

The Problem of Divine Foreknowledge and Human Freewill: Critical Analysis of Classical Solutions on the Basis of Zagzebski's Opinion

Ali Yarizadeh^{1}, Mirsaeid Mousavi Karimi², Ali Ghanbarnejad¹*

1. MA., Department of Philosophy of Religion, Mofid University, Qom, Iran
2. Associate Professor, Department of Philosophy, Mofid University, Qom, Iran

(Received: April 8, 2020; Accepted: August 23, 2020)

Abstract

The Problem of the incompatibility between Divine foreknowledge and Human free will, known as "the theological fatalism", is one of the most important and complicated philosophical problems in the tradition of Abrahamic religions. According to this problem, Divine's infallible foreknowledge of human act makes them necessary, and hence unfree. In this paper, after explaining the formulation of the problem by Linda Zagzebski, we will criticise three traditional solutions to the problem: the Boethian solution, the Okhamist solution and the Molinist solution. Since one of presuppositions of the problem is God's everlastingness in time, the Boethian approach tries to solve the problem by rejecting this supposition and assuming that God's foreknowledge is atemporal. The Okhamists make a distinction between hard facts and soft facts, and try to solve the problem by showing that God's foreknowledge is a soft fact. According to the Molinists, the problem is solved if the transferring of past necessity is rejected. It will be shown, however, that the main problem of some of these solutions is that they have wrongly assumed temporality of God's knowledge. It is also shown that although the Boethian solution assumes the timelessness of God's Knowledge, cannot solve the problem. At the end, it will be mentioned that having free will is an existential constituent of humans and that human will is throughout the Divine will and knowledge; that is, although Divine knowledge is at the top of causal chain, human free will is one of the conditions of establishing free actions. So, Divine foreknowledge is not incompatible with human free will.

Keyword: Divine Foreknowledge, Free Will, Middle Knowledge, Zagzebski.

* Corresponding Author: yarizadeh59@gmail.com

علم الهی و اختیار بشر: تحلیل انتقادی راه‌حل‌های کلاسیک با تکیه بر دیدگاه لیندا زاگزیسکی

علی یاری‌زاده^{۱*}، میرسعید موسوی کریمی^۲، علی قنبرنژاد^۱

۱. کارشناسی ارشد فلسفه دین، دانشگاه مفید، قم، ایران

۲. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه مفید، قم، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۰۲)

چکیده

مسئله‌نا سازگاری علم پیشین‌الهی با اراده آزاد (اختیار) بشر از مهم‌ترین و پیچیده‌ترین مسائل فلسفی در حیطه سنت ادیان ابراهیمی است که تحت عنوان مشکل «تقدیرانگاری الهیاتی» از آن یاد می‌شود. مشکل این است که خداوند به نحو خطاناپذیری از پیش به همه امور عالم و افعال انسان‌ها معرفت کامل دارد، و بنا بر این، تمام حوادث عالم، از پیش، تعیین شده و مقدرند، و در نتیجه آدمیان نیز در افعال خود مجبورند. در این نوشتار، با توضیح چگونگی طرح مسئله توسط زاگزیسکی، سه راه‌حل سنتی — راه‌حل بوئیوس، راه‌حل اکامی و راه‌حل مولینا — برای حل این مشکل را بررسی و نقد خواهیم کرد. اساس راه‌حل بوئیوس، فرازمانی دانستن خداوند است. اما مبنای اصلی راه‌حل اکامی این است که علم پیشین‌الهی به اختیار ما از گونه واقعیت نرم است، نه واقعیت سخت، و در راه‌حل مولینا نیز فرض انتقال ضرورت گذشته انکار می‌شود. در ادامه خواهیم دید که هم در طرح مسئله و هم در برخی راه‌حل‌های ارائه شده، به نادرستی، زمان‌مندی معرفت الهی یا جاودانگی خداوند در زمان فرض شده است، در حالی که این رویکرد، برخلاف الهیات آنسلمی است که خداوند را فرازمان برمی‌شمارد. در نهایت، نشان می‌دهیم که راه‌حل بی‌زمانی بوئیوس هرچند با الهیات آنسلمی انطباق بیشتری دارد، اما در حل مشکل ناتوان است. در بخش پایانی نیز اشاره خواهیم کرد که اختیار، یکی از مؤلفه‌های وجودی انسان است و فاعلیت انسان نیز در طول فاعلیت الهی قرار دارد؛ یعنی از یک‌سو، علم خداوند در رأس سلسله علل و اسباب تحقق رخدادها و یکی از شرایط تحقق فعل اختیاری انسان است، و از سوی دیگر، علم و قدرت بشری در سلسله اسباب و علل آن فعل قرار دارد. در نتیجه، استناد افعال انسان‌ها به علم نامحدود و فرازمان خداوند، منافی اختیار آدمیان نیست.

واژه‌های کلیدی

اختیار، علم پیشین‌الهی، زاگزیسکی، معرفت میانه.

مقدمه و طرح مسئله

از مسائل عمیق و پیچیده فلسفی، مسئله سازگاری علم پیشین الهی با اختیار بشر است. این مسئله که در حیطه سنت ادیان ابراهیمی - یهودیت، مسیحیت و اسلام - طرح شده است،^۱ در تاریخ اندیشه‌های الهیاتی و فلسفی تا دوران اخیر نیز مورد توجه فیلسوفان دین قرار بوده است. می‌توان گفت این مسئله برآمده از جمع میان دو باور گزاره‌ای ذیل است:

۱. خداوند به‌نحو خطاناپذیر و پیشینی به همه وقایعی که در آینده رخ می‌دهد، معرفت (باور صادق) دارد؛

۲. موجودات انسانی در افعال خود آزاد هستند.

گزاره نخست، بازگوکننده یکی از آموزه‌های دینی - آموزه علم پیشین الهی^۲ - در ادیان ابراهیمی است. بر اساس این آموزه، خداوند به‌نحو خطاناپذیری از پیش به همه امور عالم و افعال انسانی معرفت کامل دارد. لازمه این آموزه این است که تمام افعال، اعمال و حتی افکار آدمیان از پیش تعیین شده و مقدر^۳ هستند، و در نتیجه هر گونه تخلفی از آن غیرممکن است. به‌نظر می‌رسد منبع فلسفی بحث درباره چنین آموزه‌هایی درباره علم الهی در ادبیات فلسفی غرب که هم‌چنان در کانون توجه فیلسوفان دین در سنت فلسفه تحلیلی قرار دارد و الهام‌بخش آنان است، الهیات آنسلمی است. به‌عبارت دیگر، ملاحظات فلسفی درباره علم مطلق اغلب از «الهیات موجود کامل»^۴ نشأت گرفته است که برای نخستین بار توسط متاله و فیلسوف سده یازدهم آنسلم قدیس^۵ بیان شده است. بر اساس این مدل الهیاتی، خداوند، "موجودی است که بزرگ‌تر از آن را نمی‌توان تصور کرد." در نتیجه، خداوند به‌مثابه بزرگ‌ترین موجود ممکن قابل تصور معرفی می‌شود (Quinn & Taliaferro 1999: 236).

۱. موسی بن میمون (۱۲۰۴-۱۱۳۵) این مسئله را این چنین تقریر کرده است: آیا خداوند می‌داند یا نمی‌داند که یک فرد خاص می‌خواهد خوب باشد یا بد؟ اگر تو بگویی او می‌داند، پس، ضرورتاً این نتیجه حاصل می‌شود که انسان، آن گونه که خدا از پیش می‌دانسته او می‌خواهد عملی را انجام بدهد، آن عمل را به اجبار انجام می‌دهد؛ در غیر این صورت، معرفت خدا ناقص خواهد بود. (Maimonides 1996: 99-100)

2. The Doctrine of Divine Foreknowledge

3. Preordained

4. Perfect Being Theology

5. St Anselm (1033-1109)

فیلسوفان دین با فرض مدعای فوق، از یک سو معتقدند که معرفت، نوعی "کمال عقلانی" است، و از سوی دیگر، استدلال می‌کنند که خداوندی که به او نسبت کامل‌ترین موجود ممکن داده می‌شود، واجد معرفت کامل است. در نتیجه، معرفت خداوند می‌بایست واجد یک نوع معرفت "همه- فراگیر" باشد؛ یعنی "معرفتی که ارزش صدق هر واقعیتی را شامل شود". (Meister & Copan 2007: 261) بعلاوه، آموزه بی‌زمانی خداوند نیز به عنوان بخش مهمی از الهیات آنسلمی قلمداد می‌شود به نحوی که بی‌زمانی و ابدیت، از بارزترین اوصاف کامل‌ترین موجود ممکن قابل تصور است.^۳ (Stump & Kretzman 1998: 424)

گزاره دوم نیز بازگوکننده تلقی خاص از آزادی اراده است که بنا بر آن، شرط آزاد بودن انسان‌ها در اعمال خود این است بتوانند به گونه دیگر از آن چه عمل کرده‌اند، عمل کنند (اصل امکانات جایگزین).^۴ اما با توجه به گزاره نخست، می‌توان گفت که "اگر خداوند از پیش به جزئیات همه وقایعی [از جمله افعال آدمی] که در آینده رخ می‌دهد، معرفت دارد. بنابراین، ما دیگر قدرت انجام فعل به گونه دیگر را نخواهیم داشت" (Kane 2002: 45).

حال پرسش اصلی این است که آیا علم خداوند با اراده آزاد انسانی سازگار است یا خیر؟ شایان ذکر است که در سنت ادیان ابراهیمی، این مسئله تحت عنوان "مسئله تقدیرانگاری الهیاتی"^۵ از اهمیت شایانی برخوردار بوده است. در سنت فلسفه تحلیلی دین نیز، از آن به "معمای افسون‌کننده"^۶ تعبیر می‌کنند (Zagzebski 1991: 3) از جمله فلاسفه‌ای که در این زمینه آراء بدیعی ارائه کرده، لیندا زاگزیسکی، فیلسوف دین و اخلاق و معرفت‌شناس معاصر است. زاگزیسکی با بهره‌گیری از تحلیل‌های فنی، صورت‌بندی

1. Intellectual Perfection

2. All-encompassing

۳. آموزه ابدیت بی‌زمانی که به تأثیر از تعریف بوئتیوس، یعنی «داشتن کامل و دفعی حیات سرمدی»، بخش بسیار مهمی از الهیات سنتی غرب را تشکیل می‌دهد، همراه با آموزه بساطت الهی، یعنی «خداوند ذاتاً بسیط است و تجزیه‌ناپذیر»، تأکیدی بر تغییرناپذیری خداوند و در نتیجه، کمال وجودی و معرفتی خداوند است که توسط متألهان و فیلسوفان قرون وسطی پذیرفته شده‌اند. اما اغلب فیلسوفان دین در دوران اخیر، بر خلاف الهیات آنسلمی، خداوند را زمان‌مند می‌دانند؛ به این معنا که خداوند در زمان، جاودانه است.

