

# فلسفه

نقد و بررسی نظریه علم ازلی در آراء اسکندر افریدیوسی و پروکلوس

دکتر روح‌السد عالمی

چکیده:

منطق را علم یا فنی تعریف کرده‌اند که رعایت آن ذهن را از برخی مغالطات دور می‌کند، اما همواره این سوال مطرح بوده است که کاربرد آن در قلمرو حکمت نظری و خصوصاً الهیات بالمعنی الاخص چگونه است و آیا می‌توان مسائل نظری را با کمک این علم اثبات یا ابطال نمود؟

ماریو میگنوجی در مقاله‌ای که در آن موضوع علم مطلق و ازلی خداوند متعال را از نظر اسکندر افریدیوسی و پروکلوس با کمک علم منطق مورد بررسی قرار داده است مدعی شده است که پیچیدگیهای بحث مذکور را می‌توان با کمک منطق مرتفع نموده و یا کاهش داد.

نوشتار حاضر نقد و بررسی این مقاله است که در آن به نکات قوت و ضعف نظریه مذکور اشاره شده است.

قضیه (۱) تنها در صورتی درست است که حادثه A که قضیه (۱) بدان اشاره دارد، واقعاً رخ داده باشد. اما فرض حدوث A در بعضی زمانها قابل قبول نیست. به عبارت دیگر ارزش صدق (۱) به زمانی که (۱) در آن گفته می‌شود که در شرایطی درست و در شرایط دیگر غلط است بستگی دارد. نتیجه این است که (۱) اصلاً قضیه نیست. اما در زبان محاوره انسانها چنین عباراتی را با اِتصاف به صدق یا کذب بکار می‌برند. بنابراین بی‌مورد نیست اگر روشی برای تبدیل این عبارات به قضایا جستجو نمود. ساده‌ترین راه این است که فرض کنیم (۱) قضیه‌ای ناقص است که با مشخص کردن زمان دقیق وقوع آن، به عنوان مثال تاریخی خاص

قضیه<sup>۱</sup> «سقراط در حال تفکر است» و یا اگر مایلید «ارسطو در حال تدریس است» را در نظر بگیرید. محمول این گزاره<sup>۲</sup> یعنی «در حال تدریس است» همانند «در حال تفکر است» متضمن ارجاعی آشکار به زمان است. قضایای شخصی‌های<sup>۳</sup> را که چنین اشاره واضحی به زمان دارند «گزاره‌های زماناً نامعلوم»<sup>۴</sup> می‌نامند. سؤال بسیار روشنی در مورد اینگونه قضایا پدید می‌آید. آیا این گزاره‌ها حقیقتاً قضیه‌اند؟ اگر معناشناسی<sup>۵</sup> فرگه<sup>۶</sup> مورد قبول قرار گیرد پاسخ ایجابی مشخصی به این سؤال نمی‌توان داد. مشهور است که فرگه معنای قضیه یعنی مضمون گزاره‌ای<sup>۷</sup> آنرا از معنا<sup>۸</sup> و یا دلالت<sup>۹</sup> آن که همان ارزش صدق<sup>۱۰</sup> آن است متمایز می‌کند. اگر ارزش صدق یک قضیه تشکیل دهنده محتوی و مصداق<sup>۱۱</sup> آن باشد آنگاه امکان اینکه دو قول<sup>۱۲</sup> از یک قضیه واحد دارای ارزش صدقهای متفاوت باشد وجود ندارد. اگر قضیه P در زمان  $t_1$  ارزش صدقی متفاوت با ارزش صدق P در  $t_2$  داشته باشد P در زمان  $t_1$  نمی‌تواند همان قضیه P در زمان  $t_2$  باشد چرا که از مصداق یکسانی برخوردار نخواهند بود. اما

- |                                 |              |
|---------------------------------|--------------|
| 1- Proposition                  | 2- Statement |
| 3- Singular Propositions        |              |
| 4-Indefinitely Tensed statement |              |
| 5-Semantic                      | 6-Frege      |
| 7-Propositional content         | 8- Meaning   |
| 9- Denotation                   |              |
| 10- Truthvalue                  | 11-Extension |
| 12- Utterances                  |              |

وجود دارد، تطبیق داد. در اینجا به بعضی نظریات که وجود چنین قضایایی را مفروض می‌گیرند اشاره می‌شود.

من بر شیوه نوین تفسیر و تبیین گزاره‌های زماناً نامعلوم تاکید دارم چرا که می‌خواهم بر تمایزهای آن از روشی که اکثر علمای گذشته بکار برده بودند متمرکز گردم. به عنوان مثال، ارسطو<sup>۲</sup>، در مقولات<sup>۴</sup> (بخش ۵،  $b_2$ ،  $a_{21}$ ) با جرأت تمام می‌گوید که یک لوگوس<sup>۵</sup> که همان قضیه است، به خودی خود ممکن است زمانی درست و زمان دیگر غلط باشد. او در کتاب مابعدالطبیعه<sup>۶</sup> (۱۷-  $b_0$ ، ۱۰، ۱۰) دوباره این مساله را مورد تاکید قرار می‌دهد. نوشتار اخیر فرصت بهتری برای تعیین طبقه این نوع قضایا (قضایایی که امکان تغییر ارزش صدق آنها وجود دارد) در اختیار می‌گذارد. به قول او: در هر قضیه‌ای که فعل<sup>۷</sup> استمرار زمان<sup>۸</sup> را مشخص می‌کند. (7-  $b_{16}$  de Interpretatione III.)

قابل تبدیل به قضیه‌ای کامل می‌باشد. با این توضیح (۱) قابل تبدیل به قضیه زیر است. «ارسطو در زمان  $T_k$  در حال تدریس است» (۲) که  $T_k$  یک ثابت زمانی است. در قضیه (۲) محمول «در حال تدریس است» متضمن اشاره زمانی مشخصی است و به همین دلیل قضیه (۲) بر حسب زمانی که در آن ادا شده، ارزش صدق خود را از دست نمی‌دهد. قضیه (۲) به چیزی شبیه این قضیه «تدریس ارسطو در زمان  $T_k$  رخ می‌دهد» (۳) که در آن اشاره زمانی خاصی جز آنکه در قضایای ریاضی به چشم می‌خورد، وجود ندارد تبدیل می‌شود.

کواچین<sup>۱</sup> و گودمن<sup>۲</sup> آشکارا از این پیشنهاد در مورد قضایای زماناً نامعلوم که به معنای کنار گذاشته شدن آنها بود حمایت کردند. البته راههای دیگری هم برای معتبر دانستن آنها بدون آنکه تحویل به گزاره‌های غیرزمانی لازم باشد وجود دارد. ولی این روش‌ها هیچکدام در اینجا مورد ارزیابی قرار نمی‌گیرند چرا که به دشواری می‌توان آنها را مادام که بر این اصل استوار است که گزاره‌های زمانی قابل تبدیل به غیرزمانی نیستند با این فرض که محتوای ثابت و تغییر ناپذیری که متعلق علم مطلق باشد

- |              |                |
|--------------|----------------|
| 1- Quine     | 2-Goodman      |
| 3- Aristotle | 4- Categoriae  |
| 5- Logos     | 6- Metaphysics |
| 7-Verb       | 8-Additionally |

قضیه ۴ به شمار نمی آیند. آنها می باید حتماً دو شرط را احراز نمایند. نخست باید ارجاع زمانی مشخصی داشته باشند و دوم آنکه باید گزاره های ممکن الصدق<sup>۱</sup> یعنی گزاره هایی که هم احتمال درست بودن و هم غلط بودن دارند باشند. در حالیکه قضایای ریاضی ممکن الصدق نیستند.

این دو شرط در اکثر گزاره هایی که موضوع آنها به امور جزئی دلالت می کند (جزئی عالم مادی) و متضمن ارجاع زمانی خاص نیست به چشم می خورد. ضمناً باید توجه نمود که نه تنها قضایایی که در آنها رابطه ای با جزئی وجود دارد جزء گزاره های زماناً مجهول محسوب می گردند بلکه قضایای متعدد دیگری که وصفی ثابت و دائمی از یک جزئی را نشان می دهند نیز همین حکم را دارند. بر اساس نظر ارسطو گزاره ای همانند «افلاطون یک مرد است» (۵) بعد از مرگ افلاطون به قضیه ای کاذب تبدیل می شود. (de Int. XI. 21a 22-3) بنابراین حتی قضایایی که نمایانگر اوصاف ضروری و غیرگذرای جزئیات هم هستند همواره درست

به عنوان مثال فعل «بهبودی می یابد» نشان دهنده نوعی استمرار در بهبودی است یعنی در هر لحظه فرد وضع بهتری پیدا می کند. از این تعریف می توان دقیقاً استنتاج کرد که هر قضیه ای که فعل آن ارجاع مشخص به زمان معینی ندارد حتی اگر علامت زمانی دیگری بتوان از آن استنباط نمود، یک گزاره زماناً نامعلوم محسوب می شود. اما می توان پرسید که آیا گزاره های ریاضی، بر اساس نظریه ارسطو، حقیقتاً قابل ارجاع به زمان معینی اند؟ آیا قضیه «مجموع زوایای هر مثلث برابر دو قائمه است» (۴) نوعی استمرار در زمان را نشان می دهد؟ اگر پاسخ ایجابی درستی برای این سوال قابل ارائه باشد چنین است که قضیه (۴) بدین معناست که هر مثلثی همواره صفت دو قائمه بودن مجموع زوایا را داراست. در غیر این صورت معنای قضیه (۴) چنین خواهد شد که هر مثلثی صفت مورد بحث را بصورت غیرزمانی واجد است. من قصد ندارم که این موضوع دشوار و نیز قابل نقد را در اینجا مورد ارزیابی قرار دهم. تنها می خواهم بگویم که گزاره های زماناً مجهول که بدین قرار ارزش صدق قابل تغییر دارند گزاره ریاضی، همچون

1- Contingent

چنین نیست که همواره پس از انهدام یک واقعیت جزئی هیچ صفتی به نحو صادق بر او قابل حمل نباشد.

