

بررسی مسئله علم پیشین خداوند در دیدگاه ابوالبرکات بغدادی و الهیات گشوده

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۸/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۱۳

سید محمدعلی دیباجی^۱

عیسی محمدی‌نیا^۲

چکیده

ابوالبرکات بغدادی یکی از فیلسوفانی است که علم پیشین الهی به آینده را انکار کرده و این دیدگاه او متأثر از نگاهش به نحوه تحقق علم، تجدد اراده در خداوند، و انتساب زمانمندی به اوست. همچنین، در میان مکاتب الهیاتی نوین، خداباوری گشوده نیز قائل به گشودگی آینده و نفی علم پیشین الهی است. الهی دانان گشوده برای رسیدن به این اعتقاد نظریه علم مطلق پویا را مطرح کرده و تجربه زمان را به خداوند نسبت داده‌اند. پس از بررسی دیدگاه ابوالبرکات بغدادی و الهی دانان گشوده در مسئله علم پیشین خداوند، می‌توان پی برد که انتساب زمانمندی به خداوند و انفعالی دانستن علم الهی از جمله زمینه‌های لازم برای نفی علم پیشین الهی از سوی این دو بوده و منجر به پذیرش گشودگی علمی و معرفتی آینده توسط قائلین به الهیات گشوده شده است. پژوهش حاضر به بررسی مشابهت دیدگاه ابوالبرکات و الهیات گشوده در نفی علم پیشین الهی می‌پردازد و این موضوع را مورد ارزیابی قرار خواهد داد.

کلیدواژه‌ها

الهیات گشوده، علم پیشین الهی، ابوالبرکات بغدادی، زمانمندی، اراده‌های متجدد

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران.

(dibaji@ut.ac.ir)

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران.

(eisa.mohammadinia@ut.ac.ir) (نویسنده مسئول)

۱. مقدمه

علم پیشین خداوند از ابتدای تاریخ تأملات و نظوریزی‌های دینی در ادیان خداپاوارانه، همچون مسیحیت و اسلام، به عنوان یک مسئله همواره مورد بحث بوده است. در سده‌های اخیر، به ویژه بر اثر پیشرفت فلسفه تحلیلی و شکل‌گیری فلسفه دین تحلیلی، توجه بیشتری به این مسئله مبذول شد و به عنوان یکی از مسائل جدی فراوی خداپاوران قرار گرفت. مسئله این است که اگر خداوند عالم مطلق است، باید به همه اتفاقات آینده، از جمله اعمال اختیاری انسان، پیش از وقوع آنها علم داشته باشد، ولی در این صورت جایی برای اختیار انسان به معنای «قدرت بر فعل و ترک» باقی نمی‌ماند. در نظر برخی از فلاسفه، گویی چنین است که برای حل این تعارض یا باید اختیار بشر را انکار کرد یا علم پیشین به آینده را از خداوند سلب کرد.

در میان فیلسوفان یهودی‌تبار، ابوالبرکات بغدادی از جمله اندیشمندانی است که به انکار علم پیشین الهی پرداخته است. او که نگاهی زمانمند به خداوند و علم او داشته، علم الهی را تابع تحقق معلوم می‌داند. او بر این باور بود که عدم تعلق علم الهی به وقایع آینده منجر به نقص در خداوند و تحدید علم او نخواهد شد، چرا که این نقص و عجز از سوی معلوم است، و نه عالم. او همچنین تصریح می‌کند که وقایع آینده، از آنجایی که هنوز موجود نشده‌اند، نمی‌توانند مورد اراده خداوند قرار بگیرند و خداوند تا چیزی را اراده نکرده باشد، معلوم او واقع نمی‌شود (بغدادی ۱۳۷۳، ۱۸۷).

همچنین، در عصر حاضر، خداپاوران گشوده، برای حل معضل علم پیشین الهی و اختیار بشر، صفات جدیدی همچون زمانمندی را به خداوند نسبت داده و علم الهی را با ویژگی انفعالی تبیین کرده‌اند. آنان با پذیرش نظریه «حاضرگرایی»^۱ امکان هر گونه علم نسبت به معلومی که در حال حاضر تحقق ندارد را برای خداوند نفی کرده و با این تفسیر سعی در انکار علم پیشین الهی و ابقای اطلاق علم خداوند داشته‌اند (Hasker 2017, 6).

دیدگاه‌های ابوالبرکات بغدادی در خصوص علم پیشینی خداوند به آینده و تأکید بر عدم تحدید علم الهی با وجود نفی علم پیشین او به آینده را می‌توان مشابه دیدگاه الهی‌دانان گشوده در اواخر قرن بیستم دانست.^۲ در این مقاله، ابتدا دیدگاه ابوالبرکات را در این زمینه از نظر گذراننده و سپس نظر خداپاوران گشوده در باب این مسئله را مورد اشاره

قرار خواهیم داد. آنگاه در بخش پایانی، تشابه دیدگاه ابوالبرکات با الهی دانان گشوده را در مسئله حاضر تبیین می‌کنیم و این موضع را مورد نقد و ارزیابی قرار خواهیم داد.

۲. اندیشه و تأمل ابوالبرکات در نظرات پیشینیان خود

ابوالبرکات بغدادی (۴۷۳-۵۶۰ ق.) فیلسوف یهودی‌تباری است که در قرن پنجم و ششم هجری می‌زیست. او در اصول اندیشه و مبانی فکری فلاسفه پیش از خود و آثار آنان بسیار تأمل و تدبر کرد و نتیجه تأملات و بررسی‌های فکری خود را تحت عنوان *المعتبر فی الحکمة* به رشته تحریر درآورد. نام و عنوانی که او برای کتاب خود انتخاب کرده به این امر اشاره دارد که روی مطالب و محتوای آن تأمل بسیار نموده و آنها را محکم و معتبر می‌داند. از جمله مسائلی که در این کتاب مطرح شده و با ظاهر برخی از آموزه‌های ادیان الهی سازگاری ندارد مسئله تجدد و دگرگون شدن اراده در خداوند است. ابوالبرکات در فصل نهم از جلد سوم کتاب خود به مسئله حادث و قدیم بودن جهان پرداخته و به همین مناسبت موضوع اراده خداوند را نیز بررسی کرده است. او بر این باور است که خداوند دارای اراده‌های حادث، غیرمتناهی و متجدد است و هر یک از افعال زمانی را با یک اراده انجام می‌دهد. به همین جهت اراده‌های خداوند به طور دائم تغییر و تبدل می‌یابد و هرگز به پایان نمی‌رسد.

او همچنین به طرفداران نظریه حدوث جهان بسیار تاخته و آنان را مورد انتقادات فراوان قرار داده است. در اثنای همین موضوع است که او به مسئله زمان اشاره می‌کند و آن را به طور مستوفی مورد بررسی قرار می‌دهد. ایشان با دیدگاه نوین خود در مسئله زمان خداوند را نیز موجودی زمانمند برمی‌شمارد. از نگاه او، زمان نه مقدار حرکت، که مقدار وجود است، و واژه‌های دهر و سرمد که برای موجودات مجرد از ماده و خداوند به کار برده می‌شوند، هر یک بر بقای دائم و استمرار همیشگی دلالت دارند. از دیدگاه ابوالبرکات اختلاف میان زمان، دهر و سرمد اختلافی لفظی است که از نوع نسبت معنای واحد به امور مختلف ناشی می‌شود (بغدادی ۱۳۷۳، ۴۱).

از آنجا که این فیلسوف معتقد است خداوند به اموری که اراده نکرده علم ندارد، به عدم تعلق علم الهی به آینده نیز باور دارد. همچنین او علم و وجود خداوند را زمانمند

دانسته و از آنجایی که آینده هنوز در ظرف زمان تحقق نیافته، در نگاه او نمی‌تواند متعلق علم الهی واقع شود.

