

Criticism of Michael Martin's Proposition of Self-Contradiction of God to Rationalize Atheism

Hassan Qarehbaghi^{1}, Ruhollah Nazari², Mohammad Jafari³*

1. PhD Student, Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran
2. MSc. Holder, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran
3. Associate Professor, Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran

(Received: November 1, 2021; accepted: May 25, 2022)

Abstract

Theism and atheism, the two opposing sides over the course of human history, are responses to the origin of universe and existence. Copious discussions have been made about their discourse, arguments, evidences, and requirements. One of the criticisms of atheists against theists is that the existence of God and His acceptance through the attributes expressed by religions is a self-contradictory issue that will not be accepted if it is perceived correctly. Michael Martin, the contemporary philosopher and atheist, takes attributes such as absolute Knower or absolute Goodness as the reason for the contradiction and denial of the existence of God, and has tried to rationalize atheism this way. Adopting a descriptive-analytical research method, this paper aims to critically examine Martin's view in this regard and show the weaknesses of limiting the world of being to matter and materiality and likening God to human in the acquisition of knowledge, as God's presential knowledge (which is the highest level of knowledge) makes Him needless to the human types of knowledge. Martin's mistake lies in his human-like view to God and his lack of true understanding of the absolute Knower; that is, he should have not addressed the divine knowledge based on a non-philosophical classification of knowledge.

Keywords: atheism, philosophical atheism, Michael Martin, self-contradictory.

*Corresponding Author: qarehbaghi@chmail.ir

فلسفه دین، دوره ۱۹، شماره ۱، بهار ۱۴۰۱
صفحات ۲۶-۱ (مقاله پژوهشی)

نقد دلیل خودمتناقض بودن خدا در بیان مایکل مارتین جهت معقول سازی الحاد

حسن قره باغی^{۱*}، روح الله نظری^۲، محمد جعفری^۳

۱. دانشجوی دکتری، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، قم، ایران

۲. کارشناسی ارشد، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

۳. دانشیار، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، قم، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۰۴)

چکیده

خداباوری و الحاد دوسویه همیشه در تقابل جریان تاریخ بشر، در پاسخ به منشأ هستی و وجود هستند که بحث‌های فراوانی در خصوص گفتمان، ادله، شواهد و لوازم آنها شده است. یکی از نقدهای آتیست‌ها بر خدایاوران این است که وجود خداوند و قبول آن با صفاتی که در ادیان بیان می‌شود، امری خودمتناقض بوده و در صورت تصور درست، پذیرفته نخواهد شد. مایکل مارتین، ملحد و فیلسوف عصر حاضر، صفاتی چون عالم مطلق بودن و خیر مطلق بودن خدا را سبب تناقض و انکار وجود خدا دانسته و سعی کرده است تا الحاد را از این طریق معقول جلوه دهد. نوشتار حاضر با روش توصیفی-تحلیلی درصدد بررسی انتقادی این گفتار مارتین و نشان دادن ضعف‌های این رویکرد در محدود دانستن عالم هستی به ماده و جسمانیت و قیاس خداوند به انسان در شیوه حصولی کسب علوم است و حال آنکه علم حضوری خدا که بالاترین مرتبه علم است، خدا را از انواع دیگر علوم بشری بی‌نیاز می‌کند. خطای مارتین نگاه انسان‌انگارانه به خدا و نیز عدم فهم درست از عالم مطلق است و وی نباید با تقسیمی غیرفلسفی از علم به قضاوت درباره علم الهی می‌پرداخت.

واژگان کلیدی

الحاد فلسفی، خودمتناقض، خیر مطلق، عالم مطلق، عین الربطی، مایکل مارتین.

۱. مقدمه

بشر در طول تاریخ همواره دینی را پذیرفته و خدایی را می‌پرستیده است. هر قوم و گروهی، به شیوه‌ای خاص، خداباوری را در بین خویش داشتند و به پرستش آن می‌پرداختند. آنچه در این بین قابل بحث است، این است که در کنار خداباوری که همیشه جنبه برتری داشته، عده‌ای سخن از نبود خدا و الحاد به میان می‌آوردند و از آن دفاع می‌کردند. با گذر زمان و پیچیده‌تر شدن مناسبات انسانی و علمی، کفر و انکار خدا نیز، صورت‌های جدید به خود گرفته و فرهنگ غرب نیز با دستاوردهای مبتنی بر تمدن لیبرالیستی، اومانستی و سکولاریستی‌اش، به این جریان دامن زده است. الحاد در عصر حاضر دسته‌بندی‌های جدیدی پیدا کرده است و مهم‌ترین شاخه‌های آن الحاد مدرن و الحاد فلسفی است. الحاد مدرن، الحادی ناشی از علم و علم بنیاد است. این الحاد برآمده از پیشرفت علمی انسان جدید در سده اخیر است. الحاد علمی سه شاخه دارد و سه علم زمینه این الحاد را ایجاد کرده‌اند؛ نوداروینیسیم، فیزیک و علوم شناختی. اما الگوی الحاد فلسفی در فلسفه است و برخلاف الحاد مدرن که ابتدا از علم تجربی شروع می‌شود، ولی در نهایت دلالت‌ها و لوازم فلسفی دارد، در الحاد فلسفی از ابتدا بحث فلسفی و الهیاتی مطرح است. الحاد فلسفی الگوهای مختلفی چون الحاد قرینه‌گرایانه، الحاد عمل‌گرایانه و ... دارد. در این بین مارتین نویسنده و آتئیست غربی، از جمله افراد مطرحی است که کتاب‌ها و مقالات متعددی در زمینه الحاد نوشته است. وی استاد برجسته فلسفه است که دکتری خود را از دانشگاه هاروارد دریافت کرده است. مارتین را با توجه به تقسیمی که برای الحاد فلسفی می‌شود، باید در بخش الحاد مثبت یا ایجابی قرار داد که باور به نبود خدا دارند و برای آن دلیل ذکر می‌کنند. از این رو مارتین کتاب‌هایی چون *The Improbability of God*، *The Case Against Christianity*، *Atheism: A Philosophical Justification* و ... را در دفاع از الحاد و نفی وجود خدا نگارش کرده است و سعی دارد ادله خویش بر انکار وجود خدا را به صورت قیاسی و ... مطرح کند. مارتین در سخنان خود چند دلیل بر نفی وجود خدا بیان می‌کند. در نوشتار حاضر تنها به یکی از نقدهای ایشان بر خداباوری تکیه می‌شود و

آن خودمتناقض بودن باور به وجود خداست. وی معتقد است دینداران اگر تصور درستی از مفهوم خدا و صفاتی که برای آن برمی‌شمارند داشته باشند، به خود متناقض بودن این باور پی می‌برند. از این رو و با توجه به گسترش چنین مطالبی در فضاهای علمی و دانشگاهی، ضروری است که مدعاهای این افراد تحلیل و بررسی شود تا میزان اعتبار دعاوی آنان مشخص شود.

درباره پیشینه بحث نیز باید خاطر نشان کرد که سخنان و نوشته‌های ملحدانی مانند فلو، هاوکینگ، ویلیام‌رو، جان مکی و... در کتاب‌ها و مقالات مختلف ارزیابی و تحلیل شده است، به طور مثال آقای انشاالله رحمتی در مقاله «علم مطلق از منظر معرفت‌شناسی دینی واقع‌گرایانه» و آقای عبدالرسول کشفی در مقاله «دیدگاه ونسان برومر درباره تعارض دعا و علم مطلق الهی و نقد آن از دیدگاه محمدحسین طباطبائی»، همچنین آقای محمد محمد رضایی در مقاله «وجود خدا و مسئله شر» و خانم وجیهه عادل‌ی در مقاله «بررسی و نقد دیدگاه ویرنگا درباره مفهوم علم مطلق» به بررسی مطالب مشابه پرداخته‌اند، اما با فحوصی که توسط نگارندگان صورت گرفت، نوشته‌ای که به نقد ادله مارتین پرداخته باشد، یافت نشد و این ضرورتی را ایجاد می‌کند که در تک‌نگاره‌ای به بررسی انتقادی سخنان و ادله وی پرداخته شود. رویکرد مقاله حاضر این است که با توجه به نظریات مشهور فلاسفه در حکمت متعالیه در خصوص صفات الهی به بررسی و نقد نگاه مارتین به علم الهی پرداخته و با روش کتابخانه‌ای به توصیف و تحلیل دیدگاه مارتین از کتاب‌های وی پردازد.