«اگر دیون<sup>۱</sup> زنده است پس زنده خواهد بود» (۶) و بعد به فلاسفه رواقی نسبت می‌دهد که آنان قضیه (۶) را همواره صادق نمی‌دانند چرا که در لحظه قبل از مرگ دیون مقدم قضیه<sup>۷</sup> درست و تالی<sup>۸</sup> آن کاذب است. و بدین ترتیب یک قضیه بعد از آنکه در زمان معینی صادق بود به دلیل تغییر وصفی که از آن حکایت می‌کند در زمان دیگر کاذب می‌شود. فلاسفه رواقی دسته‌ای از قضایا را که به دلیل زمان خاصی که در آنها قید شده است ارزش صدق متغیر دارند «قضایای موقت»<sup>۹</sup> می‌نامند یعنی قضایایی که برای مدت معین ارزش صدق دارند و سپس

نخواهند بود. و این گویای این حقیقت است که واقعیات جزئی عالم ماده بعد از گذر از مرحله‌ای، قادر به حفظ اوصافی که در مرحله تحقق و هستی خود داشتند نیستند. در عین حال بنابر نظر ارسطو باید تاکید کرد که چنین هم نیست که همواره پس از انهدام یک واقعیت جزئی هیچ صفتی به نحو صادق بر او قابل حمل نباشد. می‌توان این قضیه را که «هومر<sup>۱</sup> بعد از مرگش هم شاعر است» (de int. xl. 21a 25-8) به زبان آورد. بهر حال بیشتر قضایایی که به امور جزئی عالم ماده اشاره می‌نمایند فارغ از این سوال که صفتی که صادق دانسته شده موقت است یا نه در موقعیت متزلزلی همچون قضیه «ارسطو در حال تدریس است» قرار می‌گیرند. دیدگاه مشابهی را می‌توان به فلاسفه رواقی<sup>۲</sup> نسبت داد. بهترین تفسیر از آن اسکندر افریدوسی<sup>۳</sup> است. در عبارتی که سیمپلیسیوس<sup>۴</sup> نقل شده افریدوسی گزاره شرطی<sup>۵</sup> را چنین تعریف می‌کند. (شرح طبیعت ارسطو) (physica commentaria 1299.36-1300)

1-Homer 2- Stoics

3-Alexander of Aphrodisias

4-Simplicius

5- Conditional Statemet 6- Dion

7- Antecedent

8-Conse Quent

9- Corruptible Propositions

با استفاده از اصطلاحات ارسطویی می‌توان گفت که صدق و کذب اوصاف عرضی تعیین هویت گزاره‌های زمانی هستند.

معناشناسی خاصی که بطور طبیعی با این نظریه در مورد گزاره‌های زماناً نامعلوم تناسب دارد، تشکیل دهنده ویژگیهای ارزش صدق قضایایی است که در تعیین هویت آنها شرکت ندارند. اگر ممکن باشد که قضیه (۱) ارزش صدق خود را بدون سلب هویتش از دست دهد، هیچکدام از صدق و کذب نمی‌توانند نشان‌دهنده حالات تمایز آن باشند و بنابراین نظریه، صدق و کذب باید اوصاف غیرثابت همانند قضایای جزئی و شخصی به حساب آیند. مردی که اینک پیرچشمی پیدا کرده همان است که بیست سال پیش چشمان تیزبینی داشت و او حتی همان مردی است که شاید بیست سال پیش صفتی داشته که اینک به هیچ وجه از آن صفت بهره‌مند نیست. صفت تیزبینی (یا پیرچشمی) هیچکدام هویت<sup>۱</sup> مرد مورد بحث را بیشتر از آنکه صادق (یا کاذب) بودن

آنها را از دست می‌دهند و دیگر نمی‌توان آنها را قضیه نامید. مثالی که اسکندر افریدوسی برای این نوع قضایا در مقابل خریسپوس<sup>۱</sup> مطرح کرده چنین است. (Apr. ivv. 25ff = SVF. II. 202a) «اگر دیون مرده است این (مرد) مرده است» (۷) (آنالیتیکای اول)<sup>۲</sup>. که در آن در حالیکه دیون موید ارجاعی جملات متشابه موضوعی در پی (ANAPHORIC) است اما «این مرد» چنین نیست. قبل از مرگ دیون، قضیه (۷) صادق است زیرا مقدم آن کاذب است. هنگامی که دیون می‌میرد، مقدم صادق خواهد بود. اما بر خلاف انتظار تالی این قضیه حکم قبل را پیدا نمی‌کند چرا که بخش اخیر هرگونه ارزش صدق را از دست می‌دهد و هیچ چیز نمی‌تواند مرجع اشاره «این مرد» در «این مرد می‌میرد» بشمار آید. صرف نظر از قابل قبول بودن چنین نظریه‌ای، آنچه که جالب توجه است اینکه بنا بر نظریه خریسپوس ممکن است یک قضیه به کاذب تبدیل شده و حتی ارزش صدق خود را از دست بدهد.

1- Chrysippus

2-Analytica Priori

3- Identity

ارسطو در بخش نهم کتاب مابعدالطبیعه اول، مرتبه نازلی از معرفت نسبت به جهان را به محرک غیرمحرک اول نسبت می‌دهد

قدیم تلاش نموده است. اما از نتایجی که با قبول نظریه T بر دیدگاههای فلسفی غیر از حوزه منطق مترتب می‌شود هنوز به اندازه کافی بحث بعمل نیامده است. من درصدد آن هستم تا بعضی جنبه‌های تاثیر نظریه T در مباحثات سخت و پیچیده ماهیت و حد علم الهی<sup>6</sup> در میان فلاسفه بعد از ارسطو را بررسی نمایم. رابطه مهم میان نظریه T و تصور علم الهی به راحتی قابل مشاهده است. مشهور است که ارسطو در بخش نهم کتاب مابعدالطبیعه اول، مرتبه نازلی از معرفت نسبت به جهان را به محرک غیرمحرک<sup>7</sup> اول نسبت می‌دهد. بنابر بعضی تفاسیر، این محرک غیرمحرک هیچ علمی از

قضیه (۱) را تحت تاثیر قرار می‌دهد متأثر نمی‌سازد. با استفاده از اصطلاحات ارسطویی<sup>۱</sup> می‌توان گفت که صدق و کذب اوصاف عرضی<sup>۲</sup> تعیین هویت گزاره‌های زمانی هستند. فرض که T همان نظریه‌ای است که بر اساس آن یک قضیه ممکن است ارزش صدق‌های متضاد داشته باشد و صدق و کذب اوصاف عرضی گزاره به‌شمار آیند. می‌توان ادعا کرد که ارسطو و فلاسفه رواقی نظریه T را پذیرفته‌اند. در اینصورت تقریباً تمام قضایایی که ما از واقعیات جزئی عالم که حاکی از حوادثی هستند که به‌طور مستمر پدیده آمده و سپس نابود می‌شوند داریم ذیل T قرار می‌گیرند.

دیدگاه متفاوت فلاسفه متقدم درباره تعیین هویت گزاره‌های زمانی با نظریات جدید بطور مکرر مورد بررسی و تحقیق قرار گرفته است. پیتر گیچ<sup>۳</sup> برای نخستین بار بدان توجه نمود و آرتور پریور<sup>۴</sup> آنرا توسعه داد و یا کوهینتیکا هم اخیراً در تبیین ارتباط بسیار عمیق این نظریه با دیدگاههای شناخت‌شناسانه<sup>۵</sup> فرهنگ یونان

1- Aristotelan Terminology

2- Accidental

3- Peter Geach

4-Arthur Prior

5- Epistemological

6- Divine Knowing

7-First Unmoved Mover

به حوادث و جزئیات عالم آگاه است.» پیش می‌آید. بنابر نظریه T، این آگاهی، دانشی متغیر است که گاهی درست و گاهی غلط می‌باشد. بنابراین اگر خدا به عالم آگاه باشد، باید آگاهی‌اش متغیر باشد تا قابلیت مطابقت با متعلقات متغیر خود را داشته و همواره متصف به صدق گردد. اما ثبات ذات خدایان با آگاه بودن آنان از واقعیات متغیر و نظریه T ناسازگار<sup>4</sup> است. الهیات<sup>5</sup> بعد از ارسطو با این شبهه مواجه بود و من درصدم تا برخی راه‌حلهای ارائه شده توسط آنان را یعنی نظریه اسکندر افریدوسی و پروکلوس<sup>6</sup> را مورد بررسی قرار دهم.

