

## نظریه علم مطلق پویا: نقد و بررسی دیدگاه جان سندرز در خصوص علم مطلق الهی و اختیار آدمی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۲۲  
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۳/۱۷

بهرام علیزاده<sup>۱</sup>  
نجمه کردزنگنه<sup>۲</sup>

### چکیده

جان سندرز، در کتاب خدایی که ریسک می‌کند، در پی پاسخی مناسب و کارآمد به مسئله علم پیشین الهی و اختیار انسان است. ضمن تأیید علم مطلق الهی، او علم پیشین فراگیر و حتمی خداوند به رویدادهای آینده را انکار می‌کند. او دیدگاهش را «علم مطلق پویا» می‌نامد. مطابق این دیدگاه، آینده به لحاظ معرفتی گشوده است، و حقایق مربوط به آینده قابل دانستن نیستند؛ در نتیجه علم پیشین الهی منطقاً امکان‌پذیر نیست. خداوند البته هر چیز دانستی را می‌داند، ولی علم مطلق مستلزم علم پیشین نیست. خداوند حتی می‌تواند - بر اساس علم جامع خود به رویدادهای زمان حال و گذشته - آینده را پیش‌بینی کند، ولی این پیش‌بینی همواره در معرض خطا و اشتباه است. همان‌طور که قدرت مطلق خداوند با ناتوانی او در انجام محالات منطقی نقض نمی‌شود، علم مطلق او نیز با ندانستن نادانستنی‌ها انکار نمی‌شود. در پژوهش حاضر، ضمن تبیین و توضیح دیدگاه جان سندرز، به نقد و بررسی آن پرداخته‌ایم.

### کلیدواژه‌ها

خداباوری گشوده، علم پیشین الهی، اختیار انسان، تقدیرگرایی، سندرز

۱. استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم اجتماعی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران. (نویسنده

مسئول) (Bahramalizade@khu.ac.ir)

۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه دین، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران،

ایران. (Najmeh.kordzangeneh.2012@gmail.com)

### ۱. مقدمه

علم مطلق الهی از مهم‌ترین مؤلفه‌های مورد پذیرش ادیان ابراهیمی است. اختیارگرایی نیز، به مثابه مبنایی برای نظام پاداش و جزا و نیز پاسخی به مسئله شر، از مهم‌ترین آموزه‌های مورد پذیرش ادیان است. اما برخی معتقدند که این دو مؤلفه کلیدی ادیان با یکدیگر متعارض اند. این تعارض چه به نفی علم مطلق<sup>۱</sup> خداوند بینجامد و چه به نفی اختیار آدمی، می‌تواند پایه و اساس ادیان توحیدی را به چالش بکشد. فیلسوفان دین و الهی‌دانان برای حل این تعارض پاسخ‌های مختلفی ارائه داده‌اند. در کنار پاسخ‌های سنتی به این مسئله، امروزه طرفداران الهیات گشوده معتقدند که به پاسخ‌های جدیدی دست یافته‌اند. جان سندرز یکی از الهی‌دانان این سنت است که دیدگاهش نظرات موافق و مخالف بسیاری را برانگیخته است. سندرز می‌پذیرد که خداوند عالم مطلق است، ولی از آنجا که آینده گشوده است، خداوند قبل از انجام فعل توسط فاعل نمی‌داند که او چه خواهد کرد. این به معنای انکار علم مطلق الهی نیست، بلکه صرفاً علم پیشین<sup>۲</sup> خداوند را نفی می‌کند. در ادامه، نخست به صورت‌بندی مسئله علم الهی می‌پردازیم، سپس پاسخ سندرز به مسئله را بیان کرده و در نهایت آن را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

### ۲. علم مطلق خداوند و معضل تعیین‌گرایی

آنتونی کنی در اثر معروف خود، خدای فیلسوفان، ویژگی همه‌دانی یا علم مطلق خداوند را این گونه تعریف می‌کند: «هر گزاره‌ای مثل  $p$  اگر  $p$  صادق باشد، خداوند آن را می‌داند» (Kenny 1979, 10). پس می‌توان گفت:

(الف)  $S$  همه‌دان است = [بنابر تعریف] برای هر گزاره‌ای مثل  $p$  اگر  $p$  صادق باشد، آنگاه  $S$  می‌داند که  $p$ .

ویژگی همه‌دانی شامل علم پیشین نیز می‌شود. چرا که اگر خداوند اتفاقات آینده جهان را نداند، علم او کامل نخواهد بود. همچنین مطلق بودن علم الهی به معنای خطاناپذیری<sup>۳</sup> آن نیز است.  $S$  نمی‌تواند همه‌دان باشد و در عین حال برخی از باورهای او (حتی یکی از باورهای او) کاذب باشد. برخی از فلاسفه معتقدند که این تعریف از همه‌دانی با اراده آزاد آدمی جمع‌شدنی نیست. زیرا مختار بودن فاعل به این معناست که او از امکان‌های بدیل<sup>۴</sup>

برخوردار باشد. مطابق با شهود متعارف، در مواردی که تنها یک گزینه پیش روی فاعل قرار داشته باشد، نمی‌توان او را فاعل مختار به شمار آورد. پس می‌توانیم تعریف زیر را از آزادی بیان کنیم:

(ب) «شخص N در زمان T در انجام عمل A آزاد است = در توان N است که در زمان T عمل A را انجام دهد و در توان N است که در زمان T از انجام عمل A خودداری کند» (Hasker 1989, 66).

به نظر می‌رسد که تعریف (الف) و (ب) جمع‌شدنی نیستند، زیرا «ضرورت» مانع آزادی است. ما ناتوان از تغییر ضروری‌ها هستیم و در قبال آنها مجبور به حساب می‌آییم. ضروری بودن جهان خاستگاه‌های مختلفی می‌تواند داشته باشد، گاهی ضرورت از وضعیت خاص قوانین طبیعت نشئت می‌گیرد، گاهی از وضعیت خاص گزاره‌ها و نسبت آنها با صدق و کذب و گاهی نیز از علم خداوند ناشی می‌شود. اولی با عنوان «تعیین‌گرایی»<sup>۵</sup> «تعیین‌گرایی علی» یا «تعیین‌گرایی فیزیکی»، دومی با عنوان «تقدیرانگاری منطقی»<sup>۶</sup> و سومی با عنوان «تعیین‌گرایی الهیاتی»<sup>۷</sup> شناخته می‌شود.<sup>۸</sup> تعریف (الف) به این معنای اخیر از تعین‌گرایی اشاره دارد، لذا در تعارض با تعریف (ب) است. برای روشن شدن مطلب، معضل تعین‌گرایی الهیاتی را در قالب سه‌گانه متعارض زیر بیان می‌کنیم.

(۱) علم خداوند خطاناپذیر است.

(۲) خداوند در زمان  $T_1$  می‌داند که فاعل S عمل A را در زمان  $T_3$  انجام می‌دهد.

(۳) S مختار است که از انجام عمل A در زمان  $T_3$  خودداری کند (Zagzebski 1991, 3-4).

این سه گزاره همزمان نمی‌توانند صادق باشند. اگر S بتواند در زمان  $T_3$  از انجام عمل A خودداری کند، پس S این قدرت را خواهد داشت که علم خداوند در زمان  $T_1$  مبنی بر این که S عمل A را در زمان  $T_3$  انجام می‌دهد کاذب کند. اما بر اساس مقدمه (۱)، خداوند علم خطاناپذیر دارد، پس S قادر نخواهد بود که موجب کاذب شدن علم خداوند شود و در نتیجه S نمی‌تواند از انجام عمل A خودداری کند.

