



A Study of John Martin Fischer's View Regarding Divine Foreknowledge and Man's Moral Responsibility

Tavakkol Kouhi | Javad Danesh *

Received: 2019/10/28 | Accepted: 2020/04/27

Abstract

This paper seeks to explain and study a new approach by Fischer in solving the possible conflict between God's fore and infallible knowledge with the moral responsibility of the agent. Even though, on one hand, Fischer considers attributes such as knowledge to be essential and infallible Divine characteristics and also attributes temporal non-Thomistic eternity to God within the temporal framework of material existents and ultimately accepts the Fixity of the Past Principle and man's lack of control over temporally expired events and at first glance is faced with the conflict between such foreknowledge with man's free will in his actions; however, his type of view regarding the essence of man's free will frees him from this challenge. In Fischer's Frankfurter explanation, free will is not a factor preceded by man's ability to attempt an alternative act in the opposite course and therefore, even if Divine knowledge is synonymous with the one-sidedness of action, such a consequence would not be equal to man's loss of volition and free will. In this article, after presenting a short explanation for Fischer's view regarding Divine foreknowledge and addressing the Fixity of the Past Principle and the possibilities of alternatives and Fischer's Frankfurter approach in encountering that, we will assess Fischer's solution and observe that, anyway, envisioning the existence of an alternative for actions to actualize the free will of the agent is unavoidable.

Keywords

Fixed reality, Fischer, Frankfurter model, Fixity of the Past Principle, free will.

Assistant Professor, Ahar Branch of Islamic Azad University, Ahar, Iran. (Corresponding Author) | kouhi.tavakkol@gmail.com

Assistant Professor, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. | J.danesh@isca.ac.ir

Kouhi, T.; Danesh, J. (2020). A Study of John Fischer's View Regarding Divine Foreknowledge and Man's Moral Responsibility. *Journal of Philosophical Theological Research*, 22(83), 147-164. doi: 10.22091/jptr.2020.4887.2215.



Summary

The possible incompatibility between God's foreknowledge and the free will of the agent shows that this issue is wide-ranging: if God has infallible knowledge of all of man's actions before he has performed them, essentially, is there the possibility of the free will of the agent and his choice between alternative actions? According to John Martin Fischer, God, as a person, is absolutely knowledgeable, such that at all times, like t and in all propositions like P , He is completely aware that P will take place in time t ; only and only if the proposition P is true at the time of t . Apart from this, God, as a person, in all possible worlds, possesses absolute and universal knowledge. It is clear that in this explanation, the object of God's fore and essential knowledge has a universal and comprehensive range and, as a result, includes man's apparently voluntary actions as well. However, wouldn't such knowledge be inconsistent and contradictory with man's free will and freedom to act?

Reconstructing Fischer's approach and arranging a notable solution by paying heed to his collection of views and if possible, proving the incompatibility of Divine fore and infallible knowledge with the free will of the moral agent depends on inserting two other premises to his claims regarding God and His fore and universal knowledge. The first is that Fischer believes in our lack of control over the past and more precisely, in the Fixity of the Past Principle and second, according to him, free will and voluntariness of the moral agent is based on the ability to choose and attempt the possibility of an alternative by the person.

Regarding the first condition, it is important to note that like Van Inwagen in the Indirect Consequence Argument, Fischer too believes in our lack of control over the past and more precisely, in the Fixity of the Past Principle. According to this view, the past is fixed in the present and is out of our control and as a result, we cannot make changes in its events through our present choices. Therefore, in the event that the performance of a particular act is preceded by a change in a past reality, due to the fixity and establishment of past phenomena, a person would not be able to perform such an action. By accepting the Fixity of the Past Principle, it seems we cannot escape the incompatibility between Divine foreknowledge and the free will of the moral agent.

However, in dealing with the second inserted premise, instead of denying the truth value of possible future propositions or the possibility of Divine knowledge over them, he tries to distinguish between two meanings of freedom and in this way, clarifies that in one meaning, freedom necessitates man's voluntariness in performing or abandoning an act and as a result is a two-way reality and in another meaning, it is only synonymous with freedom

in performing an action and is not preceded by man's control and choice in abandoning an act. According to Fischer's Frankfurter approach, in some cases there are conditions which do not force a person to perform an act; however, they make abstaining from acting upon them improbable for him and despite all these voluntary factors and from a moral perspective, he is considered responsible.

Fischer's approach, with all its importance in defending free will and moral responsibility and its compatibility with phenomena such as causal necessity and Divine foreknowledge, is faced with two main problems. The first is that in this approach, the interfering Frankfurter essence at the beginning of his interference in the alternative process has not been revised. Therefore, it is still not clear whether we are simply facing an "unreal interferer" whose interference starts as soon as he receives any type of reliable context and sign which indicates the occurrence of choice or an act against the desire and inclination of the interferer or a "conditional interferer" is at work; one who displays physical and even spiritual actions inconsistent with his own inclinations and desires? Another problem is that in the Frankfurter models, the complete and absolute negation of alternatives to the moral agent would result in the lack of his free will and moral responsibility.





بررسی دیدگاه جان فیشر در باب نسبت علم پیشین الهی و مسئولیت اخلاقی انسان

توکل کوهی* | جواد دانش

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۸/۰۶ | تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۲/۰۸

چکیده

این نوشتار متکفل تبیین و بررسی رهیافت جدیدی از جان مارتین فیشر در حل تعارض احتمالی میان علم خطاناپذیر و سابق خداوند با مسئولیت اخلاقی عامل است. اگر چه فیشر از یکسو اوصافی چون علم را از ویژگی‌های ذاتی و خطاناپذیر الهی برشمرده و همچنین خداوند را متصف به ازلیت زمانی غیرتومیستی در همان چارچوب زمانی موجودات مادی می‌کند و در نهایت، اصل ثبات گذشته و فقدان کنترل انسان بر رخدادهای انقضاء یافته‌ی زمانی را می‌پذیرد و در بادی امر با تعارض چنین علم پیشینی با اراده‌ی آزاد انسان در کنش‌ها مواجه می‌شود، اما سنخ دیدگاه او در باب ماهیت اختیار انسان، او را از این چالش می‌رهاند. در تلقی فرانکفورتی فیشر اختیار عامل مسبوق به توانایی او برای مبادرت به کنش بدیل در روند خلاف واقع نیست و از همین رو، اگر هم علم الهی مرادف با یکسویه شدن فعل باشد، چنین پیامدی برابر با انتهای اختیار و آزادی عمل انسان نخواهد بود. در این مقاله پس از تبیین مختصر دیدگاه فیشر - در باب علم پیشین الهی -، بررسی اصل ثبات گذشته و امکان‌های بدیل و رهیافت فرانکفورتی فیشر در برابر آن، به ارزیابی راه حل فیشر می‌پردازیم و ملاحظه می‌کنیم که به هر حال، تصور وجود بدیل فعل برای تحقق اختیار عامل، اجتناب‌ناپذیر خواهد بود.

