

## The Review of Wierenga's View of the Concept of Omniscience

*Vajihe Adeli<sup>1</sup>, Sayyed Ahmad Fazeli<sup>2</sup>*

1. PhD Student, University of Qom, Qom, Iran
2. Associate Professor, Department of Philosophy of Ethics, University of Qom, Qom, Iran

(Received: September 17, 2020; Accepted: February 2, 2021)

### Abstract

Divine knowledge – defined as God's knowledge of the affairs of the world of existence – has always been the subject of philosophical-theological theology discussions, and to date various theories have emerged about it. The contemporary religious philosophers, too, have paid attention to it and have rationalized its controversial issues. The first and foremost question about the divine knowledge is the quiddity of its truth, since the other related questions are affected by the response to this question. Investigating different theories, especially contemporary ones, can be helpful in solving the new challenges that have arisen about the belief in the divine omniscience. As a contemporary philosopher of religion, Wierenga has tried to rationally defend the infinite scope of the divine omniscience and respond to the challenges posed by opposing views through conventional methods in the philosophy of religion. However, there are some drawbacks to his account of the concept of omniscience and its properties. In Wierenga's view, omniscience means knowing all true propositions, which is occurrent, non-inferential, and incorrigible. The most important objection to his view is that such a definition cannot represent the truth of the Omniscience but can only be a nominal description arising from the expression of the scope of its adjuncts. There are other drawbacks to his account of the properties of omniscience, the most important of which is using a redundant prefix and a false presupposition.

**Keywords:** Divine science, Omniscience, Occurrent science, Non-inferential, Incorrigible, Wierenga.

---

–Corresponding Author: v.adeli14@gmail.com

فلسفه دین، دوره ۱۸، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۰  
صفحات ۲۴۳-۲۷۱ (مقاله پژوهشی)

## بررسی و نقد دیدگاه ویرنگا درباره مفهوم «علم مطلق»

وجیهه عادل<sup>۱\*</sup>، سید احمد فاضلی<sup>۲</sup>

۱. دانشجوی دکتری، دانشگاه قم، قم، ایران

۲. دانشیار گروه فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، قم، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۶/۲۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۱۴)

### چکیده

علم الهی به معنای آگاهی خداوند به امور هستی، موضوعی است که همواره در حیطه الهیات فلسفی - کلامی مطرح بوده و تاکنون نظریات مختلفی حول آن پدید آمده است. فیلسوفان دین معاصر نیز از التفات به آن اجتناب نکرده و مسائل بحث‌انگیز مرتبط با آن را مورد دقت عقلی قرار داده‌اند. اولین و مهم‌ترین مسئله مربوط به علم الهی، چیستی حقیقت آن است که به‌نوعی مسائل دیگر، متأثر از نوع پاسخ به این مسئله است. بررسی نظریات مختلف به‌خصوص دیدگاه‌های معاصر، در حل چالش‌های نوینی که در برابر باور به علم مطلق الهی پدید آمده‌اند، می‌تواند رهگشا باشد. ویرنگا به‌عنوان فیلسوف دین معاصر سعی کرده است با بیان منطقی به دفاع از گستره نامحدود علم مطلق الهی بپردازد و با روش‌های متداول در فلسفه دین به چالش‌هایی که دیدگاه‌های مخالف ایجاد کرده‌اند، پاسخ دهد. با وجود این در نحوه روایت وی از مفهوم علم مطلق و ویژگی‌های آن، اشکالاتی به‌نظر می‌رسد. مفهوم علم مطلق به‌نظر ویرنگا در آگاهی به تمام گزاره‌های صادق قابل تعریف است که این علم، وقوعی، غیراستنتاجی و خطاناپذیر است. مهم‌ترین ایراد دیدگاه وی این است که چنین تعریفی نمی‌تواند گویای حقیقت علم مطلق باشد، بلکه تنها می‌تواند شرح اسمی در قالب بیان دامنه متعلقات آن باشد. اشکالات دیگری هم در روایت وی از ویژگی‌های علم مطلق به‌نظر می‌رسد که اهم آن استفاده از مقدمه زائد و اتخاذ پیش‌فرضی نادرست است.

### واژگان کلیدی

خطاناپذیر، علم الهی، علم مطلق، علم وقوعی، غیراستنتاجی، ویرنگا.

## ۱. مقدمه

علم مطلق همان خصیصه واجد بودن معرفت کامل یا حداکثری است. در ادیان توحیدی، صفت علم مطلق در کنار قدرت مطلق، خیر کامل و دیگر صفات کمالی به‌عنوان یکی از صفات اصلی خداوند مطرح شده است. منبع و منشأ اطلاق صفت علم مطلق به خداوند همچون دیگر صفات الهی، در درجه اول متون مقدس ادیان الهی است، و بعد به‌عنوان لازمه آموزه‌های کلامی و ملاحظات فلسفی مطرح شده است. برای مثال خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «خداوند عالم به امور پنهانی است و از او مثقال ذره‌ای نه در آسمان‌ها و نه در زمین و نه کوچک‌تر و نه بزرگ‌تر از آن، مستور نمی‌شود. (سبأ، ۳۴: ۳) یا در کتاب مقدس مسیحیان آمده است که «چیزی وجود ندارد که از نظر خدا پنهان بماند» (نامه پولس به عبرانیان، ۴: ۱۳). همین‌طور در عهد قدیم اشاره شده است که «حکمت و قدرت واقعی از آن خداست. فقط او می‌داند که چه باید کرد» (ایوب ۱۲: ۱۳). در کلام نیز لازمه بسیاری از آموزه‌ها، باور به علم مطلق الهی است؛ چنانکه برای مثال آموزه مشیت الهی به معنای سیطره کامل خداوند بر همه امور هستی و تدبیر آنهاست، بنابراین همان‌طور که صاحب کتاب *التحقیق* ذکر کرده است، لازمه احاطه و تدبیر همه امور، علم تام حضوری خداوند است، به‌طوری‌که همه اشیا نزد او حاضر، معلوم و مشهود باشد و هیچ امری نه زمان، نه مکان، نه حد و نه هیچ حجاب نوری مانع علم مطلق آن نشود (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۶: ۱۵۶). در فلسفه نیز ملاحظاتی با عنوان «الهیات مبتنی بر موجود کامل»<sup>۱</sup> موجود است که باور به علم مطلق الهی از ملزومات آن محسوب می‌شود. چنانکه برهان وجودی آنسلم به‌عنوان نمونه واضح این نوع الهیات مستلزم قائل شدن علم مطلق برای خداوند است. با این توضیح که آنسلم با قائل شدن به مفهوم بزرگ‌ترین موجود قابل تصور برای خداوند، خواه‌ناخواه به اینکه لازمه مفهوم بزرگ‌ترین موجود، واجد بودن تمام صفات کمالی قابل تصور از جمله علم مطلق است، اذعان می‌کند (Anselm, 2000: 88-112; Wierenga, 2009: 129-130)

در خصوص علم الهی سؤالات متعددی مطرح است. اولین و مهم‌ترین سؤالی که

معمولاً فلاسفه و حکما به آن توجه کرده‌اند، سؤال از چیستی حقیقت علم الهی است. اغلب در تعریف علم الهی اتفاق نظر وجود ندارد، ولی اغلب می‌توان به دو گروه فلاسفه اشاره کرد که از دو دیدگاه مختلف به این مسئله پرداخته‌اند. چنانکه فلاسفه اسلامی بیشتر به وجودی یا ماهوی بودن علم الهی، و به اتصاف یا عدم اتصاف ذات خداوند به آن و نحوه اتصافش توجه کرده‌اند، ولی فلاسفه دین معاصر در تعریف علم مطلق بیشتر به تعیین گستره و وسعت دامنه آن، تلاش برای ممانعت از تعارض آن با اصول دیگر و محدود نشدن علم مطلق مبادرت ورزیده‌اند (رحمتی، ۱۳۹۳: ۱۱-۱۰؛ Zagzebski, 2013: 310). اما از آنجا که در پژوهش‌های داخلی خیلی کمتر به دیدگاه فلاسفه معاصر در این زمینه توجه شده است، شایسته است که با بررسی دقیق حداقل یک مورد از دیدگاه ایشان زمینه آشنایی با نقاط قوت و نواقص دیدگاه فلاسفه معاصر را فراهم ساخت. از این رو در این پژوهش با در نظر گرفتن نمونه‌ای از نظریات فلاسفه دین معاصر سعی می‌شود ضمن تبیین آن، ابعاد مختلف دیدگاه ایشان واکاوی شود. برای نمونه، ادوارد ویرنگا فیلسوف دین معاصر، در بررسی علم الهی به اولین مسئله‌ای که می‌پردازد، تعریف علم مطلق و ویژگی‌های آن است. البته او به مسائل متعدد دیگری مرتبط با علم مطلق نیز پرداخته است، اما از آنجا که ارزیابی تفصیلی همه آن مباحث فراتر از محدوده مجاز این مقاله است، در اینجا فقط به بررسی انتقادی خوانش ویرنگا از مفهوم «علم مطلق» پرداخته می‌شود.

