

The Problem of Divine Foreknowledge and Human Freewill: The Discussion of Classic Solutions Based on Zagzebski's Opinions

Ali Yarizadeh¹⁻, Mir Saeid Mousavi², Ali Ghanbarnejad¹

1. MSc. Holder, Department of Philosophy of Religion, Mofid University, Qom, Iran

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

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

Abstract

The question of the divine foreknowledge and the human freewill (volition) is among the most important and complex philosophical issues within the Abrahamic religions tradition, which has come to be called theological fatalism. In the article at hand, we present the new reading of this issue by Zagzebski and discuss the three traditional solutions by Boethius, William of Ockham, and Molina. According to Boethian solution, God is atemporal. William of Ockham deems God's knowledge of our freewill as a soft fact rather than a hard one, while Molina denies the premise of the transfer of past necessity. This article shows that the question and its solutions have wrongly deemed the eternity of God within time. That viewpoint is against Anselm's theology that takes God as atemporal. Finally, we show that atemporality solution agrees with Anselm's theology and God's actual knowledge. The human's agency is in line with God's agency. That is to say, on the one hand, God's knowledge is at the top of the causal chain that leads to the realization of an act and is considered as one of the conditions for the realization of the voluntary act. On the other hand, the human knowledge and power is part of the causal chain of that action. Therefore, the consideration of the finite human knowledge as relying on the infinite and atemporal knowledge of God does not contradict the human freewill.

Keywords: Divine foreknowledge, Freewill, Middle knowledge, Zagzebski.

فلسفه دین، دوره ۱۷، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۹
صفحات ۶۸۳-۷۰۵ (مقاله پژوهشی)

مسئله علم الهی و اختیار بشر: نقد و بررسی راه‌حل‌های کلاسیک با تمرکز بر دیدگاه زاگزیسکی

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

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

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

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

چکیده

مسئله علم پیشین الهی و اراده آزاد (اختیار) بشر از مهم‌ترین و پیچیده‌ترین مسائل فلسفی در حیطه سنت ادیان ابراهیمی است که تحت عنوان تقدیرانگاری الهیاتی از آن یاد می‌شود. ما در این نوشتار با طرح جدید مسئله توسط زاگزیسکی، سه راه‌حل سنتی — راه‌حل بوئتیوس، راه‌حل اکامی و راه‌حل مولینا — را بررسی خواهیم کرد. بر اساس راه‌حل بوئتیوس، خداوند فرازمانی است. راه‌حل اکامی هم علم خداوند به اختیار ما را واقعیت نرم، نه واقعیت سخت می‌داند و بر اساس راه‌حل مولینا نیز فرض انتقال ضرورت گذشته انکار می‌شود. در ادامه خواهیم دید که در مسئله و راه‌حل‌های آن به غلط جاودانگی خدا در زمان را فرض گرفته‌اند که این رویکرد برخلاف الهیات آنسلمی است که خداوند را فرازمان برمی‌شمارد. در نهایت، نشان می‌دهیم که راه‌حل بی‌زمانی با الهیات آنسلمی و علم فعلی خداوند منطبق است. فاعلیت انسان در طول فاعلیت الهی قرار دارد، یعنی از یکسو، علم خداوند در رأس سلسله علل و اسباب تحقق فعل است و به‌مثابه یکی از شرایط تحقق فعل اختیاری محسوب می‌شود، و از سوی دیگر، علم و قدرت بشری در سلسله اسباب و علل آن فعل قرار می‌گیرد. در نتیجه، استناد علم محدود بشر به علم نامحدود و فرازمان خداوند، منافی اختیار نیست.

واژگان کلیدی

اختیار، علم پیشین الهی، زاگزیسکی، معرفت‌میان.

مقدمه و طرح مسئله

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

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

۲. موجودات انسانی در افعال خود آزاد هستند.

گزاره نخست، بازگوکننده یکی از آموزه‌های دینی - آموزه علم پیشین الهی^۲ - در ادیان ابراهیمی است. بر اساس این آموزه، خداوند به‌نحو خطاناپذیری از پیش به همه امور عالم و افعال انسانی معرفت کامل دارد. لازمه این آموزه آن است که تمام افعال، اعمال و حتی افکار آدمی از پیش تعیین شده و مقدر^۳، و در نتیجه هر گونه تخلفی از آن غیرممکن باشد. به نظر می‌رسد منبع مهمی که تاکنون به‌لحاظ فلسفی همچنان کانون توجه و الهام‌بخش فیلسوفان دین در سنت تحلیلی درباره علم الهی قرار گرفته، همان الهیات آنسلمی است. به عبارت دیگر، ملاحظیات فلسفی درباره علم مطلق اغلب از «الهیات موجود کامل»^۴ [الهیات قائل به وجود کامل] نشأت گرفته است که برای نخستین بار توسط متأله و

۱. عیسی بن میمون (۱۲۰۴-۱۱۳۵) به شیوه‌ای سنتی اولین بار این مسئله را تقریر نموده است:

"آیا خداوند می‌داند یا نمی‌داند که یک فرد خاص می‌خواهد خوب باشد یا بد؟ اگر تو بگویی او می‌داند پس، ضرورتاً این نتیجه حاصل می‌شود که انسان، آنگونه که خدا از پیش می‌دانسته او می‌خواهد عملی را انجام بدهد آن عمل را به اجبار انجام می‌دهد، غیر از این باشد معرفت خدا ناقص خواهد بود." (Maimonides, 1996: 99-100)

2. The Doctrine of Divine Foreknowledge

3. Preordained

4. Perfect Being Theology

فیلسوف سده یازدهم آنسلم قدیس^۱ (1033-1109 CE) بیان شده است. بر اساس این مدل الهیاتی، خداوند، "موجودی است که بزرگ‌تر از آن نمی‌توان تصور کرد." در نتیجه، خداوند به‌مثابه بزرگ‌ترین موجود ممکن قابل تصور معرفی می‌شود (Quinn & Taliaferro, 1999: 236). فیلسوفان دین با فرض مدعای فوق، از یک سو معتقدند که معرفت نوعی "کمال عقلانی"^۲ است و از سوی دیگر، استدلال می‌کنند که اگر خداوندی که به او نسبت کامل‌ترین موجود ممکن داده می‌شود، واجد معرفت کامل است و معرفت کامل هم باید معرفت پر پیمانه‌ای [بی‌کم‌وکاست] باشد، در نتیجه معرفت خداوند نیز می‌بایست واجد یک نوع معرفت "همه - فراگیر"^۳ [جهانشمول] باشد. یعنی "معرفتی که ارزش صدق هر واقعیتی را شامل شود". (Meister & Copan 2007: 261) شایان ذکر است "اندیشه بی‌زمانی خداوند به‌عنوان بخش مهمی از الهیات آنسلمی قلمداد می‌شود. به‌نحوی که بی‌زمانی و ابدیت، از بارزترین اوصاف کامل‌ترین موجود ممکن قابل تصور محسوب می‌شود"^۴ (Stump & Kretzman, 1998: 424) گزاره دوم نیز بازگوکننده تلقی خاص از آزادی است که بنا بر آن، شرط آزاد بودن این است که فاعل انسانی آزادی عمل داشته و بتواند به گونه دیگر عمل کند (امکانات جایگزین). اما با توجه به گزاره نخست، "اگر خداوند از پیش به جزئیات همه وقایعی [از جمله افعال آدمی] که در آینده رخ می‌دهد، معرفت دارد. بنابراین، ما دیگر قدرت انجام فعل به گونه دیگر را نخواهیم داشت (Kane, 2002: 45) حال پرسش اصلی این است که آیا علم خداوند با اراده آزاد انسانی سازگار است یا خیر؟ شایان ذکر است که در سنت ادیان ابراهیمی، این مسئله تحت عنوان "مسئله

1. St Anselm

2. Intellectual Perfection

3. All-encompassing

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

تقدیرانگاری الهیاتی^۱ از اهمیت شایانی برخوردار بوده است. و نیز در سنت فلسفه تحلیلی دین، از آن به "معمای افسون‌کننده [مجدوب‌کننده]"^۲ تعبیر می‌کنند (Zagzebski, 1991: 3) زاگزبسکی فیلسوف و معرفت‌شناس شهیر معاصر و مدرس معرفت‌شناسی، فلسفه دین و اخلاق در دانشگاه اوکلاهما است که نظریات او تحت عنوان اخلاق فضیلت و انگیزش الهی و ... مورد توجه قرار دارد. زاگزبسکی با بهره گرفتن از تحلیل‌های فنی، صورتبندی جدیدی از مسئله ارائه و راه‌حل‌های کلاسیک را بررسی می‌کند که ما در ادامه درباره آن بحث می‌کنیم.

