

درباره چگونگی علم خداوند به شرطی‌های خلاف واقع آزادی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۱۵

فریدالدین سبط^۱

ابراهیم آزادگان^۲

مهدی اصفهانی^۳

اعظم قاسمی^۴

چکیده

در پاسخ به مسئله ناسازگاری میان مشیت مطلق الهی و آزادی مخلوقات، مولینیزم نظریه علم میانی را مطرح می‌کند. نظریه‌ای که با فرض علم خداوند به شرطی‌های خلاف واقع آزادی ادعا می‌کند که می‌توان بدون حذف یکی از طرفین (مشیت یا آزادی) مسئله فوق را حل نمود. بدین نحو که خداوند با علم به این شرطی‌ها و بالفعل کردن مقدم آنها می‌داند که مخلوقات، آزادانه چه فعلی را محقق خواهند کرد. لذا بدین طریق هم آزادی مخلوقات حفظ می‌گردد و هم مشیت خداوند که عبارت است از علم پیشین و کنترل او بر افعال مخلوقات. نوشته پیش رو سعی دارد نشان دهد از آنجا که عدم تغییرپذیری خداوند یکی از مفروضات اصلی مولینیزم است، لذا این دیدگاه نمی‌تواند صفت اراده را به خداوند نسبت دهد، زیرا صفت اراده برای مولینیزم امری است دوسویه که مستلزم حرکت از امکان به سمت فعلیت است و این امر معنایی جز پذیرش تغییر در ذات الهی ندارد. در پایان استدلال خواهیم کرد که چون معلومات شرطی نیازمند بالفعل شدن توسط اراده الهی هستند، در نتیجه طرح شرطی‌های خلاف واقع در داخل علم الهی طرحی ناموفق است و بحث پیرامون صدق آن کمک شایانی در حل مسئله فوق نمی‌کند.

کلیدواژه‌ها

مشیت، مولینیزم، علم میانی، شرطی‌های خلاف واقع آزادی، اراده الهی، تغییرناپذیری

۱. دانشجوی دکتری فلسفه دین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.
(f.sebt@ihcs.ac.ir)

۲. دانشیار گروه فلسفه علم، دانشگاه صنعتی شریف، تهران، ایران (نویسنده مسئول). (azadegan@sharif.ir)

۳. استادیار گروه فلسفه دین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.
(m.esfahani@ihcs.ac.ir)

۴. استادیار گروه فلسفه دین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.
(azam_ghasemi@yahoo.com)

On God's Knowledge of Counterfactuals of Freedom

Farid al-Din Sebt¹
Ebrahim Azadegan²
Mahdi Esfahani³
Azam Ghasemi⁴

Reception Date: 2021/06/28
Acceptance Date: 2021/11/06

Abstract

To answer the problem of incompatibility between divine providence and creaturely freedom, Molinism suggests the theory of middle knowledge, a theory that claims by assuming God's knowledge of counterfactuals of freedom, we can resolve the problem without giving up neither divine providence nor creaturely freedom. Through His knowledge of the conditionals and actualizing their antecedents, He knows what creatures will freely do. In this way, God's foreknowledge and sovereignty can be compatible with creatures' freedom. The present paper attempts to show that there is a sort of incoherency in Molinism. For, while Molinism presupposes divine immutability thesis, it attributes a will to God that requires moving from possibility to actuality in divine nature. We argue that because counterfactuals of freedom need to be actualized by divine will, claiming God's knowledge of counterfactuals of freedom leads to a rejection of divine immutability thesis which makes Molinism incoherent. We conclude that the proposed objection to the theory of God's middle knowledge of counterfactuals of freedom is a crucial objection regardless of the success of its proponents in answering the objections concerning the truth-makers of such counterfactuals.

Keywords

Divine Providence, Molinism, Middle Knowledge, Counterfactuals of Freedom, Divine Will, Immutability

-
1. Ph.D. Candidate, Department of Philosophy of Religion, Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS), Tehran, Iran. (fsebt@ihcs.ac.ir)
 2. Associate Professor, Department of Philosophy of Science, Sharif University of Technology, Tehran, Iran. (Corresponding Author) (azadegan@sharif.ir)
 3. Assistant Professor, Department of Philosophy of Religion, Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS), Tehran, Iran. (m.esfahani@ihcs.ac.ir)
 4. Assistant Professor, Department of Philosophy of Religion, Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS), Tehran, Iran. (azam_ghasemi@yahoo.com)

۱. مقدمه

در سنت مسیحی همواره این باور مطرح بوده است که خداوند دارای مشیت مطلق^۱ است، بدین معنا که او عالم و تمام موجودات آن را به سمت اهداف خیرخواهانه‌ای که مقدر داشته است هدایت می‌کند و بدین طریق مطلقیت (عظمت) و عشق خود به مخلوقات را اظهار می‌کند. این مفهوم خود متضمن دو مفهوم حاکمیت خداوند^۲ و علم پیشین خداوند^۳ است. حاکمیت خداوند بدین معناست که او بر همه امور کنترل (اشرافی) مطلق دارد و وقوع هر رویدادی تحت اراده و اجازه اوست و اوست که نحوه وقوع رویدادها را تعیین می‌کند. علم پیشین خداوند بدین معناست که خداوند به هر آنچه رخ خواهد داد، حتی افعال آزادانه مخلوقات، علمی جامع و خطاناپذیر دارد، و این علم خود مبتنی بر حاکمیت خداوند است، زیرا او به سبب تصمیمی که برای نحوه وقوع رویدادها می‌گیرد، به وقوع آنها علم پیشین دارد و اگر تصمیم او هیچ تأثیری در علم پیشین او نداشته باشد، آنگاه مفهوم کنترل (حاکمیت) خداوند بر جهان، بی‌معنا خواهد بود (Flint 1998, 11-13).

مسئله‌ای که در اینجا مطرح می‌گردد رابطه میان آزادی مخلوقات و این دو مؤلفه مذکور یعنی حاکمیت و علم پیشین خداوند است. طبق دیدگاه آزادی‌محور^۴، آنچه ما انجام می‌دهیم متعلق به ماست و هیچ امری جز خود ما نمی‌تواند علت نهایی فعل ما باشد (Flint 1998, 23-32; Kane 2007, 5-7). لذا اگر ما انسان‌ها آزاد باشیم، چگونه خداوند می‌تواند بر افعال ما کنترل داشته باشد؟ در نتیجه چگونه می‌تواند بر افعال آزادانه ما علم پیشین داشته باشد؟ زیرا یا باید علم او به افعال ما، به سبب علم او به وضعیتی باشد که ما در آن قرار داریم و آن وضعیت است که فعل ما را تعیین می‌کند یا باید به سبب اراده‌اش باشد که به طور علی سبب می‌شود ما در وضعیت‌های مشخص به نحو مشخصی عمل کنیم؛ این دو حالت طبق دیدگاه آزادی‌محور با آزادی فعل ما تعارض دارد (Flint 1998, 35).

در مواجهه با این مسئله، با سه رویکرد روبرو خواهیم بود: (۱) نفی دیدگاه آزادی‌محور؛ (۲) نفی دیدگاه مشیت مطلق به معنای سنتی؛ (۳) دیدگاه سازگارگرایانه.^۵ در دیدگاه نخست، برای حفظ مشیت مطلق خداوند در مواجهه با این مسئله، آزادی مخلوقات به معنای مذکور (آزادی‌محور) نفی و دیدگاهی جبرگرایانه اتخاذ می‌شود.^۶ دیدگاه دوم بر این استوار است که خداوند نمی‌تواند بر افعال آزادانه مخلوقات علم پیشین و کنترل مطلق

داشته باشد و بدین منظور خداوند فاقد مشیت مطلق به معنای سنتی است.^۷ دو دیدگاه نخست را از آنجا که بر عدم سازگاری میان مشیت مطلق الهی به معنای سنتی و آزادی مخلوقات تأکید دارند، دیدگاه ناسازگارگر^۸ می‌نامند. اما دیدگاه سوم بر سازگاری دو مؤلفه مذکور تأکید دارد و مدافعان این دیدگاه را می‌توان به دو رویکرد علم پیشین صرف^۹ و علم پیشین موسع^{۱۰} تقسیم نمود (Hunt 2001, 66-67).

