



Divine Foreknowledge and Human Freedom from Paul Helm's Augustinian Calvinist view

✚ *Fateme Bagheri Monfared

Fateme.h.bagherimonfared@gmail.com

MA in Philosophy of Religion, Kharazmi
University, Tehran, Iran.

✚ Bahram Alizade

Bahramalizade@khu.ac.ir

Assistant Professor of Philosophy, Kharazmi
University, Tehran, Iran.

- Received:1/10/2023
- Confirmed:8/6/2024

Abstract:

Paul Helm believes that there are good reasons that divine omniscience - which includes the future - with human freedom understood in an incompatibilist sense is logically inconsistent. But this tension should not lead us to a reduced theory of divine foreknowledge, just as it should not negate human freedom and responsibility. Helm has argued that a Christian theist may accept a compatibilist sense of human freedom; first, the Christian doctrine of "God's grace" is compatible only with the compatibilist version of human freedom. Second because God is omniscient, it must be omniscient in a strong sense, and this is the case only if compatibilism is true. We will say that Helm's first argument will lead to the denial of some other accepted doctrines of religions, including Christianity, and his second argument falls into affirming the consequences. But Helm's third reason is that necessarily, if God knows x in advance (which He does), then x will necessarily occur. To avoid problems, he emphasizes that what he means by "necessity" is a historical and not logical necessity. But this argument only works when we accept that God is in time. Therefore, those who consider divine knowledge timeless can claim that all events exist in the divine mind in a necessary way and His knowledge is not necessary because it is in the past. It seems that Helm himself also accepts this problem.

Keywords: Divine Foreknowledge, Free will, Augustinian-Calvinist view, Paul Helm.

Extended Abstract:

Introduction: If divine omniscience (which includes the future) and human free will (in the compatibilist sense) are inconsistent, as Helm suggests, there are two possible outcomes. (P1) One is to accept a modified and reduced account of the divine omniscience. (P2) The other is to accept that human agents are never responsible for what they do. According to Paul Helm, neither of these two options is attractive to a Christian theist. He proposes a third option, which he calls the Augustinian view, and in his opinion, it is the best option for Christian theologians: (P3) accepting a compatibilist sense of human freedom. Helm presents three arguments in support of this view, which he considers to be cumulative. This article will present the arguments and assumptions put forth by Helm, followed by a critique of these arguments and assumptions.

Helm's arguments: In his first argument, Helm advances a special understanding of "Divine grace." He maintains that Augustine's understanding of God's grace is consistent only with the compatibilist version of human freedom.

1-a) According to the incompatibilist sense of human freedom, divine grace is causally necessary but not sufficient for human salvation.

1-b) According to the biblical witness, divine grace is causally sufficient for human salvation.

1-c) According to the biblical witness, human beings are free.

1-d) A meaning of freedom that is consistent with the sense of the biblical witness regarding grace is the compatibilist meaning of freedom.

Helm expresses his second argument based on the doctrine of divine perfection. God is the most perfect being conceivable, and since the most perfect being cannot be the most perfect without omniscience, therefore, He must have omniscience (in a strong sense). The strong sense of omniscience can be attributed to God when compatibilism is true.

2-a) The accepted and acceptable theological view about divine knowledge is that God foreknows his creatures' freely willed actions.

2-b) If compatibilism is true, God can foreknow his creatures' freely willed actions.

2-c) Compatibilism is true.

In the third argument, Helm emphasizes the logical incompatibility of divine omniscience and human incompatibilist freedom. If God foreknows x , then x will happen. God foreknows x . Therefore, x will necessarily happen. According to Helm, the necessity of divine knowledge is historical or accidental (accidental here means conditional), not logical.

3-a) Necessarily, if foreknows x , then x will occur.

3-b) God foreknows x .

3-c) Therefore, x will necessarily happen.

Conclusion: This article examines Helm's claim that divine foreknowledge and compatibilist freedom are compatible. He presents three arguments in support of this view and believes that collectively, they provide a compelling argument for the compatibility of human free will and divine foreknowledge. In the initial phase of his argument, Helm demonstrates that only the compatibilist interpretation of human

freedom is logically consistent with divine efficacious grace. In the subsequent phase, he considers the most plausible interpretation of divine omniscience as an account that is strong and asserts that this account is only consistent with the compatibilist sense of human freedom. Finally, he emphasizes the logical inconsistency of incompatibilist freedom and divine foreknowledge.

Helm's first argument is beset by two significant challenges. Primarily, it is based on a specific interpretation of salvation that diverges from the tenets of numerous religious traditions, including Christianity. Secondly, this argument conflates the concepts of "cause" and "condition." While divine grace is a prerequisite for salvation, it is not a sufficient cause for it. In addition to the fallacy of affirming the consequent, Helm's second argument also faces the problem that if divine foreknowledge is subsequent to God's decree, attributing strong omniscience to God is inconsistent with his goodness. The assumption of Helm's third argument is that God is in time, and his argument will not work for those who do not accept this assumption. Moreover, if the distinction between soft facts and hard facts is a valid one, Helm's argument will face problems. If divine knowledge is a soft fact, then divine knowledge will not only not be necessary, but will be considered a possibility in relation to human actions in the future. It is clear that this conclusion is at odds with Helm's third argument that divine knowledge (in the strong sense) is incompatible with libertarianism.

It is also necessary to mention that, despite Helm's assertion that her perspective is informed by Augustinian-Calvinist thought and that he has adopted key elements of his perspective from these two Christian texts, not all scholars concur with this statement. For instance, Hunt (2001, p. 197) notes that neither Augustine nor Calvin claims that divine foreknowledge leads to the decline of compatibilist agency. Hasker also understands Calvinism as "everything that happens, with no exceptions is efficaciously determined by God in accordance with his eternal decrees". We have seen that Hunt cannot accept this reading by distinguishing between "divine causality" and "divine permission."

Reference

- Augustine Saint (1993), *On free choice of the will*. Indianapolis: Hackett.
- Boyd, G. A. (2001) "The Open Theism View" in *Divine Foreknowledge: Four Views*, (Ed. Beilby, James K. and Paul R. Eddy), Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Craig, W. L. (2001) "The Middle Knowledge View" in *Divine Foreknowledge: Four Views*, (Ed. Beilby, James K. and Paul R. Eddy), Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Helm, P. (2001) "The Augustinian-Calvinist view" in *Divine Foreknowledge: Four Views*, (Ed. Beilby, James K. and Paul R. Eddy), Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Hunt, D. (2001) "The Simple Foreknowledge View," in *Divine Foreknowledge: Four Views*, (Ed. Beilby, James K. and Paul R. Eddy), Downers Grove, IL: InterVarsity Press.



علم پیشین و اختیار بشر از دیدگاه آگوستینی کالوینیستی پاول هلم

چکیده

پاول هلم معتقد است که دلایل خوبی برای این ادعا وجود دارد که علم مطلق الهی - که آینده را نیز در بر می‌گیرد - با آزادی انسانی - که به‌نحو ناهمسازگرایانه درک شده باشد - منطقاً ناسازوار است. اما این تعارض نباید ما را به نظریه‌ای تنزل یافته از علم مطلق الهی بکشاند. چنان‌که نباید به نفی آزادی و مسئولیت آدمی بیانجامد. هلم مدعی است که یک خداپاور مسیحی می‌تواند به‌معنای همسازگرایانه آزادی روی آورد. نخست به این دلیل که آموزه مسیحی «فیض الهی» تنها با فهم همسازگرایانه از آزادی انسان سازوار است. دوم به این دلیل که خداوند برای آن که کامل مطلق باشد باید به‌معنای قوی عالم مطلق باشد و تنها در صورتی چنین است که همسازگرایی صادق باشد. خواهیم گفت که دلیل نخست هلم به نفی برخی دیگر از آموزه‌های پذیرفته شده ادیان، از جمله مسیحیت خواهد انجامید و استدلال دوم او به مغالطه وضع تالی دچار است. اما دلیل سوم هلم این است که ضرورتاً اگر خداوند از پیش X را بداند (که می‌داند)، آن‌گاه X ضرورتاً رخ خواهد داد. او برای گریز از اشکال، تأکید می‌کند که مراد او از «ضرورت» ضرورت تاریخی است و نه منطقی. اما این استدلال تنها زمانی کار می‌کند که بپذیریم خدا در زمان است. لذا کسانی که علم الهی را بی‌زمان بدانند، می‌توانند مدعی شوند که همه رویدادها در ذهن الهی به‌نحو لازم وجود دارد و علم او به دلیل گذشته بودن ضروری نیست. به‌نظر می‌رسد که خود هلم نیز این اشکال را می‌پذیرد.

کلید واژه: علم پیشین الهی، اراده آزاد، دیدگاه آگوستینی کالوینیستی، پاول هلم.

✚ فاطمه باقری منفر (نویسنده مسئول)

Fatemehh.bagherimonfared@gmail.com

کارشناسی ارشد فلسفه دین، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران.