4. Principle of the Alternative Possibilities

5. The Problem of Theological Fatalism

6. Fascinating Puzzle

جدیدی از مسئله مورد بحث ارائه داده است. در ادامه مقاله، ابتدا این صورت‌بندی را توضیح داده، سپس سه راه‌حل سنتی — راه‌حل بوئیوس، راه‌حل اکامی و راه‌حل مولینا — برای حل این مشکل را بررسی و نقد خواهیم کرد. در بخش پایانی نیز به ویژگی‌های اصلی راه حل مطلوب برای حل مشکل، به اختصار، اشاره خواهیم کرد.

استدلال به نفع تقدیرانگاری الهیاتی

به نظر زاگزبسکی برای این که بتوانیم صورت‌بندی دقیقی از مسئله ارائه دهیم، گزاره‌ای مثل «شما می‌خواهید فردا ساعت ۱۰ صبح از رساله خود دفاع کنید» را فرض می‌کنیم و آن را B می‌نامیم. حال، سه لحظه متوالی از زمان را تصور کنید: t_1 گذشته، t_2 حال، و t_3 آینده. حال این دو حالت را در نظر بگیرید: (A) شما این عمل را می‌خواهید انجام دهید، یا ($\neg A$) نمی‌خواهید انجام دهید. قانون طرد شق ثالث^۱، مانع هر گزینه و شق دیگری است. اینک، اگر خداوند به نحو خطاناپذیر در زمان t_1 به صدق گزاره B در زمان t_3 باور داشته باشد، آیا می‌توان گفت عمل شما (دفاع از رساله در ساعت ۱۰ صبح) در زمان t_3 عملی آزادانه و از سر اختیار بوده است؟ به نظر می‌رسد شما نمی‌توانید آزادانه آن عمل را انجام بدهید. می‌توان این استدلال، موسوم به "استدلال پایه به نفع تقدیرانگاری الهیاتی"^۲ را به نحو منطقی چنین صورت‌بندی کرد:

(۱) دیروز خداوند به نحو خطاناپذیری به B معرفت (باور صادق) داشت [فرض علم پیشین خطاناپذیر الهی]^۳؛

(۲) اگر واقعه‌ای [E] در گذشته روی داده است، پس اکنون ضروری است که واقعه E رخ داده باشد؛^۴

(۳) بنا بر این، در حال حاضر ضروری است که دیروز خداوند به B معرفت (باور صادق) داشته است [۱ و ۲]؛

-
1. The Law of Excluded Middle
 2. Basic Argument for Theological Fatalism
 3. Supposition of Infallible Foreknowledge
 4. Principle of the Necessity of the Past

(۴) ضرورتاً اگر دیروز خداوند به B معرفت (باور صادق) داشته است، در این صورت، B صادق است [تعریف خطاناپذیری]^۱؛

(۵) اگر گزاره P اکنون ضروری است، و ضرورتاً اگر P آنگاه Q، در این صورت، Q اکنون ضروری است [اصل انتقال ضرورت]^۲؛ (به زبان نمادین: $[\Box P] \& [\Box (P \rightarrow Q)] \rightarrow [\Box Q]$)

(۶) بنابراین، اکنون ضروری است که B صادق است. [۳ و ۴ و ۵]؛

(۷) اگر اکنون ضروری است که B صادق است، پس شما نمی‌توانید به گونه دیگری غیر از دفاع از رساله در ساعت ۱۰ صبح، عمل کنید [تعریف ضرورت]^۳؛

(۸) بنا بر این، شما نمی‌توانید به گونه دیگری عملی غیر از عمل دفاع از رساله که در ساعت ۱۰ صبح واقع می‌شود، انجام دهید [۶ و ۷]؛

(۹) اگر شما نمی‌توانید به گونه دیگری غیر از آن چه عمل می‌کنید، عمل کنید، پس آن عمل را آزادانه انجام نمی‌دهید [اصل امکانات جایگزین]؛

(۱۰) بنابراین، وقتی «شما فردا ساعت ۱۰ صبح از رساله خود دفاع می‌کنید» شما آن عمل را آزادانه [از سر اختیار] انجام نمی‌دهید. (Mann 2005: 5; Zagzebski 2017)

این استدلال به نحو منطقی صورت‌بندی شده و معتبر است. اگر مقدمات صادق باشند، نتیجه هم صادق است. بسیاری از فیلسوفان اتفاق نظر دارند که این استدلال تهدید جدی علیه سازگاری علم پیشین الهی و آزادی انسان است. شایان ذکر است که علم پیشین دست‌کم به دو معنا به کار می‌رود: ۱. علم پیشین به معنای تقدم زمانی و ۲. علم پیشین به معنای تقدم ذاتی - فعلی.

مطابق با معنای اول، موجود الف در ظرف زمان، پیش از موجود ب است. چنین موجودی که تقدم زمانی به موجود دیگر دارد، علم و قدرت او هم مقدم بر موجود دیگر است. اما مطابق با معنای دوم، موجود الف تقدم علی نسبت به معلول، یعنی موجود ب دارد. محل بحث و نزاع فلاسفه و متألهان در سنت مسیحی و اسلامی در تبیین علم پیشین

1. Definition of "Infallibility"
2. Transfer of Necessity Principle
3. Definition of "Necessity"

خداوند متناظر با دو معنای یاد شده است. باید توجه داشت که صورت‌بندی برهانی که ارائه شد، مبتنی بر معنای اول از علم پیشین الهی است که در آن، خداوند، جاودان و ابدی در ظرف زمان فرض شده است.

از میان مقدمات استدلال، مقدمات (۱)، (۲)، (۵) و (۹) از اهمیت ویژه‌ای برخوردار هستند. راه‌حل‌های بوئیوس، اکامی و مولینا تلاشی است جهت تضعیف و ابطال یکی از این مقدمات. زاگزبسکی راه‌حل‌های ذکر شده را راه‌حل سلبی می‌نامد (Zagzebski 1991; 2017) در ادامه این مقاله، سعی خواهیم کرد نخست تلاش فیلسوفان دین و متألهان در بستر تاریخی آن، یعنی راه‌حل‌های کلاسیک در رد مقدمات ۱ و ۲ و ۵، و بعد از آن نظر زاگزبسکی را بررسی و ارزیابی کنیم.^۱ سپس، نکاتی چند در باب چگونگی درستی مقدمات استدلال پایه (تقدیرانگاری الهیاتی) و پاسخ‌ها را ارائه خواهیم کرد.

نقد و بررسی راه‌حل‌های کلاسیک

راه‌حل بوئیوس^۲

این راه‌حل توسط بوئیوس^۳ فیلسوف و متأله رومی قرون وسطی ارائه شده است. این راه‌حل، مقدمه اول از استدلال مبنا (تقدیرانگاری الهیاتی) را انکار می‌کند: دیروز خداوند به نحو خطاناپذیر به B معرفت (باور صادق) داشت (فرض خطاناپذیری). در این راه‌حل، خطاناپذیری معرفت (باور صادق) خداوند و صدق باور او به گزاره B انکار نمی‌شود، بلکه معرفت (باور صادق) خداوند در گذشته، زمان t_1 ، انکار می‌شود. به بیان بهتر، اگر فرض کنیم که خداوند، فرازمانی است، و همه امور هم‌اینک در منظر و مرئای او هستند، کذب

۱. شایان ذکر است که در روزگار معاصر، از میان راه‌حل‌های ارائه شده، سه راه‌حل طرح شده در این مقاله بیشتر مورد توجه فیلسوفان دین قرار گرفته است. ضمناً چون راه‌حل ارسطویی ذیل تقدیرانگاری منطقی بحث شده، از بیان آن در این پژوهش صرف نظر شده است. به نحو مختصر، راه‌حل ارسطو انکار ارزش صدق گزاره‌های امکانی مستقبل – از جمله گزاره P در مقدمه اول از استدلال مبنا – است. (Hunt 2005; Zagzebski 2017)

2. The Boethian Solution

3. Anicius Manlius Severinus Boethius (477-524 AD)

مقدمه فوق آشکار می‌شود. به عبارت دیگر، این راه‌حل بر این اصل مبتنی است که خداوند، در زمان نیست، یا فاقد اوصاف زمانی است. (Hunt 2005; Zagzebski 2017)

با توجه به این راه‌حل، مقدمه اول از استدلال مبنا را می‌توان چنین اصلاح کرد: خداوند، فراتر از زمان، می‌داند که X می‌خواهد در زمان t_3 (فردا) عمل A را انجام بدهد. (Hunt 2005) توضیح این که راه‌حل بوئیوس مبتنی بر مفهوم ابدیت است. او در اثر مشهور خود، تسلی فلسفه^۱، برای تبیین معرفت الهی، ابدیت را چنین تعریف می‌کند: داشتن کامل و دفعی حیات سرمدی (Boethius 1962: 115). شایان ذکر است که فلاسفه به دو معنا از ابدیت توجه دارند:

الف) ابدیت به معنای جاودانگی در زمان^۲: بر اساس این تفسیر، خداوند در زمان نامتناهی، اعم از گذشته، حال و آینده، دوام وجود دارد. او از ازل (زمان بی‌آغاز) بوده تا ابد (زمان بی‌پایان) هم خواهد بود. این تفسیر از ابدیت خداوند، "زمان‌گرایی"^۳ نامیده می‌شود. بر اساس این دیدگاه، خداوند نه آغاز زمانی دارد و نه پایان زمانی و در زمان، همیشه جاودانه است. (Meister 2009: 58)

ب) ابدیت به معنای فرازمان بودن^۴: مطابق با این تفسیر، خداوند، خارج از ظرف زمان، حیات همیشگی دارد و تغییرناپذیر است. خداوند نه واجد بسط زمانی^۵ است و نه مکان یا موقعیت زمانی دارد.^۶ (Meister 2009: 56) این تفسیر که بخش مهمی از الهیات آنسلمی در سنت الهیات مسیحی را تشکیل می‌دهد، توسط بسیاری از متفکران قرون وسطی مانند آگوستین، بوئیوس، آنسلم و آکویناس پذیرفته شده است. راه‌حل بوئیوس مبتنی بر همین تفسیر از ابدیت است. (Boethius 1962: 115)

با توجه به تقسیم‌بندی فوق، اجازه دهید از این پس، راه‌حل بوئیوس را بنا بر پیشنهاد زاگزبسکی (Zagzebski 2007: 40; Zagzebski 2017) "راه‌حل بی‌زمانی"^۷ بنامیم. بنا بر نظر

-
1. *Consolation of Philosophy*
 2. Everlasting
 3. Temporalism
 4. Meta Teemporal
 5. Temporal Extension
 6. Temporal Location
 7. The Timelessness Solution

بوئتیوس، خداوند، موجودی ابدی است و همیشه برای خودش (فی نفسه) ضرورتاً حاضر و در اختیار کامل خودش است، و ابدیتِ زمان، گذرا در محضر اوست. (به نقل از: Zagzebski 1991: 38) بوئتیوس در ادامه برای توصیف علم مطلق خداوند، جاده‌ای را به تصویر می‌کشد که در آن، یک مسافر انسانی به تدریج و گام‌به‌گام به سمت جلو در حال حرکت و قدم زدن است، ولی خداوند از بالا (از ابدیت بی‌زمانی) تمام مسیر جاده از ابتدا تا انتها و حرکت آن مسافر را مشاهده می‌کند (Boethius 1962: 117) نتیجه این که خداوند، موجودی فرازمانی است و مقدمه ۱ استدلال پایه، نادرست است.