کلیدواژه‌ها

واقعیات مستقر، فیشر، الگوی فرانکفورتی، اصل ثبات گذشته، اراده‌ی آزاد.

استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد اهر، اهر، ایران. (نویسنده مسئول) | kouhi.tavakkol@gmail.com
استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران. | J.danesh@isca.ac.ir

کوهی، توکل؛ دانش، جواد. (۱۳۹۹). بررسی دیدگاه جان فیشر در باب نسبت علم پیشین الهی و مسئولیت اخلاقی انسان. فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی. ۲۲ (۸۳)، ۱۴۷-۱۶۴. doi: 10.22091/jptr.2020.4887.2215



۱. درآمد

علم سابق خداوند در اندیشه فلسفی بسیاری از فیلسوفان مسیحی و مسلمان مطرح و مقبول واقع شده است و برای مثال، با وجود اختلافات قابل توجه میان فیلسوفان و متکلمان اسلامی در باب چگونگی علم الهی، آنها اصولاً هم علم حضرت حق به ذات خویش و هم علم او به دیگر موجودات را توأمان پذیرفته‌اند، اما در چگونگی این علوم دچار مناقشه شده‌اند. به این ترتیب، اگرچه آنها علم به ذات الهی را عین ذات برشمرده‌اند، اما در این که علم به مخلوقات را امری برون‌ذاتی و قائم به آن به شمار آوریم یا آن را نیز به مانند علم الهی به خود، ذاتی قلمداد کنیم شاهد اختلافاتی بوده‌ایم. به همین ترتیب، علم تفصیلی پیشین و ذاتی خداوند نسبت به مخلوقات هم محل اختلاف بوده است و در کنار فیلسوفانی که بر وجود چنین علم ذاتی‌ای تأکید داشته‌اند، مواضعی چون نفی و یا تصریح بر تقرر علم تفصیلی در مرتبه مخلوقات را شاهد بوده‌ایم؛ برای مثال، از منظر ملاصدرا علم واجب تعالی به مادیات به واسطه صور ادراکی موجود در عالم مثال و در لوح محو و اثبات تحقق می‌یابد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۹۶). در واقع، علم به مادیات به واسطه صور علمیه آنها میسر می‌شود و در حقیقت، مادیات صورت متنزل و رقیقه‌ای از آن حقایق مجرد هستند، اما خداوند در بیان نلسون پایک^۱ - ذاتاً عالم مطلق است و ویژگی علم مطلق را در تمام جهان‌هایی که در آن موجود است، داراست (Pike, 1993, p. 130). بنا براین، محال است که خداوند وجود داشته باشد و فاقد ویژگی همه‌دانی باشد. در همه‌دانی صرف، موجود S عالم مطلق است اگر و تنها اگر به ازای هر گزاره p، S بداند که آیا p صادق است یا کاذب. در فرض خداوندی که همه‌دان ذاتی است، نه تنها او به همه موجودات و احوال و افعال آنها علم مطلق دارد، بلکه او اصلاً نمی‌تواند چیزی جز این باشد و از این رو، در هیچ جهان ممکنی خطا در باورهای خداوند راه نمی‌یابد و به نظر می‌رسد هر آنچه مقتضای این علم مطلق ذاتی است خواه ناخواه باید محقق شود.

جان مارتین فیشر^۲ از فیلسوفان بنامی است که در حوزه اراده آزاد و مسئولیت اخلاقی^۳ انسان و بررسی تعارض محتمل آنها با عواملی چون موجبت علی^۴ و علم پیشین الهی آثار تأثیرگذار و مهمی نگاشته است که البته، عمدتاً در سنت فرانکفورتی، قابل ملاحظه خواهند بود. ناسازگاری محتمل میان علم سابق خداوند و اختیار عامل بیانگر این مسئله درازدامنه است که اگر خداوند پیش از انجام فعل از سوی انسان‌ها به تمامی کنش‌های آنها علم تخلف‌ناپذیر داشته باشد، اساساً مجالی برای اختیار عامل و گزینش‌گری او میان افعال بدیل خواهد بود؟ آیا در حالی که خدا از همان زمان خلقت شخص می‌داند که او در زمان مشخصی فعل

1. Nelson Pike

2. John Martin Fischer

3. moral responsibility

4. causal determination

«الف» را انجام خواهد داد، حقیقتاً او می‌تواند برخلاف این علم از انجام آن فعل امتناع بورزد و مثلاً فعل «ب» را انجام دهد؟ به هر حال، فیشر چندان اقبالی به طرح مستقل و مستوفای موضوع علم پیشین خداوند نداشته است و اساساً آنچه در این باب نگاشته، معطوف به بحث محوری و دغدغه بنیادین او درباره اختیار عامل اخلاقی است، اما به نظر می‌رسد که بتوان در گام نخست با عنایت به کتاب خدا، علم پیشین و آزادی فیشر هندسه انگاره‌های او در این خصوص را بدین ترتیب تلخیص کرد که اولاً، واژه خدا یک اسم خاص و اوصاف الهی، اوصافی ذاتی‌اند. ثانیاً، از میان صفات متعدد خداوند در مسئله مورد بحث لازم است دو صفت ازلی بودن و علم مطلق مد نظر قرار گیرد. مراد از ازلی بودن ازلیت زمانی است، به این معنا که خداوند هویتی فرازمانی ندارد، بلکه در همان چارچوب زمانی دیگر موجودات بوده و البته، در همه زمانها وجود داشته است (Fischer, 1989, p. 3). بی‌تردید چنین نگرشی نسبت به ازلیت الهی متفاوت از نگاه تومیستی نسبت به ازلی بودن خداوند است؛ چه این که در آن نگرش خداوند خارج از بستر زمانی انسان‌ها و مآلاً ازلیت خداوندی فوق زمانی است و از همین رو، به‌رغم برخورداری خداوند از علم مطلق نمی‌توان به نحو معناداری او را متصف به علم پیشین کرد. پس خدا (به عنوان یک شخص) عالم مطلق است؛ به‌گونه‌ای که نسبت به هر زمانی مانند *t* و هر گزاره‌ای مانند *p*، او کاملاً آگاه است که *p* در زمان *t* رخ خواهد داد؛ اگر و تنها اگر گزاره *p* در لحظه *t* صادق باشد. گذشته از این، خدا به عنوان شخص در هر جهان احتمالی دارای علم مطلق و عام است. در ادامه مقاله، تعارض محتمل میان علم پیشین الهی از منظر فیشر با اختیار عامل اخلاقی را - بر اساس اصل ثبات گذشته - تبیین می‌کنیم و پس از ارائه راه حل فرانکفورتی فیشر در برابر این تعارض، آن را بررسی و تحلیل می‌کنیم.

