

جبرگرایی الهیاتی و راه‌حل‌های آن

محمد صالح زارع پور*

محمد سعیدی مهر**

سید محمدعلی حجتی***

چکیده

یکی از تقریرهای جبرگرایی الهیاتی نظریه‌ای است که با تکیه بر علم پیشین و خطاناپذیر الهی، به نفع جبرگرایی استدلال می‌کند. حامیان این نظریه معتقدند که چون خداوند از پیش به همه اعمال انسان علم خطاناپذیر دارد، پس انسان نمی‌تواند کاری جز آنچه خداوند از پیش می‌داند انجام دهد؛ و بنابراین، اعمال انسان اختیاری نیستند. در این مقاله، پس از تشریح پیش‌فرض‌های مورد قبول اکثریت جبرگرایان الهیاتی، ابتدا برهان پایه جبرگرایی الهیاتی - به مثابه استدلالی که می‌تواند کمابیش مورد اتفاق این گروه از جبرگرایان باشد - تقریر می‌شود و سپس، با بررسی مهم‌ترین راه‌حل‌هایی که تاکنون برای این نوع جبرگرایی به دست داده شده است، جایگاه هر یک در ارتباط با مقدمات این برهان تبیین می‌شود.

کلیدواژه‌ها: جبرگرایی الهیاتی، علم پیشین، اختیار، ضرورت گذشته، انتقال ضرورت، اکام، مولینا.

zarepour@modares.ac.ir

* دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه منطق، دانشگاه تربیت مدرس.

دریافت: ۸۹/۱۱/۱ - پذیرش: ۹۰/۱/۱۸.

saeedimehr@yahoo.com

** دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه تربیت مدرس.

hojatima@modares.ac.ir

*** دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه تربیت مدرس.

مقدمه

تقدیرگرایی یا جبرگرایی^(۱) نظریه‌ای است که بر مبنای آن، اعمال انسان ضروری و بنابراین غیراختیاری است. به بیان دیگر، جبرگرایی اعتقاد به این امر است که هیچ‌کس نمی‌تواند اعمال خود را به گونه‌ای متفاوت با آنچه فی‌الواقع انجام می‌دهد، انجام دهد.^(۲) جبرگرایان با تکیه بر مبانی و مقدماتی متفاوت، از این نظریه دفاع می‌کنند. جبرگرایی مثلاً گاهی بر مبنای قوانین منطقی و ضرورت‌های متافیزیکی (جبرگرایی منطقی^(۳))، گاهی بر مبنای وجود و اوصاف خداوند (جبرگرایی الهیاتی^(۴)) و گاهی بر مبنای تعیین‌گرایی علی^(۵) مدلل می‌شود.^(۶)

یکی از تقریرهای جبرگرایی الهیاتی نظریه‌ای است که با تکیه بر علم پیشین^(۷) و خطاناپذیر^(۸) الهی، به نفع جبرگرایی استدلال می‌کند. حامیان این نظریه معتقدند: چون خداوند از پیش به همه اعمال انسان علم خطاناپذیر دارد، انسان نمی‌تواند جز آنچه را خداوند از پیش می‌داند، انجام دهد؛ بنابراین، اعمال انسان اختیاری نیستند. ارزیابی دقیق ادعای ناسازگاری علم پیشین و خطاناپذیر الهی با اختیار^(۹) انسان، منوط به تبیین پیش‌فرض‌هایی است که در خصوص علم الهی و اختیار انسان داریم. بحث و فحص در خصوص این پیش‌فرض‌ها و نیز در خصوص اعتبار^(۱۰) و صحت^(۱۱) استدلال‌هایی که به نفع جبرگرایی الهیاتی شده است، در تاریخ فلسفه و کلام، پیشینه‌ای بسیار طولانی دارد. برخی از فیلسوفان و متکلمان معتقدند که این استدلال‌ها صحیح^(۱۲) نیستند و از اثبات ناسازگاری علم پیشین الهی با اختیار انسان عاجز هستند. در مقابل، برخی دیگر از فیلسوفان و متکلمان معتقدند که دست‌کم، پاره‌ای از این استدلال‌ها صحیح هستند و ما ناگزیر به انتخاب یکی از این سه گزینه هستیم: الف) پذیرش علم پیشین و خطاناپذیر خداوند و نفی اختیار انسان؛ ب) نفی علم پیشین و خطاناپذیر خداوند و قول به اختیار انسان؛ ج) نفی توأمان علم پیشین و خطاناپذیر خداوند و اختیار انسان.^(۱۳)

جبرگرایی الهیاتی با مقاله نلسون پایک^(۱۴) در فلسفه و کلام جدید تولدی دوباره

یافت.^(۱۵) پس از آن هم استدلال‌های متعددی به نفع جبرگرایی الهیاتی ارائه شد؛^(۱۶) استدلال‌هایی که دارای برخی وجوه مشترک هستند، اما وجوه متفاوتی نیز دارند. وجوه متفاوت این استدلال‌ها باعث شده است که ردّ همه آنها با توسل به پاسخ واحد دشوار باشد. در حقیقت، تنها با ردّ یکی از مفروضات و مقدمات مشترک در همه این استدلال‌ها می‌توان به یک‌باره همه آنها (و در نتیجه جبرگرایی الهیاتی) را مردود دانست. البته، تبیین اینکه مفروضات و مقدمات مشترک در همه استدلال‌های جبرگرایی الهیاتی چه چیزهایی هستند، کار دشواری است؛ با این همه، به نظر می‌رسد که میان جبرگرایان الهیاتی، بر سر صحت برخی استدلال‌های جبرگرایانه، توافقی عمومی وجود دارد. در این مقاله، تلاش می‌کنیم که با نظر به دیدگاه‌های فیلسوفان دین معاصر، ابتدا پیش‌فرض‌های مورد قبول اکثریت جبرگرایان الهیاتی را تبیین کنیم و بر مبنای این پیش‌فرض‌ها، استدلالی در دفاع از جبرگرایی الهیاتی ارائه دهیم که مورد وفاق اکثریت جبرگرایان الهیاتی باشد؛ و سپس نشان دهیم که دیدگاه‌های مختلف فلسفی، برای ردّ جبرگرایی الهیاتی، دقیقاً کدام‌یک از مقدمات استدلال مذکور را رد می‌کنند و یا کدام‌یک از قواعد استنتاجی به کار رفته در این استدلال‌ها را نامعتبر می‌دانند.

باید متذکر شد که بررسی قوت و اعتبار پاسخ‌های مختلف به جبرگرایی الهیاتی، خارج از اهداف مقاله حاضر است. هدف اصلی این مقاله آن است که با ارائه الگویی تا حد امکان جامع، نشان دهد که هر دیدگاه فلسفی، برای ردّ جبرگرایی الهیاتی، دقیقاً کدام‌یک از مقدمات استدلال‌های جبرانگاران را رد می‌کند و یا کدام‌یک از قواعد استنتاجی به کار رفته در این استدلال‌ها را نامعتبر می‌داند.

پیش‌فرض‌های جبرگرایی الهیاتی

به نظر می‌رسد که اغلب جبرگرایان الهیاتی، در استدلال به نفع نظریه متبوع خود، ادعاهای زیر را مفروض می‌گیرند:

فرض ۱. واژه «خدا» یا «خداوند» (و واژگان معادل آن در زبان‌های دیگر^(۱۷)) یک اسم خاص^(۱۸) است، یعنی برای اشاره به هویت یکتایی به کار برده می‌شود. اگر خداوند وجود داشته باشد، مرجع واژه «خداوند» موجودی یکتاست؛ در غیر این صورت، این واژه یک نام تهی^(۱۹) است.

فرض ۲. همه صفات خداوند ذاتی هستند؛^(۲۰) یعنی اگر خداوند صفتی را دارا باشد، آن صفت به گونه‌ای است که ممکن نیست خداوند موجود باشد، اما آن صفت را نداشته باشد. به عبارت دیگر، اگر بپذیریم که خداوند وجود دارد و وجود او ضروری است، باید بپذیریم که خداوند در همه جهان‌های ممکن وجود دارد و در همه آنها همان صفاتی را دارد که در جهان بالفعل دارد.

فرض ۳. خداوند ابدی است. منظور از ابدیت خداوند این است که خداوند در چارچوب زمانی انسان‌ها قرار دارد، اما برخلاف انسان‌ها در همه زمان‌ها وجود دارد؛ یعنی در همه لحظات زمانی گذشته وجود داشته است، در لحظه حال وجود دارد، و در همه لحظات زمانی آینده هم وجود خواهد داشت. تفسیر دیگری هم از معنای ابدیت وجود دارد که بر مبنای آن تفسیر، خداوند موجودی فرازمانی یا بی‌زمان^(۲۱) است که از چارچوب زمانی - دست‌کم از چارچوب زمانی انسان‌ها - خارج است.^(۲۲) برخی از فیلسوفان مدعی هستند که جبرگرایی الهیاتی عمیقاً وابسته به تفسیر اول از معنای ابدیت است و با ابدیت با تفسیر دوم ناسازگار است. این افراد، چنان‌که خواهیم دید، قبول این تفسیر دوم از ابدی بودن خداوند را راهی برای برون‌رفت از تنگنای جبرگرایی الهیاتی می‌دانند.^(۲۳)

فرض ۴. خداوند عالم مطلق است. منظور از «عالم مطلق» بودن خداوند این است که او همه گزاره‌های صادق همه زمان‌ها را می‌داند. فرقی هم نمی‌کند که این گزاره‌ها مربوط به امور کلی باشند یا مربوط به امور جزئی. پس، این نظر برخی فلاسفه اسلامی که «خداوند به امور جزئی علم ندارد»^(۲۴) با جبرگرایی الهیاتی ناسازگار است و اگر بتوان مستقلاً از علم نداشتن خداوند به امور جزئی دفاع کرد، افق دیگری برای ردّ جبرگرایی

الهیاتی گشوده می‌شود.

فرض ۵. علم مطلق خداوند خطاناپذیر است. البته، معنای خطاناپذیری علم خداوند خود تفسیرپذیر و مورد مناقشه است. بنابر یکی از تفاسیر، معنای خطاناپذیری علم خداوند این است که اگر گزاره‌ای در علم خداوند باشد، آن گزاره ضرورتاً صادق است. به بیان دیگر، ممکن نیست خداوند چیزی را بداند و آن چیز در عالم واقع محقق نشود. بنابر تفسیر دیگری، معنای خطاناپذیری علم خداوند این است که ضرورتاً چنین است که اگر گزاره‌ای در علم خداوند باشد، آن گزاره صادق است. آلوین پلانتینگا^(۲۵) در مقاله‌ای^(۲۶) درباره‌ی این دو تلقی متفاوت بحث می‌کند و نشان می‌دهد که تلقی مقبول، تلقی دوم است. اگر این دو تفسیر مختلف از مفهوم خطاناپذیری را در زبان منطق معرفی^(۲۷) صورت‌بندی کنیم، تلقی روشن‌تری از آنها خواهیم داشت. بنابر تفسیر اول از معنای خطاناپذیری علم الهی، اگر گزاره‌ای در علم خداوند باشد، آن گزاره ضرورتاً صادق است. پس، تفسیر اول در زبان منطق معرفتی به صورت $(K_G P \supset P)$ درمی‌آید. در این صورت‌بندی، $K_a B$ معادل این است که «گزاره B را می‌داند» و G هم نمادی است که برای اشاره به خداوند به کار گرفته شده است. بنابر تفسیر دوم از معنای خطاناپذیری علم الهی، ضرورتاً چنین است که اگر گزاره‌ای در علم خداوند باشد، آن گزاره صادق است. پس، تفسیر دوم در زبان منطق معرفتی به صورت $(P) \square (K_G P \supset P)$ درمی‌آید.

تفسیر اول از خطاناپذیری تفسیری حداکثری است و پذیرش آن نتایج عجیبی دارد. اگر خداوند عالم مطلق باشد، آنگاه بر پایه‌ی این تفسیر از مفهوم خطاناپذیری علم الهی، هر گزاره‌ی صادقی ضرورتاً صادق است؛ چون اگر خداوند عالم مطلق باشد، به هر گزاره‌ی صادقی علم دارد و اگر این تفسیر از خطاناپذیری علم الهی درست باشد، هر گزاره‌ای که خداوند به آن علم داشته باشد، ضرورتاً صادق است. پس، هر گزاره‌ی صادقی ضرورتاً صادق است. تعبیر این نتیجه بر پایه‌ی معناشناسی جهان‌های ممکن^(۲۸) آن است که هر گزاره‌ای که صادق است، در همه‌ی جهان‌های ممکن، صادق است. این نتیجه را حتی

جبرگرایان بسیار افراطی هم قبول ندارند. همین هم باعث می‌شود که این تفسیر نخست از مفهوم خطاناپذیری علم خداوند مورد قبول واقع نشود و جای خود را به تفسیر دوم بدهد. فرض ۶ جبرگرایان الهیاتی، در استدلال‌هایی که برای ناسازگاری علم پیشین و خطاناپذیر الهی با اختیار انسان اقامه می‌کنند، پیش‌فرض‌های مهم دیگری هم دارند که یکی از آنها اصل ضرورت گذشته^(۲۹) است. بر اساس این اصل، در لحظه t ، همه گزاره‌های مربوط به گذشته (که اتفاقاتی در زمان گذشته را شرح می‌دهند) ضروری هستند؛ یعنی مثلاً اکنون (هنگام نوشته شدن این مقاله)، ضروری است که «آلمان در جنگ جهانی دوم شکست خورد.» در همه استدلال‌های جبرگرایان الهیاتی، اصل ضرورت گذشته یا اصلی شبیه به آن به کار گرفته شده است.

