



2

Vol. 3
Summer 2022

Research Paper

Received:
01 May 2022
Revised:
05 June 2022
Accepted:
19 June 2022
Published:
22 September 2023
P.P: 11-36

ISSN: 2717-3674
E-ISSN: 2717-3666



Investigating the Relationship between God's Absolute Knowledge And Future Issues

Enshaalah Rahmati ^{*1} | Mohsen Hakimi ²

Abstract

Objective: The problem of this research is that if God is omniscient and if divine knowledge belongs to something, that thing will be realized, and on the other hand, man is free and owns his actions; So, how does God know about those actions in the future (future) and specifically what is the relationship between God's knowledge and future issues? What adds to this complexity is that God is also Almighty, that is, He achieves what He wants and above that, He even comes to Him immediately; On the other hand, human free will is such that if it is not explained correctly, it will have an evolutionary dialectic with divine knowledge; On the other hand, what is observed in the world of existence is the realization of beings in the context of time and space. In the meantime, contemporary man has started researching the future by relying on his own agency as one of the foundations of anthropology of futurism, and this important and complex matter has become an ontological puzzle for speaking beings (man as a speaking animal). They look at the divine science, being and man, and their dialog of formation. The research method in this fundamental study is based on logical analogy, based on rational reasoning, which includes a theoretical discussion (not like qualitative methods, nor quantitative in any way). The learned result is also from the fact that the affairs and discretionary actions of the future are indeterminable; But due to the divine supremacy over time, they exist in the divine knowledge, and by knowing the cause and effect and the processes of development, you can reach the knowledge of the future as much as possible.

Keywords: Divine Knowledge of the Future; Indeterminacy, A Priori Science and a Posteriori Science; Human Discretion and the Future; The Philosophy of Future Studies.

1. Corresponding author: Full Professor, Department of the Department of Philosophy, Religions and Mysticism, Faculty of Literature and Humanities Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. N.sophia1388@gmail.com.

2. Ph.D. Candidate, Department of Islamic Philosophy and Theology, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

Cite this Paper: Rahmati, E & Hakimi, M (2022). Investigating the Relationship between God's Absolute Knowledge And Future Issues i. *Crisis Management and Emergency Situations*, 2(3), 11–36. DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.27173674.1401.3.2.1.1>

Publisher: Imam Hussein University

Authors



This article is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0).



بررسی نسبت بین قضاای آینده و علم مطلق الهی

انشاءالله رحمتی^۱ | محسن حاکمی^۲ ID

دوره سوم
تابستان ۱۴۰۱

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۱۸

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۵/۰۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۲

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۶/۳۰

صص: ۳۶-۱۱

شابا چاپی: ۲۷۱۷-۳۶۷۴
الکترونیکی: ۲۷۱۷-۳۶۶۶



چکیده

مسئله این پژوهش این است که اگر خداوند عالم مطلق است و در صورت تعلق علم الهی به چیزی آن چیز محقق می‌گردد، و از طرفی انسان مختار و صاحب اعمال خویش است؛ پس خداوند چگونه به آن اعمال در آینده (مستقبل) علم دارد و مشخصاً رابطه علم الهی با قضاای آینده چیست؟ آنچه بر این پیچیدگی می‌افزاید این است که هم خداوند قادر متعال است، یعنی به آنچه بخواهد دست می‌یابد و بالاتر از آن، حتی نزدش بلافاصله حاضر می‌گردد؛ از طرفی اختیار انسان به گونه ای است که اگر درست تبیین نگردد، با علم الهی دیالکتیک تکوینی خواهد داشت؛ از طرفی آنچه که در عالم وجود مشاهده می‌گردد، تحقق موجودات در بستر زمان و مکان است. در این میان انسان معاصر با تکیه بر اختیار خویش بعنوان یکی از مبانی انسان شناسی آینده پژوهی، دست به تحقیق در آینده زده است و این امر مهم و پیچیده تبدیل به معمای هستی شناسانه ای برای هستندگان ناطقی (انسان بعنوان حیوان ناطق) شده است که به علم الهی، هستی و انسان، و دیالوگ تکوینی آنها، می‌نگرند. روش تحقیق در این مطالعه بنیادین مبتنی بر قیاس منطقی استوار بر استدلال عقلی است که بحثی نظری (نه به مثابه روش های کیفی و نه به هیچ وجه کمی) را در بر می‌گیرد. نتیجه تحصیل شده نیز از این قرار است که امور و اعمال اختیاری آینده تعیین ناپذیرند؛ اما به دلیل علو الهی بر زمان در علم الهی موجود اند و با شناخت سبب و مسببات و جریانات تکوینی می‌توان به شناخت آینده تا حد مقدور دست یازید.

کلیدواژه‌ها: علم الهی به آینده؛ تعیین ناپذیری، علم پیشینی و علم پسینی؛ اختیار انسان و آینده؛ فلسفه آینده پژوهی.

۱. نویسنده مسئول: استاد گروه فلسفه، ادیان و عرفان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. N.sophia1388@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

استناد: رحمتی، انشاءالله و حاکمی، محسن (۱۴۰۱) بررسی نسبت بین قضاای آینده و علم مطلق الهی، نشریه علمی آینده

پژوهی انقلاب اسلامی، ۲(۳)، ۱۱-۳۶.

Dor: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.27173674.1401.3.2.1.1>

ناشر: دانشگاه جامع امام حسین (ع) نویسندگان

این مقاله تحت لیسانس آفرینندگی مردمی (Creative Commons License- CC BY) در دسترس شما قرار گرفته است.



مقدمه

از جمله مسائل فلسفی که در ادیان خداباور مانند اسلام و مسیحیت نیز به آن توجه ویژه ای مبدول گردیده است، مسئله تعارض علم پیشین الهی و اختیار بشر است. در سده های اخیر، به ویژه بر اثر پیشرفت فلسفه تحلیلی و شکل گیری فلسفه دین تحلیلی، نیز توجه بیشتری به این مسئله معطوف شده است. مسئله بصورت مشخص این است که اگر خداوند عالم مطلق است، باید به همه چیز از جمله به اعمال اختیاری بشر، پیش از وقوع آنها در آینده علم داشته باشد ولی در آن صورت جایی برای اختیار بشر به معنای قدرت بر فعل و ترک فعل باقی نمی ماند. برای حل این تعارض یا باید اختیار بشر را به گونه دیگری معنا کرد یا در مفهوم علم مطلق خداوند تجدید نظر بعمل آورد. می توان گفت راه حل های مختلفی برای این تعارض ارائه شده است که هر یک به یکی از این دو راه رفته اند. افرادی کوشیده اند تا بر مبنای تعریف متفاوتی از اختیار تعارض را از میان بردارند، بنابراین می کوشند تا میان موجبیت ناشی از علم پیشین خداوند و اختیار بشر جمع کنند و تعارض را از میان بردارند (رحمتی، ۱۳۹۹: ۱۱۳).

اما کسانی برای حل این تعارض، در مفهوم علم مطلق تجدید نظر کرده اند. از میان اینان برخی بر آن اند که (۱) اساساً چیزی چون علم پیشین در خصوص علم مطلق قابل تصور نیست، زیرا پیشین و پسین به امور زمانمند تعلق می گیرد و خداوند که لازمان است از ماضی و مستقبل، منزّه است. علم خداوند نوعی معیت سرمدی^۱ با معلومات او دارد. (۲) اما کسان دیگری نیز هستند که در عین زمانمند دانستن علم مطلق، علم پیشین را لازمه آن نمی دانند و در عین حال معتقدند که از این بابت نقصانی متوجه کمال خداوند نمی شود. تحلیل آنان از علم مطلق چنین است:

یک موجود عالم مطلق است، اگر و فقط در زمان t به هر قضیه صادق که بتوان به صدق آن عالم بود و به هر قضیه کاذب که بتوان به کذب آن عالم بود، علم داشته باشد (همان: ۱۱۴).

در حقیقت این تحلیل دو معنا دارد. بنای این تحلیل آن است که به اصطلاح قضایای ناظر به رویدادهای آینده قابل شناخت نیست. حال این شناخت ناپذیری یا الف) از آن روی است که اساساً چنین قضایایی متصف به صدق و کذب نمی شوند، لذا تا وقتی زمانشان فرا نرسیده باشد،

1 - co-eternality

قضیه نیستند و ب) یا اینکه قضیه اند ولی تا زمانشان فرا نرسد قابل شناخت نیستند. کار ویژه این مقاله بررسی این دو رویکرد مذکور است که این نیز از جهتی ضرورت و از جهتی نوآوری این پژوهش محسوب می گردد.

