



## پژوهشنامه فلسفه دین

سال نوزدهم، شماره دوم (پیاپی ۳۸)، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، صص. ۲۳-۴۸.  
مقاله پژوهشی (DOI: 10.30497/PRR.2022.240294.1657)

# ارزیابی ایراد کانتوری پاتریک گریم به علم مطلق الهی با تکیه بر دیدگاه پلانستینگا و ملاصدرا

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۲۳

ملیحه آقائی<sup>۱</sup>

سید احمد فاضلی<sup>۲</sup>

زهره خزاعی<sup>۳</sup>

### چکیده

استدلال کانتوری گریم از جمله براهینی است که در مباحث فلسفی اخیر ناسازگاری مفهوم علم مطلق را مورد هدف قرار داده است. گریم با استناد به اصل ریاضی کانتور و بر مبنای تعریف پذیرفته شده علم مطلق، یعنی علم به تمامی گزاره‌های صادق، وجود عالم مطلق را به دلیل عدم امکان وجود متعلق علم او، یعنی «مجموعه گزاره‌های صادق»، انکار می‌نماید. در این زمینه پاسخ‌های متعددی در دفاع از علم مطلق الهی از سوی متفکران مسیحی معاصر ارائه شده که یکی از مهم‌ترین آنها خودمتناقض دانستن این استدلال است که پلانستینگا آن را مطرح کرده است. سنت فلسفه اسلامی از جهت تبیین ماهیت علم مطلق با سنت الهیات مسیحی تفاوت مبنایی دارد. اما با توجه به ظرفیت حکمت متعالیه صدرایی، با استناد به مباحثی چون تعریف و ماهیت مجموع و همچنین شرایط تسلسل محال، می‌توان علاوه بر ابطال فرض استدلال گریم مبنی بر وجود حقایق بیشتری از مجموعه تمام حقایق، امکان علم عالم مطلق به سلسله نامتناهی از مجموعه حقایق را اثبات نمود.

### کلیدواژه‌ها

علم مطلق، قضیه کانتور، پاتریک گریم، پلانستینگا، ملاصدرا

۱. دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی، دانشگاه قم، قم، ایران. (maliheaghaei2007@gmail.com)
۲. استادیار گروه فلسفه اخلاق، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. (نویسنده مسئول) (ahmad.fazeli@gmail.com)
۳. استاد گروه فلسفه و کلام، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. (z.khazaei@gmail.com)



## **Patrick Grim's Cantorian Argument against Divine Omniscience: A Critical Approach based on Plantinga and Mulla Sadra's Views**

**Malihe Aghaei<sup>1</sup>**

Reception Date: 2021/03/01

**Seyed Ahmad Fazeli<sup>2</sup>**

Acceptance Date: 2021/10/15

**Zahra Khazaei<sup>3</sup>**

### **Abstract**

Patrick Grim has presented an argument against the compatibility of Divine Omniscience. Citing Cantor's Theorem and using the accepted definition of omniscience –knowledge of all true propositions– Grim denies the existence of an Omniscient due to the impossibility of a set that includes all true propositions. Grim's argument raised many answers by Christian philosophers. For example, Plantinga has objected to this argument by showing its self-contradictoriness. Although there are fundamental differences between Islamic and Christian theology in explaining the nature of omniscience, considering the capacity of Sadra's transcendent wisdom, by citing issues such as the definition and nature of collection as well as the conditions of impossible sequence, addition to refuting Grim's argument that there are more facts than the set of all facts, the possibility of the knowledge of Omniscient to an infinite series of sets of facts can be proved.

### **Keywords**

Omniscience, Cantor's Theorem, Patrick Grim, Plantinga, Mulla Sadra

---

1. Ph.D. Student of Comparative Philosophy, University of Qom, Qom, Iran.  
(maliheaghaei2007@gmail.com)

2. Assistant Professor at the Department of Ethics, Faculty of Theology and Islamic Studies,  
University of Qom, Qom, Iran. (corresponding author) (ahmad.fazeli@gmail.com)

3. Professor at the Department of Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic  
Studies, University of Qom, Qom, Iran. (z.khazaei@gmail.com)

## ۱. مقدمه

مسئله علم مطلق الهی از مؤلفه‌های اصلی نظام الهیاتی ادیان ابراهیمی است. این باور که خداوند به تمامی حقایق داناست و هیچ چیز از دید او نهان نیست مبتنی بر اعتقاد به وجود کاملی است که هم در تفکر اسلامی و هم سایر ادیان همیشه وجود داشته است. کامل‌ترین موجود دارای علمی کامل و عالم به تمام حقایق و وقایع موجود است (Marrodes 1997, 236). آنچه در باب علم الهی در فلسفه دین در اغلب موارد مورد تأکید و بررسی قرار گرفته دامنه و حدود علم الهی است؛ این که چگونه می‌توان از اعتقاد به علم مطلق دفاع کرد و چه تصور معقولی از آن می‌توان صورت بست که با اصول پذیرفته‌شده دیگر تعارضی نداشته و منجر به محدود شدن علم مطلق نشود. از این رو تعاریف متعددی از علم مطلق از گذشته تا اکنون ارائه شده و بر مبنای آن از کمال این صفت الهی دفاع شده است.

بیشتر الهی‌دانانی که آموزه علم مطلق خداوند را می‌پذیرند معتقدند علم مطلق الهی تنها از سنخ معرفت گزاره‌ای یعنی «علم به اینکه...» است. مراد از معرفت گزاره‌ای معرفت به وقایع و حقایقی است که در قالب یک مرکب تام خبری بیان می‌شوند و قابلیت صدق و کذب دارند (Marrodes 1997, 236). در مباحث فلسفی اخیر نیز، بر مبنای تعریف رایج، استدلال‌هایی «ضدهستی‌شناختی» علیه علم مطلق الهی از جانب فیلسوفانی چون استفان دیویس (۱۹۸۳)، نورمن کرتزمن (۱۹۶۶)، آرتور پریر (۱۹۶۲) و پاتریک گریم (۱۹۸۵)، فیلسوف معاصر آمریکایی، مطرح شده است.

استدلال‌های ضدهستی‌شناختی براهینی قیاسی هستند که با استفاده از مبانی متافیزیکی، منطقی و ریاضی، استدلال‌هایی علیه وجود خداوند ارائه می‌دهند (Maydole 2012, 367). بر خلاف برهان‌های هستی‌شناختی که با این مقدمه شروع می‌شوند که «خداوند برخوردار از همه کمالات است» و به این نتیجه ختم می‌شوند که «خداوند وجود دارد»، استدلال‌های ضدهستی‌شناختی با این مقدمه شروع می‌شوند که «خداوند برخوردار از تمام کمالات است» و به این نتیجه می‌رسند که «خداوند وجود ندارد». بنابراین، این براهین دقیقاً معکوس استدلال سنتی آنسلمی عمل می‌کنند. بر اساس برهان وجودی آنسلم، خداوند نمی‌تواند صرفاً مفهومی خیالی باشد، زیرا تعریف او به عنوان کامل‌ترین موجود قابل تصور منطقاً دلالت بر وجود او دارد چون وجود داشتن نیز نوعی از کمال محسوب می‌شود (Logan 2009, 33). اما براهین ضدهستی‌شناختی ادعا می‌کنند که

خداوند باید صرفاً مفهومی خیالی باشد، زیرا تعریف او به عنوان کامل‌ترین موجود قابل تصور منطقاً دلالت بر عدم وجود او دارد. پس بر مبنای این براهین چنین وجودی نه تنها وجود ندارد، بلکه نمی‌تواند وجود داشته باشد (هرچند می‌تواند صرفاً قابل تصور باشد). برخی از براهین ضدهستی‌شناختی، که براهین ناممکن نیز نامیده می‌شوند، یک صفت خاص را مورد هدف قرار می‌دهند و تلاش می‌کنند نشان دهند که آن مفهوم خاص به لحاظ منطقی و فی‌نفسه ناسازگار است؛ برخی دیگر جمعی از صفات را مورد حمله قرار می‌دهند و ناسازگاری میان آنها را نشان می‌دهند (Grim 2007, 199).

پارادوکس معروف سنگ<sup>۲</sup> و استدلال هیوم علیه وجود ذوات ضروری<sup>۳</sup> از جمله براهین ضدهستی‌شناختی هستند که ناظر به یک صفت خاص‌اند. ایراد شاخص‌های نمایه‌ای ذاتی<sup>۴</sup>، پارادوکس دروغگو<sup>۵</sup> و همچنین استدلال کانتوری گریم از جمله استدلال‌هایی هستند که مشخصاً در ارتباط با صفت علم خداوند مطرح شده‌اند. مقاله حاضر ناظر به استدلال کانتوری گریم علیه علم مطلق خداوند است.

این استدلال برگرفته از نظریه مجموعه‌های کانتور است که جرج کانتور (۱۸۴۵ - ۱۹۱۸)، ریاضیدان برجسته آلمانی، آن را مطرح کرده است. کانتور در این نظریه، که امروزه به نظریه‌ای پایه در ریاضیات تبدیل شده، ایده تناظر یک‌به‌یک میان اعضای دو مجموعه را بیان، و ضمن تعریف مفهوم بی‌نهایت، ثابت می‌کند که مجموعه اعداد حقیقی بزرگ‌تر از مجموعه اعداد طبیعی است. گریم، با استناد به اصل ریاضی کانتور، وجود عالم مطلق را به دلیل عدم امکان وجود متعلق علم او یعنی «مجموعه گزاره‌های صادق» انکار می‌کند.