۲. اصل ثبات گذشته و امکان‌های بدیل

چنان که دیدیم، محکی و متعلق علم سابق و ذاتی خداوند - از منظر فیشر - گستره عام و فراگیری داشته و بالتبع کنش‌های به ظاهر اختیاری انسان را نیز دربرمی‌گیرد، اما آیا چنین علمی در تسافر و تعارض با آزادی عمل و اختیار انسان نخواهد بود؟

بازسازی رهیافت فیشر و تسبیق راه‌حل قابل اعتنایی با عنایت به مجموعه آراء او و در صورت امکان اثبات ناسازگاری علم پیشین و خطاناپذیری الهی با اختیار عامل اخلاقی، در گرو الحاق دو مقدمه دیگر به مدعاهای او نسبت به خداوند و علم پیشین و عام او خواهد بود. اول آن که فیشر معتقد به فقدان کنترل ما به زمان پیشین و به عبارت دقیق، اصل ثبات گذشته باشد و دوم این که از منظر او آزادی اراده و اختیار عامل اخلاقی - چنان که بسیاری از فیلسوفان سازگارگرا و ناسازگارگرا^۱ و از جمله فیلسوفان مسلمان، انگاشته‌اند

۱. دیدگاه‌های فیلسوفان در باب نسبت تعیین علی با آزادی اراده مقتضی این مسئولیت، در دو دسته کلی قابل اندراج است: گروه نخست

– مبتنی بر توانایی برگزیدن و مبادرت به امکان بدیل به وسیله شخص باشد.

در باب شرط نخست، لازم به ذکر است که فیشر نیز – همانند ون اینوگن در برهان غیرمستقیم پیامد (Inwagen, 1983, p. 56) و بسیاری از فیلسوفان دیگر – به فقدان کنترل ما به زمان پیشین و به عبارت دقیق‌تر، «اصل ثبات گذشته» معتقد است. مطابق این تلقی زمان گذشته در حال حاضر تثبیت شده و خارج از کنترل ماست و در نتیجه، نمی‌توان به واسطه انتخاب کنونی خود تغییری در رخدادهای آن داد؛ در حالی که – برخلاف این وقایع مستقر ناظر به گذشته – برخی دیگر از اتفاقات، بسته به انتخاب و کنش ما در این لحظه قابل تغییرند و از همین رو، در قلمرو کنترل ما خواهند بود. بنابراین و به بیان فیشر:

به ازای هر کنش y ، کنشگر S و لحظه t ، اگر صادق باشد که در صورتی که s ، y را در لحظه t انجام می‌داد، آن‌گاه واقعیت مستقری راجع به گذشته (نسبت به t) واقعیت نمی‌داشت، در این صورت S نمی‌تواند در لحظه t کنش y را انجام دهد (Fischer, 1989, p. 6).

بدین ترتیب، در صورتی که انجام عمل خاصی، مسبوق به تغییر واقعیتی در گذشته باشد، به جهت استقرار و تثبیت پدیده‌های پیشین، شخص قدرت انجام چنین عملی را نخواهد داشت. برای نمونه، در صورتی که آزادی عمل من در این لحظه (t_1) مستلزم تغییر وضعیت اموری همچون شرایط خانوادگی و یا اوضاع روان‌شناختی من در لحظه t_{1-n} باشد به جهت ثبات رخدادهای گذشته و استحاله چنین لازمه‌ای در لحظه t_1 ، آزادی عمل من نیز ناممکن خواهد بود. حال، دو مثال دقیق‌تر زیر را نیز در نظر بگیرید:

– جورج واشنگتن، نخستین رئیس جمهور آمریکا بود.

– جورج واشنگتن، پیش از این که من فردا به یک کتابفروشی بروم، رئیس جمهور بود.

پیدا است که بر نهاده دوم – برخلاف گزاره نخست که در زمان گذشته آغاز شده و به پایان رسیده و در نتیجه، ثابت و استقرار یافته است – حاکی از واقعیتی نامستقر درباره گذشته است و از آنجا که در قلمرو قدرت من است که در روز بعد به کتابفروشی بروم و یا از مبادرت به انجام این عمل خودداری کنم، هنوز چنین گزاره‌ای ثابت و مستقر قلمداد نخواهد شد. من می‌توانم فردا به گونه‌ای عمل کنم (عدم حضور در کتابفروشی) که این امر یک واقعیت نباشد که جورج واشنگتن پیش از رفتن من به کتابفروشی در روز بعد، رئیس جمهور بود.

با تأکید بر ناسازگاری این دو مؤلفه، آزادی حقیقی را مترادف با توانایی انتخاب مختار یکی از امکان‌های محتمل برای فرد و در نتیجه، شکل دادن به شخصیت و انگیزه‌های خود بر می‌شمرند و تأکید دارند که با فرض ضرورت علی، تمامی افعال ما حاصل قوانین طبیعت و رخدادهای پیشینی خارج از قلمرو اختیار ما خواهند بود. بنابراین، اعمال نیز خارج از قلمرو اراده آزاد، کنترل و مسئولیت ما هستند، اما – برخلاف ناسازگارگرایان – برخی دیگر از فیلسوفان که به «سازگارگرایان» شهروند، اساساً تعرضی میان آزادی انسان و موجبت علی نمی‌بینند و آزادی را در معانی دیگری جز قدرت خودتعیینی عامل اخلاقی معرفی می‌کنند.