آثار منسوب به اسکندر افریدوسی هنوز مورد توجه جدی قرار نگرفته است. متأسفانه بخشی از آن که مربوط به این تحقیق است را نمی‌توان به طور قطع به او نسبت داد بلکه متعلق به شاگردان اوست و به همین دلیل بهتر آن است

غیرذات خود ندارد، در حالیکه بسیاری می‌پندارند او حداقل به نظام کلی<sup>1</sup> که شکل‌دهنده به همه اشیاء عالم است علم دارد. این نحوه جدا سازی خدا باعث شد تا حتی طرفداران ارسطو نیز بدان بی‌اعتنا شوند. این نظریه که جهان بوسیله خدایان عالم به علم ازلی<sup>2</sup> فرمانروایی می‌شود بیشتر از حد تصور در میان فلاسفه یونان مورد قبول قرار گرفت. به عنوان مثال فلاسفه رواقی علم مطلق ازلی را رکنی از نظام فلسفی خود قرار دادند. بنابر عقیده آنان، تصور طبیعی که هر انسانی از خدا دارد، تصور خدایی عالم مطلق است و بهترین شکل ممکن برای تصدیق علم الهی اذعان به این امر است که خدایان موجودند و عالم بر انسان هستند. قبول علم ازلی الهی آن چنان شایع و غیرقابل انکار شد که هیچ مکتب فلسفی را یارای مخالفت با آن نبود، اما اگر خدا عالم مطلق است، باید از واسطه‌هایی که از طریق آنها حکمت و خیرخواهی‌اش را اعمال می‌کند، آگاه باشد. خصوصاً او باید از واقعیات جزئی و حوادث عالم که تشکیل‌دهنده عناصر و تاریخ عالم‌اند آگاه باشد. و بدین ترتیب است که معضل «خدا ثابت و لاینغیر<sup>3</sup> است و با اینحال

1- The General Principles

2- Provident Gods

3-Immutable

4- Inconsistent

5- Theology

6- Proclus



مورد قبول مشائین<sup>۵</sup> پیشین که در عالم (DE MUNDO) (جلد ۶) بدان پرداخته شده است پیش می‌آید. علاوه بر این اگر این نظریه که واقعیات عالم مادی نتایج منتخب فعل عالمانه خدایان‌اند صحیح نباشد،

(Quaestiones II.21.69.1-31) نمی‌توان رابطه حکیمانه خدایان با موجودات این عالم را صرفاً تصادفی دانست.<sup>۶</sup> (Quaset. II.21.66.25-67.2) چرا که علم ازلی تصادفی در حقیقت اصلا علم نیست. (Quaset.II.21.65.32-66,2) از این واضح‌تر آنکه به نظر آنان حرکات ستارگان است که باعث پیدایش<sup>۷</sup> و زوال<sup>۸</sup> اشیاء می‌شود. (Quaset. II.19.63.22-8) و این حرکت منظم نتیجه فعالیت نیرویی است که اشیاء مختلف را ایجاد و آنها را حفظ کرده (Quaset.II.3.48.15-22) به ویژه صورت<sup>۹</sup>

که از این نظریه صحبت کنیم و پس از این هرجا که از اسکندر افریدوسی نامی برده شود منظور، او و شاگردانش هستند.

اسکندر افریدوسی موضعی اساسی را اتخاذ می‌کند. از یک طرف خود را از فلاسفه رواقی جدا می‌کند که عبارت زیر در این مورد بسیار قابل توجه است. «به نظرم رسید که در مقابل آراء فلاسفه رواقی قرار گرفتن صحیح باشد چرا که بر اساس نظر آنان عقل<sup>۱</sup>، که جوهری الهی است، حتی در معمولی‌ترین اشیاء و نیز یک عقل و یک غایت حکیمانه مضمحل در واقعیات عالم وجود دارد»<sup>۲</sup>.

(de Anima Mantissa 113.12-15) اسکندر افریدوسی منکر حکمت و غایت موجود در واقعیات نیست بلکه انتقاد او به شیوه‌ای است که فلاسفه رواقی خدا را بدان شکل عالم می‌دانند. از طرف دیگر او معتقد است که تنها واقعیات جزئی عالم مادی مستحق لطف<sup>۳</sup> الهی‌اند چرا که موجودات ثابت و حوادث معمول عوالم برتر از این قاعده مستثنی هستند. (de AN.Mant.181.6-22) اگر آنچه که وی در اینجا از آن به لطف نام برده قابل تعمیم به علم مطلق ازلی هم باشد، نکته‌ای جدلی<sup>۴</sup> در عقاید

1- Intellect

2- De Anima Mantissa (DE An. MANI)

3- Fate

4- Polemical

5- Peripatetics

6- Accidental

7- Generation

8- Corruption

9- Form

در آثار یونانی این فکر که علم ازلی الهی نیرویی است که عالم را تدبیر می‌کند، شیوع داشت

نیرویی است که عالم را تدبیر می‌کند، شیوع داشت. طبیعت‌گرایی موجود در این نظریه موجب بروز این برداشت مبهم می‌شود که قدرت الهی متضمن علم نیست و به عبارت روشن‌تر گویی که نافی وجود طرحی حکمانه در خلقت عالم توسط خدایان است. تا آنجا که من اطلاع دارم، هیچ نکته روشنی در آثار یونانی اسکندر افریدوسی که این فرضیه را رد کند، به چشم نمی‌خورد. اما توضیح بسیار روشنی که در تقابل با دیدگاه ماشینی<sup>۳</sup> علم مطلق الهی است در تفاسیر عربی «درباره علم ازلی خداوند» وجود دارد. اسکندر افریدوسی می‌گوید: «بهر صورت این نظریه که خداوند به آنچه که به واسطه او خلق می‌شود آگاه نیست، باطل است.» بنابراین باید گفت که خدایان بهتر از هرکس دیگر از این حقیقت که ذات<sup>۴</sup> آنان عامل پیدایش بهترین مخلوقات است آگاهند. و

واقعیات جزئی را می‌سازد. (Quaset.I.25.40.30-41) این نکته در قطعه مسفقود شده «درباره علم ازلی خداوند» (DE PROVIDENTIA) اثر کریلوس<sup>۱</sup> اسکندرانی درج شده که بنابر آن علم مطلق ازلی خدایان حافظ صور واقعیات عالم مادی است. همین قطعه محققین را بر آن داشته تا اعلام کنند بنابر نظر اسکندر افریدوسی اگر چه علم به واقعیات فانی عالم مادی تعلق می‌گیرد، اما این تعلق گرفتن بلاواسطه نیست. ترجمه عربی قطعه گم شده مورد بحث که چند سال پیش توسط هانس یواخیم<sup>۲</sup> رولاند تنظیم شد نیز موید همین تفسیر است. افریدوسی در نقادی نظریه فلاسفه رواقی، ادله مختلفی در مقابل عقیده آنان مبنی بر اینکه خدایان بلاواسطه مفیض کمال به موجودات عالم مادی هستند، ارائه می‌نماید. در همین ترجمه عربی اثر مذکور به ما کمک می‌کند تا بعضی مشکلات را که با استناد به آثار یونانی قادر به حل آنها نیستیم مرتفع نمائیم.

در آثار یونانی این فکر که علم ازلی الهی

1- Cryllus      2- Hans -Joachim Ruland  
3- Mechanistic Conception  
4-Nature

معروض تجدد و تجدید نامتناهی هستند ممکن دانست.» (FR 36 (FREUDENTHAL))  
 فرودنتال<sup>۳</sup> تذکر می‌دهد که منظور از «مردان خیمه»<sup>۴</sup> همان فلاسفه رواقی است. و ارجاع به بحث قبلی این سوال را پدید می‌آورد که این رشد به نقل قول کلمه به کلمه و کامل مبادرت نورزیده است. بهر حال فرودنتال چنین تصور کرده که قطعه منسوب به اسکندر افریدوسی گویای دیدگاه ابن رشد نیست. اگر این قطعه مورد تأیید قرار گیرد، می‌توان به شناختی بنیادی از عقاید اسکندر افریدوسی دست یافت. او منکر این امر است که خدایان با همه واقعیات جزئی ارتباط دارند و دلیلش هم تناقض‌آمیز بودن آن است. فرض کنید که خدایان نسبت به تمام انواع جزئیات عالم باشند. پس باید تمام آنها را بشناسند. اما چنین شناختی محال است چرا که آنها دائماً تجدید و تجدد پیدا می‌کنند و باید نامحدود فرض شوند. از این اشکال هم که موجودی الهی نمی‌تواند علم

اگر از نحوه خلقت آنان آگاهند پس از اینکه چه سرنوشتی برای آنان پیش می‌آید نیز آگاهند. (66. 9-13. RULAND) بدین ترتیب باید پذیرفت که نوعی آگاهی در علم ازلی الهی مستتر است. خدایان به خود و آنچه از آنان پدید می‌آید آگاهند. این نقل قول ماهیت رابطه میان علمی را که خدایان نسبت به خود دارند با علمی که نسبت به این جهان دارند روشن نمی‌کند. اما بطور کلی علم آنان نتیجه نیرویی کور و فاقد آگاهی نیست.

خوشبختانه اثر دیگری از میراث فرهنگ و تمدن غرب باقیانده که حاوی اطلاعات مهمی درباره شیوه ارتباط میان خدایان و جهان مادی از نظر اسکندر افریدوسی است. ابن رشد<sup>۱</sup> مطالبی را از اسکندر افریدوسی در شرح کتاب A مابعدالطبیعه ارسطو چنین نقل می‌کند:

«اسکندر افریدوسی می‌گوید بزرگترین اشتباهی که رخ داده این است که می‌پندارند علم مطلق الهی نسبت به جزئیات همانند مردان خیمه است. علم هنگامی قابل نزول از سوی قدرتهای آسمانی<sup>۲</sup> است که با آگاهی همراه باشد (همانطور که قبلاً گفته شده است) اما چگونه می‌توان علم آنان نسبت به جزئیات را که در

1- Averroes

2-Celestial powers.