دسته نخست معتقدند که اعتقاد به «علم پیشین صرف» کافی است و برای حل مسئله مذکور نیازی به ارائه تبیینی برای چگونگی علم خداوند به ممکنات استقبالی نیست و با مناقشه در مقدمات استدلال‌های مخالفان می‌توان از علم پیشین الهی دفاع نمود. مهم‌ترین نماینده این رویکرد در دوران معاصر، دیوید هانت^{۱۱} است که در مقاله خود با نام «علم پیشین صرف»، این رویکرد در باب چگونگی علم پیشین خداوند را دیدگاهی ندانم‌گرا^{۱۲} تلقی می‌کند و آن را این گونه توضیح می‌دهد:

اصلاً اطمینان ندارم که خداوند چگونه به آینده علم دارد و قصد ندارم از دیدگاه مشخصی درباره این موضوع [چگونگی علم خداوند به آینده] دفاع کنم. بنابراین موضع رسمی من درباره فرایند علم پیشین الهی، [موضعی] ندانم‌گرا خواهد بود. آنچه من در این فصل متعهد به دفاع از آن هستم این دیدگاه است که خداوند صرفاً به آینده علم دارد (پرسش از چگونگی علم او به آن را گشوده باقی می‌گذارم). (Hunt 2001, 67)

دسته دوم معتقدند برای این که بتوان از علم پیشین الهی دفاع نمود باید تبیینی از نحوه علم خداوند به ممکنات استقبالی ارائه داد که این امر مستلزم بسط دادن نظریه علم پیشین الهی است که مهم‌ترین نماینده آن عبارت است از مولینیزم؛ دیدگاهی میانی که در سده شانزدهم توسط لوئیس مولینا^{۱۳} الهی‌دان و فیلسوفی یسوعی بنیان گذاشته شد و توسط افرادی همچون تامس فلینت^{۱۴} و ویلیام لن کریگ^{۱۵} در قرن بیستم مجدداً احیاء گردید.^{۱۶} این دیدگاه برای حل مسئله مذکور سعی در جمع میان این دو مؤلفه، یعنی آزادی مخلوقات و مشیت خداوند، دارد و معتقد است که می‌توان مسئله را بدون ترک یکی از این دو مؤلفه حل نمود و راه‌حل برون‌رفت این معضل را طرح علم میانی^{۱۷} خداوند می‌داند، علمی که معلومات آن گزاره‌های ممکن بالمعنی الاخص^{۱۸} صادق و مستقل از اراده خداوند (پیشا-ارادی) هستند، که عبارت‌اند از شرطی‌های خلاف واقع آزادی، که به لحاظ منطقی میان دو مرتبه دیگر، یعنی علم طبیعی^{۱۹} و علم آزاد الهی^{۲۰} قرار دارد.

در این مقاله قصد داریم ابتدا به شرح این مراتب و سپس نسبت علم میانی با سایر مراتب و نقش آن در حل معضل مذکور بپردازیم و بنگریم که این نظریه تا چه حد می‌تواند

در حل مسئله مشیت خداوند و آزادی مخلوقات راهگشا باشد. در ادامه به مسئله صدق شرطی‌های خلاف واقع آزادی خواهیم پرداخت و با طرح ایرادهای وارده نشان خواهیم داد از آنجا که این شرطی‌ها فاقد صادق‌ساز هستند، لذا حکم به وجود آنها مشکل‌آفرین است. در آخر استدلال خواهیم کرد حتی با پذیرش وجود چنین شرطی‌هایی مولینیزم نمی‌تواند نظریه‌ای موفق باشد، زیرا پذیرش این شرطی‌ها مستلزم به‌کارگیری فهمی از اراده است که با یکی از اصلی‌ترین مفروضات مولینیزم یعنی تغییرناپذیری خداوند در تعارض است. در نتیجه فرض شرطی‌های خلاف واقع آزادی در علم الهی و بحث درباره صدق آنها نقش چندانی در حل مسئله مشیت و آزادی ایفا نخواهد کرد.^{۲۱}

۲. علم یقینی خداوند به ممکنات استقبالی

مولینا برای حل مسئله مذکور بحث را با دو پرسش متمایز آغاز می‌کند که آنها را از توماس آکویناس وام گرفته است:

(۱) چگونه خداوند به نحو یقینی به ممکنات استقبالی علم دارد؟

(۲) چگونه علم پیشین الهی با امکان آن معلومات (آنچه از طریق علم پیشین دانسته می‌شود) سازگار است؟

او معتقد است که فهم و پاسخ به پرسش دوم مستلزم فهمی صحیح و روشن از معیارهای پاسخ به پرسش نخست است. به عبارت دیگر، با تبیین چگونگی علم یقینی خداوند می‌توان پی برد این علم چگونه با امکان موجود در معلومات سازگار است (Molina 1988, Disputation 47: sec. 1). اما پاسخ به پرسش نخست مستلزم این است که ابتدا بنگریم که منظور از واژه «امکان» در اصطلاح «ممکنات استقبالی» چیست و چه نوع امکانی شرط آزادانه بودن افعال مخلوقات است؟ و سپس به تحلیل علم خداوند و مراتب آن بپردازیم و نشان دهیم که اساساً ماهیت علم خداوند و معلومات آن چیست و خداوند به چه اموری می‌تواند علم داشته باشد.

مولینا دو معنا برای «امکان» بیان می‌کند و معتقد است هنگامی می‌توانیم از آزادی سخن بگوییم که افعال ما مخلوقات واجد هر دو معنا باشد. معنای نخست از امکان بدین قرار است که وقتی موضوع یک گزاره را تحلیل می‌کنیم، موضوع به تنهایی درباره محمول سخنی نمی‌گوید و نسبت به آن لاقضاء است. برای مثال، در گزاره «سقراط نشسته است»، موضوع (سقراط) درباره نشستن یا ایستادن او ادعایی نمی‌کند، به عبارت دیگر

نشستن برای سقراط «ذاتی» نیست. او سعی دارد با ارائه این معنا از امکان، جبر حاصل از رابطه ماهیت موضوع با محمول را نفی کند:

اگر بر ماهیات گزاره‌ها تأمل کنیم، موضوع درباره محمول سخنی بیش از متضاد محمول نمی‌گوید. برای مثال «سقراط نشسته است»، گزاره‌ای امکانی است، زیرا «سقراط» ادعایی درباره نشستن یا ایستادن سقراط نمی‌کند... (Molina 1988, Disputation 47: sec. 2)

معنای دوم از امکان بیان می‌دارد که فعل ما ممکن تلقی می‌شود هنگامی که معلول علل بیرونی نباشد. برای مثال، فعل نشستن یا ایستادن برای سقراط هنگامی ممکن تلقی می‌شود که معلول علتی بیرونی نباشد، بلکه علت آن خود سقراط باشد. او با بیان این معنا از امکان قصد دارد ضرورت جبری^{۲۲} از ناحیه علل بیرونی را منتفی سازد:

یک وضع امور استقبالی، ممکن نامیده می‌شود اگر نه تنها ضرورتی را که منشأ آن در ماهیات گزاره‌ها است منتفی سازد، بلکه ضرورت جبری و بیرونی که از ترکیب علل نتیجه می‌شود را نیز منتفی سازد. (Molina 1988, Disputation 47: sec. 2)

او بیان می‌کند وقتی در باب آزادی از «امکان» صحبت می‌کنیم منظور معنای دوم است (Molina 1988, Disputation 47: sec. 2)، زیرا به نظر می‌رسد که صرف امکان به معنای نخست نمی‌تواند تضمینی برای آزادی باشد و بسیاری از معلول‌های ضروری از جانب علل بیرونی دارای امکان به معنای نخست هستند، اما کاملاً متعین‌اند و جایی برای آزادی به معنای عدم تعیین در انتخاب باز نمی‌گذارند. همچنین باید ذکر کرد اتخاذ این معنای دوم از امکان به عنوان پیش شرط آزادی به روشنی نشان می‌دهد که او به دیدگاه آزادی‌محور قائل است، دیدگاهی که طبق آن فعل آزادانه ما مخلوقات معلول خود ماست نه معلول ضروری علل بیرونی که از کنترل ما خارج‌اند.

۳. مراتب علم خداوند

همان طور که در مقدمه ذکر کردیم، علم پیشین خداوند به ممکنات استقبالی تابع حاکمیت اوست، بنابراین این علم پسا-ارادی بوده و در جهت‌دهی اراده او نمی‌تواند نقشی داشته باشد.^{۲۳} اما از طرفی اراده او نمی‌تواند در یک وضعیت جهل کامل صورت پذیرد، زیرا نیازمند علمی است که آن را جهت‌دهی کند، لذا باید اراده خداوند مبتنی بر علمی دیگر باشد که از پیش بر او مکشوف است، یعنی مبتنی بر علمی پیشا-ارادی^{۲۴} باشد (Flint 1998, 37).

