

Critique and Examination of Incompatibility Arguments Concerning Three Divine Attributes: Creatorship, Simplicity, and Eternity

Jaber Esfandiarpour^{1✉}  · Hasan Yosofian² 

1. Corresponding author, Department of Philosophy of Religion, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran. E-mail: j.eesfandiarpour70@gmail.com

2. Department of Kalam and Philosophy of Religion, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran. E-mail: yosofiyan@iki.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received: 2026 February 21

Revised: 2026 June 1

Accepted: 2026 July 16

Published online:

Keywords:

Atheism

Incompatibility of Divine Attributes

Creatorship

Divine Simplicity

Divine Eternity

ABSTRACT

The debate on the compatibility or incompatibility of God's attributes is currently one of the central topics in the philosophy of religion. Sometimes, the claim of incompatibility is directed at specific divine attributes – such as omniscience and omnipotence – individually, with attempts to demonstrate their self-contradictory nature through various arguments. In other instances, the claim of incompatibility arises between two or more attributes, positing that their simultaneous attribution to a single, unique being is logically impossible. Accordingly, atheists strive to find a basis for affirming their claim – i.e., the definitive denial of God's existence – by appealing to such incompatibilities within the divine attributes. Among the attributes that have been individually targeted with claims of incoherence, with attempts to demonstrate their self-contradictory character, are the three attributes of **Creatorship**, **Absolute Simplicity**, and **Divine Eternity**. In this article, we will critically examine arguments that seek to demonstrate incoherence within these three attributes.

Cite this article: Esfandiarpour, J., Yosofian, H. (2025). A critique and examination of incompatibility arguments concerning three divine attributes: creatorship, simplicity, and eternity. *Philosophy of Religion*, 58 (X), 1-20. <http://doi.org/00000000000000000000>



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press

DOI: <http://doi.org/000000000000000000000000>

مقاله پذیرش شده

نقد و بررسی استدلال‌های ناسازگاری در سه صفت الهی: خالقیت، بساطت و سرمدیت

جابر اسفندیارپور¹، حسن یوسفیان²

1. نویسنده مسئول، گروه فلسفه دین، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران. رایانامه: j.eesfandiarpour70@gmail.com
2. گروه کلام و فلسفه دین، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران. رایانامه: yosofiyan@iki.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی.	
تاریخ دریافت: 1404/12/2	
تاریخ بازنگری: 1405/3/11	
تاریخ پذیرش: 1405/4/25	
تاریخ انتشار:	
کلیدواژه‌ها:	
خداناباوری،	بحث سازگاری یا ناسازگاری صفات خداوند، امروزه از مباحث مهم فلسفه دین به‌شمار می‌رود. گاهی ادعای ناسازگاری در برخی صفات خداوند — مانند علم مطلق و قدرت مطلق — به‌صورت جداگانه مطرح می‌شود و تلاش بر این است که با استدلال‌های مختلف، این صفات به‌صورت خودمتناقض نشان داده شوند. در موارد دیگر نیز ادعای ناسازگاری میان دو یا چند صفت مطرح می‌گردد؛ به‌گونه‌ای که جمع این صفات در موجودی واحد و یگانه از نظر منطقی ناممکن تلقی می‌شود. بر همین اساس، خداناباوران می‌کوشند با استناد به چنین ناسازگاری‌هایی در صفات الهی، راهی برای اثبات ادعای خود — یعنی انکار قاطعانه وجود خداوند — بیابند. از جمله صفاتی که به‌طور جداگانه مورد ادعای ناسازگاری قرار گرفته و سعی شده تا به‌صورت خودمتناقض نشان داده شوند، سه صفت خالقیت، بساطت و سرمدیت الهی هستند. در این مقاله، استدلال‌هایی را مورد نقد و بررسی قرار خواهیم داد که در پی نشان‌دادن ناسازگاری در این سه صفت هستند.

استناد: اسفندیارپور، جابر؛ یوسفیان، حسن (1404). نقد و بررسی استدلال‌های ناسازگاری در سه صفت الهی: خالقیت، بساطت و سرمدیت. فلسفه دین، 58 (1)، 1-20.



http://doi.org/00000000000000000000000000000000

© نویسندگان.

ناشر: انتشارات دانشگاه تهران.

بررسی و تحلیل صفات الهی، از موضوعات محوری و بنیادین در فلسفه دین، کلام اسلامی و نیز فلسفه اسلامی به شمار می‌رود. صفات خدا به اوصافی اطلاق می‌شود که به خدا نسبت داده می‌شوند، مانند علم و قدرت (که صفات ایجابی نامیده می‌شوند) و نیز اوصافی که از وی نفی می‌گردند، مانند ترکیب، عجز و جهل (که صفات سلبی خوانده می‌شوند). صفات ایجابی خود شامل دو دسته هستند: دسته‌ای که کمالی برای ذات محسوب می‌شوند و جدایی آن‌ها از ذات محال است (مانند علم و قدرت که صفات حقیقی یا ذاتی نام دارند) و دسته‌ای که کمال برای ذات به شمار نمی‌روند و جدایش از ذات، محال نیست (مانند خالقیت و رازقیت که صفات اضافی یا فعلی نامیده می‌شوند) (نراقی، 1423، ص 144 و 145).

در بررسی اوصاف الهی، پرسش‌های متعددی در حوزه هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و معناشناسی قابل طرح است. عمده‌ترین این پرسش‌ها عبارتند از: نخست، آیا اصلاً می‌توان خداوند را دارای صفت یا صفاتی به شمار آورد؟ برخی دیدگاه‌ها به‌طور قاطع هر گونه صفت را از خدا نفی می‌کنند و باور دارند که نسبت دادن هیچ صفتی به خدا جایز نیست. در مقابل، شمار زیادی از اندیشمندان، خدا را دارای صفات کمالیه می‌دانند. دوم، آیا صفات خداوند وجودی مستقل از ذات او و نیز جدا از یکدیگر دارند؟ بسیاری از متفکران در این زمینه معتقدند که همه صفات خدا عین ذات او و در نتیجه عین یکدیگرند. برخی دیگر، ذات خدا را جانشین صفات می‌پندارند و میان مفهوم نیابت و عینیت صفات تمایز قائل می‌شوند. دسته سوم نیز وجود دارند که صفات را امری زائد بر ذات می‌دانند. سوم، آیا مقصود از این صفات وقتی به خدا نسبت داده می‌شوند، دقیقاً همان مفهومی است که در مورد انسان به کار می‌رود؟ در پاسخ به این پرسش، سه دیدگاه اصلی مطرح است: اشتراک لفظی، اشتراک معنوی و نظریه تمثیل. همچنین دیدگاه الهیات سلبی در این زمینه شهرت و اهمیت ویژه‌ای دارد؛ هرچند که طبق برخی تفسیرها، زیرمجموعه دیدگاه اشتراک لفظی به شمار می‌آید (یوسفیان، 1390، ص 107-118).

یکی دیگر از موضوعات اساسی در حوزه صفات الهی، مسئله سازگاری یا تناقض میان این صفات است. اهمیت این مسئله به حدی است که برخی اندیشمندان بر این باورند تا

زمانی که تبیینی سازوار از خدا ارائه نشود، بحث درباره وجود یا عدم وجود او جایگاهی نخواهد داشت. بر همین اساس، آن‌ها در آثار خود، پیش از پرداختن به مسئله وجود خدا، به بررسی صفات او می‌پردازند (پترسون و دیگران، 1393، ص 99). از سوی دیگر، برخی معتقدند که اگر نتوان تبیینی منسجم و عاری از تناقض از مفهوم خدا ارائه داد، همین ناتوانی به خودی خود، گونه‌ای تأیید برای دیدگاه خداناباوری محسوب می‌شود (Markham, 2010, pp. 21-22).