### ۳. دلیل استلزام و تقدیرانگاری الهیاتی

دلیل استلزام<sup>۹</sup> مهم‌ترین دلیل به سود ناهمسازی اختیار و ضرورت است. پیتر ون‌انگن، در رساله‌ای درباره اراده آزاد، صورت‌بندی مفصلی از این برهان ارائه داده است. این برهان به طور خلاصه می‌گوید: اگر تعیین‌گرایی صادق باشد، اعمال ما لازمه قوانین طبیعت و رویدادهایی در گذشته دور خواهند بود. اما نه آنچه پیش از تولد ما روی داده و نه چگونگی قوانین طبیعت در اختیار ما نیستند. پس لوازم آنها نیز (از جمله اعمال کنونی ما) در اختیار ما نیستند (Van Inwagen 2015, 15). ناسازگاری علم پیشین و اختیار آدمی نیز در قالب دلیل استلزام قابل بیان است. رابرت کین، در مقدمه‌ای بر اراده آزاد، بر همین مبنا استدلالی به سود ناهمسازی علم الهی و اختیار آدمی بیان می‌کند: خداوند پیش از تولد ما به افعالی که اکنون انجام می‌دهیم علم داشته است. خداوند نمی‌تواند هیچ باور کاذبی داشته باشد. اگر باور خداوند نمی‌تواند کاذب باشد، در نتیجه افعالی که ما اکنون انجام می‌دهیم باید رخ دهند. هیچ کس نمی‌تواند اکنون کاری کند تا باور خداوند به افعال کنونی ما که پیش از تولد ما به آنها علم داشته است تغییر کند. به عبارت دیگر، هیچ کس نمی‌تواند کاری کند که خداوند باور کاذبی داشته باشد. در نتیجه افعالی که ما اکنون انجام می‌دهیم باید رخ دهند. در نتیجه ما نمی‌توانیم کاری کنیم تا افعالی که در حال حاضر رخ می‌دهند تغییر کنند، و از آنجا که مختار بودن مستلزم توانایی انجام عمل به گونه‌ای دیگر است، پس هیچ انسانی دارای اختیار نیست (کین ۱۳۹۱، ۲۵۰-۲۵۱).

پیشفرض این استدلال این است که خداوند از علم پیشین برخوردار است. اگر این پیشفرض را بپذیریم، می‌توان استدلال به سود ناهمسازی را این گونه پیش برد:<sup>۱۰</sup>

**فرض اول:** جان عمل  $X$  را در زمان  $T_2$  انجام می‌دهد.

**فرض دوم:** جان این توانایی را دارد که در زمان  $T_2$  از انجام عمل  $X$  خودداری کند.

اگر بپذیریم که خداوند عالم مطلق است، باید قبول کنیم که خداوند در زمان  $T_1$  می‌داند که جان در  $T_2$  آن عمل را انجام خواهد داد. اما پذیرفته‌ایم که فرض‌های ۱ و ۲ صادق‌اند. پس با یکی از سه وضعیت زیر مواجه خواهیم بود:

۱. جان قادر است در  $T_2$  عملی انجام دهد که باور خداوند در  $T_1$  را کاذب کند.

۲. جان قادر است عملی را در  $T_2$  انجام دهد که نشان می‌دهد اصلاً خداوند در  $T_1$  به

آن علم نداشته است.

۳. جان قادر است عملی را در  $T_2$  انجام دهد که باعث تغییر باور خداوند در  $T_1$  شود، یعنی:

خداوند در  $T_1$  علم داشته باشد که جان در  $T_2$  آن عمل را انجام نخواهد داد.

اما هیچ کدام از گزاره‌های ۱-۳ صادق نیستند. گزاره ۱ نادرست است، چون بنا بر فرض خداوند از علم پیشین برخوردار است، و علم پیشین فقط شامل باورهای صادق می‌شود. گزاره ۲ نیز کاذب است، چرا که مستلزم آن است که خداوند فاقد علم باشد. گزاره ۳ نیز کاذب است، به همان دلیلی که شما قادر به تغییر رویدادهای پیشین نیستید، علم خداوند در زمان  $T_1$  به انجام عمل  $X$  در زمان  $T_2$  رویدادی مربوط به گذشته است. به همین دلیل شما در زمان  $T_2$  قادر به تغییر علم خداوند در زمان  $T_1$  نخواهید بود (Rice 2006, 123-139). پس مشکل از تعارض میان فرض‌های ماست.

این استدلال و استدلال‌های مشابه همگی متأثر از استدلال نلسون پایک در مقاله معروف «علم مطلق الهی و فعل اختیاری» هستند. پایک تصریح می‌کند که سه پیشفرض مهم در این استدلال وجود دارد:

- پ.۱: پیشفرضی در خصوص معرفت: معرفت به  $X$  مستلزم صدق  $X$  است. این تحلیلی است که به طور عام در خصوص هر معرفتی صدق می‌کند.
- پ.۲: پیشفرضی در خصوص خطاناپذیری علم الهی: موجودی که عالم مطلق است هیچ باور کاذبی ندارد و نمی‌تواند داشته باشد.
- پ.۳: پیشفرضی در خصوص محدوده علم الهی: عالم مطلق کسی است که به همه چیز - وقایع گذشته، حال و آینده - علم دارد.

با این سه پیشفرض، فرض کنید که جونز شنبه گذشته چمن‌های خانه‌اش را کوتاه کرده است. هشتاد سال قبل از شنبه گذشته، خداوند می‌دانسته که جونز چمن‌های خانه‌اش را کوتاه خواهد کرد. پس جونز نمی‌توانست چمن‌های خانه‌اش را کوتاه نکند (یعنی در محدوده قدرت او نبود). حال بیایید فرض کنیم که جونز قادر بود که از کوتاه کردن چمن‌های خانه‌اش سر باز بزند (یعنی قادر به انجام عمل دیگری می‌بود). در این صورت سه گزینه زیر ممکن می‌شد.

الف) جونز می‌توانست کاری کند که خداوند هشتاد سال پیش باور کاذبی داشته باشد.  
ب) جونز می‌توانست در علم خداوند تغییر ایجاد کند، یعنی می‌توانست کاری کند که باور خداوند در هشتاد سال پیش را تغییر دهد.

ج) جونز می‌توانست کاری کند تا خداوند که هشتاد سال قبل وجود داشته در هشتاد سال پیش وجود نداشته باشد.

اما هیچ یک از الف-ج درست نیستند. (الف) نادرست است، زیرا بنا بر پیشفرض، خدایی که عالم مطلق است نمی‌تواند هیچ باور کاذبی داشته باشد. (ب) نیز از این رو نادرست است که انجام هیچ فعلی در زمان مشخص مانند  $T_2$  نمی‌تواند موجب تغییر باور فردی خاص در زمانی پیش از آن مانند  $T_1$  شود. (ج) را نیز می‌توان به این دلیل مشابه رد کرد که انجام هیچ فعلی در یک زمان خاص مانند  $T_2$  نمی‌تواند موجب تغییر در موجودیت فردی خاص در زمانی پیش از آن مانند  $T_1$  شود. بنابراین:

۱. اگر خدای عالم مطلق در زمانی مانند  $T_1$  وجود داشته باشد، آنگاه اگر جونز عمل  $X$  را در زمان  $T_2$  انجام دهد، خداوند در زمان  $T_1$  باور داشته که جونز عمل  $X$  را در زمان  $T_2$  انجام خواهد داد.

۲. اگر خدای عالم مطلق به  $X$  باور دارد، آنگاه این باور مستلزم صدق  $X$  است.

۳. هیچ کس نمی‌تواند در هیچ زمانی عملی را به گونه‌ای متناقض انجام دهد.

۴. اگر فردی در زمانی مانند  $T_1$  به باوری اعتقاد داشت، آنگاه هیچ کس در هیچ زمانی پس از زمان مفروض مانند  $T_2$  نمی‌تواند موجب شود که فرد آن باور را در آن زمان گذشته ( $T_1$ ) نداشته باشد.

