

اراده آزاد و آموزه‌های دینی نقد و بررسی پاسخ‌های اندیشمندان غربی به مسئله تقدیرانگاری

دکتر سیدحمید طالب زاده*
بهرام علیزاده**

چکیده

مسئله اراده آزاد همان‌گونه که تحت تأثیرات علم است، از دین نیز متأثر است. دو نظریه دینی «پیش‌آگاهی خطاناپذیر الهی» و «مشیت الهی» در معرض خطر تقدیرانگاری هستند. اگر خداوند هر چیزی که در آینده رخ خواهد داد، از جمله اعمال انسان، را می‌داند و همه چیز تحت کنترل اراده الهی است، پس چگونه ما به عنوان موجودات انسانی قادر خواهیم بود غیر از اعمال کنونی خود عمل کنیم؟ آزادی مستلزم این است که بتوانیم به گونه دیگر عمل کنیم، اگر نتوانیم، پس آزاد نیستیم. در تاریخ فلسفه غرب، این مسئله به‌طور گسترده‌ای مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. برخی از فیلسوفان به انکار علم پیشین الهی پرداخته‌اند، برخی اراده آزاد را یک توهم دانسته‌اند و برخی نیز حکم به همسازی میان این دو کرده‌اند. در این مقاله، تقدیرانگاری و پاسخ‌های اندیشمندان غربی برای حل آن بررسی قرار می‌شود.

واژگان کلیدی: تقدیرانگاری، اراده آزاد، علم پیشین الهی، مشیت الهی، ضرورت.

طرح مسئله

برای بسیاری، مسئله اراده آزاد، به لحاظ تاریخی، نخستین بار در بافت دینی مطرح می‌شود. یکی از آموزه‌های محوری ادیان آسمانی - اسلام، مسیحیت و یهودیت - وجود دو ویژگی "همه‌دانی" و "همه‌توانی" خداوند است.^۱ آیا علم و قدرت مطلق الهی با اراده آزاد انسانی همساز است؟ حداقل در بادی امر چنین به نظر می‌رسد که این دو با هم سازگاری ندارند؛ این دو صفت الهی منشأ دو نظریه "پیش‌آگاهی خطاناپذیر الهی"^۲ و نظریه "مشیت الهی"^۳ هستند که اراده آزاد را تهدید می‌کنند.

talebzade@ut.ac.ir
Alizadehbahram@gmail.com

* عضو هیئت علمی گروه فلسفه دانشگاه تهران
** دانشجوی دکتری فلسفه غرب دانشگاه تهران

۱. علم خداوند: اگر خداوند هر چیزی را که در آینده رخ خواهد داد، به طور خطاناپذیر می‌داند ما قادر به تغییر آنها نخواهیم بود، پس آزاد نیستیم.

۲. اراده خداوند: اگر همه چیز (از جمله رفتارهای آینده ما) تحت کنترل اراده خداوند است، ما قادر به تغییر آن نخواهیم بود و اگر نتوانیم آینده را تغییر دهیم پس آزاد نیستیم.

این خطر که از آن به تقدیرانگاری یاد می‌شود معتقد است؛ «هر چه باید بشود می‌شود» یا «فارغ از هر اتفاقی که در گذشته رخ دهد، آینده همانی می‌شود که باید بشود». واژه «هر» شامل «رفتارهای انسانی» نیز می‌شود، به همین دلیل، درستی تقدیرانگاری به معنای نادرستی اراده آزاد اختیارگرایانه تلقی می‌شود. مطابق این دیدگاه، ارتباط علی (دست کم به معنای شرط ضروری وجود معلول) میان پدیده‌ها نفی می‌شود؛ وقوع یا عدم وقوع رویدادهای دیگر نقشی در وقوع یا عدم وقوع رویداد فرضی X ندارند. هر وضعیتی بر جهان حاکم باشد، رویداد X رخ خواهد داد^۷ و این یعنی هیچ رویدادی علت و شرط ضروری رویدادی دیگر نیست.^۸

فیلسوفان طی تاریخ، برای حل مسئله تقدیرانگاری راه‌های متفاوتی پیموده‌اند. عده‌ای علم پیشین الهی و عده‌ای اراده آزاد انسان را انکار کرده‌اند و برخی نیز سعی کرده‌اند همسازی میان آن دو را اثبات کنند. در این مقاله، ضمن بیان برخی از گونه‌های تقدیرانگاری، به بررسی پاسخ‌های ارائه شده برای حل این مسئله خواهیم پرداخت. گفتنی است در این نوشته تنها به پاسخ‌هایی اشاره کرده‌ایم که از سوی برخی از اندیشمندان غربی بیان شده است و پاسخ فلاسفه مسلمان به مقاله دیگری موقوف شده است.

تقدیرانگاری و دترمینیسم

تقدیرانگاری غیر از دترمینیسم است.^۹ هر چند هر دو معتقدند «آنچه باید بشود می‌شود» و به همین دلیل خطری مشترک برای اراده آزاد محسوب می‌شوند، اما در معنای «باید» یا «ضرورت» با هم تفاوت دارند. مطابق دترمینیسم رویدادهای عالم از یک نظم و قانون دائمی - قوانین طبیعت - تبعیت می‌کنند. شیشه در اثر برخورد با جسم سخت می‌شکند، نیروی جاذبه زمین اجسام را به سوی خود می‌کشد، زمین به دور ماه می‌گردد و شب و روز از پی هم پدید می‌آیند و ... ضرورت دترمینیستی محصول "رویدادهای گذشته" و "قوانین طبیعت" است. با توجه به شرایط اولیه (گذشته) و قوانین طبیعت، هر رویدادی غیر از همان که به وقوع پیوسته، ناممکن است. جهان‌های ممکن که دارای گذشته P و قوانین طبیعی L باشند از آینده همسانی برخوردار خواهند بود. بنابراین، دترمینیسم می‌گوید که آینده با گذشته شکل می‌گیرد. گذشته تعیین می‌کند که آینده چگونه باشد. در واقع، ضرورتی که در دترمینیسم شاهد هستیم ناشی از ضرورت قوانین طبیعت و گذشته است در حالی که

تقدیرانگاری می گوید آینده، صرف نظر از اینکه گذشته چه باشد، همان گونه خواهد بود که باید باشد. پس دترمینیسم همبستگی های علی میان گذشته و آینده را تأیید و تقدیرانگاری آنها را انکار می کند.

تقدیرانگاری منطقی

انجام برخی اعمال - مثلاً ترسیم دایره مربع - بر مبنای قوانین منطقی ناممکن و خارج از توان انسان است. در براهین قیاسی (نه براهین استقرایی^{۱۰}) نیز ماجرا از همین قرار است؛ با توجه به نوع رابطه میان مقدمات و نتیجه، نمی توان مقدمات را صادق و نتیجه را کاذب دانست. با پذیرش اینکه «الف ب است» و «ب ج است» نمی توان از قبول «الف ج است» شانه خالی کرد. انکار این گزاره منطقی از توان ما خارج است. تقدیرانگاران با توسل به ویژگی منطقی گزاره ها به نفع تقدیرانگاری منطقی استدلال می کنند. یکی از این دلایل منطقی "دلیل استادانه" است.

دلیل استادانه

ساختار کلی بیشتر استدلال های تقدیرانگاران بر گرفته از استدلالی است که ارسطو به نقل از دیودروس کروئوس^{۱۱} بیان کرده است (Aristotle: bk9). دیودروس کروئوس در این استدلال به پارادوکسی منطقی در باب "مسئله امکان های آینده" اشاره می کند:

مقدمه (۱) چنین است که در سال ۲۰۵۰ جنگی دریایی روی خواهد داد یا چنین جنگی روی نخواهد داد.