بنابراین، می‌توان ادعا کرد که هیچ کس اکنون نمی‌تواند به‌گونه‌ای عمل کند که واقعیت مستقری از گذشته (مانند گزاره نخست) از آن جهت که معطوف به گذشته و مختوم در زمان منقضی است، چنان واقعی نبوده باشد و به‌گونه دیگری رخ نماید. به نظر می‌رسد که با پذیرش «اصل ثبات گذشته»، گریزی از ناسازگاری علم پیشین الهی و اختیار عامل اخلاقی نداشته باشیم. مطابق یکی از تقریرها که به جهت استفاده از اصل جهت‌مند ناظر به انتقال ناتوانی آن را «تقریر وجهی»^۱ می‌نامیم:

اگر شخص S نسبت به رخداد قضیه‌ای مانند p، فاقد قدرت لازم برای ممانعت از وقوع p باشد، p خارج از قلمرو توانایی S خواهد بود (Fischer & Ravizza, 1998, p. 17) و به عبارت دیگر:

اگر $(a)N_t^s(P)$

(اگر p و آنگاه q) $N_t^s(b)$ و:

$(c)N_t^s(q)$: آن‌گاه

بنابراین، اگر شخصی نسبت به کنشی ناتوان باشد و نیز خارج از حیطه توانایی شخص باشد که آن کنش منتهی به فعل دیگری می‌شود، در این صورت آن شخص نسبت به فعل دوم نیز ناتوان است. به سخن دیگر، مطابق این اصل، اگر شخص S قادر نیست به‌گونه‌ای عمل کند که p نادرست باشد و نیز نمی‌تواند کاری کند که کاذب باشد که اگر p آن‌گاه q، در این صورت، S نمی‌تواند کاری کند که q کاذب باشد و برای مثال، اگر احمد نسبت به بارش باران در روز دوشنبه ناتوان باشد و همچنین ناتوان باشد از این که اگر در روز دوشنبه باران بیارد، زمین خیس خواهد شد، پس او نسبت به خیس شدن زمین در روز دوشنبه ناتوان خواهد بود.

حال، فرض کنید S از انجام X در لحظه t_2 امتناع می‌ورزد. هم‌چنین فرض کنید که خدا وجود دارد و دارای صفاتی چون علم مطلق و ابدیت است. از آنجا که S در t_2 فعل X را انجام نمی‌دهد، پس در لحظه t_1 این صادق بوده که S در لحظه t_2 اقدام به فعل X نمی‌کند. پس، چون باور خدا در لحظه t_1 واقعیت مستقری درباره لحظه t_1 است، پس S نمی‌تواند در لحظه t_2 به‌گونه‌ای عمل کند که خدا در لحظه t_1 بر این باور نباشد که S در زمان t_2 از انجام عمل X امتناع خواهد کرد. یعنی:

(۱) $N_{t_1}^s$ (خدا در لحظه t_1 باور داشت که S در زمان t_2 عمل X را انجام نمی‌دهد).

بعلاوه، بر اساس علم مطلق ذاتی خدا، مفروض است که:

(۲) $N_{t_1}^s$ (اگر خدا در لحظه t_1 باور داشت که S در زمان t_2 عمل X را انجام نمی‌دهد، آن‌گاه S در

لحظه t_2 مبادرت به این عمل نخواهد کرد).

حال، مطابق اصل انتقال ناتوانی با این نتیجه مواجه خواهیم بود که:

$$(۳) N_t^S \text{ (S در لحظه } t_2 \text{ عمل X را انجام نمی دهد).}$$

نتیجه این استدلال آن است که به تصریح فیشر، S در لحظه t_2 از عمل X امتناع می‌ورزد و در حقیقت، به هیچ وجه نمی‌تواند در t_2 عمل X را انجام دهد و تبعاً این نتیجه‌گیری برای همه کنش‌های انسان قابل تعمیم خواهد بود (Fischer, 1989). پس، اگر موجودی چون خدا وجود داشته باشد، انسان‌ها به سبب فقدان اختیار و آزادی لازم، قادر نخواهند بود دست به عملی بزنند غیر از آنچه در روند یکسویه بالفعل و مطابق علم پیشین الهی انجام می‌دهند.

فیلسوفان در برابر این چالش، راه‌حل‌های گوناگونی ارائه کرده‌اند. برخی از آنها – همچون آرتور پرایر – معتقدند که جملات ناظر به زمان پیش‌رو و به عبارتی، گزاره‌های ممکن استقبالی پیش از فرارسیدن زمان‌های مربوطه نادرست هستند (Piror, 1967, p. 36).

از سوی دیگر، جان لوکازویچ بر این باور است که این گزاره‌ها نه درستند و نه نادرست، بلکه ارزش صدق آنها کاملاً مبهم و نامعین است (Lukasiewicz, 1967, p. 47). این تلقی با نفی صدق قضایای ممکنه استقبالی، در نهایت، استدلال ناسازگاری را بی اعتبار می‌سازد. طبق این رویکرد، برای این که گزاره‌ای اکنون درست باشد، باید برخی شروط صدق در حال حاضر برقرار باشد تا به مدد آنها گزاره دارای مبنای متافیزیکی باشد. پیداست که از یک سو اگر چنین شرایطی محقق نشود، نمی‌توان ادعا کرد که گزاره ممکنه استقبالی صادق است و از دیگر سو، اگر چنین شرایطی تحقق یابد آن گاه ماهیت امکانی گزاره از میان می‌رود. بنابراین، به نظر می‌رسد که هیچ گزاره صادقی نمی‌توان یافت که هم واقعاً حکایت از آینده داشته باشد و هم حقیقتاً ممکن باشد، اما به اعتقاد سوئین برن، اگرچه گزاره‌های ممکنه استقبالی می‌توانند در زمان کنونی دارای صدق باشند، اما به هر حال خدا نمی‌تواند به آنها علم داشته باشد؛ زیرا علم به گزاره‌های مشتمل بر انجام آزادانه کنشی در آینده، منطقی‌محال است و از آنجا که چنین علمی استحاله منطقی دارد، فقدان آن مستلزم محدودیت برای خداوند نخواهد بود (Swinburne, 1966, pp. 34). بدین ترتیب، از منظر سوئین برن، همان‌گونه که در عالم ثبوت عدم انجام امور منطقی‌ممتنع به معنای محدودیت قدرت الهی نیست، در عالم اثبات نیز فقدان علم الهی به امور ممکنه استقبالی، اطلاق علم او را مخدوش نمی‌سازد. مریلین آدامز با ارائه تفسیر متفاوتی از واقعیت‌های مستقر و غیرمستقر، به این نتیجه می‌رسد که وجود خدا در هر زمان مفروض یک واقعیت غیرمستقر درباره آن زمان است و از این رو، عامل S نمی‌تواند در t_2 عملی انجام دهد که در t_1 خدا وجود نداشته باشد و یا اوصافی همچون علم خطاناپذیر پیشینی در او نقض شود (Adams, 1967, pp. 4996).