۲-۱. اراده‌های متجدد خداوند

ابوالبرکات معتقد است که افعال خداوند منوط به اراده‌های متجدد غیرمتناهی است، بدین معنا که خداوند برای هر یک از افعال زمانی باید اراده‌ی مجددی بکند و این کار هرگز به پایان نمی‌رسد. به گفته او، افعال الهی به قدیم و محدث تقسیم می‌شوند و به همین سان اراده او نیز به اراده دائم و ارادات متجدد منقسم می‌گردد (بغدادی ۱۳۷۳، ۱۷۵). او حرکات افلاک و دوام آن حرکات را به اراده دائم الهی نسبت می‌دهد، ولی حوادث عالم کون و فساد را معلول اراده‌های متجدد خداوند می‌داند و به این ترتیب در مورد اراده الهی قائل به تجدد است و آن را منشأ امور متجدد محسوب می‌کند (بغدادی ۱۳۷۳، ۱۷۵).

به عقیده این فیلسوف، خلقت موجودات منوط به تعاقب و توالی اراده‌های الهی است، خواه آن موجودات ازلی باشند و خواه زمانمند؛ بدین معنا که اراده خداوند سبب حرکت می‌شود و معرفت به انجام این حرکت سبب اراده دوم نسبت به حرکت دیگر می‌گردد. اراده دوم اگرچه از حرکت سابق ناشی می‌شود، ولی همین اراده است که سبب حرکت دیگر می‌گردد و با ادامه این وضع جریان امور عالم تحقق می‌پذیرد. مثلاً اراده خداوند سبب می‌شود که حرکت از «الف» به «ب» انجام شود، معرفتی که از وصول حرکت به «ب» حاصل می‌شود، سبب اراده دوم می‌گردد و همین اراده دوم است که حرکت از «ب» به «ج» را ایجاد می‌کند. معرفتی که از وصول حرکت به «ج» حاصل می‌شود سبب اراده دیگری می‌شود و آن اراده نیز حرکت از «ج» به «د» را ایجاد می‌کند و این جریان همواره ادامه دارد و هرگز به پایان نمی‌رسد (بغدادی ۱۳۷۳، ۱۷۶).

این سخنان شیخ اشراق را بر آن داشت تا در *المشارع و المطارحات* فصلی با عنوان «فی ابطال قاعده لابی البرکات» بگشاید و عقیده او را سخت مورد انتقاد قرار دهد. سهروردی معتقد است آنچه در شرایع مرسوم بوده حدوث عالم است، و حدوث عالم ملازم با تناهی حوادثی است که در آن رخ می‌دهند. حال چگونه است که ابوالبرکات حدوث اراده‌های متجدده غیرمتناهی را برای خداوند جایز می‌داند؟ همچنین او تأکید می‌کند حدوث اراده‌های غیرمتناهی در خداوند منجر به پذیرش حدوث خداوند می‌گردد. دلیل دیگر شیخ اشراق در رد این دیدگاه ابوالبرکات ملازمت آن با ثبوت انفعال، تغیر و

حرکت در ذات خداوند است، همچنان که زمانمندی در ذات خداوند را نیز منجر می‌گردد. البته منظور از زمان در اینجا همان معنای مرسوم یعنی «مقدار حرکت» است. بنابراین شیخ اشراق انتساب اراده‌های متجدده را در خداوند ملازم با توالی فاسدی می‌داند که در تعارض با اصول اولیه خداباوری از نگاه او هستند و از همین رو این نظر ابوالبرکات را هذیان توصیف نموده است (سهروردی ۱۳۷۲، ۴۳۵-۴۳۷).

۲-۲. انتساب زمانمندی به ذات و علم خداوند

درباره دیدگاه ابوالبرکات در خصوص زمان می‌توان گفت او زمان را نه مقدار حرکت که مقدار وجود و به عبارت دیگر مقدار دوام و استقرار وجود می‌دانست. او بر این باور بود که زمان و تصور زمان در وجود مقدم است بر تصور همه چیزهایی که به زمان و با زمان شناخته می‌شوند و تصور زمان به تصور وجود نزدیک است. از همین رو اگر بگوییم زمان مقدار وجود است، مقدم بر این خواهد بود که آن را مقدار حرکت بدانیم (فناپی اشکوری و دیگران ۱۳۹۰، ۴۴۹).

از آنجا که او زمان را مقدار وجود می‌دانست، همه چیز در نگاه او زمانمند بود. لذا هیچ موجودی را نمی‌توان بدون زمان تصور کرد، خواه حرکت داشته باشد و خواه نداشته باشد. با این تبیین از زمان، حتی خداوند نیز دارای زمان است. در حالی که کسانی که زمان را مقدار حرکت می‌دانستند، خدا و موجودات غیرمادی را بی‌زمان دانسته و به جای زمان درباره آنان از تعبیر دهر و سرمد بهره برده‌اند (فناپی اشکوری و دیگران ۱۳۹۰، ۴۴۹).

از نگاه ابوالبرکات، کسانی که عقیده دارند وجود خالق در زمان نیست می‌گویند باری تعالی موجود در دهر و سرمد است، بلکه وجود او همان دهر و سرمد است، اما این گروه لفظ را تغییر داده‌اند بدون آن که معنا عوض شود، زیرا وقتی از آنها می‌پرسیم مقصود از دهر و سرمد چیست، می‌گویند مقصود بقای دائم است که همراه با حرکت نیست. ولی می‌دانیم که بقا و دوام از خصوصیات مدت و زمان است، از این رو اینان نام را تغییر داده‌اند، اما معنای این کلمات یکی است. به عبارت دیگر، زمان یعنی استمرار و بقای وجود، و آنگاه که استمرار و بقای وجود چیزی ابتدا و انتهای نداشته باشد یا نتوانیم برای آن ابتدا و انتهای در نظر بگیریم، از آن به ازلی و ابدی یا ازل و ابد تعبیر می‌کنیم (بغدادی ۱۳۷۳، ۴۱).

از همین رو ابوالبرکات بر این باور است که دهر و سرمد همان زمان است که در مقایسه با ثابتات و ازلیات از آن به دهر و سرمد تعبیر شده است. همچنین در نگاه او زمان ظرف تمامی موجودات اعم از متغیر یا ثابت و خالق یا مخلوق است. ابوالبرکات معتقد است زمان به اعتبار تندی و کندی یا اختلاف حرکات به ذهن نمی‌آید، بلکه چون مقدار وجود است، به اعتبار دائمی بودن یا دائمی نبودن، طولانی بودن یا کوتاه بودن وجود چیزهاست که در ذهن مرتسم می‌شود. او همچنین تأکید می‌کند زمان و وجود چنان وابسته به یکدیگرند که قائل شدن به حدوث زمان همانا قائل شدن به حدوث وجود است و نمی‌توان گفت که قبل از حدوث عالم زمان نبوده است، چرا که زمان جز با ارتفاع وجود مرتفع نمی‌شود و وجود معدوم‌شدنی نیست، چنان که به وجود آمدنی هم نیست.

او تأکید می‌کند همان طور که مقدار جسمانی از جسم ذی‌مقدار جدا نیست، زمان نیز، که مقدار وجود است، واقعیتی جداگانه و هویتی قائم به خود ندارد. از همین رو همان گونه که جسم بدون مقدار نیست، وجود نیز بدون زمان (مقدار وجود) نخواهد بود. بنابراین وجود زمان روشن‌تر و شناخته‌تر از تمام چیزهایی است که به زمان تعلق دارند و در زمان و با زمان پیدا می‌شوند. همچنین از لحاظ عقلی وجود زمان مقدم بر هر چیز است، چه پیش از تفکر و تأمل که به آن معرفت ناقصی داریم و چه بعد از تعقل و تدبر که به آن شناخت کاملی پیدا می‌کنیم (بغدادی ۱۳۷۳، ۴۰).