مقدمه (۲) اگر در ۲۰۵۰ جنگ دریایی رخ دهد، پس وقوع جنگ در ۲۰۵۰ واقعیتی است که همیشه صادق بوده است و اگر هم در این تاریخ جنگی دریایی روی ندهد، عدم وقوع جنگ یک واقعیت همیشه صادق بوده است.

مقدمه (۳) اگر وقوع جنگ دریایی در ۲۰۵۰ واقعیتی همیشه صادق بوده است، پس هیچ کس هیچگاه نمی تواند مانع این رویداد شود و اگر عدم وقوع جنگ دریایی در ۲۰۵۰ واقعیتی همیشه صادق بوده است، باز هم هیچ کس هیچگاه نمی تواند باعث وقوع آن شود.

مقدمه (۴) پس یا هیچ کس هیچگاه نمی تواند مانع جنگ دریایی شود یا هیچ کس هیچگاه نمی تواند باعث وقوع آن شود.

مقدمه (۵) بنابراین یا وقوع جنگ دریایی امری ضروری است (هیچ کس هیچگاه توان جلوگیری از آن را ندارد) یا عدم وقوع جنگ دریایی امری ضروری است (هیچ کس هیچگاه نمی تواند سبب وقوع آن شود).

نتیجه: تقدیرانگاری صادق است.

تقدیرانگاری الهیاتی

برخی استناد به حقایق منطقی را برای جبری دانستن اعمال انسان کافی دانسته و تقدیرانگاری الهیاتی را چیزی بیش از تقدیرانگاری منطقی نمی‌دانند. (Cahn, p.8 & Inwagen, p. 23) در مقابل، برخی نیز معتقدند تقدیرانگاری منطقی همان تقدیرانگاری الهیاتی است که امروزه به شکل منطقی سربر آورده است (Finch and & Warfield, 1997; Warfield, 1999). اما گروهی دیگر بر این باورند با وجود اینکه تقدیرانگاران گاهی برای تأیید فرضیه خود از براهین منطقی سود می‌جویند، تقدیرانگاری الهیاتی و منطقی از ضرورت مشابهی سود نمی‌برند. "باید" تقدیرانگاران "باید"ی "متافیزیکی" است نه "باید"ی منطقی و محصول ضرورت قوانین منطقی (Bernstein).

علم پیشین الهی و دلیل استلزام

در دهه‌های اخیر تقدیرانگاران سعی کرده‌اند با ارایه تقریرهای نو از مسئله علم پیشین الهی به سود تقدیرانگاری استدلال کنند. "دلیل استلزام" یکی از آنهاست.^{۱۲} صدق دترمینیسم به این معناست که اعمال ما نتیجه قوانین طبیعت و رویدادهای گذشته است. از آنجا که رویدادهای گذشته و قوانین طبیعت، هیچکدام تحت اختیار ما نیستند، پس نتایج آنها (از جمله اعمال انسان) نیز اختیاری نیستند. به عبارت دیگر، لوازم و نتایج امور غیراختیاری، غیراختیاری‌اند (Inwagen, p.16). مقدمات این استدلال:

۱. در لحظه کنونی، نمی‌توانیم گذشته و قوانین طبیعت را تغییر دهیم.
 ۲. اگر دترمینیسم درست باشد، اعمال کنونی ما لازمه ضروری رویدادهای گذشته و قوانین طبیعت هستند.
 ۳. اگر دترمینیسم درست باشد، نمی‌توانیم این واقعیت که اعمال کنونی ما لازمه ضروری گذشته و قوانین طبیعت هستند، را تغییر دهیم.
 ۴. بنابراین، نمی‌توانیم اعمال کنونی خود را تغییر دهیم.
- گزاره ۴ یعنی که نمی‌توانیم به گونه‌ای دیگر عمل کنیم و چون اراده آزاد مستلزم توانایی انجام فعل به گونه دیگر است، پس آزاد نیستیم. از آنجا که این استدلال می‌تواند نسبت به هر عامل و هر زمان صادق باشد، پس می‌توان گفت که هیچ کس آزاد نیست (Kane, 2005: 23-26).^{۱۳} تقدیرانگاران با جایگزینی «تقدیر الهی» به جای «دترمینیسم» استدلال را این گونه صورت‌بندی می‌کنند:

۱. پیش از به دنیا آمدن ما، خداوند می‌دانست چه اتفاقاتی در زندگی ما خواهد افتاد.
۲. باورهای خداوند غیرممکن است غلط از آب درآیند (ضروری‌الصدق هستند).
۳. پس اعمال کنونی ما حتمی‌الوقوع خواهند بود (نتیجه ۱ و ۲).

۴. ما نمی‌توانیم این واقعیت که «پیش از به دنیا آمدن ما، خداوند می‌دانست چه اتفاقاتی در زندگی ما خواهد افتاد» را تغییر دهیم.
۵. ما نمی‌توانیم این واقعیت که «باورهای خداوند ضروری‌الصدق هستند» را تغییر دهیم.
۶. ما نمی‌توانیم در این واقعیت که «اگر پیش از به دنیا آمدن ما، خداوند بداند چه اتفاقاتی در زندگی ما خواهد افتاد و این علم خدا ضروری‌الصدق باشد، پس اعمال کنونی ما رخ خواهند داد» تغییری دهیم (۴ و ۵).
۷. بنابراین ما نمی‌توانیم مانع وقوع اعمال مان شویم.
- تعمیم نتیجه این استدلال به این معناست که با وجود علم پیشین خداوند، هیچ کس نمی‌تواند آزاد باشد.
- با توجه به ازمنه ثلاثه - گذشته، حال و آینده - و مفهوم «باور خطاناپذیر» می‌توان تقریر دیگری از این ناهمسازی ارائه کرد. فرض می‌کنیم شما فردا ۷ دقیقه بعد از بیدار شدن از خواب از رختخواب خارج می‌شوید. گزاره حاکی از این عمل شما در آن زمان خاص را گزاره (ب) می‌نامیم. حال با توجه به تعریف باور خطاناپذیر "باوری که نمی‌تواند غلط باشد" می‌توان گفت؛ «اگر خدا به‌طور خطاناپذیری گزاره (ب) را بداند، پس باور خدا به (ب) نمی‌تواند غلط باشد» و در نتیجه: «خارج شدن شما از رختخواب یک عمل آزادانه نیست». صورت‌بندی این استدلال:
۱. دیروز خدا به‌طور خطاناپذیری به (ب) باور داشت (فرض علم پیشینی خطاناپذیر).
 ۲. باور خداوند به گزاره (ب) در ظرف زمان گذشته - دیروز - در ظرف زمان حال - امروز - امری ضروری است (اصل ضرورت گذشته).
 ۳. اگر خدا دیروز به (ب) باور داشت آنگاه وقوع (ب) امری ضروری است (تعریف خطاناپذیری).^{۱۴}
 ۴. پس اکنون ضروری است که (ب) اتفاق بیافتد (۱ و ۲ و ۳).
 ۵. اگر وقوع (ب) ضروری است پس شما نمی‌توانید به گونه‌ای دیگر عمل کنید، یعنی نمی‌توانید ۷ دقیقه بعد از اینکه از خواب بیدار شدید از رختخواب خارج نشوید (تعریف ضرورت).
 ۶. پس شما نمی‌توانید به جز اینکه ۷ دقیقه پس از بیدار شدن از رختخواب بیرون آیید، کار دیگری انجام دهید (۴ و ۵).
 ۷. وقتی در انجام کاری، نتوانید به گونه‌ای دیگر عمل کنید پس عمل شما آزادانه نیست (اصل احتمالات جایگزین).
 ۸. پس خارج شدن شما از رختخواب عملی آزادانه نیست (۶ و ۷).^{۱۵}
- برخی معتقدند این استدلال تهدیدی جدی برای همسازی علم پیشین خطاناپذیر الهی با اراده آزاد انسانی به شمار می‌آید.