3-Freudenthal

4-Men Of The Tent

نامتناهی داشته باشد صرف نظر کرده و به این استدلال اسکندر افریدوسی می پردازیم که: اگر خدایان به همه واقعیات جزئی عالم باشند آگاهی آنها باید دائماً تجدید و تجدید پیدا کند. به نظر من این تجدید و تجدیدی که مورد بحث است به تغییرات موجودات و حوادثی که در این عالم رخ می دهد مربوط است. جهان ما به گونه ای است که صفات موجودات قبلاً برایشان تحقق نداشته و در آینده هم وجود نخواهد داشت. آگاهی از چنین جزئیاتی اگر نگوئیم که بعداً به کذب تبدیل می شود، بطور مرتب تغییر پیدا می کند. اگر  $a$  معادل  $F$  در زمان  $t_1$  باشد درست خواهد بود که بگوئیم در زمان  $t_1$ ،  $a$  معادل  $F$  است. اما فرض کنید که در زمان  $t_2$ ،  $a$  معادل  $F$  نباشد پس در زمان  $t_2$  دیگر صحیح نیست که گفته شود  $a$  معادل  $F$  است. (در حالیکه صحیح این است که گفته شود  $a$  معادل  $F$  است.)

آگاهی نسبت به  $a$  از  $t_1$  به  $t_2$  تغییر پیدا کرده است. بنابراین تفسیر، عملکرد نظریه  $T$  نقش بنیادین در این نظام فکری پیدا می کند. موجودات مدرک لایتغیر همچون خدایان نمی توانند به جزئیات عالم ما که همه قابلیت تغییر دارند، علم پیدا کنند.

ممکن است متفکرینی با رعایت احتیاط بیشتر بتوانند ادعا نمایند که نظریه ابن رشد را می توان به گونه ای تفسیر کرد که نیازی به نظریه  $T$  نداشته باشد. فرض که گزاره های ناظر به آینده قبل از فرارسیدن زمان تحقق آنچه از آن حکایت می کنند اصلاً ارزش صدق ندارند. هنگامی که کسی می گوید: «نبردی دریایی در آنجا رخ خواهد داد» (i)، آنچه که می گوید ممکن است نه صادق و نه کاذب باشد. بنابراین اساساً یک قضیه نیست و هنگامی که ادا می شود علمی افاده نمی کند. از طرف دیگر وقایع زمان گذشته تثبیت شده و غیر قابل تغییرند. قضیه «نبردی دریایی در آنجا رخ داد» (ii) بنا بر تعریف صادق است. و بدین ترتیب می توان فرض نمود که علم الهی با دانستن هر قضیه جدید یعنی قضایایی که با جریان حوادث عالم صدق یا کذب می یابند افزایش پیدا می کند. با این تفسیر در شناخت واقعیات جزئی، بدون آنکه قضایای مربوط به آنها ارزش صدقشان عوض شود، تغییر ایجاد می شود و بدین ترتیب هیچ ارجاعی به نظریه  $T$  لازم نخواهد بود.

این شرح قانع کننده نیست، زیرا اولاً جای تردید است که اسکندر افریدوسی معتقد بوده

که قضایایی مثل (i) اساساً فاقد ارزش صدق باشند. او در اثر معروف خود «درباره سرنوشت» (de fato) متذکر این مطلب نشده و در اثری که این موضع او در آن مندرج است می‌گوید که (i) بنابر تعریف صادق (یا کاذب) نیست و نه اینکه اصلاً ارزش صدق ندارد. علاوه بر اینکه اصلاً معلوم نیست قضایایی که به زمان گذشته مربوط اند ارزش صدق متغیر نداشته باشند. فرض کنید که قبل از سال ۴۸۰ قبل از میلاد، اصلاً نبرد دریایی در سالامیس<sup>۱</sup> رخ نداده باشد ولی کسی بگوید: «در سالامیس نبرد دریایی رخ داد» (iii)، این قضیه مربوط به گذشته است و ارزش صدق دارد و بنابر فرض کاذب است. اما نمی‌توان منکر شد که اگر این جمله در سال ۴۷۹ قبل از میلاد حضرت مسیح (ع) گفته شده بود، صادق می‌بود. بنابراین قضیه (iii) بنابر T ارزش صدق متغیر خواهد داشت.

می‌توان گفت که بنابر نظر افریدوسی (c.g.Fato. 197.11) و اکثر فلاسفه قدیم، قضایای مربوط به زمان گذشته ارزش صدق متغیر ندارند و لذا استدلال مذکور حتی اگر هیچ اشکالی در نتیجه‌گیری اش هم نباشد قابل

انتساب به او نیست. اما آنچه که مورد نظر منطق‌دانان قدیم بطور کلی و اسکندر افریدوسی بطور خاص است این نیست که هیچ قضیه مربوط به زمان گذشته نمی‌تواند ارزش صدق متغیر داشته باشد، بلکه قضایایی که از وقوع حوادثی در گذشته حکایت می‌کنند ضرورتاً صادق‌اند، چرا که گذشته قابل تغییر نیست و این معادل است با اینکه گفته شود هر قضیه صادق خبری<sup>۲</sup> مربوط به گذشته ارزش صدق خود را از دست نخواهد داد. این ادعا که اگر (iii) صحیح باشد همواره صحیح خواهد ماند موجه می‌نماید. اما این نکته متضمن این برداشت نیست که یک قضیه به نحو صادق وقوع حادثه‌ای را تکذیب می‌کند همواره این ارزش را حفظ خواهد نمود. قضیه (iii) قبل از سال ۴۸۰ قبل از میلاد کاذب و بعد از آن صادق است و قضیه «نبرد دریایی در سالامیس رخ نداد» (IV) قبل از ۴۸۰ (ق م) صحیح و بعد از این تاریخ کاذب می‌شود. حتی اگر اسکندر افریدوسی آشکارا متذکر این

1-Salamis

2-True Affirmative Proposition

مربوط به حال و گذشته وجود دارند که ارزش صدق آنها تغییر می‌کند. اگر این توضیحی که ارائه کردم مورد قبول قرار گیرد باید پذیرفت که آگاهی و معرفت مطرح شده راجع به جزئیات در اثر این رشد تنها به رخداد‌های آینده ناظر است. ممکن است اسکندر افریدوسی نیز چنین نوعی از علم را مورد تأکید قرار داده باشد اما به نظر من او تنها در اندیشه خود بدان التفات داشته است. اگر او بهر نحوی به هر نوع از شناخت واقعیات جزئی اشاره نموده باشد آنچه که ادعا کرده که شناخت نسبت به واقعیات جزئی همواره تجدید پیدا می‌کند به شکل مستدل قابل ارجاع به نظریه T خواهد بود.

فصل XXX کتاب «درباره سرنوشت» که اسکندر افریدوسی آنرا به علم پیشین الهی<sup>۲</sup> نسبت به حوادث آینده اختصاص می‌دهد را می‌توان به گونه‌ای تفسیر نمود که با آنچه من در صدد دفاع از آن هستم هماهنگ و یا حتی موید آن باشد. من در اینجا نمی‌توانم به تفصیل

تفاوت نشده باشد، از این حقیقت که او معتقد بوده یک قضیه همانند قضیه (iii) اگر صادق باشد همواره صادق خواهد ماند نمی‌توان نتیجه گرفت که او می‌پنداشته هیچ قضیه مربوط به زمان گذشته ارزش صدق قابل تغییر ندارد. اگر چه این نکته در مورد قضایایی مربوط به زمان حال مثل قضیه (۱) نیز مصداق پیدا می‌کند. حتی اگر گفته شود که قضایای مربوط به آینده اصلاً ارزش صدق ندارند، قضیه (۱) که مربوط به زمان حال است ارزش صدق داشته و این ارزش بر اساس اینکه هنگامی که ادا می‌شود خبری که از آن حکایت می‌کند واقع می‌شود یا نه، قابل تغییر است. اگر ارسطو در لحظه‌ای که قضیه (۱) گفته می‌شود در حال تدریس باشد، این قضیه صادق است و برعکس اگر در آن لحظه او در حال تدریس نباشد قضیه کاذب است. دو نوع گفتار قضیه (۱) قابل تصور است که در یکی قضیه صادق و دیگری کاذب خواهد بود. بهر حال نتیجه این است که قضیه (۱) ارزش صدق متغیر دارد. و خلاصه ماجرا این می‌شود که حتی اگر کسی بیندیشد که هر گزاره مربوط به آینده بنابر ارزش صدق خود نامتعیین<sup>۱</sup> است، در عین حال قضایایی هم

1- Non - Defined

2- The Divine Foreknowledge

او در آنجا آورده برهانی بسیار پیچیده است که از آنچه مورد بحث ماست دور است. اولین مرحله استدلال او در (20101 - 15) آمده که تاکید دارد که  $P_1$  متضمن قضیه زیر است.  $P_3 =$  بازاء هر  $A$ : اگر  $A$  ممکن باشد خدایان نمی توانند علم پیشین نسبت به  $A$  داشته باشند. ادعای من این است که مرحله بعدی استدلال او باید انکار  $P_2$  باشد. باید این مطلب را تفصیل داد. برای این نتیجه گیری که هیچ قضیه ممکن وجود ندارد، باید قضیه ای مانند  $P_2$  و یا حداقل قضیه زیر فرض شود.

( $P_2$ ) = بازاء هر  $A$  خدایان می توانند نسبت به  $A$  علم پیشین داشته باشند.

و این بدین معنی است که خدایان امکان علم به هر چیز را دارند و این نکته ای است که اگر کسی فرض کند که قضایای ممکن وجود دارند بوسیله  $P_3$  قابل اثبات نیست. اگر قضیه  $A$  ممکن باشد خدایان نمی توانند آنرا بشناسند. بر اساس نظریه اسکندر افریدوسی (6-1010) قضیه  $P_3$  این نکته را متذکر است که خدایان قدرت علم به هر چیزی را ندارند، اگر بخواهیم استدلال او را به شکل دیگر مطرح کنیم باید بگوئیم استدلالی که او در صدد تکذیب آن است

وارد این بحث مشکل و پیچیده شوم و ادعا هم نمی کنم که تفسیر من تنها تفسیر ممکن است ولی بهر حال می توان گفت که آنچه که او در مقام تکذیب و انکار آن برآمده این نتیجه گیری است که از آنجا که خداوند علم پیشین به رخدادهای آینده دارد، وقوع آنها ضروری است. (15-12، 200) فرض کنید که  $A$  قضیه ای مربوط، به حادثه ممکن الوقوعی در آینده باشد. استدلال افریدوسی می تواند چنین شکلی داشته باشد.