۳. رهیافت فرانکفورتی فیشر

فیشر با پذیرش «اصل ثبات گذشته» گرچه با محذور انتفای اختیار عامل اخلاقی در رویارویی با علم خطاناپذیر الهی مواجه است، اما او بجای انکار ارزش صدق گزاره‌های مستقبل امکانی و یا احتمال علم الهی بدانها، می‌کوشد تا میان دو معنا از آزادی تمایز نهد و از این‌رو، تصریح می‌کند که آزادی به یک معنا مستلزم اختیار انسان در انجام و ترک فعل و در نتیجه واقعیتی دوسویه است و در معنای دیگر، تنها مرادف با آزادی در انجام دادن فعل است و مسبوق به کنترل و اختیار انسان در ترک فعل نیست (Fischer, 1999, p. 99).^۱ در اینجا است که مقدمه الحاقی دوم فیشر و دیدگاه فرانکفورتی او در باب نسبت آزادی اراده و امکان انتخاب و عمل به گزینه بدیل اهمیت می‌یابد. هری فرانکفورت^۲ در مقاله تأثیرگذار «امکان‌های بدیل و مسئولیت اخلاقی» (Frankfurt, 1969, pp. 829, 839) مفهوم متعارف و متداول آزادی دوسویه برای مسئولیت اخلاقی را به چالش می‌کشد و تأکید می‌کند که:

در برخی از نمونه‌ها، شرایطی وجود دارد که شخص را ناگزیر به انجام عمل نمی‌کند، اما با این حال، امتناع از مبادرت به آن را برای او نامحتمل می‌سازد و با این همه عامل [مختار و] از نظر اخلاقی، مسئول قلمداد می‌شود (Frankfurt, 1969, p. 830).^۳

فیشر با عطف نظر به این الگوی فرانکفورتی و نیز با عنایت به تأکید تقریر سنتی سازگارگرایی بر دسترسی عامل اخلاقی به گزینه‌های بدیل و مشکلات ناشی از مفهوم اراده آزاد منطوقی در آن، ایده «نیمه‌سازگارگرایی»^۴ را مطرح می‌کنند (Fischer & Ravizza, 1998). وجه ممیز نیمه‌سازگارگرایی از سازگارگرایی سنتی، اختلاف آنها درباره «قدرت عامل برای عمل به گونه‌ای دیگر» است.

سازگارگرایان سنتی و نیمه‌سازگارگرایان در این نکته هم‌راستا و متفق‌اند که اراده آزاد و مسئولیت اخلاقی انسان‌ها هیچ تعارضی با وجود علی‌پدیده‌ها و از جمله افعال انسانی ندارد، اما سازگارگرایان سنتی بر این باورند که نه تنها شرط «توانایی عمل به گونه‌ای دیگر» برای مسئولیت اخلاقی و عمل آزاد وجود دارد، بلکه این شرط با تعیین‌گرایی سازگار است، در حالی که نیمه‌سازگارگرایان معتقدند

۱. لازم به ذکر است که در هندسه ارسطویی فیشر از شرایط مسئولیت اخلاقی در کنار عناصر آگاهی و معرفت در قبال فعل یا ترک فعل‌ها و نیز پیامدهای آنها و نیز توانایی و قدرت بر انجام عمل، اختیار و آزادی عامل در انجام فعل مهم‌ترین و پرچالش‌ترین مؤلفه مورد بحث است (see Fischer & Ravizza, 1998, p. 14).

2. Harry Frankfurt

۳. از آنجا که به بیان لوی (Neil Levy) و مک‌کنا (Michael McKenna) بحث از مسئولیت اخلاقی تقریباً هم‌مصدق با بحث از اختیار و اراده آزاد انسان است، ما نیز الگوی فرانکفورت را از مسئولیت اخلاقی به اراده آزاد تسری می‌دهیم.

see Levy & McKenna, 2009, p. 97.

4. semicompatibilism

که حتی اگر تعین‌گرایی با توانایی عامل برای عمل به‌گونه‌ای دیگر ناسازگار باشد، باز هم مسئولیت اخلاقی و عمل آزاد، سازگار با تعین‌گرایی است؛ زیرا اساساً اراده و عمل آزاد نسبتی با توانایی عامل برای عمل به‌گونه‌ای دیگر ندارد. بنابراین، تفاوت اساسی این دو گروه در آن است که سازگارگرایان سستی توانایی عامل برای عمل را شرط مسئولیت اخلاقی و اختیار لازم برای آن قلمداد می‌کنند در حالی که نیمه‌سازگارگرایان ارتباط ضروری و گریزناپذیری میان این دو نمی‌بینند. فیشر میان دو نوع آزادی و کنترل تمایز قائل شده است: آزادی‌ای که مستلزم اختیار و کنترل دوسویه (در جهت فعل و در جهت ترک) است و کنترلی که مترادف با آزادی در انجام دادن فعل بوده و دیگر متضمن کنترل و اختیار در جهت ترک فعل نیست. بنا براین دو نوع مشخص از آزادی خواهیم داشت که فیشر یکی از آنها را «آزادی عمل»^۱ و دیگری را «آزادانه عمل کردن»^۲ نامیده (Fischer, 2001, vol. 2, p. 575) و در مورد این که کدام یک از آنها برای مسئولیت اخلاقی عامل لازم است، بحث مفصلی در میان فیلسوفان جاری بوده است. برای نمونه، فیشر معتقد است که حتی اگر در آینده فیزیکدانان اثبات کنند که ضرورت علی حاکم بوده و سراسر جهان را جبر و اضطرار فرا گرفته است، باز هم ما می‌توانیم شخصیت انسانی و مسئولیت اخلاقی او را با پرچا بدانیم؛ زیرا هر چند تعین علی با «آزادی عمل» - که مستلزم دسترسی به امکان بدیل است - منافات دارد، اما با «آزادانه عمل کردن» ناسازگار نیست و اتفاقاً شرط لازم برای تحقق مسئولیت اخلاقی همین عنصر اخیر است. به بیان دیگر، اگرچه مسئولیت اخلاقی عامل مسبوق به کنترل انسان بر انجام یک فعل و ترک آن و یا نتایج این دو است، اما تعین علی نمی‌تواند کنترلی را که لازمه مسئولیت اخلاقی است تهدید کند؛ زیرا این کنترل بر دو گونه است: یک سنخ، کنترلی است که متضمن دسترسی به امکان بدیل، یعنی آزادی برای انتخاب و عمل به‌گونه‌ای دیگر است و فاعل در هنگام انجام فعل، اختیار دوسویه‌ای نسبت به فعل و ترک دارد. این نوع کنترل را «کنترل تنظیم‌کننده»^۳ می‌نامیم که بی‌تردید در صورت اثبات تعین علی، دیگر چنین کنترلی وجود نخواهد داشت. قسم دیگر، کنترلی است که مستلزم دسترسی به گزینه بدیل نیست و همین اندازه که فاعل در روند انجام فعل، آزادانه عمل می‌کند - هرچند که در واقع، عمل دیگری غیر از انجام یا ترک آن نمی‌توانست انجام دهد - برای تحقق این کنترل کافی است. این کنترل، همان کنترل «هدایت‌کننده»^۴ است و دقیقاً همان کنترلی است که باید در مسئولیت اخلاقی وجود داشته باشد.^۵

