

## بررسی تطبیقی آرای لیندا زاگزبسکی و استاد مرتضی مطهری در باب علم پیشین الاهی و اختیار انسان

عبدالرسول کشفی\* زینب امیری\*\*

### چکیده

مسأله‌ی علم پیشین الاهی و اختیار انسان یکی از مسائل اساسی فلسفه‌ی دین است که از دیرباز، ذهن متکلمان و فیلسوفان را به خود معطوف نموده است. بر اساس این مسأله، از آن‌جا که علم مطلق الاهی مستلزم خطاناپذیری آن است، از این‌رو اگر خداوند در زمان t1 بداند که فاعل S فعل a را در زمان t3 انجام می‌دهد، آنگاه S در زمان t3 فعلی جز a را نمی‌تواند انجام دهد. از این‌رو، علم پیشین الاهی در تعارضی ظاهری با اختیار انسان است. این مقاله می‌کوشد آرای لیندا زاگزبسکی (فیلسوف دین معاصر) را با دیدگاه‌های استاد مرتضی مطهری در این باب مقایسه کند. در این راستا، ابتدا به بررسی پاسخ‌های سه‌گانه‌ی کلاسیک به این مسأله (بوئیوس‌گرایی، آکام‌گرایی و مولیناگرایی) از منظر زاگزبسکی می‌پردازد و نشان می‌دهد که زاگزبسکی ضمن پذیرش برخی از عناصر این دیدگاه‌ها و تلفیق آن‌ها با یکدیگر، سه راه‌حل بدیع ارائه می‌کند. مقاله سپس به بررسی دیدگاه استاد مطهری در دو بخش جبر و اختیار و قضا و قدر می‌پردازد و در پایان، وجوه شباهت و افتراق آرای دو متفکر را نشان می‌دهد. یافته‌ی پژوهش آن است که هر دو متفکر سازگاری علم پیشین الاهی را با اختیار انسان می‌پذیرند، اما «آکام‌گرایی تومیستی» و دو راه‌حل دیگر زاگزبسکی به‌رغم نکات مثبت و درخور پذیرشی که دارند، در نشان دادن این سازگاری ناتوان است، در حالی که راه‌حل استاد مطهری راه‌حل دقیقی برای اثبات این سازگاری است.

**واژه‌های کلیدی:** ۱- علم پیشین الاهی، ۲- اختیار انسان، ۳- آکام‌گرایی تومیستی، ۴- لیندا زاگزبسکی، ۵- مرتضی مطهری، ۶- قضا و قدر.

akashfi@ut.ac.ir

[zainabamiri9@gmail.com](mailto:zainabamiri9@gmail.com)

تاریخ پذیرش: ۹۳/۱/۱۹

\* دانشیار دانشکده الاهیات دانشگاه تهران

\*\* کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران

تاریخ دریافت: ۹۲/۷/۱

### ۱. مقدمه

بر مبنای نظریه‌ی تقدیرگرایی کلامی<sup>۱</sup>، اگر موجودی هست که به‌طور خطاناپذیر<sup>۲</sup> همه‌ی حوادث آینده، از جمله افعال انسان را می‌داند، این علم پیشین خطاناپذیر<sup>۳</sup> آن اعمال را ضروری و در نتیجه غیرارادی می‌کند. ساخت استدلال تقدیرگرایی کلامی چنین است<sup>۴</sup>:

سه مقطع زمانی به‌این ترتیب فرض کنید:  $t_1 < t_2 < t_3$ .

۱. فرض کنید خداوند به‌طور خطاناپذیری در زمان  $t_1$  باور داشته باشد که من فعل C را در زمان  $t_3$  انجام خواهم داد (مقدمه).

۲. گزاره‌ی خداوند در زمان  $t_1$  باور دارد که من فعل C را در زمان  $t_3$  انجام خواهم داد در زمان  $t_2$  دارای ضرورت عارضی<sup>۴</sup> است (بنا بر اصل ضرورت امور گذشته).

۳. اگر گزاره‌ی p در زمان  $t_2$  دارای ضرورت عارضی باشد و p دقیقاً مستلزم q باشد، آنگاه q در زمان  $t_2$  دارای ضرورت عارضی خواهد بود (اصل انتقال ضرورت ۵).

۴. خداوند در زمان  $t_1$  باور دارد که من در زمان  $t_3$  فعل C را انجام خواهم داد مستلزم آن است که من در زمان  $t_3$  فعل C را انجام دهم (بنا بر تعریف مصونیت از خطا).

۵. بنابراین، گزاره‌ی من در زمان  $t_3$  فعل C را انجام خواهم داد در زمان  $t_2$ ، دارای ضرورت عارضی است (بنا بر گزاره‌های ۲ و ۴).

۶. اگر گزاره‌ی من در زمان  $t_3$  فعل C را انجام خواهم داد در زمان  $t_2$  دارای ضرورت عارضی باشد، در زمان  $t_2$  صادق است که من جز انجام دادن فعل C در زمان  $t_3$  کار دیگری نمی‌توانم انجام دهم (مقدمه).

۷. اگر وقتی که من فعلی را انجام می‌دهم، نتوانم کار دیگری انجام دهم، من آن کار را از روی اختیار انجام نمی‌دهم (اصل بدیل‌های ممکن<sup>۵</sup>).

۸. بنابراین من در زمان  $t_3$ ، فعل C را از روی اختیار انجام نمی‌دهم (بنا بر گزاره‌های ۵ و ۷) (۲۴، ص: ۴۷۴).

در بحث‌های مربوط به تقدیرگرایی، دو پیش‌فرض مهم وجود دارد:

۱. علم خداوند به آینده خطاناپذیر است.

۲. انسان مختار است.

اما ظاهر استدلال تقدیرگرایی کلامی نشان می‌دهد که ۱ و ۲ ناسازگارند. آن دسته از فیلسوفان که تصور می‌کنند روشی برای حفظ ۱ و ۲ وجود دارد، سازگارگرا نامیده می‌شوند. سازگارگراها<sup>۶</sup> یا باید مقدمه‌ی نادرست در استدلال تقدیرگرایی کلامی را مشخص کنند و یا نشان دهند که نتیجه‌گیری این استدلال از فرضیه‌ها و مقدمات آن پیروی نمی‌کند.

ناسازگارگراها ناسازگاری علم پیشین خطاناپذیر و اختیار انسان را قبول می‌کنند و از میان علم پیشین خطاناپذیر و اختیار انسان یکی را با استدلال انکار می‌کنند (۲۵، ص: ۱). مقاله‌ی حاضر به‌منظور بررسی و مقایسه‌ی آرای دو متفکر سازگارگرا، لیندا زاگزبسکی و استاد مرتضی مطهری، ابتدا پاسخ‌های سه‌گانه‌ی کلاسیک به این مسأله (بوئیوس‌گرایی، آکام‌گرایی و مولیناگرایی) در دیدگاه زاگزبسکی را نقد و بررسی کرده، سپس ضمن پذیرش برخی از عناصر این سه دیدگاه و تلفیق آن‌ها، سه راه‌حل بدیع از زاگزبسکی ارائه می‌کند. آنگاه به بررسی دیدگاه استاد مطهری در دو بخش جبر و اختیار و قضا و قدر می‌پردازد. در نهایت هم وجوه شباهت و افتراق راه‌حل‌های سه‌گانه‌ی زاگزبسکی با آرای استاد مطهری نشان می‌دهد.

## ۲. دیدگاه لیندا زاگزبسکی<sup>۸</sup>

لیندا زاگزبسکی به‌عنوان یک متفکر سازگارگرا می‌کوشد ضمن نقد پاسخ‌های سه‌گانه‌ی کلاسیک به این مسأله، یعنی بوئیوس‌گرایی<sup>۹</sup>، آکام‌گرایی<sup>۱۰</sup> و مولیناگرایی<sup>۱۱</sup>، و پذیرش برخی از عناصر این سه دیدگاه و تلفیق آن‌ها با یکدیگر، سه راه‌حل بدیع برای این مسأله ارائه کند.

### ۲.۱. راه‌حل بوئیوس<sup>۱۲</sup> و نقد آن

بوئیوس بر اساس تعریفی که از ابدیت ارائه داد، معتقد بود که خداوند در زمان نیست و از این‌رو، علم او از سنخ گزاره‌های زمانی نیست. از منظر او، دیروز، امروز یا فلان تاریخ، بلکه همه‌ی وقایع زمانمند به نحو پیشین، هم‌زمان در آگاهی خداوند موجود است. البته واژه‌ی «هم‌زمان» استعاره‌ای زمانی است که حاکی از درک کامل از تمام وقایع در گستره‌ی زمان است. بنابراین خداوند از منظر ابدیت به امور نظر می‌کند و این علم او سبب وقوع چیزی نمی‌شود، همان‌گونه که یک علامت چیزی را که دال بر آن است نشان می‌دهد، بدون آن که از این طریق آن را ایجاد کند.

اکثر مخالفت‌هایی که با راه‌حل بی‌زمانی خداوند شده است مشکل را مربوط به ابدیت حکمت الاهی می‌دانند<sup>۱۳</sup>، زیرا هرچند ابدیت علم الاهی معضل علم پیشین مبتنی بر ضرورت گذشته را رد می‌کند اما وجود این، معضل مشابهی را بر اساس ضرورت ابدیت مطرح می‌سازد که زاگزبسکی آن را معمای علم ازلی<sup>۱۴</sup> می‌نامد. زاگزبسکی معتقد است که این راه‌حل مشکل تقدیرگرایی کلامی را حل نمی‌کند، به دلیل این که یک استدلال به لحاظ ساختاری، موازی با استدلال تقدیرگرایی را می‌توان برای علم بدون زمان تشکیل داد که مسأله‌ی اصلی در آن، ضرورت حوزه‌ی بی‌زمانی است. کشف ضرورت در حوزه‌ی ابدیت،

سخت‌تر از کشف آن در حوزه‌ی زمان گذشته است، زیرا ضرورت گذشته در درک معمول ما از زمان عمیقاً راه یافته و حال آن‌که چنین چیزی در باب ابدیت وجود ندارد (۲۶، صص: ۶۰-۶۴).

## ۲.۲. راه‌حل مولینا و نقد آن

نظریه‌ی علم میانی<sup>۱۵</sup>، که اصل انتقال ضرورت را انکار می‌کند، در قرن شانزدهم، به‌شدت مورد بحث بود که با تقریر لوئیس دو مولینا<sup>۱۶</sup>، توجه زیادی را در ادبیات معاصر به خود جلب کرد. راه‌حل مولینیستی، برخلاف سایر راه‌حل‌های سازگارگرایی، که تصور می‌شود هدف آن‌ها صرفاً نشان دادن سازگاری علم پیشین خطاناپذیر و اختیار است، گزارشی از نحوه‌ی شناخت خداوند از آینده‌ی احتمالی همراه با نظریه‌ای قوی از مشیت الاهی را ارائه می‌دهد. علم میانی «میانی» نامیده شده است، زیرا مفهوماً بین دانش طبیعی<sup>۱۷</sup> خداوند از حقایق ضروری و دانش آزاد<sup>۱۸</sup> او از اراده‌ی خلاق و مشیت و خواست او قرار دارد. متعلق علم میانی گزاره‌های شرطی استقبالی<sup>۱۹</sup> اند. این شرطی‌ها می‌توانند درباره‌ی هر چیزی باشند که به نحو امکانی مربوط به آینده است، اما بخش مهمی از آن‌ها مربوط به این است که هر مخلوق مختاری در موقعیت‌های مختلف چه کاری را انجام می‌دهد:

«اگر شخص S در شرایط C باشد، S مختارانه X را انجام می‌دهد». روبرت آدامز<sup>۲۰</sup> این شرطی‌ها را شرطی‌های خلاف واقع<sup>۲۱</sup> اختیار<sup>۲۲</sup> می‌نامد. مولینیسم مدعی است که خداوند به واسطه‌ی همین شرطی‌های استقبالی مربوط به اختیار، به اعمال مختارانه‌ی انسان علم پیشین دارد، بدین نحو که صدق این شرطی‌ها مقدم بر خواست و اراده‌ی خداوند است و درحقیقت، خداوند این شرطی‌ها را صادق نمی‌کند، بلکه این شرطی‌ها به واسطه‌ی افعال مختارانه‌ی موجودات مختار صادق می‌شوند. لذا خداوند از طریق دانستن این‌که خودش چه چیزی را اراده خواهد کرد و چه شرایطی در عالم واقع محقق خواهد شد، به مقدم هر یک از شرطی‌های اختیار، آگاهی دارد و از طرفی، هر فعل مختارانه‌ای که ممکن است یک مخلوق مختار در یک جهان ممکن انجام دهد، با یک شرطی اختیار تبیین می‌شود و خداوند هم به واسطه‌ی علم به همین شرطی‌های اختیار، به تالی این شرطی‌ها نیز آگاهی دارد و درنتیجه، خداوند با ترکیب علم میانی با آنچه تصمیم می‌گیرد که خلق کند، همه‌ی تاریخ جهان را می‌داند.