۲. تبیین دیدگاه مارتین

مارتین به‌عنوان یکی از مدافعان الحاد سعی می‌کند نشان دهد که موجود بودن خدا، چنانکه در تصور مردم متدین عادی نقش بسته، امری خود متناقض^۱ است و از این رو چنین موجودی نمی‌تواند وجود داشته باشد. وی دیدگاه خویش را با دو بیان^۲ مطرح کرده است؛

1. self-contradictory
2. Informal and formal

ابتدا یک بیان عمومی و ساده مطرح و سپس در قالبی مقدمه‌وار صورت دوم بیان خویش را طرح کرده است (Martin & Monnie, 2003: 233).

۱.۲. بیان نخست مارتین

مارتین معتقد است که انسان‌های مؤمن بر این باورند که خدا اخلاقی‌ترین موجود جهان است و کار ناپسند و غیرحسَن انجام نمی‌دهد. مؤمنان اظهار می‌کنند که در کل هستی تنها خداوند است که به‌طور مطلق از هر آلودگی و زشتی به دور است. بخش دیگری از باور آنها این است که خداوند برخی احساسات خاص را ندارد، یعنی هرچند ممکن است خداوند احساس خشم داشته باشد، اما احساس شهوت و حسد را به‌هیچ‌وجه ندارد و نمی‌توان خداوند را موجودی حسود و شهوت‌ران در نظر گرفت. از سوی دیگر، در باور مؤمنان، خداوند دارای علمی، بسیار بیشتر از سایر موجودات است و به‌طور خاص، علم خداوند شامل تمامی آن چیزهایی می‌شود که انسان‌ها می‌دانند. هیچ چیز در عالم وجود ندارد، مگر اینکه خداوند به آن علم و آگاهی دارد و کسی پیدا نمی‌شود که علم در حد و اندازه خداوند بتواند برایش در نظر گرفت. وی اظهار می‌کند که این باورها، به محض درک صحیح، از نظر منطقی ناسازگارند و اگر فرد درک درستی از این چند گزاره پیدا کند، به تناقض بین آنها پی می‌برد. مارتین برای تبیین ایراد خویش، دسته‌بندی فلاسفه از معرفت را بیان می‌کند که طبق آن فلاسفه به‌طور معمول سه نوع معرفت را از یکدیگر تمایز داده‌اند: دانش گزاره‌ای^۱، دانش مهارتی^۲ و دانش از طریق آشنایی^۳ (Martin & Monnier, 2003: 233). (& 242; Martin, 1990: 287).

دانش گزاره‌ای، دانشی است که چیزی موضوع تحلیل و بررسی قرار می‌گیرد و قضایا و گزاره‌های حقیقی متفاوتی نسبت به آن وجود دارد، مانند این گزاره که «من می‌دانم امروز هوا گرم است». در مقابل، دانش مهارتی یا دانش چگونگی است که در واقع نوعی مهارت

-
1. propositional or factual knowledge that
 2. procedural knowledge or knowledge how
 3. knowledge by acquaintance

است (see: Hamlyn, 1970:104-106) مانند اینکه «من می‌دانم چطور دوچرخه‌سواری کنم» و به باور مارتین قابلیت بازگشت به دانش گزاره‌ای را ندارد. دانش از طریق آشنایی، آشنایی مستقیم با برخی اشیاء، افراد یا پدیده‌هاست. برای مثال، گفتن «من اسمیت را می‌شناسم»، به این معناست که فرد نه تنها دانش گزاره‌ای مفصلی درباره اسمیت دارد، بلکه با اسمیت نیز آشنایی مستقیم دارد. به طور مشابه، گفتن «من جنگ را می‌شناسم»، به این معناست که افزون‌بر دانش گزاره‌ای دقیق از جنگ، شخص تجربه مستقیم آن را دارد.

از سوی دیگر، فلاسفه در گفت‌وگو در مورد معرفت خداوند به‌طور چشمگیری، دانش خدا را با آنچه معرفت گزاره‌ای یا knowing that خوانده می‌شود، برابر می‌دانند (Martin & Monnier, 2003: 233). اما به باور مارتین به‌نظر نمی‌رسد که این دیدگاه فکری درباره خدا و معرفت وی، توسط مؤمنان عادی پذیرفته شده باشد و آنان با تقسیم فلاسفه هم‌نظر باشند. از نظر آنان دانش خداوند، انواع دیگر از دانش (مهارتی - آشنایی) را نیز شامل می‌شود. انسان عادی بی‌شک فرض می‌کند که خدا می‌داند چگونه بسیاری کارها را انجام می‌دهد، و منظور او از این کار این نیست که خدا می‌داند بعضی کارها باید به فلان صورت انجام گیرد. آنان معتقدند که خداوند مهارت‌های خاصی (knowledge how) دارد، یعنی تمامی مهارت‌هایی را که انسان‌ها از آنها برخوردارند، داراست.

ایراد مارتین با توجه به تفاوتی که بین دانش‌ها می‌گذارد، این است که در عبارات «جونز غم و اندوه را می‌داند»، به‌طور معمول منظور صرفاً این نیست که جونز می‌داند غم و اندوه به فلان رفتار منجر می‌شود یا غم و اندوه به فلان دلیل ایجاد می‌شود، بلکه به این معناست که جونز تجربه غم و اندوه را داشته است. همین مطلب برای عبارت «او شهوت را شناخته است» یا «او حسادت را شناخته است» صدق می‌کند. فردی که هوس و حسد را می‌شناسد، حداقل احساس هوس یا حسادت را داشته و آنها را تجربه کرده است. از آنجا که خداوند دانش انسان‌ها و حتی بیشتر از آن را برخوردار است، باید هوس و حسادت را بشناسد و طبق توضیح بالا، وقتی گفته می‌شود که خدا شهوت و حسد را شناخته است، بیان دیگری از این است که خدا احساسات شهوت و حسادت را داشته است.

بنابراین اگر سخنان مذکور درست باشند، باید گفت خدا حسادت و شهوت را تجربه کرده است، ولی این امر با حسن اخلاقی خداوند که دینداران به آن باور دارند، سازگار نیست. با توجه به این بیان، مشخص می‌شود که باور به خدا، خود متناقض است و اصلاً خدایی وجود ندارد، زیرا از یک طرف دینداران خدا را موجودی عالم مطلق می‌دانند و از سوی دیگر، وی را خیر محض به حساب می‌آورند، حال اگر خداوند عالم مطلق است و طبق تقسیمی که برای انواع معرفت شد، دانش مهارتی و آشنایی را هم دارد، خداوند تجربه شهوت، حسادت، تکبر و ... را هم باید داشته باشد. اما این سخنان با صفت خیر محض بودن خدای ادیان در تعارض است.

۲.۲. بیان دوم مارتین

مارتین این رویکرد دوم را با چند پیش فرض بیان می‌کند (Martin & Monnier, 2003: 234):

۱. پیش فرض (۱): اگر خدا وجود داشته باشد، احساسات شهوت و حسد را نداشته است؛
۲. پیش فرض (۲): خدا وجود دارد، خدا به عنوان موجودی وجود دارد که حداقل هر آنچه انسان نسبت به آن آگاهی دارد را می‌داند؛
۳. پیش فرض (۳): اگر خدا به عنوان موجودی وجود داشته باشد که حداقل هر آنچه انسان می‌داند را بداند، خدا شهوت و حسادت را می‌شناسد؛
۴. پیش فرض (۴): اگر خداوند هوس و حسد را بداند، خداوند احساسات (تجربه) شهوت و حسادت را داشته است؛
۵. پیش فرض (۵): خدا وجود دارد؛
با این فروض نتیجه گرفته می‌شود که:
۶. خدا احساسات شهوت و حسادت را داشته و نداشته است؛ با استفاده از شماره‌های ۵ و ۱.
از این امر نیز نتیجه گرفته می‌شود که؛
۷. خدا وجود ندارد؛ با استفاده از شماره‌های ۵ و ۶
۸. مطلوب ثابت می‌شود، یعنی خدایی وجود ندارد.

