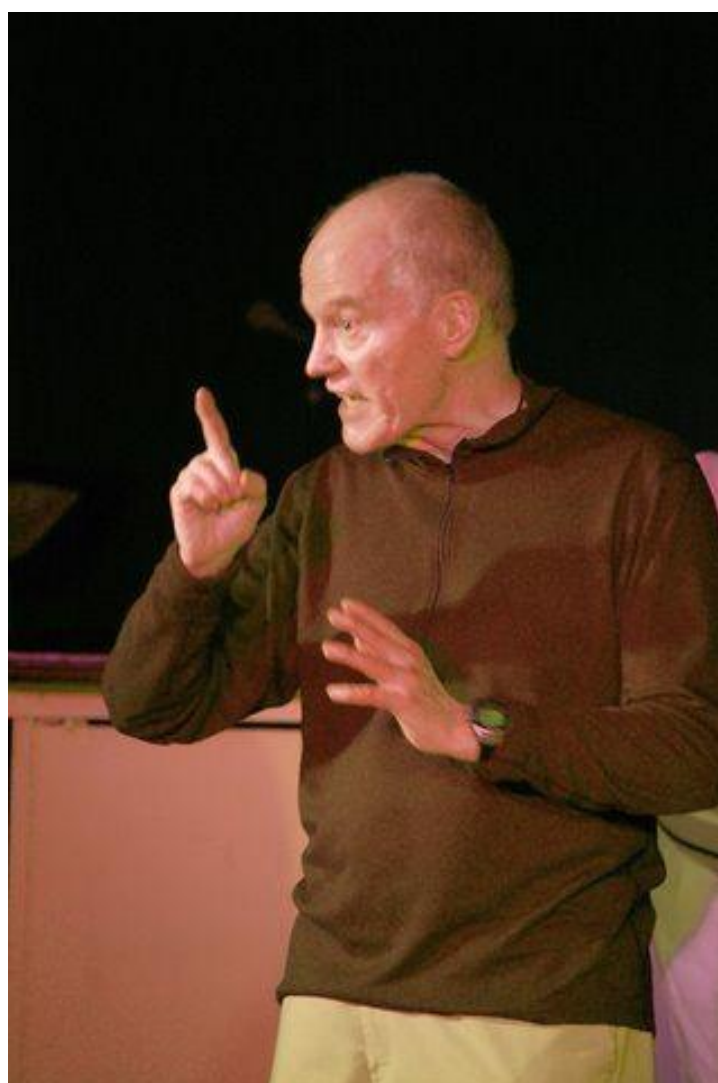


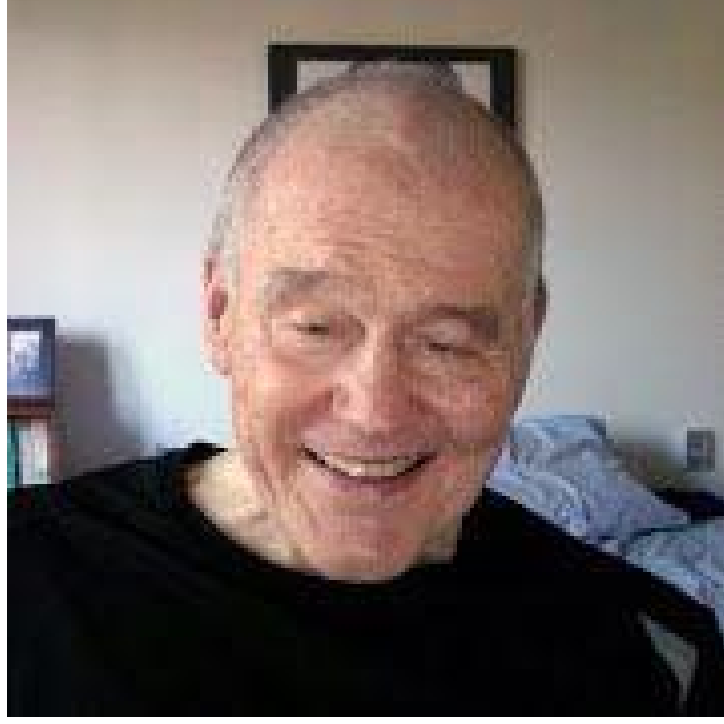
الإلحاد

تعليل فلسفي



بقلم مايكل مارتن
Michael Martin

ترجمة لؤي عشوي



الفيلسوف الأمريكي الكبير الراحل مايكل ل. مارتين (٣ فبراير ١٩٣٢ - ٢٧ مايو ٢٠١٥م). كان فيلسوفاً أمريكياً ملحداً، حصل على بكالوريوس علم إدارة الأعمال من جامعة أريزونا عام ١٩٥٦م ثم على ماجستير الفلسفة من جامعة أريزونا في عام ١٩٥٨م، ثم حصل على درجة الدكتوراة من جامعة هارفارد عام ١٩٦٢م، ثم عُيِّنَ أستاذاً مساعداً بجامعة كلورادو عام ١٩٦٢، ثم انتقل إلى جامعة بوسطن، ثم نال درجة الأستاذ الفخري تكريماً له من جامعة بوسطن بعد حياة مهنية فلسفية حافلة.

كان الأستاذ مايكل مارتين متخصصاً في فلسفة الدين، على الرغم من أنه عمل أيضاً على فلسفة العلوم الطبيعية والاجتماعية، وفلسفة القانون.

ألّف وحده وشارك في كتابة عدد من الكتب، منها: الإلحاد: تحليل فلسفي (١٩٨٩)، دعوى ضد المسيحية (١٩٩٩)، استحالة وجود الله (٢٠٠٣)، عدم مرجوحية وجود الله (٢٠٠٦)، دليل جامعة كامبردج إلى الإلحاد [كمدير تحرير ومشارك] (٢٠٠٦). وكان أيضاً عضواً في هيئة تحرير جرنال فيلو. توفي عن عمر ٨٣ عاماً مخلفاً تراثاً فكرياً مهماً في الجدل وفلسفة الدين والفكر الإلحادي.

الإهداء

إلى الملحدین العرب والشرقیین فی العالم الإسلامی...البؤساء فی الأرض فی
معظمهم.....المستبعدين من خانة الحق فی التعبير عن الآراء والحقوق.

إهداء المؤلف

إلى ذكرى لويس يُنج Louis Young

Title: Atheism, A Philosophical justification

Author: Michael Martin

Publisher: Temple University Press, Philadelphia, USA

المحتويات

تمهيد

مقدمة

تفحص الإلحاد

دفاع مختصر عن الإلحاد ضد بعض الانتقادات الشائعة
الغرض من الكتاب

الجزء الأول: الإلحاد السلبي أو الضعيف

١- تعليل الإلحاد السلبي: بعض التمهيدات

فرضية الإلحاد

أخلاق الاعتقاد

الشيطان الشرير وعلم المعرفة الموضوعي

خلاصة

٢- معاني اللغة والمصطلحات الدينية

مجمل المشكلة

الاتساق وكون الكلام له معنى

نقد نيلسن Nielsen لكلام الله

دفاع سوينبرن Swinburne

اختيار لغة لتجربة المشاهدة

محاولات للبرهنة على قابلية التصريحات اللاهوتية للتأكيد والإثبات

خلاصة

٣- الحجة أو الجدلية الوجودية (الأنطولوجية)

جدلية أنسلم Anselm الوجودية
جدلية مالكم Malcolm الوجودية
جدلية Hartshame الوجودية
جدلية Kardig الوجودية
جدلية بلانتينجا Plantinga الوجودية
خلاصة

٤-الجدلية الكونية
الجدليات الاستدلالية الكونية التقليدية
ثلاث دفاعات معاصرة عن الجدلية الكونية
خلاصة عامة

٥-الجدلية الغائية
خلفية على الجدلية الغائية
الغائية الكونية لتينانت Tennant
جدلية Schlesinger الغائية
جدلية Swinburne الغائية
جدلية تايلور Taylor الغائية
خلاصة عامة

٦-الجدلية أو الاحتجاج من التجارب الدينية
تعريف التجربة أو الخبرة الدينية
أنواع التجربة الدينية
التجربة الغامضة
مبدأ السذاجة وسرعة التصديق لـ Swinburne والتجربة الدينية
خلاصة

٧- الجدلية من المعجزات

الجدلية عمومًا

مبدأ المعجزات

احتمالية وجود الإله، بافتراض وجود المعجزات

المذهب الطبيعي في مقابل الاعتقاد بما فوق الطبيعة، ووجود المعجزات

صعوبة البرهنة على وجود المعجزات

دليل المعجزات في ديانة كدليل ضد الأديان الأخرى المعارضة

المعجزات في Lourdes بفرنسا

المعجزات الغير مباشرة

خلاصة

٨- بعض الجدليات الاستدلالية الثانوية الأخرى لتأييد وجود الإله

الجدلية من الاتفاق العام

الجدلية الأخلاقية

الجدلية من الثواب والمكافأة

الجدلية من العدل

الجدليات من الكتاب المقدس

الجدلية من الوعي

الجدلية من العناية الإلهية

الجدلية من الأدلة التراكمية

٩- الجدليات الانتفاعية لتأييد وجود الإله

جدلية باسكال Pascal

وليم جيمس Wiliam James والرغبة في الاعتقاد

خلاصة

١٠- الإيمان ومذهب تبرير المعتقدات

مفهوم تقليديّ للإيمان الدينيّ

الإيمان التجريبي

الولاء والإيمان بلا تفكير حسب Wittgenstein

هل إقرارات الإيمان الديني صحيحة أم باطلة؟

العقائد الدينية والعقائد الأساسية

خلاصة

الجزء الثاني: الإلحاد الإيجابي أو القويّ

١١- تعليل الإلحاد الإيجابي أو المتيقن: بعض التمهيدات

تعليل الإلحاد السلبي باعتباره تعليلًا للإلحاد الإيجابي

قوة الحجة والدفاع المتطلّبة لأجل حجج استقرائية قائمة على الأسباب والنتائج

الحجج الاستقرائية وإمكانية الدحض

١٢- الصفات الإلهية والاتساق

كلية العلم

الحرية الإلهية

كلية القدرة

خلاصة

١٣- الجدليات الغائية الإلحادية

جدلية Salmon

توسعة الجدلية

الكون كشيء مخلوق

خلاصة

١٤- الجدلية من الشرور

جدلية وحجة استقرائية مباشرة من الشر
جدلية استقرائية غير مباشرة من الشر
انتقادات الجدلية الاحتمالية من الشر
خلاصة

١٥ - دفاع الإرادة الحرة

خلفية

التبرير عمومًا

افتراضية أهمية الحرية

الإرادة الحرة والحرية المناقضة للسببية Contracausal

الحرية المناقضة للسببية Contracausal والقوانين الإحصائية

التناغم وأفضلية العالم

الإرادة الحرة والشر

العوالم الممكنة وجهل الله

مسؤولية الله

هل دفاع الإرادة الحر ذو صلة بمشكلة الشر الأخلاقي؟

خلاصة

١٦ - الشر الطبيعي

ثلاث محاولات معاصرة لحل مشكلة الشر الطبيعي

خلاصة

١٧ - لاهوت صنع الروح [أو الترقى بالنفس]

بعض المشاكل العامة مع دفاع صنع أو ترقية الروح

شرح لاهوت Hick الخاص بصنع الروح

تقييم لاهوت Hick الخاص بصنع الروح

١٨- بعض الدفاعات اللاهوتية الثانوية

لاهوت الإله المحدود

لاهوت أفضل العوالم الممكنة

لاهوت الخطيئة الأصلية

لاهوت التناغم الأقصى

لاهوت درجة الرغبة في حالة الوعي

لاهوت إعادة التجسد والتناسخ

لاهوت المتضادات والتباين

لاهوت التحذير

خلاصة

خلاصة للكتاب

ملحق: الإلحاد معرّفًا ومقارنًا

تعريف الإلحاد

الإلحاد مميّزًا ومقارنًا

خلاصة

ملاحظات

مقدمة

هذا الكتاب مهدي إلى ذكرى شخص كان له أعظم التأثير والدور في عدم اعتقادي بالله، جدي بالتبني: لويس يُنج. لو_كما كنت أناديه دومًا_كان رجلًا علّم وثقّف نفسه بنفسه. رغم أن "لو" لم يكن حاصلًا سوى على الشهادة الابتدائية فقد قرأت كثيرًا من الكتب الواقعية رفيعة المستوى، وكتب رسائل نُشِرت في صحف Cincinnati، وحضر محاضرات في مواضيع متنوعة على نحو واسع. كل هذا أثار إعجاب أمي وأبي، اللذين اعتبرا لو ذكيًا ومتقّفًا جدًّا.

حتى عندما كنت طفلًا صغيرًا كان لي الكثير من الكلام مع لو عن الله. لقد كان ملحدًا مع طريقة تفكير ميثافيزيقية واضحة، وأتذكر بحيوية قوله: "إنه لصعب فهم كيف يمكن أن يكون شيءٌ غير مسبّب، لكنه صعب كذلك كيف يمكن أن تمضي سلسلة الأسباب إلى الأزل". لقد كان ذلك مثيرًا للفكر ومؤثرًا على طفل صغير، وبلا شك فقد أثر ليس على آرائي اللاحقة فحسب بل وحتى على اختياري المهني. إن هناك قليلًا من المهن بالإضافة إلى الفلسفة حيث يُدفع للمرء فيها لكي يسعى إلى البحث في نوع الأسئلة التي سألتها لو. لقد كان تأثير لو قويًا خصوصًا حيث إن والدي لم يكن لديهما سوى القناعات الإيمانية الأكثر غموضًا، فلم يكونا عضوين في كنيسة أبدًا، ولم يعطيني أي توجيه ديني. لقد ظل تأثيره معي طوال طفولتي في Cincinnati، ثم خدمتي في سلاح البحرية، حيث كانت فترة خدمتي الإلزامية القصيرة في الولايات المتحدة، فالأكاديمية البحرية، ثم أيام الكلية في أريزونا، ثم سنوات تخرجي من جامعة هارفارد Harvard.

أن تكبر كملحد في حيّ كاثوليكي خاص بالطبقة الوسطى الدنيا محدودة الدخل في Cincinnati لم يكن بالصعوبة التي قد يفترضها المرء. حينما كان يرد موضوع الله في نقاشات طفولتنا وكنت أعبر عن آرائي الإلحادية، لم تكن تقابل بالاحتقار

والسخرية. سواء أكان ذلك نتيجة احترام أصدقائي لشجاعتي المناضلة أم تسامحهم الديني الطبيعي، لا أدري. رغم ذلك فقد كنت صبيًا هادئًا مستبطنًا للفكر واحتفظت لنفسى بوقت كبير، لقد كنت كبيرًا وقويًا بالنسبة لسني وكنت أُعتبر منافسًا ومقاتلاً جيدًا من جانب أندادي.

رغم ذلك، فحتى كطفل كنت واعيًا أن إلحادي لم يكن شيئًا ينبغي أن أُعلن عنه. لقد أدركت أن معظم الناس تعتقد بالله وتظن أسوأ الأمور بالملحدين. في الواقع، أتذكر بحبوية وضوح اليوم الذي كشفت فيه عندما كنت في السنة الثالثة لمرشدة اختيار وظائف مستقبلية ودودة أنني ملحد. كان هذا الاعتراف لغريبة تجربة صادمة وعاطفية لدرجة أنني أصبت بطفح جلدي بعد ربع ساعة واحتيج لإرسالي للمنزل.

عندما انضمت للبحرية في عمر السابعة عشر كان عليّ أن أُعلن إلى أي طائفة دينية أنتمي: كاثوليكي أو بروتستنتي أو يهودي. وحيث لم يكن هناك فئة لغير المؤمنين فقد اخترت اعتباطيًا بروتستنتي. لحسن الحظ لم يبدو أن سلاح البحرية مهتمًا بما قاله المرء، ولم يكن هناك ضغط لحضور كنيسة. في الواقع، لم أضع قدمًا قدمًا قط في كنيسة حتى عمر ١٩ وكذلك لوقت قصير كضابط صف بحري في الولايات المتحدة. أما في الأكاديمية البحرية حيث ألزمت بحضور مُصلّي [كنيسة] صغيرة. حالما تعلمت النظام بدأت في التزويغ إلى الشجيرات بينما نسير إلى الكنيسة الصغيرة [المصلّي أو الزاوية] في صباحات أيام الأحد، ثم أعود إلى حجرتي وأنام. لحسن الحظ أنني سرعان ما استقلت، لأنني كنت سأُمسك آخر الأمر.

عندما بدأت دراسة الفلسفة كطالب جامعي في أريزونا، فإن دحض الجدليات والحجج التقليدية على وجود الإله كان له سحر وروعة بالنسبة لي. أدركت للمرة الأولى أن الأسئلة والقضايا التي كنت قد سمعتها من لو يُنَج عندما كنت ولدًا صغيرًا قد ناقشها متشككون في الدين شهيرون وأن الاعتقاد الإلحادي له تاريخ طويل والكثير من الأنصار الأذكاء الألمعيين. رغم ذلك، فبينما سعيت للحصول على شهادة تعليمي

الجامعي في الفلسفة في هارفارد فقد تخصصت في فلسفة العلم، وليس فلسفة الدين. لقد بدت الأسبق حيوية وطازجة منعشة، بينما الأخيرة ميتة وغير مثيرة للاهتمام. لقد بدا لي بوضوح تام في ضوء الأدلة أن عدم الإيمان في الإله له قابلية للتعليل أكثر من الاعتقاد. بالتالي فقد بدا لي أن قضية وجود إله محسومة منتهية، بينما القضايا عن تبرير الاستقراء ووجود الكيانات النظرية في العلم وعدم وجود قاسم مشترك وقابلية للمقارنة بين النظريات العلمية قضايا مفتوحة. لقد غيرت رأيي بصدد ذلك، بالدرجة الأولى بسبب الانبعاث الحالي للاهتمام بفلسفة الدين. رغم أنني لم أغير رأيي في أن عدم الاعتقاد بإله أكثر قابلية للتعليل من الاعتقاد، كما شرحت في المقدمة، فإن الجدليات الفلسفية المعاصرة لصالح الإيمان جعلت من الضروري إعادة تقييم وصياغة الحجج لصالح الإلحاد.

بالإضافة إلى لو يونج، فقد أثر الكثير من الملحدون وناقدي الدين على تفكيري. من عظماء الفلاسفة يبرز ديفيد هيوم David Hume بالتأكيد. ومقالة برتراند رسل Bertrand Russell الشهيرة "لماذا لست مسيحيًا" كان لها تأثير كبير كذلك عليّ. في السنوات الأخيرة قد أثر

J. L. Mackie, Michael Scriven, Kai Nielsen, Wallace Matson, Richard Robinson, Paul Kurtz, Edward Madden, Peter Hare, Antony Flew, Walter Kaufman, Ernest Nagel, and Paul Edwards

كلهم على تفكيري بصدد الدين. أنا ممتنٌ لإلهامهم.

لم يكن هذا الكتاب ليتمّ بدون مساعدة زوجتي جين Jane. فرغم أن لديها عمل فلسفي خاص بها للقيام به، فقد قرأت بإيثار المخطوطة بتمامها وقدمت اقتراحات ثمينة بصدد الأسلوب والجوهر. أود أن أشكر كذلك Jane Cullen محررة عملي التي شجعتني وأعطتني دعمها المعنوي ونصحها الحكيم. بالإضافة إلى ذلك، فأنا ممتن لقارئين مجهولين حسّنت اقتراحاتهما المخطوطة.

ختامًا، أود أن أشكر المحررين والناشرين الذي أعطوني الإذن بدمج المقالات التالية في كتابي:

"الجدلية الكونية الاستقرائية لسوينبرن"

"Swinburne's Inductive Cosmological Argument," *The Heythrop Journal*, ٢٧, ١٩٨٦, pp. ١٥١-١٦٢;

أضيفت ودُمجت بإذن جريدة *The Heythrop Journal*.

"Reichenbach في بحثه عن الشر الطبيعي"، جريدة الدراسات الدينية

"Reichenbach on Natural Evil," *Religious Studies*, ٢٤, ١٩٨٨, pp. ٩١-٩٩;

مبدأ السذاجة أو سرعة التصديق

"The Principle of Credulity," *Religious Studies*, ٢٢, ١٩٨٦, pp. ٧٩-٩٣

رهان باسكال كحجة لعدم الاعتقاد بالإله

"Pascal's Wager as an Argument for Not Believing in God," *Religious Studies*, ١٩, ١٩٨٣, pp. ٥٧-٦٤;

التصريحات اللاهوتية ولغة علم الظواهر والإثبات

"Theological Statements, Phenomenalistic Language, and Confirmation," *Religious Studies*, ١٤, ١٩٧٨, pp. ٢١٧-٢٢١

أضيفت بإذن جريدة الدراسات الدينية ومطبعة جامعة كامبردج

Religious Studies and Cambridge University Press.

"هل تثبت الأدلة الإيمان أكثر من المذهب الطبيعي؟" _الجريدة العالمية لفلسفة الدين

"Does The Evidence Confirm Theism More Than Naturalism?" *International Journal for Philosophy of Religion*, ١٦, ١٩٨٤, pp. ٢٥٧-٢٦٢; copyright ١٩٨٤ by Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, Boston,

Lancaster, and incorporated by permission of Kluwer Academic Publishers.

أضيفت بإذن الناشر.

[كتبه المؤلف في] نيوتن، مسوشيتس، أمركا Newton, Massachusetts

يوليو ١٩٨٩

مقدمة

منظور عدم الاعتقاد

عدم الاعتقاد في وجود إله أو آلهة هو ظاهرة عالمية الانتشار ذات تاريخ طويل ومميز^١. كمثال، فإن فلاسفة العالم القديم كإبيكُورس [أبيقور] الجريكي ولوكريشيُس Lucretius الروماني كانا غير مؤمنين^٢، والمفكرون الرواد للتتوير كبارون هُلباخ Baron d'Holbach ودينس ديدرو Diderot كان ملحدين مصرّحين^٣. حتى في العصور الوسطى كانت هناك تيارات فكرية تشككية وطبائعية^٤. التعبير عن عدم الإيمان وُجد علاوة على ذلك في أدب العالم الغربي؛ في كتابات مارك توين Mark Twain الأديب الأمريكي وUpton Sinclair والشاعر الإنجليزي بيرسي شيلي Shelley والشاعر اللورد بيرون Byron والأديب توماس هاردي والفرنسي الفيلسوف الأديب جين بول سارتر وTurgenev^٥ [جورج أورويل الأديب والكاتب الإنجليزي، وفي الثقافة العربية يوجد أدباء ومفكرون ملحدون كثر معاصرون تمتلئ مكتبة المترجم بكتبهم ومن القدماء اشتهر أبو العلاء المعري العربي بشعره الإلحادي الذي اهتم الإنجليز والألمان بترجمته لروعته وفلسفته والشاعر الفارسي عمر الخيام في أشعاره الفارسية المتشككة الإلحادية النزعة وقد ترجمت عدة ترجمات مجيدة إلى العربية والإنجليزية وغيرها_م]. في العصر الحالي، يوجد غير المؤمنين من هولاند نيزلاند إلى نيوزيلاند، ومن كندا إلى الصين، ومن إسبانيا إلى أمريكا الجنوبية^٦. [وكذلك أقليات ببلاد العرب وأفريقيا رغم سوء الوضع التعليمي والاقتصادي والفكري والسياسي_م]

عدد غير المؤمنين في العالم في العصر الحالي كبير على نحو مدهش. إن الموسوعة المسيحية العالمية The World Christian Encyclopedia_ ولعلها أكثر

مصدر متوسع متاح عن الإحصائيات الدينية_قَدَّرَتْ في عام ١٩٨٢ أنه بحلول العام ١٩٨٥ سيكون هناك ٢١٠ ملايين ملحد و ٨٠٥ مليون لا أدريّ في العالم ٧. [بيانات قديمة جدًا تعود إلى زمن كان عمر المترجم فيه سنة واحدة! ولا شك شهد العالم الغربي مع التقدم الاقتصادي والسياسي والحريات وتقدم العلوم زيادات هائلة في نسب الملحدين، ففي أول القرن العشرين كمثال كان عدد ملحدي أستراليا ١% واليوم تقول الإحصائيات ٢٥% بالإضافة إلى نسبة أخرى رفضت التصريح بمعتقداتها لإحصائيات الدولة، وفي بريطانيا وفرنسا وألمانيا فإن النسب فوق الأربعين بالمئة، ودول أخرى كالنمسا والسويد والدنمارك والنرويج يشكل فيها الإلحاد نسب أغلبية كبيرة فوق الثمانين والتسعين، ورغم كل العنف الاجتماعي ظهرنا كملحدين عرب، لو اتحد الملحدون فهم يشكلون مذهبًا كثير العدد يوازي إحدى الديانات كالإسلام والمسيحية والبودية والهندوسية_م]. هذا يعني أن حوالي ٢١% من سكان العالم يتألفون من غير مؤمنين. علاوة على ذلك، فإن الأرقام لا تتضمن أتباع الأديان كالجينية والبودية في بعض مذهبها التي لا تتضمن اعتقادًا في إله [رغم وجود مفاهيم غيبية بها]. وحيث إن هذا الحساب والإحصاء يقوم جزئيًا على إحصائيات الرأي العام وعلى إحصائيات الحكومات والكنائس والأعمال، وعلى بيانات أخرى كذلك ٨، فهناك سبب وجيه للافتراض علاوة على ذلك أن العدد الحقيقي لغير المؤمنين أكبر بكثير. ففي الكثير من الدول هناك ضغط اجتماعي [وأحيانًا قانوني] ضد التعبير عن عدم الاعتقاد بآله ٩. بالإضافة إلى ذلك، فإن صيغة أسئلة بإجابات نعم ولا الخاصة بالاستقصاءات النمطية يُرجَّح أن تؤدي إلى تسجيل إجابات لعدم الاعتقاد من جانب الملحدين الأشداء فقط ١٠. بالرغم من ذلك، فحتى صيغة نعم أو لا النمطية تبرهن أن في بعض الدول فإن نسبة غير المؤمنين عالية على نحو مدهش. كمثال، فإنه إجابةً على سؤال "هل تؤمن بآله أو روح كونية؟" أجاب ٥٦% من شعب اليابان بآما لا أو غير متأكد [النسب اليوم أكبر ربما حوالي ٨٠%-م]؛ وفي دول إسكندنافيا كانت النسبة ٣٥% [أصبحت اليوم النسب في تلك الدول بين ثمانية وتسعينية_م]، وفي جرمانيا الغربية ٢٨% [لا توجد اليوم ألمانيا منقسمة بل واحدة فيها النسبة أربعينية]، وفي فرنسا ٢٨% وفي المملكة المتحدة البريطانية ٢٤% ١١ [أيضًا النسب

فيهما اليوم فوق أربعينة وتعتبر بريطانيا إنجلاند ومعها أقلية ملحدِي أمريكا مركز ومنبع الحركة الإلحادية الحديثة في معظمها_م].

أما استقصآت الراي العام في الولايات المتحدة الأمريكية المستعملة لصيغة نعم ولا النمطية فتشير إلى أن خلال فترة ثلاثين عامًا (١٩٤٤-١٩٧٥)، فإن نسبة ٢ إلى ٦% من السكان كانوا غير مؤمنين ١٢ [أيضًا النسبة أكبر اليوم_م]. بافتراض أن السكان حوالي ٢٢٦ مليون [العدد اليوم أكثر من ٣٠٠ مليون_م] فإن هذا يعني أن في الولايات المتحدة وحدها فإن ما بين ٢٥. ٤٠ إلى ٥٦. ١٣ مليون نسمة في تلك الحقبة لم يعتقدوا بالله. أما الدراسات التي سُمحَ فيها بإجابات أكثر مرونةً تقترح أن عدد غير المؤمنين في الولايات المتحدة أعلى بكثير من ذلك. كمثال، في إحدى الإحصائيات فإن نسبة ٦٨% فقط من العينة وافقوا بقوة على التأكيد: "أنا أوّمن بوجود إلهٍ بالشكل الذي أعرفّه به" ١٣.

بتسليمنا بالعدد الكبير لغير المؤمنين، فإنه لغير مفاجئ أن المجتمعات والدوريات والمجلات [والكتب] والمؤتمرات الإلحادية توجد وتحدث وتصدر حول العالم ١٤. ورغم وجوده وتاريخه، فيظل الإلحاد في الولايات المتحدة الأمريكية على الأقل مستترًا تقريبًا [وفي الدول العربية والإسلامية وبعض دول أمريكا الجنوبية_م]. وبينما تسعى وسائل الإعلام إلى آراء القادة الدينيين في القضايا الأخلاقية والاجتماعية المتنوعة الخاصة بالعصر، فإن هؤلاء القادة الرواد الملحدِين مثل Madelyn Murray O'Hair مادلِين مُري أوهير [مفكرة ملحدة أمريكية راحلة مهمة قامت بإصدار إحدى أول المجلات الإلحادية وتأسيس أول أو إحدى أوائل الروابط الإلحادية ماتت غيلة هي وأسرتها على يد لص وهي جريمة ظلت غامضة لفترة طويلة حتى اكتشاف اللص بسحبه من حسابات الأسرة المصرفية بعد موتهم_م] و Paul Kurtz يُتجاهلون. في الحقيقة، يُعتبر الملحدون مشكوكًا بهم لدرجة أن المرشح السياسي الذي سيكون ملحدًا مُعلنًا سيكون لديه فرصة قليلة للترشح للانتخابات. الدين الإيماني في العصر الحالي يحوز على تسليط الضوء [كحال قنوات العرب

التلفزيونية اليوم وقد امتلأت بالهراء والسخام الفكري الديني بكل نشره للجهل والرجعية والظلام، لكن نسبياً في بريطانيا وفرنس وأستراليا وإلى حد ما أمريكا صار للملحدين رأي وصوت له اعتباره ومراعاة حقه في الوجود في وسائل الإعلام، ومع ازدياد عدد ملحدي بريطانيا صار يُطرح سؤال اليوم هل بريطانيا دولة مسيحية وما معنى قوانين مثل إنجيلية مذهب الملك اليوم؟! م].

دفاع مختصر عن الإلحاد ضد بعض الانتقادات الشائعة

لماذا الإلحاد غير مرئي للغاية؟ أحد الأسباب هي أن الملحدين والإلحاد لهم صورة سلبية ليس فقط في العقلية الشعبية بل وحتى في الدوائر الثقافية المحنكة. لا يُقال فقط أن الإلحاد رأي باطل بل وأن الملحدين غير أخلاقيين، وأن الأخلاق الإلحادية مستحيلة، وأن الحياة تكون سخيطة منافية للعقل أو عديمة المعنى أو لا قيمة لها لو أن الإلحاد صحيح. إن أهم نقد؛ وهو أن الإلحاد باطل، سيُجاب عليه في الفصول التالية. سنُفحص هنا العديد من الاعتراضات على الإلحاد التي تقع خارج جدلية الكتاب الأساسية. سأدرس أولاً الهجومات الإيمانية على السمة الأخلاقية للملحدين؛ ثم زعم أنه مستحيل امتلاك أخلاق كافية بدون الاعتقاد بإله؛ وختاماً، ادعاء أن الحياة بلا معنى وسخيطة أو بدون قيمة لو أنه لا يوجد إله. رغم أنني لا يمكنني احتمالاً أن أشمل كل الانتقادات التي قد وُجّهت من قبل على الإطلاق ضد الإلحاد، فقد حاولت تضمين الانتقادات الأكثر أهمية تاريخياً والتي يثيرها المؤمنون على نحو أكثر شيوعاً.

انتقادات السمة الأخلاقية للملحدين

تاريخياً فقد هوجم الملحدون لأجل عيوب مزعومة في سمتهم الأخلاقية، كثيراً ما زُعم أنهم لا يمكنهم أن يكونوا أمناء أو مخلصين أو صادقين. كمثال، أكد Richard Bentley وهو عالم دفاع مسيحي إنجليزي عام ١٧٢٤م أن: "لا ملحد كهذا يمكن أن يكون صديقاً حقيقياً أو ذا علاقة مُحبة أو محلّ إخلاص" ١٥. أما جون لُك John Locke الشهير بمناصرته التسامح الدينيّ، فقد أكد في "رسالة بخصوص التسامح" أن: "الوعود والعهود والأقسام التي هي روابط المجتمع البشري ليس لها أي تأثير على ملحد" ١٦. لقد حوِّظ على عقيدة لُك في القواعد القانونية التي منعت الملحدين من الشهادة في المحاكم [لأزمة طويلة]. كمثال، فحتى تمرير وإقرار تنقيح قانون الأدلة الخاص بعام ١٨٦٩، كان الملحدون في إنجلترا [بريطانيا] يُعتبرون غير أهلٍ لتقديم دليل أو شهادة في محكمة للقانون ١٧. وُجِدَت تقييدات قانونية مماثلة في الولايات المتحدة الأمريكية. كمثال، في عام ١٨٥٦م اعتُبر Ira Aldrich غير كفء كشاهد في قضية بـ Illinois بعدما أظهر أنه لا يؤمن بالله "يعاقب الناس لأجل الحنث باليمين، سواء في هذا العالم أو في أي آخر" ١٨، ولاحقاً متأخراً حتى عام ١٨٧١م أكدت المحكمة العليا [الدستورية] لولاية تَنيسي Tennessee:

"الإنسان الذي لديه الوقاحة للمجاهرة بأنه لا يؤمن بالله، يُظهر لا مبالاة وإهمال للسمعة الأخلاقية وافتقاد تام للحس الأخلاقي، بحيث لا يؤهله البتة لأن يُسمع أو يُصدّق في محكمة للعدل في بلدٍ مُعلنٍ كمسيحيٍّ ١٩.

رغم أن هذا الرأي لم يعد من بعدُ محتفظاً به في قوانيننا، [لا أدري ما حال الدول العربية والإسلامية اليوم في معظمها من موقف كهذا، لكن في مصر على الأقل درجت العادة النمطية أن يقسم الشاهد سواء أكان مسلماً أو مسيحياً بالله، في عموم العقليّة المصرية من يرفض الشهادة سيكون محلّ اشتباه بأنه يكذب، أما من يعلن عدم إيمانه فأتصور أنه قد تُرفض شهادته، أما في التشريع الإسلامي القديم الديني

فكان هناك تشكك ورفض تام لشهادة غير المسلمين، ورفضوها في حالة كانت ضد المسلم أو لصالح غير مسلم! ولعل السعودية مثالاً بدرجة أو أخرى لا تزال تعمل بقواعد عنصرية كهذه_م]، رغم ذلك، فإن كثيرًا من الناس المتدينين لا يزالون يعتقدون الرأي القائل بأن الاعتقاد الديني مرتبط على نحو وثيق بالفعل الأخلاقي. لكن هل هناك أي سبب وجيه للافتراض بأن الاعتقاد الديني والأخلاق مترافقان على نحو وثيق؟

للإجابة على هذا السؤال، فيُحتاج إلى التمييز بين عدد من الفرضيات المختلفة. إن شخصًا ما يعتقد الرأي بأن الدين والأخلاق متصلان قد يكون مؤكّدًا بأن الاعتقاد في إله شرط ضروري لامتلاك سمة أو شخصية أخلاقية عالية. يمكن تحديد هذا الافتراض كالتالي:

١- إنه مستحيل امتلاك شخصية أخلاقية سامية بدون الاعتقاد بإله.

رغم ذلك، فإن ذلك الشخص قد يجادل بوضوح بأنه رغم أنه يمكن امتلاك شخصية أخلاقية سامية بدون الاعتقاد بإله، فإن مثل هذا الوضع غير مرجّح. يمكن صياغة هذه الفرضية هكذا:

٢- إنه أكثر رجحانًا أن شخصًا ما بدون اعتقادٍ بإلهٍ لن يكون لديه سمة أخلاقية عالية أكثر من أن يكون لديه.

أو أن ناقدنا للسمة الأخلاقية للملحدين قد يؤكد أن الناس الذين لا يؤمنون بإله أقل رجحانًا أن يمتلكوا سمة أخلاقية سامية أكثر من الناس الذين يؤمنون. فنُعتَبَر الفرضية:

٣- إنه أكثر رجحانًا أن شخصًا بدون اعتقاد بالله لن يكون لديه سمة أخلاقية عالية أكثر مما سيكون لدى شخص ذي اعتقاد بالله.

الآن، يتضح بوضوح أن الفرضية (١) باطلة. إن الجاينيين [وبعض المذاهب البوذية] ملحدون، إلا أنهم يتبعون قانونًا أخلاقيًا صارمًا يحرم جرح أو إيذاء أي كائن حي ٢٠.

لقد وُصِفَ ديفد هيوم باعتباره كافرًا ورعًا ٢١؛ وبيرسي شيلي [الشاعر الإنجليزي] _الذي كان ملحدًا_ قد وُصِفَ باعتباره تقوده المبادئ والمثل العليا، وقد وُصِفَت حياته بأنها كانت متسمة بالكرم والاستقامة ٢٢. قد لا يتفق مؤمن بالتأكيد مع هذه الأحكام، لكن من ثمَّ يجب أن يسأل المرء إن كان هو أو هي تستعمل الحكم "س شخص ذو سمة أخلاقية عالية" بحيث يستلزم أن "س يؤمن بالله". لو كان الأمر كذلك، فمن ثمَّ فلا دليل محتمل يمكنه دحض وتكذيب الفرضية (١). رغم ذلك، فحيث أن هذه ليست بالتأكيد الطريقة التي يفهم بها تعبير "السمة الأخلاقية العالية" في العادة، فإن عبء ومسؤولية تحديد أي دليل يمكنه دحض الفرضية (١) تقع على المؤمن.

ماذا عن الفرضية (٢)؟ إنها تستلزم أن معظم الملحدین ليس لديهم السمات أو الشخصيات الأخلاقية السامية. سواءً أكان هذا صحيحًا أم لا فأنا لا أعرف. رغم ذلك فيجب أن يفهم أن ملحدًا ما يمكن أن يقر بسرور بصحة الفرضية (٢). قد يؤكد هو أو هي أن السمة الأخلاقية السامية صفة نادرة، صفة تنتشر بنفس المعدل المنخفض التكرار تقريبًا بين المؤمنين والملحدین على السواء. أي أن الملحد يمكن أن يجادل بأنه بالإضافة إلى الفرضية (٢)، فإن الفرضية التالية صحيحة كذلك:

٢ب- إنه أكثر رجحانًا أن شخصًا لديه اعتقاد بالله لن يكون لديه سمة أخلاقية عالية أكثر من أن يكون لديه.

هل فرضية ٢ب صحيحة؟ لو أنها كذلك، فمن ثَمَّ فإن الفرضية ٣ يجب أن تكون مخطئة. هل هي كذلك؟ إن الأبحاث الإمبريقية [القائمة على الملاحظة] ضخمة ومن الصعب تأويلها. يقينًا فإن بعض الدراسات تقترح أن الدين محدود العلاقة بالنشاط الإجرامي ٢٣، والجنوح ٢٤، والسلوك الإنساني [=المتعاطف] ٢٥، وأن الملحدين_ بالكلام من ناحية إحصائية_ لديهم أخلاق بنفس الدرجة التي لدى المؤمنين. كمثال، فإن مراجعة من جانب Gorsuch and Aleshire للدليل الإمبريقي حتى عام ١٩٧٤م عن العلاقة بين الاعتقاد المسيحي والتحيز العرقي_العنصري أشارت إلى أن الأعضاء الكنسيين الناشطين باعتدال وعلى نحو محدود كانوا أكثر تحيزًا من الأعضاء الناشطين للغاية وغير الأعضاء، وأن الأعضاء الناشطين للغاية كانوا متسامحين بنفس درجة غير الأعضاء. استنتجت هذه المراجعة أن "الاعتقاد بموقف ذي قيمة عالية يمكّن المرء من الوقوف خارج التقييم التقليدي للمجتمع ككل كان حاسمًا مفصليًا في تبني موقفٍ غير متحيز وكان شائعًا نمطيًا في كلٍّ من الناس الغير متدينين والمتدينين للغاية" ٢٦. وهكذا اقترح Gorsuch and Aleshire أن _على الأقل طالما تعلق الأمر بالتسامح العرقي_ فإن غير المؤمنين أخلاقيون بنفس قدر أكثر المؤمنين المتدينين تكرسًا، وأكثر اخلاقيّةً من المؤمنين الأقل تكرسًا. ورغم أن مراجعات كهذه موحية، ففي الوقت الحالي لا يبدو أن هناك أي دليل واضح ومحدّد يبرهن أن الفرضية ٣ باطلة [عدم وجود قابلية نظرية للدحض يفسد منطق الفرضية_م]. ومن جانب آخر، فلا يوجد دليل واضح ومحدد يدعم الفرضية (٣). هكذا فإن حقيقة ٣ لا يمكن في الوقت الحاليّ تقريرها على نحو حاسم قطعيّ. رغم ذلك، فيمكن للمرء أن يقول أنه في ضوء الأدلة المتاحة فإن الفرضية ٣ تبدو مشكوكًا فيها.

على سبيل الجدل، فلنفترض أن الفرضية ٣ صحيحة. فرغم ذلك لا يمكن للمرء أن يقفز مباشرةً إلى الاستنتاج بأن هناك علاقة سببية بين عدم الاعتقاد بإلهٍ والسمة الأخلاقية المنخفضة. فباعتبار كل شيء، فإن الملحدين قد يكون لديهم سمات أخرى

تُؤخَذ في الحساب على نحو اعتياديّ لصالح المعدل المتباين المفترض للسمة الأخلاقية العالية بينهم وبين المؤمنين.

في الوقت الحالي، فإن هذا بالتأكيد تأمل محض. نحن لا نعرف حتى ما إذا يكون الافتراض ٣ صحيحًا، ناهيك عن فيما لو تكون كذلك، فلماذا تكون كذلك [يعني صحيحة]؟. وبدون دليل أفضل مما لدينا الآن، فإن الانتقاد القائل بأن الإلحاد له تأثير سيء مضاد على السمة الأخلاقية غير مبرر.

الأخلاق الإلحادية

الانتقاد السابق أعلاه يؤكد أن السمة الأخلاقية المنخفضة مترافقة مع الإلحاد. رغم ذلك، فإن منتقدي الإلحاد قد يؤكدون أنه رغم أن الملحدين قد لا يكونون أقل أخلاقية من المعتقدين، فإنهم ليس لديهم سبب ليكونوا كذلك. من ثم فإن المشكلة مع الإلحاد ليست أن الملحدين لديهم سمة أخلاقية أدنى من المؤمنين، بل أنهم لا يمكنهم تقديم أي تعليل منطقي لأفعالهم الأخلاقية.

أحد الانتقادات الشائعة ضد الإلحاد هو أنه بدون إله فليس هناك التزامات أخلاقية ولا تحريمات أخلاقية. كل فعل أيًا ما كان مسموح به أخلاقيًا. بل وبالتالي لن يكون هناك شيء اسمه فعل أخلاقيّ صائب أو خاطئ. بعبارة أخرى، فإن الفوضى الأخلاقية ستسود نظريًا إن لم يكن عمليًا. لو أن الله لا يوجد فإن الناس قد يكونون لطفاء ورحيمين تمامًا. رغم ذلك، فإنهم لن يكون لديهم التزام بأن يكونوا لطفاء ورحيمين، ولا شيء سيردعهم عن أن يكونوا وحشيين وغير إنسانيين.

يمكن صياغة هذا الانتقاد كالتالي:

٤- لو أن الإلحاد صحيح، فإن الفوضى الأخلاقية صحيحة.

لكن ماذا تعني الفوضى الأخلاقية؟ فلنفهم الفوضى الأخلاقية بحيث تستلزم:

٥- بالنسبة لأي فعل (نرمز له بالرمز أ)، فإن ذلك الـ أ مسموح به أخلاقياً.

على نحو بديل، فإن هذا الانتقاد يمكن أن يُفسَّر بأنه يقوم باتهام أقل خطورة ضد الإلحاد: بأنه لو أن الإلحاد صحيح، فمن ثمَّ فليس هناك مبادئ أخلاقية مطلقة؛ وأن الأخلاق القائمة على أسس إيمانية ستكون نسبية. يمكن تحديد هذا الافتراض كالتالي:

٦- لو أن الإلحاد صحيح، فمن ثمَّ فليس هناك بيانات أخلاقية مطلقة.

طريقة أخرى لتحديد هذا الافتراض هي كالتالي:

٦ب- لو أن الإلحاد صحيح، فمن ثمَّ فإن كل البيانات الأخلاقية نسبية.

ما الذي يعنيه القول بأن بياناً أخلاقياً مطلق؟ أحد طرق الفهم والتفسير هو أن بياناً أخلاقياً مطلقاً ما هو الذي لا يحتوي فهم بيانه على تعبير فردي، أي لا تعبير تتنوع معانيه نظامياً كما تفعل الضمائر الشخصية للمتكلم والمخاطب (أنا، أنت، أنتم، أنتما) أو ضمائر الملكية والمفعول به والجر (ك ت ني نا كم كن كما ... إلخ)، والكلمات وأسماء الإشارة التي تشير مباشرة لكن نسبياً إلى المواقع المكانية (هذا، ذلك، هؤلاء، هذه، هنا، هناك، الآن، الماضي، الحاضر) ٢٧. فلندعُ هذا الفهم لبيان أخلاقي ما باسم الفهم والتفسير الغير مشترط للذاتية. للتوضيح، تفكر في طرق الفهم التالية للتعبير "هو مُلزم أخلاقياً".

أ- ص ملزم أخلاقياً = ص يُعتبر صائباً أخلاقياً في هذه الثقافة.

ب- ص ملزمٌ أخلاقياً = التسبب في حدوث ص يتسبب في إحداث الصالح العام والخير الأكبر للعدد الأكبر.

ج- ص ملزمٌ أخلاقياً = ص مُستحسنٌ بشدة من جانبي.

د- ص ملزمٌ أخلاقياً = ص أمرٌ به الله.

هـ- ص ملزمٌ أخلاقياً = لو أن هناك مراعيًا أو مراقبًا لقيمة مثالية، فإن ذلك المراعي سيتفكر في ص مع شعور بالاستحسان له.

الآن، فإن طريقتي الفهم في الحكمين (أ) و (ج) يتضمنان مصطلحين ذاتيين: "هذه" والضمير "ي في من جانبي" على الترتيب. من جهة أخرى، فإن طرق الفهم (ب) و (د) و (هـ) لا يتضمنان مصطلحات ذاتية. وفقًا لهذا الفهم من ثم فإن بيانًا مثل: "الاعتناء بأطفالك ملزمٌ أخلاقياً" هو بيان أخلاقي مطلق عندما تُستعمل جملة "ملزمٌ أخلاقياً" بمعنى (ب) أو (د) أو (هـ). أما لو سُتُستعمل جملة "ملزمٌ أخلاقياً" بمعنى (أ) أو (ج) فإنه سيكون بيانًا أخلاقياً نسبيًا.

إن الفهم المشترط لعدم الذاتية للإطلاقية الأخلاقية يتعلق بمعنى التعبيرات الأخلاقية. لكن فهمًا آخر للإطلاقية الأخلاقية ممكنٌ. نتصور أحيانًا الإطلاقية الأخلاقية بمصطلحات إجرائية [منهجية]: تكون الإطلاقية الأخلاقية صحيحة لو أن هناك اتفاقًا وتناغمًا سواء على ما تبرره أو لا تبرره البيانات الأخلاقية. هذا الاتفاق سيحققه منهج إجرائي أخلاقي عقلاني فريد ما، فلنسمِّه المنهج م، سيُستعمل بالتآزر مع معرفة واقعية غير محدودة. النسبية الأخلاقية ستكون صحيحة لو أن الإطلاقية الأخلاقية باطلة؛ أي: لو أن م [المنهج] عندما يتحد مع معرفة واقعية غير محدودة وتامة سيؤدي أحيانًا إلى تبرير البيانات الأخلاقية المتعارضة. وفقًا لذلك الفهم، فإن القول بأن بيانًا أخلاقياً مطلقٌ يعني:

يكون بيانٌ أخلاقيٌّ (نرمز له بـ س) مطلقًا إذا كان ما كان إما هو أو غيره (نرمز له بـ ص) ولكن ليس كلاهما سويًا_سيمكن تبريره فيما يتعلق بالمنهج (م) عندما يُستعمل بالتأزر مع معرفة واقعية غير محدودة.

وفقًا لذلك التفسير والفهم لا ينتج عنه أنه لو أن بيانًا أخلاقيًا نسبيًا، فمن ثم فإن كلاً من (س) و(ص) سيكونان صحيحين. فلا يمكن أن يكون س و ص صحيحين كليهما، بما أنهما يتناقضان أحدهما مع الآخر. لكن س و ص يمكن أن يُبررا كلاهما بالمنهج م عندما يُستعمل بالتأزر مع معرفة واقعية غير محدودة ٢٨. فلنسم ذلك الفهم والتفسير للبيان الأخلاقي المطلق بأنه الفهم القائم على التبرير الفريد.

لا يزال هنالك أيضًا فهم آخر للإطلاقية الأخلاقية. فكما قد رأينا فإن الفهم الخاص بالتبرير الفريد يفترض منهجًا عقلائيًا فريدًا. لكن قد يُجادل بأنه لا وجود لمنهج عقلائي فريد للتقييم الأخلاقي. سنسمي الرأي القائل بأن هناك منهجًا عقلائيًا فريدًا باسم "الإطلاقية الأخلاقية المنهجية"، والرأي القائل بأنه لا منهج عقلائي فريد سنسميه باسم "النسبية الأخلاقية المنهجية". في ٦ ب كنا نناقش النسبية الأخلاقية الغير منهجية، حيث أن النسبية الأخلاقية محل الكلام هنا لا تتعلق بالمنهج الأخلاقي بل بالبيانات الأخلاقية المبررة بمنهج عقلائي فريد ما. ربما يؤكد منتقدو الإلحاد:

٧- لو أن الإلحاد صحيح، فإن الإطلاقية الأخلاقية المنهجية باطلة.

إنه لهام أن ندرك أن النسبية الأخلاقية المنهجية تترافق مع اتفاق تام على كل المسائل الأخلاقية، بينما الإطلاقية الأخلاقية المنهجية تترافق مع اختلاف واسع الانتشار. فمن ناحية، فإن الاتفاق الأخلاقي قد لا يقوم على استعمال نفس المنهج العقلائي، حيث أن الاتفاق قد يكون عرضيًا وصدفة بحتة. من ناحية أخرى، فإن الاختلاف الواسع قد يكون نتيجة عدم تطبيق المنهج أو على الأقل عدم تطبيقه على

نحو طويل كفاية، أو قد يكون ناتجاً عن النسبية غير المنهجية. في الحالة الأخيرة، فإن منهجاً عقلائياً فريداً ما قد يبرّر الكثير من البيانات الأخلاقية المتعارضة. أما مدى احتمالية ذلك الاحتمال فهي مسألة أخرى.

ماذا يمكننا قوله عن هذه الاتهامات ضد الإلحاد؟ فلنتفكر في الافتراض ٤ أولاً. إن نظرية أخلاقية تُدعى بنظرية الأمر الإلهي تعتقد بأن ما هو ملزم أخلاقياً أو محرّم أو مسموح به يُفهم وفقاً لما يأمر به الله أو يمتنع عن الأمر به ٢٩. تتضمن هذه النظرية في بعض نسخها حدوث فوضى أخلاقية لو أن الله لا يوجد. كمثال، وفقاً لإحدى نسخ هذه النظرية يُقدّم الفهم التالي للـ"مسموح أخلاقياً".

و- إن ص مسموح به أخلاقياً = في تلك الحالة فالله لم يأمر بـ ص.

وفقاً لذلك الفهم، فلو أن الله لا يوجد، فإن كل شيء سيكون مسموحاً. وبالتالي لو اعتنق المرء هذه النظرية، فإن الفرضية (٤) ستكون مبرّرة.

رغم ذلك، فهناك سبب وجيه لرفض الفهم (و) حتى لو أن المرء يؤمن بالله. أولاً، هناك مشكلة دلالية واضحة. لا يبدو (و) أنه ما يعنيه كثير من الناس بجملة "مسموح أخلاقياً". لكن هبّ أننا لا نفترض أن معنى "مسموح أخلاقياً" يمكن فهمه بمصطلحات ما يأمر به الله ٣٠. هبّ أننا نفترض فقط أن:

ز- إنه من الضروري لكي يكون كل ص مسموحاً به أخلاقياً أن يكون ليس الحال أن الله يأمر بذلك الـ ص ولا العكس.

هذا يعني أنه في أي عوالم محتملة فإن ص مسموح به أخلاقياً، طالما أن ليس الحالة أن الله لا يأمر بذلك الـ ص ولا العكس.

رغم أن هذه النسخة من نظرية الأمر الإلهي ليس بها المشكلة الدلالية الخاصة بـ (و)، فإن لديها مشاكل أخرى. أولاً، هناك مشكلة أخلاقية. فكما يفترض فإن (ز) يُقصد بها لتصور المفهوم القائل بأن ص مسموح به أخلاقياً لأن الله لا يأمر به وليس العكس. رغم ذلك، فإنه لصعب فهم كيف يمكن تصور هذا ما لم نفترض أن الله ليس لديه طبيعة أخلاقية جوهرية [هنا يتحدث الكاتب عن معضلة يوثيريو واعتباطية الأخلاق في الأديان وكأنه يفترض مستوى معرفة فلسفي متقدم من كل القراء م]. لكن لو افترضنا هذا، فمن ثم ففي بعض العوالم المحتملة فإن الله لا يأمر بالأمر يقوم الناس بممارسة الوحشية لمجرد الوحشية. لكن هذا يبدو كريهاً أخلاقياً للكثير من الناس، وإن المحاولات من جانب المؤمنين لتبرير مثل هذه المعاني الضمنية الخاصة بأرائهم غير مقنعة ٣١.

هناك أيضاً مشكلة معرفية [أبستمولوجية]: كيف يمكننا معرفة ما يأمر به الله؟ كيف على وجه الخصوص يمكن للمرء الفصل بين ما هو أوامر حقيقية لله عن ما هو مجرد أوامر ظاهرية؟. هذه المشكلة جدية لأسباب عديدة. أولاً وقبل كل شيء، هناك عدد من المصادر الواضحة المزعومة لوعي وإلهامات الله إلى البشر. ففي الثقافة الغربية وحدها هناك الكتاب المقدس والقرآن وكتاب مورمون وتعاليم القس Moon والكثير من الشخصيات الدينية الأقل شهرة [ربما نضيف هنا البوذية بمذاهبها وكتبها وتعاليمها المختلفة، والبهائية، ومذهب ميرزا بابا وغيرها م]. يستحيل بوضوح اتباع التعاليم المزعومة الموجودة في كل هذه الكتب والتي أصدرها كل الناس المدّعون بالتحدث نيابةً عن الله، لأنهم في تعارض وتضارب. علاوة على ذلك، فحتى ضمن الاعتقاد الديني الواحد لنقل مثلاً المسيحية فإن نفس الأمر المزعوم لله يُفسّر بطرق مختلفة. كمثال، فإن الأمر "لا تقتل" يفسره بعض المسيحيين بحيث يعني ويستلزم المسالمة ومعارضة العنف بينما الآخرون على العكس، ويستعمله البعض لتبرير إبطال عقوبة الإعدام وآخرون على العكس. ما هو التفسير الصحيح للأمر؟ علاوة على ذلك، فإن بعض الأوامر الظاهرة تبدو للكثير من الناس المتدينين المعاصرين حتى ضمن نفس الديانة والتقليد والمذهب مشكوكاً بها أخلاقياً وموضع تساؤل. إن

العهد القديم [كتاب اليهود، التناخ، الجزء الأول من الكتاب المقدس للمسيحية] يحرم العلاقات المثلية الجنسية الذكورية. والعهد الجديد يحرم الطلاق إلا لعلّة الخيانة الزوجية. [وبالمثل يحفل القرآن والأحاديث بأحكام وحشية كقتل تارك الإسلام ورجم الزوجة أو الزوج الخائن وقطع يد السارق ومصادرة حرية الرأي والاعتقاد والتعبير وأحكام أسوأ من ذلك كذلك م]. هل يجب أن يتبع المسيحيون المعاصرون هذه الأوامر الظاهرية رغم أنها تتعارض مع بعض الأحكام الأخلاقية التي يعتقدون بها بعمق وشدة؟

ختامًا، هناك مشكلة مفهومية. فمفهوم الأمر الإلهي ملتبس مزدوج المعنى من جهةٍ أنه يُعتبر أحيانًا نوعًا معيّنًا من فعل الكلام وأحيانًا محتوى وفحوى ذلك الفعل الكلامي. هكذا فإن محتوى الأمر بإغلاق الباب يُفهم من خلال جملة الأمر "أغلق الباب" وهو نتيجة فعل كلامي يتضمن النطق بهذا الكلام في مناسبة معيّنة. هذا الالتباس يوجد في السياقات الدينية كذلك. ففحوى الأمر بعدم القتل يُفهم من جملة الأمر: "لا تقتل" وهو كما يُفترض نتيجة فعل كلامي يتضمن النطق بهذا الكلام. لكن هذا يتسبب في مشكلة معيّنة: لو تصور المرءُ الله على أنه كائن مجرد عن المكان والزمان وبلا جسد، فبأي منطق يمكن أن يجعل امرؤُ الله يقوم بفعل الكلام؟ فإن كائنًا كهذا سيبدو غير قادر على القيام بفعلٍ يتطلب ويفترض إن لم يتطلب جسدًا - فعلى الأقل نقطة منشأ زمانية ومكانية ما. المنطق الوحيد الذي يمكن به لامرئٍ افتراض وجود أمر إلهي هو تصور الله بطريقة غير متعالية فوق الوجود المادي ككائن يعمل ضمن المكان والزمان. لكن حتى هذا التساهل قد لا يكون كافيًا، لأنه غير واضح كيف يمكن لكائن ضمن الزمان والمكان أن يتمتع عن امتلاك جسد أو كيف يمكن لكائن مثل هذا أن يصدر الأوامر. وجود صوت مُصدر للأوامر يبدو أنه يفترض وجود جهاز صوتي جسدي ما؛ وحتى الأحرف الذهبية المكتوبة في السماء كانت كما يبدو ستستلزم زائدة جسمية ما للكتابة. رغم ذلك، فإن هذا التصور لله يفترض إسباغ صفات بشرية على الله anthropomorphism يرفضه اللاهوتيون المحنكون في العصر الحالي [ومن قديم الزمن احتوت خطب نهج البلاغة لعلّي فكرة

تنزيه الإله عن المكان والزمان والجسد، وقال السنة والأشاعرة وربما المعتزلة والشيعة في معظم مذاهبهم وغيرهم بعدم تشبيهه وتجسيد الله رغم احتواء النصوص على تجسيد واضح ساذج، ويقال أن الفكر الإسلامي الفلسفي مختلف عن مفاهيم القرآن والأحاديث الأصلية التجسيدية في معظمها التي تقول بوجود الإله على عرش في مكان أسطوري محدد فوق سماء سابعة، فالفلسفة الإسلامية مشبعة بالفكر واللاهوت الأفلاطوني_م]. علاوة على ذلك، فيما أن هذا الإله المُسَبَّغ عليه الصفات البشرية هو كائن يعمل ضمن الزمان والمكان، فإنه سيكون عرضة وقابلاً للتفحص الإمبريقي [القائم على الملاحظة]. للأسف، فإن الأدلة الحالية لا تدعم فرضية وجوده أكثر مما تدعم فرضية وجود سانتا كلوز [يوبا نويل]. إن مناصرة نظرية الأمر الإلهي تقدّم وتأتي مع معضلة. فلو أن الله متعالٍ فوق الوجود المادي، فإن مفهوم الأمر الإلهي يصعب فهمه. أما لو تُصوّرَ الله في ظروف مسبّغة للصفات البشرية، فإن مفهوم الأمر الإلهي يصير منطقيًا لكن فرضية وجود الله تصير غير مرجّحة جدًّا.

علاوة على ذلك، فإن الفوضى الأخلاقية لن تنتج عن كل أشكال وصياغات هذه النظرية. كمثال، فوفقًا لنسخة أخرى من نظرية الأمر الإلهي_ وهي نظرية الأمر الإلهي الافتراضي_يقدم الفهم التالي لجملة "مسموح أخلاقيًا":

كون الشيء ص مسموحًا به أخلاقيًا = لو أن هناك إلهًا فإنه لن يأمر بـ ص.

هذا الفهم لجملة "مسموح به أخلاقيًا" لا يستلزم فوضى أخلاقية لو أن الله لا يوجد. [وفي الإسلام يوجد أحد تفاسير النص القرآني {وأشهدهم على أنفسهم أَلست بربكم قالوا بلى} عند المعتزلة وبعض السنة أنه لا يُفهم حرفيًا، بل بلسان الحال والفطرة كما زعموا، وعلى أساس أن الأخلاق غريزة وحس مشترك قام ابن الراوندي وأبو العلاء المعري ولاحقًا كثير من الفلاسفة الغربيين اللاتينيين بالقول بعدم الحاجة للأديان والرسل المزعومين، كقول المعري: يا أيها الغرُّ إن إختصّصتَ بعقلٍ فاتبعه... فإن كل

عقلِ نبيِّم]. بالتالي، وفقاً لهذه النظرية، فإن الفرضية (٤) لن تكون مبررة. وهكذا فإن الفرضية (٤) تكون مبررة فقط لو قبل المرء نظرية أخلاقية غير معقولة.

ماذا عن الفرضية ٦، وهي الادعاء بأنه لو أن الإلحاد صحيح، فليس هناك بيانات أخلاقية مطلقة، أو الادعاء المرادف ٦ب بأنه لو أن الإلحاد صحيح فإن كل البيانات الأخلاقية نسبية؟ هذا الادعاء ان كذلك غير صحيحين. تفكر أولاً في الفهم المشترك لعدم الذاتية. إن البيانات الأخلاقية التي تستعمل جملة "هو ملزم أخلاقياً" بمعاني طرق الفهم (ب) و(هـ) هما بنفس درجة الإطلاقية كالبيانات الأخلاقية التي تستعمل جملة "هو ملزم أخلاقياً" بمعنى طريقة الفهم (د). إلا أن طريقتي الفهم (ب) و(هـ) متوافقان مع الاعتقاد بإله.

قد يُجادل بأن (ب) و(د) بهما مشاكل كثيرة وغير معقولين كطريقتي فهم لجملة "ملزم أخلاقياً". لا أحاول هنا الخوض حول مسألة أي طرق الفهم للشروط الأخلاقية هي الصحيحة، لو أن هناك أيًا منها. رغم ذلك، فإن ثلاث نقاط يجب الإشارة إليها. أولاً، ما إذا تكون (ب) و(د) طريقتي فهم كفئتين هو محل خلاف. لم يُبرهن بأي وسيلة على أنهما غير كفئتين. رغم ذلك، كما قد رأينا، فإن نظرية الأمر الإلهي بها مشاكل جدية. بالتالي فلو أن طريقتي الفهم المدروستين أعلاه بهما مشاكل، فلعل نظرية الأمر الإلهي سيكون بها مشاكل بنفس القدر من الجدية. ثالثاً، فإن طريقتي الفهم (ب) و(هـ) ليستا على أية حال طريقتي الفهم الإطلاقيتين الوحيدتين اللتين لا تفترضان وجود إله. يجب على النقد الإيماني للمذاهب الأخلاقية التي لا تفترض وجود إله أن يبرهن على أن كل طرق الفهم هذه معيبة.

ماذا عن طريقة الفهم الخاصة بالتبرير الفريد؟ وفقاً لبعض المنظرين المشهورين الذين اقترحوا منهجاً أخلاقياً عقلانياً لتقييم البيانات الأخلاقية، منهجاً لا يفترض أي اعتقاد بالله فإن هناك القليل لو كان هناك أي على الإطلاق من البيانات الأخلاقية التي يرجح أن يتضح أنها نسبية. كمثال، يؤكد William Frankena أنه للترؤي

الأخلاقي ينبغي أن نكون متزودين بالمعلومات تمامًا، واضحين مفاهيميًا، متجردين غير متحيزين، وراغبين في تطبيق مبادئنا الأخلاقية على مستوى معمم. كتب يقول:

"إنه...صعب للغاية البرهنة على أن الأخلاق الأساسية والأحكام الأخلاقية للناس ستظل مختلفة حتى لو استناروا بالكامل، وصاروا واضحين مفاهيميًا، متشاركين نفس المعتقدات عن الواقع، ومتخذين نفس وجهات النظر. للبرهنة على ذلك، سيكون على المرء إيجاد حالات واضحة تحققت فيها كل هذه الشروط وظل الناس مختلفين. علماء الأنثروبولوجي [علم الأجناس] الثقافي لا يُرونا حالات كهذه؛ ففي كل حالاتهم هناك اختلافات في فهم المفاهيم والاعتقادات عن الواقع. فحتى عندما يتناول المرء شخصين من نفس الثقافة فلا يمكنه أن يكون متأكدًا أن كل الشروط الضرورية متحققة. لذلك فإنني أستنتج أن النسبية الأخلاقية الفوقية [الرأي القائل بأن حكمين أخلاقيين أساسيين متعارضين قد يكونان صحيحين على نحوٍ مساوٍ] لم يثبت، وبالتالي فإننا لا نحتاج في أحكامنا الأخلاقية والقيمية أن نسلّم بالادعاء بأنها موضوعية بمعنى أنها سيؤيدها استعراض كل من هم أحرار وأنقياء العقول ومتزودون بالمعلومات بالكامل والمتخذين لنفس وجهات النظر محل الكلام ٣٢.

أما Richard Brandt فيجادل لصالح منهج الموقف المؤهل، والذي هو مشابه جدًا للمنهج الذي يقترحه William Frankena. إن Brandt_ مثل Frankena يؤكد كذلك أنه يصعب جدًا البرهنة على أنه باستعمال تلك الوسيلة فإن بيانًا أخلاقيًا ما ونقيضه سيكونان كلاهما مبررين. رغم ذلك، فبخلاف Frankena، يبدو أن Brandt يعتقد أن هناك حالة واحدة على الأقل حيث يقترح الدليل أن هناك بيانًا أخلاقيًا نسبيًا ٣٣. رغم ذلك، فهو يجادل بأن مثل هذه الحالات ربما تكون نادرة:

"بالتالي، فإن النسبية الأخلاقية قد تكون صحيحة، بمعنى أن هناك بعض حالات الأحكام الأخلاقية المتعارضة الصحيحة كلها على نحوٍ متساوٍ؛ لكنه سيكون خطأ أن نعتبرها كحقيقة ذات مدى عام. النسبية كمفهوم مشدد مضلل، لأنها تلهي انتباهنا

بعيداً عن المتطابقات الرئيسية، وعن الاتفاق العريض الانتشار على المسائل التي نهتم بها أكثر من أي أخرى. علاوة على ذلك، فإن الاتفاق الواقعي على الأمور الرئيسية يقترح احتمالية أن مدى الاتفاق مع فهم أفضل للحقائق سيكون أوسع ٣٤.

قد نستنتج بأنه حتى لو كان هناك بيانات أخلاقية متعارضة مبررة على نحو متساوٍ عن طريق منهج عقلائي ما وهو ادعاء لم يثبت ولا بُرهن عليه فإن مدى الاختلاف ربما سيكون قليلاً جداً.

هل هناك منهج عقلائي فريد للتشاور الأخلاقي لا يفترض إلهاً؟ أو هل الفرضية (٧) صحيحة؟ الإجابة عن هذا السؤال تفصيلياً تخرج عن غرض هذا الكتاب. رغم ذلك، فيمكن الإشارة إلى نقطتين مختصرتين. إحدى النقطتين هو أنه قد كان هناك محاولات عديدة مثيرة للإعجاب لتطوير مثل هذا المنهج ٣٥. إن ناقدًا ما للإلحاد يقدم الفرضية (٧) يجب أن يبرهن على أن كل هذه المحاولات غير ناجحة. والنقطة الأخرى هي أنه رغم أن نظرية الأمر الإلهي تدعي تقديم طريقة فهم مطلقة لنقاش القضايا الأخلاقية، فإنها عملياً لا تفعل. رغم أن المرء يفترض به أن يتبع أوامر الله، فإن هناك خلافاً واسعاً حول ماهية أوامر الله، ولا يبدو أن هناك أي وسيلة عقلانية للتوفيق والتسوية بين هذه الخلافات. بالتالي يتضح أنه لا يوجد منهج عقلائي فريد في بحث الأخلاق لو أن الله لا وجود له. لكن لا ينتج عن ذلك أن هناك منهجاً كهذا من الناحية العملية لو أن الله يوجد ولو قبل المرء نظرية الأمر الإلهي.

حتى الآن قد جادلتُ بأن قبول الإلحاد لا يستلزم فوضى أخلاقية وأن العديد من تنوعات الإطلاعية الأخلاقية تتناغم مع الإلحاد. لقد أكدت كذلك بأنه لو اتضح أن خلقاً ما يكون نسبياً بدون الله، فإن النسبية قد تكون مقبولة تماماً. علاوة على ذلك، فقد شددت على أن المرء الذي يجد مشاكل في الأخلاقيات الإلحادية يجب دوماً أن يضع في منظوره تقييمها بمقارنتها مع المشاكل الكبيرة المتصلة بنظرية الأمر الإلهي.

هناك شيء آخر أخير يجب أن يقال هنا. حتى لو أن كل الانتقادات للمعاني الضمنية للإلحاد كانت صحيحة_وهي ليست كذلك_فإن هذا لن يبرهن على أن الإلحاد باطل. لحسن الحظ، فنحن لا نحتاج الاختيار بين إلحادٍ مبرّر بالأدلة لكنه ذو معانٍ ضمنية مرفوضة أكثر من الخاصة بالإيمان، وبين إيمان غير مبرّر بالأدلة وذو معانٍ ضمنية مرفوضة أقل من الإلحاد. فإن الإلحاد_كما قد برهنت_ليس به معانٍ أخلاقية ضمنية مكروهة أكثر من الخاصة بالإيمان. وكما سنرى فإن الإلحاد_وليس الإيمان_معلّل ومبرّر بالأدلة.

الإلحاد وانعدام المعنى والسخافة وقيمة الحياة البشرية

أحد الانتقادات الشائعة الأخرى للإلحاد هو أنه لو لا يوجد الله، فإن الحياة لا يكون لها معنى أو قيمة. يُقال أن الإلحاد يؤدي إلى رؤية كئيبة متشائمة للوجود الإنساني. مثل هذا الرأي قد عبّر ويعبّر عنه مؤمنون وغير مؤمنين على السواء. وهكذا يؤكد William James_وهو مؤمن_بأن: "الشيخوخة لها الحكم الأخير: إن وجهة نظر طبيعانية محضة للحياة رغم أنها قد تبدأ بتحمس، فبال تأكيد إنها تنتهي إلى حزنٍ ٣٦. بينما G. L. Romanes_عالم أحياء من القرن ١٩ وغير مؤمن_فيقر في نهاية كتابه (تفحص نزية للإيمان) A Candid Examination of Theism بأنه: "مع هذا الإنكار العمليّ لله، فإن الكون قد فقد بالنسبة لي روحه الخاصة بالمحبة" ٣٧. عبّر غير مؤمنين آخرون أيضاً عن وجهات نظر متشائمة بعمق. كمثال، جادل برترند رُسل [الفيلسوف الإنجليزي الملحد] بأن "كل جهود العصور وكل التكرسات وكل الإلهامات وكل الإشراق الساطع للعبقريّة البشرية محكوم عليهن بالانطفاء لدى الموت الهائل للنظام الشمسيّ، وكل معبد الإنجاز البشريّ يجب على نحو محتوم أن يُدفنَ تحت أنقاض كونٍ مهديمٍ ٣٨.

إحدى المشاكل في تقييم هذا الانتقاد هو أنه ليس سهلاً فهمه. ما الذي يعنيه القول بأن الحياة ليس لها معنى؟ وأن الحياة ليس لها قيمة؟ وبالإضافة إلى مسألة ما يعنيه

المنتقدون بالضبط، فإنه غير واضح ما هي الجدلّيات والحجج التي لديهم لتبرير وتعليل انتقاداتهم. لعلمهم ليس لديهم أي حجة ويعبرون فقط عن مزاجٍ ليس له أساس عقلائيّ. يمكننا فهم المشكلة بملاحظة معانٍ ضمنية معينة تبدو أنها تنتج عن وجهة نظر عن العالم طبيعانية وعلمية مقبولة على نحو شائع. يبدو أن المنتقدين يشيرون إلى وجهة النظر الكونية هذه ضمنيّاً عندما يحاولون استنتاج واستنباط معانٍ ضمنية متشائمة من الإلحاد.

إنه مقبولٌ على نحو شائع بأنه لو أن رؤيةً طبيعيةً ما للعالم صحيحة، فمن ثمّ فإن كل التالي صحيح:

- ١- ليس هناك غرضٌ كونيّ.
- ٢- كل حياة بشرية محدودة.
- ٣- الحياة البشرية عموماً محدودة.

يبدو أن قبول (١) مستلزم بقبول المذهب الطبيعيّ. يستبعد هذا القبول ليس فقط الاعتقاد في إله إيماني مشخّص، بل وكذلك الاعتقاد في غرض غير شخصيّ يقود مصائرنا. على النقيض، فإن ٢ و ٣ ليسا مستلزمين من خلال المذهب الطبيعيّ في حد ذاته. رغم ذلك، فهما يبدوان راجحين تماماً في ضوء أدلتنا العلمية الحالية. مُسلمين بهذه المقدمات المنطقية، فإن منتقدي الإلحاد يحاولون استنباط استنتاجات كالتالي:

- ٤- الحياة البشرية عديمة المعنى.
- ٥- الحياة البشرية سخيّة.
- ٦- الحياة البشرية عديمة القيمة.

السؤال هو: بتسليمنا بالحقائق الموصوفة في ١ و ٢ و ٣، فهل الاستنتاجات المتشائمة ٤ و ٥ و ٦ مبرّرة؟

الشيء الأول الذي علينا ملاحظته قبل أن نحاول الإجابة على هذا السؤال هو أن الإلحاد في حد ذاته لا يؤدي إلى الرؤية الطبيعية للعالم الخاصة بالعلم* التي تستلزم ١ و ٢ و ٣. بعض الأديان الغير إيمانية الإلحادية_كمثال الجاينية [وبعض مذاهب البوذية خاصة مذهب ثيرافادا Theravada أو مذهب طريق السلف في جنوب آسيا_م] تنكر المقدمات المنطقية ١ و ٢ و ٣. يمكن للمرء أن يكون ملحدًا ويعتقد بوجود وخلود الروح الفردية وبخطة كونية كبيرة للخلاص ٣٩. وهكذا فإن أنواعًا معينة فقط من الإلحاد يمكن على نحو معقول أن تُتهم بانطوائها على معاني ضمنية متشائمة.

الأمر الثاني الذي علينا أن نلاحظه أنه لو أن استنتاجاتٍ متشائمةً تنتج حقًا عن الإلحاد الطبيعي، فهذا لا يبرهن على أن مثل هذا النوع من الإلحاد باطل. هذا لا يعني القول بأن المعاني الضمنية العملية لنظرية لسُن ذواتِ علاقةٍ باختيار النظرية.

رغم ذلك_كما سأجادل في الفصل الأول_فرغم أن المعاني الضمنية العملية قد تلعب بعض الدور في اختيار [اعتناق] نظريةٍ، فإن دورها يجب أن يكون محدودًا جدًا.

* بلا شك أني سأخالف الكاتب القائمة الكبيرة في وجهة النظر تلك، فالإلحاد مع إيمان بغيبيات كالجائية والبودية خاصة المذهب البالي Pali الثيرافيدي الشبه ملحد والأقرب لتعاليم بودا الأصلية ذات المسحة الإلحادية، ليس إلحادًا كاملاً ولا يتفق بصورة كاملة التمام مع التفكير العقلاني الإلحادي، لأنهم يؤمنون بكائنات لا وجود لها خيالية كالبودوات والبوديستاقات والأرهابات والعوالم الغيبية، وخائضي المخاوض بالنسبة للجائية، وإعادة التجسد بالتناسخ بالنسبة لآلهما، ووجود قانون كوني للحساب على الشر والخير بصورة غامضة ما وغير مرئية ولا دليل عليها، بالنسبة لي ملحد يؤمن بغيبيات غير عقلانية هو كمتسابق ضواح أعرج أو سمكة لا تعرف العوم أو شجرة مكسورة الساق، نعم يمكن للربوبي والميتافيزيقي اللاذيني أن يعتقد بهكذا أشياء، لكن ليس الملحد، ولا يجب احتساب الجائينيين والبوديين بطوقسهم المنافية للعقل ضمن الملحدين عمومًا، مع شديد تقديرنا لأراء بودا الإلحادية الطابع في التريبيتاكا ولرهبان مذهب ثيرافادا المحترمين الأعضاء على المترجم الذين تراسلت معهم على نحو محدود قديمًا م هناك افتراض بأن الاعتبارات العملية ينبغي ألا تلعب دورًا في اعتناق نظريةٍ، وهناك افتراض بأنه لو كانت الاعتبارات العملية تلعب دورًا حقًا فإنها يجب أن تُستعمل فقط

عندما لا يمكن تقرير الاعتبار الغير عملية. وحيث إن هناك_كما سنرى_أسباباً غير عملية [نظرية] وجبهة للاعتقاد بالإلحاد، فهناك افتراض بأن الاعتقاد بالإلحاد ينبغي ألا يقوم على ما إذا يكون له معانٍ ضمنية متشائمة أم لا. وهكذا فقد يأسف شخصٌ عقلائيٌّ لأن وجهة نظرٍ معلّلة على نحو جيد للغاية بالأدلة بها معانٍ ضمنية متشائمة، لكن المرء ينبغي ألا يهجرها لأجل هذا السبب. إن يكن التشاؤمُ مُعلّلاً بالأدلة، فمن ثمَّ يجب أن نكون متشائمين. إن نكن متشائمين في حال كون التشاؤم مُعلّلاً فإننا نكون عقلايين.

الشيء الأخير لملاحظته أنه ما لم يُضَف إليها مقدمات منطقية أخرى، فإن ١ و ٢ و ٣ لا يستلزمَن ٤ و ٥ و ٦. رغم أننا ربما يمكننا إعادة بناء حجج تبرّر الاستنتاجات المتشائمة ٤ و ٥ و ٦، فإننا يجب أن ندرس بعناية المقدمات المنطقية الإضافية المستعملة لإثباتها، إذ ما لم تكن هذه الأخيرة صحيحة، فإن الحجج والجدليات ستفشل. فلنحاول إعادة بناء بعض الحجج التي تبدو متضمنة بصراحة أو ضمناً هنا.

انعدام معنى الحياة الإنسانية

ربما أحد الحجج الأكثر أهميةً المستعملة للبرهنة على أن الحياة عديمة المعنى هو ما قد تُسمّى بالحجة من الغرض الكوني، التي يمكن تبليانها كالتالي:

١- لو أنه لا يوجد غرض كوني، فمن ثم فإن الحياة البشرية عموماً ليس لها معنى (غرض).

٢- ليس هناك غرض كوني.

٣- بالتالي، فإن الحياة البشرية عموماً ليس لها معنى (غرض).

٤- لو أن الحياة البشرية عمومًا ليس لها معنى (غرض)، فمن ثم فإن الحيوانات البشرية الفردية ليس لها معنى (غرض).

٥- بالتالي فإن الحيوانات البشرية الفردية ليس لها معنى (غرض).

المصطلح الرئيسي المفصلي في هذه الجدلية والحجة هو مصطلح "المعنى". على نحو مسموح، فإنه معقول الافتراض بأن كلمتي "المعنى" و"الغرض" في هذا السياق لهما نفس الدلالة. رغم ذلك، فكما برهن المعلقون فإن كلمة "الغرض" ملتبسة بالمعنى ٤٠. يُستعمل المصطلح أحيانًا للإشارة إلى الوظيفة التي صُنِعَ شيءٌ للقيام بها، بينما يُستعمل أحيانًا للإشارة إلى سبب قيام شخصٍ بشيءٍ معيّن. حالما يوضح هذا الالتباس في المعنى فإن الجدلية السابقة أعلاه يُدرك أنها تقوم على مراوغة والتباس للمعنى.

فلنتناول المعنى السابق للغرض بمعنى الوظيفة المصطنعة. وفقًا لهذا المعنى، فقد يقول المرء أن الغرض من سيارة هو توفير النقل أو أن الغرض من المطرقة دق المسامير. بوضوح فإن ما يُقصد هنا هو أن توفير النقل هو الوظيفة التي صُنِعَت السيارة لتقديمتها، وأن دق المسامير هو الوظيفة التي صُنِعَت المطرقة لأدائها. لكن لو أن الله لا يوجد، فمن ثم فإن البشر ليس لهم خالق وبالتالي ليس لهم غرض بمعنى الوظيفة المصطنعة. من ثم فهذا المعنى فإن البيان (٣) يكون صحيحًا. علاوة على ذلك، فإن معنى الوظيفة المصطنعة الخاص بالغرض هو ما يبدو أنه قُصِدَ في الورود الأول للمصطلح في المقدمة المنطقية (٤).

ولنتفكر الآن فيما قد يُسمّى بالمعنى السببي لمصطلح "الغرض". عندما نقول أن شخصًا ما لديه غرض من فعل شيء ما، فإننا نعني بهذا المعنى فقط أنه لديه سبب ما للفعل. يبدو منطقيًا أن نطابق الورود الثاني للمصطلح في المقدمة المنطقية (٤) مع المعنى السببي لمصطلح الغرض. لو أن الأمر كذلك، فإن المقدمة المنطقية (٤)

غير صحيحة. يمكننا إدراك ذلك لو أعدنا صياغة المقدمة المنطقية (٤) بحيث
تصير ازدواجية المعنى واضحة:

٤ب- لو أن الحياة البشرية عمومًا ليس لها وظيفة مخلوقة [مصطنعة]، فمن ثم فإن
أفراد البشر ليس لديهم أسباب لأفعالهم.

بوضوح فإن (٤ب) باطلة. عادةً يكون لدى البشر أسباب بالفعل لأفعالهم، حتى
الأفعال التي تتضمن الالتزام والتكرس طويل المدى وأعمال العمر [البارزة]. إن
الحقيقة [المزعومة، البيان] الخاصة بـ ٤ب ليس لها أية علاقة بوجود غرض كوني
أو حتى ما إذا يعتقد البشر بأن هناك غرضًا كونيًا ما. وعلى وجه الخصوص، فإنها
ليس لها أية علاقة بما إذا يكون البشر قد خلقهم الله.

ربما يُقصد جدلية مختلفة قليلًا، رغم ذلك. ربما يعترف المرء بأن الناس يعطون
أسبابًا حقًا لأفعالهم وكذلك يؤكدون أنه لكي يكون للحياة معنى فإن الأسباب التي
يقدمونها يجب أن تكون مبررة. ربما يُجادل بأنها ليست ولا يمكن أن تكون مبررة لو
أنه ليس هناك إله؛ لأنه لو لم يكن هناك غرض كوني، فإن الأسباب التي يقدمها
البشر ستكون اعتباطية تحكمية ويجب أن تكون كذلك. هذه الجدلية من التبرير
الاعتباطي يمكن عرضها كالتالي:

١- لو أنه ليس هناك غرض كوني، فليس هناك تبرير للأسباب التي لدى البشر
لأفعالهم.

٢- لو أنه ليس هناك تبرير للأسباب التي لدى البشر لأجل أفعالهم، فإن الأسباب
التي لدى البشر لأجل أفعالهم اعتباطية.

٣- ليس هناك غرض كوني.

٤- بالتالي، فإن الأسباب التي لدى البشر لأجل أفعالهم اعتباطية.

ما الذي يُعنى بالقول بأنه ليس هناك تبرير للأسباب التي يقدمها البشر لأجل أفعالهم؟ على نحو مفترض، أنه أيًا ومهما ما كان السبب الذي يقدمه شخصٌ لتبرير وتعليل فعله، فإنه ليس أفضل من أي سببٍ آخر يمكن أن يُقدّم. وفقًا لذلك التفسير والفهم، فإنه يصعب فهم كيف سيتمكن تأكيد المقدمة المنطقية (١) للجدلية القائمة على التبرير الاعتباري. فلو لم يكن هناك غرض كوني، فإن بعض الأسباب لأفعال المرء ستظل أفضل من أخرى. لعل الجدلية القائمة على التبرير الاعتباري للأفعال تقوم ضمنيًا على طريقة تفكير مشابهة للتي انتقدت سابقًا في هذا الفصل، ألا وهي تحديدًا أنه لو لا يوجد إله فإن الفوضى الأخلاقية ستكون موقفًا أخلاقيًا صحيحًا. إن مثل هذا الأسلوب في التفكير أقل معقوليّة هنا مما كان في السياق الذي لاقيناه فيه في الأول. فكما قد رأينا فإن الإلحاد لا يستلزم الفوضى الأخلاقية. وبافتراض أنه يستلزم ذلك جدلًا، فلن ينتج عن ذلك أن كل الأسباب اعتبارية. بل سيبرهن بوضوح على أن كل الأسباب الأخلاقية اعتبارية. وهكذا فلو أن أي فعل مسموح به أخلاقيًا، فسيظل عدم رغبة في الشعور بالألم سببًا أفضل لعدم وضع يدك على موقد ساخن محمر أكثر من تعليلك ذلك برغبتك في الذهاب إلى القمر [وأنك لذلك لا تضع يدك على الموقد]. علاوة على ذلك، فلو أن الإلحاد لا يستلزم الفوضى الأخلاقية، فمن ثم فإن الأسباب الأخلاقية لن تكون اعتبارية؛ فبعضها سيكون أفضل من الأخرى في تبرير فعل معيّن. كمثال، ففي الظروف العادية، فإن عدم التسبب في ألم غير ضروريّ لكائن واعٍ سيكون سببًا أخلاقيًا أفضل لعدم تعذيب هرة أكثر من عدم فعل ذلك لكونه لا يساعد على إحداث نمو فكري للجنس البشري. وحتى لو كان أحد أشكال النسبية الأخلاقية صحيحًا، فإن الأسباب الأخلاقية لن تكون اعتبارية؛ بل إن صحتها ستكون بوضوح نسبية فقط.

وثيقة الصلة بفكرة أن الحياة عديمة المعنى [بدون إله ودين] هي فكرة أن الحياة سخيصة منافية للعقل. ما الذي يعنيه قول هذا؟ ربما لا تعني أكثر من أن الحياة عديمة المعنى بالطرق التي قد انتقدناها بالتحليل من قبل تـوّا. لو كان الأمر كذلك، فلا حاجة إلى تقييم جديد للنظرية. لكن تأويلًا وفهمًا آخر محتمل. أكّد Albert Camus ألبرت كامس ٤١ أن سخافة الوجود البشري نتيجة شيئين: توقعات البشر والواقع الذي يجدونه. يتوقع البشر أن يعيشوا في عالم عقلائي ومتناسقٍ موحّد. لكن ما يجدونه هو عالم ليس عقلائيًا ولا موحّدًا. هذا الشد ما بين التوقع والواقع يسبب سخافة الوجود. بالنسبة لكثير من الناس فإن هذه السخافة أكثر من أن يتحملوها؛ فيحاول البعض الهرب بالانتحار الجسدي بينما يقوم آخرون بما سماه كامس بالانتحار الفلسفي، حيث يقوم المرء فيه عن طريق قفزة إيمان ديني يفترض فيها المرء رغم الأدلة المضادة بأن الكون عقلائي وموحّد. جادل كامس بأن مثل هذين الضربين من الهروب كاذبان وزائفان، وأن المرء يجب أن يعيش حياته مع إدراك تام بأن الوجود البشري سخيصة، تحديًا وتمردًا على الكون الذي لا يرضى المرء عنه.

رغم أن الملحدين قد يوافقون على معارضة كامس لقفزات الإيمان الديني [الإيمان بدون أدلة]، فإنهم ينبغي ألا يتركوا ادعاءه بأنه الوجود البشري سخيصة يمضي بدون أن يُفحص. بترك توصيات كامس عن كيف ينبغي أن يعيش المرء حياته في مواجهة سخافة الوجود البشري جانبًا، فإن السؤال الحاسم هو: هل جدلية كامس لتأييد سخافة الوجود البشري معقولة؟ يمكن صياغة هذه الجدلية القائمة على الشد أو التنافر بالطريقة التالية:

- ١- لو أن البشر يتوقعون أن يكون الكون عقلائيًا وموحّدًا منظمًا ولا يجدون لا عقلائية ولا وحدة فيه، فمن ثم يكون الوجود البشري سخيصةً.
- ٢- يتوقع الناس أن يكون الكون عقلائيًا وموحّدًا.
- ٣- لا يجد البشر عقلائية ولا وحدة في الكون.

٤- بالتالي فإن الوجود البشريّ سخيّف.

قد يود المرء التنازع على استعمال اللفظ "سخيّف" في المقدمة المنطقية (١). وصف الشد بين التوقعات المزعومة للبشر وانعدام العقلانية المزعوم للعالم بأنه "سخيّف" لا يضيف وضوحًا للنظرية. لكنّ فلنتجاوز هذه النقطة. إن المقدمتين المنطقيتين الرئيسيتين هما ٢ و ٣. لا تبدو المقدمة المنطقية ٢ صحيحة بالمعنى الذي قصده كامّس، ورغم أن المقدمة ٣ صحيحة وفقًا لمعنى ومقصد كامّس، فإنها تافهة. من ادعى على الإطلاق أن الكون عقلانيّ أو موحدّ بالمعنيين الذين كانا لدى كامّس في ذهنه؟ تفكر_كمثال_فيما قاله [كالتالي]:

"لو أدرك الإنسان أن الكون مثله يمكنه أن يحب ويعاني، فربما كان سيكون مُسترضيًّا. لو أن فكرة تُكتشف في وميض مرآيا العلاقات الأبدية للظواهر تكون قادرة على وصفها جميعًا بإيجاز في مبدأ واحد، فمن ثم فإنها سترينا بهجة فكرية ستكون أسطورة المباركة مقارنةً لها ليست سوى محاكاة سخيّفة. ذلك التوق إلى الوحدة والتجانس، ذلك الاشتهااء للمطلق يوضح الحافز الأساسي للدراما والمأساة البشرية. لكن حقيقة وجود ذلك التوق لا تعني ضمنيًا أنها ستُشبع فورًا. لأننا لو أكدنا_قائمين ببناء جسر لعبور الخليج الفاصل بين الرغبة وانتزاعها_مع Parmenides بارمنيدس [فيلسوف جريكيّ قديم] بصحة الواحد [الوحدة] (أيًا ما قد يكونه)، فسنعق في تناقض سخيّف خاص بعقلٍ يؤكد الوحدة التامة ويبرهن بتأكيده اختلافه الخاص به هو نفسه والتنوع الذي ادعى أنه يحله." ٤٢

يبدو أن كامّس يقترح ثلاثٍ مناحٍ على الأقلٍ يحبط فيها الكونُ التوقعَ البشريّ. أولاً، يحبط الكونُ التوقعَ البشريّ لأنه ليس كائنًا واعيًا يمكنه الحب والتألم. علاوة على ذلك، فلا يمكننا وصف كل ما نكتشفه بصدد ظواهر الواقع في مبدأ واحد جامع.

وآخرًا، فإننا نريد أن يكون الكون كونيًا بارمنديسيًا [إذا وحدة واحدة] إلا أننا نلاحظ أن عقولنا ليست جزءًا من الواحد أو الوحدة الكلية المتصورة.

لكن من لديه هذه التوقعات؟ بالتأكيد ليس علماء العصر الحديث؛ فهم لا يتوقعون أن يكون الكون أي شيء مما يدعي كأمس أن البشر يتوقعونه. أحيانًا تُقْتَح فكرة مثالية خاصة بوحدة العلوم كمبدأ مساعد للعلم، ولا يزال علماء الفيزياء يبحثون عن نظرية موحدة لعلوم الفيزياء. إلا أنه لا عالم يفترض أن كل شيء يمكن تخليصه في مبدأ واحد أو أن الوحدة التي يسعون لها مشابهة للوحدة البارمنديسية، ناهيك عن أن يفترض بأن الكون غير منطقي ما لم يحب ويتألم. علاوة على ذلك، فلو أن العلماء توقعوا أيًا من هذه الأمور من الكون فإن توقعاتهم ستكون بالتأكيد بلا سبب. رغم أنه قد لا يكون مستحيلًا منطقيًا للكون أن يكون له الصفات التي قال كأمس أن البشر، يريدونها، لكن ذلك مستحيل فيزيائيًا على الأقل وهو على أية حال [افتراض] غير ضروري تمامًا للبحث العلمي.

لنا أن نستنتج أنه لو كان البشر يطلبون أو ينبغي أن يطلبوا ما قاله كأمس، لكان هناك بالتأكيد توتر في الوجود البشري. لكن البشر لا يفعلون ذلك ولا ينبغي عليهم.

وبعد، فإن Thomas Nagel تُمس نجل لديه حجة مختلفة على سخافة الوجود البشري. ٤٣ فهو يجادل بأن الإحساس الفلسفي بالسخافة يأتي من "التعارض بين الجدية التي نأخذ بها حيواتنا والاحتمالية الدائمة لاعتبار كل شيء نتخذه بجدية إما اعتباطيًا أو عرضة للشك. ٤٤ يجادل نجل بأنه رغم أننا كبشر نأخذ حيواتنا بجدية، فإنه يمكن لنا أخذ نقطة مشاهدة أخرى خارج أنفسنا. فبخلاف الحيوانات والأشياء الغير حية يمكننا أن نرتقي فوق منظورنا المحدود الخاص بنا ونرى حيواتنا وفق منظور الأبدية [بحسب تعبير سبينوزا]. يقول نجل أننا من هذا المنظور نبدو كلنا بالفعل اعتباطيين. إلا أن قدرتنا على اتخاذ هذا المنظور لا تفصلنا عن ممارسة الحياة، و"هنا تقبع السخافة: ففي الحقيقة فهذا ليس رأيًا خارجيًا يمكن اتخاذه بصدقنا،

بل في الحقيقة أننا نحن أنفسنا يمكننا اتخاذهِ وبدون التوقف عن أن نعتبر أنفسنا الأشخاص الذي نهتم بهم أقصى الاهتمام ببرود. " ٤٥ يجادل نَجَل بأنه عديم الفائدة أن نحاول الهرب من هذا الوضع باتخاذ منظور أوسع قد يعطي لحيواتنا معنى. وعلى وجه الخصوص فهو يشك فيما إذا كان الاعتقاد في إله وغرضه الكوني يمكن أن يزيل الإحساس بالسخافة. إن كان يمكننا التوقف والتريث برهة عن الاعتقاد في أهداف حياة الفرد والشك في مغزاها، فإنه يمكننا التوقف عن الاعتقاد بمملكة ومجد الرب ونشك في مغزاها كذلك، وبعبارة نَجَل: "إن ما يجعل الشك حتمياً ولا مفر منه فيما يتعلق بالهدف المحدود لحياة الفرد يجعل أيضاً نفس الشك لا مفر منه فيما يتعلق بأي هدف أو مغزى أكبر، مما يشجع على الإحساس بأن الحياة عديمة المعنى. " ٤٦

ويخلاف كامُس، لا يوصي نَجَل بتحدٍّ بطوليٍّ للكون مواجهةً لهذه السخافة. يقول نَجَل أن هذا النوع من رد الفعل الدرامي يفشل في تقدير "انعدام الأهمية الكونية للوضع". وعلاوة على ذلك [يقول]: "إن كان النظر من منظور الأبدية يدل على أنه لا سبب للاعتقاد بأن أي شيء يهم، فمن ثم فإن هذا [نفسه] لا يهم كذلك، ويمكننا أن نمارس وننفهم حيواتنا السخيفة بحس السخرية بدلاً من البطولة أو اليأس. " ٤٧

هذه الجدلية القائمة على النظر من منظور الأبدية يمكن التعبير عنها كالتالي:

(١) عندما ننظر إلى حيواتنا من منظور الأبدية، فإن أهدافنا وطموحاتنا وما شابه تبدو اعتباطية.

(٢) لو أن أهدافنا وطموحاتنا وما شابه اعتباطية تحكمية ومع ذلك فنحن لا ننسحب من [ممارسة] الحياة، فمن ثم فإن حيواتنا سخيفة.

(٣) ونحن ننظر بالفعل أحياناً لحيواتنا من منظور الأبدية.

(٤) [ومع ذلك] نحن لا ننسحب من [ممارسة] الحياة.

(٥) بالتالي، فإن حيواننا سخيفة.

هذه الجدلية_حتى لو افترضنا سلامتها_لا تعطي مواساة للمؤمنين. فبافتراض أن الله يوجد وأن غرضه من خلق الكون والحياة هو (س). فإن Nagel نَجَلِ يجادل بأننا لو نظرنا لحيواننا والغرض س من منظور الأبدية، فإن حيواننا في علاقتها بـ س ستبدو اعتباطية. بالتالي، وفقًا لنَجَلِ، فلو أن حيواننا سخيفة في عالم من منظور إلحادي، فإنها سخيفة على نحو مماثل في عالم من منظور إيماني.

هل هذه الجدلية سليمة؟ إن إحدى المشاكل فيها هي أن المقدمتين المنطقيتين (١) و(٣) تبرهنان فقط على أن أهدافنا وطموحاتنا تبدو اعتباطية فقط من نقطة مشاهدة ومنظور معيّن نتخذه اتجاه حيواننا في لحظات تأملية معيّنة. ربما أنه يبدو لنا في هذه اللحظات التأملية كما لو أننا نرى حيواننا من منظور الأبدية. لكننا بالتأكيد لا نقوم بذلك، ففقط كائن كلي القدرة يمكنه فعل ذلك، والمنظور الذي نتخذه لا ينبغي أن يُجَلَّ بهذه التعابير. إننا فقط ننظر إلى حيواننا وأهدافنا من منظور نراها فيه بلا أهمية. لكن لماذا ينبغي أن يفترض المرء بأن مثل هذا الرأي ينبغي أن يؤخذ بجديّة؟ لتوضيح الأمر وللتعبير عن الوضع الحقيقي له، نقول بأن المقدمتين المنطقيتين (١) و(٢) ينبغي أن تستبدّلا بالتالي:

(١-) عندما ننظر إلى حيواننا من منظور يبدو كأنه مشابه للمنظور وفق الأبدية، فإن أهدافنا وطموحاتنا وما شابه تبدو اعتباطية.

(٢-) إن كانت أهدافنا وطموحاتنا وما شابه تبدو اعتباطية من خلال ما يبدو كأنه مشابه للنظر من منظور الأبدية والكونية ومع ذلك فنح لا ننسحب من [ممارسة]

الحياة، فمن ثم فإن حيوانتنا تبدو سخيصة من منظور ما يبدو كأنه يشبه النظر من منظور الأبدية.

بالنظر إلى (١-) و(٢-) يمكننا أن نستنتج:

(٥-) بالتالي، فإن حيوانتنا تبدو سخيصة من المنظور الذي يبدو كأنه مشابه للنظر من منظور الأبدية.

وبدون الحاجة إلى جدال أكثر، فإنه يصعب فهم سبب توجب اتخاذنا المظاهر الخارجية المحددة في (٢-) و(٥-) بجدية. فالأشياء قد تبدو لنا بكل أنواع الأشكال وبتنوع للمناظير الظاهرية. وكمثال، فإن الصوفيين يدعون أنه من خلال ما يبدو كأنه يشابه المنظور الخاص بالمطلق، فإن كل شيء بما في ذلك أنفسنا يبدو في تناغم تام. فلو أخذنا ما يقولونه على أنه يعكس صورة حقيقية للواقع، فمن ثم فإنه سيصعب اعتبار وجهة نظر نجل عن سخافة الوجود على أنها تعكس الواقع. إننا نعطي بالفعل اعتباراً جدياً فقط لبعض هذه الطرق التي تبدو عليها الأشياء لنا ولبعض مناظيرنا الظاهرية. وفي المسألة الراهنة، لماذا ينبغي أن نعطي مثل هذا الاعتبار لهذا المنظور الظاهري وللحقيقة الظاهرية الظاهرة من خلال هذا المنظور؟ وإلى حد ما فإن نجل يعترف بأن الكيفية التي تبدو عليها الأشياء من خلال ما يبدو كأنه النظر من منظور الأدبية غير مهمة ولا ينبغي أن نأخذها بجدية. وهكذا فهو يقول بأن النظر إلى حيوانتنا من منظور الأبدية ليس له معانٍ ضمنية عملية، وأننا لا ينبغي أن نغير أساليب حيوانتنا على أي نحو بسببه. كمثال، فإن كلاً من الانتحار والتحدي البطولي سيكونان بلا سبب. فبعد رؤيتنا لسخافة الحياة، فنحن نمارس حيوانتنا ببساطة بحس سخرية. رغم ذلك، فإنه يصعب فهم سبب كون السخرية ستكون استجابة ملائمة لهذه السخافة ما لم يكن هناك سبب ما للافتراض بأن هذا المنظور موثوق به وبالتالي فإن مظهر السخافة فيه بعض الحقيقة. إلا أن هذا بالضبط ما لم يقم بالبرهنة عليه. ٤٨

ينبغي أن نستنتج أنه لو كان نَجَل محققًا فإن حيوات البشر سخيصة سواء من منظور إلحادي أو إيماني. رغم ذلك، فهو لم يبرهن على صحة المنظور الذي اتخذ من خلاله الحكم بالسخافة على حيوات البشر.

قيمة الحياة البشرية

حتى الآن قد رأينا أن الجدليات على انعدام المعنى للحياة وسخافة الوجود البشري إما تفشل أو لا تميز بين الإلحاد والإيمان. ومع ذلك، فإن ناقدى الإلحاد يصرون على أنه بدون إله فإن حيوات البشر ليست فقط عديمة المعنى سخيصة بل وهي بلا قيمة. فما الذي يعنيه قولنا أن شيئًا ما له قيمة؟ إن أي تعريف سيميل إلى أن يكون محل جدال، لكن أحد البيانات المعقولة سيكون التالي: س ذو قيمة للشخص ب لو_ وفقط لو_ كان ب عقلائيًا ومطلعًا على المعلومات بالكامل ومحايّدًا وبالتالى سيريد الشخص ب الشيء س. هذا البيان يقر بأن ما هو ذو قيمة قد يتنوع ويختلف من شخص إلى آخر، حيث أنه ليس كل الناس العقلانيين المطلعين على المعلومات بالكامل والغير متحيزين يريدون نفس الشيء. من ناحية أخرى، فهو متطابق بانسجام تام مع مثل هؤلاء الأشخاص. لكن السؤال سيبقى بالنظر إلى هذا التعريف عما يعنيه القول بأن حياة ب ككل ذات قيمة. إحدى الاقتراحات المعقولة هي أن: حياة ب ذات قيمة ككل لـ ب لو أن ب كان عقلائيًا ومطلعًا على المعلومات بالكامل وغير متحيز، فمن ثم فإن ب مع اعتبار كل شيء سيرغب في الحياة.

باستعمال هذا التعريف للقيمة، فلنتفكر في عدة جدليات لصالح وجود قيمة للوجود البشري. إن بعض ناقدى الإلحاد يصرون على أنه بدون الله والخلود الذي يقدمه فإن الوجود البشري ليس له قيمة. هذه الجدلية على أساس المحدودية يمكن إعادة إنشائها كالتالى:

(١) لو أن الحياة البشرية غير محددة المدة [يمكن أن تنتهي في أي وقت]، من ثم فهي بلا قيمة.

(٢) حياة البشر ليس لها مدة محددة.

(٣) بالتالي، فإن حياة البشر بلا قيمة.

هنا فإن المشكلة هي بالتأكيد في المقدمة المنطقية (١). فإنه يصعب إيجاد سبب لوجوب اعتقاد المرء بذلك. بالتأكيد فإنه يمكن لفرد أن يحكم على حياته أو حياتها بأنها بلا قيمة. لو أننا عقلانيون فيمكننا الحكم على حياة شخص ما، بما في ذلك حيواتنا نحن الخاصة بنا، على أنها ذات قيمة أو بلا قيمة في ضوء اعتبارات مثل الإنجازات والجهود اتجاه تحقيق أهداف معينة ذات قيمة والطبيعة الأخلاقية لأنشطة الشخص اليومية. وعلى أية حال، فإن نفس نوع الاعتبارات التي تمكننا من الحكم على بعض الحيوانات على أنها غير ذات قيمة هي ما تمكننا من الحكم على حيوات أخرى على أنها لها قيمة. وهذه الاعتبارات لا تقوم على طول الحياة. إن حياة قصيرة نسبياً يمكن أن تكون ذات قيمة كبيرة، بينما أخرى طويلة قد تكون بلا قيمة. لو كان هناك كائنات خالدة، فإنها يمكن أن تكون تعيش حيوات بلا قيمة أو ذات قيمة. لا يمكن للمرء أن يقرر ذلك من [مجرد] معرفة أنهم خالدون.

تقوم جدلية أخرى تقدّم لصالح انعدام قيمة الحياة على الطبيعة الزائلة المؤقتة للإنجازات البشرية. الموقف الفكري الذي يحث على هذه الجدلية قد عبر عنه جيداً برترند رُسل في الاقتباس منه الذي ذكرته من قبل، معبراً عن أسف شديد لكون حتى أعظم إنجازات الجنس البشري في الفن والأدب والتكنولوجي والعلم سوف تتلاشى ذات يوم من الوجود. إن جدلية ضد الإلحاد يتضمنها هذا الافتراض في هذا الرأي يجب أن تكون أنه ما لم تكن ثمار الحضارة البشرية سوف تدوم إلى الأبد (على

الأقل في الذاكرة الثقافية) فإنها بلا قيمة. فلنتفكر إذن في الجدلية القائمة على الطبيعة الزائلة للأشياء:

(١) ما لم تدم الإنجازات الثقافية والفكرية للجنس البشري في الأدب والفن والتكنولوجي والعلم إلى الأبد، فإنها بلا قيمة.

(٢) كل الإنجازات الثقافية والفكرية للجنس البشري في الأدب والفن والتكنولوجي والعلم سوف تنتضي يوماً ما.

(٣) بالتالي، فإن الإنجازات الثقافية والفكرية للجنس البشري في الأدب والفن والتكنولوجي والعلم غير ذات قيمة.

(٤) إن كانت الإنجازات الثقافية والفكرية للجنس البشري في الأدب والفن والتكنولوجي والعلم غير ذات قيمة، من ثم فإن الحياة البشرية نفسها بلا قيمة.

(٥) بالتالي، فإن الحياة البشرية نفسها بلا قيمة.

إن المقدمتين (١) و(٤) تحتويان على مشكلتين كبيرتين في هذه الجدلية. فإنه يصعب إدراك كيف يمكن أن يُبرهن على المقدمة (١). إن قيمة الأدب والفن والتكنولوجي والعلم والثقافة بالتأكيد ليست أبدية. فهي تؤدي العديد من الأغراض، وعندما لا تكون هذه الأغراض ممكنة من بعد، فإنها ستتوقف عن أن يكون لها أية قيمة وقد تصير بالفعل بلا قيمة. نفترض المقدمة (١) أنه لكي يكون لشيء ما قيمة يقينية في سياق وبيئة واحدة، فإنه يجب أن يكون له قيمة في كل السياقات. لا شيء يمكن أن يعلو فوق الحقيقة. فإن مثل هذا الرأي ليس باطلاً لا غير، بل هو في

بعض الحالات به بعض المنطقية. كمثال، مع "الموت الهائل للمنظومة الشمسية" _باستعمال عبارة برترند رُسل_ فإن مفهوم امتلاك شيء ما لقيمة لن يكون له معنى. رغم ذلك، لا ينتج عن ذلك أنه قبل ذلك الموت الهائل للمنظومة لم يكن للأشياء المحددة قيمة.

المشكلة الثانية في هذه الجدلية هي المقدمة المنطقية (٤). فلا أرى سبباً للافتراض بأنه لو كانت الإنجازات الثقافية والفكرية للشخص غير ذات قيمة، فإن حياة شخص غير ذات قيمة. إن الأم التي تتشئ طفلاً ذكياً سليم الصحة مستقيماً أخلاقياً، والطبيب الذي يكرس حياته للعناية بالفقراء، والمعلم الذي يقضي حياته في تعليم التلاميذ أن يكونوا عادلين ورحيمين، كلٌ منهم قد يكون قد حقق مقداراً قليلاً من الناحية الثقافية أو الفكرية، لكن رغم ذلك فإن كلاً منهم قد عاش حياة ذات قيمة. إن قيمة حياة شخص ما هي كذلك نتيجة وفي علاقة دالة مع تأثيرها المفيد على الأسرة والأصدقاء والمجتمع. بالتالي فلا ينبغي مطابقة قيمة الحياة مع الإنجازات الثقافية والفكرية.

أستنتج أنه ما لم تُقدّم جدليات أفضل، فليس هناك ما يؤيد فرضية أنه لو لم يكن هناك إله فإن حياة البشر بلا معنى وسخيفة وبلا قيمة، بينما أنه لو كان هناك إله فإن حياة البشر ذات معنى وقيمة وغير سخيفة.

الخلاصة

لقد رأينا أن بعض الانتقادات الهامة للإلحاد غير صحيحة. وعلى وجه الخصوص فليس هناك سبب وجيه للافتراض بأن الملحدين ذوي سمة أخلاقية أقل من المؤمنين. وحتى لو كان هناك سبب على سبيل الجدول لافتراض ذلك، فلن يبرهن ذلك على أن عدم امتلاك إيمان بالإله هو السبب. إن الإلحاد لا يستلزم موقفاً فوضوياً (أناركياً) أخلاقياً ما لم يتبن الشخص موقفاً من المواقف الأخلاقية الفوقية [العامة] الغير

معقولة. إن مصطلح "النسبية الأخلاقية" بمعانيه العديدة لا يستلزمه الإلحاد. حتى لو كانت نسخة من الأخلاق الإلحادية تتضمن بالفعل شكلاً ما من النسبية الأخلاقية فإن التوافق بين بين الأشخاص العقلانيين المطلعين بالكامل والمحايدين النزيهين أخلاقياً سيكون كبيراً ويمكن مقارنته على نحو مؤيد مع افتقاد التوافق بين المؤمنين. ختاماً، فليس هناك سبب وجيه للافتراض بأن الحياة عديمة المعنى وسخيفة وبلا قيمة لو أن الله لا يوجد، وحتى لو كان هناك سبب وجيه على سبيل الجدل، فليس هناك سبب إضافي للافتراض بأنها أكثر انعدام معنى وسخافة وانعدام قيمة في حال عدم وجود الله أكثر مما ستكون لو أن له وجوداً.

غرض الكتاب

ليس هدف هذا الكتاب جعل الإلحاد اعتقاداً ذا شعبية ولا حتى التغلب على تخفيه في المجتمع. إن هدفي ليس يوتيبويّاً خيالياً. إن الهدف هو مجرد تقديم أسباب وجيهة للاعتقاد بالإلحاد. إن الإلحاد لديه دفاعات وتعليقات. سأقدم نقداً شاملاً للجدليات لصالح وجود الله ودفاعاً عن الجدليات ضد وجود الله، شارحاً بالتفصيل صلتها بالإلحاد. ولتحقيق هذا فقد ركزت على الجدليات والجدليات المضادة في الفلسفة التحليلية البريطانية-الأمريكية في العصر الحالي والتي تتعامل مع الأسئلة عن وجود الله. إن هدفي هو البرهنة على أن الإلحاد موقف عقلاني وأن الاعتقاد في الإله ليس كذلك. إنني مدرك تماماً أن العقائد الإيمانية ليست تقوم دائماً على العقلانية. إن ادعائي هو أنها ينبغي أن تكون كذلك. ٤٩ لقد قصرت جهودي على البرهنة على انعدام العقلانية في الاعتقاد بوجود الإله العبراني المسيحي [الإسلامي كذلك]، وهو كائن مشخص يتسم بأنه كلي العلم والقدرة وخير بالكامل والذي خلق "السماء" والأرض. لقد قمت بهذا لسبب واضح وهو أن الجدالات بين الملحدين والمؤمنين في مجتمعنا في معظمه يدور حول ما إذا كان يوجد كائن كهذا.

كثيراً ما هاجم الملحدون الجدليات التقليدية لصالح وجود الإله وقد أنشؤوا جدليات للبرهنة على أنه لا وجود لإله. من هذه الناحية فإن موضوع هذا الكتاب ليس جديداً.

ورغم ذلك، فإن مجال فلسفة الدين قد أعيد إليه شبابه وتجدد في السنوات الأخيرة. فلقد أنشأ الفلاسفة المؤمنون جدليات وأطروحات جديدة والتي تحتاج إلى بحثها. بالتالي يجب إعادة تقييم النظريات والجدليات الإيمانية التقليدية في ضوء هذه الأفكار الجديدة. كمثال، باستعمال مفاهيم من نظرية الإثبات والمنطق الاستقرائي دافع ريتشارد سوينز مؤخرًا عن نسخ احتمالية من الجدليات التقليدية لصالح وجود الله. ٥٠ وباستعمال مفاهيم من علم المعرفة التأسيسي (القائم على المقدمات المعقولة والمعتقدات المعللة) جادل Alvin Plantinga ألفن بلانتينجا بأن الاعتقاد بالله أساسي، وبالتالي فإن الاعتقاد به بدون دليل مؤيد عقلاني. ٥١ علاوة على ذلك، فقد حاول المؤمنون الرد على الجدليات والحجج الإلحادية لصالح عدم وجود الإله. كمثال، فإن Plantinga بلانتينجا قد انتقد مؤخرًا الجدلية القائمة على [وجود] الشر، باستعماله نسخة معقدة من الدفاع بفكرة الإرادة الحرة بناء على علم المعاني الخاص بالعالم الممكن. ٥٢ سأقوم في هذا الكتاب بتحليل وإعادة بناء هذه الجدليات والأطروحات وسأرد على الردود الإيمانية. بالإضافة إلى ذلك، فإن هذا العمل يقدم بيانًا ودفاعًا شاملين عن الإلحاد محتاجًا إليهما والذي يجمع الانتقادات المتناثرة في خلال الأدبيات الإلحادية. إن بعض أكثر الجدليات لصالح الإلحاد وانتقادات الجدليات لصالح وجود الله إثارة للاهتمام وأهمية توجد في مقالات الصحف المعاصرة. وقد جمعتها هاهنا. بالتأكيد فإن هناك كتبًا قد دافعت عن الإلحاد، وللأسف فإن بعضها، مثل كتاب George Smith جورج سميث "الإلحاد: الدعوى ضد الله ٥٣، قد جادلت بقوة لصالح الإلحاد لكنها لم تأخذ في الاعتبار الجدليات والأطروحات المعاصرة وبذلك فهي تفتقد وجود صلة مع الفلسفة المعاصرة. بينما بعض الأعمال المعقدة فلسفيًا_ مثل كتاب جون مكي J. L. Mackie "معجزة الإيمان" _ انتقدت الجدليات الإيمانية المعاصرة ودافعت عن الجدليات لصالح عدم وجود الإله لكنها قليلًا ما أشارت إلى الإلحاد. ٥٤ لقد تجنبنا كلاً من هاتين المشكلتين. وهكذا فرغم أن الدراسة التي بين أيديكم تقوم على جدليات متشككين دينيين وملحدين عظماء من الماضي مثل David Hume ديفيد هيوم وملحدين

بارزين معاصرين مثل Antony Flew, Kai Nielsen, and Richard
Robinson أنثني فلو و كاي نلسن و ريتشارد روبنسون فإنها تتجاوزهم.

وبما أنني ركزت على المشاكل النظرية الموجودة في أدبيات الفلسفة التحليلية للدين، فقد تجاهلت مسائل معينة قد اهتم بها تقليدياً الملحدون وبعض الأطروحات التي قد استعملها الكثير من الملحدين. وعلى وجه الخصوص فأنا لا أبحث هنا في الفلسفة الوجودية الإلحادية ٥٥، والتي لا يُهتَم فيها بالجدليات التقليدية لصالح وضد وجود الإله ٥٦، ولا في الفلسفة الماركسية الإلحادية التي يؤخذ فيها عدم وجود الإله كمسلّمة ويعتبر فيها الاعتقاد بالله ببساطة كوهم ليس له وظيفة سوى تعميته عن عناصر انعدام المطلق في نظام الإنتاج. ٥٧ علاوة على ذلك، فرغم أنني قد بحثت على نحو موجز بعض المسائل الأخلاقية النظرية المرتبطة بالإيمان والإلحاد، فقد تجاهلت العديد من المسائل الأخلاقية العملية التي عُنيت على نحو تقليدي بالإلحاد. لقد علق Ernest Nagel إرنست نجل ذات مرة بأنه تاريخياً: "كان الإلحاد وفي الحقيقة يظل ويستمر في أن يكون شكلاً من الاحتجاج الاجتماعي والسياسي، موجّه بهذه الدرجة ضد الدين المؤسسي وضد التعاليم الدينية. إن الإلحاد كان ولا يزال في الواقع اشمئزاً ونفوراً أخلاقياً ضد ومن الإساءات الغير مشكوك فيها الخاصة بالقوة العلمانية الأرضية التي يمارسها القادة الدينيون والمؤسسات الدينية" ٥٨. وفيما عدا الإشارة شديدة الإيجاز في الخاتمة فإنني لم أبحث هنا في هذا الكتاب في مسائل الكنيسة [المؤسسة الدينية] والدولة رغم الأهمية العملية الهائلة لهذه المسائل. ٥٩ وآخر، فرغم أنني قد دافعت عن الإلحاد ضد الاتهامات بالفوضى والنسبية الأخلاقيتين سابقاً في هذه المقدمة، فإنني لم أنشئ تفاصيل منظومة أخلاقية إلحادية.

٦٠

إن هذا الكتاب له حدود ليس فقط من منظور إلحادي، بل ومن منظور فلسفي عام كذلك. فرغم أنني قد جادلت مدافعاً عن كون الاعتقاد الإلحادي منطقياً ومعللاً وأن ليس كذلك، فإنني لم أقدم نظرية موسّعة عن العقلانية والتعليل. ولا شك في أن

التعليقات القليلة العامة التي قمت بها بالفعل حول هذه المواضيع محل جدل. ولا أتصور أنها ستكون غير ذلك رغم ذلك حتى لو صيغت في نظرية معرفية أكبر ما. في الواقع، يبدو لي أن أية محاولة لتعليلها بتصنيفها في نظرية أكبر سيكون عملاً خديجاً ومجهّضاً، بالنظر إلى الوضع الخلفي للنظريات المعرفية العامة. وبرأيي فإنه لأفضل كثيراً إنشاء مبادئ معينة من المستوى المتوسط للتعليل والتي تتوافق مع ممارستنا العقلانية العادية والعلمية والجدال لصالح الإلحاد على أساسها عن أن نعلل الإلحاد على أساس نظرية ما أكبر وأكثر إثارة للخلاف. في الحقيقة، لو كان على المرء أن ينتظر توفر نظرية عامة للعقلانية والتعليل تكون خالية من المشاكل ومقبولة على نحو واسع قبل الحكم على اعتقاد ما بأنه غير عقلاني، فإن الحكم قد لا يقام به أبداً. علاوة على ذلك، فرغم أنني قد استعملت الجدلّيات الاستقرائية التوليدية في هذا العمل، فإني لم أقدم تعريفاً عاماً للجدلّيات الاستقرائية. لقد اعتمدت على الممارسات العقلانية المشتركة [بيننا] بغض النظر عن كيفية يفسر تفاصيلها المناطق الاستقرائية. رغم أنني متعاطف ومؤيد لبعض نظريات التعليل العامة، وخاصةً نظرية الاتساق، لكنني سأترك الدفاع عنهن لآخرين. في الواقع، حيث أن جدال ونزاع هذا الكتاب الأساسي هو مع نسخة من الأصولية التأسيسية، فيمكنني باتساق كامل قبول نسخ أخرى من المذاهب التأسيسية (القائمة على المقدمات المعقولة والمعتقدات المعللة).

فُسِّم هذا الكتاب إلى جزئين. في الجزء الأول دافعت عن الإلحاد السلبي [الضعيف]، وهو نظرية عدم الاعتقاد بوجود إله المؤمنين [والأديان]. ولفعل ذلك فإني سأبحث فيما يشتمله تعليل الإلحاد السلبي (في الفصل الأول). ثم سأجادل بأن هناك حجة قوية يمكن تقديمها لصالح القول بانعدام المعنى المعرفي للتعبيرات الدينية (في الفصل الثاني). ومع ذلك، فإني سأجادل بأنه حتى لو كانت التعبيرات الدينية ذات معنى ودلالة معرفية، فإن الاعتقادات الدينية لا تقوم على أسباب وجيهة. ثم سأبرهن على أن الجدالات والحجج المعتادة لصالح وجود إله غير سليمة (الفصول ٣-٥). ثم سأجادل بأن الخبرات الدينية لا يمكنها تقديم أساس للاعتقاد الديني (الفصل

السادس). ثم سأبرهن على أن الجدلية على أساس المعجزات باطلة (الفصل السابع). ثم سأفند الكثير من الجدليات الثانوية لصالح وجود الله (في الفصل الثامن). ثم سأقوض بعض الجدليات العملية الشهيرة لصالح الاعتقاد بالله (في الفصل التاسع). وأخراً، سأجادل بأن العقائد الدينية لا يمكن أن تؤسس على الإيمان ولا على العقائد الأساسية (في الفصل العاشر).

في الجزء الثاني، سأقدم تعليلاً للإلحاد الإيجابي [القوي والتأكيدي]، وهو النظرية القائلة بالاعتقاد بعدم وجود الإله الإيماني [الخاص بالأديان]. سأبحث أولاً ما يشتمل عليه مثل ذلك التعليل (في الفصل الحادي عشر). ثم سأبرهن على أن مفهوم الإله الإيماني غير متسق (الفصل الثاني عشر). ثم سأجادل بأن الجدلية الغائية لصالح الله يمكن أن تُقَلَّبَ ضد الإيمان وتستخدم لتقديم جدلية استقرائية لصالح الاعتقاد بعدم وجود إله (الفصل الثالث عشر)، وسأدافع عمومًا عن جدلية استقرائية بناء على وجود الشر ضد الانتقادات المعاصرة الموجهة لها (في الفصل الرابع عشر). وسأدحض بعض نظريات العدالة الإلهية الشهيرة وكذلك الثانوية (في الفصلين ١٥ و١٨).

وفي خاتمة الكتاب أبحث فيما سينتج وما لن ينتج لو قُبِلَتْ حججي الرئيسية على نحو واسع. وفي الملحق ١ أعرف الإلحاد وأميزه عن المذاهب والحركات الأخرى.

الجزء الأول

الإحاطة السليبي

الفصل الأول تعليل الإلحاد السلبي

بعض التمهيدات

ما الذي يجب ويُحتاج أن يبرهن عليه لدعم الإلحاد السلبي وعدم الإيمان فيما يتعلق بوجود الإله المسيحي العبراني؟ كيف يعلل المرء الرأي القائل بأنه لا ينبغي للمرء أن يعتقد بإله كليّ الخيرية والقدرة والمعرفة والذي خلق الكون؟ هل يجب البرهنة على أي شيء؟ هل عبء الإثبات يقع على المؤمنين لتقديم أسباب لاعتقادهم؟ ما نوع الأسباب التي يجب على المؤمنين أن يقدموها لدعم دعواهم والتي يجب على الملحدين أن يفوضوها لتأسيس الأسباب الخاصة بهم؟ هل يكفي أن يقدم المؤمنون أسبابًا تبرهن أن الاعتقاد في الإله مفيد لهم؟ أم هل هو ضروري أن يقدموا أسبابًا تبرهن أن الاعتقاد بالله صحيح؟ هل الملحدون الذين يطالبون المؤمنين بتقديم أسباب تبرهن على أن اعتقادهم في الله صحيح يتخذون منهجًا معرفيًا موضوعيًا غير مقبول؟ سأتناول هذه الأسئلة التمهيدية في هذا الفصل لكي أعد المسرح للحجج التي سنتلوه.

فرضية الإلحاد

في كتابه "فرضية الإلحاد" ١ يجادل Antony Flew أنْتِي فلو بأن عبء الإثبات على عاتق المؤمن، فكتب: "حتى وما لم تُقدّم بعض مثلك تلك الأسباب [الصالح الادعاءات عن معرفة الله] فليس لدينا ببساطة أي سبب على الإطلاق للاعتقاد، وفي ذلك الموقف فإن الموقف العقلاني الوحيد يجب أن يكون إما الإلحاد السلبي أو انعدام الدراية. ٢

قد يُجادل بأنني في الفصول التالية قمت بعكس ترتيب الأشياء. سأجادل بأن الإلحاد السلبي ليس مغللاً حتى يُبرهن على أن كلام الله [المزعوم] غير ذي معني معرفيًا،

أو لو أن كلام الله ذو معنى معرفيًا، فإن أسباب الاعتقاد بالله غير كافية. هل لا تضع هذه الجدلية للدعاء لصالح الإلحاد السلبي عبء الإثبات على المجموعة الغير ملائمة؟ فقد يُجادل بأن الملحدّين لا ينبغي أن يُطالبوا بالبرهنة على أن اللغة الدينية عديمة المعنى وأن أسباب الاعتقاد بالله غير كافية. وأن عبء الإثبات على النقيض ينبغي أن يكون على المؤمنين، حيث أن الملحدون السلبيون [اللادريون أو عديمو الدراية] لا يقومون بادعاء أي دعاوى بالمعرفة بينما يقوم المؤمنون بذلك.

هذا الاعتراض على طريقتي في الجدل دفاعًا عن دعاوى لصالح الإلحاد السلبي في غير محلها. فلقد اخترت أن أظل محايدًا في مسألة ماذا إذا كان يوجد افتراضٌ حدسيٌّ لصالح الإلحاد، إذ أنه حتى لو كان يوجد، فإن المؤمنين قد اقترحوا أسبابًا للاعتقاد بأن اللغة الدينية ذات معنى معرفيًا، وقد قدموا احتجاجات وجدليات على وجود كائن كلي الخيرية والقدرة والمعرفة. يجب أن يبرهن الملحدون أن هذه الأسباب والحجج غير كافية. بالتأكيد، لو أن المؤمنين لم يقدموا قط أسبابًا لتأييد أن كلام الله [المزعوم، النصوص الدينية] ذات معنى أو أن الله له وجود، فربما ما كان الملحدون السلبيون لاحتاجوا لتقديم عمليات تنفيذ لكي يكونوا واثقين من [صحة] عدم إيمانهم. لكن هذا بخلاف الحال. وبالتالي حتى لو كان Flew فُلُو مُحَقًّا بصدد عبء الإثبات، فإن هذا لا يؤثر بدرجة كبيرة على ما يجب على الملحدّين السلبيين القيام به. يجب أن يقوّضوا الأسباب والجدليات التي قدمها المؤمنون قبل أن يكون موقفهم موثوقًا به ومضمونًا. إن كانوا لا يحتاجون عملَ الحركة الأولى، فإنهم يجب أن يقوموا بالثانية منهما.

أخلاق الاعتقاد (الإيمان)

إن فرضية أنه لا ينبغي على المرء أن يؤمن بدون وجود سبب كافٍ بوجود كائن كلي الخيرية والقوة والمعرفة قد اعتُبر حالة مفصّلة من الفرضية الأكثر عمومية القائلة بأنه لا ينبغي أن يؤمن المرء بأي شيء بدون سبب كافٍ. ٣ يمكن أن يُعطى لهذه

الفرضية العامة فهمًا واسعًا أو ضيقًا. بالفهم الواسع فيمكننا أن نفهم أن الأسباب الوجيهة للاعتقاد بأن شيئًا ما صحيحًا تتضمن الأسباب التي تجعل ذلك الاعتقاد مرجحًا وكذلك الأسباب التي تفيد المؤمنين وآخرين. ولندعُ هذا النوع الأول من الأسباب بالأسباب المعرفية ولندعُ جدلية ما القائمة عليها بأنها جدلية معرفية. أما النوع الثاني فلندعُ بالأسباب الانتفاعية ولندعُ جدلية ما قائمة عليها بأنها جدلية انتفاعية. الأسباب الانتفاعية بدورها يمكن أن تكون أخلاقية أو عقلية. في كتابه "الرغبة في الاعتقاد" The Will to Believe جادل William James وليم جيمس بأنه في حالات خاصة جدًا يكون مقبولًا الإيمان لأسباب انتفاعية. وفي زمن أقرب، تبنى Roderick Chisholm أيضًا الفهم الواسع. بينما جادل فلاسفة آخرون بأن المرء ينبغي أن يؤسس عقائده على الأسباب المعرفية. بعبارة أخرى: فقد قبلوا فهمًا ضيقًا وفقًا له فإن الأسباب الوحيدة هي المعرفية.

إن مثالًا افتراضيًا يمكن أن يجعل الفارق بين الأسباب المعرفية والانتفاعية واضحًا. فلنفترض أن الأدلة المتاحة تدل على أن دين المورمون يرجح جدًا أنه قائم على خدعة ارتكبتها جون سميث. لو أن الأسباب الوجيهة فُهمَت على نحو ضيق على أنها المعرفية على نحو صرف، فمن ثم يكون واضحًا أنه لا ينبغي لأحدٍ بما فيهم المورمونيون المعاصرون الاعتقاد بأن تعاليم الدين المورموني على أنها صحيحة. لكن لنفترض أن مفهوم الأسباب فُهمَ على نحو واسع. في هذه الحالة، فإن بعض مؤيدي استعمال الأسباب الانتفاعية قد يجادلون بأنه بالنسبة للمورمونيين على الأقل فإنهم ينبغي أن يستمروا في الإيمان على أساس أنه -مثلًا- من وجهة نظر نفعية فهناك فوائد كبيرة للمورمونيين في اعتقادهم بالتعاليم المورمونية.

رغم ذلك فقد يُجادل من منظور نفعيٍّ أشمل بأن القرار بتأسيس الاعتقاد على الأسباب الانتفاعية معضل ومستشكَل. إن إصرار المرء في ضوء سلبية الأدلة بوضوح بسبب المنافع التي تنتج عن ذلك يمكن أن يكون له تأثيرات عميقة على كامل المنظومة الاعتقادية [الفكرية] للمرء. في الواقع، لأجل الحفاظ على منظومة

اعتقاداتٍ غير ممسوس بها في وجه الأدلة السلبية النافية، فسيكون ضروريًا تغيير عقائد أخرى في النظام والتي بدورها لها تأثيرات عميقة مدمرة. بالإضافة إلى ذلك، فإن السماح بتغيير في منظومة اعتقادية عندما يكون هناك هدف اجتماعي ذو أهمية بوضوح، يمكن أن يشكل سابقة للتغيير عندما لا يكون هناك منفعة اجتماعية واضحة ومباشرة. وأيضًا، فإن الاقتداء بشخصٍ قد يحث الآخرين على الاحتفاظ أو تغيير عقائدهم لأجل أقل نزوة أو دافع أناني [الأمثلة كثيرة في الثقافتين المسيحية والإسلامية على اتباع قبيلة بأكملها أو شعب لديانة بسبب تأثرهم بشخص وشعبيته، تذكر سيرة محمد نماذج لشخص قوي الشخصية وذو شعبية كان يعلن عن إسلامه فتسلم كل القبيلة في خلال نفس اليوم، وبعض قديسي المسيحية ممن لهم تماثيل في الغرب الأوربي وأمريكا اللاتينية وغيرها كان لهم تأثير كبير بشخصياتهم في اتباع الشعوب للمسيحية، ونزوات محمد وكهنة اليهود والهندوس قبله أمثلتها كثيرة ومعروفة وأدت إلى شذوذات تشريعية وتشريعات إرهابية وغيرها _ المترجم]،

وربما بسبب المعاني الضمنية الخطيرة المحتملة للاعتقاد لأجل الأسباب الانتفاعية بدلاً من المعرفية جادل بعض الفلاسفة بأن الاعتقاد بأي شيء بدون امتلاك المرء لأدلة معرفية كافية هو خطأ أخلاقيًا دائمًا. جادل W. K. Clifford في كتابه "أخلاق الاعتقاد" The Ethics of Belief بأنه "إنه خطأ دائمًا، وفي كل مكان، ولأي شخص، أن يعتقد بأي شيء على أساس أدلة غير كافية". دافع Clifford مجادلًا بأن الاعتقاد على أساس أدلة غير كافية له العديد من العواقب الضارة المتنوعة: فهو يفسد شخصياتنا، ويقوض الثقة المدنية العمومية، ويؤدي إلى الأفعال الغير مسؤولة، ويشجع على خداع الذات. ورغم أن مخاوف Clifford ربما تكون قد بولغ فيها، لكن هناك قدر كبير من الحقيقة فيما قاله؛ فهناك بالفعل أخطار كبيرة في الاعتقاد بشيء ما لأن فعل ذلك مفيد. ورغم أن تأسيس اعتقادك على أساس ما هو مفيد لك والآخرين ليس بالضرورة خطأ أخلاقيًا دومًا، كما يعتقد Clifford بوضوح، لكن هناك بالتأكيد مخاطر أخلاقية في فعل ذلك، وينبغي تجنب ذلك كسياسة اجتماعية عامة. بالإضافة إلى ذلك، فإن Clifford يتغاضى عن نقطة هامة، فإن

جدليته لصالح استعمال أسباب معرفية صرفة هي نفسها وفي حد ذاتها جدلية أخلاقية. وهكذا، على نحو ساخر، فإن سببه لعدم استعمال الأسباب النفعية لتبرير الاعتقاد هي بوضوح قائمة على نوع من السبب النفعي: وهو العواقب الأخلاقية الغير مرغوبة لفعل ذلك.

بالإضافة إلى ذلك، فقد كان Clifford على أن يجادل بأن هناك واجباً وضرورة معرفية مستقلة للمرء لأن يؤسس اعتقاداته على أسباب معرفية بحتة. فلو أن المرء لا يقيم اعتقاداته على الأسباب المعرفية المحضة فهو غير مسؤول معرفياً. وبالتأكيد، تحت بعض الظروف فإن هذا الواجب المعرفي سيكون عليه أن يتتقى لأجل اعتبارات أخلاقية، وأحياناً ينبغي أن يكون هناك ما يسميه Lorraine Code بـ"الإرجاء أو الإيقاف المؤقت الغائي لما هو معرفي".^٥ لكن ذلك لا يعني أنه ليس هناك واجب معرفي يجب أن ترجّحه وتتغلب عليه الاعتبارات الأخلاقية. ورغم أن Clifford قدّم أسباباً أخلاقية قوية للسبب العام لعدم السماح بهذا الإرجاء، فإنه لم يعتبر الواجب المعرفي المبدئي بضرورة مرجوحية [عدم إعطاء الأولوية] لبعض هذه الأسباب المعرفية.

حاول بعض الفلاسفة الذين لا يتخذون موقفاً نظرياً قوياً كـ Clifford أن يعيّنوا حدوداً تحدد عندما يكون اعتقاد ما قائماً على الأسباب الانتفاعية مسموحاً له أخلاقياً. رغم ذلك، فإنه ليس واضحاً على نحو كامل أنهم قاموا بأي فصل بين الواجبات المعرفية والأخلاقية، بأي مقدار أكثر مما فعل Clifford. إن رُدركُ تشيزم Roderick Chisholm في جداله ضد Clifford جادل بأن الافتراض بريء حتى تثبت إدانته بالذنب، أي أنه لا يكون غير عقلاني لنا أن نعتقد بافتراض إلا لو أن لدينا أدلة كافية لصالح نقيض الافتراض.^٦ إن رأي Chisholm متوافق مع فرضية أنه ليس غير عقلاني أن يعتقد المرء بفرضية على أساس الأسباب الانتفاعية لو لم يكن هناك أدلة كافية لصالح نقيضه. هذه الفكرة تستثني الالتجاء إلى الأسباب النفعية للاعتقاد بـ (ب) لو أن الأسباب المعرفية تؤيد الاعتقاد بذلك الـ (ب). ففي مثالنا الافتراضي،

سيعيق متطلب وشرط Chisholm المورمونيين من الاعتقاد بصحة التعاليم المورمونية على أساس فوائد الاعتقاد بها فقط لو أن الأدلة تدعم الافتراض بأنها باطلة. وبافتراض أن هناك أدلة كتلك، فإن شرط ومطلب Chisholm سيستلزم أنه [من الأسلم والصواب] للمورمونيين أن يقلعوا عن ويتركوا اعتقادهم بأن تعاليمهم صحيحة. من ناحية أخرى، فلو غيرنا في المثال وافترضنا أنه لا أدلة كافية تدل على أن التعاليم المورمونية باطلة، فمن ثم يكون موقفًا سليمًا للمورمونيين أن يعتقدوا بصحة تعاليم دينهم لو كان القيام بذلك مفيدًا. لقد وضع وليم جيمس William James_ الذي سأنقش آراءه مطولاً في الفصل التاسع_ أيضًا قيودًا على استعمال الأسباب النفعية. بالتأكيد فهو لن يؤيد صحة موقف المورمونيون في استمرارهم في الاعتقاد بتعاليمهم لو أن الأدلة تدل على أنها على الأرجح باطلة؛ وسيتفق مع Chisholm على أن الاعتقاد بأن ب صحيح على أساس الأسباب النفعية موقف غير سليم عندما تكون الأدلة تدعم نقيض ب.

رغم ذلك فإنه ليس واضحًا إن كان Chisholm يدرك [فكرة] الالتزام المعرفي المستقل بالاعتقاد على أساس الأسباب المعرفية المحضة. فهل هو يقول بأنه موقف سليم معرفيًا أو أخلاقيًا أن يعتقد المرء بـ (ب) لو لم يكن هناك أدلة كافية لصالح نقيض (ب)؟ أحد التفسيرات المحتملة أنه ربما يقول بأنه رغم أن هناك واجبًا معرفيًا بالاعتقاد بـ (ب) على أساس الأسباب المعرفية الصرفة، فإنه مقبول أخلاقيًا أن يعتقد المرء بـ (ب) على أساس أسباب انتفاعية، فقط في حال لم يكن هناك أسباب معرفية للاعتقاد بنقيض ب.

أيًا ما كان تفسير أطروحة Chisholm، فلعلها شديدة التقييد أكثر من اللازم في جانب واحد وغير مقيدة حاصرة على نحو كافٍ في الآخر. وقد تكون شديدة التقييد بحيث أنها قد تقوض علاقات اجتماعية هامة معينة يريد المرء الاحتفاظ بها. كمثال، فلأسباب أخلاقية فإنه عقلانيٌّ إلى حدٍّ ما أن يعتقد المرء بأن صديقه مخلص حتى عندما يكون هناك دليل كافٍ لصالح الاعتقاد بخلاف ذلك. ٧ في نفس الوقت فإن

الاقتراح قد لا يكون مقيداً من الناحية الأخلاقية على نحو كافٍ في الممارسة العملية. ومن الناحية النفسية فقد يكون صعباً على الشخص العادي المعمي عن الأدلة السلبية النافية ضد آرائه أو آرائها للتمييز بين موقف تكون الأدلة فيه ضد اقتراح أو قضية وبين موقف ليس فيه مثل تلك الأدلة. بالنظر إلى ذلك العمى، فإنه قد يسهل تماماً على الشخص أن يدّعي أنه من المقبول الاعتقاد بـ (ب) على أساس أسباب انتفاعية لأنه ليس هناك أدلة معرفية كافية للاعتقاد بنقيض ب. وهكذا في تطبيق مبدأ Chisholm يمكن أن يؤدي هذا إلى العواقب الأخلاقية الغير مرغوبة التي أفلقت Clifford. ٨.

رغم ذلك، فإن كلاً من Clifford و Chisholm لديهما وجهة نظر. فبالنظر إلى المخاطر الأخلاقية في الاعتقاد على أساس أسباب انتفاعية محضة والتي أشار إليها Clifford وإلى الواجب المعرفي المستقل الخاص بتأسيس المرء اعتقاداته على الأسباب المعرفية المحضة والذي لم يدركه هو، فهناك افتراض قوي بأنه ينبغي على المرء في تعليله للاعتقاد أن يستعمل الأسباب المعرفية فقط. فلنسمّ هذا بافتراض أولية الأسباب المعرفية. بالتالي فقد كان Clifford محقاً جزئياً على الأقل. علاوة على ذلك فبسبب الواجب المعرفي المستقل لتأسيس المرء اعتقاده على الأسباب المعرفية المحضة والحاجة للوقاية من المخاطر الأخلاقية الناشئة عن الاعتقاد لأسباب انتفاعية، فهناك افتراض قوي بأنه لو استُخدمَت الأسباب الانتفاعية لتعليل ب، فإن الأسباب المعرفية المتاحة لن تستعمل لتعليل نقيض ب. هناك حالة واحدة استثنائية يمكن فيها أن تُستعمل الأسباب النفعية لتقرير الاعتقاد بـ (ب) أو نقيض (ب) وهو عندما يكون هناك أدلة قوية على نحو متساوٍ لكل من ب ونقيض ب. فلندعُ هذا الافتراض بالدور التكميلي البحث للأسباب الانتفاعية. بالتالي قد كان Chisholm محقاً كذلك جزئياً.

ينبغي ملاحظة أن كلا الافتراضين يجيزان في ظروف خاصة اعتبار اعتقاد الناس في شيء ما بسبب الأسباب النفعية وبدون أسباب معرفية كافية صواباً من الناحية

الأخلاقية، بل وفي ظروف خاصة جدًا حتى عندما توجد أسباب معرفية قوية للاعتقاد بالعكس.٩ مع ذلك فمن الجليّ أن المواقف المرشحة لهذه الظروف الخاصة يجب أن تُفحص بعناية للغاية من ناحية كل من الفوائد المرجحة التي ستنتج عن الاعتقاد بالشئ على أساس ومن جهة الأسباب الانتفاعية والتأثيرات السيئة المحتملة على المدى الطويل على المجتمع، ومؤسّساته والشخصية وصفاتها.

كيف تؤثر هذه الافتراضات على الإلحاد بمعنى عدم الاعتقاد بالإله العبراني المسيحي [والإسلامي كذلك]؟ على أي نوع من الأسباب ينبغي أن يؤسّس الإيمان أو عدم الإيمان في كائن كلي الخيرية والقدرة والمعرفة؟ هناك افتراض بأن هذا يجب أن يؤسّس على الأسباب المعرفية. وهناك افتراض بأن هذا يجب أن يؤسّس على الأسباب المعرفية فقط لو أن المسألة لا يمكن تقريرها من خلال الأسباب المعرفية. رغم أنه قد يكون هناك ظروف خاصة جدًا وغير عادية والتي تحبط وتلغي هذين الافتراضين، فإن المواقف المرشحة لهذه الظروف يجب أن تُفحص بعناية كبيرة. فلنتفكر في بعض الحالات الممكنة:

إحدى الظروف الخاصة الواضحة التي يمكن أن تلغي افتراضينا هي الخطر الوشيك لحدوث كارثة كبيرة بسبب أن المرء اعتقد أو لم يعتقد في شيء. افترض أنك ملحد وقد خطفك مهووس ديني في متناوله أسلحة نووية والذي سيقفك ثم يفجر مدينة نيويورك ولندن وباريس وتوكيو ما لم تعلن قبولك وإيمانك بالله. وأن لديك سببًا وجيهًا للافتراض بأنك لو اجتزت شهرين من التلقين الديني الصارم فسوف تعلن قبولك وإيمانك بالله. ولنجعل الحالة واضحة تمامًا، فلنفترض أن القليل من الناس سيعرفون بتحولك الديني وأن المتطرف سيموت في خلال ثلاثة شهور وأنه ليس لديه أتباع ليكملوا عمله، وأن تأثيرات التلقين الديني عليك ستختفي وتزول في خلال أربعة شهور. من المفتر أن في حالة كهذه فسيكون هناك سبب وجيه للخضوع للتلقين الديني. حتى أكثر الملحد كفاً وصلابة سيعترف بأنه في ظل هذه الظروف فإن رفض التحول الديني لن يكون له فائدة، بل بالفعل سيكون فعلاً مجنوناً.

يمكن إنشاء حالة مشابهة لعدم الاعتقاد بالله على أساس أسباب انتفاعية. فلنفترض أنك مؤمن وقد خطفك مهووس في متناوله أسلحة نووية وسيقتلك ويفجر مدينة نيويورك ولندن وباريس وتوكيو ما لم تعلن إقلاعك عن الإيمان بالله. وأن لديك سبباً وجيهاً بأنك ستعلن توقفك عن الإيمان بالله لو اجتزت فترة شهيرين من التلقين الإلحادي الصارم. ولنجعل الحالة واضحة تماماً، فلنفترض أن ناساً قليلين هم من سيعلمون بتحولك، وأن المهووس سيموت في خلال ثلاثة شهور، وأنه ليس لديه اتباع لإكمال عمله، وأن تأثير التلقين سيزول في خلال أربعة شهور. في مثل هذه الحالة أيضاً سيكون هناك سبب وجيه للخضوع للتلقين الإلحادي. [هذا طبعاً مثال افتراضي من المؤلف لتقريب المثال والصورة للقراء المؤمنين ف شخص ملحد كهذا سيكون مجنوناً استثنائياً ولا يُفترض وجود تطرف أو إجبار في الإلحاد ولا تلقين كذلك لأن الفكر الحر لا يكون بتلقين، والمثال المتطرف للدول الشيوعية القديمة ليس مثلاً إلحادياً حقيقياً لأن الفكر الحر يتناقض مع الشمولية_المترجم].

لنتأمل الآن في مثال لحالة أكثر واقعية حيث تكون فيها مسألة ما إذا كان يجب أخذ الأسباب الانتفاعية في الاعتبار للإيمان بالله. على سرير احتضارها كانت السيدة مدام سَمِث_وهي سيدة ملحدة عمرها ٨٩ سنة وكاثوليكية سابقة_ غير مستريحة ولا مسترضاة بصورة كاملة لاحتمالية أنه ليس هناك حياة بعد الموت، وكنتيجة لذلك أنها لن ترى زوجها الميت بعد موتها الخاص بها. إن أيامها الأخيرة القلائل ستكون أكثر رضى وسعادة لو آمنت بوجود الله وأنها سترى قريباً زوجها. وأنه لواضح أن حالتها العقلية في مثل هذا الظرف يسمح بأنه بتشجيع قليل فقط من قسيس فإنها ستعتنق إيمانها القديم مرةً أخرى. هل ينبغي عليها أن تطلب قساً لزيارتها؟ قد تبدو الإجابة واضحة، لكنها ليست كذلك حتى يُجاب عن كثير من الأسئلة. كمثال، فبالنظر إلى وضعها الحالي، فهل هي كفؤة مؤهلة للقيام بالاختيار؟ هل ستصنع هذه الحالة سابقة وقوة لحالات أخرى؟ هل سيعرف ناس آخرون بعودتها إلى القطيع فيُشجّعون على القيام بنفس الشيء؟

ولتبسيط الحالة والمثال، فلنفترض أنه ليس هناك أسباب معرفية للاعتقاد بوجود إله وحياة بعد الموت أكثر من عدم الاعتقاد بذلك، وأن عودتها للكاتوليكية لن يمثل قدوة، وأنها لديها أيام قلائل فقط لتعيشها، وأنها ستكون أكثر سعادة لو آمنت، وأن ناسًا قلائل من سيعرفون على الإطلاق بعودتها، وأن اختيارها للعودة كفؤًا وعقلانيًا وتم بدون إجبار أو ضغط عليها. يمكن أن نستنتج بالتالي أنه في ظل هذه الظروف فمن الصواب لها أن ترسل في طلب قس. لكن هذه افتراضات كبيرة للقيام بها ولا يمكن افتراض أنها مسألة اعتيادية.

قد يُطرح سؤال: لو سلّمنا بافتراض أولية الأسباب المعرفية وبافتراض الدور التكميلي المحض للأسباب المعرفية، أليس هناك رغم ذلك افتراض أن _في تلك الحالات النادرة حيث يكون من السليم منطقيًا استعمال الأسباب الانتفاعية لتقرير الاعتقاد من عدمه_ سيُفضّل الاعتقاد بالله؟ لقد قدمت إجابة تفصيلية على هذا السؤال في الفصل التاسع، حيث بحثت وتفحصت اثنتين من أشهر المحاولات لتأسيس الإيمان بالله على الأسباب المنفعية، وهما: رهان باسكال Pascal وحجة وليم جيمس William James في كتابه "الرغبة في الإيمان" The Will to Believe.

الشيطان الشرير وعلم المعرفة الموضوعي

قد يُعترض بأننا في بياننا للمتطلبات التي يجب إثباتها للبرهنة على صحة الإلحاد السلبي، فإننا نفترض شيئًا لا يمكننا افتراضه؛ لأننا بتبنيينا فرضية أن الأسباب الوحيدة التي يجب استعمالها هي المعرفية، فإننا نفترض أن هناك ترابطًا وثيقًا بين امتلاك أسباب معرفية كافية والحقيقة. وعلى وجه الخصوص، فقد ادعى Jonathan Kvanvig جُنْثِن كَفْتَنِيْج بأن مؤيدي منهج المعرفة الموضوعي يجب أن يفترضوا أن الموقف النظري (ب) أرجح لأن يكون صحيحًا لو أن الموقف النظري (ج) صحيح وكان دليلًا لصالح الموقف (ب) أكثر مما لو لم يكن الموقف (ج) صحيحًا ١٠. جادل Jonathan Kvanvig بأن هذا الافتراض مخطئ، حيث

أنه "يتناقض مع اعتبارات [وجود] الشيطان الشرير الديكارتية" ١١. فوفقاً لهذه الحجة فهناك عالم محتمل يحتوي على شيطان شرير يخدع سكان العالم بصدد صحة ما يؤمنون به. في هذا العالم المحتمل ليس هناك علاقة وثيقة بين الدليل الذي لدى الناس لصالح الموقف النظري وبين حقيقة الموقف النظري. رغم أنه يبدو كما لو أن هناك علاقة، فبما أن عالمًا فيه مثل ذلك الشيطان الشرير المخادع لن يكون قابلاً للتمييز عن عالم ليس فيه مثله، فليس هناك سبب للافتراض بأن عالمنا ليس به شيطان كهذا، وبالتالي فلا سبب للافتراض بأن أدلتنا لديها أي علاقة وثيقة بالحقيقة. تستمر الجدلية فنقول: وحالما ندرك أن هذا الافتراض الأساسي للعلاقة الوثيقة بين الأدلة والحقيقة محل شك، فيمكن للمرء أن يُنشئ أطروحة أكثر نفعية وذاتية لتبرير معرفي وفقاً له فإنه عقلاني الاعتقاد بالله رغم أنه ليس هناك أدلة كافية.

ما الذي يمكن أن يقوله المرء عن هذه الجدلية ردًا عليها؟ أولاً، فلو أن المرء لو تعامل مع فرضية الشيطان الشرير بجدية، فبدلاً من ادعاء أن الإيمان بالله يمكن أن يكون عقلانياً، فإنه سيكون على المرء أن يقول بأن عدم الإيمان والاعتقاد على الإطلاق عقلاني. حتى الاعتقاد بوجود عالم خارجي [عن النفس] وعقول ونفوس أخرى ووجود ماضي سيصير محل شك ومستشكل، بافتراض هذه الفرضية. بالتأكيد فإن قبول جدلية الشيطان الشرير الديكارتية أو أي اعتبارات مماثلة لا يمكن أن يؤدي إلى الحكم بعقلانية الاعتقاد الديني وفقاً لي معنى طبيعي للفظ "العقلانية". بل يمكن أن يؤدي فقط إلى أكثر تشككية عميقة بخصوص عقلانية كل اعتقاداتنا. في الواقع، لو أن فرضية الشيطان الشرير كانت صحيحة، فعلى نحو متناقض سيبدو أن هذا سيستلزم وينتج عنه أننا لا يمكننا أبداً أن نكون معلّين للاعتقاد بصحتها.

ثانياً، إنه يصعب فهم كيف يمكن للمؤمنين على وجه الخصوص أن يقبلوا برأي يقول بأنه قد لا يكون هناك صلة بين الأدلة والحقيقة. إذ لو كان الله كلي الخيرية والقدرة والمعرفة فلماذا سيخدعنا منهجياً لكي نعتقد بأن هناك صلة أو يسمح لشيطان شرير بفعل ذلك؟ رغم أنه قد يكون الاقتناع ممكناً بشق الأنفس بأن شيطاناً شريراً يمكنه أن

يخدعنا، فإن فكرة أن الإله يقوم بذلك أو يسمح لشيطان شرير بفعل ذلك قريبة جدًا بالتأكيد من عدم الاتساق.

ثالثًا، حتى لو كان الإيمان بالإله يتوافق مع رفض المعرفة الموضوعية، فإن الجدليات التشكيكية التي أدت إلى هذا الرفض محل خلاف للغاية ١٢. بحيث أنه سببوا تصرفًا طائشًا للمؤمنين مثل Kvanvig أن يحاولوا دعم مواقفهم النظرية على نحو غير مباشر بقبولها. فعلى أقل تقدير يُحتاج إلى دحض لهذه الانتقادات لتلك الجدليات التشكيكية. ولم يقدم Kvanvig أيًا منها.

رابعًا، أيُّ سببٍ لدى المرء لكي يأخذ بعين الاعتبار بجدية سواء فرضية الشيطان الشرير أو أية فرضيات مشابهة؟ إنها لا يمكن أن تحمي الإيمان من تهمة عدم العقلانية حيث لا اعتقاد سيكون معلاً [بناءً عليها]، ما لم يغيّر المرء على نحو جذريّ معنى "اعتقاد عقلائي". ولا يوجد دليل يدعم هذه الفرضية أكثر من الأدلة التي تدعم الفرضية بعكس ذلك والقائلة بأن هناك علاقة وثيقة بين الأدلة والحقيقة. علاوة على ذلك، فإن الفرضية البديلة المعاكسة بالتأكيد أكثر بساطة من فرضية الشيطان الشرير. بالتالي، تبعاً لمبدأ البساطة [في العلوم والمنطق] كسبب وحده فإنه لا ينبغي اعتبار فرضية الشيطان الشرير بجدية ١٣. بالإضافة إلى ذلك، فإن فرضية الشيطان الشرير لديها احتمالية مبدئية ضئيلة. فبالنظر إلى احتمالية أن شيطاناً شريراً ما يمكن أن يكون له أيُّ من العدد اللانهائي من الأغراض والدوافع، فإنه لغير مرجح أنه كان سيستمر في الاحتفاظ بنفس أولئك الأغراض والدوافع التي سيفترض أنها ستفسر ما نمر به من خبرات ١٤. علاوة على ذلك، فإن فرضية الشيطان الشرير لا تقدم سبباً وتفسيراً معقولاً لبقاء الجنس البشري. فلو أنه لا صلة بين الأدلة والحقائق فإنه يصعب أن نفهم كيفية بقاء الجنس البشري حيًّا حتى اليوم. إننا نقيم ونقرر الأفعال التي نحتاج القيام بها لكي نبقى أحياءً على أساس ما نعتقد أنه الحقائق، ونحن نعتقد بهذه الأخيرة بناءً على الأدلة. لكن من ثمَّ، لو لم يكن هناك صلة بين الحقائق والأدلة فإن بقاءنا أحياء سيكون لغزاً غامضاً ١٥. بالإضافة إلى ذلك، فإن فرضية

الشیطان الشرير عادةً مصاغةً بطريقة غير قابلة للاختبار التکذیب؛ بعبارة أخرى فليس هناك أدلة تجريبية يمكنها أن تدحضها. ولو أن هناك علاقة بين القابلية للاختبار وواقعية المعاني_ كما قد جادلت في الفصل الثاني بأنه هناك علاقة_ فمن ثم فإن فرضية كهذه غير حقيقية على الإطلاق لأنها لا تدافع عن ادعاء واقعي. وهكذا فبناءً على المعايير العلمية القياسية الخاصة بمبدأ البساطة والقوة التفسيرية والقابلية للاختبار فإن فرضية الشيطان الشرير لا تستحق الاعتبار الجدّي لها ١٦.

خامساً، فإن هذا الرأي البديل له معانٍ ضمنية سخيفة. فکّر في التعليل الذاتي التالي لتبرير الاعتقاد والذي اقترحه Kvanvig كبديلٍ للتعليل الموضوعي المعياري ١٧:

الشخص س لديه تعليل لاعتقاده في (ب) لو أن (١) هناك ميل بشريّ عامّ للاعتقاد بـ (ب) في وجود (ج) و (٢) أن (ج) مقبول عند الشخص س كدليل لصالح (ب)، و (٣) الشخص س يعتقد بـ (ب) بناءً على (ج) وبدون سبب للشك، و (٤) يعتقد في (ج).

وفقاً لهذا الرأي فهناك ميل بشري طبيعي للاعتقاد بأن الله موجود بناءً على أساس أدلة معينة، تماماً مثلما أن هناك ميلاً طبيعياً لدى البشر للقيام باستنتاجات استقرائية على أساس الاقترانات السببية الثابتة الماضية ١٨. كمثال، فهناك ميل بشري طبيعي بزعمه_ عند "تأمل ضخامة الجبال أو السماء المزدانة بالنجوم أو جمال الزهرة" بالاستجابة لذلك بالإيمان بالله ١٩. علاوة على ذلك، فإن الظروف التي تحت على هذه الاستجابة يقبلها في العادة الأشخاص المؤمنون بالله كأدلة على اعتقادهم، وهي في العادة بدون أسباب للشك حيث أنهم_ كمثال_ لا يقبلون شيئاً كتعليل مضاد لاعتقادهم بالله ٢٠.

وبعد، فقد يتساءل المرء بحقّ عما إذا يكون هناك ميل طبيعي للإيمان بالله أم أن ذلك الميل قائم على التهيئة والتلقين الثقافي التربوي والاجتماعي. فلو كان هناك مثل

هذا الميل الطبيعي، لتوقع المرء أن يكون الاعتقاد بالله متماثلاً إحصائياً في الثقافات المختلفة. رغم ذلك فهي تتنوع على نحو واسع في الثقافات المختلفة (دول إسكندافيا وغيرها أغلبية شعوبها ملحدة علمانية وقرابة نصف السكان في بريطانيا وفرنسا وجرمانيا، والشعوب الآسيوية ذات الأغلبية البوذية خاصة بوذي جنوب شرق آسيا لا توجد في ديانتهم البوذية عقيدة وتصور الإله الخالق الرازق إطلاقاً، باستثناء أن مذاهب الماهيانا المتعددة والفاجريانا فيها بودوات كانوا بشرًا يساعدون البشر فقط وقد يتخيلهم بعض السذج منهم رازقين لهم أو متدخلين في الأحداث أو يتيحون جنة ما للمؤمنين الواصلين للتبؤد أو التتور والنفقانا، لكنهم لم يخلقوا الكائنات الحية وفق العقيدة البوذية_المترجم)

وعلى نحو أكثر أهمية، فلو أن هناك ميلاً طبيعياً للاعتقاد بالله، فقد يجادل المرء على نحوٍ مساوٍ بحق بأن هناك ميلاً طبيعياً للاعتقاد في التفاسير الغامضة الغيبية. علاوة على ذلك، فإن هذا الاعتقاد معللٌ في ضوء نظرية Kvanvig. رغم ذلك، فهذا دليل على بطلان نظرية Kvanvig، حيث أن لدينا أدلة ممتازة للافتراض بأن مثل تلك التفسيرات الغامضة ليست صحيحة.

فنحن نعلم _كمثال_ أن الناس تميل إلى تفسير الأشياء التي لا يمكنهم فهمها أو تفسيرها بافتراضهم وجود الأشباح ورواد الفضاء القدماء والإدارك الفائق للحس والخارق والقوى الروحية وما شابه ٢٢. في معظم الحالات يبدو أن هذا الميل يحثه حدث مثل ظهور Uri Geller على التلفزيون وهو يتظاهر بأنه يحقق إنجاز تحريك الأشياء عن بعد بالقدرة العقلية. وبالتالي فهذا يتوافق مع الشرط (١) لنظرية Kvanvig. إنه مقبولٌ يقيناً للمؤمن النمطي بالغوامض بأن الأحداث التي تحدث على المعتقدات الغامضة الخرافية هي أدلة لصالحها. وبالتالي فإن الشرط (٢) يتوافق معه. علاوة على ذلك، بالنسبة للكثيرين من المؤمنين بالغوامض فإن معتقداتهم يرونها على أنها بدون سبب للشك بالمعني الموظف للشك هنا، حيث أنهم لا يقبلون أي شيء كتعليل معتبر مصاد اعتقاداتهم رغم أنه قد يكون هناك أدلة كاسحة على

أنه في نفس الحالات والأحداث التي قد حثت على الاعتقادات فإن تزييفات وخداعاً قد ارتُكِبَ. كمثال، فإن الأدلة واضحة حقاً على أن إنجازات Geller التلفزيونية التي بدا فيها كأنه يحرك الأشياء عن بعد قد قام بها بخفة اليد والخدع ٢٣، إلا أن كثيراً من الناس رفضوا قبول هذه الأدلة. وبالتالي فهذا يتوافق مع الشرط (٣). فلنفترض مجدداً أن Geller ظهر على التلفزيون وأن هذا حث على الاعتقاد في التفسيرات الخرافية الغامضة لإنجازاته المزعومة، بالتالي فهذا يتوافق مع الشرط (٤). وهكذا فوفقاً لتعليل Kvanvig الذاتي لتبرير الاعتقاد، فإن المؤمنين بالتفسيرات الغامضة لقوى Geller يتوافقون مع كل شروط Kvanvig وبالتالي سيكونون معلّلين لمعتقداتهم. يمكن تقديم أمثلة أخرى فيها _وفقاً لأسلوب تعليل Kvanvig_ يكون الناس معلّلين لاعتقاداتهم في تفسيرات قائمة على الأشباح والجن والكائنات الفضائية الخضراء القزمة رغم أن هناك أدلة موضوعية قوية تبرهن على أن تزييفاً وخداعاً قد حث على هذه الاعتقادات. بالتأكيد فهذا يدل على أن هناك شيئاً خطأ على نحو جدّي وخطير بصدد تعريف Kvanvig للتعليل.

خلاصة

لقد ظللت محايداً بصدد السؤال عما إذا يكون هناك افتراضات لصالح الإلحاد السلبي أم لا. وحيث أن المؤمنين قد قدموا أسباباً لإيمانهم، فإن الملحدين السلبيين (أتباع مذهب عدم الدراية) يجب أن يدحضوا تلك الافتراضات ليكونوا متوثقين من موقفهم النظري. لكن أي نوع من الأسباب هو ذو الصلة؟ لقد جادلت بأن هناك افتراضاً بأن الاعتقاد بالله ينبغي أن يقوم على الأسباب المعرفية وأنه ينبغي أن تكون الأسباب النفعية للإيمان بالله لها دور تكميلي فقط. بافتراض أن كلام الله المزعوم [نصوص دين ما محدد] ذات معنى، فأول مهمة للدفاع عن الإلحاد السلبي هي تقويض الأسباب المعرفية التي قد قدمها المؤمنون. لكن لنفترض أن الظروف تتلاءم مع استعمال الأسباب النفعية. ستكون المهمة الثانية للدفاع عن الإلحاد السلبي هي تقويض هذه الأسباب. لقد رفضت الجدلية بأنني في برهنتي على الإلحاد السلبي

بالطريقة التي أقترحها سوف أفترض نظرية موضوعية غير مقبولة للمعرفة. إن الجدلّيات ضد مثل هذه النظرية ضعيفة وافترض نقيضها كبديل غير مقبول.

أنا أقول فقط بافتراض أن كلام الله المزعوم ذو معنى معرفيًا، فأول مهمة للدفاع عن الإلحاد السلبي هي تقويض الأسباب المعرفية التي قد قدمها المؤمنون. لكننا لا يمكننا افتراض ذلك الافتراض، في الواقع سأجادل في الفصل القادم بأن اللغة الدينية عديمة المعنى معرفيًا. لو نجحت هذه الجدلية، فقد بُرهن على الإلحاد السلبي ولا حاجة للملحدّين السلبي لأن يقوضوا الأسباب التي يقدمها المؤمنون للاعتقاد بالله. ورغم ذلك فلنفترض أي مخطئ وأن كلام الله المزعوم ذو معنى معرفيًا. فلو كان كذلك، فيجب أن يقدم المؤمنون أسبابًا لاعتقادهم بالله. سأبرهن في الفصول التي تتلو ذلك بأنه لا وجود لمثل هذه الأسباب. وفي الفصل الثالث خلال الفقرة الخامسة سأبرهن على أن الجدليات التقليدية القديمة الاعتيادية (الكلاسيكية) لصالح وجود الإله تفشل في تقديم أسباب معرفية للإيمان. وسوف أبرهن في الفصل السادس في الفقرة ٨ أن الجدليات والحجج الأخرى تفشل أيضًا في تقديم مثل هذه الأسباب. وفي الفصل التاسع سوف أبحث بعض الجدليات النفعيّة التقليدية لصالح وجود الله وسأجادل بأنها لا تقدم عامّةً أسبابًا وجيهة للإيمان في تلك الحالات التي أقررت أن استعمالها ملائم على نحو طبيعي. رغم ذلك فقد يجادل المؤمنون بأن الإيمان بالله لا يحتاج لا إلى أسباب معرفية ولا نفعيّة. قد يقولون أن الإيمان بالله أساسي أو ينبغي أن يقوم على الإيمان، وليس العقل والأسباب. في الفصل العاشر سأجادل ضد هذا الرأي.

رغم أن الجزء من جدالي ونقاشي الذي يتضمن تقويض الأسباب المقدّمة لأجل الاعتقاد بالإيمان هي حتى الآن الأكثر شمولًا وتفصيلًا، فإنها ليست حاسمة ونهائية. فقد يحدث مثلاً أن تُشأ حجة جديدة يمكنها تأييد الإيمان بكائن كلي الخيرية والقدرة والمعرفة. رغم ذلك تبدو هذه الاحتمالية غير مرجّحة. فبالأكيد فإن الفلاسفة الدينيين واللاهوتيين لا يزالون ينشؤون جدليات لصالح وجود كائن كهذا، لكنها تبدو مجرد

تغييرات دقيقة على الجدليات الموجودة منذ قرون، وهي تضيف القليل على الأسباب المعيارية القديمة. بالتالي فإنه يبدو غير مرجح أن ينشئ الفلاسفة الدينيون واللاهوتيون أي شيء سوى المزيد من التغييرات على الأسباب القديمة المقدّمة.

ومع ذلك، رغم أنه لا يمكن عمل حجة حاسمة نهائية لصالح الإلحاد السلبي، لكن لو قيم بحجة جيدة لصالح افتراض أن الإيمان بالإله ينبغي أن يقوم على الأسباب والعقل وأن كل الأسباب المتاحة لصالح الاعتقاد في كائن كليّ الخيرية والقدرة والمعرفة غير كافية، فإن الإلحاد السلبيّ بمعناه الشيق سوف يكون معللاً بقدر ما يمكن فيما يتصل بمعارفنا الحالية. لو أن لدينا أسباباً وجيهة قوية للافتراض بأن كل الأسباب المتاحة لصالح الاعتقاد في كائن كليّ الخيرية والقدرة والمعرفة غير كافية بينما هذه الأسباب مُتطلّبة لتعليل الإيمان، فسوف يكون للناس [أي بعضهم] تعليلٌ لكونهم ليس لديهم إيمانٌ بأن كائنًا كهذا يوجد.

الفصل الثاني

معاني اللغة والمصطلحات الدينية

مجلد المشكلة

يستعمل الناس المتدينون لغةً للكلام عن الله. رغم ذلك فهناك اختلافات أساسية جذرية كبيرة بين هذا الاستعمال وبين استعمالنا اليومي للغة بحيث أن السؤال ينشأ حتى للمؤمنين الدينيين حول ما إذا يكون كلام الله مفهوماً أم لا.

بدايةً، عندما تُستعمل ألفاظ مثل "يحب/الودود"، و "يغفر" و "يجعل" بالنسبة لله، فإنها تبدو تعني شيئاً آخر مختلفاً جداً عما تعنيه الألفاظ عندما تُستعمل بالنسبة للبشر. كمثال، عندما نقول عن أم أنها مُحبة، فنحن نشير جزئياً إلى سلوكها وعلى الأخص النحو الذي تستجيب له لأطفالها. وعندما نقول بأن زيداً قد تسبب في حريق، فنحن نشير إلى بعض أفعاله المادية الجسدية، كالقائه بإهمال عود ثقاب أو سيجارة على كومة من الورق. لكن عندما نقول أن الله محبٌ أو أنه يتسبب في معجزة فلا يمكن أن نكون نشير إلى سلوك أو أفعال الله الجسدية، لأنه ليس له جسد.

بالإضافة إلى ذلك، فعندما نتكلم عن أم على أنها محبة لأولادها، فيمكن أن تكون هناك أدلة سوف وينبغي أن تدلنا على سحب بياننا ونفيه. فلو أن هناك أمّاً تعذب أولادها منهجياً أو تحرمهم من الطعام أو تخطط لقتلهم فسيكون لدينا أسبابٌ للقول بأنها غير محبة. في الواقع، فإن شخصاً ما يصر على القول رغم الأدلة بأنها محبة سوف يُتَّهم بعدم فهم ما يعنيه الحب أو الخطأ في استعمال اللغة. رغم ذلك، فإن الناس المتدينين يتحدثون عن الله باعتباره محباً لمخلوقاته بصرف نظرهم عن كم

الشر الطبيعي في العالم وبصرف نظرهم وبدون اهتمام بماهية الأدلة. رغم أنه يبدو أن الله المزعوم، كلي القدرة، يمكنه منع هذا الشر.

بالإضافة إلى ذلك، فإن الادعاء بأن زيدًا تسبب في الحريق سيكون من المتوجب التراجع عنه لو لم يمكن لزيد القيام بذلك للتسبب فيه. إن شخصًا يستمر في الادعاء بأن زيدًا تسبب في الحريق بينما يقر بأن ادعاءه لا يقوم على أي دليل على أفعال زيد، والذي يستمر في ادعاء هذا الادعاء رغم ماهية الأدلة السلبية النافية، يقال عنه أنه لا يفهم حتى اللغة العربية المبسطة. إلا أن ادعاء المؤمنين الدينيين بأن الله يقوم بمعجزات يدعونها عادةً رغم الأدلة السلبية النافية وبالفعل يستمرون في القيام بها رغم كل الأدلة النافية الممكنة.

ثانيًا، إن استعمال لفظ "الله" نفسه يتسبب في مشاكل جذرية. إنه يصعب فهم الوضع المنطقي للفظ "الله". إنه يوظف على نحو مختلف عن الأسماء الحقيقية، وعن الأوصاف المحددة، وعن أنواع اللفاظ الأخرى التي قد يُعتقد أنه يشملها. في الواقع فإنه لا يوجد نظام متماسك مستق يمكنه أن يواكب ويتوافق مع معانيه المتنوعة وغير المتسقة. لقد جودل حتى _كمثال_ بأن لفظ "الله" لا يمكن اعتباره اسمًا حقيقيًا، حيث أن السؤال عما يشير إليه لن يكون له معنى. إن مفهوم الإشارة نفسه يفترض نظامًا زمنيًا أو مكانيًا أو زمنيًا مكانيًا ما، والله هو كيان يُفترض أنه "خارج المكان والزمان" ١.

إن الرأي القائل بأن وجود معنى لكلام الله مستشكل ليس جديدًا. فلقد جادل ديقْد هيوم David Hume بأن الافتراضات المنطقية الوحيدة هي التي تختص بمسائل الواقع والتي تختص بالروابط بين الأفكار؛ أي ما ندعوه اليوم بافتراضات التمييز التركيبي البديهي القبلي والاستقراء التحليلي البعدي (بناء على المعلومات والخبرات السابقة له). في فقرة شهيرة من كتابه (مبحث في الفهم البشري) صرّح:

"لو تناولنا بين أيدينا أي كتاب عن الألوهية واللاهوت أو الغيبيات المبحوث فيها بالطريقة السلفية السكولائية_كمثال_ فلنتساءل: هل يحتوي على أي تفكير منطقي مجرد يتعلق بالكم أو الأعداد؟ لا. فهل يحتوي أي تفكير تجريبي يتعلق بمسائل الواقع والوجود؟ لا. فألقه في النيران إذن!، لأنه لا يمكن أن يحتوي على أي شيء سوى السفسطة والوهم ٢.

بما أن الجمل عن الله لا تعبر عن بيانات تفكير تجريبي بخصوص مسائل الواقع والوجود ولا بيانات عن العلاقات بين الأفكار، فوفقاً لهيوم فإن الكتب التي تحتويها ينبغي إلقاءها في النار. علاوة على ذلك، فالكثير من ملحي الماضي أنكروا أن مفهوم الله له أي معنى. كمثال، فإن Charles Bradlaugh وهو خطيب وكاتب ملحد شهير متميز من القرن التاسع عشر جادل قائلاً: "إن الملحد لا يقول: 'لا يوجد إله'، بل هو يقول: 'أنا لا أعلم ما تعنيه بلفظ الله، ليس لدي فكرة عن الله، إن كلمة 'الله' بالنسبة لي هي صوت لا ينقل أي تأكيد أو تصريح واضح أو مميز." ٣.

إن أقوى وأبرع هجوم على فكرة وجود معنى للغة الدينية نشأ في القرن العشرين مع نشوء فلسفة الموضوعية المنطقية. فلرغبتهم في إزالة ما اعتبروه مقالات غير ذات معنى من الفلسفة ولتأسيس فلسفة تقوم على أسس تجريبية ومنطقية سليمة اقترح الموضوعيون المنطقيون النظرية التالية عن المعنى:

(١) يكون لبيان ما معنى حقيقي لو فقط لو كان قابلاً للإثبات تجريبياً.

(٢) يكون لبيان ما معنى شكلي منهجي لو فقط لو كان صحيحاً بالضرورة أو متناقضاً.

(٣) يكون لبيان ما معنى إدراكي أو واقعي لو فقط لو كان له إما معنى شكلي منهجي أو واقعي.

(٤) يكون لبيان ما معنى إدراكي أو واقعي لو وفقط لو كان إما صوابًا أو خطأ.

وبما أن الجمل والبيانات عن الله والكائنات فوق الطبيعية الأخرى المشابهة لا تُعتبر قابلة للإثبات حتى من حيث المبدأ ولا تعتبر صحيحة بالضرورة ولا متناقضة، فقد أُعلنَ فلاسفة المنطق الموضوعي عن كونها عديمة المعنى.

كانت هناك ردود عديدة على هذا الهجوم على واقعية معنى اللغة الدينية. أخذ بعض المتدينين الجدلية بجدية جدًّا وحاولوا مواجهتها بطريقة مباشرة بالجدال بأن الجمل الدينية من حيث المبدأ قابلة للإثبات التجريبي. لقد جادلوا بأن البيانات الدينية ذات معنى واقعي في ضوء شرط معيار القابلية للإثبات الخاص بالمناطق الموضوعيين أنفسهم. جادل مؤيدون آخرون للدين بأن المناطق الموضوعيين على حق في أن المقالات الدينية ليست ذات معنى واقعي، حيث أنها غير قابلة للإثبات التجريبي، ثم واصلوا في تقديم تفسير غير معرفي إدراكي لها ٤. فقد جادلوا بأنه رغم أن اللغة الدينية لا يمكن استعمالها لتأكيد أو نفي وجود أي كائن متعالٍ فوق الوجود المادي، فإنها تقوم بأدوار أخرى في لغتنا، كمثال فهي تعبر عن بعض الآراء الأخلاقية عن طريق الحكايات الرمزية. رغم ذلك فإن أكثر ردود الفعل شيوعًا على هجوم المناطق الموضوعيين كان رفض نظرية قابلية المعنى للإثبات. وفقًا لهذه الاستراتيجية فرغم أن الجمل الدينية لا تتوافق مع المعيار المنطقي الموضوعي الخاص بالقابلية للإثبات، فهذا لا يبرهن على أن الجمل الدينية عديمة المعنى الواقعي. بل إن المشكلة في نظرية القابلية للإثبات نفسها وليست في اللغة الدينية.

هناك مشكلتان تُبتلى بهما نظرية المعاني الموضوعية منذ البداية. فبالنسبة للكثير من الناقدين فإن التحليل الأنف أعلاه للمعنى يبدو اعتباطيًا. لقد قالوا أنه لا يوجد سبب وجيه لقبول أي شخص لهذه النظرية. تستمر جدليتهم فيقولون: وبدون تحليل كافٍ لم يمكن استعمال النظرية لإزالة المقالات الدينية أو فوق الطبيعية باعتبارها عديمة المعنى. علاوة على ذلك، لم يقدر الموضوعيون على صياغة معيار دقيق

لقابلية الإثبات التجريبية يؤدي المهمة المتوقعة منه: أي إزالة البيانات فوق الطبيعية واللاهوتية باعتبارها عديمة المعنى الواقعي وفي نفس الوقت إقرار البيانات العلمية باعتبارها ذات معنى واقعي. وكما صيغ المعيار في الكتابات الموضوعية فإن المعيار كان إما متحرراً للغاية بحيث أجاز لأي جملة على الإطلاق _حتى الغير منطقية بوضوح_ أن تصير ذات معنى واقعي، أو بخلاف ذلك كان مقيداً للغاية واستبعد جملاً منطقية تماماً خاصة بالعلوم النظرية باعتبارها عديمة المعنى. فعلى جاب الصياغات المتحررة للغاية تصير جمل دينية مثل "الله يوجد" ذات معنى واقعي، وكذلك تصير جمل غير منطقية بوضوح مثل "زيد هو عمار". على جانب الصياغات المقيدة للغاية فإن جمل العلوم النظرية مثل "الإلكترونات توجد" تصير عديمة المعنى واقعياً.

ربما لهذه الأسباب جزئياً فإن نظرية القابلية للإثبات حالياً مكروهة من جانب فلاسفة الدين. حتى الكثير من الملحدين الرواد لم يعودوا يأخذونها بجدية. وهكذا فإن جون ماكي J. L. Mackie في كتابه (معجزة الإيمان) يعتبر من المسلّمات أن أي نظرية لقابلية الإثبات للمعنى تستلزم أن الجمل عن وجود الله غير ذات معنى كلياً هي "غير معقولة بشدة" ٥. معظم فلاسفة الدين المؤمنين الرواد يعتقدون أن هذه النظرية قد بُرهنَ على أنها غير كفوءة بالكامل. وكمثال فقد خصص ألڤن بلانتينجا Alvin Plantinga ١٢ صفحة لدحض هذه النظرية في كتابه (الله والعقول الأخرى) ٦، لكنه لاحقاً في كتابه (الله والحرية والشر) نبذها في فقرة واحدة ٧، مورداً أسبابه لرفض النظرية بالضبط كالأسباب التي قدمناها هنا.

رغم ذلك، فإن القلائل من فلاسفة الدين لا يزالون يأخذون هذه النظرية بجدية. إن Kai Nielsen كاي نيلسن وهو فيلسوف ملحد ولعله أشهر مدافع عن نظرية القابلية للإثبات في الفلسفة المعاصرة للدين قد كرّس العديد من الكتب للدفاع عن أطروحة أن اللغة الدينية غير ذات معنى واقعي لأنها غير قابلة للإثبات من حيث المبدأ ٨.

وحاول Richard Swinburne رِثْشَرْد سُونْبِرْن وهو فيلسوف مؤمن مؤخرًا عمل تفيد
تفصيلي لنظرية قابلية المعنى للإثبات ٩.

سأجادل في هذا الفصل بأنه رغم الرأي الشائع بأن نظرية قابلية المعنى للإثبات قد
بُرهِن على أنها مخطئة، فإنها يمكن الدفاع عنها ضد الانتقادات المعيارية وأنها
معقولة في حد ذاتها. لو كنت على حق فسيمكنني عمل حجة كافية الدليل الأولي
على أن جزءًا كبيرًا من اللغة الدينية عديم المعنى الواقعي. المعاني الضمنية لهذه
الأطروحة لصالح الإلحاد واضحة. لو أن كلام الله المزعوم [نصوص الأديان وكلام
المتدينين] عديم المعنى الواقعي، فبالتالي تكون جملة "الله لا يوجد" غير ذات معنى
واقعي مثلها مثل جملة "الله يوجد". بالتالي، يكون الإلحاد السلبي مَعْلَلًا. فلو أن
الإيمان بالله عديم المعنى الواقعي، فمن ثم فإن عدم امتلاك ذلك الإيمان مُعْلَلٌ. رغم
ذلك فوفقًا لذلك سيكون الإلحاد الإيجابي المتيقن مفنَّدًا؛ إذ لو أن الاعتقاد بعدم وجود
الله أيضًا غير ذي معنى واقعي، فمن ثم فإن اعتقادًا كهذا غير مُعْلَل.

الاتساق وكون الكلام له معنى

قبل أن نبحث أطروحة أن اللغة الدينية غير ذات معنى واقعي، فإنه لمهم أن نوضح
الفرق بين الاتساق وكون الكلام ذا معنى. أحيانًا يُستعمل لفظ "متَّسق" كمرادف للفظ
"عديم المعنى"، و أحيانًا يُستعمل لفظ "غير متسق" للإشارة إلى الجمل التي تعبر عن
تصريحات تتضمن تناقضًا، وأحيانًا يُستعمل بمعنى واسع للإشارة سواء إلى الجمل
عديمة المعنى أو الجمل التي تعبر عن بيانات تتضمن تناقضًا. يمكن أن تكون اللغة
الدينية غير متسقة بأي معنى من هذه المعاني الثلاثة. وتجنبًا للالتباس هنا
فسأستعمل لفظ "غير متسق" للإشارة فقط إلى الجمل التي تعبر عن بيانات تتضمن
تناقضًا؛ ولن أدعو الجمل عديمة المعنى غير متسقة.

بعض الأمثلة ستجعل هذا التمييز واستعمالي واضحين. انظر الجمل التالية:

(١) ماجدٌ متزوجٌ أعزبٌ.

(٢) ماجد هو إرفقنعنون.

(٣) ماجد حق يفعل.

إن البيان الذي تعبر عنه الجملة (١) غير متسق في المعنى، فهو يتضمن تناقضاً، طالما أننا نستعمل التعبيرين "متزوج" و"أعزب" بمعنيهما المعتادين. أما الجملتان (٢) و(٣) ليسا غير متسقين بمصطلحاتي، بل هما عديما المعنى. إن الجملة (٣) عديمة المعنى حيث أنها ليس لديها بناء الجملة والإعراب السليم لها و_كما سيُفهم على نحوٍ عاديٍّ_ فإنها لا تعبر عن شيء صحيح أو باطل. ورغم أن كل كلمات الجملة (٣) ذات معنى، فإنها قد جُمِعَتْ مع بعضها بطريقة لا تعطي معنى. على النقيض، فإن بناء الجملة في الجملة (٢) مقبول وصحيح. إلا أن الجملة (٢) وكذلك الجملة (٣) عديمتا المعنى، لأن لفظة "إرفقنعنون" لفظة عديمة المعنى ليس لها قواعد دلالية تحكم استعمالها. بالتالي، فإن الجملتين (٣) وكذلك (٢) لا تعبران عن أي شيء يمكن أن يكون صواباً أو باطلاً. وبما أن ما تعبر عنه جملة يمكن أن يكون صحيحاً أو باطلاً، فإن الجملتين (٢) و(٣) لا تعبران عن بيانات. رغم ذلك فإن الجملة (١) تعبر عن بيان باطل بالضرورة.

وبعد، فينبغي أن نلاحظ أن جملة ما يمكن أن تعبر عن بيان معين في سياق بينما في سياق آخر لا تعبر عن أي بيان على الإطلاق. كمثال، تفكر في استعمال الجملة (٢) في سياقين مختلفين. في الأول منهما يكون لفظ "إرفقنعنون" لفظاً عديم المعنى تماماً، بالتالي لا تكون الجملة (٢) معبرة عن بيان. وإذن فإنها في هذا السياق عديمة المعنى. بينما في السياق الثاني تعني لفظة "إرفقنعنون" نفس معنى "متزوج أعزب"؛ بالتالي فإن الجملة (٢) ستكون معبرة عن بيان غير متسق. في هذا السياق تكون الجملة (٢) متناقضة. لكن ما لا يمكن ولا يُحتمل أن يكون عليه الحال

هو أن تكون جملة في نفس السياق عديمة المعنى لكنها أيضاً تعبر عن بيان متناقض متنافر بمعنى أنها تتضمن تناقضاً.

قد تعبر جملة واحدة عن بيان في سياق ديني واحد بينما لا تعبر عن أي بيان في سياق آخر. في سياق واحد فإن جملة "الله يوجد" قد لا تعبر عن بيان بينما في سياق آخر تعبر عن بيان يتضمن تناقضاً. لكن نفس الجملة الدينية لا يمكن أن تعبر عن بيان متنافر غير متماسك في سياق واحد وفي نفس السياق تكون عديمة المعنى الموضوعي.

نقد كاي نيلسن Kai Nielsen لكلام الله

إن Kai Nielsen كاي نيلسن ١٠ هو أشهر مؤيد لأطروحة أن الكلام عن الله هو انعدام معنى منطقي هام. رغم أن نيلسن متأثر بشدة بنظرية قابلية إثبات المعنى الخاصة بالمناطق الموضوعيين، فإن جدليته أكثر تعقيداً بكثير من الجدلية الخاصة بالموضوعيين وأكثر معالجة لدقائق المقالات الدينية. بالتالي لكي نرى ما إذا كانت نظرية قابلية إثبات المعنى يمكن الدفاع عنها، فأفضل ما يمكننا عمله هو الاطلاع على كتابات نيلسن.

حاول نيلسن أولاً توضيح المسائل بتوضيح أطروحته وبالبرهنة على أن طرقاً نمطية معينة خاصة بالجدال بأن المقالات الدينية ذات معنى لن تصمد أمام التفحص النقدي.

بداية، لا يجادل نيلسن بأن كل المقالات الدينية عديمة المعنى الواقعي. كمثال، فقد قال أن المقولات والاعتقادات الساذجة الخاصة بالمؤمنين في إله مُسَبَّح عليه الصفات البشرية ليست عديمة المعنى، بل هي باطلة فقط. فكر في الرأي القائل بأن الله كائن كبير وقوي ذو حيز مكاني وزماني يسكن في مكان ما عاليًا في السماء. إن

جملة تعبر عن هذا ليست عديمة المعنى الموضوعي. وفقًا لنلسن فنحن نفهم ما تعنيه ونعلم في ضوء الأدلة أن البيان الذي تعبر عنه باطل. إن ما يزعم نلسن هو مقولات المؤمنين الأكثر تعقيدًا والذين يقولون _كمثال_ أن الله يسمو فوق المكان والزمان وليس له جسد ولكنه يقوم بأفعال تؤثر على الأشياء التي في المكان والزمان. لقد جادل بأن هذا النوع من المقولات عديم المعنى الموضوعي وبالتالي ليس صوابًا ولا باطلاً.

لا يقول نلسن أن المقالات الدينية عديمة المعنى بكل ما تعنيه الكلمة ومن كل الأوجه. على وجه الخصوص، فهو لا ينكر أن التعابير الدينية لها استعمال في لغتنا وأن المرء يمكنه عمل استدلالات على أساس هذه التعبيرات. وبالتالي فإن جملة:

(٤) الله ليس له جسد لكنه يقوم بأفعال في العالم

بوضوح ليست عديمة المعنى بالمعنى المقصود لانهدام المعنى كجملة:

(٥) الله هو إرفقنننن.

أو

(٦) الله حق يفعل.

أو

(٧) حناتا نابجا هو إرفقنننن.

حيث هي جملة عديمة المعنى.

إن ألفاظاً مثل "الله" و"له جسد" و"يفعل أفعالاً" و"في العالم" _ بخلاف "حناتا نابجا" و"إرفقنننن" _ لها استعمالات في لغتنا، علاوة على ذلك، فإن الجملة (٤) ليس فيها شذوذ أو تفكك تركيبى صرفي. بالإضافة إلى ذلك، فإن لفظة "الله" لها تركيب صرفي ثابت، مما يسمح بعمل استدالات منطقية معينة نظرية من الجملة (٤). كمثال، من الجملة (٤) ينتج أن:

(٤') يمكن لله أن يفعل أفعالاً بدون جسد.

و

(٤'') ليس لله عيان ولا أذنان.

رغم ذلك يصير نلسن على أن لا شيء من ذلك يبرهن على أن جملاً مثل الجملة (٤) ذات معنى واقعي، أي أنها ليس حقيقية ولا باطلة. فهو يجادل أولاً _متبعاً في ذلك Paul Edwards بول إدواردز ١١ _ أن مجرد حقيقة أن المرء يمكنه عمل استدلال من جملة ما لا يبرهن على أنها ذات معنى واقعي، كمثال، من الجملة:

(٨) نحنانا ينام أسرع من تتنانا

يُستدلُّ من ذلك وينتج عنه أن:

(٩) تتنانا ينام أبطأ من نحنانا

لكنه من المتفق عليه عامة أن الجملتين (٨) و(٩) عديمتا المعنى (حيث لا وجود لأسماء كهذه مستعملة في اللغة). بالإضافة إلى ذلك، فإن الجملة (٨) توضح حقيقة

أن الجملة التي فيها تركيب لغوي مستشكل وغلط لا يُستلزم بالضرورة أن تكون عديمة المعنى الواقعي.

علاوة على ذلك، لا ينتج عن مجرد كون تعبير له استعمال في لغتنا أن له معنى واقعي. هاجم نلسن بشدة هذا الرأي وسماه الإيمانية (الاعتماد على الإيمان وحده بدون العقل والعلم) الخاصة بـ Wittgenstein، يعني المفهوم القائل بأن كل شكل من أشكال الحياة له منظومته اللغوية الخاصة به وقواعدها الخاصة بها ومنطقها وأن المرء لا يمكنه التقييم النقدي لمنظومة لغوية من خارجها. ووفقاً لهذا الرأي، فإنه خطأ كبير لفيلسوف فلسفة دين أن يفرض معياراً خارجياً ما خاصاً بالمعنى على المقالات الدينية، لأن مثل هذا المقال مقبول كما هو. وفقاً لإيمانية Wittgenstein فإن مهمة فيلسوف الدين ليست أن يقيم مقال شكل من أشكال الحياة بل أن يوضح منطقها ويزيل الالتباسات والتشوشات التي تسببها إساءة استعمال اللغة الخاصة بهذا الشكل من أشكال الحياة. جادل نلسن ضد هذا الرأي قائلاً:

"ليس هناك 'لغة دينية' أو 'لغة علمية'. بل هناك بالأحرى التدوين العالمي لعلم الرياضيات والمنطق، واللغات كالإنجليزية والفرنسية والإسبانية وما شابه. باختصار، فإن 'المقالات الدينية' و'المقالات العلمية' هما جزء من نفس البنية المفاهيمية الكلية. بالإضافة إلى ذلك، ففي تلك البنية المفاهيمية هناك كم كبير من المقالات والتي ليست دينية ولا علمية ويستعملها باستمرار كل من الإنسان المتدين والعلمي عندما يقومون بعمل ادعاءات دينية أو علمية. باختصار فهما يتشاركان عددًا من المقولات الأساسية." ١٢

جادل نلسن أنه بالنظر إلى هذه البنية المفاهيمية المشتركة والمقولات المتشاركة، فإن يمكن تقييم وجود معنى لجزء من البنية، مثل لغة الدين، وجادل بأنها عديمة المعنى الواقعي. وبالتالي فلا يبدو أن هناك أي اتساق في القول بأن: "س شكل متطور من أشكال وأنواع الحياة لكنه غير عقلاني"، حتى لو كانت إيمانية Wittgenstein

تسلّزم أن هذا النوع يوجد. جادل نلسن بأن إيمانية Wittgenstein قد أسلمت نفسها إلى شكل سخيّف من النسبية حيث تقول أن: كل شكل من أشكال الحياة مستقل، ويمكن أن يُقيّم وفقًا لشروطه، ولا يمكن أن يُنتقد من الخارج. جادل نلسن بأن: لكن هذه النسبية لها نتائج سخيّفة. فهي _كمثال_ بأن أشكال الحياة التي تترافق مع اعتقادات السحر والجن والخرافات لا يمكن انتقادهم من الخارج. وإن النظر والانتقاد من الداخل الآن ومن خلال الناس يكشف أن كامل الممارسة وكامل شكل الحياة [الآخر] باعتقاداته متناقض " ١٣. إلا أنه في وقت آخر يكون للكلام عن السحر والجن والخرافات معنى في لغتنا. جادل نلسن بأننا لو رفضنا المعاني الضمنية السخيّفة لهذا الشكل من النسبية واعترفنا بأن اعتقادات الخرافات والسحر والجن المرافقة لذلك الشكل من أشكال الحياة ينبغي أن يُرفض كذلك، بالتالي فإنه يحتمل أن شكل الحياة الذي يترافق مع الاعتقاد في الله يجب أن يُرفض كذلك. إن كلام الله المزعوم [المصطلحات الدينية] له استعمال لكنه ربما مع ذلك عديم المعنى الواقعي.