۲-۳. انکار علم پیشین الهی

از عباراتی که در کتاب معروف ابوالبرکات -المعتبر- آمده می‌توان دریافت که او معتقد است علم به موجودات در همه زمان‌ها ناممکن است. بدین معنا که علم به موجودات گذشته در حال حاضر بدون معناست، همچنان که علم به آینده نیز ناممکن است. چرا که او معتقد است تحقق علم در عالم به واسطه وجود و حضور معلومات در او حاصل می‌گردد.^۳ سپس او تصریح می‌کند علم الهی نیز تمامی امور در همه زمان‌ها را در بر نمی‌گیرد و این منجر به نقص در علم و عجز در ذات خداوند نخواهد شد، چرا که این نقص و منع را از سوی معلوم می‌داند و نه عالم. به نظر می‌رسد دلیل اصلی ابوالبرکات را باید نه در نقص و عجز معلوم، که در دیدگاه او نسبت به نحوه تحقق علم جستجو کرد. از نگاه او، تحقق علم برای عالم جز از طریق وجود و حصول معلوم برای عالم ممکن نیست،

و این نحوه تحقق علم، برای همه موجودات، حتی خداوند نیز یکسان است (بغدادی ۱۳۷۳، ۱۸۷).

بنابراین می‌توان دریافت که او قائل به انفعالی بودن علم الهی همانند مخلوقات است، به طوری که تحقق علم برای حضرتش جز از طریق موجود شدن معلوم برای او حاصل نمی‌گردد. این نگاه ابوالبرکات علم به وقایع آینده را برای هیچ عالمی، حتی خداوند، ممکن نمی‌داند، و می‌گوید فقط علم به معلومی ممکن است که برای عالم حاضر باشد. در همین راستا، ملاصدرا مطلبی را از ابوالبرکات بغدادی در دفاع از انفعالی بودن علم الهی و عدم تلازم آن با دخالت غیرالهی در متمیم ذات خداوند ذکر می‌کند. بر اساس سخن ملاصدرا، بغدادی در نقض سخن حکما، که انفعالی بودن علم الهی را ملازم با دخالت و تأثیر غیرخداوند بر ذات خداوند می‌دانند، به فاعلیت خداوند اشاره می‌کند و می‌گوید فاعلیت الهی در صورتی حاصل می‌شود که فعل از او سر بزنند، پس باید فعل الهی نیز در ذات خداوند دخالت داشته باشد. این در حالی است که دخالت فعل او در ذاتش باطل است، و بنابراین باید فاعلیت خداوند را نیز نفی کنیم. ملاصدرا معتقد است ابوالبرکات بطلان این سخن را همانند بطلان سخن حکما در خصوص ملازمت علم انفعالی خداوند و تأثیر غیر بر ذاتش می‌داند (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۱۹۹).

همچنین می‌توان از این عبارات بغدادی چنین برداشت کرد که علم الهی نیز همانند ذات او زمانمند است، چرا که علم تابع وجود معلوم است. از آنجا که موجودات گذشته دیگر وجودی ندارند، نمی‌توانند معلوم واقع شوند، همچنان که وقایع آینده نیز نمی‌توانند معلوم واقع شوند، چرا که هنوز تحقق نیافته‌اند. با این توصیف، می‌توان علم الهی و بلکه هر علمی را امری زمانمند و همچنین تابع وجود دانست، چرا که بغدادی معتقد بود زمان عبارت است از مقدار وجود، و چون موجودات گذشته و آینده بهره‌ای از وجود ندارند، زمان هم برای آنها مطرح نیست. در نتیجه، علم تنها به معلوماتی تعلق می‌گیرد که موجود و دارای زمان باشند (بغدادی ۱۳۷۳، ۱۸۷).

حال پس از تبیین نفی علم پیشین خداوند از سوی ابوالبرکات، به تشریح دیدگاه الهیات گشوده در این مسئله می‌پردازیم.

۳. تلاش خداباوری گشوده برای ترسیم خدای اجتماعی

خداباوری گشوده، به عنوان رویکردی نوین در عرصه الهیات و فلسفه دین، نظریات و دیدگاه‌هایی را مطرح کرده که هم از لحاظ فلسفی و هم از لحاظ الهیاتی (کلامی) توجه بسیاری از اندیشمندان معاصر را به خود جلب کرده‌اند. مدعای اصلی و اساسی حامیان این رویکرد این است که بسیاری از آموزه‌های رایج درباره ذات و صفات خداوند، به طور خاص علم پیشین الهی و فرازمانی او، متأثر از فلسفه‌های یونانی بوده و مطابق با آموزه‌های کتاب مقدس نیستند. از همین رو آنان در صدد برآمدند تا این آموزه‌ها را بر اساس کتاب مقدس بازنگری و اصلاح کنند (Pinnock 1994, 60).

با این نگاه، آنان صفات و ویژگی‌های الهی را که به صورت سنتی در خداباوری کلاسیک بر آنها تأکید می‌شد، کنار نهادند و صفات الهی دیگری را در مرکز توجه قرار دادند که از جمله آنها می‌توان به صفات عشق، رابطه‌مندی،^۴ گشودگی،^۵ حاکمیت عام^۶ و علم مطلق پویا^۷ اشاره کرد (Vanhoozer 2012, 122).

هدف بانیان و حامیان تفکر گشودگی، به زعم خودشان، این بود که نگاه انسان‌ها را از خدایی انتزاعی و جبرمدار به سمت خدایی رابطه‌مند و شخص‌وار تغییر دهند. خداباوران گشوده، در تلاش برای ارائه چنین تصویری از خداوند، بر صفت رابطه‌مندی او تأکید بسیاری کردند. در انتقاد از خداباوری کلاسیک، که به نظر آنان در دام فلسفه یونانی غلتیده است، قائلان به خداباوری گشوده معتقدند خدای کتاب مقدس خدای پویایی است که با انسان عهد می‌بندد و نقش انسان در برقراری ملکوتش بسیار مهم است، درست برعکس تصویری که خداباوری کلاسیک از رابطه خدا و انسان به دست می‌دهد، که در آن خداوند ستون محکم و بی‌رابطه‌ای است که انسان‌ها فقط حول او در حرکت و چرخش‌اند و هیچ نوع ارتباط و تعاملی با او ندارند.

از همین رو، خداباوران گشوده تلاش کردند نه تنها در ساحت ربوبی خدا را موجودی اجتماعی و مرتبط توصیف کنند، بلکه در نسبت با مخلوق نیز این صفت را بسیار کارآمد و اساسی قلمداد کردند. همچنین، بر اساس نگاه الهیات گشوده، این صفت منشأ بسیاری از صفات دیگر همچون تغییرپذیری و زمانمندی است، به گونه‌ای که چگونگی ارتباط موجود غیرزمانمند با مخلوقات محصور در دایره زمان سؤالی است که

منجر به تغییر در نوع نگاه این الهی‌دانان به رابطه خداوند با زمان شده است (Hasker, 2013, 119).