این دیدگاه بعدها در سده سیزدهم توسط توماس آکویناس^۱ دفاع شد. آکویناس در *الهیات جامع* (ST Ia, Q. 14, A.13) به تأثیر از بوئتیوس معتقد است که خداوند مانند کسی نیست که به تنهایی در جاده قدم می‌زند و قادر نیست افرادی را که پشت سر او در حال حرکت هستند ببیند، بلکه او کسی است که کل جاده را یک‌جا از بالاترین نقطه و از یک منظر عالی می‌بیند و تمام مسافران را که در حال حرکت هستند، دفعتاً مشاهده می‌کند. (به نقل از: Zagzebski 1991: 40) توماس آکویناس در اثر دیگر خود که رساله‌ای در تأیید باورهای مسیحیان کاتولیک در مقابل منکران است،^۲ به تأثیر از بوئتیوس، از تشبیه دیگری به نام «تمثیل دایره»^۳ برای توصیف علم مطلق الهی بهره می‌جوید. همان‌گونه که مرکز دایره برای تمامی نقاط اطراف دایره به یک‌باره حاضر است، تمامی قطعات و لحظات زمان نیز به یک‌باره برای خداوند حاضرند. (به نقل از: Zagzebski 2017; Zagzebski 1991: 40)

در دوران معاصر، «راه‌حل بی‌زمانی» مورد حمایت برخی از جمله الینور استامپ^۴ و نورمن کرتزمن^۵ قرار گرفته است. این دو تلاش کرده‌اند تعریف روشنی از نسبت میان یک موجود ابدی و موجودات زمانی ارائه دهند. برای رسیدن به این هدف، آنها از اصطلاحی به نام «هم‌زمانی—سرمدی»^۶ بهره می‌جویند. (Stump & Kretzmann 1981: 439) برای

1. Saint Thomas Aquinas (1225 - 1274)

2. *Summa Contra Gentiles*

3. Circle Analogy

4. Eleonore Stump

5. Norman Kretzmann

6. ET- Simultaneous

تعریف این اصطلاح، آن‌ها دو متغیر Y و X را در نظر می‌گیرند که گستره آن دو شامل موجودات و رخدادها است. سپس تعریف خود از این اصطلاح را چنین صورت‌بندی می‌کنند:

برای هر X و برای هر Y ، Y و X هم‌زمان و سرمد هستند اگر و تنها اگر:

(۱) یا X ابدی باشد و Y زمان‌مند، یا بالعکس؛ و

(۲) برای مشاهده‌گری چون (الف)، در یک چارچوب مرجع ابدی منحصر به فرد، Y و

X هر دو حاضر باشند؛ یعنی یا X حاضری ابدی باشد و Y هم‌چون حاضری

زمان‌مند مشاهده شود، یا بالعکس؛ و

(۳) برای مشاهده‌گری چون (ب)، در یکی از نامتناهی چارچوب مرجع زمانی، Y و X

هر دو حاضر باشند؛ یعنی یا X هم‌چون حاضری ابدی مشاهده شود، و Y حاضری

زمان‌مند باشد، یا بالعکس.

به زعم این دو نویسنده، بنا به تعریف آن‌ها، X نسبت به Y نه زودتر است و نه دیرتر، نه گذشته است و نه آینده؛ این همان ویژگی است که برای هر رابطه هم‌زمانی، ضروری است. به علاوه، اگر تعریف هم‌زمانی سرمدی را بپذیریم، Y و X به شکل زمان‌مند، هم‌زمان نیستند، زیرا یا X یا Y باید ابدی باشند و بنا بر این، نمی‌شود که هر دو هم‌زمان در یک زمان واحد، در یک چارچوب مرجع وجود داشته باشند. با ارائه این تعریف، تلاش آنها بر این است که نشان دهند می‌توان هم‌زمانی ابدیت و سرمدیت خداوند را با زمان‌مندی سایر موجودات جمع کرد. به عبارت دیگر، خداوند به‌نحو سرمدی و ازلی می‌تواند با همه حوادث زمان‌مند، هم‌زمانی (معیت) داشته باشد (Stump & Kretzmann 1998: 423-426)

نقدها

آیا تفسیر «هم‌زمانی - سرمدی» از آموزه ابدیت یا بی‌زمانی خداوند می‌تواند مسئله سازگاری علم پیشین الهی با اختیار انسان را توجیه کند؟ این راه‌حل در روزگار معاصر

محل بحث و نزاع برخی از فیلسوفان دین و متألهان بوده است،^۱ به گونه‌ای که مسائل مهمی را برای "آموزه بی‌زمانی" فراهم آورده است. در ادامه، برخی از مهم‌ترین نقدها به این رویکرد را به اختصار توضیح می‌دهیم.

نقد ویلیام هسکر^۲: ابهام در مفهوم معیت زمانی با موجود سرمدی

هسکر معتقد است که راه‌حل بی‌زمانی، با توجه به تفسیر استامپ و کرتزمن از مفهوم ابدیت و هم‌زمانی - سرمدی، اگر چه یک موفقیت نظری ستودنی است، اما پاسخ مناسبی به دو پرسش مهم را ندارد: (۱) وقتی یکی از طرفین رابطه هم‌زمانی - سرمدی، X ، زمان‌مند و دیگری، Y ، ابدی است، چگونه می‌توان معنای عبارت « X و Y هر دو حاضر هستند» را به روشنی درک کرد؟ زیرا وقتی موجودی زمان‌مند است، وجود او در توالی زمان بسط یافته است، اما در ابدیت هیچ موجودی چنین توالی زمانی ندارد. بنابراین، چگونه موجود زمان‌مند X می‌تواند در ابدیت حاضر باشد؟ (۲) همین‌طور، ابدی بودن یعنی وجود و حضور تام، بدون توالی زمانی، در حالی که زمان، آشکارا، واسطه و زمینه توالی‌های زمانی است. بنابراین، چگونه موجود ابدی Y می‌تواند در زمان باشد؟ هسکر اضافه می‌کند اگر نتوان به این دو پرسش پاسخ داد، مفهوم «هم‌زمانی - سرمدی» فرو خواهد ریخت. (Hasker 1989: 164)

البته هسکر می‌پذیرد که استامپ و کرتزمن از این مشکل آگاهند و بنابراین، سعی کرده‌اند در تعریف خود، به جای اصطلاح "حاضر است"، از اصطلاح "به مثابه حاضر، قابل مشاهده است" استفاده کنند. اما وی تأکید می‌کند این جایگزینی مشکل را حل نخواهد کرد، زیرا این پرسش هم‌چنان باقی می‌ماند که چگونه می‌توان موجود ابدی را به صورت حاضر در زمان مشاهده کرد؟ (Hasker 1989: 165)

۱. بیشتر اعتراضات بر "راه‌حل بی‌زمانی" بر ایده یا مفهوم "بی‌زمانی" تمرکز یافته است، مبنی بر این که یا خود مفهوم بی‌زمانی معنای محصلی ندارد، یا این که با سایر ویژگی‌های خداوند از قبیل شخص‌وار بودن او در تعارض است. (Pike 1970: 121-129; Wolterstorff 1975; Swinburne 1977: 221) با توجه به اشکال‌های فوق، فلاسفه معاصرین چون هسکر (1989)، کینی (1979)، و سویین‌برن (1977) خداوند را ابدی به معنای جاودان در زمان تفسیر می‌کنند، به این دلیل که فهم آن را ساده و مطابق با خدای شخص‌وار توصیف شده در کتاب مقدس می‌دانند.

2. William Hasker

نقد آنتونی کنی^۱: نتایج نادرست معیت موجودِ زمان‌مند با موجود سرمدی

بنا بر نظر کنی، کل مفهوم ابدیت سرمدی و معیت آن با هر لحظه از زمان نامنسجم است؛ زیرا هم‌زمانی در فهم متعارف و رایج آن، یک نسبت یا رابطه متعدی^۲ است. در چنین نسبتی، اگر (الف) هم‌زمان با (ب) رخ دهد، و (ب) نیز هم‌زمان با (ج) رخ دهد، در آن صورت، (الف) نیز هم‌زمان با (ج) رخ می‌دهد. بنا بر این، به عنوان مثال، اگر به آتش کشیده شدن رُم توسط نرون هم‌زمان با کل ابدیت باشد، چون نوشتن رساله توسط کنی نیز هم‌زمان با کل ابدیت است، بنابراین، زمان نوشتن رساله توسط کنی با زمان به آتش کشیده شدن رُم، هم‌زمانی خواهد داشت.^۳ نتیجه‌ای که به وضوح نادرست است. (Kenny 1979: 38-39) البته، کنی با رأی نلسون پایک (1970) موافق است که آموزه بی‌زمانی (سرمدیت) خداوند از نظر الهیاتی بی‌اهمیت است، و پذیرش آن در سنت خداآوری غربی نیز ضرورت چندانی ندارد (Kenny 1979: 40).

پاسخ استامپ و کرتزمن

نکته مهم پاسخ استامپ و کرتزمن این است که تعریف هم‌زمانی-سرمدی که توضیح آن پیشتر گذشت، تابع رابطه متعدی نیست. بنابراین، اشکالاتی شبیه به اشکال آنتونی کنی به آن وارد نیست. این نکته‌ای است که حتی هسکر نیز به آن معترف است. (Hasker 1989: 164) توضیح این که در حالی که دو حادثه زمان‌مند می‌توانند با یک رخداد ابدی هم‌زمان باشند، اما لازم نیست با یکدیگر نیز هم‌زمان باشند. زیرا بنا به فرض، ماهیت وجودی

1. Anthony Kenny

۲. تعریف ساده رابطه متعدی (Transitive Relation) که معمولاً در ریاضیات از آن استفاده می‌شود، چنین است: رابطه R روی مجموعه X متعدی است اگر برای همه اعضای a, b, c متعلق به X ، هرگاه aRb و bRc ، aRc باشد. در آن صورت a را نیز به c ربط دهد. یک مثال ساده رابطه متعدی، رابطه بزرگ‌تر بودن است: اگر (الف) از (ب) بزرگ‌تر، و (ب) از (ج) بزرگ‌تر باشد، در آن صورت، (الف) از (ج) بزرگ‌تر است.