حتى الآن، كما قد قدمت أطروحة نلسن، فقد جادل بأنه لا ينتج عن مجرد كون تعبيرات محدّدة لها استعمال في لغتنا أو ليس بها شذوذات واستكشالات صرفية وتركيبية للجمل، أنها ذات معنى واقعي. بالتالي فقد يكون كلام الله [المصطلحات الدينية] عديم المعنى رغم حقيقة أن له استعمال في لغتنا وليس فيه استكشالات صرفية وتركيبية للجمل. مع ذلك يجب أن يقوم نلسن بما هو أكثر للبرهنة على دعواه. أولاً، يجب أن ينبغي أن يوضّح لماذا ينبغي أن نعتقد أن كلام الله عديم المعنى. ثانياً، حتى لو قدّم سبباً ما للافتراض بأن كلام الله عديم المعنى، فحيث أنه يحاول الدفاع عن نظرية قابلية إثبات المعنى، فيجب أن يجادل مدافعاً عن أن اللغة الدينية عديمة المعنى لأنها غير قابلة للإثبات من حيث المبدأ. فلندرس ردوده:

يجادل نلسن بأن لكي يفهم المرء بياناً واقعياً فيجب أن يكون لديه فكرة ما عما يُعبّر لصالحها أو ضدها. هذا ببساطة جزء مما يعنيه فهم بيان ١٤. كون الأمر هكذا يمكن توضيحه كما يعتقد بأمثلة واقعية. تأمل أمثلة واضحة لجمل لا تعبر عن

بيانات، مثلاً: "الألوان تتكلم أسرع من سرعة الضوء"، "علم الفيزياء أكثر حركةً من علم الكيمياء"، "أغلق الباب"، "أعدك بأن أدفع لك عشرة دولارات". إننا ليس لدينا فكرة ما عن ماهية الأدلة من حيث المبدأ التي يمكن أن تعتبر لصالح أو ضد هذه الجمل. تحدى نلسن ناغدي نظرية قابلية إثبات المعنى بأن يأتوا بمثال واحد لـ "كلام يكون مقبولة عموماً على نحو مطلق كبيان للواقع والذي ليس قابلاً للتأكيد للغاية أو هو غير قابل للتأكيد للغاية". بالتالي فإن نظرية قابلية إثبات المعنى تتطابق مع عمليات حدسنا البديهي في أمثلة واضحة لما هو ذو معنى واقعي وما ليس كذلك.

لكن لماذا ينبغي أن نفترض أن الكلام الديني ليس أمثلة واضحة للكلام ذي المعنى؟ جادل نلسن بأننا يمكننا أن نفترض على نحو معقول بأن هناك شيئاً خاطئاً وناقصاً في اللغة الدينية لأن الكثير من محترفي ممارسة الأديان (كوழائف) يفترضون أنه هناك فعلاً. قال نلسن أنه كثيراً ما يشك المؤمنون المتدينون أنفسهم فيما إذا تكون عقائدهم الدينية صحيحة أو باطلة ١٥. هذا ليس بسبب نظرية ما عن المعنى الواقعي مفروضة من الخارج والتي يكونون قد قبلوها. جادل نلسن بأن المعضلة جوهرية متأصلة بالنسبة لكلام الله المزعوم أو عنه كإله غير مضافى عليه الصفات البشرية ومعقّد، مع إشاراته إلى كائن لا نهائي لا يحده المكان، كروح عديمة الجسد تقوم بالأفعال في العالم، وما شابه ذلك. يتحير الناس المتدينون المتفكرون العاديون في معرفة ما يمكنهم فهمه من هذا الكلام. وقد لا يخفف حيرتهم معرفة استعمال هذه التعبيرات في المقالات الدينية أو الاستدلالات المنطقية التي يمكن القيام بها من بيانات تحتوي على هذه الألفاظ.

يمكن أن نفهم أن نلسن يتناول المسألة بهذه الطريقة. فلنُشر إلى الحالات الواضحة للألفاظ ذات المعنى الواقعي وغير ذات المعنى الواقعي على أنها البيانات اللغوية ص. وكما قد رأينا، فإن نظرية قابلية إثبات المعنى تتطابق مع عمليات حدسنا البديهي فيما يتعلق بـ ص. وهكذا فيمكننا فهم النظرية على أنها تقدم معياراً واضحاً لكون الكلام ذا معنى موضوعي أو لا. رغم ذلك، فحالما يحوز هذا المعيار على

التأييد من ص، فسيمكن استعماله لتقرير الحالات الأكثر إثارة للجدل. وبالنظر إلى الحقيقة _ التي يعترف بها حتى الكثير من المؤمنين المتدينين _ بأنه غير واضح ما إذا يمكن للمرء في الكلام عن الله تأكيد أي بيان على الإطلاق، فإن المرء سوف يرغب في معيار واضح للمعنى الواقعي. إن نظرية قابلية إثبات المعنى تقدم هذا المعيار.

وبما أن المرء يلاحظ ذلك التحير، فهل تتوافق البيانات الدينية الافتراضية مع أي أدلة تجريبية مقنعة؟. كمثال؛ فإن إحدى البيانات المفترضة والمثيرة للتساؤل للغاية كذلك هي أنه يوجد كائن غير محدود لا يحده المكان. إلا أنه لا يمكن أن يوجد دليل مقنع سيمكن اعتباره لصالح أو ضد مثل هذا الادعاء. جادل نلسن بأن هذا صحيح منطبق كذلك على البيانات المثيرة للتحير الأخرى والتي كذلك يفترض أنها واقعية التي توجد في المقالات الدينية. وبالتالي فإن نظرية قابلية إثبات المعنى تقدم معياراً واضحاً للتمييز بين البيانات الدينية المفترضة ذات المعنى الواقعي والبيانات الدينية المفترضة التي ليست كذلك. بالتالي فإن النظرية تفسر سبب كون بعض المقالات الدينية تبدو مستشكلة ومشكوكاً فيها للكثير من الناس وتعطينا معياراً لتقرير شأن الحالات المحيرة المثيرة للجدل. عبر نلسن عن ذلك على هذا النحو:

"بملاحظة هذه الحقائق اللغوية، فإنه يمكن لفيلسوف أن يقترح _ كمعيار للوضوح والقابلية للفهم الواقعية _ أسلوب القابلية للتأكيد وعدم القابلية للتأكيد من حيث المبدأ. هذا ليس اقتراحاً اعتباطياً ولن يكون _ لو اتُخذَ _ متطلباً مدخلياً اعتباطياً، لأنه يوضح إجراءات تُستعمل في الحقيقة لتقرير ما إذا يكون بيان ما في الحقيقة واقعياً. إنه يؤدي إلى ممارسة صريحة وضمنية. علاوة على ذلك، فإن هناك وجهة نظر عقلانية في تقديم مثل هذا المتطلب، بالنظر إلى حقيقة ما قد جادلت مدافعاً عنه للتو. إن المسألة هي هذه: لو أن لدينا مثل هذا المتطلب، فسيمكن استعماله في تقرير الحالات محل الجدل والتحير. وعندما يكون هناك تعبيرات يُزعم أنها أجزاء من مقولة تصرح بحقيقة إلا أنها توظف بطرق مختلفة جذرياً عن نماذجنا للمقالات

المصرحة بحقائق، فسيكون لدينا أسباب وجيهة للتشكك في وضوحها وقابلية فهمها الواقعية. إن معياري يجعل ما يجعل مقالاً يصرح بحقيقة فقط واضحاً ١٦.

بالنظر إلى تفصيل كيفية انبغاء توظيف نظرية قابلية إثبات المعنى فيما يتعلق بالمقولات الدينية، فليس هناك افتراض لصحة ما يُحتاج إلى إثباته بصدد اقتراح استعمالها.

علاوة على ذلك، فبالنظر إلى هذا الفهم لمعيار قابلية الإثبات، فإنه يمكن الرد على اعتراض قد أثير ضد نظرية نلسن. لقد جادل George Mavrodes بأنه سيكون مستحيلاً منطقياً تقرير ما إذا يكون دليل ما يثبت بياناً مفترضاً ما، ما لم يعرف المرء فعلياً ما يعنيه البيان. بالتالي، فسيكون مستحيلاً منطقياً تقرير ما إذا يكون البيان ذا معنى بأن نقرر أولاً ما إذا يكون الدليل المذكور يؤكد البيان ١٧. رغم ذلك، كما قد رأينا، فإن نلسن لا يقترح معياره كنظرية عامة للمعنى أو حتى كنظرية للمعنى المعرفي. إن نظرية القابلية للإثبات من حيث المبدأ مقترحة فقط كمعيار للمعنى الواقعي، يعني: كمعيار لما تعبر عنه الجمل من بيانات. وهكذا جادل نلسن بأن معيار يُستعمل لـ "التحديد ضمن فئة الجمل ذات المعنى تلك الجمل التي تُستعمل للتعبير عن بيانات واقعية" ١٨. بالتالي فإنه ليس مستحيلاً منطقياً تطبيق المعيار. كمثال، بما أن المرء لديه فهم سابق لما يعنيه بيان ما مفترض، فإنه يمكنه استعمال المعيار لتقرير ما إذا يكون هذا البيان بياناً حقاً؛ يعني ما إذا يكون البيان صحيحاً أم باطلاً. ويقوم المرء بهذا بتقرير ما إذا يكون أي دليل لصالحه أو ضد البيان.

أستنتج أن الادعاء بأن استعمال نظرية القابلية للإثبات على السياقات الدينية اعتباطي ويفترض صحة ما يُحتاج إلى إثباته مقدماً لم يُبرهن على صحته وأن هناك سبباً وجيهاً في الحقيقة لتبني هذه النظرية.

حتى الآن قد رد نلسن على أحد التشكيكات التقليدية المثارة ضد معيار المناطق الموضوعيين، وهو تحديدًا: أن استعمال هذا المعيار اعتباطي ويفترض صحة ما يُحتاج إلى إثباته مقدمًا. لكن ماذا عن المشكلة الأخرى؟ فكما قد أشرت أعلاه فإن الناقدين قد جادلوا بأن المناطق الموضوعيين قد فشلوا في تقرير معيار للقابلية للإثبات يجيز بيانات العلوم النظرية وكذلك يستبعد البيانات المفترزة المثيرة للشك حدسيًا الخاصة بالمؤمنين المتدينين متطوري ومعتدي الاعتقادات. جادل نلسن بأنه حالما يتضح للمرء كيفية فهم نظرية القابلية للإثبات عمومًا، فإن يمكن تجاهل مشاكل صياغات معينة للمعيار.

جادل نلسن باستعمال صيغة لنظرية القابلية للإثبات تقوم على نظرية Antony Flew أُنْتُي فُلُو الشهيرة "اللاهوت والدحض" ١٩ بأنه لكي تكون الافتراضات الدينية ذوات معاني واقعية فإنها "يجب أن تكون قابلة للتأكيد أو التفنيد من حيث المبدأ من قبل الغير متدينين وأن تكون دقيقة وبيانات تجريبية". وقد اعتقد نلسن بأن بيانًا ما لا يكون قابلاً للتأكيد أو الدحض "ما لم يُعتبر أمر ما على الأقل مقنعًا ومحددًا تجريبيًا ضد كونه حقيقة أو آخر يُعتبر لصالح كونه حقيقة". ٢٠ علاوة على ذلك، رغم أنه لم يقل هذا بوضوح، يبدو أن نلسن افترض أنه لو كان هناك بيانان كلاهما قابلان للإثبات أو الدحض بنفس الدرجة بنفس الأدلة، فإنهما يكونونا لهما نفس المعنى الواقعي.

يمكن تفسير صياغة نلسن كالتالي:

(القاعدة ١) بالنسبة لأي بيان س، فإن س يكون ذا معنى واقعي لو وفقط لو كان هناك على الأقل بيان قائم على الملاحظة ما نرسم له ب ص يمكن اعتباره لصالح أو ضد س.

(القاعدة ٢) بالنسبية لأي بيان س ١، وأي بيان آخر س ٢، فإن س يكون له نفس المعنى الواقعي مثل س ٢ لو وفقط لو كانت نفس الجمل القائمة على الملاحظة المعتبرة لصالح أو ضد س ١ يمكن أيضاً أن تعتبر لصالح أو ضد س ٢ والعكس صحيح وبنفس الدرجة.

باستعمال هذه الصيغة، يمكن لنلسن أن يبرهن على كيفية إخفاق بعض الانتقادات المعيارية للمبدأ. وعلى سبيل المثال تلك الخاصة بألفن بلانتينجا Alvin Plantinga ٢١. كمثال، قد جودل بأن:

(١٠) هنالك أحصنة وردية ذوات قرون

و

(١١) كل الغريان سوداء.

و

(١٢) كل ديمقراطية بها بعض الفاشيين.

تستبعدها باعتبارها عديمة المعنى العديد من صيغ مبدأ قابلية المعنى للإثبات، رغم أن هذه الجمل لها معانٍ واقعية. بالتالي فإن مبدأ القابلية للإثبات سيكون مقيداً أكثر من اللازم. كمثال، فإن الجملة رقم (١٠) يستبعدها أي مبدأ يتطلب إمكانية التنفيذ الحاسم؛ والجملة (١١) يستبعدها أي مبدأ يتطلب إمكانية التأكيد؛ والجملة (١٢) يستبعدها أي مبدأ يتطلب إمكانية القابلية الحاسمة للتنفيذ أو القابلية الحاسمة للتأكيد. لكن وفقاً للقاعدة رقم ١ لنلّسن فليست الجملة (١٠) لا (١١) ولا (١٢) مستبعدات بما أن هناك بعض البيانات القائمة على الملاحظة التي ستعتبر لصالحها أو ضدها. بالتالي فيمكن لنلسن أن مبدأ قابلية المعنى للإثبات_مفهوماً على نحو صحيح_ ليس مقيداً أكثر من اللازم.

لكن ماذا عن المشكلة المعاكسة؟ هل يجيز المبدأ أكثر مما يُفترض به؟ بعض المؤمنين _ لكن ليس كلهم على كل حال _ قد جادلوا بأن وجود الحب والاهتمام بالعدل الاجتماعي والخبرات والتجارب [الشخصية] الدينية وما شابه يُعتبر لصالح وجود الله وأن وجود الآلام والمعاناة والشرور الأخرى يعتبر ضد وجود الله. لو كان الأمر كذلك ألن تكون جملة مثل "الله يحكم العالم" تتوافق مع معيار نلسن. جادل نلسن بأنها ليست كذلك. فقال:

"لو أن جملة 'الله يحكم العالم' لها حقًا مثل هذا المعنى، لكان سينبغي أن يكون لها محتوى وأدلة تجريبية مختلفة عما لجملة 'ليس الوضع أن إلها ما يحكم العالم' أو 'الله لا يحكم العالم'.... لكن الأمر ليس كذلك بالنسبة لجملة 'الله يحكم العالم' وما شابه. لاحظ أن غير المؤمن قد يقبل تمامًا ادعاء المؤمن بخصوص الحب الإنساني والإحساس بالسمو في الطبيعة والاهتمام بالعدل الاجتماعي والتكافل والتضامن الإنساني ومع ذلك لا يرى كيف أن هذا يقدم لنا أسبابًا للاعتقاد بالله ٢٢."

يمكن أن يفسر المرء نظرية نلسن بالطريقة التالية: فلنقل أن ص هي الجملة القائمة على الملاحظة الوصفة لوجود العدل الاجتماعي والحقائق الأخرى التي قد يستعملها مؤمن لتأييد الإيمان (ن). يمكن أن نفهم نلسن على أنه يجادل بأن (ن) ليس مؤكدًا بالنسبة إلى (ص) أكثر من نقيضه الإلحاد (ن-). باستعمال القاعدة ٢ الخاصة بنلسن فإن (ن) سيكون له نفس المعنى الواقعي مثل الخاص ب (ن-). لكن لو كان (ن) و (ن-) [يعني الإيمان والإلحاد] لهما نفس المعنى الواقعي، فإنهما ليس لهما معنى واقعي. لأنه لو كان (ن) و (ن-) ذوي معنى لكانا سيكونان إما صحيحين أو باطلين. لكن لو كان (ن) صحيحًا فإن (ن-) كان سيكون باطلاً والعكس صحيح. رغم ذلك، فلو أن (ن) و (ن-) لهما نفس المعنى الواقعي، فمن ثم فإن (ن) و (ن-) لا يمكن أن يكون لهما تقييمات مختلفة لصحة كل منهما ٢٣. وبالتالي فإنه لغير منطقي أن نفترض بأن (ن) و (ن-) لكل منهما معنى واقعي ما ولهما نفس المعنى

الواقعي. للتعبير عن الأمر بطريقة أخرى: لو أن (ن) و(ن-) لهما نفس المعنى الواقعي، فمن ثم ليس أيُّ منهما له معنى واقعي.

رغم ذلك، فقد يجادل بأن مشكلة إجازة بعض الجمل عديمة المعنى بوضوح باعتبارها ذات معنى لم يحلّها معيار نلسن. فرغم أن معياره ليس مقيّدًا أكثر من اللازم، فقد يجادل بأنه ليس مقيّدًا على نحوٍ كافٍ حيث أنها تجيز حالات واضحة لبيانات عديمة المنطق على أنها ذات معنى. انظر المثال التالي:

(١٣) إنه ليس ما هو عليه الحال أن كل الغريان سوداء.

إن الجملة (١٣) ذات معنى واقعي وفقًا للقاعدة ١. لكن قد يجادل بأنه لو كانت الجملة (١٣) ذات معنى موضوعي وفقًا للقاعدة ١، فمن ثم يمكن أن نستنتج منها بالتالي:

(١٤) إما أنه ليس ما عليه الحال أن كل الغريان سوداء أو أن الله افرقعيون.

والتي تنتج بالاستدلال من الجملة (١٣). في الواقع، قد يُقال بأنه من المعقول الافتراض بأن أي نتيجة تالية منطقية لبيان قابل للتأكيد هي نفسها كذلك قابلة للتأكيد. لكن لو أجزنا هذا، فمن ثم بالنظر إلى الجملة (١٤) و

(١٥) كل الغريان سوداء.

يمكننا أن نستنتج بالاستدلال بأن:

(١٦) الله هو افرقعيون.

لكن حيث أن الجملة (١٦) تنتج استدلالياً من بيانات قابلة للتأكيد وبالتالي من بيانات ذوات معانٍ واقعية، فسوف يجادل بأن الجملة (١٦) قابلة للتأكيد وذات معنى واقعي. مع ذلك، فحيث أنه يمكن للمرء بالنسبة للجملة (١٦) أن يستبدلها بأي جملة على الإطلاق وفقاً للجدلية السابقة أعلاه، فإن المرء سيمكنه أن يبرهن على أن أي جملة على الإطلاق ذات معنى. لكن هذا سخيف. وهكذا سيمكن الجدل بأن نيلسن قد فشل في البرهنة على أن معياره ليس متحرراً أكثر من اللازم بحيث يسمح لأي جملة أيّاً ما كانت بأن تُعتبر ذات معنى.

رغم أن نيلسن لم يحسب على نحو صريح حساب هذا النوع من المشاكل، لكن آخرين قد اقترحوا طرقاً للتعامل معها. كمثال فإن Wesley Salmon قد جادل بأن المرء قد يعترف بأن جملة ما ذات معنى واقعي يمكن أن تحتوي على عناصر عديمة المعنى الموضوعي ٢٤. وهكذا فهو لا يرى مشكلة في اعتبار الجملة (١٤) ذات معنى موضوعي. بالتأكيد_ كما أشار Wesley Salmon_ فإن مثل هذا الرأي يتصادم مع فهم حساب الافتراضات الذي وفقاً له يجب أن تكون الجمل المركبة تتألف من جمل مكوّنة لها والتي تكون إما صحيحة أو باطلة. بالتالي، وفقاً لهذا الرأي سيكون مستحيلاً أن يكون هناك جمل مركبة بدون مكوّنات ليست صحيحة ولا باطلة. لكن يجادل Salmon بأن وجهة نظر حساب الافتراضات الخاصة بهذا الشأن تفتقد التأييد الحدسي البديهي؛ ففي اللغة العادية من الشائع بالنسبة للجمل المركبة أن يكون بها عناصر عديمة المعنى. سيفترض المرء على نحو طبيعي أن جملة "اليوم هو الأحد وافرقتيون شقمق" هي جملة ذات معنى رغم أن أحد عناصرها عديم المعنى.

إن Salmon بالتأكيد محقٌ. بالإضافة إلى ذلك، فمن غير المنطقي الافتراض بأن جزءاً غير منطقي سيجعل الوحدة اللغوية الأكبر التي هو جزء منها عديمة المعنى. لكن كيف تمنعنا أفكار Salmon من استنتاج الجملة (١٦) والادعاء بأنها ذات معنى واقعي؟ لقد برهن على كيفية إمكانية إنشاء قواعد لإزالة العناصر عديمة

المعنى الواقعي في الجمل المركبة في اللغة العادية. وبالنظر إلى هذه القواعد، فيمكن للمرء أن يقول بأن الجملة (١٤) لها نفس المعنى كالجملة (١٣). بالتالي، فإن إحدى الجدليتين المقدمتين أعلاه وهي:

(أ) ليس ما عليه الحال أن كل الغريان سوداء

بالتالي، ليس ما عليه الحال أن كل الغريان سوداء ولا أن الله افرقعيون

تُختزل إلى:

(ب) ليس ما عليه الحال أن كل الغريان سوداء

بالتالي، فإنه ليس ما عليه الحال أن كل الغريان سوداء.

حيث أزيل العنصر عديم المعنى الواقعي من الاستنتاج، وهكذا احتفظ بالصلاحية الحدسية للجملة (أ) في النسخة المختزلة (ب) منها. تُستعمل القاعدة لإزالة عنصر من الاستنتاج (أ) له تعليقه وفقاً لشروط القاعدة ٢ لنيلسن، حيث أنه وفقاً للقاعدة ٢ فإن الجملة "إما أنه ليس ما عليه الحال أن كل الغريان سوداء أو أن الله افرقعيون" لها نفس المعنى الواقعي الخاص بجملة "ليس ما عليه الحال أن كل الغريان سوداء".

رغم ذلك، فإن الجدلية الثانية ليس يمكن الاحتفاظ بصلاحيتها حيث أن الاستنتاج فيها عديم المعنى. وبالتالي فإن الجدلية:

(ج) على السواء فإنه ليس ما عليه الحال أن كل الغريان سوداء أو أن الله افرقعيون.

كل الغريان سوداء.

بالتالي، فإن الله افرقعيون.

تُختزل إلى:

(د) إنه ليس ما عليه الحال أن كل الغريان سوداء.
كل الغريان سوداء.

لن يكون مستحيلاً استنتاج أن "الله هو افرقعيون" على أساس أن هذه الجملة تبدو كعنصر في جملة ذات معنى في المقدمات المنطقية (ج) وأن كل شيء يُستمد من جمل ذات معاني يكون ذا معنى هو الآخر، حيث أنه لا يظهر في النسخة المختزلة للمقدمات المنطقية (د) مثل هذا العنصر ٢٥. مجدداً، فإن القاعدة تُستعمل لتعليل اختزال جملة "إما أنه ليس ما عليه الحال أن كل الغريان سوداء أو أن الله افرقعيون" إلى "إنه ليس ما عليه الحال أن كل الغريان سوداء" التي تعللها القاعدة ٢، بما أنه وفقاً للقاعدة ٢ فإن كلا الجملتين لهما نفس المعنى الواقعي. على هذا النحو برهن Salmon على إخفاق إحدى المحاولات الشائعة للبرهنة على أن نظرية إثبات المعنى متحررة أكثر من اللزوم.

لكن هناك طريقة أخرى يمكن للمرء بها محاولة البرهنة على أن القاعدة ١ متحررة أكثر من اللزوم. انظر الجملة التالية:

(١٧) الله افرقعيون، ولو كان الله افرقعيون، فمن ثم فإن هذه الزهرة حمراء.

وقد يجادل بأنه بما أن الجملة (١٧) مؤكدة وبالتالي ذات معنى واقعي، وعلاوة على ذلك، حيث أن الجملة (١٧) تتضمن:

(٥) الله هو افرقعيون.

وأيًا ما كان ما يُستمدُّ فهو مستمد من بيان مؤكّد فهو كذلك مؤكّد، فقد يقول المرء بأن الجملة (٥) مؤكّدة وبالتالي ذات معنى حقيقي. لقد رأينا من قبل فعليًا تقنية للتعامل مع الاستدلال الغير مرغوب من الجملة (١٧) للوصول إلى الجملة (٥)، وتحديدًا أي إزالة العناصر العديمة المعنى من الجمل المركّبة بقواعد معيّنة تبررها القاعدة ٢. فباستخدام القواعد التي اقترحها Salmon، فإن الجملة (١٧) ستُختزل إلى الجملة (١٨)، وبالتالي لن يمكننا التوصل إلى استنتاج الجملة (٥).

قد يعتقد البعض بأن يمكن الدفاع عن أن الجملة (١٧) مؤكّدة عن طريق الجملة (١٨)، وبالتالي فإن الجملة (١٧) ذات معنى واقعي. هل سيكون المرء يفترض صحة ما يحتاج إلى إثباته بافتراضه أن عناصر معينة في الجملة (١٧) ينبغي أن تزال عن طريق قاعدة Salmon باعتبارها عديمة المعنى؟ فبما أنه لا يوجد عناصر مسهبة في الجملة (١٧) وهي متضمّنة في استنتاج الجملة (١٨)، فإن الجملة (١٧) ككل تبدو مؤكّدة وبالتالي ذات معنى بتأكيد الجملة (١٨). رغم ذلك فقد جادل Salmon بأن هذا الافتراض يقوم على رأي معتقد به على نحو شائع لكنه خاطئ عن الاستدلال الحدسي تكون المقدمة المنطقية وفقًا له مناقضة للاستنتاج. هذه الفرضية بأن تأكيد الجملة (١٨) يؤكّد الجملة (١٧) يقوم على وجهة نظر الخاطئة هذه الخاصة بنقيض الاستنتاج والقائلة بأنه لو كان س يتضمّن حدسيًا ص، فمن ثم فمن فإن تأكيد ص يؤيّد بديهياً س. برهن Salmon أن الكثير من المشاكل فيما يخص نظرية إثبات المعنى المدوّنة في الأدبيات الفلسفية، بما في ذلك نقد Alonzo Church المستشهد به على نحو واسع الخاص بصياغة A.J. Ayer للنظرية ٢٦، اعتمادًا على هذا الرأي الخاطئ عن المقدمات. ثم مضى ليبرهن على كيف أن توصيفًا أكثر كفاءة للعلاقات بين المقدمة والتأكيد يمكن أن يقضي على نوع الأمثلة التي يوردها الناقدون على نحو نمطي.

إن جهود Salmon لمواجهة المشاكل التي أثارها الناقدون هي فقط بداية حيث أننا في الوقت الحالي ليس لدينا نظرية مُتوصِّل إليها كافية لتأكيد المعنى. بالتالي فإنه لمهم أن ندرك أن المشكلة ليست في عدم كفاءة نظرية إثبات المعنى، مفسرة بمصطلحات علاقات التأكيد والدحض، بل هي في عدم كفاءة نظرية تأكيد المعنى المستعملة في تفسير هذه العلاقات. عبر Salmon عن الأمر بالطريقة التالي:

"إنه لذو أهمية قصوى التمييز بين مشكلة تفسير وجود المعنى المعرفي ومشكلة تفسير القابلية التجريبية للإثبات. إن مشكلة معيار المعنى هي مشكلة خاصة بملاءمة ومقبولية تفسير وجود المعنى المعرفي بشروط القابلية التجريبية للإثبات. ويترك هذه المشكلة كلها جانباً، فنتبقى هناك مشكلة تفسير الإثبات التجريبي للمعنى. هذه المشكلة الأخيرة مشكلة مهمة للغاية بالتأكيد وأساسية سواء تُبنى معيار لإثبات المعنى أم لا." ٢٧

إلا أنه ليس ضرورياً أن يكون لدينا نظرية مصاغة كاملة مُتوصِّل إليها عن التأكيد أو الاستدلال لندرك بأن الأمثلة المناقضة النقدية المفترضة ضد نظرية قابلية إثبات المعنى تنتهي فقط إلى إثبات أن رأياً غير كفءٍ عن التأكيد قد افترض. في الواقع، أنا لا أعرف حالة واحدة متفق عليها بوضوح ليس فيها جملة غير قابلة للتأكيد ومع ذلك تُعتبر ذات معنى واقعي أو فيها جملة قابلة للتأكيد ومع ذلك لا تُعتبر ذات معنى واقعي. كمثال، فرغم أن البعض قد يتفقون على أن كل عناصر الجملة (١٧) ذات معنى، فإن البعض سوف يفترضون أن الجملة (١٧) مؤكدة من خلال الأدلة التي تؤكد الجملة (١٨). وعلى نحوٍ معكوس، فرغم أن القليلين سوف ينكرون أن الجمل (١٠) و (١١) و (١٢) ذوات معانٍ واقعية، فإن القليلين سوف ينكرون كذلك أنهم من حيث المبدأ قابلات للتأكيد أو الدحض. أي: وجود بعض الأدلة المقنعة التي سوف تُعتبر لصالحها أو ضدها.

إنني أستنتج أنه يمكن القيام بحجة ذات دليل قوي كافٍ وحده مبدئيًا لصالح فرضية أنه لو تكون بعض اللغة الإيمانية غير قابلة للتأكيد ولا الدحض، فهي عديمة المعنى الواقعي؛ وإن الانتقادات التقليدية المعيارية ضد نظرية قابلية المعنى للإثبات يمكن مواجهتها، وهناك سبب مستقل لاعتناق مثل هذه النظرية حيث أنها يمكن أخذها في الحسبان لأجل البيانات اللغوية فيما يتعلق بوجود المعنى أو عدمه. بالتالي، فرغم أن إنشاء دفاع تام عن هذا المعيار يحتاج تطوير نظرية عن المعنى، فإن هناك سببًا قويًا على نحو كافٍ مبدئيًا لتبني هذا المعيار حتى الآن.

دفاع سوينبرن Swinburne

لقد دافعتُ حتى الآن عن نظرية قابلية المعنى للإثبات على نحو عام ضد الاعتراضات التقليدية المعيارية. رغم ذلك فإنني لم أبحث في نقد هذه النظرية الذي قدمه Richard Swinburne رتشرْد سوينبرن في كتابه (تماسك الإيمان). إنه لهام القيام بذلك، لأن نقد سوينبرن ليس فقط أكثر الانتقادات تفصيلًا مما ظهر في السنوات المؤخرة، بل وهو هو يثير بعض الاعتراضات الجديدة على النظرية ولا يتوقف مرتضيًا بإسآت الفهم الشائعة. فلو بُرهنَ على أن نقده غير كفاءٍ، فهذا لن يقوِّيَ فحسب حجة معيار القابلية للإثبات بل وسيقوِّي الحجة لصالح انعدام معنى المقالات الدينية، حيث أن جزءًا جوهريًا من دفاع سوينبرن عن وجود معنى للمقالات الدينية هو نقده لمعيار قابلية المعنى للإثبات.

نقد سوينبرن للمبدأ الضعيف للقابلية للإثبات

لمصلحته لم يركز سوينبرن على ما دعاه بالمبادئ القوية للقابلية للإثبات، والتي تجعل وجود معنى واقعي لجملته يعتمد على ما إذا تكون الجملة قابلة للتأكيد على نحو حاسم أو الدحض على نحو حاسم. وضَّح سوينبرن أن المبادئ القوية قد هُجرت. وقال أن المسألة التي سيتفحصها هي ما إذا يكون مبدأً ضعيفًا للقابلية

للإثبات في شروط أقل من التأكيد أو الدحض الحاسم القطاع هو معيار معقول لأغراض الاستدلال المنطقي من العام إلى المفرد. لحسن الحظ فإن سونبرن _ بخلاف الكثير من الناقدين الآخرين لمبدأ القابلية للإثبات _ لم يأخذ المشاكل المتضمنة في تقديم صياغة دقيقة له بجدية. لقد جادل بأنه "سواء يمكن أم لا يمكن تقديم أي بيان عام بسيط عن معيار يحدّد عندما يؤكد بيانٌ بياناً آخر، فإن هذا لا يؤدي إلى إلقاء الشك على قابلية تطبيق المبدأ الضعيف للقابلية للإثبات نفسه. فطالما يمكننا تمييز عندما يؤكد بيانٌ الآخر (كما نفعل كثيرًا بالتأكيد) فإننا يمكننا تطبيق المبدأ". ٢٨

أول نقد قدمه سونبرن هو قوله أنه حتى لو كان المبدأ صحيحًا، فإنه "لن يكون ذا قيمة كبيرة في فرز البيانات الواقعية من الآخرين" ٢٩، لأنه يعتمد على مفهوم البيان القائم على الملاحظة. إن المبدأ يصرّح بأن الجملة ستكون ذات معنى واقعي لو أمكن القيام بتقرير بيان قائم على الملاحظة يميل إلى تأكيد أو دحض الجملة "من حيث المبدأ". ومن ثم، فإنه يمكن القيام بالملاحظة من حيث المبدأ لو أنه من المنطقي القيام بها، يعني لو كانت متسقة أو من الممكن منطقيًا القيام بها. رغم ذلك، جادل سونبرن بأنه ليس هناك اتفاق على طبيعية البيانات التي تجعلها تقارير الملاحظة الممكنة المنطقية للشؤون المتعلقة بها ممكنة أكثر من الاتفاق حول كون أي تلك الشؤون نفسها ممكنًا منطقيًا في العموم. لقد جادل بأن كل شيء من السماء وحتى "نهاية الكوكب" قد ادّعي بأنها قابلة للملاحظة وأنه سيكون اعتباطيًا وضع حدّ للملاحظة لما يسمى بالمواصفات الحسية، مثل مستدير أو أحمر أو صلب. قال سونبرن أن الفلاسفة قد اعترفوا بأنه ليس هناك حد بسيط وواضح لما يمكن ملاحظته. كمثال يمكن للمرء رؤية البكتيريا تحت المجهر (الميكروسكوب) ورؤية أقمار المشتري من خلال المرقاب (التليسكوب). ليس هناك طريقة سهلة لتقرير أي من هذه الادعاءات مخطئة. لذلك فقد استنتج بأن أي محاولة للبرهنة على أنه مستحيلٌ ملاحظة شأنٍ ما ستكون برهانًا _ من خلال وسائل أخرى غير المبدأ الضعيف لإثبات المعنى _ لكون الشأن نفسه مستحيلًا. لقد استنتج:

"بالتالي رغم أن البشر قد يتفقون عمومًا على ماهية البيانات التي تكون بيانات خاصة بالملاحظة، فأنا لا أرى سببًا للافتراض بأن درجة الاتفاق على ذلك أوسع بكثير مما هي على ماهية أي البيانات واقعية. ولو كان الأمر كذلك، فإن المبدأ الضعيف للقابلية للإثبات لن يكون ذا فائدة عظيمة في استجلاء هذه الأخيرة." ٣٠

المشكلة الثانية التي وجدها سونبرن في مبدأ القابلية للإثبات هو أنه للبرهنة على أن بيانًا مفترضًا ليس ذا معنى واقعي، فإن المرء يجب أن يبرهن على أنه ليس قابلاً للإثبات ولا للدحض من خلال أي بيان خاص بملاحظة آخر. لكن بما أننا "لا نمتلك أمانًا كتالوجًا مصنّفًا لأنماط البيانات الخاصة بالملاحظات التي يمكننا الاطلاع عليها سريعًا لتقرير ما إذا يكون لها أي علاقات تأكيدية ببيانٍ محدّدٍ ما"، فقد نقوم بخطأ في استنتاجنا بأن بيانًا محتملاً غير مؤكّد أو غير مفنّد من خلال أي بيان متعلق بملاحظة ٣١.

بالإضافة إلى هاتين المشكلتين في تطبيق المبدأ، فقد جادل سونبرن بأنه لا يعرف سوى جدليتين يمكن تقديمهما لدعم صحته، كلاهما غير سليم. الأولى أننا "لو تفكرنا في أي بيان مما نحكم عليه بأنه واقعي، فنحن نجيد أنه قابل للتأكيد أو الدحض من خلال الملاحظة" ٣٢. رغم ذلك، كما قال فإنه يوجد الكثير من الأمثلة لبيانات "يحكم بعض الناس عليها بأنها واقعية والتي هي بوضوح غير قابلة للتأكيد ولا الدحض من خلال الملاحظة." ٣٣ واستشهد بالتالي كأمثلة:

(المثال ١) هناك كائن، كالبشر في سلوكه وفسولوجيته (وظائف أعضائه) وتاريخه_ والذي هو رغم ذلك ليس له أفكار ولا مشاعر ولا أحاسيس.

(المثال ٢) بعض الألعاب التي تبدو تمامًا كأنها مأكثة في خزانة الألعاب بينما يكون الناس نائمين ولا أحد يشاهدهم هي في الحقيقة تنهض وترقص في منتصف الليل ثم تعود إلى الخزانة، غير تاركة أثرًا لنشاطها.

وحيث أن بعض الفلاسفة سيعتبرون أن المثالين (١) و(٢) على أنهما جملتان ذواتا معنى واقعي، بينما البعض الآخر لن يعتبرهما كذلك، يستنتج سونبرن أن المرء لا يمكنه اللجوء إلى الأمثلة الخاصة بالبيانات لتأييد المبدأ.

الجدلية الثانية التي أوردها سونبرن التي قد تُستعمل لتأييد المبدأ هي أن المرء لا يمكنه فهم ادعاء واقعي "ما لم يعرف كيف ما سيكون عليه الأمر عند ملاحظته أو الإمساك به أو معرفة أي الملاحظات ستُعتبر لصالحه أو ضده". ٣٤ لكن وفقًا لسونبرن فإن إحدى المقدمات المنطقية الخاصة بهذه الجدلية باطلة. فالمرء يمكنه فهم عبارة "في وقت ما قديمًا، قبل أن يكون هناك بشر أو أي كائنات عاقلة، كانت الأرض يغطيها البحر" بدون امتلاكه أية فكرة عن ماهية الأدلة الجيولوجية التي ستُعتبر لصالح أو ضد هذا البيان". ٣٥ لقد قال بأننا "نفهم الادعاء الواقعي لو أننا نفهم كلماته التي ترد في الجملة التي تعبر عنه، طالما أنها مركبة في نمط جملة صحيحة التركيب الصرفي والتي نفهم معناها". ٣٦ بالتالي فنحن يمكننا فهم جملة "في وقت ما قديمًا... إلخ" بما أننا نفهم الكلام فيها ونمطها الصرفي القواعدي.

تقييم نقد سونبرن

استنتج سونبرن أن "الجدليات لصالح المبدأ الضعيف لقابلية المعنى للإثبات لا تصلح". ٣٧ قبل أن نتفق معه، فلنبحث في نقده للحجج المستعملة للبرهنة على صحة المبدأ ثم جدليته بأن المبدأ _حتى لو كان صحيحًا_ لا يمكن تطبيقه.

تبدو أول جدلية لسونبرن أنها تقول على نحو أساسي أنه بما أن بعض الناس لا تتفق على ما إذا تكون بعض الأمثلة الخاصة بالبيانات المحتملة ذوات معانٍ واقعية، فإن المرء لا يمكنه الاستشهاد بأي أمثلة لتأييد هذا المبدأ. لكن هذا استنتاج غير متفق مع المقدمات. قد يكون سونبرن محقًا في أن البيانات المفترضة مثل المثالين

(١) و(٢) قد ادعى البعض أنها ذوات معاني واقعية بينما ادعى آخرون العكس، لكن لا ينتج عن هذا أنه لا أمثلة يمكن تقديمها للبرهنة على أن المبدأ معقول.

في الواقع يبدو واضحاً أن سونبرن لا يفهم كيف قد استشهد المدافعون عن المبدأ بالأمثلة. فكما قد رأينا، فهم يجادلون بأن المبدأ يتطابق مع حدسنا وبديهتنا في الحالات الواضحة لكل من البيانات ذوات المعاني الواقعية والجمل العديمة المعنى. تلك الحالات الواضحة تقدم التأييد للمبدأ ٣٨، والمبدأ بدوره يمكننا من تحديد الحالات الغير واضحة. لا يحتاج المدافعون إلى الادعاء بأن هناك اتفاقاً على كل الحالات أو أن تلك الحالات محل الجدل يمكن استعمالها لتأييد المبدأ. رغم ذلك فيمكنهم أن يجادلوا بأن المبدأ يوفر تقييماً لبعض مجال المقالات التي تُعتبر محل تشكك، ليس فقط من جانب الفلاسفة بل والناس العاديين. وكما قد رأينا، فقد جادل كيني نيلسن بأن التشكك الذي يمر به الكثير من المؤمنين المتدينين في محاولتهم فهم بعض اللغة الدينية تفسره نظرية قابلية المعنى للإثبات بأن حالات التشكك المتعلقة بالبيانات الدينية المفترضة غير قابلة للإثبات أو الدحض بينما الحالات غير المثيرة للتشكك المتعلقة بالبيانات الدينية قابلة للإثبات أو الدحض. في ضوء هذا الاستعمال للأمثلة، فإن نقد سونبرن القائم على مجرد وجود الأمثلة محل الخلاف يبدو عديم الصلة.

علاوة على ذلك، فإن مثالي سونبرن (١) (٢) يبدو أن أسوء اختيارهما. فإنه لغير واضح تماماً لماذا يعتقد أن المثال (٢) غير قابل للتأكيد أو الدحض من حيث المبدأ، بالنظر إلى أنه لو حضر المرء في الغرفة فسيمكنه أن يرى ما إذا تكون الألعاب ترقص أم لا. يبدو أن سونبرن قد نسي بأن نظرية القابلية للإثبات تتطلب فقط الملاحظة من حيث المبدأ، بالتالي فهي تتطلب فقط أن تكون إمكانية القيام بالملاحظة مقنعة، وليس أن يُقام بها. حقيقة أن الناس يكونون نائمين عندما يُفترض أن الدُمى ترقص غير ذات صلة بالتالي بمسألة القابلية للتأكيد.

ورغم أن المثال (٢) يبدو عصياً أكثر على مبدأ القابلية للإثبات، ففي الحقيقة هو ليس كذلك. لأن المسألة ليست كما يلمح سونبرن ضمناً ما إذا يكون المثال (١) قابلاً للإثبات أو الدحض على نحوٍ حاسمٍ عن طريق وفي ضوء الأدلة المتاحة أو التكنولوجي، بل هي ما إذا يكون هناك دليل ما مقنع سوف يُعتبر لصالحه أو ضده. وهناك بالتأكيد مثل ذلك الدليل. كمثالٍ، قد يكون هناك على سبيل الافتراض دليل على القدرة على التخاطر من بعد. فلنفترض أن فرضية أن علياً لديه قدرة عقلية على التخاطر عن بعد مؤكدة على نحوٍ جيدٍ من خلال الأدلة المتاحة. لو كان الأمر كذلك، فسيكون لدينا سبب وجيه للافتراض بأن علياً يمكنه معرفة أفكار ومشاعر وأحاسيس الناس بدون دلائل من سلوكياتهم. ولنفترض أن علياً جادل وزعم بأن كائناً آخر مشابه للبشر في السلوك والفسولوجي (وظائف الأعضاء) والتاريخ ليس لديه أفكار ولا مشاعر ولا أحاسيس. بالتأكيد كان هذا سيؤكد المثال (١)، بينما إخفاق عليّ المستمر في تحديد مكان الكائن الذي يبدو ويتصرف بالضبط كإنسان لكن مع ذلك ليس لديه أفكار ولا مشاعر ولا أحاسيس سوف يدحضه [المثال].

ماذا عن نقد سونبرن الخاص بالجدلية الثانية، تحديداً: أن المرء لا يمكنه فهم البيان بدون معرفة الأدلة التي سوف تُعتبر لصالحه أو ضده. ورغم ما يقوله المدافعون عن المبدأ، فقد جادل سونبرن بأن المرء يمكنه فهم بيان ما بدون معرفة ماهية الأدلة التي سوف تُعدُّ لصالحه أو ضده. أحد الأمثلة على مثل هذه البيانات هي: "في وقت ما قديماً، قبل أن يكون هناك بشر أو أي كائنات عاقلة، كانت الأرض يغطيها البحر". حسبما قال سونبرن فيستطيع المرء فهم هذا البيان بدون امتلاك أي فكرة عن "ماهية الدليل الجيولوجي الذي سيُعتبر لصالحه أو ضده". رغم ذلك فإن المسألة ليس ما إذا يستطيع المرء فهم البيان بدون امتلاك أي فكرة عن ماهية الدليل الجيولوجي الذي سيُعتبر لصالحه أو ضده، بل المسألة الحاسمة هي ما إذا يمكن أن يكون البيان صحيحاً أو باطلاً بدون امتلاكنا أية فكرة عن ماهية الأدلة المقنعة، سواء جيولوجية أو غير ذلك، التي سوف تُعتبر لصالحه أو ضده. إن سونبرن لم يحاول الإجابة على هذه المسألة. سيفترض المرء أنه بالنسبة للكثيرين فإن أوضح دليل مقنع على

هذا البيان سيكون ملاحظات ملاحظ افتراضي يسافر حول الأرض وعبر الزمن منذ مليارات السنوات الماضية على بعد عدة آلاف أقدام من الفضاء الخارجي. سوف يُدحض البيان لو أن مثل هذا الملاحظ_مثلاً_ رأى أرضاً أو ربما جزيرة أو جزراً، وسيكون مؤكّداً لو أنه لم يرَ يابسةً رغم استمراره في النظر والبحث. إنه ليس غير معقول الافتراض بأنه بوجود مثل هذا الدليل المقنع، فإن هذا البيان سيكون إما صواباً أو خطأ. [وبصرف النظر عن هذه الافتراضات الخيالية الفلسفية النظرية يمكن للعلوم الحديثة في الجيولوجي وغيره إثبات أو نفي هذا الادعاء_المترجم].

لا يبدو أن هناك تعليلاً لادعاء سونبرن بأننا يمكننا فهم المعنى الواقعي لبيان ما طالما "أننا نفهم كلماته التي ترد في الجملة المعبرة عنه وطالما أنها مركبة في نمط صرفي وقواعدي يمكننا فهم معناه"، حتى لو كنا لا نعرف ما سيؤكدده أو يدحضه. انظر_مثلاً_المثال التالي: "ذات مرة قديماً قبل أن يكون هناك فراغ وأعداد طبيعية، كانت الحرية المطلقة تتطفل على النوم". بالتأكيد فإن هذا البيان غير مُدركٍ بالعقل واقعياً، أي أنه غير صحيح ولا باطل، رغم أن المرء يمكنه فهم كل كلمة فيه وكذلك معنى النمط الصرفي والتركيب. يجب أن يكون هناك ما هو أكثر لفهم المعنى الواقعي لجملة مما افترضه سونبرن. لا شيء مما قاله سونبرن يستبعد أن يكون ما هو أكثر هذا هو فهم كيفية تأكيد أو تفنيد البيان. علاوة على ذلك، كما قد رأينا من عمل كيبي نيلسن، فإن نظرية قابلية المعنى للإثبات يمكن أخذها في الحسبان لصالح عملياتنا الحدسية اللغوية الواضحة الخاصة بالجمال التي تعبّر عن بيانات والجمال التي لا تعبّر. هذا المثال الحالي يؤيد هذه النظرية. إن بيان سونبرن (عن البحر الذي غطى الأرض) مدركٍ بالعقل واقعياً وهو إما قابل للتأكيد أو قابل للتفنيد من حيث المبدأ، بينما البيان الحالي غير مدركٍ بالعقل موضوعياً وغير قابل لكل ذلك.

أستنتج أن انتقادات سونبرن للحجج التي ادعى أنها تُستعمل لتأييد مبدأ قابلية المعنى للإثبات لا تقوّض المبدأ. رغم ذلك، كما قد رأينا، فإن سونبرن قد جادل كذلك بأن المبدأ_حتى لو كان صحيحاً_ لن يكون مفيداً في فرز الجمل ذات المعاني الواقعية

من الجمل العديمة المعنى. وقال بأن الأمر كذلك بسبب أن هناك مشكلتين في تطبيق المبدأ.

إحدى المشكلتين اللتين ناقشهما سونبرن هي أن للبرهنة على أن بيانًا مفترضًا ما غير ذي معنى موضوعي يجب على المرء البرهنة على أنه غير قابل للإثبات أو الدحض من خلال أي جملة قائمة على الملاحظة. لكن حيث أننا "ليس لدينا أمانًا كتالوجًا مصنفًا بأنماط الملاحظات والذي كان سيمكننا الاطلاع عليه سريعًا لنرى ما إذا يوجد لها أي صلة تأكيدية ببيان محددٍ ما"، فنحن يمكن أن نخطئ في استنتاج أن بيانًا مفترضًا ما ليس قابلاً للتأكيد أو الدحض من خلال أي بيان قائم على التجربة.

يفترض هذا النقد أنه لأن هناك خطأً محتملاً، فإن تطبيق المبدأ سوف يتأثر بشدة. لكن حتى لو امتلك المرء كتالوجًا من النوع الذي أشار إليه سونبرن فإن الأخطاء يمكن القيام بها دومًا في تطبيق أي مبدأ. من ثم فهذا في حد ذاته لا يصلح كسبب للافتراض بأن مبدأ ما غير مفيد. ليقوم سونبرن بحجته فإنه يجب أن يبرهن على أن الأخطاء في التطبيق ستكون شائعة للغاية بحيث أن مبدأ القابلية لإثبات المعنى لن يفيد في أي غرض مفيد. إن مجرد احتمالية الخطأ لا تبرهن على أي شيء.

المشكلة الأخرى التي أشار إليها سونبرن في تطبيق مبدأ القابلية للإثبات هي افتقاد الاتفاق على أي الجمل المعبرة عن بيان يمكن أن تبلغ عن شؤون قابلة للملاحظة ومحمّلة منطقيًا. وقد جادل بأنه سيكون اعتباريًا قصر الملاحظات على ما يسمى بالموصفات الحسية، مثل الأحمر والمستدير والناعم، وأن الفلاسفة قد اعترفوا بأنه لا يوجد حد بسيط وواضح لما يمكن ملاحظته. ومن هذا فهو يصل إلى أنه لا يوجد اتفاق حول أي البيانات المفترضة قابلة للملاحظة أكثر مما هو حول أي البيانات ذوات معانٍ واقعية. بالتالي، فإن معيارًا لوجود المعاني الواقعية في شروط التأكيد أو الدحض من خلال البيانات القائمة على الملاحظة غير مفيد.

وبعد، فإن سونبرن محقٌّ بالتأكيد في أن الكثير من الأمور قد ادَّعِيَ أنها قابلة للملاحظة، وأن الفلسفة _في السنوات الأخيرة_ قد اتفقوا عامّةً أنه لا يوجد حدود بديهية لما يمكن ملاحظته. لكن التسليم بذلك لا يُسلِّم المرءَ إلى استنتاج سونبرن بأن مبدأ قابلية المعنى للإثبات غير مفيد ولا صالح لفصل الجمل ذوات المعاني الحقيقية عن اللاتي لسن كذلك. بالتأكيد يجب أن يختار المرءُ لغة معيّنة للملاحظة، وينبغي ألا يكون هذا الاختيار اعتباطيًا.

وبدراسة السياقات الدينية، ففي المقام الأول يوجد سبب وجيه في تطبيق نظرية قابلية المعنى للإثبات على هذه السياقات لاستبعاد أنماط معيّنة من الجمل المزعوم بأنها قائمة على الملاحظة. إن بعض الألفاظ الدينية _كمثالٍ لفظ "الله" عندما يُشار به إلى كائن لا نهائي لا يحده المكان_ تُعتَبَر مستشكّلة حتى من قِبَل الكثير من المؤمنين المتدينين أنفسهم. لهذا السبب، فإن التقارير الخاصة بالملاحظة ينبغي ألا تحتوي مثل هذه الألفاظ. هذا لا يعني أن التقارير الخاصة بالملاحظة لا يمكن أن تُكتشف وتُقرَّر من جديد بطريقة غير مستشكّلة، أي إبدال لفظ "الله" وما يشبهه بلفظ ومصطلح آخر. انظر التقريرين الخاصين بالملاحظة التاليين لشخصٍ ما يدَّعي أنه قد مرَّ بتجربة دينية. ولنفترض أن لفظ "الله" في التقرير الأول يُفترض أنه يشير إلى كائن لا نهائي لا يحده المكان.

(تقرير الملاحظة ١): ابن الله أقام الموتى.

لن يُجاز كيانٍ خاص بملاحظة حيث أنه يحتوي على لفظ "الله" المستشكل، لكن بإعادة توصيف تقرير الملاحظة ١ ليصير:

(تقرير الملاحظة ٢): إن إنسانًا استحمَّ في ضوءٍ ذهبيٍّ أقام الموتى.

سوف يُقضى على الأرجح _ مع استبعاد ذلك النوع الآخر من البيانات الخاصة بالملاحظات والمثيرة للجدل _ على الكثير من البيانات الخاصة بالملاحظات والمثيرة للخلاف والجدل في السياقات الدينية.

ثانيًا، إن مسألة ماهية ما يمكن ملاحظته في حد ذاتها سؤال تجريبي. رغم أنه قد لا يكون هناك حدود حدسية لما يمكن ملاحظته، إلا أنه في ضوء أدلتنا الحالية فهناك حدود استقرائية (استدلالية). وبالتالي فإن أي إشارة إلى ملاحظة في صيغة مبدأ القابلية للإثبات يجب أن تُفهم كملاحظات ستكون ممكنة القيام بها في ضوء أدلتنا الحالية، لكي يقوم بها ملاحظٌ موضوعٌ (معينٌ) على نحوٍ ملائمٍ، حتى لو كان مثل ذلك الملاحظ لم يمكن أن يكون قائمًا أو موضوعًا في الوقت الحالي. وبالنظر إلى أدلتنا الحالية، فإن ملاحظًا عاديًا مسافرًا فوق عدة آلاف الأقدام فوق سطح الأرض منذ مليارات السنوات الماضية كان سيمكنه أن يلاحظ ما إذا كانت الأرض يغطيها الماء آنذاك أم لا. من ناحية أخرى، فبالنظر إلى أدلتنا الحالية، فإن مسافرًا عاديًا إلى عدة آلاف الأقدام فوق سطح الأرض منذ مليارات السنوات الماضية ما كان سيمكنه أن يلاحظ ما إذا كانت الأرض مغطاة بالماء أم لا بدون مساعدة تلسكوب. مجددًا، في ضوء أدلتنا الحالية فإن ملاحظًا عاديًا متموضعًا على نحوٍ ملائمٍ، لنقل واقفًا على بعد عشر ياردات (= ٣٠ قدمًا) كان سيمكنه ملاحظة أن رجلًا استحم في ضوء ذهبي قد أقام الأموات، لكن مثل ذلك الملاحظ المتموضع والموجود في نفس الحيز المكاني وفي نفس اللحظة لن يمكنه ملاحظة أن الرجل كان ابن كائن كلي القدرة (أو تجسّد له) أو أنه قد وُلِدَ من عذراء. بالتأكيد فإن هذه الحدود والتقبيدات مؤقتة وعرضة للتغيير حسبما تتغير أدلتنا [هذا كلام فلسفي نظري من المؤلف وعلى أية حال الغيبيات الخرافية لا تقاس في معمل_ المترجم]. كمثال، قد نكتشف أن البشر الذين يولدون بطرق غريبة لديهم صوت فريد أو تأنق ومظهر فريد. بهذه المعرفة قد نود تغيير حكمنا (رأينا) بصدد ما يمكن ملاحظته.

بالنظر إلى هذه الحدود فإن هناك بالتأكيد اتفاقاً أكثر حول ما يمكن ملاحظته أكثر مما هو ذو معنى واقعي. علاوة على ذلك، فإن الحدود (القيود) تبدو معقولة وغير اعتباطية على نحو مثالي. سيكون سخيفاً أن نقبل بأن لغة ومصطلحات مستشكلة مكونة على نحو أساسي لبيانات خاصة بملاحظات تبرهن على أن نفس هذه اللغة المستشكلة ذات معنى. هذا سيكون مثل استعمال حجة غير صالحة وفقاً للأدلة الأولية الكافية وحدها للبرهنة على حجة صالحة. علاوة على ذلك، فإن حصر وتحديد ما يمكن ملاحظته بما هو ممكن وفقاً لأفضل أدلتنا المتاحة ليس إلا منطقاً جيداً سليماً.

اختيار لغة لتجربة المشاهدة

إنني أتفق مع سونيرن على أن قصر الملاحظات على ما يُعرَف بالمواصفات الحسية تقييديّ حصريّ أكثر من اللازم. لكن ما إذا تكون تنبغي أن تكون لغة الملاحظة التي يتبناها المرء فيزيائية أم ظاهرية خاصة بالمظاهر هو سؤال مفتوح. ولو تُبْنِيَتْ لغة ظاهرية، فهناك أنواع عديدة منها ٣٩، كلٌ منها له أفضليته وعيوبه، ولا يوجد سبب حاسم لتفضيل اختيار أحدها على الآخر لأجل كل السياقات والأغراض.

ولو تبني المرء لغة ملاحظة فيزيائية، فإن الرجل المشار إليه في المثال ٢ سيُعتبر كائنًا موجودًا في العالم الفيزيائي وممكنًا ملاحظته من كل الملاحظين في نفس الموقف ومن نفس الخلفية. باستعمال هذا النوع من لغة الملاحظة فإن المثال ٢ سيكون قابلاً للتأكيد على نحو ذاتي داخلي. رغم ذلك فلأغراض معينة ربما سيود المرء اتخاذ لغة ظاهرية تستعمل ضمير المتكلم وفقاً لها سيفهم المثال ٢ على أنه يعني:

(المثال ٢-) يبدو أنني رأيت رجلاً استحم في الضوء الذهبي والذي أقام الأموات.

سَيُقَصَّدُ من هذا البيان وصف كيف تبدو الأشياء لي، أي: خبراتي الذاتية، بدلاً من كيف تكون هي حقاً.

يمكن أن تكون لغة المشاهدة أيضاً لغة خبرات البشر والكائنات الأخرى. كمثال، فقد يُفهم المثال ٢ على أنه يعني:

(المثال ٢--) يبدو أن الأستاذ علياً قد شاهد رجلاً استحمَّ في الضوء الذهبي والذي أقام الأموات.

وآخرًا، قد تكون لغة الملاحظة لغة خاصة بالخبرة الذاتية لكائناتٍ ما ولكن ليس بالضرورة بشرًا أو كائنات. ووفقًا لهذه الطريقة فسيفهم المثال ٢ على أنه يعني:

(المثال ٢---) أحدٌ ما يبدو أنه قد رأى رجلاً استحمَّ في الضوء الذهبي والذي أقام الأموات.

يُعرَف هذا النوع من لغة المشاهدة باللغة الظاهرية الوجودية التحديدية. ٤٠

في كل هذه الأنواع من لغة الملاحظة فإن التقييدَين المشار إليهما أعلاه سينطبقان، رغم أن تطبيق التقييد الثاني على اللغات الظاهرية سيكون أكثر صعوبة بكثير من تطبيقها على اللغات الفيزيائية. كمثال، عندما نستعمل لغة ملاحظة فيزيائية، ففي ضوء أدلتنا الحالية فإنه ليس صعباً جداً أن نقرر ما إذا كان ملاحظ عادي ما من على سطح الأرض يمكنه بدون جهاز بصري أن يلاحظ ذبابةً تمشي على سطح القمر. فكل الأدلة تدل على أن هذا مستحيل. لكن الأكثر صعوبةً أن نقرر في ضوء أدلتنا الحالية ما إذا كان يمكن أن يبدو لإنسانٍ من على سطح الأرض بدون جهاز بصري أن هناك ذبابة تمشي على سطح القمر. علاوة على ذلك، فإنه يصعب في ضوء الأدلة الحالية إدراك كيف سيتمكن للمرء أن يقرر كيف ستبدو الأشياء لكائنات

ليست بشراً ولا كائنات متعضية أو حتى ما إذا ستكون أفكار مثل تلك الكائنات أكثر منطقية أم لا. ٤١

محاولات للبرهنة على قابلية التصريحات اللاهوتية للتأكيد والإثبات

لقد رأينا حتى الآن أن معيار القابلية للإثبات يمكن الدفاع عنه أمام كل من الاعتراضات التقليدية والاعتراضات الحالية الخاصة بسوئبرن. رغم ذلك، فإن بعض المفكرين الدينيين قد قبلوا تحدي مبدأ القابلية للإثبات وحاولوا البرهنة على أن الجمل الدينية التي تبدو مستشككة هي قابلة للتأكيد أو الدحض، على الأقل فيما يتعلق بلغات خاصة بالملاحظة معينة، بالتالي فهن ذوات معانٍ رغم كل شيء. هذه محاولة لمواجهة [الحاجة] للإثباتات وفقاً لشروطها. في هذا القسم سوف أدرس بعض هذه المحاولات.

مايكل تُولي Michael Tooley ولغة ظاهرية تحديدية وجودية خاصة بالملاحظة

لقد جادل Michael Tooley ٤٢ بأن البيانات اللاهوتية يمكن إثباتها فيما يتصل بلغة ظاهرية تحديدية وجودية. بالتالي فقد جادل بأن التحدي الخاص بمبدأ القابلية للإثبات للبيانات اللاهوتية والقائل بأنه لكي تكون ذوات معانٍ فإنها يجب أن تكون قابلاتٍ للتأكيد يمكن الرد عليه. رغم ذلك فإن جدلية تولي بها مشاكل جدية.

اقترح تولي ما سماه بمعيار قابلية إنشاء المعنى الواقعي. وفقاً لهذا المعيار فإن جملة ما تكون ذات معنى مُدرك لو وفقط لو ظلت في علاقة تأكيدية مع الجمل الأساسية الخاصة بالملاحظة. علاوة على ذلك، فإن أي جملتين يكون لهما نفس المعنى الواقعي لو وفقط لو كانت أي من البيانات الخاصة بالملاحظة التي تؤكد إحداها تؤكد أيضاً الأخرى بنفس الدرجة. والجملة التجريبية هي الجملة التي يمكن إنشاؤها

من خلال الجمل الأساسية الخاصة بالملاحظات من خلال الدول والمحددات الحقيقية وأدوات منطقية أخرى؛ أو أنها تقدّم في شروط الجمل الأساسية الخاصة بالملاحظة من خلال دالة التأكيد. وبالنظر إلى دالة التأكيد التي تحدّد درجة التأكيد الخاصة بأية مجموعة من الجمل الأساسية الخاصة بالملاحظات، فيمكن أن يُنشأ من تلك الجمل الأساسية الخاصة بالملاحظات أو أن تُقدّم في شروطها جملة ما والتي تحتوي في ظل شروط كل مجموعة من الجمل الأساسية الخاصة بالملاحظات على نفس درجة التأكيد بالضبط التي تربطها الدالة مع تلك المجموعة المعيّنة. ينتج عن هذا أنه بالنسبة لأي جملة ذات معنى واقعي (نرمز لها بـ س) فإنه يجب أن يمكن إنشاء أو تقديم جملة تجريبية ما (نرمز لها بـ ج) والتي لها نفس درجة التأكيد مثل س. بالتالي فلو كانت جملة "الله يوجد" لها معنى واقعي، فيجب أن يمكن إنشاء أو تقديم جملة تجريبية ما والتي لها نفس درجة التأكيد مثل جملة "الله يوجد".

رغم ذلك، وفقاً لتولي، فهذا مستحيل بالنظر إلى الفهم المعتاد لكلمة "الله" والنوع النمطيّ للغة الملاحظة. لقد قال بأن الجمل عن الله "تسمو فوق الخبرات". وهو يعني بذلك أنها "لا يمكن تحليلها في شروط الجمل عن العالم الفيزيائي أو الخبرات (الحقيقية أو الشرطية) الخاصة بالبشر أو المدرّكين الجسديين".^{٤٣} بالنظر إلى لغات الملاحظة الفيزيائية فإن الجمل اللاهوتية ستكون بلا معانٍ، ولن تكون ذات معانٍ لو كانت لغة الملاحظة الأساسية في شروط خبرات البشر أو مدرّكين آخرين ذوي أجساد. وأي محاولة لإنشاء أو تقديم بيانات لاهوتية على أساس هذا النوع من لغة الملاحظة سوف تفشل. هذا لأن مثل هذه البيانات بطبيعتها هي عن كائنات تفوق الخبرات، والبيانات عن كائنات تفوق الخبرات لا يمكن إنشاؤها من لغة ملاحظة في شروط خبرة البشر أو كائنات أخرى ذوات أجساد، ولا يمكن تأكيدها فيما يتصل بتلك اللغة. إن ادعى أي أحد بأنه قد أسس بيانات لاهوتية في شروط هذا النوع من لغة الملاحظة الأساسية أو أنه قد أكّدها فيما يتصل بهذه اللغة، فمن ثم يمكننا أن نكون متأكدين أن البيانات المنشأة أو المقدمة لا يمكن أن تكون من النوع

المشار إليه والمرجعية التي يراد لها أن تكون منتمية لها، بل هي لن تكون فائقة للخبرات.

رغم ذلك، حسبما قال تولي، لو تُستخدَم لغة ملاحظة ظاهرية محدّدة وجودية فإن الموقف سيتغير. فمن ثم لن يكون هناك افتراض بأن الخبرات خاصة ببشر أو كائنات أخرى ذوات أجساد. وفقاً لتولي، فبالنظر إلى لغة توجد فيها جمل من هذا النوع فإنه يمكن مواجهة تحدي الإثبات. فرغم أن إثبات البيانات اللاهوتية سيكون فوق الخبرة البشرية فإنها ستكون من ثم قابلة للتأكيد وبالتالي سيكون لها معنى مُدرك.

يبدو أن جدلية تولي تعتمد على افتراض لم يصرّح به قط، كالتالي:

(أ) البيانات اللاهوتية إما يمكن تأسيسها من خلال البيانات الظاهرية المحدّدة الوجودية أو يمكن تأكيدها فيما يتعلق بهذه البيانات.

من الهام ملاحظة أن الفرضية (أ) غير متضمنة بأي شيء من وصف تولي للبيانات اللاهوتية أو وصفه للغة ملاحظة ظاهرية محدّدة وجودية. بالإضافة إلى ذلك، فإن صحة (أ) بالتأكيد غير واضحة، بالتالي قبل اعتقاد المرء بـ (أ) يجب مواجهة مشاكل معيّنة.

وفقاً لرأي تولي، فإن الإله كليّ القدرة والعلم وأبديّ وروحيّ عديم الجسد. لكن من ثمّ فإنه لغير معقولٍ افتراض أن البيانات عن الله يمكن تأسيسها من بيانات خاصة بخبرات كائنات محدودة غير ذوات أجساد أو يمكن تأكيدها فيما يتعلق بمثل هذه الخبرات ٤٤. سيبدو أن البيانات الخاصة بالخبرات الوحيدة التي يمكن استعمالها لتأسيس أو تأكيد بيانات عن الله سوف تكون البيانات الخاصة بخبرات كائن غير محدود، خبرات الله نفسه. رغم ذلك، فإن فكرة أن البيانات عن الله قابلة للإنشاء أو

التأكيد من خلال البيانات عن خبرة الله بها مشاكل. فأولاً، فإنه غير واضح أن الله له الخبرة بالمعنى المقصود. يبدو أن تولي يعرف الخبرات بامتلاك أحاسيس معينة وأن تبدو الأشياء له وما إلى ذلك. لكنه غير واضح أن خبرات الله كانت ستكون من هذا النوع حيث أن تلك الخبرات تبدو زمانية ومكانية، أي أنها تحدث في وقت ومكان معين ومحدود. وبافتراض أن البيانات عن الله قابلة للإنشاء أو التأكيد من خلال بيانات زمنية محدودة معينة عن الخبرات، فإنها هي نفسها كما يفترض ستكون زمنية مؤقتة. لكن هذا يبدو متعارضاً مع الطبيعة الغير مؤقتة لله التي يعتقد بها الكثير من اللاهوتيين.

حتى لو تُغلب على هذه المشكلة، فإن مسألة نوع الخبرة التي ستكون ذات صلة بالإنشاء أو التأكيد سوف تبقى. فبدون افتراض صحة ما يحتاج إلى إثباته فيما يتعلق بوجود الله فإن المرء سيحتاج إلى توصيف خبرات التأكيد فرضياً. فلو أنه يوجد كائن كلي المعرفة والخيرية وما إلى ذلك، فمن ثم فإن البيانات عن خبرة هذا الكائن يمكن استعمالها لإنشاء أو تأكيد البيانات اللاهوتية. رغم ذلك فإن هذا الإنشاء يواجه صعوبتان: أولاً، الحالة الموصفة للخبرة ذات الصلة مصاغة في ألفاظ لاهوتية. بالتالي، فإن الخبرات ذات الصلة التي تؤكد البيانات اللاهوتية لا يمكن تفصيلها بدون الافتراض فعلياً من الأول أن البيانات اللاهوتية ذوات معانٍ واقعية. ثانياً، يجب أن نفترض مسبقاً أن الصفات المعزوة التي تعرف الله - مثل كلية القدرة والخيرية وما إلى ذلك - ليست متناقضة مع بعضها. فلو كانت كذلك، فسيكون مستحيلًا منطقيًا لها أن تكون خبرة تأكيدية. وكذلك فإن تماسك واتساق مفهوم الله محل جدال. في الواقع، كما سوف نرى، فهناك سبب وجيه للافتراض بأنه وفقاً لتفسير معينة معقولة لمفهوم الله فإنه يستلزم تناقضاً.

وبعد، فقد يُجادل بأنه خطأ أن يُجادل بأن البيانات اللاهوتية لا يمكن تأسيسها من خلال بيانات توصف الخبرة الخاصة بكائنات محدودة غير ذوات أجساد. ورغم أن تولي لم يقل ذلك صراحةً، لكن مما قاله في سياق آخر ٤٥ قد يفترض المرء أنه كان

سيود الجدل بأن مثل ذلك الإنشاء والتأويل ممكن. لقد أخذ تولي أيضاً في حسبانها لغة ملاحظة أخرى: لغة ملاحظة ظاهرية خاصة بضمير المتكلم والتي سوف تصف خبرات شخص محدود: الذات. ووفقاً لتولي فبالنظر إلى هذه اللغة هناك جملة لاهوتية ذات معنى واقعي، وهي: "أنا الله". هذا كما يفترض لأن جملة "أنا الله" يمكن تأسيسها من خلال جمل تتضمن اللغة الظاهرية الخاصة بضمير المتكلم أو يمكن تأكيدها فيما يتصل بهذه اللغة.

رغم ذلك، بالنظر إلى أن الله [المزعوم] هو كائن غير محدود وفائق مفارق للعالم المادي، فإنه يقيماً غير واضح كيف يمكن أن تؤكّد بيانات عن خبراتي جملة "أنا الله"، ولم يبيّن تولي قط كيف يمكن أن يكون هذا التأكيد ممكناً. بالتأكيد فإن أي محاولة للتأكيد يمكن تحديدها بنفس الطريقة التي يقترحها حيث قال بأن البيانات اللاهوتية يمكن تأكيدها في شروط اللغة الفيزيائية. إن البيان "اللاهوتي" الناتج لا يمكن أن يكون من النوع المقصود الإشارة إليه، لأنه كان يُقصد منه الإشارة إلى كائن ليس فقط يفوق الخبرات، بل وهو غير محدود في القوة والعلم وما إلى ذلك.

لكن بالتأكيد قد يُقترح أنني بالنظر إلى خبراتي يمكنني على الأقل أن أدحض جملة "أنا الله" حيث أنني لدي خبرة بجسدي وأخطائي، ولدي أدلة على أنني ذو جسد ولا أعلم كل شيء. رغم ذلك، فحسب نظرية القابلية للإثبات كما تصاغ عادةً للكي يكون بياناً ذا معنى واقعي فإنه ضروريّ تحديد ماهية الأدلة الممكنة التي ستؤكد وكذلك التي ستدحضه. لكن من ثم فإنه لغير واضح على الإطلاق أي دليل سيؤكد أنني كائن غير محدود مفارق للعالم المادي ولست مجرد كائن محدود قوياً للغاية؟

ينبغي أن أستنتج أن تولي لم يبرهن أن اللغة الظاهرية بضمير المتكلم تمكّن المرء من إنشاء أو تأكيد بيانات لاهوتية. وبالتالي، لم يبرهن على أن أي بيان لاهوتي ذو معنى وفقاً لشروطه. نفس المسألة تنطبق على جداله بأن البيانات اللاهوتية قابلة للتأكيد وبالتالي ذات معنى فيما يتصل بلغة ظاهرية تحديدية وجودية.

جون هـك John Hick والإثبات الأُخرويّ (الإسْخاتولوجيّ)

إحدى أكثر المحاولات لمواجهة تحدي الإثبات إثارةً للاهتمام هي جدلية لجون هـك ٤٦. لقد جادل أنه رغم أن لا ملاحظاتٍ في هذه الحياة يمكن أن تؤكد جملة "الله يوجد" أكثر من نقيضها، فإن المرء يمكنه تخيل ملاحظات بعد الموت سوف تؤكدها. هذا ما يسميه هـك بالإثبات الأُخرويّ. تبرهن احتمالية هذه الملاحظات على أن الاختلاف بين المسيحي (المؤمن) والملحد ليس مجرد اختلاف في المواقف أو الطرق المختلفة في النظر إلى العالم، فهناك اختلافات واقعية أصيلة فيما يعتقدانه. ورغم أن هـك جادل بأن الإيمان المسيحي يمكن تأكيده من خلال خبرة بعد الموت، فقد جادل بأنه لا يمكن دحضه. لقد قال بأن الإيمان المسيحي ربما يكون باطلاً لكن "كونه باطلاً لا يمكن أبداً أن يكون حقيقةً قد أثبتتها أي أحدٍ بالتجربة" ٤٧.

إن نوع الخبرات بعد الموت التي جادل هـك بصددتها والتي سوف تؤكد وجود الإله المسيحي سوف تحدث فيما سماه في عالمٍ مُبتعثٍ [من الموت] "الكائنات المبتعثّة". هذا العالم المبتعث ليس مساحةً [فضاءً] فيزيائية، رغم أنه في الفضاء. إن أي شيء في هذا الفضاء الغير فيزيائي ليس متموضعا على أية مسافة أو في أي اتجاه من أي شيء آخر في الفضاء الفيزيائي. رغم أن هذا الفضاء قد يكون له صفات "متناقضة بوضوح مع كونه في منطقة فضاء فيزيائي" ٤٨، لكن هذا غير مهم. فلو لم يكن هذا الفضاء متناقضاً بوضوح مع الفضاء الفيزيائي، لما كانت هناك طريقة مباشرة لتعرف بها الكائنات المبتعثّة التي تسكنه أنهم ليسوا في مكان ما بعيد من العالم الفيزيائي، مثل كوكبٍ في مجرة بعيدة ما. ومع ذلك فسوف يوجد أدلة غير مباشرة، كمثال: لا تواصل لا سلبي أو سفر بالصواريخ بين عالم البعث وعالمنا.

جادل هـك بأن الكائنات المبتعثّة التي سوف تسكن عالم الابتعاث سوف يكون لديها ذكريات البشر الذين عاشوا ذات يومٍ في الفضاء الفيزيائي. كمثال، فسوف يتذكر السيد جونز حياته في ولاية أوهايو، وزوجته، وحتى آخر الأيام قبل موته. رغم أن السيد جونز المبتعث سوف يكون له جسد له شكل جسده البدني الفيزيائي السابق،

لكنه لن يتألف من مواد فيزيائية. سوف يعرف السيد جونز أن ما يمر به ويختبره هو خبرة خاصة بما بعد الموت حيث أنه سوف يتعرف على أقارب وأصدقاء وأشخاص مهمين تاريخياً كلهم قد ماتوا.

اعترف هك أن بيانه عن الوجود بعد الموت لا يقدم حتى الآن تأكيداً للإيمان المسيحي. في الواقع فكما قد أشار:

"إن الملحد في ابتعاث جسده، وكونه قادراً على تذكر حياته على الأرض_ قد يقول أن الكون قد اتضح أنه أكثر تعقيداً مما كان يدرك، وربما يجب الإقرار بما هو أكثر من ذلك. لكن مجرد حقيقة الابتعاث حياً بجسد جديد في بيئة جديدة لن تبرهن له على أن هناك إلهاً." ٤٩

رغم ذلك فقد قال أن المرء قد يتصور نوعين من خبرة ما بعد الحياة سوف يؤكدان الإيمان المسيحي. الأول هو "خبرة تحقق غرض الله لأجلنا، كما قد كشف عنه في الوحي المسيحي". والثاني يتحد مع هذه الخبرة "كخبرة للصلة الحميمة والشركة مع الله كما قد كشف عن نفسه في شخص المسيح." ٥٠

فيما يتعلق بالنوع الأول من الخبرة اعترف هك أنه يستحيل تقديم أي تفاصيل محدّدة لما سيبدو عليه تحقق غرض الله وأننا لدينا فقط الفكرة الأكثر غموضاً عما يُتوقّع في الوجود بعد الموت. إلا أنه قال أننا سنكون قادرين على إدراك تحقق غرض الله لأنفسنا عندما يحدث. لقد أشار إلى أن موقفنا فيما يتعلق بتحقيق غرض الله في الوجود بعد الموت يشبه من نواحٍ هامة كثيرة فترة الطفولة فيما يتعلق بنمونا. حيث يكون لدى البشر الفكرة الأضعف عن ما يشبهه نمونا ومع ذلك بينما ينضجون فإنهم يكونون قادرين على إدراك أنهم قد كبروا.

جادل هك بأن الخبرة الثانية: الصلة الحميمة [الشركة] مع الله كما "عَرَفَ نفسه للبشر في شخص المسيح" مفصلية حاسمة لإثبات المسيحية لأنه يبدو مستحيلًا تأكيد خبرة خاصة بالله مباشرة. كمثال، كيف يثبت المرء أن كائنًا قد قابله له كم لا نهائي من القوة؟ لقد اعتقد [هك] أن هذه المشكلة قد حُلَّتْ في المسيحية بعقيدة التجسد. قال هك: "إن خبرةً بحكم الابن في مملكة الآب سوف تؤكد السلطة، وبالتالي بصورة غير مباشرة_ سوف تؤكد تعاليم يسوع بخصوص شخصية الله في طبيعته المفارقة للطبيعة والغير محدودة". ٥١

يوجد عدد من المشاكل في بيان هك عن الإثبات الأخرى. أولاً، إن وصفه للعالم المبتعث والكائنات المبتعثة التي تسكنه يصعب جداً فهمه. كمثال، فإنه لغير واضح بالمرّة ماهية الفضاء الغير فيزيائي أو كيف يمكن أن يكون شيء له شكل جسد فيزيائي لكنه غير مؤلف من مواد فيزيائية. للأسف، فإن هك لم يقدّم بأي شيء لتوضيح هذه الأفكار. فوفقاً لنظرية إثبات المعنى_ والتي يبدو أنها نظرية يقبلها هك_ إن كانت الجمل التي تصف هذا العالم وسكانه سيكون لها أي معنى واقعي، فمن الهام الحاسم أن نعرف كيفية تأكيد ادعاءات مثل أن السيد جونز المبتعث لديه جسد غير فيزيائي. وناهيك عن الصعوبات والمعضلات الأخرى في بيان هك، فإن وصف عالم ما بعد الموت وسكانه يبدو عديم المعنى الواقعي.

حتى لو تركنا هذه المشكلة جانباً، فإن الصعوبة الرئيسية في جدلية هك سوف تبقى. بما أنه اعترف بأن الملحد قد يقبل إمكانية عالم مبتعث، لكن المسألة الرئيسية هي أي خبرة يمكن أن تحدث لكائن مبتعث في عالم ما بعد الموت والتي سوف تعتبر لصالح الإيمان المسيحي وكذلك ضد الإلحاد. إن نوعي الخبرات اللتين اقترحهما هك لن يقوموا بذلك بوضوح.

وكما قد جادل كيني نيلسن، فإن وصف هك للنوع الأول من الخبرة_ "خبرة تحقق غرض الله لأنفسنا، كما قد كُشِفَ في الوحي المسيحي" _ يفترض أن الكلام عن

غرض الله له معنى واقعي. ٥٣ لكن هذا بالضبط ما هو محل النقاش [يعني أنه يفترض صحة ما يحتاج إلى إثباته أولاً]. لقد استعمل هك لغة لاهوتية مستشكلة، مثل "تحقق غرض الله" لوصف الخبرة التي يعتقد أنها سوف تبرهن على أن اللغة اللاهوتية تتماشى مع معيار القابلية للإثبات. هذا جادل نيلسن بأنه كـ "السعي لرفع أنفسنا إلى الأعلى من خلال استعمال سيور أحذيتنا" ٥٤. [يعني أنه كوضع العربية قبل الحصان-م]. علاوة على ذلك، فوفقاً لرأي نيلسن فإن التشبيه الذي قام به هك بين فهمنا لغرض الله وفهم الطفل لما يعنيه أن تكون بالغاً معيباً. قال نيلسن: "فإن الطفل حالما يمكنه إدراك أي شيء على الإطلاق، يرى بالغين من حوله موجودين باستمرار، لكن هك لم يشرح لنا كيف يمكن أن يكون لدينا فكرة مشابهة عن ماهية "ما يكونه الغرض الإلهي" أو ما نعنيه بلفظ الله" ٥٥. بالتأكيد يمكن أن يحاول المرء وصف التجربة ذات الصلة بألفاظ غير لاهوتية وغير مستشكلة. كمثال، قد يجادل المرء بأن خبرة الكائنات المبتعثة في عالم ما بعد الموت هي شعور عميق بالسلام والإنجاز والسعادة. لكن هذه الخبرة ما كانت ستؤكد الإيمان المسيحي كنقيض للآراء البديلة الأخرى.

أما النوع الثاني من الخبرة الذي اقترحه هك فبه نفس المشكلة. فكما برهن نيلسن ٥٦ يمكن للمرء أن يفهم ماهية الخبرات التي سوف تثبت لقاءً بعد الموت مع يسوع حينما تكون لفظة "يسوع" تشير إلى إنسان. لكنه غير واضح تماماً ماهية الخبرات التي سوف تثبت لقاءً بعد الموت مع المسيح حينما تكون لفظة "المسيح" تشير إلى ابن الله. مجدداً، استعمل هك لغة لاهوتية مستشكلة، كمثال لفظة "المسيح" لوصف الخبرة التي يعتقد أنها سوف تبرهن على أن اللغة اللاهوتية تتفق مع معيار القابلية للإثبات. وهكذا فهو مجدداً يطلب منا رفع أنفسنا من خلال سيور أحذيتنا.

بالتأكيد يمكن أن يصف المرء خبرة خاصة بما بعد الموت في ألفاظ غير مستشكلة. كمثال يمكن أن يتخيل المرء حصول لقاء له في الوجود بعد الموت مع معلم حكيم على نحوٍ مدهش وصالح يُدعى يسوع والذي يعظ ويدعو للحب الأخوي ويعالج

المرضى والعميان ويحكم بسلطة كاملة. لكن هذه الخبرة كانت ستكون متوافقة مع آراء أخرى بالإضافة إلى الإيمان المسيحي [مثلاً الإسلام وشهود يهوه والمورمونية والمذاهب الجنوسية_م]، ولا يمكن أن تؤكد فرضيةً عن وجود إله مفارق للعالم المادي. ٥٧

رغم أن هك حاول الرد على نقد نيلسن، لكن رده غير كافٍ ٥٨. لقد جادل هك بأنه يستحيل "التقرير بالكامل لما يكون حقيقياً بالنسبة لله" ٥٩ وأن نيلسن محقٌ في أن مفهوم الإثبات الأخرى لا يمكننا من القيام بذلك. لكنه جادل رغم ذلك بأن الإثبات الأخرى لا يُقصد منه القيام بذلك. فالخبرات بعد الموت التي قد وصفها لا يُقصد منها تعريف الله تعريفاً شاملاً بل "وصف موقف سيكون فيه غير عقلائي للإنسان أن يشك في حقيقة الله" ٦٠. رغم ذلك، فهذا بالتحديد ما لم يقم به هك. فمن ناحية، لو أن الخبرات ما بعد الموت ستوصف بمصطلحات لاهوتية مستشكلة، فلن يُحرز أي تقدم اتجاه التوضيح. ومن ناحية أخرى، فلو وُصِفَت الخبرات بألفاظ غير لاهوتية، فإنه غير واضح أنه سيكون غير عقلائي الشك في حقيقة الله. إن ادعاء هك بأنه لم يقصد بتحديد خبرات معينة بعد الموت تعريف الله تعريفاً شاملاً غير ذي صلة بهذه المسألة ٦١.

جِرْجِرِي كافتكا وإمكانية دحض الأخرى

لقد رأينا حتى الآن أن ادعاء هك بأن الإثبات الأخرى للإيمان المسيحي ممكن غير مُثبت. لقد جادل هك بأنه رغم أن الإثبات الأخرى ممكن لكن الدحض الأخرى غير ممكن. على النقيض جادل جِرْجِرِي كافتكا بأنه رغم ما يعتقده هك، فإن الإيمان المسيحي يمكن دحضه من خلال خبرات ما بعد الموت ٦٢. إنه لمهمٌ تفحص جدلية جِرْجِرِي كافتكا، لأنه لو كان هك غير محقٌ في أن التأكيد ممكن للإيمان، فإن الإيمان سيظل يتماشى جزئياً مع معيار القابلية للإثبات في كونه قابلاً للدحض من حيث المبدأ.

يمكن القيام باعتراضين ضد جِرْجِرِي كافكا. أولاً، فلو كان محققاً في أن خبرة ما بعد الموت يمكن أن تدحض الإيمان، فمن ثم فإن خبرة ما بعد الموت قد دحضته بالفعل. ثانياً، أن جِرْجِرِي كافكا لا يقدر على نحو كامل المشاكل المتضمنة في بيانه عن الخبرات بعد الموت الداحضة.

قال جِرْجِرِي كافكا: فلنفترض أن الكائنات المبتعثة من الموت وجدت أن العالم المبتعث يحكمه "مخلوق وحشي شبيه بالشیطان يُدعى الشيطان إبليس، وأنه في ذلك العالم تقع السلطة في أيدي هتلر المبتعث من الموت وستالين المبتعث من الموت وجماعات أخرى خاصة بالشیطان والذين يعيشون حيواتٍ مترفةٍ بينما يجعلون الحياة بائسة بالنسبة للناس الصالحين، خاصة القديسين المبتعثين". تخيل علاوة على ذلك أن الكائنات المبتعثة في ذلك العالم قد علمت أن "المسيح التاريخي كان وكيلاً أرسله الشيطان لئيشئ في الناس الصالحين الآمال الزائفة بالخلاص الأبدي". ٦٣ لقد جادل بأنه بالنظر إلى هذه الخبرة بعد الموت فإن الإيمان المسيحي كان سيُدحض بما أن هذه الخبرة كانت ستقدم سبباً قوياً _ولو أنه ليس سبباً قاطعاً منطقياً_ للاعتقاد بأن الإله المسيحي لا يوجد.

الرد الأول الواضح على جِرْجِرِي كافكا هو أن هذا النوع من الخبرات الذي قال أنه يمكن أن يحدث في عالم البعث قد حدث جزئياً بالفعل في هذا العالم. فهتلر وستالين وبشر أشرار آخرون كان لهم بالفعل سلطة كبيرة، ويملك بشر أشرار سلطة كبيرة بالفعل في العصر الحالي؛ وهؤلاء البشر جعلوا الحياة بائسة للكثير من الناس الصالحين ولا يزالون يفعلون ذلك. علاوة على ذلك، فقد جادل بعض المسيحيين بأن تأثير الشيطان في كل مكان [قارن رسالة بولس الثانية إلى كورنثوس ٤: ٤م]. بالنسبة لي فإن ألفن بلانتينجا قد ادّعى أن الشيطان [والملائكة الساقطين/ الشياطين معه] ربما يكون مسؤولاً عن كل الشرور الطبيعية في العالم ٦٤. بالإضافة إلى ذلك، قد لا يدل البحث التاريخي على أن المسيحية خدعة وحشية، لكنه يقترح بشدة أن ادعااتها الرئيسية _كمثال: أن يسوع قد وُجدَ مشكوك بها ٦٥. لو أن الخبرة بعد

الموت المحتملة التي أشار إليها جِرْجُري كاككا كانت ستدحض البيان القائل بأن الإله المسيحي يوجد، فإن المرء يمكنه أن يتساءل فقط لماذا لا تكون الخبرة الواقعية قبل الموت قد دحضت فعلياً هذا البيان، ولو ربما بدرجةٍ أقلّ.

وعلى نحو معكوس، لو أن الخبرات قبل الموت الخاصة بالأخلاق والشرور الطبيعية، واحتمالية أن الشيطان المزعوم هو السبب في كل الشر الطبيعي، والأدلة التاريخية على الشك في ادعاءات المسيحية لم تدحض البيان القائل بأن الرب المسيحي يوجد، فلماذا سوف يدحض هذا النوع من خبرة ما بعد الموت المحتملة الذي اقترحه جِرْجُري كاككا هذا البيان؟ فبال تأكيد سوف تكون كل الدفاعات التي يستعملها المؤمنون لمواجهة مشكلة الشر متاحة للمؤمنين المبتعثين في العالم المبتعث. فلو كانت تصلح في العالم الواقعي، فهي سوف تصلح في العالم المبتعث؛ ولو كانت لا تصلح في عالمنا، فهي لن تصلح في العالم المبتعث. كمثال: بالتأكيد سوف يستعمل المؤمنون المبتعثون دفاع الإرادة الحرة لتفسير سبب سماح الله المزعوم للشيطان وجماعاته بالحكم وجعل حيوات الناس الصالحين بئسةً في العالم المبتعث، تماماً مثلما يحاول المؤمنون استعمال هذا الدفاع لتفسير وجود الشر في عالمنا. كل الدفاعات المعتادة التي يستعملها المدافعون المسيحيون في عالمنا لمواجهة أي علم أو بحث تاريخي ينزع إلى إلقاء الشك على صحة المسيحية كانوا سوف يستعملونها ضد أي أدلة يقدمها الشيطان الافتراضي في العالم المبتعث والتي تنزع إلى الإشارة إلى نفس الشيء.

إن وصف جِرْجُري كاككا الغامض للعالم المبتعث مدمرٌ على نحوٍ مساوٍ لجدلتيته. فوفقاً لبعض التفاسير وأساليب الفهم فإن بيان جِرْجُري كاككا عن خبرات الدحض بعد الموت تستعمل لغة دينية مستشكلة وبالتالي بها نفس المشكلة بالضبط مثل بيان هُكْ عن خبرات التأكيد بعد الموت. ووفقاً لأساليب فهم أخرى فإن بيان جِرْجُري كاككا_ رغم أنه لا يستعمل لغة دينية مستشكلة_ فإنه يبدو غير ذي صلة بدحض وجود إله مفارق للعالم الطبيعي.

لقد قال جِرْجَرِي كافتكا بأن العالم المبتعث ربما سوف يحكمه "مخلوق وحشي شبيه بالشیطان يُدعى الشیطان إبليس". لكن كيف علينا أن نفهم هذا؟ وفقاً للتفسير المعتاد للألفاظ فإن "الشیطان" و"إبليس/ عزازيل" تشير إلى ملاك ساقط بالمعصية والذي عصى الله. وبالتالي فإن معنى "شیطان" و"إبليس" يعتمد تطفلياً على معنى لفظ "الله"، وبالتالي فإن أي مشكلة مع المعنى الواقعي لجمل مثل "الله يوجد" ترثها جمل مثل "الشیطان يوجد". لكن من ثم لو فهمنا هذه الألفاظ بمعانيها المعتادة فإن نقد نيلسن لهك سينطبق كذلك على جِرْجَرِي كافتكا؛ فهو أيضاً يطلب أن نرفع أنفسنا إلى أعلى من خلال أربطة أحذيتنا. بالتأكيد فإن جِرْجَرِي كافتكا تحدث فقط عن "مخلوق شبيه بالشیطان يُدعى إبليس"، مما يوحي بأنه أراد أن تُفهم الألفاظ بطريقة غير المعتادة. لكن أي طريقة هي هذه؟ ربما يكون الشيء الوحيد الذي عناه هو أن العالم المبتعث ربما سوف يحكمه مخلوق متوحش بقرنين وذيل وذوى قوى وقدرات تفوق بكثير الخاصة بالبشر أو نظائرهم المبتعثين في العالم الأخرى المفترض، وهذا الكائن اسمه الشیطان إبليس. بفهم الأمر على هذا النحو، فإنه لغير واضح لماذا سي طرح وجود مثل هذه الخبرة أية مشكلة على المؤمنين المبتعثين، الذي يؤمنون بإله مفارق للطبيعة بالكامل. ربما سوف يكون مفاجئاً لهؤلاء المؤمنين بأن هذا الكائن يحكم عالم البعث، لكن المؤمنين ربما سوف يقولون ببساطة أن الله يعمل بطرق غامضة، أو يُرجح تماماً [أنهم سيقولون] أن هناك قيامات أخرى ستتلو ذلك، لن يحكم الشیطان وجماعته فيها، أو أننا لو أمكننا رؤية الصورة الكاملة لكان سيمكننا الفهم.

بالإضافة إلى ذلك، فوفقاً لجِرْجَرِي كافتكا، فقد يعلم الشیطان بأن "المسيح التاريخي" كان عميلاً أرسله لينشئ في الناس الصالحين الآمال الزائفة بالخلاص الأبدي. لكن كيف يمكننا فهم استعمال هذا التعبير: "المسيح التاريخي"؟ ف"المسيح" يُفهم عادةً على أنه يشير إلى ابن الله [وفي الإسلام يُعتبر هو ومحمد رسولين من الله_م]. بالنظر إلى هذا الفهم، فإن جِرْجَرِي كافتكا قد استعمل لغة دينية مستشكلة لوصف خبرات ما بعد الموت. وهذا الوصف لن يكون مقبولاً كتقرير ملاحظات يمكن استعماله لدحض

بيان مزعوم بأن الله يوجد. وبافتراض أننا فهمنا بدلاً من ذلك تعبير "المسيح التاريخي" على أنه يشير إلى الشخص التاريخي يسوع، الذي يفترض أن قد وُلِدَ من عذراء وأنه مات على الصليب. بالنسبة للكثير من المسيحيين متطوري الأفكار فإن معرفة أن هذا الشخص كان متورطاً في خدعة ارتكبها كائن شرير ما لن يدحض اعتقادهم في المسيح أو الله. فكما هو معروف على نحو جيد، فإن لاهوتيين معاصرين متطوري الأفكار مثل Barth, Buhman, Brunner, and Tillich قد جادلوا بأن المسيحية ليس لها اهتمام كبير بيسوع التاريخ بل فقط بمسيح الإيمان ٦٦. في الواقع فإن Bultman متأثراً بالفلسفة الوجودية قد اختزل مسيح العهد الجديد إلى تحقق الذات الحقيقية. فبالنسبة له سواء أعاش المسيح على الإطلاق أم لا، ناهيك عما إذا كان متورطاً في خدعة أم لا، هذا غير ذي صلة تماماً بهذا الفهم والتفسير للمسيح.

لو كان جِرْجُري كافكا في أن خبرة ما بعد الموت يمكن أن تدحض الإيمان، فإننا سيجب أن نستنتج أن الإيمان قد دحضته فعلياً خبرة ما قبل الموت. من ناحية أخرى، فإن الإيمان يمكن أن يُفهم بطريقة سوف تجعل خبرة ما بعد الموت التي وصفها جِرْجُري كافكا غير ذات صلة بتأكيداتها أو دحضها. بفهم الأمر على هذا النحو، فإن الإيمان غير ذي معنى موضوعي.

كُرمبي Crombie والحكايات الرمزية الدينية

في كتابه "إمكانية البيانات اللاهوتية"، جادل I. M. Crombie. أ. م. كُرمبي ٦٧ بأن هناك "عقائد واقعية معينة أساسية للمسيحية" ٦٨ وأنه يمكن تحليل المسيحية بالكامل إلى مصطلحات الممارسات الأخلاقية أو الدينية. رغم ذلك _باعتراف كُرمبي نفسه_ فإن هذه العقائد الواقعية متناقضة ومحيرة وشاذة. بالتالي فإن نقد وجود معنى للبيانات الدينية له حجة قوية من حيث المبدأ دون الحاجة إلى أدلة أخرى.

يجد كُرمبي أشياء مربكة بصدد لفظ "الله". فقد جادل بأنها تبدو على أنها اسم عَلَمٍ خصوصيٍّ، لكنها لا تشبه أي اسم مماثل بما أنه يتعذر تحديد من تشير إليه. إنها ليست مثل اسم العلم "مؤنس" الذي يشير إلى فردٍ حقيقيٍّ، بما أن المرءَ يمكنه التعرف على مؤنس، لكن المرء لا يمكنه أن يتعرف على الله. من هذه الناحية فهذا أشبه باسم العلم "تيتانيا" [ملكة الجن في رواية حلم ليلة صيف لشكسبير]، حيث أن المرء لا يمكنه التعرف على شخصية خيالية بخلاف المعنى الخاص بتعرف المرء على مؤنس. لكن في ناحية أخرى ليس مثل اسم "تيتانيا" على الإطلاق، حيث يُدعى أن لفظ "الله" يشير إلى كائن حقيقي. ولذلك يدعو كُرمبي "الله" بأنه "اسم علم غير ملائم" ٦٩.

وجد كرمبي أيضًا أمورًا مثيرة للارتباك أخرى فيما يتعلق بما نقوله عن الله. لقد جادل بأن الصفات التي نعزوها إلى الله، مثلًا "يحبنا" و"خلق العالم" لا تُستعمل بالمعاني اليومية لهذه الكلمات. فكمثال، في الاستعمال العاديِّ لصفة "يحبنا" فليس كل موقف يعتبر لصالح أن شخصًا يحبنا. لو أن أمًا تعذب وتجوّع أطفالها فهذا سوف يعتبر ضد القول بحبها لهم. لكن في السياقات اللاهوتية يبدو أن لا شيء يُستبعد، يبدو أن كل شيء يُعتبر لصالح أن الله يحبنا. وهكذا ففي الجمل التي تحتوي على مثل هذه الصفات مثل "يحبنا" تبدو غير قابلة للدحض والجدل في السياقات الدينية. وبالنظر إلى هذا، فإنه لمحيّر كيف يمكن أن تكون البيانات الدينية صحيحة أو باطلة. قال كُرمبي: "بالتأكيد فإن بعض البيانات عن الشخصيات الخيالية، مثل جملة "هولمز ركب عربة بعجلتين" صحيحة أو باطلة إلا أنها غير قابلة للدحض". قال كرمبيني: "لكن هذه المقارنة التشبيهية محرّجة للمؤمنين، حيث أن بيانات يُقصد منها أن تكون غير خيالية.

جادل كرمبي بأنه سيكون خطأ الاستدلال من هذا الاختلاف بين البيانات عن الله والبيانات عن الأفراد العاديين على أن البيانات عن الله عديمة المعنى الواقعي. في الواقع فإن هذه الأشياء الشاذة قد تبرهن فقط على أن الله يختلف عن كل الأفراد

الآخرين و_بالتالي_ أن الصفات الرسمية للبيانات اللاهوتية فريدة. رغم ذلك لا ينبغي أن يتوقف ويستريح المؤمن عند هذا الدليل السلبي ويجب أن يمضي ليبرهن كيف يمكن إثبات ما يسمى بالمدى المرجعي للبيانات اللاهوتية. ٧٠

فلنتفكر أولاً في لفظ "الله". كيف نفهم اسم العلم الغير مناسب هذا؟ جادل كُرمبي بأنه رغم أن مفهوم الإلهي هو "بأحد المعاني مفهوم فارغ"، فإنه مفهوم يمكنه ملأ مواضع نقص معينة في خبراتنا والتي "لا يمكن ملؤها بخبرة إضافية أو عمل نظرية علمية، وإن راحتها الإيجابية هي ببساطة لكونها فكرة عن شيء ما (لا نعرف ماهيته) والذي قد يشبع مواضع النقص هذه" ٧١. بالتالي يجب أن نفكر في مفهوم الكائن الإلهي على أنه خارج المكان، كروح، "لأننا لا نميل إلى أن نقبل براحة تامة فكرة أننا نحن أنفسنا كائنات طبيعية في حدود الزمان والمكان." بالإضافة إلى ذلك، فإن المفاهيم التي نحتاجها لأجل وصف كافٍ لخبرات بشرية، مثل الحب والشعور والأمل كلها لها "اعتماد نسبي على المكان" لذا فهناك بعض التبرير في الخبرة بالنسبة للتكلم عن الله كروح صافية.

لكن يُفترض أن الله كذلك روح صافية غير محدود. فكيف نفهم هذا؟ اعترف كُرمبي أن يصعب فهم ما يقال عندما نتكلم عن اللامحدودية في السياقات الدينية، حيث أنه واضح أن "اللامحدودية" أو اللانهائية لا تُستعمل بالمعنى الرياضي الدقيق. لقد قال بأن الإشارة إلى الله بأنه غير محدود يقارب الإشارة إليه بأنه كلي القدرة وحتمي وخالق كل الأشياء. لكن هذه المصطلحات ليس لها معنى دقيق، وإن استعمالها اللاهوتي غامض وغير محكم فقط بالنسبة لاستعمالنا العادي. إلا أن لدينا إدراكاً ما لمعانيها.

يقدم كرمبي التشبيه التالي. افترض أنك قد كتبت جملة لا ترضيك. الجملة غير أنيقة ولا تعبر عن مقصدك، ومع ذلك فالنسخة الصحيحة من الجملة ليست بدون معنى بالنسبة لك رغم حقيقة أنك لا يمكن تصور كيف ستكون في الوقت الحالي. سوف

تدركها لو مرت عليك، وسوف تزيل عدم رضا معيّن. بطريقة مشابهة فإن الروح الصافية الغير محدودة لها معنى بالنسبة لنا. فهذا التعبير يعبر عن "المفهوم التجريدي لإمكانية إزالة حالات عدم رضا فكري معيّنة والتي قد نشعر بها اتجاه كون الخبرات المشتركة". ٧٢

وضّح كرمبي أنه حتى لو كان لدينا بعضهم الفهم للفظ "الله"، فلا يمكننا أن يكون لدينا فهم لمحتويات البيانات الدينية، يعني ما يُفترض أن تعنيه الصفات المنسوبة إلى الله. عند هذه النقطة من نقاشه استشهد بحب المسيح والحكايات الرمزية الكتابية. فكمثال، حيث أن المسيح أحب أتباعه بكل معنى كلمة "الحب"، فنحن نفترض أن حب المسيح _الابن_ هو "صورة" من حب الآب. رغم ذلك جادل كرمبي بأنه رغم أننا لا نعرف ما يكوّنه الأصل الذي منه الصورة، فنحن لا نحتاج ذلك حيث أننا نعتقد أن الصورة صادقة. لقد قال بأن الأمور التي نقولها عن الله هي حكايات رمزية وأنها ليست صحيحة حرفياً. لكن لو قبلتها كحكايات رمزية صادقة فلن تضل عن طبيعة الحقيقة الضمنية الباطنية.

وهكذا فوفقاً لكُرمبي يجب أن نعتقد أن هناك تشابهاً جزئياً ما بين حب الله والحب البشري. ليس معنى ذلك بأن التشبيه يُستعمل لإعطاء معنى للحب في السياقات اللاهوتية، بل نحن نفترض التشبيه لأننا نعتقد بأن الصورة المصورة في الحكاية الرمزية صادقة. وبسبب هذا التشبيه الجزئي المفترض يُقرّ بأن أدلة معيّنة تميل إلى أن تعتبر ضد البيانات اللاهوتية. كمثال فإن المعاناة عديمة الجدوى الغير ممكن علاجها ستُعتبر ضد وجود إله محبّ، "ولذلك فإن المسيحي سوف يسلم بالاعتقاد بعدم وجود شيء كهذا، ورغم ذلك فسوف يُعذّب باستمرار بما يراه حوله". ٧٣

ما الذي يمكن أن يستنتجه المرء من هذه المحاولة للبرهنة على أن البيانات اللاهوتية لها معانٍ واقعية؟ للأسف فإنه وفقاً لكُرمبي فإنه غير واضح تماماً بأي طريقة تكون البيانات عن الله قابلة للتأكيد أو الدحض على السواء. إن بيانات "الله" نفسه محيرة،

هذا لو لم تكن غير متسقة، بالنسبة لهذه المسألة. كما قد رأينا، فهو [كرمبي] يقول: (٢) أنه في البيانات مثل "الله يحبنا" فإن مصطلح "يحبنا" لا يُستعمل بمعناه اليومي حيث أنه لا شيء يمكن أن يُعتبر ضد هذا البيان. لكن كما رأينا كذلك، فقد قال (٢) أنه بسبب التشبيه الجزئي بين حب الله الآب وحب المسيح الابن، فإن المعاناة عديمة المغزى الغير قابلة للعلاج سوف تُعتبر ضد وجود الله. بالإضافة إلى ذلك فقد قال (٣) أن المسيحيين يسلّمون بالاعتقاد بأنه ليس هناك مثل هذه المعاناة. يبدو البيانان (١) و(٢) يقينًا متناقضين من الدليل الأولي الكافي بدون حاجة إلى أدلة أخرى. بالإضافة إلى ذلك فإنه يصعب توفيق البيان (٣) مع (٢) ما لم نفترض أن المسيحيين عليهم التزام غير عقلاني بالاعتقاد بأن المسيحية صحيحة حتى لو دُحضت.

لكي نفهم أطروحة كرمبي، فإنه مفيد أن ندرس مقالًا أبكر له، هو "اللاهوت والدحض" ٧٤، والذي أثار فيه الكثير من هذه المسائل لكنه درس فيه قابلية اختيار البيانات الدينية بتفصيل أكبر. في ذلك المقال قال أن المعاناة "عديمة المغزى تمامًا وأبدياً وعلى نحو غير قابل للعلاج" سوف تُعتبر ضد بيانات مثل "الله يحبنا" لكن المرء لا يمكنه تصميم تجربة حاسمة حيث "أننا لا نرى أبدًا كامل الصورة" ٧٥. لقد قام كذلك بتمييز بين (أ) مُتطلب وجوب أن تكون كل البيانات قابلة للتأكيد بمعنى أنه يجب ألا يوجد قاعدة لغوية تعوق الاختبار و(ب) الادعاء بأنه لأجل الفهم الكامل لبيان فإن الفرد يجب أن يعرف ما يشبهه اختباره.

جادل كرمبي بأن (أ) هو مطلب منطقي وجادل بأن البيانات اللاهوتية تتماشى معه. فقال أنه لا يوجد استحالة منطقية لاختبار البيانات الدينية، بل فقط استحالة واقعية. في هذا الصدد، فإن جملة "الله يحبنا" لها نفس الموقف مثل "قيصر كان قد أكل لحم ضأن (خروف) قبل أن يعبر الرُّبُكُن". لقد اقترح بأن تجربة ما بعد الموت سوف تقدم اختبارًا لجملة "الله يحبنا" رغم أننا "لن يمكننا رد تقرير لما سوف نجده" ٧٦. أما فيما يتعلق بـ (ب) فإن الموقف أكثر تعقيدًا. فنحن نفهم البيانات عن الله فقط من خلال

الحكايات الرمزية الكتابية ٧٧. ضمن حكاية رمزية ما فإننا نفترض أن بيان "الله يحبنا" يشبه بيان "أبي يحبني". نحن لا نفترض بالتأكيد أننا يمكننا في الحقيقة اختبار بيان "الله يحبنا" أكثر مما يمكننا أن نخبر في الحقيقة بيان "أبو أرسطو [تلس] أحبه"، لكن قيمة المعلومات المبلّغة لجملة "الله يحبنا" مستمدة من جملة "أبي يحبني". قال كرمبي أننا حالما نخرج من الحكاية الرمزية، فإننا لا نعرف ما كنا نعنيه. إلا أننا لدينا إيمان بأن الحكاية الرمزية تنطبق وصحيحة وأننا "سوف نرى يومًا ما الكيفية". ٧٨.

رغم أن ملاحظات كرمبي في مقال "اللاهوت والتفنيد" ليست غير متسقة بوضوح بالطريقة التي تبدو عليها في عمله "احتمالية البيانات اللاهوتية"، فإنها لا تجيب على سؤال كيف تكون البيانات اللاهوتية قابلة للإثبات وبالتالي تكون ذات معانٍ حقيقية، لا تجيب عن ذلك أكثر من ملاحظاته في المعالجة الأخيرة الذكر. إن اقتراح كرمبي باستعمال خبرة ما بعد الموت لمواجهة تهمة أن البيانات اللاهوتية ليست قابلة للإثبات من حيث المبدأ له كل المشاكل الخاصة باقتراحي هك وكافكا المشابهين بالإضافة إلى مشاكله الخاصة به. فكما قد رأينا، لقد جادل بأن المعاناة عديمة المغزى التامة والأبدية والغير قابلة للعلاج سوف تُعتبر ضد بيان "الله يحبنا"، لكن لا يمكن أن يكون هناك اختبار حاسم بما أن المرء لا يمكنه رؤية كامل الصورة. لكن في وجود بعد الموت مستحيل سوف يكون المرء قادرًا على رؤية كامل الصورة. مهما كان طول وجود المرء بعد الموت، فإن المرء لن يمكنه رؤية الأشياء من منظور الأبدية [حسب مصطلح سبينوزا] ٧٩. بالتالي هناك اختلافات رئيسية بين بياني "الله يحبنا" و"قيصر كان قد تناول لحم ضأن قبل أن يعبر الرُّبُكُن". ليس فقط أن المرء يمكنه تصور ماهية الدليل التاريخي الذي كان ليدحض البيان عن قيصر، بل إن المرء يمكنه تحديد ما كان سيكون على ملاحظ عاش في زمن قيصر أن يلاحظه لكي يدحض البيان. لكنه يصعب إدراك ماهية الخبرة _سواء بعد الموت أو غير ذلك_ التي يمكنها البرهنة على أن بعض الشر كان عديم المغزى أبدًا وغير قابل للعلاج ٨٠.

إن استعمال كرمبي للحكايات الرمزية لا يساعد على حل مشكلة ما إذا تكون البيانات اللاهوتية ذات معانٍ واقعية أم لا. لقد اعترف بأننا خارج الحكاية الرمزية لا نعرف ما نعنيه ويجب أن يكون لدينا إيمان بأن الحكاية الرمزية تنطبق، أو كما قال في موضوعه الأخير أن "صورة" الحكاية الرمزية صادقة. هذا يبدو كأنه مجرد طريقة أخرى للقول بأنه رغم أنه يبدو أن جملة "الله يحبنا" ليس لها معنى واقعي، فإننا يجب أن نؤمن أنها لديها. هذه بالتأكيد ليست حجة على أن البيان له معنى واقعي، في الواقع إنها تبدو كاعتراف بأنه لا حجة ممكنة. في الحقيقة، يصعب فهم كيف يمكن للمرء أن يعتقد أن الحكاية الرمزية صادقة ما لم يبرر المرء فعليًا من قبل افتراضه بأن البيانات عن الله لها معانٍ واقعية. فلكي يفترض كرمبي بأن الحكايات الرمزية صادقة، فإنه يجب أن يفترض أن المرء يمكنه أن يكون لديه إيمان بالصحة الدينية للكتاب المقدس، أي أن الكتاب المقدس موحى به إلهيًا. رغم ذلك، فإن ذلك الإيمان يبدو فقط ممكنًا فقط لو أن المرء برر افتراضه بأن بيان "الكتاب المقدس موحى به إلهيًا" له معنى واقعي. لكن هذا بالضبط ما هو محل النقاش ٨١.

في "احتمالية البيانات اللاهوتية" فإن حجة كرمبي يضعفها أكثر باستعمال التشبيهات المضللة والحجج الرديئة. لقد حاولَ كما قد رأينا_ البرهنة على أن المرء يمكنه أن يكون لديه بعض الفهم للتعبير الغامض "روح صافٍ غير محدود"، مجادلًا باستعمال تشبيه إمكانية وجود بعض الفهم لدى المرء للتعبير الخاص بـ"نسخة صحيحة من جملة". لقد قال بأنه رغم أن المرء في كلا الحالتين لا يعرف بدقة ما يشير إليه باستعمال هذه التعابير، فإن استعمالها مبرر رغم ذلك. لكن كما وضّح كيري نيلسن فإن هذا التشبيه مضلل تمامًا:

"من الخبرات الماضية مع جمل أخرى، فنحن نعرف بالفعل ما يشبهه الأمر في أن نجد بعد كفاح آخر الأمر النسخة والصياغة الصحيحة من جملة.... فنحن لا نعرف فقط، في هذه الحالة المحددة، ما هي النسخة الصحيحة للجملة التي تشير إلى، لكن كما لاحظت بييرس ذات مرة_ فإن الأكوام ليست متعددة مثل حبات التوت. في

حالات أخرى، لا نكون قادرين على المقارنة بين "كون تابع محدود" مع "كائن مستقل غير محدود". نحن غير قادرين في الحالات الأخرى الخاصة بأكوان على التعرف أو الإشارة على نحو غير اعتماديٍّ ومستقل إلى مثل ذلك "الكائن الغير محدود"، لذلك فنحن لا نفهم ما يفترض أنه يشار إليه أو يوضح بتلك الألفاظ "٨٢.

يجب أن نستنتج أن كرمبي لم ينجح في البرهنة على أن البيانات اللاهوتية قابلة للتأكيد أو الدحض من حيث المبدأ أو أن تلك البيانات ذوات معانٍ حقيقية.

خلاصة

إنني أخلص إلى أنه يمكن القيام بحجة بأن اللغة الدينية غير قابلة للتأكيد وبالتالي فهي عديمة المعنى عندما تُستعمل بطريقة معقّدة وغير مضي للصفات البشرية على الألوهية. أولاً، فإن الانتقادات المعتاد لنظرية القابلية للإثبات تفشل. رغم ما يتّهمها به الناقدون فإن استعمال نظرية قابلية المعنى للإثبات ليست اعتباطية، حيث أنها تُعلّل كيف يمكن اعتبارها بالضبط لصالح بيانات لغوية معيّنة. علاوة على ذلك، فإن النظرية يمكن صياغتها بطريقة لا تجيز جعل كل جملة ذات معنى ولا تستبعد الجمل الخاصة بالعلوم النظرية باعتبارها عديمة المعنى. ثانياً، فإن انتقادات سُونِزِرُن الأكثر حداثة للنظري تفشل كذلك. ثالثاً، فإن المحاولات العديدة للبرهنة على أن الجمل الدينية يمكن تأكيدها وبالتالي ذوات معانٍ واقعية غير ناجحة.

في ضوء جدليتي فإن الإلحاد السلبي معلّل والإلحاد الإيجابي (المتيقّن) ليس كذلك. إن جملة "الله يوجد" ليست ذات معنى واقعي، أي أنها ليست صحيحة ولا باطلة. الإلحاد السلبي معلّل، بما أن المرء يمكنه الإيمان بأن الله يوجد فقط لو كانت الجملة "الله يوجد" إما صحيحة أو باطلة. وبالتالي فإن الملحدين السلبيين (عديمي الدراية) معلّلون في عدم الاعتقاد بالإله. رغم ذلك فسيكون الإلحاد الإيجابي غير معلّل، بما أن جملة "الله لا يوجد" كذلك عديمة المعنى؛ أي أنها ليست صحيحة ولا باطلة.

يمكن للمرء أن يعتقد بأن الله لا يوجد فقط لو كانت جملة "الله لا يوجد" إما صحيحة أو باطلة. بالتالي فإن الملحدين الإيجابيين ليسوا معلّين في الاعتقاد بأن الله لا يوجد.

رغم ذلك، فهناك سببان للحاجة إلى قول المزيد ولماذا لا يمكن أن يتوقف الجدل هنا. إن فرضية أن جملتي "الله يوجد" و"الله لا يوجد" عديمتا المعنى هي فقط معلّلة بالأدلة الأولية الكافية. هذا لأنه لا تزال لا توجد نظرية مقبولة على نحو شائع وكاملة التطور للمعنى متاحة بعد. وحتى تتاح واحدة، فيجب أن نَقَعَ بنظرية جزئية وتعليل جزئي. هذا الاعتبار يدل ضد اعتماد الملحدين السلبيين (اللاأدريين) حصرياً على نظرية قابلية المعنى للإثبات لتأييد حجّتهم. بالإضافة إلى ذلك، فحتى هذا التعليل الجزئي يمكن تقويضه. سيكون الملحدون السلبيون الذين يستعملون نظرية قابلية المعنى للإثبات لدعم رأيهم حكماً في أن يكون لديهم موقف نظري احتياطي بديل في حالة بُرهن على أن جدلياتهم لصالح النظرية خاطئة.

بسبب هذين السببين فلن أفترض في باقي الكتاب أن جملتي "الله يوجد" و"الله لا يوجد" عديمتا المعنى الواقعي. في الواقع، عدا استثنائات ثانوية ٨٣. سوف أتصرف كما لو أن الكلام عن الله ذو معنى واقعي وأنشئ الحجة لصالح الإلحاد السلبي على أساس أسباب مستقلة. بالإضافة إلى ذلك، حيث أنني سأفترض في الفصول التالية أن جملة "الله لا يوجد" ذات معنى واقعي فإن الإلحاد الإيجابي لن يُستبعد على أساس المعنى. في الحقيقة، سوف أقدم حجة لصالحه في الجزء الثاني.

الفصل الثالث

الحجة أو الجدلية الوجودية (الأنطولوجية)

الجدلية الوجودية هي محاولة للبرهنة على وجود الله بتحليل مفهوم الله ببساطة. لا يوجد التجاء فيها_على خلاف ما هو في الجدليتين الكونية والغائية_ للمقدمات المنطقية عن العالم. بالتالي فإن الجدلية الوجودية هي جدلية الإطار المفاهيمي الحدسي لصالح وجود الله. تاريخيًا استخدم هذه الجدلية بصياغات عديدة القديس المسيحي آنسلم منشؤها وكذلك رينيه ديكارت وباروخ سبينوزا وليبينز ١. وحتى وقت قريب، كان نقد إيمانويل كانت للجدلية يعتبره معظم الفلاسفة حاسمًا. لكن قد أعيد إحياء الجدلية في الفلسفة المعاصرة من قبل Charles Hartshorne, Norman Malcolm, Carl Kordig, and Alvin Plantinga، يبدو أن للجدلية سحرًا خاصًا للفلاسفة المؤمنين وترفض الموت.

إنه يستحيل دراسة كل تنوعات الجدلية هنا. لكن تفنيد النسخة الأصلية وأربعة نسخ معاصرة منها ينبغي أن يقدم أسبابًا وجيهة للافتراض بأن كل نسخها غير سليمة.

جدلية آنسلم Anselm الوجودية

أشهر نسخة من الجدلية الوجودية هي تلك الخاصة بالقديس آنسلم، رئيس أساقفة كانتبري ببريطانيا (١٠٣٣-١١٠٩)، في كتابه Proslogion (عنوانه بالإنجليزية: إيمان يحتاج إلى الفهم، أو مقال عن وجود الله)، الفصل الثاني منه. اتخذت جدلية آنسلم شكل تعليق على كلام قائل المزمور [١٤: ١ أو ٥٣: ١] "قال الأحقق في قلبه: ليس هناك إله".

"وهكذا، يا رب، يا من أعطيت حقاً فهم الإيمان، طالما عرفت أن هذا مفيد، أعطني أن أفهم أنك كما نعتقد بك، وأنت من نعتقد به. وحقاً نحن نؤمن أنك كائن لا يمكن تصور شيء أعظم منه. أو ليس هناك طبيعة مماثلة [لك]، حيث أن الأحمق قد قال في قلبه ليس هناك إله.

....لكن، على أي حال، فإن نفس هذا الأحمق عندما يسمع عن هذا الكائن الذي أتكلم عنه، كائن لا يمكن تصور شيء أعظم منه، فإنه يفهم ما يسمعه، وما يفهمه في فهمه، رغم أنه لا يفهم أنه يوجد.

إذ أن يكون الشيء في الفهم [يفهم] هي مسألة، أما أن يفهم أن الشيء يوجد هو مسألة أخرى. عندما يتصور رسام ما سوف يقوم به فيما بعد، فإنه يكون لديه في فهمه، لكنه لا يفهم أنه يكون [يوجد]، لأنه لم يقم به بعد. لكن بعد أن يقوم بالرسم فإنه يكون على السواء لديه الرسم في فهمه ويفهم أنه يوجد، لأنه قد قام به.

بالتالي فحتى السفية معتقد بوجود شيء ما في الفهم_على الأقل_لا يمكن تصور شيء أعظم منه. لأنه عندما يسمع ذلك، فهو يفهمه. وأياً ما كان ما يفهم فهو موجود في الفهم [الاستيعاب]. وبالتأكيد أن الذي لا يمكن تصور شيء أعظم منه لا يمكن أن يوجد في الفهم فقط. لأنه بافتراض أنه يوجد في الفهم فقط: فمن ثم يمكن الاعتقاد بأنه يوجد في الواقع، والذي هو أعظم.

بالتالي، إن كان الذي لا يمكن تصور شيء أعظم منه يوجد في الفهم فقط، فإن نفس الكائن الذي لا يمكن تصور شيء أعظم منه هو واحد والذي لا يمكن تصور شيء أعظم منه. لكن بوضوح فهذا مستحيل. بالتالي فليس هناك شك أنه يوجد كائن لا يمكن تصور شيء أعظم منه، وهو يوجد في كل من الفهم والواقع." ٢

تُجرى هذه الجدلية كتخفيض للحكم بسخافة النتائج كدليل على بطلان المقدمات وهي تهدف للبرهنة على أن "السفيه" قد تكلم بتناقض. يمكن إعادة صياغتها كالتالي: "الله بطبيعته كائن لا يوجد كائن أعظم منه يمكن تصوره. حتى "السفيه" يفهم أن هذا معنى الله". بالتالي فإن مثل ذلك الكائن يوجد على الأقل في فهم السفية، أي: في عقل السفية. رغم ذلك فإن "السفيه" يعتقد أن مثل ذلك الكائن يوجد فقط في عقله

وفي عقول أخرى، وأنه يوجد فقط كموضوع ذهني. لكن يمكن تصور كائن أعظم والذي يوجد خارج عقل السفيه. لذلك فإن تفكير السفيه غير متسق منطقيًا: فهو يعتقد أنه قد تصور كائنًا لا يمكن تصور كائن أعظم منه وأن مثل ذلك الكائن يوجد فقط كموضوع عقلي. رغم ذلك، فإن كائنًا لا يمكن تصور كائن أعظم منه يجب أن يوجد خارج عقله، في العالم الواقعي، وهكذا يتناقض مع اعتقاده بأن الله يوجد فقط كموضوع ذهني.

من الواضح أن أحد الافتراضات الأساسية لهذه الجدلية هو أن الكائن يكون أعظم لو وُجد في الواقع أكثر مما لو وجد كموضوع ذهني فقط ومجرد شيء يفكر فيه شخص ما. هذا الافتراض يمكن تحديده وقد تُحْدِي. أولًا، تشكك إيمانويل كانت فيما إذا كان يمكن أن يكون الوجود صفة لشيء ٣. فلو لم يمكن ذلك، فيستحيل أن يكون ما عليه الأمر هو أن شيئًا ما موجودًا مع تساوي باقي الأمور. يكون أعظم من موضوع ليس له وجود. لأنه معقول الافتراض بأنه يكفي كشرط كافٍ لكي يكون الكائن أعظم من الكائن ب أن يكون الكائن أ يمتلك كل الصفات وفقط الصفات التي يتوقع الكائن ب أن الكائن أ يمتلكها، بالإضافة إلى صفة تجعل أ أكثر قيمة من ب. وفقًا لهذا الفهم، فإن الحكم بأن أ أعظم من ب، مع التسليم بأن أ هو بالضبط مثل ب، عدا أن أ يوجد و ب لا يوجد، يفترض أن الوجود صفة لـ أ. رغم ذلك فإن فرضية أن الوجود صفة للأشياء هي فرضية محل جدال جدًّا، وطالما تفترض الجدلية الوجودية هذا الافتراض، فإنها ليس جدلية سليمة على نحو واضح. لا تزال وجهة نظر إيمانويل كانت تمتلك القوة:

"لكن مهما تكن وبالرغم من الكثير من الصفات التي قد نعتقدها عن شيء، حتى لو قررناه بالكامل، فإننا لا نضيف أدنى إضافة للشيء عندما نعلن بالإضافة إلى ذلك أن هذا الشيء يكون [=يوجد]. وبخلاف ذلك، فإنه لن يكون نفس الشيء الذي يوجد بالضبط، بل شيء أكثر مما قد فكرنا فيه في التصور، ولا يمكننا بالتالي القول بأن نفس الشيء الخاص بتصوري يوجد." ٤

يحتاج المدافعون عن الجدلية على الأقل للبرهنة على أن الوجود صفة بالفعل. ورغم أنه قد يبدو أنه يمكن القيام بذلك، فإن أنسلم لم يحاول البرهنة على ذلك.

حتى لو سلمنا بأن الوجود صفة، فإن الجدلية تفترض بالإضافة إلى ذلك أن الوجود يضيف إلى عظمة الكائن. فرغم كل شيء، قد يكون ما عليه الأمر هو أن الوجود رغم كونه صفةً لكائن ما لا يؤثر على عظمته؛ في الواقع قد يكون ما عليه الأمر أن الوجود حتى يحط من قيمة عظمة الشيء. يُفترض أن الله كائن كامل. هذا يعني أنه كلي الخيرية والمعرفة والقوة. لا يبدو بأن الافتراض بأن الله لا يوجد يقلل من كماله، كما سيفعل كمثال الافتراض بأنه ليس كلي المعرفة. يبدو أن أنسلم يستعمل عبارة "كائن لا يمكن تصور شيء أعظم منه" كمترادف تقريباً لـ "كائن كامل". بالتالي حتى لو أقر المرء بأن الوجود صفة للأشياء، فإن افتقاد الوجود لن يقلل من عظمة كائن ما والذي هو كلي الخيرية والمعرفة والقوة. بالإضافة إلى ذلك، فإن الوجود لا يضيف عظمة أو قيمة الكائنات الأخرى، وبالتالي يصعب إدراك سبب أنه ينبغي أن يقوم بذلك مع الله. وكما وضّح نُورْمِنْ مالمُ Norman Malcolm:

"إن التعليم بأن الوجود كمالٌ هو تعليم غريب على نحو جدير بالملاحظة. سيكون منطقيًا وصحيحًا القول بأن بيتي المستقبلي سيكون بيتًا أفضل لو عمل عزّل له عما لو لم يُعمل له عزّل؛ لكن ما الذي يمكن أن يعنيه القول بأنه سيكون بيتًا أفضل لو أنه سيوجد مما لو أنه لن يوجد؟ كذلك إن طفلي سيكون رجلًا أفضل لو أنه سيكون أميًا أكثر مما لو لن يكون، لكن من سيفهم القول بأنه سيكون رجلًا أفضل لو أنه يوجد أكثر مما لو أن لن يوجد؟" ٥

من ناحية أخرى، قد يُقترح بأنه بقدر ما يهم المتدينون، فإن وجود الله هو شيء ذو قيمة وتقدير. بدون وجود الله كانت ستكون الحياة عديمة المعنى وبدون قيمة. لكن هذه الجدلية تعتمد على تشويش. فوجود الله لا يضيف إلى كمال أو عظمة الله [المزعوم] في حد ذاته، بل لقيمة شيء آخر، كمثال قيمة الوجود البشري [من منظور

المتدينين]. تقترح هذه النقطة علينا أننا يجب أن نعدّل البيان الذي قلته أعلاه، والذي يقول بأنه الشرط الكافي لكائن أ لكي يكون أعظم من كائن آخر ب هو أن يكون أ يمتلك كل فقط الصفات التي يتوقع أن ب أن يمتلكها أ، بأن نضيف بأن تكون الصفة تجعل أ أكثر قيمة وقدرًا من ب. أو لنكون أكثر دقة فيجب أن يغيّر المرء آخر جملة لتصاغ "بالإضافة إلى أن تكون الصفة تجعل أ أكثر قيمة وقدرًا جوهريًا من ب".

في الواقع، قد يُجادل بأنه ما لم توجد مثل هذه الكفاءة، فإن قيمة وجود الله قد تكون نسبية ومحل جدل بالنسبة لمجموعات معيّنة. قد يجادل ناقدو الدين بأن وجود الله ليس شأنًا مرغوبًا. قد يقتنعون بأن إلهاً غير موجود ينبغي أن يكون ذا قيمة وقدر كأسطورة جميلة وملهمة، بينما الوجود الحقيقي لله سيتسبب في مشاكل أكثر مما يستحق [وجوده]. قد يُجادل بأنه لو أن الله يوجد فإن البشر سيخسرون جزءًا كبيرًا من حريتهم واستقلالهم، سوف يُثقلون بالذنب والإثم [بالمفهوم الديني]، سيكون عليهم أن يقبلوا نظرية وجود كريهة، سيواجهون المشكلة الصعبة لمعرفة ما أمر به وما حرم. بالتالي ما لم يقيّد المرء قيمة وجود الله إلى ما هو ذو قيمة جوهريًا، فسواءً كان وجود الله ذا قيمة أم لا سوف يُقرّر من خلال السياقات. لكن لكونه مقيدًا هكذا فإنه غير واضح على الإطلاق أن الوجود يضيف إلى عظمة الله [المزعوم].

بالإضافة إلى ذلك، بافتراض أن الوجود جزء أساسي من القيمة الجوهرية لله، فلماذا لا يمكن للمرء أن يجادل بأن الوجود جزء أساسي من الشر الجوهري لكائن شرير كامل الشر؟ فلنفترض أن كائنًا كهذا كلي القدرة والمعرفة وشرير تمامًا. فلنسمّه الشرير مطلق الشر. إن برهانًا وجوديًا على الشرير مطلق الشر سيُجرى كالتالي ٦: بدطبيعته فإن الشرير المطلق هو كائن لا يمكن تصور كائن أكثر شرًا منه. حتى السفية أن هذا معنى "الشرير المطلق". بالتالي، فإن مثل ذلك الكائن يوجد على الأقل في فهم السفية. أي: في عقل السفية [أو الأحق]. رغم ذلك فإن السفية يعتقد أن مثل ذلك الكائن يوجد فقط في عقله وفي عقول أخرى، أي أنه يوجد فقط كموضوع

عقليّ. لكنّ يمكن تصور كائن شرّاً يوجد خارج عقل السفية، في العالم الحقيقيّ. بالتالي فإنّ تفكير الأحق غير منسّق: إنه يعتقد بالافتناع بأنه يمكن تصور كائن لا يمكن تصور كائن أشر منه وأن مثل ذلك الكائن يوجد فقط كموضوع عقليّ. رغم ذلك، فإن كائنًا كهذا والذي لا يمكن تصور كائن أشر منه يجب أن يوجد خارج عقله، في العالم الحقيقي، وهكذا يتناقض مع اعتقاده بأن الشرير المطلق يوجد فقط كموضوع ذهنيّ. بالتأكيد هناك شيء ما خطأ!. لا يمكن للمرء إثبات وجود كلّ من الله والشرير المطلق [الكلّي القدرة]، حيث أن كلّاً منهما مانع [صادد] للآخر تبادلياً.

على نحوٍ مشابه لهذا الأسلوب حاكي Gaunilo المعاصر لأنسلم الجدلية محاكاة ساخرة بقوله أن المرء يمكنه إثبات أن الجزيرة المثالية [المطلقة] توجد ٧. رغم ذلك رفض أنسلم برهان Gaunilo كما يفعل المناصرون المعاصرون للجدلية الوجودية. للأسف، فإن رد أنسلم لا يتألف من أكثر بكثير من الإصرار على أن أسلوب التفكير المستعمل في الجدلية يمكن أن يطبّق فقط على الله. جادل Charles Hartshorne وهو فيلسوف معاصر—بأن محاكاة جُنُلُو Gaunilo الساخرة تفشل حيث أنها تفترض أن وجوداً بالضرورة الحتمية لجزيرة هو مفهوم متماسك ٩. لكن وفقاً لـ Hartshorne فهو ليس كذلك. قال Hartshorne أن جزيرة ما بطبيعتها هي كائن محتمل [طارئ]، وليس كائنًا حتميًا.

رفض بلانتينجا كذلك المحاكاة الساخرة على أساس سبب أنه لا يمكن أن توجد مثل تلك الجزيرة. لكن بلانتينجا تصور الجزيرة ليس كجزيرة توجد بالاحتمية، بل كجزيرة لا يمكن تصور جزيرة أكبر منها. لقد جادل بأن فكرة الجزيرة الأكبر مشابهة لفكرة الرقم الأكبر [النهائي]. فهذه الفكرة غير متناسقة حيث أن—مهما كان كبر الرقم الذي يختاره المرء—يمكن أن يوجد دومًا آخر أكبر. بطريقة مشابهة لا يمكن أن توجد جزيرة أكبر حيث أن—مهما كانت الجزيرة التي يتصورها المرء—فيمكن له دائمًا تصور جزيرة أكبر ١٠.

كمثال، لو تصور المرء جزيرة بها ألف شجرة جوز هند، فإنه يمكنه تصور بها ضعف ذلك العدد. أو بتعبير مصطلحات بلانتينجا، فإن الصفات المخصصة للعظمة [أو الكبّر] للجزر ليس لها حد أقصى جوهري. رغم ذلك، فهذا ليس صحيحاً في حالة أعظم كائن يمكن تصويره، بما أن عظمة الكائن تُعرّف بشروط صفات لها بالفعل حدود قصوى جوهريّة. كمثال، كائن لا يمكن تصور أعظم منه في كلية المعرفة. وكذلك فإن كائنًا كلي العلم هو كائن سوف يعرف بالنسبة لأي اقتراح [أو خبر] ما إذا كان صواباً أم باطلاً.

إن انتقادات Hartshorne وبلانتينجا Plantinga ليست مُفجّمة جدّاً ١١. سوف ندرس لاحقاً في هذا الفصل ما إذا كانت نوعية نقد Gaunilo يمكن أن تنطبق على نسخة Hartshorne الشكلية الخاصة به من الجدلية الوجودية. أما بالنسبة لأنّ فمن الضروري فقط توضيح أن ليس كل أشكال الجدلية الوجودية في كل صياغاتها تفترض مقدّمًا مفهوم الوجود الحتمي. في الواقع، فإن جدلية أنسلم في أشهر صيغة لها والتي قدمتها أعلاه لا تقوم بذلك، ولا جدلية بلانتينجا تقوم بذلك كما سوف نرى.

إن نقد بلانتينجا يفشل لأنه افترض أن أعظم جزيرة متصورة يجب أن يكون لها عدد غير محدود من الوحدات مثل أشجار جوز الهند. لكن إن قصد المرء بجملة "أعظم جزيرة متصورة" جزيرة مثالية، فإنها لن يكون لها عدد غير محدود من أشجار جوز الهند بل فقط العدد الملائم من أشجار جوز الهند، أيًا ما قد يكون. وجود عدد أكثر من اللازم من أشجار جوز الهند سيسلب الجزيرة الكمال. نفس الشيء يمكن أن يقال عن صفات أخرى، كالأيام المشمسة أو الماء العذب. بالإضافة إلى ذلك، كما سوف نرى عندما نأتي إلى نسخة بلانتينجا من الجدلية الوجودية، فإن جدليته الخاصة به يمكن محاكاتها محاكاة ساخرة بدون الاعتماد على العظمة أو اللجوء إلى صفات ليس لها حدود قصوى جوهريّة. يمكن استخدام جدلية بلانتينجا الوجودية للبرهنة على أنه عقلائيّ الاعتقاد بوجود جزيرة مدهشة (رغم أنها ربما ليست أعظم جزيرة

متصورة) والتي لها في السنة ٣٦٠ يومًا مشمسًا، وعشرة آلاف شجرة جوز هند، ومناخ معتدل طوال العام، وسكان لا يشيخون أبدًا.

بالتالي بالإشارة إن أن هذا النوع من الجدلية يمكن أن يؤدي إلى نتائج سخيفة لا يمكن لأنصار الجدلية الوجودية قبولها، فإن محاكاة Gaunilo الساخرة يمكن أن تُستعمل لتقويض الجدلية الوجودية. إن العب إذن يقع على مناصري الحجة الوجودية أن يبرهنوا سبب انبغاء عدم قبول المحاكاة الساخرة للحجة الوجودية بينما ينبغي قبول الحجة الوجودية.

حتى الآن قد رأينا أن الحجة الوجودية الخاصة بآنسلم تقوم على افتراضين مثيرين للجدل: أن الوجود صفة وأن الوجود جزء جوهري من القيمة الجوهرية لله [المزعوم]. لقد رأينا كذلك أنه حتى لو سلمنا بهذين الافتراضين، فإن المرء يمكنه تقديم محاكاة ساخرة للبرهان الوجودي على وجود الله، تحديدًا البرهان الوجودي على وجود الشرير المطلق [كلّي العلم والقدرة والشر]. لكن تبقى مشكلة تحديد من أين جاء الخطأ في الجدلية.

اقترح جون ماضي Mackie أنه حتى لو سلمنا بأن الوجود صفة وأنه جزء من العظمة الجوهرية لله [المزعوم]، فإن الجدلية لا تصلح. يبدو أن آنسلم يفترض أن مفهوم "السفيه" هو مفهوم عن كائن غير موجود لا يمكن تصور كائن أعظم منه، حيث تمثل هذه الجملة السابقة التي تحتها خط محتوى مفهومه. بالنظر إلى هذا المفهوم وافترض أن الوجود جزء من العظمة الجوهرية لله، فإن "السفيه" بالفعل يناقض نفسه. رغم ذلك فلا يحتاج غير المؤمن الموصوف بالـ "سفيه" إلى صياغة مفهوم النظرية بهذه الطريقة. يمكن أن يكون لدى السفيه ببساطة مفهوم عن كائن لا يمكن تصور كائن أعظم منه. فلا يشمل انعدام الوجود ضمن مفهومه، رغم أنه يعتقد أن المفهوم ليس له تطبيق في العالم الواقعي. برؤية الأمر بهذه الطريقة، فإن السفيه لا يناقض نفسه. لكن هل يمكن للـ "سفيه" أن يسلم بالاعتراف بأن الوجود جزء من

المفهوم عن كائن لا يمكن تصور كائن أعظم منه؟ لا يوجد سبب لعدم إمكان اعترافه بذلك، لأنه لا يزال مع ذلك يمكنه الإصرار على أن المفهوم ليس له تطبيق على الواقع.

للتعبير عن هذا بطريقة مختلفة، يمكن تقويض الجدلية بملاحظة التالي: بافتراض أن "السفيه" يقر بأن الوجود صفة لكائن، وأن الوجود سوف يضيف إلى عظمة أي كائن، وأن الله [كمفهوم] هو كائن لا يمكن تصور آخر أعظم منه. يمكن أن يقول "السفيه" أن الله يوجد في الواقع كتعريف فقط. أو للتعبير عن الأمر بطريقة مختلفة مع ذلك: "الله غير موجود" ستكون جملة مناقضة. لكن "السفيه" أو غير المؤمن لن يُلزم بالإقرار بأن الله يوجد حقًا في الواقع وليس فقط في فهمه. يمكنه أن يصر على أن التالي ليس تناقضًا: "ليس ما عليه الأمر أن الله يوجد" أو "ليس هناك إله".

إن القول بأن شيئًا يوجد كتعريف وليس في الحقيقة يعني أنه بسبب طريقة تعريف مفهوم معين فإن الوجود جزء من المفهوم. كمثال، يمكن أن يعرف المرء وحش بحيرة لكُ نس بأنه حيوان بحري كبير يسكن بحيرة لك نس ويعرف وحش بحيرة لك نس الحقيقي بأنه وحش بحيرة لك نس حقيقي يوجد في الواقع. من ثم فإن هذا الكائن يوجد كتعريف، حيث أن الوجود سيكون جزءًا من التعريف لو وحش بحيرة لك نس الحقيقي. لكن ما إذا كان يوجد في الحقيقة وحش لكُ نس حقيقي أم لا هي مسألة أخرى. بالإضافة إلى ذلك، فسوف يُكُونُ تناقضًا القول بأن وحش بحيرة لك نس لم يوجد. لكن المرء لن يكون قائلًا تناقضًا بقوله "ليس ما عليه المرء أن وحش بحيرة لك نس حقيقي يوجد" أو "ليس هناك وحش بحيرة لك نس حقيقي". على نحو مشابه، إن قال غير المؤمن أو "السفيه" بلفظ المزمور الكتابي أن الله يوجد كتعريف لكن ليس في الواقع، فسوف يكون على نحوٍ ما معترفًا بوجهة نظر أنسلم بأن الله يوجد كتعريف بينما يصر على أن المفهوم [الخاص بالله] الذي يتضمن الوجود لا ينطبق على العالم الحقيقي ١٣.

بالنظر إلى التشخيص السالف أعلاه للمشكلة، فيجب أن أستنتج أن جدلية آنسلم الوجودية حسبما تصاغ عادةً غير سليمة وأنه يصعب إدراك كيف يمكن إعادة إحيائها.

جدلية مالكم Malcolm الوجودية

في مقال في عام ١٩٦٠ بدورية "التتقيح الفلسفي"، دافع نُورْمِنْ مالكم Norman Malcolm عن نسخة من الجدلية الوجودية والتي عزاها إلى الفصل الثالث من كتاب آنسلم Proslogion (عنوانه بالإنجليزية: إيمان يحتاج إلى الفهم، أو مقال عن وجود الله) ١٤. وفقًا لمالكم، فإن آنسلم أنشأ نسختين من الجدلية الوجودية. لقد رفض الواحدة التي شرحناها ونقدناها لأجل السبب المألوف من أن الوجود لا يمكن أن يُعتبر كمالاً من جهة أنه لا يضيف إلى عظمة كائن ما. رغم ذلك جادل مالكم بأنه رغم أن آنسلم ربما لم يدرك ذلك، لكنه أنشأ نسخة مختلفة من الجدلية لا ينطبق هذا الاعتراض عليها وأن هذه النسخة بالفعل سليمة المنطق. ففي النسخة الثانية، بخلاف الأولى، فإن المفاهيم الشكلية عن الحتمية والاستحالة تلعب دوراً حاسماً، واستنتج الجدلية ليس أن الله يوجد فحسب، بل أن الله يوجد بالتحتمية. لخص مالكم الجدلية بهذه الطريقة:

"لو أن الله _ كائن لا يمكن تصور أعظم منه _ لا يوجد، فمن ثم لن يمكنه أن يأتي إلى الوجود. لأنه لو قام بذلك فسوف يكون إما جُعلَ يأتي إلى الوجود أو قد صادف أن جاء إلى الوجود، وفي كلا الحالتين سوف يكون كائنًا محدودًا، والذي لن يكون وفقًا لمفهومنا عن الله هو نفسه. وحيث أنه لا يمكنه أن يأتي إلى الوجود، فلو أن لا يوجد، فإن وجوده مستحيل. أما لو كان يوجد بالفعل فهو لن يمكنه المجيء إلى الوجود (بسبب السبب المُقدَّم)، ولن يمكنه التوقف عن الوجود، لأنه لا شيء يمكنه التسبب في جعله يتوقف عن الوجود ولا يمكن أن يصادف أن يتوقف عن الوجود. بالتالي، فإن وجود الله إما مستحيل أو ضروري. يمكن أن يكون الأول منها فقط لو

كان المفهوم عن مثل ذلك الكائن متناقض ذاتيًا أو سخيّف على نحوٍ منطقيٍّ ما .
بافتراض أن هذا ليس كذلك، ينتج عن ذلك أنه يوجد بالحتمة " ١٥ .

لكي نفهم هذا يجب أن نميز بين جدلية مالكم الرئيسية عن الجدليات التي دعم
مقدماتها المنطقية. إن الجدلية الرئيسية هي هذه:

- (١) لو أن الله لا يوجد، فإن وجوده يكون مستحيلًا منطقيًا.
- (٢) لو أن الله يوجد، فإن وجوده حتميٌّ منطقيًا.
- (٣) بالتالي، فإن وجود الله إما مستحيل منطقيًا أو ضروريٌّ منطقيًا.
- (٤) لو أن وجود الله مستحيل منطقيًا، فإن مفهوم الله سيكون متناقضًا.
- (٥) مفهوم الله ليس متناقضًا.
- (٦) بالتالي فإن وجود الله حتميٌّ منطقيًا.

حتى قبل أن نقيّم الجدليات المؤيدة للمقدمات المنطقية، فإن هناك مشاكل جدية واضحة. تأمل المقدمة المنطقية رقم (٥). لقد جادل مالكم بأنه لا يعرف برهانًا عامًا على اتساق مفهوم الله ١٦ وأن ذلك لا يعطي بأي حال الشرعية للمطالبة بذلك البرهان. لقد وضّح أنه لا يوجد برهان عام على أن مفهوم الشيء الماديّ خال من التناقض، إلا أن له "مكانًا في تفكير وحيوات البشر" ١٧. لقد قال بأن مفهوم الله كذلك له مكان فيها لكن هذا الجواب غير كافٍ. فرغم أنه قد لا يكون هناك برهان عام على اتساق مفهوم الله، فهناك الكثير من الجدليات التي تهدف إلى البرهنة على أن مفهوم الله غير متسق. الكثير من هذه الجدليات سوف ندرسها في الفصل الثاني عشر. لم يقدّم مالكم بأي محاولة لدحض أيٍّ من هذه [الجدليات]، لكن لو نجحت أي واحدة منها، فمن ثم فإن المقدمة المنطقية ٥ سوف تفشل، وبدلاً من رقم (٦) سيُمكن للمرء أن يستدل على النتيجة التالية:

- (٦-) بالتالي، فإن وجود الله مستحيل منطقيًا.

بالإضافة إلى ذلك، فإن نسخة مالكم الثانية من جدلية آنسلم يمكن محاكاته محاكاةً ساخرةً بنفس الطريقة التي قيم بها مع النسخة الأولى منها. رغم أن الجزر تعتبر عادةً وجودات طارئة محتملة، فيمكن للمرء تعريف جزيرة فائقة كجزيرة جميلة فردوسية والتي لو توجد فإنها ستوجد على نحوٍ حتميٍّ؛ وإن لا توجد فإن وجودها سيكون مستحيلًا ١٨. سينتج عن ذلك أن وجود الجزيرة الفائقة إنا مستحيل منطقيًا أو حتميٍّ منطقيًا. علاوة على ذلك، قد يُجادل بأن مفهوم الجزيرة الفائقة [أو الممتازة] لي متناقضًا، وبالتالي فإن الجزيرة الفائقة توجد. من الواضح أن هذه الخطوة الأخيرة من المحاكاة الساخرة حاسمة، لأن المدافعين عن الجدلية الوجودية سوف يجادلون بالتأكيد بأن الجزيرة غير الطارئة المحتملة هو مفهوم غير متسق، وأن الجزيرة بطبيعتها تعتمد على أشياء أخرى لوجودها، بينما الكائن غير الطارئ لا يمكن أن يكون معتمدًا هكذا.

سوف أتناول هذه المشكلة عندما سأقيم نسخة Hartshorne من الجدلية الوجودية. أما بالنسبة للآن فيكفي الإشارة أنه يمكن للمرء بمحاكاة ساخرة للجدلية ربما أقل إثارة للجدل أن يبرهن على وجود شكل وتنويع من الشرير المطلق ١٩. فلنعرّف الشرير المطلق الفائق على أنه كائن له كل صفات الشرير المطلق بالإضافة إلى صفة أنه في حال كونه موجودًا يوجد بالحتمية؛ ولو أنه لا يوجد، فإن وجوده يكون مستحيلًا. وبما أن مفهوم الشرير المطلق الفائق ليس متناقضًا، فإن الشرير المطلق الفائق يوجد بالحتمية. لكن بما أن الشرير المطلق الفائق والله لا يمكن أن يوجدًا كلاهما معًا، فإن المرء لا يمكنه أن يقبل كلا الجدليتين. في هذه المحاكاة الساخرة لا يمكن أن يُعترض بأن الشرير المطلق بطبيعته يعتمد على أشياء أخرى ولا يمكنه بالتالي أن يكون غير طارئ. فكما عرّفنا الشرير المطلق فإن له كل صفات الله ما عدا صفاته الأخلاقية.

عندما يفحص المرء الجدليات الداعمة لبعض المقدمات المنطقية لجدلية مالكم الرئيسية تظهر مشكلات أخرى ٢٠. فلنفترض مبدئيًا أن مالكم يقصد من جملتي

"حتميٌ منطقيًا" و"مستحيلٌ منطقيًا" التطبيق على الافتراضات أو البيانات. بالتالي فعندما يقول "وجود الله حتميٌ منطقيًا" فهو يقصد أن ذلك مرادف للقول بأن "افتراض أن 'الله يوجد' حتميٌ منطقيًا". بالنظر إلى هذا التفسير، فلنعد وننظر مرة أخرى إلى جدلية مالكم.

فلنتأمل المقدمة المنطقية (١) حيث جملة "مستحيلٌ منطقيًا" تشير إلى الافتراضين التاليين:

(١-) لو أن الله لا يوجد، فإن افتراض أن الله لا يوجد حتميٌ.

في ملخص الجدلية المقتبس أعلاه آنفاً يبدو أنه يحاول الاستدلال على المقدمة المنطقية (١-) من بيان آخر، هو:

(أ) الله لم ولن يأتي إلى الوجود بالاحتمية.

لكن هذا الاستدلال باطل. فما سينتج ليس (١-)، بل:

(١--) لو كان هناك وقت لم يوجد فيه الله، فمن ثم لا يوجد وقت آخر تالٍ يوجد فيه بالاحتمية.

ينبغي ملاحظة أن (١--) متوافق مع الوجود الغير طارئ لله، أي افتراض "الله يوجد بالاحتمية المنطقية" و"الله لا يوجد بالاحتمية المنطقية".

ادعى مالكم أنه استدل على المقدمة المنطقية (٢) الخاصة بالجدلية الرئيسية، والتي هي:

(٢-) لو أن الله يوجد، فإنه يوجد بالاحتمية المنطقية.

من خلال البيانين (أ) و(ب):

(ب-) الله لم يتوقف عن الوجود ولن يتوقف بالاحتمية المنطقية.

لكن هذا الاستدلال باطل كذلك. فما سينتج ليس (٢-) بل:

(٢--) لو أن الله يوجد في أي وقت، فمن ثم فهو يوجد في كل وقت بالاحتمية المنطقية.

في كل موضع آخر من ورقته البحثية ٢١ جادل مالكم بأن الطبيعة الغير طارئة لله تنتج عن الحقيقة الحتمية لكون وجود الله غير معتمد على أي شيء وليس له بداية ولا نهاية. لكن مجددًا هذا الاستدلال باطل. فلا (١-) ولا (٢-) ينتجان عن:

(ج) لو الله يوجد، فمن ثم فإن وجوده غير معتمد على أي كائن آخر وهو ليس له بداية ولا نهاية بالاحتمية المنطقية.

إن كون مالكم يفترض أن جملتي "حتمي منطقيًا" و"مستحيل منطقيًا" تنطبق على الافتراضات والبيانات هو تفسير من الطبيعي القيام به، ويبدو أن التالي يدعمه. ومع ذلك لو أنه تفسير غير صحيح، فمن ثم فإن ما يعنيه مالكم غير واضح تمامًا ٢٢. على أي حال، فنحن بالتأكيد معلّون في الاستنتاج بأن نسخة مالكم من الجدلية الوجودية تفشل.

جدلية Hartshame الوجودية

لعل تشارلز هارتشورن Charles Hartshorne_ الذي أكد بأنه قد برهن قبل وقت طويل من مالمكم ٢٣ على أن أنسلم كان لديه صيغتان من الجدلية الوجودية، صيغة شكلية سليمة منطقيًا وصيغة غير شكلية ليست كذلك_ هو أكثر من كتب عن الجدلية الوجودية أكثر من أي فيلسوف معاصر ديني آخر. في عمله (منطق الكمال) وضّح هارتشورن الصيغة الشكلية من الجدلية بهذه الطريقة ٢٤، حيث الخط أ_____ ب يعني أن أ تتضمن ب مباشرة.

(١) يوجد كائن كامل [الصفات]_____ يوجد كائن كامل الصفات بالاحتمية المنطقية (مبدأ أنسلم)

(٢) يوجد كائن كامل أو ليس ما عليه الأمر ولا يوجد كائن كامل (مبدأ الثالث المرفوع أو المستبعد فيد علم المنطق [يعني لا يمكن القول بأنه بين الوجود وعدم الوجود])

(٣) ليس ما عليه الأمر أنه يوجد كائن كامل الصفات بالاحتمية المنطقية _____ بالاحتمية المنطقية ليس ما عليه الأمر أنه يوجد كائن كامل الصفات بالاحتمية المنطقية (افتراض Becker)

(٤) يوجد كائن كامل الصفات بالاحتمية المنطقية أو بالاحتمية المنطقية ليس ما عليه الأمر أنه يوجد كائن كامل الصفات. (من (١) و(٢))

(٥) بالاحتمية المنطقية ليس ما عليه الأمر أنه يوجد كائن كامل الصفات بالاحتمية المنطقية _____ بالضرورة المنطقية ليس ما عليه الأمر أنه يوجد كائن كامل.

(٦) إما أنه بالاحتمية المنطقية يوجد كائن كامل أو أنه بالاحتمية المنطقية ليس ما عليه الأمر أنه يوجد كائن كامل.

(٧) ليس ما عليه الأمر أنه محتوم منطقيًا أنه لا يوجد كائن كامل.

(٨) بالاحتمية المنطقية يوجد كائن كامل.

(٩) بالاحتمية المنطقية يوجد كائن كامل_____ يوجد كائن كامل. (بديهية شكلية)

(١٠) يوجد كائن كامل (من (٨) و(٩))

وبعد، فإن المقدمة المنطقية (١) هي افتراض أنسَلْم بأن الكمال لا يمكن أن يوجد على نحو طارئ احتمالي. والمقدمة ٣ هي افتراض مقبول تمامًا للمنطق الشكلي بأن الحالة الشكلية حتمية دائماً. والمقدمة (٥) يمكن الاستدلال عليها من (١) باستعمال مبادئ المنطق الشكلي. لقد قيل في الواقع أن البطلان الحتمي للعاقبة يتضمن [بطلان] السالفة؛ يدعو هارتشورن هذه الصيغة بصيغة شكلية للمبدأ المنطقي الخاص بإنكار السالفة أو الشرط من خلال إنكار النتيجة الناتجة (الإنكار من خلال الإنكار modus tollens). والمقدمة (٧) هي الافتراض بأن وجود كائن كامل الصفات غير مستحيل. والمقدمة (٩) هي البديهية الشكلية بأن لو أن الافتراض صحيح حتمياً فإنه صحيح.

يبدو أن هناك بعض الشك بأن الجدلية صالحة. إن السؤال الحاسم هو ما إذا تكون المقدمات المنطقية صحيحة أم لا. بوضوح فإن أهم اثنتين منهما لأجل غرضنا هما المقدمتان المنطقيتان (١) و(٧). وفقاً لرأي هارتشورن، فإن (٧) هي الأعصى على التعليل. لقد حَبَّذَ استعمال برهاناً إيمانياً أو اثنتين مما ادعى أنه يبرهن على أن الكمال يجب أن يكون على الأقل ممكناً. لكن هذا يبدو أنه يرتب الأمور ترتيباً معكوساً. إن البراهين الإيمانية تفترض أن مفهوم الله متسق منطقياً؛ ولا يمكنها البرهنة على ذلك. بالإضافة إلى ذلك_ كما أشرنا أعلاه آنفاً_ فهناك محاولات عديدة للبرهنة على أن مفهوم الله غير متسق منطقياً. قبل أن يدعي المرء أنه متسق، فإنه يحتاج على الأقل إلى البرهنة على أن هذه المحاولات تفشل. لم يقم هارتشورن بذلك، وبالتالي فإن المقدمة (٧) غير معللة. وعلاوة على ذلك، حيث أن_ كما سوف نرى_ بعض هذه المحاولات ناجحة (انظر الفصل ١٢)، فإن المقدمة (٧) ليست غير معللة فحسب، بل هناك سبب وجيه للافتراض بأنها باطلة.

المقدمة (١) أيضًا مستشكلة. يبدو أن هارتشورن قصد بجملة "إنه حتمي أن الكائن الكامل يوجد" أنه حتمي منطقيًا أنه يوجد. رغم ذلك، لا يبدو أن هناك أي سبب وجيه للافتراض بأنه لو يوجد كائن كامل [الصفات] فإن وجوده سيكون حتميًّا منطقيًّا. وكما جادل R. L. Purtill:

"يبدو مناقضًا لفكرتنا عن الحتمية المنطقية القول بأنه ينبغي تحديد ما إذا يكون أولًا يكون بيان ما حتميًّا منطقيًّا من خلال وجود أو عدم وجود شيء ما. إن كنا نعني بجملة "بيان حتميًّا منطقيًّا" أي: "فرضية منطقية خاصة بنظام منطقي" أو "عبارة صحيحة منطقيًّا شكليًّا مكونة من عبارات أصغر سواء أكانت العبارات المكونة صحيحة أم لا" أو "بيان صحيح بالضرورة"، فإنه يبدو واضحًا تمامًا أن وجود أو عدم وجود شيء ما غير ذي صلة بالسؤال عما إذا يكون أو لا يكون بيان ما فرضية منطقية، أو عبارة صحيحة منطقيًّا شكليًّا، أو صحيحًا بالضرورة. حتى لو ادَّعي بأن فكرتنا عن الحتمية المنطقية أوسع من أي من هذه الأفكار، فيبدو من غير المرجح أن أي تعريف معقول للحتمية المنطقية سوف يقر باعتمادها على الوجود." ٢٥

يعتقد هارتشورن أن المرء لا يمكنه استعمال منطق الكمال للبرهنة على وجود جزيرة كاملة [الصفات، مثالية]، لكن محاولاته لمواجهة نوعية اعتراض Gaunilo غير ناجحة. لقد جادل بأن غير متسق منطقيًّا الافتراض بأنه يمكن أن تكون جزيرة مثالية كاملة الصفات، حيث أنها لكي تكون كاملة [الصفات] سوف تحتاج أن تكون كيانًا غير طارئ. وعلى أي حال فقد قال أن جزيرة ما بطبيعتها طارئة. ردًا على هارتشورن ألا يمكن للمرء تقديم مفهوم عن جزيرة فائقة والتي لو وُجدت على الإطلاق سوف تكون توجد بالحتمية؟ جادل هارتشورن بأن مفهوم الجزيرة الموجودة بالحتمية هو "غير متسق ذاتيًا" ٢٦. ما أساسه لهذا الحكم؟ لقد جادل بأن كائنًا ما طارئًا [على الوجود] يجب أن يكون له عشر صفات ٢٧، من بينها أن يكون معتمدًا سببيًّا لوجوده على شيء ما آخر، أن يكون جيدًا لغرض ما منطقيًّا فقط. إن جدليته

تبدو أنها [تقول ب] أن الجزيرة بطبيعتها يجب أن تكون لديها هذه الصفات، وبالتالي لا يمكن أن تكون غير طارئة وحتمية.

إن المشكلة في هذا الرد هو أنه في حالة بعض من الصفات العشرة المسرودة، فإنه يقيئًا غير واضح ما إذا كان لا يمكن تصور امتلاك جزيرة لها. كمثال، لماذا يتوجب

على جزيرة ما أن تكون معتمدة سببيًا على أشياء أخرى؟ إن الجزر في الواقع معتمدة هكذا، لكن لا يبدو مستحيلًا تصور جزيرة ليست كذلك. بالتأكيد، لو وُجِدَت جزيرة كهذه في عالمنا لكانت ستكون معجزة، حيث كان وجودها سيكون متعارضًا مع الكثير من قوانين الطبيعة. لكنها لن تكون غير متماسكة تصويريًا لذلك السبب. وفي حالة بعض من الصفات الأخرى التي سردها هارتشورن، رغم صحة أن الجزيرة بطبيعتها يجب أن تمتلكها، فإنه غير واضح لماذا افترض أنها صفات كائنات طارئة محتملة فقط. كمثال، قد يقر المرء أنه حتى جزيرة مثالية هي جيدة فقط لبعض الغايات. لكن لماذا يجب أن يكون كائنًا غير طارئ جيدًا [صالحًا] لكل الأغراض؟

سوف يبدو صعبًا كذلك "البرهنة" على وجود الشرير المطلق الفائق من خلال جدلية شكلية مطابقة للخاصة بهارتشورن، فسوف يكون الاختلاف الرئيسي في فهم البيان عن "يوجد كائن كامل الصفات" هي أنها ستعني "يوجد كائن شرير على نحو كامل". وحيث أن مثل ذلك الكائن سيكون كلي المعرفة والقدرة، وغير مخلوق، ومستقلًا عن كل شيء آخر، وسببًا لكل الأشياء الطارئة [على الوجود]، وسوف يفتقد من بين الصفات العشرة التي عددها هارتشورن صفة واحدة فقط: لن يكون صالحًا لكل الأغراض المعقولة. لكن كما اقترحت أعلاه فإنه ليس واضحًا أن هذه الصفة لها أي علاقة بعدم الطروء والحتمية.

جادل هارتشورن في عملٍ أبكر ضد برهان وجودي على شرير كامل [الصفات].
وبما أن فكرة الشرير الكامل لها تشابهات وثيقة مع فكرتنا عن الشرير المطلق، فإنه
لهامٌ أن ندرس جدليته. لقد قال:

"إن شريرًا كامل الصفات كان سيكون عليه أن يكون في نفس الوقت مسؤولًا على
نحو غير محدود عن كل الموجودات بالإضافة إليه، إلا أنه مع ذلك سيكره كل
الموجودات. كان سيكون عليه أن يواظب على الرعاية منقطعة النظير والصبر
والإدراك الكامل لحيوات الكائنات الأخرى (والتي يجب أن تعتمد في وجودها على
رعايته)، ومع ذلك يجب أن يكره كل هذه الكائنات بقسوة لا نظير لها. سوف يجب
أن يعذب كونه كل شيء فيه يكتمل [يتكامل] من خلال كيانه، متحدًا معه بعلاقة
نشيطة كما يمكننا التصور على نحو باهت. باختصار، سواء أكان إله كامل فكرة
منطقية أم غير منطقية، فإن فكرة شرير كامل غير منطقية على نحو واضح، وإنه
ليس ذا أهمية ما إذا كان الغير منطقي يوجد أم لا، حيث أنه على أية حال لا يوجد
بالحتمية، وكان وجوده سيكون لا شيئًا، حتى لو كان لا شيئًا حتميًا." ٢٨

إنه لغامض لماذا تتعارض صفات سرد هارتشورن مع صفات الشرير الكامل، لكن
على أية حال فهي ليست صفات الشرير المطلق. فكما أتصور الشرير المطلق [على
سبيل الجدل_م]، فهو رغم مسؤوليته عن وجود كل المخلوقات الطارئة بمعنى أنه
السبب النهائي لوجودها، فإن هذا يتوافق مع إيقاعه الشر العظيم على هذه
المخلوقات. بالتالي فإن الشرير المطلق ليس _على الأقل وفق إحدى طرق الفهم_
ليس كارهاً لكل الموجودات حيث أن تعذيب الكائنات هو هدفه. إنه يجب أن يخلق
كائنات طارئة [على الوجود] واعية حاسة لكي يسبب لها الآلام والمعاناة. إنه لا
يُعنى بحيواتهم بعناية وصبر بأي معنى يتضمن اهتمامًا أخلاقيًا. إنه يُعنى بها
بالطريقة التي يعنى فيها المعدبُ بضحاياه. الكون لا يتكامل مع كيانه، لأن الشرير
المطلق يتسامى فوق الكون مفارقاً له وهو يتدخل فيه فقط لأجل أغراضه الشريرة
الخاصة به. بالتالي فهارتشورن لم يبرهن على أن الشرير المطلق الفائق هو فكرة

غير منطقية، و"لا شيء حتمي". وحتى يُبرهن على هذا، فيجب أن أستنتج أن البرهان الوجودي على الشرير المطلق الفائق سليم منطقياً لو أن البرهان الوجودي على الله سليم.

جدلية Kardig الوجودية

قدم كارل كُورْدِج Carl Kordig مؤخرًا نسخة قائمة على فلسفة الوجوب الأخلاقي من الجدلية الوجودية ذات مرحلتين ٢٩. المرحلة الأولى من الجدلية يمكن التعبير عنها بصورة غير رسمية كالتالي: ما هو كامل وفقًا لفلسفة الوجوب الأخلاقي ينبغي (يُستحسن) أن يوجد. وبما أن الله كامل فينبغي أن يوجد. لكن كوردج جادل بأن ما ينبغي أن يوجد يمكن أن يوجد، بالتالي فيمكن أن الله يوجد. ومصرحًا بها على نحو أكثر رسمية فإن أول مرحلة من الجدلية هي كالتالي:

- (١) العامل الوجوبي الأخلاقي / يُستحسن لو أن الله يوجد
- (٢) العامل الوجوبي الأخلاقي / الله يوجد _____ (يؤدي إلى) العامل النظري المخصص للإمكانية والذي يقول بأن الله يمكن أن يوجد.

(٣) بالتالي يمكن أن يوجد الله.

تقول المقدمة المنطقية الأولى أن الله ينبغي أن يوجد. تقول المقدمة الثانية أنه لو كان الله ينبغي أن يوجد فإنه يمكن أن الله يوجد. من خلال القياس الاستثنائي (قاعدة الإثبات من خلال الإثبات، يعني لو جملة شرطية مقبولة وجملة الشرط فيها مقبولة فإن جواب الشرط يكون صحيحًا) فإنه يحتمل أن الله يوجد.

للتعبير عنها على نحو غير رسمي، فإن المرحلة الثانية من الجدلية هي أنه بما أنه قد بُرهنَ على أن وجود محتمل، فإن وجوده يكون حتميًا. هذا لأن الله ليس كائنًا طارئًا [على الوجود]. لو أمكن أنه يوجد، فيجب أن يوجد. هذا يعبر عنه كالتالي:

(٤) الله يوجد احتمالًا

(٥) الله يوجد احتمالًا _____ (يؤدي إلى) الله يوجد بعامل الحتمية

(٦) بالتالي فالله يوجد بالحتمية.

تقول المقدمة المنطقية (٤) وهي استنتاج المرحلة الأولى من الجدلية بأن وجود الله محتمل. وتقول المقدمة المنطقية (٥) من الجدلية بأنه لو يحتمل وجود الله، فمن ثم فإن وجود الله حتمي.

بالنظر إلى هاتين المقدمتين، فإن المرء يستنتج بالقياس الاستثنائي بأنه حتمي أن الله يوجد.

حتى لو لم تكن هناك مشكلات في المرحلة الأولى من الجدلية، فهناك مشاكل جدية في المرحلة الثانية، مشاكل متطابقة مع التي في نسختي مالكم وهارتشورن من الجدلية الوجودية. كمثال، رغم أن الجزر تُعتبر عادةً موجودات طارئة [على الوجود]، فيمكن للمرء تقديم فكرة [تصور] جزيرة فائقة، جزيرة فردوسية ليست فحسب لها فوائد صحية عجيبة والعدد الملائم من أشجار جوز الهند، والأيام المشمسة، وما إلى ذلك، بل وهي كذلك لها صفات نظرية شكلية غير معتادة. كمثال، لو أن الجزيرة الفائقة توجد على الإطلاق، فإن وجودها حتمي. وحيث أن مفهوم الجزيرة الفائقة غير مستحيل منطقيًا، فبالقياس الاستثنائي يمكن للمرء أن يستنتج أن الجزيرة الفائقة توجد بالضرورة. وستكون الجدلية كالتالي:

(٤-) يحتمل أن توجد الجزيرة الفائقة.

(٥-) يحتَمَل أن توجد الجزيرة الفائقة _____ (يؤدي إلى) توجد الجزيرة الفائقة بالحتمية.

(٦-) توجد الجزيرة الفائقة بالحتمية.

وبعد، فقد يُعترض بالقول بأن مفهوم الجزيرة الفائقة غير متماسك منطقيًا، وبالتالي فإن (٤-) باطلة. رغم ذلك فإنه ليس واضحًا على الإطلاق أن هناك أي شيء أكثر انعدامًا تماسكًا في مفهوم الجزيرة الفائقة [الخارقة للعادة] أكثر مما في مفهوم الله [المزعوم]. فكما جادلت أعلاه، فإن مثل هذه الجزيرة لا ينبغي أن تعتبر مناظرة للعدد الأكبر، والتي هي فكرة غير متماسكة منطقيًا. ولا نوعية الاعتبارات التي أوردها هارتشورن في سعيه للإقناع. على أية حال، عند هذه النقطة فإن المرحلة الأولى من جدلية كورديج تساعدنا وتسعفنا. فحتى المتشككون الذين يشكّون في وجود جزيرة فائقة يعتقدون بالتأكيد أنها يحسُن أن توجد. فباعتبار كل شيء، كما قد عرّفناها، فإن الأعمى والمريض سوف يُشفى ببساطة بنقله إليها. لكن لو أنها يُستحسن أن توجد، ومن ثم فيحتمَل أنها توجد. ونصيغها على نحو أكثر رسمية كالتالي:

- (١-) يستحسن وفقًا لنظرية فلسفة الوجوب الأخلاقي لو توجد الجزيرة الخارقة للعادة.
- (٢-) يستحسن وفقًا لنظرية فلسفة الوجوب الأخلاقي لو توجد الجزيرة الخارقة للعادة _____ (يؤدي إلى) يحتَمَل أن توجد الجزيرة الخارقة للعادة.
-

(٣-) يحتَمَل أن توجد الجزيرة الفائقة [الخارقة للعادة].

كما برهن Patrick Grim، فإن كل أنواع الكائنات الكاملة الصفات وفقًا لمنظور الاستحسان الفلسفي الأخلاقي والعجيبة يمكن البرهنة عليها من خلال هذه الجدلية ٣٠. يمكن أيضًا البرهنة على وجود الشرير المطلق الفائق. تمضي الجدلية كالتالي:

(أ١) يستحسن من منظور فلسفة الاستحسان الأخلاقي أن يكون ما عليه الحال أنه لا يوجد شرير مطلق.

(أ٢) يستحسن من منظور فلسفة الاستحسان الأخلاقي أن يكون ما عليه الحال أنه لا يوجد شرير مطلق_____ (يؤدي إلى) يحتمل أنه يوجد الشرير المطلق.

(أ٣) بالتالي يحتمل أنه يوجد الشرير المطلق.

(أ٤) يحتمل أنه يوجد الشرير المطلق.

(أ٥) يحتمل أنه يوجد الشرير المطلق_____ (يؤدي إلى) يوجد الشرير المطلق بالاحتمية.

(أ٦) بالتالي يوجد الشرير المطلق بالاحتمية.

للتعبير عن ذلك بطريقة غير رسمية، فهذا يعني أن الشرير المطلق الفائق لا يُستحسن أن يوجد. بالتالي فإن الشرير المطلق الفائق يحتمل أنه يوجد. وحيث أن الشرير المطلق الفائق ليس بحكم طبيعته كائنًا طارئًا ويحتمل أن يوجد، فهو يجب أن يوجد.

يبدو واضحًا أن نسخة كورديج القائمة على الاستحسان أو الوجوب الأخلاقي من الجدلية الوجودية ليست مقبولة أكثر من النسختين الأخريين اللتين فحصناهما.

جدلية بلانتينجا Plantinga الوجودية

جادل بلانتينجا لصالح وجود الله باستعمال نسخة من الجدلية الوجودية تقوم على منطق العوالم الممكنة ٣١. لقد عرّف صفة العظمة القصوى على أنها تستلزم التفوق الأقصى في كل عالم ممكن، وعرّف التفوق الأقصى على أنه يستلزم كلية العلم

والقدرة والكمال الأخلاقي في كل عالم ممكن. يمكن إنشاء بيان مبسّط خاص بجدليته كالتالي:

(١) هناك عالم ممكن حيث يمكن ضرب المثل على العظمة القصوى.

- (١١) هناك عالم ممكن ما يوجد فيه كان عظيم إلى أقصى حد. (استدلالاً من (١))
- (٢) بالاحتمية، فإن كائنًا هو عظيم إلى أقصى حد سيكون متفوقًا إلى أقصى في كل عالم ممكن. (بحكم طبيعته)
- (٣) بالاحتمية، فإن كائنًا فائقًا إلى أقصى حد في كل عالم ممكن هو كليّ العلم والقدرة وكامل أخلاقيًا في كل عالم ممكن. (بحكم طبيعته)
- (٤) بالتالي، يوجد في عالمنا وفي كل عالم ممكن كائن كليّ العلم والقدرة وكامل أخلاقيًا. (من (١) و (٢) و (٣)).

لا يعتقد بلانتينجا أن هذه الجدلية برهان قاطع على وجود الله، حيث أن المقدمة (١) لم يُبرهن عليها على نحوٍ عقلانيٍّ؛ فيمكن أن ينكرها الناس العقلانيون. من ناحية أخرى، فقد جادل بأن المقدمة (١) ليست مناقضة للعقل. بالتالي فقد استنتج أن الجدلية لا تبرهن على حقيقة الفرضية بل على "الإمكانية العقلانية لقبولها" ٣٢.

هناك عدد من المشاكل في هذه الجدلية. فأولاً: هناك أسئلة فنية [خاصة بصناعة الفلسفة] يمكن أن تثار بخصوص استعمال منطق دلالات الألفاظ وعلاقاتها [سيمانتيكيات] العوالم الممكنة والمنطق الشكليّ في برهانه. وخصوصاً، فقد يُتساءل ما إذا يكون نظام المنطق الشكليّ المستعمل في برهان بلانتينجا ملائم ٣٣. وما إذا كان بلانتينجا قد قدّم شروطاً كافية للصحة لجمله الشكلية الشرطية ٣٤. رغم ذلك فلن نتابع هذه المسائل هنا، لأن هناك مشاكل أكثر أساسية في هذه الجدلية.

فبدائيةً، قد يكون بلانتينجا مخطئًا تمامًا في قوله بأن المقدمة (١) لا تتناقض مع العقل. فكمثال، لو أن كلية العلم والقدرة والكمال الأخلاقي يشكل مجموعة غير مستقة من الصفات_ كما سوف نرى قريبًا_ فمن ثم فإن العظمة القصوى ستكون غير متسقة هي كذلك. علاوة على ذلك، إحدى جدليات بلانتينجا لصالح الافتراض بأن قبول المقدمة (١) ليس غير عقلانيّ مشكوكٌ بها. لقد قارن المقدمة (١) بقانون الفيلسوف ليبنز القائل:

قانون ليبنز: بالنسبة لأي شيء ندعوه بـ س وشيء آخر ندعوه بـ ص، وصفة، لو أن $S = V$ ، فمن ثم فإن س له نفس الصفة لو وفقط كان ص له هذه الصفة.

وقد جادل بلانتينجا أنه رغم حقيقة أننا ليس لدينا برهان على قانون ليبنز، فإننا معلّون في قبوله. على نحو مماثل جادل بلانتينجا بأنه رغم حقيقة أننا ليس لدينا برهان على المقدمة (١) فإننا معلّون في قبولها ٣٥. رغم ذلك، فقد جودِل على نحو معقول بأن التشابه بين قانون ليبنز والمقدمة (١) لجدلية بلانتينجا ضعيف. إن قانون ليبنز هو ترجمة إنجليزية حرة لنظرية رياضية خاصة بالمنطق الأولي الترتيبي تعزو الحساب إلى الهوية، أما المقدمة (١) لبلانتينجا فليست ترجمة لنظرية رياضية خاصة بأي منطق معياريّ. إن الخلافات على قانون ليبنز في تاريخ الفلسفة _بخلاف الخلافات على المقدمة (١) لبلانتينجا_ تبدو أنها تختص بعلم اللغويات وليست حول قيمة حقيقة قانون ليبنز ٣٦.

بالإضافة إلى ذلك، يمكن محاكاة جدلية بلانتينجا محاكاة ساخرة ٣٧ باستعمال جدلية لها نفس الشكل للبرهنة على إمكانية القبول المتعقلن لجنيات الغابات والأشباح والأحصنة وحيدة القرن وكل أنواع الكائنات الخرافية العجيبة. أحد طرق إثبات بطلان هذا النوع من الجدليات من خلال سخافة نتائجها يجري كالتالي: فلنعرفّ صفة أن تكون جنية غابات على أنها تستلزم أن تكون جنية في كل عالم ممكن. ولنعرف

صفة أن تكون جنية غابات على أنها تستلزم أن تكون كائن صغير يسكن الغابة ذا قدرات سحرية في كل عالم ممكن، بالتالي:

- (١-) يوجد عالم محتمل حيث صفة الكينونة جنية غابات فريدة لها مثال يُضرب.
- (١أ-) هناك عالم محتمل حيث توجد جنية غابات فريدة (من ١-)
- (٢-) بالاحتمية، الكائن الذي هو جنية غابات في كل عالم محتمل هي كائن ساكن الغابة صغير ذات قدرات سحرية في كل عالم ممكن. (بحكم طبيعتها)
- (٤-) بالتالي، يوجد كائن ساكن الغابة صغير ذو قدرات سحرية في عالمنا وفي كل عالم.

حيث أن المقدمة (١-) ليست أكثر مناقضة للعقل من المقدمة (١)، فيجب أن يفترض المرء أن الاستنتاج (٦-) مقبول عقلاً.

على نحو مشابه يمكن أن يبرهن المرء على أنه يوجد جن صغير مخرب وجن مشاغب وأحصنة وحيدة القرن. باستعمال نوع مشابه من الجدلية يمكن أن يبرهن المرء على إمكانية القبول العقلاني لوجود جزيرة مدهشة من النوع الموصوف أعلاه. فسوف يعرف المرء صفة الجزيرة المدهشة الفريدة على أنها تستلزم أن تكون جزيرة مدهشة في كل العوالم المحتملة. وسيعرفها المرء بأنها جزيرة حيث لا يشيخ بها المرء أبداً، وحيث يوجد عشرة آلاف شجرة جوز هند، وما إلى ذلك ٣٨. ومن ثم يقول المرء على غرار المقدمة الأولى للجدلية:

(١-) هناك عالم محتمل حيث يكون هناك مثال على كينونة الجزيرة المدهشة الفريدة.

وعلى نحو افتراضي، فإن المقدمة (١-) ليست مناقضة للعقل أو على الأقل ليست أكثر مناقضة للعقل من المقدمة (١) الخاصة ببلانتينجا. ثم تستمر الجدلية على

نفس النحو الملّخص أعلاه. سيستنتج المرء بأن الاعتقاد بالجزيرة المدهشة مقبول عقلاً. يمكن البرهنة كذلك على أن الشرير المطلق يوجد في عالمنا وفي كل عالم. لكن حيث أن الشرير المطلق هو كلي العلم والقدرة وشرير بالكامل، فإن الله والشرير المطلق لا يمكن أن يتواجدا سوياً ٣٩.

يجب أن أستنتج أن نسخة بلانتينجا من الجدلية الوجودية ليست أكثر نجاحاً من النسخ الأخرى التي تفحصناها ٤٠.

خلاصة

كتب آرثر شوبنهاور: "بدراستها بتسليط الضوء عليها.... وبدون تحيز، فإن هذا البرهان الوجودي هو حقاً مزحة فاتنة" ٤١. المرء مُغري على الاتفاق معه. إلا أننا كما قد رأينا فهناك بعض الفلاسفة المشهورون الدينيون ذوو السمعة كمفكرين عميقين الذين أخذوها بجدية تامة. بالنظر إلى المشاكل في الجدلية والموجزة هنا، فإنه يصعب فهم سبب قيامهم بذلك.

الفصل الرابع

الجدلية الكونية

تمامًا مثلما استعمل الجدلية الوجودية الكثير من الفلاسفة الدينيين للبرهنة على وجود الله، فكذلك الأمر مع الجدلية الكونية. في الواقع، فإن أفلاطون وأرسطو[تلس] وتوماس الأكويني ورينيه ديكارت وليبنز قد قدّموا نسخًا من هذه الجدلية. يبدو كذلك أنها ذات شعبية بين العوام. لو سأل المرء رجل الشارع العادي لماذا يعتقد أو تعتقد بالله، فإن الإجابة ستكون على الأرجح نسخة مبسطة ما من الجدلية الكونية. في كل أشكالها تنطلق هذه الجدلية من حقائق معيّنة عن العالم وتحاول الاستدلال من خلالها على وجود الله. بعبارة أخرى، بخلاف الجدلية الوجودية، فإن الجدلية الكونية لديها بعض المقدمات القائمة على الملاحظات التجريبية. ومع ذلك، رغم أن بعض الكتاب المعاصرين قد أنشؤوا نسخًا استقرائية قائمة على الاحتمالية من الجدلية الكونية، فإن الصيغة التقليدية من الجدلية استنتاجية. يستحيل هنا دراسة كل نسخ الجدلية الكونية. سوف أدرس اثنتين من الخمس طرق الخاصة بتوماس الأكويني، ربما أشهر بيان كلاسيكي للنسخة الاستنتاجية [الاستدلالية] من الجدلية، وكذلك ثلاثة من أعقد النسخ المعاصرة للجدلية: الصياغيتين الاستدلاليتين الخاصتين بوليم كريج William Craig و Bruce Reichenbach وصيغة ريتشارد سوينبرن Richard Swinburne الاستقرائية. إن تنفيذ هذه العينة التمثيلية من صياغات الجدلية ينبغي أن يقدم أسبابًا وجيهة للاعتقاد بأن كل نسخ الجدلية تفشل.

الجدليات الاستدلالية الكونية التقليدية

النسخة البسيطة

في أبسط صيغة من الجدلية الكونية يكون هناك التالي: كل شيء نعرفه له سبب. لكن لا يمكن أن يكون هناك ارتداد لا نهائي للأسباب، بالتالي يجب أن يكون هناك سبب أول. هذا السبب الأول هو الله.

يسهل تبين المشاكل في هذه النسخة البسيطة من الجدلية، حيث أنها _كما سوف نرى_ توجد في بعض النسخ الأكثر تعقيداً كذلك. ربما المشكلة الرئيسية في هذه النسخة من الجدلية أنها حتى لو نجحت في البرهنة على وجود سبب أول، فإن هذا السبب الأول ليس بالضرورة الله^١. لا يحتاج سبب أول ما إلى امتلاك الصفات المرافقة ذهنياً عادةً لله [المزعوم]. كمثال، لا يحتاج سبب أول ما إلى امتلاك معرفة أو خيرية عظيمة، ناهيك عن غير محدودة. يمكن أن يكون السبب الأول كائنًا شريرًا أو الكون نفسه. هذه المشكلة في حد ذاتها تجعل الجدلية غير مفيدة البتة كتأييد للرأي القائل بأن الله يوجد. ومع ذلك، فإن بها مشكلة أخرى واحدة على الأقل جدية على نحوٍ مساوٍ.

تفترض الجدلية أنه لا يمكن أن توجد سلسلة لا نهائية من الأسباب، لكنه غير واضح لماذا ينبغي أن يكون ذلك هكذا. لا تكشف الخبرة عن تسلسلات أسباب لها سبب أول، سبب غير مُسَبَّب. لذلك فإن الفكرة بأنه لا يمكن أن يوجد تسلسلات لا نهائية من الأسباب وأنه يجب أن يكون هناك سبب أول _سبب بدون سبب له_ لا تجد تأييداً من الخبرة. هذا لا يعني القول بأن الخبرة تشير إلى تعاقب لا نهائي من الأسباب. بل بالأحرى فإن افتراض وجود سبب أول يبدو افتراضاً غير تجريبي والذي يراه بعض الناس على أنه واضح أو بديهي. رغم ذلك، فمن وجهة نظر تاريخية، فإن أي التجاء إلى الوضوح أو البديهية يجب أن ينظر إليه بشك، لأن الكثير من الأشياء التي ادَّعِيَ أنها صحيحة بديهيًا _كمثال: الحق الإلهي للملوك في الحكم وأن الأرض مركز الكون وقول أرسطو[تلس] أن الجنث تتحلل نتيجة كائنات داخل الجسم_ قد اتضح أنها غير صحيحة على الإطلاق.

بالإضافة إلى ذلك، ليس لدينا خبرة عن تسلسلات لا نهائية سببية، لكننا نعلم بالفعل أن هناك سلاسل لا نهائية، مثل الأرقام الحقيقية. يتساءل المرء لماذا لو كانت هناك تعاقبات لا نهائية في الرياضيات، لا يمكن أن توجد أخرى في تسلسلات السببية. لا شك يوجد اختلافات حاسمة بين التسلسلات السببية والرياضية، لكن بدون جدالات إضافية للبرهنة بدقة على ماهية هذه [الاختلافات]، فلا يوجد سبب للاعتقاد بأنه لا يمكن أن يكون هناك ارتداد لا نهائي للأسباب. بعض المدافعين المعاصرين عن الجدلية الكونية قدّموا هذه الجدليات تمامًا، وسأفحص هذه الجدليات لاحقًا. لكن حتى لو نجحت، فهي في حد ذاتها لا تبرهن على أن السبب الأول هو الله [المزعوم].

نسخ أكثر تعقيدًا

كما قد قلت فإن المشاكل الكبيرة التي تواجه النسخة البسيطة من الجدلية الكونية تعاود الظهور في النسخ المعقّدة كذلك. تأمل _كمثال_ اعتقاد توماس الأكويني أن وجود الله يمكن البرهنة عليه بالجدليات العقلانية. في (الخلاصة اللاهوتية) قدّم خمس جدليات _والتي سماها طرقًا_ والتي اعتقد أنها تبرهن على وجود الله ٢. أول ثلاثة من طرقه الخمسة هي نسخ معقدة من الجدلية الكونية البسيطة المقدمة وحدها. سوف أدرس الطريقتين الثانية والثالثة.

شرح الأكويني الطريقة الثانية كالتالي:

"الطريقة الثانية تقوم على مفهوم التسبب الكافي. في العالم الملاحظ نكتشف ترتيبًا للأسباب المؤثرة، لكن لا يوجد سبب، أو حتى يمكن أن يوجد، لشيء مسبب لنفسه على نحو مؤثر. مثل هذا الشيء كان سيحتاج أن يكون سابقًا لنفسه، وهذا مستحيل. وبعد فإنه يستحيل المضي في تسلسلات أبدية من الأسباب المؤثرة. لأنه في كل تسلسلات مرتّبة من الأسباب المؤثرة يوجد مجموعة أولى من السلاسل تسبّب المجموعة أو المجموعات الوسيطة، والتي بدورها تسبب المجموعة النهائية. لكن لو

مضت التسلسلات إلى الأزل، فمن ثم فلن يكون هناك سبب أول كافٍ، وبالتالي لن يكون هناك نتيجة نهائية ولا سبب كافٍ فعال وسيط، وهذا باطل بوضوح. بالتالي فإنه ضروري افتراض سبب أول كافٍ ما، والذي يعطيه كل أحد اسم "الله". ٣

حاول الأكوييني في هذه الجدلية البرهنة على أنه لا يمكن أن توجد سلسلة لا نهائية من الأسباب الفعالة وبالتالي فيجب أن يوجد سبب أول. رغم أن هذا المفهوم الخاص بالسبب الفعال ربما أقرب إلى رؤيتنا المعاصرة للسببية مما هي للمفاهيم الأرسطوطاليسية الأخرى عن السبب التي استعملها [الأكوييني]، فهناك بعض الاختلافات المهمة. إن السبب الفعال الخاص بشيء بالنسبة لرأي أرسطو [تلس] والأكوييني ليس حدثاً سابقاً بل عاملٌ رئيسيٌّ سبب التغيير. إن الإطار المفاهيمي لأسباب سلسلة السببية بالنسبة لأرسطي هي كالتسخين والتبريد من منظور أرسطو [تلس]. كمثال، لو أن أ يسخن ب، فمن ثم فإن أ يحدث السخونة في ب، ولو أن أ يרטب ب، فإن أ يحدث الرطوبة في ب. عموماً، لو أن يفعل شيئاً ما ل ب، فمن ثم فإن أ يسببه ل ب. لا يجب أن تكون أولية السبب زمنية [من وجهة نظر أرسطو/تلس]؛ إن السبب أولي على نتائجه بمعنى أن السبب يمكن أن يوجد بدون النتيجة وليس العكس ٤.

إنه لمهم إدراك أن جدلية الأكوييني تهدف إلى البرهنة على سبب أول والذي يحافظ على الكون هنا والآن. إن طريقته الثانية لا تهدف إلى البرهنة على سبب أول للكون في الماضي البعيد. في الواقع، لقد اعتقد أن المرء لا يمكنه البرهنة بالجدل الفلسفي على أن الكون له بداية في الزمن، رغم أنه اعتقد أنه له. هذا الاعتقاد كان مسألة إيمان، شيء هو جزء من العقيدة المسيحية، وليس شيئاً يمكن للمرء أن يصادق عليه بالعقل. بالتالي فهو لم يكن معارضاً على أسس فلسفية لكون ليس له بداية زمنية. كما يوضح الاقتباس الآنف منه أعلاه فقد اعتقد أن الحفاظ هنا والآن على الكون لا يمكن فهمه في ظروف سلسلة سببية لا نهائية. هذه المشكلة الأخيرة شديدة على نحو خاص. ما لم يُبرهن على اختلاف ما ذي علاقة بين السلسلة اللانهائية الزمنية وغير

الزمنية، فإن ادعاء الأكوييني بأنه لا يمكن البرهنة على استحالة سلسلة زمنية لا نهائية من خلال الجدل الفلسفي يبدو أنه يُلقي الشك على ادعائه بأن الجدل الفلسفي يمكنه البرهنة على استحالة وجود سلسلة سببية لا زمنية.