سوال اصلی این مقاله بطور مشخص این است که اگر خداوند عالم مطلق است و در صورت تعلق علم الهی به چیزی آن چیز محقق می گردد، و از طرفی انسان مختار و صاحب اعمال خویش است؛ پس خداوند چگونه به آن اعمال در آینده (مستقبل) علم دارد و مشخصاً رابطه علم الهی با قضایای آینده چیست؟ عبارت دیگر چگونه هم خداوند علم دارد، هم انسان مختار است و نهایتاً قضایای آینده چگونه در بستر علم الهی و اختیار انسان تحقق می یابند؟

روش پژوهش

فلسفه، زیربنای شکل گیری توسعه معرفت و نظام های تولید علم است. سطح فلسفی، با عنایت به مباحث زیربنایی چون هستی شناسی و معرفت شناسی، پاسخگوی دیگر سطوح توسعه معرفت علم، چون پارادایم، نظریه و مدل است. این ابعاد مبنایی، در شکل گیری روش شناسی های مختلف نیز تاثیرگذار بوده است (ایمان، ۱۳۹۹: ۳۰۵). روش تحقیق در این پژوهش بنیادین-فلسفی و مبتنی بر استدلال قیاسی برآمده از تحلیل منطقی، با رجوع به آثار معتبر فلسفی می باشد. در استدلال قیاسی منطقی با در نظر گرفتن شکل استدلال و با لحاظ کردن صغری و کبرای استدلال، نتیجه یا حجت استخراج می گردد. استدلال دارای چهار شکل و هر شکل دارای چندین ضرب است که برخی منتج (صادق) و برخی عقیم (کاذب) هستند (رک: خوانساری، ۱۳۹۵: ۱۵۰). روش گردآوری اطلاعات در این پژوهش، کتابخانه ای است که گردآوری اطلاعات با رجوع به آثار دست اول و معتبر بصورت فیش برداری از اسناد مکتوب و دیجیتالی به دست می آید، می باشد.

پیشینه و چارچوب نظری

در جستار صورت گرفته به مقالاتی که موضوع شان زمان فلسفی باشد، برخورد شد از جمله: حاکمی و همکاران (۱۴۰۰) در مقاله ای با عنوان « بررسی مفهوم زمان براساس آرای ابن سینا در نسبت با مطالعات آینده پژوهی»، با واکاوی فلسفی زمان از منظر ابن سینا، به نتایجی دست یافتند از

جمله اینکه ابن سینا، زمان را مقدار حرکت می داند و آن را کمّ غیر قارالذات می داند؛ لذا آینده به عنوان بخشی از زمان، همراه با حرکت است. حیدری پور و همکار (۱۳۹۸) در مقاله ای با عنوان «بررسی کاربست مفهوم فلسفی زمان در آینده پژوهی» معنای فلسفی زمان را بر رسیده اند. از نتایج این تحقیق این است که زمان، پیوسته، خطی، یکسویه و برگشت ناپذیر است. حاکمی و همکار (۱۴۰۰b) در مقاله ای با عنوان «بررسی تحقق ماهیات امکانی در آینده با ابتناء بر امکان استقبالی» ضمن بررسی معانی امکان به لحاظ فلسفی نتیجه می گیرند که امور آینده تعین نیافته اند و هیچ جهت ضرورت وجود یا ضرورت سلب، ندارند؛ فلذا آینده، به لحاظ فلسفی ضرورت ندارد و نمی توان درباره امور آینده به طور قطع نظر داد. بنابراین طبق بررسی انجام شده، مقالات پژوهشی با زمینه بررسی نسبت علم الهی و قضایای آینده مورد کنکاش واقع نگردیده است و از این جهت که این پژوهش، آینده را در علم الهی، که علم از صفات ذات است، بررسی می کند؛ در واقع علم به آینده را از مبدا هستی که همان ذات اقدس حق -جل و اعلی- است؛ می پژوهد تا در سنت اسلامی - ایرانی اندیشه قلم و قلم زده باشد.

۱- تعیین ناپذیری قضایای آینده

یکی از نظریاتی که درباره امور آینده بطور جدی مطرح است، نظریه تعین ناپذیری امور آینده است که مدعای اصلی آن این است که، خواه امور اختیاری و خواه امور غیر اختیاری، اساساً متعین نیستند، بنابراین در آن ساحت، صدق و کذب و در نتیجه، قضیه منعقد نمی شود. این نظریه ریشه در سخن ارسطو دارد:

قضایای مربوط به زمان حال یا گذشته باید ضرورتاً یا صادق باشند یا کاذب. ولی درباره قضایای مربوط به آینده و نیز موضوعات شخصی، وضع متفاوت است... زیرا ما خود می توانیم دریابیم که حوادث آتی منوط به تأملات ما و عملی هستند که انجام میدهم... بنابراین پیدا است که لازم نیست هر چیزی بر سبیل ضرورت وجود داشته باشد یا اتفاق بیفتد... ضرورتاً فردا نبردی دریایی یا اتفاق می افتد یا نمی افتد، ولی نه وقوع آن نبرد دریایی در فردا ضروری است، نه عدم وقوع آن (تالیافرو، ۱۳۸۲: ۲۱۲؛ همچنین رک: حاکمی و همکار، ۱۴۰۰: ۹۰-۱۱۰).

این سخن ارسطو در مقام نفی موجبت منطقی^۱ بیان شده است. در یونان باستان، دیودوروس کروئوس^۲ و دیگرانی با عنوان مگاریان^۳ معتقد بودند که تقدیر انسان به هیچ وجه در اختیار او نیست و حتی تأمل مقدماتی در منطق مؤید این مدعا است. طبق اصل بدیهی ثالث مطرود^۴، هیچ ارزش صدق ثالثی، علاوه بر صدق و کذب وجود ندارد بعبارت دیگر هر قضیه یا صادق است یا کاذب. به علاوه، هر گزاره که در یک زمان (خواه گذشته یا آینده یا حال) صادق است، ضرورتاً در همه زمان ها صادق است و همین طور است در خصوص گزاره کاذب. برای مثال اگر دیروز یک نبرد دریایی اتفاق افتاده باشد، گزاره حاکی از این واقعه، همانطور که دیروز و امروز صادق است، هزاران سال پیش نیز صادق بوده است (تیلور، ۱۳۹۲: ۵۸۴-۵۸۵).

ارسطو با این نتیجه گیری مخالف است. به عقیده وی، موجبت منطقی با این واقعیت بدیهی که ما درباره اعمال خویش تروی می کنیم تا تصمیم بگیریم که عملی را انجام بدهیم یا نه، منافات دارد. در صورت متعین بودن سیر حوادث، چنین چیزی عبث خواهد بود. بنابراین باید گفت بیانات مربوط به اعمال اختیاری آینده متصف به صدق و کذب نمی شوند. صدق و کذب این بیانات کاملاً در بوته امکان قرار دارد و تا زمانشان فرا نرسد، هیچ گونه ارزش صدقی به آنها تعلق نمی گیرد. بنابراین احتمالاً همین بیان ارسطو مبنای توجه دادن منطق دانان به جهت امکان استقبالی شده است.^۵

در علم منطق نسبت موضوع و محمول قضیه، در واقع و نفس الامر از سه حال بیرون نیست: ضرورت، امکان، امتناع. نسبت را «ماده» قضیه می گویند و اینها را نیز «مواد ثلاث» / ماده های سه گانه. از سوی دیگر، «جهت» همانا درک ما از ماده قضیه است. از این درک با الفاظی مانند ضرورت، دوام، امکان و فعلیت نام میبرند. با توجه به اینکه جهت بر حسب علم ما به «ماده» حاصل می گردد، ممکن است با ماده منطبق باشد، و ممکن است منطبق نباشد. برای صدق قضیه وجهه

1 - Logical determinism

2 - Diodorus Cronus

3 - Megarians

4 - Tertium non darur

۵- جهت تنویر بیشتر فکر در این خصوص، به کتب منطقی یا رک: به مقاله «تحقق ماهیات امکانی در آینده با ابتناء بر امکان استقبالی» (حاکمی و همکار، ۱۴۰۰: ۹۰-۱۱۰).

6 - Mode

همین کافی است که جهت آن با ماده اش تناقض نداشته باشد. به هر حال، امکان یکی از جهات است و خود آن اقسامی دارد. معنای کلی امکان سلب ضرورت است. بست به نوع ضرورتی که سلب می شود، امکان معانی مختلف پیدا می کند. برای مثال، جهت «امکان عام» به معنای نفی ضرورت ذاتی از دو طرف سلب و ایجاب قضیه است و جهت امکان خاص به معنای نفی ضرورت ذاتی از طرف مقابل. و امکان استقبالی، خاص ترین معنای امکان است که در آن هرگونه ضرورتی از نسبت میان موضوع و محمول نفی می شود (رحمتی، ۱۳۹۹: ۱۱۵-۱۱۶).