1. freedom of action
2. acting freely
3. regulative control
4. guidance control

۵. این دو گونه کنترل در آثار متعدد فیشر تبیین شده است، از جمله، نک:

Fischer, J. M. (1986). Responsibility and Failure. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 86(1), 251-272.

doi: 10.1093/aristotelian/86.1.251

زیممرمن نیز دیدگاه مشابهی در تمایز این دو سنخ از کنترل ارائه کرده است (see Zimmerman, 1988, p. 34).

کنترل هدایت‌کننده - بنابر این تلقی - بیانگر میزان آزادی یا کنترل لازم و کافی برای مسئولیت اخلاقی است. بدین ترتیب، یک عامل می‌تواند به‌درستی از نظر اخلاقی، در قبال رفتارش مسئول قلمداد شود، حتی اگر فاقد کنترل تنظیم‌کننده و یا آزادی انتخاب و عمل به گونه‌ی دیگر باشد. البته، این شرط مکفی آزادی به همراه شروط دیگر برای شکل دادن به نظریه‌ی کاملی درباره‌ی مسئولیت اخلاقی، کافی خواهند بود. فیشر و راویزا در آثار متعدد خود می‌کوشند تا با اتکا به الگوی مثال‌های فرانکفورتی، از لزوم کنترل هدایت‌کننده در مسئولیت اخلاقی، دفاع کنند:

فرض کنید که بلک می‌خواهد که جونز عمل خاصی را انجام دهد. بلک آماده است که هر کاری انجام دهد تا جونز خواست او را محقق سازد، اما ترجیح می‌دهد که در صورت عدم ضرورت دست خود را رو نکند. بنا براین، او منتظر می‌شود تا جونز در شرف تصمیم‌گیری نسبت به کاری که قصد انجام آن را دارد، قرار گیرد و هیچ عملی انجام نمی‌دهد مگر آن‌که برای او آشکار شود که جونز قصد دارد به انجام کاری تصمیم بگیرد غیر از آنچه که او می‌خواهد که جونز انجام دهد. اگر جونز بخواهد چنین تصمیمی بگیرد، بلک اقدامات مؤثری به عمل می‌آورد تا اطمینان یابد که جونز تصمیم به انجام عمل گرفته و همان کاری را انجام می‌دهد که بلک می‌خواهد و در نهایت، نیز بلک موفق می‌شود و جونز همان کار را انجام می‌دهد. ... حال، فرض کنید که بلک هیچ‌گاه مجبور نشود که دستش را رو کند و واقعاً وارد عمل شود؛ زیرا جونز به دلایلی که خود در نظر داشت، تصمیم می‌گیرد که همان فعلی را عملی کند که بلک می‌خواست که او انجام دهد (Fischer & Ravizza, 1998, pp. 8336).

از نظر فرانکفورت، در این حالت نیز جونز کاملاً دارای اختیار بوده و مسئولیت اخلاقی فعل خود را بر دوش دارد و باید در قبال آن پاسخگو باشد، دقیقاً همانند حالتی که اصلاً فردی همانند بلک در میان نیست تا بخواهد تمهیداتی برای تضمین انجام آن فعل ترتیب دهد. بنابراین، به نظر می‌رسد که فقدان توانایی مبادرت به فعل بدیل رافع اراده‌ی آزاد و مسئولیت اخلاقی عامل نیست؛ چه این‌که اگر بلک و چنین وضعیتی نیز وجود نداشت باز هم جونز آن عمل را انجام می‌داد. البته، جونز این امکان را داشت که در وهله‌ی نخست خودش تمایل و قصدی برای انجام این کار نداشته باشد، اما به هر ترتیب، نتیجه‌ی نهایی رخداد یک فعل خاص و مشخص بود؛ بدون آن‌که بدیلی برای آن وجود داشته باشد.

حال، نمونه‌ی «انتخابات ریاست جمهوری^۱» را در نظر بگیرید که فیشر در کتاب کنترل عمیق: مقالاتی در باب اراده‌ی آزاد و ارزش به آن اشاره می‌کند و در این بخش با اندکی تغییر آن را مرور می‌کنیم:^۱

۱ - این تسمیق نمونه فرانکفورتی پیش‌تر استفاده شده است، نک: دانش، ۱۳۹۶، ص ۶.