فرض ۷. پیش‌فرض دیگر جبرگرایان الهیاتی اصل انتقال ضرورت^(۳۰) است. بر اساس این اصل، اگر گزاره P و گزاره $P \supset Q$ هر دو ضروری باشند، آنگاه گزاره Q نیز ضروری است. به طور خاص، اگر در لحظه t دو گزاره P و $P \supset Q$ ضروری باشند، آنگاه گزاره Q نیز در آن لحظه ضروری است. اضافه کردن قید زمانی به ضرورت به سبب آن است که بر مبنای اصل ضرورت گذشته، نوعی از ضرورت هست که به زمان بستگی دارد؛ یعنی با در نظر گرفتن این تلقی از ضرورت، ممکن است یک گزاره در لحظه‌ای از زمان ممکن عام و در لحظه دیگری ضروری باشد. شایان ذکر است که اصل انتقال ضرورت در ضعیف‌ترین نظام‌های منطق وجهی^(۳۱) هم برقرار است، مثلاً در نظام K ؛^(۳۲) به همین دلیل، کمتر کسی در آن مناقشه می‌کند.

فرض ۸ از دیرباز، چالش‌های گسترده‌ای در مورد مفهوم «اختیار» وجود داشته است. جبرگرایان الهیاتی هم دیدگاه‌های متفاوتی در خصوص مفهوم «اختیار» دارند؛ با این همه، به نظر می‌رسد که همگی بر سر یک شرط حدّ اقلی برای مختار بودن توافق دارند. این شرط در قالب اصل امکان‌ات بدیل^(۳۳) طرح می‌شود. بر اساس اصل امکان‌ات بدیل، شرط حدّ اقلی مختار بودن آدمی این است که بتواند از میان دو یا چند امر بدیل، یکی را

انتخاب کند.^(۳۴) البته در میان جبرگرایان الهیاتی در خصوص ریشه و عامل اصلی این انتخاب اتفاق نظر وجود ندارد؛ با این حال، همگی توافق دارند که اگر S نتواند A را انجام دهد، در انجام A مختار نیست.

برهان پایه ناسازگاری

اکنون می‌توانیم با تکیه بر فرض‌های هشت‌گانه بالا، برهانی در دفاع از ناسازگاری علم پیشین و خطاناپذیر الهی با اختیار انسان عرضه کنیم؛ برهانی که مورد وفاق اکثریت جبرگرایان الهیاتی باشد. در حقیقت، آنچه در این برهان مطرح می‌شود، در بردارنده هسته مشترک همه برهان‌های جبرگرایان الهیاتی است.^(۳۵) این برهان را «برهان پایه ناسازگاری علم پیشین و خطاناپذیر خداوند با اختیار انسان» یا به طور خلاصه «برهان پایه ناسازگاری» می‌نامیم.

گزاره «شخص S در لحظه t_3 عمل A را انجام می‌دهد» را P می‌نامیم. فرض کنید این گزاره صادق باشد و واقعاً S در لحظه t_3 عمل A را انجام دهد. به علاوه، فرض کنید $t_1 < t_2 < t_3$ ؛ یعنی t_1 لحظه‌ای از زمان پیش از لحظه t_2 ، و t_2 نیز لحظه‌ای از زمان پیش از لحظه t_3 باشد. برهان پایه ناسازگاری نشان می‌دهد که ممکن نیست S عمل A را آزادانه و مختارانه انجام دهد:

- (۱) در t_1 خداوند می‌داند که P (براساس علم مطلق خداوند).
- (۲) در t_2 ضروری است که «در t_1 خداوند می‌داند که P » (اصل ضرورت گذشته).
- (۳) در t_2 ضروری است که اگر «در t_1 خداوند می‌داند که P »، آن‌گاه P صادق است (خطاناپذیری علم مطلق خداوند).
- (۴) در t_2 ضروری است که P (اعمال اصل انتقال ضرورت بر ۲ و ۳).
- (۵) اگر در t_2 ضروری باشد که P ، آن‌گاه شخص S در لحظه t_3 نمی‌تواند عملی جز عمل A را انجام دهد (تعریف ضرورت).

(۶) شخص S در لحظه t_3 نمی‌تواند عملی جز عمل A را انجام دهد (منتج از ۴ و ۵ بر اساس وضع مقدم).

(۷) (نتیجه): شخص S در لحظه t_3 عمل A را مختارانه و آزادانه انجام نمی‌دهد (منتج از ۶ بر اساس اصل امکانات بدیل).

به نظر می‌رسد که با پذیرش تعاریف، شروط، و اصولی که در فرض‌های هشت‌گانه برشمردیم، چاره‌ای جز پذیرش و تأیید جبرگرایی الهیاتی بر اساس برهان پایه ناسازگاری نخواهیم داشت؛ زیرا در برهان بالا، تنها از دو امر استفاده کرده‌ایم که در میان فرض‌های هشت‌گانه نیامده‌اند: یکی تعریف ضرورت در بند (۵) و دیگری قاعده وضع مقدم در استنتاج بند (۶) از دو بند (۴) و (۵). این دو هم غیرقابل مناقشه به نظر می‌رسند. پس اگر بخواهیم برهان پایه ناسازگاری را رد کنیم، باید در آن فرض‌های هشت‌گانه مناقشه کنیم. از آنجایی که به نظر می‌رسد این فرض‌های هشت‌گانه به نوعی در همه برهان‌های جبرگرایان الهیاتی مستتر هستند، پس رد دست‌کم برخی از این فرض‌ها منجر به رد جبرگرایی الهیاتی خواهد شد. در حقیقت، قائلان به سازگاری علم پیشین و خطاناپذیر خداوند با اختیار انسان هم پاسخ‌های خود به جبرگرایی الهیاتی را بر رد یکی از این فرض‌ها پی ریخته‌اند. در بخش‌های بعدی، نشان می‌دهیم که هرکدام از دیدگاه‌های فلسفی که در صدد رد جبرگرایی الهیاتی برآمده‌اند، کدام یک از پیش‌فرض‌ها یا گام‌های برهان پایه ناسازگاری را رد کرده‌اند.

پاسخ فیلسوفان مسلمان

متفکران مسلمان در خصوص جبرگرایی الهیاتی مواضع و رویکردهای متفاوتی داشته‌اند؛ مثلاً اشاعره خود مدافع جبرگرایی الهیاتی بودند و برهانی شبیه به برهان پایه ناسازگاری را معتبر می‌دانستند.^(۳۶) معتزله و دیگر مخالفان جبرگرایی الهیاتی هم با راهکارهای مختلفی در صدد رد این رأی برآمدند. در مجموع، می‌توان گفت که

فیلسوفان مسلمان عموماً در پی نشان دادن سازگاری علم پیشین الهی با اختیار انسان بوده‌اند. شاید مهم‌ترین پاسخی که از آنان به یادگار مانده است این باشد که علم خداوند به اعمال اختیاری انسان با وصف اختیاری بودن آنها تعلق می‌گیرد؛ یعنی چنین نیست که علم خداوند به وقوع عمل انسان به صورت مطلق تعلق گیرد، بلکه خداوند می‌داند که مثلاً «شخص S در لحظه t عمل A را مختارانه و آزادانه انجام می‌دهد» و علم به انجام مختارانه یک عمل نه تنها منافی مختار بودن فاعل آن نیست، که مؤید آن است. البته به نظر می‌رسد که اکثریت صاحبان و موافقان این رأی باید بپذیرند که برهانی شبیه به برهان‌های جبرگرایان الهیاتی نشان می‌دهد که انسان مجبور است که مختارانه عمل کند. با این همه، به نظر ایشان، اجبار به اختیار خود منافی اختیار نیست: «الوجوب بالاختیار لاینافی الاختیار»^(۳۷) به زبان امروزی، رأی غالب در میان متفکران مسلمان این است که برهانی شبیه به برهان پایه‌ناسازگاری صحیح است؛ تنها با این تفاوت که باید گزاره P را از صورت «شخص S در لحظه t_3 عمل A را انجام می‌دهد» به صورت «شخص S در لحظه t_3 مختارانه عمل A را انجام می‌دهد» تبدیل کرد. در این صورت، بندهای (۵)، (۶) و (۷) به شکل زیر درخواست خواهند آمد:

(۵-۲) اگر در t_2 ضروری باشد که P ، آنگاه شخص S در لحظه t_3 نمی‌تواند عملی جز مختارانه انجام دادن عمل A را انجام دهد (تعریف ضرورت).

(۶-۲) شخص S در لحظه t_3 نمی‌تواند عملی جز مختارانه انجام دادن عمل A را انجام دهد (منتج از ۴ و ۵-۲ بر اساس وضع مقدم).

(۷-۲) پس، شخص S در لحظه t_3 مختارانه انجام دادن عمل A را مختارانه و آزادانه انجام نمی‌دهد (منتج از ۶-۲ بر اساس اصل امکانات بدیل).

این نتیجه (۷-۲) همان «وجوب اختیار» است که به عقیده اندیشمندان یادشده، منافی اختیار نیست.

پاسخ توماسی

چنان‌که در بررسی پیش‌فرض‌های برهان پایه ناسازگاری گفتیم، از ابدیت خداوند دو تفسیر می‌شود. بنابر تفسیر اول، خداوند در چارچوب زمانی انسان‌ها قرار دارد، اما برخلاف انسان‌ها در همه زمان‌ها وجود دارد؛ یعنی در همه لحظات زمانی گذشته وجود داشته است، در لحظه حال وجود دارد، و در همه لحظات زمانی آینده هم وجود خواهد داشت. همین تفسیر از معنای ابدیت است که پیش‌فرض برهان پایه ناسازگاری است (فرض ۳). برخی از فیلسوفان با ردّ این تفسیر و پذیرش تفسیر دوم از معنای ابدیت خداوند، جبرگرایی الهیاتی را زیر سؤال می‌برند. بر مبنای این تفسیر دوم، خداوند موجودی فرازمانی یا بی‌زمان است؛ موجودی که از چارچوب زمانی، دست‌کم از چارچوب زمانی انسان‌ها، خارج است. قائلان به این تفسیر معتقدند که گزاره‌های زمان‌مند می‌توانند متعلق علم خدا باشند، اما خود علم خدا در ظرف زمان قرار ندارد؛ یعنی مثلاً خدا می‌داند که «اتحاد جماهیر شوروی در سال ۱۹۹۱ میلادی فروپاشید»، اما خود این علم خدا در ظرف زمانی نمی‌گنجد.

برخی از فیلسوفان، با تکیه بر این تفسیر، در صدد ردّ جبرگرایی الهیاتی برآمده‌اند. مهم‌ترین ایشان قدّیس توماس آکویناس^(۳۸) بوده؛^(۳۹) و به همین دلیل، این رویکرد مشهور به رویکرد توماسی^(۴۰) شده است. البته، پیش از او، بوئتیوس^(۴۱) هم این تفسیر از ابدیت را پذیرفته و از آن برای ردّ جبرگرایی الهیاتی استفاده کرده بود.^(۴۲) این رویکرد در بین فیلسوفان دین معاصر هم طرفدارانی دارد.^(۴۳) در حقیقت، توماسی‌ها فرض ۳ و مقدمه (۱) برهان پایه ناسازگاری را نمی‌پذیرند. آنها می‌گویند: از آنجایی که علم خداوند در ظرف زمان قرار ندارد، نمی‌توانیم بگوییم: «در t_1 خداوند می‌داند که P ». پس، مقدمه (۱) برهان سازگاری غلط، و بالتبع، کل برهان عقیم است.