مارتین طی این مقدمات، به نتیجه مطلوبش که همان انکار وجود خداوند است، می‌رسد و در نظر خویش الحاد را نسبت به خداباوری موجه‌تر می‌داند. وی در ادامه چندین مورد از جواب‌هایی را که از سوی خداباوران به این استدلال شده است، می‌آورد و به آنها پاسخ می‌دهد.

۲.۲.۱. اعتراض نخست

دانش خدا فقط شامل معرفت گزاره‌ای است، از این رو پیش‌فرض ۳ نادرست است. پاسخ؛ این سخن طبق دیدگاه رایج و مشترک بین متدینان اشتباه است. در واقع، هرچه نوع نگاه انسان به خدا شخص‌وارتر باشد و افراد نگاه شخصی (انسان‌وار) به خدا داشته باشند، اشتباه بودن این سخن بیشتر خواهد بود و غالب انسان‌ها نگاهی شخص‌وار به خدا دارند. از طرفی، افرادی که می‌خواهند خدا را به‌عنوان یک شخص تصور کنند، به‌طور طبیعی تمایل دارند که او را دارای بسیاری از ویژگی‌های انسانی بدانند و اگر این سخن درست باشد، باید دانشی بیش از دانش گزاره‌ای (مهارتی و آشنایی) را برای خداوند در نظر گرفت (Martin & Monnier, 2003: 235-236).

۲.۲.۲. اعتراض دوم

استدلال شما در واقع ایراد بسیار قدیمی و پیش‌پاافتاده است و از پاسخ‌های کلاسیکی که به آن داده شده، غافل است. از این رو استدلالتان اعتباری ندارد. پاسخ: جواب‌های کلاسیک به چنین استدلالی، به‌طور معمول برای اشاره به این نکته بوده است که آگاهی خداوند از شهوت و حسادت، نیازی به داشتن این احساسات ندارد. این پاسخ در فضای کلاسیک برای رد این استدلال کافی است، زیرا مفهوم فلسفی و کلامی سنتی درباره خدا مطرح بوده و در این زمینه فقط دانش گزاره‌ای طرح می‌شده است. اما در شرایط فعلی چنین پاسخی کافی نیست، زیرا این مفهوم سنتی فلسفی و کلامی درباره خدا بررسی نمی‌شود و ما در حال بررسی وجود خدا از دید انسان‌های معمولی هستیم. در اینجا معنای عادی از know مطرح است و مطابق این معنا شخص هوس و حسد را نمی‌شناسد،

مگر اینکه هوس و حسادت را تجربه کرده باشد (Martin & Monnier, 2003: 236-237).

۲.۲.۳. اعتراض سوم

این استدلال حتی اگر صحیح باشد، در نهایت اعتقاد شخص معمولی و عادی به خدا را رد می‌کند. اما تعجب‌آور نیست که دیدگاه چنین شخصی در مورد خدا ناسازگار باشد و خدا از این منظر وجود نداشته باشد.

مارتین در جواب اظهار می‌دارد که وی اعتقاد به خدا را در نگاه بسیاری از افراد که از نظر فلسفی، معمولی و عادی به حساب می‌آیند، رد کرده است و ممکن است این دیدگاه درباره خدا، با مقصود فیلسوفان از خدا مطابقت و همخوانی زیادی نداشته باشد. با این حال، این موضوع، منافع و کارکردهای تکذیبیه و انکار وی را از بین نمی‌برد. در ابتدای امر، ممکن است تعجب‌آور نباشد که یک دیدگاه مشترک و رایج درباره خدا نادرست باشد، اما اینکه چنین نظری از نظر منطقی نادرست است، بی‌گمان تعجب‌آور است، درست به همان اندازه تعجب‌آور که فردی نشان دهد، نگاه مردم عادی به اخلاق، فضا یا ... متناقض است. چون کسی تصور نمی‌کند که این مفاهیم در تفکر مردم عادی با هم تناقض داشته باشند، اگرچه ممکن است تصور شود که اینها ابهام داشته و واضح نباشند. در وهله دوم، به نظر من بخشی از کار فیلسوف این است که به تجزیه و تحلیل و ارزیابی انتقادی نظرهای افرادی که از نظر فلسفه پیچیده و دقیق نیستند، پردازد. بنابراین، انکار خدا با توجه به رویکرد مردم عادی، دارای جذابیت و علائق فلسفی نیز است. از این رو نباید به صرف اینکه این مطالب تنها در اندیشه مردم عادی است، بی‌ارزش تلقی شود (Martin & Monnier, 2003: 237).

۲.۲.۴. اعتراض چهارم

هیچ دلیلی وجود ندارد که تصور کنیم تحلیل شما از خدای مردم عادی، در فرهنگ ما نیز وجود دارد. برای تعیین این موضوع، شواهد جامعه‌شناختی و مردم‌شناسی خاصی لازم است. از آنجا که شما چنین شواهدی را ارائه نمی‌دهید، می‌توان به اعتقاد شما نسبت به اعتقاد مردم عادی از خدا تردید داشت.

پاسخ: درست است که برای توجیه دیدگاه خود به مدارک جامعه‌شناسی یا مردم‌شناسی متوسل نشده‌ام و در حال حاضر چنین مدرکی در دسترس نیست، اما شواهد موجود در اختیار بنده، صحت بیانم را نشان می‌دهند. در ضمن اینکه، کسی می‌تواند حداقل ارزیابی فرضی از این انکار داشته باشد، یعنی فردی می‌تواند سؤال کند: اگر این مفهوم از خدا همان مفهومی است که در تفکر عادی نهفته است، آیا این درست است که خداوند به‌طوری‌که مردم معمولی می‌اندیشند، تصور نمی‌شود؟ (Martin & Monnier, 2003: 237-238).

۲.۲.۵. اعتراض پنجم

این استدلال فرض می‌کند که تفاوت اساسی بین مفهومی که مردم عادی از خدا دارند و مفهومی که الهی‌دانان از خدا دارند، وجود دارد. بنابراین، در این استدلال بیان شده که دانش خدا از نظر متکلمان، محدود به دانش گزاره‌ای است، درحالی‌که از نظر انسان عادی، دانش خدا چنین محدودیتی ندارد. دیدگاه انسان عادی در مورد خدا، تابعی از کلیسایی است که او به آن تعلق دارد و نیز تابعی از نظریات الهیاتی مطرح در کلیساست. دیدگاه‌های کلامی کلیسا به نوبه خود تابعی از متکلمان برجسته مرتبط با کلیساست. بنابراین یک کاتولیک معمولی، دیدگاهی در مورد خدا دارد که متأثر از کلیسای کاتولیک و نیز متأثر از دیدگاه متکلمان برجسته کاتولیک است. یک پروتستان معمولی، دیدگاهی در مورد خدا دارد که با کلیسای پروتستان مرتبط است. در نتیجه، یک فرض اساسی از استدلال شما نادرست و این استدلال بی‌اعتبار است.

پاسخ: بدون تردید دیدگاه انسان‌های عادی درباره خداوند تا حدی مرتبط و تابعی از کلیسایی است که به آن تعلق دارند و نیز نظریات متکلمان مرتبط با آن کلیساست. اما آنچه درست به نظر نمی‌رسد، این است که نگاه انسان عادی به خدا، چیزی بیشتر یا کمتر از دیدگاه متکلمان نیست. در انتشار آموزه‌های الهیاتی انتزاعی به توده‌های مردم، ساده‌سازی و تعمیم (غیرتخصصی شدن) رخ می‌دهد. خود کلیساها برخی اوقات آموزه‌های کلامی را ساده می‌کنند و رواج می‌دهند و مردان عادی نیز در تلاش برای درک این دیدگاه‌ها، تمایل به ساده‌سازی بیشتر آنها دارند. مردم عادی با وجود اعتراض متکلمان و کشیشان تمایل به

درک خداوند از طرقي دارند که برای آنها آشنا و مأنوس است. از این رو دلایلی وجود دارد که تصور کنیم تفاوت اساسی بین نظرهای متکلمان مرتبط با یک دین خاص و نظرهای انسان عادی که عضوی از آن آیین است، وجود دارد (Martin & Monnier, 2003: 238).