به منظور فهم بهتر استدلال گریم، ابتدا به نحو اختصار در باب اقسام علم که یک عالم مطلق در کامل‌ترین سطح برخوردار از آن است و تعاریف ناظر به علم مطلق الهی که در سنت فلسفه دین غربی مورد پذیرش است توضیحاتی ارائه می‌شود. سپس، ضمن بیان نظریه مجموعه کانتور، به بیان و ارزیابی استدلال گریم در این باب می‌پردازیم. در این راستا، با توجه به وسعت بحث‌های صورت گرفته، از سنت الهیات مسیحی تنها به یکی از مهم‌ترین نقدهای متافیزیکی به استدلال کانتوری گریم با تکیه بر نظر پلانینگا بسنده می‌کنیم. سپس با استفاده از حکمت متعالیه صدرایی، به عنوان نماینده فلسفه اسلامی، به نقد و بیان ایرادات دیدگاه گریم خواهیم پرداخت. در این قسمت بیان خواهیم کرد که بسیاری از ایرادهای وارد شده بر علم مطلق الهی در الهیات مسیحی به سبب حصولی پنداشتن ماهیت علم الهی است. این در حالی است که با تفسیر حضوری از علم حق تعالی و نفی هر گونه دوگانگی میان عالم و معلوم، بسیاری از ایرادهای ناظر به علم حصولی

خداوند، از جمله ایراد کانتوری گریم، دیگر مطرح نخواهد شد. با این حال با توجه به ظرفیت حکمت متعالیه در ارائه پاسخ به پرسش‌های جدید، می‌توان همچنان با ابتنا بر تعریف الهیات مسیحی از علم مطلق الهی نیز پاسخ ملاصدرا به این ایراد را از میان آرای فلسفی‌اش استنباط کرد، که در انتهای مقاله به این مهم خواهیم پرداخت.

## ۲. اقسام و تعریف علم الهی

بر مبنای تقسیم‌بندی معرفت‌شناسان، معرفت به سه گونه است: معرفت از راه آشنایی<sup>۶</sup> که حاصل تجربه مستقیم اشیاء یا متعلقات افکار و احساسات است؛ معرفت از راه مهارت<sup>۷</sup> که آن را «دانستن چگونگی»<sup>۸</sup> نیز می‌نامند؛ و معرفت گزاره‌ای<sup>۹</sup> که متعلق آن گزاره‌ها است (پویمن ۱۳۸۷، ۷۶-۷۴). اکثر فیلسوفان دین علم الهی را علم به حقایق و وقایع و از جنس علم گزاره‌ای می‌دانند و غالباً معرفت مهارتی را بر نمی‌تابند، به این دلیل که معرفت مهارتی نوعی توانایی است (Carr 1979, 395) که در حوزه قدرت مطلق قرار می‌گیرد و قابل تحویل به معرفت حقیقی نیست. گرچه برخی همچون مایکل مارتین معتقدند که «عالم مطلق باید علم به چگونگی (و نه فقط علم به این‌که) را در بالاترین سطح ممکن داشته باشد» (Martin 1990, 287). از این رو بیشتر تعاریف ارائه‌شده از علم مطلق الهی ناظر به علم گزاره‌ای است و در این رابطه تعریف زیر مبنا قرار می‌گیرد:

عالم مطلق، موجودی است که به صدق هر قضیه صادق و به کذب هر قضیه کاذب علم دارد. (Craig 2006, 72)

این تعریفی است که نه تنها به صورت گسترده توسط بسیاری از الهی‌دانان و همچنین موحدین استفاده می‌شود، بلکه به اجماع مورد تأیید سنت کلاسیک در فلسفه دین است (Hughes 1995, 64). به همین دلیل منتقدانی همچون برنتونو (۱۹۷۹)، گریم و رودریک چیزم (۱۹۷۶) نیز به کرات از این تعریف استفاده کرده‌اند.

مطابق این تعریف، خداوند تمام آنچه را که علم به آن امکان‌پذیر است می‌داند و به تمام حقایق موجود و تمام آنچه در گذشته و آینده است آگاهی دارد. همچنین خداوند گزاره‌هایی را که ضرورتاً و یا حتی به نحو امکانی صادق‌اند می‌داند. برای مثال، خداوند می‌داند که «ضرورتاً هیچ انسانی مثلث نیست»، یا می‌داند که «به نحو امکانی کمترین تعداد سفر را در تعطیلات امسال خواهیم داشت». علاوه بر این، بسیاری معتقدان به این تعریف، قائل‌اند خداوند به همه گزاره‌های ذهنی که بعضاً تحقق خارجی نیافته‌اند نیز معرفت دارد، مانند این جمله که «اگر آمریکا وارد جنگ جهانی دوم نمی‌شد، آلمان پیروز

می‌شد» (Borland 2006). پس اگر بخواهیم در قالبی دقیق‌تر این تعریف را بیان کنیم، باید بگوییم:

(د) B عالم مطلق است، اگر و تنها اگر، در مورد هر گزاره P، اگر این گزاره صادق باشد، B آن را بداند، و اگر کاذب باشد، B به آن باور نداشته باشد. (Wierenga 1989, 64)

طبق تعریف (د)، می‌توان گفت علم مطلق یک امر همه یا هیچ است، یعنی حتی اگر یک مورد گزاره صادق جزئی هم وجود داشته باشد که B از آن آگاه نباشد، B را نمی‌توان عالم مطلق دانست (Lembke 2012, 78).

پاتریک گریم نیز در استدلالش علیه وجود عالم مطلق، همین تعریف رایج را مبنای قرار داده و وجود خداوند را انکار کرده است. به تبع نظریه مجموعه‌های کانتور، او استدلال می‌کند که هیچ مجموعه‌ای متشکل از تمام گزاره‌های صادق وجود ندارد، پس عالم مطلق که مجموعه تمام صادق‌ها را می‌داند نیز نمی‌تواند وجود داشته باشد. گریم در واقع، از طریق نفی علم مطلق، وجود خداوند را به عنوان عالم مطلق رد می‌کند. او استدلال خویش را در دو مرحله بیان می‌کند که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

### ۳. استدلال کانتوری گریم علیه علم مطلق الهی

با توجه به ابتدای استدلال گریم بر نظریه مجموعه کانتور، در سرآغاز بحث لازم است بیان کنیم نظریه مجموعه‌ها شاخه‌ای از ریاضیات است که مجموعه‌ها و ویژگی‌های آنها را مورد بررسی قرار می‌دهد. در این نظریه، تنها مجموعه‌هایی بررسی می‌شوند که اعضای آنها نیز مجموعه باشند و مجموعه‌های نامتناهی موضوع اصلی مطالعه نظریه مجموعه‌ها هستند. در ریاضیات محض، نظریه طبیعی مجموعه‌ها<sup>۱</sup> اولین پیشرفت و گسترش در نظریه مجموعه‌ها است که بعدها به صورت دقیق‌تر در قالب نظریه اصل موضوعی مجموعه‌ها<sup>۱</sup> بیان گردید. پس مطالعه مجموعه‌ها به صورتی طبیعی تحت عنوان نظریه طبیعی مجموعه‌ها بیان می‌شود و این همان نظریه‌ای است که در اواخر قرن نوزدهم توسط گئورگ کانتور مطرح گردید. از آن جایی که هر موضوع ریاضیاتی می‌تواند تحت مجموعه لحاظ و هر نظریه ریاضیاتی در حساب محمولات منطقیاً می‌تواند از اصول موضوعه نظریه مجموعه‌ها استنباط گردد، این نظریه به بنیان استاندارد ریاضیات تبدیل شده است.

نظریه مجموعه کانتور بر مبنای دو مفهوم «مجموعه» و «تناظر یک‌به‌یک» به بیان روابط میان مجموعه‌های نامتناهی می‌پردازد. تناظر یک‌به‌یک بیانگر این است که در مقابل هر عضو یک مجموعه عضو دیگری به صورت جفت بتواند قرار گیرد (Moare

56, 1991). از آنجا که شمارش تمام اعضای مجموعه‌های نامتناهی غیرممکن است و روش تناظر نیازی به شمارش و یا آگاهی از تعداد اعضای مجموعه‌ها ندارد، پس برای ارزیابی اندازه مجموعه‌ها می‌توان به خوبی از آن استفاده کرد (Guillen 1983, 43).

طبق نظر کانتور، دو مجموعه  $A$  و  $B$  در صورتی هم‌اندازه و با کاردینال<sup>۱۲</sup> یکسان هستند که متناظر با یکدیگر باشند، یعنی اعضای مجموعه  $A$  را بتوان در تناظر یک‌به‌یک با اعضای مجموعه  $B$  قرار داد. او عدد بی‌نهایت جدیدی که غالباً ترامتناهی<sup>۱۳</sup> نامیده می‌شود معرفی و آن را به عنوان عدد اصلی (کاردینال)  $N$  تعریف کرد. او برای نمایش عدد اصلی  $N$  علامت  $\aleph_0$  را به کار برد و عنوان کرد هر مجموعه‌ای که بتواند در تناظر یک‌به‌یک با  $N$  قرار بگیرد عدد اصلی آن نیز  $\aleph_0$  است. برای مثال، اعداد صحیح نمونه‌ای از این مجموعه‌ها هستند که می‌توان آنها را در تناظر یک‌به‌یک با اعداد طبیعی قرار داد. کانتور در ادامه دریافت که مجموعه‌های نامتناهی‌ای هستند که کاردینال آنها  $\aleph_0$  نیست. نمونه این مجموعه‌ها مجموعه اعداد حقیقی است که او عدد اصلی این مجموعه را  $\aleph_1$  نامید. به همین صورت اعداد اصلی بزرگ‌تری نیز هستند که به صورت زنجیره‌ای بی‌انتهای از اعداد ترامتناهی به دنبال آن خواهند آمد. از این رو کانتور به این نتیجه رسید که بزرگ‌ترین عدد اصلی وجود ندارد. همچنین او معتقد شد مجموعه تمام زیرمجموعه‌های هر مجموعه (مجموعه توانی) دارای عدد اصلی‌ای است که از عدد اصلی خود آن مجموعه بزرگ‌تر است، یعنی نمی‌توان همه زیرمجموعه‌های یک مجموعه را در تناظر یک‌به‌یک با اعضای مجموعه اصلی قرار داد. بنابراین هر مجموعه‌ای باید از لحاظ کاردینال کوچک‌تر از مجموعه توانی خودش باشد (Stewart 2017, 285-6).

