

Debunking the Illusion of Justifying Atheism via Self-Contradictions in Divine Attributes of Knowledge, Will, and Power in Michael Martin's Argument

✉ **Rouhollāh Nazari**  / PhD Student of Islamic Theology, Qom University n96319631@gmail.com
Hasan Qarehbaghi / PhD Student of Theology, The Imam Khomeini Education and Research Institute
Received: 2024/10/11 - Accepted: 2025/01/13 qarehbaghi@chmail.ir

Abstract

Theism and atheism are two constantly opposing currents debating the existence of God, His attributes, and His actions. Extensive discussions about their evidence have been recorded throughout history. Michael Martin, a contemporary atheist, argues that divine attributes such as omniscience, omnipotence, free will, and moral perfection entail logical contradictions, thereby justifying atheism. This article examines the definitions of "the omniscient" and the objections of Martin to these definitions and shortly responds to the alleged contradictions between the divine attributes. Some of the criticisms are semantic and examine Martin's approach to the meanings of the divine attributes and some mathematical terms. Then, under epistemological criticisms, Martin's definition of the concept of science and knowledge is examined. Finally, Martin's errors in understanding the divine attributes are presented in the theological criticisms section. In general, following process theology, Martin has an anthropomorphic view of God and considers Him to be influenced and time-based.

Keywords: atheism, divine attributes, omniscience, omni-benevolent, omnipotent, Michael Martin, philosophical atheism.

نوع مقاله: پژوهشی

توهم توجیه الحاد با خودمتناقض انگاری صفات علم، اراده و قدرت الهی در بیان مایکل مارتین

n96319631@gmail.com

qarehbaghi@chmail.ir

✉ روح‌الله نظری /  دانشجوی دکتری کلام اسلامی دانشگاه قم

حسن قره‌باغی ایران / دانشجوی دکتری کلام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۲۰ - پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۲۴

چکیده

خداباوری و الحاد دو جریان همیشهدرتقابل هستند که وجود خدا، صفات و افعال او موضوع مباحثات آنان بوده و بحث‌های گسترده‌ای درباره ادله آنها در طی تاریخ ثبت شده است. مایکل مارتین، از ملحدان عصر حاضر، صفاتی چون علم مطلق، قدرت، اراده آزاد و کمال اخلاقی خداوند را سبب تناقض و انکار وجود خدا دانسته و سعی بر اثبات الحاد داشته است. نوشتار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و کتابخانه‌ای درصدد بررسی انتقادی این گفتار و نشان دادن نقاط ضعف آن است. مارتین بعد از ارائه تعاریفی از علم مطلق، دومین تعریف را از این جهت که می‌تواند مقصود الهی‌دانان از کمال علمی را برساند، می‌پذیرد و اشکال اصلی او به خداباوران در همین جاست که کمال علمی خدا هم ناسازگاری درونی دارد، هم با برخی کمالات دیگر وی در تناقض است. در این نوشتار، تعاریف «عالم مطلق» و ایراداتی که مارتین به این تعاریف مطرح می‌کند، بررسی خواهد شد و ازطرف‌دیگر با چند بیان، تناقضات میان صفات الهی نیز پاسخ داده می‌شود. برخی نقدها معناشناختی‌اند که رویکرد مارتین به معانی اوصاف الهی و برخی اصطلاحات ریاضی را بررسی می‌کند. سپس با عنوان نقدهای معرفت‌شناختی، به بررسی تعریف مارتین از مفهوم علم و معرفت پرداخته شده است. در آخر نیز خطاهای مارتین در فهم اوصاف الهی در بخش نقدهای خداشناختی ارائه می‌شود. به‌طور کلی، مارتین نگاهی انسان‌واره به خدا دارد و او را متأثر و زمانی می‌داند که به الهیات پویشی نزدیک شده است.

کلیدواژه‌ها: الحاد، صفات الهی، عالم مطلق، خیرخواه مطلق، قادر مطلق، مایکل مارتین، الحاد فلسفی.

بشریت در طول تاریخ همواره دینی را پذیرفته و خدایی را می‌پرستیده است. عده‌ای نیز سخن از عدم وجود خدا و الحاد به میان آورده و از آن دفاع می‌کرده‌اند. با گذر زمان و پیچیده‌تر شدن مناسبات انسانی و علمی، کفر و انکار خدا نیز صورت‌های جدید به خود گرفته است. الحاد در عصر حاضر تقسیم‌بندی‌های جدیدی پیدا کرده است و مهم‌ترین شاخه‌های آن، الحاد مدرن و الحاد فلسفی است. الحاد مدرن الحادی ناشی از یافته‌های علم تجربی بوده و به تعبیری علم‌بنیاد است (شهبازی، رسولی‌پور و اله‌باشی، ۱۳۹۵، ص ۱۶۳). این الحاد برآمده از پیشرفت علمی انسان جدید در قرن اخیر است. سه علم زمینه این الحاد را ایجاد کرده است. فرضیه یا نظریه‌ای در زیست، فیزیک و علوم شناختی سبب شده است که برخی در جهت الحاد استفاده الهیاتی ببرند؛ 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. یکی از دلیل‌هایی که بر انکار وجود خدا در ذیل ادله فلسفی قرار می‌گیرد، بحث ناسازگاری صفات الهی با مفهومی است که از خدا توسط الهی‌دانان ارائه شده است؛ همچون مسئله ارتباط موجود ثابت با عالم متغیر؛ مسئله ارتباط شر با اوصاف علم، خیرخواهی و قدرت خدا؛ ارتباط رحمت و غضب خدا با عدالت الهی؛ و شبهاتی درباره قدرت خدا؛ مانند اینکه آیا خدا می‌تواند جهان را با همان بزرگی داخل تخم‌مرغی به همان کوچکی قرار دهد؛ یا اینکه در زمینه صفات علم، قدرت، خیر مطلق بودن، اراده آزاد خدا و انسان ادعای ناسازگاری شده است، چه به‌صورت تکی، چه به‌صورت ترکیبی. در پاسخ به هر کدام کتاب‌ها و مقالاتی نگاشته شده است؛ اما در این میان، مایکل مارتین، نویسنده و خدانا‌باور غربی، از جمله افراد مطرحی است که کتب و مقالاتی در زمینه الحاد فلسفی نوشته است. او کتاب‌هایی چون «The Improbability of God»، «Atheism: A Philosophical Justification» و «The Case Against Christianity» را در دفاع از الحاد نگاشته است و سعی دارد ادله خویش بر انکار وجود خدا را مطرح کند. مارتین با توجه به زمینه‌ها و پیش‌فرض‌های ذهنی خویش که در بستر غربی شکل گرفته‌اند و با توجه به آشنایی‌اش با دین مسیحیت و آموزه‌های آن، در بخشی از کتاب الحاد: یک توجیه فلسفی (Atheism: A Philosophical Justification) به تبیین خودمتناقض بودن تصور خداوند می‌پردازد (Martin, 1990, p.286-316) و مدعی می‌شود که تصور استاندارد از خدای ادیان، موجود متعالی مشخصی است که دارای صفات علم، خیرخواهی و قدرت مطلق است و با آزادی اراده افعال خویش را انجام می‌دهد؛ اما این تصور از خدا اشکالاتی دارد که به تناقض می‌انجامد؛ تناقضی در صفت علم مطلق به‌صورت ناسازگاری درون‌صفتی یا تک‌صفتی و تناقضاتی دیگر میان صفات علم، قدرت، اراده و... که به‌صورت برون‌صفتی یا چندصفتی می‌باشد (Martin, 1990, p.286). تاکنون نوشته‌ای در زمینه پاسخ به مطالب ارائه‌شده توسط مایکل مارتین که بعضاً نیز بیانی متفاوت دارد، تقریر نشده است؛ به‌جز یک مقاله توسط نویسنده مقاله حاضر به نام «نقد دلیل خودمتناقض بودن خدا در بیان مایکل مارتین جهت معقول‌سازی الحاد» که در زمینه ناسازگاری

بخشی از صفات تقریر شده است. از این رو نوشتار حاضر با تفکیک میان تک‌صفت علم مطلق و چند صفت علم مطلق، کمال اخلاقی و اراده آزاد، به بررسی اشکالات مارتین می‌پردازد.

۱. تعاریف صفت علم مطلق و ناسازگاری آنها (تک‌صفتی)

«عالم مطلق بودن» از صفات خدا به‌شمار می‌آید و مارتین برای تبیین معنای عالم مطلق یک تقسیم‌بندی از فلاسفه برای معرفت را بیان می‌کند که طبق آن سه نوع معرفت را از یکدیگر تمایز داده‌اند: معرفت گزاره‌ای (propositional or factual knowledge)، معرفت مهارتی (procedural knowledge or knowledge how) و معرفت از طریق آشنایی (knowledge by acquaintance) (Martin & Monnier, 2003, p.233&242; Martin, 1990, p.287). «معرفت 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 چگونگی» است که در واقع نوعی مهارت است (see: Hamlyn, 1970, p.104-106)؛ مانند اینکه «من می‌دانم چطور دوچرخه سواری کنم». «دانش از طریق آشنایی»، آشنایی مستقیم با برخی از اشیاء افراد یا پدیده‌هاست. «من جنگ را می‌شناسم» به این معناست که علاوه بر دانش گزاره‌ای از جنگ، شخص تجربه مستقیم آن را دارد. از سوی دیگر، فلاسفه در گفت‌وگو درباره معرفت خداوند، به‌طور قابل ملاحظه‌ای دانش خدا را با آنچه معرفت گزاره‌ای یا knowing that خوانده می‌شود، برابر می‌دانند (Martin & Monnier, 2003, p.233).