## ۲. تعریف علم مطلق

به‌طور معمول در فلسفه دین معاصر این عقیده که خداوند دانای کل است، اغلب با اصطلاح «عالم مطلق»<sup>۱</sup> بیان می‌شود. گاهی مفهوم «علم مطلق»، برحسب «حقایق» تعریف می‌شود؛ به این معنا که خداوند همه حقایق را می‌داند، ولی در اغلب موارد، فیلسوفان دین معاصر این اصطلاح را برحسب «گزاره‌ها» تعریف می‌کنند. هرچند حقایق و گزاره‌ها ارتباط تنگاتنگی با یکدیگر دارند، چراکه یک حقیقت، حالتی از امور است که از طریق یک گزاره

---

1. omniscient

صادق توصیف می‌شود. (Davis, 1983: 25). به این ترتیب، فلاسفه دین اغلب اصطلاح «عالم مطلق» را برحسب گزاره‌ها به سه گونه مختلف تعریف کرده‌اند: (Wierenga, 2009: 130). برخی همچون ریچارد سوینبرن (Swinburne, 1993: 167) تعریف متعارف را صرفاً کافی می‌دانند؛ به این نحو که عالم مطلق را صرفاً موجودی آگاه به همه گزاره‌های صادق معرفی می‌کنند. برخی دیگر مانند آلوین پلنتینگا (Plantinga, 1977: 68)، استفان دیویس (Davis, 1983: 26) و ریچارد گیل (Gale, 1996: 57) عقیده دارند که این تعریف متعارف به اصلاح نیاز دارد. ایشان می‌پندارند که شرط علم به همه گزاره‌های صادق، این احتمال را منتفی نمی‌کند که عالم مطلق همراه با همه گزاره‌های صادق، به گزاره‌های کاذبی نیز باور داشته باشد. به این سبب، از آنجا که بر باور به گزاره‌های کاذب عنوان «علم» صدق نمی‌کند، لازم است که در تعریف عالم مطلق علاوه بر باور به گزاره‌های صادق، بر عدم باور به گزاره‌های کاذب نیز تأکید شود. اما لیندا زاگزبسکی تا حدودی متفاوت، تعریف مصطلح اولیه را اصلاح می‌کند. وی بر این عقیده است که وقتی A عالم مطلق است که ارزش واقعی هر گزاره‌ای را بداند و با توجه به اینکه هر گزاره‌ای یا صادق است یا کاذب، به ازای هر گزاره  $p$  یا A می‌داند که p صادق است یا A می‌داند که p کاذب است (Zagzebski, 2013: 310).

ویرنگا نیز همچون سوینبرن، تعریف متعارف را کافی می‌داند و صورت منطقی آن را چنین بیان می‌کند:

(D1) شخص  $x$  عالم مطلق است = تعریف به ازای هر گزاره صادق  $P$ ،  $x$  بداند که  $P$ .  
(Wierenga, 1989: 36)

پس، به عقیده ویرنگا تعریف (D1) با مضمون «علم به همه گزاره‌های صادق» برای بیان مفهوم علم مطلق به سادگی کفایت می‌کند. به این سبب که به عقیده ویرنگا هریک از دو تعریف دیگر در واقع معادل تعریف (D1) هستند. به نظر وی تعریف پلنتینگا و دیگران، معادل (D1) است، مگر اینکه علم به همه گزاره‌های صادق در عین باور به گزاره‌های کاذب امکان داشته باشد. اما بسیار غیرمحمتمل است که شخصی در عین علم به همه

گزاره‌های صادق، بعضی از همان گزاره‌های صادق را تکذیب کند. ویرنگا تعریف زاگزبسکی را نیز معادل (D1) می‌داند، چراکه اگر S همه گزاره‌های صادق را بداند و p گزاره کاذبی باشد، پس S نقیض p را می‌داند، بنابراین می‌داند که p کاذب است (Wierenga, 2009: 130; Wierenga, 2010: 2).

### ۲.۱. ارکان تعریف علم مطلق

همان‌گونه‌که از تعریف علم مطلق مشخص است، مهم‌ترین اجزای این تعریف دو مؤلفه معرفت و گزاره‌های صادق است. باید توجه داشت که چیستی معرفت و صدق گزاره‌ای از مباحث معرفت‌شناسی است که همچنان مورد توجه معرفت‌شناسان است که عمدتاً فلاسفه دین در بحث علم مطلق به آن نپرداخته‌اند و اغلب دیدگاه مرسوم را که در این موارد وجود دارد، مسلم فرض کرده‌اند. اما روایات مرسوم فلاسفه دین اغلب حول خصوصیات معرفت الهی است. در این روایات، معرفت الهی نوع خاصی از دانش و معرفت تلقی می‌شود که ویژگی‌های خاصی دارد؛ ویژگی‌هایی همچون خطاناپذیری، ذاتی بودن، کلی بودن و یگانه بودن، به‌نحوی که هیچ دانش بشری مانند آن نیست. البته معدودی از فلاسفه دین با التفات به مباحث تعریف معرفت در معرفت‌شناسی، به ماهیت معرفت الهی توجه کرده و به این مسائل پرداخته‌اند که آیا عالم مطلق در مورد هر گزاره p باور صادق موجه دارد یا هر گزاره صادق p را براساس سازوکار تولید باور قابل اعتماد یا از لحاظ عقلی واجد فضیلت، باور دارد. در مجموع، اغلب در مباحث علم مطلق، مسئله فلسفی تعریف معرفت، وضعیت باورهای خداوند یا ماهیت توجیه آن مطرح نمی‌شود (Zagzebski, 2013: 310; Wierenga, 2009: 132).

ویرنگا نیز از طرح مباحث معرفت‌شناسی حول تعریف معرفت و صدق پرهیز می‌کند و صرفاً مطابق با روش مرسوم در فلسفه دین، به بیان دامنه معرفت گزاره‌ای و تشریح ویژگی‌های خاص علم الهی می‌پردازد (Wierenga, 2009: 131; Wierenga, 1989: 15-40).

### ۲.۱.۱. دامنه معرفت گزاره‌ای

همان‌طور که ذکر شد، فلاسفه دین از جمله ویرنگا، «علم مطلق» را برحسب گزاره‌ها

تعریف کرده و به نوعی از مفهوم معرفت گزاره‌ای در تعریف این اصطلاح استفاده می‌کنند. ویرنگا ظاهراً با توجه به اینکه تعریف منطقی باید جامع افراد و مانع اغیار باشد، پس از تعریف به نحوی جامعیت و مانعیت تعریف خود را بررسی می‌کند. به این سبب، ویرنگا از طرفی با التفات به لزوم جامع افراد بودن تعریف خویش، اشاره می‌کند که ممکن است معرفت را ناظر بر عین، نفس و گزاره قابل تقسیم دانست و گمان کرد که معرفت گزاره‌ای متفاوت با معرفت عینی، و معرفت انفسی باشد. اینکه این سه نوع معرفت دقیقاً به چه معنا هستند، تفهیم آن به مثال‌های متعدد نیاز دارد که از ظرفیت این مقاله خارج است. اما هدف ویرنگا از اشاره به انواع معرفت در بحث حاضر این است که از حدود دامنه گزاره‌های صادق که از مهم‌ترین مؤلفه‌های تعریف ویرنگا درباره عالم مطلق است، رفع ابهام کند، چراکه گزاره‌های صادق در وهله اول به نظر می‌رسد که صرفاً متعلق باور در معرفت گزاره‌ای باشد، در این صورت باورهای معرفت عینی و معرفت انفسی از دامنه شمول تعریف ویرنگا خارج می‌شوند و طبق تعریف ویرنگا این شائبه پیش می‌آید که ممکن است عالم مطلق فاقد معرفت عینی و انفسی باشد. در این صورت، تعریف ویرنگا جامع تمام مصادیق نخواهد بود و باید تعریف خود را بازنگری و اصلاح کند. اما ویرنگا بر این باور است که نیازی به بازنگری تعریف نیست، چراکه معرفت عینی و معرفت انفسی قابل تقلیل به معرفت گزاره‌ای هستند (Wierenga, 2009: 133-134; Wierenga, 2010: 6-7; Wierenga, 1989: 41-58).

از طرف دیگر ویرنگا با التفات به لزوم مانع اغیار بودن تعریف خویش، به لزوم عدم شمول علم مطلق بر باور به گزاره‌های کاذب اشاره کرده و اذعان می‌کند تعریف (D1) که ارائه کرده است، به این سادگی هم نیست و توجه به دیدگاه برخی فلاسفه که به طور نسبی خواستار اصلاحات جزئی نسبت به (D1) هستند، می‌تواند تأثیر مهمی در فهم بهتر معنای «علم مطلق» داشته باشد (Wierenga, 1989: 37).

چنانکه ذکر شد برخی فلاسفه به خصوص آلون پلنتینگا بر این باورند که تعریفی همچون تعریف ویرنگا از علم مطلق، ناقص است و باید با این شرط تکمیل شود که یک

موجود عالم مطلق به هیچ گزاره کاذبی باور نداشته باشد (Plantinga, 1977: 68). به باور ویرنگا، این فلاسفه از چنین تعریفی طرفداری می‌کنند:

(D2) شخص  $x$  عالم مطلق است = تعریف به ازای هر گزاره صادق  $p$ ،  $x$  بداند

که  $p$  و به ازای هر گزاره کاذب  $q$ ،  $x$  باور نداشته باشد که  $q$ . (Wierenga, 1989: 38).

ویرنگا قبول دارد که لازمه منطقی تعریف خود از «علم مطلق» این خواهد بود که موجود عالم مطلق، هیچ گزاره کاذبی را باور نداشته باشد، ولی سؤالی که مطرح می‌کند این است که آیا لازم است که چنین شرطی، بخش صریحی از این تعریف باشد. صورت‌بندی منطقی ویرنگا از این رابطه ضروری چنین است:

(1) ضرورتاً، برای هر شخص  $S$  اگر  $S$  هر گزاره صادقی را بداند، پس  $S$  به هیچ

گزاره کاذبی باور ندارد (Wierenga, 1989: 39).

