



Omniscience and the Problem of Indexicals

Mohammad Ali Mirbagheri¹, Abbas Yazdani²

Received: 2022/02/01 | Revised: 2022/05/28 | Accepted: 2022/06/08

Abstract

One of the traditional theistic beliefs is the belief in God's absolute attributes. One of these absolute attributes is "Omniscience". But there are some challenges concerning this attribute and one of them addresses indexical propositions. Among all kinds of indexicals **de presenti** -propositions that inform about present time, the **de se** propositions are considered by philosophers. Philosophers who criticize Omniscience use these propositions in different ways. In this article, these challenges and responses to them will be scrutinized.

De presenti propositions are troublesome for traditional theism because it seems that the knowledge of different present moments causes a change in God and this contradicts God's immutability. For example, if God knows that "it is 9 a.m. now", then He should know "it is 10 a.m. now" an hour later. So, His knowledge changes from time to time which means God Himself changes.

There are some responses to this problem:

1- To change **de presenti** propositions to non-indexical ones. For example, the audiences of The Proclamation of Constitutional Monarchy of Iran could say: "Today, the Proclamation of Constitutional Monarchy was declared" or say: "The Proclamation of Constitutional Monarchy is declared on August 5, 1906". Therefore, the knowledge of such propositions is fixed through time.

2- To claim that God is timeless. That is, God is outside the boundaries of time and His knowledge of different moments, unlike human beings, is immutable.

3- Final solution: to modify the interpretation of the concept of God. Theologians traditionally have presupposed that any kind of change in an absolutely perfect being

1. Ph.D in Philosophy of Religion, University of Tehran, Tehran, Iran (**Corresponding author**).
m.a.mirbagheri@alumni.ut.ac.ir

2. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. a.yahzdani@ut.ac.ir

▣ Mirbagheri, M.A. & Yazdani, A. (2022). Omniscience and the Problem of Indexicals. *Journal of Philosophical Theological Research*, 24(92), 33-52. doi: 10.22091/jptr.2022.7870.2678

▣ © the authors



brings it down from its absolute perfection. But this is not so clear. It can be shown that some changes in God, including changes in His knowledge of different moments, do not affect His perfection.

Also, knowledge of **de se** propositions like “I’m in the hospital”, is challenging for God being Omniscient because only the person who utters such propositions, not God, can know them.

There are some responses to this problem:

1- To distinguish between the content of a proposition and the proposition itself. Although “I’m in the hospital” can only be explained by the patient himself, it indicates a situation in the world, that is, that person X is in the hospital, which can also be explained by other people. Although God's knowledge does not belong to the **de se** propositions themselves, it belongs to the content of such propositions,

2- Theists can claim that knowledge does not belong to propositions themselves, but belongs to their truth. In such a case, the Omniscient can know “I’m in the hospital” is true.

3- Final solution: to modify the interpretation of the concept of God. According to this solution, theists can consider what atheists put forward against Omniscience not as a denial of the existence of God, but as an illumination of the concept of God, and by accepting it, restrict the extension of the absolute knowledge of God.

In this article, we first try to show that some of the objections against solutions for the problem of indexicals could be avoided. So, responses like God’s timelessness or distinction between a proposition and its content can overcome the problem. At the same time, the final solution in each part, which is to modify the interpretation of the concept of God, is a way for those who think other responses do not work.

Keywords: Knowledge of God, Omniscience, indexicals, God’s timelessness, God’s immutability.



علم مطلق الهی و چالش گزاره‌های ایندکسیکال

محمدعلی میرباقری^۱، عباس یزدانی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۱۲ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۱/۰۳/۰۷ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۱۸

چکیده

یکی از باورهای خداباوری سنتی باور به مطلق بودن صفات الهی است، و یکی از صفات الهی که مشمول این قاعده کلی می‌شود صفت «عالم مطلق» است. اما پیرامون این صفت مانند بسیاری دیگر از صفات الهی چالش‌های متعددی شکل گرفته است. یکی از این چالش‌ها مربوط به گزاره‌های ایندکسیکال است. از میان انواع گوناگون گزاره‌های ایندکسیکال، دو نوع گزاره، یعنی گزاره‌های معطوف به زمان حال و گزاره‌های معطوف به گوینده، مورد توجه فیلسوفان قرار گرفته است. درباره گزاره‌های معطوف به زمان حال گفته شده است از آنجا که گزاره‌هایی که زمان حال را نشان می‌دهند مانند «اکنون ساعت ... است»، در هر لحظه تغییر می‌کند، علم خداوند به این گزاره‌ها نیز می‌بایست دائماً متغیر باشد، که این مستلزم وجود تغییر در خدا است؛ یعنی وضعیتی که با صفت تغییرناپذیری خدا ناسازگار است. در مورد گزاره‌های معطوف به گوینده نیز، مانند «من اکنون بیمار هستم»، گفته شده است که تنها خود شخص گوینده می‌تواند به چنین گزاره‌هایی علم داشته باشد. لذا گزاره‌هایی وجود دارد که عالم مطلق نسبت به آن‌ها فاقد علم است؛ در نتیجه موجود عالم مطلق نمی‌تواند وجود داشته باشد. در این مقاله این اشکالات و پاسخ‌های ارائه شده برای آن‌ها ارزیابی شده و پاسخی نیز از طرف نگارندگان برای آن‌ها ارائه می‌شود. در پایان نتیجه گرفته می‌شود که این اشکالات نمی‌توانند محل خداباوری باشند.

کلیدواژه‌ها: علم خداوند، عالم مطلق، گزاره‌های ایندکسیکال، فرازمانی بودن خدا، تغییرناپذیری خدا.

۱. دانش‌آموخته دکتری فلسفه دین، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول). m.a.mirbagheri@alumni.ut.ac.ir

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. a.yahzdani@ut.ac.ir

□ میرباقری، محمدعلی؛ یزدانی، عباس. (۱۴۰۱). علم مطلق الهی و چالش گزاره‌های ایندکسیکال. پژوهش‌های فلسفی-کلامی،

۲۴(۹۲)، ۳۳-۵۲. doi: 10.22091/jptr.2022.7870.2678

۱. مقدمه

عموماً فرض بر این است که خدای ادیان ابراهیمی، به عنوان موجودی که در مرتبه کمال مطلق قرار دارد، واجد صفات کمالی مطلق است. از جمله این صفات «عالم مطلق» بودن خداوند است. صفات مطلق الهی همواره محل مناقشه بوده‌اند و بعضاً پایه‌ای برای انکار وجود خدا قرار گرفته‌اند. درباره صفت «عالم مطلق» نیز چالش‌هایی از جانب خداناباوران مطرح شده است. در این چالش‌ها، با طرد امکان وجود «عالم مطلق» یا با طرح وجود تعارض میان این صفت و برخی دیگر از صفات ادعا شده برای خداوند، تلاش می‌شود عدم امکان وجود خدا، آنچنان که ادیان ابراهیمی مدعی وجود آن هستند، نشان داده شود. انتقادات خداناباوران به صفت «عالم مطلق» ابعاد مختلفی دارد. شاید مشهورترین این انتقادات عدم سازگاری میان علم مطلق الهی و اختیار انسان باشد. چالش دیگر می‌تواند عدم امکان علم خداوند به برخی معرفت‌ها، مانند علم به چگونگی‌ها (برای مثال چگونگی راندن دو چرخه، که مستلزم جسم مندی است)^۱ یا علم به برخی تجربه‌ها (برای مثال تجربه ناامیدی) باشد. چه بسا بتوان این فهرست را باز هم طولانی‌تر کرد.

از میان چالش‌هایی که علم مطلق الهی و نتیجتاً وجود خدا را به پرسش می‌گیرد، آنچه در این مقاله به آن پرداخته خواهد شد، چالش علم مطلق الهی به گزاره‌های ایندکسیکال است. ایندکسیکال‌ها (indexicals) کلماتی هستند که بسته به آن که در چه زمینه سخنی و توسط چه کسی مورد استفاده قرار بگیرند، مرجع و شرایط صدقشان تغییر می‌کند. اگر مسعود به پیام بگوید: «من تو را می‌شناسم» دلالت و شرایط صدقش با زمانی که پیام به مسعود بگوید: «من تو را می‌شناسم» فرق می‌کند و این به خاطر وجود کلمات ایندکسیکال «من» و «تو» در جمله است. سایر کلمات ایندکسیکالی که می‌توان به آن‌ها اشاره کرد عبارتند از: «اینجا»، «اکنون»، «او»، «فردا»، «این»، «آن»، «۲ کیلومتر جلوتر»، و مانند اینها.