پاسخ ارسطویی

ارسطو در کتاب عبارت (باری ارمیناس) در خصوص نتایج صدق قضایای مربوط به آینده صحبت می‌کند و با تکیه بر برهان مشهور جنگ دریایی^(۴۴) خود، نتیجه می‌گیرد که صدق آنها منتج به ضرورت آنها، و کذب آنها منتج به امتناع^(۴۵) آنها می‌شود؛ بنابراین، تنها ممکنات ممکناتی هستند که تاکنون محقق شده‌اند. به بیان دیگر، هیچ گزاره ممکن استقبالی صادقی وجود ندارد.^(۴۶) البته، خود ارسطو از این برهان و نتایج آن در جهت مناقشه در جبرگرایی الهیاتی استفاده نکرده است؛ اما برخی از فیلسوفان معاصر با تکیه بر نتیجه برهان ارسطو (یعنی صادق نبودن ممکنات استقبالی)، براهین جبرگرایی الهیاتی را به چالش کشیده‌اند. به همین دلیل هم پاسخ این فیلسوفان را پاسخ ارسطویی می‌نامیم. برخی از این فیلسوفان همه ممکنات استقبالی را کاذب، و برخی دیگر این گزاره‌ها را صرفاً فاقد ارزش صدق می‌دانند و معتقدند که این گزاره‌ها نه صادق هستند و نه کاذب. در هر حال، آنچه وجه اشتراک آرای ایشان است و مبنای مناقشه در جبرگرایی الهیاتی قرار می‌گیرد، صادق نبودن ممکنات استقبالی است.^(۴۷)

حال، ببینیم که صادق نبودن ممکنات استقبالی چگونه می‌تواند برهان پایه ناسازگاری را رد کند. چنان‌که دیدیم، بند (۱) برهان پایه ناسازگاری این است که «در t_1 خداوند می‌داند که P ». گزاره P نیز همان گزاره «شخص S در لحظه t_3 عمل A را انجام می‌دهد» است. به بیان دیگر، در لحظه t_1 ، گزاره P یکی از ممکنات استقبالی است؛ چون $t_1 < t_2 < t_3$. حال از آنجایی که هیچ‌یک از ممکنات استقبالی صادق نیستند، پس گزاره P هم در t_1 صادق نیست. از طرف دیگر، معنای عالم مطلق بودن خداوند این است که او صرفاً همه گزاره‌های صادق همه زمان‌ها را می‌داند. بنابراین، چون در t_1 گزاره P یک گزاره صادق نیست، «در t_1 خداوند نمی‌داند که P »، و این ندانستن هم نقصی بر علم مطلق او نیست؛ چون اساساً P صادق نیست که خداوند آن را بداند. با این حال، اگر «در t_1 خداوند نمی‌داند که P » صادق باشد، پس گزاره‌ای که در بند (۱) برهان پایه ناسازگاری آمده، کاذب است و بالتبع، کل برهان غلط خواهد بود.

پاسخ اُکامی

ویلیام اکام^(۴۸) گره جبرگرایی الهیاتی را در اصل ضرورت گذشته (فرض ۶)، و در نتیجه، بند (۲) از برهان پایه ناسازگاری می‌داند. او معتقد بود که این اصل در حالت کلی برقرار نیست و همه گزاره‌های مربوط به گذشته ضروری نیستند. اکام با تکیه بر همین مطلب، در استدلال‌های جبرگرایی الهیاتی، مناقشه و این نظریه را رد می‌کند.^(۴۹) پاسخ او، که ما آن را پاسخ اکامی می‌نامیم، توسط مریلین آدامز^(۵۰) در قرن بیستم دوباره تقریر شد و مورد دفاع قرار گرفت. خانم آدامز، به تبعیت از اکام،^(۵۱) بر این باور است که لزوماً همه آنچه در گذشته محقق شده است، در زمان حال ضروری نیست. این ادعا هسته مرکزی همه پاسخ‌های اکامی است. خانم آدامز، و سایر حامیان پاسخ‌های اکامی، حقایق مربوط به گذشته را به دو دسته حقایق مستقر^(۵۲) و حقایق غیرمستقر^(۵۳) تقسیم می‌کنند و مدعی می‌شوند که اصل ضرورت گذشته فقط در خصوص حقایق مستقر جاری می‌شود. اکامی‌ها در تعریف حقایق مستقر و غیرمستقر اتفاق نظر ندارند؛ از این رو، ما در مقاله حاضر به ذکر تعریف خود خانم آدامز^(۵۴) اکتفا، و سعی می‌کنیم تا پاسخ اکامی‌ها را با تکیه بر همین تعریف شرح دهیم:

تعریف حقایق مستقر و غیرمستقر

(الف) گزاره P دست‌کم به صورت جزئی^(۵۵) درباره زمان t است، اگر و تنها اگر وقوع یا عدم وقوع، تحقق یا عدم تحقق چیزی در t ، شرط لازم صدق P باشد.

(ب) گزاره P بیانگر یک حقیقت مستقر درباره زمان t است، اگر و تنها اگر درباره زمان بعد از t نباشد؛ حتی به صورت جزئی.

(پ) گزاره P بیانگر یک حقیقت غیرمستقر درباره زمان t است، اگر و تنها اگر درباره دست‌کم یک لحظه از زمان بعد از t باشد.

با تکیه بر این تقسیم‌بندی، خانم آدامز معتقد است که گزاره «دولف هیتلر در ۳۰

آوریل ۱۹۴۵ میلادی خودکشی کرد» بیانگر یک حقیقت مستقر درباره گذشته (۳۰ آوریل ۱۹۴۵) است؛ اما گزاره «علی دیروز می‌دانست که ۱۰ سال بعد می‌میرد»، با فرض اینکه صادق باشد، بیانگر یک حقیقت غیرمستقر درباره دیروز است. فرض کنید t_p آخرین لحظه‌ای از زمان باشد که گزاره P دست‌کم به صورت جزئی درباره آن لحظه از زمان است. در این صورت، گزاره P تنها پس از گذر از t_p ضروری می‌شود؛ آن‌هم ضروری عارضی.^(۵۶) گزاره P تا زمان t_p ضرورت نداشته است و از این زمان به بعد است که ضروری می‌شود. پس، این ضرورت برای این گزاره نوعی ضرورت عارضی است.

اگر گزاره‌ای بیانگر یک حقیقت مستقر درباره لحظه t باشد، درست از همان لحظه t به بعد، ضروری عارضی است. در مقابل اگر گزاره‌ای بیانگر یک حقیقت غیرمستقر درباره لحظه t باشد، تا زمانی که آخرین لحظه‌ای از زمان که آن گزاره دست‌کم به صورت جزئی درباره آن لحظه است فرانسود، آن گزاره ضروری نمی‌شود؛ حتی اگر از t هم گذشته باشیم. یعنی مثلاً گزاره «آدولف هیتلر در ۳۰ آوریل ۱۹۴۵ میلادی خودکشی کرد»، از همان ۳۰ آوریل ۱۹۴۵ به بعد، ضروری عارضی است؛ در حالی که گزاره «علی دیروز می‌دانست که ۱۰ سال بعد می‌میرد»، که بیانگر یک حقیقت مستقر درباره دیروز است، ۱۰ سال بعد ضروری عارضی می‌شود (البته اگر صادق باشد). به بیان دیگر، گزاره P تنها پس از رسیدن زمان t_p ضروری می‌شود و پیش از آن، اصل ضرورت گذشته بر آن جاری نمی‌شود. با تکیه بر همین نکته، خانم آدامز - به تبعیت از اکام - معتقد است که بند (۲) از برهان پایه ناسازگاری غلط است و همین امر موجب نامعتبر بودن این برهان می‌شود.

بنابر بند (۱) از برهان پایه ناسازگاری «در t_1 خداوند می‌داند که P ». از سوی دیگر، چنان‌که پیشتر دیدیم، محتوای گزاره P این است که «شخص S در لحظه t_3 عمل A را انجام می‌دهد». پس، بند (۱) معادل این گزاره است: «در t_1 خداوند می‌داند که "شخص S در لحظه t_3 عمل A را انجام می‌دهد"؛ یعنی گزاره مذکور در بند (۱) بیانگر یک حقیقت مستقر درباره لحظه t_1 نیست و به طور جزئی، درباره t_3 است. در نتیجه تا فرارسیدن

لحظه t_3 ، حتی اگر از لحظه t_1 گذشته باشیم، نمی‌توانیم بگوییم این گزاره یک گزاره ضروری است؛ یعنی مثلاً در زمان t_2 (که $t_1 < t_2 < t_3$)، نمی‌توانیم بگوییم گزاره مذکور در بند (۱) ضروری است. و در نتیجه، نمی‌توانیم بگوییم «در t_2 ضروری است که "در t_1 خداوند می‌داند که P » بنابرین، بند (۲) از برهان پایه ناسازگاری کاذب، و در نتیجه، کل برهان ناصحیح است.

پاسخ‌های مبتنی بر نفی تقدّم علت بر معلول

معمولاً آنچه از ضروری بودن گذشته مراد می‌شود، خارج از کنترل علی بودن آن است؛ مثلاً وقتی که می‌گوییم: «آب رفته به جوی بازمی‌گردد»، یعنی اینکه در زمان حال سلسله‌ای از علت‌ها که معلول نهایی آنها نرفتن آب از جوی در زمان گذشته باشد، وجود ندارد. یعنی آنچه در حال اتفاق می‌افتد، تأثیر علی بر گذشته ندارد. نکته مهم این است که صرف تحقق یک اتفاق در گذشته، آن را از کنترل علی خارج نمی‌کند؛ و این قانون متافیزیکی که «ممکن نیست علت از معلول تأخر زمانی داشته باشد» هم نقش مهمی در این زمینه ایفا می‌کند. بنابه این قانون، علت یا پیش از معلول یا دست‌کم هم‌زمان با آن رخ می‌دهد. پس، صرف اینکه H در گذشته اتفاق افتاده است، آن را خارج از کنترل علی نمی‌برد؛ بلکه در گذشته اتفاق افتادن H ، به علاوه این قانون متافیزیکی که «ممکن نیست علت از معلول تأخر زمانی داشته باشد»، H را خارج از کنترل علی می‌برد. حال اگر کسی بتواند مستقلاً این قانون متافیزیکی را رد کند و نشان دهد که تقدّم زمانی علت بر معلول یک قانون عام نیست، آنگاه توانسته است که اصل ضرورت گذشته به معنای خارج از کنترل علی بودن آن را هم رد کند؛ یعنی اگر منطقاً ممکن باشد که معلول بر علت تقدّم زمانی داشته باشد، آنگاه منطقاً ممکن است که چیزی مربوط به گذشته، در زمان حال، قابل کنترل علی باشد.

برخی فیلسوفان گفته‌اند که علت آنکه «در t_1 خداوند می‌داند که شخص S در لحظه t_3

عمل A را انجام می‌دهد» (بند (۱) از برهان پایه ناسازگاری) این است که «شخص S در لحظه t_3 عمل A را انجام می‌دهد.» یعنی عمل شخص S در لحظه t_3 ، علت علم خداوند در لحظه t_7 است؛ با اینکه معلول به لحاظ زمانی مقدم بر علت است. اگر چنین باشد، آنگاه نمی‌توان از بند (۱) برهان پایه ناسازگاری بند (۲) را نتیجه گرفت؛ چون اصل ضرورت گذشته در حالت کلی، و از جمله درباره علم پیشین خداوند صادق نیست. همین هم موجب مردود شدن برهان پایه ناسازگاری می‌شود.

باید دقت کرد که این پاسخ به جبرگرایی الهیاتی با پاسخ اکامی‌ها کاملاً متفاوت است. اکامی‌ها می‌گویند: اصل ضرورت گذشته در خصوص آنچه به طور کامل درباره گذشته است، برقرار می‌باشد؛ یعنی درباره حقایق مستقر در گذشته. اما، علم پیشین خداوند به طور کامل مربوط به گذشته نیست و یک حقیقت غیرمستقر است؛ به همین دلیل، اصل ضرورت گذشته درباره آن صادق نیست.

دقت بیشتر نشان می‌دهد که اکامی‌ها اساساً اصل ضرورت گذشته را نفی نمی‌کنند، بلکه مدعی هستند که ایراد برهان پایه ناسازگاری در به‌کار بستن این اصل درباره علم پیشین خداوند است که یک حقیقت مربوط به صرف گذشته نیست. در مقابل، تلاش برای نفی تقدم زمانی علت بر معلول، دقیقاً تلاش برای رد اصل ضرورت گذشته است. کاملاً محتمل است که در پاسخ‌های مبتنی بر نفی تقدم زمانی علت بر معلول، هیچ التفاتی به مستقر یا غیرمستقر بودن علم پیشین خداوند وجود نداشته باشد. در این پاسخ‌ها، مسئله اساسی آن است که به دلیل عدم تقدم زمانی علت بر معلول، چیزی در آینده می‌تواند علت چیزی در گذشته باشد. البته، تا آنجا که ما می‌دانیم، در این پاسخ‌ها توجه چندانی به اینکه در حالت کلی چه نوع معلول‌هایی مقدم بر علت خود هستند نشده است؛ ولی مسلم گرفته شده است که عمل انسان می‌تواند علت علم پیشین خداوند باشد. یعنی علم پیشین خداوند معلولی است که مقدم بر علت خود (عمل مختارانه انسان) است. البته، به‌رغم تفاوت این پاسخ با پاسخ اکامی‌ها، این دو پاسخ می‌توانند برای تقویت و تأیید هم به کار گرفته شوند.