۵. اگر فردی در زمانی مانند  $T_1$  موجود باشد، آنگاه هیچ کس در هیچ زمانی پس از زمان مفروض مانند  $T_2$  نمی‌تواند موجب شود که فرد در آن زمان گذشته ( $T_1$ ) وجود نداشته باشد.

۶. با فرض وجود خدای عالم مطلق، اگر خداوند در زمان  $T_1$  باور داشت که جونز عمل  $X$  را در  $T_2$  انجام خواهد داد، آنگاه با این فرض که جونز قادر به خودداری از عمل  $X$  باشد سه حالت ممکن می‌تواند وجود داشته باشد:

- جونز قادر بود در زمان  $T_2$  کاری کند که باور خداوند در زمان  $T_1$  کاذب شود.

- جونز قادر بود در زمان  $T_2$  کاری کند که باور خداوند در زمان  $T_1$  تغییر کند.
- جونز قادر بود در زمان  $T_2$  کاری کند که خداوند در زمان  $T_1$  وجود نداشته باشد.

۷. حالت اول با توجه به مقدمه ۲ و ۳ کاذب است.

۸. حالت دوم با توجه به مقدمه ۴ کاذب است.

۹. حالت سوم با توجه به مقدمه ۵ کاذب است.

۱۰. در نتیجه، اگر خدای عالم مطلق وجود داشته باشد و در زمان  $T_1$  می‌دانست که جونز عمل  $X$  را در زمان  $T_2$  انجام می‌دهد، آنگاه جونز نمی‌توانست از انجام عمل  $X$  خودداری کند (با توجه به مقدمه‌های ۶ تا ۹).

با توجه به این استدلال و در نظر گرفتن شرط لازم برای یک فعل مختارانه (یعنی توانایی فرد در انجام یک فعل یا خودداری از آن)، و تعمیم دادن آن به تمام افراد و اعمال می‌توان به این نتیجه رسید که، با فرض وجود خدایی که ذاتاً عالم مطلق باشد، انسان در هیچ یک از اعمال خود دارای اختیار نیست (Pike 1965, 27-35).

#### ۴. علم مطلق پویا

آن گونه که گذشت (بخش ۲)، مسئله علم پیشین و اختیار آدمی نتیجه ناسازگاری گزاره‌های (۱)-(۳) است. دیدگاه سنדרز در باب ماهیت اختیار آدمی - همانند دیگر خداپاوران گشوده - دیدگاهی ناهمسازگرایانه و اختیارگرایانه است. یعنی او می‌پذیرد که فاعل  $S$  تنها زمانی آزاد به حساب می‌آید که قادر باشد عمل  $A$  را انجام دهد و همزمان قادر باشد که از انجام عمل  $A$  خودداری کند. لذا برای حل تعارض بالا، او گزاره (۲) را منکر می‌شود. یعنی خداوند در زمان  $T_1$  نمی‌داند که فاعل  $S$  عمل  $A$  را در زمان  $T_3$  انجام می‌دهد یا نه. سنדרز معتقد است که این سخن او به معنای نفی علم مطلق الهی نیست، بلکه صرفاً علم پیشین را نفی می‌کند. برای فهم این سخن سنדרز، لازم است نگاه دقیق‌تری به یکی از مفروضات نظریه علم مطلق پویا در خصوص نحوه موجودیت آینده داشته باشیم.

#### ۴-۱. آینده از پیش یک واقعیت موجود نیست

علم مطلق پویا به این معناست که خداوند به گذشته و حال علم جامع و قطعی دارد، اما

آینده چیزی نیست که قابل دانستن باشد. هر چیزی که دانستن آن منطقیاً ممکن باشد خداوند به آن علم دارد. آینده با توجه به تصمیم‌هایی که انسان‌ها می‌گیرند گشوده و نامتعیین است. به این معنا، آینده‌های ممکن فراوانی می‌تواند وجود داشته باشد. خداوند البته به همه آنها با صفت امکانی بودنشان آگاهی دارد، یعنی خداوند به همه چیز آن گونه که هست آگاهی دارد، نه آن گونه که نیست. آینده فی‌نفسه امری ممکن (نه ضروری) است، لذا خداوند نیز آینده را به مثابه یک امر ممکن (یعنی همان گونه که هست) می‌داند، نه به مثابه یک امر محقق‌شده (یعنی آن گونه که نیست). این ندانستن کمال الهی را تحت تأثیر قرار نمی‌دهد. به تعبیر کلارک، «این که خداوند چیزی را که فی‌نفسه دانستی نیست نمی‌داند، نمی‌تواند نقص محسوب شود» (Clarke 1973, 65). پس عالم مطلق بودن خداوند به این معناست که خداوند به تمام اموری که قابل دانستن هستند علم داشته باشد، و محال است چیزی که او بداند کاذب باشد. همان طور که قدرت مطلق به معنای «توانایی انجام هر کار که منطقیاً ممکن است» ضعفی برای خداوند محسوب نمی‌شود، علم مطلق به معنای «دانستن هر امر که منطقیاً دانستی است» نیز نقصی برای خداوند به حساب نمی‌آید. آینده امری نیست که منطقیاً قابل دانستن باشد، و نداشتن علم پیشین الهی نسبت به امور آینده موجب ضعف در کمال الهی نمی‌شود.

نکته مهم قابل ذکر در اینجا این است که خداوند می‌توانست با قدرت مطلقش جهانی را خلق کند که در آن آینده با تمام جزئیاتش متعیین باشد و هر آنچه رخ می‌دهد کاملاً کنترل‌شده باشد. ولی لازمه این امر سلب اراده آزاد انسان است. چرا که علم خداوند خطاناپذیر است و آگاهی خداوند از هر امری به مثابه قطعیت در رخ دادن آن امر است، و این یعنی عدم اراده آزاد. به همین دلیل خداوند تصمیم گرفت که به اراده خود جهانی را بیافریند که در آن انسان‌ها دارای اختیار باشند. البته لازمه این امر پذیرفتن این خطر است که او دقیقاً نداند که آفریدگانش با اراده آزاد خود چه خواهند کرد.

خداوند نسبت به گذشته و حال علم جامع و قطعی دارد. اما آینده به طور کامل متعیّن نشده است. علم خدا به آینده تا اندازه‌ای قطعی و مشخص (بسته) و تا اندازه‌ای نامتعیّن و نامشخص (گشوده) است. آینده نسبت به آنچه انسان‌ها تصمیم به انجام آن دارند گشوده و نامتعیّن است. پس آینده‌های ممکن فراوانی می‌تواند وجود داشته باشد. خداوند به همه آنها



با صفت امکانی بودنشان آگاهی دارد. او با توجه به درایت، دانش و آگاهی‌اش می‌تواند آینده را پیش‌بینی کند. ماهیت این علم پویاست، چرا که علم خداوند به همراه مخلوقاتش در تاریخ پیش می‌رود و آینده را می‌سازد. او به خاطر دوراندیشی‌اش هرگز غافل‌گیر نمی‌شود، چرا که علم الهی برترین دانش نسبت به همه موجودات است (Sanders 2007, 206-207).