۳. بنا بر نظر کنی، این اعتراض و پاسخ آن توسط فیلسوف اسپانیایی قرن ۱۶ میلادی، فرانسیسکو سوارز هم بیان شده است. سوارز تأکید می‌کند که اگرچه امور زمانی با کل ابدیت هم‌زیست هستند، زیرا ابدیت با همه زمان‌های گذشته، حال و آینده هم‌زیست است، با وجود این، زمان‌های متفاوت مذکور با یکدیگر هم‌زیست نیستند. خدا اکنون با امور متعدی، می‌تواند هم‌زیست باشد، بدون این که تغییری در او راه بیاید؛ مانند درختی که متقارن با انبوهی از آب روان است، اما هم‌چنان بی‌حرکت درون رودخانه ایستاده است. (Kenny 1979: 39)

طرفین رابطه هم‌زمانی در این دو حالت با یکدیگر اساساً متفاوت است؛ در حالت نخست، یکی از طرفین رابطه از سنخ وجود مطلق و ابدی و دیگری از گونه وجود محدود و فانی است. حال آن که در حالت دوم، هر دو طرف این رابطه، موجوداتی محدود و زمان‌مند هستند. بنابراین، رابطه هم‌زمانی در این دو حالت، رابطه‌ای متعدی نیست. (Stump & Kretzman 1981: 439-40; 1998: 423)

نقد زاگزبسکی: ناتوانی از حل مشکل تقدیرانگاری

از نظر زاگزبسکی راه‌حل بی‌زمانی ما را از خطر تقدیرانگاری در امان نگه نمی‌دارد. به بیان دیگر، علم ازلی و ابدی خداوند اگر چه مشکل ضرورت گذشته را حل می‌کند، به ظهور مسئله جدیدی به نام ضرورت ازلی یا ابدیت علم الهی موازی با معضل ضرورت گذشته منجر می‌شود که می‌توان از آن به "مسئله معرفت ازلی یا بی‌زمان" یاد کرد؛ زیرا می‌توان به لحاظ ساختاری استدلالی موازی با استدلال مبنا به نفع معرفت بی‌زمان اقامه کرد که موضوع محوری آن ضرورت ازلی علم الهی است. اگر خداوند در زمان نمی‌گنجد، پس نکته کلیدی، ضرورت گذشته نیست، بلکه ضرورت در قلمرو بی‌زمان نکته اصلی خواهد بود. بنابراین، سه مقدمه اول استدلال پایه، که شرح آن پیشتر گذشت، چنین صورت‌بندی می‌شود: ۱. خداوند به نحو بی‌زمان و ابدی به T علم دارد؛ ۲. اگر E در قلمرو ابدیت بی‌زمان است، پس اکنون ضروری است که E اتفاق افتد؛ ۳. اکنون T ضروری است. به اعتقاد زاگزبسکی به سبب ماهیت پیچیده و دشواری فهم ضرورت ازلی یا بی‌زمان، فهم ضرورت گذشته بسی سهل‌تر است، زیرا امتیاز ضرورت گذشته به این است که با شهود یا درک متعارف ما از زمان سازگاری بیشتری دارد (Zagzebski 1991: 60-64; 2017).

راه‌حل اکامی^۱

راه‌حل دوم توسط فیلسوف سده سیزدهم، ویلیام اکامی^۲ ارائه شده است. این راه‌حل، مقدمه دوم از استدلال پایه را انکار می‌کند: اگر واقعه E در گذشته روی داده است، پس اکنون

1. The Ockhamist Solution
2. William of Ockham (1287 – 1347)

ضروری است که واقعه E رخ داده باشد. یعنی اگر معرفت خداوند در گذشته به گزاره B وقوع آن را ضرورت بخشیده، در زمان کنونی، وقوع آن ضروری است. (Zagzebski 2007: 113; 2017).

پیروان اُکام برای پیشبرد هدف خود، بین واقعیت‌های اصیل زمانی گذشته^۱ و واقعیت‌های غیراصیل زمانی گذشته^۲، تفکیک ایجاد کرده‌اند. به علاوه، آن‌ها چنین فرض می‌کنند که معرفت پیشین خداوند، جزء مجموعه واقعیت‌های غیر اصیل درباره گذشته است که در حال حاضر، هنوز تثبیت نشده یا فراتر از کنترل و اراده ما نیستند. به عبارت دیگر، پیروان اُکام مجموعه واقعیت‌ها درباره گذشته را به دو گروه واقعیت‌های سخت^۳ و واقعیت‌های نرم^۴ تقسیم می‌کنند.

به نظر اُکامیست‌ها، واقعیت‌های نرم درباره گذشته، خود به دو زیرمجموعه تقسیم می‌شوند: مجموعه‌ای مرکب از واقعیت‌هایی که نرم هستند، و در عین حال، در حال حاضر تثبیت شده‌اند، و مجموعه‌ای مرکب از واقعیت‌هایی که نرم هستند و هنوز تثبیت نشده‌اند. بنا به باور اُکامیست‌ها، باورهای پیشین الهی درباره اعمال کنونی آدمیان متعلق به همین گروه دوم، یعنی واقعیت‌های نرم تثبیت نشده درباره گذشته هستند. (Fischer 1992: 97)

شایان ذکر است وجود واقعیت‌های نرم تثبیت نشده درباره گذشته مقوله‌ای نیست که مخالف چندانی داشته باشد. به عنوان مثال، فرض کنید که رضا در زمان t_2 کتاب می‌خواند. این یک واقعیت نرم درباره زمان پیش از آن، یعنی t_1 است که رضا در زمان t_2 کتاب خواهد خواند. اما ضرورتی ندارد که این واقعیت، با توجه به آن چه که رضا در زمان t_2 با اختیار و اراده خود انجام خواهد داد، واقعیتی سخت و تثبیت شده درباره گذشته باشد. آنچه در این میان مناقشه‌برانگیز است این ادعای اُکامیست‌ها است که باورها و معرفت‌های پیشین الهی نیز از همین گونه هستند؛ یعنی از نوع واقعیت‌های نرم تثبیت نشده درباره گذشته.

-
1. Temporally Genuine Facts
 2. Temporally non Genuine Facts
 3. Hard Facts
 4. Soft Facts

تفسیر مریلین آدامز از واقعیت‌های نرم و نقد آن

مریلین آدامز،^۱ از فلاسفه‌ای که تلاش کرده است در دوران معاصر رویکرد آکام را احیا کند، به پیروی از او معتقد است که مقدمه دوم استدلال پایه، صرفاً به آن چه "گذشته سخت"^۲ نامیده شده، اعمال می‌شود. وی با تمایز گذشته نرم^۳ از گذشته سخت، و مفاهیم متناظر با آن‌ها، یعنی واقعیت نرم و واقعیت سخت، معتقد است که یک واقعیت سخت درباره گذشته، واقعیتی است که در گذشته استقرار دارد و بیان و جستارمایی (محتوای) آن مربوط به همان زمان است. اما یک واقعیت نرم در مورد گذشته، واقعیتی است که بخشی از آن، یعنی جستارمایی (محتوای) آن درباره آینده است (Zagzebski 2017). به عنوان مثال، گزاره «روز گذشته صادق بود که سال آینده زمین گرم‌تر خواهد شد»، نمونه‌ای از واقعیت نرم است. بر این مبنا، آدامز استدلال می‌ورزد که وجود خداوند در گذشته و معرفت گذشته خداوند به آینده، گذشته سخت نیست، زیرا درباره واقعیتی در آینده است.

راه‌حل آکام و تفسیر آدامز از آن با اعتراض جان مارتین فیشر^۴ مواجه شده است. فیشر مدعی است استدلال آدامز ناموفق است، زیرا علاوه بر مشکلات دیگر، معیار او برای تعیین واقعیت‌های سخت، باعث می‌شود که اساساً هیچ واقعیتی، واقعیت سخت نباشد. برای توضیح این اشکال، باید تعریف دقیق آدامز از واقعیت نرم را در نظر گرفت: یک واقعیت در زمان (الف) واقعیتی نرم است اگر و تنها اگر تحقق آن واقعیت، مستلزم این باشد که چیزی در زمان بعدی (ب) رخ دهد. (Adams 1967) حال، این مثال را در نظر بگیرید: «علی در زمان (الف) نشسته است.» این گزاره، بنا بر قواعد منطق، مستلزم این است که «چنین نیست که علی در زمان بعدی (ب) نشسته باشد.» به عبارت دیگر، در این حالت، رخداد حادثه‌ای در زمان (الف)، یعنی نشستن علی، مستلزم رخداد حادثه‌ای دیگر در زمان (ب) یعنی نشستن او است. بنابراین، گزاره «علی در زمان (الف) نشسته است» یک واقعیت نرم خواهد بود. می‌توان این مثال را به همه موارد تعمیم و نشان داد که همه

-
1. Marilyn Adams
 2. Hard Past
 3. Soft Past
 4. John Martin Fischer

واقعیت‌هایی که در گذشته و به نوعی رخ داده‌اند مستلزم چیزی در آینده هستند؛ بنابراین، هیچ واقعیتی در گذشته واقعیت نرم نخواهد بود. (Fischer 1989, Introduction)

نقد‌هایی این‌چنین منجر به تلاش‌هایی شد تا تعریف‌های دقیق‌تری از واقعیت سخت و نوع ضرورتی که چنان واقعیت‌هایی باید داشته باشند، ارائه شوند. یکی از این انواع ضرورت که مورد توجه قرار گرفته است، همان است که اکام آن را "ضرورت عارضی" یا "ضرورت بالعرض"^۱، نامیده است.^۲ در هر حال، چون معیار آدامز برای تفکیک واقعیت‌های نرم از واقعیت‌های سخت، در نهایت به این نتیجه می‌انجامد که هیچ واقعیتی واقعیت سخت نیست، استدلال وی ناموفق و ناکارآمد است. (Fischer 1989; Zagzebski 2017)

تفسیر پلنتینگا از رویکرد اکامی و نقد آن

یکی دیگر از تفاسیر جدید از رویکرد اکامی، تفسیر آلون پلنتینگا است که برای نشان دادن توان آدمیان در انجام افعال ارادی خود، ضرورت بالعرض را بر مبنای فقدان قدرت خلاف واقع^۳ تعریف می‌کند. به عنوان مثال، برای این که شخصی مثل علی قدرت خلاف واقعی بر روی باور پیشین خداوند داشته باشد، باید چنین گزاره‌ای صادق باشد: در زمان t_2 علی این اختیار و توان را داشته است که کاری انجام دهد آن چنان که اگر آن را انجام می‌داد، خداوند باوری را که در واقع در زمان t_1 داشت، دیگر نمی‌داشت.