در ادبیات معاصر، اعتراضاتی به علم میانی شده است و نیز پاسخ‌هایی از مدافعان وجود دارد؛ ویلیام هاسکر<sup>۲۳</sup> مجموعه‌ای از اعتراضات و پاسخ‌ها به ویلیام کریگ<sup>۲۴</sup> را، که از علم میانی دفاع می‌کند، ارائه کرده است.

بررسی تطبیقی آرای لیندا زاگربسکی و استاد مرتضی مطهری در باب علم ... ۷

زاگربسکی معتقد است حتی اگر فرض کنیم که نظریه‌ی علم میانی درخور دفاع است، مستلزم بطلان هیچ‌یک از مقدمات استدلال پایه‌ای نیست (۲۵، صص: ۷-۸). فلینت<sup>۲۵</sup> علاوه بر دفاع از علم میانی، برخی از مراحل استدلال تقدیرگرایی را رد می‌کند و نشان می‌دهد که حتی اگر نظریه‌ی علم میانی یک نظریه‌ی قوی از علم الهی و مشیت باشد، برای اجتناب از تقدیرگرایی کلامی، به‌خودی‌خود، نه لازم و نه کافی است (۲۱).

### ۲.۳. راه‌حل آکام و نقد آن

این راه‌حل مربوط به فیلسوف قرن سیزدهم، ویلیام آکامی،<sup>۲۶</sup> است که در منابع معاصر، به دست مریلین آدامز<sup>۲۷</sup> احیا شد (۲۵، ص: ۶). انواع مختلفی از آکامیسم مطرح شده است، اما زاگربسکی راه‌حلی را آکامیستی فرض می‌کند که:  
الف) ضرورت عارضی را جدی فرض کرده و حداقل در آغاز امر، آن را با ضرورت گذشته همانند می‌پندارد.

ب) فرض می‌کند که خدا در زمان وجود دارد.

ج) انکار می‌کند باورهای خداوند ضرورت عارضی دارند.

اندیشه‌ی کلی نهفته در پس این راه‌حل آن است که حتی اگر خداوند (کمابیش) باورهایی در گذشته داشته باشد و حتی اگر گذشته (کمابیش) ضرورت عارضی داشته باشد، باورهای خداوند از ضرورت عارضی می‌گیرند. برای نشان دادن این که ضرورت گذشته درخور اطلاق به باورهای خداوند نیست، دو روش مختلف وجود دارد:

۱. تمایز بین آنچه به‌واقع و دقیقاً گذشته است (گذشته‌ی سخت)<sup>۲۸</sup> با آنچه تنها ظاهراً و یا صرفاً تا اندازه‌ای به گذشته ارتباط می‌یابد (گذشته‌ی نرم)<sup>۲۹</sup>.

این رویکرد برای این که راه‌حل منفی<sup>۳۰</sup> موفق باشد، باید بین حقایق نرم و سخت، از طریق تحلیل زمان و ماهیت حقایق، تمایز قائل گردد. اگر این راه‌حل نشان دهد که دست‌کم باورهای گذشته‌ی خداوند حقایق نرم‌اند، این احتمال مطرح می‌شود که باورهای گذشته‌ی خداوند توان ما را برای هرگونه اقدام و فعالیت محدود نمی‌سازند، یعنی توان ما توسط ضرورت عارضی محدود نمی‌گردد. اما زاگربسکی هیچ راه‌حل مطرح‌شده از این دست را موفق نمی‌داند.

۲. ضرورت عارضی را بر اساس توان انسان (بر انجام کار دیگر) تعریف کنیم و این تعریف را جایگزین تمایز بین گذشته‌ی نرم و سخت کنیم؛ این رویکرد توسط پلانتینگا مورد استفاده قرار گرفت. به‌طور خلاصه، ضرورت عارضی در  $t$  همان چیزی است که من در  $t$  نمی‌توانم کاری جز آن انجام دهم. برای ارائه‌ی موفق این راه‌حل باید دسته‌ای از حقایق متمایز از ضرورت‌های منطقی و علی را برگزید که من در مورد آن‌ها نمی‌توانم کار دیگری

جز آن کار انجام دهم. این راه حل باید نشان دهد که حداقل این احتمال وجود دارد که باورهای گذشته‌ی خداوند در این دسته از حقایق قرار نگیرد. به عقیده‌ی زاگزبسکی، راه‌حلی که این امر را محقق نماید ارائه نشده است.

هر دو رویکرد روی ارائه‌ی تعریف دقیق ضرورت عارضی تمرکز نموده‌اند، اما برای روشن شدن این مسأله که باورهای خداوندی ضرورتاً عارضی نیستند، باید به جای تحلیل مفهوم ضرورت عارضی به تحلیل مفهوم باورهای خداوند بپردازیم.

با بررسی راه‌حل ویلیام آکام و نیز نمونه‌های متداول آکامیسم، به این نتیجه می‌رسیم که در دیدگاه زاگزبسکی، هیچ‌یک از این‌ها چندان راه‌گشا نیستند. در عوض، زاگزبسکی توصیفی تومیستی<sup>۳۱</sup> در مورد چگونگی دانش و آگاهی خداوند ارائه می‌دهد که در حل مسأله مؤثر است و آن را از آکام الهام گرفته است (ص: ۲۶، ۶۶-۶۷).

زاگزبسکی از توصیف توماس آکوئیناس<sup>۳۲</sup> درباره‌ی دانش بی‌زمان الهی و همچنین دیدگاه آکام درباره‌ی ضرورت گذشته و زمانمند بودن باورهای الهی الهام می‌گیرد و راه‌حل «آکام‌گرایی تومیستی» را ارائه می‌دهد (ص: ۲۶، ۸۵-۹۱). بر اساس این توصیف، علم خداوند شامل گزاره‌های متمایز از هم نمی‌شود، بلکه علم او آگاهی محض و مطلق از جوهره‌ی الهی است که با گذشت زمان تغییر نمی‌کند و از نظر کمی، یک وضعیت واحد شناختی است که بالذات زمانمند نیست، لذا حتی اگر علم خداوند به امور زمانی تعلق بگیرد، بالذات زمانمند نیست و بنابراین نمی‌توان گفت که باورهای خداوند دارای ضرورت عارضی است.

در استدلال تقدیرگرایی، به اصل بدیل‌های ممکن<sup>۳۳</sup> اشاره شده است. بر اساس این اصل، اگر S نتواند از انجام عمل A امتناع کند، در انجام این عمل مختار نیست. به عبارت دیگر، S زمانی مختار است که بتواند از میان دو یا چند امر بدیل یکی را انتخاب کند یا به تعبیر دیگر، بتواند عمل دیگری را نیز انجام دهد. هری فرانکفورت<sup>۳۴</sup> در برخی آزمایش‌های فکری، اصل بدیل‌های ممکن را درباره‌ی داشتن مسؤولیت اخلاقی و نه مختار بودن، زیر سؤال برد (ص: ۲۲، ۸۳۹-۸۴۹).

زاگزبسکی در راه‌حل دوم خود، به این امر اشاره می‌کند که اشکالی که می‌توان به سبک کار فرانکفورت گرفت این است که گویا جبرگرایی علی را پیش‌فرض می‌گیرد. اگر جبرگرایی علی بر جهان حاکم باشد، فعل من واقعاً از درون من نشأت نمی‌گیرد، زیرا برای این که فعل من واقعاً از آن خود من باشد، باید به شکلی قاطع از همه‌ی شرایطی که موجب می‌شود من نتوانم در آن مورد، کار دیگری انجام دهم مستقل باشد. اما مشکل این‌جاست که این مثال‌ها نشان می‌دهد که بین افعال انسان و علم پیشین، نوعی توقف و وابستگی

وجود دارد. این جاست که زاگزبسکی با ارائه‌ی راه‌حلی نشان می‌دهد که جبرگرایی علی مشکلی به وجود نمی‌آورد، زیرا بین مثال‌های فرانکفورت و مورد علم پیشین تفاوت مهمی وجود دارد.

در مثال‌های فرانکفورت، کسی آماده است که جلوی اراده‌ی من را بگیرد و در انجام این کار در جهان‌های ممکن نزدیک، توفیق می‌یابد. اما در مورد علم پیشین، چنین چیزی محقق نمی‌شود، زیرا در هر جهان ممکن که در آن من تصمیم به انجام کاری دارم، خداوند از عمل من آگاه است، اما جلوی اراده‌ی من را نمی‌گیرد. این ویژگی نشان می‌دهد که علم پیشین مصون از خطا اختیار را از بین نمی‌برد. در نتیجه حتی اگر علم پیشین الهی شرایط را به گونه‌ای بسازد که همه‌ی افعال گذشته و آینده‌ی من دارای ضرورت عارضی بوده و به گونه‌ای باشند که نتوان آن‌ها را به گونه‌ای دیگر انجام داد، این واقعیت زایل‌کننده‌ی اختیار من نیست (۲۷، صص: ۳-۲۵)،<sup>۳۵</sup> اختیار به معنایی چندان قوی که با وجود هر شرط ضرورت‌آفرینی (اعم از علی یا غیرعلی) به گونه‌ای که حذف آن شرط از آن وضعیت بر انتخاب من تأثیر بگذارد، ناسازگار است.

لذا دلیل این که جبرگرایی علی اختیار را از بین می‌برد این نیست که شرایط به گونه‌ای می‌گردند که نمی‌توان غیر از آن کاری انجام داد، بلکه شرایط به گونه‌ای می‌گردند که انتخاب‌های من بر اساس شرایط خلاف واقع، به علم پیشین خداوندی وابسته است، به همان شیوه که رویدادها از نظر شرط‌های خلاف واقع، به علت‌های خود بستگی دارند. از این رو، خود جبرگرایی عارضی به هیچ‌وجه اختیار انسان را به چالش نمی‌کشد. آنچه ناپذیرفتنی است این نیست که فقط یک آینده با گذشته سازگار است، بلکه این است که بین افعال انسانی و شرایط پیشین، نوعی توقف و وابستگی وجود دارد (۲۴، صص: ۴۷۷-۴۷۹ و ۲۶، صص: ۱۵۹-۱۶۱).

