

بررسی انتقادی دیدگاه سوئینبرن در باب صفات خدا

محمدجواد اصغری*

سید محمود موسوی**

چکیده

سوئینبرن، فیلسوف دین معاصر، در آثار خود تلاش کرده است تا تقریر جدیدی از براهین اثبات وجود خدا ارائه دهد. وی قبل از پرداختن به این براهین، ابتدا به تبیین صفات خداوند پرداخته است؛ سرمدیت، قدرت، علم، خیریت، تشخیص و اختیار از جمله صفاتی است که او به تحلیل آنها پرداخته و گاه تبیین‌های منحصر به فردی از آنها ارائه نموده است. تقسیم صفات به دو گروه اصلی و استنتاجی، تصریح به عدم تعلق قدرت مطلق خداوند به محالات ذاتی، و تأکید بر علت محدثه و مبیقه بودن خداوند نسبت به عالم و اختیار خداوند، از مهم‌ترین نکاتی است که وی در باب صفات خدا بیان کرده است. بیشتر دیدگاه‌های وی با نگره فلاسفه اسلامی در این خصوص منطبق است؛ اما عدم بحث مبسوط از صفات استنتاجی، عدم توانایی وی بر حل شبهه علم ازلی خداوند به افعال اختیاری انسان و عدم پذیرش معنای دقیق از سرمدیت، مهم‌ترین اشکالات وی در باب تبیین صفات خداوند است. در این پژوهش با بازخوانی تبیین‌های سوئینبرن از این صفات، به ارزیابی و نقد آنها خواهیم پرداخت.

واژگان کلیدی

سوئینبرن، صفات خدا، تشخیص، علم، قدرت، سرمدیت.

طرح مسئله

ریچارد سوئینبرن از فیلسوفان مشهور مغرب‌زمین است که آثار مختلفی در موضوعات فلسفه، فلسفه علم،

asgharii@yahoo.com

smmusavi@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۲/۳۰

*. دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه معارف اسلامی.

**. دانشیار دانشگاه باقرالعلوم.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۰/۱۸

فلسفه دین و مسیحیت تألیف نموده است. وی فلسوفی عقل‌گرا است و به همین دلیل، با ایمان‌گرایی - دیدگاهی که نظام‌های اعتقادات دینی را موضوع ارزیابی عقلانی نمی‌داند - موافق نیست. او به‌طور کلی روح تفکر توماسی را بر روح تفکر کی‌رگاردی که غلبه دوهزار ساله بر الهیات مسیحی داشته است، ترجیح می‌دهد. (Swinburne, 2003: 13) سوئینبرن از میان نظریه‌های متافیزیکی، خداشناسی توحیدی را از همه موجه‌تر می‌داند و از این‌رو به‌صورتی تفصیلی به براهین و به تعبیر خود، به شواهد و قرائنی پرداخته است که این نظریه را تأیید و اثبات می‌کنند.

وی در آثار خود تلاش کرده است تا تقریر جدیدی از براهین اثبات وجود خدا ارائه نماید. بر این اساس، وی قبل از پرداختن به براهین اثبات وجود خدا، به تبیین برخی از صفات خداوند می‌پردازد. او مدعی است خدایی که محل بحث اوست و وی قصد اثبات آن را از طریق براهین مربوط دارد، همان خدای ادیان ابراهیمی (یهودیت، مسیحیت و اسلام) است؛ اما در ادامه، صفاتی را برای خدا برمی‌شمرد که اگرچه اصل آن صفات مورد قبول ادیان یادشده است، سوئینبرن در تبیین و توضیح برخی از این صفات با مشکل مواجه می‌گردد؛ به‌گونه‌ای که نمی‌تواند به‌خوبی شبیهاتی را که در خصوص برخی از این صفات همچون علم الهی بیان می‌گردد، پاسخ دهد. سوئینبرن در خصوص خداباوری و براهین اثبات وجود خدا آثار متعددی دارد که کتاب *انسجام خداباوری*^۱، *وجود خدا*^۲ و *آیا خدایی هست؟*^۳ از مهم‌ترین آثار او در این زمینه است؛ اما مباحث وی درباره ذات و صفات خدا با تفصیل بیشتری در کتاب *انسجام خداباوری* و به‌اختصار در دو کتاب دیگر مطرح شده است. در این مقاله تلاش می‌شود ضمن بیان تحلیل‌های سوئینبرن از این صفات، اشکالات وارد شده به این تحلیل‌ها براساس مبانی و دیدگاه‌هایی که در فلسفه و کلام اسلامی مطرح شده است، تبیین گردد.

باید یادآوری کرد که سوئینبرن در باب صفات خدا معتقد است برخی از آنها، صفات اصلی و برخی صفات استنتاجی هستند که این دسته، از صفات اصلی انتزاع می‌گردند. اگرچه وی به این دو عنوان تصریح نمی‌کند، از توضیحات وی به‌آسانی دو عنوان یادشده قابل استخراج است. بنابراین ابتدا به صفاتی همچون مشخص‌بودن خداوند، قدرت، علم، خالقیت، سرمدیت و اختیار مطلق اشاره خواهد شد که از نظر سوئینبرن، جزء صفات اصلی هستند و سپس به صفاتی همچون غیر جسمانی بودن، حاضر مطلق بودن و خیر مطلق بودن پرداخته می‌شود که از دیدگاه این فیلسوف، صفات استنتاجی شمرده می‌شوند.

الف) ذات و صفات خداوند

سوئینبرن تلاش کرده مفهومی از خداوند ارائه نماید تا مورد تأیید همه ادیان ابراهیمی باشد (نه تنها مسیحیت):

1. The Coherence of Theism.
2. The Existence of God.
3. Is there a God.

من گزاره «خدا وجود دارد»^۱ (و گزاره هم‌تراز آن «خدا موجود است»)^۲ را منطقاً معادل شخصی بدون بدن (یعنی یک روح) که ضرورتاً سرمدی، مختار مطلق، قادر مطلق، عالم مطلق، خیر محض و خالق همه اشیا و واجب‌الوجود است، می‌دانم. (Swinburne, 2004: 7)

این دیدگاه (یا مفهوم) در مورد خداوند، «خدا‌باوری سنتی»^۳ نام دارد که غالب سنت‌های موجود در سه دین بزرگ یادشده، با وجود تفاوت‌هایی که با یکدیگر دارند، در این دیدگاه در باب خداوند مشترک هستند. (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۲۹)

یک. صفات اصلی

چنان‌که اشاره شد، مقصود از صفات اصلی، صفات اولیهای است که در مورد خداوند بیان می‌شوند و از ذات خداوند سرچشمه گرفته‌اند، نه از سایر صفات. بر مبنای توضیحاتی که سوئینبرن در این زمینه بیان می‌کند، مشخص بودن خداوند، قدرت، علم، خالقیت، سرمدیت و اختیار مطلق از صفات اصلی شمرده می‌شوند که سرچشمه سایر صفات در ذات باری می‌باشند.