پلانتینگا استدلال می‌ورزد که داشتن چنین قدرت خلاف واقعی بر روی معرفت پیشین خداوند درباره انتخاب آزاد آدمی، مقوله‌ای سازگار است، و اگر چنین قدرتی اعمال شود و چنین شرط خلافی اتفاق بیفتد، این معرفت، دیگر به شکل عارضی ضروری نیست؛ یعنی، معرفت‌هایی این‌چنین، دیگر آن نوع ضرورتی را ندارند که در مقدمه دوم استدلال پایه به آن

1. Accidental Necessity

۲. در الهیات غرب، اصطلاح "ضرورت بالعرض" ابتدا توسط منطق‌دان مشهور، ویلیام شروودی، در سده سیزدهم معرفی شد و سپس توسط ویلیام اکامی بسط داده شد. ضرورت بالعرض یک نوع ضرورت نسبی زمان‌مند و متمایز از ضرورت بالذات (Necessary Per Se) است. زیرا اموری که بالذات ضروری‌اند، در همه زمان‌ها ضروری هستند، اما اموری که بالعرض ضروری هستند، در همه زمان‌ها ضروری نیستند (Zagzebski 1991: 15)

3. Lack of Counterfactual Power

استناد شده است. به عبارت دیگر، گزاره‌های مربوط به زمان گذشته در صورتی ضروری هستند که از گونه واقعیت‌های سخت درباره گذشته باشند، نه واقعیت‌های نرم؛ و چون چنین نیست، یعنی می‌توان فرض کرد بسیاری از وقایع گذشته از گونه واقعیت‌های نرم هستند، بنابراین، معرفت پیشین خداوند با اختیار آدمیان ناسازگار نیست. (Plantinga 1986).

تفسیر پلانتینگا از رویکرد اُکامی البته به معنای تغییر گذشته نیست. در واقع، با این فرض که تنها یک خط زمانی از گذشته به آینده وجود دارد، ادعای تغییر آن چه گذشته، ادعایی متناقض است؛ زیرا مستلزم این است که مقدم بر زمان t_2 گذشته‌ای وجود داشته باشد که در آن، خداوند معرفت خاصی را در زمان t_1 داشته است. سپس، شخص علی کاری انجام می‌دهد که گذشته را تغییر می‌دهد. در این حالت، مقدم بر زمان t_2 دو گذشته خواهیم داشت که نتیجه‌ای نامعقول است. آن چه پلانتینگا ادعا می‌کند این است که هرچند زمان گذشته واقعی بیش از یکی نیست، اما اگر علی به گونه دیگری در زمان t_2 عمل می‌کرد، گذشته متفاوت می‌شد.

نقد ۱: نخستین مشکل دیدگاه پلانتینگا این است که اگر بپذیریم بسیاری از افعال آدمیان ارادی و آزادانه هستند، در این صورت باید فرض را بر این بگذاریم که در گذشته، زنجیره بی‌شماری از واقعیت‌های نرم و تثبیت‌نشده وجود داشته‌اند، به گونه‌ای که یا اصلاً هیچ واقعیت سختی (که در گذشته مستقر و تثبیت شده باشد) وجود نداشته، یا به ندرت وجود داشته است. اما این نتیجه چندان با شهود ما سازگار نیست. درست است که گذشته می‌توانست به گونه‌ای دیگری رخ دهد؛ به عبارت دیگر، امکان ذاتی داشت که گذشته متفاوت از آنی می‌شد که در واقع محقق شده است. اما این را نیز انکار نمی‌توان کرد آن چه در گذشته اتفاق افتاده، در سلسله زنجیره‌ای از علل و معلول‌ها رخ داده، و دست کم ضرورت عارضی بر این زنجیره حاکم بوده است. بنابراین، برخلاف ادعای پلانتینگا باید پذیرفت که بسیاری از واقعیات گذشته از نوع سخت هستند، و نه نرم، تا این که راه حل پلانتینگا کارساز باشد.

نقد ۲: اعتراض زاگزبسکی به تفسیر پلانتینگا این است که نمی‌توان به آسانی نظریه‌ای درباره ضرورت گذشته داد به گونه‌ای که در بردارنده این شهود باشد که گذشته، از جهت گذشته بودن، نوع خاصی از ضرورت را دارد، و این که معرفت پیشین خداوند از چنان

ضرورتی برخوردار نیست. مشکل این است که به نظر می‌رسد معرفت پیشین خداوند همان اندازه از سنخ واقعیت‌های سخت است که حادثه‌ای که مثلاً هفته گذشته اتفاق افتاد، از آن سنخ است. اگر ما درباره معرفت پیشین خداوند، توان خلاف واقع داشته باشیم، اما فاقد چنین توانی در مورد حوادثی که در گذشته رخ داده‌اند، باشیم، در این صورت، مستقل از این که به دنبال راه حلی برای حل مشکل تقدیرانگاری الهیاتی هستیم، باید بتوانیم نشان دهیم که معرفت پیشین خداوند ویژگی‌های خاصی دارد که سایر حوادث گذشته چنین ویژگی‌هایی را ندارند. در غیر این صورت، باید پذیرفت که راه‌حل اکامی، راه حلی موقت و استعلاجی^۱ است که برای حل مشکلی خاص صورت‌بندی شده است. (Zagzebski 2017)

نقد ۳: به باور بسیاری از فلاسفه مسلمان، علم خداوند از نوع علم انفعالی نیست، بلکه علم او، فعلی است. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ه.ق: ۳۶۳-۳۵۸) زیرا علم انفعالی متأخر و متأثر از اشیا، است. به عبارت دیگر، چنان چه علم خداوند از نوع علم انفعالی باشد، نخست این که لازم می‌آید ابتدا اشیا موجود شوند، سپس خداوند به آن‌ها علم پیدا کند؛ یعنی، وجود اشیا، مقدم بر وجود صفتی از صفات ذاتی خداوند باشد که نتیجه‌ای غیر قابل قبول است. دومین لازمه انفعالی بودن علم خداوند این است که بپذیریم او تحت تأثیر اشیا قرار می‌گیرد، و با دگرگونی آن‌ها، علم او نیز تغییر می‌کند. این نیز نتیجه‌ای غیر قابل قبول است. در واقع باید گفت علم خداوند نه تنها متأخر و متأثر از موجودات نیست، بلکه علم فعلی او علت ایجاد موجودات است. به گفته صدرالدین شیرازی، موجودات عالم، و حتی اشیا مادی، معلوم بالذات حق تعالی هستند و وجودشان عین علم حق تعالی در مقام فعل است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۴۱)

اگر این دیدگاه پذیرفته شود دیگر مسیر بر راه حل اکامی بسته خواهد شد، و راه حل او دیگر کارساز نخواهد بود. زیرا بنا بر این دیدگاه، فعل آدمیان در واقع معلول (ضروری و تخلف‌ناپذیر) علم خداوند است، و بنابر این، نمی‌تواند برخلاف معرفت خداوند، در عالم محقق شود.^۲

1. Ad hoc

۲. راه‌حل اکامی در دوران معاصر مورد توجه و نقد و بررسی موافقان و مخالفان آن قرار گرفته است. از مدافعان اکامیست می‌توان از این افراد نام برد: (1983) Freddoso; (1990) Craig; (1987) Zemach and Widerker; (1989) Wierenga; (1986) Kvanvig

زاگزبسکی، راه حل "اکام‌گرایی تومیستی" و نقد آن

راه حل اکامی بنا به دو رویکرد آدامز و پلنتینگا نمی‌تواند به خوبی نشان دهد که معرفت الهی در قلمرو وقایع سخت نمی‌گنجد و صرفاً با حقایق نرم مرتبط است. به زعم زاگزبسکی، اشکال اصلی هر دو رویکرد این است که به دنبال ارائه تعریفی مطلوب از ضرورت عارضی بوده‌اند. حال آن که وی بر این باور است برای حل مشکل تقدیرگرایی الهیاتی باید تحلیل درستی از مفهوم معرفت الهی (باورهای صادق خداوند) ارائه کنیم. زاگزبسکی با استفاده از راه حل بی‌زمانی و ارائه توصیف تومیستی (Thomistic Description) از کیفیت علم الهی می‌کوشد برخی از اعتراض‌های فوق را برطرف و مسئله را حل کند. (Zagzebski 1991: 66-67).

زاگزبسکی راه حل خود را با توضیح پیش‌فرض‌های حاکم بر اندیشه هواداران و حتی مخالفین رویکرد اکامی شروع می‌کند. یکی از این پیش‌فرض‌ها این است که ماهیت باورهای خداوند، هرچند خطاناپذیرند، اما از سایر جهات شبیه باورهای انسان‌ها هستند. به عنوان مثال، این باورها قابل تقسیم به زمان‌های گوناگون‌اند؛ یعنی، باور گذشته خداوند درباره موضوعی مثل (الف)، متمایز از باور آینده او درباره همان موضوع است. همین‌طور، باور خداوند به (الف)، متمایز از باور او به (ب) است. هم‌چنین فرض بر این است که باورهای خداوند از گونه گزاره‌ای یا چیزی شبیه آن هستند. به علاوه، همه اکامی‌ها فرض می‌کنند که وجود خداوند، زمان‌مند است. زاگزبسکی تلاش می‌کند به جز آخرین فرض، یعنی زمان‌مند بودن خداوند، و همین‌طور فرض ضروری بودن گذشته، بقیه پیش‌فرض‌ها را رد کند و راه حل جدید خود را ارائه دهد.

زاگزبسکی ابتدا به پیروی از ویلیام آلتون تأکید می‌کند که خداوند اساساً ویژگی چون باور داشتن ندارد. به عبارت دیگر، وی تأکید می‌کند حتی اگر معرفت گزاره‌ای^۲

برخی دیگر مانند افراد زیر از مخالفان این راه حل هستند: (Hasker (1989); Zagzebski (1991); Pike (1993) and Brant (1997)

1. Thomistic Okamism

۲. هرچند تقسیم معرفت انسان‌ها به انواع مختلف قدمتی بسیار دارد، اما برای نخستین بار برتراند راسل (1997)

Knowledge by (1912], ch. 5) به شکلی نظام‌مند و تفصیلی معرفت رایج انسان‌ها را به دو گونه معرفت گزاره‌ای (

آدمیان، همان باور صادق موجه باشد، در مورد خداوند می‌توان گفت که باور، جزء تشکیل دهنده معرفت او نیست؛ اعم از این که معرفت خداوند، گزاره‌ای باشد یا نباشد. در واقع، در اینجا آلستون نیز از توماس آکویناس پیروی کرده است که او نیز به وضوح با اقتباس از آراء ابن‌سینا در *الهیات شفا* (۱۴۰۴.ه.ق: ۳-۳۶۲)، استدلال کرده است چون خداوند، بسیط است، بین معرفت او و متعلق معرفتش تمایزی وجود ندارد. بعلاوه، چون متعلق معرفت خداوند، ذات خود اوست که بی‌واسطه نزد خودش حاضر است، معرفت او نیز بسیط و بنابراین، بدون تجزیه و ترکیب مرسوم در معرفت گزاره‌ای است. از طرف دیگر، معرفت خداوند به سایر موجودات نیز از همین گونه، یعنی معرفت بی‌واسطه غیر گزاره‌ای است. بنابراین، در مورد خداوند اساساً مقوله‌ای به نام «باور» محلی از اعراب ندارد.