استدلال به نفع تقدیرانگاری الهیاتی

به نظر زاگزبسکی برای اینکه بتوانیم صورتبندی دقیقی از مسئله ارائه دهیم، گزاره‌ای مثلاً این گزاره که «شما می‌خواهید فردا از رساله خود دفاع کنید» فرض می‌کنیم و آن را B می‌نامیم. حال، سه لحظه متوالی از زمان را تصور کنید (لحظات گذشته t1، حال t2 و t3 آینده). شما این عمل را می‌خواهید انجام دهید (A) یا نمی‌خواهید انجام دهید (A-). قانون طرد شق ثالث^۳، مانع هر گزینه و شق دیگری است. اگر خداوند به‌نحو خطاناپذیر در زمان T1 به صدق گزاره B در زمان T3 باور داشته باشد، آیا می‌توان گفت عمل شما (دفاع از رساله) در زمان T3 عملی آزادانه و از سر اختیار بوده است؟ به نظر می‌رسد شما نمی‌توانید آزادانه آن عمل را انجام دهید. می‌توان این استدلال (باور خطاناپذیر الهی به گزاره B و در نتیجه انکار آزادی انسان) را به‌نحو منطقی چنین صورتبندی کرد:

استدلال پایه به نفع تقدیرانگاری الهیاتی Basic Argument for Theological Fatalism

(۱) دیروز خداوند به نحو خطاناپذیری به (B) باور داشت [فرض علم پیشین

خطاناپذیر]^۴؛

1. The Problem of Theological Fatalism
2. Fascinating Puzzle
3. Law of Excluded Middle
4. Supposition of Infallible Foreknowledge

(۲) اگر واقعه‌ای [E] در گذشته روی داده است، پس اکنون ضروری است که همان واقعه E در لحظه کنونی هم رخ بدهد. یعنی اگر اعتقاد خدا در گذشته به گزاره B آن را ضرورت بخشیده است، در زمان کنونی هم ضروری است [اصل ضرورت گذشته]؛^۱

(۳) در حال حاضر ضروریست که دیروز خداوند به (B) باور داشته باشد [۱ و ۲].

(۴) ضرورتاً اگر دیروز خداوند به (B) باور داشته است، بنابراین، در حال حاضر وقوع B ضروریست [تعریف خطاناپذیری]؛^۲

(۵) اگر (P) اکنون ضروریست و ضرورتاً اگر P آنگاه Q ($P \rightarrow Q$)، بنابراین وقوع Q اکنون ضروری است [اصل انتقال ضرورت]؛^۳

(۶) بنابراین، اکنون ضروریست که B صادق باشد [۳ و ۴ و ۵]؛

(۷) اگر اکنون ضروریست که B صادق است، پس شما نمی‌توانید به گونه دیگری عمل کنید [تعریف ضرورت]؛^۴

(۸) اکنون B صادق است و شما نمی‌توانید به گونه دیگری عملی غیر از عمل واقع شده انجام دهید [۶ و ۷]؛

(۹) اگر شما نمی‌توانید به گونه دیگری عمل کنید، پس وقتی شما آن عمل را انجام می‌دهید، آن عمل را آزادانه انجام نمی‌دهید [اصل امکانات جایگزین]؛^۵

(۱۰) بنابراین، وقتی «شما فردا از رساله خود دفاع می‌کنید» شما آن عمل را آزادانه [از سر اختیار] انجام نمی‌دهید (Mann, 2005: 5; Zagzebski, 2011)

این استدلال به نحو منطقی صورتبندی شده و معتبر است. اگر مقدمات صادق باشند، نتیجه هم صادق است. بسیاری از فیلسوفان اتفاق نظر دارند که این استدلال تهدید جدی بر سازگاری علم پیشین الهی و آزادی انسان است. وقتی علم پیشین را به کار می‌بریم باید

-
1. Principle of the Necessity of the Past
 2. Definition of "Infallibility"
 3. Transfer of Necessity principle
 4. Definition of "Necessary"
 5. Principle of the Alternative Possibilities

به این نکته توجه داشته باشیم که دستکم علم پیشین به دو معنا به کار می‌رود: ۱. علم پیشین به معنای تقدم زمانی و ۲. علم پیشین به معنای تقدم ذاتی - فعلی. مطابق با معنای اول، موجود الف در ظرف زمان پیش از موجود ب است. چنین موجودی که تقدم زمانی به موجود دیگر دارد، علم و قدرت او هم مقدم بر موجود دیگر است. اما مطابق با معنای دوم، موجود الف تقدم علی نسبت به معلول، یعنی موجود ب دارد. محل بحث و نزاع فلاسفه و متألهان در سنت مسیحی و اسلامی در تبیین علم پیشین خداوند متناظر با دو معنای یاد شده است. در اینجا پیش فرض تقدیرانگاری الهیاتی مسیحی از علم الهی مبتنی بر معنای اول از علم پیشین الهی است و خداوند جاودان و ابدی در ظرف زمان فرض می‌شود. از میان مقدمات استدلال، مقدمات (۱)، (۲)، (۵) و (۹) از اهمیت ویژه‌ای برخوردار هستند. راه حل بوئیوس، اکامی و مولینا و فرانکفورت تلاشی است، جهت تضعیف و ابطال مقدمات فوق. زا گزبسکی راه حل‌های ذکر شده را، راه حل سلبی می‌نامد (Zagzebski, 1991; Zagzebski, 2011) در ادامه این مقاله، سعی خواهد شد نخست تلاش فیلسوفان دین و متألهان (در بستر تاریخی آن یعنی راه حل‌های کلاسیک) علیه مقدمات ۱ و ۲ و ۵ (رد یا تکذیب) و نظر زاگزبسکی را بررسی و ارزیابی کرد و سپس، در بخش پایانی این مقاله نکاتی چند در باب درستی مقدمات استدلال پایه (تقدیرانگاری الهیاتی) و پاسخ‌ها ارائه شود.