۱. خدای متشخص

اولین ویژگی، «شخصی»^۴ بودن است. وی در کتاب وجود خدا در توضیح این صفت صرفاً به این نکته اشاره می‌کند که منظور از شخص بودن خدا آن است که او از افعال خویش، قصد و هدف دارد و به عبارتی افعال خداوند به مقاصد و اهدافی منتهی می‌شود که وی در نظر گرفته است. البته تصمیم‌های خداوند تنها نتیجه انتخاب خود اوست که انتخاب او هم معلول علتی به جز خودش نیست؛ چراکه – همان‌طور که در ادامه خواهد آمد – خداوند «مختار مطلق» است؛ (Ibid: 98) اما سوئینبرن در کتاب انسجام خدا/باوری تلاش می‌کند این صفت را با توجه به جسمانی نبودن (مجرد بودن خداوند) تعریف نموده، منظورش از این صفت آن است که خداوند در عین جسمانی نبودن، می‌تواند همچون یک انسان با مخلوقات خود، از جمله انسان‌ها رابطه شخصی برقرار نماید:

یعنی خداوند در عین حال که موجودی جسمانی نیست، همیشه به دعا‌های ما گوش می‌کند و گاهی اوقات آنها را مستجاب می‌کند. او برای ما برنامه‌هایی دارد؛ او گناهان ما را می‌آمرزد. (Swinburne, 1993: 101)

1. God Exists.
2. There is a God.
3. Classical theism.
4. Personal.

۲. قدرت

سوئینبرن خداوند را «قادر مطلق»^۱ می‌داند. تصویری که وی از این صفت ارائه می‌کند، همان تبیین فلسفه اسلامی است:

از قادر مطلق بودن وجود خداوند من درمی‌یابم که او قادر به انجام هر کاری است که منطقاً ممکن است (به عبارت دیگر، فرض آن فعل منطقی است) که او بتواند انجام دهد.
(Ibid: 2004: 7)

آنچه را سوئینبرن در این عبارت درباره متعلق قدرت خداوند (امر منطقاً ممکن) بیان کرده است، می‌توان متناظر با این سخن فلاسفه اسلامی دانست که معتقدند قدرت خداوند به محالات ذاتی تعلق نمی‌گیرد و به عبارتی، تنها ممکنات، متعلق قدرت خداوند هستند. برخی از متکلمان اسلامی، تعلق قدرت خداوند به برخی امور، همچون تعلق بی‌واسطه قدرت او به فعل انسان، تعلق قدرت خداوند به امری که فرضاً شر بالذات باشد و تعلق قدرت بی‌واسطه خداوند به کثرات عالم را مصداق تعلق قدرت خداوند به امور محال و ممتنع دانسته‌اند و شبهات مربوط به این موضوعات را به همین طریق پاسخ داده‌اند. (لاهیجی، ۱۳۸۸: ۲۵۷ - ۲۵۶) سوئینبرن در این خصوص تصریح نموده است که قوانین طبیعت، خداوند را محدود نمی‌سازند؛ چراکه خداوند مسبب آنهاست و اگر او اراده کند، می‌تواند این قوانین را تغییر دهد یا آنها را به حالت تعلیق درآورد. (Swinburne: 2003: 31) همچنین سوئینبرن معتقد است خداوند برای اعمال قدرت خود، نیاز به بدن مادی ندارد؛ بلکه او خالق اشیای مادی و حافظ آنهاست. (Ibid: 30)

۳. علم

ویژگی دیگر، «عالم بودن» خداوند است. سوئینبرن معتقد است خدا «عالم مطلق»^۲ است؛ اما در اینجا عالم مطلق بودن خداوند را متناظر با قادر مطلق بودن او تعریف می‌کند و از آن، محال بودن علم خداوند به فعل اختیاری در آینده را نتیجه می‌گیرد:

همان‌طور که نمی‌توان خداوند را به انجام چیزی محکوم کرد که انجام آن منطقاً ناممکن است، نمی‌توان او را به دانستن چیزی محکوم کرد که دانستن آن منطقاً ناممکن است. به نظر من، دانستن اینکه شخصی از روی اختیار، چه کاری را در روز آینده انجام خواهد داد، منطقاً ناممکن است ... بنابراین هیچ‌کس (حتی خداوند) نمی‌تواند امروز آن چیزی را بداند که من انجام آن را فردا برمی‌گزینم علم به آنچه انسان‌ها در آینده مختارانه انجام خواهند داد، پیش از انجام آن تعلق نخواهد گرفت. (Ibid: 33 - 34)

1. Omnipotent.
2. Omniscience.

البته سوئینبرن این مطلب را نقضی برای خداوند قلمداد نکرده و معتقد است این نوع محدودیت در علم الهی از نتایج انتخاب خود خداوند مبنی بر آفرینش فاعل‌های مختار است. وی به این مطلب نیز تصریح می‌کند که آنچه در خصوص علم الهی تبیین نموده است، دیدگاه رایج ادیان ابراهیمی نیست؛ اما معتقد است این دیدگاه را می‌توان تلویحاً از برخی از عبارات کتاب مقدس برداشت نمود. (Ibid: 34) همچنین وی معتقد است خداوند برای آگاهی یافتن از چیزی، نیازمند ابزارهای مادی و حسی و بدن مادی نیست. (Ibid: 36)

۴. خالقیت

سوئینبرن خداوند را «علت مُحدِثه» (خالق) و «علت مُبْقِیه» جهان هستی می‌داند. وی در باب صفت خالقیت می‌گوید: «خداوند یا خود خالق جهان است یا فاعل دیگری را خلق کرده که او جهان را خلق کند». وی علاوه بر آنکه خداوند را خالق هستی می‌داند، او را علت مبقیه هستی نیز می‌داند و معتقد است تا زمانی که جهان هستی موجود است، خداوند علت آن است. سوئینبرن از همین‌جا نتیجه می‌گیرد که خداوند نه تنها مسبب وجود موجودات غیر از خود است، مسبب قدرت‌ها و قابلیت‌هایی است که آنها دارند. (Ibid: 37 - 38) او این مطلب را هم در مورد اشیای بی‌جان و هم در مورد انسان‌ها، حیوانات و گیاهان صادق می‌داند؛ از جمله در مورد اشیای بی‌جان می‌گوید: «مکتب خدانشناسی توحیدی معتقد است خداوند مسبب قدرت‌ها و قابلیت‌هایی است که اشیای غیرجاندار در هر لحظه دارند. خداوند دائماً مسبب آن است که باروت، قدرت انفجار و قابلیت اعمال آن قدرت را در هنگامی که در دما و فشار مناسب و در حال احتراق قرار دارد، داشته باشد». (Ibid: 34) او سپس مشابه همین مطلب را در مورد گیاهان و حیوانات بازگو می‌کند و در مورد انسان‌ها هم معتقد است خداوند اراده کرده است که انسان‌ها موجوداتی مختار باشند و این قابلیت را در وجود آنها نهاده است که اهدافی را که اراده می‌نمایند، مؤثر افتد. (Ibid: 36)

۵. مختار مطلق^۱

ویژگی دیگر، صفت «اختیار» است. به اعتقاد سوئینبرن، خداوند «مختار مطلق» است. وی این صفت را این‌گونه تعریف می‌کند: «هیچ شیء یا رخداد یا وضعیتی (از جمله وضعیت قبلی خودش) به هیچ نحو علی، خداوند را در انجام افعالش تحت‌تأثیر قرار نمی‌دهد». (Ibid: 2004: 7) سوئینبرن در توضیح این صفت به همین مقدار اکتفا می‌کند و بیش از این توضیحی نمی‌دهد.