در این مقاله دو نوع گزاره ایندکسیکال در نسبت با علم مطلق الهی مورد توجه قرار می‌گیرد: (۱) گزاره‌های معطوف به زمان حال که در آن‌ها از «اکنون» استفاده شده؛ (۲) گزاره‌های معطوف به گوینده که در آن‌ها از «من» استفاده می‌شود. بحث از اشکالات ناشی از گزاره‌های معطوف به زمان حال، هم در سنت الهیات مسیحی و هم در سنت الهیات اسلامی، مسبوق به سابقه است. در سنت مسیحی فیلسوفانی مانند بوئتیوس، آنسلم و آکوئیناس به این بحث پرداخته‌اند. در سنت اسلامی نیز اندیشمندانی مانند علامه حلی این موضوع را مورد تفحص قرار داده‌اند. در قرن بیستم، بحث با مقاله آرتور پرایور در

۱. ظاهراً این اشکال ناشی از ساختار زبان انگلیسی است که برای چنین اموری از «دانستن» (know) استفاده می‌کند. ما در فارسی عمدتاً از «بلد بودن» به جای آن استفاده می‌کنیم و مثلاً می‌گوییم «من دو چرخه سواری بلدم». در این شکل اخیر، به نظر می‌رسد بحث از معرفت منتفی است.

سال ۱۹۶۲ مجدداً رونق پیدا می‌کند. کسانی مانند نورمن کرتزمن و پاتریک گریم نیز بحث را پیش می‌برند. اما بحث از گزاره‌های معطوف به گوینده اساساً بحث جدیدی است که ظاهراً با مقاله کرتزمن در سال ۱۹۶۶ آغاز می‌شود. سپس افراد دیگری وارد این بحث شده‌اند که اهم دیدگاه‌ها در این باره در اینجا مورد بحث قرار گرفته است.

۲. گزاره‌های معطوف به زمان حال

گزاره‌های معطوف به زمان حال، *de presenti* (یا *de praesenti*)، مانند «اکنون ساعت ۹ است»، از جمله مواردی هستند که برای علم مطلق الهی ایجاد مشکل می‌کنند. علت این مشکل ساز بودن آن است که در الهیات سنتی خداوند را واجد کمال مطلق فرض می‌کنند و این وصف کمال مطلق باعث شده تا الهی‌دانان صفت تغییرناپذیری را نیز به خدا نسبت دهند. زیرا -طبق الهیات سنتی- هر گونه تغییری در خداوند مستلزم خروج از وضعیت کمال مطلق است و به این ترتیب پذیرش تغییر در ساحت الهی به معنای سلب کمال مطلق از خداوند تلقی می‌شود. به همین خاطر، خداوند در الهیات سنتی تغییرناپذیر فرض می‌شود.

حال اگر بپذیریم که خداوند تغییرناپذیر است، او چگونه می‌تواند به اکنون‌های متفاوت علم داشته باشد؟ برای مثال، اگر خداوند بداند که «اکنون ساعت ۹ است»، یک ساعت دیگر باید بداند که «اکنون ساعت ۱۰ است»، که این تغییر در علم الهی است. این تغییر در علم نیز به معنای وقوع تغییر در خداوند است که به نوبه خود موجب سلب کمال مطلق از خداوند می‌شود. با این حساب، خداوند نمی‌تواند به اکنون علم داشته باشد. اما این عدم علم خداوند به اکنون مشکل دیگری برای خدا باوری ایجاد می‌کند، زیرا یکی دیگر از صفات خداوند در الهیات سنتی «عالم مطلق» است. موجودی که نداند اکنون ساعت چند است، چگونه ممکن است عالم مطلق باشد؟ این اشکالی است که شاید بهتر از هر کس دیگری توسط نورمن کرتزمن در مقاله «علم مطلق و تغییرناپذیری» مطرح شده است (Kretzmann, 1966, pp. 409-410). او استدلال خود را چنین صورت‌بندی می‌کند:

- (۱) موجود کامل مطلق تغییر نمی‌کند.
 - (۲) موجود کامل مطلق همه چیز را می‌داند.
 - (۳) موجودی که همه چیز را می‌داند، همواره می‌داند که اکنون چه زمانی است.
 - (۴) موجودی که همواره می‌داند اکنون چه زمانی است، تغییر می‌کند.
 - (۵) موجود کامل مطلق تغییر می‌کند.
 - (۶) موجود کامل مطلق، کامل مطلق نیست.
- نتیجه نهایی این که:
- (۷) موجود کامل مطلق وجود ندارد.

به این اشکال پاسخ‌هایی متفاوتی می‌توان داد که برخی از آن‌ها در مقالات مختلف به تفصیل آمده است.^۱ در اینجا سه مورد از این پاسخ‌ها را، که فکر می‌کنیم قوی‌تر از دیگر پاسخ‌ها هستند، ذکر می‌کنیم:

۱-۲. تبدیل گزاره‌های معطوف به زمان حال به گزاره‌های غیرایندکسیکال

یک راه در مواجهه با اشکال فوق، تبدیل گزاره‌های ایندکسیکال معطوف به زمان حال به گزاره‌های غیرایندکسیکال است که «اکنون» از آن‌ها حذف شده باشد. مثلاً مردم در روز صدور فرمان مشروطه می‌توانستند بگویند: «امروز فرمان مشروطه صادر شد». این گزاره از سنخ گزاره‌های مورد بحث، یعنی *de presenti* است. اما همچنین مردم می‌توانستند این گزاره را به صورت «زمان صدور فرمان مشروطه ۱۴ جمادی‌الثانی سال ۱۳۲۴ هجری قمری است» بیان کنند. این صورت اخیر صورتی است که خداوند می‌تواند در هر زمانی به آن علم داشته باشد و به این ترتیب علم او تغییرناپذیر باقی می‌ماند.

اما با این راه‌حل مخالفت شده است. آرتور پرایور می‌گوید علم به این دو نوع گزاره یکسان نیست، زیرا اثرات متفاوتی دارند. مثالی که او استفاده می‌کند این است که «امتحانات پایان سال ۱۹۶۰ در منچستر اکنون به پایان رسیده است». سپس می‌گوید علم به بازتعبیر آن به صورت «تاریخ اتمام امتحانات پایانی سال ۱۹۶۰ [در منچستر] پیش از ۲۹ اگوست است» معادل علم به گزاره نخست نیست؛ زیرا وقتی گزاره نخست را می‌شنویم احساس شادمانی می‌کنیم، اما شنیدن گزاره دوم چنین اثری ندارد^۲ (Prior, 1962, p. 116).

پاتریک گریم با مثال دیگری همین نقد را توضیح می‌دهد. او فردی را تصویر می‌کند که منتظر جلسه‌ای است و در کمال آرامش می‌داند که «جلسه هنگام ظهر آغاز می‌شود»، اما وقتی سرگرم کار می‌شود ناگهان به خود آمده، با تشویش می‌گوید: «جلسه اکنون آغاز می‌شود!» در این دو بیان، از آنجا که حالات روانی متفاوتی را در پی دارند، علم به یکی به معنای علم به دیگری نیست (Grim, 1985, p. 155).

شاید کسی بگوید اشکال اصلی دیدگاه پرایور آن است که معرفت، با تأثیر روانی ناشی از معرفت، اساساً دو مقوله جدا از یکدیگرند، چنان که آبروزسی می‌گوید: «احساسات از هر نوعی که باشند، داخل در آنچه معرفت می‌خوانیم قرار ندارند» (Abbruzzese, 1997, p. 28). اما گریم معتقد است که آبروزسی استدلال را بد فهمیده و این استدلال نمی‌گوید که احساسات بخشی است از آنچه دانسته می‌شود، بلکه احساسات تنها توسط آنچه دانسته می‌شود تبیین می‌گردد:

می‌توان این استدلال را از طریق عطف توجه به این که برخی عواطف با آنچه من

۱. کرترزمان در مقاله خود هفت مورد از این پاسخ‌ها را به صورت دفع دخل مقدر ذکر کرده، به آن‌ها پاسخ می‌دهد.