پاسخ‌های مبتنی بر نفی اصل انتقال ضرورت

چنان‌که دیدیم، اکامی‌ها با نفی اصل ضرورت گذشته در صحت برهان پایه ناسازگاری مناقشه می‌کنند. ایشان بر این باور هستند که اصل ضرورت گذشته فقط درباره برخی حقایق مربوط به گذشته، یعنی حقایق مستقر، برقرار است و به کار گرفتن آن در مورد سایر حقایق مربوط به گذشته، یعنی حقایق غیرمستقر، جایز نیست. برخی فیلسوفان دیگر هم با نفی قانون تقدّم زمانی علت بر معلول در اصل ضرورت گذشته به معنای خارج از کنترل علی بودن آن، برهان پایه ناسازگاری را رد می‌کنند؛ ولی هیچ‌یک از این دو گروه در اصل انتقال ضرورت تردید نمی‌کنند. در مقابل، برخی از فیلسوفان اصل ضرورت گذشته به معنای خارج از کنترل علی بودن آن را می‌پذیرند؛ اما اصل انتقال ضرورت را رد می‌کنند. ایشان مدّعی هستند که اگرچه این اصل از نوعی بداهت ظاهری برخوردار است و تقریرهای صادقی از آن هم وجود دارد، این اصل در برهان پایه ناسازگاری به درستی به کار گرفته نشده است؛ به همین دلیل، این برهان مردود است. حال ببینیم که دلیل ایشان برای این ادّعا چیست.

فحوای اصل انتقال ضرورت این است که اگر گزاره‌ای ضرورتاً صادق باشد و نیز ضرورتاً مستلزم گزاره دیگری هم باشد، آن‌گاه آن گزاره دوم هم ضرورتاً صادق است. اصل انتقال ضرورت در زبان منطق و جهمی معادل $(P)(Q)[(\Box P \& \Box (P \supset Q)) \supset \Box Q]$ است. چنان‌که گفتیم، صحت این اصل یکی از مفروضات اصلی برهان پایه ناسازگاری است (فرض ۷)؛ به همین دلیل، مناقشه در آن تهدیدی برای صحت این برهان است. به نظر می‌رسد که یکی از شروط اساسی برقراری این اصل آن باشد که معنای ضرورت در دو عبارت $\Box P$ و $\Box (P \supset Q)$ یکسان باشد؛ اما آیا معنای ضرورت در گزاره‌های بندهای (۲) و (۳) از برهان پایه ناسازگاری یکسان است؟ اگر چنین نباشد، با اعمال اصل انتقال ضرورت بر این دو بند، نمی‌توان بند (۴) را نتیجه گرفت.

گزاره «در t_2 ضروری است که "در t_1 خداوند می‌داند که P "» (بند ۲) از برهان پایه

ناسازگاری)، با اعمال اصل ضرورت گذشته بر گزاره «در t_1 خداوند می‌داند که P » (بند (۱) از برهان پایه ناسازگاری)، به دست آمده است. پس، معنای ضرورت در گزاره «در t_2 ضروری است که «در t_1 خداوند می‌داند که P » همان معنای ضرورت گذشته یا خارج از کنترل علی بودن است. از سوی دیگر، معنای ضرورت در گزاره «در t_2 ضروری است که اگر «در t_1 خداوند می‌داند که P »، آن‌گاه P صادق است»، ضرورت متافیزیکی است. حال، آیا ضرورت به معنای خارج از کنترل علی بودن و ضرورت به معنای ضرورت متافیزیکی، تعبیر واحدی از ضرورت هستند؟ پاسخ برخی فیلسوفان منفی است.

هنگامی که از ضرورت متافیزیکی صحبت می‌کنیم، گزاره‌ها در دو دسته ممکن عام و ممتنع منحصر می‌شوند. خود گزاره‌های ممکن عام هم در دو دسته ممکن خاص و ضروری منحصر می‌شوند. تلقی معمول از ضرورت متافیزیکی چنین است: اگر گزاره‌ای مثل R ضروری باشد، آن‌گاه $\neg R$ ممتنع است. اما از منظر ضرورت به معنای ضرورت گذشته و خارج از کنترل علی بودن گذشته، چنین نیست؛ مثلاً گزاره «در ساعت پنج و بیست‌وشش دقیقه صبح روز پنجم دی‌ماه ۱۳۸۲ زلزله‌ای به قدرت ۶.۶ ریشتر بم را ویران کرد» را در نظر بگیرید و آن را R' بنامید. این گزاره مربوط به گذشته است و بنابر اصل ضرورت گذشته ضروری، و از کنترل علی خارج است.^(۵۷) اما در مقابل $\neg R'$ یعنی اینکه «چنین نیست که در ساعت پنج و بیست‌وشش دقیقه صبح روز پنجم دی‌ماه ۱۳۸۲ زلزله‌ای به قدرت ۶.۶ ریشتر بم را ویران کرد» هم در زمان حاضر از کنترل علی خارج است و به این معنا ضروری است. به بیان کلی‌تر، به ازای هر گزاره دلخواه که ضرورت متافیزیکی داشته باشد، نقیض آن ممتنع است؛ اما گزاره‌هایی وجود دارند که هم خودشان و هم نقیضشان ضرورت به معنای خارج از کنترل علی بودن دارند. پس، نوعی عدم شباهت میان ضرورت متافیزیکی و ضرورت به معنای خارج از کنترل علی بودن وجود دارد.^(۵۸) همین امر نشان می‌دهد که نمی‌توان اصل انتقال ضرورت را بر دو گزاره‌ای که یکی ضرورت متافیزیکی دارد و دیگری ضرورت به معنای خارج از کنترل

علی بودن دارد، اعمال کرد. و چون این کار در برهان پایه ناسازگاری انجام شده، این برهان نامعتبر است.

به بیان دقیق‌تر، معنای «ضرورت» در گزاره «در t_2 ضروری است که t_1 خداوند می‌داند که P » (بند (۲) از برهان پایه ناسازگاری) با معنای ضرورت در گزاره «در t_2 ضروری است که اگر t_1 خداوند می‌داند که P ، آن‌گاه P صادق است» (بند (۳) از برهان پایه ناسازگاری) یکسان نیست؛ به همین دلیل، با اعمال اصل انتقال ضرورت بر بندهای (۲) و (۳) از برهان پایه ناسازگاری، نمی‌توان بند (۴) را نتیجه گرفت.

پاسخ‌های فرانکفورتی

دسته‌ای دیگر از استدلال‌هایی که بر رد جبرگرایی الهیاتی اقامه شده‌اند، فرض ۸ از برهان پایه ناسازگاری را به چالش می‌کشند. بر اساس این فرض، شرط حداقلی مختار بودن آدمی این است که بتواند از میان دو یا چند امر بدیل، یکی را انتخاب کند (اصل امکانات بدیل). مطابق این اصل:

یک شخص در انجام یک عمل مختار بوده است، تنها اگر انجام کار دیگری جز آنچه انجام داده است هم در توان او بوده است.

به بیان دیگر، تنها زمانی می‌توانیم بگوییم که فاعل S در انجام عمل A مختار است که هم قدرت بر انجام آن داشته باشد و هم بر عدم انجام آن.^(۵۹) به طور خاص، اگر S نتواند A را انجام ندهد، در انجام این عمل مختار نیست. اگر این تلقی از اختیار، یعنی همان فرض ۸، درست نباشد، آن‌گاه نمی‌توان بند (۷) از برهان پایه ناسازگاری را از بند (۶) نتیجه گرفت؛ بنابراین، برهان مذکور نامعتبر خواهد بود.

اولین بار، هری فرانکفورت^(۶۰) اصل امکانات بدیل را نه در خصوص مختار بودن، بلکه در خصوص داشتن مسئولیت اخلاقی صورت‌بندی کرد و آن را زیر سؤال برد.^(۶۱) بر اساس صورت‌بندی فرانکفورت از اصل امکانات بدیل:

یک شخص اخلاقاً نسبت به آنچه انجام داده مسئول است، تنها اگر انجام کار دیگری جز آنچه انجام داده است هم در توان او بوده باشد.

تلقی رایج این است که یک فرد نسبت به عملی که از او سرزده است مسئولیت اخلاقی دارد، تنها اگر او در انجام آن عمل مختار باشد. بر مبنای همین تلقی، می‌توان گفت که اگر ارضای اصل امکانات بدیل شرط لازم داشتن مسئولیت اخلاقی نباشد، پس ارضای این اصل شرط لازم مختار بودن هم نخواهد بود؛ چون اگر ممکن است که کسی بدون ارضای این اصل مسئولیت اخلاقی داشته باشد، پس ممکن است که بدون ارضای این اصل مختار باشد. فرانکفورت تلاش کرده است تا با طرح آزمایش‌هایی ذهنی^(۶۲) نشان دهد که ارضای اصل امکانات بدیل، شرط لازم برای داشتن مسئولیت اخلاقی نیست. اگر این آزمایش‌ها به نتیجه مطلوب فرانکفورت منتهی شوند، می‌توان از آنها به عنوان شاهی علیه مبتنی بودن اختیار بر اصل امکانات بدیل استفاده کرد.

در حقیقت، دو تلقی کلی از مفهوم «اختیار» وجود دارد: بنابر تلقی اول، مختار بودن مفهومی درباره شرایط واقعی و بالفعل است؛ اما بنابر تلقی دوم، مختار بودن مفهومی درباره شرایط خلاف واقع است. همچنین، بنابر تلقی اول، کسی مختار است که بر آنچه در عالم واقع انجام می‌دهد کنترل علی داشته باشد؛ اما بنابر تلقی دوم، کسی مختار است که توان انجام کاری را جز آنچه در عالم واقع انجام می‌دهد، داشته باشد. روشن است که برخلاف تلقی اول، تلقی دوم مفهوم مختار بودن را به ارضای اصل امکانات بدیل گره می‌زند. فرانکفورت تلاش دارد تا با آزمایش‌های ذهنی خود نشان دهد که تلقی اول از مفهوم اختیار به فهم عرفی از این مفهوم نزدیک‌تر است. تقریر زاگزیسکی^(۶۳) از یکی از مثال‌های فرانکفورتی چنین است:^(۶۴)

فرض کنید بلک^(۶۵) یک جراح شیطان‌صفت مغز و اعصاب است که آرزو دارد وایت^(۶۶) را مرده ببیند، ولی نمی‌خواهد خودش مباشر قتل باشد. بلک، که می‌داند مری جونز^(۶۷) نیز از وایت متنفر است و فرصت مغتنم و منحصری برای کشتن وایت در اختیار

خواهد داشت، دستگاهی را در مغز جونز کار می‌گذارد تا با کمک آن، فعالیت‌های عصبی جونز را زیر نظر داشته باشد و کنترل کند. اگر فعالیت عصبی جونز حاکی از آن بود که ممکن است در حین دست دادن فرصت مذکور، او تصمیم به کشتن وایت بگیرد، آن‌گاه دستگاه بلک مداخله می‌کند و جونز را به قتل وایت وادار می‌کند. از سوی دیگر، اگر جونز خودش تصمیم به قتل وایت بگیرد، این دستگاه هیچ مداخله‌ای نمی‌کند. این دستگاه فقط مراقب است، ولی تأثیری بر فعالیت عصبی جونز نمی‌گذارد. حال فرض کنید که وقتی، فرصت مقتضی دست داد؛ جونز بدون هیچ «کمکی» از طرف دستگاه بلک، تصمیم به قتل وایت بگیرد. بر مبنای داوری فرانکفورت و بسیاری دیگر، جونز در این شرایط اخلاقاً مسئول عملش است. علی‌رغم اینکه به نظر می‌رسد او توان انجام کار دیگری جز آنچه انجام داده است هم ندارد؛ چراکه اگر برای انجام کار دیگری تلاش کند، دستگاه بلک مانع او می‌شود.

این مثال نشان می‌دهد که ارضای اصل امکانات بدیل، شرط لازم مسئولیت اخلاقی داشتن نیست.^(۶۸) حال، چون اولاً می‌توان بدون ارضای اصل امکانات بدیل مسئولیت اخلاقی داشت و ثانیاً داشتن مسئولیت اخلاقی به معنای مختار بودن هم هست، پس می‌توان بدون ارضای اصل امکانات بدیل مختار هم بود. به بیان دیگر، فرض ۸ از برهان پایه ناسازگاری مردود است و بنابراین نمی‌توان بند (۷) از این برهان را، بر مبنای این فرض، از بند (۶) استنتاج کرد. همین امر نشان می‌دهد که برهان پایه ناسازگاری نمی‌تواند از علم پیشین خداوند عدم اختیار انسان را نتیجه بگیرد و بنابراین از اثبات جبرگرایی الهیاتی ناتوان است. پاسخ‌های این‌چنینی به جبرگرایی الهیاتی را پاسخ‌های فرانکفورتی می‌نامند. حامیان این پاسخ‌ها مدّعی هستند که انسان نمی‌تواند جز آنچه را خداوند از پیش می‌داند، انجام دهد، اما این به معنای مختار نبودن انسان نیست؛ چون توانایی بر انجام کارهای دیگر (ارضای اصل امکانات بدیل) شرط لازم مختار بودن نیست.