۲.۲.۶. اعتراض ششم

مسئله را به نحو بسیار گمراه کننده‌ای پیش برده‌اید، زیرا آن را طوری بحث می‌کنید که گویا داشتن احساسات اخلاقی خاصی برای خدا حیاتی است، در حالی که واقعیت چنین نبوده و اتصاف به چنین اموری برای خدا حیاتی نیست. برای مثال، خداوند (به معنای مورد بحث) خاکی بودن زیر ناخن‌هایش را نمی‌داند و این فقط نشان می‌دهد که خدا انسان نیست.

مارتین می‌گوید در استدلال نشان می‌دهم که تضادی بین تصور مردم عادی از خدا به عنوان ایده آل اخلاقی و تصورشان از آنچه خدا می‌داند، وجود دارد. روشن نیست که می‌توان با استفاده از مثال غیراخلاقی ذکر شده در اعتراض، تناقضی را نشان داد. احتمالاً، ایده اصلی اعتراض این است که از نظر انسان عادی خدا بدن ندارد و در نتیجه نمی‌تواند خاک زیر ناخن‌های خود را بشناسد. بنابراین، او نمی‌توانست به اندازه انسان بداند. اما این مسئله با این فرض که خدا می‌تواند به اندازه انسان بداند، مغایرت دارد. در نتیجه، تضادی در مفهوم خدا وجود خواهد داشت (Martin & Monnier, 2003: 239-240).

مارتین در این سخنان سعی کرد، ابتدا نحوه تعارض بین باورهای متدینان را نشان دهد و سپس پاسخ‌هایی را که توسط الاهی‌دانان به استدلال وی داده شده است را نقد و بررسی کرده و بیان خویش را اثبات کند.

۲.۳. نقد و بررسی

۱. از لحاظ روشی، فرایند استدلال مارتین چنین است که دو مورد از صفات خدای الهی‌دانان را به عنوان فرض مقدمات خود قرار داده و نشان می‌دهد پذیرش خدایی با این دو صفت به تناقض و ناسازگاری می‌انجامد. اما با فرض صحت استدلال مارتین که به روش برهان خلف است، برای رفع تناقض دو راه وجود دارد؛ یا باید یکی از دو صفت

ادعایی خدا باوران نقض شود یا اصل وجود خدا. به این بیان که فرض سه مقدمه یعنی اصل وجود خدا و دو صفت علم مطلق و خیر مطلق به تناقض منجر می‌شود و اصل وجود خدا تنها یک طرف این تناقض و ناسازگاری است که حل تناقض با نفی یا تبیین خاص یکی از دو صفت مورد بحث نیز ممکن است.

۲. ریشه چنین شبهات و سؤالاتی در مورد وجود خداوند و صفات ایشان، در نوع ذهنیت افراد از خداوند است. در واقع این افراد به دلیل شناخت اشتباه از خداوند و صفات ایشان و نیز معرفی ناقصی که در برخی ادیان تحریف شده، از خداوند صورت گرفته است، رو به انکار وجود وی می‌آورند. به طور مثال خدا یا خدایانی که در ادیان شرقی یا حتی مسیحیت و... مورد بحث قرار می‌گیرند و به تبع در فضای تمدن غرب رواج پیدا کرده‌اند، بیشتر به خدای ساعت‌ساز^۱ یا خدای رخنه‌پوش^۲ یا خدای انسان‌وار شبیه هستند که به طور منطقی قابلیت دفاع عقلانی ندارند. با ذکر این نکته، به منظور نقد سخنان مارتین ابتدا باید مقدمه‌ای را ذکر کنیم.

اولاً، اگرچه تعریف علم و وجود آن امری بدیهی است، همین بداهت و روشنی ممکن است سبب مغالطه شود؛ به این صورت که برخی لوازم مادی در مصادیق دانش، در تعریف و حقیقت خود علم لحاظ شود. علم به معنای «حضور شیء لشیء» (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۱۵۸) که همان حضور معلوم نزد عالم است. با توجه به تعریف علم، هر امر دیگری که در ذات آن نباشد مانند وجود صورت و واسطه یا راه‌های کسب علم (مثل تجربه درونی) لازم نیست در همه مصادیق علم وجود داشته باشد.

ثانیاً، یک از مفاهیمی که باید تحلیل شود، قید «مطلق» در عالم مطلق است، چراکه عمده اشکال مارتین در عدم فهم این وصف است. اوصافی که برای خدا ثابت‌اند، همه از یک وصف اصلی و کلی کامل مطلق نشأت می‌گیرند؛ علم نیز از آنجا که امری وجودی و نوعی کمال است، ضرورتاً برای خدا ثابت می‌شود و در مقابل آن، جهل که امر عدمی و

1. clock maker divine

2. God of gaps

نقص است، از خدا سلب می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۸: ۳۹۹ و ۴۰۰) و از براینند این دو که از کامل مطلق نشأت می‌گیرند، «عالم مطلق» ثابت می‌شود که علم همراه قید مطلق یعنی خدا به همه چیز کاملاً آگاه است (عبودیت و مصباح، ۱۳۹۹: ۲۱۱ و ۲۱۲). مشخص است که در اتصاف وصف عالم مطلق به خدا، مستلزم انتساب تمام انواع و مصادیق علم به خدا نیست، بلکه با توجه به معنای علم در مقدمه قبل و معنای مطلق که از کمال مطلق نشأت گرفته و مطلق در آنجا یعنی هر کمال مفروضی، عالم مطلق نیز یعنی آگاهی از هر معلوم قابل فرض.

ثالثاً، یکی از مهم‌ترین تقسیم‌هایی که برای علم و شناخت صورت می‌گیرد، تقسیم آن به دو دسته «علم حضوری» و «علم حصولی» است. علم حضوری، علم بدون واسطه به ذات معلوم است و در این علم وجود واقعی و عینی معلوم برای عالم و شخص درک‌کننده مکشوف می‌شود، مانند علم و آگاهی هر کسی از خودش به‌عنوان یک موجود درک‌کننده و نیز علم نفس به نیروهای ادراکی و تحریکی خودش. در علم حصولی نیز وجود خارجی آن، مورد شهود و آگاهی عالم قرار نمی‌گیرد، بلکه شخص از راه صورت یا مفهوم ذهنی از معلوم آگاه می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۱: ۱۷۰-۱۶۶). تقسیم علم به حضوری و حصولی، تقسیم ثنائی عقلی است نه استقرایی (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۱۵۴). چنین تقسیمی با دوران بین نفی و اثبات یعنی نقیضان به دست می‌آید، از این رو همه موارد و مصادیق علم را در برمی‌گیرد. بنابراین هر دسته‌بندی دیگری از علم ارائه شود، در حیطه علم حضوری یا حصولی قرار دارد (المظفر، ۱۳۷۹: ۱۳۴).

رابعاً، علم حصولی به دو دسته تصور و تصدیق تقسیم می‌شود. تصور و تصدیق، هر دو دلالت بر این دارند که نفس عالم در این علوم دارای ذهنی است که این تصورات و تصدیقات در آن نقش می‌بندد (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۲: ۴۷۲).

خامساً، علم حضوری مصادیقی دارد، اما ممکن است همه مصادیق در یک عالم قابل جمع نباشد و برخی مصادیق، به عالم خاصی منحصر باشد؛ علم حضوری به ذات خود؛ علم حضوری عالم به صفات خود؛ علم حضوری عالم به حالات و اعراض نفسانی خود؛

علم حضوری نفس به قوا و مراتب خود؛ علم حضوری علت هستی‌بخش به معلول خود؛ علم حضوری معلول به علت هستی‌بخش، از مصادیق علم حضوری هستند و با توجه به این مصادیق روشن است که برخی از این موارد مانند علم به ذات و علم به صفات ذات می‌تواند هم در خدا و هم در انسان تحقق یابد و برخی دیگر نیز، روشن است که مختص انسان است، مانند علم معلول به علت، علم نفس به قوا و علم حضوری عالم به حالات و اعراض نفسانی خود (سربخشی، ۱۳۹۵: ۱۰۳، ۱۰۲، ۹۷) که مورد آخر محل بحث در این نوشتار است؛ حالاتی همچون غم، شادی، شهوت و حسد از حالات و اعراض نفس هستند که به علت استحاله تغییر و تحول در خدا یا به علت ناقص و شر بودن برخی از این حالات و اعراض، در خدا وجود ندارد.