۲. آنتونی کنی با پرایور هم‌نظر است (Kenny, 2001, p. 46). همچنین گریم از بیان مشابهی برای پاسخ به گزاره‌های

معطوف به گوینده استفاده می‌کند (به ادامه مقاله نگاه کنید) (Grim, 1985, p.153).

می‌دانم تبیین می‌شوند ارائه کرد. ورای این، عواطف هیچ ارتباطی با معرفتی که واجد آن هستم ندارند. آنچه استدلال نشان می‌دهد این است که دو معرفت متفاوت نمی‌توانند یکسان باشند، زیرا (۱) می‌توانم یکی را بدانم، بی آن که دیگری را بدانم، یا (۲) داشتن یکی از این معرفت‌ها اموری را تبیین می‌کند که داشتن دیگری آنها را تبیین نمی‌کند. (Grim, 2000, p. 143)

به نظر می‌رسد که گفته‌ی گریم در این حد درست باشد. اما شاید بتوان گفت که عواطف در مقام تبیینگری متمایز خوبی برای تفاوت معرفتی نیستند. ادعای گریم در واقع چنین است: «اگر تفاوت عاطفی در نسبت با علم به دو گزاره مختلف وجود داشته باشد» آنگاه تفاوت در علم «نسبت به دو گزاره وجود دارد». اما به نظر می‌رسد که می‌توان با مثال نقض نادرستی این ادعا را نشان داد. فرض کنید «جلسه اکنون آغاز می‌شود» در دو فرد مختلف دو احساس متفاوت ایجاد کند. ممکن است در یکی احساس تشویش ایجاد کند (چون قرار است او را توبیخ کنند) و در دیگری احساس خوشحالی ایجاد کند (چون قرار است از او تقدیر شود). حتی ممکن است علم به گزاره‌ای واحد در فردی واحد در دو زمان مختلف دو احساس متفاوت ایجاد کند. اما از اینجا نمی‌توان نتیجه گرفت که فرد به دو گزاره متفاوت علم دارد. با این حساب، به نظر می‌رسد که نمی‌توان تمایز در عواطف نسبت به گزاره‌های مختلف را نشان وجود معرفت متمایز در نظر گرفت.

۲-۲. فرازمانی بودن خدا

راه‌حل دیگری که با استفاده از آن می‌توان به مسئله گزاره‌های معطوف به زمان حال پاسخ داد، توسل به تعریف خداوند به عنوان موجودی فرازمانی است. نسبت به رابطه خداوند با زمان دو رویکرد می‌توان اتخاذ کرد: (الف) می‌توان گفت خداوند سرمدی است، یعنی از ازل بوده و تا ابد نیز خواهد بود. در این نگاه خداوند داخل در زمان است، هرچند که وجودش ابتدا و انتهای زمانی ندارد؛ (ب) می‌توان گفت خداوند فرازمانی است، که در این حالت خارج از ظرف زمان قرار دارد و زمان بر او نمی‌گذرد. طبق این دیدگاه، که دیدگاهی کلاسیک است، خداوند تمام لحظات را مانند یک حال ممتد تجربه می‌کند. بوئتیوس می‌نویسد:

خداوند ذاتی سرمدی و همه‌جا حاضر دارد. علم او از حرکت زمان فرارفته و در بساطت حالی ممتد ساکن است؛ حالی که تمام چشم‌انداز آینده و گذشته را در بر می‌گیرد. او هنگام دانستن متوجه تمام این‌هاست؛ گویی همه با هم رخ می‌دهند.

(Boethius, 2008, Book V-Prose VI)

همچنین آنسلم می‌گوید: «تو دیروز نبودی و فردا نیز نخواهی بود؛ بل دیروز و امروز و فردا هستی. در حقیقت، تو نه دیروز بودی نه امروز و نه فردا؛ بل مطلقاً بیرون از زمان هستی (Anselm, 1998, Chap. 19).

کرتزمان، در پاسخ احتمالی چهارمی که به استدلال خود (مبنی بر ناسازگاری علم مطلق و تغییرناپذیری خدا) معرفی می‌کند، به این دیدگاه پرداخته است. او می‌گوید فرازمانی بودن خدا در این معنا در واقع همان تغییرناپذیر بودن اوست، که این باعث می‌شود توسل به فرازمانی بودن برای پاسخ به استدلال او مصادره به مطلوب تلقی شود. او می‌نویسد:

منظور از فرازمانی بودن یک موجود چیست؟ گمان می‌کنم می‌توان گفت عدد ۲ فرازمانی است، به این معنا که سنش زیاد نمی‌شود؛ یعنی اکنون سالخورده‌تر از صد سال پیش نیست. دلیلی برای بحث درباره این دیدگاه که موجود کامل مطلق به این معنا فرازمانی است نمی‌بینم؛ زیرا طبق این تفسیر، فرازمانی بودن چیزی بیش از عبارت آخرای تغییرناپذیری نیست. اما طبق این تفسیر، توسل به این آموزه مصادره به مطلوبی در مقابل مقدمه (۴) است، نه مبنایی برای پاسخ دادن به آن. (Kretzmann, 1966, p. 415)

به نظر می‌رسد بر سر این که فرازمانی بودن عبارت آخرای تغییرناپذیری است، نتوان مناقشه زیادی با کرتزمان انجام داد. اما نکته‌ای که آموزه فرازمانی بودن خداوند برایمان روشن می‌کند این است که اساساً مقدمه (۴)، «موجودی که همواره می‌داند که اکنون چه زمانی است، تغییر می‌کند»، چنان که کرتزمان در استدلال خود مفروض گرفته، چندان هم قطعی نیست. اگر بتوان تصور کرد که موجودی فرازمانی می‌تواند همواره بداند که اکنون چه زمانی است، دیگر مقدمه (۴) قطعیت نخواهد داشت و کل استدلال کرتزمان قوتش را از دست می‌دهد. به این ترتیب، قول به فرازمانی بودن خدا می‌تواند پاسخی به مسئله علم الهی به گزاره‌های معطوف به زمان حال باشد.

به نظر می‌رسد مشکل درست در همین جا است. ظاهراً کسانی که با امکان درک زمان توسط موجودی فرازمانی مخالف‌اند در شکل دادن به چنین تصویری با دشواری روبرو هستند. برای مثال، گریم می‌نویسد: آن طور که [نلسون] پایک تأکید می‌کند، موجود فرازمانی فاقد موقعیت زمانی^۱ است. اما به نظر می‌رسد چیزهایی هست که تنها در موقعیت زمانی خاصی قابل دانستن است (مانند آنچه وقتی متوجه می‌شوم «جلسه اکنون آغاز می‌شود» می‌دانم). اگر موجودی در زمانی دیگر (یعنی در یک موقعیت زمانی دیگر) نمی‌تواند این مطلب را بداند، آنگاه مطمئناً موجودی که اساساً فاقد موقعیت زمانی است نیز نمی‌تواند آن را بداند.^۲ (Grim, 1985, p. 161)

برای تقریب مطلب به ذهن می‌توان از مثال استفاده کرد. فرض کنید هر لحظه از جهان یک عکس باشد. تمام این عکس‌ها، که تاریخچه مصور جهان هستند، روی میزی مقابل خداوند گسترده شده و خدا

1. Temporal location

۲. پرایور نیز نکته مشابهی را بیان می‌کند (Prior, 1962, p. 116).