در راه‌حل سوم زاگزبسکی، روش دیگری وجود دارد که براساس آن، می‌توان نمونه‌ی فرانکفورت را به گونه‌ای اصلاح کرد که دانش خداوندی و انتخاب من مستقل از یکدیگر باشند. مؤلفه‌ی اصلی نمونه‌ی فرانکفورت این است که عامل در جهان‌های ممکن نزدیک، از عمل مختارانه بازداشته می‌شود، در صورتی که در علم پیشین خطاناپذیر، حتی به صورت غیرمستقیم هم علم خداوند مداخله نمی‌کند. هیچ جهان ممکن وجود ندارد که در آن، علم پیشین عامل را از فعل اختیاری بازدارد. البته اگر تقدیرگرایی کلامی درست باشد، هیچ‌کس مختارانه عمل نمی‌کند، اما نکته‌ای که زاگزبسکی اشاره می‌کند این است که در سناریوی علم پیشین در سایر جهان‌های ممکن، هیچ مداخله‌ای نمی‌شود. رابطه‌ی بین علم پیشین و اعمال انسانی در یک جهان و جهان‌های دیگر، هیچ تفاوتی ندارد و علم خداوند و

انتخاب انسان مستقل از یکدیگرند.

## ۲.۴. راه حل ابداعی زاگزبسکی

زاگزبسکی به این سه راه حل که بر اساس ردّ یکی از فرض‌های استدلال تقدیرگرایی ارائه شده‌اند اکتفا نمی‌کند و الگوی ممکن برای علم پیشین ارائه می‌دهد که بر اساس بُعد چهارم<sup>۳۶</sup> طراحی شده است. خداوند یا هر موجودی با دیدگاه بُعد چهارم می‌تواند آنچه را ما می‌دانیم یا انجام می‌دهیم، به یکباره بداند. به عبارت دیگر، در این الگو، خداوند آینده را با مشاهده‌ی آن می‌داند. در این نمونه، نظم زمانمند مطلق واحدی وجود دارد که رویدادها را در بر می‌گیرد و نمونه به‌خوبی نشان می‌دهد که چگونه موجودی با آگاهی کامل از توالی زمانی می‌تواند تمام وجود زمانمند ما را در لحظه‌ی واحدی از چشم‌انداز زمانمند خود بداند (۲۶، صص: ۱۷۳-۱۸۰). زاگزبسکی در این نمونه از نظم زمانی مطلق، به این نتیجه می‌رسد که گذشته دارای ضرورتی است که آینده فاقد آن بوده و برداشت و تصور انسان از این توالی زمانمند، ناقص است. این مسأله که آیا این الگو متناسب با نحوه‌ی آگاهی خداوند هست یا خیر اهمیتی ندارد، زیرا هدف او از ارائه‌ی این الگو نقطه‌ی شروعی به سوی ایجاد یک الگوی کاملاً متفاوت برای این مسأله است. نکته‌ی مثبت الگوی زاگزبسکی ظرفیت آن در نشان دادن حداقل یک روش ممکن برای شرح چگونگی علم خداوند به آینده‌ی ممکن است.

نظر نهایی زاگزبسکی این است که مسأله‌ی حاضر در نتیجه‌ی حالت خاصی از یک مشکل کلی‌تر است که هیچ ربطی به علم پیشین یا اختیار ندارد، بلکه ناشی از منطق زمان و علیت است. ادعای کیفیت عدم تقارن زمانی و عدم تقارن علی باید با جزئیات بیشتر مورد بررسی قرار گیرد و نیز اصول مختلف انتقال، که منجر به تناقض با قضایای متافیزیکی می‌شوند و پیامدشان این است که گزاره‌ی درباره‌ی گذشته مستلزم گزاره‌ی درباره‌ی آینده است.

## ۳. دیدگاه استاد مطهری

بنا بر رأی استاد مطهری، بحث «جبر و اختیار» ضمناً بحث قضا و قدر هم هست، یعنی از آن جهت که به انسان مربوط است «جبر و اختیار» و از آن جهت که به خدا مربوط است «قضا و قدر» است (۸، ص: ۶۰). بنابراین نظرات ایشان را در این دو بخش مطرح می‌کنیم. استاد مطهری در باب اختیار انسان، با پذیرش دیدگاه میرداماد و ملاصدرا (۱۲، ص: ۴۷۲ و ۴، ص: ۳۸۵)، مسأله‌ی اختیار را با مسأله‌ی «ضرورت و وجوب نظام هستی» بررسی می‌کنند و در این زمینه دو راه حل ارائه می‌دهند.



### ۳.۱. راه حل اول

راه حل اول بر اساس علم پیشین الاهی است که در آن توجه به مفهوم علم الاهی و توجه به متعلق علم الاهی لازم است.

الف) توجه به مفهوم علم: علم الاهی علمی حضوری (۶، ص: ۴۳۶) است که در آن، علم و معلوم یکی‌اند و دو امر جداگانه نیستند تا در آن، انطباق و عدم انطباق علم با معلوم فرض شود و آنگاه برای این که علم پیشین الاهی صادق از آب درآید، انسان در انجام اعمالش مجبور باشد. در علم حضوری، وجود خارجی معلوم (وجودی که آثار مطلوب بر آن مترتب است) نزد عالم حضور می‌یابد و این بدان معناست که انسان با همه‌ی آثار واقعی و افعال اختیاری‌اش نزد معلوم حاضر است.

ب) توجه به متعلق علم الاهی: علم الاهی به صورت مستقیم و جداگانه به وقوع حوادث و از جمله اعمال انسان تعلق نمی‌گیرد، بلکه علم ازلی الاهی علم به نظام اتم است؛ یعنی علم به صدور معلولات از علت و فاعل خاص خودشان (۶، ص: ۴۳۴).

### ۳.۲. راه حل دوم

اصل علیت عمومی بر جمیع وقایع جهان حکم فرماست و پیوند ناگسستنی میان گذشته، حال و آینده‌ی هر موجودی و علل متقدمه‌ی آن موجود است. از طرفی، علم به علت تامه موجب علم به معلول است و بر اساس ضرورت علی و معلولی، حوادث این جهان «ضرورت وقتی» دارند (۱۰، ص: ۶۹۰).

نتیجه این که خداوند، که عالم مطلق است، اطلاع کامل از اوضاع و علت تامه‌ی حوادث جهان دارد. از این رو می‌تواند این وقایع را پیش‌بینی قطعی کند و به آن‌ها علم پیشین داشته باشد. در نهایت، چون علم و اراده‌ی الاهی فقط و فقط از راه علل و اسباب خاص هر حادثه‌ای در جهان تأثیرگذار است، «ضرورت علی و معلولی» نه تنها با «اختیار» انسان منافاتی ندارد، بلکه مؤید اختیار انسان است و نفی آن مستلزم نفی اختیار است (۶، ص: ۳۸۵ و ۱۰، ص: ۶۹۱).

در باب قضا و قدر، استاد اصل نظریه‌ی حکمای مسلمان را با بیان خاص خودشان مطرح می‌کنند. ایشان معتقدند هیچ‌گونه ملازمه‌ای بین قضا و قدر (یعنی علم سابق و مشیت الاهی) و مجبور بودن انسان نیست، زیرا قضا و قدر، که منبعث از علم و اراده و عنایت الاهی است، در طول علل طبیعی تأثیرگذار است، نه در عرض آن‌ها.

### ۳.۳. راه حل نهایی استاد مطهری بر اساس متعلق علم الاهی

در استدلال پایه‌ای تقدیرگرایی کلامی، مطلب از این قرار است که «خدا در  $t_1$  باور دارد که  $S$  عمل  $X$  را در  $t_3$  انجام خواهد داد»، اشتباهی که در این جا صورت گرفته این است

که وصف اختیار در اینجا نادیده گرفته شده است، در حالی که از دیدگاه قضا و قدر الاهی، علم و اراده‌ی خداوند در طول اراده و اختیار انسان تأثیرگذار است. به عبارت دیگر، ساختار منطقی قضا و قدر جمله‌ای شرطیه است؛ اگر چنین بشود، چنان می‌شود، زیرا برای یک ماده‌ی طبیعی هزارها «اگر» وجود دارد. از این رو به نظر استاد مطهری، قضیه‌ای شرطی‌های در قضا و قدر الاهی است که می‌گوید اگر  $(P \rightarrow Q)$ ، (اگر انسان بیمار شود و دارو نخورد، آنگاه می‌میرد). بنابراین به نظر استاد مطهری، «اگر کسی بیمار شود و دوا بخورد، آنگاه نجات یابد»، یعنی  $(P_1 \rightarrow Q_1)$  به موجب قضا و قدر است و اگر «دوا نخورد و رنجور بماند، آنگاه می‌میرد»، یعنی  $(P_2 \rightarrow Q_2)$ ، باز به موجب سرنوشت و قضا و قدر است، و اگر «دوای زیان‌بخش بخورد، آنگاه بیمارتر می‌گردد»، یعنی  $(P_3 \rightarrow Q_3)$ ، باز به حکم سرنوشت و قضا و قدر است. به هر حال، هر چه کند نوعی سرنوشت و قضا و قدر است و از حوزه‌ی قضا و قدر نمی‌تواند بیرون باشد و اگر کسی به نوعی بیماری مبتلا شود، حتماً علت خاصی سبب بیماری او شده است و این سرنوشت از آن علت ناشی شده است، لذا علم خداوند، که علم به نظام اتم و علم به علل است، آن حادثه را نیز در بر می‌گیرد و از آن آگاه است. حالا اگر بیمار دوا بخورد، دوا علت دیگری است که با خوردن آن علت بیماری از میان می‌رود؛ یعنی سرنوشت بیمار تغییر می‌کند، خداوند به این علت علم دارد، پس به آن حادثه عالم است. به هر اندازه «اگر» صادق باشد و علل مختلف در کار باشد، از آن‌جا که خداوند به علل علم دارد، به همه‌ی آن‌ها عالم است و همه‌ی آن‌ها به موجب قضا و قدر الاهی است و از حوزه‌ی قضا و قدر نمی‌تواند بیرون باشد.

به اعتقاد استاد مطهری، اعمال و افعال بشر «تحت قانون حرکت می‌باشند و همواره بر سر دوراهی‌ها و چهارراهی‌ها می‌باشند، قضا و قدرهای غیر حتمی وجود دارد؛ یعنی یک نوع قضا و قدر سرنوشت آن‌ها را معین نمی‌کند، زیرا سرنوشت معلول در دست علت است» (ص: ۳۹۲). بنابراین در هر حادثه، هر اندازه اسباب و علل مختلف متصور باشد، به همان اندازه قضا و قدرهای گوناگون را می‌توان در نظر گرفت. به همین جهت، «اگر کسی به نوعی بیماری مبتلا باشد، ناچار علت خاصی سبب رنجوری او شده است و این سرنوشت خاص از آن علت ناشی شده است. حالا اگر این بیمار دوا بخورد، دوا علت دیگری است و سرنوشت دیگری همراه دارد. با خوردن دوا علت بیماری از میان می‌رود؛ یعنی سرنوشت بیمار تغییر می‌کند. اگر از این بیمار دو پزشک عیادت کرده باشند و تشخیص نسخه‌شان مخالف یکدیگر باشد، یک نسخه مفید و شفادهنده و نسخه‌ی دیگر مهلک و کشنده باشد، باید گفت دو سرنوشت مختلف در انتظار این بیمار است، و از آن نظر که از جانب بیمار هم امکان انتخاب این نسخه موجود است هم امکان انتخاب آن نسخه، پس از نظر بیمار، هیچ

کدام از این دو سرنوشت حتمی نیست، گو این که بالاخره یکی از آن‌ها را انتخاب خواهد کرد و انتخاب آن بستگی دارد به یک سلسله علل آشکار و پنهان، ولی این جهت موجب سلب این امکان نمی‌گردد؛ یعنی در عین این که یکی بالخصوص انتخاب می‌شود، امکان این که انتخاب نشود و به اصطلاح امکان استعدادی انتخاب نسخه‌ی مخالف، موجود و محفوظ بوده است» (۶، صص: ۳۹۲-۳۹۳). پس سرنوشت‌های گوناگون می‌توانند جانشین هم شوند و جانشین شدن آن‌ها نیز به حکم سرنوشت و قضا و قدر است.