نقد و بررسی راه حل‌های کلاسیک

با توجه به بیان زاگزبسکی سه راه حل کلاسیک برای مسئله علم پیشین و آزادی بشر وجود دارد که هر کدام از آنها در روزگار معاصر، مورد توجه (نقد و بررسی) فیلسوفان دین — موافق یا مخالف — قرار گرفته است.^۱

۱. شایان ذکر است که در روزگار معاصر، تنها سه راه حل مزبور مورد توجه فیلسوفان قرار دارد. از آنجا که راه حل ارسطویی در ذیل بحث تقدیر انگاری منطقی مورد توجه است و در راستای هدف نهایی این مقاله نیست، از بیان آن در این پژوهش صرف نظر شده است. به نحو مختصر، «راه حل ارسطو انکار ارزش صدق گزاره‌های امکانی مستقبل — از جمله گزاره P در مقدمه اول از استدلال مینا — است و تنها گزاره‌های مربوط به گذشته

راه‌حل بوئتیوس^۱

این راه‌حل توسط بوئتیوس (Boethius, 480-524CE) فیلسوف و متأله دوران میانه (قرون وسطی) ارائه شده است. این راه‌حل، مقدمه اول از استدلال مبنا (تقدیرانگاری الهیاتی) را انکار می‌کند: دیروز خداوند به نحو خطاناپذیر به B باور داشت (فرض خطاناپذیری) در این راه‌حل، "خطاناپذیری باور خداوند و صدق باور او به گزاره B انکار نمی‌شود، بلکه باور خداوند در گذشته (دیروز) مورد انکار قرار می‌گیرد. به بیان بهتر، اگر فرض کنیم که خداوند در زمان وجود ندارد و همه امور هم‌اینک در منظر و مرئای او هستند، بنابراین، کذب مقدمه فوق آشکار می‌شود. به عبارت دیگر، این راه‌حل بر این اصل مبتنی است که «خداوند در زمان نیست» یا «فاقد اوصاف زمانی» است". (Hunt, 2005; Zagzebski, 2011) با توجه به راه‌حل بوئتیوس، مقدمه اول از استدلال مبنا را می‌توان چنین اصلاح کرد: خداوند خارج از زمان، [هم‌اینک] می‌داند که X می‌خواهد در T3 (فردا) عمل A را انجام بدهد (Hunt, 2005).

توضیح روشن اینکه راه‌حل بوئتیوس مبتنی بر مفهوم ابدیت است. او در اثر مشهور خود (Consolation of Philosophy Book V, Prose VI) برای تبیین معرفت الهی، ابدیت را چنین تعریف می‌کند: ابدیت به منزله مالکیت [دارا بودن] کل، کامل و همزمان زندگی نامحدود [بی‌پایان] است (Boethius, 1962: 115).

اجازه دهید از این پس، راه‌حل بوئتیوس را بنا بر پیشنهاد زاگزبسکی (Zagzebski, 2008: 40; Zagzebski, 2011) «راه‌حل بی‌زمانی»^۲ بنامیم. بنا بر نظر بوئتیوس، "خداوند موجودی ابدیست و همیشه برای خودش (فی نفسه) حاضر و به جهت مالکیت کاملی که بر حیات نامحدود دارد، پس [اشراف] کامل بر زمان زودگذر دارد". (Ibid) بوئتیوس در ادامه برای توصیف علم مطلق خداوند، جاده‌ای را تصویر می‌کند که در آن، یک مسافر انسانی به تدریج و گام‌به‌گام به سمت جلو در حال

واجد ارزش صدق هستند". (Hunt, 2005; Zagzebski, 2011)

1. The Boethian Solution
2. The Timelessness solution

حرکت و قدم زدن است، ولی خداوند از بالا [از ابدیت بی‌زمانی] تمام مسیر جاده از ابتدا تا انتها و حرکت آن مسافر را مشاهده می‌کند (Boethius 1962: 117) این دیدگاه بعدها در سده سیزدهم توسط توماس آکویناس (Aquinas, 1225 - 1274 CE) دفاع شد. آکویناس در الهیات جامع (St Ia, Q. 14, A.13, reply obj. 3)، به تأثیر از بوئتیوس معتقد است: "او مانند کسی که به تنهایی در جاده قدم می‌زند و قادر نیست افرادی را که پشت سر او در حال حرکت هستند ببیند، نیست، بلکه او کسی است که کل جاده را یک‌مرتبه و دفعتاً از بالاترین نقطه [از یک منظر عالی] می‌بیند و تمام مسافران را که در حال حرکت هستند، مشاهده می‌کند." (Zagzebski, 1991: 40). توماس در اثر دیگر خود (*Summa contra Gentiles* Ich 66) به تأثیر از بوئتیوس، از تشبیه دیگری به نام «تمثیل دایره» (Cricle analogy)، برای توصیف علم مطلق الهی بهره می‌جوید. همان‌گونه که مرکز دایره برای تمامی نقاط اطراف دایره به یک‌باره حاضر است، تمامی قطعات و لحظات زمانی نیز به یک‌باره برای خداوند حاضر هستند (Zagzebski 2008: 40; Aquinas 1975: 66; Zagzebski 1991: 40; Zagzebski 2011: 111).

در دوران معاصر، «راه‌حل بی‌زمانی» مورد حمایت برخی از جمله الینور استامپ^۱ و نورمن کریتزمن^۲ قرار گرفته است. بحث آنها در باب نسبت میان یک موجود ابدی و موجودات زمانی است. آنها برای توصیف نسبت میان یک موجود ابدی و واقعیات زمانی، از اصطلاحی به نام «همزمانی — سرمدی»^۳ بهره می‌جویند. تلاش آنها بر این است که نشان دهند ابدیت بی‌زمانی خدا، واجد برخی ویژگی‌های امتداد زمانی است. بنا بر نظر آنها، خداوند به‌نحو سرمدی و ازلی با همه حوادث زمانی همزمانی (معیت) دارد (Stump & Kritzman, 1981: 431 - 33; Ganssle, 2007).

نقدها

آیا تفسیر «همزمانی — سرمدی» از آموزه ابدیت یا بی‌زمانی خداوند می‌تواند مسئله علم

1. Elenoar Stump
2. Norman Keretzman
3. ET- Simultaneous

پیشین را توجیه کند؟ با توجه به تفسیر مزبور، آیا خداوند از پیش به آینده علم دارد؟ پاسخ کوتاه آنها خیر است. زیرا هر حادثه زمانی معیت سرمدی با آن حالت دارد (Ibid: 447).
راه‌حل فوق، در روزگار معاصر محل بحث و نزاع برخی فیلسوفان دین و متألهان بوده است.^۱ به گونه‌ای که مسائل مهمی را برای "آموزه بی‌زمانی" فراهم آورده است.

نقد هسکر^۲: مسئله حضور زمان در ابدیت

هسکر معتقد است که راه‌حل بی‌زمانی — با توجه به تفسیر استامپ و کریتزمن از مفهوم ابدیت و «همزمانی — سرمدی» اگرچه یک موفقیت نظری ستودنی است، اما پاسخ مناسبی به پرسش‌های ذیل ندارد: چه چیزهایی را شرط قرار دهیم که X و Y هر دو حضور داشته باشند؟ به عبارت دیگر، حضور X و Y مشروط به چه اموری هستند؟ چه هنگامی [در چه صورت] یکی از نسبت‌ها زمانی است و دیگری سرمدی؟ چگونه یک واقعه زمانی Y می‌تواند در ابدیت حضور داشته باشد؟ (Hasker, 1989: 162 - 170). هسکر، «مسئله حضور زمان در سرمدیت» را در ارتباط با پرسش دوم طرح‌شدنی می‌داند - (Hasker, 1989: 162 - 170) حال به نظر می‌رسد مسئله حضور زمان در ابدیت "آموزه بی‌زمانی" را با مشکل جدی روبه‌رو می‌کند. آیا این فرض که خداوند بی‌زمان است، از انسجام درونی برخوردار است؟

شورگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱. بیشتر اعتراضات بر "راه‌حل بی‌زمانی" بر ایده یا "مفهوم بی‌زمانی" تمرکز یافته است. بیشتر اعتراض‌ها بر این تأکید دارند که "مفهوم بی‌زمانی" بدین معنا نمی‌تواند در راه‌حل مسئله کارگشا باشد. برخی دیگر مثل نلسون پایک (۱۹۷۰)، والترستروف (۱۹۷۵) و سورابجی (۱۹۸۰) تأکید می‌کنند که این معنا از "بی‌زمانی" با اوصاف دیگر خداوند مانند شخص‌وارگی خداوند ناسازگار است و "راه‌حل بی‌زمانی" را ناکافی و مردود می‌دانند. با توجه به اشکال‌های فوق، فلاسفه معاصر چون هسکر (۱۹۸۹)، کینی (۱۹۷۹)، سویین‌برن (۱۹۷۷) ... خداوند را ابدی به معنای جاودان در زمان تفسیر می‌کنند. به این دلیل که فهم آن را ساده و مطابق با خدای شخص‌وار توصیف‌شده در کتاب مقدس می‌دانند.