به باور ویرنگا، نپذیرفتن این شرط، پیامدهای غیرمعمولی خواهد داشت. یک پیامد غیرمعمول، این است که کسی که به همه حقایق آگاهی دارد و با وجود این، به گزاره کاذب  $p$  نیز باور داشته است، به این حقیقت که به  $p$  باور داشته درحالی که آگاهی داشته که  $p$  کاذب است، آگاهی خواهد داشت. تصور وجود چنین وضعیتی برای یک نفر دشوار است. پیامد غیرمعمول دیگری که وی اشاره می‌کند، به تناقض رسیدن در نتایج استنتاجی باورهای موجود عالم مطلق است. با این وصف، ویرنگا عقیده دارد که چنین ملاحظاتی نشان می‌دهد که شرط اضافی قضیه (D2) حداکثر می‌تواند امری زائد و حشو محسوب شود نه اینکه اشتباه باشد (Wierenga, 1989: 39).

### ۳. ویژگی‌های علم الهی

ویرنگا پس از تعریف علم مطلق به بیان ویژگی‌هایی متناسب با علم مطلق الهی می‌پردازد و در این زمینه عقیده دارد که وقوعی، غیراستنتاجی، خطاناپذیری و ذاتی بودن از ویژگی‌های اصلی علم الهی محسوب می‌شود (Wierenga, 1989: 36-41).



## ۳.۱. علم وقوعی

به نظر ویرنگا در خصوص ماهیت علم مطلق، باید بین باور وقوعی و باور استعدادی<sup>۱</sup> تمایز قائل شد. از منظر وی فردی که یک باور وقوعی به یک قضیه دارد، واقعاً آن قضیه را در ذهن دارد، درحالی که فردی که باور استعدادی در یک قضیه دارد، متمایل به داشتن باور وقوعی در ذهن است. به عبارت دیگر، تقریباً وقتی فرد باور وقوعی به یک قضیه خواهد داشت که به آن توجه کند یا آن را در ذهن داشته باشد.

ویرنگا به دیدگاه رودریک چیزولم در این باره اشاره می‌کند. رودریک چیزولم، اصطلاح «حکم کردن»<sup>۲</sup> را برای آنچه ویرنگا «باور وقوعی» و اصطلاح «باور داشتن» را برای آنچه وی «باور استعدادی» نامیده است، استفاده کرده است. چیزولم تأکید می‌کند که «حکم کردن» برخلاف «باور داشتن»، به عمل ذهنی - پدیده محقق<sup>۳</sup> اشاره دارد و «باور داشتن» برخلاف «حکم کردن» با صرف وجود یک تمایل سازگار است (Chisholm, 1986: 15).

مطابق با این دو گونه باور، ویرنگا قائل به دو نوع علم وقوعی و استعدادی است و بر این اساس، این پرسش را مطرح می‌کند که علم مطلق کدام یک از این دو نوع علم می‌تواند باشد. اما قبل از ویرنگا، توماس آکویناس نیز به این پرسش در بحث از اینکه «آیا علم خداوند حصولی است؟»، التفات داشته است.

بنابر نظر آکویناس، علم حصولی به دو قسم است؛ قسم اول، تنها منطبق بر توالی است، هنگامی که ما درک بالفعلی از یک چیز داریم، به ادراک چیز دیگری معطوف می‌شویم؛ درحالی که قسم دیگر منطبق بر رابطه علی و معلولی است که براساس علم استنتاجی، از طریق قواعد کلی به مطلوب دست می‌یابیم. هرچند آکویناس عقیده دارد که علم خداوند، به هیچ طریقی حصولی نیست، اما در پی بیان صورت مسئله، به براهین سه‌گانه‌ای در اثبات

- 
1. occurrent belief & dispositional belief
  2. judging
  3. a mental act-an occurrent phenomenon

حصولی بودن علم خداوند، اشاره می‌کند و سپس در رد و انکار این براهین استدلال می‌کند (Aquinas, 1981: 104).

اولین برهان که التفات به قسم اول علم حصولی دارد، با به‌کار بردن اصطلاحات ارسطویی علم بالفعل و بالملکه<sup>۱</sup> به تمایز بین علم وقوعی و استعدادی موردنظر ویرنگا اشاره می‌کند. این برهان با استناد به قسم اول علم حصولی چنین استدلال می‌کند که علم خداوند، علم بالملکه نیست، بلکه علم بالفعل است و از آنجا که به گفته فلاسفه، علم بالملکه می‌تواند چیزهای زیادی را در یک لحظه ملاحظه کند، اما علم بالفعل در زمان واحد، تنها به یک چیز التفات دارد؛ بنابراین، نظر به اینکه خداوند چیزهای زیادی، اعم از خودش و دیگران را می‌داند، به‌نظر می‌رسد که او در آن واحد همه چیز را نمی‌داند، بلکه علم او از یکی به دیگری حاصل می‌شود. آکویناس در پاسخ خود به این استدلال مخالف، این ادعا را که علم خداوند بالفعل (وقوعی) است، انکار نمی‌کند، بلکه در عوض، این ادعا را رد می‌کند که علم بالفعل در آن واحد باید فقط به یک چیز التفات داشته باشد، زیرا چیزهای زیادی که ما به‌طور متوالی ادراک می‌کنیم، اگر آنها را در یک چیز ببینیم، هریک را با التفات به خودش به‌طور همزمان می‌توانیم ادراک کنیم؛ برای مثال، چنانکه اجزا را در یک کل ادراک کنیم یا چیزهای مختلفی را در یک آینه ببینیم. خدا نیز همه چیز را در یک چیز که خودش باشد، ادراک می‌کند. بنابراین، خدا همه چیز را با همدیگر می‌بیند و نه به‌طور متوالی (Aquinas, 1981: 104-105). ویرنگا به این بحث آکویناس توجه کرده و از دیدگاه وی این‌گونه تعبیر کرده است که علم خداوند، علم وقوعی است (Wierenga, 1989: 37).

### ۳.۲. علم غیراستنتاجی

به باور ویرنگا، دومین ویژگی علم خداوند که از طریق دومین قسم علم حصولی آکویناس پیشنهاد شده، این است که علم خداوند استنتاجی نیست (Wierenga, 1989: 37). به عقیده

---

1. actual knowledge & habitual knowledge

آکویناس، از این ادعا که علم خداوند مطابق با قسم اول، حصولی نیست، باید نتیجه گرفت که علم خداوند مطابق با قسم دوم نیز حصولی نخواهد بود. به سبب اینکه قسم اول، پیش فرض قسم دوم است و هر کسی که از قواعد کلی به نتایجی وصول می‌یابد، نمی‌تواند به هر دوی قواعد کلی و نتایج در آن واحد التفات داشته باشد، بلکه به طور متوالی به آنها آگاهی می‌یابد (Aquinas, 1981: 105).

ویرنگا این برهان آکویناس را مبهم می‌خواند، چرا که همان‌طور که بیان شد، آکویناس منکر این است که علم باید در آن واحد تنها به یک چیز تعلق بگیرد، در حالی که در برهان پیشین می‌گوید در آن واحد نمی‌توان به هر دوی قواعد کلی و نتایج التفات داشت. پس، چرا فرد نمی‌تواند با علم وقوعی به هر دو، از قواعد کلی به نتایج وصول یابد؟ ویرنگا ادعان می‌کند که البته این فرد، در ابتدا عالم مطلق نخواهد بود، اما آیا علم به همه قضایای صادق با این امکان که برخی از این گزاره‌ها قبلاً حصولی بوده‌اند، منافات دارد؟ ویرنگا خود در پاسخ پرسش مذکور و برای توضیح کلام آکویناس تأکید می‌کند که آکویناس به طور خاص درباره علم خداوند صحبت می‌کند و طبق نظر وی، خداوند همیشه عالم مطلق بوده است؛ بنابراین خداوند نه با استنباط از علوم پیشین به موارد افزوده‌ای از علم دست می‌یابد و نه احتمالاً علم او به این معنا استنتاجی باشد که برخی از باوره‌های پایه علمش باشد یا علمش مأخوذ از دیگر علوم باشد. ویرنگا این قضیه را به شکل منطقی چنین بیان می‌کند: «به ازای هر گزاره  $p$  و  $q$ ، اگر  $p$  مستلزم  $q$  باشد، پس خدا به اینکه  $p$  مستلزم  $q$  است، آگاهی دارد اما اگر  $p$  صادق باشد، باور خدا به  $q$  بر مبنای استنتاج آن از  $p$  توسط خدا نیست» (Wierenga, 1989: 38).

### ۳.۳. علم مطلق ذاتی و خطاناپذیر<sup>۱</sup>

در خصوص شناخت و معرفت یقینی دیدگاه‌ها و نظریات مختلفی وجود دارد که موجب شده است در دوره‌های مختلف فلسفی، مکاتب متعددی بروز کند. در دوره جدید برخلاف