بر اساس این مبنای ریاضیاتی، پاتریک گریم نیز نتیجه‌گیری متافیزیکی خود را مبنی بر ناممکن بودن وجود عالم مطلق ترتیب می‌دهد. او چنین استدلال می‌کند:

۱. عالم مطلق باید موجودی همه‌دان باشد.
۲. یک موجود همه‌دان باید به مجموعه تمام گزاره‌های صادق علم داشته باشد.
۳. بر اساس نظریه کانتور مجموعه تمام گزاره‌های صادق وجود ندارد.

نتیجه: وجود عالم مطلق ناممکن است. (Grim 1988, 356)

در واقع استدلال کانتوری گریم در دو مرحله ارائه می‌شود: نخست به صورت برهان خلف، که می‌گوید فرض کنید مجموعه  $T$  مشتمل بر تمام گزاره‌های صادق وجود دارد ( $t_1, t_2, \dots, t_3$ ). اکنون با توجه به نظریه بسیار پذیرفته‌شده مجموعه توانی کانتور، هر مجموعه‌ای زیرمجموعه‌های بیشتری از اعضای خود مجموعه دارد. برای مثال، مجموعه خودکارهای

روی میز شامل سه عضو  $(A, B, C)$  را در نظر بگیرید. هر یک از این اعضا یک مجموعه واحد (تک‌عضوی) را شکل می‌دهند:  $(A)$ ،  $(B)$ ،  $(C)$ . همچنین سه زیرمجموعه دوتایی نیز وجود دارد:  $(A, B)$ ،  $(A, C)$ ،  $(B, C)$ . علاوه بر این، مجموعه تهی  $(\emptyset)$  و کل مجموعه  $(A, B, C)$  را نیز داریم. مشاهده می‌شود که اگرچه مجموعه خودکارهای روی میز تنها سه عضو دارد، اما حداقل دارای هشت زیرمجموعه است که این هشت زیرمجموعه مجموعه توانی مجموعه مورد نظر را تشکیل می‌دهند. به طور کلی، با تعبیر نظریه مجموعه‌ها، یک مجموعه توانی  $\mathcal{P}(S)$  مجموعه زیرمجموعه‌های مجموعه  $S$  است، که در مثال ما  $\mathcal{P}$  (مجموعه خودکارهای روی میز) هشت عضو دارد. آنچه نظریه کانتور نشان می‌دهد این است که هر مجموعه‌ای (اعم از تهی<sup>۴</sup>، متناهی یا نامتناهی) دارای زیرمجموعه‌هایی بیشتر از تعداد اعضای خودش است. بنابراین به ازاء هر مجموعه،  $\mathcal{P}(S)$  در اندازه (کاردینالیته) بزرگ‌تر از خود  $S$  است.

بدین ترتیب، با توجه به نظریه کانتور، نتیجه می‌شود که  $\mathcal{P}(T)$  بزرگ‌تر از خود  $T$  است، یعنی دارای اعضای بیشتری است. چنان که گریم می‌گوید، «هر عضوی از این مجموعه توانی متناظر با یک حقیقت است» (Grim 1984, 207). برای مثال، در مورد هر عضو  $\mathcal{P}(T)$  معلوم خواهد بود که آیا یک حقیقت خاص مثلاً  $T_1$  متعلق به آن است یا خیر. بنابراین «حداقل به اندازه اعضای مجموعه توانی، حقیقت وجود خواهد داشت» (Grim 1984, 207). اما قرار است که  $T$  تمام حقایق را شامل شود. بر همین اساس، و بر پایه آنچه گریم استدلال می‌کند، از آنجا که به روشنی حقایقی بیش از تمام حقایق نمی‌تواند وجود داشته باشد، از قضیه کانتور نتیجه می‌شود که بر خلاف فرض اولیه در واقع چیزی به عنوان  $T$  وجود ندارد. گریم پس از آن که حکم می‌کند به این که هیچ مجموعه‌ای متشکل از تمام حقایق نمی‌تواند وجود داشته باشد، به مرحله دوم استدلالش می‌رود: «زمانی یک موجود را عالم مطلق می‌دانیم که آنچه او می‌داند مجموعه‌ای از تمام حقایق را تشکیل دهد؛ اما هیچ مجموعه‌ای از تمام حقایق وجود ندارد، بنابراین هیچ عالم مطلق نمی‌تواند وجود داشته باشد» (Grim 1988, 356).

#### ۴. پاسخ به ایراد کانتوری گریم

پاسخ‌های متعددی در رد استدلال کانتوری گریم می‌توان ارائه کرد که مهم‌ترین پاسخ‌های ریاضیاتی موارد زیر است:



۱. وجود مجموعه توانی برای هر مجموعه را انکار کنیم ( Aczel 1978, 55; Myhill 1973, 206).

۲. علم مطلق را بازتعریف کنیم (Bringsjord 1989, 186).

۳. منطق غیرکلاسیک (جدید) را بدون اصل امتناع اجتماع و ارتفاع تناقض بپذیریم.

۴. از تئوری مجموعه دیگری به غیر از نظریه مجموعه‌ای که استدلال گریم متأثر از آن است استفاده کنیم ( Simmons 1993, 25; Maydole 2012, 367; Mar 1993, 429).

با توجه به این که طرح و بررسی پاسخ‌های ریاضیاتی ارائه‌شده مستقیماً در ارتباط با هدف این تحقیق در ارزیابی پاسخ‌های فلسفی داده‌شده به ایراد کانتوری گریم نیست، صرفاً به ذکر مهم‌ترین راهکارهای متافیزیکی ارائه‌شده از سوی متفکران غربی بسنده می‌کنیم که این پاسخ‌ها به قرار زیرند:

۱. این استدلال را یک استدلال خودارجاع<sup>۱۵</sup> یا خودمتناقض تلقی کنیم (Abbruzzese 1997; Plantinga 1992).

۲. این استدلال را به صورت پارادوکس مغالطه‌ای دروغگو نشان دهیم ( Simmons 1993, 24).

۳. علم مطلق را به جای علم به مجموعه‌ای از حقایق به صورت نسبتاً مبهم به علم به مجموع یا کثرت حقایق تعریف کنیم (Nagasawa 2008).

از میان پاسخ‌های متافیزیکی به ایراد کانتوری گریم نیز، به دلیل وسعت بحث‌های صورت گرفته، تنها به پاسخ اول که از اهمیت بیشتری برخوردار است در این مجال خواهیم پرداخت.

#### ۱-۴. ناسازگاری خودارجاع

از زمان طرح ایراد کانتوری گریم، متفکران غربی پاسخ‌های متعددی به آن داده‌اند که یکی از مهم‌ترین آنها ایراد خودمتناقض بودن استدلال کانتوری گریم است. این ایراد را ابتدا پلانتینگا مطرح کرد و سپس دیگران آن را شرح و بسط دادند.

پلانتینگا، فیلسوف برجسته آمریکایی، در مقاله مشترک خود با گریم، ضمن بیان این دو دلیل، استدلال کانتوری گریم را به این صورت نقد می‌کند:

۱. هیچ تلازم منطقی میان علم مطلق به تمام حقایق و وجود مجموعه‌ای متشکل از تمام حقایق وجود ندارد.

۲. گزاره «هیچ مجموعه‌ای از تمام گزاره‌های صادق وجود ندارد» یک گزاره خودمتناقض است.

در توضیح دلیل اول، پلانتینگا بیان می‌کند که این گونه نیست که مفهوم «تمام حقایق» لزوماً متضمن وجود مجموعه‌ای از تمام حقایق باشد، بلکه حتی ممکن است چنین مجموعه‌ای اصلاً وجود نداشته باشد. با این حال حقایقی از این قبیل وجود دارند: هر گزاره‌ای یا صادق است یا کاذب. وجود چنین گزاره‌های صادقی مستلزم وجود مجموعه‌ای از تمام گزاره‌های صادق نیست. بنابراین حتی اگر فرض گریم مبنی بر نبود مجموعه تمام گزاره‌های صادق را بپذیریم، عدم وجود این مجموعه به موجود همه‌دان که دانای به تمام حقایق است خدشه‌ای وارد نمی‌کند (Plantinga and Grim 1993, 267-8).

پلانتینگا در واقع در پی بیان این مطلب است که گرچه تعریف (د) از علم مطلق علم به تمام صادق‌ها (گزاره‌های صادق) را شامل می‌شود، اما این صادق‌ها لزوماً نیازمند جایگیری در ساختار «مجموعه» نیستند (Lembke 2012b, 218). همچنین از نظر او، پذیرش استدلال گریم منفی قابل ملاحظه‌ای به بار می‌آورد. بر اساس نظریه کانتور، که گریم از آن برای تأیید این نتیجه‌گیری که مجموعه تمام حقایق وجود ندارد استفاده می‌کند، می‌توان با استدلالی موازی اعلام کرد که هیچ مجموعه جهانی یا مرجع یا مجموعه‌ای از مجموعه‌ها یا مجموعه گزاره‌ها نیز وجود نخواهد داشت. و اگر مطابق دیدگاه گریم، کمیت نماها وجود مجموعه‌ها را به لحاظ معنایی پیشفرض خود دارند، نه تنها مجموعه‌های برخوردار از تمام گزاره‌های صادق وجود ندارند، بلکه هیچ مجموعه‌ای متشکل از تمام گزاره‌ها نیز وجود نخواهد داشت (Grim and planting 1992, 269, )، در حالی که این نتیجه بسیار دور از باور است.