۱-۳. علم طبیعی خداوند

این علم پیشا-ارادی چگونه علمی است و متعلقات آن باید چه اموری باشد؟ از آنجا که این علم پیشا-ارادی و مستقل از اراده خداوند است، شامل معلوماتی است که صدق آنها مستقل از اراده خداوند است، لذا باید شامل حقایق ضروری باشد، زیرا صدق این حقایق مستقل از اراده خداوند است و در هر جهان ممکن صادق‌اند. از طرفی علم به حقایق ضروری مستلزم علم به حقایق (موجهه) ممکن^{۲۵} خواهد بود، زیرا وجه امکانی این گزاره‌ها همواره برای آنها وجود خواهد داشت و برای آنها ضروری است (Flint 1998, 38). برای مثال، در گزاره «اگر پیتر در زمان t در وضعیت رشوه قرار گیرد، ممکن است آن را بپذیرد»، این «وجه امکانی» برای آن ضروری است و در هر جهان ممکن، حتی جهانی که در آن پیتر رشوه را نپذیرد، این گزاره همچنان گزاره‌ای صادق خواهد بود. لذا صدق این دست گزاره‌ها نیز مستقل از اراده خداوند است و متعلق به علم پیشا-ارادی خداوند خواهد بود.

خداوند در این مرحله از علم خود می‌داند که هر دو حالت ممکن است که پیتر در وضعیت رشوه قرار گیرد و آن را بپذیرد و یا این که او در وضعیت رشوه قرار گیرد و آن را نپذیرد. اما نکته قابل توجه این است که او نمی‌داند که اگر پیتر در وضعیت مذکور قرار گیرد، کدام فعل را در واقع انجام خواهد داد، بلکه فقط می‌داند که هر دو حالت ممکن است. این بخش از علم، علم طبیعی خداوند نامیده می‌شود، زیرا این علم برخاسته از ذات خداوند است و دلیل دیگر این است که خداوند در این بخش از علم خود، به ماهیات (طبیعت) اشیاء علم دارد، زیرا (این وجه امکانی یا ضروری) متعلق به ماهیات معلومات است (Molina 1988, Disputation 52: sec. 9).^{۲۶} به طور خلاصه، می‌توان گفت که علم طبیعی عبارت است از علم خداوند به قضایای موجهه و او به واسطه این علم به همه جهان‌های ممکن علم دارد.^{۲۷}

۲-۳. علم آزاد خداوند

همان طور که قبلاً ذکر کردیم، بخشی از علم خداوند مربوط به آینده است، در این بخش، خدا به همه گزاره‌های حتمی درباره آینده، حتی افعال آزادانه ما علم دارد که ممکنات استقبالی بالفعل^{۲۸} نامیده می‌شوند. برای مثال، خدا می‌داند که پیتر فردا ساعت ۱۴:۵۱ در موقعیت رشوه قرار می‌گیرد و آن را خواهد پذیرفت. ذکر کردیم که این بخش از علم خداوند تابع قدرت خداوند است، زیرا اگر قدرت او در علم پیشین او هیچ تأثیری نداشته

باشد، به معنای عدم حاکمیت و کنترل خداوند بر جهان است. لذا این بخش از علم خداوند را که مبتنی بر اراده اوست، علم پسا-ارادی^{۲۹} خداوند می‌نامند. اما به عقیده مولینا علم پسا-ارادی خداوند فقط به علم پیشین او منحصر نمی‌شود، بلکه علم او به افعال خودش را نیز در بر می‌گیرد.^{۳۰} او این دو علم خداوند به ممکنات استقبالی و افعال ارادی خویش را علم آزاد الهی می‌نامد (Molina 1988, Disputation 52: sec. 9, 13).

تا اینجا می‌توان به لحاظ منطقی و تبیینی سه مرحله برای فرایند مشیت الهی متصور شد که عبارت‌اند از علم طبیعی، فعل ارادی و علم آزاد.

۳-۳. علم میانی خداوند

شاید تصور شود که با اثبات جایگاه علم پیشین الهی در علم آزاد الهی، یعنی مبتنی بودن علم پیشین الهی بر اراده خداوند و پسا-ارادی تلقی کردن آن، می‌توان به پرسش نخست در باب چگونگی علم یقینی خداوند به آینده (ممکنات استقبالی) پاسخ داد. زیرا از آنجا که خداوند قادر مطلق است می‌تواند اراده او وقوع یا عدم وقوع معلومات آینده را تضمین کند. اما به نظر می‌رسد این ادعا در مورد پرسش دوم (پرسش از چگونگی سازگاری علم پیشین الهی با امکان آن معلومات)، نه تنها آن را بی‌پاسخ رها می‌کند، بلکه با امکان به مثابه پیش شرط آزادی افعال مخلوقات ناسازگار است. زیرا اگر علم پیشین الهی را صرفاً مبتنی و تابع اراده خداوند بدانیم، بدین معناست که امور آینده را خداوند تعیین بخشیده و آینده صرفاً معلول اراده خداوند است و دیگر جایی برای امکان و آزادی مخلوقات در تحقق امور آینده باقی نمی‌گذارد. لذا علم پیشین الهی باید تا حدی مستقل از اراده الهی باشد تا بتواند جایی برای آزادی مخلوقات باز کند. به عبارت دیگر، خداوند نمی‌تواند علت تامه افعال آزادانه ما باشد و از طرفی هم باید اراده او بر عالم حکم فرما باشد، وگرنه با خدایی منفعل و ناتوان روبرو خواهیم بود. این که چگونه علم پیشین هم تا حدی مبتنی بر اراده خداوند باشد و هم تا حدی مستقل از آن، خود نیازمند تبیین است.

تبیینی که مولینیزم برای این امر ارائه می‌دهد نظریه‌ای است به نام علم میانی. علم میانی مرحله‌ای از علم خداوند میان علم طبیعی و علم آزاد است که معلومات آن حقایقی پسا-ارادی و مستقل از اراده خداوندند و عبارت‌اند از شرطی‌هایی درباره افعال آزادانه مخلوقات ممکن در تمامی شرایط ممکن که تالی آنها بیانگر افعال آزادانه آن مخلوقات است. خداوند با علم میانی خود بدین شرطی‌ها می‌داند که اگر وضعیت (مقدم شرطی) «الف» را تحقق بخشد، فعل (تالی) «ب»، به نحو آزادانه توسط عامل (مخلوق) تحقق

بخشیده می‌شود. به عبارت دیگر خداوند در این مرحله از علم خود می‌داند که تمام مخلوقات ممکن در تمام شرایط ممکن، حتی موجودات و شرایطی که هیچ‌گاه تحقق بخشیده نخواهند شد، چه فعلی را انجام خواهند داد (Molina 1988, Disputation 2, chap. 2, secs 9, 13; Flint 1998, chap. 2: 52). برای مثال، خداوند با علم به این شرطی که «اگر به الیزابت توسط استاد او کمک‌هزینه مطالعاتی پیشنهاد شود، او آزادانه خواهد پذیرفت» می‌داند که اگر این وضعیت را (پیشنهاد کمک‌هزینه مطالعاتی به الیزابت توسط استاد او) فعلیت بخشد، الیزابت کمک‌هزینه را آزادانه خواهد پذیرفت.

مدافعان علم میانی این معلومات شرطی درباره افعال مخلوقات آزاد را شرطی‌های خلاف واقع آزادی می‌نامند،^{۳۱} زیرا خداوند قبل از تحقق عالم واقع بدین شرطی‌ها علم دارد. لذا تمام شرطی‌ها، چه آنهایی که مقدمشان در این عالم کاذب است و چه آنهایی که هم مقدم و هم تالی‌شان در این عالم صادق است، در گذشته و پیش از وقوعشان شرطی‌های خلاف واقع محسوب می‌شوند (see. Laing 2018, chap. 2).

۳-۱. تبیین نقش علم میانی در حل مسئله مشیت و آزادی

خداوند به واسطه علم میانی به شرطی‌های خلاف واقع آزادی که صادق هستند علم دارد و با این علم خود می‌داند که کدام جهان‌های ممکن قابل تحقق^{۳۲} هستند و کدام قابل تحقق نیستند، به عبارتی جهان‌های ممکنی که همه شرطی‌های خلاف واقع آزادی موجود در آنها صادق باشند، جهان ممکن قابل تحقق خواهند بود، و جهان‌های ممکنی که این گونه نباشند، قابل تحقق نخواهند بود، و لذا خداوند نمی‌تواند این نوع جهان‌ها را فعلیت بخشد. او با علم به شرطی‌های خلاف واقع آزادی صادق و فعلیت بخشیدن به یکی از جهان‌های ممکنی که این شرطی‌ها در آنها صادق هستند، به افعال آزادانه ما انسان‌ها علم دارد، که این علم حاصل از اراده و علم میانی او را علم آزاد الهی می‌نامند که پیش‌تر درباره آن توضیح داده شد (Flint 1998, 51-59).