در هر لحظه می‌تواند تمامی این تصاویر را با هم مشاهده کند و با اشاره به هر کدام راجع به وقایع آن صحبت کند و بگوید که در آن لحظه خاص ساعت چند است (مثلاً به تصویر نیل آرمسترانگ وقتی که به عنوان نخستین انسان قدم بر ماه می‌گذارد نگاه کند و بگوید: «اکنون ۲۱ جولای سال ۱۹۶۹، ساعت ۰۲:۵۶ به وقت UTC است.») این تصویر از علم فرازمانی خداوند آن قدر قابل درک و تصور (هرچند نه قابل تصویرسازی ذهنی) است که در برخی آثار داستانی نیز بازتاب یافته. برای مثال، شخصیت دکتر منهن^۱ در کمیک‌های *واچمن*^۲ یا ترالفامادوری‌ها^۳ در *رمان سلاخ‌خانه شماره پنج*^۴ می‌تواند گذشته، حال و آینده را در هر آن تجربه کنند.^۵ لذا مفهوم موجودی که بتواند تمامی لحظات را یکجا ادراک کند، مفهوم عقل‌ستیزی نیست. این شبیه‌تصویری است که آکوئیناس از علم الهی ارائه می‌دهد:

فعل شناخت در خداوند، که وجود اوست، با سرمدیت سنجیده می‌شود و از آنجا که سرمدیت فاقد توالی است و تمام زمان را شامل می‌شود، نگاه اکنون خداوند به سرتاسر زمان و به همه چیزهایی که در هر زمانی وجود دارند، همانند اشیائی که پیش روی او حاضر باشند، بسط می‌یابد. (Aquinas, 2007, I. Q14. A9)

آکوئیناس با مثالی منظور خود را چنین می‌رساند: «درست مانند کسی که در جاده‌ای می‌رود و نمی‌تواند کسانی که از پس او می‌آیند را ببیند، حال آن که شخصی که از فراز بلندی تمام جاده را می‌نگرد، یک‌باره تمام مسافران جاده را می‌بیند» (Aquinas, 2007, I. Q14. A13).

شاید آنچه در این بین برای تصور فرازمانی خدا ایجاد مشکل می‌کند، تفاوت درک انسان‌ها و خدا از زمان است. انسان‌ها در زمان و خدا بیرون از زمان است. پس چطور ممکن است انسان بتواند وضعیت خدا را درک کند؟ مجدداً برای تقریب مطلب به ذهن مثالی می‌زنیم. وقتی مشغول تماشای فیلمی هستیم، درک ما از زمان با درک کاراکترهای فیلم متفاوت است. آن‌ها ممکن است چند سال را در چند دقیقه تجربه کنند، اما زمان برای ما عادی می‌گذرد. آن‌ها اسیر تکرار زمان هستند (که در صورت بازپخش فیلم نمود

1. Doctor Manhattan
2. Watchmen
3. Tralfamadorians
4. Slaughterhouse-Five

۵. بیلی، شخصیت اصلی *رمان سلاخ‌خانه شماره پنج*، در نامه‌ای که می‌نویسد درک اهالی سیاره ترالفامادور از زمان را چنین توصیف می‌کند: «تمام لحظه‌ها اعم از گذشته، حال و آینده، همیشه وجود داشته و وجود خواهند داشت. ترالفامادوری‌ها قادرند به تمامی لحظه‌های مختلف نگاه کنند، درست همان طور که مثلاً ما می‌توانیم به امتداد کوه‌های راکی نگاه کنیم. آن‌ها می‌توانند ببینند که چقدر تمام لحظه‌ها پایدارند و این توانایی را دارند تا به هر لحظه‌ای که دلشان بخواهد نظر بیندازند. این که ما روی زمین فکر می‌کنیم هر لحظه پشت سر لحظه دیگر می‌رسد توهمی بیش نیست» (Kurt Vonnegut, 1994, Chap. 2).

پیدا می‌کند)، اما ما در خط مستقیم زمان پیش می‌رویم. در عین حال، اگر فیلمی را برای بار دوم تماشا کنیم، می‌توانیم قبل از وقوع هر صحنه بدانیم که الآن چه اتفاقی می‌افتد و با اشاره به صفحه تلویزیون مثلاً بگوییم «الآن قهرمان پیروز می‌شود!»

مفهوم موجود فرازمانی - چنان که مثال‌های بالا نشان می‌دهند - مفهوم غریب و غیرقابل درکی نیست. با این حال، همان طور که گفته شد، برخی فیلسوفان در پذیرش آن با دشواری روبرو هستند. آنتونی کنی یکی دیگر از این فیلسوفان است. وی مفهوم موجود فرازمانی را ناسازگار می‌داند. به نظر او موجود فرازمانی موجودی است که هر جزء زمانی را همزمان با اجزاء دیگر زمان درک می‌کند. بنابراین، نگاهش این متن باید همزمان با آتش سوزی بزرگ روم باشد (Kenny, 1969, p. 264). این درک، اگر که به مثال جهان به مثابه مجموعه عکس‌های روی میز توجه کنیم، به روشنی نادرست است. به نظر می‌رسد مشکل کسانی مانند کنی از اینجا ناشی می‌شود که سعی می‌کنند با ادبیات انسانی - که ادبیاتی زمانمند است - راجع به موجود بی‌زمان صحبت کنند. «همزمانی» مفهومی است که برای وقایع زمانمند تعریف شده و اطلاق آن به موجودی فرازمان تنها از جهت تمثیل و تقریب مطلب به ذهن است و نباید آن را بازنمای حقیقت دانست. اگر این نکته را در نظر داشته باشیم، بعید است دچار همان سوءتفاهمی شویم که کنی به آن دچار شده.

کرتزمان در ادامه مطالب خود نقد دیگری به آموزه فرازمانی بودن خدا وارد می‌کند. وی می‌گوید تفسیر بدیل برای فرازمانی بودن (غیر از تفسیری که فرازمانی بودن را به تغییرناپذیری تحویل می‌برد) آن است که بگوییم «از منظر الهی زمانی وجود ندارد و گذر زمان توهم عمومی انسان‌ها است ... اما این تفسیر تغییرناپذیری موجود کامل مطلق را از طریق تحمیل تغییرناپذیری بر تمام چیزهای دیگر حفظ می‌کند. بی‌تردید این بهایی بس گزاف است» (Kretzmann, 1966, p. 415-416).

در پاسخ به این انتقاد باید گفت، اولاً، اگر نقد قبلی کرتزمان در تقلیل فرازمانی بودن به تغییرناپذیری وارد نباشد، آنگاه دیگر نیازی به این تفسیر بدیل نیست. در ثانی، اشکال این تفسیر بدیل آن است که فرض می‌گیرد باید تنها یک حقیقت درباره زمان وجود داشته باشد: یا همه چیز (از جمله خدا) تغییر می‌کند، یا همه چیز (از جمله ماسوا) ثابت است. اما این مطلب به هیچ وجه قطعیت ندارد. کاملاً می‌توان تصور کرد که زمان برای خدا ثابت و برای انسان‌ها وجودی حقیقی و در عین حال متغیر داشته باشد. خدا بیرون از زمان است، و انسان‌ها داخل در زمان.

۳-۲. پذیرش اشکال و اصلاح مفهوم خدا

در مواجهه با اشکال ناسازگاری تغییرناپذیری و علم مطلق الهی، می‌توان با پذیرش اشکال وارده، یکی از این دو صفت را به نفع دیگری تعدیل کرد. به نظر نمی‌رسد که بتوان این کار را با علم مطلق الهی انجام داد، یعنی بگوییم خداوند به گزاره‌های معطوف به اکنون علم ندارد ولی در عوض همچنان تغییرناپذیر

است. این جرح و تعدیل از دو جهت برای خدا باوری مطلوب نیست. نخست آن که بخش بسیار پراهمیتی از وقایع همواره در زمان حال رخ می‌دهد. عدم علم الهی به این وقایع، آن هم در شرایطی که انسان‌ها نسبت به آن علم دارند، نقص بزرگی است که خدا باوری نمی‌تواند آن را بپذیرد. دوم آن که این اشکال تنها به گزاره‌های معطوف به زمان حال محدود نمی‌شود. اگر خدا اکنون علم داشته باشد که «۱۱۴ سال پیش فرمان مشروطه صادر شد»، سال آینده علم خواهد داشت که «۱۱۵ سال پیش فرمان مشروطه صادر شد». همچنین اگر خدا اکنون بداند که «۱۰ سال دیگر حادثه الف رخ خواهد داد»، سال آینده علم او به این صورت تغییر می‌کند: «۹ سال دیگر حادثه الف رخ خواهد داد». تمام این‌ها تغییر در علم الهی است و اگر بخواهیم تغییر ناپذیری را برای خدا حفظ کنیم، عملاً کل علم او را باید کنار بگذاریم.

