



نقدی بر دیدگاه «پتريک گريم»
پيرامون ناسازگاری صفت علم الهی^۱

سیدجابر موسوی‌راد^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۱۹

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۴/۱۳

چکیده

پتريک گريم از جمله خدا‌ناباوران معاصری است که تلاش می‌کند بر مبنای ناسازگاری صفت علم الهی، خدا‌ناباوری را اثبات کند. مدعای گريم این است که مفهوم خدای عالم مطلق، دارای ناسازگاری درونی است و بنابراین هرگز معقول نیست که به خدای عالم مطلق باور داشته باشیم. مهم‌ترین دلایلی که وی برای اثبات محال بودن علم مطلق ارائه می‌کند، عبارتند از ۱- برای هر کسی جز فرد تجربه‌کننده (حتی خداوند) محال است که به معرفت‌های مهارتی علم داشته باشد. ۲- برای خداوند محال است که به برخی صفات ناقص انسانی علم داشته باشد. ۳- علم خداوند به عبارات ایندکسیکال (عباراتی که مرجع آن‌ها در چارچوب‌های مختلف، متفاوت می‌شود) محال است. ۴- بر مبنای قانون کانتور، علم مطلق الهی محال است و ۵- بر مبنای پارادوکس دروغ‌گو، علم مطلق الهی محال است. در این مقاله، ضمن تبیین دیدگاه گريم، مدعا و دلایل وی نقد شده و اثبات می‌شود که هیچ‌گونه ناسازگاری در صفت علم الهی وجود ندارد.

واژگان کلیدی

خدا‌ناباوری، خدا‌ناباوری، صفات الهی، علم الهی، پتريک گريم.

۱. این مقاله با حمایت «صندوق حمایت از پژوهشگران و فناوران کشور» (INSF) تدوین شده است.

۲. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.
(mousavirad@atu.ac.ir)

مدافعین خداناباوری در جهان غرب، راه‌هایی متعددی را برای اثبات مدّعی خویش مطرح نموده‌اند. برخی با استفاده از دلایلی چون شرور (Mackie, 1982) یا اختفای الهی (Schellenberg, 2015) تلاش نموده‌اند وجود خداوند را ردّ نمایند. برخی دیگر، عدم وجود دلیلی معتبر بر وجود خداوند (طبق ادّعی ایشان) را دستاویزی برای الحاد قرار داده‌اند (Flew, 1972: 34). راه دیگری نیز که برای اثبات خداناباوری ارائه شده است، ناسازگاری صفات خداوند است. فیلسوفان بسیاری بر این مبنا تلاش نموده‌اند تا وجود خدا را انکار نمایند. مدّعی طرفداران این نظریه این است که به لحاظ منطقی، خدایی که خداپاوران می‌انگارند، امکان تحقّق ندارد و هر چیزی که وجودش امکان منطقی نداشته باشد، محال است در خارج وجود یابد. خداناباوران برای اثبات عدم امکان منطقی وجود خداوند به سراغ صفات مختلفی چون علم، قدرت، بی‌زمانی، عدم انفعال و... رفته‌اند تا به زعم خود ناسازگاری منطقی این صفات را نشان داده و بدین طریق، دلیلی به نفع خداناباوری ارائه دهند (Everitt, 2013: 147-157 & Puccetti, 2003: 379-380 & Martine, 2003: 242-257).

یکی از فیلسوفان خداناباوری که در این زمینه تلاش نموده است تا ناسازگاری صفات خداوند را نشان دهد، «پتریک گریم» است. وی تلاش می‌کند ناسازگاری منطقی صفاتی نظیر علم و قدرت را نشان دهد. این مقاله ادّله‌ی وی را با محوریت صفت علم بررسی می‌کند. دلایل متعددی برای اثبات علم مطلق الهی (علم به تمام جزئیات و کلیات) در فلسفه و کلام اسلامی ارائه گردیده است. از جمله این‌که تمام وجودات وابسته به خداوند بوده و خداوند واجب‌الوجود است. لازمه وجود وجود الهی این است که خداوند تمام کمالات وجودی و از جمله علم مطلق به جزئیات و کلیات را دارا باشد (حلی، ۱۳۸۲: ۲۳-۲۴). همچنین علم به سبب تامّ، مستلزم علم به مسبّب است. خداوند سبب تمام موجودات عالم است. بنابراین علم خداوند به ذاتش که علّت تامّة اشیا است، مستلزم علم تامّ به تمام اشیا (کلیات و جزئیات) است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ۶: ۱۷۸؛ ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۱۹۰). ذات خداوند مظهر تمام صفات و اسمای الهی بوده و همانند آینه‌ای است که صور تمام ممکنات در او نقش بسته است، بدون این‌که حلول یا اتّحادی واقع شود؛ زیرا حلول مقتضی این است که حالّ با محلّ دوئیت داشته باشد؛ در حالی‌که بین خداوند و علمش مغایرتی وجود ندارد. همچنین اتّحاد نیز مستلزم وجود

دو امری است که در وجود واحدی با هم اشتراک دارند؛ در حالی که در مرتبه ذات الهی هیچ‌گونه تغایر و دوئیتی وجود ندارد. بنابراین ذات خداوند به منزله آینه‌ای است که در آن صورت تمام موجودات در آن دیده می‌شود و بدین صورت خداوند عالم به تمام جزئیات و کلیات است (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۱۶۳).