الهی‌دانان گشوده، در تلاش برای اثبات خدای اجتماعی و پویا، آینده را از لحاظ علی و معرفتی گشوده می‌دانند. در توضیح گشودگی علی^۸ آینده، آنان معتقدند آینده همچون تصویر آن در خداباوری کلاسیک بسته و از پیش مقدرشده نیست، و اموری که قرار است در آینده اتفاق بیفتند چه بسا به شکل دیگری به وقوع بپیوندند؛ چرا که برای یک علت، از لحاظ علی، ضرورتاً فقط یک معلول وجود ندارد، یعنی وقایع محتمل و ممکن در آینده وجود دارد که از لحاظ علی ممکن‌اند، اما ضرورت علی ندارند (Rhoda 2013, 290-289) و این امکان به سبب گشوده بودن خداوند در تصمیم‌گیری‌هایش برای آینده عالم است. در واقع، خداوند با اراده خود وارد رابطه‌ای جاری و دوسویه با ما شده است. همچنین لازمه گشودگی علی آینده گشوده بودن آن به لحاظ معرفتی^۹ است، به این معنا که کسی نمی‌داند که کدام یک از آینده‌های محتمل از لحاظ علی امکان وقوع خواهند یافت (Basinger 2013, 270).

از همین رو، یکی از وجوه تسمیه این گرایش فکری به «گشوده» را می‌توان همین نگاه به آینده و وقایع مربوط به آن دانست، چنان که این موضوع مورد تصریح پیناک قرار گرفته است (Pinnock 1994, 104). در مجموع می‌توان گفت طرز تلقی الهی‌دانان گشوده در باب آینده و رابطه خداوند با عالم نتایج منطقی زیر را به دنبال دارد:

۱. علم خداوند در گذر زمان ضرورتاً باید دستخوش تغییر شود، در نتیجه خداوند دارای علم گشوده و به گفته ساندرز دارای علم مطلق پویا است (Sanders 2007, 2)؛

۲. گرچه قائلان به خداباوری گشوده، مانند الهی‌دانان پویشی، بر تغییرپذیری و تأثیرپذیری خداوند تأکید ندارند، اما نتیجه منطقی تغییرپذیری و رابطه‌مند بودن خداوند با جهان و انسان زمانمند بودن اوست.

از همین رو در ادامه به بررسی صفت زمانمندی خداوند در الهیات گشوده و سپس علم پیشین الهی از نگاه جان ساندرز می‌پردازیم، چرا که او نخستین کسی بود که تعبیر «علم مطلق پویا» را برای خداوند به کار برد (میرصدری ۱۳۹۷، ۹)، هرچند مضمون اصلی این تعبیر مورد تصریح تمامی صاحب‌نظران اصلی این مکتب قرار گرفته است.

۱-۳. زمانمندی خداوند در الهیات گشوده

در الهیات کلاسیک خداوند موجودی فرازمان و خارج از محدوده زمان و توالی‌های زمانی است. این نگاه تأکید بسیاری بر تعالی خداوند نسبت به جهان دارد، چنان‌که فرازمان بودن خداوند سبب می‌شود دارای فعلیت محض و مبرا از هر گونه تغییرپذیری و اثرپذیری باشد (Nash 1983).

خداپوران گشوده معتقدند پذیرش نگاه فرازمانی نسبت به خداوند سبب بروز معضلات الهیاتی-فلسفی می‌شود. نخست این که تصور امر فرازمانی برای موجوداتی که زمان یکی از شروط تفکر آنها به حساب می‌آید کار بسیار دشواری است. دوم این که برنامه‌ریزی و محقق کردن برنامه‌ها برای موجود فرازمانی و غیرزمانمند امری غیرممکن است. این در حالی است که در کتاب مقدس بارها تصریح شده که خداوند برای اقدامات خود برنامه‌ریزی دارد، جریان زمان را تجربه می‌کند و حتی آینده را غیرحتمی می‌داند. اما عامل مهمی که آنان را از پذیرش خداوند با صفت فرازمانی منع می‌کند رابطه موجود غیرزمانمند با عالمی است که تماماً محصور در دایره زمان است. اگر خداوند حوادث و وقایع را آن گونه که رخ می‌دهند و تحقق می‌یابند تجربه نمی‌کند، پس او این جهان را همان گونه که هست تجربه و درک نمی‌کند. در این صورت او نمی‌تواند رابطه‌ای با این جهان داشته باشد. پس دخالت و تأثیر خداوند در وقایع این عالم، از نگاه الهیات گشوده، لازم می‌آورد که او نیز همانند مخلوقات خود زمان را تجربه کند (Pinnock 1994, 120).

از همین رو، الهی‌دانان گشوده تلاش می‌کنند تفسیری از ازلی بودن خداوند ارائه کنند که براساس آن رابطه خداوند با زمان به طور کامل از بین نرود. در این تفسیر، خداوند از موقت و گذرا بودن در بازه زمان مبرا و متعالی است، اما در جریان زمان قرار دارد و به شکل داوطلبانه آن را تجربه می‌کند. این تجربه زمان حتی سبب می‌گردد تا او آینده را به صورت گشوده و غیرقطعی درک کند. از همین رو، تمایز میان امر ممکن و نامتعین و امور قطعی و فعلیت‌یافته برای خداوند نیز همانند ما معنادار خواهد بود. خداوند به عنوان تنها موجود ازلی در زمان به شکل فعال و پویا در جریان زمان دخالت دارد، ممکنات آینده را درک می‌کند، و برای تحقق آنها می‌کوشد. همچنین او در عین این که فاقد توقیت زمانی است، در جریان زمان حضور دارد و به طرز داوطلبانه با آن درگیر است.

در این نگرش، منظور از ازلیت خداوند این است که او همانند مخلوقات زمان را تجربه نمی‌کند، یعنی از محو شدن در زمان و ناتوانی در به خاطر آوردن بخشی از آن مبراً است. اما همانند ما در تجربه زمان مشترک است و توالی و ترتیب وقایع را درک می‌کند. گذشته، حال و آینده برای خداوند معنادار است و گذشته را همانند ما به خاطر می‌آورد و می‌تواند نسبت به آینده وعده بدهد (Pinnock 1994, 120). خداپاوران گشوده برای این ادعای خود عباراتی از کتاب مقدس را نیز به عنوان شاهد ذکر می‌کنند.

یکی دیگر از موضوعاتی که خداپاوران گشوده آن را از مبانی خود می‌دانند و بلکه آن را پیشفرض خود می‌انگارند حاضرگرایی است، که به گفته هاسکر نه تنها برای مخلوقات که برای خداوند نیز به کار می‌رود. بر اساس این اصل، آنچه تحقق دارد و می‌توان بدان علم داشت زمان حال است، و گذشته برای کسی که در آن حضور نداشته نمی‌تواند متعلق علم قرار بگیرد، همچنان که آینده نیز به دلیل عدم تحقق نمی‌تواند معلوم واقع شود (Hasker 2017, 6).

بنابراین، در تفکر گشودگی، خداوند توصیف شده در کتاب مقدس موجودی زمانمند اما ازلی است. منظور از ازلیت او این است که هیچ زمانی نبوده و نخواهد بود که خداوند در آن وجود نداشته باشد. بر اساس آموزه گشودگی، فرازمان بودن خداوند مستلزم محدودیت برای او خواهد بود؛ چرا که در این صورت در تاریخ اثرگذار نخواهد بود و از جهان و تأثیرگذاری در آن منفک خواهد شد. همچنین هیچ نوع رابطه‌ای میان خدا و مخلوقات محقق نخواهد شد، و او موجودی کاملاً ایستا و غیرپویا خواهد بود.