ربما يمكن أن يجعل تشبيهان الفرق بين التعاقبات السببية الزمنية وغير السببية واضحًا. تصوّر سلسلة من قطع الدمينو [الدومنة] المتساقطة. إنها مشابهة للسلسلة السببية الزمنية. لا ينكر الأكوييني على أسس فلسفية أن تسلسلات لا نهائية من هذا النوع يمكن أن يوجد. لكن الآن تصور سلسلة (جنزير) والذي تدعم فيها الحلقة الواحدة الأخرى. ليس هناك تعاقب زمني هنا. هذا النوع من التسلسل السببي هو الذي يقول الأكوييني أنه لا يمكنه المضي إلى الأزل بل يجب أن ينتهي إلى سبب أول مشابه لذلك.

إن نفس المشاكل التي تصيب النسخة البسيطة من الجدلية تصيب كذلك هذه النسخة الأكثر تعقيدًا منها. حتى لو بُرهن على السبب الأول فهو لا يجب بالضرورة أن يكون الله [المزعوم]؛ ولم يقدم الأكوييني سببًا لا يفترض مقدّمًا صحة ما يحتاج لإثباته لسبب أنه لا يمكن أن يوجد ارتداد لا نهائي غير زمني للأسباب ٥.

في الطريقة الثالثة جادل الأكوييني كالتالي:

"بعض الأشياء التي نلقاها لديها احتمالية أن تكون أو لا تكون [توجد أو لا توجد]، حيث أننا نجدها تُنشأ وتفسد، وبناء على ذلك مع احتمالية أن تكون أو لا تكون. وبعد فإنه يستحيل على كل شيء موجود أن يكون على هذا الحال؛ لأن ما لديه احتمالية ألا يكون، في وقت ما هو لا يكون. بالتالي لو كان كل شيء له احتمالية ألا يكون، ففي وقت واحد معيّن لم يكن هناك شيء. لكن لو كان هذا ما كان عليه الحال، لما كان سيكون هناك شيء حتى الآن، لأن ما ليس موجودًا لا يبتدئ أن يوجد إلا من خلال شيء موجود. فإذن لو لم يكن شيء موجودًا في الوجود،

لاستحالة أن يبتدئ أي شيء في أن يوجد، وبالتالي لكان سيظل لا يوجد شيء إلى الآن، وهذا باطل بوضوح. بالتالي ليس كل شيء لديه احتمالية أن يوجد أو لا يوجد، بل يجب أن يكون هناك شيء ما ضروري. وبعد فإن كل شيء ضروري [حتمي] إما له سبب لضروريته من خارج نفسه، أو ليس له. وبعد فلا يمكن المضي إلى الأزل في سلسلة من الوجودات الضرورية والتي كل منها له سبب لضروريته، تمامًا كما بُرهن في حالة الأسباب الفعالة. بالتالي فإنه لضروري افتراض شيء ضروري في حد ذاته، وليس له سبب لضروريته من خارج نفسه، بل بالأحرى هو سبب الضرورة للأشياء الأخرى، وهذا يسميه كل البشر بالله". ٦

لتقييم جدلية الأكوييني نقدياً فسيكون مفيداً إعادة صياغتها إلى المراحل التالية:

- (١) كل شيء موجود له احتمالية ألا يوجد.
- (٢) ما هو صحيح بالنسبة لكل واحد ينطبق على كل واحد (بالمجموع والتعميم).
- (٣) بالتالي كل شيء يمكن أن يتوقف عن الوجود.
- (٤) إن كان كل شيء يمكن أن يتوقف عن الوجود، فقد حدث هذا بالفعل من قبل.
- (٥) بالتالي فإن كل شيء قد توقف عن الوجود.
- (٦) لو كان كل شيء قد توقف عن الوجود بالفعل من قبل، ولا يمكن أن يُسبب شيء في الإتيان إلى الوجود بدون شيء، فمن ثم لا شيء يوجد الآن.
- (٧) لا يمكن أن يُسبب شيء في الإتيان إلى الوجود بدون شيء.
- (٨) بالتالي، لا يوجد شيء الآن.
- (٩) لكن توجد أشياء بالفعل الآن.
- (١٠) بالتالي، فإن المقدمة (١) باطلة.
- (١١) بالتالي، يجب أن يوجد كائن ما والذي لا يمكن ألا يوجد، أي: كائن حتمي [ضروري].
- (١٢) كل كائن ضروري يجب أن يكون لديه سبب لضروريته، إما من خارج نفسه أو لا.

(١٣) لا يمكن أن توجد سلسلة لا نهائية من الكائنات الضرورية التي لكل منها سبب لضروريته من خارج نفسه.

(١٤) بالتالي، فهناك كائن ضروري [احتملي] ليس سبب ضروريته من خارج نفسه والذي هو سبب لضرورة الكائنات الأخرى.
(١٥) بالتالي، الله يوجد.

من بين المشاكل العديدة في جدلية الأكويني، فإن المشكلة الرئيسية مشابهة للتي تواجه النسخة البسيطة من الجدلية الكونية والمدرسة أعلاه. فحتى لو بُرهن على وجود كائن ضروري، فلا يجب أن يكون الله [المزعوم]، لأن الكون نفسه قد يكون ضروريًا [احتمليًا]. بالتالي فإن آخر المراحل للجدلية من (١٤) إلى (١٥) لا مبرر لها.

هناك عدد من المشاكل المعينة في جدلية الأكويني كذلك. ففي المقدمة (٢) يبدو أن الجدلية ترتكب مغالطة التركيب. فلمجرد أن كل شيء يمكن ألا يوجد، فإن هذا لا يجعل من الواضح أن المجموع [الإجمالي، الكل] يمكن ألا يوجد. بالإضافة إلى ذلك، تبدو المقدمة (٤) غير معقولة إلى أقصى حد. فليس هناك سبب للافتراض أنه لمجرد أن شيئًا ما يمكن ألا يوجد، فإن هذه الاحتمالية قد تحققت في وقت ما. [ومن الناحية العلمية فالكلام الفلسفي هنا عن الوجود بمعنى وجود وموت الكائن الحي مثلاً أو دمار كوكب غير دقيق، لأن العناصر الذرية نفسها لا تفنى خلال كل ذلك م].

بالإضافة إلى ذلك، فإن الافتراض في المقدمة (٧) بأنه لا يمكن أن يوجد شيء ما يُتسبب في الإتيان على الوجود بدون شيء ليس بديهياً بأي حال. على الأقل، بالنظر إلى السلطة الكتابية لسفر التكوين التوراتي، حيث [تقول الأسطورة أن] الله خلق العالم من العدم، فإنه لم يكن ينبغي أن يكون هكذا [بديهياً] للأكويني. لأنه لو أمكن لله [المزعوم] أن يخلق العالم من العدم، فإن المرء يمكنه أن يفترض أن شيئًا ما يمكنه أن ينشأ من العدم تلقائياً بدون مساعدة الله [المزعوم]. بالتأكيد هذا كله تتكره

المقدمة (٧) بكلامها: لا يمكن أن يُسبَّب شيء في الإتيان إلى الوجود بدون شيء [من العدم]. بالإضافة إلى ذلك، فإن النظريات الكونية المقترحة مؤخرًا تقترح أن الكون قد يكون قد نشأ بالفعل من العدم. رغم أن التقييم النقدي لهذه النظريات الحالية خارج مجال أهداف هذا الكتاب، فإنهم لمهم أن ندرك أن مثل تلك النظريات يناقشها بجدية علماء الفيزياء والفضاء وفلاسفة العلم في المنشورات ذات الاعتبار ٧. علاوة على ذلك، فإن الخطوة (١٣) بها كل المشاكل الموروثة من جدليات الأكوييني عن أنه لا يمكن أن توجد سلسلة لا نهائية من الأسباب المؤثرة ٨.

إذن يجب أن أستنتج أن هاتين النسختين الاستدلالتين من الجدلية الكونية غير سليمتين منطقيًا وبالتالي لا يمكن أن تُستعملتا لتأييد الاعتقاد بالله ٩.

ثلاث دفاعات معاصرة عن الجدلية الكونية

في السنوات الأخيرة أنشأ وليم كريج William Craig وبروس رييتشنباتش Bruce Reichenbach ورثشرد سوينبرن Richard Swinburne نسخًا من الجدلية الكونية. يمكن أن يفهم كريج ورييتشنباتش على أنها يقدمان صيغتين استدلاليتين من الجدلية، بينما جدلية سوينبرن الكونية استقرائية. رغم أن هناك نسخًا معاصرة أخرى من الجدلية الكونية، فإن هذه من بين أكثرها تطورًا [تعقيدًا] وحسن جدال عنها في اللاهوت الفلسفي المعاصر. لذلك يمكننا أن نكون متأكدين تمامًا أنه لو وُجد أن هذه الجدليات غير سليمة، فإن ما ترك بدون فحص هنا سوف يوجد كذلك ناقصًا.

دفاع كريج عن الجدلية الكونية القائمة على علم الكلام

الجدلية

دافع وليّ كريج مؤخرًا عن الجدلية الكونية القائمة على علم الكلام ١٠، وهي نسخة من الجدلية الكونية تعود أصولها إلى عمل الشارح الفلسفيّ السكندريّ واللاهوتيّ المسيحيّ من القرن السادس الميلاديّ جُونُس فِلْبُونِس joannes Philoponos (جون فيلوبونوس المعروف أيضًا باسم يوحنا النحوي أو يوحنا السكندري، فيلسوف مسيحي اهتم بالتعليق على كتابات أرسطو وألف عدد كبير من الأطروحات الفلسفية واللاهوتية_م). لقد جادل ضد براهين أرسطو[تلس] على أن الكون أزليّ، وقد طُوِّرت جدليته بدقة وبراعة أكبر من قبل اللاهوتيين الإسلاميين في القرون الوسطى أتباع مدرسة علم الكلام. نُقِلَت الجدلية إلى العالم المسيحيّ في القرن الثالث عشر الميلاديّ وصارت مصدرًا لنقاش فلسفيّ كبير بين بونافنتور Bonaventure الذي أيدها وثُمس (توماس) الأكويّ الذي عارضها ١١. بخلاف الطريقة الثانية للأكويّ، فإنه يُحاول في هذه النسخة من الجدلية البرهنة على أن الكون قد خُلِقَ في لحظة معيّنة من الزمن.

الجدلية الأساسية التي قدّمها كريج هي كالتالي:

- (١) كل شيء بدأ في أن يوجد له سبب لوجوده.
- (٢) الكون قد بدأ في الوجود.
- (٣) بالتالي، فالكون له سبب لوجوده.

وفقًا لكريج، فإن المقدمة الأساسية في الجدلية هي المقدمة (٢) ١٢. جادل كريج بأن من ينكرونها يفترضون مقدّمًا إمكانية اللانهاية الفعلية للأحداث، كنقيضٍ لللانهاية الممكنة الوجود [مع عدم وجودها]. وفقًا لكريج، فإن ناقد الجدلية يجب أن يضمنوا أن الارتداد الزمنيّ للأحداث ليس له بداية وبالتالي فإن تلك الأحداث الممتدة رجوعًا إلى الأزل عبر الزمن تشكّل لا نهائية فعلية [حقيقية]. جادل كريج بأن مفهوم اللانهاية الحقيقية _حتى في مملكة الرياضيات البحتة_ له معانٍ ضمنية متناقضة؛ كمثال، فإن عدد الأرقام الفردية هو نفس عدد الأرقام الحقيقية [الطبيعية، الأعداد

كلها بفرديةها وزوجيتها]، وأنه لذلك قد رفض بعض علماء الرياضيات _كمثال_ البديهيون_ مفهوم اللانهاية الحقيقية. جادل كريج بأنه كما حلَّ Georg Cantor فإنه رغم أن مفهوم اللانهاية الحقيقية في مملكة نظرية الأرقام قد تشكَّل نظامًا رياضيًا متماسكًا منطقيًا، فإنه "لا يحمل معه أهمية وجودية لصالح [إثبات] وجود لا نهاية حقيقية في العالم الحقيقي". في الواقع، لقد جادل بأن افتراض أن هناك لا نهايات حقيقية في العالم الواقعي تستلزم نتائج سخيفة. قال كريج: افترض أن هناك مكتبة ذات عدد لا نهائي من الكتب:

"...افتراض بالإضافة إلى ذلك أن كل كتاب في المكتبة له رقم مطبوع على حرفه لصنع توافق متطابق مع الأعداد الحقيقية. ولأن المجموعة هي لا نهائية حقيقية، فهذا يعني أن كل عدد حقيقي محتمل مطبوع على كتاب ما. بالتالي، سيكون مستحيلًا إضافة كتاب آخر إلى هذه المكتبة. إذ ماذا سيكون رقم الكتاب الجديد؟ فبوضوح لا يوجد رقم لعزوه إليه..... بالتالي، لن يكون هناك رقم للكتاب الجديد. لكن هذا سخيف، حيث أن الموجودات التي توجد في الواقع يمكن إعطاؤها أرقامًا".

١٣

وفقًا لكريج، فإن مفهوم اللانهاية الحقيقية ليس فحسب به معانٍ ضمنية سخيفة، بل إنه كذلك يستحيل عمل لا نهاية حقيقية بالإضافة المتتالية. لكي تصنع مجموعة بالإضافة المتتالية، فإن كل وحدة في المجموعة يجب أن تُضاف بالتعاقب. لقد جادل بأن المجموعة التي تُصنَّع بهذه الطريقة لا يمكن أن تكون لا نهائية حقيقية، حيث أنه مهما كانت كثرة الوحدات التي قد أُضيفت، يمكن إضافة وحدة أخرى. وحيث أن الأحداث التي تشكَّل عالمنا حتى هذه النقطة من الزمن هي مجموعة مصنوعة من بالإضافة المتتالية، حدثٌ واحدٌ يتلو بعد الآخر، فإن هذه الأحداث لا يمكن أن تشكَّل لا نهاية حقيقية ١٤.

بالإضافة إلى هذه الجدليات الحدسية على نحو جوهريّ، اعتقد كريج أن الأدلة من العلم تؤيد فكرة أن الكون كان له بداية. لقد جادل بأن الأدلة من علم الكون العلمي تؤيد فرضية أن الكون كان له بداية مطلقة منذ حوالي ١٥ مليار سنة ماضية وأن الفرضيات البديلة مثل نظرية الحالة الثابتة والنموذج المتقلب للكون ليست مؤيدة مثلها ١٥. لقد جادل كذلك بأن القانون الثاني للثرموديناميكيات (الديناميكا الحرارية) يتنبأ بأنه لو كان الكون قد وُجد لفترة لا نهائية من الزمن، فمن ثم فإنه يجب أن يكون قد وصل إلى حالة من الإنتروبي [الفوضى، تبدد الطاقة] الأقصى، أي أن: كل الطاقة فيه ينبغي أن تكون قد صارت متوزعة بالتساوي. لكن من الواضح أن هذا لم يحدث. وبالتالي فإن الكون له بداية ١٦.

اعتقد كريج أن المقدمة (١) من الجدلية لا تحتاج إلى دفاع مجتهد مثلما تحتاج المقدمة (٢). دد[وعلى حد قوله:] "فكرة أن أي شيء، وخاصةً الكون كله، يمكن أن ينبثق إلى الوجود غير مُسبّب [مُحدث] منفرة للغاية بحيث أن مفكرين كثيرين أدركوا حدسيًا أن فكرة بداية الكون في الوجود غير مُسبّب كليًا ومن العدم غير قابلة للإثبات الصحيح". ١٧

مع ذلك، فقد لَخَصَ طريقتين ممكنتين لتأييد المقدمة (١). لقد ادعى أن الأدلة التجريبية تهيمن لصالح الافتراض بأن كل له بداية يكون له سبب. لقد تنال كذلك أطروحة كانتية [كانطية]، مقترحًا أنه معقول الافتراض بأن السببية [تسلسلاتها] هي فئة حدسية خاصة بالعقل البشري. بعبارة أخرى، فإن السببية شرط مُسبق للتفكير.

رغم ذلك يجب أن يكون واضحًا أنه حتى لو قُبِلَت مقدمات جدلية كريج، فإن الاستنتاج الوحيد الذي يمكن للمرء أن يستنتجه هو أن الكون له سبب. هذا [السبب] لا يلزم أن يكون شخصًا، ناهيك عن شخص كلي المعرفة والقدرة والخيرية. اعترف كريج بحرية بأن الجدلية الكونية الكلامية التي قدمها لا تبرهن على وجود الله ١٨.

لكن اعتقد أن اعتبارات أخرى تدعم رأيه بأن سبب الكون شخص. للأسف، فإن هذا الجانب من جدليته موجز ومبهم. ١٩

ليبرهن على دعواه، فإن كريج اعتمد على مبدأ النزعة أو الميل الموجود في الفلسفة الإسلامية. وفقاً لذلك المبدأ: "لو كان شأنان محتملين على نحو متساوٍ وينتج واحدٌ منهما فقط، فإن هذا الإدراك لأحدهما بدلاً من الآخر يجب أن يكون نتيجة فعل عامل شخصي والذي يختار بحرية أحدهما عوضاً عن الآخر". فلو كان الكون قد خُلِقَ في لحظة معينة ما من الزمن، فمن ثم فإن السؤال ينشأ لماذا خُلِقَ في هذه تلك اللحظة ولم يوجد منذ الأزل. قد يفترض المرء بأن خلق الكون يمكن أن يُؤخَذَ في الاعتبار بسبب أحد بدائل التفسيرات والذي هو نتيجة لاختيار عامل شخصي. متبعاً تعاليم بعض الفلاسفة المسلمين، رفض كريج كل التفسيرات البديّة وجادل بأن لو "سبباً ميكانيكياً" يوجد منذ الأزل، فمن ثم سيكون الكون [موجوداً] بالتالي. لكن لو لم يوجد مثل ذلك السبب منذ الأزل، فمن ثم لما كان أمكن أن يأتي الكون إلى الوجود على الإطلاق. من ناحية أخرى، وفقاً للمنظور النيوتني للزمن المطلق، فإن العامل الشخصي يمكنه أن يختار بحرية خلق الكون في أي لحظة من الزمن. وكبديل لذلك فمن وجهة نظر متعقّلة عن الزمن فإن العامل الشخصي يمكنه أن يختار خلق الكون سرمدياً بدون الزمن ويخلق معه الزمن نفسه. أثر كريج في الحقيقة هذا البديل الأخير، مجادلاً بأن الكون خلقه خالق شخصي "والذي يوجد غير متغيّر ومستقلاً [سواءً] سابقاً على الخلق وفي الزمن التالي للخلق". ٢٠

تقييم الجدلية

ينبغي أن يكون واضحاً أن استنتاج كريج بأن عاملاً [مؤثراً] شخصياً مفرداً خلق الكون هو استنتاج غير متفق مع المقدمات ولا ينتج عنها. على أبعد تقدير، فهذه الجدلية الكلامية ستبرهن على أن مؤثراً أو مؤثرين شخصيين ما قد خلق أو خلقوا الكون. لا يمكن لكريج على نحو سليم أن يستنتج أن عاملاً [مؤثراً] مفرداً هو

الخالق. على النقيض، بالنسبة لكل ما برهن عليه، فقد يكون قد كان هناك تريليونات من المؤثرين الشخصيين المشاركين في الخلق.

علاوة على ذلك، فإن كريج يمضي إلى ما هو أبعد من افتراض مؤثر فاعل شخصي ويدعي أن "كل كوننا قد تسبّب في جده شيء يفوقه وأعظم منه" ٢١. مع ذلك يصعب إدراك سبب وجوب أن يكون خالق أو خالقو الكون أعظم من الكون نفسه. في الواقع، فإن الخبرة لا تؤيد على نحوٍ مُطَرِّدٍ بأي طريقة فرضية أن الخالق [المزعوم] أعظم من خلقه. فكمثال الوالدان ينجبان طفلاً والذي يتضح أنه أعظم منهما. لا يقدم كريج سبباً للافتراض بأن العلاقة بين الكون وخالقه [المزعوم] أو خالقيه كانت ستكون مختلفة أي اختلاف.

بالإضافة إلى ذلك، ادّعى كريج كذلك أنه قد برهن على أن الكون قد خُلِقَ من العدم ٢٢، لكن مجدداً لا يبدو أن هناك شيئاً في جدليته يبرّر هذا الاستنتاج. فوفقاً لجدليته، فإن الكون ليس أزلياً بل هو مخلوق. لا ينتج عنه هذا أن الكون قد خُلِقَ من شيء ما آخر. إحدى الاحتمالات أن الخالق [المزعوم] أو الخالقين خلقوا الكون من شيء ما وُجِدَ في مملكة عديمة الزمن ما. احتمال آخر هو أن المادة وُجِدَت منذ الأزل وأن الخالق أو الخالقين [الأسطوريين] تناولوها وصنعوا منها الكون في لحظة محددة ومعه السببية والتغير. هذا النوع من الجدليات الحدسية [الاستدلالية] الذي يستعمله كريج ضد التعاقبات اللانهائية للسببية لن يصمد، لأنه لا يوجد سببية عاملة فيما يتعلق بالشؤون التي وُجِدَت قبل خلق الكون. قد يكون كريج قد رد على هذه المشاكل، لكنها مقدّمة في صورة غير صريحة في كتابه.

تظل جدلية كريج بأن سبب الكون هو فعل مؤثر أو مؤثرين شخصيين تحتاج إلى الدراسة. فرغم أنها توظّف مبدأ النزعة _ أنه إن كان شيئان ينتجان احتمالياً على نحوٍ متساوٍ وأحدهما يحدث، فيجب أن تُشرَحَ النتيجة في ضوء اختيار مؤثر شخصي _ فهو لم يقم بأي محاولة جدية للدفاع عن هذا المبدأ. إلا أنه على وجه

الخصوص يحتاج إلى الدفاع، حيث لا يبدو أنه يجد تأييداً مُطَرِّداً في الوجود. ففي الحياة المعتادة وفي العلم سيكون المرء غير حكيم إذا التجأ دوماً إلى فكرة اختيار مؤثر شخصي لتفسير ما يحدث عندما يكون حدثان محتملان على نحو متساوٍ ويحدث أحدهما [دوناً عن الآخر]. كمثال، لو سقطت العملة مظهرة الرسم في رمي لعملتنا المحايدة، فسوف يحاول المرء شرح هذا الحدث من خلال العوامل السببية العاملة على العملة في إلقائها، لا شيء منها قد يكون نتيجةً لاختيار مؤثر شخصي. إنه لغير واضح لماذا ينبغي أن يكون الوضع مختلفاً أي اختلاف بالنسبة للكون. وإنه لغير واضح كذلك لماذا لا يمكن أن يكون سبباً ميكانيكياً غير شخصي قد تسبب [في وجود] الكون. ربما تكون أسباب غير شخصية ما غير محدودة بالزمن ومع ذلك خلقت الأحداث في الزمن. سبب خلق هذه الأحداث في لحظة عوضاً عن بعض اللحظات الأخرى من جانب هذه الأسباب الميكانيكية هو بالتأكيد ليس أكثر غموضاً من كيفية خلق مؤثر شخصي عامل بدون زمن شيئاً ما في لحظة محددة عوضاً عن أخرى.

حتى الآن لم يُقَل شيء عن جدلية كريج بأن الكون له بداية في الزمن. كما قد رأينا، فهذا له جانبان: أولاً، فهو يقدم آراءً حدسية [استدلالية] بأن اللانهاية الحقيقية مستحيلة، ثم يقدم أدلة علمية على أن الكون كان له بداية مُطلقة في الزمن. فلندرس هذين بالترتيب.

إن جدليات كريج الحدسية غير سليمة أو تبرهن على أبعد تقدير على أن اللانهايات لها صفات غريبة ٢٣. مع ذلك، فهذه الحقيقة الأخيرة معروفة جيداً، ولا تبرهن على شيء بخصوص ما إذا يكون مستحيلًا منطقيًا وجود لا نهايات حقيقية في العالم الحقيقي. اعترف كريج أن مفهوم اللانهاية الحقيقية في الرياضيات البحتة متماسك (متسق) منطقيًا بكمال. لكنه فشل في البرهنة على أن هناك أي شيء غير متماسك منطقيًا بخصوص لانهاية حقيقية توجد في الواقع. علاوة على ذلك، فقد فشل حتى في بعض أمثله في البرهنة على أن هناك بعض النتائج السخيفة الغير منطقية.

فنتأمل مثاله عن المكتبة ذات العدد اللانهائي من الكتب. جادل كريج بأنه بما أن كل كتاب له رقم على حرفه، فلا يمكن إضافة كتاب جديد للمكتبة. ثم استنتج أن هذا سخيف (على نحو مفترض بمعنى غير منطقيّ ما)، حيث أن "الموجودات الموجودة في الواقع يمكن ترقيمها". رغم ذلك، فهذه الجدلية غير سليمة منطقيًا، لأن الكتب يمكن إضافتها وترقيمها ببساطة بإعادة ترقيم الكتب الموجودة من قبل في المكتبة. سُعطى الكتب الجديدة إذن أرقام الكتب القديمة _ الكتب التي خُصّصت لها أرقام من قبل _ وسوف يُخصّص للكتب القديمة أرقامًا جديدة ٢٤.

رغم أن جدلية كريج بأن المرء لا يمكنه إنشاء لا نهاية حقيقية بالإضافة المتعاقبة موجزة وقائمة على القياس الإضماريّ [قضية منطقية فيهما مقدمة منطقية غير مذكورة_م]، فربما يمكن إعادة بنائها كالتالي:

- (١) فيما يتعلق بأي نقطة، فإنه يستحيل البدء من تلك النقطة وإنشاء لا نهاية حقيقية بالإضافة المتعاقبة.
- (٢) لكي تنشأ لا نهاية حقيقية بالإضافة المتعاقبة، فإنه ضروري أن تبدأ من نقطة ما.

(٣) بالتالي، لا يمكن إنشاء لا نهاية حقيقية بالإضافة المتعاقبة.

ينبغي أن يكون واضحًا أن المقدمة (٢) تفترض صحة ما تحتاج إلى إثباته أولاً، حيث أن هناك رأيًا بديلاً، وهو تحديدًا: أنه يمكن إنشاء لا نهاية حقيقية بالإضافة المتعاقبة لو أن بالإضافة المتعاقبة لا بداية لها. إن الافتراض بأن لا نهاية حقيقية يمكن إنشاؤها بهذه الطريقة هو افتراض ما هو محل النقاش والجدال بالضبط ٢٥.

إن ادعاء كريج بأن الأدلة العلمية يمكنها تأييد فرضية أن الكون كان له بداية مُطلقة مضللّ تماماً. لأن القول بأن الكون له بداية مطلقة سيحول دون أي بحث علمي عن هذه البداية. وكما جادل Milton Munitz:

"يتأسس العلم على استعمال مبدأ التعليل العلمي وبالتالي فهو يترك دائماً المجال مفتوحاً لاحتمالية العثور على تفسير لأي حدث. إن القول بأن حدثاً فريداً ما يميّز بداية الكون والذي لا يمكن تقديم تفسير [علمي] له، هو قول شيءٍ مناقضٍ لمنهج العلم. لذلك السبب... أن أي مفهوم عن بداية الكون، عندما يدافع عنه تحت حماية علم كون علمي مزعوم ما، يكون مفهوماً لا مبرر لها ويتعذر الدفاع عنه". ٢٦

بالتأكيد، بالنظر إلى أحدث ما توصلت إليه النظرية العلمية في العصر الحالي فقد لا يكون هناك تفسير علمي لما حدث قبل بداية الكون. لكن لا يمكن استبعاد احتمالية أن التطورات الأكثر في العلم سوف تقدم إجابات. وكما جادل Milton Munitz:

"حتى لو كان هناك سبب لتفضيل نموذج يتضمن بيانه عن التاريخ الماضي للكون إشارة إلى حدث يُدعى في ذلك التاريخ باسم "نشأة الكون"، فهذا لا يستبعد احتمالية إيجاد نظرية أكثر دقة وتنقيحاً، والتي فيها يمكن القيام بالإشارة إلى أحداث أبكر بكثير من التي حُدِّت على أنها "نشأة الكون" وأصله في النظرية الأكثر بدائية. إن البحث عن نظرية أكثر صقلاً ودقة والتي ستفسّر الحدث المعتبر على أنه "نشأة الكون" (في النظرية الأبسط والأكثر بدائية) سيكون جزءاً من الاهتمام العادي للعلم".

٢٧

علاوة على ذلك، كما اقترحت سابقاً في تقييمي لجدلانية الأكوييني، فحتى لو كان للكون بداية في الزمن، ففي ضوء النظريات الكونية المقترحة في العصر الحالي فإن هذه البداية قد لا تكون مُسببةً. رغم ادعاء كريج أن النظريات التي تفترض أن الكون

"كان يمكن أن ينبثق إلى الوجود غير مُسَبَّبٍ غير قادرة على "الإثبات الصحيح"،
فإن مثل تلك النظريات المماثلة يأخذها العلماء بجدية في الحقيقة. ٢٨

يمكن للمرء أن يستنتج أن دفاع كريبج عن الجدلية الكونية يفشل.

جدلية رتشرّد سونبرن الكونية الاستقرائية

في كتابه (وجود الله) أنشأ رتشرّد سونبرن Richard Swinburne نسخة غير
تقليدية من الجدلية الكونية ٢٩. فبخلاف الأطروحات التقليدية، والتي تستخدم
المنطق الاستدلالي الحدسي، فإن صيغة سونبرن الاستقرائية من الجدلية تقوم على
آراء مستمدة من نظرية التصديق ونظرية الاحتمالية.

الجدلية

ميّر سونبرن بين الجدلية الاستقرائية القائمة على المقدمات التي تؤكد أو تضيف إلى
احتمالية النتيجة، وبين الجدلية الاستقرائية القائمة على المقدمات التي تجعل النتيجة
محمّلة ٣٠. في جدلية استقرائية جيدة قائمة على مقدمة تؤكد النتيجة فيها دليل
جديد فإنها ترفع احتمالية الفرضية مقارنةً باحتماليتها السابقة. بالتالي ففي جدلية
استقرائية قائمة على المقدمات التي تؤكد أو تضيف إلى احتمالية النتيجة يكون لدينا
التالي:

(١) احتمالية أ بالنسبة لـ ب (الفرضية/ الدليل الجديد & الخلفية العلمية) < (أكبر
من) احتمالية أ بالنسبة لـ ب (الفرضية/ الخلفية العلمية)

في جدلية استقرائية جيدة قائمة على المقدمات التي تجعل النتيجة محتملة، فإن
الدليل يجعل الفرضية أكثر احتمالية ورجحاناً من نقيضها.

(٢) فرضية احتمالية أ بالنسبة لـ ب (الفرضية/ الدليل & الخلفية المعرفية) < (أكبر من) احتمالية أ بالنسبة لـ ب (نقيض الفرضية/ الدليل & الخلفية المعرفية)

هنا لكي يكون لديك جدلية استقرائية جيدة قائمة على الدليل المؤكّد أو المضيف لاحتمالية النتيجة، فإن احتمالية الدليل الجديد بالنسبة للفرضية والخلفية العلمية يجب أن تكون أعلى من الاحتمالية مع الخلفية العلمية الأقدم [بدون الدليل المعطى الجديد]. وهكذا فوفقاً لسونيرن فهناك شرط ضروري وفعال لكي يكون (١) صحيحاً وهو صحة (٣):

(٣) احتمالية أ إلى ب (الدليل الجديد/ الفرضية & الخلفية المعرفية) < احتمالية أ إلى ب (الدليل الجديد/ الخلفية المعرفية)

طالما أن احتمالية أ إلى ب (الفرضية/ الخلفية المعرفية) < (أكبر من) (٣)، فهي بدورها مساوية لـ:

(٣-) احتمالية أ إلى ب (الدليل الجديد/ الفرضية & الخلفية المعرفية) < احتمالية أ إلى ب (الدليل الجديد/ نقيض الفرضية & الخلفية المعرفية)

بالتالي فلو أن الدليل الجديد أكثر احتماليةً في علاقته بالفرضية مع الخلفية المعرفية أكثر مما هو إلى الخلفية المعرفية وحدها، فإنه يرجّح أنه له علاقة بالفرضية والخلفية المعرفية أكثر مما له بنقيض الفرضية والخلفية المعرفية.

هذه التمييزات الاستقرائية ذات علاقة بالنسخة من الجدلية الكونية التي فيها يجادل المرء [المؤمن] من وجود كونٍ معقّدٍ على الوجود المحتمل لله. ولنعتبر أن: الدليل: وجود كون معقّد. الفرضية: وجود الله.

الخلفية: الخلفية المعرفية.

من ثم، وفقاً لسونبرن، رغم أن الدليل ليس مرجحاً جداً صلاته بالخلفية المعرفية والفرضية، فإنه مرجح أكثر صلاته بالخلفية المعرفية والفرضية أكثر من الخلفية المعرفية وحدها أو مما هو مع نقيض الفرضية والخلفية المعرفية. الفكرة الرئيسية هي أنه بافتراض وجود الله (الفرضية بالإضافة إلى الخلفية المعرفية) يكون لدينا تفسير لوجود كون معقد، نوع من التفسير يدعوه سونبرن بالشخصي [المُشخصَن]. قال سونبرن أن التفسيرات المشخصة تختلف عن التفسيرات العلمية السببية في أنها تلجأ إلى المؤثرين الواعين [المزعومين]، ومقاصدهم وقواهم، ولا يمكنها أن تختزلهم أو تحللهم. لكن مع افتراض وجود الخلفية المعرفية فقط، فليس هناك تفسير للكون، فوجوده لغز، حقيقة خام غير مفسّرة.

إن كان وجود الكون يُرجح أكثر وجود علاقة له مع وجود الله بالإضافة إلى الخلفية المعرفية مما له مع الخبرة المعرفية وحدها، فمن ثم يكون الشرط (٣) قد توفّق معه وبالتالي فإن الشرط (١) صحيح. وجود الله يُرجح أكثر فيما يتصل بوجود الكون مع الخلفية المعرفية أكثر من صلاته مع الخلفية المعرفية فقط. من ثم يكون لدينا جدلية استقرائية جيدة قائمة على المقدمات التي تؤكد أو تضيف إلى احتمالية النتيجة، لصالح وجود الله.

قرب نهاية كتابه ٣١ بحث سونبرن فيما إذا كان وزن [قوة] الأدلة يقدم جدلية استقرائية جيدة قائمة على المقدمات التي تجعل النتيجة محتملة، لصالح الإيمان؛ أي ما إذا كانت الفرضية أكثر رجحاناً في صلتها بالأدلة والخلفية المعرفية أكثر من منافساتها من الفرضيات. مع ذلك لن أبحث هذه المسألة هنا. بدلاً من ذلك، سأبرهن على أن ادعاء سونبرن بأنه قد برهن على حجة قائمة على المقدمات التي تؤكد أو تضيف إلى احتمالية النتيجة باطل.

الاحتمالية البديهية لوجود كون معقد

لكي نحكم على ما إذا كان سونبرن قد قدم جدلية جيدة قائمة على المقدمات التي تؤكد أو تضيف إلى احتمالية النتيجة لصالح الإيمان، فيجب على المرء أن يكون لديه تقدير ما لاحتماليتين: احتمالية (الدليل الجديد/ الفرضية & الخلفية المعرفية) ، واحتمالية (الدليل الجديد/ الخلفية المعرفية). وفقًا لسونبرن، فالاحتمالية الأخيرة تقوم على آراء غير تجريبية، أي أن ما يمكن أن يعتمد عليه المرء لتقدير الاحتمالية هو حدسيّ. فلنسمّ احتمالية (الدليل الجديد/ الخلفية المعرفية) بالاحتمالية الحدسية. لو كانت الاحتمالية الحدسية للدليل مرتفعة، فمن ثم سوف تكون احتمالية (الدليل/ الفرضية/ الخلفية المعرفية) سوف تكون ذا احتمالية أكثر علوًا لأن تكون جدلية جيدة قائمة على المقدمات التي تؤكد أو تضيف إلى احتمالية النتيجة.

لتقدير الاحتمالية الحدسية لوجود كون معقد، فيبدو أن المرء سيحتاج أولاً أن يكون لديه تقدير ما لعدد الأكوان المعقدة المحتملة مقارنة بعدد الأكوان المحتملة. لكن ماذا يُقصد بلفظ كون معقد؟ أحد التفسيرات المحتملة هي أنه الكون المصنوع من أكثر من جز واحد بسيط. افترضْ -مثلاً- أن هناك ٢٠ كونًا بسيطًا محتملاً فقط يتكون كل منها حصريًا من جزء واحد بسيط. وعلى المستوى الأكثر تعقيدًا هناك كون واحد محتمل معقد مصنوع من كل هذه الأجزاء البسيطة. لكن كم عدد الأكوان المحتملة التي سوف تكون موجودة بالإجمال؟ باستعمال الصيغة $2^n - 1$ ، فسوف يكون هناك ١٠٤٨٥٧٥ كونًا محتملاً من كل مستويات التعقيد ٣٢. بالتالي فبافتراض أن كلمة كون معقد تعني كونًا ذا جزئين اثنين بسيطين على الأقل، وبافتراض أن ٢٠ جزءًا بسيطًا تُستعمل لإنشاء هذه الأكوان، فسيكون هناك ١٠٤٨٥٧٥ منهم العشرون، أو ١٠٤٨٥٥٥ كونًا معقدًا محتملاً. بعبارة أخرى، هناك أغلبية كاسحة من الأكوان المعقدة المحتملة.

رغم ذلك فهذه المعرفة لن تنشئ في حد ذاتها أي وسيلة لتقدير الاحتمالية الحدسية لوجود كون معقد، لأن هناك شيئين آخرين يجب أن يُحدداً. أولاً: رغم أن هناك ١٠٤٨٥٧٥ كونًا محتملاً، فقد لا يكون هناك في الحقيقة أكوان على الإطلاق. كيف يمكن للمرء أن يقدّر احتمالية أنه يمكن ألا يكون هناك شيء على الإطلاق؟. ثانياً: كيف سيوزع المرء الاحتمالية على الـ ١٠٤٨٥٧٥ احتمالاً؟ للتعبير عن الأمر بطريقة مختلفة: لو تفكر المرء في احتمالية ألا يكون هناك كون على الإطلاق، فكيف سيوزع الاحتمالات على ١٠٤٨٥٧٥ + ١ أو ١٠٤٨٥٧٦ احتمالاً؟ وعلى وجه الخصوص، بالنظر إلى هذه الاحتمالات، فكيف سيقدر المرء احتمالياتها، بافتراض أن المرء ليس لديه دليل تجريبي أنه محدود بالحقائق المنطقية والمركبة من عبارات أبسط؟ يجب ملاحظة أن سونبرن لا يعطينا مفتاحاً بالنسبة لكيفية تقديره لاحتمالية (الدليل الجديد/ الخلفية المعرفية)، رغم أنه يبدو أنه يعتقد أنه ضئيل.

وفقاً لأحد التفسيرات فإن التقدير ذاتي على نحو محض ٣٣. لو كان كذلك، فمن ثم فإن قيمة احتمالية (الدليل/ الخلفية المعرفية) سوف تتنوع تبعاً لمن يقدّر الاحتمالات. قد يعتقد سونبرن أنه ضئيل تماماً، بينما قد يعتقد آخر أنه مرتفع، وهكذا. وفقاً لهذا التفسير الذاتي فإن حجة سونبرن سوف تكون قابلة للتصديق فقط من الذين يشاطرونه تقديره الذاتي، لكنه لا يبدو أن هذه هي النتيجة التي يرغب بها على الإطلاق.

التفسير الآخر يلجأ إلى ما يسمى بمبدأ الجهل أو السبب الغير كافي، والذي وفقاً له فيمكن للمرء أن يفترض أن كل الاحتمالات متساوية الاحتمالية ٣٤. رغم المنهج التقليدي، فإن بها مشكلة رئيسية، لاعتمادها على كيفية احتساب المرء للاحتمالات، فيحصل المرء على نتائج متضاربة. تنشأ هذه المشكلة في تطبيق مبادئ الجهل على الحالة المطروحة.

لو تفكر المرء في الاحتماليتين إما أن هناك كونًا أو أنه لا يوجد شيء، فمن ثم فإن احتمالية أن هناك كونًا ما هي النصف. وبالنظر إلى أن الأغلبية الكاسحة من الأكوان معقدة (بافتراض ٢٠ كونًا بسيطًا تنشئ أجزاءً)، فإن احتمالية أن الكون معقد قريبة جدًا جدًا من النصف. من ناحية أخرى، لو افترض المرء أن عدم وجود أي كون هو أحد الاحتمالات بالإضافة إلى احتمالية وجود الكثير الكثير من الأكوان المحتملة، فمن ثم فإن احتمالية وجود كون ما هي ٩٩٩٩٩٩٩٩. واحتمالية وجود كون معقد بالنظر إلى أن الأغلبية العظمى معقدة هي ٩٩٩٩٩٨. بالتالي فبالاعتماد على كيفية احتساب المرء للاحتتمالات، فإن احتمالية وجود كون معقد قريبة جدًا من النصف أو ٩٩٩٩٨.

ما الذي على المرء فعله في مواجهة هذه الصعوبة؟ يمكن للمرء أن يقول أن تقدير احتمالات حدسية باستعمال مبدأ الجهل ليس محل نقاش، حيث أنه يؤدي إلى تناقض. رغم ذلك، فهذا يبدو أنه يتركنا مع طريقة ذاتية لتقدير الاحتمالية الحدسية، وهو ما لا يقدم الدعم الذي يحتاجه أو يريده سونبرن.

هناك حل. وهو أنه يمكن للمرء استعمال مبدأ الجهل بطريقة متناقضة ويقول أنه لو حُلَّت الاحتمالات بالطريقة ١، فمن ثم فإن الاحتمالية الحدسية هي الاحتمالية ١؛ لكن لو حُلَّت بالطريقة ٢، فمن ثم فإن الاحتمالية الحدسية هي الاحتمالية ٢، وهلم جرا. وفقًا لهذا التفسيرين فلا يوجد احتمالية حدسية في حد ذاتها وجوهريًا، بل فقط احتمالية حدسية ذات علاقة بتحليل معين أو آخر للاحتتمالات. يمكن للمرء من ثم أن يقارن هذه الاحتمالات الحدسية المختلفة الخاصة بالاحتمالية (الدليل/ الفرضية & الخلفية المعرفية) في علاقتها بالطريقة ١ أو ٢. كما سوف نرى، فإن عدد الاحتمالات المتاحة بالنسبة لله سوف تعتمد كذلك على كيفية تحليل المرء للاحتتمالات. بالتالي طالما يحلل المرء الأمرين بنفس الطريقة تقديرًا لاحتمالية (الدليل الجديد/ الخلفية المعرفية) واحتمالية (الدليل الجديد/ الفرضية & الخلفية المعرفية)، فينبغي ألا تكون هناك مشاكل جدية ناشئة عن التقديرين المختلفين.

قد يعترض المرء عند هذه النقطة بأن كوننا ليس لديه فقط درجة ما من التعقيد، بل بالأحرى لديه درجة عالية من التعقيد. هذا صحيح، لكن ليس هناك سبب للافتراض بأن كوننا لديه أعلى درجة من التعقيد الممكن. يمكن للمرء تخيل أكوان محتملة ذات مستويات أعلى بكثير من التعقيد، كمثالٍ أكوان يكون فيها تزاوج ست أجناس متميزة ضروريًا لإنتاج نسل، أو حيث الأدمغة البشرية أكثر تعقيدًا وتطورًا، أو حيث القانون الطبيعي يمكن التعبير عنه بصيغة رياضية بسيطة.

بالإضافة إلى ذلك، ربما لا يكون ضروريًا لكونٍ أن يكون لديه درجة التعقيد المساوية للخاصة بكوننا لكي يحقق أغراض الله حسبما وصفها سونبرن. فمجادلاً بأن هناك أسبابًا قوية لانبغاء صنع الله لكون فيزيائي معقد، قال أن: "مثل ذلك الكون الفيزيائي يمكن أن يكون جميلًا، وهذا جيد، ويمكن أن يكون كذلك مسرحًا للمؤثرات والقوى المحدودة حيث يطورها ويجعل منها ما ستكون عليه" ٣٥. لكن بالتأكيد، فإن أكوانًا ذات درجة أقل بكثير من التعقيد من الخاص بنا وقادرة على تحقيق أهدافه [المزعومة] يمكن أن تكون جميلة وتقدم مثل ذلك المسرح. كمثالٍ، فإن كونًا ذا مجرات ونجوم وما شابه أقل يمكن أن يكون بنفس جمال الكون الخاص بنا ويقدم مسرحًا لحرية إرادة البشر. فبالأكيد، معظم النجوم في كوننا غير ذات علاقة بالأهداف البشرية، وإن كونًا أقل بمليون نجمة ما كان سيقبل من المجد الجمالي للسماء في الليل.

بالتالي يبدو أن هناك مدى واسع من درجات التعقيد في الأكوان [المتصورة] التي يمكن تحقيق خطط الله [المزعوم] فيها. إن السؤال الحاسم ما إذا كان هذا المدى الواسع يمثل الغالبية من الأكوان المحتملة. فلنعتبر أن الرمز ن يمثل درجة تعقيد أي كون ضروري لتحقيق أغراض الله [المزعوم]. من ثم يكون واضحًا أنه مهما ارتفع ن _ بافتراض وجود أجزاء بسيطة كافية _ فإن عدد الأكوان المحتملة الناشئة من خلال هذه الأجزاء البسيطة مع درجة التعقيد ن أو التعقيد الأكثر سوف يكون كبيرًا جدًا في علاقته بالعدد الكلي الخاص بالأكوان المحتملة. فلننظر إلى هذا المثال البسيط:

فلنفترض أن ن (يعني درجة التعقيد) = ٣؛ أي أنه لتحقيق غرض الله يجب أن يكون لكون ما على الأقل ثلاثة أجزاء بسيطة تكوّنه. من ثم فلو كان هناك ثلاثة أجزاء بسيطة يمكن استعمالها لإنشاء أكون محتملة، فحوالي ١٤, % من الأكون المحتملة سيكون لها ثلاثة أجزاء على الأقل. لو كان هناك أربعة أجزاء بسيطة، فمن ثم فإن ٣٣, % سيكون لديها ثلاثة أجزاء. ولو كان هناك خمسة أجزاء تُستعمل لإنشاء الأكون المحتملة فسيكون حوالي ٥٢, % من كل الأكون المحتملة لديه ثلاثة أجزاء على الأقل. ولو كان هناك ستة أجزاء بسيطة منشئة فإن ٦٧, % من كل الأكون المحتملة سيكون لها ثلاثة أجزاء على الأقل، وهلم جرّاً.

كل هذا يقترح أنه مهما كان ارتفاع درجة التعقيد المحددة_ بافتراض وجود أجزاء بسيطة كافية_ فإن الأغلب من عدد الأكون المحتملة سوف يكون لها تلك الدرجة من التعقيد على الأقل. وحيث أنه سيبدو أنه لا حد لعدد الأجزاء البسيطة المحتملة، فإن الغالبية العظمى من الأكون المحتملة سيكون لها الدرجة ن من التعقيد على الأقل.

ماذا يعني هذا في ظروف تحديد احتمالية حدسية؟ باستعمال إجراء تخصيص احتمالات متساوية لاحتمالي أن يكون هناك كون ما أو ألا يكون هناك أي كون، فإن الاحتمالية الحدسية لوجود كون معقد هي تقريباً ٥, (النصف). رغم ذلك، فإن استعمال إجراء تخصيص احتمالات متساوية لكل الاحتمالات، حيث يُعتبر عدم وجود كون احتمالاً واحداً بالإضافة إلى وجود العديد من الأكون المحتملة، فمن ثم فإن الاحتمالية الحدسية لوجود كون معقد قريبة جداً من الواحد الصحيح [يعني بضع وتسعين أو بضع وثمانين في المئة مثلاً م].

الاحتمالية الحدسية لوجود الله

وفقًا لسونبرن، فإن الاحتمالية (الفرضية/ الخلفية المعرفية) أعلى احتمالية أكثر من أيٍّ من منافساتها، بما أن الفرضية أبسط من منافساتها. من ناحية أخرى، فإن وجود الكون أمر معقد مقارنةً بوجود الله. بسبب تعقيده [الكون]، فإن وجود كوننا أقل احتمالية في علاقته بالخلفية المعرفية التركيبية مقارنةً بوجود الله في علاقته بهذه الخلفية المعرفية ٣٦.

هذه الطريقة لبيان القضية مضللٌّ، لأن القضية ليست احتمالية هذا الكون المعقد المحدد، بل هي احتمالية كون ما أو آخر ذي مستوى معين من التعقيد. هذه هي الكيفية التي ينبغي أن تُفهم بها الفرضية. فكما قد رأينا، فإن الاحتمالية الحدسية للفرضية يعتمد على كيف يحل المرء الاحتمالات. وفقًا لبعض طرق التحليلات فإن الاحتمالية قريبة من الواحد الصحيح وفي أخرى قريبة من النص. السؤال الحاسم هو ما إذا تكون الاحتمالية (الفرضية/ الخلفية المعرفية) أعلى احتمالًا من الاحتمالية (الدليل الجديد/ الخلفية المعرفية)، بافتراض تحليلات متشابهة للاحتتمالات.

هل تحليل سونبرن للاحتتمالية الحدسية لوجود الله معقولة؟ هناك بعض الأسباب للشك. أول شيء نلاحظه بصدد أطروحته أنه ليس واضحًا بأي سبيلٍ لماذا ينبغي أن تكون الفرضية الأبسط هي دائمًا الفرضية الحدسية الأكثر مرجوحية، مع تساوي كل الأمور المتبقية الأخرى. إنه من الواضح بديهياً بالتأكيد سبب كون مجال الفرضية ينبغي دائمًا أن يكون ذا صلة باحتمالية حدسية لفرضية. إن جملة "كل الغربان الأسترالية سوداء" افتراض حدسيٍّ أكثر احتمالية من جملة "كل الغربان سوداء". إن الفرضية ذات المجال الأضيق فرضية حدسية أكثر احتمالية من الفرضية الحدسية ذات المجال الأوسع لأنها تزعم على نحو أقل وبالتالي لا تسمح سوى بمجال خطأ أضيق. لكن لماذا ينبغي أن تكون فرضية أبسط ما فرضية حدسية

محتملة أكثر من أخرى أقل بساطة وأكثر تعقيداً لها نفس المجال؟ انظر الفرضيتين التاليتين ذواتي نفس الغرض والمجال:

"كل الأجرام الفضائية تتحرك في خطوط مستقيمة"
و "كل الأجرام الفضائية تتحرك في دوائر"

الفرضية الأولى تُعتبر عمومًا أبسط من الثانية، لكن ليس من الواضح بأي سبيل أنها فرضية حدسية أكثر إمكانيةً من الثانية ٣٧.

ويظل تشككنا في حالات معينة من الفرضيات عن الكائنات الفائقة للطبيعة. تأمل الفرضيتين التاليتين:

الفرضية ١- يوجد كائن كلي القدرة والمعرفة وحر تمامًا.
الفرضية ٢- يوجد كائن فائق للطبيعة له قدرة محدودة بالدرجة أ، ومعرفة محدودة بالدرجة ب، وهو حر إلى الدرجة ج.

يقول سونبرن أن الفرضية ١ أبسط من الفرضية ٢، بالتالي فإن الفرضية ١ هي فرضية حدسية أكثر احتمالية من الفرضية ٢. أولاً وقبل كل شيء، هناك مشكلة مفاهيمية في فهم الفرضية ١. تظل الاحتمالية الكبيرة أن مفهوم كائن قوي على نحو غير محدود وعليم على نحو غير محدود وحر بالكامل يحتوي على تناقض ضمني رغم محاولة سونبرن البرهنة على ما هو خلاف ذلك ٣٨. هذه الاحتمالية تدل إلى حد معين على ضد الزعم بالاحتمالية المتفوقة للفرضية ١ على الاحتمالية الخاصة بالفرضية ٢. علاوة على ذلك، فإن السبب الذي يُعطى عادةً لزعم البساطة المتفوقة للفرضية ١ على الخاصة بالفرضية ٢ يبدو غير ذي صلة بما إذا تكون الفرضية ١ فرضية حدسية أكثر احتمالية من الفرضية ٢. لقد جردل بأن أي تحديد سوف يضعه المرء على قدرة أو معرفة أو حرية الكائن الفائق للطبيعة [المزعوم] سوف يكون

اعتباطيًا. بالتالي قد يُسأل لماذا الكائن لديه قدرة محدودة بالدرجة أ بدلاً من درجة أخرى ما محدودة. رغم ذلك، فمجرد وضع حد اعتباطي لا يعني بالضرورة لذلك أن الفرضية التي وُضِعَ فيها هي فرضية حدسية أقل احتمالية من فرضية لم يوضع فيها ذلك الحد. هل سنُقدِّم حقاً على الاعتقاد بأن فرضية أن "كل الأجرام تتحرك بسرعة لا نهائية" هي فرضية حدسية أكثر احتمالاً من فرضية أن "كل الأجرام تتحرك بسرعة الضوء" بسبب وضع حد اعتباطي في المثال الأخير والذي لم يوضع في الأسبق منهما؟

المشكلة الأخيرة هي هذه: تفكر في وجود عدد كبير جداً من الفرضيات؛ الفرضية ١، الفرضية ٢، الفرضية ٣، الفرضية ن، كلٌ منها يفترض كائناً قوياً جداً وعليماً جداً وحرّاً جداً لكنه محدود [في كل ذلك]. يمكن للمرء تخيل هذه الكائنات على أنها لها درجات مختلفة من القوة والعلم والحرية. ولنفترض أن:

الفرضية ١ هي فرضية حدسية أكثر احتمالاً من الفرضية ٢.

الفرضية ١ هي فرضية حدسية أكثر احتمالاً من الفرضية ٣.

الفرضية ١ هي فرضية حدسية أكثر احتمالاً من الفرضية ٤، إلخ.

سوف يستلزم هذا مد القابلية للتصديق إلى حدٍّ أبعد من اللازم للافتراض بأن الفرضية م = على السواء الفرضية ٢ أو الفرضية ٣ أو الفرضية ٤..... أو الفرضية ن.

[أي: القول بأن] الفرضية ١ هي فرضية حدسية أكثر احتمالاً من الفرضية ن، حيث ن هو عدد كبير جداً.

لافتراض هذا، سيحتاج المرء الافتراض بأن الاحتمالية الحدسية للفرضية ١ مقارنةً بأي فرضية معينة تفترض كائناً خارقاً للطبيعة محدوداً كاسحة. أي لافتراض أن

الاحتمالية الحدسية للفرضية ١ أكبر من الاحتمالية الحدسية لكل من على السواء
الفرضية ٢ أو الفرضية ٣ أو.....أو الفرضية ن، حيث $N = 1,000,000$. (لتبسيط
الأمر فلنفترض أن الفرضية ١ أو الفرضية ٢ أو الفرضية ٣ أو.....أو الفرضية ن
توجد كل منها في الواقع كإمكانية حصرية مانعة لغيرها مع السرد على نحو شامل
معًا لكل منافسات الفرضية ١، وأن الفرضية ٢ و الفرضية ٣ و.....و الفرضية ن
محتملة على نحوٍ متساوٍ). من ثم فلو كانت احتمالية الفرضية ١ هي ٥١، فإن أي
فرضية مفترضة عن كائن خارق محدود سيكون لها احتمالية حدسية أقل من
٥٠٠,٠٠٠,٠٠٠. هذا يعني أن الاحتمالية الحدسية لوجود الله هي حوالي مليون مرة
أكثر من الاحتمالية الحدسية لوجود أي كائن خارق محدود معيّن. ولو كان عدد
الكائنات المحدودة المحتملة أكثر من مليون، فلنقل أنه مليار، فمن ثم فإن الاحتمالية
الحدسية لوجود الله سوف تكون أعلى بحوالي مليار مرة من احتمالية وجود أي كائن
خارق محدود معيّن. تبدو هذه النتائج الضمنية غير قابلة للتصديق.

حتى الآن قد تفحصنا افتراض سونبرن أنه _مع تساوي باقي الأمور_ فإن أبسط
الفرضيات هي الأرجح، وعلى وجه الخصوص أن فرضية أنه يوجد كائن كليّ
المعرفة والعلم وحر على نحو كامل هي فرضية حدسية أكثر احتمالاً من فرضية أنه
يوجد كائن أو كائنات ما محدودة لكنها قوية [قديرة]. هناك عامل واحد آخر لم أدرسه
بعد وهو أنه قد يكون لا يوجد إله أو آلهة على الإطلاق. فحتى لو كان سونبرن
مصيباً في أن الإيمان [بإله غير محدود] هو فرضية حدسية أكثر احتمالاً من
فرضية وجود كائن ما قدير لكنه محدود، فإنه غير واضح أن هذه [الفرضية] أكثر
رجحاناً من فرضية أنه ليس هناك إله على الإطلاق. يصعب جداً أن يمكن للمرء
الادعاء بأن الافتراض بأنه يوجد الله أبسط من الافتراض بأنه لا يوجد كائن خارق
للطبيعة. في الواقع، قد يُجادل بسهولة وعلى نحو جيد بأن افتراض أنه لا يوجد كائن
خارق للطبيعة أبسط. ولو كان الأمر كذلك، فمن ثم وفقاً لوجهة نظر سونبرن
الخاصة به ذاتها، فإنها فرضية حدسية أكثر احتمالية أنه لا يوجد كائن خارق
للطبيعة من فرضية أن يوجد واحد على الأقل.

مع ذلك إنه لضروري أن نقوم بتنفيذ هذه الجدلية للبرهنة على أن سونبرن لديه مشكلة. بالاستقلال عن أي حكم بصدد بساطة هذه الفرضية، فتفكر في الاحتمالية الحدسية لعدم وجود كائن خارق للطبيعة. فلنفترض أولاً أن هناك احتمالين أساسيين: إما أنه يوجد كائن خارق للطبيعة ما أو أنه لا يوجد. باستعمال مبدأ الجهل، فإن الاحتمالية الحدسية لوجود كائن خارق للطبيعة ما هو ٠,٥. وبافتراض أن سونبرن محق في أن الاحتمالية الحدسية للفرضية ١ أكبر من الفرضية م، فإن احتمالية وجود كائن كلي القدرة والمعرفة وحر بالكامل ستكون أكثر من ٠,٢٥، ولكن أقل من ٠,٥، ما لم تكن الاحتمالية الحدسية للفرضية م = ٠. وحيث أنه لا يوجد سبب لافتراض بأن الاحتمالية الحدسية للفرضية م = ٠، فإن الحد الأقصى المطلق للاحتتمالية الحدسية للفرضية ١ يمكن أن يكون قريباً من ٠,٥.

فلنقدّر الاحتمالية الحدسية للفرضية ١ بطريقة مختلفة. فلنفترض أن احتمالية عدم وجود كائن خارق للطبيعة على الإطلاق هي ببساطة بديل آخر إضافي للفرضية ١ [الخاصة بسونبرن]. فلنعدل الفرضية م المذكورة بحيث تكون فرضية تخييرية تماماً مثل الفرضية م [الخاصة بسونبرن] سالفة الذكر فيما عدا تخييراً واحداً إضافياً وهو فرضية أنه لا يوجد كائن خارق للطبيعة على الإطلاق. فلنسمّ هذا التعديل بالفرضية م، ولنفتراض قبل ذلك أن الاحتمالية الحدسية للفرضية ١ أكبر من الاحتمالية الحدسية للفرضية م [الخاصة بسونبرن]. من ثم فإن احتمالية الفرضية ١ ستكون أكبر من ٠,٥، لكن أقل من ١ [الواحد الصحيح، يعني بضع وثمانون أو بضع وتسعون في المئة مثلاً]، ما لم تكن احتمالية الفرضية م صفراً. وبما أنه ليس هناك سبب لافتراض بأن احتمالية الفرضية م = صفر، فإن الاحتمالية الحدسية القصة للفرضية ١ قريبة من الواحد.

هذا التحليل لا يقدم تبريراً لافتراض أن الاحتمالية (الفرضية/ الخلفية المعرفية) أقل احتمالاً > من الاحتمالية (الدليل الجديد/ الخلفية المعرفية). لأنه _كما قد رأينا_ اعتماداً على كيفية تحليل المرء للاحتتمالات، فإن الاحتمالية (الدليل/ الخلفية

المعرفية) هي إما قريبة من ١ أو من ٥,٠. إذن يتضح أنه حتى لو تجاهل المرء المشاكل العديدة في نظرية سونبرن، فإنه يظل هناك احتياج للبرهنة على أن الاحتمالية الحدسية للفرضية ١ أكبر من الدليل الجديد.

وآخرًا، فلنفترض على سبيل الجدال أن:

الاحتمالية (الفرضية/ الخلفية المعرفية) < (أكبر من) الاحتمالية (الدليل الجديد/ الخلفية المعرفية).

لا ينتج عن هذا رغم ذلك أن:

الاحتمالية (الدليل الجديد/ الفرضية & الخلفية المعرفية) < (أكبر من) الاحتمالية (الدليل الجديد/ الخلفية المعرفية).

فرغم كل شيء، فإنَّ

الاحتمالية (الفرضية/ الخلفية المعرفية) < (أكبر من) الاحتمالية (الدليل الجديد/ الخلفية المعرفية).

قد تكون صحيحة، ومع ذلك تكون

الاحتمالية (الدليل الجديد/ الفرضية & الخلفية المعرفية) = الاحتمالية (الدليل الجديد/ الخلفية المعرفية).

في هذه الحالة، رغم حقيقة أن الاحتمالية الحدسية للفرضية ستكون أكبر من الدليل، فإن إضافة الفرضية إلى الخلفية المعرفية لن تزيد احتمالية الدليل الجديد.

أسباب الاعتقاد بالله واحتماليته

وفقًا لسونبرن فهناك سببان لكون الاحتمالية (الدليل الجديد/ الفرضية & الخلفية المعرفية) ستفوق قيمة الاحتمالية (الدليل الجديد/ الخلفية المعرفية). أحدها هو أن الاحتمالية (الدليل الجديد/ نقيض الفرضية & الخلفية المعرفية) منخفضة جدًا لأن الدليل لا يمكن تفسيره بأي طريقة أخرى وله نوع من التعقيد يجعل من غير المرجح جعله مرحلة استنتاج نهائية للتفسير، على الأقل مقارنة مع بساطة الله. السبب الآخر هو أن الدليل الجديد [المعطى، الكون] هو نوعية الوضع الذي يمكن توقع تسبب الله فيه أو السماح لآخرين بالتسبب فيه أكثر من أوضاع أخرى ٣٩. قال سونبرن أنه في الجدلية الكونية يلتجئ إلى السبب الأول، وليس الثاني.

رغم ذلك فقد قَدِّمْتُ اعتباراتٍ تشكَّك في رأي سونبرن أن السبب الأول ينطبق على الجدلية الكونية. رغم ذلك لا يزال يُستلزم البرهنة أن الاحتمالية (الدليل الجديد/ الخلفية المعرفية) أقل من الاحتمالية (الفرضية/ الخلفية المعرفية). علاوة على ذلك، كما قد رأينا للتو، حتى لو كانت الاحتمالية (الدليل الجديد/ الخلفية المعرفية) أقل من الاحتمالية (الفرضية/ الخلفية المعرفية) فهذا لن يبرهن على أن الاحتمالية (الدليل الجديد/ الفرضية & الخلفية المعرفية) < (أكبر من) الاحتمالية (الدليل الجديد/ الخلفية المعرفية). في الحقيقة، فإنه يصعب معرفة كيف يمكن للسبب الأول أن يقدر على إنتاج الاحتمالية (الدليل الجديد/ الفرضية & الخلفية المعرفية) < (أكبر من) الاحتمالية (الدليل الجديد/ الخلفية المعرفية) بدون الالتجاء إلى السبب الثاني. ما لم يمكن للمرء افتراض أن كونًا معقدًا هو نوع الوضع الذي يمكن توقع تسبب الله فيه، فإن الاحتمالية الحدسية للفرضية أو الدليل الجديد غير ذي صلة.

يظل السؤال ما إذا كان الله قد يكون له أسباب لخلق كون والتي سوف تدعم الافتراض بأن الاحتمالية (الدليل الجديد/ الفرضية & الخلفية المعرفية) < الاحتمالية (الدليل الجديد/ الخلفية المعرفية). اعترف سونبرن أنه ليس هناك سبب للافتراض

بأن الله له أسباب مهيمنة لصنع كون معقد بدلاً من كون بسيط أو لا كون على الإطلاق. يبدو أن هذا يستلزم أن الله لديه أسباب جيدة على نحوٍ متساوٍ لعمل كون بسيط أو لا يخلق كوناً على الإطلاق. فبال تأكيد، لو كان لله أسباب أقوى لخلق كون معقد أكثر من عدم صنعه، أو ليس لديه سبب لخلق كون بسيط أو لا كون، فمن ثم فسوف يبدو أن الله لديه أسباب مهيمنة لخلق كون معقد.

كيف يُترجم المرء الآراء عن الأسباب إلى احتمالات؟ إحدى الاستراتيجيات الطبيعية ستكون استعمال مبدأ للترجمة، كالتالي:

مبدأ الترجمة = لو أن س له سبب وجيه مساوٍ لعمل الفعل أ^١، وكذلك لعمل الفعل أ^٢، و س يمكنه فعل الفعل أ^١ أو أ^٢، فمن ثم فإن احتمالية عمل الفعل أ^١ مساوية لاحتمالية عمل الفعل أ^٢.

بافتراض مبدأ الترجمة، فإن إحدى الطرق لتحليل الموقف فيما يتعلق بالله سوف تكون القول بأن هناك فعلين أساسيين محتملين هما الفعل أ^١ والفعل أ^٢:

أ^١ = خلق كون ما.

أ^٢ = عدم خلق كون.

وبما أن الله لديه سبب وجيه على نحوٍ مساوٍ للقيام بالفعل أ^١ أو أ^٢، فباستعمال مبدأ الترجمة فإن احتمالية خلق كون ما هي ٥٠%. قد يجادل المرء علاوة على ذلك أنه يوجد احتمالان ضمن الفعل أ^١، ولنسمهما أ-١ و أ-٢.

أ-١ = خلق كون معقد.

أ-٢ = خلق كون بسيط.

من ثم، فباستعمال مبدأ الترجمة، فإن احتمالية خلق كون معقد هي ٢٥، (الرابع).

بالتأكيد هناك طرق أخرى لتحليل الوضع. قد يقول المرء أن ضمن الفعل أ ١ فهناك عدد كبير من الأفعال المحتملة:

أ-١ = خلق كون محتمل ١.

أ- ١ = خلق كون محتمل ٢.

أ - ٢ = خلق كون محتمل ٣؛ والخ

الغالبية العظمى من الأكوان المعقدة تتوافق مع خطط الله [المزعومة]. باستعمال مبدأ الترجمة، من ثم فإن خلق كون معقد ما سيكون قريباً من ٥, (النصف). على نحو بديل، فقد يحسب المرء الأفعال المحتملة بهذه الطريقة:

أ ١ = عدم خلق كون.

أ ٢ = خلق الكون المحتمل ١.

أ ٣ = خلق الكون المحتمل ٢؛ والخ.

بافتراض أن هناك أغلبية كاسحة من الأكوان ذات تعقيد كافٍ لتحقيق سبب الله [المزعوم] في رغبته في [خلق] كون معقد، وباستعمال مبدأ الترجمة، فإن احتمالية خلق الله [المزعوم] لكون معقد قريبة من الواحد [الصحيح، يعني نسبة ثمانية أو تسعينية مثلاً م].

حتى الآن لم نجد طريقة لتحليل الوضع يكون فيها الاحتمالية الحدسية لوجود كون معقد أقل من احتمالية وجود كون معقد مع افتراض وجود الله. لا يبدو أن افتراض وجود الله يساعد على زيادة احتمالية وجود كون ذي درجة لازمة من التعقيد.

النسخة الأخرى من جدلية سونبرن

قدّم سونبرن نسخة أخرى من الجدلية الكونية. فلنعتبر أن:

الدليل الجديد - = يوجد شيء محدود.

في هذه الحالة قال سونبرن أن الاحتمالية (الدليل الجديد/ الخلفية المعرفية) أكبر من $<$ الاحتمالية (الدليل/ الخلفية المعرفية)، حيث أن الدليل الجديد - (الشيء المحدود) أقل تحديدًا من الدليل. رغم ذلك، فإن الاحتمالية (الدليل الجديد - / الفرضية & الخلفية المعرفية) (أكبر من) $<$ الاحتمالية (الدليل - / الخلفية المعرفية) لأن "فقط لو رفض الله خلال الزمن اللانهائي خلق أي شيء غير نفسه لما أمكن أن يوجد شيء محدود، لو كان يوجد إله." ٤٠.

رغم ذلك فإن الجدلية الثانية لسونبرن تمضي أسرع من اللازم، لأننا ليس لدينا حتى الآن فكرة عن ماهية الاحتمالية الحدسية للدليل - . مرة أخرى يمكننا تحديد الاحتمالات بطرق عديدة. فبافتراض وجود احتمالين: إما أنه يوجد شيء محدود أو لا يوجد، وباستعمال مبدأ الجهل، فإن الاحتمالية الحدسية هي ٥٠٪. من ناحية أخرى، يمكن للمرء تحليل الوضع بحيث تكون الاحتمالات العديدة كالتالي:

الافتراض ١ = لا يوجد شيء محدود.

الافتراض ٢ = يوجد الشيء المحدود ١.

الافتراض ٣ = يوجد الشيء المحدود ٢.

....إلخ

الافتراض ن = يوجد الشيء المحدود ن-١

حيث ن-١ هو رقم كبير جداً. في هذه الحالة، لو استعمل المرء مبدأ الجهل، فإن احتمالية وجود شيء محدود ما قريبة جداً جداً من الواحد.

ما هي إذن_ احتمالية (الدليل الجديد-)/الفرضية & الخلفية المعرفية)؟ مثل ما سبق، فإن الكثير سوف يعتمد على ماهية أسباب وأغراض الله لخلق شيء محدود ما. وفقاً لسونبرن، فإن الله ليس لديه أسباب مهيمنة لخلق أي شيء محدود، وحسب قوله : "ربما كانت إرادة الله ترك الأشياء معه فقط فيما يعدل هو أوضاعه الخاصة به، وتعاقب أوضاعه سوف يكون جميلاً ولكنه كذلك شيء جيد، ويمارس قواه بتلك الطريقة" ٤١. هذا يوحي بأن الله لديه سبب وجيه على السواء لخلق شيء محدود أو عدم خلقه. وكما سبق، فباستعمال مبدأ الترجمة لترجمة الأسباب الوجيهة المتساوية إلى احتمالات متساوية، فإن احتمالية خلق الله شيئاً محدوداً ما هي إما ٥، أو قريبة من ١، اعتماداً على كيفية تحليل المرء لأفعال الله [المزعوم] المحتملة.

يقترح بيان سونبرن المقتبس أعلاه بأنه "فقط لو رفض الله خلال الزمن اللانهائي خلق أي شيء غير نفسه لما أمكن أن يوجد شيء محدود، لو كان يوجد إله". تفسيراً مختلفاً قليلاً. تصور تعاقبات طويلة غير محدودة من لحظات الزمن في كلٍّ منها يمكن لله [المزعوم] إما خلق شيء محدود أو عدم فعل ذلك. بافتراض أنه ما إذا كان الله سيخلق شيئاً محدوداً أم لا في كل لحظة في الزمن محتملان على نحوٍ متساوٍ، بما أن الله لديه سبب وجيه على السواء لخلق شيء محدود أو عدم القيام بذلك (مبدأ الترجمة)، فإن احتمالية خلق شيء محدود واحد على الأقل في وقت ما تتلاقى قرب الرقم ١ كحد، فيما يزداد عدد لحظات الزمن بلا نهاية.

بنفس الطريقة، يوجد في أي لحظة من الزمن احتمالان حدسيان: إما أن يوجد شيء محدود أو لا يوجد. وباستعمال مبدأ الجهل فهناك ٥٠ في المئة احتمال لوجود شيء محدود في كل لحظة من الزمن. بالتالي فإن احتمالية وجود شيء محدود ما تقترب

من الواحد [نسبة ثمانينية أو تسعينية]، كحد، فيما يزداد عدد لحظات الزمن بلا نهاية.

نمط مشابه من الجدلية يمكن استعماله للبرهنة على أن احتمالي الاحتمالية (الدليل الجديد- /الفرضية والخلفية المعرفية)، والاحتمالية (الدليل الجديد- /الخلفية المعرفية) هما بنفس القدر لو أن احتمالات كل لحظة من الزمن كانت وافرة جدًا. كمثال:

الاحتمال ١ = لا يوجد شيء محدود في اللحظة س.

الاحتمال ٢ = يوجد الشيء المحدود ١ في اللحظة س.

الاحتمال ٣ = يوجد الشيء المحدود ٢ في اللحظة س.

.....إلخ

الاحتمال ن = يوجد الشيء ن-١ في اللحظ س.

حيث ن رقم كبير جدًا.

كما قد رأينا، فإن الالتجاء إلى الاحتمالات الحدسية المقارنة لكل من الدليل الجديد - والفرضية لن يساعد على البرهنة على أن

الاحتمالية (الدليل الجديد- /الفرضية & الخلفية المعرفية) (أكبر من) < الاحتمالية (الدليل الجديد- /الخلفية المعرفية).

لأنه حتى لو كانت الاحتمالية (الدليل الجديد- /الخلفية المعرفية) (أكبر من) < الاحتمالية (الفرضية/ الخلفية المعرفية)، فإن إضافة الفرضية إلى الخلفية المعرفية لن

يزيد احتمالية الدليل الجديد-. وكذلك لا يزال يحتاج سونبرن لإنتاج أي جدلية للبرهنة على أن الاحتمالية (الدليل الجديد-/الخلفية المعرفية) (أكبر من) < الاحتمالية (الفرضية/ الخلفية المعرفية).

الخلاصة

لقد رأينا أن جدلية سونبرن الكونية الاستقرائية لصالح وجود الله تفشل. رغم ذلك، قد يتساءل المرء على الأرجح بحق ما إذا كانت تنويع من جدلية سونبرن يمكن أن تجعلها تصلح. فرغم أن سونبرن جادل بأن الله ليس لديه أسباب ملحة لخلق كون معقد، فإن آخرين قد يجادلون بأنه لديه في الحقيقة تلك الأسباب. لو كان الأمر كذلك، فمن ثم فإن الاحتمالية (الدليل الجديد/ الفرضية & الخلفية المعرفية) = ١. لكن من ثم، باستعمال المناهج المستعملة أعلاه لحساب الاحتمالية (الدليل الجديد/ الخلفية المعرفية)، فإن:

الاحتمالية (الدليل الجديد/ الفرضية & الخلفية المعرفية) < (أكبر من) الاحتمالية (الدليل الجديد/ الخلفية المعرفية)

قد يجادل الناقدون المؤمنون لسونبرن بأنه لم يقدم سبباً وجيهاً لكون الله ليس لديه أسباب ملحة مهيمنة لخلق كون معقد، عدا القول بأنه لا يرى أن الله لديه تلك الأسباب وأن الله _من المنظور التقليدي للإيمان_ ليس تحت أي ضرورة لخلق أي شيء. لكن بالتأكيد قد يقال أنه ليس هناك وجهة نظر تقليدية واحدة للإيمان، وقد يرى آخرون الموقف على نحو مختلف. بالتالي لو أراد امرؤ أن يفترض أن الله لديه أسباب مهيمنة، فطالما أن الاحتمالية (الفرضية/ الخلفية المعرفية) < ٠، فمن ثم لا يصعب الحصول على جدلية استقرائية جيدة لصالح وجود الله. بالتالي يمكن إنشاء جدلية كونية بروح سونبرن رغم كل شيء.

إن المشكلة مع هذا الاقتراح هو أن الجدليات الاستقرائية الجيدة الإنشائية القائمة على المقدمات التي تؤكد أو تضيف إلى احتمالية النتيجة، ستبدأ في أن تبدو سهلة جداً. لأنه بناء على هذه الجدليات الاستقرائية القائمة على المقدمات التي تؤكد أو تضيف إلى احتمالية النتيجة يمكن إنشاء جدليات لصالح كل أنواع الفرضيات عن الكائنات العجيبة التي خلقت الكون [زعمًا]. كل ما يحتاجه المرء هو فقط تحديد صنف من الكائنات، لو كانت الفرضية التي تفترض وجوده صحيحة فإنه يستلزم كونًا معقدًا. من ثم فطالما أن الاحتمالية الحدسية لهذه الفرضيات ليست صفرًا، فسيكون لدينا جدلية استقرائية قوية قائمة على المقدمات التي تؤكد أو تضيف إلى احتمالية النتيجة لصالح كل واحدة من هذه الفرضيات. تصور مثلًا فرضية الفيل الخارق. ولنفترض أن هذا الكائن لديه القوة وسبب مهيم لخلق كون معقد. من ثم فإن الاحتمالية (الدليل الجديد/ فرضية الفيل & الخلفية المعرفية) = ١. وبما أن الاحتمالية (الدليل/ الخلفية المعرفية) أقل من الواحد، فنحن لدينا حجة استقرائية قوية قائمة على المقدمات التي تؤكد أو تضيف إلى احتمالية النتيجة لصالح فرضية الفيل الخارق.

هذا يدل على أن هذه التنويعات من جدلية سونبرن سوف تبرهن على ما هو أكثر مما يساوم عليه المؤمنون. من ثم فإن السؤال ليس ما إذا كان يستطيع المرء إنشاء جدلية استقرائية جيدة قائمة على المقدمات التي تؤكد أو تضيف إلى احتمالية النتيجة أم لا، بل ما إذا كان يستطيع المرء إنشاء جدلية استقرائية جيدة قائمة على المقدمات التي تجعل النتيجة محتملة لصالح الإيمان وبدائله المنافسة. للمقارنة بين احتمالية الإيمان وبدائله المنافسة يجب اختراع جدليات جديدة أكثر دقة وبراعة. وهذه التنويعات من جدلية سونبرن الكونية لا تقدمها.

جدلية ريتشنباش Reichenbach الكونية

حاول Bruce Reichenbach بروس ريتشنباش في عمله (الجدلية الكونية - إعادة تقييم) ٤٢ البرهنة من خلال جدليات حدسية على وجود كائن ضروري. وقد وضح أنه بجملة "كائن ضروري" لا يعني ضروريًا منطقيًا بل بالأحرى كائنًا "غير مُسَبَّب ومستقل عن كل شيء آخر"، وقد جادل بأنه لو يوجد كائن كهذا فهو لا يمكن أن يتوقف عن الوجود. هذا يعني أنه "لا يمكن جلبه إلى الوجود ولا خروجه من الوجود" ٤٣. اعترف ريتشنباش بأنه حتى لو كانت جدليته ناجحة، فإنه لم يبرهن على أن الله يوجد، لأن الله له صفات أكثر من صفة كونه كائنًا ضروريًا [احتميًا]. كمثال، الله [المزعوم] له صفات أخلاقية خاصة بكونه صالحًا على نحوٍ كامل و_ على الأقل في التقليد اليهودي المسيحي_ صانع السماء والأرض. وهكذا بيّن ريتشنباش على نحو صائب أن الأنصار التقليديين للجدلية الكونية لم يكونوا حذرين كما كان يتوجب عليهم بصدده ما يمكنهم استخلاصه لو كانت الجدلية صالحة، وبتلك الطريقة ادعوا على نحو خاطئ أنهم قد برهنوا على وجود الله. مع ذلك، لقد جادل بأن بما أنه لا يوجد تعارض بين صفات كائن ضروري وصفات الله، وبما أن الله كما يُتصوّر تقليديًا له كل صفات كائن ضروري [احتميًا]، فإنه يُرجّح أن كائنًا ضروريًا والله هما "شيء واحد ونفس الشيء" ٤٤.

شدّد بروس ريتشنباش على أن هذه العلاقة التبادلية بين صفات الله صفات كائن ضروري ليست جزءًا من كامل الجدلية الكونية. بدن العلاقة المتبادلة والنتيجة لاحتتمالية التي يبدو أنها تنتج_ أي أن كائنًا ضروريًا والله متطابقان_ فإن كثيرًا مما هو محل الاهتمام يضعف. ما هي جدلية ريتشنباش على وجود كائن ضروري؟ إن البنية الأساسية لجدليته كالتالي:

(١) يوجد كائن طارئ على الوجود.

(أ) هذا الكائن الطارئ إما أنه مجعول مسبب (١) عن طريق نفسه أو (٢) من قبل آخر.

(ب) لو كان تسبب في نفسه، فسوف يكون قد سبق نفسه في الوجود، وهو أمر مستحيل.

(٢) بالتالي، فهذا الكائن الطارئ قد تسبب به آخر، أي أنه يعتمد على شيء آخر لوجوده.

(٣) إن ما يسبب وجود (يقدم سبباً كافياً لوجود) أي كائن طارئ يجب أن يكون إما (٣) كائناً طارئاً آخر أو (٤) كائن غير طارئ (ضروري).

(ج) إن كان تسبب به كائن طارئ آخر، فمن ثم فإن هذا الكائن الطارئ يجب أن يكون هو نفسه قد تسبب به آخر، وهكذا إلى الألفية.

(٤) بالتالي، فإن ما يسبب (يقدم سبباً كافياً لـ) وجود أي كائن طارئ يجب أن يكون إما: تعاقبات لا نهائية من الكائنات الطارئة أو كائن ضروري.

(٥) إن تعاقبات لا نهائية من الكائنات الطارئة غير قادرة على إحداث سبب كافٍ لوجود أي كائن،

(٦) بالتالي، يوجد كائن ضروري [حتمي].

أحد الاعتراضات التي يمكن إثارتها ضد هذه الجدلية هو أن المقدمة (١) تفترض أن الكائنات الطارئة يجب أن تُسبب، بينما تلك الكائنات قد تنشأ [تظهر] ببساطة، فقد تكون بعض الكائنات الطارئة بدون سبب. أجاب ريبينشباش على هذا الاعتراض بأنه جزء من جوهر الكائنات الطارئة أنها تُسبب. [وبكلماته:]

"الوجود لا ينتمي إليهم كصفة أساسية جوهرية من طبيعتهم، بل بالأحرى عارض على طبيعتهم. فقط لو كانت طبيعتهم بحيث أنهم لو يوجدون فإنهم حينها لا يمكن

أن لا يكونوا موجودين، لكان وجودهم سيكون جوهرياً بالنسبة لطبيعتهم. لكن هذا يعني أن يكونوا كائنات حتمية وليس طارئة." ٤٥

مصرّاً على أن "ما يمتلك وجوده كشيء عارض بالنسبة له يجب أن يكون معتمداً على شيء آخر في وجوده" ٤٦، جادل ريبينشباش أن الشيء الطارئ يكون معتمداً على شيء آخر، أي أنه يجب أن يتسبب فيه شيء آخر.

علاوة على ذلك، قال ريبينشباش أن مبدأ السببية "هو المبدأ الأساسي للكون" وأن "الناس لديهم ميل قوي للافتراض بأن كل شيء له سبب، والإجراء الطبيعي للتفكير هو البحث عن أسباب النتائج أو الأحداث التي يتعامل معها التفكير". وقد جادل بأنه حيث أن السببية فئة أساسية للعقل، فيجب أن نفترض أن مبدأ السببية يمثل الواقع، لأنه "بدون ذلك الاعتقاد، يصير مسعى التفكير البشري ليس سوى أحزورة، رقص وهيمان شبحي في مملكة أثيرية". ٤٧

تقييم الجدلية

إن ردود ريبينشباش على الانتقادات التي أثارها ضد جدليته الخاصة به غير كافية. فبدائيةً، كما جادل الناقدون، فإن رد ريبينشباش الأول يفترض صحة ما يحتاج إلى إثباته ٤٨. فهو يفترض ما يجب إثباته: أن كل الكائنات الطارئة يجب أن تكون مسببة [مفعولة]. بالتأكيد، وفقاً لأحد معاني الوجود "العَرَضِيّ" أنه الوجود العارض أو الطارئ، فلو كان وجود الكائنات الطارئة عرضياً، فربما يكون الحال هو أن بعض الكائنات العارضة توجد بدون تسبب على الإطلاق، بحيث أنها ليست أنتجت نفسها ولا أنتجها آخر. وتحديداً، فلو كان ريبينشباش محقاً في أن الكون يعتبر كمجموع وكل طارئاً، فقد لا يكون هناك سبب لوجوده، رغم أنه قد يكون هناك مسبب لوجود كل حدث في الكون في ظروف الأحداث الأخرى. رغم ذلك فيُفترض أن ريبينشباش لا يستعمل كلمة "عَرَضِيّ" بهذا المعنى. بل بالأحرى يبدو أنه يبدو يستعمله بالمعنى

الأرسطوطاليسيّ والذي فيه يكون العَرَض [الحادث/ الطارئ] ملازمًا للجوهر. بهذا المعنى، فإن العرض معتمد على الجوهر. بالتالي لو كان ريبتشنباش_ كما يبدو على الأرجح_ يفترض المعنى الأرسطوطاليسيّ للعَرَض، فهو قد افترض بالفعل ما كان يسعى لإثباته: أن الكائنات الطارئة معتمدة على شيء آخر ٤٩.

بقدر ما يكون هذا الفهم صحيحًا، فإن ريبتشنباش يفترض مقدّمًا ميتافيزيقيا خصوصية للجوهر والعرض محل جدل جدًّا. إنه من المبهم تمامًا كي يمكن إثبات جوهر أي شيء وكيف يمكن تسوية الخلافات على جوهر أي شيء. في الواقع، بعض نظريات الجوهر ستكون في تعارض مع فرضية ريبتشنباش بأن الوجود ليس جزءًا من جوهر الأشياء الطارئة. لقد جادل بلانتينجا_ كمثال_ بأن لو كان الوجود صفة، فمن ثم فإن كل شيء في كل عالم يوجد فيه يمتلك الوجود كجزء من جوهره ٥٠. بالتالي فيبدو أن ريبتشنباش ليس فقط افترض صحة ما يحتاج إلى إثباته، بل واعتمد على مفهوم الجوهر [الماهية] المبهم والمختلف عليه.

رد ريبتشنباش الثاني كذلك غير كافٍ، لأنه أسلوب تفكير مضلل وكذلك تفكير متمنّ حيث جادل بأن لو كان (أ) غير صحيحًا، فإن جهودنا سوف تكون أحزورة، بالتالي فإن (أ) صحيح. فيبدو أن صيغة ريبتشنباش تقترب من هذه الصيغة. ربما يكون ما عليه الأمر فعلاً أن مبدأ السببية ليس صحيحًا، وأن جهودنا للعثور على سبب [أزلي أصلي] ستضيع هباءً؛ لكن هذا بالتأكيد ليس سببًا للافتراض بأن مبدأ السببية صحيح. علاوة على ذلك، فإن ادعاء ريبتشنباش بأننا ما لم نعتقد بأن كل شيء له سبب فإن محاولاتنا الفكرية ستصير ليست سوى أحزورة بالتأكيد مبالغة وربما يمثل سوء فهم جديّ لكيفية انبغاء فهم المبدأ. يمكن للمرء النظر إلى مبدأ السببية ليس على أنه حقيقة تجريدية [ميتافيزيقية] يعتقد بها بل على أنه مبدأ للبحث من المفيد اتباعه. وفقًا لهذا الرأي، فلو تصرفنا على أساس أن المبدأ صحيح سواء اعتقدنا به أم لا، فمن لو كان هناك سبب [لشيء] لاكتشافه فسوف يكون لدينا فرصة لاكتشافه. من ناحية أخرى، لو لم نتصرف على هذا النحو فلن ننال أي فرصة. بالتفكير فيه

على هذا النحو، فلا يحتاج المرء إلى اعتقاد خاص عن الحقيقة الكونية لمبدأ السببية لكي ينخرط في البحوث العلمية وغيرها والتي يكون مهمًا فيها.

مشكلة أخرى في جدلية ريببتشباش هي الافتراض المجعول في المقدمتين (٣) و(٤) وأنه لو استبعد المرء الكائنات الطارئة كأسباب للكائنات الطارئة الأخرى، فإن البديل الوحيد سيكون كائنًا حتميًا مفردًا. فلماذا لا يمكن أن يكون هناك مجموعة من الكائنات الضرورية ٥١، كلٌ منها غير معتمد على أي كائن حتمي آخر، وهو يُسبَّب أو يسبَّب جزئيًا بعض أو كل الكائنات الطارئة؟ يمكن للمرء تصور العلاقات السببية [الميتافيزيقية] بين تلك الكائنات الحتمية والكائنات الطارئة بطرق مختلفة. وفقًا لإحدى النظريات، فإن أفعال كل الكائنات الضرورية سوف توفر ظروفًا ضرورية ووافية لكل كائن طارئ. وفقًا لهذا الرأي فإن وجود كل الكائنات الطارئة سوف يكون متعديًا لاتخاذ قرار فردي [ميتافيزيقي]؛ أي أنه سيكون هناك شروط متعددة لوجود كل كائن طارئ. ووفقًا لنظرية أخرى، فإن فعل كائن حتمي واحد هو الشرط الكافي الوحيد لوجود بعض الكائنات الطارئة، بينما فعل كائن حتمي آخر هو الشرط الكافي الوحيد لوجود كائنات طارئة أخرى. ووفقًا لنظرية أخرى كذلك، فإن فعل أي كائن غير حتمي سيكون شرطًا كافيًا لوجود أي كائن طارئ، لكن فعل كل كائن حتمي سيكون جزءًا من شرط كافٍ لوجود كل كائن طارئ. ويمكن تصور نظريات أخرى كذلك.

رغم أنه لم يناقش صراحةً فكرة الكائنات الحتمية المتعددة، فقد ادّعى أن الكائن الحتمي الذي يعتقد به قد أظهر أنه "غير معتمد على أي شيء آخر، ولا يمكن تقييده [الحد من قدرته] من قِبَل كائن آخر. بالتالي، يجب أن يكون كائنًا غير محدود" ٥٢. هذا يدل على أن ريببتشباش يعتقد أنه قد برهن على أن وجود كائن غير محدود. بالتالي فإن رده على اعتراضنا ربما يكون بالضبط [قوله أن] بما أن الكائن الحتمي كائن غير محدود، فيمكن وجود كائن حتمي واحد بحد أقصى. رغم ذلك فهذا الرد مستشكّل في أحسن الأحوال. فيمكننا افتراض أن ريببتشباش يقصد

بتعبير "كائن غير محدود" على الأقل كائنًا كلي القدرة. لو كان الأمر كذلك، فإن استنتاج أن كائنًا حتميًا يوجد بالمعنى الخاص برييتشنباش لا يستلزم بالمعنى المعتاد لكلية القدرة أن كائنًا كلي القدرة يوجد. ربما نتذكر أنه _وفقًا لرييتشنباش_ فإن الكائن الحتمي ليس كائنًا حتميًا منطقيًا وكذلك أنه لو يوجد، فإنه "لا يمكن أن يزول من الوجود"، إن عبارة "لا يمكن" ليس لها قوة الاستحالة المنطقية. أيضًا إنه غير واضح حقًا ما نوع الحتمية الذي يصل إليه هذا. قال رييتشنباش فقط أنه ليس حتمية سببية، إلا أنه حقيقي كمقابل للكائن المعتمد على الأفعال اعتياديًا ٥٣. لا يبدو أنه ينتج عن هذا أن الكائن الحتمي لديه كل القوى التي تترافق عادةً مع مفهوم كلية القدرة. كمثال، إنه لا ينتج أن الكائن الحتمي يمكنه خلق أي شيء، ناهيك عن السماوات [الخرافية، أو الكون] والأرض. في الواقع، يبدو أن الشيء الوحيد الذي ينتج هو أن كائنًا حتميًا ما يجب أن يكون لديه القدرة على وقاية نفسه من الهلاك وأن يحافظ على وجوده. تحاول جدلية رييتشنباش البرهنة على أن الكائن الحتمي هو السبب سواء مباشرة أو على نحو غير مباشر لكل الكائنات الطارئة. لكن حتى لو كان قد برهن على هذا، فلا يبدو أنه ينتج عن تعريف الكائن الحتمي. بالإضافة إلى ذلك، حتى لو نتج عنه، فلا ينتج عنه أن كائنًا هو سبب كل الكائنات الطارئة كلي القدرة. يجب أن أستنتج بالتالي أن رييتشنباش لم يبرهن على أن هناك كائنًا حتميًا واحدًا فقط؛ بعبارة أخرى فإن جدليته منسجمة مع وجود كائنات حتمية متعددة كذلك. لكن هذا سبب وجيه للاعتقاد بأنه بعيد جدًا عن البرهنة على وجود الله أكثر مما يفترض. لأن حتى لو كانت جدليته ناجحة [على سبيل الجدال]، فإنها منسجمة مع الإيمان بتعدد الآلهة.

ولو افترضنا على سبيل الجدال أن هناك كائنًا حتميًا واحدًا فقط، فأين هو؟ يفترض رييتشنباش أن الكائن الحتمي [الضروري] _الذي يعتقد أنه قد برهن عليه_ منفصل عن العالم. من ثم في الواقع فهو يبدو أنه يفترض أنه قد فُتد مذهب الحلولية [حلول الله في الكون]. رغم ذلك يمكن للمرء تحدي هذا الافتراض بالجدال بأن مجموع الكائنات الطارئة ربما يكون كائنًا حتميًا. لو كان الأمر كذلك، فلن يفسر المرء

وجود أي كائنات طارئة معيّنة لن يحتاج إلى اللجوء إلى خارج هذا المجموع. قد يُجادل بأن الاستنتاج بأن مجموع الكائنات الطارئة هو نفسه طارئ [محتمل الحدوث] من جهة احتمالية حدوث الأشياء التي تصنع هذا المجموع هو وقوع في مغالطة التركيب.

مجادلاً بأن مغالطة التركيب تُرتكب متى ما "لم يمكن البرهنة على أن المقدمة المنطقية الكونية التي تعبر عن الجدلية جزئياً أو كلياً صحيحة بالضرورة". حاول ريبينشباش الرد على هذا الاعتراض على النحو التالي:

"إن مجموع الكائنات الطارئة ما هو إلا المجموع الكليّ للأشياء الفردية الطارئة؛ فهو لا يفوق تلك الكائنات. من ثم فإن كل كائن فرد لو كان يوجد فإنه يمكن تصور عدم وجوده. لكن ماذا سيحدث لو توقفت كل هذه الكائنات عن الوجود في اللحظة التالية، وهو شيء ممكن بلا شك بما أن كلاً منها طارئ؟ على نحو واضح، لو كانت تلك هي الحالة فإن المجموع نفسه يمكن أن يتوقف عن الوجود. لأنه لو كان المجموع هو المجموع الكليّ لكل أجزائه، فلو لم يكن هناك أجزاء، لكان مستحيلًا على المجموع أن يوجد. لكن لو كان هذا هو ما عليه الحال، لكان من الممكن تمامًا تصور أن المجموع يمكن ألا يوجد. وإن كان المجموع يمكن تصور عدم وجوده، فمن ثم يجب أن يكون طارئاً هو أيضاً. بالتالي، لو كانت كل أجزاء شيء ما طارئات، فإن مجموعها كذلك يجب أن يكون طارئاً، ويمكن تصور عدم وجوده ٥٥.

أول شيء يُلاحظ بخصوص هذه الجدلية أنه يبدو أن ريبينشباش يفترض أنه لو كان شيء ما غير طارئٍ يعني حتميٍّ فلا يمكن أن يتصور المرء أنه لا يوجد. لكن هذه ليست الكيفية التي عرّف بها في الأول مصطلح "حتميٍّ" في تطبيقه على الكائنات. فوفقاً لريبينشباش فإن الكائن غير الطارئ هو الكائن الذي لو يوجد فلا يمكن أن يتوقف عن الوجود. يمكن أن نتصور كائناً غير طارئٍ بهذا المعنى ليس له وجود. وبالتالي يمكن تصور عدم وجد الله، الذي يفترض ريبينشباش أنه كائن حتميٍّ.

بالتالي فإن حقيقة أن المرء يمكنه تصور مجموع الكائنات الطارئة غير موجود غير ذي صلة تمامًا بما يجب على ريبينشنباش البرهنة عليه، وهو أنه لو يوجد مجموع الكائنات الطارئة فإنه يمكن أن يتوقف عن الوجود.

الشيء الثاني الذي يُلاحظ بخصوص الجدلية هو أن ريبينشنباش يفترض صحة ما يحتاج إلى إثباته عندما يقول: "لكن ماذا سيحدث لو توقفت كل هذه الكائنات عن الوجود في اللحظة التالية، وهو شيء ممكن بلا شك بما أن كلاً منها طارئ؟" بالتأكيد فإن أحد الأسئلة الحاسمة محل النقاش هو ما إذا كانت كل الكائنات المفردة يمكن أن تتوقف عن الوجود في نفس الوقت. فلا ينتج لمجرد أنه لأنه كل كائن مفرد يمكن أن يتوقف عن الوجود، أن الكل يمكن أن يتوقفوا عن الوجود في نفس الوقت.

مجددًا فإن المسألة ليست ما إذا كانت هذه الاحتمالية يمكن تصورها. بالنظر إلى عدم ضوح ما يعنيه ريبينشنباش بـ "يمكن" و "لا يمكن"، فإن المرء لا يرى سبيلاً للاستدلال من الجزء إلى الكل على أساس أسباب حدسية.

لكن فلنفترض على سبيل الجدل ما تشككنا فيه آنفًا، تحديدًا: أن ريبينشنباش قد برهن على أن كائنًا حتميًا واحدًا بالضبط منفصل عن مجموع الكائنات الطارئة. فهل هو مصيب في افتراضه أن فرضية أن الله يوجد محتملة، بالنظر إلى العلاقات المبرهن عليها جدلاً بين صفات الكائن الحتمي والله؟ لكي نوضح هذه المسألة يجب أن نميز بين تفسيرين لما يمكن أن يكون قد عناه ريبينشنباش. فربما يكون قد عنى أنه في ضوء العلاقة، فإن فرضية أن الله يوجد أكثر احتمالية من عكسها. بعبارة أخرى، فإن احتمالية (الفرضية/ الدليل) < احتمالية (نقيض الفرضية/ الدليل). على نحو بديل، فربما يكون قد قصد أنه في ضوء العلاقة (الدليل الجديد)، فإن فرضية أن الله يوجد أكثر احتمالية مما كانت قبل معرفة هذا الدليل. بعبارة أخرى فإن احتمالية (الفرضية/ الدليل الجديد) < (أكبر من) احتمالية (الفرضية).

بالنظر إلى التفسير الثاني، فإن ريبشتنباش يكون مخطئاً فقط لو كانت احتمالية فرضية وجود الله سواء صفراً أو واحداً. سوف تكون الاحتمالية صفراً لو كانت فرضية وجود الله غير متسقة، حيث أنه لا دليل يمكنه زيادة احتمالية فرضية غير متسقة. لكن حتى لو سلم المرء [على سبيل الجدل] بأن فرضية الله متسقة وأن احتمالية هذه الفرضية تزيدها العلاقة [بين صفات الكائن الحتمي والله]، فإن هذا لن يمضي بنا بعيداً. لأنه في ضوء الأدلة الكلية، فإن احتمالية الفرضية منخفضة جداً. علاوة على ذلك، فإن العلاقة قد تزيد احتمالية فرضيات بديلة كذلك، كمثال أنه يوجد كائن حتمي شرير بالكامل.

هذا يأتي بنا إلى التفسير الأول لما قصده ريبشتنباش. فعلى نحو واضح فإن العلاقة بين صفات كائن حتمي ما وصفات الله المزعوم لا تجعل احتمالية فرضية وجود الله أكثر احتمالية من الفرضية المناقضة. فباعتبار كل شيء، فإن العلاقات المبرهن عليها [زعمًا] منسجمة مع الكثير من الفرضيات البديلة. فبالإضافة إلى الفرضية البديلة الخاصة بكائن حتمي شرير بالكامل، هناك كمثال الفرضية البديلة الخاصة بكائن حتمي لي خيرًا بالكامل ولا شريرًا بالكامل. لماذا لا نفترض أن هذه الفرضيات المنافسة أكثر احتمالاً من فرضية أن الله يوجد؟

بالتالي فإن ريبشتنباش لم يبرهن على أن _لو قبل المرء استنتاجه بأنه يوجد كائن حتمي وأن صفات الله ذات علاقة مع صفات الكائن الحتمي_ احتمالية فرضية وجود الله أعلى من منافساتها أو حتى أن الاحتمالية قد زيدت إلى أي درجة ذات أهمية.

خلاصة

بالنظر إلى المشاكل العديدة في جدلية ريبشتنباش، فإنه لسليماً أنه نقول أنه لم يفشل فحسب في تقديم دليل يجعل وجود الله أكثر احتمالية من عدم وجوده، بل وقد فشل في البرهنة بأي درجة من اليقين على وجود كائن حتمي فريد منفصل عن العالم.

خلاصة عامة

سيكون غير مبرّر أن أفترض أنه قد بُرهنَ على أن الجدلية الكونية غير سليمة على أي نحوٍ نهائيٍّ، لأنني لم أغطّ كل النسخ الموجودة من هذه الجدلية، وعلى أي حال ربما تُصنّع نسخ جديدة سليمة من الجدلية كذلك. لكن عينايتي من نسخ هذه الجدلية سواء القديمة أو المعاصرة ينبغي أن تعطي بعض الثقة بأنه لا نسخة موجودة منها سليمة. علاوة على ذلك، حيث أن أفضل العقول الفلسفية [الدينية] خلال التاريخ قد فشلت في إنشاء نسخة سليمة من الجدلية فإنه غير مرجّح أن أحداً سوف ينشئ واحدةً.

الفصل الخامس

الجدلية الغائية

سوف أدرس في هذا الفصل نقدياً نسخاً من الجدلية الغائية، أي ما يُسمّى بالجدلية القائمة على التصميم. هذه الجدلية _بخلاف الجدلية الوجودية ومثل الجدلية الكونية_ تقوم على المقدمات المنطقية القائمة على الملاحظة بصدد العالم. في الواقع، حسبما كثيراً ما تُقدّم الجدلية الغائية والجدلية الكونية، فلا فارق حاد واضح بينهما. ما إذا كان المرء سيصنّف جدلية ما على أنها كونية أو غائية هو أمر اعتباطيٍّ إلى حدٍّ ما.

خلفية الجدلية الغائية

في النسخ التقليدية من هذه الجدلية يستدل الشخص المتدين من دليل التصميم في الكون على الاستنتاج بأن الكون قد خلقه مصمّم. وهكذا تُستعمل كل الأعمال المعقدة للطبيعة والكائنات المتعضية والعلاقات المتبادلة بين الأجزاء والكيانات والصلات الدقيقة بين مناحي العالم كأدلة لدعم فرضية أن الكون قد صمّمه عقل عظيم ما.

عادة ما تُفهم الجدلية الغائية على أنها جدلية قائمة على التشابه: فبما أن الكون مشابه لشيء ما من صنع الإنسان والذي يعرف المرء أنه مُصمّم، فعلى الأرجح أن الكون نفسه مصمّم. على هذا النحو أنشأ وليم بالي William Paley الجدلية في صياغته الكلاسيكية لها ١ وكذلك ديفيد هيوم في نقده للجدلية في كتابه (حوارات حول الدين الطبيعي) ٢. جادل وليم بالي بأنه تماماً كما أننا يمكننا الاستدلال على أن الساعة المعثور عليها على مرج لها مصمّم، فكذلك يمكننا على أن الكون له

مصمم. وبعبيره: " كل دلالة على الاختراع، كل تجلٍ للتصميم، من الذي يوجد في الساعة، يوجد في عمل الطبيعة، مع الفارق من جانب الطبيعة في كونها أعظم وأكثر، وذلك بدرجة تفوق كل الحسابات " ٣. كلينثس _ الشخصية التي تناصر هذه الجدلية في حوارات هيوم _ تجادل بأنه بما أن الكون كآلة العظيمة في كونه يُظهر "تكييفًا دقيقًا من الوسائل إلى الغايات" ٤، وبما أن الآلة قد صنعها ذكاء، فكذلك الكون يجب أن يكون قد خلقه ذكاء فائق، تحديدًا الله.

الجدلية الغائية لا تُفهم دومًا على أنها جدلية قائمة على التشابه. في الواقع، بعض نسخها، بما في ذلك نسخ سندرסהا في هذا الفصل، لا تأخذ هذا الشكل. في الصفحات التالية سوف أدرس نقدًا الجدليات الغائية الخاصة بـ F. R. Tennant و George Schlesinger و Richard Swinburne و Richard Taylor. لقد اخترت هذه النسخ لأنها من ضمن الأقوى والأكثر إثارة للاهتمام مما ظهر في هذا القرن وهي أكثر تعقيدًا بكثير وأقوى من النسخ التقليدية مثل الخاصة بوليم بالي. في الحقيقة، فقد دُعيت نسخة Tennant من الجدلية الغائية بأنها "على الأرجح أقوى تقديم قد كُتبَ لهذا النوع من أسلوب التفكير الإيماني" ٥. لو فشلت جدليته وكذلك نسخ أخرى، فبالتالي سينبغي أن يكون لدينا بعض الثقة بأن النسخ الغير مفحوصة بعد لن تتجح.

في الفصل السابق رأينا أنه في كل نسخ الجدلية الكونية يبدأ المرء بحقائق تجريبية معيّنة عن العالم ويحاول الاستدلال على وجود الله. تقيم الجدلية الغائية الدعوى بنفس الطريقة. فما الفرق إذن بين الجدلية الغائية والجدلية الكونية؟ للأسف، لا يوجد اتفاق كبير بين فلاسفة الدين.

إحدى الطرق التقليدية لتحديد الفرق هي أن الجدلية الكونية تبدأ من مجرد حقيقة أن الكون يوجد أو من سمات عامة جدًا له [للكون] مثل التغير أو الحركة أو قانون السببية، بينما تبدأ الجدلية الغائية من سمات أكثر تفصيلًا للكون. فبالنظر إلى جدلية

شليزنجِر Schlesinger نرى أنه يقول أنه من حقيقة أن قوانين الطبيعة الحاكمة للكون والظروف الأولية فيه والتي هي بحيث تكون الكائنات قادرة على الاستجابة للإلهي [زعمًا] ممكنة من الوجود. فكونها تبدأ من سمة تفصيلية يقينًا للكون، وفقًا للسرد المقدم سوف تصنّف على أنها جدلية غائية.

رغم ذلك يجب أن نلاحظ أن جدلية سونبرن الغائية ٧ تبدأ من حقيقة أن الكون يُظهر نوعًا معينًا من النظام والذي يدعوه زمنيًا [دنيويًا، مؤقتًا]. هذا بالتأكيد سمة أكثر عمومية بكثير للكون من التي اختارها شليزنجِر. بتذكر أن سونبرن في نسخته الأولى من الجدلية الكونية انطلق من وجود كون معقد، فإنه مثير للشك أن هناك كمًا ضخمًا من الاختلاف في درجة العمومية بين تعقيد الكون ونظامه الزماني؛ إلا أن سونبرن نفسه اعتبر واحدةً جدليةً كونية والأخرى غائيةً.

اقترح أنتوني فلو Antony Flew أن الجدلية الكونية تُعتبر جدليةً لصالح وجود الله تبدأ من مجرد حقيقة أن بعض الوجود الملاحظ يوجد ٨. رغم ذلك فهذا يجب أن يُعتبر إلى حدٍّ كبير تعريفًا شرطيًا، لأنه يبدو متعارضًا مع طريقة استعمال هذه المصطلحات في الفلسفة. ووفقًا لرأي أنتوني فلو، فإن جدلية سونبرن الثانية فقط سوف تُعتبر جدلية كونية حقيقية. في الحقيقة، لن تُعتبر جدلية سونبرن الأولى ولا أي من جدييات تومس الإكويني جدييات كونية [وفقًا لهذا الرأي]. ولأنني لا أعرف طريقة واضحة للتمييز بين نوعي الجدل تزيل عدم الوضوح في استعمال التصنيفين، فسأحل المشكلة هنا بقبول التصنيف الذي يعطيه المؤمنون لجديياتهم الخاصة بهم. أما لو لم يصنّفوا جديياتهم، فسأخذ قرارًا _ ربما اعتباطيًا _ بصدد ما إذا كانت ستصنّف جديياتهم باعتبارها غائية أم كونية. بالتالي فسأصنّف جدلية شليزنجِر باعتبارها غائية رغم أنه لم يصنفها كذلك.

الشخصيات الناقدة للجدلية الغائية في كتاب هيوم (حوارات بخصوص الدين الطبيعي) قد صوّروا دائمًا كحاسمين. أثارت شخصية فيلو[ن] _ الشخصية الافتراضية

المتحدثة بلسان هيوم_ الكثير من الاعتراضات على أسلوب التفكير الذي استعمله كلينثس. فقد جادل بأنه لو أُخذ التشبيه إلى حده الأقصى المنطقي، فإن المرء سينتهي إلى استنتاجات غير مقبولة من المؤمنين [التوحيديين]. كمثال، الآلات يصنعها عادةً الكثير من الكائنات [البشر] الواعين، بالتالي فسوف يكون شكل من الإيمان بتعدد الآلهة عوضاً عن التوحيد مبرراً من خلال الجدلية. كذلك، فإن الكائنات التي تصنع الآلات لها أجساد، بالتالي فالله يجب أن يكون له جسد. لو كانت الآلات بها عيوب، فسيكون لدينا أسباب للافتراض بأن الصانعين ليسوا كاملين. بالتالي فحيث أن الكون به عيوب فينبغي أن يستنتج المرء أن الله غير كامل. علاوة على ذلك، بيّنت شخصية فيلو[ن] أن تشبيه الكون بآلة تشبيه ضعيف وأن تشبيهات عديدة ضعيفة أخرى ممكنة. إن الكون شبيه بالنبات في نواح معينة وشبيه بالكائن المتعضي في أخرى. لو مضينا خلال هذه التشبيهات، فسوف نصل بالأحرى إلى استنتاجات مختلفة غير أن الكون قد خلقه وعي [أو ذكاء] إلهي.

في نقد معاصر للنسخة التشبيهية من الجدلية، جادل Wallace Matson بأن كلاً من المناصرين التقليديين القدماء مثل وليم بالي والناقدين مثل هيوم افترضوا أن "الصفات التي نحكم على أساسها ما إذا كان شيء ما مصنوعاً هي توافقات دقيقة للأجزاء وتكيف دقيق خاص بالوسائل إلى الغايات" ٩. لقد جادل بأن هذا الافتراض باطل. في الممارسة العملية يميز المرء الشيء المصنوع عن الشيء الطبيعي من خلال الأدلة الخاصة بالآلة والمواد المصنوع منها الأشياء. كمثال، فإن علماء الأنثروبولوجي [السلالات البشرية وتطور البشر] يحددون ما إذا كان شيء ما صخرة أم فأساً يدويّاً، ليس من خلال تقرير ما إذا كان الشيء يمكن أن يفي بالغرض المذكور، بل بالبحث عن "العلامات المميزة التي تتركها أدوات النحت والتقشير ولا ينتجها المناخ" ١٠. نتيجة لذلك فإن الجدلية الغائية تقوم على مقدمة منطقية باطلة.

إن الجدليات الأساسية لشلينجر وسونبرن وتايلر ليست تشبيهية بالمعنى التقليدي الذي نافشه هيوم. بالتالي فإن نقد Wallace Matson للنسخة التشبيهية التقليدية

من الجدلية الغائية لا ينطبق عليها. بالتأكيد، فإن سونبرن قدّم تأملات تشبيهية عندما جادل بأن الإيمان بتعدد الآلهة [الخرافية] لا يؤيده النظام الزمني مثلما يؤيد التوحيد. علاوة على ذلك، رغم أن جدلية تايلر ليست جدلية على أساس التشبيه، فوفقاً لفهم واحد على الأقل لجدليته فإنها تقوم على تشبيه. رغم ذلك، فلتفنيد جدليته يجب تقديم اعتبارات تمضي إلى أبعد مما قدّم سواء هيوم أو ولس ماثسن Wallace Matson.

جدلية Tennant الكونية

بنية الجدلية

على خلاف الكثير من النسخ الأخرى من الجدلية الغائية، فإن النسخة التي قدمها Tennant في كتابه المكوّن من جزئين (اللاهوت الفلسفي) الصادر ١٩٣٠م لا تقم على شواهد معيّنة على التصميم الظاهري في الطبيعة. فمعتزلاً أن كل شاهد منفصل على التصميم الظاهري يمكن أن تفسره بكفاءة النظريات الطبيعية، فقد جادل بأن "حشد التكيفات المتشابهة التي يتألف منها العالم ومسرح الحياة والذكاء والأخلاق لا يمكن اعتبارها على نحو عقلائي على أنها نتيجة آلية، أو قوة عمياء مشكّلة أو العدم، بل هي نتيجة الذكاء القصدّي." ١١

درس Tennant ستة أنواع من التكيف توجد في الطبيعة ١٢:

(١) وضوح [قابلية فهم] العالم للعقل البشري. فالعالم والعقول البشرية مرتبطان بحيث أن العالم مفهوم لعقولنا. بالنسبة للعقل البشري فإن العالم "مفهوم عمومًا، من جهة كونه نظامًا تقريبًا، فلو كان كما يمكن التصور ناشئًا بذاته و"قوضى" نهائية لا تحدث فيها أحداث مماثلة أبدًا، ولا تتكرر، ولا يكون للعوالم مكان، ولا للعلاقات ثبات، ولا روابط للتحدّد، ولا وجود لتصنيفات "حقيقية". ١٣

(٢) تكيف الكائنات الحية المتعضية مع بيئاتها. رغم أن هذا يمكن أن تفسره نظرية التطور من خلال الانتخاب الطبيعي، إلا أن Tennant قد جادل بأن عملية التطور نفسها تحتاج تفسيرًا. لقد جعلت اكتشافات علم الأحياء التطوري أصحاب الفلسفة الغائية "يغيرون أرضيتهم من التصميم الخصوصي للمنتجات إلى توجيه العملية وخطة في النظام الأولي" ١٤.

(٣) الطرق التي يكون العالم الغير عضوي بها مؤدياً إلى ظهور والإبقاء على البشر والحياة الحيوانية. إن الكون مكوّن من مواد غير عضوية إلا أنه أنتج الحياة. قال Tennant أنه لو كان هناك أكوان لا تُحصى، لكان لنا أن نتوقع نشوء الحياة بالصدفة. لكن هناك كون واحد فقط؛ و "يحتمل أن العالم مشابه لرمية واحدة للنرد. وإن الحس العام المشترك ليس أعمق بحيث يتوقع أن يصير النرد محملاً [بأشياء]".

١٥

(٤) جمال الطبيعة. جادل Tennant بأنه "بالنظر إليه إيماناً، فإن جمال الطبيعة هو جزء من قابلية العالم للفهم وكونه مسرحاً للحياة الأخلاقية؛ وبهذا القدر فإن الدعوى لصالح الإيمان تقويها الاعتبارات الجمالية". ١٦

(٥) الطريق التي يكون بها العالم مؤدياً إلى التطور الأخلاقي للبشر. كمثال، جادل Tennant بأنه لكي يكافح البشر مع ويعيشوا في العالم فيجب أن يتطور ذكاؤهم، وتطور الذكاء بدوره ضروري للتطور الأخلاقي. علاوة على ذلك، فإن شدائد الوجود البشري تنشئ وتطور الفضائل الأخلاقية. بالتالي فلو نظرنا إلى العملية التطورية، ليس بمصطلحات أصلها، بل بمصطلحات ومن ناحية ما قد أنجزته فيما يتعلق بتطورنا الأخلاقي، فإن "كامل العملية الخاصة بالطبيعة يمكن اعتبارها وسيلة لتطور مخلوقات ذكية وأخلاقية". ١٧

(٦) التقدم الكلي للعملية التطورية. جادل Tennant بأنه عند النظر إليها كلاً منها منفصلاً، فإن المناحي الخمسة للطبيعة المذكورة أعلاه يمكن النظر إليها من منظور طبيعي. رغم ذلك، عندما تُتناول ككل فإنها تدل على غرض كوني يستعمل الطبيعة لصنع وتطوير البشر. وجادل كذلك بأننا كلما تعلمنا أكثر عن العوامل المعقدة التي كان ينبغي توفرها لجعل وجود البشر ممكناً، "صارت النظرية البديلة الخاصة بالصدف التراكمية عديمة السبب أقل معقولة أو قابلية للتصديق". ١٨

رغم أن Tennant لم يصف على نحو صريح جدليته على أنها تقوم على التشابه، لكنه اعتقد بالفعل أنها تقوم على منظور للعالم يعتبر الإنسان مركزه وغايته القصوى. ١٩ لقد ادعى أنه وجد في الكون أدلة على التصميم الواعي [الذكي]، وهو ما سمّاه بالغائية الكونية، وجادل بأنه من صفات العقل والإدراك وتقرير المصير والأخلاق الموجودة بدرجة محدودة في البشر يمكننا أن نمتلك أدلة مرشدة على طبيعة المصمم، الله. لا نتعجب كثيراً أن المعلقين على عمله فهموه على أنه استعمل أسلوب تفكير تشبيهيًا ٢٠. لقد وضّح Tennant أنه في جدليته الغائية لصالح وجود الله قد استعمل نفس نوع أسلوب التفكير الذي هو أساس كل الاستقراء العلمي. لقد جادل بأن هذا الأسلوب للتفكير احتمالي [قائم على نظرية الاحتمالات] ويعتمد بصورة مطلقة على الإيمان، وهو يقوم على "الاحتمالية اللامنطقية التي هي مرشد للحياة". ٢١

تقييم الجدلية

انعدام صلة جدلية Tennant بالإيمان

ما الذي يمكن قوله عن هذا المشروع العظيم للغائية الكونية؟ أول شيء هو أنه _حتى لو كان ناجحاً على سبيل الجدل_ باعتراف Tennant نفسه يقصّر عن بلوغ هدف البرهنة على الاحتمالية العالية لوجود إله الإيمان [إله الدين]. إن غائيته الكونية

تتسجم مع الإيمان بتعدد الآلهة. وهكذا قال Tennant أنه "في تخصيص اسم 'الله' لا يُقصد افتراض سابق لأوانه للتوحيد. ما يُدعى أنه قد بُرهن عليه حتى الآن عقائرياً هو القصدية الكونية المتجسدة في العالم" ٢٢. علاوة على ذلك، فقد أنكر أن تكون الأدلة التي يستشهد بها تجعل من المرجح أن الله كاملاً وثابتاً بالعديد من المعاني التي يُنسب بها هذين المصطلحين كصفات لله من جانب اللاهوتيين التقليديين. لقد جادل بأن الكمال الوحيد الذي يمكن وصف الله به هو الكمال الأخلاقي والثبات الوحيد الذي يمكن عزوه إلى الله هو ثبات القصد. رغم ذلك، عندما حال تفسير ما عناه بالكمال الأخلاقي لله، قال أن "الطبيعة الأخلاقية لله لا تصلح للمقارنة إلى حد كبير بأخلاقنا الخاصة بنا" ٢٣ وأنه بالحديث عن الكمال الأخلاقي لله فإننا فقط ننفي أن الله لديه عيوب معينة، مثل الرغبات المتصارعة المتضادة التي توجد في البشر. وفقاً لرأي Tennant فلا يبدو أننا نؤكد أي شيء يقيني عن الله. ٢٤

بالإضافة إلى هذه الاختلافات بين الإله الإيماني [إله الدين] وإله Tennant، فلو كان "الله" هو اللفظ الملائم لوصف القوة التي يفترضها لتفسير الغائية الكونية [المزعومة]، فهناك اختلاف مذهل بين الرأي التقليدي ورأي Tennant عما يتضمنه تصميم الله. فوفقاً للرأي التقليدي كان لدى الله تصميم قبل أن ينفذه وقد استعمل وسائل معينة للتسبب في التصميم، وقد كان [الله] موجوداً قبل وجود الكون. لكن ليس أي من هذا صحيحاً وفقاً لرأي Tennant. فقد قال Tennant: "لو تحدثنا من ناحية الزمن... فإن العالم معاصر لله وطارئ على طبيعته المحددة، متضمناً الإرادة" ٢٥. من ناحية أخرى فإن بعض صفات إله Tennant هي صفات الله التقليدي. كمثال، فهو يبدو أنه يعتقد بالرأي التقليدي بأن الخلق ليس مجرد إعادة تنظيم المادة مسبقاً الوجود. وبالتالي فإن مصمم Tennant خالق حقيقي وليس مجرد مهندس ٢٦. علاوة على ذلك، فإن إله Tennant_ مثل الله التقليدي [للأديان] ليس له جسد.

استنتاجات غير استقرائية

ليس بوسع المرء سوى التساؤل عن كيفية تبرير بعض هذه باستلال التشبيه من مظاهر التصميم في الكون. كمثال، إنه يصعب فهم كيف نصل من خلال استدلال التشبيه إلى الاستنتاج بأن هناك خالقًا كونيًا وليس مجرد مهندس كوني. وبقدر ما يتعلق الأمر بخبرتنا، فكل الأشياء المصنوعة صُنِعَتْ من مواد مسبقة الوجود، كل صانع لأي شيء يوجد قبل الشيء رغم أنه ليس بالضرورة أن يكون له وجود قبل وجود المادة التي صُنِعَ منها الشيء. رغم ذلك فهذا ليس رأي Tennant [ولا فلاسفة ورجال الأديان التوحيدية عمومًا م]. فالأشياء المخلوقة إلهيًا ليست مخلوقة من مواد مسبقة الوجود [حسب تصور الأديان التوحيدية ورأي معظم فلاسفتها]، والله لا يوجد قبل عمليات خلقه [هذا الرأي الأخير خاص بفلسفة تننت Tennant فقط م]. في الواقع يعترف Tennant بأن "مفهوم الخلق... ليس مستمدًا من الخبرة".

٢٧

وكما بيّن C. D. Broad المعاصر لـ Tennant _ فهذا على وجه الخصوص اعتراف أخرق بالنسبة لـ Tennant، حيث أنه ادعى أن كل مفاهيم الخلق ذات منشأ قائم على الملاحظة ٢٨. ولا يفيد الاقتراح كما فعل Tennant بأن "اللغز النهائي لنشأة الكون يواجه كل النظريات المختلفة" ٢٩. وكما علق Broad: "لكن بالتأكيد فإن جوهر دفاع د. Tennant عن الإيمان هو أنه يقوم بتقديم تفسير مُرضٍ فكريًا وأن النظريات المنافسة لا تقوم بذلك. ولو كانت تتضمن المفهوم الغير مدرك للخلق باعتراف الكل، فبالتالي هي فرضية غير مدركة [غير واضحة] يدعمها تشابه سطحي والذي ينحل عندما يتعرض للتفكير النقدي" ٣٠. بالتالي فإن آراء Tennant عن خلق الكون لا تقوم على استدلالات استقرائية من الخبرة وبالفعل هي تبدو في تعارض مع أي استنتاجات قائمة على الاحتمالات يمكن استخلاصها من الخبرة.

كما رأينا فإن Tennant اعترف بأن مفهومه عن الله ينسجم مع كل من التوحيد والإيمان بتعدد الآلهة، وقد اعتقد أنه لا يمكن للدليل حسم الأمر بين الاثنين. رغم ذلك _ كما قد بين ديفد هيوام منذ زمن طويل _ فبال تأكيد أن الاعتقاد بتعدد الآلهة أكثر تعليلًا من التوحيد. فليس لدينا خبرة بشخص واحد يعمل بانفرادٍ وحده وينشئ شيئًا ضخمًا ومعقدًا جدًا. فالأشياء الضخمة والمعقدة في خبراتنا يصنعها العديد من الناس متعاونين. وبما أن العالم ضخم ومعقد جدًا فينبغي على المرء أن يستنتج أنه على الأرجح قد صنعه العديد من الكائنات عاملين سويًا.

يصعب كذلك تمييز سبب كون Tennant مبررًا _ على أساس الأدلة والاستدلالات الاستقرائية _ في استنتاجه بأن الله ليس له جسد. فبقدر ما يتعلق الأمر بخبرتنا فإن كل شيء مصنوع يصنعه كائن ما ذو جسد. بالتالي فإن مفهوم أن الله [المزعوم] ليس له جسد يتعارض مع خبراتنا ولا يمكن أن يكون مرجحًا في ضوء الأدلة. ٣١

المشاكل في أدلة Tennant على التصميم

ماذا عن الأنواع المحددة من التكييفات التي استشهد بها Tennant كأدلة على التصميم؟ على العموم فإنها تفشل في انتزاع الإعجاب [أو التأثير]. كمثال، فقد رفض Tennant فكرة أن الحياة قد تكون نشأت من خلال الصدفة. رغم أن جدليته مكثفة، فإنها تبدو كشيء كالتالي ٣٢:

إن فرضية أن الحياة نشأت بالصدفة قد تكون رأيًا معقولًا لو كان لدينا مليارات الأكوان. في واحد من هذه المليارات من الأكوان كان سيتمكن أن تنشأ الحياة بالصدفة. لكن لدينا كونًا واحدًا. بالتالي فإن حقيقة أن الحياة قد نشأت [تلقائيًا] غير محتملة للغاية. إحدى المشاكل في هذه الجدلية هي أنه رغم أنه يوجد كون واحد فهناك مليارات الكواكب فيه. لا يوجد سبب للافتراض بأنه في الغالبية العظمى منها لم تنشأ الحياة. وكذلك فإن المرء يمكن أن يجادل بأنه ليس مدهشًا أن تنشأ الحياة في

واحد على الأقل من هذه المليارات من الكواكب، لأنه يُرجَّح أن الفرص والظروف المناسبة لنشوء الحياة ستوجد في واحد على الأقل من هذه الكواكب.

لكن هل يرد هذا على سؤال Tennant؟ ألا يمكن أن يقال بأنه غير مرجَّح أن يكون لدينا كون تنشأ فيه الحياة في أي مكان؟ إحدى الردود التي قد تُقدَّم هي أننا لا نعرف ما إذا كان ذلك غير مرجَّح أم مرجَّحًا ومحتملًا. إن الأحكام عن الاحتمالات الحدسية في مثل تلك الحالات اعتباطية [تحكمية]، وليس لدينا أي دليل في هذه الحالة له أي احتمالات تجريبية ذات صلة. ووفقًا لهذا الرأي يجب أن يتشكك المرء في أساس حكم Tennant بأنه غير مرجَّح أن تنشأ الحياة بالصدفة، وإن لجوءه إلى "الاحتمالية الغير منطقية التي هي المرشد لحياتنا" غير مفيد حقًا. وكما لاحظ Broad: "هل هناك أي معنى للاحتمالية، سواء رياضياً أو "غير منطقي"، والذي يمكن فيه إعطاء معنى للبيان القائل بأن الاحتمالية السابقة لأحد تراكيب الكون ككل أكبر من أو تساوي أو أقل من أي تركيب آخر؟ أنا أشك كثيراً في وجود ذلك". ٣٣

رغم ذلك، فإن التفكير المعاصر في الفيزياء الفلكية يبدو أنه يعطي بعض التأييد لكل من جدال Tennant بأن الحياة في كوننا غير مرجَّحة بشدة ولمنظوره للعالم بوضع الإنسان كغاية مركزية ونهائية ٣٤. ووفقًا لأحد البيانات المعاصرة:

"علماء الفيزياء الفلكية المعاصرون يحققون في احتمالية أن وجود الحياة_ وخاصة الحياة البشرية_ ربما تضع تقييدات على الظروف الممكنة للكون المبكر. تتضمن جدالات كهذه ما قد صار يسمى بـ "مبدأ مركزية الإنسان". رغم أن هذه المساعي تختلف من واحد إلى آخر في روح فلسفة كل منهم الأساسية، فإنهم يتلاقون على حقيقة واحدة: لكي توجد الحياة في العصر الحالي، فإن مجموعة تقييدية على نحو لا يصدَّق من المتطلبات كان يجب أن يوفى بها في الكون المبكر". ٣٥

تتضمن هذه المتطلبات معدل توسع الكون، وكمية المادة في الكون، وثابت الجاذبية، وثابت القوة القوية، والتوزيع المتساوي للمادة والإشعاع في كل الاتجاهات، ومعدل المادة إلى المادة المظلمة [مضاد المادة]، ووجود عناصر ثابتة أثقل من ذرات الهليوم ٣٦. عندما يتم الإيفاء بكل هذه المتطلبات فإن الحياة تكون ممكنة، لكنْ وفقًا لبعض توجهات الفكر المعاصر_ لو أن أيًا منها كان مختلفًا لما كانت الحياة كما نعرفها ممكنة.

لنا أن نسأل سؤالين عن هذا الدليل الحالي والتفكير في علم الفيزياء الفلكية. أولاً، هل استعمال مبدأ مركزية الإنسان يكرّس المرء لهدف كونيّ ما؟ ثانيًا، هل تدعم مرجوحية تكوّن الحياة في كوننا الإيمان؟

وبعد، فيمكن الإقرار بأن بعض العلماء يستعملون مبدأ مركزية الإنسان بطريقة غائية صريحة ٣٧. كمثال، يجادل بعض العلماء بأن الكون متماثل في كل الاتجاهات لكي ينتج الحياة الإنسانية الواعية. رغم ذلك، فحتى هذا الأسلوب في التفكير لا يستلزم بالضرورة تكرسًا لهدف كونيّ ما، بل هو فقط تحليل وظيفيّ للوضع. كمثال، فإن من يقول أن القلب ينبض لكي يضخ ويدير الدم لا يتضمن كلامه بالضرورة قصدًا واعيًا؛ فيمكن أن تعني العبارة مجرد أن وظيفة القلب هي إدارة الدم. على نحو مشابه، يمكن للمرء أن يفهم جملة في علم الفيزياء الفلكية ذات صيغة "الشيء الفلاني هو على صفة كذا لكي يتحقق كيت" بطريقة وظيفية. ٣٨

علاوة على ذلك، يمكن استعمال مبدأ مركزية الإنسان بطريقة منهجية بحتة. كمثال، يمكننا فهم بيان "الكون متماثل في كل الاتجاهات لكي ينتج الحياة الإنسانية الواعية" بحيث يعني أن كون الكون متماثل في كل الاتجاهات هو ظرف ضروري للحياة الواعية ٣٩. رغم أنه لا يوجد هاهنا ولا حتى اقتراح بتحليل وظيفي، فهناك تفكير متركز على الإنسان واضح بمعنى تركيز الانتباه على الحياة البشرية. رغم ذلك فإن

هذا المعنى للتفكير على أساس مركزية البشر لا يستلزم أي شيء بخصوص التكوين الميتافيزيقي للكون ويبدو أنه يبرّر على أساس أسباب موجّهة أخرى. ٤٠

حتى لو قبل المرء هذا الدليل الحالي المتناول القائل بأن الظروف الضرورية للحياة غير مرجحة للغاية، فهذا لا يعطي تأييداً خاصاً للإيمان. فأولاً، فهو ينسجم مع عدد من النظريات الخارقة للطبيعة البديلة. كمثال، قد تكون عدم مرجوحية نشوء الحياة نتيجة العديد من الآلهة أو قوى خالقة غير ذات شخصيات ٤١. علاوة على ذلك، فقد طور علماء الكون نموذجاً تفسيريّاً طبيعياً بديلاً فيما يُعرّف بالعوالم المتعددة. لقد خمنّا بأن ما نسميه بكوننا _مجرتنا والمجرات الأخرى_ ربما يكون واحداً من بين العديد من العوالم أو الأكوان العديدة. يتألف الكون ككل من عدد هائل من العوالم أو الأكوان. الغالبية العظمى منها خالية من الحياة، بما أن متطلبات الحياة كما نعرفها لا تفي بها. رغم ذلك، بافتراض وجود عدد كافٍ من الأكوان فإنه يُرجّح جداً أنه في البعض منها سوف توجد الظروف المعقدة الضرورية للحياة. بالتالي فربما يكون Tennat مخطئاً. ربما يكون هناك مليارات من العوالم والحياة كان يمكنها تماماً أن تنشأ بالصدفة في هذا العالم. رغم أن هناك مشاكل في النماذج العديدة للأكوان المتناظرة المتعددة ٤٢، فإنها بوضوح ليست أكثر جدية من المشاكل في التفسيرات الإيمانية [الدينية].

بالتالي يجب أن أستخدم أنه رغم الدليل المعاصر من علم الفيزياء الفلكية الذي يبدو أنه يدعم Tennant، فليس هناك تبرير للاعتقاد بأن عدم مرجوحية أو قلة احتمالية نشوء الحياة يدعم الإيمان. [ملاحظة من المترجم: في عصر الترجمة الحالي تؤيد الفيزياء الفلكية فكرة نشوء الحياة والخلية تلقائياً حيث عثروا في النيازك على مواد عضوية ناشئة تلقائياً، وتؤيد علوم الأحياء بفروعها هذه الفرضية]

يحق للمرء كذلك أن يتشكك في تفسير Tennant لتكيفات الكائنات مع بيئتها. فكما قد رأينا قد جادل بأن اكتشافات علم الأحياء التطوري قد جعل الكثير من المؤمنين

الدينيين يحولون موقفهم من إنكار اكتشافات التطور إلى الجدل بأن كامل عملية التطورية توحى بالتصميم. للأسف فإن Tennant لم يتفكر في أي دليل قد يُستعمل للجدال لصالح أطروحة أن التطور موجّه، ويظل نقاشه عامًا تمامًا وخاليًا من أي محاولة لتقييم الادعاء بأن التطور موجّه. علاوة على ذلك، حيثما قيّم الخبراء الأدلة ذات الصلة فليس هناك توجيه واضح يمكن إدراكه. ٤٣

جدلية Tennant من خلال جمال الطبيعة كذلك بها مشاكل. فوقًا له فإن الغرض من الجمال في الطبيعة هو إدراك قيمنا الأخلاقية والدينية ٤٤. هذا الجمال يعم كل الكون من الممالك الميكروسكوبية وحتى التلسكوبية. إلا إنه اعترف كذلك أنه قد يكون ممكنًا أن توجد الحياة البشرية في منطقة صغيرة واحدة فقط من كون خالي من الحياة بخلافها ٤٥. إن الصعوبة هي فهم العلاقة بين كل هذا الجمال بغرض الله. فمعظمه يبدو مهدورًا وغير ذي صلة بإدراك القيم الأخلاقية والدينية.

بالإضافة إلى هذه المشكلة، فقد جادل Tennant بأن كل منتجات البشر تقريبًا عدا أعمال الفن الاحترافية (والتي تشكل جزءًا صغيرًا جدًا من منتجات البشر) "رديئة جماليًا"، بينما كل مناحي الطبيعة تقريبًا جميلة ٤٦. وباستعمال جدلية من التشابه (القياس) فيجب أن نصير إلى أن نفترض أن الطبيعة لو كانت منتج الله كانت ستكون قبيحة. لكننا نجد أنها جميلة. بالتالي يبدو أن الدليل من الجمال في الطبيعة ينبغي أن يُعتبر ضد فرضية أنها مصممة ٤٧. رغم ذلك، جادل Tennant بأن الجمال في الطبيعة يُعتبر لصالح فرضية أنها مصممة.

إن جانب جدلية Tennant ذا العلاقة بالتطور الأخلاقي للبشر أيضًا به مشاكل. فقد جادل بأن العالم مصمّم على نحو واضح لتأييد التطور الأخلاقي للبشر، في الواقع فإنه بسبب الصعاب التي يجب أن يجتازها البشر فإنهم يطورون السمة الأخلاقية. كما سوف نرى في الفصل ١٧، فإن آراء من هذا النوع قد استُعملت ليس فقط لتقديم دليل على التصميم في الكون، بل ولتبرير وجود الشر، فقد ادّعى أن

الشر ضروري لبناء [ترقية] الأرواح [النفوس]. بعض العقبات في هذه الإجابة على مشكلة [وجود] الشر يتشارك فيها هذا الجانب من جدلية Tennant على أساس التصميم.

فبدائيةً، فإن الشدائد والصعاب التي يواجهها البشر أكثر من كافية لبناء الشخصية. بالتالي فإن إفراطاً في الصعاب البانية للشخصية لا تفسره أي نظرية تفترض بأن الكون قد صُمِّمَ لأجل تطور السمة الأخلاقية. علاوة على ذلك، بافتراض القوة العظيمة لله لبدا أنه يمكنه أن يعزز تطور السمات الأخلاقية المرغوبة بطرق أقل ألماً وأكثر فاعلية. وكثيراً جداً ما تحطم شدائد الحياة شخصياتٍ ولا تُبنى الشخصية على الإطلاق. لو أن جعل العالم مكاناً للألم والشدائد هو طريقة الله [المزعوم] لترقية النفوس فلا يبدو أنها تعمل على نحوٍ جيدٍ جداً. بالإضافة إلى ذلك، فإن ألماً هائلاً قد مرت به الحيوانات غير البشر قبل بزوغ نوع الإنسان العاقل Homo sapiens. وبما أن الحيوانات غير البشر لا يمكنها تطوير سمة أخلاقية، فماذا يمكن أن يكون قد كان الغرض من هذا؟ وآخراً، لو أن الشدة والألم والمعاناة تبني الشخصية لبدا أن ينتج عن هذا أننا لا يجب أن نسعى لإزالتها. في الواقع، لتأييد غرض الله فربما كان علينا في الحقيقة زيادتها. وحيث أن هذا منافٍ للعقل، فإن هناك شيئاً مثيراً للشك في اقتراح Tennant ٤٨.

جادل Tennant بأنه بالنظر إلى الأدلة ككل فإنها تدل على غرض كوني يستعمل الطبيعة لصنع وتطوير البشر. رغم ذلك، فستكون هناك توقعات ناتجة عن نظرية Tennant والتي تبدو في تعارض مع أفضل الأدلة المتاحة. كمثال، يؤكد العلماء أنه _في ضوء الأدلة المتاحة_ في المستقبل البعيد كل أشكال الحياة ستبيد مع انهيار النظام الشمسي، بما في ذلك كل حيوات البشر. رغم ذلك، فيصعب فهم سبب خلق الله البشر من خلال العملية الطويلة للتطور البيولوجي، وتوفير كون هائل الاتساع كمسرح لتطورهم الأخلاقي والجمالي، ثم يدمره. يبدو أن Tennant يدرك هذه المشكلة لكنه يصرف النظر عن هذا التنبؤ، قائلاً أن: "التخمينات مثل دمار

جزء ضئيل من الكون، بناء على معرفة جزئية لجزء أكبر مما قد يكون _بالنسبة لكل ما نعرفه_ تسيطر عليه قوة تجدد كل الأشياء، مشكوكًا فيها للغاية عن أن تُعتبر شاملة لكل الاحتمالات حتى بالنسبة لموطننا الأرضي، ناهيك عن الاحتمالات الخاصة بمستقبل الحياة" ٤٩. ورغم أنه بلا شك محقٌ في أن التنبؤ بدمار الكون قد لا يكون صحيحًا، فمع ذلك فهو مرجحٌ في ضوء أدلتنا الحالية. علاوة على ذلك، فإنه غير مرجح _في ضوء الأدلة_ أن كل الأشياء سوف تُجدد أو أننا سنوجد في الحياة المستقبلية.

خلاصة

يجب أن أستنتج أن جدلية Tennant غير ناجحة. علاوة على ذلك فحتى لو كانت ناجحة فهي لن تبرهن على وجود الإله الإيماني التقليدي [إله الدين].

جدلية شليزنجر Schlesinger الغائية

الجدلية

في كتابه (الدين والمنهج العلمي) ١٩٧٧م عامل شليزنجر الإيمان كفرضية علمية. وقيم الأدلة لصالح وضد هذه الفرضية باستعمال ما اعتبره قواعد المنهج العلمي. وعلى نحو خاص، فإن شليزنجر يدعي البرهنة على أن المرء لو اتبع الممارسة الاستقرائية السائدة في العلم فإن الإيمان سيكون مؤيدًا بالأدلة المعترف بها عالميًا.

تقوم جدلية شليزنجر على ما ادّعى أنه مبدأ أولي مؤسس للمنح العلمي. يمكن التعبير عن هذا المبدأ كالتالي ٥٠:

"عندما يكون دليل من الأدلة أكثر احتمالية بناءً على الفرضية أكثر من الفرضية البديلة، فمن ثم فإن الدليل يؤكّد الفرضية أكثر من الفرضية البديلة".

وفقاً لشليزنجر فإن المبدأ "ينبغي أن يبدو عقلاً جُداً لكل أحدٍ". إنه يمكن توضيحه بالمثل التالي:

الفرضية ١: كل الغريان سوداء

الفرضية ٢: ٩٩% من كل الغريان سوداء.

الدليل: الخمس غريان الملاحظة حتى الآن كلها سوداء.

بالتالي، وفقاً لشليزنجر:

احتمالية (الدليل/ بالنسبة للفرضية ١) < (أكبر من) احتمالية (الدليل/ بالنسبة للفرضية ٢)

بالتالي من خلال المبدأ:

الدليل يؤكّد الفرضية ١، أكثر من الفرضية ٢.

سرعان ما وضّح شليزنجر أن مجرد كون الدليل يؤكّد الفرضية أكثر من الفرضية البديلة لا يعني أننا ينبغي أن بالفرضية بدلاً من الفرضية البديلة، حيث أن قابلية تصديق الفرضية البديلة قد تكون أعلى من الفرضية.

وفقاً لشليزنجر، فإن تطبيق المبدأ لتأكيد الإيمان هو من خلال الحقيقة المقبولة على نحو واسع بأن:

الدليل: إن قوانين الطبيعة الحاكمة للكون والظروف الأولية فيه هي بحيث تكون المخلوقات القادرة على الاستجابة لما هو إلهي ممكنة من التواجد. ٥١

ولنعتبر أن لدينا فرضية الإيمان والفرضية الطبيعية [اللا دينية]، والآن فوفقًا لشليزنجر:

احتمالية (قوانين الطبيعة/ بالنسبة للفرضية الإيمانية) < (أكبر من) احتمالية (قوانين الطبيعة/ بالنسبة للفرضية الطبيعية).

وفقًا لشليزنجر، فهذا لأنه لو كانت فرضية الإيمان صحيحة، فمن ثم فإن [وجود] قوانين الطبيعة يجب أن تكون صحيحة. رغم ذلك، لو أن الفرضية الطبيعية صحيحة، فمن ثم فإن [وجود] قوانين الطبيعة قد يكون صحيحًا أو خطأ. الفرضية الطبيعية تتسجم مع كون لا يمكن أن توجد فيه كائنات، أو لو وجدت فلن تكون قادرة على الاستجابة للإلهي. بالتالي _ من خلال المبدأ _ فإن [وجود] قوانين الطبيعة يؤكد فرضية الإيمان أكثر من الفرضية الطبيعية.

هذه هي على نحو أساسي جدلية شليزنجر بالنسبة لسبب كون فرضية الإيمان أكثر تأكيدًا من الفرضية الطبيعية. وبالتأكيد مضى شليزنجر باستعمال مبدأ أولي آخر خاص بالمنهج العلمي في محاولة للبرهنة على أن فرضية الإيمان أفضل تأكيدًا من البدائل الأخرى للفرضية الطبيعية. لكن يبدو أن يعتقد بأنه "ليس قاطعًا جدًا" ٥٢ أنه قد نجح بهذه الجدليات الإضافية، لأنه وفقًا لرأيه خلال بضع مئات السنوات الأخيرة قد اعتُبرت الفرضية الطبيعية وليس أي فرضيات بديلة على أنها المسرح الحقيقي لفرضية الإيمان.

نقد جدلية شليزنجر

مبدأ الدليل الإجمالي

أول شيء يُلاحظ في جدلية شليزنجر هو أنه حتى لو كانت فرضية الإيمان مؤكّدة أكثر من الفرضية الطبيعية من خلال قوانين الطبيعة، فهذا لا يعني أن المرء ينبغي أن يقر بفرضية الإيمان بدلاً من الفرضية الطبيعية ٥٣. فكما قد لاحظت، أقر شليزنجر بأن قابلية التصديق الأولية للفرضية يؤثر فيما إذا كان ينبغي على المرء أن يقر بفرضية أم لا. ربما تكون فرضية الإيمان أقل قابلية أولية للتصديق من الفرضية الطبيعية. في الواقع، لقد برهنت لاحقاً في هذا الكتاب أن مفهوم الله غير مستق منطقياً. فعلى فرض أن أيّاً من جدلياتي غير ناجح، فإن فرضية الإيمان ستكون أقل قابلية للتصديق من فرضية الإلحاد، بما أن فرضية الإيمان ستكون لها احتمالية أولية تساوي صفراً في حين ستكون الفرضية الطبيعية لها احتمالية أولية أكبر من الصفر. على نحو هام، فإن شليزنجر لم يحاول تفنيد أي جدليات تدّعي البرهنة على أن مفهوم الله غير متسق. علاوة على ذلك، حتى بافتراض وجود قابلية متساوية للتصديق لفرضية الإيمان والفرضية الطبيعية، فإن مسألة ما إذا تكون فرضية الإيمان أكثر تأكيداً من الفرضية الطبيعية من خلال الأدلة المتاحة لا يُقرّر بالبرهنة على أن فرضية الإيمان أكثر تأكيداً من الفرضية الطبيعية من خلال قوانين الطبيعة. بل ما يحتاج أن يُقَيّم هو ما إذا تكون فرضية الإيمان أكثر تأكيداً من الفرضية الطبيعية من خلال الأدلة المتاحة الإجمالية. لم يحاول شليزنجر القيام بذلك.

بالتأكيد هو قد حاول الرد على الاعتراض المعقول بأن وجود الشر يُعتَبَر ضد فرضية الإيمان. لكن حتى لو نجح في هذه المحاولة [على سبيل الجدال]، فإن الأدلة الأخرى التي لم يتفكر فيها قد تؤكّد الفرضية الطبيعية أكثر من فرضية الإيمان، وهذا قد يلغي أي تأكيد لفرضية الإيمان أكثر من الفرضية الطبيعية من خلال قوانين الطبيعة وأي أدلة أخرى أوردها شليزنجر.

الإيمان ونسخه العديدة

وفقاً لشليزنجر، لو أن فرضية الإيمان صحيحة، فمن ثم فإن قوانين الطبيعة يجب أن تكون صحيحة. الآن، فلا شك أن المرء يمكن أن يفهم الإيمان بطريقة فهم بحيث يعتقد أن هذا الادعاء صحيح. رغم ذلك، فكما يفهم الإيمان عادةً فهو ببساطة الاعتقاد بوجود إله [واحد] ذي شخصية. وبتفسيره هكذا فالإيمان [في الأديان التوحيدية] يختلف عن كلٍّ من الربوبية اللادينية والإيمان بتعدد الآلهة. بالتالي فإن مجرد وجود إله مشخص لا يستلزم [وجود] قوانين الطبيعة. لكي يستنتج المرء قوانين الطبيعة من وجود إله مشخص، فإنه يجب عليه أن يفترض أن هذا الإله الم مشخص له رغبات وقدرات معيّنة. كمثال، يجب أن يفترض المرء على الأقل كل التالي:

- (١) الله يريد أن يستجيب بعض مخلوقاته له.
- (٢) الله لديه القدرة على خلق قوانين تجعل من الممكن لبعض المخلوقات أن تستجيب له.
- (٣) الله ليس لديه رغبات أخرى تتعارض مع رغبته في أن يكون لديه بعض المخلوقات التي تستجيب له.

لو استعمل المرء (١) و (٢) و (٣) لتكوين مفهوم عن إله مشخص، فقد يمكن الجدل بأن فرضية الإيمان تستلزم قوانين الطبيعة. لكن بوضعها [=فرضية الإيمان] بطريقة مختلفة قليلاً، فلن تستلزم فرضية الإيمان في حد ذاتها قوانين الطبيعة. ما يصح هو أن نسخة معيّنة من فرضية الإيمان تستلزم قوانين الطبيعة. فلندعُ هذه النسخة بفرضية الإيمان*. لا شك أن شليزنجر افترض فرضية الإيمان*.

مع ذلك يمكن كذلك فهم الفرضية الطبيعية بطريقة بحيث تستلزم الفرضية الطبيعية قوانين الطبيعة. فلندعُ هذه النسخة منها بالفرضية الطبيعية*. بفهمها على هذا النحو، فإن الفرضية الطبيعية* ليست أقل تأكيداً من خلال قوانين الطبيعة من

فرضية الإيمان*. وهكذا فلو كان يمكن لشليزنجر فهم فرضية الإيمان على أنها فرضية الإيمان*، فذلك يمكن للطبيعي [الواقعي اللاديني] أن يفهم الفرضية الطبيعية على أنها الفرضية الطبيعية* بحيث تستلزم قوانين الطبيعة. بالتأكيد فإن الطبيعي الذي سوف يفهم الفرضية الطبيعية على أنها الفرضية الطبيعية* سوف يمضي بعيداً عن الفرضية الطبيعية حسبما تُفهم في العادة. لكن المؤمن الذي يفهم فرضية الإيمان على أنها فرضية الإيمان* [كذلك] سيمضي بعيداً عن فرضية الإيمان حسبما تُفهم في العادة.

فرضية الإيمان* والقوانين الحافظة للجنس البشري

فلنُسلّم جدلاً بأن فهم شليزنجر لفرضية الإيمان على أنها فرضية الإيمان* ليس فهمًا خصوصيًا، ولنقر جدلاً بأن الفرضية الطبيعية* هي فهم خصوصي للفرضية الطبيعية. بالتأكيد يظل يمكن استنتاج تضمينات أخرى من فرضية الإيمان* لا تدعمها الأدلة المتاحة.

فلنتفكر في قوانين الطبيعة [وأوضاعها] التي تحمي الجنس البشري من الكوارث الطبيعية التي من شأنها أن تمنع البشر من الاستجابة لله. كمثال: انفجارات السوبرنوفا وتصادم المذنبات والأحداث المشابهة التي تفوق تحكم مخلوقات الله [المزعوم] ومن شأنها أن تمنع البشر تمامًا من الاستجابة لله، حيث أن الجنس البشري يمكن أن يصير منقرضًا بسبب تلك الأحداث. تفكر كذلك في القوانين التي من شأنها أن تمنع حدوث أحداث معينة صدفوية من أن تمنع التحسن التطوري البيولوجي للبشر. لو لم تُمنع هذه الأحداث _والتي هي خارج قدرات مخلوقات الله [المزعوم] تمامًا_ فإنها يمكن أن تعطل عملية التطور وتمنع نشوء أي كائنات قادرة على الاستجابة للإلهي.

فلنسمّ هذه بالقوانين الحافظة، ولنفترض فرضية بأن تلك القوانين الحافظة لا توجد في الكون. إن الأدلة على هذه الفرضية قوية جدًا. هناك كل سبب للاعتقاد بعدم وجود قوانين تحفظ الجنس البشري من الانقراض كنتيجة لكارثة طبيعية وعدم وجود قوانين تقي عملية التطور التي أنتجت الجنس البشري من التوقف. في الواقع أشار شليزنجر نفسه إلى البشر باعتبارهم "منظومات متقلقة [في خطر]" ٥٤.

مع ذلك، بما أنه ليس غير معقول الافتراض بأن فرضية عدم وجود قوانين حافظة للبشر غير منسجمة مع فرضية الإيمان*، وأن فرضية عدم وجود قوانين حافظة للبشر منسجمة مع الفرضية الطبيعية، بالتالي فإن احتمالية (فرضية عدم وجود قوانين حافظة/ بالنسبة للفرضية الطبيعية) < (أكبر من) احتمالية (فرضية عدم وجود قوانين حافظة/ بالنسبة لفرضية الإيمان*).

بالتالي، من خلال المبدأ

فرضية عدم وجود قوانين حافظة للبشر [ليستجيبوا للإلهي المزعوم] تؤكّد الفرضية الطبيعية أكثر من فرضية الإيمان*.

وبما أن فرضية عدم وجود قوانين حافظة وفرضية وجود قوانين منتجة لمخلوقات تستجيب للإلهي تدفعان في اتجاهين مختلفين من جهة تأكيد فرضية الإيمان* على حساب الفرضية الطبيعية [أو العكس]، فإنه ليس غير معقول الافتراض بأن القوى الإثباتية الخاص بفرضية عدم وجود قوانين حافظة وفرضية وجود قوانين منتجة لمخلوقات تستجيب للإلهي تلغيان وتعادلان بعضها البعض في ظل فرضية الإيمان*. بالتالي حتى لو كانت فرضية وجود قوانين حافظة منشئة للكائنات المستجيبة للإلهي تؤكّد فرضية الإيمان* أكثر من الفرضية الطبيعية، فعند أخذ فرضية عدم وجود قوانين حافظة للبشر والكون في الاعتبار، فإن فرضية الإيمان* ليست أكثر تأكيدًا من الفرضية الطبيعية.

معقولية المبدأ

حتى الآن قد قبلت المبدأ بدون انتقاد، وهو أساس جدلية شليزنجر. بدون هذا المبدأ، فإن جدليته بأن فرضية الإيمان مؤكدة أكثر من الفرضية الطبيعية لا تنجح. لقد قيل لنا أنه ينبغي أن يبدو معقولاً جداً، لكن لم تُقدّم أي جدلية لصالح هذا الادعاء، ويبدو أنه مشكوكٌ فيه في ضوء الأمثلة المضادة التالية:

الفرضية ٣: كل الغريان سوداء لأن الشيطان جعلها سوداء.

الفرضية ٢: ٩٩% من كل الغريان سوداء.

الدليل ١: الخمس غريان الملاحظة حتى الآن كلها سوداء.

الآن، وفقاً للمبدأ، بما أن

احتمالية (الدليل ١ بالنسبة للفرضية ٣) < (احتمالية الدليل ١ بالنسبة للفرضية ٢)

فمن ثم فإن الدليل ١ يؤكد الفرضية ٣ أكثر من الفرضية ٢، لكن هذا يبدو منافياً للعقل.

قد يحاول شليزنجر الالتفاف على هذه المشكلة بالاقتراح بأنه للحديث بدقة فإن الدليل ١ يؤكّد بالفعل الفرضية ٣ أكثر من الفرضية ٢، لكن لا يجب الإقرار بالفرضية ٣ حيث أنها أقل قابليةً أوليةً للتصديق من الفرضية ٢. لكن أمثلة مضادة أخرى على المبدأ يمكن إنشاؤها حيث لا يصلح هذا الرد. كمثال:

الفرضية ٤: كل الغريان سوداء وبعض الزهور حمراء.

بالتأكيد ليس هناك شيء أقل قابلية أولية للتصديق بالنسبة للفرضية ٤ أكثر مما بالنسبة للفرضية ٢. ومع ذلك، بما أن

احتمالية (الدليل ١ / بالنسبة للفرضية ٤) < (أكبر من) احتمالية (الدليل ١ / الفرضية ٢)

فمن ثم

الدليل ١ يؤكد الفرضية ٤ أكثر من الفرضية ٢.

لكن هذا يبدو منافياً للعقل.

يجب أن أستنتج أنه رغم تأكيدات شليزنجر أن المبدأ ينبغي أن يبدو معقولاً جداً، فهو ليس مبدأً معقولاً [عقلانياً] وينبغي أن يُرفض.

خلاصة

جدلية شليزنجر لإثبات الإيمان ضد المذهب الطبيعي تفشل، والمبدأ الذي تقوم عليه غير مقبول. لكن حتى لو كان المبدأ مقبولاً لما كانت ستتجح الجدلية، لأن الأدلة الأخرى التي لم يراعها شليزنجر تدفع في الاتجاه الآخر، وبالتالي تلغي التأثير الإثباتي للأدلة التي استشهد بها. وكذلك، فعلى افتراض التسليم بالمبدأ، فمن غير الواضح أن الإيمان كما يُفهم عادةً يجعل الدليل الذي استشهد به أكثر احتمالية مما يفعل المذهب الطبيعي. بالتالي فإنه ليس مبرراً في استنتاجه أن الدليل الذي استشهد به يؤكد الإيمان أكثر من المذهب الطبيعي. وأخراً، فشل شليزنجر في تنفيذ الجدليات التي تدّعي البرهنة على أن القابلية الأولية لتصديق الإيمان أقل من الخاصة بالمذهب الطبيعي، أي بعبارة أخرى: الجدليات التي تدعي البرهنة على أن الإيمان

غير متسق والمذهب الطبيعي متسق. وقد فشل أيضاً في أن يأخذ في حسابه الأدلة المتاحة الإجمالية ذات العلاقة بتأكيد الإيمان والمذهب الطبيعي.

جدلية سونبرن الغائية

الجدلية

في كتابه (وجود الله) ١٩٧٩م قدّم ريتشارد سونبرن تنويعاً من الجدليات لصالح وجود الله والتي تستعمل آراءً من نظرية الإثبات والمنطق الاستقرائي ٥٥. رغم أنه أكد أنه لا واحدة من هذه الجدليات بتناوها بمفردها قوية على نحو كافٍ، فإن قوتها ووزنها مجموعةً يجعل الإيمان أكثر احتمالاً من النظريات المنافسة له. كما رأينا في الفصل الرابع، فقد ميّز سونبرن بين نوعين من الجدليات الاستقرائية: الجدلية الاستقرائية القائمة على المقدمات التي تؤكد أو تضيف إلى احتمالية النتيجة، والجدلية الاستقرائية القائمة على المقدمات التي تجعل النتيجة محتملة. فالجدلية الاستقرائية القائمة على المقدمات التي تؤكد أو تضيف إلى احتمالية النتيجة تحاول البرهنة على أن فرضية ما أكثر احتماليةً على أساس دليل معيّن مع الخلفية المعرفية للأدلة أكثر مما كان على أساس الخلفية المعرفية وحدها. أما الجدلية الاستقرائية القائمة على المقدمات التي تجعل النتيجة محتملة فتحاول البرهنة على أن فرضية ما أكثر احتمالية من نقيض الفرضية على أساس الدليل والخلفية المعرفية. حاول سونبرن تقديم جدلية استقرائية غائية جيدة قائمة على المقدمات التي تؤكد أو تضيف إلى احتمالية النتيجة.

تختلف نسخته من الجدلية الغائية في جوانب هامة عن كل من الخاصتين بـ Tennat وشليزنجر. قدّم سونبرن تمييزاً بين نوعين من النظام: انتظامات التواجد المشترك أو النظام المكاني، مثل قسم كتب في مكتبة منظم بالترتيب الأبجدي للمؤلفين، وانتظامات النظام الزماني، مثل سلوك الأجسام وفقاً لقانون الجاذبية. بسبب

قلة حالات الانتظام المكاني بالنسبة للكون ككل، اعتقد سونبرن أنه رغم حقيقة أن معظم المؤمنين يقيمون عادةً جدلياتهم على أساس الانتظام المكاني، فإنه أقل مخاطرةً بناءً جدليةً غائية على أساس الانتظام الزماني. الانتظام الزمني يوجد في كل الكون، لأنه يظهر في كل القوانين الحاكمة للعمليات الطبيعية.

من خلال الحقيقة (الدليل) الخاص بالانتظام الزمني في كل الكون، أنشأ سونبرن الجدلية الاستقرائية القائمة على المقدمات التي تؤكد أو تضيف إلى احتمالية النتيجة كالتالي: فلتكن الفرضية هي أن الله خلق الدليل [الانتظام الزمني]. كما قد رأينا من نقاشنا لجدلية سونبرن الكونية، فإن فرضية أن الله يتصرف على نحو معين هي مثال على التفسير المشخص الذي يختلف اختلافاً جذرياً عن التفسيرات العلمية. وفقاً لسونبرن فقد لا يكون هناك تفسير علمي للانتظام الزمني، يجب أن يكون الانتظام الزمني ببساطة حقيقةً خاماً. لأنه إما أن يكون هناك قوانين جذرية ما للانتظام الزمني، قوانين ليس لها تفسير على أساس قوانين أعلى ما، أو بخلاف ذلك أن يكون هناك تعاقبات لا نهائية من القوانين ذات العمومية المتزايدة. ففي الحالة الأسبق ليس هناك تفسير للقوانين الجذرية الأساسية بحكم طبيعتها، وفي الحالة الأخيرة فليس هناك تفسير للتعاقبات ككل. التفسير المنافس الوحيد الذي راعاه سونبرن هو نقيض الفرضية، أي الفرضيو القائلة بأن الانتظام خلقه مجموعة من الآلهة. لكنْ جادل سونبرن_ بأن الإيمان بتعدد الآلهة هو فرضية أقل بساطة من الإيمان التوحيدي وبالتالي أقل احتمالية حدسية. وأنه بالإضافة إلى ذلك هناك جدليات استقرائية ضد نقيض الفرضية، مجادلاً بأنه لو كان نقيض الفرضية صحيحاً لتوقعنا أن نجد انتظامات زمنية مختلفة في الأجزاء المختلفة من الكون تماماً مثلما نرى "مصنوعات مختلفة للبشر في البيوت المختلفة في مدينة" ٥٦، وادعى أننا لا نرى هذا. يستمر نفس الانتظام الزمني في كل الكون.

نقد جدلية سونبرن الغائية

الاحتمالية الحدسية للانتظام الزمني

حتى الآن رأينا كيف اعتقد سونبرن بأن الانتظام الزمني [الدليل] يؤيد الفرضية أكثر من نقيضها. لكن يجب على سونبرن أن يجادل أيضاً بأن:

(١) احتمالية (الدليل/ بالنسبة للفرضية والخلفية المعرفية) < احتمالية (الدليل/ بالنسبة للخلفية المعرفية)

لأنه ما لم يمكنه البرهنة على هذا، فلن يمكنه البرهنة على أن:

(٢) احتمالية (الفرضية/ بالنسبة للدليل والخلفية المعرفية) < احتمالية (الفرضية/ بالنسبة للخلفية المعرفية).

حيث الخلفية المعرفية هي وجود كون معقد. ٥٧

رغم ذلك فلتقييم (١) يجب أن يعرف المرء الاحتمالية الحدسية لامتلاك الكون لانتظام زمني، بالنظر إلى وجود كون من الأساس. رغم أنه لم يخبرنا كيف وصل إلى تلك الأحكام عن الاحتمالية الحدسية، اعتقد سونبرن أن احتمالية (الدليل/ بالنسبة للخلفية المعرفية) صغيرة. وبما أن الحساب سيكون حدسياً، فيمكننا الاعتماد على نفس نوع الآراء ذات العلاقة بتقييم الاحتمالية الحدسية في الجدلية الكونية. هذا بدوره يتضمن آراء عن ماهية الاحتمالات.

إحدى الطرق لتقييم الاحتمالات هي بافتراض وجود احتمالين: الاحتمال ١ والاحتمال ٢

الاحتمال ١: ليس هناك انتظام زمني في أي مكان في الكون.

الاحتمال ٢: هناك انتظام زمني في مكان ما في الكون.

باستعمال منهج الجهل كوسيلة لتحديد الإمكانيات لهذين الاحتمالين ١ و ٢، فسيكون هناك احتمالية حدسية النصف (أي ٥٠%) للاحتمال ١، واحتمالية حدسية النصف للاحتمال ٢.

رغم ذلك فهناك طرق أخرى لحساب الاحتمالات، كمثال:

الاحتمال ١-: لا يوجد انتظام زمني في أي مكان في الكون.

الاحتمال ٢-: يوجد انتظام زمني موحد في كل مكان في الكون.

الاحتمال ٣-: توجد انتظامات زمنية مختلفة حسب المنطقة في الكون، ولا توجد منطقة بدون انتظام زمني.

الاحتمال ٤-: توجد انتظامات زمنية مختلفة حسب المنطقة في الكون، وتوجد بعض المناطق بدون انتظام زمني.

الاحتمال ٥-: بعض المناطق ليس لها انتظام زمني، لكن حيثما وجد الانتظام الزمني فهو موحد.

هذه الاحتمالات ستكون مع بعضها شاملة ووجود أحدها يمنع وجود الأخريات تبادلياً. وفقاً لهذا الفهم، باستعمال منهج الجهل، فإن الاحتمالية الحدسية لكل واحدة من الاحتمالات الخمسة هي (٢، ٠) أي: ٢٠%. هناك طرق أخرى متاحة أيضاً لتحليل الاحتمالات، لكننا لا نحتاج لتتبع هذه الطرق أكثر من ذلك. رغم ذلك، فإنه هامّ ملاحظة أنه وفقاً لبعض التقديرات فإن الاحتمالية الحدسية لوجود انتظام زمني ليست تافهة قليلة. بالتالي فوقاً للتقدير الأخير هناك ٨٠% احتمالية حدسية لوجود انتظام زمني في بعض أجزاء الكون على الأقل.

أسباب خلق الكون

وفقاً لسونبرن، فإنه بالنظر إلى شخصية الله فإن لديه أسباباً مهيمنة لخلق كون ذي انتظام زمني ٥٩. إن لديه سبباً لخلق كون جميل، والجمال يتضمن الانتظام الزمني. علاوة على ذلك، فإن الانتظام الزمني ضروري للكائنات الذكية لكي تكتسب المعرفة وتتعلم، والله يريد من مخلوقاته أن يقوموا بكلا الأمرين. بالتالي فإن الله لديه سببان لخلق كون ذي انتظام زمني، واللذين يعتقد سونبرن أنهما شاملان مقنعان. بالتالي حيثما كان:

الدليل: الكون له انتظام زمني

الفرضية: الله يوجد

وحيث أن هناك الخلفية المعرفية، فإن

احتمالية (الدليل/ بالنسبة للفرضية والخلفية المعرفية) = ١ (١٠٠%)

إنه لمهم أن ندرك أن هذين السببين لا يقدمان أسباباً مقنعة لخلق الله [المزعوم] انتظاماً زمنياً في كل أرجاء الكون (الاحتمال ٢-) بدلاً من الاحتمالات الأخرى. غرض الله كان يمكن أن يتحقق حتى لو كان الانتظام الزمني يوجد في مجرتنا وليس في المناطق الأخرى من الفضاء، لأن الجمال كان يمكن إنجازه فقط في المنطقة من الكون التي يسكنها البشر. وكذلك، يمكن للبشر تعلم كل ما يحتاجون تعلمه في المناطق الواسعة من المجرة حيث يسود الانتظام الزمني. في الحقيقة، بالنظر إلى هذين السببين، فإن الاحتمالية الحدسية لكون الله كان سيجعل الاحتمال ٢- حقيقية هو ٢٥%. بالتالي فإن احتمالية

احتمالية (الدليل/ بالنسبة للفرضية والخلفية المعرفية) = ٢٥%

حيث الدليل هو حقيقة الانتظام الزمني الموحد عبر الكون. رغم ذلك، كما قد رأينا، في نفس التحليل للاحتتمالات، أن الاحتماليات الحدسية هي:

احتمالية (الدليل/ بالنسبة للخلفية المعرفية) = ٢٠%

بالتالي وفقًا لهذا التحليل، فرغم أن احتمالية (الدليل/ بالنسبة للفرضية والخلفية المعرفية) < احتمالية (الدليل/ بالنسبة للفرضية)، إلا أن الفارق بين الاحتمالين قد لا يكون كبيرًا بالقدر الذي افترضه سونبرن. هذا سوف يكون صحيحًا كذلك لو فهمنا الدليل على أنه وجود بعض الانتظام الزمني في مكان ما على الأقل في الكون، بدلًا من أن فهم الدليل على أنه وجود انتظام زمني موحد في كل أنحاء الكون. وفقًا لهذا الفهم، فإن

احتمالية (الدليل/ بالنسبة للخلفية المعرفية) = ٨٠%

حيث أن

احتمالية (الدليل/ بالنسبة للفرضية والخلفية المعرفية) = ١٠٠% [حسب ادعاء وتقدير سونبرن_المترجم]

بالتالي فإن احتمالية (الدليل/ بالنسبة للفرضية والخلفية المعرفية) < احتمالية (الدليل/ بالنسبة للخلفية المعرفية).

الإيمان التوحيدي في مقابل الإيمان بتعدد الآلهة

هل سونبرن محقٌ في أن

(٣) احتمالية (الفرضية/ بالنسبة للدليل والخلفية المعرفية) < احتمالية (نقيض الفرضية/ بالنسبة للدليل والخلفية المعرفية).

حيث أن الفرضية هي الفرضية الإيمانية التوحيدية ونقيض الفرضية هو فرضية الإيمان بتعدد الآلهة؟ فكما قد رأينا، أعطى سونبرن جدليتين لصالح (٣). أولاً، أن الفرضية أبسط من نقيض الفرضية وبالتالي أكثر احتماليةً حدسيًا؛ وثانيًا أنه أكثر احتماليةً حدسية أن الإيمان التوحيدي صحيح، حيث أنه لو كان الإيمان بتعدد الآلهة صحيحًا لتوقع المرء أن يجد انتظامات زمنية مختلفة في الأجزاء المختلفة من الكون. لكن المرء لا يجد ذلك.

رغم ذلك، فإنه ليس صحيحًا أنه لو كان الإيمان بتعدد الآلهة صحيحًا فإن المرء كان سيتوقع انتظامات زمنية مختلفة في الأجزاء المختلفة من الفضاء ٦٠. تفكر في التشبيه بالبشر. فالمنتجات المصنوعة في العصر الحالي عادة ما يصنعها أناس عديدون بأسلوب تعاوني. إلا أن المنتجات من نفس الشركة المصنعة يمكن أن تكون موحدةً. كمثال، فإن نوعا معينًا من سيارات الفورد يصنعه العديد من الناس العاملين في عدد من مصانع فورد، لكن هذه السيارات موحدة في تصنيعها حيثما توجد في كل أنحاء العالم. من ناحية أخرى، عندما يُتضمَّن شخصٌ واحد في صنع شيء، يوجد أحيانًا توحيدًا أقل. بالتالي فإن نجار أثاث ماهرًا يعمل وحده يمكنه صنع أنواع مختلفة من الدواليب، ربما بحيث لا يصنع نوعًا واحدًا أكثر من مرة واحدة. حتى عندما ينتج نجار الأثاث نفس أنواع الدواليب العديد من المرات فإن هذه الدواليب يمكن أن تكون أقل تماثلًا ووحدة من الدواليب التي تصنعها شركة أثاث حيث يُتضمَّن العديد من الناس في صنع أي دولايب معين. بالتالي فلو أخذ المرء التشبيه بجدية، حيث أنه لا سبب لتوقع تماثل أكثر في المنتجات التي صنعها إنسان واحد أكثر من التي صنعها عديدون، فلا يوجد سبب لتوقع تماثل أكثر في الانتظام الزمني الذي صنعه إله واحد أكثر من التي صنعه عدة آلهة.

عندما يتكلم المرء على وجه التخصيص عن الانتظام الزمني الذي أنتجه البشر، فإن نفس الأمر صحيح ومنطوق. ربما أكثر الانتظامات الزمنية شيوعًا والمعروفة على أنها نتيجة للذكاء التي توجد في العصر الحالي هي أصوات التسجيلات الموسيقية.

يظهر الانتظام الزمني التماثل في كل مرة يُشغَل تسجيل معين. لكن هذه الانتظامات الزمنية بالتأكيد نتيجة العديد من الذكآت والعقول الواعية العاملة في تعاون سوياً. من ناحية أخرى، فإن الأصوات التي يصنعها أداء الموسيقى الخاصة بشعب أو موسيقيين ذوي شعبية عازفين سوياً ليست متماثلة. فهناك تغيرات ذات طبيعة ثانوية ما في كل مرة يعزف موسيقي مفرد أو يغني قطعة معينة ٦١. بالتالي، فلو أخذنا التشبيه بجدية، حيث أنه لا سبب لتوقع تماثل أكثر في المصنوعات التي صنعها إنسان واحد أكثر من التي صنعها عديدون، فلا يوجد سبب لتوقع تماثل أكثر في الانتظامات الزمنية التي صنعها إله واحد [مزعوم] أكثر من التي صنعها عديدون [مزعومون].

في الواقع، أنا أعتقد أنه لو وجد المرء انتظاماً موحّداً_ سواء مكانياً أو زمنياً_ معروفاً على أنه نتيجة الذكاء في العديد من المناطق، فإن المرء سيكون لديه سبب استقرائي قوي للاستدلال على أن التماثل والوحدة كانت نتيجة مجموعة من الذكآت وعمليات الوعي العاملة في تعاون أكثر من احتمالية أنها كانت نتيجة وعي [ذكاء] مفرد. لدينا سبب وجيه للافتراض من خلال خبراتنا أنه سواء التماثل المكاني أو الزمني يكون أكثر نتيجة عمل أفراد عديدين عاملين في تعاون من احتمالية أن يكون نتيجة عمل فرد واحد وحده. بالتالي من خلال التشبيه، فلو كان الانتظام الزمني الخاص بالظواهر الطبيعية السليمة [علمياً] هو نتيجة ذكاء خارق للطبيعة، فينبغي أن يستنتج المرء أن الانتظام الزمني الموحد التماثل هو على الأرجح هو نتيجة مجموعة من الذكآت [عمليات الوعي المتعددة] الخارقة.

تظل تحتاج للدراسة جدلية سونبرن بأن الفرضية أبسط من قيضها وبالتالي فإنها أكثر احتمالية حدسية. كما رأينا في نقاش جدلية سونبرن الكونية، فإن الفرضية الأبسط ليست بالضرورة هي الأكثر احتمالية. علاوة على ذلك، فإن أي أفضلية حدسية قد تتميز بها الفرضية على حساب نقيض الفرضية قد تغرقها وتقضي عليها الأدلة القائمة على الملاحظات (الإمبريقية). وكما وضحنا للتو فإن الاستدلال بالتشبيه

يعطي تأييداً أفضل لنقيض الفرضية مما يعطي للفرضية. ما إذا كان هذا الاستدلال الاستقرائي كافياً للقضاء على الأفضلية الحدسية المزعومة غير واضح أو مؤكد، لكن لا شيء مما قاله سونبرن يبرهن على خلاف ذلك.

بالتالي فإن جدلية سونبرن لصالح الإيمان التوحيدي وتغليبه على الإيمان بتعدد الآلهة تفشل.

هل لدى الله أسباب لعدم خلق انتظام زمني موحد؟

جادل سونبرن بأن الله لديه أسباب مقنعة لخلق عالم ذي انتظام زمني متماثل في كل أرجائه. رغم ذلك، فقد رأينا أنه على أبعد تقدير يكون سونبرن قد برهن على أن الله لديه أسباب مقنعة لخلق تماثل زمني في منطقة من الفضاء يقطنها البشر. الأسباب التي قدمها سونبرن لا تقدم استنتاجاً محدداً أكثر من ذلك.

لكن هل توجد آراء يمكن إيرادها تقترح بأن لو أن الله يوجد، لما كان خلق انتظاماً زمنياً متماثلاً في كل مناحي الكون؟ أنا أعتقد أنها توجد. في مواضع عديدة من كتابه جادل سونبرن بأن الله يريد توفير عالم يبني شخصيات البشر، والذي يمكن البشر من اتخاذ اختيارات أخلاقية. سوف يتوقع المرء أنه طالما لن تكون التغيرات جذرية للغاية، فإن عالماً يتغير فيه الانتظام الزمني من منطقة إلى أخرى من الكون كان سيوفر تحديات مثيرة وبالتالي يبني الشخصية بطريقة لا يمكن للعالم الحالي القيام بها. ففي عالمنا، تتغير وتختلف القوانين والقواعد من دولة إلى دولة ومن مكان إلى آخر، وتوفر هذه التحديات تنوعاً وتحدياً للمواطنين المجرمين والشرفاء على السواء. تفكر في عالم محتمل، [ولنسمه] العالم ٢، والذي تختلف فيه القوانين الفيزيائية من مكان إلى آخر؛ حيث كمثال_ يحدث الموت بسبب سم في منطقة ولا يحدث في أخرى؛ حيث يعيش البشر حتى سن الـ ٣٠٠ في منطقة ويموتون في سن الـ ٣٠ في أخرى، حيث تكون المتعة الجنسية أشد بعدة مرات في منطقة مما في

منطقة أخرى في حين تغيب تمامًا في مناطق أخرى كذلك. سوف يتطلب العالم ٢ تحديات وقرارات جديدة وسيختبر قدرتنا على التغلب على المشكلات بطريقة لا يقوم بها العالم الحالي. لو أراد الله حقًا توفير تحديات بانية للشخصية للبشر، فبالأكيد لكان ما سيخلقه هو عالم مثل العالم ٢.

بالإضافة إلى ذلك، فهناك سبب وجيه لكون الله ربما كان سيريد خلق عالم ذي مناطق تتسم بالفوضى حيث لا يوجد تماثل للتغير الزمني. لما كانت هذه ستكون مناطق حيث يمكن للبشر العيش والموت على نحو طبيعي، لكنها كانت ستكون مفيدة رغم ذلك. فأولًا، لكانت ستقدم اختلافًا مع المناطق ذات الانتظام الزمني المتماثل. حيث أن يعتقد أن التماثل يترافق مع الجمال، فإن مناطق الفوضى سوف تميل من خلال الاختلاف والتباين إلى إبراز جمال المناطق المنتظمة. بالإضافة إلى ذلك، فسوف تعلم البشر تقدير تماثل العالم الذي يعيشون فيه. علاوة على ذلك، فإن مناطق الفوضى سوف تقدم الاختبار الأقصى للنفوس المغامرة الذي يريدون عيش حياة بطريقة غير قابلة للتنبؤ بها بالكامل، إذ عندما سيكون الناس في تلك المناطق لن يعرفوا البتة ما عليهم توقعه تاليًا. وآخرًا، حيث أن معظم ناس مناطق الفوضى سيكونون مخيفين، فسوف يزودون السلطات المدنية بمكان طبيعي للعقاب. بدلًا من الوضع في السجن، كان سيتمكن نفي المجرمين إلى مناطق الفوضى باعتباره العقاب الأقصى.

بالتالي فإنه ليس جليًا على الإطلاق أن

احتمالية (الدليل/ بالنسبة للفرضية والخلفية المعرفية) = ١٠٠%

حيث أن الدليل هو على الانتظام الزمني المتماثل عبر نواحي المناطق المتعددة للكون. في الواقع، بالتوقف على مدى درجة أخذ المرء بجدية للأسباب المقدمة أعلاه، فإن احتمالية (الدليل/ بالنسبة للفرضية والخلفية المعرفية) قد تكون أقل بكثير من ١٠٠%.

رغم ذلك، كما قد رأينا، فإن الاحتمالية الحدسية للدليل، والتي هي احتمالية (الدليل/ بالنسبة للخلفية المعرفية)، تتراوح على أي حال بين ٥٠% إلى ٢٠% اعتماداً على كيفية تحليل المرء للاحتتمالات المتضمنة. بالتالي فإنه أبعد ما يكون عن الوضوح والصحة أن احتمالية (الدليل/ بالنسبة للفرضية والخلفية المعرفية) < احتمالية (الدليل/ الخلفية المعرفية).

إن مسألة ما إذا تكون احتمالية (الدليل/ بالنسبة للفرضية والخلفية المعرفية) < احتمالية (الدليل/ الخلفية المعرفية) يمكن حسمها بسهولة لو كان المرء مهتماً بالحصول على جدلية استقرائية قائمة على المقدمات التي تؤكد أو تضيف إلى احتمالية النتيجة لصالح وجود كائن خارق للطبيعة لكن ليس لصالح وجود الله على وجه التحديد. حيث يمكن للمرء تخيل كائن، يسميه خالف الانتظام الزمني، والذي كان كلي القدرة والمعرفة وكان لديه كدافع رئيسي له خلق انتظام زمني متماثل عبر كل أنحاء الكون. فلندعُ فرضية وجود خالق الانتظام الزمني بالفرضية النقيضة --. بالتالي فبالتأكيد [اتباعاً لادعاء سونبرن_ المترجم]:

احتمالية (الدليل، بالنسبة للفرضية النقيضة -- والخلفية المعرفية) = ١٠٠%

بالتالي فإنه سهل على نحوٍ كافٍ إيجاد جدلية استقرائية قوية قائمة على المقدمات التي تؤكد أو تضيف إلى احتمالية النتيجة لصالح فرضية فائقة للطبيعة ما. في الواقع، سيكون هناك عدد لا نهائي من الفرضيات التي يوجد فيها _ لو كانت هذه الفرضيات صحيحة _ انتظام زمني موحد عبر أنحاء الكون. تفكر _ كمثال _ في مجموعة الفرضيات التي سينتج عن أي واحد منها الدليل [الانتظام الزمني]. للأسف، فيمكن ألا تكون فرضية الإله الواحد واحدة من هذه المجموعة. كما رأينا فيما يتعلق بجدلية سونبرن الكونية فإن المسألة ليست ما إذا كان يستطيع المرء إنشاء جدلية استقرائية قوية قائمة على المقدمات التي تؤكد أو تضيف إلى احتمالية النتيجة، بل

على ما إذا كان المرء يستطيع إنشاء جدلية استقرائية قوية قائمة على المقدمات التي تجعل النتيجة محتملة. لأجل هذه المهمة، يُحتاج إلى أسلوب تفكير جديد ودقيق.

خلاصة

يمكننا أن نستنتج أن سونبرن لم ينجح في البرهنة على أن وجود الله محتمل على أساس [وجود] الانتظام الزمني في الكون. ٦٢

جدلية ريتشارد تايلر Richard Taylor الغائية

الجدلية

في كتابه (الميتافيزيقيات) [أو ما فوق الطبيعيات] ١٩٦٣م أنشأ ريتشارد تايلر نسخة من الجدلية الغائية بها ما سمّاه بحيلة أو التفاقة عقلانية على نحو خصوصي، وادعى أنها "لم يدركها معظم من درسوا الموضوع بأكثر من على نحو باهت" ٦٣. رغم أنه قدم فكرته الرئيسية عن طريق مثال بسيط، فإن جدليته الفعلية يمكن تفسيرها بطرق عديدة. لقد قال: افترض أنك تركب مقطورة قطار وعندما نظرت خارج النافذة رأيت صخوراً صغيرة بيضاء وافرة مبعثرة فوق منحدر تل على شكل منط يماثل هذه الكلمات: "خطوط السكك الحديدية البريطانية ترحب بكم في ويلز". رغم أنك تدرك أنه يحتمل منطقياً أن هذا الترتيب من فعل الصدفة، فسوف تكون معللاً في اعتقادك أن تلك الصخور قد رُتبت عن قصدٍ. بالتأكيد يحتمل أن الصخور قد تدرجت أسفل التل واحدة إثر أخرى عبر القرون وشكلت هذا النمط المثير للاهتمام، لكن هذا غير محتمل للغاية.

رغم ذلك، فقد جادل تايلر بأنك لو استنتجت أن الصخور قد كونت بالفعل هذا النمط بالصدفة، فبالتالي سيكون غير منطقي منك أن تستنتج فقط على أساس ترتيبهم أنك

في طريقك للدخول إلى ويلز. بعبارة أخرى، يقول تايلر لو أن هذا النمط حدث بالصدفة، فلا يمكن اعتبار هذا النمط دليلاً على أنك في طريقك إلى دخول ويلز.

ما علاقة هذا المثال بالجدلية الغاية لصالح وجود الله؟ كما يرى تايلر الأمر، فإن أعضاء حواسنا وعقولنا وأنظمتنا العصبية "أشياء ذات أقصى تعقيد ودقة مذهلين ومحيرين" ٦٤. علاوة على ذلك، فقد جادل بأنه لم يَقم العلم بالكثير من التقدم في فهم كيفية إدراك البشر للعالم. جادل تايلر بأن بعض أعضائنا الإدراكية تشابه أشياء صنعها البشر. كمثال، أجزاء وبنية العين تشبه على نحو وثيق كامرة. إلا أن التشابه ظاهري، لأن العين لا تلتقط صوراً بل تمكّن "مالكها من الإدراك والفهم". لقد جادل بأنه "أحياناً على نحو غير قابل للمقاومة نفترض، عندما نتفكر في شيء مثل العين، رغم أنها قد تكون نشأت وتطورت، فإنها مصممة بطريقة معينة لكي تمكّن مالكها من الرؤية". ٦٥

الآن، يمكن الافتراض أنه _كما في حالة نمط الصخور على منحدر التل_ أن العين البشرية كانت حادثة اتفاقية [صدفوية] ونتيجة غير مقصودة. يشير تايلر إلى أن هذا رأي معظم علماء الأحياء، والذين يفترضون أنه "لو لجأنا إلى مفاهيم الطفرات الصدفوية والتباينات الوراثية والانتخاب الطبيعي وما إلى ذلك، فمن ثم يمكننا أن ندرك كيف أنه على أقل تقدير محتمل، وربما حتى حتمي تقريباً، أن تنشأ الأشياء من هذا النوع آخر الأمر، بدون أي قصد وراءها على الإطلاق" ٦٦. رغم ذلك، لو قبلنا مفهوم تحليل علم الأحياء التطوري، فمن ثم يجد تايلر أنه يصعب إدراك كيف يمكننا الاعتماد على أعضاء حواسنا وعقولنا بالطريقة التي نقوم بها. لقد قال:

"نحن في الواقع _سواء على نحو مبرر أم لا_ نعتمد عليها لاكتشاف الأشياء التي نفترض أنها صحيحة والتي نفترض أنها توجد مستقلة تماماً عن تلك الأعضاء نفسها. نحن نفترض _بدون حتى التفكير في الأمر_ أنها تكشف لنا الأشياء التي ليس لها علاقة بها ولا ببنيتها ولا أصول نشوئها. تماماً مثلما نفتر أن الصخور على

منحدر التل تخبرنا بأننا ندخل ويلز، وهي حقيقة ليس لها علاقة بالصخور نفسها، فكذاك نفترض أن حواسنا بطريقة ما "تخبرنا" بما هو حقيقي، على الأقل أحيانًا. قد تكون الصخور على منحدر التل بالتأكيد صدفة، في تلك الحالة لا يمكننا الافتراض بأنها تخبرنا حقًا أي شيء على الإطلاق. وكذلك بالتالي فإن حواسنا وكل ملكاتنا العقلية يمكن أن تكون صدفوية في نشأتها، وفي تلك الحالة فإنها لا تخبرنا بأي شيء في الحقيقة أيضًا. لكن تظل الحقيقة أننا نثق فيها بدون أدنى تفكير في المسألة. ٦٧

استنتج تايلر أنه سيكون غير عقلاني لأي امرئ أن يدعي سويًا أن "ملكاته أو ملكاتها الحسية والإدراكية لها أصل طبيعي غير قصدي وأنها أيضًا تكشف بعض الحقيقة فيما يتعلق بأشياء غيرها، أشياء لا يُستدل عليها منها فقط" ٦٨. إلا أنه أكد أن الكثير من الناس يفترضون أن ملكاتهم الحسية والإدراكية يُعتمد عليها وأن التفسير التطوري لنشأتها صحيح. وفقًا لتايلر، فإن هؤلاء الناس غير عقلانيين.

يعتقد تايلر أن جدليته لها علاقة هامشية فقط بالبرهنة على وجود الله. لقد جادل بأن آراءه "تتسق مع الكثير من الآراء الغير متسقة والمختلفة جذريًا مع الدين. فهي لا تتضمن أي شيء تقريبًا فيما يتعلق بأي صفات إلهية، مثل الإحسان، وأن المرء يمكنه أن يصير مع بعض التعليل بأنه حتى كلمة "الله"، والتي يُفترض أنها اسم عَلمٍ لكائن ذي شخصية وليست مجرد لقب يُلحق بالأشياء المستدل عليها ميتافيزقيًا، هي غريبة عن مكانها السليم فيها". ٦٩

يمكن للمرء بالتأكيد أن يكون ملحدًا وياتساق تام يعتقد بجدلية تايلر. ما لا يمكن للمرء -لو أن تايلر محق- هو الجدال بأن التعليل الحيوي التطوري لأصول أعضائنا الحسية والإدراكية أو تفسيرًا طبيعيًا آخر ما صحيح وكذلك أن المرء يمكنه معرفة -كمثال- أن براهين وجود الله خاطئة أو أن الله لا يوجد. للدعاء بامتلاك هذه المعرفة، سيحتاج المرء إلى الجدال بأن ملكات المرء الحسية والإدراكية يُعتمد عليها.

رغم ذلك فهذا بالضبط ما لا يستطيعه المرء وفقًا لرأي تايلر، لو قبل المرء_كمثال_ التفسير البيولوجي لأصل ونشأة أعضائنا الحسية والإدراكية. للتعبير عن الأمر بطريقة مختلفة، لو كان تايلر محققًا، فلا يمكن للمرء الاعتقاد بالتفسير التطوري أو أي تفسيرات طبيعية أخرى لوجود ملكاتنا الحسية والإدراكية وفي نفس الوقت يدّعي أنه ملحد عقلائي بالمعنى السلبي أو الإيجابي أو الواسع أو الضيق. وبما أن كثيرًا من الملحدّين يرغبون بالفعل في الاعتقاد بتلك التفسيرات الطبيعية ومع ذلك يدعون أنهم عقلائيون ومعلّون في اعتقاداتهم الإلحادية، فإن جدلية تايلر بها بعض النقد لهم. بالتالي، رغم أن دحض جدليته ليس ضروريًا لدحض الإيمان [التوحيدي]، فإنه ذو صلة على نحو غير مباشر بالدفاع عن أحد أنواع الإلحاد.

نقد الجدلية

ما الذي يمكن أن يقوله المرء عن جدلية ريتشارد تايلر؟ كما سنرى، فهذا يعتمد بدرجة كبيرة على ما يعتبر المرء أن جدليته تكوّنه. ف Jan Narveson ٧٠_كمثال_ يتفق مع ما يعتبره المبدأ المرشد الخاص بجدلية تايلر: لو وجد المرء نمطًا معيّنًا يبدو أنه يعبر عن جزء معيّن من المعلومات، فسيكون غير عقلائي لأي امرئ أن يفترض كلاً من: أن ما يُعبّر عنه ظاهريًا من خلال العلامات صحيح وكذلك أن العلامات تظهر كنتيجة لقوى غير قصدية. هذا المبدأ يستمر ويتماسك، على شرط أن تكون العلامات الدليل الوحيد لصالح الاعتقاد بأن ما يبدو أنها تخبر به صحيح. يتفق Jan Narveson مع هذا المبدأ لو أن المرء يفهم العلامات على أنها تعني شيئًا ما بالمعنى الضيق للفظ "تعني". بهذا المعنى، فإن افتراض أن شيئًا يعني شيئًا ما هو الافتراض بأن شخصًا ما عنى بيانًا له ذلك المعنى. بهذا المعنى، فإن الكائنات الواعية الذكية فقط هي التي تعني شيئًا ما؛ أما الأشياء فلا تفعل ذلك. على نحو واضح، بالنظر إلى هذا التفسير الضيق فإن المبدأ يجب أن يكون صحيحًا، حيث أنه لو عنت بعض العلامات شيئًا ما فلن يمكن أن تكون نتيجة قوى غير قصدية وسيجب أن تكون نتيجة أفعال قصدية لكائنات واعية.