اما اصلاح مفهوم تغییر ناپذیری آسان‌تر است. کورتزمان در پاسخ احتمالی هفتم در مقاله خود به این راه حل می‌پردازد. پاسخی که کورتزمان مطرح می‌کند تا آن را بعداً نقد کند این است که همه تغییرات ضد کمال نیستند و دانستن این که اکنون چه زمانی است نیز ضد کمال نیست. لذا می‌توان وقوع چنین تغییری را در خداوند پذیرفت. اما کورتزمان می‌گوید در هر صورت تغییر کردن نشان‌دهنده آن است که موجود کامل از جهتی در وضعیت کمال^۱، تحقق یافتگی^۲ و ثبات^۳ فرار ندارد (Kretzmann, 1966, p. 419). در اینجا باید از کورتزمان پرسید که چرا باید تمام انواع تغییر را ملازم نقص دانست و چرا باید تمام انواع تحقق نیافتن و عدم ثبات را نافی کمال بدانیم؟ روشن به نظر می‌رسد که هر تغییری به معنای دور یا نزدیک شدن به کمال نیست و عدم ثبات فی نفسه اشکالی نیست که خدا باور مایل به نفی آن از ساحت الهی باشد (تا جایی که قائلان به الهیات به طور گسترده آن را می‌پذیرند). وقتی عموزاده شخص X به دنیا می‌آید و او در یک لحظه «پسرعمو» می‌شود، تغییری در او ایجاد شده، اما روشن است که این تغییر اثری در مرتبه کمالی او ندارد. این همان گونه تغییری است که پیتر گیچ آن را تغییر کیمبرجی^۴، در مقابل تغییر حقیقی^۵ می‌نامد (Geach, 1969, p. 71-72). تغییر کیمبرجی تغییری است که در نسبت شیء به سایر اشیاء رخ می‌دهد؛ تغییری بیرونی و نه درونی. وقتی فرد Y خدا را ستایش می‌کند، سپس از آن دست می‌کشد، صفت «مورد ستایش Y» در خداوند ایجاد، سپس از او سلب می‌شود. اما این تغییری در ذات خداوند نیست و از این جهت اهمیتی هم برای کمال او ندارد. علامه حلی همین معنا را ذیل بحث از علم خداوند به جزئیات زمانی چنین بیان می‌کند: «چنین تغییری در اضافات است نه در ذات و نه در صفات

1. Completion
2. Actualization
3. Fixity
4. Cambridge change
5. Real change

حقیقی [...] و [تغییر اضافات جازز است؛ زیرا آنها امور اعتباری بوده و تحقیقی در خارج ندارند] (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ص. ۲۸۷).

پس تا اینجا می‌توان گفت تغییراتی هستند که وقوع آن‌ها مستلزم تغییر در خداوند نیست. اما تغییر در علم خداوند صرفاً یک تغییر کیمبرجی است، یا تغییری حقیقی؟ این نکته‌ای است که می‌تواند محل مناقشه باشد. گریم معتقد است که این تغییر حقیقی است (Grim, 1985, p. 161). اما به نظر می‌رسد برای این که امکان وقوع تغییر در موجود کامل مطلق را به رسمیت بشناسیم، این حقیقی بودن یا نبودن تغییر نیست که اهمیت دارد، بلکه تأثیر آن تغییر در کمال آن موجود است که مهم است. اگر فرد Z ابتدا به یک توپ آبی سپس به یک توپ قرمز بیندیشد، هر چند تغییری درونی در او رخ می‌دهد و به این خاطر ظاهراً کیمبرجی نیست، اما این تغییر تأثیری در سطح کمال فرد ندارد. در مورد خداوند نیز وضع از همین قرار است. این که خداوند به شکل *de presenti* بداند که اکنون چه رخدادی در حال وقوع است، و لحظه‌ای بعد علم *de presenti* او تغییر کند، تأثیری در کمال خداوند ندارد. از این جهت اشکالی نیز در پذیرش امکان وقوع چنین تغییری در خداوند وجود ندارد (به یاد داشته باشیم که انگیزه اصلی طرد تغییر در خداوند حفظ کمال مطلق الهی بوده است). لذا به نظر می‌رسد فرض اصلی خداباوری سنتی مبنی بر تعارض تغییر با کمال، که سرمنشأ پیدایش اشکال علم الهی به گزاره‌های معطوف به زمان حال است، از اساس اشتباه است و می‌توان وقوع تغییراتی را که محل کمال نیستند در خداوند پذیرفت.

۳. گزاره‌های معطوف به گوینده

چالش علم خداوند به گزاره‌های معطوف به گوینده، *de se*، ظاهراً نخستین بار توسط نورمن کرتزمان مطرح شده است. دو گزاره زیر را در نظر بگیرید:

(۸) جونز می‌داند که در بیمارستان است.

(۹) جونز می‌داند که جونز در بیمارستان است.

کرتزمان می‌گوید که این دو گزاره منطقیاً از یکدیگر مستقل‌اند. اگر جونز فراموشی گرفته و هویت خویش را فراموش کرده باشد، آنگاه می‌داند که در بیمارستان است، اما تنها پس از خواندن روزنامه است که می‌داند «جونز» در بیمارستان بستری است. اکنون هر کسی می‌تواند (۹) را بداند، اما این تنها خود جونز است که می‌تواند (۸) را بداند. عالم مطلق نیز از این قاعده مستثنا نیست و نمی‌تواند (۸) را بداند. در نتیجه، عالم مطلق نمی‌تواند وجود داشته باشد (Kretzmann, 1966, p. 420).

از میان پاسخ‌هایی که می‌توان به این چالش پیش روی خداباوری داد، می‌توان چند مورد زیر را بیان کرد:

۱-۳. تبدیل گزاره‌های معطوف به گوینده به گزاره‌های غیرایندکسیکال

این راه‌حلی است که پاتریک گریم آن را بیان ورد می‌کند. وی با وام‌گیری مثالی از جان پری (نک.

(Perry, 1979) شرایطی را تصور می‌کند که شخصی در فروشگاه متوجه رد شکر بر روی زمین می‌شود. آنگاه فرد با دنبال کردن رد شکر متوجه می‌شود که کیسه شکر خود اوست که سوراخ شده و می‌گوید:

(۱۰) دارم خراب‌کاری می‌کنم.

وی می‌گوید شاید فکر کنیم می‌توان این گزاره را با گزاره دیگری که می‌گوید:

(۱۱) پاتریک گریم دارد خراب‌کاری می‌کند

جایگزین کرد. اما این دو گزاره یکی نیستند. گریم با تأسی به استدلال پرایور درباره گزاره‌های *de present*

(که معتقد بود نمی‌توان آن‌ها را به گزاره‌های بی‌زمان تحویل برد) می‌گوید:

آنچه وقتی متوجه می‌شوم من هستم که دارم خراب‌کاری می‌کنم می‌فهمم، نمی‌تواند چنین موضوع غیرشخصی‌ای باشد که فردی با فلان نام دارد خراب‌کاری می‌کند؛ زیرا این چیزی نیست که وقتی از بابت خراب‌کاری شرم‌زده می‌شوم یا احساس گناه‌کاری می‌کنم، از آن بابت ناگهان شرم‌زده شوم یا احساس گناه‌کاری کنم. (Grim, 1985, p. 153)

پاسخ به این استدلال همانی است که در پاسخ به استدلال پرایور گفته شد. عواطف و معرفت هم دو چیز متفاوت هستند و هم این که نمی‌توان عواطف را نشانه معرفت گرفت (برای یادآوری، به بالا نگاه کنید).

اما گریم می‌گوید همچین نمی‌توان به جای (۱۰) از گزاره زیر استفاده کرد:

(۱۲) او دارد خراب‌کاری می‌کند.

گریم برای دفاع از ادعای خویش مثالی می‌زند که مورد توجه ماست. وی می‌گوید فرض کنید که ناگهان در آینه فروشگاه تصویر خود را می‌بینم و بی آن که بدانم آن تصویر متعلق به خودم است گزاره (۱۲) را بیان می‌کنم؛ درست همان گونه که دیگرانی که می‌دانند آن تصویر متعلق به چه کسی است، چنین بیان می‌کنند. گریم می‌گوید در این حالت اگرچه (۱۲) قابل بیان است، اما (۱۰) را نمی‌توانم بیان کنم.