سادساً، طبق آنچه در فلسفه اسلامی بیان شده است، خداوند متعال دارای وجودی کامل مطلق و عاری از هرگونه نقص، خطا و... است. این مطلب به بیان‌های مختلفی در سخنان فلاسفه اسلامی بیان شده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۱۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۲: ۴۳۸-۴۳۴؛ عبودیت، ۱۳۹۳: ۲۲۱-۲۱۸) که یکی از آنها استفاده از طریق بساطت محض خداوند است که طبق آن، از آنجا که «موجودی که بسیط محض است ممکن نیست هیچ ماهیت و مفهوم کمالی‌ای را از آن سلب کرد، در عین اینکه وجود خاص هیچ ماهیتی نیست، پس چنین چیزی وجود برتر همه ماهیات و مفاهیم کمالی است و در نتیجه، خداوند وجود برتر الهی همه ماهیات و مفاهیم کمالی است» (عبودیت، ۱۳۹۳: ۲۱۹).

با توجه به مقدمات ذکرشده باید گفت علم الهی به مخلوقات (انسان‌ها و...)، احوال آنها و نیز سایر امور هستی، علمی حضوری و بدون واسطه است. خداوند متعال به‌عنوان موجود کامل مطلق، علت‌العلل و همچنین «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۱۱) به تمامی معلول‌های خود علم حضوری دارد و با توجه به نواقصی که در علم حصولی وجود دارد، نمی‌توان چنین علمی را برای خدا در نظر گرفت. از جمله نواقص این علم این است که به‌واسطه صور و مفاهیم تحقق می‌یابد و برای محقق شدن به قوه ذهن و... نیاز دارد که تمامی این امور بر نقص چنین علم و عالمی

دلالت دارند (صدرالمآلهین، ۱۳۷۵: ۴۵۸) و خداوند متعال عاری از هرگونه نقصی است. ملاصدرا برای تبیین حضوری بودن علم خدا، از طریق علیت خداوند برای تمامی موجودات استفاده می‌کند و می‌گوید: «لما كان ذاته تعالى من جهة وجوده-الذی هو عین ذاته علماً لما بعده علی الترتیب و أن مجعولاته الصادرة عنه أنما هی أنحاء الوجودات العینیة فالعلم الواجبی بذاته الذی هو نفس ذاته یقتضی العلم الواجبی بتلك الوجودات الذی لا بد أن یکون عین تلك الوجودات فمجعولاته بعینها معلوماته فهی بعینها علومه التفصیلیة لا محالة» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۳۰)، چون خداوند به‌عنوان واجب‌الوجود، علت‌العلل و ایجادکننده همه ممکنات است، علم به معلول‌های خود دارد، از طرفی خداوند حضوراً عالم به ذات خویش است و چون عالم به ذات خود است، علم حضوری به آثار ذات خود و حالات و علوم معلول‌هایش نیز دارد.

یکی از مصادیق علم بشری علمی است که با تجربه درونی به‌دست می‌آید و این تجربه، راه کسب علم است نه حقیقت آن. تجربه موردنظر مارتین، تجربه درونی حاصل از حالات وجدانی مانند شهوت و حسد است؛ در مورد انسان‌ها که مادی هستند و بر یکدیگر احاطه وجودی ندارند، برای اینکه به امثال حسد و شهوت یکدیگر علم داشته باشند تنها راه این علم، تجربه درونی است یعنی خود آن شخص، دارای حسد و شهوت شود. حال اگر موجودی بتواند بر این انسان‌های دارای حسد و شهوت احاطه و اتصال وجودی داشته باشد، می‌تواند بدون آنکه خودش حسد و شهوت را تجربه کند، با احاطه وجودی بر انسان‌ها، به حسد و شهوت آنها علم داشته باشد؛ به بیان دیگر، علمی که حالات نفسانی است، مخصوص انسان است و علم خداوند به این حالت‌های نفسانی انسان از نوع علم علت به معلول و حالات آن است (سربخشی، ۱۳۹۵: ۱۰۳-۱۰۲، ۹۷). روشن است که علم حضوری و احاطه علت بر حالات نفسانی معلول‌هایش به معنای داشتن آن حالات نفسانی و تجربه شخصی نیست؛ علم به حسد و شهوت از طریق علم به حالات معلول است نه از طریق تجربه درونی. مهارت نیز مسئله‌ای خارج از حقیقت علم و بینش و از سنخ کنش است. برای مثال با دانستن اینکه شنا کردن چگونه است مهارت شنا به‌دست نمی‌آید و به تمرین عملی

نیاز دارد که مهارت کنشی به‌دست آید (فیاضی، ۱۳۹۵: ۵۴)، هرچند در کنار این مهارت علم گزاره‌ای هم به‌وجود می‌آید (Stanley & Williamson, 2001: 411).

با توجه به سخنان گذشته روشن می‌شود که سخن مارتین دربارهٔ اتصاف خداوند به دانش گزاره‌ای، مهارتی و آشنایی صحیح نیست و نمی‌توان صورت حصولی این علوم را به خداوند متعال نسبت داد، هرچند این سخن منافاتی با این مطلب ندارد که خداوند به‌نحو حضوری و طبق بیانی که در مقدمات گفته شد، علم به حالات و احساسات معلول‌های خویش داشته باشد. اشتباه مارتین در این استدلال این است که تنها راه کسب علم الهی از احساس و تجربه‌ای را که انسان‌ها مثلاً از حسادت و هوس دارند، راه مادی و تجربی در نظر گرفته است و حال آنکه اولاً این نقص بر خداوند است که بخواهد دارای قوای حسی و... باشد، چراکه این امور سبب ترکیب و احتیاج واجب‌الوجود به اجزای خویش می‌شود و حال آنکه خداوند طبق برهان عقلی، موجودی کامل مطلق و بی‌نیاز است و ثانیاً تنها راه آگاهی از این امور، راه‌های تجربی نفسانی نیست، بلکه چنانکه گفته شد، خداوند می‌تواند از راه‌های غیرمادی و تجربهٔ نفسانی مانند علم به آثار ذات خویش، نسبت به حالات مختلف انسان‌ها و احساساتی که دارند علم داشته باشد.

به‌عبارت دیگر، در رویکرد غیررسمی مارتین برای خودمتناقض نشان دادن وجود خداوند بیان کرد که چون خدا بسیار بیشتر از انسان‌ها علم دارد، باید هوس و حسادت را بشناسد و وقتی بگوییم خدا شهوت و حسد را شناخته است، بیان دیگری از این است که بگوییم خدا احساسات شهوت و حسادت را داشته است. پس باید گفت خدا حسادت و شهوت را تجربه کرده است، ولی این امر با حسن اخلاقی خداوند که دینداران به آن باور دارند، سازگار نیست. با توجه به این بیان مشخص می‌شود که باور به خدا، خود متناقض است. وی برای نشان دادن تناقض در باور دینداران از توضیح دیگری نیز استفاده می‌کند و می‌گوید خدا باوران اعتقاد دارند که خدا موجودی بدون جسم و عالم مطلق است، اگر خدا عالم مطلق باشد، باید همهٔ دانش‌ها، حتی علم به نحوهٔ انجام تمرینات ژیمناستیک را نیز داشته باشد و بداند که هنگام ورزش روی حرک، فرد ورزشکار چگونه می‌تواند به حالت بهتری مهارت

خویش را به نمایش بگذارد، و در نتیجه کسی علمش از خداوند در این زمینه بیشتر نباشد، اما می‌دانیم که علم به این قضیه نیازمند داشتن بدن مادی است و تنها موجودی با بدن مادی می‌تواند چنین دانشی داشته باشد. بنابراین صفات بی‌جسم بودن خداوند و عالم مطلق بودن وی، با هم در تعارض‌اند، به این معنا که اگر خدا بی‌جسم است، عالم مطلق نیست و اگر عالم مطلق است، پس جسم هم دارد (Martin & Michael, 1990: 288).