أشار Jan Narveson إلى أن هناك "معانٍ أكثر توسعاً" للـ "معنى" ٧١. كمثال، فإن تعبيراً لغوياً يمكن أن يعني شيئاً ما بسبب قواعد لغتنا، حتى لو لم يقصد أي شخص على نحو صريح بالتعبير أن يعني أي شيء. وهناك كذلك استعمالات غير لغوية للـ "معنى". كمثال، قد نقول أن السحب السوداء تعني [تدل على] المطر بالمعنى السببي أو أن وادي الأخدود العظيم [في أمرك] يعني عظمة الوجود بالمعنى الجمالي.

جادل Jan Narveson بأنه بهذا المعنى الأضيق للـ "معنى"، لا تتماسك ولا تستمر جدلية تايلر. بالتالي لن يكون غير عقلاني لامرئ ما أن يفترض سويّاً أن ما يُعنى بالسحب السوداء هو المطر وأيضاً أن السحب السوداء (العلامات) هي نتيجة قوى غير قصدية.

وفقاً لـ Jan Narveson، رغم أن جدلية تايلر ليست على أساس التشابه، فإنه عندما يطبق مبدؤه على أعضاء الحواس والإدراك فإن جدليته تقوم على التشابه الجزئي بين معنى أن ترتيب علامات يخبرنا أو يُعلمنا بشيء ما وبين معنى أن عيوننا أو أعضاء أخرى تخبرنا بشيء ما. اقترح Jan Narveson أن تايلر يدرك هذا إلى حد ما لكونه _عندما يقول أن أعضاء حواسنا تخبرنا بشيء ما_ فإنه يضع أقواس اقتباس حول كلمة "تخبرنا". قال Jan Narveson أنه: "بينما يقوم ترتيب علامات يشكّل جملة في لغة ما بإخبار من يفهمون تلك اللغة أيّاً ما تكون تُخبره بمعنى حرفي تماماً لكلمة "تُخبر"، فإن نفس الأمر غير صحيح ولا ينطبق بلا جدال على عيوننا عندما نرى شيئاً ما. إنه حجم هذه الفجوة بين المعنيين الذي أريد أن أوضحه هنا" ٧٢.

موضحاً أننا عندما نحصل على معلومة من علامات لجملة ذات معنى فإننا يجب أن ندرك ترتيب العلامات، أصر Jan Narveson أننا عندما "نحصل على معلومات" من عيوننا لا يكون علينا أن ندرك سمات عيوننا أولاً. بخلاف الوضع في

قصة تايلر حيث يكون علينا أن ندرك نمط الصخور لكي نعرف ما تقوله الصخور لنا، فلا نحتاج معرفة بنية العين البشرية لكي نخبرنا عيوننا بالمعلومات. جادل Jan Narveson بالإضافة إلى ذلك أن عيوننا لا تعني أي شيء بالمعنى الوحيد الذي يكون فيه مبدأ تايلر صالحًا: "يتطلب ذلك المبدأ أن الأشياء التي نعلمنا بشيء ما تعلمنا بمعنى أنها تقوله، معبرة عنه بلغة" ٧٣. لقد استنتج أن "هذه الالتفافة الغير متوقعة والمذهلة لإحدى الجدليات لصالح [وجود] خالق ذي قصد والتي كانت ذات يوم ذات شعبية ليست أكثر نجاحا من النسخة الأصلية التي تحل محلها" ٧٤.

رغم أن ريتشارد تايلر كان لديه فرصة متسعة للرد على نقد Jan Narveson، فعلى حد علمي فهو لم يقم بذلك ٧٥. رغم ذلك، فإن تايلر لديه على الأقل مدافع واحد. لقد قام Richard Creel -مجادلا بأن Jan Narveson يسيء فهم جدلية تايلر- بإعادة صياغتها لجعل ما يعتبره سماتها الجوهرية أكثر وضوحًا ٧٦. وفقًا لـ Richard Creel فإن Jan Narveson يفترض على نحو خاطئ أن مثال تايلر الخاص بالحجارة على منحدر التل جزء جوهري من جدليته. رغم ذلك جادل Creel بأن هذا المثال هو فقط توضيح لتسهيل الفهم وليس له علاقة بجدلية تايلر الرئيسية. قال Creel أنه بالتأكيد أن مثال الحجارة على منحدر التل له علاقة بالمعنى اللغوي، لكن جدلية تايلر الرئيسية ليس لها علاقة بهذا. نتيجة لذلك، جادل Creel بأن نقد Narveson غير ذي علاقة، حيث يتضح أنها تقوم على افتراض أن المعنى اللغوي متضمن في أحكام ملكاتنا الحسية والإدراكية.

جادل Creel بأنه معنى غير لغوي ما هو متضمن في أحكام تلك الملكات. لقد دعى أحد أنواعه بالمعنى الطبيعي ودعا آخر بالمعنى الميتافيزيقي. أحد الأمثلة على المعنى الطبيعي هو أن السحب السوداء تعني المطر. وقال أنه في حالات المعنى الطبيعي إن كان س يعني ص، فبالتالي فإن العلاقة بين س و ص قابلة للملاحظة. أما في حالات المعنى الميتافيزيقي [الفائق للطبيعة]، فلو كان س يعني ص، فبالتالي فإن العلاقة بين س و ص غير قابلة للملاحظة. رغم أن Creel يتفق مع

Narveson في أن أحكام ملكاتنا الحسية والإدراكية لا تخبرنا أي شيء بالمعنى الحرفي، إن أحكام هذه الملكات تُفهم عادةً على أنها تشير إلى (بالمعنى الميتافيزيقي التجريدي) إلى عالم مستقل عن ملكاتنا والذي يسمو على خبراتنا الحسية. لا توجد طريقة للخروج من [إطار] خبراتنا الحسية والتقارير ما إذا تكون تكشف ما هو عليه الكون بالفعل. وفقاً لكريل Creel، فإن جدلية تايلر هي ببساطة أنه بدون افتراض أن ملكاتنا قد صممها الله لإظهار هذا العالم [لنا]، فلن يكون لدينا سبب للاعتقاد بأن أدلة حواسنا تعني ميتافيزيقياً [نظرياً ومبدئياً وتجريدياً بدون حاجة لاستدلالات] ما نفترض على نحو اعتيادي أنها تعنيه. إن افتراض أن الأدلة من حواسنا تدل على (بالمعنى التجريدي) عالم مستقل عنا يدعوه كريل بالواقعية المعرفية.

وفقاً لكريل، فإن جدلية تايلر هي في الحقيقة نسخة من جدلية ديكارت في كتابه (التأملات) أنه ما لم يكن هناك إله، فلن يمكننا الوثوق في حواسنا، ولو كان هناك إله فسيمكننا. قال كريل أن الاختلاف بين تايلر وديكارت أن تايلر _على عكس ديكارت_ ليس لديه ثقة في أن الله يمكن البرهنة عليه عقلا尼亚. يعتقد كريل أن "طريقة تايلر في التعبير عن الأمر تزيله عن الاعتماد المنطقي على مسألة وجود الله، لأن ادعاءه يمكن تفريغه على شكل افتراض" ٧٧. وفقاً لكريل، فإن فرضية تايلر هي هكذا:

الفرضية: إن تأكيد شخصٍ للواقعية المعرفية يكون عقلانيا لو أن الشخص يؤكد أن هناك إلهاً صمم ملكاتنا الحسية والإدراكية ليُظهر لنا وجود وطبيعة عالم موجود على نحو مستقل.

هذا لا يمكن أن يكون تفسيراً صحيحاً على نحو تام لآراء تايلر، رغم ذلك، بما أنه كما قد رأينا أن تايلر أكد أن نظريته لا تتضمن أي شيء عن الصفات الإلهية، فبروح تفسير كريل، قد يُعتبر التالي ترجمة أكثر دقة لفرضية تايلر:

الفرضية-: الفرضية: إن تأكيد شخصٍ للواقعية المعرفية يكون عقلانياً لو أن الشخص يؤكد أن ملكاتنا الحسية والإدراكية مصممة لتُظهر لنا وجود وطبيعة عالم موجود على نحو مستقل.

إن الفرضية- تتسجم مع فرضية كون ملكات حواسنا وإدراكنا صممها كائن (أو كائنات) ذو أو ذات صفات مختلفة جداً عن الخاصة بالإله التقليدي [للأديان التوحيدية].

رغم ذلك، فحتى الفرضية- ليست صحيحة تماماً، لأن المرء يمكنه تأكيد شيء ما مع عدم امتلاك أي أسباب لهذا التأكيد. بالتالي يمكننا أن نؤكد أن ملكاتنا مصممة لإظهار العالم ومع ذلك لا نكون معلّين في هذا التأكيد. بالتالي، فلن يكون لدينا أساس لاعتقادنا بأن الواقعية المعرفية صحيحة. بالتالي فإن تأكيدنا للواقعية المعرفية لن يكون عقلانياً. في ضوء هذه المشكلة، يمكن تنقيح الفرضية- أكثر، لتصبح:

الفرضية--: إن تأكيد شخص ما للواقعية المعرفية يكون عقلانياً لو أن الشخص معلّل في تأكيده أن ملكات حواسنا وإدراكنا مصممة لتُظهر لنا وجود وطبيعة عالم موجود على نحو مستقل.

فلنفترض للحظة الحالية أن الفرضية-- تحتوي على النواحي الجوهرية لفرضية تايلر. إحدى المشاكل الرئيسية مع الفرضية-- هي أنه يصعب معرفة كيف يمكن أن يكون المرء معلّلاً في تأكيده أن ملكاتنا الحسية والإدراكية مصممة لإظهار وجود وطبيعة عالم خارجي موجود على نحو مستقل. تقوم الجدليات لصالح [وجود] مصمم ما أو مصممين عادةً على الأدلة الخاصة بحواسنا. ما لم نكن معلّين من قبل في افتراضنا أن ملكاتنا الحسية والإدراكية يُعتمد عليها [موثوق بها]، فإنه يصعب معرفة كيف يمكننا استعمال تلك الأدلة للبرهنة على أن هناك أي تصميم في العالم. لكننا لا يمكننا أن نكون معلّين كذلك، وفقاً للفرضية--، بدون أن يكون تأكيد أن الواقعية

المعرفية صحيحة عقلا. رغم ذلك، فإنه عقلا أن نؤكد صحة الواقعية المعرفية فقط لو أننا معلّون في افتراضنا أن ملكاتنا الحسية والإدراكية مصمّمة. يبدو أنه ما لم يكن لدينا طريقة ما غير قائمة على الملاحظة والتجربة لتعليل اعتقادنا أن ملكاتنا الحسية والإدراكية مصمّمة، فلن يكون عقلا أن نعتقد أن الواقعية المعرفية صحيحة. رغم ذلك فإنه يصعب معرفة كيف يمكن أن يكون تعليلًا غير قائم على الملاحظة كهذا ممكناً. إن الجدلية الوجودية، النموذج لجدلية حدسية، غير سليمة. علاوة على ذلك، كما سوف نرى، فإن استعمال الإيمان الديني لا يمكنه أن يعلّل الاعتقاد الديني. يجب أن أستنتج بالتالي أنه لو كانت الفرضية -- هي التفسير الصحيح لنظرية تايلر فسوف تؤدي إلى التشكك المعرفي العميق لمن يعتقدون بها. هذا لا يمكن أن يكون المعنى المتممّن لرأي تايلر والذي توقعه.

فلنحاول عمل تفسير آخر. لو عدنا لصيغة تايلر الأصلية، فإن فرضيته يمكن تفسيرها ببساطة على أنها عن اتساق ادعائين. يمكن اعتباره يقول أن لو كان شخص يدّعي أن الواقعية المعرفية صحيحة، فمن ثم لا يمكن للشخص على نحو متسق ثابت على المبدأ أن ملكات الشخص الحسية والإدراكية ليست مصمّمة لإظهار الحقيقة عن العالم. لكن لو أن هذه هي فرضية تايلر فهي خاطئة بالتأكيد. إن التفسير الطبيعي لموثوقية وقابلية الاعتماد على ملكاتنا الحسية والإدراكية قد تكون خاطئة، لكن لا يوجد فيها شيء غير متسق. في الواقع، لا يقدّم تايلر التفسير الطبيعي على أنه غير متسق بل على أنه فقط تفسير لديه اتجاهه شكوك شديدة.

هذا يقترح تفسيراً أخيراً لفرضية تايلر المراوغة. ربما في النهاية ما كان يقوله تايلر هو فقط أن التفسير الطبيعي لما نعتبره موثوقية ملكاتنا الحسية والإدراكية لا يقدم تفسيراً كفواً لهذه الموثوقية المفترضة بقدر ما تقدمه بعض التفسيرات المستخدمة لفرضية التصميم. للأسف، لم يقدم تايلر في الواقع جدلية موسّعة لدعم هذا الرأي. في الواقع، فإن ما قاله يصعب اعتباره جدلية على الإطلاق. فهو هكذا يصرف

النظر عن التفسير التطوري لموثوقية وقابلية الاعتماد على ملكاتنا الحسية والإدراكية كالتالي:

"يقال أحيانا أن القدرة على معرفة الحقائق لها قيمة لا جدال حولها لبقاء كائن متعضّ [ذي أعضاء]، وأن ملكاتنا الإدراكية قد تطورت على نحو طبيعي تماما عبر عملية خاصة بهذا المبدأ. رغم ذلك فهذا يبدو متكلفا بعيد الاحتمال، حتى لو يكن ذلك لسبب غير أن قدرة الإنسان على فهم ما هو حقيقي من خلال الاعتماد على ملكاته الحسية والإدراكية تتجاوز بكثير ما يُحتاج له للبقاء حيا. قد يقول المرء كذلك أن العلامة على منحدر النل المرحبة بالسائحين في ويلز نشأت وتطورت عبر مرور الأحقاب بمحض الصدفة، وقد احتُظِرَ بها من خلال المنفعة التي وُجِدَت في امتلاكها. هذا بالتأكيد محتمل، لكنه غير معقول [غير قابل للتصديق] بدرجة كبيرة.

لم يحاول تايلر القيام بجهد لتقييم الأدلة [العلمية] لصالح التفسير التطوري لما يبدو كتصميم في الكائنات المتعضية [ذات الأعضاء] في مقابل التفسير الذي يقدمه مناصرو الفرضية الدينية بأن الكائنات المتعضية مصممة في الحقيقة ٧٩، ويبدو أنه افترض على نحو خاطئ أن النظرية التطورية تقول وتسلم بفرضية أن كل صفات الكائنات المتطورة تكيفية ٨٠. ولا درس نقديا أي محاولات لإنشاء علم معرفة طبيعي ٨١. بدون هذا النوع من التقييم فيمكننا أن نقول على أقل تقدير أن فرضية تايلر لا تبرهن على أن نظرية تستعمل فكرة التصميم تفسر على نحو أفضل الموثوقية وقابلية الاعتماد المزعومة لملكاتنا الحسية والمعرفية أكثر مما يفعل المذهب الطبيعي.

خلاصة

يجب أن أستنتج أنه وفقا لتفسيرات عديدة، فإن جدلية تايلر غير سليمة. إن جدليته لا تبرهن على أن ملكاتنا الحسية والإدراكية مصممة، أو أنه غير متسق أن تعتقد بكل من أنها غير مصممة وأنها موثوق بها، أو أن فرضية التصميم تفسر أفضل

لموثوقيتها أكثر من نظرية التطور الحيوي. لقد رأينا كذلك أن أحد التفسيرات يؤدي إلى تشكك عميق [في المعرفة]. علاوة على ذلك، لا يوجد في أي من هذه النفسيات دعم لوجود الإله الإيماني [إله الأديان التوحيدية].

خلاصة عامة

لقد تفحصنا في هذا الفصل أربعة من أقوى الجدلّيات المعاصرة لصالح وجود الله. لم يقترب أي منها حتى من البرهنة على أن الله يوجد. هذا لا يعني بالتأكيد أنه لا توجد جدليات موجودة ناجحة أو أنه لن تكون جدليات مستقبلية كذلك. رغم ذلك، بما أن الجدليات المناقشة هنا تمثل بالفعل بعض أفضل جهود العقول البشرية للجدال على أساس غائي لصالح وجود الله، فإنه يبدو غير مرجح أن جدليات أخرى من هذا النوع يمكنها النجاح. إضافة إلى ذلك، بالنظر إلى السجل الطويل من إخفاقات نوع هذه الجدلية، فإنه لاستدلال استقرائي عقلائي أن نستنتج أن المحاولات المستقبلية سوف تفشل أيضًا.

الفصل السادس

الجدلية أو الاحتجاج من التجارب الدينية

تعريف التجربة أو الخبرة الدينية

عبر العصور كان لدى المؤمنين الدينيين تنويعاً من الخبرات الدينية وقد استعملوها لتعليل إيمانهم بالله. ما هي الخبرة الدينية؟ رغم أنه يصعب تعريف المفهوم، فلأجل هدفي هنا فسوف نفهم الخبرة الدينية على أنها خبرة يشعر فيها المرء بحضور قريب لكائن فائق للطبيعة ما ١. لكن ما الذي يتضمنه هذا؟

حيث أنني أستعمل لفظ "يشعر"، فلو شعر شخص ما بحضور قريب لكائن ما فهذا لا يستلزم أنه يوجد. إنه يستلزم بالفعل أن الشخص إما يعتقد أو يميل إلى الاعتقاد بأن الكائن يوجد، على أساس خبرة الشخص جزئياً على الأقل ٢. كمثال لو شعر يوحنا [أو محمد أو أحد أصحابه حسب القصص الدينية أو إيلياً أو إيلشع أو إشعيا في التوراة] بالحضور القريب للملاك جبرائيل [أو أي ملاك آخر أسطوري أو إله]، فهذا لا يستلزم أن الملاك جبريل [جبرائيل] يوجد، بل هو يستلزم أن يوحنا يعتقد أو يميل إلى الاعتقاد بأن الملاك جبرائيل يوجد، على أساس خبرته جزئياً على الأقل. مع ذلك فإن الاستلزام لا يمكن عكسه. فقد يعتقد امرؤ بأن كائناً له وجود أو يميل للاعتقاد بذلك ولكنه لا يقوم بذلك على أساس خبرته الدينية، كمثال لو كان اعتقاد المرء يقوم بالكامل على أساس الإيمان أو الأدلة الغير مباشرة. علاوة على ذلك، فإني بجملة "كائن فائق للطبيعة ما" أعني ما يتضمن أشياء أكثر من الله وغيره، بمعنى كائن كلي الخيرية والمعرفة والقدرة. كمثال، يمكن أن يشعر امرؤ بالحضور القريب لملاك أو إله محدود [أو إله وثني أو شاماني أو بودا]. بالإضافة إلى ذلك، فأنا لا أعني بالشعور بالحضور القريب لكائن فائق للطبيعة ما أن أعني ضمناً أن

الكائن الذي يُشعر بحضوره القريب يُشعر به على أنه منفصل أو متمايز عن الشخص الذي يمر بالخبرة. بل أعني بالأحرى تضمين الظواهر التي يشعر فيها الشخص باتحاد أو اندماج مع الإلهي [أو السماوي أو الكلي المزعوم].

أنواع التجربة الدينية

هناك أنواع عديدة من الخبرة الدينية بالمعنى المحدد أعلاه. إنه لمفيد أن نأخذ بعين الاعتبار تصنيف سونيزن للخبرة الدينية، والذي هو أحد أكثر المخططات المتوسعة والتوضيحية التي ظهرت في الأدبيات المعاصرة ٣.

النوع ١: قد يشعر المرء بشيء غير ديني عادي على أنه كائن فائق للطبيعة، كمثال، يشعر أن حمامة هي ملاك [أو روح القدس]. هذه الخبرة ذات موضوع وشيء مشاع، شيء يشعر به الملاحظون العاديون في الظروف العادية. كمثال، الملاحظون العاديون في الظروف العادية سيشعرون بالحمامة، رغم أنهم لن يشعروا بها على أنها ملاك [أو روح القدس].

النوع ٢: قد يشعر المرء بكائن فائق للطبيعة ما على أنه شيء عادي ويستعمل المفردات اللغوية العادية لوصف التجربة. لن تكون هذه الخبرة عن شيء عادي ما على أنه كائن فائق للطبيعة بل عن كائن فائق للطبيعة في مظهره العادي. بالتالي يمكن أن يشعر شخص بملاك في مظهره العادي على أنه كائن جميل ذي أجنحة، ويمكن أن يكون موضوع خبرة الشخص بحيث سيشعر أي ملاحظ عادي بما يشعر به الشخص في الظروف العادية. كمثال، فإن جوزف سميث مؤسس الكنيسة المورمونية كان له تجربة [مزعومة] لرؤية الملاك مورووني "واقفاً في الهواء" بجانب سريره في يوم ٢١ سبتمبر ١٨٢٣ م ٤. لو افترضنا أن أي ملاحظ عادي كان في غرفة نوم جوزف سميث في ليلة ٢١ سبتمبر ١٨٢٣ م كان سيلاحظ الملاك مورووني

واقفاً في الهواء قرب سرير جوزف سمث، فمن ثم ستكون تجربة جوزف سمث من النوع ٢.

النوع ٣: هذا مثل خبرات النوع ٢، عدا أن الخبرة ليست خاصة بموضوع عادي. قد يشعر المرء بكائن فائق للطبيعة ما في مظهره المعياري، وليس شيئاً عادياً ما على أنه كائن خارق، ويستعمل المفردات اللغوية العادية لوصف الخبرة، رغم أن هذا الكائن لا يمكن أن يشعر به الملاحظون العاديون في الظروف العادية. كمثال، لو افترضنا أن ملاحظاً عادياً لم يمكنه الشعور بالملاك موروني في غرفة نوم جوزف سمث في ليلة ٢١ سبتمبر ١٨٢٣م، فبالتالي ستكون خبرة جوزف سمث سمث من النوع ٣. [ويمثل ذلك ادعاءات محمد لأصحابه وزوجاته في القرآن والأحاديث أنه يرى ملائكة وغيبيات في حين أنهم لا يرونها رغم جلوسهم معه في نفس الوقت م].

النوع ٤: نوع آخر من الخبرة يتضمن أحاسيس لا توصف بالمفردات العادية. فكمثال فإن الخبرات الصوفية الغامضة يصعب للغاية أحياناً وصفها بحيث يضطر الصوفي لاستعمال الفاظ متناقضة وسلبية نافية. هكذا وصف ديونيسيوس الإيروباقي موضوع تجربته بطريقة نافية محضة في العبارة التالية:

"إنه ليس ثابتاً ولا في حركة، ولا في راحة، وليس له قوة، وليس قوة أو نوراً، ولا يحيا، وليس حياة، ولا هو جوهر شخصي، أو أزلية، أو زمن، ولا يمكن استيعابه بالفهم، حيث أنه ليس معرفة ولا حقيقة، ولا مملكة ولا حكمة، ولا هو واحد ولا وحدة، ولا هو ربوبية أو صلاح، ولا هو روح، بحسبما نفهم هذه الألفاظ، ولا هو بنوة ولا أبوة، ولا هو أي شيء آخر مثلما يمكن أن يكون لنا أو لأي كائن آخر معرفة عنه، ولا هو ينتمي إلى فئة عدم الوجود ولا فئة الوجود". ٥

[ملاحظة: ولهذا ما يمثله في الأدبيات الإسلامية السنية والشيعية والصوفية، وفي القرآن ترد فكرة نفي التعريف: {ليس كمثله شيء} وهذا من باب الحرص على

الغموض وعدم التعريف بتعريف واضح يمكن تفنيده، وهذا كثير في الأحاديث
المحمدية السنية والشيعية ومقولات وكتب أئمة السنة والشيعية والصوفية من كلا
الفرقتين وفي نهج البلاغة لعلي الذي تبدو آراؤه اللاهوتية مصبوغة بصبغة لاهوتية
أفلاطونية تقريبا_م]

في حالة التجارب الصوفية الروحية فإن موضوع التجربة ليس شيئا مشاعا متاحا
للتفحص من قِبَل كل الملاحظين العاديين. وهكذا فإن ديونيسيّس الإيروباغي بالتأكيد
لا يدّعي أن "هو" It المحيرة المراوغة الخاصة بخبرته الصوفية شيء يمكن أن يمر
بخبرته الملاحظون العاديون في الظروف العادية.

النوع ٥: الشعور بكائن فائق للطبيعة يمكن ألا يتضمن أي أحاسيس على الإطلاق.
قد يشعر المرء بالله ولا يدعي أن لديه أي أحاسيس محدّدة سواء ذات نوع نمطي ولا
من نوع يصعب وصفه ٦. كمثال، يُرجّح أن إحدى تجارب القديسة تريزا الأفيلية
وهي راهبة إسبانية من القرن السادس عشر كانت من هذا النوع، لأنها وصفتها
على هذا النحو:

"لقد كنت في الصلاة في عيد القديس المجيد بطرس عندما رأيت المسيح بجواري، أو
للتعبير عن الأمر على نحو أفضل: كنتُ شاعرةً به، لأنني لا بعيني الجسد ولا
بالخاصة بالروح قد رأيت أي شيء. لقد اعتقد أنه كان قريبا تماما مني ورأيت أنه هو
من _كما اعتقدت_ يتكلم معي". ٧

هذا النوع الأخير من الخبرات أيضا ليس خاصا بشيء عادي. إن خبرتها اللاحسية
بالمسيح ليست شيئا يمكن أن حدث للناس العاديين.

الجدلية باختصار

رغم أن التجارب الدينية قد استُعملت وتُستعمل لتعليل الاعتقاد الديني، كالاعتقاد بوجود الله، فإنه يجادل أحيانا بأن هذا الاستعمال لا يمثل جدلية لصالح وجود الله لأنه عندما يشعر امرؤ بحضور الله، فلا استدلال متضمن في الأمر. يقال أن الاعتقاد الديني القائم على الخبرة الدينية شبيه بالاعتقاد الإدراكي بالطاولات والكراسي، لأنه فوري وغير استدلالي، إنه لا يمكن فهمه على أنه يقوم على جدلية. بالتالي، فلا جدلية من خلال التجربة الدينية.

على أية حال فالفرضية التي تلجأ إلى التجربة الدينية لتعليل الاعتقاد الديني والتي لا تمثل جدلية أقل إقناعا مما قد تبدو. إن معقوليتها الظاهرية تقوم على التشوش بين كيفية نشوء الإيمان ووصوله للمرء وبين كيفية تعليله. لأنه قد يكون صحيحا تماما أن شخصا ما وصل إلى عقائده أو عقائدها عن طريق الخبرات الدينية أو الخبرة الإدراكية العادية فعل ذلك بدون استعمال استدلالات أو جدليات، لكنه ليس صحيحا على نحو واضح أن ذلك الشخص يمكنه تعليل تلك العقائد بدون استدلالات أو جدليات ٨. كمثال، لكي أقدر على تعليل اعتقادي الإدراكي التلقائي لوجود طاولة بنية أمامي فسوف يبدو ضروريا من حيث المبدأ أن أكون قادرا على الجدل كالتالي: إن الاعتقادات التلقائية من نوع معين والحادثة في ظروف معينة صحيحة عادة، وإن اعتقادي بوجود طاولة بنية أمامي هو من هذا النوع ويحدث في هذه الظروف. بالتالي فإن اعتقادي صحيح على الأرجح.

بصياغتها على نحو أكثر رسمية ومنهجية، فإن الجدلية التعليلية الضرورية ستمضي كالتالي:

(١) في ظروف معينة، فإن الاعتقادات الإدراكية التلقائية الخاصة ذات نوع معين يُرجَّح أن تكون صحيحة.

(٢) الظروف المعيّنة متحصّل عليها.

(٣) اعتقادي الإدراكي بوجود طاولة بنية أمامي هو من النوع المذكور.

(٤) بالتالي، يرجّح أن يكون اعتقادي بوجود طاولة بنية أمامي صحيحًا.

علاوة على ذلك، قد يكون ضروريا تقديم أسباب إضافية لتأييد المقدمات المنطقية الخاصة بالجدلية. بما أن الأسباب ضرورية لتعليل حتى الاعتقادات الإدراكية التي تنشأ بدون استدلال، فإن الاعتقادات الدينية التي تنشأ بدون استدلال ستحتاج لتعليلها من خلال الجدلّيات كذلك.

بالتسليم بأن الاعتقادات الدينية القائمة على التجارب الدينية تحتاج إلى تعليلها من خلال جدلية، فأني نوع سوف يكون ملائما؟ أنا أقترح أن النوع التالي أساسي لتعليل الاعتقاد بالله على أساس التجربة الدينية:

(١-) في ظروف معيّنة، فإن الاعتقادات الدينية من نوع معيّن، أي الاعتقادات

المتولدة من خلال الخبرة الدينية يُرجّح أن تكون صحيحة.

(٢-) الشروط المتطلبة متحصّل عليها.

(٣-) اعتقادي الديني بأن الله يوجد هو من النوع المذكور

(٤-) بالتالي فإن اعتقادي الدين بأن الله يوجد يُرجّح أن يكون صحيحًا.

تقييم الجدلية

بوضوح فإن المقدمة الحاسمة للجدلية هي المقدمة (١-). ما السبب الذي يمكننا أن نمثلكه لافتراض أن الاعتقادات الدينية المتولدة من خلال أنواع معيّنة من الخبرات الدينية في ظروف معيّنة يُرجّح أن تكون صحيحة؟ إحدى المشاكل في الأنواع العديدة للخبرات الدينية المدروسة أعلاه أنها تتعلق بأشياء غير مشاع. لكي نفترض

أن الاعتقادات المتولدة من خلال هذه الخبرات يرجح أنها صحيحة يجب أن نفترض أن كل تجربة تسببها حقيقة خارجية عن الشخص الذي يمر بها، حقيقة لا تجعل الأشخاص العاديين يشعرون بشيء مماثل. فلندعُ هذا الافتراض بفرضية السبب الخارجي (الفرضية ١).

إن المشكلة الناشئة فيما يتعلق بالمقدمة المنطقية (١-) هي أن هناك فرضيات منافسة. قد يفترض المرء أن تجربة الشخص الدينية لم تتسبب بها حقيقة خارجية ما بل أعمال عقل الشخص الخاص به. وفقا لهذه النظرية، فإن التجربة الدينية لها أصل مشابه للخاص بالأوهام والهلوسات. لكن من ثم ستكون التجربة الدينية ليس لها أهمية موضوعية وستكون غير جديرة بالثقة على الإطلاق. فلندعُ هذه بالفرضية النفسية (الفرضية ٢).

أي الفرضيتين ينبغي أن تُقبل؟ فلنبحث أولاً أسباب لعدم استعمالنا فرضية السبب الخارجي (الفرضية ١) لتفسير التجارب التي تنتج عن استعمال مخدرات معينة، وعن الأمراض العقلية، وعن المضي بدون نوم لفترات طويلة من الزمن. لماذا لا يستطيع المرء الجدل بأن هذه الخبرات سببتها حقائق خارجية ما وأنها تقدم أدلة خاصة بطبيعة تلك الحقائق؟ قد يُقترح بأن المرء عندما يتناول مخدرات معينة أو يكون مصابا بمرض عقلي أو يستمر بدون نوم لفترة طويلة فإن عقله يكون منفتحاً لهذه الحقيقة وأن الإدراك العادي غير قادر على الاتصال بها. بالتأكيد فإن الناس الذين يمرون بتلك الخبرات كثيراً ما يفسرونها على أنها خبرات خاصة بأشياء خارجية عن عقولهم. رغم ذلك فإن لدينا أسباباً وجيهة للافتراض بأن ذلك التفسير مخطئ وبالتالي سبب وجيه لعدم استعمال (الفرضية ١) لتفسير هذه الخبرات. لماذا؟ السبب الرئيسي هو أن الخبرات المسببة من خلال المخدرات والخمر والحرمان من النوم والمرض العقلي لا تخبرنا بقصة منتظمة أو متسقة عن حقيقة خارجية مفترضة التي يمكن أن يشعر بها المرء بهذه الطرق الغير عادية فقط.

هذا الوضع يمكن أن يكون مختلفا. تخيل [على سبيل الجدول] عالما محتملا حيث هناك جزء من الحقيقة يمكن معرفته فقط عن طريق تناول ما يُسمى بمخدرات الحقيقة. في هذا العالم فإن التجارب المتسبب بها عن طرق المخدرات سوف تخبرنا بقصة متسقة متماسكة. لن تكون فحسب أوصاف كل تجربة متسقة، بل وستميل أوصاف خبرات الناس المختلفين إلى أن تكون متسقة أحدها مع الأخرى، خبرات الشخص في الوضع المستحث من خلال المخدر سوف تؤيد خبرات الشخص الآخر. عندما يكون هناك افتقاد للتأييد والتوافق يمكن أن يكون لدينا تفسير معقول لوجود تعارض. كمثال، ربما يكون معروفا أن خبرات الشخص الذي لم يتناول كمية كافية من مخدر الحقيقة سوف تكون غير جديرة بالثقة. بالإضافة إلى ذلك، لو أن أوصاف الشخص للتجربة غير منطقية، فسوف يكون هناك تفسير جاهز، كمثال: ربما ليس الشخص مدربا على نحو مناسب لوصف تلك التجارب. في الواقع، قد يكون هناك سبب مستقل للافتراض بأن الأوصاف الغير متسقة يمكن تفسيرها بألفاظ متسقة. في هذا العالم المحتمل قد تكون فرضية السبب الخارجي أفضل تفسير حقا لهذه الخبرات المتسبب بها من خلال المخدرات. بالتالي كان سيكون منطقيا على نحو جيد القول أنه في ذلك العالم يفتح تناول مخدرات الحقيقة العقل لكي يعمل بسبب حقيقة خارجية لا يمكن أن تُعرف بطرق أخرى.

على نحو واضح فإن هذا العالم المحتمل ليس العالم الخاص بنا. لا تخبرنا الخبرات المتسبب بها من خلال المخدرات بقصة منتظمة، في الواقع أحيانا يكون وصف تجربة ما متسبب بها عن طريق المخدرات غير منطقية على الإطلاق. ليس لدينا نظرية معقولة لتعليل التناقضات ولا لدينا تفسير جاهز لهذا الانعدام في الاتساق ولا سبب للافتراض بأن ترجمة متسقة مقترحة ما تحتوي على معنى الوصف. نفس الأمر ينطبق على الخبرات التي يتسبب بها الخمر والأمراض العقلية والحرمان من النوم. بالتالي، في عالمنا فإن الفرضية النفسية هي أفضل تفسير لهذه الخبرات.

الخبرات الدينية شبيهة بتلك التي تسببها المخدرات والخمور والأمراض العقلية والحرمان من النوم؛ فهي لا تخبرنا بقصة منتظمة أو متسقة، وليس هناك نظرية معقولة جدية بالتصديق لتفسير التناقضات بينها. مجدداً كان يمكن أن يكون الوضع مختلفاً. تخيل عالماً محتملاً حيث فيه يمكن معرفة جزء من الحقيقة فقط من خلال الخبرات الدينية. هناك سوف تميل الخبرات الدينية إلى إخبارنا بقصة متسقة. لن تكون فحسب أوصاف كل خبرة دينية متسقة، بل وستميل أوصاف خبرات الناس المختلفين إلى أن تكون متسقة أحدها مع الأخرى. في الواقع، فإن الخبرة الدينية في إحدى الثقافات سوف تؤيد وتتفق عموماً مع الخبرة الدينية في ثقافات أخرى. عندما يكون هناك انتقاد في التأييد والتوافق فسوف يكون هناك تفسير معقول للتناقض. كمثال، فقد يكون معروفاً أن خبرات الشخص الذي لم يمارس أنشطة روحية معينة لثلاثة شهور على الأقل ستكون غير جدية بالثقة. علاوة على ذلك، فلو كانت الأوصاف الأصلية من مصدرها والخاصة بالخبرات الدينية عديمة المنطق فسيكون هناك تفسير جاهز. كمثال، ربما لم يُدرَّب الشخص على نحو ملائم لوصف تلك الخبرات، لكنّ حالماً يتدرب فسيكون قادراً على تقديم أوصاف متسقة. في الواقع قد يكون هناك سبب مستقل للافتراض بأن الأوصاف الغير متسقة يمكن ترجمتها وتفسيرها إلى ألفاظ متسقة. في هذا العالم المحتمل قد تكون فرضية السبب الخارجي أفضل تفسير حقاً للخبرات الدينية.

مجدداً، فإن هذا العالم المحتمل ليس العالم الخاص بنا. ففي عالمنا، أحياناً تكون أوصاف الخبرات الدينية غير منطقية ولا مفهومة، وكذلك ليس لدينا تفسير جاهز لهذا الانعدام في الاتساق وليس لدينا سبب للافتراض بأن ترجمة متسقة مقترحة ما تحتوي على معنى الوصف. علاوة على ذلك، فإن الخبرات الدينية في إحدى الثقافات كثيراً ما تتعارض مع اللاتي في أخرى. لا يمكن للمرء أن يقبلها كلها على أنها حقيقية، ومع ذلك لا يبدو أن هناك أية طريقة لفرز الخبرات الحقيقية عن البقية. مع الاستثناء المحتمل لبعض الخبرات الروحية في عالمنا، فإن الفرضية النفسية لذلك أفضل تفسير لهذه الخبرات. بعد لحظة سأتناول الادعاء الذي قام به بعض الباحثين

السكولائيين بأن الخبرات الروحية منتظمة موحدة عبر الثقافات والزمن. وحتى لو كانت صحيحة [على سبيل الجدل]، فإن أنواعا أخرى من الخبرات الدينية الخاصة بالأشياء الغير مشاعية لا تخبرنا بقصة متماثلة أو متسقة.

لكن هل ليس هناك حقا طريقة لتحديد أي الخبرات الدينية ينبغي أن تُعتبر جديرة بالثقة وأياها ينبغي أن تُرفض؟ اقترحت القديسة تريزا الأفيلية طرقا عديدة لاستبعاد الخبرات الدينية الخادعة. هذه التقنيات تبناها مؤمنون دينيون آخرون ٩، واثنان منهما مهمان على نحو خاص. لقد قالت أنه لو كان محتوى الخبرة الدينية غير متسق مع الكتاب المقدس فينبغي أن تُعتبر غير حقيقية. لقد أكدت أيضا أنه لو كان للخبرة الدينية تأثير سيء على المرء، كمثال لو صار الشخص أقل تواضعا أو حبا أو تحمسا في الإيمان بعد الخبرة، فمن ثم فإن الخبرة خادعة.

للأسف، فإن هذه الاختبارات لفرز الخبرات الدينية المضللة الخادعة عن الجديرة بالثقة لن تصلح. حيث أن اختبار التوافق مع الكتاب المقدس يفترض مسبقا من قبل أن الكتاب المقدس هو كلام الله الموحى به وبالتالي أن الإله المسيحي يوجد، فهي لا يمكن أن تُستعمل لتأييد جدلية على أساس الخبرة الدينية لصالح وجود الله. وكذلك، لن يكون مدهشا وفقا للفرضية النفسية (الفرضية ٢) أن الأشخاص الذين نشؤوا وتربوا على التقليد المسيحي سوف يميلون إلى أن يكون لهم خبرات دينية متوافقة مع الكتاب المقدس المسيحي. تنتبأ هذه الفرضية _متحدة مع الفرضيات المعقولة المؤيدة لها مثل أن أوهام الناس تميل إلى أن تكون متأثرة بقوة بتدريبهم وثقافتهم ومعرفتهم_ بأنه في العموم فإن الناس الناشئين في تقليد ديني معين يميلون إلى أن يكون لهم خبرات دينية متوافقة مع الأدب الديني الخاص بهذا التقليد. هذا بالضبط ما يجده المرء. أما الاختلافات (الانحرافات) عن هذا التنبؤ فهي نادرة ويمكن تفسيرها على أية حال في ضوء العوامل النفسية الفدية وتأثير التقاليد الأخرى.

ما لم نسلّم بافتراضات كبيرة ومشكوك فيها عن العلاقات بين الخبرات الدينية والسلوك، فإن اختبار القديسة تريزا الخاص بالسلوك لن يصلح هو كذلك. لماذا ينبغي أن يفترض المرء أن رؤيا للحقيقة المطلقة ستجعل دوماً أو حتى عادة شخصاً ما أفضل؟ يمكن أن يرى الشخص رؤيا لله [المزعوم] ومع ذلك بسبب ضعف الإرادة أو الطبيعة فائقة القوة والرهبة للرؤيا ينحل أخلاقياً [في الأساطير الدينية قصة النبي بلعام الذي اتبع الوثنية {الذي آتينا آياتنا فانسلك منها}ـم]. وبالإضافة إلى ذلك، لا يوجد سبب حدي لكون الشخص لن يُظهر تحسناً أخلاقياً بعد خبرة دينية خادعة، ربما تكون هي الحافز تماماً لتغيير حياة الشخص. يبدو أن القديسة تريزا اعتقدت على نحو خاطئ أن الخداع الممكن الوحيد في الخبرة الدينية يسببه الشيطان [الخرافي]. لكن الطبيعة الخادعة لتلك الخبرات يمكن أن يكون لها أسباب نفسية بحتة، والتحسّن الأخلاقي الذي ينتج يمكن أن يكون له تلك الأسباب كذلك. بالإضافة إلى هذه المشاكل، فإن اختبار السلوك يبرهن بالتأكيد على الكثير للغاية. فحيث أن الخبرات الدينية تحدث في سياق أديان مختلفة، لن يكون مدهشاً اكتشاف _كمثال_ أن الخبرات الدينية المسيحية والإسلامية واليهودية والهندوسية [والبودية وغيرها] كلها أدت إلى السلوك المتحسن. رغم ذلك، بما أنها تبدو غير متوافقة مع بعضها، فلا يمكن الادعاء بأن كل هذه الخبرات جديرة بالثقة. بالتالي يجب أن أستنتج أن اختبارات القديسة تريزا الخاصة بصحة الخبرات الدينية غير كفوة.

كما رأينا فإن نوعين من الخبرات الدينية، وهما النوع ١ والنوع ٢، خاصان بأشياء مشاعية. هل يمكن أن يقدم هذان تأييداً مستلزماً للادعاء بأن بعض الخبرات الدينية جديرة بالثقة؟ رغم أن هذا محتمل من حيث المبدأ، ففي واقع الأمر فإن المقومات الضرورية لخبرة خاصة بشيء مشاع مفتقدة. تفكر _كمثال_ في خبرة من النوع ١ خاصة بقط أسود على أنه الشيطان. لدينا هنا نفس المشكلة كما في حالة الأشياء الغير مشاعية. فليس هناك اتفاق بين الملاحظين ولا توجد نظرية معقولة لتفسير الخلاف. بالتأكيد هناك اتفاق بين الملاحظين على أنهم قد رأوا قطاً أسود. رغم ذلك، فليس هناك اتفاق على أنهم قد رأوا الشيطان ولا نظرية معقولة لتعليل التعارضات.

لأجل هذا فإن خبرة رؤية القط الأسود على أنه الشيطان تُفسّرُها الفرضية النفسية (الفرضية ٢) على نحو أفضل من فرضية السبب الخارجي (الفرضية ١).

تفكر في حالة يوجد فيها نظرية معقولة لتفسير التعارضات وحيث لن تكون الفرضية ٢ ملائمة. بالنسبة لعالم أنثروبولوجي [علم السلالات البشرية والثقافات خاصة البدائية] قد يشعر بأن شخصا من ثقافة أخرى بدائية يقفز صعودا ونزولا حول نار هو مشعوذ يقوم برقصة إنزال المطر، لكن هذه الظاهرة قد لا يشعر بها الملاحظ العادي على هذا النحو. نحن لا نحط من شأن الخبرة على أنها غير موثوق بها، لأننا نفهم أن عالم الأنثروبولوجي يشعر بطقس القفز صعودا ونزولا في ضوء خلفية نظرية وتدريب شاملين. نعلم أنه من خلال دراسة هذه الثقافة قد يكون عالم الأنثروبولوجي قد تعلم أن يشعر بهذه المواقف مثل [المواطن] المحلي. في الواقع، يمكننا أن نؤكد أن هذه التفسيرات صحيحة عادةً بسؤال الرواة والمبلغين المحليين والأنثروبولوجيين الآخرين الذين قد درسوا هذه الثقافة.

في حالة الخبرات الدينية ليس هناك طرقا مشابهة للتصديق على أن الناس الذين يشعرون بأشياء عادية على أنها كائنات دينية يعرفون ما يتكلمون عنه. يمكن للمرء أن يتخيل موقفا يكون فيه طريقة للتأكد من [زعم] شخص شعر بقط أسود على أنه الشيطان. تخيل عالما محتملا حيث يُعرّف فيه على نحو شائع أن الشيطان يتخذ شكل قط أسود. في هذا العالم هناك اختلافات سلوكية دقيقة بين القطط السوداء العادية وبين تلك التي يتجسد الشيطان [أو الشياطين الخرافية] في شكلها. وأنه يمكن لشخص متدرب في السحر الأسود إدراك وتمييز هذه الاختلافات الدقيقة. علاوة على ذلك، يمكن للمرء التحقق مما إذا كان شخص ما خبيرا في كشف الشيطان بمعرفة ما إذا كانت تنبؤاته أو تنبؤاتها تتحقق. كمثال، لن تتأثر قطة سوداء عادية على نحو متضرر من مواجهتها بصليب، بينما الشيطان المتجسد في شكل قط سيحدث له ذلك. وبالإضافة إلى ذلك، سيكون هناك اتفاق عريض بين كاشفي الشيطان بصدد ما يكون قطا عاديا وما لا يكون كذلك. لكن هذا العالم ليس العالم الخاص بنا. لا

يوجد في عالمنا طريقة للتحقق من ذلك، ولا اتفاق بين الخبراء [المزعمين] في كشف الشيطان، ولا نظرية معقولة تفسر التعارضات.

بالعودة الآن إلى الخبرات من النوع ٢، يجب أن نميز بين حالتين مختلفتين. في الحالة الأولى يشعر العديد من الناس بكائن فائق للطبيعة ما في نفس الوقت. في الثانية يشعر شخص مفرد بكائن فائق للطبيعة، لكن يدّعي أنه لو كان ناس آخرون مع الشخص لما كانوا شعروا بما شعر به الشخص. وحيث ان الحالة الثانية يمكن لكل الأغراض العملية معاملتها كخبرة من النوع ٣، فيمكننا تجاهلها في هذا الموضع.

رغم ذلك يبدو النوع الأول من النوع ٢ مهمًا. إذ قد يُجادل بأنه لو كان هناك حالات واضحة وغير محل خلاف من الخبرات الدينية من النوع ٢، فسوف يكون هناك أدلة قوية لصالح وجود الله. علاوة على ذلك، قد يدّعي المؤمنون الدينيون أن هناك مثل تلك الحالات. أحد الأمثلة التي يمكن الاستشهاد بها هو ظهور يسوع للعديد من تلاميذه بعد قيامته [حسب أساطير الأنجيل]. قد يُجادل بأن يسوع كان شيئًا مشاعيا يمكن أن يراه كل الملاحظين العاديين. علاوة على ذلك، فقد كان بالتأكيد [حسب العقيدة المسيحية وأساطيرها] كائنًا فائقًا للطبيعة، حيث أنه قد قام من الموت. علاوة على ذلك، يمكن أن يدعي المؤمنون الدينيون أن هذه الحالة تقدم دليلاً لصالح وجود الله، حيث أن ظهورات يسوع بعد قيامته [المزعومة] تفسرها على نحو أفضل فرضية أنه كان تجسداً لله.

لكن هل يوجد حالات واضحة وغير محل خلاف للخبرات الدينية من النوع ٢؟ يقينًا فإن حالة قيامة يسوع المزعومة ليست واحدة منهم. في الواقع فليس هناك سبب قوي لقبول هذه القصة على أنها صحيحة. إن روايات قيامة يسوع في الأنجيل المختلفة [الأربعة] تتناقض بعضها بعضًا ١٠، وهي متناقضة مع قصة رسائل بولس، والتي يعتقد كثير من الباحثين أنها كُتبت أبكر من الأنجيل ١١؛ ولا تؤيد القصة المصادر

اليهودية والرومانية ١٢. علاوة على ذلك، فأنا لا أعرف حالات واضحة وغير محل خلاف للخبرات الدينية من النوع ٢.

رغم ذلك، افترض [على سبيل الجدال] أن هناك أسبابا وجيهة للافتراض بأن يسوع قد ظهر للعديد من تلاميذه بعد موته على الصليب. هل كان سيكون هذا دليلا قويا على أن الله_ كائن كلي القدرة والمعرفة والخيرية_ يوجد؟ في الواقع، هذا كان سيكون دليلا قويا على أن يسوع كان كائنا فائقا للطبيعة لكنه ما كان ليكون دليلا قويا لصالح وجود كائن كلي القدرة والمعرفة والخيرية. هذا لأن ظهور يسوع [المزعوم] ينسجم مع الكثير من التفسيرات الفائقة للطبيعة المختلفة. كمثال أن يسوع ربما كان تجسدا لإله محدود أو لأحد آلهة عديدة أو حتى للشيطان. هذه مشكلة رئيسية في اللجوء إلى أي خبرة دينية_ حتى الخبرات الدينية من النوع ٢_ كدليل لصالح وجود الله. حتى لو كان لدى المرء أسباب وجيهة للافتراض بأن خبرة دينية [ما] لا يمكن تفسيرها بالفرضية ٢ [النفسية] ويجب أن تُفسّر بالفرضية ١ [الميتافيزيقية]، فإن هذا سوف يتوافق مع تفسيرات فائقة للطبيعة بديلة عديدة.

بالتالي رغم أن الخبرات الدينية من النوع ٢ يمكن من حيث المبدأ أن تقدم تأييدا للاعتقاد بكائن فائق للطبيعة ما، فهي في الحقيقة تظل مبرهنا على أنها لا تقوم بأكثر من ذلك. وفي جميع الأحوال يظل مشكوكا فيه أنها يمكنها_ حتى لو كانت تلك الخبرة تؤيد الاعتقاد بوجود كائن فائق للطبيعة ما_ أن تقدم تأييدا لصالح وجود إله كلي الخيرية والقدرة والمعرفة أكثر مما تقدم لصالح وجود كائن فائق للطبيعة آخر ما.

التجربة الغامضة [الصوفية]

التجارب الغامضة الصوفية هي نمطيا النوع ٤ من الخبرات الدينية التي يكون لشخص فيها مشاعر لا يمكن وصفها بمفرداتنا العادية. يؤكد بعض باحثي الصوفية

أن هناك جوهرًا مشتركًا للصوفية [الروحانية]. إنهم يؤكدون أنه رغم وجود اختلافات ثقافية بين الروحانيين الصوفيين فإن الخبرات الصوفية في الأزمنة المختلفة والأديان المختلفة لها تشابهات هامة وأساسية. لو كان هؤلاء الباحثون محققين فبالتالي ربما تقدم هذه التشابهات أساسًا لجدلية سليمة من خلال الخبرات الصوفية على وجود الله.

تفكر في الجدلية التالية:

- (١) كل الخبرات الصوفية هي نفسها على نحو رئيسي.
- (٢) هذا التشابه يُفسَّر على نحو أفضل بفرضية السبب الخارجي (الفرضية ١) أكثر من تفسيره بالفرضية النفسية (الفرضية ٢).
- (٣) أكثر نسخة كفاءة للفرضية ١ هي أن الله يسبب الخبرة الصوفية، ولنسمها الفرضية ١-.

(٤) بالتالي، فإن الخبرة الصوفية تقدم تأييدًا استقرائيًا لصالح الفرضية ١-.

جادل Walter Stace لصالح المقدمة المنطقية (١). وفقًا لـ Walter Stace فإن كل الخبرات الصوفية "تتضمن إدراك وحدة مطلقة لا شعورية لكل الأشياء، وحدة أو واحدًا لا يمكن للأحاسيس ولا العقل إدراكها" ١٣. لقد ميز بين نوعين من التجربة الصوفية: خارجية انبساطية وداخلية باطنية. في الصوفية الانبساطية "ينظر الصوفي نحو الخارج ومن خلال الإحساس الفيزيائي إلى العالم الخارجي ويجد الواحد هناك. أما الطريقة الباطنية فتنتج نحو الداخل باطنيًا، ويجد أن الواحد في قاع [باطن، عمق] النفس، في قاع الشخصية البشرية". في مواضع أخرى يصف Walter Stace النوعين من الصوفية [الروحانية] بتفصيل أكثر كالتالي ١٤:

سمات الخبرة الصوفية الانبساطية:

- (١) رؤيا الوحدة، كل الأشياء واحد.
- (٢) الإدراك الأكثر قوةً للواحد على أنه تشاركية ذاتية أو حياة في كل الأشياء.
- (٣) الشعور بالحقيقة الموضوعية أو الحقيقة.
- (٤) البركة والسلام... إلخ
- (٥) الشعور بالمقدس أو الإلهي.
- (٦) التناقض
- (٧) يدّعي الصوفيون أنها [التجربة] تفوق الوصف.

سمات الخبرة الصوفية الباطنية:

- (١) الشعور بالوحدوي: الواحد، الخلو، الوعي الصافي.
- (٢) الشعور باللامكانية واللازمانية.
- (٣) الشعور بالحقيقة الموضوعية أو الحقيقة.
- (٤) البركة والسلام... إلخ
- (٥) الشعور بالمقدس أو الإلهي.
- (٦) التناقض
- (٧) يدّعي الصوفيون أنها [التجربة] تفوق الوصف.

استنتج Walter Stace أن: "السمات ٣ و ٤ و ٥ و ٦ و ٧ متطابقة في القائمتين وبالتالي فهي سمات مشتركة عالميا للصوفية في كل الثقافات والعصور والأديان والحضارات الخاصة بالعالم". ١٥

لا يتشارك كل باحثي الصوفية رأي Walter Stace. كمثال، أكد Steven Katz أنه لا يوجد طريقة واضحة للتمييز بين الخبرة الصوفية نفسها وتفسيرها ١٦. بالتالي فإن معنى الخبرة وحتى معنى اللغة المستعملة في وصف الخبرة ينتوع من سياق إلى آخر. كمثال، جادل Steven Katz بأنه رغم أن كل الصوفيين يدّعون أنهم يمرون

بتجربة الشعور بالحقيقة الموضوعية (السمة ٣)، فإن ما يعنونه [بذلك] يختلف على نحو جذري من سياق إلى آخر و_بالفعل_ كثيرا ما تكون تفسيراتها غير متوافقة بعضها مع الآخر. عبّر عن الأمر كالتالي:

"بينما توجد الحقيقة الموضوعية أو الحقيقة في الأفلاطونية أو الأفلاطونية الجديدة في 'عالم الأفكار'، فإن هذه السمات توجد في مفهوم الله في اليهودية الصوفية [والمسيحية والإسلام] وأيضًا في مفاهيم التاو والنرقانا والطبيعة في التاوية والبوذية وفكر Richard Jefferies على الترتيب. يبدو واضحًا أن هذه الروحانيات الخاصة بكل منها لا تمر بخبرة نفس الحقيقة أو الحقيقة الموضوعية، وبالتالي فإنه غير عقلائي افتراض أن خبراتها الخاصة بكل منها عن الحقيقة متشابهة." ١٧

لحسن لحظ، لا نحتاج أن نحسم الجدل بين Stace ومدافعيه من ناحية ١٨، وبين ناقيده من الناحية الأخرى، لأنه سواء أكان الناقدون مصيبين أم لا، فإن الجدلية تفشل. افترض أن الناقلين مثل Steven Katz مصيبين في أن الروحانيين في التقاليد الدينية المختلفة يشعرون بخبرات عن حقائق مختلفة. بالتالي فإن المقدمة الأولى للجدلية السابقة أعلاه تفشل، وللجدال على أساس الخبرات الصوفية على وجود الله فسيُحتاج إلى إنشاء جدلية جديدة. افترض الآن أن ناقي Stace مخطئون وأن الخبرات الصوفية في التقاليد الدينية المختلفة تبدي تشابهات جوهرية هامة. بالتالي كانت ستكون المقدمة المنطقية ١ صحيحة، فماذا عن المقدمة المنطقية ٢؟ يحتّم أن التشابه الخاص بالخبرات الصوفية في التقاليد الدينية المختلفة يمكن تفسيره في ضوء الفرضية النفسية. لقد كانت هناك محاولات _كمثال_ لتفسير الخبرات الصوفية على أساس الكبت الجنسي أو للبرهنة على أنها مشابهة للتي تتسبب بها العقاقير المخدرة المسببة للبهجة والهذيان ١٩. لكن حتى لو كانت هذه التفسيرات صالحة، فبالنظر إلى التشابه المزعم المدهش لكل الخبرات الصوفية، فإن فرضية السبب الخارجي لن تُستبعد. الكبت الجنسي قد يكون ضروريا [كتفسير]

لو أن أفراداً معينين يدعون الاطلاع على الحقيقة المطلقة، والمخدرات المسببة للذهيان قد توفر هذا الشعور كما قد جادلنا من قبل.

إن المشكلة في فرضية السبب الخارجي في حالة الخبرات الصوفية، والسبب لتفضيل الفرضية النفسية على فرضية السبب الخارجي، هو صعوبة الحصول على شيء مفهوم منطقي من هذه الخبرات. كما قد رأينا فلأجل استعمال فرضية السبب الخارجي لا يجب فحسب أن تتسق خبرات الناس المختلفين بعضها مع الآخر في العادة، ولا يجب فحسب أن توجد نظرية معقولة لتفسير الحالات حيث يوجد تعارضات، بل ويجب أن تكون [كل واحدة من] الخبرات الفردية نفسها متسقة وإلا فيجب أن تكون هناك طريقة معقولة لتعليل عدم الاتساق. وفقاً لـ Stace، فإن الروحانيين يدعون أن خبراتهم تفوق الوصف (السمة ٧) ومع ذلك يصفونها (السمات ٣ و ٤ و ٥ و ٦). بالتالي فإن سماته الخاصة بالخبرة الروحية تبدو بناء على الأدلة الأولية متناقضة. وكذلك، وفقاً له، فإن الخبرة الروحية نفسها بها تناقض (السمة ٦). وهو يعني بهذا أن الكثير من الروحانيين يصفون خبراتهم بلغة تبدو ظاهرياً متناقضة. كمثال، فإن ديونسيوس الإيروباقي وصف خبرته مع الله على أنه "الغموض المتألق للصمت السري، يفوق بريقه كل تألق بشدة ظلمته" ٢٠. لو أخذنا كلامه حرفياً، فإن الأوصاف من هذا النوع غير منطقية [هراء]. لا يمكن فهم الصوفي الذي قدّمها على أنه ادعى أي ادعاءات واقعية ٢١. بالإضافة إلى ذلك، لا توجد نظرية مقبولة على نحو واضح لتعليل عدم الاتساق ٢٢ ولا طريقة موضوعية لترجمة مثل تلك البيانات الغير منطقية إلى بيانات ليست غير منطقية. بدون مثل تلك النظرية والمنهج الخاص بالترجمة [التفسير]، فإن فرضية السبب الخارجي لن تُفضّل على الفرضية النفسية.

رغم ذلك، فلنفترض [جدلاً] أن هناك سبباً وجيهاً ما لتفضيل فرضية السبب الخارجي على الفرضية النفسية. لكان هذا سيبرهن على المقدمة ٢ في الجدلية السابقة أعلاه لكن ليس على المقدمة ٣ (القائلة بأن أكفاً نسخة من الفرضية ١ هي أن الله يسبب

الخبرات الصوفية، ولنسمها الفرضية ١-). فمع ذلك يصعب معرفة سبب كون الله ينبغي أن يفترض أنه السبب الخارجي بدلا من التاو أو النرقانا [أو الوصول لمرحلة البودا] أو الطبيعة ٢٣. في الواقع، لو كانت اللغة المتناقضة الخاصة بالخبرة الصوفية تشير إلى شيء غيرها كسبب خارجي ما، فإن هذا السبب الخارجي سيكون غامضا جدا وعصيا على الفهم. الافتراض بأن هذا السبب الخارجي هو الله_ كائن كلي الخيرية والقدرة والمعرفة_ بالتأكيد لا مبرر له. بالتالي يبدو أنه لا سبب وحيه للافتراض بأن الفرضية ١- أكثر نسخة معقولة من الفرضية ١. بالتالي، حتى لو نجحت الجدلية في تقديم دليل لصالح سبب خارجي للخبرة الصوفية، فإنها تفشل كجدلية لصالح وجود الله.

مبدأ التصديق لسونبرن Swinburne. والتجربة الدينية

حتى الآن قد أثرت اعتراضات على الجدلية على أساس الخبرة الدينية، مناقشا إياها في مصطلحاتها العامة. لعل أعقد وأشمل دفاع عن هذه الجدلية قُدم في السنوات الأخيرة هو الخاص بريتشارد سونبرن ٢٤. لو كان هناك مشاكل جدية في جدلية سونبرن فسيرجح أنه سيكون هناك مشاكل جدية في الدفاعات الأخرى عن الجدلية. إن الجدلية على أساس الخبرة الدينية ذات أهمية حاسمة مفصلية لكامل لاهوت سونبرن الفلسفي، لأن الوزن [القوة] الإجمالي للجدليات الأخرى التي ناقشها_ مثل الغائية والكونية والجدلية على أساس المعجزات_ لا تجعل الفرضية الإيمانية محتملة جدا. رغم ذلك، فقد جادل بأنه عندما تُضم هذه الجدليات الأخرى مع الجدلية على أساس الخبرة الدينية، فإن الإيمان يُجعل أكثر احتمالية من النظريات المنافسة له ٢٥.

في جدليته على أساس التجربة الدينية استعمل سونبرن ما دعاه بمبدأ التصديق، والذي يسمح للمرء بالاستدلال من حقيقة أنه يبدو لشخص ما أن شيئا ما له وجود على احتمالية أنه [الشيء] له وجود. فلنقيم هذا المبدأ واستعمال سونبرن له.

مبدأ التصديق وقيوده

تقليديا، جادل ويجادل ناقدا الجدلية على أساس الخبرة الدينية بأنها مغالطة أن تجادل من الخبرة النفسية الخاص بـ س على س؛ كمثال، من حقيقة أنه يبدو لك أن الله موجود على احتمالية وجود الله ٢٦. رغم ذلك، فمجادلاً بأن الطريقة التي تبدو عليها الأشياء في الواقع هي سبب وجيه للاعتقاد بصدد النحو الذي تكون عليه الأشياء، دعا سونبرن المبدأ العام الذي يرشد استدلالنا بمبدأ التصديق. يمكن صياغته كالتالي:

مبدأ التصديق: إن يبدو (معرفياً) للفاعل س أن ص له وجود، فبالتالي فإن ص موجود على الأرجح.

بالتعبير "يبدو (معرفياً/ أو إدراكياً)" يعني سونبرن أن الفاعل س يميل إلى الاعتقاد بما يبدو له على أساس خبرته أو خبرتها الشعورية الحالية. قارن سونبرن هذا المعنى للفظـة "يبدو" مع المعنى المقارن الذي فيه يقارن المرء كيف يبدو شيء مقارنةً بالطرق التي تبدو عليها الأشياء الأخرى على نحو طبيعي. وهكذا فعندما يقول الشخص س: "بدا لي أن العذراء مريم كانت تتحدث معي" [أو كان محمد يتحدث معي]، فإن الشخص س يستعمل "بدا" معرفياً. لكن إن يُقَل الشخص س "بدا الشكل كسيدة جميلة تستحم في الضوء الأبيض" [أو بدا لي كرجل ذي لحية كبيرة وكثفين عريضتين مثلاً]، فإن الشخص س يستعمل لفظ "بدا" على نحو مقارن.

قدّم سونبرن سببين رئيسيين لمناصرة مبدأ التصديق. الأول هو أنه بدون مثلك تلك الوسيلة للجدال فسوف نحط في "مستتقع تشككي" ٢٧. للأسف، فهو لم يتوسع أكثر في تفصيل الحديث عن هذا السبب، لكن يمكن أن يفترض المرء أنه عنى شيئاً على غرار: بدون مبدأ التصديق لن نقدر أبداً على تجاوز خبراتنا الخاصة بنا وإصدار أحكام معللة عن ما تكونه الأشياء حقاً؛ سوف نكون مقيدّين بكيف تبدو الأشياء لنا.

وكذلك، لو كنا مقيدين بكيف تبدو الأشياء لنا فإن التشكك بصدد العالم سيكون الموقف المعلّل الوحيد لاتخاذها. لكن مع مبدأ التصديق يمكننا أن نحدد ما تكونه الأشياء حقا وأن نتجنب التشكك.

السبب الثاني الذي قدمه سونبرن لتأييد مبدأ التصديق هو أن محاولة تقييده [المبدأ] بحيث لا يُطبّق على الخبرة الدينية اعتباطيًّا [تحكميًّا]. لقد ناقش محاولتين فقط لتقييد مجال تطبيقه. الأولى هو أن المرء قد يجادل بأن مبدأ التصديق ليس مبدأ مطلقا للعقلانية بل يجب أن يُعلّل هو نفسه على أساس أسباب استقرائية؛ بعبارة أخرى: بالبرهنة على أن المظاهر قد ثبت أنها موثوق بها على نحو عام في الماضي. تستمر الجدلية فنقول: لكن رغم أن هذه الموثوقية [قابلية الاعتماد] قد بُرهنَ عليها في حالة مظاهر الأشياء العادية، فهي لم يُبرهنَ عليها في حالة الخبرات الدينية. بالتالي فإن مبدأ التصديق ينبغي أن يُحصّر في المظاهر العادية. رفض سونبرن هذا الحصر والتقييد لسببين. لقد جادل بأن الناس معلّلون في اعتبار ما يبدو كطاوله على أنه طاوله "حتى لو كانوا لا يتذكرون خبرتهم السابقة مع الطاولات" ٢٨، وعلى أي حال فإن هذه المحاولة لتقييد مجال تطبيق المبدأ لن تمكننا من التعامل مع الحالات حيث لا يكون للفاعل خبرة مع الشيء ص لكن مع كونه لديه خبرات عن الصفات الخاصة بتعريف الشيء ص.

الاعتراض الآخر على استعمال مبدأ التصديق فيما يتعلق بالتجارب الدينية الذي ناقشه سونبرن يقوم على التمييز بين التجربة وتفسير التجربة. لقد قال: أن المرء قد يجادل بأن مبدأ التصديق ينبغي أن يُستعمل فقط عندما يشعر المرء بصفات معيّنة، كمثال: ما يسمى بالصفات الممكن الشعور بها للأحمر والبنّي والناعم والصلب واليمين واليسار، لكنه لا ينبغي أن يُستعمل عندما يقوم المرء بتفسيرات. بالتالي إن بدا أن ص أحمر، فيمكن أن يستنتج المرء أن ص على الأرجح أحمر بما أن الاستنتاج لا يستلزم تفسيراً. لكن لو بدا أن ص سفينة روسية، فبالتالي لا يستطيع المرء الاستنتاج أنها كذلك على الأرجح بما أنه يفسّر. باستعمال هذه الجدلية يمكن

للمرء أن يجادل بأن مبدأ التصديق لا يمكن أن يُستعمل للاستدلال من ظهور الله على أن الله يوجد على الأرجح، بما أن التفسير يُتضمَّن. رفض سونبرن هذا النمط من الجدل، مجادلاً بأنه يقوم على تمييز مشكوك فيه بين الخبرة والتفسير. وادعى أنه لا يوجد طريقة للقيام بهذا التمييز بدون أن تكون اعتباطياً [تحكمياً].

اعتقد سونبرن بالتأكيد أن مبدأ التصديق مقيّد في التطبيق ببعض الاعتبارات الخاصة. وفقاً لرأيه فهناك في الحقيقة أربعة اعتبارات خاصة تقيد مبدأ التصديق. الأول، يستطيع المرء البرهنة على أن ص غير موثوق به أو أن الخبرة حدثت في ظروف في الماضي كانت غير موثوق بها. كمثال، لو كان الفاعل س عرضة للهلوسات أو الأوهام أو كان تأثير عقار مثل LSD فهذا سوف يقيّد تطبيق مبدأ التصديق. ثانياً، يمكن أن يبرهن المرء أن الادعاء الإدراكي كان يتعلق بإدراك شيء من نوع معيّن في ظروف معينة والتي أُثبت فيها أن الادعاءات المماثلة باطلة. كمثال، قد يبرهن المرء على أن المدرك لم يكن لديه الخبرة الضرورية للقيام بادعاءات إدراكية معرفية في تلك الظروف. رغم ذلك جادل سونبرن بأن ماهية الخبرات الضرورية لإدراك شيء ما كثيراً ما تكون غير واضحة، وعلى أية حال فإن القدرة على إدراك شيء ما _بالنظر إلى خبرات معيّنة_ تتنوع على نحو واسع من شخص إلى آخر. إن تنويعاً على هذه الجدلية ستكون خاصة بالبرهنة على أن الكثير من الادعاءات الإدراكية المقام بها في سياقات معيّنة تتعارض مع بعضها. إنه لواضح أنها لو كانت كذلك، فإن مبدأ التصديق لن يمكن استعماله، لأن استعماله سيؤدي إلى ادعاءات متناقضة غير متوافقة عما يوجد حقاً.

الظرف الثالث الذي سيُقيّد فيه مبدأ التصديق هو الذي يكون فيه دليل قوي على أن الشيء س لا يوجد. ولأنه اعتقد أن خبرة الشخص س لها قوة أدلة قوية جداً، فقد أكد سونبرن أن هذا الدليل سيحتاج أن يكون قوياً جداً. وأخيراً، الطريقة الرابعة لتقييد مبدأ التصديق هي بالبرهنة أنه رغم وجود الشيء ص فإن مظهره يمكن اعتباره ووصفه بطرق مختلفة.

اعتقد سونبرن أن هذه الاعتبارات الأربعة الخاصة لا تنطبق على الخبرات الدينية. وقال أنه رغم أن الاعتبار الخاص الأول يمكن أن يستبعد بعض الخبرات الدينية، فإن معظمها لن تتضرر. حيث أن أغلب الناس الذي يدعون أنهم مروا بتجربة دينية ليسوا عرضة للهلوسات ولا الأوهام ولم يتعاطوا عقارات مثل LSD. جادل سونبرن كذلك بأن الاعتبار الخاص الثاني لا ينطبق. فلقد جادل بأن المرء لا يمكنه بأن شخصا ما يدعي مروره بتجربة مع الله لا يمكنه إدراك الله؛ ولا يمكنه المجادلة بأن الكثير من الخبرات الدينية متعارضة. كمثال، قد يُجادل أنه لكي يدرك المرء الله فإنه يحتاج أن يدرك الله سابقا أو أن يُعطى وصفا تفصيليا له. لكن حيث أن الناس لم يَمروا بتجربة مع الله من قبل وليس لديهم وصف تفصيلي له فإنهم لا يدركونه. رفض سونبرن هذا الجدل وجادل بأن وصف الله كشخص كلي القدرة والمعرفة وحر بالكامل سيكون كافيا للشخص س لكي يدرك الله "من خلال سماع صوته، أو الشعور بحضوره، أو رؤية عمله الخاص به، أو من خلال حاسة سادسة ما" ٢٩.

ومضى سونبرن قائلا: "حتى لو كان البعض منا ليسوا جيدين جدا في إدراك القوة أو المعرفة أو الحرية في الأشخاص البشريين الذي نقابلهم، فقد نكون قادرين تماما على إدراك الدرجات القصوى من هذه الصفات بينما لا يمكننا إدراك الدرجات الصغرى". اعترف سونبرن: "رغم ذلك، فإن القوة أو المعرفة أو الحرية العظيمة ليست صفات نتعلم بسهولة إدراكها بسماع صوت أو رؤية شيء قد يكون عمل فاعل أو عمل الشعور. وهناك بعض الشك الخفيف يلقي على ادعاء الشخص بأنه أدرك فاعلا له هذه الصفات بسبب البعد والضآلة النوعية لخبرته السابقة مقارنة بما يدعي أنه قد استبانها، لكن للأسباب التي قد دقمتها فهو بعض الشك الخفيف فقط". ٣٠

لدى سونبرن عدد من الاعتراضات على فرضية أن الكثير من الخبرات الدينية متعارضة. أولا، جادل بأن التعارض الظاهري قد يكون نتيجة استعمال أسماء مختلفة للإشارة إلى نفس الكائن. وهكذا فقد يُدعى الله بأسماء مختلفة في الثقافات المختلفة. لكن قد لا يوجد تعارض حقيقي في الخبرات الدينية المختلفة التي تُستعمل فيها هذه

الأسماء المختلفة. وبالإضافة إلى ذلك، فحتى لو كان هناك بعض التعارضات [التناقضات والتضاربات] فهذا لا يبرهن على أن الخبرة الدينية غير موثوق بها في العموم. بل هو يبرهن فقط على أن بعض الادعاءات المحددة يجب صرف النظر عنها أو على الأقل تعديلها. فبدلاً من ادعاء المرء أن قد مر بتجربة مع إله الخمر الجريكي ديونيسيوس، ربما يدعي المرء فقط أنه قد مر بتجربة مع كائن فائق للطبيعة ما. قال سونبرن أنه باعتبار كل شيء، فهناك تعارضات في الادعاءات المعرفية الإدراكية الخاصة بالملاحظات الفلكية، ولا أحد يعتقد أن هذا ينبغي أن يؤدي إلى التشكك العام بصدد موثوقية تلك الملاحظات.

جادل سونبرن أنه بالتأكيد لو كان عدد كبير من التجارب الدينية متعارضة مع بعضها البعض، لكان هذا سيلقي الشك على موثوقية التجارب الدينية. لكنه قال: "إن التجارب الدينية في التقاليد الغير مسيحية هي بجلاء تجارب عن كائنات يُفترض أن لها صفات مماثلة للخاصة بالله، أو تجارب عن كائن أقل منه، أو تجارب عن الشؤون المعاصرة على الساحة، لكنها نادراً ما تكون خبرات عن شخص أو وضع يتعارض وجوده مع الخاص بالله" ٣١. جادل سونبرن بأنه لو كان هناك الكثير من التجارب الدينية عن شرير كلي القدرة، لكانت ستكون بالتالي الخبرة الدينية غير موثوق بها ولا معتمد عليها بالفعل، بما أن وجود كائن كهذا كان سيكون متعارضاً مع [وجود] الله. قال سونبرن لكن لا توجد خبرات كهذه. رغم أن سونبرن لم يقل هذا على نحو صريح، لكن من الواضح أنه يعتقد أنه ليس هناك تعارض بين التجربة الدينية لمسيحي عن العذاب مريم وبين التجربة الدينية لهندوسي عن الإلهة كالي.

ووفقاً لسونبرن، فإن الاعتبار الخاص الثالث سينطبق فقط لو أن المرء لديه دليل قوي جداً على أن الله لا يوجد. عبء الإثبات سوف يقع على عاتق الملحد لتوفير الدليل، ويعتقد سونبرن أن هذا العبء لا يمكن القيام به. والطريقة الرابعة لتقييد مبدأ التصديق لا تنطبق على سياق التجارب الدينية. ففي تلك الحالة كان المرء سيرهن على أنه _رغم وجود الله_ فإن الله لم يكن سبب التجارب الدينية. لكن وفقاً لسونبرن

لو أن الله يوجد فهو يسبب على نحو غير مباشر على الأقل كل شيء. بالتالي لا يمكن تطبيق هذا التقييد.

المبدأ السلبي [النافي، النقيض] للتصديق

أحد المسائل الانتقادية الواضحة التي يمكن إثارتها حول جدلية سونبرن هي هذه: بما أن التجارب عن الله هي أسباب جيدة لصالح [وجود] الله، أفليست تجارب عدم وجود الله أسبابا جيدة لصالح عدم وجود الله؟ فباعتبار كل شيء، الكثير من الناس قد حاولوا المرور بتجربة مع الله وفشلوا. ألا يمكن أن يستعمل الملحدون هذه التجارب الخاصة بغياب الله لمواجهة الجدلية الإيمانية القائمة على تجربة [الشعور بـ أو زعم] حضور الله؟ يعتقد سونبرن أنها لا يمكن أن تُستعمل هكذا.

في الحياة العادية نفتر أن تجربة [رؤية] كرسي سبب جيد للاعتقاد بأن الكرسي موجود. لكننا نعتقد أيضا أن تجربة غياب كرسي سبب جيد لافتراض أن الكرسي غائب. لو كان سونبرن محققا في أن الطريقة التي تبدو عليها الأشياء سبب جيد لصالح الاعتقاد بأنها ما تكون عليه، فبالتالي بالتأكيد فإن الطريقة التي لا تبدو عليها الأشياء سبب جيد لصالح الاعتقاد بما لا تكون عليه في الواقع، لو كان مبدأ التصديق مبدأ سليما منطقيا للاستدلال لافتراض المرء بالتالي أن هناك مبدأ سلبيا للتصديق والذي يمكن صياغته كالتالي:

المبدأ السلبي [النافي] للتصديق: إنَّ يبدُ (إدراكيا) للفاعل س أن الشيء ص غير موجود، فبالتالي فإن الشيء ص غير موجود على الأرجح.

يحق للمرء أن يفترض أن المبدأ السلبي للتصديق ستحكمه تقييدات مماثلة للمحددة لمبدأ التصديق. لو أن الفاعل س كان تحت تأثير المخدرات أو بخلاف ذلك غير سوي عقليا، أو لو لم يكن لديه الخبرة المتطلّبة لإدراك الشيء ص، أو لو كان هناك دليل قوي لافتراض بأن الشيء ص لا يوجد، ولو كان ص غير موجود لكن ادعاء

الشخص س الإدراكي يمكن عزوه إلى شيء ما آخر، فمن ثم لن ينطبق المبدأ السلبي [النافي] للتصديق. لا واحدة من هذه القيود الأربعة يبدو أنه ينطبق في الحالة النمطية لشخص ما يحاول أن يمر بتجربة مع الله ويفشل في القيام بذلك. فنمطيا وفي المعتاد لا يكون الشخص تحت تأثير عقاير ولا بخلاف ذلك غير سوي عقليا. لا يوجد سبب لافتراض أنه أو أنها تفتقد الخبرة المتطلبة المؤهلة أو [معرفة] صفات الله (أو على الأقل لا يوجد سبب إضافي لافتراضه في هذه الحالة أكثر مما في حالة عدم معرفة الشخص لصفات الله [المزعوم]). سيصعب البرهنة على أن وجود الله محتمل جدا جدا وأنه يحتمل جدا أنه حاضر موجود ٣٢. على أية حال، سيكون عبء الإثبات على عاتق المؤمنين. (لن ينطبق النوع الرابع من التقييدات الخاص بمبدأ التصديق، حيث أن المرء سيكون عليه فعليا أن يفترض أن الله لا يوجد).

لم يصغ سونبرن على نحو صريح مبدأ نافيًا للتصديق. ما إذا كان سيكون معارضا لمبدأ كهذا أو فقط للاستعمالات التي قمت بها أمر غير واضح. لكن لنحاول فهم اعتراضه على استعمال المبدأ النافي للتصديق للجدال على أن الله لا يوجد على الأرجح.

إن اعتراضه لاستعمال المبدأ النافي للتصديق للبرهنة على عدم وجود الله بناء على خبرة عدم وجود الله يستعمل عدم التشابه المزعوم بين الادعاءات الإدراكية المعرفية العادية التي يمكن القيام بها على نحو سليم منطقيا عن غياب شيء ما، مثل غياب كرسي، والادعاءات الإدراكية المعرفية في سياق الدين التي لا يمكن القيام بها، مثل غياب الله. يرى سونبرن الاختلاف كالتالي: في حالة الكرسي يمكن للمرء أن يعرف في أي ظروف سوف يرى المرء كرسيًا لو كان يوجد كرسي. لكن في حالة الله المرء لا يمكنه أن يعرف في أي ظروف سوف يرى المرء الله لو أن الله يوجد. يبدو أن سونبرن يعتقد أنه بما أننا لا نعرف في أي ظروف سوف يظهر الله لو أنه يوجد، فإن خبرة غياب الله لا يمكن أن تُستعمل كدليل على أن الله لا يوجد. لكن جادل بأن هذا

الافتقار للمعرفة "يقلل إلى حد ما" فقط قيمة الدليل الخاص بالادعاءات المعرفية عن حضور الله ٣٣.

يصعب فهم لماذا سيؤثر هذا الاختلاف _إن كان له وجود_ على قيمة الأدلة الخاصة بالادعاءات المعرفية في السياقات الدينية بالطريقة التي يزعمها سونبرن. كان المرء سيفترض أنه لو كان المرء لا يدرك في أي ظروف يمكن أن يتوقع الفاعل س أن يرى الشيء ص لو كان ل ص وجود، فإن هذا سيؤثر على قيمة الأدلة لكل من ادعاء الفاعل س أنه يبدو أن ص حاضر وكذلك ادعائه بأن ص ليس حاضرا، وب نفس الدرجة. إلا أن سونبرن جادل بأنه بما أننا لا نعرف في أي ظروف سوف يرى شخص ما الله لو أن الله يوجد، فإن هذا يقلل إلى حد ما فقط قيمة أدلة الادعاء المعرفي الإدراكي بأنه قد بدا للشخص س أن الله حاضر، لكنه ينفي تماما قيمة أدلة الادعاء المعرفي الإدراكي بأنه بدا للشخص س أن الله غير حاضر. تبدو الأحكام الإدراكية لكل من غياب وحضور الله مشكوكا بها على نحو متساوٍ، إلا أن سونبرن يجد عدم تناظر عظيمًا.

لكي نصير أكثر توضيحا لمنطق هذه النظرية، فلنستخدم المثال التالي: فلنفترض أن الفرضية هي أن هناك طاولة أمامي، وأن هناك ظرفا إدراكيا معيّنًا، وأن هناك بيانا إدراكيا معرفيا عن أن طاولة تبدو لي. الآن فلنفترض أن:

(١) لو أن الفرضية والظرف موجودان، بالتالي ينتج البيان المعرفي.

بالتالي بافتراض نقيض البيان ونقيض الظرف، يمكن للمرء الاستدلال على نقيض الفرضية. في حالة الطاولة غالبا ما يمكن للمرء معرفة ماهية الظرف وما إذا كان يوجد في سياق معيّن.

يقول سونبرن أن الوضع في حالة الله غير مشابه. فلنعتبر أن الفرضية هي أن الله يوجد وأن هناك ظرفاً إدركياً معيناً وأن البيان المعرفي هو أن الله ظهر للشخص. من ثم فإن:

(٢) لو أن فرضية وجود الله والظرف موجودان، بالتالي ينتج البيان المعرفي عن ظهور الله للشخص.

بافتراض البيان النقيض [القول بعدم ظهور الله للشخص]، لن يستطيع المرء الاستدلال على نقيض فرضية وجود الله [نفي وجوده]، بما أن المرء لا يعلم ما إذا كان الظرف المعرفي النقيض يوجد في ذلك الوضع. في الحقيقة، لا يعرف المرء حتى ماهية الظرف المعرفي.

لكن لو أن هذا صحيح، فهذا سيؤثر على قدرتنا على الاستدلال استقرائياً على فرضية وجود الله من خلال البيان المعرفي عن وجوده. فلنعد إلى حالة الطاولة. فلنفترض أنه يبدو للشخص أن هناك طاولة أمامه. أي فلنفترض أن لدينا:

(٣) البيان المعرفي عن وجود طاولة.

ولدينا الاستدلال من (١) و (٣) على

(٤) فرضية وجود طاولة.

فهذا استدلال استقرائي ضعيف جداً. إنه يصبح قوياً فقط ٣٤ لو أمكننا الافتراض بأن:

(٥) لو وجد نقيض الفرضية والظرف المعرفي المعين، فبالتالي يوجد على الأرجح نقيض البيان [نفي وجود الطاولة].

و

(٦) وجود الظرف المعرفي.

وهكذا فلو أمكن للمرء أن يفترض أنه لو كانت طاولة غير موجودة والظرف الإدراكي موجود، فبالتالي لن تظهر على الأرجح الطاولة لي؛ ولو كان الظرف المعرفي موجودا فبالتالي يمكن للمرء أن يستدل على أن هناك طاولة على الأرجح أمامي على أساس مظهر الطاولة. بالتأكيد يتماسك ويظل نفس المنطق بالنسبة للتجربة الدينية. فلنفترض أن الله [المزعوم] ظهر للشخص س، أي فلنفترض أن لدينا: (٧) البيان عن وجود الله.

بالتالي حينما نستدل من (٢) إلى (٧) على: (٨) فرضية وجود الله.

سيكون استدلالاً استقرائياً ضعيفاً جداً ما لم يفترض المرء أن: (٩) لو كان لدينا نقيض فرضية وجود الله والظرف المعرفي، فبالتالي يكون لدينا على الأرجح البيان النقيض [نفي وجود الله]. و (١٠) لدينا الظرف المعرفي المتطلب.

أي أنه ما لم يمكن للمرء أنه لو أن الله لا يوجد والظرف المعرفي يوجد، فبالتالي فلن يظهر للشخص س على الأرجح أن الله حاضر؛ ولو أن الظرف المعرفي موجود فلن يُرَجَّح وجود الله على أساس ظهور الله. لكن الظرف المعرفي ليس شيئاً يمكن أن يعرفه المرء، وفقاً لسونبرن. ولذلك يصير الاستدلال من التجربة الدينية على وجود الله مستشكلاً مُعْضِلاً مثل الاستدلال من ظاهر غياب الله على عدم وجوده، ولنفس السبب. فنحن لا نعرف ماهية الظرف المعرفي وما إذا يوجد في حالة التجربة الدينية.

تصير المشكلة أكثر حدة بكثير عندما يدرك المرء أن التجارب الدينية يمكن أن تحدث لو أن الله لا يوجد طالما تحدث وتتوفر ظروف إدراكية معينة. فلنعتبر [في

فرضية أو مقدمة منطقية] الظروف التي تؤدي إلى ظهور الله بينما هو لا يوجد،
كالتالي:

(١١) لو أن لدينا فرضية عدم وجود الله والظروف المعرفية المؤدية لتخيل ظهوره،
فبالتالي يكون لدينا البيان والادعاء بوجوده.

بالتالي لو استطاع المرء أن يفترض أن:
(١٢) لو أن لدينا فرضية وجود الله والظروف المعرفية المؤدية لتخيل ظهوره،
فبالتالي يكون لدينا نقيض البيان والادعاء بوجوده [بيان بعدم وجوده].

و

(١٣) أننا لدينا الظروف المعرفية لتخيل ظهور الله.

يمكن للمرء أن يستدل أنه على الأرجح تصح
(١٤) فرضية عدم وجود الله [نقيض فرضية وجوده].
بالنظر إلى:

(١٥) البيان عن ظهور الله [شخص ما].

بالتالي يمكن أن يكون ظهور الله دليلاً في بعض الظروف على أن الله لا يوجد.
سواء كانت دليلاً على ذلك أم لا يعتمد على ماهية الظروف الإدراكية الموجودة.
وفقاً لسونبرن، بما أن المرء لا يستطيع معرفة الظروف التي فيها سيظهر الله لبعض
الناس لو أنه يوجد، فيبدو غير مرجح أن المرء يستطيع أن يعرف الظروف التي
سيظهر فيها [تخيلياً] لو أنه لا يوجد. وفي ظل جهلنا سيبدو بالتأكيد غير سليم
منطقياً أن نفترض أن ظهور الله سيكون سبباً للافتراض بأن الله يوجد.

في الواقع، فإن الاعتبارات السابقة آنفا تقترح بأنه ربما ينبغي إضافة شرط خصوصي ليشكل على نحو صريح جزءا من الاعتبارات الخاصة التي لا ينطبق فيها مبدأ التصديق ولا مبدأ نفي التصديق. أي أنه ربما لا ينبغي تطبيق مبدأ التصديق ولا مبدأ نفي التصديق ما لم يمتلك المرء الحق في افتراض وجود ظروف إدراكية يرجح فيها ظهور الكائن محل الكلام لملاحظ ما لو أن الكائن له وجود. قد يُبرّر هذا الحق على أساس الخلفية النظرية للمرء أو بطرق أخرى. ما إذا كان ينبغي حقا جعل هذا شرطا لتطبيق المبدأ أمر غير واضح ٣٥. لكن على أي حال فإن ما لا يستطيع المرء القيام به، وما يحاول سونبرن بوضوح القيام به هو افتراض هذا الحق في الادعاءات المعرفية عن ظهور الله وعدم افتراضه في حالات ظاهرة غياب الله. ترتيب أوراق اللعبة والتلاعب لصالح الإيمان إجراءً اعتباطيًّا [تحكميًّا] للغاية.

لقد حاول سونبرن الرد على هذا النقد بالطريقة التالية ٣٦: لقد جادل بأنه لو بدا لـ ٥٠ شخصا أنه لا توجد طيور دودو [طائر منقرض]، فهذا ليس سببا جيدا للافتراض بأنه لا توجد طيور دودو. لكن لو بدا لـ ٥٠ شخصا أن هناك طيور دودو فهذا سبب جيد للافتراض بأنها توجد. لقد قال بأن الاختلاف هو أنه في حالة الإثبات لدينا نظرية قابلة للتصديق عن كيف تجعل الأشياء _لو كانت توجد_ الأمور تبدو لنا على هذا النحو. وقال أننا نطبق هذه النظرية في حالة الأشياء المادية التي تؤثر علينا من خلال أشعة النور [الرؤية]، وكذلك [الأمر] في حالة الله الذي يسبب لنا مباشرة الخبرة محل الكلام والنقاش. كذلك جادل سونبرن أنه في حالات النفي عندما يكون الادعاء غير مقيّد مكانيا (أي له صيغة "لا وجود للشيء" وليس "لا وجود للشيء في المكان الفلاني") ليس هناك نظرية جديرة بالتصديق. وجادل بأنه إن لا يكن هناك طيور دودو في أي مكان في العالم فهذه الحالة العامة لن تؤثر على الملاحظين لتجعلهم يمرون بخبرات غياب لطيور الدودو. على نحو مشابه بالنسبة لغياب الله؛ فلو أنه لا إله فهذه الحالة العامة للكون لن تجعلنا نمر بخبرات عدم وجود الله. فبعض الأسباب الأرضية الأكثر محلية [لا كونية] هو ما يعمل هنا. من ناحية

أخرى، قال سونبرن أنه لو أن الله يوجد فيمكننا يقيئًا أن نكون متأكدين أنه سبب تجاربنا الدينية.

كان سونبرن حكيما في التشديد على أهمية الخلفيات النظرية في تقييم علاقة التجربة الدينية بوجود الله. رغم ذلك فهذه النظرية ليست قاطعة كما افترض هو. في الواقع، فإن التشابهات بين أن يبدو لك رؤية حضور الله وأن يبدو لك رؤية غياب الله أوثق مما يعتقده. لا تبدو الظروف التي فيها يبلغ بعض الناس بمرورهم بتجربة لحضور الله مختلفة عن الظروف التي فيها يبلغ بعض الناس بمرورهم بتجربة لغيابه. كمثال، بعض الناس المتدينين يبدو [لهم] المرور بتجربة مع الله عندما يصلون أو يتأملون أو يمارسون أنشطة دينية عديدة. لكن ناسا آخرين يفعلون نفس الشيء ويمرون بتجربة غياب الله. بخلاف خبراتنا مع الأشياء المادية، فليس لدينا نظرية معقولة جدية بالتصديق لتعليل هذا. في الواقع، لو أن الله يوجد، فليس لدينا فكرة عن ماهية الظروف التي فيها سوف يُمرُّ بتجربة معه وفي أي ظروف لن يحدث ذلك. وعلى نحو مماثل، لو أن الله لا يوجد فليس لدينا نظرية معقولة عن متى سيشعر الناس بتجربة مع الله [المتخيَّل] ومتى لن يفعلوا ذلك. من خلال المقارنة، فلو مر ٥٠ شخصا بتجربة غياب طيور الدودو في مواقع معينة على جزيرة موريشيوس، فهذا سيكون دليلا بالفعل على غيابهم عن هذه الجزيرة وعن كل موضع آخر، حيث أن خلفيتنا النظرية هي أن هذه المواقع هي الأماكن الوحيدة التي وُجِدَتْ فيها طيور الدودو. من ناحية أخرى، لو أبلغ ٥٠ شخصا عن رؤيتهم لطيور الدودو في وسط الشتاء في ألاسكا، فهذا لن يُنظر فيه بجدية، بالنظر إلى خلفيتنا المعرفية. وبالنظر إلى انتقادنا للخلفية المعرفية عن متى سيمُرُّ بتجربة مع الله لو أنه يوجد ومتى سيمر بعض الناس بتجارب مع الله لو أنه لا يوجد، فلا يمكن عمل استدلالات بخصوص وجوده أو انعدام وجوده على أساس تجاربنا الخاصة بحضور أو غياب الله.

أستنتج أن سونبرن لم يرد على نقدنا.

كفاءة مبدأ التصديق بسونبرن

لقد رأينا حتى الآن أن سونبرن لم يقدم سببا وجيها لعدم وجود مبدأ نفي للتصديق لو كان هناك مبدأ للتصديق. إن الاستنتاجات التي يمكن استخلاصها من هذا المبدأ النافي ومن خبرات غياب الله سوف تميل إلى أن تعادل وتلغي الاستنتاجات المستخلصة من مبدأ التصديق وخبرات حضور الله. لكن المرء يحق له بحق على الأرجح أن يتساءل عما إذا يكون مبدأ التصديق كفوًا. فربما يُحتاج إلى تقييدات إضافية على استعماله. لقد تفكرت بالفعل في تقييد محتمل بدون القيام بحكم نهائي عما إذا يكون مقبولا. فلنتفكر في آخر.

يبدو أن سونبرن يفتر أنه لو انطبق مبدأ التصديق، فبالتالي يكون لدينا سبب قوي جدا للإيمان ما لم ينطبق واحد من التقييدات الأربعة على تطبيقه. لقد أورد Gary Gutting مثلا يُعنى بالبرهنة على أن افتراض سونبرن خاطئ:

"افتترض أنني كمثل سرت إلى مكتبي في عصر أحد الأيام وبدا لي بوضوح وبلا ريب أنني أرى عمتي الميتة حديثا جالسة على كرسيي. قد نفترض أن ظروف هذه الخبرة (حالاتي العقلية وإضاءة الحجرة... إلخ) ليست الظروف التي سيكون لدينا سبب للاعتقاد بأنها سُسبب إدراكات غير موثوق بها. بالتالي فالظرف الأول المُبطل من ظروف سونبرن لا يوجد. ولا يوجد بافتراض الظروف العادية_الظرف الثاني. وعلى الأغلب فإنني ليس لدي معرفة على الإطلاق بالظروف التي اتضح فيها أن التجارب مع الموتى من قِبل أناس عاديين [طبيعيين] على نحو واضح تجارب غير حقيقية. (قد نفترض حتى أنني لم أسمع قط من أي شخص اعتبره موثوقا له على الإطلاق يبلغ بتجربة كهذه). بالإضافة إلى ذلك، مع عدم معرفتي بأي شيء على الإطلاق عن عادات أو قوى الموتى، فليس لدي سبب للاعتقاد بأن عمتي لا يمكن أن تكون الآن في مكتبي، أو لو أنها موجودة فلن يمكنني رؤيتها. بالتالي لا يوجد ظرفا سونبرن الثالث والرابع الخاصين في هذه الحالة. لكن، رغم أنه لا ينطبق أي

واحد من الظروف الأربعة المبطلّة التي ميزها سونبرن، فإنه واضح أنني غير مُخَوَّل
مع عدم وجود معلومات إضافية_ لأنّ أعتقد أنني قد رأيت عمّتي". ٣٧

مضى Gary Gutting في جداله بأنه لكي يكون مخوّلًا [له الحق في] للاعتقاد بأنه
رأى عمته فسوف يُحتاج إلى أدلة أكثر بكثير. فلو_ كمثال_ حدث له تكرارات عديدة
للتجربة أو مر ناس آخرون بنفس التجربة أو كان لديه زيارة ويلة تصرف فيها
الظهور بالطرق الخاصة بعمته أو كان لديه معلومات من خلال الظهور التي لم
يطلع عليها سوى عمته، وما إلى ذلك، فبالتالي_ حسبما قال Gary Gutting_
فسوف يكون معلّلا في اعتقاده بأنه رأى عمته. أما بدون أدلة إضافية_ حسبما قال_
فإن ظهور عمته يقدم فقط تأييدا ضعيفا تافها ما لادعائه بأن عمته كانت في مكتبه.

جادل Gary Gutting بأن التجربة مع الشيء ص ستقدم دليلا قويا لصالح وجود
ص فقط لو أن هذه التجربة تضاف إليها خبرة مؤيّدّة إضافية. رغم ذلك، فقد قال:

"في حالات أنواع الأشياء التي لدينا خبرات حقيقية عنها على نحو متكرر، يمكننا
بالتأكيد على نحو سليم أن نعتقد بأنها توجد، بدون تأييد إضافي غير أننا يبدو لنا
رؤيتها. لكن هذا لأننا لدينا سبب استقرائي وجيه لنتوقع أن التأييد الإضافي سيأتي.
أما مع الأشياء الغير مألوفة بالمقارنة_ من الجن الأقزام وحتى العمات الميتات
ووصولاً إلى الكائنات الإلهية والسماوية_ فيكون هذا النوع من الأسباب الاستقرائية
غير متوفر؛ وسوف يتوجب أن تنتظر المصادقة المبرّرة تأييدا إضافيا". ٣٨

إن تقييدات Gary Gutting على مبدأ التصديق مختارة على نحو سليم حسن، و
بالفعل_ تبرهن على أن التقييدات الخاصة بسونبرن ناقصة حسبما هي عليه. وعلى
ذلك يمكن أن يثار سؤال_ بالتسليم بهذا القيد الجديد_ عما إذا تكون تجربة مع الله
يمكنها نيل التأييد الإضافي الذي يتطلبه Gary Gutting. يعتقد Gary Gutting
أنها يمكنها ذلك. لقد جادل بأنه لو كانت تجربة دينية ما حقيقيةً فسوف يتوقع المرء

حدوث خبرات مؤكّدة [لها]. وعلى وجه الخصوص، فقد جادل بأنه لو كانت خبرة دينية عن كائن خيرٍ جدا وقوي جدا حقيقية فبالتالي فإن الذين مروا بالتجربة سوف يمرون على الأرجح بالمزيد من أمثالها، وسوف يُعثر على آخرين مروا بتجارب مشابهة، والذين مروا بهؤلاء التجارب "سوف يجدون أنفسهم مساعدين في مساعيهم لعيش حيوات أفضل أخلاقيا". ٣٩

إحدى المشاكل في فرضية Gary Gutting أنه جادل أيضا بأننا نفتقد معرفة مقاصد الله المحددة المفصلة لأنه كلي المعرفة، وبالتالي ليس لدينا سبب للافتراض بأن الله "سوف يتصرف بأي طريقة معيّنة". ٤٠ وبالنظر إلى هذا الانتقاد للمعرفة، يتساءل المرء كيف يمكنه على أي حال توقع أن شخصا مر بتجربة حقيقية دينية سوف يمر بتجربة مشابهة مرة أخرى. بالتأكيد هذا يفترض معرفة بمقاصد ونوايا الله التفصيلية والتي وفقا لـ Gary Gutting لا يمكننا امتلاكها. فباعتبار كل شيء، قد يكون لله [المزعوم] سبب وجيه لا نعرفه لأن يُظهر نفسه مرة واحدة فقط للكثير من الناس. لقد رأينا في حالة القديسة تريزا من قبل المشاكل المتضمنة في استعمال معايير أخلاقية للحكم على صحة طبيعة التجربة الدينية. ومع ذلك فإن أطروحة Gutting بأننا لا نستطيع معرفة مقاصد الله التفصيلية تقترح مشاكل إضافية. ربما يكون لدى الله أسباب وجيهة لكنها غير معرفة لعدم رغبته في أن يتحسن بعض الناس أخلاقيا بعد [مرورهم بـ] تجارب دينية حقيقية وأسباب وجيهة لكنها غير معروفة لرغبته في أن يتحسن ناس أخلاقيا بعد [مرورهم بـ] بتجارب دينية غير حقيقية.

حاول Gary Gutting حل هذه المشكلة بالجدال بأن التجارب الدينية عادة لا تكون عن كائن كلي المعرفة والقدرة والخيرية بل تكون ببساطة عن كائن قحكيم وقوي وخيرٍ جدا ٤١. بالتالي قد يكون المرء لديه المعرفة للمقاصد التفصيلية للكائن الذي يقابله في التجربة الدينية. رغم ذلك، فإن Gary Gutting استشهد بأدلة ضعيفة قليلة لتأييد رأيه بأن التجارب الدينية في ثقافتنا لا تكون عادة عن إله الإيمان [إله الأديان]. علاوة على ذلك، إنه غير واضح على نحو تام لماذا سيكون المرء قادرا

على معرفة المقاصد والنوايا التفصيلية لكائن يعرف أكثر من أي إنسان على نحو هائل ومع ذلك لا يكون قادرا على معرفة المقاصد والنوايا التفصيلية لكائن كلي المعرفة. كثيرا ما لا يعرف الأطفال الصغار النوايا التفصيلية لأبائهم رغم أن آباءهم ليسوا كليي المعرفة. باستعمال القياس سيقق للمرء توقع افتقاد أبناء الله لمعرفة نواياه التفصيلية حتى لو كان الله غير كلي المعرفة. بالإضافة إلى ذلك، لم يقدم Gary Gutting دليلا على أن الناس الذي يمرون بتجربة مع كائن حكيم وقوي وخير جدا يُساعدون أكثر في مساعيهم لعيش حيوات أفضل أخلاقيا أكثر من أي أحدٍ آخر. هل ينزع الذين مروا بتجربة مع كائن حكيم وقوي وخير جدا لأن يعيشوا حيوات أفضل أخلاقيا أكثر ممن لا يعتقدون بالله أو لم يمروا قط بتجربة دينية؟ لست مطلعا على أي دليل يؤيد إجابة قاطعة على هذا السؤال، ولم يقدم Gary Gutting أيا منها.

رغم ذلك، أكد Gary Gutting بأن بعض الناس أحيانا يمرون بتجارب دينية خاصة بـ كمال_ كائن كلي المعرفة وأن الواحد من هؤلاء الناس يمكنه تأكيد أن الكائن الذي قابله كلي المعرفة من خلال الخبرة اللاحقة عن معرفته العظيمة، مثل "تنبئه بأحداث غير متوقّعة أو الكشف عن حقائق عميقة عن طبيعة البشر والتي لا يرجح أننا كنا سنكتشفها بأنفسنا" ٤٢. مع ذلك فإنه لغير واضح لماذا ستؤيد تلك التنبؤات المثبتة المتحققة [المزعومة] فرضية أن الكائن كلي المعرفة بدلا من فرضية أنه لديه معرفة أكثر على نحو هائل مما لدينا. علاوة على ذلك، حتى لو أمكن لتنبؤ مؤكّد مُثبت كهذا من حيث المبدأ أن يؤكد فرضية وجود كائن كلي المعرفة، فإن Gary Gutting لم يستشهد بأي تنبؤات قد ثبتت. لكن حتى لو كان قد فعل هذا، فهناك في بالتأكيد تنبؤات نشأت عن التجارب الدينية لكائن كلي القدرة [زعما] والتي قد ثبت أنها غير صحيحة. فعلى أي أساس نقول أن التنبؤات الصحيحة تؤكد وجود كائن كلي القدرة ولا نقول أن التنبؤات الغير صحيحة تنفي وجود كائن كهذا؟ لم يقدم Gary Gutting إجابة.

على أي حال، فإن معايير Gary Gutting لا يمكنها حل مسألة التجارب الدينية المتعارضة. لقد بحث في النوع ٥ فقط من التجارب الدينية [الشعور بكائن فائق للطبيعة الغير متضمن أي أحاسيس على الإطلاق]، لكن هناك تجارب دينية مختلفة من النوع ٥ في التقاليد الدينية المختلفة والتي تبدو متعارضة مع بعضها، و_كما سنرى قريبا_ فإن طرق توفيق هذه التعارضات لا تبدو واعدة.

موثوقية وإمكانية الاعتماد على التجارب الدينية

كما قد أشرت، فإن سونبرن لا يعتقد أنه يمكن البرهنة على أن التجربة الدينية لا يُعوّل عليها من خلال الجدل بأن التجارب الدينية المختلفة متعارضة. لقد جادل بأن التجارب الدينية الناشئة عن تقاليد غير مسيحية هي عن كائن يُفترض أن لديه "سمات مشابهة للخاصة بالله" أو "تجارب عن كائنات أدنى بوضوح" ٤٣. اعترف سونبرن بأنه لو كان هناك تجارب دينية عن شيطان شرير كلي القدرة، لكانت سوف تتعارض مع التجارب الدينية عن الله. لكنه جادل بأنه لا توجد تجارب كهذه.

رغم ذلك، فليس ضروريا المرور بتجارب عن شرير كلي المقدرة للدعاء بأن التجارب الدينية متعارضة تصنيفيا. يجب أن يقوم سونبرن بما هو أكثر لكي يبرهن على أن الكائنات الموصوفة في التجارب الدينية الخاصة بالثقافات الغير غربية لها صفات مماثلة للخاصة بالله في الثقافة الغربية المسيحية لكي يبرهن على عدم وجود تعارض. يجب أن يبرهن على أن هذه الكائنات ليس لها أي صفات متعارضة مع الصفات الخاصة بالإله [المسيحي].

من الدليل الأولي يبدو حقا أن هناك تعارضا كبيرا جديرا بالملاحظة بين مفهوم الله في الثقافة الغربية المسيحية ومفهوم براهما، المطلّق، وما شابه ذلك في الفكر الديني الشرقي. ففي الثقافة الغربية الكتابية، الله شخص متميز عن العالم وعن مخلوقاته. على نحو غير مفاجئ، فإن الكثير من التجارب الدينية ضمن التقليد الغربي،

وخاصة الغير صوفية منها كتجربة تكلم الله إلى شخص ما وإعطائه النصح والمشورة، تحمل هذه الفكرة عن الله، من ناحية أخرى، فإن التجارب الدينية الصوفية ضمن التقليد الشرقي [الهندوسي والبودي] تنزع إلى حمل مفهوم إله حال في كل الكون وغير ذي شخصية. التجربة عن الإله في هذا التقليد على نحو نموذجي ليست عن شخص راعٍ مهتم محب بل عن حقيقة مطلقة نهائية وغير ذات شخصية. بالتأكيد، فإن هذا الاختلاف ليس انتظاميا دوماً؛ فهناك نزعات تشخيصية في الهندوسية ونزعات حلولية غير مشخصة في المسيحية. لكن الاختلافات بين الثقافات الدينية الشرقية والغربية متسعة على نحوٍ كافٍ بحيث يلاحظها الباحثون ٤٤، وهي تبدو يقيئاً متعارضة مع بعضها البعض. فإن إلهاً مفارقاً للعالم لا يمكن على نحو ظاهر أن يتطابق مع العالم؛ وإلهها هو شخص لا يمكن على نحو جليٍّ أن يكون غير ذي شخصية. في الواقع، فإن المسيحيين الذي اعتقدوا بآراء حلولية وغير مشخصة عن الله اعتُبروا نمطياً هراطقة من جانب مسيحيي الإيمان التقليدي [ونفس الأمر في التاريخ الإسلامي حيث أعدم صوفيون قائلون بالحلول كالحلاج وغيره، قال ابن خلكان في كتاب وفيات الأعيان عن إعدامه بطريقة بشعة: وقطعت أطرافه الأربعة ثم حُز رأسه وأحرقت جثته ولما صارت رمادا أُلقيت في دجلة ونصب الرأس على جسر بغداد، وذكرت كتب التاريخ قتل صلاح الدين الأيوبي الصوفي شهاب الدين السهروردي، وذكر خير الدين الزركلي في كتاب الأعلام أن يحيى بن عيسى الكركي تعرض لخمسئة ضربة سوط ولاحقاً قُتل، وغيرهما م.]. بالتالي يبدو أنه يوجد بالفعل اختلافات متتافرة في التجارب الدينية الخاصة بالثقافات المختلفة. ٤٥

يمكنني رؤية ثلاث طرق فقط يمكن لسونبرن بها تجنب هذه التعارضات الواضحة، لكن ولا واحدة منها تبدو واعدة جداً.

الأولى أنه يمكنه أن يجادل بأن المرء يجب أن يميز بين التجربة الدينية وبين تفسيرها ويجادل بأن التجارب نفسها متوافقة بينما التفسيرات ليست كذلك. رغم ذلك

فبما أنه يرفض التمييز بين التجربة والتفسير في التجربة الدينية فإن هذا الاختيار مغلق بالنسبة له. ٤٦

الثانية أنه يمكن لسونبرن أن يجادل بأن صفات الإله في عقيدة الحلول في الكون وعقيدة التوحيد، الإله المشخص والغير ذي شخصية، ليسا متعارضين في الحقيقة. لكن وفقا للفهم العادي لهذه المصطلحات، فلو كان الله مفارقا للعالم فهو لا يمكنه أن يتطابق مع العالم، ولو كان شخصا فهو بالضرورة ليس حقيقة مطلقة غير مشخصة. بالتالي لا يمكن لنفس الكائن ذاته أن يكون على السواء مفارقا للكون ومتطابقا معه في آن واحد، وإذا شخصية وغير ذي شخصية معًا. ربما يمكن أن يجادل بأن لفظ "الله" يُستعمل على نحو ملتبس للإشارة على كائنين مختلفين يمكنهما التواجد معًا؛ أي أن "الله" في التقليد الغربي يُستعمل للإشارة إلى كائن ذي شخصية مفارق للكون (ولنسمه الله ١)، بينما في التقليد الشرقي الآسيوي [الهندوسي] يستعمل للإشارة إلى كائن غير ذي شخصية متطابق مع الكون (ولنسم هذا بالله ٢). قد يُقترح بأن كلا الكائنين يمكنهما التواجد سويا. لكن يصعب معرفة كيف يمكن هذا، حتى لو لم يكن لسبب آخر سوى أنه في التقليد الغربي المسيحي يُفترض أن الكون خلقه الله، وهذا سوف يعني أن الله ١ خلق الله ٢. هذا يبدو متعارضا مع الكثير من الاعتقاد الديني الشرقي [الهندوسي] الذي يقضي بأن الله غير مخلوق، بما في ذلك ما له من تأثير وانعكاس على التجارب الدينية الشرقية.

وآخرا، يمكن لسونبرن أن يستعمل تمييزا اقترحه Stace. فبعد رفضه لمحاولة Stace للتمييز بين التفسير والتجربة في التجربة الصوفية، قال سونبرن في هامش أن الطريقة الطبيعية لتفسير ادعاء Stace هو على أنه ادعاء بأن كل المواضيع لها جوهر من نفس النوع فيما يتعلق بالتجارب الشعورية، أي أن نفس النوع من التجربة نسبيا يوصف بطرق مختلفة مما يؤدي إلى نشأة أنواع مختلفة من التجارب الموصوفة معرفيا، أي أن ذلك يؤدي إلى احتواء أذهان الفاعلين على عقائد مختلفة

٤٧. لكن هذا التمييز لا يساعد ولا يبدو أنه ينطبق على نحو جيد على الحالات التي في ذهننا.

إنه لا يساعد، حيث أن سونبرن يعرف التجربة الدينية في ضوء معنى معرفي لكلمة "يبدو"، وليس بمعنى نسبي. بالتالي فإن التجارب الدينية تتعارض بعضها مع البعض لو أن الفاعلين المختلفين ينزعون إلى الاعتقاد بأنهم يمرون بتجارب مع كائنات متعارضة. إن التمييز لا ينطبق على نحو حسن جدا، حيث أنه غير معقول أن المسيحي الذي يقول أنه بدا له أن الله يتكلم معه والصوفي الهندوسي الذي يقول أنه بدا له أنه يندمج مع براهما سيصفان تجربتيهما بنفس الطريقة على نحو نسبي، وبالتالي فإن التجربتين ستكونان عن كائنين متوافقين. قد يقول مسيحي على نحو نسبي: "لقد بدا لي أنني كنت أسمع صوت أب حكيم وقدير"، بينما قد يقول الصوفي الشرقي الهندوسي على نحو نسبي: "لقد بدا كما لو أنني كنت أندمج مع بحر دافئ لا نهائي لبني".

إن سونبرن محق في أن التجارب الدينية عن "كائنات أدنى" في التقاليد الدينية المختلفة هي بالحديث على نحو دقيق ليست متعارضة. بالتالي فإن مريم العذراء السماوية والإلهة الهندوسية كالي ليستا كائنين متعارضين في حد ذاتهما. لكن النظر إلى هذه الكائنات بمعزل عن التقليد الديني الذي هي جزء منه يبدو طريقة محدودة جدا للنظر إلى المشكلة. قد يجادل المرء كذلك بنفس الجودة بأن القوة المحركة الخاصة بفلسفة اليونان والقرون الوسطى تتوافق مع الأجزاء تحت الذرية العديدة التي افترضتها العلوم الفيزيائية الحديثة. وإنها كذلك، بمعنى أن وصف كل من هذه الكائنات ووصف القوة المحركة الخاصة بفكر القرون الوسطى [مقارنة بالفيزياء الحديثة] لا تتضمن تناقضا. لكن كلا منها ينتمي إلى وجهات نظر عن العالم متعارضة. على نحو مشابه، لو نظر المرء إليهما على نحو منعزل، فإن مريم العذراء وكالي كائنان متوافقان. لكن وجهتي النظر عن العالم اللتان كل واحدة منهما جزء منها متعارضتان مع بعضهما. إن كالي، إلهة الموت والدمار، تصور على أنها

"تمثال أنثى سوداء، ذات عينيْن محتقنتين بالدم، ولسان مندلع إلى الخارج مع أسنان كالأنياب، مع دماء على وجهها وصدرها، وشعرها متلبد في عناقيد مريعة، وحول رقبتها تتعلق سلسلة من الجماجم، وتتعلق جثث من قرطبيها، ووسطها مطوّق بحزام من الجماجم. وهي ترقص على جثة مسجاة" ٤٨. بالتأكيد توجد صعوبة عظيمة لتوفيق كائن كهذه مع الرؤية المسيحية للعالم، حتى لو كانت رؤية تسكنها الملائكة وشيطان، لأن كالي هي كذلك إلهة الخلق والخصوبة في الهندوسية.

يمكن للمرء تحديد معنيين تكون فيهما التجارب الدينية متعارضة. فبالمعنى المباشر: فإن التجريبتين الدينيين ت ١ و ت ٢ تكونان متعارضتين لو وفقط لو أن ت ١ هي عن الكائن ك ١ في حين أن التجربة ت ٢ هي عن الكائن ك ٢، وأن وجود الكائن ك ١ يتعارض مع وجود الكائن ك ٢. إنني بهذا المعنى قد جادلت بأن الخبرات الدينية النمطية الخاصة بالثقافة الغربية المسيحية عن إله ذي شخصية تتعارض مع الخبرات الدينية النمطية الخاصة بالتقليد الشرقي [الهندوسي] عن إله حال في الكون غير ذي شخصية. أما المعنى الغير مباشر للتعارض، فإن التجريبتين الدينيتين ت ١ وت ٢ تكونان متعارضتين لو وفقط لو كان ت ١ وت ٢ غير متعارضين على نحو مباشر، فت ١ هي عن الكائن ك ١ والتجربة ت ٢ هي عن الكائن ك ٢، والكائن ك ١ هو جزء من التقليد الديني ق ١، في حين أن الكائن ك ٢ هو جزء من التقليد الديني ق ٢، وأن رؤية العالم من منظور التقليد ق ١ ومن منظور ق ٢ لا تتسجمان. وبهذا المعنى فإن الخبرات الدينية الخاصة بالعدراء مريم والخبرات الدينية الخاصة بكالي متعارضتان.



يمكن التعبير عن هذه المسألة بطريقة مختلفة. فكما في العلم وفلسفته، فإن كل اعتقاد ديني هو جزء من منظومة اعتقادات. بالتالي فإن دعم اعتقاد ديني يدعم بطريقة غير مباشرة منظومة الاعتقادات التي هو جزء منها. لو كانت التجربة الدينية تقدم الدعم لاعتقادات عن وجود كائنات معينة، فهي بالتالي تقدم الدعم للمنظومة التي تنتمي إليها هذه الاعتقادات. المشكلة أنها تقدم التأييد لأنظمة متعارضة مع بعضها البعض. [لا يمكن التوفيق بين تجربة لرؤية محمد أو حديث الله الإسلامي مع تجربة لرؤية يسوع بيديه المتقويتين أو ما شابه م]. بالتالي، فعلى نحو غير مباشر، فإن الاستشهاد بالتجارب الدينية يؤدي إلى عدم اتساق استقرائي.

ردا على الانتقادات الآتية أعلاه، قال سونبرن بأننا قد بالغنا في تقدير التعارضات بين الحالات التي يُزعم أنه قد مرَّ بها في التقاليد الدينية المختلفة ٤٩. رغم ذلك، فقد قال أيضاً أنه قد يكون قلل من تقدير مدى احتياج النظرية لفرز تلك الادعاءات. بقوله "النظرية" في الجملة الموردة فهو يعني نظرية الإيمان [التوحيدي المسيحي]، والتي يعتقد أنها أكثر احتمالية بكثير من النظريات الفائقة للطبيعة المنافسة لها. لقد أشار إلى أن النظريات المدعومة على نحو جيد تستعمل لفرز الادعاءات المعرفية المتنافسة في المجالات الأخرى، كما في أعمال التحقيق الجنائي والتاريخ، وجادل بأنه رغم أن معظم هذه الادعاءات سيُحتفظ به، فإن البعض منها سوف يُستبعد على اعتباره مخطئاً من خلال استعمال النظريات المدعومة جيداً في المجال.

بما أن سونبرن لم يقل بأي طريقة قد بالغنا في تقدير التعارضات التي يُزعم أنه قد مرَّ بها في التقاليد الدينية المختلفة، فإنه يستحيل الرد على هذه التهمة. يمكنني أن أتفق على أن نظرية مدعومة جيداً يمكن أن تكون مساعدةً على فرز التقارير المعرفية المتضاربة من التقاليد الدينية المختلفة وأن النظريات المدعومة جيداً تُستعمل بالفعل في المجالات الأخرى لفرز الادعاءات المعرفية المتضاربة. رغم ذلك، فإنه يصعب معرفة كيف يمكن أن يكون الإيمان التوحيدي المسيحي نظرية كذلك. لقد اعترف سونبرن بأنه لم يبرهن _ باستعمال الجدليات المعيارية لصالح وجود الله _

على أن الإيمان التوحيدي المسيحي مرجح جدًا. لقد اعتقد أنه فقط عندما نتحد هذه الجدليات مع الجدلية على أساس التجربة الدينية فإنه يصبح مرجحًا جدًا. بالتالي فبوضوح هو لا يستطيع استعمال نظرية مدعومة جيدًا عن الإيمان التوحيدي لفرز الادعاءات المتضاربة الخاصة بالتجارب الدينية بدون أن يفترض صحة ما يحتاج إثباته في البدء فيما يتعلق بأي ادعاءات عن التجارب الدينية هي الحقيقية، بما أنه فقط باستعمال التجربة الدينية تصير نظرية الإيمان التوحيدي المسيحي مدعومة جيدًا. رغم ذلك، فلو استعمل نظرية الإيمان التوحيدي المسيحي بدون دعم التجربة الدينية، فإن هذه النظرية _باعترافه_ لن تكون مؤيدة جيدًا ولن يمكن استعمالها لفرز أي التجارب الدينية المتعارضة ينبغي أن تؤخذ بجدية.

أستنتج أن سونبرن لم يرد على انتقاداتي ٥٠.

صعوبة تمييز الله

قال أن سونبرن أن ضالة وبعد خبرة الفاعل عن هذه الصفات اللانهائية [الخاصة بالإله] تلقي فقط "شكا خفيفا" على ادعاء الفاعل بأنه أدرك كائننا كلي القدرة والعلم وحرًا بالكامل من خلال سماع صوت الكائن، أو الشعور بحضوره، أو رؤية عمله، أو بحاسة سادسة ما. رغم ذلك، فقد يبدو للكثير من القراء المتفكرين أنه متفائل بإفراط.

في الحياة العادية، تتعرض الادعاءات المعرفية للتحدي وينبغي أن تُعامل بتشكك عندما تتجاوز ما يمكن على نحو معقول توقع معرفته على أساسها أو عندما تقوم هي نفسها على أساس مشروطيات وافتراسات شعورية غير مختبرة. فلنتفكر في الادعاءات الإدراكية المعرفية المقام بها على أساس صوت. افترض أنك تدعي أن الشخص الذي تحدثت معه على التلفون، وهو رجل لم تتكلم مع من قبل قط، بدا أن أقوى رجل في محافظة County Cork الإيرلندية. سوف يحق لي أن أتساءل كيف

بمجرد سماعك صوت هذا الرجل أمكنك تمييزه على أنه أقوى رجل في محافظة County Cork. لو أقنعتني أنك خبير في اللهجات الإيرلندية، فإن جزءاً من شكي سوف يهدأ، لكن السؤال سيظل بالنسبة لكيف يمكنك على أي حال أن تعرف من ضوته أنه أقوى رجل في محافظته. ربما يكون بمقدورك ذلك، لكن بالتأكيد ستحتاج مهارتك الجديرة بالملاحظة إلى البرهنة عليها في ظروف علمية متحكّم بها قبل أن يأخذ أي شخص عقلاني ادعائك بجدية، بما أنه _في العادة_ لا يمكن معرفة قوة الشخص من خلال صوته أو صوتها.

في السياقات الدينية تحدث نفس المشكلة. لو قلت أنه يبدو لك أن الله تحدث إليك. لكن كيف يمكنك التقرير من الصوت وحده أن الكائن الذي سمعت صوته كان كلي القدرة والمعرفة وحرًا بالكامل؟ كيف يمكنك تمييز الصوت عن صوت خاص بكائن هائل القوة لكنه محدود، لنقل كائن ذو قوة ١٠^{٢٠٠٠٠} مرة ضعف أي إنسان؟ كيف يمكنك أن تقرر من خلال مجرد الصوت أنه ليس كائنًا قوي على نحو لا نهائي لكنه شرير؟ بالتأكيد، سيود أي شخص عقلاني ردوداً على هذه الأسئلة. رغم ذلك، فإنه يصعب معرفة كيف يمكن تقديم أي ردود مُرضية. الردود على أساس درجة نغمة الصوت أو مدى جهازة الصوت والشدة والمواصفات النمطية الأخرى للصوت لن تكون كافية.

علاوة على ذلك، فإن الرد على أساس صفة لا تُصدّق للصوت ستسبب التشكك ما لم يقدر المُدرِك على البرهنة على قدرته على تمييز هذه الصفة بفرز _كمثال_ صوت كائن غير محدود عن كائن قوي جداً لكنه محدود. يبدو صعباً تدبير اختبار كهذا. سيكون على المرء سماع كل من نوعي الأصوات وأن يكون قادراً على التمييز بين الصفات التي تنتمي إلى كائن غير محدود عن التي تنتمي إلى كائن محدود لكنه قوي جداً. رغم ذلك، فهذه الخبرة هي بالضبط ما يفتقده الناس القائلون بمرورهم بخبرات دينية: هم لم يستمعوا إلى أصوات كائنات قوية على نحو لا نهائي وأخرى محدودة لكنها قوية على نحو هائل.

فلنتفكر الآن في الادعاءات المعرفية المقامة على أساس عمل أحدٍ ما. هذه أيضا عرضة للتحدي والشك المبرر لو أنها تجاوزت ما يمكن أن يتوقع المرء معرفته على نحو عقلائي منها. لو قلت أنه يبدو لك أن الرسمة التي أمامك قد قامت بها فنانة أنثى من برث Perth في أستراليا، فسوف أتحدى على نحو سليم منطقيا ادعاءك، لأنه يمضي أبعد مما يمكن للمرء على نحو معقول أن يتوقع أن يراه مشاهد عادي للرسومات. ذلك الادعاء سيكون مختلفا عن الادعاء بأن الرسم قام به قان جوخ الذي يتميز أسلوبه بأنه مميز ومشهور. إن كورسًا واحدًا في تاريخ الفن قد يقدم للمرء على نحو جيد الخبرة اللازمة للقول ببعض التأكد بأن الرسم يظهر أن لقان جوخ. لكن حتى هنا يمكن تحدي ادعاء المرء، لو أن _كمثال_ أسلوب قان جوخ يُحاكي كثيرا ولو أنه _في الواقع_ الخبراء فقط يمكنهم معرفة الاختلاف. قد تقول أنه يمكنك المعرفة من ضربات الفرشاة الدقيقة أن الفنان امرأة وأنك يمكنك معرفة أنها من برث من خلال استعمالها للأسلوب البرثي، المميز باستعمال الأقلام الملونة والمواضيع الديناميكية المليئة بالحياة. لكن هذه الادعاءات ستخضع لتحديات أخرى. فهل هو صحيح حقا أن الفنانات الإناث يستعملن ضربات فرشاة أكثر دقة من الذكور؟ هل يوجد أسلوب برثي مميز؟ أليس هذا الأسلوب يميز الكثير من الفنانين من أستراليا وليس فقط الذين من برث؟ وما إلى ذلك. ما لم يرد على هذه الأسئلة، فإن ادعاءك ينبغي أن يُعامل وسوف يُعامل على نحو طبيعي بتشكك، ما لم يكن لديك _بالتأكيد_ سمعة معلة عن الأحكام الدقيقة بصدد جنس ومكان نشأة الفنانين من رؤية رسوماتهم، وهي موهبة لا يملكها المشاهدون الآخرون وأساسها لغز.

نفس الأمر ينطبق على التجربة الدينية. إن كانت مجرد رؤية كائن ما والذي يفترض أنه عمل الله هو أساس ادعاءك أن الله يبدو لك حاضرا، فيمكن للمرء على نحو سليم منطقيا أن يتساءل كيف يمكنك تحديد أن الشيء [الكائن] من صنع الله وليس أي كائن قوي آخر لكنه محدود أو شرير كلي القدرة. يبدو أن الكثير من المشاكل العديدة ذات الصلة بالجدلية الغائية تظهر مرة أخرى. إن أي شيء _بما يتضمن الكون نفسه_ يبدو متوافقا مع النظريات العديدة عن الأنواع المتعددة من

الكائنات الفائقة للطبيعة. قد يكون للمرء القدرة على تمييز أعمال الله عن أعمال الكائنات الأخرى بمشاهدتها ببساطة، لكن هذا بالتأكيد كان سيحتاج إلى البرهنة عليه. سيكون غير عقلاني منا أن نقبل ادعاء المدرك بدون برهان.

تكلم سونبرن عن الشعور بحضور كائن أو معرفة أن كائنا حاضر من خلال حاسة سادسة ما. افترض أنك تدعي أنك تعرف من خلال حاسة سادسة ما أن عليا سرق ساعة أخيك. أو أنك تدعي أنك حالما يوجد علي في الجوار فإنك تشعر بحضور لص. في العادة سوف يُصَرَفَ النظر عن ادعائك كما ينبغي، ما لم تكن قد قمت بادعاءات مشابهة في الماضي وثبت أنها صحيحة. بدون ذلك الدليل فإن حاسة سادسة ما أو شعور لن يكون له مصداقية. على نحو مماثل، ينبغي أن يصرف المرء النظر عن ادعائك أنك أدركت حضور الله من خلال حاسة سادسة ما لم يكن هناك سبب وجيه للافتراض بأن حاستك السادسة صحيحة. والسبب في هذا واضح. فبخلاف الادعاءات المعرفية العادية القائمة على المشروطيات والافتراضات الشعورية العادية، فإن موثوقية وإمكانية الاعتماد على حاسة سادسة [مزعومة ما] غير مجرَّب وغير مثبت. على حد علمنا، فإن الناس المارين بتجارب دينية المعتمدين على حاسة سادسة لم يبرهنوا على جدارتها بالثقة.

حاول سونبرن الرد على النقد السابق أعلاه كالتالي ٥١. فقد أنكر أن المرء يمكنه تحدي ادعاء شخص ما مروره بتجربة مع الله بالجدال بأن الشخص ليس لديه الخبرة المتطلبة للقيام بذلك الادعاء. وقال أن هذا التحدي سيكون ممكنا فقط لو أن المرء لديه نظرية مبرهن عليها عن نوع الخبرة الضرورية للقيام بادعاءات عن المرور بتجربة مع الله. وقال أننا في بعض المجالات لدينا نظرية كهذه. رغم ذلك، جادل أنه في حالة التجربة الدينية فليس لدينا هذا النوع من النظريات، ولا يمكننا البرهنة من خلال الجدليات على أساس القياس والتشبيه على أن نفس الآراء ذات صلة كما في حالة المجالات حيث لدينا بالفعل نظريات مبرهن عليها. وقال سونبرن أنه حيث أن الآلية المسببة لتجربة مع الله تختلف عن الآلية المسببة لخبراتنا الإدراكية العادية، فإننا لا

يمكننا بسهولة اقتباس نظريات عن نوع الخبرة السابقة الضرورية للقيام بذلك النوع من الادعاءات. واعترف سونبرن أنه بما أن هناك تشابه ضئيل بين حالة الخبرة الدينية الإدراكية والخبرة الإدراكية العادية فإن هناك بعض الاقتباس والقياس الضئيل. وباستعمال المثال المستشهد به أعلاه، فإنه يقول أنه على أساس مبدأ البساطة، فإن المرور بتجربة مع كائن ذي قوة أكثر ١٠ ٢٠٠٠٠ ضعفا من الإنسان أقل احتمالية من المرور بتجربة مع كائن كلي القدرة. وجادل بأننا يجب أن نتخذ الموقف التالي اتجاه أي إحساس جديد يدّعي أنه يمنحنا اطلاعا على أشياء وصفات غير ملاحظة من جانب الحواس الأخرى. فلتقرير كيفية عمل هذا الإحساس [الحاسة] وما حدوده يجب على المرء أن يفترض أولاً _ على العموم _ فيما يتعلق بهذا الإحساس أن الأشياء هي ما تبدو عليه. وإلا فإن عملية تأسيس الحدود لن يمكن الشروع فيها، ما لم يكن لدينا اطلاع على نفس نوع الأشياء من خلال حاسة أخرى ما.

كيف يمكن الرد على هذا النقض [الدفع]؟ إحدى المشاكل فيه هو أن سونبرن ينصحنا عند دراسة إحساس جديد بالافتراض أولاً أن الأشياء على العموم هي على ما تبدو عليه. رغم ذلك، كما قد جادلت من قبل _ يجب هجر هذا الافتراض المبدئي سريعا في حالة التجارب الدينية!. كثيرا ما تكون التجارب الدينية متعارضة بعضها مع الآخر، وبالتالي لا يمكن أن تكون الأشياء هي ما تبدو عليه. يجب أن نميز بين ما هو حقيقي وما هو ليس كذلك، وحتى الوقت الحاضر لا توجد نظرية لا تفترض صحة ما تحتاج إلى إثباته تمكننا من القيام بذلك. وعلى وجه الخصوص، لا يمكننا استعمال نظرية الإيمان التوحيدي للتمييز بين ما هو حقيقي عما هو ليس كذلك. وبالنظر إلى عدم توفر أي نظرية متطورة ضمن سياق التجربة الدينية نفسها، فيجب علينا استيراد نظريات من الخارج. قال سونبرن أن ذلك الاستيراد غير سليم منطقيا. لو كان الأمر كذلك، فإنه يجب أن يقلع عن أي دعوى عن الطبيعة الحقيقية لبعض التجارب الدينية. فهو يمنع أي نظريات مستوردة ومع ذلك لا يقدم أي نظرية معقولة غير مستوردة للتمييز بين التجربة الدينية الحقيقية والغير حقيقية. لا أدري كيف يمكن لسونبرن القيام بالأمرين ومع ذلك يدعي أن بعض التجارب الدينية جديرة بالثقة.

بالإضافة إلى ذلك، فإن سونبرن ليس متسقاً على نحو تام في رفضه استعمال نظريات مستجلبة لاستبعاد التجارب الدينية الغير صحيحة. يبدو أنه يعتقد أنه لو كان شخص تحت تأثير أوهام أو عقاير فإن تقاريره الخاصة بالتجارب الدينية ينبغي ألا تؤخذ بجدية. لكن لو كانت آلية السببية [تسلسلات الأسباب والنتائج] مختلفة تماماً في حالة التجارب الدينية، فإنه يصعب معرفة كيف يمكننا استبعاد التجارب الدينية المصاحبة بتعاطي المخدرات على أنها غير حقيقية. ما هو التعليل لاقتباس نظريات تتعلق بتأثير المخدرات من سياقات غير دينية في سياقات دينية مع عدم اقتباس نظريات أخرى؟! بالتالي يبدو أن سونبرن جادل بأننا ينبغي ألا نثق في حواسنا لو أننا تناولنا _كمثال_ عقار LSD ومررنا بتجربة مع العذراء مريم. من ناحية أخرى، فلو أننا لم نتناول عقاراً ورأينا سيدة حسنا تستحم في الضوء الأبيض وأدركناها فوراً بدون خبرة سابقة على أنها مريم العذراء، فيبدو أن سونبرن يفترض أننا ينبغي أن نثق في حواسنا. على نحو مفترض، ففي حالة تناول عقار الـLSD لسنا معلمين في الثقة بحواسنا لأننا نعرف أن تلك العقارات تسبب الهلوسة. لكن كان سيقول سونبرن أنه في حالة الإدراك المباشر الفوري سنكون معلمين في الثقة بحواسنا بما أنه في سياق التجارب الدينية لم يُبرهن على أن الخبرات السابقة ذات علاقة بالإدراك الفوري. يمكن للمرء أن يجادله كذلك بأن تناول المخدرات لم يُبرهن أنه ذو علاقة بجدارة تجاربنا في السياق الديني بالثقة. بالتأكيد، يبدو موقف كهذا غير معقول. إلا أنه بدون جدالات إضافية كذلك هو الموقف القائل بأن الخبرات السابقة غير ذات صلة بالإدراك في سياق الخبرة الدينية.

وكما قد جادلت، فإن لجوء سونبرن إلى مبدأ البساطة محل شك، وذلك في جداله بأن فرضية إله كلي القدرة والمعرفة والخيرية أكثر احتمالية حدسياً من فرضية إله [أو آلهة] محدودة. وهذا ليس أقل إثارة للشك في الحالة المحددة الخاصة بتقرير أي تفسير للتجربة الدينية هو الأكثر كفاءة. أولاً، إنه غير واضح لماذا تكون فرضية مرور امرئ بتجربة مع كائن قوي للغاية لكنه ليس كلي القدرة أقل بساطة من فرضية مرور امرئ بتجربة مع كائن كلي القدرة.

ثانياً، حتى لو كانت فرضية مرور امرئ بتجربة مع كائن كلي القدرة أبسط من فرضية مرور امرئ بتجربة مع كائن قوي لكنه ليس كلي القدرة، فإنه مشكوك به أن الفرضية الأولى أكثر احتمالية حدسياً من الفرضية الأخيرة.

يجب أن أستنتج أن سونبرن لم يرد بكفاءة على نقدنا.

التشكك والسذاجة

قال سونبرن أن لو رُفِض مبدأ التصديق وقيوده فسوف يحط المرء في "مستتقع تشككي"، وأنه إذا كان مباحاً استعمال مبدأ التصديق فيما يتعلق ببعض التجارب، فإن المرء سيحتاج إلى جدليات جيدة [قوية] للبرهنة على أنه لا يجوز استعمال مبدأ التصديق فيما يتعلق بالتجارب الدينية. لقد اقترحت من قبل بعض الأسباب لعدم جواز استعمال مبدأ التصديق فيما يتعلق بالتجارب الدينية. سيكون جيداً مراجعة هذه الأسباب والبرهنة على أنها لا تؤدي إلى التشكك. في الواقع أنه بدون هذه التقييدات، فإن مبدأ التصديق يؤدي إلى السذاجة [سهولة الانخداع].

فقد رأينا بدايةً أنه في حالة التجربة الدينية فإننا لا نعرف في أية ظروف سوف يظهر الله - لو كان يوجد - للبشر. وهذا يؤثر على قيمة الأدلة الخاصة بالتجربة الدينية ليس تأثيراً طفيفاً فحسب بل تأثيراً عميقاً. إن افتقاد المعرفة يؤثر على نحو مساوٍ على قيمة الأدلة الخاصة بالادعاءات المعرفية عن غياب الله بعمق. لم يقدم سونبرن سبباً مبدئياً لعدم جواز مبدأ نفي التصديق للجدال لصالح عدم وجود الله يكون سبباً لا ينطبق على استعمال مبدأ التصديق للجدال لصالح وجود الله. وكما قد رأينا، ما إذا كان ينبغي علينا أن نقصر تطبيق مبدأ التصديق ومبدأ نفي التصديق على الحالات حيث يكون لدينا المعرفة بالظروف التي فيها سوف تظهر أشياء معينة هو سؤال مفتوح [لم يُردّ عليه]. رغم ذلك، لو قمنا بذلك فلن يؤدي هذا إلى التشكك بصدد الأشياء العادية. كمثال، فإن المعرفة متوفرة بصدد متى سوف تظهر الكراسي لو أنها

توجد. علاوة على ذلك، فإن اقتراحات Gutting بتقييدات إضافية على تطبيق مبدأ التصديق لن تؤدي إلى التشكك. إن لدينا دليلاً استقرائياً جيداً على أن خبراتنا مع الكرسي سوف تتلقى تأييداً [برهنة] أكثر في خبراتنا، بالتالي فإن اعتقادنا في الكرسي مغلل.

لقد رأينا كذلك أن الادعاءات المستمرة بصدد الله عرضة للتحدي. وكذلك كل الادعاءات عن الإدراك طالما أنها تتجاوز ما يمكن أن يتوقع المرء على نحو معقول إدراكه من خلال _كمثال_ سماع صوت شخص أو رؤية عمل شخص، أو عند الاستشهاد بظرف حسي لم يُختبر. رغم أن تلك التحديات يمكن أحياناً مواجهتها في الحالات العادية، فهي لم تُواجه في السياقات الدينية. وفي الواقع لا يبدو أنه يمكن مواجهتها. رغم ذلك، فإن هذه المشكلة لا تؤدي إلى تشكك عام. ففي المقام الأول، على الأغلب لا تتجاوز الادعاءات المعرفية عن الأشياء العادية ما يمكن أن يتوقع المرء على نحو معقول معرفته على أساس ما يُرى. وثانياً، فحتى عندما تقوم بذلك وتعرض للتحدي فهناك طرق عديدة يمكن بها مواجهة التحدي وإسكات الأسئلة المتشككة.

بالتالي لا يبدو أن التشكك العام مصدر قلق لو قيد المرء استعمال مبدأ التصديق لمنع استعمال التجارب الدينية للجدال من خلال التجربة مع الله على وجود الله. وكذلك، ما لم يقدّم بهذه التقييدات سيبدو أنه على المرء أن يفترض أن الكون مسكون بكل أنواع الكائنات الغريبة، أي أن المرء يكون قد حط في مستنقع من سهولة الانخداع. فيصير الكون مسكوناً بالعديد من الكائنات الثانوية الخاصة بالتقاليد الدينية المختلفة، بدءاً من مريم العذراء وحتى كالي، ومن الشيطان حتى أبولو. يصير مسكوناً بكل الكائنات الثانوية الأدنى التي ادعى المؤمنون الدينيون _عبر العصور رجوعاً إلى القديم منها_ مرورهم بتجارب دينية معها. ستكون الطريقة الوحيدة لاستبعاد أي من هذه الكائنات هي البرهنة على أن واحدة من التقييدات

الأربعة أو أكثر تنطبق عليه. يحتمل أن ذلك يمكن القيام به في بعض الحالات، لكن المرء يظن أن المئات العديدة من الكائنات الأدنى سوف تبقى.

لكن ما يزال هناك المزيد بعد. لن تصبح فحسب حينذاك الكثير من من الكائنات الأدنى الخاصة بأديان العالم العديدة جزءا من أثاث العالم، بل وكذلك ستكون الكائنات الكثيرة الخاصة بالأسطورة والخرافة [التراث الشعبي والأديان البائدة]، مثل: الجنيات المجنحات وشياطين الغابات الأقزام والشياطين الطيبة والعفرات المشاغبة القرمة وحوريات الماء والغيلان والنداهات. لقد قيم بالكثير من البلاغات المعرفية عن الجنيات المجنحة خلال السنوات ١٩١٧ - ١٩٢٠ م ٥٢. لا يبدو مرجحا أن كلها يمكن استبعادها من خلال الشروط الأربعة الخاصة التي صاغها سونبرن. بالتالي يمكن أن يستعمل المرء مبدأ التصديق للجدال بأن الجنيات المجنحة توجد على الأرجح. رغم ذلك، فمع مزيد من التقييدات على مبدأ التصديق لن يلزم أن تكون الجنيات ولا الكائنات الأدنى الخاصة بالتقاليد الدينية العديدة جزءا من علم الوجود الخاص بنا. إن تجارب الناس مع كائنات كتلك غير موثقة مؤيد بالطرق السليمة.

خلاصة

لا أود إنكار أن مبدأ التصديق يسري العمل به في الحياة العادية والعلم. لكن هناك قيود على استعماله أكثر مما تصور سونبرن، وهي تحتاج إلى تحديدها بإحكام أكثر. إن كنا بدون مبدأ التصديق سنحط في مستنقع تشككي، فإننا بدون تقييدات أكثر إحكاما على مبدأ التصديق سنجد أنفسنا في مشهد وجودي مبثر فوضوي. بالنظر إلى نسخة سونبرن من مبدأ التصديق، فسوف يكون هناك أشياء أكثر في "السماء" والأرض أكثر مما حلمت به فلسفة أي أحد.

بهذه التقييدات الضرورية لن تقدم التجارب الدينية دليلا لصالح وجود الله. وإن يكن سونبرن محقا بصدد ضعف باقي الجدليات لصالح وجود الله، فهذا يعني أن الفرضية

الإيمانية غير مرجّحة في ضوء مجموع الأدلة المتاحة. هذا لا يعني بالتأكيد أن الإيمان غير محتمل. ما إذا كان كذلك أم لا سوف يعتمد على قوة الجدلّيات التي تدّعي البرهنة على أن الله لا يوجد.

الفصل السابع

الجدلية من المعجزات

الجدلية عمومًا

إن أدبيات [نصوص] التقاليد الدينية تعج بالقصص الخاصة بالأحداث العجيبة والغامضة. الأدب المسيحي [سواء في الأناجيل وأعمال الرسل أو كتابات سير القديسين والشهداء] متخم بوفرة بمثل تلك القصص. وفقا للإنجيل، وُلِدَ المسيح من عذراء، وحوّل الماء إلى نبيذ، ومشى على الماء، وشفى المريض، وأقام الموتى، وأقيم من الموت ١. علاوة على ذلك، فضمن التقليد المسيحي استمرت الروايات عن هذه الأنواع من الأحداث عبر القرون. فتوجد قصص عن الشفآت الأعجوبة، والتماثيل الدينية نازفة الدم، وظهور ندوب آثار صلب المسيح عليها، وزيارات مريم العذراء ٢. كمثال، في منطقة الزيتون في مصر، من سنة ١٩٦٨ إلى ١٩٧٠م، شاهد آلاف الناس ما بدا أنه صورة مضيئة لمريم العذراء تمشي على القبة المتوسطة الخاصة بالكنيسة القبطية المعروفة باسم كنيسة مارتا [القديسة] مريم في الزيتون وتحوم من آن على آخر فوقها ٣. وفي لوردز بفرنسا أُبلغ عن كثير من الشفآت الغير مفسّرة. بعد التحقيق من جانب الكنيسة الكاثوليكية أُعلن أن البعض منها معجزيّ. أُبلغ عن الأحداث العجيبة والغامضة أيضا في سياق تقاليد دينية أخرى، مثل ارتفاع المتأملين اليوجيين الهندوس في الهواء ٤. [ولليهودية والإسلام نصيب كبير من قصص المعجزات لدى موسى ومحمد والأنبياء وأتباع الأنبياء والأولياء وزوار الكعبة أو مقامات الصوفية].

يبدو أن هذه البلاغات _لو قُبِلَتْ على أنها صحيحة_ فلا يمكن تفسيرها سواء بالحس السليم المنطقي المشترك ولا بالمصطلحات العلمية. كمثال، لا يبدو أن هناك

طريقة عادية لتفسير كيفية قيام يسوع [زعمًا] من الموت أو تحويله الماء إلى نبيذ في عرس قانا الجليل، ولا تفسيراً علمياً للصورة المضيئة على قبة كنيسة مارتا مريم في الزيتون ولا الشفآت في لوردز [أو مكة]، ولا طريقة عادية لمعرفة لتعليل ارتفاع الیوجیین [المزعوم] في الهواء.

تجري جدلية لصالح وجود الله قائمة على الدليل الخاص بتلك الأحداث الغير مفسّرة كالتالي: بما أن تلك الأحداث لا يمكن تفسيرها بالمصطلحات والشروط العادية، فهي معجزات. المعجزات بتعريفها لا يمكن تفسيرها إلا بمصطلحات وجود قوة فائقة للطبيعة ما. أكثر التفاسير الفائقة للطبيعة معقولة للمعجزات هو أن الله سبّب حدوثها. بالتالي فإنه يُرجّح أن الله يوجد.

لقد استعمل الفلاسفة واللاهوتيون عبر العصور شكلاً من هذه الجدلية إما للبرهنة على وجود الله أو على نحو أكثر شيوعاً لتأييد صحة دين معيّن. كمثال، فإن كلا من أوجستين وثمّس الأكويني في التقليد المسيحي ٥ وفيلو[ان] اليهودي في التقليد اليهودي ٦ وابن سينا في التقليد الإسلامي ٧ استشهدوا بالمعجزات. في الواقع، فإن الاعتقاد بأنه يمكن إثبات صحة الدين المسيحي على أساس المعجزات هو عقيدة كاثوليكية منذ الجلسة الثالثة لمجمع القاتيكان الأول في عام ١٨٧٠م ٨. رغم أن الاعتقاد في وجود المعجزات لا يشدد عليه في السنوات الأخيرة اللاهوتيون المسيحيون الأكثر حنكة وتطوراً ٩، فحتى العصر الحالي لم يتخل معظم اللاهوتيين المسيحيين عن الاعتقاد بأن يسوع بُعث من الموت على نحو معجزي ١٠. وكذلك، لا يزال هناك فلاسفة دين يعتقدون أن الجدلية تقدم بعض التأييد للإيمان. وهكذا جادل رتشرد سونبرن في كتابه (وجود الله) ١١ بأنها تقدم تأييداً لفرضية وجود الله، وجادل Richard Purtill في (التفكير في الدين: مقدمة فلسفية إلى الدين) لصالح استعمال مقيد لهذه الجدلية. ١٢

مفهوم المعجزات

قبل أن نحاول تقييم الجدلية من خلال المعجزات، فإنه لهامُّ أن يكون لدينا وضوح بصدد ما تكونه المعجزة وما لا تكونه. إن المعجزة ليست حدثاً غير عادي ببساطة. فهناك الكثير من الأحداث الغير عادية التي لا تُعتبر معجزات، كمثال: هبات الثلج في يوليو في بوسطن [بوسطن] ومولد طفل يزن أكثر من ١١ رطلا. وليست المعجزة مجرد حدث لا يمكن تفسيره من خلال القوانين العلمية المعروفة حالياً. فباعتبار كل شيء، من ضمن تلك الأحداث التي لا تُعتبر معجزاتٍ حدوث السرطان والعيوب التكوينية [الخلقية].

ما هي المعجزة إذن؟ تقليدياً تُعرّف المعجزة على أنها انتهاك لقانون الطبيعة ١٣. رغم ذلك، فإن هذا التعريف التقليدي به مشكلة جدية تحول دون تبنيه هنا. تصور عالماً محتملاً حيث يسبب إلهٌ حدثاً ما، مثل علاج سرطان أحد، والذي لا يمكن تفسيره من خلال أي قانون معروف للعلم حتى الآن. رغم ذلك، افترض أنه في ذلك العالم يحكم فعل الله قانونٌ يحكم قوى الآلهة. يمكننا القول بأنه في ذلك العالم قد حدثت معجزة لكن لم يكن هناك انتهاك لأي قانون لأن أفعال الله نفسها تحكمها قوانين.

لهذا السبب أعرف المعجزة على أنها حدث يسببه وجود قوة فائقة للطبيعة ١٤. هذا التعريف ينسجم مع معجزة لا تنتهك أي قانون. لكن ما هي القوة الفائقة للطبيعة؟ إنها القوة التي تفوق على نحو كبير ملحوظ القوى التي يمتلكها البشر. القوى الفائقة للطبيعة تمتلكها كائنات فائقة للطبيعة: الآلهة والملائكة والبشر الخارقون والشياطين ١٥. لو أن الكائنات الفائقة للطبيعة توجد، فإن القوى التي يمتلكونها لا تحتاج أن تكون منتهكة لقوانين الطبيعة. في الواقع، يمكن أن يتصور المرء حكم القوانين العادية لهذه القدرات، وأن فلاسفة العلم يفهمون عموماً تلك القوانين، وأن هناك بيانات عالمية مجمع عليها تؤيد الاستدلالات الخاصة بوقائع العوالم المفترضة ذات

الظروف المضادة المخالف، وربما تتواءم مع متطلبات تقنية أخرى مثل مبدأ عدم تمايز المتطابقات وإمكانية بعضها محل الآخر. لا يوجد سبب لعدم إمكانية وجود قوانين عامة صحيحة خاصة بالكائنات الفائقة للطبيعة وقواها والتي تقي بهذه الشروط.

يمكن أن يفكر المرء في الوضع على هذا النحو ١٦: الطبيعة في معناها الأوسع، ولنسمها الطبيعة، وتتضمن كل الكائنات (الفائقة للطبيعة والطبيعية) وأنشطتها (التي تحددها قوى طبيعية وغير طبيعية). بالتالي فإن الطبيعة، وتتضمن المجموع الكلي للكائنات وتفاعلاتها السببية. الأشياء الوحيدة الغير متضمنة في الطبيعة هي الكائنات الغير قادرة على أي تفاعلات، كالأرقام أو المجموعات. كل الكائنات وتفاعلاتها السببية في الطبيعة تحكمها القوانين العادية.

والطبيعة بمعناها الضيق، الطبيعة ض، تتألف من مملكة البشر والكائنات الأقل من البشر وقواها. الطبيعة ض جزء من الطبيعة، ولو لم يكن هناك كائنات أو قوى فائقة للطبيعة، فهي متطابقة معها. وفقا لهذا الرأي، فإن المعجزات لا تتجاوز الطبيعة، وإنما تتجاوز الطبيعة ض. أو للتعبير عن الأمر على نحو مختلف؛ فإن المعجزات لا يمكن تفسيرها من خلال القوانين الحاكمة للطبيعة بمعناها الضيق ض، وإنما يمكن تفسيرها من خلال قوانين الطبيعة بمعناها الواسع و. فلو أن هناك قوانين تحكمها الطبيعة والتي تتجاوز الطبيعة ض، فإن هذه القوانين لا يمكن أن يُحقَّق فيها من خلال العلم.

الآن، قد يُعترض بأنه لو أن الكائنات الفائقة للطبيعة كالإله الإيماني [التوحيدي] توجد، فإن قواها لا تحكمها القوانين العادية. لو كان الأمر هكذا، فإن تعريفنا لن يكون معيبا. فيمكننا أن نظل نقول أنها ليست جزءا من معنى "المعجزة" على أنها انتهاك لأحد قوانين الطبيعة. فباعتبار كل شيء، يمكن أن توجد كائنات فائقة للطبيعة تقوم بمعجزات والتي تحكم أفعالها القوانين العادية. لو أن أفعال الله لا

تحكمها قوانين، فبالتالي سوف تنتهك المعجزات قوانين الطبيعة بمعناها الضيق، ولن تحكم الطبيعة بمعناها الواسع القوانين العادية. لكن هذا لن يعني أن المعجزات بطبيعتها وتعريفها انتهاكات للقوانين الطبيعية.

وفقا للرأي التقليدي، فإن المعجزات غير قابلة للتكرار بالإضافة إلى كونها انتهاكات للقوانين الطبيعية ١٧، لكنني أرفض هذا الوصف أيضا. وفقا لتعريفي، فلا يوجد سبب حدسي لعدم إمكانية تكرار معجزة عدة مرات ١٨. كمثال، فإنه غير مستحيل منطقيا على صانع معجزة أن يعيد العديد من الناس إلى الحياة. في الواقع، فإن من يدعون بالمعالجين بالإيمان مثل W. V. Gram و Oral Roberts قد تسببوا كما يُزعم في معجزات عديدة من نفس النوع. قد يتشكك المرء في صحة هذه الادعاءات ١٩، لكن ليس هناك شيء غير متسق في هذه القصص [ملاحظة من المترجم: وتحتوي نصوص الأديان على معجزات متشابهة ومتكررة يمكن العثور عليها في قصصها]. لا يمكن للمرء أن يقول ببساطة أن القصص مزيفة لأن "المعجزات" كُـرِّرَت. إلا لو كان عدم التكرار جزءا من تعريف المعجزة فسيمكن للمرء ذلك.

احتمالية وجود الإله، بافتراض وجود المعجزات

نحن الآن مستعدون لبدء تقييم للجدلية على أساس المعجزات. أول شيء لدراسته هو ما إذا يكون وجود المعجزات سوف يدعم في الحقيقة فرضية وجود الله. فلنفترض أن المعجزات بالمعنى المحدد أعلاه تحدث بالفعل، أي: حدث سببه فعل لقوة فائقة للطبيعة. هل سيكون ذلك دليلا جيدا لصالح وجود الله؟ للتصريح بموقفي باختصار، فإنها لن تكون كذلك، حيث أنها قد تكون نتيجة أفعال كائنات فائقة للطبيعة أخرى بجانب الله.

رغم ذلك فيجب دراسة السؤال على نحو أكثر عناية. يُقصد بالأدلة لصالح وجود الله أي: الأدلة الاستقرائية بالمعنى المحدد سابقا. فلنفترض أن فرضية وجود الله يدعمها

استقرائيا الدليل (أن المعجزات تحدث). باتباعنا لسونبرن، فلنميز بين نوعين من الجدليات الاستقرائية لصالح المعجزات، وهما: بين الجدلية الاستقرائية القائمة على المقدمات التي تؤكد أو تضيف إلى احتمالية النتيجة، وبين الجدلية الاستقرائية القائمة على المقدمات التي تجعل النتيجة محتملة. في جدلية استقرائية جيدة قائمة على المقدمات التي تؤكد أو تضيف إلى احتمالية النتيجة سيكون لدينا (١) احتمالية الفرضية/ بالنسبة للدليل والخلفية المعرفية < احتمالية الفرضية/ بالنسبة للخلفية المعرفية.

(٢) احتمالية الفرضية/ بالنسبة للدليل والخلفية المعرفية < احتمالية نقيض الفرضية/ بالنسبة للدليل والخلفية المعرفية.

وبعد، فإن (١) يكون صحيحا لو وفقط لو أن (٣) احتمالية الدليل/ بالنسبة للفرضية والخلفية المعرفية < احتمالية الدليل/ بالنسبة للخلفية المعرفية.

وطالما أن احتمالية الفرضية/ بالنسبة للخلفية المعرفية لا تساوي ٠، فإن (٣) بالتالي ترادف وتساوي:

(٤) احتمالية الدليل/ بالنسبة للفرضية والخلفية المعرفية < احتمالية الدليل/ بالنسبة لنقيض الفرضية والخلفية المعرفية.

يمكن للمرء أن يدرك مباشرة المشكلة في المقدمة (٤). فإنه غير واضح تماما لماذا ينبغي أن يفترض المرء أن (٤) صحيحة. فباعتبار كل شيء، يمكن فهم نقيض الفرضية على أنه ملتقى للفرضيات الممتثلة للفرضيات المنافسة للفرضية [فرضية الله كصانع للمعجزات]، بما في ذلك في ذلك الملتقى فرضيات وجود كائنات مفترضة محدودة لكنها قوية جدا دافعها الأساسي الذي لديها هو الرغبة في عمل المعجزات. إن احتمالية الدليل بالنسبة لهذه الفرضيات عن صانعي المعجزات المحدودين ستكون

واحدًا. أما احتمالية الدليل بالنسبة للأعضاء الآخرين لهذا الملتقى فسوف تختلف من الصفر إلى ما يقارب الواحد (أي ١٠٠%). لا يوجد سبب حدسي للافتراض بأن احتمالية الدليل بالنسبة لكامل الملتقى ستكون أقل من احتمالية الدليل بالنسبة لفرضية الله كصانع للمعجزات. إنه هام أن ندرك أن:

احتمالية الدليل بالنسبة لفرضية الله والخلفية المعرفية لا تساوي ١.

أي أن فرضية الإيمان (التوحيدي) لا تستلزم وجود المعجزات. كمثال، فقد جادل سونبرن فقط بأن المعجزات مرجحة بافتراض وجود الله. أما مدى مرجوحيتها فغير واضح. إن السؤال الحاسم هو ما إذا تكون المعجزات أكثر احتمالية لو أن الإيمان (التوحيدي) باطل. يبدو أن سونبرن يفترض في تحليله على نحو خاطئ أن المنافس الوحيد للإيمان هو المذهب الطبيعي. لكن هناك فرضيات فائقة للطبيعة منافسة عديدة والتي ستفسر [زعمًا] وجود المعجزات ٢١.

بالإضافة إلى ذلك، فبعض المعجزات المبلغ عنها في التقليد المسيحي تبدو أنها تفسرها على نحو أفضل الفرضيات الفائقة للطبيعة الغير مسيحية. فبعض المعجزات التي قام بها المسيح، مثل سَوِّقِ الشياطين إلى أجساد الخنازير الجَدْرِية [نسبةً إلى منطقة فلسطينية متى ٨: ٢٨] ولَعْنِ شجرة التين تبدو أنها يصعب التوفيق بينها وبين الاعتقاد بإله محسن لطيف ورحيم ٢٢. علاوة على ذلك، فإن المعجزة بطبيعتها لا يمكن تفسيرها بقانون يحكم الطبيعة بمعناها الضيق. وبناء عليه، فإن وجود المعجزات [المزعومة] لا يمكن تفسيره بالعلم وفي الواقع هو غير مهم لفهم علمي للعالم. وكذلك فهناك عراقيل وخلافات كبيرة في تعريف المعجزات. وبالتالي فمهما يمكن أن يكون للمعجزات من نتائج جيدة فهي كذلك تعوّق وتضلل وتشوّش. إن إلهنا محسنًا وكامل القدرة كان على نحو واضح سيكون قادرًا على تحقيق أغراضه بطرق ليس لها هذه التأثيرات الغير ملائمة. علاوة على ذلك، يبدو أن بعض المعجزات يحدث على نحو متقلب، كمثال البعض يُشفون والبعض لا، بينما تبدو معجزات

أخرى تافهة وغير مهمة، كمثال التماثيل النازفة وآثار ندوب الصلب. لسن ما كان المرء سيتوقعه مسبقاً من كائن عادل على نحو كامل وكلّي القدرة ٢٣.

بالتالي حتى لو سلمنا بوجود المعجزات، يظل لا يوجد جدلية استقرائية جيدة مؤكّدة قائمة على المقدمات التي تؤكد أو تضيف إلى احتمالية النتيجة ٢٤. بالتالي حتى لو افترض المرء وجود المعجزات، فإنه غير واضح ما إذا كان هذا سيدعم فرضية وجود الله أكثر من نقيضها،

المذهب الطبيعي في مقابل الإيمان بقوة فائقة للطبيعة ووجود المعجزات

هل يوجد أي سبب للافتراض بأن المعجزات توجد بالفعل؟ وهل يمكننا الرد على هذا السؤال بدون تحيز مسبق لموقف نظري ميتافيزيقي عام؟ جادل C. S. Lewis وهو كاتب وفيلسوف مسيحي مشهور في كتابه (المعجزات) أنه لتقييم وتقدير ما إذا كانت المعجزات توجد، فإنه ضروري أن يُختار إما المذهب الطبيعي أو الإيمان بالقوة الخارقة للطبيعة. فجادل قائلاً:

"لا ينتج بأي حال عن الإيمان بقوة فائقة للطبيعة أن المعجزات من أي نوع تحدث بالفعل في الواقع . قد لا يقوم الله (الشيء الأساسي) في الحقيقة بالتدخل في النظام الطبيعي الذي خلقه أبدا... لو قررنا أن الطبيعة ليست الشيء الوحيد الموجود، فبالتالي لا يمكننا أن نقرر مقدماً ما إذا تكون خالية من المعجزات أم لا... لكن لو كان المذهب الطبيعي صحيحاً فنحن من ثم نعلم مسبقاً أن المعجزات مستحيلة؛ فلا يمكن أن يدخل شيء إلى الطبيعة من الخارج لأنه لا شيء في الخارج ليدخل، الطبيعة تكون كل شيء... لذلك يجب أن يكون اختيارنا الأول بين المذهب الطبيعي والإيمان بقوة فائقة للطبيعة ٢٥.

ربما يمكن إعادة إنشاء جدلية لُوس كالتالي: لا الاستشهاد بالأدلة التاريخية ولا التجربة الشخصية سيبرهن على وجود المعجزات لو كنا قد قررنا من قبل أن المعجزات مستحيلة أو غير مرجحة. يمكن للمرء أن يقرر أنها مستحيلة حدسيا أو غير مرجحة فقط لو أنه قد قرر أن المذهب الطبيعي صحيح. من ناحية أخرى، لو جادل المرء بأن المعجزات محتملة حدسيا أو على الأقل ليست غير محتملة حدسيا فإنه يكون قد قبل الاعتقاد بقوة فائقة للطبيعة.

لو أن لُوس محق، فبالتالي لا يمكن لدليل المعجزات تقديم أي تأييد مستقل للإيمان بقوة فائقة للطبيعة، حيث أنه للبرهنة على وجود المعجزات سيكون على المرء أن يعتقد مسبقا بوجود قوة فائقة للطبيعة. إن موقف لُوس النظري _لو قُبل_ لعله يقوم بالكثير من التقويض للجدلية على أساس المعجزات أكثر من أي نقد طبيعاني لهذه الجدلية. لكن هل ينبغي قبوله؟

إن لُوس مصيب يقيئاً في افتراضه أنه في بحث مسألة ما إذا توجد معجزات يوجد خطر لجوء المرء إلى جدليات وافتراضات حدسية، لكن حل هذه المشكلة ليس الاختيار بين المذهب الطبيعي أو الإيمان بقوة فائقة للطبيعة مسبقا. بالأحرى يجب على المرء أن يحاول نبذ الجدليات الحدسية وبدلاً من ذلك يؤسس موقفه النظري على الآراء الاستقرائية. لم يبرهن لُوس على أن هذا مستحيل. وبالتالي فهو لم يبرهن على أن المرء يجب أن يختار بين المذهب الطبيعي والإيمان بقوة فائقة للطبيعة قبل التحقيق في احتمالية [إمكانية] المعجزات.

علاوة على ذلك، عندما حاول لُوس تقديم أسباب لاختيار الإيمان بقوة فائقة للطبيعة بدلاً من المذهب الطبيعي فشل على نحو بائس. فقد عرّف المذهب الطبيعي على أنه الرأي القائل بأن كل الأحداث الحادثة في زمان ومكان تسببها أحداث أبكر، وأن هذه العملية السببية "تمضي على نحو مستقل حر" ٢٦، أي أنه لا يوجد شيء خارج هذا النظام السببي يتدخل أو يقاطع العملية السببية ٢٧. وجادل بأن المذهب

الطبيعي لا ينسجم مع كل من التفكير العقلاني ٢٨ والمثل والأحكام الأخلاقية ٢٩. فلو أن المذهب الطبيعي صحيح لا أحد سيمكنه الجدل لصالح صحة هذه الأمور وأن لا مصلحة لطبيعاني في مناصرة المبادئ الأخلاقية. بالتالي فإن المذهب الطبيعي. بالتالي فإن المذهب الطبيعي داحض لنفسه، والطبيعانيين غير متسقين.

رغم ذلك، فإن جدليات لُوس لصالح هذه الأطروحات الكبيرة إما ضعيفة جدا أو غير متسقة. إن جدليته لصالح الادعاء الأول يمكن إعادة إنشائها كالتالي ٣٠:

- (١) لو أن المذهب الطبيعي صحيح، فإن كل تفكيرنا يجب أن يُفسّر في ضوء السبب والنتيجة (قانون السببية).
- (٢) لو أن كل تفكيرنا يجب أن يُفسّر في ضوء السبب والنتيجة، فبالتالي لا يمكن للمذهب الطبيعي تقديم تعليل للاستدلال العقلاني.
- (٣) إن لا يمكن للمذهب الطبيعي تقديم تعليل للاستدلال العقلاني، فمن ثم لا يمكن للطبيعاني أن يعرف أن المذهب الطبيعي صحيح.
- (٤) لو أن الطبيعاني لا يعرف أن المذهب الطبيعي صحيح، فلا يمكن أن يكون هناك تعليل للاعتقاد في المذهب الطبيعي.

(٥) بالتالي، إن يكن المذهب الطبيعي صحيحا، فلا يمكن وجود تعليل للاعتقاد به.

المقدمة المنطقية المفصلية الهامة هي رقم (١)، ويصعب فهم سبب اعتقاد لُوس بها. فسبب ما يبدو أن لُوس يفترض أن الطبيعانيين يجب أن يميزوا بين أنواع التفكير المختلفة (كمثال؛ التفكير العقلاني والغير عقلاني) بمصطلحات سببية بالكامل. لكنهم لا يقومون بذلك. لا يوجد سبب لعدم إمكانية استعمال الطبيعانيين مصطلحات مثل الحقيقة والصحة والاحتمالية لتعليل التفكير العقلاني. في الواقع، هذا بالضبط ما يقوم به الطبيعانيون المعاصرون. ٣١

أما الجدلية لصالح الادعاء الثاني فتنبع أسلوبا مشابها وهي حقا حالة خاصة من الجدلية الأولى.

(١-) لو أن المذهب الطبيعي صحيح، فبالتالي تكون كل الأحكام الأخلاقية غير مُعلَّلة.

(٢-) لو أن كل الأحكام الأخلاقية غير مُعلَّلة، يكون الخير والشر أوهاما.

(٣-) لو أن الخير والشر أوهام، فبالتالي لا يكون الطبيعيون متسقين ثابتين على المبدأ عندما يؤيدون خيرية البشرية كنموذج أخلاقي.

(٤-) بالتالي، لو أن المذهب الطبيعي صحيح، فإن الطبيعيين يكونون غير متسقين ثابتين على المبدأ عندما يؤيدون خيرية البشرية كنموذج أخلاقي.

هنا مجددا المشكلة في المقدمة المنطقية (١-)، لأنه لا يوجد سبب للافتراض بأنه صحيح. يبدو أنه إما يقوم على الجدلية الأولى بأن المذهب الطبيعي لا يمكنه تقديم تعليل للتفكير (وبالتالي لا يمكن للطبيعانيين تقديم تعليل للتفكير الأخلاقي) أو/و على رأي خاطئ عن ما يعتقده الطبيعيون الأخلاقيون. بوضوح لا يعتقد معظم الطبيعيين الأخلاقيين بالرأي القائل بأنه لا يوجد صواب أو خطأ، مثلما يبدو أن لوس يدعي [ضدهم] ٣٢. إنه لجدير بالأهمية أن لوس لم يستشهد بطبيعاني واحد يعتقد بالرأي الذي نسبه إلى المذهب الطبيعي.

أخلص إلى أنه ليس ضروريا الاختيار بين المذهب الطبيعي والإيمان بقوة فائقة للطبيعة قبل الرد على سؤال ما إذا توجد المعجزات أم لا. علاوة على ذلك، حتى بافتراض صحتها، فإن جدلية لوس لرفض المذهب الطبيعي غير سليمة منطقيا.

صعوبة البرهنة على وجود المعجزات

بعد دراستي لمسألة ما إذا كان وجود الله يؤيده استدلاليا وجود المعجزات، فإنني أظل متشككا. وبالإضافة إلى ذلك، فإن جدال لوس بأن المرء يجب أن يختار بين المذهب الطبيعي والإيمان بقوة فائقة للطبيعة قبل أن يمكنه تقرير ما إذا توجد المعجزات غير مقنع. رغم ذلك، يظل السؤال عما إذا يوجد أي سبب للافتراض بأن المعجزات توجد في الحقيقة.

قدم ديفيد هيوم جدلية عامة ضد وجود المعجزات في كتابه (عن المعجزات) ٣٣. وفقا لفهم معياري فإن هيوم لم يحاول البرهنة على أن المعجزات مستحيلة حدسيا بل بالأحرى أنه مستحيل حدسيا امتلاك دليل قوي على وجودها. ما الذي يعنيه هيوم بالمعجزة؟ وفقا لرأيه فإن المعجزة انتهاك لقانون للطبيعة. بالتالي، فإن من يجادل بأن حدثا ما معجزة عليه عبثا يستحيل الإيفاء بهما معا ٣٤، أن يبرهن على أن الحدث قد حدث وأن الحدث انتهك قانونا للطبيعة. فلنعتبر أن قانون الطبيعة المفترض هو:

لا أحد قد أعيد إلى الحياة [بعد موته].

قانون الطبيعة قد أكدته ميات مليارات البشر، والدليل قوي مهيم. والآن فلنر الفرضية التالية:

الفرضية: بعض الناس قد أعيدوا إلى الحياة.

لو كان لدينا دليل قوي لصالح الفرضية، لكان هذا سيدحض قانون الطبيعة. لكننا لا يمكننا امتلاك ذلك الدليل. الدليل الذي يمكن أن يؤيد الفرضية يقوم على الشهادات البشرية، لكنها في أفضل أحوالها عرضة للخطأ. وهكذا فلا توجد علاقة مطردة بين الشهادة البشرية على أن شيئا ما حدث وكونه قد حدث فعلا. مع ذلك، فإن دليلنا

لصالح قانون الطبيعة يجب أنها أقوى من ذلك. فحيث أنه قانون للطبيعة فإن هناك علاقة مطردة منتظمة في خبراتنا بين موت الشخص وعدم عودته للحياة. بالتالي، في ضوء خبراتنا فإن احتمالية قانون الطبيعة يجب أن تكون أقوى من احتمالية فرضية عودة بعض الموتى للحياة. يمكن أن يُجادل على انخفاض احتمالية الفرضية مقارنة بقانون الطبيعة بطريقة أخرى. وفقا لأحد طرق فهم هيوم، فإن هذا الانتهاك بطبيعته غير قابل للتكرار ٣٥. ولو أن المعجزات غير قابلة للتكرار، فإنه يمكن أن يكون هناك على أقصى تقدير مثال مؤكّد واحد للفرضية. على النقيض، هناك مليارات الأمثلة المؤكّدة لقانون الطبيعة. مجدداً، [نجد] أن احتمالية قانون الطبيعة يجب أن تكون أعلى من احتمالية الفرضية.

هناك الكثير مما هو خطأ في هذه الجدلية. فهي تفترض أن دليلنا على قوانين الطبيعة لا يقوم على الشهادة بل على الخبرة الشخصية. لكنه ليس كذلك. كمثال، فإن معرفتنا عن قانون الطبيعة الخاص بالموت تقوم في معظمها على شهادة الآخرين. في الواقع، معظمنا له خبرة مباشرة قليلة مع موت الأشخاص. خبرتنا المباشرة تؤيدها وتوسع منها شهادات البشر القابلين للخطأ. رغم ذلك، فلو فهمنا الخبرة بحيث تتضمن ليس فقط خبرة الفرد الخاصة بعدم عودة شخص ميت للحياة، بل والخبرة المتشاركة للحضارة والتي تقوم جزئياً على الشهادات، فمن ثمّ يبدو أن جدلية هيوم ضد فرضية عودة الموتى إلى الحياة تفترض مسبقاً صحة ما تحتاج إلى إثباته. فباعتبار كل شيء، توجد بلاغات قليلة عن ناس عادوا [زعماء] إلى الحياة. كيف يمكننا أن نعرف حدسياً أن احتمالياتها منخفضة؟

علاوة على ذلك، إن كانت جدلية هيوم تفترض عدم قابلية تكرار المعجزة، فبالتالي فإن الجدلية مُضَعَفَةٌ أكثر. فمع ذلك، لا يوجد سبب لعدم إمكانية أن تؤكد فرضية المعجزة العديد من الأمثلة لكي تكون الفرضية محتملة. إن مثالا مؤكّداً واحداً كافٍ. افترض أن هناك بلاغات عن عودة غاندي للحياة. إن كانت الأدلة على ذلك قوية للغاية، لكان سيكون هناك أسباب ممتازة للاعتقاد بأن فرضية عودة الموتى إلى

الحياة صحيحة وأن القانون الطبيعي القائل بعدم عودتهم باطل. كمثال، لو كانت الشهادات وافرة ومستقلة وموثوقة بها للغاية، ولو كان هناك دليل فيزيائي ممتاز على عودة غاندي للحياة، مثل تسجيلات فيديو، وتسجيلات رسم موجات الدماغ الكهربائية المؤكدة لحدوث وفاة الدماغ من قبل له، وما إلى ذلك، فهذا قد يكون كافيا لنبذ مبدأ عدم إمكانية عودة الموتى للحياة كقانون من قوانين الطبيعة ٣٦.

تفشل جدلية هيوم هذه في البرهنة على وجود أي سبب حدسي لافتراض استحالة امتلاك دليل قوي على وجود المعجزات. لكن توجد أسباب استدلالية ممتازة _اقترحها ديفيد هيوم وآخرون ٣٧_ للافتراض بأن الأدلة غير قوية ٣٨. في الواقع، يجب أن يتغلب أي شخص يجادل لصالح المعجزات على ثلاث عقبات استدلالية.

إن المعتقد بالمعجزات يجب أن يقدم أسبابا للافتراض بأن الحدث، المعجزة المزعومة، لن يمكن تفسيرها من خلال قوانين علمية غير معروفة تحكم الطبيعة بمعناها الضيق. وبما أنه على نحو جلي لم تُكتشف كل القوانين الحاكمة للطبيعة بمعناها الضيق، فهذا يبدو صعبا عمله. يجب أن يجادل مناصرو فرضية المعجزة على إمكانية أن الحدث لن يفسره علم المستقبل، باستعماله قوانين غير مكتشفة حتى الآن والتي تحكم الطبيعة بمعناها الضيق. بالنظر إلى التقدم العلمي للقرنين السابقين فإن مثل ذلك التنبؤ يبدو متهورا وغير مُعَلَّل ٣٩. كمثال، في الطب فإن الأمراض التي كانت تعتبر غامضة أصبحت الآن مفهومة بدون لجوء للقوى الفائقة للطبيعة [كتفسير]. يبدو أن التقدم أكثر مرجح للغاية، في الواقع فإن كثيرا مما يسمى بالشفآت المعجزية الخاصة بالماضي قد تصير مفهومة يوما ما _ مثلما صار بعضها بالفعل _ في ضوء الطب النفسي الجسدي. ما إذا كانت الظواهر الغامضة الأخرى ستفسرها تحقيقات علم المستقبل أقل تأكدا، لكن لا يمكن استبعاد الاحتمالية. إن الشكل المضيء على قبة القديسة مريم قد يُفسر في المستقبل من خلال علم نفس التخاطر الجمعي. كمثال، اقترح د. Scott Rogo أن الشكل المضيء يمكن تفسيره في ضوء الطاقة النفسية المتولدة من خلال توقعات سكان الزيتون [المسيحيين وزوار

كنيسة الزيتون] لزيارة مريم العذراء ٤٠. في العصر الحالي فإن نظرية روجو تخمين محض، ولا توجد قوانين معروفة ترتبط بظهورات للطاقة النفسية. لكن يجب على المؤمن بالمعجزات أنه لن يمكن أن تُكتشف أي قوانين بخصوص الطاقة النفسية أو أي قوانين أخرى والتي يمكنها تفسير الشكل المضيء.

قد يجادل المعتقدون بالمعجزات بأن بعض الأحداث ليست غير مفسرة في ضوء القوانين الحاكمة للطبيعة بمعناها الضيق فحسب، بل وهي في تعارض معها. من يمشي على الماء [أو يدع صعوده إلى "السماء" على بغل مجنح] يكن قد قام بشيء ليس لا تفسره القوانين الحاكمة للطبيعة بمعناها الضيق فحسب بل وهو في تعارض مع تلك القوانين. لكن بالتالي، لتفسير الحدث، يكون ضروريا اللجوء إلى القوانين الحاكمة للطبيعة بمعناها الواسع. تدل القدرة على المشي على الماء على التأثيرات السببية لقوة فائقة للطبيعة تفوق عمل الطبيعة بمعناها الضيق.

إن الصعوبة هنا هي معرفة ما إذا يكون التعارض حقيقيا أم ظاهريا. هذه هي العقبة الكبيرة الثانية بالنسبة للمعتقدين بالمعجزات. يجب أن يجادلوا بأن التعارض يُرجح أنه حقيقي أكثر من أن يكون ظاهريا، لكن يصعب الجدل على ذلك، إذ توجد طرق عديدة يمكن أن تضلل وتخدع المظاهر بها في الحالات من هذا النوع.

إحدى الطرق التي يمكن أن ينشأ من خلالها تعارض ظاهري هي الخداع والحيلة والتحايل. إن صعوبات استبعاد الخداع والاحتيال والتزييف هائلة على نحو أسطوري. إن لدينا سببا ممتازا في العصر الحالي للاعتقاد بأن المعالجين المعاصرين بالإيمان يستعملون الخداع والغش ليجعلوا الأمر يبدو كأنهم لديهم قوى غير عادية ويحققون إشفآت معجزة ٤١. يكون لدى هؤلاء الرجال مشكلة صغيرة في خداع جمهور ليس أقل حنكة بالتأكيد من جمهور عصور كتابة الكتاب المقدس. حتى في الباراسيكولوجي المعاصر، حيث تُستعمل تحكيمات معملية، توجد صعوبة كبيرة في استبعاد التفسيرات الناتجة في ضوء الخداع. من خلال خدع عديدة، خُدع قائلون

بالتجارب مدرّبون في مجال أبحاث الإدراك الفائق للحس بحيث اعتقدوا أن أحداثا فائقة للطبيعة قد حدثت ٤٢. والباراسيكولوجيون أنفسهم لجؤوا إلى الخداع وهو ما يُعرف بخداع القائم بالتجربة_ لاصطناع أدلة ملفقة مؤيدة لصحة الإدراك الفائق للحس. يحتاج الأمر إلى أكثر التحكّيمات صرامة واستعمال خبراء مثل ممارسي خدع السحر المدربين على اكتشاف التزييف، والإصرار على استعمال محققين مستقلين للتيقن من أن النتائج الإيجابية في أبحاث __ لا تقوم على الخداع. وهكذا عندما يبلغ شهود عيان بأنهم قد رأوا ممارسي يوجا يرتفعون في الهواء، حتى لو صاحبت هذه البلاغات صور، فإنها يجب أن تُعامل بتشكك إلى أن يوجد سبب وجيه لاستبعاد احتمالية الخداع والتحايل من جانب اليوجي وكذلك من جانب الشاهد على الحدث.

إن كان الأمر يحتاج تحكما واحترازا في العصر الحالي في المعامل العلمية للتخلص من الخداع والتلفيق، فأني مصداقية علينا أن نعطيها للبلاغات عن المعجزات التي أبلغ بها في العصور الكتابية ناسٌ أقل تعليما وحنكة غير مزوّدين بتحكّيمات منهجية ضد الخداع؟ ٤٣ الرد المعقول سيكون: "القليل جدا". ينبغي أن يسأل المرء بالتأكيد: هل سار يسوع حقا على الماء أم أنه بدا كذلك فقط لأنه كان يمشي على صخور تحت سطح الماء؟ هل حوّل يسوع الماء إلى نبيذ، أم أنه بدا كذلك فقط لأنه استبدل النبيذ بالماء بحيلة ذكية ما؟ إن فرضية أن يسوع كان مشعوذا قد بحثها بجدية بعض باحثي الدراسات الكتابية ٤٥. إن نجاح بعض مدعي العلاج بالإيمان المعاصرون ومستحضرو الأرواح في إقناع الجمهور باستعمال الخداع والحيل يدل على أنه كان يمكن ليسوع _ لو كان مشعوذا _ أن يقوم بنفس الشيء.

وكذلك قد لا تكون المعجزات المزعومة بسبب خدعة أو حيلة ما بل بسبب خطأ إدراكي قائم على أساس ديني. قد يرى الناس الممثلون بالحماسة الدينية ما يريدون أن يروه، وليس ما هو موجود في الواقع. إننا نعلم من الدراسات التجريبية أن اعتقادات وتحيزات الناس تؤثر على ما يرونه ويبلغون عنه ٤٦. لن يكون مفاجئا بالتالي أن الناس المتدينين المبلغين عن رؤيتهم حدثا معجزيا يُسقطون تحيزاتهم على

الحدث الحقيقي. هل سَكَنَ يسوع العاصفة (متى ٨: ٢٣ - ٢٧)، أم صادف أن توقفت العاصفة بالصدفة عندما "تهض ووبَّخ الريح والبحر"؟ وهل "رأى" الشهود في حماسهم الدينية يسوع يسكن العاصفة؟

بالإضافة إلى ذلك، تشجع التوجهات الدينية في الأغلب على اعتقاد وقبول غير نقدي. في الواقع، في السياق الديني كثيرا ما يُعتَقَد أن الاعتقاد الغير نقدي فضيلة، أما الارتياب والتشكك فزدنية. وهكذا فإن اعتقادا ناشئا ضمن سياق ديني واعتقاد به في البدء باقتناع متواضع فقط قد يميل إلى تعزيز نفسه ويتطور إلى اقتناع لا يتزعزع. بالتالي لن يكون مفاجئا لو أن بعض الأحداث الطبيعية العادية تُرى في هذا السياق على أنها معجزات.

وهناك شيء آخر، فقد يبدو حدث ليس معجزة كأنه معجزة لو كانت معرفة الملاحظ غير كاملة بالقانون الحاكم للطبيعة بمعناها الضيق الذي يبدو [القانون] أنه انشُئَ. إن القانون الطبيعي ينطبق فقط على مدى معروف من الظروف، وليس على كل الظروف. وهكذا ينطبق قانون بويل الخاص بالغازات فقط في مدى درجات حرارة محدّد، وتتنبأ قوانين نيوتن بكتل الأجسام على نحو صحيح فقط في تسارعات لا تقترب من سرعة الضوء. كثيرا ما يصير مدى تطبيق القانون معروفا بدقة فقط بعد سنوات من صياغة القانون نفسه لأول مرة. وهكذا فبالفكر في القوانين الفسيولوجية [الخاصة بوظائف الأعضاء] والنفسية الحاكمة للإبصار التي تبدو في تعارض مع المعجزة الظاهرية لمعالج بالإيمان يسترجع بصر شخص [بزعم الأساطير]. قد ينطبق هذا القانون فقط على مدى محدد ثابت من التطبيقات، وفي ظروف خاصة قد تنطبق قوانين أخرى حاكمة للطبيعة بمعناها الضيق والتي تفسّر رد البصر. قد يكون نوعا القانونين كلاهما مستمدّين من نظرية شاملة لكنها غير معروفة بعد. يجب أن يجادل مؤيدو المعجزات بأن تفسير الحدث في ضوء نظرية كتلك أقل احتمالية من تفسير من خلال قوة فائقة للطبيعة ما.

مع ذلك، حتى لو برهن المرء أنه يُرجَّح أن حدثاً ما في تعارض مع القوانين العلمية الحتمية الحاكمة للطبيعة بمعناها الضيق أكثر من احتمالية كونه ليس كذلك، فهذا لن يعني أنه يرجح أن الحدث معجزة أكثر من احتمالية كونه ليس كذلك. بعبارة أخرى، ما كان سيبرهن على أن الحدث يمكن تفسيره فقط بالقوانين الحاكمة للطبيعة بمعناها الواسع [الميتافيزيقي الديني].

هذا يأتي بنا إلى العقبة الثالثة الكبيرة: ما نعتقد أنه قوانين حتمية بصرامة قد تكون في الحقيقة قوانين إحصائية. وبما أن القوانين الإحصائية تتسجم مع الحدوث النادر لأحداث غير مسببة، فإن الأحداث المصنفة كمعجزات قد تكون صُنِّفت على نحو خاطئ بما أنها قد تكون غير مسببة؛ أي أنها غير مقرّرة لا على نحو طبيعي ولا فائق للطبيعة. بالتالي يجب على مؤيدي المعجزات أن يبرهنوا على أن وجود المعجزات أكثر احتمالية من وجود الأحداث الغير مسببة.

باختصار، يجب على مؤيدي فرضية أن حدثاً معيّناً معجزة (فرضية المعجزة) أن يبرهنوا على أن فرضية المعجزة أكثر احتمالاً من التالي:

(الفرضية ب) الحدث سوف يفسره تقدم العلم في المستقبل عندما تُكتشف المزيد من القوانين الحاكمة للطبيعة بمعناها الضيق.

(الفرضية ج) الحدث يبدو متعارضاً مع القوانين الحاكمة للطبيعة بمعناها الضيق لكنه ليس كذلك.

(الفرضية د) الحدث غير مسبب.

لا توجد طريقة سهلة لتقييم الاحتمالات النسبية المتضمنة. رغم ذلك، كما قد رأينا بالفعل، فإن تقدم العلم وتاريخ الخداع والتزييف المرتبط بالمعجزات وما فوق الطبيعة

وتاريخ سهولة الانخداع والإدراك الخاطئ كلها تقترح بقوة أن الفرضيتين ب و ج مدعومتان على نحو أفضل من فرضية المعجزة.

إنه أقل وضوحاً ما ينبغي على المرء أن يقوله بصدد الاحتمالية النسبية لفرضية المعجزة والفرضية د. كلاهما يبدو غير مرجح في ضوء الأدلة. لكن ليس من الواضح بالتأكيد أن الفرضية د أقل احتمالية من فرضية المعجزة. من ناحية، يقر العلم بالفعل بعدم الحتمية والتأكد على المستوى المجهرى [الميكروى]، كمثال في نظرية الكم. من ناحية أخرى، فإن عدم الحتمية على المستوى الكبير _ وهو نوع عدم الحتمية الذي له علاقة بتفسير المعجزات _ ليس أقل انسجاماً مع المنظور العلمي الحالي للعالم من فرضية المعجزة بالنسبة لهذا المنظور. يمكن أن يقول المرء على أقل تقدير أنه لا يوجد سبب لتفضيل فرضية المعجزة على الفرضية د [الأحداث الغير مسببة] على أساس أسباب احتمالية.

دليل المعجزات في ديانة كدليل ضد الأديان الأخرى المعارضة

في فقرة شهيرة من كتابه (مبحث في الفهامة البشرية)، قال ديفيد هيوم:

"فلنعبر أن _ في مسائل الدين _ أيّ ما يكون الاختلاف فهو تعارض؛ وأنه يستحيل أن يُبرهن على أديان روما القديمة وتركيا وسيام والصين _ كلها _ على أي أساس صلب. بالتالي فكل معجزة ادّعى أنه قد قيم بها في أيّ من تلك الأديان _ وكلها تعج بالمعجزات _ بحيث يكون غرضها المباشر هو البرهنة على المنظومة المحددة التي تُنسب إليها، بحيث يكون لها نفس درجة القوة ولو على نحو أقل مباشرة لتدمير كل منظومة أخرى. بتدميرها منظومة منافسة، فإنها كذلك تدمر مصداقية تلك المعجزات التي تؤسس عليها المنظومة، بحيث أن كل المعجزات الخاصة بالأديان تُعتبر كحقائق متعارضة، والأدلة الخاصة بهذه المعجزات _ سواء أكانت قوية أم ضعيفة _ مناقضة لبعضها البعض". ٤٧

لقد فهم هيوم على أنه يدعي في جدليته بأن كل معجزة مزعومة والتي يكون حدوثها دليلا لصالح دين معين سيكون حدوثها كذلك دليلا ضد أي دين مخالف للأول. لقد فهم كذلك على أنه يجادل بأن الدليل المؤيد لمعجزة (والذي سيمثل دليلا لصالح دين) سيكون دليلا ضد حدوث أي معجزة (والتي ستمثل دليلا مؤيدا لدين مخالف).

للتصاغة على نحو أكثر منهجية ورسمية، فقد جودل بأن هيوم جادل على صحة جدليتين ٤٨. الجدلية الأولى كالتالي:

- (١) الحدث ١ يزيد احتمالية الفرضية ١ أكثر من الفرضية ٢.
- (٢) الفرضية ١ والفرضية ٢ متعارضتان.

(٣) بالتالي، يقلل الحدث ١ من احتمالية الفرضية ٢.

أما الجدلية الثانية فالتالي:

- (١-) الحدث ١ دليل لصالح الفرضية ١ وضد الفرضية ٢.
- (٢-) الحدث ٢ دليل لصالح الفرضية ٢ وضد الفرضية ١.
- (٣-) الفرضيتان ١ و ٢ متعارضتان.

(٤) بالتالي، فالحدث ١ دليل ضد الحدث ٢، والعكس صحيح.

رغم ذلك، فكلتا هاتين الجدليتين غير صالح.

فلننظر المثال التالي المضاد لصيغة الجدلية الأولى. فلنفترض أن حقيقة استعمال مسدس عيار ٤٥ ملم لقتل سمث هي دليل على أن إيقانز هو قاتل سمث (الفرضية ١). (ولنفترض أن إيقانز مشتبه به ويستعمل دائما مسدسا عياره ٤٥ ملم).

ولنفترض كذلك أن الفرضية ٢ (جونز هو القاتل) مناقضة للفرضية ١. قد يدعم الدليل رغم ذلك الفرضية ٢ ولو ليس بنفس القوة (بفرض أننا نعلم أن جونز يستعمل مسدسا عياره ٤٥ ملم لـ ٨٠% فقط من الوقت).

فلننظر كذلك المثال التالي المضاد لصيغة الجدلية الثانية. فلنعتبر أن الفرضيتين ١ و ٢ هما نفساهما في المثال السابق. بصمات إيقانز دليل لصالح الفرضية ٢ وضد الفرضية ١. لكن كل دليل منهما ليس دليلا ضد الدليل الآخر.

في السياق الديني، فإن مشي يسوع على الماء (الحدث ١) قد يكون دليلا على صحة المسيحية (الفرضية ١) لكنه كذلك قد يكون دليلا على صحة الهندوسية (الفرضية ٢)، حيث أن الهندوسية قد تعتبر يسوع تجليا للمطلق، وليس تجسدا لإله ذي شخصية. إن كاهنا لبعل يشفي رجلا أعمى (الحدث ٢) هو دليل في حد ذاته على الفرضية ٣ القائلة بأن بعلا هو الإله الأعلى، وقد تؤيد في الواقع إمكانية إبراء كاهن لزيوس رجلا أعمى، بما أن لدينا الآن دليل على أن الكهنة قد يُشفون البشر العميان أحيانا. هذا بدوره كان سيكون دليلا غير مباشر على أن بلاغ أن كاهنا لزيوس أبرأ رجلا أعمى صحيح (الحدث ٣)، والذي سيدل بدوره على أن زيوس هو الإله الأعلى (الفرضية ٤).