$P_1 =$  بازاء هر  $A$ : اگر خدایان علم پیشین به  $A$  داشته باشند وقوع  $A$  ضروری است.

$P_2 =$  بازاء هر  $A$ : خدایان علم پیشین به  $A$  دارند.

$C_1 =$  بازاء هر  $A$ :  $A$  واجب الوجود است.

بنابر بعضی تفاسیر انکار این استدلال توسط افریدوسی، او را وادار کرده تا بپذیرد که علم ازلی خدایان همه موجودات را دربر گرفته و آنها به همه چیز، اگر چیزی ضروری است بنحو ضرورت و اگر ممکن است بنحو امکان، علم دارند. اما من تصور نمی کنم چنین تفسیری که گفته می شود در (de FATO 2.10. 16-18) ذکر شده، واقعاً در آن درج شده باشد. آنچه که

گردد. (۸-۲۱-۲۰۱) او با تذکری غیر قابل پیش بینی به این بحث در کتاب خود خاتمه می دهد: «بنابراین ما با این گفتار که آنان بر اساس طبیعتی که اشیاء دارند آنها را پیش بینی می کنند، پیشگویی<sup>۳</sup> و علم ازلی خدایان را نفی نمی کنیم». (۳۰-۲۸-۲۰۱۰. de Fato xxx).

معنای این جمله پیچیده هر چه باشد قبول اینکه افریدوسی در اینجا علم ازلی الهی به همه حوادث ممکن را جایز دانسته، بسیار دشوار است. در حقیقت صرف تصدیق نظریه T این نتیجه را که چنان پیشگویی هایی ممکن است در بر ندارد. فرض کنید که کسی حقیقتاً چنین پیشگویی کند:

F1: اگر جان خالی بر گونه دارد، جان دیگر یک نوازنده عود نخواهد بود.

پیدا کردن معنانشناسی معقولی که بر اساس آن F1 همواره صادق باشد بسیار آسان است. می توان گفت که قبل از تولد و بعد از مرگ جان مقدم<sup>۴</sup> قضیه F1 غلط است؛ بنابراین هنگامی که جان زنده نباشد، F1 صادق است. اما عین این

نشان می دهد که  $P_1$  و  $P_2$  و نقیض  $C_1$  نمی توانند با هم صادق باشند و این هم بدین معنی است که حداقل یکی از این سه قضیه باید غلط باشد. بنابراین انکار  $C_1$  نه از خود استدلال بلکه از سایر قضایایی که فرض گرفته شده و باید اثبات شوند بدست می آید. او بر این نکته اصرار می ورزد، اگر  $(P_2)$  تأیید شود، می توان نتیجه گرفت که خدایان قادر به شناخت هر چیزی، منجمله چیزهایی که شناخت آنها محال است، مثل نامتناهی هستند (۱۳-۶-۲۰۱۰) فراتر از این اگر بنا بر فرض A از واقعه ممکن در آینده حکایت می کند، A باید به عنوان قضیه ای درباره یک حادثه ممکن در آینده در علم ازلی<sup>۱</sup> باشد، یعنی قضیه ای ممکن، و  $P_3$  نیز این امر را رد می کند. (۲۱-۱۳-۲۰۱۰). افریدوسی تکذیب خود را با یک استدلال دیلم<sup>۲</sup> مطرح می کند: یا چنین است که فردی بگوید آنچه محال است برای خدا ممکن می شود که در این صورت  $(P_2)$  صادق است ولی  $P_3$  قابل تصدیق نیست و یا اینکه می گوید آنچه محال است حتی برای خدایان هم محال است که در این صورت  $(P_2)$  قبل از آنکه به عنوان مقدمه استدلال مفروض گرفته شود باید اثبات

1- (Ifii) te      2- Foreknowledge

3- Prophecy                      4- Antecedent



در حالی است که قضایایی که ارزش صدق قابل تغییر دارند متعلق علم الهی نیستند. بهر صورت آنچه قابل تردید نیست اینکه نظریه T کارکردی بنیادی در محدود کردن دامنه علم الهی دارد، یعنی خدایان عالم مطلق نیستند و با این حال می توان آنها را ثابت و تغییرناپذیر دانست.

تا بدینجا ملاحظه کردیم که نظریه T چه تاثیر گسترده ای بر الهیات<sup>2</sup> داشته و قبول آن منجر به تائید یا تکذیب صفات قطعی برای خدایان و نیز تفسیر مشخصی از ماهیت علم آنان می گردد. شاید مذهب نوافلاطونیان متاخر<sup>3</sup> را بتوان نمونه جالبی برای نقطه مقابل این تاثیر دانست. به عنوان نمونه پروکلوس معناشناسی سنتی از قضایای شخصیته<sup>4</sup> را اصلاح نموده و آنها را به تعدادی مصادیق نظریه T محدود می نماید تا ثبات و علم مطلق الهی را حفظ نماید. برای بررسی بهتر چگونگی دستیابی به این مقصود، ناگزیر از توضیح

ماجرا در طول زندگی او نیز قابل طرح است چرا که تالی F1<sup>1</sup> از آنجا که قضیه صادق حاصل از پیشگویی مبتنی بر فرضیه ای است هرگز کاذب نخواهد بود. بنابراین F1 هرگز ارزش صدق خود را از دست نخواهد داد. بدین ترتیب از این که خدایان بنابر نظریه T عالم اند نمی توان F1 را استنتاج نمود. من ادعا نمی کنم اسکندر افریدوسی آنجا که نوعی علم پیشین را به خدایان نسبت می دهد دقیقاً همین نکته را در ذهن داشته است. رویکرد او به علم غیبی خیلی واضح نیست. او هرگز نه توضیح داده که چگونه چنین علمی ممکن است و نه هرگز بطور واضح بدان اذعان نموده است. اگر چه اگر عباراتی را که نقل کردم مستند کشف نظریه او قرار دهیم و به جدل روی نیاوریم می توان آنها را با نظریه T با توجه به محدودیتی که در آن با جدا کردن مجموعه قضایای مربوط به واقعیات جزئی عالم مادی که خدا قادر به شناخت آنها نیست اعمال نموده، تطبیق داد.

قضایای پیشگویی شده ای درباره واقعیات جزئی وجود دارد که ارزش صدق خود را از دست نمی دهند. شناخت چنین قضایایی بدون هیچ مشکل قابل انصاف به خدایان است و این

1- Consequent

2- Theology

3- Late Neoplatonism

4- Singular Proposotion

می‌شناسد و بدانها تقرر می‌بخشد، تغییر می‌کند؟ (۹-۱ IV. ۴. ۹ - ۷ - IV. ۳. ۲۵) حتی در این شیوه طرح مشکل هم اهمیت نظریه T واضح است. پاسخ افلوپین به این نظریه مرتبط نیست. او این ایده را که نظریه T در مورد علم الهی کاربرد ندارد، انکار می‌کند، و می‌گوید: اما آنچه که باعث می‌شود نتوان چنین موجودی را (بدون آنکه تغییراتی همچون تغییراتی که در اشیاء خارجی همانند حرکات کیهانی رخ می‌دهد، در ذاتش پدید آید) تصورکننده (به معنای داشتن حافظه) دانست این حقیقت است که به دنبال چنین تغییراتی در جهان مادی باید تصوراتی متفاوت از حوادث قبل و بعد حرکت در آن پدید آید. به عبارت دیگر شهود<sup>۱</sup> و حافظه از هم متمایزند.

(IV.3.25.20-4.Tr S Mackenna 281)

این نظریه که موجودی الهی علمی ثابت از واقعیات متغیر داشته باشد، رد شده است.

مختصر نظریه پلوتینوس<sup>۱</sup> (افلوپین) هستیم. از نظر او احاطه علم مطلق ازلی الهی بر اشیاء عالم، فعلی صادر از جانب خداوند یگانه<sup>۲</sup> و یا عقول نیست بلکه نتیجه فعل نفس<sup>۳</sup> است. او این علم ازلی را با این حقیقت که جهان ما مخلوق نفسی است که با تعقل<sup>۴</sup> صور موجود در عقل بدانها هستی می‌دهد توضیح می‌دهد.

(IV. ۳۰۱۱۰ - ۲۱ - ۸) افلوپین به خوبی می‌دانست که اتصاف صفت قدرت به نفس، متضمن اتصاف نوعی شناخت نسبت به واقعیات جزئی و حوادث جهان به آن بود. او هنگامی که با تجزیه و تحلیل موضوع به این مساله برخورد نمود که آیا نفس، حافظه<sup>۵</sup> دارد با مشکل مواجه شد.