پاسخ خداگرایی گشوده

پاسخ دیگری که به جبرگرایی الهیاتی داده می‌شود، پاسخ خداگرایی گشوده است. قائلان به این نظریه بر این باور هستند که خداوند دست‌کم برخی از اتفاقات عالم را پیش از وقوع آنها نمی‌داند. برخی حامیان خداگرایی گشوده پاشنه آشیل برهان پایه ناسازگاری را بند (۱) از این برهان، و برخی دیگر بند (۳) از این برهان می‌دانند. حامیان این نظریه را می‌توان به سه گروه کلی تقسیم کرد:

گروه اول. نخستین گروه از حامیان خداگرایی گشوده بر این باور هستند که اساساً برخی گزاره‌های مربوط به آینده، یا فاقد ارزش صدق هستند و یا کاذب. روشن است که اگر گزاره‌ای ارزش صدق نداشته باشد یا اینکه کاذب باشد، خداوند هم آن را نمی‌داند. به نظر این افراد، همه گزاره‌های مربوط به اعمال اختیاری انسان، گزاره‌هایی هستند که پیش از فرارسیدن زمان انجام این اعمال یا فاقد ارزش صدق و یا کاذب هستند و بنابراین خداوند به هیچ‌یک از اعمال اختیاری انسان علم پیشین ندارد. در نتیجه، گزاره «در t_1 خداوند می‌داند که "شخص S در لحظه t_3 عمل A را انجام می‌دهد" یا معادلاً «در t_1 خداوند می‌داند که P » (یعنی همان بند (۱) از برهان پایه ناسازگاری) کاذب، و برهان پایه ناسازگاری مردود است. این موضع فی الواقع همان موضع حامیان پاسخ‌های ارسطویی است.

گروه دوم. از نظر دومین گروه از حامیان خداگرایی گشوده، برهان پایه ناسازگاری به درستی نشان می‌دهد که علم پیشین الهی و اختیار انسان منطقاً ناسازگار هستند. از نظر ایشان، مختار بودن انسان یک حقیقت مسلم است و بنابراین منطقاً خداوند به اعمال اختیاری انسان علم پیشین ندارد؛ در عین حال، فقدان این علم پیشین، نقضی برای کمال خداوند و خدشه‌ای برای عالم مطلق بودن او نیست. گروه اول از حامیان خداگرایی گشوده بر این باور هستند که در زمان t_1 ، خداوند گزاره «شخص S در لحظه t_3 عمل A را انجام می‌دهد» را نمی‌داند؛ چون این گزاره یا اساساً ارزش صدق ندارد و یا کاذب است. این در حالی است که گروه دوم از حامیان این نظریه بر این باور هستند که در زمان t_1 ،

خداوند آن گزاره را نمی‌داند (چون دانستن آن منطقاً ممکن نیست)؛ حتی اگر آن گزاره صادق باشد. پس، هر دو گروه معتقدند که بند (۱) از برهان پایه‌ی ناسازگاری کاذب است؛ اما آنها دلایل متفاوتی برای این ادعا دارند.

شاید بتوان رویکرد این گروه از حامیان خداگرایی گشوده را با رویکرد غالب فیلسوفان دین درباره‌ی پارادوکس سنگ^(۶۹) مقایسه کرد. برطبق این پارادوکس، «یا خداوند می‌تواند سنگی که خودش نمی‌تواند آن را بلند کند، خلق کند یا خداوند نمی‌تواند سنگی که خودش نمی‌تواند آن را بلند کند، خلق کند. اگر خداوند بتواند سنگی که خودش نمی‌تواند آن را بلند کند، قادر مطلق نیست. اگر خداوند نتواند سنگی که خودش نمی‌تواند آن را بلند کند، قادر مطلق نیست. پس خداوند قادر مطلق نیست.»^(۷۰) در تحلیل این پارادوکس، اکثر فیلسوفان دین بر این باور هستند که مفهوم «سنگی که خداوند نتواند آن را بلند کند» یک مفهوم منطقاً خودمتناقض است؛ یعنی مفهومی شبیه به مفهوم «دایره‌ی مربع» یا «مجرد متاهل» است. پس، خلق چنین سنگی، انجام یک عمل منطقاً ناممکن است. چون هیچ موجودی، از جمله خداوند، نمی‌تواند عمل منطقاً ناممکنی را انجام دهد، خداوند هم نمی‌تواند چنان سنگی را خلق کند؛ اما این امر به معنای قادر مطلق نبودن خداوند نیست. قادر مطلق بودن خداوند صرفاً به این معناست که «خداوند هر کار منطقاً ممکن را می‌تواند انجام دهد.» پس اگر خداوند نتواند کارهای منطقاً ناممکن را انجام دهد، خللی به قدرت مطلق او وارد نمی‌شود.^(۷۱)

درست به همین ترتیب، گروه دوم از حامیان خداگرایی گشوده بر این باور هستند که خداوند به اعمال مختارانه‌ی انسان علم پیشین ندارد؛ چون اساساً داشتن علم پیشین به افعال مختارانه‌ی انسان منطقاً ناممکن است. اما اینکه خداوند به اعمال مختارانه‌ی انسان علم پیشین ندارد، ناقض عالم مطلق بودن او نیست؛ چون عالم مطلق بودن خداوند صرفاً به این معناست که «خداوند هر چیزی را که دانستن آن منطقاً ممکن باشد، می‌داند.» خداوند عالم مطلق است، اما اعمال مختارانه‌ی انسان را از پیش نمی‌داند. پرونده‌ی آنچه به

واسطه اعمال مختارانه انسان در آینده رخ می‌دهد، برای او گشوده است.^(۷۲)

گروه سوم. موضع گروه سوم از حامیان خداگرایی گشوده، نسبت به مواضع دو گروه نخست، قدری عجیب‌تر است. آنها بر این باور هستند که گزاره‌های صادقی مربوط به اعمال مختارانه انسان در آینده وجود دارد و خداوند هم این گزاره‌ها را می‌داند؛ اما از آنجایی که ممکن است آینده تغییر کند، امکان دارد که خداوند آنچه را اتفاق می‌افتد نداند. در حقیقت، این گروه صدق و کذب گزاره‌ها را وابسته به لحظات زمانی می‌دانند و معتقدند که کاملاً ممکن است که در لحظه‌ای از زمان، گزاره «در آینده آنچه گزاره E بیانگر آن است محقق خواهد شد»، و در لحظه دیگری از زمان، گزاره «در آینده آنچه گزاره $\neg E$ بیانگر آن است محقق خواهد شد» صادق باشد؛ یعنی در گذر زمان، آینده تغییر می‌کند. تفاوت اوضاع و احوال عالم در لحظات t_1 و t_2 می‌تواند باعث شود که آینده نسبت به t_1 متفاوت با آینده نسبت به t_2 باشد.

هوایمایی را در نظر بگیرید که دچار نقص فنی شده و در حال سقوط است. در لحظه t_1 که خلبان از نقص فنی هوایما مطلع می‌شود، گزاره «هوایما سقوط خواهد کرد» صادق است و صدق آن به این معناست که اگر اوضاع و احوال عالم به همان صورتی باشد که اکنون هست و اگر اتفاق غیرمترقبه‌ای نیفتد، هوایما سقوط خواهد کرد. از طرفی، ممکن است که خلبان بعد از اطلاع از نقص فنی هوایما، با استفاده از تجربه و مهارت خود، کارهایی بکند که مانع سقوط هوایما بشود. بنابراین، کاملاً ممکن است که در لحظه t_2 ، گزاره «هوایما سقوط نخواهد کرد» صادق باشد؛ یعنی «آینده نسبت به t_1 با «آینده نسبت به t_2 متفاوت است (آینده، به نوعی، تغییر کرده است).

بنابر موضع این گروه از حامیان خداگرایی گشوده، وقتی مثلاً می‌گوییم: «در t_1 خداوند آینده را می‌داند»، یعنی خداوند آنچه را نسبت به t_1 آینده است، می‌داند. حال، چون ممکن است که آینده در گذر زمان تغییر کند، لزومی ندارد که آنچه در آینده محقق می‌شود همان «آینده نسبت به t_1 » باشد. در حقیقت، حامیان این نوع خداگرایی گشوده

بند (۳) از برهان پایه ناسازگاری را کاذب می‌دانند؛ چرا که ایشان معتقدند که نمی‌توان از اینکه «در t_1 خداوند می‌داند که "شخص S در لحظه t_3 عمل A را انجام می‌دهد» نتیجه گرفت که «شخص S در لحظه t_3 عمل A را انجام می‌دهد.» تنها نتیجه‌ای که می‌توان گرفت این است که آینده نسبت به t_1 به گونه‌ای است که شخص S در لحظه t_3 عمل A را انجام می‌دهد. اما ممکن است که در گذر زمان، آینده به گونه‌ای تغییر کند که واقعاً شخص S در لحظه t_3 عمل A را انجام ندهد. به اعتقاد مدافعان این رأی، گشوده بودن آینده و قابل تغییر بودن آن مانع نتیجه‌بخش بودن برهان پایه ناسازگاری است.^(۷۳)

پاسخ مولینیس

در بین پاسخ‌هایی که در طول تاریخ به مسئله جبرگرایی الهیاتی داده شده است، پاسخ بسیار مهم دیگری هم وجود دارد که به متفکر یسوعی اسپانیایی در قرن شانزدهم میلادی، لوییس دو مولینا،^(۷۴) تعلق دارد. مهم‌ترین اثر مولینا کتاب سازگاری^(۷۵) است که در آن مفصلاً به مسئله سازگاری اختیار انسان با مشیت الهی، علم پیشین خداوند و تقدیر می‌پردازد. پاسخ او که با کارهای آلون پلانینگا در دهه هفتاد میلادی به ادبیات فلسفی معاصر راه پیدا کرد،^(۷۶) به طور پیوسته، در کانون مباحثات فلسفی و الهیاتی بوده است. این پاسخ، که به مولینیس^(۷۷) شهرت یافته، مبتنی بر نظریه‌ای تحت عنوان نظریه علم میانی^(۷۸) است. گفته می‌شود که بر مبنای این نظریه، می‌توان دست‌کم سه مسئله الهیاتی مهم را حل کرد: (الف) مسئله ناسازگاری وجود خداوند با وجود شر در عالم؛ (ب) مسئله ناسازگاری علم پیشین خداوند با اختیار انسان؛ (پ) مسئله ناسازگاری مشیت خداوند با اختیار انسان.^(۷۹)

مزیت مولینیس در قیاس با اکثر پاسخ‌های مذکور، این است که، برای چگونگی سازگار بودن علم پیشین خداوند با اختیار انسان (و نیز وجود خداوند با وجود شر در عالم و مشیت الهی با اختیار انسان) طرح و ایده‌ای دارد؛ یعنی به رد ناسازگاری آنها اکتفا

نمی‌کند و الگوی ممکن‌ی را برای سازگاری آنها ارائه می‌دهد. البته، روشن است که ارائه الگوی ممکن به این معنا نیست که آنچه در عالم واقع اتفاق می‌افتد دقیقاً مطابق با همین الگوست. با این همه، وجود چنین الگویی قدرت اقناع بیشتری به استدلال‌های مدافعان سازگاری موارد مذکور می‌دهد. برای تبیین الگویی که مولینیسم ارائه می‌دهد، باید به تبیین نظریه علم میانی پردازیم که هسته مرکزی مولینیسم است. علم میانی خداوند، «میانی» نامیده می‌شود؛ چون مفهوماً^(۸۰) میان علم خداوند به صدق‌های ضروری (علم طبیعی^(۸۱) خداوند) و علم خداوند به خواست، اراده، و مشیت خود (علم آزاد^(۸۲)) واقع شده است. متعلقات علم میانی خداوند، گزاره‌های شرطی استقبالی^(۸۳) هستند. شرطی‌های استقبالی گزاره‌هایی به شکل کلی «اگر شرایط x محقق بشود، y روی خواهد داد» هستند. این شرطی‌ها می‌توانند درباره هر چیزی باشند که به نحو امکانی مربوط به آینده است؛ اما بخش مهمی از آنها مربوط به این است که هر مخلوق مختار در وضعیت^(۸۴)‌ها و موقعیت^(۸۵)‌های مختلفی که ممکن است در آنها قرار بگیرد، چه خواهد کرد. در حقیقت بخش مهمی از متعلقات علم میانی خداوند برخی شرطی‌های التزامی^(۸۶) به شکل زیر هستند:

اگر مخلوق مختار S در موقعیت C قرار بگیرد، مختارانه عمل A را انجام می‌دهد.
 روبرت آدمز^(۸۷) این شرطی‌ها را «[شرطی‌های] خلاف واقع [مربوط] اختیار^(۸۸)» می‌نامد.^(۸۹) ما هم به اختصار آنها را «شرطی‌های اختیار» می‌نامیم. تبیین اینکه مولینیسم درباره شرطی‌های اختیار دقیقاً چه می‌گوید، چندان ساده نیست. شرطی‌های اختیار، شرطی‌های استقبالی هستند. مولینیسم مدعی است که خداوند به واسطه همین شرطی‌های استقبالی مربوط به اختیار، به اعمال مختارانه انسان علم پیشین دارد. هر فعل مختارانه‌ای که ممکن است یک مخلوق مختار در یک جهان ممکن انجام دهد، با یک شرطی اختیار، تبیین می‌شود. خداوند هم به واسطه علم به همین شرطی‌های اختیار، از پیش، به همه افعال مختارانه هر آنچه ممکن است به صورت یک موجود مختار خلق

شود، علم دارد. صدق این شرطی‌ها مقدم بر خواست و اراده‌ی خداوند است^(۹۰) و در حقیقت، خداوند این شرطی‌ها را صادق نمی‌کند. این شرطی‌ها به واسطه‌ی فعل مختارانه‌ی موجودات مختار صادق می‌شوند و نه خواست خداوند. خداوند از طریق دانستن اینکه خود چه اراده خواهد کرد و چه شرایطی را در عالم واقع محقق خواهد کرد، می‌داند که مقدم کدامیک از شرطی‌های اختیار در عالم واقع محقق خواهد شد. به بیان دیگر، خداوند هم می‌داند که کدامیک از شرطی‌های اختیار صادق هستند و هم می‌داند مقدم کدامیک از این شرطی‌ها در عالم واقع محقق خواهد شد. بنابراین، خداوند می‌داند که عملاً چه چیزی (تالی‌های کدامیک از شرطی‌های اختیار) در عالم خارج محقق خواهد شد. این خلاصه‌ای است از الگوی مولینیسیم برای تبیین چگونگی علم داشتن خداوند به همه‌ی آنچه در عالم محقق می‌شود (از جمله اعمال مختارانه‌ی انسان).