✚ بهرام علیزاده

Bahramalizade@khu.ac.ir

استادیار گروه فلسفه، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران.

○ تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۷/۹

○ تاریخ تایید علمی: ۱۴۰۳/۳/۱۹

مقدمه

ویژگی ذاتی «همه‌دانی» و «همه‌توانی» خداوند از آموزه‌های بنیادی ادیان آسمانی -اسلام و مسیحیت و یهودیت- است. مسئله ناسازواری منطقی علم پیشین الهی با اختیار انسان محصول درک ناهمسازگرایانه از اختیار آدمی است. براساس این فرض، شخص تنها در برابر آن دسته از اعمال مسئول دانسته می‌شود که به معنای ناهمسازگرایانه آزاد است. تلقی ناهمسازگرایانه از رابطه میان علم پیشین خداوند و اراده آزاد انسان می‌تواند حداقل به یکی از دو موضع زیر منجر شود:

۱. نفی علم مطلق خداوند

۲. نفی اراده آزاد انسان

علم پیشین الهی به معنای علم مطلق، وقایع آینده را نیز در بر می‌گیرد و افعال آدمی یکی از رویدادهای آینده جهان به شمار می‌آید. لذا اگر خداوند آینده را بداند (که فرض ما هم چنین است)، یا انسان نمی‌تواند کاری جز آنچه خدا می‌داند انجام دهد (نفی اختیار) و در نتیجه در قبال اعمالش مسئول نیست یا خداوند آینده را نمی‌داند (نفی علم پیشین الهی).

با آن که تفاسیر مختلفی از علم پیشین الهی وجود دارد، اما تأکید خوانش غالب بر مطلق بودن و خطاناپذیر بودن علم الهی است. در خصوص معنای آزادی نیز اختلافات عمیقی میان فیلسوفان وجود دارد ولی دست کم می‌توان گفت درک پیشافلسفی انسان‌های متعارف ناهمسازگرایانه است. پاول هلم این تعریف از آزادی ناهمسازگرایانه را مبنای بحث خود قرار می‌دهد:

«ضرورتاً برای هر عامل انسانی S، عمل A و زمان t، اگر S آزادانه A را در t انجام دهد، پس تاریخ جهان پیش از t، قوانین طبیعت و اعمال هر عامل دیگری (از جمله خدا) به‌طور مشترک قبل از زمان t با امتناع S از انجام عمل آزادانه A سازوار است» (Flint, 1988, P. 175).

اگر علم مطلق الهی با این معنا از آزادی سازوار نباشد (که به نظر هلم دلایل خوبی برای این ناسازواری وجود دارد)، دو گزینه پیش رو خواهیم داشت:

گ ۱. قرائتی اصلاح‌شده و تنزل‌یافته از علم مطلق الهی را بپذیریم.

گ ۲. بپذیریم که فاعل‌های انسانی هیچ‌گاه در قبال کارهایی که انجام می‌دهند مسئول نیستند.

در این مقاله به دیدگاه پاول هلم (Paul Helm) خواهیم پرداخت.^۵ به نظر هلم هیچ‌کدام از این دو گزینه برای یک خدا باور مسیحی جذابیتی ندارد. او گزینه سوم را طرح می‌کند که آن را دیدگاه آگوستینی می‌نامد و به نظر خودش برای متألّهان مسیحی بهترین گزینه است:

گ ۳. پذیرش درکی همسازگرایانه از آزادی بشر.

هلم سه استدلال به سود دیدگاه خود بیان می‌کند. استدلال نخست او نسبت به سایر استدلال‌ها جنبه کلامی بیشتری دارد. به این دلیل که اساساً بر دیدگاهی خاص از فیض الهی مبتنی است. هلم معتقد است این استدلال دینداران مسیحی را تشویق

^۵ پاول هلم یکی از فیلسوفان دین و متکلمان مسیحی معاصر و استاد کالج ریجنت (Regent College)، کالجی مسیحی و وابسته به دانشگاه بریتیش کلمبیای (British Columbia) کانادا است. آثار او بیشتر دربارهٔ الهیات فلسفی (philosophical theology) و الهیات اصلاح شده (Reformed theology) به‌ویژه در حوزهٔ الهیات جان کالوین (John Calvin) است.

میکند تا روایتی همسازگرایانه از آزادی انسانی را بپذیرند. استدلال‌های دوم و سوم او جنبه‌های فلسفی بیشتری دارد. او در استدلال دوم برای اثبات سازواری علم پیشین الهی و آزادی همسازگرایانه انسان از آموزه کمال الهی بهره می‌برد و در استدلال سوم به سود سازواری منطقی علم پیشین الهی و ناهمسازگرایی استدلال می‌کند. در این مقاله، نخست استدلال‌ها و مفروضات استدلال‌های هلمم تقریر خواهد شد و بعد از آن، این استدلال‌ها و مفروضات مورد نقد و بررسی قرار خواهند گرفت. مشکل استدلال نخست هلمم این است که به نفعی دیگری از آموزه‌های پذیرفته شده ادیان - از جمله مسیحیت - خواهد انجامید و استدلال دوم او به مغالطه وضع تالی دچار است. ضمن آن که مفهوم «اجازه الهی» که مبنای استدلال دوم هلمم قرار گرفته مفهومی چالش برانگیز است؛ زیرا اولاً هلمم از ارائه خوانشی ایجابی از این مفهوم ناتوان است و ثانیاً نشان داده خواهد شد که تمایز هلمم میان «اجازه الهی» و «علیت الهی» با توجه به مبانی خود هلمم نیز تمایزی بی‌فایده است. استدلال سوم او نیز تنها زمانی کار می‌کند که بپذیریم خداوند در زمان است. لذا این استدلال برای کسانی که علم الهی را بی‌زمان می‌دانند (مفروض استدلال هلمم را نمی‌پذیرند) استدلال خوبی نیست. آن‌ها می‌توانند مدعی شوند که همه رویدادها در ذهن الهی به نحو لازم وجود دارد و علم او به دلیل گذشته بودن ضروری نیست. به نظر می‌رسد که هلمم چاره‌ای ندارد جز آن که استدلال سوم خود را بر مفروضی خاص از ماهیت علم الهی بنا کند. با توجه به این سه اشکال، می‌توان گفت که هلمم در پروژه سازواری علم مطلق الهی و اختیار بشری توفیقی ناتمام داشته است. هرچند ذکر این نکته نیز اساسی است که با وجود ناتمام بودن استدلال‌های هلمم به سود سازواری علم پیشین الهی و اختیار بشری، این مدعا همچنان می‌تواند صادق باشد.

استدلال‌های هلمم به سود سازواری علم پیشین الهی و اختیار آدمی

هلمم معتقد است که مسیحیان باید روایتی همسازگرایانه از آزادی انسان را بپذیرند. او در مجموع سه استدلال به سود دیدگاه خود ذکر می‌کند. او مجموع این استدلال‌ها را در کنار هم، به مثابه یک استدلال انباشتی به سود معقولیت دیدگاه آگوستینی در نظر می‌گیرد.

استدلال فیض الهی (divine grace)

استدلال نخست هلمم بر پایه فهم خاصی از «فیض الهی» طرح می‌شود. او معتقد است این فهم آگوستینی از فیض الهی با فهم همسازگرایانه از آزادی انسان سازوار است. صورت‌بندی مختصر استدلال او چنین است:
الف. ۱) مطابق با فهم ناهمسازگرایانه از آزادی انسان، فیض الهی برای نجات بشر از نظر علی لازم است، اما کافی نیست.

ب. ۱) مطابق با متن مقدس، فیض الهی برای نجات بشر کافی است.

ج. ۱) مطابق با متن مقدس، انسان آزاد است.

د. ۱) . معنایی از آزادی که با فهم کتاب مقدس از فیض سازوار است، معنای همسازگرایانه آزادی است.

مطابق با مقدمه (الف. ۱) اگر ناهمسازگرایی در باب اراده آزاد انسان درست باشد، فیض الهی برای نجات بشر (مراد از نجات بشر در این جا همان دیدگاه پروتستان‌های انجیلی یعنی ایمان به مسیح است) هرگز به نحو علی کافی نخواهد بود (هرچند لازم است)؛ زیرا اگر فیض الهی برای ایمان آوردن به مسیح کافی باشد، دیگر به معنای ناهمسازگرایانه عملی آزادانه به شمار نخواهد آمد. مطابق با ناهمسازگرایی، آدمی نمی‌تواند در شرایطی که در مینیسیم الهیاتی حاکم باشد، آزاد باشد. مطابق با این دیدگاه، نجات و رستگاری بندگان به دو مؤلفه نیاز دارد: ۱. ایمان به مسیح که به نحو آزادانه (به معنای ناهمسازگرایانه) شکل گرفته باشد و ۲. فیض الهی که عنصر غیرکافی نجات به شمار می‌آید. در چنین

شرایطی، حتی اگر فیض الهی شامل انسان گردد، به این دلیل که فیض عنصر غیرکافی رستگاری است، انسان می‌تواند در برابر آن مقاومت کرده و آن را ناکام بگذارد.