بر اساس نظریه او نه عقل و نه نفس که موجودات ثابتی هستند، نمی‌توانند حافظه داشته باشند. زیرا حافظه جایی است که چیز دانسته‌ای فراموش شده و دوباره به یادآورده شود. (ff ۲۷ و ۲۰-۱۰ IV. ۳. ۲۵) او ادامه می‌دهد اما اگر عقل و نفس قابل تغییر نیستند چگونه می‌توانند به واقعیات متغیر علم داشته باشند. خصوصاً آیا نفس آن هنگام که امور متغیر را که قدرتش به آنها تعلق می‌گیرد

- 1-Plotinus    2-The One    3- Soul  
4- Contemplation    5- Memory  
6- Intuition

می‌شود که آیا در علمی که زئوس از ارباب انواعی که جوهر عقل را می‌سازند دارد آگاهی مشخص و متمایزی از واقعیات جزئی هم وجود دارد؟ این بحث با سوالات جدی دیگری درباره نحوه وجود صور این واقعیات مرتبط می‌شود. من در اینجا درباره این مسائل دشوار بحث نمی‌کنم. به هر نحوی که فرض کنیم پلوتینوس این مشکلات را حل کرده، تاثیر نظریه T در اندیشه او آشکار است. اینکه هیچ علم متمایزی راجع به واقعیات جزئی ممکن برای خداوند قابل فرض نیست، نتیجه مستقیم همان نظریه است. از طرف دیگر فرض کنید که پلوتینوس نوعی شناخت متمایز از واقعیات جزئی را برای خداوند قائل بوده است. در این صورت اگر فردی بیندیشد که شناخت جزئیات عالم که بصورت ماتقدم در مثال‌های آنها بوده برای خداوند حاصل می‌شود نتایج نظریه T غیرقابل قبول خواهد بود. و در این حال ثبات خداوند محفوظ می‌ماند. اما در عین حال آن فرد می‌تواند بپرسد که این علم مطلق به چه قیمتی

افلوپین می‌گوید که زئوس<sup>۱</sup>، که واسطه قدرت اراده در<sup>۲</sup> جهان است به واسطه شناخت ثابتی که از ناحیه تفکر ابدی به عقل برایش حاصل می‌شود. (۲۷-۲۵ . ۱۳ . ۴ . IV) به وسیله نفس شناخته می‌شود. (۴-۱ . ۱۰ . ۴ . IV) همانطور که واقعیات این جهان بازتاب و ثمره بسط طبیعت واحدی که آنها را تشکیل می‌دهد است، ترتیب و ترتب موجودات آن به تفکر ابدی عقل وابسته است. این نوع اندیشه در آثاری مثل (۱۵-۹ . ۱۰ . ۴ . IV) به چشم می‌خورد که می‌گوید: «بله، ... آنچه که اراده می‌شود همان است که تحقق می‌یابد، و آن اصلی که باعث پدید آمدن آنها می‌شود محض اراده کردن است. این خلقت فعل نفسی است که با عقلی ثابت متحد گشته است. عقلی که تجلی اش<sup>۳</sup> در نفس همان اراده است و چون آن عقل ثابت است هیچ تغییری هم در نفسی که بازتاب اوست پدید نمی‌آید» (۲۹۵ . tr S . Mackenna). علمی که نفس از جهان دارد به علمی که از رب النوع<sup>۴</sup> خود دارد وابسته است. بیش از این نمی‌توان پلوتینوس را تحت فشار قرار داد. آیا زئوس علم متمایزی از واقعیات جزئی دارد؟ این سوال با سبک و سیاق نظام فکری او چنین

1- Zeus                      2- Order Power

3- Reflection

4- Archetypes

واقعیتی را به عنوان واسطه صور و فیض میان خدای واحد و عالم عقول در نظر می‌گیرد. آنچه که مختص این فیلسوف است اینکه خدایان حافظ جزئیات و حتی پیش‌پا افتاده‌ترین جنبه‌های وجودی آنان بشمار می‌روند.  
(platonic THEOLOGY (THEOL. plat))

و این نتیجه متضمن این حقیقت است که خدایان نه تنها باید به هر آنچه که کلی و ازلی است بلکه به هر آنچه که جزئی و ممکن است نیز حتی در کوچکترین و پیش‌پا افتاده‌ترین مراتب آنها آگاه باشند.

(THEOL. plat. I.21 (98.5-12 saffrey - wenternik))

پروکلوس بر این نکته اصرار می‌ورزد و هنگامی که سوال می‌شود خداوند چگونه به این عالم آگاه است می‌گوید از اینکه تعدادی از افلاطونیان برای توجیه علم مطلق الهی، مثل عقلی جزئیات و امور ناشایست دیگر را در او فرض می‌کنند در تعجب است اما اگر کسی بخواهد وجود صور معقول جزئیات را بپذیرد می‌تواند به دیدگاه او اشکال وارد نماید. برای تشریح و تبیین این نکته که خدایان به جزئیات و امور ممکن آگاه‌اند، حوادث این عالم همان مشکل همیشگی را پیش می‌آورند که علم الهی

بدست آمده است؟ آنچه که نفس می‌داند خود جزئیات نیست بلکه فقط صور آنهاست، حال چه جزئیات و صور آنها یکی باشند یا میان آنها تفاوتی وجود داشته باشد. اگر حالت نخست درست باشد علم ثابت الهی حفظ می‌شود اما تفاوت میان جهان مادی و عالم عقلانی امکان دستیابی به هر درجه‌ای از واقع‌نمایی نسبت به جهان را به صفر می‌رساند و از طرف دیگر اگر حالت دوم پذیرفته شود، جهان محسوس قابل انفکاک از جهان معقول می‌شود در حالیکه خداوند دیگر علم مطلق ازلی نخواهد داشت. او به جزئیات این عالم آگاه نخواهد بود بلکه تنها صور ثابت و لایتغیر آنها در علم او جای می‌گیرند. جزئی بودن، تغییر و زمانبندی به ساحت الهی راه پیدا نخواهد کرد.

در حقیقت راه حل پلوتینوس برای یافتن پاسخ علم مطلق الهی با آنچه که اسکندر افریدوسی گفته بود تفاوت ندارد جز اینکه نظریه او محتوایی کاملاً مابعدالطبیعی دارد. تنها با تحقیقات نوافلاطونیان است که موضع جدید پدید آمده است و من دیدگاه پروکلوس را به عنوان مرجع شرح این تغییر موضع در نظر می‌گیرم. تا آنجا که مشهور است پروکلوس

منفعل، واحد و غیر منفعل خواهد بود و بنابراین حتی اگر متعلق علم الهی شی‌ای متکثر باشد علم او واحد و یکپارچه می‌ماند و اگر متعلق علم او متغیر باشد ذات او ثابت و لایتغیر خواهد بود و اگر متعلق علم او ممکن و محدود باشد علم او ضروری و مطلق خواهد بود. حال که خداوند علمش را از طریق واقعیات پست عالم مادی بدست نمی‌آورد چرا باید به دلیل ماهیت خاص این متعلقات محدود شود؟»

(tr Dodds)

این نقل قول نشان می‌دهد که چگونه بنابر عقیده پروکلوس کیفیت شناخت به ماهیت فاعل شناسایی وابسته است. اینکه شناخت ضروری یا ممکن، متغیر یا ثابت، متعین یا نامتعین باشد جملگی به ماهیت فاعل شناسایی مربوط می‌شود. به عنوان نمونه، شناخت از یک واقعیت ممکن، ممکن است اگر فاعل شناسایی ممکن‌الوجود باشد و ضروری است اگر فاعل آن ضروری‌الوجود باشد و بنابراین به نظر پروکلوس آگاهی خدایان از امور متغیر ثابت خواهد بود. نویسنده‌ای چنین ابراز عقیده کرده

1-Jamblicus by Ammonius

بر اساس تغییر واقعیات تغییر خواهد کرد. پروکلوس پاسخ جدید به این سوال می‌دهد. او ثبات و مطلق بودن علم الهی را نادیده نمی‌گیرد اما نظریه T را تغییر می‌دهد. استدلال او مراحل مختلفی دارد. اولین مرحله آن یک بحث کلی راجع به شناخت است. از آنجا که شناختن فعل فاعل شناخت است بنابراین ماهیت شناخت به ماهیت فاعل شناسایی و نه متعلق شناسایی بستگی دارد. این نظریه با تفصیل بیشتر در «شک‌های ده‌گانه» (Decem dubitatione) منسوب به یامبلیکوس آمونیوس<sup>۱</sup> که از شاگردان پروکلوس بشمار می‌رود قابل مشاهده است. در اثر اصلی پروکلوس این دیدگاه به علم الهی نسبت داده شده است. این بخش از الهیات (منظومه کلام) را در نظر بگیرید. (Dodds ۲۳-۱۴-۱۱۰) ۱۲۴

«اگر خدایان هم صفات خود را به صورت هماهنگ با هویت خدایی خود واجد باشند، به وضوح می‌توان گفت که علم آنها که آن هم باید صفتی الهی باشد به واسطه عظمت قدسی‌شان تعیین پیدا می‌کند نه به واسطه واقعیات مادی جهان که متعلقات شناخت تلقی می‌شوند و بدین ترتیب علم آنها راجع به امور متکثر و

## شناخت از یک واقعیت ممکن لزوماً ممکن نیست و نیز شناخت از واقعیتی متغیر لزوماً متغیر نیست

از یک واقعیت ممکن لزوماً ممکن نیست و نیز شناخت از واقعیتی متغیر لزوماً متغیر نیست. چگونگی متعلقات شناخت اصلاً در اینجا مورد بحث نیست بلکه کیفیت شناختن آنها مورد نظر است. ثانیاً پروکلوس اصرار می‌ورزد که خدایان که موجوداتی متعالی هستند، به شکل واحدی اموری را که کثرت پذیرفته و در زمان تغییر می‌کنند می‌شناسند. علاوه بر آنچه قبلاً گفته شده توجه به این بخش از «الهیات افلاطونی»<sup>۱</sup> قابل تامل است.