به روشنی می‌توان از فرضیات فوق این نتیجه را گرفت که چون صدق متعلق این علم، یعنی شرطی‌های خلاف واقع آزادی، مستقل از اراده خداوند است، لذا فرد مولینیس معتقد است با طرح علم میانی می‌توان همچنان آزادی مخلوقات را حفظ کرد و علم خداوند به افعال آزادانه خدشه‌ای بر آزادی افعال بشری وارد نکند. همچنین از آنجا که خداوند با علم به شرطی‌های صادق، جهان ممکنی را فعلیت می‌بخشد که این شرطی‌ها در آن صادق هستند و این امر مستلزم فعلیت یافتن افعال آزادانه مخلوقات است، همچنان می‌توان حاکمیت (کنترل) خداوند بر جهان و افعال آزادانه بشر را حفظ کرد. البته این

کنترل افعال آزادانه مخلوقات کنترلی علی (تامه) و تعیین بخش نیست، بلکه کنترلی است که از طریق فعلیت بخشیدن اعمال می‌شود. همان طور که ذکر شد، خداوند به سبب علم آزاد الهی که خود مبتنی بر علم میانی است، بر تمام امور، به ویژه افعال آزادانه مخلوقات، علم دارد که این امر می‌تواند علم پیشین خداوند به آینده و در نتیجه مشیت او را حفظ کند. لذا یک فرد مولینیسست معتقد است که با طرح علم میانی می‌توان معضل میان اراده آزاد مخلوقات و مشیت الهی را حل کرد و میان آن دو هماهنگی برقرار ساخت.

بنابراین می‌توان از منظر مولینیزم به لحاظ منطقی و تبیینی چهار مرحله برای فرایند مشیت الهی متصور شد که عبارت‌اند از علم طبیعی، علم میانی، فعل ارادی و علم آزاد الهی.

۳-۲-۳. استدلال برای علم میانی

همان طور که دیدیم گرچه مولینیزم با ارائه نظریه علم میانی نشان می‌دهد که چگونه علم پیشین به آینده (که بخشی از علم آزاد را تشکیل می‌دهد) می‌تواند تا حدی مستقل و تا حدی تابع اراده الهی باشد، اما برای این که چگونه می‌توان از علم طبیعی و علم پیشین به علم میانی دست یافت نیاز به استدلال جداگانه‌ای هست. در ادامه نشان خواهیم داد که چگونه می‌توان با پذیرش مبانی مولینیزم به علم میانی دست یافت، البته این امر به معنای تأیید دیدگاه مذکور نیست.

همان گونه که بیان شد، علم پیشین الهی به افعال آینده، علم به گزاره‌های حملی-فعلی است و نه شرطی^{۳۳}. برای مثال، در این مرحله خداوند می‌داند که پیتز فردا ساعت ۱:۳۰ پیشنهاد کمک‌هزینه مطالعاتی را از استاد خود خواهد پذیرفت. این بدین معناست که خداوند می‌داند که پیتز فردا در وضعیت پیشنهاد کمک‌هزینه مطالعاتی از جانب استاد خود قرار می‌گیرد و آن را می‌پذیرد. یعنی این گزاره از دو بخش تشکیل شده است، «در وضعیت پیشنهاد کمک‌هزینه مطالعاتی قرار گرفتن پیتز از جانب استاد خود» و «پذیرفتن آن پیشنهاد». اگر قرار باشد خداوند همچنان حاکمیت خود را حفظ کند، دست‌کم باید یکی از این دو مؤلفه تابع اراده او باشد و او تعیین‌بخش آن باشد، به عبارت دیگر خداوند باید دست‌کم علت نهایی یکی از آن دو مؤلفه باشد. زیرا اگر خداوند دست‌کم علت نهایی یکی از این دو مؤلفه نباشد و صرفاً علتی ناقصه برای آنها باشد، آنگاه خداوند فاقد نقشی تعیین‌کننده و در نتیجه فاقد کنترل و حاکمیت بر افعال آینده مخلوقات خواهد بود. از طرفی او نمی‌تواند تعیین‌بخش هر دو مؤلفه (وضعیت پیشنهاد کمک‌هزینه و پذیرش آن)

باشد، زیرا دیگر جایی برای آزادی مخلوقات باقی نمی‌ماند و همه امور صرفاً نتیجه اراده الهی خواهد بود.

پرسشی که اکنون مطرح می‌شود این است که خداوند باید تعیین‌بخش کدام یک از دو مؤلفه مذکور باشد؟ خداوند نمی‌تواند تعیین‌بخش مؤلفه دوم یعنی پذیرش پیشنهاد توسط پیتر باشد، زیرا دیگر آزادی برای پیتر معنا نخواهد داشت؛ در این صورت این خداوند است که پیشنهاد کمک‌هزینه مطالعاتی را می‌پذیرد، نه پیتر. لذا برای حفظ حاکمیت خداوند باید گفت که خداوند باید تعیین‌بخش مؤلفه نخست یعنی قرار گرفتن پیتر در وضعیت پیشنهاد مذکور باشد.

ذکر کردیم فرض مولینیزم این است که خداوند به گزاره حملی-فعلی مطرح شده - پیتر فردا در وضعیت پیشنهاد کمک‌هزینه مطالعاتی از جانب استاد خود قرار می‌گیرد و آن را می‌پذیرد- به نحو یقینی علم پیشین دارد و تمام تلاش این است که چگونگی این علم تبیین شود. از طرفی ذکر کردیم که این علم باید پسا-ارادی باشد، اما نه به نحو تام و تمام، بلکه اراده خداوند باید صرفاً تعیین‌بخش یکی از مؤلفه‌ها یعنی مؤلفه «قرار گرفتن پیتر در وضعیت پیشنهاد کمک‌هزینه» باشد. نتیجه این است که خدا با تعیین بخشیدن مؤلفه اول، یعنی قرار دادن پیتر در وضعیت پیشنهاد کمک‌هزینه از جانب استاد خود، می‌داند که او آن پیشنهاد را خواهد پذیرفت. اما او در پذیرفتن پیتر نقشی ندارد و صرفاً با قرار دادن او در وضعیت پیشنهاد، به پذیرش آن علم دارد. این سخن مستلزم آن است که خداوند قبل از تعیین بخشیدن مؤلفه نخست به این شرطی علم داشته باشد که «اگر پیتر در وضعیت پیشنهاد کمک‌هزینه مطالعاتی قرار گیرد، آن را خواهد پذیرفت»، که با تعیین بخشیدن مؤلفه اول (قرار دادن پیتر در وضعیت پیشنهاد) می‌داند که پیتر پیشنهاد را خواهد پذیرفت. لذا خداوند به شرطی مذکور مستقل از اراده خود علم دارد. به عبارت دیگر، صدق این گزاره شرطی، پیشا-ارادی است و این همان علم میانی خداوند است.

۴. مسئله صدق شرطی‌های خلاف واقع آزادی

نخستین چالشی که مولینیزم با آن مواجه است چالشی است درباره چگونگی صدق این گزاره‌ها، و این مسئله با این پرسش مطرح می‌شود که چه کسی یا چه چیزی این شرطی‌ها را صادق می‌سازد؟ آیا خداوند می‌تواند علت صدق این شرطی‌ها باشد؟ در پاسخ باید گفت خیر، زیرا همان طور که بیان گردید، صدق این شرطی‌ها پیشا-ارادی و مستقل از اراده خداوند است، و اگر اراده خداوند علت صدق این شرطی‌ها باشد دیگر نمی‌توانیم این

شرطی‌ها را شرطی‌های آزادی بنامیم. لذا اگر خداوند علت صدق این گزاره‌ها نباشد، آیا ممکن است ما عامل‌ها به واسطه فعلی که در جهان بالفعل انجام می‌دهیم، علت صدق این گزاره‌ها باشیم؟ می‌توان دست‌کم سه دلیل برای پاسخ منفی بدین پرسش ذکر کرد:

۱. تقدم معلول بر علت: از آنجا که افعال معلول عوامل هستند و همواره علت بر معلول خود مقدم است، اگر ادعا کنیم که مخلوقات هستند که این شرطی‌ها را صادق می‌سازند، به معنای تقدم معلول بر علت خواهد بود، زیرا این شرطی‌ها (معلول) قبل از خلق و فعلیت یافتن مخلوقات (علل) صادق خواهند بود و این امری است محال.

۲. نقض استقلال شرطی‌ها از اراده خداوند: مطابق با دیدگاه مولینیزم شرطی‌های خلاف واقع آزادی مستقل از اراده خداوند هستند، اما وجود ما مخلوقات (عوامل) معلول اراده الهی است. لذا ما مخلوقات نمی‌توانیم علت صدق این شرطی‌ها باشیم، زیرا ما معلول اراده خداوند هستیم و اگر این شرطی‌ها معلول ما باشند بدین معنا خواهد بود که آنها نیز معلول اراده الهی هستند و این ادعا با فرض مذکور یعنی پیشا-ارادی بودن شرطی‌ها تعارض خواهد داشت.