دو دوره یونان باستان و قرون وسطی، مباحث «معرفت‌شناسی» محور اصلی مباحث فلسفی بوده است و به‌طور کلی شاهد شکل‌گیری دو مکتب عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی در این دوره هستیم. مکتب عقل‌گرایی که با رنه دکارت، فیلسوف فرانسوی آغاز می‌شود، با اعتقاد به خطاپذیری ادراکات حسی - که در مکتب تجربه‌گرا یا میناگرایی معتدل (لموس، ۱۳۹۵: ۷۹) از جمله باورهای پایه موجه لحاظ می‌شود - گواهی درون و شهود عقلانی را به‌عنوان باورهای موجه پایه می‌پذیرد و مبنای معرفت‌شناسی خود را براساس میناگرایی کلاسیک پی‌ریزی می‌کند. میناگرایی کلاسیک، اصول کلی میناگرایی را می‌پذیرد که ۱. باورهای موجه پایه وجود دارند؛ ۲. همه باورهای موجه غیرپایه برای توجیه خود، در نهایت به باورهای موجه پایه وابسته‌اند، ولی علاوه بر آن به دو اصل دیگر نیز قائل است که اولاً، باورهای پایه باید خطاناپذیر باشند و ثانیاً، تنها راه انتقال توجیه از یک باور به باوری دیگر، استنتاج قیاسی است. دکارت با استناد به لزوم خطاناپذیری باورهای پایه، باورهای حسی را بررسی و آنها را خطاپذیر معرفی می‌کند. وی به مواردی اشاره می‌کند که ما در درک واقعیات اطرافمان با حواس خود دچار خطا می‌شویم، مثل خطای دیداری یا شنوایی، و حتی غیر از آن، موارد یقینی از ادراک حسی که یک فرد عادی باور می‌کند ممکن است توسط یک فرد دیوانه به‌نحوی دیگر تصور شود یا اینکه فرد در خواب، همه چیز را واقعی خیال می‌کند، درحالی‌که خلاف آن صادق است. در مواردی که اشیای بسیط‌تر و کلی‌تری همچون رنگ‌ها، اعداد و اشکال، قطعی و تردیدناپذیر به‌نظر می‌رسد، این احتمال را مطرح می‌کند که توسط شیطان شریر و فریبکاری، فریب خورده باشیم که چنین مواردی واقعی و یقینی‌اند. تا اینجا دکارت به شک مطلق می‌رسد، ولی از همین شک خود به دو گزاره یقینی «من می‌اندیشم» و «من هستم» پی می‌برد. این دو گزاره شهودی عقلانی دکارت پایه معرفت‌شناسی و علم به تمام وقایع هستی می‌شود (Descartes, 2012: 34-36; Lemos, 2007: 50-55; Descartes, 1999: 51-54; لموس، ۱۳۹۵: ۷۸-۷۲؛ دکارت، ۱۳۶۱: ۳۴-۴۷).

عبارات ویرنگا نشان می‌دهد که در حوزه معرفت‌شناسی و حصول معرفت یقینی مدافع

رویکرد برون‌گرایی و رویکرد دکارت در مبنای کلاسیک است، چراکه وی در توصیف باورهای یقینی نه تنها به ثبات و استواری در منعقد شدن آنها توجه دارد که شیوه رویکرد برون‌گرایی در معرفت‌شناسی است، بلکه عقیده دارد چنین باورهایی باید از یک وضعیت معرفت‌شناختی عالی برخوردار باشد. وضعیت معرفت‌شناختی عالی از نظر ویرنگا چندین مفهوم دارد که جالب توجه‌ترین آنها را موردی می‌داند که مستلزم مصونیت از خطاست. وی مثالی از باورهای حسی که به نظر یقینی می‌رسد، ذکر می‌کند که احتمال خطا در آن به انحاء مختلف وجود دارد:

من باور دارم که یک درخت بیرون پنجره‌ام وجود دارد و حق با من است، اما خیلی راحت می‌توانم موقعیتی را تصور کنم که در آن، چنین گزاره‌ای را با وجود کاذب‌بودنش، باور کنم. من می‌توانم هذیان بگویم یا رؤیا ببینم یا به صورت زیرکانه‌ای با یک نسخه ثانویه فریب خورده باشم. بنابراین من می‌توانم درباره چنین گزاره‌ای دچار خطا شده باشم. اما حداقل اگر حق با دکارت باشد، من نمی‌توانم درباره گزاره‌هایی همچون «من وجود دارم» یا اینکه «به نظر من می‌رسد که یک درخت بیرون پنجره‌ام می‌بینم»، اشتباه مشابهی داشته باشم (Wierenga, 1989: 39-40).

این عبارت ویرنگا به خوبی گویای آن است که در حوزه معرفت‌شناسی، گرایش او به مکتب عقل‌گرایی و مبنای کلاسیک با رهیافتی دکارتی است. بنابراین ویرنگا خطاناپذیری باورهای پایه را علاوه بر اینکه ممکن می‌داند، برای حصول معرفت یقینی، ضروری نیز می‌داند.

وی در تعریف آن دسته از باورهایی که ما نمی‌توانیم درباره آنها خطا کنیم، از تعریف منطقی آلون پلنتینگا پیروی می‌کند. پلنتینگا خطاناپذیری را چنین توصیف کرده است:

(۲)  $p$  خطاناپذیر برای  $S$  است اگر و تنها اگر (i) امکان نداشته باشد که  $S$  باور داشته باشد که  $p$  و  $p$  کاذب باشد، و (ii) امکان نداشته باشد که  $S$  باور داشته باشد که  $\sim p$  و  $p$  صادق باشد (Plantinga & Wolterstorff, 2004: 58).

ویرنگا این مقدمه را در خصوص ویژگی‌های معرفت یقینی بیان می‌کند تا با توجه به آن به بررسی علم الهی بپردازد. وی عقیده دارد تصور اینکه هر گزاره‌ای برای خداوند خطاناپذیر باشد، پذیرفتنی است. باورهای خداوند به آنهایی که می‌توانند اشتباه باشند و آنهایی که نمی‌توانند اشتباه باشند، قابل تقسیم نیست؛ چراکه خداوند هرگز نمی‌تواند اشتباه کند (Wierenga, 1989: 40). ویرنگا اصطلاح باورآورنده خطاناپذیر<sup>۱</sup> را برای این ویژگی به کار می‌برد و آن را به طور منطقی چنین تعریف می‌کند:

S یک باورآورنده خطاناپذیر است، اگر و تنها اگر هر گزاره‌ای برای S

خطاناپذیر باشد (Wierenga, 1989: 40).

وی اذعان می‌کند که هر چند تعریفش از علم مطلق (D1)، به طور واضح این خصیصه علم خداوند را اخذ نکرده، ولی در اخذ این ویژگی در تعریف خود مردد است؛ چراکه گمان می‌کند ممکن است این احتمال وجود داشته باشد که باورآورنده، عالم مطلق باشد، بدون اینکه خطاناپذیر باشد. با این حال، او عقیده دارد که این ویژگی خداوند که او به طور ذاتی عالم مطلق است، مستلزم چنان خطاناپذیری کلی خواهد بود؛ به این معنا که امکان ندارد خداوند بدون عالم مطلق بودن، وجود داشته باشد؛ خداوند در هر جهان ممکن که در آن وجود دارد، عالم مطلق است. پس اگر خداوند در هر جهانی که در آن وجود دارد، عالم مطلق باشد، هیچ جهانی وجود ندارد که در آن، خداوند به یک گزاره کاذب باور داشته باشد. بنابراین، به ازای هر گزاره p هیچ جهان ممکن وجود ندارد که او یا باور کند p را وقتی که p کاذب باشد یا باور کند  $\sim p$  وقتی که p صادق باشد. در نتیجه، اگر خداوند ذاتاً عالم مطلق باشد، او یک باورآورنده خطاناپذیر است. توجه داشته باشید، به طور ضمنی، کسی که بدون عالم مطلق بودن می‌تواند باورآورنده خطاناپذیر باشد، از جهت باورآورنده خطاناپذیر بودن به هیچ وجه به داشتن هیچ باوری نیازی ندارد. حتی اگر تعریف ما از یک باورآورنده خطاناپذیر به اینکه حداقل تعدادی باور نیاز دارد، تغییر کند، لازمه چنین تعریفی، دارا بودن هر باور صادقی نیست (Wierenga, 1989: 40).

---

1. incorrible believer

#### ۴. آثار تعریف علم مطلق

از آنجا که این پژوهش بر مفهوم علم مطلق از دیدگاه ویرنگا تمرکز دارد نه آثار و لوازم تعریف آن که خود بحثی مفصل و خارج از ظرفیت این مقاله می‌طلبد، صرفاً به منظور تنبیه، به طور مختصر به مهم‌ترین لازمه تعریف ویرنگا اشاره می‌شود. همان‌طور که ذکر شد ویرنگا، علم مطلق را علم به همه گزاره‌های صادق تعریف می‌کند. از مهم‌ترین لوازم این تعریف، پیش آمدن مسئله علم پیشین الهی و اختیار انسان است. از آنجا که گزاره‌های صادق به همان اندازه که به گذشته و حال منتسب می‌شوند به آینده نیز منتسب می‌شوند، علم مطلق باید علم به حقایق مربوط به گذشته و آینده را نیز شامل شود؛ یعنی اینکه علم مطلق باید شامل علم پیشین الهی نیز باشد. اما برخی فلاسفه، همچون آگوستین و بوئتیوس استدلال آورده‌اند که علم پیشین الهی با اختیار انسان ناسازگار است. کلیت استدلال ایشان این است که اگر خداوند از قبل بداند که انسان چه عملی انجام می‌دهد، ضروری می‌شود که انسان همان عمل را انجام دهد، اما اگر افعال خاصی برای انسان ضروری باشد، پس انسان در افعال خود مختار نیست. بنابراین اگر خداوند از قبل به افعال انسان آگاهی داشته باشد، انسان نسبت به افعال خود اختیار ندارد (Augustine, 2010: 75-81; Boethius, 1999: 407-418).

در پاسخ به این استدلال بحث‌های دامنه‌دار بسیاری صورت گرفته است. به نظر می‌رسد ویرنگا دیدگاهی ایجابی در اثبات اختیار انسان و سازگاری آن با علم پیشین الهی دارد. او در این مورد بیشتر با دیدگاه مولونیسست‌ها درباره علم میانه<sup>۱</sup> موافق است؛ چراکه در بین تمام بحث‌هایی که حول این مسئله صورت گرفته است، تنها از نظریه علم میانه به‌عنوان مقبول‌ترین دیدگاه اخیر نام می‌برد و تمام ایرادات و نظریات بدیل این دیدگاه را فاقد اعتبار و غیرمرجح می‌داند. به طور خلاصه علم میانه به معنای علم الهی به شرایط وقوع فعل اختیاری از طریق آگاهی از گزاره‌ها یا شرطی‌های خلاف واقع صادق است؛ به گونه‌ای که

---

1. middle knowledge

خداوند می‌داند انسان در موقعیت‌های گوناگون چطور عمل می‌کند (-Wierenga, 1989: 59).  
(165; Wierenga, 2009: 138-144; Wierenga, 2010, 3-5).