«از آنجا که خدایان امور زمانمندند و متغیر را تعالی می‌بخشند حقیقت هرکدام از آنها و هر چیز دیگر را در خود بصورت حقیقتی واحد و متحد حفظ می‌کنند» در پرتو این توضیحات من پیشنهاد می‌کنم که نظریه پروکلوس را ذیل مباحث معنا شناختی باید تفسیر نمود. اینک مجدداً به گزاره‌ای که با آن آغاز کردیم برمی‌گردیم. «ارسطو در حال تدریس است»

که این موضع‌گیری پروکلوس تلاشی است برای هماهنگ کردن دو مقدمه‌ای که او از آنجا دیدگاهش را آغاز کرده بود. یعنی از یک طرف رعایت کردن اصل قابل شناخت بودن عالم و از طرف دیگر تضمین علم مطلق و ثابت خدایان (Dub II. 601-20 Isaac) به عبارت دیگر ممکن بود که پروکلوس به همان معضل پلوتینوس برخورد کند. از نظر منطقی، او یا می‌بایست علم مطلق الهی را کنار می‌گذاشت یا قابل شناخت بودن و تغییر عالم را انکار می‌کرد. اما من فکر می‌کنم که اساساً پروکلوس با این مشکل مواجه نبود. نخست آنکه باید توجه نمود که او هرگز ادعا نکرده که بعضی اوصاف متعلقات شناخت بر اساس این حقیقت که آنها به وسیله ما یا خدایان شناخته می‌شوند تغییر می‌کند. آنچه که ممکن و متغیر باشد هرگز به دلیل تعلق به علم الهی ضروری و ثابت نمی‌شود اگر چنین بود خدایان به خطا می‌افتادند چرا که بنابر نظر او واقعیات ممکن حقیقتاً ممکن‌اند. آنچه که او مورد تاکید قرار می‌دهد این است که شناخت

1- Platonic Theology

تدریس نیست. ( $t_j < t_k < t_m$ ) بنابراین (۱) متناظر با ارزش صدق درست مثلاً (۱) تا  $t_j$  و  $t_k$  و نیز ارزش صدق کذب مثلاً (۰) تا  $t_m$  خواهد بود. بنابراین معنای عینی قضیه که بصورت تابع ارزش درآمده، بوسیله مجموعه‌ای از زوجهای مرتب که عضو اول هرکدام یک ثابت یعنی لحظه خاص و عضو دوم آنها صفر یا یک است قابل ارائه است. در مثال ما معنای (۱) مجموعه‌ای از زوج مولفه‌هاست که در میان آنها  $t_j$  و  $t_k$  و  $t_m$  قرار دارد، یعنی

$$I = \{ \dots, \langle t_j, 1 \rangle, \langle t_k, 1 \rangle, \dots, \langle t_m, 0 \rangle, \dots \}$$

فرض کنید که «a» مجموعه‌ای باشد که (۱) را مشخص می‌کند.

واضح است که بر اساس راههایی که تابع (۱) تعریف می‌شود می‌توان a را به نحوی متفاوت تصور نمود. فرض کنید که زندگی ارسطو بین دو زمان  $t_j$  و  $t_p$  باشد. در این فاصله زمانی (۱) گاهی درست و گاهی کاذب خواهد بود. بنابراین a واجد زوج مولفه‌هایی است که عضو دوم هر یک صفر یا یک خواهد بود. اما تکلیف ثابتایی قبل از  $t_j$  و بعد از  $t_p$  چه می‌شود؟ احتمالات گوناگونی برای توضیح افراد آشنا به منطق زمانی جدید وجود دارد.

(I) و فرض کنید که این گزاره یک محتوا از فعل آگاهی الهی است. تفسیر رایج این است که این قضیه‌ای است که ارزش صدقش با تغییر آنچه که از آن حکایت می‌کند عوض می‌شود. پروکلوس این حقیقت را انکار نمی‌کند، بلکه آنرا به گونه‌ای تفسیر می‌کند که نظریه علم مطلق الهی را مخدوش نمی‌سازد. یک راه ممکن برای قبول چنین حالتی این است که معناشناسی گزاره‌هایی شبیه (۱) را با معناشناسی مندرج تحت نظریه T متفاوت بدانیم. در T ارزش صدق (۱) برعکس نظریه فرگه در مجموعه آن نهفته نیست. می‌توانیم حدس بزنیم که پروکلوس به نظریه فرگه برخورد گشت با این تفاوت که معنای قضیه دارای ارزش صدق واحد نیست. یعنی تنها ارزشی صدق که هنگام ادای قضیه دارد قابل طرح نیست بلکه مجموعه ارزش صدق‌هایی که قضیه در زمانهای مختلف پیدا می‌کند ملاک است.

با زبان ریاضی و بر اساس این نظریه (۱) تبدیل به تابعی می‌شود که ارزش صدق‌های مختلف را به لحظات و ثوابت مرتبط می‌نماید. فرض که ارسطو در زمانهای  $t_j$  و  $t_k$  واقعاً در حال تدریس است و اینک در  $t_m$  در حال

الف = هیچ چیز نمی تواند مانع این تفکر شود که (۱) قبل از  $t_1$  و بعد از  $t_p$  قابل تعریف نیست. اگر ارسطو موجود نباشد گفتن اینکه او در حال تدریس است بی معنی است. موجود بودن پیش فرض قابل طرح بودن ارزش صدق است. بدین ترتیب (۱) باید به صورت تابعی در نظر گرفته شود که شامل ارزش صدق‌هایی محدود به لحظات و ثوابت مشخصی است، مثلاً لحظاتی محصور بین  $t_1$  و  $t_p$

ب = و نیز ممکن است چنین در نظر گرفته شود که (۱) فراتر از همه این لحظات و ثوابت تعریف شود. یعنی ادعای قضایایی کاذب یا صادق راجع به ارسطو متضمن پیش فرض هستی او نباشد. البته هنگامی که او زنده نباشد گفتن اینکه در حال تدریس است کاذب خواهد بود. تابع (۱) تا زمان  $t_1$  و نیز بعد از  $t_p$  ارزش صفر خواهد داشت و در فاصله زمانی میان  $t_1$  و  $t_p$  صفر و یک ارزش‌های محتمل آن هستند. از آنجا که تعداد لحظات نامحدود است  $a$  مجموعه‌ای نامتناهی از این زوج مولفه‌ها خواهد شد.

ج = اینک فرضیه سومی را در نظر بگیرید. این نیز معقول است که فرض کنیم تابع (۱) قبل از  $t_1$  قابل تعریف نبوده و تنها پس از  $t_1$  تعریف

شود. قبل از تولد ارسطو هرگونه اظهاری راجع به او بی معنی است، ولی بعد از تولد او، هر قضیه‌ای راجع به او صادق یا کاذب خواهد بود، حتی اگر این قضایا مربوط به زمان پس از مرگ او باشد. البته گفتن اینکه ارسطو در حال تدریس است پس از مرگ او قطعاً کاذب است. در این حالت  $a$  مجموعه‌ای نامتناهی و زنجیره ارزش‌های (۱) پس از  $t_p$  محدود خواهد بود.

اگر ما خود را به ارزش‌های (۱) در فاصله زمانی  $t_1 - t_p$  محدود کنیم، می‌توانیم از الزام به پذیرش یکی از سه نظریه الف یا ب یا ج اجتناب نمائیم زیرا تفاوت و تمایز آنها تنها با ملحوظ داشتن لحظات قبل از  $t_1$  و بعد از  $t_p$  قابل قبول است. بگذارید این روش را پی‌گیری کنیم. اینک می‌توان به منظور پروکلوس که می‌گفت علم ما از (۱) با علم الهی در مورد آن متفاوت است پی‌بریم. از آنجا که (۱) متضمن حادثه‌ای ممکن است، نمی‌توان  $a$  را به عنوان دنباله‌ای قانون‌وار در فاصله زمانی  $t_1 - t_p$  در نظر گرفت. هر بخشی از این فاصله زمانی که مورد نظر باشد نمی‌توان نتیجه را تا  $t_p$  پیش‌بینی نمود. از این حقیقت که ارسطو در یک ثابت زمانی محصور به  $t_1 - t_p$  در حال خواندن بود. (یا نبود)



نمی‌توان نتیجه گرفت که او در لحظات بعدی تا  $t_p$  در حال خواندن خواهد (یا نخواهد) بود. بنابراین علم ما راجع به (۱) در فاصله زمانی  $t_p - t_i$  بصورت معنی‌دار قابل تغییر است.  $a$  قدم به قدم با اضافه شدن زوج مولفه‌های جدید که لزوماً همانند زوج مولفه‌های قبلی نیست توسعه پیدا می‌کند و گسترش دنباله نتایج نیز بدین ترتیب ثابت نخواهد بود. از طرف دیگر فرض کنید که ذهنی الهی که فراتر از زمان باشد وجود دارد. چنین ذهنی قادر است تمام زوج مولفه‌های در فاصله زمانی  $t_p - t_i$  را به صورت یکجا درک کند. در این صورت علم او درباره (۱) دیگر در گذر زمان تغییر نخواهد کرد. بلکه از آنجا که به گونه‌ای همانند آنکه همه آنها در آن حاضر به او داده شده ثابت و پایدار خواهد بود. چنین مدرکی از یک مولفه  $a$  به مولفه دیگر منتقل نمی‌شود و بدین ترتیب آگاهی کاملی راجع به چیزی خواهد داشت که انسان آنرا بصورت مرحله به مرحله زمانمند بدست می‌آورد.