به تعریف زیر از عالم مطلق توجه کنید:

تعریف (۱): شخص P عالم مطلق است = اگر K دانش باشد، P دارای K است.

در این تعریف، K شامل دانش گزاره‌ای، مهارتی و آشنایی است (Martin, 1990, p.287)؛ اما مایکل می‌گوید که این تعریف سه ایراد دارد:

اولاً چون محدودیتی در مورد آنچه P می‌تواند باور کند، وجود ندارد، تعریف (۱) به P اجازه می‌دهد که باورهای نادرستی داشته باشد؛ اما اگر P باور نادرستی داشته باشد، از آنجاکه دانش گزاره‌ای تنها متشکل از باورهای واقعی و درست است، تعریف (۱) به P اجازه می‌دهد که باورهای ناسازگار داشته باشد؛

ثانیاً دانش مهارتی درجات مختلفی دارد؛ برای مثال، می‌توان تنها دانش حداقلی درباره چگونگی حل مسائل ریاضی خاص را داشت و با این مقدار، متصف به دانش مهارتی شد. حال، تعریف (۱) با موجودی عالم مطلق که حداقل دانش چگونگی را دارد، سازگار است؛ اما مطمئناً این برای عالم مطلق قابل قبول نیست و او باید دارای بالاترین درجه علم چگونگی باشد؛

ثالثاً تعریف (۱) با موجودی عالم مطلق که از طریق آشنایی فقط دانش ظاهری دارد، سازگار است و این پذیرفتنی نیست؛ زیرا عالم مطلق باید از طریق آشنایی، از دقیق‌ترین نوع علم برخوردار بوده و با تمام جوانب هر چیز آشنایی مستقیم داشته باشد (Martin, 1990, p.287).

برای رفع این مشکلات، تعریف زیر ارائه می‌شود:

تعریف (۲): شخص P عالم مطلق است = برای هر گزاره درست P، p معتقد است که P و P معتقد است که P اگر P می‌داند که P، و برای هر نوع دانش چگونگی H، P دارای H به بالاترین درجه است، و برای هر جنبه A از هر موجود O، P آشنایی مستقیم با A دارد (Martin, 1990, p.288).

چون مارتین درصدد بود که عالم مطلق را دارای علم گزاره‌ای درست بداند و نیز وی را موجودی در نظر بگیرد که دارای بالاترین درجه از علم چگونگی و آشنایی است، در این تعریف دوم، عالم مطلق را موجودی تعریف می‌کند که دانش گزاره‌ای را به شکل صادق بداند و دانش چگونگی را در بالاترین درجه دارا بوده و دقیق‌ترین آشنایی مستقیم را از هر چیز داشته باشد؛ اما نهایتاً وی اظهار می‌کند که به پیامدهای این تعریف نیز توجه نشده است؛ زیرا:

اولاً «عالم مطلق بودن» با «جسم نداشتن» در تعارض است. اگر خدا عالم مطلق است، پس او همه دانش‌ها - از جمله نحوه انجام تمرینات ژیمناستیک روی میله‌های موازی - را خواهد داشت؛ اما تنها موجودی با بدن می‌تواند چنین دانشی داشته باشد و بنا به تعریف خداپاواران، خدا فاقد بدن است. بنابراین:

- صفات «بی‌جسم بودن» و «عالم مطلق بودن» خداوند با هم تعارض دارند؛

- اگر خدا، هم عالم مطلق و هم بی‌جسم باشد، وجود ندارد؛

- و چون خداوند هم عالم مطلق است و هم بی‌جسم؛

- پس خدا وجود ندارد (Martin, 1990, p.288)؛

ثانیاً طبق تعریف (۲)، اگر خداوند عالم مطلق باشد، علم به همه جهات شهوت و حسد دارد. یکی از جنبه‌های شهوت و حسد، احساس شهوت و حسد است. باین حال، خدا از نظر اخلاقی «کامل مطلق» است و کامل مطلق بودن این احساسات را نفی می‌کند:

- از آنجاکه خدا عالم مطلق است، باید احساس شهوت و حسادت را تجربه کند؛

- اما خداوند چون از نظر اخلاقی کامل مطلق است، از این امر مستثنا شده است؛

- این دو امر با هم در تناقض‌اند؛

- پس خدا وجود ندارد (Martin, 1990, p.288)؛

ثالثاً تعریف (۲) با «قادر مطلق بودن» هم تعارض دارد. از آنجایی که خداوند قادر مطلق است، نمی‌تواند ترس، ناامیدی و وحشت را تجربه کند؛ زیرا برای داشتن این تجربیات باید باور داشت که قدرت محدودی دارد؛ اما چون خداوند عالم است، می‌داند محدودیتی در قدرت ندارد. در نتیجه، او نمی‌تواند از همه جوانب ترس، ناامیدی و وحشت معرفت کامل داشته باشد. از سوی دیگر، عالم مطلق باید این علم را داشته باشد (Martin, 1990, p.288). با توجه به این ایرادات، تعریف (۲) از نظر مارتین نادرست است و منجر به تناقض در صفات می‌شود.

برای اینکه خداوند عالم مطلق باشد، همین بس که همه علم و دانشی را که منطقاً برایش ممکن است، داشته باشد:

تعریف (۳): شخص P عالم مطلق است = برای هر گزاره درست q ، اگر منطقاً ممکن باشد که P بتواند p را باور کند، در این صورت P معتقد است که p و P معتقد است که q ، اگر و تنها اگر P می‌داند که p ، و برای هر نوع دانشی چگونگی H که منطقاً ممکن است P داشته باشد، P دارای H به بالاترین درجه است، و برای هر جنبه A از هر موجود O که به‌طور منطقی ممکن است که P مستقیماً با A آشنا شود، P مستقیماً با A آشنا است (Martin, 1990, p.289). (در این تعریف، عالم مطلق کسی است که معرفت گزاره‌ای صادق، معرفت چگونگی در بالاترین درجه و دقیق‌ترین معرفت‌آشنایی را که در همهٔ این موارد منطقاً برایش ممکن باشد، بداند).

شاید ایرادهای ارائه‌شده، در پرتو این تعدیل از بین بروند؛ اما مشکل این تعریف این است که منطقاً غیرممکن می‌شود که خدا برخی از معرفت‌های انسان را داشته باشد (Martin, 1990, p.289). همچنین فردی به نام جکسون را در نظر بگیرید. دانش او در بالاترین درجه است؛ اما جکسون فقط می‌داند که چگونه بینی خود را خارش دهد و فقط از تمام جنبه‌های خارش بینی خود تجربهٔ مستقیم دارد. جکسون طبق تعریف (۳) عالم مطلق است؛ زیرا دقیق‌ترین آشنایی مستقیم را با نحوهٔ خارش بینی خویش دارد و منطقاً نمی‌تواند به خارش بینی دیگران آشنایی داشته باشد. لذا این جهل وی، طبق تعریف، خللی به عالم مطلق بودن وی وارد نمی‌کند. در علوم گزاره‌ای و مهارتی نیز می‌تواند به همین شکل عالم مطلق باشد و در عین حال علوم مختلفی را که برایش ممکن نیست، نداشته باشد (Martin, 1990, p.290). از این‌رو مشکل مطرح‌شده توسط مثال جکسون، اصلاح دیگری را در پی دارد. عدم آگاهی جکسون از معرفت‌های گزاره‌ای، چگونگی و آشنایی دیگران به این معناست که او از نظر معرفت‌شناختی کامل نیست؛ درحالی که عالم مطلق باید چنین باشد. پس مفهوم کمال معرفتی را باید در تعریف گنجانند:

تعریف (۴): شخص P عالم مطلق است = برای هر گزارهٔ صادق q ، اگر P معتقد باشد که p کمال معرفتی P را افزایش می‌دهد، P به p معتقد است؛ و P معتقد است که q ، اگر و تنها اگر P می‌داند که p ؛ و برای هر دانش چگونگی H که کمال معرفتی P را افزایش دهد، P دارای بالاترین درجهٔ آن است؛ و برای هر جنبهٔ A از هر موجود O ، اگر آشنایی مستقیم با A باعث افزایش کمال معرفتی P می‌شود، P مستقیماً با A آشنا می‌شود (Martin, 1990, p.290). (در این تعریف، عالم مطلق کسی است که هر معرفت گزاره‌ای صادق، معرفت چگونگی در بالاترین درجه و دقیق‌ترین معرفت‌آشنایی را که کمال معرفتی را افزایش می‌دهد، بداند. این تعریف با حذف قید «منطقاً ممکن باشد»، که علم عالم مطلق را محدود می‌کرد، و افزودن قید «کمال معرفتی»، سعی دارد ایراد مطرح‌شده را رفع نماید).