۶. سرمدی^۲

صفت دیگری که سوئینبرن به آن اشاره می‌نماید، صفت «سرمدی» است. همان‌طور که دیگر فلاسفه نیز در

1. Perfectly free.

2. Eternal .

توضیح این صفت متذکر شده‌اند، سرمدیت دارای دو معنای متفاوت دانسته شده است. از نظر عده‌ای، سرمدیت به معنای «بی‌زمانی» یا «فرازمانی» است؛ اما عده‌ای دیگر اصرار دارند که خدا تنها به این معنا که «بدون آغاز و پایان» است، سرمدی است. (دیویس، ۱۳۸۸: ۱۹۰) سوئینبرن ضمن رد معنای اول معتقد است وقتی در خداشناسی توحیدی از «سرمدی بودن» خداوند سخن می‌رود، منظور آن نیست که او زمان ندارد یا «خارج از زمان» و «فرازمان»^۱ است؛ بلکه مقصود آن است که خداوند همیشه بوده و خواهد بود و به عبارتی «جاودانه در زمان»^۲ است. سوئینبرن معتقد است اعتقاد به «فرازمان بودن» خداوند عقیده‌ای است که تا قبل از قرن چهارم میلادی در مسیحیت وجود نداشته است؛ بلکه متألهان فلسفه مشرب بزرگی همچون آگوستین و توماس آکوئیناس، چنین فهمی از سرمدی بودن داشته‌اند که همین برداشت از قرن چهارم یا قرن چهاردهم میلادی بر تفکر مسیحیت حاکم بوده است. این در حالی است که فهم نویسندگان متون مقدس از سرمدیت، همان معنای «جاودانه در زمان» است؛ از این رو سرمدیت به معنای «جاودانه در زمان» بر معنای «فرازمان بودن» ترجیح دارد. (Swinburne, 2004:35 - 36)

علاوه بر این سوئینبرن معتقد است بحث از سرمدیت به دشواری قابل درک است و ضرورتی ندارد که انسان خدا‌باور، خود را درگیر فهم این مسئله نماید. (Ibid: 7)

دو. صفات استنتاجی

سوئینبرن معتقد است تمامی صفات ذاتی دیگر که خداشناسی توحیدی به خداوند نسبت می‌دهد، از سه صفت قدرت مطلق، علم مطلق و اختیار مطلق ناشی می‌شود؛ مثلاً صفت «غیر جسمانی»^۳ بودن می‌تواند از صفت قدرت مطلق انتزاع شود؛ زیرا همان‌طور که گذشت، خداوند برای اعمال قدرت خود، نیاز به بدن مادی ندارد. وی در این خصوص، خداوند را به یک روح تشبیه می‌کند؛ همان‌طور که معمولاً فلاسفه و متکلمان مسیحی از صفت تجرد به «روح بودن» تعبیر می‌نمایند.

همچنین او اذعان دارد که می‌توان صفت «حاضر مطلق»^۴ بودن خداوند را از صفت قادر مطلق بودن وی استنتاج کرد؛ ولی این استنتاج را به خوبی تبیین نمی‌کند؛ بلکه می‌گوید به جای قدرت مطلق، بهتر است علم مطلق را سرمنشأ حضور مطلق خداوند قلمداد نماییم: «حاضر مطلق بودن خداوند به این معنا است که او در هر جایی می‌تواند خود را از اشیا متمایز سازد و آنچه را در هر جایی در حال وقوع است، دقیقاً همان‌گونه می‌داند». (Ibid:36) از این عبارت برمی‌آید که صفت حضور مطلق، از علم مطلق خداوند استنتاج شده است، نه از

1. Timeless.
2. Everlasting.
3. Bodiless.
4. Omnipresent.

قدرت مطلق او. همچنین سوئینبرن می‌گوید لازمه حضور مطلق خداوند، امتداد مکانی^۱ و اشغال فضا نیست؛ چراکه همان‌طور که گفته شد، خداوند جسم ندارد و در نتیجه دارای اجزای مکانی^۲ نیست. (Ibid: 37)

همچنین سوئینبرن صفت «خیر مطلق»^۳ را نیز یک صفت استنتاجی می‌داند. وی ابتدا در توضیح این صفت می‌گوید: «از خیر محض بودن وجود خدا می‌فهمیم که او همیشه بهترین فعل اخلاقی را (وقتی تنها یک گزینه به‌عنوان بهترین گزینه باشد) انجام می‌دهد. و هرگز فعل اخلاقی بد را انجام نمی‌دهد.» (Swinburne, 2004: 7) و در ادامه توضیح می‌دهد که این صفت از اختیار مطلق و علم مطلق خداوند استنتاج می‌شود.

ب) بررسی و نقد

قبل از پرداختن به نقدها و اشکالات، ذکر این نکته لازم است که اگرچه سوئینبرن تلاش می‌کند تعریفی از خدا مطابق با عقاید پیروان ادیان ابراهیمی ارائه کند، باید دانست که او یک مسیحی معتقد است و لذا تثلیث و تجسد خدا را هم می‌پذیرد^۴ و حتی تلاش می‌کند تفسیری از امکان چندخدایی هم ارائه دهد. (Ibid, 2004: 344)

اما در بحث وجود خدا، فرض را تنها بر اثبات یک وجود الوهی مطرح می‌کند که در سنت کلامی مسیحی، همان خدای پدر است و البته گاهی از طریق خدای پسر و خدای روح‌القدس هم افعال خود را انجام می‌دهد. در واقع می‌توان گفت او خدای پدر را خدای اصلی در نظر گرفته، بر وجود او اقامه برهان می‌نماید. البته او با وجود تلاش برای توجیه تثلیث، اذعان می‌کند که خدایی که بنا به تعریف، قادر مطلق، عالم مطلق و مختار مطلق است و تحت‌تأثیر چیزی جز اراده خود نیست، در وجودش هم نمی‌تواند تحت‌تأثیر یا وابسته به امر دیگری باشد؛ چراکه آن عامل دیگر یا خودش متکی به خدای اولی است که این شق باطل است، چون مستلزم دور است، یا اینکه او ربطی به خدای مفروض ندارد که در این صورت، خدا دیگر قادر مطلق نیست و محدوده قدرت‌ش شامل او نمی‌گردد. (Ibid, 2004: 98 - 99)