## ۵. انتقادات و اشکالات دیدگاه ویرنگا درباره مفهوم علم الهی

در بررسی اندیشه ویرنگا درباره مفهوم علم مطلق به نظر می‌رسد کاستی‌ها و اشکالاتی در دیدگاه وی وجود داشته باشد. انتقادهایی که به نظر می‌رسد بر دیدگاه وی وارد باشد یا به صحت و سقم اصل تعریف علم الهی از سوی وی مربوط می‌شود یا بر فرض صحت تعریف وی به نقصان آن اشاره می‌شود. اشکالاتی نیز در تقریر وی از خطاناپذیری عالم مطلق به نظر می‌رسد که به پیش‌فرض مبنایی و مقدمات استدلال وی مربوط می‌شود.

### ۵.۱. عدم ارائه تعریف حقیقی از علم الهی

برخی اندیشمندان به خصوص آن دسته از فلاسفه اسلامی همچون صدرالمتألهین که علم را امری خارج از مقولات محسوب کرده‌اند، بر این عقیده‌اند که اساساً مفهوم علم به سبب بدیهی بودن آن، قابل تعریف منطقی نیست (طباطبائی، ۱۳۳۲ق، ج ۲: ۱۵۳)، درحالی‌که از کلام ویرنگا مشخص است که وی مفهوم علم و به‌طور خاص مفهوم علم الهی را قابل تعریف، تلقی کرده و مبادرت به تعریف آن ورزیده است. اما تعریف ویرنگا درباره علم الهی در واقع نمی‌تواند تعریف حقیقی باشد، چراکه طبق نظر جمهور فلاسفه و منطقیون، تعریف حقیقی که با حد یا رسم بیان می‌شود، باید نشان‌دهنده حقیقت و ذاتیات شیء باشد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۱۵۱، ۱۳۷۳: ۶۱۱-۶۱۰؛ مظفر و همکاران، ۱۳۷۴: ۱۱۱)، درحالی‌که ویرنگا در تعریف اصلی خود حتی تعریف به رسم ناقص نیز ندارد، به این معنا که اصلاً به شیوه صحیح تعریف التفات نکرده و صرفاً به تعیین دامنه متعلقات علم الهی پرداخته است. اگرچه ویرنگا در ادامه بحث خود به بحث از ویژگی‌های دیگر علم الهی می‌پردازد که می‌توان به‌عنوان تعریف به‌خاصه یا رسم ناقص تلقی کرد، ولی ویرنگا بر این عقیده است که تعریف (D1) صرفاً کافی است و نیازی به اضافه کردن ویژگی‌های دیگری به تعریف اصلی نیست.



## ۵.۲. ابهام‌انگیز بودن قید «عدم باور به گزاره‌های کاذب»

در بحث «عدم باور خداوند به گزاره‌های کاذب» باید توجه کرد که ویرنگا منکر ضرورت شرط «لزوم عدم باور عالم مطلق به گزاره‌ای کاذب» در تعریف «علم مطلق» نیست، بلکه بر این باور است که تعریف خودش از علم مطلق در عبارت (D1) دلالت ضمنی به این شرط دارد، ولی با وجود این با فرض پذیرفتن لزوم قید آن، شکل منطقی تعریفی را که مورد اتفاق این دسته از فلاسفه است، در عبارت (D2) بیان می‌کند. در واقع، ویرنگا درباره لزوم تصریح به چنین شرطی در تعریف، به‌طور قاطعانه موضعی اتخاذ نمی‌کند و در عوض ترجیح می‌دهد که قضاوت خود را صرفاً درباره نفس وجود چنین شرطی مطرح کند. حال آنکه به زعم نگارنده، از جمله بدیهیات منطقی است که قائل شدن به یک طرف از نقیضین به معنای اجتناب ضروری از طرف نقیض آن خواهد بود و لزومی به ذکر آن نیست، حتی ذکر آن به‌نوعی می‌تواند از مصادیق این همان‌گویی یا توتولوژی باشد که به‌جز تأکید، حاصلی نخواهد داشت.

به نظر نگارنده، با فرض لزوم قید چنین شرطی در تعریف علم الهی، این شرط نیاز به اصلاح دارد و بهتر است به‌جای قید «عدم باور عالم مطلق به گزاره‌های کاذب» از قید «آگاهی عالم مطلق به کاذب بودن تمام گزاره کاذب» استفاده شود، چراکه ممکن است این ابهام ایجاد شود که در صورت عدم باور عالم مطلق به گزاره‌های کاذب، پس علم الهی به گزاره‌های کاذب در اذهان انسانی نیز تعلق نمی‌گیرد و در این مورد علم الهی محدود می‌شود. به‌طور کلی در پاسخ به این شبهه، باید توجه کرد که باورهای کاذب انسانی نیز می‌توانند به‌عنوان افعال ذهنی، واقعیتی در عالم هستی داشته باشند که این واقعیات می‌توانند متعلق علم الهی قرار گیرند.

به‌عبارت دیگر، علم الهی به صدق‌ها تعلق می‌گیرد. اگر  $q$  کاذب باشد و انسان  $S$  باور داشته باشد که  $q$ ، این گزاره صادق است که « $S$  باور دارد که  $q$ » و باور خداوند در واقع به این گزاره صادق تعلق می‌گیرد و علم به این گزاره صادق، ربطی به علم به محتوای باور  $S$  ندارد. از این رو ممکن است بین باور به  $q$  و باور به « $S$  باور دارد که  $q$ » خلطی صورت

گیرد. پس، تأکید بر این تفاوت لازم است، چراکه همان‌طور که ذکر شد، ممکن است در پیامد این بحث، این اشکال پیش آید که از آنجا که باور الهی مطلقاً به گزاره‌های کاذب تعلق نمی‌گیرد، پس خداوند نمی‌تواند گزاره‌های کاذب در اذهان انسانی را نیز بداند و علم او در این موارد محدود خواهد شد. بنابراین، اگر فرض کنیم که تصریح به شرط «لزوم عدم باور عالم مطلق به گزاره‌ای کاذب» در تعریف علم مطلق لازم باشد، بهتر است تعریف (D2) را چنین اصلاح کرد:

(D2) شخص  $x$  عالم مطلق است = تعریف به ازای هر گزاره صادق  $p$ ،  $x$  بداند که  $p$  صادق است و به ازای هر گزاره کاذب  $q$ ،  $x$  بداند که  $q$  کاذب است.

در واقع در این مورد نگارنده با دیدگاه لیندا زاگزیسکی موافق است که همان‌طور که در بخش ابتدایی مقاله ذکر شد، وی به درستی در تعریف علم مطلق، آگاهی عالم مطلق نسبت به ارزش واقعی تمام گزاره‌ها را در نظر می‌گیرد (Zagzebski, 2013: 310). در این صورت، شبهه محدودیت علم الهی نسبت به گزاره‌های کاذب در اذهان انسان نیز پیش نمی‌آید.

### ۵.۳. عدم ارتباط منطقی مقدمات استدلال در اثبات خطاناپذیری علم الهی

ویرنگا در بحث «علم مطلق ذاتی و خطاناپذیری»، ابتدا درباره باورهای پایه‌ای سخن می‌گوید که ویژگی اصلی آنها خطاناپذیری است و سپس درباره باورآورنده‌ای سخن می‌گوید که دارای ویژگی خطاناپذیری است. به‌زعم نگارنده، باید توجه کرد که فرق است بین اینکه خطاناپذیری، ویژگی خاص یک سنخ از باورهای معین باشد با اینکه خطاناپذیری به‌عنوان ویژگی خاص یک باورآورنده لحاظ شود؛ در اولی این خصیصه به یک نوع باور خاص تعلق می‌گیرد، ولی در دومی این خصیصه به فاعل خاص اتصاف پیدا می‌کند. اینکه خطاناپذیری، خصیصه خاص سنخی از باورها باشد که به باورهای پایه تعبیر می‌شوند، به این معناست که باورهای پایه در تمام موارد و در نسبت با هر فاعلی، خطاناپذیر خواهد بود، ولی اینکه خطاناپذیری به فاعل خاص تعلق بگیرد، به این معناست که آن فاعل، نه‌فقط در مورد سنخ خاصی از باورها، مثل باورهای پایه، بلکه در تمام انواع باورهای خود می‌تواند مصون از خطا باشد؛ چنانکه ویرنگا در قضیه (۳)، قصد دارد به همین مفهوم اشاره

کند. بنابراین به نظر می‌رسد که ویرنگا نتوانسته است به درستی ارتباط بین امکان‌پذیر بودن وجود باورهای پایه خطاناپذیر و توانایی فاعل در مصون بودن از خطا در باورهای خود را تبیین کند. بهتر است بگوییم که این دو مسئله هیچ ارتباط منطقی با یکدیگر ندارند و ویرنگا از یک مقدمه نادرست برای حصول به نتیجه خطاناپذیری خدا در باورهایش، استفاده کرده است، مگر اینکه مقصودش از اشاره به گزاره‌های خطاناپذیر پایه صرفاً اشاره به تعریف منطقی خطاناپذیری باشد تا بتواند از آن در تعریف باورآورنده خطاناپذیر استفاده کند. ولی از آنجا که وی در مقدمه بحث خود با مثالی که ذکر می‌کند، تلویحاً اشاره می‌کند که خطاناپذیری، ویژگی یک سنخ از باورهای خاص به نام باورهای پایه است، استفاده از باورهای خطاناپذیر در تعریف باورآورنده خطاناپذیر چنین به ذهن متبادر می‌کند که تمام باورهای باورآورنده خطاناپذیر، از سنخ باورهای پایه هستند. هرچند علم الهی از سنخ باورهای استنتاجی نیست، ولی از آنجا که ویرنگا باورآورنده خطاناپذیر را به طور مطلق در تعریف اخذ کرده است؛ بدون اینکه باورآورنده خطاناپذیر را منحصر در خداوند ذکر کرده باشد، منطقی نمی‌توان تمام باورهای باورآورنده خطاناپذیر مطلق را منحصر در باورهای پایه دانست. پس به نظر می‌رسد ویرنگا یا باید در تعریف باورآورنده خطاناپذیر تغییری لحاظ کند یا اینکه مقدمه‌ای را که به چنین نتیجه‌ای منجر می‌شود، اصلاح کند.