بررسی دلایل و پاسخ‌های تقدیرانگاری

پاسخ (۱) ارسطو پس از نقل استدلال منطقی دیودروس کرونوس در پی پاسخگویی آن برمی‌آید. در واقع استدلال کرونوس می‌گوید؛ از آنجا که «ضرورتاً هر گزاره‌ای یا صادق است یا کاذب» (مفاد قاعده امتناع ارتفاع نقیضین)، پس «هر گزاره‌ای از صدق ضروری (منطقی) و یا کذب ضروری (منطقی) برخوردار است». صدق یا کذب ضروری یک گزاره به معنای نفی گزینه‌های محتمل واقعی است. ارسطو برای حل این مشکل، به انکار ارزش صدق گزاره‌های امکانی مستقبل پرداخت و این قاعده را تنها در مورد گزاره‌های مربوط به گذشته صادق دانست. در مورد هر گزاره‌ای مثل P، بنابر قاعده امتناع ارتفاع نقیضین، "یا P و یا $\sim P$ صادق است". اما اگر p گزاره‌ای در باره آینده باشد نه ارزش صدق دارد و نه ارزش کذب.^{۱۶} یعنی گزاره مستقل " $\sim p \vee p$ " نه صادق است و نه کاذب.

به نظر ارسطو، این گزاره‌ها همیشه از شرایط و اوضاع امور خاصی حکایت دارند و فقط زمانی می‌توانند صادق و یا کاذب باشند که آن شرایط یا وضعیت امور نیز محقق شود. نمی‌توان بطور مطلق این گزاره‌ها را ضرورتاً صادق یا کاذب دانست. ارزش صدق آنها به وقوع رویدادهای دیگر بستگی دارد. اگر شرایط محقق شود، به وقوع خواهند پیوست و اگر نه، روی نخواهند داد. علاوه بر اینکه، ضروری دانستن صدق گزاره‌های مستقبل مخالف شهودات عامه درباره تصمیم‌ها و انتخاب‌هاست. می‌دانیم مردم برای امور آینده زندگی‌شان برنامه‌ریزی و مقدمه‌چینی می‌کنند و نیز معتقدیم تصمیم‌ها و انتخاب‌های کنونی ما در امور آینده ما دخیل هستند. اگر آن گونه که تقدیرنگاران می‌گویند، امور آینده حتمی‌الوقوع هستند، تصمیم‌ها و انتخاب‌های ما هیچ تغییری در آینده ایجاد نخواهند کرد. به نظر ارسطو تقدیرانگاری ما را به استنتاج محال می‌کشاند (Aristotle: bk9).

نقد و بررسی: پاسخ ارسطو به معمای دیدروس کرونوس بر مبنای تقدیرانگاری منطقی بنا شده است ولی با تعمیم آن به تقدیرانگاری الهیاتی، می‌توان گفت لازمه قبول سخن ارسطو نفی علم خداوند به امور آینده است، البته نه به دلیل عجز خداوند از دانستن امور آینده بلکه به این دلیل که امور آینده قابلیت شناخته شدن ندارند. چیزی که هنوز وجود ندارد نمی‌تواند دانسته شود و چون انتخاب‌های آینده انسان هنوز موجود نیست پس خداوند به آنها علم ندارد. همان‌طور که عدم تعلق قدرت مطلق خداوند به اموری که ذاتاً تعلق به آنها محال است، قدرت مطلق الهی را محدود نمی‌کند، عدم تعلق علم خدا به امور نادانستی نیز خدشه‌ای به علم ازلی خداوند وارد نمی‌کند.

به نظر می‌رسد این دیدگاه نمی‌تواند پاسخ مناسبی برای تقدیرانگاری الهیاتی به شمار آید، زیرا یکی از بنیادی‌ترین پیش‌فرض‌های دینی را به چالش می‌کشد: خطاناپذیری علم خداوند.

همان‌طور که در استدلال استلزام اشاره شد (گزاره ۲) محال است که خداوند گزاره P را بداند ولی گزاره P کاذب باشد. دیدگاه ارسطو از پاسخگویی به این پرسش طفره می‌رود که اگر خداوند به گزاره P علم داشته باشد، این گزاره چه سرنوشتی خواهد داشت. لازمه

دیدگاه ارسطویی این است که علم خداوند نمی‌تواند صدق این گزاره را ضروری کند، باید منتظر آینده نشست تا به صدق یا کذب P پی برد. تشبیه امور آینده به امور محال نیز مورد پذیرش دینداران نیست، چرا که امور آینده و امور محال تفاوت ماهوی دارند. علمی ضروری و ازلی است و دیدگاه ارسطویی با انکار آن در جهت پاک کردن صورت مسئله قدم برمی‌دارد.

پاسخ (۲) به نظر آگوستین، علم پیشین الهی به رویدادهای عالم باعث ضروری شدن آنها نمی‌شود. علم خدا به به انجام یک عمل در شرایط خاص، ضرورتی در ارتکاب آن عمل ایجاد نمی‌کند. خدا در این تصویر همچون دانشمندی است که می‌تواند بدون هر گونه دخالت، از پشت صحنه تمام حرکات را ببیند، حدس بزند و پیش‌بینی کند، در این صورت، هیچ رابطه‌ی علی میان علم به انجام عمل و انجام عمل نخواهد بود. پیش‌بینی عمل هیچ خللی در مسئولیت‌پذیری فاعل عمل ایجاد نمی‌کند (Augustine, p. 25).

نقد و بررسی: برای بررسی نظر آگوستین نخست لازم است نگاهی به تقسیم‌بندی علم فعلی-انفعالی داشته باشیم. فرق علم انفعالی با علم فعلی در چگونگی ارتباط علم و معلوم است. رابطه‌ی علم انفعالی با معلوم رابطه‌ی انکشاف و بازنمایی است در حالی که علم فعلی علمی ایجاد می‌کند و به همین دلیل برخی فلاسفه اسلامی آن را «عنایت» نامیده‌اند. علم فعلی مبدأ پیدایش معلوم است. وجود آن بر وجود معلوم تقدم دارد و معلوم به واسطه‌ی آن موجود می‌شود. مانند علم یک مخترع نسبت به آنچه اختراع می‌کند (ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۲۹۹-۲۹۸). علم فعلی از کاستی‌ها و نقایص علم ممکنات مبرا است و برخلاف علم انسان، خنثی و بی‌اثر نیست.^{۱۷} نفس علم خداوند به نظام آفرینش، موجب تحقق آن است. پاسخ آگوستین علم خداوند را تا مرحله‌ی علم ممکنات تنزل می‌دهد. دشواری مسئله‌ی اختیار در نسبت با علم فعلی است، نه انفعالی و پاسخ آگوستین در مورد علم انفعالی صادق است و نه علم فعلی.