2. Hasker

نقد کنی^۱: مفهوم هم‌زمانی واجد نوعی نسبت متعدی است.

بنا بر نظر کنی، کل مفهوم ابدیت بی‌زمانی و معیت آن با هر لحظه از زمان نامنسجم است؛ زیرا هم‌زمانی (معیت) در فهم متعارف و رایج آن، یک نسبت یا ارتباط غیرمستقیم، مجازی [متعدی]^۲ است. بر اساس این دیدگاه، به آتش کشیده شدن رُم توسط نرون مساوی و هم‌زمان با کل ابدیت باشد، بنابراین، زمان رساله نوشتن من با زمان به آتش کشیده شدن رُم معیت خواهد داشت. بنابراین، در حالی که من این مطالب را می‌نویسم، رُم در آتش می‌سوزد. بنا بر نظر کنی، این راه‌حل مناسب و رضایت‌بخش نیست"^۳. (Kenny, 1979: 38-39). در واقع، به نظر می‌رسد این مدعا که همهٔ امور به نحو ابدی برای خداوند به‌مثابهٔ متعلق معرفت حاضر هستند، صرفاً یک بازگویی مکرر از معرفت خداوند به آینده است نه یک تبیین خاص. کنی با رأی نلسون پایک (۱۹۷۰) موافق است که آموزهٔ بی‌زمانی (سرمدیت) خداوند برای سنت خدا‌باوری غربی اساس محکمی ندارد (Kenny, 1979: 40).

پاسخ کریترمن و استامپ

کریترمن و استامپ در پاسخ به نقدهای هسکر و کنی معتقدند که هم‌زمانی خداوند مستلزم آن است که او در همهٔ زمان‌ها وجود داشته باشد، ولی همهٔ زمان‌ها متمایز از هم هستند و نه هم‌زمان. بنا بر نظر آنها، تمام این نقدها مبتنی بر این است که همهٔ زمان‌ها با هم باشند و

1. Kenny

۲. Transitive relation – نسبت متعدی را می‌توان چنین تعریف کرد: X یک نسبت متعدی است اگر و تنها اگر برای هر الف، ب و ج، اگر الف برای ب در X توقف کند و ب در X برای ج توقف کند، پس الف در X برای ج توقف می‌کند. برای مثال، اگر الف بلندتر از ب باشد و ب بلندتر از ج؛ بنابراین الف نسبت به ج بلندتر خواهد بود. (Blackburn, 2005: 369; Borland, 2010)

۳. بنا بر نظر کنی، همان اعتراض توسط سوآرز بیان شده است. سوآرز اصرار می‌کند که اگرچه امور زمانی با کل ابدیت همزیستی دارند، زیرا ابدیت با همهٔ زمان‌های گذشته، حال و آینده همزیستی دارد، با وجود این، زمان‌های متفاوت مذکور با یکدیگر همزیستی ندارند. خدا اکنون با امور متعددی، می‌تواند همزیستی داشته باشد، بدون اینکه تغییری در او راه بیاید. مانند درختی که متقارن با انبوهی از آب روان است، اما همچنان بی‌حرکت درون رودخانه ایستاده است". (Kenny, 1979: 39 - 40)

تمایزی میان آنها نباشد. در حالی که همهٔ زمان‌ها متمایز از هم، در پیشگاه ابدی خداوند حضور دارند." (Stump & Kretzman, 1981: 443)

شایان ذکر است که فلاسفه به دو معنا از ابدیت توجه دارند:

الف) ابدیت به معنای جاودانگی در زمان^۱: بر اساس تفسیر فوق، خداوند در زمان نامتناهی دوام وجود دارد، به گونه‌ای که در گذشته، حال و آینده وجود دارد. او از ازل (زمان بی‌آغاز) بوده تا ابد (زمان بی‌پایان) هم خواهد بود. این تفسیر از ابدیت خداوند، زمان‌گرایی^۲ نامیده می‌شود. بر اساس این دیدگاه، خداوند نه آغازی دارد و نه پایانی و در زمان همیشه جاودانه است^۳ (Meister, 2008: 58).

ب) ابدیت به معنای فرازمان بودن^۴: مطابق با تفسیر فوق، خداوند خارج از ظرف زمانی حیات همیشگی دارد و تغییرناپذیر است. خداوند نه واجد بسط زمانی^۵ است و نه مکان یا موقعیت زمانی^۶. تفسیر دوم مورد توجه بسیاری از متفکران قرون وسطی مانند آگوستین، بوئتیوس، آنسلم و آکویناس قرار گرفته است و بخش مهمی از الهیات آنسلمی در سنت الهیات مسیحی را تشکیل می‌دهد (Meister, 2008: 56) و راه‌حل بوئتیوس مبتنی بر همین تفسیر فوق از ابدیت و انکار تلقی اول از مفهوم ابدیت است (Boethius, 1962: 115). بنابراین، آنها راه‌حل بوئتیوس را نپذیرفته‌اند و اعتراض‌هایی به آن داشته‌اند. مهم‌ترین اعتراض آنها به راه‌حل فوق، این است که "چگونه یک موجود فرازمان که خالق جهان است، می‌تواند در آن مداخله نموده، و یا نگهدارنده یا علت مبقیه آن باشد و با حوادث زمانی ربط و نسبتی پیدا کند"؟ (Pike, 1970: 111). سویین‌برن فرض بی‌زمان بودن خداوند را منطقاً تناقض‌آمیز و فاقد انسجام درونی، و در عوض، خداوند را زمانمند [جاودانه در زمان] می‌داند^۷ (Swinburn, 1997: 228 - 229).

1. Everlasting

2. Temporalism

۳. سهروردی (مصنفات، ج ۴، ۵۱ والواح العمادیه: ۴۲) این تفسیر از ابدیت را به خوبی بیان می‌کند: دوام الوجود فی

الماضی یسمی «الأزل» و دوام الوجود فی المستقبل یسمی «الأبد» (عرب، ۲۵: ۱۳۹۱)

4. Meta temporal

5. temporal extension

6. temporal Location

۷. سویین‌برن معتقد است فرض آموزه بی‌زمانی با آموزهٔ خدای شخص‌وار ناسازگار است. از نظر او گزاره‌های

نقد زاگزبسکی

از نظر زاگزبسکی راه حل بی‌زمانی ما را از خطر تقدیرانگاری در امان نگه نمی‌دارد. به بیان دیگر، علم ازلی و ابدی خداوند اگرچه مشکل ضرورت گذشته را حل می‌کند، به ظهور مسئله جدیدی به نام ضرورت ازلی یا ابدیت علم الهی موازی با معضل ضرورت گذشته منجر می‌شود که می‌توان از آن به "مسئله معرفت ازلی یا بی‌زمانی" یاد کرد؛ زیرا می‌توان به لحاظ ساختاری استدلالی موازی با استدلال مبنا به نفع معرفت بی‌زمانی اقامه کرد که موضوع محوری آن ضرورت ابدیت است. اگر خداوند در زمان نمی‌گنجد، پس موضوع کلیدی ضرورت گذشته نیست، بلکه ضرورت در قلمرو بی‌زمانی موضوع اصلی خواهد بود. بنابراین سه مقدمه اول استدلال پایه با توجه به ضرورت ابدیت چنین صورتبندی می‌شود: ۱. خداوند به نحو بی‌زمان و ابدی به T علم دارد؛ ۲. اگر E در قلمرو ابدیت بی‌زمانی است، پس اکنون ضروریست که E اتفاق افتد؛ ۳. اکنون T ضروری است. به اعتقاد زاگزبسکی به سبب ماهیت پیچیده و دشواری فهم ضرورت ازلی یا ابدیت، فهم ضرورت گذشته بسی سهل‌تر است. زیرا امتیاز ضرورت گذشته به این است که با شهود یا درک متعارف ما از زمان سازگاری بیشتری دارد (Zagzebski, 1991:ch.2: 60 - 64; Zagzebski, 2011).