معمولاً ضرورت هایی که می تواند میان موضوع و محمول برقرار باشد عبارتند از ضرورت ذاتی (ضرورت به حسب ذات)، ضرورت وصفی (ضرورت به حسب وصف موضوع) و ضرورت وقتی (ضرورت در وقت خاص). در قضایایی که جهت آنها، امکان است، لااقل یکی از این ضرورت ها نفی می شود، گو اینکه جهت امکان اخص به معنای نفی همه این ضرورت هاست. برای مثال، اگر بگوییم: «زید نویسنده است به امکان اخص»، در این قضیه نسبت میان موضوع و محمول نه ضرورت ذاتی دارد، نه ضرورت وصفی و نه ضرورت وقتی. ولی همین که «نویسنده» بر زید حمل می شود، خود مشعر بر یک نوع ضرورت دیگر است و آن «ضرورت به شرط محمول» است. ملاحظاتی سبزواری در تعریف این ضرورت می آورد:

(قضیه ضروری بشرط محمول) قضیه ای است که حکم در آن مادام که محمول برای موضوع ثابت است، ضرورت دارد. ولایخلو عنها قضیه اصلاً (سبزواری، ۱۳۶۹: ۳۸۶) یعنی هیچ قضیه ای از آن عاری و خالی نیست. توضیح مطلب اینکه خود حمل کردن محمول بر موضوع، در صورتی که قضیه صادق باشد، بیانگر ضرورت نسبت است. به عبارتی قضیه یک بار صادق، همواره صادق است. صرف نظر از اینکه در چه زمانی اظهار شده باشد و حاکی از چه زمانی باشد و این همان است که مگاریان قائل به آن بودند. لذا، جهت امکان استقبالی به معنای نفی همین ضرورت به شرط محمول است. ابن سینا معتقد است:

گاهی لفظ ممکن را به کار می برند و معنای دیگری را از آن اراده می کنند و آن بدین صورت است که موصوف به امکان چه به ایجاب و چه به سلب، به ملاحظه هیچ حالی از احوال وجود آن در مد نظر قرار نمی گیرد، بلکه به ملاحظه حالت آن در آینده در مد نظر قرار می گیرد. آن معنا که در هر وقت مفروض در آینده، نه وجود برایش ضروری است و نه عدم، ممکن است)

ابن سینا، ۱۳۷۷، ج ۱: ۱۵۶). قضایای حاکی از حوادث گذشته و حال از دو حال خارج نیستند، یا صادق اند یا کاذب. و این صدق یا کذب برای آنها تعیین یافته است. ولی قضایای حاکی از حوادث آینده، در زمان حال، گونه ای هستند که هیچ یک از این دو طرف برای آنها متعین نیست. بنابراین هیچ گونه ضرورتی در آنها وجود ندارد. اما پرسش مهمی که در اینجا مطرح می شود این است که آیا عدم تعیین برای چنین امر ذهنی^۱ است یا عینی^۲. به نظر باید شق نخست صحیح باشد زیرا به حسب نفس الامر، هیچ تفاوتی میان گذشته و حال و آینده نیست. قضیه، حقیقتی مستقل از علم ما به آن دارد و قضایای حاکی از حوادث آینده نیز از این قاعده مستثنی نیستند. اگر من در در روز سه شنبه بگویم «زید فردا به مسافرت خواهد رفت» و «زید در روز چهارشنبه به مسافرت برود»، بدیهی است که به موقع رخ دادن این پیشگویی می توان با قاطعیت گفت سخن من در روز سه شنبه صادق بوده است. قضایا بصورت لازمان صادق اند و موقعیت زمانی ما به این اعتبار که به صدق یا کذب آنها علم پیدا کنیم یا نه، تأثیری به حال این واقعیت ندارد. ممکن است مناط صدق و کذب آنها در آینده قرار داشته باشد، حتی اگر من به صدق آن عالم نباشم و حتی اگر آنچه مورد ادعای من است هنوز واقع نشده باشد (Swinburn, 1977: 180).

خواجه نصیرالدین طوسی نیز توضیح می دهد که نمی توان امکان استقبالی را به معنای حالتی در نظر گرفت که به حسب واقع هم ضرورت ایجاب و هم ضرورت سلب هر دو منتفی باشد: این سخن اقتضاء ایهام آن کند که باید ممکن در حال حکم، موجود نبود و این وهم خطا باشد، چه اگر وجود حالی منافی این امکان بود، عدم حالی هم منافی باشد، زیرا که نسبت ممکن با هر دو جانب متساوی است و صواب آن است که در شرط این امکان همان قدر بیش اعتبار نکنند که حصول احدالطرفین هنوز معلوم نشده باشد و ملاحظت حال نکنند و از جهت اعتبار این شرط را این امکان به قید استقبال مخصوص است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۰۸-۱۰۹).

بطور کلی می توان گفت در اینجا میان «ماده» قضیه و «جهت» آن خلط شده است. امکان استقبالی با امکان خاص متفاوت است. امکان خاص به معنای نفی ضرورت ذاتی دو طرف ایجاب و سلب است. برای مثال وقتی گفته می شود: «زید موجود است به امکان خاص»، معنایش این

1 - Subjective

2 - Objective

است که ذات زید نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم، گو اینکه در متن واقع، زید یا موجود است یا معدوم و حالت دیگری قابل تصور نیست. ولی اگر درباره نسبت زید و وجود به حسب امکان استقبالی حکم کنیم، معنایش این نیست که در آینده نه وجود برای زید ضرورت دارد و نه عدم؛ بلکه در اصل بدین معناست که ما نمی دانیم که در آینده کدامیک از وجود و عدم برایش ضرورت دارد. نتیجه اینکه گزاره های راجع به آینده، از جمله گزاره های راجع به اعمال اختیاری انسان در آینده، از مقوله قضایا هستند و مشمول علم مطلق الهی قرار می گیرند.

۲- شناخت ناپذیری اعمال اختیاری آینده

ریچارد سوئین برن، از نظریه ای دفاع می کند که بر طبق قضایای ناظر به اعمال اختیاری آینده، در عین حال که قضیه اند، ولی شناخت ناپذیرند. همانطور که قدرت مطلق به معنای قدرت بر انجام دادن هر امر ممکن است و به محال تعلق نمی گیرد، علم مطلق نیز به معنای شناختن هر امری یا قضیه ای است که شناخت آن منطقاً ممکن باشد. می دانیم که صفت قدرت مطلق برای خداوند را نمی توان به معنای بی حد و توانایی بی قید و شرط در نظر گرفت. قدرت خداوند به امور محال تعلق نمی گیرد، زیرا اساساً امور محال شأنیت آن را ندارند که مقدر (متعلق قدرت) واقع شوند. از این لحاظ هر چند قدرت محدود می شود، ولی این محدودیت نقصانی برای خدا به شمار نمی آید. لکن باید در اینجا میان دو گونه امر محال فرق نهاد، یکی امری است که ذاتاً محال است و دیگری امری که ذاتاً محال نیست، ولی با توجه به امور دیگری که با آن معیت دارند، وقوعش ناممکن می شود. برای مثال قادر مطلق نمی تواند دایره مربع بیافریند، زیرا چنین چیزی ذاتاً محال است. همچنین نمی تواند اراده شریر یک فاعل مختار را نیز به خیر تبدیل کند. اما این امر محال ذاتی نیست. قادر مطلق بر همه چیز از جمله بر اراده های آدمیان سیطره مطلق دارد ولی به اعتبار اینکه آنان را مختار قرار داده است، قادر نیست بدون نقض اختیار انسان ها در اراده آنان دخل و تصرف کند (رحمتی، ۱۳۹۹: ۱۱۸).

در دوران معاصر، این نوع محدودیت برای قدرت خداوند دست مایه مشهورترین و قوی ترین پاسخ به مسئله شرّ چه در مقام دفاع و چه در مقام نظریه عدل الهی قرار گرفته است. استدلال این است که لااقل بخشی از شرور عالم (شرور اخلاقی) پیامد خیر عظیمی چون اختیار است که

خداوند به خواست خود آن را به برخی از آفریده هایش ارزانی داشته است. خداوند می تواند با دخل و تصرف در اراده این موجودات و حتی سلب اختیار از آنان مانع از وقوع این شرور شود، ولی این به بهای گزاف از دست رفتن خیر عظیمی تمام خواهد شد، و آن کمالاتی است که این آفریده ها به اختیار خویش حاصل می کنند. گویی قادر مطلق باید از میان دو وضعیت یکی را برگزیند: الف) وضعیتی عاری از شرور و در عین حال بی بهره از خیر عظیم، و ب) وضعیتی همراه با شرور و در عین حال برخوردار از خیرات عظیم. بدیهی است که موجود قادر مطلق، که قدرت او با صفات کمال دیگری چون حکمت و خیریت (خیرخواهی) همراه است، وضعیت دوم را برمیگزیند.

به اعتقاد سوئین برن، این معنادر مورد علم مطلق الهی نیز صدق می کند: درست همانطور که باید قدرت مطلق را قدرت بر انجام دادن هر آنچه‌ای که منطقاً ممکن است در نظر گرفت، علم مطلق را نیز باید علم به آن چیزی دانست که علم داشتن به آن ممکن است (swinburn, 1977: 180).

اینکه انسان ها به اختیار خویش عمل کنند و در عین حال خداوند پیشاپیش بدانند آنها چه عملی انجام خواهند داد وضعیتی ناممکن است. خداوند می تواند به رفتار آینده آنها علم پیدا کند، ولی به موجب این از آنها سلب اختیار خواهد شد. بنابراین خداوند به اختیار خویش از علم داشتن به اعمال اختیاری آینده آنها واپس می نشیند تا جایی برای خیر عظیم باز شود. خداوند بخاطر حفظ اختیار انسان ها محدودیت خود خواسته ای برای خویش ایجاد می کند. البته این بدین معنا نیست که مطلقاً هیچ علمی به رفتار آینده آنها نداشته باشد، بلکه به اعمال آنها عالم است تا بدان حد که می تواند تقریباً همه رفتار آنها را پیش بینی کند گو اینکه بر اثر این علم موجبیتی در اعمال انس ان ها لازم نمی آید. در توضیح مطلب باید گفت رفتار انسان ها رفتار تصادفی محض نیست. این رفتار تحت تأثیر شرایط مادی و روانی خاصی واقع می شود. برای مثال، عموماً انسان ها به اقتضای ملکات و عادات خویش رفتار می کنند. با توجه به این، حتی ما انسان ها بر مبنای علم محدود خودمان می توانیم تا حدی رفتارهای دیگران را پیش بینی کنیم. بنابراین خداوند، که علم نامحدود به همه آن شرایط سابق بر رفتار افراد دارد، قادر است تقریباً همه رفتارهای آنها را پیشگویی کند (swinburn, 1977: 181).