موضع گریم در مقابل این استدلال‌ها این است که گرچه خدا باوران با نظیر چنین دلایلی تلاش نموده‌اند تا علم مطلق الهی را اثبات کنند، اما از این جهت که علم مطلق الهی حاوی ناسازگاری درونی است، باید علم مطلق را کنار گذاشت و با کنار گذاشتن این صفت، ناسازگاری اصل وجود خداوند اثبات می‌گردد. ادله اصلی که وی در اثبات ناسازگاری صفت علم ارائه می‌کند، عبارتند از: محال بودن علم خداوند به معرفت‌های مهارتی، محال بودن علم درونی به رذایل اخلاقی و صفات ناشی از ضعف، محال بودن علم خدا به معرفت‌های ایندیکسیکال، محال بودن علم خدا بر مبنای قانون کانتور و محال بودن علم خدا بر مبنای پارادوکس «دروغ‌گوی الهی». در این مقاله، این ادله، تبیین و سپس نقد می‌شود و نشان داده می‌شود که هیچ‌گونه ناسازگاری منطقی در صفت علم الهی وجود ندارد.

تا کنون مقاله‌ای به زبان فارسی پیرامون نقد دیدگاه پتربیک گریم پیرامون ناسازگاری صفت علم الهی نگاشته نشده است، البته اخیراً مقاله‌ای با عنوان «ارزیابی ایراد کانتوری پتربیک گریم به علم مطلق الهی با تکیه بر دیدگاه پلانینگا و ملاصدرا» (آقایی، فاضلی و خزاعی، ۱۴۰۰) منتشر شده که در آن، در میان پنج دلیل ذکر شده، تنها به محال بودن علم خدا بر مبنای قانون کانتور پرداخته است و نوع تبیین و پاسخ نویسندگان آن نوشتار، با مقاله فعلی تفاوت دارد.

۱. محال بودن علم خداوند به معرفت‌های مهارتی

در فلسفه غرب، معرفت به دو نوع معرفت گزاره‌ای^۱ و مهارتی^۲ تقسیم شده است. در معرفت گزاره‌ای، انسان به یک حقیقت علم دارد؛ برای مثال، می‌داند که فردا باران می‌بارد، یا این که دیروز حادثه‌ای خاص رخ داده است، البته باید توجه داشت با درنگ در عبارات فیلسوفان غربی مشخص می‌شود که مقصود ایشان از معرفت گزاره‌ای، تنها علومی نیست که از راه علم حصولی به دست می‌آید، بلکه شامل معرفت‌های حضوری که در قالب گزاره درمی‌آیند (مثل

1. Propositional knowledge.

2. Capacity knowledge.

این گزاره که «من درد دارم» نیز می‌شود. در مقابل، در معرفت مهارتی، انسان مهارتی خاص در کاری خاص دارد؛ برای مثال، ممکن است کسی در رانندگی مهارت داشته باشد. معرفت مهارتی، به معنای علم به قوانین رانندگی نیست، بلکه به معنای مهارت عملی در رانندگی است (اوریت و فیشر، ۱۳۸۹: ۶۹-۷۰).

مشکلی که در این جا مطرح می‌شود این است که خداوند فاقد بدن است و وجودی که فاقد بدن است، تنها می‌تواند معرفت گزاره‌ای به حقایق داشته باشد، نه معرفت مهارتی؛ زیرا معرفت مهارتی، مستلزم جسمانیت است. چالشی که در این جا مطرح می‌شود این است که اگر بگوییم خداوند معرفت مهارتی ندارد، علم مطلق الهی زیر سؤال می‌رود و اگر بگوییم خداوند معرفت مهارتی دارد، معرفت مهارتی مستلزم این است که خداوند جسمی همانند بشر داشته باشد و این مهارت را کسب نماید. در این جا، افرادی نظیر پتریک گریم مدعی شده‌اند که این چالش نشان می‌دهد که مفهوم علم مطلق، مفهومی ناسازگار و نامنسجم است؛ زیرا تناقضی بین گزاره‌های زیر به وجود می‌آید:

الف: خداوند به سبب علم مطلق خود، به تمام امور علم دارد و علمی کامل‌تر از انسان دارد. هیچ معرفتی وجود ندارد که انسان‌ها به آن‌ها علم داشته باشند، اما خداوند نسبت به آن‌ها جاهل باشد.

ب: انسان به معرفت‌های مهارتی علم دارد؛ در حالی که خداوند فاقد چنین علمی است (Grim, 2007: 205).