علی‌هذا اگر کسی بیمار شود و دوا بخورد و نجات پیدا کند  $[P_1 \rightarrow Q_1]$ ، به موجب سرنوشت و قضا و قدر است و اگر هم از محیط بیماری دوری گزیند و مصون بماند  $[P_2 \rightarrow Q_2]$ ، باز به حکم سرنوشت و قضا و قدر است. بالاخره هر چه بکند، به نوعی سرنوشت و قضا و قدر است و از حوزه‌ی قضا و قدر نمی‌تواند بیرون باشد (همان، ص: ۳۹۳). از این رو می‌توان گفت متعلق علم الاهی این نیست که شخص  $S$  عمل  $P_1$  را در  $t_3$  انجام خواهد داد، بلکه متعلق علم الاهی این است که شخص  $S$  عملی را به‌طور اختیاری در  $t_3$  انجام خواهد داد، لذا آنچه در علم الاهی است، این است که اگر  $P_1 \rightarrow Q_1$ ، حال بشر به حکم اختیار خویش هر کدام را انتخاب کند، علم الاهی به آن تعلق می‌گیرد و بشر هر کدام از این‌ها را انتخاب کند، علم الاهی جهل نخواهد شد، زیرا خداوند به همه‌ی آن‌ها علم دارد. به عبارت دیگر، متعلق علم الاهی این نیست که «خدا در  $T_1$  باور دارد که  $S$  عمل  $X$  را در  $t_3$  انجام خواهد داد»، بلکه متعلق علم الاهی این است که «خدا در  $t_1$  باور دارد که اگر  $S$  عمل  $P_1$  را اختیار کند آنگاه  $Q_1$ ، اگر عمل  $P_2$  را اختیار کند آنگاه  $Q_2$  و ...». به هر اندازه که امکان انتخاب هست، علم الاهی به آن تعلق می‌گیرد و انتخاب هر کدام به حکم قضا و قدر الاهی صورت می‌گیرد.

#### ۴. مقایسه‌ی آرای دو متفکر

زاگزبسکی در نظریه‌ی «آکام‌گرایی تومیستی» علم خداوند را علمی مطلق می‌داند، که آگاهی بلاواسطه از جوهره‌ی الاهی است و هر چه دانستنی است در آن گنجانده شده و با گذشت زمان تغییری در آن حاصل نمی‌شود. علم الاهی مستقیماً به گزاره‌ها تعلق نمی‌گیرد، بلکه خداوند اشیاء و ویژگی‌های آن‌ها را از طریق جوهره‌ی وجودی‌اش می‌شناسد و به آن‌ها علم پیدا می‌کند. برای بررسی دقیق مبحث علم الاهی، آن را در چند قسمت مورد ملاحظه قرار می‌دهیم تا به شکلی جزئی‌تر به آن بپردازیم.

## ۴.۱. فعلی بودن علم الاهی

از دیدگاه استاد مطهری، علم الاهی علمی فعلی است که به نظر می‌رسد آن‌گونه که زاگزبسی از آکامیست‌ها انتقاد می‌کند، می‌توان نحوه‌ی موضع‌گیری او را به نوعی به فعلی بودن علم الاهی از نظر او تعبیر کرد، زاگزبسی عنوان می‌کند آکامیست‌ها باورهای خداوند را مشابه باورهای انسانی می‌دانند و تفاوت عمده‌ای که در نظر می‌گیرند این است که باور یا علم خداوند به تمام زمان‌ها و مکان‌ها تعمیم می‌یابد، اما زاگزبسی معتقد است که در الگوی آکامیست، خداوند شناخت خود را از بینش حاصل از اشیاء خلق شده به دست می‌آورد و خداوند به منزله‌ی پذیرنده‌ی منفعل شناخت در مورد جهان معرفی شده است، در حالی که شناخت خداوند دارای مشیت باید ارتباط تنگاتنگی با شناخت اراده‌ی او به منزله‌ی خالق و حافظ جهان داشته باشد. خداوند یابنده و خواننده‌ی منفعل کتاب جهان نیست، بلکه مؤلف و مؤثر این کتاب است.

۴.۲. علم ازلی و پیشین الاهی<sup>۳۷</sup>

زاگزبسی تأکید می‌کند که وی در مورد زمانمند بودن خداوند موضعی نمی‌گیرد، اما از دیدگاه بی‌زمان بودن خداوند دفاع می‌کند و در همین راستا، تفسیری زمانی از ازلی بودن خداوند ارائه می‌کند که همان آکام‌گرایی تومیستی است. در این دیدگاه، علم مطلق الاهی به معنی دقیق کلمه، علم پیشین و قبلی نیست و علم خداوند در زمان گذشته واقع نمی‌شود، زیرا فراتر از چارچوب زمانی قرار دارد. لذا متعلق علم خداوند می‌تواند شامل جنبه‌های زمانی باشد، اما خود علم خداوند فاقد هرگونه چارچوب زمانی است.

استاد مطهری اعتقاد به علم ازلی الاهی را لازمه‌ی خداشناسی می‌داند و می‌گویند: «مگر ممکن است کسی خداشناس باشد و بتواند منکر علم قدیم ازلی خداوند و اشیاء باشد» (۶، ص: ۳۶۰). ایشان می‌فرمایند معروف‌ترین شبهه‌ی جبر که با مسأله‌ی علم الاهی مربوط است بدین تقریر هست: «خداوند از ازل، از آنچه واقع می‌شود و آنچه واقع نمی‌شود آگاه است و هیچ حادثه‌ای نیست که از علم ازلی الاهی پنهان باشد. از طرفی علم الاهی نه تغییرپذیر است و نه خلاف‌پذیر؛ یعنی نه ممکن است عوض شود و صورت دیگر پیدا کند، زیرا تغییر با تمامیت و کمال ذات واجب الوجود منافی است، و نه ممکن است آنچه او از ازل می‌داند با آنچه واقع می‌شود مخالف و مغایر باشد، زیرا لازم می‌آید علم او علم نباشد، جهل باشد این نیز با تمامیت و کمال وجود مطلق منافی است» (همان، ص: ۴۳۳). بنابراین اگر در ازل، در علم الاهی چنین بوده است که شخص S در موقعیت C عمل A را انجام دهد، جبراً و قهراً باید آن عمل انجام شود و خود شخص و بلکه هیچ قدرتی نمی‌تواند آن را تغییر دهد.

در جواب این شبهه باید گفت این شبهه از آن جا پیدا شده که ما برای هریک از علم ازلی الاهی و مسأله‌ی نظام اسباب و مسببی این جهان، حساب جداگانه‌ای باز کرده‌ایم و آن‌ها را از هم جداگانه فرض کرده‌ایم، به این معنا که چنین فرضی کرده‌ایم که علم الاهی در ازل به‌طور گزاف و تصادف به وقوع حوادث و کائنات تعلق گرفته است. آنگاه برای این که این علم با واقع مطابقت کند و خلافتش واقع نشود، لازم است که وقایع و حوادث جهان کنترل شود و تحت مراقبت قرار گیرد، تا با تصور و نقشه‌ی قبلی مطابقت کند. بنابراین از انسان نیز باید اختیار و آزادی و قدرت و اراده سلب گردد تا اعمالش کاملاً تحت کنترل درآید و علم خداوند جهل نشود. این چنین تصویری درباره‌ی علم الاهی منتهای جهل و بی‌خبری است.

علم ازلی الاهی از نظام سببی و مسببی جهان جدا نیست، علم الاهی علم به نظام علی و معلولی است؛ یعنی خداوند به صدور معلولات و حوادث و افعال آدمی، از علل خاص آن‌ها علم و آگاهی تام دارد.

پس علم ازلی، که به افعال انسان تعلق گرفته است، با تمام خصوصیات و ویژگی‌های خاص خودش تعلق گرفته است، به این معنا که او از ازل می‌داند که انسان با همین ویژگی قدرت و اختیار خود، فلان عمل را در فلان روز و ساعت خاص انجام می‌دهد و می‌داند که چه کسی به موجب آزادی و اختیار خود اطاعت می‌کند و چه کسی معصیت. آنچه علم الاهی اقتضاء دارد این است که آن کسی که اطاعت می‌کند به اراده و اختیار خود اطاعت کند و آن که معصیت می‌کند به اراده و قدرت خود معصیت کند. آن واقعه‌ی خوب یا بدی هم که برای انسان پیش می‌آید، طبق نظام علی و معلولی عالم طبیعت است که قدرت و اراده و اختیار انسان هم در آن دخیل است و خداوند به همگی آن‌ها با تمام خصوصیات و ویژگی‌هایش علم و آگاهی تام دارد. این است معنای سخن برخی که گفته‌اند «انسان مختار بالاجبار است»؛ یعنی نمی‌تواند مختار نباشد، پس علم ازلی خدا در سلب آزادی و اختیار انسان هیچ دخالتی ندارد (۶، صص: ۴۳۲-۴۳۶). علی‌هذا نتیجه‌ی علم ازلی به افعال و اعمال موجودات صاحب اراده و اختیار، جبر نیست؛ نقطه‌ی مقابل جبر است.

در دیدگاه استاد مطهری، علم به علت تامه، علم به معلول است و از آن جایی که خداوند علم مطلق دارد و اطلاع کامل از اوضاع و علت تامه‌ی همه‌ی امور جهان دارد، می‌تواند همه‌ی وقایع و حوادث را پیش‌بینی قطعی کند و به آن‌ها علم پیشین داشته باشد.

این نحوه‌ی تبیین از علم پیشین را می‌توان در دیدگاه زاگزبسکی پیدا کرد، آن جا که در آکام‌گرایی تومیستی می‌گوید برداشت انسان از توالی زمانی ناقص است و درک درستی از آن ندارد، اما خداوند، که به لحاظ کمی دارای وضعیت شناختی واحد است، با آگاهی کامل

از توالی زمانی و جریان حوادث، می‌تواند تمام وجود زمانمند ما را در لحظه‌ی واحدی از چشم‌انداز زمانمند واحد خود بداند.

#### ۴.۳. علم‌الاهی به ممکنات استقبالی

ضرورت عارضی و ضرورت گذشته به منزله‌ی عاملی مهم در مسأله‌ی علم پیشین در نظر گرفته می‌شود. زاگزیسکی ریشه‌ی اعتقاد به ضرورت عارضی را در استدلال مشهور ارسطو در بخش نهم کتاب/عبارۀ (۱۳ و ۲، صص: ۱۰۹-۱۱۳) در جنگ دریایی<sup>۳۸</sup> نشان می‌دهد، که به صورت ضمنی، از باور ضرورت عارضی استفاده شده است. ارسطو در این استدلال، ممکنات استقبالی را انکار می‌کند. یکی از فرض‌های اصلی ادله‌ی ناسازگاری، آن بود که خداوند از آن‌رو عالم مطلق است که به تمام گزاره‌ها علم دارد و از آن‌جا که قضایای استقبالی مربوط به افعال آینده‌ی انسان‌ها می‌توانند در گذشته ضروری باشند، متعلق علم خداوند قرار می‌گیرند. حال اگر صدق این قضایا مورد انکار قرار گیرد، تعلق علم خدا به آن‌ها منتفی می‌گردد و دیگر زمینه‌ای برای جریان دلیل ناسازگاری وجود نخواهد داشت.