نکته‌ای که در این مثال گریم و نیز در مثال کرتزمان درباره جونز بستری در بیمارستان اهمیت دارد، این است که در هر دو مثال افراد خودشان را به جا نمی‌آورند. فرد در فروشگاه نمی‌داند که تصویر در آینه انعکاس خود اوست، و جونز هم که دچار فراموشی شده نمی‌داند که خبر روزنامه درباره بستری شدن «جونز» به خود او اشاره دارد. از این جهت، میان علم به گزاره‌هایی که به صورت *de se* بیان می‌شوند - یعنی (۸) و (۱۰) - و گزاره‌هایی که به صورت *de re* بیان می‌شوند - یعنی (۹) و (۱۲) - تفاوت وجود دارد. اما اگر گریم بداند شخص درون آینه فروشگاه خود اوست و جونز نیز بداند که او «جونز» است، آنگاه ظاهراً دیگر تفاوتی میان علم به این دو نوع از گزاره‌ها وجود ندارد و می‌توان این دورا به جای یکدیگر به کار برد.

در بحث حاضر درباره علم الهی، مطمئناً خدا دچار چنین خطاهایی نمی‌شود، نظیر آنچه گریم در

فروشگاه و جونز در بیمارستان مرتکب شد. لذا وقتی خدا به (۹) و (۱۲) علم داشته باشد، گویی به (۸) و (۱۰) علم دارد. به همین خاطر، خداوند که در تشخیص مرجع گزاره‌ها دچار خطا نمی‌شود، همواره می‌تواند به گزاره‌های *de se* از طریق گزاره‌های *de re* علم داشته باشد.^۱

۲-۳. قول به تفاوت میان محتوای گزاره با خود گزاره

می‌توان میان محتوای گزاره‌ها و نحوه بیان آن‌ها تمایز قائل شد. «من بیمار هستم» اگرچه تنها توسط خود شخص بیمار قابل بیان است، اما خبر از وضعیتی در جهان، یعنی بیمار بودن شخص *X*، می‌دهد که این وضعیت در قالب گزاره‌های دیگر نیز قابل بیان است، مانند: «*X* بیمار است». علم خداوند اگرچه به گزاره‌های *de se* تعلق نمی‌گیرد، اما به محتوای چنین گزاره‌هایی تعلق می‌گیرد و در واقع مراد ما از علم همین است. این راه‌حل را آنتونی کنی از قول توماس آکوئیناس در پاسخ به اشکال مربوط به گزاره‌های *de presenti* پیش می‌کشد (Kenny, 2001, p. 43). اما ظاهراً بیشتر مناسب استفاده در مسئله گزاره‌های *de se* است (هرچند که احتمالاً آکوئیناس از وجود چنین چالشی بی‌اطلاع بوده).

به نظر می‌رسد که گزاره‌های *de se* و *de presenti* در بحث حاضر، که ناظر به گزاره‌های صادق در جهان واقع^۲ است، قابل بازگشت به امور واقع^۳ هستند. در چنین وضعیتی، می‌توان گفت امر واقعی وجود

۱. پاتریک گریم در چالش علم به گزاره‌های *de presenti*، برای نشان دادن عدم امکان یکی گرفتن علم به گزاره‌های *de presenti* و علم به گزاره‌های غیر *de presenti* شخص *Q* را مثال می‌زند که هر روز صبح از طریق ماشین زمان فیلمی به دستش می‌رسد که تمام وقایع آن روز را نشان می‌دهد. یک روز *Q* نزدیک ظهر شروع به تماشای فیلم می‌کند و پس از جلو زدن قسمت‌های خسته‌کننده، درست زمانی که جلسه در عالم واقع آغاز می‌شود، فیلم نیز به آغاز جلسه می‌رسد. در این هنگام *Q* می‌گوید: «در این لحظه جلسه آغاز می‌شود.» اما او خبر ندارد که به طور اتفاقی زمان فیلم با زمان واقعی یکی شده. گریم نتیجه می‌گیرد که علم *Q* در آن لحظه به شروع جلسه از جنس *de presenti* نیست و نمی‌تواند جایگزین آن باشد (Grim, 1985, p. 157-159). اما به نظر می‌رسد در این مثال نیز - مانند مورد جونز در بیمارستان - عدم علم *Q* به انطباق زمان دو گزاره ناظر به فیلم و ناظر به عالم واقع باعث می‌شود که نتوان علم به دو گزاره را یکی گرفت. اگر *Q* بداند که زمان فیلم با زمان واقعی یکی شده، آنگاه به نظر می‌رسد که اشکالی در یکسان گرفتن علم به این دو گزاره وجود نداشته باشد.

2. Actual

۳. facts. این که محتوای علم الهی دقیقاً چیست، خود می‌تواند محل بحث باشد. آیا علم خداوند گزاره‌ای است؟ یا خداوند مستقیماً به امور واقع علم دارد؟ به نظر می‌رسد هر کدام از این دو مورد اشکالاتی دارند. علم خداوند گزاره‌ای نیست، زیرا گزاره‌ها متکی به زبان و امری انسانی هستند. امور واقع هم گزینه مناسبی نیست، زیرا امور واقع تنها امور واقعی را شامل می‌شود، نه امور ممکن، حال آن که خداوند، مانند انسان‌ها، به امور ممکن نیز علم دارد. مثلاً خدا می‌داند اگر روی میز وزنه‌ای ۵۰۰ کیلویی قرار داده شود، میز می‌شکند یا خیر. به نظر می‌رسد که مناسب‌ترین گزینه به عنوان موضوع علم الهی، وضعیت امور (states of affairs) باشد - البته نه به معنای آرمسترانگی کلمه که معادل امور واقع (facts) است.

دارد که بیمار بودن جونز است و این امر واقع قابل بیان در قالب گزاره‌های اول‌شخص، یا دوم‌شخص یا سوم‌شخص است. علم در اصل به آن امر واقع تعلق می‌گیرد که تمام این صورت‌های مختلف گزاره‌ای از آن خبر می‌دهند. این که این امر واقع در قالب چه گزاره‌ای بیان می‌شود تأثیری در ماهیت علم ندارد، بلکه تنها عبارت است از نحوه بیان علم.

این دیدگاه با دیدگاهی که میان زبان و معرفت ملازمه نمی‌بیند سازگار است. بسیاری از حیوانات آشکارا صاحب معرفت هستند (صاحب خود را می‌شناسند، می‌دانند که اشیاء در چه موقعیتی قرار دارند و...). اگر آنجایی که حیوانات عموماً فاقد زبان فرض می‌شوند، قادر به اکتساب معرفت گزاره‌ای نیستند. بنابراین باید معرفت آن‌ها از جنسی غیرگزاره‌ای باشد، یعنی معرفت مستقیم به امور واقع (مانند زمانی که خود ما در حال تجربه مستقیم یک واقعه، مثل افتادن یک سیب از درخت، هستیم؛ در چنین لحظه‌ای هنوز معرفت ما به افتادن سیب صورت گزاره‌ای به خود نگرفته و تنها معرفتی است نسبت به یک امر واقع).^۱ اگر همین دیدگاه را به خدا نسبت دهیم، یعنی بگوییم که خدا واجد معرفت مستقیم به امور واقع است (نه معرفت با وساطت گزاره‌ها)، و حقیقت معرفت را نیز همین علم به امور واقع بدانیم، آنگاه دیگر مشکلی برای علم خداوند به بیماری جونز پیش نمی‌آید. خداوند می‌داند که جونز بیمار است و این برای علم الهی کافی است. اما اگر وجود علم غیرگزاره‌ای را به رسمیت نشناسیم، یا به رسمیت بشناسیم اما معرفت گزاره‌ای را قابل تحویل به آن ندانیم و در نتیجه معرفت گزاره‌ای همچنان در کنار این معرفت غیرگزاره‌ای وجود داشته باشد، آنگاه به نظر می‌رسد که وجود گزاره‌های معطوف به گوینده چالشی است برای علم الهی، که باید از طرق دیگر حل گردد.