خداوند در نگاه گشوده همانند مخلوقات زمانمند نیست، اما می‌تواند زمان، توالی‌های زمانی و تاریخ را تجربه کند. البته تجربه زمان توسط او بدین معنا نیست که او نیز همانند مخلوقات در زمان فانی می‌گردد، چرا که حتی انسان‌ها نیز گاهی به صورت نسبی و با کمک حافظه، تخیل و عقل از محدوده زمان خارج می‌شوند. لذا خداوند به عنوان خالق قطعاً تعالی کامل‌تری بر زمان دارد. به بیان کامل‌تر، خالق زمان و مکان تنها موجودی است که به بهترین شکل آنها را تجربه می‌کند. او عاشق زمان است و خود را، نه فقط در هنگام تجسد، بلکه در غیر حالت تجسد نیز وارد زمان می‌کند. در کتاب مقدس نیز خداوند به عنوان فردی حاضر در همه اعصار تاریخ تصویر شده است. همچنین آینده نیز برای خداوند نسبتاً نامتعیین و نامعلوم است، چرا که بخشی از آنچه در آینده رخ

می‌دهد، به واسطه وقایع گذشته و آنچه خداوند برنامه‌ریزی کرده برای او قطعی و معین شده است، اما برخی از وقایع که مربوط به اختیار بشر هستند برای او غیرقطعی است (Hasker 1989, 145).

۲-۳. آموزه گشودگی و نفی علم پیشین الهی

بر اساس نگرش مرسوم در باب علم پیشینی خداوند، او از همه آنچه در تاریخ اتفاق خواهد افتاد آگاه است و به آن همچون امری قطعی و مشخص علم دارد. الهی‌دانان کلاسیک معتقدند چون خدا همه چیز را تعیین می‌کند، پس لازم است به طور کامل و مطلق از همه امور آگاه باشد. به زعم آنان، کسی که کتاب مقدس را نوشته لازم است به همه آنچه در تاریخ واقع می‌شود علم داشته باشد. در سوی دیگر، اختیارگرایان نیز علم پیشینی مطلق و قطعی را به خداوند نسبت می‌دهند، اما در مخالفت با خداباوران کلاسیک، به این موضوع تصریح می‌کنند که نحوه تصاحب این علم توسط خداوند به واسطه مشاهده کل تاریخ است. به عبارت دیگر، او قادر است تاریخ را مشاهده کند بدون آن که تعیین کند داستان تاریخ چگونه رقم بخورد. علم پیشینی ساده^۱ در این دو تعبیر خلاصه می‌شود (Studebaker 2004, 470).

در خداباوری گشوده نیز رابطه علم پیشینی خداوند با آینده و همچنین افعال اختیاری انسان به طور تفصیلی مورد بررسی قرار گرفته است. آنان پس از نقد نگاه سنتی و همچنین دیدگاه موسوم به مولینیزم^۱ در باب علم خداوند به آینده، به بیان دیدگاه خود پرداخته‌اند. خداباوران گشوده برای نفی علم پیشینی خداوند به آینده از دلایل نقلی و عقلی بهره برده‌اند که در اینجا دلایل عقلی آنان را متذکر خواهیم شد.

الهی‌دانان گشوده معتقدند خداوند نسبت به هر آنچه قابلیت دانسته شدن دارد باید علم داشته باشد و همین گونه نیز هست. البته این یکی از ابعاد قدرت الهی است که توانایی علم به همه امور را داراست. چرا که ناتوانی در علم به هر آنچه در اداره جهان و یا در رسیدن به مقاصد الهی مفید فایده است یک محدودیت برای خدا محسوب می‌شود. با وجود این، علم مطلق خداوند به معنای علم به همه امور، حتی به وقایعی که در آینده قرار است رخ دهند، نیست. در صورتی که چنین باشد، آینده همانند گذشته، ثابت و معین خواهد بود. زیرا علم کامل به آینده مستلزم قطعی، ثابت و مشخص بودن همه امور در آینده است.

یکی دیگر از استلزامات پذیرش علم کامل به آینده عدم کارایی تصمیم‌گیری است. دیگر در آینده هیچ گونه تصمیمی لازم نیست برای انجام امور اتخاذ شود، چرا که همه چیز از قبل معین و قطعی شده است. انتخاب و اختیار نیز تبدیل به یک امر موهوم و خیالی می‌شود و مسئولیت‌پذیری نیز در این صورت از بین می‌رود، چرا که ما هیچ تأثیری در وقایع آینده نخواهیم داشت (Pinnock 1994, 119).

بنابراین، از لحاظ فلسفی، در صورتی که بپذیریم انتخاب‌های انسان اموری واقعی است و اختیار بشر حائز اهمیت است، باید اعتراف کنیم آینده به صورت پیشینی و کامل قابلیت معلوم واقع شدن برای هیچ فردی را ندارد. به عبارت دیگر، آینده از قبل به صورت مطلق معلوم خداوند نیست، چرا که در غیر این صورت ارزش و کارایی تصمیمات و انتخاب‌های انسان‌ها از بین خواهد رفت. از این رو، در صورت ثابت و قطعی بودن آینده، تصمیم‌گیری و انتخاب در میان امور مختلف امری موهوم و خیالی خواهد بود (Pinnock 1994, 120). آنان برای حل این معضل، علم مطلق پویا را به خداوند منتسب کرده‌اند، که بر اساس آن هر آنچه از لحاظ منطقی قابلیت معلوم واقع شدن داشته باشد خداوند بدان علم دارد.

۳-۳. انتساب علم مطلق پویا به خداوند

جان ساندرز، که مبدع اصطلاح «علم مطلق پویا» است، در خصوص علم خداوند چنین توضیح می‌دهد:

خداوندی که عالم مطلق است از هر آنچه علم بدان منطقاً ممکن باشد مطلع است. من این را علم مطلق پویا می‌نامم، که در آن علم خداوند به گذشته و حال علمی کامل و قطعی است، اما علمش نسبت به آینده تا اندازه‌ای قطعی و مشخص و بخشی دیگر از علمش در مورد آینده باز و نامعین است. در واقع علم خداوند به آینده مشتمل است بر (۱) علم به تصمیماتی که او در خصوص آینده به صورت یک‌طرفه گرفته است (این علم قطعی است)، و (۲) علم به احتمالات و ممکنات (این علم نامعین و غیرقطعی است)، و (۳) علم به آن دسته از وقایعی که معین شده‌اند تا رخ دهند (مانند برخورد یک سیاره کوچک به یک سیاره دیگر). (Sanders 2007, 2)

ساندرز در توصیف اطلاق علم الهی به دلایل نقلی و کتاب مقدس نیز متوسل می‌شود. با استناد به کتاب مقدس، تصریح می‌کند که خدا باوری گشوده هرگز منجر به محدودیت علم

الهی نمی‌شود. همچنین برای تبیین کامل نظریه خود از دلایل عقلی نیز استمداد می‌جوید. او می‌گوید از لحاظ منطقی وقایع آینده قابلیت معلوم واقع شدن را ندارند تا در دایره علم او قرار گیرند. البته خداوند به همه احتمالات و انتخاب‌هایی که برای یک فعل می‌توان متصور شد علم دارد. همچنین، از نگاه ساندرز، گزاره‌هایی که به توصیف آینده می‌پردازند ارزش صدق نیز ندارند، یعنی نه صادق هستند و نه کاذب (Sanders 1998, 36).

بر اساس نظریه علم مطلق پویا، آینده از لحاظ معرفتی گشوده است و حقایق مربوط به آن دانستنی نیستند. همچنین علم پیشین الهی منطقاً امکان‌پذیر نیست، اگرچه این به معنای نفی علم مطلق خداوند هم نیست. این نظریه ملازم با زمانمندی و تغییرپذیری مشیت خداوند است. لذا می‌توان گفت با تأثیرپذیری خداوند نیز سازگار است، همچنان که با اصول اصلی مؤلفه‌های الهیاتی، همچون اختیار انسان، عشق الهی و ارزش دعاها و نیایش‌ها نیز سازگاری دارد (Sanders 1998, 200-205).