نتیجه‌ای که آلستون از این مقدمات می‌گیرد و زاگزبسکی نیز آن را جالب توجه می‌داند این است که چون معرفت الهی فاقد مؤلفه باور است، می‌توان آن را از سنخ واقعیت‌های نرم دانست. به علاوه، چون متعلق معرفت، جزئی از خود معرفت است، اگر متعلق معرفت خداوند، موجودی در آینده باشد، خود معرفت او نیز نه به طور کامل در زمان حال یا گذشته، بلکه در زمان آینده خواهد بود. بنابراین، اگر بپذیریم که معرفت الهی از گونه واقعیت نرم است، دیگر برهان تقدیرانگاری الهیاتی کارساز نخواهد بود.

البته زاگزبسکی به آلستون اعتراض می‌کند که صرف انکار باور در مورد خداوند نمی‌تواند مشکل را حل کند. زیرا در هر حال، حالت نفسانی گذشته خداوند^۱ جز واقعیت‌های سخت است. بنابراین، آلستون برای این که هدف خود را پیش ببرد یا باید فرض کند حالت نفسانی

Knowledge by (Description or Propositional Knowledge) و معرفت از طریق مواجهه حضوری (Ability Knowledge) نیز به آن‌ها اضافه شد. معرفت گزاره‌ای، به عنوان مثال، این گزاره که «می‌دانم که قم در جنوب تهران قرار دارد»، بیشترین بخش معرفت انسان‌ها را تشکیل می‌دهد، و همان معرفتی است که در علوم و معارف از آن استفاده و به شکل گزاره بیان می‌شود. اما معرفت از طریق مواجهه حضوری همان است که هنگام برخورد حضوری و مواجهه با اشیا و انسان‌ها در ما شکل می‌گیرد؛ به عنوان مثال، «من شهر تهران را می‌شناسم.» اما نوع آخر، در واقع همان است که هنگام فراگرفتن یک فن آن را به کار می‌بریم؛ به عنوان مثال، «من دوچرخه سواری بلد هستم.»

گذشته خداوند واقعیتی نرم است که غیرقابل قبول است، یا این که بپذیرد تغییر در حوادث آینده می‌تواند معرفت خداوند را در گذشته تغییر دهد که این نیز نتیجه‌ای غیرقابل قبول است. بنابراین، زاگزیسکی تلاش می‌کند استدلال آلستون را با روش دیگری بهبود بخشد.

پیش‌فرضی که زاگزیسکی تلاش می‌کند آن را انکار کند همانی است که توضیح آن گذشت: این که معرفت خداوند هرچند خطاناپذیر است، اما معرفتی تجزیه‌پذیر و دارای اجزا است. وی به پیروی از آکویناس تأکید می‌کند که معرفت خداوند، بسیط است، و به علاوه، حالت نفسانی او نیز همواره ثابت است و تغییر نمی‌کند. به عبارت دیگر، معرفت خداوند تغییر نمی‌کرد حتی اگر همه حقایق امکانی تغییر می‌کردند. به بیانی دیگر، معرفت خداوند در همه جهان‌های ممکن یکسان و بسیط است.

بر مبنای چنین نگاهی زاگزیسکی نتیجه می‌گیرد که یکی از مقدمات برهان تقدیرانگاری الهیاتی نادرست است؛ یعنی این مقدمه که باور خداوند در زمان t_1 مستلزم فعل من در زمان t_2 یا معادل فعل من در زمان t_2 است. زیرا چون معرفت خداوند، بسیط و غیر قابل تغییر است، «فعل» شخص (الف) در زمان t_2 به «همان معرفت الهی» تعلق دارد که «عدم فعل» شخص (الف) در زمان t_2 به «عینا همان معرفت» تعلق دارد. در واقع، متعلق معرفت خداوند، ذات خود اوست، و این که من در زمانی خاص، فعلی را انجام بدهم، همان‌قدر یک ویژگی امکانی و عارضی بر آن معرفت است که چنانچه همان فعل را ندهم، ویژگی امکانی و عارضی بر عینا همان معرفت خواهد بود. این فعل یا عدم آن نیز نه تغییری در علم خداوند می‌دهد و نه باعث می‌شود علم او دیگر بسیط نباشد. بنابراین، می‌توان گفت معرفت پیشین الهی با اراده آزاد آدمیان و انواع افعال آن‌ها سازگار است. زاگزیسکی در ادامه تلاش می‌کند دو برهان اقامه کند برای این که نشان دهد چرا باورهای گذشته خداوند، بالعرض ضروری نیستند. (Zagzebski 1991: 85-96)

انصاف باید داد که راحل زاگزیسکی مزایای غیر قابل انکاری بر دیگر راه‌حل‌های ارائه شده در چارچوب رویکرد اکامی دارد. اما علیرغم همه این‌ها، راه حل وی نمی‌تواند مشکل سازگاری علم پیشین الهی با اختیار آدمی را حل کند. این که معرفت خداوند، بسیط و غیر قابل تغییر است، آموزه‌هایی است که مورد اتفاق و اجماع بیشتر فلاسفه و متکلمین ادیان

ابراهیمی است. اما بر مبنای این آموزه و این که فعل و عدم فعل یک شخص هر دو به همان معرفت بسیط الهی تعلق دارند، نمی‌شود نتیجه گرفت که بنابراین، معرفت پیشین الهی با اراده آزاد آدمیان و انواع افعال آنها سازگار است. توضیح این که استدلال زاگزیسکی را می‌توان چنین صورت‌بندی کرد:

مقدمه اول: این که علی در زمان t_2 فعل الف را انجام دهد، متعلق علم پیشین الهی است.

مقدمه دوم: این که علی در زمان t_2 فعل الف را انجام ندهد، متعلق علم پیشین الهی است.

مقدمه سوم: علم الهی، بسیط و تغییرناپذیر است، و بنابراین، همه متعلق‌های علم پیشین الهی، بما هو علم، عین همنند.

نتیجه: این که علی در زمان t_2 فعلی را انجام دهد یا ندهد، نسبت به علم پیشین الهی علی‌السویه است. بنابراین، اراده آزاد علی با علم پیشین الهی سازگار است.

اما به نظر می‌رسد اشکال این استدلال در این است که در آن، «امکان» انجام یا عدم انجام یک فعل با «تحقق واقعی» انجام یا عدم انجام فعل، خلط شده است. به عبارت دیگر، این درست است که علم پیشین الهی هم با امکان فعل علی در زمان t_2 سازگار است و هم با امکان عدم انجام فعل او در همان زمان. اما، بالأخره و در عالم واقع، علی یا کاری را انجام می‌دهد یا همان کار را انجام نمی‌دهد. خداوند نیز به شکل پیشینی می‌داند که علی آن کار را انجام خواهد داد یا نخواهد داد. در این صورت، چنانچه علم پیشین الهی بر تحقق فعل قرار گرفته باشد، دیگر عدم تحقق فعل، امکان‌پذیر نخواهد بود. این اشکال بر استدلال زاگزیسکی وارد است حتی اگر علم خداوند را از گونه علم فعلی ندانیم. اما اگر این ویژگی را نیز به علم الهی اضافه کنیم، در آن صورت، راه حل زاگزیسکی برای حل مشکل تقدیرانگاری الهیاتی کاملاً عقیم خواهد بود.

راه‌حل مولینا^۱

راه‌حل سوم توسط متاله و فیلسوف اسپانیایی، لویس دِمولینا^۲ در سده شانزدهم میلادی

1. The Molinist Solution

2. Luis de Molina (1535-1600)

ارائه شد. برای نشان دادن این که چگونه می‌توان معرفت پیشینِ خطاناپذیرِ الهی را با ارادهٔ اختیاری انسان‌ها سازگار نمود، این راه حل بیشتر به دنبال آن است که تفسیر مناسبی از چگونگی معرفت الهی از موجودات امکانی به همراه تفسیر درستی از حاکمیت خداوند ارائه دهد.

راه‌حل مولینسیسم مبتنی بر آموزهٔ معرفت میانه^۱ است. "معرفت میانه" از این جهت به این نام مشهور شده است که میان معرفت خداوند از حقایق ضروری و معرفتش از ارادهٔ خلقی خودش قرار گرفته است. (Zagzebski 2017) به بیان دیگر، معرفت میانه مابین دو معرفت قرار می‌گیرد: معرفت طبیعیِ خداوند^۲ یا معرفت او از آن‌چه ضروری است و ممکن (به امکان عام)، از یک طرف، و از طرف دیگر، معرفت آزاد خداوند^۳ یا معرفت او از آن‌چه واقعی است. موضوع معرفت میانه شبیه معرفت آزاد و برخلاف معرفت طبیعی، گزاره‌هایی هستند که امکان متافیزیکی (به امکان خاص) دارند. همین‌طور، شباهت معرفت میانه به معرفت طبیعی و تمایز آن از معرفت آزاد در این است که از نظر منطقی، مقدم است بر ارادهٔ خداوند بر آن چیزی که می‌خواهد آن را خلق کند. بنا بر این، موضوع معرفت میانهٔ خداوند، گزاره‌هایی هستند که هم امکانی‌اند و هم پیش‌ارادی^۴ هستند.