در توضیح بیشتر دیدگاه پلانتینگا، به این گزاره‌ها توجه کنید:

۱. همه چیزهای موجود وجود دارند؛
  ۲. همه گزاره‌های صادق صادق هستند؛
  ۳. همه گزاره‌های کاذب صادق‌اند؛
  ۴. هیچ چیز وجود ندارد؛
  ۵. هیچ گزاره‌ای هم صادق و هم کاذب نیست؛
- می‌توان به راحتی ارزش صدق این گزاره‌ها را دریافت، یعنی می‌توان گفت گزاره‌های (۱) و (۲) گزاره‌های توتولوژی و صادق‌اند؛ گزاره (۳) یک تناقض و ضرورتاً کاذب است؛ گزاره (۴) هرچند ممکن است برخی ظرافت‌های متافیزیکی داشته باشد، ولی کاذب است؛ گزاره

آخر نیز یکی از اصول عدم تناقض و لذا صادق است (Lembke 2012, 91). بدین ترتیب، اگر چنین است که «هیچ مجموعه‌ای از تمام صادق‌ها وجود ندارد»، هیچ مجموعه کلی یا مجموعه‌ای از مجموعه‌ها و مجموعه گزاره‌ها نیز وجود نخواهد داشت. پس نتیجه کلی استدلال گریم نیز صحیح نخواهد بود. به عبارت دیگر، اگر استدلال گریم صحیح باشد، نتیجه می‌شود که خود این نتیجه صادق نیست (زیرا فاقد ارزش صدق است) بنابراین استدلال گریم کاملاً نادرست است.

هرچند گریم در پاسخ به پلانتینگا می‌پذیرد که نتیجه‌گیری ابتدایی او از استدلال کانتوری (مبنی بر عدم وجود تمام صادق‌ها و در نتیجه عالم مطلق) نمی‌تواند به صورت کلی ارائه شود، اما همچنان قائل است می‌توان از این استدلال «به صورت موردی» به عنوان یک «بمب منطقی» علیه هر حکم جزئی درباره علم مطلق استفاده کرد (Grim 2000, 152). به عبارت دیگر، اگر کسی بر وجود علم عالم مطلق حکم کرد، می‌توان از استدلال کانتوری برای نشان دادن ناسازگاری آن مدعی جزئی استفاده کرد.

هرچند گریم در اثر جدیدتر خود، که آن را با همکاری نیکلاس رشر با عنوان «نظریه پلنوم»<sup>۱۶</sup> منتشر کرده است، از این استدلال عقب‌نشینی کرده و اعتراف می‌کند که نظریه کانتور نه تنها ناسازگاری منطقی بلکه هیچ دلیلی مبنی بر ناممکن بودن کلیت تمام صادق‌ها و کلیت تمام امور ارائه نمی‌دهد (Grim and Resher 2008, 423)، اما در کمال تعجب به نظر می‌رسد همچنان به این باور است که هیچ مجموعه‌ای از تمام حقایق وجود ندارد، زیرا فرض چنین چیزی با توجه به «منطق مقدماتی»، «به نحو موجه کاذب و نادرست است»<sup>۱۷</sup> (Grim 2013, 6, 9).

ملاحظه می‌شود که ایراد خودمتناقض بودن استدلال گریم نتیجه تفسیر مجموعه‌ای او از «تمام گزاره‌های صادق» به عنوان متعلق علم الهی است. اگر این فرض گریم را بپذیریم که «هیچ مجموعه‌ای از تمام صادق‌ها وجود ندارند»، بر مبنای دیدگاه او، خود این نتیجه را نیز می‌توان در قالب یک مجموعه کلی ملاحظه کرد، و بنابراین خودش نیز فاقد ارزش و نامعتبر خواهد بود.

#### ۲-۴. بررسی پاسخ پلانتینگا

آنچه در پاسخ انتقادی پلانتینگا به ایراد گریم قابل ملاحظه است وجود تناقضی است که در پی نتیجه‌گیری کلی گریم به دست می‌آید. در واقع مبنای ایراد اصلی پلانتینگا حکمی است که در نتیجه‌گیری گریم ناظر به خود است، یعنی حالتی که مدعی جمله شامل خود

آن جمله نیز می‌شود و موجب نقض آن و ایجاد پارادوکسی خودارجاع می‌شود. بر اساس تناقض خودارجاع، اگر ادعای جمله حاوی تناقض را بپذیریم، بر اساس همان ادعا ناگزیر به رد آن می‌شویم و اگر ادعای جمله را نپذیریم ناچار به پذیرش آن ادعا هستیم. برای مثال، این گزاره که «تمام احکام کلی کاذب هستند»، از آنجا که خودش نیز یک حکم کلی است، اگر آن را درست فرض کنیم باید آن را نادرست بدانیم، و اگر آن را نادرست فرض کنیم، در واقع حکم به درستی آن داده‌ایم. بر اساس نظر پلانتینگا، مشابه این حالت در استدلال گریم نیز قابل مشاهده است. اگر ادعای او را مبنی بر این که مجموعه تمام گزاره‌های صادق وجود ندارند بپذیریم، پذیرش آن مستلزم نفی بسیاری از مجموعه‌های کلی و به تبع آن نفی خود ادعای گریم به عنوان یک حکم کلی است.

اما به نظر می‌رسد پلانتینگا در ایراد خودمتناقض بودن استدلال گریم به تفاوت میان احکام هستی‌شناختی و احکام منطقی توجه کافی نداشته است. در احکام منطقی، حکم درباره احکام است و قضایا، به تبع اتصاف احکامشان، به آن حکم متصف می‌شوند؛ اما در احکام مابعدالطبیعی حکم درباره هستی و امور واقعی است. برای مثال، یک تقریر منطقی از اصل عدم تناقض «عدم امکان اجتماع ایجاب و سلب «قضیه» در موضوع واحد، از جهت واحد و در زمان واحد» است. اما از لحاظ هستی‌شناختی، بودن و نبودن همزمان یک چیز در «شیء» از یک جهت از مصادیق تناقض محسوب می‌شود.

به نظر می‌رسد مقصود گریم از عدم وجود مجموعه تمام گزاره‌های صادق، وجود خارجی و بالفعل چنین مجموعه‌ای و رد امکان وجود مابازای عینی آن است، در حالی که پلانتینگا بدون توجه به تفاوت میان گزاره‌هایی که ناظر به واقعیت خارجی موضوع هستند و گزاره‌هایی که در آنها وجود ذهنی و منطقی موضوع مورد نظر است، پذیرش حکم کلی گریم یعنی این که «هیچ مجموعه‌ای از تمام گزاره‌های صادق وجود ندارد» را مستلزم نفی مجموعه‌های کلی دیگر مانند «هر گزاره‌ای یا صادق است یا کاذب» می‌داند و با یکسان پنداشتن احکام این قضایا، خود نتیجه‌گیری گریم را نیز مشمول ادعای اصلی استدلال او، خودارجاع و نادرست در نظر می‌گیرد. این در حالی است که به دلیل تفاوت این قضایا نمی‌توان حکم یکی را به دیگری سرایت داد.

در رویکردی جایگزین می‌توان نادرستی استدلال گریم را با بیان تفاوت میان اعتبار و حقیقت اثبات کرد. اگر مقصود گریم از عدم وجود مجموعه تمام گزاره‌های صادق را وجود متعین و خارجی آن در نظر بگیریم، با توجه به این که از کنار هم قرار گرفتن اجزای این مجموعه کلی، یعنی «گزاره‌های صادق»، هیئت و امر جدیدی محقق نمی‌شود، پس

اساساً وجود چنین مجموعه‌ای یک وجود اعتباری و غیرحقیقی است که در قالب یک کل اعتبار و فرض شده است. به عبارت دیگر، «مجموعه» چیزی جز یک ترکیب اعتباری و یک کل غیرحقیقی نیست و زمانی که برای مثال لفظ «مجموعه کلی» را وضع می‌کنیم تا تمام مجموعه‌های با ویژگی‌های مشخص را تحت آن قرار دهیم، هرچند ممکن است وصفی وجود داشته باشد که از تمام اجزای آن مجموعه کلی حکایت کند، اما فرض اجتماع آنها تحت آن مجموعه امری قراردادی و غیرحقیقی است. حال با فرض چنین مجموعه‌ای، حتی اگر تناقض و امر محالی را معتقد شویم، وجود این تناقض ناقض اصل امتناع تناقض نیست، زیرا تناقض باطل تناقض در ظرف حقیقت است، نه تناقضی که در قالب اعتبار به دست آید (جهان فکر و اشکوری ۱۳۹۶، ۱۸۰). بدین ترتیب انتساب این تناقض به تعریف علم مطلق و حکم به وجود ناسازگاری درونی آن ناشی از عدم درک صحیح اصل مذکور و حقیقت صدق و کذب و لوازم آن است.