پاسخ (۳) بوئتیوس (Boethius, p. 480-524 CE) معتقد بود با پذیرش "ازلیت" یا "بی‌زمانی" خداوند، نمی‌توان گفت که او از آینده خبر دارد؛ برای خداوند گذشته، حال و آینده بی‌معناست. طرفداران این دیدگاه، این امر را نه تنها نافی کمال الهی بلکه ناشی از صفات کمالی خدا می‌دانند. از نظر آنها درک این نظریه در گرو پذیرش تمایز میان امور سرمدی و امور زمان‌مند است؛ قبول علم پیشینی خداوند به معنای قبول چارچوب زمانی برای اوست و این با تصور خدای بی‌زمان سازگاری ندارد. علم الهی از زمان و امور زمانی متعالی است و ازمنه‌ی ثلاثه تنها در مقیاس انسانی معنادار است. حتمی-الوقوع دانستن یک عمل در ظرف آینده محصول ذهن زمانی ما انسان‌هاست. سرمدیت ذات الهی به معنی دارا بودن همزمان همه چیزهاست. لذا علم پیشین الهی، به معنای علم پیشین به حوادث آینده نیست. بوئتیوس برای روشن شدن مسئله از تمثیل بخت و اقبال کمک می‌گیرد. تحقق بخت و اقبال در عالم محال است و هیچ رویدادی در عالم بدون علت روی نمی‌دهد. با این حال، ما انسان‌ها گمان می‌کنیم برخی از اعمال ناشی از بخت و اقبال است. کسی که زمین را

برای رسیدن به آب می‌کند ولی به گنج می‌رسد، کامیابی خود را محصول بخت و اقبال می‌داند. دلیل این توهم جهل به علت حوادث است. بخت و اقبال تنها در نسبت با انسان‌ها مطرح می‌شود. در نسبت با خداوند که علت همه حوادث نزد او حاضر است، حتی تصور بخت و اقبال بی‌معناست. بوئیوس، با توجه به این ملاحظات، تعارض علم الهی و اختیار انسان را نه یک مسئله واقعی بلکه شبه‌ای می‌داند که ناشی از تصویر نادرست از خداوند است. تصور درست از خداوند بر صفت همه‌دانی مبتنی است و نه علم پیشینی به آینده و همه‌دانی خداوند منافاتی با اراده آزاد انسان ندارد. برای فهم صفت همه‌دانی خداوند می‌توان جاده‌ای را تصور نمود که در آن، مسافران تدریجاً و قدم به قدم جلو می‌روند ولی خداوند از بالا تمام مسیر - از ابتدا تا انتها - را مشاهده می‌کند. این نگاه یک نگاه خارج از زمان است (Boethius, p. 6). این دیدگاه بعدها توسط توماس آکویناس (Aquinas, 1225-1274) نیز مورد دفاع قرار گرفت.

نقد و بررسی: پاسخ بوئیوس مقدمه (۱) برهان استلزام را رد می‌کند:

۱. «پیش از به دنیا آمدن ما، خداوند می‌دانست چه اتفاقاتی در زندگی ما خواهد افتاد» یعنی نمی‌توان گفت؛ «پیش از به دنیا آمدن ما، خداوند می‌دانست چه اتفاقاتی در زندگی ما خواهد افتاد». از نظر مخالفان، این سخن بوئیوس به معنای انکار علم پیشینی و خطاناپذیر خداوند است. نحوه تعامل یک موجود بی‌زمان و لایتغیر با یک جهان زمانمند و متغیر و چگونگی وجود همزمان رویدادهای زمانی نزد خداوند از دیگر مشکلاتی است که این دیدگاه با آن مواجه بوده و باید پاسخی برای آن داشته باشد. اما شاید سخت‌ترین چالش این دیدگاه این است که آیا اصلاً با اسناد معرفت غیرزمانی به خداوند مسئله همسازی میان علم الهی و آزادی انسانی حل و فصل می‌شود؟ فیلسوفان زیادی معتقدند همان مشکلی که در علم پیشین الهی وجود داشت در مورد علم ازلی خداوند نیز وجود دارد. در واقع این پاسخ مقدمه (۱) - خداوند پیش از تولد ما می‌دانست که ... را به مقدمه (۱) *

- خداوند از ازل می‌دانست که ... تبدیل کرده است. اصل قضیه تفاوتی نکرده است، زیرا علم الهی چه زمان‌مند باشد و چه ازلی، خطاناپذیر و ضروری است. یعنی نمی‌توان از آن تخطی کرد، لذا مفهوم علم ازلی به تنهایی نمی‌تواند ما را در حل مسئله یاری کند (Zagzebski, p. 52).

پاسخ (۴) یکی از پاسخ‌ها به مسئله تقدیرانگاری که در میان فیلسوفان معاصر نیز رواج یافته است، پاسخ ویلیام اکامی (1285-1349 CE) است. او با رد پاسخ بوئیوس، اسناد علم پیشینی به خداوند را ضروری می‌داند. پاسخ او مبتنی بر تفکیک میان دو نوع واقعیت در باب گذشته است: "واقعیت سخت" و "واقعیت نرم". تفاوت اساسی این دو در زمان احراز شرط صدق آنهاست. واقعیت‌های سخت وقایعی هستند که در زمان گذشته رخ می‌دهند و پایان می‌پذیرند. از این‌رو، بلافاصله بعد از وقوع، شرایط صدق آنها، قابل احراز است. در مقابل واقعیت‌های نرم، هرچند در زمان گذشته روی

می‌دهند ولی در زمان گذشته پایان نمی‌پذیرند. برای احراز ارزش صدق آنها نیاز منتظر وقایع زمان آینده ماند. برای مثال، گزاره "الف" (ساناز در نیمه شب ۱ شهریور ۱۳۴۰ در بیمارستانی در تهران به دنیا آمد) حاوی یک واقعیت سخت در مورد گذشته است. یعنی صدق آن بر هیچ واقعیت دیگری بعد از خود مبتنی نیست. اما فرض کنید ساناز صاحب پسری (بهنام) شده است که در ۱ اردیبهشت ۱۳۸۰ مرتکب قتل شده است. گزاره "ب" (مادر یک قاتل در نیمه شب ۱ شهریور ۱۳۴۰ در بیمارستانی در تهران به دنیا آمد) حاوی یک واقعیت نرم درباره گذشته است. این گزاره گویای واقعیتی در سال ۱۳۴۰ است، اما صدق آن به رویدادی که در سال ۱۳۸۰ رخ داده نیز بستگی دارد. صدق واقعیت نرم "ب" در گرو تصمیم (آزادانه) پسر ساناز است. این در مورد واقعیت سخت «ساناز در ۱ شهریور ۱۳۴۰ به دنیا آمد» صادق نیست چرا که نه بهنام و نه هیچ کس دیگری نمی‌توانند این واقعیت سخت را تغییر دهند.

به نظر اکام، معلومات الهی وقایع نرم هستند نه واقعیت‌هایی سخت. وقایع نرم با علم الهی به حد ضرورت نمی‌رسند و می‌توانند تغییر کنند، مورد بازنگری قرار گیرند یا حتی روی ندهند. لذا صدق آنها به صدق رویدادهایی که در آینده رخ می‌دهد نیز بستگی دارد. علم خدا به گزاره "ب" صادق است اگر و تنها اگر پسر ساناز در سال ۱۳۸۰ این عمل را مرتکب شود و اگر به گونه دیگر عمل کند و مرتکب قتل نشود خداوند از قبل به قاتل نبودن او علم داشت. از آنجا که معلومات الهی واقعیت-های سخت نیستند، منافاتی با اختیار انسانی ندارند (Ockham, p. 46-47).