به عبارت دیگر، معرفت میانه، معرفت خداوند به گزاره‌های حاکی از شرطی‌های خلاف واقع آزادی^۵ است. این گزاره‌ها، در ارتباط با هر مخلوق مختارِ ممکن که خداوند می‌توانست خلق کند، بیان می‌کنند که چنان مخلوقی در هر موقعیتی از انتخاب‌های آزاد خود در هر شرایط ممکن، چگونه عمل می‌کرد. (Audi 1996: 492) به زبان فنی‌تر، می‌توان گفت متعلقات معرفت میانه گزاره‌هایی در قالب شرطی‌های خلاف واقع آزادی هستند: اگر شخص S در شرایط C می‌بود، S عمل X را آزادانه انجام می‌داد. بنا بر تعریف فوق، اگر شرایط C محقق نشود، S آن عمل را انجام نمی‌دهد. (Zagzebski 2017)

-
1. Doctrine of Middle Knowledge
 2. God's Natural Knowledge
 3. God's Free Knowledge
 4. Prevolitional
 5. Counterfactuals of Freedom

نتیجه این تعاریف این است که علم پیشین خداوند از واقعیت‌های امکانی عالم، از نظر منطقی متأخر از معرفت میانه او است. این ادعا که خداوند این گزاره‌های موضوع معرفت میانه را می‌داند، مزیت الهیاتی انکارناپذیری دارد؛ یعنی کمک می‌کند هم برای توضیح این که چگونه خداوند علم پیشین به افعال آزاد آدمی دارد، و هم این که چگونه خداوند می‌تواند حاکمیت خود را بر چنین جهانی که در آن افعال آزادانه رخ می‌دهند، هم‌چنان حفظ کند.

با توجه به نکات فوق، راه حل مولینا برای حل مشکل تقدیرانگاری الهیاتی، انکار مقدمه پنجم استدلالی است که شرح آن پیشتر گذشت؛ یعنی «اصل انتقال ضرورت». بر مبنای این اصل گفته شد که اگر گزاره P اکنون ضروری است، و ضرورتاً اگر P آنگاه Q، در این صورت، Q اکنون ضروری است. مولینا ضرورت مقدم شرطی فوق، یعنی این ادعا را که باورهای گذشته خداوند ضروری هستند، می‌پذیرد؛ به هر معنایی از ضرورت که به واقعیت‌های گذشته بتوان آن را نسبت داد. بعلاوه، وی این را هم می‌پذیرد که گزاره شرطی نیز می‌تواند ضروری باشد. در عین حال، وی ادعا می‌کند که می‌توان ضرورت نتیجه را انکار کرد، و پذیرفت که نتیجه، کاملاً امکانی است. (Freddoso 1988: 58) با ابطال مقدمه پنجم استدلال و پذیرفتن امکانی بودن فعل آدمی، می‌توان نتیجه گرفت که علم پیشین الهی منجر به فقدان اراده و اجباری بودن افعال انسان‌ها نخواهد شد. در دوران معاصر، آموزه معرفت میانه به دلیل حمایت برخی مدافعان مانند ویلیام کریگ (1987) و آلوین پلنتینگا (1974) پیشرفت‌های زیادی داشته است.^۱

۱. کریگ معتقد است که آموزه معرفت میانه این امکان را فراهم می‌سازد که خداوند همه امکانات را فراروی آدمیان قرار دهد به گونه‌ای که غایات و اهداف خداوند به وسیله مخلوقات آزاد و اعمال آنها به انجام برسد. بنا بر این، آموزه معرفت میانه، تضاد ظاهری میان حاکمیت الهی - که به نظر می‌رسد آزادی بشر را تهدید می‌کند - و آزادی بشر - که در معنای قوی کلمه، حاکمیت الهی را نقض می‌کند - را منتفی می‌سازد. به عبارت دیگر، تئوری معرفت میانه، نه تنها با آموزه مشیت الهی سازگار است، بلکه به خوبی علاوه بر حفظ و بقای سلطنت یا حاکمیت الهی (God's sovereignty)، آزادی انسان را هم توجیه می‌کند. (Craig 1987: 135) هم‌چنین در دوران معاصر، آموزه معرفت میانه به عنوان راه‌حلی برای مسئله شر، مورد استفاده فیلسوفی نظیر پلنتینگا (1974, ch. 9) قرار گرفته است.

نقد ۱: ابهام در زمینه نحوه صدق شرطی‌های خلاف واقع آزادی

مخالفین رویکرد مولینا غالباً ادعا می‌کنند تحقق گزاره‌های صادقی که دلالت بر شرطی‌های خلاف واقع آزادی کنند، اساساً غیرممکن است. صورت‌بندی غالب این اعتراض که معمولاً از آن تحت عنوان "اعتراض مبنایی"^۱ نام برده می‌شود، چنین است که مبنایی برای صدق شرطی‌های خلاف واقع آزادی انسانی وجود ندارد. این مبنا را نمی‌توان در اراده خداوند جستجو کرد، زیرا ضرورت ناشی از اراده الهی به این شرطی‌ها منتقل خواهد شد و آن‌ها را از حالت خلاف واقع و امکانی خارج می‌کند. بعلاوه، در موجودات انسانی نیز نمی‌توان مبنایی برای این شرطی‌ها یافت. نخست به این دلیل که وجود آن‌ها مقدم بر وجود انسان‌هاست. دوم این که شرطی‌های خلاف واقع، بنا به فرض، به حالت‌های غیر واقعی ارجاع می‌دهند، و بنابر این، حوادثی که مورد ارجاع آنهاست هرگز رخ نداده‌اند. بر همین مبنا، آدامز گفته است که نمی‌داند چگونه می‌شود یک شرطی خلاف واقع آزادی، صادق باشد. (Adams 1977: 110) هسکر نیز شبیه این اعتراض را کرده و ادامه داده که هیچ کس نمی‌تواند به شکل منسجم و سازگاری درستی یکی از این شرطی‌های خلاف واقع را نشان دهد. بنابراین، هر دو آن‌ها نتیجه می‌گیرند که این شرطی‌های خلاف واقع، کاذب‌اند و امکان تحقق ندارند. (Hasker 1989: 35-39)

البته هواداران رویکرد مولینا پاسخی به این اعتراض داده‌اند. یکی از پاسخ‌ها این است که اساساً نیازی نیست تا چنین شرطی‌های خلاف واقعی مبنایی داشته باشند، زیرا آن‌ها واقعیت‌های محض درباره عوالم ممکن یا آفریده‌هایی هستند که در آن عوالم، صادق‌اند، یا به آن آفریده‌ها ارجاع می‌دهند. پاسخ دیگر این است که می‌توان با استفاده از معاشناسی جهان‌های ممکن، مبنایی را برای صدق این شرطی‌ها ساخت. توضیح این که این شرطی‌ها مربوط به رخدادهایی هستند که در آینده ممکن است اتفاق بیفتند یا نیفتند. بنابراین، می‌توان مبنای صدق آن‌ها را در نزدیک‌ترین عالم ممکن به عالم واقعی یافت؛ به عبارت دیگر، عالمی وجود دارد که می‌توان آن را به عنوان مبنای صدق این شرطی‌ها پذیرفت. برخی نیز گفته‌اند که مبنای صدق این شرطی‌ها در انسان‌هایی است که هرچند

هنوز خلق نشده‌اند اما در ذهن خدا یا معرفت الهی پیشاپیش وجود دارند، و چون مبنای چنین وجودی، اشخاص انسانی هستند، ولو این که در ذهن یا معرفت خدا باشند، این شرطی‌ها از حالت امکانی خارج نمی‌شوند. (Wrenn 2020)

نقد ۲: ناسازگاری در مفهوم شرطی‌های خلاف واقع آزادی

صورت‌بندی این اعتراض چنین است که بنا بر تعریف، هر شرطی خلاف واقع بر اساس کنش فاعلی که در آن شرطی به وی ارجاع شده، واقعیت می‌یابد و صادق می‌شود. اما همین تعریف، مشکلی را به دنبال می‌آورد، زیرا مستلزم این است که صدق مربوط به چگونگی کنش فاعل، مقدم بر فعل وی باشد. اما چون بنا به فرض، فاعل، شخصی مختار و آزاد است، نمی‌تواند از کنش، خودداری کرده و باعث کذب شرطی خلاف واقع شود. بنابراین، باید صدق شرطی خلاف واقع هم‌چنان معلق بماند تا این که فاعل، کار خود را انجام دهد. اما این نیز به نوبه خود مستلزم این است که خداوند نتواند از شرطی‌های خلاف واقع آزادی برای کمک به تصمیم‌آزادانه مخلوقات خود استفاده کند. زیرا این شرطی‌ها در زمان مناسب خود، صادق نخواهند بود تا این که خداوند از آن‌ها استفاده کند؛ و اگر هم، شرطی‌ها صادق بودند، در این صورت فاعل مورد نظر نمی‌توانست از آن‌ها تخلف کرده و فعل خود را به شکل آزادانه و مختارانه انجام دهد.

بر همین مبنا، رابرت آدامز استدلال می‌ورزد که رویکرد مولینیستی به این دیدگاه متعهد است که صدق شرطی خلاف واقع آزادی از نظر توضیحی باید مقدم بر اراده خداوند جهت خلق ما باشد. اما صدق یک شرطی خلاف واقع به این معنا که اگر من در شرایط (الف) می‌بودم آن گاه فعل (ب) را انجام می‌دادم، به وضوح در تناقض است با انجام ندادن فعل (ب) در همان شرایط. بنابراین، اجتناب من از انجام فعل (ب) در شرایط (الف) پیشاپیش توسط چیزی ممنوع شده است که در سلسله مراتب توضیح، مقدم بر فعل من در چنان شرایطی است، و همین امتناع انجام فعل، با کنش آزادانه من در شرایط (الف) در تعارض است. (Adams 1991)

نقد ۳: دوری بودن مفهوم معرفت میانه

اعتراض مهم و تأثیرگذار دیگری که نظریه معرفت میانه را تضعیف می‌کند، در روزگار معاصر توسط آدامز (1977) و کنی (1979) به‌عنوان اعتراض مبتنی بر دور^۱ طرح شده است. اعتراض این است که بر مبنای مولینیسیم، صدق شرطی‌های خلاف واقع آزادی باید مقدم بر فعالیت خلق الهی باشد، زیرا این شرطی‌ها به اراده خلقی او شکل می‌دهند. از طرف دیگر، در صورت‌بندی استاندارد جهان‌های ممکن، این که کدام شرطی‌های خلاف واقع صادق باشند، وابسته است به آن عالمی که واقعی است. باید توجه داشت شرطی‌های خلاف واقع، صادق هستند چنان چه در یک عالم ممکن غیر واقعی که نزدیک‌ترین به عالم واقعی است، صادق باشند. بنابراین، این که کدام عالم، واقعی باشد و این که کدام یک از عوالم ممکن به آن عالم واقعی نزدیک باشد، بایستی مقدم بر معرفت خداوند به شرطی‌های خلاف واقع صادق باشند. اما این نتیجه به این معنی است که اراده خلقی خداوند بایستی مقدم بر اراده خلقی او باشد. بنابراین، مفهوم معرفت میانه، دوری است.