از مشکلات تعریف (۴) این است که مفهوم «کمال معرفتی» که در این تعریف اضافه شد، از مفهوم «عالم مطلق» که از ابتدا در صدد تعریف آن بوده، واضح‌تر نیست و به نظر می‌رسد که تا موجودی از علم انسان برخوردار نباشد، ویژگی کمال معرفتی را ندارد (که این علوم با قید «منطقاً ممکن باشد» در تعریف ۳ از دایرهٔ علم خدا خارج شدند)؛ اما خداوند از کمال معرفتی برخوردار نیست؛ زیرا انسان‌ها می‌توانند از طریق آشنایی و مهارتی علم و دانش خاصی داشته باشند که خدا نمی‌تواند. از سوی دیگر، اگر کسی به خدا اجازه دهد که علم بشر را داشته باشد، با برخی

دیگر از صفات خداوند که قبلاً گفته شد (عدم جسمانیت، قدرت و...)، منافات دارد. البته می‌توان کمال معرفتی را به‌گونه‌ای تعریف کرد که از این مشکلات اجتناب شود؛ مثلاً با حذف علم مهارتی و آشنایی، که با سایر صفات خداوند تعارض دارند؛ به این معنا که کمال معرفتی، مختص علم گزاره‌ای شود؛ اما در این صورت، ادعای کمال معرفتی خداوند گزاف خواهد بود. راه دیگر برای مقابله با مشکل عدم علم خداوند از آنچه انسان‌ها می‌دانند، این است که اگر خدا انتخاب می‌کرد، می‌دانست که مثلاً چگونه تمریناتی را روی میله‌های موازی انجام دهد؛ زیرا می‌توانست تجسم یابد؛ اما این، مشکل را حل نمی‌کند؛ زیرا حتی اگر خداوند توانایی داشتن این علم را داشته باشد، اکنون فاقد این دانش است؛ علاوه بر اینکه شاید نتوانیم فرض کنیم که موجودی نامتناهی مجسم شود. حتی با فرض اینکه خداوند تجسم یابد، به نظر می‌رسد که نمی‌تواند مستقیماً با شهوت و حسادت آشنا شود و درعین حال ایدئال اخلاقی مسیحیان باشد؛ و اگر مستقیماً با احساس شهوت و حسادت آشنا نشود، از مردم عادی کمتر می‌داند (Martin, 1990, p.290-291). ممکن است گفته شود: اینکه خدا حسادت و شهوت را می‌شناسد، ایدئال اخلاقی مسیحیت را نفی نمی‌کند؛ چراکه در قضاوت درباره کمال اخلاقی یک شخص، فقط بر اعمال و رفتار آن تکیه می‌شود؛ لذا کسی که در طول زندگی اعمال نیک انجام داده دهد و بر اساس اصول اخلاقی عمل کند، یک انسان خوب محسوب می‌شود؛ درحالی که اگر حسد و شهوت در دل انسان باشد، با وجود عمل نیک نیز انسان از لحاظ اخلاقی کامل به‌شمار نمی‌آید و کامل‌تر از آن قابل تصور است. پس باید نتیجه گرفت که علم مطلق خداوند با عدم جسمانیت و کمال اخلاقی در تعارض است (Martin, 1990, p.291-292).

راه‌حل، رد این ایده است که خداوند عالم مطلق به معنای داشتن هر سه نوع علم باشد؛ اما محدود کردن دانش خدا به دانش گزاره‌ای، همچون دیدگاه سوئیبنرن (خدا عالم مطلق است، اگر همه گزاره‌های درست را بداند) (Swinburne, 1977, p.173)، بهای زیادی دارد.

اولاً چنین محدودیتی سبب می‌شود انسان‌ها معرفت‌هایی داشته باشند که خداوند نمی‌تواند داشته باشد؛ ثانیاً این کار صرفاً علم عقلی محضی را به خداوند نسبت می‌دهد که این تصور از علم خدا، با دیدگاه دینداران عادی درباره خدا مطابقت ندارد؛ زیرا آنان تمایل دارند خدا را برشخصی تصور کنند که بسیاری از ویژگی‌های افراد عادی (علم آشنایی و مهارتی) را در درجه‌ای بیشتر دارد.

تعریف پیشنهادی دیگر، با توجه به ایرادات مطرح‌شده، چنین است:

تعریف (۵): شخص P عالم مطلق است = برای هر گزاره درست p ، P معتقد است که p و معتقد است که p تنها در صورتی که P می‌داند که p (Martin, 1990, p.293).

یکی از تلاش‌ها برای غیرممکن نشان دادن عالم مطلق بودن، به معنایی که در تعریف (۵) بیان شده، توسط پاتریک گریم صورت گرفته است (Grim, 1985, p.151-180). او استدلال می‌کند که آنچه من می‌دانم، هنگامی که می‌گویم: «سویم را ریختم»، فقط من می‌دانم و کس دیگری نمی‌تواند احساس و واقعیتی را که در لحظه ریختن سوپ دارم، درک

کند این امر درباره خدا هم صادق است؛ زیرا خدا نمی‌تواند آنچه من در دانستن (سوپم را ریختم) می‌دانم (احساس شرم، خجالت و گناه) بداند. در نتیجه خداوند به عنوان عالم مطلق نمی‌تواند وجود داشته باشد (Martin, 1990, p.293-294).

تلاش دیگر توسط رولاند پوکتی (Puccetti, 1963, p.92-93) ارائه شده است:

اگر P عالم مطلق باشد، P از تمام حقایق در مورد جهان آگاهی خواهد داشت. اگر مجموع حقایق را Y بنامیم، آن‌گاه وقتی P عالم مطلق است، یعنی P, Y را می‌شناسد. یکی از حقایق موجود در Y این است که P عالم مطلق است. اما برای اینکه بدانیم P عالم مطلق است، او باید چیزی غیر از Y بداند. P باید بداند که:

(Z) هیچ حقایقی ناشناخته برای P وجود ندارد.

پوکتی استدلال می‌کند که (Z) را نمی‌توان شناخت؛ زیرا (Z) یک گزاره وجودی منفی نامحدود است. او اعتراف می‌کند که می‌توان درباره گزاره‌های وجودی منفی که از لحاظ زمانی یا مکانی محدود شده‌اند، حقیقت را دانست؛ اما (Z) کاملاً نامحدود است. خدا نمی‌تواند به طور کامل مکان و زمان را جست‌وجو کند؛ زیرا هر دو بی‌نهایت هستند. در نتیجه ممکن است حقایقی وجود داشته باشند که او نمی‌داند. بنابراین علم به همه حقایق موجود در مکان و زمان غیرممکن است و چون علم مطلق، مستلزم چنین معرفتی است، علم مطلق محال است.

ممکن است ایراد شود که خدا می‌تواند (Z) را بداند؛ زیرا او تنها خالق مجموع حقایق است؛ اما چگونه خداوند بداند که او تنها خالق کل حقایق است، مگر اینکه او (Z) را نیز بداند؛ اما از آنجاکه (Z) را نمی‌توان شناخت، خداوند نمی‌تواند بداند که یگانه خالق است (Martin, 1990, p.294-295).

پوکتی بیان دیگری به زبان مجموعه‌ها در ریاضی دارد که علم مطلق را ناممکن می‌کند. اگر مجموعه تمام حقایق را داشته باشیم، باید یک مجموعه توانی (power set) از آن، که شامل همه زیرمجموعه‌های آن است، بسازیم. «مجموعه توانی» متشکل از مجموعه‌هایی از عناصر مجموعه اصلی به صورت تنها و ترکیبی و نیز شامل تهی و خود مجموعه اصلی است که با وجود این، هر مجموعه توانی دارای عناصری بیش از عناصر مجموعه اصلی است. با این بیان ریاضی، اگر حقایق عالم یک مجموعه به نام T باشد و مجموعه توانی آن PT باشد، مجموعه PT دارای عناصر بیشتر و حقایق بیشتری از مجموعه T است؛ به این شکل:

$$T = \{T1, T2, T3\}$$

$$PT = \{\{T1\}, \{T2\}, \{T3\}, \{T1, T2\}, \{T1, T3\}, \{T2, T3\}, \{T1, T2, T3\}, \emptyset\}$$

درحالی‌که قرار است T مجموعه تمام حقایق باشد. بنابراین فرض مجموعه تمام حقایق T ، به مجموعه حقایق بیش از T یعنی مجموعه PT می‌انجامد که با یکدیگر ناسازگارند (Martin, 1990, p.295-296).