حال، باید ببینیم که مولینیسیم کدامیک از بندهای برهان پایه‌ی ناسازگاری را زیر سؤال می‌برد. لیندا زاگزیسکی می‌گوید^(۹۱) که مولینیسیت‌ها اصل انتقال ضرورت را نفی، و از این طریق، در برهان پایه‌ی ناسازگاری مناقشه می‌کنند.^(۹۲) البته، دلیل مولینیسیت‌ها برای ردّ اصل انتقال ضرورت متفاوت با دلیلی است که پیش از این به آن اشاره کردیم. پیش از این، گفتیم که برخی فیلسوفان مدّعی هستند که یکی از شروط اساسی برقراری اصل انتقال ضرورت، یعنی همان $[(\Box P \& \Box (P \supset Q)) \supset \Box Q]$ ، این است که معنای ضرورت در دو عبارت $\Box P$ و $\Box (P \supset Q)$ یکسان باشد؛ اما چون معنای ضرورت در عبارت‌های بندهای (۲) و (۳) از برهان پایه‌ی ناسازگاری یکسان نیست، با اعمال اصل انتقال ضرورت بر این دو بند، نمی‌توان بند (۴) را نتیجه گرفت. اما مولینیسیت‌ها بر تمایز میان معنای ضرورت در گزاره‌های بندهای (۲) و (۳) از برهان پایه‌ی ناسازگاری تأکیدی ندارند. دلیل ایشان، برای نامعتبر بودن اصل انتقال ضرورت، الگویی است که ایشان بر مبنای صدق پیش‌ارادی شرطی‌های اختیار ارائه می‌دهند. ایشان مدّعی هستند که بر مبنای این الگو، می‌توان شرایطی را متصور شد که در آن، هر دو بند (۲) و (۳) از برهان

پایه ناسازگاری صادق باشند؛ اما بند (۴) این برهان کاذب باشد. به بیان دیگر، ایشان بر این باورند که الگوشان می‌تواند نشان دهد که حتی در بعضی شرایط، که معنای ضرورت در دو عبارت P و $(P \supset Q)$ یکسان است، اصل انتقال ضرورت برقرار نیست.

در حقیقت، مولینیس‌ها می‌گویند: علی‌الاصول، ممکن است که شرطی‌های اختیار صادق وجود داشته باشند و خداوند هم به آنها علم پیشاارادی داشته باشد. اگر چنین باشد، خداوند با علم به شرطی‌های اختیار صادق و نیز علم به خواست و اراده خودش، به اعمال مختارانه انسان‌ها علم خواهد داشت؛ بدون آنکه ناقض اختیار آنها بشود. به عقیده ایشان، چون این شرایط (وجود شرطی‌های اختیار صادق و علم پیشاارادی خداوند به آنها) بیانگر شرایط و الگوی ممکن از آنچه در عالم اتفاق می‌افتد هستند، پس علی‌الاصول ممکن است که اصل انتقال ضرورت برقرار نباشد. البته، به مولینیس انتقادهای فراوانی هم شده است؛ مثلاً برخی گفته‌اند که شرایط مذکور ممکن‌الوقوع نیستند؛ یعنی یا هیچ شرطی اختیار صادقی وجود ندارد و یا اگر هم چنین شرطی‌هایی وجود داشته باشند، خداوند نمی‌تواند به آنها علم پیشاارادی داشته باشد. در هر حال، بحث پیرامون انتقادات وارد بر مولینیس خارج از اهداف این مقاله است.

نتیجه‌گیری

از مجموع مطالبی که در این مقاله ارائه شد، چنین برمی‌آید که برای ردّ جبرگرایی الهیاتی، باید یکی از مقدمات یا پیش‌فرض‌های برهان پایه ناسازگاری را رد کرد. به نظر می‌رسد که می‌توان همه پاسخ‌های ارائه شده در ردّ جبرگرایی الهیاتی را به استقرا، در پنج گروه کلی تقسیم‌بندی کرد. در این پاسخ‌ها - به ترتیب - بندهای (۱)، (۲)، (۳)، (۴) و (۷) از برهان پایه ناسازگاری رد می‌شوند:

پاسخ‌های مبتنی بر رد بند (۱): متفکران مسلمان می‌گویند که مقدمه (۱) دقیق و کامل ذکر نشده است و باید آن را از صورت «در t_1 خداوند می‌داند که "شخص S در لحظه t_3 عمل

A را انجام می‌دهد» به صورت «در t_1 خداوند می‌داند که "شخص S در لحظه t_3 مختارانه عمل A را انجام می‌دهد" تبدیل کرد. توماسی‌ها نیز در همین مقدمه از برهان پایه‌ناسازگاری مناقشه می‌کنند. آنها می‌گویند که چون خداوند در ظرف زمان قرار ندارد، نمی‌توانیم بگوییم که «در t_1 خداوند می‌داند که...». برخی از قائلان به خداگرایی گشوده هم در مقدمه (۱) از برهان پایه‌ناسازگاری مناقشه می‌کنند. ارسطویی‌ها معتقدند: دست‌کم برخی گزاره‌های مربوط به آینده (از جمله: گزاره‌های مربوط به اعمال اختیاری انسان‌ها در آینده) فاقد ارزش صدق، و یا کاذب هستند و بنابراین خداوند نمی‌تواند به آنها علم داشته باشد؛ چون عالم بودن به گزاره‌ی کاذب ممکن نیست. گروه دیگری از حامیان خداگرایی گشوده معتقدند که گزاره‌های مربوط به اعمال اختیاری انسان‌ها در آینده دارای ارزش صدق، و برخی از آنها هم صادق هستند؛ اما داشتن علم پیشین به آنها منطقاً ممکن نیست. ایشان مدعی‌اند که خداوند به اعمال اختیاری انسان‌ها علم پیشین ندارد؛ اما این مسئله نقضی بر علم مطلق او نیست (چون اساساً داشتن چنین علمی منطقاً ممکن نیست).

پاسخ‌های مبتنی بر رد بند (۲): اکامی‌ها در بند (۲) از برهان پایه‌سازگاری مناقشه می‌کنند. ایشان مدعی هستند که اصل ضرورت گذشته برقرار نیست؛ و برخی از گزاره‌های مربوط به گذشته که بیانگر یک حقیقت غیرمستقر درباره‌ی گذشته باشند، ضروری نیستند. به نظر اکامی‌ها، گزاره‌های مربوط به علم پیشین خداوند به آینده هم بیانگر حقایق غیرمستقر درباره‌ی گذشته هستند و بنابراین ضروری نیستند. به همین دلیل، نمی‌توانیم از بند (۱) برهان پایه‌ناسازگاری نتیجه بگیریم که «در t_2 ضروری است که "در t_1 خداوند می‌داند که P »؛ بنابراین، بند (۲) از برهان پایه‌ناسازگاری غلط، و کل برهان مردود است. روش دیگری هم برای رد برهان پایه‌ناسازگاری وجود دارد که آن هم مبتنی بر رد اصل ضرورت گذشته است. تفاوت این روش با روش اکامی‌ها در دلیلی است که برای عدم برقراری اصل ضرورت گذشته ارائه می‌دهد. در این روش، تلاش می‌شود تا با نفی تقدّم

علت بر معلول نشان داده شود که گذشته لزوماً خارج از کنترل علی ما نیست؛ بنابراین، اصل ضرورت گذشته در حالت کلی برقرار نمی‌باشد.

پاسخ‌های مبتنی بر ردّ بند (۳): چنان‌که گفتیم، حامیان خداگرایی گشوده را می‌توان به سه گروه کلی تقسیم کرد. سومین گروه از حامیان این نظریه، با مناقشه در بند (۳) از برهان پایه ناسازگاری، این برهان را رد می‌کنند. ایشان بر این باور هستند که آینده تغییر می‌کند و صدق و کذب گزاره‌های مستقبل وابسته به زمان است. ممکن است گزاره‌ای درباره لحظه t_3 در لحظه t_1 صادق، و در لحظه t_2 کاذب باشد؛ چون ممکن است «آینده نسبت به t_1 » با «آینده نسبت به t_2 » متفاوت باشد. درست به همین دلیل، بند (۳) از برهان پایه ناسازگاری لزوماً صادق نیست. حامیان این نظر معتقدند که نمی‌توان از اینکه «در t_1 خداوند می‌داند که "شخص S در لحظه t_3 عمل A را انجام می‌دهد" نتیجه گرفت که «شخص S در لحظه t_3 عمل A را انجام می‌دهد». تنها نتیجه‌ای که می‌توان گرفت این است که آینده نسبت به t_1 به گونه‌ای است که شخص S در لحظه t_3 عمل A را انجام می‌دهد؛ اما ممکن است که در گذر زمان، آینده به گونه‌ای تغییر کند که واقعاً شخص S در لحظه t_3 عمل A را انجام ندهد.

پاسخ‌های مبتنی بر ردّ بند (۴): راه دیگری که برای ردّ برهان پایه ناسازگاری وجود دارد، مناقشه در نحوه به کار بستن اصل انتقال ضرورت در این برهان است. برخی مدّعی هستند که در بندهای (۲) و (۳) از برهان پایه ناسازگاری، دو معنای مختلف از «ضرورت» ذکر شده است؛ بنابراین، اعمال اصل انتقال ضرورت بر آنها، و نتیجه گرفتن بند (۴) جایز نیست. در حقیقت، ایشان اصل انتقال ضرورت را نفی نمی‌کنند؛ اما می‌گویند که نمی‌توان این اصل را بر بندهای (۲) و (۳) از برهان پایه ناسازگاری اعمال کرد. در مقابل، مولینیس‌ها خود اصل انتقال ضرورت را رد می‌کنند؛ آنان با ساختن الگویی نشان می‌دهند که این اصل در حالت کلی برقرار نیست و با تکیه بر آن، نمی‌توان بند (۴) از برهان پایه ناسازگاری را از دو بند (۲) و (۳) نتیجه گرفت.

پاسخ‌های مبتنی بر ردّ بند (۷): راه دیگری هم برای ردّ برهان پایه ناسازگاری وجود دارد و آن مناقشه در تعریف عمل مختارانه بر مبنای اصل امکانات بدیل است. در این راه، نشان داده می‌شود که برخی افعال انسان‌ها، علی‌رغم عدم ارضای شرایط اصل امکانات بدیل، مختارانه هستند. همین امر نشان می‌دهد که تعریف عمل مختارانه بر مبنای اصل امکانات بدیل، چندان موجه نیست و بنابراین، بر مبنای این تعریف، نمی‌توان بند (۷) از برهان پایه ناسازگاری را از بند (۶) نتیجه گرفت؛ در نتیجه، برهان مذکور نامعتبر خواهد بود.

در پایان، تذکر دو نکته لازم به نظر می‌رسد:

الف) آنچه در این مقاله آمده، صرفاً حصر استقرایی پاسخ‌های مختلف به جبرگرایی الهیاتی است؛ منطقیاً ممکن است که در آینده، برخی پاسخ‌های دیگر هم ارائه شوند.

ب) بر هرکدام از راه‌حل‌های مذکور در این مقاله انتقاداتی وارد است و میزان قوت و اعتبار همه آنها هم به یک اندازه نیست؛ اما تشریح این انتقادات و ارزیابی قوت استدلال‌های مختلفی که در ردّ جبرگرایی الهیاتی اقامه شده، خارج از اهداف این مقاله است و خود مجال مناسب دیگری می‌طلبد.

پی‌نوشت‌ها

۱- باید توجه داشت که جبرگرایی (fatalism) با تعین‌گرایی (determinism) متفاوت است؛ هرچند این دو دیدگاه دارای برخی پیش‌فرض‌ها و نتایج مشترک هم هستند. برای مطالعه در خصوص برخی مناقشات پیرامون تمایز این دو مفهوم، مقاله زیر را ببینید:

Walter O'Briant, "Determinism, Fatalism and Theism", *Sophia*, v. 10, No. 2, p. 22-26.