اما در مقدمه (ب. ۱) گفته می‌شود که کتاب مقدس فیض الهی را مقاومت‌ناپذیر می‌داند؛ یعنی فیض الهی به‌تنهایی علت کافی برای ایمان و تصدیق وفاداری به مسیح است. این درک از فیض الهی برگرفته از کتاب مقدس است و این نکته مهم است که پاسخ هلم به مسئله علم پیشین در بافت الهیات مسیحی مطرح می‌شود. لذا باید آموزه‌های اصلی الهیات مسیحی که آن‌ها را «اصول ثابت» می‌نامد، حفظ کند. «ایمان در پی فهمیدن است، اما فهم به دست آمده نباید بهای ایمان باشد» (Helm, 2001, P. 164).

مقدمه (ج. ۱) به یکی از اصول ثابت برآمده از کتاب مقدس اشاره می‌کند. براساس تعالیم کتاب مقدس همه انسان‌ها در قبال اعمال و گناهان خود (آن دسته از رفتارها که تحت کنترل شخص است) مسئولند. مسئولیت فرع بر آزادی است. هلم از مجموع این ملاحظات نتیجه می‌گیرد که آزادی مورد تأیید کتاب مقدس که در (ج. ۱) به آن اشاره شده است، تنها می‌تواند معنایی همسازگرایانه باشد. معنای مورد نظر ناهمسازگرایان از آزادی با قرائت کتاب مقدس از فیض الهی جمع‌شدنی نیست و باید آن را کنار گذاشت. به دیگر سخن، برای حفظ اصول ثابت مسیحیت که در مقدمات (ب. ۱) و (ج. ۱) به آن اشاره شده است - یعنی آزاد بودن انسان و کافی بودن فیض الهی برای رستگاری بشر - به ناگزیر باید معنایی همسازگرایانه از آزادی و مسئولیت‌پذیری را پذیرفت. یعنی باید پذیرفت که دترمینیسم الهیاتی منافاتی با آزادی و مسئولیت بشر ندارد.

نقد استدلال فیض الهی: ناسازواری با برخی از آموزه‌های اصلی مسیحیت

روشن است که استدلال نخست هلم براساس فهم خاصی از نجات که خود آن را دیدگاهی کالوینیستی می‌داند مطرح شده است. انسان‌ها تنها با فیض الهی نجات می‌یابند. به نظر هلم، به‌کارگیری آزادی ناهمسازگرایانه به نفی این آموزه می‌انجامد؛ زیرا ما با به‌کارگیری آزادی ناهمسازگرایانه، به‌نوعی به نجات خود کمک می‌کنیم. در حالی که بنابر دیدگاه کالوینیستی فیض الهی برای نجات کافی است.

این حرف هلم بسیار عجیب است. اگر فیض الهی شرایط لازم و کافی برای رستگاری تلقی شود، برخی از آموزه‌های اصلی ادیان، از جمله آموزه‌های مسیحیت زیر سوال خواهد رفت. در حالی که خود هلم تصریح می‌کند که هر پاسخی به مسئله علم پیشین، از جمله پاسخ او باید آموزه‌هایی از الهیات مسیحی را حفظ کند. به قول هلم «ایمان در پی فهمیدن است، اما فهم به دست آمده نباید بهای ایمان باشد» (Helm, 2001, P. 164). به نظر می‌رسد که استدلال نخست هلم به بهای ایمان تمام می‌شود زیرا با آموزه اجماعی عشق الهی در تضاد است. اگر انسان‌ها صرفاً به‌واسطه فیض الهی رستگار شوند و با توجه به آن که تنها برخی از بندگان رستگار می‌شوند، عدم نجات و رستگاری دسته‌ای از انسان‌ها چگونه با آموزه عشق الهی جمع‌پذیر خواهد بود؟ درست است که نجات برخی از بندگان تأییدی بر آموزه عشق الهی خواهد بود، ولی عدم نجات برخی دیگر از بندگان نیز در تقابل با آموزه عشق الهی قرار خواهد گرفت. اگر نجات انسان‌ها تنها به فیض و خواست خداوند بستگی داشته باشد چرا نباید باور کنیم که او نجات همه انسان‌ها را انتخاب خواهد کرد؟ این در حالی است که آیات زیادی از کتاب مقدس وجود دارد که عشق خداوند را جهانی و بی‌طرف معرفی می‌کند؛ (اعمال رسولان ۱۰:۳۴؛ تثنیه ۱۰:۱۷، ۱۹؛ دوم

تواریخ ۱۹:۷؛ ایوب ۱۹:۳۴؛ آياس ۴:۵۵، ۵. مرقس ۱۲:۱۴؛ یوحنا ۱۶:۳؛ رومیان ۱۰:۱۰؛ افسسیان ۹:۶؛ اول پطرس ۱:۱۷). از این روست که بوید (Boyd, 2001, pp. 191-192) دیدگاه هلم را مستلزم خلط میان «علت» و «شرط» می‌داند. فیض الهی شرط رستگاری است اما علت کافی آن نیست. انسان‌ها می‌توانند در برابر فیض خداوند مقاومت کنند. همچنین این فهم از آموزه فیض الهی مستلزم نوعی دترمینیسم الهیاتی است که می‌توان آن را با

دترمینیسم علی فیزیکی مقایسه کرد. اگر دترمینیسم علی فیزیکی درست باشد، حتی قبل از این که ما به دنیا بیاییم شرایطی وجود خواهد داشت که به‌طور علی برای همه اعمال ما کافی خواهد بود. به همین منوال، اگر دترمینیسم الهیاتی درست باشد، شرایطی الهیاتی وجود خواهد داشت که به‌طور علی برای همه گناهان ما کافی خواهد بود. کاری از دست ما در مورد این شرایط که برخی از آن‌ها حتی به قبل از تولدمان برمی‌گردند بر نمی‌آید. این در حالی است که حتی خود آگوستین هم در این خصوص می‌گوید «هنگامی که طبیعت و ضرورت یک عمل را تعیین می‌کنند، هیچ سرزنشی وجود ندارد» (Augustine, 1993, P. 60).

استدلال کمال و مشیت الهی

هلم استدلال دوم خود را براساس آموزه کمال الهی بیان می‌کند. خداوند کامل‌ترین موجود قابل تصور است و از آن‌جا که کامل‌ترین موجود بدون علم مطلق نمی‌تواند کامل‌ترین باشد لذا باید واجد علم مطلق الهی باشد. اصطلاحاتی همچون «عالم مطلق» یا «قادر مطلق» (تمرکز بیشتر او در بحث کنونی بر مفهوم عالم مطلق است) یک مفهوم/معنا (connotation /sense) و یک مدلول/مرجع (denotation/ reference) دارند. به نظر هلم، تردیدی وجود ندارد که مفهوم علم مطلق «دانستن همه‌چیز» است و مدلول «عالم مطلق» تنها خداوند است. پس اگر خدا عالم مطلق باشد علم نامحدود نیز خواهد داشت. هلم این معنای علم مطلق را معنای «قوی» می‌نامد و هر معنایی که گستره کمتری را شامل شود معنای «ضعیف» علم مطلق می‌نامد. معنای قوی علم مطلق، یعنی «دانستن همه‌چیز» هم رویدادهای گذشته و هم رویدادهای حال و آینده را در بر می‌گیرد. استدلال هلم به‌طور خلاصه می‌گوید معنای قوی علم مطلق تنها زمانی به خداوند قابل انتساب است که همسازگرایی صادق باشد. پس استدلال دوم او را می‌توان این‌گونه صورت‌بندی کرد:

(الف.۲) دیدگاه پذیرفته‌شده و قابل قبول الهیاتی در باب علم الهی این است که خداوند به اعمال اختیاری مخلوقاتش از پیش علم دارد.

(ب.۲) اگر همسازگرایی صادق باشد، خداوند به اعمال مخلوقاتش که با اراده آزادانه انجام می‌شود، از پیش علم خواهد داشت.

(ج.۲).: همسازگرایی صادق است.