نقد و بررسی: راه حل پیشنهادی اکام با مشکلاتی جدی مواجه است؛ به نظر اکام تنها خداوند قادر است به واقعیت‌های نرم عالم شود و ما انسان‌ها تنها می‌توانیم از واقعیت‌های سخت آگاه شویم. این درحالی است که علم پیشین الهی علمی خطاناپذیر است و می‌تواند نماینده خوبی برای یک واقعیت سخت - و نه واقعیت نرم - محسوب شود.

اما مشکل جدی تری هم وجود دارد؛ قبول تفاوت میان واقعیت‌های سخت و نرم علم خدا را تابع عمل بندگان می‌کند. از آنجا که بهنام مختار است، تصمیم او تا لحظه انجام عمل نامتعین است و این یعنی علم خداوند تنها بعد از عمل اوست که معین و مشخص می‌شود. به این ترتیب، تصور علم خداوند به امور آینده بسیار دشوار خواهد بود چرا که مثلاً نمی‌توان گفت که خداوند در سال ۱۳۶۰ می‌داند که بهنام در سال ۱۳۸۰ مرتکب قتل خواهد شد یا نه، چرا که هنوز این علم قطعی نشده است! از سویی، اگر بپذیریم علم خداوند ذاتی است، لازمه سخن اکام این است با تغییر واقعیت‌های نرم در ذات الهی نیز تغییر ایجاد شود، درحالی که تغییر در ذات الهی محال است.

پاسخ (۵) لوئیس مولینا (1535-1600 CE)، الهی‌دان و فیلسوف اسپانیولی اواخر قرون وسطی برای حل مسئله تقدیرانگاری، مفهوم "معرفت میانی" را مطرح می‌کند. به نظر او خداوند از سه گونه علم برخوردار است: نخست، علم به هر چه که وجودش ضروری یا ممکن است. دوم، علم به اینکه کدامیک از موجودات ممکن به مرحله فعلیت یا وجوب وجود می‌رسند. سوم، علم به اینکه

مخلوقات چگونه از امکان آزادی خود استفاده خواهند کرد. برای مثال خدا می‌داند موجود S در موقعیت فرضی P کدام یک از گزینه‌های a, b, c را برمی‌گزیند و این علم، الزامی برای انتخاب S بوجود نمی‌آورد. هر کس آزادانه می‌تواند هر انتخابی را برگزیند ولی خداوند می‌داند او کدامیک را بخواهد گزیند (Molina, Disputation 52, paragraph 9). برای مثال، خداوند پیشاپیش می‌داند که کامران از قبول بورس تحصیلی دانشگاه آکسفورد امتناع نخواهد کرد. در واقع، خداوند از قبل می‌داند که او با وجود اختیار چه انتخابی خواهد داشت. این سخن در قالب «شرطی‌های خلاف واقع» بهتر فهمیده می‌شود. ساختار شرطی‌های خلاف واقع چنین است؛ اگر «الف» آنگاه «ب» ولی در واقع «الف» محقق نمی‌شود. اگر کامران می‌خواست می‌توانست بورسیه دانشگاه آکسفورد را قبول نکند ولی او چنین نمی‌کند خداوند با معرفت میانه‌ای خود به این امر واقف است. در واقع، چنین گزاره‌هایی بیان‌کننده «آزادی‌های خلاف واقع» هستند.

نقد و بررسی: این دیدگاه می‌پذیرد که اگر علم پیشین خداوند اختیار انسانی را زیر سؤال می‌برد، تلاش می‌کند از طریق معرفت میانی این مسئله را حل و فصل کند. اما توضیحی نمی‌دهد که خداوند چگونه می‌خواهد بداند که یک فاعل آزاد در آینده کدام گزینه را انتخاب خواهد کرد. مولینا توضیحی نمی‌دهد که خداوند چگونه می‌تواند پیشاپیش معرفت ضروری به صدق شرطی‌های خلاف واقع داشته باشد. شرطی‌های خلاف واقع صدق ضروری ندارند. اگر آینده متعلق علم ضروری باشد دیگر فاعل آزاد نیست. اگر مولینا بپذیرد که خداوند می‌تواند اعمال آینده انسان را بداند، دچار همان محذور می‌شود که سعی داشت از آن بگریزد. در واقع این پاسخ تنها الفاظ را تغییر می‌دهد و هیچ راه حل روشنی پیش پای مخاطب نمی‌گذارد (Adams, p. 223-236).

پاسخ (۶) تمایز میان «ضرورت گزاره» و «ضرورت شیء» از راه‌های جدید برای حل این مسئله است. ضرورت گزاره، وصف گزاره و ضرورت شیء، مربوط به حالت و وضعیت شیء در خارج است.^{۱۸} صدق در ضرورت گزاره‌ای، منطقی و بنابر تعریف است (مثل «تمام مجردها بی‌زن هستند») و صدق در ضرورت شیء مربوط به عالم خارج است (مثل «عدد ۳ یک عدد اول است»).

با توجه به این تمایز، مخالفان دلیل استادانه (۱.۳) معتقدند که در آن از «ضرورت قاعده امتناع ارتفاع نقیضین» که «ضرورتی گزاره‌ای» است، «ضرورت شیء» استنتاج شده است؛ از آنجا که ضرورتاً هر گزاره‌ای صادق یا کاذب است (ضرورت گزاره‌ای) پس هر گزاره‌ای در باب آینده ضرورتاً صادق است یا ضرورتاً کاذب است (ضرورت شیء). این انتقال نادرست است زیرا هر چند ضرورت عینی مستلزم ضرورت گزاره‌ای است،^{۱۹} ولی عکس آن - انتقال از ضرورت گزاره به ضرورت عینی - صادق نیست. به بیان دیگر، هر چند گزاره منفصله «منطقاً ضروری است که هر گزاره‌ای یا صادق است و یا کاذب» گزاره‌ای است صادق ولی استنتاج گزاره «هر گزاره‌ای از صدق ضروری

(منطقی) یا کذب ضروری (منطقی) برخوردار است» از آن استنتاجی نادرست است. مثل این می‌ماند که از اینکه "ضرورتاً چنین است که یا باران می‌بارد یا نمی‌بارد" نتیجه گرفته شود که بارش باران یا عدم بارش باران واقعه‌ای ضروری است. درحالی که نمی‌توان ضرورت این گزاره را به اشیای موجود در این گزاره نسبت داد.

پاسخ (۷) کسانی که هیچکدام از راه حل‌های پیشین را راضی کننده نمی‌دانند معتقدند تنها راه برون‌رفت از این مشکل انکار علم پیشین الهی به اعمال آینده است. بنابر این دیدگاه، آینده کاملاً مفتوح است، به گونه‌ای که حتی خدا هم نمی‌داند که انسان کدام عمل را انتخاب خواهد کرد. این دیدگاه به‌رغم اینکه در تاریخ اندیشه دینی بس‌بسیار غریب می‌نماید ولی در قرن بیستم، مورد توجه «فیلسوفان پویشی» از جمله نورث وایتهد (North Whitehead, 1861-1947) و چارلز هارتشورن (Charles Hartshorne, 1897-2000) قرار گرفت.^{۲۰} فیلسوفان پویشی به جای تکیه بر ویژگی «علم پیشینی» بر ویژگی همه‌دانی تأکید می‌کنند. همه‌دانی خداوند مربوط به همه‌اموری است که در حال رخ می‌دهند و در گذشته رخ داده‌اند ولی آینده چیزی نیست که رخ داده باشد، بنابراین واقعی نیست. چیزی در مورد اعمال آینده وجود ندارد تا دانسته شود. پس باز هم می‌توان گفت چیزی از دایره علم خداوند خارج نیست، زیرا آینده اصلاً چیزی نیست. البته خداوند حوادث آینده‌ای که توسط رویدادهای گذشته، قوانین طبیعت و یا قوانین منطقی متعین می‌شود را می‌داند. برای مثال، خدا کیفیت حرکات سیارات، سقوط بهمین از کوه و بسیاری از امور آینده را می‌داند ولی اعمال انسان را نمی‌داند چرا که این اعمال توسط رویدادهای گذشته و قوانین طبیعت متعین نمی‌شوند. این اعمال در زمان کنونی واقعی نیستند چرا که هم می‌تواند رخ دهند و هم می‌تواند رخ ندهند. اگر معرفت خداوند به عمل X ضروری باشد، عمل X هم ضروری خواهد بود، درحالی که عمل X ممکن است، لذا علم خداوند نیز باید قاعداً ممکن باشد. معرفت خدا به امر ممکن، ممکن است. طرفداران این دیدگاه معتقدند این دیدگاه رابطه طبیعی تری بین خالق و بنده و تفسیری مبتنی بر فهم عرفی از متون مقدس ارائه می‌کند.