همانطور که از بیان فوق مشخص است، این استدلال با انگیزه های مدافعه گرانه^۱ می باشد. وی بر آن است که با پذیرفتن این محدودیت برای علم خداوند نه فقط می توان علم پیشین و اختیار را هماهنگ ساخت، بلکه برای برخی نصوص دینی نیز، که در غیر اینصورت بی توجیه به نظر می رسند، توجیه معقولی یافت. مراد او نصوصی است که به مفاهیمی مانند شفاعت و توبه مربوط می شود. او شفاعت ابراهیم(ع) در حق قدوم سدوم (سفر پیدایش: ۱۸) را نمونه ای از نصوصی می داند که خداوند به دلیل درخواست ابراهیم(ع) آنچه را در تقدیر این قوم خورده بود تغییر داد و همچنین است در خصوص شفاعت موسی(ع) در حق بنی اسرائیل که خداوند در پاسخ او فرمود: هر که گناه کرده است او را از دفتر خویش محو سازم (خروج: ۳۲ و ۳۳). بعلاوه خداوند در عهد عتیق، علاوه بر وعده های قطعی، وعده های مشروط نیز داده است. خداوند به ارمیاء نبی(ع) فرمود که در خانه خدا بایست و به تمامی شهرهای یهودا که برای عبادت به خانه خدا می آیند بگو: هر کس از راه بد خویش باز گردد تا از بلایی که قصد کرده ام به سبب اعمال بد ایشان به ایشان برسانم پشیمان گردم(ارمیاء: ۳:۳۶).

بدیهی است که چنین نصوصی نه فقط در عهد عتیق، بلکه در سایر متون مقدس نیز وجود دارد. در کلام اسلامی نیز این موضوع به ویژه ذیل «بدا»^۲ مورد بحث قرار می گیرد و بطور کلی بدین معنا است که بر اثر برخی اعمال مانند دعا و توبه و شفاعت، در آنچه در تقدیر انسان در علم الهی رفته است، تغییری ایجاد می شود و این تغییر هم می تواند تغییر مثبت باشد و هم تغییر منفی. قرآن کریم درباره قوم یونس(ع) می فرماید که چون توبه کردند و ایمان آوردند، خدا سرنوشتشان را تغییر داد: «لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ غُذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ» (یونس: ۹۸) یعنی و وقتی که قوم یونس ایمان آوردند ما عذاب ذلت را در دنیا از آنها برداشتیم و تا زمانی معین (که وقت مرگ طبیعی بود) آنها را متمتع و بهره مند گردانیدیم. از سوی دیگر درباره قوم سبا می

1 - Apologetic

۲-بدا اصطلاحی در کلام شیعه است که به معنای آشکار شدن امری از ناحیه خداوند برخلاف آنچه مورد انتظار بندگان بوده است. در بدا خداوند در واقع آنچه مورد انتظار بوده را محو و امری جدید را اثبات می کند در حالی که به هر دو حادثه آگاه است. گاهی بدا در معنای دگرگونی در تصمیم و تبدیل رأیی به رأی دیگر نیز به کار می رود؛ ولی از آن جا که چنین عملی در نتیجه جهل و یا ضعف در تصمیم گیری حاصل می شود؛ متکلمان مسلمان آن را در حق خداوند محال می دانند. برای مطالعه بیشتر رک: فانی اصفهانی، ۱۳۹۴: ۲۳-۳۸.

خوانیم «فَاعْرِضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ...» (سبا: ۱۶) یعنی: با وجود این باز (از شکر خدا و طاعت حق) اعراض کردند، ما هم سیلی سخت بر هلاک ایشان فرستادیم (از سدِّ عَرِمِ)... .

اما خدا باوری سنتی مدعای قوی تری دارد که بر این مبنا تأمین نمی شود، و آن این است که؛ یا خداوند علم پیشین حقیقی به اعمال اختیاری آینده‌بشر دارد یا خداوند فوق زمان (خارج از زمان) است و همه اعمال اختیاری آینده بصورت همزمان برای او حی و حاضر است. به عقیده سوئین برن تأمین نشدن این مدعا تأثیر سوئی به حال خدا باوری ندارد و تنزلی در جایگاه خدا را موجب نمی شود زیرا نداشتن این نوع علم پیشین و یا لازمان بودن مانع از شایستگی خداوند برای معبود واقع شدن نمی شود. زیرا همه اینها به دلیل آن است که خداوند علم خویش را به خواست خویش محدود می سازد تا مجالی برای اختیار بندگان فراهم شود و این محدودیتی است که او هر زمان بخواهد قادر است با سلب اختیار بندگان آن را از علم خویش دفع کند.

۱-۲- نقد راه حل سوئین برن

راه حل برن در عین حال که راه حل ساده ای است، ولی هم به لحاظ الاهیاتی و هم به لحاظ عقلی خالی از اشکال نیست. هر چند سوئین برن، قادر است بسیاری از نصوص دینی بحث برانگیز را بر این مبنا تبیین کند، اما پاره ای از نصوص دینی دیگر نیز هست که به همین اندازه بحث برانگیزند و بر این مبنا نمی توان تبیین شان کرد. در متون مقدس اخباری درباره رویدادهای اختیاری آینده آمده است. نمی توان این اخبار را تا حد پیشگویی تنزل داد. عموماً این اخبار را نمونه هایی از اعجاز الهی دانسته اند، و بدیهی است خبری که از جنس پیشگویی باشد اعجاز شمرده نمی شود. دیگر اینکه برن می گوید بر اثر این محدودیت نقصانی متوجه شایستگی خداوند نمی شود ولی تصور بر این است که باید پذیرفت که ممکن است به سبب این محدودیت خداوند با امور غیرمنتظره روبرو گردد و رویدادهایی در عالم واقع شود که او را غافلگیر سازد. این غافلگیر شدن قطعاً از اعتماد و اطمینان بندگان به خداوند به مثابت موجودی که می توان بر او توکل کرد و به او امید بست می کاهد (رک: تالیافرو، ۱۳۸۲: ۳۱۳) ضمن اینکه اگر چنین باشد علم الهی برای خداوند مدام جنبهٔ نوشوندگی دارد لذا پدیده های آینده برای ذات نیز قابل شناخت نیست و نهایتاً متعلق علم الهی نیست بنابراین محقق نخواهند شد؛ حال آنکه می دانیم چنین نیست.

به لحاظ عقلی نیز راه حل برن پذیرفتنی نیست. زیرا اگر محالی در کار باشد، جمع علم مطلق پیشین و اختیار است، نه جمع میان علم مطلق و اختیار. برای آنکه راه حل سوئین برن پذیرفته شود، باید نشان داد که علم پیشین به رویدادهای عالم ذاتی علم مطلق است. در مقابل، نظریه دیگری نشان می دهد که خداوند موجودی لازم است و به هیچ یک از صفات مذکور متصف نمی گردد. در واقع به پدیده ها و زمان تحقق آنها در آینده علم دارد و متعلق علم الهی واقع می شوند.

۳- علم الهی

علم الهی را می توان در سه مرحله مورد بحث قرار داد.

۱. علم خداوند به ذات خود که علمی حضوری است مانند علم نفس انسان به خود، که حضوری است.
۲. علم خداوند به موجودات، قبل از ایجاد آنها که علم به اشیاء در مقام ذات است و به «علم ذاتی» شناخته می شود.
۳. علم خداوند به موجودات، پس از ایجاد آنها که علم به اشیاء در مقام فعل است و به «علم فعلی» شناخته می شود (ملاصدرا، ۱۴۲۵، ج ۶: ۱۷۹). قسم اول شامل موضوع این پژوهش نمی گردد اما دو قسم اخیر، را بررسی می کنیم:

الف) علم به موجودات قبل از خلقت (علم پیشینی^۱)

در باره علم پیشینی الهی به موجودات اقوال مختلفی بین فیلسوفان و متکلمان مطرح است که ما صرفاً در بین فیلسوفان به آراء صدرا می پردازیم: پیروان حکمت متعالیه معتقدند که فاعلیت خداوند نسبت به مخلوقاتش به نحو فاعلیت "بالتجلی" است. فاعل بالتجلی، علم و اراده دارد؛ پیش از فعل، علم اجمالی به فعل دارد. البته علم اجمالی در اینجا به معنایی که در فاعل بالرّضا گفته شد، نیست: زیرا در فاعل بالرّضا علم اجمالی در مقابل علم تفصیلی بوده و به این معناست که فاعل به همه خصوصیات و ویژگی های آنها عالم است بلکه در اینجا اجمال به معنای بسیط است. علم اجمالی قبل از فعل در فاعل بالتجلی، عین همان علم تفصیلی ای است که بعد از خلق مخلوقات حاصل می شود و به همین خاطر فلاسفه پیرو حکمت متعالیه می گویند علم خدا به اشیاء قبل از