عندما تُفسَّر بالطريقة السابقة أعلاه، فإن جدلية هيوم المكونة من جزئين غير صالحة. لكن وفقا لتفسير آخر فإن الجزء الأول على الأقل من الجدلية صحيح ٤٩. في الفقرة المقتبسة السابقة من هيوم، فإن كلامه لا يقترح فحسب أن معجزات أحد الأديان تجعل ذلك الدين أكثر احتمالية مما كان عليه قبل حدوث المعجزات [المزعومة]، بل أن المعجزات تجعل [صحة] الدين أكثر احتمالية من عدم صحته. ولنتذكر أنه قال أنه يستحيل البرهنة على الأديان الأخرى على أي أساس صلب من خلال الدليل من المعجزات. وبتفسيره وفهمه على هذا النحو، تصير جدليته:

(١) المعجزات المعجزة ١، المعجزة ٢، ... المعجزة ن تحدث في سياق الدين المحدد د ١ وتقدم دليلا على أن د ١ يحتل صحته أكثر من عدم صحته. [احتمالية الدين المحدد د ١/ بالنسبة للمعجزة ١ والمعجزة ٢... والمعجزة ن < ٥٠%].

(٢) الدين د ١ والدين د ٢ متعارضان.

(٣) بالتالي، فإن احتمالية صحة الدين د ٢ أقل من احتمالية عدم صحته. [احتمالية الدين د ٢/ بالنسبة للمعجزة ١ والمعجزة ٢... والمعجزة ن > ٥٠%].

رغم ذلك، فإنه يمكن استعمال جدلية مماثلة للبرهنة على أن احتمالية صحة الدين د ١ أقل من احتمالية عدم صحته بالاستشهاد بمعجزات أخرى تحدث [زعمًا] ضمن سياق الدين د ٢. لذلك كان هيوم محققًا في افتراضه أن المعجزات في منظومة يمكنها تدمير المنظومات المنافسة. بالتأكيد يستطيع المرء أن يتهرب من جدلية هيوم بالجدال بأن الدليل من المعجزات الخاصة بدين لا يجعل صحته أكثر احتمالية من عدم صحته، بل يجعله فقط أكثر احتمالية مما كان بدون هذا الدليل. رغم ذلك، كان هيوم بلا شك محققًا في عصره على الأقل في افتراض أن وجود معجزات دين غالبا ما كان يُفترض أنه يجعل احتمالية صحة ذلك الدين أكثر من احتمالية عدم صحته. أي باستعمال كلماته: البرهنة على ذلك الدين على أساس صلب. ما يتغاضى عنه مؤيدو هذه الطريقة في الجدال هو أنها يمكن أن تُستعمل أيضا للبرهنة على المنظومات المنافسة وبالتالي تدمر على نحو غير مباشر منظومتهم الخاصة بهم نفسها.

ماذا عن الجزء الثاني من جدلية هيوم: أن دليل المعجزات الخاصة بدين يدمر مصداقية دليل المعجزات في دين آخر؟ هنا كان هيوم مخطئا على نحو واضح، ولا أعرف طريقة لتفكيك جدلية هيوم مع الاحتفاظ بروحها. هذا لا يعني القول أن المرء لا يستطيع الجدال من خلال الطبيعة المستشكلة للمعجزات في سياق دين محدد على

طبيعتها المستشكلة في دين آخر. لكن ما كان هيوم يحاول البرهنة عليه على نحو واضح هو هكذا: لو أن الدليل (الحدث ١) في الدين د١ يمكننا من البرهنة على أن احتمالية صحة الدين د١ أكبر من عدم صحته، وإن كان الدليل الحدث ٢ في الدين د٢ يمكننا من البرهنة على أن احتمالية صحة الدين د٢ أكثر من احتمالية عدم صحته، فبالتالي فإن الدليل الحدث ١ يجعل الدليل الحدث ٢ غير محتمل، وكذلك يجعل الدليل الحدث ٢ الدليل الحدث ١ غير محتمل. هذا الاستدلال خاطئ. لكن لن يكون خطأ أن يُجادل على أنه بما أن دليل المعجزات المزعومة المترافقة مع الديانة المسيحية _ مثلاً _ ضعيف، فبالتالي يرجح أن الدليل على المعجزات في الأديان الأخرى ضعيف أيضاً. هذه ستكون جدلية استقرائية مباشرة، وستكون قوتها نتيجة الطبيعة التمثيلية الخاصة بالأدلة على المعجزات المسيحية. إن كان ذلك الدليل ليس شاذاً مختلفاً عن المعجزات في الأديان الأخرى وكان الدليل ضعيفاً، فإن المرء يكون معللاً في القيام بذلك الاستدلال. للأسف، لا يبدو أن هيوم قدم هذه الجدلية السليمة منطقياً بكمال.

المعجزات في Lourdes بفرنسا

لقد درسنا حتى الآن على نحو عام صعوبة تحديد ما إذا يكون الحدث معجزة أم لا. سيكون مفيداً الآن ربط المشاكل الموجزة للتو بحالة واقعية. في العصر الحديث كانت أشهر حدوثات للمعجزات المزعومة في لوردز بفرنسا [وفي ثقافة المسلمين في مكة لكنها بلا توثيق مزعوم على عكس حالة لوردز_م]. إنها على الأرجح الأفضل توثيقاً والأكثر دراسة بعناية في التاريخ. إن تكن هذه المعجزات مشكوكاً بها سيكون لدينا سبب وجيه للجدال بأن الادعاءات الأخرى للمعجزات _ في الأزمنة الأكثر بعداً، عندما سادت الخرافة وكان التوثيق الموضوعي غير موجود أو على الأقل أقل بكثير في استعماله كدليل _ لا ينبغي النظر إليها بجدية.

لقد بدأ كل الأمر في فبراير ١٨٥٨م، عندما رأت كما يُزعم فتاة غير متعلمة عمرها ١٤ سنة تدعى برنادت سبِيرس Bernadette Soubirous أثناء جمعها حطبًا قرب كهف Massabielle في لوردز سيدة جميلة ترتدي ثوبا أبيض مع وشاح أزرق، مع زهرة صفراء على كل قدم من قدميها وحديقة ورد أصفر. يُزعم أن برنادت رأت سيدة الكهف ١٨ مرة. وأنها متحدثّة باللهجة المحلية العامية قالت لبرنادت أن تصلي للآثمين وأن تقول للقس أن يبني كنيسة صغيرة [مُصلّى] هناك. وأنها قالت أيضا أنها تريد أن يأتي الناس إلى الكهف في موكب. لقد ادعى الحاضرون أنه أثناء جلسة مع سيدة الكهف انبجس نبع ماء من الأرض على نحو معجزٍ عندما لمستها برنادت. وأنه في حادثة أخرى ركعت برنادت أمام [تمثال] سيدة الكهف وقد أحاطت يدها بشعلة شمعة. ادعى الحضور أن الشمعة انزلقت عن مكانها، "جاعلةً السنة اللهب ترقص بين أصابع برنادت لعشر دقائق تامة" ٥٠. وقيل أن برنادت لم تجفل قط ولم تحرقها النار. في حادثة أخرى ادعت برنادت أن السيدة قالت: "أنا الحَمَل الطاهر".

بطبيعة الحال، سببت ادعاءات برنادت اضطرابا كبيرا في وقتها. لقد شجبها المتشككون كمحتالة، إلا أن الكثير من الناس جاؤوا حشودًا إلى الكهف ليروا تجمدها من الدهول بعد رؤياها. بعد تحقيق أربع سنوات أعلنت الكنيسة الكاثوليكية الرومانية أن رؤيا برنادت كانت لمريم العذراء. شرع الحجاج _من المناطق المحيطة في معظمهم_ في زيارة المقام الذي بُني هناك بعد ثماني سنوات من رؤيا برنادت الأولى. بحلول عام ١٩٤٧م كان أكثر من مليون شخص يأتون من كل أنحاء فرنسا. في عام ١٩٧٩م _وهي الذكرى المئوية لوفاة برنادت_ زار ٤.٥ مليون شخص لوردز، ثلثهم فقط من فرنسا. رغم أن سيدة الكهف لم تقل قط لبرنادت أن الناس سوف يُشفَوْنَ في لوردز، فقد أُبلغَ عن عديد من حالات الشفاء منذ بداية الحج إلى لوردز نفسها: أدخل بناء حجارة أعور ترابا مرطبا بماء النبع في عينه واستعاد بصره بعد عدة أيام لاحقة، غطّست أمُّ ابنها المشلول في النبع فشفي فورًا.

إن منطقة لوردز فريدة بين المقامات والأضرحة الكاثوليكية التي يُفترض حدوث المعجزات بها، إذ أنه في لورد فقط يوجد إجراء محدد للتحقيق في المعجزات والاعتراف بها. هذا الإجراء كالتالي ٥١:

(١) يمكن للشخص الذي تبدلت صحته درامياً من خلال رحلة إلى لوردز أن يحضر إلى الدائرة الطبية في لوردز. للدائرة طبيب عامل بدوام كامل طوال الأسبوع، والذي يشاركه في فحص واستجواب الحجاج أطباء آخرون والذين تصادف زيارتهم للوردز آنذاك.

(٢) إن كان سيُشرع في عمل دوسيه (ملف طبي رسمي)، فيجب أن يمتلك الشخص المزعوم أنه شفي سجلاً طبياً كاملاً يثبت طبيعة المرض وتواريخ العلاجات الحالية. لاستبعاد احتمالية أن يكون الشفاء المزعوم تسبب به علاج طبي عادي خضع له الحاج، يجب أن تُعرف فاعلية العلاج.

(٣) يجب التوافق مع معايير خاصة للتعافي. فيجب أن يكون المرض مهدداً للحياة ويجب أن يكون اعتلالاً عضوياً واضحاً. يجب أن يكون التعافي مفاجئاً وغير متوقع، ويجب أن يحدث "بدون نقاهة". ويجب أن يوجد "دليل موضوعي" - كأشعة إكس واختبارات الدم وفحوص عينات الأنسجة - يدل على أن الحاج كان مصاباً بالمرض قبل أن يُشفى. وأنه لا مرض له علاج فعال سيُعتبر معجزة محتملة. وكذلك، يجب أن يظل الحاج معافى ولذلك يُطلب منه العودة عدة مرات لإعادة الفحص.

(٤) حالات الشفاء التي تطابق كل هذه الاختبارات تُحال إلى لجنة طبية دولية، يعينها أسقف المدينتين المتجاورتين تاريس ولوردز Tarbes and Lourdes، والتي تجتمع سنوياً في باريس. تصوّت اللجنة على مسألة واحدة: هل الشفاء غير قابل للتفسير طبياً؟

(٥) لو قررت غالبية اللجنة أن الشفاء غير قابل للتفسير علمياً، يُعطى ملف المريض إلى لجنة دينية يرأسها أسقف الأبرشية التي يعيش فيها الشخص المزعوم

شفأؤه. تستطيع الكنيسة فقط القيام بالحكم النهائي عما إذا يكون حدثٌ معجزة أم لا. أي: ما إذا كان الله تدخل في السياق الطبيعي للأحداث أم لا. قبل أن ندرس تطبيق هذا الإجراء في الممارسة العملية، يجب أن نلاحظ بضع نقاط في ضوء المبحث السابقة. أولاً، إنه يصعب معرفة كيف يكون للجنة العالمية التي تجتمع سنوياً في باريس الأهلية لتقرير ما إذا يكون شفاءٌ غير قابل للتفسير علمياً على أي نحوٍ مطلق، أي في ظروف الطبيعة بمعناها الضيق. على أقصى وأحسن تقدير ستكون لهذه اللجنة الأهلية فقط لتقرر ما إذا يكون شفاءٌ غير قابل للتفسير في حدود المعرفة الحالية بالطبيعة بمعناها الضيق. لا تعرف هذه اللجنة ما سيكون عليه التطور المستقبلي في علم الطب؛ بالتالي فإن أي حكم تقوم به بصدد عدم قابلية التفسير العلمي المطلق للشفاء في حدود ظروف الطبيعة بمعناها الضيق لا يمكن ولا ينبغي أن يكون له أي سلطة خاصة.

لكي يحكم المرء بصدد ما إذا يكون شفاءٌ معجزةً أم لا، يجب عليه أن يكون معللاً في اعتقاده أنه لن ولا يمكن أن يُفسَّر بمصطلحات علمية، أي: في حدود ظروف الطبيعة بمعناها الضيق. لكن هل ستكون للجنة الأهلية لتتنبأ بأنه _في ضوء الأدلة_ لن يُكتشف أي علاج على الأرجح أبداً؟ بالنظر إلى التقدم السريع في المعرفة الطبية، فيصعب القول بأنه ستكون لديهم [الأهلية]. بالتالي فإن حكم هذه اللجنة يفوق أهليتها العلمية؛ في الواقع فإن حكمها يجب أن يفوق أهليتها لكي يكون ذا صلة بتقييم ما إذا يكون شفاءٌ معينٌ معجزةً أم لا.

ثانياً، حتى لو كان حكم اللجنة الدولية معللاً في أن شفاءً معيناً غير قابل للتفسير علمياً بمعنى مطلق ما، فلا يبدو أن لدى الكنيسة أساساً عقلائياً للقيام بالحكم النهائي بأن: (أ) الشفاء معجزة. و (ب) المعجزة سببها الله. فكما قد عرفنا من قبل، يمكن أن يكون الشفاء غير مُسبَّب. فلو كان كذلك، فسوف يكون غير قابل للتفسير من حيث المبدأ لكنه ليس معجزةً. وكذلك، حتى لو كان سببه قوة أو قوى فائقة للطبيعة ما، فلا يلزم أن يكون الإله المسيحي. إن موظفي الكنيسة الذين يصدرون القرار النهائي عما

إذا يكون شفاء معجزة أم لا، ولو كان معجزة فقد سببه الله يتجاهلون على نحو واضح هذه الفرضيات البديلة. كنتيجة لذلك، فإن القرار النهائي بأن شفاء معجزة يفسرها تدخل الله أشبه بقفزة إيمان عوضا عن أن يكون قرارا عقلانيا.

حتى الآن جادلت بأنه رغم أن أطباء اللجنة العالمية ليس لديهم الأهلية لتقرير أن شفاء غير قابل للتفسير على نحو مطلق ما في حدود قانون الطبيعة بمعناها الضيق، فإن لديهم بالفعل الأهلية لتقرير ما إذا يكون شفاء غير قابل للتفسير في حدود المعرفة العلمية الحالية بالطبيعة بمعناها الضيق. مع ذلك، رغم أن لديهم هذه الأهلية من حيث المبدأ، فقد تكون الأمور في الواقع مختلفة تمامًا. ربما لم يطبق أطباء اللجنة الطبية الإجراءات المحددة بكفاءة.

إحدى الحالات ذات العلاقة بهذا الموضوع هي الخاصة بسِرْج بُرْن Serge Perrin، وهو محاسب فرنسي مر عام ١٩٧٠م بينما كان في لوردز بشفاء مفاجئ من مرض مزمن. بعد التحقيق قالت اللجنة الطبية أن برن كان يعاني من "حالة شلل نصفي متكرر" [الفالج: شلل أحد جانبي الجسم] مع تضررات بصرية، بسبب عيوب في التروية الدموية الدماغية" ٥٢. لقد سعوا لإثبات نتائجهم في وثيقة من ٣٩ صفحة كاملة مع التاريخ الطبي لبرن وأسرته، واستعراض للأحداث التي أدت إلى شفائه، ومبحث تفصيلي عن أعراض مرضه، والأدلة المؤيدة بما في ذلك رسوم مجال الإبصار وصور أشعة إكس. بناءً على تشخيصها وتقريرها أعلنت اللجنة العالمية أن شفاءه غير قابل للتفسير علميا، وأخرا أعلنت الكنيسة أن شفاء برن معجزة، وكانت المعجزة الرسمية الرابعة والستين والأخيرة في تاريخ لوردز.

لكن هل كان شفاء برن غير قابل للتفسير في حدود المعرفة العلمية الحالية، ناهيك عن كونه غير قابل للتفسير بمعنى مطلق ما؟ في ضوء الأدلة الحالية فهذا يبدو مشكوكا به. فقد وجدت عينة صغيرة من المتخصصين الذين تفحصوا على نحو مستقل الوثيقة التي أصدرتها اللجنة العالمية أن شفاء برن مشكوك به جدا، فالبيانات

في الوثيقة مستشكلة ومحل شك بدرجة عالية، والوثيقة مبهمة وملبئة بحشو الكلام الفني. كمثال، وجد د. Donald H. Harter أستاذ ورئيس قسم علم الأعصاب في جامعة Northwestern University - المدرسة الطبية في شيكاغو "غيابا للشذوذات العصبية الموضوعية". أما د. Drummond Rennie الأستاذ المساعد لعلم الأدوية بمدرسة هارفارد Harvard Medical School فأكد أن الوثيقة المقدمة من قِبَل اللجنة العالمية للأطباء "غير علمية وغير مقنعة تماما." وجادل Robert A. Levine الأستاذ المساعد للطب السريري لطب العيون بجامعة University of Illinois بأن رسوم مجال الإبصار المقدمة في الوثيقة مضللة وغير متسقة مع نص الوثيقة. وقد دعا وصف الوثيقة ككل على أنه "الكثير من الخزعبلات" ٥٣.

وجد الأطباء الذين راجعوا الوثيقة العديد من المشاكل المتنوعة. كمثال، رغم أن الاختبارات المعملية الحاسمة مثل البذل القطني [بذل النخاع الشوكي] والفحص الإشعاعي للمخ أساسية معيارية في معظم المستشفيات لتشخيص المرض الذي قيل أن برن مصاب به، فإنهم لم يقوموا بها. اعتبر المراجعون كذلك أن تشخيص الشلل النصفي غير معقول؛ لأنه كان لديه ضعف في الرجل اليمنى وأعراض بصرية وحركية في الجانب الأيسر، فيجب أن يكون أكثر من فص من مخ برن متضمناً. علاوة على ذلك، أكد المتخصصون الأمريكيون الذين راجعوا الوثيقة أنه لو كان يوجد مرض عضوي على الإطلاق لكان مرض التصلب المتعدد أرجح تفسير لأعراض برن. رغم ذلك، فإنه معروف جيداً أن مرض التصلب المتعدد له أعراض متبدلة مع اشتدادات رهيبية دورية يتبعها فترات هدوء قد يكون كاملاً.

هناك كذلك مشاكل تعترض قبول المعجزة الثالثة والستين والقبل الأخيرة في تاريخ لوردز ٥٤. ففي تلك الحالة الحادثة عام ١٩٦٣، بينما كان طالباً إيطالي عمره ٢٢ عاماً يُدعى Vittorio Micheli في لوردز حدث له شفاء مفاجئ من ورم من نوع ساركومي خبيث عند وركه والذي كان قد دمر جزءاً من الحوض والحرقفة

والعضلات المحيطة. قالت الدائرة الصحية للوردز أن أشعة إكس أثبتت حدوث إعادة بناء للعظام غير معروفة في حوليات الطب. أقرت الكنيسة الكاثوليكية رسمياً عام ١٩٧٦م بأن شفاء Vittorio Micheli معجزة.

رغم ذلك، كما أشار James Randi جيمس راندي في تحقيقه حول هذه الحالة، فإن الانحسار التلقائي للأورام الخبيثة الخاصة بالورك ليس غير معروف في حوليات الطب ٥٥. لو أعيد إنشاء ورك Micheli من جديد بالكامل لكان هذا بالفعل غير مسبوق. لكن لإثبات حدوث إعادة إنشاء كاملة للعظمة يحتاج الأمر إلى عملية جراحية استكشافية. لا تستطيع أشعة إكس التمييز بين إعادة إنشاء حقيقية وإعادة نمو تُعرف بالفصال الزائف pseudoarthrosis، والذي ليس مجهولاً في حوليات السجلات الطبية. لكن لا يوجد تسجيل لأي إجراء جراحي قيم به لإثبات صحة إعادة إنشاء عظمة ورك Micheli بالكامل. في الواقع، لاحظ جيمس راندي أن حالة مطابقة عملياً لحالة Micheli أُبلغ عنها في عام ١٩٧٨م في دورية Acta Orthopaedica Scandinavica ٥٦. في كلا المثالين لم يبلغ عن أي علاج طبي، وحدث الشفاء بنفس الطريقة، وكانت النتائج مماثلة. رغم ذلك، في تلك الحالة السالفة لم يُقَم بأي ادعاء عن حدوث معجزة.

كانت المرجعيات الطبية التي قدم لها جيمس راندي ملف Micheli لفحصه متشككين في العلاج الطبي الذي أُبلغ أنه تلقاه. كمثال، وفقاً للملف فقد انتظرت المستشفى ٣٦ يوماً قبل تصويرها أشعة إكس و ٤٣ يوماً قبل قيامها بفحص النسيج. علاوة على ذلك، وفقاً للملف فقد عاش Micheli في مستشفى عسكري لعشرة شهور قبل أن يذهب إلى لوردز، خلال ذلك الوقت لم يتلق أي علاج طبي من أي نوع سوى المسكنات والمهدئات والفيتامينات. من ناحية أخرى، فهناك تلميحات في الملف بأنه قد تلقى بالفعل عقاقير وعمل أشعة. كل هذا محير للغاية ويلقي شكاً بالتأكيد على دقة الملف.

تدل المشاكل في حالة Micheli عام ١٩٦٣ وحالة Perrin عام ١٩٧٠ على أن هناك شيئاً خاطئاً بشدة في تطبيق الإجراءات المستعملة من جانب الكنيسة الكاثوليكية رسمياً بأن شيئاً ما هو شفاء معجزي في لوردز. لقد قبلت الدائرة الطبية في لوردز واللجنة العالمية تشخيصاً مشكوكاً فيه بوضوح لبرن Perrin وحكما بدون إثبات على شفاء مكيلى Micheli.

علاوة على ذلك، توجد مشكلة عامة تتصل بالإجراءات في لوردز لم أشر إليها بعد: خبرة الأطباء الذين فحصوا أولاً أياً من الحجاج في لوردز ممن ادعى شفاؤه من مرض. إن الأهلية الوحيدة المتطلبة من شخص ليشارك طبيب الدائرة الطبية العامل بدوام كامل في فحص الحاج المتعافي زعمًا هي أن يكون الشخص طبيباً [دكتوراً] وفي زيارة للمقام. لكن المرء يحق له أن يتشكك تماماً بموضوعية الأطباء الذين يرافقون المرضى إلى لوردز أو الذين يزورونها لأسباب أخرى. لسبب واحد، فقد يتأثر الأطباء الزائرون للوردز برهبة إثارة الحج. ولسبب آخر كذلك، فالأطباء الذين يزورون لوردز قد يكونون ميالين مبدئاً لقبول [فكرة] الشفآت المعجزية.

لقد رأى كل طبيب بالتأكيد حالات شفاء وتحسن لأمراض والتي لا يوجد لها تفسير. بعض هذه الأمراض محدودة ذاتياً وبعضها مثل التصلب المتعدد بها فترات اشتداد وتحسن، بينما أخرى لها منشأ هستيري [عُصابي]. يصعب فرز الأعراض الهستيرية عن الأعراض الجسدية. تُجعل المشكلة أكثر صعوبة بفعل حقيقة أن الأعراض الهستيرية تتبع وتحل محل الأعراض العضوية. علاوة على ذلك، في بعض الأمراض من ضمنها مرض التصلب المتعدد يمكن أن توجد الأعراض الجسدية والهستيرية في نفس الوقت. وكما قد رأينا، فإن الأطباء في الولايات المتحدة الأمريكية الذين راجعوا تقرير اللجنة الطبية اقترحوا أن برن عانى من هستيريا أو مرض التصلب المتعدد؛ يمكن تصور أنه كان لديه كلا نوعي الأعراض.

إن كانت حالات الشفاء المعجزية المزعومة في لوردز مجرد تحسنات [خفة لشدة المرض] أو حالات شفاء بسبب عمليات طبيعية لا يفهمها الأطباء الفاحصون في لوردز فبالتالي سيتوقع المرء أن ينخفض عدد الحالات الغير قابلة للتفسير المقبولة من قِبَل الدائرة الطبية للوردز مع مرور السنوات كلما ازدادت المعرفة والتعقيد الطبي. في الواقع، فهذا ما حدث بالضبط. فمن عام ١٨٨٣ إلى عام ١٩٤٧ قبل الأطباء في الدائرة الطبية للوردز قرابة ٥٠٠٠ آلاف حالة شفاء على أنها غير قابلة للتفسير. هذا يعني ٧٨ حالة تقريبا سنويا. ومن عام ١٩٤٧ إلى ١٩٨٠ قُبِلَت ٢٨ حالة فقط على أنها غير قابلة للتفسير، أي أقل من حالة واحدة سنويا ٥٧. ولنا أن نتوقع على الأرجح أنه سيكون هناك انخفاضات أكثر في عدد حالات الشفاء "الغير قابلة للتفسير" كلما ازدادت المعرفة الطبية. ذلك الدليل يلقي بالتأكيد بالشك على الـ ٦٤ معجزة المعلنة في لوردز، وخاصةً الأقدم منها. لو كان أوائل أطباء الدائرة الطبية للوردز لديهم خبرة الأطباء المعاصرين، لكان مشكوكا فيه أن تتجاوز الكثير من المعجزات المزعومة التي حدثت [زعمًا] قبل عام ١٩٤٧م الغريلة الأولى.

بما أن حالات الشفاء في لوردز قد تكون الأفضل توثيقا من بين كل حالات الشفاء المعجزية المزعومة، وأن قيمتها كأدلة محل شك، فيحق للمرء تماما أن يشك على نحو شديد في الادعاءات الأخرى الخاصة بحالات الشفاء المعجزية الأقل توثيقا.

المعجزات الغير مباشرة

أبكر في هذا الفصل عرّفت المعجزة مؤقتًا بأنها حدثٌ يتسبب فيه فعل قوة فائقة للطبيعة. رغم ذلك، هناك رأي حديث عن المعجزات لا يشتمل هذا التعريف عليه ٥٨. وهو أن الله أقام هذا العالم بحيث تحدث أحداث غير عادية لتؤدي دور علامة أو رسالة للبشر. كمثال، افترض أن الله صنع العالم بحيث ينشق البحر الأحمر في وقت معين من التاريخ. الانقسام ستحكمه قوانين الطبيعة بمعناها الضيق، كمثال: قد تقسم ريح استثنائية غريبة البحر. وبالنظر إلى الظروف المحيطة بالحدث، فإن هذا

الانقسام وصلَ رسالةً للمؤمنين الدينيين. رغم أن الأمر لا يتضمن تدخلا مباشرا من الله، فإنه وراء المشاهد، منشئا عمل الطبيعة التفصيلي بمعناها الضيق بحيث انشق البحر الأحمر في الوقت اللازم لإنقاذ "شعبه المختار".

أصبح هذا الرأي عن المعجزات ذا شعبية في الفلسفة المعاصرة، رغم أنه يمكن اقتفاء أثره حتى [الحبر اليهودي الأندلسي] موسى بن ميمون. للتلاؤم مع هذه الحالة فسوف أنفج تعريفى المؤقت ليصير كالتالى:

المعجزة حدث يتسبب به فعل مباشر أو ليس بالضرورة مباشرة لقوة فائقة للطبيعة ليؤدي دورا كعلامة أو ينقل رسالة ٥٩. الجملة المنفصلة الثانية الخاصة بالتعريف ضرورية لأخذ المعجزات وفقا للرأي المعاصر بعين الاعتبار (ولنسمها المعجزات الغير مباشرة)، والجملة الأولى تأخذ بعين الاعتبار المعجزات وفقا للرأي التقليدي (ولنسمها المعجزات المباشرة).

إن الصعوبات في المعجزات الغير مباشرة واضحة. لماذا الاعتقاد بأن حدثاً معجزاً بالمعنى الغير مباشر؟ لماذا لا نعتبر أنها مجرد صدفة؟ علاوة على ذلك، حتى لو كان لدى المرء سبب وجيه للافتراض بأن شيئاً ما هو معجزة غير مباشرة، فلا يوجد سبب للاعتقاد بأن الله عوضاً عن قوة فائقة للطبيعة أخرى ما قد تسبب فيها على نحو غير مباشر.

هناك مشكلة إضافية. يتساءل المرء كم يكون قد تُركَ للبشر من إرادة حرة وفقاً لهذا الرأي عن المعجزات. فلنتفكر في انشقاق البحر الأحمر؛ فلو حدث الحدث في ساعة أبكر لما كان له فائدة، ولو حدث متأخراً ساعةً لكان الوقت سيكون متأخراً جداً عن مساعدة الإسرائيليين. هذا يبدو أنه يستلزم أن الإسرائيليين لكي يكونوا في المكان والزمن الملائمين لم يكن يمكنهم القيام باختيار مختلف عما قاموا به. فكمثال، لو قرروا الراحة أطول قليلاً خلال الطريق لكانت خطة الله أفسدت؛ فكان البحر سينقسم قبل أن يصلوا.

هذا يبدو متعارضا مع الاعتقاد الديني المعتقد على نحو شائع بأن البشر لديهم إرادة حرة وأن الله نفسه لا يمكنه تحديد ما سوف يقررونه، بينما بالنظر إلى مفهوم المعجزة الغير مباشرة يكون ضروريا تحديد ما سوف يختاره البشر لكي تحدث المعجزة في الوقت الملائم ٦٠.

خلاصة

يجب أن أخلص إلى أنه لا يوجد سبب حدسي لعدم وجود معجزات، ولا سبب حدسي حتى لعدم وجود أدلة جيدة لصالح المعجزات. رغم ذلك، فهناك عقبات استدلالية صعبة يجب التغلب عليها قبل أن يستطيع المرء الادعاء بأن المعجزات تحدث سواء بمعنى وعلى نحو مباشر أو غير مباشر. علاوة على ذلك، حتى لو كانت هناك أسباب وجيهة لافتراض وجود المعجزات بأي من المعنيين، فهذا لن يعني بالضرورة أن وجود المعجزات يقدم تأييدا استقرائيا لصالح الإيمان [التوحيدي]. فكما رأينا، سيقدم وجود المعجزات تأييدا استقرائيا لصالح الإيمان [التوحيدي] فقط لو أن وجود معجزة أكثر احتمالية بالنسبة للإيمان والخلفية المعرفية أكثر مما هو بالنسبة لاحتمالية نقيض الإيمان والخلفية المعرفية. لكن ليس واضحا على الإطلاق أن الأمر كذلك. بالتالي فإن الجدلية على أساس المعجزات تفشل.

الفصل الثامن

بعض الجدليات الاستدلالية الثانوية الأخرى

لتأييد وجود الإله

في الفصول الأسبق تفحصت نقديا الجدليات الرئيسية لصالح وجود إله كليّ الخيرية والقدرة والمعرفة؛ وهي الجدلية الوجودية، والجدلية الكونية، والجدلية الغائية، والجدلية على أساس التجربة الدينية، والجدلية على أساس المعجزات. فلنفحص في هذا الفصل بعض الجدليات المعرفية الأقل أهمية لصالح وجود الله، والتي تدّعي أن افتراض وجود الله صحيح أو مرجّح. ورغم أن هذه الجدليات ليس لها مكانة تلك التي درسناها حتى الآن، فإنها لا يمكن تجاهلها، لأنها كثيرا ما يلجأ لها المؤمنون لتعليل اعتقاداتهم. يستحيل _بالتأكيد_ فحص كل الجدليات الثانوية التي افترضت وجود الله على الإطلاق. رغم ذلك، سوف أفحص ما يعتبره الباحثون الأكثر أهمية منها.

الجدلية من الاتفاق العام

لقد استشهد سيشرون[Cicero] وسينكا[Seneca] وأفلاطنيو كامبريدج وجاسندي Gassendi وجروتيس[Grotius] بالاتفاق العام للجنس البشري كتأييد للاعتقاد في وجود الله. يشار إلى هذا الاستشهاد عادةً باسم الجدلية على أساس الاتفاق العام^١. وضع مفكرون دينيون مثل رودلف إيسلر[Rudolf Eisler] الجدلية في المرتبة الخامسة من حيث الأهمية ضمن البراهين على وجود الله، بينما جادل جون ستيورات مل بأنه بقدر ما يتعلق الأمر "بمعظم كتلة البشر" فإن لهذه الجدلية تأثير أكثر من أخريات مع أساس منطقي أسلم^٣. رغم أن قلة من الفلاسفة المتخصصين في

العصر الحالي من سيؤيدون هذه الجدلية، فلا يزال يستعملها المدافعون المسيحيون ذوو الشعبية ٤. فلنفحص ثلاث نسخ من هذه الجدلية هنا.

(١) في النسخة الأولى يُجادل بأن الاعتقاد بالله متأصل أو غريزي. ثم يجادل بأن أفضل طريقة لتعليل هذه الحقيقة هي افتراض أن الله صنع مخلوقاته بهذه الطريقة بحيث لا يُخدعون. توجد مشكلتان رئيسيتان في هذه النسخة من الجدلية؛ أولاً، لا توجد أدلة كافية على أن المقدمة المنطقية المتعلقة بالواقع التي تقوم عليها الجدلية صحيحة. وثانياً، لو أن المقدمة المنطقية المتعلقة بالواقع صحيحة فإنه لا يُبرهن على وجود الله بذلك.

لا يوجد سبب وجيه للافتراض بأن الاعتقاد بالله متأصل [فطري]. وفقاً لأحد معاني اللفظ، يكون اعتقاد معين متأصلاً لو أنه يوجد في العقل عند الميلاد. وبمعنى آخر له يكون اعتقاد معين متأصلاً لو أن هناك نزعة لاكتسابه بدون تعليم، ببساطة بالتعرض للحقائق مثل أن هناك خطيئة ٦. يقيناً، الاعتقاد بالله ليس متأصلاً بالمعنى الأول، إذ لا يوجد سبب للاعتقاد بأن الأطفال الصغار يعتقدون بالله. علاوة على ذلك، فإن نظرية أن الاعتقاد بالله متأصل فطري لا تأخذ في الاعتبار وجود ملايين الملحدّين. التفسير الثاني للفظ "متأصل" به مشاكل مشابهة. لا يوجد سبب كافٍ للافتراض بأن الأطفال يكتسبون دائماً اعتقادهم بالله بدون تعليم وتوجيه. علاوة على ذلك، فإن نظرية أن الاعتقاد بالله متأصلة بمعنى وجود نزعة لاكتسابه بدون توجيه يترك وجود ملحدّين بلا تفسير. لقد تعرض الناس الذين صاروا ملحدّين لنفس الحقائق، مثل وجود خطيئة، مثل من صاروا مؤمنين. إلا أن هؤلاء الملحدّين لم يكتسبوا اعتقاداً بالله؛ أو على الأقل لم يستمروا فيه. فهم إما لم يصيروا مؤمنين قط أو صاروا مؤمنين ولاحقاً تركوا اعتقاداتهم الدينية.

المشكلة الثانية في هذه الجدلية أنه حتى لو قبل المرء المقدمة المنطقية المتعلقة بالواقع، فإنه ليس واضحاً أن أفضل طريقة لتعليل تلك الحقائق هي افتراض أن الله

صنع البشر على هذا النحو. يمكن أن يجادل المرء بأن تفسيراً أبسط للحقائق هو الجدل بأن الاعتقاد بالله له قيمة بقائية للبشر. بالتالي فإن نزعة الاعتقاد بالله يمكن تعليلها في ضوء ومصطلحات نظرية التطور الحيوي.

(٢) تجادل نسخة أخرى من الجدلية بأن هناك توقاً [حنيئاً] إلى الله ٧، وبما أن اشتياقاتنا الأخرى لها مواضيع وأشياء حقيقية، كالطعام، فيجب أن هناك موضوعاً حقيقياً لهذا التوق. وقد جودل بأنه حتى الملحدون لديهم توق إلى الله، رغم أنهم لا يستطيعون جعل أنفسهم يؤمنون به.

المشاكل في هذه النسخة من الجدلية مماثلة لتلك في النسخة الأولى. لا يوجد دليل على أن الناس لديهم توق غريزي متأصل لله بنفس طريقة وجود توق لدى الأطفال الرضع عند مولدهم للطعام. في الواقع، إنه معقول بنفس الدرجة على الأقل أن نفترض أن أي توق لله إما مكتسب من خلال التوجيه الديني الصريح أو يكتسبه من خلال المجتمع المتدين الذين يعيش الناس فيه. علاوة على ذلك، فإن نظرية وجود توق لله لا يمكنها تعليل وجود هؤلاء الملحدين الذين ليس أي توق كهذا. علاوة على ذلك، حتى لو قُبِلَ الافتراض الواقعي الذي تقوم عليه الجدلية، فإن الاستنتاج بأنه يجب وجود موضوع حقيقي للتوق غير مبرر. مجدداً، قد يكون للتوق إلى الله قيمة بقائية وبالتالي يمكن تفسيره بالمصطلحات التطورية بدون حاجة لافتراض موضوع حقيقي للتوق.

(٣) بعض مؤيدي الجدلية على أساس الاتفاق العام لم يجادلوا بأن هناك أي شيء متأصل في الاعتقاد بالله. بل عوضاً عن ذلك جادلوا بأن الاعتقاد بالله العالمي تقريباً اكتسب باستعمال العقل. لو كان هذا الاعتقاد اكتسب باستعمال العقل وهو باطل، فيجب أن تكون عقولنا غير جديرة بالثقة. تستمر الجدلية قائلة: لكن عقولنا جديرة بالثقة على نحو أساسي ٨. بالتالي يرجح صحة الاعتقاد بالله.

إحدى الصعوبات الرئيسية في هذه الجدلية هي افتراض أن الاعتقاد بالله عالمي تقريبا. على النقيض فإن الاعتقاد بالله يتنوع على نحو واسع من دولة إلى أخرى. كمثال، تُظهر الإحصائيات الحالية أن نسب الناس الذين لا يؤمنون بالله في دول مثل اليابان وإسكندنافيا وألمانيا الغربية [زمن كتابة الكتاب قبل توحيد ألمانيا] وفرنسا مرتفعة على نحو مدهش ٩. مشكلة أخرى في الجدلية هي فرضية أن الاعتقاد بالله يُكتسب بالعقل. يوجد سبب وجيه للافتراض بأن أغلب المؤمنين الدينيين اكتسبوا إيمانهم من خلال التلقين والتنظيم الاجتماعي ١٠. وكذلك، بالنظر إلى فرضية أن الإيمان بالله يُكتسب بالعقل، فإنه يصعب تفسير حقائق معينة. فهناك غير مؤمنين بين العلماء البارزين أكثر مما بين الغير متعلمين والغير متدربين ١١. وفقا للرأي المعروف، كيف يمكن تعليل هذا؟ يمكننا أن نفترض أن العلماء البارزين يميلون إلى استعمال عقولهم في مسائل الدين أقل مما يفعل الغير متعلمين. رغم ذلك، فهذا يبدو غير معقول.

الجدلية الأخلاقية

الجدلية الأخلاقية لصالح وجود الله هي محاولة للجدال من خلال الخبرة الأخلاقية البشرية على وجود الله. اقترح إيمانويل كانت [عمانوئيل كانط] و W. R. Sorely John Henry Newman, and A. E. Taylor تنويعات من هذه الجدلية ١٢. فلندرس نقديا أربع نسخ من هذه الجدلية ١٣.

(١) إحدى التنويعات ذات الشعبية لهذه الجدلية والتي لا يقدمها عادة الفلاسفة المتخصصون بل يستعملها المدافعون المسيحيون ذوو الشعبية عن الدين تبدأ بالمقدمة القائلة بأن الناس لو لم يؤمنوا بأن إله التوحيد يوجد، فلن يكونوا أخلاقيين أو على الأقل سيكونون أقل أخلاقية مما هم عليه الآن. هذا الزعم يُعتقد به لتقديم سبب معرفي للاعتقاد بالله. في الواقع، قد يُجادل بأن هذه الحقيقة_على الأقل عندما تُضم إلى أخريات_تجعل وجود الله مرجحًا.

رغم ذلك، فإن هذه المقدمة المنطقية المتعلقة بالواقع التي تقوم عليها هذه الجدلية مشكوك بها. لا يوجد سبب للافتراض بأن الناس سيكونون أقل أخلاقية لو لم يؤمنوا بالله مما لو آمنوا. بقدر ما يمكن التقرير، فالملحدون لا يرتكبون عنفا أكثر مما يفعل المؤمنون غير الملحدين. ولا توجد جرائم عنف أقل في الدول التي يكون فيها الإيمان بالله أكثر انتشارا مما في الدول التي يكون فيها الإيمان أقل انتشارا. علاوة على ذلك، حتى لو كانت هذه المقدمة صحيحة، فليس واضحا أن هذا في حد ذاته سوف يدعم الاستنتاج بأن الله يوجد. كمثال، لن يبدو محتملا أكثر أن الملحدين سيكونون أقل أخلاقية من المؤمنين وفقا لفرضية وجود الله مع الخلفية المعرفية أكثر مما هو وفقا للخلفية المعرفية وحدها. بالتالي، فلا يمكن عمل جدلية استقرائية قائمة على المقدمات التي تؤكد أو تضيف إلى احتمالية النتيجة من خلال حقيقة أن الملحدين يميلون إلى أن يكونوا أقل أخلاقية من المؤمنين بالنسبة [لفرضية] وجود الله. لكن ماذا لو ضُمَّتْ هذه المقدمة المنطقية إلى مقدمات منطقية أخرى؟ يصعب معرفة أي مقدمات منطقية معقولة مضافة معها سوف تقدم الاستنتاج بأن الله يوجد. كمثال، قد يجادل المرء بأنه لو كان الاعتقاد (ع) ضروريا لأجل نتيجة هامة ذات قيمة (ن)، فهو على الأرجح صحيح. وبما أن الاعتقاد بالله ضروري لأجل النتيجة الاجتماعية ذات الأهمية الخاصة بالسلوك الأخلاقي، فهو على الأرجح صحيح. رغم ذلك، لا يبدو أن هناك دليلا كافيا لقبول المقدمة المنطقية الأولى من الجدلية.

(٢) يقدم بعض الفلاسفة جدلية أخلاقية أكثر معقولة لصالح وجود الله تجادل بأن موضوعية القانون الأخلاقي تفترض وجود الله. فقط لو أن الله يوجد يمكن أن توجد حقائق أخلاقية طموضوعية ومطلقة، بالتالي فإن الملحدين _سواء أدركوا أم لا_ ليس لديهم تعليل للاعتقاد برأي موضوعي ومطلق للأخلاق. عبّر Hastings Rashdall عن الرأي القائل بأن الحقيقة الأخلاقية الموضوعية تفترض مقدّمًا [تستلزم] [وجود] الله كالتالي:

"وفقا للرأي الغير إيماني عن الكون.... فإنه لا يمكن الاعتقاد بأن القانون الأخلاقي له وجود حقيقي. إن الصحة الموضوعية للقانون الأخلاقي يمكن بالفعل وبدون شك تأكيدها والاعتقاد بها والتصرف وفقا لها بدون الاستدلال بأي اعتقاد لاهوتي؛ لكنه لا يمكن الدفاع عنه أو تعليقه على نحو تام بدون الافتراض المسبق للإيمان. ١٤

حتى بعض الملحدين يبدو أنهم يوافقون على ذلك جزئيا. فجون ماكي J. L. Mackie وفقا لرأيه اقترح أنه لو كانت الصفات الأخلاقية حقائق موضوعية، لكان هذا سيكون غريبا ومحيرا للغاية بحيث أنه سيتطلب تفسيراً فائقاً للطبيعة ١٥. لم يستعمل Rashdall فكرة أن موضوعية الأخلاق تستلزم وجود الله للبرهنة على وجود كائن كلي الخيرية والقدرة والمعرفة. لقد اعتقد بوضوح أنه يمكن استعمال الجدلية الأخلاقية فقط للبرهنة على الصفات الأخلاقية لكائن فائق للطبيعة يُعرف وجوده بطرق أخرى. لكن يستعمل W. R. Sorely جدلية مشابهة للخاصة بـ Rashdall على أنها نوع من الجدلية الكونية: سبب وجود الحقائق الأخلاقية الموضوعية يجب أن يكون الله ١٦. يمكن التعبير عن هذه الجدلية كالتالي:

(١) لو أن الأخلاق موضوعية ومطلقة، فإن الله يوجد.

(٢) الأخلاق موضوعية ومطلقة.

(٣) بالتالي، الله يوجد.

ما الذي يمكن أن يقول المرء عن هذه الجدلية؟ إن المقدمة الأولى غير مدعومة. لم يبرهن Sorely على أن البيانات الأخلاقية يمكن أن تكون موضوعية ومطلقة فقط بالتسليم بفرضية الإيمان. توجد محاولات عديدة لإنشاء أساس طبيعي للأخلاق الموضوعية والمطلقة معاً ١٧. لكي يبرهن على حجته، يجب أن يبرهن Sorely على أن هذه المحاولات فاشلة. هو لم يقم بأي شيء للبرهنة على ذلك. وكذلك، فإن جون ماكي مخطئ في افتراضه أنه يجب يوجد شيء غريب بخصوص الصفات

الأخلاقية الموضوعية. لو كانت الصفات الأخلاقية قابلة للاختزال إلى صفات طبيعية موضوعية_كما جادل الطبيعيون الأخلاقيون_ فلن يكون هناك شيء محير أو مريبك بصدها ١٨. وأخرا، حتى لو تطلّبت الحقائق الأخلاقية الموضوعية تفسيراً فائقاً للطبيعة ما، فهذا لن يستلزم الإيمان التوحيدي. التفسيرات البديلة محتملة بما في ذلك الإيمان بتعدد الآلهة.

المقدمة الثانية ليست صحيحة على نحو واضح. حتى لو كان سورلي وماكي محقين بخصوص المقدمة (١)، فإن التفسير الموضوعي للأخلاق قد يكون غير مقبول تماماً. يجب القيام بجدايات قوية للبرهنة على أن الأخلاق موضوعية ومطلقة ١٩. علاوة على ذلك، علاوة على ذلك، لا ينتج عن حقيقة أن الأخلاق غير موضوعية ولا مطلقة_لو كانت حقيقة_ أن الفوضى الأخلاقية هي فقط المبررة، كما يبدو أن بعض المؤمنين يجادلون. مؤيدو الذاتية كجون ماكي أبعد ما يكونون عن أن يكونوا فوضويين أخلاقيين ٢٠. في الواقع، الذاتية أو النسبية الأخلاقية تتسجم مع النقاش الأخلاقي المتعلق والاتفاق العقلاني الشامل ٢١.

(٣) في نسخة من الجدلية الأخلاقية أنشأها John Henry Newman في كتابه (قواعد الموافقة)، جادل بأن ضمائرنا تزودنا ليس فقط بإحساس بالصواب والخطأ بل وبشعور بالواجب والذي يعزز حسنا الأخلاقي. عندما نخالف صوت الضمير نشعر بالخجل والخوف. هذه المشاعر لا يمكن تفسيرها بالاستعانة بالأشياء الغير حية [الجمادات] بما أنها تتوافق مع الأشخاص ٢٢. وجادل نيومان Newman:

"الشرير يهرب بينما لا يطارده أحد؛ لماذا إذن يهرب؟ ما مصدر رعبه؟ من الذي يراه في جوانب قلبه العميقة في العزلة والظلام؟ إن كان سبب هذه المشاعر لا ينتمي إلى هذا العالم المرئي، فإن الموضوع الذي يُوجّه له إدراكه يجب أن يكون فائقاً للطبيعة وإلهياً، وهكذا فإن ظاهرة الضمير _كأمر_ تفيد في طبع الخيال بصورة

لحاكم أسمى، قاضٍ، مقدس، عادل، قوي، مطلع على كل شيء، مُجازٍ، وهو المنشأ المكون للدين، مثلما أن الحس الأخلاقي هو منشأ الأخلاق. " ٢٣.

وهكذا يجادل نيومان بأنه لتفسير ظاهرة الضمير من الضروري افتراض وجود الله.

يمكن إثارة اعتراضين حاسمين قاتلين ضد هذه الجدلية. أولاً، توجد تفسيرات طبيعية لظاهرة الضمير أكثر معقولة من التفسير الإيماني. كمثال، فإن أحد التفسيرات البديلة الواضحة هو أن الناس يزرعون في نفوسهم القواعد الأخلاقية الخاصة بعائلتهم أو مجموعتهم الاجتماعية. بسبب هذا الغرس والدمج في الذات، فإنهم عندما يخالفون هذه القواعد يشعرون بالخجل والخوف ٢٤. ثانياً، حتى لو فشلت كل التفسيرات الطبيعية، فهناك تفسيرات فائقة للطبيعة بديلة للإيمان التوحيدي، أوضحها هو أن ظاهرة الضمير يمكن تفسيرها على نحوٍ مساوٍ بافتراض وجود عدة آلهة. لكن بالتالي لن تقدم ظاهرة الضمير تأييداً فريداً استثنائياً للإيمان التوحيدي أكثر من الإيمان بتعدد الآلهة.

(٤) في نسخة الجدلية الأخلاقية التي قدمها إيمانويل كانت، جادل بأن الخير الأسمى يتضمن فضيلة أخلاقية وسعادة كمكافأة ملائمة للفضيلة. جادل كانت بأن واجبنا أن نسعى لإدراك الخير الأسمى، وإن كان هذا واجباً فيجب بالتالي أن يكون إدراكه ممكناً. رغم ذلك، فقد جادل بأن هذا الخير الأسمى لا يمكن إدراكه ما لم يكن هناك "سبب أعلى للطبيعة" ٢٥ والذي لديه القدرة على التسبب في الانسجام بين السعادة والفضيلة. وجادل أنه بالتالي فإن الله افتراض ضروري للعقل العملي.

رغم ذلك، فإنه لغير واضح بأي طريقة أن الخير الأسمى هو ما افترضه كانت. فكمثال، سيمكن للمرء أن يجادل على الأرجح بأن كون الشخص أخلاقياً هو مكافأته [في حد ذاتها] وأن السعادة غير ذات صلة بالخير الأسمى. علاوة على ذلك، حتى لو سلّمنا على سبيل الجدال بأن كانت مصيب بخصوص ماهية الخير الأسمى،

سوف يظل مع ذلك يمكن تحقيق الخير الأسمى بدون الله. ربما يمكن تحقيقه بمحض الجهود البشرية. لماذا لن يمكن إنشاء مجتمع نُكافأ فيه الفضيلة دائماً؟ وحتى لو لم يكن هذا ممكناً بدون مساعدة فائقة للطبيعة، سيظل غير ضروري افتراض كائن كلي القدرة، لأن إلهاً قوياً للغاية لكنه محدود، أو ربما آلهة متعددة محدودة، يمكنه/ يمكنهم القيام بالمهمة. علاوة على ذلك، ليس ضرورياً أن يكون الخير الأسمى مدرّكاً بالكامل لكي يكون علينا واجب السعي لإدراكه. لجعل واجب السعي لإدراك الخير الأسمى ذا معنى فإن ما يكون ضرورياً فقط هو إمكانية التسبب به إلى حد ما. إنه بالتأكيد يمكن إدراك الخير الأسمى الخاص بكانت [كانط] إلى حد ما بدون أي مساعدة فائقة للطبيعة ٢٦.

الجدلية من الثواب والمكافأة

يجادل أحياناً المدافعون المسيحيون ذوو الشعبية لصالح الدين بأن البشر الذين يعتقدون بالله ويعيشون حيوات فاضلة هم أسعد من الناس الذين لا يفعلون ذلك. هذا يمكن تفسيره فقط بافتراض أن سعادتهم مكافأة الله لهم على إيمانهم وفضيلتهم. ٢٧

لعل أكثر المشكلات أساسية في هذه الجدلية عدم وجود سبب للافتراض بأن المؤمنين المخلصين الفاضلين أسعد من غير المؤمنين. في الواقع، فإن إحدى المشاكل الأساسية للحياة المتدينية هي تفسير سبب حدوث الأشياء السيئة للناس الصالحين الأمناء خائفين الله. في كتاب ذي رواج ومبيعات مرتفعة، جادل هيرولد كُشْنَر Harold Kushner هكذا:

"إن محن الناس الصالحين ليست مشكلة فحسب للناس الذين يعانون هم وأسرهم. بل وهي مشكلة لكل أحد يريد الاعتقاد بعالم عادل ومنصف يمكن العيش فيه. إنها تثير على نحو حتمي أسئلة عن خيرية ولطف وحتى وجود الله." ٢٨

حتى لو كان المؤمنون الدينيون أسعد من غير المؤمنين، فقد يكون هناك تفسير بديل لهذه الحقيقة. فكما بيّن Michael Scriven:

"يسهل إدراك أنه قد يوجد تفسير آخر وأكثر طبيعية لهذه النتيجة المفترضة، أي: أن مجرد الاعتقاد يجعلهم سعداء، تماما كما أن إيمان أعضاء فريق لكرة القدم بأن فريقهم هو الأفضل في البلد قد يجعلهم يشعرون ويلعبون أفضل حتى لو لم يجعل هذا الفريق هو الأفضل، أي: حتى لو لم يكن هذا صحيحا". ٢٩

علاوة على ذلك، حتى لو لم يكن هناك تفسيرات طبيعية بديلة، فهناك تفسيرات فائقة للطبيعة منافسة. يمكن تفسير سعادة المؤمنين _مثلا_ بافتراض وجود إله قوي لكنه محدود، أو عدد من الآلهة المحدودة.

الجدلية من العدل

في الجدلية من الثواب افتُرضَ بدون مبرر كافٍ أن المؤمنين الفاضلين أسعد من غير المؤمنين. أما في هذه الجدلية الحالية_التي قدمها بعض المدافعين المسيحيين ذوي الشعبية لصالح الدين_ قيم بافتراض أكثر واقعية. لقد افتُرضَ أنه نظرا لأن الفاضلين في هذا العالم ليسوا دائما سعداء وليسوا دائما يُكافؤون على فضيلتهم، وبالإضافة إلى ذلك كثيرا ما يزدهر الأشرار ويفلتون من العقاب، فإنهم جادلوا بالتالي بأن ميزان العدل يجب أن يُصلَح [ويُسوَّى] في مكان ما في الكون. وحيث أن هذا الإصلاح لا يحدث على نحو واضح في هذه الحياة، فيجب أن تكون هناك حياة أخرى حيث تُكافأ الفضيلة ويُعاقب الشر. فبالتالي يجب أن تكون هناك حياة أخرى بعد الموت يُحاكم فيها الناس فيُكافؤون أو يعاقبون ويقضي الله بهذه المكافآت والعقوبات ويديرها ٣٠. قدم إيمانويل كانتُ نسخة مطورة من هذه الجدلية. فجادل بأنه لكي نعلل واجبنا للسعي لإدراك الخير الأسمى_الفضيلة والسعادة البشرية كمكافأة على الفضيلة_ فيجب أن تكون هناك حياة أخرى يُدرك فيها الخير الأسمى،

وحيث توجد الأرواح الخالدة القادرة على التقدم الغير محدود باتجاه هذا الإدراك، وإله هو أساس كامل العملية. ٣١

رغم ذلك، فلا يوجد سبب لافتراض أن هذا سيكون نوع الكون حيث سيوازن الظلم في جزء من الكون بالعدل في جزء آخر. إن افتراض مبدأ للعدل الكوني محل خلاف بنفس مقدار [افتراض] وجود إله ولا يمكن استعماله في جدلية للبرهنة على وجود الله. علاوة على ذلك، لو كان هناك مبدأ للعدل الكوني يعمل في الكون فلن تكون هناك ضرورة لأن يشرف عليه كائن كلي الخيرية والقدرة والمعرفة والذي يكون قد خلق الكون. يمكن أن يدير العدل الكوني في الحياة الأخرى عدة آلهة والذين يكون لهم إشراف قليل على بقية الكون. وبدلاً من ذلك يمكن أن تعمل قوانين العدل الكوني بدون إشراف أي كائنات فائقة للطبيعة، على نحو أشبه بالكيفية التي قيل في الجاينية [والبودية] أن قانون الكارما [نتائج الأفعال] يعمل بها. ٣٢

الجدليات من الكتاب المقدس

يلجأ المدافعون عن الدين ذوو الشعبية أحياناً إلى ادعاءات الكتب المقدسة الخاصة بالأديان الكبرى لتأييد آرائهم. كمثال، قد يشير هؤلاء المدافعون إلى أحداث خارقة للطبيعة أُبلغ بها في تلك الكتب كدليل لصالح وجود الله، أو قد يجادلون بأنه بما أن هذه الكتب تدعي كشفها لكلام الله ولأنها موثوق بها، فإنه عقلائي الاستنتاج بأن الله يوجد.

بقدر ما يُقصد بهذا اللجوء التعبير عن جدلية [حجة] وليس ببساطة مجرد إقرار بالإيمان، فهي ضعيفة جداً. فإن كانت تعتمد على وجود المعجزات المروية في الكتب المقدسة الخاصة بالأديان المختلفة، فهي ترث كل المشاكل الخاصة بالجدلية على أساس المعجزات. وإن اعتمدت على اتفاق بين الكتب المقدسة للأديان المختلفة فسيكون بها كذلك مشاكل جدية. فكما قد رأينا، لا يصح أن كل الكتب المقدسة

الرئيسية للأديان الكبرى تدّعي كشفَ كلام الله؛ كمثالٍ فإن الكتب المقدسة للجانية والبودية لا تدعي ذلك بوضوح. علاوة على ذلك، فحتى لو قامت بذلك [كالهندوسية والأديان التوحيدية]، فإن محتوى ما تقوله يختلف. كمثال، يدعي كلٌّ من الكتاب المقدس والقرآن بالكشف عن كلام الله، إلا أنهما يقدمان رسالتين مختلفتين. وختاماً، فعندما نقتصر على دين معين كالسيحية ونُقيّم الأسس الاستدلالية لادعائها الرئيسية، يكون هناك مشاكل أخرى. كمثال، فإن الميلاد العذري وقيامة يسوع حجراً زوايا رئيسيان للإيمان المسيحي. إلا أن الأناجيل المختلفة للعهد الجديد غير متسقة بعضها مع بعض، ولا يوجد إثبات مستقل لهذه الأحداث في المصادر الغير كتابية.

٣٣

الجدلية من الوعي

مذهب المادية_الرأي القائل بأن المادة هي فقط ما يوجد_أحد أشكال المذهب الطبيعي ويتناقض مع الإيمان. وفقاً لإحدى الصياغات ذات الشعبية للمذهب المادي فإن كل الظواهر بما فيها الأحداث والصفات العقلية يمكن تحليلها من خلال قوانين الفيزياء والكيمياء. إحدى الطرق للقيام بهذا ستكون اختزال كل اللغة العقلية إلى لغة فيزيائية. طريقة أخرى ستكون تفسير الظواهر العقلية على نحو غير مباشر في ضوء قوانين ونظريات الفيزياء والكيمياء من خلال القوانين النفسية الفيزيائية، والتي تربط الأحداث أو العمليات الفيزيائية بالأحداث أو العمليات العقلية. جادل بعض المؤمنون بأن المادية فشلت في تقديم تفسير كافٍ للظواهر العقلية وأن هذا الفشل دليل غير مباشر على صحة الإيمان.

أحد المؤيدين المشهورين لهذه النظرية ريتشارد سونبرن^{٣٤}. لقد جادل بأنه مستحيلٌ اختزال الأحداث أو الصفات العقلية إلى أحداث أو صفات فيزيائية وأن أي محاولة لتفسير الأحداث العقلية من خلال القوانين النفسية الفيزيائية الجسدية به مشاكل جدية. وقال أنه على وجه الخصوص، رغم أنه قد يكون هناك علاقات متبادلة نفسية

فيزيائية، فإنها أعجب للغاية من أن تُفسّر من خلال القوانين العلمية. رفض سونبرن أيضا مذهب الثنائية، أي الرأي القائل بأن الأحداث العقلية والفيزيائية لا يمكن تفسير أحدها من خلال الآخر، حيث أنها "صورة فوضوية جدا للعالم" ٣٥. واستنتج أن العلاقات المتبادلة النفسية الفيزيائية الخصوصية يجب تفسيرها بافتراض أن الله ببساطة اختار جعل أوضاع للأدمغة من نوع محدد مترابطة مع أوضاع عقلية من نوع محدد. أحد تفسيرات هذا النوع من العلاقات في ضوء اختيار الله هو النسخة اللاهوتية مما يسميه سونبرن "التفسير المُشَخَّصَن". وفقا لسونبرن، تُستعمل التفسيرات المشخصة في حياتنا اليومية على نحو شائع، وهي غير قابلة للاختزال إلى تفسيرات علمية. إنها تتضمن قيام شخص بالتسبب في شيء ما من خلال فعل مقصود، وهي تقدم ارتباطا تفسيريا طبيعيا جدا بين الظاهرة المراد تفسيرها والفرضية التفسيرية. وفقا لسونبرن فهذا أحد الأسباب الرئيسية لتفضيل التفسير المشخص على العلمي في حالة العلاقات المتبادلة النفسية الفيزيائية. من خلال تفسير إيماني مشخص للعلاقات المتبادلة النفسية الفيزيائية يكون هناك ارتباطا طبيعيا بين نوع حدث الدماغ ونوع الحدث العقلي المحدد من خلال العلاقة المتبادلة. قصد الله للتسبب في هذه العلاقة المتبادلة "يربط" نوعي الأحداث سويا ٣٦. وهكذا فوفقا لسونبرن فإن أفضل تفسير للظواهر العقلية هو التفسير الإيماني، وبالتالي تقدم الظواهر العقلية تأييدا استقرائيا أكثر لصالح الفرضية الإيمانية أكثر من الفرضيات المنافسة لها.

هذه الجدلية من خلال الوعي بها مشاكل جدية. أولا، فإن الصعوبات التي وجدها سونبرن مع التفسير العلمي المتعلق بالقوانين الغير قابلة للتفسير والغير ضرورية حتميا للعلاقات المتبادلة النفسية الفيزيائية إما ليست بالخطورة التي افترضها أو أنها بخلاف ذلك تقوم على إسآت للفهم ٣٧. كمثال، فإن الأكثر المشاكل التي وجدها جدية مع تلك التفسيرات هي أنه يصعب بسبب الطبيعة المختلفة نفسها للأوضاع الدماغية والأوضاع العقلية فهم كيف يمكن أن تفسر القوانين العلمية البسيطة العلاقات المتبادلة المتنوعة بينها. فسأل:

"كيف يمكن أن تنتوع أوضاع الدماغ عدا في تركيباتها الكيميائية وسرعة واتجاه تفاعلها الكيميائية الكهربائية، وكيف يمكن أن يكون هناك علاقة طبيعية بين التباينات في هذه الاعتبارات وبين التباينات في نوع الاعتبارات التي تختلف فيها المقاصد، كمثال؛ الاختلاف بين مقصد توقيع شيك ومقصد رسم مربع يحيط بدائرة على حجمها ومقصد إلقاء محاضرة لمدة نصف ساعة؟ لا يبدو أن هناك بداية نظرية علمية بديلة من هذا النوع وكذلك القوانين المنشئة لتفاعلات العقل والجسد كمقابل لكم العلاقات المتبادلة المتنوعة."

وبعد، باستعمال المحاكاة الساخرة لهذه الجدلية قد يجادل المرء بأنه يبدو مستحيلا صياغة تفسيرات علمية غير قابلة للتفسير وغير ضرورية حتميا للعلاقات بين سقوط الأشجار والضرر والدمار الناتج عن سقوطها بما أنه لا يبدو أن هناك علاقة بسيطة وطبيعية بين اتجاه وقوة اصدام الأشجار وما إلى ذلك وما يُتسبَّب به من الدمار المتنوع مثل مقتل الحيوانات وقطع الدوائر الكهربائية، وسد طريق المرور. لا يبدو أن هناك "بداية لتوقع نظرية علمية بسيطة" كمقابل لكم العلاقات المتبادلة المتنوعة. مع ذلك، لا أحد يشك في احتمال وجود تفسيرات علمية غير قابلة للتفسير وغير ضرورية حتميا للعلاقات بين سقوط الأشجار والدمار [التضرر] الناتج. كيف يمكن أن يكون ذلك؟

هناك مشكلة هنا فقط لو أساء المرء فهم نوع القوانين التي يمكن استعمالها في تفسير كهذا. قد يُفترض لتفسير العلاقات المتبادلة أنه يجب أن يوجد قوانين سببية خصوصية تربط على نحو صريح بين الأشجار الساقطة وسد طريق المرور وقطع الدوائر الكهربائية، لكن هذا الافتراض باطل. يمكن استعمال القوانين المتعلقة بسقوط الأجسام لتفسير العلاقة المتبادلة بين بعض هذه المواضيع المشمولة في وصف "قطع الدوائر الكهربائية" وبعض مظاهر سقوط الأشجار. على نحو مشابه، يمكن استعمال القوانين المتعلقة بالكهرباء لتفسير العلاقة التبادلية بين هذه الأمور وافتقاد

الطاقة الكهربائية، وما إلى ذلك. بعبارة أخرى، يمكن تفكيك التعقيد الكلي إلى أجزاء مكونة، وهذه الأخيرة يمكن تفسير كل منها على نحو منفصل.

نفس المنهج يمكن استعماله لتفسير الظواهر العقلية. أما في تفسير قصد توقيع شيك فلا نحتاج إلى توقع وجود قوانين طبيعية تتضمن مفاهيم كتوقيع شيك. بالأحرى، فإن الكل المعقد الذي نصفه بجملة "توقيع شيك" يمكن تفكيكه إلى أجزائه المكونة له وتفسير كل منها على نحو منفصل. حالما ننظر إلى الوضع بهذه الطريقة تتبدد كتلة المشاكل التي لاحظها سونبرن. تبدو المشاكل الأخرى التي لدى سونبرن مع قبول إمكانية تفسير مادي ناجح للظواهر العقلية بسبب تمسكه باعتقاد بأن المادي يجب أن يقدم فعليا تفسيراً علمياً مفصلاً لكل ظاهرة عقلية خلافاً لمجرد الجدل بأنه يوجد في كل حالة تفسير كهذا. بالتالي فليس المادي ملزماً بتفسير علمي تفصيلي لكل ظاهرة عقلية، بل فقط بهذه الفرضية:

بالنسبة لأي ظاهرة عقلية يوجد على الأقل تفسير واحد للظاهرة العقلية في ضوء قوانين ونظريات وقوانين الفيزياء.

حتى لو كانت هناك مشاكل متبقية في قبول فرضية أن التفسيرات المادية للظواهر العقلية يمكن أن تتجح، فإن فرضية سونبرن الإيمانية البديلة بالتأكيد لها مشاكلها. فاولاً، رغم أن التفسيرات المشخصة مألوفة وطبيعية في الحياة العادية، فإننا نعرف أن الطريقة التي يتسبب بها مقصد المرء في فعل ما لها أساس عضوي [فيسيولوجي]. كمثال؛ عندما أحرك إصبعي قصدياً قد يبدو أن هناك علاقة مباشرة بين النية والحركة. لكننا نعلم أن هذه العلاقة ممكنة فقط بسبب علاقة سببية فسيولوجية [متعلقة بوظيفة العضو] معقدة والتي قد لا أكون واعياً بها فيما بين نيتي وتحريك إصبعي. في حالة وجود إله فليس هناك علاقة كهذه. وفقاً لسونبرن، فإن العلاقة بين نية الله والفعل القصدي مباشرة وبلا وسائط متخللة. وبالنظر إلى خلفيتنا المعرفية عن كيفية عمل التفسيرات المشخصة في الحياة العادية، فإن التفسيرات

المشخصة للعلاقات المتبادلة النفسية الفيزيائية في ضوء التفسير من خلال نوايا الله تبدو غير محتملة. كل أدلتنا تدل على أن النوايا لا تتسبب مباشرة في الأحداث الفيزيائية. فكيف يمكن إذن تفسر نوايا الله على نحو كافٍ أي علاقة بين الأحداث العقلية وأحداث الدماغ؟

علاوة على ذلك، حتى لو قبل المرء التفسيرات الإيمانية المشخصة عموماً، فستبقى الأسئلة الكبيرة عن التفسيرات الإيمانية المشخصة للعلاقات المتبادلة النفسية الفيزيائية على وجه الخصوص. وكما عبّر جون ماكي Mackie عن الأمر:

"هل تسبب الله على نحو ما في أن البنيوات المادية تنشئ الآن بالفعل الوعي؟ لكن من ثم أليس هذا تقريباً بنفس درجة صعوبة فهم أن البنيوات المادية قامت بهذا من تلقاء ذاتها؟ أم هل سنعتبر أن كل صلة بين الجسد والعقل _كمثالٍ ما يعرض لكل حالة وعي إدراكي من خلال المدخل الحسي الملائم والإثارة العصبية الفسيولوجية اللازمة_ على أنها تحقق لنية إلهية جديدة، بحيث يكون الإدراك الحسي _على وجه الدقة_ معجزة متكررة على نحو لا نهائي بحيث يكون لدينا سلسلة لا نهائية من التدخلات الإلهية في النظام السببي الطبيعي؟ لكن علاوة على ذلك... ألا تستطيع كلية القدرة أن تضاف إلى ملكة العقل بنفس درجة سهولة إضافة كتلة خشب؟ لو أن المادية لها صعوبة تفسير كيف يمكن أن تنشئ أكثر الأنظمة العصبية إتقاناً الوعي، فإن الإيمان مع تفسيراته المشخصة وتحقيقات النوايا المباشرة، لديه نفس درجة صعوبة تفسير وجود الوعي في تلك الأنظمة وحدها." ٣٩

بالإضافة إلى كل هذه المشاكل، فإن التفسير المشخص للظواهر للطبيعة ينسجم مع [فرضية] أن العلاقات المتبادلة بين أوضاع الدماغ والحالات الذهنية يتسبب بها الفعل القسدي لإله محدود أو عدد من الآلهة المحدودة. بالتالي فإن الجدلية على أساس الوعي لا تقدم تأييداً استثنائياً لفرضية وجود كائن كلي الخيرية والقدرة والمعرفة.

أستنتج أن سونبرن لم يبرهن على أن الإيمان التوحيدي تؤيده حقيقة الظواهر العقلية أفضل من الفرضيات البديلة وبالتالي أن الجدلية من خلال الوعي تفشل.

الجدلية من العناية الإلهية

لقد جادل بعض الفلاسفة واللاهوتيين بأن هناك سببا وجيها لافتراض وجود الله لأن كوننا هو نوع الكون الذي يوفر الحاجات الأساسية للبشر والحيوانات. وفقا لبعض الاعتبارات_بالتأكيد_ستصنّف جدلية كهذه على أنها غائية. لكنها ليست كذلك في كل الاعتبارات. وعلى وجه الخصوص، لا يعتبر سونبرن جدلية تقوم على حقيقة أن الكون ملائم لحياة البشر والحيوانات جدليةً غائية. كان يمكن تجاهل تصنيف سونبرن، لكنني اخترتُ مصطلحاته هنا ودعوت مثل تلك الجدلية بالجدلية على أساس العناية الإلهية. ٤٠

ما هي جدلية سونبرن على أساس العناية الإلهية؟ لقد جادل بأن هناك الكثير من العوالم المحتملة الأخرى التي كان يمكن لله أن يجعلها حقيقية، لكن هذا ما كان سيكون نوع الكون الذي سيتوقع المرء أن يخلقه الله. تقترح سمات عالمنا أنه "مكان مشمول بالعناية الإلهية" ٤١، وباختصار عام فهو نوع الكون الذي سيتوقع المرء أن يصنعه الله. بالتالي فإن كوننا هو نوع المكان الذي يمكننا فيه كبشر تعلم الاعتناء بأنفسنا ونمونها. كمثال، يمكننا تعلم استعمال عقولنا لتجنب الكوارث التي قد تنتج عن اتباع رغباتنا الغير مكبوحة. عالمنا كذلك هو مكان حيث يكون تعاون البشر مفيدا تبادليا لكل الأطراف.

ليس لدى سونبرن مشكلة في ملاحظة أن هذه السمات العامة لعالمنا جيدة. رغم ذلك، مع إمكانية التعاون المتبادل تأتي إمكانية الإضرار المتبادل. يجب أن يجادل سونبرن أيضا أنه جيد كون عالمنا مكانا يستطيع فيه البشر إضرار بعضهم الآخر،

حيث لو لم يكونوا يستطيعون لكان لديهم "مسؤولية محدودة جدا فقط لأحدهم اتجاه الآخر" ٤٢. لقد تفكر في عوالم محتملة أخرى كان يمكن لله أن يخلقها ويجعلها حقيقية، لكنه وجد أن عالمنا أفضل في جميع الأحوال. كمثال، كان يمكن أن يخلق الله عالما يحتوي على مجموعة غير متغيرة من الخالدين المتصرفين الفاعلين بحرية ضمن حدود القدرات البشرية. بذلك كانت الكائنات والعالم سيكون لهم عيوب، لكن كان سيتمكن تصحيحها خلال كم غير محدود من الزمن. لكن بعد تحقيق كمال العالم "لم يكن الفاعلون سيكونون مطالبين بالقيام بأي شيء" ٤٣. بالتالي، يوجد الله [المزعوم] سبب أقوى لخلق عوالم محتملة أخرى. عالم آخر محتمل من هذه هو حيث يمكن أن يمضي البشر في إكمال غير محدود لذواتهم رغم عدم مقدرتهم على تكوين بشر جدد. لكن ذلك العالم لم يكن سيكون بجودة عالم يستطيع البشر فيه "إنجاب فاعلين جدد" وتشكيلهم "من خلال عمل مسودة" ٤٤. كان يمكن لله أن يخلق كذلك عالما يعيش الناس فيه إلى الأبد. رغم ذلك، يجد سونبرن أسبابا عديدة لكون عالم كهذا لم يكن سيكون بنفس جودة العالم الذي نموت فيه، وسببه الرئيسي هو أنه لو عاش البشر إلى الأبد لكان سيقدر الناس الأشرار وذوو القوة من جعل ضحاياهم يعانون إلى ما لا نهاية. رغم ذلك، فهذا لم يكن سينسجم مع [فرضية وجود] إله صالح ٤٥. يجب أن يكون هناك حد ما لطول حياة الإنسان لمنع معاناة إنسانية لا نهائية.

إن وجود معقولة ظاهرية لبعض الافتراضات الرئيسية الخاصة بهذه الفرضية يعتمد على حل كافٍ لمشكلة الشر. في فصل لاحق سأبحث هذه المشكلة مطوّلاً. أما بالنسبة لآن فيكفي الإشارة باختصار إلى بضع مشاكل في نظرية سونبرن. نلاحظ أن سونبرن يفترض أن استطاعة البشر إيذاء بعضهم الآخر شيء جيد، حيث أنهم لو لم يكونوا يستطيعون ذلك لكانت لديهم مسؤولية محدودة. لكن كما سأجادل لاحقاً كان الله [المزعوم] يمكنه خلق عالم يكون للناس فيه تلك المقدرة [على الإيذاء] (شيء جيد) ومع ذلك لا يمارسونها أبداً (شيء أفضل). أو بدلا من ذلك، كان يمكن لله أن يخلق عالماً يكون للناس فيه القدرة على إيذاء بعضهم الآخر (شيء

جيد)، إلا أن القيام بذلك تكون ممارسة هذه القدرة أصعب بكثير مما في عالمنا، ولو أنها ليست مستحيلة، حيث سيكون البشر أقل قابلية للتضرر هناك مما هم عليه هنا (شيء أفضل). بالإضافة إلى ذلك، قال سونبرن أن إلها كلي الخيرية لا يمكنه أن يمكّن ولو شخصا واحدا من الحياة إلى الأبد حيث أن هذا قد يمكّن ناسًا أقوياء من جعل هذا الشخص الواحد يعاني إلى الأبد. لكن العالم الموجود يسمح بمعاناة أنسال شخص واحد إلى الأبد لأجل أخطاء هذا الشخص. يصعب فهم كيف يمكن أن يسمح إله كلي الخيرية بنوع واحد من المعاناة اللانهائية ومع ذلك يسمح بالنوع الآخر. ما لم يستطع سونبرن الرد على الأسئلة من هذا النوع، فلن يمكنه الادعاء بأن هذا العالم "مشمول بالعناية الإلهية"، وبناء عليه أنه بالضبط نوع العالم الذي يتوقع المرء وجوده لو أن الله يوجد.

الجدلية من الأدلة التراكمية

قد يجادل مؤمن متدين محنك بأن الدعوى لصالح الإيمان متعددة الأبعاد وأن لا جدلية رئيسية واحدة ستبرهن وحدها على وجود الله. تماما كما أن نظرية علمية شاملة ما هي أفضل تفسير لمدى واسع من الخبرات، فذلك الإيمان هو أفضل تفسير لخبراتنا في مجالات مختلفة عديدة. وفقا لهذا الرأي، فالإيمان فرضية تفسيرية قوية؛ فهي تجمع كمًا كبيرًا ومتنوعًا من الأدلة من مجالات عديدة في منهج متسق متماسك وهي تقوم بذلك أفضل مما تقوم به الفرضيات الأخرى ٤٦. فلندعُ هذه بالجدلية على أساس الأدلة التراكمية. في أعمال كاتبين معاصرين، هما Basil Mitchell ٤٧ و Ian Barbour ٤٨، لا تُقدّم هذه الجدلية على نحو صريح بل تُقترح. كل من Mitchell و Barbour جادلا بأن المرء يمكنه فهم الدين بمصطلحات شبه علمية.

رغم أن متشبل لم ينشئ دعوى تراكمية لصالح الإيمان، إلا أنه اقترح باستعمال أطروحة Thomas Kuhn ثُمس كون عن العلم كيفية إنشاء دعوى كهذه وكيف أنها

تصنع معنى للبيانات الدينية. كمثال، جادل كون بأنه في الجدالات العلمية كثيرا ما يكون للمدارس المتخذة نماذج [ومناهج] مختلفة أغراض متقاطعة أحدها مع الآخر قليلاً. قارن مِتشِل Mitchell هذا بالجدالات بين الملحدين والمؤمنين. علاوة على ذلك، وفقا لكون، عندما يحدث تغيير في نموذج في العلم يكون هناك تحول جذري في كيفية رؤية المرء العالم والذي يشبه التحول الديني. قال مِتشِل أنه حتى اللغة التي يصف بها كون Kuhn تجربة مرور أحد بتغيير في النموذج في العلم مذكّرة بالتحول الديني.

أشار مِتشِل إلى أن نظرية كون عن العلم قد انتُقدت بسبب أنه لو قُبِلَ بيانه عن تغييرات النماذج، لأدى إلى لا عقلانية العلم. ألن يمكن استعمال نفس نوع الانتقاد ضد دعوى أدلة تراكمية لصالح الإيمان تُفسّر بنفس نمط أطروحة كُون؟ كمثال، وفقا لتفسير شائع فقد جادل كون بأن كل المعايير المستعملة في تقييم النموذج معتمدة على النموذج. بالتالي فلا توجد معايير مستقلة عن النماذج يمكن استعمالها لتقييم النماذج المتنافسة. نتيجةً لذلك، يستطيع المرء أن يجادل ضد تفسير وفهم من نمط أطروحة كون بأنه رغم أن الإيمان قد يُعطى تقديرا عاليا كنظرية تفسيرية بالحكم عليه في ضوء معاييرهِ، فإن هذا لن يبرهن البتة على أنه نظرية تفسيرية جيدة في ضوء المعايير المحايدة والموضوعية.

وفقا لمِتشِل، فإن كون لم يعتقد بأن كل معايير تقييم النظرية في العلم معتمدة على النظرية. على وجه الخصوص، فقد جادل كون على نحو صريح بأن معايير مثل الدقة والبساطة والغرض والجدوى تستعملها كل الأطراف في نقاش النماذج ٤٩. قال مِتشِل أنه رغم ذلك فإن كون جادل بالفعل بأنه لا توجد قواعد لتطبيق هذه المعايير. بالتالي يمكن أن تستعمل الأطراف المتعارضة في نقاشها للنماذج نفس المعايير، لكن يتخذون جوانب مختلفة لأن كلاً منهم يطبق المعايير على نحو مختلف، ولا يبدو أن هناك أي طريقة عقلانية (بمعنى تطبيق بعض القواعد الموضوعية) لتسوية الخلافات. يقر مِتشِل بأن هناك مفهوما آخر للعقلانية قد يكون ذا علاقة وأن هذا

متضمّن في بيان كون عن العملية المتضمنة في قبول مجتمع علمي لنموذج. وصف Gary Gutting هذا المفهوم الخاص بالعقلانية من ناحية وجود حكم لمجتمع علماء متمرسين مدربين قائم على الاطلاع على المعلومات. قال جريي جيتنج أن هذا الحكم "تقرره على نحو أساسي قدرة أعضاء المجتمع العلمي النمّاة على التقييم على نحو عقلائي للأهمية الإجمالية لتنوع واسع متعدد التوجهات والمسالك من الجدليات الغير محسومة" ٥٠.

إن آراء Barbour مشابهة جدا للخاصة بمتشل. فقد جادل بأن منهج المعرفة في العلم ومنهج المعرفة في الدين لهما تشابهات كبيرة وأن نظرية كون عن العلم ذات علاقة بالدين. وعلى وجه الخصوص، فقد جادل بأنه رغم عدم وجود قواعد لتطبيق معايير اختيار نموذج، فإن هناك معايير مشتركة ٥١ وأساليب تفكير منطقية معتمدة على النماذج مشتركة لاختيار النموذج وأنه يمكن إنشاء دعوى على أساس الأدلة التراكمية في كل من النظريات العلمية والدينية ٥٢. في الواقع، فقد مضى أبعد من متشل في تطبيق أفكار كون على الدين، مجادلا بأن مفهوم النموذج_ وهو تقليد انتقل عبر النماذج التاريخية_ يمكن تطبيقه على الدين ٥٣. ووفقا لباربر Barbour فإن هذا التقليد مشابه للرؤية العلمية للعالم (القوانين الأساسية، علم الوجود، المنهج، وما إلى ذلك) والمتضمنة في بعض الإنجازات العلمية المحددة أو النماذج (كمثال، عمل نيوتن في علم الميكانيكا). وتاما كما أنه لا يمكن صياغة رؤية علمية للعالم متضمنة في نماذجها على شكل مجموعة واضحة صريحة من القواعد أو الافتراضات، فذلك لا يمكن صياغة الرؤية الدينية للعالم أو التقليد الديني المتضمن في نماذجها على شكل مجموعة صريحة من القواعد أو الافتراضات. بيان باربر عن النماذج مقيّد بإحكام بقبول النموذج من قبل مجتمع معين وقبول النموذج من خلال إدراك الإنجازات السابقة له كنماذج لحياة المجتمع. وهكذا فإن كلاً من العلماء والمؤمنين الدينيين ينتمون إلى مجتمعات معينة، وفي كلا نوعي المجتمعات تلعب النماذج السابقة دوراً مشابهاً. ففي الفيزياء، أصبح عمل نيوتن في علم الميكانيكا معتبراً مثالياً وتضمن في الكتب الدراسية، مقدما نموذجاً للممارسة العلمية. وفي

الدين، تلعب الأحداث في حياة المسيح أو موسى [أو غيرهما] دورا مشابها. لقد أصبحا معتبرين مثالين وتضمنوا في الروايات الدينية، مقدمين نموذجين للممارسات الدينية.

ما الذي يمكن قوله عن هذه المحاولات لربط رؤية كون الخاصة بالعلم بالدين؟ أول شيء هو ملاحظة أنه حتى لو نجحت في البرهنة على تشابهات وثيقة بين العلم والدين فبالنظر إلى تفسير كون Kuhn للعلم فهذا لن يبرهن على أن الإيمان مغلّ. فأولا، لقد بيّن الناقدون مشاكل جدية في نظرية كون الخاصة بالعلم كافية للاقتراح بأنها ليست بيانًا صحيحًا ٥٤. لو أن هؤلاء الناقدين محقون، فإن نظرية كون لا تقدم منهجا مقبولا لفهم الدين بمصطلحات العلم. لكن حتى لو كانت نظرية كون بيانًا مقبولا عن العلم، فلا متشمل ولا بابر أنشأ فعليا دعوى أدلة تراكمية لصالح الإيمان وفق نمط كون. فكمثال، اقترح متشمل ببساطة كيف يمكن إنشاء دعوى كهذه وفق نمط كون، وباربر يبدو أنه اقترح فقط أطروحته اتجاه سبيل لتحقيق حوار بين التقاليد الدينية المختلفة ٥٥.

إنه مشكوك فيه أن هناك تشابها بالدرجة التي افترضها متشمل وباربر بين العلم كما فسر كون وبين الدين. وكما جادل جري جيتنج Gutting فإن كلا من متشمل وباربر تجاهلا عنصرا جوهريا خاصا برأي كون عن العلم عندما طبقا رأيه على الدين ٥٦. فوفقا لكون، يصل المجتمع العلمي إلى إجماع بصدد نموذج علمي ما ويعملون ضمن هذا النموذج في خلال عهود العلوم الطبيعية. بالتالي فإن كون يرفض على نحو صريح الرأي القائل بأن نظريته تنطبق على العلوم الاجتماعية، حيث لا يوجد نموذج متفق عليه. وكالعلوم الاجتماعية، وعلى نقيض العلوم الطبيعية، لا يوجد نموذج متفق عليه في الدين. ليست فحسب هناك اختلافات ضمن المسيحية تمنعنا من الكلام عن نموذج مسيحي، بل حتى عندما نتجاهل الاختلافات الطائفية ضمن المسيحية ليس هناك نموذج ديني يحتوي تلك الأديان العالمية المختلفة كالمسيحية والإسلام والبوذية والهندوسية. علاوة على ذلك، فكما بيّن جيتنج فإن النماذج ضمن

أطروحة كون تنشئ مشاكل وحلولاً، بينما الرؤى الدينية للعالم لا تقوم بذلك ٥٧. بالتالي تنهار [فكرة] التشابه الوثيق المزعوم بين العلم والفكر الديني من منظور كُؤن Kuhn.

بالنظر إلى هذه المشاكل والجدليات المقدّمة لصالح الإلحاد الموجب المتيقّن في هذا الكتاب، فإنه مشكوك فيه أنه يمكن إنشاء دعوى أدلة تراكمية لصالح الإيمان. فكما سنرى، فإن كلا من مشكلة الشر والجدلية الإيمانية الغائية يبرهنان على أن وجود الله غير مرجّح. بالإضافة إلى ذلك، تبرهن العديد من التناقضات [عدم الاتساقات] في مفهوم الله على أن الله لا يمكن أن يُحتَمَل أن يوجد. ستحتاج دعوى أدلة تراكمية على أقل تقدير إلى الإقناع بأن هذه الجدليات غير سليمة. قد يكون هذا ممكناً، لكن هذا لن يكون القيام به سهلاً. وعلاوة على ذلك، حتى لو بُرهن على أن الجدليات لصالح الإلحاد المتيقن غير سليمة منطقياً، فقد بُرهن من قبل فعلياً على أن الجدليات الرئيسية لصالح الإيمان والتي تلجأ لخبرات مثل الجدلية الغائية والجدلية على أساس التجارب الدينية والجدلية على أساس المعجزات على أنها غير مؤهّلة، كما بُرهن في هذا الفصل بالنسبة لبعض الجدليات الإيمانية الثانوية. إنه يمكن بالتأكيد أنه رغم أن كل هذه الجدليات على أساس التجربة تكون بدون جدارة عند اعتبار كل منها فردية، فإنه يمكن إنشاء دعوى قوية عند اعتبارها معاً. رغم ذلك، فبدون اقتراح أسباب أخرى غير ذلك، فإن هذا سيكون محل شك.

تفكر في قصة بوليسية عن المحققين والتي فيها لا تكون للأدلة قوة إلزامية عند اعتبارها فردية لكنها لها قوة بالفعل عندما تُضمّ معاً. لقد قُتِلَ جونز. ويعرف المحقق هولمز أن القاتل هو ذكر رياضي الجسد طوله أقل من ٥ أقدام و ١٠ بوصات. يشتبه هولمز في أن القاتل عضو في جمعية لاعبي كرة سلة محترفين سابقين مجتمعين في الفندق حيث وُجِدَ جونز مقتولاً. وسُمِتَ ذو طول متوسط. هذه المعلومة وحدها غير كافية لتحديد القاتل على أنه سمث، حيث أن معظم الناس ذوو طول متوسط. سمث كذلك لاعب كرة سلة سابق. هذه المعلومة كذلك غير كافية لتحديد

القاتل على أنه سمث، حيث أن هناك آلافا من محترفي كرة السلة السابقين. وقد حضر سمث بالفعل اللقاء في الفندق، لكن هذه المعلومة رغم ذلك تظل غير كافية لتحديد القاتل على أنه سمث، حيث أنه قد حضر ٤٥٩ لاعب كرة سلة محترف سابق وزوجاتهم الاجتماع في الفندق. رغم ذلك، فبالنظر إلى الثلاثة معلومات، فإن فرضية أن سمث هو القاتل تصير أكثر احتمالية بما أن _كما يعرف المحقق هولمز_ القليل من لاعبي كرة السلة ذوو أطوال متوسطة، وإن كانت الجمعية ممثلة للمجموعة السكانية العامة لأولئك الناس، فهناك على الأرجح القليل من لاعبي كرة السلة السابقين ذوي الأطوال المتوسطة في اللقاء. رغم ذلك، فلاستدلال على أن اعتبار المعلومات العديدة معاً يصنع دعوى قوية رغم أنها باعتبار كل منها فردية لا تقوم بذلك، يجب أن يمتلك هولمز معلومة خاصة عن التكرارات النسبية لصفة معينة تظهر في فئة. يجب أن يعلم _كمثال_ أن القليل من لاعبي كرة السلة ذوو طول متوسط.

أما في حالة الجدليات لصالح الإيمان فإنه غير واضح ماذا سيكون النظر للمعلومات التي يمتلكها هولمز. ما المعلومة التي يمتلكها المؤمنون والتي تكنهم من الجدل بأنه لا الدليل ١ ولا الدليل ٢ ولا الدليل ٣ يجعل الإيمان مرجحاً عند اعتبار كل منها بمفرده إلا أنها تجعله مرجحاً عند ضمها معاً؟ هذا السؤال لم يكّد المؤمنون حتى يسألونه قط، نهايك عن أن يجيبوا عليه.

إن بيانين معاصرين عن الجدليات من الأدلة التراكمية لصالح الإيمان يعززان تشكك المرء بصدد إمكانيات نجاح تلك الجدليات. إن أكثر محاولة شمولاً خلال عقود عديدة للقيام بدعوى أدلة تراكمية لصالح الإيمان هي الخاصة بسونبرن. لقد جادل بأن احتمالية الإيمان تزيدها قدرته على تفسير العديد من الظواهر. إلا أنه جادل في النهاية أنه ما لم نأخذ التجربة الدينية في الحسبان، فإن التأييد التراكمي الذي تعطيه للإيمان عدة أنواع من الأدلة التي استشهد بها لا يكون قوياً. فكتب يقول:

"ليس للإيمان احتمالية قريبة للواحد (١٠٠%) ولا للصفر، أي أنه من خلال الأدلة المدروسة حتى الآن، فإن الإيمان ليس مرجحاً جداً ولا غير مرجح جداً. إنه ليس لديه احتمالية قريبة من ١ لأنه لا يمتلك قدرة تنبؤية قوية....إنه يتماشى مع الكثير جداً [من الفرضيات]. هناك الكثير من العوالم المختلفة التي كان يمكن أن يتسبب إله في وجودها." ٥٨

في الواقع فإن الوضع أسوأ بكثير مما اقترحه سونبرن. لقد رأينا في فصول أسبق أن كلا من جدليتيه الكونية والغائية بهما مشاكل جدية. في هذا الفصل رأينا أن جدليات أخرى له بها مشاكل. هذا بالتأكيد يخفض من احتمالية الإيمان. علاوة على ذلك، كما رأينا في الفصل ٦ فرغم أنه اعتقد أن أخذ التجربة الدينية في الاعتبار يجعل احتمالية الإيمان عالية، فإن جدليته على أساس التجربة الدينية بها أيضاً مشاكل جدية. بالتالي فإن الاحتمالية منخفضة أكثر بعد. علاوة على ذلك، كما سنرى قريباً، فإن حله لمشكلة الشر لا يصلح، ولا الحلول المقترحة الأخرى. ونهايةً، كما سنكتشف، فهناك تناقضات في مفهوم الله لم يتناولها سونبرن ٥٩. لأجل كل هذه الأسباب، فإن ادعاء سونبرن بأن "احتمالية الإيمان ليست قريبة جداً من الصفر" ٦٠ مشكوك فيها جداً.

لقد تفحص Gary Gutting جري جتتج أيضاً دعوى الأدلة التراكمية لصالح الإيمان ٦١، لكنه بخلاف سونبرن بحث مشاكل القيام بدعوى كهذه فقط من أكثر النواحي عموماً. حدد جتتج طريقتين يفسر فيهما البيان (ب) الحقيقة (ح). إن البيان يفسر الحقيقة بمعنى قوي، في حال أنه بافتراض صحة البيان والافتراضات الأخرى التي لدينا سبب وجيه للافتراض بأنها صحيحة، فإنه يكون معقولاً الاعتقاد بالحصول على الحقيقة [النتيجة]. ويفسر البيان الحقيقة بمعنى ضعيف لو أنه بافتراض صحة البيان، فإنه يكون معقولاً الاعتقاد بالحصول على الحقيقة [النتيجة] فقط في حال لو أضفنا افتراضات أخرى قد تكون صحيحة أيضاً (أي أنه لا يوجد سبب عموماً بعد أخذ كل الأمور في الاعتبار للافتراض بأن الافتراضات صحيحة ولا سبب للافتراض

بأنها باطلة). جادل جَتْنَج بأنه عادةً تتطلب دعوى الأدلة التراكمية لبيان ما البرهنة على أن البيان يفسر بقوة بعض الحقائق في مجاله. رغم ذلك، فإنه يمكن القيام بدعوى أدلة تراكمية للبيان شريطة أن يكون البيان هو التفسير الوحيد لبعض الحقائق التي يفسرها، أو بشرط أن يكون أفضل التفسير الضعيفة المتاحة على الأقل.

وفقا لجَتْنَج، فهناك أربع أنواع من الحقائق التي يدعي الإيمان تفسيرها: الحقائق الكونية، والحقائق الدينية، والحقائق الأخلاقية، وحقائق الشخصية. وجادل بأن الإيمان لا يفسر أيًا من هذه الحقائق بالمعنى القوي. لكي يفسر الإيمان بعض الحقائق على نحو قويٍّ سيكون ضروريا معرفة ما يعرفه الله [المزعوم]، لكن هذا مستحيل. كمثال، قال جَتْنَج أنه لتفسير وجود الشر الذي يبدو غير مبرر [بلا داعٍ]، يجب أن يفترض المؤمن أن الله لديه معرفة ذات صلة بالموقف نفتقدها نحن. رغم ذلك، فإن المؤمن الذي يقول ذلك في حالة الشر الذي يبدو أنه بلا داعٍ ظاهريا يجب أن يقول نفس الشيء في العموم. بالتالي يجب على المؤمن أن يدعي أننا لا يكون لدينا أساس أبدا لتوقع أفعال الله بما أننا لا يمكننا معرفة ما يعرفه. رغم ذلك، لو لن يكون لدينا هذا الأساس أبدا، فلن يمكننا تفسير الشر أو أي شيء آخر بالمعنى القوي.

هل الإيمان أفضل التفسيرات الضعيفة المتاحة؟ لقد قارنه جَتْنَج مع المذهب الطبيعي، "أكثر البدائل الشاملة شعبية" ٦٢، من جهة "أربع معايير مقبولة عموما ذات كفاءة تفسيرية: الغرض والدقة والجدوى والبساطة" ٦٣، ووجد أنه "لا الإيمان ولا المذهب الطبيعي يمكن الحكم بأنه متفوق في غرض التفسير الذي يعرضه" ٦٤. جادل جتنج أنه فيما يتعلق بالدقة فإن المذهب الطبيعي له التفوق. كمثال، فإن التفسيرات الطبيعية للتجربة الدينية ستميل إلى أن "تشير إلى العوامل الخصوصية في شخصية الفرد أو خلفيته الاجتماعية التي تجعل من الأرجح أنه أو أنها سيمر بنوع معين من التجارب في وقت معين. لا يمكن للإيمان الحصول على هذه الدقة التفسيرية إلا بالافتراض الخصوصي الاستثنائي بأن الله يُحتمل أكثر أن يتصرف من

خلال أو وفقا لطبائعا النفسية الاجتماعية" ٦٥. اعتبر جنتج أن معيار الجدوى غير ذات صلة بالاختيار بين الإيمان والمذهب الطبيعي لأن "بيانا ما يمكن أن يكون ذا جدوى فقط بقدر ما يكون تنبؤيا: أي فقط بعمل تنبؤات يمكنها جعلنا مدركين لظواهر جديدة أو علاقات متبادلة جديدة بين الظواهر" ٦٦. لكن لا الإيمان ولا المذهب الطبيعي بيان تنبئي. كلاهما يفسران الحقائق المعروفة جيدا، إنهما لا يؤديان إلى اكتشاف حقائق جديدة. فيما يتعلق بالبساطة، جادل جنتج بأن المذهب الطبيعي له الأفضلية. فيما أن المؤمن يفترض كل الأسباب التي يفترضها الطبيعي و"يضيف عليها كذلك أخرى، فإن التعليل الإيماني أقل بساطة بمعنى واضح واحد" ٦٧.

استنتج جنتج أنه: "حتى لو تكن هناك عقبة من حيث المبدأ تعيق دعوى من الأدلة المتراكمة لصالح الإيمان، فإنه لا يمكن في الواقع عمل تلك الدعوى، لأن الإيمان لا يتفوق في الغرض أو الدقة أو الجدوى أو البساطة على البديل الطبيعي." ٦٨. من خلال ما قاله جنتج، فسيبدو أنه كان يجب أن يستنتج ليس فحسب أن الإيمان لا يتفوق على المذهب الطبيعي بل وأن المذهب الطبيعي يتفوق على الإيمان. فباعتبار كل شيء، لقد جادل بأن "مجموع النقاط" هو:

الغرض: المذهب الطبيعي والإيمان متساويان.

الدقة: المذهب الطبيعي يتفوق.

الجدوى: غير ذات علاقة.

البساطة: المذهب الطبيعي يتفوق.

كان المرء ليفترض أن المذهب الطبيعي هو الفائز الواضح بلا نزاع. على أي حال، لو أن الجدليات لصالح الإلحاد الموجب [المتيقن] المقدمة لاحقا في هذا الكتاب صحيحة، فسوف يمكن للمرء أن يؤكد بالتأكيد أن المذهب الطبيعي يتفوق. إن مشكلة الشر وتنافرات مفهوم الله تدل على أن دعوى الأدلة التراكمية ضد الإيمان قوية.

الفصل التاسع

الجدليات الانتفاعية لتأييد وجود الإله

في هذا الفصل أدرس جدليات لصالح الاعتقاد بالله لا تقوم على ما تدل عليه الأدلة بل على النتائج العملية المفترضة للاعتقاد الإيماني. في الفصل الأول دعوت تلك الجدليات بالانتفاعية ١، وهي على النقيض من الجدليات المعرفية التي تدعي البرهنة على أننا ينبغي أن نعتقد بالله لأن الأدلة تدعم ذلك الاعتقاد. لقد قدّم بليز باسكال Blaise Pascal ووليم جيمس William James أشهر جدليتين انتفاعيتين لصالح الاعتقاد بالله، وقد ركزت هنا على جدليتيهما. جادل كلٌّ من باسكال وجيمس بأن العقل لا يمكنه أن يحسم مسألة ما إذا كان الله يوجد [أم لا]، ومع ذلك فإنه لهام للغاية حسمها. استنتج كلاهما أننا ينبغي أن نعتقد بوجود الله بما أن هناك أسباباً عملية وجيهة للقيام بذلك. وللتعبير عن الأمر بمصطلحاتنا فهما جادلا بأنه رغم أنه لا توجد أسباب معرفية للاعتقاد بأن الله يوجد، فإن هناك أسباباً انتفاعية وجيهة.

جدلية باسكال

إن أطروحة بليز باسكال عن الاعتقاد الديني تُفهم على نحو أفضل بمقارنتها بخلفية الشك الديكارتية. فمثل رينيه ديكارت، كان باسكال متشككاً بصدد ادعائنا العادية عن المعرفة. رغم ذلك، فقد اعتقد ديكارت أن المرء يستطيع في النهاية تحقيق المعرفة، بما في ذلك معرفة الله، من خلال الحدسيات الفكرية الواضحة المتميزة الخاصة بعقل المرء. رفض باسكال رد ديكارت الفكري والمتعقل على التشكك وجادل بأنه لا يمكن الرد على التشكك بخصوص وجود الله بالبرهنة على وجود الله بما أنه لا برهان ممكن ٢. كتب بليز باسكال: "اعلم من ثمّ أيها الإنسان المغرور،

أي تناقض تمثله أنت لنفسك. تواضع، يا ذا العقل الضعيف، هدى من نفسك، يا ذا الطبيعة الحماة، وتعلم أن الإنسان في النهاية تتغلب عليه ذاته، واسمع من مولاك وضعك الحقيقي الذي لا تعرفه. اسمع الله". ٣

بالنسبة لباescal فإن مشكلة التشكك يحلها الإيمان الديني. فقال أنه فقط بقبول الوحي والخضوع لله يمكننا تحقيق المعرفة. رغم ذلك، جادل باescal بأنه يوجد سبب وجيه للاعتقاد بالله. في الواقع، لقد جادل بأن عقلانية الإيمان يمكن البرهنة عليها من خلال رهان ٤. قال باescal: "فلنقس المكسب والخسارة في رهان بأن الله يكون [=يوجد]. فلنقدر الاختيارين. لو كسبت، ستكسب الكل، ولو خسرت فلن تخسر شيئاً. راهن إن بلا تردد بأنه يوجد" ٥.

فيما يتلو لن أهتم بتفسير فكرة باescal بل بتقييم نوع الجدل الذي اتبعه. إن السؤال الهام لأغراض ليس ما عناه باescal بل ما إذا كان نمط الجدل الذي اقترحه يقدم لنا أسباباً انتفاعية جيدة للاعتقاد في الله.

الرهان في شكل بسيط

لأجل أغراضنا فإن جدلية باescal يمكن التعبير عنها على نحو مختصر بالطريقة التالية: لو اعتقد المرء بالله وكان الله يوجد، فبالتالي يكسب المرء البركة اللانهائية بعد انتهاء الحياة. ولو اعتقد المرء بالله ولم يكن له وجود، فسوف يخسر المرء القليل. ولو لم يعتقد المرء بالله وكان الله يوجد بالفعل، فسوف يعاني المرء عذاباً لا نهائياً أبدياً في الجحيم بعد الموت ٦. لكن لو كان لا يوجد ولم يعتقد المرء به، فإنه سيكسب القليل. على نحو واضح فإن المرء لديه أبدية ليكسبها والقليل ليخسرها بالاعتقاد، ولديه أبدية يخسرها والقليل ليكسبه بعدم الاعتقاد. بالتالي ينبغي على المرء أن يعتقد أن الله يوجد.

إنه لمهم أن يكون لدينا فهم واضح لوضع جدلية باسكال. إنها تدّعي تقديم سبب وجيه للاعتقاد بوجود الله؛ وتحديدًا فهي تدّعي تقديم سبب وجيه لتغيير المرء لمعتقدده من عدم الدراية أو الإلحاد إلى الإيمان المسيحي. رغم ذلك، فإن السبب الذي تزعم الجدلية تقديمه ليس من النوع العادي. هذا السبب لا يجعل وجود الله أكثر احتمالية أو مرجوحية بأي درجة. بالتالي فإن جدلية باسكال ليست جدلية معرفية بالمعنى المقدم لهذا التعبير فيما سبق. فكونها تدّعي البرهنة على أنه بسبب أن الاعتقاد بالله مفيد فإن عليه أن يعتقد به فإنها جدلية انتفاعية. في الواقع، كما سنرى، فإنه يمكن تفسير وفهم جدلية باسكال على أنها تدّعي البرهنة على أن كل الأسباب المعرفية تقريباً لعدم الاعتقاد بالله تفوقها وزنًا الأسباب الانتفاعية للاعتقاد بالله.

كما وضّح الكثير من الباحثين، فإن باسكال لم يكن ساذجاً للغاية ليفترض أن المرء يمكنه الإيمان بالله من خلال الرغبة في فعل ذلك ٧. رغم ذلك، فقد اعتقد بالفعل أن الإيمان يمكن أن يُنمّى بالسلوك بطرق دينية معيّنة. مثل حضور القداس [الصلاة الجماعية] وتناول القرابين المقدسة. بالتالي فإن الاختيارين الخاصين بغير المؤمنين كانا في الحقيقة هما السلوك أو عدم السلوك بطرق دينية. بالتالي فإن جدلية باسكال تدّعي تقديم أسباب انتفاعية للسلوك بطرق دينية معيّنة والتي ستؤدي على نحو غير مباشر إلى الاعتقاد الديني ٨.

الرهان كمسألة في نظرية القرار

إحدى الطرف لتفسير رهان باسكال هو فهمها كمسألة في نظرية القرار ٩. فلنفترض للحظة الحالية أننا لا نعرف احتمالية وجود الله. بفهمها هكذا، فإنه يمكن التعبير عن الجدلية في المعادلة التالية أدناه (بافتراض أن أ و ب قيمتان محدودتان) في الشكل التالي رقم ١:

الله لا يوجد	الله يوجد	
$-\infty$ أ (خسارة أ)	$+\infty$ [نتيجة إيجابية إلى ما لانهاية]	الإيمان بالله
$+\infty$ ب (ربح ب)	$-\infty$ [نتيجة سلبية إلى ما لا نهاية]	عدم الإيمان بالله

الشكل رقم ١

بتفسيره هكذا، فإن رهان باسكال هو مسألة في اتخاذ القرار في ظل ظرف عدم التأكد [الشك]، قرار يكون الناتج فيه غير مؤكد واحتمالاته غير معروفة. باستعمال أيٍّ من القاعدتين الشهيرتين لاتخاذ القرار في ظل عدم التأكد_ قاعدة تعظيم الاستفادة القصوى وتقليل الضرر إلى أدنى حد_ فينبغي على المرء الاعتقاد بالله ١٠. وفقا لقاعدة تحقيق الاستفادة القصوى فينبغي على المرء أن يختار السلوك ذا النتيجة ذات القيمة الأعلى؛ ووفقا لمبدأ تقليل الضرر إلى أدنى حد ينبغي على المرء أن يختار السلوك ذا النتيجة الأقل إنقاصا للقيمة.

يمكن أن يعطي المرء لرهان باسكال تفسيراً مختلفاً. فلنفترض أنه رغم أن المرء لا يعرف الاحتمالية بالضبط، فإنه يعرف أن وجود الله له قيمة احتمالية محدودة ما، ولو أنها صغيرة. (بالتالي يفترض المرء أن وجود الله ليس مستحيلاً منطقياً). بالتالي يمكن تفسير المسألة بمصطلحات نظرية القرار كمسألة اتخاذ قرار في ظل الخطر ويمكن صياغتها في المعادلة المبينة في الشكل (باعتبار أ و ب ذوي قيمتين محدودتين).

الله لا يوجد	الله يوجد	
$-\infty$ أ \times (١- الاحتمالية)	$+\infty$ \times الاحتمالية	الإيمان بالله
$+\infty$ ب \times (١- الاحتمالية)	$-\infty$ \times الاحتمالية	عدم الإيمان بالله

الشكل رقم ٢

في هذه الحالة سوف يتبع المرء قاعدة بليز باسكال لاتخاذ القرار: اتبع نمط السلوك ذي أكثر قيمة متوقعة (احتمالية القيمة أ). رغم ذلك بما أن: $(+\infty \times \text{الاحتمالية}) + (-1 \times \text{الاحتمالية}) = +\infty$ ، فإن القيمة المتوقعة عند الاعتقاد بالله هي $+\infty$. علاوة على ذلك، بما أن $(-\infty \times \text{الاحتمالية}) + (+1 \times \text{الاحتمالية}) = -\infty$ ، فإن القيمة المتوقعة عند عدم الاعتقاد بالله هي $-\infty$. ١١

بالتالي فسواء لو فُسِّرَ رهان باسكال كمسألة اتخاذ قرار في ظل الخطر أو في ظل عدم التأكد، فإن هناك سببا انتفاعيا أقوى للاعتقاد بأن الله يوجد مما هو للاعتقاد بأن الله لا يوجد، رغم حقيقة أن الأسباب المعرفية للاعتقاد بالله قد تكون أقل قوة من الأسباب المعرفية لعدم الاعتقاد به. في عملية اتخاذ القرار في ظل الخطر تترافق مع الإيمان قيمة أعلى مما مع عدم الإيمان. في هذه الحالة فلا احتمالات (أسباب معرفية) متضمنة، القيمة الأعلى تقدّم أسبابا انتفاعية للإيمان بدلا من عدم الإيمان. في عملية اتخاذ القرار في ظل عدم التأكد توجد قيمة متوقعة مترافقة مع الإيمان أعلى مما مع عدم الإيمان (هذه القيمة تقدم سببا انتفاعيا). هذا صحيح رغم حقيقة أن احتمالية وجود الله (الأسباب المعرفية) قد تكون أقل بكثير من احتمالية عدم وجود الله.

تفنيد الرهان

المشكلة الرئيسية في رهان باسكال هي أن هناك احتمالات أخرى إما أنه لم يأخذها في الاعتبار أو افترض بخلاف ذلك أنها غير ذات صلة بأغراضه. تفكر في الاحتمال التالي: افترض أن هناك كائن فائق للطبيعة، ولنسمه "سيد المنحرفين"، والذي يعاقب بالعذاب الأبدي بعد الموت أي أحد يؤمن بالله أو أي كائن فائق للطبيعة آخر (بما في ذلك الإيمان به هو نفسه) ويكافئ ببركة ونعيم أبدي أي أحد لا يؤمن بأي كائن فائق للطبيعة. سيفترض المرء أنه بما أن كائنا كهذا ليس مستحيلا منطقيا، فإن وجوده محتمل على نحو محدود. وبصياغتها في شكل معادلة

كمسألة في اتخاذ القرار في ظل الخطر، سيبدو الوضع مثل المعادلة في الشكل ٣ (بافتراض أن الاحتمالية ١ (وجود الله) + الاحتمالية ٢ (وجود سيد المنحرفين) + الاحتمالية ٣ (عدم وجودهما كليهما) = ١).

	الله يوجد	سيد المنحرفين يوجد	كلاهما لا يوجد
الإيمان بالله	$1 \times \infty +$ الاحتمال ١	$2 \times \infty -$ الاحتمال ٢	$3 \times -$ الاحتمال ٣
الإيمان بسيد المنحرفين	$1 \times \infty -$ الاحتمال ١	$2 \times \infty +$ الاحتمال ٢	$3 \times -$ الاحتمال ٣
عدم الإيمان بأيٍّ منهما	$1 \times \infty -$ الاحتمال ١	$2 \times \infty +$ الاحتمال ٢	$3 \times +$ الاحتمال ٣

الشكل ٣

وبعد، فبفهمها على هذا النحو، فإن الإيمان بسيد المنحرفين سيكون أسوأ اختيار. ستكون القيمة المتوقعة $\infty -$. الإيمان بالله سيكون ثاني أفضل اختيار، فالقيمة المتوقعة ستكون $3 \times -$ الاحتمال ٣ (حيث $-$ ج هو خسارة فائدة محدودة ما والاحتمال ٣ احتمالية محدودة ما). لكن عدم الإيمان بأيٍّ منهما سيكون أفضل اختيار بما أن القيمة المتوقعة ستكون $3 \times +$ الاحتمال ٣ (حيث هناك فائدة محدودة ما والاحتمال ٣ هو احتمالية محدودة ما).

يجب ملاحظة أنه بالنظر إلى احتمالية وجود كائن فائق للطبيعة آخر والذي يعطي مكافأة أبدية للاعتقاد بسيد المنحرفين وبه ولا يعطي مكافأة على أي شيء آخر، فإن الاعتقاد بسيد المنحرفين لن يكون أسوأ ولا أفضل من الاعتقاد بالله. فلندعُ مثل ذلك الكائن بـ سيد المنحرفين. المعادلة مبينة في الشكل ٤ (بافتراض أن الاحتمال ١ + الاحتمال ٢ + الاحتمال ٣ = ٤).

في هذه الحالة تعادل وتلغي كل القيم اللانهائية المتوقعة أحدها الآخر ويعتمد الاختيار ويتحول إلى القيم المحدودة المتوقعة في العمود الأخير. بما أن كل القيم

سلبية عدا الاعتقاد في أحد الكائنات الفائقة للطبيعة المحتملة، فإن أفضل اختيار هو عدم الاعتقاد بأي كائنات فائقة للطبيعة.

	الله يوجد	سيد المنحرفين يوجد	ضد سيد المنحرفين يوجد	لا يوجد أي منهم
الاعتقاد بالله	$1 \times \infty +$ الاحتمال ١	$2 \times \infty -$ الاحتمال ٢	٠	$4 \times -$ الاحتمال ٤
الاعتقاد بسيد المنحرفين	$1 \times \infty -$ الاحتمال ١	$2 \times \infty -$ الاحتمال ٢	$3 \times \infty +$ الاحتمال ٣	$4 \times -$ الاحتمال ٤
الاعتقاد بضد سيد المنحرفين	$1 \times \infty -$ الاحتمال ١	$2 \times \infty -$ الاحتمال ٢	$3 \times \infty +$ الاحتمال ٣	$4 \times -$ الاحتمال ٤
عدم الاعتقاد بأي منهم	$1 \times \infty -$ الاحتمال ١	$2 \times \infty +$ الاحتمال ٢	٠	$4 \times +$ الاحتمال ٤

ينبغي أن يكون واضحاً أن هذه الاعتبارات لا تفقد جدلية باسكال فحسب، بل وتقدم أسباباً لعدم الاعتقاد لا بالله ولا بسيد المنحرفين ولا بضد سيد المنحرفين. يمكن تعميم الإستراتيجية التي في جدليتنا، وستظل النتائج هي ذاتها. أيّاً ما تكون الاحتمالات المنطقية التي يمكن أن يتصورها المرء من جهة الكائنات الفائقة للطبيعة التي تقوم بمكافآت ومعاقبات أبدية. ويمكن تصور كائن فائق للطبيعة آخر يقوم بمكافآت ومعاقبات أبدية والذي يميل إلى إلغاء مكافآت ومعاقبات الآخر.

وهكذا فافتراض أنه يُحتمل وجود كائن فائق للطبيعة والذي يعطي مكافآت أبدية لكل أحدٍ بعد الموت أيّاً ما كان ما اعتقده. من ثم يمكن أن نفترض كذلك احتمالية وجود كائن فائق للطبيعة والذي يوقع عقاباً أبدياً على كل أحدٍ بعد الموت أيّاً ما كان ما اعتقده. وبصياغتها في شكل معادلة، فإن المكافآت والعقوبات الأبدية تعادل وتلغي بعضها الآخر ويعتمد اتخاذ القرار على الاستقادات المحدودة المتضمنة في حالة عدم وجود كائنات فائقة للطبيعة. بالتالي بالنظر إلى كل الاحتمالات الخاصة

بالكائنات الفائقة للطبيعة المتعددة ذات المكافآت والعقوبات الأبدية والتي تلغي أحدها الآخر، فإن المعادلة تُختزل إلى الصيغة المبينة في الشكل ٥.

لا كائن فائق للطبيعة يوجد	إما أن الكائن الفائق للطبيعة ١ يوجد أو الكائن الفائق للطبيعة ٢ يوجد أو أو الكائن الفائق للطبيعة ن يوجد	
- أ ١ × الاحتمال	٠	الاعتقاد في الكائن الفائق للطبيعة ١
- أ ٢ × الاحتمال	٠	الاعتقاد في الكائن الفائق للطبيعة ٢
- أ ن × الاحتمال	٠	الاعتقاد في الكائن الفائق للطبيعة ن
+ ب × الاحتمال	٠	عدم الاعتقاد في أيٍّ منهم

الشكل ٥

إن النتيجة هي أنه بالنسبة لأي معادلة تكون بها القيمة المتوقعة الخاصة بالاعتقاد بكائن فائق للطبيعة ما لا نهائية_ توجد معادلة أشمل تتعادل فيها القيم اللانهائية وتلغي بعضها البعض. في هذه المعادلة الأشمل، فإن القيم التي تبقى هي القيم

المحدودة المتضمنة في الاعتقاد أو عدم الاعتقاد بعدم وجود الكائنات الفائقة للطبيعة. في هذه الحالة، يكون لعدم الإيمان بالمنفعة الأكبر. بالتالي، من جهة الأسباب الانتفاعية، ينبغي ألا يعتقد المر بوجود الله أو _في الواقع_ بوجود أي كائن فائق للطبيعة آخر.

الرد على الاعتراضات

(١) قد يُعترض بأن جدليتنا ضد رهان باسكال وكذلك جدليتنا بأن رهان باسكال يمكن استعماله لتقديم أسباب انتفاعية لعدم الاعتقاد بالله يغفل عن مقصد رهانه، حيث أنهما تفترضان مقدماً أن الناس ستقبل احتمالية وجود مفاهيم بديلة غريبة خاصة بكائنات فائقة للطبيعة مثل ضد سيد المنحرفين. وقد يُدعى بأن هذا افتراض مشكوك فيه. كمثال، فإن Nicholas Rescher نكلس رِسْكَر جادل بأن رهان باسكال "موجّه فقط إلى الناس الذين لديهم رأي محدد جداً عما سيكون عليه الله (إن كان له وجود)، أي للشخص المركز في الفكرة المسيحية عن الله لكنه متردد في الاعتقاد به" ١٢. ثم مضى يجادل بـ "أننا لسنا أكثر حرية في تبني مفهوم عن الله مختلف عن تقليدنا المحيط من حريتنا في تبني شجرة دردار [بدلاً من طفل بشري]" ١٣. وعلاوة على ذلك، قال: "إذا كان المرء (كمعظمنا) مستعداً لاعتبار احتمالية الآلهة الغريبة صفراً، فإن الجدلية لا يمكنها أن تشير إلى واحد منها [الآلهة الغريبة] في سياقها" ١٤. بالتالي، فهو كان سيجادل بلا شك بأن الاحتمالات المقدمة أعلاه ليست "احتمالات واقعية" وبأنها "مستبعدة بوضوح من مجال ما يمكن استخدامه" ١٥.

هذا الطعن في نقد الرهان والجدلية الإلحادية المضادة لن يصلح. أولاً، فيما يتعلق بصلاحية الجدلية، فإن من تتوجه له في الأصل أو ماهية أغراضها غير ذات صلة. إن السؤال هو ما إذا كان يمكن الآن توجيهها إلى ناس آخرين وتبنيها لأغراض أخرى. لا شيء مما قاله Rescher يبرهن على أنها لا يمكنها. ثانياً، فإن الناس في

الواقع يتبنون مفاهيم مختلفة مع تقاليدهم الثقافية. كمثال، في العقدين الأخيرين اتبع كثير من الناس في الثقافات الغربية تعاليم الأديان الشرقية. في جميع الأحوال، فليصلح نقدنا ليس من الضروري أن يتبنى الناس المفاهيم المختلفة عن الله بمعنى الاعتقاد بوجود هذه الآلهة المختلفة. بل كل ما يحتاجونه هو الإقرار بأنه من المحتمل منطقياً وجود كائنات فائقة للطبيعة معينة.

ثالثاً، إن كان الناس مستعدين "لاعتبار احتمالية وجود آلهة غريبة صفراً"، فمن الأفضل أن يكون لديهم سبب وجيه للقيام بذلك؛ وإلا فإن فعلهم يمكن تفسيره فقط كاعتباطي [تحكمي] وغير عقلاني. فكمثال، ماذا سيكون أساس افتراض أن احتمالية وجود سيد المنحرفين صفراً؟ يبدو أن الأساس العقلاني الوحيد سيكون أن مفهوم سيد المنحرفين غير متسق منطقياً. رغم ذلك، لافتراض أن مفهوم سيد المنحرفين غير متسق منطقياً، فسيحتاج المرء أن يكون لديه أسباب لافتراض أن سيد المنحرفين له صفات غير متسقة ومتنافرة. فقط لو أن صفات سيد المنحرفين غير متسقة سيتمكن للمرء أن يفترض حدسياً بديهاً أن احتمالية وجوده صفر. رغم ذلك، فأنا لا أعرف سبباً للاعتقاد بأن سيد المنحرفين أو في الواقع أي من الكائنات الفائقة للطبيعة الغريبة المتصورة أعلاه لديهم صفات غير متسقة. وآخر، فإنه صحيح أن الكائنات الفائقة للطبيعة المتعددة المقدمة أعلاه ليست احتمالات حقيقية، سواء بمعنى أنها يأخذها المؤمنون الدينيون بعين الاعتبار بجدية أو بمعنى أن احتمالياتها الموضوعية مرتفعة. لكنه سيكون افتراضاً لما يُحتاج إلى إثباته أن يُجادل بأنها لا تهم عملياً وأنها يمكن تجاهلها. إن مقصد كل هذا النقاش هو البرهنة على أنها ينبغي أن تؤخذ بعين الاعتبار وأنها _رغم انخفاض الاحتمالات المتضمنة_ ذات علاقة جداً. إن أخذ هذه الاحتمالات في الحسبان له تضمينات عملية مهمة للغاية. في الواقع، فإنها تبرهن أن المرء ينبغي أن يكون غير مؤمن. بالتالي فإن الاحتمالات كثيرة جداً في مجال الصالح للاستخدام والعمل.

(٢) قد يُعْتَرَضُ بأنِّي في نقدي لرهان باسكال أقوم بافتراض ليس صحيحا على نحو واضح. فأنا أفترض أنه لو لا يوجد كائن فائق للطبيعة، فإن الاعتقاد بعدم وجود كائن فائق للطبيعة أفضل من الاعتقاد بكائن فائق للطبيعة ما. فما لم أقم بهذا الافتراض لن يمكنني أن أدعي _حيث يُفسَّرُ الرهان كمسألة في اتخاذ القرار في ظل الخطر_ أن القيمة المتوقعة لعدم الاعتقاد بالله لو أنه يوجد بالفعل أكبر من القيمة المتوقعة للاعتقاد بالله لو أنه يوجد بالفعل. رغم ذلك، قد يُجادَلُ بأن هذا الافتراض باطل حيث أن ما قد يكون عليه الحال أن بعض الناس يكونون أفضل حالا باعتقادهم بوجود الله حتى لو أنه لا يوجد. كمثال، قد يكون ذلك الاعتقاد يمنحهم الأمل في أوقات الأزمات.

رغم ذلك، لو فهمنا المنافع حسبما قُدِّمَتْ في الجدلية الأصلية [لباسكال]، فإن هذا الاعتراض لا يصمد. فحسبما فهم باسكال المسألة، فإن ما سيُخَسَّرُ أكثر مما سيُكَسَّبُ بالاعتقاد بالله لو أنه لا يوجد. إن مد وتوسيع جدلية باسكال على كائنات فائقة للطبيعة أخرى لن يغير الأمور. علاوة على ذلك، فإن الفوائد المتضمنة في الاعتقاد بكائنات فائقة للطبيعة ما تبدو منعمة بوضوح. افترض وجود كائن فائق للطبيعة يؤمن بإيذاء الناس بدلا من مساعدتهم في أوقات الأزمات. الاعتقاد في كائن كهذا في أوقات الأزمات لن يفيد غرضه كمصدر للطمأنينة. في أفضل الأحوال، فإن الاعتقاد في كائن فائق للطبيعة ما _كمثال، الإله المسيحي أو بإله يساعد أي أحد يؤمن بأي إله_ سيوفر طمأنينة. لكن هذه الطمأنينة _باعتبارها قيمة إيجابية_ سوف توازن في مقابل القيم السلبية، كمثال: الجهد والقلق المتضمن في عبادة هذا الكائن. عند تمثلها في ممارسة دينية فعلية، فإن العبادة يمكن أن تكون مضیعة للوقت ومكلفة وشاقة. إن الساعات الطويلة المقضية في الطقوس الدينية، والكفارات الشديدة التي تتطلبها بعض الطوائف، والعشور التي تتطلبها بعض الكنائس، والزهد الذي تتطلبه أخرى هي غيظ من فيض الأمثلة الأوضح على القيمة السلبية للعبادة الدينية. عندما تُوزَنُ وتُقَارَنُ القيم السلبية للاعتقاد في مقابل

القيم الإيجابية له، فإنه ليس واضحاً أن باسكال كان مخطئاً في افتراضه أن الاعتقاد بكائن فائق للطبيعة كالله له قيمة سلبية لو أن هذا الكائن لا يوجد.

وبترك تفسير [رهان] باسكال جانباً، فقد يُسَلَّم المرء على سبيل الجدل بأن الاعتقاد بكائن فائق للطبيعة له فائدة إيجابية ما حتى لو كان هذا الكائن لا يوجد. إن السؤال الحاسم هو ما إذا تكون الفوائد الإيجابية لعدم الاعتقاد بأي كائن فائق للطبيعة تفوق وزناً وتَرْجُحُ على هذه القيمة [أي: قيمة الاعتقاد به] في حالة عدم وجود كائن فائق للطبيعة أم لا. وللتعبير عن الأمر بالمصطلحات التي قدمتها سابقاً: هل توجد أسباب انتفاعية أفضل للاعتقاد بعدم وجود كائن فائق للطبيعة لو أنه لا يوجد أي كائن فائق للطبيعة في الحقيقة فعلاً، أكثر مما هو بالنسبة للاعتقاد بوجود كائن فائق للطبيعة ما لو أنه لا يوجد أي كائن فائق للطبيعة في الحقيقة فعلاً. نعتقد أن الإجابة هي نعم.

يوجد قيمة عملية في عدم الاعتقاد. فكما يشير كثيرًا الملحدون والإنسانيون، فإن الاعتقاد بأن الله وكائنات فائقة للطبيعة أخرى لا توجد يضع المسؤولية عن مشاكل البشرية على البشر، ملزمة إياهم بالتعامل مع مشاكلهم الخاصة بهم. وتوجد أيضاً قيمة [فائدة] نفسية لعدم الاعتقاد، حيث أن الأمل في أن الله أو كائن فائق للطبيعة آخر ما سوف يساعد الناس غير ناضج وطفولي. بقدر ما توجد قيمة معرفية لعدم الاعتقاد بكذبة، لو أن هذه الكائنات لا توجد، فتوجد [كذلك] قيمة معرفية في عدم الاعتقاد بالكائنات الفائقة للطبيعة ١٦. وأخراً، قد يمنح الاعتقاد بكائن فائق للطبيعة البعض بعض الطمأنينة في أوقات الأزمات، لكن لو أن لا وجود لكائن فائق للطبيعة فإن تلك الطمأنينة يجب أنها ستكون قصيرة الأجل بالنسبة للمؤمنين ذوي البصيرة والإدراك. فسوف تُحْبَط آمالهم، وتُخَيَّب توقعاتهم. على أقل تقدير، سوف يكون هؤلاء المؤمنون تعساء وسيشعرون بالهجر على المدى الطويل.

لكن ماذا عن كائن فائق للطبيعة يؤمن به بعض الناس على أنه لا يساعدهم في أوقات الأزمات بل هو في الحقيقة يريد من كائناته أن يكونوا معتمدين على أنفسهم؟ إن الاعتقاد بهذا الكائن، لو أنه لا وجود له، لن يكون له نقصان القيمة [الضرر] العملي ولا النفسي المشار إليه أعلاه، لكن سيظل هناك رغم ذلك نقصان قيمة معرفية. علاوة على ذلك، لن يُحصل على طمأنينة بالاعتماد على كائن كهذا في أوقات الأزمات. ستظل الأفضلية مع الغير مؤمن. يمكن قول نفس الشيء عن الاعتقاد بالله يساعدهم الذين يساعدون أنفسهم فقط. إن الاعتقاد بكائن كهذا لو أنه لا وجود له سيكون له نقصان قيمة [=تضرر] معرفية.

قد يُجادل بأن القيمة المتوقعة للاعتقاد بعدم وجود كائن فائق للطبيعة ستكون قليلة جداً، بالنظر إلى الاحتمالية المنخفضة جداً لعدم وجود كائن فائق للطبيعة. لكن في المقام الأول [أولاً]، سواء أكانت القيمة المتوقعة منخفضة أم لا، فإن السؤال الحاسم هو ما إذا تكون القيمة المتوقعة لعدم الاعتقاد أعلى من القيمة المتوقعة للإيمان لو أن لا وجود لكائن فائق للطبيعة أم لا. لا يهم مدى قلة الاحتمالية، طالما أنها ليست صفراً، فلو كانت القيم الملازمة لعدم الاعتقاد أكبر من القيم الملازمة للاعتقاد لو أن لا وجود لكائن فائق للطبيعة، فبالتالي ستكون القيمة المتوقعة لعدم الإيمان أكبر. ثانياً، كما سأجادل لاحقاً في هذا الكتاب، فهناك سبب وجيه للاعتقاد بأن البيانات الافتراضية التي تؤكد وتدعي وجود الله غير مرجحة.

(٣) قد يُثار اعتراض آخر وهو هذا: إنني قد برهنت أنه بافتراض أي معادلة تفصل قيم لا نهائية متوقعة ملازمة لوجود الكائن الفائق للطبيعة أ، فإنه يمكن إنشاء معادلة أكثر شمولاً والتي تفصل قيماً لا نهائية ملازمة لوجود الكائن الفائق للطبيعة ب. وأن قيم هذه المعادلة تعادل وتبطل القيم المتوقعة الملازمة للمعادلة الخاصة بالكائن أ. لكن قد يُجادل بأن الجدلية السابقة أعلاه سلاح ذو حدين، لأنه يمكن افتراض معادلة أكثر شمولاً بها الكائن الفائق للطبيعة ج حيث لا تتعادل كل القيم. بالتالي فإن النصر لغير المؤمنين قصير الأجل.

هناك ردان على هذا الاعتراض. أولاً، لو أقر المرء بلا نهائية إمكانية [احتمالية] للكائنات الفائقة للطبيعة المحتملة، فإن المناورة السابقة لن تمنح طمأنينة للمؤمن، فإن أفضليته سوف تُبطل في الخطوة التالية من جانب الغير مؤمن. إنه يبدو ممكناً بالفعل المضي إلى الأبد في إنشاء معادلات أكبر فأكثر والتي تُبطل فيها وتُعادل باستمرار القيم الملازمة للكائنات الفائقة للطبيعة المحتملة من خلال القيم الملازمة لكائنات فائقة للطبيعة أخرى محتملة. في معادلة لا نهائية احتمالياً كذلك، فإن القيمة المتوقعة لعدم الاعتقاد بكائن فائق للطبيعة ما سوف تعتمد على القيمة المتوقعة المصاحبة لعدم وجود كائنات أو كائن فائق للطبيعة، بما أن القيم ككل سوف تُبطل بعضها البعض على المدى البعيد.

ثانياً، حتى لو أنكرت اللانهائية الممكنة للكائنات الفائقة للطبيعة، فسيظل لدى الجدلية مسألة جدلية. فإن أي جدلية من نمط جدال بليز باسكال يمكن استعمالها جدلياً للبرهنة على أفضلية عدم الاعتقاد إن تمكن الغير مؤمن من جعل الغير مؤمن يقر باحتمالية وجود كائن فائق للطبيعة ذي قيمة متوقعة معينة ملازمة لوجوده. فالمؤمن سيعلق في فخ جدليته الخاصة به. إن كان لدى المؤمن البراعة للعودة للقيام بحركة إضافية، فإن الغير مؤمن البارع يمكنه المواجهة بجعل المؤمن يقر باحتمالية وجود كائن فائق للطبيعة آخر إضافي له القيمة المتوقعة الضرورية المصاحبة لوجوده. إن الجدلية بهذا الطراز الجدلي يفوز فيها الشخص الذي يفشل في إقناع الآخر بأن كائناً فائقاً للطبيعة محتمل على نحو محدود.

رغم أن هذا الاستعمال الجدلي للجدلية من جانب المؤمن ممكن، فإنه يصعب تقرير أنه سيكون له فائدة كبيرة عدا كونه وسيلة لعرقلة جدليات الغير مؤمن. إن المؤمن مهتم بإعطاء أسباب انتقاعية للاعتقاد بكائن فائق للطبيعة واحد محدّد، على الأرجح الله. إن افتراض وجود كائن فائق للطبيعة غريب ما لمواجهة جدلية الغير مؤمن سوف يكون قليل الجاذبية.

خلاصة

لقد رأينا أن رهان باسكال ليس فحسب جدلية انتفاعية رديئة لصالح الاعتقاد بالله بل وأنه حالما تُملأ فراغتا الجدلية فإنها يمكن تحويلها ضد المؤمنين واستعمالها كجدلية انتفاعية لصالح عدم الاعتقاد. رغم ذلك، فإن هذا الاستعمال للجدلية له قيود من جهة التحفظات العامة التي يُحتاج إلى وضعها على الجدليات الانتفاعية. فقد جادلت في الفصل الأول على كلٍّ من: افتراض أولوية الأسباب المعرفية، وعلى افتراض الدور الإضافي البحت للأسباب الانتفاعية. لقد خلصتُ إلى أن الأسباب الانتفاعية ينبغي في العادة استعمالها فقط عندما لا توجد جدليات معرفية كافية للاعتقاد على نحو أو الآخر، ولا ينبغي أن يُسمح لها بالهيمنة على الجدليات المعرفية إلا في ظروف خاصة جدًا. لو أن الجدليات المعرفية الخاصة بهذا الكتاب صحيحة، فلن يكون للجدلية الانتفاعية لصالح عدم الاعتقاد أي دور لتلعبه من حيث الأدلة الأولية، بما أن هناك أسبابا معرفية جيدة لصالح عدم الاعتقاد. بالتأكيد، في سياق معيّن فإن أسبابا انتفاعية معينة قد تفوق وزنا وترجّح على الأسباب المعرفية والانتفاعية العامة لصالح عدم الاعتقاد. إحدى الحالات هي المثال الافتراضي المتصور في الفصل ١ والخاص بالسيد سمث المحتضر، الكاثوليكي السابق ذي عمر الـ ٨٩ عامًا. وفقا لجدليتنا، فرغم أنه وفقا للأسباب المعرفية العامة وحتى الأسباب الانتفاعية العامة لا ينبغي أن يؤمن الناس بالله، ففي ظروف السيد سمث الخاصة قد يكون أفضل [له] أن يؤمن.

وليم جيمس Wiliam James والرغبة في الاعتقاد

محاولة أخرى لتأسيس الاعتقاد الديني على أساس جدلية انتفاعية هي الخاصة بوليم جيمس في مقاله المقتبس من على نحو واسع والمعنون بعنوان "الرغبة في الاعتقاد". إن الاستراتيجية العامة لوليم جيمس هي الجدل بأنه في ظروف معينة، لو لم يتمكن الفكر من حسم مسألة ما، فإننا يكون لنا الحق في الإيمان على أساس أسباب غير

فكرية. وبمصطلحات التمييز المقدم سابقا، فإن وليم جيمس جادل بأنه في ظروف معينة فإننا ينبغي أن نؤمن على أساس الأسباب الانتقاعية وليس المعرفية.

جدلية وليم جيمس

يُعرّف وليم جيمس الفرضية على أنها "أي شيء قد يُقترح لكي نعتقد به" ١٧. ويدعو وليم جيمس التخيير من بين الفرضيات اختياريًا، والاختيار يُعتبر حقيقيًا لو أنه لم يُفصل فيه بعد وضروري وخطير. إن الاختيار بين فرضيات كل منها تروق لفرد كاحتمالات هو اختيار لم يُفصل فيه بعد، أما الاختيار الذي لا يتضمن فرضيتين جذابتين فهو اختيار ليس لم يُفصل فيه بعد. كمثال، بالنسبة لشخص عادي [رجل الشارع] يعيش في الولايات المتحدة الأمريكية، فإن الاختيار بين الاعتقاد بالبودية أو الاعتقاد بالهندوسية سوف يكون اختياريًا ليس لم يُفصل فيه بعد، بينما سيكون الاختيار بين الاعتقاد بالمسيحية واعتناق مذهب عدم الدراية [اللأدرية] اختياريًا لم يُفصل فيه بعد. ويدعو وليم جيمس الاختيار ضروريًا لو أنه لا اختيار بديل سوى اختيار فرضية أو الأخرى. فلو أن هناك بديلا، فإن الاختيار يكون قابلا للتجنب. كمثال، وفقا لوليم جيمس، فإن جملة "إما أن تعتبر نظريتي صحيحة أو باطلة" تمثل اختيار يمكن اجتنابه، بما أن المرء يمكن أن يختار اعتبارها ليست أيًا منهما. رغم ذلك، فقد قال أن جملة "إما أن تقبل هذه الحقيقة أو ترفضها" تمثل اختيارًا ضروريًا، حيث "لا يوجد خيار آخر خارج البديلين" ١٨. ويكون الاختيار خطير الأهمية وفقًا لوليم جيمس_ عندما تكون الفرصة فريدة، أو ما هو على المحك محدودًا، أو عندما يكون الاختيار غير قابل لعكسه "لو ثبتَ لاحقًا أنه غير حكيم" ١٩. أما لو كان الاختيار غير خطير الأهمية، فإن وليم جيمس يدعوه تافهًا.

جادل وليم جيمس بأن طبيعتنا العاطفية لا تؤثر فحسب بالفعل في الحقيقة على قراراتنا بالنسبة لما علينا أن نفعله وأي الفرضيات سوف نقبلها بل وأنها ينبغي أن تؤثر على اختيارنا للاختيار عندما يكون اختيارًا حقيقيًا. بعبارة أخرى، عندما يكون

الاختيار حقيقيا وضروريا وخطيرا ولا يمكن اتخاذ القرار فيه بطبيعته على أساس الأسباب الفكرية، فإنه ينبغي أن تؤثر فيه طبيعتنا العاطفية. أما ترك السؤال مفتوحًا بلا إجابة، فهو نفسه _وفقا لوليم جيمس_ في حد ذاته "قرار عاطفي" و "يترافق مع نفس خطر فقدان الحقيقة" ٢٠. ويقصد وليم جيمس بعبارة "نفس خطر فقدان الحقيقة" أن المرء لو لم يختار بين الفرضيتين وترك السؤال مفتوحًا، فإنه لن يمكنه اكتساب أي منفعة قد تُتضمن في اعتناق اعتقاد صحيح. رغم أن وليم جيمس يقر بأننا ينبغي أن نتجنب الخطأ، فإنه يجادل بأنه أحيانا يَرْجُح المكسب المحتمل الخاص بالحصول على الحقيقة على خطر الوقوع في الخطأ.

وفقا لوليم جيمس، فإن أحد السياقات التي يوجد بها اختيار حقيقي وبالتالي ينبغي أن نَقْصِل [=تحسم] طبيعتنا فيه هو الدين. علاوة على ذلك، يبدو واضحا لوليم جيمس أن اختيارنا ينبغي أن يكون ما يسميه بالفرضية الدينية. وفقا لوليم جيمس فإن الدين يقول على نحو أساسي شيئين:

"أولاً، إنه يقول أن أفضل الأشياء هي الأشياء الأكثر أبدية، الأشياء المتشابكة، الأشياء في الكون التي لها الكلمة الأخيرة، أي بمعنى التي لها الحكم الأخير. تبدو جملة *Charles Secretan* "الكمال هو الأبدية" طريقة جيدة للتعبير عن التأكيد [الادعاء] الأول للدين، وهو تأكيد لا يمكن بوضوح إثباته رغم ذلك علميا على الإطلاق.

أما التأكيد الثاني للدين فهو أننا سنكون أفضل حالًا حتى في الوقت الحاضر لو اعتقدنا بأن تأكيده الأول صحيح". ٢١

وفقا لوليم جيمس، فإن خيار الاعتقاد بالفرضية الدينية خيار حقيقي. (وهو يعتقد أنه بالنسبة لبعض الناس فإن الفرضية الدينية لا يمكن أن تكون صحيحة [من منظورهم] وبالتالي لا يمكن أن تكون [بالنسبة لهم] خيارا لم يُفصل فيه بعد، لكن كلامه ليس

موجها لهم). وهو اختيار خطير الأهمية بما أننا حتى في الوقت الحاضر نكتسب فائدة حيوية من خلال الاعتقاد ونخسر هذه الفائدة بعدم الاعتقاد. علاوة على ذلك، فإن هذا الخيار ضروري بقدر ما يتعلق الأمر بهذه الفائدة، حيث أننا لو لم نعتقد فسوف نخسر هذه الفائدة الحيوية. بالنسبة لوليم جيمس فإن ما ينبغي أن نفعله واضح. وجادل وليم جيمس بأن "الدعوة للتشكك باعتبارها واجبا علينا حتى يوجد "دليل كافٍ" لصالح الدين مماثلة....لتوصيتنا، في وجود الفرضية الدينية، بأن الخضوع لخوفنا من أن تكون مخطئة أكثر حكمة وأفضل من الخضوع لأملنا في أنها قد تكون صحيحة" ٢٢. لكن هذا ليس أكثر حكمة، حيث أننا سوف نخسر الفائدة الحيوية المتضمنة في الاعتقاد بالفرضية الدينية.

أشار وليم جيمس إلى سبب آخر لكون التشكك الديني سيكون غير حكيم. فقال أن "الجوانب الأكثر كمّالاً وخلوفاً للكون تُمثّل في أدياننا بامتلاكه صيغة مشخصة. لا يعود الكون مجرد شيء غير عاقل بالنسبة لنا، بل يصير ذا ضمير مخاطب عاقل لو أننا متدينون" ٢٣. ووفقا لوليم جيمس، فلو أن هذا التفسير للفرضية الدينية صحيح، فما لم "نتقارب مع الفرضية" فقد "يمتع الدليل عنا إلى الأبد" ٢٤. لكن ما الذي يعنيه وليم جيمس بالتقارب مع النظرية؟ وفقا لإحدى التفسيرات المعقولة لوليم جيمس، فإنه جادل بأننا ما لم نعتقد بوجود حقيقة مشخصة مطلقة ما، فلن نقدر على إثبات وجود هذه الحقيقة في خبرتنا ٢٥. بالتالي _وفقاً لهذا التفسير_ فإن إثبات الفرضية الدينية في خبرتنا (حيث تفترض هذه الفرضية كائناً ذا شخصية" قد تكون إما تستلزم وتفترض مقدماً الاعتقاد في هذا الكائن أو على الأقل ييسرها ذلك الاعتقاد.

إنه لغير واضح كيف بالضبط يكون هذا الرأي المعرفي ذا صلة بوجهة نظر وليم جيمس بأننا "نكون أفضل حالاً حتى في الوقت الحاضر لو اعتقدنا" بالتأكيد الأول للدين، وهو أن "أفضل الأشياء هي الأشياء الأكثر خلوصاً". إن المشكلة هي أن وليم جيمس لم يعلق في الواقع قط ويقل كيف بالضبط سنكون أفضل حالاً حتى بالنسبة

للوّقت الحاضر. ربما يكون رأيه المعرفي محض مثال لكيفية كوننا سنكون أفضل حالا حتى بالنسبة للوقت الحاضر لو أمكننا الاعتقاد بأن أفضل الأشياء هي الأكثر ديمومية وأبدية، بالافتراض مقدما أن الأشياء الخالدة ذات صيغة مشخصة [ذات شخصية]؛ أي أن: الأبدى هو الله. سوف نكون أفضل حالا حتى بالنسبة للوقت الحاضر حيث أننا سنكون أكثر مقدرةً مع هذا الاعتقاد على تأكيد ما إذا كان الله يوجد [أم لا] أكثر مما لو كنا بدون هذا الاعتقاد. بالتالي فإن الاعتقاد بالله سيمنحنا أفضلية معرفية على مسألة وجود نزعة تشككية لدينا اتجاه الله.

رغم ذلك، فإن الكثير من المعلقين والشارحين لوليم جيمس أشاروا فقط إلى الأفضليات الغير معرفية. كمثال، اقترح Nicholas Rescher نكلّس ريسكر أن وليم جيمس اعتقد برأي مشابه لرأي Jules Lachelier القائل بأن "هناك حاجة عميقة من جانب الإنسان لوجود الله. بدون هذا الاعتقاد ستكون حياة الإنسان خاوية وبلا معنى" ٢٦. وجادل Wallace Matson بأن وليم جيمس اعتقد أن الاعتقاد الديني يجعل الناس أسعد في هذه الحياة أكثر مما يفعل عدم الاعتقاد. ٢٧

تقييم جدلية وليم جيمس

أحد الأشياء الهام ملاحظتها بصدد جدلية وليم جيمس هي تعريفه الذاتي والنسبوي للاختيار الذي لم يُفصل فيه بعد. بالنسبة لوليم جيمس فإن الاختيار الذي لم يُفصل فيه بعد بالنسبة لشخص معيّن هو ببساطة الاختيار الذي يروق للشخص كاحتمال حقيقي. لكن ما يروق لشخص كاحتمال حقيقي قد لا يكون له علاقة بما تدل عليه الأدلة وقد يكون غير عقلاني تمامًا. في الواقع، قد تكون اختيارات معينة تروق لشخص معين على أنها احتمالات حقيقية في الحقيقة مستحيلة، بينما قد تكون الاختيارات التي لا تروق له على أنها احتمالات حقيقية _في ضوء الأدلة_ بنفس المعقولة على أقل تقدير، أو أكثر معقولةً من الاختيارات التي يعتبرها الشخص احتمالاتٍ حقيقية. كمثال، بالتسليم بأن البودية لن تروق لرجل الشارع الأمريكي

العادي على أنها احتمال حقيقي بينما ستروق له المسيحية، فإن يصعب معرفة لماذا يُكُون هذا سبباً لاستبعاد البودية من الاعتبار الجدي عندما يختار هذا الشخص ديناً. فربما يبرهن التحقيق الموضوعي أن المسيحية تقوم على أدلة مشكوك بها تاريخياً وعلى علم وجود غير متسق منطقياً، وأن البودية لا تعاني من هاتين المشكلتين.

أقترح أن وليم جيمس كان ينبغي عليه أن يقول أن الاختيار الذي لم يُفصل فيه بعد هو الاختيار الغير مستحيل في ضوء الأدلة المتاحة. فلنفهم "الاختيار الذي لم يُفصل فيه بعد" بهذا المعنى الجديد، وولنفترض مع وليم جيمس أن في مسائل الدين تكون الاختيارات لم يُفصل فيها بعد وضرورية وخطيرة الأهمية، وغير قابلة للحسم الفكري. وفقاً لهذه الافتراضات فقد يكون هناك اختيارات حقيقية أكثر بكثير مما تخيل وليم جيمس على الإطلاق. كمثال، فسوف تصير البودية والمسيحية والإسلام واليهودية والهندوسية اختيارات حقيقية لكل شخص يعيش في هذا البلد. لن يكون هناك فحسب الاختيارات الحقيقية من بين أديان العالم الحية بل وسيكون هناك أيضاً الاختيارات الحقيقية من بين المفاهيم العديدة عن الآلهة أو الله ضمن تقاليد هذه الأديان. فكيف سيختار المرء من بينها؟ من خلال هذه الفرضية فإن الجدليات المعرفية لا يمكنها أن تساعد، ومن غير الواضح كيف يمكن أن تقدم الأسباب الانتقاعية إجابةً واضحةً. كيف يمكن أن يقرر امرؤ ما إذا كان شخص سوف يكون أفضل حالاً في هذه الحياة باعتقاده بأن المسيحية أم البودية صحيحة؟ ولو قام المرء بهذا الاختيار، فأى شكل من المسيحية أو البودية سيكون معللاً على أساس الأسباب الانتقاعية؟

الأمر الثاني هو ملاحظة أنه رغم أن وليم جيمس استعمل أمثلة محددة حقا (المسيحية في مقابل مذهب عدم الدراية) لتوضيح ماهية الاختيار الغير مفصول فيه بالنسبة لاختيار الفرضية الدينية، فإن بيانه الفعلي الخاص بتعريف الفرضية الدينية مبهم للغاية وغير واضح. فبتذكر أن الجزء الأول من الفرضية الدينية لوليم جيمس يقول "إن أفضل الأشياء هي الأشياء الأكثر أبدية، الأشياء المتشابكة، الأشياء في

الكون التي لها الكلمة الأخيرة، أي بمعنى التي لها الحكم الأخير."، وأن الجزء الثاني يقول: "إننا أفضل حَالًا حتى بالنسبة للوقت الحاضر لو اعتقدنا" بالجزء الأول من الفرضية. فقد جعل هذا البيان أحد المعلقين على عمل وليم جيمس يعلق قائلاً:

"كلمة 'أفضل' غامضة، وكلمة 'أكثر أبدية' أقرب إلى أن تكون عديمة المعنى: فالشيء إما أن يكون أبدياً أو لا. وإضافة جملة أن أفضل الأشياء هي 'الأشياء المتشابهة' و 'الأشياء في الكون التي لها الكلمة الأخيرة' تزيد فقط أكثر من الغموض. فهل وليم جيمس يشير إلى الله لكنه محرج من قول ذلك؟" ٢٨

على أية حال، فبتناول جزئي تعريف الفرضية الدينية بمدلوليهما الظاهريين كليهما فإنهما بيانان معياريان ٢٩. لا يبدو أن بهما تضميناً ما فوق طبيعي [ميتافيزيقي] واضحاً. في الواقع، يقول الجزء الأول من التعريف أنه بالنسبة لأي شيء س ولأي شيء ص، لو أن س أبدي وص ليس كذلك، فإن س يكون أفضل من ص. فلندعُ هذا بالبيان (أ). أما الجزء الثاني فبه صيغة أن الاعتقاد بالبيان أ أفضل من عدم الاعتقاد به. لكن ما لم يُضَفَ كلام آخر، فإنه لا يوجد بالتأكيد مبرر كافٍ لكلا الحكمين. فالموجودات الحسابية كالأرقام _على الأقل من وجهة نظر أفلاطون والمذهب الأفلاطوني بصدد تلك الموجودات_ أبدية. فهي عديمة الزمن وغير متغيرة. لكن لماذا تكون الأرقام أفضل من كل الأشياء الغير أبدية؟ سيفكر المرء بأنه _على الأقل من ناحية الدليل المبدئي الكافي_ مشكوك فيه أن مجموعة كل الأعداد الأولية أفضل من ألفية من السلام والحب للعالم.

لو أعطينا لفرضية وليم جيمس الدينية معنى دينياً أكثر تحديداً، فربما يمكن التعبير عن الجزء الأول منها كالتالي: بالنسبة لأي شيء س وأي شيء ص، لو أن س كائن كامل وأبدي و ص ليس أيّاً من هذين، فإن س يكون أفضل من ص. والجزء الثاني من الفرضية هو أن الاعتقاد بهذا أفضل من عدم الاعتقاد به. وفقاً لأحد التفسيرات فإن الجزء الأول من الفرضية صحيح في حد ذاته. إن كائناً كاملاً (أي

أكثر كمالات) هو بالتأكيد أفضل من كائن أقل من الكامل. لكن وفقا لتفسيرات أخرى فإن الفرضية الدينية لوليم جيمس غير صحيحة. إن التعبير "هو أفضل" يُستعمل عادةً ضمن القرائن والسياقات. إن الشيء يكون أفضل بالنسبة لبعض الغايات وليس الأخرى. كمثال، فإن المطرقة أفضل من القلم الرصاص لدق مسمار، لكن ليس للتوقيع باسم المرء. بالتأكيد، بهذا المعنى القريني، فإن كائنا كاملا وخالدا ما ليس دوماً أفضل من كائن غير خالد وأقل من كامل. كمثال، فإن المطرقة أفضل من الله إن أراد المرء دق مسمار.

لكن لنركّز في معنى "أفضل" الذي سيجعل الجزء الأول من الفرضية الدينية لوليم جيمس صحيحاً في حد ذاته. بالتسليم بهذا الفهم للجزء الأول من الفرضية الدينية، فإن الملحدّين يمكنهم قبول الجزء الثاني. يمكن أن يقرّ الملحدون تماماً بأنه من الأفضل الاعتقاد بأن كائنا خالداً وكاملاً ما أكثر كمالات من كائن غير خالد وغير كامل، بما أن بياننا كهذا صحيح على نحو عادي وأنه من الأفضل الاعتقاد بأن البيانات الصحيحة على نحو عادي صحيحة أكثر من الاعتقاد بأنها باطلة. لا ينتج عن هذا الإقرار أن هذا الكائن يوجد فعلياً.

رغم ذلك، فلننطِ الفرضية الدينية تفسيراً أكثر ميتافيزيقيةً. رغم ما توحى به كلمات ولیم جیمس، فلنفهمه على أنه يقصد أن الفرضية الدينية تؤكد [تدعي] شيئين:

(١) يوجد كائنٌ كامل وخالد: الله.

(٢) إنه من الأفضل في هذه الحياة الاعتقاد بـ (١) أكثر من عدم الاعتقاد به.

يمكن أن يفهم المرء تعليل (٢) بروح مماثلة للخاصة برهان باسكال. قد يجادل المرء بأنه لو أن الله يوجد، فبالتالي فإن الإيمان بالله سوف يؤدي إلى حياة أفضل في هذا العالم أكثر من عدم الاعتقاد به. ولو أن الله لا يوجد فإن الاعتقاد به سيظل رغم

ذلك يتسبب في حياة افضل في هذا العالم أكثر من عدم الاعتقاد به. بالتالي ففي جميع الأحوال من الأفضل الإيمان بالله. لماذا سيكون المرء أفضل حالاً في هذه الحياة من خلال الاعتقاد بالله أكثر مما لو لا يعتقد بالله لو أن الله يوجد؟ يخطر على الذهن سببان. الأول، لو أن الله يوجد والمرء يعتقد به، فإنه [الله] قد يميل إلى جعل حياة المرء أفضل مما لو أنه لا يؤمن به. وفقاً لهذا التفسير بالتدخل الإلهي، فإن الله يتدخل في السياق الطبيعي للأحداث ويكافئ المؤمن. ثانياً، قد يكون صحيحاً فقط _بالنظر إلى الطبيعة البشرية والكيفية التي تُنشأ بها المجتمعات_ أن المؤمنين ينزعون إلى أن يعيشوا أسعد وأكثر صحة وحيوات مجزية أكثر من غير المؤمنين. فلندعُ هذا بالتفسير بالقانون الطبيعي. سواء وفقاً للتفسير من خلال التدخل الإلهي أو من خلال القانون الطبيعي، فإن الاعتقاد بالله، لو أن الله يوجد، سيكون أفضل. فلنفترض بالإضافة إلى ذلك أنه لو أن الله لا يوجد _فبالنظر إلى الطبيعة البشرية والكيفية التي تُنشأ بها المجتمعات_ فإن المؤمنين ينزعون إلى أن يعيشوا أسعد وأكثر صحة وحيوات مجزية أكثر من غير المؤمنين. بالتالي فإن الوضع سيكون مثل الشكل ٦.

	الله يوجد	الله لا يوجد
الاعتقاد بالله	س ١	س ٢
عدم الاعتقاد بالله	ص ١	ص ٢

الشكل ٦

حيث س ١ وس ٢ وص ١ وص ٢ هي قيم محدودة توجد في هذه الحياة، بحيث أن
 $س ١ < ص ١$ ، $س ٢ < ص ٢$.

إن المشكلة في جدلية وليم جيمس _بتفسيرها بهذه الطريقة_ هي عدم وجود سبب قائم على الملاحظة (إمبريقي) لافتراض أن المؤمنين أسعد وأكثر صحة ويعيشون حيوات مجزية أكثر وما شابه من غير المؤمنين. يبدو صحيحاً بالتأكيد أن غير

المؤمنين قادرين على عيش حيواتٍ بنفس قدر السعادة وتحقيق الذات وما شابه كالمؤمنين. ولا يبدو صحيحاً أنه لو أن المرء مؤمن فإنه يُحتمل أكثر أنه سيحقق السعادة وما إلى ذلك في هذه الحياة أكثر مما لو كان غير مؤمن. في الواقع، فإنه يمكن تقديم جدلية لصالح الاستنتاج المعاكس تماماً. كمثال، افترض أن المرء اختار طفلين عشوائياً، أحدهما من أسرة غير مؤمنة والآخر من أسرة مؤمنة في الولايات المتحدة الأمريكية. أيهما يُحتمل أكثر أن يعيش حياة صحية ومثمرة منتجة بينما ينمو؟ من خلال ما نعرفه عن الاعتقاد الديني وعلاقته بالتعليم والرعاية الصحية والطبقة الاجتماعية والمستوى الاقتصادي وما شابه، فإن أفضل تخمين هو أن الطفل الذي من الأسرة المؤمنة يُحتمل أكثر أن يكون مريضاً، وحاصلاً على تعليم أقل، وأن ينتهي به الحال إلى وظيفة غير مرضية أكثر مما يُحتمل بالنسبة للطفل من أسرة غير المؤمنين. بقدر ما تكون الصحة والسعادة والوظيفة المرضية مترابطون تبادلياً (وهو ما يبدو مرجحاً)، فإن الطفل الذي من الأسرة الغير متدينة يُرجح أن يكون أسعد من الطفل الذي من أسرة متدينة، مثله مثل البالغين. بالإضافة إلى ذلك، لو نظرنا إلى طفلين مختارين عشوائياً من العالم ككل وليس فقط من الولايات المتحدة الأمريكية، لوجدنا النتيجة مشابهة.

علاوة على ذلك، كما قد جادلت سابقاً ضد رهان باسكال، فهناك قيم معينة تترافق مع عدم الإيمان ليس لها علاقة بالسعادة وما شابه. حالما نُدخل هذه القيم في حساب القيمة المتوقعة، يبدو أننا نقلب الموازين لصالح عدم الاعتقاد حتى لو كان الاعتقاد مترافقاً مع سعادة أكثر. ربما تعوض هذه القيم الأخرى احتمالية السعادة الأقل وما شابه. فكما أشرنا سابقاً، يضع عدم الإيمان المسؤولية عن مشاكل البشرية على البشر. توجد قيمة معينة في الاعتماد على النفس قد ترجح بكثير على [تفوق وزناً] قيمة أي سعادة وما شابه يتسبب بها الاعتقاد بالله. بالتالي ليس واضحاً بأي وسيلة أننا نكون أفضل حالاً حتى في الوقت الحاضر بالاعتقاد بأن الله يوجد. في الواقع، يبدو عدم الإيمان أجدر بالتفضيل عند أخذ كل القيم ذات الصلة في الحسبان.

علاوة على ذلك، كما قد رأينا، فحتى مع تفسيرٍ سخيٍّ لجدلية وليم جيمس، فهو يبدو أنه افتراض أن الاعتقاد بأن الفرضية الدينية صحيحة يتضمن قبول إيمان غير مميزٍ ما. لكن كما لاحظ الكثير من الباحثين المتدينين فإن المرء لا يكون لديه اعتقاد دين في صيغة مجردة نظرية، إنه دائماً يكون ذا صلة بتقليد ديني معيّن. كمثال، فإن المرء لا يؤمن بالله لأجل ذاته بل بالأحرى بإله الكنيسة الكاثوليكية أو الإسلام [مثلاً]. الاعتقاد بهذه الآلهة المختلفة يؤدي إلى أساليب مختلفة جداً للحياة، حيث تتوافق طقوس وقواعد أخلاقية وممارسات دينية مختلفة مع المفاهيم والتصورات المختلفة عن الله في الأديان المختلفة. على نحو غريب بدرجة كافية، عندما ناقش وليم جيمس الاختيار من بين الأديان الحية والميتة [التي لم تعد تمارس] بدا مدركاً لطبيعة الاعتقاد الديني، لكنه نسي هذا عندما حدّد محتوى الفرضية الدينية. علاوة على ذلك، فتوجد أديان يكون الاعتقاد بالله فيهما _كما نفهمه_ ليس له دور مهم.

ماذا ستكون نتيجة إدخال اعتقادات دينية معيّنة في منهج وليم جيمس؟ أولاً، سوف يعقّد هذا مسألة ما إذا سيكون من الأفضل الاعتقاد بالفرضية الدينية حتى في الوقت الحاضر. إذ لن تكون هناك فرضية دينية مفردة واحدة. سيصير السؤال ما إذا سيكون من الأفضل حتى في الوقت الحاضر اعتناق الدين ١ أن الدين ٢ أم الدين ٣ وهكذا أو عدم اعتناق أيٍّ منها. لن يكون هناك سبب حدسي [بديهي] للافتراض بأنه من جهة الإفضاء إلى السعادة أو الصحة أو أيّاً ما يكون فإن الاعتقاد المفضّل سيكون إيمانياً أو أنه _على أساس تلك القيم_ سيُفضّل عدم الاعتقاد بأي دين على الإطلاق.

حتى الآن لم نبحث ادعاء وليم جيمس بأن هنالك أفضلية معرفية في الاعتقاد الديني. بتذكر أنه يمكن تفسير جدلية وليم جيمس على أنه يقول عند إحدى النقاط أن تأكيد وجود الله في خبرة المرء يسهله الاعتقاد بالله. هل يقدم هذا سبباً انتفاعياً للاعتقاد بالله؟

لندرك أنه ليس واضحًا أنه يقوم بذلك، فلنتذكر أولاً أن هذا كان سيكون بوضوح أفضلية واحدة والتي سوف توزن وتوازن مقابل العيوب المحتملة. ثانيًا، وفقًا لمفهوم أكثر معقولة للاختيار الذي لم يُحسم بعد، فإن أي اختيار هو اختيار لم يحسم بعد إن يكن غير مستحيل في ضوء الأدلة. بالتالي، توجد بالتأكيد اختيارات دينية لم تحسم بعد حيث لن يكون للاعتقاد الديني فيها هذه الأفضلية المعرفية و_في الواقع_ سيكون بها عيوب. تصور إلها يكشف عن نفسه للمؤمنين به أقل غالبًا مما يكشف نفسه للناس المتشككين. فرغم كل شيء_ قد يفكر [الله] منطقيًا_ أن أتباعه لا يحتاجون إقناعًا، بينما يحتاج المتشككون. الاعتقاد بأنه كهذا كان سيكون به عائق معرفي لا جدال فيه. بالإضافة إلى ذلك، لا يبدو أن هناك أي سبب معرفي آخر للاعتقاد في هذا الإله أكثر من نوع الإله الذي في تصور وليم جيمس. في الواقع، يبدو إله وليم جيمس انتقاميًا وغير كريم لمنعه الأدلة عن المتشككين الذين قد يكونون ببساطة أكثر احتراसा من المؤمنين. لماذا سيكافأ المضي بعيدًا عما تدل عليه الأدلة ولا سيما عندما تكون المكافأة دليل جديد يُثبت الموقف الغير محترس؟

بالإضافة إلى هذه المشاكل، فإن الخبرة الدينية تتنوع من تقليد ديني إلى آخر، وفي الأغلب تتعارض. إن يكن الاعتقاد بالإله الدين ١ يؤدي إلى تأكيد الدين ١، فبالتالي هل الإيمان بالإله الدين ٢ سيؤدي إلى تأكيد الدين ٢؟ لو أن الأمر كذلك، فيما أن الدين ١ والدين ٢ قد يكونان متعارضين أحدهما مع الآخر، فإن الاعتقادات بآلهة مختلفة قد تؤدي إلى تأكيد فرضيات متعارضة.

وآخرًا، فإن وليم جيمس يتحدث كما لو أن الاعتقاد بالله وتقرير ما إذا كانت فرضية وجود الله تؤكد في خبرة امرئ مشابهة لتجربة. لكن إجراءه يفتقد عنصرًا جوهريًا أساسيًا لإجراء التجربة المعيارية؛ فهو لا يبدو أنه يحسب حساب دحض الفرضية من خلال نتائج التجربة ٣٠. افترض أن امرئًا يؤمن بالإله ما ومع ذلك لا يكشف دليل على وجوده في خبرة المرء. لا يفكر وليم جيمس في احتمالية أن هذا الفشل سوف

يعتبر ضد فرضية أن هذا الإله يوجد. يتضمن نقدنا لسونبرن في الفصل السادس بعض المشاكل في هذا الرأي.

اختزال جدلية وليم جيمس إلى رهان باسكال

إن جدلية وليم جيمس مختلفة كثيرا عن رهان باسكال. فأولاً، يلجأ وليم جيمس فقط إلى أفضليات الاعتقاد الديني في الوقت الحاضر، لا فيما بعد الموت، بينما تشدد جدلية باسكال على أفضليات الاعتقاد الديني، إذا كان الله يوجد، فيما بعد الموت. ثانياً، فإن وليم جيمس _بخلاف باسكال_ لا يعتبر الاحتمالات في تقييم أفضليات الإيمان على عدم الإيمان. كمثال، فهو لم يحاول تقييم القيمة المتوقعة للاعتقاد الديني في هذه الحياة بضرب احتمالية تحقيق قيمة معينة بالنسبة للاعتقاد بالله في القيمة نفسها. أي بتقييم قيمة القيمة المتوقعة حيث القيمة المتوقعة = الاحتمالية × القيمة. كما قد أدركنا، فإن تقدير القيمة المتوقعة حاسم في جدلية باسكال عندما تُفسر جدليته على أنها مسألة في اتخاذ القرار في ظل خطر.

هذه الاختلافات لا تدل على أن نظرية وليم جيمس يجب تفضيلها على نظرية باسكال. في الواقع، فإن هذه الاختلافات تضع مشكلة أمام وليم جيمس، والتي _لو صُحِّحت_ تختزل نظرية إلى نظرية باسكال. كما قد أدركنا، فإنه ضروري إدخال الاحتمالات الخاصة بتقييم أفضلية الاعتقاد على عدم الاعتقاد. حتى لو كانت [على سبيل الجدل] حياة المؤمن لها أفضليات محتملة على حياة غير المؤمن، فإن السؤال الحاسم هو: ما هي الاحتمالية النسبية الخاصة بهذه الأفضليات؟ حالما تُدخَل الاحتمالات، نبدأ من الاقتراب من بنية رهان باسكال، مفسرة كمسألة في اتخاذ القرار في ظل الخطر.

بالإضافة إلى ذلك، لم يقدم وليم جيمس سبباً وجيهاً لماذا يجب اعتبار أفضليات الإيمان فقط في هذه الحياة. لقد كان وليم جيمس يقيناً مدركاً أن جزءاً كبيراً من

جاذبية الأديان تقليدياً هو مكافأة الجنة وعقاب الجحيم. رغم أن الاعتقاد بالحياة بعد الموت كان غير مصرّح به في تعريف وليم جيمس الغامض الخاص بالفرضية الدينية، فإن ذلك الاعتقاد واضح صريح فيما هو _وفقاً لوليم جيمس_ اختيار لم يُحسم بعد وحيوي بالنسبة لمعظم الناس في هذا البلد [أمريكا]: المسيحية. فيها مكافأة الجنة كأحدى عناصرها الجذابة، ولا تزال كثير من الطوائف المسيحية الغربية تعتقد بعقاب الجحيم كأحد تهديداتها الرئيسية.

إن أضاف المرء المكافآت الأبدية بالفردوس لأجل الإيمان والعقاب الأبدي بالجحيم لأجل عدم الإيمان إلى جدلية وليم جيمس بالإضافة إلى اعتبارات الاحتمالات، فإن القيمة المتوقعة بالنسبة للإيمان ستكون $\infty+$ والقيمة المتوقعة بالنسبة لعدم الإيمان ستكون $\infty-$. سيكون غير ذي صلة تماماً ما إذا سنكون أفضل حالاً بالاعتقاد بالمسيحية في الوقت الحاضر. إن القيم المتوقعة الخاصة بالمكافآت والعقوبات الأبدية في ما بعد الموت ستطغى على كل القيم المحدود، بما في ذلك القيم المحدودة في هذه الحياة والخاصة بالاعتقاد بإله المسيحية. بالتالي سيبدو أن وليم جيمس يشدد على الشيء الخطأ في قوله أنه سيكون من الأفضل في الوقت الحاضر الاعتقاد بالله. إن المسألة الهامة هي أنه حتى لو لم نصر أفضل حالاً في الوقت الحاضر، فإن منطق جدليته _حالما يُفهم بمصطلحات باسكال_ ينبغي أن يضطره للقول بأننا سنكون أفضل حالاً على المدى الطويل.

رغم ذلك، كما ينبغي أننا نعلم الآن من فحصنا لرهان باسكال، إن تكن جدلية وليم جيمس قابلة للاختزال إلى جدلية باسكال، فإنها يكون بها مشاكل جدية. إن احتمالية وجود كائنات فائقة للطبيعة عديدة ذات مكافآت وعقوبات عديدة يعني أن القيم المتوقعة المتضمنة في الاعتقاد بهم تعادل وتلغي بعضها البعض، والقيم الوحيدة ذات العلاقة هي المترافقة مع عدم وجود أي كائن فائق للطبيعة. لم يقدم وليم جيمس أي سبب للافتراض بأن لو لا وجود لكائن فائق للطبيعة، فسوف نظل رغم ذلك أفضل حالاً بالاعتقاد بوجوده. فكما قد جادلت من قبل، فإن الجدل على أساس كم

السعادة محفوف بالمخاطر، حيث أنه يمكن قلبه ضد المؤمنين، و _بالإضافة إلى ذلك_ يبدو أنه توجد قيم أخرى غير السعادة. حالما تَوَخَّذَ هذه القيم في الحسبان، فإن عدم الإيمان يكون له الأفضلية.

خلاصة

لقد وجدت سببا لرفض الادعاء بأن هناك حجبا انتفاعية عامة لصالح الاعتقاد بالله. فشلت كلُّ من جدليتي باسكال ووليم جيمس، وعلى حد علمي فهاتين أفضل اثنتين متاحيتين بالتأكيد. ليس معنى هذا القول بأنه لا يمكن استعمال الأسباب الانتفاعية لصالح الاعتقاد بالله في ظروف يمكن تصورها. لقد جادلت بأن هناك افتراضا باستعمال الأسباب المعرفية فقط لتعليل الاعتقاد، وهناك افتراض آخر بأنه عندما تُستعمل الأسباب الانتفاعية فإنها ينبغي أن تُستعمل في دور تكميلي. لكن بالنظر إلى الجدليات المعرفية القوية المقدمة لاحقا في هذا الكتاب ضد وجود الله، فإن الجدليات الانتفاعية لا يمكن أن يكون لها هذا الدور. لقد جادلت بالإضافة إلى ذلك بأن جدليتي باسكال ووليم جيمس يمكن تحويلها ضد المؤمنين واستعمالها لتقديم أسباب انتفاعية لصالح عدم الاعتقاد بوجود الله. رغم ذلك، بالنظر إلى الافتراض المضاد لاستعمال الجدليات الانتفاعية ونظراً للجدليات المعرفية القوية لصالح عدم الإيمان، فإن هذه الجدليات الانتفاعية لصالح عدم الاعتقاد لا تلعب دوراً في دفاعي عن الإلحاد [عدم الإيمان، العقلانية]. رغم ذلك قد توجد عوامل خصوصية في بعض السياقات الخاصة التي تعطل هذا الافتراض وتعلل الاعتقاد بالله لأسباب انتفاعية. وكما قد جادلت في الفصل الأول، فإن هذا الإقرار لا يضر فرضيتي.

الفصل العاشر

الإيمان ومذهب تأسيس وتعليل المعتقدات

لقد رأينا في الفصول السابقة أن كلاً من الجدليات المعرفية والانتفاعية لصالح وجود الله تفشل. لكن هل تحتاج الاعتقادات الدينية أن تقام على العقل؟ في هذا الفصل سأدرس محاولات للجدال بأنها لا تحتاج ذلك. لقد جادل بعض المفكرين الدينيين بأن الاعتقاد الديني ينبغي أن يقام على الإيمان وأن الإيمان _في حالات معينة_ عقلاني بالكامل؛ وجادل بعضهم بأن الإيمان لا ينبغي أن يكون عقلانياً وأن استعمال الأدلة والحجج [الجدليات] لتأييد الإيمان إفسادٌ له، وجادل آخرون بأن الأسلوب الديني للحياة تحكمه قواعده ومنطقه الخاص به وأن الإيمان الديني _في سياق أسلوب الحياة هذا_ عقلاني؛ وجادل آخرون بأن الاعتقادات الدينية اعتقادات أساسية، وبالتالي فبطبيعتها لا تقوم على الأدلة أو الحجة. سوف نرى أن كل هذه الجدليات تفشل. في عملية مناقشتها سوف أدرس كذلك الاقتراحات المتناقضة ظاهرياً بأن إقرارات الإيمان الديني ليست صحيحة ولا باطلة وأن الملحدين يمكن أن يكونوا مؤمنين بالله.

مفهوم تقليدي للإيمان الديني

وفقاً لمفهوم للإيمان الديني أنشأه توماس [الأكويني] ١ فإن الحقائق الدينية تنقسم إلى الحقائق الخاصة بالعقل والخاصة بالإيمان. الحقائق الخاصة بالعقل _بما في ذلك افتراضات وجود الله وأنه كلي القدرة والخيرية_ يمكن البرهنة عليها من خلال الجدل المنطقي. أما بعض المعتقدات المسيحية الخاصة _كمثال، افتراض أن هناك ثلاثة أشخاص [أفانيم] في إله واحد وأن القربان [الأفخارستا] هو جسد ودم المسيح [أو الافتراضات الإسلامية واليهودية كجلوس الله على عرش وغيرها]_ لا يمكن

معرفتها بالعقل. رغم ذلك، فإن هذه الحقائق يمكن معرفتها، حيث أنها قد أوحى بها الله إلى البشر من خلال وسائل كالكتاب المقدس [أو الرسل] أو الكنيسة.

وفقا لهذا الرأي، فإن الإيمان فكري ومبهم وعقلاني وحر ومجانيّ ويقينيّ ٢. إنه فكري بمعنى أنه يمكن تبيينه باللغة؛ ومبهم بمعنى أن حقائقه لا يمكن البرهنة على صحتها بالدعاوى المنطقية؛ وعقلاني بمعنى أنه يوجد سبب وجيه للاعتقاد بأن الله أوحى بالفعل هذه الحقائق للبشر، وحر بمعنى أنه لا يوجد شيء في المنطق أو الطبيعة البشرية يجبر المرء على الاعتقاد؛ ومجانيّ بمعنى أنه هبة من الله، ويقينيّ بمعنى أن المؤمن الحقيقي يعتقد ببند [شهادة، قانون] الإيمان بدون تحفظ ولا شك.

إنه لهما أن ندرك أنه وفقا لرأي الأكويبي، فرغم أن حقيقة ما من حقائق الإيمان لا يمكن البرهنة عليها منطقيا، فإن افتراض أن الله أوحى بتلك الحقيقة يمكن البرهنة عليه، على أقل تقدير برهنة من نوعية احتمالية ٣. استشهد الأكويبي بثلاثة أنواع من الآراء للبرهنة على أن افتراض الوحي صحيح، وهي: أن نبوءات الكتاب المقدس قد تحققت، وأن الكنيسة المسيحية قد نجحت بدون أي وعد بمتعة حسية بعد الموت ولا أي التجاء لاستعمال العنف في هذه الحياة، وأن المعجزات قد حدثت ضمن التقليد المسيحي ٤. علاوة على ذلك، فوفقا لهذا الرأي عن الإيمان فإنه يجب على المرء أن يفترض أن الله يوجد، وإلا فلن يكون منطقيا الافتراض بأن الله أوحى بالحقائق من خلال الكتاب المقدس [أو الرسل] أو من خلال الكنيسة. بالتالي فإن الإيمان بالله لا يقوم على الإيمان، بل هو شرط مسبق للإيمان بمعتقدات مسيحية خاصة، مثل أن هناك ثلاثة أشخاص [أقانيم] في إله واحد وأن القربان [الأفخارستا] هو جسد ودم المسيح ٥ [أو الافتراضات الإسلامية واليهودية كجلوس الله على عرش أو أنه شديد العقاب ولديه جهنم وغيرها].

بسبب وجود محاولة للإرشاد إلى الإيمان من خلال العقل في هذا الرأي عن الإيمان، فإن لديه أفضليات لا جدال فيها على بعض المحاولات الأكثر حداثة. في الواقع،

وفقا لنظرية الأكوييني فإن المؤمن الذي يعتقد _كمثال_ بالثالوث لديه سبب وجيه للافتراض بأن الإيمان صحيح. رغم ذلك، فإن رأي الأكوييني غير مقبول.

ففي المقام الأول، كما قد رأينا في الفصل الرابع، لا يوجد سبب لقبول الشرط المسبق لمفهوم الأكوييني عن الإيمان، ألا وهو وجود الله. لكن حتى لو افترضَ وجود الله، فإن الأسباب التي قدمها الأكوييني لافتراض أن الله أوحى بحقائق معينة من خلال الكتاب المقدس [أو الرسل] أو الكنيسة عديمة الجدارة. فكما قد رأينا، فقد استشهد الأكوييني بوجود المعجزات ضمن التقليد المسيحي كتأييد لرأيه بأنه من العقلاني الإيمان بأن الله أوحى بمعتقدات مسيحية خاصة. ولكن كما قد جادلت في الفصل السابع، فإنه توجد عقبات صعبة يجب التغلب عليها وتجاوزها من جانب أي شخص يدّعي أن معجزة قد حدثت، وأن هذه العقبات لم يُتغلب عليها في الدفاع الاعتيادي القياسي عن المعجزات.

استشهد الأكوييني أيضا بنجاح الكنيسة المسيحية لتبرير اعتقاده بعقلانية [افتراض] الوحي المسيحي. رغم ذلك، فإن الكثير من الكنائس [بمذاهبها المختلفة] أو نظائر الكنيسة [كالمعابد اليهودية أي الكنائس ومعابد البوذية والهندوسية أي الباجودا والمساجد وغيرها] داخل وخارج التقليد المسيحي قد نجحت بالطريقة عينها التي حددها الأكوييني ٦. لو كان هذا النوع من النجاح يبرهن على أن الله أوحى بحقائق في التقاليد الدينية التي تسيطر عليها هذه الكنائس ونظائرها، فبالتالي يكون قد أُوحِيَ بحقائق متعارضة. لكن الافتراضات المتعارضة لا يمكن أن تكون كلها صحيحة.

وهناك مشكلة إضافية. فكما قد رأينا، قال الأكوييني أن حقائق الإيمان يقينية؛ وأنها يفترض الاعتقاد بها بدون شك. لكن ليس كل الأحداث التاريخية [المزعم بأنها تاريخية] المفترض أنها تقدم أدلة لصالح افتراض وحي الله يمكن معرفة صحتها بيقين. ليس معنى هذا القول بأنه لا حدث تاريخي يمكن معرفة صحته بيقين أو حتى أنه لا حدث تاريخي ذا صلة بالكتاب المقدس يمكن معرفة صحته بيقين. كمثال، ما

لم نعطِ لفظ "اليقين" أو التأكد معنىً فنيًا ما، فإن المرء يمكنه أن يعرف بيقين أنه قد حدثت حرب أهلية في الولايات المتحدة الأمريكية منذ أكثر من قرن. رغم أن بعض الباحثين في علوم الكتابيات قد جادلوا بأنه لا ادعاءً تاريخي رئيسي للمسيحية تدعّمه الأدلة جيدًا ٧، فلنفترض على سبيل الجدل بأنه قد يكون هناك بالفعل بعض الأحداث التاريخية ذات الصلة بقصة العهد الجديد [الأنجيل] يمكن معرفة صحتها بنفس درجة التأكد التي يعرف المرء بها أنه قد حدثت حرب أهلية في الولايات المتحدة الأمريكية منذ أكثر من قرن. رغم ذلك، سيظل تهورًا للغاية الادعاء بأن كل الأحداث التاريخية الرئيسية الخاصة بالعهد الجديد يمكن معرفة صحتها بنفس هذه الدرجة من التأكد. كمثال، حتى لو كانت قيام المسيح بالمعجزات مرجحة في ضوء الأدلة، فإنها لا يمكن أن تكون مرجحة بنفس درجة ترجيح حدوث حرب أهلية في الولايات المتحدة الأمريكية منذ أكثر من قرن. بالتالي فإن هذه القصص ليست يقينية في ضوء الأدلة؛ وعلى أقصى تقدير فإن لديها درجة بسيطة باهتة فقط من الاحتمالية. رغم ذلك، يصعب معرفة كيف يمكن أن يدّعي امرؤ اليقين بالنسبة لوعي [مزعوم] بناءً على أحداث تاريخية لا تُعرف صحتها بيقينية. وكذلك وجود المعجزات المسيحية التي استشهد بها الأكوييني كأسباب لافتراض أن الله أوحى بحقائق معينة للبشر. لكن من ثمّ، كيف يمكن تعليل درجة الاعتقاد الضرورية للإيمان، أي: اليقين؟ تبدو تلك الدرجة العالية من الاعتقاد غير عقلانية في ضوء الأدلة التاريخية.

الإيمان القائم على التجربة

مفهوم الأكوييني عن الإيمان أنه يرشد إليه العقل، لكن بعض المفكرين الدينيين جادلوا بأن الإيمان لا يحتاج إلى استرشاد عقلي، وفي الواقع أن هناك فضيلة عظيمة في الإيمان الذي لا يتغاضى فحسب عن الأدلة بل ويمضي ضد الأدلة ٨. كمثال، فإن كركيجارد Soren Kierkegaard جادل بأن الإيمان الديني أهم من المنطق لتحقيق السعادة البشرية ٩.

الإيمان الديني _ كما تصوره كركيجرد _ هو تكرر كلي وحماسي لله. إنه نتيجة فعل إرادة، إذا جاز التعبير، أو قرار، ويتجاهل الشخص ذو هذا الإيمان بالكامل أي شكوك. ليس معنى هذا القول أن الشخص ذا الإيمان _ أو كما عبّر كركيجرد عنه بمصطلح فارس الإيمان _ غير مدرك لاحتمالية الخطأ في تكرر كهذا أو أنه ليس قلقاً بسبب هذا الاحتمال. إن فارس الإيمان يراعي في ذهنه جيداً أنه وفقاً للتفكير المنطقي الموضوعي _ أي التفكير المنطقي الذي سيقبله عملياً وتقريباً كل الأشخاص الأذكياء على نحو كافٍ والمنصفون والمتزودين بالمعلومات لإثبات صحة أو مدى مرجوحية صحة استنتاجه _ فإن إيمانه بالله غير معطل. مع ذلك، إنه تحديداً بسبب كون الإيمان لا يُقام على أساس التفكير المنطقي الموضوعي فإنه القيمة العليا. الإيمان ليس ولا ينبغي أن يكون يقيناً على نحو موضوعي، أي أنه لا ينبغي أن يكون يقيناً على أساس التفكير المنطقي. جادل كركيجرد بأنه مع اليقين الموضوعي يظهر افتقار نمو الشخصية والركود الروحي. لكن مع الإيمان توجد المخاطرة والخطر والمغامرة، وهي كلها أساسية للنمو والترقي الروحيين. جادل كركيجرد بأنه _ حتى عندما يبدو إله المسيحية متناقضاً ومناوياً للعقل، وحتى بدون دليل كافٍ لذلك التكرر _ فإن التكرر الكلي والحماسي [العاطفي] لله ضروري للخلاص وآخرًا للسعادة. لذلك فقد رفض على اعتبارها غير ذات صلة بالإيمان المسيحي ليس فحسب أيّ التجاء إلى الحجج [الجدليات] التقليدية لصالح وجود الله بل وأي استعانة بالأدلة التاريخية لإثبات ادعاءات الكتاب المقدس.

ما الذي يمكن أن يقال على نحو عام عن ذلك المفهوم للإيمان الديني؟ أولاً، فإن الإيمان الديني كما تصوره كركيجرد يمكن إدانته لأسباب أخلاقية. لا يوجد شك أنه بالنسبة للكثير من الناس يوجد شيء ما جذاب بصدد امتلاك إيمان بأحد ما أو شيء ما رغم الأدلة النافية. كمثال، قد يُعجب المرء بالإيمان ببراءة صديق في ضوء ورغم الأدلة الدالة على إدانته، وقد يتأثر المرء بوطني مخلص بشدة يظل مخلصاً رغم ممارسات الدولة الأخلاقية المريبة على نحو واضح. لكن إعجابنا ينبغي أن يتحول إلى إدانة عندما تزداد الأدلة ويصير الذنب [الإدانة] ليس محلاً للجدل. في لحظائنا

التفكيرية ندرك كلنا أن بعض الإيمان والولاء يمكن أن يكون في غير موضعه [للمن أو لما لا يستحق] ١٠. بالتأكيد، هذا لأننا ندرك أنه خطرٌ أن يقودنا الإيمان الأعمى العاطفي. إلا أن هذا هو بالضبط ما يوصي به كيركجَرْد.

إن فارس الإيمان الخاص به متعصب. في الواقع، فإن نموذج [قدوة] فارس الإيمان هو إبراهيم، الذي اعتزم بالتضحية بابنه إسحاق ١١. إننا نعلم من التاريخ الضرر الغير ممكن حسبانه الذي يمكن أن يقوم به التعصب. في الواقع، فإن والتّر كُفْمَنُ Walter Kaufmann محقٌّ حينما يصف التعصب بأنه "أحد أسباب عذاب [=أسواط] الإنسانية" ١٢. وبما أن تأييده ينزع إلى أن يسبّب ضررا اجتماعيا كبيرا، فإن الإيمان كما تصوره كيركجَرْد ليس فضيلةً بل رذيلةً.

علاوة على ذلك، فإنه غير واضح كيف يمكن التوفيق بين رأي كيركجَرْد عن الإيمان والرأي القائل بإله كليّ الخيرية ١٣. كيف يمكن أن يريد إله كليّ الخيرية من مخلوقاته أن يمتلكوا إيمانا أعمى به بدون دليل كافٍ، ناهيك عن أن يكون ذلك مع أدلة نافية؟ بالتأكيد ما كان إله كليّ الخيرية ليريدَ من مخلوقاته أن يكونوا متعصبين، خصوصا عندما يكون هناك سبب وجيه للافتراض بأن التعصب يؤدي إلى معاناة إنسانية كبيرة. سيبدو أن الله لو أنه خيّر [صالح] بأي معنى للفظ مشابه لفهمنا العادي له، فإن نموذج كيركجَرْد الخاص بالإيمان ما كان سيكون شيئا يمكن أن يرغب به الله ويثيب عليه.

يوجد سبب آخر لكون الله ما كان ليريد من مخلوقاته أن يمتلكوا إيمانا بمعنى كيركجَرْد الخاص بالإيمان. فوفقا لكيركجَرْد، بما أن المرء ينبغي أن يمتلك إيمانا بالمستحيلات والأمور المنافية للعقل، وبما أن المسيحية منافية للعقل ومتناقضة، فإن المرء ينبغي أن يمتلك إيمانا بإله المسيحية. لكن قد يكون هناك بالفعل اعتقادات دينية أكثر منافاة للعقل وعدم مرجوحية بكثير من المسيحية. اقترح بعض الباحثين أن بعض تعاليم القرآن أكثر سخافة من بعض تعاليم المسيحية وأن ادعاء أن

نيرو[ن] تجسدٌ لله أكثر منافاةً للعقل من بعض الادعاءات عن يسوع ١٤. حتى لو كانت هذه التقييمات المقارنة مخطئة، فإن المرء يمكنه تصور تعاليم دينية تدعو للاعتقاد بتناقضات واضحة أو بوجود آلهة يتخذون شكل زراف بنفسي [أرجواني] مثلاً. باتباع توصية كيركجورد بخصوص الإيمان، فسوف يؤدي هذا إلى الاعتقاد بتلك الأمور المنافية للعقل بدلاً من التعاليم المسيحية. بالتأكيد لن يوافق إله المسيحية [على فرض وجوده جدلاً] على ذلك.

ليس كل فلاسفة المسيحية اعتنقوا رأي كيركجورد. بتحليله للجدلّيات التي استعملها كيركجورد في محاولته للبرهنة على أن التفكير المنطقي الموضوعي مضلل بالكامل في سياق الإيمان الديني، وجد Robert Merrihew Adams أنها غير مقبولة ١٥. إنه لمفيدٌ أن نمعن النظر في تحليل Robert Merrihew Adams هنا، لأن نقده لا يعطينا فحسبَ فكرة عما قد قاله بعض الفلاسفة المسيحيون عن رأي كيركجورد عن الإيمان بل ويوضح لنا أيضاً المشاكل المتضمنة في إنشاء رأي بديل.

يدعو آدمز جدلية كيركجورد الأولى بجدلية القيمة التقريبية. إنها يمكن التعبير عنها كالتالي ١٦:

(١) كل التحقيقات التاريخية تعطي _ على أحسن تقدير _ نتائج تقريبية فقط.

(٢) النتائج التقريبية غير كافية للإيمان الديني، مما يتطلب اليقين.

(٣) بالتالي، فإن كل التحقيقات التاريخية غير كافية للإيمان الديني.

قبلَ آدمز المقدمة المنطقية (١) لكنه رفض (٢) الخاصة بهذه الجدلية. لقد جادل بأن البحث التاريخي يمكن أن يكون كافياً للإيمان الديني إن استطاع البحث التاريخي أن يقدم لنا احتمالية عالية جداً لصحة حقيقة تاريخية ما يقوم عليها إيماننا.

هذا سوف يقدم في بعض الظروف سببا كافيا لتجاهل خطأ محتمل. قال آدمز أنه رغم أنه في أي بحث تاريخي توجد دائما احتمالية الخطأ في بعض الحالات، فإن خطر عدم تجاهل الخطأ أكبر من خطر تجاهله. لقد استعمل المثال التالي لتوضيح مقصده. افترض أن بحثا تاريخيا يمكنه البرهنة باحتمالية ٩٩ بالمئة على فرضية أن يسوع قد أعلن أن بطرس وخلفاءه الأسقفيين معصومون من الخطأ في مسائل التعاليم الدينية [وهو زعم الكنيسة الكاثوليكية ويشابهه عقيدة السنة في عصمة إجماع الأمة وعقيدة الشيعة في عصمة الأئمة الاثني عشر]. افترض أيضا إنه ذو أهمية لا نهائية بالنسبة لك أن تمتلك اعتقادا صحيحا بخصوص تلك الفرضية. وفقا لآدمز، فإن التفكير المنطقي الموضوعي يمكنه البرهنة على أنك ينبغي لك أن تعتق أكثر الآراء احتمالا وتجاهل الخطر الضئيل للخطأ في اعتناق كهذا. بالتالي فإن التفكير المنطقي الموضوعي يمكنه أن يبرهن على أنك ينبغي أن تعتق الفرضية وتجاهل نسبة الـ ١% الخاصة بخطر الخطأ.

راعى آدمز ملاحظة أن كيركجورد لم يكن يجادل بأن الافتراضات [المزاعم] التاريخية بخصوص المسيحية مثل الفرضية المذكورة [عن بطرس وخلفائه الأساقفة] لا يمكن البرهنة عليها بدرجة احتمالية عالية من خلال التفكير المنطقي. وبدوره، لا يجادل آدمز بأنها يمكن البرهنة عليها. بالأحرى، فإن كيركجورد كان يجادل بأن التفكير المنطقي الموضوعي لا يمكنه البرهنة على أن المرء ينبغي أن يعتق افتراضات تاريخية معينة بخصوص المسيحية حتى لو كانت محتملة بدرجة عالية، بينما جادل آدمز بأنه يمكنه.