با این‌همه، بسیاری گفته‌اند که برهان‌های ارائه‌شده برای اثبات ناسازگاری علم پیشین الهی با اختیار انسان، نظیر برهانی که در مقاله

Nelson Pike, "Divine Omniscience and Voluntary Action", *The Philosophical Review*, v. 74, No. 1, p. 27-46.

آمده، بسیار شبیه به برهان‌های ارائه‌شده برای اثبات ناسازگاری تعین علی با اختیار انسان است؛ مثلاً شبیه به برهان‌هایی که در سه مرجع زیر آمده است:

David Wiggins, "Towards a Reasonable Libertarianism", in Ted Honderich (ed.), *Essays on Freedom of Action*, p. 31-62; Peter van Inwagen, *An Essay on Free Will* and Carl Ginet, *On Action*.

در مرجع زیر، به شباهت‌های این دو نظریه اشاره شده است:

John Martin Fischer, *The Metaphysics of Free Will: An Essay on Control*.

۲- محمد سعیدی مهر، «علم الهی و اختیار انسان»، در: محمد محمدرضایی و دیگران، *جستارهایی در کلام جدید*، ص ۵۵.

3. logical fatalism.

4. theological fatalism.

5. causal determinism.

۶- برای بحثی مختصر در این خصوص، ر.ک:

Hugh Rice, "Fatalism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

7. foreknowledge.

8. infallible.

9. free will.

10. validity.

11. soundness.

12. sound.

13. Linda Zagzebski, "Foreknowledge and Free Will", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

14. Nelson Pike, "Divine Omniscience and Voluntary Action", *The Philosophical Review*, v. 74, No.

1, p. 27-46.

۱۵- ترجمه مقاله مذکور با عنوان «علم مطلق خداوند و اختیار انسان ناسازگارند» در صفحات ۲۵۳-۲۸۹ از این کتاب آمده است: ابراهیم سلطانی و احمد نراقی (ویراستار و مترجم)، *کلام فلسفی (مجموعه مقالات)*.

۱۶- محمد سعیدی مهر، «علم الهی و اختیار انسان»، در محمد محمدرضایی و دیگران، *جستارهایی در کلام جدید*، ص ۴۳-۵۵.

۱۷- گمان ما این است که در همه یا دست‌کم اکثر زبان‌های طبیعی دنیا، واژه‌ای که به صورت اسم خاص بر خداوند اطلاق شود وجود دارد و فرض ما در این مقاله این است که واژه «خدا» یا «خداوند» در زبان فارسی نیز چنین کارکردی دارد.

18. proper noun.

19. empty name.

۲۰- البته در اینجا، منظور از «همه صفات خداوند» همه آن دسته از صفات خداوند است که در فلسفه اسلامی صفات «حقیقی» یا در فلسفه معاصر غرب صفات «intrinsic» نامیده می‌شوند؛ مثلاً، «قادر بودن» صفت حقیقی خداوند و ذاتی اوست، اما صفت «آفریدن آدم» صفت ذاتی خداوند نیست.

21. timeless.

22. Cf. Eleonore Stump and Norman Kretzmann, "Eternity", *Journal of Philosophy*, v. 78, No. 8, p. 429-458.

23. Cf. Eleonore Stump and Norman Kretzmann, "Prophecy, Past Truth, and Eternity", *Philosophical Perspectives*, v. 5, Philosophy of Religion, edited by James Tomberlin, p. 395-424.

۲۴- ابن‌سینا، *النجاه*، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، ص ۵۹۴-۵۹۵.

25. Alvin Plantinga.

26. Alvin Plantinga, "On Ockham's Way Out", *Faith and Philosophy*, v. 3, No. 3, p. 235-269.

27. epistemic logic.

28. possible worlds semantics.

29. principle of the necessity of the past.

30. transfer of necessity principle.

31. modal logic.

۳۲- اصولاً نظام K نظامی است که از افزودن اصل انتقال ضرورت به اصول موضوعه منطق کلاسیک ساخته می‌شود. به همین دلیل، گاهی اصل انتقال ضرورت اصل K نامیده می‌شود.

33. alternate possibilities.

۳۴- محمد سعیدی مهر، علم پیشین الهی و اختیار انسان، ص ۷-۱۰.

۳۵- برهانی که در ادامه می‌آید ملهم از مقاله زیر است:

Linda Zagzebski, "Foreknowledge and Free Will", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

۳۶- محمد سعیدی مهر، علم پیشین الهی و اختیار انسان، ص ۱۷-۱۹.

۳۷- همان، فصل ۱.

38. Saint Thomas Aquinas.

39. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, p. 1, QQ. 10 & 14.

40. Thomism.

41. Boethius.

۴۲- بوئیوس، تسلائی فلسفه، ترجمه سایه میثمی، د.ف. ۵، ف. ۶.

43. Cf. Eleonore Stump and Norman Kretzmann, op.cit, p. 429-458.

۴۴- شرح خلاصه برهان چنین است: یا «فردا جنگی دریایی روی خواهد داد» صادق است یا «فردا جنگی دریایی روی نخواهد داد» صادق است. اگر «فردا جنگی دریایی روی خواهد داد» صادق باشد، ممکن نیست که فردا جنگی دریایی روی ندهد؛ پس، «فردا جنگی دریایی روی خواهد داد» ضرورتاً صادق است. اگر هم «فردا جنگی دریایی روی نخواهد داد» صادق باشد، ممکن نیست که فردا جنگی دریایی روی دهد؛ پس، «فردا جنگی دریایی روی نخواهد داد» ضرورتاً صادق است. یعنی در هر حال، ممکن استقبالی صادقی درباره جنگ دریایی وجود ندارد.

45. impossibility.

46. Aristotle, *De Interpretatione IX*.

۴۷- نمونه‌ای از پاسخ‌های ارسطویی را می‌توان در آثار زیر دید:

Arthur Prior, "The Formalities of Omniscience", *Philosophy*, v. 37, p. 114-129; Joseph Runzo,

"Omniscience and Freedom for Evil", *International Journal for Philosophy of Religion*, v. 12,

No. 3, p. 131-147; Richard Purtill, "Fatalism and the Omnitemporality of Truth", *Faith and*

Philosophy, v. 5, No. 2, p. 185-192; John Randolf Lucas, *The Future: An Essay on God, Temporality, and Truth*; Alan Rhoda et al, "Open theism, omniscience, and the nature of the future", *Faith and Philosophy*, v. 23, No. 4, p. 432-459.

آنچه در همهٔ پاسخ‌های ارسطویی مضمّن است، نامتعیّن بودن آینده و عدم برقراری اصل طرد شقّ ثالث (principle of the excluded middle) و یا اصل دوازده‌گانه (principle of bivalence) در خصوص گزاره‌های مربوط به آینده است. در مقالهٔ زیر، دربارهٔ استدلال‌های له‌گشوده بودن آینده (openness of the future) بحث شده و نتیجه گرفته شده است که اگر بپذیریم آینده گشوده است، ناچاریم بپذیریم که گذشته هم، دست‌کم در بعضی موارد، گشوده است:

Ned Markosian, "The Open Past", *Philosophical Studies*, v. 79, No. 1, p. 95-105.

48. William of Ockham.

۴۹- عمدهٔ استدلال‌های اکام در خصوص سازگاری علم پیشین الهی با اختیار انسان در این کتاب آمده است:

William Ockham, *Predestination, Foreknowledge, and Future Contingents*.

در دو منبع زیر، آرای اکام در خصوص این مسئله شرح داده شده است:

Marilyn Adams, *The Problem of God's Foreknowledge and Free Will in Boethius and William Ockham*, part 2; and William Lane Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, ch. 6.

مقالات زیر هم بازتولید رأی اکام در ادبیات فلسفی مدرن است:

Marilyn Adams, "Is the Existence of God a 'Hard' Fact?", *The Philosophical Review*, v. 76, No. 4, p. 492-503; Alvin Plantinga, "On Ockham's Way Out", *Faith and Philosophy*, v. 3, No. 3, p. 235-269.

50. Marilyn Adams.

51. William Ockham, *Predestination, Foreknowledge, and Future Contingents*, p. 46-47.

52. hard facts.

53. soft facts.

54. Marilyn Adams, "Is the Existence of God a 'Hard' Fact?", *The Philosophical Review*, v. 76, No. 4, p. 493-494.

۵۵- وقتی می‌گوییم: یک گزاره «به صورت جزئی» دربارهٔ لحظهٔ t است، به این معناست که این گزاره صرفاً دربارهٔ t نیست و دربارهٔ لحظات زمانی دیگری هم هست؛ مثلاً گزارهٔ «در لحظهٔ t_1 در تهران باران می‌بارد» هم به

جبرگرایی الهیاتی و راه‌حل‌های آن □ ۱۳۷

صورت جزئی درباره f_1 است و هم به صورت جزئی درباره f_2 . یعنی چنین نیست که این گزاره فقط درباره f_1 یا فقط درباره f_2 باشد.

۵۶. اکامی‌ها تعبیر «ضروری عارضی» (accidentally necessary) یا همان تعبیر لاتینی «necessary per accidens» را هم از اکام وام گرفته‌اند:

Cf. William Ockham, *Ordinatio*, I, Prologue, Q. 6 (Referred by Alvin Plantinga, "On Ockham's Way Out", *Faith and Philosophy*, v. 3, No. 3, note 14).

۵۷. البته به جای آنکه بگوییم: فلان گزاره خارج از کنترل علی است، باید بگوییم که آن گزاره بیانگر چیزی است که آن چیز خارج از کنترل علی است؛ اما ما مسامحتاً تعبیر خارج از کنترل علی بودن را برای گزاره‌ها هم به کار می‌بریم.

58. Linda Zagzebski, "Foreknowledge and Free Will", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, sec. 6.2.

۵۹. در اینجا با قدری مسامحه، انجام ندادن یک فعل را هم مساوق با انجام کاری می‌دانیم. به بیان دیگر، ترک یک فعل را هم یک کار ایجابی گرفته‌ایم. به همین دلیل است که ترکیب «انجام کار دیگر» در اصل امکانات بدیل را می‌توان بر انجام ندادن یک کار هم تطبیق داد.

60. Harry Gordon Frankfurt.

61. Harry Frankfurt, "Alternate Possibilities and Moral Responsibility", *Journal of Philosophy*, v. 66, No. 23, p. 829-839.

البته، در مقاله زیر، گفته شده است که چنین موضعی را می‌توان به آگوستین هم نسبت داد:

David Hunt, "On Augustine's Way Out", *Faith and Philosophy*, v. 16, No.1, p. 3-26.

62. thought experiments.

63. Linda Zagzebski.

64. Cf. Linda Zagzebski, "Omniscience, Time, and Freedom", in William Mann (ed.), *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion*, p. 52-53.

این مثال که در آثار متعدّد زاگزیسکی با تفاوت‌هایی جزئی نقل شده، خود برگرفته از مثال‌های فیشر در مقاله زیر است:

John Martin Fischer, "Responsibility and Control", *Journal of Philosophy*, v. 79, No. 1, p. 24-40.

ما در ترجمه آن، از آنچه در صفحات ۲۰۸-۲۰۹ از این کتاب آمده است، کمک گرفته‌ایم. ر.ک: چارلز تالیافرو، *فلسفه دین در قرن بیستم*، ترجمه انشاءالله رحمتی.

65. Black.

66. White.

67. Mary Jones.

۶۸- البته، معدودی از فلاسفه مخالف این ادعا هستند؛ برای نمونه:

Cf. David Widerker, "Libertarianism and Frankfurt's Attack on the Principle of Alternative Possibilities", *The Philosophical Review*, v. 104, No. 2, p. 247-261; and "Libertarianism and Frankfurt's Attack on the Principle of Alternative Possibilities: A Further Look", *Philosophical Perspectives*, v. 14, Action and Freedom, edited by James Tomberlin, p. 181-201.

در مقاله زیر هم برای تأیید ادعای مذکور تلاش شده است:

Linda Zagzebski, "Does Libertarian Freedom Require Alternate Possibilities?", *Philosophical Perspectives*, v. 14, Action and Freedom, edited by James Tomberlin, p. 231-248.

69. The Stone Paradox.

70. Cf. Campbell Brown and Yujin Nagasawa, "Anything You Can Do, God Can Do Better", *American Philosophical Quarterly*, v. 42, No. 3, p. 221-227.

71. George Mavrodes, "Some Puzzles Concerning Omnipotence", *The Philosophical Review*, v. 72, No. 2, p. 221-223.

۷۲- این موضعی است که مثلاً در منابع زیر مورد دفاع قرار گرفته است:

Richard Swinburne, *The Coherence of Theism*, p. 171-178; William Hasker, *God, Time, and Knowledge*, ch. 10.

۷۳- این موضعی است که در منبع زیر مورد دفاع قرار گرفته است:

Peter Thomas Geach, *Providence and Evil*, p. 40-66.

برای مذاقه بیشتر در خصوص این سه نوع خداگرایی گشوده، مقاله زیر را ببینید:

John Martin Fischer et al, "Engaging with Pike: God, Freedom and Time", *Philosophical Papers*, v. 38, No. 2, p. 247-270.