۳. افرادی که هیچ گاه بالفعل نخواهند شد: همان‌طور که گفتیم خداوند به همه شرطی‌های صادق به نحو پیشا-ارادی علم دارد. لیکن برخی از این شرطی‌ها به افرادی ارجاع دارند که هیچ گاه خلق (بالفعل) نخواهند شد. یا برخی از این شرطی‌ها به افراد بالفعلی ارجاع دارند که هیچ گاه آن شرطی‌ها برای آنها تحقق نخواهند یافت، بدین معنا که آن افراد هیچ گاه در وضعیت ذکرشده در شرطی‌ها قرار نخواهند گرفت. برای مثال، با وجود صدق این شرطی که «اگر من در زمان t در وضعیت x قرار گیرم، فعل y را انجام خواهم داد»، این امکان وجود دارد که من هیچ گاه در زمان t در وضعیت x قرار نگیرم، لذا نمی‌توان ادعا کرد که علت صدق این شرطی‌ها ما مخلوقات هستیم (Flint 1998, 123-125).

تاکنون نشان داده شد که نه خداوند می‌تواند علت صدق این گزاره‌ها باشد و نه عامل‌های مختار. هسکر معتقد است که چون این گزاره‌ها فاقد مسبب صدق^{۳۴} هستند، در نتیجه نمی‌توان به وجود چنین شرطی‌های صادقی قائل بود (Hasker 1989, 48, 52). طبق عقیده بیسینگر^{۳۵}، مدافعان مولینیزم در پاسخ استدلال خواهند کرد که فقدان علت صدق نمی‌تواند منجر به نفی وجود چنین گزاره‌هایی شود، زیرا این شرطی‌ها صرفاً صادق‌اند بدون این که نیازی به علت صدق داشته باشند و در پاسخ به این پرسش که چه کسی مسئول صدق این شرطی‌ها در جهان بالفعل است، باید گفته شود که «هیچ کس

مسئول نیست» (Basinger 1984, 300). این ادعا نیز به عقیده هسکر منجر به سلب آزادی از عامل مختار می‌شود که نتیجه‌ای جز نفی وجود چنین شرطی‌هایی نخواهد داشت: «اگر او (عامل) مسئول صدق شرطی نباشد، دشوار خواهد بود که بفهمیم چگونه او می‌تواند مسئول پذیرش پیشنهاد [مطرح‌شده از جانب استاد باشد]، نتیجه‌ای که کاملاً بر خلاف میل مدافعان علم میانی است (Hasker 1986, 552; 1989, 49). علاوه بر این می‌توان این دلیل را نیز ذکر کرد که «صرفاً صادق بودن یک گزاره بدون هیچ علتی» به معنای ضروری بودن آن است و دیگر جایی برای امکان و در نتیجه برای آزادی باقی نمی‌گذارد، در صورتی که شرطی‌های خلاف واقع آزادی گزاره‌هایی ممکن هستند و بدیهی است که امر ممکن نیازمند علت است و اگر بدون هیچ علتی صادق باشد، مستلزم ترجیح بلامرجح است که امری محال است، زیرا گزاره ممکن نسبت به صادق و کذب لاقتضاء است و نیازمند علت یا صادق‌ساز است.

۵. مسئله تغییرناپذیری خداوند

حال فرض کنید مسئله صدق شرطی‌های خلاف واقع آزادی را کنار بگذاریم. به نظر می‌رسد حتی با پذیرش وجود چنین شرطی‌های صادقی نمی‌توان به صحت نظریه مولینیزم حکم کرد، زیرا همچنان با مشکلی اصلی‌تر در باب ماهیت اراده خداوند روبرو هستیم. از سویی طبق دیدگاه مولینیزم خداوند موجودی غیرزمانمند و تغییرناپذیر است^{۳۶} (Molina 1988, Intodution; Disputation 52: sec. 8; Flint 1998, 36-37) و از سوی دیگر پذیرش علم خداوند به شرطی‌های آزادی صادق مستلزم پذیرش تغییر در ذات او است، به این دلیل که طبق ادعای مولینیزم خداوند در مرتبه علم میانی به شرطی‌های آزادی علم دارد و در مرتبه اراده به برخی از این شرطی‌ها فعلیت می‌بخشد و از آن علم آزاد الهی که علم به گزاره‌های حملی-فعلی (ممکنات استقبالی بالفعل) است حاصل می‌شود. به عبارت دیگر، خداوند قبل از مرحله اراده به گزاره‌های حملی در باب افعال آزادانه علم نداشته است و با بالفعل کردن شرطی‌های آزادی به گزاره‌های حملی-فعلی علم پیدا کرده است. لذا در مرتبه‌ای خداوند فاقد علم به ممکنات استقبالی بالفعل بوده و در مرحله‌ای به آنها علم پیدا کرده است، که این به معنای تغییر در ذات اوست.

شاید فردی مدعی شود تغییر در علم صرفاً یک حالت شناختی است، چرا باید مستلزم تغییر در ذات یک موجود شود؟ برای مثال، این که من اکنون علم دارم که ممکن است فردا باران بیارد و فردا به عدم باران علم پیدا خواهیم کرد، این تغییر در علم چگونه

به ذات من ربط پیدا می‌کند؟ لذا پذیرش تغییر در علم خداوند چگونه می‌تواند با آموزه تغییرناپذیری تعارض داشته باشد؟^{۳۷} در پاسخ می‌توان گفت طبق ادعای مولینیزم علم مطلق یک صفت ذاتی برای خداوند است و علم مطلق در این رویکرد بدین معناست که او بر همه حقایق، به ویژه افعال آزادانه مخلوقات در آینده (ممکنات استقبالی بالفعل)، علم دارد (Flint 1998, 38, 149). لذا نمی‌توان جهان ممکن را تصور کرد که حتی لحظه‌ای در آن خداوند فاقد علم به ممکنات استقبالی بالفعل باشد. به عبارت دیگر، در این دیدگاه، همچون سایر دیدگاه‌های خداباوری سنتی، علم به ممکنات استقبالی بالفعل برای خداوند ذاتی تلقی می‌شود. لذا اگر در وهله‌ای خداوند فاقد علم به این ممکنات استقبالی باشد، به معنای جهل در ذات اوست و اگر این جهل تبدیل به علم گردد، مستلزم تغییر در ذات او خواهد بود.^{۳۸}

مستقل از این ادعای مولینیزم، یعنی ذاتی بودن علم برای خداوند، همچنان می‌توان استدلال کرد که تغییر در علم خداوند مستلزم نفی آموزه تغییرناپذیری است و همچنان مولینیزم نمی‌تواند به این آموزه وفادار باشد. اما دلیل آن چیست؟ برای پاسخ به این پرسش ابتدا باید به تقسیم‌بندی صفات از دو جنبه مختلف به «درونی»^{۳۹} و «بیرونی»^{۴۰} و «ذاتی»^{۴۱} و عرضی^{۴۲} توجه کنیم.

برای مثال، میز تحریری را فرض کنید با جنسی از چوب، ارتفاع یک متر، وزن ۵۰ کیلوگرم و با ظاهری مستطیلی شکل و رنگی قهوه‌ای. این ویژگی‌ها صفات درونی آن میز تلقی می‌شوند، زیرا این صفات مختص به خود آن میز هستند، مستقل از رابطه‌ای که با سایر اشیاء دارد و از نسبت آن با اشیاء خارجی حاصل نمی‌شوند. همچنین با تغییر نسبت آن میز با سایر اشیاء تغییری در آن صفات رخ نمی‌دهد. به عبارت دیگر، این صفات درونی فردیت آن میز را تشکیل می‌دهند و سبب می‌شوند آن میز از سایر میزهای دیگر و سایر اشیاء دیگر متمایز شود (Allen 2016, sec. 2; Leftow 2014, sec. 1).

اما آن میز صفات دیگری دارد که آن را صفات بیرونی آن میز می‌نامند، زیرا صرفاً محصول نسبت آن با اشیاء خارجی است. برای مثال، آن میز سی سانتی‌متر از دیوار فاصله دارد و یا شخصی پشت آن نشسته است و یا کتابی روی آن قرار دارد. با تغییر در این صفات، تغییری در میز حاصل نمی‌شود و میز همچنان فردیت و صفات درونی خود که مستقل از نسبت با سایر اشیاء است را حفظ می‌کند و همچنان همان میز چوبی مستطیل‌شکل قهوه‌ای‌رنگ با ارتفاع یک متر و... است (Allen 2016, sec. 2; Leftow 2014, sec. 1).