راه حل اُکامی^۱

راه حل دوم توسط فیلسوف سده سیزدهم ویلیام اُکامی^۲ (۱۲۸۵ - ۱۳۴۹) ارائه شده است. این راه حل مقدمه دوم از استدلال پایه را انکار می‌کند: اگر واقعه E در گذشته اتفاق بیفتد، پس اکنون در حال حاضر ضروریست که واقعه E در لحظه کنونی رخ بدهد؛ یعنی اگر اعتقاد خدا در گذشته به گزاره B آن را ضرورت بخشیده، در زمان کنونی هم ضروری

دینی فوق: خداوند بشارت می‌دهد، خداوند تنذیر می‌کند، خداوند پاداش می‌دهد و ... همگی حاکی از زمانمند بودن آنها و در نتیجه نشاندهنده شخص‌وار بودن و زمانمند بودن خداوند است (Ibid)

1. The Ockhamist Solution
2. William of Ockham

است. این مقدمه مبتنی بر فرض "اصل ضرورت گذشته" است. راه‌حل اکام تلاشی بود برای انکار این اصل. ایده کلی پشت راه‌حل مذکور این بوده که اصل ضرورت گذشته ناکارآمد است. به عبارت بهتر، باورهای گذشته خداوند مشمول ضرورت گذشته نمی‌شود (Zagzebski, 2008: 113; Zagzebski, 2011).

اکام معتقد است که گذشته در واقع واجد معنایی از ضرورت است که می‌توان آن را "ضرورت بالعرض" نامید.^۱ اکام برای تبیین مسئله و توضیح "ضرورت عارضی" یا "ضرورت بالعرض"^۲، گزاره‌هایی که مربوط به زمان حال هستند را به دو قسم تقسیم می‌کند و آنها را توضیح می‌دهد:

۱. دسته اول (واقعیت‌های سخت): گزاره‌هایی هستند که صدق آنها منوط به این است که هم بیان آنها و هم جستارمایه^۳ آنها به زمان حال مربوط هستند. متناظر با صدق هر یک از چنین گزاره‌هایی، گزاره‌ای ضروری درباره گذشته وجود دارد؛

۲. دسته دوم (واقعیت‌های نرم): گزاره‌هایی هستند که صرفاً بیان آنها به زمان حال مربوط است، نه جستارمایه (محتوای) آنها، بلکه جستارمایه (محتوای) آنها به آینده ارتباط پیدا می‌کند (Stump & Murray, 1999: 17-18; Hunt, 2005).

به نظر اکامیست‌ها، "واقعیت‌های نرم درباره گذشته، خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته‌ای از واقعیت‌های نرم که تثبیت شده‌اند و دسته دیگر از واقعیت‌های نرم که تثبیت نشده هستند. بنا به فرض، باورهای الهی درباره اعمال آدمیان در نسبت با طبقه دوم از واقعیت‌های نرم تثبیت نشده درباره گذشته معنا می‌یابند" (Fischer, 1992: 97). برخی در

۱. «گذشته واجد نوع معینی از ضرورت است که به ضرورت گذشته تعبیر می‌شود. این مفهوم ابتدا توسط منطق‌دان مشهور ویلیام شروود در سده سیزدهم به کار گرفته شد و سپس توسط ویلیام اکامی بسط داده شد و امروزه مورد توجه قرار گرفته است. ضرورت بالعرض یک نوع ضرورت نسبی زمانمند است و متمایز از امور دیگری است که فی‌نفسه ضروری (necessary perse) هستند؛ زیرا اموری که فی‌نفسه ضروری هستند، در همه زمان‌ها ضروری هستند، اما اموری که بالعرض ضروری هستند، در هر زمانی ضروری نیستند» (Zagzebski, 1991: 15 - 17)

2. Accidental necessity or Per accident necessary

3. Subject matter

دوران معاصر با تفکیک میان واقعیت‌های سخت و نرم کوشیده‌اند تفسیر خاصی از واقعیت‌های نرم یا غیرمستقر ارائه دهند.^۱

مارلین آدامز^۲ (تفسیر خاصی از واقعیت‌های نرم)

آدامز با تأثیر از اکام، با تمایز «واقعیت نرم» و «واقعیت سخت» معتقد است که یک واقعیت سخت درباره گذشته، واقعیاتی هستند که در گذشته استقرار دارند و بیان و جستارمایی (محتوای) آنها مربوط به همان زمان است. اما یک «واقعیت نرم» در مورد گذشته، واقعیت‌هایی هستند که بخشی از آن، یعنی، جستارمایی (محتوای) آنها درباره آینده است (Zagzebski, 2011). راه‌حل اکام و تفسیر آدامز با اعتراض فیشر مواجه شد.

نقد مارتین فیشر^۳: تفسیر آدامز واجد معیار استلزام است.

تفسیر آدامز واجد نوعی معیار استلزام^۴ در باب واقعیت نرم (غیرمستقر بودن آنها در گذشته) است. معیار آدامز، برای تبیین وجود یک واقعیت سخت [در نهایت] به این می‌انجامد که تمامی واقعیت‌ها، واقعیت‌های نرم (غیرمستقر) در گذشته محسوب شوند. با توجه به فرض فوق، دیگر هیچ واقعیت سختی در گذشته مستقر و تثبیت شده وجود ندارد. برای مثال، این واقعیت که علی در زمان T_1 نشسته است، باید واقعیتی سخت (مستقر) درباره T_1 باشد. (Fischer, 1992:98; Zagzebski, 2008: 118; Zagzebski, 2011).

بنابراین از آنجا که معیار آدامز برای موجودیت بخشیدن به یک واقعیت سخت، در نهایت به این نتیجه می‌انجامد که هیچ واقعیتی واقعیت سخت نیست. پس استدلال آدامز ناموفق و ناکارآمد خواهد بود. (Fischer, 1989; Zagzebski, 2011)

۱. راه‌حل اکامی در دوران معاصر مورد توجه و نقد و بررسی موافقان و مخالفان آن قرار گرفته است. از مدافعان اکامیست می‌توان از، Craig (1990), Wierenga (1989), and Widerker (1987) and Zemach (1986) Freddoso (1983), Kvanvig نام برد و برخی مانند، Fischer (1983b, 1985b) Hasker (1989) Brant (1997) Pike (1993) Zagzebski (1991) از مخالفان این راه‌حل هستند. برای تحقیق بحث‌های مبسوط اخیر در این موضوع ببینید: (Fischer(2008),Galesrian(2008) and Walls (2010)

2. Marlin Adams
3. Martin fischer
4. Entailment Criterion

تفسیر پلنتینگا

یکی دیگر از تفاسیر جدید، تفسیر آلون پلنتینگا است که ضرورت بالعرض را به‌نحو مستقیم در قالب "قدرت فاعلان انسانی" بیان و تبیین می‌کند. از نظر او، ضرورت عارضی، "فقدان قدرت خلاف واقع"^۱ تعریف می‌شود (Zagzebski, 2008: 114; Zagzebski, 2011). پلنتینگا معتقد است که وجود قدرت خلاف واقع در فاعل انسانی با علم پیشین خداوند (باورهای گذشته خداوند)، رابطه منسجمی با یکدیگر دارند و در صورت چنین رابطه‌ای، علم خداوند در گذشته ضرورت عارضی به حساب نمی‌آید.