یک. عدم التزام کامل به استنتاج صفات به منزله یک روش در کشف صفات باری

همان‌طور که گذشت، سوئینبرن برخی از صفات باری را استنتاجی و برخی دیگر را غیر استنتاجی می‌داند و به عبارتی، برخی از صفات را از صفات دیگر استنتاج می‌کند. این روش در اثبات یا تبیین صفات خداوند،

1. Spatially extended.

2. Spatial parts.

3. Perfectly good.

۴. سوئینبرن در کتابی تحت عنوان *آیا مسیح خدا بود؟* (Was Jesus God?) که در سال ۲۰۰۸ میلادی منتشر کرده است، به تفصیل آموزه‌های مسیحی را همچون آموزه تثلیث، تجسد و نجات، تبیین و از آنها دفاع می‌نماید.

کاملاً معقول و منطقی است و ما می‌توانیم بر مبنای استنتاجات عقلانی، برخی از صفات خداوند را از دیگر صفات استنتاج نماییم یا از برخی صفات بر سایر صفات استدلال نماییم. روش یادشده از ابداعات سوئینبرن نیست؛ بلکه پیش از آن در سنت فلسفه و کلام اسلامی به کار گرفته شده است. فلاسفه و متکلمان اسلامی از این روش به صورت تفصیلی تر و دقیق تر در اثبات صفات واجب‌الوجود استفاده نموده‌اند. در این روش برای اثبات صفات خداوند، هم از ذات بر صفات استدلال می‌شود و هم از برخی صفات، بر برخی دیگر استدلال صورت می‌پذیرد. برای نمونه، خواجه نصیر در کتاب *تجريد الاعتقاد* برخی از صفات ثبوتی (همچون مالکیت، خیریت و حکمت) و نیز برخی از صفات سلبی (مانند نیازمندی، حلول، تحیز، جهت و اتحاد) را از وجوب وجود خداوند استنتاج نموده است: «وجوب وجود دلالت دارد بر سرمدیت و نفی هر امر زائد از خداوند و نفی شریک، مثل ترکیب (به معانی مختلف آن)، ضد، تحیز، حلول، اتحاد، جهت، حلول حوادث در ذات خداوند، نیاز، الم (به صورت مطلق) و نفی لذت مزاجی و معانی و احوال و نیز نفی صفات زائده و رؤیت. همچنین وجوب وجود دلالت دارد بر ثبوت جود، مُلک، خیریت، حکمت و قیومیت». علامه حلی در شرح این عبارات خواجه، کیفیت استنتاج صفات ثبوتی و سلبی یادشده را از وجوب وجود خداوند به تفصیل تبیین می‌نماید. (حلی، ۱۴۱۹: ۴۰۴ به بعد)

همچنین فلاسفه و متکلمان اسلامی صفت حیات را از صفت علم و قدرت استنتاج کرده‌اند: «هر قادر و عالمی، ضرورتاً حی است» (همان: ۴۰۱) «حیات از آثار علم و قدرت است» (شیرازی، ۱۳۸۹: ۶ / ۴۱۷) گرچه برخی از متکلمان همچون شیخ مفید معتقد بود «نامیدن باری تعالی جز به آنچه خود بدان نام، خویش را در کتابش یا بر زبان پیامبرش خوانده یا حجت‌های او از جانشینان پیامبرش نامیده‌اند، جایز نیست و نیز چنین است در صفات». بنابراین ایشان روا نمی‌دانست که برای نامیدن خدا، نام‌هایی جز آنچه در قرآن یا حدیث آورده است، به کار برده شود. (مکرموت، ۱۳۷۲: ۲۰۶ - ۲۰۴)

پرسش درخور توجه آن است که چرا سوئینبرن از این روش به نحو مبسوط در همه صفات استفاده نمی‌کند؟ اگر وی از همین روش به نحو مبسوط‌تر در کشف صفات باری استفاده نماید، به نفی حلول و تجسد نیز منتهی خواهد شد. همان‌طور که فلاسفه و متکلمان اسلامی بر مبنای همین روش، این دو صفت را سلبی دانسته و بر نفی آن از خداوند استدلال نموده‌اند. علامه حلی استنتاج نفی حلول از وجوب وجود خداوند را این‌گونه تبیین می‌نماید: «همانا وجوب وجود، مقتضای آن است که خداوند حالّ در غیر خود نباشد. اکثر عقلا در این حکم اتفاق نظر دارند و تنها برخی از مسیحیان که قائل به حلول خداوند در مسیح هستند، با این نظریه مخالف نموده‌اند ... و شکی در نادرستی این عقیده نیست؛ چراکه آنچه از معنای حلول متصور است، این است که موجودی بر سبیل تبعیت، قائم به موجود دیگری باشد؛ به شرط آنکه قیام آن به ذات خود ممتنع باشد که این معنا نسبت به خدا منتفی است؛ چراکه مستلزم نیاز است و نیاز مستلزم امکان است». (حلی، ۱۴۱۹: ۴۰۷)

همچنین علامه در کتاب *مناهج الیقین* از نفی ترکیب، جسمانیت را از ساحت مقدس خداوند نفی می‌نماید:

«واجب‌الوجود جسم نیست؛ چراکه هر جسمی طبق نظر فلاسفه، یا مرکب از ماده و صورت است و یا مرکب از جواهر و افراد است و هر مرکبی، ممکن است». (همو، ۱۳۹۰: ۲۸۶)

اما همان‌طور که می‌دانیم، آموزه تثلیث که از آموزه‌های مهم مسیحیت است، بر مبنای حلول و تجسد استوار است. لذا سوئینبرن در کتابی تحت عنوان *آیا مسیح خدا بود؟* کوشیده است صفات پیش‌گفته را بر مبنای آموزه‌های موجود در مسیحیت تبیین نماید؛ البته با استفاده از روش استنتاجی که روش کاملاً عقلانی و منطقی بوده، وابسته به هیچ پیش‌فرض مذهبی و الهیاتی نیست، وی منطقاً ناگزیر است به نفی صفات حلول و تجسد اذعان نماید.

اشکال دیگر آن است که سوئینبرن در استنتاج برخی صفات از برخی دیگر نیز به خطا رفته است. برای نمونه، ویژگی تجرد از قدرت به این بیان که چون خداوند برای اعمال قدرتش به ابزار جسمانی نیاز ندارد، مجرد است، صحیح نیست. همان‌طور که اشاره شد، فلاسفه و متکلمان اسلامی صفت تجرد را از طرق استنتاجی (از وجوب وجود یا از نفی ترکیب) اثبات نموده‌اند.