یکی از لوازم این دیدگاه تغییر و عدم ثبات در ذات خداوند است، زیرا خداوند به اموری علم می‌یابد که از ازل به آنها علم نداشت (اعمال آینده انسان). لذا خداوند نمی‌تواند بی‌زمان یا فراتر از زمان باشد. "ازلیت" خداوند نه به معنای فرازمانی بودن بلکه به این معناست که او در تمام زمان‌ها موجود است.

لازمه دیگر این دیدگاه، تأثیرپذیری خداوند است. علم خداوند متأثر از تصمیم بندگان برای انجام یا ترک یک عمل است. هرچند خداوند می‌تواند به حوادث طبیعی آینده علم یقینی داشته باشد ولی تا زمانی که ما عمل نکنیم نمی‌تواند اعمال ما را حدس بزند. فلاسفه پویشی تمامی این لوازم را می‌پذیرند و معتقدند ایده "خداوند ثابت لایتغیر غیر زمانی غیر معلول" ایده ایست که بیشتر از اینکه در

متون مقدس ریشه داشته باشد از فلسفه یونانی اتخاذ شده است و با توجه به متون مقدس باید در ایده کمال تجدید نظر صورت گیرد.

نقد و بررسی: برخلاف ادعای فیلسوفان پویشی، دینداران تصویری که آنها از خداوند ارائه می کنند را با تصویر ادیان ابراهیمی همساز نمی دانند. اطلاق، فعلیت محض، ضرورت تام و بساطت از ویژگی های خدای ادیان ابراهیمی است. الهیات پویشی تمامی این ویژگی ها را وارونه می کنند؛ نسبت بالقوگی، امکان (هرچند وجود خداوند ضروری است ولی حقایق فراوانی نیز وجود دارند که از نسبت امکانی با خداوند برخوردارند؛ مانند معرفت خداوند به امور ممکن) و ترکیب، نه تنها در مورد خداوند امکان دارد بلکه صادق است. خداوند ادیان ابراهیمی، قادر علی الاطلاق است در حالی که خداوند الهیات پویشی، از محدودیت های مابعدالطبیعی برخوردار است. خداوند ادیان ابراهیمی غیر جسمانی است ولی فلاسفه پویشی از جهان به عنوان بدن خداوند سخن می گویند. زمانمندی و ازلی بودن و به تبع آن مسئله کمال مطلق یا نسبی خداوند نیز از دیگر اختلافات اساسی این دو دیدگاه است. خداوند الهی دانان پویشی به طور نسبی کامل است و در مراحل مختلف به درجات متفاوتی از کمال می رسد. همین مقایسه کوتاه نشان از اختلاف عمیق و بنیادین این دو دیدگاه دارد. این دیدگاه از منظر دینداران، نه یک راه حل که یک انحراف محسوب می شود.

پاسخ (۸) از دیگر روش های حل تعارض میان آزادی انسان و علم پیشین الهی همساز دانستن آنهاست. در این دیدگاه پذیرفته می شود که خداوند پیشاپیش اعمال آینده ما را می داند. علم خداوند ضروری است و با وجود علم ضروری خداوند، تحقق "گزینه های پیش رو" برای انسان محال است. این نظریه حل مسئله را در این می داند که برای تحقق آزادی اراده، فاعل لزوماً نباید از گزینه های محتمل برخوردار باشد. اختیارگرایان "اصل احتمالات جایگزین" را برای تحقق آزادی اراده حیاتی می دانند. هری فرانکفورت در سال ۱۹۶۹ مثال های نقضی را برای این اصل مطرح کرده است و نشان می دهد که فاعل می تواند از احتمالات جایگزین برخوردار نباشد و در عین حال از اراده آزاد برخوردار باشد. برخلاف اختیارگرایان، همسازگرایان تنها تحقق دو شرط را برای آزاد دانستن فاعل کافی می دانند:

۱. "نیرو" یا "توانایی" تحقق خواسته ها و تمایلات؛

۲. عدم وجود مانع خارجی بازدارنده.

و معتقدند این دو شرط با وجود علم پیشینی خداوند به اعمال آینده ما نیز محقق می شوند. همین که می توانیم مطابق خواسته ها و نیت درونی خود عمل کنیم و مانعی خارجی در این امر ما را محدود نمی کند، پس آزادیم. آنچه می تواند این آزادی را تهدید کند، عواملی خارجی چون زندانی شدن، مورد تهدید قرار گرفتن، فشارهای سیاسی و به طور کلی هر نوع محدودیت خارجی است و نه عاملی غیرمداخله گر همچون علم پیشین الهی.^{۲۱}

نتیجه

در این مقاله به نسبت میان علم الهی و اختیار انسانی پرداختیم. به برخی از پاسخ‌ها برای حل مسئله تقدیرانگاری اشاره کرده و نقدهای وارد بر آنها را نیز بیان کردیم. بسیاری از آنها به دلیل نادیده گرفتن ویژگی‌های اساسی علم خداوند از قبیل «ذاتی بودن» یا «فعلیت» از سوی دینداران مورد پذیرش واقع نشد. بعضی از این نظریات (یا شبیه آنها) در میان اندیشمندان مسلمان نیز طرح شده‌اند. اشاعره از جمله ناهمسازان و معتزله در شمار همسازگرایان قرار می‌گیرند. برای مثال، در مسئله کفر و ایمان، اشاعره معتقد بودند که ایمان آوردن کسی که خداوند به کفر او علم دارد مستلزم تبدیل علم خداوند به جهل است. در مقابل، معتزله تأثیر علم الهی در وجوب یا امتناع اعمال انسان را مستلزم نفی قدرت خداوند می‌دانستند، چرا که معتقد بودند قدرت الهی تنها به امور ممکن تعلق می‌گیرد. «تابعیت علم خدا نسبت به معلوم» که مبنای بعضی از پاسخ‌های ذکر شده بود در کلام معتزله نیز دیده می‌شود. از نظر آنها علم، تابع و حاکی از معلوم است و به همین دلیل نمی‌تواند فاعل را در انجام امور مجبور کند.^{۲۲} همان‌طور که اشاره کردیم، تابعیت علم از معلوم درباره علم انفعالی (نه علم فعلی) صادق است. علم فعلی در زمره علل و اسباب تحقق فعل است و علت یک پدیده نمی‌تواند تابع آن باشد. علاوه بر اینکه، محذور تغییر در ذات الهی نیز در این نظریه بدون پاسخ می‌ماند. به این دلایل، «تابعیت علم از معلوم» نمی‌تواند پاسخ مناسبی برای مسئله تقدیرانگاری محسوب شود.