به نظر می‌رسد بازسازی مفهوم علم مطلق، می‌تواند این مشکل را حل نماید. اگر معرفت مهارتی را به معنای داشتن اجزای مادی و در نتیجه تجربه عملی در اموری نظیر رانندگی و... بدانیم، خداوند فاقد این نوع معرفت است، اما این به معنای وجود نقص در علم خداوند نیست. کمال خداوند در این نیست که خداوند وجودی جسمانی داشته و لوازم جسمانیت را پذیرا باشد، بلکه کمال خداوند در این است که کمال علم را داشته باشد. علم مطلق خداوند به این معنا است که خدا به تمام جزئیات مرتبط با رانندگی علم داشته باشد. خداوند دارای این علم است و با قدرت خود نیز هر وسیله‌ای را در هر زمانی می‌تواند حرکت دهد؛ اما دارا بودن مهارت تجربی در رانندگی که ملازم با جسمانیت است، اساساً کمالی علمی محسوب نمی‌شود. علم مطلق به معنای دانستن تمام جزئیات مربوط به مهارت‌ها است، اما مهارت تجربی که مستلزم جسمانیت خداوند است، هرگز کمال به شمار نمی‌رود. پس نمی‌توان علم

مطلق را به معنای داشتن این‌گونه مهارت عملی دانست. علم مطلق الهی مستلزم این است که خداوند تمام حقایق را بداند، ولی دارا بودن تجربه مهارتی، نشان از محدودیت، جسمانیت و نقص در ذات الهی است. بنابراین نمی‌توان آن را به خداوند نسبت داد. نتیجه این‌که انکار تجربه مهارتی به معنای انکار علم مطلق الهی نیست؛ زیرا منظور از علم مطلق، دانستن تمام امور (امور مربوط به مهارت‌ها و امور دیگر) است، نه تجربه جسمانی امور مهارتی.

فیلسوفان مسلمان نیز در تعریف علم الهی، این علم را به کامل‌ترین نحو برای خداوند اثبات نموده‌اند. از نگاه ایشان، علم خداوند به ذاتش سبب می‌شود که خداوند به لوازم ذات، لوازم لوازم و کلیه روابط سبب و مسببی در جهان (به صورتی که تحقق می‌یابد)، به نحو بسیط (بدون کثرت خارجی در ذات الهی) علم داشته باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۱۵۶-۱۵۷). این علم تامّ مستلزم تجربه‌کردن مهارت‌ها نیست، بلکه این تجربه نوعی محدودیت در ذات الهی است.

۲. محال بودن علم به رذایل اخلاقی و صفات ناشی از ضعف

علم خداوند به رذایل اخلاقی نظیر حسادت، شهوت یا اموری نظیر ترس، نومیدی و... این سؤال را ایجاد نموده که آیا اساساً امکان دارد خداوند به این امور معرفت داشته باشد. فیلسوفانی نظیر بلومنفلد مدعی هستند که در مورد تجاربی که نیازمند تجربه درونی هستند، هیچ‌کسی (جز فرد تجربه‌کننده) به آن‌ها معرفت ندارد. اکنون مفهومی مثل لذت دگرآزاری را در نظر بگیرید. به لحاظ عقلی، محال است که خداوند این نوع لذت را تجربه نماید، اما این مسئله این مشکل را ایجاد می‌کند که اگر تجربه کردن این امور توسط خداوند محال است، لازم می‌آید که خداوند معرفتی به این امور نداشته باشد (تالیافرو، ۱۳۸۷: ۲۱۷-۲۱۸).

فیلسوفان خداناباوری نظیر پتريک گريم مدعی هستند که این مشکل، ناسازگاری مفهوم علم مطلق را نشان می‌دهد. وی می‌گوید خداوند گرچه ممکن است به مفهومی نظیر «جهل و نادانی» علم داشته باشد، اما هیچ‌گاه نمی‌تواند این مفهوم را تجربه نماید. مبنای استدلال وی این است که انسان‌ها به خودشان و جهلشان معرفت دارند، اما خداوند تجربه‌ای از جهل نداشته و در نتیجه فاقد این نوع معرفت است. بنابراین مفهوم علم مطلق، ناسازگار و نامنسجم است (Grim, 2007: 205). خلاصه اشکال گريم این است که معرفت خداوند به رذایل اخلاقی یا صفات ناشی از ضعف، مستلزم تجربه‌کردن این امور است؛ در حالی که تجربه کردن این

امور محال است؛ بنابراین علم خداوند به این امور محال است. در پاسخ به این ایراد (همانند نقد قبلی) باید بین علم انسان و خداوند تفکیک قائل شد. علم انسان همراه با برخی محدودیت‌ها و نقص‌ها است و با اموری نظیر تجربه کردن همراه است؛ اما نسبت به علم مطلق الهی چنین نقص‌ها و محدودیت‌هایی وجود ندارد. به لحاظ عقلی، علم مطلق خداوند به این امور را به دو صورت می‌توان تصویر نمود:

الف: تجربه کردن این امور؛

ب: دانستن تمام کلیات و جزئیات این صفات در افراد مختلف.

آنچه از لحاظ عقلی ضروری است و نشان از کمال خداوند دارد، معنای دوم است. خداوند به این معنا عالم مطلق است که تمام امور را می‌داند و علمی جامع به دگرآزایی برخی انسان‌ها یا جهل آن‌ها و... دارد؛ اما علم مطلق، مستلزم تجربه کردن (معرفت تجربی) این امور توسط خداوند نیست. علم مطلق خداوند به معنای دانستن تمام امور است. بشر برای فراگیری برخی اشیا، باید آن‌ها را تجربه نماید، اما خداوند با علم مطلق خود، بدون تجربه کردن به تمام حقایق و جزئیات اشیا آگاهی دارد. این نکته، ادعای ناسازگاری مفهوم علم خداوند را رد می‌نماید. بسیاری از فلاسفه دین معاصر غرب نیز به این نکته تصریح نموده‌اند که علم خداوند به گرسنگی، به معنای معرفت به تمام جزئیات گرسنگی است و لزومی ندارد خداوند خودش گرسنگی را تجربه نماید (Mavrodes, 1999: 237).