74. Luis de Molina.

۷۵- عنوان کامل این کتاب که به لاتین نوشته شده، چنین است:

Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia

می‌توان این عنوان را به «سازگاری اختیار با مواهب رحمت، علم پیشین الهی، مشیت الهی، تقدیر و ملامت»

ترجمه کرد. برای اشاره به این کتاب، معمولاً از عنوان اختصاری «Concordia» یا همان «سازگاری» استفاده می‌شود.

76. Alvin Plantinga, "Which Worlds Could God have Created?", *The Journal of Philosophy*, v. 70, No. 17, p. 539-552; and *The Nature of Necessity*, ch. IX.

البته، پلاتینگا به طور مستقیم نامی از مولینا و یا حتی نظریه علم میانی نمی‌برد. با این حال، برخی او را معرفی‌کننده نظریه علم میانی به ادبیات فلسفی معاصر می‌دانند. مثلاً پانوشت اول از مقاله زیر را ببینید:

William Hasker, "A Refutation of Middle Knowledge", *Nous*, v. 20, No. 4, p. 545-557.

برخی دیگر با این نظر مخالف هستند و مقاله روبرت آدامز با عنوان

"Middle Knowledge and the Problem of Evil" را معرفی‌کننده نظریه علم میانی به ادبیات فلسفی معاصر می‌دانند. در این خصوص، توضیحات مذکور در بخش مراجع مقاله زیر را ببینید:

Alfred Freddoso, "Molina, Luis de", in Edward Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*.

در هر حال، مسلّم است که پلاتینگا در مقاله زیر - بدون اینکه صراحتاً نامی از مولینا ببرد - از نظریه علم میانی او استفاده کرده است:

Alvin Plantinga, "Which Worlds Could God have Created?", *The Journal of Philosophy*, v. 70, No. 17, p. 539-552.

و آدامز هم در مقاله‌ای در همان شماره همان مجله، با ذکر نام مولینا و نظریه علم میانی، مدّعیات همسان پلاتینگا و مولینا را نقد کرده است:

Robert Merrihew Adams, "Middle Knowledge", *The Journal of Philosophy*, v. 70, No. 17, p. 552-554.

77. Molinism.

78. middle knowledge.

79. Linda Zagzebski, *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*, ch. 5.

۸۰- منظور از قید «مفهوماً» (conceptually) که فردوسو در تبیین تقدّم و تأخّر میان مراتب مختلف علم خداوند بر آن تأکید می‌کند، این است که تقدّم علم میانی خداوند نسبت به علم آزاد او و تأخّر علم میانی خداوند نسبت به علم طبیعی او لزوماً تقدّم و تأخّر زمانی نیست؛ هرچند که او دقیقاً تبیین نمی‌کند که این تقدّم و تأخّر از چه نوعی است:

Cf. Luis de Molina, *On Divine Foreknowledge: Part IV of the Concordia*, Freddoso's Int.

۸۱- علم طبیعی (natural knowledge) خداوند علم به صدق‌های ضروری است؛ مثلاً، خداوند با علم طبیعی

خود، به همه صدق‌های منطقی علم دارد. به علاوه، چون ممکن بودن یک گزاره خود یک حقیقت ضروری است، خداوند از طریق علم میانی خود به اینکه چه گزاره‌هایی ممکن هستند هم علم دارد؛ مثلاً خداوند از طریق علم طبیعی خود، هم به « $P \supset P$ » علم دارد و هم به «ممکن است برگ درختان سبز باشند.» چون هر دوی اینها گزاره‌هایی ضروری هستند.

82. free knowledge.

83. future conditionals.

84. circumstance.

85. situation.

86. subjunctive conditional.

87. Robert Merrihew Adams.

88. counterfactual [conditionals] of freedom.

۸۹- البته، از نوشته‌های برخی فیلسوفان، چنین برمی‌آید که واضح تعبیر «[شرطی‌های] خلاف واقع اختیار» پلانتینگا بوده است. برای نمونه، صفحه ۵۴۶ از مقاله زیر را ببینید:

William Hasker, "A Refutation of Middle Knowledge", *Nous*, v. 20, No. 4.

با این همه، به نظر می‌رسد، کسی که این تعبیر را به ادبیات فلسفی آورده است، نه پلانتینگا که روبرت آدامز بوده است. خود آدامز هم البته در پانوشته چهارم از مقاله زیر می‌گوید که این تعبیر را وام‌دار دیوید وریند است:

Robert Merrihew Adams, "Plantinga on the Problem of Evil", in James Tomberlin and Peter van Inwagen (eds), *Alvin Plantinga*, p. 225-256.

۹۰- در اصطلاح، گفته می‌شود که این شرطی‌ها صدق پیش‌ارادی (prevolitional) دارند و نه صدق پس‌ارادی (postvolitional)؛ یعنی صدق آنها مقدم بر اراده و خواست خداوند است و خداوند این گزاره‌ها را صادق نمی‌کند.

۹۱- این ادعای زاگزبسکی برگرفته از نظر آلفرد فردوسو است:

Cf. Luis de Molina, *On Divine Foreknowledge: Part IV of the Concordia*, Freddoso's Int., p. 53-62.

92. Linda Zagzebski, *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*, p. 131-133.

منابع

- ابن سینا، *النجاح*، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
- بوئتیوس، *تسلی فلسفه*، ترجمه سایه میثمی، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۵.
- تالیافرو، چارلز، *فلسفه دین در قرن بیستم*، ترجمه ان شاءالله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۲.
- سعیدی مهر، محمد، «علم الهی و اختیار انسان»، در: محمد محمدرضایی و دیگران، *جستارهایی در کلام جدید*، تهران، سمت، ۱۳۸۱، ص ۴۱-۷۹.
- —، *علم پیشین الهی و اختیار انسان*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۵.
- سلطانی، ابراهیم و احمد نراقی (ویراستار و مترجم)، *کلام فلسفی* (مجموعه مقالات)، چ دوم، تهران، صراط، ۱۳۸۴.
- محمدرضایی، محمد و دیگران، *جستارهایی در کلام جدید*، تهران، سمت و اشراق، ۱۳۸۱.
- Adams, Marylin, "Is the Existence of God a 'Hard' Fact?", *The Philosophical Review*, v. 76, No. 4, 1967b, p. 492-503.
- ———, *The Problem of God's Foreknowledge and Free Will in Boethius and William Ockham*, PhD Dissertation, Cornell University, 1967a.
- Adams, Robert Merrihew, "Middle Knowledge and the Problem of Evil", *American Philosophical Quarterly*, v. 14, No. 2, 1977, p. 109-117.
- ———, "Middle Knowledge", *The Journal of Philosophy*, v. 70, No. 17, 1973, p. 552-554.
- ———, "Plantinga on the Problem of Evil", in James Tomberlin & Peter van Inwagen, *Alvin Plantinga*, 1985, p. 225-256.
- Aquinas, Saint Thomas, *Summa Theologica*, tr. by Fathers of the English Dominican Province, Benziger Bros, 1947.
- Aristotle, *Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, ed. by Jonathan Barnes, v. 1, Princeton University Press, 1984.
- Brown, Campbell and Nagasawa, Yujin, "Anything You Can Do, God Can Do Better", *American Philosophical Quarterly*, v. 42, No. 3, 2005, p. 221-227.
- Craig, William Lane, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, Brill's Studies in Intellectual History 19, Leiden: E. J. Brill, 1988.

- Fischer, John Martin and Todd, Patrick and Tognazzini, Neal, "Engaging with Pike: God, Freedom and Time", *Philosophical Papers*, v. 38, No. 2, 2009, p. 247-270.
- ———, "Responsibility and Control", *Journal of Philosophy*, v. 79, No. 1, 1982, p. 24-40.
- ———, *The Metaphysics of Free Will: An Essay on Control*, Oxford, Blackwell Publishers, 1994.
- Frankfurt, Harry, "Alternate Possibilities and Moral Responsibility", *Journal of Philosophy*, v. 66, No. 23, 1969, p. 829-839.
- Freddoso, Alfred, "Molina, Luis de", in Edward Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London, Routledge, 1998.
- Geach, Peter Thomas, *Providence and Evil*, Cambridge University Press, 1977.
- Ginet, Carl, *On Action*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Hasker, William, "A Refutation of Middle Knowledge", *Nous*, v. 20, No. 4, 1986, p. 545-557.
- ———, *God, Time, and Knowledge*, Ithaca, Cornell University Press, 1989.
- Honderich, Ted (ed.), *Essays on Freedom of Action*, Boston, Routledge and Kegan Paul, 1973.
- Hunt, David, "On Augustine's Way Out", *Faith and Philosophy*, v. 16, No.1, 1999, p. 3-26.
- Lucas, John Randolph, *The Future: An Essay on God, Temporality, and Truth*, London, Blackwell, 1989.
- Mann, William (ed.), *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion*, Oxford and New York, Blackwell, 2004.
- Markosian, Ned, "The Open Past", *Philosophical Studies*, v. 79, No. 1, 1995, p. 95-105.
- Mavrodes, George, "Some Puzzles Concerning Omnipotence", *The Philosophical Review*, v. 72, No. 2, 1963, p. 221-223.
- Molina, Luis de, *Liberi Arbitrii cum Gratiae Donis, Divina Praescientia, Providentia, Praedestinatione et Reprobatione Concordia*, ed. by J. Rabeneck, Ona and Madrid, 1953.
- ———, *On Divine Foreknowledge: Part IV of the Concordia*, English translation of Part IV of Luis de Molina, *Liberi Arbitrii cum Gratiae Donis, Divina Praescientia, Providentia, Praedestinatione et Reprobatione Concordia*, tr. and introduction by Alfred J. Freddoso, Ithaca: Cornell University Press, 1988.
- O'Brian, Walter, "Determinism, Fatalism and Theism", *Sophia*, v. 10, No. 2, 1971, p. 22-26.

- Ockham, William, *Predestination, Foreknowledge, and Future Contingents*, 2nd ed & tr. by Marilyn McCord Adams and Norman Kretzmann, Indianapolis, Hackett, 1983.
- Pike, Nelson, "Divine Omniscience and Voluntary Action", *The Philosophical Review*, v. 74, No. 1, 1965, p. 27-46.
- Plantinga, Alvin, "On Ockham's Way Out", *Faith and Philosophy*, v. 3, No. 3, 1986, p. 235-269.
- ———, "Which Worlds Could God have Created?", *The Journal of Philosophy*, v. 70, No. 17, 1973, p. 539-552.
- ———, *The Nature of Necessity*, London, Oxford University Press, 1974.
- Prior, Arthur, "The Formalities of Omniscience", *Philosophy*, v. 37, 1962, p. 114-129.
- Purtill, Richard, "Fatalism and the Omnitemporality of Truth", *Faith and Philosophy*, v. 5, No. 2, 1988, p. 185-192.
- Rhoda, Alan and Boyd, Gregory and Belt, Thomas, "Open theism, omniscience, and the nature of the future", *Faith and Philosophy*, v. 23, No. 4, 2006, p. 432-459.
- Rice, Hugh, "Fatalism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2010.
- Runzo, Joseph, "Omniscience and Freedom for Evil", *International Journal for Philosophy of Religion*, v. 12, No. 3, 1981, p. 131-147.
- Stump, Eleonore and Kretzmann, Norman, "Eternity", *Journal of Philosophy*, v. 78, No. 8, 1981, p. 429-458.
- ———, Norman, "Prophecy, Past Truth, and Eternity", *Philosophical Perspectives*, v. 5, Philosophy of Religion, edited by James Tomberlin, Atascadero: Ridgeview Press, 1991, p. 395-424.
- Swinburne, Richard, *The Coherence of Theism*, Oxford, Oxford University Press, 1977.
- Tomberlin, James and van Inwagen, Peter, *Alvin Plantinga*, Springer, 1985.
- Van Inwagen, Peter, *An Essay on Free Will*, Oxford, Oxford University Press, 1983.
- Widerker, David, "Libertarianism and Frankfurt's Attack on the Principle of Alternative Possibilities", *The Philosophical Review*, v. 104, No. 2, 1995, p. 247-261.
- ———, "Libertarianism and Frankfurt's Attack on the Principle of Alternative Possibilities: A Further Look", *Philosophical Perspectives*, v. 14, Action and Freedom, ed. by James

- Tomberlin, Wiley-Blackwell, 2000, p. 181-201.
- Wiggins, David, "Towards a Reasonable Libertarianism", in Ted Honderich, *Essays on Freedom of Action*, 1973, p. 31-62.
 - Zagzebski, Linda, "Does Libertarian Freedom Require Alternate Possibilities?", *Philosophical Perspectives*, v. 14, Action and Freedom, ed. by James Tomberlin, Wiley-Blackwell, 2000, p. 231-248.
 - ———, "Foreknowledge and Free Will", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2008.
 - ———, "Omniscience, Time, and Freedom", in William Mann (ed.), *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion*, 2004, p. 3-25.
 - ———, *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*, New York, Oxford University Press, .1991