1 - a priori

خلقت، "علم اجمالی در عین کشف تفصیلی" می‌باشد. علم اجمالی در اینجا به معنای علم فعلی است که خود منشأ صدور فعل می‌شود. در واقع می‌توان گفت: علم اجمالی‌ای که در فاعل بالتجلی گفته می‌شود چون علم فعلی و منشأ صدور افعال است از علم تفصیلی بعدالخلق کامل‌تر است بلکه علم اجمالی در اینجا به معنای بساطت و وحدت است؛ یعنی معلومات به تمام ذات نزد عالم منکشف هستند لکن فقط معلومات وجودشان جدای از یکدیگر نیست در مقابل علمی که بعد از خلق حاصل می‌شود که در آن علم، مخلوقات از یکدیگر جدا هستند (طباطبایی، ۱۴۰۰: ۴۸۲). علم خداوند به موجودات قبل از پیدایش آنها، عین ذات خداست به گونه‌ای که مستلزم هیچگونه تکثری در ذات خداوند نیست. به این بیان علم خدا به ماسوای خودش، لازمه علم به ذات خودش است. همان گونه که وجود ماسوای او (طبق مبنای تشکیک و وجود روابط) تابع وجود ذات خداست (ملاصدرا، ۱۴۲۵، ج ۶: ۱۷۸). این قسم از علم خداوند مانند قسم اول از سنخ علم حضوری است؛ زیرا علم حصولی با بساطت و تجرد خداوند سازگاری ندارد.

علم خداوند قبل از ایجاد از دیدگاه ملاصدرا، نظیر مثالی است که شهید مطهری ترسیم می‌کند. ایشان می‌فرماید: طرحی که یک مهندس برای ساختمانی - که بعداً آن را خواهد ساخت - ترسیم می‌کند اگر چه ابتدا آن را در ذهن ایجاد کرده، بعد روی کاغذ ترسیم می‌کند و بعد هم آن را در عالم خارج متحقق می‌کند، لکن باید توجه داشت که آن علم نخستین مهندس و بنا و طرح ذهنی آنها منشأ وجود خارجی آن می‌شود (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۸: ۳۱۹) و پیش از وجود معلول و پس از آن نیز تغییری نمی‌یابد. همچنین می‌توان گفت این علم نظیر علم من به کتابی است که بعداً می‌نویسم، یا علم من به الفاظ و سخنانی که قرار است بگویم. روشن است که این علم هم حضوری و هم عین ذات من است بلکه بالاتر این که این علم منشأ پیدایش کتاب یا سخن من می‌شود.

ب) علم به موجودات پس از خلقت (علم پسینی)^۱

این قسم علم از صفات فعل خداوند محسوب می‌شود و علمی فعلی است که با ذات خدا یکی نیست. استدلال برای اثبات علم خدا به موجودات (بعد از خلقت) به صورت منطقی بر اساس اصول حکمت متعالیه به این شکل است:

۱. بر اساس قاعده عین الربطی معلول به علت هستی بخش، معلول عین الربط و اشعه و پرتوی از وجود علت هستی بخش خود است.
۲. علت هستی بخش احاطه کامل بر معلول خود دارد (اعم از این که معلول مجرد یا مادی باشد).
۳. لازمه احاطه کامل بر معلول، علم داشتن به آن می‌باشد.
۴. بی‌اطلاعی اجزاء مکانی و زمانی معلول مادی نسبت به هم نیز با حضور همه آنها نزد علت هستی بخش منافاتی ندارد.
۵. بنابراین خداوند علم حضوری به همه موجودات بعد از آفرینش آنها دارد (رک: مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۳۰۳ و ۳۸۰)

چنان که معلوم شد این علم، غیرذاتی و به عبارتی علم فعلی خداوند است؛ زیرا وصفی است که در مقایسه با مخلوقات (موجودات) دیگر انتزاع می‌شود و اگر وجود موجوداتی دیگر را فرض نکنیم، نمی‌توان گفت خداوند به آنها عالم است (مصباح، عبودیت، ۱۳۸۹: ۱۴۹). به تعبیر دیگر این علم نظیر سایر صفات فعلی خداست، بلکه خود یکی از همان صفات است. حق تعالی علمی تفصیلی به همه چیزهای مادون خویش دارد که خارج از ذات او و در مرتبه ذات موجودات است و این علم را علم بعد از ایجاد گویند و البته علم او در هر حالت علم حضوری است (طباطبایی، ۱۴۰۰: ۴۸۱).

1 - a posteriori

ج) علم الهی، حقیقتی^۱ لازمان

خداوند موجودی لازمان است و به گذشته و حال و آینده متصف نمی شود. توماس آکوئیناس در ترسیخ^۱ این بیان چنین استدلال می کند:

هر چند موجودات امکانی به صورت متوالی بالفعل می شوند، در عین حال علم خداوند به آنها، برخلاف علم ما بصورت متوالی، مطابق با وجود متوالی آنها نیست بلکه علم حضرتش به آنها بصورت همزمان است. و این به دلیل آن است که علم خداوند بر حسب لازمانی سنجیده می شود کما اینکه درباره وجود حضرتش نیز چنین است (Aquinas, 1952: 87). خداوند به اعتبار اینکه علت وجود بخش زمان و زمانیات است، سیطره ای بر آنها دارد و بنابراین از منظری مافوق، می تواند همه آنچه را که در ساحت زمان و زمانیات جریان دارد دفعتاً مشاهده کند. گاهی علم زمانی ما در قیاس با علم لازمان خداوند را به کسی مثال زده اند که در ته چاه است و ریسمان بلندی به رنگ های مختلف را از روی چاه عبور می دهند، در هر وقت بخشی از ریسمان را مشاهده می کند، ولی کسی که بر بالای چاه ایستاده است همه ریسمان را یکجا و دفعتاً می بیند. در این تلقی می توان زمان را دو گونه در نظر گرفت. عموماً زمان بصورتی سیال و گذرا تصور می شود. زمان وجودی بی قرار دارد و آن به آن در حال سپری شدن است. این زمان از نوع کمیت غیرقارالذات، متوالی و متعاقب^۲ است. بدیهی است که موجودی که در یک قطعه از زمان قرار دارد از قطعه دیگر آن بی خبر است. چنین تصویری از زمان در خصوص ما که محصور در زمان هستیم صدق می کند. ولی حقیقت زمان برای کسی که در فوق زمان آن قرار دارد این گونه نیست. موجودی که از منظری مافوق زمان به زمان می نگرد زمان را بصورت کمیت قارالذات و متقارن^۳ درک می کند. زمان برای او ماهیتی مکانی شده دارد و همه گذشته و حال و آینده به یکسان به روی او گشوده است. بنابراین آکوئیناس به چنین فهمی از لازمانی خداوند و علم لازمان او نظر دارد.

۱- یعنی راسخ و استوار کردن.

2 - Diachronic

3 - Synchronic

بوئیوس در این خصوص می نویسد: از آنجا که...خدا همیشه دارای حالت کنونی سرمدی است، علم او نیز بر همه حرکات زمانی سبقت دارد. پیوسته حضوری بسیط دارد و مکان های نامتناهی امور گذشته و آینده را درک می کند، همه اشیاء را در علم بسیط خویش ملاحظه می کند چنانکه گویی همه آنها اینک در حال انجام شدن هستند (تالیافرو، ۱۳۸۲: ۲۱۱). قدیس آنسلم نیز خطاب به خداوند چنین می گوید: پس تو دیروز نبود و فردا نخواهی بود، ولی تو دیروز و امروز و فردا هستی. در حقیقت تو نه دیروز موجود بودی نه امروز و نه فردا، بلکه خارج از همه زمان هایی، چه دیروز و فردا کاملاً در زمان اند. اما تو، هر چند هیچ چیز بی تو نمی تواند بود، در زمان و مکان نیستی، بلکه همه چیز در توست، چه هیچ چیز تو را در بر نمی گیرد و تو همه را در بر داری (آنسلم، ۱۳۸۶: ۸۵). بنابراین در حقیقت خداوند با زمان نوعی همزمانی و معیت قیومی دارد. اینگونه نیست که ابتدا طرحی در آفرینش در اندازد و سپس آن طرح را به موقع اجرا بگذارد. میان علم و ایجاد خداوند هیچ فاصله ای نمی توان تصور کرد. طبق توحید افعالی، در دار هستی همه آنچه واقع می شود فعل خداست و هیچ موثر و فاعلی، به حقیقت؛ جز او نیست و اگر فعل او عین علم او باشد، بنابراین کل هستی دفعتاً برای او حاضر است. خداوند همانطور که علم «قبل الایجاد» ندارد، علم «بعدالایجاد» نیز ندارد، زیرا او علم «عین الایجاد» دارد. بنابراین متصف ساختن علم الهی به وصف پیشین ناشی از سوء فهم است.