زاگزبسکی نیز بر این باور است که معرفت میانه مستلزم ابطال هیچ‌کدام از مقدمات برهان تقدیرانگاری الهیاتی نیست. وی موضع برخی را نیز تأیید می‌کند که بر این باورند هر چند نظریه معرفت میانه، نظریه‌ای قدرت‌مند برای توصیف علم الهی و حاکمیت اوست، اما پذیرش آن برای رد تقدیرانگاری الهیاتی نه دلیلی لازم است و نه کافی. (Zagzebski 2017)

بررسی و نقد نهایی

۱. به نظر نگارندگان هم صورت‌بندی تقدیرانگاری الهیاتی و هم غالب پاسخ‌های ارائه شده، ناشی از فهم نادرست از دو مفهوم علم پیشین الهی و اختیار انسانی است. جاودانگی خدا در زمان و علم پیشین الهی به معنای تقدم زمانی، پیش‌فرض بحث و نزاع در مسئله علم الهی و اختیار انسانی واقع شده است و استدلال مبنا به نفع تقدیرانگاری الهیاتی و راه‌حل‌های مربوط به آن، به نادرستی بر همان پیش‌فرض‌ها استوار شده‌اند. این در حالی

است که این پیش‌فرض‌ها و به ویژه فرض جاودانگی خداوند در زمان با آنچه دربارهٔ الهیات آنسلمی در مقدمه ارائه شد، تعارض دارد.

۲. راه‌حل‌های مبتنی بر دیدگاه‌های اکام و مولینا به جهت آن که زمان‌مند بودن خداوند را پیش‌فرض خود قرار داده‌اند، و علم فعلی خداوند را به مرتبهٔ نوعی علم انفعالی فرو کاسته‌اند، راه‌حل‌های موفق‌تری نیستند. زاگزبسکی نیز بر این مشکل تأکید می‌کند و آن‌ها را فقط نوعی راه‌حل سلبی در رد پیش‌فرض‌های استدلال پایه به شمار می‌آورد. در این میان، راه‌حل تومیستی-اکامی زاگزبسکی در قیاس با سایر راه‌حل‌های اکامی راه‌حل بدیعی است که مشکلات کمتری دارد. اما توضیح دادیم که اشکال این راه‌حل این است که با صرف فرض بساطت و تغییرناپذیری معرفت الهی و حتی غیر زمان‌مند دانستن آن، مشکل تقدیرانگاری الهیاتی حل نمی‌شود. بعلاوه، گفتیم که اگر علم خداوند را از گونهٔ علم فعلی نیز بدانیم، راه حل زاگزبسکی برای حل مشکل تقدیرانگاری الهیاتی کاملاً عقیم خواهد بود.

۳. به نظر نگارندگان با وجود انتقادهایی که علیه راه‌حل بی‌زمانی بوئیوس ارائه شد، این راه‌حل در قیاس با بقیهٔ راه‌حل‌ها، بهتر است، زیرا به نظر می‌رسد انطباق و سازگاری بیشتری با الهیات آنسلمی و علم فعلی خداوند دارد. اما اشکال این راه حل در این است که نتوانسته تصویر روشنی از رابطهٔ خداوند فرازمان با موجودات زمان‌مند ارائه دهد. به علاوه، اگر علم خداوند را علم فعلی در نظر بگیریم، صرف بی‌زمان فرض کردن خداوند نمی‌تواند مشکل برهان تقدیرانگاری الهیاتی را حل کند. در واقع، هر راه‌حلی که نتواند تصویر روشنی از چیستی ارادهٔ انسان‌ها و چگونگی رابطهٔ آن با علم و ارادهٔ خداوند ارائه دهد، در حل برهان تقدیرانگاری الهیاتی ناکام خواهد ماند. به نظر نگارندگان، پاسخ درست این مسئله را تا حد زیادی می‌توان در رویکرد اصالت وجودی حکمت متعالیه و نوع نگاه آن به سلسله مراتب وجود و جایگاه انسان در این سلسله یافت.

این مقاله گنجایش پرداختن مستقل به این موضوع را ندارد و تنها در قسمت پایانی مقاله به گفتن این مطلب اکتفا می‌کنیم که چنانچه بنا بر مبانی حکمت متعالیهٔ ملاصدرا، داشتن اختیار را از ویژگی‌های مرتبهٔ وجودی انسان بدانیم، نتیجه این خواهد بود که هم

منشأ اختیار و هم اراده اعمال آن، نفس وجود انسان است، و در خارج از او و تحمیل شده بر او نیستند. بعلاوه، هرچند، هم انسان و هم ویژگی‌های وجودی او چون اختیار و اراده، محصول علم الهی هستند و انسان در زنجیره علی مخلوقات الهی قرار گرفته است، اما هیچ کدام منجر به سلب اراده و اختیار از انسان نمی‌شود، زیرا اراده انسان معلول ذات خود انسان است، نه امور بیرون از نحوه وجود و ذات انسان. نتیجه این که بین اراده آزاد انسان و قرار داشتن در زنجیره علی علم الهی، تعارضی نیست و این دو سازگارند. توضیح این رویکرد نیازمند مقاله دیگری است.^۱

۱. برای بحث بیشتر در این باره نگاه کنید به: رساله دکتری تحت عنوان بررسی و نقد فیزیکالیسم سازگارگرا بر مبنای حکمت متعالیه، نوشته شده توسط فخرالسادات موسوی کریمی، تحت راهنمایی میرسعید موسوی کریمی، دفاع شده در سال ۱۳۹۶ در دانشگاه تربیت مدرس.

کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ه.ق) *الشفاء، الالهيات*. قم: منشورات مکتبه آیت الله مرعشی نجفی.
۲. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۰) *الشواهد الربوبية فی مناہج السلوکيه*، با حواشی حاج ملاهادی سبزواری، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳. موسوی کریمی، فخرالسادات (۱۳۹۶) *بررسی و نقد فیزیکیالیسم سازگارگرا بر مبنای حکمت متعالیه*، رساله دکتری تحت راهنمایی میرسعید موسوی کریمی، دفاع شده در سال ۱۳۹۶ در دانشگاه تربیت مدرس.
4. Adams, M. (1967). "Is the Existence of God a Hard fact"? *The Philosophical Review*, 76, No, 8, pp 492-503.
5. Adams, R. (1977). "Middle Knowledge and the Problem of Evil", *American Philosophical Quarterly* 14: 109-117.
6. Adams, R. (1991). "An Anti-Molinist Argument", *Philosophical Perspectives*, Volume 5: *Philosophy of Religion*, James Tomberlin (ed), pp. 343-354. Atascadero, Calif: Ridgeview.
7. Aquinas, T. (1975). *Summa Theologica*. Publisher: William Benton.
8. Boethius, A. M. S. (1962). *The Consolation of Philosophy*. New York: Bobbs-Merrill.
9. Brant, Dale Eric (1997) "On Plantinga's Way Out", *Faith and Philosophy*, 14(3): 378-387.
10. Craig, William Lane (1987). *The Only Wise God*. Grand Rapids, Mich: Baker.
11. Craig, William Lane (1990). *Divine Foreknowledge and Human Freedom* (Brill's Studies in Intellectual History 19). Leiden: E.J. Brill.
12. Fischer, John Martin (ed.) (1989). *God, Freedom, and Foreknowledge*. Stanford, CA: Stanford University Press.
13. Fischer, John Martin (1992). "Resent Work on God and Freedom", *American philosophical Quarterly*, Vol. 29, No. 2, pp. 91-109.
14. Freddoso, Alfred (1983). "Accidental Necessity and Logical Determinism," *Journal of Philosophy*, 80: 257-78.
15. Freddoso, Alfred (1988) "Introduction", in: *On Divine Foreknowledge: Part IV of the Concordia*, by: Molina. Ithaca. N. Y.: Cornell University Press.
16. Hasker, William (1989). *God, Time and Knowledge*. Ithaca: Cornell University press.

17. Hunt, D. (2005) "Theological Problem of Foreknowledge and Freedom", Avila at: <https://www.encyclopedia.com/humanities/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/foreknowledge-and-freedom-theological-problem>
18. Kane, R. (2002) *Oxford Handbook of FreeWill*. New York: Oxford University Press.
19. Kenny, A. (1979). *The God of the Philosophers*. Oxford: Clarendon press.
20. Kvanvig, Jonathan (1986) *The Possibility of an All-Knowing God*. New York: St. Martin's Press.
21. Maimonides, M. (1996) *The Eight Chapters of Maimonides on Ethics (Shemonah Perakim): A Psychological and Ethical Treatise*, Edited, Annotated, and Translated, With an Introduction by Joseph I. Gorfinkle. New York: AMS Press.
22. Mann, W. E. (2005). *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
23. Meister, C. (2009). *Introducing Philosophy of Religion*. London: Routledge.
24. Meister, C. & Copan, P. (2007). *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*. New York: Routledge.
25. Molina, L. (1988). *On Divine Foreknowledge*, Translated with an Introduction by: Alfredo Freddoso. Ithaca, NY: Cornell University press.
26. Pike, N. (1970). *God and Timelessness*. London: Routledge and Kegan Paul.
27. Pike, Nelson (1993) "A Latter-Day Look at the Foreknowledge Problem," *International Journal for Philosophy of Religion*, 33 (June): 129–164.
28. Plantinga, Alvin (1973) *The Nature of Necessity*. Oxford: Oxford University Press.
29. Plantinga, Alvin (1986) "On Ockham's Way Out," *Faith and Philosophy*, 3(3): 235–269.
30. Quinn, P. L. and Taliaferro, C. (1999). *Companions to Philosophy of Religion*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
31. Russell, B. (1997 [1912]). *Problems of Philosophy*, ed. John Perry. Oxford: Oxford University Press.
32. Stump, E & Kretzmann, N. (1981). "Eternity", *Journal of Philosophy*, 78, No, 8, pp. 429-58.
33. Stump, E. & Kretzmann, N. (1998). "Eternity", in: Edward Craig (ed.) *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol 3, pp. 422-427. London: Routledge.
34. Swinburn, R. (1997). *The Coherence of Theism*. Oxford: OUP.
35. Wierenga, Edward (1989) *The Nature of God*. Ithaca: Cornell University Press.
36. Wolterstorff, Nicholas (1975) "God Everlasting," *God and the Good: Essays in Honor of Henry Stob*, C. Orlebeke and L. Smedes (eds.). Grand Rapids: Eerdmans.
37. Wrenn, Chase B. (2020) "Naturalistic Epistemology," *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 2161-0002, <https://www.iep.utm.edu/>.
38. Zagzebski, Linda (1991). *The Dillema of Freedom and Foreknowledge*. Oxford: OUP.

39. Zagzebski, Linda (2007). *Philosophy of Religion: an Historical Introduction*. Oxford: Blackwell Publishing.
40. Zagzebski, Linda (2017). “Foreknowledge and Free Will”, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, available at: <http://plato.stanford.edu/entries/free-will-foreknowledge/>
41. Zemach, Eddy M. and David Widerker (1987) “Facts, Freedom, and Foreknowledge”, *Religious Studies*, 23 (March): 19–28.