یک استدلال برای انکار صدق قضایای ممکن استقبالی در زمان حاضر می‌تواند چنین باشد: برای صدق یک قضیه در زمان حال، تحقق شرایطی چند در زمان حال لازم است؛ شرایطی که بدون تحقق آن‌ها صدق قضیه‌ی مزبور محقق نمی‌شود. حال اگر شرایط مزبور در مورد قضایای ممکن استقبالی در زمان حاضر محقق نباشد، نمی‌توان از صادق بودن آن‌ها سخن گفت و اگر بالفعل محقق گردند، قضایای مورد بحث صادق‌اند، لیکن دیگر نمی‌توان آن‌ها را ممکن دانست، بلکه قضایای ضروری می‌شوند، زیرا با فرض تحقق شرایط لازم برای صدق آن‌ها، ضرورتاً صادق خواهند بود.

بدین ترتیب، اگر قضایای ممکن استقبالی خصوصیت ممکن بودن خود را حفظ کنند، صادق بودن آن‌ها بی‌معنا می‌گردد و اگر صادق باشند، دیگر قضایای ممکن نخواهند بود. بنابراین قضایایی از قبیل S را که بر انجام عملی در آینده دلالت داشته، می‌توان آن را «قضایای ممکن استقبالی مطلق»<sup>۳۹</sup> نامید، نمی‌توان در حال حاضر صادق دانست.

گروه دیگری از فیلسوفان استدلال مشابهی را درباره‌ی قضایایی با شکل ذیل ارائه کرده‌اند: اگر موقعیت C واقع شود، آنگاه S عمل X را آزادانه انجام خواهد داد. این قضایا را می‌توان «قضایای ممکن استقبالی مشروط»<sup>۴۰</sup> نامید. رابرت آدامز از جمله کسانی است که چنین موضعی را برگزیده است. اگر قضایای ممکن استقبالی، خواه مطلق و خواه مشروط، صادق نباشند، ادله‌ی ناسازگاری از طریق رد یکی از فرض‌های آن (یعنی این فرض که خداوند عالم مطلق به قضایای ممکن استقبالی پیش از فرارسیدن زمان آن‌ها به این قضایا علم دارد) غیر معتبر می‌شود.

برای بررسی صدق یا عدم صدق ممکنات استقبالی، به سراغ دیدگاه استاد مطهری می‌رویم. ایشان ریشه‌ی امکان استقبالی را در کلمات شیخ اشراق می‌دانند که بعدها منطقیین و نیز فلاسفه از آن استفاده کردند. استاد می‌فرماید اگر درباره‌ی حال و گذشته صحبت کنیم، انواع امکان و نقطه‌ی مقابلش انواعی از وجوب و یا امتناع فرض می‌شود. درباره‌ی حادثه‌ای که چه در زمان حال و چه در زمان گذشته تحقق پیدا کرده است، می‌گوییم این حادثه واجب بالغیر است، چراکه علتش موجود بوده است. ضرورت وصفی یا وقتی و ضرورت به شرط محمول هم درباره‌اش اعتبار می‌شود، اما درباره‌ی حادثه‌ای که تا کنون وجود پیدا نکرده و نه در گذشته و نه در زمان حاضر تحقق نیافته است، چه می‌شود گفت؟

آنچه به آینده تعلق دارد نه وجوب غیری دارد نه امتناع غیری، چون در این صورت، باید الان یا بالضرورة موجود باشد یا بالضرورة ممتنع باشد، درحالی‌که چون به آینده تعلق دارد، به امکان خودش باقی است. در آینده اگر عللش موجود شوند، ضرورت وجود پیدا می‌کند و اگر عللش معدوم باشند، ضرورت عدم پیدا می‌کند. بنابراین ضرورت وجود یا ضرورت عدم، در آینده محقق می‌شوند و الان آن شیء به امکان خالص خودش باقی است (۹، صص: ۱۴۴ - ۱۴۶). استاد در ادامه می‌فرماید: «حکمای اسلامی می‌گویند هیچ فرقی میان آینده و زمان حاضر و گذشته نیست؛ یعنی همان ضرورت‌هایی که بر زمان حاضر و بر زمان گذشته حکم فرمادت، همان ضرورت‌ها بر امر استقبالی (ولی در ظرف خودش) حاکم است. این‌که «ما نمی‌دانیم» یک امری است که به ما ارتباط پیدا می‌کند نه این‌که آن در حاق واقع و نفس الامر چون به آینده تعلق دارد، دارای یک حالت خاصی است که اسمش امکان استقبالی است، که آنچه در زمان حاضر است و آنچه در زمان گذشته است، دیگر آن امکان استقبالی را ندارد و در آن اعتبار نمی‌شود، ولی در مورد امر آینده اعتبار می‌شود؛ نه، چنین چیزی نیست. فرق آینده با زمان حاضر و گذشته فقط در این است که ما آن را نمی‌دانیم و به همین جهت در «ندانستن» گاهی گذشته هم مثل آینده می‌شود (زیرا گاهی امور مربوط به گذشته را هم نمی‌دانیم) و زمان حاضر هم مثل آینده می‌شود (از آن جهت که انسان نمی‌داند)؛ و لهذا ما در گذشته در باب اعاده‌ی معدوم به یک مناسبتی خواندیم که یکی از معانی «امکانی» احتمال است که اصطلاحاً آن را «امکان احتمالی» می‌گویند.

در آن‌جا گفتند که امکان احتمالی مربوط به انسان است نه مربوط به اشیا و ماهیت آن‌ها، یعنی حالت انسان است نه حالت اشیا. وقتی من می‌گویم فلان چیز ممکن است، یعنی از نظر من محتمل است، یعنی من نه یقین دارم به وجودش و نه یقین دارم به عدمش. من نمی‌دانم آن امر موجود می‌شود یا معدوم می‌شود؛ این معنایش این نیست که

آن در حاقّ واقع وجود دارد یا ندارد و امتناع وجود دارد یا ندارد، بلکه من نمی‌دانم. امکان استقبالی هم در نهایت امر برمی‌گردد به نوعی احتمال» (۹، ص: ۱۰۴۷).

حادثه‌ای در آینده، مانند آمدن زید به این‌جا در فردا و در فلان ساعت، در ذات و طبیعتش ممکن است، یعنی امری نیست که وجودش محال باشد، امری هم نیست که عدمش محال باشد. اما اگر این حادثه را با توجه به عللی که آمدن زید را نفی می‌کند در نظر بگیریم (مثل این‌که الان در آمریکا در بستر افتاده و سخت مریض است)، واضح است که باید بگوییم زید فردا بالضرورة نخواهد آمد. اگر آمدن زید را با توجه به علل وجودش در نظر بگیریم و آمدنش را با همه‌ی مقتضیاتی که ایجاب می‌کند در نظر بگیریم، در این صورت زید فردا بالضرورة می‌آید. «بنابراین آینده هم عیناً مثل گذشته است؛ یعنی همان اعتباراتی که روی گذشته می‌شود، عیناً روی آینده هم می‌شود؛ پس اگر آینده را هم با توجه به تمام عللش که در حاقّ وجود دارد در نظر بگیریم، همان ضرورت‌ها و امتناع‌ها که در مورد امور گذشته قابل اعتبار است، در مورد آینده هم مورد اعتبار است. بنابراین هیچ فرقی میان آینده و گذشته نیست، همان ضرورتی که بر گذشته حکم فرما بوده است بر آینده هم حکم فرماست» (همان، ص: ۱۴۹).

به عقیده‌ی استاد، عده‌ای در مسأله‌ی اختیار و آزادی، به امکان استقبالی معتقد شده‌اند و تصور کرده‌اند لازمه‌ی اختیار و لازمه‌ی آزاد بودن انسان این است که گذشته و آینده هیچ‌گونه رابطه‌ی ضروری با یکدیگر نداشته باشند و به قول سارتر و امثال او، اصلاً این «من» هستم که آینده را انتخاب می‌کنم، یعنی اصلاً آینده هیچ تعینی در گذشته‌ی خودش ندارد و هیچ رابطه‌ای با گذشته ندارد؛ مثل این‌که یک مرتبه همه‌ی عالم به‌گراف معدوم شود، بعد هم یک‌دفعه عالمی به‌گراف موجود شود. اگر چنین چیزی بخواهد موجود شود، هیچ رابطه‌ای با گذشته ندارد و علم به آینده پیدا کردن محال است، یعنی برای هر موجودی، آگاهی به چنین غیبی محال می‌شود. این‌ها فقط تخیل و توهم محض است. امکان استقبالی مربوط به لسان منطقیین و قضایایی است که بشر تشکیل می‌دهد و میان حالت استقبال و آینده و میان گذشته فرق می‌گذارد، اما فلسفه این‌گونه نیست (همان). بنابراین حوادث آینده ریشه در گذشته دارد و شرایط علی که در گذشته به وجود می‌آید زمینه‌ی حوادث بعدی را فراهم می‌کند.

#### ۴.۴. تفسیر ضرورت حاکم بر افعال انسان در دیدگاه دو متفکر

اختیار به گونه‌های مختلفی تعریف شده است. بر پایه‌ی یک تعریف نسبتاً رایج در میان فیلسوفان غربی، اختیار عبارت است از: توان انتخاب یکی از دو یا چند کار بدیل. در هر موردی که انسان قادر باشد کاری انجام دهد غیر از آنچه درالواقع انجام می‌دهد به معنای



یادشده مختار است؛ به عبارت دیگر، شخص  $A$  در صورتی در انجام دادن عمل  $X$  مختار است که بتواند با انتخاب انجام ندادن آن از انجام آن خودداری کند.

زاگزبسکی در راه حل اول خود، اصل بدیل‌های ممکن را انکار می‌کند و نشان می‌دهد حتی اگر همه‌ی اعمال گذشته و آینده‌ی من دارای ضرورت عارضی باشد و به گونه‌ای باشد که نتوان آن را به طریق دیگر انجام داد، زایل‌کننده‌ی اختیار من نیست؛ اما در مقام نقد، می‌توان گفت از آن‌جا که زاگزبسکی این نتیجه را بر این اساس می‌گیرد که دانش خداوند و انتخاب من مستقل از یکدیگر باشند، راه حل مناسبی به نظر نمی‌رسد، چراکه اراده‌ی انسان در طول اراده‌ی الهی است و نمی‌توان آن‌ها را مستقل از هم در نظر گرفت. توضیح این‌که وقتی بین دو موجود، هیچ‌گونه ارتباط علت و معلولی (وجوددهندگی و وجودگیرندگی) نباشد، گفته می‌شود آن دو موجود در عرض هم قرار دارند، چون هیچ‌کدام علت و به‌وجودآورنده‌ی دیگری نیستند، اما دو موجودی که یکی از آن‌ها معلول و دیگری علت آن است در طول هم قرار دارند، به این معنی که رتبه‌ی وجودی علت قبل از رتبه‌ی وجودی معلول قرار دارد و تا علت نباشد معلول نیز نخواهد بود و چون خداوند متعال علت‌العلل است، هیچ چیزی در عرض او نیست. بنابراین وقتی گفته می‌شود اراده‌ی انسان در طول اراده‌ی خدا قرار دارد، مقصود این است که اراده‌ی انسان معلول اراده‌ی خداست، یعنی خدا اراده نموده که انسان اراده داشته باشد و اگر او چنین اراده نکرده بود، انسان اراده نمی‌داشت. پس هرچه انسان اراده کند، در عین این‌که اراده‌ی خود اوست، اراده‌ی خدا نیز هست، همان‌گونه که هرچه دست انجام دهد کار روح نیز محسوب می‌شود، چراکه اگر روح اراده نکند دست هم حرکت نمی‌کند. حال چگونه می‌توان مشکل ضرورت حاکم بر افعال انسان را حل کرد، به گونه‌ای که اراده و اختیار من در طول اراده‌ی الهی باشد و مشکلی هم برای انتخاب من به وجود نیاید.