۳. محال بودن علم خدا به عبارات ایندکسیکال

برخی از کلمات در زبان انگلیسی، «ایندکسیکال»^۱ خوانده می‌شوند. منظور از کلمات ایندکسیکال کلماتی است که مرجع آن‌ها در چارچوب‌های زمانی، مکانی یا شخصی متفاوت، تغییر پیدا می‌کند؛ به عنوان مثال، کلمات زمانی مثل امروز، اکنون و... یا کلمات مکانی مثل اینجا، آن‌جا و... یا اسمای اشاره نظیر من، شما و... کلمات ایندکسیکال خوانده می‌شوند (Braun, 2017).

1. Indexicals.

برخی این اصطلاح را به «کلمات اشاری» ترجمه نموده‌اند؛ اما این ترجمه دقیق نیست؛ زیرا کلمات اشاری، یکی از انواع ایندکسیکال‌ها هستند. با توجه به این مسئله، از همان اصطلاح انگلیسی استفاده شده است و ترجمه خاصی صورت نگرفته است.

برخی فیلسوفان غربی نظیر پتربیک گریم مدعی هستند که معرفت به کلمات ایندکسیکال تنها برای شخصی ممکن است که در آن موقعیت شخصی، زمانی یا مکانی در حال تجربه کردن آن موقعیت است؛ بنابراین برای هیچ موجود دیگری (و حتی خدا) ممکن نیست به این عبارات علم داشته باشد و این نوعی ناسازگاری علم مطلق الهی را نشان می‌دهد؛ زیرا از طرفی ادعا می‌شود که علم خداوند مطلق است و از جهت دیگر، علم به عبارات ایندکسیکال برای هر فردی غیر از فرد تجربه‌کننده، محال است.

در مورد عبارات زمانی، گریم مدعی است که فهم عبارت «اکنون اول شهریور است»، تنها برای کسی میسر است که در آن لحظه بوده است. مدعا این است که جمله فوق مانند عبارت «اول شهریور، اول شهریور است» نیست، بلکه عبارت دوم به‌گونه‌ای است که برای همگان قابل شناخت است؛ در حالی که عبارت اول فقط برای شخص درک‌کننده آن لحظه قابل درک است.

در مورد اسمای اشاره، مدعای گریم این است که معرفت به حقایقی که با اسمای اشاره به آن‌ها اشاره می‌شود، برای هر کسی جز خود آن فرد ممکن نیست. به سه گزاره زیر دقت نمایید:

الف) من در حال انجام این کار هستم.
ب) علی در حال انجام این کار است.
ج) او در حال انجام این کار است.

اگر ضمیر «من»، «او» و «علی» هر سه بر یک نفر دلالت نمایند، ممکن است گمان شود که علم به هر کدام، مستلزم علم به دیگری است؛ اما در واقع چنین نیست. فرض کنید شخصی بخشی از حافظه خود را از دست داده است. او به گزاره الف علم و معرفت دارد، اما به یاد نمی‌آورد که نامش چیست. در این صورت او به گزاره الف علم دارد، اما گزاره ب را نمی‌داند. به همین نحو، ممکن است کسی به گزاره الف علم داشته باشد، اما نتواند آن را در قالب گزاره ج بیان کند. مدعای فیلسوفان این است که این مثال‌ها نشان می‌دهد که بین این گزاره‌ها تفاوت وجود دارد و اگر خداوند به گزاره ب و ج علم داشت، نمی‌توان ادعا کرد که گزاره ب و ج همان گزاره الف هستند.

همچنین در مورد «اسم اشاره» ادعا شده است که وقتی من کاری را انجام می‌دهم، حقیقتی که با «من» به آن اشاره می‌کنم، بسیار کامل‌تر از حقیقتی است که توسط گزاره‌های ب و ج بیان می‌شود. تنها در صورتی می‌توان گفت گزاره ب معنایی همانند گزاره الف دارد که دوباره از اسم

اشاره «من» استفاده کنیم و بگوییم «من همان علی هستم» (Grim, 2007: 206-207). یا این مثال را فرض کنید: شما در حالی که چند دقیقه قبل از ساعت ۱۰ قصد حرکت به مکانی خاص را دارید، بگویید «من امروز ساعت ۱۰ قرار ملاقات دارم». گفتن این جمله با گفتن جمله «علی ساعت ده قرار ملاقات دارد» متفاوت است؛ زیرا جمله اول متضمن حقایق دیگری هم است؛ مانند این که «من عجله دارم و باید سریع تر به مقصد برسم». بنابراین حقیقتی که با ضمیر «من» به آن اشاره می شود، بسیار کامل تر از حقیقتی است که با اسم یا ضمیر اشاره سوم شخص به آن اشاره می شود (Grim, 2003b: 409).