مجدداً باید اشاره کرد که مقدمه (الف.۲) یکی از آموزه‌های اصلی الهیات مسیحی است که او آن‌ها را «اصول ثابت» می‌نامد. مطابق با این دیدگاه الهیاتی، از نظر کلامی مطلوب این است که دامنه علم مطلق و قدرت مطلق الهی به حداکثر برسد. یعنی معنای اصطلاحاتی مانند «قادر مطلق» و «عالم مطلق» وقتی در مورد خدا به کار می‌روند باید حداکثری در نظر گرفته شوند (Helm, 2001, P. 173). از نظر هلم این اصل ثابت الهیاتی توسط این اصل منطقی نیز حمایت می‌شود می‌داند که به کارگیری اصطلاح «مطلق» برای کامل‌ترین موجود (خداوند) باید حداکثری فهمیده شود و نباید این معانی را بی‌جهت محدود کرد. مگر آن که دلیل خاصی وجود داشته باشد (برای بسیاری در مورد آزادی ناهمسازگرایی انسان، چنین دلیلی وجود دارد ولی هلم چنین نمی‌اندیشد). به این ترتیب، علم مطلق در مورد خداوند از علم به آنچه هست فراتر رفته و رویدادهای گذشته و آینده را نیز شامل می‌شود. یعنی عالم مطلق نه تنها از تمام حقایق جهان بالفعل باخبر است، بلکه محتویات همه جهان‌های ممکن را نیز می‌داند.

مقدمه (ب.۲) می‌گوید خداوند تنها زمانی علم مطلق به معنای قوی خواهد داشت که همسازگرایی صادق باشد؛ زیرا برای آن که خداوند عالم مطلق باشد، باید رویدادهای آینده، از جمله اعمال آتی انسان را بداند و اگر خداوند پیشاپیش اعمال آتی انسان را بداند (با این فرض که علم او خطاناپذیر و فعلی است)، انسان‌ها نمی‌توانند برخلاف علم الهی

عمل کنند. این یعنی انسان‌ها در شرایطی دست به عمل می‌زنند که دترمینیسم الهیاتی حاکم است. تنها معنایی از آزادی که می‌توان در این شرایط به انسان منتسب کرد، معنای همسازگرایانه آزادی است. همچنین درک ما از علم مطلق الهی باید با فهمی که کتاب مقدس از مشیت الهی ارائه می‌کند (یکی دیگر از اصول ثابت مدنظر هلم) سازگار باشد. مطابق با آموزه‌های کتاب مقدس، همه چیز توسط خداوند آفریده شده و اداره می‌شود. شاید به نحو پیشینی تصور شود که «همه چیز» حتی نحوه چپش دقیق مولکول‌ها در یک قوطی شکر یا ذره‌های گردوغباری که زیر نور خورشید می‌رقصند نیز شامل می‌شود. اما هیچ گزاره‌ای از کتاب مقدس نفیاً و اثباتاً به چنین چیزهایی درباره ماهیت و سرشت مشیت الهی اشاره نمی‌کند. شاید دون شأن خداوند باشد که بخواهد به این موضوعات توجه کند، ولی دست کم می‌توان گفت که کتاب مقدس تأیید می‌کند که هر چیزی که ارزش توجه دارد، خداوند می‌داند و تحت کنترل دارد. افعال انسان قطعاً یکی از آن چیزهایی است که مشمول علم پیشین خداوند قرار می‌گیرد. هلم برای توضیح این مطلب، میان دو گونه از مسئولیت تمایز قائل می‌شود:

۱. مسئولیت در برابر خدا (GR)

۲. مسئولیت در قبال انسانها (HR)

HR مسئولیتی است که توسط نهادهای انسانی ایجاد می‌شود و کارکردهای اجتماعی خاصی، مثل نظم‌دهی مناسب به جامعه دارد. برای آن که ما کسی را به معنای HR مسئول بدانیم لازم است تا از انگیزه‌ها و شرایط او آگاه باشیم. اما این آگاهی نه تنها خطاپذیر است، بلکه در بیشتر موارد معرفت کامل به این امور در دسترس نیست. در چنین شرایطی، به قواعد اجتماعی و خانوادگی متوسل می‌شویم. لذا می‌توان شرایطی را تصور کرد که در آن بی‌آن که شخص خواسته باشد که X رخ دهد، یا حتی تمام اقدامات معقول را انجام داده باشد تا اجازه ندهد X رخ دهد، همچنان HR نسبت به عمل X به او منتسب شود. اما چنین چیزی در مورد GR تصورپذیر نیست. برای آن که خداوند GR را به بندگانش اسناد دهد، لازم است تا به نحو خطاناپذیر از احوال او، از جمله افکار و مقاصد ... آگاه باشد. قضاوت بی‌عیب و نقص و عادلانه الهی بستگی به چنین معرفت خطاناپذیری دارد. پس با دو اصل ثابت ظاهراً متعارض مواجهیم که هر دو از کتاب مقدس استنباط شده‌اند. مسئولیت انسان در برابر خداوند و حاکمیت مطلق خداوند که شامل علم پیشین الهی نیز می‌شود. هلم معتقد است اگر کتاب مقدس هر دوی این اصول را تعلیم می‌دهد، پس باید هر دو حقیقت داشته باشند و برای رفع تعارض ظاهری میان آن‌ها معنایی همسازگرایانه از آزادی را ملاک پذیرش قرار دهیم.

نقد و بررسی استدلال کمال و مشیت الهی

نخستین نقد به استدلال دوم هلم این است که نتیجه‌ای که او استنتاج می‌کند از مقدمات استدلال او به دست نمی‌آید (Hunt, 2001, p. 197). هانت به صراحت هلم را متهم می‌کند که او در استدلال دوم خود مرتکب مغالطه وضع تالی شده است. صورت استدلال هلم چنین است: اگر همسازگرایی صادق باشد (P)، خداوند به اعمال مخلوقاتش که با اراده آزادانه انجام می‌شود، از پیش علم خواهد داشت (Q). خداوند به اعمال اختیاری مخلوقاتش از پیش علم دارد (Q)، پس همسازگرایی صادق است (P). درحالی که هلم برای آن که استنتاج معتبری را ارائه کند، به جای مقدمه (۲.ب) به مقدمه زیر نیاز دارد:

(ب.۲) اگر همسازگرایی درست نباشد، خداوند نمی‌تواند اعمال آزاد مخلوقاتش را از پیش بداند.

اما هلم در هیچ کجا به سود (ب.۲) استدلال نمی‌کند. ضمن آن که گزاره (ب.۲) بی‌هیچ دلیل روشنی علم مطلق الهی را مقید می‌کند. درحالی که خود هلم مدعی است که نباید علم مطلق الهی را بی‌دلیل محدود کنیم.

از این اشکال که بگذریم، استدلال دوم هانت با مشکلات بزرگتری نیز مواجه است. همان‌طور که بیان شد، هلم معتقد است که اصطلاحاتی مانند «قادر مطلق» و «عالم مطلق» وقتی در مورد خدا به کار می‌روند باید دارای معنای حداکثری در نظر گرفته شوند. ولی این که این معنای حداکثری همانی باشد که هلم می‌گوید، در میان متکلمان سنت مسیحی امری اجماعی نیست. به دیگر سخن، با آن که در تعیین مصداق عالم مطلق اختلافی میان متکلمان وجود ندارد، ولی در تعیین معنای علم مطلق اشتراک نظر ندارند. چرا که دقیقاً معلوم نیست که «همه‌چیز» شامل چه چیز-هایی می‌شود. برای مثال، به نظر آکویناس (Aquinas, 1869, 1.48.2, reply3) علم مطلق خداوند شامل انتخاب‌های آزاد ناهمسازگرایانه نیز می‌شود، ولی ریچارد سوینبرن (Swinburne, 1977, pp. 226-227) علم مطلق را در این موارد محدود می‌داند. به همین منوال، در خصوص معنای علم پیشین الهی نیز اتفاق نظری وجود ندارد. علم پیشین الهی را دست کم به سه معنای متمایز می‌توان فهمید:

معنای اول) علم پیشین الهی به مثابه علت اشياء: مطابق با این دیدگاه که مدافع مشهور آن توماس آکویناس است، عبارت «خداوند همه‌چیز را می‌داند» به این معناست که «خداوند علت همه‌چیز است». خداوند علت هر آن چیزی است که وقوع آن را مجاز شمرده است. آکویناس فقط یک استثنا قائل می‌شود و آن هم وجود شر است. او در مسئله شر از تجویز الهی (divine permission) سخن می‌گوید. خداوند نمی‌تواند علت شر باشد، چون شر امری اجبابی نیست، بنابراین می‌توان گفت که خداوند به شرور علم دارد ولی علت وجود آن‌ها نیست.

معنای دوم) علم پیشین الهی تابع خواست الهی: مطابق با این دیدگاه، علم پیشین الهی منطقاً متأخر از خواست اوست و صرفاً علم اوست به آنچه اراده کرده است، با این قید که علم الهی قبل از آن که خواست الهی در زمان محقق شود، محقق می‌شود. پس علم پیشین و مشیت یا خواست پیشین ضرورتاً هم‌مصداق (coextensive) هستند و صرفاً از نظر معنا متفاوت‌اند.

معنای سوم) علم پیشین الهی سابق بر خواست الهی: این ضعیف‌ترین معنای علم پیشین الهی است که می‌گوید علم پیشین خداوند منطقی مقدم بر خواست اوست. آنچه که خداوند فرمان می‌دهد مشروط به آن چیزی است که از پیش می‌داند.