از همین رو، او قائل به گشوده و باز بودن پرونده اعمال انسان است که با اعمال اختیاری او پر می‌شود. او علاوه بر این که خداوند را عالم مطلق می‌داند، بر اساس توصیف خود از گشوده بودن پرونده اعمال، معتقد به توسعه علم خداوند با تحقق افعال بشر نیز هست (Sanders 1998, 36).

بر اساس این توصیف از علم الهی، خداوند همواره در حال یادگیری و کسب دانش است، و به عبارت دیگر از یادگیری لذت می‌برد. البته این بدان معنا نیست که خداوند تبدیل به شاگرد و آموزنده شده و در راستای غلبه بر جهل پیشین خود دست به چنین اقدامی می‌زند، بلکه منظور این است که خداوند با اختیار خود جهانی پویا و در حال تغییر خلق کرده و از یاد گرفتن در خصوص آن لذت می‌برد، جهانی که مملو از آزادی، تازگی، خلاقیت و شگفتی است (Pinnock 1994, 123-124).

کلارک پیناک، برای دفع شبهه وقوع جهل در ذات الهی و مبرا ساختن ذات خداوند از هر گونه نقص، سعی می‌کند رابطه علم الهی با جهان را از طریق رابطه والدین و فرزند تبیین کند. از دیدگاه او، همان گونه که والدین از مشاهده و اطلاع یافتن نسبت به رشد فرزندان خود خوشحال می‌شوند، خداوند نیز با اطلاع یافتن از عشق بندگان نسبت به خود لذت می‌برد و دوست دارد به این لذت بردن ادامه دهد. پیناک، همچنین، در دفاع

از نظریه مطلق پویا، تصریح می‌کند که بر اساس دیدگاه علم پیشینی نیز خداوند یادگیرنده است، چرا که معلوم در آن همان اعمال بندگان خواهد بود (Pinnock 1994, 124). بنابراین، خداپاوران گشوده، با ارائه تعریف جدیدی از صفت علم الهی و رابطه آن با آینده، تأکید می‌کنند که همه آنچه در آینده رخ می‌دهد نمی‌تواند معلوم علم الهی واقع شود، و این عدم شمول علم خداوند نسبت به آن منجر به نقص در خداوند نمی‌گردد؛ چرا که اساساً تحقیقی نداشته‌اند تا معلوم واقع شوند. از همین رو، نگاه آنها به آینده گشوده است و خداوند نیز نسبت به آینده گشوده است.

۴. گشودگی علی و معرفتی آینده در نگاه فلسفی ابوالبرکات

ابوالبرکات معتقد بود لازمه پذیرش احاطه کامل علم الهی به همه امور این خواهد بود که خداوند به امور نامتناهی، اعم از امور گذشته، حال و آینده، موجود و معدوم، طبیعی و ارادی، عالم باشد. لیکن علم به این امور نامتناهی ممتنع است، و این امتناع علم به امور نامتناهی مستلزم نقص در خداوند نیست؛ چرا که آنچه موجب امتناع شده ناشی از معلوم (یعنی نامتناهی بودن آن) است نه عالم.

او همچنین تصریح می‌کند که عدم تعلق علم الهی به امور نامتناهی مانند عدم تعلق قدرت خدا به ممتنعات است که مستلزم نقص در خداوند نخواهد شد. البته خداوند به هر چه اراده کند عالم است، اما چگونه به چیزی که هنوز اراده نکرده است، و از این رو اصلاً موجود نیست علم داشته باشد. این دیدگاه متناسب با قول به اراده‌های متجدد خداست. از همین رو خداوند به چیزی که اراده نکرده است علم نیز ندارد (بغدادی ۱۳۷۳، ۱۸۸).

خداپاوران گشوده نیز بر این عقیده‌اند که عدم شمول علم الهی نسبت به همه وقایع در آینده مستلزم نقص در علم او نخواهد شد، چرا که خداوند همواره به چیزی علم دارد که منطقاً علم بدان ممکن باشد، در حالی که از لحاظ منطقی علم به امری که هنوز وجود نیافته ممکن نیست (Sanders 2007, 2).

همچنین ابوالبرکات بین امور طبیعی و ارادی نیز تمایز می‌گذاشت و بر این باور بود که خداوند به جریان همه امور طبیعی با روابط گسترده بین آنها از ازل آگاه است، اما بر امور ارادی صرف (افعال انسان‌ها) یا امور مرکب از ارادی و طبیعی احاطه علمی ندارد (فتایی اشکوری و دیگران ۱۳۹۰، ۴۵۴-۴۵۵).

این دیدگاه ابوالبرکات نزدیکی زیادی به نحوه تبیین رابطه علم الهی با افعال ارادی و طبیعی در آینده از نگاه الهیات گشوده دارد، چرا که خداپاوران گشوده نیز معتقدند پس از گزینش و انتخاب افراد بشر که با اختیار کامل و اراده آنها انجام می‌گیرد، خداوند عکس‌العمل نشان می‌دهد و آینده را می‌سازد (Sanders 1998, 36).

از نگاه الهیات گشوده، نتایج افعال اختیاری انسان در آینده به دو دلیل نمی‌تواند معلوم علم الهی واقع شود: نخست آن که از لحاظ زمانی هنوز تحقق نیافته‌اند و امری که تحقق نیافته هنوز بهره‌ای از وجود ندارد تا معلوم علم خداوند واقع شود؛ دوم آن که آینده به لحاظ علی نیز گشوده است، یعنی از میان حالت‌های مختلفی که برای تحقق یک امر می‌تواند رخ دهند هیچ کدام متعین نشده‌اند و به عبارت دیگر توسط علت مورد اراده واقع نشده‌اند (Sanders 1998, 36). در واقع از موضوع عدم اتخاذ اراده توسط خداوند در خصوص افعال اختیاری انسان می‌توان چنین استنباط کرد که خداپاوران گشوده نیز همانند ابوالبرکات قائل به تجدد اراده در خداوند بوده‌اند، اگرچه به آن تصریح نکرده‌اند. این عدم تحقق اراده، و به عبارت دیگر گشودگی علی، سبب نفی علم پیشینی الهی از سوی آنها و ابوالبرکات شده است. البته الهی‌دانان گشوده، بر خلاف ابوالبرکات، قائل به دو نوع اراده دائم و متجدد در خداوند نیستند، چون اساساً افلاک در قاموس عقاید آنان جایی ندارد.

نگاه زمانمند ابوالبرکات به خداوند و علم الهی از دیگر مواردی است که می‌توان آن را در نفی علم پیشینی الهی از سوی او تأثیرگذار دانست. او بر این عقیده بود که خداوند نیز همانند سایر موجودات زمانمند است، اما دارای ابتدا و انتهای زمانی نیست. این تبیین او از زمانمندی خداوند مطابق همان چیزی است که در الهیات گشوده برای زمانمندی خداوند بیان شده است، چرا که در تفکر گشودگی عقیده بر این است که خداوند در تجربه زمان و توالی و ترتیب در زمان با انسان‌ها مشترک است و گذشته و حال و آینده برای خداوند نیز همانند ما معنادار است، اما او ازلیت زمانی دارد، یعنی خداوند در همه ازمه حاضر بوده و هرگز از دایره زمان محو نخواهد شد (Pinnock 1994, 120).