باید یادآوری کرد که در سنت فلسفه و کلام اسلامی برای اثبات صفات خداوند، علاوه بر روش استنتاجی (استنتاج صفات از ذات یا استنتاج برخی صفات از صفات دیگر) که از نظر گذشت، روش دیگری نیز برای اثبات صفات خداوند وجود دارد؛ اینکه مخلوقات را آینه و مرآت صفات حق قرار دهیم. البته فلاسفه اسلامی به این مطلب اذعان دارند که این روش، صفات خداوند را به‌صورت مطلق اثبات نمی‌کند و حداکثر دالّ بر آن است که کمالاتی را که خالق به مخلوقات خود افاضه کرده است، خود (به نحو اکمل) دارد؛ اما دلالت ندارد که ذات حق، کمال مطلق است و هیچ‌گونه نقصی در او راه ندارد؛ مثلاً ما از وجود نظم در مخلوقات، می‌توانیم بر عالم و قادر بودن خداوند استدلال کنیم؛ اما این امر هرگز دلالت نمی‌کند که خدا عالم یا قادر مطلق هم هست. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵ / ۱۷۶)

دو. انکار تعلق علم ازلی خداوند به افعال اختیاری

همان‌طور که مشاهده شد، سوئینبرن قادر نیست بین اختیار انسان و علم ازلی خداوند جمع کند و به دلیل آنکه بین این دو اعتقاد تناقض می‌بیند، منکر علم ازلی خداوند به افعال اختیاری انسان می‌شود و آن را محال ذاتی می‌پندارد. وی چون می‌خواهد این امر، تنقیصی بر خداوند قلمداد نشود، به زعم خود آن را متناظر با عدم امکان تعلق قدرت خداوند به محالات ذاتی تقریر نموده است و نتیجه گرفته است همان‌طور که قدرت خداوند به محالات ذاتی تعلق نمی‌گیرد، علم خداوند هم به افعال اختیاری انسان تعلق نمی‌گیرد و امری محال است. نکته قابل توجه آن است که: اولاً تناظری که وی در این باره مطرح نموده است، وجهی ندارد و قیاس مع‌الفارق است؛ زیرا عدم تعلق قدرت خداوند به محالات ذاتی به دلیل ممتنع‌الذات بودن تحقق آن امر است؛

یعنی اگر فرضاً قدرت خداوند به ممتنع بالذات تعلق گیرد و آن امر موجود شود، دیگر ممتنع بالذات نبوده است؛ چراکه هرگز امری که ممتنع بالذات است (ممکن الوجود بالذات نیست)، ممکن الوجود بالغیر نیز نخواهد شد؛ اما تعلق علم ازلی پیشین خداوند به افعال اختیاری انسان از سنخ تعلق امر به محال ذاتی نیست؛ چون افعال اختیاری انسان، ممکن الوجود بالذات و واجب الوجود بالغیر هستند. بنابراین تناظری که سوئینبرن در این خصوص مطرح کرده است، جایگاهی ندارد.

ثانیاً در فلسفه و کلام اسلامی، شبهه تعلق علم ازلی خداوند به افعال اختیاری انسان این گونه حل شده است که فلاسفه و متکلمان اسلامی، تعلق علم ازلی خداوند به افعال اختیاری انسان را دقیقاً همانند مسئله تعلق اراده خداوند به فعل اختیاری انسان تبیین نموده‌اند؛ با این توضیح که همان طور که اراده خداوند به فعل انسان به صورت مطلق تعلق نمی‌گیرد - بلکه اراده خداوند به فعل انسان با قید قدرت و اختیار انسان تعلق می‌گیرد - علم خداوند به فعل اختیاری انسان نیز با قید قدرت و اختیار تعلق گرفته است؛ نه به صورت مطلق.

در مسئله تعلق اراده خداوند به افعال اختیاری انسان گفته شده است: «نحوه تعلق اراده خداوند به افعال انسان با توجه به اینکه انسان موجودی مختار است، به این صورت است که انسان فلان کار را با قید اختیار خویش انجام می‌دهد، نه به صورت مطلق و بدون قید اختیار. بنابراین اختیار لغو نمی‌شود و اثر فعل ارادی انسان منتفی نیست». (طباطبایی، ۱۴۲۸: مرحله ۱۲، فصل) به همین ترتیب، شبهه تعلق علم ازلی خداوند به فعل اختیاری انسان حل شده است: «علم ازلی خداوند به هر چیزی همان گونه که آن چیز هست، تعلق می‌گیرد. بنابراین به افعال اختیاری انسان «بما انهم اختیاری» تعلق می‌گیرند و تبدیل آن افعال به غیر اختیاری محال است». (شیرازی، ۱۳۸۹: ۶ / ۳۱۸) البته به این شبهه از طریق تفسیر خاصی از مفهوم سرمدیت نیز پاسخ داده شده است که در ادامه این پژوهش به آن اشاره خواهیم نمود.

همچنین به شبهه تعلق علم ازلی خداوند به افعال اختیاری انسان، پاسخی نقضی هم داده شده است؛ اینکه اگر علم ازلی و پیشین خداوند سرچشمه جبری بودن افعال انسان‌ها باشد، خداوند نیز فاعل مختار نخواهد بود؛ زیرا همان گونه که خداوند از ازل بر افعال انسان‌ها عالم و آگاه است، بر افعال خود نیز علم و آگاهی دارد و در این صورت، اگر علم ازلی مایه سلب اختیار و مجبور بودن فاعل است، باید خدا را نیز فاعل و آفریدگار مجبور بدانیم؛ درحالی که خود کسانی که معتقد به مجبور بودن انسان هستند، نیز خداوند را فاعل مختار می‌داند: «بنابراین علم دخالتی در وجوب یا امتناع فعل و سلب قدرت و اختیار از آن ندارد، و گرنه لازم می‌آید که خداوند فاعل مختار نباشد». (جرجانی، ۱۳۸۱: ۸ / ۱۵۶؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۲: ۲۰۶)

با این بیان از علم ازلی خداوند و نحوه تعلق آن به فعل اختیاری انسان، هیچ گونه محالی که سوئینبرن مدعی آن است، لازم نمی‌آید. بنابراین تعلق علم ازلی خداوند به افعال اختیاری انسان، نه خود امری محال است و نه از سنخ تعلق امری به محال ذاتی است.

سه. عدم پذیرش معنای دقیق سرمدیت

همان‌طور که گذشت، سوئینبرن به دو معنای سرمدیت خداوند اشاره می‌کند: «جاودانه در زمان بودن» و «فرازمان بودن». وی با رد معنای دوم، معنای اول را می‌پذیرد و دلیل در حقیقت یک دلیل نقلی، یعنی از کتاب مقدس است و به اعتقاد او، معنای دوم از سرمدیت، موردنظر نویسندگان کتاب مقدس نبوده و بعداً وارد مسیحیت شده است.