یکی از رویکردهای رایج در استدلال‌های ملحدان معاصر برای اثبات دیدگاه خداناباوری، استناد به ناسازگاری صفات الهی است. آنان در برخی موارد این ناسازگاری را در قالب تک‌صفتی مانند علم مطلق یا قدرت مطلق مطرح می‌کنند و تلاش دارند این صفات را به صورت ویژگی‌هایی خودمتناقض نشان دهند. در موارد دیگر، ادعای تعارض میان دو یا چند صفت را مطرح می‌سازند؛ به گونه‌ای که جمع این صفات را در یک موجود واحد غیرممکن می‌دانند. گاهی نیز صفاتی که برای خدا برشمرده می‌شود را با برخی تعالیم مندرج در کتاب‌های مقدس ادیان ناسازگار می‌پندارند؛ و در مواقعی دیگر، به ناسازگاری میان صفات خدا و واقعیت‌های جهان خارج متوسل می‌شوند که از جمله آن‌ها مسئله شر است (Martin & Monnier, 2003, pp. 13-14).

از جمله صفاتی که از سوی ملحدان یا برخی متفکران دیگر مورد ادعای ناسازگاری قرار گرفته‌اند، سه صفت خالقیت، بساطت و سرمدیت الهی است. برای تبیین این ناسازگاری، استدلال‌هایی ارائه شده که می‌توان آن‌ها را تحت این عناوین نام‌گذاری کرد: «استدلال مبتنی بر پارادوکس خالقیت الهی»، «استدلال مبتنی بر تمایز صفات و تبدیل ذات به صفت» و «استدلال مبتنی بر پارادوکس سرمدیت الهی». در مقاله حاضر، نخست تقریری از این استدلال‌ها ارائه می‌کنیم و در پایان، آن‌ها را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهیم.

خالقیت الهی

یکی از صفات الهی که درباره آن ادعای ناسازگاری شده است، صفت خالقیت است. مقصود از خالقیت الهی آن است که خداوند علت ایجاد جهان و موجودات است و هستی جهان در اصل تحقق و بقا به او وابسته است. خالقیت معمولاً در زمره صفات فعلی الهی

قرار می‌گیرد؛ زیرا انتزاع آن متوقف بر لحاظ مخلوق است و بدون فرض موجودات، عنوان «خالق» بر خداوند حمل نمی‌شود. با این حال، منشأ این صفت در ذات الهی قرار دارد و از قدرت و اراده او سرچشمه می‌گیرد.

بحث از خالقیت الهی و نسبت آن با قوانین طبیعت، در دوران معاصر عمدتاً در چارچوب مباحث فلسفه علم و فلسفه دین مطرح شده است. پرسش اصلی این است که آیا می‌توان قوانین طبیعت و نظم حاکم بر جهان را در نهایت به اراده الهی ارجاع داد یا چنین ارجاعی خود مستلزم پذیرش اصولی مستقل از اراده خداوند است. در سنت اسلامی نیز هرچند مسئله خالقیت همواره از مباحث محوری الهیات بوده، اما صورت‌بندی ناسازگاری آن با تأکید بر رابطه اراده الهی و قوانین طبیعت، بیشتر محصول مباحث جدید فلسفه دین است. در میان تقریرهای معاصر، استدلال گیلبرت فولمر^۱ از آن جهت اهمیت دارد که می‌کوشد ناسازگاری را از خود مفهوم تبیین جهان بر اساس اراده الهی استخراج کند؛ از این رو، در این مقاله استدلال وی به عنوان نمونه‌ای شاخص از این رویکرد مورد بررسی قرار می‌گیرد.

فولمر می‌گوید: در خداباوری سنتی این باور وجود دارد که خالق ماوراءطبیعی، جهان — از جمله قوانین حاکم بر آن — را آفریده و بقای جهان و قوانین حاکم بر آن نیز وابسته به اراده اوست. یکی از استدلال‌هایی که برای وجود چنین خدایی مطرح می‌شود این است که تبیین علمی همه قوانین طبیعی ممکن نیست؛ برای اینکه در تبیین نهایی، ناگزیر به «بنیادی‌ترین قاعده‌مندی‌ها» می‌رسیم که هیچ تبیینی برای خود آن‌ها وجود ندارد. از این رو، باید این فرضیه را در نظر گرفت که تمام قوانین طبیعی نتیجه اراده خدا هستند؛ فرضیه‌ای که اگر تأیید شود، نظام تبیینی ما را بسیار ساده می‌کند؛ زیرا در این صورت همه چیز در نهایت با ارجاع به اراده خدا قابل تبیین خواهد بود (Fulmer, 2003, p. 326).

اما فولمر استدلال می‌کند که حتی اگر چنین فرضیه‌ای درست باشد، باز هم نمی‌تواند تبیین نهایی مورد نظر را فراهم کند. هدف این فرضیه این است که تمام قوانین طبیعی را بر اساس چیزی غیر از قوانین طبیعی تبیین کند — یعنی نه با اتکا به

1. Gilbert Fulmer

قاعده‌مندی رخدادها بلکه بر اساس اراده‌ی یک عامل ماوراءطبیعی. در این صورت خدا نباید خود به هیچ قانون طبیعی وابسته باشد؛ یعنی افعال او نباید هیچ واقعیتی از جهان طبیعی را مفروض بگیرند زیرا در این صورت، اراده‌ی الهی نمی‌تواند تبیین‌نهایی باشد (Fulmer, 2003, pp. 326-327).

او این‌گونه استدلال می‌کند که تبیین‌نهایی همه‌ی قوانین طبیعی بر اساس اراده‌ی الهی مستلزم تمسک به یک قانون طبیعی است: اینکه «اراده‌ی خدا موثر است»، یعنی هرچه خدا اراده کند تحقق می‌یابد. و این یک قانون طبیعی و مستقل از خداست؛ زیرا به‌روشنی این واقعیت — موثر بودن اراده‌ی الهی — نمی‌تواند محصول خود اراده‌ی خدا باشد؛ چون اگر اثربخشی اراده صرفاً نتیجه‌ی اراده‌ی او بود، خدا پیش از اراده کردن نمی‌توانست هیچ اثری پدید آورد. بنابراین «موثر بودن اراده» قانونی مستقل و طبیعی است که وجودش وابسته به اراده‌ی خدا نیست. در نتیجه، ادعای اینکه همه‌ی قوانین طبیعی مخلوق و ناشی از اراده‌ی الهی‌اند بی‌معناست؛ زیرا همواره یک قاعده‌ی طبیعی (موثر بودن اراده‌ی الهی) باقی می‌ماند که خود نیازمند تبیین است و نمی‌تواند از خود اراده ناشی شده باشد. فولمر در واقع نشان می‌دهد که مسأله «اثربخشی اراده‌ی خدا در ایجاد قوانین طبیعت» دقیقاً شبیه همان مشکلی است که در بحث حسن و قبح متوجه نظریه‌ی امر الهی است: در نظریه‌ی امر الهی گفته می‌شود «چیزی خوب است چون خدا آن را امر می‌کند»، اما برای اینکه این امر الزام‌آور باشد باید یک رابطه‌ی مستقل وجود داشته باشد که «اگر خدا امر کند، اطاعت آن لازم است»، و حسن و جوب اطاعت از امر خدا را دیگر نمی‌توان با خود امر الهی تبیین کرد؛ به همین صورت، در مورد طبیعت نیز اگر بگوییم «قانون طبیعی یا رویدادها چون خدا اراده کرده است رخ می‌دهند»، این گزاره فقط وقتی معنا دارد که یک قاعده‌ی مستقل برقرار باشد که «اگر خدا اراده کند، آن اراده اثر می‌گذارد»؛ اما خود این قاعده را نمی‌توان با اراده‌ی خدا توجیه کرد. بنابراین فولمر نتیجه می‌گیرد که همان‌گونه که نظریه‌ی امر الهی در اخلاق با مشکل جدی مواجه است، تبیین جهان به اراده‌ی خدا نیز گرفتار مشکل است: در هر دو مورد، قدرت الزام‌آوری یا اثرگذاری باید پیشاپیش موجود باشد و نمی‌تواند خودش محصول امر یا اراده‌ی الهی باشد (Fulmer, 2003, p. 327).