از تقسیم‌بندی فوق می‌توان پی برد برخی از صفات درونی صفات ذاتی محسوب می‌شوند، زیرا با از دست دادن آنها وجود شیء از بین می‌رود (یا دست‌کم آن شیء ماهیت خود را از دست خواهد داد). برای مثال، اگر یک تکه طلا بخواهد به عنوان طلا وجود داشته باشد نمی‌تواند این ویژگی خود را که اتم‌های آن دارای عدد اتمی ۷۹ است از دست بدهد، و در هیچ جهان ممکن نمی‌تواند فاقد این ویژگی باشد، اما با تغییر در سایر صفات درونی همچون شکل، اندازه یا وزن همچنان به عنوان طلا موجود خواهد بود. لذا سایر صفات درونی که با تغییر در آنها تغییری در هویت و وجود شیء حاصل نمی‌شود و تمامی صفات بیرونی، صفات عرضی یک شیء تلقی می‌شوند (see Allen 2016, sec. 2).

نکته حائز اهمیت این است که علم برای موجودات دست‌کم یک صفت درونی تلقی می‌شود (see Azadegan 2020, 3)، زیرا یک امر ذهنی و درونی است و با تغییر در آن تغییر در ذهن ما صورت می‌گیرد (Leftow 2014, sec. 1). گرچه علم ما می‌تواند راجع به امور بیرون از ما باشد و جهان خارج می‌تواند در شناخت ما تأثیرگذار باشد، این دلیلی بر آن نخواهد بود که علم را صفتی بیرونی تلقی کنیم، زیرا همان‌طور که گفته شد علم ما به اشیاء خارجی محصول قوای شناختی ماست و شناخت فرایندی است که در درون ما شکل می‌گیرد و تغییر در آن موجب تغییر در ماست، در حالی که صفات بیرونی هیچ تغییری را در ما حاصل نمی‌کنند. مضاف بر این که علم می‌تواند وجه تمایز ما با سایر افراد باشد و یک فرق من با انسانی دیگر این است که من به اموری علم دارم که او فاقد آن است، یا بالعکس. لذا می‌توان گفت با تغییر علم به عنوان یک صفت درونی ما دستخوش تغییری درونی می‌شویم.

حال با توجه به آموزه تغییرناپذیری، به معنایی که الهیات سنتی و مولینیزم می‌پذیرد، آموزه‌ای که بیان می‌دارد «هیچ نوع تغییر درونی در خداوند امکان‌پذیر نیست» (Azadegan 2020, 5; Leftow 2014, sec. 1)، حتی مستقل از ذاتی بودن علم برای خداوند، تغییر در علم به عنوان یک صفت درونی مستلزم تغییر در خداوند و نفی آموزه تغییرناپذیری به معنای مذکور خواهد بود.

شاید در پاسخ به نقد فوق بیان شود که اساساً تغییری در علم خداوند امکان‌پذیر نیست که مستلزم تغییرپذیری خداوند باشد، زیرا طبق اعتقاد مولینیزم این تقدم و تأخرها در مرتبه علم الهی زمانمند نیست، بلکه منطقی است (Craig 2001, 121; Flint 1998, 37)، به عبارت دیگر، تمام این مراحل به طور یکباره و هم‌بودگی^{۴۳} برای خداوند برقرار است (Molina 1988, Disputation 52: sec. 18)، و خداوند به یکباره هم

به شرطی‌های آزادی علم دارد و هم به گزاره‌های استقبالی بالفعل. به عقیده نگارنده، مادامی که این تقدم و تأخر به واسطه اراده الهی نباشد می‌توان آن را منطقی تلقی کرد، که مستلزم تغییر در علم خداوند نیست. برای مثال، می‌توان این نوع تقدم و تأخر را برای نسبت میان علم طبیعی و علم میانی قائل شد، زیرا هر دو مرتبه مستقل از اراده الهی هستند و می‌توانند هم‌بودگی غیرزمانمند برای خداوند داشته باشند، یعنی خداوند به یکباره به هر دو علم داشته باشد. اما درباره تقدم و تأخر علم میانی و علم آزاد که تقدم و تأخر آنها به واسطه اراده است نمی‌توان چنین ادعایی کرد، زیرا تلقی‌ای که این دیدگاه از اراده دارد بدین معناست که اراده امری دوسویه است، یعنی یک سوی آن امکان (شرطی‌های خلاف واقع آزادی) و سوی دیگر آن فعلیت (گزاره‌های فعلی) است. لذا پذیرش اراده بدین معنا برای خداوند به معنای پذیرش تغییر در علم او خواهد بود، زیرا اراده مستلزم حرکت از امکان به سمت فعلیت است. اگر در پاسخ گفته شود اراده بدین معنا مستلزم تغییر نیست و خداوند یکباره هم به امر ممکن و هم بالفعل علم دارد، این ادعا بدین معناست که خدا هیچ‌گاه تجربه‌ای از عدم علم به امور بالفعل ندارد، زیرا در کنار علم به امر ممکن، امر بالفعل نیز برای او معلوم است، پس دیگر نقش اراده در این فرایند بی‌معناست، زیرا در این تلقی خداوند می‌تواند بدون به‌کارگیری اراده هم به امر ممکن علم داشته باشد و هم به امر بالفعل. این نتیجه با دیدگاه مولینیزم که برای اراده نقشی محوری در مشیت الهی و علم الهی قائل است و آن را از صفات ذاتی خداوند می‌داند، تعارض دارد. همچنین بی‌تأثیر بودن اراده خداوند در مشیت او به معنای تنزل بخشیدن جایگاه خداوند نسبت به جایگاه مخلوق است، زیرا اراده مخلوق در تحقق امور تأثیرگذار است، در حالی که ادعای فوق منجر به بی‌تأثیری اراده خداوند می‌گردد، یعنی خداوند قابلیت دارد که نمی‌تواند از آن استفاده کند و به واسطه آن نقشی تأثیرگذار داشته باشد، لذا این امر به معنای نقص در ذات اوست که با فرض مولینیزم مبنی بر کامل بودن خداوند تعارض دارد.

همچنین ادعای هم‌بودگی علم میانی و علم آزاد به معنای جمع نقیضین است، زیرا در مرتبه علم میانی خداوند فاقد علم به ممکنات بالفعل است و در مرتبه علم آزاد به ممکنات بالفعل علم دارد. لذا هم‌بودگی علم میانی و علم آزاد در ذات الهی به معنای این است که خداوند به نحو هم‌بود هم فاقد علم و هم دارای علم به ممکنات استقبالی بالفعل باشد. این ادعا معنایی جز پذیرش جمع نقیضین نخواهد داشت که امری است محال. لذا اراده به معنایی که در این دیدگاه فرض می‌گردد (حرکت از امکان به سمت فعلیت) مستلزم تغییر خواهد بود.

۵-۱. مسئله غیرزمانمند بودن خداوند

با توجه به این که مولینیزم نمی‌تواند به آموزه تغییرناپذیری وفادار باشد، این خود موجب نفی یکی دیگر از مفروضات اصلی این دیدگاه می‌شود، یعنی غیرزمانمند بودن خداوند، که در ابتدای این بخش بدان اشاره شد. غیرزمانمند بودن خداوند بدین معناست که «همه چیز برای خداوند به یکباره حاضر است»^{۴۴}، اما نه حاضر به معنایی که توسط گذشته و آینده محدود شده است، بلکه به معنایی نامتناهی. لذا توالی رویدادها در این حضور منتفی است و برای خداوند گذشته و آینده یا قبل و بعدی مطرح نیست (Stump 2019, 22-23).

اما نشان دادیم از آنجا که اراده در این دیدگاه مستلزم حرکت از امکان به سمت فعلیت است و مستلزم تغییر، لذا برای خداوند قبل و بعدی بر اساس اراده‌اش مطرح است، قبل از اراده کردن و پس از اراده کردن. پیش از اراده کردن به ممکنات شرطی علم دارد و فاقد علم به ممکنات بالفعل است و پس از اراده به ممکنات بالفعل عالم می‌گردد. لذا با فرض قبل و بعد برای اراده خداوند، خداوند موجودی در زمان خواهد بود که با فرض ابتدایی مولینیزم تناقض دارد.