در دیدگاه استاد مطهری، رابطه‌ی فعل با فاعل، رابطه‌ای ضروری است، اما ضرورت فعل غیر از جبر است. فعلی که در خارج ایجاد می‌شود، اگر تمام اجزای علتش تحقق یابد، واقع خواهد شد و ضروری است. از جمله مقدمات فعل اختیاری، صفت اختیاری فاعل است، که اگر بخواهد انجام می‌دهد و اگر نخواهد انجام نمی‌دهد و هر کاری نسبت به هریک از اجزای علتش، از جمله اختیار فاعل، ممکن است و نسبت امکان به آن داده می‌شود، ولی نسبت به تمام علت و مجموع اجزای علت تامه‌اش ضروری و حتمی الوقوع خواهد شد.

بنابراین استاد مطهری می‌فرماید این‌که می‌گوییم رابطه‌ی فعل با فاعل ضروری است و فاعل ایجادکننده‌ی فعل خودش است معنایش این است که انسان فاعل موجب افعال خودش است، نه این‌که فاعل موجب است (۹، ص: ۲۰۸). بنابراین آزادی انسان به مفهومی

که اشاره کردیم با قانون علیت منافات ندارد و افعال انسان در عین اختیار و آزادی و اراده، دارای ضرورت بالاختیار است و این غیر از این است که ضرورتی کور و حاکم بر انسان و اراده‌ی او باشد (۷، صص: ۳۸۵ - ۳۸۶).

همان‌گونه که اشاره کردیم، زاگزبسیکی معتقد است فرانکفورت در مثال‌هایش جبر علی را پیش‌فرض گرفته، با انکار اصل بدیل‌های ممکن، نشان می‌دهد که انسان می‌تواند فاقد بدیل‌های ممکن باشد و در عین حال، مختار و مسؤول اعمالش باشد، اما زاگزبسیکی اشکال فرانکفورت را در همین پیش‌فرض گرفتن جبر علی می‌دانست و با اصلاح نمونه‌ی فرانکفورت، راه‌حل دیگری را مطرح کرد. اما در این‌جا بر اساس آنچه گفتیم، می‌توانیم بر خلاف گفته‌ی زاگزبسیکی، بدون انکار اصل بدیل‌های ممکن، نشان دهیم ضرورت علی یا جبر علی و معلولی با اختیار انسان سازگار است. بنابراین انسان مختار محض است و هیچ عامل و قدرتی نمی‌تواند بر رفتار و اعمال او تأثیر و حاکمیت داشته باشد و انسان به‌رغم همه‌ی عوامل و شرایط و با حفظ حاکمیت، قدرت و اراده‌ی الهی، قادر به انجام افعالی است که اگر اراده می‌کرد می‌توانست آن‌ها را انجام ندهد و به گونه‌ای دیگر رفتار کند. پس انسان مسؤول اعمال ارادی خویش است و جبر مطلق بر افعال او حکم فرما نیست.

#### ۴.۵. بررسی ماهیت زمان در راستای حل مسأله‌ی علم پیشین

زاگزبسیکی در معمای جدیدی که در علم پیشین مطرح می‌کند به این نتیجه می‌رسد که مسأله‌ی علم پیشین و اختیار ربطی به علم پیشین یا اختیار ندارد، بلکه از ملاحظه‌ی ماهیت زمان برمی‌خیزد. این ملاحظه باعث می‌شود گزاره‌ای که ضروری است و مربوط به گذشته است مستلزم گزاره‌ای باشد که ممکن و مربوط به آینده است. او در نهایت، مشکل کلی‌تر را مربوط به منطق زمان و علیت می‌داند.

استاد مطهری در تعریف زمان می‌فرمایند زمان عبارت است از مقدار حرکت ذاتی یک شیء و ظرف زمانی یک شیء عبارت است از مطابقه‌ی آن حرکت با حرکت دیگر، که به حسب قرارداد، مقیاس قرار داده شده است (۱۰، ص: ۱۰۵۳). همان‌طور که در بحث امکان استقبالی استدلال کردیم، به عقیده‌ی استاد مطهری، آینده عیناً مثل گذشته است. همان اعتباراتی که روی گذشته می‌شود عیناً روی آینده هم می‌شود و همان ضرورتی که بر گذشته حکم فرما بوده است بر آینده هم حکم فرماست، لذا اگر آینده و گذشته هر دو ضروری باشند، معمای جدید علم پیشین حل می‌شود و حتی دیدگاه عدم تقارن زمانی از میان برداشته می‌شود و می‌ماند علم پیشین و اختیار که درباره‌ی آن هم در جای خود بحث کردیم و نشان دادیم که منافاتی با هم ندارند.

در آخر، نکته‌ی مهمی که در این مسأله شایان ذکر است آن است که ما نباید علم و آگاهی خدا را با خودمان مقایسه کنیم، چراکه خداوند موجودی غیر زمانی و فوق زمان و مکان است و برای او حال و گذشته و آینده مطرح نیست. موجودات مادی اگرچه در افق زمان‌اند و به گذشته و آینده‌ی خود و دیگران به صورت مستقیم، علم ندارند و حوادث به صورت تدریجی برای آن‌ها واقع می‌شود، در مورد خدا که فراتر از زمان و مکان است، حرکت و زمان معنی ندارد و کلیت و تمامی هستی برای او آشکار و هویداست. علم خداوند به حوادث گذشته و آینده همانند علم ما به حوادث حال و پیش روی ماست. او همه‌ی هستی و سلسله حوادث را یک‌جا و یک‌باره مشاهده می‌کند و به یک معنی، علم پیش از تحقق و حین تحقیق و بعد تحقق برای او معنا ندارد. در نتیجه همان‌گونه که علم ما به این‌که فلان شخص در حضور ما کار نیکی را انجام می‌دهد، سبب مجبور بودن آن شخص نمی‌شود، علم خدا به این کار نیز سبب مجبور بودن آن شخص نمی‌شود.

«به دیگر سخن: افعال الاهی متعلق به امور زمانی و مکانی، دارای دو حیثیت است: یکی حیثیت انتساب به مخلوقات و از این نظر، متصف به قیود زمانی و مکانی می‌شود؛ و دیگری حیثیت انتساب به خدای متعال و از این نظر، منسلخ از زمان و مکان است؛ و این نکته‌ای است درخور دقت فراوان و کلید حل بسیاری از مشکلات» (۵، ص: ۳۷۲).

شاید این نکته‌ای که در آخر مطرح کردیم به دیدگاه آکام‌گرایی تومیستی نزدیک باشد، که در آن، زاگزبسکی می‌خواهد توصیفی زمانی از خدای بی‌زمان ارائه دهد، منتهی او با اضافه کردن ضرورت گذشته و امکان آینده به دیدگاهش، مسأله را پیچیده می‌کند و مانع جدیدی را در این مسأله ایجاد می‌کند.

#### ۴.۶. مشیت الاهی یا قضا و قدر و پاسخ استاد مطهری به ناسازگارگرایان

ناسازگارگرایان قائل به ناسازگاری میان علم الاهی و اختیار انسان‌اند و از میان این دو، یکی را اثبات و دیگری را انکار می‌کنند. استاد مطهری در پاسخ به ناسازگارگرایان می‌فرماید: «قرآن هیچ منافاتی میان قضای عام الاهی و حریت و اختیار انسان نمی‌بیند. از نظر برهانی و فلسفی نیز در جای خود ثابت شده است که میان این دو منافاتی نیست. اما این فیلسوفان قرن بیستم تصور کرده‌اند که تنها اگر خدا را نپذیرند آزادند، آن هم بدین معنی که در این صورت، می‌توانند رابطه‌ی اراده‌ی خود را با گذشته و حاضر، یعنی با تاریخ و محیط قطع کنند و با چنین اراده‌ی قطع‌شده از تاریخ و محیط، آینده را انتخاب کنند و بسازند، و حال آن‌که مسأله‌ی جبر و اختیار به قبول و نفی خدا مربوط نیست. با قبول خدا می‌توان برای اراده‌ی انسان، نقش فعال و آزاد قائل شد، همچنان‌که با نفی خدا نیز طبق قانون علیت عامه، می‌توان به فرضیه‌ی آزادی انسان ایراد گرفت؛ یعنی ریشه‌ی جبر و یا

توهم جبر اعتقاد به نظام قطعی علت و معلول است، که هم الهی به آن معترف است و هم مادی. اگر منافاتی میان نظام قطعی علت و معلول و میان آزادی و اختیار انسان نیست (همچنان که واقعاً هم نیست)، اعتقاد به خدا سبب نمی‌شود منکر آزادی بشویم. گروهی اثبات خدا را در گرو خدشه وارد کردن بر قانون علیت و بر اصل ضرورت علی و معلولی پنداشته‌اند؛ یعنی در گرو همان چیزی که اساسی‌ترین پایه‌ی اثبات وجود خداوند است؛ نه تنها اساسی‌ترین پایه‌ی اثبات وجود خداوند، بلکه اساس قبول هر نظریه‌ی علمی و فلسفی است» (۶، صص: ۵۲۷ - ۵۲۸).

استاد مطهری مجموع راه‌هایی که بشر در مسأله‌ی جبر و اختیار پیش گرفته است در دو صف عمده قرار می‌دهند: یکی صف کسانی که به ضرورت علی و معلولی اذعان دارند و قائل به عدم اختیار انسان‌اند و دیگری صف کسانی که به نوعی منکر ضرورت علی و معلولی در مورد افعال انسان‌اند و قائل به اختیار می‌باشند. در واقع، عقیده‌ی مشترک بین آن‌ها قائل بودن به نوعی ملازمه بین قانون ضرورت علی و معلولی و مجبور بودن انسان از یک طرف و بین عدم ضرورت علی و معلولی و اختیار و آزادی انسان از طرف دیگر است؛ منتها یک دسته ضرورت علی و معلولی را می‌پذیرند و اختیار را نفی می‌کنند و دسته‌ی دیگر اختیار را می‌پذیرند و ضرورت علی و معلولی را در افعال انسان نفی می‌کنند.

دیدگاه استاد مطهری نقطه‌ی مقابل نظریه‌ی مشترک این دو دسته است؛ یعنی ایشان هیچ ملازمه و ناسازگاری بین قانون ضرورت علی و معلولی و مجبور بودن انسان قائل نیستند و مدعی‌اند که ضرورت علی و معلولی در مورد انسان با در نظر گرفتن علل و مقدمات مخصوص افعال و حرکات انسان، مؤید اختیار و آزادی انسان است و انکار ضرورت علی و معلولی نسبت به افعال انسان، موجب محدودیت و سلب اختیار و آزادی از انسان است. توضیح مطلب را در دو قسمت می‌توان ارائه کرد:

الف) نفی ضرورت علی و معلولی ملازم با آزادی و اختیار نیست، بلکه منافی با آن است: فرضاً افعال انسان یا مبادی افعال انسان (مثلاً اراده) را دارای ضرورت علی و معلولی ندانیم، یعنی برای این امور، علت تام‌های که نسبت آن علت تامه و این امور «ضرورت» باشد قائل نشویم؛ ناچار باید پیدایش این امور و عدم پیدایش آن‌ها را با «صدفه» توجیه کنیم و در این صورت، انسان در هر آنی و تحت هر شرایطی انتظار هرگونه حرکت و عملی از خود می‌تواند داشته باشد و در هر آنی و تحت هر شرایطی از وقوع هیچ‌گونه عملی از خود نمی‌تواند از خود مطمئن باشد، زیرا اگر بنا بشود ما برای افعال انسان، علل تام‌هایی که نسبت آن افعال با آن علل تامه «ضرورت» باشد و وجود و عدم آن افعال صرفاً وابسته به وجود و عدم آن علل تامه باشد، قائل نشویم، باید زمام آن فعل را صرفاً به دست تصادف

بسپاریم و معتقد شویم خود انسان به هیچ نحو دخالتی در آن فعل نمی‌تواند داشته باشد. جای تردید نیست که این فرض ملازم با محدودیت و سلب قدرت و اختیار و آزادی انسان است و اساساً با این فرض، آزادی معنا ندارد، بلکه در این فرض، اساساً نمی‌توان این فعل را فعل انسان به خصوص، بلکه فعل هیچ فاعلی دانست.