یکی از پاسخ‌های این مسئله قرار دادن علم خداوند در سلسله علل و اسباب تحقق فعل است. بنابر این دیدگاه، علم الهی نه تنها مانع تحقق آزادی انسان است، که به عنوان یکی از شرایط تحقق فعل آزاد محسوب می‌شود. «علم و آگاهی خدا هر چند در سلسله اسباب صدور فعل از انسان قرار دارد ولی مقتضای علم الهی این است که فعل انسان با قدرت و اختیار او انجام پذیرد زیرا قدرت و اختیار او نیز در سلسله اسباب و علل آن فعل قرار گرفته است» (ملاصدرا، ج ۶، ص ۳۸۵). این پاسخ پس از آنکه از سوی میرداماد (میرداماد، ص ۴۷۱) و صدرالمتهلین مطرح شد، غالباً از سوی فلاسفه مورد تأیید قرار گرفت. حکیم سبزواری (سبزواری، ص ۱۷۶)، با توجه به همین پاسخ مسئله علم الهی و آزادی انسان را حل می‌کند. علامه طباطبایی نیز در حاشیه جلد ۶ اسفار (ص ۳۱۸) بر همین مبنا پاسخ می‌گوید.^{۲۳}

هر چند این پاسخ نیز مورد انتقادهایی قرار گرفته است ولی می‌توان آن را به عنوان دیدگاه بهتر برگزید زیرا از سویی، برخلاف دیدگاه معتزله، فعلی بودن علم الهی را حفظ می‌کند و از سوی دیگر، تا حد زیادی خود را از ایرادات وارده مصون نگه می‌دارد. از منتقدان این نظریه محقق تفتازانی است. او معتقد است این دیدگاه تنها کاری که می‌کند این است که قدرت انسان و علم خداوند را یکی از اسباب و علل انجام فعل قرار می‌دهد ولی از آنجا که قدرت انسانی در سلسله طولی علم و قدرت الهی قرار دارد نمی‌تواند مسئله اختیار انسانی را حل نماید (تفتازانی، ج ۴، ص

۲۳۱). به نظر می‌رسد نقد تفتازانی در صورتی وارد است که انسان آزاد و مختار را به معنای فاعل مستقل بدانیم. روشن است که این پاسخ نه در پی اثبات چنین مطلبی و نه توان اثبات چنین ادعایی را دارد. این دیدگاه، به آن مقداری از آزادی اراده و اختیار که برای تحقق مفهوم مسئولیت‌پذیری ضروری است، قناعت می‌کند و با تحقق مفهوم مسئولیت‌پذیری، می‌توان معناداری مفاهیم اخلاقی-ای چون مجازات و پاداش را اثبات نمود.

توضیحات

1. omniscient (all-knowing)
2. omnipotent (all-powerfull)
۳. «مالکیت آسمان‌ها و زمین مخصوص اوست؛ زنده می‌کند و می‌میراند و بر هر چیز تواناست... و به هر چیز داناست» (حدید/۳-۲)؛ «و هر کس را که خدا بخواهد راهنمایی کند، سینه او را برای اسلام آوردن می‌گشاید؛ و هر کس را که بخواهد گمراه سازد، سینه او را تنگ و سخت می‌کند» (انعام/۱۲۵) «الله خالق کل شیء...» (زمر/۶۲)، «علیم بذات الصدور» (ملک/۱۴-۱۳) و
4. infallible divine foreknowledge
5. divine providence
۶. علم خداوند از سویی مطلق است یعنی شامل همه چیز و از سویی علمی فعلی (علم فعلی علمی است که مبدأ معلوم است) است و نه انفعالی.
۷. برخی از اساس، این تفسیر از تقدیرانگاری را فاقد انسجام منطقی (logically inconsistent) می‌دانند. فرض کنید حمید قرار ملاقاتی در روز چهارشنبه با پدربزرگش دارد. اگر حمید در روز سه شنبه بمیرد، مسلماً دیگر نمی‌تواند به ملاقات پدربزرگش برود، اما طبق تفسیر بالا از تقدیرانگاری، ملاقات حمید و پدربزرگش، تحت هر شرایطی باید انجام شود، در حالی که بنابر فرض، حمید در روز سه شنبه مرده است. این مثال نشان می‌دهد که تقدیرانگاری به این معنا نادرست است (Cahn, p.19).
۸. این افراد نیز این تفسیر از تقدیرانگاری را نادرست دانسته‌اند:
Ayer, *Fatalism*, p.238; Grünbaum; Morgenbesser; van Rensselaer Wilson.
۹. گاهی از تقدیرگرایی به دترمینیسم الهیاتی (theological determinism) تعبیر می‌شود (Thomson, Gale, p7).
۱۰. در براهین استقرایی (inductive arguments) دست کم یک جهان ممکن با مقدمات صادق و نتیجه کاذب وجود دارد.
۱۱. دیدوروس کرونوس (325 BC) از فیلسوفان یونان باستان و متعلق به مدرسه فلسفی مگارین است. شهرت او به دلیل طرح مسئله‌ای منطقی به نام «مسئله امکان‌های آینده» مطرح است.
۱۲. این دلیل از دلایل ناهمسازگرایان (در مسئله اراده آزاد) است و به نام‌های دیگری مثل «دلیل ناهمسازی» (Incompatibility argument) و «دلیل گریزناپذیری» (Unavoidability argument) نیز

- مشهور شده است. کسانی چون دیوید ویگینز (David Wiggins, 1973)، پیتر وناوگن (Peter van Inwagen, 1975)، تمشی اُکانور (O'Connor, 1993a and 2003) و جان مارتین فیشر (Fischer, 1994) در بسط آن کوشیده‌اند.
۱۳. این برهان با کمک دو قاعده فرعی کامل می‌شود که وناوگن آنها را «قاعده آلفا» و «قاعده بتا» می‌نامد:
- قاعده آلفا: «هیچ کس نمی‌تواند امر ضروری را تغییر دهد»
- قاعده بتا: «اگر (الف) غیرقابل تغییر باشد و اگر (ب) لازمه ضروری (الف) است - به گونه‌ای که اگر الف رخ دهد ب نیز واقع می‌شود - آنگاه (ب) نیز غیرقابل تغییر خواهد بود».
۱۴. «S همه چیز دان است اگر و تنها اگر در مورد هر گزاره P، بداند که P صادق است یا کاذب».
۱۵. تقریر مذکور از این مقاله است:
- Zagzebski, Linda, 2002.
۱۶. با توجه به تمایزی که هانس رایشباخ (Reichenbach, 1947) میان زمان «بیان یک قضیه» و زمان «وقوع آن» قائل می‌شود، می‌توان گفت که صدق یک گزاره مبتنی بر چگونگی وضعیت جهان در زمان بیان قضیه نیست بلکه مبتنی بر چگونگی وضعیت جهان در زمانی است که محتوای قضیه به آن ارجاع دارد. وقتی شما در سال ۱۳۸۸ گزاره‌ای را درباره واقعه‌ای در سال ۱۴۰۷ بیان می‌کنید، زمان «بیان»، سال ۱۳۸۸ و زمان «ارجاع»، سال ۱۴۰۷ است و زمانی می‌توان از صدق یا کذب آن گزاره سخن گفت که با زمان «ارجاع» سنجیده شود و نه زمان «بیان».
۱۷. البته انسان از علم فعلی ناقص (نه تام) است. برای مثال، علم بنا به بنا یک علم فعلی ناقص است، زیرا برای تحقق محتاج به غیر است. ساخت بنا، علاوه بر علم بنا، به تحقق امور دیگری نیز نیازمند است.
۱۸. برخی همانند کواین منکر ضرورت عینی هستند و معتقدند ضروری بودن محمول برای موضوع به چگونگی توصیف موضوع بستگی دارد. نک: Quine, p. 139-159
۱۹. به نظر پلانتینجا میان این دو نوع ضرورت هیچ رابطه تلازمی وجود ندارد ولی به نظر بسیاری از فیلسوفان رابطه‌ای یکسویه میان ضرورت عینی و ضرورت گزاره برقرار است.
۲۰. برای آشنایی با دیدگاه‌های فلاسفه پویشی رجوع کنید به: Griffin and Cobb, 1976.
- در سال‌های اخیر، فیلسوفان و متکلمین دیگری - بدون اینکه تمام پیش‌فرض‌های متافیزیکی فیلسوفان پویشی را قبول کنند - به دفاع از این دیدگاه پرداخته‌اند. برای آشنایی بیشتر با این دیدگاه رجوع کنید به: Pinnock, et. 1994
۲۱. درباره مثال‌های فرانکفورت به این منبع مراجعه کنید:
- Frankfurt, Harry, p. 829-839.