همان‌طور که در تعریف و حقیقت علم بیان شد، امور مهارتی همچون ژیمناستیک و... از سنخ علم نیستند، بلکه از سنخ کنش هستند و کنش نیز مربوط به جسم مادی است که خداوند منزّه از آن است (فیاضی، ۱۳۹۵: ۵۴). هرچند در کنار این کنش‌ها، علم تئوری و گزاره‌ای به چگونگی آن عمل وجود داشت باشد، اما اصل مهارت، کنش است که با تمرین عملی و جسمانی به دست می‌آید که این جهت آن اساساً از سنخ علم و بینش نیست (Stanley & Williamson, 2001: 411). در نتیجه عبارت اینکه خدا علم به ژیمناستیک ندارد یا این مهارت را نمی‌داند از نظر فلسفی صحیح نیست و سلب مهارت و ژیمناستیک از خدا به‌عنوان سلب یک ویژگی و کنش جسمانی از خداست، مانند اینکه گفته شود خدا درد پا ندارد یا لذت‌های جسمانی را ندارد، چراکه اثبات این ویژگی مستلزم اثبات جسمانیت و نقص است؛ به عبارت دیگر وصفی که کمال محض باشد و ملازم با نقص نباشد، برای خدا ثابت است، از این رو نفی مهارت برای خدا نقص و محدودیت در علم الهی نیست. فارق از اینکه مهارت علم است یا خیر، در اینجا نیز با همان بیان که در علم خداوند گفته شد، او به همه موجودات و هر امر وجودی علم دارد، روشن می‌شود، از آن جهت که حرکات ژیمناستیک یک شخص در حال حرکات چرخشی روی خرک، یک امر وجودی است، خداوند نیز از باب علم حضوری به معلول، حالات و افعالش و احاطه به آن، علم حضوری و احاطه به همه این حرکات و تمام جزئیات دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۱۰۴) که این علم حضوری به افعال موجودات است نه اینکه خدا دارای مهارت باشد.

اشکال سخن مارتین در این است که علم خداوند به حسادت را، به دست آمده از تجربه حسادت دانسته است و حال آنکه اولاً طبق برهان عقلی، خداوند موجودی کامل مطلق

است و نمی‌توان چنین اوصافی را برای وی در نظر گرفت؛ ثانیاً برای اینکه خداوند آگاهی و علم نسبت به حسادت و امور دیگر پیدا کند، لازم نیست آنها را تجربه کند، بلکه چون خداوند علت‌العلل و تمامی موجودات دیگر عین‌الربط به خداوندند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۱۶۸-۱۶۷) و خداوند علم حضوری به ذات خویش و آثار و ملزومات آن دارد، علم حضوری به حسادت و... بندگان خویش نیز دارد. در نتیجه این مسئله نشان می‌دهد که هیچ‌گونه تنافی بین عالم مطلق بودن و خیر مطلق بودن خداوند وجود ندارد.

۳. اکنون با عدم پذیرش دانش مهارتی تحت مقوله علم و قرار دادن دانش گزاره‌ای و آشنایی در مقابل هم و تعریف و مثال‌هایی که برای آن دو ارائه شده است، این نتیجه حاصل می‌شود که «دانش گزاره‌ای همان علم حصولی و دانش آشنایی و غیرگزاره‌ای همان علم حضوری» است که با بیانی متفاوت گفته شده (کشفی و طایفه رستمی، ۱۳۹۴: ۷۸)؛ از این حیث تقسیم دانش به گزاره‌ای و آشنایی نیز باید حصر ثنائی منطقی داشته باشد، اما با ضمیمه کردن دانش مهارتی به آن، به ظاهر تقسیمی سه‌گانه ارائه شده است. حال آنکه گفته شد دانش مهارتی در تعریف علم نمی‌گنجد و از سنخ کنش است، هرچند در کنار آن بینش نیز باشد (فیاضی، ۱۳۹۵: ۵۴). بنابراین به حصر عقلی، علم به گزاره‌ای و آشنایی به همان معنای حصولی و حضوری تقسیم می‌شود. مارتین دانش گزاره‌ای را همان دانش توسط گزاره و قضایا بیان کرده که همان علم حصولی است و مهارتی نیز گفته شد از سنخ دانش نیست، بنابراین در مقابل دانش گزاره‌ای تنها دانش آشنایی باقی است که طبق تعریف و مثال‌هایش همان علم حضوری می‌شود.

از این رو اگرچه علم خدا از نوع دانش آشنایی است، این به معنای دریافت علم آشنایی آن‌گونه که انسان به دست می‌آورد نیست؛ وقتی انسانی بخواهد بداند که حسد در هم‌نوعش چگونه و چیست، چاره‌ای ندارد که خود نیز حسد را تجربه کند. اما دانش آشنایی منحصر در این نیست که خودش به‌طور مستقل تجربه کند، بلکه حقیقت دانش آشنایی همان‌طور که خود مارتین هم تعریف کرد، شناخت مستقیم است و همان‌طور که در انواع و مصادیق علم حضوری گذشت، مصداق علم آشنایی در انسان برای علم به حسد، تجربه شخصی و علم

به حالات نفسانی است و مصداق علم آشنایی در خدا، علم علت به معلول است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۳۰). از این رو علم آشنایی انسان به حسد اگرچه مستلزم علم آشنایی خداوند به حسد است و می‌توان این سخن و ادعای مارتین را پذیرفت، اما مغالطه او در این است که علم آشنایی را در تجربه شخصی و مصداق بشری آن منحصر کرده، سپس علم آشنایی خدا را مساوی با تجربه حسد و شهوت دانسته، درحالی‌که علم حضوری که همان علم آشنایی است مصادیقی دارد و مصداق دانش آشنایی خداوند به حسد و شهوت از نوع علم علت به معلول و حالات اوست.

۴. علم حسد و شهوت از نوع دانش آشنایی است و انسان آن را تجربه می‌کند؛ علم انسان به شهوت و حسد علمی جزئی و شخصی اوست که شبیه علم شخص دیگر به شهوت و حسد است، اما عین آن و همان نیست؛ در واقع یک انسان علم به شهوت و حسد دیگری ندارد، همان‌طور که شدت و ضعف شهوت و حسد دیگری را هم درک نمی‌کند و تنها به سبب اینکه هر دو چیزی را درک کرده‌اند که ذیل مفهوم واحد شهوت و حسد قرار می‌گیرد، یکدیگر را می‌فهمند و می‌توانند با یکدیگر همدردی و مفاهمه کنند. اگر مارتین علم خدا را نیز این‌گونه تبیین کند، در واقع خدا نیز حسد و شهوت جزئی و خاص خود را دارد و علم جزئی به حسد و شهوت انسان ندارد و این به معنای وجود جهل در خداوند و علم نداشتن به یک امر جزئی است. به خلاف آنچه ملاصدرا علم خدا را شامل همه جزئیات دانسته (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۱۰۴) و خود مارتین نیز بر همین فرض استدلال آورده است؛ از آن حیث که خدا عالم مطلق و همه‌چیزدان است باید به شهوت و حسد انسان‌ها نیز علم داشته باشد، در نتیجه باید حسد و شهوت داشته باشد؛ حال آنکه حسد و شهوت داشتن خدا علم به حسد و شهوت انسان نیست و این خلاف فرض عالم مطلق است. روشن است که مارتین، خود متناقض و ناسازگار استدلال کرده است. همان اشکال ناسازگاری که قصد داشت در باور به خدا نشان دهد، در استدلال خودش نمایان شد. از این رو علم خداوند به حسد و شهوت انسان‌ها، علم به شهوت و حسد جزئی، خاص و متشخص در انسان‌ها از راه عین ربط بودن معلول به علت است نه شهوت و حسد خود خدا و این با علم مطلق خدا سازگار است.