عُلُوّ خداوند بر زمان

در دفاع از لازمانی خداوند، دو برهان اقامه شده است. هدف براهین اثبات آن است که خداوند به کلی مبرأ از زمان است و هرگز گرد زمان و عوارض آن بر ساحت کبریایش نمی شود. برهان نخست را می توان برهان مبتنی بر کمال نامید و برهان دوم مبتنی بر مخلوق بودن زمان است. در برهان نخست استدلال می شود، کمال مستلزم ثبات است. موجود کامل مطلق موجودی است که هیچ تغییری در ذاتش، حتی در جهت بهتر شدن، ایجاد نمی شود زیرا هر تغییری یا در جهت بهتر شدن، پیشرفت است؛ که پیشرفت با کمال مطلق ناسازگار است. در هر صورت تغییر زیننده موجود کامل مطلق نیست. تغییر خواه در کلم باشد خواه در خدا، لاجرم مستلزم افزودن یا کاستن چیزی است، چه در جهت بهتر شدن و چه در جهت بدتر شدن (تالیافرو، ۱۳۸۲: ۲۵۱). در

واقع خداوند هیچ کمالی را از دست نمی دهد و از سوی دیگر برای هیچ کمالی به انتظار نمی نشیند. حال اگر خداوند زمانمند باشد، ناگزیر باید گذشته و آینده داشته باشد در نتیجه برخی کمالاتش برای گذشته است، که فوت شده است؛ و برخی برای آینده است که آنها را در حال حاضر واجد نیست، در حالیکه خداوند متعال مبراء از نقص و انتظار است.

دومین برهان بر اثبات علو خداوند بر زمان، استدلال بر مبنای خلقت است. خداوند آفریننده زمان است و آفریننده زمان بر زمان تقدم ذاتی، و در نتیجه، تعالی دارد. توضیح اینکه، باید گفت وجود زمان را به دو گونه می توان تصور کرد: می توان زمان را هم یک موجود مستقل از موجودات زمانی (زمانیات) دانست و هم آن را موجودی انتزاعی از زمانیات در نظر آورد. در حالت نخست زمان، وعائی برای حوادث موجود است و می تواند هم پر باشد هم خالی. در حالت دوم، زمان وعاء مستقلی برای حوادث نیست بلکه خداوند زمان را از طریق خلق موجودات زمانمند می آفریند و وجود زمان منوط به وجود رویدادها (پدیده ها)یی دارای رابطه تقدم و تأخر نسبت به یکدیگر است. ممکن است خداوند با احداث این قبیل رویدادها یا ایجاد موجوداتی با این اوصاف زمان را خلق کند (آلستون و همکاران، ۱۹۳۲: ۱۲۳). درباره مقدمه دوم استدلال دوم بر تعالی خداوند بر زمان نیز باید توجه داشت که آفریننده زمان باید بر زمان تقدم و تعالی داشته باشد. بدیهی است که این پرسش که: خداوند در چه زمانی، زمان را آفرید؟ مستلزم تسلسل است. و این پرسش مستلزم آن است که خود زمان دیگر آفریده خدا نباشد زیرا اگر فرض کنیم که خداوند در یک زمانی تصمیم به آفرینش گرفته است، معنایش این است که در آن زمان خود زمان موجود بوده است و تصمیم خداوند به آفرینش در وعاء زمان واقع شده است و این مستلزم این است که زمان به لحاظ مابعدالطبیعی همپایه خداوند باشد (رحمتی، ۱۳۹۹: ۱۲۴). بنابراین خداوند نه در زمان بلکه بر زمان آفرینش می کند و پدیده ها هر کدام زمان مختص به خود را دارا بوده و نسبت به یکدیگر قبلیت و بعدیت دارند. لذا با این تغییرات هیچ تغییری در علم الهی رخ نمی دهد و کمالات او نقصان بر نمی دارد زیرا تغییری در ذات الهی رخ نمی دهد که مستلزم نقص باشد؛ بنابراین او فوق زمان است، و علو و تعالی بر زمان دارد.

علم الهی و آزادی انسان در نسبت با آینده

از جمله مسائل اساسی در پژوهش آینده و آینده پژوهی پرداختن به این مسئله است که آیا انسان آزاد و صاحب اراده است یا خیر؟ زیرا اگر انسان صاحب اراده آزاد نباشد اساساً مطرح کردن مباحثی از جمله آینده پژوهی، آینده نگاری و معماری آینده بلاوجه است. از طرفی طبق آموزه های اسلامی در حوزه توحید افعالی، همه افعال این جهان از اوست. پس با این وجود چگونه می توان از آینده و شناخت آن سخن گفت در حالیکه همه افعال از آن اوست؟ پاسخ به این سوالات در حکم زیربنای مطالعات آینده است بنابراین در این بخش از مقاله این بحث را بررسی می کنیم.

وجود اختیار در انسان بدیهی است و هر انسانی آن را در خود ادراک و احساس می کند. همه ما احساس می کنیم که در همان هنگام که تشنه ایم و انگیزه ای برای نوشیدن آب داریم، باز می توانیم آب ننوشیم. مولانا در ابیاتی تمثیلی، مسئله اختیار انسان را به خوبی بیان می دارد:

آن یکی بر رفت بالای درخت	می فشاند او میوه را دزدانه سخت
صاحب باغ آمد و گفت ای دنی	از خدا شرمت بگو چه می کنی؟
گفت از باغ خدا، بنده خدا	می خورد خرما که حق کردش عطا
پس بیستش سخت آن دم بر درخت	می زدش بر پشت و پهلو، چوب سخت
گفت آخر از خدا شرمی بدار	می گُشی این بی گنه را زار زار!
گفت کز چوب خدا این بنده اش	می زند بر پشت دیگر بنده اش
چوب حق و پشت و پهلو آن او	من غلام و آلت فرمان او
گفت توبه کردم از جبر ای عیار	اختیار است اختیار است اختیار! (مولانا، ۱۳۹۳: دفتر پنجم)

ابیات بالا را در مفاهیم گوناگونی می توان بکار بست اما، ربطی چند به موضوع علم الهی و اختیار انسان در نسبت با آینده دارد. آنچه مستخرج از این ابیات است آنست که انسان صاحب اختیار است و عمل ارادی انجام می دهد اما این اعمال ارادی را نیز خداوند خلق کرده است. مانند فعل خوردن و رفتن و دیگر افعال انسانی هر چند فعل ماست و نتایجش نیز برای ماست اما همه این افعال مخلوق خداست و از طرف خداست؛ و ما نقشی در خلق این اعمال نداشته ایم بلکه صرفاً آن

افعال از ما، به شکل ارادی سر می زند، بنابراین خالقِ افعال مانیز خداست. از طرفی اراده انسان نیز در طول اراده الهی است یعنی او اراده نموده که انسان صاحب اراده باشد. اما نکته مهم اینکه این افعال ارادی انسانی در زمان رخ می دهد و جدای از زمان نمی باشد لذا مشمول گذشته، حال و آینده می شود. بنابراین افعال صادر شده از ما، در بستر زمان افعال ما هستند، اما از طرفی چون خداوند افاضه فیض می کند، این افعال هم فعل خداست؛ و هم فعل انسان است اما در طول افعال الهی می باشد.

حال که اختیار برای انسان بدیهی است، پهنه آزادی انسان نیز مسئله ای مهم است، و با محدوده عمل جمادات که جامدیت و جسمیت؛ و نباتات که نمو، و حیوانات که صرفاً تمایلات و غرایز است متفاوت است؛ لذا اراده انسان محدود به غرایز و امیال نیست بلکه تمایل به اخلاق، زیبایی، جاه و مقام طلبی (تکوینی)، حقیقت جویی و شناسایی امور و مفاهیم و هستی و پدیده ها و پدیدارهاست. بنابراین فعالیت تدبیری انسان به این نحو است که صرف سازگار بودن یک عمل با بعضی تمایلات او کافی نیست که قوه اراده در صدد اجرای آن برآید، و انسان را وادار به عمل نماید، بلکه بعد از اینکه تصور مطلوبی پیش آمد، انسان روی استعداد مخصوص به خود به سنجش، مال اندیشی و آینده نگری می پردازد و سوابق ذهنی خود را دخالت می دهد و قوه پیش بینی خود را بکار می اندازد و سپس به عملی دست می زند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۱: ۱۱۰-۱۲۲). در واقع انسان با رجوع به سوابق و گذشته خویش یا دیگران، نسبت به آینده برنامه ریزی و برای تحقق یک فعل در مستقبل، اقدام می کند.