۲. ناسازگاری علم مطلق الهی با اراده آزاد وی و اراده انسان (چندصفتی)

طبق دیدگاه عموم خداپاواران، خدا اراده آزاد دارد. برخلاف موجودات متناهی، او را چیزی جز «منطق» محدود نمی‌کند. آزادی انسان توسط محیط زیست و قوانین علی موجود در آن محدود شده است. حتی مدافعان آزادی علی نیز اذعان

دارند که تا حدودی انسان‌ها در تصمیمات خود تحت تأثیر فرهنگ و وراثت هستند. سوئینبرن معتقد است که خداوند از این نظر مختار است که هیچ عامل یا قانون طبیعی یا وضعیت جهان یا عامل علی دیگر، به‌هیچ‌وجه خدا را تحت تأثیر قرار نمی‌دهد (Swinburne, 1977, p.145).

باین حال با توجه به این معنا از آزادی الهی، خداوند نمی‌تواند به معنای معمول، عالم مطلق باشد. ابتدا باید تعریف (۵) را به‌یاد آورید (معرفت گزاره‌ای صادق)؛ حال گزاره‌های درستی دربارهٔ آینده وجود دارد که خدا اکنون نمی‌تواند آنها را بداند. سوئینبرن با مقایسهٔ ارادهٔ الهی و ارادهٔ انسان با علم مطلق خدا، استدلال می‌کند که اگر برخی از مخلوقات خدا به معنای غیرعلی آزاد باشند، اگر انتخاب‌های آنها علی نباشد، پس خدا نمی‌تواند اکنون بداند که آنها در آینده چه خواهند کرد. البته اگر مخلوقات خدا آزاد نباشند، می‌داند که در آینده چه خواهند کرد. باین حال اکثر خداپاواران معتقدند که انسان‌ها دست‌کم در برخی مواقع، از نظر غیرعلی آزادند (Martin, 1990, p.297).

سوئینبرن ادعان می‌کند که به معنای متداول علم، خدا نمی‌تواند هم عالم مطلق و هم آزاد باشد؛ زیرا به جهت ارادهٔ آزاد، نمی‌داند که برخی از اعمال آیندهٔ او چه خواهد بود. در نتیجه کسی که عالم مطلق - به معنایی که در تعریف (۵) آمده - و آزاد باشد، نمی‌تواند وجود داشته باشد.

بنابراین اگرچه سوئینبرن به این دیدگاه متعهد است که «چون خدا آزاد است، نمی‌تواند گزاره‌های قطعی را بشناسد»، اما از خدا به‌عنوان عالم مطلق یاد می‌کند. باین حال روشن است که تعریف وی از عالم مطلق، ضعیف‌تر از تعریف (۵) است. سوئینبرن «عالم مطلق» را این‌گونه تعریف می‌کند:

شخص P عالم مطلق است اگر و فقط اگر P از درستی هر گزاره‌ای در مورد t، در آن زمان یا زمان قبل از آن، اطلاع داشته باشد؛ و P همچنین از هر گزارهٔ درستی در مورد زمانی دیرتر از t می‌داند که آنچه گزارش می‌کند، در نتیجهٔ علتی در t یا قبل از آن از نظر فیزیکی ضروری است، درست است (Martin, 1990, p.298) (عالم مطلق کسی است که هر گزارهٔ صادق مربوط به زمان خاصی را در همان زمان خودش یا قبل از آن، به‌وسیلهٔ علم به عللش بداند).

پس این تعریف باید به‌صورت زیر تغییر کند؛ هرچند از حیث محتوایی یکی هستند:

تعریف (۶): شخص P در زمان t عالم مطلق است = اگر و تنها اگر او هر قضیهٔ صادقی را دربارهٔ t یا هر زمان متقدمی بداند و همچنین هر قضیهٔ صادقی دربارهٔ زمانی متأخر از t را بداند که به ضرورت منطقی صادق هستند (Martin, 1990, p.298)؛ یعنی او دلیل مهمی جهت صدق قضایای متأخر زمانی دارد که به لحاظ منطقی آن را پذیرفته است.

می‌توان کسی را که از این نظر عالم مطلق است، «عالم مطلق محدود»، و کسی را که عالم مطلق به معنای تعریف (۵) است، «عالم مطلق نامحدود» فرض کرد. در تعریف (۶)، خداوند دربارهٔ همه چیز می‌داند، به‌جز حالت‌های آینده که از نظر فیزیکی نسبت ضروری با گذشته ندارد. بنابراین به عقیدهٔ سوئینبرن، آزادی کامل خداوند، اگرچه با عالم مطلق نامحدود سازگار است، با عالم مطلق محدود سازگار است. باین حال، سوئینبرن در این تصور که ارادهٔ آزاد با علم مطلق محدود سازگار است، اشتباه می‌کند؛ زیرا خدا همیشه این اختیار را دارد که در هر رویداد طبیعی مداخله

و معجزه کند. سوئینبرن باید می‌گفت که خدا می‌تواند بداند که برخی از رویدادها در آینده، که توسط قوانین فیزیکی ضروری است، تنها در صورتی رخ خواهد داد که او بداند مداخله و معجزه‌ای انجام نمی‌دهد؛ اما به اعتراف خود سوئینبرن، خدا اکنون نمی‌داند که در رویدادهای آینده مداخله خواهد کرد یا نه. در نتیجه او اکنون نمی‌داند که آیا رویداد خاصی در آینده رخ خواهد داد یا خیر. او نمی‌تواند بداند که اعمال آینده مخلوقاتش چگونه خواهد بود. پس آزادی کامل خداوند با عالم مطلق نامحدود و محدود ناسازگار است. موجودی که بنا به تعریف دارای هر دو صفت باشد، نمی‌تواند وجود داشته باشد (Martin, 1990, p.298).

۳. ناسازگاری بین علم مطلق، آزادی اراده و کمال اخلاقی (چندصفتی)

از آنجاکه خدا نمی‌داند آیا رویداد خاصی در آینده رخ خواهد داد یا خیر، نمی‌تواند بداند که آیا اعمال گذشته او اخلاقی بوده‌اند یا خیر؛ برای مثال، برای اینکه بداند آیا تصمیم گذشته او مبنی بر عدم مداخله و انجام معجزه در زمان گذشته t1 یک تصمیم اخلاقی صحیح بوده است، باید بداند که اگر او مداخله می‌کرد، بعد از t1 چه اتفاقی می‌افتاد. این چیزی نیست که خداوند با آزادی کامل خود بداند؛ زیرا این علم منوط به شناخت تصمیمات آتی مخلوقاتش است که قطعاً به تصمیمات آینده خود وابستگی دارد؛ اما این دانش را او نمی‌تواند داشته باشد. البته خدا می‌تواند بداند که اگر عمل گذشته او عواقب X را داشته باشد، اخلاقی خواهد بود؛ اما او نمی‌داند که آیا این پیامدها را به همراه خواهد داشت؛ زیرا این کار به انتخاب‌های آزاد هنوز ناشناخته مخلوقات و مداخلات ناشناخته خودش بستگی دارد (Martin, 1990, p.299).

اگر خدا کمال اخلاقی را دارد، منظور از این مفهوم چیست؟ یک پاسخ توسط سوئینبرن ارائه شده است:

تعریف (M): شخص P از نظر اخلاقی کامل است؛ اگر و فقط اگر P هرگز از نظر اخلاقی اشتباهی انجام ندهد (Martin, 1990, p.299).

چنان‌که گفته شد، خداوند نمی‌داند که آیا اعمال گذشته او از نظر اخلاقی صحیح است یا خیر. در تعریف (M) این بدان معنا نیست که خدا نمی‌تواند از نظر اخلاقی کامل باشد؛ بلکه به این معناست که اگر اعمال خدا هرگز از نظر اخلاقی اشتباه نبودند، به‌طور تصادفی حادث شده‌اند و نتایج اخلاقی صحیح ارتباطی با علم الهی ندارند؛ اما این نشان می‌دهد که در تعریف (M) مشکلی وجود دارد؛ زیرا شخص نمی‌تواند تصادفاً از نظر اخلاقی کامل باشد. بنابراین اگرچه خداوند می‌تواند با توجه به تعریف (M)، هم از نظر اخلاقی کامل باشد و هم آزاد مطلق باشد، اما تعریف کامل اخلاقی نادرست است (Martin, 1990, p.299). تعریف زیر مجدد ارائه می‌گردد:

تعریف (M'): شخص P از نظر اخلاقی کامل است، اگر و تنها در صورتی که P هرگز کار اشتباهی انجام ندهد و اینکه P هرگز کار اشتباهی انجام نمی‌دهد، تصادفی نباشد (Martin, 1990, p.300).

باین‌حال، در تعریف (M') خدا نمی‌تواند با وجود اراده آزاد، دارای کمال اخلاقی باشد؛ زیرا اراده آزاد علم خدا را محدود می‌کند و اگر خدا کاری را انجام دهد که از نظر اخلاقی صحیح است، از آنجاکه او به پیامد اخلاقی آن علم

ندارد، این کار او نمی‌تواند برایش کمال اخلاقی ایجاد کند. در نتیجه کمال اخلاقی خداوند با اراده آزاد او در تعارض است. از این رو خدا نمی‌تواند وجود داشته باشد (Martin, 1990, p.300).