هلم معتقد است در مقدمه‌های استدلال او لازم نیست خوانش خاصی از علم پیشین پذیرفته شود (هرچند نتیجه استدلال‌های خود را با دو معنای اول سازوار می‌داند). ولی روشن است که پذیرش معنای سوم یا هرگونه فهم جایگزین از ماهیت و دامنه علم پیشین الهی، می‌تواند استدلال هلم را با اشکال اساسی مواجه کند؛ زیرا انتساب علم مطلق قوی به خداوند با ویژگی خیرخواهی او سازگار نیست. خداوند خودش اراده‌های ما را خلق می‌کند و اگر او از پیش از نیات شر بندگان مطلع باشد، چگونه به ایجاد چنین اراده‌هایی رضایت می‌دهد؟ (این مشکل منحصر در ایجاد اراده شر است و در ایجاد اراده خیر چنین مشکلی نخواهیم داشت). به نظر می‌رسد که در این شرایط خداوند در وقوع شر دخیل خواهد بود و خیرخواهی یا عدالتش به خطر می‌افتد.

مولینیسم یا توسل به علم میانی راهی برای حل این مشکل است که مورد قبول هلم نیست. نقدهای هلم به نظریه علم میانی از عهده این مقاله خارج است ولی به‌طور کلی، او اولاً ایده علم میانی الهی در مورد اعمال آزاد انسان را امکان‌پذیر نمی‌داند و ثانیاً چگونگی به فعلیت رساندن جهان‌های ممکن توسط خداوند بدون آن که آزادی اراده انسانی نقض شود را به‌شدت محل تردید می‌داند (Helm, 2001, p. 175). در عوض، هلم بر راه‌حل آگوستینی تأکید می‌کند که بر تمایز میان «ایجاد شر» و «اجازه شر» مبتنی است. مطابق با دیدگاه آگوستینی، خداوند می‌تواند اعمال شورانه آزادانه آینده را بداند بی‌آنکه پدیدآورنده شر باشد. خداوند می‌تواند به‌نحو خطاناپذیری از وقوع شرور آگاه باشد؛ زیرا دترمینیسم علی بر جهان حاکم است و خداوند می‌تواند با علم به علل طبیعی (غیرالهی) شرور آینده را بشناسد. اما با این حال، خداوند علت اعمال شر نیست و در قبال آن‌ها مسئولیتی ندارد. خداوند تنها با توجه به دلایلی که دارد شرور را مجاز می‌شمارد (حتی اگر جزئیات این دلایل در حال حاضر از ما پنهان باشد). این که خداوند اجازه وقوع

رویدادی را بدهد، مستلزم وقوع آن رویداد نیست. هلم مدعی است که ماهیت چنین اجازه‌ای به خوبی توسط آگوستین بیان شده است:

«حتی عملی که در مخالفت با اراده او (خداوند) انجام می‌شود، به‌گونه‌ای کاملاً شگرف و حیرت‌انگیز، اراده‌اش را شکست نمی‌دهد. زیرا اگر اجازه نمی‌داد، انجام نمی‌شد (و البته اجازه او ناخواسته نیست). همچنین یک وجود خیر اجازه نمی‌دهد که شر انجام شود، مگر آن‌که با قدرت مطلق خود بتواند شر را به خیر تبدیل کند.» (Augustine, 1961, p. 177; cf. pp. 33, 110)

بنابراین راه‌حل آگوستینی هلم این است که میان علت وقوع A و مجاز دانستن وقوع A تمایز قائل شویم. معنایی که هلم از مفهوم «اجازه» در ذهن دارد چنین است: برای آن‌که شخص X وقوع عمل A را مجاز بشمارد، اولاً عمل A باید عمل شخصی غیر از X باشد. ثانیاً X باید از پیش به وقوع A علم داشته باشد و بتواند مانع وقوع آن شود. و ثالثاً وقوع A نباید در تضاد با برنامه‌ها و اهداف کلی X باشد. به این معنا، خداوند می‌تواند وقوع شرور را مجاز بشمارد، بی‌آن‌که علت آن‌ها باشد. هلم معتقد است این معنا از «اجازه» هم با حاکمیت مطلق و علم مطلق الهی و هم با اراده آزاد همسازگرایانه انسانی سازوار است. بنابراین خدای عالم مطلق (به معنای قوی) به‌نحو ایجابی بر همه رویدادها (به جز شرور) و با مجاز دانستن آگاهانه و ارادی شرور به‌نحو سلبی بر آن‌ها حکومت می‌کند.

اما مفهوم «اجازه الهی» که مبنای استدلال دوم هلم است، چالش‌برانگیز است. بسیاری معتقدند که اگر خداوند به‌نحو آگاهانه و ارادی به عمل A اجازه وقوع بدهد، باید او را علت وقوع A دانست. اگر این‌گونه باشد، با نوعی دترمینیسم الهیاتی مواجه خواهیم بود که در آن خداوند همه رویدادهای جهان را متعین کرده است. هلم پاسخ روشنی به این اشکال ندارد و تنها بر این نکته تأکید می‌کند که رابطه میان خدا و بندگانش رابطه‌ای منحصربه‌فرد است و با روابطی که در جهان مشاهده می‌کنیم قابل قیاس نیست. به نظر هلم، رابطه خدا با جهانی که خلق کرده است و آن را حفظ و هدایت می‌کند رابطه‌ای بی‌همتا، قیاس‌ناپذیر و یگانه است. زیرا فقط یک خدا و فقط یک جهان (هرچیزی که غیر از خدا وجود دارد) می‌تواند وجود داشته باشد. در این‌جا هلم از استدلال منتقدان «برهان نظم» بهره می‌برد. شخصیت فیلون در کتاب گفتگوهای در باب دین طبیعی دیوید هیوم، استدلال می‌کند که ما در طبیعت امور، تجربه بیش از یک جهان را نداریم. او در پاسخ به کلماتش بیان می‌کند:

«... هنگامی که دو نوع پدیده همیشه با هم مشاهده شده یا به هم پیوسته باشد، من می‌توانم طبق عادت وجود هر کدام را در هر جایی که دیدم، وجود دیگری را استنباط کنم. من این را برهان از روی تجربه می‌نامم. اما توضیح آن دشوار است که چگونه این استدلال می‌تواند در خصوص پدیده‌هایی مانند پدیده حاضر که مجرد، منفرد و بی‌همتا یا فاقد مشابه مشخص هستند عمل کند. ... برای اطمینان از این برهان لازم است که ما تجربه‌ای از مبدأ جهان داشته باشیم ... آیا تا به حال طبیعت را در وضعیتی شبیه به اولین چپش عناصر دیده‌اید؟ آیا تا به حال جهان زیر نظر شما شکل گرفته است و آیا مجال مشاهده کل پیشرفت این پدیده، از اولین پیدایش نظم تا نهایی شدن آن را داشته‌اید؟ اگر دارید، تجربه خود را ذکر کنید و نظریه خود را ارائه دهید» (Hume, 1779, P. 65, 66).

جالب آن‌که این آموزه خداناباورانه همان ایده‌ای است که هلم از آن سود می‌جوید تا نشان دهد که مدل‌سازی رابطه انسان خداوند براساس روابط بین انسان‌ها یا روابط بین انسان‌ها و مصنوعات نادرست است. همان‌طور که هیچ‌یک از ما جهان‌های زیادی را تجربه نکرده‌ایم، روابط خدا و جهان نیز منحصربه‌فرد است و نمی‌توان از رابطه بین عناصر جهان مادی الگو گرفت. نتیجه این دیدگاه آن است که رابطه خدا با خلق غیرقابل‌فهم (incomprehensible) خواهد بود. البته منظور هلم از فهم‌ناپذیری، درک کامل این رابطه است. او فهم‌پذیری را امری ذومراتب می‌داند. برای غیرقابل‌فهم نبودن یک موقعیت ضرورتی ندارد که به‌صورت کامل یا در مجموع غیرقابل‌فهم باشد، بلکه کافی است به‌نحو کامل درک نشود (Helm, 2001, P. 168). این نکته در فهم استدلال‌های هلم اساسی است که استدلال‌های او قرار نیست رابطه علم الهی و اراده انسانی را به‌نحو کامل به ما بنمایاند. در این‌جا نیز منظور هلم این

است که «اجازه الهی» را نباید با «علیت فیزیکی» حاکم بر جهان مقایسه کرد. به تعبیر دیگر، نباید دترمینیسم الهیاتی را با دترمینیسم فیزیکی خلط کرد.