مایکل مارتین^۱ استدلال فولمر را چنین بیان می‌کند:

آفرینش جهان، از جمله تمام قوانین طبیعی، این قانون طبیعی را فرض می‌گیرد که «هر چه خدا اراده کند که آفریده شود، آفریده می‌شود» (واقعیتی از طبیعت که مستقل از اراده خدا است). از آنجا که آفرینش تمامی قوانین طبیعی توسط خدا، خود مستلزم وجود یکی از آن قوانین است، صفت خالق جهان بودن خودمتناقض است و در نتیجه، خدایی که آفریننده جهان، از جمله تمام قوانین طبیعی، باشد، وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد (Martin & Monnier, 2003, p. 323).

بساطت مطلق

یکی دیگر از ویژگی‌هایی که برای خدا ذکر می‌شود «بساطت مطلق» است. این ویژگی برخلاف برخی صفات دیگر، از مفاهیم پیچیده و دشواری است که فهم ایجابی آن به آسانی ممکن نیست؛ از این رو، معمولاً به صورت سلبی و با تعبیر «نفی ترکیب» بیان می‌شود. خدا بسیط مطلق است، یعنی در ذات او هیچ گونه ترکیبی راه ندارد و او فاقد هرگونه اجزایی است. یکی از انواع ترکیب، ترکیب ذات و صفت است؛ در موجودات مرکب، صفات و ویژگی‌ها اموری زائد بر ذات به شمار می‌آیند؛ برای مثال، دانایی در انسان وصفی است که بر ذات او عارض می‌شود اما در مورد خدا — که بسیط محض است — گفته می‌شود که ذات خدا عین صفات اوست؛ از این رو، ذات خدا عین علم اوست؛ خدا دارای علم نیست بلکه خود علم است. و این امر درباره باقی صفات کمالیه‌ای که برای خدا اثبات می‌شود نیز صادق است. بنابراین، در توحید صفاتی گفته می‌شود که صفات خداوند عین یکدیگر و عین ذات خدا هستند.

بحث از بساطت الهی پیشینه‌ای طولانی در فلسفه و الهیات دارد. ریشه‌های این آموزه را می‌توان در سنت فلسفی یونان جست‌وجو کرد. در الهیات مسیحی، متفکرانی همچون آگوستین و توماس آکویناس از مهم‌ترین مدافعان آن بوده‌اند و در جهان اسلام نیز بسیاری از فیلسوفان و متکلمان امامیه از نظریه عینیت ذات و صفات دفاع کرده‌اند، در حالی که اشاعره با پذیرش زیادت صفات بر ذات، به نقد این دیدگاه پرداخته‌اند.

1. Michael Martin

در فلسفه دین معاصر، آموزه بساطت الهی برخلاف صفاتی چون علم مطلق و قدرت مطلق، مورد اتفاق همه خداباوران نبوده است. این ویژگی، هر چند در سنت فلسفه غرب زمانی بخش مهمی از الاهیات فلسفی به شمار می‌رفت، امروزه به‌طور گسترده‌ای به‌عنوان صفتی ناسازگار و نامعقول کنار گذاشته شده است. برخی از فیلسوفان حتی ادعا کرده‌اند که این آموزه نه تنها آشکارا خودمتناقض است، بلکه در عمل نشان‌دهنده برتری دادن ایمان بر انسجام عقلانی در برخی سنت‌های مسیحی است (Smith, 1988, p. 424). از آنجا که بخش قابل توجهی از مناقشات معاصر درباره بساطت الهی متأثر از تقریر آلون پلانتینگا^۱ در کتاب «با خدا ماهیت دارد؟» است، در این مقاله استدلال او به‌عنوان نمونه‌ای برجسته بررسی خواهد شد. پلانتینگا دلایل خود را برای رد ویژگی بساطت مطلق چنین بیان می‌کند:

با این آموزه دو مشکل وجود دارد: یکی اساسی و دیگری واقعاً عظیم. در درجه اول، اگر خدا با هر یک از ویژگی‌هایش یکی باشد، در این صورت هر یک از ویژگی‌های او با دیگری یکی است؛ بنابراین، خدا تنها یک ویژگی دارد. این امر به‌وضوح با این واقعیت آشکار ناسازگار است که خدا چندین ویژگی دارد؛ مثلاً هم قدرت دارد و هم رحمت، که هیچ‌یک با دیگری یکی نیست. در درجه دوم، اگر خدا با هر یک از ویژگی‌هایش یکی باشد، در این صورت، از آنجا که هر یک از ویژگی‌هایش یک ویژگی است، او یک ویژگی خواهد بود — یک ویژگی خود-مصادق‌دهنده. بر این اساس، خدا تنها یک ویژگی دارد: خودش. این دیدگاه با مشکلی هم آشکار و هم فراگیر روبه‌روست: هیچ ویژگی‌ای نمی‌تواند جهان را بیافریند؛ هیچ ویژگی‌ای نمی‌تواند عالم مطلق باشد یا اصلاً چیزی را بداند. اگر خدا یک ویژگی باشد، در آن صورت او یک شخص نیست، بلکه فقط یک شیء انتزاعی است؛ او هیچ دانشی، آگاهی‌ای، قدرتی، عشقی یا حیاتی ندارد. با این تفسیر، آموزه بساطت یک اشتباه محض به نظر می‌رسد (Plantinga, 1980, p. 47).

پلانتینگا در این‌جا دو استدلال را مطرح می‌کند: یکی آن‌که اگر خدا بسیط باشد، لازمه آن این است که صفات خدا عین یکدیگر و با هم این‌همان باشند؛ و این یعنی خدا تنها یک ویژگی و صفت دارد، در حالی که بدیهی است خدا صفات مختلفی دارد که هیچ‌یک عین دیگری نیست. خدا عالم است، قادر است و ... و علم و قدرت یک چیز

1. Alvin Plantinga.

نیستند بلکه دو حقیقت متمایز هستند. و دوم اینکه اگر خدا بسیط باشد، لازمه‌اش این است که خدا شخص نباشد؛ زیرا اگر خدا بسیط باشد، نمی‌تواند در هیچ وجهی از ویژگی‌های خود متمایز باشد و اگر این‌گونه باشد، لازمه‌اش این است که اساساً خدا یک ویژگی باشد و خیلی روشن است که یک ویژگی شخص نیست، بلکه حقیقتی انتزاعی است و از این رو نمی‌تواند جهان را بیافریند یا چیزی را بداند؛ چرا که این امور از یک ذات شخصی بر می‌آید نه از یک ویژگی انتزاعی. برای همین، پلانتینگا می‌گوید: کسانی که معتقدند خدا بسیط است شاید منظورشان این نباشد که مثلاً دو صفت عدالت و رحمت ذاتاً یک چیز باشند چون چنین سخنی آشکارا نامعقول است و همچنین منظورشان این نیست که خدا با هر دو این صفات یکی باشد زیرا این نیز نادرست است، بلکه شاید منظورشان این باشد که عدالت خدا با رحمت خدا یکسان باشد یعنی وقتی می‌گوییم خدا عادل است «یک وضعیت امور» است و وقتی گفته می‌شود خدا رحیم است، این نیز یک وضعیت امور است. وقتی گفته می‌شود خدا بسیط است، منظور شاید این باشد که این دو وضعیت امور یکسان‌اند. پلانتینگا می‌گوید این سخن نیز در نهایت لازمه‌اش عینیت صفات با یکدیگر است که خیلی روشن است که نادرست است زیرا صفات با هم متفاوتند (Plantinga, 1980, p. 50).

سرمدیت الهی

سرمدیت الهی از صفاتی است که درباره تفسیر آن دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. بر اساس یک تلقی، خداوند موجودی است که در سراسر زمان امتداد دارد و هیچ آغاز و پایانی ندارد؛ اما بر اساس تلقی دیگر، خداوند اساساً فراتر از زمان است و وجود او در چارچوب زمان قرار نمی‌گیرد. در فلسفه و کلام اسلامی، هنگامی که از سرمدیت الهی سخن گفته می‌شود، معمولاً همین معنای دوم مراد است؛ یعنی خداوند موجودی فرازمانی و منزّه از هرگونه امتداد زمانی دانسته می‌شود.