مدعای گریم این است که این مثال‌ها نشان می‌دهد که برخی از حقایق، تنها از طریق اول شخص قابل بیان هستند. در مورد این معرفت‌ها، برای هر کسی و حتی خداوند محال منطقی است که به این امور معرفت اول شخص داشته باشد. وی ضمن بیان این دیدگاه، تلاش می‌کند به ایرادهای مخالفان پاسخ گوید. یکی از نقدهایی که علیه وی مطرح شده این است که گرچه گزاره‌های اول شخص متضمن نوعی احساس خاص هستند که فقط خود فرد آن را درک می‌کند، اما احساس خاص ربطی به معرفت و علم ندارد. اگر خداوند احساس خاص من را نداشته باشد، این بدان معنا نیست که نسبت به من، معرفت و علم ندارد.

گریم در پاسخ به این استدلال می‌گوید توضیحات وی مبتنی بر بحث احساس و تجربه درونی نیستند، حتی در مورد گزاره‌های اول شخصی که در آن‌ها نوعی احساس و تجربه درونی وجود ندارد (نظیر گزاره «من این کتاب را در ساعت ۱۰ به او دادم»)، این استدلال جریان دارد. آنچه این استدلال در صدد اثبات آن است، این که حقایقی که با ضمیر اول شخص بیان می‌شود، با گزاره‌هایی که توسط ضمیر سوم شخص بیان می‌شوند، متفاوت هستند و دو نوع معرفت غیریکسان را اظهار می‌کنند. بنابراین چون خداوند معرفتی نسبت به حقایق اول شخص ندارد، فاقد گونه‌ای از علم (حقایق اول شخص) است (Grim, 2003b: 349-379 & 409).

نقد دیگری که گریم مطرح شده این است که گزاره‌های اول شخص با گزاره‌های سوم شخص هیچ تفاوتی به لحاظ معرفت و محتوا ندارند. تنها تفاوتی که وجود دارد در این است که حالت باور^۱ یا نوع دستور زبان^۲ در این دو گزاره با هم متفاوت است. به کار بردن ضمیر اول شخص برای دیگران ممکن نیست، اما این امر تنها نوعی تفاوت دستور زبانی را نشان می‌دهد و

1. Belief state.
2. Grammar.

ربطی به محتوای معنایی^۱ ندارد.

گريم دوباره همان پاسخ قبلی را تکرار می‌کند. تفاوت ضمير اول شخص و سوم شخص، تنها در مسئله گرامری یا حالت باور نیست، بلکه زمانی که ضمير اول شخص را به کار می‌بریم، دارای معرفت‌هایی هستیم که در حالت سوم شخص نمی‌توان آن‌ها را به دست آورد؛ به‌عنوان نمونه، وقتی فردی با ضمير اول شخص می‌گوید «من این کار را بد مدیریت کردم»، معرفت‌های دیگری نیز همانند نوعی معرفت به شرمندگی در آن حالت و... را دارا است که انسان دیگر با بیان گزاره سوم شخص نمی‌تواند آن معرفت‌ها را دارا باشد (Grim, 2003b: 411).

در نقد دیدگاه پتريک گريم، به نظر می‌رسد اصل این مدعا که فهم حقایق اول شخص تنها برای شخص تجربه‌کننده ممکن است، ادعای درستی نباشد؛ زیرا در مثال‌هایی که بیان شد، جهل انسان سبب شده است تا بین این سه گزاره تفاوت بگذارد؛ اما اگر موجودی، عالم مطلق باشد، به تمام حقایق علم دارد. در این صورت، او حتی اگر علم سوم شخص به فردی داشته باشد، اما ارتباط این گزاره سوم شخص، با گزاره اول شخص را به نحو کامل می‌داند. بنابراین معرفت عالم مطلق به گزاره سوم شخص، تفاوتی با گزاره اول شخص ندارد. تنها نکته‌ای که وجود دارد این است که نوع استفاده از ضمائر نسبت به خدا و مخلوقات متفاوت است، اما به لحاظ محتوا، عالم مطلق به این گزاره علم مطلق دارد و این امر هیچ‌گونه استحاله‌ای ندارد.

البته همان‌طور که گريم می‌گوید، حقایق سوم شخص لزوماً با حقایق اول شخص یکسان نیستند. در برخی مصداق‌ها، ممکن است کسی به حقیقت سوم شخص علم داشته باشد و در عین حال، حقیقت اول شخص را نداشته باشد؛ اما این مسئله تنها ناشی از جهل انسان در برخی موارد است. در مقابل، خداوند به واسطه علم مطلق خود می‌تواند همه حقایقی که یک شخص به نحو اول شخص می‌داند را به صورت سوم شخص بداند. محدودیت‌های انسان سبب شده است که هیچ انسان دیگری نتواند به من و حالات ذهنی من، معرفت تام و کامل داشته باشد؛ اما این به معنای محال بودن به دست آوردن این نوع معرفت نیست، بلکه تنها محدودیت‌های معرفت‌های بشری را نشان می‌دهد. بنابراین هیچ استحاله‌ای وجود ندارد که خداوندی که عالم مطلق است، به من و تمام حالات ذهنی من و روابط موجود بین آن‌ها معرفت کامل داشته باشد. خداوند با علم مطلق خود به من، افعال من، تمام افکار و

امور درونی من و... علم دارد، گرچه این امور را تجربه نمی‌کند. در این جا می‌توان گفت همان طوری که خود پتریک گریم هم پذیرفت، احساس و تجربه شخصی، مدخلیتی در علم و معرفت ندارد. آنچه مهم است، معرفت به محتوای تجارب است و همان‌طور که توضیح داده شد، گرچه ناتوانی انسان‌ها سبب می‌شود که برای ایشان بین گزاره اول شخص و سوم شخص تفاوت‌هایی وجود داشته باشد، اما به لحاظ عقلی هرگز محال نیست که علم سوم شخص خداوند به افعال انسان، مشتمل بر تمام محتویات معرفتی برای افراد تجربه‌کننده باشد.