أما الجدلية الثانية التي أمعن فيها آدمز النظر فهي التي يدعوها بجدلية التأخير، فبافتراض أن:

(١-) لا يمكن أن يكون لدى المرء إيمان ديني حقيقي بدون التكرس والتسليم كلياً بالاعتقاد محل الكلام.

(٢-) لا يمكن للمرء أن يتكسر بالكامل لأي اعتقاد يقوم على بحث والذي يدرك المرء فيه احتمالية الحاجة المستقبلية لمراجعة النتائج.

(٣-) بالتالي، فلا يمكن أن يقوم الإيمان الديني الحقيقي على أي بحث والذي يدرك المرء فيه احتمالية الحاجة المستقبلية لمراجعة النتائج.

(٤-) بما أن كل البحوث العقلانية تقر باحتمال حدوث مراجعة مستقبلية، فلا إيمان ديني حقيقي يمكن أن يقوم عليه.

تشكك آدمز في المقدمة المنطقية الأولى من الجدلية، فقال:

"إنه يُعتَقَد على نحو شائع أنه ينبغي _ كجزء هام من الأخلاق الدينية _ على المرء أن يكون متواضعا، وراغبا في التعلم، ومنفتحا على التصحيحات له، وعلى الإلهام الجديد، ونمو البصيرة، وحتى في (وربما خاصة في) العقائد الدينية الهامة". سيتوجب نبذ هذا الرأي إن سلمنا لكيركجَرْد بأن جوهر التكرس للدين هو قرار بدون تحفظ بعدم تغيير المرء في عقائده الدينية الهامة". ١٧

أما الجدلية الثالثة لكيركجَرْد التي أمعن النظر فيها فهي التي يدعوها آدمز بجدلية العاطفة [أو الحماسة]. يمكن التعبير عنها كالتالي:

(١--) إن أكثر السمات الخاصة بالإيمان الديني جوهريةً وقيمةً هي العاطفة، عاطفة ذات أقصى شدة ممكنة.

(٢--) تتطلب العاطفة الغير محدودة عدمَ مرجوحية موضوعي.

(٣--)) بالتالي، فإن ما هو أكثر جوهرية وقيمة في الاعتقاد الديني يتطلب عدم المرجوحية الموضوعي.

سأل آدمز: لماذا اعتقد كيركجَرْد بالمقدمة (٢--))؟ لقد تطلب كيركجَرْد أن تكون بعض العقائد الدينية غير مرجحة موضوعيا لأنه اعتقد أنه بدون تلك فلا مخاطرة، وبدون مخاطرة فليس هناك عاطفة. وفقا لآدمز، ففي الواقع لقد اعتقد كيركجَرْد بأن درجة المخاطرة التي يرغب المرء في اتخاذها هي مقياس جزئيا لعاطفته [حماسته].

رغم ذلك، فإن آدمز تشكك في المقدمة (١--))، وليس المقدمة (٢--)). فقال أن الفكرة المثالية لكيركجَرْد عن العاطفة الغير محدود مستحيلة، حيث أن آدمز قال: "أشك أن أي إنسان يمكنه امتلاك عاطفة [حماسة] من هذا النوع، لأنني أشك أن المرء يستطيع أن يقوم بتضحية عظيمة للغاية لدرجة أنه لا يمكن القيام بأعظم منها أو أن فرصته للنجاح في ذلك (مع كونها غير صفرية) صغيرة للغاية بحيث أنه لا يمكن أن يكون لديه أصغر منها" ١٨. علاوة على ذلك، تشكك آدمز في أن العاطفة الغير محدود ينبغي أن تكون حتى هدفًا ينبغي أن يحاول المرء الاقتراب منه. كمثال، إن كان ينبغي على المرء أن يزيد التكلفة والمخاطرة الخاصة بالحياة المتدنية، فبالتالي سيبدو أن منطق جدلية كيركجَرْد أنه ينبغي على المرء أن يستبدل "السعي إلى الحقيقة والجمال والعلاقات المُرضية بالسعي إلى الألم المُعذِّب للذات" ١٩. وجد آدمز أن هذا المفهوم عن الحياة الدينية "شيطانيًا"، وجادل بأنه "يجب العثور على طريقة ما لتصوير الاهتمام الديني على أنه يشمل عوضًا عن أن يمنع أفضل الاهتمامات الأخرى، بما في ذلك... الاهتمام بامتلاك اعتقادات ذات أسس جيدة".

إن نقد آدمز لمفهوم كيركجَرْد عن الإيمان مفيد في البرهنة على أن كيركجَرْد فشل في الجدل بأن الإيمان الديني لا يجب أن يرشد إليه العقل، وأنه ينبغي على نحو مثالي أن يكون تركزًا للمعتقدات الغير مرجحة. لكن آدمز لم يحاول البرهنة ولا

ادعى البرهنة على أن الإيمان الديني يرشد إليه العقل أو أنه ليس تكرسا وتسليما بالتعاليم الغير مرجحة. فكما أدرك آدمز تمامًا، فإن المثال المشار إليه أعلاه، نسبة احتمالية الـ ٩٩% لأن يكون يسوع قد أعلن أن بطرس وخلفاءه الأسقفيين معصومون في مسائل التعاليم الدينية افتراضيّ محض. فلا يوجد دليل كافٍ على أن هذا الحدث ولا الكثير من الأحداث الرئيسية الأخرى الموصوفة في الكتاب المقدس قد حدثت حقًا، في الواقع، في كثير من الحالات هناك سبب ممتاز وجيه للافتراض بأن هذه الأحداث لا يمكن أن تكون قد حدثت كما قد صُوِّرت، بما أنها قد صُوِّرت ووُصِفَت بطرق متناقضة في الروايات الكتابية المختلفة ٢١. كمثال، فإن أحد الأحداث الرئيسية في القصة المسيحية هو موت المسيح وقيامته. إلا أن هذه القصة تختلف في الأناجيل المختلفة. إن مسيحيا يعتقد بنسخة واحدة من هذه القصة يمكن أن يناقضه شخص آخر يستشهد بالكتاب المقدس. بالتالي فإن الاعتقاد المسيحي يجب أن يتجاوز الأدلة. في الواقع، في بعض الحالات فإنه على أقل تقدير قابل للجدل بأنه يجب ليس فحسب أن يتجاوز الأدلة بل وأنه يجب أن يتجه عكس الأدلة التاريخية. وفيما عدا حالة حدوث تطور هام في البحث الكتابي الأثري، فإن المسيحيين يجب أن يعتقدوا بمعتقدات غير مرجحة. كمثال، فإن البحث التاريخي المعاصر يقوم بدعوى معقولة بأن يسوع لم يوجد. ٢٢

إن آدمز بالتأكيد مصيبٌ في قوله أن المؤمنين الدينيين ينبغي أن يكونوا "منفتحين على التصحيحات لهم، وعلى الإلهام الجديد، ونمو البصيرة". إلا أنه لم يقدم إشارة لكيفية إمكانية هذا بدون تفسير الافتراضات الدينية على أنها قابلة للاختبار، وكيف _لو كانت الافتراضات الدينية قابلة للاختبار_ يمكنها أن تكون ملائمة للحياة الدينية.

أخلص إلى أن تحليل كيركجورد للإيمان الديني لا يقدم أساسا للاعتقاد بالله، حيث أنه ينصح في الحقيقة بالتعصب واللاعقلانية، وهذا يتعارض مع الاعتقاد المسيحي

حسب رأي بعض المتدينين، وأن آدمز Adams في نقده لكيركجورد لم يقدم رأياً بديلاً معقولاً عن الاعتقاد الديني.

الولاء والإيمان بلا تفكير حسب وتجنسيتين Wittgenstein

تماماً مثلما أثر كيركجورد وأتباعه بقوة في تطور أحد مفاهيم الإيمان الديني الهامة، كذلك أثر Ludwig Wittgenstein لدوج وتجنسيتين وأتباعه بقوة على تطور أحد المفاهيم الهامة عن طبيعة المقولات الدينية. قدم وتجنسيتين تلميحات عن مفهوم للمقولة الدينية في كتابه (محاضرات ونقاشات عن علم الجمال، وعلم النفس، والاعتقاد الديني) والذي طوره أتباعه ٢٤ مثل Norman Malcolm, D. Z. Phillips, and Peter Winch إلى طريقة لفهم الدين تدعى بولاء وتجنسيتين.

وفقاً لولاء وتجنسيتين ٢٥، فإن المقولة الدينية جزء لا يتجزأ من شكل الحياة وله قواعده ومنطقه الخاص به. إنه يمكن فهمه وتقييمه بلغته [مصطلحاته] الخاصة به وإن أي محاولة لفرض معايير على مثل تلك المقولة من الخارج -مثلاً من العلم- غير ملائمة تماماً. فحيث أن المقولة الدينية هي استعمال لغوي فريد مستقل عن الخاص بالعلم، فإن البيانات الدينية -بخلاف البيانات العلمية- غير قابلة للاختبار تجريبياً. إن المطالبة بأن تكون كذلك هي إساءة فهم جدية لذلك النوع من المقولات. وفقاً لهذا الرأي عن الاستعمال اللغوي للدين، فإن المقولة الدينية عقلانية ومُدركة بالعقل عندما يُحكَم عليها بمصطلحتها [لغتها، شروطها]، والتي هي المصطلحات الوحيدة المناسبة لها. ولأن معنى لفظ يختلف من مجال واستعمال لغوي إلى آخر، فلفهم اللغة الدينية يجب على المرء أن يفهمها ضمن الاستعمال اللغوي الديني نفسه. وعموماً، فإن مهمة الفيلسوف ليست نقد شكل [نمط] من أشكال الحياة أو لغته بل وصف كلٍّ منهما و -حيثما يلزم- يزيل التحير الفلسفي بصدد عملية اللغة. على وجه الخصوص، فإن مهمة فيلسوف الدين وصف استعمال المقولة الدينية وإزالة أي أمور محيرة مربكة قد تنتج عنها.

وبعد، فهناك بعض الجوانب في رأي وتجنستين يتعاطف معها حتى أقسى ناقيديه؛ كمثال، إنه مهمّ النظر داخل الممارسة الدينية لفهمها. لكن لا ينتج عن هذا الإقرار آراء مذهب الولاء والتجنستيني الرئيسية والأكثر إثارة للجدل.

فأولاً، إن الأساس لتمييز شكل من الحياة عن آخر، ومجال لغوي عن آخر، غير واضح. كمثال، تفكر في ممارسات التجنيم والعرافة [قراءة الحظ] من خلال قراءة خطوط راحة اليد وبقايا كوب القهوة أو الشاي وما إلى ذلك. هل تشكل تلك أشكالاً من الحياة لها استعمالاتها اللغوية الخاصة بها؟ ماذا عن الممارسات السياسية؟ هل تمثل كل مجموعة سياسية وممارستها شكلاً مختلفاً من الحياة له استعماله اللغوي الخاص به؟ هل [كان] لدى النازيين شكل الحياة الخاص بهم مع استعماله اللغوي الخاص به؟ وفي حالة الدين، هل يوجد استعمال لغوي ديني واحد، أم أنها استعمالات متعددة؟ هل يوجد واحد لكل دين؟ واخذ لكل طائفة أو مذهب ضمن كل دين؟ إن الاختلافات بين البوذية والمسيحية هائلة للغاية بحيث أن المرء سيظن بقوة أنه سيكون على أتباع الولاء والتجنستيني أن يقولوا بأنهما يشكّلان شكلين مختلفين من الحياة يتضمن كل منهما استعمالاً لغوياً مختلفاً. لكن لو سلّم بهذا، ألا يجب على المرء أن يُقر أيضاً بأن ممارسات الطوائف المسيحية [أو الإسلامية أو البوذية أو غيرها] المختلفة تختلف بطرق جذرية؟ تفكر _كمثال_ في الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، والمورمونية، والعلم المسيحي. ألن يكون على أتباع الولاء والتجنستيني أن يقولوا بأنه في هذه الحالات توجد أشكال مختلفة من الحياة الدينية والتي تتضمن استعمالات لغوية مختلفة؟ لكن إن مضى المرء إلى هذا الحد، ألن يقول المرء كذلك أن الطوائف البروتستنتية المختلفة مثل المنهجية والمعمدانية وحتى الطوائف المختلفة ضمن كل منهما، لكل منها استعمال لغوي ديني مختلف؟ إلا أنه بما أنه حسب مذهب الولاء والتجنستيني فإن نفس الألفاظ في الاستعمالات اللغوية المختلفة لها معانٍ مختلفة، فهذا يبدو أنه ينتج عنه النتيجة المناهضة للعقل القائلة بأن أتباع طائفة معمدانية معينة لن يقدروا على فهم أتباع طائفة معمدانية أخرى.

ثانياً، بما أن كل شكل من الحياة تحكمه معايير الخاصة به، فلا يمكن أن يكون هناك نقد خارجي. إلا أن هذا له نتائج غير مقبولة. فبافتراض أن التجسيم وقراءة الطالع من خلال قراءة خطوط راحة اليد وتقاليد القهوة أو الشاي تشكل شكلاً مستقلاً من الحياة. فسوف ينتج عن هذا أن هذه الممارسات لا يجب أن يُحكم عليها بمعايير خارجية رغم حقيقة أنها تبدو قائمة على افتراضات باطلة أو على أقل تقدير مشكوك فيها. وبافتراض أن كل ممارسة سياسية [أو عسكرية] تشكل شكلاً مستقلاً من الحياة. فلو كان الأمر كذلك، لكان النقد الخارجي لممارسة كالنازية [أو الداعشية والقاعدية وال طالبانية والجهادية الإرهابية عامةً والصهيونية والاستعمارية الهيمنية الأمريكية وغيرها_م] مستحيلاً.

بافتراض أن كل شكل من أشكال الحياة الديني تحكمه معايير الخاصة به، فبالتالي لن يمكن أن توجد معايير خارجية يمكن استعمالها في نقد شكل من أشكال الحياة الدينية. مع ذلك، فهذا سيكون له نتائج غير ملائمة. فبعض الطوائف الدينية تمارس تمييزاً جنسياً وعنصرياً؛ كمثال، تستبعد الكنيسة المورمونية السود من المناصب في كهنوت الكنيسة، ولا تزال تستبعد النساء منه. إنه ليس غير معقول [غير جدير بالتصديق] افتراض أن معظم الناس المستنيرين في العصر الحالي يعتقدون أن هذه الممارسة والاعتقادات التي قامت عليها خاطئة. إلا أنه لو كانت المورمونية شكلاً مستقلاً من الحياة، فلا يمكن أن يوجد نقد خارجي لممارساتها. [يمكن ضرب أمثلة أخرى كعنصرية الإسلام واليهودية بصيغتيها الأصوليتين ضد أتباع الأديان الأخرى والمرأة، وممارسات التشريع الإسلامي كالجلد والرجم والقتل لرافضي اتباع أسلوب الحياة الإسلامي بمعتقداته وتقاليدهِ_م].

رغم ما يقوله أتباع الولاء الوتجنسيتين، فإن النقد الخارجي ليس فحسب ممكناً بل وهو جوهريٌّ [أساسيٌّ]. لو كان أتباع الولاء الوتجنسيتين محقين، لكان هناك شيء متناقض أو متنافر منطقياً في الادعاء بأن "هذا شكل من أشكال الحياة الدينية المستمرة وهو غير عقلاني". لكن ليس هناك شيء من هذا. في الواقع، حتى أتباع

دين من الأديان يجدون أحياناً تعاليمه متنافرة، وأن حججه الرئيسية تقوم على مقدمات مشكوك بها، وأن بعض ممارساتها محل تساؤل أخلاقياً. في الحقيقة، لا يبدو أنه يوجد سبب وجيه لعدم إمكانية القيام بتقييم خارجي لشكل من أشكال الحياة الدينية_ فيما يتعلق بذلك الأمر_أو أي شكل من أشكال الحياة ويُحَكَم عليه بأنه معيب. رغم أن الفهم العميق لشكل من أشكال الحياة قد يُحصَل عليه باتخاذ منظور الأتباع، فإن المرء لا يمكنه أن يفتنَّ بذلك، لأن الأتباع قد يكونون معنيين عن المشاكل في ممارساتهم ومعتقداتهم الخاصة بهم، وسيكون منظور الخارج عنها [الغريب] ضرورياً إن أريد استبيانها.

للولاء الوتجنستيني أيضاً تضمينات متناقضة بخصوص التعبيرات الدينية ضمن استعمال لغويٍّ ما. فلو أن جونز يقول: "لا يوجد إله" ضمن الاستعمال اللغوي البودي، ويقول سمث: "يوجد إله" ضمن الاستعمال اللغوي المسيحي، فسيبدو أن الولاء الوتجنستيني سيعتقد أن كلا البيانين صحيح. وبما أنهما يبدوان مناقضين لبعضهما، فكيف يمكن أن يكون ذلك؟ إن الإجابة التي سيقدمها مناصرو الولاء الوتجنستيني هي أن التعبير الديني يتصل بالاستعمال [الوظيفة] اللغوي الذي ينتمي إليه. بالتالي، فرغم أنه يبدو ظاهرياً نقيض ذلك، فإن ما ينكره جونز في مثالنا ليس هو ما يؤكد سمث. يبدو أن أنصار الولاء الوتجنستيني ملزمون بالاعتقاد بأنه من الوهم الاعتقاد بأن الكاثوليكي الروماني الذي يقول أن البابا معصوم يناقض البروتستنتي المسمداني الذي يقول أن البابا غير معصوم. يميل المرء إلى الاعتقاد بخلاف ذلك لأن المرء لا يرى أن معاني الألفاظ الدينية تتناسب مع الاستعمالات [المجالات] اللغوية المختلفة.

لماذا ينبغي أن نقبل الرأي الذي يفترضه مقدماً هذا الرأي عن اللغة والمعنى؟ لا يبدو أن هناك سبباً وجيهاً لصالح فرضية أن معنى اللغة يرتبط بالقرينة على نحو جذري

أنه يستحيل التواصل عبر الممارسات أو أساليب الحياة المتعددة. في الواقع، إنها تجعل النقاشات بلا معنى ليس فحسب بين المسيحيين وغير المسيحيين، بل وبين المدافعين طوائف مسيحية مختلفة. لأنه وفقاً لهذا الرأي، فرغم الجدالات الطويلة الصعبة، فليس هناك خلاف حقيقي؛ إن أطراف النقاش على مسارات مختلفة بينما يتحدثون بعضهم إلى بعض. رغم أن ذلك الرأي ليس مستحيلاً، فإنه يبدو غير مرجح للغاية.

بالتأكيد فإن الرأي الأكثر معقولة [جدارة بالتصديق] في هذه الأمثلة هو أن المسيحي وغير المسيحي يختلفان حقاً، وأن الكاثوليكي والمعمداني يتحدثان عن نفس الشيء؛ بعبارة أخرى: أنه توجد لغة مشتركة وفئات مشتركة. وكما جادل Kai Nielsen كيي نيلسن:

"لا توجد 'لغة دينية' و'لغة علمية'. بل بالأحرى يوجد تدوين عالمي للرياضيات والمنطق؛ واللغات الإنجليزية والفرنسية والإسبانية [والمندرين الصينية والعربية] وما شابه. باختصار، فإن "المقولة الدينية" و"المقولة العلمية" هما جزء من نفس البنية المفاهيمية الكلية. علاوة على ذلك، في تلك البنية المفاهيمية يوجد كم كبير من المقولات التي ليست دينية ولا علمية، والتي يستعملها باستمرار كل من الإنسان المتدين والعالم عندما يقومان بعمل ادعاءات دينية وعلمية. باختصار، فهما يتشاركان عدداً من الفئات الرئيسية". ٢٦

ما قاله كيي نيلسن عن الأشخاص العلماء والأشخاص المتدينين يمكن أن يُقال بصحة مساوية عن المسيحيين وغير المسيحيين، والكاثوليكي والمعمداني [والسني والشيعي الاثني عشري والزيدي والعلوي والإسماعيلي-م]. اللغة الدينية ليست منفصلة على نحو كامل عن اللغات الأخرى، وإن اللغة الخاصة بدين أو طائفة أو مذهب ليست منفصلة على نحو كامل عن لغات الأخرى.

إن طريقة فهم Norman Malcolm نورمن مالكم للإيمان الديني مثال نموذجي للولاء للوتجنستيني. كتلميذ لوتجنستين وأحد أكثر شراحه حساسة، جادل نورمن مالكم في عمله "لا تبريرية الاعتقاد" بأن الكثير من معتقداتنا الأساسية هي محض إطار تُطرح ضمنه الأسئلة وتُجرى البحوث. كمثال، فإن الاعتقاد بأن "الأشياء المادية (الساعات، الأحذية، الكراسي) لا تتوقف عن الوجود بدون تفسير فيزيائي ما" هو اعتقاد بلا مبرر والذي يقدم جزءاً من إطار منظومة اعتقاداتنا الكاملة. ٢٧ وفقاً لمالكم، فافتراض أن مفتاح امرئ ضاع، فلا أحد في مجتمعنا سيفكر بجدية في أن المفتاح تلاشى إلى العدم، لكن المرء يمكنه تخيل مجتمع يعتقد فيه الناس ذلك. قال مالكم أنه في مجتمع كهذا سيختلف العلم وتوجهات الناس اتجاه المال والكثير من الأشياء الأخرى عن هذه الخاصة بنا. سيكون للناس إطار [منظومة] مختلفة. رغم ذلك، أصر مالكم على أن اعتقادنا بأن اعتقادنا بأن الأشياء المادية لا تتلاشى إلى العدم لا يقوم على دليل أفضل مما سيكون على الاعتقاد المناقض الخاص بالناس في ذلك المجتمع الآخر [الافتراضي]. قال مالكم بأننا لا نرغب حتى في التفكير في الاقتراح بأن شيئاً ما يتوقف عن الوجود فقط. إن الاعتقاد بأن الأشياء لا تتوقف عن الوجود بدون سبب فيزيائي "هو جزء غير متفكر فيه من الإطار الذي يقام فيه بالتحقيقات الفيزيائية ويُتوصّل إلى التفسير الفيزيائية". ٢٨

جادل مالكم بأن الاعتقاد الديني ليس له مبرر بنفس الطريقة. فكل من الاعتقاد والممارسة الدينيين جزءان لا يتجزآن من شكل الحياة الذي يكونان فيه، وبسبب التلقين العام فهناك اتفاق واسع. ضمن وظيفة اللغة الدينية يوجد تعليل وأدلة وبراهين، لكن لا يوجد تعليل للوظيفة اللغوية الدينية نفسها. وكما عبّر مالكم عن الأمر: "عندما يُضغَط علينا لتعليل الاستعمال اللغوي الديني يمكننا أن نقول فقط: 'هذا ما نفعله، هذا ما نحن عليه'". ٢٩. عارض مالكم الاعتقاد الشائع بأنه ما لم يستطع المرء تقديم برهان عقلائي لصالح وجود الله، فإن الاعتقاد به غير عقلائي. فهذا بنفس درجة إساءة الفهم الخاصة بافتراض أن المرء يجب عليه امتلاك برهان عقلائي لكي يكون لديه اعتقاد معلّل بأن الأشياء لا تتلاشى إلى عدم. وفقاً لمالكم،

فإن اعتقاد الناس بالله والأفعال التي تترافق معه_ مثل الصلاة لطلب المساعدة أو المغفرة أو الالتزام بالوصايا الإلهية_ هي ببساطة ما يقوم به الناس، وهم لا يحتاجون إلى تعليل أكثر مما يحتاجه شكل الحياة العلمية [الخاصة بالبحث العلمي والعلماء].

إن دفاع مالكم عن الإيمان الديني غير مقبول. إن التشبيه الذي قام به بين الاعتقاد بالله والاعتقاد بأن الأشياء المادية لا تتلاشى إلى عدمٍ غير مقنع. فأولاً، لا يوجد في مجتمعنا ناس سليمو العقول_ عدا الفلاسفة المتشككين المتخصصين_ يتشككون في أن الأشياء المادية لا تتلاشى إلى عدمٍ، ويصعب في الحقيقة كيف يمكنهم ذلك. فما نوع السبب الذي يمكنهم تقديمه؟ لكن هناك الكثير من الناس الذين يتشككون بالفعل في الاعتقاد بالله ويقدمون أسباباً معقولة لعدم اعتقادهم. وبالإضافة إلى ذلك، فإن بعض الناس الذين يتشككون في [أو يرفضون] الاعتقاد بالله في وقت سابق لم يتشككوا فيه. وحتى بعض الناس الذين يقبلون الاعتقاد بالله يجدونه معضلاً ويصعب الدفاع عنه. إنه لذو أهمية أن الفلاسفة المتخصصون فقط هم من حاولوا الدفاع عن الاعتقاد بعدم تلاشي الأشياء إلى عدمٍ في ضوء الحجج التشكيكية وأنه حتى الفلاسفة المتشككون لا يتشككون بجديّة في ذلك في حياتهم اليومية. لكن ليس الفلاسفة المتشككون المتخصصون فحسب من يتشككون في الاعتقاد بوجود الله، فالكثير من الناس العاديين إما تركوا اعتقادهم بالله أو يعتقدون به بصعوبة.

في الحقيقة، قد يتفق المرء مع مالكم في أن لدينا اعتقادات معينة غير مبرّرة والتي تقدم إطاراً للأسئلة والبحوث ومع ذلك ننكر أن أي اعتقادات دينية غير مبرّرة، لأن أسلوباً معيّنًا ما للتعليل مشكّلاً جزءاً لا يتجزأ من استعمال لغوي ما قد يحتاج هو نفسه للتعليل من جهة أسلوب أكثر أساسية ما للتعليل. كمثال، فإنها ممارسة شائعة أن يُحتكَم إلى مرجعية قاموسٍ لتسوية الأسئلة عن معنى كلمة. رغم ذلك، فإن هذه الممارسة نفسها تحتاج تعليلًا، كمثال، تعليلٌ يقوم على الأدلة الاستقرائية على موثوقية وإمكانية الاعتماد على مؤلفي المعاجم في تحديد معاني الكلمات. يجب أن يبرهن مالكم على أن الأسلوب الديني مستقلٌّ، وأنه لا يحتاج إلى تعليل من خلال

أسلوب أكثر جذريةً للتعليل. ليقوم بذلك فسيحتاج إلى تقديم تعريف كافٍ للغة الدينية ٣٠، وهو ما لم يقم به.

علاوة على ذلك_ رغم ما قاله مالكم_ يبدو أنه يوجد بالفعل دليل أفضل لصالح الاعتقاد بعدم تلاشي الأشياء بلا سبب أكثر من نقيض ذلك الافتراض. بالتالي، فهناك سبب وجيه للافتراض بأن الاعتقاد بعدم تلاشي المواد ليس اعتقاداً غير مبرر. فيوجد دليل استقرائي وجيه لصالحه من النوع التالي: في الغالبية العظمى من الحالات التي تبدو فيها الأشياء قد اختفت إلى العدم_ كبطاقات السحرة، والسفن والطائرات المفقودة فيما يسمى بمثلث برمودا_ فإننا إما نعلم ما حدث أو لدينا تفسيرات معقولة. لكن ماذا عن العدد الضئيل من الحالات التي ليس لدينا لها تفسيرات معقولة؟ بصرف النظر عن كونها لم تُفسر بعد، فإن هذه الحالات لا تبدو مختلفة جوهرياً عن تلك التي بدت في الأول غير قابلة للتفسير لكن لها تفسيراً الآن. بالتالي فإنه استنتاج استقرائي عقلاني أن هذه الحالات أيضاً لها تفسيرات، رغم أنها لا تزال غير معروفة بعد. رغم ذلك، فحتى لو كان الاعتقاد بعدم تلاشي الأشياء بلا سبب بدون مبرر، فإن تشبيه هذا الاعتقاد بعدم تبريرية الاعتقاد بالله ينهار.

يبدو أن مالكم افترض أن الناس في ثقافتنا يعتقدون بفرضية أن الأشياء لا تتلاشى إلى العدم بدون سبب فيزيائي بينما يعتقد ناس في ثقافات أخرى بنقيض تلك الفرضية، كلاهما بدون سبب وجيه. لقد اقترحت للتو أنه توجد أسباب استقرائية لتفضيل فرضية عدم تلاشي الأشياء بدون سبب فيزيائي على نقيض الفرضية. رغم ذلك، حتى لو يكن هناك أسباب استقرائية لتفضيل الفرضية على نقيضها، فإن الاختيار لم يكن سيكون اعتباطياً. فهناك سبب وجيه لرفض نقيض الفرضية، لأن القبول بها كفرضية للعمل كان سيمنعنا على الإطلاق من أن نكتشف تفسيراً لو كان هناك تفسير متاح. بالتالي فإن العمل على أساس الافتراض بأنه يوجد دائماً تفسير للاختفاء الظاهري إلى العدم لا يعيق [يسد الطريق أمام] التحري والبحث، بينما العمل على الافتراض بأنه لا يوجد تفسير أحياناً سوف يعيق [ويسد الطريق] أمام

البحث. بالتالي، فإن رفض نقيض الفرضية وقبول الفرضية مبرر على أساس الأسباب العملية.

كما قد رأينا، يبدو أن مالكم يرفض كل التعليقات للاعتقاد بالله ٣١. من ناحية أخرى، فهو قد قال بالفعل أن ضمن استعمال لغوي معين يوجد تعليلٌ وأدلة وبراهين. لكنه غير واضح كيف يفهم هذا الاقتراح وكيف يرتبط بفرضية أن الاعتقاد بالله بدون مبرر. وفقا لأحد التفاسير، فيمكن فهم مالكم على أنه يقترح أن الاعتقاد بالله وربما اعتقادات دينية أخرى كذلك بدون مبرر ضمن الاستعمال اللغوي الديني، بينما اعتقادات دينية أخرى مُثَبَّتة أو مُعَلَّلة على أساس هذه الاعتقادات الغير مبررة. وفقا لهذا الفهم، فإن نظريته نوع من مذاهب التأسيس والتبرير الديني يقول كالتالي: بعض العقائد الأساسية لا تقوم على عقائد أخرى، وكل العقائد الأخرى تقوم عليها. وفقا لتفسير ثانٍ، فإنه يمكن فهم مالكم على أنه يقترح أن بعض الجدليات المعتادة لصالح وجود الله _كمثال_، الجدلية الغائية _سليمة ضمن الاستعمال اللغوي الديني لكنها لا تكون كذلك عند إدخال معايير خارجية. ووفقا لتفسير ثالث، فيمكن اعتباره يقترح أن براهين مختلفة جدا عن البراهين المعيارية يكون لها وثاقة صلة خاصة ضمن استعمالات لغوية دينية معينة لكن ليس ضمن استعمالات لغوية دينية أخرى. كمثال، في بعض الاستعمالات اللغوية الدينية المسيحية الأصولية [المتشددة] يتألف البرهان ببساطة من الاقتباس من الكتاب المقدس، بينما في آخر يتألف البرهان من الاقتباس من قرارات قائد ديني ما.

لا ينبغي أن تعطينا المشاكل الخاصة بالتفسير الأول هنا، حيث أن مذهب تبرير الاعتقاد الديني سوف يُمعّن النظر فيه بالتفصيل أدناه تاليا. يصعب فهم التفسير الثاني، حيث أنه غير واضح كيف يمكن أن تكون حجة سليمة وغير سليمة كليهما معًا. وكذلك، قد يكون هذا الرأي يقوم على افتراض قد رفضناه من قبل، وهو أن معنى اللغة الدينية متوقف على السياق ومنفصل على نحو جذري. أما التفسير الثالث فبه مشاكل كثيرة، ليس أهونها أن استعمال الاستشهادات من الكتاب المقدس

كبراهين سيسمح بالبرهنة على أطروحات دينية متعارضة، وكذلك سيفعل الاستشهاد بالقادة الدينيين المختلفين.

يجب أن أخلص إلى أن الولاء الوتجنستيني كطريقة لفهم الإيمان الديني ليس أكثر نجاحا من الطرق التقليدية والقائمة على التجربة.

هل إقرارات [شهادات] الإيمان الديني صحيحة أم باطلة؟

حتى الآن قد افترضنا أنه عندما يقر (يشهد) مؤمن ديني بالإيمان بالله أو بعقيدة دينية معينة ما، فإن الإقرار يكون إما صحيحا أو باطلا. كمثال، عندما يقر مسيحي بالإيمان بقوله: "لقد أصبح المسيح إنسانا وحرّر العالم"، فهذا البيان إما صحيح أو باطل.

لقد قدم J. S. Clegg أقوى جدلية أعرفها على أنه في حالات كثيرة يوجد سبب وجيه للافتراض بأن البيانات المعبرة على الأرجح باطلة، أو على الأقل أن درجة الإيمان التي يمتلكها المؤمن الديني في البيانات تتجاوز أي شيء تسوغه [تبرره] الأدلة. رغم ذلك، فلو كانت نظرية J. S. Clegg صحيحة، فإن تلك البيانات لا تحتاج إلى دليل أو حجة لتأييدها ٣٢. بالتالي فإنه مهم تقرير ما إذا كان ما جادل عليه Clegg صحيح. لقد جادل Clegg:

"تكشف إقرارات الإيمان الصادقة عن حالات الذهن. إنها تُفهم على نحو أصح كعروض دلالية (كالأعراض) قد يحكم عليها بأنها مخلصة أو منافقة، لكن ليس على أنها صحيحة أو باطلة. وكونها كذلك، فهي لا تتطلب تبريرا من خلال جدلية، ليس أكثر مما يتطلب أنين لا شك فيه أسلوب تفكير منطقي للتعليل". ٣٣

وفقا لـ Clegg، فرغم كون تعابير الإيمان افتراضية في صيغتها، فإنها مثل الأعراض. فمثلا لن يكون ملائما وصف جملة راكب طائرة خائف: "سنموت جميعا في اصطدام" على أنها نبوءة عما سوف يحدث، فكذا لن يكون مناسبا تفسير جملة مؤمن ديني "سوف نلتقي جميعا في الجنة" على أنها نبوءة. ففي حالة الراكب فإن التعليق عَرَضٌ للخوف. وفي حالة المؤمن الديني فإن البيان عَرَضٌ لعكس الخوف، وهو تحديدا أمل قوي أو ثقة قوية.

اعتقد كلج Clegg أنه رغم أن الحجج والأدلة قد تضعف أو تساند الإيمان تماما كما قد تضعف أو تساند [فرضية وجود] الخوف، فإن الإيمان "لا يُجَعَل قابلاً للتصديق، ولا مشكوكا به أو مفنّداً" من خلال الأدلة أو الحجج. لقد قال أن ما يُجَعَل قابلاً للتصديق أو مشكوكا به أو مفنّداً من خلال الأدلة والحجج ليس الإيمان بل "أساس الإيمان". يمكن أن نفهم بهذا أنه يعني به الاعتقادات والافتراضات التي تنشئ التعبير الدلالي [العَرَضِيّ] عن الثقة. كمثال، بالنظر إلى ما نعتقده أو نعرفه بصدد موقف، فقد نستبعد أو نفزع من إيمان زوجة بعودة زوجها سالماً، لكننا لا يمكننا أن نقول أن إيمانها غير عقلاني أو متفكّر فيه على نحو رديء منطقياً.

لكن ماذا عن الإيمان الديني؟ وفقا لكلج، فإنه ليس غير عقلاني ولا متفكّر فيه على نحو رديء منطقياً كذلك. إن الاختلاف الرئيسي بين الإيمان في السياقات الدينية وغير الدينية هو أنه في الأسبق منها لا يوجد أسباب وجية لاستبعاد إيمان الشخص. جادل كلج: "إن الحقيقة البسيطة التي تحتاج إلى الإقرار بها هي أن ما ندعوه بالإيمان الديني يقوم على اعتقاد يقع خارج حدود ما نعرفه. إن إعلان صحتها يبرر تهمة الوثوقية [=الجزمية، الدوجمائية]، وكذلك يقوم إعلان بطلانها بالمثل" ٣٤. حسب هذا الافتراض، فإننا لسنا معلّين في رفض واستبعاد الإيمان الديني لشخص، لأننا لا نعرف ما إذا كان أساس إيمان الشخص صحيحا أم باطلا.

إن كلج لا يقول أن الإيمان الديني منفصل فكرياً، ولا أن معايير الأدلة والحجج من خارج الدين غير ذات صلة بالإيمان الديني. بل هو يرفض نظرية الولاء الوتجنسيتين بأن الاستعمال اللغوي الديني تحكمه قواعده ومنطقه الخاص به. وفقاً لكلج، فإن الإيمان الديني يمكن أن تؤثر فيه الأدلة العلمية بمعنى أنها يمكن أن تدعم أو تقوض أساس الإيمان. في الواقع، فإن المعرفة الجديدة يمكن أن تهز أو تُحبط أو حتى تحطم الإيمان الديني. لكنه أصر أن المعرفة الجديدة لا يمكنها تكذيب ودحض ذلك الإيمان.

يوجد الكثير مما يمكن أن يقبله المرء في بيان كلج. ما هو مقبول على وجه الخصوص في نظريته هو إصراره على أن الإيمان ليس منفصلاً فكرياً وأن المعايير المعتادة الخاصة بالأدلة والحجج تنطبق على أساسه. رغم ذلك، فإنه يصعب قبول أو حتى فهم ادعائه بأن المرء يكون وثقياً لو جادل بأن أساس إيمان ديني ما باطل. كيف يمكن أن يجادل كلج على كل من أنه وثوقي أن تقترض أن أساس الإيمان باطل وأن المعايير العادية الخاصة بالأدلة والحجج يمكنها تقويض هذا الأساس؟ بالتأكيد ليس محل جدال أنه في بعض الحالات قد قوضت الأدلة العلمية هذا الأساس. كمثال، تفكر الإيمان المسيحي الأصولي الذي ينتمي إلى أساسه الاعتقاد بأن الأرض عمرها عدة آلاف من الأعوام فقط. يصعب فهم كيف يكون المرء الذي يدعي أن هذا الاعتقاد المؤسس باطل وثقياً. فهذا الاعتقاد ليس خارج حدود ما نعرفه البتة.

إن أهم جانب من فرضية كلج هو أن إقرارات الإيمان دالة على حالة ذهن الشخص. رغم ذلك، فإن كلج يمضي بعيداً حينما يجادل بأن إقرارات الإيمان ليس صحيحة ولا باطلة. إذ أنه ليس فحسب لا يمكن أن ينتج عن ذلك ادعائه بأنها دالة وعرض لحالات الذهن، بل ويبدو أنه يكون [افتراضاً] غير معقول على هذا الأساس. فلتتظر في مثاله الخاص براكب الطائرة الخائف. قد يكون غير حساس أن نقول للراكب الخائف الذي يتوقع أن يموت في اصطدام: "أنت مخطئ، كل الأدلة تقترح أننا سوف

نهبط بأمان في خلال دقائق قليلة"، لكن هذا سيكون شيئاً ذا معنى ومبرراً على نحو كامل لكي يُقال. ما لم يراعِه كرج هو أن بيانا ما يمكن أن يكون صحيحاً أو باطلاً وكذلك عَرَضُ لحالة ذهن الشخص الذي يصرِّح به. يمكن أن يعتقد المستمع باتساق تام بكل من أن البيان صحيح (أو باطل) وأنه يكشف حالة ذهنية معيّنة خاصة بالمتكلّم.

بالتأكيد هذا ينطبق كذلك ويصح بالنسبة للإيمان الديني كذلك. قد يكون غير حساس أن نقول لمسيحي يؤمن بأن المسيح أصبح بشراً وحرر العالم: "إن أفضل البحوث التاريخية تدل على أن يسوع _لو كان قد وُجد على الإطلاق_ كان مجرد رجل". لكن سيكون القيام بذلك ذا معنى ومبرراً على نحو كامل. سيقول المسيحي شيئاً باطل على الأرجح وهو مع ذلك يكشف عن حالة ذهنه أو ذهنها. لن يقول ذلك الشخص في العادة شيئاً مثل جملة: "هذا ليس دليلاً على صحة أو بطلان البيان".

حتى نُقدّم حجج أكثر إقناعاً من التي قدمها كلج، فإن المرء معلّل في الاستمرار في الاعتقاد بالرأي الشائع بأن إقرارات الإيمان إما صحيحة أو باطلة، عقلانية أو غير عقلانية، مؤيدة على نحو جيد أو رديء.

هل يمكن أن يمتلك ملحدٌ إيماناً بالله؟

حتى الآن قد افترضت أنه لو كان لدى شخصٍ إيماناً بالله، فبالتالي فإن هذا الشخص يعتقد بأن الله يوجد. هذه بالتأكيد الطريقة المعتادة التي يفهم بها الإيمان. بالتأكيد، غالباً ما اعتُقد أن الإيمان بالله يتضمن ما هو أكثر من الاعتقاد بأن الله يوجد. كمثال، وفقاً للرأي الأكوييني، فإن الإيمان بالله يتضمن الاعتقاد بصحة عقائد مسيحية معيّنة، والإيمان بأنها قد أوحى بها الله، وربما حتى الاعتراف [الإعلان] العلني لعقيدة المرء. أما وفقاً للرأي اللوثريّ [الخاص بمارتن لوثر مؤسس أحد مذاهب البروتستنتية وأحد أبرز مؤسسي البروتستنتية أو الإنجيلية عموماً م]، فإن الإيمان

يتضمن الاعتقاد بأن الله يوجد، وشيئاً شبيهه بالإعلان العلني للعقيدة، والثقة بالله ٣٥. [في الإسلام التقليدي كذلك يشمل الإيمان بالله ويستلزم الإيمان بمحمد كرسول وبالقرآن وبالفرائض الخمسة كأركان للإسلام وبالملائكة والشیاطين والجنة والنار والقيامة، ويتضمن الشهادة كإعلان وإقرار مع العمل بالشعائر وليس شهادة وقولاً فحسب، ويتضمن إيماننا بأفكار معينة عن الله والقيم الأخلاقية وعند الأصوليين والمتشدين قد يشمل النظرة العنصرية المعادية في الأغلب إلى أتباع الأديان الأخرى، وحسب الإسلام السني والشيوعي الاثناعشري المعاديين لمذهب المعتزلة والمرجئة وغيرهم يتضمن ويشمل الإيمان بالله والإسلام كذلك الإيمان بالقدر خيره وشره_المترجم]. رغم ذلك، هل يمكن للشخص أن يكون لديه إيمان بالله ومع ذلك لا يؤمن بأن الله يوجد؟ ولو كان الأمر كذلك، هل يمكن لملاحد أن يكون لديه إيمان بالله؟

في ورقة بحثية معاصرة جادل لوس بوجمن Louis Pojman بأن الإيمان المفترض _أي: الإيمان بأن شيئاً ما هو واقع الأمر_ ليس ضرورياً للإيمان الديني، وأن الإيمان الديني يمكن أن يُؤسس على الأمل ٣٦. لو كانت فرضية بوجمن صحيحة، ربما يمكن لشخص لا يؤمن بالله لكنه رغم ذلك يأمل في وجود الله أن يظل رغم ذلك لديه إيمان بوجود الله.

جادل بوجمن بأنه في كثير من السياقات الغير دينية، لكي يُتصرف بعقلانية ليس من الضروري أن تكون الأدلة كافية لتعليل الإيمان القاطع [اليقيني]. قد تقودنا احتمالية ضعيفة أو حتى احتمالية ضئيلة بأن شيئاً ما صحيح. في حالة تلك ربما يقودنا الأمل وليس الاعتقاد. ما الذي يتضمنه الأمل؟ وفقاً لبوجمن، لكي يأمل امرؤ في شيء ما، فإنه يجب أن يعتقد أنه رغم أنه ليس مؤكداً لكنه محتمل. علاوة على ذلك، يستلزم الأمل رغبة في الشأن المأمول به ونزعة لفعل ما يستطيعه المرء للتسبب في هذا الشأن. وفقاً لبوجمن فإن بعض الآمال يمكن أن يكون غير عقلاني، كمثال، عندما يكون ما يؤمل به مستحيلاً تقريباً. علاوة على ذلك، فإن الشيء

المأمول به لا يتطلب أن يكون شيئاً يعتقد المرء بأنه يوجد. كمثال، قال بوجمن أن المرء يمكن أن يكون لديه إيمان عميق بأن حصان سباق سيفوز ومع ذلك لا يؤمن بقوة بأن الحصان يوجد.

ادعى بوجمن أن تحليله للأمل العميق وثيق الصلة بسياق الإيمان الديني. فقال أن لكي يكون لديك إيمان بالله فليس بالضرورة أن تعتقد بأن الله يوجد. وأن الإيمان بالله يمكن أن يكون ما سمّاه بالإيمان التجريبي. إيمان كذلك سيكون منفتحاً للأدلة الجديدة التي سوف تؤكد أو تدحض الفرضية التي يقوم الأمل عليها. رغم أن الإيمان بالله لا يستلزم الاعتقاد بأن الله يوجد، فإنه يستلزم حقاً الاعتقاد باحتمال وجود الله والتكرس للحياة كما لو أن الله يوجد. جادل بوجمن بأنه ما إذا كان الإيمان بالله بهذا المعنى عقلانياً أم لا "يعتمد على نتيجة تحليلٍ للقيم المقارنة الخاصة بالنتائج المحتملة. إنه نوع التقييم الذي يُجرى في أي تحليلٍ للتكلفة والمنفعة". ٣٧

كنتيجة لتحليله، جادل بوجمن بأن مذهب عدم الدراية [اللاأدرية] و "حتى نوع مثير للاهتمام من الإلحاد" هما نظريتان دينيتان محتملتان ٣٨. قال بوجمن أن الملحد قد يجد أن فرضية "الله يوجد" محتملة على نحو حقيقي وقد يقرر أن يعيش على أساسها. ما إذا كان بوجمن محقاً يعتمد على حالة مفهوم الله وحالة اللغة الدينية. قد يكون لملحد إيمان بالله بالمعنى الخاص ببوجمن فقط لو أن وجود الله ليس مستحيلاً وأن جملة "الله يوجد" إما صحيحة أو باطلة. ولكن كما قد رأينا في الفصل الثاني، يوجد سببٌ للاعتقاد بأن اللغة الدينية عديمة المعنى. وكما سنرى في الفصل ١٢، حتى لو لم تكن اللغة الدينية عديمة المعنى، فهناك سبب وجيه للاعتقاد بأن مفهوم الله غير متسق [متنافر منطقياً]. فلو كانت أي من الجدليات في أي من هذين الفصلين صحيحة، فبالتالي فإن أي أمل في وجود الله مستبعد. لو كانت فرضية "الله يوجد" عديمة المعنى، بالتالي فإن المرء لا يمكنه أن يأمل في أن تلك الفرضية صحيحة، لأن الفرضيات العديمة المعنى لا يمكن أن تكون صحيحة ولا باطلة.

وكذلك لو أن مفهوم الله غير متسق [منطقيًا]، فإن المرء لن يمكنه أن يأمل أنه يوجد، بما أن فرضية "الله يوجد" سوف تكون باطلة بالضرورة.

بالإضافة إلى ذلك، حتى لو كان مفهوم الله متسقًا واللغة الدينية ليست ذات معنى، فستواجه مشكلة صعبة الملحد الذي يريد امتلاك إيمان بالله وفقًا للمعنى الخاص ببوجمن. لأن إيمان بوجمن بالله يستلزم التصرف كما لو أن المرء يعتقد بأن الله يوجد. وكذلك ذلك، فإن الطريقة التي يسلك بها المرء لو أنه يؤمن بأن الله يوجد تعتمد على معتقداته الأخرى وبنحو أساسي على الدين [الذي يعتنقه] وحتى على الطائفة أو المذهب الديني الذي يتخذه. لا يوجد تصرف كما لو أن المرء يؤمن بأن الله يوجد على نحو عام. تعتمد طريقة سلوك المرء على طقوس وعادات ومراسم وشعائر معينة، وعلى الشريعة الأخلاقية الخاصة بدين المرء المحدد أو طائفته أو مذهبه. تفكر في الفرق بين أن يكون المرء يهوديًا أرثوذكسيًا [تقليديًا تلموديًا] وبين أن يكون كاثوليكيًا رومانيًا. يجعل بوجمن الأمر يبدو كما لو أن التصرف كما لو أن المرء لديه إيمان بالله يتضمن مجموعة فريدة ومتفق عليها ما من الممارسات. في الواقع، يوجد كم من مجموعات السلوكيات التي يمكن أن يشار إليها بـ "التصرف كما لو أن المرء يؤمن بأن الله يوجد" بقدر كم وجود أديان وطوائف ومذاهب إيمانية.

أي من هذه ينبغي أن يكون خيار الملحد الذي يريد أن يمتلك إيمانًا بالله بمعنى لا يستلزم الاعتقاد؟ كما قد رأينا، فإن بوجمن قال أنه ما إذا كان امتلاك إيمان بالله عقلانيًا أم لا "يعتمد على....." نوع التقييم الذي يُجرى في أي تحليلٍ للتكلفة والمنفعة". لكن لو لا يوجد إيمان بالله في العموم على طريقة تعريف بوجمن للإيمان، فإن مقصده قد يحتاج إلى إعادة التعبير عنه. إن سؤال ما إذا كان امتلاك إيمان بالله عقلانيًا سيرادف سؤال ما إذا سيكون من الأكثر عقلانية التصرف كما لو أن المرء ليس تابعًا لأي دين أو طائفة أو مذهب إيماني ما. لكن حالما تُسوَّى هذه المسألة، ستظل هناك مسألة حاسمة أخرى: ماذا سيكون أكثر الاختيارات عقلانية من بين الأديان والطوائف والمذاهب الإيمانية؟ [التي تحتوي على مفهوم الله الخالق

الرازق المتدخل في الكون، بخلاف الأديان الإلحادية الطابع كمعظم مذاهب البوذية وكالجاينية وربما الكونفوشيوسية]. هل هو التصرف كما لو أن المرء مسيحي كاثوليكي؟ أم مORMوني؟ أم يهودي أرثوذكسي [أم يهودي قرائي؟ أم إصلاحى؟ أم مسلم سني أم شيعي أم إسماعيلي أم معتزلي أم قرآني... إلخ]؟! لا حاجة للقول أن هذا سيكون اختيارا عسيرا بالنظر إلى العدد الكبير للأديان والطوائف والمذاهب الإيمانية.

قد يُقترح أن فكرة بوجمن عن الإيمان التجريبي قد تساعد في القيام بهذا الخيار. قد يقترح مدافع عن بوجمن أن المرء له أن يجرب دينًا أو طائفة أو مذهبًا ما لفترة وثم _ في ضوء الأدلة الجديدة _ يغيّر ولائه إلى آخر مختلف. لكن فكرة بوجمن الخاصة بالإيمان التجريبي بها مشاكلها الخاصة بها. إن وصفه لذلك الإيمان يجعل الأمر يبدو كما لو أن إحدى الفرضيات الدينية شبيهة بالفرضية العلمية المطبقة التي تؤكد أو تُدحض في ضوء الأدلة الجديدة. رغم ذلك، فهو لم يقدم مفتاحًا [معلومة مبدئية] بالنسبة لما يمكن أن تكونه تلك الأدلة. كما قد رأينا، فإن الكثير من المفكرين الدينيين قد جادلوا بأن البيانات الدينية ليست قابلة للتأكيد ولا للدحض من خلال الأدلة التجريبية. إن المشكلة حادة على وجه الخصوص، لأن الاختيار _ كما قد اقترحنا _ ليس فحسب بين الإيمان بالله عموما وبين عدم الإيمان بالله، بل وبين الإيمان بالإله الخاص بدين أو طائفة أو مذهب إيماني وبين آخر خاص بدين أو طائفة أو مذهب إيماني آخر. إنه أبعد ما يكون عن الوضوح ماهية الدليل الذي سيكون ذا صلة بالقيام بالاختيار بين الإيمان المنهجي والإيمان المعتقداني، كمثال. [أو بين المذهب السني أو المعتزلي أو المرجئي أو الجهمي أو الإسماعيلي أو الأزهري أو الوهابي والطالباني الداعشي المتشدد مثلاً م]. فلو شرع المرء يسلك كما لو أنه مؤمن بالمذهب المنهجي التدبيري، فما الدليل الممكن الذي سوف يقنع المرء بالتوقف عن هذا السبيل والشروع في السلوك كما لو أنه معتقداني؟ ما لم يُردَّ على هذا النوع من الأسئلة، فإن حديث بوجمن عن الإيمان التجريبي لا مسوغ له.

العقائد الدينية والعقائد الأساسية

جادلت إحدى المحاولات المعاصرة لتعليل العقائد الدينية بأن بعض العقائد الدينية _كمثال: الاعتقاد بأن الله يوجد_ ينبغي أن تُعتبر عقائد أساسية تشكّل أساس كل العقائد الأخرى. أشهر مؤيد لهذه النظرية هو Alvin Plantinga ألڤن بلانتينجا، الذي تقوم نظريته على نقدٍ لمذهب التأسيس والتبرير التقليدي للإيمان.

مذهب تبرير وتأسيس الاعتقاد

ذات يومٍ كان مذهب تبرير وتأسيس الاعتقاد رأيًا مقبولًا على نحو واسع في فلسفة علم المعرفة؛ ورغم أنه تعرض لتعديلات، فإنه لا يزال له أنصارٌ كثيرون. إن الدافع لهذا الرأي يبدو ملحًا. لو حاولنا تعليل كل اعتقاداتنا في ضوء ومن خلال اعتقادات أخرى [لنا]، فإن التعليل سينشئ ارتدادًا [=رجوعًا] لا نهائيًا أو دائرة مفرغة مغلقة. بالتالي، يجب أن يكون هناك بعض الاعتقادات التي لا تحتاج أن تُعلّل من خلال اعتقادات أخرى. فلأنها تشكل أساس كل المعرفة، فهي تسمّى بالعقائد الأساسية، والبيانات [الجميل] التي تعبّر عنها تُدعى بالبيانات الأساسية.

يُعتبر مذهب تبرير وتأسيس الاعتقادات عادةً نظرية معيارية. إنه يضع معايير لما يكون عقائد أساسية على نحو ملائم ومعايير لكيفية ربط العقائد الغير أساسية بالعقائد الأساسية ٤٠. ليس كل اعتقاد يمكن أن يكون أساسيًا، وليست كل علاقة يمكن أن تربط العقائد الغير أساسية بالعقائد الأساسية. وفقا للفهم المعياري التقليدي لمذهب تأسيس وتبرير الاعتقادات، فإن يؤمن المرء بأن البيان البديهي أ صحيح بسبب بديهيته، فبالتالي فإن البيان أ بيان أساسي على نحو ملائم. وفقا لهذا الرأي، فلو أن بيانًا ما بديهي، فلا يُتطلّب استدلالٌ واعٍ ولا حساب للحكم بصحته، بل يمكن للمرء بمجرد النظر إليه أن يعرف مباشرةً أنه صحيح. كمثال، فإن بيانات الرياضيات اليقينية البسيطة والصحيحة مثل $(2+2=4)$ وبيانات المنطق مثل (إما أ أو نقيض أ)

صحيحة بديهيًا لكل أحدٍ تقريبًا، بينما بعض بيانات الرياضيات والمنطق الأكثر تعقيدًا صحيحة بديهيًا عند البعض فقط. بالتالي، تُعتبر بيانات مثل $(2+2=4)$ بيانات أساسية بالنسبة لكل أحدٍ تقريبًا بينما البيانات الأكثر تعقيدًا أساسية عند البعض فقط.

بالإضافة إلى البيانات البديهية، اعتقد أتباع مذهب تبرير المعتقدات بأن المعتقدات التي تقوم على الإدراك المباشر أساسية على نحو ملائم، واعتبروا البيانات المعبرة عن تلك المعتقدات _التي سُمّيت أحيانًا البيانات الواضحة للحواس_ بياناتٍ أساسية. شمل بعض أتباع مذهب تبرير المعتقدات في فئة البيانات الواضحة للحواس البيانات عن الأشياء الفيزيائية الملاحظة، مثل (هناك طائر أزرق على الشجرة). مع ذلك، في العصر الحديث صار أكثر شيوعًا بالنسبة لأتباع مذهب تبرير المعتقدات أن يقصروا البيانات الواضحة للحواس على التي هي عن الانطباعات الحسية الفورية، مثل (يبدو أنني أرى طائرًا أزرق على الشجرة، أو يظهر لي الآن شيء أزرق، أو ربما: هنا الآن معلومة حسية عن الأزرق). وفقًا لتعريف أتباع مذهب تبرير المعتقدات التقليديين، فإن البيانات الواضحة للحواس راسخة، أي أن المرء لو قرر عدم الاعتقاد بها يكون مخطئًا.

منكرين أن أي بيان يكون راسخًا، جادل كثير من فلاسفة علم المعرفة المعاصرين _رغم تعاطفهم مع نهج أنصار مذهب تبرير المعتقدات_ بأن البيانات الواضحة للحواس تكون إما قابلة للتصديق مبدئيًا ٤١ أو مبررة ذاتيًا ٤٢. علاوةً على ذلك، فقد جادل بعض أنصار مذهب تبرير المعتقدات المعاصرين بأن بيانات الذاكرة _مثل جملة "أتذكر تناولتي العشاء منذ عشر دقائق" ينبغي أن تُضمّن في فئة البيانات الأساسية على نحو ملائم ٤٣. جادل أنصار مذهب تبرير المعتقدات التقليديون أيضًا بأن العقائد الأساسية تحتاج إلى أن تُعلّل في ضوء وباستعمال العقائد الأساسية. بالتالي لكي يُبرّر بيان غير أساسي (بيان غير أساسي ١) خاص بشخص ينص على أن (الناس الآخرون لهم عقول)، فسيستلزم إما أن ينتج منطقيًا من

مجموعة البيانات الأساسية الخاصة بالشخص: بيان أساسي ١ وبيان أساسي ٢ و... بيان أساسي ن أو أن يكون ذا علاقة مرجحة بتلك المجموعة من البيانات. رغم ذلك، فإن أنصار مذهب التبرير المعاصرين هؤلاء الذين قد جادلوا بأن البيانات الأساسية على نحو ملائم هي القابلة للتصديق مبدئياً فقط قد أقرروا بأنه يمكن إثبات أن البيانات الأساسية للشخص باطلة لو كانت متعارضة مع الكثير من البيانات الغير أساسية المؤيدة على نحو جيد: بيان غير أساسي ١ وبيان غير أساسي ٢ و... بيان غير أساسي ن الخاصة بالشخص. بالإضافة إلى ذلك، جادل البعض بأن مبادئ الاستدلال الاستنتاجية والاستقرائية ينبغي أن تكملها المبادئ الأخرى للاستنتاج ٤٤. بالتالي، فإن بياناً غير أساسي ما لشخص (بيان غير أساسي ١) يكون معللاً [مبرراً] فقط لو أنه ينتج عن مجموعة البيانات الأساسية للشخص أو أنه ذو صلة مرجحة بتلك المجموعة أو أنه معلل فيما بالنسبة بهذه المجموعة من خلال مبادئ معرفية معينة خصوصية.

نقد بلانتينجا لمذهب تبرير المعتقدات

وصف Alvin Plantinga أَلْفِنْ بلانتينجا مذهب تبرير المعتقدات كالتالي:

"مال أنصار مذهب تبرير المعتقدات القدماء والقرونوسطيون إلى الاعتقاد بأن افتراضاً ما يكون أساسياً على نحو ملائم بالنسبة لشخص فقط لو أنه إما بديهي أو واضح للحواس. مال أنصار مذهب تبرير المعتقدات المحدثون _كرينيه ديكارت وجون لوك وليبنز_ ومن على شاكلتهم_ إلى الاعتقاد بأن افتراضاً ما يكون أساسياً بالنسبة لشخص فقط لو أنه إما بديهي أو راسخ بالنسبة للشخص.... فلنقل الآن أن مناصر مذهب تبرير المعتقدات التقليدي هو أي أحد مناصر لمذهب تبرير المعتقدات سواء أكان قديماً أو قرونوسطياً أو مُحدثاً." ٤٥

لقد عرّفَ البيانات الأساسية على نحو ملائم في ضوء هذا الفهم لمذهب تبرير المعتقدات كالتالي؛ فباعتبار أن:

(١) الافتراض أن يكون أساسيا على نحو ملائم بالنسبة للشخص س لو فقط لو أن الافتراض بديهي بالنسبة للشخص س، أو راسخ، أو واضح للحواس.

قدم بلانتيجا جدليتين رئيسيتين ضد مذهب تبرير المعتقدات مفهوماً وفق هذا الفهم. أولاً: جادل بأن الكثير من البيانات التي نعرف صحتها لا يمكن تعليلها من جهة نظرية تبرير المعتقدات. هذه البيانات ليست أساسية على نحو ملائم وفقاً للتعريف المقدم آنفاً، ولا يمكن تعليلها باستدلال استنتاجي أو استقرائي من خلال بيانات أساسية على نحو ملائم. كأمثلة على مثل تلك البيانات أورد بلانتيجا جملتي: "الناس الآخرون لهم عقول" و "العالم كان يوجد منذ خمس دقائق ماضية". قال بلانتيجا أن تلك البيانات أساسية بالنسبة لمعظم الناس بالمعنى الوصفي. رغم ذلك، فوفقاً لأنصار مذهب تبرير المعتقدات التقليديين فإنها لا ينبغي أن تكون كذلك، بما أنها ليست بديهية ولا راسخة ولا واضحة للحواس. وفقاً لبلانتيجا، فإن أمثلة كهذه تبرهن على وجود شيء ما خاطئ للغاية في مذهب تبرير المعتقدات التقليدي.

(ثانياً) جادل بلانتيجا أيضاً بأن أنصار مذهب التبرير غير قادرين على تعليل المقدمة (١) من خلال شروطهم الخاصة بهم، أي أنهم لم يبرهنوا على أن المقدمة (١) تنتج عن بيانات أساسية على نحو ملائم ولا أنها ذات صلة مرجحة بتلك البيانات. علاوة على ذلك، فإن المقدمة (١) ليست بديهية ولا راسخة [غير قابلة للإنكار] ولا واضحة للحواس. وجادل أنه بالتالي فإن مناصر مذهب تبرير المعتقدات الذي يقبل المقدمة (١) هو "متناقض ذاتياً في مرجعيته"؛ فإن ذلك الشخص يقبل بياناً لا يفي بشروطه الخاصة به لصفة الأساسية على نحو ملائم. واستنتج بالتالي أن مذهب تبرير المعتقدات التقليدي "مُفلس".

الاعتقاد بالله باعتباره اعتقاداً أساسياً على نحو ملائم

متبعاً إرثاً مديداً من المفكرين الإصلاحيين _أي_: المفكرين المتأثرين بتعاليم جون كالفن_ جادل بلانتينجا بأنه لا حاجة إلى الحجج [الجدليات] التقليدية لصالح وجود الله لكي يكون الاعتقاد عقلانياً. لقد استشهد باستحسان بادعاء جون كالفن أن الله قد خلق البشر بحيث يكون لديهم ميل قوي للإيمان بالله. وفقاً لبلانتينجا، فقد جادل كالفن بأنه:

"لولا وجود الخطيئة في العالم لاعتقد البشر بالله بنفس الدرجة وبنفس التلقائية الطبيعية التي نعتقد بها في وجود الأشخاص الآخرين أو العالم الخارجي أو الماضي. هذا ظرف [=حالة] إنساني طبيعي، إنه بسبب حالتنا الآثمة الغير طبيعية الحالية يجد الكثير منا الاعتقاد بالله صعباً أو منافياً للعقل. اعتقد كالفن أن الحقيقة هي أن من لا يؤمن بالله هو في وضع معرفي دون القياسي، حقاً مثل رجل لا يعتقد أن زوجته توجد، أو يعتقد أنها مثل إنسان آلي مصمم ببراعة وليس له أفكار أو مشاعر أو وعي." ٤٦

جادل بلانتينجا بأنه رغم أن هذا الميل الطبيعي للاعتقاد بالله قد يكون معاقاً جزئياً، فإنه يتسبب به "ظرفٌ مُدرِّكٌ على نحو واسع" ٤٧. كمثال، فقد يتسبب في "النظر إلى السماء المزدانة بالنجوم أو العظمة الرائعة للجبال أو الجمال الواضح الغير ممكن تحليله لزهرة ضئيلة" ٤٨. هذا الميل الطبيعي لقبول الله في هذه الظروف عقلاني على نحو كامل. لا حاجة لحجة لصالح وجود الله. جادل بلانتينجا بأن أفضل تفسير لآراء كالفن وكذلك لآراء المفكرين الإصلاحيين الآخرين الذين ذكرهم هي أنهم رفضوا مذهب تبرير المعتقدات التقليدية وجادلوا بأن الاعتقاد بالله يمكن أن يكون هو نفسه اعتقاد رئيسي على نحو ملائم.

على نحو مفاجئ، أصر بلانتينجا أنه رغم أن الاعتقاد بالله والاعتقاد بخصوص صفات الله وأفعاله أساسيان على نحو ملائم، فإنه بالنسبة لفلاسفة علم المعرفة الإصلاحيين لا يعني هذا أنه لا يوجد ظروف معلّلة أو أنهما بدون أسباب. تقدم الظروف الحادثة للميل الطبيعي للاعتقاد بالله وللاعتقاد بأشياء معيّنة عن الله الظروف المعلّلة للاعتقاد. بالتالي فرغم أن الاعتقادات عن الله أساسية على نحو ملائم، فإنها ليست بدون سبب. ٤٩

كيف يمكننا فهم هذا؟ استخدم بلانتينجا تشبيهها بين البيانات الأساسية الخاصة بالدين والبيانات الرئيسية الخاصة بالاعتقاد المعرفي والذاكرة. فقال أن الاعتقاد المعرفي يُعتبر أساسيا على نحو ملائم فقط في ظروف خاصة. كمثال، لو أنني أعرف أنني أرثدي نظارة لها عدستان ذاتا لون وردي خفيف، فمن ثم فأنا لست معلّلاً للقول بأن جملة "إنني أرى حائطا ورديا أمامي" رئيسية على نحو ملائم؛ ولو أنني أعلم بأن ذاكرتي غير معتمد عليها [غير موثوق بها]، فإني لن أكون معلّلاً للقول بأن جملة "أتذكر أنني تناولت الإفطار" رئيسية على نحو ملائم. رغم أن بلانتينجا اعترف بأن هذه الشروط قد يصعب تحديدها، فقد جادل بأن وجودها ضروري للدعاء بأن جملة معرفية أو خاصة بالذاكرة رئيسية. على نحو مشابه، جادل بأن ليس كل بيان [=جملة] عن الله لا يقوم على حجة أو دليل ينبغي أن يُعتبر رئيسيا على نحو ملائم. يكون بيان ما رئيسيا على نحو ملائم فقط في ضوء وعلى أساس الظروف. أي الظروف هي الملائمة؟ لم يقدم بلانتينجا بيانا عاما، بل قال أنه بالإضافة إلى الظروف الحادثة المشار إليها أعلاه، فإن الظروف الملائمة تتضمن قراءة الكتاب المقدس، وأن تقوم بشيء خاطئ، وأن تكون في خطر شديد. بالتالي لو أن المرء يقرأ الكتاب المقدس ويعتقد أن الله يتحدث إليه، فمن ثم فإن الاعتقاد رئيسي على نحو ملائم.

بالإضافة إلى ذلك، أصر بلانتينجا أنه رغم أن فلاسفة علم المعرفة الإصلاحيين اعتقدوا بأن الاعتقاد بالله معتقد أساسي على نحو ملائم، فإن هذا لا يعنشي أنهم

أقروا بأن أي شيء بالمطلق يمكن أن يكون معتقداً أساسياً. بالتأكيد، فقد جادل بأنه هو وفلاسفة علم المعرفة الإصلاحيين الآخرين لم يزودونا بأي معيار لماهية ما يكون أساسياً على نحو ملائم. رغم ذلك، فقد جادل بأن هذا ليس ضرورياً. فيستطيع المرء أن يعرف أن معتقداً ما في ظروف ما ليست أساسية على نحو ملائم بدون معيار مصاغ للأساسية [كون الشيء أساسياً أم لا] على نحو صريح. بالتالي قال بلانتينجا أن فلاسفة المعرفة الإصلاحيين يستطيعون أن يجادلوا على نحو صائب بأن الاعتقاد في سحر القودو أو التنجيم أو اليقطينة العظيمة ليس اعتقاداً أساسياً.

كيف يتوصل المرء إلى معيار لكون شيء ما أساسياً على نحو ملائم؟ وفقاً لبلانتينجا فإن الطريقة "على نحو مُجَمَّلٍ استقرائية". وأضاف: "يجب أن نحشد أمثلة لاعتقادات وظروف تكون الأسبق منها [أي الاعتقادات] رئيسية على نحو أساسي بوضوح في ظل الأخيرة منها [الظروف]... يجب أن نستتبط فرضيات خاصة بالظروف [الشروط] الضرورية والكافية ليكون شيء ما رئيسياً على نحو ملائم ونختبر هذه الفرضيات بالعودة إلى هذه الأمثلة". ٥٠

وجادل بأنه _ باستخدام هذا الإجراء _ :

"سوف يفترض المسيحي بالتأكيد أن الاعتقاد بالله سليم وعقلاني على نحو تام، فلو لم يقبل هذا الاعتقاد على أساس افتراضات أخرى، فسوف يستنتج أنه أساسي بالنسبة له وملائم تماماً بالتالي. قد يعارض ذلك أتباع [يرتراند] رُسل Russell وماذلين مريو أو هير Madelyn Murray O'Hat [هكذا كتب بلانتينجا]، لكن كيف يكون ذلك ذا علاقة؟ هل يجب أن تتواءم معايير أو معايير المجتمع المسيحي مع أمثلتهم؟ بالتأكيد لا. إن المجتمع المسيحي مسؤول عن مجموعته من الأمثلة، وليس المجموعة الخاصة بهم. ٥١

تقييم نقد بلانتينجا لمذهب تبرير المعتقدات

نذكر أن بلانتينجا جادل بأن مناصري مذهب تبرير المعتقدات التقليديين غير متسقين في المرجعية. لكن كما وضّح James Tomberlin، فيما أن ما هو بديهي نسبي بالنسبة للأشخاص، فإن مؤيد مذهب تبرير المعتقدات التقليدي يستطيع أن يجادل بأن المقدمة (١) بديهية وأنه لو كان بلانتينجا متنبهاً لصارت صحة المقدمة (١) واضحة بالنسبة له ٥٢. جادل James Tomberlin بأن هذا الرد مشابه لرأي كالفن بأنه بنظره إلى السماء المزدانة بالنجوم، فإن المؤمن المميّز القادر على الإدراك يشعر بوجود الله. وكما عبّر James Tomberlin عن الأمر: "إذا كان المؤمن يمكن أن يكون قادرًا على الإدراك هكذا، فلماذا لا يستطيع مؤيد مذهب تبرير المعتقدات التقليدي أن يتحلى بعلاقة مشابهة مع المقدمة (١)؟ لا، لا أعتقد أن بلانتينجا قد حال دون رد مؤيد مذهب تبرير المعتقدات التقليدي على دعواه؛ وبالتالي فهو لم يبرهن على أن المقدمة (١) تفشل في أن تكون بديهية بالنسبة لمؤيد مذهب تبرير المعتقدات التقليدي". ٥٣

رغم ذلك، فحتى لو استطاع بلانتينجا البرهنة على أن المقدمة (١) ليست بديهية بالنسبة لمؤيدي مذهب تبرير المعتقدات التقليديين، فهو لم يبرهن على أن المقدمة (١) لا يمكن الاستدلال عليها استنتاجياً أو استقرائياً من خلال بيانات بديهية أو راسخة [لا يمكن تخطئتها] أو واضحة للحواس. وكما جادل Philip Quinn فإن مؤيد مذهب تبرير المعتقدات التقليدي يستطيع استعمال الإجراءات الاستقرائية بمعناها الواسع والتي اقترحها بلانتينجا للتوصل إلى المقدمة (١). وبما أن مجتمع مناصري مذهب تبرير المعتقدات التقليديين مسؤولون عن مجموعتهم الخاصة من الأمثلة على العقائد الرئيسية على نحو ملائم والشروط التي تبرّرها، فلن يكون مدهشاً أن الفرضية التي وجدوها لتفسير أمثلتهم هي المقدمة (١). ٥٤

علاوة على ذلك، حتى لو فُتدَ بلانتينجا مذهب تبرير المعتقدات التقليدي، فهذا لن يقضي على مذهب تبرير المعتقدات. فقد عدل مؤيدو مذهب تبرير المعتقدات النظرية الكلاسيكية بدرجة كبيرة ٥٥، وإنه ليس بواضح على الإطلاق أن نقد بلانتينجا يمكنه أن يصمد في ضوء هذه التعديلات. بتذكر أن أحد انتقاداته كانت أن بياننا مثل "العالم كان يوجد منذ خمس دقائق" لا يمكن تعليله وفقا لأسس مذهب التبرير التقليدي، فيما أن مؤيدي مذهب تبرير المعتقدات المعاصرين يشملون بيانات الذاكرة ضمن فئة البيانات الأساسية، فلن يبدو أنه ستوجد أي مشكلة خاصة في تعليل بيان كهذا، لأن بيان "أتذكر تناولتي إفطاري منذ عشر دقائق" يمكن أن يكون بياناً أساسياً على نحو ملائم. علاوة على ذلك، لو أن البيانات الأساسية تحتاج فقط أن تكون قابلة للتصديق مبدئياً وليس أن تكون بديهية أو راسخة أو واضحة للحواس، فإن مواجهة نقد التناقض في المرجعية تكون أسهل بكثير. إنه ليس غير معقول الافتراض بأن معيار الأساسية من جهة القابلية المبدئية للتصديق هي نفسها إما قابلة للتصديق مبدئياً أو قائمة على بيانات تتصف بذلك.

كان بلانتينجا واعياً بأن هناك بالنسبة لمذهب تبرير المعتقدات ما هو أكثر من مذهب تبرير المعتقدات التقليدي، فقال:

"بالتأكيد فإن الاعتراض الاستدلالي لا يحتاج أن يستلزم مذهب تبرير المعتقدات التقليدي، فإن شخصاً يقبل نسخة مختلفة من مذهب تبرير المعتقدات يمكنه بلا شك مجادلة هذا الاعتراض. لكن لتقييمه سوف نحتاج إلى معرفة أي معيار لكون الشيء أساسياً على نحو ملائم قد نُضمِّنت. في غياب ذلك التخصيص [التحديد] فإن الاعتراض يظل على أحسن تقدير إلزامياً كوصل أمانة. بالتالي فطالما استمر النقاش الحالي، فإن الخطوة التالية تتوقف على المعارض على الاستدلال." ٥٦

لقد أنشأت الكثير من نظريات مذهب التبرير المعاصرة على أساس أنماط غير تقليدية. في الواقع، قد يكون من المضمون القول بأن القليل من مؤيدي مذهب

التبرير المعاصرين يقبلون الرأي التقليدي أو حتى يتناولونه بجدية. علاوة على ذلك، فإن هذه النسخ المعاصرة ليست إلزامية كوصل أمانة البتة، كما يجب أن بلانتينجا يدرك. في الواقع، فإن مقدار علاقة تفنيده لمذهب تبرير المعتقدات التقليدي بمذهب تبرير المعتقدات المعاصر هو نفس مقدار ما لتفنيده للنظرية الانفعالية في الأخلاق من علاقة مع مذهب اللاوعي الأخلاقي المعاصر. بالتالي فإن المبادرة بالخطوة التالية لا يبدو أنها مع مؤيدي مذهب تبرير المعتقدات المعاصرين. يجب أن يستمر بلانتينجا في سبيله للبرهنة على أن نقده ذو صلة بنهج مذهب تبرير المعتقدات المعاصر وأنه _بالنظر إلى أفضل الصياغات المعاصرة لمذهب تبرير المعتقدات_ فإن الاعتقادات عن الله يمكن أن تكونَ بياناتٍ أساسية. هذا ما يحتاج إلى القيام به.

المشكلة في مذهب تبرير المعتقدات المُحَسَّن

ماذا يمكن أن يقول المرء عن محاولة بلانتينجا البارعة لإنقاذ الإيمان من تهمة انعدام العقلانية بجعل الاعتقاد بالله أساسياً؟

(١) إن ادعاء بلانتينجا أن اقتراحه لن يجيز أن يصير مجرد أي اعتقاد اعتقاداً أساسياً ادعاءً مضللاً. إنه صحيح أن هذا لن يجيز أن يصير أي مجرد اعتقاد اعتقاداً أساسياً من وجهة نظر فلاسفة علم المعرفة الإصلاحيين، لكنه يبدو أنه سيجيز أن يصير أي اعتقاد على الإطلاق أساسياً من وجهة نظر مجتمع ما [آخر] ٥٨. رغم أن فلاسفة علم المعرفة الإصلاحيين لن بتحتم عليهم قبول معتقدات سحرالفودو على أنها عقلانية، فإن أتباع الفودو سيستطيعون أن يدّعوا أن معتقداتهم بقدر ما هي أساسية في مجتمع الفودو فإنها عقلانية و _علاوة على ذلك_ أن الفكر الإصلاحى غير عقلاني في ذلك المجتمع. في الواقع، فإن اقتراح بلانتينجا سينشئ الكثير من المجتمعات المختلفة التي سيتمكن لكل منها أن يدّعي منطقياً أن معتقداته الأساسية عقلانية وأن تلك المعتقدات تتعارض مع المعتقدات الأساسية الخاصة بمجتمعات أخرى ٥٩. من بين المجتمعات الناشئة عن ذلك قد تكون مجتمعات عباد

الشيطان، والمؤمنين بأن الأرض مسطحة، والمؤمنين بجن الغابات المجنحين بقدر ما يكون الاعتقاد بالشيطان [كإله أو ملاك]، والاعتقاد بتسطح الأرض، والجن المجنح أساسيا في المجتمعات ذات العلاقة.

(٢) وفقا لهذا الرأي فإن عقلانية أي اعتقاد يسهل تحقيقها على نحوٍ منافي للعقل. يمكن أن يُعتبرَ المعتقد المبهج الذي تعتقد به أي مجموعة بدون سببٍ أساسيًا على نحوٍ ملائمٍ من جانب أعضاء تلك المجموعة. لن يكون هناك سبيلٌ للتقييم النقدي لأي معتقدات منظور إليها هكذا. إن أكثر معتقدات المجتمع إبهاجًا وإعزازًا والظروف التي تحت تلك المعتقدات على نحو صحيح _وفقا لذلك المجتمع سيقبلها بلا انتقاد أفراد المجتمع مثل الكثير للغاية من الأمثلة على الاعتقادات الرئيسية والظروف المبررة. ويمكن لأفراد المجتمع الأكثر تفلسفًا أن يمشوا في افتراض فرضيات عن الظروف الضرورية والكافية ليضعوها في هذه المجموعة. ربما باستعمال هذا الإجراء الاستقرائي يمكن استنباط معيارٍ. رغم ذلك، فإن الأمثلة التي يجب أن تفسرها الفرضيات سيحددها المجتمع. وكما قال بلانتينجا، فإن كل مجتمع سوف يكون مسؤولاً فقط عن مجموعته الخاصة من الأمثلة في صياغة معيارٍ، وكل مجتمع سوف يقرر ما يُتضمن في تلك المجموعة.

(٣) يبدو أن بلانتينجا يفترض أنه يوجد إجماع في المجتمع المسيحي بصدد أي المعتقدات أساسية وأي الظروف تبرر تلك المعتقدات. لكن الحال ليس كذلك. فبعض المسيحيين يؤمنون بالله على أساس الحجج [الجدليات] التقليدية أو على أساس التجارب الدينية؛ فاعتقادهم بالله ليس أساسيا. بالتالي لن يكون هناك يقينًا اتفاق في المجتمع المسيحي على ما إذا يكون الاعتقاد بالله أساسيا أم غير أساسي. وما هو أكثر أهمية، لن يكون هناك على ما إذا كانت العقائد المذهبية بخصوص سلطة البابا، ومكونات الثالوث وطبيعتها، وطبيعة المسيح، ووسائل الخلاص، وما إلى ذلك صحيحة أم لا، ناهيك عن أن كونها أساسية أم لا. بعض الطوائف المسيحية تعتقد

بعقائد مذهبية معيّنة على أنها أساسية وعقلانية؛ بينما تعتقد أخرى أن نفس تلك العقاد غير عقلانية وأنها _في الحقيقة أشد الهرطقات إهلاكا_. علاوةً على ذلك، لا يوجد اتفاق على الظروف الخاصة بالاعتقادات الأساسية. فبعض المسيحيين قد يعتقد أن الاعتقاد يكون أساسيا على نحو ملائم عندما يحث عليه الاستماع إلى البابا، بينما سيرفض آخرون ذلك بشدة. وحتى عندما يوجد اتفاق على الظروف الملائمة، فسيبدو أن هذا يبرر الاعتقادات الأساسية المتعارضة، و _بالتالي_ الطوائف الدينية المتعارضة المؤسسة على أساسها. كمثال، فلو أن امرأة تُدعى جونز مؤسسة للطائفة ١ قرأت الكتاب المقدس وشعرت أن الله يتحدث إليها ويخبرها بالفرضية ١، بينما رجلٌ يدعى سُمْتُ مؤسس للطائفة ٢ قرأ الكتاب المقدس وشعر أن الله يتحدث إليه ويخبره بنقيض الفرضية ١، فبالتالي فسيكون اعتقاد جونز بالفرضية ١ واعتقاد سُمْتُ بنقيض الفرضية ١ كلاهما أساسيين على نحو ملائم. يحق للمرء التساؤل كيف يختلف هذا عن الخلافات المذهبية [على التعاليم والعقائد] التي استمرت لقرون بين الطوائف المسيحية وتستمر إلى العصر الحالي؟! إن الاختلاف هو أنه وفقا لاقتراح بلانتينجا فإن كل طائفة تستطيع على نحو قابل للتبرير أن تدّعي أن اعتقادها _الذي قد لا يوجد له دليل أو حجة_ عقلائي تماما.

(٤) بقدر ما يكون الاعتقاد بعدم وجود إله أساسيا للملحدين، فإنهم يستطيعون أيضا الادعاء بأن الاعتقاد بالله غير عقلائي بالنسبة لاعتقاداتهم الأساسية والظروف التي تحث عليها، بدون تقييم نقديٍّ لأيٍّ من الأسباب المعتادة للاعتقاد بالله. فتماما كما أن الاعتقاد بالإيماني قد يحث عليه النظر إلى السماء المزدانة بالنجوم فوقُ وقراءة الكتاب المقدس، فكذلك قد يحث على الاعتقادات الإلحادية رؤية مجزرة للأطفال الأبرياء تحت ناظرينا وقراءة كتابات روبرت أنجرسول Robert Ingersoll [خطيب وكاتب سياسي ومفكر حر ملحد أمريكي من ضمن التراث_م]. قد يرفض ذلك المؤمنون، لكن هل ذلك ذو علاقة؟ بإعادة صياغة جملة بلانتينجا [بطريقتي]: هل يجب أن يتواءم معايير الملحدين مع معايير المجتمعات المسيحية؟ بالتأكيد لا.

فالمجتمع الإلحادي مسؤول عن مجموعته الخاصة به من الأمثلة وليس الخاصة بها [بالمجتمعات المسيحية].

(٥) قد لا يوجد في الوقت الحاضر أي معيار لما يمكن أن يكون اعتقاداً أساسياً، لكن الاعتقاد بالله يبدو على نحو خاصٍّ غير ملائم لتضمينه في تلك الفئة حيث أن هناك اختلافات [عدم تناظرات] واضحة بينه والاعتقادات الأساسية المجازة من جانب مذهب تبرير المعتقدات التقليدي. كمثال، في نقده لمذهب تبرير المعتقدات التقليدي اقترح بلانتينجا أن الاعتقاد بوجود العقول الأخرى والعالم الخارجي ينبغي أن يُعتبراً أساسيين. فهناك الكثير من البدائل المعقولة للاعتقاد بالله كليّ الخيرية والقدرة والمعرفة، لكن هناك بدائل قليلة _ لو أنه يوجد أيُّ منها _ للاعتقاد في وجود العقول الأخرى والعالم الخارجي. علاوة على ذلك، فحتى لو عارض المرء هذه الجدليات التي تبدو أنها تقدم أدلة ضد وجود الله، فإنه يجب عليه أن يحاول مواجهتها ٦٠. رغم وجود جدليات تشككية ضد الاعتقاد بالعقول الأخرى والعالم الخارجي، فعلى نقيض ذلك لا توجد جدليات مقبولة بجدية تزعم البرهنة على أنه لا يوجد عقول أخرى أو عالم خارجي. في هذا العالم، فإن الإلحاد ومذهب عدم الدراية [اللأدرية] خياران لم يُحسمَا أو يُستبعدَا بعد بالنسبة للكثير من الناس الأذكياء؛ بينما نظرية أن النفس هي كل ما يوجد أو يمكن معرفته هي خيار فقط بالنسبة لمعتلي العقول.

(٦) كما قد رأينا، فقد قال بلانتينجا _ متبعاً كالفن _ بأن بعض الظروف التي تحت على الاعتقاد بالله أو على اعتقادات معينة عن الله تبرّر أيضاً هذه الاعتقادات وأن هذه الاعتقادات بخصوص الله _ رغم أنها أساسية _ ليست بدون مبرر. رغم أن بلانتينجا لم يقدم بيانا عاما عن ماهية هذه الظروف المبرّرة، فقد قدّم بعض الأمثلة على ما قصده ٦١ وربط تلك الظروف المبرّرة بتلك الظروف الخاصة بالبيانات المعرفية والخاصة بالذاكرة الرئيسية على نحو ملائم. المشكلة هنا هي ضعف القياس. فكما وضّح بلانتينجا، قبل أن نعتبر اعتقاداً إدراكياً أو ذكرى على أنها أساسية يجب أن نملك دليلاً على أن إدراكنا أو ذاكرتنا ليست معيبة. إن جزءاً من

التعليل للاعتقاد بأن إدراكنا أو ذاكرتنا ليست معيبة هو أن تتفق في العموم مع إدراك أو ذاكرة نظرائنا المعرفيين، أي: أندادنا المساوين لنا في الذكاء وتوقد الذهن والأمانة والتمكن وفضائل معرفية أخرى ذات علاقة ٦٢ بالإضافة إلى خبراتنا الأخرى ٥٣. كمثال، ما لم تتفق إدراكاتي عموماً مع الملاحظين الآخرين ذوي الإبصار العادي في الظروف العادية ومع خبرتي الغير بصرية _كمثال، أني أشعر بشي صلب عندما ألمسه_ فلن يكون هناك تبرير للافتراض بأن اعتقادي بأنني أرى حائطاً وردي اللون أمامي اعتقاد رئيسي على نحو ملائم. أقر بلانتينجا بأنني لو أني أعلم أن ذاكرتي لا يُعتمد عليها [غير موثوق بها]، فإن اعتقادي بأنني تناولت إفطاراً لا ينبغي اعتباره رئيسياً على نحو ملائم. رغم ذلك، فإن المرء يعرف أن ذاكرته موثوق بها بالحكم على ما إذا كانت تتسق مع تقارير ذاكرات الناس الآخرين الذين لهم ذاكرات طبيعية ومع خبرات المرء الأخرى.

كما قد رأينا من قبل، فإن افتقاد الاتفاق معتاد ومطروق في السياقات الدينية. تُستحثُّ الاعتقادات المختلفة في الناس المختلفين عندما يروون السماء المزدانة بالنجوم أو عندما يقرؤون الكتاب المقدس. يمكن أن يستحث النظر إلى السماء المزدانة بالنجوم اعتقاداً بحلول الله في الكون أو محض استجابة شعور جمالي بدون أي مكوّن ديني. في بعض الأحيان لا تُستحثُّ أي استجابة خاصة أو اعتقاد على الإطلاق. من خلال ما نعرفه عن اختلافات الاعتقاد الديني، فإنه مرجح أن الناس لن يكون لديهم اعتقادات إيمانية عندما ينظرون إلى السماء المزدانة بالنجوم لو كانوا قد نشؤوا في بيئات غير إيمانية. على نحو مشابه، تُستحثُّ تنويعاً من الاعتقادات والاستجابات عندما يُقرأ الكتاب المقدس. فبعض الناس تحيرهم وتركبهم التناقضات، وآخرون يصيرون متشككين في القصص الكتابية، وآخرون يعتقدون أن الله يتكلم معهم وأنه قد عيّنهم كمتحدثين باسمه، وآخرون يعتقدون أنه الله يتكلم معهم لكنه لم يعيّن أحداً كمتحدثٍ باسمه. باختصار، لا يوجد إجماع في المجتمع المسيحي، ناهيك عن إجماع ضمن قارئ الكتاب المقدس عامّةً. بالتالي فإنه على خلاف

بيانات الإدراك والذاكرة، لا توجد أسباب للدعاء بأن اعتقاداً بالله أساسي على نحو ملائم حيث أن الظروف التي تستحثه تنتج خلافاً واسعاً بين النظراء المعرفيين ٦٤.

(٧) إن جزءاً من المشكلة في تعريف بلانتينجا للاعتقاد الأساسي هو الافتراض الذي افترضه بخصوص ما يعنيه القول بأن شخصاً يقبل افتراضاً على أساس قبوله افتراضاً آخر. وفقاً لـ Michael Levine، فإن بلانتينجا يفهم العلاقة على هذا النحو: ٦٥:

(١) بالنسبة لأي شخص، وللافتراضيين المتميزين أ و ب، فإن الشخص يعتقد ب ب على أساس أ فقط لو كان الشخص يعتقد ب أ، والشخص يعتقد ب أ، ويستدل الشخص على ب من خلال أ، فيقبل الشخص ب.

لا يقبل مؤيدو مذهب التبرير المعاصرون التعريف (١) كبيان صحيح للعلاقة الخاصة بقبول افتراض على أساس [افتراض] آخر. التعريف التالي يبدو أكثر توافقاً مع الفهم المعاصر:

(٢) بالنسبة لأي شخص، وللافتراضيين المتميزين أ و ب، فلو كان الشخص يعتقد ب ب، ويستشهد الشخص ب أ إن تساءل في ظل الظروف الاختيارية عن أسبابه للاعتقاد ب أ، فبالتالي فإن الشخص يعتقد ب ب على أساس أ.

وفقاً للتعريف (٢) فإنه يبدو غير مرجح أن أي شخص غير ناقص معرفياً _ كمثال: بالغ طبيعياً _ لن يقدر على إيراد أي سبب للاعتقاد بالله لو كان هذا الشخص يؤمن بالله. بالتالي، فإن ادعاء بلانتينجا بأن "المؤمن الناضج لا يقبل الاعتقاد بالله نمطياً كاستنتاج من أشياء أخرى يعتقد بها" ٦٦ غير ذي صلة لو فهم ادعاؤه في ضوء التعريف (١)، وعلى الأرجح باطل لو فهم في ضوء التعريف (٢). ٦٧

(٨) وآخرًا، فإن اعتبار الاعتقاد بالله اعتقادًا أساسيًا يبدو بعيدًا تمامًا عن الاحتفاظ بروح ومقصد مذهب تبرير المعتقدات. فأيًا ما كان مذهب تبرير المعتقدات وأيًا ما كانت مشاكله، فإنه كان محاولةً لتقديم وسائل نقدية للتقييم الموضوعي للدعايات المعرفية وتقديم أساس غير ذاتي للمعرفة. إن مذهب تبرير بلانتينجا ذاتي على نحو جذري ويضع أي اعتقاد فوق التقييم العقلاني حالما يُعلن أنه أساسي.

المشكلة في مذهب تبرير المعتقدات

حتى الآن في نقدي لمحاولة بلانتينجا لإدخال الاعتقادات بالله أو عن الله في مجموعة الاعتقادات الرئيسية على نحو ملائم والتي تشكّل أساس المعرفة كنت قد قبلتُ بدون نقدٍ فكرة أن بنية المعرفة يجب أن يكون لها أساسٌ في ضوء الاعتقادات الأساسية. لكنْ _كما برهن Laurence Bonjour مؤخرًا_ توجد مشكلة جدية في أي تعريف للمعرفة خاص بمذهب تبرير للمعتقدات. ٦٨

وفقا لكل التعاريف الخاصة بمذهب تبرير المعتقدات، فإن البيانات الأساسية مبرّرة بدون استدلال. كمثال، فإن مؤيدي مذهب تبرير المعتقدات المعاصرين الذي يتخذون موقفا نظريا معتدلا يجادلون بأن البيانات الأساسية على نحو ملائم _رغم أنها ليست راسخة ولا بديهية_ مبرّرة بدرجة كبيرة بدون تأييد استقرائي ولا استنتاجي. لكنْ _قد يُسأل_ من أين يأتي هذا التبرير؟ فكما جادل Laurence Bonjour، فإن أحد التقييدات [الشروط] الأساسية على أي معايير لتبرير المعرفة القائمة على الملاحظة [الإمبريقية] هو وجود سبب وجيه للاعتقاد بأن تلك المعايير تقود إلى الحقيقة. بالتالي فلو كانت الاعتقادات الأساسية ستقدم أساسا للمعرفة لمؤيد مذهب المعرفة المعتدل، فبالتالي أيا ما كان المعيار لكون اعتقاد ما أساسيا على نحو ملائم، فإنه يجب أن يقدم سببا وجيها للافتراض بأن الاعتقادات الأساسية صحيحة. بالإضافة إلى ذلك، يجب أن يقدم معيار كهذا أسبابا للشخص الذي يعتقد باعتقاد أساسي للافتراض بأنه [=الاعتقاد] صحيح. بالتالي فإن يعتقد مؤيدو مذهب تبرير المعتقدات المعتدل بأنه

بالنسبة لأي شخص، وللاعتقاد الأساسي أ، ومعيار كون البيان أساسيا م، فلكي يكون الشخص معللاً في اعتقاده بأن الاعتقاد أ أساسي على نحو ملائم، فإن الشخص يجب أن يكون معللاً في اعتقاده بمقدمات الجدلية التبريرية التالية:

(١) الاعتقاد أ له الصفة المنطبقة مع المعيار م.

(٢) الاعتقادات التي لها الصفة المنطبقة مع المعيار م يُرجَّح أن تكون صحيحة.

(٣) بالتالي، فإن الاعتقاد أ يُرجَّح بدرجة كبيرة أنه صحيح.

لكن كما جادل بونجور Bonjour، رغم أنه قد يُحتَمَل أن تكون إحدى المقدمتين في الجدلية السالفة يمكن معرفة صحتها على أساسٍ حدسيٍّ، فلا يبدو محتملاً أن تكون كلا المقدمتين معروفتي الصحة على أساس حدسيٍّ. حالما يُسَلَّم بهذا، فإنه ينتج عنه أن الاعتقاد أ ليس أساسيا بعد أخذ كل شيء في الاعتبار، حيث أن تبرير الاعتقاد أ سوف يعتمد على اعتقاد ما قائم على الملاحظة [إمبريقي] آخر. لكن لو كان الاعتقاد أ أساسيا على نحو ملائم، لما أمكن أن يعتمد تبريره على أي اعتقاد قائم على الملاحظة [إمبريقي] آخر. استمر بونجور ليواجه الاعتراضات على جدليته، مبرهنا على أنه يمكن إنشاء تعريف متسق لبنية المعرفة القائمة على الملاحظة [الإمبريقية] للتغلب على هذه المشكلة الخاصة بمذهب تبرير المعتقدات وأن الاعتراضات التي تُثار عادةً ضد نظرية الاتساق يمكن الرد عليها. بالتأكيد يجب على أي مدافعٍ عن مذهب تبرير المعتقدات أن يواجه تحدي بونجور.

كما قد رأينا، فعندما اقترح بلانتينجا أن الاعتقاد عن الله يمكن أن يُعتَبَر أساسيا على نحو ملائم، اعترف أنه ليس لديه أي معيار لكون اعتقاد ما أساسيا. لكن جدلية بونجور Bonjour تفضي إلى البرهنة على أنه أيًا ما يكون المعيار الذي يمكن أن يقدمه بلانتينجا فسوف تكون هناك مشكلة لمذهب تبرير المعتقدات المحسَّن. لو كان بونجور محقًا، فأيًا ما يكون هذا المعيار، سيكون عليه تقديم سبب وجيه للافتراض

بأن الاعتقادات الأساسية صحيحة على نحو ملائم، وهذا سوف يتضمن معرفة الاعتقادات القائمة على الملاحظة الأخرى ٦٩. لكي يدافع بلانتينجا عن نظريته، فإن عليه أن يفنّد جدلية بونجور.

خلاصة

في الفصل الأول جادلت بأن هناك افتراضاً قوياً بأن الاعتقاد بالله ينبغي أن يقوم على الأسباب المعرفية. بعض المؤمنين عارضوا ذلك، مجادلين بأن الاعتقاد الديني أساسي أو ينبغي أن يقوم على الإيمان. الخلاصة هنا أن هذه الجدلية تفشل. رغم أنه لم تُفحص كل نظريات الإيمان هنا، فإن التي عُرِضت كافية للتمثيل لإعطائنا ثقة بأن كل الجدليات المماثلة سوف تفشل.

بطريقة يبدو فيها أن الأكويبي يتفق مع موقفنا النظري، جادل بأن الاعتقاد بوجود الله ينبغي أن يقوم على الأسباب المعرفية؛ وقد اعتقدَ كما سوف نرى في الفصل الرابع عشر أن الجدليات التي قدّمها تقدّم تلك الأسباب. رغم ذلك، فقد اعتقد أن عقائد مسيحية معيّنة ليست قابلة للبرهنة عليها من خلال الجدل ويجب أن تقوم على الإيمان. لكن حتى في هذا الصدد اعتقد أن المرء يمكن أن يكون لديه سبب معرفي وجيه للاعتقاد بأن هذه العقائد قد أوحى بها الله. رغم ذلك، فقد أخطأ في الافتراض بأنها كذلك. وقد استبعدت رأي كيركجُرد بأن الإيمان بالله ينبغي أن يقوم على الأمور المنافية بالعقل والمستحيلات، حيث أن الجدليات التي استعملها لتأييد هذا الرأي غير سليمة منطقياً و _ في جميع الأحوال _ يقود رأيه إلى التعصب. وقد رفضت أيضاً الولاء الوتجسّتي، حيث أنه يؤدي إلى أمور منافية للعقل ورأي لا يمكن الدفاع عنه عن المعنى واللغة.

إن لمذهب تبرير المعتقدات المُحسّن [المستصلح] الخاص ببلانتينجا له تشابهات مثيرة للاهتمام مع التعليم بأن الاعتقاد بالله ينبغي أن يقوم على الإيمان، لكن لا

ينبغي أن يتطابق معه ٧٠. بالتأكيد، فإن رأيه مشابه لرأي الأكوييني الذي جادل بأن عقائد مسيحية معينة [تفصيلية] عقلانية، رغم أنها لا تقوم هي نفسها على العقل. إن الاختلاف الرئيسي بين نظريتي الأكوييني وبلانتينجا أن الأكوييني حاول تقديم أسباب معرفية تقنع كل الكائنات العاقلة بقبول افتراضات معينة على أنها حقائق موحى بها. أما بلانتينجا فلم يقدم أسباباً كهذه ما عدا الجدل بأن الاعتقاد بالله أساسي وأن بعض الاعتقادات المماثلة بما في ذلك الاعتقاد بالله عقلانية تماماً. وهكذا فإن آراء بلانتينجا تختلف بدرجة كبيرة ملحوظة عن الآراء الخاصة بكيركجُرد الذي نبذ أي التجاء إلى العقلانية لتبرير الاعتقاد الديني. تختلف آراء بلانتينجا أيضاً في نواح هامة عن الولاء الوتجنسيتي. فبينما يلتجئ الولاء الوتجنسيتي [الإيمان بلا تفكير حسب وتجنسيتين وتلاميذه] للممارسة الدينية الاعتيادية واللغة الديني لتبرير الاعتقاد بالله، فإن بلانتينجا يلجأ إلى الآراء النظرية من خلال فلسفة المعرفة. رغم ذلك فإن مذهب تبرير المعتقدات المحسّن الخاص ببلانتينجا ينبغي أن يُرفض حيث أن جدلياته ضد مذهب تبرير المعتقدات التقليدي ضعيفة، ومنطق نظريته يؤدي إلى نسبية جذرية ومنافية للعقل، ولأن مذهب تبرير المعتقدات في العموم به مشاكل جدية.

الجزء الثاني

الإلحاد الموجَّب [أَيُّ: المتيقَّن]

الفصل الحادي عشر

تعليـل الإلحاد الإيجابي أو المتيقن:

بعض التمهيدات

في الجزء الأول جادلتُ لصالح الإلحاد [=عدم الإيمان] السلبي فيما يتعلق بالإله اليهودي-المسيحي، أي الرأي القائل بأن المرء مُعلّل في عدم الاعتقاد بوجود كائن كلي القدرة والمعرفة والخيرية والذي يكون قد خلق الكون. يتبقى السؤال عما إذا يكون الإلحاد الموجب [المتيقّن] مُعلّلاً، أي ما إذا يكون المرء مُعلّلاً في إنكار [=الاعتقاد بعدم وجود] ذلك الكائن. فلننتمعن في هذا الفصل في علاقة دعوى الإلحاد السلبي بالإلحاد الموجب لكي نعد الساحة للحجج التي سترد في الفصول التي سنتلو ذلك.

تعليـل الإلحاد السلبي باعتباره تعليلاً للإلحاد الإيجابي

لقد جادل Michael Scriven بأنه في ظروف معيّنة سائدة على نحو واسع، سوف يبرهن التفنيـد بنجاح لكل الحجج لصالح وجود الله على الإلحاد الموجب وكذلك السالب ١. لو أنه محقّ فبالتالي فإن تعليـل الإلحاد السلبي هو تعليـل للإلحاد الموجب. لكن بالتالي كانت ستكون الجدليات المقدّمة في الجزء الأول من هذا الكتاب كافية للبرهنة على النتيجة التي يهدف لها الجزء الثاني. جادل Michael Scriven:

"لو اعتبرنا أن الحجج لصالح وجود شيء ما تتضمن كل الأدلة التي تؤيد دعوى وجوده بأي درجة مهمة، أي: التي تجعلها محتملة على الإطلاق، فبالتالي فإن غياب تلك الأدلة يعني عدم وجود مرجوحية لوجود ذلك الكائن. وهذا _بالتأكيد_ تعليـل كامل للدعاء بأن الكائن لا يوجد، بشرط ألا يكون الكائن كائناً قد لا يترك آثاراً

(مثلاً إله عديم المقدرة أو لا يهتم بنا) وبشرط أن نتفحص على نحو شامل المنطقة [المجال] الذي كانت لتظهر فيه الأدلة لو كان هناك أيُّ منها". ٢

فلنُصِغ مبدأً للاعتقاد المعلَّل نسميه مبدأ Michael Scriven:

مبدأ Michael Scriven: يكون الشخص معلَّلاً لاعتقاده في أن س لا يوجد لو أن (١) لو بُرِّهِنَ على أن كل الأدلة المتاحة المستعملة لتأييد الرأي القائل بأن س يوجد غير كافية؛ و (٢) أن الشيء س هو من نوع الكائنات الذي _ في حالة وجوده _ كانت ستوجد أدلة متاحة والتي كانت لتكون كافية لتأييد الرأي القائل بأن س يوجد؛ و (٣) أن تكون المنطقة التي كانت ستظهر فيها الأدلة _ لو كان يوجد أيُّ منها _ قد فُحِصَت على نحوٍ شاملٍ. ٣

وبعد، فيبدو أن Michael Scriven يفترض أن الأسباب الوحيدة ذات الصلة بتعليل الاعتقاد هي الأسباب المعرفية. إلا أنه رغم أننا قد عرفنا أنه يوجد افتراض بأن الأسباب المعرفية وحدها هي ذات الصلة، فإن هذا مجرد افتراض. بالتالي فإن مبدأ Michael Scriven مايكل سكرفين لا يمكن قبوله حسب صياغته هذه. التفتيح التالي سوف يصحح المشكلة:

مبدأ Michael Scriven - : يكون الشخص معلَّلاً لاعتقاده في أن س لا يوجد لو أن (١) لو بُرِّهِنَ على أن كل الأدلة المتاحة المستعملة لتأييد الرأي القائل بأن س يوجد غير كافية؛ و (٢) أن الشيء س هو من نوع الكائنات الذي _ في حالة وجوده _ كانت ستوجد أدلة متاحة والتي كانت لتكون كافية لتأييد الرأي القائل بأن س يوجد؛ و (٣) أن تكون المنطقة التي كانت ستظهر فيها الأدلة _ لو كان يوجد أيُّ منها _ قد فُحِصَت على نحوٍ شاملٍ؛ و (٤) لا توجد أسباب انتقاعية مقبولة للاعتقاد بأن س يوجد.

بافتراض أن الشرط الرابع تحقق، فإن المسألة الحاسمة في تطبيق مبدأ (Michael Scriven -) على حالة وجود إله كلي الخيرية والقدرة والمعرفة هي ما إذا سيصمد الشرط (٢). هل الله هو من نوع الكائنات الذي في حالة وجوده كانت ستوجد أسباب كافية للافتراض بأنه يوجد بالفعل؟ كما نعلم، فإن الكثير من الفلاسفة [الدينيين] واللاهوتيين قد اعتقدوا أن الله كائنٌ بهذه الصفة وحاولوا البرهنة على أن وجود الله مُبرهنٌ عليه بالأدلة بوضوح ٤. كمثال، فإن الجدلية على أساس التصميم تقتض أن وجود الله يمكن الاستدلال عليه من خلال صنع العالم. رغم ذلك، فإن بعض المفكرين الدينيين مثل Karl Barth و Emil Brunner _ مؤكدين على مفارقة الله للعالم المادي، _ جادلوا بأنه بعيدٌ عن العالم والشؤون البشرية. وفقاً لمثل ذلك الرأي عن الله، فإن الشرط (٢) لا يُوفى به.

إنه لغير واضحٍ مدى شعبية هذا الرأي عن الله في العصر الحالي. رغم ذلك، فإنه يوجد افتراض قوي [وجيه] بأنه لو يوجد كائنٌ كليُّ الخيرية والقدرة والمعرفة لكان سيكون لدينا سبب وجيه للافتراض بأنه يوجد. لماذا يوجد افتراض وجيه؟ لأن الله لو أنه كلي القدرة، فسيبدو أنه يستطيع تزويد مخلوقاته بسبب وجيه لمعرفة أنه يوجد. ولو أن الله كلي الخيرية فسيبدو أنه كان ليريد أن تعرف مخلوقاته أنه يوجد لكي يمكنهم عبادته واتباع وصاياه. بالتالي، كان سيزودهم بسبب وجيه للاعتقاد به. لو كان الأمر هكذا فسينبغي أن توجد أدلة كافية للاعتقاد به. أما لو أنه لا توجد [أدلة]، فإن هذا سيدل على أنه لا يوجد كائنٌ كليُّ الخيرية والقدرة والمعرفة.

بالتأكيد، فإن جدليات بعض اللاهوتيين تدّعي التغلب على الافتراض القوي [الوجيه] المشار إليه أعلاه. فيقولون أن الله له أسبابه لعدم تقديمه لمخلوقاته تعليلاً كافياً للاعتقاد به. لعل جون هيك John Hick قد أنشأ أشهر التفسيرات وأكثرها حنكة وتطوراً لسبب عدم تزويد الله لنا بسببٍ وجيهٍ للاعتقاد به. وفقاً لجون هيك، فإن الله سبباً وجيهاً لخلق "بُعدٍ معرفيٍّ" بين نفسه وبين مخلوقاته ٥. رغم أن جدلية لاهوتيين كجون هيك _ لو كانت كفؤة _ كانت ستتغلب على الأسباب الداعية للافتراض لصالح

الاعتقاد بعدم وجود الله، فسأبرهن في الفصل السابع عشر أن تعليل جون هك به مشاكل جدية. بالتالي فحتى يُقدّم تفسير أكثر كفايةً لافتقاد الأدلة على وجود الله _وعلى حد علمي فلا يوجد واحدٌ_ فإن مبدأ Michael Scriven – يسري. بالتالي، فإن الأسباب الداعية للافتراض لصالح عدم الاعتقاد لم يُتَغَلَّبَ عليها. بضم فكرة أن تطبيق مبدأ Michael Scriven – مجرد افتراضيّ [أو داعٍ للافتراض] ويُحتمَل التغلب عليه، نحصل على صياغة مبدأ Michael Scriven – الموسّع:

مبدأ Michael Scriven – الموسّع: يكون الشخص معللاً لاعتقاده في أن س لا يوجد لو أن (١) لو بُرهنَ على أن كل الأدلة المتاحة المستعملة لتأييد الرأي القائل بأن س يوجد غير كافية؛ و (٢) أن الشيء س هو من نوع الكائنات الذي _في حالة وجوده_ لكان سيوجد افتراض بأنه كانت ستوجد أدلة كافية لتأييد الرأي القائل بأن س يوجد؛ و (٣) هذا الافتراض لم يُتَغَلَّبَ عليه رغم الجهود الجدية التي قيم بها للقيام بذلك؛ و (٤) أن تكون المنطقة التي كانت ستظهر فيها الأدلة _لو كان يوجد أيٌّ منها_ قد فُحِصَت على نحوٍ شاملٍ؛ و (٤) لا توجد أسباب انتقاعية مقبولة للاعتقاد بأن س يوجد.

يبدو مبدأ Michael Scriven – الموسّع معللاً في ضوء ممارستنا الاعتيادية والعلمية. تمعن في المثال التالي: مات رجلٌ، غير تاركٍ وصيةً على نحوٍ واضح. سوف يفترض المرء على نحو عادي أن وصية الشخص هي من نوع الأشياء التي كانت ستُكتشف من خلال التحري لو أنها توجد. بالتالي فيوجد افتراض بأنه لو أن الوصية توجد لانبغي أن يوجد دليل على وجودها. رغم ادعاءات ابن الرجل الميت بوجود وصية، فلا يعطي أيٌّ من الأدلة المتاحة تأييداً لفرضية وجود وصية. كمثال، كان الرجل قد قال أنه لن يكتب وصية، وكل سجلاته قد فُحِصَت على نحو شامل بدون العثور على وصية له. رغم ذلك، يصر الابن على أنه توجد وصية لكن هناك أسباباً وجيهة لعدم العثور عليها. فيدّعي أن أباه كان لديه أسباب وجيهة لأن يقول أنه لن يكتب وصية وأن هناك أسباباً وجيهة لعدم وجود أدلة على وصية ضمن

سجلات أبيه. وهكذا يحاول الابن التغلب على الأسباب الداعية للافتراض لصالح الاعتقاد بعدم وجود وصية لأبيه. رغم ذلك، فإن الأسباب التي يقدمها الابن لصالح رأيه غير كافية، وكذلك هي الأسباب التي يقدمها أفضل الخبراء القانونيين والنفسيين الذي يستأجرهم. بالتالي فإن الأسباب الداعية للافتراض لم يُتغلب عليها. وما لم يوجد أسباب انتفاعية مقبولة لصالح عدم إنكار الاعتقاد، فسوف نكون معلّين بالتأكيد في هذه الحالة ليس فقط في عدم وجود اعتقاد لدينا بوجود وصية بل وكذلك في إنكار [والاعتقاد بعدم] وجود وصية. ٦

تدل هذه الأمثلة وأخرى يمكن تقديمها على أن مبدأ Michael Scriven - الموسّع مبدأً مقبول للتعليل في حياتنا الاعتيادية وفي العلم. سيكون اعتباطياً [تحكمياً] تماماً عدم استعمال مبدأ Michael Scriven - الموسّع في سياق الدين، فباستعماله هكذا، فإن مبدأ Michael Scriven - الموسّع سيعطينا أسباباً وجيهة لإنكار [والاعتقاد بعدم] وجود الله. لأنه حتى لو لا يوجد دليل مباشر يقيني على أن الله لا يوجد، فإن ضم مبدأ Michael Scriven - الموسّع مع استنتاجاتنا في الجزء الأول يزودنا بسبب وجيه للإلحاد الموجب [المتيقن]، أي: يزودنا بأسباب لإنكار وجود الله.

قوة الحجة والدفاع المتطلّبة لأجل حجج استقرائية [قائمة على الأسباب والنتائج]

حتى لو رفض المرء مبدأ Michael Scriven - الموسّع، فإن استنتاجات [نتائج] الجزء الأول تظل ذات علاقة بالدعوى لصالح الإلحاد المتيقن. إن الجدليات المقدمة في الفصلين ١٣ و ١٤ استقرائية على نحو أساسي، وهي - ككل الجدليات المماثلة - غير برهانية [على أساس الأمثلة والتجارب] بحيث تبرهن على أساس أدلة محدّدة على أن الاعتقاد بالله غير مرجّح. ما لم تُفدّ الحجج المقدّمة لصالح الاعتقاد بالله، فإن الحجج المقدمة لصالح إنكاره قد لا ترجّح على [تفوق وزنا وقوة على] الحجج لصالح الاعتقاد به. علاوة على ذلك، لو فُتدنا كل الحجج لصالح وجود الله، فإن الدعوى اليقينية ضد وجود الله لن تحتاج إلى أن تكون بدرجة القوة التي كانت ستكون

ستحتاجها لو كان الأمر على خلاف ذلك. فإن تفنيد الحجج لصالح وجود الله سوف يبرهن على أنه لا توجد دعوى قوية لصالح الإيمان والتي سيحتاج الملحدون للتغلب عليها.

لتوضيح هذه المسألة، تمعن في المثال التالي: افترض أنه يوجد دليل استقرائي قوي على أن فائن قد سرقت ساعةً غالية الثمن من مكتبك؛ وافترض أنك واجهت فائن بالدليل. ستحتاج فائن لتقديم حجة قوية جداً لصالح براءتها قبل أن يُبرَّر لك تصديقها. رغم ذلك، لو كان الدليل على جُرم فائن غير قوي، فإنها لن تحتاج إلى تقديم حجة قوية لكي تقنعك.

وبعد، ففي الجزء الأول قد رأينا أن الدعوى لصالح الاعتقاد بالله بناءً على الحجج [=الجدليات] التي تُقدَّم عادةً غير قوية؛ في الواقع فإن هذه الجدليات في حد ذاتها وحدها ليست قوية على نحو كافٍ لإقناع شخص عقلائي بالاعتقاد بالله. فلكي نبرهن الآن على الإلحاد المتيقن، فلن يكون ضرورياً علينا أن نقدم جدلية استقرائية قوية للقيام بدعوانا، على عكس ما كان سيكون عليه الحال لو كان الأمر على خلاف ذلك. رغم ذلك، ففي الواقع إنه يمكن عمل جدليات استقرائية أكثر من قوية على نحو كافٍ للبرهنة على الإلحاد المتيقن.

الحجج الاستقرائية وإمكانية الدحض

يوجد منحى أخير يرتبط فيه تفنيد الجدليات لصالح الله في الجزء الأول بدعواي لصالح الإلحاد الموجب [القاطع أو المتيقن] [في هذا الجزء الثاني]. ففي الفصل ١٢ _مفترضاً أن مفهوم الله ذو معنى_ سأبرهن على أن مفهوم الله متنافر منطقياً. لو كانت أي من جدلياتي [حججي] في الفصل ١٢ ناجحة، فبالتالي فإن الله _حسبما يوصف في الأغلب_ لا يمكن أن يُحتمل وجوده. لو كان الأمر كذلك، فإن المرء قد يحق له بالفعل أن يسأل لماذا أزعجت نفسي [وباليتُ] بدحض الجدليات الكثيرة

لصالح وجود الله في الجزء الأول، ولماذا أرهق نفسي في تقديم حجج استقرائية [قائمة على الأسباب والنتائج] لصالح عدم وجود الله في هذا الجزء الثاني. الإجابة هي لأنني يجب أن أكون حذرًا. قد تُدحض جدلياتي الحدسية، ولو دُحضت فسيكون لدي جدليات [حجج] استقرائية للاعتماد عليها. و_كما سنرى_ الحجج الاستقرائية لصالح عدم وجود الله تفترض أنه لا توجد حجج حدسية ولا استقرائية قوية لصالح وجود الله. بالتالي فإن عملي في الجزء الأول يقدم جزءًا جوهريًا من الدحض البديل الاستقرائي للتفنيدات الحدسية المحاول القيام بها في الجزء الثاني.

الفصل الثاني عشر

الصفات الإلهية وعدم الاتساق المنطقي

إن المفهوم الاعتيادي عن الله هو أنه شخصٌ غيرُ ذي جسدٍ والذي هو كلي العلم والقدرة وكاملٌ أخلاقياً وحرٌّ على نحوٍ كاملٍ. فهل هذا المفهوم متسق منطقياً؟ في هذا الفصل سأبرهن على أنه يوجد ثلاث تناقضات في مفهوم الله: أحدها يتصل بكلية علم الله، وآخر يتصل بحريته، وآخر أخير بعدُ يتصل بكلية قدرته.

ينبغي الإشارة إلى مشكلة في البرهنة على أن مفهوم الله متنافر [=متناقض] منطقياً قبل أن أبدأ في جدالي. فكما وضَّح رِثْشَرْد سُونْبِرْن Richard Swinburne في كتابه (اتساق الإيمان)، لكي يقنع امرؤ شخصاً بأن البيان أ هو جملة متنافرة منطقياً فإنه يجب عليه جعل الشخص يقبل أن الجملة أ تتضمن تناقضاً ١. هذا لأن الجملة أ بطبيعتها تكون متنافرة منطقياً لو وفقط لو أنها تتضمن وتستلزم تناقضاً. رغم ذلك، فإنه يصعب جعل شخصٍ يقبل أن الجملة أ تستلزم تناقضاً لو أن تلك الجملة كانت "الله يوجد"، حيث أن الشخص سوف يفعل ذلك فقط لو أنه يقبل بعض التحليلات المثيرة للجدل لصفات الله. لكن الشخص قد يرفض قبول تلك التحليلات.

هذه المشكلة تؤثر يقيناً أيضاً على المحاولة الحالية للبرهنة على أن مفهوم الله متنافر [منطقياً]، لأنها تتطلب أيضاً تحليلات لتلك الصفات الخاصة بالله مثل كلية العلم وكلية القدرة والكمال الأخلاقي والحرية. وحيث أنه توجد تعريفات مختلفة لهذه المفاهيم واتفاق ضئيل حتى بين المؤمنين [عليها]، فإنه لا يمكن إمعان النظر فيها كلها هنا. رغم ذلك، فقد تفحصتُ بعضاً من أكثر التعريفات تطوراً وحنكةً وحيثما كان ضرورياً قدمت التعريفات الخاصة بي. بالتأكيد، يمكن للمؤمن تحدي هذا المشروع برفض التحليلات التي أتبناها ٢. رغم ذلك، فلو قاموا بذلك فإن العبء

على نحو واضح سيكون عليهم لكي يقدموا تحليلات ليس بها مشاكل مشابهة. بينما أقيم دعواي وأواصلها سأشير أحيانا إلى إستراتيجيات لتجنب استنتاجاتي. لكن كما سأجادل أيضا_ فإن تلك التجنبات تأتي بثمر.

كلية العلم

كلية العلم باعتبارها امتلاك كل المعرفة

إحدى الصفات المعروفة لله هي كلية العلم. ما الذي يعنيه هذا؟ وفقا لأحد المعاني المهمة، فإن القول بأن الله كلي العلم يعني القول بأنه عارف بكل شيء. والقول بأن الله عارف بكل شيء يستلزم أن لديه كل المعرفة الموجودة.

وبعد، فإن الفلاسفة يميزون عادةً بين ثلاثة أنواع من المعرفة: المعرفة الافتراضية، والمعرفة الإجرائية والمعرفة من خلال الاطلاع. باختصار، فإن المعرفة الافتراضية أو الفعلية [المتعلقة بالثابت المنطقي أو ما نحكم عليه بالصحة أو الخطأ] هي المعرفة بأن شيئا ما هو ما عليه الحال وأنه قابل للتحليل كاعتقاد صحيح من نوع معين. على النقيض، فإن المعرفة الإجرائية أو معرفة الكيفية هي نوع من المهارات وغير قابلة للاختزال إلى معرفة افتراضية ٣. وآخرًا، المعرفة من خلال الاطلاع هي المعرفة الشخصية عن شيء أو شخص أو ظاهرة ما ٤. كمثال، قول "أنا أعرف زيداً" يتضمن أن المرء ليس لديه معرفة افتراضية تفصيلية فحسب عن زيد، بل وأنه لديه أيضا معرفة شخصية مباشرة بزيد. على نحو مباشر، فقول "أنا أعرف الحرب" يتضمن أنه بجانب معرفة المرء الافتراضية التفصيلية للحرب فإنه لديه خبرة مباشرة عنها.

تمعن الآن في التعريف التالي لكلية العلم:

(١) لو أن الشخص س كلي المعرفة = لو أن م هي المعرفة، فبالتالي فإن الشخص س لديه م (المعرفة).

حيث تتضمن المعرفة (م) المعرفة الافتراضية، والمعرفة الإجرائية، والمعرفة من خلال الاطلاع. من الواضح أنه لن يمتلك كل المعرفة. لسبب واحد، حيث أنه لا توجد تقييدات على ما يمكن أن يعتقد الشخص، فالتعريف (١) يجيز للشخص أن يكون لديه اعتقادات باطلة ٥. فلو كان لدى الشخص اعتقاداً باطلاً هو نقيض البيان ب، فحيث أن المعرفة الافتراضية تتألف من الاعتقادات الصحيحة، فإن الشخص ب سيكون بناءً على التعريف (١) _ يعتقد أيضاً بالبيان ب. بالتالي فإن التعريف (١) يجيز للشخص أن يمتلك اعتقادات متناقضة.

يجب أن يؤهل ويحسن المرء التعريف (١) لكي يستبعد احتمالية الاعتقادات المتناقضة الغير متسقة. لكن توجد أيضاً مشكلة أخرى، إذ أن معرفة الكيفية لها درجات متعددة. كمثال، يمكن أن يكون لدى المرء معرفة ذات أدنى حد فقط عن كيفية حل مسائل حسابية. التعريف (١) ينسجم مع كائن كلي القدرة يمتلك معرفة الكيفية بأدنى حد فقط، لكن بالتأكيد هذا وضع سيء لا يُحتمل بالنسبة لكائن كلي المعرفة. يجب أن يمتلك الكائن العارف بكل شيء المعرفة بالكيفية بأعلى درجة.

ينسجم التعريف (١) أيضاً مع كان كلي المعرفة لديه فقط معرفة سطحية من خلال الاطلاع، ومجدداً فهذا يبدو لا يُحتمل. يجب أن يمتلك الكائن كلي المعرفة المعرفة من خلال الاطلاع بأكثر نوع تفصيلاً، يجب أن يكون لديه معرفة شخصية مباشرة بكل جوانب كل شيء.

يتجنب التعريف التالي هذه المشاكل:

(٢) يكونُ الشخص كليَّ المعرفة = إذا كان بالنسبة لكل افتراض صحيح، فإن الشخص يعتقد بذلك الافتراض لو كان يعرف ذلك الافتراض، وبالنسبة لكل نوع من معرفة الكيفيات، فإن الشخص لديه معرفة بالكيفيات إلى أعلى درجة، وبالنسبة لكل جانب من كل كائن أو شيء، فإن الشخص لديه معرفة مباشرة بكل جانب من كل كائن أو شيء.

إن تضمينات هذا التعريف لوجود الله لا تُلاحَظ في العادة. إن كلية معرفة الله تتعارض مع عدم امتلاكه لجسد. فلو كان الله كلي المعرفة فبالتالي وفقا لهذا التعريف لكان سيكون ممتكًا لكل المعرفة بما فيها معرفة كيفية القيام بتمارين كمال الأجسام باستعمال القضبان المتوازية، وكان سيكون ممتكا لهذه المعرفة بأعلى درجة. إلا أن كائنًا ذا جسد فقط يستطيع امتلاك تلك المعرفة، والله [المزعوم] بطبيعة صفاته لا يمتلك جسدا. بالتالي، فإن صفتي الله الخاصتين بكونه غير ذي جسد وبكونه كلي المعرفة متناقضتان. بالتالي فلو أن الله كلي المعرفة وعديم الجسد كلا الأمرين معًا، فإنه لا يوجد. وبما أن الله كلي المعرفة وعديم الجسد كلا الأمرين معًا، فإنه لا يوجد.

لا تتناقض صفة كونه كلي المعرفة فحسب مع صفة كونه عديم الجسد، بل وأيضا مع صفات أخلاقية معينة يُنعت بها الله في العادة. بناء على التعريف (٢)، لو كان الله كلي المعرفة فهو يمتلك معرفة من خلال الاطلاع بكل جوانب الشهوة والحق. أحد جوانب الشهوة والحق هو الشعور بهما. رغم ذلك، فإن جزءًا من مفهوم الله هو أنه كامل أخلاقيا، وكونه كاملا أخلاقيا يستبعد هذه المشاعر [عنه]. بالتالي، يوجد تناقض في مفهوم الله. فالله _لأنه كلي المعرفة_ يجب أن يكون له خبرة بمشاعر الشهوة والحق. لكن الله _لأنه كامل أخلاقيا_ يُمتنع عنه القيام بذلك. بالتالي فالله لا يوجد ٦.

إنه لها إدراك أن في كلا الجدليتين السابقتين أعلاه ليس ضروريا أن نعتمد على مفهوم كلية عجم الله بالمعنى الخاص بالتعريف (٢) لنستنتج التناقض. في الواقع، يحتاج المرء فقط إلى افتراض مفهوم عن الله يكون فيه يمتلك معرفة بقدر ما يمتلك بعض البشر. في الجدلية الأولى يحتاج المرء فقط إلى أن يفترض أن الله يعرف كيفية القيام بتمارين كمال أجسام معينة؛ فلو [افتراضنا] أنه يمكنه القيام بذلك، فإنه لا يمكن أن يوجد، حيث أنه روحٌ عديم الجسد لا يستطيع معرفة القيام بهذه التمارين. في الجدلية الثانية، سيكون ضروريا الجدال بأن الله كامل أخلاقيا، بالإضافة إلى كونه كلي العلم. لو أن الله يعرف بقدر ما يعرف بعض البشر الذين يعرفون الشهوة والحقد، ولو أن الله رغم أنه غير كامل أخلاقيا - لا يستطيع امتلاك مشاعر بالشهوة والحقد، فإن الله لا يمكن أن يوجد.

بالإضافة إلى ذلك، فإن التعريف (٢) يتعارض مع كلية قدرة الله. فبما أن الله كلي القدرة فإنه لا يمكنه المرور بشعور الخوف والإحباط واليأس ٧. لأنه لكي يمتلك امرؤ هذه الخبرات الخاصة بالمشاعر يجب أن يفترض المرء أن ذلك المرء محدود القدرة. لكن بما أن الله عالم بكل شيء وقادر على كل شيء، فإنه يعلم أنه ليس محدودا. بالتالي، فإنه لا يمكنه أن يمتلك معرفة كاملة من خلال الاطلاع على كل جوانب الخوف والإحباط واليأس. من ناحية أخرى، فبما أن الله كلي المعرفة فهو يجب أن يمتلك هذه المعرفة.

يمكن بالتأكيد تصور اعتراضات عديدة على هذه الجدليات الثلاثة. فأولاً، قد يُعترض بأن التعريف (٢) غير دقيق وخاطئ. فهذا التعريف يستلزم أن الله يمتلك كل المعرفة القائمة على الاطلاع وكل معرفة الكيفيات، ويمكن أن يُجادل بأن هذه وجهة نظر خاطئة عن كلية علم الله. قد يُجادل بأنه لا يُحتمل منطقيا بالنسبة لله أن يمتلك كل المعرفة القائمة على الاطلاع وكل معرفة الكيفيات. فلكي يكون الله كلي العلم فإنه يكفي أن يمتلك في حوزته كل المعرفة الممكن منطقيا أن يمتلكها الله ٨. هذا يقترح التعريف التالي:

(٣) الشخص كلي العلم = بالنسبة لأي افتراض حقيقي، لو أنه ممكن منطقيا للشخص أنه يمكنه الاعتقاد بذلك الافتراض، فبالتالي فإن الشخص يمكنه أن يعتقد بذلك الافتراض، وسيعتقد الشخص بذلك الافتراض لو أنه يعرفه، وبالنسبة لأي نوع من معرفة الكيفيات والذي يكون ممكنا منطقيا أن يمتلكه الشخص، فإن الشخص يمتلك معرفة الكيفيات عنه بأعلى درجة، وبالنسبة لكل جانب من كل شيء يمكن منطقيا للشخص أن يعرفه معرفة شخصية مباشرة بالاطلاع، فإن الشخص يعرف مباشرة كل جانب من كل تلك الأشياء التي يمكن له منطقيا معرفتها بالاطلاع.

قد يُجادل بأن الثلاث جدليات المقدمة أعلاه تنهار في ضوء هذا التعديل على تعريف كلية المعرفة. فيمكن أن يقر المرء بأن الله كلي القدرة ومع ذلك بدون تناقض. يجادل بأنه توجد معرفة معينة لا يمكنه امتلاكها. رغم ذلك، فإن المشكلة في هذا الرد أنه يستحيل منطقيا أن يستطيع الله امتلاك المعرفة الممكن منطقيا للبشر أن يمتلكوها. إن النتيجة متناقضة، وهذا أقل ما يقال. يفترض المرء على نحو طبيعي أن التالي صحيح:

(أ) لو أن الشخص كلي القدرة، فبالتالي فإن الشخص يمتلك المعرفة التي يمتلكها أي كائن غير كلي المعرفة.

علاوة على ذلك، بترك كلية المعرفة جانبا [بالإضافة إليها]، فإن المرء يفترض أن التالي صحيح:

(ب) لو أن الله يوجد، فإنه يمتلك كل المعرفة التي يمتلكها البشر.

لكن كلاً من (أ) و(ب) باطلان، بالنظر إلى التعريف (٣). يتعارض التعريف مع ما يُعنى على نحو عادي بلفظ "كلي العلم"، وبوضعها بين قوسين كقئة فإننا نعني ما يعنيه المرء بلفظ "الله".

بالإضافة إلى ذلك، فلا يبدو أن التعريف (٣) يحتوي على ما يُعنى بكلية المعرفة. تصور كائناً يدعى صاحب الأنف أو McNose. معرفته ذات أعلى درجة، لكن صاحب الأنف يعرف فقط كيف يحك أنفه ولديه فقط خبرة مباشرة بكل المناحي الخاصة بهرش أنفه وكيفية هرشها. فلنفترض علاوة على ذلك أن كل اعتقادات صاحب الأنف هي عن هرش أنفه وكيفية ذلك وأن هذه الاعتقادات تشكل معرفته. على نحوٍ منافٍ للعقل، فإن صاحب الأنف كلي العلم وفقاً للتعريف (٣).

إن المشكلة المطروحة من خلال مثال صاحب الأنف تقترح تعديلاً آخر على تعريف كلية القدرة. فافتقاد صاحب الأنف الفادح للمعرفة يعني أنه ليس كاملاً معرفياً، بينما يجب أن يكون كلي المعرفة كذلك. بالتالي ربما يحتاج مفهوم الكمال المعرفي إلى دمج في تعريف كلية المعرفة. تمعن في التعريف التالي:

(٤) الشخص كلي المعرفة = بالنسبة لأي افتراض حقيقي، فلو أن اعتقاد الشخص بذلك الافتراض سيزيد من كمال الشخص المعرفي، فبالتالي فإن الشخص سيعتقد بالافتراض؛ وسيعتقد الشخص بذلك الافتراض لو أنه يعرف ذلك الافتراض، وبالنسبة لأي جزء من معرفة الكيفيات من شأنه أن يزيد من كمال الشخص المعرفي، فبالتالي فإنه يمتلكه الشخص بأقصى درجة؛ وبالنسبة لكل جانب من كل شيء، فلو كانت معرفته المباشرة بالاطلاع على كل جانب من كل الأشياء ستزيد من كمال الشخص المعرفي، فإن الشخص سيعرفه مباشرة بالاطلاع.

إحدى المشاكل في هذا التعريف الجديد لكلية المعرفة هي أن مفهوم الكمال المعرفي ليس أوضح من مفهوم كلية المعرفة. سيبدو أنه ما لم يمتلك كائن [معين] المعرفة التي يمتلكها البشر، فإنه لن يمتلك صفة الكمال المعرفي. لكن وفقاً لهذا الفهم

والتفسير، فإن الله لا يمتلك صفة الكمال المعرفي، لأن البشر _كما قد رأينا بالفعل_ يستطيعون امتلاك معرفة معينة عن الكيفيات ومعرفة معينة قائمة على الاطلاع لا يستطيع هو امتلاكها. من ناحية أخرى، لو أجاز المرء أن يمتلك الله المعرفة التي يمتلكها البشر، فهذا سوف يتعارض مع بعض صفات الله. بالتأكيد يستطيع المرء تعريف الكمال الأخلاقي بطريقة تُتجنب فيها هذه المشاكل، كمثال: باستبعاد معرفة الكيفيات والمعرفة الشخصية من خلال الاطلاع اللتين تتعارضان مع صفات الله الأخرى. لكن من ثم سيصير مفهوم "الكمال المعرفي" مصطلحاً أدبياً مُستعملاً لتجنب المشاكل المطروحة، وسوف يكون الادعاء بأن الله ذو كمال معرفي مبتذلاً.

طريقة أخرى لعلاج مشكلة كون الله يبدو أنه لا يعرف ما يعرفه البشر هي الجدل بأن الله _إن يختَر ويشأ_ يستطيع معرفة كيفية القيام بتمارين القضبان المعدنية كمثال، لأنه إن يختَر الله ويشأ فإنه يستطيع التجسد في جسد وهكذا يمتلك المهارة الضرورية. رغم ذلك، فحتى لو اقترح المرء أنه منطقي افتراض أن الله يستطيع أن يصير متجسداً، فإن هذا لا يحل المشكلة. فحتى لو كان الله لديه إمكانية تملك هذه المعرفة، فإنه لا يمتلكها الآن. فهو الآن يفتقد بعض المعرفة التي يمتلكها بعض البشر. علاوة على ذلك، لو أن الله كلي المعرفة فإنه سيكون كلي المعرفة فعلياً وليس إمكانيةً. رغم ذلك، فوفقاً لهذا التعريف سيكون الله مجرد كلي المعرفة إمكانيةً. علاوة على ذلك، فإنه ليس واضحاً على نحو كامل أن افتراض أن كائناتنا غير محدود يستطيع أن يصير متجسداً منطقياً.

بالإضافة إلى هذه المشاكل، فإن افتراض أن الله يستطيع أن يصير متجسداً [وهو سمة مميزة للمسيحية لا توجد في اليهودية والإسلام_المترجم] لن يحل مشكلة المعرفة من خلال الاطلاع المشار إليها أعلاه. فبافتراض أن الله صار متجسداً _كما يُفترض أنه فعل [=تجسد] في أساليب فهم معينة للمسيحية، فسيظل يبدو أنه لا يمكنه المعرفة معرفة مباشرة للشهوة والحق ويكون مع ذلك النموذج المثالي الأخلاقي الخاص بالمسيحيين. من ناحية أخرى، ما لم يعرف معرفة شخصية مباشرة مشاعر الشهوة والحق، فإنه كان سيعرف أقل مما يعرف الإنسان العادي، حيث أن البشر

العاديين يعرفونها معرفة مباشرةً شخصية بالاطلاع على هذا النحو. إن تعليم العهد الجديد [الكتاب المقدس المسيحي، الأنجيل] عما إذا يكون المسيح قد عرف معرفة مباشرة بالاطلاع للشهوة والحق غير واضحة. فهذا الكتاب المقدس [المسيحي] قد علّم بالتأكيد بأن المسيح قد أغراه [= جرّبه] الشيطان لكنه [= المسيح] قاومه. ما إذا كان هذا يعني أن المسيح امتلك بالفعل مشاعر بالشهوة والحق لكنه قاوم الشيطان أم أنه _رغم الشيطان_ لم يكن يمتلك مشاعر بالشهوة والحق مسألة غير واضحة. في جميع الأحوال، أيّا ما يكون ما تعلّمه المسيحية، فإن المشكلة تظل تحدث كالتالي: لو امتلك المسيح بالفعل مشاعر بالشهوة والحق فإن وضعه كقدوة ونموذج أخلاقي ستتأثر بتضرر؛ ولو أنه لم يمتلكها فإن وضعه كمثالي وحد أقصى معرفيًا سيتأثر بتضرر.

بالتأكيد قد يُجادل بأن خيرية الله الأخلاقية لا تتعلق بمشاعره بل بأفعاله والمبادئ التي تقوم عليها. بالتالي فإن حقيقة أنه يعرف الشهوة والحق لا تضر بالنموذج القدوة الأخلاقي المسيحي. وبعد، فصحيح أنه في الحكم على الصفة الأخلاقية لشخص فإن المرء يأخذ في حسابه أحياناً فقط الأفعال الخاصة به والمبادئ التي تقوم عليها. بالتالي فإن الشخص الذي قام بأفعال صالحة [خيرة] وسلّك على أساس المبادئ الأخلاقية طوال حياته سوف يُعتبر على نحوٍ اعتياديٍّ شخصاً صالحاً. وبالإضافة إلى ذلك، فإننا لن نعتبر الشخص كاملاً أخلاقياً _رغم حياته حياةً للسلوك الخيّر_ لو كان بوجود شهوة وحق في باطن الشخص. إن التحرر من مشاعر كالشهوة والحق هو بالضبط ما يتوقعه المؤمنون الدينيون من قديسٍ، وإنه لغير مقنع أن الله كان سيكون أقلّ كاملاً أخلاقياً من قديسٍ.

قد تثار اعتراضات عديدة على الجدلية بأنه يوجد تناقض وتنافر منطقي بين كلية القدرة وكلية العلم ١٠. أولاً، قد يُعترض بأنه لا توجد خبرة عن الخوف أو الإحباط منفصلة ومتمايزة عن النزعات المعقّدة للتصرف بطرق معيّنة. بالتالي، فإن الله يستطيع امتلاك المعرفة من خلال الاطلاع للخوف ببساطة بمعرفته من خلال

الاطلاع لسلوكيات معيّنة. على نحو واضح، فإن الله لن يستطيع أن يعرف من خلال الاطلاع سلوكه الخاص به، بما أنه لا يمتلك جسداً. لكنه يمكنه امتلاك المعرفة من خلال الاطلاع [عن ذلك] من خلال جسد شخص آخر. رغم ذلك، لو كان الاعتقاد مجرد نزعة سلوكية معقدة، لكان بالتالي يجب أن يكون الاعتقاد كذلك. ففي الواقع، فإن حالة الخوف تتضمن اعتقاداتٍ معيّنة. لكن بالتالي، رغم أن الله ما كان سيحتاج جسدا لكي يمتلك المعرفة من خلال الاطلاع للخوف، فإنه كان سيحتاج جسدا لكي يمتلك أي اعتقادٍ عن خوف شخصٍ آخر. وحيث أن الله بطبيعة صفاته _روحٌ مجردة بدون جسد، فإنه لا يستطيع أن يوجد لو كان لديه أي اعتقادات. لكن الله يجب أن يمتلك اعتقادات معيّنة لكي يكون كلي المعرفة.

قد يُجادل أيضاً بأنه _رغم حقيقة أن الله كلي القدرة_ فإنه يستطيع المرور بمشاعر الخوف والإحباط. فباعتبار كل شيء، حتى البشر يمرون أحيانا بمشاعر الخوف بينما يعلمون أنه ليس لديهم شيء ليخافوا منه. إن يكن البشر يستطيعون القيام بهذا، بالنظر إلى تقييداتهم ومحدودياتهم، بالتأكيد يستطيع الله بدون هذه التقييدات القيام بذلك كذلك. يستطيع المرو بشعور الخوف رغم أنه يعلم أنه ليس لديه على نحو مطلق شيء للخوف منه. رغم ذلك، فرغم أننا في الحياة العادية اليومية نخاف بينما لا نمتلك سببا للخوف، فإننا أيضاً نمتلك اعتقاداً [ما] _ربما يكون اعتقاداً غير واعٍ_ بأنه يوجد شيء يُخاف منه. في الواقع، لو لم يكن لدينا مثل ذلك الشعور، فإنه سيكون خطأً الحديث عن حالتنا على أنها حالة خوف. لأن جزءاً من معنى جملة "الشخص يمر بتجربة شعور بالخوف" هو أن "الشخص يعتقد أنه لديه شيء يخاف منه". فحتى الله يجب أن يعتقد أن لديه شيء يخاف منه لو أنه يمر بشعور بالخوف. لكنه لا يستطيع الاعتقاد بأنه لديه شيء يخاف منه لو أنه كلي المعرفة. علاوةً على ذلك، لو أن أحداً يمر بشعور الخوف عالمًا بأنه لا يوجد شيء للخوف منه، فإن هذا الخوف بطبيعته غير عقلائي. وبحكم طبيعة صفات الله فإنه لا يمكنه أن يكون غير عقلائي.

وآخرًا، قد يجادل بأن الله يستطيع المرور بشعور الخوف من خلال أن يصير متجسدًا [إذا جسد]، كما تجسد في يسوع المسيح. رغم ذلك، فإن هذا الحل للمشكلة لن يصلح. فأولًا، توجد عقبة عامة لفهم كيف يمكن لإله غير محدود أن يصير متجسدًا في إنسان. حتى لو كانت هذه الفكرة منطقية، فهل سيكون علينا أن نفترض أن يسوع المسيح لم يكن قادرًا على كل شيء ولا عالمًا بكل شيء؟ لو كان المسيح قادرًا على كل شيء وعالمًا بكل شيء، فإن نفس المشكلة ستنشأ بالنسبة له. كيف يمكن لكائن متجسد [ذي جسد] قادر على كل شيء أن يمر بشعور الخوف؟ أما لو لم يكن يمكنه ذلك، فمن ثمَّ كيف يمكن أن يكون عالمًا بكل شيء؟ ولو استطاع المرور بتجربة الشعور بالخوف، فكيف يمكن أن يكون قادرًا على كل شيء؟ ولو كان غير قادر على كل شيء ولا عالم بكل شيء فكيف يمكن للمسيح أن يكون تجسدًا لله؟ بالإضافة إلى ذلك، إن كان لكي يعرف الله الخوف، احتاج أن يصير متجسدًا، فبالتالي فإنه قبل تجسده لم يكن كليَّ العلم. لكن الله _بطبيعة صفاته_ عالم بكل شيء بالضرورة. إذن فلو أنه يوجد، فإنه قد كان ويكون دائمًا كليَّ القدرة.

يجب أن أخلص إلى أن كلية معرفة الله تتعارض مع عدم امتلاكه لجسد ومع كماله الأخلاقي ومع كلية قدرته.

كلية المعرفة باعتبارها امتلاك كل المعرفة الواقعية [الفعلية]

الحل الوحيد للمشاكل المطروحة آنفا أعلاه هو رفض فكرة أن الله كلي العلم بمعنى امتلاك كل الثلاثة أنواع من المعرفة. رغم ذلك، فإن تقييد وحصر معرفة الله بمعرفة أشياء بعينها أو بالمعارف الواقعية _كما يفعل مدافعون عن الإيمان مثل سونبرن_ هو دفع منهم لثمن باهظ ١١. فأولًا، لهذا التقييد معنى ضمني متناقض بأن البشر يمتلكون أنواعًا من المعرفة لا يستطيع الله امتلاكها. ثانيًا، فهو يعزو إلى الله المعرفة الفكرية البحتة، وفقط نوع معيَّن منها. نقر بأن هذا المفهوم عن الله قد يتسق تمامًا مع الرأي عن الله الذي قدّمه فلاسفة ولاهوتيون معيّنون، لكنه لا ينسجم مع رأي

المؤمن الديني العادي عن الله. ينزع الناس إلى الاعتقاد بالله كشخص خارق لديه الكثير من صفات الناس العاديين لكن بدرجة كبيرة. ومع ذلك، فإحدى صفات الناس العادية هي امتلاك معرفة الكيفيات والمعرفة من خلال الاطلاع. بالتالي فإن الثمن الذي يدفعه [بعض] المؤمنين تجنباً للتناقض هو تناقض أو رأي نظري محض عن الله لا يتماشى مع رأي المؤمنين العاديين [ولا مع النصوص الخاصة بالكتب المقدسة للأديان_م].

لكن فلنتمعن في هذا الرأي النظري التجريدي عن الله بناء على استحقاقاته الخاصة به وفي حد ذاته. كيف يمكن تعريف كائن كلي المعرفة من هذا النوع المحدود؟ أحد الاقتراحات هو التالي ١٢:

(٥) الشخص كلي المعرفة = بالنسبة لأي افتراض صحيح، فإن الشخص يعتقد بذلك الافتراض وهو يعتقد به لو أنه يعرف ذلك الافتراض.

للأسف، فهذا التعريف يؤدي إلى التناقض. في الحقيقة، يمكن إيراد ثلاث حجج مستقلة للبرهنة على أنه يستحيل منطقياً بالنسبة لله أن يكون كلي المعرفة بهذا المعنى. سأجادل بأن المدافعين عن الإيمان يستطيعون الهرب من هذه الحجج فقط بافتراض افتراضاتٍ غير معقولة أو قبول أمور متناقضة.

**الجدلية من خلال الضمائر المشيرة الشخصية والجوهرية [أو المعاني التي يعتقدونها
الشخص]**

إحدى المحاولات المعاصرة للبرهنة على أن كلية المعرفة مستحيلة بالمعنى الخاص بالتعريف (٥) تعود إلى باتريك جريم Patrick Grim ١٣. جادل Patrick Grim بأن التعبيرات الإشارية مثل الضمير "أنا" جوهرية وبالتالي لا يمكن استبدالها بأخرى غير جوهرية إشارية مثل الأسماء. وجادل بأن ما أعرفه عندما أعرف أن:

(١) لقد أُرقتُ حسائي [شوريتي].

لا يمكن أن يعرفه سواي. بالتالي، فإن الله ككائنٍ كلي المعرفة لا يمكن وجوده، حيث أن الله لا يستطيع معرفة ما أعرفه في معرفتي للجملة (١).

تقيم جدلية باترك جريمُ Patrick Grim الدعوى كالتالي: قد يفترض المرء أن الافتراض المعبر عنه من خلال الجملة (١) هو نفس الافتراض المعبر عنه من خلال افتراض أو جملة:

(٢) سكب شادي حساءه.

لكن وفقاً لباترك جريمُ، فإنه لا يمكن الجدل على هذا التطابق. فعندما أدرك [في الجملة ١ بضمير أنا] أنني أُرقت حسائي، فإن معرفتي ليست من النوع الغير شخصي والموضوعي المعبر عنه بالجملة (٢). فأنا أشعر [حينئذ] بالخل والذنب بخصوص إراقتي لحسائي. رغم ذلك، فهذه هي المعرفة المعبر عنها من خلال الجملة أو الخبر (١) وليس الجملة (٢). فقد يكون أصدقاء وأقارب شادي محرجين بخصوص إراقتة للحساء. لكن فقط أنا [في الجملة ١] أشعر بالخل والذنب، حيث أن التصرف الأخرق كان خاصاً بي.

بالإضافة إلى ذلك، جادل باترك جريمُ بأن جملة "عندما شرعتُ في التنظيف بعد الحادث المؤسف سيء الحظ"، فإن هذا يمكن تفسيره تماماً بالقول بأنني أدركت أنني أُرقت حسائي. لكنه لا يمكن أن يفهم تماماً على أنه القول بأنني أدركت أن شادياً قد أراق حساءه ما لم أعرف أنني شادي. رغم ذلك، فإن هذا سيعيد تعريف الضمير المشير "أنا". بالتالي فإن الله أو كائن آخر ما يستطيع معرفة ما يُعبر عنه بالجملة (٢)، لكن ولا حتى الله يستطيع معرفة ما يُعبر عنه بالجملة (١). بالتالي، فالله لا يستطيع أن يكون كلي العلم. بالتالي فإن الله باعتباره كائناً كلي العلم بالضرورة لا يمكن أن يوجد.

بمواجهة المدافعين عن الإيمان بهذه المشكلة فإن لديهم اختياريين. الأول؛ أن المعرفة التي لدي عندما أعرف الجملة (١) _ ما يعرف بالمعرفة الشخصية المميزة بالضمير _ يمكن تصنيفها على أنها غير افتراضية [غير واقعية فعلية]. فالله يمكنه أن يوجد ويكون كذلك كلي المعرفة. المشكلة في هذا الرد مماثلة للمشكلة في رد انتقد أعلاه سابقا: المرء يقر بأمور متناقضة. فأولاً، يُفترض في كائن كلي المعرفة أن يمتلك كل المعرفة التي يمتلكها الكائنات الغير كلية العلم. لكن وفقاً لهذا التعريف فإنني أمتلك معرفة لا يمتلكها كائن كلي المعرفة. ثانياً، يُفترض أن الله يمتلك على الأقل كل المعرفة التي يمتلكها البشر. لكن وفقاً لهذا التفسير، فإنني أمتلك معرفة لا يستطيع الله امتلاكها.

الخيار الثاني هو الإقرار بأن المعرفة الخاصة بالضمائر وأسماء الإشارة واقعية [افتراضية وفعلية] لكن مع الجدل بأن الكائن يكون كلي المعرفة طالما أنه يعرف كل المعارف الواقعية التي يمكن منطقياً لكائن مثله أن يعرفها. وحيث أنه لن يكون ممكناً منطقياً لمثل ذلك الكائن لأن يعرف ما أعرفه عندما أعرف الجملة (١)، فإن الله يستطيع أن يكون كلي المعرفة ومع ذلك لا يعرف ما أعرفه عندما أعرف الجملة (١). إنه لتناقض افتراض أنه يستحيل منطقياً على الله أن يمتلك معرفة يمكن منطقياً لبعض البشر أن يمتلكوها، وإنه تناقض افتراض أنه يستحيل منطقياً على كائن كلي المعرفة أن يعرف أنه يمكن منطقياً بالنسبة للبشر أن يمتلكوا هذه المعرفة.

بالتالي يمكن للمرء أن ينقذ [=يحافظ على] التماسك المنطقي لفكرة أو فرضية الكائن كلي المعرفة فقط بالالتجاء إلى افتراضات غير معقولة أو أمور متناقضة.

الجدلية من خلال الجمل النافية الغير محصورة المحتوية على الضمائر وأسماء الإشارة

قدّم Roland Puccetti محاولة أخرى للبرهنة على أن مفهوم كلية المعرفة بمعنى امتلاك كل المعرفة الواقعية متناقضٌ ذاتيًا ١٤ . تقام الدعوى كالتالي:

لو أن الشخص كلي العلم فبالتالي فإنه سيمتلك معرفة كل الحقائق عن العالم. فلندعُ هذه بالوحدة الكلية للحقائق. لو أن الشخص كلي المعرفة، فإنه يعرف الوحدة الكلية للحقائق. إحدى الحقائق المتضمنة في الوحدة الكاملة للحقائق هي أن الشخص كلي المعرفة. لكن لكي يعرف الشخص أنه كلي المعرفة، سيحتاج إلى معرفة شيء بالإضافة إلى الوحدة الكلية للحقائق. سوف يحتاج الشخص أن يعرف أن:

(ط) لا توجد حقائق غير معلومة للشخص.

كيف يمكن أن تكون الجملة (ط) معروفة؟ جادل Roland Puccetti بأن الجملة (ط) لا يمكن أن تُعرَف، حيث أن الجملة (ط) بيان منفيّ غير محصور [غير مقيّد] محتوٍ على ضمير أو اسم إشارة. لقد أقر بأن يمكن معرفة صحة [أو بطلان] الجمل النافية المنطوية على ضمير أو اسم إشارة التي تكون مقيّدة زمانيا أو مكانيا. لكن الجملة (ط) غير مقيّدة ولا معيّنة الحدود بتاتا. قال Puccetti أن معرفة صحة الجملة (ط) [من عدمها] سيكون مثل معرفة صحة عدم وجود حيوانات سنّثر [أو قنطور، وهو حيوان خرافي نصفه الأمامي إنسان والخلفي حصان] في أي مكان وفي أي زمان.

لكن لماذا لا يستطيع الله [المزعوم] بقدرته الغير محدودة_ أن يفحص كل المكان والزمان ويخلص إلى أنه لا توجد كائنات سنّثر؟ على نحو مشابه، لماذا لا يستطيع الله أن يفحص كل المكان والزمان ويخلص إلى أنه لا توجد معارف واقعية أخرى بعدُ يمكنه اكتسابها؟ لم يكن Puccetti واضحا كما كان ينبغي أن يكون، لكن المرء يمكنه أن يفترض أنه كان سيرد على هذا السؤال بالقول بأن الله لا يستطيع أن يفحص على نحو شامل كل المكان والزمان لأنهما كلاهما لا نهائيان. مهما تفحص

الله، فسيظل هناك مكان وزمان أكثر للبحث فيهما. نتيجةً لذلك، فإنه يُحتمل أنه توجد حقائق هو لا يعرفها. بالتالي فبالنسبة لله يستحيل عليه أن يعرف أنه يعرف كل الحقائق الموجودة في المكان والزمان، وبما أن المعرفة الكلية تستلزم تلك المعرفة، فإن المعرفة الكلية مستحيلة.

وبعد، فقد يُعترض بأن الله سيعرف حقيقة الجملة (ط) لأنه الخالق الوحيد للوحدة الكلية للحقائق (عدا نفسه). لكن هذا الرد يفترض صحة ما يحتاج إلى إثباته. كيف يستطيع الله أن يعرف أنه الخالق الوحيد للوحدة الكلية للحقائق ما لم يعرف أيضاً حقيقة الجملة (ط)؟ لكن بما أن الجملة (ط) لا يمكن معرفة صحتها من عدمه، فإنه الله لا يستطيع أن يعرف أنه الخالق الوحيد للوحدة الكلية للحقائق [= مجموع الحقائق].

هذه الإعادة لإنشاء جدلية Puccetti تعتمد على الافتراض الواقعي بأن المكان والزمان لا نهائيان، لكن بعض العلماء ادعوا أن المكان [الفضاء] محدود لكنه غير مقيد. بالتالي فعلى أقصى تقدير تبرهن الجدلية على أنه لو أن المكان والزمان محدودان، فبالتالي سيكون الله [المزعوم في حال وجوده] كلي المعرفة. لكن بما أن الله بطبيعة صفاته [المزعومة] كلي المعرفة، فإنه لا يمكن أن يوجد لو أن المكان والزمان لا نهائيان.

هناك عالم [أو مجال] واحد لا نهائي بلا جدال. لو أن الله كلي المعرفة، فيجب أن يعرف كل الحقائق الرياضية ويعرف أنه لا توجد حقائق رياضية هو لا يعرفها. رغم ذلك، فلمعرفة كل الحقائق الرياضية سيكون ضرورياً تَفْحُصُ [تَقْصِي] كل الأشياء الرياضية والعلاقات فيما بينها. لكن عدد الأشياء الرياضية والعلاقات لا نهائي ١٥. لذلك فحتى الله لا يستطيع أن يكمل تقصياً كهذا.

بالتالي يمكننا أن نستنتج أنه بالنظر إلى وجود العوالم اللانهائية للمكان [الفضاء] والزمان والأشياء أو الكيانات الرياضية، فإن الله ليس كلي المعرفة [ولا يمكنه حال وجوده أن يكون كذلك]، بالتالي فلو أن المعرفة الكلية صفة ضرورية لله فإنه لا يمكن أن يوجد. وبما أن المعرفة الكلية صفة ضرورية لله فإنه لا يمكن أن يوجد.

استحالة وجود مجموعة لكل الحقائق

يبدو أن جدلية Puccetti رونلْد بكُسْتِي تفترض أنه توجد مجموعة كل الحقائق على الله [المزعوم] أن يعرفها. المشكلة هي أنه _بما أن تلك المجموعة لا نهائية_ فإن الله لا يستطيع أن يعرف أنه يعرف كل الحقائق في تلك المجموعة. لكن جدلية معاصرة لجْرِم Grim ١٦ استعمل فيها عمل Cantor تبرهن على أنه لا توجد مجموعة لكل الحقائق. بالتالي، فإن عجز الله [المزعوم] عن معرفة مجموعة كل الحقائق ليست مجرد استحالة معرفية. إن افتراضاً أكثر أساسية عن كلية المعرفة خاطئ، يعني تحديداً: أنه توجد مجموعة لكل الحقائق يجب معرفتها.

بافتراض أنه توجد مجموعة كل الحقائق، فبالتالي:

مجموعة كل الحقائق = {الحقيقة ١، الحقيقة ٢، الحقيقة ٣، إلخ}

حيث أن الحقيقة ١ والحقيقة ٢ والحقيقة ٣ وهلم جرّاً [إلى ما لا نهاية] هي كل الحقائق التي توجد. هناك مجموعة قوة لمجموعة كل الحقائق، مجموعة تشمل كل المجموعات الفرعية لمجموعة كل الحقائق. عناصر مجموعة القوة هي:

مجموعة القوة تشمل:

{الحقيقة ١}

{الحقيقة ٢}

{الحقيقة ٣}

....إلخ

{الحقيقة ١ ، الحقيقة ٢}

{الحقيقة ١ ، الحقيقة ٢ ، الحقيقة ٣}

....إلخ.

مقابل كل عنصر من مجموعة القوة ستكون هناك حقيقة. كمثال، الحقيقة ١ سوف تكون أو لن تكون عنصراً من في كل من عناصر مجموعة القوة. بالتالي فإن كل التالي صحيح:

الحقيقة ١ ليست عنصراً من عناصر مجموعة القوة.

الحقيقة ١ عنصر من المجموعة الفرعية {الحقيقة ١}.

الحقيقة ١ ليست عنصراً من المجموعة الفرعية {الحقيقة ٢}.

الحقيقة ١ عنصر من عناصر المجموعة الفرعية {الحقيقة ١ ، الحقيقة ٢}.

سيكون هناك حقائق بنفس كم وجود عناصر خاصة بمجموعة القوة الخاصة بمجموعة كل الحقائق على الأقل، بما أنه تقابل حقيقة منفصلة كل عنصر من مجموعة القوة. رغم ذلك، كما برهن Cantor، فإن مجموعة القوة الخاصة بكل المجموعات [الفرعية] سوف تكون أكبر من المجموعة الأصلية. بالتالي ستكون هناك حقائق أكثر مما يوجد من عناصر في مجموعة كل الحقائق. لكن بما أن مجموعة كل الحقائق يُفترض أن تكون مجموعة كل الحقائق، فإنه لا يمكن أن توجد مجموعة خاصة بكل الحقائق. نتيجةً لذلك، فإن وجود كائن كلي المعرفة يعرف مجموعة كل الحقائق مستحيل. وبما أن كائنا كلي المعرفة [ما] يجب أن يعرف بالتأكيد مجموعة كل الحقائق، فإن الله كائن كلي المعرفة لا يمكن أن يوجد ١٧.

الحرية الإلهية

لقد رأينا أن مفهوم الله ككائن كلي المعرفة متناقض منطقيا. فبناءً على كيفية تعريف هذا المفهوم، فهو إما متناقض منطقيا داخليا أو متعارض مع صفات الله [المزعوم] الأخلاقية أو مع كلية قدرته. سوف نرى الآن ما إذا كان إضافة كلية علم الله مع صفة الحرية الإلهية سوف يجعل تناقضات منطقية أكثر تظهر.

الحرية الإلهية وكلية العلم

وفقا لرأي شائع، فإن الله حر تماما. بخلاف الكائنات المحدودة، فإنه ليس مقيداً بأي شيء ما عدا المنطق. الحرية الإنسانية مقيدة بالبيئة والقوانين السببية العاملة فيها. حتى المدافعون عن الحرية المناقضة [المقاومة] للسببية يقرون بأن البشر تؤثر فيهم إلى حد ما ثقافتهم ووراثتهم الجينية في اتخاذهم لقراراتهم. جادل سونبرن _الذي مبحثه أحد أكثر المباحث [عن هذا الموضوع] تطورا وحنكة في الأدبيات [الفلسفية واللاهوتية] المعاصرة_ بأن الله حر بمعنى أنه لا يوجد عامل أو قانون طبيعي أو وضع خاص بالعالم أو عامل سببي آخر يؤثر بأي طريقة عليه في امتلاكه للنيات والمقاصد التي يتصرف على أساسها ١٨. رغم ذلك، فبالنظر إلى هذا التعريف للحرية الإلهية فإن الله لا يستطيع أن يكون كلي المعرفة بالمعنى الاعتيادي. فبتذكر التعريف رقم (٥) لكلية المعرفة:

(٥) الشخص كلي المعرفة = بالنسبة لأي افتراض صحيح، فإن الشخص يعتقد بذلك الافتراض وهو يعتقد به لو أنه يعرف ذلك الافتراض.

توجد افتراضات صحيحة عن المستقبل لا يستطيع أن يعرفها الله الآن. فقد جادل سونبرن بأنه لو أن بعض مخلوقات الله حرة بالمعنى المناقض للسببية، أي لو أن خياراتهم غير مُسبَّبة، فبالتالي فإن الله لا يستطيع أن يعرف الآن ماذا سيفعلون في المستقبل. بالتأكيد، لو أن مخلوقات الله ليست حرة حرية مناقضة للسببية، فإن الله

سيعرف ما سوف يفعلونه في المستقبل. رغم ذلك، فإن معظم المؤمنين يجادلون بأن البشر أحرار على نحو مناقض لقوانين السببية لبعض الوقت على الأقل. علاوة على ذلك، فأيًا ما يكون الوضع بالنسبة لمخلوقاته، فإن الله نفسه حر تمامًا بالمعنى المناقض للسببية ١٩. بسبب هذا، أقر سونبرن أنه وفقا للمعنى الاعتيادي لكلية العلم، فإن الله لا يستطيع أن يكون كلي العلم وحرًا بالكامل [في نفس الوقت] بما أنه لا يستطيع معرفة بعض ما ستكون عليه أفعاله المستقبلية ٢٠. نتيجة لذلك، فإنه لا يمكن أن يوجد شخصٌ كلي المعرفة بالمعنى المحدد في التعريف (٥) وحرًا بالكامل.

رغم أن سونبرن يضطر هكذا إلى ويسلم بالرأي القائل أن الله لأنه حر تمامًا فإنه لا يستطيع معرفة افتراضات صحيحة معينة، فإنه مع ذلك يظل يختار الإشارة إلى الله باعتباره كلي المعرفة. رغم ذلك، فإن لواضح أن معناه الخاص بالمعرفة الكلية أضعف من المعنى الخاص بالتعريف رقم (٥). عرّف سونبرن "كلية المعرفة" كالتالي:

يكون الشخص كلي المعرفة في الزمن المحدد لو أن الشخص يعرف صحة كل افتراض صحيح في الزمن المحدد أو في زمن أبكر منه، ولو أن الشخص يعرف كذلك صحة كل افتراض صحيح خاص بزمن لاحق عن الزمن المحدد والذي يوصف بأنه حتمي فيزيائيًا كنتيجة لسبب ما في الزمن المحدد أو زمن أبكر منه.

للأسباب المذكورة أعلاه، فإن هذا التعريف يجب تعديله على النحو التالي:

(٦) الشخص كلي المعرفة في زمن محدد = بالنسبة لأي افتراض صحيح في الزمن المحدد أو زمن أبكر منه، فإن الشخص يعتقد بذلك الافتراض في الزمن المحدد وهو يعتقد بذلك الافتراض في الزمن المحدد لو أنه يعرف ذلك الافتراض في الزمن المحدد، وبالنسبة لأي افتراض صحيح عن زمن لاحق متأخر عن الزمن المحدد، بحيث أن ما يوصف بأنه حتمي فيزيائيًا كنتيجة لسبب ما في الزمن المحدد أو زمن

أقدم منه، فإن الشخص يعتقد بذلك الافتراض في الزمن المحدد وهو يعتقد بذلك الافتراض في الزمن المحدد لو أنه يعرف ذلك الافتراض في الزمن المحدد.

فلندعُ الشخص الذي هو كلي المعرفة وفقا لهذا المعنى بشخصٍ ذي كلية معرفة محدودة، وندعُ الشخص الذي هو كلي المعرفة وفقا لمعنى التعريف رقم (٥) بشخصٍ ذي كلية معرفة غير محدودة. وفقا للتعريف (٦)، فإن الله سيعرف كل شيء "عدا تلك الأوضاع المستقبلية ونتائجها والتي ليست محتومة فيزيائيا من خلال أي شيء في الماضي؛ ولو أنه يعرف أنه لا يعرف عن تلك الأوضاع المستقبلية". ٢١. بالتالي وفقا لسونبرن، رغم أن حرية الله الكاملة متعارضة مع المعرفة الكلية الغير محدودة، فإنها منسجمة مع المعرفة الكلية المحدودة.

رغم ذلك، فإن سونبرن مخطئ في افتراضه أن حرية الله الكاملة منسجمة مع المعرفة الكلية المحدودة، لأن الله دائماً يمتلك خيار التدخل في أي حدث طبيعي والقيام بمعجزة [كما يزعم المتدينون]. كان ينبغي أن يقول سونبرن أن الله يستطيع معرفة أن بعض الأحداث في المستقبل والتي هي حتمية من خلال القوانين الفيزيائية سوف تحدث فقط لو أنه يعلم أنه لن يتدخل ويقوم بمعجزة. لكن بإقرار سونبرن نفسه، فإن الله لا يستطيع الآن أن يعرف أنه سوف يتدخل أو لن يتدخل في حدث مستقبلي ما. نتيجة لذلك، فهو لا يستطيع أن يعرف الآن ما إذا كان أي حدث محدد سوف يحدث في المستقبل. هو لا يستطيع أن يعرف ماذا ستكون أفعال مخلوقاته المستقبلية؛ هو لا يستطيع أن يعرف ماذا ستكون أفعاله الخاصة به المستقبلية؛ هو لا يستطيع أن يعرف الآن لو كان أي حدث تحكمه القوانين الطبيعية سوف يحدث؛ بما أن لا يستطيع أن يعرف الآن إن كان سوف يتدخل في المجرى الطبيعي للأحداث. هذا يبدو أنه يشمل كل الأحداث المستقبلية المحتملة.

هكذا فإن حرية الله الكاملة متعارضة مع كل من المعرفة الكلية الغير محدودة والمحدودة. فلا يمكن أن يوجد كائنٌ بطبيعة صفاته يمتلك كلا الصفتين. بالتأكيد، لا

يزال يمكن للمرء تقديم تعريف أضعف للمعرفة الكلية لإزالة التناقض. رغم ذلك، فإن هذه الحركة لها ثمنها. إنها تبدو متعارضة جذريا مع كل من ما يُعنى عادة بلفظ "المعرفة الكلية" ومع ما يعنى في العادة بلفظ "الله".

المعرفة الكلية، والحرية، والكمال الأخلاقي

يوجد معنى ضمنى آخر للرأي القائل بأن الله له معرفة كلية محدودة وحرية كاملة. فبالنظر إلى أنه لا يستطيع معرفة ما إذا كان أي حدث مستقبلي محدّد سوف يحدث، فينتج عن ذلك أن الله لا يستطيع معرفة ما إذا كانت أفعاله الماضية قد كانت أخلاقية [أم لا]. هذا لأن أخلاقية أفعاله أو الامتناع عن فعلها يعتمد جزئيا علما سوف يحدث في المستقبل، وهو ما لا يستطيع معرفته. فكمثال، لكي ما إذا كان قراره في الماضي بعدم التدخل والقيام بمعجزة ما في زمن محدد ماضٍ قد كان قرارا أخلاقيا صائبا، فسيتوجب عليه معرفة ما كان سوف يحدث بعد ذلك الزمن المحدد لو أنه كان قد تدخل. وعلى وجه الخصوص، كان سيتوجب عليه معرفة ماذا كانت ستكون النتائج بعيدة المدى لو كان قد تدخل.

هذا ليس شيئا يستطيع الله مع حريته الكاملة معرفته، لأن تلك المعرفة تعتمد على معرفة القرارات المستقبلية لمخلوقاته، والتي سوف تعتمد بالتأكيد على قراراته المستقبلية الخاصة به. لكنه لا يستطيع امتلاك هذه المعرفة. يستطيع الله _بالتأكيد_ معرفة أنه إذا كانت أفعاله في الماضي أو امتناعه عنها سيؤدي إلى نتائج معيّنة ن، فإن هذا سيكون أخلاقيا. لكنه لا يستطيع معرفة ما إذا كانت سيكون لها هذه النتائج ن، حيث أنه ما إذا كانت ستكون أخلاقية أم لا يعتمد على الاختيارات الحرة الغير معروفة بعد لمخلوقاته وعلى تدخلاته الخاصة به أو امتناعاته عنها الغير معلومة بعد.

تدل هذه الجدلية حتى هذه النقطة على تناقض آخر في مفهوم الله. فباعتبار أن بطبيعة صفاته كامل أخلاقياً؛ فماذا يُعنى بلفظ "كامل أخلاقياً"؟ أحد التعاريف النمطية للكمال الأخلاقي قدمه رُتشرْد سونبرن. وفقاً له ٢٢، فإن القول بأن الله كامل أخلاقياً يعني القول بأن الله لا يقوم أبداً بأي أفعال تكون خاطئة أخلاقياً.

(تعريف سونبرن للكمال أخلاقياً): يكون الشخص كاملاً أخلاقياً لو أن الشخص لا يرتكب أبداً أي شيء خاطئ أخلاقياً.

رغم ذلك، كما قد رأينا للتو، فالله لا يستطيع معرفة ما إذا كانت أفعاله في الماضي أو امتناعاته عنها قد كانت صحيحة أخلاقياً. وفقاً لتعريف سونبرن، فإن هذا لن يعني أن الله لا يستطيع أن يكون كاملاً أخلاقياً. رغم ذلك، فإنه سيعني أنه لو أن أفعال الله لا تكون مخطئة أبداً، فإن هذا سيكون بالصدفة. ستكون النتيجة الصائبة أخلاقياً غير ذات صلة بتأتا بالمعرفة الخاصة بالله. لكن هذا يدل على أنه يوجد شيء ما خطأ في تعريف سونبرن كفهم وتحليل للكمال الأخلاقي، لأن الشخص لا يمكن أن يكون كاملاً أخلاقياً بالصدفة؛ إذ يجب أن تكون نتيجة فعل الشخص الكامل أخلاقياً قائمة على المعرفة الخاصة بالشخص. بالتالي فرغم أن الله يستطيع أن يكون كاملاً أخلاقياً بحسب التعريف الخاص بسونبرن وأيضاً يكون حراً بالكامل، فإن التعريف [الخاص بسونبرن] للكمال أخلاقياً خاطئ.

ماذا يحدث لو حاولنا تحسين تعريف سونبرن لمواجهة المشكلة؟ تمعن في الاقتراح التالي لتعريف سونبرن:

(تعديل تعريف سونبرن للكمال أخلاقياً): يكون الشخص كاملاً أخلاقياً لو أن الشخص لا يرتكب أبداً أي شيء خاطئ أخلاقياً مع كون عدم ارتكاب الشخص أي شيء خاطئ ليس بفعل الصدفة.

رغم ذلك، فوفقاً لهذا التعريف المعدّل فإن الله لا يستطيع أن يكون كاملاً أخلاقياً وحرراً بالكامل كليهما معاً. هذا لأن الحرية الكاملة _كما قد رأينا_ تُحدّ من المعرفة الخاصة بالله بأكثر الطرق جذريةً، والمرء لا يستطيع أن يكون كاملاً أخلاقياً وجاهلاً بالكامل حتى لو أنه يقوم بما هو صحيح أخلاقياً. نتيجة لذلك، فإن كمال الله الأخلاقي يتعارض مع حريته الكاملة. بالتالي فإن الله لا يمكن أن يوجد.

يمكن أن يعبر المرء عن هذه المسألة على نحو مختلف قليلاً. يستطيع الله [المزعوم] أن يعرف أن (تعديل تعريف سونبرن للكمال أخلاقياً) صحيح بما أنه تعريف صحيح بالضرورة. لكنه لا يستطيع أن يعرف أنه كامل أخلاقياً [أم لا] بما أنه لا يستطيع أن يعرف أنه لا يفعل أي شيء خاطئ [أم يفعل]، ناهيك عن أن يعرف أنه لو أنه لا يفعل، فإن ذلك لا يكون بالصدفة. لكن الله يجب أن يمتلك المعرفة بأنه كامل أخلاقياً لكي يكون الله. رغم ذلك، فهذه هي المعرفة التي لا يستطيع امتلاكها. لذلك فإن الله لا يمكن أن يوجد.

الاعتراضات العديدة التي يمكن القيام بها على الجدلية السابقة أعلاه يمكن مواجهتها كلها. قد يُعترض بأنني _في جدليتنا بأن حرية الله متعارضة مع كماله الأخلاقي_ أفترض نظرية نفعية ما للأخلاق. قد يُقال بأنني يجب أن أفترض أن الله يجب أن يعرف النتائج المستقبلية لأفعاله لكي يعرف ما إذا تكون أفعاله أخلاقية. لكن قد يُجادل بأن الله لا يحتاج أن يكون نفعياً [في أخلاقيته] وأن المذهب النفعي _على أي حال_ نظرية غير معقولة للأخلاق.

إن جدليتي لا تفترض ما يفترضه مذهب المنفعة، أيّ تحديداً: أن نتائج أفعال المرء **فقط** هي ذات الصلة بالأخلاق. بل هي تفترض ببساطة أن نتائج أفعال المرء ذات صلة بالأخلاق وتترك السؤال مفتوحاً عما إذا تكون العوامل الأخرى ذات صلة بالأخلاق أيضاً. النظرية الأخلاقية الوحيدة المستبعدة في هذه الجدلية هي أيّ نظرية خاصة بعبء الواجب الأخلاقي تتسم بالتطرف كنظرية عمانوئيل كانت [كانط]،

والتي فيها تُعتبر نتائج الفعل غير ذات صلة البتة بالحكم على أخلاقيته. لكن هذا النوع من النظريات الأخلاقية يُدرك عامّةً وعلى مستوى العالم أنه غير ملائم.

قد يجادل ناقدٌ كذلك بأنه رغم أن الله لا يستطيع امتلاك معرفة كاملة عن المستقبل، فإنه يستطيع امتلاك معرفة بالاحتماليات. فهو يعرف أنه لا يُرجح أنه سوف يتدخل في عمل قوانين الطبيعة من خلال القيام بمعجزات لأنه نادرًا ما فعل ذلك في الماضي. بافتراض هذه المعرفة بالاحتماليات، فإن الله يستطيع امتلاك معرفة بالاحتماليات بالنسبة لما إذا تكون أفعاله أخلاقية وبالتالي ما إذا كان هو [=الله] كاملاً أخلاقياً.

رغم ذلك، فإن الاستدلالات الاستقرائية بخصوص المستقبل تفترض مقدّمًا انتظام الطبيعة، وهذا بدوره يفترض ليس فقط أن الطبيعة تحكمها القوانين الطبيعية؛ بل وأن هذه القوانين نادرًا ما ينتهكها تدخل الله. لكن ما إذا كانت القوانين الطبيعية سوف تستمر بدون تدخل الله المتكرر هو بالضبط ما هو محل النقاش. بالتالي فإن هذا لا يمكن أن يُفترض بدون افتراض صحة ما يُسعى إلى إثباته. علاوةً على ذلك، فإن افتراض أن الله يُرجح أنه سوف يستمر في التدخل على نحو متكرر في أعمال القوانين الطبيعية يبدو أنه يحد من حريته. لو أن الله حر بالكامل، فإنه ليس مقيّدًا بهذه الاحتمالية. علاوةً على ذلك، حتى لو استطاع المرء البرهنة على أن الله نادرًا ما سوف يتدخل للقيام بمعجزات بدون أن يفترض المرء صحة ما يريد إثباته مقدّمًا أو يحد من حرية الله، فإن هذا لن يبرهن على أن تدخلاته النادرة الغير منتظمة في الماضي كانت معلّلة [مبررة] أخلاقياً. بقدر ما يقوم ادعاء معرفة الله الاحتمالية بأخلاقية أفعاله المستقبلية على معرفة أفعاله الأخلاقية الماضية، فإنه [=الادعاء] يفترض صحة ما يسعى إلى إثباته مقدّمًا بالنسبة لأخلاقية تلك الأفعال الماضية. إن السؤال الحاسم هو: هل يستطيع الله [المزعوم] معرفة ما إذا كانت أفعاله الماضية أخلاقية؟ يبدو أن هذا الاعتراض يفترض مقدّمًا أن السؤال قد أُجيبَ عليه.

قد يجادل المرء بأن الاستحالة المنطقية لأن يعرف الله بعض الأحداث المستقبلية ليست تقييدا لمعرفته. يستطيع الله أن يكون عارفا بكل شيء بأي معنى يهمننا ومع ذلك لا يعرف المستقبل [ملاحظة من المترجم: تدل هذه الجدليات الدفاعية المسيحية على تراجع وضعف أمام الحجج الإلحادية للملحدين الغربيين، وربما لا تصلح للاستعمال الإسلامي لأن القرآن والأحاديث تدل الكثير من نصوصها على علم الله المزعوم بالمستقبل كذكره لمميزات آدم الخرافي للملائكة وذكر أحداث يوم القيامة الخرافي وكلام المؤمنين والغير مؤمنين في ذلك اليوم وتنص الأحاديث ومعها القرآن على تحديد الرزق والأقدار والمصائر مثلا ﴿وفي السماء رزقكم وما توعدون...﴾ وأن كل إنسان مكتوب مسبقا حظه كشقي أو سعيد ومؤمن أم غير مؤمن "كافر" م]. على وجه الخصوص، فإن الله يستطيع أن يكون عارفا بكل شيء ومع ذلك لا يعرف ما إذا كانت أفعاله الماضية أخلاقية وبالتالي ما إذا كان هو كاملا أخلاقيا.

رغم ذلك، فيبدو أن هذا الاعتراض يفترض على نحو خاطئ أن القول بأن كائنا ما عارفا بكل شيء يعني أنه يعرف كل شيء ممكن منطقيا بالنسبة له معرفته. رغم ذلك، بافتراض أنه يمكن أن يوجد كائن ما يستحيل عليه منطقيا معرفة كل شيء، فإنه سيكون عارفا بكل شيء وفقا لتعريف لفظ عارفا بكل شيء الذي افترضه هذا الاعتراض. لكن هذا منافٍ للعقل. فوفقا لمعنى أكثر ملاءمة للفظ عارف بكل شيء _أي معنى المعرفة الكلية الغير محدودة المناقش أعلاه آنفا_ فإن كائنا ما عارفا بكل شيء يعرف كل الحقائق وليس لديه اعتقادات باطلة. وبعد، فكما قد رأينا، فإن الله لا يستطيع أن يكون عارفا بكل شيء بهذا المعنى لأسباب عديدة. ولا يستطيع الله أن يكون عارفا بكل شيء بالمعنى الأكثر تقييدا ومحدودية والذي اقترحه رتشرد سونبرن. فمن ثم بأي معنى للفظ عارف بكل شيء يُفترض أن الله عارفٌ بكل شيء؟

قد يجادل ناقدٌ بأن الله يستطيع أن يكون حرا تماما وأيضا يعرف ماذا ستكون أفعاله المستقبلية. بالتالي، فإنه يستطيع أن يعرف أنه كامل أخلاقيا بما أنه يستطيع معرفة ما إذا تكون أفعاله أخلاقية. هذا الجدال سيبدو أنه تدعمه الجدلية التالية والقياس مع

مشكلة الإرادة الحرة: الشخص س يقال عنه أنه حر لفعل الفعل ص، فإن يختَر الشخص س فعل الفعل ص فإن الشخص س ينجح. بهذا المعنى للفظـة "حر" فإن الأفعال البشرية يمكن أن تكون حرّة ومحتومة على السواء. لكنّ لو أن أفعال البشر المستقبلية محتومة مُقرّرة، فإنها يمكن معرفتها مقدّمًا. ولو كان فعل بشري يمكن أن يكون حرا وممكنا التنبؤ به، فمن ثم فإن فعل الله يمكن أن يكون كذلك [مثله]. بالتالي فإن الله يستطيع أن يعرف ماذا ستكون أفعاله ومع ذلك يكون حرًا بالكامل.

لقد قال المؤمنون [المسيحيون الغربيون] أن هذا ليس تعريفًا ملائما للحرية الإنسانية [وفقا للمبدأ الإسلامي فإن الله كتب مصائر الناس سواء الجنة أو الجحيم الخرافيين حسب تراث الأحاديث السنية والشيعية ومع ذلك قالوا أن الإنسان هو من يختار، فحسب القرآن: {إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا} و {وهديناه النجدين} وغيرها، بالتالي على عكس مسيحيي الغرب لا يرفض عموم المسلمين الدفاع السابق، وهم يشبهون الأمر بمشاهدة شريط مسجل عن المستقبل_المترجم]، ناهيك عن الحرية الإلهية. إن جدليتهم المعتادة ضد هذا تمضي كالتالي: لو أن اختيار الشخص س فعل الفعل ص مُقرّر، فإن الشخص س ما كان ليتمكن أن يفعل غير الفعل ص. من ناحية أخرى، لو أن اختيار الشخص س عدمَ فعل الفعل ص مُقرّر، فإن الشخص س ما كان ليتمكن أن يقوم إلا بعدم فعل الفعل ص. تمضي الجدلية قائلة: في كلا الحالتين ما كان يستطيع الشخص س أن يقوم بخلاف ما قد قام به. إنه غير ذي علاقة كون الشخص س لو كان قد اختار فعل الفعل ص، فإنه يكون قد نجح.

حتى لو كان هذا تعريفًا ملائما للحرية البشرية، فإنه لا يبدو على الإطلاق معقولا كتعريف للحرية الإلهية. لو أن الحرية البشرية مقرّرة وقابلة للتنبؤ بها، فإن هذا لأنها جزء من رابطة وسلسلة القوانين الطبيعية. لكنّ يُفترَض أن الله [المزعوم] قد خلق تلك الرابط أو السلسلة المترابطة وأنه يسمو عليها ويفارقها. لا يُفترَض يقينًا أنه جزء من الرابطة التي خلقها.

يجب أن أخلصَ إلى أن المفهوم التقليدي الشاع عن الله متناقض وأن الله بمعنى الكائن الكامل أخلاقيا وكلي المعرفة وكلي المقدرة والحر بالكامل لا يمكن أن يوجد. إنني لم أبرهن _بالتأكيد_ أن مفهوم الله بمعانٍ أخرى متناقضٌ. رغم ذلك، فإن مفهوم الله الذي قد برهنتُ على أنه متناقض منطقيًا شائع للغاية ويلعب دورا مركزيا كبيرا في الفكر اللاهوتي الغربي بحيث يمكن أن يُقال على الأرجح أن أكثر المفاهيم عن الله شيوعا وانتشارا متناقض منطقيًا.

كلية القدرة

صفةٌ ثالثة إلهية هي كلية القدرة. لقد اهتم الفلاسفة منذ زمن طويل بتناقضات معينة تتصل بكلية القدرة، وإنه لمحل جدل _على أقل تقدير_ ما إذا كان يمكن إنشاء حلول معقولة لها. إن مفارقة [=تناقض] الصخرة مثالٌ. هذه المفارقة _التي أحدثها السؤال: "هل يستطيع الله صنعَ صخرةٍ لا يستطيع هو رفعها؟" قد تسببت في أدبيات فلسفية جدية بالاعتبار. فلو كانت الإجابة على هذا السؤال هي نعم، فبالتالي يكون الله غير كلي القدرة بما أنه يوجد شيء لا يستطيع فعله. أما لو كانت الإجابة لا، فبالتالي يوجد شيء أيضًا لا يمكنه فعله ٢٣.

مجددًا مرة أخرى فإن السؤال الحاسم المفصلي هو ما هو معنى كلية القدرة؟ ما لم نكن واضحين بصدد ما تعنيه كلية المقدرة، فلن نعرف ما إذا يمكن إنشاء التناقضات أم لا، أو لو كان يمكن إنشاؤها فكيف يمكن حلها. لكن الحصول على تعريف ملائم ليس سهلاً. إضافة إلى ذلك، حالما نكون واضحين بصدد ما تعنيه كلية القدرة، قد نتساءل عما إذا كان كائن كلي القدرة يستطيع امتلاك صفات إلهية أخرى. كمثال، ما إذا تكون كلية القدرة تتوافق مع الكمال الأخلاقي. وهكذا فقد يُجادل بأن الله لو أنه كاملٌ أخلاقياً، فإنه لا يستطيع فعل الشر. لكن لو أنه كلي القدرة، فهو يستطيع ذلك.

فيما سيُتَعلو سوف أتمعن في أربع محاولات معاصرة مُحَنِّكة متطورة لكلِّ من رتشرّد سونبرن Richard Swinburne وجورج مافارودز George Mavrodes وشارلز تيلييفيرو Charles Taliaferro وجيروم جِلْمَنُ jerome Gellman لتعريف كلية القدرة، وسأجادل بأن هذه كلها مبتلاة بمشاكل جدية. لو عُرِّفَت كلية القدرة على النحو المقترح، فبالتالي فإن كائنا كلي القدرة لا يستطيع امتلاك صفات أخرى مترافقة مع [مفهوم] الله. لكن بما أن الله يُفترض أن يمتلك تلك الصفات الأخرى، فإن الله لا يمكن أن يوجد. بالتأكيد، فإن محاولاتٍ أخرى لتعريفها والتي لا أدركها قد تنجح فيما فشلت فيه هذه [المحاولات]. لكن تطور هذه المحاولات مع كونها مبنية على فشل المحاولات السابقة يقترح أن هذا غير مرجح ٢٤. في جميع الأحوال، فإن فشل هذه المحاولات يضع عبء مسؤولية تقديم تحليل وتعريف بديل بإنصافٍ على المؤمنين.

تعريف رتشرّد سونبرن

بعد رفضه عدة محاولات مؤقتة لتعريف كلية القدرة، أتى رتشرّد سونبرن بالتعريف التالي ٢٥:

تعريف سونبرن رقم ج النهائي لكلية القدرة: يكون الشخص كلي القدرة في زمن محدد لو أن الشخص قادرٌ على أن يتسبب في وجود أي حالة طارئة محتملة منطقياً بعد الزمن المحدد، وأن يكون وصف حدوثها لا يستلزم أن الشخص لم يتسبب فيها في الزمن المحدد، بالنظر إلى أن الشخص لا يعتقد أنه يمتلك أسباباً مهيمنة للامتناع عن التسبب بها.

وفقاً لسونبرن، فإن هذا التعريف يحل مشاكل تعريفاته السابقة ويخلو من أي مشاكل تخصه. رغم ذلك، فلأسف فحتى لو كان تعريفه يتجنب مشاكل تعريفاته المؤقتة الأبركر في إيرادها، فإن تعريف سونبرن النهائي لا يخلو من المشاكل.

لكي نفهم تعريف سونبرن النهائي ومشاكله فإنه لضروري أن نتمعن في عناصره وكذلك في أسباب سونبرن الممنطقة للتصريح بهذا التعريف كما قد فعل هو.

(١) الشيء الأول الملاحظ في تعريف سونبرن النهائي هو أنه يعرف كلية القدرة على أساس ما يستطيع كائن التسبب فيه، وليس ما يستطيع كائن فعله. وفقا لسونبرن، فإن أي تعريف على أساس كون الكائن قادرا على القيام بأي فعل ممكن منطقيا سيصطدم مباشرة بمشكلة أن أفعالا معينة تستطيع فقط أنواع معينة من الكائنات فعلها. كمثال، فقط كائن ذو جسد يستطيع الجلوس. بالتالي فإن أي تعريف لكلية القدرة على أساس القدرة على القيام بأي فعل ممكن منطقيا سيعني أن الكائن غير ذي الجسد لن يكون كلي القدرة؛ وبالتالي فإن الله _ وهو كائن كلي القدرة غير ذي جسد _ لا يمكن أن يوجد.

(٢) إن الشروط الزمنية في التعريف النهائي لسونبرن قد أوردت لحل مشكلة أخرى. فبدون تلك الشروط فإن كائنا ما كلي القدرة في زمن محدد ما سيكون عليه أن يكون قادرا على التسبب في حدث قبل الزمن المحدد. لكن وفقا لسونبرن، فإنه يستحيل منطقيا التسبب في أحداث في الماضي [=فيما صار ماضيا]. وبما أن عدم مقدرة كائن كلي القدرة على التسبب بما هو مستحيل منطقيا ليس قيذا [حدا] عليه، فإن الشرط الزمني ضروري.

(٣) يتطلب تعريف سونبرن النهائي أن تكون الحالة الممكنة منطقيا التي يتسبب بها كائن كلي القدرة محتملة الطروء منطقيا. فبدون هذا المتطلب، لاستلزم تعريف سونبرن النهائي أن الشخص يمكنه التسبب في حالة حتمية، وهو شيء لا يستطيع كائن التسبب فيه.

(٤) إن شرط أن "يكون وصف حدوثها لا يستلزم أن الشخص لم يتسبب فيها في الزمن المحدد" أَدْخِلَتْ في التعريف لأنه لو كان الأمر بخلاف ذلك فإن الحالة يمكن

أن توصف بأنها غير مُسبَّبة أو لم يتسبَّب بها الشخص. حيث أن هذا الوصف كان سيجعل من المستحيل منطقياً على الشخص أن يتسبب في الحالة. إن عدم مقدرة كائن كلي القدرة على التسبب في حالة يستحيل عليه منطقياً التسبب بها ليس قيداً أو عجزاً.

(٥) الشرط الأخير، وهو أن "الشخص لا يعتقد أنه يمتلك أسباباً مهيمنة للامتناع عن التسبب بها" أُدْخِلَتْ لجعل كلية القدرة منسجمة مع كون الكائن حراً تماماً. فوفقاً لسونبرن، فإن كائناً [ما] حراً تماماً "يستطيع فقط القيام بفعل [ما] لو أنه يعتقد أنه لا يوجد سبب مهيمن للامتناع عن القيام به" ٢٦. لو أن الشخص كان لديه سبب مهيمن لعدم القيام بفعل ومع ذلك قام به، فهذا يعني تأثره بعوامل غير معقولة وبالتالي لن يكون حراً تماماً. أقر سونبرن أن تعريفه النهائي يحدد معنىً ضيقاً لكلية القدرة عما يُستعمل أحياناً، لكنه جادل بأن هذا التقييد ليس هاماً. وقال سونبرن أنه إن يكن كائنٌ غير قادر على ممارسة قوته لأنه يحكُم بأن القيام بذلك _عموماً_ سيكون غير عقلاني، فإن هذا لا يجعل هذا الكائن أقل استحقاقاً للعبادة.

وهكذا فإن سونبرن يقر بأن الله لا يستطيع أن يكون كلي القدرة بالمعنى الذي كثيراً ما يُفهم به اللفظُ و_بالتالي فإن الله _كما يُفهم على نحوٍ شائع عام_ ليس فحسب لا يوجد، بل ولا يمكن أن يوجد. بالتالي فباعتراف سونبرن فإن الفكرة الشائعة عن الله متنافرة منطقياً. رفض سونبرن فكرة استعمال لفظ مختلف، كمثال: لفظ "قدير" [أو جبار]، وأصر على استعمال لفظ "كلي القدرة" بمعنىً ضيقٍ عما كثيراً ما يُفهم به. لكن استعماله لا ينبغي أن يقنعنا بالافتراض بأنه قد برهن على أن المفهوم الشائع عن الله متسق منطقياً. في الواقع، فإن العكس تماماً صحيحٌ.