۵-۲. تدقیق ادعای علم خداوند به جهان‌های ممکن

به نظر می‌رسد اگر امکان را به معنایی درک کنیم که در مولینیزم به کار می‌رود، یعنی آن را در کنار مفهوم فعلیت (به معنای تحقق امری که محقق نبوده است) به کار ببریم، آنگاه ادعای وجود جهان ممکن در علم خدایی که تغییرناپذیر است ادعایی بی‌معنا خواهد بود. زیرا جهان‌های ممکن نیازمند فعلیت یافتن به واسطه اراده الهی هستند و این ادعا بدین معناست که خداوند ابتدا پیش از اراده به جهان بالفعل علم نداشته و پس از اراده بدان عالم گردیده است و این یعنی تغییر در علم الهی. شاید در پاسخ بیان شود که پیش از اراده هم جهان‌های ممکن در علم خداوند وجود داشته‌اند و هم جهان بالفعل، لذا ادعای جهان ممکن در علم خداوند منجر به تغییر در علم او نمی‌شود. در نقد این پاسخ باید ذکر گردد که این ادعا نمی‌تواند قابل قبول باشد، به این دلیل که اگر جهانی پیش از اراده خداوند برای او بالفعل باشد مستلزم بی‌تأثیر بودن اراده اوست و این امر با الگوی مولینیزم که در آن اراده الهی امکان را فعلیت می‌بخشد در تعارض است.

بنابراین فرض خدایی تغییرناپذیر مستلزم این باور است که اساساً جهان ممکن برای خداوند وجود ندارد و خداوند به همه جهان‌های ممکن به نحو یکسان و علی‌السویه علم دارد و هیچ فرقی میان این جهان‌ها به لحاظ نحوه وجودی نیست. برای مثال، این که

«پیترا در وضعیت پیشنهاد کمک‌هزینه آن را می‌پذیرد» و «پیترا در وضعیت پیشنهاد کمک‌هزینه آن را نمی‌پذیرد» برای خداوند یکسان‌اند. البته ممکن نبودن این جهان‌ها برای خداوند به معنای بالفعل بودن آنها برای او نخواهد بود. زیرا اگر بگوییم این جهان‌ها برای خداوند بالفعل‌اند دو حالت را پیش رو خواهیم داشت: (۱) این جهان‌ها به واسطه اراده خداوند بالفعل گشته‌اند، یا (۲) این جهان‌ها پیش از اراده خداوند بالفعل بوده‌اند. حالت نخست مستلزم تغییر در ذات الهی است، به دلایلی که قبلاً ذکر گردید، و حالت دوم به معنای بی‌فایده بودن اراده خداوند است، و ذکر کردیم این امر نمی‌تواند با مفروضات مولینیزم سازگار باشد. لذا با فرض خدایی تغییرناپذیر، اساساً اطلاق دو مفهوم امکان و فعلیت درباره علم خداوند صحیح نیست و این تقسیم‌بندی در ذات او جایی ندارد. به تبع، اطلاق مفهوم جهان ممکن قابل تحقق و غیرقابل تحقق (که مولینیزم برای شرطی‌های صادق و غیر صادق به کار می‌برد) بر علم او نیز اشتباه خواهد بود، و در نتیجه صرفاً می‌توان گفت خداوند به نحو یکسان به تمام جهان‌ها علم دارد و برای او تمایزی میان آنها نیست.

۳-۵. تدقیق ادعای علم خداوند به شرطی‌های خلاف واقع آزادی

نتیجه‌ای که از بحث فوق حاصل می‌گردد این است که انتساب علم به گزاره‌های شرطی (به معنایی که مولینا تلقی می‌کند) به خدایی تغییرناپذیر مستلزم تناقض است. زیرا علم به گزاره‌های شرطی علم به امکانات است و نشان دادیم که همه جهان‌های ممکن برای خداوند تغییرناپذیر علی‌السویه هستند و هیچ معلوم امکانی برای او قابل تصور نیست. بنابراین حتی اگر بپذیریم که شرطی‌های آزادی صادقی وجود دارند، همچنان نمی‌توان آنها را به علم خداوند نسبت داد. به عبارتی، هیچ گزاره شرطی برای خداوند وجود ندارد. در نتیجه طرح پرسش از چگونگی علم خداوند به شرطی‌های خلاف واقع و صدق آنها نمی‌تواند چندان در حل مسئله سازگاری مشیت و آزادی مخلوقات راهگشا باشد.

۴-۵. نفی مولینیزم

در آخر باید گفت باور به تغییرناپذیری خداوند مستلزم عدم استناد صفت اراده (به معنای مفروض در مولینیزم) به خداوند است، لذا اگر بخواهیم صفت تغییرناپذیری را برای خداوند حفظ نماییم باید تعریفی از اراده ارائه کنیم که بر اساس دوگانه امکان و فعلیت فهم نگردد و فهمی از علم خداوند داشته باشیم که در آن معلوم به معنای امکان و بالفعل جایی نداشته باشد، زیرا در عبارات فوق نشان دادیم که درک صفات خداوند بر مبنای این

مفاهیم با چه مشکلاتی روبرو خواهد بود و ما را با خدایی تغییرپذیر مواجه خواهد ساخت. لذا مولینیزم با دو راه مواجه است یا باید برای حفظ تغییرناپذیری خداوند از ادعای محوری خود یعنی علم خداوند به شرطی‌های خلاف واقع آزادی که نیازمند بالفعل شدن به واسطه اراده است دست بکشد. این سخن به معنای نفی علم میانی خداوند یعنی نفی خود مولینیزم است، زیرا اساس ادعای مولینیزم بر علم میانی خداوند به شرطی‌های خلاف واقع آزادی استوار است. یا باید از تغییرناپذیری خداوند که یکی از اصلی‌ترین مفروضات خود است صرف‌نظر کند. لذا در هر دو حالت مولینیزم به دلیل عدم انسجام درونی محکوم به شکست است و امکان ارائه راه‌حلی برای خروج از این بحران چندان قابل‌تصور نیست.

۶. نتیجه‌گیری

همان‌طور که ملاحظه شد، مولینیزم در مواجهه با مسئله مشیت الهی و آزادی مخلوقات سعی دارد بدون حذف یکی از طرفین این مسئله را حل نماید. لذا برای حل این مسئله، علم میانی خداوند به شرطی‌های خلاف واقع آزادی را مطرح می‌کند که با بالفعل شدن مقدم این شرطی‌ها توسط خداوند تالی آنها نیز توسط مخلوقات آزاد بالفعل می‌گردد. بنابراین مولینیزم معتقد است بدین طریق هم مشیت (حاکمیت و علم پیشین) خداوند می‌تواند حفظ شود و هم آزادی مخلوقات. اما رایج‌ترین چالشی که این دیدگاه با آن مواجه است مسئله صدق این شرطی‌هاست. طبق این مسئله خداوند نمی‌تواند علت صدق شرطی‌ها باشد، زیرا این به معنای نفی آزادی مخلوقات است. اما از طرفی مخلوقات نیز نمی‌توانند صادق‌ساز این شرطی‌ها باشند، زیرا این ادعا مستلزم تقدم معلول بر علت است. لذا منتقدان ادعا می‌کنند از آنجا که شرطی‌های خلاف واقع فاقد صدق‌ساز هستند نمی‌توانند چنین شرطی‌هایی وجود داشته باشد. لیکن ما در این مقاله سعی کردیم نشان دهیم صرف‌نظر از مسئله صدق می‌توان نقد بنیادی‌تری به مولینیزم وارد نمود که مبانی مفروض مولینیزم را نشانه می‌رود، مفروضاتی همچون تغییرناپذیری خداوند و غیرزمانمند بودن خداوند. زیرا مولینیزم معنایی از اراده را برای خداوند فرض می‌گیرد که بر اساس دوگانه امکان و فعلیت فهم می‌شود و مستلزم نفی آموزه تغییرناپذیری خداوند است، و چون گزاره‌های شرطی نیازمند بالفعل شدن به واسطه اراده و مستلزم تغییر هستند، هیچ جایی در علم خداوند نخواهند داشت و این به معنای نفی مولینیزم است. در نتیجه بحث بر سر مسئله صدق این شرطی‌ها خیلی نمی‌تواند مثمر ثمر باشد و مسئله‌ای ثانویه خواهد بود.