در مورد کلماتی که به زمان یا مکان خاصی اشاره دارند نیز نظیر استدلال فوق جریان پیدا می‌کند. این که من جمله‌ای را به زمانی خاص (مثل اکنون) یا مکانی خاص (اینجا) نسبت می‌دهم، به این معنا نیست که علم به آن گزاره، محدود به آن زمان یا مکان است. خداوند به عنوان وجودی فرازمانی و فرامکانی به همه امور در تمام زمان‌ها و مکان‌ها علم دارد، اما انسان‌ها در روابط خود، فعلی خاص را به زمان یا مکان خاصی نسبت می‌دهند و بعد از مدتی هم آن زمان منقضی می‌شود یا آن که وقوع آن فعل در آن مکان پایان می‌یابد؛ اما در عین حال علم مطلق خداوند شامل تمام این زمان‌ها و مکان‌ها می‌شود و این که عبارات زمانی یا مکانی را به خداوند نمی‌توان نسبت داد، به معنای نفی محتوای این معرفت‌ها از خداوند نیست.

ریچارد سوئین برن نیز در بحث علم خداوند به نظیر پاسخ فوق اشاره می‌کند که علم مطلق به معنای علم به تمام گزاره‌های صادق است. منطقاً ممکن است کسی به محتوای این عبارات ایندکسیکال، در بیش از یک زمان (زمان وقوع و بعد از آن) علم داشته باشد؛ بنابراین با وجود امکان منطقی، خدای عالم مطلق می‌تواند به مفاد این تصدیق و گزاره در تمام زمان‌ها علم داشته باشد (Swinburne, 2016: 182).

۴. محال بودن علم خدا بر مبنای قانون کانتور

پتریک گریم با استفاده از قانون کانتور در صدد اثبات نماید که مفهوم علم مطلق، مفهومی خودمتناقض و ناسازگار است. اگر خداوند را عالم مطلق بدانیم، این بدان معنا است که خداوند به تمام حقایق بی‌نهایت هستی علم دارد؛ در حالی که گریم مدعی است که طبق قانون کانتور، علم به تمام حقایق هستی، فاقد امکان منطقی و سازگاری درونی است، پس هیچ موجودی (از جمله خداوند) نمی‌تواند عالم مطلق باشد.

قبل از توضیح استدلال وی باید با اصطلاح «مجموعه»^۱ و «مجموعه توانی»^۲ آشنا شد. فرض کنید با مجموعه‌ای به نام A مواجه هستید که ۳ عضو دارد: $A = \{x, y, z\}$ مجموعه A سه عضو دارد. بنابراین می‌توان گفت که عدد اصلی آن که «کاردینالیته»^۳ نامیده می‌شود ۳ است.

اصطلاح دیگری که وجود دارد، مجموعه توانی است. مجموعه توانی به تمام زیر مجموعه‌های ممکن A گفته می‌شود. طبق نظریات کانتور، مجموعه توانی هر مجموعه‌ای از خود آن مجموعه بزرگ‌تر است. بنابراین اگر کاردینالیته این مجموعه ۳ است، مجموعه توانی آن به شکل زیر است:

- $\{\}$ (مجموعه تهی)
 - $\{x\}$
 - $\{y\}$
 - $\{z\}$
 - $\{x, y\}$
 - $\{x, z\}$
 - $\{y, z\}$
 - $\{x, y, z\}$
- $P(S) = \{\{\}, \{x\}, \{y\}, \{z\}, \{x,y\}, \{x,z\}, \{y,z\}, \{x,y,z\}\}$.

با این توضیحات روشن گردید که مدعای قانون کانتور این است که هر مجموعه هر قدر هم بزرگ باشد، مجموعه توانی آن، بزرگ‌تر از خود آن مجموعه است. اکنون پتريک گريم بر این مبنا به سراغ بحث علم خدا می‌رود و بر مبنای قانون کانتور تلاش می‌کند تا بی‌معنایی علم مطلق را اثبات نماید. فرض کنید مجموعه‌ای به نام B وجود دارد که مشتمل بر مجموعه حقایق بی‌نهایت است. این مجموعه بزرگ‌ترین مجموعه نامتناهی است که بزرگ‌تر از آن وجود ندارد. این بزرگ‌ترین مجموعه نامتناهی را B می‌نامیم و کاردینال آن بی‌نهایت است.

$$B = \{a, b, c, d, e, \dots\}$$

گريم با استفاده از قانون کانتور، مدعی است که B محال است. دلیل وی این است که برای هر مجموعه می‌توان مجموعه توانی در نظر گرفت که با نام PB به آن اشاره می‌کنیم. کانتور قبلاً اثبات نمود که مجموعه توانی هر مجموعه از خود آن مجموعه بزرگ‌تر است. در این جا تناقض