اما این سخن هلم صرفاً نشان می‌دهد که علیت الهی شبیه چه چیزهایی نیست، ولی نمی‌گوید که شبیه چه چیزی است. هلم باید مبنای روشنی برای این تمایزگذاری ارائه کند. البته او تلاش‌هایی هم در این خصوص کرده است تا نشان دهد که اجازه دادن آگاهانه و ارادی به وقوع یک عمل، علت آن عمل نیست. ولی در نهایت خواهیم گفت که این تلاش او نافرجام است. به نظر هلم، اجازه الهی شرط لازم و نه کافی انجام عمل است (Helm, 2001, P. 180). او برای ایضاح منظور خود از آگوستین نیز کمک می‌گیرد:

«همان‌طور که او خالق همه طبیعت‌ها است، خالق همه قدرت‌ها نیز هست: اما نه اعطاکننده همه اراده‌ها، زیرا اراده‌های بد از او نیست، چون برخلاف سرشت اوست» (Augustine, 1945, P. 61).

هلم با بسط راه‌حل آگوستینی، تلاش می‌کند معقولیت بیشتری برای دیدگاه خود فراهم کند. او تمایز میان دترمینیسم الهیاتی و دترمینیسم فیزیکی را این‌گونه بیان می‌کند: علیت حاکم بر جهان مادی رابطه‌ای متعدی/گذرا (transitive) است و از آن‌جا که رابطه علی موردنظر، رابطه‌ای ضروری است، لذا می‌توان گفت که اگر الف ضرورتاً علت ب و ب ضرورتاً علت ج باشد، آن‌گاه الف ضرورتاً علت ج خواهد بود. ولی در مورد اجازه آگاهانه و ارادی الهی، ویژگی متعدی بودن ضروری وجود ندارد. یعنی اگر خدا به‌نحو آگاهانه و ارادی اجازه داده باشد که رویداد ب رخ دهد، و اگر ب علت ج شود، آن‌گاه ضرورتاً این‌گونه نیست که خدا علت ج باشد، بلکه خداوند صرفاً به‌واسطه اجازه دادن به ب، به‌نحو آگاهانه و ارادی صرفاً اجازه داده است که ج رخ دهد. به این معنا، ویژگی‌های دترمینیسم فیزیکی را نمی‌توان به اجازه الهی نسبت داد. مطابق با این دیدگاه، همه چیز (حتی شرور) تحت حاکمیت خداوند قرار دارد، اما حاکمیت الهی صرفاً از طریق علیت اعمال نمی‌شود. خداوند هم می‌تواند علت وقوع E شود و هم می‌تواند وقوع آن را به‌نحو آگاهانه مجاز بشمارد. تفسیری که هلم از حاکمیت الهی ارائه می‌دهد براساس مفهوم «علیت» بنا نمی‌شود، بلکه مبتنی بر مفهوم «خواست الهی» است. گفتن این که رویداد E توسط خداوند آگاهانه اداره می‌شود مستلزم آن است که E متعلق خواست الهی باشد (یعنی خداوند وقوع آن را بخواهد و به آن اجازه وقوع بدهد). اما مستلزم آن نیست که خداوند علت وقوع E باشد.

اما این خوانش از حاکمیت مطلق الهی دست‌کم با مشکلات جدی مواجه است. اولاً این راه‌حل حتی با این توضیحات نیز به ما نشان نمی‌دهد که حاکمیت الهی چگونه چیزی است و صرفاً بر تفاوت آن با علیت فیزیکی (رابطه میان خدا و بندگانش با روابط علی قابل مشاهده در جهان مشاهده قابل قیاس نیست) تمرکز می‌کند. هلم باید بتواند توضیحی ایجابی در خصوص ماهیت اجازه الهی ارائه کند. این مدعای هلم که «اجازه الهی» برخلاف علیت الهی به دترمینیسم الهیاتی منجر نمی‌شود، به چیزی بیش از یک مدعای سلبی نیاز دارد. از قضا هلم در این خصوص بر منحصر بودن رابطه خدا و بندگان تاکید کرده و در خصوص ماهیت این رابطه سکوت می‌کند.

ثانیاً حتی با فرض آن که هلم بتواند خوانشی قانع‌کننده از آموزه «اجازه الهی» ارائه کند، با مشکل بزرگی روبه‌روست. راه‌حل مبتنی بر آموزه «اجازه الهی» نمی‌تواند خطر دترمینیسم الهیاتی را از بهشت نفی کند. مطابق با این آموزه اجتماعی و پذیرفته‌شده ادیان (از جمله مسیحیت)، در بهشت شرور وجود ندارد. لذا همه آنچه در بهشت رخ می‌دهد معلول ضروری خداوند خواهد بود. لازمه پذیرش این سخن توسط هلم آن است که بپذیرد انسان‌ها در بهشت مختار و آزاد نیستند. روشن است که این مشکل برای کسی که استدلال خود را از ابتدا بر پایه سازواری علیت الهیاتی و اختیار آدمی بنا می‌کند پیش نخواهد آمد.

ثالثاً راه‌حل مبتنی بر «اجازه یا خواست الهی» مسئله دیگری را پیش می‌کشد که کیث وارد آن را طرح کرده است (Ward, 1996, p. 219): آیا جهان با تمام جزئیات آن‌گونه است که خدا می‌خواهد؟ به نظر می‌رسد که هلم باید به این سوال، پاسخ مثبت بدهد (این لازمه سخن اوست)، اما هلم می‌گوید که پاسخ روشنی برای این سوال ندارد

(Helm, 2001, p. 184). او معتقد است که هیچ دلیل روشنی نداریم که فکر کنیم حاکمیت خداوند به این معناست که او همه جزئیات جهان را قصد کرده باشد؛ زیرا مستلزم آن است که خداوند شرور را دست کم قصد کرده باشد، زیرا همان طور که بیان شد، مطابق با دیدگاه هلم اجازه دادن به وقوع الف، مستلزم قصد کردن آن است. هلم البته به این دیدگاه آکویناسی متوسل می شود که «خدا، طبیعت و هر عامل علی کاری را انجام می دهد که در مجموع بهترین است، نه آن کاری که به طور جزئی و در ارتباط با یک جزء بهترین باشد. افعال الهی بطور جزئی زمانی بهترین به حساب می آیند که آن جزء در رابطه اش با کل در نظر گرفته شود» (Aquinas, 1869, 1.48.2, reply3). چه بسا خداوند آگاهانه و ارادی وقایع خاصی را مجاز می داند که برای رسیدن به هدف بزرگتر منطقی شرط لازم به شمار می آیند. پس حکیمانه بودن خلقت به این معناست که خلقت در مجموع حکیمانه است، اما اگر جزئیات چپنشی هستی را مستقلاً لحاظ کنیم، نمی توانیم چنین حکمی کنیم. اما مشکل این پاسخ هلم آن است که اگر اجزاء جهان در نهایت باید در مجموع با طرح حکیمانه خلقت سازوار باشد و نه به طور جزئی، آن گاه شرور مورد اشاره هلم صرفاً شروری ظاهری خواهند بود (درواقع این ها اصلاً شر به حساب نمی آیند چرا که در مجموع در خدمت هدف کلی خلقت قرار دارند). در این صورت، هیچ نیازی نیست که هلم میان «اجازه الهی» و «علیت الهی» تمایز قائل شود. اگر این شرور صرفاً شروری ظاهری باشند، خداوند همان گونه که می تواند به آن ها اجازه وقوع دهد، می تواند علت وقوع آن ها نیز شود و این با خیرخواهی علی الاطلاق خداوند در تعارض نخواهد بود.

ناهمسازی علم پیشین الهی و آزادی ناهمسازی گرایانه انسان

استدلال سوم هلم برخلاف دو استدلال پیشین، از آثار آگوستین مستقیماً استخراج نمی شود، ولی با آن کاملاً سازوار است. به نظر او، علاوه بر آن که علم مطلق الهی منطقی با آزادی ناهمسازی گرایانه بشر ناسازوار است، اساساً فهم درست علم پیشین الهی و اختیار انسانی در سنت مسیحی، نیازی به توسل به آزادی اختیار گرایانه (ناهمسازی گرایانه) ندارد. از سویی، یکی از اصول ثابت (مستخرج از کتاب مقدس) مورد پذیرش هلم این است که علم مطلق الهی (به معنای قوی) برای ذات خداوند ضروری است. پس تعارض در این جا میان علم مطلق الهی (به معنای قوی) با اختیار گرایانه (آزادی ناهمسازی گرایانه) است. قدیس آگوستین برای حل این معضل معتقد بوده است که همه حوادث از قبل معلوم خداست؛ به این دلیل که آن ها قرار است که رخ دهند، نه آن که وقوع آن ها به این دلیل باشد که خداوند از قبل به آن ها علم دارد. هلم این سخن آگوستین را همسازی گرایانه می فهمد. ایده کلی هلم این است که در تعارض میان اصول ثابت و فهم ما از یک مسئله، باید به تغییر و تعدیل برداشت خود از آن موضوع دست بزنیم نه آن که اصول ثابت مورد پذیرش کتاب مقدس را تغییر دهیم.