به این تفسیر می‌توان اعتراضی وارد کرد. در واقع میان نوع آگاهی انسان و خدا از (۱) در فاصله زمانی  $t_p - t_i$  تفاوتی وجود دارد. آگاهی من از اینکه ارسطو در حال تدریس است با

گذران زندگی ارسطو توسعه پیدا می‌کند در حالیکه علم الهی مشمول این قاعده نیست. اما هنگامی که فردی (۱) را بعد از مرگ ارسطو در نظر می‌گیرد، آیا تفاوت دیگری پیدا نمی‌شود؟ هنگامی که پرونده هستی ارسطو بسته می‌شود، آگاهی از این حقیقت که او در حال تدریس بود، قضیه ثابتی است به گونه‌ای که هم ذهن انسان و هم علم الهی آنرا به یک شکل درک می‌کند. به عبارت دیگر می‌توان گفت که بعد از مرگ ارسطو (۱) همواره کاذب بوده و دارای ارزش صدق قابل تعریف نیست. متعاقباً دنباله حاوی زوج مولفه‌هایی که  $a$  را تشکیل می‌دهند یا بعد از  $t_p$  ثابت مانده و یا در  $t_p$  به پایان خود می‌رسند. بنابراین انسانی که (۱) را بعد از  $t_p$  در نظر می‌گیرد، آگاهی‌اش از او به کمال آگاهی خداوند از اوست. همانطور که خود پروکلوس گفته است، عدم تعیین آنچه که ممکن الصدق است تنها به این عامل که در ظرف زمان آینده در نظر گرفته شود بستگی دارد. (Dub, III.14.22-5 Isaac) و در نتیجه با توجه به حوادث گذشته دیگر عدم تعیینی در کار نیست و ذهن انسانی می‌تواند به علم یقینی همانند علم الهی دست پیدا کند. این اعتراض با این فرض

در مقابل این شبهه دو نوع می‌توان دفاع نمود. نخست آنکه نمی‌توان قاطعانه ادعا کرد که پروکلوس زمان را مطلق<sup>۱</sup> و متمایز می‌دانسته است. اگر زمان واقعی متصل باشد، فاصله زمانی  $t_p - t_i$  شامل ثوابت و لحظات نامتناهی خواهد بود. بنابراین دنباله زوج مولفه‌هایی که  $a$  را شکل می‌دهند در فاصله زمانی  $t_p - t_i$  نامحدود بوده و ذهن بشر قادر به شناخت کامل آنها حتی اگر (۱) بعد از  $t_p$  در نظر گرفته شود نخواهد بود. باید به یاد داشت که دنباله‌های ارزشهای (۱) در فاصله زمانی  $t_p - t_i$  از آنجا که (۱) دلالت بر حادثه‌ای ممکن دارد در توسعه آتی آن قابل تعیین نخواهد بود.

این پاسخ نخستین، از یک طرف به محدودیت‌های شناخت انسان اشاره کرده و از طرف دیگر می‌تواند منجر به این فکر شود که قدرت شناختی به گستره ادراک الهی برای بشر وجود دارد. اگر خدایان (۱) را بطور کامل می‌شناسند باید تعداد نامتناهی واقعیات را بشناسند. (یعنی همان مجموعه نامتناهی زوج مولفه‌ها را). اما آیا مقایسه این قدرت شناخت

که زمان امرقار الذاتی نبوده و فاصله زمانی  $t_p - t_i$  حاوی مجموعه محدودی از ثوابت و لحظات است قابل طرح مجدد است. اگر فرضیه الف ترجیح داده شود،  $a$  با تعداد محدودی از زوج مولفه‌هایی که به وسیله ذهن انسان با فرض (۱) بعد از زمان  $t_p$  قابل دستیابی است شکل خواهد گرفت. و علاوه بر این در حالات ب و ج، نامحدود بودن  $a$  به گونه‌ای نیست که مانع از شناخت کامل انسان در مورد (۱) گردد. بر اساس نظریه ج،  $a$  متشکل از دنباله‌ای از زوج مولفه‌هاست که بعد از وصول به نقطه‌ای معین ثابت خواهد ماند. در صورت قبول نظریه ب دنباله‌ای خواهیم داشت که تا  $t_p$  ثابت بوده و بعد از زمان معینی نیز دوباره ثابت خواهد شد. این نوع نامحدود بودن برای مدرک محدود و ذهن محدود مشکلی به وجود نمی‌آورد. اگر من بدانم که در  $a$  در  $t_p$  متولد شده و در  $t_p$  مرده است بدون آنکه آنها را یک به یک در نظر بگیریم می‌توانم بگویم که ارزشهای  $F(a)$  قبل از  $t_i$  و بعد از  $t_p$  کاذب است. بنابراین اشکال مذکور به این نتیجه که معناشناسی منتسب به پروکلوس قادر به تبیین تمایز میان علم الهی و علم انسانی در باره این جهان نیست منجر خواهد شد.

با خدایان صحیح است؟ اسکندر افریدوسی در نظریه ناممکن بودن شناخت نامتناهی، دلیلی برای انکار این که خدایان به همه جزئیات آگاهند، یافت. پلوتینوس اگر چه ادعا نمود که خدای واحد و سایر عقول از آنجا که واجد قدرت نامتناهی اند، نامحدوداند، اما گفت که صور نمی‌توانند نامتناهی باشند. (VI. 5080) (39-42 آنچه که عقل می‌داند تعداد صور محدودی است. آیا پروکلوس از این پاسخ منصرف می‌شود؟ اگر قبول کنیم که او تابع نظریه آملیوس<sup>۱</sup> یکی از شاگردان پلوتینوس که از گفتن این حرف که تعداد صور نامحدود است ابایی نداشت، بود، می‌توانیم نتیجه بگیریم که معناشناسی مربوط به (۱) و فرضیه زمان اتصالی برای توجیه تمایز میان علم الهی و علم بشر کفایت می‌کند.

برعکس اگر پروکلوس را در سنت افلاطونی قرار دهیم باید این ایده را که زمان واقعی اتصالی است کنار گذاشته و به دومین دفاع و پاسخی که قبلاً راجع به آن سخن گفتیم بسنده نمائیم. شاید اگر این استدلال معتبر باشد بتوان آن را با استدلال قبلی تلفیق نموده، به عنوان پاسخی جدید بر اشکال مورد بحث در

نظر گرفت. می‌توان ادعا نمود که انسانی قادر به کسب آگاهی از (۱) به همان میزان کهال علم الهی است. با وجود این علم انسان همواره کمتر از علم الهی خواهد بود. علم انسان درباره جزئیات همواره ما تأخر است. در حالیکه خدایان که فراتر از زمان‌اند، به همان واقعیات علم ما تقدم دارند. از نقطه نظر انسانها، آینده همواره مجهول است، و به آنچه که در آینده رخ می‌دهد تنها در همان زمان می‌توان آگاه شد و این نکته نشان می‌دهد که اگر چه علی‌الاصول انسان قادر به شناخت کامل گام به گام گذشته است اما نمی‌تواند همه چیز را بداند، که در غیر این صورت باید در پایان زمان قرار گرفته باشد که زمان هم پایانی ندارد. اما برای خداوند آینده و گذشته فقط برای موجودات واقع در زمان قابل فرض است.

اگر این تفسیر پذیرفته شود، پروکلوس را باید در موضعی متفاوت با اسکندر افریدوسی و حتی پلوتینوس قرار داد. پلوتینوس به اندازه اسکندر افریدوسی قادر به تشریح دقیق علم

1- Amelius

این نظریه که منطق به دلیل صوری بودنش چیزی برای ارائه در الهیات و هستی‌شناسی ندارد نه تنها به لحاظ نظری بلکه از دیدگاه تاریخی، برداشتی کاملاً غلط است

نظری بلکه از دیدگاه تاریخی، برداشتی کاملاً غلط است.

نتیجه‌گیری

استفاده از منطق در کشف و حل معضلات منطق که در محدوده صورت استدلالها کاری رایج بوده که بیشتر حکما مستقیم و غیر مستقیم در آثار خود بدان التفات داشته‌اند، اما بحث در ماده قضایا و استدلالها خصوصاً در الهیات خاص مساله‌ای است که به ندرت بدان پرداخته شده است. تفکیک حوزه‌های معنا شناسی و نحو نیز اگر چه برخی شبهات را حل می‌کند اما در اینکه قدرت پاسخگویی کامل و مرتفع نمودن ابهام را داشته باشد جای تردید است. آنچه که نویسنده در حقیقت موفق به حل آن است که موضوع آن علم الهی است و اینکه ساختار چنین قضایایی از چه قواعدی پیروی می‌کند اما اینکه مساله علم مطلق و ازلی و ارتباط آن با پدیده‌های متغیر در نفس الامر چه شکلی پیدا می‌کند هرگز حل نشده و با استدلال می‌توان نشان داد که حل آن از جانب منطق با مشکل همیشگی مواجه خواهد بود.

مطلق الهی نبود چرا که از یک طرف به واسطه قبول نظریه T و از طرف دیگر این نظریه که خدایان ثابت‌اند تحت فشار بود. تنها پروکلوس است که توانسته ثبات و علم مطلق الهی را تا حد قابل قبولی با امکان شناخت جهان جمع کند و این هم به این دلیل است که او بطور واضح معناشناسی خاصی را برای گزاره‌های زماناً نامعلوم مطرح کرده است.

حتی اگر این تحقیق ناقص بوده و مطلوب نباشد، می‌خواهم به دو نتیجه‌گیری دست بزنم. نخست آنکه تفسیری که از پروکلوس ارائه کردم مبین این نکته مهم است که این دیدگاه در سنت مسیحیت با کمترین شبهات فلسفه مورد قبول او، قابل طرح است و دوم آنکه مایلم بر نکاتی در مورد روش هم تاکید کنم. مشاهده کردیم که دیدگاه منطقی، یعنی معناشناختی گزاره‌های زماناً نامعلوم، با شبهات کلامی الهیات مرتبط است که سوال راجع به علم الهی را تحت تاثیر قرار می‌دهد. این نظریه که منطق به دلیل صوری بودنش چیزی برای ارائه در الهیات و هستی‌شناسی ندارد نه تنها به لحاظ