### ۵. خطرپذیری و بازنگری در برخی صفات الهی

نظریه علم مطلق پویا در یک مدل جامع الهیاتی فهم‌پذیر است. سندرز مدل الهیاتی خود را الهیات نسبت‌مند<sup>۱۱</sup> می‌داند. خداوند در این مدل الهیاتی یک خدای شخص‌وار است که با انسان رابطه متقابل (بده‌بستانی) و پویا دارد. این مدل الهیاتی تفسیری از خداوند و صفات او ارائه می‌کند که با تفسیر سنتی متفاوت است. خداواری سنتی - که در الهیات غربی با آگوستین و آکویناس آغاز و در کاتولیسیسم رومی و پروتستانتیسم جایگاه وسیعی یافته است - خداوند را با این صفات معرفی می‌کند: خداوند موجودی است غیرزمانی (برای خدا قبل و بعدی وجود ندارد، خدا تنها حضور ابدی است)؛ فعلیت محض؛ بسیط؛ از هر جهت نفوذناپذیر (زیرا خدا به عنوان فعلیت محض نمی‌تواند از مخلوقات چیزی دریافت کند، به عبارت دیگر خدا نسبت به ما بسته و ناگشوده است)؛ از هر جهت تغییرناپذیر (هر گونه تغییر برای یک موجود کامل تنها تغییری برای بدتر شدن خواهد بود)؛ دارای حاکمیت مطلق (او مشیت موشکافانه خویش را به گونه‌ای اعمال می‌کند که با هیچ شکستی مواجه نشود، برنامه الهی ریسک‌پذیر نیست)؛ عالم مطلق؛ و واجد علم پیشین فراگیر و قطعی (او به نحو فعالانه آینده را می‌داند، نه اینکه منفعلانه آن را پیش‌بینی کند).

سندرز معتقد است که این صفات مجموعه درهم‌تنیده‌ای را شکل می‌دهند که تفاوت چندانی نمی‌کند که از کجا شروع کنید. برای مثال، آگوستین برای تغییرناپذیری خدا و آکویناس برای بساطت خدا اهمیت بیشتری قائل می‌شوند، ولی نتیجه در نهایت یکی است. نمی‌توان بدون ناسازگاری منطقی برخی از آنها را پذیرفت و برخی را رد کرد. گفتن این که خدا بی‌زمان است به این معناست که تغییرناپذیر است. تغییرناپذیری نیز به این معناست که موشکافانه برنامه‌ریزی می‌کند. اگر بپذیریم که خداوند غیرزمانی است، آنگاه

اگر بگوییم که خدا رنج می‌کشد یا تغییر عواطف را تجربه می‌کند، در افتادن در دام تناقض است، چرا که چنین افعالی زمانمند هستند (Sanders 2007, 194-196). به قول فیلسوف رفرمیست، نیکلاس ولترستورف، خدا باوری کلاسیک همچون پولیوری بافته شده است که اگر یکی از نخ‌های آن را بکشید، به خاطر پیوند منطقی ضروری بین اجزا، پولیور از هم باز می‌شود: «زمانی که شما نخ نفوذناپذیری را می‌کشید، مقدار زیادی از نخ‌های دیگر هم با آن کشیده می‌شود. برای مثال، وقتی نامشروط بودن خدا را تصدیق می‌کنید، باید به تغییرناپذیری و ابدی بودن او نیز اذعان داشته باشید» (Wolterstorff 1999, 47).

در این تصویر، علم خداوند به افعال آتی ما نمی‌تواند به نحو علی مبتنی بر تصمیم‌های ما باشد، زیرا چنین چیزی فعلیت محض، نفوذناپذیری و تغییرناپذیری خدا را تضعیف می‌کند. سندرز معتقد است که این تصویر از خداوند هیچ نسبت روشنی با جهان و انسان ندارد. بر خلاف آن، در الهیات نسبت‌مند، صفات خداوند در رابطه او با جهان تعریف می‌شود. خدای شخص‌وار رابطه متقابل دوستانه با انسان‌ها دارد که واجد ویژگی خطرپذیری (ریسک‌پذیری) است. خطرپذیری خداوند به این معناست که رویدادهای آینده جهان را به نحو موشکافانه کنترل نمی‌کند (کنترل موشکافانه در برابر خطرپذیری است). «اگر رویدادها را به نحو آگاهانه چنان سامان دهیم که درست همان گونه که می‌خواهیم اتفاق بیفتند، هیچ خطری رخ نمی‌دهد» (Helm 1994, 40).

روشن است که نظریه علم پیشین با این معنا از خطرپذیری جمع‌شدنی نیست. مؤلفه اصلی خطرپذیری اعطای آزادی به مخلوقات است، و این مستلزم تحقق نپذیرفتن برخی از خواسته‌های خداوند است (Basinger 1991, 30). خداوند با خلق جهان نامتعین و موجودات آزاد خطراتی را پذیرفته است،<sup>۱۲</sup> زیرا کاملاً محتمل است که تصمیم‌های مخلوقات منجر به فاصله گرفتن خدا از خواسته‌هایش شود. برای مثال، اموری مثل گناه، رنج و شر هرگز متعلق خواست خداوند نیستند. انجام گناه توسط مخلوقات به معنای شکست جزئی<sup>۱۳</sup> طرح الهی است. تنها یک راه برای گریز از خطر وجود دارد و آن پذیرش صورتی از جبرگرایی الهیاتی است.<sup>۱۴</sup> تنها یک جهان جبرگرایانه می‌تواند جهانی آرام و بدون ریسک باشد. فهم این مدل الهیاتی نیازمند بازنگری در مجموعه صفات الهی است. به نظر سندرز، مهم‌ترین صفت الهی که مدل الهیاتی خطرپذیر را فهم‌پذیر می‌کند صفت عشق

است.

### ۵-۱. صفت عشق

در تصویر نوافلاطونی از خداوند، آنچه محوریت دارد تغییرناپذیری، فاصله داشتن، عدم وابستگی، قدرت، استقلال و کنترل است، در حالی که نسبت مندی و خطرپذیری خداوند در یک رابطه عاشقانه فهمیده می‌شود. خداوند با اقتدار آزادانه خود به ما مجال می‌دهد تا در رابطه عاشقانه با او قرار بگیریم و از این رابطه لذت ببریم. به بیان کیرکگور، عشق مبنای شکل‌گیری رابطه خالق و مخلوق است؛ عشق مجبور نمی‌سازد، بلکه فضایی را برای مخلوقات ایجاد می‌کند تا آزادانه در مصاحبت عشق مشارکت کنند (Kierkegaard 1939, 32).

عشق سه ویژگی اساسی دارد: نامحدود بودن، مخاطره‌آمیز بودن و آسیب‌پذیر بودن. نامحدود بودن عشق به معنای دلواپسی نامحدود داشتن برای دیگران است. از آنجا که فرد عاشق می‌خواهد همه آنچه دارد را به معشوقش ببخشد، لذا نامحدود است. مخاطره‌آمیز بودن عشق به این معناست که دیگری را کنترل نمی‌کند، چرا که رابطه عاشقانه اساساً رابطه‌ای است برای دیگری (معشوق)؛ هیچ تضمینی وجود ندارد که این رابطه از سوی معشوق قبول و یا رد شود. همچنین در رابطه عاشقانه انفعال و وابستگی وجود دارد، لذا آسیب‌پذیری نیز وجود دارد. سنדרز با تأکید بر این ویژگی‌های عشق، رابطه میان خدا و انسان را خطرپذیر و آسیب‌پذیر می‌داند. از قضا او معتقد است که به یک معنا خداوند در این رابطه آسیب‌پذیرتر است، چون نمی‌تواند به همان میزان که ما به وفاداری و عشق او اطمینان داریم به واکنش‌های درست ما مطمئن باشد (Sanders 2007, 177-180). با آن که مفهوم عشق در الهیات سنتی نیز همواره موضوع مهمی تلقی شده است، ولی هیچ‌گاه لوازم آن (مثل خطرپذیری و آسیب‌پذیری) به درستی پیگیری نشده است.