#### ۵.۴. خطا در تبیین ارتباط ویژگی خطاناپذیری با عالم مطلق

نکته دیگری که ویرنگا در بحث «علم مطلق ذاتی و خطاناپذیر» اشاره می‌کند، این است که خطاناپذیری کلی با عالم مطلق بودن رابطه ضروری ندارد که بگوییم اگر باورآورنده‌ای عالم مطلق بود لزوماً خطاناپذیر نیز است یا حتی برعکس، اما ویژگی ذاتی بودن علم مطلق در خداوند است که سبب می‌شود خطاناپذیری او ضروری باشد. به این معنا که صرف خصیصه عالم مطلق مستلزم خطاناپذیری نیست، بلکه در صورت ذاتی بودن آن، خطاناپذیری برای فاعل ضروری می‌شود. اشکالی که در این استدلال به نظر نگارنده می‌رسد، این است که اولاً، از طرفی در تعریف علم مطلق، باور به همه گزاره‌های صادق و ضرورتاً عدم باور به هر گزاره کاذبی - بنابر قضیه (۱) یا تعریف اصلاح‌شده (D2) - اخذ

شده است. از طرف دیگر، در تعریف خطاناپذیری یک گزاره، عدم امکان کاذب بودن آن گزاره یا عدم امکان صادق بودن آن در صورتی که نقیض گزاره‌ای صادق باشد، اخذ شده است. پس به نوعی، خطاناپذیری در تعریف علم مطلق اخذ شده است و بنابر (D2) یکی از اجزای اصلی یا بنابر (۱) یکی از اجزای ضمنی تعریف علم مطلق محسوب می‌شود. با این وصف، رابطه علم مطلق و خطاناپذیری، عموم خصوص مطلق خواهد بود که خطاناپذیری اعم از علم مطلق، و علم مطلق اخص از خطاناپذیری است. به این معنا که طبق تعریف ویرنگا هر عالم مطلقاً ضرورتاً خطاناپذیر خواهد بود، ولی هر باورآورنده خطاناپذیری ضرورتاً عالم مطلق نخواهد بود، بلکه ممکن است برخی باورآوردگان خطاناپذیر، عالم مطلق نباشند. پس بنابر تعریف خود ویرنگا از علم مطلق، دیگر نیازی نیست به واسطه ویژگی دیگری همچون ذاتی بودن آن، خطاناپذیری کلی برای عالم مطلق اثبات شود و نیز این گمان که ممکن است عالم مطلق باشد که خطاناپذیر نباشد، به تناقض می‌انجامد، چراکه به این معنا خواهد بود که طبق تعریف خود ویرنگا از علم مطلق، عالم مطلق درحالی که خطاناپذیری ذاتی آن است، خطاناپذیر نباشد. البته این عقیده ویرنگا که هر عالم مطلقاً خطاناپذیر نیست، در باور وی به جهان‌های ممکن ریشه دارد. خود این باور، موضوع اشکالی مبنایی به دیدگاه ویرنگاست که در انتقاد بعدی به تفصیل بیان می‌شود.

##### ۵.۵. استناد به قرینه‌ای مبهم و غیریقینی

چنانکه بیان شد، پیش‌فرض ویرنگا در بحث «علم مطلق ذاتی و خطاناپذیر»، نظریه جهان‌های ممکن است. «جهان‌های ممکن» عبارت‌اند از تمامی انحایی که جهان می‌توانست به آن نحو بوده باشد یا وضعیت‌ها یا سرگذشت‌هایی که کل جهان می‌توانست داشته باشد (Kripke, 1981: 15-18). قائلان به نظریه جهان‌های ممکن روایات و تقریرهای متفاوتی ارائه کرده‌اند که به‌طور کلی به سه دسته انتزاع‌گرایی، امکان‌گرایی و ترکیبی‌گرایی<sup>۱</sup> قابل

۱. البته به انتزاع‌گرایان (abstractionism)، فعلیت‌گرا یا واقع‌گرا (actualism) و همین‌طور به امکان‌گرایی (possibilism) نیز انضمامی‌گرایی (concretism) اطلاق شده است.

تقسیم‌اند (Menzel, 2016: 1-25; Stalnaker 1976: 65-75; Bell & Ryan, 2019: ; Zalta, 1983: 21-360). گذشته از نظریه‌پردازی‌های مختلف صورت‌گرفته در این باره، عقیده مشترکی که حول جهان‌های ممکن وجود دارد، این است که این جهان فعلیت‌یافته، تنها یکی از بی‌نهایت جهان‌های ممکن است که احتمال وقوع آنها وجود داشته است. منطق‌دانان معاصر اغلب از مفهوم جهان‌های ممکن در منطق موجهات برای تعریف عملگرهای ضرورت و امکان استفاده کرده‌اند. به این نحو که گزاره‌هایی ضروری هستند که در هر جهان ممکن صادق باشند و در گزاره‌هایی از عملگر امکان استفاده می‌شود که فقط در بعضی از جهان‌های ممکن صادق باشند. باید متذکر شد که حتی از سوی موافقان این نظریه در تقریرهای مختلف، انتقادهای زیادی به وجوه مختلف این نظریه وارد شده که اساساً کارآمدی این نظریه را به چالش کشیده است (سعیدی مهر، ۱۳۸۳: ۸۲-۱۰۷؛ زالی و همکاران، ۱۳۹۲: ۴-۲۲؛ زاهدی، ۱۳۸۴: ۱۰-۳۸).

بر این اساس، دلیل اینکه ویرنگا احتمال می‌دهد که باورآورنده‌ای عالم مطلق باشد بدون اینکه خطاناپذیر باشد، عقیده به جهان‌های ممکن است. به نظر نگارنده، ویرنگا گمان می‌کند که طبق قواعد جدید منطق موجهات، عملگر این گزاره «عالم مطلق خطاناپذیر است» امکان است نه ضرورت. به این صورت که «ممکن است عالم مطلق خطاناپذیر باشد»؛ یعنی ممکن است عالم مطلق در برخی جهان‌های ممکن خطاناپذیر نباشد. باید توجه کرد که طبق قواعد منطق قدیم، ثبوت محمولی که ذات یا از ذاتیات یا از لوازم ذاتی موضوع باشد، برای موضوع ضرورت دارد؛ یعنی ثبوت محمول برای موضوع، وجوب بالذات در تمام انواع آن اعم از وجوب ذاتی ازلی مطلق، وجوب ذاتی مطلق غیرازلی و وجوب ذاتی غیرازلی غیرمطلق باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۱۵۸-۱۵۷). چنانکه در انتقاد قبلی بیان شد، طبق تعریف ویرنگا از علم مطلق می‌توان خطاناپذیری را جزء اصلی تعریف وی قلمداد کرد؛ به این معنا که خطاناپذیری از ذاتیات یا حداقل از لوازم ذاتی علم مطلق محسوب می‌شود. پس، بنابر قواعد منطق قدیم باید حمل خطاناپذیری بر عالم مطلق را ضروری قلمداد کنیم. وجوب آن نیز طبق مبانی فلسفی ملاصدرا از نوع وجوب ذاتی مطلق

غیرازلی یا وجوب ذاتی غیرمطلق غیرازلی می‌تواند باشد. اما ویرنگا اشاره می‌کند که چون در اینجا موضوع، خداوند است و خداوند به‌طور ذاتی عالم مطلق است، به این معنا که خداوند در تمام جهان‌های ممکن، عالم مطلق است، پس هیچ جهانی وجود ندارد که خداوند در آن به گزاره کاذب باور داشته باشد و او خطاناپذیر است. با توجه به اینکه از کلام ویرنگا به‌نظر می‌رسد که موضع وی درباره نظریه جهان‌های ممکن به دیدگاه فعلیت‌گرای کریپکی نزدیک باشد (Wierenga, 1989: 134-139)، باید توجه کرد که طبق قواعد جدید منطق موجّهات، به‌ویژه نظام S5 کریپکی، فقط گزاره‌هایی که از ضرورت ازلی برخوردارند، در تمام جهان‌های ممکن که جهان ما به آنها دسترسی دارد، صادق‌اند؛ مانند گزاره‌هایی که موضوع آن خداوند است (Kripke, 1959: 1-14؛ موحد، ۱۳۸۱: ۱۴۰-۱۳۹؛ نبوی، ۱۳۸۳: ۸۰)، و گزاره‌هایی که ضرورت ذاتی دارند، فقط در جهان‌های در دسترس جهان ما که موضوع این گزاره‌ها در آن جهان‌ها موجودند، صادق‌اند؛ مانند گزاره «انسان حیوان است» (سعیدی مهر، ۱۳۸۴: ۳۳). به این معنا که گزاره‌هایی که طبق منطق قدیم از ضرورت ذاتی برخوردارند، طبق منطق جدید موجّهات، امکانی‌اند نه ضروری. بر این مناسبت که ویرنگا گزاره «عالم مطلق خطاناپذیر است» را امکانی معرفی می‌کند و می‌پندارد که هر عالم مطلق لزوماً خطاناپذیر نیست.