۳-۳. علم از طریق گزاره‌های شبه- نشانگر^۲ (راه حل کاستاندا)

هکتور- نری کاستاندا، پس از طرح جزئیاتی فنی، اصلی را معرفی می‌کند که آن را (P) می‌نامد:

(P): اگر جمله‌ای با قالب «X می‌داند که Y می‌داند که ...» صورت‌بندی بیان صادقی باشد، آنگاه X عبارتی را می‌داند که توسط آنچه «...» را پر می‌کند، صورت‌بندی می‌شود.
(Castañeda, 1967, p. 207)

این اصل در واقع می‌گوید اگر پیام بدانند که مسعود می‌داند که امروز هوا بارانی است، آنگاه پیام

۱. حتی اگر معتقد باشیم که در این مرحله هم گزاره‌ها در معرفت ما دخیل هستند، شاید بتوان فردی که از کودکی قادر به شنیدار و گفتار نبوده، یا کودکی چند ماهه را مثال زد. به نظر می‌رسد در این افراد معرفت غیرگزاره‌ای است. اما در هر صورت حتی اگر بر این باور باشیم که معرفت غیرگزاره‌ای در هیچ حالتی برای انسان ممکن نیست، چنین تمثیل‌هایی دست کم ما را به درک مفهوم معرفت غیرگزاره‌ای نزدیک می‌کند.

می‌داند که امروز هوا بارانی است. طبق این اصل، اگر خداوند بداند که جونز می‌داند که «من در بیمارستان هستم»، آنگاه خداوند همان چیزی را می‌داند که جونز می‌داند. نحوه بیان خدا، با استفاده از آنچه کاستاندا شبه- نشانگر می‌خواند، چنین خواهد بود:

(۱۳) «جونز می‌داند که (خود) او در بیمارستان است».

در اینجا، «(خود) او» شبه- نشانگر است. بنابراین، از آنجا که علم به گزاره‌های شبه- نشانگر با علم به گزاره‌های ایندکسیکال یکسان است، خداوند می‌تواند به گزاره‌های ایندکسیکال علم داشته باشد. به راه‌حل کاستاندا نقدهایی وارد شده. گراهام گریم با ارائه مثال نقضی ایده او را زیر سؤال می‌برد. وی می‌گوید فرض کنید شخصی به نام McQ می‌داند که:

(۱۴) کوتاه‌ترین جاسوس می‌داند که (خود) او جاسوس است.

از طرفی، X که جاسوس است، و بی آن که حتی خودش بداند کوتاه‌قیمت‌ترین جاسوس نیز هست، می‌داند که:

(۱۵) من جاسوس هستم.

در این حالت، طبق اصل (P)، McQ باید بداند که X جاسوس است. در حالی که شهوداً چنین چیزی پذیرفتنی نیست. زیرا طبق یک قاعده کلی که می‌گوید هر جاسوسی می‌داند که جاسوس است، McQ می‌داند که کوتاه‌ترین جاسوس نیز می‌داند که (خود) او جاسوس است. McQ با دانستن این گزاره، علمی راجع به فرد مشخصی ندارد. اما (۱۵) راجع به فرد مشخصی حرف می‌زند که طبیعتاً از جاسوس بودن خود آگاه است. روشن است که الزاماً از (۱۴) نمی‌توان (۱۵) را نتیجه گرفت، زیرا ممکن است McQ نداند که X جاسوس است، در حالی که خود X می‌داند که جاسوس است. پس (P) نادرست است (Grim, 1985, p. 165-166).

جان آبروزسی نیز با ارائه مثال نقض دیگری اصل (P) را نقد می‌کند. او می‌گوید فرض کنید شخصی می‌داند که دکتر لاولس^۲ از دپارتمان علوم کلاسیک می‌داند که «consili expers mole ruit sua». از این نمی‌توان نتیجه گرفت که آن شخص معنای این عبارت را می‌داند، مگر این که لاتین بلد باشد. یا ممکن است شخصی بداند که اسمیت می‌داند که «در مثلث قائم‌الزاویه مربع وتر مساوی است با مجموع مربع‌های دو ضلع دیگر». این باعث نمی‌شود که آن شخص آنچه اسمیت می‌داند را بداند. شاید او تنها طوطی‌وار کلمات اسمیت را تکرار می‌کند بی آن که تعاریف و مفاهیم آن را بداند (Abbruzzese, 1997, p. 27).

ناگاساوا نیز اصل (P) را نقد می‌کند. وی می‌گوید (P) آشکارا نادرست است، چون قابل اعمال بر

1. He (himself)

2. Dr. Lawless

«می‌داند-چه»^۱ها نیست. «می‌داند-چه»ها جملاتی هستند که در آن‌ها کلمه بعد از «می‌داند» با «چه» آغاز می‌شود: می‌داند چه مکانی، می‌داند چه زمانی، می‌داند چه کسی، می‌داند چه چیزی و می‌داند چگونه.^۲ برای مثال، اگر پیام بدانند که مسعود می‌داند که چه کسی کتاب او را برداشته، به این معنا نیست که پیام می‌داند که چه کسی کتاب او را برداشته (Nagasawa, 2003, p. 75).

اما حتی اگر مثال‌های نقض فوق هم وجود نمی‌داشتند، باز هم اصل (P) قابل‌پذیرش نبود، زیرا توسط گزاره‌های *de se* نقض می‌شد. برای این که بتوان اصلی فراگیر مانند (P) را پذیرفت، باید گزاره‌هایی مانند «من در بیمارستان هستم» نیز مشمول چنین اصلی شوند. اما شهود ما - که اساس کار کرتزمان نیز همین شهود است - به ما می‌گوید که گزاره‌های *de se* مصداقی از اصل (P) نیستند. پس، اصل معرفی شده توسط کاستاندا و به تبع آن استدلال او علیه کرتزمان قابل‌پذیرش نیست.

۳-۴. تعریف علم مطلق بر اساس علم به صدق گزاره‌ها، به جای علم به خود گزاره‌ها

این راه‌حلی است که ریچارد سونینبرن پیشنهاد می‌دهد. وی معتقد است که علم مطلق نه بر اساس علم به گزاره‌ها، بلکه بر اساس علم به صدق آن‌ها تعریف می‌شود:

تعریف طبیعی علم مطلق این است که شخصی در زمان T علم مطلق دارد، اگر و فقط اگر در T به ازای هر گزاره‌ای که صادق است، بداند که آن گزاره صادق است. من «S می‌داند که p صادق است» را این گونه می‌فهمم که S می‌داند که p چیست (یعنی S می‌داند که معنای جمله‌ای که p بیان می‌کند چیست و اشیائی - اعم از ذوات، ویژگی‌ها یا زمان و در نتیجه رویدادها - که عبارات ارجاعی داخل در گزاره به آن‌ها بازمی‌گردند - کدام‌اند و S می‌داند گزاره‌ای که به وسیله آن جمله بیان شده صادق است). [با این حساب،] وقتی که جونز می‌گوید «من در بیمارستان هستم»، S می‌تواند بداند که معنای گزاره بیان‌شده چیست، و بداند که «من» به چه کسی (یعنی جونز) بازمی‌گردد و بداند که گزاره بیان‌شده صادق است. (Swinburne, 2016, p. 177)

به نظر می‌رسد که این تعریف از خداوند می‌تواند از معضل گزاره‌های *de se* برای علم الهی اجتناب کند.^۳ اما، شاید عموم خداباوران مایل نباشند علم الهی را به علم به صدق گزاره‌ها، و نه خود گزاره‌ها،

1. Know-wh

2. Know-where, know-when know-who, know-what, know-how

۳. هر چند ظاهراً خود سونینبرن معتقد است که معضل تمام ایندکسیکال‌ها، و نه فقط گزاره‌های *de se*، برای علم الهی از اساس با این شیوه حل می‌شود (Swinburne, 2016, p. 182)، اما به نظر می‌رسد که قوت این راه‌حل برای حل معضل گزاره‌های *de presenti* نیاز به بحث بیشتر دارد.

تفسیر کنند. اشکال دیگری که شاید پیش روی این راه‌حل باشد آن است که ظاهراً علم به یک گزاره با علم به صدق آن گزاره متفاوت است. اگر چنین باشد و بگوییم که علم الهی تنها به صدق گزاره‌ها تعلق می‌گیرد، آنگاه به نظر می‌رسد که کماکان خداوند نسبت به بخش بزرگی از علوم، یعنی علم به خود گزاره‌ها، ناآگاه است. با این حساب، راه‌حل سوئینبرن چندان رضایت‌بخش نیست.