۵. دربارهٔ این بحث هم که خداوند چگونه به اوصافی چون شادی، غضب، رضایت و ... متصف می‌شود و حال آنکه این امور از واکنش‌ها و انفعالات نفسانی انسانی به حساب می‌آیند که نفس فرد دچار تغییر حالت و ... می‌شود، باید گفت چون خداوند اوصاف مادی و نفسانی را ندارند و موجودی واجب‌الوجود و غیرمادی هستند، اتصاف ایشان به این صفات در آیات قرآن و احادیث به نحو استعاری و برای تقریب به ذهن است، لذا به کار بردن آنها دربارهٔ خداوند نقص، محدودیت، تغییر و زوال‌پذیری را به دنبال ندارد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۹: ۴۹؛ همو، ۱۳۹۴: ۳۲؛ همو، ۱۳۸۳: ۶۲). در واقع شادی و غضب الهی اموری ازلی و ابدی هستند که بندگان با انجام طاعات یا معصیت خود را در دایرهٔ صفات الهی داخل می‌کنند، بنابراین این بندگان الهی هستند که با اعمال خویش حیطهٔ قرارگیری خود را نسبت به صفات الهی تغییر می‌دهند و بیان امام حسین (ع) در دعای عرفه که می‌فرماید: «إِلَهِي تَقَدَّسَ رِضَاكَ أَنْ يَكُونَ لَكَ عَلَّةٌ مِنْكَ فَكَيْفَ يَكُونُ لَكَ عَلَّةٌ مِنِّي»؛ خدایا! خوشنودی و رضای تو منزه تر از آن است که از طرف تو نقص و عیبی داشته باشد. پس چگونه از طرف من کاستی بدان راه می‌یابد؟، ناظر بر همین جنبه است. تعبیر علامه طباطبایی در این بحث این است که می‌فرمایند: «رضایت خدا از امری از اموری، عبارت از این است که فعل خدا با آن امر سازگار باشد، در نتیجه از آنجا که فعل خدا به طور کلی دو قسم است، یکی تشریحی و یکی تکوینی، قهرا رضای او هم دو قسم می‌شود، رضای تکوینی و رضای تشریحی. پس هر امر تکوینی یعنی هر چیزی که خدا اراده اش کرده و ایجادش نموده، مرضی به رضای تکوینی خداست، به این معنا که فعل او (ایجادش) ناشی از مشیتهی سازگار با آن موجود بوده. و هر امر تشریحی یعنی دستورات و تکالیف اعتقادی و عملی، مانند ایمان آوردن و عمل صالح کردن، مرضی خداست، به رضای تشریحی او. به این معنا که آن اعتقاد و آن عمل با تشریح خدا سازگار است» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۳۶۸). از این رو ایشان معتقدند که رضا و غضب از صفات ذات الهی نیستند و جزء صفات فعل به حساب می‌آیند و وقتی گفته می‌شود که خداوند از کسی رضایت دارد، معنایش این است که خدا بر بندگان خود رحمت و نعمت می‌فرستد و در مقابل زمانی که از فردی خشمگین می‌گردد، یعنی وی را از رحمت و نعمت به دور می‌سازد.

۶. مارتین در کتاب توجیه فلسفی الحاد برای نشان دادن این ناسازگاری و خودمتناقض بودن صفات خدا، عالم مطلق را این گونه تعریف می‌کند: شخص P عالم مطلق است اگر K دانش است، پس P دارای K است (Martin & Michael, 1990: 287). سپس با طرح سه نوع دانش مذکور معتقد است که عالم مطلق باید این سه نوع دانش از جمله دانش آشنایی حسد و شهوت را داشته باشد.

اولین مغالطه این استدلال، تعریف عالم مطلق است؛ کسی که همه چیز را می‌داند، یعنی هر چیزی که معلوم و مورد علم واقع شود و هر حقیقت و واقعیتی را می‌داند. نه اینکه هر نوع و مصداق از دانش در او محقق باشد. تعریف دانای کل با تعریفی که از علم داده شد، مشخص می‌شود؛ علم «حضور شیعی لشیعی» است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۱۵۸)، بنابراین کسی که همه چیز را می‌داند، یعنی هر شیئی نزد او حاضر است. از این رو دانای کل بودن مستلزم داشتن هر نوع و هر مصداقی از دانش نیست، چراکه شاید یک نوع دانشی دارای نواقصی باشد. نوع خاصی از دانش را نداشتن به معنای جهل نیست، بلکه عالمی مانند خدا می‌تواند با یک نوع از دانش یعنی علم حضوری، به همه معلومات علم داشته باشد؛ از آنجا که همه چیز معلول خداست، او از نوع علم علت به معلول به همه حتی به حسد و شهوت انسان‌ها علم دارد.

منشأ تمام صفات اطلاقی خداوند از جمله علم مطلق، کمال مطلق اوست؛ در واقع تمام صفات خداوند به یک وصف ثبوتی کامل مطلق و یک وصف سلبی عاری از هر نقص و عیب برمی‌گردد؛ خداوند از آن حیث که کامل مطلق است و علم نیز کمال است عالم مطلق نیز بر او اطلاق می‌شود (سبحانی تبریزی، ۱۳۵۷: ۱۴). در نتیجه خداوند به همه چیز علم دارد، اما این علم فقط یک نوع، آن هم بی‌نقص‌ترین نوع علم یعنی علم حضوری علت به معلول است و علم‌هایی که ملازم با نقصی در عالم است، از عالم مطلق فهمیده نمی‌شود.

مارتین تعریف دومی نیز برای کامل مطلق ارائه داده است: شخص P دانای کل است = برای هر گزاره صحیح p، شخص P به گزاره p اعتقاد دارد و اعتقاد شخص P به گزاره p در صورتی است که اگر و تنها اگر P گزاره p را بشناسد و برای هر نوع دانش چگونگی از

H، شخص P، به بالاترین درجه دارای H باشد و برای هر جنبه A از هر موجود O، شخص P، آشنایی مستقیم از A دارد (Martin & Michael, 1990: 288).

مارتین در اینجا نیز با استفاده از مقید کردن تعریف عالم مطلق به انواع شناخت گزاره‌ای و شناخت آشنایی به مغالطه در تعریف و نیز مصادره به مطلوب دچار شده و در ادامه می‌گوید طبق تعریف، اگر خدا دانای کل باشد، او با همه جنبه‌های شهوت و حسادت آگاهی آشنایی دارد و یکی از جنبه‌های شهوت و حسادت، احساس شهوت و حسادت است (Martin, Michael, 1990: 288). اگرچه معنای عالم مطلق همانند معنای علم بدیهی و روشن است، اما برای اثبات دانش آشنایی و تجربی برای خداوند، آن را در تعریف عالم مطلق اخذ کرده است. درحالی‌که نباید نوع و مصداق علم در تعریف عالم مطلق اخذ شود و اینکه نوع علم خدا چگونه است نیاز به ادله و تحلیل دیگری دارد که در این نوشتار سعی شد با بیان رابطه علت و معلولی و عین ربط بودن معلول‌ها، نوع علم خداوند بیان شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۳۰).

به نظر می‌رسد در هر دو تعریفی که مارتین ارائه داده است، همان رویکرد تشبیهی به اوصاف الهی است؛ به‌طور کلی در تبیین صفات الهی سه رویکرد وجود دارد؛ رویکرد تشبیهی، تنزیهی و رویکرد توحیدی. دیدگاه تشبیهی صفات خدا را همان‌گونه که در ممکنات و انسان وجود دارد، به خدا نسبت می‌دهد با تمام ویژگی‌هایی که در انسان هست که نوعی نگاه انسان‌وارگی در خداست. رویکرد تنزیهی به سبب فرار از تشبیه به تنزیه و سلب صفات انسان و نفی تعریف صفات برای خداوند روی آورده است (برنجکار و حجت‌خواه، ۱۳۹۱: ۴). این رویکرد یا صفات خداوند را معنا نمی‌کند یا به‌صورت سلبی معنا می‌کند. سومین رویکرد، صفات خداوند را قابل فهم و تعریف می‌داند، اما نه با مصادیق انسانی؛ تشبیه در عین تنزیه؛ تشبیه در مفهوم و «معنای صفت و تنزیه در «مصدق» (برنجکار و حجت‌خواه، ۱۳۹۱: ۱۸). در این بیان که مختار ملاصدرا و حکمت متعالیه است، در تبیین صفات الهی باید حقیقت معانی صفات را برای خداوند بیان کرد، اما نه با تبیین به مصادیق یعنی همان اشتباهی که مارتین در تعریف عالم مطلق، آن را با انواع

دانش گزاره‌ای و آشنایی که در انسان هست، تعریف کرده و دچار تشبیه شده است.