نقد ۱: لازمه پذیرش راه‌حل مذکور این است که با زنجیره بی‌شماری از واقعیت‌های نرم و تثبیت‌نشده در گذشته مواجه شویم، به گونه‌ای که اصلاً هیچ واقعیت سختی (که در گذشته مستقر و تثبیت شده باشد) وجود نداشته باشد، اما در حالی که می‌دانیم سلسله گزاره‌هایی همچون "ناپلئون در جنگ بناپارت شکست خورد" یا "کوروش بابل را در سال ۵۳۸ ق.م فتح کرد" و ... نمونه واقعی از واقعیات سخت مربوط به گذشته و تثبیت‌شده به‌شمار می‌روند و کسی قدرت تغییر آنچه در گذشته اتفاق افتاده است را ندارد؛

نقد ۲: علم به واقعیت‌های نرم، سازگار با علم انفعالی و خطاپذیر انسانی است، نه علم خطاناپذیر فعلی خداوند. این راه‌حل، علم خداوند را صرفاً به واقعیت‌های نرم عالم محدود کرده است. "در حالی که [علم خداوند، فعلی ذاتی است و] علم پیشین الهی [تقدم علی] علمی خطاناپذیر است و [برخلاف علم خطاپذیر انسانی] می‌تواند نماینده خوبی برای یک واقعیت سخت - و نه واقعیت نرم - محسوب شود". (علیزاده، ۱۳۸۹: ۶۴)؛

نقد ۳: تفسیر پلنتینگا، به این نتیجه می‌انجامد که علم خداوند تابع عمل اختیاری فاعل انسانی است و به فروکاستن علم الهی از علم فعلی به علم انفعالی منجر می‌شود. برای مثال، علم خداوند در گذشته، مثلاً سال ۱۳۵۹ به گزاره B (شما سال ۱۳۹۲ از رساله دفاع می‌کنید) هنوز قطعی نشده؛ زیرا قطعیت علم خداوند به عمل شما، تابع عملکرد اختیاری

1. Lack of counterfactual power

شما در زمان معین شده است. زیرا تصمیم شما تا لحظه انجام فعل نا متعین است و علم خداوند تنها بعد از عمل شما معین و قطعی می‌شود؛

نقد ۴: لازمه پذیرش راه حل اکامی این است که با تغییر واقعیت‌های نرم، ذات الهی نیز دستخوش تغییر و دگرگونی شود. در حالی که تغییر در ذات بسیط خداوند راه ندارد و محال است.

نقد زاگزبسکی بر راه حل اکامی: علم خداوند انفعالی نیست.

زاگزبسکی بر نقدهای فوق تأکید کرده و معتقد است که بر مبنای اکامیست‌ها، خداوند شناخت خود را از اشیای خلق شده به دست می‌آورد و مانند موجودی منفعل و پذیرنده شناخت درباره جهان هستی معرفی می‌شود. تنها تفاوت علم خدا با انسان را در این مورد می‌دانند که علم خداوند به تمامی زمان‌ها تعلق می‌گیرد. به عبارت بهتر علم خداوند حیث انفعالی پیدا می‌کند. در حالی که علم خداوند دارای مشیت باید ارتباط تنگاتنگی با شناخت اراده او به منزله خالق و حافظ جهان داشته باشد (Zagzebski, 1991: 66 - 67؛ امیری، ۱۹۹۳: ۱۴).

نقد دوم زاگزبسکی: راه حل اکامی ناموفق و فاقد عمومیت است.

"اگر ما [انسان‌ها] هم قدرت خلاف واقع و رای باور [علم] های گذشته خداوند داشته باشیم که می‌بایست به علت یک امر خاصی [فقط] درباره [مرتبط با] علم گذشته خداوند باشد که به نحو شهودی معقول است، [پس] می‌بایست مستقل و جدا از تلاش ما برای اجتناب نمودن از تقدیرانگاری الهیاتی باشد. در غیر این صورت راه حل اکامی فاقد عمومیت و تک‌کاره است. به بیان زاگزبسکی: "خیلی دشوار خواهد بود تا از این نتیجه که راه حل اکامی به اصطلاح تک‌کاره و فاقد عمومیت (ad hoc) است، اجتناب نماییم" (Zagzebski, 2011)؛

نقد ۳: راه حل اکامی نتوانست به خوبی نشان دهد که باورهای خداوند در قلمرو وقایع سخت نمی‌گنجد و مرتبط با حقایق نرم به شمار می‌رود. موضوع محوری هر دو رویکرد - آدامز و پلنتینگا - سعی در ارائه تعریف دقیق از ضرورت عارضی است. اما برای حل این مسئله که باورهای خداوند ضرورت عارضی نیستند؛ باید به جای تحلیل و تفسیر کردن مفهوم ضرورت عارضی تحلیل درستی از مفهوم باورهای خداوند ارائه کنیم. در نتیجه

راه‌حل اکامی و هیچ‌یک از رویکردهای آن در حل مسئله تقدیرانگاری موفق و راهگشا نیستند. زاگزبسکی با استفاده از راه‌حل بی‌زمانی و ارائه توصیف تومیستی (Thomistic Description) از کیفیت علم الهی می‌کوشد برخی از اعتراض‌های فوق را برطرف و مسئله را حل کند (Zagzebski, 1991: 66 - 67).

زاگزبسکی و راه‌حل "اکام‌گرایی تومیستی" (Thomistic Ockhamism)

راه‌حل زاگزبسکی تحت عنوان "اکام‌گرایی تومیستی" از یک سو، متأثر از توصیف توماس از بی‌زمانی بودن باورهای خداوند است - که علم الهی را علم فعلی تلقی می‌کند - و از سوی دیگر، از دیدگاه اکام درباره ضرورت عارضی - که باورهای خداوند را زمانمند توصیف می‌کند - الهام می‌گیرد. بر این اساس علم خداوند آگاهی مطلق از جوهره الهی است که باگذشت زمان تغییری در آن راه نمی‌یابد. متعلق علم خداوند به گزاره‌های متمایز از هم تعلق نمی‌گیرد. بلکه خداوند امور عالم و اوصاف آن را به واسطه جوهره وجودیش شناخت و علم پیدا می‌کند (Zagzebski, 1991: 85 - 91؛ امیری، ۱۳۹۳: ۱۳).

نقدها

راه‌حل فوق، علم فعلی الهی را مستقل از عالم مادی و علم و اراده فاعل انسانی و اختیار او می‌داند و از فرض استقلال فاعلیت خداوند و فاعلیت انسان نتیجه می‌گیرد که عمل اختیاری آدمی ضروری است. زاگزبسکی با فرض فوق از جبر علی، اختیار به معنای انجام فعل به گونه دیگر یا اصل امکانات جایگزین را رد می‌کند. در حالی که این نتیجه‌گیری از فرض فوق نادرست است؛ زیرا علم فعلی خداوند سلسله‌جنبان نظام علی و معلولی، پیوستگی همیشگی با علم و اراده انسانی دارد که زنجیره‌ای از سلسله علت و معلولی است و به انکار اصل امکانات جایگزین نیازی نیست. در سلسله علت و معلولی جهان، انسان مختار بالاجبار است و اختیار آدمی با جبر علی سازگاری دارد و منافی هم نیستند (امیری، ۱۹۹۳: ۲۵).