### ۵-۲. صفت حکمت

سنדרز معتقد است صفت حکمت الهی<sup>۱۵</sup> باید در پرتو صفت عشق فهمیده شود. حکمت الهی به این معناست که خدای عاشق آزادانه قصد کرده است که با قدرت محض خود بر مخلوقات به طور مطلق استیلا نداشته باشد. در الهیات سنتی خداوند به مثابه موجود دانای

مطلق همه چیز را از آغاز به نحو کامل تثبیت می‌کند. ایده خدای ساعت‌ساز یا خداوند بازنشسته محصول همین نگاه سنتی به حکمت خداوند است. سنדרز از ما می‌خواهد به این بیندیشیم که در کدام تصویر حکمت خداوند بیشتر و عمیق‌تر نمایان می‌شود: (۱) در تصویر سنتی که همه چیز در آن از پیش به تفصیل معین شده است؛ (۲) در تصویر الهیات گشوده که در آن انسان‌ها از آزادی عمل برخوردارند و آینده به طور کامل از پیش معین نشده است. کسی ممکن است تصویر نخست را برگزیند.<sup>۱۶</sup> سنדרز استدلال روشنی برای برتری تصویر دوم ارائه نمی‌کند، جز تأکید بر این نکته که اولاً در تصویر دوم عظمت علم خداوند دست‌کمی از تصویر نخست ندارد، و ثانیاً بر خلاف تصویر نخست که در آن علم مطلق شبیه به یک بانک اطلاعاتی فربه نشان داده می‌شود، در تصویر دوم علم مطلق خداوند به حکمت عمیق و پویایی تصمیم‌های او گره می‌خورد؛ یعنی علاوه بر این که خداوند عالم مطلق است، دارای حکمت نیز هست و توانایی حل مسائل و مشکلات را دارد (Sanders 2007, 183-184).

### ۵-۳. صفت قدرت

سنדרز معتقد است که در الهیات سنتی صفت قدرت اغلب به نحو انتزاعی و صوری فهم شده است. خداوند هستی‌ضروری و متعالی است، و در نتیجه این تعالی محض بی‌ارتباط با هر چیز دیگری است. در این تصویر، صفاتی مثل عشق و لطف نسبت به قدرت مطلق و متعالی بودن فرعی محسوب می‌شود. به نظر سنדרز، این تصویر سنتی از قدرت مطلق الهی نابودکننده رابطه متقابل انسان و خداست. او این تصویر را مرتبط با مفهوم موفقیت در فرهنگ غربی می‌داند؛ موفقیت با قدرت غلبه بر دیگران فهم می‌شود. در این نگاه خداوند باید همواره برنده باشد و برای برنده بودن باید همچون پادشاهی با عظمت که کنترل تام بر تمام جزئیات تاریخ دارد شکست‌ناپذیر باشد (Sanders 2007, 188-189). در حالی که تصویر متون مقدس از خداوند ترکیبی از عشق و قدرت است. به نظر سنדרز، نه عشق را بدون قدرت و نه قدرت را بدون عشق نمی‌توان تفسیر کرد. قدرت محض، بدون عشق، راه را بر ارتباط متقابل میان خدا و انسان می‌بندد. از سوی دیگر، این سخن نباید به معنای ناتوانی خداوند تفسیر شود. سنדרز از اصطلاح «قدرت مشفقانه»<sup>۱۷</sup> استفاده می‌کند که هم به قدرت و هم به عشق خداوند دلالت دارد. او تجسد خداوند را نمونه کامل این ترکیب می‌داند:

خدا صرفاً سرور تاریخ نیست، بلکه خودش در تاریخ ورود می‌کند [...] بدون آن که امتیاز طبیعت نامخلوق خود را از دست بدهد [...] او می‌تواند خودش را در معرض شرایط متناهی و زمانمند قرار دهد بدون آن که تعالی‌اش را از دست بدهد. ( Sanders 2007, 190-193).

### ۶. زمانمندی خداوند و نظریه علم مطلق پویا

نظریه علم مطلق پویا مستلزم زمانمندی خداوند است. خداوند شخص وار تعاملی دوسویه با بندگان دارد، و در این رابطه دوسویه گاهی تغییر می‌کند. تغییرپذیری خداوند نیز متضمن زمانمندی اوست. خدای بی‌زمان مفهومی انتزاعی مانند عدد ۵ است، که فقط وجود دارد و قادر به برقراری ارتباط با بندگان نیست. البته سندرز میان دو معنای زمان تمایز قائل می‌شود. زمان کمی که قابل اندازه‌گیری است و با آفرینش جهان ماده آغاز می‌شود؛ و زمان روان‌شناختی که همان تجربه ما از آگاهی است، تجربیاتی که ما در آنها گذشته را به یاد می‌آوریم و آینده را پیش‌بینی می‌کنیم. زمان یک شیء نیست، بلکه بخشی از حیات خداوند است و به توالی رخدادها در تجربه او اشاره دارد.

در دیدگاه سنتی، زمانمندی به دلیل ناپایدار بودنش نقص محسوب می‌شود و ملازم با فساد و ناپایداری است. یک موجود متعالی و پایدار مبرا از هر نقصی است. حتی گفتن این که خدا «در» زمان است، در شأن خداوند نیست؛ زیرا به این معناست که زمان از خدا بزرگ‌تر است. اما در تصویری که سندرز از زمانمندی خداوند ارائه می‌کند، زمان نوعی آگاهی دائمی و متعالی است و به این معنا نوعی کمال محسوب می‌شود. خداوند با ما به شیوه‌هایی که مناسب خودمان است رابطه برقرار می‌کند، و لازمه آن تغییر در برخی جهات است. از قضا ناتوانی در برقراری این ارتباط نوعی نقص و کاستی محسوب می‌شود. بنابراین، گفتن این که «خدا در زمان وجود دارد» درست نیست، زیرا حرف اضافه «در» متبادرکننده این پندار است که زمان یک شیء یا ظرف مادی است، در حالی که زمانمندی خداوند به این معناست که استمرار و توالی را همچون نوعی آگاهی زمانی تجربه کند.

به علاوه این که گفتن همزمان «خدا غیر زمانی است» و «خدا زمان را تجربه می‌کند» تناقض‌گویی صریح است. معقولیت یک مدل الهیاتی نیز در گرو معناداری و انسجام گزاره‌های آن است. البته سازگاری مستلزم صدق نیست، ولی مسلماً به نادرستی یک مدل

می‌انجامد. به نظر سنדרز، ایمان به امر متناقض، که هیچ نشانی از حقیقت ندارد، ممکن نیست.<sup>۱۸</sup> همچنین، استفاده از منطق در الهیات برای الهی‌دانان امری ناگزیر است.<sup>۱۹</sup> برای نمونه، «کنترل موشکافانه مشیت الهی» و «مسئولیت انسان» دو آموزه متناقض‌اند. زیرا مثل این است که بگوییم خدا به طور موشکافانه هر آنچه اتفاق می‌افتد را کنترل می‌کند، و نیز بپذیریم که خدا به طور موشکافانه هر آنچه اتفاق می‌افتد را کنترل نمی‌کند. این نوعی تناقض صریح است. همین تناقض در تفسیرهای سنتی از بی‌زمانی خداوند و نوع رابطه‌ای که با انسان برقرار می‌کند نیز مشهود است. خدای بی‌زمان فلاسفه هیچ درکی از زمان «اکنون» ندارد. چنین تجربه‌ای برای خدای بی‌زمان نمی‌تواند وجود داشته باشد. کارهای زیادی هست که منطقاً ناممکن نیست، ولی یک موجود غیرزمانمند نمی‌تواند آنها را انجام دهد. برای مثال، خداوند به نحو اول شخص نمی‌داند غصه خوردن یا رنج کشیدن چگونه است. البته خداوند باور گزاره‌ای به این قبیل امور دارد، ولی هیچ احساسی از این قبیل امور را تجربه نکرده است. همچنین خداوند نمی‌تواند برنامه‌ریزی کند، برنامه‌اش را تغییر دهد، پیش‌بینی کند و واکنش نشان دهد. همه این امور مستلزم زمانمند بودن و قبل و بعد داشتن است. خداوند بی‌زمان کاملاً تغییرناپذیر، نفوذناپذیر و بدون احساس است؛ پس نمی‌تواند از ما تأثیر بگیرد. در حالی که نظریه علم پویا با تغییرپذیری مشیت الهی و تأثیر دعاهای انسان بر خداوند زمانمند کاملاً سازگار است (Sanders 2007, 200-205). این یعنی حتی در الهیات سنتی نیز، بر خلاف آنچه طرفداران آن می‌پندارند، محدودیت‌هایی برای خداوند در نظر گرفته شده است.