برخی از فیلسوفان مفهوم «سرمدیت بی‌زمان» را مفهومی ناسازگار می‌دانند. از میان استدلال‌های مطرح‌شده علیه سرمدیت بی‌زمان، استدلال آنتونی کنی^۱ به‌عنوان نمونه

1. Anthony Kenny

انتخاب شده است. بسیاری از مناقشات معاصر دربارهٔ نسبت خدا و زمان، به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم ناظر به اشکال مبتنی بر سرایت‌پذیری همزمانی است که کنی صورت‌بندی کرده و متفکرانی مانند سوئین‌برن نیز از آن دفاع کرده‌اند.

آنتونی کنی می‌گوید: مفهوم «سرمدیت بی‌زمان» که بر اساس آن موجودِ سرمدی به‌طور هم‌زمان با هر لحظه و هر بخش از زمان حاضر دانسته می‌شود، مفهومی ناسازگار است. دلیل این ناسازگاری این است که «هم‌زمانی» در معنای منطقی و متعارف خود رابطه‌ای سرایت‌کننده دارد؛ یعنی اگر رویداد الف با رویداد ب هم‌زمان باشد و رویداد ب با رویداد ج، لازم می‌آید که رویداد الف نیز با رویداد ج هم‌زمان باشد. طبق تلقی بی‌زمانی از سرمدیت، هر رویداد زمانی با موجود سرمدی هم‌زمان فرض می‌شود؛ برای مثال، اکنون که من این سطور را می‌نویسم، این رویداد با موجود سرمدی هم‌زمان است. به‌همین‌سان، آتش‌سوزی بزرگ رم نیز با موجود سرمدی هم‌زمان است و نیز دیگر رویدادهای تاریخی. نتیجه‌ای که حاصل می‌شود این است که اگر همهٔ رویدادها با موجود سرمدی هم‌زمان‌اند، آنگاه — بنا بر ساری بودن رابطهٔ هم‌زمانی — باید همهٔ رویدادهای تاریخ، از گذشته تا آینده، با یکدیگر هم‌زمان باشند. اما آشکار است که چنین نتیجه‌ای با ساختار خطی زمان و تقدم و تأخر واقعی رویدادها ناسازگار است (Kenny, 1979, pp. 38-39).

ریچارد سوئین‌برن^۱ نیز استدلال آنتونی کنی را پذیرفته و دربارهٔ ناسازگاری سرمدیت بی‌زمان چنین می‌نویسد:

ادعای بی‌زمان بودن خدا، چنان‌که من آن را شرح داده‌ام، به نظر می‌رسد هم دارای ناسازگاری درونی باشد و هم با بسیاری از چیزهایی که خدا باوران معمولاً دربارهٔ خدا می‌گویند ناسازگار. این ناسازگاری درونی را می‌توان چنین توضیح داد: بی‌زمانی خدا غالباً چنین فهمیده می‌شود که او در همهٔ لحظات زمان انسانی «به‌طور هم‌زمان» وجود دارد. بنابراین گفته می‌شود خدا هم‌زمان در آنچه دیروز انجام دادم، امروز انجام می‌دهم و فردا انجام خواهم داد حضور دارد و شاهد آن است. اما اگر t_1 با t_2 هم‌زمان باشد و t_2 با t_3 هم‌زمان باشد، در نتیجه t_1 نیز با t_3 هم‌زمان خواهد بود. پس اگر لحظه‌ای که خدا این امور را می‌داند با دیروز و امروز و فردا هم‌زمان باشد، آنگاه این روزها باید با یکدیگر

1. Richard Swinburne

هم‌زمان باشند؛ بنابراین دیروز همان امروز و همان فردا خواهد بود — که آشکارا نامعقول و بی‌معناست (Swinburne, 2016, p. 228).

نقد بر روی

با استدلال‌های ارائه‌شده تلاش شد سه صفت خالقیت، بساطت محض و سرمدیت الهی ناسازگار نشان داده شوند. اما استدلال‌های مذکور تام نیستند و از این رو، ملحدان با استناد به آن‌ها نمی‌توانند ادعای خود را اثبات کنند.

نقد بر روی استدلال ملحدان برپایه خالقیت الهی

این مطلب درست است که هنگامی که می‌خواهیم همه قوانین طبیعی را از منظر هستی‌شناسی بر پایه امری فراطبیعی، یعنی اراده الهی، تبیین کنیم، خود این اراده نباید به هیچ قانونی طبیعی وابسته و متوقف باشد. برای مثال، در تبیین علمی یک پدیده، آن را بر اساس قوانین موجود در طبیعت تبیین می‌کنیم؛ مثلاً بیوشیمی‌دانان ساختار پروتئین‌ها، چربی‌ها و سایر ترکیبات آن را توضیح می‌دهند. شیمی‌دانان از عناصر تشکیل دهنده آن سخن می‌گویند. فیزیک‌دانان آن را بر پایه ذرات بنیادین تحلیل می‌کنند و همین‌طور دیگر دانشمندان علوم طبیعی. به‌طور خاص، قانون جاذبه امکان تبیین و توصیف پدیده‌های گوناگونی را فراهم می‌کند؛ مثلاً روشی ریاضیاتی ارائه می‌دهد تا بتوان سرعت لازم برای گریز موشک از میدان جاذبه زمین، یا محاسبات مورد نیاز برای ارسال کاوشگر به مریخ را به دست آورد. اما چرایی وجود این قانون و دیگر قوانین در طبیعت، امری نیست که علم بتواند تبیین علمی و طبیعی برای آن ارائه دهد. در اینجا است که پای تبیین الهی به میان می‌آید و گفته می‌شود خدا این قوانین را آفریده یا به‌عبارت دیگر، جهانی آفریده است که این قوانین بر آن حاکمند. در اینجا وقتی که همه قوانین طبیعت را به اراده الهی باز می‌گردانیم، فعل و اراده او نمی‌تواند وابسته و متکی به قوانین طبیعی باشد؛ چرا که خدا قوانین را از عدم آفریده است و پیش از آفرینش، قانونی طبیعی وجود ندارد تا در فعل الهی مؤثر باشد. این مطلب سخن درستی است؛ اما اینکه گفته شود اراده خدا خود متکی به قانونی مستقل مانند «مؤثر بودن اراده خدا» می‌باشد، صحیح نیست؛ زیرا

این، قاعده و قانونی مستقل از ذات خدا نیست. ذات خدا به گونه‌ای است که اراده‌اش مؤثر واقع می‌شود. این سخن فولمر مانند آن است که ادعا شود: اگر خدا همه قوانین را خلق می‌کند، باز باید پذیرفت که «توانایی خلق» قاعده‌ای مستقل است؛ پس خلق همه قوانین نیز نمی‌تواند تبیین نهایی آن‌ها باشد. در حالی که خدا می‌آفریند چون توانایی آفرینش جهان را دارد و آفرینش جهان را می‌خواهد (اراده می‌کند) و خواست او نیز به گونه‌ای است که مؤثر واقع می‌شود. توانایی بر ایجاد، خواستن ایجاد، و مؤثر واقع شدن خواست، هر سه برای خداوند کمالاتی هستند که عین ذات او می‌باشند. بنابراین، قاعده و قانونی مستقل از ذات خدا در کار نیست که در خلق قوانین طبیعی دخیل باشد. توانایی بر ایجاد همان صفت قدرت است، خواستن ایجاد همان صفت اراده است، و مؤثر واقع شدن خواست خدا همان اختیار الهی است که هر سه کمالاتی برای خدا و عین ذات او هستند و در جای خود به تفصیل بررسی شده‌اند.