تصور کنید که رضا جراح مغز و اعصاب زبردستی با گرایش‌های سیاسی خاص است. او در سال ۱۳۷۵ و طی یک عمل جراحی بر روی علی برای برداشتن تومور مغزی وی، تراشه‌ای را به‌طور آزمایشی - و برای أغراض کلان سیاسی در آینده - در مغز علی کار می‌گذارد تا نسبت به فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی او نظارت و کنترل داشته باشد. علی کم‌ترین اطلاعی از این موضوع ندارد. رضا این رصد و کنترل خود را با کامپیوتر پیچیده و پیشرفته‌ای انجام می‌دهد که طبق برنامه‌ریزی انجام شده روی آن، بیشترین نظارت را بر رفتار علی به هنگام انتخابات ریاست جمهوری ایران در سال ۷۵ اعمال می‌کند. مطابق برنامه در نظر گرفته‌شده، اگر علی تمایل نشان داده بود که به نامزد «الف» رأی دهد، کامپیوتر به وسیله تراشه داخل مغز علی، مداخله می‌کرد تا او را مجاب کند که تصمیم بگیرد که به نامزد «ب» رأی دهد و در عمل نیز چنین فعلی را انجام دهد، اما اگر علی مستقلاً و به تنهایی تصمیم بگیرد که به نامزد «ب» رأی دهد کامپیوتر کاری نمی‌کند، اما بی آن که علی احساس کند نظارتش بر اتفاقات سر علی را ادامه می‌دهد. فرض کنید که علی مستقلاً تصمیم می‌گیرد که به نامزد «ب» رأی دهد، درست همان‌گونه که اگر رضا این تراشه را در مغز او قرار نداده بود، عمل می‌کرد (Fischer, 2012, p. 8).

به نظر می‌رسد که در اینجا نیز می‌توان علی را از جهت اخلاقی، در قبال انتخاب و عملش در رأی دادن به نامزد «ب» مسئول و در خور رفتارهای واکنشی قلمداد کرد. البته، همان‌طور که می‌بینیم نه تنها علی نمی‌توانست به نحو دیگری عمل کند، بلکه حتی او نمی‌توانست به گونه دیگری تصمیم گرفته و انتخاب کند، اما از منظر فرانکفورتی او در تصمیم‌گیری بالفعل خود آزاد و مختار بوده و بر اساس دلایل خود، آگاهانه چنین تصمیمی گرفته است.

بنابراین، به جهت فقدان مقدمه الحاقی دوم به رهیافت فیشر، ابتنای اراده آزاد عامل بر توانایی برگزیدن و مبادرت به امکان بدیل به وسیله شخص، نمی‌توان او را - به‌رغم پذیرش «اصل ثبات گذشته» و بالتبع استقرار علم پیشین الهی - متهم به ناسازگاری چنین علمی از خداوند با اختیار و آزادی عمل شخص کرد. فرض می‌کنیم که خداوند در لحظه t_1 آگاه است که عامل X در لحظه t_2 فعل a را انجام خواهد داد. تبعاً این علم پیشین کاملاً تخلف‌ناپذیر است و هیچ‌گونه سهو و خطایی در آن راه ندارد. حال، اگر فرض کنیم که این خطاناپذیری علم الهی مُرادف با فقدان توانایی عامل برای انجام فعل بدیل ($a\sim$) است و عامل بی آن که خود بداند، گریزی از انجام متعلق علم الهی ندارد، آیا حقیقتاً او را دارای اختیار و در برابر فعلی که انجام می‌دهد - از نظر اخلاقی - مسئول خواهیم دانست؟ همان‌گونه که تبیین شد، حتی در صورتی که از میان رفتن بدیل یا بدیل‌های محتمل فعل عامل را هم معنا یا از لوازم خطاناپذیری علم الهی برشمیریم، باز هم می‌توان او را در برابر کنش خود مختار و مسئول به حساب

آورد؛ زیرا در این رهیافت، اختیار شخص به چنین آزادی عمل دوسویه‌ای برای دسترسی به فعل و یا ترک فعل در روند بالفعل و بدیل، مبتنی نیست.

۴. ارزیابی و نتیجه‌گیری

راهبرد نیمه‌سازگارگرایانه فیشر با تمام اهمیت و قوتی که در دفاع از اراده آزاد و مسئولیت اخلاقی انسان و سازگاری آن با پدیده‌هایی چون ضرورت علی یا علم پیشین الهی دارد، آن گونه که در کتاب مسئولیت اخلاقی بیان شده است (نک: دانش، ۱۳۹۷، ص ۵۸-۲۴)، با دو اشکال عمده روبه‌رو است: نخست، آن که در این رویکرد، ماهیت مداخله‌گر فرانکفورتی در زمان آغاز دخالت او در فرایند بدیل منقح نشده است و بنابراین، هنوز مشخص نیست که آیا صرفاً با یک «مداخله‌گر خلاف واقع»^۱ مواجهیم که دخالتش به محض دریافت هر گونه قرینه و نشانه موثق حاکی از رخداد انتخاب یا عمل مخالف خواست و میل مداخله‌گر، شروع می‌شود و یا یک «مداخله‌گر شرطی»^۲ در کار است که دخالت خود را از همان مراحل نخست کنش جوارحی و یا حتی جوانحی نامتلائم با میل و خواست خود بروز می‌دهد؟ در مثال پیش گفته، مداخله جراح مغز و اعصاب دقیقاً از چه زمانی آغاز می‌شود؟ آیا از هنگامی که به‌طور مثال، نشانه خاصی در چهره علی مشاهده کرد که حکایت از رأی دادن او به نامزد «الف» داشت و یا از هنگامی که تمایل علی به رأی دادن به نامزد «الف» به تصمیم نهایی او برای دادن به نامزد «الف» می‌انجامد و او لحظه‌ای بعد نام این نامزد انتخاباتی را روی برگه انتخابات خواهد نوشت یا حتی زمانی که شروع به نوشتن نام نامزد کرد.

اشکال دوم آن است که به نظر می‌رسد - در نمونه‌های فرانکفورتی - انتفای کامل و مطلق بدیل‌ها در برابر عامل اخلاقی به فقدان اراده آزاد و مسئولیت اخلاقی می‌انجامد. برای توضیح بیشتر، همان مثال «انتخابات ریاست جمهوری» را با این تقریرها در نظر بگیرید:

نمونه انتخابات ریاست جمهوری ۲. علی در انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۳۷۵ شرکت می‌کند تا از میان دو نامزد «الف» و «ب» به یکی از آنها رأی دهد. البته، بی آن که او اطلاع داشته باشد، تمامی آراء شعبه اخذ رأی از قبل مهندسی شده و به نفع کاندیدای «ب» طراحی شده‌اند. علی مستقلاً تصمیم می‌گیرد که به نامزد «ب» رأی دهد و دقیقاً همین کار را هم انجام می‌دهد.

نمونه انتخابات ریاست جمهوری ۳. در اینجا مجموعه شرایط نمونه‌های ۱ و ۲ را داریم، یعنی

1. counterfactual intervener

2. conditional intervener

افزون بر این که انتخابات و نتیجه آن مهندسی و مشخص شده است، به مانند نمونه نخست، رضا با کمک تراشه‌ای در مغز علی فرایند تصمیم‌گیری و رأی دادن او را کنترل و در صورت لازم مداخله می‌کند. البته، در اینجا هم علی به خودی خود به نامزد «ب» رأی می‌دهد و نیازی به مداخله رضا پیش نمی‌آید.