همچنین در این مقاله مثال‌های فرانکفورتی، استفاده همساز گرایان از آن و نقدهای وارد بر آن را مورد بررسی قرار داده‌ام: «علیزاده، دیدگاه‌های معاصر درباره اراده آزاد»

۲۲. منظور از تبعیت علم از معلوم، برخلاف آنچه که اشاعره گمان کرده‌اند، تبعیت زمانی نیست (لذا با مشکل دور مواجه نمی‌شود) بلکه مراد این است که معلوم اصل و علم تابع آن است، هر چند که از نظر زمانی متأخر باشد (قوشچی، ص ۲۵۴). این دیدگاه از سوی خواجه نصیر طوسی نیز مقبول واقع می‌شود (نصیرالدین طوسی، ص ۳۲۸).

۲۳. «خدا از هر پدیده‌ای با خصوصیات و ویژگی‌هایی که دارد، آگاه است او از افعال اختیاری انسان با همین ویژگی (اختیاری بودن) از ازل آگاه است و در این صورت ممکن نیست افعال اختیاری انسان به صورت غیراختیاری انجام شود»

منابع

قرآن کریم

ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبیها*، ج ۳، محمد بن محمد نصیرالدین طوسی (شارح)، محمد بن محمد قطب‌الدین رازی (شارح) الطبعه الاولى، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.

تفتازانی، سعدالدین، *شرح المقاصد*، جزء رابع، قم، منشورات الشریف الرضی، ۱۴۰۹ق.
صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، ج ۶، قم، انتشارات مصطفوی، بی تا.

سزواری، شرح منظومه، ج ۵، قم، دارالعلم، ۱۳۶۶.

میرداماد، قسبات، به اهتمام دکتر محقق، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.

Adams, Robert Merrihew, "Middle Knowledge and the Problem of Evil," *American Philosophical Quarterly* 14 (1977): 1-12; William Hasker, "Middle Knowledge: A Refutation Revisited," *Faith and Philosophy* 12, 1995.

Aquinas, St Thomas, *Summa Theologica*, trans. Fathers of the English Dominican Province, London: Burns Oates & Washbourne, 1920.

Aristotle, *Categories* and *De Interpretatione*, trans. J. H. Ackrill. Oxford: Clarendon Press, 1963.

Augustine, *On the Free Choice of the Will*, Indianapolis: Bobbs- Merrill, 1964.

Ayer, A. J. Freedom and Necessity. " *In his Philosophical Essays*. (New York: St. Martin's Press, 1954)

Ayer, A. J. 1963. Fatalism. In his *Concept of a Person and Other Essays*. New York: St. Martin's Press

Bernstein, Mark. *Fatalism*, published in "The Oxford Handbook of Free Will".ed by Robert Kane Oxford University press, 2001.

Boethius, *The Consolation of Philosophy*, New York: Bobbs-Merrill, prose VI, 1962.

Cahn, Steven M., *Fate, Time and Logic*. New Haven, Yale University Press., 1967.

- Dennett, Daniel. *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting* Cambridge, MA: MIT Press, 1984.
- Donald M. Borchert, editor in chief, *Encyclopedia of philosophy* (Thomson Gale, 2ed, 2006) vo3.
- Fischer, J, M & Kane, R & Pereboom, D & Vargas, M, *Four Views On Free Will*, ed, Ernest Sosa, Blackwell Publishing, 2007.
- Fischer, J.M. "Frankfurt-type Examples and Semi-Compatibilism", published in "The Oxford Handbook of Free Will".ed by Robert Kane, Oxford University press, 2001.
- Frankfurt, Harry, "Alternate Possibilities and Moral Responsibilities," in Gary Watson, ed., 2nd ed., *Free Will*, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- _____, "Alternate Possibilities and Moral Responsibility," *Journal of Philosophy* 66, 829-39, 1969.
- Ginet, Carl, "In Defense of the Principle of Alternative Possibilities: Why I Don't Find Frankfurt's Argument Convincing," *Philosophical Perspectives* 10, 1996.
- Griffin, David and John B. Cobb, *Process Theology: An Introductory Exposition* Philadelphia: Westminster Press, 1976.
- Grünbaum, Adolph. 1953- "Causality and the Science of Human Behavior. " In *Readings in the Philosophy of Science*. Ed. H. Feigl and M. Brodbeck. New York: Appleton-Century Crofts.
- Hunt, David, "Moral Responsibility and Avoidable Action," *Philosophical Studies* 97, 2000.
- Lucas, J. R., 1986, "The Open Future", in *The Nature of Time*, ed. Raymond Flood and Michael Lockwood. Oxford: Basil Blackwell.
- Luis de Molina, *On Divine Foreknowledge* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1988),. Translated with an introduction by Alfredo Freddoso.
- Morgenbesser, Sidney, and J. H. Walsh, eds. *Free Will*, Englewood Cliffs: PrenticeHall, 1962.
- Ockham, William, *Predestination, God's Foreknowledge and Future Contingents*, trans. Marilyn McCord Adams and Norman Kretzmann. Indianapolis: Hackett, 1969.
- Pinnock, Clark Richard Rice, John Sanders, William Hasker, and David Basinger, *The Openness of God*, Downers Grove IL: InterVarsity Press, 1994.
- Plantinga, A., "On Ockham's Way Out," *Faith and Philosophy* 3: 235-269, 1986.
- _____, *God, Freedom, and Evil*, New York: Harper and Row, 1974a.
- _____, *The Nature of Necessity*, Oxford: Clarendon Press, 1974b.
- Reichenbach, Hans, *Elements of Symbolic Logic*. New York, 1947.
- Tillish, P. *Systematic Theology*, 3 Volumes, Chicago: university of Chicago, 1951-1963.
- Van Inwagen, Peter. *An Essay on Free Will*, Oxford: Oxford University Press, Clarendon Press, 1983.
- Van Rensselaer Wilson, H. "Causal Discontinuity in Fatalism and Indeterminism." *Journal of Philosophy* 52, 1955.
- Wainwright, W., 2010, "Omnipotence, Omniscience, and Omnipresence," in *The Cambridge Companion to Philosophical Theology*, C. Taliaferro and C. Meister (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 46-65.
- Whitehead, A. N. *Science and The Modern World*, Cambridge University Press, 1926.
- Zagzebski, Linda T. "Recent Work on Divine Foreknowledge and Free Will" in Kane, Robert, ed., *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford: Oxford University Press, 2002.