در جدول زیر تفاوت‌های خداباوری سنتی و خداباوری گشوده به طور خلاصه جمع‌بندی شده است (Sanders 2007, 218-219):

خداباوری کلاسیک	خداباوری گشوده
نحوه استفاده از استعاره‌ها	خداوند به مثابه آفریننده، قاضی و پادشاه
ماهیت خداوند	خداوند به مثابه آفریننده، نجات‌دهنده، و عاشق
تأکید بر تغییرناپذیری	تأکید بر رابطه‌مندی

نوع حاکمیت خداوند	اعمال مشیت به نحو دقیق و جزئی‌اش؛ کنترل سخت بر همه جزئیات	اعمال حاکمیت کلی و اجمالی
خطر پذیری (ریسک‌پذیری)	خطرناپذیر؛ امکان این نیست که برخی از خواسته‌های خداوند محقق نشود.	خطرپذیر؛ امکان این هست که برخی از خواسته‌های خداوند محقق نشود.
آزادی آفریده‌ها	آزادی همسازگرایانه؛ ما می‌توانیم به دلخواه عمل کنیم ولی خواسته‌های ما متعین شده‌اند.	آزادی ناهمسازگرایانه؛ خواسته‌ها و اعمال ما متعین نشده‌اند.
مسئله شر	هر شری هدف خاص خودش را دارد و در راستای برنامه خداوند پیش می‌رود.	رخ دادن شر مجاز است. هر شری هدف خاصی را دنبال نمی‌کند. این نتیجه اعطای اختیار به انسان است.
دعا	دعاهای انسان خداوند را متأثر نمی‌کند. آنها ابزار خداوند برای تحقق خواستش هستند.	دعاهای انسان ممکن است خداوند را تحت تأثیر قرار دهند. برخی تصمیم‌های خداوند به دعاهای ما بستگی دارد.
خداوند و زمان	خداوند سرمدی و بی‌زمان است.	خداوند بوده، هست و برای همیشه خواهد بود. اما او زمانمند است، یعنی زمان را تجربه می‌کند.
ماهیت آینده	دیدگاه ایستا درباره زمان؛ آینده اکنون وجود دارد و کاملاً متعین است؛ خداوند آن را تعیین می‌بخشد.	دیدگاه پویا درباره زمان؛ آینده وجود ندارد؛ پس خداوند آن را کاملاً متعین نکرده است.
علم پیشین	علم پیشین فراگیر و قطعی	علم مطلق پویا

## ۷. نقد و بررسی نظریه علم مطلق پویا<sup>۲۰</sup>

سندرز، همانند دیگر طرفداران الهیات گشوده، معتقد است که مسئله علم الهی بحث

پیرامون حدود و ثغور آن نیست، بلکه سخن از محتوای علم الهی است. خداوند همچنان عالم مطلق است، به این معنا که بر همه وقایع به نحو کامل علم دارد. اما مسئله این است که آینده اصلاً دانستی نیست، لذا ندانستن آن نقصی برای علم مطلق خداوند به حساب نمی آید.

اما برخی معتقدند که دیدگاه الهیات گشوده در باب چگونگی آینده به تضعیف علم مطلق الهی و در نتیجه به تضعیف حاکمیت الهی می انجامد. برای نمونه، دیوید هانت معتقد است که اگر خداوند هیچ علم و آگاهی نسبت به آینده نداشته باشد، نمی توان او را عالم مطلق دانست. اگر گزاره‌ای مانند  $P$ ، که درباره رخدادی در گذشته است، در زمان اکنون صادق باشد، پس حتماً قبل از زمان وقوع آن رخداد (در گذشته)، گزاره مستقبلی که آن رخداد را گزارش می دهد نیز صادق خواهد بود. مثال هانت درباره زوال اتفاقی ذره رادیواکتیو است که توسط شمارشگر گایگر ثبت شده است. فرض کنید جمله زیر که زمانش گذشته است، گزاره‌ای صادق را بیان می کند:

(P) شمارشگر گایگر در زمان T به صدا در آمد.

اما اگر (P) هم اکنون صادق باشد، در آن صورت قبل از زمان T جمله زیر که به زمان آینده بازمی گردد نیز گزاره صادقی را بیان می کند.

(f) شمارشگر گایگر در زمان T به صدا در خواهد آمد.

البته او می پذیرد که نحوه صادق بودن گزاره مستقبلی مثل (f) مبهم است. زیرا بر خلاف جمله‌هایی که مربوط به زمان گذشته‌اند و درباره اموری هستند که پیش تر اتفاق افتاده‌اند، گزاره‌های مستقبل درباره اموری هستند که هنوز اتفاق نیفتاده‌اند. به همین دلیل است که دانشمند ناظر بر شمارشگر گایگر قادر نیست (f) را پیش‌گویی کند. اما این واقعیت به محدودیت‌های شناختی موجوداتی با آگاهی محدود مربوط می شود، نه به صدق گزاره (f). زیرا برای این که (f) صادق باشد، کافی است تا شمارشگر گایگر در زمان T صدایی از خود منتشر کند؛ اگر این اتفاق روی دهد، (f) صادق خواهد بود. و اگر (f) صادق باشد، موجودی که نتوانسته باشد به (f) علم پیدا کند، نمی تواند عالم مطلق به حساب آید (Hunt 2001, 48-50). ویلیام کریگ نیز مدعی است که گزاره‌های مستقبل به هر حال دارای ارزش صدق هستند، و جهل خدا به آنها باعث تضعیف علم مطلق الهی می شود (Craig 2001, 55-).



(56).

اگر این سخن درباره علم خداوند صادق باشد، لازمه‌ای هم در خصوص قدرت الهی دارد. زیرا مستلزم آن است که خداوند نسبت به حوادث آینده کنترل کامل نداشته باشد. و تضعیف قدرت مطلق الهی به نفی خداوندی خدا می‌انجامد. این دیدگاه را می‌توان در نقل قول زیر از یکی از الهی‌دانان مسیحی معاصر مشاهده کرد:

اگر بخشی از خلقت خارج از حاکمیت باشد، آنگاه خداوند حاکم نخواهد بود؛ و اگر خداوند حاکم نباشد، دیگر خدا، خدا نخواهد بود [...] اگر تنها یک مولکول در این عالم بدون حساب برای خودش کار کند، در آن صورت هیچ تضمینی وجود نخواهد داشت که حتی یک قول ساده خداوند تحقق پیدا کند. زیرا ممکن است آن مولکول مستقل تمامی نقشه‌های پرشکوه خداوند را که برای ما در نظر گرفته بود نقش بر آب کند. احتمال دارد آن یک مولکول علت عدم رجعت مسیح شود. (Sproul 1986, 26-27).