در مجموع می‌توان گفت بر اساس آموزه گشودگی و اندیشه‌های فلسفی ابوالبرکات، دو صفت زمانمندی و اراده الهی در نفی علم پیشین الهی نسبت به آینده تأثیر بسزایی داشته‌اند. همچنین، بر اساس هر دو اندیشه، آینده از لحاظ علی و معرفتی برای خداوند گشوده است. از لحاظ علی گشوده است، چون هنوز مورد اراده خداوند واقع نشده؛ و از

لحاظ معرفتی گشوده است، چون اساساً علم به چیزی که هنوز تحقق نیافته ممکن نیست. نگاه انفعالی به علم الهی نیز از دیگر مشترکات این دو اندیشه است که تأثیر بسزایی در نفی علم پیشین الهی داشته است.

۵. نقد دیدگاه ابوالبرکات و خداپاوران گشوده در مورد علم

پیشین الهی

یکی از تعارض‌های فکری ابوالبرکات در تعریف او از زمان نمود پیدا می‌کند، چرا که او، بر خلاف تعریف مرسوم زمان به مقدار حرکت، معتقد بود زمان عبارت است از «مقدار وجود». اما در مسئله نفی علم پیشین خداوند همچنان با استفاده از تعریف مرسوم به نفی علم پیشین خداوند پرداخته است. علاوه بر این، با کمک تعریف خاص ایشان نیز علم پیشین الهی نفی نمی‌شود، زیرا بر اساس این تعریف گذشته و حال و آینده بی‌معنا است و چون مقدار وجود خداوند (زمان) بی‌نهایت است، علم الهی نه تنها وقایع گذشته و حال، بلکه آینده را نیز به طور کامل در بر می‌گیرد. به نظر می‌رسد ابوالبرکات، به رغم ارائه تعریفی جدید از زمان، خود نیز در مسائل مختلف فلسفی، از جمله نفی علم پیشین الهی، بدان پایبند نبوده است. از همین رو، نمی‌توان ادعای او در خصوص گشوده بودن آینده را امری منسجم و مطابق با مبانی نظری‌اش یافت. به علاوه، تعریف جدید او نیز به اثبات علم مطلق الهی بدون توجه به حصار زمان کمک می‌کند.

یکی دیگر از دیدگاه‌های ابوالبرکات که در نفی علم پیشینی خداوند از سوی او نقش داشته مسئله تجدد اراده در خداوند است، در حالی که این دیدگاه مورد نقدهای بسیاری واقع شده و، علاوه بر عدم تطابق با کتب مقدس، به تغیر و انفعال در خداوند منجر می‌شود، که این دو امر با کمال محض الهی و کارکرد عملی او در زندگی همخوانی ندارند. بر اساس نص صریح کتاب مقدس، خداوند وعده‌های بسیاری در خصوص آینده به بندگان خود داده است، در حالی که با این نگاه، خداوند هرگز نمی‌تواند وعده‌ای در خصوص آینده به آنان بدهد، چرا که هنوز آن را اراده نکرده است. به علاوه هیچ گونه علمی نسبت به آن ندارد تا نسبت به آن اراده کند. لذا کارکرد عملی خداوند در زندگی بشر نیز بر این اساس خدشه‌دار می‌شود. همچنین این نگاه منفعلانه به خدا منجر به نفی کمالات محض در خداوند می‌شود که هیچ عقل سلیم خداپاوری آن را نمی‌پذیرد.

الهی دانان گشوده نیز مانند ابوالبرکات با استناد به امتناع تعلق علم الهی به افعال ارادی انسان‌ها در آینده، به نفی علم پیشینی او پرداخته‌اند. آنان بر این باورند که تعلق علم خداوند به افعال ارادی انسان‌ها در آینده ممتنع است، چرا که اساساً این افعال هنوز محقق نشده‌اند، و از همین رو علم قطعی به افعال ارادی انسان‌ها در آینده ممکن نیست و امتناع منطقی دارد (Sanders 1998, 36). ابوالبرکات نیز با استناد به همین دلیل به انکار علم پیشین خداوند به امور آینده، از جمله افعال ارادی انسان، پرداخته است (بغدادی ۱۳۷۳، ۱۸۷). به نظر می‌رسد ابوالبرکات و الهی دانان گشوده با انتساب زمانمندی به خداوند به انکار علم پیشین او و امتناع تعلق علم خداوند به افعال ارادی انسان‌ها در آینده پرداخته‌اند. این در حالی است که ابوالبرکات با توجه به تعریف جدیدش از زمان نمی‌تواند زمانمندی را به خداوند نسبت دهد، همچنان که الهی دانان گشوده نیز در صورت پذیرش زمانمندی ملزم به پذیرش تغییر در ذات خداوند خواهند شد که از نظر آنها ممکن نیست (Pinnock 1994, 118).

دیدگاه خداباوران گشوده در نفی علم پیشین الهی را نمی‌توان مطابق با تصویر ارائه شده از خدا در کتب مقدس دانست، در حالی که بسیار تلاش کرده‌اند در خداباوری مورد ادعای خود تصویری منطبق بر کتاب مقدس و نه اندیشه فلسفی کلاسیک ارائه نمایند. همچنین تلاش آنان برای حل تعارض علم پیشین الهی و اختیار انسان منجر به نفی کمال محض خداوند و انکار کارکرد عملی او در زندگی بشر شده و در فلسفه دین معاصر متهم به ارائه تصویر انسان‌نگارانه از خداوند نیز شده‌اند (Woodruff 2013, 280).

برخی پاسخ‌های الهی دانان گشوده به این انتقادات، همانند دشواری درک موجود فرازمان و رابطه آن با عالم، نمی‌تواند به نفی فرازمانی خداوند و علم پیشین او منتهی گردد، چرا که ملاصدرا با طرح موضوع عوالم زمان، دهر و سرمد به حل این معضل پرداخته است. همچنین، انتساب زمانمندی به خداوند با برخی مبانی فکری آنان در تعارض است. زیرا در صورت قائل شدن به زمانمندی خداوند، الهیات گشوده باید تغییرپذیری ذات خداوند را نیز بپذیرد، در حالی که از نظر آنان ذات خداوند بدون تغییر است و برخی صفات او همچون علم و اراده دچار تغییر می‌شوند (Pinnock 1994, 118). این اشکالات در پژوهشی دیگر از نگارندگان این اثر به تفصیل مورد بررسی قرار گرفته است (برای مطالعه بیشتر، نک. دیباجی و محمدی‌نیا ۱۳۹۸، ۲۰).

۶. نتیجه‌گیری

از جمله دیدگاه‌های نوی ابوالبرکات می‌توان به انتساب صفت زمانمندی به خداوند اشاره کرد. البته تعریف او از زمان با تعریف مرسوم از زمان در عصر او متفاوت بود، چرا که از نگاه ابوالبرکات زمان به معنای «مقدار وجود» است، نه مقدار حرکت. با این تعریف، تمامی موجودات، حتی خداوند، زمانمند هستند، با این تفاوت که خداوند ابتدا و انتهای زمانی ندارد. همچنین او به حدوث اراده در خداوند و به عبارت دیگر تجدد اراده خداوند قائل بود.

این دو دیدگاه خاص ابوالبرکات بغدادی در ارائه یکی از مهم‌ترین نظرات ابوالبرکات پیرامون علم پیشین الهی تأثیر بسیاری داشته است، چرا که معتقد بود تحقق علم برای همه موجودات، حتی خداوند، تابع وجود و تحقق معلوم است. از همین رو، علم خداوند به هر آنچه در آینده رخ می‌دهد ممکن نیست، چون هنوز تحقق نیافته‌اند. همچنین او بر این عقیده بود که خداوند تا چیزی را اراده نکرده باشد، آن شیء معلوم او واقع نمی‌شود. لذا این مسئله در خصوص وقایع آینده صدق می‌کند.