### ۵. ارزیابی استدلال گریم از منظر حکمت متعالیه صدر

همان گونه که پیش از این بیان شد، در الهیات مسیحی معاصر، علم خداوند از مقوله باور تلقی می‌شود، به صورتی که نسبت دادن باور به خداوند کاربردی مأنوس و رایج دارد و بی‌شک این امر متأثر از تعریف معرفت‌شناختی رایج در قرن بیستم از معرفت یعنی «باور صادق موجه» است (Alston 1991, 43). بر مبنای این تعریف، خداوند به هر آنچه می‌داند باور نیز دارد.

اما در فلسفه اسلامی، تقسیم‌بندی مورد پذیرش اکثر حکما در باب علم از زمان ابن‌سینا تاکنون، تقسیم آن به دو قسم علم حضوری و حصولی است (ابن‌سینا ۱۳۶۰، ۱۱۷؛ سبزواری بی‌تا، ۱۸۵؛ زنوزی ۱۳۸۰، ۳۲؛ آشتیانی ۱۳۷۷، ۲۷۷؛ جوادی آملی ۱۳۷۴، ۷۹). در علم حضوری، حقیقت و هویت عینی معلوم، مستقیماً و بی‌واسطه نزد مدرک واقع می‌شود، و در علم حصولی شناختشی خارجی به واسطه صورت یا مفهوم ذهنی آن ایجاد می‌شود و از آن جهت که این نوع علم لوازمی چون خطاپذیری و انفعالی بودن را در پی دارد که مستلزم نقصان در علم واجب است، ملاصدرا علم خداوند را علمی حضوری دانسته و علم به توسط صور و یا بر وجه کلی را از ساحت الهی نفی می‌کند (ملاصدرا ۱۴۲۲، ۳۸۸). ملاصدرا بیان می‌کند که علم حضوری در عمق معلوم نافذ و ساری می‌شود، پس معرفتی کامل و تمام به دست می‌دهد، و از آنجا که خداوند برخوردار از تمام کمالات وجودی و کامل بالذات است، علم او نیز برترین نوع علم و کامل‌ترین آن

است. بر همین اساس علم حضوری تنها زینده ساحت متعالی او است (ملاصدرا بی تا، ۳۶۴).

ملاحظه می شود که در مورد ماهیت علم الهی میان کلام مسیحی و فلسفه اسلامی تفاوت مبنایی وجود دارد. در حالی که الهیات معاصر غربی علم مطلق الهی را گزاره ای و به نحو حصولی و با واسطه تلقی می کند، حکمت صدرایی علم حصولی را کاملاً از ساحت علم الهی نفی و علم واجب تعالی را حضوری معرفی می کند. بر این اساس می توان به دو صورت به ایراد کانتوری گریم پاسخ گفت: (۱) پاسخ صدرایی بر اساس مبنای خاص حکمت متعالیه؛ (۲) پاسخ صدرایی با فرض مبنای الهیات مسیحی در تعریف علم مطلق الهی.

در ابتدا ممکن است تصور شود که با وجود این اختلاف مبنایی، ارائه دیدگاه خاص حکمت متعالیه در باب علم مطلق الهی و پاسخ دهی ایرادات جدید بر اساس این مکتب فلسفی چندان کارآمد نیست. اما با توجه به اهمیت بحث علم الهی و لزوم دفاع از حقایق صفات خداوند، و این که گاهی ایرادهای وارد شده بر بحث های الهیاتی نتیجه اتخاذ مبنای اعتقادی ناصحیح و یا ناکافی هستند، ارائه مبنای صحیح بدیل و در پی آن پاسخ دهی معتبر به انتقادات ضروری می نماید. در واقع هدف نشان دادن نقاط قوت نظام فکری حکمت متعالیه در زمینه مورد بحث است، به صورتی که با اتخاذ این مبنای اساساً مجالی برای اشکالات بعدی از سوی منتقدان باقی نمی ماند.

در عین حال، با توجه به ظرفیت غنی حکمت متعالیه در حل مسائل جدید اعتقادی، می توان با قبول مبنای استدلال گریم، به نقد بنایی دیدگاه وی نیز مبادرت ورزید. از همین رو در ادامه ابتدا به نگاه خاص ملاصدرا در باب نحوه علم الهی به حقایق و مخلوقات می پردازیم و سپس با فرض مبنای الهیاتی گریم، پاسخ صدرالمتألهین را در این باب ارائه خواهیم کرد.

#### ۱-۵. پاسخ ملاصدرا بر مبنای نظام فکری حکمت متعالیه

آنچه واضح است بسیاری از ایرادهایی که در الهیات مسیحی بر علم مطلق الهی وارد شده به سبب نگاه گزاره ای به ماهیت علم الهی و حصولی پنداشتن آن است. بر اساس تعریف کلام مسیحی، که علم مطلق علم به تمام گزاره های صادق است، ایراد گریم بر عدم وجود مجموعه ای از تمام گزاره های صادق وارد است، در حالی که از نگاه فلسفه صدرایی، علم الهی نیازمند حصول باور و ادراک وقایع در قالب گزاره ای نیست، بلکه همان گونه که

وجود مطلق خداوند در تمام مراتب عالم ساری و جاری است، علم الهی نیز تمام اجزای عالم را پر کرده است (ملاصدرا ۱۳۵۴، ۲۶۲).

ملاصدرا بر اساس سه مبنای «عین‌الربط بودن معلول»، «وجودانگاری علم» و قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» در فلسفه خویش به چگونگی علم خداوند به جزئیات پاسخ می‌دهد. او با اعتقاد به عدم استقلال وجودی معلولات و عین‌الربط خواندن آنها نسبت به حق تعالی (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۱: ۴۹) بیان می‌کند که جزئیات به هر اندازه بهره از وجود داشته باشند، به علت هستی خویش تعلق دارند و نزد او حضور ذاتی دارند (ملاصدرا ۱۳۵۴، ۱۴۴). از سوی دیگر، از آنجا که ملاصدرا علم را از سنخ وجود و امری فرامقولی می‌داند که وجودش عین ماهیتش است، احکام وجود را بر آن حمل می‌کند و علم را نیز یک حقیقت وجودی سریانی می‌داند که به اوصاف وجود مانند تشکیک نیز متصف می‌گردد (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۶: ۱۱۷). از آنجا که ملاک و مقصد علم «این‌همانی» و «انکشاف» است (ملاصدرا ۱۳۵۴، ۹۶)، پس علم حقیقی به یک شیء با حضور نفس آن شیء پدید می‌آید (ملاصدرا ۱۳۵۴، ۲۹۸)، و اگر دوئیت و غیریتی میان عالم و معلوم وجود داشته و معلوم چیزی بیرون از ذات عالم باشد، علم و انکشاف از واقع حاصل نخواهد شد. از همین رو، به دلیل برخورداری خداوند از کامل‌ترین صفات، باید علم او به مخلوقات نیز از بالاترین مرتبه حضور و انکشاف برخوردار باشد (ملاصدرا ۱۳۵۴، ۱۰۹، ۱۲۱). لذا خداوند به تمامی موجودات امکانی با هر مرتبه‌ای از وجود به علم حضوری اشراقی علم دارد و این حضور تمامی کائنات را در بر می‌گیرد.

همچنین، از نگاه ملاصدرا، ساختار اصلی علم تفصیلی بعدالایجاد خداوند به اشیاء بر قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها» استوار است. بر اساس این قاعده، واجب‌الوجود که از هر نحوی از ترکیب منزّه و در نهایت بساطت است، نامحدود است و وجود بی‌نهایت و نامحدود جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد (ملاصدرا ۱۳۶۳، ۲۴۰). از این رو تنها وجود حق وجودی حقیقی است، و ممکنات به سبب آن که تماماً حاکی از هستی مطلق هستند به نحو اعتباری و مجازی موجود تلقی می‌شوند (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۲: ۱۸۶)، به این معنا که ممکنات بنفسه و بدون سریان وجود منبسط بر آنها معدوم ذاتی‌اند، اما با تجلی و ظهور حق از وجود ظلی برخوردار می‌شوند. لذا کثرتی در حقیقت وجود در کار نیست، بلکه کثرات در ظهورات و نمودهای وجود واقع می‌شوند. ظهورات وجود دارای مراتب شدید و ضعیف‌اند و این شدت و ضعف‌ها به بساطت حق خدشه‌ای وارد نمی‌سازد (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۱: ۶۹؛ ملاصدرا ۱۹۸۱، ۲: ۳۴۷، ۳۵۳).

اساس این توضیحات، در ارتباط با چگونگی علم خداوند به جزئیات از دیدگاه صدرا، می‌توان چنین گفت که چون هیچ ممکن‌ی از جمله امور جزئی و مادی از ذات مستقلی در برابر ذات خداوند برخوردار نیست و دوئیتی میان آنها و خداوند وجود ندارد، به نحو کمالی بعینه نزد خداوند حاضر هستند و خداوند به آنها علم حضوری دارد. بدین ترتیب هر گونه کسب و حصول معرفت به مخلوقات از ساحت الهی نفی می‌شود و علم مطلق الهی تماماً از سنخ حضور تفسیر خواهد شد. به همین دلیل ایرادهای ناظر به علم حصولی خداوند از جمله ایراد کانتوری‌گریم نیز مطرح نخواهد شد.

#### ۲-۵. پاسخ ملاصدرا با مبنای الهیاتی مسیحی

بر اساس ظرفیت حکمت متعالیه در ارائه پاسخ مناسب به سؤالات جدید الهیاتی، می‌توان حتی با قبول فرض الهیات معاصر غربی در حصولی دانستن علم مطلق الهی نیز به ایراد کانتوری‌گریم پاسخ مناسبی داد. بیان شد که گریم، بر مبنای تعریف الهی‌دانان مسیحی از علم مطلق، علم خداوند به تمام گزاره‌های صادق را در قالب نظریه مجموعه‌های کانتور به بحث می‌گذارد و می‌گوید چون همواره تعداد زیرمجموعه‌های یک مجموعه از اعضای خود آن مجموعه بیشتر است، پس نمی‌توان به مجموعه‌ای متشکل از تمام گزاره‌های صادق دست یافت. در نتیجه عالم به این مجموعه نیز وجود نخواهد داشت. برای پاسخ به این دیدگاه ابتدا لازم است در باب تعریف و ماهیت عدد و چیستی مجموع و شرایط تسلسل در فلسفه اسلامی خصوصاً حکمت متعالیه ملاحظاتی بیان شود.