کتابنامه

- Allen, Sophie. 2016. "Properties." in *The Internet Encyclopedia of Philosophy* (IEP).
- Azadegan, Ebrahim. 2020. "On the incompatibility of God's knowledge of particulars and the doctrine of divine immutability: towards a reform in Islamic theology." *Religious Studies*: 1-18.
- Basinger, David. 1984. "Divine omniscience and human freedom: A middle knowledge perspective." *Faith and Philosophy* 1(3): 291-302.
- Craig, William Lane. 2001. "The Middle Knowledge view." Pp. 119-161, in *Divine Foreknowledge: Four Views*, edited by James K. Beiby and Paul R. Eddy. InterVarsity Press.
- Flint, Thomas P. 1998. *Divine providence: The Molinist account*. Cornell University Press.
- Hasker, William. 1986. "A refutation of middle knowledge." *Nous* 20(4): 545-557.
- Hasker, William. 1989. *God, time, and knowledge*. Cornell University Press.
- Hasker, William. 1995. "Middle knowledge: A refutation revisited." *Faith and Philosophy* 12(2): 223-236.
- Hunt, David. 2001. "The simple foreknowledge view." Pp. 65-103, in *Divine Foreknowledge: Four Views*, edited by James K Beiby and Paul R Eddy. InterVarsity Press.
- Kane, Robert. 2007. "Libertarianism." Pp. 5-43, in *Four views on free will*, by John Martin Fischer, Robert Kane, Derk Pereboom, Manuel Vargas. Wiley-Blackwell.
- Molina, Luis de. 1988. *On Divine Foreknowledge: Part IV of the Concordia*. Translated by Alfred J. Freddoso. Cornell University Press.
- Laing, John D. 2005. "Middle knowledge." in *The Internet Encyclopedia of Philosophy* (IEP).

- Laing, John D. 2018. *Middle Knowledge: Human Freedom in Divine Sovereignty*. Kregel Academic.
- Leftow, Brian. 2014. "Immutability." in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Pawl, Timothy. 2009. "Divine immutability." In *The Internet Encyclopedia of Philosophy* (IEP).
- Stump, Eleonore. 2019. "The Openness of God: Eternity and Free Will," Pp. 21–37, in *Philosophical Essays Against Open Theism*, edited by Benjamin H. Arbour. Routledge.
- Vicens, Leigh C. 2014. "Theological Determinism." In *The Internet Encyclopedia of Philosophy* (IEP).
- Vicens, Leigh C. and Simon Kittle. 2019. *God and Human Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.

یادداشت‌ها

1. omni-providence
2. sovereignty
3. foreknowledge
4. Libertarianism
5. Divine compatibilism
۶. این رویکرد تعیین‌گرایی الهیاتی (Theological Determinism) نامیده می‌شود و بر این باور است که اراده خداوند همه امور حتی افعال آزادانه مخلوقات را تعیین بخشیده است. برای مطالعه بیشتر، نک. Vicens 2014, sec3.
۷. این رویکرد اشاره دارد به دیدگاه خداپاوری گشوده (open theism) یا دیدگاه گشوده (open view) که اصلی‌ترین چهره‌های آن ویلیام هسکر، گرگ بوید (Gregory Boyd) و جان سندرز (John Sanders) هستند. این دیدگاه بر این عقیده است که خداوند نمی‌تواند بر همه ممکنات استقبالی علمی جامع و خطاناپذیر داشته باشد (Vicens & Kittle 2019, 26–28).
8. Divine incompatibilism
9. simple foreknowledge
10. augmented foreknowledge
11. David Hunt
12. agnostic
13. Luis de Molina

14. Thomas Flint

15. William Lane Craig

۱۶. دیدگاه موسع صرفاً شامل مولینیزم نمی‌شود، بلکه دیدگاه‌هایی را که سعی دارند با توسل به غیرزمانمند بودن خداوند تبیینی برای چگونگی علم پیشین او به ممکنات ارائه دهند نیز در بر می‌گیرد. افرادی همچون آگوستین، بوئتیوس، آکوئیناس و استامپ (Eleonore Stump) از چهره‌های شاخص این دیدگاه هستند (Hunt 2001, 66-67).

17. middle knowledge

18. contingent

19. natural knowledge

20. free knowledge

۲۱. پیش از این در آثار فارسی در سال ۱۳۹۳ مقاله‌ای با عنوان بررسی دیدگاه ویلیام هاسکر درباره «علم میانی» خداوند با تکیه بر آرای توماس فلینت نوشته زهرا کاراندیش و عبدالرسول کشفی در مجله جستارهای فلسفه دین نزدیک به موضوع اثر حاضر منتشر شده است. این مقاله ابتدا به توصیف استدلال‌های فلینت و هسکر و در پایان، با اتکا بر استدلال فلینت، به رد نقدهای هسکر و دفاع از دیدگاه مولینیزم پرداخته است. بر خلاف اثر مذکور، ما در این مقاله با نشان دادن تناقض در مدعیات مولینیزم به نفی این دیدگاه رأی خواهیم داد. همچنین بر خلاف رویکرد موجود (چه در اثر فوق و چه در آثار لاتین) ما در بحث پیرامون مسئله صدق شرطی‌های خلاف واقع توقف نخواهیم کرد، بلکه از این مسئله فراتر می‌رویم و نشان خواهیم داد از آنجا که طرح شرطی‌های خلاف واقع در داخل علم الهی موجب عدم انسجام در مولینیزم است، اساساً وجود این شرطی‌ها در علم الهی منتفی است، در نتیجه معنادار بودن بحث پیرامون صدق آنها محل تردید است.

22. fatalistic

۲۳. مولینیزم میان دو گونه ممکن استقبالی تمایز می‌گذارد: (۱) ممکن استقبالی بالفعل یا مطلق که مربوط است به گزاره‌های حتمی درباره آینده و (۲) ممکن استقبالی شرطی که مربوط است به شرطی‌های خلاف واقع. منظور از علم پیشین در اینجا علم پیشین به ممکنات استقبالی بالفعل است که علمی پسا-ارادی است (see Molina 1988, Disputation 52).

24. prevolitional

25. possible

۲۶. برای مشاهده سایر استدلال‌ها، نک. Laing 2005, sec. 2; 2018, chap. 2.

۲۷. مولینا و فلینت از اصطلاح «موجه» استفاده نمی‌کنند، بلکه صرفاً با عنوان «این ویژگی» یا «این واقعیت» از این خصیصه یاد می‌کنند و برداشت نگارنده از سخنان ایشان عبارت است از اشاره به موجهات.

28. actual future contingents

29. postvolitional

۳۰. نک. Molina 1988, Disputation 52: secs. 11-12.

۳۱. مولینا صراحتاً از واژه شرطی‌های خلاف واقع نام نبرده است، بلکه آنها را شرطی‌های استقبالی می‌نامد. اما به روشنی توصیفات وی از این گزاره‌ها بر شرطی‌های خلاف واقع دلالت دارد.

32. feasible worlds

33. conditional future contingent

۳۴. هسکر در مسئله صدق شرطی‌ها از اصطلاح bring about استفاده می‌کند که بار معنایی ضعیف‌تری نسبت به cause دارد (Hasker 1995, 229).

35. David Basinger

۳۶. با رجوع به نظر فلینت درباره مسئله دعا در کتاب مشیت الهی: تبیینی مولینیستی به روشنی می‌توان پی برد که او با اتکا بر آرای مولینا معنای قوی (strong) از تغییرناپذیری را برای خداوند در نظر می‌گیرد. این معنا از تغییرناپذیری هیچ تغییری در خداوند را امکان‌پذیر نمی‌داند. نک. Pawl 2009, sec. 2.

۳۷. این تصور که علم تغییر می‌کند اما ذات تغییر نمی‌کند می‌تواند مبتنی بر الگوی مشابهی از رابطه علم و ذات باشد که بیان می‌دارد علم یک کیف نفسانی است و از مقومات ذات نیست. اما دو نکته در اینجا قابل ذکر است: (۱) این مدل از رابطه میان علم و ذات تنها مدل ممکن نیست، بلکه مدل‌های دیگری نیز همچون دیدگاه‌های کانتی موجود است که علم و ذات را مستقل از یکدیگر نمی‌داند. بنابراین نگاه، «من» با علم من و با هوشیاری خودآگاه من نسبت به اشیاء پدیدار شده بر من تعریف می‌شود. (۲) حتی اگر این نگاه کانتی را نپذیریم و اطلاق یک نوع رابطه استقلالی میان علم و ذات برای انسان را قبول کنیم، به دلیلی که در ادامه خواهد آمد، اطلاق چنین استقلالی بر خدای دیدگاه سنتی نادرست است.

۳۸. البته علم مطلق برای رویکردی همچون «خدااباوری گشوده» نیز صفتی ذاتی تلقی می‌گردد، یعنی هیچ گاه خداوند نمی‌تواند عالم مطلق نباشد. اما از آنجا که طبق این دیدگاه خداوند نمی‌تواند به افعال آزادانه ما در آینده (ممکنات استقبالی) علم پیشین داشته باشد، علم به ممکنات استقبالی از صفات ذاتی خداوند به حساب نمی‌آید و بر خلاف خدااباوری کلاسیک، با تغییر در علم خداوند دست یافتن بدین حقایق هیچ تغییر ذاتی در خداوند رخ نخواهد داد و خداوند همچنان عالم مطلق محسوب می‌گردد.

39. intrinsic

40. extrinsic

41. essential

42. accidental

43. simultaneously

44. all at once