در اثبات اینکه افعال انسانی مختار انسان و در طول اراده الهی است که در بستر زمان رخ می دهد برخی اشکالات و شبهاتی را طرح می کنند، از جمله: به قانون علیت استناد دارند، که طبق قانون علیت و معلولیت هیچ حادثی بدون علت امکان تحقق ندارد از طرفی طبق قانون ضرورت علت و معلول، یعنی پس از تحقق علت تامه وجود معلول ضروری است؛ (همان: ۱۱۷) پس اختیار انسان بی معناست و انسان نسبت به آینده نمی تواند هیچ برنامه ریزی ایجابی یا سلبی داشته باشد. در پاسخ به این شبهه باید گفت که اراده انسان، جزء العله است و بدون تحقق اراده و اختیار انسان، علت تامه محقق نمی شود و اگر علت تامه محقق نشود، معلول هم ضرورت نیافته و محقق نخواهد

شد. بنابراین انکار دو قانون مذکور مستلزم اعتقاد به تصادف است حال آنکه ما برای افعال خود که همگی در بستر زمان رخ می دهند، برنامه ریزی یعنی آینده نگری می کنیم. اشکال دوم را در قالب ابیاتی از جناب خیام به این شکل طرح کرده اند:

من می خورم و هر که چو من اهل بُود می خوردن من به نزد او سهل بُود
می خوردن من حق ز ازل می دانست گر می نخورم علم خدا، جهل بُود(خیام نیشابوری، ۱۳۸۵: ۱۵۱)

در واقع تقریر این اشکال بدین شکل است که چون همه چیز در علم حق تعالی، معلوم است پس اگر ما اراده ای نسبت به افعال خویش داشته باشیم، شاید خلاف علم الهی عمل کنیم، در این صورت علم الهی، تبدیل به جهل می گردد؛ بنابراین انسان اراده ای ندارد و افعال سر زده از او، فعل او نیست بلکه فعل خداست و در واقع انسان مسلوب الاختیار است و نسبت به هیچ چیز نه در گذشته، نه در آینده و نه در حال، فاعلیتی ندارد. پاسخ به این شبهه را از بر طریق اهل جدل باید پاسخ گفته که: در علم حق ثابت است که انسان مختار و آزاد است و برعکس اگر انسان مسلوب الاختیار و بی اراده باشد، علم الهی، جهل می گردد؛ پس انسان صاحب اراده آزاد است و مختار می باشد و می تواند با بررسی گذشته نسبت به آینده و تحقق افعال ارادی و اختیاری اقدام کند(جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۱: ۱۱۷). کوتاه سخن شبهات اینکه، اعتقاد به نفوذ قدرت الهی در افعال اختیاری انسان، مستلزم بی اراده بودن انسان است زیرا لازمه اش تعلق قدرت الهی به آنهاست، اراده ای که به هر چه تعلق بگیرد، وجودش را ضروری می کند(یعنی انسان هیچ نقشی در افعال خویش ندارد) و در نتیجه صدور این افعال ضروری بوده(و بدون دخالت انسان تحقق می یابند). در جواب این شبهه باید گفت: چنین نیست، زیرا فعل همانگونه که هست، متعلق اراده الهی واقع می شود یعنی به نحوی که نسبتش با انسانی که جزء علت تامه اوست، نسبت امکانی می باشد. و این فعل بواسطه تعلق اراده الهی از آنچه بر آن است، خارج نمی شود؛ پس خواست خداوند آن است که کار از مسیر اختیار انسان تحقق یابد، و انسان فلان کار را با اختیار خود انجام دهد و محال است که خواسته خداوند(یعنی اختیار انسان در تحقق افعال خویش) تحقق نیابد(علامه طباطبایی، ۱۳۹۱: ۳۳۱). حال که اختیار انسان در عینیت بخشی به اراده خود از مسیر مجاری آن، اثبات گردید؛ لازم بذکر است که آینده از منظر فلسفی، هر «آن» پیش رو را شامل می شود. بعبارت

دیگر هر «لحظه یا آنی» که اکنون تحقق نیافته و زمان آن فرانسیده است، «آینده» است و بلافاصله به گذشته می پیوندد و بر خلاف دانش آینده پژوهی که به دنبال شناخت آینده های محتمل در یک بازه زمانی نزدیک یا دور است (حاکمی و همکاران، ۱۴۰۰: ۶۳-۷۸)، بنابراین با توجه به آنچه ذکر شد «آینده»؛ در فلسفه، آنات و لحظات واقع نشده ایست که در خود مفهوم بعدیت زمانی را در بر دارند. از طرفی انسان نیز مختار بوده و فاعلیت دارد هر چند افعال انسان در طول اراده و فعل الهی است، لذا انسان می تواند به آینده پردازد و طرح و نقشی نو در اندازد و با شناخت علل و مجاری امور و پدیده ها، آینده نگاری و معماری آینده نماید.

خدا، زمان و نسبتش با آفرینش

آفرینش کاری است معطوف به آینده، اما نه لزوماً آینده زمانی (در مستقبل)؛ یعنی مخلوقات و ماسوی الله الزماً نسبت به خداوند، متاخر در زمان نیستند؛ بلکه برخی تأخر ارزشی و رتبی دارند و قدیم زمانی اند نه قدیم ذاتی، بعبارت دیگر ارزشاً و رتبتاً از خداوند متاخر اند، نه زماناً (مجردات)؛ و برخی دیگر، ضمن موجود بودن در علم الهی تأخر ارزشی و رتبی داشته و سپس در زمان و مکان معین موجود می شوند (عالم و موجودات مادی)؛ بنابراین، بررسی این نوع، نسبت مخلوقات آینده (اعم از آنها که تأخر ارزشی و رتبی دارند و آنان که زمان مند هستند) با علم الهی، کاری بس دشوار و از مسائل مهم دانش و معرفت فلسفی است.

تصور اینکه خداوند در عین تعالی بر زمان بتواند زمان و موجودات زمانی را تدبیر و تمشیت کند کار دشواری است. چگونه ممکن است یک موجود لازمان حضوری موثر در زمان داشته باشد؟ هر چند نظریه لازمانی خداوند آسان یاب است اما با دقت در آن به دو مدعای مهم بر می خوریم: ۱- خداوند، سرمدی و ازلی و ابدی است ۲- وجود خداوند در زمان نیست. طبق مدعای یک، خداوند حد بیرونی ندارد. ذات او به هیچ حدی از جمله زمان آغاز و انجام، محدود نمی شود اما طبق مدعای دو، خداوند ضمن نداشتن حدود بیرونی، حدود درونی نیز ندارد. یعنی در درون او نیز هیچ حدی برای او وجود ندارد که او را به گذشته و حال و آینده تقسیم کند.

درباره خدای لازمان یادآوری، فراموشی، ندامت، احساس آسودن یا دست کشیدن از کاری معنا ندارد. زیرا خدای لازمان گذشته ای ندارد، حال آنکه فقط آن چیزی را که مربوط به گذشته

است می توان به یاد آورد، فراموش کرد و... خدای لازمان انتظار نمی کشد، پیش دستی نمی کند، امید نمی برد، پیش بینی نمی کند، پیشگویی نمی کند یا دست به ترویج نم یزند، زیرا خدای بی زمان آینده ای ندارد و یک موجود، فقط می تواند در مورد چیزی که آینده او است پیش دستی کند و یا به اعمالی چون ترویج و مانند آن دست بزند (لیفتاوا^۱، ۱۳۹۹: ۵۶۸-۵۷۸). در خداباوری توحیدی، مدعای یک، مورد قبول است و خداوند به منزله موجود مطلق، محدود به حدی نیست اما مدعای دوم، محل بحث است، که از سویی خداوند را وجودی کاملاً بالفعل می دانیم که از تمام جهات واجب و ضروری است. یعنی هیچ حالت منتظره ندارد و همه کمالات برایش بالفعل است. از سویی دیگر، مشیت بالغه او در تمام هستی برای همه موجودات، جاری است. بعبارت دیگر در حقیقت، مشیت بالغه منوط به آن است که نوعی تعامل میان خداوند به مثابه موجودی لازمان و عالم هستی که حداقل بخشی از آن زمان مند است، برقرار باشد. از تعامل خداوند با زمان و زمانیات، زمانی بودن خدا به دست نمی آید زیرا خداوند خالق زمان است و بنابراین، به حسب سنخیت میان علت و معلول، باید با آفریده خویش نسبتی داشته باشد. و دیگر اینکه بسیاری از اعمالی که خداوند برای تدبیر مخلوقات خود انجام می دهد، مشروط به زمان و ورود خداوند در زمان است. خداوند به اقتضای بسیاری از صفاتش مانند رحمت و غضب و رزاقیت و... باید اولاً امور آفریده هایش را در ظرف زمان درک کند و ثانیاً در همان وعاء زمانی رفتاری در خور پروردگاری خویش، انجام دهد. لذا خداوند در عین حال که نسبتی عمیق با زمان و زمانیات دارد، علو زمانی از آنها داشته و در مقام ذات خویش لازمان است (رحمتی، ۱۳۹۹: ۱۲۵).