استاد سعیدی مهر در این مورد اشکالی وارد کرده‌اند. مضمون اشکال چنین است که لازمه این دیدگاه، ضرورت ازلی داشتن موجوداتی مانند هویت انتزاعی (اعداد و مجردات) است که در همه جهان‌های ممکن وجود دارند و گزاره‌های آنها (گزاره‌های ریاضی و عقلی) در تمام جهان‌های ممکن صادق‌اند. در این صورت، خداوند تنها واجب‌الوجود ازلی نخواهد بود، بلکه هویت انتزاعی نیز واجب‌الوجود ازلی خواهند بود (سعیدی مهر، ۱۳۸۴: ۳۳-۳۴).

اندیشمندانی همچون نیکلاس رشر و مهدی قوام صفری، نقدی معرفت‌شناختی بر نظریه جهان‌های ممکن وارد کرده‌اند (قوام صفری، ۱۳۸۶: ۱۳۰-۱۲۸؛ Rescher, 1999: 20). ایشان عقیده دارند که اساساً هویت هیچ‌یک از بی‌نهایت جهان ممکن موردنظر قابل

شناسایی معرفتی نیست که اساساً بتوان درباره دسترس‌پذیری آنها به جهان فعلی فکر کرد و در مرحله بعد درباره صادق بودن یا نبودن گزاره‌ها در تمام یا برخی از آن جهان‌های ممکن صحبت کرد. در واقع به سبب موهوم بودن ماهیت جهان‌های ممکن هیچ ملاک مشخصی برای تشخیص صدق و کذب گزاره‌ها عملاً وجود ندارد تا منطقاً بتوان حکم صدق و کذب قطعی به گزاره‌های موجود در جهان‌های ممکن داد (قوام صفری، ۱۳۸۶: ۱۳۰-۱۲۸؛ زالی و همکاران، ۱۳۹۲: ۲۰؛ Hale, 1998: 500; Rescher, 1999: 417-419).

### ۶. دیدگاه منتخب در خصوص مفهوم علم الهی

براساس آنچه در اشکال اول بیان شد، ویرنگا درحالی‌که باور دارد علم الهی قابل تعریف است و به این سبب آن را تعریف است، ولی در بیان مفهوم علم الهی در قالب تعریف علم مطلق صرفاً به تعیین دامنه آن اکتفا کرده و به چستی حقیقت علم الهی و نسبت آن با ذات الهی توجه نکرده است. به عبارتی، او نیز همانند دیگر فیلسوفان دین معاصر تنها به روش متداول در این حوزه پرداخته است که اغلب دفاع معقول از آموزه علم مطلق در برابر اصول پذیرفته شده‌ای است که می‌توانند معارض با آن تلقی شوند و به محدود شدن دامنه آن منجر شوند (رحمتی، ۱۳۹۳: ۱۱-۱۰؛ Zagzebski, 2013: 310).

در واقع، به نظر نگارنده، دیدگاه صدرالمثلهین و پیروان حکمت متعالیه در مورد اصل تعریف‌پذیری علم صحیح است. از نظر ایشان، مفهوم علم تحت هیچ مقوله‌ای قرار نمی‌گیرد، پس بدیهی است؛ یعنی هم وجود آن نزد انسان آشکار است و هم مفهوم آن برای او بداهت دارد. بنابراین، مفهوم علم نه قابل تعریف منطقی است و نه به سبب بدیهی بودن آن نیازی به تعریف منطقی دارد (طباطبائی، ۱۳۳۲ق، ج ۲: ۱۵۳؛ منفرد، ۱۳۹۳: ۱۱۵). به این ترتیب، وقتی اصل علم قابل تعریف منطقی نباشد، علم مطلق الهی نیز که نوع خاصی از علم است نیز قابل تعریف منطقی نیست؛ به این معنا که نمی‌توان برای آن جنس و فصل در نظر گرفت. با وجود این می‌توان با نگاهی هستی‌شناسی به علم به‌طور کلی و علم الهی به‌طور خاص تعریفی را مطرح کرد که بیانگر تمایز آنها از دیگر مفاهیم باشد.

چنانکه علامه طباطبایی (ره) مطلق علم را حصول امری مجرد از ماده برای امری مجرد از ماده، یا حضور چیزی برای چیزی توصیف می‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۹۶-۹۵؛ منفرد، ۱۳۹۳: ۱۱۶). پس، بهتر است ویرنگا دیدگاه خویش درباره مفهوم علم مطلق را این‌گونه نظام‌مند کند که ابتدا از منظر هستی‌شناسی به علم الهی نظر کرده و ویژگی‌های خاص آن را مطرح کند و پس از آن به تبیین دامنه علم الهی بپردازد. به عبارتی در این مورد نقد روشی به دیدگاه ویرنگا وارد می‌شود.

شایان ذکر است نقدهایی که در مباحث قبل با عناوین «باور به گزاره‌های کاذب»، «خطاناپذیری علم الهی»، «عدم امکان تفکیک خطاناپذیری از عالم مطلق» و «استناد به قرینه‌ای مبهم و غیریقینی» به دیدگاه ویرنگا وارد شد، با فرض صحت شیوه ویرنگا در تعریف علم مطلق است. حال آنکه به زعم نگارنده در شیوه صحیح تعریف علم الهی چنانکه بیان شد، ویرنگا باید در تعریف اولیه خویش تجدیدنظر کلی داشته باشد.

پس به نظر نگارنده، روش صحیح تعریف علم الهی همان روش حکمای اسلامی به‌خصوص صدرالمتألهین و فلاسفه حکمت متعالیه است که به‌درستی به لزوم تعریف حقیقت وجودی علم الهی التفات کرده‌اند، هرچند به شکل تعریف منطقی نباشد، به این نحو که علم الهی به تبع بدیهی بودن علم، قابل تعریف منطقی نیست، ولی از منظر هستی‌شناسی با اوصاف و ویژگی‌های وجودی قابل تعریف به رسم ناقص است. چه‌بسا با توصیف هستی علم الهی، امکان تبیین دقیق‌تر دامنه علم الهی نیز بهتر فراهم شود. چنانکه حکمای اسلامی به‌خصوص صدرالمتألهین و پیروانش، علم را به‌طور کلی پیوستگی و ارتباط بین عالم و معلوم تعریف می‌کنند که این پیوستگی یا وجودی است یا به‌صورت حال و محل است. در مورد اول که علم حضوری و شهودی است، عالم و معلوم در وجود متحد و در اعتبار متعددند؛ مانند علم مجردات به ذات خودشان. مورد دوم علم حصولی است؛ مانند علم به امور جزئی خارجی و صور و مفاهیم کلی (سعادت مصطفوی، ۱۳۸۵: ۴-۵) اما علم الهی همان علم حضوری و شهودی به ذات خود و به مخلوقات در مرتبه ذات و در مرتبه خود مخلوقات است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۸: ۱۲۸ - ۵۸؛ ۱۳۸۱: ۴۹۶، ۳۹۴، ۲۳۲، ۱۶۴، ۱۰۰).



خصوصیت ویژه علم حضوری، خطاناپذیری آن است، چراکه در علم حضوری، خود معلوم بالذات نزد عالم، حضور دارد و امکان خطا و اشتباه برای عالم وجود ندارد. پس صرف همین تعریف کافی است که علاوه بر خطاناپذیری، ویژگی‌های وقوعی بودن و غیراستنتاجی بودن علم الهی نیز به واسطه خصوصیت علم حضوری لحاظ شود. همین‌طور، این تعریف برخلاف تعریف ویرنگا که صرفاً شامل علم الهی به مخلوقات در مرتبه مخلوقات است، جامع تمام مصادیق و متعلقات علم الهی است. این نظریه به‌خصوص در حل شبهات مربوط به مسئله علم پیشین الهی و اختیار انسان، بسیار کارآمد است و در این مورد توضیح بیشتری را می‌طلبد که از ظرفیت نوشتار حاضر خارج است، از این‌رو به همین مقدار کفایت شده و شرح بیشتر به پژوهشی دیگر محول می‌شود.

## ۷. نتیجه‌گیری

در بررسی دیدگاه ویرنگا در وهله اول به این نتیجه می‌رسیم که تعریف وی از علم مطلق به «آگاهی به همه گزاره‌های صادق» از نظر منطقی یک تعریف حقیقی با حد نام نمی‌تواند باشد، بلکه صرفاً تعریف لفظی یا شرح‌الاسمی است؛ چراکه در تعریف از لفظ «آگاهی» که مترادف «علم» است، استفاده کرده است.

به نظر می‌رسد ویرنگا در این دیدگاه که باور، دو نوع وقوعی و استعدادی است، تحت تأثیر اندیشه رودریک چیزولم، و در قائل شدن به دو ویژگی وقوعی و غیراستنتاجی بودن برای علم الهی، متأثر از آرای توماس آکویناس باشد، چراکه وی در توجیه باور خود بدون ارائه دلیلی مختص به خویش صرفاً به‌طور مستقیم و غیرمستقیم به آرای ایشان استناد می‌کند. البته در موردی، ویرنگا استدلال آکویناس در رد حصولی و استنتاجی بودن علم خدا را مبهم می‌خواند، ولی در نهایت، خودش این ابهام را توجیه و تفسیر می‌کند.

نکته شایان توجه در استدلال آکویناس که ویرنگا به آن اشاره کرده، این است که وقوعی و بالفعل بودن علم الهی، پیش‌فرض پذیرفته‌شده‌ای است که هر دو گروه مخالف و موافق حصولی بودن علم الهی به آن اذعان کرده‌اند. با این تفاوت که گروه موافق از مقدمه

وقوعی بودن علم الهی برای اثبات استنتاجی بودن علم الهی استفاده کرده‌اند و گروه مخالف که آکویناس و ویرنگا در زمره آنها هستند، با وجود پذیرش وقوعی و بالفعل بودن علم الهی، با مثال‌های نقض، استدلال گروه موافق را ابطال می‌کنند. بنابراین از نظر آکویناس و ویرنگا احتمال استنتاجی و حصولی بودن علم الهی به هر نوعی از حصولی بودن که در نظر بگیریم، منتفی است. با این وصف، ویرنگا قاعداً باید به حضوری بودن علم الهی باور داشته باشد؛ هرچند خودش هیچ اشاره مستقیمی به این باور ندارد.