۴. نقد و بررسی

با تفکیک مطالبی که مارتین در انکار اعتقاد به وجود خدا بیان کرد، می‌توان ایرادات او را در سه محور کلی بررسی کرد: نقدهای معناشناختی، معرفت‌شناختی و خدا شناختی.

۴-۱. نقدهای معناشناختی

این دسته از نقدها به خطاهایی اشاره دارد که مارتین در حیطه معنایی دچار شده است؛ مثلاً در معنای اوصاف الهی یا در معنای زبان ریاضی خطاهایی مرتکب شده است که در ذیل بررسی می‌شوند:

۱. تمایز صفات واجب با صفات ممکن (اشتراک معنوی در عین تنزیه در مصداق): به نظر می‌رسد در هر دو تعریفی که مایکل ارائه داده، همان خلطی صورت گرفته که احياناً در برخی متکلمان اسلامی نیز دیده شده است که رویکرد تشبیهی به اوصاف الهی داشته‌اند. به‌طور کلی در تبیین صفات الهی سه رویکرد وجود دارد: رویکرد تشبیهی، تنزیهی و توحیدی. دیدگاه تشبیهی به این صورت است که صفات خدا را همان‌گونه که در ممکنات و انسان وجود دارد، به خدا نسبت دهیم با تمام ویژگی‌هایی که در انسان هست؛ که نوعی نگاه انسان‌وارگی در خداست. رویکرد تنزیهی رویکرد کسانی است که به خاطر فرار از تشبیه، به تنزیه و سلب صفات انسان و نفی تعریف صفات برای خداوند روی آوردند (برنجکار و حجت‌خواه، ۱۳۹۱، ص 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؛ بلکه تشبیه در عین تنزیه؛ تشبیه در مفهوم و «معنا»ی صفت، و تنزیه در «مصداق» (برنجکار و حجت‌خواه، ۱۳۹۱، ص 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، آشنایی و مهارتی که در انسان هست، تعریف کرده و دچار تشبیه در مصادیق علم شده است.

۲. مارتین در نقلی دیگر از پوکنی به زبان ریاضی، مجموعه‌ای از تمام حقایق را با مجموعه توانی آن در تناقض و ناسازگار دانسته، چنین علمی را خودمتناقض می‌داند. آقای پوکنی برای اعضای مجموعه توانی، مصداق خارجی لحاظ می‌کند و می‌گوید: اگر مجموعه حقایق وجود خارجی داشته باشد، باید مجموعه توانی آن هم وجود خارجی داشته باشد که در این صورت، وجود مجموعه حقایق مستلزم حقایقی بیشتر است و منجر به تناقض می‌شود.

پاسخ نقضی: اگر متناظر با تعداد اعضای مجموعه توانی، حقایق خارجی وجود داشته باشد، نه تنها مجموعه تمام حقایق؛ بلکه مجموعه متشکل از یک علم نیز تناقض‌آمیز خواهد بود؛ چراکه اگر مجموعه‌ای از یک حقیقت را x بنامیم، مجموعه توانی آن، یعنی Px ، دارای دو زیرمجموعه و دو حقیقت خواهد بود که در این صورت، فرض مجموعه

یک حقیقتی x به مجموعه دوحقیقتی Px می‌انجامد که تناقض است؛ یعنی اگر بگوییم در هر مجموعه‌ای به‌ازای اعضای مجموعه توانی آن، حقیقتی خارجی نهفته است، هر حقیقت واحدی به معنای دو حقیقت است.

پاسخ حلی: آنچه سبب بزرگ‌تر شدن مجموعه PT نسبت به مجموعه T می‌شود، اعتبار سه نوع زیرمجموعه است: ۱. تکرار عناصر مجموعه T در مجموعه PT به‌عنوان مجموعه‌ای مستقل است؛ ۲. در قوانین مجموعه‌ها گفته می‌شود که هر مجموعه‌ای زیرمجموعه خودش است؛ ۳. مورد دیگر اینکه مجموعه تهی زیرمجموعه تمام مجموعه‌هاست. در زبان ریاضی باید بین نمادهای طبیعی و نمادهای غیرطبیعی که صرفاً محاسباتی هستند، فرق نهاده شود؛ مثلاً عدد صفر عددی حسابی است که دارای معدودی در خارج نیست؛ همچنین نماد تهی، که برای بیان مجموعه تهی به معنای بدون عضو به کار می‌رود و برای ساده‌سازی محاسبات و طبقه‌بندی موارد خارج از دسترس یا نادر به کار می‌رود؛ مثلاً برای نشان دادن عدد بین ۱۴ و ۱۶ که عدد اول هم باشد، از علامت تهی استفاده می‌کنند؛ چراکه چنین عددی وجود ندارد. از همین روست که «اتحاد» هر مجموعه متناهی یا نامتناهی x با تهی، برابر با همان مجموعه x می‌شود ($X \cup \emptyset = X$). با تفکیک بین نمادهای طبیعی و محاسباتی، نمایان می‌گردد: اولاً تهی امری عدمی و محاسباتی است، نه حاکی از خارج؛ ثانیاً تکرار عناصر مجموعه T به‌عنوان زیرمجموعه، حقیقتی در عالم خارج نمی‌افزاید و این تفکیک بین جزء و کل، صرفاً تحلیلی است؛ ثالثاً «یک چیز زیرمجموعه خودش است» نیز تحلیلی است و حکایت از دوگانگی مصداقی در عالم خارج ندارد.

۲-۴. نقدهای معرفت‌شناختی

دسته دوم نقدها مربوط به مباحثی است که مارتین در تعاریف عالم مطلق آورده است که از جهت معرفت‌شناختی دچار ایراداتی است که بیان می‌شود:

۱. اشکالی به تمام تعاریف عالم مطلق توسط مارتین وارد است و آن اینکه تعاریف را با توجه به مصادیق و اقسام استقرایی علم (گزاره‌ای، مهارتی، آشنایی و...) ارائه کرده است، نه مفهوم و حقیقت علم؛ و درصدد بود که مطلق بودن علم الهی را با استقرای مصادیق تبیین کند. چنین رویکردی تعریف به مصداق و استقرایی است، نه تعریف حدی (مظفر، ۱۳۷۹، ص ۱۲۱). البته با توجه به اینکه مفهوم «علم» بدیهی و غیرقابل تعریف حدی است، هر تعریف و تقسیمی از علم و معرفت در علوم مختلف ارائه می‌شود، به‌جهت تعیین مصداق مورد نیاز آن مبحث است مثلاً در علم منطق که علم مورد بحث در آن، علم حصولی است منطق دانان، علم را مشیر به علم حصولی تعریف می‌کنند (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۱۵۱)؛ اما در مبحث خداشناسی، علم خاصی مدنظر نیست و معنای مطلق معرفت مراد است. همین خطا، مسیر اشتباهات دیگر مارتین را رقم زده است؛ آنجا که می‌گوید: «هنگامی می‌توان کمال معرفتی را ادعا کرد که موجودی تمام انواع علوم انسانی، اعم از گزاره‌ای، آشنایی و مهارتی را دارا باشد». همچنین مارتین در پی همین خطا، ذیل تعریف چهارم تصریح می‌کند که تا موجودی از علوم انسان برخوردار نباشد، ویژگی کمال معرفتی را ندارد (Martin, 1990, p.290).

۲. مارتین می‌گوید: طبق تعریف اول - که هر علمی را برای خدا ثابت می‌کند - لازم می‌آید که خدا باورهای ناسازگار داشته باشد. در پاسخ باید گفت: اگر دانش را اعم از صادق و غیرصادق بدانند، چنین اشکالی پیش می‌آید؛ حال آنکه وی در تقریر همین اشکال، دانش را باور صادق لحاظ می‌کند (Martin, 1990, p.287). پاسخ دیگر اینکه مراد الهی‌دانان از عالم بودن خدا به‌عنوان یک وصف کمالی (سبحانی، ۱۳۵۷، ص ۱۴)، حضور عین واقعیت (علم حضوری) نزد خدای متعال است، نه علم حصولی (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۴۷۲). در چنین علمی، صدق و کذب به معنای مطابقت و عدم آن معنا ندارد.

۳. مارتین تعریف دوم را بر تعریف اول ترجیح می‌دهد؛ چراکه در تعریف اول، به مراتب و جوانب دانش مهارتی و آشنایی تصریح نشده است؛ اما از آنجاکه تعریف اول به‌صورت شرطی است و شرطی محتوای گزاره کلی دارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ب ۳، ص ۲۵۶)، هر چیزی که مصداق دانش باشد، در هر مرتبه و کمال و جنبه‌ای از دانش، شخص P دارای آن است.