اما خدا باوری گشوده بر آن است که انسان‌ها می‌توانند اراده خدا را در راستای تحقق اهداف خویش خنثی و در اراده الهی دخل و تصرف کنند. خداوند در خلقت جهان طرح و اهدافی را دنبال می‌کند و اگر تعداد قابل توجهی از انسان‌ها آزادانه عشق به خدا را انتخاب کنند، هدف او برآورده خواهد شد. اما مسئله اینجاست که بنا بر دیدگاه سنדרز، هیچ تضمینی برای این مسئله وجود ندارد. خداوند نیز قادر نیست آن را تضمین کند، چرا که علم خداوند محدود است به آنچه فاعل‌های مختار انجام خواهند داد. اگرچه خداوند ما را خیلی خوب می‌شناسد و می‌تواند کارهای ما را بهتر از هر کس دیگری پیش‌بینی کند، اما هر چه عمل در زمان دورتری در آینده رخ دهد، عوامل بیشتری وجود خواهند داشت که در تصمیم فاعل تأثیرگذار خواهند بود. وقتی خداوند دست به خلقت جهان زد، به قطع و یقین نمی‌دانست که انسان‌ها هزاران سال بعد در آینده چه خواهند کرد. درست است که خداوند این ریسک را به منظور اهداف خاصی پذیرفته است، اما کاملاً محتمل است که این اهداف هرگز محقق نشوند. البته ریسک معطوف به شکست خداوند، از راه دخالت‌های مداوم او می‌تواند کاهش یابد، اما این با دیدگاه سنדרز همخوان نیست. پس تا زمانی که تلاش‌های خداوند به انتخاب‌های آزادانه ما انسان‌ها بستگی داشته باشد، همچنان ریسک معطوف به شکست در جهت اجرای پروژه الهی پابرجا است. و شکست یک پروژه در شأن خداوند کامل و متعالی

نیست.

علاوه بر این، همان طور که ریچارد بوید اشاره می‌کند، دیدگاه سندرز در خصوص علم خداوند به آینده مستلزم نوعی بی‌معنایی یا پوچ‌گرایی است. مطابق این دیدگاه، خداوند به طور قطع نمی‌داند که آینده قرار است چگونه رقم بخورد. پس هیچ اطمینانی وجود ندارد که رخدادهای زندگی ما جزئی از طرح الهی باشند. و این می‌تواند باعث شود که رنج‌ها و سختی‌هایی که در زندگی متحمل می‌شویم برایمان بی‌معنا شوند. انسان‌ها با اطمینان به حکمت خداوند و این باور که سختی‌های زندگی‌شان دلیل و حکمتی دارد و هیچ چیز بدون علم و قدرت خداوند رخ نمی‌دهد، می‌توانند رنج‌ها را تحمل کنند، به آینده امیدوار باشند و حیات معناداری داشته باشند. به عبارت دیگر، حل و فصل معضل شر در نبود یک خدای عالم مطلق محال می‌نماید (Boyd 2001, 45-46).

و نکته آخر به پیشفرض‌های دیدگاه سندرز برمی‌گردد. پیش از این در بخش ۳ به استدلال پایک اشاره کردیم، این که اگر خدا پیشاپیش بداند که من چه خواهم کرد، دیگر قادر نخواهم بود به گونه‌ای دیگر عمل کنم. در این استدلال، پیشفرض‌های بسیاری - از جمله خطاناپذیری علم الهی، ماهیت زمان و... - نهفته است. اما یکی از پیشفرض‌های آن، معنایی از اختیار است که در تعارض با علم الهی قرار داده می‌شود. همان طور که گفته شد، استدلال پایک قرآنی الهیاتی از دلیل استلزام است که مهم‌ترین دلیل به سود ناسازگاری اختیار و ضرورت است. استدلال پایک و نیز دلیل استلزام به سود ناهمسازی علم پیشین و اختیار آدمی، یکی از پیشفرض‌های نظریه جان سندرز است. سندرز، با پیشفرض ناهمسازگرایانه، معتقد است فاعل تنها در صورتی آزاد است که از امکان انجام فعل به گونه دیگر برخوردار باشد. اما باید بدانیم این تنها معنایی نیست که فلاسفه از اختیار در ذهن دارند. آن دسته از فیلسوفان که تحت عنوان همسازگرایان قرار می‌گیرند معتقدند که اراده آزاد اصلاً به امکان‌های بدیل نیاز ندارد. اصل امکان‌های بدیل می‌گوید که فاعل S در صورتی آزاد شمرده می‌شود که بتواند به گونه دیگر عمل کند. اما هری فرانکفورت - از همسازگرایان - با طرح مثال‌هایی نشان می‌دهد که آزادی و ضرورت منافاتی با یکدیگر ندارند (Frankfurt, 1969, 839). از آنجایی که آزادی ناهمسازگرایانه یکی از پیشفرض‌های نظریه جان سندرز است، می‌توان گفت که درستی همسازگرایی به معنای نادرستی دیدگاه سندرز خواهد بود.

زیرا اگر همسازگرایی درست باشد، به این معناست که میان ضرورت ناشی از علم الهی و اختیار هیچ منافاتی وجود ندارد.

### ۸. نتیجه گیری

در این نوشتار دیدگاه جان سندرز، که از حامیان نظریه خداباوری گشوده است، مورد بررسی قرار گرفت. سندرز در مدل خدای خطرپذیر در پی آن است که راه حل مناسبی برای تعارض میان علم پیشین الهی و اختیار انسان ارائه دهد. او برای رفع این تعارض با نفی علم پیشین الهی به نظریه علم مطلق پویا روی می آورد. از آنجا که آینده از نظر معرفتی گشوده است و علم پیشین خداوند به افعال اختیاری انسان منطقیاً ممکن نیست، می توان گفت که خداوند علم قطعی به آینده ندارد، و این سخن هیچ خللی در علم مطلق خداوند ایجاد نمی کند. سندرز بر این باور است که این دیدگاه (نظریه علم مطلق پویا) ضمن این که با متون دینی کاملاً سازگار است و از اصول اصلی مؤلفه های الهیاتی، مانند اختیار انسان، تغییرپذیری مشیت الهی، عشق الهی، و ارزش دعا و نیایش ها، بهتر دفاع می کند، از مشکلات منطقی موجود در دیدگاه کلاسیک نیز بری است. در بخش انتهایی مقاله، این دیدگاه نقد و بررسی شد و نقاط ضعف آن را بیان کردیم.

### کتاب نامه

رابرت، کین. ۱۳۹۱. فلسفه اختیار. ترجمه فخرالسادات علوی. تهران: حکمت.  
فرانکفورت، هری. ۱۳۹۴. «امکان های بدیل و مسئولیت اخلاقی». ترجمه حسین واله. ارغنون ۱-  
۲.

- Basinger, David. 1991. "Middle Knowledge and Divine Control," *International Journal for Philosophy of Religion* 30(3).  
Bernstin, Mark. 2015. "Fatalism," in *The Oxford Handbook of Free Will*. Edited by Robert Kane. Oxford University Press.  
Boyd, Gregory A. 2001. "The Open-Theism View," in *Divine Foreknowledge*. Edited by Jammes k. Beilby and Paul R. Eddy. Intervarsity Press.  
Cahn, Steven M. 1967. *Fate, Logic, and Time*. Yale University Press.  
Clarke, W. Norris. 1973. "A New Look at the Immutability of God." In *God, Knowable and Unknowable*, edited by Robert J. Roth. New York: Fordham University Press.  
Craig, William Lane. 2001. "The Middle-Knowledge View." In *Divine Foreknowledge*, edited by Jammes k. Beilby and Paul R. Eddy, 119-43.