۷. اعتراضات اول تا پنجم: طرح اعتراض‌های یادشده تلاش بر بیان این دارد که دانش آشنایی مطرح‌شده توسط مارتین دانشی نیست که الهی‌دانان برای خدا قائل‌اند و از این رو اعتقاد به خدا نمی‌تواند خود متناقض باشد. این اعتراض‌ها در فضای خداباوری مسیحیت است که در تحلیل علم الهی نگاه فلسفه اسلامی را ندارد و در این چند اعتراض، ثبوت دانش گزاره‌ای برای خدا و نفی دانش آشنایی از آن، مبنای اعتراض قرار گرفته است؛ در واقع این اعتراض‌ها در فضای پذیرش همان دیدگاه مارتین قرار دارند که دانش آشنایی را با مصادیق بشری فهمیده و تجربه درونی که ویژگی مصادق بشری دانش آشنایی است، داخل معنا و حقیقت آن کرده است و از این حیث الهی‌دانان مسیحی، با این نگاه به دانش آشنایی مجبور شدند آن را از خدا نفی کنند. حال آنکه پاسخ این مقاله به مارتین، برخلاف اعتراض‌های مطرح‌شده، چنین است که علم الهی دانش گزاره‌ای نیست و به دو بیان تبیین شد که علم الهی، دانش حضوری و دانش آشنایی به همان معنای حضوری و از نوع علم علت به معلول است.

مارتین نیز به ادعای الهی‌دانان مسیحی مبنی بر دانش گزاره‌ای بودن علم خدا آگاه بوده و با چنین فرضی، دیگر نباید به اثبات ناسازگاری بین دانش آشنایی خدا و خیر محض بودن او می‌پرداخت. اما برای توجیه کارش گفته است که فلاسفه و الهی‌دانان (مسیحیت) نباید در مقابل فهم‌های رایج از خدا بی‌تفاوت باشند. این توجیه مارتین در حالی است که او در کتاب توجیه فلسفی الحاد *ATHEISM A Philosophical justification* بدون اشاره به اینکه این نوع فهم از علم خداوند (دانش آشنایی) مورد قبول الهی‌دانان مسیحی نیست به اثبات تناقض در فهم صفات الهی پرداخته است. این نگاه به علم خداوند را نه تنها الهی‌دانان مسیحی ندارند، بلکه فلاسفه و متکلمان مسلمان نیز هرچند دانش آشنایی به معنای علم حضوری را برای خدا ثابت می‌دانند، تبیینی مانند مارتین از صفت علم خداوند ارائه نمی‌دهند تا به ناسازگاری بینجامد. مارتین می‌تواند این ناسازگاری را فقط به عده‌ای که در صفات خداوند قائل به تشبیه هستند، نسبت دهد؛ در واقع خودش نیز دچار تشبیه شده است.

اعتراض ششم: ناقد پذیرفته که خداوند به برخی امور علم ندارد؛ علم داشتن به اموری که خاص انسان مادی است. اما همان‌طور که در مباحث گفته شد، ملاصدرا علم به تمام امور جزئی به همان نحوه علم حضوری را برای خداوند لازم می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۱۰۴؛ همان، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۳۰).

۳. نتیجه

در این نوشتار شبهه خودمتناقض بودن وجود خداوند و صفات وی که از سوی فیلسوف و ملحد معاصر، مارتین مطرح شده بود، پرداخته شد. پس از تشریح دو بیان مارتین برای نشان دادن متناقض بودن وجود خدا، اعتراض‌های احتمالی از دیدگاه خداباوران و نیز پاسخ‌هایی که توسط مارتین مطرح شده بود، بیان شد. بر پایه این شبهه خدایی که عالم و خیر مطلق است، نمی‌تواند موجود باشد، چراکه علم مطلق وی سبب می‌شود به دانش‌های از نوع گزاره‌ای، مهارتی و آشنایی، آگاهی داشته و برخی را تجربه کرده باشد. اثر این دانش‌ها در خدای خیر محض چنین ظاهر می‌شود که این خدا باید احساس حسادت، حرص، شهوت و ... را در درون خویش تجربه کرده و توانایی انجام حرکات ژیمناستیک را داشته باشد و این امر علاوه بر داشتن جنبه جسمانی، از حُسن و کمال اخلاقی وی به شدت می‌کاهد. از این رو پذیرش این دو صفت با هم برای خدای ادیان به تناقض خواهد منجر شد.

اما با توجه به بررسی انتقادی که از این شبهه در متن صورت گرفت، نشان داده شد که این استدلال مارتین از جهات مختلف اثبات‌شدنی نیست و حاصل نگاه ناقص و اشتباه وی به مقوله وجود خدا و صفات اوست. در واقع بیان شد که قیاس خداوند متعال در زمینه‌های مختلف به انسان کاری اشتباه و از روی عدم شناخت صحیح است. خداوند به عنوان موجود واجب‌الوجود، علم حصولی ندارد و علم مطلق وی نسبت به دانش‌های گوناگون به نحو حضوری است، زیرا اثبات علم حصولی به تمامی اقسامش برای خداوند، سر از نقص و احتیاج وی به اجزا و نیز مرکب بودن خداوند درمی‌آورد و اساساً حقیقت

علم به حصولی بودن و صورت داشتن آن نیست. خداوند برای آگاهی از حسادت، حرص و ... بندگانش نیازی به تجربه آن ندارد، بلکه چون بندگان عین‌الربط به خالق خویش هستند، خداوند به نحو حضوری و بدون نیاز به اجزای جسمانی، علم به معلول‌های خویش، افعال و حالات عارض بر آنها دارد.

کتابنامه

۱. برنجکار، رضا؛ حجت‌خواه، حسین (۱۳۹۱). «بررسی و نقد دیدگاه‌های ابن عربی، ملاصدرا، و علامه طباطبایی در معناشناسی صفات الهی»، حکمت معاصر، سال سوم، ش ۱.
۲. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۵۷). شناخت محدود، شناخت صفات خدا، قم: کتابخانه صدر.
۳. سربخشی، محمد (۱۳۹۵). چپستی و ارزش معرفت‌شناختی علم حضوری، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۴. صدر المتألهین (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث.
۵. ----- (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، تهران: حکمت.
۶. ----- (۱۳۵۴). مبدأ و معاد، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۷. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیة قم.
۸. ----- (۱۳۸۸). نهاية الحکمة، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیة قم.
۹. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۳). درآمدی به نظام حکمت صدرائی، ج ۲، تهران: سمت.
۱۰. عبودیت، عبدالرسول؛ مصباح، مجتبی (۱۳۹۹). خداشناسی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۱. فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۵). درآمدی بر معرفت‌شناسی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۲. کشفی، عبدالرسول؛ طایفه رستمی، متین (۱۳۹۴). «بررسی تطبیقی دیدگاه علامه طباطبایی و ویلیام کریگ در باب مسئله تقدیرگرایی الاهیاتی»، حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال ششم، ش سوم، ص ۱۰۰-۷۵.
۱۳. المظفر، محمدرضا (۱۳۷۹). المنطق، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیة قم.
۱۴. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸). آموزش فلسفه، ج ۱ و ۲، قم: مؤسسه آموزشی و

- پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۵. ----- (۱۳۹۴). شرح نه‌ایة الحکمة، ج ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۶. ----- (۱۳۹۹). آیین پرواز، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۷. ----- (۱۳۸۳). به سوی او، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۸. ----- (۱۳۹۴). بندهای الهی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
19. Stanley, Jason & Williamson Timothy (2001). "Knowing How", *The Journal of Philosophy*, Vol.98, No.8, pp.411-444.
20. Martin, Mi, (1990). *Atheism: A Philosophical Justification*, Philadelphia: Temple University Press.
21. Martin M, Ricki Monnier (2003). *The Impossibility of God*, Prometheus Books.
22. Hamlyn, D. W, *the Theory of Knowledge* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1970).