راه حل مولینا^۱

راه حل سوم توسط متاله و فیلسوف اسپانیایی، لویس دمولینا^۲ (۱۵۳۵ - ۱۶۰۰) در سده شانزدهم و اواخر قرون وسطی ارائه شد. این راه حل مبتنی بر "آموزه معرفت میانه"^۳ است و فرض "اصل انتقال ضرورت" در مقدمه پنجم استدلال پایه را انکار می کند: (۵) اگر (P) اکنون ضروریست و ضرورتاً اگر P آنگاه Q ($P \rightarrow Q$)، بنابراین، وقوع Q اکنون ضروری است. [اصل انتقال ضرورت] و توضیح می دهد که از یک سو، آدمی در شرایط مختلف از سر اختیار، نه از سر ضرورت عمل می کند و از سوی دیگر، خداوند به چگونگی استفاده مخلوقات بشری از آزادی خود، احاطه علمی دارد. «معرفت میانه» به این جهت به نام مذکور مشهور شده که میان معرفت خداوند از حقایق ضروری و معرفتش از اراده خلقی خودش قرار گرفته است. به عبارت دیگر، معرفت از نحوه وجود رسیدن موجودات ممکن که این معرفت ناشی از اراده خلقی [مشیت] الهی است. (Blackburn, 2005: 331; Zagzebski, 2008: 115-16; Zagzebski, 2011) به نظر مولینا (Molina, 1988: 9) خداوند علاوه بر معرفت به حقایق ضروری ممکن و معرفت از نحوه فعلیت یافتن آنها، به اینکه مخلوقات ممکن در شرایط مختلف چه تصمیمی اتخاذ می کنند هم معرفت دارد (متعلقات معرفت میانه گزاره‌هایی هستند در قالب شرطی‌های خلاف واقع^۴ که در ادبیات مدرن به "آزادی‌های خلاف واقع"^۵ شهرت یافته است: اگر شخص S در شرایط C باشد، S آزادانه عمل x را انجام می دهد. بنا بر تعریف فوق، اگر شرایط C محقق نشود S آن عمل را انجام نمی دهد (Zagzebski, 2007: 268). در دوران معاصر، آموزه معرفت میانه به دلیل حمایت

1. The Molinist Solution

2. Luis de molina

۳. Doctrinof Middle Knowledge معرفت میانه، یعنی، معرفت از آنچه هر مخلوق آزاد ممکن می خواهد در هر شرایط ممکن اختیار کند. به عبارت بهتر، معرفت از انتخاب و تصمیم هر فاعل آزاد انسانی در هر گونه شرایطی، معرفت میانه نام دارد. اصطلاح معرفت میانه از ریشه لاتین (Scientia media) مشتق شده است و شیوه خاصی از معرفت خداوند به حقایق عالم (امورآینده) را توصیف می کند (Blackburn, 2005: 331).

4. Counter factual conditionals

5. Counter factials of freedom

برخی مدافعانی مانند ویلیام کریگ (1987) و آلون پلنتینگا (1974) پیشرفت‌های زیادی داشته است.^۱

نقدها

نقد آدامز ۱: زمینه صدق آزادی خلاف واقع و نحوه صدق آن مبهم است.

به فرض پذیرش اینکه خداوند به گزاره‌های خلاف واقع باور دارد، این پرسش درباره نحوه صدق گزاره‌های خلاف واقع مطرح می‌شود که زمینه صدق آزادی خلاف واقع چیست؟ چگونه ما می‌توانیم به صدق آنها علم پیدا کنیم؟ چگونه ما می‌توانیم به صدق یا کذب یک آزادی خلاف واقع [شرطی خلاف واقع] معرفت پیدا کنیم؟ شاید بتوان گفت قادر به درک آنها نیستیم، اما این مدعا که خداوند همه آنها را می‌داند، چالش‌برانگیز است. آدامز تأکید می‌کند که نحوه صدق آنها فهم‌شدنی نیست: "من درک نمی‌کنم [نمی‌فهمم] چگونه آزادی خلاف واقع می‌تواند صادق باشد؟" (Adams, 1977: 110).

نقد آدامز ۲: صدق آزادی خلاف واقع ناسازگار است.

اعتراض دیگر این است که مولینیسم معتقد به این رویکرد است که صدق آزادی خلاف واقع [به‌عنوان] یک "امر پیشین توضیحی [توضیح پیشینی]" ("explanatory prior") برای تصمیم خداوند جهت خلق کردن ما موجودات مختار است. اما صدق یک آزادی خلاف واقع — به این معنا که اگر من در شرایط C باشم، می‌توانم عمل A را انجام دهم — شدیداً

۱. کریگ معتقد است که خداوند قادر است جهان را به‌گونه‌ای طراحی کند که طرح‌هایش [غایات و اهداف خداوند] به‌وسیله مخلوقات آزاد و اعمال آنها به انجام برسد. بنا بر فرض، "با توجه به آموزه معرفت میانه، تضاد ظاهری میان حاکمیت الهی — که به‌نظر می‌رسد آزادی بشر را تهدید می‌کند — و آزادی بشر — که در معنای قوی کلمه، حاکمیت الهی را نقض می‌کند — از میان رفته و حل شده است." ... تئوری معرفت میانه، نه تنها با آموزه مشیت الهی سازگار است، بلکه به‌خوبی علاوه بر حفظ و بقای سلطنت یا حاکمیت الهی Gods "sovereignty آزادی انسان را هم توجیه می‌کند. (Craig, 1987: 135) و همچنین در دوران معاصر "آموزه معرفت میانه" به‌عنوان راه‌حلی برای مسئله شر، مورد استفاده فیلسوفی نظیر پلنتینگا (۱۹۷۴b) قرار گرفته است.

با خودداری [نمودن] من از انجام عمل A در شرایط C ناسازگار است. و [در نتیجه] اجتناب من از انجام A در شرایط C به واسطه امری ماتقدم — به منظور توضیح عملکرد من در شرایط C — مسدود شده است. [یعنی من نمی‌توانم به گونه دیگر عمل کنم، پس مختار نیستم] (Adams, 1991; Zagzebski, 2011). هسکر نیز اعتراض آدامز را تحکیم می‌بخشد. از نظر هسکر، کسی وجود ندارد که به نحو منسجم بگوید سبب وقوع صدق یک آزادی خلاف واقع چیست؟ (Hasker, 1989: 29 - 35). اعتراض مهم و تأثیرگذار دیگری که نظریه معرفت میانه را تضعیف می‌کند، در روزگار معاصر توسط آدامز (1977) و کنی به‌عنوان اعتراض مبتنی بر دور (1979)^۱ مطرح شده است.

نقد زاگزبسکی: راه‌حل مولینا سازگاری علم الهی و اختیار را نشان نمی‌دهد. زاگزبسکی بر موضع مدافعانی مانند کریگ (1987) تأکید می‌کند.^۲ اما از دیدگاه زاگزبسکی "این راه‌حل برخلاف دو راه‌حل پیشین، سعی بر سازگار نشان دادن علم پیشین خطاناپذیر و آزادی انسان ندارد، بلکه صرفاً نحوه و کیفیت علم خداوند به وقایع آینده (ممکنات آینده) را با آموزه مشیت الهی توصیف می‌کند. به بیان دیگر، در صورت قابلیت دفاع بودن راه‌حل مولینا، استحکام هیچ‌یک از مقدمات استدلال پایه از بین نمی‌رود" (Zagzebski, 2011; 16 - 115: 2008). اما به نظر نگارندگان توجه و تأکید زاگزبسکی بر رویکرد کریگ، با نقدهای او به راه‌حل مولینا همخوانی ندارد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱. The Circularity Objection — این نقد با فرض تشابه تفسیر جهان‌های خلاف واقع صورتبندی می‌شود و به "نقد مبتنی بر دور" شهرت یافته است. این نقد انکار نمی‌کند که آزادی‌های خلاف واقع صادق وجود دارد یا اینکه خداوند آنها را می‌داند، بلکه آنچه متعلق این نقد است انکار این مدعا است که خداوند می‌تواند آنها را مستقل از معرفتش، به هر چیزی بلکه معرفت طبیعی بداند.