1. Set.
2. Power set.
3. Cardinality.

مطرح می‌شود؛ زیرا از طرفی B را بزرگ‌ترین مجموعه تصوّر کرده‌ایم و از طرف دیگر بنا بر قضیه کانتور، حقایقی بیش از B وجود دارد. این تناقض نشان می‌دهد که اساساً مفهوم بی‌نهایت مفهومی ناسازگار و خودمتناقض است و امکان وجود ندارد؛ زیرا هر مجموعه‌ای را که به‌عنوان بزرگ‌ترین مجموعه در نظر بگیریم، بزرگ‌تر از آن هم ممکن است وجود داشته باشد. بنابراین اساساً مفهوم علم بی‌نهایت، بی‌معنا می‌گردد؛ زیرا برای علم بی‌نهایت خداوند، می‌توان مجموعه توانی در نظر گرفت که از آن بی‌نهایت بزرگ‌تر است و برای آن هم می‌توان مجموعه توانی بزرگ‌تری در نظر گرفت و این امر هیچ حدّ و نهایی ندارد. بنابراین مفهوم علم مطلق، کاملاً بی‌معنا است (Grim, 1984, 206-208 & 2013: 181-196).

به نظر می‌رسد در پاسخ به گریم می‌توان گفت که مجموعه B را تنها در صورتی می‌توان نامحدود دانست که مشتمل بر بی‌نهایت مجموعه‌های توانی هم باشد. اگر گفته شود که تا بی‌نهایت می‌توان مجموعه توانی در نظر گرفت، در پاسخ می‌گوییم این امر ناسازگاری مفهوم علم مطلق را نشان نمی‌دهد، بلکه حاکی از این است که نباید هیچ حدّ و حصری برای مجموعه بی‌نهایت در نظر گرفت. اگر مجموعه‌ای به نام B داشته باشیم و مجموعه توانی آن مجموعه از خود B بزرگ‌تر باشد، این نشان می‌دهد که مجموعه B بی‌نهایت نیست؛ زیرا مجموعه بی‌نهایت باید شامل مجموعه توانی B هم بشود. اگر بگویید برای آن مجموعه توانی هم می‌توان مجموعه توانی دیگری در نظر گرفت، باید گفت هیچ مشکلی ندارد؛ زیرا مفهوم بی‌نهایت بدان معنا است که تا بی‌نهایت بزرگ‌تر از آن را می‌توانید تصوّر کنید و هیچ حدّی برای این تصوّرات وجود ندارد. اگر بتوان حدّ توقفی برای مجموعه بی‌نهایت در نظر گرفت، دیگر آن مجموعه، بی‌نهایت نیست. بنابراین «بی‌نهایت» مجموعه‌ای است که شامل B و مجموعه توانی آن مجموعه و بی‌نهایت مجموعه‌های توانی دیگر باشد. بنابراین مفهوم علم مطلق هرگز سازگار نیست، بلکه باید گفت مفهومی سازگار است که نمی‌توان برای آن هیچ حدّ و حصری تصوّر کرد.

۵. محال بودن علم خدا بر مبنای پارادوکس «دروغ‌گوی الهی»

پتربیک گریم با طرح مثالی که شبیه پارادوکس دروغ‌گو است، تلاش می‌کند که استحاله علم مطلق خداوند را اثبات نماید. وی نام استدلال خود را «دروغ‌گوی الهی»^۱ می‌نامد. برخی از گزاره‌ها نادرست و کاذب هستند. خداوند به قضایای صادق، باور دارد و به قضایای کاذب، باور

1. Divine liar.

ندارد. اکنون گزاره زیر را در نظر بگیرید:

الف) خداوند باور ندارد که الف درست است.

سؤالی که وجود دارد این است که آیا الف صادق است یا نه؟

اگر الف صادق باشد، گزاره صادقی وجود دارد که خداوند به آن باور ندارد و این با علم مطلق الهی در تنافی است؛ اما اگر این قضیه کاذب باشد، دیگر نمی‌توان گفت خدا به آن باور ندارد، بلکه باید گفت خدا به آن باور دارد. در این صورت لازم می‌آید که خداوند به گزاره‌ای کاذب علم داشته باشد و با توجه به این که خدا ممکن نیست که باورهای غلط داشته باشد، هم‌چنان تناقضی با علم خداوند پدید می‌آید (Grim, 2003b: 412).

در نقد این پارادوکس، جان ابروزس می‌گوید که جمله الف، جمله‌ای خودمتناقض است که هیچ مفادی را بیان نمی‌کند. اگر جمله‌ای مفاد خاصی را بیان کند، می‌توان راجع به صدق یا کذب آن سخن گفت، اما جمله‌ای که تناقض درونی دارد، هیچ مفاد و محتوایی را بیان نمی‌کند تا سخن از مطابقت یا عدم مطابقت آن با واقع طرح شود (Abbruzzese, 1997: 28-29).

در تکمیل دیدگاه جان ابروزس می‌توان گفت جملاتی که حاوی تناقض درونی هستند به دو گروه تقسیم می‌شوند:

الف) برخی از این جملات مفادی را راجع به واقع بیان می‌کنند، ولی به جهت تناقض درونی کاذب هستند؛ برای مثال، اگر بگوییم «پدر فرزند ندارد»، این جمله مفادی را راجع به واقعیت بیان می‌کند، ولی این مفاد به جهت تناقض درونی کاذب است.