ب) ضرورت علی و معلولی افعال انسان منافی با اختیار نیست، بلکه مؤید و مؤکد آن است: ضرورت افعال و حرکات انسان در نظام هستی، منافی با اختیار و آزادی انسان نیست، زیرا هر معلولی که ضرورت پیدا می‌کند به واسطه‌ی علت تامه‌اش ضرورت پیدا می‌کند؛ افعال انسان نیز با پیدایش علل تامه‌ی آنها ضرورت پیدا می‌کنند. علت تامه‌ی فعل انسان مرکب است از مجموعه‌ی غرایز و تمایلات و عواطف و سوابق ذهنی و قوه‌ی عقل و سنجش و موازنه و مآل‌اندیشی و قدرت عزم و اراده؛ یعنی هر فعلی که از انسان صادر می‌شود باید مطلوبی را برای انسان در بر داشته باشد، یعنی باید با یکی (لااقل) از تمایلات و غرایز انسان وفق بدهد. از این رو انجام هر فعلی را که انسان تصور می‌کند، اگر هیچ مطلوبی را در بر نداشته باشد و هیچ‌یک از غرایز و تمایلات را ارضا نکند و به اصطلاح حکما، نفس فایده‌اش را تصدیق و امضا نکند، امکان ندارد که قوای فعاله‌ی انسان به سوی آن عمل روانه شود. پس درست است که هر فعلی از افعال انسان اگر محقق شد طبق ضرورت تحقق پیدا می‌کند و اگر ترک شد طبق ضرورت ترک می‌شود، ولی آن علتی که به تحقق آن فعل یا ترک آن فعل ضرورت داده، همانا اراده و اختیار و انتخاب خود انسان است نه چیز دیگر، و معنای این ضرورت در اینجا، این است که افعال انسان به اختیار، ضرورت پیدا می‌کند و این ضرورت منافی با اختیار انسان نیست، بلکه مؤید و مؤکد آن است (۱۰، صص: ۶۱۰ - ۶۱۵). بر اساس تحلیلی که در این جا از استاد ارائه کردیم، ایشان اختیار را با جبرگرایی علی (ضرورت علی و معلولی) سازگار می‌دانند.

#### ۴.۷. نقد آرای زاگزبسکی

زاگزبسکی معتقد است که خداوند به این معنا، علم پیشین دارد که دارای باورهای صادق موجه به آینده است. انتقادی که در این جا به سخن خانم زاگزبسکی وارد است این است که اطلاق تعریف سه‌جزئی معرفت (باور صادق موجه) به علم خداوند نادرست است، زیرا علم الهی علمی است که در عین این که تفصیلی و شامل جزئیات است، بسیط و اجمالی نیز هست و همچنین بر اساس مهم‌ترین و قابل دفاع‌ترین نظریه در باب صدق، که صدق را «مطابقت باور با واقع» تعریف می‌کند، نمی‌توان این تعبیر را به علم خداوند نسبت داد، زیرا علم او حضوری و عین واقعیت است، نه این که مطابق با واقعیت باشد.

همچنین محذور جدیدی که زاگزبسیکی از آن سخن می‌گوید در چارچوب فلسفه‌ی اسلامی کاملاً قابل ردّ و نقد است، زیرا امکانی که زاگزبسیکی به آینده نسبت می‌دهد، در فلسفه‌ی اسلامی، از آن با عنوان امکان استقبالی یاد شده است. امکان استقبالی به‌نحوی که ارسطو مطرح کرده و فارابی و ابن‌سینا شرح داده‌اند، ملازم با عدم تعین واقعی صدق گزاره‌های استقبالی است و در نتیجه با نظام علیّ و معلولی حوادث و نیز تعلق علم الاهی به رویدادهای آینده ناسازگار است. اما نظر صحیح در باب امکان استقبالی رأی خواجه طوسی است که با صراحت، عدم تعین صدق واقعی گزاره‌های استقبالی و نیز امکان استقبالی را نفی می‌کند و هر دو را مربوط به محدودیت‌های علمی ما می‌شمارد. ملاصدرا، ملاهادی و علامه طباطبایی نیز امکان استقبالی را امری اثباتی و مربوط به عدم علم ما به علل و اسباب و وقایع می‌شمارند، و آلا در واقع و نفس الامر، ضرورت بر روابط حاکم است. اگرچه برخی از آرای زاگزبسیکی در خور ردّ و نقد است، نکته‌ی شایان توجه در آرای او ارائه‌ی راه‌حلی‌هایی نهفته است که متفاوت و بدیع‌تر از سایر متفکرین در این زمینه است.

### ۵. نتیجه‌گیری

راه‌حل «آکام‌گرایی تومیستی» زاگزبسیکی علم خداوند را علمی مطلق می‌داند که آگاهی بلاواسطه از جوهره‌ی الاهی است و هرچه دانستنی است در آن گنجانده شده و با گذشت زمان، تغییری در آن حاصل نمی‌شود. خداوند اشیا و ویژگی‌های آن‌ها را از طریق جوهره‌ی وجودی‌اش می‌شناسد و به آن‌ها علم پیدا می‌کند. خداوند پذیرنده‌ی منفعل شناخت نیست و علمش را از اشیا‌ی خلق شده به دست نمی‌آورد. این راه‌حل به دیدگاه استاد مطهری در زمینه‌ی مطلق بودن، حضوری و فعلی بودن علم الاهی نزدیک است، اما نمی‌توان ادعای همسانی در این عقاید را مطرح کرد.

همچنین راه‌حل «آکام‌گرایی تومیستی»، که توصیفی زمانی از علم خداوند است و در آن، خود علم خداوند فرازمانی است، به دیدگاه «علم پیشین» در دیدگاه استاد مطهری شبیه است، چراکه افعال الاهی متعلق به امور زمانی و مکانی دارای دو حیثیت‌اند:

حیثیت انتساب به مخلوقات: متصف به قیود زمانی و مکانی می‌شوند.

حیثیت انتساب به خداوند: منسلخ از زمان و مکان‌اند.

اگرچه توصیف تومیستی توجیه خوب و مناسبی به نظر می‌رسد، مشکلاتی به همراه دارد، زیرا زاگزبسیکی علم الاهی و انتخاب اختیاری را مستقل از یکدیگر می‌داند و با انکار اصل بدیل‌های ممکن، نشان می‌دهد که حتی اگر همه‌ی اعمال ما دارای ضرورت عارضی باشند، باز هم اختیاری‌اند. البته این‌که می‌گوید اعمال ما با وجود ضروری بودن،

اختیاری‌اند، نظیر قول استاد مطهری است که می‌گوید «انسان مختار بالاجبار است»، اما اشکال دیدگاه زاگزبسکی در این است که این نتیجه را از فرض مستقل بودن علم خداوند و اختیار از یکدیگر به دست می‌آورد و در این باره از جبر علی سخن می‌گوید، اما موضعی روشن اتخاذ نمی‌کند، اما هنگامی که به سراغ دیدگاه استاد مطهری می‌رویم، مشاهده می‌کنیم که می‌توان بدون انکار اصل بدیل‌های ممکن، ضرورت علی یا جبر علی و معلولی را با اختیار انسان سازگار دانست، چراکه این ضرورت علی حاکم بر افعال انسان، ضرورت بالاختیار است و انسان علی‌رغم همه‌ی عوامل و شرایط، قادر به انجام افعالی است که اگر اراده می‌کرد، می‌توانست آن‌ها را انجام ندهد و به گونه‌ای دیگر رفتار کند. لذا انسان مسؤول اعمال ارادی خویش است و جبر مطلق بر او حکم‌فرما نیست. پاسخ استاد به ناسازگارگرایان این است که اساساً ملازمه‌ای در این میان نیست و نه تنها میان ضرورت علی و اختیار منافاتی نیست، بلکه ضرورت علی مؤید و مؤکد اختیار است.

زاگزبسکی ریشه‌ی ضرورت عارضی را در امکان استقبالی جست‌وجو می‌کند، اما نمی‌تواند توصیفی مناسب برای آن ارائه دهد، اما استاد مطهری در بحث امکان استقبالی، استدلال می‌کند که امکان استقبالی از جهل ما به امور آینده ناشی می‌شود، لذا آینده هم عیناً مثل گذشته است، یعنی همان اعتباراتی که روی گذشته می‌شود عیناً روی آینده هم می‌شود. بنابراین هیچ فرقی میان آینده و گذشته نیست. همان ضرورتی که بر گذشته حکم‌فرماست بر آینده هم حکم‌فرماست. بر اساس این توضیحی که استاد می‌دهند، معمای جدید علم پیشین، طرح‌شده از سوی زاگزبسکی، که بر باور عدم تقارن زمانی استوار است، از میان برداشته می‌شود، چراکه در این معما، گذشته ضروری و آینده ممکن و محتمل در نظر گرفته می‌شود و همین امر باعث می‌شود که مشکلی پیچیده به وجود آید، اما از طریق آنچه استاد درباره‌ی گذشته و آینده می‌گویند، مسأله روشن شده، از میان برداشته می‌شود. نکته‌ی پایانی این که بر اساس اعتقاد به قضا و قدر الاهی، متعلق علم الاهی این نیست که «خداوند در  $t_1$  باور دارد که  $S$  عمل  $A$  را در  $t_3$  انجام خواهد داد»، بلکه متعلق علم الاهی این است که؛ «خداوند در  $t_1$  باور دارد که اگر  $S$  عمل  $P_1$  را اختیار کند، آنگاه  $Q_1$  اگر عمل  $P_2$  را اختیار کند، آنگاه  $Q_2$  و ...

به هر اندازه که امکان انتخاب هست، علم الاهی به آن تعلق می‌گیرد و انتخاب هر کدام به حکم قضا و قدر الاهی صورت می‌گیرد.

## یادداشت‌ها

### 1. Theological fatalism

### 2. Infallible

۳. این استدلال تقریرهای گوناگونی دارد. تقریر یادشده از لیندا زاگزبسکی و از منبع ذیل است (۲۴، ص: ۴۷۴).