افزون بر این، به نظر می‌رسد پیش‌فرض اصلی استدلال فولمر آن است که میان «اراده خدا» و «تحقق متعلق اراده» فاصله‌ای واقعی وجود دارد و تحقق متعلق اراده، اثری متمایز از خود اراده است؛ همان گونه که در افعال انسانی، اراده کردن یک فعل غیر از تحقق خارجی آن فعل است. برای مثال، انسان ابتدا تصمیم می‌گیرد دست خود را بلند کند و سپس، در پرتو سازوکارهای گوناگون جسمانی و طبیعی، حرکت دست تحقق می‌یابد. اما تعمیم این الگو به فعل الهی محل مناقشه است. در الهیات فلسفی و به‌ویژه در سنت فلسفه اسلامی، اراده الهی از سنخ حالات نفسانی و تصمیم‌های تربیتی انسان تلقی نمی‌شود تا میان اراده و تحقق متعلق آن دو امر متمایز وجود داشته باشد. خداوند با اراده خود اشیا را ایجاد می‌کند و ایجاد اشیا چیزی افزون بر همان تعلق اراده الهی نیست. به تعبیر دیگر، در فعل الهی، میان اراده و ایجاد دوگانگی وجود ندارد تا نیازمند فرض قانونی مستقل برای پیوند دادن آن دو باشیم. از این رو، گزاره «هر چه خدا اراده کند تحقق می‌یابد» بیان‌کننده یک قانون مستقل از خدا نیست، بلکه صرفاً توصیفی از حقیقت فعل الهی است. بنابراین، استدلال فولمر تنها در صورتی شکل می‌گیرد که الگوی اراده انسانی بر اراده الهی تحمیل شود؛ حال آنکه چنین پیش‌فرضی خود نیازمند اثبات است و نمی‌توان آن را مبنای استدلال قرار داد.

استدلال مبتنی بر مسئله رابطه ذات و صفات خدا حدود هزار سال پیش از پلانتینگا از مباحث محوری میان متکلمان و فیلسوفان مسلمان بوده و با عنوان «زیادت صفات بر ذات» شناخته می‌شده است. دیدگاه رایج در میان فیلسوفان مسلمان و متکلمان امامی «عینیت صفات و ذات» است. متفکران برجسته مسیحی مانند توماس آکویناس نیز از این دیدگاه جانبداری کرده‌اند (Aquinas, 1975, 13, 5). همچنین، عالمان مسلمان، دیدگاه عینیت را به ارسطو و فیلسوفانی پیش از او نسبت داده‌اند (اشعری، 1400، ص ۴۸۵). در مقابل، اشاعره که قائل به زیادت صفات بر ذات‌اند و دیدگاه عینیت و در نتیجه بساطت خدا را رد می‌کنند، اشکالات متعددی را علیه عینیت صفات با ذات و بساطت الهی مطرح کرده‌اند (رازی، 1992، ص 424؛ اشعری، بی‌تا، ص 30؛ جرجانی، 1412، ج 8، ص 46)؛ از جمله همان دو استدلالی که پلانتینگا در کتاب خود بیان کرده است. اشاعره می‌گویند مفاهیمی چون علم، قدرت، اراده، ضرورت وجود و ... هر یک معنایی متفاوت از دیگری دارند؛ بنابراین اگر بگوییم معنای همه این صفات یکی است، سخنی برخلاف بداهت گفته‌ایم. افزون بر این، بر اساس دیدگاه عینیت صفات و ذات، لازم می‌آید که همه معرفت‌های مربوط به خدا تهی از محتوا شوند؛ زیرا اگر صفات عین ذات باشند، تمام گزاره‌های مربوط به خدا به گزاره‌های تحلیلی تبدیل خواهند شد که معرفتی تازه در اختیار انسان نمی‌گذارند. برای مثال، وقتی گفته می‌شود «خدا قادر است»، بر اساس این دیدگاه معنایش آن خواهد بود که «قادر، قادر است» (غزالی، ج 1، ص 84-86). همچنین گفته‌اند فیلسوفان با پذیرش عینیت ذات و صفات و بساطت مطلق، نه تنها صفات و ماهیت و حقیقت را از خدا سلب می‌کنند، بلکه «قیام به نفس» را نیز از او نفی می‌کنند و او را به «صفتی» تبدیل می‌سازند که متکی به خود نیست (غزالی، بی‌تا، ص ۱۸۳)؛ و روشن است که صفت نمی‌تواند کاری انجام دهد.

درباره استدلال‌هایی که علیه بساطت مطلق خدا مطرح شده است، باید گفت مقصود قائلان به عینیت ذات و صفات این نیست که مفاهیم و معانی صفات الهی با یکدیگر تغایر ندارند یا همه آن‌ها به یک معنا فروکاسته می‌شوند؛ روشن است که علم، قدرت، اراده، حیات و ... مفاهیمی متفاوت‌اند و هنگامی که درباره خدا به کار می‌روند، این گونه نیست

که صرفاً الفاظی مترادف بر خدا حمل شوند. بلکه مراد طرفداران عینیت این است که هرچند این صفات از نظر معنا و مفهوم متفاوت‌اند، ممکن است یک موجود واحد، مصداق واقعی حقایق متعددی باشد؛ یعنی می‌شود دو حقیقتی که هر یک اثری متفاوت از دیگری دارد به یک وجود واحد موجود باشند. بر این اساس، تعدد مفاهیمی که ذهن به سبب وجود آثار گوناگون از یک شیء انتزاع می‌کند، مستلزم مرکب بودن آن شیء نیست. ذهن انسان می‌تواند از یک موجود واحد مفاهیم مختلفی انتزاع کند که هر یک بیانگر جنبه‌ای از همان وجود واحد است. یک شیء می‌تواند هم موجود باشد، هم واجب‌الذات، هم علیم، هم قدیر و هم ... در نتیجه، خداوند در واقعیت خارجی، بسیط محض است و هیچ‌گونه تکرر، تعدد یا تمایزی در ذات او راه ندارد؛ اما ذهن انسان، بر اساس آثاری که از این ذات ملاحظه می‌کند، در مقام تحلیل، مفاهیم متعدد را از او انتزاع می‌کند که هر یک حاکی از حقیقتی است که به عین ذات الهی موجود است. بنابراین، هنگامی که پلانتینگا نتیجه گرفته است که اگر خدا بسیط باشد، لازم می‌آید همه صفات به یک صفت بازگردند، باید گفت: اگر مراد او در مقام تحلیل ذهن است، چنین چیزی رخ نمی‌دهد؛ زیرا روشن است که مفهوم و معانی صفات با یکدیگر متفاوت است. و اگر مراد او در ظرف خارج است، باید گفت در خارج اصلاً صفت و موصوفی در کار نیست، بلکه حقیقتی بسیط است. همچنین اشکال دوم پلانتینگا که می‌گوید اگر خدا بسیط باشد، لازم می‌آید خدا «به صفت تبدیل شود» نیز نادرست است. اگر قرار بود اشکالی مطرح شود، طبیعی‌تر آن بود که گفته شود با بسیط بودن ذات و عینیت صفات با آن، صفات به ذات تبدیل می‌شوند و نتیجه آن سلب صفات از خداست؛ چنان‌که اشاعره پیش از پلانتینگا چنین استدلال کرده بودند و فیاض لاهیجی آن را چنین گزارش می‌کند: «اشاعره بر ما نفی صفات لازم آرند و گویند فرقی نیست میان عینیت صفت و عدم صفت، پس لازم آید که واجب تعالی خالی از صفات کمال باشد و خلو از صفت کمال، نقص باشد» (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۲۴۵). اما با توضیحی که گذشت روشن شد که نه ذات به صفت تبدیل می‌شود، نه صفات به ذات و نه ذات الهی خالی از صفات می‌گردد. پیش‌فرض هر دو اشکال این است که ذات بسیط نمی‌تواند مصداق چند معنا یا مفهوم قرار گیرد؛ در حالی که چنین پیش‌فرضی درست نیست.

خداوند ذات بسیطی است که عقل می‌تواند صفات کمالی را از او انتزاع کرده و بر او حمل کند.

البته در اینجا ممکن است اشکال دیگری مطرح شود و آن اینکه اگر ذات الهی حقیقتی کاملاً بسیط و فاقد هرگونه کثرت و حیثیت متمایز در خارج است، اساساً منشأ انتزاع مفاهیم متعددی مانند علم، قدرت، حیات و اراده چیست؟ این پرسش به‌ویژه درباره صفات ذاتی اهمیت دارد؛ زیرا برخلاف صفات فعلی، منشأ انتزاع آن‌ها صرفاً نسبت خدا با موجودات دیگر نیست تا بتوان تکثر مفاهیم را به تکثر روابط و آثار بازگرداند.