ب) نسبت به موارد پارادوکس دروغ‌گو (که پارادوکس دروغ‌گوی الهی هم ذیل آن می‌گنجد)، می‌توان گفت که حتی مفاد معینی هم نسبت به واقع بیان نشده است، بلکه تناقض صدر و ذیل جمله به‌گونه‌ای است که هیچ مفاد معینی را نسبت به واقع اظهار نمی‌کند و بنابراین اساساً نمی‌توان سخن از صدق یا کذب این جملات را مطرح کرد؛ همان‌طوری که سخن گفتن از صدق و کذب جملات مهمل بی‌معنا است، در موارد پارادوکس دروغ‌گو هم سخن گفتن از صدق و کذب این جملات معنایی ندارد.

نتیجه‌گیری

نتیجه‌ای که از این مباحث به دست می‌آید این است که علم مطلق الهی هیچ‌گونه استحاله و ناسازگاری درونی ندارد. دلایل گریم برای اثبات مدّعی خود، به طور عمده، به واسطه عدم

تصوّر درست از مفهوم علم مطلق است. از مباحث پیشین روشن گردید که علم به معرفت‌های مهارتی و نیز علم الهی به رذایل اخلاقی انسان مستلزم تجربه کردن این امور نیست، علم مطلق خداوند به عبارات ایندکسیکال هیچ‌گونه استحاله‌ای ندارد و قانون کانتور و نیز پارادوکس دروغ‌گو هرگز نمی‌تواند محال بودن علم خداوند را اثبات نماید. با نقد دلایل گریم روشن گردید که خدا ناباوری مبتنی بر ناسازگاری صفت علم الهی، فاقد هر گونه پشتوانه عقلی و منطقی است.

منابع

۱. آقایی، ملیحه؛ فاضلی، سیداحمد و خزاعی، زهرا، (۱۴۰۰)، «ارزیابی ایراد کانتوری پاتریک گریم به علم مطلق الهی با تکیه بر دیدگاه پلاتینگا و ملاصدرا»، پژوهشنامه فلسفه دین، شماره ۳۸، ص ۲۳-۴۸.
۲. ابن‌سینا، حسین، (۱۴۰۴ق)، *التعلیقات*، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
۳. اوریت، نیکلاس و فیشر، الیک، (۱۳۸۹)، *نگاهی انتقادی به معرفت‌شناسی جدید*، ترجمه: حسن عبدی، قم، مؤسسه امام خمینی.
۴. تالیافرو، چارلز، (۱۳۸۲)، *فلسفه دین در قرن بیستم*، ترجمه: ان‌شاءالله رحمتی، تهران، سهروردی.
۵. حلّی، حسن بن یوسف، (۱۳۸۲)، *کشف المراد*، قم، مؤسسه امام صادق (ع).
۶. صدرالمآلهین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۸)، *الشواهد الربوبیة*، قم، بوستان کتاب.
۷. _____، (۱۳۸۷ق)، *المبدأ و المعاد*، قم، بوستان کتاب.
9. Abbruzzese, J. E. (1997). The Coherence of Omniscience: A Defense. *International Journal for Philosophy of Religion* (41), 25-34.
10. Braun, D. (2017). Indexicals. Edward N. Zalta. Retrieved from: <https://plato.stanford.edu/entries/indexicals/>
11. Everitt, Nicholas (2013). Problems with Omnipotence, In C. M. J. P. Moreland, Khaldoun A. Sweis (Ed.), *Debating Christian Theism*. New York: Oxford.
12. Grim, P. (1984). There is no Set of All Truths. *Analysis*, 4(4), 206-208.
13. Grim, P. (2003a). Against Omniscience In R. M. Michael Martin (Ed.), *The Impossibility of God*. New York: Prometheus Book.
14. Grim, P. (2003b). The Being That Knew Too Much. In R. M. Michael Martin (Ed.), *The Impossibility of God*. New York: Prometheus Books
15. Grim, P. (2013). Problems with Omniscience In C. M. J. P. Moreland, Khaldoun A. Sweis (Ed.), *Debating Christian Theism*. New York: Oxford.
16. Grim, Patrick. (2007). *Impossibility Arguments*. In M. Martin (Ed.), *Atheism*, Cambridge, New York.

17. Flew, Antony (1972), The Presumption of Atheism, Canadian Journal of Philosophy, Vol. 2, No. 1, pp. 29-46.
18. Mavrodes, G. I. (1999). Omniscience. In P. L. Quinn (Ed.), A Companion to the Philosophy of Religion. Malden- Massachusetts, Blackwell.
19. Mackie, J.L (1982), The Miracle of Theism, Clarendon press, Oxford
20. Martin, Michael (2003), Conflict between Divine Attributes, In R. M. Michael Martin (Ed.), The Impossibility of God. New York: Prometheus Books
21. Puccetti (2003), Roland, Is In R. M. Michael Martin (Ed.), The Impossibility of God. New York: Prometheus Books.
22. Schellenberg, J, L (2015), The Hiddenness Argument, Oxford, United Kingdom.
23. Swinburne, R. (2016). The Coherence of Theism United Kingdom: Oxford.