هلم از ما می خواهد که فرض کنیم جمله p «چونز فردا آزادانه یک ساندویچ تن ماهی می خورد» صادق است. و همچنین فرض کنید که «آزادانه خوردن» به معنای «آزادانه خوردن مطابق با اصول اختیار گرایانه یا آزادی ناهمسازی گرایانه» است. اگر خداوند به معنای قوی عالم مطلق باشد، از قبل p را می داند، یعنی می داند که چونز فردا آزادانه یک ساندویچ تن ماهی می خورد. پس علم پیشین خداوند به آنچه چونز فردا انجام خواهد داد، چیزی است که اکنون در گذشته قرار دارد؛ زیرا خداوند از دیروز می دانست که چونز فردا چه خواهد کرد. اگر علم پیشین اکنون در گذشته است، پس علم الهی به p ضروری است. با توجه به این نکته، استدلال هلم را این گونه می توان صورت بندی کرد:

(الف. ۳) ضرورتاً اگر خداوند به X از پیش علم داشته باشد، آن گاه X رخ خواهد داد.

(ب.۳) خداوند از پیش به X علم دارد.

(ج.۳) بنابراین X ضرورتاً رخ خواهد داد.

در منطق موجّهات می‌آموزیم که اگر مثلاً a صادق باشد (ضرورتاً اکنون این‌گونه است که خداوند دیروز می‌دانست که جونز فردا ساندویچ تن ماهی را خواهد خورد) و اگر ضرورتاً a مستلزم b باشد (مثلاً ضرورتاً این‌گونه است که علم دیروز خداوند مبنی بر این که جونز فردا ساندویچ تن ماهی را خواهد خورد، مستلزم آن است که جونز ساندویچ تن ماهی را بخورد)، آن‌گاه ضرورتاً جونز فردا ساندویچ تن ماهی را خواهد خورد. یعنی اگر a در گذشته وجود داشته باشد و مستلزم b در آینده باشد و اگر آنچه گذشته بوده (a) ضروری باشد، b نیز از ضرورت تاریخی یا تصادفی برخوردار خواهد بود.

هلم به دلایلی که در ادامه خواهد آمد، تأکید می‌کند که ضرورت علم الهی ضرورت تاریخی (historical) یا تصادفی (accidental) (تصادفی در اینجا به معنای مشروط) است. ضرورت تاریخی یا تصادفی غیر از ضرورت منطقی (logical) است. قضایای تحلیلی از ضرورت منطقی برخوردارند، لذا نفی آن‌ها به تناقض منجر می‌شود. اما قضایایی نیز وجود دارند که نفی آن‌ها به تناقض نمی‌انجامد. ضرورت موجود در (الف.۳) از نوع دوم است و نفی آن به تناقض نمی‌انجامد. رخ دادن رویداد X در (الف.۳) به این معنا ضروری است که اگر شرایط وقوع آن محقق شود، رخ دادن X و پیامدهای آن ضروری خواهد بود. در عین حال وقوع رویداد X ممکن هم است، چراکه تحقق آن منوط به تحقق شرایط آن است که آن شرایط در اختیار انسان است. شرایط رویدادی که از ضرورت تاریخی برخوردار باشد خودبه‌خود ضروری نیست. کاملاً محتمل است که شرایط به‌صورت دیگری رقم بخورد و نتیجه متفاوت از کار در بیاید. اما اگر شرایط آن‌گونه که برای تحقق X لازم است رقم بخورد، اتفاق X به‌طور ضروری رخ خواهد داد.

هلم معتقد است همین نکته نشان می‌دهد که علم مطلق الهی به معنای قوی نمی‌تواند با آزادی اختیارگرایانه (ناهمسازگرایانه) انسان سازوار باشد؛ زیرا علم خداوند به اعمال انسان در گذشته رخ داده است و رویدادهای گذشته از ضرورت تاریخی برخوردارند. اما چرا هلم بر تاریخی بودن ضرورت علم الهی و وقوع رویداد X تأکید می‌کند و ضرورت منطقی آن‌ها را نفی می‌کند؟ همان‌طور که می‌دانیم، پاسخ معروف همسازگرایان به مدعای ناهمسازی علم پیشین و اختیار آدمی این است که استدلال ناهمسازگرایان مغالطه‌آمیز است. برای مثال، ویلیام کریگ (Craig, 2001, p. 191) معتقد است که در استدلال ناهمسازگرایان، ضرورت منطقی عالم (خداوند) به‌نحوی مغالطه‌آمیز به معلوم (X) منتقل می‌شود. این مدعا که «ضرورتاً اگر S بداند که p، پس p صادق است» غیر از آن است که بگوییم «اگر S بداند که p، پس p ضرورتاً صادق است».

هلم مدعی است این راه‌حل موثر نیست؛ زیرا ضرورت موجود در علم الهی یک ضرورت منطقی است. به نظر او، تنها اگر ضرورت X یک ضرورت تاریخی باشد، می‌توان وقوع آن را به یک معنا ممکن دانست (به معنایی که در بالا اشاره شد). به همین دلیل، او تصریح می‌کند که ضرورت مورد نظر او ضرورتی است که در حوادث گذشته وجود دارد. علم خداوند به عمل جونز در گذشته رخ داده است و زمان متوالی است و هرآنچه اتفاق افتاده نمی‌تواند رخ نداده باشد. لذا علم خداوند

دارای ضرورت تصادفی یا ضرورت تاریخی است. رویدادهای گذشته با آن که از ضرورت تاریخی برخوردارند ولی از نظر منطقی ممکن‌اند. آن‌ها اکنون نمی‌توانند غیر از آنچه هستند باشند، ولی منطقی می‌توانستند به‌گونه‌ای دیگر رقم بخورند. پس اگر خداوند علم پیشین قطعی داشته باشد، ما همچنان نمی‌توانیم به معنای ناهمسازگرایانه آزاد باشیم. اما استدلال سوم هلم با مشکلاتی مواجه است که در ادامه خواهد آمد.

نقد و بررسی استدلال ناهمسازی: معنای ازلیت و تمایز میان واقعیت‌های نرم و سخت

همان‌طور که خود هلم نیز اشاره می‌کند، پیش‌فرض استدلال سوم این است که خدا در زمان است. به این دلیل روشن که او از ضرورت تاریخی علم الهی سخن می‌گوید. یعنی ضرورت علم الهی به این دلیل است که در گذشته رخ داده است. اما دیدگاه کلامی دیگری وجود دارد که می‌گوید درست نیست که بگوییم خداوند از قبل چیزی را می‌داند. به دیگر سخن، علم الهی به دلیل گذشته بودن ضروری نیست. به این دلیل که اساساً خداوند در زمان نیست و مشخصات همه رویدادها در ذهن الهی به نحو لازم وجود دارد، از جمله اعمال آزاد آینده ما. لذا کسانی که ازلی بودن خداوند و علم خداوند را بی‌زمان می‌فهمند (نه زمانی)، این پیش‌فرض اساسی استدلال را نمی‌پذیرند و استدلال ناهمسازگرایانه هلم برای این عده کارگر نخواهد بود.

همچنین نقد دیگری به استدلال ناهمسازی براساس تمایز میان واقعیت‌های نرم (Soft facts) و واقعیت‌های سخت (Hard facts) وارد است. گزاره‌ای بیانگر یک واقعیت سخت است که هم صورت و هم محتوای آن گزاره درباره گذشته باشد و گزاره‌ای بیانگر یک واقعیت نرم است که صرفاً صورت آن مربوط به گذشته و محتوایش مربوط به آینده باشد. پس واقعیت نرم مربوط به گذشته واقعی است که تماماً مربوط به گذشته نیست؛ زیرا صدق چنین گزاره‌ای به وقایع آینده بستگی دارد. برای آن که چنین واقعیت‌هایی صادق باشند، باید محتویات آن‌ها که درباره آینده است صادق از آب درآیند. این گزاره که «جونز در آینده ساندویچ تن ماهی را می‌خورد» گزاره‌ای درمورد آینده است. لذا درست بودن یا نبودن آن بستگی به این دارد که جونز در آینده ساندویچ تن ماهی را خواهد خورد یا نه. علم خداوند در (ب.۳) نیز یک واقعیت نرم است؛ چرا که صورت آن مربوط به گذشته و محتوای آن، یعنی خوردن ساندویچ تن ماهی در فردا، عملی مربوط به آینده است.

اگر این سخن درست باشد، این مدعای هلم که علم الهی از ضرورت تصادفی برخوردار است، مدعایی نادرست است. اگر علم الهی یک واقعیت نرم باشد، نه تنها ضروری نخواهد بود، بلکه نسبت به اعمال انسان در آینده امکانی به حساب خواهد آمد. روشن است که این نتیجه‌گیری بر ضد استدلال سوم هلم مبنی بر ناهمسازی علم الهی (به معنای قوی) و اختیارگرایی است (نکته مهمی که باید مدنظر داشت، این است که اگر علم الهی یک واقعیت نرم باشد، باید از باور الهی به عنوان یک واقعیت نرم سخن گفت نه از علم الهی. به این دلیل معرفت‌شناختی که برای این که چیزی مصداق علم باشد باید صادق باشد. اما درمورد باور چنین شرطی لازم نیست. یک باور حتی اگر غلط باشد هم باور است. اما این مشکل در برابر طرفداران این نظریه باقی می‌ماند که باید توضیح دهند که چگونه درمورد خداوند که ضرورتاً تمامی باورهای او صادق است، می‌توانند به باورهایی قائل شوند که صدق آن مشروط است).