در پاسخ باید توجه داشت که صفات الهی صرف مفاهیم ذهنی یا الفاظ نیستند، بلکه حقایقی‌اند که به عین وجود خداوند موجودند. هنگامی که گفته می‌شود «خدا عالم است» یا «خدا قادر است»، مقصود این نیست که مفهوم علم یا قدرت بر خدا حمل می‌شود، بلکه مراد آن است که حقیقت علم و قدرت به عین وجود خدا موجود است. از سوی دیگر، حمل هر محمولی بر یک موضوع متوقف بر نوعی اتحاد میان آن دو در خارج است؛ از این‌رو، اگر خداوند واقعاً عالم و قادر است، باید حقیقت علم و قدرت با وجود او متحد باشد. اما این اتحاد به معنای وجود اجزا یا حیثیات متعدد در ذات الهی نیست.

نکته اساسی آن است که صفت و موصوف، همانند موضوع و محمول، دو امر تحلیلی‌اند نه دو واقعیت مستقل در خارج. ذهن انسان برای فهم و تحلیل واقعیت، ناگزیر است آنچه را در خارج با یک وجود موجود است، در مقام تحلیل به دو حیث موضوع و محمول تفکیک کند. برای مثال، در گزاره «انسان موجود است»، انسان و وجود در خارج دو شیء مستقل نیستند، بلکه با یک وجود تحقق دارند؛ با این حال ذهن آن‌ها را از یکدیگر متمایز کرده و یکی را بر دیگری حمل می‌کند. درباره صفات الهی نیز وضع به همین منوال است. خداوند در خارج حقیقتی واحد و بسیط است و حقایق کمالی علم، قدرت، حیات و اراده به عین وجود او موجودند، اما عقل انسان نمی‌تواند ذات بسیط و نامحدود خداوند را به‌صورت مستقیم و در وحدت بسیط آن درک کند؛ از این‌رو با تحلیل‌های مختلف عقلی، مفاهیم متعددی را از همان حقیقت واحد انتزاع می‌کند و بر او حمل می‌کند. برای مثال، عقل از آن حیث که ذات الهی منشأ انکشاف و حضور همه موجودات است، مفهوم علم را انتزاع می‌کند و از آن حیث که منشأ تحقق و ایجاد موجودات است، مفهوم قدرت را.

بنابراین، منشأ تعدد مفاهیم صفات الهی، تکثر واقعی در ذات خداوند نیست، بلکه نحوه تحلیل عقل از حقیقتی است که از شدت بساطت و کمال، واجد همه کمالات وجودی است. از این رو، کثرت مفاهیم صفات ذاتی با وحدت و بساطت خارجی ذات الهی منافاتی ندارد و نمی‌توان از تعدد مفاهیم، تعدد حیثیات یا اجزای واقعی در ذات خداوند را نتیجه گرفت.

جفری براور^۱، فیلسوف آمریکایی، در مقاله «معناسازی بساطت الهی» نیز چیزی شبیه و نزدیک به این پاسخ را بیان می‌کند. او می‌گوید: مشکل کسانی که نمی‌توانند بساطت الهی را به گونه‌ای سازگار بفهمند و در نتیجه با اشکالات پلانتینگا روبه‌رو می‌شوند، این است که تفسیری ویژگی‌محور از بساطت دارند؛ یعنی معتقدند اگر یک وصف‌گذاری از نوع «الف ب است» صادق باشد، آن‌گاه ب‌بودگی الف وجود دارد و این موجود باید به صورت یک ویژگی فهمیده شود. به همین دلیل وقتی گفته می‌شود «خدا عادل است»، پنداشته می‌شود که عدالت خدا به عنوان یک ویژگی وجود دارد. در نتیجه اگر گفته شود خداوند بسیط و عین صفات خود است با این دشواری روبه‌رو می‌شوند که صفات به یک صفت تبدیل می‌شوند و ذات به صفت. در حالی که، به گفته براور، آموزه بساطت الهی چنین ادعایی ندارد. این آموزه صرفاً می‌گوید: اگر گزاره‌ای از نوع «خدا ب است» صادق باشد، آن‌گاه «ب‌بودگی خدا» وجود دارد و با خود خدا این همان است. از این رو براور پیشنهاد می‌کند که در تفسیر بساطت الهی، به جای نظریه «ویژگی‌محور»، باید نظریه‌ای صدق‌سازمحور را به کار گرفت؛ و اساساً رهایی از ناسازگاری‌هایی که در تلقی ویژگی‌محور پدید می‌آید تنها از این راه میسر است. او می‌گوید: اگر گزاره‌ای از نوع «الف ب است» صادق باشد، آن‌گاه «ب‌بودگی الف» وجود دارد و این موجود باید به عنوان صدق‌ساز گزاره «الف ب است» دانسته شود. بر همین مبنا، خداوند با صدق‌ساز هر یک از محمولات ذاتی که درباره او صادق‌اند این همان است؛ و چون هیچ موجودی نمی‌تواند با چیزی جز خودش این‌همانی داشته باشد، این تفسیر در واقع به این معنا فروکاسته می‌شود که خود خدا حقیقت و صدق‌ساز هر یک از محمولاتی است که بر او حمل می‌شوند. از این رو وقتی گفته می‌شود خدا عادل است، صدق‌ساز این گزاره خود خداست نه یک ویژگی به نام

1. Jeffrey E Brower

«عدالت»؛ اصلاً چیزی به نام «عدالت خدا» به صورت یک ویژگی وجود ندارد و همچنین باقی صفات خدا. بنابراین بساطت و عینیت ذات و صفات خدا به معنای تبدیل شدن صفات به یک صفت نیست بلکه به این معناست که صدق ساز همه گزاره‌هایی که صفتی را بر خدا حمل می‌کنند یک چیز است و آن خود خداست (Brower, 2008, pp. 4 & 19). پاسخ برآور چیزی شبیه این است که مفاهیم و معانی و حقایق متعدد با یک مصداق موجود می‌شوند؛ یعنی ذات واحد به گونه‌ای است که صفات متعدد از او انتزاع می‌شوند و بر او حمل می‌شوند. یا اگر شبیه نظریه عینیت صفات و ذات نباشد، می‌توان گفت شبیه نظریه‌ای است که از آن به عنوان نظریه «نیابت ذات از صفات» تعبیر می‌شود؛ نظریه‌ای که به نظر کسانی مانند مرحوم ملامهدی نراقی و محمدتقی مصباح یزدی، بسیار نزدیک به نظریه عینیت یا یکی از تفاسیر آن است (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۴۴۰؛ نراقی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۳۶۱-۳۶۳). بر اساس نظریه «نیابت ذات از صفات»، ذات الهی در مقام تصحیح حمل صفات کمالی، نایب‌مناب صفات قرار می‌گیرد؛ از این رو، برای صدق گزاره‌هایی مانند «خدا عالم است» و «خدا قادر است»، فرض موجوداتی مستقل از ذات به نام علم و قدرت ضروری نیست.