در میان مکاتب الهیاتی نوین، خداباوری گشوده نیز دارای تفکراتی مشابه و نزدیک به دیدگاه ابوالبرکات در مسئله علم پیشین الهی است. صاحب‌نظران این مکتب نیز همانند ابوالبرکات بر این باورند که خداوند زمانمند است و ازلیت زمانی دارد. اگرچه تعریف خداباوران گشوده از زمان همان معنای مرسوم و متداول میان اندیشمندان، یعنی مقدار حرکت، است اما آنان نیز، همانند ابوالبرکات، خداوند را عالم به همه زمان‌ها نمی‌دانند و معتقدند نمی‌تواند به برخی وقایع مربوط به آینده، از جمله افعال اختیاری انسان، عالم گردد، چرا که هنوز تحقق نیافته‌اند. خداباوران گشوده همانند ابوالبرکات این عدم شمول علم الهی نسبت به آینده را نقصی برای خداوند نمی‌دانند، بلکه نقص و عجز را به معلوم نسبت می‌دهند، و معتقدند اساساً به لحاظ منطقی علم به چنین اموری ناممکن است و عدم تعلق علم و قدرت الهی به امور ناممکن سبب عجز در خداوند نمی‌گردد.

می‌توان گفت قول به گشودگی علمی و معرفتی، که از دیدگاه‌های شاخص خداباوری گشوده است، در اندیشه‌های فلسفی ابوالبرکات بغدادی نیز یافت می‌شود، همچنان که غلبه نگاه انفعالی به علم الهی و در نتیجه نفی علم پیشینی خداوند نیز در اندیشه‌های فلسفی این فیلسوف و مکتب الهیاتی نوین به چشم می‌خورد.

اما به نظر می‌رسد دیدگاه ابوالبرکات در خصوص زمان، به رغم ارائه تعریفی جدید از آن، همچنان متأثر از تعریف مرسوم آن بوده است؛ زیرا در مسئله علم پیشینی خداوند، او یکی از دلایل امتناع تعلق علم الهی به وقایع آینده را عدم تحقق آنها قلمداد کرده است. گویا در این مسئله، او زمان را همان مقدار حرکت می‌دانسته، اگرچه تعریف ارائه شده متفاوت با نوع مرسوم بوده است. از همین رو، نمی‌توان انسجام را در دیدگاه‌های ایشان در مسئله زمان و در نتیجه نفی علم پیشینی الهی یافت. همچنین زمانمندی خداوند با این تعریف نیز منجر به محدودیت و تغیر و انفعال ذات خداوند می‌گردد، همچنان که این اشکال به نظرات خداپاوران گشوده نیز در مسئله انتساب زمانمندی به خداوند وارد است. انتساب ارادات متجدده به خداوند نیز، همان گونه که از سوی شیخ اشراق به شدت مورد نقد واقع شده، تغیر و انفعال را در ذات خداوند منجر می‌گردد که با کمال محض الهی و تصویر خداپاوری در کتب مقدس در تضاد است. این دو اشکال در کنار نفی کارکرد عملی خداوند در زندگی بشر و ارائه تصویر انسان‌انگارانه از او، خداپاوران گشوده را نیز با چالش جدی مواجه کرده است.

کتاب‌نامه

- ابوطالبی یزدی، مهدی، رسول رسولی پور، محسن جوادی، امیرعباس علی زمانی، و قربان علمی. ۱۳۹۸. «خداپاوری گشوده و صفت علم مطلق الهی». پژوهشنامه فلسفه دین ۳۴: ۱-۲۱.
- بغدادی، ابوالبرکات. ۱۳۷۳. *المعتبر فی الحکمة*. ج. ۳. اصفهان: دانشگاه اصفهان.
- دیباچی، محمدعلی، عیسی محمدی‌نیا. ۱۳۹۸. «نقد و بررسی نسبت علم الهی با اختیار انسان در الهیات گشوده بر مبنای فلسفه صدرایی». جستارهای فلسفه دین ۸(۱): ۸۳-۱۰۴.
- سهروردی، یحیی بن حبش. ۱۳۷۲. «المشارع و المطارحات»، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج. ۱. به تصحیح و مقدمه هانری کربن. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- فناپی اشکوری، محمد، و دیگران. ۱۳۹۰. *درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی*. ج. ۱. تهران: سمت.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. ۱۹۸۱. *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*. ج. ۶. بیروت: دار إحياء التراث.
- میرصدری، سیده سعیده، و منصور نصیری. ۱۳۹۷. «بررسی و نقد آموزه گشودگی در حل تعارض علم الهی و اختیار بشری». جستارهای فلسفه دین ۷(۲): ۱۲۹-۱۴۹.

- Basinger, David. 2013. "Introduction to Open Theism," in *Models of God and Alternative Ultimate Realities*, edited by Jeanine Diller & Asa Kasher. Springer Netherlands.
- Hasker, William, and John Sanders. 2017. "Open Theism: Progress and Prospects." *Theologische Literaturzeitung* 142(9): 859–872.
- Hasker, William. 1989. *God, Time, and Knowledge*. New York: Cornell University Press.
- Hasker, William. 2013. *Metaphysics and the Tri-Personal God*. Oxford University Press.
- Nash, Ronald H. 1983. *The Concept of God*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan.
- Pinnock, Clark, Richard Rice, John Sanders, William Hasker, and David Basinger. 1994. *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*. Intervarsity Press.
- Rhoda, Alan R. 2013. "Open Theism and Other Models of Divine Providence," In *Models of God and Alternative Ultimate Realities*, edited by Jeanine Diller & Asa Kasher. Springer Netherlands.
- Sanders, John. 1998. *The God Who Risks: A Theology of Providence*. Intervarsity Press.
- Sanders, John. 2007. "An Introduction to Open Theism." *Reformed Review* 60(2).
- Sanders, John. 2019. *Muslim Scholarship on Open Theism*. <https://drjohnsanders.com/muslim-scholarship-on-open-theism/> (accessed 2019).
- Studebaker, Steven M. 2004. "The Mode of Divine Knowledge in Reformation Arminianism and Open Theism." *Journal of the Evangelical Theological Society* 47(3): 469–483.
- Vanhoozer, Kevin J. 2012. *Remythologizing Theology: Divine Action, Passion, and Authorship*. Cambridge University Press.

Woodruff, David M. 2013. "Being and Doing in the Concept of God," in *Models of God and Alternative Ultimate Realities*, edited by Jeanine Diller & Asa Kasher. Springer Netherlands.

یادداشت‌ها

1. presentism

۲. این تشابه آراء با توجه به فاصله زمانی این دو نمی‌تواند تصور هیچ گونه تأثیرگذاری از سوی ابوالبرکات بر خداپاوران گشوده را به همراه داشته باشد. اما آنها به این تشابه در آثار و نظرات خود اشاره کرده‌اند (برای مثال، نک. Sanders 2019).

۳. «فان العلم انما یكون حاصلًا بوجود المعلومات فی العالم...» (بغدادی ۱۳۷۳، ۱۸۷).

4. relationality

5. openness

6. general sovereignty

7. dynamic omniscience

8. causally openness

9. epistemologically openness

10. simple foreknowledge

۱۱. مدافعان این دیدگاه معتقدند خدا نه فقط هر آنچه را رخ داده، در حال رخ دادن است و رخ خواهد داد می‌داند، بلکه همچنین دقیقاً می‌داند که چه چیزی در هر موقعیت ممکن می‌توانسته رخ بدهد (ابوطالبی یزدی و دیگران ۱۳۹۸، ۵).