### 4. Accidental necessity (Per accidens)

اصل ضرورت گذشته یکی از مفاهیم بحث‌برانگیز در مباحث مربوط به تقدیرگرایی کلامی و منطقی است، که ویلیام آکام ضرورت گذشته را ضرورت *per accidens* نامید و نوشته‌های دوران معاصر با اقتباس این اصطلاح او، از آن به ضرورت عارضی تعبیر کردند. به‌طور خلاصه، ضرورت عارضی نگرشی خاص درباره‌ی زمان گذشته است که می‌گوید زمان گذشته صرفاً به دلیل گذشته بودن نوعی ضرورت دارد، لذا آنچه گذشته است قطعی و فوق قدرت هر موجودی است. به همین جهت اگر برخی رویدادها یا وضع امور در زمان گذشته اتفاق افتاده باشند، اکنون (در زمان حال) کسی نمی‌تواند درباره‌ی آن‌ها کاری انجام دهد. به عبارت دیگر، گزاره‌ی «خداوند در زمان  $t_1$  باور دارد که من فعل  $C$  را در زمان  $t_3$  انجام خواهم داد در زمان  $t_2$  دارای ضرورت عارضی است»، یعنی عمل آینده‌ی من اکنون ضروری است و دیگر نمی‌توان کاری غیر از آن را انجام داد.

### 5. Transfer of necessity

### 6. Principle of alternate possibilities

### 7. Compatibilist

۸. Linda Zagzebski (۱۹۴۶) فیلسوف آمریکایی. او لیسانس خود را از دانشگاه استنفورد، کارشناسی ارشد خود را از دانشگاه کالیفرنیا، برکلی، و دکترای خود را از دانشگاه کالیفرنیا، لس آنجلس (پایان‌نامه: انواع طبیعی) دریافت کرد. وی پیشگام در زمینه معرفت‌شناسی فضیلت است. تحقیقات او در سال‌های اخیر شامل موضوعاتی مانند اخلاق و معرفت‌شناسی، معرفت‌شناسی دینی، اخلاق دینی، نظریه‌ی فضیلت، و بحث‌های مربوط به اختیار است.

۹. برای مطالعه در این زمینه به این منبع شماره ۳ مراجعه کنید.

۱۰. برای مطالعه‌ی استدلال‌های آکام درباره‌ی سازگاری علم پیشین الاهی و اختیار انسان می‌توانید به منبع شماره ۱۵ مراجعه کنید.

۱۱. برای مطالعه در این زمینه به این منبع شماره ۱۴ مراجعه کنید.

### 12. Boethius (۴۸۰-۵۲۵ یا ۵۲۴)

۱۳. برخی از مخالفان ابدیت حکمت الاهی را با برخی صفات الاهی ناسازگار می‌دانند نظیر (۱۶، صص: ۱۲۱-۱۲۹ و ۱۷، ص: ۲۲۱ و ۲۰).

### 14. Timeless Knowledge Dilemma

### 15. Middle knowledge (scientia media)

### 16. Luis de Molina

### 17. Natural knowledge

### 18. Free knowledge

### 19. Future conditionals



20. Robert Merrihew Adams (1937)

۲۱. شرطی خلاف واقع: در منطق شرطی‌هایی نظیر: «اگر حسن از طبقه‌ی دهم سقوط کرده بود، زنده نمی‌ماند» را شرطی خلاف واقع می‌گویند. این شرطی‌ها دربارهی واقع‌نشده‌ها هستند و از این‌رو، مقدم هرکدام جمله‌ای کاذب است. بررسی این‌گونه شرطی‌ها کار فلسفه‌ی زبان و معنی‌شناسی زبان طبیعی است (۱۱، ص: ۱۰۴).

شرطی خلاف واقع در متن حاضر؛ این که رویداد C علت رویداد e است، بدین معناست که اگر C رخ نمی‌داد، e رخ نمی‌داد. شرطی خلاف واقعی که در جهان W صادر می‌شود، مدعایی است درباره‌ی رویدادهای جهان ممکن دیگری که هرچند با W متفاوت است، از جهات زیادی با W مشابه است. اما از آن‌جایی که آنچه به مدعیات علی روزمره‌ی ما مربوط است شرطی‌های خلاف واقعی است که در جهان خودمان، یعنی جهان بالفعل، صادر می‌کنیم، باید به ترتیب جهان‌ها بر اساس شباهت تفصیلی‌شان با جهان خودمان توجه کنیم؛ از جهان‌هایی که کمترین شباهت را با جهان بالفعل ما دارند تا جهان‌هایی که بیشترین شباهت را دارند. در این صورت، می‌توانیم صدق شرطی خلاف واقع را تبیین کنیم: «اگر این‌گونه بود که p، آنگاه این‌گونه بود که q».

اندیشه‌ی محوری رهیافت خلاف واقع این است که هرگاه C موجب رویداد e شود، باید آن را به صورت خلاف واقع بفهمیم: «اگر C رخ نمی‌داد، e رخ نمی‌داد».

22. Counterfactual[conditional of freedom

23. William Hasker (۱۹۰۲ - ۱۹۸۴)

24. William Craig (۱۹۱۸)

25. Thomas Patrick Flint

26. William of Ockham (۱۲۸۸ - ۱۳۴۸)

27. Marilyn Adams (۱۹۴۳)

28. Hard Past

29. Soft Past

۳۰. زاگزبسکی راه‌حلی‌هایی که صرفاً بطلان مقدمات استدلال تقدیرگرایی را نشان می‌دهند را راه‌حل‌های منفی می‌نامد و در مقابل، راه‌حلی را مثبت می‌داند که الگویی ممکن برای سازگاری علم پیشین‌الاهی و اختیار انسان ارائه دهد.

31. Thomistic Description

32. Saint Thomas Aquinas (۱۲۲۵ - ۱۲۷۴)

33. Principle of Alternate Possibilities

34. Harry Frankfurt

۳۵. برای مطالعه‌ی بیشتر در این زمینه می‌توانید به منبع زیر مراجعه کنید (۲۳، صص: ۱۴۳ - ۱۵۲).

۳۶. به‌طور خلاصه، می‌توان گفت اگر دنیای دوبعدی از مربع، دایره و... داشته باشیم و کره‌ای سه‌بعدی وارد دنیای آن‌ها شود، تصور دوبعدی‌ها از کره دایره‌ای است که به‌تدریج در زمان رشد می‌کند و سپس کوچک می‌شود اما واقعیت این است که این کره در فضا در حال حرکت است. حال اگر ما موجودات به‌واقع چهاربعدی بودیم که استعدادهای دریافتی ما به سه بعد محدود می‌گردید، وضعیت ما مشابه کره‌ای می‌گردید که خود و اشیای اطراف خود را در دو بعد فضایی دریافت می‌کند. موجودی که دارای توانایی درک بعد چهارم بوده، هر آنچه را که به نظر ما تغییر در زمان است را به‌عنوان حرکتی نسبت به بعد چهارم مورد ملاحظه قرار می‌دهد. موجود دارای بعد چهارم این حرکت را به‌عنوان وقوع در زمان برداشت نموده اما همچنان بر این باور است که آنچه ما به‌عنوان تغییر در خود در سرتاسر زمان برداشت می‌کنیم، از سوی وی به‌عنوان ویژگی پایای ما در زمان قلمداد می‌گردد. بعضی از این ویژگی‌ها می‌توانند از سوی خود ما مختارانه انتخاب شوند، اما ما نمی‌توانیم نمونه‌سازی این ویژگی‌ها را به شیوه‌ای که آن‌ها توسط فردی که می‌تواند بُعد چهارم را ببیند برداشت کنیم.

۳۷. وقتی گفته می‌شود علم پیشین، این واژه حداقل به یکی از این دو معنا می‌تواند به کار رفته باشد: ۱. به معنای تقدم ذاتی باشد و ۲. به معنای تقدم زمانی باشد. تقدم ذاتی همان تقدم مورد نظر درباره‌ی علت نسبت به معلول است و تقدم زمانی این است که موجودی در محور زمان پیش از موجود دیگر باشد. بعضی از فلاسفه و متکلمین در تبیین علم پیشین خداوند نوع اول و برخی نوع دوم را برگزیده‌اند. برای مطالعه در این خصوص، می‌توانید به این منبع مراجعه نمایید (۱۹، صص: ۴۶-۴۹).

۳۸. Battle Argument ارسطو در بحث قضایای ممکن استقبالی به جنگی دریایی مثال می‌زند که فردا یا واقع خواهد شد و یا واقع نخواهد شد، آنگاه اگر «فردا جنگی دریایی روی خواهد داد» هم‌اکنون صادق باشد، پس اکنون قطعی است که فردا جنگی روی خواهد داد و اگر «فردا جنگی دریایی روی نخواهد داد» هم‌اکنون صادق باشد، از هم‌اکنون تثبیت شده که فردا جنگی روی نخواهد داد. لذا در هر حال ممکنات استقبالی وجود نخواهند داشت (۱۸، ص: ۴۶).

39. Absolute future contingents

40. Conditional Future Contingents

## منابع

۱. ابن سینا، (۱۴۹۴ م ق)، ابوعلی‌الحسین، *التعلیقات*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، بیروت: دارالقلم.
۲. از خطوط، (۱۳۸۵)، *تسلای فلسفه*، ترجمه سایه میثمی، تهران: نگاه معاصر.
۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، بی‌تا، *الاسفار الاربعه*، ج ۶، قم: انتشارات مصطفوی.
۴. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۶۸)، *آموزش فلسفه*، ج ۲، چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
۵. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۵)، *مجموعه آثار*، ج ۱، تهران: انتشارات صدرا.

۷. \_\_\_\_\_ ج ۲، تهران: انتشارات صدرا.
۸. \_\_\_\_\_ ج ۳، تهران: انتشارات صدرا.
۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴)، *مجموعه آثار*، ج ۱۰، تهران: انتشارات صدرا.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶)، *مجموعه آثار*، ج ۶، تهران: انتشارات صدرا.
۱۱. موحد، ضیاء، (۱۳۸۶)، *درآمدی به منطق جدید*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۲. میرداماد، قبسات، (۱۳۶۷)، به اهتمام مهدی محقق، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
13. Aristotle, (1984), *Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, Edited by Jonathan Barnes, Vol.1, Princeton University Press.
14. Molina, Luis de, (1953), *Liberi Arbitrii cum Gratiae Donis, Divina Praescientia, Providentia, Praedestinatione et Reprobatione Concordia*, ed. By J. Rabeneck, Ona and Madrid.
15. Ockham, William, (1969), *Predestination, God's Foreknowledge and Future Contingents*, Trans. by Marilyn Mc Cord AdaMs and Norman Kertzmman Indianapolis: Hackett.
16. Pike, Nelson, (1970), *God and Timelessness*, New York: Schocken.
17. Swinburne, Richard, (1977), *The Coherence of Theism*, Oxford: Oxford University Press.
18. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, (1995), CEN, Edition by Robert Audi.
19. Wacame Donald, (1989), "Divine Ominisience and Human Freedom", *Bulletin of Evangelical Philosophical Society*, 21.
20. Wolterstorff, Nicholas, (1975), "God Everlasting", *God and the Good: Essays in Honor of Henry Stob*, C. Orlebeke and L. Smedes (eds.), Grand Rapids: Eerdmans.
21. Flint, Thomas, (1998), *Divine Providence: The Molinist Account*, Ithaca: Cornell University Press.
22. Frankfurt, Harry, "Alternate Possibilities and responsibility", *Jornal of Philosophy*, V.66, No.23.
23. Fischer, John Martin, (1989), "Responsibility and Control", *Jornal of Philosophy*, ed. by John Martin Fischer, Ithaca, N.Y.:cornell University press.

- 
24. Zagzebski, Linda, (2010), "Foreknowledge and Human Freedom", in Charles Talia Ferro, Paul Draper, and Philip L. Quinn, *A Companion to Philosophy of Religion*, Second Edition, Blackwell Publishing Ltd.
25. Zagzebski, Linda, (2008), "Foreknowledge and Free Will", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
26. Zagzebski, Linda, (1991), *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*, New York: Oxford University Press.
27. Zagzebski, Linda, (2004), "Omniscience Time, and Freedom", *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion*, edited by William E.Mann.Oxford and n.Y.:Blackwell.