تفکر در می‌امثال ملایه برپا از هر که سر محبت الهی

پیش از بررسی این استدلال، شایان ذکر است که این ناسازگاری را حدود چهار قرن پیش، عبدالرزاق لاهیجی مطرح کرده است. برخی از فیلسوفان مانند میرداماد و محقق دوانی مسأله علم خدا به جزئیات زمانی را با فرازمان بودن خدا حل و فصل می‌کنند. آنان بر این باورند که چون خدا فرازمان است، همه زمان با همه امتدادش نزد او همچون آنی واحد است. در نتیجه، گذشته و حال و آینده نزد او یکجا حاضرند و خدا همه را یکجا و بی تغییر می‌داند (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۱۱۷-۱۲۰؛ دوانی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۰-۱۵۲). اما فیاض لاهیجی راه حل این فیلسوفان را نمی‌پذیرد و بر آن اشکالی می‌کند که همان اشکال کنی و سوئین‌برن بر بی‌زمانی خدا است. لاهیجی می‌گوید: فیلسوفانی که همه زمان را نزد خداوند یکجا حاضر می‌دانند، اختلاف عالم زمانی و فرازمانی را به معلوم نیز سرایت داده‌اند، حال آنکه این درست نیست؛ آنان می‌گویند چون انسان موجودی زمانی

و خدا موجودی بی‌زمان است (اختلاف عالم)، پس انسان نمی‌تواند امور زمانی را یک‌جا و در یک لحظه درک کند، بلکه باید به‌تدریج نسبت به آن‌ها آگاه شود (به عبارت دیگر، امور زمانی نزد انسان یک‌جا و در یک آن و بی‌تدریج حاضر نیستند)، اما خدا امور زمانی را یک‌جا و در یک لحظه و در «آن واحد» درک می‌کند، بی‌آنکه تدریجی لازم آید — به عبارت دیگر، امور زمانی نزد خدا یک‌جا و در یک آن و بی‌تدریج حاضرند — (اختلاف معلوم). اما به اعتقاد لاهیجی این درست نیست؛ زیرا لازمه چنین سخنی آن است که گذشته و حال و آینده به یک زمان تبدیل شوند و رخدادهای گذشته و حال و آینده نیز با یکدیگر همزمان تلقی گردند، در حالی که قوام امور زمانی به زمان و تدریج است و به هیچ وجه همزمان نخواهند شد. چگونه می‌توان موجوداتی را که در آینده ظهور می‌یابند و اکنون حقیقتاً در این عالم تحقق ندارند نزد خدا حاضر دانست؟ در نتیجه، از نظر فیاض لاهیجی، اگر عالمی ممتد باشد و به‌تدریج تحقق یابد، نزد هر عالمی — چه زمانی باشد و چه بی‌زمان — به‌تدریج تحقق می‌یابد و همه آن یک‌جا نزد او حاضر نیست (لاهیجی، 1428، ج 5، ص 237). به نظر می‌رسد امثال کنی و سوئین‌برن تلقی‌شان از فرازمان بودن خدا و علم او به گذشته و حال و آینده همان تلقی امثال میرداماد و محقق دوانی بوده است. از این‌رو، سرمدیت بی‌زمان خدا را ناسازگار قلمداد کرده‌اند. اگرچه راه حل محقق دوانی و میرداماد، صحیح نیست، لازم نمی‌آید که اصل بی‌زمان بودن خداوند ناسازگار باشد. خداوند بی‌زمان است اما بی‌زمانی او مستلزم همزمان شدن گذشته و حال و آینده نیست.

بنابراین، پاسخ ناسازگاری بیان شده درباره بی‌زمانی خدا این است که خدا بی‌زمان است ولی همه زمان با تمام امتدادی که دارد، نزد خدا به صورت یک‌جا و مانند آن واحد نیست، بلکه به‌تدریج تحقق می‌یابد. در نتیجه از بی‌زمان دانستن خدا لازم نمی‌آید که موجودات زمانی با یکدیگر همزمان شوند. اما اینکه در این صورت علم خداوند به جزئیات زمانی چگونه تبیین می‌شود، باید در بحث نحوه علم خداوند به جزئیات مورد بررسی قرار گیرد.

به‌طور خاص، درباره اشکال کنی و سوئین‌برن باید گفت که آن بر پیش‌فرضی استوار است که خود محل نزاع است. آنان فرض می‌کنند که اگر خداوند موجودی فرازمانی باشد، رابطه او با همه لحظات زمان از سنخ «همزمانی» به معنای متعارف آن خواهد بود و سپس

با تمسک به خاصیت سرایت‌پذیری همزمانی نتیجه می‌گیرند که همه لحظات زمان باید با یکدیگر همزمان باشند. اما قائلان به سرمدیت الهی لزوماً چنین ادعایی ندارند. آنان نمی‌گویند خداوند با هر لحظه زمانی به همان معنایی همزمان است که دو رویداد زمانی با یکدیگر همزمان‌اند، بلکه مقصود آنان این است که خداوند به سبب فرازمانی بودن، نسبت حضوری و احاطی با تمام لحظات زمان دارد. از این‌رو، رابطه خدا با زمان را نمی‌توان مصداقی از همزمانی متعارف زمانی دانست تا احکام منطقی آن، از جمله سرایت‌پذیری، بر آن جاری شود.

شایان ذکر است که در اینجا می‌توان میان سخن فیاض لاهیجی و امثال میرداماد به این صورت جمع کرد که کسانی که همه زمان و امور زمانی را یک‌جا نزد خدا حاضر می‌دانند، اگر منظورشان حضور در عالم دهر باشد — و طبقاتی دیدن عالم درست باشد و در نتیجه، عالم دهری وجود داشته باشد — حرف درستی است و منافاتی با سخن فیاض لاهیجی ندارد؛ یعنی لاهیجی که نفی حضور یک‌جای زمان و امور زمانی می‌کند، منظورشان حضور در عالم ماده است و آنان که از حضور یک‌جا در نزد خدا سخن می‌گویند، منظورشان حضور در عالم دهر است.

فایده‌های

در این مقاله، سه استدلال که مدعی ناسازگاری درونی یا تناقض در صفات خالقیت، بساطت مطلق و سرمدیت الهی هستند، مورد بررسی و نقد قرار گرفت. هدف از این استدلال‌ها، عمدتاً زیر سؤال بردن انسجام مفهومی خدا در الهیات فلسفی و تقویت موضع خداناباوری بوده است. با تحلیل این استدلال‌ها و پاسخ‌های ارائه‌شده، می‌توان به نتایج زیر دست یافت:

در مورد صفت خالقیت: استدلال مبتنی بر «پارادوکس خالقیت» که ادعا می‌کند تبیین جهان بر اساس اراده الهی ناگزیر متکی به قانون طبیعی مستقل «اثربخشی اراده خدا» است، ناتمام به نظر می‌رسد. پاسخ این است که مؤثر بودن اراده خدا، نه یک قانون طبیعی مستقل از خدا، بلکه امری ذاتی و عین ذات خداوند است. قدرت، اراده و تأثیرگذاری اراده،

صفات کمالی و ذاتی خدا هستند که نیازمند یک قانون بیرونی نیستند. بنابراین، استدلال مذکور، تبیین الهی از قوانین طبیعت را با تناقض مواجه نمی‌سازد.

در مورد صفت بساطت مطلق: اشکالات پلانتینگا و پیشینیان (مانند اشاعره) بر عینیت ذات و صفات، مبتنی بر سوء تفاهم از این آموزه است. مقصود از بساطت و عینیت صفات با ذات، یکی شدن مفاهیم ذهنی صفات نیست، بلکه به این معناست که ذات بسیط و یگانه‌ای در خارج، مصداق واحد برای تمام صفات کمالی است. تعدد مفهومی صفات (مانند علم، قدرت، عدالت) ناشی از انتزاع ذهن از آثار گوناگون آن وجود واحد است و مستلزم ترکیب یا تعدد در خارج نمی‌باشد. همچنین، تفسیرهای نوینی مانند تفسیر «صدق‌سازمحور» برآور نشان می‌دهد که می‌توان بدون افتادن در دام تبدیل ذات به صفت یا برعکس، آموزه بساطت را به صورتی منسجم فهمید. بنابراین، ادعای ناسازگاری در صفت بساطت مطلق رد می‌شود.

در مورد صفت سرمدیت (بی‌زمانی): استدلال کنی و سوئین‌برن مبنی بر اینکه بی‌زمانی خدا مستلزم همزمان شدن همه رویدادهای زمانی و در نتیجه تناقض است، بر تلقی نادرستی از رابطه خدا با زمان استوار است. بی‌زمان بودن خدا به معنای حاضر بودن همزمان تمام زمان‌ها نزد او به گونه‌ای که تقدم و تأخر زمانی امور از بین برود، نیست (چنان که در دیدگاه‌هایی مانند میرداماد و دوانی مطرح شده بود). بلکه می‌توان قائل بود که خداوند بی‌زمان است، اما علم او به امور زمانی به گونه‌ای است که تدریج و ترتیب زمانی آنها محفوظ می‌ماند و لازم نمی‌آید که همه رویدادها با یکدیگر همزمان شوند. نحوه دقیق این علم، مسئله‌ای جداگانه در بحث علم الهی است، اما اصل بی‌زمانی خداوند را نمی‌توان به صرف این اشکال، ناسازگار دانست.