- Intervarsity Press.
- Finch, Alicia, and Ted Warfield. 1999. "Fatalism: Logical and Theological." *Faith and Philosophy* 16(2).
- Frankfurt, Harry G. 1969. "Alternate Possibilities and Moral Responsibility." *Journal of Philosophy* 66.
- Gregersen, Niels Henrik. 2002. "Faith in a World of Risks: A Trinitarian Theology of RiskTaking." In *For All People: Global Theologies in Context: Essays in Honor of Viggo Mortenson*, edited by Else Pedersen, Lam Holger and Peter Lodberg. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hasker, William. 1989. *God, Time and Knowledge*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Helm, Paul. 1994. *The Providence of God*. InterVarsity Press.
- Hunt, David. 2001. "The Simple-Foreknowledge View." In *Divine Foreknowledge*, edited by James k. Beilby and Paul R. Eddy. InterVarsity Press.
- Kane, Robert. 2005. *A Contemporary Introduction to Free Will*. Oxford University Press.
- Kenny, Anthony. 1979. *The God of the philosophers*. Clarendon Press.
- Kierkegaard, Soren. 1939. *Christian Discourses*. Translated by Walter Lowrie. New York: Oxford University Press.
- Packer, J. I. 1967. *Evangelism and the Sovereignty of God*. Chicago: InterVarsity Press.
- Pike, Nelson. 1965. *Divine Omniscience and Voluntary Action*. Duke University Press.
- Rice, Hugh. 2006. *Divine omniscience, Timelessness, and the Power to Do Otherwise*. Cambridge University Press.
- Sanders, John. 2007. *The God Who Risks, A Theology of Divine Providence*. InterVarsity Press.
- Sproul, R. C. 1986. *Chosen by God*. Tyndale House.
- Van Inwagen, Peter. 2015. "Fatalism." In *Freedom, Fatalism and Foreknowledge*, edited by John Martin Fischer and Patrik Todd. New York: Oxford University Press.
- Warfield, Ted. 2014. *Divine Foreknowledge and Human freedom Are Compatible*. Wiley.
- Wolterstorff, Nicholas. 1999. *Does God Suffer?*. Modern Reformation.
- Zagzebski, Linda Trinkaus. 1991. *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*. New York: Oxford University Press.

#### یادداشت‌ها

1. omniscience
  2. foreknowledge
  3. infallibility
  4. alternative possibilities-AP
  5. determinism
  6. logical determinism
  7. Divine determinism
۸. هر نوع از تقدیرانگاری نوعی از تعیین‌گرایی محسوب می‌شود. اما در مورد این که تقدیرانگاری الهیاتی

نوعی از تقدیرانگاری منطقی باشد اختلاف نظرهایی وجود دارد. برخی استناد به حقایق منطقی را برای جبری دانستن اعمال انسان کافی می‌دانند و تقدیرانگاری الهیاتی را چیزی بیشتر از تقدیرانگاری منطقی نمی‌دانند (نک. Cahn 1967). در مقابل، برخی معتقدند تقدیرانگاری منطقی همان تقدیرانگاری الهیاتی است که امروزه به شکل منطقی سر بر آورده است (Finch 1999, 233). اما گروهی دیگر بر این باورند که هرچند تقدیرانگاران گاهی برای تأیید فرضیه خود از براهین منطقی سود می‌جویند، ولی تقدیرانگاری الهیاتی و منطقی از ضرورت مشابهی سود نمی‌برند. «باید» تقدیرانگاران «باید» متافیزیکی است، نه «باید» منطقی که محصول ضرورت قوانین منطق است (Bernstein 2015, 65).

9. consequence Argument

۱۰. این صورت‌بندی از این مقاله گرفته شده است: Rice 2006.

11. relational theism

۱۲. سنדרز تأکید می‌کند که خدا به خاطر صرف خطر کردن خطر نمی‌کند، بلکه به خاطر نعمتی که می‌خواهد ببخشد خطر می‌کند: «نعمت خلقت».

۱۳. این نکته حائز اهمیت است که در مدل الهیاتی سنדרز ریسک‌پذیری صرفاً شکست‌های جزئی به همراه دارد و طرح کلی خداوند در خلقت جهان هرگز به خطر نمی‌افتد. اصولاً در تعریف ریسک‌پذیری نیز این نکته مفروض است: «خطرپذیری چیزی است که با آن شکست‌های موقتی را می‌پذیریم و در عین حال در انتظار نتایج مثبت کلی می‌مانیم» (Gregersen 2002, 229). سنדרز معتقد است که خداوند در نهایت به طرح کلی خود وفادار است و به واسطه این شکست‌های جزئی قواعد بازی را به هم نمی‌زند.

۱۴. این نکته را باید در نظر داشته باشیم که به نظر سنדרز خدا هیچ‌گونه اجبار و فشاری در پذیرفتن خطر ندارد. او اصلاً می‌توانست جهان را خلق نکند یا می‌توانست جهانی متفاوت با جهان کنونی بیافریند. اما او آزادانه قواعد بازی را این‌گونه تعیین کرد که توسط مخلوقات تحت تأثیر قرار بگیرد و اعمالش مشروط باشد. خدا آزادانه، برای این که مخلوق یک ملعبه یا عروسک خیمه‌شب‌بازی نباشد، می‌پذیرد که تا حدودی از خدا بودن فاصله بگیرد (Sanders 2007, 175).

15. Divine wisdom

۱۶. دغدغه برخی مؤمنان این است که نمی‌توان به خدای آزاد و تغییرپذیر اعتماد کرد و معترض‌اند که چگونه می‌توان به خدایی اعتماد کرد که آسیب‌پذیر است؟ در پاسخ به این افراد سنדרز می‌گوید، آسیب‌پذیری ملازمی با اعتمادناپذیری ندارد. دلیل اعتماد به خدای شخص‌وار این است که خدا وفادار بودنش را در طول تاریخ نشان داده است، خدا سوگند یاد کرده که نسبت به وعده‌هایش وفادار می‌ماند و این وفاداری را در گذشته ثابت کرده است و در آینده نیز وفادار خواهد ماند (Sanders 2007, 185-187).

17. compassionate power

۱۸. سنדרز میان دو معنا از تناقض تمایز قائل می‌شود: (۱) معنای گسترده: به معنای هر چیزی که شامل نوعی تعارض باشد؛ (۲) معنای منطقی: پذیرش الف و نا-الف. او تأکید می‌کند که منظور از تناقض معنای دوم است. بر اساس چنین معیاری جناس‌ها، تشبیهات و حتی پارادوکس‌ها از معنای تناقض بیرون‌اند. زبان پارادوکسیکال منطقاً متناقض نیست، بلکه شاید مراد از آن، درنگ و تأمل کردن ما درباره

آن موضوع باشد. او معتقد است که برای مثال آموزه تثلیث فراتر از درک و فهم ماست، به صورتی که ما تصویری از چگونگی حضور یک موجود در سه شخص نداریم، با وجود این، تثلیث امری متناقض نیست (Sanders 2007, 32-36).

۱۹. برخی از متکلمان مسیحی مدعی اند که می توان در ساحت دین به امور متناقض همزمان باور داشت، چرا که انجیل به ما این احکام جدلی الطرفین را می آموزد، پس می توان باور داشت که خدا اتفاق افتادن همه چیز (از جمله افعال انسان) را مقدر کرده و هم باور داشت که انسان ها اخلاقاً مسئول افعالشان هستند (Packer 1967, 24). سنדרز این گونه نمی اندیشد، «من مدعی نیستم که خدا می تواند یا نمی تواند کار منطقی ناممکن را انجام دهد. برعکس، اگر خدا فراتر از تفکر منطقی باشد، ما نمی توانیم چنین موضوعی را بدانیم و ما یقیناً نمی توانیم برای نظریه الهیاتی که اتخاذ می کنیم چنین مفهومی از خداوند داشته باشیم. اگرچه خدا برای ما به نحو کامل قابل درک نیست، اما ما از قوانین منطقی برای گفتگو درباره خدا استفاده می کنیم» (Sanders 2007, 32).

۲۰. یکی از نقدهایی که در این بخش از آن گذر کرده ایم، مسئله همخوانی دیدگاه سنדרز با متون مقدس است. سنדרز مباحث مفصلی در این خصوص مطرح می کند که نیاز به تحقیق مستقل دیگری است.