همان‌طور که ویرنگا درباره شرط «عدم باور عالم مطلق به گزاره‌های کاذب» در تعریف علم مطلق عقیده دارد، قید آن در تعریف ضروری نیست و لازم منطقی آگاهی به همه گزاره‌های صادق، عدم باور به گزاره‌های کاذب است، اما در صورت تصریح آن در تعریف، تصریح به متعلق باورهای کاذب نیز برای پرهیز از اشکال محدودیت علم الهی در مورد گزاره‌های کاذب اذهان انسانی لازم به نظر می‌رسد که ویرنگا به آن توجه نکرده است. اولین مقدمه ویرنگا در لزوم خطاناپذیری علم مطلق ذاتی با الهام از نظام معرفت‌شناسی عقل‌گرای دکارت، اشاره به امکان وجود گزاره‌های پایه خطاناپذیر است و گزاره بعدی او اشاره به تعریف باورآورنده خطاناپذیر به عنوان نتیجه استدلال است. ظاهراً این استدلال ویرنگا حلقه مفقوده‌ای دارد که وظیفه آن برقراری ارتباط منطقی بین مقدمه و نتیجه باشد. هرچند اگر مقدمه مضمّر صحیح باشد، ذهن منطقی، ناخودآگاه بدون تصریح آن مقدمه مضمّر نیز به صدق آن نتیجه اذعان خواهد کرد، ولی نتیجه‌ای که ویرنگا مطرح می‌کند، چنین اثری ندارد و ابهام در آن، منطق ذهن را اقناع نمی‌کند.

ویرنگا در اثبات خطاناپذیری برای عالم مطلق، ابتدا استدلالی می‌آورد که چندان متقن و منطقی به نظر نمی‌رسد. استدلال وی آنچنان ضعیف و مبهم است که حتی خود نیز به تردیدش در نتیجه اقرار و سعی می‌کند، با استفاده از قرینه و مؤید دیگری، ضعف استدلال خود را جبران کند و به آن استحکام بخشد. اما به زعم ما، قرینه‌ای که به آن استناد می‌کند نیز از اعتبار کافی برخوردار نیست. البته طبق اولین اشکال وارد به دیدگاه ویرنگا، اصل تعریف ویرنگا از علم الهی از آنجا که بیانگر حقیقت آن نیست، بلکه صرفاً دامنه آن را بیان

می‌کند، اشکال دارد و وی باید تجدیدنظر کلی در آن داشته باشد. به این لحاظ، با این فرض که اگر شیوه تعریف او صحیح باشد، اشکالات دیگر را به تعریف او وارد کردیم. اما تعریف صحیحی که پیشنهاد می‌شود، همان تعریف صدرالمتألهین به ارتباط وجودی عالم و معلوم است که از آن تعبیر به علم حضوری می‌شود و با استناد به حضوری بودن علم الهی خواه‌ناخواه ویژگی‌های خطاناپذیری، وقوعی بودن و غیراستنتاجی بودن برای آن اثبات می‌شود.



## کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *النجاة من العرق فی بحر الضلالات*، مقدمه و تصحیح: محمدتقی دانش‌پژوه، چ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲. ----- (۱۳۷۳). *برهان شفا*، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز.
۳. دکارت، رنه (۱۳۶۱). *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۴. رحمتی، انشاءالله (۱۳۹۳). «علم مطلق از منظر معرفت‌شناسی دینی واقع‌گرایانه (تعارض علم و اختیار الهی و بشری)»، پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۸.
۵. زالی، مصطفی، روح‌الله عالمی، قوام صفری، مهدی (۱۳۹۲). «جهان‌های ممکن انضمامی و نقد آن از دیدگاه متعالیه»، *فصلنامه اندیشه دینی*، شماره ۴۷.
۶. زاهدی، محمدصادق (۱۳۸۴). «آیا جهان‌های ممکن واقعیت دارند؟»، پژوهشنامه فلسفه دین، شماره ۵.
۷. سعادت مصطفوی، سید حسن (۱۳۸۵). «علم خدا»، *فصلنامه پژوهش‌های فلسفی و کلامی*، شماره ۳۰.
۸. سعیدی مهر، محمد (۱۳۸۴). «ملاحظات در باب گزاره‌های موجه و معناشناسی آن در فلسفه اسلامی»، پژوهشنامه فلسفه دین، شماره ۶.
۹. سعیدی مهر، محمد (۱۳۸۳). «جهان‌های ممکن بررسی دیدگاه سول کریپکی، الوین پلنتینگا و دیوید»، *نامه مفید*، شماره ۴۱.
۱۰. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم (۱۳۵۸). *الواردات القلبیه فی معرفه الربوبیه*، تحقیق، تصحیح و ترجمه احمد شفیعی‌ها، تهران: انجمن فلسفه ایران.

۱۱. ----- (۱۳۸۱). الاسفار الاربعه، ج ۶، تصحيح، تحقيق و مقدمه احمد احمدی، تهران: بنياد حکمت اسلامي صدر.
۱۲. طباطبائی، سيد محمد حسين (۱۳۷۴). اصول فلسفه و روش رئاليسم، ج ۲، چ چهارم، تهران: صدر.
۱۳. ----- (۱۴۳۲ق). النهايۃ الحکمه، چ ششم، قم: مؤسسۀ نشر اسلامي جامعۀ مدرسين قم.
۱۴. قوام صفري، مهدي (۱۳۸۶). مابعدالطبيعه چگونه ممکن است، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامي.
۱۵. لموس، نوح (۱۳۹۵). درآمدی بر نظريۀ معرفت، ترجمۀ مهدي فرجی پاک و عاطفه حقی، تهران: نشر مرکز.
۱۶. مصطفوی، حسن (۱۳۶۰). التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج ۶، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۱۷. ملاصدرا، محمد بن ابراهيم (۱۹۸۱م). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقليه الاربعه، چ سوم، بيروت: دار احیاء التراث.
۱۸. موحد، ضياء (۱۳۸۱). منطق موجّهات، تهران: هرمس.
۱۹. منفرد، مهدي (۱۳۹۳). «تبيين مسئله علم و بازگشت علم حصولی به علم حضوری در تفکر علامه طباطبائی (ره)»، اندیشه علامه طباطبائی (ره)، شماره ۱.
۲۰. نبوی، لطف الله (۱۳۸۳). مبانی منطق موجّهات، تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
۲۱. المظفر، محمدرضا (۱۳۷۴). المنطق، المحقق، قم: مؤسسۀ النشر الإسلامی.

1. Anselm, Saint (2000). "Proslogion", *Complete philosophical and theological treatises*, Translator; Jasper Hopkins, The Arthur J. Banning Press Minneapolis, pp. 88-112.
2. Aquinas, Thomas (1981). *Summa Theologica*, Christian Classics.
3. Augustine, Saint (2010). *Augustine: On the free choice of the will, on grace and free choice, and other writings*, Cambridge University Press.

4. Bell, Alice , Ryan, Marie Laure (2019). *Possible Worlds Theory And Contemporary Narratology*, University Of Nebraska Press.
5. Boethius, Anicius Manlius Severinus (1999). *The Consolation of Philosophy*, Trans. by PG Walsh, OUP Oxford.
6. Chisholm, Roderick (1986). "Self-profile" *Roderick M. Chisholm*, Edited by Radu J. Bogdan, Springer-Science+Business Media Dordrecht.
7. Davis, Stephen (1983). *Logic and the Nature of God*, Palgrave Macmillan UK, London.
8. Descartes, René (1999). *Discours de la méthode: pour bin conduire sa raison et chercher la vérité dans sciences*, Numilog.
9. Descartes, René (2012). *Discourse on the Method: Of Rightly Conducting One's Reason and of Seeking Truth in the Sciences*, Duke Classics.
10. Gale, Richard (1993). *On the nature and existence of God*. Cambridge University Press.
11. Hale, Benjamin (1998). *Modality, A Companion to the Philosophy of Language*, Wiley-Blackwell.
12. Kripke, Saul (1981), *Naming and Necessity*, Cambridge, Harvard University Press.
13. Kripke, Saul (1959). "A completeness theorem in modal logic", *The journal of symbolic logic*, Vol. 24, No. 1.
14. Lemos, Noah (2007), *An Introduction to the Theory of Knowledge*, Cambridge University Press.
15. Menzel, Christopher (2016). "Possible worlds", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
16. Plantinga, Alvin & Nicholas Wolterstorff (2004). *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, University of Notre Dame Press.
17. Plantinga, Alvin (1977). *God, freedom, and evil*. Wm. B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, Michigan.
18. Rescher, Nicholas (1999). How many possible worlds are there?, *Philosophical and Phenomenological Research*.
19. Stalnaker, Robert (1976). "Possible worlds", *Noûs*, Vol. 10, No. 1.
20. Wierenga, Edward (1989). *The nature of God: An inquiry into divine attributes*, Cornell University Press.
21. Wierenga, Edward (2009), "Omniscience", *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, Oxford University, New York.
22. Wierenga, Edward (2010). "Omniscience", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
23. Zagzebski, Linda (2013). "Omniscience", In *Routledge Companion to Philosophy of Religion*, Routledge.
24. Zalta, Edward (1983). *Abstract Objects: An Introduction to Axiomatic Metaphysics*, Dordrecht. D. Reidel.