#### ۲-۵-۱. تعریف عدد

فیلسوفان اسلامی پیش از ملاصدرا غالباً مفاهیم ریاضی همچون عدد، خط، سطح و غیره را از قسم معقولات اولی یا ماهوی که مستقیماً صورت امر خارج از ذهن است قلمداد می‌کردند و آنها را حاصل تجرید و تعمیم ذهن می‌دانستند. ذهن پس از ملاحظه اشیای خارجی، اعداد و یا مفاهیم سطح و خط را از آنها انتزاع می‌کند. بنابراین فیلسوفان اسلامی در باب نحوه وجود عدد غالباً آن را عرض خارجی برای معدود می‌دانستند و قائل به وجود خارجی آن بودند. برای مثال، ابن‌سینا در شفا برهانی در اثبات عرضیت عدد ارائه کرده و می‌گوید همان گونه که واحد در عالم خارج امری قائم به نفس نیست، پس آنچه وجودش بر واحد مترتب است یعنی عدد نیز در خارج امری مستقل نیست و به وجود معدودات خویش موجود است (ابن‌سینا ۱۳۸۵، ۱۲۶).



ملاصدرا در دوره ابتدایی فلسفی خویش، در تعلیقات خود بر شفا، بر این برهان صحه می‌گذارد و در مقام توضیح می‌گوید «عدد معنایی جز مرکب از آحاد ندارد و مرکب از امور وجودی (عدد) غیرممکن است که امری عدمی باشد» (ملاصدرا ۱۳۸۲، ۱: ۵۰۲). بر اساس این تفسیر، عدد چیزی جز کثرت نیست و از آنجا که کثرت از اجتماع آحاد تشکیل یافته، عدد نیز مرکب از آحاد است، و چون کثرت در خارج محقق است، عدد نیز وجود خارجی دارد. در اینجا باید توجه کرد که در فلسفه اسلامی فهم «عدد» مبتنی بر ادراک «وحدت» و «کثرت» است. هر یک از موجودات خارجی دارای وحدت شخصی هستند و هنگامی که بیشتر از یکی از آنها را لحاظ کنیم متصف به کثرت می‌گردند. از دیدگاه فیلسوفان مسلمان، عدد که کم منفصل است از تکرار شدن واحد پدید می‌آید (علامه طباطبایی ۱۳۸۸، ۱۸۷).

#### ۵-۲-۲. تعریف مجموع

در آثار فیلسوفان مسلمان بحث مستقلی به ماهیت مجموع و نحوه وجود آن اختصاص داده نشده، بلکه ضمن مباحثی چون چیستی عدد و نیز براهین ابطال تسلسل به نحوه وجود مجموع نیز پرداخته شده است. از میان تعاریف مختلفی که برای مجموع ذکر شده است، این تعریف آن مراد ما در این مقاله است: «اجتماعی که با کنار هم قرار گرفتن اجزاء، چیزی غیر از اجتماع پدید نمی‌آید، مانند مجموع ده انسان» (ابن سینا ۱۳۸۳، ۲۴). مجموع اجتماعی است که میان اعضای آن ترکیب حقیقی صورت نگرفته است تا مستلزم پیدایش هیئت جدید و یا شیء جدیدی باشد.

ملاصدرا در باب نحوه وجود مجموع دیدگاه‌های متفاوتی اتخاذ می‌کند. گاهی برای مجموع وجود حقیقی قائل است و معتقد است عدد برخوردار از وجودی ضعیف و ناقص است، پس وحدت عدد عین کثرتش است (ملاصدرا ۱۳۸۲، ۱: ۵۰۴). او در تعلیقه خود بر شفا بیان می‌کند که معروض عدد مجموع است، از آن حیث که مجموع است (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ۱: ۵۰۴). برای مثال، مجموع متشکل از ده انسان دارای وحدتی مجزا از هر یک از انسان‌های حاضر در این مجموعه است و همین وجود متعلق به مجموعه انسان‌ها معروض عدد ده قرار می‌گیرد (سعیدی‌مهر و خادم‌زاده ۱۳۸۹، ۴۷). اما گاهی ملاصدرا به وجود اعتباری مجموع قائل می‌شود و از وحدت اعتباری مجموع به منظور اثبات وجود اعتباری مجموع بهره می‌گیرد. وی چنین توضیح می‌دهد که معنای تحقق خارجی عدد آن است که وحدت‌های کثیر در عالم خارج وجود دارند، اما این طور

نیست که عدد در عالم خارج امری جدا و متمایز از آحاد باشد، بلکه اعداد عین آحادند. بنابراین عدد امری ذهنی است، هرچند می‌توان برای احکام مربوط به آن مصداقی را در خارج از لحاظ وجود آحاد کثیر ذکر کرد (ملاصدرا ۱۴۱۰، ۲: ۱۶۲-۱۶۱). در نهایت، ملاصدرا در کتاب *شواهد الربوبیه* می‌گوید همان گونه که عقل مثلاً برای مجموع متشکل از ده انسان وجودی را اعتبار می‌کند، وحدتی را نیز برای این مجموع انتزاع می‌کند (ملاصدرا ۱۳۶۰، ۶۵).

### ۵-۲-۳. تسلسل

تسلسل در معنای عام به دنبال هم آمدن اموری زنجیره‌وار است، چه میان آنها رابطه علی وجود داشته باشد و چه نداشته باشد، و خواه حلقه‌های این زنجیره متناهی باشند و خواه نباشند. اما در اصطلاح فلسفی، این مفهوم منحصر به اجتماعی است که از یک یا دو طرف نامتناهی باشد (مصباح یزدی ۱۳۸۶، ۷۹). بنابراین تسلسل تنها در باب امور غیرمتناهی به کار می‌رود.

فلاسفه مسلمان تسلسل را به دو قسم تسلسل محال و غیرمحال تقسیم کرده و شرایط سه‌گانه‌ای را برای معرفی تسلسل محال ذکر کرده‌اند. این شرایط از این قرارند: (۱) فعلیت تمام اجزای مجموعه نامتناهی، (۲) موجود بودن تمام اجزای مجموعه، (۳) وجود ترتب حقیقی میان اجزای مجموعه (شیرازی ۱۳۶۵، ۱۷۷؛ میرداماد ۱۳۷۴، ۲۲۷؛ طباطبایی ۱۳۸۸: ۲، ۳۰). در صورت فقدان یکی از شرایط مذکور، تسلسل محال نخواهد بود. برای مثال، در نگاه فیلسوفان مسلمان، مجموعه اعداد نامتناهی به دلیل عدم فعلیت تمام اعداد، مجموعه نامتناهی حوادث زمانی به دلیل عدم اجتماع تمام اجزا در وجود، و مجموعه نفوس ناطقه به دلیل عدم وجود ترتب حقیقی میانشان، مجموعه‌های نامتناهی غیرمحال هستند.

اکنون پس از بیان این مقدمات می‌توان به پاسخ حکمت صدرایی به اشکال مورد بحث پرداخت.

ملاصدرا هنگامی که در جایگاه شارح دیدگاه ابن‌سینا و بر ممشای نظر غالب حکما در باب عرضیت خارجی عدد قرار دارد، با تأیید وجود خارجی عدد به تبیین این دیدگاه و پاسخ به سؤالات وارده در این زمینه می‌پردازد. اما او در مقام فیلسوف متعالیه و بر مبنای دیدگاه خاص فلسفی خویش، بر اساس مساوقت وجود و وحدت، موجودی را که دارای وحدت حقیقی نیست برخوردار از وجود حقیقی نیز نمی‌داند. از نظر ملاصدرا، مجموع که

معروض عدد است، گرچه وجود مجزایی از وجود آحاد خویش ندارد، اما این وحدت صرف اعتبار عقل است و از وحدت حقیقی برخوردار نیست، یعنی همان گونه که عقل برای مجموع ده انسان وجودی را اعتبار می‌کند وحدتی را نیز برای آن لحاظ می‌کند (ملاصدرا ۱۳۶۰، ۶۵). پس مجموع دارای وجود حقیقی نیست، هرچند «ممکن است در خارج برای احکام متعلق به آنها مصداق و مطابقی از جهت وجود آحاد کثیر یافت شود» (ملاصدرا ۱۴۱۰، ۲: ۱۶۲).

ملاصدرا در *اسفار* در پاسخ به ایراد مستشکل مبنی بر وجود خارجی مجموع که وجود بی‌نهایت مجموع را به دنبال خواهد داشت بیان می‌کند که با اعتقاد به اعتباری بودن مجموع دیگر چنین نقدی وارد نخواهد بود و این طور نیست که از اعتبار مجموع دو شیء مجموع دیگری که سه جزء دارد لازم آید، چرا که در این فرض مجموع دوم تکرار اجزای مجموع اول است و تا زمانی که در اجزای ماهیت افزایشی پدید نیاید مجموع مستقلی به وجود نخواهد آمد. او ادامه می‌دهد همان گونه که واحد موجود است، اما وصف وحدت برخوردار از وجودی مستقل نسبت به ذات واحد نیست، کلیت یک مجموعه نیز وجودی مجزا از وجود اجزاء ندارد (ملاصدرا ۱۴۱۰، ۲: ۱۶۱-۱۶۰).