۲. و معتقد است، "پیشرفت‌های تئوری معرفت میانه در دوران معاصر اگر موفقیت‌آمیز باشد، نه تنها برای سازگاری علم پیشین و آزادی انسان می‌تواند کارآمد باشد، بلکه همچنین می‌تواند برای سازگاری آموزه مشیت الهی و آزادی انسان تبیین مناسبی باشد" (Zagzebski, 1991: 130)

نقد و بررسی نهایی

۱. به نظر نگارندگان منازعه فوق، ناشی از فهم نادرست از دو مفهوم علم پیشین الهی و اختیار انسانی و الهیات آنسلمی است. جاودانگی خدا در زمان و علم پیشین الهی به معنای تقدم زمانی، پیش فرض بحث و نزاع در مسئله علم الهی و اختیار انسانی واقع شده است و استدلال مبنا به نفع تقدیر انگاری الهیاتی و راه‌حل‌های مربوط به آن، به غلط بر همان پیش فرض‌ها استوار شده‌اند. و با آنچه درباره الهیات آنسلمی در مقدمه ارائه شد، تعارض دارد. در نتیجه فرض جاودانگی خداوند در زمان، در تعارض با الهیات آنسلمی است؛

۲. راه‌حل‌های اکامی، مولینا به جهت آنکه زمانمند بودن خدا را پیش فرض خود قرار داده‌اند، و علم فعلی خداوند را به مرتبه علم انفعالی انسانی فروکاسته‌اند، راه‌حل موفقی نیستند. زاگزبسکی نیز بر آن تأکید می‌کند و آن را فقط راه‌حل سلبی در رد پیش فرض‌های استدلال پایه محسوب می‌کند. راه‌حل تومیستی - اکامی زاگزبسکی که بر علم فعلی خداوند صحه می‌گذارد؛ راه‌حل بدیعی بوده که در عالم مسیحیت ارائه شده و قابل احترام است. اما اشکال راه‌حل فوق آن خواهد بود که علم فعلی الهی را مستقل از علم و اراده انسانی دانسته است؛

۳. فرض جاودانگی خداوند در استدلال مبنا در تعارض با الهیات آنسلمی است؛

۴. به نظر نگارندگان با وجود انتقادهایی که علیه راه‌حل بی‌زمانی ارائه شد، راه‌حل فوق راه‌حل مناسبی است. زیرا به نظر می‌رسد راه‌حل بی‌زمانی منطبق با الهیات آنسلمی و علم فعلی خداوند است. زیرا علم فعلی خداوند به گزاره B دیگر ضرورت عارضی نخواهد بود که اختیار شما را تهدید کند و به دنبال آن مقدمات بعدی استدلال مبنا تضعیف می‌شوند و با توجه به علم فعلی خداوند و بی‌زمان بودنش، فاعلیت انسان در طول فاعلیت الهی است، یعنی از یک سو، علم خداوند در رأس سلسله علل و اسباب تحقق فعل است و به مثابه یکی از شرایط تحقق فعل اختیاری محسوب می‌شود، و از سوی دیگر، علم و قدرت بشری در سلسله اسباب و علل آن فعل قرار می‌گیرد.

کتابنامه

۱. علیزاده، بهرام (۱۳۸۹). اراده آزاد و آموزه‌های دینی: نقد و بررسی پاسخ‌های اندیشمندان غربی به مسئله تقدیر انگاری، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت دانشگاه شهید بهشتی.
۲. امیری، زینب (۱۳۹۳). بررسی تطبیقی آرای لیندا زاگزبسکی و استاد مرتضی مطهری در باب علم پیشین الهی و اختیار انسان، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۱۴، شماره ۳: ۱ - ۳۰.
3. Adams, R. (1991). "An Anti-Molinist Argument", *Philosophical Perspectives* Vol. 5: Philosophy of Religion, James Tomberlin (ed). Atascadero, Calif: Ridgeview; 343-354.
4. Adams, R. (1977). "Middle Knowledge and the problem of Evil", *American philosophical Quarterly* 14: 109-117
5. Adams, M. (1967). "Is the Existence of God a Hard fact"? *The Philosophical Review*, 76, No, 8, pp 492-503.
6. Aquinas, Th. (1975). *SummaTheologica*, William Benton publisher.
7. Augustine (1964). *On the Free choice of the Will*, Indianapolis: Bobbs- Merrill.
8. Boethius. (1962). *The Consolation of Philosophy*, New York: Bobbs- Merrill.
9. Blackburn, S. (2008). *TheOxford Dictionary of Philosophy*. New York: Oxford University Press.
10. Borland, T. (2006). "Omniscience and Divine Foreknowledge": Internet Encyclopedia of Philosophy, available at: <http://www.iep.utm.edu/omnisci/>
11. Craig, W. (1987). *The only wise God*, Grand Rapids, Mich: Baker.
12. Fischer, J. (1992). *Resent Work on God and Freedom*, *American philosophical Quarterly*, Vol. 29, No. 2, pp. 91-109.
13. Grim, P., & Plantinga, A. (1993). "Truth, Omniscience, and Cantorian Arguments," *Philosophical Studies* 71: 267-306.
14. Grim, p. (1985). "Against omniscience: The case from Essential Indexicals", *Nous* 19: 151-180.
15. Hasker, W. (1989). *God, Time and Knowledge*, Ithaca: Cornell University press.
16. Kenny, A. (1979). *The God of the Philosophers*, Oxford: Clarendon press.
17. Kretzman, N. (1966). "Omniscience and Immutability", *Journal of Philosophy*, 63:409-421
18. Kenny, A. (1979). *The God of the Philosophers*, Oxford: Clarendon Press.
19. Maimondies, M. (1996) *The Eight chapters of Maimondes on Ethics* (Semaperak. im), edited, an noted and translated by Joseph I. Gorfinkle (New York: AMS Press).
20. McKenna, M. (2009). "Compatibilism": *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, available at: <http://plato.stanford.edu/entries/compatibilism/>

21. Meister, ch. (2009). *Introducing Philosophy of Religion*, Published by Routledge.
22. Meister, CH., & Copan, P. (2007). *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*, Routledge, New York.
23. Mann, W. (2005). *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion*, Blackwell publishing Ltd.
24. Molina, L. (1988). *On Divine foreknowledge*, Translated with an Introduction by Alfredo Freddoso, Ithaca, NY: Cornell University press.
25. Mele, A & Robb, D. (1998). "Resuing Frankfurt – Style Cases". *Philosophical Review* 107
26. Pike, N. (1970). *God and Timelessness*, London: Routledge and Kegan Paul.
27. Pike, N. (1965). "Divine Omniscience and Voluntary Action" *The Philosophical Review* 74: 27-46.
28. Pink, T. (2004) *Free Will: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University press.
29. Quinn, p., and Taliaferro, ch. (1999). *Companions to Philosophy of Religion*, Blackwell publishing Ltd.
30. Swinburn, R. (1977). *The Coherence of Theism*, "Oxford: University press.
31. Stump, E & Murray, J. (1999). *Philosophy of Religion: The Big Questions*, Blackwell publishing.
32. Stump, E & Kretzmann, N. (1981). "Eternity", *Journal of Philosophy*, 78, No, 8, pp. 429-58.
33. Stump, E. & Kretzmann, N. (1998). "Eternity", in Edward Craig (ed.) *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge.
34. Swinburn, R. (1997). "The Coherence of Theism", Oxford University Press.
35. van Inwagen, P. (2006). *The Problem of Evil: The Gifford Lectures Delivered in the University of St. Andrews in 2003*, Oxford: Clarendon press.
36. Wierenga, E. (2010). "Omniscience": *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, available at: <http://plato.stanford.edu/entries/omniscience/>
37. Wainwright, W. (2005). *The Oxford Hand book of Philosophy of Religion*, published by Oxford University Press, Inc.
38. Widerker, D. (1995). "Libertarianism & Frankfurt's Attack to the Alternative possibilities", *Philosophical Review*, 104: 247-61.
39. Zagzebski, L. (2008). *Philosophy of Religion; an Historical Introduction*, Blackwell, Malden.
40. Zagzebski, L. (1991). *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*, Oxford University press.
41. Zagzebski, L. (2011). "Foreknowledge and Free Will": *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, available at: <http://plato.stanford.edu/entries/free-will-foreknowledge/>