لقد دافع سونبرن عن نفسه بالقول بأن [أتباع] الإيمان كثيراً ما يفهمون كلية القدرة بهذا المعنى الضيق، رغم أنه لم يورد أي دليل لصالح هذا الرأي والجدال، ولصالح القول بأن كائناً كلي القدرة بهذا المعنى ليس أقل استحقاقاً للعبادة. ما الذي عناه

بهذا؟ قال سونبرن أنه لكي يعبد المرء شخصاً على نحو صحيح شرعياً فإنه يجب أن يقدم الاحترام اتجاه الشخص وأن يعترف بهذا الشخص "كسيد على الكل في الحقيقة وشرعياً" ٢٧. ما الصفات التي سيحتاج كائنٌ امتلاكها لكي يمتلك سيادةً من هذا النوع؟ قال سونبرن:

"أولاً، لكي يكون عظيماً على نحو أسمى والمصدر النهائي لرفاهنا، فإنه يجب أن يكون حراً بالكامل، لأنه لو كان مدفوعاً بأي طريقة لممارسة قوته، فإن السيادة لن تكون ملكاً له على نحو كامل. إلا أنه بالتسليم بهذا، فإنه لا يجب أن تكون هناك أي حدود لقدرته سوى الخاصة بالمنطق؛ وإلا لكانت سيادته غير عليا. هذا يعني أنه يجب أن يكون كلي القدرة بالمعنى الخاص بي في تعريفي النهائي." ٢٨

المشكلة في هذا التبرير أنه _وفقاً لتعريف سونبرن النهائي_ لا يوجد حدود أو تقييدات على قدرة الله سوى المنطق. وبعد، فكما قد رأينا في التعريف النهائي له _فإن قدرة الله تحد منها [تقيدها] حريته. بالتالي فإن سونبرن مخطئ في افتراضه بأنه لو أن الله كلي القدرة كما عرّف معنى ذلك في التعريف النهائي، فإنه سيكون مستحقاً للعبادة. ليكون الله [المزعوم] مستحقاً للعبادة، يجب أن يكون كلي القدرة بمعنى أقوى من التعريف النهائي لسونبرن. كمثال، لو أن الله كلي القدرة بالمعنى التالي فإنه سيكون مستحقاً للعبادة:

تعريف كلية القدرة رقم د قبل النهائي لسونبرن: يكون الشخص كلي القدرة في زمن محدد لو أن الشخص قادرٌ على أن يتسبب في وجود أي حالة طارئة محتملة منطقياً بعد الزمن المحدد، وأن وصف حدوثها لا يستلزم أن الشخص لم يتسبب فيها في الزمن المحدد.

لقد رفض سونبرن هذا المعنى لكلية القدرة باعتباره متناقراً مع حرية الله الكاملة. في الواقع، فإن التعريف النهائي الخاص بسونبرن قد وُلد من التعريف السابق المجتزأ

الذي أورثه آناً لجعل كلية قدرة الله متوافقة مع حريته الكاملة بإضافة الشرط "بالنظر إلى أن الشخص لا يعتقد أن لديه أسباباً مهيمنة للامتناع عن التسبب بها"، بالتالي فسيبدو أن الله لو كان كلي القدرة بالمعنى رقم (د)، فإنه لا يمكن أن يوجد ويكون حراً بالكامل. وكذلك، لو أن الله كلي القدرة بالمعنى رقم (هـ)، فإنه لا يمكن أن يوجد ويكون مستحقاً للعبادة.

توجد مشاكل أخرى في تعريف سونبرن أيضاً. لقد برهن Richard La Croix رِثْشَرْد لا كُرُوِي أن كلية القدرة وفقاً لتعريف سونبرن لكلية القدرة_ تتعارض مع المعرفة الكلية لله ٢٩. تصور الحالة ح ١، التي لها صفة كونها تسبب فيها كائن لم يكن كلي المعرفة قط. سيبدو أن التعريف النهائي لسونبرن لكلية القدرة يستلزم أنه ليكون الشخص كلي القدرة في الزمن المحدد، فإن الشخص سيحتاج أن يكون قادراً على التسبب في الحالة ح ١ بعد الزمن المحدد. من ثم فإن قدرة الشخص على التسبب في الحالة ح ١ في الزمن المحدد تستلزم أن يكون الشخص غير كلي المعرفة، لأنها تستلزم أن الشخص لم يمتلك صفة كلية المعرفة قط. وبما أن تعريف سونبرن ينطبق على كل الكائنات الموجودة، فإنه ينطبق على الله. ينتج عن ذلك أنه لو أن الله كلي القدرة، فإنه ليس كلي المعرفة.

يمكن استعمال جدلية مشابهة للبرهنة على أن الله ليس غير ذي جسد، وليس غير متغير، وليس مطلقاً مجرداً، وما إلى ذلك. لكي يتجنب المرء هذه المعاني الضمنية سيكون على المرء أن ينكر أن الحالة ح ١ حالة طارئة ممكنة منطقياً بعد الزمن المحدد أو القول بأن وصف الحالة ح ١ يستلزم أن الشخص لم يتسبب في الحالة ح ١ في الزمن المحدد.

فيما يتعلق بالدفاع الأول، فإن الحالة ح ١ تبدو مثل حالة ممكنة منطقياً بالمعنى الذي قصده سونبرن؛ فالحالة ح ١ وعكسها كلاهما حالتان ممكنتان منطقياً، وح ١ حالة متوافقة مع كل شيء حدث بعد الزمن المحدد أو قبله. أما فيما يتعلق بالدفاع

الثاني، فإن وصف الحالة ح ١ لن يستلزم أن الشخص لم يتسبب بالحالة ح ١ لو أن الشخص كان كلي المعرفة. قد يفترض المرء أن هذا الاستلزام سينطبق لو استُبدلت كلمة "الله" محل كلمة "الشخص". رغم ذلك، فلو فُهمَ لفظ "الله" على أنه اسم علم، فإن ذلك الاستلزام لن ينطبق. على وجه الخصوص، فإن لفظ "الله" مستعملًا كاسم علم لا يستلزم أن شخصًا له هذا الاسم كلي المعرفة.

لكنْ فلنفترض أن لفظ "الله" لا يُفهم على أنه اسم علم. فلنفترض بدلًا من ذلك أن لفظ "الله" صيغة مختصرة للوصف المحدد التالي: الكائن الذي هو كلي العلم والمعرفة والخيرية. في هذه الحالة _بالتأكيد_ فإن الاستلزام سينطبق وسوف يصلح الدفاع. للأسف، فإن الإقرار بأن "الله" صيغة مختصرة لهذا التعريف المحدد يتسبب في مشكلة أخرى. فلو أقررنا بأن "الله" يُفهم هكذا، فتفكر في التعبير "حاك الأذن". فلنفهم هذا التعبير ليس على أنه اسم علم، بل على أنه صيغة مختصرة لوصف محدد، هو: الرجل القادر فقط على هرش أذنه. وضَّحَ Richard La Croix رتشارد لاكروى أنه وفقا للتعريف النهائي لسونبرن لكلية القدرة فإن حاكَّ الأذن كلي القدرة. هذا لأن الحالات الوحيدة التي لا يستلزم حدوثها بعد الزمن المحدد أن حاكَّ الأذن لم يتسبب بها هي هرش أذنه. أما الحالات الأخرى _كهرشات حاكَّ الأذن لأنفه_ ستستلزم أن حاكَّ الأذن لم يتسبب في هذه الحالات. بالتالي _على نحوٍ منافيٍّ للعقل_ فإن حاكَّ الأذن كلي القدرة.

أحد الاعتراضات على جدلية لاكرويهي أن الله يستطيع التسبب في الحالة ح ١ ٣٠. فلنفترض أن الحالة ح ١ تمثل غمر وإٍ بالماء. ولنفترض أن هذه الحالة تسبب بها كائن ما _مثلًا حيوان قنـدس_ والذي لم يكن قط كلي المعرفة. يمكن أن يُجادل بأن كائنا كلي المعرفة وقديرا يستطيع التسبب في الحالة ح ٢ على نحو غير مباشر بجعل القنـدس يبني سدًا ثم يغمر الوادي. للتخلص من هذه المشكلة ستحتاج ح ١ إلى صياغتها على نحو مختلف. سنحتاج إلى القول بأن ح ١ حالة لها صفة أنها لا يتسبب بها كائنٌ كلي المعرفة على نحو مباشر ولا غير مباشر. بهذا التعديل

الصغير، ستكون جدلية لأكروي سليمة منطقياً؛ إذ أن ما عليه الأمر يقيناً أنه لو جعل كائنٌ كليُّ القدرة قندساً يبني سداً، فإن ذلك الكائن سيكون قد تسبب على نحو غير مباشر في غمر الوادي بالماء.

يجب أن أستنتج أنه لو أن الله كلي القدرة، فبالتالي فهو ليس كلي المعرفة ولا كلي الخيرية ولا غير ذي جسد، أو كذلك _ على نحوٍ منافٍ للعقل _ أن حاك الأذن كلي القدرة هو كذلك. بالتالي فإن تعريف سونبرن يفشل. رغم ذلك، حتى لو كانت جدلية لأكروي مخطئة، فهناك جدليتنا الأسبق بأن تعريف سونبرن لكلية القدرة متناقض مع تعريفه الخاص به لاستحقاق العبادة.

تعريف George Mavrodes جورج مافرودز

اقترح جورج مافرودز التعريف التالي لكلية القدرة:

(تعريف رقم و): بالنسبة لأي فاعل ف، فإن الفاعل ف يكون كل القدرة لو أنه بالنسبة لأي افتراض يفي بالشرطين (الشرط الأول) و (الشرط الثاني)، فإن الفاعل ف قادر على التسبب في حالة ما تفي بالافتراض [=تُنَفَّذ الافتراض].

عرّف جورج مافرودز الشرطين الأول والثاني كالتالي:

(الشرط ١) أنه توجد حالة ممكنة ما تفي بالافتراض، وبحيث أنها لا تكون حقيقة حتمية لم ولا يتسبب فاعل في الافتراض الذي تحتويه الحالة.

(الشرط ٢) لو أن الافتراض يستلزم الوفاء بافتراض فرعي ما، ولم يكن حقيقة حتمية أنه لا فاعل يستطيع التسبب في الوفاء بالافتراض الفرعي، فبالتالي فإن الافتراض لا

يستبعد أن يتسبب أي فاعل أو فئة أو فاعلين _من بين هؤلاء_ في الإيفاء
بالافتراض الفرعي.

القليل من الكلام التفسيري ضروري هنا. يتحدث جورج مافروودز عن حالة "تفي"
بالافتراض. إنه يعرف هذه الفكرة كالتالي:

تفي حالة الافتراض لو أن الافتراض لا يمكن أن يفشل في أن يكون حقيقيا لو
حُققَت الحالة حقًا بالفعل.

تبدو الأسباب المنطقية للشرط ١ واضحة. ينبغي ألا يُطلبَ من كائن كلي القدرة
التسبب في حالة مستحيلة منطقيا ولا حالة تكون حقيقة حتمية لم يسببها فاعل.
كمثال، لا ينبغي أن يُطلبَ من كائن كلي القدرة أن يتسبب في حالة تتألف من مربع
مستدير أو تتألف من الفعل الحر المناقض لقوانين السببية [الأسباب والنتائج]
الخاص بشخص ما.

استخدم جورج مافروودز الشرط ٢ للتخلص من مشاكل أكثر تعقيدًا. تمعن في
الافتراض التالي المربوط بحرف العطف:

الافتراض: يتسبب كائن ليس كلي القدرة في جعل الوادي مغمورا بالماء، ولا كائن
كلي القدرة يتسبب في جعل الوادي مغمورا بالماء.

جادل جورج مافروودز بأنه رغم أن الافتراض يفي بالشرط ١، فإنه لا يفي بالشرط ٢.
إذ أنه رغم أن الافتراض يستلزم أن الافتراض الفرعي موفى به (أي أن يُغمر الوادي
بالماء)، وأنها ليست حقيقة حتمية أنه لا فاعل يستطيع التسبب في الوفاء بالافتراض
الفرعي، فإن الافتراض [الرئيسي] يستبعد بالفعل بعض الفاعلين أو فئة فاعلين والذين
أو الذي قد يتسبب في الإيفاء بالافتراض الفرعي. فالافتراض [الرئيسي] يستبعد فئة
الكائنات الكلية القدرة وبالتالي لا يفي بالشرط ٢.

رغم ذلك، كما برهن Joshua Hoffman جوشوا هوفمَن ٣٢، فإن تعريف جورج مافُروُدز غير ملائم حيث أن افتراضات أخرى تفشل في الوفاء بالشرط الثاني مستبعدة، مع أنها ينبغي فيها لكائن كلي القدرة أن يكون قادراً على التسبب في الحالات التي تفي بها. تمعن في المثال التالي:

الافتراض: سقطت ملعقة من على الطاولة، ولم يتسبب زيد في جعل الملعقة تقع من على الطاولة.

حيث أن الافتراض السابق يستلزم الإيفاء بالافتراض الفرعي (حيث الافتراض الفرعي أن ملعقة وقعت من على الطاولة)، وأنها ليست حقيقة حتمية أنه لا فاعل يستطيع التسبب في الوفاء بالافتراض الفرعي، وأن الافتراض [الرئيسي] يستبعد بالفعل فاعلاً وهو زيد. من بين من قد يكونون هم أو أحدهم قد تسبب في الوفاء بالافتراض الفرعي، فإن الافتراض الرئيسي لن يفي بالشرط ٢، وبالتالي فإن فاعلاً كلي القدرة يستطيع التسبب حالة تفي بالافتراض الرئيسي. لكن هذا خطأ. إذ يستطيع فاعل كلي القدرة بالتأكيد أن يتسبب في جعل ملعقة تقع من على الطاولة وأن يمنع زيداً من فعل ذلك. ليس فحسب ينبغي أن يكون فاعلاً ما كلي القدرة قادراً على فعل هذا، لكن يبدو واضحاً أين الكثير من الفاعلين الغير كليي القدرة يستطيعون فعل ذلك.

ماذا يحدث لو تخلصنا من الشرط الثاني في التعريف رقم (و) والخاص بجورج مافُروُدز؟ هذا كان سيحل المشكلة المشار إليها للتو، لكنه كان ليبدو أنه سيولّد أخرى. تمعن في المثال التالي:

غَمَرَ كائنٌ لم يكن قط كلي المعرفة لا على نحو مباشر ولا غير مباشر الوادي بالماء.

يُفْتَرَضُ أن الافتراض السابق سوف تفي به فقط الحالة الخاصة بالافتراض الفرعي (حيث الافتراض الفرعي هو أن غمر الوادي بالماء قد تسبب به على نحو مباشر أو غير مباشر كائنٌ لم يكن قط كلي المعرفة) أو أي حالة تتضمن وتستلزم الافتراض الفرعي. سوف يفي الافتراض الرئيسي السابق بالشرط ١. وسيبدو الافتراض الفرعي حالة ممكنة وهي ليست حقيقة حتمية أنه لم ولا يتسبب فاعلٌ في الافتراض الفرعي. كما يُفْتَرَضُ، فإن الافتراض الفرعي يستطيع أن يتسبب فيه كائن كلي القدرة لكنه ليس كلي المعرفة. هذا يعني أن الافتراض الفرعي لا يستطيع أن يتسبب به الله. بالتالي، فإن الله لا يستطيع أن يكون كلي القدرة حيث أنه يوجد افتراض _تحديدًا_ الافتراض السابق_ يفي بالشرط ١ ولا يستطيع الله أن يتسبب في الحالة التي تفي به. لكن بما أن الله بطبيعة صفاته كلي القدرة، فإن الله لا يمكن أن يوجد. يمكن إنشاء جدليات مشابهة للبرهنة على أن قدرة الله الكلية تتعارض مع حضوره الكلي، ومع خيريته اللانهائية، ومع صفاته الأخرى، لكننا لن نتابع هذه هنا.

الطريقة الوحيدة التي أستطيع أن أدركها لحل هذه المشكلة هي الجدل بأن كائنًا ما كلي المقدر يجب بالاحتمية [بالضرورة] أن يكون كلي المعرفة. لو أن هذا صحيح، فبالتالي سيكون مستحيلًا بالنسبة للافتراض الفرعي السابق أن يتسبب به أي كائن كلي القدرة، ونتيجةً لذلك لن يُؤْفَى بالشرط ١. هذا الرأي يبدو غير معقول للغاية. تتضمن كلية المقدر التسبب في الحالات. رغم أن الأمر قد يحتاج إلى بعض المعرفة للتسبب في أي حالة، فإنه لن يكون ضروريًا امتلاك كل المعرفة الممكنة الخاصة بالحالة. علاوة على ذلك، توجد الكثير من الحالات اللاتي لا يستطيع كائن كلي القدرة التسبب فيها لكن يستطيع كائن كلي المعرفة امتلاك معرفة عنها. كمثال، يستطيع كائن كلي المعرفة معرفة كل شيء عن حالة متناقضة ومع ذلك لا يستطيع كان كلي القدرة التسبب في هذه الحالة. في الواقع، سيبدو أن الكائن كلي القدرة سسيحتاج أن يعرف القليل جدًا عن حالة كتلك لكي يكون كلي القدرة. أستنتج بدون جدالٍ أكثر أن هذه الطريقة لحل المشكلة لن تصلح.

بالتالي فإما أن تعريف جورج مافروُدز Mavrodes يستلزم أن قدرة الله الكلية تتعارض مع علمه الكلي أو أنه غير ملائم كتعريف للقدرة الكلية، حيث أنه بوضوح ستكون الكائنات الغير كلية القدرة الكلية القدرة وفقاً لهذا التعريف.

تعريف Charles Taliaferro تشارلز تيلييفيرو

اقترح تشارلز تيلييفيرو التعريف التالي لكلية القدرة ٣٣:

[التعريف رقم ز] س كلي القدرة = إن مدى قدرة س هو بحيث يستحيل ميتافيزيقياً [=غيبياً أو على أساس المنطق النظري] أن يوجد أي كائن آخر لديه مدى قوة أكبر.

جادل تشارلز تيلييفيرو بأنه رغم أن مقارنة مدى قدرات كائنات غير كلية القدرة قوية للغاية قد يكون معضلاً، فإنه ليس غير واضح كيف يُقارن مدى قوى كائنات كلية القدرة مختلفة كما يُزعم [عنه أو عنها]. كمثال، لو أن هناك كائناً هو ك١ يستطيع جلب عدد لا نهائي من الصخور إلى الوجود لكنه لا يستطيع جلب طاوولات، بينما كائن آخر ك٢ يستطيع جلب عدد لا نهائي من الطاوولات إلى الوجود لكنه لا يستطيع جلب صخور، فقد يصعبُ تحديد أيهما أقوى. لكن لو أن هناك كائناً آخر ك٣ يستطيع جلب عدد لا نهائي من الصخور والطاوولات إلى الوجود، فبالتالي ستكون المقارنة بين ك١ وك٢ غير ذات صلة بغرضنا. ينبغي أن نعلم أن ك١ وك٢ ليسا بقوة ك٣، وهذا كل ما نحتاج معرفته عن الكائنين ك١ وك٢ لنستبعدهما من اعتبارهما ككائنين كليي القدرة.

رغم ذلك، فتمعن النظر في المشكلة التالية: افترض أن هناك كائنين كليي القدرة مزعومين ك٤ وك٥، غير مختلفين عدا في حقيقة أن أحدهما كلي المعرفة على نحو أساسي والآخر ليس كذلك. افترض أن الكائن ك٤ يستطيع التسبب في حالة ما خاصة بالافتراض: (غمُر الوادي تسبب به على نحو مباشر أو غير مباشر كائنٌ لم

يكن كلي المعرفة قط) بينما الكائن ك^٥ لا يستطيع ذلك. رغم ذلك، فإن ك^٥ يستطيع التسبب في حالة ما خاصة بافتراض آخر (حيث الافتراض هو أن غمر الوادي تسبب به على نحو مباشر أو غير مباشر كائن كلي المعرفة على نحو أساسي) والتي لا يستطيع ك^٤ التسبب فيها ٣٤. جادل تيليبيرو بأن الافتراض الأول والثاني يعادلان بعضهما الآخر وبالتالي فإن الكائنين ك^٤ وك^٥ سوف يحصلان كلاهما على لقب كائن كلي القدرة. رغم ذلك، فقد اعتقد أن هناك سببا مستقلا للافتراض بأن هناك على أكثر تقدير كائنا كلي القدرة واحدا ٣٥.

هل يبرهن تعريف تيليبيرو على أن صفة كلية القدرة تتسق مع الصفات الأخرى المترافقة مع الله؟ لا، إنه لا يفعل ذلك [في إطار الخلفية والإطار المسيحي-م]. فيبدو أنه يقر بأن تعريفه لكلية القدرة يستلزم أنه لو أن الله كلي القدرة، فإنه ليس ثالثيا، وليس ثلاثة أشخاص [أقانيم] خاصة بالثالث. هذا لأنه لو أن الله كلي القدرة، فإنه يمكنه التسبب في الحالة (بحيث أن غمر الوادي بالماء تسبب فيه على نحو مباشر أو غير مباشر كائن لم يكن ثالثيا قط). لأنه بافتراض أن الله لا يستطيع التسبب في الحالة السالفة الذكر [الغير محتوية على ثالث كمسبب لغمر الوادي]، بالتالي يحتل وجود كائن ك^٦ الذي لا يختلف عن الله سوى في أنه يستطيع التسبب في الحالة السالفة الذكر. نتيجة لذلك، فإن الكائن ك^٦ يمتلك مدى أوسع من القوة أكثر من الله، وسيكون الله [الإله المسيحي الثالثي] بحكم صفاته غير كلي القدرة. رغم ذلك، فإن صفة الثالثية وصفة كلية القدرة صفتان أساسيتان للإله المسيحي. بالتالي فوفقا لتعريف تيليبيرو فإن الإله المسيحي لا يمكن أن يوجد.

ألا يمكن أن يُجادل كذلك بأن كلية قدرة الله تتعارض مع بعض صفاته الأخرى، مثل معرفته الكلية وحضوره الكلي؟ كمثال، ألا يمكن أن يجادل المرء بأن كائنا كلي القدرة [ما] يستطيع التسبب في الحالة (حيث أن: غمر الوادي تسبب به على نحو مباشر أو غير مباشر كائن لم يكن كلي المعرفة قط)؟ في هذه الحالة، فإن كلية القدرة وكلية المعرفة سيبدوان متعارضين. سيبدو أيضا أنه يمكن تقديم جدييات مشابهة للبرهنة

على أن صفات إلهية أخرى _مثل الحضور الكلي_ متعارضة مع القدرة الكلية. رغم ذلك، قال تيليبيرو أن تلك التعارضات مُستشكَّلة. مورداً جدلية Thomas Reid تُمس ريد بأن كائنا [ما] كلي القدرة يجب أن يكون أيضاً كلي المعرفة، جادل تيليبيرو كذلك بأنه قد جودل _رغم أنه لم يقل من قِبَل مَنْ ٣٦_ بأن الحضور الكلي يمكن أن يُحلَّل ويُفهم على أنه وظيفة للقدرة الكلية والمعرفة الكلية. وقال بأنه "لو أن هذه الحجج صحيحة، فإن كائنا [ما] "أعزل أو مجرداً" على نحو ظاهري سوف يمتلك أيضاً صفاتٍ مثيرة للاهتمام لاهوتياً مثل المعرفة الكلية والحضور الكلي" ٣٧. واستنتج بالتالي أن القدرة الكلية قد تكون متوافقة على الأرجح مع المعرفة الكلية والحضور الكلي.

إن الـ (لو) في هذا الاقتباس السابق هي لو كبيرة. فكما قد رأينا، فإن فرضية أن القدرة الكلية تستلزم المعرفة الكلية غير معقولة في حد ذاتها. على نحو غير مفاجئ، فإن المحاولات المتطورة المعاصرة لرتشرد سونبرن Richard Swinburne ٣٨ لتحليل القدرة الكلية والمعرفة الكلية لا تحاول الاستدلال على المعرفة الكلية من القدرة الكلية ٣٩. علاوة على ذلك، بما أنه غير معقول أن القدرة الكلية تستلزم المعرفة الكلية، وبما أن الحضور الكلي _وفقاً لتشارلز تيليبيرو_ وظيفة للقدرة الكلية والمعرفة الكلية، فإنه غير معقول أن القدرة الكلية تستلزم الحضور الكلي. بالتالي، ما لم يقدم تيليبيرو أسباباً أفضل، فإنه توجد حجة قوية من حيث الأدلة الأولية للافتراض بناء على تعريفه _كما هو الحال مع التعريفين الخاصين بسونبرن وماقروودز_ بأنه لو أن الله كلي القدرة، فإنه لا يستطيع امتلاك صفات أخرى مترافقة مع [مفهوم] الله. وعلى وجه الخصوص، لا يستطيع الله أن يكون كلي المعرفة وكلي القدرة.

ماذا عن توافق قدرة الله الكلية مع خيريته [=صلاحه] الغير محدودة؟ ألا يستطيع المرء أن يجادل بأن بأن كائنا [ما] كلي القدرة يستطيع التسبب في الحالة (حيث أن: غمر الوادي بالماء تسبب به على نحو مباشر أو غير مباشر كائنٌ لم يكن خيراً على نحو غير محدودٍ قط)؟ لو أن الإجابة نعم، فهذا سيبدو أنه يبرهن على أن كائنا

[ما] كلي القدرة لن يستطيع أن يكون خيرًا على نحو غير محدود. وبما أن الله [المزعوم] خَيْرٌ على نحو غير محدود دائماً، فإنه لا يستطيع التسبب في الحالة محل الكلام. لكن لو أن الإجابة لا، فمن ثَمَّ كيف سيكون الكائن كلي القدرة؟ سيكون هناك شيء لا يستطيع فعله والذي يمكن أن يفعله كائن أقوى.

ردًا على هذا النوع من المشاكل، قد يجادل تيلييفيرو بأن الله قادر على التسبب في الحالة السابقة لكنه يختار ألا يقوم بذلك ٤٠. ما إذا يكون هذا جوابًا كافيًا هو أمرٌ غير واضح، لكن حتى لو كان كذلك_ فإنه يمكن بالتأكيد تعديل المثال لتقويض هذا الرد. قد يسأل المرء الآن ما إذا كان كائنٌ كلي القدرة يستطيع أن يتسبب في الحالة (حيث أن الحالة هي أن غمر الوادي تسبب به على نحو مباشر أو غير مباشر كائنٌ لم يكن خيرًا على نحو غير محدود قط ولا يستطيع اختيار التسبب في الحالة المذكورة). سيبدو أن الإجابة هي نعم، إذ لو أجاب المرء بلا، فإن المرء سيمكنه تصور الكائن ك- والذي يمتلك كل القوة الخاصة بالكائن الكلي القدرة المزعوم ك لكنه يستطيع كذلك التسبب في الحالة المذكورة آنفًا. بالتالي فإن الكائن ك- سيمتلك مدى أكبر من القوة مما يمتلك الكائن ك، وبحكم صفاته سيكون الكائن ك غير كلي القدرة.

يجب أن أخلص إلى أنه وفقًا لتعريف تيلييفيرو، فإن العديد من صفات الله متعارضة بعضها مع الآخر. بالتالي، فلو كان تعريفه مقبولًا، فإن الله لا يوجد.

تعريف جيروم جِلْمَن Jerome Gellman

عرّف جيروم جِلْمَن كلية القدرة بالتعريف التالي:

(التعريف رقم ح): يكون الشخصُ كلي القدرة لو أن (١) الشخص يستطيع التسبب في أي حالة يمكن منطقيًا بالنسبة له التسبب بها حيث (٢) لا توجد حالة تتسم بأنه

(أ) يكون من الممكن منطقياً بالنسبة للشخص التسبب بها (ب) مع كون تسبب أي فاعل فيها يستلزم النقص [عدم الكمال] فيه و(٣) لا توجد حالة تتسم بأنه (أ) يكون من المستحيل منطقياً بالنسبة للشخص التسبب بها (ب) مع كون استحالة التسبب بها بالنسبة للشخص تستلزم النقص [عدم الكمال] في الشخص.

وفقاً لجلمن، فإن الشرطين (١) و(٢) لازمان للأسباب التالية: فبدون الشرط (٢) سيضطر المرء إلى القول بأنه لأن الله لا يستطيع أن يأتّم فإنه ليس كلي القدرة. لكنّ وفقاً لجلمن فإن افتقاد الله للقدرة على الإثم لا تستلزم أي نقص [عدم كمال] في الله. بل على النقيض، فإن القدرة على الإثم كانت تستلزم نقصاً. وأيضاً، يبدو أن الشرط (٣) يستبعد حالة حاك الأذن المناقشة أعلاه، رغم أن جلمن لم يعالجها على نحو صريح. بالتالي فإن الاستحالة المنطقية لقدرة حاك الأذن على القيام بكثير من الأشياء سيستلزم نقصاً فيه. بالتالي، لا يمكن القول عن حاك الأذن أنه كلي القدرة.

ورغم أن جلمن لا يجادل على نحو صريح على ما يلي، فيبدو أن شرطه الثاني يستبعد أحد أنواع المشاكل التي تواجهها التعاريف الموردة الأخرى لكلية القدرة. كمثال، فلنعتبر أن الحالة تسبب بها سواءً على نحو مباشر أو غير مباشر كائن لم يكن كلي المعرفة قط. فرغم أن التسبب في هذه الحالة سيكون ممكناً منطقياً، فإن هذا سيعني أن أي كائن تسبب في الحالة كان سيكون لديه نقص، وهو هنا تحديداً: افتقاد المعرفة الكلية. بالتالي سيبدو أن القدرة الكلية لا تتعارض مع المعرفة الكلية. يمكن إنشاء جدلية مشابهة للبرهنة على أن القدرة الكلية لا تتعارض مع صفات أخرى لله والتي تُعتبر كمالاتٍ له.

ما هي صفات الله التي تُعتبر كمالات [جمع كمال]؟ أكونه ثالثاً؟ أم كونه إله اليهودية؟ أم كونه الإله الذي أعلن عن نفسه في كتاب المورمون؟ لا يذكر عادةً اللاهوتيون صفات كهذه عندما يدرسون كمالات الله. إن لم تُعتبر أي من هذه الصفات كمالاتاً لله، فبالتالي يستطيع كائن كلي القدرة أن يتسبب في حالة يتسبب بها

سواء على نحو مباشر أو غير مباشر كائن لم يمتلك هذه الصفات قط. فلنفترض أن كونه المعلن عن نفسه في كتاب المورمون لا يُعتبر كملاً لله. بالتالي سيستطيع المرء أن يبرهن على أن الله لا يمكن أن يكون كلي القدرة ويكون [في نفس الوقت] الإله المعلن عن نفسه في كتاب المورمون. يمكن تقديم جدليات مشابهة بالنسبة للصفات الأخرى التي لا تُعتبر كمالات. رغم أن هذا قد لا يبرهن على أن مفهوم الله متناقض في حد ذاته، فإنه يبرهن بالفعل على أن وجود الله متناقض مع تنوع واسع من المعتقدات التي يعتنقها ملايين المؤمنين الدينيين.

أقر جل من أن هناك صعوبات في مفهوم الكمال الذي يلعب دوراً كبيراً في تعريفه، لكنه جادل بأنه لا ينبغي تضخيمها. بالمعنى الديني، فإن الكمال "نو علاقة باستحقاق العبادة، وإن الكائن الكامل المحتمل يمثل الحالة القصوى الممكنة لاستحقاق العبادة" ٤٢. رغم ذلك، لم يقدم جل من أي تحليل أياً ما كان لما يعنيه القول بأن كائننا [ما] مستحق للعبادة. وكما رأينا في تفحصنا في تعريف سونبرن للقدرة الكلية، فإن الالتجاء إلى استحقاق العبادة قد لا يساعد هنا، لأن هذا المفهوم نفسه متناقض منطقياً.

بالإضافة إلى ذلك، يبدو أن جل من افترض أن استحقاق العبادة شيء مُتفقٌ عليه. ورغم أن هذا قد يكون واضحاً في بعض السياقات، فإنه يبدو أن هناك خلافاً واسعاً في الكثير من السياقات الدينية. يعبد الناس المتدينون العديد من الكائنات ذات الصفات المختلفة جداً. تعبد بعض الطوائف الشيطان، أمير الظلام؛ وكان الجريكيون [=اليونان] القدماء يعبدون آلهة ذات أشكال جسدية؛ ويعبد الأميون الجهلة الأصنام. إن مواضيع عبادة الكثير من ناس العالم محدودة ومُحددة وتتناقض بحدة مع الكائنات الغير محدودة التي يقترحها الفلاسفة واللاهوتيون كمواضيع للعبادة. في الواقع، بالنسبة للكثير من الناس فإن فكرة أن موضوع العبادة الصحيح هو كائن غير محدود وكلي الخيرية والقدرة والعلم وغير ذي جسد وما إلى ذلك ليست واضحة. بدون تحليل واضح ما لاستحقاق العبادة، فإن نسبية العبادة واستحقاقها في الممارسات الدينية الفعلية يحول دون أن يكون تفسيراً وتحليلاً للكمال على النحو

الذي قصده جلّ من. بالتالي فإن الاستعانة بهذا المفهوم غير ذات فائدة في فهم مفهوم الكمال.

علاوة على ذلك، فإن التوجه إلى مفهوم الكمال مباشرة غير مفيد. فما يُعتبر صفة ستزيد من كمال نوع من الكائنات لن يُعتبر صفة ستزيد من كمال نوع آخر ٤٣. إن كمال جزيرة كماوى سوف يتأثر بـ ويعتمد على عدد النخيل والأيام المشمسة، لكن هاتين الصفتين ستكونان عديمتي العلاقة بكمال لعبة مباراة شطرنج أو كمال حملة عسكرية. حتى كمال كائنٍ واعٍ [ما] يتنوع وفقًا لنوع الكائن الواعي. إن كمال المتخصص في المنطق سيتأثر بـ ويعتمد على صفات قد لا تكون ذات علاقة بكمال الفنان. في الواقع، فإن الصفات التي ستزيد من كمال متخصص المنطق قط تكون متعارضة مع الصفات التي ستزيد من كمال الفنان.

اللاهوتيون الذين ينشؤون فكرةً عن كائن كامل؛ كائن كلي القدرة والمعرفة والخيرة وغير ذي جسد وغير متغيّر وما إلى ذلك، يقومون بذلك في جو منعزل ليس له كبيرُ علاقةٍ بما ندعوه بالكمال في سياقات أخرى. كمثال، الله _ الكائن الكامل [المزعوم] _ لا يستطيع امتلاك بنية جسدية متسمة بالكمال حيث أن الله لا يمتلك جسدًا على الإطلاق. هل هذا تقييد وعجز لله؟ إن الرد المعتاد من قِبَل الفلاسفة الدينيين واللاهوتيين هو أنه ليس كذلك، بما أن عجز الله عن الفوز في تنافس على الكمال الجسدي لا يؤثر على استحقاقه للعبادة. لكننا نستطيع الآن إدراك المشكلة في ردّ جلّ من، لأن افتقاد الجسد قد يؤثر سلبيًا على نحو مرجّح على ما إذا كان الله يمكن أن يعبدّه الناس الذين للجسد لديهم أهمية دينية خاصة. وأيضًا، فإن الادعاء بأن افتقاد الله لجسدٍ لا يؤثر سلبيًا على كماله يتضح أنه حقيقة مبتدلة؛ فبالطريقة التي يصف بها الفلاسفة الدينيون واللاهوتيون كمال الله فإنه يجب أن يكون غير ذي جسدٍ لكي يكون كاملاً. لقد عرّف كمال الله لأغراض اصطلاحية وسياقات معيّنة مقيدة محدودة جدًا. أما في سياقات كالتنافس الرياضي، فإن افتقاد الجسد _ أبعد ما يكون عن الإضافة إلى كمال كائنٍ _ سيكون نقصًا.

لكن أليست بعض صفات كمال الله ذات علاقة بأي سياق؟ بالتأكيد، سيُقال أن عجز الله عن الإثم ذو علاقة. رغم ذلك، فإن قليلا من التفكير يثبت أن حتى هذا ليس ما عليه الحال. كمثال، في سياق التعليم الأخلاقي فإن الشخص الذي لا يمتلك القدرة على الإثم لن يكون نموذجا وظيفيا كاملا. في هذه الحالة سيحتاج الأمر إلى شخص يستطيع فعل الإثم ويفعله أحيانا، لكنه ينتصر عادةً على الإغراء. إن شخصا ما لا يستطيع الإثم أبداً كان سيكون بعيداً ومختلفاً للغاية بحيث كان سيبدو بعيداً عن الإدراك وغير محفّز [مشجّع].

تعليقات مشابهة تنطبق على صفات إلهية أخرى. فالمعرفة الغير محدود لن تكون البتة صفة للمستكشف المتسم بالكمال، حيث أن الغرض الرئيسي للاستكشاف هو اكتشاف الأشياء، وامتلاك صفة المعرفة الكلية سيجعل الاستكشاف غير ذي جدوى. إن أحد الشروط الضرورية لمستكشف متسم بالكمال هو الرغبة القوية في اكتشاف أشياء معينة غير معروفة. هذا الشرط الضروري سيَقْوُض لو أن المستكشف كلي المعرفة.

كان المرء سيفترض أن القدرة الكلية ستكون في أي سياق صفة تزيد من كمال الشخص الذي يمتلكها، لكن الأمر ليس كذلك. إن متافسا رياضيا كلي القدرة ليس منافسا متسما بالكمال على الإطلاق. ف شخص كهذا يستطيع كسر كل الأرقام القياسية المسجلة ويهزم كل الآتين الذين ليسوا كليي القدرة. لكن مهما كان ما يتضمنه التنافس الرياضي من أشياء أخرى، فإنه يتضمن الكفاح، والتغلب على الصعوبات، والنضال لتحقيق مفاخر التفوق. لن يتضمن كون الشخص متافسا رياضيا كلي القدرة أيّا من هذا.

مع وضع هذه الأفكار في أذهاننا على نحوٍ وطيّد، فلنعد إلى التعريف رقم (ح).
تمعن في الشرط (٢)، والذي يقول أنه لا توجد حالة تتسم بأنه (أ) يكون من الممكن

منطقيًا بالنسبة للشخص التسبب بها (ب) مع كون تسبب أي فاعل فيها يستلزم النقص [عدم الكمال] في أي فاعل. وكما قد رأينا، فكمثال، لو أن أي فاعل هو رياضي ما والشخص هو الله، فبالتالي توجد حالة مستحيل على الله التسبب فيها، ولو أن الرياضي يستطيع التسبب فيها فإن هذا سيسبب نقصا للرياضي. بالتالي فإن الله ليس كلي القدرة وفقًا للشرط (٢).

تمعن في الشرط (٣) والذي يقول أنه لا توجد حالة تتسم بأنه (أ) يكون من المستحيل منطقيًا بالنسبة للشخص التسبب بها (ب) مع كون استحالة التسبب بها بالنسبة للشخص تستلزم النقص [عدم الكمال] في الشخص. لكنه يستحيل منطقيًا على الله الفوز في تنافس جسدي رياضي، وفي بعض السياقات فإن هذا العجز سيكون نقصًا في الله. فقط بسبب المعنى الاصطلاحي للفظ "الكمال" الذي يستعمله الفلاسفة الدينيون واللاهوتيون لم يُدرَك هذا. بالتالي فإن الكمال في سياق النقاشات والمباحث اللاهوتية هو مصطلح فني، له معنى اصطلاحى خصوصي. مع مراعاتنا لهذا، فيمكن للمرء إعادة صياغة تعريف جلمن كالتالي:

(التعريف رقم ح -): يكون الشخصُ كليَّ القدرة لو أن (١) الشخص يستطيع التسبب في أي حالة يمكن منطقيًا بالنسبة له التسبب بها حيث (٢) لا توجد حالة تتسم بأنه (أ) يكون من الممكن منطقيًا بالنسبة للشخص التسبب بها (ب) مع كون تسبب أي فاعل فيها يستلزم أن الفاعل أقل من كلي الخيرية والقدرة والعلم وغير ذي جسد وما إلى ذلك، و (٣) لا توجد حالة تتسم بأنه (أ) يكون من المستحيل منطقيًا بالنسبة للشخص التسبب بها (ب) مع كون استحالة التسبب بها منطقيًا بالنسبة للشخص تستلزم أن الشخص أقل من كلي الخيرية والقدرة والعلم وغير ذي جسد وما إلى ذلك.

بافتراض هذا الفهم لكلية القدرة، فإنه يستحيل أن يمكن أن تتعارض كلية قدرة الله مع كلية علمه وخيريته وكونه غير ذا جسد، وما إلى ذلك. يستبعد التعريف التعارض. مع ذلك، فإن التعريف (ح -) ليس ما يُقصد عادةً بكلية القدرة. لقد أُعطي لكلية

القدرة معنى اصطلاحى لتجنب نوع المشاكل التى ندرسها. من ناحية أخرى، كما قد رأينا، فإن بافتراض فهم أقل اصطلاحية للكمال، لن يمكن أن يقال عن الله [المزعوم] أنه كلى القدرة.

أخلص إلى أنه وفقا لتعريف جلمن، فإما أن الله ليس كلى القدرة وبالتالي لا يوجد، أو بخلاف ذلك أن المعنى الذى وفقا له هو كلى القدرة هو معنى اصطلاحى يبدو أنه مزال مسحوب بعيداً عما يُقصد به عادةً.

خلاصة

لقد رأينا أن هناك سببا وجيها جدا للافتراض بأن المفهوم التقليدي عن الله متناقض منطقيا و _بالتالى_ فالله لا يوجد. لذلك، فإن الإلحاد الموجب [المتيقن] بمعنى إنكار وجود كائن كلى المعرفة والقدرة وكامل أخلاقيا وحر بالكامل هو بالفعل مُعَلَّلٌ. وكما قد اقترحتُ، فإن هناك طرقا للهرب من هذه النتيجة، لكنها تُشترى بثمن باهظ. إن جدالى يعتمد _بالتأكيد_ على تحليل الصفات التقليدية لله ككلية المعرفة والقدرة والكمال الأخلاقى والحرية، والذى قد يرفضه المؤمنون. فإن رفضوا تحليلي، فإن عبء المسؤولية يقع عليهم لتقديم تحليل ليس فيه مشاكل مشابهة.

وبافتراض أن المؤمنين قبلوا التحدي. فكما وضَّح سونبرن فإنه توجد صعوبات شديدة في إثبات أن أي جملة متسقة منطقيا ٤٤. فمهما كان عدد البيانات التي تتضمنها الجملة، فقد يظل هناك تناقضا رغم ذلك تتضمنه الجملة والذي لم يُسلط عليه الضوء بعدُ. عالِج سونبرن هذه المشكلة على النحو التالي: أولاً، جادل بأن البيان [الجملة] ب يُثبت اتساقها لو استلزمته جملة أخرى ج والتي يُفترض أنها متسقة منطقيا. إن المشكلة الآن كيف يستطيع المرء معرفة أن الجملة ج متسقة منطقيا. فلكي يقع المرء ناقدًا بأن الجملة ب متسقة منطقيا، يجب عليه أن يجعل الناقد يوافق على أن الجملة ج _والتي تستلزم الجملة ب_ متسقة منطقيا. لكن هذا قد يكون صعبا أو

مستحيلا. وعلى وجه الخصوص، فإنه يصعب معرفة أي جملة ج تستلزم جملة "الله يوجد" ستكون أكثر اتساقا على نحو واضح للناقد أكثر من جملة "الله يوجد". ثانيا، اقترح سونبرن أن الحجج البديهية الناجحة استقرائيا على صحة الجملة ب يمكن أن تبرهن على نحو غير مباشر على أن الجملة ب متسقة. بالتالي لو كان لدينا دليل فعلي يدعم استقرائيا فرضية وجود الله، فبالتالي سيكون هذا سببا ما للافتراض بأن جملة "الله يوجد" صحيحة و_بالتالي_ ستكون سببا ما للافتراض بأن جملة "الله يوجد" متسقة ٤٥. رغم ذلك، فإن المشكلة في هذا البرهان الاستقرائي الغير مباشر على اتساق جملة "الله يوجد" هي أنه _كما رأينا في الجزء الأول_ لا يوجد سبب استقرائي قوي للاعتقاد بأن الله يوجد. بالتالي فإن هذه الطريقة للبرهنة على اتساق الإيمان قد استبعدتها انتقاداتنا الأبرك للحجج [=الجدليات] الإيمانية ٤٦.

وبافتراض أن جدلياتي فشلت وأن المؤمنين برهنوا _رغم المشاكل المدروسة في هذا الفصل_ أن مفهوم الله متسق منطقيا. فإن هذا ما كان سيبرهن على أن مفهوم الله له أي تطبيق في العالم الواقعي. فالاتساق المنطقي لا يستلزم الصحة، رغم أنه شرط ضروري للصحة. فباعتبار كل شيء، فإن الكثير من البيانات [=الجمل] المشتمة على مفاهيم متسقة تكون باطلة. في الواقع، كما سأبرهن في الفصول من ١٣ إلى ١٨، فإنه توجد أسباب وجيهة للافتراض بأنه حتى لو كان مفهوم الله متسقا منطقيا، فإن الله لا يوجد.

الفصل الثالث عشر

الجدليات الغائية الإلحادية

كما رأينا في الفصل الخامس، فإن الجدلية الغائية التقليدية وصيغها ليست جدلياتٍ [حججاً] سليمة منطقياً لصالح وجود الله. رغم ذلك، فإن ما لم نقدِّره على نحو تامٍّ هو أن نوع الانتقادات للجدلية الغائية التقليدية الذي أنشأه ديفد هيوم يمكن استعماله ضد [فرضية أو زعم] وجود إله عارف بـ وقادر على كل شيء وكلِّي الخيرية. هذا يعني القول بأن جدليات هيوم _ لو فُهِمَت على نحو سليم _ يمكن استعمالها لتأييد الإلحاد المتيقن الموجب بالمعنى الضيق. بعبارة أخرى، فإنها يمكن استعمالها لتأييد إنكار وجود إله الأديان التوحيدية. في هذا الفصل سوف أنشئ وأدافع عن جدلياتٍ [=حجج] من هذا النوع. سوف أدعوها بالجدليات الغائية الإلحادية.

جدلية وسلي سلْمَن Wesley Salmon

بتذكرنا أن شخصية فيلو[ن] في كتاب هيوم (ثلاث حوارات بخصوص الدين الطبيعي) جادلت بأنه لا توجد حجة قوية من التشابه [=القياس] من خلال خبراتنا على الاستنتاج بأن الكون قد خلقه من العدم كائنٌ غير محدود غير ذي جسد. وقال أنه توجد حجة أقوى على أساس التشابه [القياس] من خلال خبراتنا على الاستنتاج بأن الكون قد خلقه من المادة المسبقة الوجود جَمْعٌ من الآلهة المحدودين ذوي الأجساد. لو أخذنا جدلية فيلو[ن] بجدية، فإنها تقترح أن عدم وجود إله الأديان التوحيدية تؤيده الحجج القائمة على القياس من خلال الخبرات.

يمكن فهم حجة [=جدلية] معاصر لوسلي سلْمَن Wesley Salmon على أنها مبنية على هذه البصيرة. استعمل وسلي سلْمَن الاعتبارات الاحتمالية المستمدة من

إعادة صياغة جدلية شخصية فيلو [في كتاب هيوم سالف الذكر] للبرهنة على أن وجود الله غير مُرَجَّح ١. قَدَّر سَلْمُنْ هذه الاحتمالات التالية: (١) أن شيئاً خلقه فاعل واعٍ [مدرِك] يُظهِرُ النظامَ [الانتظام]، و(٢) أن شيئاً لم يخلقه فاعل واعٍ لا يُظهِرُ النظامَ، و(٣) أن شيئاً خلقه فاعل واعٍ، و(٤) أن شيئاً لم يُخَلَقْ على هذا النحو، و(٥) أن شيئاً يُظهِرُ النظامَ، و(٦) وأن شيئاً لا يُظهِرُ النظامَ. بافتراض هذه التقديرات ونظرية Bayes بيز الرياضية [الخاصة باتخاذ القرار والاحتمالات]، جادل سلمن بأنه يُرَجَّح أكثر بكثير أن شيئاً كالكون الغير معروف منشؤه لم يخلقه فاعل واعٍ من أن يكون خلقه فاعل واعٍ.

إن الجدلية _مصاغةً على نحو أكثر رسمية ومنهجية وبتفصيل أكبر_ هي هذه: فلنعتبر (خ) ترمز إلى فئة الأشياء التي خلقها فاعل واعٍ. ولنعتبر (م) تشير إلى فئة الأشياء التي تُبْدي النظامَ. بالتالي فإن:

احتمالية (خ، م) = احتمالية أن شيئاً خلقه كائن واعٍ يُظهِرُ النظامَ.

احتمالية (نقيض خ، م) = احتمالية أن شيئاً لم يخلقه كائن واعٍ يُبْدي النظامَ.

احتمالية (خ) = احتمالية أن شيئاً خلقه كائن واعٍ.

احتمالية (م) = احتمالية أن شيئاً يُبْدي النظامَ.

احتمالية (نقيض خ) = احتمالية أن شيئاً لم يخلقه كائن واعٍ.

احتمالية (م، خ) = احتمالية أن شيئاً يُظهِرُ النظامَ خلقه فاعلٌ واعٍ.

احتمالية (م، نقيض خ) = احتمالية أن شيئاً يُظهِرُ النظامَ لم يخلقه فاعل واعٍ.

وفقاً لنظرية بيز Bayes الرياضية، فإن:

$$\begin{aligned} \text{احتمالية (م، خ)} &= [\text{احتمالية (خ، م)} \times \text{احتمالية (خ)}] \div \text{احتمالية (م)} \\ \text{احتمالية (م، نقيض خ)} &= [\text{احتمالية (نقيض خ، م)} \times \text{احتمالية (نقيض خ)}] \div \\ &\text{احتمالية (م)} \end{aligned}$$

حاول سلمن تقدير الاحتمالات العديدة المتضمنة في هذه النظرية المنطقية. لقد جادل بأنه نظراً إلى العدد الكبير على نحو لا يُصدّق من الأشياء في كوننا التي هي ليست نتيجة وعي، كالمجرات والكواكب والذرات والجزيئات، فإن احتمالية (خ) منخفضة جداً بينما احتمالية (نقيض خ) عالية جداً. بالإضافة إلى ذلك، فقد جادل بأنه رغم أن احتمالية (خ، م) عالية، فإنها ليست قريبة من الانتظام. هذا لأن التصميم الواعي قد يؤدي في الحقيقة إلى الفوضى مثلما يجد المرء في الحرب. وجادل بأن احتمالية (نقيض خ، م) ليست تافهة [قليلة] حيث أن النشوء البيولوجي والتسبب الآلي كثيراً ما ينتجان النظام. جادل سلمن بأنه بالتسليم بهذه التقديرات بـ "إننا في وضع يجعلنا نقول بثقة تامة أن احتمالية (م، خ) منخفضة جداً بالنسبة لأي شيء غير محدّد ٢.

لكن سلمن جادل بأن هذا لا يسوّي المسألة في حالة خلق الكون، حيث أننا نتعامل مع حدثٍ فريدٍ وحيد. حالما كان حدثٌ فريداً محلّ الكلام فإن المرء ينبغي أن يرجع بالحالة إلى أوسع فئة مرجعية متجانسة، أي إلى أوسع فئة لا يمكن تقسيمها إلى فئات أصغر على نحو ذي علاقة. قال سلمن أن هذا حينما يُطبّق على جدلية التصميم، فإن المرء يجب عليه أن يأخذ في اعتباره نوع النظام الذي يُظهره الكون ونوع الخالق الواعي الذي يعتقد المؤمنون أن الجدلية الغائية تبرهن عليه. متبعاً جدلية شخصية فيلو [في كتاب هيوم السالف الذكر]، فقد جادل سلمن بأن المرء لو أخذ هذه الاعتبارات في الحسبان، فبعيدا عن تحسين احتمال استنتاج المؤمنين، فإن الوضع سيصير أسوأ.

كمثال، فإن خالق الكون [المزعوم] يُعتبر روحًا محضًا، إدراكٌ غير ذي جسدٍ. لكن لم ينتج إدراك غير ذي جسد نظامًا في أي مثال في خبراتنا. بالتالي فحيث أن $x \in G$ هي فئة الإدراكات غير ذات الجسد، فإن احتمالية ($x \in G$) = 0. بالإضافة إلى ذلك، بقدر ما يتعلق الأمر بخبراتنا، فإن الأنظمة ذات الأحجام الكبيرة لا ينتجها أبدًا مصممٌ مُفرد. بالتالي فلو أن $x \in M$ هي فئة المصممين المفردين و $M \in K$ هي فئة الأشياء الكبيرة للغاية، فإن احتمالية ($x \in M, M \in K$) = 0. وبما أن الكون شيء ذو حجم كبير فإنه غير مُرجح أنه خلقه مصممٌ مُفردٌ. بالتالي فعندما يأخذ المرء في الاعتبار الخصائص الخصوصية المتضمنة في الحالة الفريدة لخلق الكون، فإن احتمالية أن الكون خلقه كائنٌ واعٍ تصير ضئيلةً إلى درجة التلاشي.

نقد Nancy Cartwright

جادلت Nancy Cartwright بأن سَلْمُنْ قد افترض صحة ما يحتاج إلى إثباته في افتراضه أن المجرات والكواكب والذرات والجزيئات وما إلى ذلك ليست نتيجة تصميم ٣. بالتالي، فإنه لا يستطيع أن يفترض أن احتمالية (x) منخفضة جدًا بينما أن احتمالية (نقيض x) مرتفعة جدًا. وقد جادلت بأنه يصعب في الحقيقة تقدير هذه الاحتمالات استقرائياً لقلة الحالات التي يتفق المؤمن والملحد على أصلها. بالتالي، فلتحديد التكرار الذي تنشأ الأشياء المنظمة وفقاً له من عمليات عشوائية، اقترحت تجربة حاكمة. كمثال، اقترحت أننا يمكن أن نضع أجزاء ساعة في صندوق ونهزه. إن احتمالية جعل الساعة تتجمع بهذه الطريقة وفقاً لنانسي كارتريت Nancy Cartwright _"أقرب ما يمكن إلى الصفر" ٤. وكما أشارت نانسي كارتريت فإن الملحد قد يجادلون أنه بافتراض مليارات السنوات فهناك احتمال كبير أن تتجمع الساعة بهذه الطريقة العشوائية. وقالت لكن ليس هناك سبيلٌ لمعرفة هذا بأي يقينٍ، وإنه من الأفضل استعمال النتائج التجريبية. بناءً على هذه النتائج، وعلى النقيض من ادعاء سلمن، فإن احتمالية (x, M) أعلى بكثير من احتمالية (نقيض x, M).

رد سَلْمِنْ

ردًا على نانسي كارتريت^٥، جادل سلمِنْ بأن التجربة المقترحة غير ذات صلة. وجادل بأنه لم يفترض قط أن الساعات ومصنوعات البشر الأخرى يمكن أن تنتج عن أسباب غير واعية، وقال: "لقد أسندتُ حجتي على أشياء مثل الذرات والجزيئات والنجوم والمجرات"^٦. وقال سلمِنْ أنه وفقا لأفضل المعارف عن العلوم الكونية، فإن "كل شيء بدءًا من الذرات إلى المجرات" قد شكّل بدون تصميمٍ واعٍ. وأضاف سلمِنْ أنه رغم أن علم الكون ليس علما تجريبيًا، فإنه "قد أنشأ على أساس الفروع العلمية الفيزيائية، كالديناميكا الحرارية وميكانيكا الكم، والتي تؤيدها على نحو شامل الأدلة التجريبية"^٧.

تقييم النقاش [الجدال]

هل رد سَلْمِنْ على اتهام نانسي كارتريت له بأنه قد افترض صحة ما يسعى إلى إثباته؟ ما الذي يعنيه تعبير يفترض صحة ما يسعى إلى إثباته [أو بترجمة حرفية للتعبير الإنجليزي: شحت مما يُتطلَّب إثباته_م]. حسبما يُفهم هذا التعبير عادةً، فإن الشحانة مما يُسعى إلى إثباته تعني افتراض [صحة] ما يُفترض بالمرء إثباته. سلمِنْ كان يسعى للبرهنة على أن كون الكون لم يصممه كائن واعٍ مُرجَّحٌ، فافتراض في مقدماته أن الذرات والجزيئات والمجرات ليست نتيجة تصميم واعٍ. هذا ليس ما كان يسعى إلى البرهنة عليه ما لم يفترض المرء أن الكون ليس أكثر من ذرات وجزيئات ومجرات. لكن ليس واضحًا أن سلمِنْ افترض هذا. على أقل تقدير، فإن نقد نانسي كارتريت مُساءً تصنيفه. رغم ذلك، يمكن فهم كارتريت على أنها قالت بوضوح أن بعض مقدمات سلمِنْ المنطقية غير معللة ولا يمكن تعليلها سوى بالدليل القائم على التجارب التي يستحيل تقريبًا الحصول عليها. لكن سلمِنْ قدم دليلًا تجريبيًا غير مباشر من خلال علم الكون العلمي لتأييد المقدمات التي تشككت فيها كارتريت. فما لم تجد كارتريت مشاكل في هذا الدليل فسيبدو ليس فحسب أن ما يُسعى إلى إثباته

لم يُفترض صحته مقدّمًا ويُشخّذ منه على نحو واضح، بل وأن المقدمات محل الجدل لها درجة قوية من تأييد التجارب القائمة على الملاحظة [الإمبريقية] ٨. وبالتسليم بهذه المقدمات، فإنه لا يُرجّح أن الكون قد خلقه كائن واعٍ.

علاوةً على ذلك، فحتى لو كان سلمن قد افترض صحة ما يحتاج إلى إثباته في افتراضه أن الذرات والجزيئات والمجرات ليست نتيجة قوة واعية، أو لو كان على الأقل لم يقدم تأييدًا كافيًا على هذا الافتراض، فإن جدليته القائمة على صفات خاصة للكون وللخالق المزعوم لهذا الكون لن تتضرر. فلنتذكر أنه جادل بأن:

احتمالية (خ غ) = ٠

احتمالية (خ م، م ك) = ٠

يصعب معرفة أي من هذه المسائل قد افترضَ صحتها مقدّمًا أو لماذا ليست هذه الافتراضات معلّلة من خلال خبراتنا. فالخبرات تعلمنا أنه لا توجد أشياء غير ذوات أجسام. وكما عبّر سلمن عن الأمر: "في أي مثال ضمن خبراتنا..... لم ينتج إدراك غير ذي جسد أي نوع من المصنوعات. سواءً أكان يُظهر [المصنوع] النظام أم لا. في الواقع، حيث أن الوعي غير ذي الجسد لم يعمل قط على أي نحو، في حدود أفضل معرفتنا، فإننا يجب أن نستنتج من خلال خبراتنا أنه بالنسبة لمثل هذا النوع من الوعي، فإن احتمالية (خ غ) = ٠، واحتمالية (خ م) ببساطة غير محدّدة" ٩. علاوةً على ذلك، فإن الخبرات تعلمنا أن قوة كائن واحد لا تنتج الأشياء الكبيرة للغاية ذات النظام، أي أن احتمالية (خ م، م ك) = ٠. باستبدالها بصيغة نظرية بيز نحصل على النتيجة التالية: احتمالية (م، خ) غير محدّدة و احتمالية (م ك، خ م) = ٠. بالتالي، في ضوء خبراتنا فإن احتمالية أن كائنًا مفردًا غير ذي جسد خلق الكون "أقرب ما يمكن إلى الصفر". احتمالية (م ك، خ م) = ٠ وتنتج هذه النتيجة عند الاستبدال بنظرية بيز، واحتمالية (خ م) = ٠ وهذا ينتج مباشرةً بدون حاجة إلى الاستبدال.

لذلك أستنتج أنه ما لم يُقدّم تفنيّد أفضل، فإن جدلية سلمن تقدم أسباباً قوية للافتراض بأن الله [المزعوم] لم يخلق الكون.

توسعة الجدلية

لو أعيدت صياغة وتوسعة جدليات سلمن بخصوص الصفات الفريدة لله [المزعوم]، فإنها ستقدم حجة استقرائية قوية لصالح الإلحاد الموجب [المتيقّن] بالمعنى الضيق له ١٠. إله الأديان التوحيدية شخصٌ كلي القدرة والمعرفة والخيرية وغير ذي جسد خلق الكون من العدم. لو أمكن البرهنة في ضوء الأدلة على أن كائناً كهذا غير مُرجّح، فمن ثم سيكون إنكار وجود إله الأديان التوحيدية مُعلّلاً. وبالتالي، سيكون الإلحاد الموجب بمعناه الضيق مُعلّلاً.

الصيغة العامة التي تتخذها الجدلية الموسّعة هي كالتالي:

- (١) في ضوء خبراتنا، فإن الأشياء المصنوعة من النوع ن والتي فُحصت تكون دائماً (أو دائماً تقريباً، أو في العادة) قد صنعها كائن (أو كائنات) لها الصفة ص.
- (٢) الكون شيء مصنوع.
- (أ٢) لو أن الكون شيء مصنوع، فهو من النوع ن.

فعلى الأرجح أن:

- (٣) الكون خلقه كائن له الصفة ص.
- (٤) لو أن إله الأديان التوحيدية له وجود، فبالنّسبة فإن الكون لم يخلقه كائنٌ له الصفة ص.

(٥) بالتالي، فإن إله الأديان التوحيدية لا يوجد.

يتخذ الجزء الأول من الجدلية شكل حجة استقرائية مقبولة. يُسمَّى الاستدلال من المقدمات (١) و(٢) و(أ٢) إلى وعلى النتيجة (٣) أحياناً بالاستدلال التنبئي، إذ يمضي من صفة يتشاركها كل أو معظم الأفراد المفحوصين لمجموعةٍ إلى فردٍ ما غير مفحوص له هذه الصفة. إن المقدمات (١) و(٢) و(أ٢) لا تستلزم (٣)، بل يعلن (٣) مرجحةً فقط. من ناحية أخرى، فإن (٣) و(٤) لا تستلزم (٥). رغم ذلك، فبما أن (٣) مرجحةٌ وهي إحدى المقدمات المستعملة للاستدلال على (٥)، فإن (٥) ليست مبرهناً عليها بيقينية. المقدمة (١) مبرهنٌ عليها من خلال الملاحظة التجريبية [الإمبريقية]. أي أنه في كل الحالات التي لاحظناها، فإن الأشياء المصنوعة ذات النوع المعين صنعها كائن أو كائنات ذات صفات معينة. والمقدمة (٢) يفترضها المؤمنون. والمقدمة (أ٢) معللة ما لم نمتلك دليلاً مستقلاً على أن الكون لا ينبغي أن يُصنَّف على أنه شيء من النوع ن. والمقدمة (٤) حقيقة صحيحة بالضرورة؛ فبالنظر إلى فهمنا المعتاد للفظـة "الله" فإنها صحيحة بطبيعتها. فلنتمعن الآن في بعض عناصر هذه الجدلية.

الجدلية من خلال عدم امتلاك الجسد

كما قد رأينا، يعتقد المؤمنون أن الله شخصٌ غير ذي جسد والذي خلق الكون ١١. تشكك بعض النلس فيما إذا يكون مفهوم الشخص العديم الجسد ذا معنى [أم لا] و— إذا كان ذا معنى— ففيما إذا يكون متسقاً منطقياً [أم لا]. في الجدلية الحالية سأفترض أن المفهوم ذو معنى ومتسق منطقياً معاً. إن الجدلية تجادل بأنه من غير المرجح أن كائنًا غير ذي جسد قد خلق الكون، وبما أن هذا غير مُرجَّح، فإن وجود الله لا يُرجَّح.

تمضي الجدلية كالتالي:

(١) في ضوء خبراتنا، فإن كل الأشياء المصنوعة من الأنواع التي تفحصناها حتى الآن قد صنعها كائن أو أكثر من الكائنات ذوي الأجساد. (الدليل الإمبريقي [=القائم على الملاحظة])

(٢) الكون شيء مصنوع [مخلوق]. (افتراض)

(أ٢) لو أن الكون شيء مصنوع [مخلوق]، فبالتالي فهو من نفس نوع الأشياء المصنوعة التي تفحصناها حتى الآن. (الدليل الإمبريقي)

على الأرجح فإن:

(٣) الكون خلقه كائن أو أكثر من الكائنات ذوات الأجساد (من خلال المقدمات (١) و(٢) و(أ٢) من خلال الاستدلال التنبئي).

(٤) لو أن إله الأديان التوحيدية يوجد، فبالتالي فإن الكون لم يخلقه كائن ذو جسد. (حقيقة صحيحة بالضرورة [متعلقة باعتقادات تلك الأديان])

(٥) لذلك، فإن إله الأديان التوحيدية لا يوجد. (بناء على المقدمتين (٣) و(٤) من خلال إنكار السالفة أو الشرط من خلال إنكار النتيجة الناتجة [الإنكار من خلال الإنكار modus tollens])

بما أن المقدمتين (٢) و(٤) تبدوان غير مستشكلتين وأن الاستدلال الاستنتاجي من (٣) و(٤) على (٥) يبدو ليس محلاً للجدل، فلنركز على المقدمتين (١) و(أ٢) والاستدلال من خلال المقدمات (١) و(٢) و(أ٢) على (٣).

فلنتمعن في المقدمة (١). ما الاعتراضات الممكنة التي قد توجد على هذه المقدمة؟ أحد الاعتراضات التي يمكن إثارتها هو أن المقدمة (١) تفترض صحة ما يُتطلب

إثباته ضد الإيمان بافتراض ما يُحتاج إلى إثباته؛ وهو أنه لو كان الكون مخلوقا، فإنه لم يخلقه كائن غير ذي جسد. قد يقال أن هذا افتراضٌ فعلياً في المقدمة (١)، إذ قد افتُرض أن كل الأشياء المصنوعة المخلوقة صنعها كائن أو أكثر من الكائنات ذوات الأجساد. رغم ذلك، فإن هذا الاعتراض مخطئ. فالمقدمة (١) لا تقتض أن كل الأشياء المصنوعة صنعها واحد أو أكثر من الكائنات ذوات الأجساد. بل هي تقول بوضوح أنه _يقدر ما يمكننا أن نقول [نقرر] من خلال خبرتنا_ فإن كل الأشياء المصنوعة من الأنواع التي تفحصناها حتى الآن قد صنعها واحد أو أكثر من الكائنات ذوات الأجساد.

قد توجد حالات لا يوجد فيها دليل فيما يتعلق بما إذا كان شيء ما قد صنعه كائن ما أو أكثر ذوات أجساد [أم لا]. ربما في حالة الكائنات المتعضية الحية لا نملك هذا النوع من الأدلة. ربما يكون هذا صحيحاً أيضاً في حالة النجوم والذرات. لكن من ثم مجدداً _بأخذنا في الاعتبار رد سلمن على كارتريت_ فلعلنا نملكه. لغرض هذه الجدلية فإن هذا يحتاج أن يكون واضحاً محسوماً: ما هو واضحٌ هو أنه في كل الحالات غير المتجادل فيها الخاصة بالأشياء المصنوعة، فإن تلك الأشياء قد صنعها صنعها واحد أو أكثر من الكائنات ذوات الأجساد. أو بالتعبير عن الأمر على نحو مختلف قليلاً: نحن لا نعرف حالات صنع فيها شيئاً واحداً أو أكثر من كائناتٍ غير ذوات أجساد.

إن خبرتنا لا تستبعد احتمالية [وجود] شيء صنعه كائنٌ غيرٌ ذي جسدٍ. في الواقع، قد تكون بعض الأشياء التي نراها يومياً من هذا النوع. لكننا لا نملك خبرة لتأييد الاعتقاد بأنه توجد تلك الأشياء. لقد رأينا الأشياء المصنوعة الكبيرة والقديمة والحديثة والمعقدة والبسيطة وما إلى ذلك والتي صنعها واحد أو أكثر من الكائنات ذوات الأجساد. لكننا لم نرَ أي أشياء كبيرة أو جميلة أو يصعب فهمها وما إلى ذلك صنعها كائن أو كائنات غير ذوات أجساد. إن الكون كبير وقديم ومعقد وما إلى ذلك. لا نستطيع ملاحظة ما إذا كان قد خلقه واحد أو أكثر من الكائنات ذوات أو

غير ذوات الأجساد. لكن من خلال الأدلة التي نمتلكها بالفعل، يمكننا الاستدلال على أنه لو كان مخلوقا، فقد خلقه على الأرجح واحد أو أكثر من الكائنات ذوات الأجساد. بالتالي لا يوجد سبب للافتراض بأن ما يُحتاج إلى إثباته قد افترضت صحته مقدماً وشُحِتَ منه. فنحن لا نفترض أن الكون خلقه أو أكثر من الكائنات ذوات الأجساد. بل نحن نستدل على هذا من خلال الأدلة المتاحة.

قد يُجادل أيضا بأن المقدمة (١٢) مشكوك فيها، وبالتالي فإن الجدلية تفشل. فيقال أن الكون فريد، إنه واحدٌ من نوعه [لا مثيل له]. نتيجة لذلك، فإنه خطأً وضعه في نفس الفئة مع الأشياء الأخرى المصنوعة. كمثال، فإن الكون أكبر وأقدم وأعقد على نحو لا نهائي أكثر من أي شيء مصنوع قد كان لنا خبرة به على الإطلاق. بسبب هذه الاختلافات، فإننا لا نملك الحق في تشبيه الكون بنوعيات الأشياء المصنوعة التي نمر بالخبرة بها في العادة.

أيُّ أسبابٍ توجد للافتراض بأن الحجم الضخم أو العمر أو التعقيد الخاص بالكون ذو علاقة. لا يبدو أن هناك أي دليل يؤيد هذا الرأي. كمثال، كلما نتفحص الأشياء الأكبر فالأكبر التي نعرف أنها مصنوعة، فإننا لا نجد أن عدداً يتزايد منها قد صنعتها كائنات غير ذوات أجساد. في الحقيقة، فبقدر ما يتعلق الأمر بالأدلة المتاحة لدينا، فإن حجم الأشياء المصنوعة غير ذي علاقة. إن كل الأشياء المصنوعة من أصغرها (كرأس الدبوس) وحتى أكبرها (كالبارجة الحربية والصاروخ) قد صنعتها كائنات ذوات أجساد. يمكن الإشارة إلى نقاط مماثلة بخصوص العمر والتعقيد. وبقدر ما يتعلق الأمر بخبراتنا، فلا عمر ولا تعقيد الشيء المصنوع ذو صلة بمسألة ما إذا كان قد صنعه كائن غير ذي جسد أم لا. في الواقع، بقدر ما يتعلق الأمر بخبراتنا، فلا توجد صفة لشيء مصنوع ذات علاقة بما إذا كان صنعه كائن غير ذي جسد أم لا. أيّا ما كانت أنواع الأشياء المعروف بأنها مصنوعة والتي تفحصناها، فليس أيٌّ منها يُعرف عنه أنه صنعه كائن غير ذي جسد. يجب أن نستنتج أن هذا الاعتراض لا يبرهن على أن المقدمة (١٢) مقدمة مشكوك فيها.

ختاماً، قد يُجادَل بأن الاستدلال الاستنتاجي من (١) و (٢) و (٢أ) على (٣) ضعيف في كون العينة التي يقوم عليها صغيرة بالمقارنة. فبالنسبة لمعظم الأشياء التي نمر بخبرات عنها في حياتنا، فنحن لا نعرف إن كانت مصنوعة أم لا. إذ أن كل ما نعرفه_ كالذرات والجزيئات والنجوم والكائنات المتعضية الحية وحبّات الرمل_ قد تكون أشياء مخلوقة. مقارنةً بهذه الفئة، فإن فئة الأشياء التي نعرف أنها مخلوقة ضئيلة. إلا أن هذه الفئة الأخيرة هي ما يقوم استدلالنا عليها. كمثال، لو كان لدينا معرفة بما إذا كانت الذرات والجزيئات والنجوم والكائنات الحية المتعضية وحبّات الرمل مخلوقة، فإن عينتنا قد تعطينا على الأرجح أسباباً جيدة للاستنتاج بأن الكون شيء مخلوق. لكننا ليس لدينا هذه المعرفة.

وكما جادل سلمن، فإن النظرية والأدلة العلمية تؤيد بقوة الرأي القائل بأن الأشياء كالنجوم والجزيئات ليست مخلوقة. لكن فلنفترض أن تلك النظرية والأدلة غير موجودة. يجب أن نقيم معتقداتنا العقلانية على أساس الأدلة المتاحة، والتي تشير إلى أن في كل الحالات الغير مثيرة للجدال الخاصة بالأشياء المعروف أنها مصنوعة، فإن تلك الأشياء تكون قد صنعتها كائنات ذوات أجساد. إن عينتنا كانت ستتغير لو سُلِّطَت الأضواء على أدلة جديدة، ولكان اعتقادنا الحالي سيكون غير عقلائي فيما يتعلق بهذه العينة الموسَّعة. إلا أن هذا غير ذي صلة بوضعنا الحالي. إن عينتنا في وضعها الحالي كبيرة ومتنوعة. إنها تتكون حرفياً من مليارات الأشياء المعروف أنها مصنوعة والتي لم يصنعها كائن أو كائنات غير ذوات أجساد ولا تحتوي على شيء مصنوع صنعه كائن أو كائنات غير ذوات أجساد. وبالإضافة إلى ذلك، فإنها تحتوي على أدلة خاصة بكل أنواع الأشياء المعروف أنها مصنوعة. إنه بالتأكيد غير ذي صلة أن العينة كانت ستكون أكبر وأكثر تنوعاً لو _كمثال_ عرفنا أن الذرات والجزيئات والكائنات الحية المتعضية وحبّات الرمل قد خُلِقَت وبالتالي لو كانت هذه الأشياء متضمَّنة في تلك المجموعة [الخاصة بالأشياء المعروف أنها مصنوعة]. إن العينة الأكبر قد تعطينا تأكيداً أكثر في أي استدلال يقوم على

أساسها، لكنها ما كانت ستبرهن على أن استدلال قيم به على أساس عينة أصغر وأقل تنوعا كان غير جدير بالثقة.

وحيث أن الجدلية على أساس عدم امتلاك الجسد لها صيغة جدلية استقرائية قوية، فإن المقدمات المنطقية مؤيدة جيداً، والاعتراضات عليها يمكن مواجهتها، فنخلص إلى أنها جدلية قوية لصالح عدم وجود إله الأديان التوحيدية.

الجدلية على أساس الصانعين أو الخالقين المتعددين

الإيمان التوحيدي هو رأي بأن الله وليس جمعٌ من الكائنات الفائقة للطبيعة هو من يقال أنه قد خلق الكون. إلا أن خبراتنا تدل على أن كل الأشياء الكبيرة والمعقدة تصنعها مجموعة من الكائنات العاملة معاً. رغم أننا ليس لدينا خبرة مباشرة مع خلق مجموعة من الكائنات للكون، فمن خلال خبراتنا يجب أن يستنتج المرء استقرائياً أنه لو أن الكون شيء مخلوق، فقد خلقتة مجموعة من الكائنات. لكن لو كان الأمر كذلك، فبالتالي فإن وجود إله الأديان التوحيدية غير مُرجح. يمكن صياغة الجدلية على نحو أكثر منهجية كالتالي:

(١) في ضوء خبراتنا، فإن كل الأشياء الكبيرة والمعقدة من الأنواع التي تفحصناها حتى الآن تكون قد صنعتها مجموعة من الكائنات العاملة معاً. (دليل إمبريقي [= قائم على الملاحظات التجريبية]).

(٢) الكون شيء مخلوق [مصنوع] (افتراض).

(أ٢) لو أن الكون شيء مخلوق، فبالتالي فإنه شيء مخلوق كبير ومعقد من نفس النوع الخاص ببعض الأشياء الكبيرة والمعقدة المصنوعة التي تفحصناها حتى الآن (دليل إمبريقي).

فعلى الأرجح:

- (٣) الكون خلقته مجموعة من الكائنات العاملة معًا. (بناء على (١) و (٢) و (٣))
بالاستدلال التنبئي).
(٤) لو أن إله الأديان التوحيدية يوجد، فبالتالي فإن الكون لم تخلقه مجموعة من الكائنات العاملة معًا. (حقيقة صحيحة في حد ذاتها).

(٥) بالتالي، فإن إله الأديان التوحيدية لا يوجد. (بناء على (٣) و (٤) من خلال إنكار السالفة أو الشرط من خلال إنكار النتيجة الناتجة [الإنكار من خلال الإنكار (modus tollens)]

كما يُفترض فإن نفس نوع الاعتراضات التي نوقشت للتو فيما يتعلق بالجدلية من خلال عدم امتلاك الجسد يمكن أن تثار ضد هذه الجدلية، ويمكن التخلص منها بنفس الطريقة بالضبط. كمثال، قد يُجادل بأن الكون فريد؛ فهو أكبر وأكثر تعقيدًا على نحو لا نهائي من أي شيء مصنوع معروف. نتيجة لذلك، فإنه لا يمكن تصنيفه مع الأشياء المصنوعة المعروفة الكبيرة والمعقدة. لكن لماذا ينبغي أن يصنع الحجم الأكبر والتعقيد اللانهائيين الخاصين بالكون أي فارق؟ في الواقع، بقدر ما يتعلق الأمر بخبراتنا، كلما ازداد كبر وتعقيد شيء مصنوع ازدادت احتمالية كونه صنعته مجموعة من الكائنات العاملة معًا. إن الأشياء المصنوعة الأكبر والأكثر تعقيدًا كالمدن والبوارج الحربية والمصانع الكهربائية المائية وأنظمة الطرق السريعة بين الولايات أو المحافظات_ كلها حالات صنعها أفراد كثيرون عاملين معًا. في العموم، كلما ازداد كبر وتعقيد الشيء، تُضمّن كائنات أكثر في صنعه. بالتالي فإن اتساع وتعقيد الكون كان سيبرهن ليس على عدم سلامة الجدلية من خلال الصانعين المتعديدين بل على أن خلاصتها مؤيدة على نحو أفضل بكثير مما قد يكون قد افترض المرء. تؤيد هذه الخلاصة عن عدد الكائنات المتضمنة في صنع الأشياء الكبيرة والمعقدة أيضا عينة كبيرة ومتنوعة. إننا نجد أن الأشياء الكبيرة والمعقدة

تصنعها كائنات متعددة في حالات وافرة وفي تنوع واسع من الظروف، كمثال: الأهرامات وسد هوفر [في أمريكا]. يبدو أن هذا صحيح بغض النظر عن ما صُنِعَ منه الشيء وعن الآراء الأخلاقية للمشاركين في صنعه وعن التكنولوجيا التي استعملها الصانعون له.

بالتالي يجب أن نخلص إلى [=نسنتج] أنه يوجد سبب استقرائي قوي لافتراض بأنه لو كان الكون مخلوقاً، فقد خلّقه كائنات متعددة، وبالتالي فإن إله التوحيد لا يوجد.

الجدلية من قابلية الخطأ الظاهرة

في ملاحظتنا للأشياء المصنوعة نلاحظ أحياناً ما يبدو أنه أخطاء وأغلاط. يتضح عادةً أنها نتيجة لقابلية الصانع أو الصانعين للخطأ. يبدو الكون أيضاً به أخطاء وأغلاط. لو أن الكون شيء مخلوق، فإن المحتمل هو أن أي وكل صانعيه قابلون للخطأ. لكن لو أن خالق الكون قابل للخطأ، فبالتالي فإن الله لا يوجد، حيث أن اللع غير قابل للخطأ وهو خالق الكون [حسب الاعتقاد الديني]. إن الجدلية _مصاغة على نحو أكثر منهجية_ هي كالتالي:

- (١) في ضوء خبرتنا، فإن معظم الأخطاء أو الأغلاط الظاهرة في أنواع الأشياء المصنوعة التي تفحصناها حتى الآن هن نتيجة القابلية للخطأ الخاصة بواحد أو أكثر من صانعي الأشياء. (دليل إمبريقي)
 - (٢) الكون شيء مخلوق. (افتراض)
 - (٢أ) لو أن الكون شيء مخلوق، فبالتالي فإنه شيء من نوع الأشياء مما تفحصناه حتى الآن، ذو أخطاء أو أغلاط. (دليل إمبريقي)
-

فعلى الأرجح أن:

(٣) الأخطاء أو الأغلاط الظاهرة في الكون هي نتيجة أفعال كائن أو كائنات قابلة للخطأ. (بناءً على (١) و(٢) و(٣) من خلال الاستدلال التنبئي)
(٤) لو أن إله الأديان التوحيدية يوجد، فبالتالي فإن الأخطاء أو الأغلاط الظاهرة في الكون هي نتيجة أفعال كائن قابل للخطأ. (حقيقة صحيحة في حد ذاتها)

(٥) بالتالي، فإن إله الأديان التوحيدية لا يوجد. (بناءً على (٣) و(٤) من خلال إنكار السالفة أو الشرط من خلال إنكار النتيجة الناتجة [الإنكار من خلال الإنكار (modus tollens)]

فلنتمتع في المقدمة (١). إن خبراتنا تؤكدنا على نحو جيد. كمثال، يقال لنا أن مبنى مشيد حديثاً سيء التهوية، ونلاحظ أن العجلة الاحتياطية التي تُربط خارج صندوق السيارة معكوسة الاتجاه بسبب طريقة تصميم الصندوق، ونقرأ عن مدينة جديدة في البرازيل والتي أُنشأت بمرافق صحية [تشمل الوحدات الطبية والمجاري] لعدد السكان المتوقعين.

أحياناً _بالتأكيد_ نخطئ في أحكامنا بصدد ما هو خطأ. فالدليل على التهوية السيئة ربما نجم عن فشلنا في فهم كيفية عمل النظام. ربما لدى المدينة البرازيلية مرافق صحية كافية رغم التقارير. تُصحّح افتراضاتنا الخاطئة عن [وجود] أخطاء في العادة كلما عرفنا أكثر عن الأشياء المصنوعة. في الواقع، سيكون غير معتاد على الأغلب لو استمر سوء الفهم بعد بضع سنوات من المعرفة والاطلاع. علاوة على ذلك، فأيّ ما تكون المشاكل في الشيء المصنوع، فإننا عادةً نكتشف أنها ناتجة عن قابلية الصانع أو الصانعين للخطأ. كمثال، فشل مهندسي بناء في التنبؤ بعوامل معينة تؤدي إلى توزيع هواء رديء؛ لم يتوقع مهندسي صناعة السيارة أن إنشاء الصندوق

على نحو معيّن سوف يجعل إزالة الإطار الاحتياطي تتم بالعكس، وقام مخططو المدينة بأخطاء في حساباتهم.

في بعض الأحيان _بالتأكيد_ نجد أن المشكلة كانت متوقّعة، لكن كان هناك سبب ملح لصنع الشيء بهذه الطريقة. كمثال، أنشأ مهندسو السيارة الصندوق بطريقة معينة، عالمين بأن نزع الإطار الاحتياطي سيتم بطريقة معكوسة، لأن القيام بذلك كان أرخص كثيرًا. لو لم يكن هذا هو ما عليه الأمر، فإننا نستطيع عادةً معرفة ذلك. كمثال، نفكر بأنه لو كان الصندوق قد أنشئ بهذه الطريقة لتوفير المال، فإن لنا أن نتوقع أن الجوانب الأخرى لتصميم السيارة ستعكس محاولات أخرى للتوفير. لكن قد نجد محاولات أخرى للتوفير. علاوة على ذلك، قد تكون هناك أسباب أخرى للافتراض بأن التوفير لم يكن المسألة. كمثال، قد نقدر بأن جعل الإطار الاحتياطي خارج الصندوق كان يمكن جعله أسهل بكثير بدون أي تكلفة أكبر برفع جزء من الصندوق وخفض آخر. قد نكون مخطئين في تفكيرنا، لكن الخبرة تخبرنا أننا لا نكون مخطئين في العادة. ما يبدو على أنه أخطاء بسبب قابلية الصانعين للخطأ عادةً ما يكون كذلك تمامًا.

لو أن الكون شيء مخلوق، فإنه يحتوي ما يبدو أنه أخطاء أو أغلاط لصانعه [المزعوم] أو صانعيه. كمثال، يبدو أن هناك انعدامات فعالية ونفع كبيرة في عملية التطور الحيوي [البيولوجي]؛ فبعض أعضاء الحيوانات ليست لها وظيفة واضحة؛ وبعض الكائنات المتعضية تبدو أنها لا وظيفة لها في الوحدة البيئية ككل. هناك أغلاط ظاهرة أيضًا في الهبة الوراثية الخاصة ببعض الكائنات المعينة؛ فكمثال، بسبب انعدامات كفاءة جينية [وراثية] يولد أطفال عميًّا ومقعدين. تدل خبرتنا على أنه في معظم الحالات التي قد تفحصناها والتي يبدو فيها أن شيئًا مصنوعًا به بعض الأخطاء، فإن تلك الأخطاء تكون بسبب قابلية الصانع أو الصانعين للخطأ. بالتالي فإنه يُرجح أن هذا صحيحٌ منطبقٌ على الأخطاء أو الأغلاط الظاهرة التي توجد في

الكون؛ فصانع الكون [المزعوم] أو صانعه قابلون للخطأ. رغم ذلك، فبما أنه يُفترض أن الله معصوم غير قابل للخطأ وأنه خالق الكون، فإن الله لا يوجد.

يمكن إثارة نفس النوع من الاعتراضات [السابقة] ضد هذه الجدلية كمثال ما أثير ضد الجدلية من خلال عدم وجود الجسد والجدلية من خلال الصانعين المتعددين، ويمكن التعامل معها بنفس الطريقة بالضبط. رغم ذلك، يمكن إثارة اعتراض جديد ضد هذه الجدلية. يمكن أن يجادل بأن الكون _في عيني المؤمن_ لا يبدو كما لو كان يحتوي على أخطاء أو أغلاط. قد يقال بأن ما يراه غير المؤمن على أنه انعدام فائدة لأعضاء وكائنات متعضية معينة، يراه المؤمن على أنه عمل الله الغامض ولكنه عمل كامل [مثالي].

رغم ذلك، فهذا الاعتراض ليس ذا قوة. فأولاً، إن الطريقة التي يبدو عليها الكون للمؤمن غير ذات علاقة. إن المسألة هي كيف يبدو لمن لم يكونوا آراءهم والذين يقيمون اعتقاداتهم على أساس الأدلة. ثانياً، فإنه كثيراً جداً ما يبدو الكون لمؤمنين على أنه يحتوي على أخطاء وأغلاط في الخلق. إنهم [المؤمنين] يحاولون تبرير هذه المظاهر عن طريق افتراضات مثل أن الله لا يستطيع منطقياً أن يخلق كوناً أفضل. إن قوة الجدلية الحالية هي أن كل هذه الطرق لتبرير مظاهر الخطأ تطير عند مواجهة الأدلة. إن ظللنا محقين بصدد الأدلة، فإننا يجب أن نفترض _لو كان الكون مخلوقاً على الإطلاق_ أن ما يبدو كغلط فإنه كذلك بالضبط وأنه بسبب ما يتسبب في معظم الأغلاط الظاهرة؛ وهو: قابلية الصانع أو الصانعين للخطأ.

يجب أن نستنتج لذلك أنه يوجد سبب قوي وجيه للافتراض بأن إله الأديان التوحيدية لا يوجد.

الجدلية من خلال المحدودية

إن خبراتنا مع الأشياء المعروف أنها مصنوعة هي أنها صنعتها كائنات ذوات قدرات محدودة. أيًا ما يكون الشيء _ سواء أكان صغيراً أو كبيراً، عتيقاً أو جديداً، بسيطاً أو معقداً _ فلو عرفنا أنه مصنوع، فإننا نجد أنه صنعه كائن أو كائنات ذوات قدرات محدودة. لو أن الكون شيء مخلوق، فبالتالي على الأرجح أنه خلقه كائن أو كائنات ذوات قدرات محدودة. رغم ذلك، فيما أن إله الأديان التوحيدية [المزعوم] يمتلك قدرة غير محدودة ويُفترض [=يُزعم] أنه خالق الكون، فإن إله الأديان التوحيدية لا يوجد. يمكن صياغة الجدلية على نحو أكثر منهجية ورسمية على النحو التالي:

- (١) في ضوء خبراتنا، فإن كل الأشياء المصنوعة من الأنواع التي تفحصناها حتى الآن قد صنعها كائن أو كائنات ذوات قدرات محدودة. (دليل إمبريقي).
 - (٢) الكون شيء مخلوق. (افتراض)
 - (٢أ) لو أن الكون شيء مخلوق، فبالتالي فهو من نفس نوع بعض الأشياء المصنوعة تفحصناها حتى الآن. (دليل إمبريقي)
-

فعلى الأرجح:

- (٣) الكون خلقه كائن أو كائنات ذوات قدرات محدودة. (بناءً على (١) و (٢) و (٢أ) من خلال الاستدلال التنبئي)
 - (٤) لو أن إله الأديان التوحيدية يوجد، فبالتالي فإن الكون لم يخلقه كائن ذو قدرة محدودة. (حقيقة صحيحة في حد ذاتها)
-

(٥) بالتالي، فإن إله الأديان التوحيدية لا يوجد. (بناءً على (٣) و(٤) من خلال إنكار السالفة أو الشرط من خلال إنكار النتيجة الناتجة [الإنكار من خلال الإنكار (modus tollens)]

نفس نوع الاعتراضات يمكن إثارتها ضد هذه الجدلية مثل الجدليات السابقة، ويمكن التعامل معها على نفس النحو بالضبط. مع ذلك _مجددًا_ يمكن إثارة جدلية جديدة. فإنه يمكن أن يُجادل بأن الحجم والتعقيد الهائلين للكون يقترحان أن خالق أو خالقي الكون كانوا أو كان سيحتاج أن يكون ذا قدرة غير محدودة. إن استقرأنا الكون من خلال كم الطاقة التي يحتاجها إنتاج الأشياء التي نعرف أنها مصنوعة، فإننا نستطيع أن نستدل على نحو عقلائي أن الكون _لو كان مخلوقًا_ فقد خلقه كائن أو كائنات ذوات قدرة [طاقة] غير محدودة.

رغم ذلك، فإن هذا الجدل لا تبرره خبرتنا. بالتأكيد، يستطيع المرء تخيل عالم فيه تؤيد خبرتنا إلى حد ما الاستقراء المزعوم في هذا الجدل. لكن حتى في تلك الحالة فإنه غير واضح أن استدلالاً [ما] على كائن قوي على نحو غير محدود كان سيكون مبرراً. تصور عالماً كلما كانت الأشياء المعروف أنها مصنوعة فيه أكبر وأكثر تعقيداً ازداد كبر وقوة الكائنات التي صنعت تلك الأشياء. كمثال، قد يكون في ذلك العالم متتالية من العملاقة المختلفين في الحجم تصاعدياً. فلو وُجد شيء له الحجم س ومتسم بالتعقيد فسوف نكتشف أنه صنعه عملاقة طول الواحد منهم ٢٠ قدمًا؛ ولو وجد شيء له حجم س^٢ ومتسم بالتعقيد فسوف نكتشف أنه صنعه عملاقة طول الواحد منهم ٢٠٠ قدم، وهلم جرّاً. في ذلك العالم ربما كنا سنستنتج أنه لو كانت المجرات مخلوقة، فإنها ستكون قد خلقتها عملاقة ذات حجم وقوة هائلين حقاً. في ذلك العالم قد نستدل أيضاً على أنه لو كان الكون مخلوقاً على الإطلاق، فبالتالي فقد خلقه عملاقة ذوو أحجام وقوى أكبر بكثير من الذين خلقوا المجرات. رغم ذلك، فإنه غير واضح أننا كنا سنكون معّلّين في استدلالنا على أن الكون خلقه عملاقة ذوو أحجام وقوى غير محدودة.

على أي حال، فذلك العالم ليس عالمنا. ففي عالمنا كل الأشياء المعروف أنها مصنوعة قد صنعتها كائنات محدودة. إن حجم تلك الكائنات يبدو متماثلًا تقريبًا؛ وقواهم تُزاد فقط من خلال الوسائل التكنولوجية. فلو أن الصانعين المعاصرين يمتلكون قوى أكثر من القدماء فإن هذا فقط بسبب التكنولوجيا المتقدمة. لقد كان القدماء قادرين على تعويض التكنولوجيا الأدنى باستعمال العمل الجماعي. بالنظر إلى هذه الخبرة فقد نستدل على أن العالم لو كان مخلوقًا، فقد خلقته كائنات محدودة، ربما ذوو قوى معززة محسنة على نحو كبير من خلال تكنولوجيا متقدمة فائقة. إن أي استدلال يمضي إلى ما فوق ذلك يطير ببساطة عند مواجهة الأدلة.

يجب أن نخلص مجددًا إلى أن الكون لو كان مخلوقًا، فإنه على الأرجح خلقه كائن أو كائنات ذوات قدرات محدودة. بالتالي، فإن إله الأديان التوحيدية لا يوجد.

الجدلية من خلال المادة الموجودة مُسبقًا

في كل حالات الأشياء المصنوعة التي قد استقصيناها، فإن الأشياء المصنوعة قد صُنِعَت على أساس المادة المُسَبَّقة الوجود. هذا صحيحٌ منطبقٌ على كل الأنواع العديدة للأشياء المصنوعة التي نعرفها، سواء الصغير أو الكبير، العتيقة أو الجديدة، المعقدة أو البسيطة، المفيدة أو عديمة النفع. بالتالي نستطيع أن نستنتج أن الكون _لو كان مخلوقًا_ فقد خُلِقَ على الأرجح على أساس [= من خلال] مادة سابقة الوجود. رغم ذلك، رغم أن الخلق من العدم ربما لا يكون عقيدة أساسية جوهرية لإيمان [الأديان التوحيدية]، فقد ادَّعِيَ أنه سمة مميزة للمسيحية ١٢. [في الإسلام كذلك أغلب المسلمين بكل مذاهبهم على أن الله خلق الكون من العدم، ولم يشذ عن هذا إلا قلة من فلاسفة مسلمين تأثروا بالفكر الفلسفي اليوناني والقول بأزلية المادة والعالم، وهؤلاء كَفَرَهُم أو على الأقل حكم بخروجهم عن العقائد الدينية السليمة التقليدية الكثير من رجال الدين وعامة المسلمين_المترجم]. إن كان الأمر كذلك،

فإننا نستطيع الاستدلال على أن الإله المسيحي [والإسلامي واليهودي] لا يوجد. إن الجدلية مصاغة على نحو أكثر منهجية كالتالي:

(١) في ضوء خبراتنا، فإن كل الأشياء المصنوعة من الأنواع التي تفحصناها حتى الآن مصنوعة من مادة سابقة الوجود. (دليل إمبريقي).

(٢) الكون شيء مخلوق. (افتراض)

(أ٢) لو أن الكون شيء مخلوق، فبالتالي فهو من نفس نوع بعض الأشياء المصنوعة تفحصناها حتى الآن. (دليل إمبريقي)

فعلى الأرجح:

(٣) الكون خُلِقَ من مادة مسبقّة الوجود [عليه]. (بناءً على (١) و (٢) و (أ٢) من خلال الاستدلال التنبئي)

(٤) لو أن إله المسيحية [أو إله الإسلام_المترجم] يوجد، فبالتالي فإن الكون لم يُخلَق من مادة سابقة الوجود. (حقيقة صحيحة في حد ذاتها)

(٥) بالتالي، فإن إله المسيحية [والإسلام] لا يوجد. (بناءً على (٣) و (٤) من خلال إنكار السالفة أو الشرط من خلال إنكار النتيجة الناتجة [الإنكار من خلال الإنكار (modus tollens)]

نفس نوع الاعتراضات يمكن إثارتها ضد هذه الجدلية مثل الجدليات السابقة، ويمكن التعامل معها على نفس النحو بالضبط. لذلك مجددًا يجب أن نستنتج أن هناك أسبابًا استقرائية قوية للافتراض بأن إله المسيحية [والإسلام وربما اليهودية كذلك] لا يوجد.

الكون كشيء مخلوق

في كل الجدليات المناقشة أعلاه آنفا كنت قد افترضتُ على سبيل الجدال أن الكون شيء مخلوق. لقد برهنت على أنه لو كان كذلك، فمن ثم فإنه لم يخلقه على الأرجح إله الأديان التوحيدية. لكن هل يوجد أي سبب للاعتقاد بأن الكون شيء مخلوق؟ توجد جدلية سلّمين Salmon ضد هذا. علاوة على ذلك، فإنه قد يمكن إنشاء جدلية مشابهة للجدلية الخاصة به والتي لا تقترض أي افتراضات عن حجم الفئات ذات الصلة والخاصة بالأشياء المصنوعة والغير مصنوعة. فلنتذكر أنني في الفصل الخامس عن الجدلية الغائية أوردتُ نقد Wallace Matson وولس ماثسن للنسخة التشبيهية من هذه الجدلية، فقد جادل بأن كلاً من مناصري وناقدي هذه الجدلية يفترضون أن "الصفات التي نحكم على أساسها ما إذا كان شيء ما مصنوعاً هي توافقات دقيقة للأجزاء وتكيف دقيق خاص بالوسائل إلى الغايات" ١٣. رغم ذلك، فقد جادل وولس ماثسن أن هذا الافتراض باطل. ففي الممارسة الفعلية يُميّز الشيء المصنوع من الطبيعي من خلال الأدلة على الأدوات والمواد التي صُنعت بها ومنها الشيء.

يمكن تطوير الفهم المتبصر لـ ماثسن على النحو التالي: فلنعتبر أن خ هي الاختبارات التي يستعملها الأنثروبولوجيين والعلماء الآخرون لتحديد ما إذا كان شيء ما مصنوعاً أم لا. نحن نعلم أنه دائماً تقريباً عندما يتوافق شيء مع الاختبارات خ فإنه يتضح أنه شيء مصنوع. كمثال، نحن نعلم أنه دائماً تقريباً عندما يكون لشيء علامات مميزة معينة عليه، فإنها يكون قد تركتها أداة نقشير أو حرف، وبالتالي فإن الشيء كان مصنوعاً. نعلم كذلك أنه عادةً عندما لا يتوافق شيء مع الاختبارات خ فإنه ليس شيئاً مصنوعاً. وكما وضّح ماثسن، فإن الاختبارات التي يستعملها الأنثروبولوجيين والعلماء الآخرون لا تهدف في الحقيقة إلى تقرير ما إذا كان شيء ما يؤدي غرضاً ما [أم لا]، أي: ما إذا يكون يُظهر توافقات دقيقة للأجزاء وتكيف دقيق خاص بالوسائل إلى الغايات. لتوضيح رأيه، اقترح ماثسن التجربة

الفكرية الخاصة بفصل كومة أشياء مصنوعة وغير مصنوعة والتي لم يرها المرء من قبل إلى كومتين منفصلتين، فقال:

"فلنضع في الكومة عددًا من الأدوات الصغيرة، أشياء مصممة خصيصًا للاختبار مصنوعة من مواد الصنع الشائعة، أي المعدنية والبلاستيكية والدهانبة والأشياء المصنوعة بآلات والملحومة، لكن على أن يكون الخاضعون للاختبار لم يروا تلك الأشياء من قبل، وعلى أن تكون لا تُظهر في الواقع أي "توافقات دقيقة للأجزاء ولا "تكيف دقيق خاص بالوسائل إلى الغايات". ونضع في الكومة أيضًا عددًا من الأشياء الطبيعي والتي لم يرها الخاضعون للتجربة من قبل قط. هل سيكون على الخاضع للتجربة صعوبة أكبر بأي قدر [في فصل الأشياء إلى كومتين]؟ كلا، لن يواجه صعوبة أكبر. فالأدوات تمضي إلى كومة واحدة، وحيوانات منقار البطة وزجاج التكتيت الطبيعي الناشئ عفويًا إلى الكومة الأخرى، على نحوٍ آليٍ تلقائيٍ تمامًا.

بالتأكيد يمكن على نحو يمكن تصوره أن يقوم المرء بأخطاء في هذا الإجراء التصنيفي. وربما يكون منطويًا على المخاطرة ورجمًا بالغيب أن نتنبأ بأن الزوار البشريين لكوكب آخر سوف ينجحون بالكامل ومباشرةً في أن يحددوا _من جرد لأشياء عشوائية وُجِدَ_ على سطحه _ ما إذا كانت مسكن كائنات واعية. لكن مستكشفي الفضاء لن يكونوا متحيرين في كيفية بدأ التقصي. فسوف يبحثون عن أدلة على استعمال الأدوات، والمواد التي لا توجد في الطبيعة، والعلامات المنتظمة، وما شابه. وجود بعض هذه الأشياء سوف يُعتبر دليلًا على الصناعة وكون الشيء أداة، ولو أنه ربما ليس قاطعًا." ١٤

فلنسمّ الجدلية على عدم وجود الله المنشأة على أساس فهم مَاشِينٍ بالجدلية من خلال اختبارات كون الشيء أداة ومصنوعًا، ولنصغها على نحو أكثر منهجية كالتالي:

(١) في كل الحالات التي تفحصناها تقريباً، لو أن شيئاً لا يتوافق مع الاختبارات خ، فإنه ليس مصنوعاً. (ملاحظة إمبريقية)

(٢) الكون لا يتوافق مع الاختبارات خ. (ملاحظة إمبريقية)

فعلى الأرجح:

(٣) الكون ليس مخلوقاً. (بناءً على (١) و (٢) من خلال الاستدلال التنبئي)
(٤) لو أن إله الأديان التوحيدية موجود، فبالتالي فإن الكون مخلوق. (حقيقة صحيحة في حد ذاتها)

(٥) بالتالي، فإن إله الأديان التوحيدية لا يوجد. (بناءً على (٣) و (٤) من خلال إنكار الشرط بناءً على إنكار النتيجة)

يمكن نقد هذه الجدلية على نفس النحو تقريباً مثل الجدليات الأخرى السابقة المدروسة هنا، ويمكن الرد على هذه الانتقادات بنفس السهولة تماماً. أولاً، قد يُجادل بأنها تفترض مقدماً صحة ما تسعى إلى إثباته بصدد ما إذا كان الكون مخلوقاً أم لا. لكن لا شيء مما يُسعى إلى إثباته افتراض مقدماً. فأننا لم افترض أن الكون ليس مخلوقاً، بل استدللنا على ذلك من خلال الأدلة. ثانياً، قد يُجادل بأن المقدمة (١) ليست مبرهنناً عليها. لكنها قد بُرهن عليها بنفس طريقة البرهنة على فرضية سلمن بأن الكواكب والذرات والمجرات ليست أشياء مخلوقة. فوفقاً لأفضل نظرية وأدلة علمية لدينا، لو أن شيئاً ما ليس مصنوعاً من مادة معينة، وليس عليه علامات معينة، وما إلى ذلك، فإنه في العادة لا يكون شيئاً مصنوعاً. قد يكون ذلك الدليل والنظرية مخطئين، لكنه أفضل ما لدينا للمضي [في ممارسة إدراكاتنا].

ثالثاً، قد يُجادل بأن الكون فريدٌ وبأننا لا ينبغي عن أن نحكم عليه من خلال نفس الاختبارات التي نستعملها للحكم على الأشياء الأخرى. رغم أنه قد يكون صحيحاً أن الكون فريدٌ، فليس هناك سببٌ للافتراض _في ضوء أدلتنا الحالية_ بأن هذا ذو صلة بالحكم على ما إذا كان مخلوقاً أم لا. ليس لدينا سبب للافتراض بأنه لا يمكن الحكم عليه من خلال نفس المعايير التي نستعملها للحكم على ما إذا كانت الكواكب والصخور والأدوات مصنوعة. رابعاً، قد يُجادل بأنه عندما تتقدم تكنولوجيتنا [تقنيتنا] فقد نصير قادرين على صنع أشياء تشبه أكثر فأكثر الأشياء الطبيعية التي نجدها في الكون. فلو صار ذلك، فإن الاختبارات خ لن تظل من بعد وسيلةً موثوقةً بها لتمييز بعض الأشياء المصنوعة من الأشياء الطبيعية الغير مصنوعة. ما إذا كانت تكنولوجيتنا ستتقدم أبداً إلى مرحلةٍ سيتمكن فيها التمييز من خلال أي اختبار يمكن تصويره بين _كمثال_ حيوان منقار بطة مصنوع من آخر طبيعي غير مصنوع يبدو أمراً غير مُرجحٍ. بالتأكيد، فإنه مرجحٌ يقيناً أن تكنولوجيتنا ستتقدم إلى مرحلةٍ سيستحيل فيها معرفة شيء مصنوع من آخر طبيعي غير مصنوع من خلال الاختبارات خ. لكن هناك أسباباً وجيهة كثيرة للافتراض بأن اختباراتنا الخاصة بتمييز المصنوعات سوف تتحسن مع تكنولوجيتنا وأنه سوف يُختَرع اختبارٌ جديد والذي سيكون قادراً على تمييز المصنوع من غير المصنوع. في جميع الحالات، فإن الجدلية من خلال اختبارات الصنع تقوم على أدلتنا الحالية وقد يُتخلَّى عنها لو حُشدت أدلة جديدة. لا تؤثر هذه الاحتمالية سلبياً على القوة الحالية للجدلية.

نستطيع أن نخلُص إلى أنه يوجد سبب وجيه للافتراض أن الكون غير مخلوق وبالتالي أن إله الأديان التوحيدية لا يوجد.

خلاصة

لقد برهنتُ على أننا لو أخذنا الأدلة التي في حوزتنا بجدية، فإننا يمكننا الاستدلال على أن إله الأديان التوحيدية لا يوجد. لو افترضنا أن الكون شيء مخلوق، فإن الخالق [إله] على الأرجح ليس إله الأديان التوحيدية. رغم ذلك، فلو استعملنا معايير معرفة وجود الصنعة التي يستعلمها العلماء، فإنه يُرجَّح أن الكون غير مخلوق وبالتالي فإن إله الأديان التوحيدية لا يوجد.

الفصل الرابع عشر

الجدلية من خلال الشرور

في آخر فصلين بحثتُ جدليتين يمكن استعمالهما للبرهنة على الإلحاد الموجب [المتيقن] بمعنى إنكار وجود كائن كلي المعرفة والقدرة والخيرية وحر بالكامل وغير ذي جسد. في الفصل الثاني عشر سعيْتُ البرهنة على أن مفهوم إله الأديان التوحيدية متناقض، وفي الفصل الثالث عشر جادلتُ بأن نقد ديفد هيوم للجدلية الغائية يمكن استعماله للبرهنة على أن وجود إله الأديان التوحيدية غير مُرَجَّح. لو أن أيًا من هاتين الجدليتين ناجحة، فإن الإلحاد الموجب [المتيقن] بمعنى إنكار وجود كائن كلي المعرفة والقدرة والخيرية وحر بالكامل وغير ذي جسد سيكون مُعلَّلًا.

رغم ذلك، فبافتراض أن هاتين الجدليتين غير ناجحتين؛ فهل يملك الملحدون أي جدليات [حجج] أخرى لتبرير إنكار [وجود] الله؟ نعم، إنهم يملكون. تاريخيًا، فلعل أهم واحدة منها هي الجدلية من خلال [وجود] الشر. إن المشكلة التي أنشأت الجدلية صاغها على نحو واضح لأول مرة [الفيلسوف الجريكي] إبيكُورس [أبيقور] (٣٤١-٢٧٠ ق.م.).

"إما أن الله يرغب في إزالة الشر، وغير قادر، أو أنه قادر وغير راغب، أو أنه ليس راغب ولا قادر، أو أنه راغب وقادر كلا الأمرين معًا. فلو كان راغبًا وغير قادر، فإنه يكون ضعيفًا [عاجزًا]، وهو ما لا يتفق مع صفة الإله، ولو كان قادرًا وغير راغب، فإنه سيكون حقودًا [شريرًا]، وهو ما يخالف على نحوٍ مساوٍ [صفة] الله، ولو كان غير راغب ولا قادر، فإنه سيكون حقودًا وضعيفًا كلا الأمرين معًا، وبالتالي ليس إلهًا. ولو كان راغبًا وقادرًا كلا الأمرين معًا، وهو الشيء الوحيد المناسب [لصفة] الإله، فما مصدر الشرور بالتالي؟ أو لماذا لا يزيلها؟" ١

لقد تناول كلُّ من المؤمنين وغير المؤمنين هذه المشكلة بجدية. فمن ناحية، فقد تصارع اللاهوتيون منذ أوجسنتين وحتى جون هك John Hick معها وقدموا ما اعتقدوا أنه حلول كفوءة لمشكلة إبيكورس. تتنوع الحلول المقترحة من الاقتراح بأن الشر وهم إلى الحل [بالقول] بأن الشر نتيجة للإرادة الحرة. من ناحية أخرى، فقد جادل منكرو اللاهوت من هيوم وحتى جون مكي J. L. Mackie بأنه يمكن استعمال المشكلة لتأييد إنكار [وجود] الله. فقد جادلوا بأن وجود الشر لا يمكن التوفيق بينه وبين الاعتقاد بالله وأن الحلول المقترحة المقدمة من جانب اللاهوتيين غير كفوءة.

إن الجدلية لصالح الإلحاد الموجب [المتيقن] بمعنى إنكار وجود كائن كلي المعرفة والقدرة والخيرية وحر بالكامل وغير ذي جسدٍ، والتي تقوم على مشكلة إبيكورس يمكن صياغتها على نحو بسيط جداً، كالتالي: الله بحكم صفاته [المزعومة] يستطيع منع الشر. لو أن الله عالم بكل شيء ويستطيع منع الشر، فإنه يعلم كيفية منعه. ولو أن الله خيرٌ بالكامل، فإنه يريد منع الشر. لكن بما أنه يوجد شرٌّ، فإن الله لا يوجد.

لقد أنشأ منكرو اللاهوت هذه الجدلية في العادة كجدلية استدلالية. بعبارة أخرى فقد سَعَوْا للبرهنة على أن الاقتران [الربط أو التزامن أو وجود تلك الأشياء معاً] الخاص بالجمال التالية متناقض، وهي:

(١) الله قادر على كل شيء وعالم بكل شيء.

(٢) الله كلي الخيرية.

(٣) الشر يوجد.

رغم ذلك، فإن هذه الأطروحة قد اعتُبرت عمومًا غير ناجحة. فقد اقترحت الاعتبارات التالية ٢ التوافق المنطقي بين (١) و (٢) و (٣). حيث تستلزم المقدمة (١):

(١-) الله يستطيع منع الشر ما لم يكن الشر حتمياً منطقياً.

وتستلزم المقدمة (٢):

(٢-) الله كان سيمنع الشر ما لم يكن لديه سبب كافٍ أخلاقياً للسماح به.

تستلزم (١-) مضمومة إلى (٢-) أن:

(٣-) يوجد الشر فقط لو أن الله لديه سبب كافٍ أخلاقياً للسماح به أو أنه حتمي منطقياً.

(٣-) لا تتعارض مع (١) و(٢).

بسبب فشل الحجج الاستدلالية من خلال [وجود] الشر، أنشأ منكرو اللاهوت حججاً استقرائية أو قائمة على الاحتمالات من خلال [وجود] الشر على عدم وجود الله. في هذا الفصل سوف أُمَيِّز وأُشرح وأدافع عن نوعين من تلك الحجج [الجدليات].

جدلية استقرائية مباشرة من خلال وجود الشر

دافع فيلسوف معاصر _هو William Rowe وَلِيم رُو_ عما سماه بالجدلية الإمبريقية [= القائمة على الملاحظات] من خلال [وجود] الشر، والتي يستدل المرء فيها على أساس [وجود] الشر على أن الله على الأرجح لا يوجد ٣. وحيث أن جدلية رو من خلال [وجود] الشر واحدة من أكثر الجدليات حنكة وجدالاً جيداً في الأدبيات الفلسفية، فسوف أقدمها ببعض التفصيل. ففيما أسميه بالجدلية الاستقرائية المباشرة من خلال وجود الشر، جادل وليم رو على نحو مباشر من خلال وجود الشر، ولا يلعب دحض تبريرات عدالة الله التبريرية دوراً في الجدلية. أمعن رو البحث في نوع

واحد من الشرور؛ وهو معاناة البشر والحيوانات التي تتسبب بها القوى الطبيعية. إنه ليس مهمًا بالنسبة لأغراضنا هنا ما إذا كانت ستصلح وتسري جدلية رو على الأنواع الأخرى من الشر، وبما أنها ناجحة فيما يتعلق بمعاناة البشر والحيوانات، فسوف يكون لدينا أسباب قوية لإنكار الإيمان. تبعًا لوليم رو، فلنعتبر ك ترمز إلى كائن كلي القدرة والمعرفة والخيرية. قال رو بأن الإيمان التقليدي يؤكد بأن ك يوجد. الجدليتان التاليتان مهتمان لنسخة رو من الجدلية:

- (١) توجد شرور كان يستطيع ك منعها، ولو كان قد منعها لكان العالم ككل سيصير مكانًا أفضل.
- (٢) لو كان ك منع حدوث أي شر كان يستطيع منعه، لكان العالم ككل سيكون أفضل.

جادل رو بأنه بما أن (١) و (٢) يستلزمان أن:

(٣) ك لا يوجد.

فلو أن (١) مرجحة و (٢) صحيحة، فبالتالي فإنه يُرجح أن الإيمان باطل. رغم ذلك، جادل رو بأن الجدلية [الحجة] الخاصة بالدليل من [وجود] الشر ليست الاستدلال من (١) و (٢) على (٣)، بل هي الجدلية [الحجة] التي تسعى لتقديم سبب قوي [وجيه] للاعتقاد بأن (١) أكثر احتمالية من عدمها، وأن (٢) صحيحة و بالتالي أن (٣) صحيحة على الأرجح ٤. اعتبر رو أنه مُسلمٌ به أن (٢) أو "شيئًا شبيهًا بها تمامًا صحيح" ٥ وركّز جهوده على البرهنة على أن (١) صحيحة على الأرجح.

لقد أقر بأنه يصعب للغاية معرفة أن (١) صحيحة لأن المرء كان سيحتاج أن يعرف أنه لو كان ك قد منع ك شرًا كبيرًا مثل المعاناة التي تسبب بها زلزال لشبونة [التاريخي الذي حدث في عاصمة البرتغال]، لما كان سيحدث شرٌ أكبر ولا كان

سَيُمنَعُ خَيْرٌ أَكْبَرُ منَ الحدوْث. وفقاً لرو، فإنه يصعب الحصول على تلك المعرفة ما لم يَسْتَحِل. مع ذلك، فقد جادل بأننا نملك أسباباً قوية للاعتقاد بأن المقدمة (١) صحيحة؛ فأولها؛ معرفتنا بالكم الهائل من المعاناة والألم البشري والحيواني الذي يحدث يومياً في العالم، وثانيها، فهمنا للخيرات التي توجد فعلياً وأننا نستطيع تصور حدوثها، وثالثها، حكمنا العقلاني الخاص بما يستطيع كائنٌ كليُّ القدرة فعله؛ ورابعها، حكمنا الخاص بما كان سيسعى كائن كلي المعرفة وخيرٌ بالكامل لتحقيقه فيما يتعلق بخير [بصالح] وضد تضرر البشر والحيوانات في العالم.

لتوضيح أطروحته قدّم وليم رو مثالَ معاناة حَشَفٍ [صغيرٍ ظبي] احترق بشدة في حريقٍ غابيةٍ سبَّبه البرقُ. جادل رو بأنه في هذه الحالة فإننا بقدر ما يمكننا أن نقرّر فإن المعاناة [الألم] " لا تفيد بأي خير أكبر على الإطلاق، ناهيك عن خيرٍ لم يكن يستطيع كائنٌ ما كليُّ القدرة أن يحققه بغير ذلك " ٦. أقر رو بأن المظاهر رغم ذلك قد تكون عكس الحقيقة، فهذه المعاناة قد تكون ضرورية إما لأجل خيرٍ أعظم ما أو لمنع شرٍّ أكبر ما. لكنه قال أنه لأمرٌ غيرُ قابلٍ للتصديق أن "كل أمثلة المعاناة التي لا تؤدّي إلى خيرٍ أكبر نعرفه أو نستطيع تصوّره كان ينبغي رغم ذلك ألا يمكن أن يمنع أيّاً منها كائنٌ كليُّ القدرة بدون خسارة خيرٍ أكبر". ٧

رغم أن رو لم يضع جدليته على أساس وبلغة تفوق القوة التنبئية الخاصة بالتفسيرات البديلة للإيمان، فقد يكون مفيداً أن نفهمها على هذا الأساس. أمعن تفكيرك في فرضيتين بديلتين متنافستين:

(الفرضية ١) ك يوجد.

(الفرضية ٢) لا يوجد كائن أو كائنات فائقة للطبيعة تهتم بخير ورفاه البشر أو الكائنات المُحسَّسة الواعية الأخرى.

فلنعتبر و ترمز إلى وجود المعاناة عديمة الغرض على نحو واضح الخاصة بالخشف [أو الشادن]. ولنعتبر خ هي الخلفية المعرفية، والتي تتضمن معرفتنا عما يستطيع كائن كلي القدرة إنجازه، وأيَّ خياراتٍ توجد أو يمكن تصور وجودها، وما كان سيسعى كائن كامل أخلاقياً وعارف بكل شيء للتسبب به فيما يتعلق بصالح وخير وضد تضرر البشر والحيوانات. يمكن أن نفهم رو على أنه يجادل بأن و [أي وجود المعاناة والشر الغير مبررين] أكثر احتماليةً بناءً على (الفرضية ٢) والخلفية المعرفية أكثر مما هو بناءً على (الفرضية ١) والخلفية المعرفية.

دافع رو عن جدليته ضد اعتراضين، أولهما قدّمه Stephen Wykstra ستيفن ويكستره ٨. فسّر رو اعتراض ويكستره على أنه يدعي بأن رو يقول بأن:

(٤) يبدو أن معاناة الخشف [ابن الطيبي] عديمة الجدوى، أي أنه يبدو أن معاناة الخشف لا تؤدي إلى خيرٍ يفوق ويرجح على تضرره والذي لم يكن يستطيع كائن كلي المقدرة والعلم تحقيقه بغير ذلك. ٩

لكن وفقاً لويكستره، فإن رو يستطيع أن يدّعي (٤) فقط لو أن:

(٥) لا نمتلك سبباً للاعتقاد بأنه لو كان ك موجوداً، فإن أمور البلايا كانت ستصدمنا على نفس النحو تماماً.

رغم ذلك، جادل ويكستره بأن (٥) باطلة لأن الخير الراجح على ما يسمح به ك من معاناة الخشف يفوق على الأرجح إدراكنا. كمثال، افترض أن الخير الراجح على الضرر سوف يحدث في الحياة الأخرى، أو افترض أن الخير الراجح على الضرر يوجد حالياً لكننا لا نستطيع تمييزه بأي حاسة من حواسنا. في هذه الحالة، فإن معاناة الخشف كانت ستظل رغم ذلك تصدمنا باعتبارها عديمة الجدوى والغرض حتى لو كان ك موجوداً.

بالتعبير عن الأمر على أساس القوة التنبؤية المقارنة الخاصة بالتفسيرات المتنافسة، فيمكن فهم وَيَكْسُرْهُ على أنه يقول أنه إما أن الخلفية المعرفية ينبغي أن تتضمن معلومة أن الخير الأرجح وزنًا يفوق إدراكنا، ولنسمّ الخلفية المعرفية مع هذه المعلومة الإضافية بـ خ- . وإما أن الفرضية ١ ينبغي أن تُعدّل لتصير:

(الفرضية ١-) ك يوجد وهناك خيارات ترجّح على معاناة الخشْفِ والتي هي [الخيرات] تفوق إدراكنا لكنها لا تفوق إدراك الله.

بالتسليم بهذه التعديلات، فقد يُجادَل بأن و [وجود المعاناة الغير ضرورية] ليس أكثر احتمالية بناءً على (الفرضية ٢) و خ- [الخلفية المعرفية مع المعلومة الإضافية] أكثر مما هو مع (الفرضية ١) و خ-، أو _على نحو بديل_ أن و ليس أكثر احتمالية بناءً على (الفرضية ٢) و خ [الخلفية المعرفية] أكثر مما هو بناءً على (الفرضية ١-) و خ.

واجه رو هذه الجدلية بالمجادلة بأنه _رغم أن الله قد يدرك بالفعل خيارات فوق قدرة إدراكنا_ فإنه لا ينتج عن ذلك أن الخيرات الأرجح وزنًا لم تحدث على الأرجح بعدُ أو _لو أنها قد حدثت_ أنها تفوق إدراكنا. في الواقع، لقد جادل رو بأنه حتى لو كان ك يوجد، فإنه لن ينتج عن ذلك مرجوحية وجود تلك الخيرات الغير قابلة للإدراك. لذلك لن يكون هناك تبرير لتغيير خ [الخلفية المعرفية] إلى خ- [الخلفية المعرفية مع المعلومة أو الأطروحة اللاهوتية الإضافية]. لكن ماذا عن تعديل (الفرضية ١) إلى (الفرضية ١-)؟ يستحق رد رو دراسة عن كُتب.

لقد أقر رو بأنه وفقًا لبعض نسخ ما دعاه بالإيمان الموسّع فإن احتمالية الخيرات الغير قابلة للإدراك سوف تنتج. الإيمان الموسّع هو فرضية أن ك يوجد مقترنًا باداعات دينية هامة معيّنة أخرى. كمثال، عن الخطيئة والحياة الأخرى المستقبلية و الدينونة النهائية [يوم الحساب والدين]. المسيحية التقليدية [ذات العقائد القويمة

مسيحيًا] نسخةً من الإيمان الموسَّع و(الفرضية ١-) نسخة أخرى. رغم ذلك، نفى وليم رو أن يكون ذلك ينتج عن الإيمان المقيّد المحدود، أي: عن الادعاء بأن ك يوجد بدون اقتران وارتباط بفرضيات أخرى.

لكن ألا يقدّم إقرار وليم رو للمؤمنين ردًا سهلًا على جدليته؟ سوف يبدو أنهم سيحتاجون فقط إضافة ادعاءات دينية معيّنة أخرى _على اعتقادهم بأن ك يوجد_ تجعل وجود الخيرات [الفوائد] الغير مُدركة مُرجّحًا. كمثال، فإن (الفرضية ١-) تقوم بذلك بالضبط. رغم ذلك، جادل رو بأن هذا الرد له ثمنٌ. إن وجود المعاناة لن يدحض الإيمان الموسَّع كما يفعل مع الإيمان المقيّد. لكن بما أن الإيمان الموسَّع يتضمن ويستلزم الإيمان المقيّد، فإن احتمالية الأسبق منهما لا يمكن أن تكون أكبر من الأخير عندما دُحضَ باستعمال وجود المعاناة. بالتالي، فلو أن صحة الإيمان المقيّد (الفرضية ١) أقل احتماليةً من عدم صحته على أساس المعاناة العديدة المغزى على نحو واضح، فإن الإيمان الموسَّع (الفرضية ١-) لا يمكن أن تكون أكثر احتماليةً من الإيمان المقيّد. خُصّ وَلِيْم رُو إلى أنه "ليس هناك كثير لِيُربَح بالنقهر إلى" الإيمان الموسَّع. ١٠

بناءً على مثالنا، فرغم أن (الفرضية ١-) مع الخلفية المعرفية ربما كان لها نفس القيمة التنبئية مثل الخاصة ب (الفرضية ٢) مع الخلفية المعرفية فيما يتعلق ب و [وجود الألم والمعاناة الغير مبررين]، فإن (الفرضية ١-) لن يكون لها احتمالية أعلى في ضوء و [وجود المعاناة الغير مبررة] مع الخلفية المعرفية أكثر مما يكون للفرضية ١ معهما. لا ينبغي أن تكون تلك النتيجة مفاجئة. ففي العلم والحياة العادية اليومية من الشائع تمامًا أن يكون لفرضيتين نفس القيمة التنبئية فيما يتعلق بالأدلة ومع ذلك تؤيد إحداها على نحو أفضل الأدلة والخلفية المعرفية. كمثال، افترض أن دليلنا [على جريمة قتل] هو أن بصمات زين على سلاح جريمة القتل وأن لدينا فرضيتين متنافستين؛ إحداها أن زينًا هو القاتل (الفرضية ٣) والأخرى أن كمالًا هو القاتل (الفرضية ٤). ولنفترض أن القيمة التنبئية للفرضية ٣ أعلى من القيمة الخاصة

بالفرضية ٤ فيما يتعلق بالدليل. أي أن الدليل أقل مفاجئةً بالارتباط بالفرضية ٣ وخلفية المحقق الجنائي المعرفية مما هو بالارتباط بالفرضية ٤ وخلفيته المعرفية. فلنفترض كذلك أنه في ضوء الأدلة وخلفيتنا المعرفية، فإن الفرضية ٣ أكثر احتماليةً فيما يتصل بالدليل والخلفية المعرفية من الفرضية ٤. فلنفترض أيضًا أن المحقق حاول توسعة الفرضية ٤ لتعلّل الدليل على نحوٍ أفضل. فافترض أن كمالاً هو القاتل، وأنه ارتدى قفازاتٍ، وبعدما قتل الضحية نَوَمَ كمالاً وجعله يمسك البندقية (وهي الفرضية ٤-). بافتراض أنه بهذه التوسعة فإن (الفرضية ٤-) و (الفرضية ٣) لهما نفس القيمة التنبئية فيما يتعلق بالدليل. أي أن حقيقة أن بصمات زين على سلاح الجريمة ليس أقل مفاجئةً بناءً على (الفرضية ٣) والخلفية المعرفية أكثر مما هي على أساس (الفرضية ٤-) والخلفية المعرفية. رغم هذا، فبما أن (الفرضية ٤-) تستلزم (الفرضية ٤)، فإن احتمالية (الفرضية ٤-) فيما يتصل بالدليل والخلفية المعرفية لا يمكن أن تكون أكثر من احتمالية (الفرضية ٤) فيما يتصل بالدليل والخلفية المعرفية.

سعى رو أيضًا لمواجهة اعتراض أثاره Delmas Lewis دِلْمِسْ لِيُوسْ ١١ الذي جادل وحاول البرهنة على نحو مضللّ من خلال الادعاء القائل بأن:

(٦) توجد أمثلة على الشر عديم الجدوى على نحوٍ واضحٍ.

على:

(٧) توجد أمثلة على الشر عديم الجدوى.

وفقًا لرو، فقد طالب دِلْمِسْ لِيُوسْ على نحو خاطئ بأنه يجب على رو_ قبل أن يمكن قبول المقدمة (٦) على أنها سبب وجيه للمقدمة (٧)_ أن يبرهن على أن (٦) سببٌ وجيهٌ لقبول (٧). قال رو أن لِيُوسْ "يطالب بالكثير للغاية" ١٣ حيث أن المشروع كان ببساطة تقديم سبب وجيه للتالي:

(١) توجد شرور كان يستطيع ك منعها، ولو كان قد منعها لكان العالم ككل سيصير مكاناً أفضل.

قال رو أنه مشروع آخر أن يبرهن على سبب كون سبب وجيه للمقدمة (١) سبباً وجيهاً، مضيئاً أنه رغم إكماله لمشروعه الخاص به فإنه قد لا يُقنع بعض الناس به ما لم يُكمل هذا المشروع الآخر كذلك.

جادل دلمس لوس بأن وليم رو كان سيكون مبرراً في الاستدلال على (٧) من خلال (٦) لو أننا نعلم أن المبدأ التالي صحيح:

(٨) لو أن هناك منافع يجب أن يسمح ك لأجلها بحالات من المعاناة البشرية والحيوانية الشديدة، فسوف نعلم أو نكون قادرين على تصور هذه المنافع وعلى فهم سبب وجوب سماح ك بالمعاناة لكي يحققها.

مع ذلك، قال دلمس لوس أننا لا نستطيع معرفة (٨). رغم أن رو أقر بأننا لا نستطيع البرهنة على (٨) بيقين، فقد جادل بأننا لا نحتاج ذلك. وقال أن: "كون الأشياء تبدو لنا على نحو معين هو في حد ذاته تعليل للاعتقاد بأن الأشياء على هذا النحو. بالتأكيد فإن هذا التعليل قد يُتغلب عليه. لكن بصرف النظر عن احتمالية هذا التغلب، فإن حقيقة أن الأشياء تبدو لنا على نحو معين تجعلنا معلقين على نحو عقلائي في الاعتقاد بأنها على ذلك النحو". ١٤

رغم أن رو لم يُصنع جدليته على نحو صريح، فيبدو أنها كالتالي:

(أ) لو بدا _ في ضوء الأدلة _ أن س هو ص [أو له الصفة ص] ولا يوجد سبب يقيني لافتراض بأن مظهر س مضلل، فبالتالي فإن افتراض أن س هو ص [أو له الصفة ص] عقلائي.

(ب) في ضوء الأدلة، يبدو أن معاناة الخُشْف [صغير الطبي] عديمة المغزى والجدوى.

(ج) ولا يوجد سبب يقينيّ لافتراض بأنها ليست كذلك.

(د) بالتالي، فإن افتراض أن معاناة الخُشْف [الشادن] عديمة الجدوى عقلانيّ.

وبعدُ، فلو كان هناك دليل يقيني قاطع على وجود الله، أو لو كان لدى المرء سببً لافتراض أن هناك منافع تفوق إدركنا والتي سيُحتاج إلى معاناة الخُشْف لتحقيقها، لكانت (ج) بالتالي باطلة. لكن هذا هو بالضبط نوع الأدلة الذي لا نمتلكه.

جادل وليم رو أيضًا بأن هناك بعض الاعتبارات التي تؤيد (٨) وتقف إلى صفها. فما لم نكن "متبعين لمذهب النفعية الأخلاقية على نحو متطرف" ١٥ [المذهب القائل بأهمية نتيجة الفعل النهائية للحكم عليه أخلاقيا وليس نية فاعل الفعل مع النتيجة_م]، فإنه عقلانيّ أن نفترض أن المنافع التي لأجلها يسمح ك بمعاناة البشر والحيوانات هي _أو تُتضمّن في_ تجارب وخبرات جيدة للبشر أو الحيوانات التي تمر بالمعاناة والألم. هذا لأننا نعتبر على نحو طبيعي أنه من المحذور أخلاقياً التسبب لشخص ما في معاناة كبيرة إكراهية لتحقيق خير ما أكبر ما لم يُتضمّن ذلك الشخص على نحو كبير هام في ذلك الخير ١٦. بالإضافة إلى ذلك، فإن لدينا سبباً للاعتقاد بأن المنافع التي لأجلها يعاني البشر هي خبرات إدراكية والتي هي نفسها جيدة. مع ذلك، فإن الخبرات الإدراكية الحسية للآخرين هي من ضمن الأشياء التي نعرف عنها بالفعل، ونحن نعرف أيضاً عن البشر والحيوانات التي تعاني الآن وقد عانت في الماضي. إلا أنه _يقدر ما نستطيع أن نعلم_ فإن هؤلاء البشر والحيوانات لا يحصلون ولم يحصلوا على خبرات إدراكية حسية جيدة تُرْجَح على شر وتضرر معاناتهم والامهم.

رغم ذلك، فقد يُجادَل بأن تلك المنافع سوف يَمُرُّ بها في المستقبل الكائنات التي عانت في الماضي أو التي تعاني الآن. أقر وليم رو بأن بعض هذه الخبرات سوف تُحَقِّق فقط في المستقبل البعيد، و "في غياب أيِّ سببٍ لتوقع أن ك كان سيحتاج إلى تأخير تلك الخبرات الجيدة، فإننا نملك سببًا لتوقع أن كثيرًا من هذه المنافع كان سيحدث في العالم الذي نعرفه" ١٧. هذا يعطينا سببًا ما للاعتقاد بأن (٨) صحيحة.

إن وليم رو واعٍ بأنه حتى لو أن وجود الشر يميل ويفضي بالفعل إلى دحض الإيمان، فإن الجدليات لصالح وجود الله ستميل إلى تأكيد الإيمان أكثر مما يدحضه وجود الشر. لهذا السبب، فإن جزءًا مهمًا جوهريًا من أي جدلية لصالح عدم وجود الله هو تفنيد الجدليات لصالح وجود الله. وما لم يُبرهن على أن هذه الجدليات عديمة القيمة، فعلى المؤمن أن يقبل تمامًا حقيقة أن الشر _بالنظر إليه بمعزل عن باقي الأدلة_ يميل إلى دحض الإيمان بدون نفيه ورفضه. لذلك فلو استُعملت جدلية وليم رو للبرهنة على عدم وجود الله، فسيكون هامًا جمعها مع تفنيدات الجدليات لصالح وجود الله.

قد يعتقد المرء أيضًا إنه من الهام جمع جدليته مع تفنيدات تبريرات العدالة الإلهية التقليدية، والحلول التقليدية لمشكلة الشر. مع ذلك، رغم أن وليم رو لم يقل ذلك بصراحة، فيُرجَّح أنه يعتقد أنه لا يحتاج إلى بحث تبريرات نظرية العدالة الإلهية التقليدية للشر الطبيعي، حيث أن جدليته الأساسية موجَّهة إلى الإيمان المقيّد. قد يقول أن تبريرات العدالة الإلهية ستكون ذات علاقة فقط عند بحث الإيمان الموسّع. في الواقع، يمكن اعتبار كل نظرية تبرير عدالة إلهية لصالح الإيمان نسخةً مختلفة من الإيمان الموسّع. فلنتذكر أن الإيمان الموسّع هو الادعاء بأن ك يوجد مقترنًا بادعاءات دينية هامة أخرى. بالتسليم بهذا الفهم لتبرير العدالة الإلهية، فإن رو يمكنه أن يجادل بأنه لا يحتاج إلى تفنيد تبريرات العدالة الإلهية للشر الطبيعي [الشر في الطبيعة]، حيث أنه قد برهن من خلال جدليته السابقة أنه لا يمكن أن يكون أي شكل للإيمان الموسّع أكثر احتمالية بأي قدر من الإيمان المقيّد. وبما أن الإيمان

المقيّد جعلته غير مرجّح جدلية رو من خلال وجود الشر الطبيعي، فإنه يمكن تجاهل تبريرات العدالة الإلهية للشر الطبيعي.

جدلية استقرائية غير مباشرة من خلال وجود الشر

صياغة الجدلية

على الرغم من أن وليم رو لم ينشئ الجدلية الاستقرائية من خلال وجود الشر على أساس فشل تبريرات العدالة الإلهية المعروفة لحل مشكلة الشر، فإنه يمكن القيام بذلك. ستكون الاستراتيجية العامة هي الجدل بأنه بما أنه لا تبرير خاصًا بنظريات العدالة الإلهية ناجح، فعلى الأرجح لا تبرير خاصًا بالعدالة الإلهية سوف ينجح. وبما أنه لا تبرير خاصًا بالعدالة الإلهية سوف ينجح على الأرجح، فلا يوجد على الأرجح تبرير [ديني] للشر. رغم ذلك، فإنه يجب وجود تبرير وتفسير كهذا لو أن الله يوجد. لذلك فإنه يُرجّح أنه لا يوجد. إنني أدعو جدلية كنتك بجدلية استقرائية غير مباشرة من خلال وجود الشر.

في ورقة بحثية سابقة ١٨ اقترحت إنشاء جدلية استقرائية من خلال وجود الشر من خلال البحث في المعاني الضمنية للمشاكل المتضمّنة في البرهنة على أن وجود الشر متعارض مع وجود الله. كما قد رأينا سابقاً أعلاه، فإن اقتران الجمل الثلاث التاليات ليس متضارباً:

(١) الله قادر على كل شيء وعالم بكل شيء.

(٢) الله كليّ الخيرية.

(٣) الشر يوجد.

هذا لن يُغَيَّر لو أننا _بدلاً من التمعن في الشر عامة_ تمعنا في نوع الشر الذي بحثه وليم رو؛ وهو الشر العديم الجدوى أو الغير مُبرَّر على نحوٍ واضحٍ. فلنفهم الشر العديم الجدوى أو الغير مُبرَّر على نحوٍ واضحٍ على أنه لو أن الله يوجد، لكان سيستطيع على نحو واضح منعه، ولو كان الله قد منعه، لكان العالم ككل بالتالي سيكون على نحو واضح مكاناً أفضل. الاقتران التالي للجمل أيضاً ليس متناقضاً:

(١) الله قادر على كل شيء وعالم بكل شيء..

(٢) الله كلي الخيرية.

(٣-) الشر عديم المغزى على نحو واضح يوجد.

لكن بافتراض أن المرء افترض أن:

(٤) إن وجود الشر العديم الجدوى على نحو واضح ليس حتمياً منطقياً، ولا يوجد سبب أخلاقي كافٍ لله [المزعوم] لكي يسمح به.

بالتالي، فإن (١) و (٢) و (٤) يستلزم:

نقيض (٣-) أي أن: الشر العديم الجدوى على نحو واضح لا يوجد.

وهو ما يتعارض مع (٣).

هذا في حد ذاته لا يعطي المرء أي أسباب استنتاجية أو استقرائية لإنكار وجود الله ما لم يكن المرء لديه أيضاً سبب وجيه للافتراض بأن المقدمة (٤) صحيحة. لا توجد طريقة حدسية بديهية للبرهنة على صحة المقدمة (٤). رغم ذلك، فافتراض أن كل المحاولات عبر العصور قد فشلت في تحديد سبب أخلاقي كافٍ لوجود ما يبدو كشر عديم المغزى أو بلا مبرر؛ أي: افترض أنها قد فشلت في تبرير المظاهر بالبرهنة

على أن هناك في الحقيقة سببا أخلاقيا كافيا لذلك الشر. علاوة على ذلك، افترض أن كل المحاولات قد فشلت في البرهنة على أن ما يبدو كشر عديم الجدوى هو في الواقع ليس عديم الجدوى، حيث أنه حتمي منطقيا. لو أن هذا الفشل حدث بالفعل، لانبغى أن يعطينا بعض الثقة في المقدمة (٤). إذ لو فشلت كل محاولة لتعيين تبرير مُتطلبٍ عبر فترة طويلة من الزمن، فإن هذا سيعطينا أسبابا وجيهة لافتراض أن التبرير [الديني] مستحيل. في الحالة الحالية فهذا يعني أنه لو فشلت تبريرات العدالة الإلهية، فسيكون لدينا أسباب وجيهة لافتراض أن الشر الذي يبدو عديم الجدوى هو في الواقع بالفعل عديم الجدوى.

حتى لو كان هذا الفشل سيقدم تأييدا استقرائيا للمقدمة (٤) وبالتالي دليلا غير مباشر على عدم وجود الله، فإن هذا الدليل لم يكن سيزجح على [= يفوق وزنا وقوة] بالضرورة الأدلة لصالح وجود الله. وبالنظر إلى بعض الأدلة الحاسمة الأخرى، فإن إنكار وجود الله سيكون في المجمل عقلانيا. رغم ذلك _ كما قد رأينا _ فإن الجدليات التقليدية لصالح وجود الله مُفلسة، وقد رأينا أيضا أن الجدليات الغير تقليدية ليست أفضل حالا. لذلك فلا يوجد سبب حاسم لصالح الاعتقاد بالله والذي يمكنه أن يزجح على [يفوق وزنا] أي دليل نافٍ محتمل. إن التعبير الأكثر رسمية [أو منهجية] لهذه الجدلية هو كالتالي:

- (أ) لو أنه (١) لا يوجد دليل يقيني على شيء س؛ و
(٢) ما لم يتم المرء بافتراض ف، فإن الأدلة ستكذب [ستدحض] الشيء س؛ و
(٣) رغم المحاولات المتكررة، فلا سبب وجيه جيد قد قُدم للاعتقاد بالافتراض ف؛

من ثم فإن المرء ينبغي أن يعتقد على أسس عقلانية أن الشيء س

باطل.

(ب) لا يوجد سبب يقيني للاعتقاد بأن الله يوجد.

(ج) وجود الشر العديم الجدوى على نحو ظاهر سيدحض وجود الله ما لم يفترض المرء إما أن الله لديه سبب أخلاقي كاف للسماح بذلك الشر أو أنه حتميٌ منطقيًا.

(د) رغم المحاولات المتكررة للقيام بذلك [التالي]؛ فلا أحد قد قدّم سببًا وجيهًا للاعتقاد سواءً بأن الله لديه سبب أخلاقي كاف للسماح بذلك الشر أو أنه حتميٌ منطقيًا.

(هـ) لذلك، ينبغي على المرء أن يعتقد على أسس عقلانية أن الله لا يوجد.

رغم أن هذه الجدلية مصاغة كجدلية استدلالية، فإنها ليست جدلية مبرهنة على أن الله لا يوجد؛ بل هي فقط تسعى للبرهنة على أنه لا ينبغي على المء على أسس عقلانية الاعتقاد بأن الله يوجد. يمكن في الحقيقة إعادة صياغة الجدلية كجدلية استقرائية صريحة عوضًا عن جدلية استدلالية ذات استنتاج بخصوص ما ينبغي أن يعتقد المرء. إن الصيغة العامة للجدلية كالتالي:

(أ-) الدليل د يفند الفرضية س ما لم يُفترض الافتراض الآخر ف.

(ب-) المحاولات المتكررة للبرهنة على الافتراض ف قد فشلت.

(ج-) لا يوجد دليل يقيني [حاسم] على الفرضية س.

(د-) نقيض س [هو الصواب].

إن نقيض الفرضية س لم يُبرهن عليه بل جُعِلَ مرجحًا فيما يتصل بـ (أ-) و (ب-) و (ج-). إن الحجة الإلحادية من خلال وجود الشر تُحقّق من خلال إحلال المتغيرات الواضحة.

الدفاع عن الجدلية

لقد انتقد هذه الجدلية Robert Pargetter رُبِرَتْ بِرَجْتِرَ بالطرق التالية. فأولاً، جادل بأن النسخة الاستقرائية السابقة من الجدلية صالحة، لكن الجدليات الاستقرائية _ على العكس من الجدليات الاستدلالية _ يجب أن تتوافق مع متطلب الأدلة الكلية ١٩. إن جدلية استقرائية ما لا تبرهن على شيء لو أن دليلاً معروفاً من الأدلة غير مُتَضَمِّنٍ. ادَّعى رُبِرَتْ بِرَجْتِرَ أن الجدلية السابقة أعلاه لا تتضمن دليلاً ذا صلة، وهو تحديداً:

(٥) لو أن الله يوجد، فمن ثَمَّ يوجد الشر الحتمي، وبالضرورة فإن الله لديه سبب كافٍ للشر أو أنه حتميٌ منطقيًا، وبالضرورة فإن أي محاولة للبرهنة على أن الله ليس لديه ذلك السبب سوف تفشل.

سيفترض المرء أن الشر المُحدَّد في المقدمة (٥) يَتَضَمَّنُ كل الشرور العديمة الجدوى على نحوٍ واضحٍ، حيث أن حتى الملحد يمكن أن يقر بأن الله لو يوجد، فمن ثَمَّ فلربما كان سيكون بعض الشر حتمياً على نحوٍ مُرَجَّح. إحدى المشاكل في هذا الاعتراض هي أن المقدمة (٥) إما أنها حقيقة حتمية أو أنها ليست كذلك. فلو أنها حقيقة حتمية _ كما يبدو أن برجتر يفترض _ فإن إضافتها كمقدمة منطقية إلى جدلية قوية استقرائياً ينبغي ألا يُحدِث فرقاً في قوة التأييد التي تعطيها المقدمات المنطقية الأخرى للاستنتاج. وإضافة حقيقة حتمية على المقدمات المنطقية الخاصة بجدلية استقرائية لن تؤثر على التأييد الذي تعطيه المقدمات للاستنتاج بأكثر مما تؤثر [إضافتها] على التأييد الذي تعطيه المقدمات لجدلية استدلالية. من ناحية أخرى، فلو أن (٥) ليست حقيقة حتمية، فإن المرء يجب أن يسأل أي تبريرٍ هناك للافتراض بأنها صحيحة. فلو أنها ليست حقيقة حتمية، فإن تضمينها كمقدمة منطقية في الجدلية السابقة أعلاه هو بوضوح بلا مبرر. في الواقع، لو فهم المرء الشر في المقدمة (٥) على أنه يشمل الشر العديم الجدوى بوضوح، فبالتالي فإن (٥) ستكون غير مقبولة حتى من جانب الكثير من المؤمنين عميقي التفكير، إذ أنها تستلزم أن:

(٥-) لو أن الله يوجد، فبالتالي فإن الشر العديم الجدوى بوضوح يوجد بالضرورة.

رغم ذلك، فإن كثيرًا من المؤمنين قد تحيروا بصدد سبب وجود ذلك الشر لو أن الله يوجد. إن تحيرهم كان سيكون غير مفهوم تمامًا لو أن (٥) كانت صحيحة.

بالإضافة إلى ذلك، يبدو أن ربرت برجتر مشوّشٌ بصدد ما أحاولُ البرهنة عليه. يبدو أن اعتراضه يفترض أنه بما أنه لو أن الله يوجد، فإنه بالضرورة لديه أسباب كافية للسماح بالشر العديم الجدوى على نحو واضح، [فبالتالي] فإن جدليتي الاستقرائية الساعية للبرهنة على أنه لا توجد أسباب أخلاقية كافية تفشل. رغم ذلك، فإن جدليتي لا تسعى للبرهنة على أن الله _بافتراض وجوده_ ليس لديه سببٌ كافٍ للشر العديم الجدوى على نحو واضح. فهذا كان سيكون مستحيلًا بالفعل. بل هي تبرهن على أنه لا توجد على الأرجح تلك الأسباب، وبما أنه يجب _في حال وجود الله_ وجود تلك الأسباب، فإن الله على الأرجح لا يوجد.

إن اعتراضًا آخر أثاره برجتر يقوم على نفس التشوش. فقد جادل بأن البيان القائل بأن الله لديه سبب كافٍ أخلاقيًا للشر أو أن الشر حتميٌ منطقيًا "ليس بيانًا إمبريقيًا [= قائمًا على الملاحظات التجريبية] بسيطًا" و "نحن لا نعتبر في العادة" أن الفشل في البرهنة على حقيقة بيان كذلك دليلًا على بطلانه. وجادل أيضًا بأن الجدلية تقترض مقدمًا صحة ما تسعى لإثباته في افتراضها أن الفشل المتكرر في البرهنة على حقيقة ذلك البيان دليلٌ ضد البيان في موقفٍ نظريٍّ "حيث يُتَقَقُّ على أنه يمكن وجود سبب كهذا، سبب لله ليس فقط للسماح بالشر الوافر [الكثير] بل وكذلك لكون العالم كما هو عليه بالضبط". ٢٠

رغم ذلك، تمعّن في التالي:

(٦) لو أن الله يوجد، فبالتالي إما أن هناك سبباً أخلاقياً كافياً لوجود الشر العديم الجدوى على نحو واضح، أو أن ذلك الشر حتميٌ منطقيًا.

رغم أن هذه قد لا تكون بياناً إمبيريقياً بسيطاً، وأن الفشل في البرهنة على صحة (٦) لا ينبغي أن يُعتبر مُبرهنًا على بطلانها، فإن هذا ليس ذا صلة بالجدلية. فلا محاولة قد قيم بها للجدال بأن الفشل في البرهنة على (٦) يؤدي إلى البرهنة على بطلانها. في الواقع، فإن الجدلية تفترض أن (٦) صحيحة. والجدلية هي على أن هناك أسباباً استقرائية للافتراض بأن نتيجة (٦) باطلة، أي أن الفشل في البرهنة على حقيقة هذه النتيجة يؤدي إلى البرهنة على بطلان نتيجة (٦)، وليس على بطلان (٦) نفسها. لكن إن تَكُنْ هذه النتيجة باطلة على الأرجح والمقدمة (٦) صحيحة، فبالتالي يَكُنْ العنصر الشرطي للمقدمة (٦) باطلاً على الأرجح.

على نحو واضح، فإن المؤمنين سيرغبون في الادعاء بأن الجدلية السابقة أعلاه لا تنطبق على الإيمان. رغم ذلك، فمن هم كبرجتر الذي كان سيرفض هذه الجدلية يجب أن يمتلكوا أسباباً لرفضهم لا تكون استثنائية لهذا الغرض ولا عتباطية. يَسْهُل على نحو كافٍ معالجة البيانات عن الله على نحوٍ مختلفٍ عن البيانات المشابهة بدون تقديم أي سببٍ لهذه المعالجة المختلفة. أمعن الفكر في الحالة الافتراضية التالية:

مات زيدٌ، ويشك بعض أصدقائه في أنه أُغْتِيلَ. فلنفترض أن الأدلة المتاحة تدحض فرضية القتل غيلةً ما لم تكن الشرطة متورطة في التغطية على الاغتيال. رغم ذلك، رغم أن أصدقاء زيدٍ بارعون ومتكرّسون، فإنهم يحاولون بلا نجاح البرهنة على وقوع التغطية على جريمة. علاوة على ذلك، فلا يوجد دليل مستقل قائم بذاته على فرضية الاغتيال. ستتنطبق في هذه الحالة بالتأكيد الجدلية الاستقرائية السابقة أعلاه؛ وسوف تُنشئ جدليةً لصالح نقيض فرضية الاغتيال. لا شيء مطلوب إثباته قد افترضت صحته مقدّمًا. إن احتمالية أنه كان يمكن وقوع تغطيةٍ على جريمةٍ غير ذات صلة.

على نحو واضح فقد كان يمكن أن يقع ذلك، لكن السؤال هو: هل وقع؟ بجلاء فإن هذه مسألة إمبريقية [قائمة على الملاحظات والاختبار]، والفشل في البرهنة على أي تغطية بعد سعي مجتهدٍ وبارع يقدم بالفعل دليلاً جيداً _ولو أنه ليس بقاطع_ على عدم وقوع تغطية على جريمة. علاوة على ذلك، فإن انعدام وجود دليل يقيني على فرضية الاغتيال يُعزّز من هذا الاستنتاج. إذ لو كان هناك دليل قاطع يقيني على الاغتيال، لكان هذا قد يؤيد على نحو غير مباشر نظرية التغطية على جريمة بالنظر إلى خلفية معرفية معيّنة، مثل أن الاغتيال كثيراً ما يرافقه تغطية عليه من الشرطة.

يمكن العثور على أمثلة أخرى لا حصر لها خاصة بنفس أسلوب الاستدلال في الحياة اليومية والعلم. قد يكون ناقدو جدليتنا محقين في أنه عندما يُطبّق أسلوب الاستدلال هذا على وجود الله، فإن الناس المتدينين يرفضونه. رغم ذلك، فإن السؤال الحاسم هو عما إذا يوجد أي سبب وجيه لمعاملة هذا الأسلوب في الاستدلال على نحو مختلف في سياق الدين. حتى الآن، لم تُقدّم أي أسباب. فهل هناك أي منها؟

إحدى الأسباب التي يمكن تقديمها هو أن المرء _في سياق الدين_ يعرف أو لديه تبرير للاعتقاد بأنه يجب أن يكون هناك سبب لوجود الشر في العالم بما أن الله كلي الخيرية وقادر على كل شيء. بالتأكيد، لو كان لدى المرء سبب مستقل للافتراض بأن الله يوجد، لكان هذا بالتالي سيقدم بالفعل تعليلاً للاعتقاد بأن هناك سبباً. لكن هذا الدليل هو ما لا يملكه المرء بالضبط. وبحسبما صيغت الجدلية أعلاه، فلا يوجد سبب مستقل للافتراض بأن الله يوجد، حيث أنه لا يوجد سبب حاسم لصالح افتراض وجوده. لا يختلف هذا الموقف النظري عن الممارسات في الحياة اليومية العادية وفي العلم. ففي حالة موت زيد، لو كان لدى المرء سبب مستقل بذاته للافتراض بأن موت زيد كان نتيجة اغتيال، لكان يمكن أن يمتلك سبباً للافتراض بأنه رغم الفشل في الكشف عن تغطية على جريمة من جانب الشرطة، فقد وقعت تغطية. لكن في هذا المثال لم يكن هناك ذلك الدليل.

سبب آخر قد يُقدّم هو أن الأسباب التي قد تكون لدى الله لخلق عالم به شر كثير للغاية عميقة وصعبة للغاية بحيث أنها لا يمكن أن يفهما مجرد فانين. لا عجب بالتالي_ أنه لم يُصنَّغ على نحوٍ مُرضٍ قط أي سبب لوجود الشر العديم الجدوى على نحو واضح. رغم ذلك، ما الدليل المستقل بذاته على أن هذا صحيح؟ لو كان المرء يمتلك سبباً مستقلاً للافتراض بأن الله يوجد ويعمل بطرق غريبة ومعقّدة، لربما كان سيوجد تعليل للاعتقاد بأن هناك سبباً ما لوجود الشر العديم الجدوى بوضوح والذي لم يفكر فيه البشر قط أو حتى لن يفكروا فيه أبداً. لكن لا يوجد دليل يقيني قاطع يدل على أن الله يوجد، ناهيك عن دليل يدل على أن أسباب وجود الشر تفوق إدراك البشر. في الواقع، فإن فكرة أن أسباب الله لوجود الشر ممكن فهمها قد قبلها على نحو واسع اللاهوتيون بدءاً من القديس أوجستين وحتى جون هيك Hick، الذي حاول تحديد ما قد تكونه تلك الأسباب. إن كلّ محاولة لصياغة تبرير نظرية عدالة إلهية نظامي تؤكد الرأي القائل بأنه من المقبول عمومًا أنه يمكن فهم سبب وجود شر، لو أن الله يوجد. على نحو طبيعي، فإن فشل كل تلك المحاولات قد يكون قد دفع المؤمنين للادعاء بأن الأسباب تفوق إدراك وفهم البشر. لكن بدون تأييد مستقل، فإن مثل ذلك الادعاء أجوف. كمثال، قد يدّعي أصدقاء زيد أنه رغم إخفاقاتهم المتكررة في الكشف عن تغطية لجريمة من جانب الشرطة، فإنه توجد تغطية رغم ذلك. يمكن أن يقولوا أن الشرطة أذكياء وماكرون للغاية لدرجة أن كشف تغطية جريمة كهذه مستحيلة تقريباً. لكن بلا دليل مستقل بذاته، فإن ذلك الاتهام استثنائي واعتباطي [تحكمي]. نفس الأمر صحيح وينطبق على سياق مشكلة الشر.

لكن ألا تؤدي مجرد حقيقة أن الله كلي المعرفة [كما يُزعم] إلى افتراض أنه يملك المعرفة بمنافع وشرور محدّدة وكذلك بالعلاقات بين المنافع والتي لا يمتلكها [المعرفة] البشر؟ إنها بالفعل تؤدي إلى مثل ذلك الافتراض، و_لو أن الله يوجد_ فإنه لمؤكّد تماماً أنه يمتلك تلك المعرفة. إن السؤال هو ما إذا كان هذا الإقرار في حد ذاته يجعل وجود الشر أقل إدهاشاً عما هو عليه وفقاً للتفسير البديلة؛ كمثال: أقل إدهاشاً مما هو عليه وفقاً لفرضية أن الله لا يوجد. لماذا ينبغي أن نفترض أن الله

يملك تلك المعرفة، فإن هذا لا يجعل وجود الشر أرجح مما لو لم يوجد الله؟ رغم أن الله قد يملك أسبابا غير معروفة لنا أو حتى غير قابلة للمعرفة منا للسماح بالشرن فقد يكون يملك غير معروفة لنا أو حتى غير قابلة للمعرفة منا لمنع ذلك الشر. بالإضافة إلى ذلك، فيما أنه كلي القدرة [كما يُزعم]، فإنه سيعرف طرقًا لا يمكننا فهمها لتحقيق منافع معينة بدون الشرور التي نجدها في العالم. بالتالي فإن مجرد حقيقة أن الله _ لو أن له وجودًا _ يمتلك معرفة لا نستطيع امتلاكها لا تفسر وجود الشر مثلما تفسره الفرضيات المنافسة. كمثال، فإن فرضية أن الله يوجد ويمتلك معرفة بالخير والشر لا نستطيع نحن امتلاكها لا يمكننا من التنبؤ بأنه سيوجد شر غير ذي مغزي على نحو ظاهري مثلما تمكنا الفرضية ٢ المنافسة المذكورة أعلاه، ألا وهي تحديدًا أنه لا طبيعة ولا ظروف الكائنات الواعية المُحسَّنة في كوكب الأرض نتيجة أفعال مقام بها من جانب شخص أو أشخاص غير بشريين محسنين أو حاقدين ٢١.

يوجد اعتباران آخران على الأقل يقوّيان الادعاء بأن الفشل في إيجاد سبب أخلاقي كافٍ لوجود الشر هو دليل على عدم وجود سبب. فأولاً، لم تتغير المحاولات الغير ناجحة العديدة عبر العصور على نحو جوهري جذري. وكما أشار Hare and Madden هير ومدن: "إن الفشل المتكرر، وتكرر وتجمع الانتقادات، وإعادة ترتيب الخطوات الأساسية التي وُجد أنها معيبة، والتغييرات الضئيلة على المقولات القديمة المحببة [للمتدينين] هي أدلة تقف بشدة ضد مرجوحية النجاح النهائي" ٢٢. قد يفهم المرء هذين الفيلسوفين على أنهما يقولان أن هناك دليلاً استقرائياً _ إن أدى الاستقصاء إلى وجود تغييرات على التفسيرات الغير ناجحة القديمة _ على أن تقديم تفسير كافٍ مُرضٍ غير مُرجح. إن هذا الادعاء مدعوم بقوة في تاريخ العلم وفي تاريخ الكثير من حقول البحوث.

قد يُعترض أن هذا قد يكون استدلالاً استقرائياً قوياً لصالح الاستنتاج بأن النجاح في إيجاد تفسير مُرضٍ غير مُرجح، لكن هذا الاستدلال لا يؤيد استقرائياً الاستنتاج بأنه

لن يُحْصَلَ على تفسير إيماني صائب [في المستقبل]. يمكن توسعة وتقوية جدلية [حجة] هير ومدن. أول شيء ينبغي ملاحظته هو أنه توجد تفسيرات ناجحة على نحو واضح من منظورٍ طبيعانيٍّ [منظور المذهب الطبيعيِّ]. في الواقع، فليس في المذهب الطبيعي مشكلة عامة كبيرة في تفسير الشر العديم المغزى على نحوٍ واضح. يمكن تفسير الشر الطبيعي في ضوء قوانين طبيعية مُعَيَّنة. كمثال، يمكن تفسير مولد الأطفال الرضع المعيبين في ضوء علم الوراثة [الجينات]. ويمكن تفسير الشر الأخلاقي في ضوء نظريات معيَّنة في علم النفس أو علم الاجتماع. كمثال، فإن مقتل متفرج بريء يمكن تفسيره في ضوء بواعث واعتقادات الشرطية. بالتأكيد قد توجد مشكلة في بعض التفسيرات الطبيعية، وبعضها قد يكون غير كافٍ؛ لكن لا توجد مشكلة عامة فيها كمشكلة [محاولة] التوفيق بين الشر العديم المغزى على نحو واضح وبين الاعتقاد بالله ٢٣.

يمكن فهم ادعاء هير ومدن على أساس الخلفية السالفة الذكر أعلاه. فهناك دليل استقرائي على أنه لو أن تفسيراتٍ معيَّنة لظاهرة ظ من منظورٍ نظريٍّ مُعَيَّن م ١ ليست تستمر في الفشل فحسب؛ بل وتتباين بوضوح عن النسخ الأبركر منها، ولو أن هناك منظورا نظرياً آخر هو م ٢ والذي يُنشئ تفسيراتٍ ناجحةً، فبالتالي فإن وجود تفسيراتٍ ناجحةٍ من خلال م ١ غير مُرَجَّح. وبصير ذلك الاستدلال الاستقرائي أقوى بكثير عندما لا يكون هناك دليل حاسم لصالح م ١. هذا النوع من الاستدلال يُستعمل في كلٍّ من الحياة اليومية والعلم، وسيكون عدم استعماله في سياق الدين اعتباطيا واستثنائيا.

للتوضيح، فلنفترض أن المناصرين العديدين لمعتقدات السحر والتنجيم قد وضعوا تفاسير غير ناجحة لإنجازات Uri Geller يوري جِلر وأن هذه التفاسير هي بوضوح تنويعات على التفاسير التنجيمية القديمة. وافترض أيضاً أن التفاسير الغير تنجيمية قد نجحت، ولا يوجد دليل حاسم للإطار النظري التنجيمي الذي تفترضه التفاسير الغير ناجحة. بالتأكيد، في هذه الحالة سوف يكون معللاً في استدلاله استقرائيا ليس

فحسب على أن التفاسير [التتجيمية] لن تكون أكثر نجاحًا في المستقبل مما كانت عليه في الماضي، بل وعلى أنه لا يوجد تفاسير سحرية تتجيمية صحيحة لنجاح يوري جِلز. هذا الموقف مشابه بالضبط للموقف المتعلق بالجدلية من خلال [وجود] الشر. فلو قبل المرء الجدلية [الحجة] كما هي مستعملة في المثال السابق، فسيكون رفضها عند تطبيقها على مشكلة الشر اعتباطيا واستثنائيا.

أمر آخر يقوِّي ادعاء هير ومدن هو أن "حقيقة أن معضلة الله والشر تتضمن المعنى الاعتيادي للمصطلحات الأخلاقية وأن بنية الجدل المتأني المدروس عن الله والشر لم يُثبَّت قط أنها مختلفة عن الجدليات في السياقات العادية عن تبرير أو إحباط الشر" ٢٤. إن هير ومدن يقولان هاهنا بذلك أنه لو كان معنى المصطلحات الأخلاقية أو بنية الجدل مختلفة [في السياق الديني] عن السياق الاعتيادي، فإن الفشل في إيجاد سبب أخلاقي كافٍ للشر ربما لم يكن سيقدم دليلاً على أنه لا يوجد سبب يُعثر عليه. لكنَّ معنى المصطلحات الأخلاقية وبنية الجدلية هو نفسه.

مرةً أخرى للتوضيح؛ افترض أن هناك بيانات تاريخية ناقصة مُنشِطة بخصوص مجموعة من البشر تعيش في أفريقيا الوسطى والذين عانوا في القرن الثاني الميلادي معاناة كبيرة. افترض بعض الباحثين الذين يدرسون البيانات أنه قد كان يوجد ملكٌ يُدعى س والذي كان لديه سبب كافٍ أخلاقيا لإيقاع معاناة كبيرة على رعاياه. ولنفترض أنه قد اقترحتْ تفاسير كثيرة للبيانات خلال السنوات، فلا واحدٌ منها يقدم سببا مرضيا كافيا أخلاقيا لتسبب الملك س في جعل شعبه يعاني. بالتأكيد، في حالةٍ كذلك سيكون لدى المرء تعليل استقرائي لافتراض عدم وجود سبب كافٍ أخلاقيا لفعل الملك. سوف يُعزَّز هذا الاستنتاج لو كانت التفاسير المُقدَّمة عبر السنوات بوضوح تغييرات على التفاسير التي قُدِّمت سابقاً ولو لم يكن يوجد سبب مستقل للاعتقاد بأن الملك قد وُجدَ قط وبأنه _لو كان وُجدَ بالفعل_ كان شخصاً أخلاقياً.

إن هذه الجدلية والجدلية الغير مباشرة من خلال وجود الشر على عدم وجود الله متشابهان على نحو وثيق. بالتأكيد توجد بعض الاختلافات في حالة الله، إذ لو كان هناك سبب مستقل كدليل لصالح وجوده، فبالتالي كان هذا سيكون دليلاً على أنه [الله] أخلاقي، حيث أن الله بحكم طبيعة صفاته خَيْرٌ بالكامل. لكن بما أنه لا يوجد سبب مستقل كدليل لصالح وجود الله والملك س، فإن الحجج [الجدليات] تُعزّز. علاوة على ذلك، عندما نختبر بعض الحلول المقترحة لمشكلة الشر، ففي الجدلية من خلال وجود الشر سوف نرى أن تفاسير وتبريرات معينة تُستبعد بديهياً. فالمر قد يقدر على تعليل أفعال الملك المفترض س بافتقاده للمعرفة أو القدرة، لكن هذا الخيار ليس متاحاً فيما يتعلق بالله. بالتالي سيبدو أسهل من بعض النواحي تعليل فعل الملك س أكثر من تعليل فعل الله [المزعوم]. باختصار، لا توجد اختلافات جوهرية بين بنية الجدلية من خلال الشر وبنية الجدليات على الأساس الأدلة الأولية المبدئية والتي كان يمكن بها أن يُقلّل الدليل الاستقرائي ذو العلاقة قوة الجدلية من خلال الشر.

قد يُجادل بأنه رغم أن الجدلية الاستقرائية الغير مباشرة من خلال الشر مشابهة جداً للجدليات في الحياة العادية، فإن معاني المصطلحات مختلفة. كمثال، فإن الله ليس خَيْرًا بنفس المعنى الذي يكون به البشر كذلك وبالتالي لا يمكن أن يخضع لنفس المعايير. لكن لو كان هذا صحيحاً، لكان هذا سيغير رؤية المؤمنين لله بالكامل. يُفترض أن الله موضوع للعبادة والمثال الأخلاقي. فلماذا سيعبد أي أحدٍ الله أو يعتبره مثلاً أخلاقياً ما لم يكن خيراً بالمعنى الخاص بنا للمصطلح؟

انتقادات الجدلية الاحتمالية من الشر

لقد وُجّهت انتقادات عديدة ضد الجدليات الاحتمالية أو الاستقرائية من خلال الشر. فهل يؤثرن سلباً على النسخة الخصوصية للجدلية المقدّمة أعلاه؟ هل بهن مشاكل خاصة بهن؟

رغم أن ألفنْ بلانتينجا كرّسَ في عمله (طبيعة الحتمية) أقلّ بقليل من صفحتين لمحاولة دحض ما اعتبره جدلية احتمالية من خلال الشر، فلعله على الأرجح أفضل ناقد معروف لمثل تلك الجدلية. عرّف بلانتينجا التأكيد والدحض كالتالي:

أ يؤكد ب لو أن ب أكثر احتمالية من نقيض ب فيما يتعلق بما نعرفه لو أن أ هو الشي الوحيد الذي نعرف أن له علاقة ب ب.

أ يدحض ب لو أن أ يؤكد نقيض ب.

بالتسليم بهذين التعريفين، جادل بلانتينجا بـ"إنه لَجَلِيٌّ أن:

(٤٠) يوجد ١٠ ١٣ مقدار من الشر (كمية الشر الموجود في العالم).

لا تدحض:

(٣٧) كل الشر في العالم هو شر أخلاقي على نحو واسع؛ وكل عالم كان يمكن أن يجعله الله حقيقياً والذي يحتوي على كم شر كالذي يُظهره العالم الحقيقي_ يحتوي على الأقل على ١٠ ١٣ مقدار من الشر.

ولا أن:

(٣٩) كل عالم كان يمكن لله أن يخلقه، والذي يحتوي على أقل من ١٠ ١٣ مقدار من الشر، يحتوي على خير أخلاقي أقل بدرجة كبيرة وعلى توازن كليٍّ مُستحسنٍ للخير والشر أقل مما يحتويه العالم الحقيقي.

وجادل أيضاً أن (٤٠) لا تدحض:

(٤١) الله خالقُ العالمِ الكليِّ القدرةِ والمعرفةِ والكمالِ أخلاقيا؛ وكل الشر في العالم هو شر أخلاقي على نحو واسع؛ وكل عالم كان يمكن لله أن يجعله حقيقيا، والذي يحتوي على كم شر كالذي يُظهره العالم الحقيقي، يحتوي على الأقل على ١٠ ١٣ مقدار من الشر.

ولا أن:

(٤٢) الله خالقُ العالمِ الكليِّ القدرةِ والمعرفةِ والكمالِ أخلاقيا؛ وكل عالم كان يمكن لله أن يخلقه ويجعله حقيقيا، والذي يحتوي على أقل من ١٠ ١٣ مقدار من الشر، يحتوي على خيرٍ أخلاقيٍّ أقل بدرجة كبيرة وعلى توازن كليٍّ مُستحسنٍ للخير والشر أقل مما يحتويه العالم الحقيقي.

جادل بلانتيجا بأنه بما أن (٤٠) لا تدحض (٤١) ولا (٤٢)، وبما أن هذين البيانيين يستلزمان أن:

(ز) الله كلي القدرة والمعرفة وخيرٌ بالكمال.

فإنهما لا تدحضان (ز). وقد اعترف بأنه قد يوجد دليل آخر يجعل (٤١) أو (٤٢) غير مُرجَّحة. لكنه قال:

"لا يمكنني أن أرى أن أدلتنا الإجمالية تدحض فكرة أن الشر الطبيعي ينتج عن نشاط المخلوقات العاقلة والحرّة على نحو أساسي. بالتأكيد فإن أدلتنا الإجمالية ضخمة وغير منظمة، وإن تأثيرها على الفكرة محل الكلام لا يسهل تقديره. لذلك فإنني أستنتج ليس أن أدلتنا الإجمالية لا تدحض (٤١)، بل أستنتج أنني لا أملك سببا لافتراض أنها تدحضها." ٢٧

مضى بلانتينجا في قول نفس الشيء عن المقدمة (٤٢). رغم ذلك، فهو لم يتفكر في الجدلية الاستقرائية الغير مباشرة التي قُدِّمَتْ أعلاه آنفًا، ناهيك عن محاولة تنفيذها، وهي جدلية تقوم على فشل المحاولات السابقة لحل [= لتبرير] مشكلة الشر. بالتالي فإن جدلية بلانتينجا في كتابه (طبيعة الحتمية) غير ذات علاقة بدحض الجدلية الاستقرائية الغير مباشرة من خلال الشر المقدمة للتو.

لكن ماذا عن الجدلية الاستقرائية المباشرة من خلال الشر التي صاغها وليم رو؟ يبدو أن بلانتينجا خلط بين الإيمان المقيّد والإيمان الموسّع. إن السؤال الحاسم هو ما إذا كانت المقدمة (٤٠) تدحض (ز) بدون أي إضافات خاصة بتبريرات العدالة الإلهية أم لا. إن (ز) هي بيان خاص بالإيمان المقيّد. إن كون (٤٠) لا تدحض (٤١) ولا (٤٢) غير ذي علاقة بجدلية وليم رو. إن كلاً من (٤١) و(٤٢) بيانان خاصان بالإيمان الموسع، أي أن (ز) مع البيانات الأخرى مدموجة معها تُوصَف وتُخصَّص نظرية للعدالة الإلهية [كتبرير]. وكما قد برهن وليم رو، إن كانت احتمالية المقدمة (٤٠) بناءً على (ز) أقل من ٥٠%، فإن احتمالية (٤١) أو (٤٢) بناءً على (ز) لا يمكن أن تكون أكثر من ذلك بأيّ قدر، حيث أن (٤١) و(٤٢) تستلزمان (ز). لم يقم بلانتينجا بأي شيء للبرهنة على أن (٤٠) لا تدحض (ز).

بالإضافة إلى ذلك، فإن تنفيذ بلانتينجا للجدلية من خلال الشر التي بحثها به مشاكل خاصة به ٢٨. فأولاً، لكي لا تدحض (٤٠) (٣٧)، يجب أن يكون أحد شيئين صحيحاً: فبدائية فإن (٣٧) لا تدحض (٤٠) لعدم تحديد دالة الاحتمالية للحالة التي تتطابق فيها أ مع (٣٧) و ب مع (٤٠). لكن هذا بالتأكيد ليس واضحاً، والبرهنة على ذلك سيحتاج جدالاً خطيراً لم يقدمه بلانتينجا. الشيء الثاني هو أن (٣٧) لا تدحض (٤٠) لأن احتمالية (٣٧) _بافتراض (٤٠)_ هي ٥٠ % على الأقل. لكن هذا ليس معقولاً أو قابلاً للتصديق ظاهرياً حتى، ناهيك عن أن يكون جلياً، لأن (٣٧) تتضمن وتستلزم:

(٣٧-) كل الشر الطبيعي في العالم هو نتيجة نشاط الكائنات العاقلة والحرّة، أي: الملائكة الساقطين [الشياطين].

ولو أن احتمالية (٣٧) أقل من ٥٠%، فبالتالي فإن احتمالية ما تستلزمه يجب أن تكون ٥٠% على الأقل. بالتالي فبلانتينجا يبدو أنه يزعم أنه واضح أن احتمالية (٣٧-) يجب أن تكون ٥٠% على الأقل. الملاحظ أن بلانتينجا يجب أن يدعي ليس فحسب أنه يمكن منطقياً أن تكون (٣٧-) صحيحة (وهو نوع الادعاء الذي كثيراً ما يقوم به بلانتينجا في كتاباته)، بل وأنه واضح أنه يوجد احتمال مساوٍ [أي: ٥٠%] على الأقل أن (٣٧-) صحيحة.

بالإضافة إلى هذه المشكلة، فإن بلانتينجا يفترض بدون جدال صريح أنه بما أن (٤٠) لا تدحض (٣٧)، فإنها لا تدحض (٤١). وبما أن (٤١) هي ربط بحرف العطف بين (ز) و (٣٧) وتستلزم (٤٠)، والتي قال بلانتينجا أنها لا تدحض (٣٧)، فربما يمكن إنشاء جدلية مفهومة ضمناً على غرار ما يلي:

(٤٠) لا تدحض (٣٧).

(ز) مضمومة مع (٣٧) تستلزمان (٤٠).

بالتالي، فإن (٤٠) لا تدحض اقتران (ز) و (٣٧)؛ أي: (٤١).

رغم ذلك - كما وضّح Michael Tooley مَيكل تُولي - فإن هذا النموذج مُغالطٌ ٢٩، لأن مخطط الجدلية التالية باطل:

أ لا تدحض ب

(ب و ج) يستلزمان أ

بالتالي، فإن لا تدحض (ب و ج).

في رد بلانتينجا على مَيْكِل ثُولِي أقرَّ بأن هذا المخطط للاستدل "باطل على نحو واضح" وجادل بأنه لم يعتمد عليه في فهمه الجدلية الاستقرائية من خلال الشر في كتابه (طبيعة الحتمية) ٣٠. وقال بأن ما قصده كان أنه بما أن (٣٧) تستلزم (ز) وأن (ز) تستلزم (٣٧)، فبالتالي فإن (٣٧) مرادفة بالمعنى المنطقي الواسع لاقترانها ب (ز)؛ أي: ب (٤١). وقال بلانتينجا أنه ينتج من خلال حسابات التكامل والتفاضل الاحتمالية أنه لو أن (٤٠) لا تدحض (٣٧)، فبالتالي، فإن (٤٠) لا تدحض (٤١).

رغم ذلك، فإنه يصعب التقرير سواءً أن (٣٧) تستلزم (ز) ولا أن (ز) تستلزم (٣٧). كيف يمكن أن تستلزم (ز) أن كل الشر هو أخلاقي على نحو واسع، رغم أن الكثير من المؤمنين يعتقدون ب (ز) وينكرون أن يكون كل الشر أخلاقياً على نحو واسع؟ وفقاً لبيان بلانتينجا، لكان سيكون أولئك المؤمنون متناقضين. علاوة على ذلك، بالتأكيد يستطيع المرء أن يجادل بأن (٣٧) صحيحة وينكر (ز). فهناك تصورات أخرى لله بجانب التصور المتضمن في (ز). ما كان المرء يُناقض نفسه بقبوله (٣٧) وإنكاره (ز).

إن تَكُنْ جدلية بلانتينجا ضد الجدلية من خلال الشر في كتابه (طبيعة الحتمية) مقتضبة للغاية، فقد تَمَّهَا في بحثه ذي الـ ٥٣ ورقة "الجدلية الاحتمالية من خلال [وجود] الشر" ١٩٧٩م ٣١. لحسن الحظ، فبالنسبة لأغراضنا، فإن الأطروحة الرئيسية لبحثه يمكن تلخيصها باختصار.

يعتقد بلانتينجا أن منكري اللاهوت يلتزمون بالأطروحة القائلة بأن:

(١٢*) الله كلي القدرة والمعرفة وخَيْرٌ بالكامل، ولم يكن الله يستطيع أن يخلق عالمًا بنفس كم خير العالم الواقعي لكن يحتوي على شر أقل من الـ ١٠ ١٣ المقادير من الشر التي يحتوي عليها العالم الحقيقي في الواقع.
هذا غير مرجح بناءً على:

(هـ) يوجد ١٠ ١٣ مقدار من الشر [في العالم الواقعي].

حيث أن (١٢*) تستلزم وتتضمن:

(ز) الله كلي القدرة والمعرفة وخَيْرٌ بالكامل.

رغم ذلك، فإن (ز) ستكون غير مُرجَّحة بناءً على (هـ) فقط لو أن (١٢*) غير مرجَّحة.

وفقًا لنظرية بيز الرياضية [في الاحتمالات]، حيث P هي أي جملة صحيحة بالضرورة رغم تغير أي متغيرات، فإن:

(١٣) احتمالة [(١٢*) / بالنسبة لـ هـ و ث] = احتمالية (١٢*) / بالنسبة لـ ث \times احتمالية (هـ / بالنسبة لـ ١٢* و ث) \div [احتمالية (هـ / ث)].

وبما أن أي فرضية تساوي منطقيًا اقترانها مع جملة أخرى صحيحة بالضرورة، فإن هـ و ث مساوية لـ هـ، و (١٢*) و ث مساوية لـ (١٢*). وبما أن (١٢*) تستلزم هـ، فإن احتمالية [هـ / بالنسبة لـ (١٢*)] = ١ [أي: ١٠٠%]. بالتالي ينتج عن ذلك أن (١٣) تُختزل إلى:

(١٥) احتمالية [(١٢)*] / (بالنسبة لـ هـ) = احتمالية [(١٢)*] / (بالنسبة لـ ث) ÷ [احتمالية (هـ/ (بالنسبة لـ ث)].

تُدعى احتمالية افتراضٍ ما فيما يتعلق بجملة صحيحة بالضرورة بالاحتمالية الحدسية. بالتالي فوفقاً لـ (١٥)، فإن احتمالية [(١٢)*] / (بالنسبة لـ هـ) مساوية للاحتتمالية الحدسية لـ (١٢)* مقسومةً على الاحتمالية الحدسية لـ (هـ). ووفقاً لبلانتينجا، فإن ادعاء منكري اللاهوت أن احتمالية (ز/ (بالنسبة لـ هـ) > [أقل من] ٥٠،٥ [أي: أقل من ٥٠ %] يكون صحيحاً فقط لو أن الاحتمالية الحدسية لـ (١٢)* أقل من ٥٠ % بالنسبة للاحتتمالية الحدسية لـ هـ.

حيث أنه يصعبُ الحكم بمنطقية احتمالية حدسية عمومًا، فإن بلانتينجا يخصص معظم مبحثه لمراجعة أهم ثلاثة تفاسير [= طرق فهم] لحسابات تفاضل وتكامل الاحتمالية (وهي: طريقة الفهم المنطقية، والقائمة على حساب التكرارات، والشخصية أو الفردية) لكي يحكم إن كانت أيٌّ من هذه الطرق يمكنها تقديم طريقة فهمٍ لاحتمالية حدسية تعلل ما يحتاج منكرو اللاهوت تعليلَه؛ أي: أن الاحتمالية الحدسية لـ (١٢)* أقل من ٥٠ % بالنسبة للاحتتمالية الحدسية لـ هـ.

جادل بلانتينجا بأن طريقتي الفهم الشخصية والمنطقية غير ملائمتين للمهمة. حيث أنه وفقاً للطريقة الأولى فإن الاحتمالية هي قياس لدرجة تقييم الشخص لاتساق الاعتقاد؛ أي: مدى توافق الاعتقاد مع حساب التكامل والتفاضل لاحتمالية؛ فما إذا تكون الاحتمالية الحدسية لـ (١٢)* أقل من النصف بالنسبة لاحتمالية حدسية أخرى ولنرمز لها بـ (د) سوف يختلف من شخص إلى آخر. وعلى وجه الخصوص، فسوف يختلف بين المؤمن والملحد وبالتالي لا يمكن أن يقدم تعليلًا موضوعيًا للادعاء النافي لللاهوت. أما وفقاً لطريقة الفهم الأخيرة [وهي المسماة بالمنطقية]، فإن الاحتمالية هي علاقة منطقية موضوعية بين افتراضين. ويمكن تصورها على أنها استزام جزئي، حيث يُعتبر الاستلزام على أنه حالة محدّدة حيث تكون فيها احتمالية

(أ/ بالنسبة لـ ب) = ١ [أي: ١٠٠%]. جادل بلانتينجا بأن هذا التفسير "يواجه صعوبات هائلة" ٣٢ لعدم وجود سبب للاعتقاد بأن الافتراضات الطارئة الغير حتمية لها احتماليات حدسية ويبدو أنه لا توجد دالة جديرة بالتصديق لتحديد الاحتماليات الحدسية. وخُصصَ إلى أن:

"لذلك يصعب معرفة كيف يمكن لمنكر اللاهوت أن يُقيّم جدليته المنكرة للاهوت بتوظيف طريقة الفهم المنطقية لحسابات التفاضل والتكامل للاحتتمالية. بالتأكيد، حتى لو كانت هذه الطريقة للفهم صحيحة في الحقيقة وكانت (١٢*) و(ز) و(هـ) لهن احتمالات حدسية، فلا يوجد أدنى سبب للاعتقاد بأن الاحتمالية الحدسية لـ (١٢*) أقل من الخاصة بـ هـ، وبالتالي لا يوجد أدنى سبب للاعتقاد بأن هـ تدحض ز". ٣٣

أما وفقاً لطريقة الفهم القائمة على قياس التكرار، فإن الاحتمالية تُفهم على أنها مدى التكرار النسبي لسمّة في تسلسلٍ لا نهائيٍّ من الأحداث. كمثال، فإن القول بأن احتمالية الحصول على الرسم في إلقاء عملة معدنية هي ٥٠% يعني القول بأن التكرار النسبي للرسم في تسلسل [=تعاقب] لا نهائيٍّ من إلقاءات العملة المعدنية هو ٥٠%. وجد بلانتينجا الكثير من المشاكل في هذه الطريقة للفهم. فوُلّا، جادل بأنه يصعب معرفة كيفية تطبيق هذا على ادعاء منكري اللاهوت بأن احتمالية (ز/ بالنسبة لـ هـ) > ٥٠%. وفقاً لإحدى طرق فهم وتفسير طريقة الفهم القائمة على معدل التكرار، فإن منكري اللاهوت يستطيعون الادعاء بأن مدى التكرار النسبي للعوامل الممكنة المخلوقة من قِبَلِ الله من بين العوامل الممكنة الأخرى التي تحتوي على ١٠^{١٣} مقدار من الشر هو أقل من ٥٠%. وبما أن الاحتمالية تُحدّد في ضوء عدد التكرارات، فقد جادل بلانتينجا بأنه لكي يكون هذا منطقياً، فإنه كان ينبغي أن يكون عدد العوامل الممكنة المحتوية على ١٠^{١٣} مقدار من الشر لا نهائيةً ممكنة الإحصاء. لكن في ضوء كل ما نعرف، فإن عدد العوامل الممكنة المحتوية على ١٠^{١٣} مقدار من الشر قد يكون غير ممكنٍ إحصاءه. بالإضافة إلى ذلك، قال بلانتينجا أنه حتى لو كان عدد العوامل الممكنة المحتوية على ١٠^{١٣} مقدار من الشر لا نهائيةً

ممكنة الإحصاء، فستوجد مشكلة اختيار تعاقب محدود مُحدّد من العوالم الممكنة المحتوية على 10^{13} مقدار من الشر. فكما تؤدي تعاقبات مختلفة من إلقاءات العملة المعدنية إلى حدود [= نطاقات] مختلفة من التكرار النسبي، فكذا ستؤدي التعاقبات المختلفة للعوالم الممكنة المحتوية على 10^{13} مقدار من الشر إلى نطاقات مختلفة للتكرار النسبي. وإن الاختيار على أساس التعاقب المرتب زمنياً وهو الاختيار الطبيعي في حالة إلقاءات العملة المعدنية يبدو مستحيلاً للغاية بلا شكّ أو سؤالٍ في حالة العوالم الممكنة المحتوية على 10^{13} مقدار من الشر.

رفض بلانتينجا فهم Wesley Salmon وسلي سلّمين لطريقة فهم الاحتمالية على أساس مدى التكرارات والتي تستعمل نظرية بيز الرياضية [الخاصة بالاحتمالات]. مدّعياً أن بيان سلّمين الخاص باستعمال نظرية بيز الرياضية في طريقة فهم الاحتمال القائمة على مدى التكرارات غير واضحة، واقترح بلانتينجا فهمًا مختلفًا. فيمكن صياغة نظرية بيز Bayes الرياضية كالتالي:

احتمالية (الفرضية/ بالنسبة للدليل) = [احتمالية الفرضية × احتمالية (الدليل/ بالنسبة للفرضية)] ÷ احتمالية الدليل.

حيث الفرضية هي الفرضية المبحوثة والدليل هو الدليل أو الأدلة المتعلقة بها. تقول النظرية الرياضية أن احتمالية الفرضية بناءً على الدليل تساوي الاحتمالية الحدسية للفرضية مضروبةً في احتمالية الدليل بناءً على الفرضية، مقسومين على الاحتمالية الحدسية للدليل. في حالة كانت الفرضية تستلزم الدليل، فإن النظرية الرياضية [القانون الرياضي] تُختزل إلى:

احتمالية (الفرضية/ بالنسبة للدليل) = احتمالية الفرضية ÷ احتمالية الدليل.

حاذيًا حذوً سلمين، اقترح بلانتيانجا أنه يمكن فهم الاحتماليات الحدسية الخاصة بالفرضية والدليل على أنها مدى تكرارات الصحة بين الافتراضات الشبيهة بالفرضية [محل الكلام] والأدلة الشبيهة بالدليل [محل الكلام]. بتطبيق نظرية بيز على مشكلة الشر فسوف تكون:

$$\text{احتمالية } (*12) // \text{بالنسبة للدليل} = \text{احتمالية } (*12) \div \text{احتمالية الدليل}.$$

وهو ما يعني أن احتمالية (*12) [التي تقول بأن: الله كلي المقدر والمعرفة وخيرٌ بالكامل، ولم يكن الله يستطيع أن يخلق عالمًا بنفس كم خير العالم الواقعي لكن يحتوي على شر أقل من الـ ١٠ ١٣ المقادير من الشر التي يحتوي عليها العالم الحقيقي في الواقع]. بالنسبة للدليل [يوجد ١٠ ١٣ مقدار من الشر في العالم]، تساوي الاحتمالية الحدسية الخاصة بـ (*12) مقسومةً على الاحتمالية الحدسية الخاصة بالدليل.

وفقاً لبلانتيانجا، فإن منكر اللاهوت ملزم بالادعاء بأن التكرار النسبي للصحة ضمن الافتراضات المشابهة أقل من نصف [عدد] التكرارات النسبية الخاصة بالصحة ضمن الافتراضات الشبيهة بالدليل. رغم ذلك، جادل بلانتيانجا بأن (*12) والدليل هما عضوان في فئات عديدة مختلفة من الافتراضات. فكيف _بالتالي_ سيختار المرء الفئة المرجعية [التصنيفية] الملائمة؟ وقد وجد مشاكل عديدة في اقتراح سلمين أن المرء ينبغي أن يختار أوسع فئة مرجعية. إحدى تلك المشاكل هي أنه باستعمال ذلك المعيار، فإن مفهوم الفئات المرجعية المتجانسة يجب أن يكون نسبياً بالنسبة للأشخاص.

اختتم بلانتيانجا نقده للجدلوية الاستقرائية من خلال وجود الشر بقوله بأن ما سيعتبره المرء احتمالية (*12) أو (ز) أو (هـ) سوف يعتمد على البنية العقلية الفكرية، أي بعبارة أخرى: على مجموعة الافتراضات التي يعتقد بها المرء "مع العلاقات المنطقية والمعرفية العديدة بين هذه الافتراضات" ٣٤. في ضوء نظرية بيز، فإن المؤمن

سيختار فئة الافتراضات الصحيحة باعتبارها أوسع فئة مرجعية متجانسة، بينما سيختار الملحد [الغير مؤمن] فئة الافتراضات الباطلة. نتيجةً لذلك، فإن الاحتمالية الحدسية لـ (ز) [وهي أن: الله كلي القدرة والمعرفة وصالحٌ بالكامل] سوف تكون ١ [أي: ١٠٠%] بالنسبة للمؤمن وصفرًا بالنسبة لغير المؤمن.

لقد رأينا من قبلُ بالفعل أن نقد بلانتينجا في كتابه (طبيعة الحتمية) لما اعتبره الجدلية الاحتمالية من خلال وجود الشر _حتى لو كان سليمًا منطقيًا_ غير ذي صلة بالجدلية الاستقرائية الغير مباشرة من خلال وجود الشر المقدمة هنا [في كتابي هذا]. وبالتالي فذلك نقد بلانتينجا الأطول ليس له علاقة بها. فرغم طولها فهو لم يَقم بمحاولة مع "الجدلية الاحتمالية من خلال وجود الشر" لتقييم جدلية استقرائية تقوم على التاريخ الطويل لنظريات تبرير وجود الشرورة على أساس فرضيات وتبريرات العدالة الإلهية وحكمة الله العميقة. بالتالي فإن نقده غير ذي علاقة بالجدلية الاستقرائية الغير مباشرة من خلال الشر. علاوة على ذلك، فإنه يبدو غير ذي علاقة أيضًا بالجدلية الاستقرائية المباشرة من خلال وجود الشر التي أنشأها وليم رو Rowe، والذي لم يستعمل نظرية بيز الرياضية [الخاصة بالاحتمالات] ولم يبد متقيدًا باحتمالياتٍ حدسيةٍ. بالإضافة إلى ذلك، فإن نقد بلانتينجا به مشاكل خاصة به.

يقوم نقد بلانتينجا على الصعوبات المتضمنة في جعل الاستدلال الاستقرائي ذا منطق، من جهة حسابات التفاضل والتكامل الاحتمالية وطرق الفهم المعيارية الخاصة به. إن هذه المشاكل عامة تمامًا وتتنطبق على تنوع واسع من الاستدلالات الاستقرائية التي لا علاقة لها بوجود الله أو مشكلة الشر. بالتالي فلو كانت جدليته ناجحة، لكان ينبغي أن تكون ناجحة كذلك في دحض الجدليات الاستقرائية على عدم وجود الكثير من الأشياء التي نعرف على أساس الأدلة الاستقرائية أنها لا توجد. هذا يوحي بقوة بأن شيئًا ما خطأ على نحوٍ خطيرٍ إما في فهم بلانتينجا للجدلية الاستقرائية من خلال وجود الشر أو في نقده إياها.