هلم در پاسخ به این اشکال، اولاً تمایز میان واقعیت‌های سخت و نرم را به خودی خود تمایزی ناواضح می‌داند. او معتقد است که هر رویدادی به هر حال می‌تواند پیامدهایی در آینده داشته باشد و به صرف آن که رویداد X پیامدهایی در آینده داشته باشد، سبب نمی‌شود که علم به آن یک واقعیت نرم تلقی شود. در این جا هلم به فهمی نادرست از واقعیت‌های نرم حمله می‌کند. طرفداران تمایز مذکور، نمی‌گویند که علم گذشته به رویداد X به این دلیل واقعی است که پیامدهای رویداد X در آینده رخ خواهد داد. علم گذشته به رویداد X به این دلیل واقعی است که به حساب می‌آید که اصل وقوع آن منوط به تحقق برخی شرایط در آینده است.

ثانیاً هلم با فرض آن که بتوان نشان داد که واقعیت‌های نرم وجود دارند، نمی‌پذیرد که علم خداوند درمورد جونز از جمله واقعیت‌های نرم باشد. او دو دلیل برای این مدعا مطرح می‌کند: یکی آن که باور خداوند به این که جونز ساندویچ را خواهد خورد یکی از بسیار باورهای خداوند است که علم مطلق ذاتی خداوند را شکل می‌دهند و خطا بودن یکی از این باورها به این معناست که جونز بتواند در آینده خدا را از خدا بودن ساقط کند که این محال است. این دلیل هلم نیز نادرست است؛ طرفداران این نظریه که علم الهی یک واقعیت نرم است، نمی‌گویند که تکلیف صدق و کذب علم

خداوند به X در گذشته روشن شده است. اگر چنین می‌بود، هلم می‌توانست اشکال کند که تحقق یا عدم تحقق X می‌تواند خداوند را از خدا بودن ساقط کند. اما قائلین به واقعیت‌های نرم صدق آن را موکول به آینده می‌کنند. دلیل دوم هلم برای این مدعا که علم خداوند یک واقعیت نرم نیست آن است که اگر خداوند دیروز باور داشته باشد که جونز فردا ساندویچ را خواهد خورد، در زمان اکنون هیچ چیزی نمی‌تواند باعث شود که او دیروز این باور را نداشته باشد. این یعنی اگرچه این باور خداوند ویژگی‌های خاصی دارد (این که مربوط به آینده است) که آن را به یک واقعیت نرم شبیه می‌کند، ولی ویژگی‌های دیگری نیز دارد که آن را به یک واقعیت سخت بدل می‌کند. در این جا نیز هلم به برداشتی غلط از واقعیت نرم می‌تازد. طرفدار واقعیت نرم نیازی ندارد که بگوید صادق از آب درآمدن یا کاذب از آب درآمدن X اصل باور خداوند را به چالش می‌کشد. واقعیت نرم بودن خداوند اساساً به این معناست که مشروط به تحقق برخی رویدادهای دیگر است. همان طور که جان مارتین فیشر بیان می‌کند واقعیت نرم واقعیتی است که هرگز به واسطه ثابت بودن گذشته ثابت نمی‌شود (Fischer, 1994, p. 115). بنابراین هلم برای رد این مدعا که علم خداوند یک واقعیت نرم نیست، باید به دنبال مسیرهای دیگری باشد.

جمع بندی

در این مقاله مدعای هلم به سود سازواری علم پیشین الهی و آزادی همسازگرایانه مورد بررسی قرار گرفت. او سه استدلال به سود دیدگاه خود ارائه کرده و معتقد است این سه در مجموع استدلالی انباشتی به سود سازواری اختیار بشر -به معنای همسازگرایانه- و علم پیشین الهی -به معنای مطلق قوی- فراهم می‌آورد. هلم در گام نخست نشان می‌دهد که تنها فهم همسازگرایانه از آزادی انسان به طور منطقی با فیض مؤثر الهی سازوار است. در گام دوم نزدیک-ترین خوانش به علم مطلق الهی را قرائت حداکثری آن می‌داند و معتقد است این قرائت تنها با فهم همسازگرایانه از آزادی بشر سازگار است. و در نهایت، او بر ناهمسازی منطقی آزادی ناهم‌سازگرایانه و علم پیشین الهی تاکید می‌کند. استدلال نخست هلم با دو مشکل مواجه است. اولاً بر اساس فهم خاصی از نجات بنا شده است که آن را در تعارض با برخی از آموزه‌های اصلی ادیان -از جمله آموزه‌های مسیحیت- قرار می‌دهد. ثانیاً مستلزم خلط میان «علت» و «شرط» است. فیض الهی شرط رستگاری است اما علت کافی آن نیست. استدلال دوم هلم علاوه بر آن که با اتهام مغالطه وضع تالی مواجه است، با این مشکل نیز دست به گریبان است که اگر علم پیشین الهی سابق بر خواست الهی باشد، انتساب علم مطلق قوی به خداوند با ویژگی خیرخواهی او ناسازوار خواهد بود. پیش فرض استدلال سوم هلم نیز این است که خدا در زمان است و استدلال او برای کسانی که این پیش فرض را نمی‌پذیرند کارگر نخواهد بود. علاوه بر آن که اگر تمایز میان واقعیت‌های نرم (Soft facts) و واقعیت‌های سخت (Hard facts) تمایز درستی باشد، استدلال هلم با مشکل مواجه خواهد شد.

در پایان، ذکر این نکته نیز لازم است که با وجود آن که هلم دیدگاه خود را آگوستینی کالوینیستی می‌داند و معتقد است عناصر اصلی دیدگاه خود را از این دو متأله مسیحی اتخاذ کرده است، اما همه این سخن او را نمی‌پذیرند. برای مثال، به نظر هانت (Hunt, 2001, p. 197)، نه آگوستین و نه کالوین مدعی نیستند که علم پیشین الهی به زوال اختیار ناهم‌سازگرایانه می‌انجامد. هسکر نیز کالوینیسم را این گونه می‌فهمد که «هر چیزی که رخ می‌دهد، بدون استثنا، به طور مؤثری توسط خداوند و مطابق با احکام ابدی او تعیین می‌شود» (Hasker, 1994, p. 141). دیدیم که هانت با تمایز میان «علیت الهی» و «اجازه الهی» نمی‌تواند این خوانش از کالوینیسم را بپذیرد (بحث از دیدگاه آگوستین و کالوین بیرون از حیطه این پژوهش قرار دارد و مجال پرداختن به آن در این مقاله نیست).

References

- Augustine Saint, (1961), *Enchiridion: on Faith, Hope and Love*. trans. J. F. shaw. Chicago: Henry Regnery.
- Augustine Saint (1993), *On free choice of the will*. Indianapolis: Hackett.
- Augustine Saint, (1971), *The Anti-pelagian Writings*. trans. peter Holmes; vol. V of select library of the Nicene and Post Nicene Fathers, ed. philip Schaff. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Augustine Saint, (1945), *The City of God*. trans. John Healery. London: Dent.
- Boyd, G. A. (2001) "*The Open Theism View*" in *Divine Foreknowledge: Four Views*, (Ed. Beilby, James K. and Paul R. Eddy), Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Craig, W. L. (2001) "*The Middle Knowledge View*" in *Divine Foreknowledge: Four Views*, (Ed. Beilby, James K. and Paul R. Eddy), Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Helm, P. (2001) "*The Augustinian-Calvinist view*" in *Divine Foreknowledge: Four Views*, (Ed. Beilby, James K. and Paul R. Eddy), Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Helm, P. (1988) *Eternal God: A Study of God without Time*, Clarendon Press. Oxford.
- Hume, David, (1779), *Dialogues concerning natural religion*, . London; M.DCC. LXXIX
- Hunt, D. (2001) "*The Simple Foreknowledge View*," in *Divine Foreknowledge: Four Views*, (Ed. Beilby, James K. and Paul R. Eddy), Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Flint Thomas P, (1988), *Two Accounts of Providence*. In: *Divine and human action*. Ithaca, N.Y.:Cornell University Press.
- Fisher John Martin, (1994), *The Metaphysics of free will*. Cambridge, Mass. Oxford: Blackwell.
- Ward Keith, (1996), *Religion and Creation*. Oxford: Clarendon.
- Swinburne Richard, (1977), *The Coherence of theism*. Oxford: Clarendon.
- Aquinas Thomas, (1869), *Summa Theological*. Guerin.