این دیدگاه ملاصدرا را می‌توان به مجموعه‌های توانی که در واقع مجموعه زیرمجموعه‌های یک مجموعه هستند نیز تسری داد. هرچند در یک مجموعه توانی عضوهایی ممکن است تعریف شوند که در ظاهر داخل مجموعه نباشند، اما در واقع امر جدیدی را معرفی نمی‌کنند تا بگوییم حقیقت دیگری نیز در کار بوده است. به عبارت دیگر، یک مجموعه توانی هرگز قادر به معرفی عضوی متمایز از مجموعه نیست، چرا که در این مجموعه با تعدادی از مجموعه‌ها روبرو هستیم که تمام حقایق موجود در آنها در مجموعه اصلی ذکر شده است. در باب مجموعه تمام گزاره‌های صادق، که به قول گریم متناظر با آنها مجموعه تمام حقایق نیز وجود دارد، نیز می‌توان گفت در صورتی که فرض کنیم تمام حقایق در یک مجموعه جمع شوند، حقایق جدید و مستقل دیگری نمی‌تواند در قالب مجموعه دیگری ارائه شود و هر آنچه عرضه می‌شود به نوعی تکرار اعضای مجموعه تمام حقایق خواهد بود. پس استدلال گریم مبنی بر وجود حقایق بیشتری از مجموعه تمام حقایق مخدوش است.

در ثانی حتی اگر بپذیریم که کاردینال مجموعه توانی هر مجموعه بزرگ‌تر از کاردینال خود مجموعه است، و تعداد بیشتری از اعضای یک مجموعه در مجموعه توانی آن موجود است و در نتیجه بزرگ‌ترین مجموعه با بیشترین کاردینالیتی وجود ندارد، باز

هم دلیلی مبنی بر نبود سلسله بی‌نهایت کاردینال‌ها وجود ندارد. به عبارت دیگر، با وجود آن که یک کاردینال نهایی برای تمام حقایق وجود ندارد، اما بی‌نهایت مجموعه با کاردینال خاص را می‌توان فرض کرد که گرچه آنها را نمی‌توان در یک مجموعه مرجع جای داد، اما این امر خدشه‌ای به حقیقت آن بی‌نهایت مجموعه نخواهد زد. پس در پاسخ به این استدلال گریم که «زمانی یک موجود را عالم مطلق می‌دانیم که آنچه او می‌داند مجموعه‌ای از تمام حقایق را تشکیل دهد» (Grim 1988, 356) باید گفت علم به تمام حقایق منافاتی با عدم جایگیری حقایق در یک مجموعه کلی ندارد، بلکه می‌توان سلسله‌ای نامتناهی از مجموعه حقایق را فرض کرد که عالم مطلق بدان آگاه است.

تسلسل موجود میان مجموعه حقایق نیز محالی را موجب نخواهد شد، چرا که این مجموعه‌ها شروط تسلسل محال را که پیش از این ذکر گردید دارا نیستند. از آنجا که حوادث زمانی اموری تدریجی‌الوقوع هستند، گزاره‌های صادق حاکی از آنها نیز تدریجی هستند و همگی با هم موجود نمی‌شوند. بنابراین شرط فعلیت تمام اجزا در این حالت ساقط است و وجود تسلسل در این مجموعه محالی را در پی نخواهد داشت. با محال نبودن تداوم و تسلسل مجموعه‌های صادق، به علم عالم مطلق به تمام مجموعه‌ها، که بر مبنای پیشفرض گریم باید آگاه به تمام حقایق گزاره‌ای باشد، نیز خدشه‌ای وارد نمی‌شود. خداوند به خاطر برخورداری از علم بی‌نهایت می‌تواند به بی‌نهایت گزاره صادق نیز عالم باشد.

در اینجا ممکن است ایراد وارد شود که پیشفرض در این پاسخ زمانمند انگاشتن خداوند و علم تدریجی او به حقایق گزاره‌ای است، در حالی که خداوند فرا-زمان است و تمام حقایق بعینه و در آن برای او حاضرند. اما باید خاطر نشان کرد که بر اساس مبنای الهیاتی مسیحیت، علم خداوند علمی گزاره‌ای و از قسم علم حصولی است و بر مبنای چنین فرضی، علم خداوند نیز ناگزیر از اقتضائات زمانی خواهد بود. این در حالی است که بر اساس دیدگاه اصلی و نهایی ملاصدرا، تمامی عالم تجلی و تشآن ذات حق تعالی است و به دلیل عدم وجود دوئیت و استقلال میان معلومات الهی و خداوند، تمامی حقایق و وقایع در ساحت الهی حضور دارند و غیری در کار نیست تا عدم امکان یا عدم وجود آگاهی به آنها مطرح شود.

## ۶. نتیجه‌گیری

با ملاحظه استدلال کانتوری گریم روشن شد اهتمام گریم برای نشان دادن ناسازگاری مفهوم علم مطلق بی‌نتیجه است و استدلال او از استحکام لازم برخوردار نیست. در این زمینه ایرادهای بسیاری بر مبنای الهیات معاصر مسیحی وارد شده است که یکی از مشهورترین آنها خودمتناقض بودن استدلال گریم است، که نتیجه تفسیر مجموعه‌ای او از «تمام گزاره‌های صادق» به عنوان متعلق علم الهی است. این ایراد را برخی الهی‌دانان غربی از جمله پلانینگا با اشاره به این مطلب بیان کرده‌اند که اگر بپذیریم که هیچ مجموعه‌ای از تمام صادق‌ها وجود ندارند، بر اساس باور گریم خود این نتیجه را نیز می‌توان در قالب یک مجموعه کلی ملاحظه کرد، که در نتیجه فاقد ارزش خواهد بود و استدلال گریم نامعتبر می‌شود. البته خلط احکام هستی‌شناختی با احکام منطقی اشکالی است که در نقد پلانینگا وارد است. همچنین با توجه به ظرفیت حکمت صدرا در پاسخ به پرسش‌های جدید می‌توان هم بر اساس مبانی خاص متعالیه و هم بر اساس مبانی پذیرفته‌شده گریم پاسخ‌های معتبری ارائه کرد. طبق مباحث مربوط به چیستی مجموعه می‌توان نسبت به ایراد کانتوری گریم چنین استنباط کرد که اگر تمام حقایق را در قالب یک مجموعه کلی تصور کنیم، دیگر حقایق جدید و مستقلی برگرفته از آن حقایق نمی‌تواند در مجموعه جدیدی ارائه شود و هر آنچه عرضه می‌شود به نوعی تکرار اعضای مجموعه تمام حقایق خواهد بود. پس استدلال گریم مبنی بر وجود حقایق بیشتری از مجموعه تمام حقایق مخدوش است. با این حال اگر بپذیریم که یک مجموعه مرجع متشکل از تمام حقایق وجود ندارد، می‌توان سلسله‌ای نامتناهی از مجموعه حقایق را فرض کرد که عالم مطلق بدان آگاه است.

## کتاب‌نامه

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۶۰. *دانشنامه علائی*. تهران: فارابی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۸۳. *الاشارات و التنبيهات*. همراه شرح خواجه نصیر الدین طوسی و قطب الدین رازی. قم: نشر البلاغه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۸۵. *الهیات من کتاب الشفا*. تحقیق آیه الله حسن زاده آملی. قم: موسسه بوستان کتاب.
- آشتیانی، میرزا مهدی. ۱۳۷۷. *اساس التوحید*. تهران: امیرکبیر.
- پویمن، لوئیس پی. ۱۳۸۷. *معرفت‌شناسی: مقدمه‌ای بر نظریه شناخت*. ترجمه و تحقیق رضا محمدزاده. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).

- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۷۴. شناخت‌شناسی در قرآن. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- جهان فکر، مصطفی، و محمد فنائی اشکوری. ۱۳۹۶. «بررسی پارادوکس‌هایی در نقض اصل امتناع تناقض». معرفت فلسفی ۳: ۱۸۴-۱۶۱.
- زنوزی، آقا علی مدرس. ۱۳۸۰. بدایع الحکم. تهران: الزهراء.
- سبزواری، هادی بن مهدی. بی‌تا. منظومه حکمت، قم: مصطفوی.
- سعیدی مهر، محمد، و وحید خادم زاده. ۱۳۸۹. «مسئله وجود مجموع و فیلسوفان مسلمان با تکیه بر آرای ابن سینا و ملاصدرا». متافیزیک ۷ و ۸: ۶۲-۴۳.
- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم. ۱۴۱۰ ق. الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقليه الاربعه، ج. ۲. بیروت: دار الحیاه التراث العربی.
- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم. ۱۴۲۲ ق. شرح هدایه الاثیریہ. تصحیح مصطفی فولادکار. بیروت: موسسه التاریخ العربی.
- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا). محمد بن ابراهیم. ۱۳۵۴. المبدأ و المعاد. تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا). محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۰. الشواهد الربوبیه. تعلیق و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. مشهد: مرکز نشر دانشگاهی.
- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا). محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۳. مفاتیح الغیب. تصحیح محمد خواجه‌جوی. تهران: نشر موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی و انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا). محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۵. رساله سه اصل. به اهتمام سید حسین نصر. تهران: مولی.
- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا). محمد بن ابراهیم. ۱۳۸۲. شرح و تعلیق صدرالمتالهین بر الهیات شفا. تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم. بی‌تا. الحاشیه علی الهیات الشفا. قم: بیدار.
- طباطبایی، محمد حسین. ۱۳۸۸. نهاییه الحکمه. تصحیح عباسعلی زارعی سبزواری. قم: موسسه النشر الاسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی. ۱۳۸۶. آموزش فلسفه. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- میرداماد، محمدباقر. ۱۳۷۴. القبسات. به اهتمام مهدی محقق. تهران: دانشگاه تهران.
- هیوم، دیوید. ۱۳۸۸. گفت‌وگوهایی در باب دین طبیعی. ترجمه حمید اسکندری. تهران: علم.
- Abbruzzese, John E. 1997. "The Coherence of Omniscience: A Defense". *International Journal for Philosophy of Religion* 41 (1):25-34.