بنابراین، استدلال‌های بررسی شده علیه سه صفت الهی، از استحکام منطقی لازم برای اثبات ناسازگاری ذاتی این صفات یا انسجام‌ناپذیری مفهوم خدا برخوردار نبودند. هر یک از این اشکالات، یا مبتنی بر پیش‌فرض‌های نادرست درباره ذات و صفات الهی بودند، یا از تفسیر خاص و مورد مناقشه‌ای از این صفات نتیجه گرفته شده‌اند. بنابراین، نمی‌توان از طریق این استدلال‌ها، ادعای خدا ناباوران مبنی بر «امتناع وجود خدا به دلیل ناسازگاری صفات» را اثبات کرد.

نکته دیگری که باید مورد توجه قرار گیرد آن است که همه استدلال‌های بررسی‌شده در این مقاله لزوماً از سوی خدانا‌باوران مطرح نشده‌اند و هدف مشترک همه آنها نیز نفی اصل وجود خدا نیست. برخی از این استدلال‌ها، مانند نقد پلانتینگا بر بساطت مطلق یا نقد سوئین‌برن بر سرمدیت بی‌زمان، از سوی متفکرانی خدا‌باور مطرح شده‌اند که در پی ارائه تلقی‌ای دیگر از صفات الهی بوده‌اند. از این رو، حتی اگر برخی از این نقدها پذیرفته شوند، لزوماً به انکار وجود خدا منتهی نخواهند شد، بلکه در بسیاری موارد صرفاً مستلزم بازنگری در تفسیر برخی صفات الهی یا ترجیح‌تقریری خاص از آنها بر تقریرهای رقیب خواهند بود. بنابراین، میان نقد یک تفسیر خاص از صفات الهی و نفی اصل وجود خداوند باید تفکیک قائل شد.

فهرست منابع

منابع فارسی

1. اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۰). *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*. تصحیح هلموت ریتز، ویسبادن (آلمان)، النشرات الاسلامیه، چاپ سوم.
2. اشعری، ابوالحسن (بی‌تا). *اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع*. تصحیح حموده غرابه، القاهره، المکتبه الازهریه للتراث.
3. پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۹۳). *عقل و اعتقاد دینی*. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، انتشارات طرح نو، چاپ سوم.
4. جرجانی، سید شریف (1412). *شرح المواقف*. قم، منشورات الشریف الرضی.
5. دوانی، جلال‌الدین (۱۳۸۱). *رساله اثبات الواجب الجدیده*. در: *سبع رسائل*. تحقیق احمد تویسرکانی، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
6. رازی، فخرالدین (1992). *المحصل*. تحقیق سمیع دغیم، بیروت، دار الفکر اللبنانی.
7. غزالی، ابو حامد (بی‌تا). *تهافت الفلاسفه*. تحقیق سلیمان دنیا، قاهره، دار المعارف.
8. غزالی، ابو حامد (۱۴۰۹). *الاقتصاد فی الاعتقاد*. بیروت، دار الکتب العلمیه.

9. لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۸۳). گوهر مراد. قم، نشر سایه.
۷. لاهیجی، عبدالرزاق (۱۴۲۸ق). شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام. تحقیق اکبر اسد علی زاده، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ دوم.
۸. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳). تعلیقه علی نهایه الحکمه. قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۹. میرداماد، محمدباقر (۱۳۶۷). القیاسات. تحقیق مهدی محقق و دیگران، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
۱۰. نراقی، مولی مهدی (۱۴۲۳). جامع الافکار و ناقد الانظار. تحقیق مجید هادی زاده، تهران، مؤسسه انتشارات حکمت.
۱۱. یوسفیان، حسن (۱۳۹۰). کلام جدید. تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، چاپ سوم.

References

12. Aquinas, Thomas (1975). *Summa Contra Gentiles*, Vol. 1 (Anton Charles Pegis, Trans.). London: University of Notre Dame Press.
13. Ash'ari, Abu al-Hasan (1980). *Maqalat al-Islamiyin wa Ikhtilaf al-Musallin* (Helmut Ritter, Ed.). Wiesbaden (Germany): Al-Nasharat al-Islamiyyah. (3rd ed.). (in Arabic)
14. Ash'ari, Abu al-Hasan (n.d.). *Al-Luma' fi al-Radd 'ala Ahl al-Zaygh wa al-Bida'* (Hamudah Gharabah, Ed.). Cairo: Al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turath. (in Arabic)
15. Brower, Jeffrey Edward (2008). Making Sense of Divine Simplicity. *Faith and Philosophy*, 25(1), 1–18.
16. Davani, Jalal al-Din (2002). *Risaleh Esbat al-Vajeb al-Jadidah*. In *Sab'e Rasael* (Ahmad Toviserkani, Ed.). Tehran: Miras-e Maktub Research Center. (in Arabic)
17. Fulmer, Gilbert (2003). The concept of the supernatural. In Michael Martin & Ricki Monnier (Eds.), *The Impossibility of God* (pp. 326–327). New York: Prometheus Books.
18. Ghazali, Abu Hamid (n.d.). *Tahafut al-Falasifah* (Sulaiman Dunya, Ed.). Cairo: Dar al-Ma'arif. (in Arabic)
19. Ghazali, Abu Hamid (1989). *Al-Iqtisad fi al-I'tiqad*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. (in Arabic)

20. Jurjani, Sayyid Sharif (1412 AH). *Sharh al-Mawaqif*. Qom: Manshurat al-Sharif al-Radi. (in Arabic)
21. Kenny, Anthony (1979). *The God of the Philosophers*. Oxford: Clarendon Press.
22. Lahiji, Abd al-Razzaq (2004). *Gohar-e Morad*. Qom: Saye Publishing. (in Persian)
23. Lahiji, Abd al-Razzaq (2007). *Shawariq al-Ilham fi Sharh Tajrid al-Kalam* (Akbar Asad Alizadeh, Ed.). Qom: Imam Sadiq Institute. (2nd ed.). (in Arabic)
24. Markham, Ian Stephen (2010). *Against Atheism: Why Dawkins, Hitchens, and Harris are Fundamentally Wrong*. Oxford: Wiley-Blackwell.
25. Martin, Michael & Monnier, Ricki (Eds.) (2003). *The Impossibility of God*. New York: Prometheus Books.
26. Mirdamad, Muhammad Baqir (1988). *Al-Qabasat* (Mahdi Mohaqqueq et al., Eds.). Tehran: University of Tehran Press. (2nd ed.). (in Arabic)
27. Misbah Yazdi, Muhammad Taqi (2014). *Ta'liqah 'ala Nihayat al-Hikmah*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Press. (in Arabic)
28. Naraghi, Mulla Mahdi (2003). *Jami' al-Afkar wa Naqid al-Anzar* (Majid Hadi-zadeh, Ed.). Tehran: Hekmat Publishing Institute. (in Arabic)
29. Peterson, Michael, et al. (2014). *Reason and Religious Belief* (Ahmad Naraghi & Ebrahim Soltani, Trans.). Tehran: Tarh-e No Publications. (3rd ed.). (in Persian)
30. Plantinga, Alvin (1980). *Does God Have a Nature?* Milwaukee: Marquette University Press.
31. Razi, Fakhr al-Din (1992). *Al-Muhassal* (Samih Dughaym, Ed.). Beirut: Dar al-Fikr al-Lubnani. (in Arabic)
32. Smith, Quentin (1988). An Analysis of Holiness. *Religious Studies*, 24, 511–527.
33. Swinburne, Richard (2016). *The Coherence of Theism*. (2nd ed.). Oxford: Oxford University Press.
34. Yusufian, Hasan (2011). *Kalam-e Jadid*. Tehran: SAMT Publications. (3rd ed.). (in Persian)

مقاله پذیرش شده