۴. مارتین در تعریف سوم، برای حل تناقض، دست به محدود کردن تعریف می‌زند و می‌گوید: عالم مطلق علمی را که منطقی می‌تواند داشته باشد، دارد. مارتین برای نقض این تعریف، مثال جکسون را می‌زند و می‌گوید: از آنجاکه او بالاترین درجه علم آشنایی را دارد، طبق تعریف، عالم مطلق است؛ لذا می‌گوید: برای اینکه همانند جکسون را از تعریف عالم مطلق خارج کنیم، باید به تعریف، قید «منطقاً و ممکن» را اضافه کرد تا تنها به کسی که دارای تمام علوم ممکن باشد، عالم مطلق گفته شود. در پاسخ به مارتین باید گفت: مفاد تعریف، قضیه حقیقه است و هر مصداق مفروضی را شامل می‌شود (سلیمانی امیری، ۱۳۹۱، ص ۷۱)؛ یعنی هر علمی که قابل تصور باشد، در تعریف عالم مطلق قرار می‌گیرد و قید «منطقاً و ممکن» لغو است. از این‌رو علوم بی‌نهایت دیگری برای جکسون امکان تحقق دارد، اما فاقد آنهاست و به‌صرف داشتن یک علم، هرچند با تمام جنبه‌هایش، عالم مطلق صدق نمی‌کند. لذا افزودن قید کمال معرفتی و قید ممکن بودن، ضرورتی ندارد. به بیان دیگر، در تعریف عالم مطلق، قید اطلاق وجود دارد که بر شمول اطلاقی دلالت دارد و هر مصداقی از دانش را دربر می‌گیرد. از همین روست که در هر علمی بالاترین درجه آن را نیز شامل می‌شود؛ چنان‌که مایکل در تعریف سوم نیز این‌گونه آورده است. بنابراین قید مطلق، یعنی هر علم مفروضی را در بالاترین درجه مفروض داشته باشد؛ لذا جکسون عالم مطلق نیست؛ چراکه تنها در یک علم به بالاترین درجه عالم است و هزاران علم دیگر را ندارد.

۳-۴. نقدهای خداشناختی

در قسمت پایانی نقدها، سخنانی از مارتین مورد بررسی قرار می‌گیرد که مستقیم به مسئله هستی‌شناسی خدای متعال پرداخته باشد:

۱. یک پاسخ کلی به تناقضات میان صفات، بیان تفاوت صفات ذات و صفات فعل است. صفاتی که از کمال مطلق نشئت می‌گیرند و از چگونگی موصوف خبر می‌دهند، صفات ذات هستند؛ اما صفاتی دیگر نیز به خدا نسبت

داده می‌شود که از نسبت و رابطه بین خدا و موجودات دیگر انتزاع می‌شوند که به آنها صفات فعل گفته می‌شود و در واقع از چگونگی موصوف خبر نمی‌دهند؛ بنابراین کمال یا نقصی را به موصوف نسبت نمی‌دهند؛ چراکه اساساً صفت ذات نیستند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۶ ص ۱۲۱؛ عبودیت و مصباح، ۱۳۹۵، ص ۱۳۴). هرگاه در صفات فعل، ویژگی‌های فعل و مقام فعل به موصوف - یعنی خدا - نسبت داده می‌شود، این انتساب حقیقی نیست؛ چراکه اساساً صفات فعل صفت خدا نیستند و زاید بر ذات‌اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۶ ص ۱۲۱؛ جوادی آملی، ۱۳۹۵، ص ۲۹۳). بنابراین در وصف عالمیت خدا، اگر علم به مخلوقات با همان ویژگی‌های دارای نقص مقام فعل، به خدا نسبت داده شود، این از صفات فعل بوده و بیان رابطه خالق و مخلوق است، نه بیان وصفی در خالق؛ اما مراد از علم مطلق الهی، کمالی در مقام ذات است که به دلیل «بسیط الحقیقه کل الاشياء» (موجودی که بسیط محض است، نقص و عدم در او راه ندارد؛ لذا عین همه کمالات وجودی در او وجود دارد / صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۶ ص ۱۱۱) و احاطه وجودی علت بر معلول، خداوند علم حضوری به مخلوقات، افعال و احوالاتشان دارد. در این علم ذاتی، نواقص مخلوقات به خالق سرایت نمی‌کند. علم ذاتی حضوری به حسادت، شهوت، افعال ژیمناستیکی و...، مستلزم نقصان خدا نیست و این امور از جهت نقصانشان به مخلوقات نسبت داده می‌شوند و از جهت ثبات و کمال علمی در ذات، خدا واجد آنهاست، نه اینکه خداوند تجربه این امور را داشته باشد.

بنا بر همین تفکیک صفات ذات و فعل، حالات نفسانی آقای جوینز و مخلوقات دیگر به ذات خدا و علم خدا چیزی نمی‌افزاید؛ چراکه تغییر در خدا راه ندارد و «عالم مطلق بودن» صفت ذاتی خداوند است؛ یعنی قبل از خلق موجودات و قبل از حدوث حالات نفسانی موجودات، مانند حسد و شهوت و...، خداوند عالم مطلق است و حدوث این موجودات و افعال و حالات آنها، علمی بر خدا نمی‌افزاید؛ جز اینکه از این حدوث و رابطه موجودات با خدای خالق، صفتی به عنوان علم فعلی انتزاع می‌شود. بنابراین علم خداوند به موجودات و حالات و افعال آنها، قبل از خلقت به صورت ذاتی و ازلی به علم اجمالی بسیط در عین کشف تفصیلی، محقق است (ر.ک: عبودیت، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۳۰۷-۳۳۱). نتیجه اینکه در صفات ذات و علم ذاتی لازم نمی‌آید که عالم دارای مرتبه معلوم شود؛ چنان که علم حضوری به خود زید، منجر نمی‌شود به اینکه عالم با زید یکی شود؛ علم به حالات زید نیز سبب نمی‌شود که عالم - یعنی خدا - منتسب به حالات او شود. بنابراین با علم پیشین الهی به شهوت زید، خدا شهوتمند نمی‌شود یا با علم پیشین و ذاتی خدا به شرمساری کسی که سوپ را روی لباسش ریخته، خداوند شرمسار نیست؛ اگرچه همان شرمساری را با احاطه وجودی خود بر مخلوق درک می‌کند. تمام برداشت‌های خطای مارتین از صفات خدا، چه آنجا که به سه نوع علم اشاره می‌کند و عالم مطلق را مستلزم داشتن این سه نوع علم می‌داند، چه آنجا که پای زمان را به میان می‌کشد و می‌گوید علم مطلق به دلیل بی‌نهایت بودن زمان ممکن نیست و چه آنجا که علم الهی را ناسازگار با اراده افعال آینده می‌داند، همگی ناشی از عدم تفکیک بین صفات ذات و صفات فعل خداوند است.

۲. تمامی سخن مارتین و دیگران، از جمله پاتریک گریم، که مارتین از آنها نقل می‌کند، این است که خدا به احساسات، حالات و فنون مهارتی انسان آگاهی ندارد و اینها اموری شخصی هستند. مشکل این نگاه، در فهم نوع و سنخ علمی است که از رابطه‌ی علی - معلولی خدا و موجودات حاصل می‌شود که با چند مقدمه تبیین می‌گردد:

الف) علت، عین وجود معلول را در مرتبه‌ای بالاتر داراست؛ چراکه معطی شیء نمی‌تواند فاقد شیء باشد. همین مطلب را قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشياء» نیز بیان می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۶ ص ۱۱۱). این مطلب باید در کنار تشکیک خاصی وجود فهم شود تا منتهی به یکی شدن علت و معلول نگردد؛

ب) یکی از انواع علم و برترین نوع معرفت، علم حضوری است (عبودیت، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۱۹-۲۱). این علم، حضور خود معلوم نزد عالم بدون واسطه صورت ذهنی است؛ مانند علم شخص به احساسات درونی خود (عبودیت، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۲۴۶)؛

ج) با توجه به مقدمه اول و دوم، علم علت به معلول، یعنی علم خدا به انسان، از نوع علم حضوری است (عبودیت، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۲۷۶). به بیان دیگر، خدا احاطه وجودی به تمام هستی، انسان و حالات و افعال او دارد. بنابراین داشتن احساسی درونی از جانب من همان و حضور این احساس نزد خدا نیز همان؛ بدون اینکه این احساس به ذات خدا نسبت داده شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۶ ص ۲۳۰)؛

د) نتیجه: نحوه عالمیت چنین موجودی متفاوت با عالم شدن انسان است. اگر انسانی بخواهد به علم آشنایی یا حالات درونی انسانی دیگر علم پیدا کند، با توجه به اینکه به دیگر موجودات احاطه وجودی ندارد، باید هر علمی که دیگران دارند، او نیز همانند آن را کسب و تجربه کند؛ حال آنکه به سبب احاطه وجودی علت هستی بخش بر کل مخلوقات، همه افعال و حالات آنها نزد علت هستی بخش حاضر است و او بدون نیاز به تجربه کردن آن افعال و حالات خاص معلول‌ها، به آنها علم حضوری دارد. در واقع مارتین علم الهی را با اندیشه انسان‌واری به خدا تبیین می‌کند و در آن تناقض می‌یابد. در نتیجه، عالمیت مطلق خدا با خدای الهی دان که وجود مطلق و بسیط دارد، سازگار است و با خدای انسان‌وار مارتین ناسازگاری دارد.