منظور از سرمدیت به معنای اول آن است که خداوند همواره وجود داشته است و همواره وجود خواهد داشت. طبق این معنا، خداوند مانند سایر اشخاص و اعیان در طول زمان وجود دارد؛ اما برخلاف دیگران، وجودش آغاز و انجایی ندارد و به بیانی دیگر، خداوند در زمان جاویدان است؛ اما مطابق با معنای دوم، خداوند جهان را مانند ما اشخاص متناهی، لحظه‌به‌لحظه تجربه نمی‌کند؛ بلکه او کل تاریخ جهان را یک‌باره تجربه می‌کند و برای او، گذشته و حال و آینده وجود ندارد و تمام زمان‌ها در آن واحد به‌گونه‌ای تغییرناپذیر در حضور سرمدی وی حاضر است. (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۱۲۱)

این سخن سوئینبرن که معتقد است معنای اول از سرمدیت با کتاب مقدس سازگارتر است و معنای اول را برخی از فلاسفه و متألهان (همچون آگوستین و توماس آکویناس) وارد مسیحیت کرده‌اند، سخن درستی است (در کتاب مقدس آمده است: «از ازل تا به ابد، تو خدا هستی» (مزامیر، ۲:۹۰))؛ اما باید دانست که علت بیان این معنای دوم از جانب فلاسفه و متألهان آن بوده است که ایشان معنای اول از سرمدیت را نارسا می‌دانستند. (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۱۲۱) حتی یکی از مزایایی که برای معنای دوم بیان شده، آن است که شبهه اختیار و علم سابق خداوند را - که سوئینبرن نیز گرفتار آن است و نتوانسته آن را حل نماید - پاسخ می‌دهد؛ زیرا اگر خداوند به نحوی فرازمان فرض شود، چنین نخواهد بود که از گذشته بداند که ما در آینده چه خواهیم کرد؛ بلکه خداوند به‌گونه‌ای فارغ از زمان، نسبت به این موضوع، مانند واقعیتی که در زمان حال است، علم دارد؛ زیرا تمام زمان‌ها برای او زمان حال هستند. به تعبیر توماس آکویناس: «کسی که در جاده‌ای پیش می‌رود، کسانی را که بعد از او می‌آیند، نمی‌بیند؛ اما کسی که کل جاده را از ارتفاع می‌نگرد، تمام پویندگان آن راه را به یک نظر مشاهده می‌کند». البته این ارتفاع در مورد خداوند، سرمدیت خداوند است. بنابراین اگر در زمان حال، فعلی واقع شود که مختارانه به نظر نرسد، نمی‌توان ادعا کرد که اختیار آن فعل به این دلیل منتفی شده است که خداوند در زمان حال، به‌گونه سرمدی نسبت به افعال ما علم داشته است. (همان: ۱۲۲) البته مقبولیت نظریه فارغ از زمان بودن خداوند از دیدگاه این متألهان صرفاً به دلیل حل شبهه پیش گفته نیست؛ بلکه دلیل اصلی این دیدگاه آن است که تفسیر مفهوم سرمدیت به معنای اول، شایسته وجود خداوند منزه از زمان نیست؛ اما لازمه سخن سوئینبرن آن است که خداوند در مخلوق خود، یعنی زمان محصور می‌گردد.

فلاسفه اسلامی در بحثی با عنوان علم خداوند به جزئیات، بر این مطلب بسیار تأکید کرده‌اند که این علم

به صورت زمانی نیست؛ بلکه لازم است تعلق این نوع علم به شکلی تصور شود که شایسته ساحت مقدس الهی باشد. بوعلی سینا از جمله فلاسفه‌ای است که در آثار متعدد خود بر این امر تأکید نموده است: «نباید علم واجب‌الوجود به جزئیات، زمانی باشد و در آن حال و ماضی و مضارع دخیل باشد که لازمه آن، تغییر ذات است؛ بلکه باید علم خداوند به جزئیات به صورتی باشد که از زمانی بودن منزّه باشد». (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۳۳۳ - ۳۳۲) وی در تبیین این علم، آن را علم از طریق اسباب می‌داند و آن را به منجمی تشبیه می‌کند که از طریق علم به اسباب یک رخداد آسمانی، نسبت به آن قبل از وقوع حادثه آگاه است. (همان: ۳۳۳ - ۳۳۰؛ همو، ۱۴۲۱: ۱۰ - ۸) متکلمان اسلامی نیز بر زمانی نبودن علم خداوند نسبت به جزئیات عالم تأکید کرده‌اند: «این تقدم و تأخیری که در اجزای زمان است و اختلاف و تفاوتی که میان حادثات زمانی است، قیاس به اجزای همین مخصوص به ظرف زمان است؛ چراکه نظر به امر خارج از زمان، اختلاف و تجدد اصلاً نیست. پس هرچه موجود باشد، در وقتی از اوقات حاضر خواهد بود نزد خدا ازلاً و ابداً و عدم آن موجود، خواه عدم سابق و خواه عدم لاحق، ثابت و محقق نیست، مگر نسبت به موجود دیگر که مانند اوست در زمانی بودن و مخصوص بودن به جزئی دیگر از اجزای زمان که موصوف باشد به قبلیت یا بعدیت زمانی». (لاهیجی، ۱۳۸۸: ۲۷۱؛ برای آگاهی از عبارات متکلمان دیگر در همین خصوص بنگرید به: اسدی سیوی، ۱۳۸۰: ۲۰۰)

گرچه در جایی دیده نشده است که دانشمندان اسلامی، این موضوع را بر علم خدا به افعال اختیاری انسان تطبیق نموده باشند، به عقیده راقم این سطور، سخن دانشمندان اسلامی در این خصوص به وضوح بر تعقل علم ازلی خداوند به افعال اختیاری انسان نیز قابل تطبیق است؛ چراکه افعال اختیاری انسان نیز از امور جزئی است که خداوند از طریق علم به اسباب آن، به این افعال عالم است و دانشمندان اسلامی در جای خود بحث و ثابت کرده‌اند که اختیار انسان نیز از جمله اسباب وقوع افعال اوست. خداوند نیز از طریق آگاهی نسبت به اسباب این افعال، از ازل نسبت به آنها و آنچه انسان‌ها خود برای سرنوشت خود انتخاب می‌کنند، آگاه است.