درباره آفرینش زمان مسأله اساسی مطرح است، که زمان حادث است یا قدیم؟ یعنی زمانی بوده است که زمان نباشد؟ پاسخ خداباوران مثبت است. اینان معتقدند خداوند قبل از آفرینش زمان، زمان مند است بالامکان الخاص، اما بعد از آفرینش زمان، زمان مند است بالفعل در عین حال علو او بر زمان محفوظ است. زیرا زمان در مقام ذات او مطرح نیست. این موضع برای دفاع از اختیار خداست. اما این حرف مشکلات خود را دارد؛ اگر بین خدا و آفرینش هایش فاصله باشد سوال این است که این فاصله واقعی است یا موهوم. اگر فاصله موهوم باشد پس فاصله ای موجود

1-Leftow

نیست و اگر واقعی باشد، خودِ فاصله آفریده خداست و در خصوص آفرینش فاصله نیز این پرسش تکرار می شود. از سویی اگر فاصله واقعی باشد، هم محذور ترجیح بلا مرجح پیش می آید، هم محذور تعطیل در آفرینش عالم پیش می آید و مهمتر اینکه تعالی خداوند، حفظ نمی شود زیرا مستلزم تغییر در ذات خداوند است (رحمتی، ۱۳۹۹: ۸۰-۹۸). معقول این است که بگوییم میان خداوند و آفریده های او هیچ گونه فاصله زمانی وجود ندارد. بنابراین در ساحت آفرینش خدا سخن از زمان نمی توان به میان آورد. اراده الهی اراده ای ضروری به حکم ضرورت ذات خود اوست. بنابراین می توان گفت فعل او، همانند ذات او قدیم است با این تفاوت که خودِ خدا بی علت است و فعل او، معلول است. اگر زمان را مجعول به جعل بسیط بدانیم، زمان صفت ذات خدا نیست بلکه صفت فعل اوست. این گونه نیست که خداوند زمان را مستقلاً می آفریند، بلکه هر آنچه از خداوند صادر می شود بهره ای از زمان دارد. برای تبیین این معنا باید درباره خود مفهوم خلقت خداوند تأمل کرد. ریچارد تیلور، آفرینش را بر طبق چیزی شبیه نظریه فیض نوافلاطونیان تبیین می کند. به عقیده او این دیدگاه که آفرینش در زمان واقع می شود و دارای سرانجام است ناصواب است زیرا حتی در الاهیات مسیحی هم، خلقت اساساً به معنای وابستگی است. اگر چیزی آفریده چیز دیگر باشد، وجودش وابسته به آن چیز دیگر است و این با قول به اینکه هر دوی آنها قدیم اند، یعنی هیچ یک به وجود نمی آیند و هیچ یک از آنها در یک نقطه زمانی آفریده نشده اند، کاملاً سازگار است (Taylor, 1974: 107). بعنوان مثال، نمی توان شعله و پرتو را از یکدیگر تفکیک کرد، ولی بدیهی است که پرتوها به شعله وابسته اند در حالیکه شعله به پرتوها وابسته نیست. در عین حال برای صدور پرتو از شعله به هیچ زمانی نیاز نیست.

نتیجه گیری

مسئله اصلی این پژوهش نسبت علم الهی با قضایای آینده بود. طبق آنچه در نتیجه مباحث فلسفی بدست آمد، بر اساس علم مطلق الهی، به دلیل اینکه انسان احاطه ای به ذات ربوبی ندارد و از طرفی علم ما کان و ما یکون و ما کائن در علم الهی موجود است، پس آینده برای انسان تعیین ناپذیر است و از طرفی انسان دارای اعمال اختیاری است که می تواند منشاء اعمال و رفتار جزئی روزمره باشد؛ زیرا انسان دارای قدرت بر انجام کاری است که طبق میل، شرایط یا اقتضائات می

تواند آن را تغییر دهد. اما همانطور که در پژوهش حاضر بحث گردید خداوند هیچ کاری را به غیر از مجاری آن انجام نمی دهد و علم او به محالات تعلق نمی گیرد و بر اساس اجازت تکوینی او، انسان دارای اختیار است و انسان می تواند کاری را انجام بدهد یا انجام ندهد. لکن از آنجایی که همه آنچه که باید واقع گردد از طریق مجاری تکوینی خود محقق می گردد و همچنین اختیار انسان که جزء العله است، نیز محقق می گردد؛ بعبارت دیگر تا اختیار انسان به امری تعلق نگیرد آن امر در عالم مادی محقق نمی گردد؛ بنابراین از این جهت آینده با شناخت کلی از انسان که مختار است و فاعل اعمالی می باشد، قابل شناسایی و پژوهش است، زیرا انسان نیز، در کنار مجاری تکوینی، عنصری مهم، اصلی و تعیین کننده در وقوع وقایع است.

طبق آنچه بعد از فحص و بررسی علم الهی بیان گردید، نتیجه می گیریم که خداوند موجودی لازمان است و اساساً هیچ یک از صفات او، از جمله علم مطلق، به پیشین و پسین متصف نمی گردد. و بر اساس آنچه طرح گردید، نظریه لازماتی علم الهی، تبیین معقول تری برای علم خداوند به اعمال اختیاری انسان ها را در بر دارد؛ که به همین نسبت میتوان دفاعیه بیشتری از قضایای آینده که موضوع علم آینده پژوهی است، داشته باشیم تا کلیت این دانش جدید، از جهت پشتوانه فلسفی، همچنین موضوع این علم، و مهمتر اینکه ارتباط این علم با علم الهی حفظ گردد.

فهرست منابع

قرآن کریم

عهد عتیق

ابن سینا(۱۳۷۷). الاشارات والتنبیها، ج ۱، قم: دفتر نشر الکتب.

ایمان، محمدتقی.(۱۳۹۹). فلسفه روش تحقیق در علوم انسانی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ پنجم.
آلستون، ویلیام پی؛ مک اینتایر، السدر؛ آدامز، روبرت ام؛ کوئین، فیلیپ ال؛ اسمارت، نینیان، جان هیک، زاگربسکی، راجر تریگ، وستفال(۱۹۳۲م). دانشنامه فلسفه دین، ویراستاران: پل ادوارز، دونالد ام بورچرت؛ ترجمه، تالیف و تدوین: انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا، چاپ اول.

آنسلم (۱۳۸۶). پرسولوگیون(خطابه ای درباب اثبات وجود خدا)، ترجمه افسانه نجاتی، تهران: قصیده سرا. (در کتب فلسفی ایشان به همین نام مشهورند اما نام کامل ایشان «قدیس آنسلم کانتربری» است اما در کتب خود هم به آنسلم بسنده کرده است مانند جناب ابن سینا که اسمشان حسین است اما همه وی را به بوعلی یا ابن سینا می شناسند.)

تالیافرو، چارلز(۱۳۸۲). فلسفه دین در قرن بیستم، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: نشر سهروردی.

تیلور، ریچارد(۱۳۹۲). «موجیبت»، در دانشنامه فلسفه اخلاق، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا.

جمعی از نویسندگان(۱۳۹۱). معارف اسلامی، تهران: سمت، چاپ سی ام.

حاکمی، محسن؛ حیدری پور، محمد؛ تاجیک، هاجر(۱۴۰۰). بررسی مفهوم زمان براساس آرای ابن سینا در نسبت با مطالعات آینده پژوهی، فصلنامه علمی پژوهشی مطالعات آینده پژوهی انقلاب اسلامی، ۲(۱): ۶۳-۷۸.

حاکمی، محسن؛ صائمی، داوود(۱۴۰۰). تحقّق ماهیّات امکانی در آینده با ابتناء بر امکان استقبالی، فصلنامه علمی پژوهشی مطالعات آینده پژوهی انقلاب اسلامی، ۲(۴): ۹۱-۱۱۰.

حیدری پور، محمد؛ حاکمی، محسن(۱۳۹۸). بررسی کاربرست مفهوم فلسفی زمان در آینده پژوهی، فصلنامه آینده پژوهی انقلاب اسلامی، ۱(۱): ۲۰۳-۲۳۸.

خوانساری، محمد(۱۳۹۵). منطق صوری، تهران: انتشارات بیدار، چاپ بیست و هفتم.

خیام نیشابوری، عمر(۱۳۸۵). رباعیات خیام، تهران: آوند اندیشه.

رحمتی، انشاءالله(۱۳۹۹). معیّت سرمدی خداوند و علم مطلق، تهران: نشر سوفیا، چاپ اول.

سبزواری، حاج ملاهادی(۱۳۶۹). شرح منظومه حکمت، تهران: دانشگاه تهران.

صدرالدین شیرازی(ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم.(۱۴۲۵ه ق). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، دوره ۹ جلدی، قم: منشورات الطلیعه النور، الطبعة الخامسة.

طباطبایی، محمدحسین(۱۳۹۱). بدایه الحکمه، ترجمه و اضافات علی شیروانی، قم: دارالعلم، چاپ هفدهم.

- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۰۰). نهایه الحکمه، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب، چاپ سوم.
- طوسی، خواجه نصیر الدین (۱۳۷۵). اساس الاقتباس، تصحیح عبدالله انوار، تهران: مرکز.
- لیفتاؤ، بریایان (۱۳۹۹). لازمانی، از دانشنامه فلسفه دین، ترجمه انشالله رحمتی، تهران: سوفیا، چاپ اول.
- فانی اصفهانی، علی (۱۳۹۴). البداء عند الشیعه، مترجم: سیدمحمد باقر بنی سعید لنگرودی، قم: انتشارات امام علی بن ابی طالب (ع).
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶). آموزش فلسفه، دوره ۲ جلدی، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل، چاپ هفتم.
- مصباح، مجتبی؛ عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۹). خداشناسی فلسفی، قم: موسسه امام خمینی ره، چاپ اول.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۷). مجموعه آثار، دوره ۳۰ جلدی، تهران: صدرا.
- مولانا (۱۳۹۳). مثنوی معنوی، تصحیح رندالین نیکلسون، بازبینی بدیع الزمان فروزانفر، تهران: ثالث، چاپ هفتم.
- Aquinas, Thomas (1952). The Summa Theological, I. Great Books of the Western world, By Encyclopedia Britannica. INC.
- Swinburn, R. (1977). Coherence of Theism, Oxford: Clarendon Press.
- Taylor, Richard (1974). Metaphysics, 3 edition. Englewood: prentice-Hall.