نمونه انتخابات ریاست جمهوری ۴. علی با همان شرایط پیشین به محل اخذ رأی می‌رود، اما دقیقاً چند ثانیه پیش از اخذ برگ رأی و تصمیم‌گیری نهایی، علی به وسیله یکی از دوستان صمیمی‌اش که همکار جراح مغز و اعصاب رضا است از تراشه‌ای که در سر او کار گذاشته شده، اطلاع می‌یابد و درمی‌یابد که هم آراء مهندسی شده و هم این که او امکان و مجالی برای گرفتن تصمیمی مخالف خواست جراح مذکور ندارد. بر این اساس، او کاملاً منفعلانه و با اندک تأملی رأی خود را می‌نویسد و به صندوق می‌اندازد که اتفاقاً در این نمونه هم به نامزد «ب» رأی می‌دهد.

همان‌طور که می‌بینیم در هر سه نمونه اخیر - بر خلاف رأی مشهور در فلسفه اسلامی در باب اختیار - فاعل توانایی اجتناب از فعل خود را ندارد، اما پیداست که ما در تقریرهای دوم و سوم از مثال انتخابات ریاست جمهوری، علی را در برابر تصمیم و انتخاب خود کاملاً مسئول و سزاوار مدح یا ذم قلمداد می‌کنیم؛ چرکه به هر حال او در این نمونه‌ها می‌توانست تصمیم دیگری بگیرد، اما در نمونه آخر، کاستی رهیافت فیشر و فرانکفورت آشکار می‌شود؛ زیرا در این نمونه افزون بر این که عامل اخلاقی هیچ‌بندیل انضمامی یا حتی درونی در دسترس ندارد، خود نیز به فقدان آنها آگاه است و از این‌رو، گمان و تصور آن را نیز ندارد که در روند خلاف واقع به بدیل فعل خود دسترسی داشته باشد. بی‌تردید چنین عاملی خود را کاملاً مضطر و بی‌اختیار می‌انگارد. بدین ترتیب درمی‌یابیم که اگر چه وجود بیرونی بدیل در ثبوت اختیار و مسئولیت اخلاقی عامل نقشی ندارد، اما تصور ذهنی آن و مآلاً در دسترس بودن تصویر امکان بدیل برای عامل، متضمن مسئولیت اخلاقی اوست.

آن‌چنان که دیدیم، مقدمه الحاقی دوم، یعنی حاجت‌مندی اختیار عامل اخلاقی به دوسویه بودن فعل مفروض و در نتیجه امکان ترک کنش روند بالفعل از منظر فیشر نامقبول است و از این‌رو، تعارضی میان علم سابق و خطاناپذیر الهی با اختیار و مسئولیت اخلاقی انسان وجود نخواهد داشت. پس، اگر هم علم الهی - در دیدگاه فیشر - مرادف با یکسویه شدن فعل باشد، چنین پیامدی برابر با انتفای اختیار و آزادی عمل انسان نخواهد بود؛ زیرا اساساً اختیار عامل مطابق نمونه‌های فرانکفورتی در موارد فقدان امکان بدیل نیز محفوظ می‌ماند. با این حال نباید از نظر دور داشت که تصور وجود این بدیل همچنان برای تحقق اختیار عامل، اجتناب‌ناپذیر خواهد بود.

فهرست منابع

- شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 دانش، جواد. (۱۳۹۶). ارزیابی برهان پیامد ون اینوگن در برابر مسئولیت اخلاقی. جاویدان خرد. ۳۱(۲). ۴۱-۶۴.
 دانش، جواد. (۱۳۹۷). *مسئولیت اخلاقی*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

References

- Adams, M. M. (1967). Is the Existence of God a “Hard” Fact? *The Philosophical Review*, 76(4), 492–503. doi: 10.2307/2183285
- Danesh, J. (1393 AP). Evaluation of Van Inwagen's Consequence Argument versus Moral Responsibility. *Sophia Perennis*. 31(2), 41-64. [In Persian]
- Danesh, J. *Mas'uliyat-i Akhlaqi* [moral responsibility]. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
- Fischer, J. M. (1986). XIV—Responsibility and Failure. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 86(1), 251–272. doi: 10.1093/aristotelian/86.1.251
- Fischer, J. M. (1989). *God, Foreknowledge, and Freedom*. California: Stanford University Press.
- Fischer, J. M. (1999). Recent Work on Moral Responsibility. *Ethics*, 110(1), 93–139. doi: 10.1086/233206
- Fischer, J. M. (2001). Freedom and Determinism. In L. C. Becker & C. B. Becker (Eds.), *Encyclopedia of Ethics* (2nd ed., Vol. 1, p. 575-578). Routledge.
- Fischer, J. M. (2012). *Deep Control: Essays on Free Will and Value*. Oxford University Press, USA.
- Fischer, J. M., & Ravizza, M. (1998). *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*. Cambridge University Press.
- Frankfurt, H. G. (1969). Alternate Possibilities and Moral Responsibility. *The Journal of Philosophy*, 66(23), 829–839. doi: 10.2307/2023833
- Inwagen, P. V. (1983). *An Essay on Free Will*. Clarendon Press.
- Levy, N., & McKenna, M. (2009). Recent Work on Free Will and Moral Responsibility. *Philosophy Compass*, 4(1), 96–133. doi: 10.1111/j.1747-9991.2008.00197.x
- Lukasiewicz, J. (1967). *On Determinism*. London: Oxford.
- Pike, N. (1993). A Latter-Day Look at the Foreknowledge Problem. *International Journal for Philosophy of Religion*, 33(3), 129–164.
- Piror, A. (1967). *The Formalities of Omniscience*. London: Oxford.
- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1981). *Al-Hikmat Al Muta 'aliyah fi al-Asfar al- 'Aqliyyat al-Arba'a* (the Transcendent theosophy in the Four Journeys of the Intellect). Qom: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Swinburne, R. G. (1966). Affecting the Past. *The Philosophical Quarterly* (1950-), 16(65), 341–347. doi: 10.2307/2218491
- Zimmerman, M. J. (1988). *An Essay on Moral Responsibility*. Rowman & Littlefield.