۳. مارتین نقدی را از پوکتی بیان می‌کند که عالم مطلق بودن اساساً غیرممکن است. پوکتی می‌گوید: یک موجود هنگامی می‌تواند عالم مطلق باشد که بداند هیچ حقیقت ناشناخته‌ای برای او وجود ندارد و این یک امر نامحدود زمانی و مکانی و غیرقابل استقراست. پاسخ پوکتی این است که بله، مراد الهی دانان از عالم مطلق همین است؛ اما اشکال مارتین این است که سخن پوکتی را مبنی بر عدم احاطه خدا بر زمان و مکان، پذیرفته است. این فهم در مورد خداوند کاملاً خطاست. امثال پوکتی و مارتین اگر می‌خواهند ناسازگاری بین صفات خدا را تبیین کنند، باید دیگر صفات خدا همچون زمانی و مکانی نبودن را نیز لحاظ کنند. با فهم درست از خدا، زمان و مکان ازلی و ابدی نیز در علم نامحدود

او جای دارند؛ چراکه خدا موجودی غیرمادی و فرازمان است. زمان، مکان و هرآنچه زمانی و مکانی است، به صورت یکپارچه نزد وجود نامتناهی و غیرزمانی خدا حاضر است: «المتفرقاتُ فی وعاءِ الزمان، مجتمعاتُ فی وعاءِ الذَّهرِ» (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۱۱۶-۱۱۷ و ۵۰۴-۵۰۵؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۰۴-۱۰۵؛ جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۱۴، ص ۳۴۶-۳۴۷)؛ مانند اینکه در یک جاده، ماشین‌های ابتدای مسیر از ماشین‌های انتهایی و بعد از خود خبر ندارند؛ اما کسی که از بالای قله‌ای مرتفع نظاره‌گر است، همه را یک‌جا می‌بیند؛ با این فرق که خدا در ارتفاع و بالاتر از زمان است که از آن به سرمدیت خدا تعبیر می‌شود (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶، ص ۱۲۲).

۴. تبیین مارتین از مطلق و آزاد بودن اراده - که اراده آزاد را به اراده بدون علت تفسیر می‌کند - صحیح نیست (Swinburne, 1977, p.145). هر موجود ممکن نیازمند به علت است و اراده انسان نیز از این قاعده مستثنا نیست؛ اما از آنجاکه اراده خداوند از صفات ذات اوست و ذات او نیز واجب و بدون علت است، بنابراین اراده خداوند ذاتی و بدون علت است. با وجود این، اراده - چه دارای علت باشد، چه بدون علت - علم الهی به آن تعلق می‌گیرد؛ بدون اینکه بین علم و اراده آزاد ناسازگاری وجود داشته باشد؛ که تبیین آن در ذیل می‌آید.

خطای سوئینبرن این است که نتوانسته است خدای متعال را آن گونه که الهی‌دانان توصیف کردند، تصور کند و با او به مثابه موجودی زمانمند روبه‌رو شده و گمان کرده است که خداوند در زمان حال نمی‌داند که اراده خود و موجودات چیست؛ چراکه از سویی اراده را محصول علت‌ها نمی‌داند و از سویی دیگر آینده نیز نیامده است.

برای تفصیل خطای سوئینبرن، همانند خلطی که ملحدین دیگر در اوصاف الهی داشتند، باید بین اوصاف ذاتی و فعلی تفکیک قائل شد؛ اراده‌ای که به عنوان وصف کمالی مطرح است، اراده ذاتی است؛ چراکه در نقد اول خدانشناسی گفته شد که وصف ذاتی کمال است، نه وصف فعلی. حال در اراده ذاتی باید علم خدا به اراده خود و موجودات را بدون زمان تصور کرد؛ چراکه خدا موجودی ازلی است و اراده ذاتی او نیز ازلی است. بنابراین علم خدا نیز از همان ازل به اراده خود تعلق می‌گیرد. منتها شبهه‌ای که ممکن است برای امثال سوئینبرن رخ دهد، این است که چگونه ممکن است اراده خداوند ازلی باشد؛ اما همان فعل اراده‌شده دارای زمان خاصی باشد، نه ازلی؟ به تعبیری، لازمه ازلی بودن اراده خداوند، ازلی بودن تمام مخلوقات نیست؟

پاسخ این سؤال به دو روش ممکن است: ابتدا همان تفکیک بین اراده ذاتی و اراده فعلی است که آنچه سبب خلق موجودات است، اراده فعلی است، نه اراده ذاتی؛ و اراده فعلی نیز به تبع مخلوقات حادث است (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۴۸۵)؛ پاسخ دوم اینکه اراده خداوند به معنای علم یا خواست ایجاد موجودات در زمان خاصی است؛ به این بیان که موجود فرازمانی، دگرگونی و گذرایی ندارد و نسبت با امور زمانی دارای تقدم و تأخر نیست و وجود او بر گذشته، حال و آینده موجودات زمانی احاطه دارد. به همین جهت گفته می‌شود که حوادث پراکنده در پهنه زمان، در ظرف دهر اجتماع

دارند (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۱۸۸) و در تعبیر مشهوری گفته می‌شود که خداوند از ارتفاع سرمدیت همه چیز را می‌بیند؛ به مثابه شخصی که از بالای قله‌ای ابتدا و انتهای جاده را یک‌جا می‌بیند؛ حال آنکه افراد متحرک در آن جاده فقط محدوده خود را می‌بینند (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶، ص ۱۲۲). با این پاسخ دوم مشخص می‌شود که اراده ذاتی و ازلی خداوند نیز می‌تواند سبب خلق موجودات باشد؛ بدون اینکه اراده ذاتی حادث شود یا موجودات قدیم شوند.

۵. مارتین با سوئینبرن همراهی می‌کند و حتی پا را فراتر می‌گذارد و با توجه به اراده آزاد الهی، علم خدا را محدودتر می‌کند و به خلاف سوئینبرن می‌گوید: حتی خداوند نمی‌تواند به وقایع آینده، که علل آنها را هم می‌داند، علم داشته باشد؛ چراکه خدا می‌تواند با معجزه در طبیعت دست ببرد و روند علی را تغییر دهد و نمی‌تواند مطمئن باشد که معجزه را اراده می‌کند یا خیر. جدا از اشکالاتی که به این نگاه گذشت - از جمله تصحیح تصور زمانی از خدا - مارتین تعریف صحیحی از معجزه نیز ندارد. به زعم او، معجزه یعنی تخریب علیت فیزیکی؛ که چند اشکال دارد: اولاً علیت را منحصر در فیزیک بیان می‌کند که خود این قابل دفاع نیست. طبق این مبنا، مارتین در روند انکار خدا، از طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی استفاده می‌کند که مصادره به مطلوب است؛ ثانیاً جدا از اینکه علل حقیقی یک پدیده صرفاً مادی باشد یا خیر، معجزه به معنای نقض علیت نیست؛ بلکه معجزه پدیده‌ای خارق‌العاده است که علل آن به چنگ علوم طبیعی نمی‌افتد؛ اما هر پدیده امکانی ضرورتاً دارای علتی است و قانون علیت استثنای پذیر نیست (سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۴۵ و ۳۴۶).

۶. ناسازگاری علم و اراده با کمال اخلاقی‌ای که مارتین بیان می‌کند (در اخلاق کامل‌تر از او فرض نشود)، مبتنی بر شش پیش‌فرض غلط است: الف) اول اینکه اراده آزاد را مساوق با غیرعلی بودن لحاظ می‌کند و پیش‌بینی حوادث را به خاطر اراده آزاد ناممکن می‌داند؛ حال آنکه هر اراده بشری، از آنجاکه وجودی از ممکنات است، مسبوق به علتی است و هر کس به آن علت‌ها علم داشته باشد، به معلول هم علم خواهد داشت؛ ب) پیش‌فرض دوم اینکه مارتین نیز بین اراده ذاتی و فعلی تفکیک نمی‌کند، که توضیح آن در نقد مطلب سوئینبرن گذشت؛ ج) سومین خطا اینکه علم الهی را گزاره‌ای می‌داند، که بطلان آن گذشت؛ د) چهارم اینکه خدا را محدود به زمان کرده، پدیده‌های زمانی آینده را غایب از او فرض می‌کند؛ از این‌رو علم خدا به پدیده‌های آینده را از طریق علم به علت آن پدیده در زمان حال می‌داند. در پاسخ گفته شد که تمام زمانیات نزد خدا به وجود جمعی حاضرند و غیبیت معنا ندارد؛ ه) پنجم، غیرعلی دانستن معجزه است و بر این اساس می‌گوید: چون خدا قادر به معجزه و نقض علیت است، حتی از طریق علل متقدم یک پدیده نمی‌تواند به آینده علم پیدا کند؛ چراکه می‌تواند آن علل را با معجزه نقض کند؛ و) ششمین فرض اشتباه مارتین در تبیین ناسازگاری علم و اراده آزاد با کمال اخلاقی، مبنی بر قرار دادن پیامدگرایی اخلاقی (فرانکنا، ۱۳۸۳، ص ۴۸-۴۵) است که در فلسفه اخلاق ابطال می‌شود؛ لذا خدای متعال می‌تواند هنگام انجام هر فعلی بداند که اخلاقی

است یا خیر، و نیاز به بررسی نتیجه آن در آینده نیست. علاوه بر این مطلب، دو وصف «علم» و «اراده» با کمال اخلاقی، بر مبنای پیامدگرایی، نیز قابل جمع است؛ چراکه گفته شد خدا فرازمان است و تمام عالم زمانی، حتی پیامدهای متأخر نیز نزد او یک‌جا حاضرند.