- Aczel, P. 1978. "The Type Theoretic Interpretation of Constructive Set Theory." pp. 55–66, in *Logic Colloquium 77*, edited by A. MacIntyre et al. Amsterdam: North-Holland.
- Borland, Tully. 2006. "Omniscience and Divine Foreknowledge" in *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. Bradley Dowden and James Feiser (eds.). <http://www.iep.utm.edu/o/omnisci.htm>
- Bringsjord, Selmer. 1989. "Grim on Logic and Omniscience," *Analysis* 49: 186–9.
- Craig, William lane. 2006. "Theistic Critiques of Atheism," in *The Cambridge Companion to Atheism*. Cambridge University Press.
- Craig, William lane. 2009. "The Kalam Cosmological Argument," in *The Blackwell Companion to Natural Theology*. London: The Macmillan Press.
- Mar, G. 1993. "Why Cantorian Arguments against the Existence of God Do Not Work." *International Philosophical Quarterly* 33: 429–42.
- Carr, David. 1979. "The Logic of Knowing How and Ability." *Mind* 88 (351): 394–409.
- Guillen, Michael. 1983. *Bridges to Infinity: The Human Side of Mathematics*. Los Angeles: Tarcher.
- Hughes, Gerard J. 1995. *The Nature of God*. London and New York: Routledge.
- Kretzmann, Norman. 1966. "Omniscience and immutability." *Journal of Philosophy* 63 (14):409–421
- Mavrodes George I. 1997. "omniscience," in *A Companion to Philosophy of Religion*, edited by Philip L. Quinn and Charles Taliaferro. Blackwell Publisherers.
- Martin, Michael. 1990. *Atheism: A Philosophical Justification*. Philadelphia: Temple UP.
- Maydole, R. E. 2012. "On Grim's Cantorian Anti-Ontological Argument." pp. 367–78, in *Ontological Proofs Today*, edited by M. Szatkowski. Frankfurt: Ontos Verlag.

- Myhill, J. 1973. "Some Properties of Intuitionistic Zermelo–Fraenkel Set Theory." pp. 206–31, in *Cambridge Summer School in Mathematical Logic*. Berlin: Springer.
- Nagasawa, Yujin. 2008. "A New Defense of Anselmian Theism." *The Philosophical Quarterly* 58(233): 577 – 596.
- Grim, Patrick. 1984. "There is No Set of All Truths." *Analysis* 44 (4): 206–208.
- Grim, Patrick. 1986. "On Sets and Worlds: A Reply to Menzel." *Analysis* 46 (4): 186–191.
- Grim, Patrick. 1988. "Logic and Limits of Knowledge and Truth." *Noûs* 22 (3): 341–367.
- Grim, Patrick, and Alvin Plantinga. 1993. "Citations of: Truth Omniscience and Cantorian Arguments: An Exchange." *Philosophical Studies* 71 (3): 267–306.
- Grim, Patrick. 2000. "The Being that Knew Too Much." *International Journal for Philosophy of Religion* 47: 141–54.
- Grim, Patrick. 2007. "Impossibility Arguments." In *The Cambridge Companion to Atheism*, edited by Michael Martin. Cambridge: Cambridge University Press.
- Grim, Patrick, and Nicholas Resher. 2008. "Plenum Theory," *Noûs* 42 (3): 422–439.
- Grim, Patrick. 2013. "Problems with Omniscience." Accessible on Grim's personal website: <http://www.pgrim.org/articles/omniscience9.pdf>
- Lembke, Martin. 2012. "Grim, Omniscience, and Cantor's Theorem." *International Journal for Philosophy* 17 (2): 211–223.
- Simmons, Keith. 1993. "On an Argument Against Omniscience." *Noûs* 27 (1): 22–33.
- Stewart, Ian 2017. *Infinity: A Very Short Introduction*. Oxford University Press.



## یادداشت‌ها

۱. دکتر پاتریک گریم استاد برجسته فلسفه و فیلسوف مطرح آمریکایی است. او در زمینه سؤالات معرفتی در فلسفه دین و در مباحثی چون فلسفه علم، فلسفه منطق و فلسفه محاسبات و نیز مدل‌سازی عامل‌بنیان آثاری منتشر کرده است. ایشان در حال حاضر سردبیر فصلنامه فلسفی ذهن و ادراک و مؤسس و سرپرست ۲۵ جلد کتاب «سالنامه فیلسوف» (The Philosopher's Annual) است که گلچینی از بهترین مقالات فلسفی منتشره در هر سال است. او در کتب فلسفی خود در حوزه چالش‌های مربوط به معرفت گزاره‌ای و مهارتی ناظر به علم مطلق الهی فعال بوده و استدلال‌هایی علیه علم الهی مطرح کرده که مواردی از آنها ابداعی خود اوست و بخشی بازتقریر استدلال‌هایی است که دیگران مطرح کرده‌اند. ایراد کانتوری گریم از جمله استدلال‌های شناخته‌شده علیه علم مطلق الهی در حوزه معرفت گزاره‌ای است که در این جستار بدان خواهیم پرداخت.

۲. مشهورترین تقریر از دسته پارادوکس‌های قدرت مطلق به پارادوکس سنگ مشهور است که با این پرسش مطرح می‌شود که آیا خداوند می‌تواند سنگ بزرگی را خلق کند که خود نتواند آن را بلند کند؟ اگر بگوییم قدرت خلق چنین سنگی را دارد، در این صورت اگر چنین سنگی وجود داشته باشد که خداوند نتواند آن را بلند کند پس وی قادر مطلق نیست؛ و اگر بگوییم نمی‌تواند چنین سنگی بیافریند، پس قادر مطلق بودن خداوند منتفی می‌شود (Mavrodes 1996, 470).

۳. هیوم با این باور که وجود هیچ موجودی (از جمله خدا) را نمی‌توان اثبات کرد چنین استدلال می‌کند: «هیچ چیزی را نمی‌توان شک‌زدایانه اثبات کرد مگر آنچه خلاف آن مستلزم تناقض باشد. هیچ چیزی که به نحو متمایز قابل تصور باشد مستلزم تناقض نیست. هر آنچه وجودش را تصور می‌کنیم عدم آن را نیز می‌توانیم تصور کنیم. بنابراین هیچ موجودی که عدمش مستلزم تناقض باشد وجود ندارد. در نتیجه هیچ موجودی که وجودش را بتوان شک‌زدایانه اثبات نمود وجود ندارد» (هیوم ۱۳۸۸، ۱۲۴-۱۲۳).

۴. این اشکال بیان می‌کند که برخی از قضایا مستلزم ضمیر اول شخص «من» هستند و بدون این ضمیر قابل بیان نیستند. این قضایا بیان‌کننده حقایقی‌اند که شخص درباره خود می‌داند و علم به آنها منطقیاً برای هیچ کس حتی خداوند امکان‌پذیر نیست. بدین ترتیب این گزاره‌ها متعلق علم الهی نبوده و خداوند عالم به تمام حقایق نمی‌باشد (Kretzman 1966, 420-421).

۵. پارادوکس دروغگو ایراد دیگری است که بر امکان وجود عالم مطلق مطرح می‌شود. طبق این نظریه، هر قضیه‌ای که واقع را آن گونه که هست نشان دهد، صادق و در غیر این صورت کاذب است. حال اگر صدق قضیه به مطابقت آن با واقع باشد، می‌توان دو قضیه را فرض کرد که هر یک حکایتگر دیگری است و قضیه اول حاکی از صدق قضیه دوم و قضیه دوم نیز حاکی از کذب قضیه اول باشد. پس صدق هر یک از این دو قضیه مستلزم کذب آن خواهد بود. گریم در کتاب جهان ناقص از این ایراد معرفت‌شناسانه در باب علم الهی استفاده و وجود عالم مطلق را رد کرده است (Grim 1991, 8).

6. knowledge by acquaintance

7. competence knowledge

8. know-how

9. propositional knowledge

10. naive set theory

11. axiomatic set theory

۱۲. واژه «کاردینالیت» در مورد مجموعه‌های نامتناهی معادل «تعداد اعضا» در مورد مجموعه‌های متناهی است. عدد اصلی یا عدد کاردینال (Cardinal number) مفهوم و معیاری است که برای نشان دادن اندازه مجموعه‌ها، و به ویژه، برای مقایسه بزرگی آنها در کنار یکدیگر به کار می‌رود.

13. transfinite

۱۴. برای بدست آوردن زیر مجموعه‌های یک مجموعه، تعداد اعضا را می‌بایست به توان دو رساند. از آنجایی که مجموعه تهی عضوی ندارد پس حاصل به توان ۲ رساندن صفر، یک را نتیجه می‌دهد. پس مجموعه تهی زیرمجموعه بیشتری از اعضای خود دارد.

15. self- reference

16. Plenum theory

۱۷. لازم به ذکر است که این مقاله تاکنون منتشر نشده و در سایت شخصی پاتریک گریم موجود است، اما حاوی ارجاعات به مقاله منتشر شده «نظریه پلنوم» است که این مطلب بیانگر تألیف آن پس از مقاله مذکور است.