۳-۵. توسل به همه‌خدانگاری^۱

طبق این راه‌حل، می‌توان فرض اصلی استدلال کرتزمان را، مبنی بر این که خداوند نمی‌تواند به گزاره‌ای مانند «من در بیمارستان هستم» علم داشته باشد، زیر سؤال برد. طبق همه‌خدانگاری، انسان جدای از خداوند نیست و با او متحد است. لذا این که فردی چیزی راجع به خود می‌داند، در واقع به معنای آن است که خداوند آن چیز را می‌داند. پس خداوند به همان شکل *de se* می‌تواند به آنچه او در باب خود می‌داند علم داشته باشد (Nagasawa, 2003, p. 79).

این راه‌حل البته با اشکالاتی روبرو است. نخستین اشکال، ایراداتی است که به طور کلی به همه‌خدانگاری وارد است که در اینجا به آن‌ها نمی‌پردازیم. اما ایرادی که به صورت خاص می‌توان به این راه‌حل وارد کرد (که چه بسا جزو ایرادات کلی همه‌خدانگاری باشد) آن است که اگر خداوند به صورت *de se* بداند که «من در بیمارستان هستم»، این مستلزم بستری بودن خداوند در بیمارستان است، فرضی که برای خداواری قابل قبول نیست.

مسئله دیگر این است که ظاهراً همه‌خدانگاری با فرازمانی بودن خدا سازگاری ندارد. وقتی جهان به مثابه بخشی از خداوند زمانمند است، خدا نیز ظاهراً باید زمانمند باشد. لذا، اگر در مسئله گزاره‌های *de presenti* طرفدار راه‌حل فرازمانی بودن خداوند باشیم، راه‌حل حاضر برای معضل گزاره‌های *de se* با آن راه‌حل در تعارض قرار می‌گیرد و باید از آن اجتناب کرد.

۳-۶. پذیرش اشکال و اصلاح مفهوم خدا

در اینجا، علاوه بر این که باید مفهوم «عالم مطلق» را اصلاح کنیم، لازم است تا درکمان از اصلاحیه خود را نیز اصلاح کنیم، به این معنا که در اصلاح مفهوم «عالم مطلق» نباید به دنبال این باشیم که با اعمال برخی اصلاحات منطقی کماکان خدا را عالم مطلق بخوانیم و فقط محدوده اطلاق علم او را روشن کنیم (مانند کاری که درباره صفت قدرت مطلق انجام می‌دهیم)، بلکه باید مطلق نبودن علم خدا را بپذیریم و اساساً مفهوم «عالم مطلق» را کنار بگذاریم، یا بگوییم قید «مطلق» در این مفهوم نه به معنای تحت‌اللفظی کلمه، بلکه از سر مسامحه و به قصد تأکید بر عظمت علم الهی است. همان طور که

محدودیت قدرت خدا به دایره ممکنات منطقی نقص قدرت خداوند نیست (هرچند در مورد قدرت الهی کماکان قول به قدرت مطلق حفظ می‌شود). برخی محدودیت‌های علم الهی که ناشی از ذات اوست نیز - مانند عدم علم او به گزاره‌های *de presenti* (البته اگر بپذیریم که راه‌حل‌هایی که علم خدا به این دست گزاره‌ها را توضیح می‌دهند موفقیت‌آمیز نیستند) - نقضی برای خداوند به شمار نمی‌رود و خللی در مقام الوهی خداوند ایجاد نمی‌کند. از این جهت، نباید تلاش‌ها برای انکار اطلاق علم الهی را تهدیدی برای خداواری تلقی کرد، بلکه باید آن را فرصتی برای تنقیح و ایضاح مفهوم علم مطلق الهی دانست و به این وسیله الهیات را کمال بخشید؛ چنان که بسیاری از همین سنخ ایرادات در طول تاریخ از جانب متکلمان خداوور باعث صیقل خوردن الهیات به طور عام و مفهوم خدا به طور خاص شده است.

۴. نتیجه‌گیری

در این مقاله چالشی را مطرح کردیم که پیش روی خداواری سنتی، از جهت باور به علم مطلق الهی، قرار دارد. در اینجا چالش گزاره‌های ایندکسیکال، با تمرکز بر دو نوع گزاره معطوف به زمان حال و معطوف به گوینده، توضیح داده شد. سپس برای هر کدام راه‌حل‌هایی را معرفی کردیم و نشان دادیم که برخی ناکارآمد هستند و برخی چالش را کنار می‌زنند. راه‌حلی هم در پایان بحث از هر کدام از دو اشکال ارائه شد، مبنی بر پذیرش اشکال و اصلاح مفهوم خدا. اگر کسی راه‌حل‌های کارآمد معرفی شده در این مقاله (یا نوشته‌های دیگران) را قابل قبول نداند، می‌تواند سراغ این راه‌حل نهایی برود. طبق راه‌حل نهایی ارائه شده برای چالش گزاره‌های معطوف به زمان حال، مفهوم تغییرناپذیری خداوند اصلاح می‌شود و وقوع برخی تغییرات در خداوند، از جمله علم به وقایع اکنون جهان، به رسمیت شناخته می‌شود. طبق راه‌حل نهایی ارائه شده برای چالش گزاره‌های معطوف به گوینده، مفهوم علم مطلق اصلاح می‌شود و چنین گزاره‌هایی از دایره علم الهی کنار گذاشته می‌شود. در عین حال تأکید کردیم که چنین اصلاحی نه اهمیت خاصی برای گستره علم الهی دارد و نه آسیبی به خداواری می‌رساند.

فهرست منابع

علامه حلی، ح. (۱۴۱۳ ق). *کشف المراد فی شرح التجرید الاعتقاد*. قم: جماعه المدرسين فی الحوزه العلمیه بقم، مؤسسه النشر الإسلامی.

References

- Abbruzzese, J. E. (1997). The Coherence of Omniscience: A Defense. *International Journal for Philosophy of Religion*, 41(1), 25-34. doi: 10.1023/A:1002973432493
- Al-Hilli, H. (Allamah Hilli). (1413 AH). *Kashf al-murad fi sharh tajrid al-i'tiqad*. Qom: Qom seminary scholar's community, Muassasa-yi Nashr al-Islami. (In persian)
- Anselm of Canterbury. (1998). *Proslogion*. In B. Davies, and G. R. Evans (Eds.), *Anselm of Canterbury: The major works*. Oxford: Oxford University Press.
- Aquinas, T. (2007). *Summa Theologica*, (Vol. 1). (Fathers of the English Dominican Province, Trans.). New York: Cosimo.
- Boethius. (2008). *The consolation of philosophy*. (D. R. Slavitt, Trans.). MA: Harvard University Press.
- Castañeda, H. (1967). Omniscience and Indexical Reference. *The Journal of Philosophy*, 64(7), 203-210. doi: 10.2307/2024053
- Geach, P. (1969). *God and the soul*. UK: Routledge and Kegan Paul.
- Grim, P. (1985). Against Omniscience: The case from essential indexicals. *Noûs*, 19(2), 151-180. doi: 10.2307/2214928
- Grim, P. (2000). The being that knew too much. *International Journal for Philosophy of Religion*, 47(3), 141-154. doi: 10.1023/A:1004091304240
- Kenny, A. (1969). Divine foreknowledge and human freedom. In A. Kenny (Ed.), *Aquinas: A Collection of Critical Essays* (pp. 255-270). UK: Palgrave Macmillan.
- Kenny, A. (2001). *The God of the philosophers*. Oxford: Oxford University Press.
- Kretzmann, N. (1966). Omniscience and immutability. *The Journal of Philosophy*, 63(14), 409-421. doi: 10.2307/2023849
- Nagasawa, Y. (2003). Divine omniscience and knowledge de se. *International Journal for Philosophy of Religion*, 53(2), 73-82. doi: 10.1023/A:1023317625835
- Perry, J. (1979). The problem of the essential indexical. *Noûs*, 13(1), 3-21. doi: 10.2307/2214792
- Prior, A. N. (1962). The formalities of omniscience. *Philosophy*, 37(140), 114-129. doi: 10.1017/S0031819100036780
- Swinburne, R. (2016). *The coherence of theism*. Oxford: Oxford University Press.
- Vonnegut, K. (1994). *Slaughterhouse-Five*. Oxford: Delacorte press/Seymour Lawrence.