۷. دور در استدلال انکار خدا؛ مارتین برای انکار خدا از پیامدگرایی اخلاقی استفاده می‌کند؛ در صورتی که اثبات پیامدگرایی اخلاقی، خود نیازمند نفی خدای کامل مطلق است. او می‌گوید: از آنجاکه خدا نمی‌تواند به آینده علم داشته باشد (به دلیل‌هایی که قبلاً ذکر کرده است)، پیامدهای اخلاقی اعمال خود را نیز نمی‌داند؛ لذا رفتارش، حتی اگر پیامد خوبی داشته باشد، چون آن را نمی‌دانسته و مقصودش نبوده است، متصف به کمال اخلاقی نمی‌شود؛ حال آنکه پیامدگرایی اخلاقی در صورتی صحیح است که خدای کامل مطلق نفی شده باشد؛ چراکه در صورت وجود کامل مطلق، نزدیک شدن به او مطلوب اخلاقی است، نه پیامدگرایی، که مارتین برای نقد مفهوم خدا به آن تمسک بسته است. در واقع مارتین برای انکار خدا ابتدا در فلسفه اخلاق، عدم خدا را فرض می‌گیرد و در پی آن، مطلوب اخلاقی را پیامدهای دنیوی افعال قرار می‌دهد؛ سپس در مباحث خداشناسی، به دلیل چهل خدا نسبت به پیامدهای اخلاقی، کمال اخلاقی را از خدا نفی می‌کند و در نتیجه می‌گوید: خدایی که کمال اخلاقی را ندارد، موجود نیست؛ درحالی‌که اثبات هر مکتب اخلاقی واقع‌گرا متوقف بر رد یا اثبات خداست؛ یعنی تبیین کمال واقعی انسان بستگی دارد به اینکه خدای کامل مطلق در عالم باشد یا خیر. از این‌رو در اخلاق خداپاوار، مطلوب واقعی انسان‌ها نزدیک شدن به کمال مطلق، یعنی خداوند، است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۴۳).

۸. مارتین علم خدا به افعال ارادی انسان در آینده را مستلزم جبر در افعال انسان و ضروری شدن آن فعل می‌داند که دیگر انسان امکان انتخاب خلاف علم الهی را ندارد، که ناشی از همان نگاه انسان‌واری و زمانی به خداوند است. مایکل قصد نمایان کردن ناسازگاری بین صفاتی را دارد که الهی‌دانان از خدا بیان کردند و در بین همین صفاتی که برای خدا بیان شده، بر لازم‌مانی و ثابت بودن خداوند تأکید شده است (صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، ص ۱۲۸)، که مارتین در مقایسه صفات الهی با یکدیگر، این وصف را لحاظ نکرده است. علم خدا و فعل انسان به زمان‌های t1 و t2 تفسیر نمی‌شود. از این‌رو فعل انسان با علم الهی همراهی دارد و فرض اینکه «اول خدا می‌داند؛ سپس انسان چاره‌ای جز انتخاب معلوم الهی را ندارد»، صحیح نیست. بدون تصور تقدم و تأخر زمانی، خدا می‌داند که انسان به‌اختیار خود چه فعلی انجام می‌دهد. اشکال دیگر مارتین در بیان این ناسازگاری، این است که وی علم الهی را از نوع گزاره‌ای لحاظ کرده است، که رد آن گذشت.

۹. راه دیگری که ملاصدرا برای بیان سازگاری علم خدا با اختیار انسان ارائه می‌دهد، جمع بین علم الهی و اراده انسان در سلسله علل طولی تحقق فعل اختیاری است. با این توضیح که درست است که علم الهی علت تحقق فعل

انسان است، اما علم الهی به فعل اختیارشده انسان تعلق گرفته است. فعل محقق شده دو علت طولی دارد: یکی اراده انسان و دیگری علم الهی. همان گونه که توحید افعالی با اختیار انسان منافات ندارد و با علل طولی قابل تبیین است، علم الهی نیز در طول اراده انسان، علت فعل اوست. در واقع، علم الهی به این تعلق می‌گیرد که فعل خاصی را انسان حتماً اراده می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۹۴). این پاسخ در کنار لازماتی بودن خدا - که در نقد قبلی بیان شد - مسئله را به طور کامل روشن می‌کند.

نتیجه گیری

در این نوشتار، بیانات مارتین برای نشان دادن متناقض بودن صفت علم مطلق خدا با بی‌جسمی، کمال اخلاقی، آزادی و... - که در قالب بیان چند تعریف و سپس نقد وی بر هریک از آنها انجام شده بود - ارائه شد؛ سپس در سه دسته معناسناختی، معرفت‌شناختی و خداشناختی به بررسی و نقد نظریات و تعاریفی که از وی صادر شده بود، پرداخته شد. بر پایه بررسی انتقادی این شبهات در متن حاضر، نشان داده شد که استدلال‌های مارتین از جهات مختلف قابل اثبات نیست و حاصل نگاه ناقص و اشتباه وی به مقوله صفات خداست. برخی از مشکلات اصلی این ملحدان عبارت‌اند از: عدم شناخت خدا و مفهوم او در بستر خداباوری صحیح؛ عدم اطلاع از نحوه ارتباط بین «علت حقیقی و هستی‌بخش» و «معلول»؛ و نیز عدم آگاهی از تفاوت صفات ذات و صفات فعل، که بر اساس آن، اساساً صفات فعل صفت خدا نیستند و زاید بر ذات او هستند. خداوند چون علت هستی‌بخش است و احاطه وجودی بر معلول‌ها دارد، به آنها و افعال و احوالاتشان علم حضوری دارد؛ و در این علم ذاتی، نواقص مخلوقات به خالق سرایت نمی‌کند؛ چراکه این علم، قبل از خلقت به صورت ذاتی در خداوند بوده و مراد از عالم مطلق بودن خدا نیز همین علم است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ق). *الشفاء*. قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- برنجکار، رضا و حجت‌خواه، حسین (۱۳۹۱). بررسی و نقد دیدگاه‌های ابن عربی، ملاصدرا و علامه طباطبائی در معنانشاسی صفات الهی. حکمت معاصر، ۳(۱)، ۳۲-۱.
- پترسون و دیگران، مایکل (۱۳۷۶). *عقل و اعتقاد دینی*. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو.
- جواد آملی، عبدالله (۱۳۹۴). *رحیق مختوم*. قم: اسراء.
- جواد آملی، عبدالله (۱۳۹۵). *توحید در قرآن: تفسیر موضوعی قرآن کریم*. تحقیق و تنظیم: حیدر علی ایوبی. قم: اسراء.
- سبحانی، جعفر (۱۳۵۷). *شناخت محدود، شناخت صفات خدا*. قم: کتابخانه صدر.
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۳). *منشور جاوید*. قم: مؤسسه امام صادق.
- سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۹۱). حقیقت قضیه حقیقیه و نسبت آن با وجود موضوع. *آیین حکمت*، ۳(۱۲)، ۶۹-۹۴.
- شهبازی، علی، رسول‌پور، رسول و اله‌باشی، علی (۱۳۹۵). *الحاد جدید: چیستی، بنیان‌ها و زمینه‌ها*. پژوهش‌نامه فلسفه دین، ۱۴، ۱۶۳-۱۸۴.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. بیروت: دار احیاء التراث.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۳). *درآمدی به نظام حکمت صدرائی*. تهران: سمت.
- عبودیت، عبدالرسول و مصباح، مجتبی (۱۳۹۵). *خداشناسی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- فرانکنا، ویلیام کی (۱۳۸۳). *فلسفه اخلاق*. ترجمه هادی صادقی. قم: کتاب طه.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴). *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*. تحقیق: احمدحسین شریفی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸). *آموزش فلسفه*. قم: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۷۹). *المنطق*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- میرداماد، محمد بن باقر (۱۳۷۴). *القیسات*. به اهتمام مهدی محقق و دیگران. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل و انتشارات دانشگاه تهران.
- Grim, Patrick (1985). Against Omniscience: The Case from Essential Indexicals. *Nous*, 19(2), 151-180.
- Hamlyn, D. W. (1970). *The Theory of Knowledge*. Garden City, N.Y: Doubleday.
- Martin, Michael & Monnier, Ricki (2003). *The Impossibility of God*. New York: Prometheus Books.
- Martin, Michael (1990). *Atheism: A Philosophical Justification*. Philadelphia: Temple University Press.
- Puccetti, Roland (1963). Is Omniscience Possible?. *Australasian journal of Philosophy*, 41(1). 92-93.
- Swinburn, R. (1977). *The Coherence of Theism*. Oxford: Oxford University Press.