صرف نظر از آنچه در خصوص تفسیر سرمدیت گفته شد، این سخن پایانی سوئینبرن نیز در خصوص این صفت که «بحث از سرمدیت به دشواری قابل درک است و ضرورتی ندارد که انسان خداپاور، خود را درگیر فهم این مسئله نماید»، سخن معقولی به نظر نمی‌رسد؛ چراکه اگر مقصود سوئینبرن آن است که انسان به دلیل آنکه نوعاً امور زمانی را درک کرده است، نمی‌تواند از امری فرازمانی درک روشنی داشته باشد، این مطلب با معنایی که او از سرمدیت انتخاب نموده، تناقض دارد؛ زیرا وی سرمدیت را به معنای جاودانه در زمان دانست که به تعبیر خود، مورد نظر نویسندگان کتاب مقدس بوده است، نه به معنای فرازمان. علاوه بر این، سوئینبرن فیلسوفی عقل‌گرا است و بر مبنای عقل‌گرایی، انسان خداپاور باید براساس شاهد و دلیل به اعتقادی واضح و روشن معتقد باشد. حال اگر سرمدیت برای انسان مؤمن قابل درک نباشد، براساس چه شاهد و دلیلی می‌تواند به آن معتقد باشد؟

چهار. شخص‌وارگی یا انسان‌وارگی

اولین صفتی که سوئینبرن درباره خداوند بیان می‌کند - چنان‌که گذشت - شخص بودن خداوند است. این ویژگی در سنت الهیات مسیحی شناخته شده است و در طول تاریخ مسیحیت بر آن تأکید شده و ریشه آن به کتاب مقدس نسبت داده شده است. جان هیک در این خصوص می‌گوید:

این عقیده که خدا دارای هویت شخصی یا شخص‌وار است، پیوسته و به‌وضوح، هم در متون کتاب مقدس و هم در متون و منابع متأخر دینی و کلامی یهودی و مسیحی مورد تأکید قرار گرفته است. (هیک، ۱۳۷۲: ۳۶)

متألهان مسیحی تلاش نموده‌اند که در تبیین این صفت، خداوند را یک موجود متفرد و شخصی همچون انسان که یک شخص است و می‌تواند آگاهانه با غیر خود ارتباط شخصی برقرار کند، معرفی نمایند؛ ازاین‌رو در توضیح صفت یادشده، بیشتر بر علم و اراده و اختیار خداوند تأکید نموده‌اند: «شخصیت عبارت است از خودآگاهی و خودمختاری. خودآگاهی بالاتر از آگاهی است. انسان که موجودی از خود آگاه است، گاهی احساسات و تمایلاتی دارد که از خودش نیست ... حیوان احتمالاً تا درجه‌ای آگاهی دارد؛ ولی انسان به‌عنوان یک موجود از خود آگاه، احساسات و تمایلات و افکار خود را به خودش مربوط می‌سازد. به همین طریق، خودمختاری بالاتر از مختار بودن است. حیوان تصمیماتی می‌گیرد؛ ولی این کار را به‌صورت مکانیکی انجام می‌شود؛ ولی انسان می‌داند که آزاد است و خودش با توجه با انگیزه‌ها و اهداف خود تصمیم می‌گیرد». (تیسن، ۱۳۸۰: ۷۵) به‌طورکلی با توجه به این توضیحات، مراد از «شخص‌وارگی»، مجموعه‌ای از ویژگی‌ها است که اگر خدا «شی‌ءوار» تصور شود، نمی‌توان آنها را به او نسبت داد. در سنت مسیحی، انسان در پی خدایی است که به او اعتماد کند و از او بخواهد و او نیز جوابش گوید و حافظ او باشد و در زندگی‌اش دخالت کند و تأثیر بگذارد. یک موجود «شی‌ءوار» هرگز نمی‌تواند خواسته‌های او را برآورده سازد. (Swinburne, 2008)

در نقد و بررسی این دیدگاه باید دو نکته مهم را یادآوری نمود:

الف) ویژگی «شخص‌وارگی» خداوند اگر صرفاً در مقابل «شی‌ءوارگی» او بیان شده باشد، مورد پذیرش سنت اسلامی بوده است و اینکه این ویژگی در کلام فلاسفه و متکلمان اسلامی چندان به‌صورت مستقل بررسی نشده است، از آن‌روست که ایشان این خصوصیت را امری واضح و بدیهی دانسته‌اند؛ چراکه آیات قرآن کریم و روایات و ادعیه اسلامی، همواره گویای یک خدای شخص‌وار بوده است، نه شی‌ءوار و همه جا سخن از «او» است، نه «آن». (از باب نمونه، آیات: غافر / ۶۰ و ۶۵؛ نمل / ۶۲؛ هود / ۶۱؛ ق / ۱۶، گویای این امر است) از این نظر می‌توان با سوئینبرن و سایر فلاسفه و متألهان مسیحی یا یهودی همراه بود و این خصوصیت را از ویژگی‌های خدای ادیان ابراهیمی دانست؛ اما باید دانست که مسیحیان با استناد به فرازهایی از عهد جدید، شخص‌وارگی خداوند را تا آنجا سرایت داده‌اند که از آن تجسم خداوند در مسیح نتیجه شود و

خدایی که در مسیح تجسم یافته است، به عنوان یک خدای شخص وار با بشریت ارتباط داشته باشد و آنها در حقیقت به نوعی انسان وارگی در باب خداوند دچار می گردند. جان هیک در این خصوص می گوید:

در عهد جدید، همین عقیده در باب تشخیص یا هویت شخص وار خداوند در هیئت ابوت تجسم یافته است که عیسی همواره آن را به عنوان مناسب ترین تصویر زمینی یا این جهانی که با آن می توان به خداوند اندیشید، به کار برده است. (هیک، ۱۳۷۲: ۳۶)

بنابراین گرچه سوئینبرن تلاش می کند از این صفت، انسان وارگی خداوند را نتیجه نگیرد و خداوند را شخصی بدون بدن معرفی نماید، در کتاب *آیا مسیح خدا بود؟* - که تلاش می کند آموزه های مسیحی را تبیین نماید - براساس آموزه های تثلیث و تجسد و حلول خداوند در مسیح، چاره ای جز معتقد شدن به نوعی انسان وارگی درباره خداوند ندارد. این در حالی است که در سنت اسلامی و از دیدگاه فلاسفه اسلامی، انسان وارگی درباره خداوند مردود دانسته شده است. بنابراین اسلام، شخص وارگی را تنها تا جایی می پذیرد که به انسان وارگی منتهی نگردد. ب) در میان فلاسفه غرب در خصوص شخص بودن یا نبودن خداوند، دو دیدگاه وجود دارد:

یکم. دیدگاه خداشناسان سنتی، همچون توماس آکویناس و آنسلم است که معتقدند خدا شخص نیست؛ زیرا به هیچ گونه یا نوعی تعلق ندارد. به نظر این گروه از فلاسفه، کلمه «شخص» در درون معنای خود، دارای ساختار «تجسد» است؛ به طوری که عباراتی مانند «شخص بدون جسم» تناقض آمیز است؛ از این رو مثلاً ارسطو عقیده دارد ما کسانی را اشخاص می نامیم که به طور ذاتی جسمانی باشند. این خط فکری را در آثار نویسندگانی مانند برتراند راسل و لودویگ ویتگنشتاین نیز می توان یافت. به همین ترتیب، از نظر خداشناسان سنتی، باید خدا را از سایر موجودات از جمله انسان کاملاً متمایز کرد. انسان ها شخص هستند؛ یعنی جسم دارند و اجزایی از جهان متغیر شمرده می شوند؛ اما براساس دیدگاه خداشناسی سنتی، خدا غیر جسمانی و غیر متحرک است و جزئی از جهان هستی نیست. بر این اساس، خدا فردی نیست که به نوع خاصی تعلق داشته باشد. من و شما هر دو انسانیم. نپتون و مریخ هر دو سیاره اند؛ اما براساس نظر خداشناسان سنتی، چیزی وجود ندارد که ممنوع خدا باشد. فرد نامیدن چیزی ایجاب می کند که چیز دیگری همانند آن را بتوان از او متمایز ساخت. در این تلقی، اشخاص متفاوت، افراد متفاوت نامیده می شوند؛ اما خداشناسان سنتی معتقدند خدا شخص نیست؛ زیرا به هیچ گونه یا نوعی تعلق ندارد. براساس این آموزه که خدا ساده و بسیط است، فاقد ویژگی ها و صفاتی است که از خود او قابل تفکیک باشند. به همین دلیل، برایان دیویس از فیلسوفان معاصر معتقد است دیدگاه فیلسوفانی همچون سوئینبرن در این خصوص در مقابل دیدگاه خداشناسی سنتی است که فیلسوفانی همچون توماس آکویناس و آنسلم مبین آن بوده اند.

دوم. فیلسوفانی مانند رنه دکارت و جان لاک معتقدند اشخاص با جسم یکی نیستند و لذا اشخاص ذاتاً مادی نیستند؛ همان طور که سوئینبرن نیز نمی خواهد بگوید خدا دقیقاً مانند انسان است؛ بلکه سخن او این

است که در هر صورت، شخصی وجود دارد که اگرچه همانند انسان‌ها است، کاملاً با مردم تفاوت دارد. به‌ویژه همان‌طور که عبارت «شخص بدون جسم» سوئینبرن نشان می‌دهد، شخص بدون جسم می‌تواند وجود داشته باشد. (دیویس، ۱۳۸۸: ۲۸ - ۲۵)

نکته پایانی اینکه در سنت فلسفه و کلام اسلامی، تقسیمات متعدد دیگری در خصوص صفات خداوند بیان شده است؛ همچون تقسیم به «ثبوتی و سلبی»، تقسیم صفات ثبوتی به «ذاتی و فعلی» و نیز تقسیم صفات به «حقیقی و اضافی» که هر یک بیان‌کننده یک ویژگی در باب صفات است؛ لکن در سنت فلسفه و کلامی مسیحی و نیز در دیدگاه سوئینبرن در باب صفات، این اقسام مغفول مانده است.

نتیجه

در طول قرون گذشته در مغرب‌زمین، توجه اصلی فیلسوفان دین عمدتاً معطوف به مفهوم خداوند در چارچوب ادیان توحیدی بوده است و سوئینبرن هم کوشیده است این مفهوم را به نوبه خود تبیین نماید. اگرچه وی در تبیین و توضیح صفاتی همچون قدرت مطلق، علم مطلق و اختیار مطلق به مبانی خداشناسی سنتی پایبند است، علاوه بر نداشتن التزام کامل به استنتاج صفات به منزله یک روش در کشف صفات باری و مردود دانستن معنای دقیقی از صفت سرمدیت، نتوانسته است کیفیت تعلق علم ازلی خداوند به افعال اختیاری انسان را حل نماید. با وجود این، در تبیین برخی از صفات پیش‌گفته، روش فلسفی را به کنار نهاده است و مانند یک متکلم مسیحی عمل می‌کند. این در حالی است که فلاسفه و متکلمان اسلامی در این بحث کاملاً از شیوه‌های عقلی بهره برده‌اند و به روشی کاملاً منصفانه به اثبات صفات خداوند پرداخته و شبهات مربوط را پاسخ داده‌اند.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. کتاب مقدس.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۱، *الاشارات و التنبيهات*، تحقیق مجتبی زارعی، قم، بوستان کتاب.
۴. _____، ۱۴۲۱ ق، *التعليقات*، تحقیق عبدالرحمان بدوی، بی‌جا، مکتبه الاعلام الاسلامی.
۵. استیس، واتر ترنس، ۱۳۸۸، *زمان و سرمدیت*، ترجمه احمدرضا جلیلی، قم، انتشارات دانشگاه ادیان.
۶. اسدی سیوی، جمال‌الدین مقداد بن عبدالله، ۱۳۸۰، *اللوامع الهیه*، محقق آیت‌الله محمدعلی قاضی طباطبایی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۷. پترسون و دیگران، مایکل، ۱۳۷۶، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، بی‌جا، طرح نو.
۸. تیسن، هنری، *الهیات مسیحی*، ترجمه ط. میکائیلیان، تهران، انتشارات حیات ابدی.

۹. جرجانی، سید شریف علی بن محمد، ۱۳۸۱، *شرح المواقف فی علم الکلام*، قم، منشورات الشریف الرضی.
۱۰. حلی، ابومنصور جمال‌الدین حسن بن یوسف، ۱۳۹۰، *مناهج الیقین فی اصول الدین*، تحقیق محمدرضا انصاری قمی، قم، انتشارات بوستان کتاب.
۱۱. _____، ۱۴۱۹ ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی.
۱۲. دیویس، برایان، ۱۳۸۸، *درآمدی بر فلسفه دین*، ترجمه ملیحه صابری نجف آبادی، تهران، سمت.
۱۳. ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۸۲، *ایضاح المراد فی شرح کشف المراد*، قم، انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه.
۱۴. سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم، ۱۳۸۵، *درآمدی بر الهیات تطبیقی اسلام و مسیحیت*، بی‌جا، طاها.
۱۵. سوئینبرن، ریچارد، ۱۳۸۱، *آیا خدا بی هست؟*، ترجمه محمد جاودان، قم، انتشارات دانشگاه مفید.
۱۶. شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۳۸۹، *الاسفار الاربعة*، قم، مکتبة المصطفی.
۱۷. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۷۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم، صدرا.
۱۸. _____، ۱۴۲۸ ق، *نهایة الحکمة*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی.
۱۹. لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۸۸، *گوهر مراد*، تصحیح و تحقیق مؤسسه تحقیقاتی امام صادق علیه السلام، قم، نشر سایه.
۲۰. مکدرموت، مارتین، ۱۳۷۲، *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۲۱. هیک، جان، ۱۳۷۲، *فلسفه دین*، ترجمه بهرام راد، تهران، انتشارات الهدی.
22. Swinburne, Richard, 1993, *The Coherence of Theism*, Oxford University Press.
23. Swinburne, Richard, 2003, *Is there a God?*, Oxford University Press.
24. Swinburne, Richard, 2004, *The Existence of God*, Oxford University Press.
25. Swinburne, Richard, 2008, *Was Jesus God?*, Oxford University Press.