تفكر كمثال في جنيات الغابات، تلك الكائنات الخرافية ساكنة الغابات الخاصة بالأساطير والخرافات الأوروبية. يبدو واضحاً أن المرء يستطيع إنشاء كل من جدلية احتمالية [= قائمة على الاحتمالات] ضد وجود جنيات الغابات ونقد لهذه الجدلية على غرار نمط الجدلية الخاصة ببلانتينجا. إن ناقد فرضية وجود الجنيات ملتزم بالأطروحة القائلة بأن:

(ن) جنيات الغابات _وهي الكائنات ساكنات الغابات ذوات القدرات السحرية_ يوجَدْنَ ويجعلْنَ الأمر يبدو كما لو أنهن لا يوجَدْنَ عدا لذوي القلوب النقية.

غير مرجحة بناءً على الدليل د، وهو الدليل الذي يُستشهد به عادةً ضد [زعم] وجود جنيات الغابات، مثل الفشل في رؤيتهن يرقصن على ضوء القمر. وبما أن (ن) تستلزم وتتضمن أن:

(و) جنيات الغابات _وهي الكائنات ساكنات الغابات ذوات القدرات السحرية_ يوجَدْنَ.

إن (و) ستكون غير مرجحة بناءً على الدليل (د) فقط لو أن (ن) غير مرجحة [أيضاً]. وباستعمال نظرية بيز الرياضية، فإن احتمالية (ن) _بالنظر إلى الدليل (د)_ يمكن التعبير عنها كالتالي:

(١٥-) احتمالية (ن/ بالنسبة للدليل د) = احتمالية (ن/ بالنسبة لـ ث) ÷ احتمالية (الدليل/ بالنسبة لـ ث).

[حيث ث هي أي جملة صحيحة منطقياً رغم أي تغيير في المتغيرات]

وَتُخْتَزَلُ الجدلِية الاحتمالية ضد جنيات الغابات إلى الادعاء بأن احتمالية ن بناء على الدليل أقل من 50% ، وهذا سوف يكون صحيحاً فقط لو أن الاحتمالية الحدسية الخاصة بـ (ن) أقل بـ 50% من الاحتمالية الحدسية الخاصة بالدليل د. وبما أنه يصعب تقرير منطقية الاحتمالات الحدسية عموماً، فإن المرء يستطيع أن يراجع الثلاثة طرق فهم الهامة الخاصة بحسابات تفاضل وتكامل الاحتماليات ويجد نفس نوع المشاكل التي وجدها بلانتينجا فيها.

سوف تُرْفَضُ طريقة الفهم الشخصية، لأن تحديد ما إذا كانت الاحتمالية الحدسية لـ (ن) ستكون أقل أم أكبر من 50% سوف يختلف من شخص إلى آخر. وعلى وجه الخصوص، فسوف يختلف بين من يؤمنون بجنيات الغابات ومن لا يؤمنون بهن. بالتالي فإنها لا يمكن أن تقدّم تعليلاً موضوعياً لادعاءات الغير مؤمنين بجنيات الغابات. وسوف تواجه طريقة الفهم القائمة على الفهم مجدداً "صعوبات هائلة" ولن يمكن استعمالها كأساس للحكم بمنطقية المعادلة: احتمالية (ن/ بالنسبة لـ ث) ÷ احتمالية (الدليل د/ بالنسبة لـ ث). ويصعب معرفة كيف يمكن أن يكون لـ (ن) والدليل (د) احتمالات حدسية. وحتى لو كان يمكن أن يكون لهما، "فلا يوجد أدنى سبب للاعتقاد بأن" الاحتمالية الحدسية الخاصة بـ (ن) أقل من الاحتمالية الحدسية الخاصة بالدليل (د).

سوف تواجه طريقة الفهم على أساس مدى التكرارات أيضاً صعوبات كبيرة. ووفقاً لإحدى طرق فهمها، فإن ناقد فرضية وجود جنيات الغابات يستطيع أن يجادل بأن مدى تكرارات العوالم الممكنة التي توجد فيها جنيات الغابات من ضمن العوالم الممكنة التي تحتوي على نوعية الدليل النافي المُحدّد (د) أقل من 50% . لكن سوف تنشأ نفس مشاكل طريقة الفهم. فإن عدد العوالم الممكنة التي تحتوي على الدليل النافي ظاهرياً قد تكون غير قابلة للإحصاء؛ وفي جميع الحالات توجد مشكلة تحديد أيّ تعاقب محدود للعوالم الممكنة المحتوية على الدليل النافي ظاهرياً سيُختار.

ولا سيكون بيان سلمين لطريقة فهم الاحتمالية على أساس مدى التكرارات مفيداً لناقد وجود جنيات الغابات. وسوف يظل بيان سلمين الخاص بتفسير نظرية بيز الرياضية الخاصة بالتكرار غير واضح، وسوف تكون إعادة فهم بلانتينجا لأطروحة سلمين بها نفس المشاكل. وسوف تظل مشكلة الفئة المرجعية، وسيكون لاقتراح سلمين أنه ينبغي اختيار الفئة المرجعية المتجانسة الأشمل [الأوسع] نفس الصعوبات. كمثال، يجب أنه ستكون الفئة المرجعية المتجانسة الأوسع نسبية فيما يتعلق بالأشخاص. يستطيع المدافع عن [زعم] وجود جنيات الغابات أن يخلص من خلال الجدل إلى أن ما يعتبره المرء الاحتمالية الحدسية لـ (و) أو الدليل (د) سوف يعتمد على البنية العقلية الفكرية للمرء. ففي ضوء نظرية بيز الرياضية سوف يختار المدافع عن [فرضية] وجود الجنيات فئة الافتراضات الصحيحة باعتبارها أوسع فئة مرجعية متجانسة، بينما سيختار ناقد [فرضية] وجودهن فئة الافتراضات الباطلة. نتيجة لذلك، فإن الاحتمالية الحدسية الخاصة بـ (و) سوف تكون ١ [= ١٠٠%] بالنسبة للمدافع عن [فرضية] وجود جنيات الغابات وصفرًا بالنسبة للمدافع عن [فرضية] عدم وجودهن.

ينبغي أن يكون واضحاً أنه يمكن تقديم جدليات مماثلة ضد الجدليات الاستقرائية على عدم وجود العفاريات المشاغبة مخربة الآلات والعفاريات المشاغبة والجن الصغير المحسن وسانتا كلوز [يابا نويل] وكائنات أخرى متنوعة متجانسة يعتبرها عمومًا المتعلمون غير موجودة. إلا أننا بالتأكيد نمتلك بالفعل أدلة استقرائية على أن تلك الكائنات لا توجد. بقدر ما يبدو أن نمط جدلية بلانتينجا يفند الجدليات الاستقرائية ضد وجود تلك الكائنات، فإن هذا يقترح بقوة أن شيئاً ما خطأً على نحو أساسي إما في فهمه للجدلية الاستقرائية من خلال وجود الشر أو في نقده إياها.

هل حسب بلانتينجا حساب هذا الاعتراض؟ أقرب ما اقترب منه هو في خلاصة مبحثه، حيث أنكر أنه يستغل "الصعوبات المتأصلة في التحليل الحالي الخاص بالاحتماليات لكي يجادل بنوع من التشكيكية بصدد الادعاءات الاحتمالية" ٣٥. في الواقع، لقد قال أنه ليس لديه سبب للنزاع مع التعليل الشخصي أو مع محاولة سلمين

لتطبيق نظرية التكرارات على "علاقات الاحتمالية كما توجد بين الافتراضات".
وجادل بأنه "ما كان لِيَحُطَمَ بِإِنْكَارٍ" وجود حالات حيث يكون اقتراح ما غير مُرَجَّح
فيما يتعلق بأدلتنا المُجْمَلَة. لكن قال أن "النقاش الحالي" ليس عن إحدى تلك
الحالات. وقال أنه "توجد سياقات أخرى تكون فيها الجدليات المشابهة في المنهج
للجدلية الاحتمالية المنكرة للاهوت من خلال وجود الشر جيدة تمامًا". وتكون تلك
الجدليات بها "جزء أساسي من المعرفة أو اعتقاد يقبله كل أطراف النقاش" واتفاق
على أن "قبول افتراض معين سوف يعتمد على علاقته بذلك الجزء من المعرفة أو
بذلك الاعتقاد؛ ربما باحتماليته فيما يتصل بتلك المعرفة أو الاعتقاد، أو ربما بقدرته
على تفسير جزء جوهري ما من تلك المعرفة أو الاعتقاد" ٣٦. قال بلانتينجا أن
حالات كذلك تحدث أحيانًا في الحياة اليومية، في المجالات الغير متجادل فيها نسبيًا
وبالمقارنة والخاصة بالعلوم الراسخة التأسيس وفي المحاكم القانونية.

واختتم مبحثه باقتراحه المتردد _والذي أنشأه وطوّره بطول أكبر في أعمال أخرى له_
بأن يُعْتَبَر اعتقاد المؤمن بوجود الله اعتقادًا أساسيًا، اعتقاد لا تدعمه اعتقادات أخرى
٣٧. فمفهومًا بهذه الطريقة، سوف يكون الاعتقاد بالله عقلانيًا ومع ذلك لا يقوم على
أي دليل أو جدليات [= حجج]. سوف تكون الجدلية الإلحادية على أساس وجود
الشر غير ذات صلة بمؤمن ذي اعتقاد أساسي بالله.

لكنّ هذا الرد على الجدلية الإلحادية من خلال وجود الشر غير كافٍ. فأولاً، لن
تصلح محاولة بلانتينجا للجدال بأن بعض الجدليات الاحتمالية آمنة من هجومه
الانتقادي. إن الكثير من انتقادات بلانتينجا عامة للغاية بحيث أنها لا تعتمد على
مسألة ما إذا كان يوجد اتفاق سواءً على جزء ما من المعرفة أو اعتقاد [أم لا] ولا
على ما إذا كان قبول افتراض معين يعتمد على علاقته بذلك الجزء من المعرفة أو
الاعتقاد. كمثال، فإن جدليته المعتمدة على عدم قابلية إحصاء العوالم المحتملة لا
تعتمد على افتقاد هذا النوع من الاتفاق. في الواقع، فإنه يصعب معرفة كيف يمكن
أن تكون أي جدلية احتمالية مقبولة لو أخذ المرء كل جدليات بلانتينجا بجدية. إن

كُونْ بلانتينجا يقبل بعض الجدليات الاحتمالية يوحى إما بأنه لا يأخذ كل انتقاداته الخاصة به بجدية أو أنه لا يريد مواجهة حقيقة معانيها ونتائجها الضمنية.

علاوةً على ذلك، فإن مدى وحدود نوع الجدلية الذي يبدو أنه مقصد بلانتينجا صغيرٌ على نحوٍ ضئيلٍ للغاية. نتيجةً لذلك، فإن النطاق الذي سيجيز فيه بلانتينجا الجدليات الاحتمالية قد يكون غير موجود عملياً. إن الفكرة التي جعلها Thomas Kuhn تُمس كُونْ ذاتَ شعبيةٍ والقائلة بأن هناك جانباً من العلم (العلم الاعتيادي) يتصف بالاتفاق الواسع على المفاهيم الأساسية والمناهج الإجرائية يعتقد كثيرٌ من مؤرخي تاريخ العلم أنها أسطورة. كثيراً جداً ما تتضمن القضايا القانونية تحدياتٍ بصدد ما يُحتاج إلى إثباته وبصدد تحديد أيِّ الأدلة ذاتُ صلةٍ بالبرهنة. ويوجد جدالٍ يمكن في كل منحى من حيواتنا اليومية، والتي قد تبدو على خلاف ذلك بسبب سطحية فهمنا للجدليات والخبرات اليومية.

بالإضافة إلى ذلك، فإن محاولة بلانتينجا الرد على الاعتراض بأنه يستغل صعوبات التحليلات الحالية الخاصة بالاحتماليات لا تعالج المعاني الضمنية المنافية للعقل الخاصة بنظريته. فيما أن هناك خلافاً على وجود كائنات مثل جنيات الغابات والعفاريت المشاغبة مخربة الآلات والعفاريت المشاغبة الشقية والجن الصغير المُحسن وما شابه، فإن المعنى الضمني لنظريته أنه لا يمكن أن توجد جدلية قائمة على الاحتمالات سليمةً منطقيًا ضد وجود تلك الكائنات. لكن يبدو بالفعل اعتقاد المتعلمين أن تلك الكائنات لا توجد قائماً على أسلوب تفكير منطقي استقرائي قائم على الاحتمالات.

ختاماً، فإن اقتراح بلانتينجا أن يُعتبر الاعتقاد بالله اعتقاداً أساسياً به مشاكله الجدية الخاصة به، كما قد رأينا من قبل. بالتالي يمكننا أن نخلص إلى أن نقده الطويل للجدلية من خلال وجود الشر ليس أكثر نجاحاً من نقده القصير الأبعد.

لعل Bruce Reichenbach بروس رييتشنباتش هو ثاني أشهر ناقد للجدلية الاستقرائية من خلال وجود الشر ٣٨. وكبلانتينجا، فقد شرع في مهمته بتفسير الجدلية باعتبارها استعمالاً لنظرية بيز الرياضية الخاصة بالاحتمالات Bayes's theorem. معادلة بيز وفقاً لصياغة رييتشنباتش ستكون كالتالي:

$$\text{احتمالية (ل/ع و د)} = [\text{احتمالية (ل/ع)} \times \text{احتمالية (د/ع و ل)}] \div [\text{احتمالية (ل/ع)} \times \text{احتمالية (د/ع و ل)} + \text{احتمالية (نقيض وجود ل/ع)} + \text{احتمالية (د/ع ونقيض وجود ل)}]$$

حيث أن:

احتمالية (ل/ع) = احتمالية أن إلهاً مشخصاً [إذا شخصية] محباً كلي القدرة والعلم وخيراً بالكامل يوجد، بالنظر إلى تأسيس وبنية العالم، بما في ذلك الكائنات الواعية الحاسة، والكائنات الغير واعية [الجمادات] والمواد الفيزيائية وقوانين الطبيعة، أو أي دليل مفهوم على أنه لصالح وجود الله، أو وجود الشر، لكن ما عدا أي سبب كافٍ أخلاقياً أو دفاع أو نظرية تبرير على أساس تبرير العدالة الإلهية فيما يتعلق بوجود الشر.

احتمالية (نقيض [وجود] ل/ع) = احتمالية أن إلهاً مشخصاً [إذا شخصية] محباً كلي القدرة والعلم وخيراً بالكامل لا يوجد، بالنظر إلى تأسيس وبنية العالم.

احتمالية (د/ع و ج) - احتمالية وجود ١٠^٦ مقدار من الشر الطبيعي (كمية الشر الموجود في العالم)، بالنظر إلى وجود العالم الموصوف آنفاً أعلاه وبافتراض وجود الإله الموصوف أعلاه.

احتمالية (د/ع ونقيض [وجود] ج) - احتمالية وجود 10^{-6} مقدار من الشر الطبيعي (كمية الشر الموجود في العالم)، بالنظر إلى وجود العالم الموصوف آنفاً أعلاه وبافتراض عدم وجود الإله الموصوف أعلاه.

احتمالية (ل/ع و د) = احتمالية أن الله كما هو موصوفٌ أعلاه يوجد، بالنظر إلى وجود العالم الموصوف أعلاه ووجود 10^{-6} مقدار من الشر الطبيعي في العالم.

وفقاً لرييتشباتش، فبافتراض هذا الفهم لمعادلة نظرية ببيز الرياضية الخاصة بالاحتمالات، فإن منكر اللاهوت [= غير المؤمن أو الملحد] قد يجادل بأنه بما أنه لا يوجد اتفاق على الاحتماليتين الأوليتين _أي: احتمالية (ل/ع) واحتمالية (نقيض [وجود] ل/ع)_ فإن المرء يجب أن يُخصَّصَ لكلٍّ من هاتين الاحتماليتين قيمة ٥٠%. بالتسليم بهذا التخصيص، فإن قيمة احتمالية (ل/ع و د) سوف تعتمد على العلاقة بين احتمالية (د/ع و ل) واحتمالية (د/ع ونقيض [وجود] ل). وعلى وجه الخصوص، فلو أن احتمالية (د/ع و ل) > [أصغر من] احتمالية (د/ع ونقيض [وجود] ل)، فبالتالي فإن احتمالية (ل/ع و د) > ٥٠% ويكون لدى منكر اللاهوت حجة قائمة على الأدلة الأولية ضد وجود الله بسبب وجود الشر الطبيعي. قال رييتشباتش أن منكر اللاهوت سوف يمضي في الجدل بأن احتمالية (د/ع و ل) > احتمالية (د/ع ونقيض وجود ل) على أساس أن المرء كان سيتوقع أنه لو كان الله يوجد، لكان سيوجد شر طبيعي أقل مما يوجد.

جادل رييتشباتش بأن الجدلية من خلال وجود الشر _مفهومةً بهذه الطريقة_ بها مشاكل جدية. فأولاً، سيعترض المؤمنون على الطريقة التي فُهِمَت بها نسبتا الاحتماليتين على أساس أنه لم تُراعَ كُلُّ الأدلةِ ذوات الصلة. كمثال، قد يقول المؤمنون أن الجدليات والبراهين الإيمانية لصالح وجود الله قد أُسْتُبْعِدَتْ، إلا أنهم ذوات صلةٍ باحتمالية (ل/ع). بالإضافة إلى ذلك، فقد اعترض بأن تخصيص

احتمالية أولية ذات قيمة ٥٠% لاحتتمالية (ل/ع) في حالات الخلاف هو إجراء غير كافٍ لتسوية الخلافات.

جادل ريببتشباتش أيضاً بأن منكر اللاهوت لا يمتلك أي سببٍ قويٍّ للافتراض بأن احتمالية (د/ع و ل) > احتمالية (د/ع و نقيض ل). فقد يكون ما عليه الحال هو أن:

(المقدمة المنطقية ص) يزيل الله كل الشر الذي يستطيعُ إزالته بدون خسارة خيرٍ [أو نفعٍ] أكبر ولا التسبب في شرٍّ مساوٍ أو أكبر.

تتسجم المقدمة المنطقية (ص) مع بطلان كون احتمالية (د/ع و ل) > احتمالية (د/ع و نقيض ل). علاوةً على ذلك، جادل ريببتشباتش بأنه رغم أنه قد يكون غير عقلاني للمؤمنين أن يعتقدوا بـ ص، فإنه لا ينتج عن ذلك أن الاعتقاد بنقيض ص عقلانيٌّ. بعبارة أخرى: الاعتقاد بأن الله لا يزيل كل الشر الذي يستطيعُ إزالته بدون خسارة خيرٍ [أو نفعٍ] أكبر ولا التسبب في شرٍّ مساوٍ أو أكبر.

استنتج ريببتشباتش أن منكر اللاهوت لا يحقق أدنى تقدم بتقديمه حالات خاصة بِشَرٍّ بلا مبررٍ ظاهريًّا. فما يُطلب من منكر اللاهوت القيام به "على الأقل" هو "البرهنة على أن نظريات تبرير العدالة الإلهية والدفاعات المقترحة غير سليمة منطقياً إن كان سيقوم حجته لصالح صحة أن" احتمالية (د/ع و ل) > احتمالية (د/ع و نقيض ل) ٣٩. لكن حتى لو دحض منكر اللاهوت كل تبريرات نظريات العدالة الإلهية والدفاعات الموجودة، فحتى هذا ما كان ليكون كافياً لريببتشباتش، بما أن الله قد يكون لديه أسبابٌ لعدم إزالة شرٍّ أكثر والتي لم تُقترح في أي نظرية تبرير عدالة إلهية معروفة. قال ريببتشباتش أنه "لا يعرف كيف سوف يقترح منكر اللاهوت البرهنة" على عدم وجود تلك الأسباب. رغم ذلك، فقد قال أنه لا يعتقد أن "المؤمن يمكنه الرضى على نحو مرتاحٍ كافٍ بهذا الدفاع"؛ أي بمجرد الجدل بأنه يمكن أن

توجد أسباب لوجود الشر لا نعرفها. بل كما يُفترض فإن المؤمن ينبغي أن يقدم في الحقيقة أسباباً وجيهة. ٤٠

حتى لو وافق المرء على كثير من نقد رييتشنباتش، فإنه بوضوح غير ذي صلة بالجدلية الاستقرائية الغير مباشرة من خلال وجود الشر المقدمة هنا. فقط عند خاتمة محاولته لتفنيد الجدلية الاستقرائية من خلال وجود الشر اقترب حقاً من دراسة العلاقة الدلالية الخاصة بنظريات تبرير العدالة الإلهية الموجودة الفاشلة. وحتى حينذاك فقد فانت عليه الصلات الاستقرائية الخاصة بهذه الإخفاقات. ويبدو أنه يستنتج أنه بما أنه يمكن أن يوجد سبب كافٍ أخلاقياً لوجود الشر لا يقدم في أي نظرية تبرير موجودة للعدالة الإلهية، فإن حجة منكر اللاهوت لم يُبرهن عليها. هذا الاعتقاد كان سيكون صحيحاً لو أن منكر اللاهوت كان يحاول تقديم جدلية برهانية وقاطعة، لكن فشل كل تبريرات العدالة الإلهية المعروفة، بالإضافة إلى افتقاد الأدلة اليقينية على وجود الله، يقدم تأييداً استقرائياً لصالح عدم وجود الله. إن رييتشنباتش محقٌ بالتأكيد في قوله أن المؤمنين لا يمكنهم الرضا والاكتفاء بالإشارة إلى أنه قد يوجد سبب ما غير معروف يبرر أساليب الله مع البشر. لكنه لم يلاحظ التفسير والمغزى؛ وهو تحديداً: أنه كلما فُندت تبريرات العدالة الإلهية أكثر فأكثر، قلت مرجوحية وجود أي سبب أقل فأقل.

إن نقد رييتشنباتش غير ذي صلة بالجدلية الاستقرائية الغير مباشرة من خلال وجود الشر ولا أيضاً بالجدلية المباشرة التي قدمها وليم رو. افترض رييتشنباتش أن كل جدلية من خلال وجود الشر يجب أن تستعمل نظرية يميز الرياضية. لكن كما جعل عمل رو الأمر واضحاً، فإن هذا ليس ما عليه الأمر.

بالإضافة إلى انعدام صلة نقد رييتشنباتش بكل من الجدليتين الاستقرائيتين المباشرة والغير مباشرة من خلال وجود الشر، فإنه توجد مشاكل أخرى في جدليته. فمثلاً يمكن استعمال نقد بلانتينجا ضد الحجج الاستقرائية ضد وجود جنات الغابات

المجنحات والجن المشاغب مخرب الآلات وكائنات أخرى خيالية بوضوح، يمكن كذلك استعمال الجدلية الخاصة برييتشنيش. فمجددًا فإن ذلك يقدم دحضًا وإثباتًا بطلانٍ هذا النقد على أساس منافية النتائج للعقل ٤١.

خلاصة

باختصار، فإن نموذجي الجدلية الاستقرائية من خلال وجود الشر سليمان منطقيًا من حيث المنهج ويمكن الدفاع عنهما أمام النقد. علاوة على ذلك، فإن أفضل المحاولات المعروفة لدحض الجدلية الاستقرائية من خلال وجود الشر غير ذات صلة بكلٍّ من نسختي مثل تلك الجدلية المستعملتين هنا و_ في جميع الأحوال_ لها نتائج ضمنية منافية للعقل ٤٢.

رغم أنني قد جادلت بأن النسخة الغير مباشرة الخاصة بالجدلية الاستقرائية من خلال وجود الشر سليمة منطقيًا بمعنى أنها لها قالبٌ جدليّ استقرائي قوي، فإنه لا يزال هناك الكثير يُحتاج للقيام به. وعلى وجه الخصوص، فإن هذه الجدلية تقتض أن الجدليات المقدّمة في العصر الحالي وفي الماضي لا تصلح وأنه لا يوجد دليل يقيني قاطع لصالح وجود الله. لقد رأينا في الفصول الأبر أن لا يوجد أي دليل. في الفصول التالية سوف أدرس نقدًا كل تبريرات العدالة الإلهية ووجود الشر الرئيسية ومعظم الثانوية والتي قدمها المؤمنون، مركّزًا على تبريرات العدالة الإلهية ووجود الشر التي تلعب أهم دور في الجدالات الحالية. هذه الاستراتيجية مُبرّرة، فأولًا، لأن المراجعات النقدية الممتازة لتبريرات العدالة الإلهية القديمة متوفرة بالفعل، فإنه لا يُحتاج إلى تكرارها ها هنا ٤٣. علاوة على ذلك، فرغم أن الأخير ليس دائمًا الأفضل، فإن الفلاسفة المؤمنين_ ككل أحدٍ آخر_ قد تعلموا من أخطائهم [أخطاء أسلافهم]. لذلك فهناك افتراضٌ بأن العمل الحالي [= هذا الكتاب] يمثّل أكثر الجهود حنكةً وتطورًا وأفضلها حتى التاريخ الحالي لتبرير أساليب الله [المزعوم] مع البشر وللبرهنة على وجوده. فلو كان يمكن دحض أحدث نسخ تبريرات العدالة الإلهية التي قدمتها

أفضل العقول الفلسفية [المؤمنة] الخاصة بعصرنا الحالي ردًا على النسخ الأقدم، فإن المرء يمكنه أن يثق بأن النسخ الأقدم تفشل أيضًا. بالإضافة إلى ذلك، فإن كلَّ دحضٍ لتبرير عدالة إلهية جديد أو لنسخة جديدة لتبريرٍ قديمٍ يزيد من تأييد هذا الاستنتاج. كلما ازداد عدد تبريرات العدالة الإلهية المفنّدة، انبغى أن يكون لدى المرء ثقةً أكبرُ بأنه لن ينجح أيُّ منها وأن أيًّا منها لن يمكنه النجاح.

الفصل الخامس عشر

دفاع الإرادة الحرة

لعل أكثر الردود الإيمانية شعبيةً على الجدلية من خلال وجود الشر هو دفاع الإرادة الحرة، والذي يمكن تعقب أصله وصولاً على الأقل إلى القديس أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠م) وفي السنوات الماضية قد طوّره ونقّحه فلاسفة مثل جون هيك John Hick، وألفن بلانتينجا Alvin Planting ورثشرد سوينبرن Richard Swinburne. حسبما يُصاغ عادةً، فإن دفاع الإرادة الحرة يقترح أنه تفسير [تبرير] للشر الأخلاقي، وليس الشر الطبيعي؛ أي: الشر الذي يتسبب به قصدياً وبتعمد الفعل البشري. كمثال: تعذيب طفلٍ صغيرٍ في مقابل موت طفل بسبب السرطان.

يمكن صياغة دفاع الإرادة الحرة في أبسط أشكاله كالتالي: لا يمكن إلقاء اللوم على الله لأجل الشر الأخلاقي، بما أنه نتيجة الاختيار البشري الحر؛ بالتالي فإن البشر مسؤولون عن الشر الأخلاقي. ورغم احتمال إساءة الاستعمال، فقد أعطى الله البشر القدرة على الاختيار لأن عالمًا به الاختيار الحر أكثر جاذبيةً من عالمٍ بدونه. من ناحية، فقد جادل مدافعو الإرادة الحر بأنه يقوّض أي جدلية على أساس وجود الشر. في الواقع، فإن البعض _كبلانتينجا_ يعتقدون أن دفاع الإرادة الحرة ينسحب على كل الجدليات القائمة على أساس وجود الشر الطبيعي، بما أنه يمكن أن يكون نتيجة الاختيار الحر الخاص بالملائكة الساقطة العاصية [الجن] كالشيطان [إبليس/عزازيل]. ومن ناحية أخرى، فقد تحدى ملحدون كآنتوني فلو وجون مكي Antony Flew and J. L. Mackie جوانبَ عديدة من دفاع الإرادة الحرة، مجادلين _كمثال_ بأن البشر لا يمتلكون الإرادة الحرة بالمعنى الذي تتطلبه الجدلية، أو بأن الله كان يمكنه خلق بشر يمتلكون إرادة حرة بالمعنى المتطلب لكنهم لا يقومون بأي شيءٍ خطأً أبدًا، أو بأن الله [المزعوم] _رغم الإرادة الحرة للبشر_ يظل رغم ذلك

مسؤولاً على نحو غير مباشر عن الشر الأخلاقي الناتج على نحو مباشر عن أفعال مخلوقاته.

في هذا الفصل سوف أدرس دفاع الإرادة الحرة في مقابل الجدلية من خلال [وجود] الشر الأخلاقي. وفي الفصل التالي سوف أبحث توسعة بلانتينجا للدفاع.

خلفية

لفهم دفاع الإرادة الحرة، فإنه مفيدٌ أن نضعه في سياقٍ تبريرٍ للعدالة الإلهية أوسع. فرغم أن النسخة المقدمة هنا ربما لا تمثل كل استعمالات دفاع الإرادة الحرة، فإنها توضح المشاكل الرئيسية في كل السياقات تقريباً.

لقد جادل المؤمنون بأن الشرور كالألم والمعاناة والمرض تؤدي إلى خياراتٍ معينة، أي أن الشفقة والعطف والكرم والبطولة في الواقع طفيلية تعتاش على تلك الشرور. لقد جادلوا _كمثال_ بأنه لو لم يكن يوجد ألم ولا معاناة ولا مرض، لما كان يمكن أن يوجد شفقة [=تعاطف] وعطف، ولو لم توجد شرورٌ في العالم، لما كانت ستوجد أفعال بطولية للتغلب عليها. فلندعُ الشرورَ كالمعاناة والمرض بالشرور ذات الترتيب الأول ١. هذه تتناقض مع الخيارات أو المنافع ذات الترتيب الأول مثل السرور والسعادة. الخيارات والمنافع التي تنشأ كنتيجة للشرور ذات الترتيب الأول _كمثال_: العطف والشفقة _ستكون بالتالي خياراتٍ ذات ترتيبٍ ثانٍ ٢. وفقاً للمؤمنين، فإن كلاً محتوياً على كلٍّ من الشرور ذات الترتيب الأول والخيارات ذات الترتيب الثاني أفضل من كلٍّ يحتوي فقط على خيارات ذات ترتيب أول. بالتالي فرغم أن الله كان يمكنه إزالة الشرور ذات الترتيب الأول، فقد سمح لها بأن توجد لكي يُزاد الخير الكلي للكل. بهذه الطريقة، فإن الشر ذات الترتيب الأول يُعلَّل ويُبرَّر.

دعا J. L. Mackie جون ماكي هذه الشرور المبررة على هذا النحو بالشرور المستوعبة ٣. إن السؤال الحاسم هو ما إذا تكون كل الشرور الظاهرة في العالم شرورًا مستوعبة أم لا. يبدو أن الإجابة هي لا. فبعض الشرور ذوات الترتيب الأول لا تكون نتيجتها العطف والتعاطف والشفقة وما شابه. وتوجد أيضًا شرور ثانية الترتيب؛ أي: ناتجة عن الشرور أولية الترتيب، مثل الوحشية والجبن. رغم ذلك، فقد جادل المؤمنون بأن الشرور الغير مستوعبة ليست مسؤولية الله بل مخلوقاته الذين يسيئون استعمال إراداتهم الحرة. فكون بعض مخلوقاته لا يستجيبون للمعانة [لدى غيرهم] بالعطف والشفقة ليس خطأ الله؛ وكون بعض مخلوقاته يتطورون إلى أشخاص وحشيين قساة بدلًا من عطوفين ليس مسؤولية الله. بالتالي فإن إساءة استعمال الإرادة الحرة من قِبَل مخلوقات الله لا يبرر فحسب وجود الشرور الغير مستوعبة أو الممتصة بل ويحرر الله من المسؤولية عن وجود الشر.

لاحظ أن مؤيدي دفاع الإرادة الحرة يجب أن يجادلوا بأن الشرور الغير مستوعبة مبررة على نحو ما على مستوى أعلى. فباعتبار كل شيء، لماذا أعطى الله الإرادة الحرة لمخلوقاته بينما هو يعرف أنهم سوف _أو على الأقل يُحتمل أن_ يسيؤوا استعمالها؟ إن الإجابة التي يقدمها المؤمنون هي أن الإرادة الحرة هي خير أو منفعة من الدرجة الثالثة. بالتالي فإن الكل الذي يحتوي هذا الخير ذا الدرجة الثالثة _مع كل إمكانيات إساءة استعماله_ أفضل من كل يفتقد هذه المنفعة أو الخير. وهكذا فرغم أن الشرور الغير ممتصة غير مبررة على أحد المستويات، فإنها مبررة على مستوى أعلى.

عند وضع دفاع الإرادة الحرة في هذا السياق، فإنه يمكن رؤيه على أنه يختص بتبرير المقدمة المنطقية الثانية الخاصة بالجدلية التالية:

(١) رغم أن بعض الشرور ذوات الترتيب الأول تبررها الخيرات ذوات الترتيب الثاني، فإن شرورًا ذوات ترتيب أول أخرى وكل الشرور ذوات الترتيب الثاني لا تبررها الخيرات ذوات الترتيب الثاني.

(٢) لكن خيرًا [منفعة] ذا ترتيب ثالث، وهو تحديدًا الإرادة الحرة، يبرّر الشرور ذوات الترتيب الأول التي لا تفسرها الخيرات ذوات الترتيب الثاني وتبرّر كل الشرور ذوات الترتيب الثاني.

(٣) بالتالي، فإن كل الشرور التي لا تبررها الخيرات [المنافع] ذوات الترتيب الثاني، يبررها خير [أو منفعة] ذو ترتيب ثالث.

التبرير عمومًا

يتألف الدفاع الإيماني عن المقدمة المنطقية (٢) من ثلاث خطوات. الأولى هي الجدل بأن الإرادة الحرة خير [منفعة] مهم جدًا. بالتالي فإن المقدمة (٢) تفترض أن الخير ذا الترتيب الثالث يَرْجَحُ [يفوق وزنًا] على تلك الشرور ذوات الترتيب الأول التي لا تفسرها الخيرات ذوات الترتيب الثاني وكذلك أي شر ذي ترتيب ثانٍ. الخطوة الثانية هي الجدل بأن الإرادة الحرة لها ثمنٌ. بالتالي فإن المقدمة (٢) تفترض أن ممارسة الإرادة الحرة تؤدي حقًا أو قد تؤدي إلى شرور ذوات ترتيب ثانٍ وكذلك إلى بعض الشرور ذوات الترتيب الأول والتي لا تفسرها الخيرات ذوات الترتيب الثاني. والخطوة الثالثة هي الجدل بأنه لا يمكن إلقاء اللوم على الله لأجل هذه الشرور الغير مُمتَصّة أو مستوعبة، بما أنه لم يتسبب بها. بل اللوم لأجل الشر يقع على المخلوقات ذوات الإرادات الحرة التي خلقها الله. بالتالي فإن المقدمة (٢) تفترض أن الله لا يمكن اعتباره مسؤولًا لا عن الشرور ذوات الترتيب الأول والتي لا تفسرها الخيرات ذوات الترتيب الثاني ولا عن الشرور ذوات الترتيب الثاني.

يمكن تحدي كل خطوة من هذه الخطوات. فيمكن الجدل بأنه بالنظر إلى النتائج الكارثية الممكنة الناتجة عن منح الإرادة الحرة، فإن ثمن الإرادة الحرة كبير للغاية. ويمكن أن يُعتَبَر أن كائنًا كلي القدرة والمعرفة والخيرية كان يمكنه أن يخلق بشرًا ذوي إرادات حرة لا يقومون بخطأ أبدًا. وآخرًا، يمكن أن يُجادَل بأنه رغم هبة الإرادة الحرة للبشر، فإن الله رغم ذلك يظل مسؤولًا بمعنى ما وبالتالي مستحقُّ اللُّوم.

رغم أن تبرير وتحدي [=الاعتراض على] الخطوة الثانية من دفاع الإرادة الحرة قد شغلا اللاهوتيين وفلاسفة الدين، فإن المقدمتين الأولى والثالثة في الجدلية هامتان على نحوٍ مساوٍ.

افتراضية أهمية الحرية

في كتاب (الله، والحرية، والشر)، صاغ بلانتيجا مقدمة أساسية في الخطوة الأولى من دفاع الإرادة الحرة، كالتالي:

(الافتراض ١) *إنَّ عالمًا يحتوي على مخلوقاتٍ حرة على نحوٍ أساسيٍّ هو أكثر قيمةً في حال كان كلُّ شيءٍ آخرَ متماثلًا_ من عالمٍ لا يحتوي على مخلوقاتٍ حرة على الإطلاق ٤.*

بتعبير "حرة على نحوٍ أساسيٍّ" [=جوهري] فإنه يعني فيما يتعلق بالأفعال الهامة أخلاقيًا.

لكن هل صحيحٌ أن كل شيءٍ آخر متماثل؟ فبسبب احتمال إساءة استعمال الإرادة الحرة، فإن كل شيءٍ آخر قد لا يكون متماثلًا، بما أن المخلوقات الحرة يمكن أن تتسبب في شر كثير للغاية يمكن أن يَزْجَحَ [يفوق وزنًا] على أي قيمة للإرادة الحرة. علاوة على ذلك، فإنه بالنحو الذي تكون عليه الأمور في الحقيقة، فإن كل الأشياء

الأخرى لا تكون متساوية. في الواقع، سيبدو أن مؤيدي دفاع الإرادة الحرة يجب أن يفترضوا مقدمة منطقية أقوى من التي افترضها بلانتينجا. فلندرس الافتراض التالي:

(الافتراض ٢): إنَّ عالمًا يحتوي على مخلوقاتٍ حرة على نحوٍ أساسيٍّ هو أكثر قيمةً من عالمٍ لا يحتوي على مخلوقاتٍ حرة، حتى لو أن المخلوقات الحرة قد تقوم بالكثير من الأفعال الشريرة وأن المخلوقات الغير حرة ما كانت ستقوم بأي أفعال شريرة.

مع ذلك، فلو افترضنا كما فعل بلانتينجا أن الله يعرف ما سوف يفعله البشر ممنوحين هبة الحرية، فبالتالي فسوف يبدو أن مؤيدي دفاع الإرادة الحرة سوف يحتاجون إلى الجدل بمقدمة منطقية أكثر قوة، كالتالي:

(الافتراض ٣): إنَّ عالمًا يحتوي على مخلوقاتٍ حرة على نحوٍ أساسيٍّ هو أكثر قيمةً من عالمٍ لا يحتوي على مخلوقاتٍ حرة، حتى لو أن المخلوقات الحرة سوف تقوم في الواقع بالكثير من الأفعال الشريرة وأن المخلوقات الغير حرة ما كانت ستقوم بأي أفعال شريرة.

في الواقع، ربما ستكون مقدمة منطقية أكثر قوة ضرورية، بالنظر إلى السياق الواقعي للأحداث البشرية. لأنه قد يُجادل بأن الشر الذي تتسبب به الإرادة الحرة أكبر من الخير الذي تتسبب به الإرادة الحرة. بالتالي فإن المدافع عن دفاع الإرادة الحرة سوف يحتاج أن يدّعي بأن:

(الافتراض ٤): إنَّ عالمًا يحتوي على مخلوقاتٍ حرة على نحوٍ أساسيٍّ هو أكثر قيمةً من عالمٍ لا يحتوي على مخلوقاتٍ حرة، حتى لو أن المخلوقات الحرة قد تقوم بأفعال شريرة أكثر من الأفعال الخيرة وأن المخلوقات الغير حرة ما كانت ستقوم بأي أفعال شريرة.

من ناحية أخرى، فلو افترضنا [افتراضاً آخر] _متبعين خطى بلانتينجا_ بأن الله لا يعرف ما سوف يفعله البشر بسبب منحه للحرية، فسيبدو أن المدافع عن دفاع الإرادة الحرة سيحتاج أن يفترض مقدمة منطقية قوية جداً، وهي:

(الافتراض ٥): إنَّ عالمًا يحتوي على مخلوقات حرة على نحوٍ أساسيٍّ هو أكثر قيمةً من عالمٍ لا يحتوي على مخلوقات حرة، حتى لو أن المخلوقات الحرة قد تقوم بأفعال شريرة فقط وأن المخلوقات الغير حرة ما كانت ستقوم بأي أفعال شريرة.

إنه لو اُضح أن أيَّ أحدٍ يجادل لصالح (الافتراض ١) إلى (الافتراض ٥) يقول بالرأي القائل بأن الحرية الإنسانية الجوهرية قيِّمةٌ جداً. كمثالٍ، ففي (الافتراض ٥) ستَرْجَح قيمة الحرية على أي شرٍّ محتملٍ قد ينتج عن إساءة استعمالها. وحيث أن الشر الذي قد يَنْتُج عن إساءة استعمال الحرية غير محدود الإمكانية، فإنه سينبغي اعتبار الحرية ذات قيمة غير محدودة فعليًا.

ما هي هذه الحرية التي يُفترض أنها قيِّمةٌ للغاية هكذا؟ جادل بلانتينجا بأنها أيًا ما تكونه (هو لم يقدم تحليلًا واضحًا لها)، فإنها متعارضة مع الحتمية السببية. وقال أنه عندما يكون شخصٌ حرًا بمعنى امتلاكه الإرادة الحرة، فإن سلوكه لا تتسبب فيه عواملٌ مسبقةٌ ٥. افترض الكثير من مناصري دفاع الإرادة الحرة _كرتشرْد سُونْبِرْن Richard Swinburne ٦ و C. A. Campbell ٧ تعريفًا كهذا للحرية. فلندعُ معنى الحرية الذي ناصره بلانتينجا ومناصرون آخرون لدفاع الإرادة الحرة بالحرية المناقضة للسببية. ورغم أنهم يرفضون أي تحليل يجعل الحرية متوافقة مع الحتمية السببية، فإنهم يرفضون بوضوح التحليل التوفيقي بين الإرادة الحرة والحتمية التالي من جهة أن يكون معبرًا عما يُقصد عادةً بالحرية:

س حر في فعل الفعل أ = لو اختار س فعل الفعل أ، فبالتالي فإنه سوف ينجح في ذلك.

يشير ناقدو ما يُدعى عادةً بالحرية المناقضة للسببية إلى أن المعنى التوفيقي [يبين الإرادة الحرة والحتمية السببية] للحرية يتضمّن تمامًا ما يعنيه الناس في العادة بالقول أن أحدًا ما ليس حرًا ٨. وهكذا فإننا نقول أن الشخص س ليس حرًا في فعل الفعل أ عندما تكبح اختيار الشخص س عوامل خارجية أو موانع نفسية، وأن الشخص س حر عندما لا يكون اختياره مكبوحًا. جادل بلانتينجا بأن هذه الأفكار يتضمنها جيدًا المعنى التوفيقي للحرية. رغم ذلك، فإن بلانتينجا لم يُقِم حُجَّتَه على مسألة ما إذا تكون الحرية بالمعنى المناقض للسببية [قانون الأسباب والنتائج] تتضمن ما يُعنى عادةً بالحرية، حيث أن رغب في الاشتراط أن "الحر" أو "الحرية" تُستعمل بالمعنى المناقض للسببية وإلا فينبغي استعمال لفظ آخر [للتعبير عنها]. فكمثال، فقد اقترح أن المدافع عن الإرادة الحرة قد يقول أن الله جعل البشر بحيث تكون بعض أفعالهم غير مقيّدة مكبوحة، حيث يكون فعلٌ ما غير مقيّد لو أن هناك حرية في فعله بالمعنى التوفيقي [يبين الحرية المناقضة للسببية والحتمية السببية] وليس حتميًا سببيًا.

إن قابلية التصديق والمعقولية الأوليّة لدفاع الإرادة الحرة هي جزئيًا نتيجة الحدس بأن الحرية قيمة هامة وأن المرء قد يضحيّ بأشياء أخرى لأجلها. إن فكرة أن الله قام باختيار صحيح في خلقه عالمنا يبدو متوافقًا مبدئيًا مع أحكامنا الأخلاقية المتفكّرة. غير أنه ليس ما عليه الأمر أنه في القيام بالأحكام الأخلاقية المتفكّرة تُمنح الحرية دائمًا الأولوية العليا. فنحن نعتقد أحيانًا أن الحرية يجب التضحية بها لأجل قيم أخرى.

إحدى المشاكل في تقييم قيمة الحرية المناقضة للسببية هي أنه _ على نقيض الحرية السياسية _ لا يوجد فارقٌ عمليّ بين امتلاكها وعدم امتلاكها. لو أن المرء يفتقد حرية التعبير، فإن هذه الحقيقة تكون واضحةً بسهولة. لكن لو أن المرء يفتقد الحرية المناقضة للسببية، فلا أحد سيكون أذكى في ملاحظة ذلك. بالتالي فبقدر ما يتعلق الأمر بالخبرة البشرية، فإن العيش بحرية مناقضة للسببية غير ممكن تمييزه عن العيش بدونها. ما كان الناس سيشعرون بحرية أقل بدون امتلاكهم لحرية مناقضة

للسببية. لا يبدو أنهم يتصرفون على أيِّ نحوٍ مختلفٍ سواء اعتقدوا أنهم يمتلكون أو لا يمتلكون حريةً مناقضةً للسببية. بالتالي فمن وجهةِ نظرٍ عمليةٍ لا يبدو أنه يوجد خيارٌ بين حياة ذات حرية مناقضة للسببية وحياة ذات حرية بالتعريف التوفيقي بين الحرية والحتمية السببية. إن أي قيمة ترتبط بالحرية المناقضة للسببية يجب أن تكون ذات طبيعة غير عملية على نحوٍ صرف.

بوضع هذه النقطة في أذهاننا، فإن المرء يمكنه أن يطرح هذا السؤال: أيُّ العالمين التاليين _وهما العالم ١ والعالم ٢_ أكثر قيمةً، في حال كانت باقي الأشياء متماثلة تقريباً؟

العالم ١: عالمٌ بنفس كم الآلام والمعاناة كالتي لعالمنا حيث تمتلك مخلوقات الله حرية مناقضة للسببية.

العالم ٢: عالمٌ بكمية أقل بكثير من الآلام والمعاناة مما في عالمنا حيث تمتلك مخلوقات الله حرية بالمعنى التوفيقي بين الحرية والحتمية السببية فقط.

ليس واضحاً بأي نحوٍ البتة أن المتفكرين كانوا سيفضّلون العالم ١ على العالم ٢، بالنظر إلى أن خبرة الشخص في العالم ١ كانت ستكون متطابقة مع التي في العالم ٢. وليس واضحاً أن المتفكرين يقدرّون الحرية المناقضة للسببية للغاية لدرجة أن يتفقوا مع تفضيل الله [المزعوم] للعالم ١ على العالم ٢. في الواقع، فإن الكثير من المتفكرين كانوا سيفضّلون بالتأكيد العالم ٢ على العالم ١. علاوة على ذلك، فإن الاختيار لن يكون فقط بين العالم ١ والعالم ٢

فكما قدّم بلانتينجا المسألة؛ سيبدو كما لو أنه يوجد اختيران فقط: إما أن توجد كائنات تمتلك حرية مناقضة للسببية أو لا توجد كائنات تمتلكها. إن وضع الاختيار

الافتراضي الملخص للتو أنفأ يفترض مسبقاً هذا أيضاً. لكنّ حالما نحلل الوضع بتفصيل أكثر سنجد احتمالاتٍ أكثر.

فبدائيةً، يُفترض أن الحرية المناقضة للسببية تمتكها حيوانات غير البشر قليلة، لو كان أيٌّ منها يمتلكها. يعتقد بلانتينجا _كمثال_ أنه قد تكون هناك كائنات أخرى _كمثال_، الملائكة الساقطة [الشياطين]، لو كان أيٌّ منها يوجد _تمتلك حرية مناقضة للسببية. ويمتلكها أغلب البشر كما يُفترض. ويُفترض أن الأطفال الصغار والمعاقين عقلياً بشدة لا يمتلكون تلك الحرية. مع ذلك، فبالنظر إلى هذه العوامل، فإن الكثير من الاحتمالات متاحة لله. كان الله يستطيع أن يخلق عالماً به الملائكة الساقطة [الشياطين المزعومة] هم من يمتلكون فقط الحرية المناقضة للسببية أو به القليل من البشر فقط يمتلكون الحرية المناقضة للسببية أو به الكثير من الحيوانات غير البشر تمتلك الحرية المناقضة للسببية. وكان الله يستطيع أن يخلق عالماً تكون به الكائنات الممتلئة للحرية المناقضة للسببية في عالمنا تمتلك تلك الحرية فيما يتعلق ببعض وليس كل الأفعال الهامة. كمثال، كان يمكن أن يمتلكوا فقط حرية مناقضة للسببية فيما يتعلق بالأفعال التي لا تتضمن إمكانية التسبب في معاناة كبيرة أو موت.

حالما نتفكر في هذه العوامل العديدة، فإن اختيارات الله [المزعوم] ليست فقط بين العالم ١ والعالم ٢. تصور عالماً آخر ممكناً، هو العالم ٣. في هذا العالم فإن البشر الذين يمتلكون حرية مناقضة للسببية بالنسبة كل الخيارات الهامة هم فقط من اجتازوا تدريباً أخلاقياً ونفسياً، أما باقي كل الناس الآخرين فيمتلكون حرية مناقضة للسببية فقط حيثما لا يمكن أن تؤدي اختياراتهم إلى معاناة كبيرة أو موت. ولنفترض أنه في العالم ٣ لا يوجد شيطان ولا أنصار للشيطان وأن الكم الكلي للمعاناة والآلام أقل بكثير بدرجة كبيرة مما في العالم ١. ولنفترض بالإضافة إلى ذلك أنه في العالم ٣ _رغم أن بعض البشر في اتخاذهم لبعض قراراتهم الأخلاقية المهمة يمتلكون حرية مناقضة للسببية_ فإن ما لديهم هو حرية بالمعنى التوفيقي بين الحرية والحتمية السببية في كل قراراتهم الأخلاقية الهامة.

يمكننا الآن أن نسأل ما إذا يكون العالم ١ أكثر قيمةً كلياً من العالم ٣، مع كون باقي الأشياء متماثلة. بالنسبة للناس الحساسين أخلاقياً فإنه يقينياً ليس واضحاً أن الإجابة هي نعم. بالتالي فإنه ليس واضحاً أنهم سوف يتفقون مع تفضيل الله [المزعوم] للعالم ١ على العالم ٣. في الواقع، بالنسبة لمعظم الناس الحساسين أخلاقياً فإن تفضيل العالم ٢ على العالم ١ سوف يكون أمراً واضحاً بالتأكيد.

لو أنه مشكوك فيه أن يكون الناس الحساسون أخلاقياً سوف يستحسنون اختيار الله [المزعوم]، فماذا ينتج عن هذا؟ فقد يجادل المرء بأنه لا شيء ذا أهمية في هذا، حيث أن الناس الحساسين أخلاقياً يمكن أن يكونوا مخطئين. لكن لكي يحكم الناس بأن الله صالح [=خَيْرٌ]، بالمعنى الخاص بنا للخيرية، فإنه لهام ألا يكون هناك اختلافات عميقة بين خيار الله [المزعوم] وبين الخيار الخاص بالأشخاص الحساسين أخلاقياً. إن التعارض الظاهر بين هذين الخيارين يوحي بأن دفاع الإرادة الحرة يصلح فقط لو أنه يفترض فيه أن خيرية [=صالح] الله لا يتعارض مع المفهوم البشري الخاص بالخير. لكن بما أن الغرض الرئيسي لدفاع الإرادة الحرة هو البرهنة على أن الشر في العالم منسجم مع [زعم] وجود إله كلي الخيرية والقدرة والمعرفة (حيث أن إلهاً ما كلي الخيرية يكون خيراً بالمعنى البشري الخاص بالخير)، فإن دفاع الإرادة الحرة يفشل.

الإرادة الحرة والحرية المناقضة للسببية Contracausal

لقد جادلت حتى الآن على أنه مشكوك في أن الأشخاص الحساسين أخلاقياً سوف يفضلون عالمنا بكل شروره مع حرية مناقضة للسببية مزعومة على عوالم أخرى ممكنة ذات شرور أقل وحرية مناقضة للسببية أقل. لقد حان الوقت لاستكشاف المشاكل المحيطة بالحرية المناقضة للسببية.

إن المشكلة الأولى في الحرية المناقضة للسببية إمبريقية [متعلقة بكيفية إجراء تجربة علمية عملية تقوم على الملاحظات المبرهنة]. إن مناصري دفاع الإرادة الحرة الذين يعتمدون على مفهوم الحرية المناقضة للسببية لا يقولون فحسب أن بعض الخيارات الأخلاقية الهام الخاصة ببعض البشر العاقلين ليست مُتَسَبِّبًا فيها، بل هم يجادلون بأن كل الخيارات الأخلاقية الهامة الخاصة بكل البشر العاقلين غير مُتَسَبِّبٍ فيها. إن فرضيتهم شاملة. إن أي دليل يؤدي إلى البرهنة على أن بعض الخيارات الأخلاقية الخاصة ببعض البشر مُتَسَبِّبٌ بها سوف يؤدي إلى تفنيد الفرضية.

إن العلوم الاجتماعية تصير قادرة على نحوٍ متزايدٍ على توقع الأفعال البشرية مثل السلوك الجانح ٩. بالتأكيد فإن تلك القدرة تجعل كون اختيار الشباب الانخراط في السلوك الجانح مُسَبِّبًا أمرٌ مُرَجَّح. بالنسبة لي فأعتقد أن بلانتينجا كان سيعارض هذا. فقد جادل بأنه لا يجب الخلط بين قابلية التوقع وافتقاد الحرية المناقضة للسببية. وأقر بأن المرء قد يكون قادرًا على توقع أفعال شخصٍ لو أنه عرَفَ الشخصَ جيدًا. وقال أنه لا ينتج عن ذلك أن الشخص ليس حرًا بمعنى الحرية المناقضة للسببية.

١٠.

هذا صحيح. فكمثال، إن القول بأن سلوك زيد التصويتي قابلٌ للتوقع من قِبَلٍ من يعرفونه جيدًا لا يتساوى منطقيًا مع القول بأن سلوك زيد التصويتي سببته مؤثرات خارجية عليه. مع ذلك، فرغم أن القابلية للتوقع والحتمية السببية مفهومان متميزان منطقيًا، فإنهما مرتبطان على نحو أكثر وثاقةً مما يوافق بلانتينجا والمدافعون عن دفاع الإرادة الحرة الإقرار به. فكلما علمنا أكثر فأكثر عن العوامل السببية المؤثرة على شخصٍ في ظروف معينة، نكون أكثر قدرةً على توقع سلوك زيد لأننا نعرفه جيدًا، وهذا بالتأكيد لأننا نعرف إلى حدٍّ ما (على الأقل ضمنيًا) المؤثرات السببية المؤثرة في زيد ورد فعله عليها. في الواقع، لو كان الاختيار البشري غير مُسَبِّبٍ بالكامل _ كما يقول بلانتينجا _ لكان سيصعب فهم كيفية معرفة زيد جيدًا أو معرفة أن ما حدث لزيد في الماضي سيكون مساعدًا على الإطلاق في توقع سلوكه. بالتالي

فرغم أن بلانتينجا مصيبٌ في أن القابلية للتنبؤ والحتمية السببية ليسا مترادفين منطقيًا، إلا أنهما مترابطان في الواقع، ويمكن تفسير إمكانية توقع السلوك البشري على أكثر نحوٍ معقولٍ بافتراض أنها مُسبَّبة.

بالإضافة إلى ذلك، فإن معظم مناصري الحرية المناقضة للسببية يبدو أنهم يريدون تقييد تلك الحرية بالاختيار الإنساني المعقول. بالتالي فيبدو أنهم يستبعدون المتخلفين عقليًا بشدة والأطفال والرئيسيات [=القرود] العليا من امتلاك حرية مناقضة للسببية. لكن الأدلة تقترح أنه لا يوجد فارق حادٌّ بين التشغيلات الفيزيائية والعقلية الخاصة بالبشر البالغين وبين الفئات المُستبعدة. لا يوجد سبب للافتراض بأن القرارات التي يتخذها الشمبانزيات والمعاقون عقليًا مُسبَّبة بينما قرارات البشر العاقلين [المفكرين] ليست كذلك. إن ثَقُل الأدلة يدل على أن عمليات سببية مشابهة تعمل. إن الاختلافات هي في الدرجة وليس النوع. لكن لو كان مناصرو الحرية المناقضة للسببية محقين، لكان سيجب بالتالي أن يوجد فرقٌ حادٌّ بين التشغيلات [الآليات] العقلية والفيزيائية الخاصة بالبشر الطبيعيين وبين الخاصة بالشمبانزيات والبشر المعاقين عقليًا.

من ناحية أخرى، فإن الأدلة الإمبريقية [القائمة على ملاحظات التجارب] الخاصة بالعلوم الاجتماعية لم تفعل شيئًا يقوض اعتقادنا بأن البشر كثيرًا ما يكونون أحرارًا بالمعنى التوفيقي [بين الحرية والحتمية السببية]. إذ حتى لو كان كل اختيار بشري مُسبَّبًا، فإن الفعل البشري كثيرًا ما لا يكون بالإجبار؛ وكثيرًا ما لا يكون تكبحه عراقيل خارجية وعوائق نفسية. في الواقع، فإنه بالمعنى المألوف والعادي للحرية الذي يعبر عنه المعنى التوفيقي للحرية، فإن حرية الفعل البشري مستقلة تمامًا عما إذا يكون الفعل مُسبَّبًا أم لا.

ثانيًا، فبالإضافة إلى المشكلة الإمبريقية المشار إليها من قَبْلُ، فهناك مشكلة لاهوتية. فلو أن الاختيار البشري الأخلاقي حر بمعنى الحرية المناقضة للسببية، فبالتالي لا

يمكن أن يكون الله السببَ المستقلَّ الثابت لكل الخلق، حيث أن خلقه سيحتوي على أسبابٍ غيرِ مُسبَّبةٍ. كان مفهومًا كهذا سيكون غير مقبول تمامًا من جانب الفلاسفة واللاهوتيين الكبار مثل ليبنز ورينيه ديكارت وثمّس الأكويني ومارتن لوتر ١١. وكما نجح Flew فلو في التوضيح وفشل بلانتينجا في الإشارة إلى ذلك؛ فإن المفهوم التوفيقى للحرية قد افترضه كل هؤلاء الفلاسفة واللاهوتيون. في الواقع، لقد تجاهل بلانتينجا مشكلة توفيق مفهوم الحرية المناقضة للسببية مع المفهوم التقليدي عن الله باعتباره سببًا ثابتًا مستقلًا لكل الخلق ١٢.

ثالثًا، توجد مشكلة تحليلية في تحديد ما تكوّنه الحرية المناقضة للسببية بالضبط. إن بلانتينجا ينفي بشدة [القول] بأنه لو يكون شخصٌ ما حرًا على نحو مناقض للسببية فإن قراره بفعل شيء ما أو آخر هو حدثٌ عشوائي. رغم ذلك، فهو لم يقدم تحليلًا بديلًا، ولا أعرف أي أحدٍ آخر قال بوضوح ما تكوّنه ماهيته ١٣. هذا ليس نفيًا لكون [تقديم] تحليل بديل ما محتملًا، لكن حتى يقدّم تحليلٌ فإنه يصعب معرفة ما يجب أن نقوم به بصدده. أشار بلانتينجا إلى أنه لو أن الله يوجد، فإن قراراته ليست مُسبَّبةً، ومع ذلك فهي ليست أحداثًا عشوائية ١٤. هذا لا يبطل اللغز البتة. علاوة على ذلك، فإن اللغز [=الغموض] يتضاعف عندما يتضمن الأمرُ البشرَ. كيف يستطيع البشر الذين يمتلكون أجسادًا وعقولًا ويعملون ضمن السلسلة السببية المترابطة للعالم أن يقوموا بقرارات أخلاقية ليست مُسبَّبة ومع ذلك ليست عشوائية؟

رابعًا، توجد مسألة أخلاقية مرتبطة على نحو وثيق بالمشكلة التحليلية. فبدون تحليل واضح لما تعنيه الحرية المناقضة للسببية لن يكون واضحًا لماذا ينبغي أن نعتبر الناس مسؤولين عما يفعلونه. إن قرارات الشخص كانت ستكون غير قابلة لتتبع أسبابها من خلال عمليات تفكير الشخص، ولا تطور الشخصية السابق، ولا أي شيء آخر. يعتقد مناصرو الحرية المناقضة للسببية أنها تمكّن من اعتبار الناس مسؤولين عما يفعلونه، بما أنها تستلزم أن قراراتهم ليست محتومة [جبرية]. رغم ذلك، فإنه ليس واضحًا لماذا لا يبرهن ذلك على أن اعتبارهم مسؤولين سيكون ظلمًا، بما

أن أفعالهم كانت ستكون غير مرتبطة سببياً بشخصياتهم وأفكارهم وما إلى ذلك. في الواقع، فإنه يبدو للكثيرين أن إلهاً يعاقب مخلوقاته لاتخاذهم قراراتٍ خاطئةً غير مُسَبَّبةٍ سيكون ظالماً وجائراً. قد يُبَدَّدُ هذا الحكم الظاهري بتعريفٍ معقولٍ ما للحرية المناقضة للسببية، لكن لا تعريف متاح.

لقد رأينا من قبل أحد الأسباب للشك في أن الناس الحساسين أخلاقياً كانوا سيفضّلون عالمنا بالحرية المناقضة للسببية المزعومة مع شر أكثر مما في عالم آخر ذي حرية مناقضة للسببية أقل وشرور أقل. تظهر أسباب أخرى الآن. فبما أن معنى الحرية المناقضة للسببية غير واضح وقد يمنع اعتبار الناس مسؤولين وعرضة للمحاسبة عن قراراتهم، فإن قيمته تُنْقَصُ أكثر. بالإضافة إلى ذلك، فإن أيّ أحدٍ مناصرٍ للحرية المناقضة السببية سيكون عليه أن يناصرها في ضوء الأدلة المتزايدة أن تلك الحرية _على المستوى الواسع الذي يفترضه المدافعون عن دفاع الإرادة الحرة_ غير موجودة؛ وسوف يحتاجون أيضاً إلى الافتراض بأن الله ليس كلي القدرة. بالتأكيد ستتنبص تلك العوامل أكثر من قيمة مفهوم الحرية المناقضة للسببية.

الحرية المناقضة للسببية والقوانين الإحصائية

لا تزال هناك مشكلة أخرى في افتراض أن الله خلق مخلوقاته بحرية مناقضة للسببية. إنه يُحتمَلُ منطقيّاً أن البشر يمتلكون حرية مناقضة للسببية؛ أي بعبارة أخرى: أن اختياراتهم لا تحددها القوانين السببية ومع ذلك يكون لديهم نزعة قوية للقيام بالأفعال الصائبة أخلاقياً. في بعض العوالم المحتملة منطقيّاً، كانت ستحكم اختيارات البشر القوانين الإحصائية. ولو كان الأمر كذلك، فرغم أنه لم تكن ستوجد حتمية سببية لاختيار البشر سببلاً بدلاً من آخر، لكان سيكون غير مرجح أنهم سيختارون القيام بما هو خطأ أخلاقياً. إن عالماً كهذا كان سيكون له أفضليات [أو ميزات] كبيرة من وجهة نظر المؤمن، إذ أنه كان سيكون به حرية مناقضة للسببية ومع ذلك به شرور أخلاقية قليلة. سيبدو أن إلهاً كليّ الخيرية والقدرة كان سيرغب

في أن يخلق وكان سيخلق عالمًا محتملاً كهذا. إذن فإن السؤال هو لماذا ليس عالمنا الواقعي ذلك العالم المحتمل الذي توجد به نزعة قوية لمخلوقات الله للقيام بالخير.

أحد الردود قدّمه Bruce Reichenbach بروس ريبينشباتش ١٥. فقد جادل أولاً بأنه قد لا يكون ذا معنى أن يقال بأن البشر لديهم "رغبة غريزية أصيلة في القيام بالخير"، حيث أن الرغبة في القيام بالخير يمكن أن "تُعلّم وتُكوّن فقط من خلال الخبرة البشرية" ١٦. لكن لا يبدو أن إمكانية تعلمه وتطويره هي جزء مما يعنيه المرء بقوله "القيام بالخير". فلو أن الله [المزعوم] قادر على كل شيء، لكان سيستطيع بالتأكيد أن يخلق بشراً ذوي رغبة متأصلة في فعل الخير. لا يحتاج المرء إلى اتباع ريبينشباتش وأن يتقيد بالسيكولوجية [الطبيعة النفسية] البشرية كما تتمثل حالياً. علاوة على ذلك، فإنه ليس واضحاً أنه لكي يوجد عالمٌ لدى الناس فيه نزعةٌ لفعل الخير سيتوجب أن توجد رغبة غريزية في عمل الخير. فبالإضافة كان سيستطيع إلهٌ كلي القدرة أن يخلق عالمًا محتملاً لدى الناس فيه نزعةٌ قوية لفعل الخير والتي ليست غريزية متأصلة بل متعلّمة مكتسبة ومُكوّنة.

جادل ريبينشباتش بأن الاقتراح بأنه يمكن أنه قد كانت توجد رغبة غريزية في فعل الخير معقولٌ حقاً، فقد يكون ما عليه الحال أنه قد كانت توجد نزعة كتلك في البشر في ماضينا البعيد. فمتبعاً تقليد أوجستين، تخيل البشر الأوائل ممتلكين نزعةً لفعل الخير لكنهم يقومون بفعل الشر بحرية. صارت هذه النزعة لفعل الخير مُضعفةً "كنتيجةً للأفعال الشريرة الخاصة بأفراد النوع البشري الأوائل والمتناسلين" ١٧، وصار الشر منتشراً.

رغم ذلك، فإن تخمينات ريبينشباتش بها مشاكل جدية. فهو لم يقدم دليلاً تاريخياً على أن البشر في ماضينا البعيد امتلكوا نزعة كتلك، رغم أنه في ضوء الأدلة فإن القصة الأوجستينية غير جدية بالتصديق والمعقولة للغاية. علاوة على ذلك، لو

كانت نزعة كتلك غريزيةً حقًا، فإنه يصعب فهم كيف يمكن أنها صارت مُضعفة بفعل الأفعال الشريرة. على أية حال، فلو أن الله [المزعوم] كان قادرًا على كل شيء، لكان سيستطيع خلق بشر لديهم نزعة لفعل الخير لا يمكن أن تصير مُضعفة على هذا النحو. إن عالمًا كذلك كان سيبدو أفضل من العالم الذي لدينا حاليًا.

المعنى التوفيقي للحرية [بين الحرية والحتمية السببية] وأفضلية العالم

حتى الآن كنت قد افترضت أنه طالما يتبنى المرء الحرية بالمنظور التوفيقي، فلن تكون هناك مشكلة في خلق عالم يكون فيه البشر أحرارًا ومع ذلك لا يقومون أبدًا بأي شيء خاطئ. في الواقع، إنه بالتأكيد بسبب الانسجام الظاهر للحرية بهذا المعنى مع انعدام القيام بالخطأ يضطر المؤمنون إلى الافتراض بأن البشر لديهم حرية مناقضة للسببية. فقط بحرية مناقضة للسببية يمكن أن ينجح دفاع الإرادة الحرة في مقابل الجدلية من خلال وجود الشر.

رغم ذلك، فقد جادل Robert Young روبرت ينج بأنه رغم أن عالمًا لا يقوم البشر فيه بخطأ أبدًا ومع ذلك يكونون أحرارًا بالمعنى التوفيقي ممكنٌ منطقيًا، فإنه ليس أكثر جاذبيةً بوضوح من عالمنا الحالي ١٨. فبالرغم من أن عالمًا كهذا كان لن يكون فيه قتل ولا سطو ولا اغتصاب ولا حرب، فإنه كان سيتضمن تغييرات جذرية في الشخصية والمجتمع البشريين والتي قد تُعتبر أقل جاذبيةً ككل من الشرور الأخلاقية الخاصة بعالمنا الحالي. مبدئيًا، يبدو ادعاء كهذا بالتأكيد غير معقول. فإن احتمالية نشوب حرب نووية واسعة النطاق في عالمنا غير جذابة للغاية. يصعب تصور عالم آخر ليست فيه هذه الاحتمالية لكن مع كون الشخصية والمجتمع البشريين فيه متغيرين على نحو جذري للغاية لدرجة أن نعتبره أسوأ من عالمنا ذي هذه الاحتمالية.

رغم ذلك، فلنتفكر في بعض التغيرات التي يُفترض أنها كانت ستحدث في عالم يكون فيه البشر أحرارًا بالمعنى التوفيقي للحرية [بين الحرية والاحتمالية السببية] ومع ذلك لا يقومون بأي شيء خطأ أبدًا. هل كانت ستحدث حقًا هذه التغيرات، ولو حدثت فهل ستكون منفرة للغاية؟ وفقًا لينج، فإن البشر في ذلك العالم المحتمل كانوا سيُعتبرون "ممثلين وملتزمين ومكبوتين" ١٩. لكن يصعب فهم لماذا كان سيكون الأمر هكذا. يقال أن شخصًا ما ممثل فقط لو أنه أو أنها تفعل ما يُعتبر صوابًا أخلاقيًا وفقًا للأخلاق الشعبية السائدة وليس وفقًا للواجب الحقيقي. لكن في ذلك العالم المحتمل كان الناس سيقومون دائمًا بواجباتهم الحقيقية وما كان سيكون هناك أخلاق شعبية سائدة مختلفة عن الواجب الحقيقي للمرء. في الواقع، في ذلك العالم لم يكن سيكون لمفهوم الامتثال بالمعنى الاعتيادي تطبيقًا. والملتزم هو منافق ذليل خادم لذاته، ويبدو معقولًا افتراض أن التصرف على هذا النحو خطأ أخلاقيًا. لكن بما أن الناس في ذلك العالم المحتمل ما كانوا سيقومون بما هو خاطئ أخلاقيًا أبدًا، فكيف يمكن أن يكونوا ملتزمين؟

هل كان الناس في ذلك العالم المحتمل سيكونون مكبوتين؟ في المعنى المعتاد لهذا اللفظ، فإن الشخص المكبوت هو الذي لا يعبر عن شعوره والذي يفتقد الدفء والتلقائية. لكن الناس في ذلك العالم المحتمل لن ينبغي أن يكونوا مكبوتين بهذا المعنى. فهم سيمكنهم التعبير عن مشاعرهم طالما أن فعل ذلك لن يكون مؤذيًا.

ما كان سيوجد شيء يمنعهم من أن يكونوا دافئين مبتهجين ومتصرفين بتلقائية طالما أن هذا لن يؤدي إلى شيء ما خاطئ أخلاقيًا. إنه لمسلّم به أن التصرف على هذا النحو سيحتاج قدرًا معينًا من التدريب والممارسة وربما حتى قدرات نفسية أصيلة تختلف عن تلك التي يمتلكها معظم الناس حاليًا. لكن هذا يبدو ممكنًا تمامًا. فحتى الناس في عالمنا الذين يُعتبرون دافئين حميمين وعاطفيين وتلقائيين لا يظهرون في العادة تلك الصفات في كل السياقات الاجتماعية، فهم قد تعلموا متى وأين يمكنهم ترك أنفسهم على سجيتهم. يستطيع المرء تصور أن الناس في ذلك العالم المحتمل

سيكونون قد طوروا تلك القدرة إلى درجة أعلى. بالتأكيد سوف يكونون مكبوتين بمعنى آخر للكبت. فهم ما كانوا ليستسلموا للمشاعر المدمرة و _في الحقيقة_ كانوا سيقون تلك المشاعر في تحكم صارم. لكن إن كان هذا هو الكبت، فإنه ليس شيئاً سيئاً ولا يمكن استعماله كدليل على عدم جاذبية ذلك العالم الممكن.

ادعى يَنجُ أيضاً أن في عالمِ كذلك العالم المحتمل كانت ستوجد حرية أقل ٢٠، من النوع القانوني أو الاجتماعي كما يُفترض. لكن يصعب فهم لماذا كان الأمر سيكون هكذا. فلنتفكر في الحرية القانونية، والتي هي القدرة على فعل أو الامتناع عن فعل شيء لا يحرمه القانون. فحيث أن الناس في ذلك العالم المحتمل كانوا لن يفعلوا أبداً ما هو خاطئ أخلاقياً، فلن يكون ضرورياً التحكم في سلوكياتهم من خلال جزء القانون الجنائي أو المدني الذي يمثل حالياً لنا المبادئ الأخلاقية. فإن كان الناس سيفعلون ما هو صائب أخلاقياً بدون قوة القانون الإيجابية، فإنهم كانت ستكون لديهم حرية قانونية أكثر في ذلك العالم المحتمل أكثر مما في عالمنا الحالي. نفس الشيء يمكن أن يُقال فيما يتعلق بالحرية الاجتماعية، والتي هي القدرة على فعل أو الامتناع عن فعل شيء ما بدون التعرض لإجبار أو عقوبة اجتماعية. كان يمكن إنشاء بشر بحيث لا يحتاجون إلى إجبار اجتماعي لفعل ما هو صائب أخلاقياً. بالتالي، فإن الآليات الاجتماعية التي تحد من الحرية الاجتماعية _كضغط الأقران والسخرية والعقوبات الاقتصادية_ كانت ستكون بلا ضرورة وكان سيُتوقع أن تلعب في ذلك العالم الممكن دوراً أصغر مما تلعبه في عالمنا. بالتالي كانت الحرية الاجتماعية سُزاد، وليس تُنقص في ذلك العالم الممكن.

بدون جدليات مقابلة أفضل فإنه لمعقول أن نفترض أن عالمًا ذا حرية بالمعنى التوفيقي وبدون شر أخلاقي سيُفضل على عالمنا. رغم أن عالمًا كهذا يرجح أن يكون مختلفاً جداً عن الخاص بنا، فلا يوجد سبب للافتراض بأن الاختلافات كانت ستكون عميقة للغاية أو منفرة بحيث تَرْجُح على أفضليات عدم وجود حرب أو قتل أو اغتصاب وما شابه والذي ينتج عن الاختيار البشري والشائع حدوثه في عالمنا.

الإرادة الحرة والشر

كما قد رأينا، فوفقاً لدفاع الإرادة الحرة فإن الإرادة تأتي بثمنٍ. فإن مخلوقات الله ليس فقط يمكن بل هم بالفعل يسيئون استعمال الهبة التي أعطاها الله [زعمًا] إياهم ويتسببون في الكثير من الشر. فهم يقتلون ويغتصبون ويسرقون وينهبون. الملايين قد قُتلوا وشُوِّهوا في الحروب والمذابح ومعسكرات الاعتقال. وفقاً لدفاع الإرادة الحرة فهذه الشرور الكبيرة قيمةٌ لثمن الحرية. رغم ذلك، يوجد سبب للشك أن أغلب الناس الحساسين أخلاقياً كانوا سيوافقون على هذا.

لكن هناك مسألةً أخرى. فقد جادل ناقدو دفاع الإرادة الحرة بأنه توجد إمكانية عالم ممكن منطقياً تكون مخلوقات الله فيه تمتلك إرادات حرة بالمعنى المناقض للسببية ومع ذلك لا يفعلون ما هو شر أبداً. لو أن الله كلي القدرة لكان سيستطيع خلق أي عالم محتمل منطقياً، وكذلك كان يمكنه خلق ذلك العالم. من ثم استنتج J. L. Mackie جون ماكي _أحد كبار الفلاسفة الملحدين وأحد أقوى المدافعين عن هذا الموقف النظري_ بأنه بما أن الله لم يخلق ذلك العالم، فإنه لا يوجد ٢١.

قد يجادل المدافعون عن دفاع الإرادة الحرة ضد جون ماكي بأنه سيكون متناقضاً بالنسبة لله أن يجعل مخلوقاته ذوي إرادة حرة ثم يجعلهم يقومون بالخير [جبرياً]. رغم ذلك، فإن أطروحة جون ماكي لا تستلزم أن يجعل الله الناس صالحين. بل بالأحرى فهي تعتقد بوجود إمكانية عالم محتمل يكون فيه الناس ذوي الإرادة الحرة يفعلون الخيرات دائماً، وأن الله كان يمكنه أن يخلق ذلك العالم. في ذلك العالم المحتمل منطقياً لا يكون ما عليه الحال أن مخلوقات الله لا يستطيعون فعل الشرور؛ بل يصادف فقط أنهم لا يفعلون ذلك أبداً.

قد يجادل المدافعون عن دفاع الإرادة الحرة أيضاً بأن الكائنات في ذلك العالم الممكن منطقياً والذين لا يفعلون خطأ أبداً يجب أن يكونوا كائناتٍ _على عكسنا_ أحراراً من

الإغراء على فعل الشر. يجب أن يمتلكوا _بحسب تعبير إيمانويل كانت [عمانويل كانط]_ إرادة مقدسة. لكن عالمًا به تلك الكائنات _كما قد يُجادل_ يفتقر إلى قيمة وجود كائنات تقاوم الإغراء وتسيطر على النزعات السيئة ويتصرفون على أساس الإحساس بالواجب. رغم ذلك، فإن أطروحة جون مكي لا تفترض عالمًا ذا كائنات ذوي إرادات مقدسة. يستطيع جون مكي أن يدعي أنه توجد إمكانية عالمٍ تمتلك فيه مخلوقات الله ميولاً خيرة وسيئة ومع ذلك يتصرفون دائماً على أساس الواجب. لو أن عالمًا كهذا سيكون أفضل من العالم الذي تفعل فيه مخلوقات الله الخيرات دائماً بسبب إراداتهم المقدسة، فليكن الأمر هكذا. مع ذلك فالله لم يخلق ذلك العالم المحتمل منطقياً حيث تكون مخلوقات الله فيه تفعل الخيرات دائماً رغم حقيقة عدم امتلاكهم إراداتٍ مقدسةً. وبذلك تظل أطروحة جون مكي سالمة من التضرر بالنقد.

لقد جادل بلانتينجا بأنه يُحتمل أن الله لا يستطيع خلق كل العوالم الممكنة منطقياً. لذلك فرغم أن أطروحة جون مكي صحيحة في أحد الجوانب، فإنها مخطئة في ادعائها بأنه بما أنه توجد إمكانية عالم ممكن منطقياً حيث تكون المخلوقات الحرة فيه تفعل الخيرات دائماً، فإن الله يستطيع خلق عالمًا كهذا. وبما أن هذا يبدو تحديًا جدّيًا لأطروحة جون مكي، فإن دراسته ببعض التفصيل هامةٌ.

جادل بلانتينجا في كتابه (الله، والحرية، والشر) بأن ليبنيز Leibniz كان مخطئاً في افتراضه بأن الله يستطيع خلق كل العوالم الممكنة منطقياً التي يكون هو [الله] جزءاً منها. وداعياً إياها بزلة ليبنيز، قال بلانتينجا أنه من الخطأ الافتراض بأن الله يستطيع خلق عالم ممكن منطقياً توجد فيه مخلوقات ذوي إرادات حرة لا يفعلون خطأً أبداً. لقد تفكر بلانتينجا في الحالة الافتراضية لموظفٍ تُعرض عليه رشوة. فلنعتبر ظ هي كل الظروف التي توجد في وقت عرض الرشوة ما عدا قبول أو رفض الموظف للرشوة. بالتالي يوجد عالم محتمل _هو العالم ١_ والذي فيه:

(١) توجد ظ [الظروف]

(٢) يقبل الموظف الرشوة.

وعالم محتمل _ هو العالم ٢ _ والذي فيه:

(١) توجد ظ [الظروف]

(٣) يرفض الموظف الرشوة.

لكن بلانتينجا جادل بأنه قد يكون ممكنًا منطقيًا بالنسبة لله أن يخلق كلا هذين العالمين. وجادل بأن واحدة فقط من الجمل التالية صحيحة:

(٤) لو وُجِدَت الظروف (ظ)، فبالتالي كان الموظف سوف يقبل الرشوة.

(٥) لو وُجِدَت الظروف (ظ)، فبالتالي كان الموظف سوف يرفض الرشوة.

بالتالي فرغم أن كلاً من العالمين العالم ١ والعالم ٢ عالمان ممكنان منطقيًا، فإن الله لا يستطيع خلقهما كليهما. فبافتراض أن الجملة (٤) صحيحة، فبالتالي كان سيكون مستحيلًا على الله أن يخلق العالم المحتمل الذي يرفض فيه الموظف الرشوة؛ أي أنه كان سيكون مستحيلًا على الله أن يخلق العالم ٢.

عمَّ بلانتينجا هذه الجدلية، قائلاً بأنه قد يوجد عالم محتمل منطقيًا والذي لا يفعل فيه الموظف أي شيء خطأ أبدًا ويكون لديه إرادة حرة، لكن الله لا يستطيع خلق ذلك العالم. أي أنه في أي عالم يستطيع الله خلقه يكون فيه الموظف حرًا، سيوجد فعل واحد خطأ على الأقل يقوم به الموظف. ولو كان الأمر هكذا، فإن الموظف يعاني مما يسميه بلانتينجا بفساد الوجود بين العوالم المحتملة، والذي يعرفه كالتالي:

فساد الوجود [أو الاجتياز] بين العوالم: يكون الشخص يعاني من فساد الوجود بين عوالم محتملة لو أن التالي يوجد: بالنسبة لكل عالم محتمل يكون فيه الشخص حرًا

على نحو جوهري فيه ويقوم الشخص فقط بما هو صواب في ذلك العالم، يوجد فعلٌ
أ وجزء متطرف [أي: منفصل أو فرعي] من العالم يكون:

- (أ) يتّضمن ذلك الجزء كون الفعل أ هاماً أخلاقياً للشخص.
- (ب) يتّضمن ذلك الجزء كون الشخص حراً فيما يتعلق بالفعل أ.
- (ج) يُتضمّن ذلك الجزء في العالم المحتمل ولا يتضمّن [حتمية] قيام الشخص بالفعل أ ولا امتناعه عنه.
- (د) لو كان ذلك الجزء المتطرف من العالم حقيقياً، فإن الشخص كان سيتصرف على نحو خاطئ فيما يتعلق بالفعل أ.

حيث أن الجزء المتطرف من العالم هو حالة معقدة، بحيث عندما يضاف إلى ذلك
الجزء أي حالة، فإنه (الجزء) يصير عالمًا محتملاً منطقيًا.

وبعد، فإن الحقائق المتعارضة للواقعيات الافتراضية مثل (٤) و(٥) السالفين أعلاه
قد دُعِيَا بالحقائق الواقعية المتعارضة للحرية. فإنها صحيحة أو باطلة على نحو
طارئ احتمالي. وفقاً لبلانتينجا، فإن الله عرف تلك الحقائق المتعارضة للواقعيات
المحتملة مقدّمًا قبل خلق أي عالم. بالتالي فإن القول بأن شخصاً ما يعاني من فساد
الوجود بين عوالم محتملة يعني الزعم بأن عدداً من تلك الحقائق المتعارضة الخاصة
بالواقع الاحتمالي صحيحٌ بالنسبة للشخص. بالتالي، فإن فساد الوجود بين عوالم
محتملة هو سمة طارئة، لا سمة حتمية، خاصة بالمخلوقات التي تُبتلى بها ٢٣.
وفقاً لبلانتينجا فإنه يُحتمل أن كلّ شخصٍ محتملٍ منطقيًا يعاني من فساد الوجود أو
الاجتياز بين عدة عوالم ممكنة. ولو كان الأمر هكذا، فإن الله لا يستطيع أن يخلق
أي عالم به كائنات حرة لا تفعل خطأً. ما الذي يمكن قوله ضد هذه المحاولة البارعة
للرد على أطروحة جون ماكي؟

لأن بلانتينجا يميز بشدة بين نظريات تبرير العدالة الإلهية مع وجود الشر وبين الدفاعات، فقد جادل بأنه ضروري فقط بالنسبة له أن يبرهن أنه يُحتمَل منطقيًا لشخصٍ محتمَلٍ أن يعاني من فساد التواجد بين العوالم المحتملة. وأنه ليس ضروريًا بالنسبة له أن يبرهن أن هذا الافتراض مُرَجَّح أو حتى معقول. ففي دفاع من الدفاعات اللاهوتية في مواجهة مشكلة الشر سيحتاج المرء مجرد البرهنة على أن وجود الشر متوافق منطقيًا مع وجود الله؛ أما في نظرية تبرير للعدالة الإلهية فيجب على المرء أن يفسر كيفية توافق وجود الشر مع وجود الله. وأصر على أن مساعيه في دفاع الإرادة الحرة مساهمة في دفاعٍ وليس في نظرية لتبرير العدالة الإلهية.

في الفصل السابق أقررت أن وجود الشر ووجود الله منسجمان منطقيًا. هنا السؤال الحاسم ما إذا كان بلانتينجا قد قدم تبرير عدالة إلهية كفوٍ أم لا. بالتالي، فرغم اتصالاته، فقد تفحصت دفاع الإرادة الحرة الخاص ببلانتينجا ليس كمحض دفاعٍ بالمعنى الخاص به بل كدفاع.

إحدى المشاكل التي تواجهها نظرية بلانتينجا تتعلق بالحقائق المتعارضة الواقعية للحرية ٢٤. كيف على المرء أن يفهم ما معنى كون حقيقة واقعية مقابلة خاصة بالحرية صحيحة؟ فالحقائق الواقعية المتعارضة الاعتيادية _كالتى تُستعمل في العلم_ تكون صحيحة بسبب وجود صلة سببية أو على الأقل وجود قوانين العقل المنطقية بين الحدث المحدد في السابقة [=العنصر الشرطي] والحدث المحدد في النتيجة. لكن من الجلي أن هذا لا يمكن أن يكون ما هو عليه الحال بالنسبة للحقائق الواقعية المتعارضة كالحقيقة الواقعية المقابلة رقم (٤)، إذ أنه بالتالي كان سيكون اختيار الموظف مقررًا سببيًا [=بالأسباب] وليس حرًا. علاوة على ذلك، فإنه لا يمكن أن يكون ما عليه الحال فقط أنه لو توفرت الظروف الملائمة، فمن ثم سوف يقبل الموظف على الأرجح الرشوة. إذ أنه وفقًا لبلانتينجا، لو توفرت الظروف وتواجدت، فمن ثم فإن الموظف كان سيقبل بلا شك الرشوة.

إن غموض [مفهوم] الحرية المناقضة للسببية يُضاعف بدلاً من أن يُوضَّح بإضافة الحقائق الواقعية المتضادة الخاصة بالحرية. فرغم أن خيار الموظف ليس عشوائياً، فإنه غير مُسَبَّبٍ، ومع ذلك فإن الحقيقة (٤) صحيحة بالنسبة للموظف. رغم ذلك، فإنه يصعب فهم كيف يمكن أن يكون الموظف حرّاً بالمعنى الذي يريده بلانتينجا وتكون الحقيقة (٤) [في نفس الوقت] صحيحة بالنسبة للموظف. والأكثر أهمية أن بلانتينجا يريد للموظف أن يكون حرّاً بمعنى امتلاكه القدرة على اختيار ما هو بخلاف ما قد فعله. لكن كيف يمكن أن يكون هذا؟

تبعاً لبلانتينجا، فلنشر إلى عالمنا الحقيقي باسم كرونس. كما قد رأينا، فرغم أن بلانتينجا جادل بأنه توجد إمكانية عوالم محتملة منطقياً تكون فيها مخلوقات الله حرة على نحو مناقض للسببية ولا يفعلون خطأ أبداً، فإن هذه العوالم لا يمكن أن تُخلَق. علاوة على ذلك، جادل بلانتينجا بأن بعض مخلوقات الله في كرونس أحرار على نحو مناقض للسببية. مع ذلك، فرغم أن مخلوقات الله في كرونس قد يكونون أحراراً على نحو مناقض للسببية في كون اختياراتهم ليست محتومة سببياً، فلا يبدو أنهم أحرار بالمعنى الذي أراده بلانتينجا. فكيف يستطيعون التصرف على نحو مختلف عما يفعلون؟ فبالفكر في حالة الموظف والرشوة؛ فهو حر على نحو مناقض للسببية ولا يقبل الرشوة في العالم ٢. لكن لو كانت (٤) حقيقة في العالم كرونس [العالم الخاص بنا]، فبالتالي فإنه لا يمكن خلق العالم ٢. ففي الكون كرونس [في هذه الحالة] كان سيقبل الرشوة، وفي الواقع، فإن قبوله الرشوة كان سيبدو محتوماً بالضبط كما لو كان مقدراً سببياً. لن يكون صحيحاً القول بأنه لم يكن يستطيع في الكون كرونس أن يقوم بخلاف ذلك. رغم ذلك، فإنه لهام أن نتذكر أن بلانتينجا رفض وجهة النظر التوفيقية عن الحرية وآثر مفهوم الحرية المناقضة للسببية لأن وجهة النظر السابقة لا تسمح لنا بالادعاء بأن الناس يستطيعون فعل ما هو بخلاف ما يفعلونه، في حين تسمح الأخيرة بذلك. ولننتذكر أن:

(٤) لو توفرت الظروف (ظ)، فبالتالي سوف يقبل الموظف الرشوة.

بالنظر إلى الحقيقة الواقعية المقابلة (٤)، فإن الموظف لن يكون حرًا بالمعنى المطلوب لا في قبول ولا رفض الرشوة في العالم كرونس. بالتالي فيبدو أن (٤) لها قوة اشتراطية متعلقة بقواعد العقل المنطقية. وبافتراض صحة (٤) في الكون كرونس، فسيكون مستحيلًا بمعنى قويٍّ ما أن تتحقق الظروف الداعية في كرونس ويرفض الموظف الرشوة فيه. فرغم أن اختيارات الموظف قد لا تكون محتومة سببيًا من الناحية الدقيقة، لكن الاختلاف لا يهم البتة.

يمكن تعميم هذه الجدلية. يعتمد مفهوم فساد الوجود بين عوالم محتملة على أن الحقائق الواقعية المتعارضة للحرية صحيحة في العالم كرونس _انظر الشرط (د) في تعريف فساد الوجود في عوالم محتملة _ بالتالي فإن مفهوم فساد التواجد بين عوالم محتملة متناقض مع قدرة المرء على اختيار ما هو بخلاف ما يختاره في القرارات الأخلاقية في كرونس. سيبدو أن الطريقة الوحيدة لبلانتينجا ليحسب حساب الحرية _بمعنى كون المرء قادرًا على اختيار ما هو بخلاف ما يختاره في العالم كرونس_ هو الجدل بأن الحقائق الواقعية المتعارضة للحرية ليست صحيحة ولا باطلة في كرونس. رغم ذلك، ففي هذه الحالة فيبدو أن جدلية بلانتينجا بأن الله لا يستطيع خلق عالم لا يقوم فيه أحدٌ بخطأ وكذلك يكون حرًا على نحوٍ مناقضٍ للسببية تتهار. إذ أن هذه الجدلية تعتمد على نحو واضح على افتراض كون الحقائق الواقعية المتعارضة الخاصة بالحرية صحيحة في العالم كرونس ٢٥. علاوة على ذلك، كما سوف نرى، فإن فرضية أن الحقائق الواقعية المتعارضة الخاصة بالحرية ليست بصحيحة ولا باطلة لها مشاكلها الخاصة بها.

مشكلة أخرى تواجهها جدلية بلانتينجا هي أنه _بافتراض أن الحقائق المتعارضة للواقع الخاصة بالحرية ليست صحيحة ولا باطلة ولا يمكن اختزالها إلى حقائق متعارضة للواقع سببية أو منطقية خاصة بقواعد الذهن_ ليس واضحًا ما الذي يجعلها صحيحة. فإن الافتراض (٤) لا يجعل حقيقيًا بسبب ما يفعله الموظف، بما أن الموظف لم يكن يوجد قبل خلق الله. في جميع الحالات، فإن الله كان سينبغي أن

يعرف صحة (٤) قبل خلق المخلوقات. لماذا لا يمكن أن يكون ما عليه الحال أن الله جعل الحقائق الواقعية المتعارضة صحيحة؟ فباعتبار كل شيء، فإن تلك الحقائق الواقعية المتضادة طارئة احتمالية، والله قادر على كل شيء. إن جعل الله الحقائق الواقعية المتضادة صحيحة، فمن ثمَّ كان سيستطيع جعل الحقائق الواقعية المتعارضة الخاصة بالحرية التي تقوم فيها مخلوقاته دائماً بالأشياء الصائبة أخلاقياً حقيقية. وبما أن فساد التواجد بين عدة عوالم محتملة الخاص بالشخص هو دالة [=علاقة] خاصة بنوعيات الحقائق الواقعية المتعارضة الخاصة بالحرية التي هي صحيحة بالنسبة للشخص، فإنه غير واضح لماذا لم يستطع الله أن يخلق الشخص بدون هذه الصفة أو _وهو ما يساوي نفس الشيء_ أن يصنع حقائق واقعية متعارضة خاصة بالحرية مختلفة صحيحة بالنسبة للشخص بحيث يفعل الشخص دائماً بحرية الأشياء الصائبة في العالم كرونس.

وبعد، فقد يُجادل بأنه لو كان الله قد جعل حقائق واقعية متعارضة مختلفة صحيحة بالنسبة للشخص، فإن الله كان سيتسبب في جعل الشخص يفعل الشيء الصائب، وبالتالي ما كانت الحقيقة الواقعية المقابلة ستكون حقيقة واقعية مقابلة خاصة بالحرية. رغم أن الجدل بهذه الطريقة مغرٍ، فإن هذه الجدلية مشكوكٌ بها. فلو جعل الله رقم (٥) صحيحة، لكان سيصعب فهم لماذا لم تكن ستظل (٥) حقيقة واقعية متعارضة خاصة بالحرية. لماذا _لو أن (٥) جعلها الله صحيحة_ لم يكن سيظل الموظف يختار بحرية، بالمعنى المحيّر المراوغ لكلمة "بحرية" الذي لم يشرحه بلانتينجا قط. إنَّ جَعَلَ اللهُ لـ (٥) صحيحة لم يكن سيعني أن (٥) اشتراطية سببية أو منطقية ولا أنه توجد علاقة سببية بين الحدث المحدد من خلال السالفة والحدث المحدد من خلال النتيجة. بالتأكيد، لو جعل الله (٥) صحيحةً، لكانت ستوجد علاقة سببية بين فعلِ الله والافتراض الذي تشير إليه (٥). لكن لن ينتج عن هذا شيء ذو علاقة بما إذا كان الفعل الموصوف في (٥) مقدراً سببياً أم لا. في الواقع، فإن المنشأ السببي الخاص بـ (٥) غير ذي صلةٍ بمسألة ما إذا يكون الفعل المحدد في (٥) مقدراً سببياً.

ألا يمكن أن يُجادل بأنه لو كانت (٥) _التي هي إحدى الحقائق الواقعية المتضادة الخاصة بالحرية_ قد جعلها الله صحيحة، فإن فعل الموظف كان سيكون مقدراً بمعنى غير سببي ما؟ إذ قد يقال أنه لو جعل الله (٥) صحيحة وتسبب في السالفة الشرطية الخاصة بـ (٥)، لكان اختيار الموظف بالتالي سيكون مقدراً، على الأقل بمعنى أن الموظف لم يكن يستطيع القيام بخلاف رفض الرشوة ٢٦. رغم ذلك، فحتى لو لم يجعل الله (٥) صحيحةً، وصادفَ فقط أن تكون (٥) صحيحةً، وكان الله قد تسبب في السالفة الشرطية الخاصة بـ (٥)، فإن اختيار الموظف كان سيكون مقدراً بمعنى أن الموظف لم يكن يستطيع سوى رفض الرشوة. يصعب إدراك أي اختلاف هام.

يجب أن أستنتج أن المشاكل المتضمنة في استعمال الحقائق الواقعية المتعارضة الخاصة بالحرية _بالنظر إليها في حد ذاتها_ تمنع دفاع الإرادة الحرة الخاص ببلانتيجا [النسخة الخاصة به منه] من أن يكون تبرير عدالة إلهية معقولاً. علاوة على ذلك، توجد مشاكل أخرى في نظرية بلانتيجا.

فكما قد رأينا، وفقاً لبلانتيجا توجد إمكانية عوالم محتملة منطقياً لا يستطيع الله خلقها والتي هي أفضل من هذا العالم، إلا أن العوالم التي لا يستطيع الله خلقها هي عوالم محتملة منطقياً. لكنَّ عالمًا محتملاً منطقياً ما هو بحكم تعريفه وصفاته _كما يُفترض_ عالمٌ يمكن أن يكون حقيقياً. إنه يصعب فهم معنى عالم ممكن بحيث يكون مستحيلاً منطقياً أن يكون حقيقياً. إنه ينتج عن هذا أن العوالم التي لا يستطيع الله خلقها يمكن أن تكون حقيقية. لكن كيف يمكن أن تكون العوالم الممكنة منطقياً التي لا يستطيع الله خلقها حقيقية بدون خلق الله لها وجعله لها حقيقية؟ فلنتذكر أنه يجب أن يكون عالمٌ ما حقيقياً. لو لم يخلق الله عالمًا ما، فسيوجدُ عالمٌ ما على الرغم من ذلك. بالتالي، ففي قدرة الله [المزعوم] أن يتسبب على نحو غير مباشر في وجود عالمٍ من خلال عدم خلق أيٍّ من العوالم التي يستطيع خلقها من خلال التسبب مباشرةً في جعلها حقيقية.

وفقًا لبلانتينجا، فبعض العوالم الممكنة التي لا يستطيع الله خلقها أفضل من العالم الواقعي الخاص بنا. إن السؤال الذي يُثار تلقائيًا لماذا لم يتسبب الله على نحو غير مباشر في وجود عالم أفضل من الحالي بعدم خلق أيٍّ من العوالم التي يستطيع على نحو مباشر التسبب في جعلها حقيقية. فلنعتبر أن العالم ٤ والعالم ٥ والعالم ٦ هي العوالم التي لا يستطيع الله خلقها لكنها رغم ذلك يمكن أن تكون حقيقية. إن عالمًا واحدًا فقط من هذه العوالم كان سيكون حقيقيًا لو أن الله لم يخلق أيًا من العوالم التي كان يستطيع على نحو مباشر جعلها حقيقية. بالتالي فإن الله كان يستطيع على نحو غير مباشر التسبب في وجود أحد هذه العوالم بالضبط بالامتناع عن القيام بأي فعل مباشر. رغم ذلك، فقد يُعترض بأن العالم الذي يستطيع الله على نحو غير مباشر جَلْبُهُ إلى الوجود بهذه الطريقة لا ينبغي بالضرورة أن يكون أفضل من عالمنا الحالي. كمثال، فلنفترض أن العالم ٥ أفضل من كرونس [عالمنا] بينما العالم ٤ والعالم ٦ ليسا كذلك. ولنفترض علاوةً على ذلك أنه لو امتنع الله عن أي فعلٍ، فمن ثم سيكون العالم ٦ وليس العالم ٥ حقيقيًا. وبما أن هذا ممكن منطقيًا، فقد يُجادل بأنه يُحتمل منطقيًا أن الله لا يستطيع على نحو غير مباشر التسبب في وجود عالمٍ أفضل بالامتناع عن أي فعلٍ مباشر.

للأسف، فإن هذا الاعتراض لن يصلح، إذ أنه يوجد عالم محتمل واحد فقط يستطيع الله التسبب في وجوده على نحو غير مباشر بالامتناع عن القيام بفعلٍ مباشر ٢٧. فلنفترض أن الله قد اختار عدم خلق العوالم التي في قدرته أن يخلقها، ما الذي كان سوف يحدث؟ تمعن في هذه الادعاءات الثلاثة:

(أ) لو لم يقم الله بخلق أحد العوالم التي في قدرته أن يخلقها، لكان العالم ٤ حقيقيًا.

(ب) لو لم يقم الله بخلق أحد العوالم التي في قدرته أن يخلقها، لكان العالم ٥ حقيقيًا.

(ج) لو لم يقم الله بخلق أحد العوالم التي في قدرته أن يخلقها، لكان العالم ٦ حقيقيًا.

بالتأكيد كان سيتوجب أن يكون أحد هذه الادعاءات على الأقل صحيحًا لو لم يكن الله [المزعوم] قد خلق عالمًا في قدرته خلقه. رغم ذلك، فيبدو واضحًا أن أحد هذه الادعاءات بحد أقصى كان سيكون صحيحًا. فبافتراض أن (أ) صحيحة، في تلك الحالة فإن العالم ٥ والعالم ٦ لن يكونا عالمين محتملين منطقيًا، حيث أنه يوجد احتمالان منطقيان فقط: إما أن الله خلق ما في قدرته أن يخلقه أو أنه لم يفعل ذلك. فلو كان قد فعل ذلك، فلا (ب) ولا (ج) سوف تكونان صحيحتين. لكن لو لم يفعل ذلك وكانت (أ) صحيحة، فبالتالي مرة أخرى لن تكون (ب) ولا (ج) صحيحة. بالتالي، لا يمكن خلق العالم ٥ ولا العالم ٦. وبما أن نفس الجدلية [=الحجة] تنطبق لو افترضنا أنه إما (أ) أو (ب) صحيحة، فسيتوجب أن يوجد عالم محتمل منطقيًا واحد لا يستطيع الله خلقه. فلندعه بالعالم أ.

قال بلانتينجا أنه توجد إمكانية عالم محتمل منطقيًا أفضل من عالمنا، والذي لا يستطيع الله خلقه من خلال الفعل المباشر؛ أي: جعل ذلك العالم حقيقيًا بخلقه. فلندع ذلك بالعالم ٠. وبما أن العالم ٠ محتمل منطقيًا، فإنه يجب أن يمكن أن يكون حقيقيًا. وبما أنه لا يمكن أن يجعل حقيقيًا من خلال فعل الله المباشر، وبما أن العالم أ هو العالم الوحيد الذي يمكن أن يكون حقيقيًا بدون فعل الله المباشر، فإن العالم أ = العالم ٠. ينتج عن هذا أن الله يستطيع التسبب في وجود عالم أفضل من هذا العالم بالامتناع عن خلق أي عالم من خلال التسبب على نحو مباشر في جعله حقيقيًا. السؤال هو لماذا لم يفعل ذلك؟ ٢٨

حتى الآن أثرت مشكلتان في نسخة بلانتينجا الخاصة بدفاع الإرادة الحرة. أولاً، أنه يصعب فهم كيف يمكن النظر إلى مفهوم بلانتينجا عن الحقائق الواقعية المتضادة الخاصة بالحرية - أن تكون مخلوقات الله حرة في كرونس [=عالمنا] بالمعنى الذي يريده. ثانيًا، لم يبرهن بلانتينجا على أن الله لا يستطيع على نحو مباشر ولا غير مباشر التسبب في وجود كل العوالم المحتملة منطقيًا. وعلى وجه الخصوص، فهو لم

يبرهن على أن الله لا يستطيع _من خلال عدم خلق أي عالم_ أن يتسبب على نحو غير مباشر في وجود عالم يكون الناس فيه أحرارًا ويفعلون دائمًا الأشياء الصائبة.

توجد مشكلة واحدة أخيرة في جدلية بلانتينجا. حالما تُوضَّح، فإنها تكون باطلة منهجياً ٢٩. في مقطع من كتابه (الله، والحرية، والشر) قال بلانتينجا أنه قد برهن على أن جملة:

(١) الله كلي القدرة والعلم وخيرٌ بالكامل.

متسقة مع جملة:

(٣) يوجد شرٌ.

وذلك على النحو التالي:

ما قد رأيناه للتو هو أن جملة:

(٣٥) لم يكن ضمن قدرات الله أن يخلق عالماً يحتوي على الخير الأخلاقي بدون الشر الأخلاقي.

ممكناً منطقياً ومتسقة مع كلية قدرة وعلم الله. لكن بالتالي فإنها ستكون متسقة على نحو واضح مع الجملة (١). بالتالي يمكننا استعمالها للبرهنة على أن (١) متسقة مع (٣). إذ باعتبارنا أن:

(١) الله كلي القدرة والمعرفة وخيرٌ بالكامل.

(٣٥) لم يكن ضمن قدرات الله أن يخلق عالماً يحتوي على الخير الأخلاقي بدون أن يحتوي على الشر الأخلاقي.

و

(٣٦) الله خلق عالماً يحتوي على الخير الأخلاقي.

هذه الافتراضات متسقة بديهيًا، أي أن اقترانها بحروف العطف هو افتراض ممكن منطقيًا. لكن بالنظر إليها مجتمعة فإنها تستلزم أن:

(٣) يوجد شر. ٣٠

باستعمال مفهوم بلانتينجا عن الاتساق باعتباره حقيقةً في عالمٍ محتملٍ ما، فإن جدليته يمكن إعادة إنشائها على نحو أكثر منهجية كالتالي. باعتبار أن:

(الافتراض ١): لو أن أ و ب متسقان كحقيقة في أحد العوالم الممكنة منطقيًا وكان أ وب ____ (يستلزمان) ق، فبالتالي يكون أ و ق متسقان.

هذا البيان هو نظرية لا خلاف عليها خاصة بالمنطق الشكلي. إنها تقول أنه لو كان افتراضان أ وب متسقان وكانا يستلزمان ق، فبالتالي فإن أ و ق متسقان.

والآن باعتبار أن:

(الافتراض ٢) جملة "الله كلي القدرة والعلم" متسقة مع الجملة ٣٥ "لم يكن ضمن قدرات الله أن يخلق عالماً يحتوي على الخير الأخلاقي بدون أن يحتوي على الشر الأخلاقي".

هذا يقول بأن (٣٥) متسقة مع كلية قدرة وعلم الله [المزعوم]. فلنُسلّم على سبيل
الجدل بأن بلانتينجا كان قد برهن على هذا.

يبدو كما لو أن بلانتينجا يحاول أن يستخلص أن:

(الافتراض ٣) الجملة ١ "الله كلي القدرة والمعرفة وخيرّ بالكامل." متسقة مع الجملة ٣٥
"لم يكن ضمن قدرات الله أن يخلق عالمًا يحتوي على الخير الأخلاقي بدون أن
يحتوي على الشر الأخلاقي."

بناءً على الافتراض ٢. يقول الافتراض ٣ بأن كمال خيرية وقدرة وعلم الله متسق مع
الجملة (٣٥). أو بتعبير بلانتينجا: "لكنّ بالتالي تكون الجملة (٣٥) متسقة على نحو
واضح مع الجملة (١)".

(الافتراض ٤) يوجد اتساق بين (١) و (٣٥) و (٣٦).

يقول الافتراض أن (١) و (٣٥) و (٣٦) متسقات مع بعضهن. من غير الواضح ما
إذا كان بلانتينجا يعتقد أن الافتراض ٤ ينتج عن الافتراض ٣ أم أنه يعتقد أن
الافتراض ٤ صحيح على نحوٍ مُبرهنٍ عليه ذاتيًا. لقد قال: "إن هذه الافتراضات
متسقة على نحو واضح؛ أي أن ربطها بحروف العطف هو افتراض محتمل منطقيًا".

(الافتراض ٥) يوجد اتساق بين (١) و {(٣٥) و (٣٦)}

هذه خطوة مبرهن عليها ذاتيًا يبررها القانون الانضمامي [=الترافقي] الخاص
بالارتباط بحروف العطف والاقتران.

(الافتراض ٦) [(١) مع {(٣٥) و (٣٦)}] _____ (يؤدي إلى) (٣)

تقول هذه المقدمة بأنه يجب أن يوجد شرٌّ، بالنظر إلى (١) و {(٣٥) و (٣٦)}، إن هذا على نحو أساسي ما لأجله يُدخَل مفهوم فساد التواجد بين عدة عوالم محتملة.

(الافتراض ٧) (١) و (٣) متسقان.

هذا يعني القول بأن وجود كائن كلي الخيرية والقدرة والمعرفة يستسق مع وجود الشر. إن هذا ينتج عن (الافتراض ١) و (الافتراض ٥) و (الافتراض ٦).

إن المرحلتين المشكوك فيهما في هذه الجدلية هما من (الافتراض ٢) إلى (الافتراض ٣)، ومن (الافتراض ٣) إلى (الافتراض ٤). فعلى نحو واضح إن الخطوة من (الافتراض ٢) إلى (الافتراض ٣) باطلة منهجيًّا؛ حيث أنها مغالطة في جدالها على محاولة البرهنة من خلال اتساق أ و ب على اتساق أ و ب و ج مع بعضهن، بما أن أ أو ب قد يستلزم أحدهما نقيض ج. هذا كان سيكون صالحًا فقط لو أن المقدمة المنطقية الموقوفة التالية كانت صحيحة:

(الافتراض ١-٢) يوجد اتساق بين جملة "الله كلي الخيرية" وجملة (٣٥) "لم يكن ضمن قدرات الله أن يخلق عالمًا يحتوي على الخير الأخلاقي بدون أن يحتوي على الشر الأخلاقي".

لكن صحة هذه المقدمة ليست واضحة بأي طريقة. تحتوي المقدمة (٣٥) على المصطلحين التقييميين "الخير الأخلاقي" و "الشر الأخلاقي"، وهذا قد يتعارض مع المقدمة (١) التي هي عن خيرية [أو إحسان] الله. ما لم يبرهن بلانتينجا على الافتراض ١-٢، فإن دفاع الإرادة الحرة سيفشل، وهو لم يحاول القيام بذلك. لكن حتى لو كان الافتراض ١-٢ قد بُرهنَ عليه، فإن هذا لم يكن سيكون كافيًا، حيث أن اتساق (أ و ج) واتساق (ب و ج) لا يستلزم اتساق (أ و ب و ج) سويًّا. بالتالي فإن الافتراض ١ والافتراض ٢ لا يستلزمان الافتراض ٣.

والخطوة من الافتراض ٣ إلى الافتراض ٤ كذلك باطلة، إذ أنها تتحرك أيضاً على نحو مغالط مضلل من اتساق أ و ب إلى اتساق أ و ب و ج. مما سيجعل المرء يحتاج إلى الافتراض بأن المقدمة (١) والمقدمة (٣٥) لا يستلزمان نقيض (٣٦). لكن المرء يمكن أن يجادل بأنه في الحقيقة لو أن إلهاً كليّ الخيرية كان سيجب أن يخلق الشر في أي عالم ممكن يخلقه، لما كان خلق أيّ عالمٍ على الإطلاق.

وبالتالي فحتى لو لم تكن توجد مشاكل أخرى في دفاع الإرادة الحرة الخاص ببلانتينجا، فإن المغالطات في جدليته وافتراضاته لمقدمات غير مبرّرة تبرهن على أن هذا الدفاع يفشل.

العوالم الممكنة وجهل الله

حتى الآن، في تقديمنا لنسخة دفاع الإرادة الحرة الخاصة ببلانتينجا أنه في أي عالمٍ محتملٍ منطقيًا تُعرَضُ فيه رشوةٌ على الموظف المذكور، فإن الله يعرف ما إذا كان الموظف سوف يقبلها بحرية أم لن يفعل. لكي يمتلك الله تلك المعرفة، فإنه ضروريٌّ أن يُفترض أن الحقائق الواقعية المتضادة الخاصة بالحرية كلٌّ منها إما صحيح أو باطل، وبلانتينجا يفترض بالفعل أن إحدى الجمل التالية صحيح:

(٤) لو توفرت الظروف الداعية (ظ)، فبالتالي سوف يقبل الموظف الرشوة.

(٥) لو توفرت الظروف الداعية (ظ)، فبالتالي سوف يرفض الموظف الرشوة.

رغم ذلك، فقد جادل بروس رييتشباتش Bruce Reichenbach مؤخرًا بأن هذا افتراض لا يستطيع المرء القيام به. جادل رييتشباتش مؤكِّدًا بأن الجمل الخاصة بالحقائق الواقعية المتضادة عما سوف يفعله الفاعلون الأحرار في العالم المحتمل منطقيًا ليست صحيحةً ولا باطلةً ٣١. بالتالي فإن الله لا يستطيع معرفة ما إذا كان الموظف المذكور سوف يقبل بحرية الرشوة لو عُرضت عليه رشوةٌ أم لا. خلص

رييتشباتش إلى أنه بسبب عدم تحديد [=تقدير] قيمة الصحة الخاصة بالحقائق الواقعية المتعارضة، فإن أطروحة جون ماكي [المفكر الملحد] تفشل؛ فالله لم يكن يستطيع التسبب في وجود عالم محتمل منطقياً تكون فيه مخلوقاته حرة لكنها تفعل ما هو صحيح دائماً، بما أن الله لم يكن يستطيع أن يعرف مقدماً ما سوف يكون ذلك العالم عليه.

لو أن رييتشباتش محقٌ بشأن الحقائق الواقعية المتضادة، فبالتالي فسيبدو أن أطروحة جون ماكي بالفعل قُوضت، لكن الثمن كبير. فكما وضّح جون ماكي، لو أن الله لا يعرف أي اختيارات حرة سيقوم بها البشر، فإنه بالتالي سيكون يعرف أكثر بقليل مما نعرف نحن الآن عما سوف يحدث في العشرين سنةً القادمة. قال جون ماكي أن "مثل هذا الحد [التقييد] على معرفة الله يتضمن معه قصراً [تقييداً] مؤثراً سلّبا جدّياً على قدرته". ٣٢

إن رفض الحقائق الواقعية المتضادة الخاصة بالحرية له نتائج ضمنية أوسع وأبعد مما قد أدركه جون ماكي والمعلّقون الآخرون ٣٣. كان الله سيكون ليس جاهلاً فحسب بصدد كل الاختيارات البشرية المستقبلية في هذا العالم بل وأيضاً بصدد اختياراته الشخصية المستقبلية الخاصة به. فلن يستطيع الله أن يعرف ما إذا كان سيتدخل غداً في السياق الطبيعي للأحداث أم لا. وفقاً لمعظم التفسيرات، فالله يمتلك دائماً خيار التدخل في أي سياقٍ طبيعيٍّ للأحداث والقيام بمعجزة. وبتحديد أي حدث مستقبليٍّ تحكمه القوانين الطبيعية، فإن الله لا يستطيع أن يعرف مقدماً ما إذا كان سيقوم بمعجزة ويمنع حدثاً من الحدوث. ينتج عن ذلك بالتالي أن الله لا يستطيع أن يعرف أي شيء عن المستقبل. وهو لا يستطيع أن يعرف قرارات البشر المستقبلية الذين وفقاً لتفسير الحقائق الواقعية المتضادة للإرادة الحرة لا تحكمهم القوانين الطبيعية. وهو لا يستطيع أن يعرف ما إذا كانت أحداث ما تحكمها القوانين الطبيعية سوف تحدث بما أنه لا يستطيع معرفة ما إذا كان سوف يتدخل ويمنع الأحداث من

الحدوث. وبالنظر إلى تفسير رييتشباتش، فإن جهل الله بكل الأحداث المحتملة المستقبلية كامل.

لكن يوجد ما هو أكثر من ذلك. فما لم يتبن المرء نظرية خاصة بعبء الواجب الأخلاقي متطرفة كتفسير للأخلاق، فإن الصحة الأخلاقية لأفعال الله ستقررهما على الأقل جزئياً النتائج البعيدة المدى لأفعاله. بالتالي، فسيكون مستحيلاً على أي أحد، بما في ذلك الله نفسه، أن يعرف ما إذا تكون قرارات الله الحالية وما إذا كانت قراراته الماضية صائبة أخلاقياً أم لا. فحتى الله لن يعرف ما إذا كان يقوم بالشيء الصائب أخلاقياً. علاوة على ذلك، فإن جهله لن يبدو أنه قابل للتصحيح، بالنظر إلى المستقبل المديد على نحوٍ لا نهائي. فمهما تكون نتائج أفعاله المستقبلية الظاهرة حتى الوقت الحاضر، فإنه لا يستطيع أن يعرف ما إذا قد توجد نتائج أخلاقية ما ذات علاقة خاصة بفعله السابق في الماضي لكنها لا تزال لم تظهر.

هذه الفكرة عن إله لا يعرف ما إذا تكون قراراته الأخلاقية صائبة أم لا ليست بالتأكيد فكرة يعتقد بها معظم المؤمنين وقد تكون حتى متناقضة ذاتياً ٣٤. فإن كائنًا جاهلاً بصدد ما إذا كان يقوم بما هو صائب أخلاقياً أم لا لا يمكن دعوته إلهًا بتاتاً، لأن الله يُفهم عادةً على أنه كائن ليس كاملاً أخلاقياً فحسب بل وأيضاً يعرف أنه كذلك. يجب أن أخلص إلى أنه رغم أن جدلية رييتشباتش لو كانت صالحة كانت ستقوض أطروحة [المفكر الملحد] جون ماكي، فإنها كانت ستؤدي على أقل تقدير إلى مفهوم عن الله لن يقبله سوى قليل من المؤمنين وعلى أسوأ التقديرات إلى قبول مفهوم عن الله يجعل بلا معنى [أو يخطئ أو يخرب] ما نفهمه عادةً بلفظ "الله".

مسؤولية الله

في الخطوة الثالثة من دفاع الإرادة الحرة جودل بأن الله ليس مسؤولاً عن الشر الناتج عن أفعال مخلوقات الله، بما أنهم هم وليس الله سبب الأفعال التي أدت إلى الشر.

هل تستلزم كلية القدرة قوة كونية؟

إحدى الأسئلة التي طرحها حاسم هو ما إذا كان يمكن الجدل على نحو متسق [غير متناقض] بأنه رغم أن الله كلي القدرة، فهو لا يتسبب في أفعال مخلوقاته. بعبارة أخرى: هل يمكن أن يجادل ويؤكد على قدرة الله الكلية بدون الجدل بأن الله قوة [=عامل] كوني شامل؟ حدسيًا سيفترض المرء أن مثل ذلك الافتراض متسق منطقيًا. لكن حدسنا قد يكون خاطئًا. تقترح نظرية منطقية معاصرة لفردريك فيتش Frederic Fitch أن حدسنا في هذا الصدد هو كذلك بالفعل ٣٥.

فلنخلص برهان فردريك فيتش بالقول بأنه لو أن قوة أو فاعلاً كلي القدرة يستطيع على نحو شخصي أن يتسبب في أي حالة، فبالتالي فإن الفاعل يتسبب شخصيًا فعلاً في الحالة ٣٦. هذا البرهان لو كان صالحاً فسوف يستلزم أن كلية القدرة تستلزم وتتضمن القوة الكونية الشاملة. لكن أولاً، فلنوضح بعض المصطلحات الأولية.

يقال عن فئة من الافتراضات أنها مجموعة مغلقة [على نفسها] فيما يتعلق بكون الحكم على الاقتران بالصحة أو الخطأ ينطبق على عناصره، إذا كانت الفئة بالاحتمالية متى ما يكون اقتران افتراضين في الفئة [سواء محكوماً عليه بالصحة أو الخطأ]، فذلك يكون كلٌّ من الافتراضين نفسيهما. كمثال، فيما يتعلق بفئة العوامل الموجودة بين فاعل وحالة، فإن مجموعة العوامل مغلقة فيما يتعلق بالحكم على الاقتران بالصحة أو الخطأ ينطبق على عناصره، حيث

فئة العوامل (أ و ب) ____ [تؤدي إلى أو تساوي] (فئة العامل أ وفئة العامل ب)

بمعنى أنني لو قلت أن جملة "الجو ممطر والأرض مبتلة" صحيحة، فبالتالي تكون جملة "الجو ممطر" صحيحة بدورها باعتبارها جزءاً من الجملة الصحيحة الاقترانية.

قد تكون تلك العوامل أو الفاعلين [أشخاصًا] يعتقدون ويفعلون ويبزررون، وما إلى ذلك. كمثال، إذا كان الفاعل يتسبب شخصيا في وجود أ مع ب، فبالتالي فإن:

فاعل (أ و ب) _____ (هو فاعل أ و فاعل ب)

هي بيان صحيح لو كان الفاعل فئة مغلقة على نفسها فيما يتعلق بصحة حكم الاقتران [وصحة عناصر الاقتران كلٌّ منها على حدة بالتالي]. يفترض فردرك فتش على نحو معقول أن الفاعل فئة مغلقة فيما يتعلق بحكم الاقتران. يفترض فتش أيضًا أن [وجود] الفاعل يستلزم الحقيقة [أي الفعل المنسوب إليه]، أي أنه يفترض أن:

وجود الفاعل المتسبب على نحو شخصي في الحالة _____ [يستلزم ويوجب وجود] الحالة.

هذا يعني: أنه إن يتسبب فاعلٌ في وجود الافتراض أو الخبر، فبالتالي فإن الافتراض أو الخبر صحيح.

يفترض فردرك فتش أن فئة ما من الافتراضات يقال عنها أنها فئة حقيقة لو كان كلُّ عضوٍ فيها (بالحتمية) صحيحًا، فبالتالي تكون العوامل فئة حقيقة.

مجموعة عوامل الحالة _____ [تستلزم أو تتضمن صحة وجود] الحالة.

الفاعل هو فئة صحة [أو حقيقة]، بما أنه، كما قد رأينا:

فاعل الحالة _____ (يستلزم أو يتضمن) الحالة.

إن برهان فتش يمكن تلخيصه تبسيطيًا كالتالي:

(١) لا يحتمل أن فاعلاً يتسبب شخصياً في كون الافتراض التالي صحيحاً: الحالة موجودة وهي لم يتسبب في وجودها الفاعل.

إن برهان هذه الخطوة هو كالتالي: بافتراض أن وجود الحالة وعدم تسبب الفاعل بها هو شيء يستطيع الفاعل التسبب فيه، فبالتالي فيما أن الفاعل هو فئة مغلقة فيما يتعلق بحكم الاقتران وحكم عناصر الاقتران، فإن وجود الحالة مع عدم تسبب الفاعل بها يجب أن يكونا كلاهما افتراضين يستطيع الفاعل التسبب بهما. بالتالي يجب أن يكون تسبب الفاعل في الحالة، وتسبب الفاعل في كونه غير متسبب في الحالة، كلاهما صحيحاً. وبما أن الفاعل هو فئة حقيقة وتتضمن عدم تسبب الفاعل في الحالة كعضو في الفئة [أي: المجموعة]، فإننا نستطيع أن نستدل على أن عدم تسبب الفاعل في الحالة صحيح. لكن هذا يناقض النتيجة القائلة بأن تسبب الفاعل في الحالة افتراض صحيح. بالتالي، يستحيل أن يتسبب الفاعل في وجود الحالة مع كونه كفاعل غير متسبب فيها.

الخطوة الثانية من الجدلية [الحجة] هي البرهنة على أن:

(٢) إن لم يكن ما عليه الحال أن الفاعل يتسبب على نحو شخصي في الافتراض الصحيح/ الحالة، فبالتالي فإنه يستحيل أن يستطيع الفاعل أن يتسبب في وجود الافتراض الصحيح وفي نفس الوقت لا يكون الفاعل تسبب فيه على نحو شخصي.

البرهان على هذا هو التالي: بغض النظر عن الادعاء بأن النتيجة صحيحة، فإن نتيجة المقدمة (٢) تنتج بما أنها اقتراح خاص بالمقدمة (١). لأن كون جزء من النتائج المتضمنة في الفئات صحيحة ينتج عن السالفة [العنصر الشرطي أو جملة الشرط الخاصة بالقضية المنطقية]. على نحو واضح، فمن عدم تسبب الفاعل في الافتراض، فإن الافتراض يكون موجوداً [بدون الفاعل المزعوم كسبب].

الخطوة الثالثة في الجدلية تؤدي إلى الاستنتاج التالي:

(٣) يمكن أن يكون الفاعل قد تسبب في الافتراض/ الحالة ____ إذن الفاعل تسبب في الافتراض/ الحالة.

البرهان هو كالتالي: افترض أنه يُحتمَل أن الفاعل يستطيع التسبب على نحو شخصي في كل الافتراضات الصحيحة، لكن توجد بعض الافتراضات الصحيحة التي لا يتسبب بها الفاعل على نحو شخصي. بعبارة أخرى: افترض نقيض [أي عدم] تسبب الفاعل في الافتراض/ الحالة. لكن من الخطوة (٢) وهذا الافتراض نستطيع الاستنتاج بأنه يستحيل على الفاعل [المزعوم] أن يتسبب في وجود الحالة وفي نفس الوقت لا يكون هو المتسبب في وجودها على نحو شخصي، وهو ما يتناقض مع الافتراض بأن الفاعل يستطيع التسبب في كل الافتراضات الصحيحة. بالتالي، فلو أن الفاعل قادر على كل شيء _ أي بعبارة أخرى: يمكن أن يكون الفاعل هو المتسبب في الافتراض/ الحالة _ فبالتالي فإن الفاعل قد تسبب في الحالة. بالتالي فإن كلية القدرة تستلزم [=تستوجب] القوة الكونية الشاملة.

علاوة على ذلك، فقد برهن Douglas Walton دوجلس ولتن على أن نتيجة أكثر قوة ممكنة. فحيث أن الاحتمالية الفيزيائية تستلزم الاحتمالية المنطقية، فإن المرء يستطيع البرهنة على أنه إذا كان يمكن فيزيائياً لفاعل أن يتسبب شخصياً في وجود كل حالة حقيقية، فبالتالي فإن الفاعل قد تسبب في كل حالة واقعية.

لو أن نظرية فردريك فتش المنطقية وتوسعة ولتن لها صالحة، فسيبدو أنها تبرهن على أن الخطوة الثالثة في دفاع الإرادة الحرة بها مشكلة جدية. فلو كان الله [المزعوم] يستطيع التسبب في الشر، فبالتالي هو قد تسبب فيه. لقد تسبب في الشر الذي يميل مناصرو دفاع الإرادة الحرة إلى عزوه إلى مخلوقات الله.

هل توجد أية طريقة لتجنب النتائج الضمنية لنظرية فتش المنطقية؟ على نحو واضح توجد طريقة لن تصلح. فقد يُجادل بأن قدرة الله الكلية لا يكمن جوهرها في أن يكون قادرًا على التسبب على نحو شخصي في كل حالة ممكنة منطقيًا. كمثال، فإن الله _الذي هو كليّ الخيرِـ لا يستطيع التسبب في الأمور الشريرة رغم أن تلك أمور [=حالات] ممكنة منطقيًا. رغم ذلك، فقد يُقال أن هذا ليس تقييدًا وعجزًا لله، حيث أن انعدام القدرة هذا يزيد من كماله بدلًا من أن ينتقص منه. رغم ذلك، فكما قد رأينا في الفصل الثاني عشر، فإن هذا الجواب مُستشكَل في كون هذا التعريف لكلية القدرة يتعارض مع ما يُقصد عادة بهذا المُصطلح.

إن المعقولة الحدسية لنظرية فردرك فتش تبقى، لكن ربما يمكن أن تضعف هذا اعتباراتٍ اقترحها جون ماكي. فقد جادل بأن التمييز البديهي القائم على الحس المشترك بين التسبب في شيء ما وبين مجرد السماح له بالحدوث عندما يكون المرء كان يستطيع منعه لا ينطبق على الكائنات ذوات القوة والمعرفة الغير محدودين ٣٨. اقترح جون ماكي أن هذا التمييز اليومي يقوم على اعتبارين. الأول، أننا لو تسببنا في شيء فإننا نبذل جهدًا، بينما لو تركناه يحدث فإننا لا نبذل جهدًا. ثانيًا، فإن السماح بحدوث شيء يترافق مع درجةٍ ما من الإهمال/ عدم القصدية، ينما التسبب في شيء ما يتضمن عادةً انتباهًا واعيًا.

جادل جون ماكي بأن كلا هذين التمييزين "يتلاشيان" حينما "تزداد قوة ومعرفة المرء بلا حدود"، وبالنسبة لكائن "ذي قدرة وبصيرة غير محدودتين"، فإن هذه التمييزات "لن تنطبق على الإطلاق" ٣٩. بالتالي فإن كائنًا ما كلي القدرة والعلم يقوم بكل شيء. هذا لا يعني أن مخلوقاته لا تفعل شيئًا، بل _كما جادل جون ماكي_ أن الله لو أنه قادر على كل شيء وعالم بكل شيء، فإنه مسيطر بالكامل على اختيارات البشر. وكما يرى جون ماكي الأمر، فإن الطريقة الوحيدة للقول بأن الله لا يمكن اعتباره فاطر [=خالق] خطايا البشر هي الجدل بأن الله لا يستطيع السيطرة على الخيارات

الحرّة للبشر، وليس مجرد أنّه يستطيع السيطرة عليها لكنه لا يفعل. لكنّ هذا التقييد لقدرة الله [المزعوم] يتعارض مع فهمنا الاعتيادي لكلية قدرة الله [المزعوم].

الدعوى القانونية ضد الله [المزعوم]

فلنقر على سبيل الجدل أن الله _رغم نظرية فردريك فتنش المنطقية_ ليس فاعلاً [أو قوة] كونيةً شاملة. هذا _في حد ذاته_ لا يعني أن الله لا ينبغي اعتباره مسؤولاً عن الشر الأخلاقي. فباعتبار كل شيء، فقد خلق الله [المزعوم] البشر [حسب الأساطير الدينية] ووفقاً لبعض الروايات والنصوص فقد استطاع أن يرى مُسبقاً أن مخلوقاته سوف تفعل أفعالاً شريرة، لكنه مضى في فعل ذلك. في ظل تلك الظروف، هل يمكن ألا يظل يُعتبر مسؤولاً؟ فلنُمكن النظر في مسؤولية الله من منظورين قانونيّ وأخلاقيّ.

فلنفترض أن الله حوكم في محكمة لأجل الإيذاء طبقاً لقانون الإضرار بالغير والمسؤولية التقصيرية نتيجة الإهمال أو الجنائية نتيجة التعمد. هل سيُعتبر مسؤولاً عن النتائج الضارة الخاصة بأفعال مخلوقاته؟ فلنلخص في عَجالةٍ نوع الدعوى التي يمكن رفعها لصالح مسؤولية الله [المزعوم].

في بعض قضايا المسؤولية القانونية عن الإضرار يجب أن يُمرَّر باختبار [أو محك] أوليّ يختص بعبارة "لولا". أي أنه يجب أن يُبرهن أنه لولا فعل المدعى عليه، لما كان سينتج الضرر ٤٠. يجب المرور بهذا الاختبار الخاص بالتسبب الفعلي قبل أن يمكن تقييم التسبب القانوني في دعاوى الإهمال، وبالتأكيد في حالة فعل الله في خلقه [زعمًا] لمخلوقات ذوات إرادات حرة، فإن هذا الاختبار سيُمرَّر به. ووفقاً للرواية الدينية، فلولا فعل الله لما كانت ستوجد كائنات حرة وبالتالي لما كانت ستوجد أفعال مؤذية.

بالإضافة إلى البرهنة على التسبب الفعلي، فإن المرء يجب أن يبرهن على التسبب القانوني. إن أحد الاختبارات المقبولة على نحوٍ واسعٍ للتسبب القانوني في دعاوى الإهمال هو أن الضرر يجب أن يكون قد تُوقَّعَ، وعلى وجه الخصوص، يجب أن يُبرهن على أن توقع الضرر الفعلي الذي وقع كان معقولاً. كمثالٍ، لو وضع المتهم بإهمال وعاء سمٍّ على رفٍّ أطعمةٍ وانفجرت العلبه، مسببةً الإصابة للمُدَّعي، فإن المدَّعى عليه [المتهم] لن يكون مسؤولاً قانونياً، بما أن الضرر لم يكن ضمن نطاق ما كان يمكن توقعه على نحو معقول في هذه الحالة ٤١. في حالة الله، كثيراً ما يُدَّعى أن الله رأى مسبقاً على نحو كامل الضرر الذي سوف ينتج عن أفعال مخلوقاته^١. كمثالٍ، وفقاً لبلانتينجا، فيما أن الله يعلم ما إذا تكون حقائق الوقائع

١ قارن مثلاً مع القرآن: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (٣٠)﴾ البقرة: ٣٠، و ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَنَّا الَّذِينَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنْ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَنَّا وَلَكِنْ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ (٢٥٣)﴾ البقرة: ٢٥٣، ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنْذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (٦)﴾ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (٧)﴾ البقرة، {.... وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ (٣٥)﴾ الأنعام، {وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ (١٠٧) }..... وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ يَجْهَلُونَ (١١١) }..... قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهْدَاكُمْ أَجْمَعِينَ (١٤٩)﴾ من سورة الأنعام، وغيرها من نصوص القرآن، وقد عرضتُ في بحثي (القبر المحفور للإسلام) / بابي (الأمور والاستدلالات الغير منطقية) و (النقد اللاهوتي) الكثير من أشباه تلك النصوص المُستشكَّلة منطقياً ولاهوتياً في القرآن وأحاديث السنة والشيعة الاثنا عشرية، وفي كتاب اليهود: (٧) وجاءَ أليشعُ إلى دِمَشْقَ. وَكَانَ بِنَهْدَدُ مَلِكُ أَرَامَ مَرِيضًا، فَأُخْبِرَ وَقِيلَ لَهُ: «قَدْ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى اللَّهِ إِلَيْ هُنَا». فَقَالَ الْمَلِكُ لِحَزْرَائِيلَ: «خُذْ بِيَدِكَ هَدِيَّةً وَادْهَبْ لاسْتِقْبَالِ رَجُلِ اللَّهِ، واسألِ الرَّبَّ بِهِ قَائِلًا: هَلْ أَشْفَى مِنْ مَرَضِي هَذَا؟». فَقَدْ هَبَ حَزْرَائِيلُ لاسْتِقْبَالِهِ وَأَخَذَ هَدِيَّةً بِيَدِهِ، وَمِنْ كُلِّ خَيْرَاتِ دِمَشْقَ حَمَلَ أَرْبَعِينَ جَمَلًا، وَجَاءَ وَوَقَفَ أَمَامَهُ وَقَالَ: «إِنَّ ابْنَكَ بِنَهْدَدَ مَلِكُ أَرَامَ قَدْ أَرْسَلَنِي إِلَيْكَ قَائِلًا: هَلْ أَشْفَى مِنْ مَرَضِي هَذَا؟» فَقَالَ لَهُ أليشعُ: «ادْهَبْ وَقُلْ لَهُ: شِفَاءٌ تُشْفَى. وَقَدْ أَرَانِي الرَّبُّ أَنَّهُ

المتضادة صحيحة أم باطلة، فإنه يرى مسبقاً ماهية الأذى الذي ستقوم به مخلوقاته. لكن لو كان الأمر هكذا، فإن هذا الأذى كان بالتأكيد ضمن نطاق ما كان يمكن أن

يَمُوتُ مَوْتًا». ^{١١} فَجَعَلَ نَظَرُهُ عَلَيْهِ وَثَبَّتَهُ حَتَّى حَجَلَ، فَبَكَى رَجُلُ اللَّهِ. ^{١٢} فَقَالَ حَزَائِيلُ: «لِمَاذَا يَبْكِي سَيِّدِي؟» فَقَالَ: «لَأَنِّي عَلِمْتُ مَا سَتَفْعَلُهُ بِنَيِّ إِسْرَائِيلَ مِنَ الشَّرِّ، فَإِنَّكَ تُطْلِقُ النَّارَ فِي حُصُونِهِمْ، وَتَقْتُلُ شُبَّانَهُمْ بِالسَّيْفِ، وَتَحْطُمُ أَطْفَالَهُمْ، وَتَشَقُّ حَوَامِلَهُمْ». ^{١٣} فَقَالَ حَزَائِيلُ: «وَمَنْ هُوَ عَبْدُكَ الْكَلْبُ حَتَّى يَفْعَلَ هَذَا الْأَمْرَ الْعَظِيمَ؟» فَقَالَ أَلِيشَعُ: «قَدْ أَرَانِي الرَّبُّ إِيَّاكَ مَلِكًا عَلَى أَرَامَ». ^{١٤} فَانْطَلَقَ مِنْ عِنْدِ أَلِيشَعِ وَدَخَلَ إِلَى سَيِّدِهِ فَقَالَ لَهُ: «مَاذَا قَالَ لَكَ أَلِيشَعُ؟» فَقَالَ: «قَالَ لِي إِنَّكَ تَحْيَا». ^{١٥} وَفِي الْغَدِ أَخَذَ اللَّبْدَةَ وَغَمَسَهَا بِالْمَاءِ، وَنَشَرَهَا عَلَى وَجْهِهِ وَمَاتَ، وَمَلَكَ حَزَائِيلُ عِوَضًا عَنْهُ. (الملوك الثاني، وفي الإنجيل: (^{١٦} لست أبطل نعمة الله لأنه إن كان بالناموس برّ فالمسيح إذن مات بلا سبب) جلاطية ٢، (^{١٧} وَلَكِنَّهُ الْآنَ قَدْ حَصَلَ عَلَى خِدْمَةٍ أَفْضَلَ بِمِقْدَارِ مَا هُوَ وَسِيطٌ أَيْضًا لِعَهْدٍ أَعْظَمَ، قَدْ تَنَبَّتَ عَلَى مَوَاعِيدَ أَفْضَلَ. فَإِنَّهُ لَوْ كَانَ ذَلِكَ الْأَوَّلُ بِلَا عَيْبٍ لَمَا طُلِبَ مَوْضِعٌ لثَانٍ. ^{١٨} لِأَنَّهُ يَقُولُ لَهُمْ لَأَيَّمَا: «هُوَذَا أَيَّامٌ تَأْتِي، يَقُولُ الرَّبُّ، حِينَ أَكْمَلُ مَعَ بَيْتِ إِسْرَائِيلَ وَمَعَ بَيْتِ يَهُوذَا عَهْدًا جَدِيدًا. ^{١٩} لَا كَالْعَهْدِ الَّذِي عَمِلْتُهُ مَعَ آبَائِهِمْ يَوْمَ أَمْسَكْتُ بِيَدِهِمْ لِأُخْرِجَهُمْ مِنْ أَرْضِ مِصْرَ، لِأَنَّهُمْ لَمْ يَتَّبِعُوا فِي عَهْدِي، وَأَنَا أَهْمَلْتُهُمْ، يَقُولُ الرَّبُّ. (العبرانيين ٨، (^{٢٠} وَنَحْنُ نَعْلَمُ أَنَّ كُلَّ مَا يَقُولُهُ النَّامُوسُ فَهُوَ يُكَلِّمُ بِهِ الَّذِينَ فِي النَّامُوسِ، لَكِنِّي يَسْتَدُّ كُلَّ فَمٍ، وَيَصِيرُ كُلُّ الْعَالَمِ تَحْتَ قِصَاصٍ مِنَ اللَّهِ. ^{٢١} لِأَنَّهُ بِأَعْمَالِ النَّامُوسِ كُلِّ ذِي جَسَدٍ لَا يَتَبَرَّرُ أَمَامَهُ. لِأَنَّ النَّامُوسَ مَعْرِفَةُ الْخَطِيئَةِ ^{٢٢} وَأَمَّا الْآنَ فَقَدْ ظَهَرَ بَرُّ اللَّهِ بِدُونِ النَّامُوسِ، مَشْهُودًا لَهُ مِنَ النَّامُوسِ وَالْأَنْبِيَاءِ، ^{٢٣} بَرُّ اللَّهِ بِالْإِيمَانِ بِيَسُوعَ الْمَسِيحِ، إِلَى كُلِّ وَعَلَى كُلِّ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ. لِأَنَّهُ لَا فَرْقَ. ^{٢٤} إِذِ الْجَمِيعُ أَخْطَأُوا وَأَعْوَزَهُمْ مَجْدُ اللَّهِ، ^{٢٥} مُتَبَرِّرِينَ مَجَانًا بِنِعْمَتِهِ بِالْفِدَاءِ الَّذِي بِيَسُوعَ الْمَسِيحِ، ^{٢٦} الَّذِي قَدَّمَهُ اللَّهُ كَفَّارَةً بِالْإِيمَانِ بِدَمِهِ، لِإِظْهَارِ بَرِّهِ، مِنْ أَجْلِ الصَّفْحِ عَنِ الْخَطَايَا السَّالِفَةِ بِإِمْهَالِ اللَّهِ. (روما ٣، (^{٢٧} فَإِذْ كَانَ نَبِيًّا وَعَلِمَ أَنَّ اللَّهَ حَلَفَ لَهُ بِقَسَمٍ أَنَّهُ مِنْ ثَمَرَةِ صُلْبِهِ يَقِيمُ الْمَسِيحَ حَسَبَ الْجَسَدِ لِيَجْلِسَ عَلَى كُرْسِيِّهِ) أعمال الرسل ٢: ٣٠، و(^{٢٨} بِمَقْتَضَى عِلْمِ اللَّهِ الْآبِ السَّابِقِ فِي تَقْدِيسِ الرُّوحِ لِلطَّاعَةِ وَرَشِّ دَمِ يَسُوعَ الْمَسِيحِ لَتَكْثُرَ لَكُمْ النِّعْمَةُ وَالسَّلَامُ) رسالة بطرس الأولى ١، وفي سفر حكمة سليمان من الأسفار القانونية الثانية الأبوكريفية: (^{٢٩} فَأَيُّ إِنْسَانٍ يَعْلَمُ مَشُورَةَ اللَّهِ أَوْ يَفْطِنُ لِمَا يَرِيدُ الرَّبُّ؟! ^{٣٠} إِنْ أَفْكَارُ الْبَشَرِ ذَاتِ إِحْجَامٍ وَبَصَائِرُنَا غَيْرُ رَاسِخَةٍ ^{٣١} إِذِ الْجَسَدِ الْفَاسِدِ يَثْقُلُ النَّفْسَ وَالْمَسْكَنَ الْأَرْضِيَّ يَخْفِضُ الْعَقْلَ الْكَثِيرَ الْهَمُومَ ^{٣٢} وَنَحْنُ بِالْجَهْدِ نَتَمَثَّلُ مَا عَلَى الْأَرْضِ وَبِالْكَدِ نَدْرِكُ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا، فَمَا فِي السَّمَاوَاتِ مَنْ أَطْلَعَ عَلَيْهِ؟! ^{٣٣} وَمَنْ عِلْمَ مَشُورَتِكَ لَوْ لَمْ تُؤْتِ الْحِكْمَةَ وَتَتَبَعْتَ رُوحَكَ الْقُدُوسَ مِنَ الْأَعَالِي؟! ^{٣٤} فَإِنَّهُ كَذَلِكَ قَوْمَتِ سَبِيلَ الَّذِينَ عَلَى الْأَرْضِ وَتَعَلَّمَ النَّاسَ (مرضااتك) الحكمة ٩_لؤي عشري.

يتوقعه الله على نحو معقول. في الواقع، لقد كان هذا بالضبط نوع الأذى الذي علم الله أنه سيحدث. بالتالي ففي محكمة مدنية [ما] كان الله [المزعوم] سيُعتبر مهملاً [مداناً بالإهمال الجسيم].

لكنّ يمكن النظر إلى الوضع على نحو مختلف. فبما أن البشر كثيراً ما يُعتبرون خدماً أو عبيدَ الله [المزعوم]، فإن المرء يمكنه أن يعتبر الله مسؤولاً بالنيابة عنهم بالنسبة لأفعالهم طالما كانوا يتصرفون في إطار خدمته [طاعته] ٤٢. في هذه الحالة لن يُحتاج إلى الافتراض بأن الله رأى مسبقاً فعلياً نتائج أفعال البشر. إن السؤال هو ما الذي سيُعتبر تصرفاً في إطار خدمة [طاعة/ عبادة] الله. وفقاً لتفسير ضيق، فإنه سيكون التصرف وفق أوامر الله الصريحة فقط. إن المشكلة هنا أنه يصعبُ إن لم يكن مستحيلاً_ تحديد ما هي هذه الأوامر ومن ثم متى سيكون قد تُصُرّف وسُلكَ وفقاً لها. لكن على أي حال، فإنه ليس غير معقولٍ الافتراض بأن البشر قد يتسببون في أذىٍ عظيم، حتى لو كانوا يتصرفون وفقاً لأوامر الله [المزعوم والمزعومة]، حيث أن هذه الأوامر قد يكون القيام بها صعباً وقد يُقام بأخطاءٍ. بالتالي فحتى وفقاً لهذا التفسير الضيق، فإنه يمكن اعتبار الله مسؤولاً بالنيابة عن بعض الشرور على الأقل. ووفقاً للتفسير الأقل ضيقاً، فإن التصرف ضمن نطاق خدمة [طاعة] الله هو القيام بأي أنشطة عادية خاصة بالعيش اليومي، مثل العمل وتربية الأطفال واللعب وما إلى ذلك. وكما نعلم، فبالبشر يرتكبون الكثير من الأفعال المؤذية في قيامهم بهذه الأمور. لذلك سيكون الله مسؤولاً بالنيابة عن هذه الشرور.

إحدى الطرق الأخرى لرؤية الوضع هي اعتبار الله مسؤولاً تماماً عن أفعال مخلوقاته. في القانون الإنجليزي والأمريكي الخاص بالإضرار بالغير، يُعتبر المالكون مسؤولين قانونياً تماماً عن الأذى الذي تتسبب فيه الحيوانات التي هي تحت رعايتهم، وتُعتبر المصانع مسؤولة قانونياً تماماً عن الضرر الذي قد ينتج عن منتجاتها الخطيرة كالديناميت. إنه لا يكون ضرورياً إثبات أن مالكي الحيوانات أو المصانع مذنبين ٤٣. وقد يُجادل بأن المخلوقات [الحرّة] التي خلقها الله [كما يُزعم] ليست أقل

خطرًا من الحيوانات البرية والمنتجات الخطيرة. في الواقع، فإن البشر يمثلون أخطر فئة كائناتٍ صُنِعَتْ على الإطلاق، وقد يُجادَل بأن خالقهم [المزعوم] ينبغي اعتباره مسؤولاً عن أفعالهم.

الدعوى الأخلاقية ضد الله [المزعوم]

ربما يكون الكلام عن المسؤولية بالنيابة والمسؤولية التامة غير ذي صلة قوية بموضوعنا بما أن أساسها المنطقي في القانون مادي على نحو رئيسي، وهو اعتبار لا ينطبق البتة على السياق الحالي. يمكن أن يُعتَبَر المرء مسؤولاً بالنيابة على نحو غير مباشر أو مسؤولاً على نحو تامّ بدون أن يكون مستحقاً للوم أخلاقياً. رغم ذلك، فإن الحكم بالإهمال يحمل معه لطة اللوم الأخلاقي، وإن حقيقة أن الله قد يكون مداناً بالإهمال ذات صلة بالسياق الحالي.

إن المبدأ الأخلاقي الذي يبدو أنه يعمل هنا هو ما أدعوه بالمبدأ الأول لمسؤولية الخالق، وهو:

المبدأ الأول لمسؤولية الخالق: لو أن أ خلق ب، وأ يرى مقدماً أن ب سوف يتسبب في الضرر ض، وحدث ض على النحو الذي رآه أ مقدماً، فبالتالي فإن أ ملامّ مباشرةً على الضرر ض.

يأخذ المبدأ الأول لمسؤولية الخالق في الحسبان مدى واسعاً متنوعاً من حدسياتنا بصدد اللوم [ومسؤولية الخطأ] وينطبق حتى لو كان سلوك أ لا تحكمه القوانين السببية.

تمعن في المثال الافتراضي التالي: افترض أن الدكتور جونز صنع آلة تُصدِر أشعةً مميتةً في أوقاتٍ عشوائية غير مقدّرة سببياً ولنفترض أنه وضع هذه الأداة في ميدان

التيتميز ببريطانيا، عالمًا أنها سوف تسبب على الأرجح موت الكثير من الناس. ولنفترض أن الدكتور جونز قادر على إيقاف الآلة، إلا أنه لا يقوم بذلك. بالتأكيد، كنا سنعتبره مسؤولًا عن الأذى الذي تسببه الآلة. إن علاقة المبدأ الأول لمسؤولية الخالق [أو الصانع] بخلق الله للبشر [كما يُزعم في أساطير الأديان] ينبغي أن تكون واضحة. فالله خلق البشر الذين عرف أنهم سيسببون ضررًا كبيرًا. وبسبب هبة الحرية المناقضة للسببية [كما يزعم بعض اللاهوتيين]، فإن اختيارات مخلوقاته غير مجعولة [غير مُسبَّبة]. إلا أن الله [المزعوم] _مثل مثال د. جونز_ كان يستطيع منع الضرر، ولم يفعل ذلك. بالتأكيد، إنه ملومٌ. في الواقع، سيبدو د. جونز أقل مسؤولية مما يبدو الله، بما أن الله عرف وفقًا لبعض الروايات الدينية متى ولمن سيحدث الأذى، بينما لم يعرف جونز.

هل كان الوضع سوف يتغير لو كان د. جونز لم يعرف مسبقًا أن الآلة ستتسبب في أذى كبير بل عرف فقط أنها قادرة على التسبب في أذى كبير؟ في تلك الحالة، لم يكن د. جونز سيكون ملومًا على نحو مباشرٍ عن الأذى الذي قد تسببه الآلة، لكنه كان سيكون مع مذنبًا بالإهمال الجسيم أو الاستهتار لو أنه كان لم يتخذ احتياطاتٍ. هذا يقترح مبدأً ثانيًا لمسؤولية الخالق [أو الصانع]:

المبدأ الثاني لمسؤولية الخالق: لو أن أ خلق ب، وأ يعرف مقدمًا أن ب قد يتسبب في الضرر الكبير ض، وحدث ض على النحو الذي اعتقد أ أنه قد يحدث، ولم يتخذ أ احتياطاتٍ لمنع الضرر الكبير ض، فبالتالي فإن أ مذنبٌ [مُدانٌ] بالإهمال.

إن علاقة المبدأ الثاني لمسؤولية الخالق بدفاع الإرادة الحرة واضحة. فحتى لو كان ألفين بلانتينجا مخطئًا، وكان بروس ريببتشباتش محقًا في أن الله لا يعرف مسبقًا أن مخلوقاته سيسيئون استعمال إراداتهم الحرة، فإن المبدأ الثاني لمسؤولية الخالق يظل منطبقًا. فيمكن أن يظل الله متهمًا بالإهمال ما لم يكن قد اتخذ احتياطاتٍ لمنع الأضرار. مع ذلك، لا يوجد دليل على أن الله اتخذ أية احتياطات. كمثال، يستطيع

المرء أن يتصور أن قوانين الطبيعة كانت ستكون مختلفة جدًا لو كان الله [المزعوم] قد كان معنيًا بكون مخلوقاته قد يسيؤون استعمال إراداتهم الحرة وكان قد أراد أن يتخذ احتياطات ضد الأضرار التي سوف تنتج عن بعض إساءات الاستعمال. كمثال، كانت سُنْشَفَى الجروح أسرع مما تفعل الآن وكانت بَشَرَات [=جلود] البشر ستقدم حماية من الأسلحة المميتة أكثر مما تفعل بشراتنا حاليًا.

الله [المزعوم] ليس سامريًا صالحًا [يعني ليس شخصًا مُحسنًا للآخرين، والتعبير مجازي من تراث وثقافة الإنجيل]^٢

حتى لو كان يوجد سبب ما غير معروف لكون الله لم يخلق قوانين طبيعية تَمْنَحُ مخلوقاته حماية أكثر مما تفعل حاليًا من إساءات استعمال الإرادات الحرة المحتملة، فإن هذا لن يفسر سبب عدم إسراع الله لمساعدة وغوث مخلوقاته اللاتي/الذين هم في خطر أو المصابين بسبب إساءات استعمال الإرادة الحرة. إنه لمعروف أنه في

٢ يُقصد بتعبير السامري الصالح في الأدب الإنجليزي عامة أي: مساعدة الآخرين وخاصة ممن لا تعرفهم من باب الإحسان والإنسانية، وهي مستمدة من القيمة الأخلاقية المسيحية في إنجيل لوقا ١٠ : ٢٥ – ٣٧ التي يضرب فيها يسوع الناصري مثالاً لعدم وجود أفضلية لإنسان على آخر بسبب جنسه وأن الأفضل هو الأفضل أخلاقاً وإحساناً بمثل عن مسافر جرحه اللصوص _ على الأرجح مسافر يهودي _ ولا يساعده كاهن يهودي ثم لاوي مرا به، ويساعده سامري من اليهود السامريين، رغم الكراهية العنصرية بين اليهود واليهود السامريين: "وَإِذَا نَامُوسِي قَامَ يُجَرِّبُهُ قَائِلًا: «يَا مُعَلِّمَ مَاذَا أَعْمَلُ لِأَرِثَ الْحَيَاةَ الْأَبَدِيَّةَ؟». فَقَالَ لَهُ: «مَا هُوَ مَكْتُوبٌ فِي النَّامُوسِ. كَيْفَ تَقْرَأُ؟». فَأَجَابَ: «تُحِبُّ الرَّبَّ إِلَهَكَ مِنْ كُلِّ قَلْبِكَ وَمِنْ كُلِّ نَفْسِكَ وَمِنْ كُلِّ قُدْرَتِكَ وَمِنْ كُلِّ فِكْرِكَ وَقَرِيبَكَ مِثْلَ نَفْسِكَ». فَقَالَ لَهُ: «بِالصَّوَابِ أَجَبْتَ. افْعَلْ هَذَا فَتَحْيَا». وَأَمَّا هُوَ فَإِذَا أَرَادَ أَنْ يُبَرِّرَ نَفْسَهُ سَأَلَ يَسُوعَ: «وَمَنْ هُوَ قَرِيبِي؟». فَأَجَابَ يَسُوعُ: «إِنْسَانٌ كَانَ نَازِلًا مِنْ أُورُشَلِيمَ إِلَى أَرِيحَا فَوَقَعَ بَيْنَ لُصُوصَ فَعَرَّوْهُ وَجَرَّخُوهُ وَمَضُوا وَتَرَكَوْهُ بَيْنَ حَيٍّ وَمَيِّتٍ. فَعَرَضَ أَنَّ كَاهِنًا نَزَلَ فِي تِلْكَ الطَّرِيقِ فَرَأَهُ وَجَارَ مُقَابِلَهُ. وَكَذَلِكَ لَأَوْيَ أَيْضًا إِذْ صَارَ عِنْدَ الْمَكَانِ جَاءَ وَنَظَرَ وَجَارَ مُقَابِلَهُ. وَلَكِنَّ سَامَرِيًّا مُسَافِرًا جَاءَ إِلَيْهِ وَلَمَّا رَأَهُ تَحَنَّنَ. فَتَقَدَّمَ وَضَمَدَ جِرَاحَاتِهِ وَصَبَّ عَلَيْهَا زَيْتًا وَخَمْرًا وَأَرْكَبَهُ عَلَى دَابَّتِهِ وَأَتَى بِهِ إِلَى فُنْدُقٍ وَاعْتَنَى بِهِ. وَفِي الْعَدَمِ لَمَّا مَضَى أَخْرَجَ دِينَارَيْنِ وَأَعْطَاهُمَا لِصَاحِبِ الْفُنْدُقِ وَقَالَ لَهُ: اعْتِنِ بِهِ وَمَهْمَا أَنْفَقْتَ أَكْثَرَ فَعِنْدَ رُجُوعِي أُوفِيكَ. فَأَيُّ هَؤُلَاءِ الثَّلَاثَةِ تَرَى صَارَ قَرِيبًا لِلَّذِي وَقَعَ بَيْنَ اللَّصُوصِ؟». فَقَالَ: «الَّذِي صَنَعَ مَعَهُ الرَّحْمَةَ». فَقَالَ لَهُ يَسُوعُ: «أَذْهَبْ أَنْتَ أَيْضًا وَاصْنَعْ هَكَذَا.»

دول القانون الشائع السائد كإنجلترا [بريطانيا، برثن] والولايات المتحدة الأمريكية^٣ لا يوجد واجب عام للإسراع بنجدة غريب. بل يوجد واجب فقط لو أن الشخص المحتاج للإنقاذ له علاقة خصوصية مع المنقذ المحتمل. بالتالي فلو كان طفلُ امرئٍ في خطر [=أو محنة]، فإن ذلك المرء عليه واجب تقديم المساعدة إن كان يستطيع فعل ذلك بدون أذية نفسه ٤٤.

يعتقد كثير من الناس الحساسين أخلاقياً أن قوانين نجدة ومساعدة الآخرين في دول القانون الشائع قاسية للغاية وغير ملائمة للمشاعر الأخلاقية لمعظم الناس. يستشهد ناقدو القانون العام بدول تطبيق القانون المدني^٤ حيث يوجد فيها واجب للإسراع

٣ القانون المشترك، بالإنجليزية common law، ويسمى أيضاً القانون الأنجلو-ساكسوني وأحياناً القانون العام، هو المدرسة القانونية التي تستمد جذورها من التراث القانوني الإنجليزي، ومجموعة القوانين النابعة من هذه المدرسة، ومن أبرز سماتها الاعتماد على السوابق القضائية كمصدر ملزم للتشريع، ويقابل هذه المدرسة مدرسة القانون المدني التي تستمد جذورها من التراث القانوني الأوروبي، مثل قانون نابليون وبالأخص القانون الروماني.

٤ القانون المدني، بالإنجليزية civil law: بالفرنسية droits de tradition civilistes: أو système romano-germanique ويسمى أيضاً المدرسة الرومانو-جرمانية نسبة إلى روما والقبائل الجرمانية، مصطلح يطلق على المدرسة القانونية التي نشأت في قارة أوروبا القارية باستثناء بريطانيا، والذي تعود جذوره إلى القانون الروماني، كما يطلق على التراث القانوني والنظم القانونية النابعة من تلك المدرسة. وهي المدرسة الأكثر شيوعاً وتأثيراً في العالم، حيث أن معظم دول العالم تستخدم نظاماً قانونية نابعة من القانون المدني بشكل مباشر أو غير مباشر، وبشكل كامل أو جزئي. ومن أشهر القوانين المدنية هو قانون نابليون الذي ينسب إلى الامبراطور الفرنسي نابليون بونابرت. ومعظم الدول التي لا تعتمد على القانون المدني تتبع مدرسة القانون المشترك السائد في بريطانيا وبعض مستعمراتها السابقة.

ويجب التفريق بين مدرسة القانون المدني كمجموعة من النظم القانونية ذات التراث المشترك، وبين "القانون المدني" كمجموعة من القوانين التي تحكم العلاقات بين الأفراد، حيث لا يخلو نظام أو مدرسة قانونية من قوانين مدنية تحكم العلاقات بين الأفراد. وضمن أنظمة القانون المدني

بمساعدة الغريب طالما يمكن تقديم المساعدة بدون خطر على الشخص الذي يحاول إنقاذ الغريب. كثيرًا ما تُعتبر هذه القوانين أكثر استنارةً أخلاقياً وتقدمية من القوانين الخاصة بنا.

وبعدُ، ففي بعض الأحيان عندما يكون أناسٌ في خطر لا يستطيع بشرٌ أو لا يقوم بإغاثتهم. وبالنظر إلى قدرات الله [المزعوم] الغير محدودة، ففي تلك الحالات يكون الله يقينًا قادرًا على أن يهبَّ لإغاثتهم بلا خطرٍ على نفسه. في كثير من دول القانون المدني، لو كان الله [المزعوم وجوده] إنسانًا، لكان سيكون يقوم بشيءٍ مخالف للقانون. لكن حجة قوية يمكن إقامتها على أن نفس الشيء كان سيكون صحيحًا كذلك في دول تطبيق القانون المشترك العام. فكما قد أُشرتُ، في دول القانون العام يمكن أن يُعتبر المرءُ مسؤولًا قانونيًا عن عدم تقديم الإغاثة لشخص آخر والذي يكون للشخص الأول علاقة خصوصية معه. كثيرًا ما يُعتبر البشرُ أبناءَ الله [بمعنى عباده المُخلصين المرضى عليهم والمُنعم عليهم في عقيدة الإسلام، بالنسبة للملتزمين بالدين التقليدي الأرثوذكسي سواءً في حالة الإسلام أو اليهودية أو المسيحية، ويؤكد قرآن الإسلام زعمًا أن الله قريبٌ يجيب دعوة المضطر إذا دعاه، ويكشف سوء حسب نصٍّ آخر في القرآن_م]، فهم ليسوا غرباء عن الله. إنهم بالفعل [من وجهة نظر الأديان] لديهم علاقة خصوصية مع الله، كما يتطلبه قانون الإضرار والمسؤولية التقصيرية في دول القانون المشترك. بالتالي فلو كان الله إنسانًا، لكان تقصيره في مساعدة ونجدة الناس الذين يكونون في خطر كان سوف يُعتبر على الأرجح مسؤولية تقصيرية مؤدية إلى الإضرار حتى في دول القانون العام المشترك.

تتدرج مثل هذه القوانين تحت ما يسمى "القانون الخاص" (انظر أقسام القانون في موسوعة ويكيبيديا العربية).

بالإضافة إلى ذلك، فحتى لو كان هذا ليس مخالفًا للقانون، فإن تقصير الله [المزعوم] كان سيكون غير أخلاقي. هذا يُبرهن عليه بالإقرار العامّ العالمي تقريبًا بالمبدأ الأخلاقي التالي، والذي أدعوه بمبدأ السامري الصالح [مبدأ الإحسان إلى الآخرين بما فيهم الغرباء عن المرء]:

مبدأ الإحسان إلى الآخرين أو مبدأ السامري الصالح: إن كان أ يستطيع أن يهَبَّ لعون أو نجدة ب وبفعل ذلك يمنع موت أ أو تعرضه لأذى [=إصابة] خطر[ة]، وكان أ يستطيع فعل ذلك بدون خطر عليه، ولا يوجد شخص آخر سيقدم المساعدة لـ ب، و أ يعرف ذلك، فبالتالي فإن أ عليه التزام إما بالإسراع بتقديم العون لـ ب على نحو مباشر أو على نحو غير مباشر بحث أحد آخر ليسرع بتقديم العون لـ ب.

لا يبدو أن سلوك الله [المزعوم بافتراض وجوده جدلاً] يصل إلى مستوى هذا المبدأ.

قد يُعترض بأنه لو كان الله سامريًا صالحًا [=محسنًا إلى الآخرين وخاصة الغرباء]، فإما أننا كنا سنكون غير ممتلكين للإرادات الحرة من بعد أو كان سيكون عالمنا لا تحكمه القوانين السببية من بعد. فمن ناحية أولى، فلو كان الله قد نظّم القوانين السببية بحيث لا يمكن أن يحدث لنا أذى، فإن هذا كان سيسلبنا حرية اختيارنا في التسبب بالأذى. ومن ناحية أخرى، فلو تدخل الله في السياق الطبيعي للأحداث لإنقاذ الناس الواقعين في ضيقات، لكان عالمنا سيكون فوضويًا ولا تحكمه القوانين السببية. كما سنرى قريبًا، فإن الاعتراض الأول يفترض مفهومًا مشكوكًا فيه عن طبيعة الإرادة الحرة. أما ما إذا كان الاعتراض الثاني له أي ثقل [=قيمة] فسيُنَاقَش بالتفصيل في الفصل التالي. أما بالنسبة للآن فإنه يكفي توضيح أنه عندما تكون هناك ملايين الحيوانات على المحكّ، فإن الله كان يستطيع القيام بمهمات إنقاذ بدون [ضرورة] التدخل باستمرار في سياق الأحداث. كمثال، فقد كان يستطيع أن يتدخل لإنقاذ اليهود من مذابح الهولوكوست النازي [أو الفلسطينيين من مذابح الإسرائيليين، أو الأرمن من مذابح الأتراك... إلخ]، بدون أن يتدخل دائمًا بلا انقطاع لينقذ الهررة

التي تغرق مثلاً. بالتالي فإن تدخل الله لمساعدة الغرباء لإنقاذ ملايين الحيوانات ينسجم مع القوانين الطبيعية التي تتعلق بمدى أوسع.

هل دفاع الإرادة الحرة ذو صلة بمشكلة الشر الأخلاقي؟

حتى الآن لقد افترضنا أن دفاع الإرادة الحرة _رغم كونه متصدّعاً بشدة_ ذو صلة على الأقل بمشكلة الشر الأخلاقي. فهل هذا الافتراض مُعلّل؟ بالتأكيد، يفترض بلانتينجا ومدافعون آخرون عن هذا الدفاع كذلك. كما قد رأينا، فإن بلانتينجا دافع عن الرأي القائل بأنه يستحيل منطقياً على الله أن يخلق عالماً يكون فيه البشر أحراراً بالمعنى المناقض للسببية للحرية ولا يفعلون فيه شرّاً أخلاقياً. لكن ماذا تعني جملة "ناس لا يفعلون شرّاً أخلاقياً"؟ هل تعني أنهم كاملون [مثاليون] أخلاقياً بمعنى أنهم يقومون دائماً بالخيار الصائب أخلاقياً أم يعني أنهم لا يقومون بأفعال لها نتائج مثيرة للاعتراض أخلاقياً؟ يبدو أن بلانتينجا يقصد أنه كان سيستحيل على الله منطقياً أن يخلق عالماً يكون فيه الناس يقومون دائماً بالخيار الصائب أخلاقياً.

فلنفترض أن بلانتينجا مصيبٌ. لم يكن سينتج عن ذلك أن الله لم يكن يستطيع أن يخلق عالماً لا توجد فيه أفعال لها نتائج مثيرة للاعتراض أخلاقياً. يمكن أن يكون الفاعل المتخذ لقرارات أخلاقية أقل من أن يكون كاملاً أخلاقياً لكنه لا يقوم أبداً بشيء ذي نتائج مثيرة للاعتراض أخلاقياً. يُفترض أن الله كان يستطيع أن يُنشئ القوانين الطبيعية بطريقة بحيث تنتهي أي محاولة لفاعل متخذ لقرارات أخلاقية للقيام بفعلٍ مثير للاعتراض أخلاقياً بالفشل، أي أن: نتائج الفعل لن تكون مثيرة للاعتراض أخلاقياً. في عالمٍ [محتملٍ افتراضيٍّ] كهذا كان هتلر سيختار قتل الملايين لكنه لم يكن سينجح.

رغم ذلك، في عالمٍ يكون فيه الفاعلون يستطيعون الاختيار _بالمعنى المناقض للسببية_ فعل الشرور، كان سيكون هناك إرادة حرة. فلنتذكر أن الإرادة الحرة بالمعنى

المناقض للسببية توجد عندما لا تكون الاختيارات الأخلاقية للمرء مُقرَّرة سببياً. ينتج عن ذلك أن الإرادة الحرة بالمعنى المناقض للسببية تتسجم مع عدم وجود فعل ذي نتائج مثيرة للاعتراض أبداً. وعلى وجه الخصوص، بالعودة إلى مسألة لماذا لا يكون الله سامرياً صالحاً [=مُحسناً إلى الآخرين وخاصة الغرباء]، فإنه كان يستطيع أن يكون محسناً للآخرين وخاصة الغرباء بمعنى أن يجعل القوانين الطبيعية لا تسمح للناس أبداً بأن يتعرضوا للأذى كنتيجة للاختيارات البشرية المثيرة للاعتراض أخلاقياً، إلا أنها لا تمنع البشر من القيام بخيارات بشرية مثيرة للاعتراض أخلاقياً.

حتى لو كان دفاع الإرادة الحرة خالياً من المشاكل الأخرى الملحّصة أعلاه، فلا يبدو أنه يعمل حساب الشرور الناتجة عن الخيار البشري الحر ٤٥. ربما لمراعاة حساب تلك الشرور فإن الجدليات [الأخرى] المستعملة لتبرير الشرور الطبيعية هي أكثر صلةً.

خلاصة

دفاع الإرادة الحرة يفشل. فأولاً، لكي يكون هذا الدفاع ناجحاً فإنه يجب أن يفترض الحرية المناقضة [=المخالفة] لقوانين السببية. لكن ثمن [افتراض وجود] هذا النوع من الحرية كبير جداً. فالحرية المناقضة للسببية لا تؤدي فحسب إلى شرور كبيرة، بل وإن قيمة امتلاكها تخفّضها اعتباراتٍ أخرى، فأحد الأسباب هو أنه غير واضح ما يعني أن يكون المرء حرّاً على نحوٍ مناقض للسببية وكيف _لو أن المرء كذلك_ يمكن اعتباره مسؤولاً أخلاقياً عن أفعاله، وسببٌ آخر هو أن فرضية أن كل الأفعال الأخلاقية الهامة حرة على نحو مناقض للسببية تتعارض مع اكتشافات العلم. ولسببٍ آخر أيضاً، هو أن المفهوم التقليدي عن الله يتعارض مع الحرية المناقضة للسببية. وأخيراً، فلا توجد اختلافات عملية [تطبيقية] بين الحرية المناقضة للسببية والحرية بالمعنى التوفيقى بين الحرية والحتمية. وثانياً، فإنه كان يمكن لله أن يخلق بشراً ذوي حرية مناقضة للسببية لا يقومون بخطأ أبداً. المحاولات المعاصرة للجدل ضد هذه

الاحتمالية تفترض المفهوم الغامض الخاص بالحقائق الواقعية المتضادة الخاصة بالحرية وبها مشاكل أخرى كذلك. وثالثًا، رغم هبة الإرادات الحرة للبشر، فإن الله [المزعوم] يظل مسؤولاً بمعنى ما وبالتالي ملومًا أخلاقيًا عن وجود الشرور البشرية الأخلاقية. ورابعًا، حتى لو نُحِيتْ المشاكلُ الأخرى في دفاع الإرادة الحرة جانبًا، فإنها تفشل في تفسير [أو تبرير] لماذا لا يسمح الله للبشر بالقيام بالقرارات الخاطئة أخلاقيًا ثم يمنع هذه القرارات من أن يكون لها نتائج [وعواقب] ضارة.

الفصل السادس عشر

الشر الطبيعي

يُقَدِّم دفاعُ الإرادة الحرة عادةً كحلٍّ لمشكلة الشر الأخلاقي [الناتج عن أفعال واختيارات البشر]. وحتى لو كان ناجحًا، تظل هناك مشكلة الشر الطبيعي. هذا النوع من الشر لا تتسبب به فحسب الأمراض والزلازل والعمليات الطبيعية الأخرى كما تُسمَّى. بل ويمكن أيضًا أن يُتسبَّب به على نحوٍ عَرَضِيٍّ صدفوي غير مقصود أو بالإهمال من خلال الفعل أو عدم الفعل البشري.

أليس معقولًا الافتراضُ بأن معظم الشر في العالم طبيعيٌّ بمعنى هذا المصطلح. إن جزءًا كبيرًا من أحداث العالم المؤذية سببها أو يسببها الفاعلون البشريون الذين إما لم يعرفوا عواقب أفعالهم أو لم يعتقدوا أن ما كانوا يفعلونه خاطئًا. وهكذا فإن تصور المثالية في غير موضعها السليم وطبيعتها الصحيحة والجهل وعمى البصيرة والظروف التي تقنع بعض الناس بالتصرف بوحشية مع الآخرين هي ضمن ما يبدو للبشر على أنه دوافع حميدة تفسَّر بالتأكيد الكثير من الأحداث المرعبة والأشياء المروعة في الماضي والحاضر. يضاف إلى هذه الأخطاء كتفسيرٍ مرجَّحٍ للكثير من الشرور: الأمراض والكوارث الطبيعية كالزلازل والبراكين والانهيئات الأرضية والمجاعات والجفاف والفيضانات وأمواج المد العاتية والغالبية العظمى من الأمور السيئة في العالم. لذلك فإن أي محاولات لحل [أو تفسير أو تبرير] مشكلة الشر يجب أن تقدم تعليلًا ملائمًا كافيًا للشر الطبيعي وكذلك الشر الأخلاقي البشري.

كما قد جادلتُ من قبلُ، فإن فشل نظريات العدالة الإلهية لتبرير وجود الشر يمكن أن يقدم تعليلًا استقرائيًا لإنكار وجود الله. لقد رأينا من قبل فعليًا أن دفاع الإرادة الحرة تبريرٌ غير كافٍ لوجود الشر الأخلاقي البشري، لكن حتى لو رُفِضَتْ جدلياتي

[=حجبي] ضد دفاع الإرادة الحرة، فإنه يظل يجب على المؤمنين أن يقدموا تفسيرًا كافيًا لوجود الشر الطبيعي. فإن لم يقوموا بذلك، فإن المرء سيمتلك بالتالي أسبابًا استقرائية لإنكار وجود الله. فهل قدم المؤمنون تفسيرًا كافيًا [ملائمًا]؟

ثلاث محاولات معاصرة لحل مشكلة الشر الطبيعي

لقد حاول المؤمنون منذ أوجستين وحتى كارل بارث Karl Barth تفسير لماذا لو أن الله كلي الخيرية وقادر على كل شيء وكامل أخلاقيًا_ يوجد الشر الطبيعي. لقد اقترحوا أسبابًا متنوعة، من ضمنها أنه يوجد ذلك الشر لأن هذا هو أفضل العوالم الممكنة، أو أن الشر الطبيعي ضروري لتطور الشخصية [أو السمة] الأخلاقية، أو أنه ضروري كإنذار [=تحذير] لفاعلي الشر المستقبليين المحتملين. وبما أن تفسير وجود الشر بأنه ضروري لتطور الشخصية الأخلاقية_ وهو ما يُعرف بلاهوت ترقية أو صنع الروح_ يثير [ينشئ] مشاكل خاصة، فقد بحثت فيه على نحو منفصل في الفصل القادم. وبعض التفسيرات الأخرى ذات الأهمية الثانوية للغاية بحيث أنه سيكون من الأفضل تناولها على نحو مختصر مع النظريات اللاهوتية الثانوية الأخرى [في الفصل بعد التالي]، وتتبقى تفسيرات أخرى قد تُفحصت على نحو شامل في أعمال شائعة في ذلك المجال بحيث كانت ستكون مناقشتها هنا حافلةً بالتكرار. ١. رغم ذلك، فإن المحاولات المعاصرة الخاصة ببلانتينجا Plantinga وسوينبرن Swinburne ورييتشباتش Reichenbach تستحق عنايةً خاصةً. وبما أنها ثلاثة من أفضل الأطروحات الفلسفية الدينية المعاصرة المعروفة، فإننا نستطيع أن نكون واثقين على نحو عقلائي أنه لو كانت حلولها غير كفؤة، فإنه لا توجد أطروحات أفضل.

حل أو تبرير بلانتينجا

في كتابه (الله والحرية والشر) يتخذ حل بلانتينجا لمشكلة الشر صيغة تطبيق لدفاع الإرادة الحرة على الشر الطبيعي ٢. بالتالي فإن كفاءته تعتمد على كفاءة أو عدم كفاءة دفاع الإرادة الحرة نفسه. رغم ذلك، فعند تطبيقه على الشر الطبيعي، تستحق سمات هذا الدفاع دراسة واعتبارًا خاصًا.

جادل بلانتينجا بأن الشر الطبيعي يمكن على نحو محتمل أن يكون نتيجة أفعال الشيطان والملائكة الساقطين الآخرين [الجن/ الشياطين المزعومة] ٣. كمثال، يمكن أن يتسبب الشيطان وكتائبه في الأمراض والزلازل والكوارث الطبيعية الأخرى وحتى حسب الافتراض يتسبب في أن تؤدي أفعال البشر أحيانًا إلى شرور لم يقصدها الفاعلون البشريون. إن حرية الشيطان وكتائبه ذات منفعة أكبر بحيث تَرْجُح وتَفُوق وزنًا على أي شر ناتج [حسب رأي بلانتينجا]. ينبغي أن نتذكر أنه فيما يتعلق بالشر الأخلاقي الناتج عن أفعال وخيارات البشر، كانت نسخة دفاع الإرادة الحرة الخاصة ببلانتينجا هي أن ذلك الشر ليس متناقضًا مع وجود إله قادر على وعالم بكل شيء وكلّي الخيرية [والإحسان] لأنه لم يكن يستطيع أن يخلق بشرًا ذوي إرادة حرة لا يقومون أبدًا بأفعال خاطئة أخلاقيًا. وأن عالمًا به بشر يمتلكون إرادات حرة هو ذو خيرية ومنفعة أعلى مرتبةً، وهو شيء أراد الله خلقه رغم احتمالية أن البشر سيستعملون حريتهم قصديًا بطرق شريرة. يتوسع بلانتينجا في تطبيق هذا النمط من التفكير ببساطة على مشكلة أو قضية الشر الطبيعي. فكما في نسخته الخاصة من دفاع الإرادة الحرة كتبرير لوجود الشر الأخلاقي البشري، فإن بلانتينجا لم يجادل بأن وجود الشيطان مُرَجَّح، بل فقط بأن ليس غير محتمل. وهكذا فإنه جادل بأن وجود الشيطان _الذي يتسبب في الشر الطبيعي_ ليس متنافرًا مع وجود الله وأنه لا يوجد دليل ضد فرضية وجود الشيطان.

إن هذا الدفاع يرث كل المشاكل التي يُبتلى بها دفاعُ الإرادة الحرة كتبير لوجود الشر الأخلاقي، وبها مشاكل إضافية كذلك. فلنسلّم على سبيل الجدل أنه يحتفل منطقياً أن الشيطان [إبليس/ عزازيل] وكتائبه هم سبب الشر الطبيعي. إن السؤال الرئيسي هو مدى مرجوحية هذا الافتراض. إن هناك أسباباً عديدة للافتراض بأنه غير مُرَجَّح. للأسباب التالية:

(١) إن فرضية وجود الشيطان/ الشياطين [الجن] هي عن أفعال كائنات واعية غير ذوات أجساد. ورغم أنه يُعتَقَد [عند المؤمنين] أن الشيطان وجنوده يتخذون أشكالاً جسدية أحياناً، فإن وعي الملائكة الساقطين [الشياطين] مستقل عن أي سببية فيزيائية جسدية، والذي هو وعي ليس أقل من الوعي العادي. لكن خبراتنا هي أن الوعي معتمد سببياً على الأعضاء الجسدية. هذا لا يبرهن على أن الوعي لا يمكن أن يكون مستقلاً عن العمليات الجسدية، لكنه يجعل بالفعل تلك الفكرة غير مُرَجَّحة. بالتالي فإننا نمتلك دليلاً استقرائياً ضد فرضية الشيطان.

(٢) رغم أن الشيطان وجنوده هم على نحو أساسي عديمو الأجساد [حسب الأساطير الدينية]، فإنهم يُصَوَّرُون [=يوصفون] في الكتب المقدسة والأساطير الشعبية على أنهم يتخذون أشكالاً جسدية. لكن لو أنهم يتخذون بالفعل شكلاً جسدياً، فإن المرء كان سيتوقع وجود بلاغات شهود عيان موثوق بها عن مخلوقات شيطانية ذوات قدرات فائقة لقدرات البشر. كونه لا يبدو أنه توجد بلاغات كهذه يقدم بعض الأدلة ضد فرضية الشيطان.

(٣) يبدو أن بلانتينجا يقر بأن الفرضية الأولى القائلة بأن الشر الطبيعي له أسباب طبيعية مدعومة جيداً. وهو يقر أيضاً بأن الشيطان وكتائبه ليسوا أسباباً طبيعية للشر الطبيعي. رغم ذلك، فهو ينكر أنه لو أن الفرضية ١ مدعومة جيداً، فإن هذا دليل ضد:

الفرضية ٢: الشر الطبيعي يسببه الشيطان.

يقول بلانتينجا أن الشر الطبيعي يمكن أن يكون متسبباً به من خلال كل من الأسباب الطبيعية والفائقة للطبيعة. بالتالي فإن صحة الفرضية ١ تتسق مع:

الفرضية ٣: الشر الطبيعي يتسبب به كل من الأسباب الطبيعية والشيطان.

يُحتمل أن بلانتينجا لا يقصد أن الشر الطبيعي تسببه أسباب متنوعة طبيعية وفائقة للطبيعة بالضرورة، بل أن له سببان مستقلان، كلٌّ منهما كافٍ [وحده] للتسبب فيه. يوجد تفسيران آخران لنظريته يبدوان أكثر معقولة من هذا التفسير. فقد يكون بلانتينجا كان يقصد أن المرء لو تتبع سلسلة الأسباب بدءاً من شر طبيعي عودةً إلى الماضي، فإن المرء لم يكن سيجد أسباباً فيزيائية، بل أحداثاً في عقل ملاك ساقط ذي جسد. وعلى النقيض من هذه الأطروحة عن الأصل التاريخي، فقد يكون بلانتينجا كان يقصد أن الشيطان وكتائبه قد خلقوا ببساطة قوانين طبيعية ذات نتائج شريرة. وفقاً لهذا لتفسير للقوانين الطبيعية، فإن للشرور الطبيعية أصل تاريخي في عقول الملائكة الساقطة [=الشياطين] غير قابل للتعقب تجريبياً.

وبعد، فإن هذه الفرضية عن الأصل التاريخي تدحضها الأدلة التاريخية. وكما جادل مايكل تولي Michael Tooley:

"إن ملاحظة الأحداث الحاضرة تدعم بالتأكيد الفرضية القائلة بأن كل الأحداث الفيزيائية تسببها أحداث فيزيائية أخرى، أو ربما تكون أحداثاً في عقل كائن حي متعضٍّ ما والتي تسببها أحداث أخرى أسبق في عقله. وإن تعميماً مباشراً لهذه الفرضية من الحاضر على الماضي يؤدي إلى الاستنتاج بأنه من غير المرجح أن المرء لو تعقب السلسلة السببية [الأسباب والنتائج] بدءاً من الأمراض والكوارث، فإنه

كان سيعثر دائماً في آخر الأمر على أحداث فيزيائية سببها شخصٌ غيرُ ذي جسدٍ".

٥

إن تفسير القوانين الطبيعية بالطريقة المذكورة به مشاكل أيضاً. فلو أن الشيطان وكتائبه كانوا قد خلقوا الشر الطبيعي من خلال خلق قوانين طبيعية ذات نتائج شريرة مؤذية، لكان المرء سيتوقع العثور على أدلة أخرى. لكن المرء لا يجد هذه الأدلة. هذا يقترح أن الفرضية ٣ غيرُ مُرَجَّحةٍ. فلكي يمكن للشيطان وأتباعه أن يخلقوا الشر الطبيعي من خلال القوانين الطبيعي، يجب أن يمتلكوا قوةً وذكاءً لا يُصدّقان هائلين. وبالنظر إلى هذه القوة والذكاء والطبيعة الشريرة للشيطان، كان المرء سيتوقع أن تتسبب القوانين الطبيعية في شر أكثر مما تفعل. فلننظر إلى السرطان كمثال، فوفقاً للتفسير المقدم بين أيدينا، ليس علينا أن نفهم نمو السرطان على أنه حدث إعجازي سببه الشيطان، بل بالأحرى على أنه تحكمه قوانين طبيعية والتي اخترعها الشيطان للتسبب في الألم والمعاناة للبشر. يتساءل المرء فلماذا _ لو أن تلك القوانين الطبيعية قد صُمِّمت حقاً للتسبب في المعاناة للبشر _ لم يمكن تصميمها بفاعلية أكبر. سيبدو أن أي كائن كان سيخلق قوانين تحكم وتقود السرطان والذي يكون شريراً حقاً، كان سيخلق قوانين طبيعية تجعل السرطان يؤدي في أغلب الأحيان إلى ألم ومعاناة أكثر مما يفعل حالياً ويجعله غير قابلٍ للعلاج في أغلب الأحيان. وبافتراض تفسير بلانتيانجا، فإن اللغز هو لماذا ليست الأمور أسوأ بكثيرٍ.

أكثر حل معقول ظاهرياً يخطر على الذهن هو أن الشيطان لا يمتلك قدرة كافية لخلق القوانين أو التلاعب بها بحيث يكون لها نتائج أسوأ. لكنه يصعب فهم لماذا سيحتاج الأمر قدرة أكثر بأي قدر لخلق قوانين تؤثر سلباً على ناس أكثر بطرق أشد وأقسى أكثر مما يتطلبه خلق قوانين من الأساس. في الواقع، بما أنه سيحين زمان قريباً سيمتلك البشر فيه القدرة من خلال الهندسة الجينية على خلق أشكال أقسى من السرطان وأمراض مميتة أخرى أكثر من الموجود حالياً. إنه غير معقول افتراض أن الشيطان لا يمتلك تلك القدرة الآن.

(٤) إن فرضية الشيطان تفشل في تفسير سبب عدم ابتلاء الناس الصالحين بشر أكثر من الناس السيئين. كان المرء سيتوقع أنه لو كانت قوانين معينة للطبيعة قد صممها الشيطان للتسبب في الشر، لكان البشر الذين هم خيرون أخلاقياً سيبتلون أكثر من الذين ليسوا كذلك. يُصوّر الشيطان على أنه مانح امتيازات معينة لمن يتبعون أفكاره الشريرة، لكن لا نمط كهذا يمكن تمييزه. فالناس الأشرار لا يكافئون أكثر من الناس الخيّر من خلال الكوارث الطبيعية.

قد يُجادل بأن القوانين الطبيعية لا يمكن أن يصممها الشيطان بحيث يُكافأ الأشرار ويُعاقب الأخيار، حيث أن الاختيارات البشرية حرة وغير قابلة للتنبؤ بها. لكن الشيطان لم يكن سيحتاج إلى أن يعرف مقدّمًا ما سوف يختاره الناس لكي ينشئ قوانين تكافئ الشر. كانت ستكون هناك حاجة فقط لوجود قوانين تحكم ما سوف يحدث للشخص الذي يختار سبيلًا معيّنًا. على نحو مماثل، لا يمكن أن يُجادل بأن ما سوف يحدث لشخص ما والذي يختار السلوك على نحو معين لا يمكن تحديده مقدّمًا، بما أنه كان سيُقرّر من خلال الإرادات الحرة للناس الآخرين. فكمثال، كان يمكن أن توجد قوانين إحصائية تجعل الأشرار أكثر مقاومةً للعدوى من الأخيار. هذا كان سيكون مساويًا لمكافأة الفعل الشرير ومعاقبة الفعل الصالح، وسوف تكون وثيقة الصلة بخيارات الفاعلين البشر الأحرار الآخرين.

(٥) توجد مشكلة أخرى في فرضية الشيطان هي أن المرء كان سيتوقع أن يقوم الشيطان بمعجزاتٍ، للتدخل في السياق الطبيعي للأحداث لكي يقوم بالأعمال الشريرة. توجد الكثير من الأحداث في تاريخ الجنس البشري كان سيكون منع أو إيقاف فعل بشري ما فيها سيجعل الجنس البشري أسوأ حالًا. فلنفترض أن الدكتور سوك Dr. Salk الذي طوّر مصلًا للوقاية من شلل الأطفال قد قُتل أو ابتلي بتدخل شيطاني ما قبل إكماله لعمله. لكان الجنس البشري سيكون بالتأكيد أسوأ حالًا مما هو عليه. إلا أن لم يكن هناك تدخل شيطاني في ذلك الأمر. بالتأكيد كان سيكون للشيطان القدرة على التدخل، حيث أن أي كائن يستطيع صنع قوانين تحكم وتتسبب

في الأمراض والفيضانات والزلازل كان سيستطيع أن يقتل باحثاً علمياً على وشك تحقيق طفرة علمية.

(٦) العديد من الاعتراضات السابقة أعلاه على حلول بلانتينجا لمشكلة الشر الطبيعي تفترض أن لو كانت الفرضية ٣ صحيحة، لانبغى أن توجد أدلة مؤيدة مستقلة لها. لكن بما أن هذا التأييد لا نجده في خبراتنا، فإن الفرضية ٣ غير مُرجَّحة في ضوء الأدلة. بالتالي، فإن الفرضية ٣ لا يمكن استعمالها لحل [أو تبرير] مشكلة الشر الطبيعي. هذا الافتراض يبدو مُعلَّلاً في ضوء الممارسة العلمية ونوعية الاستدلالات التي نقوم بها في الحياة اليومية العادية. تمعن في المثال التالي: افترض أن علياً متهمٌ بقتل فخري. كل الأدلة المتاحة تشير إلى عليٍّ؛ كبصمات الأصابع وآثار الأقدام وما شابه. لا يوجد دليل على أن علياً قد حرضه على ارتكاب جريمة القتل أحدٌ آخر. لكنه يُحتمل منطقياً أن صبرياً _وهو شخص لم يره أحدٌ أو يسمع عنه قط_ حرَّضَ على نحوٍ ما علياً على قتل فخري. رغم ذلك، فلا يوجد دليل مستقل على هذا؛ فلا يوجد تسجيل لأي شخص يُدعى صبرياً وهو يكلم علياً، ولا دليل على وجود أي شخص يدعى صبرياً أو أي أحدٍ آخر ينوّم علياً مغناطيسياً، وما إلى ذلك. في تلك الحالة، فإن فرضية أن علياً قد قام بالقتل بينما هو مُتَحَكِّمٌ به من قِبَلِ صبريٍّ أقل احتمالية من احتمالية عدم صحتها. يفترض المرء هنا أنه لو كان صبريٌّ يتحكم في عليٍّ، لكان سيوجد على الأرجح دليل أو أدلة من نوع معيّن [على ذلك]. لكنه لا يوجد. لذلك فإننا نستنتج أن صبرياً على الأرجح لم يتحكم في عليٍّ. بالتأكيد يستطيع المرء أن يفترض شيئاً مشابهاً بصدد الشيطان. فلو كان الشيطان مسؤولاً على نحو غير مباشر عن الشر الطبيعي، لكان سيوجد دليل أو أدلة مستقلة على وجوده. لكنه لا يوجد. بالتالي فإن الفرضية ٣ أقل احتمالية من احتمالية عدم صحتها.

قد يُجادل بلانتينجا بالتأكيد بأن حسب فهمه للشيطان لا يوجد سببٌ للافتراض بأنه سيوجد دليل أو أدلة مستقلة على وجوده. لذلك فإنه لا يمكن الجدل بأن انعدام تلك

الأدلة يقدم أي سبب للافتراض بأن الشيطان ليس سبب الشر الطبيعي. رغم ذلك _كما جادل رتشرّد سونبرن [الفيلسوف المسيحي] وجون ماكي [الفيلسوف الملحد] ضد بلانتينجا_ فلو أنه لا يوجد دليل أو أدلة مستقلة لصالح الفرضية ٣، فإن الفرضية ٣ ستضيف إلى تعقيد فرضية وجود الله. ولحماية الإيمان من الدحض، فسيكون للفرضية ٣ منزلة فرضية تُستعمل عند الحاجة لها، وحيث أنها كذلك فإن ذلك سيخفض الاحتمالية الأولية للفرضية التي يحاول بلانتينجا إنقاذها من الدحض. بالتالي فإن سونبرن قد جادل بأن "فرضية تُستعمل عند الحاجة تُضاف إلى النظرية ستعقد النظرية ولذلك السبب فإنها ستقلل من احتمالياتها المبدئية وبالتالي من احتمالياتها الناتجة اللازمة كنتيجة منطقية" ٦. بالتالي فإن استعمال الفرضية ٣ بدون دليل أو أدلة مستقلة لحماية الإيمان من الدحض سيؤدي إلى تخفيض احتمالية وجود إله. رغم ذلك، كما بيّن سونبرن، فإن هذا لن يعني بالضرورة أن الإيمان سيكون أقل احتمالية من احتمالية عدم صحته. فما إذا كان سيكون كذلك أم لا سيتوقف على الأدلة الأخرى لصالح وجود الله. رغم ذلك، فإن إخفاق الحجج التقليدية على وجود الله، بالإضافة إلى الحجج ضد وجود الله المقدمة في الفصلين ١٢ و ١٣ لا تعطينا سبباً قوياً لأن نأمل أن الإيمان _في العموم وكمجمل_ سيكون أكثر احتمالية من احتمالية عدم صحته.

(٧) توجد شرور طبيعية معينة يكون لدينا كل سبب وجيه للافتراض بأنها لا يسببها الشيطان. فهناك شرور تسببها الأفعال البشرية الحرة القائمة على الجهل الغير ملوم عليه عوضاً عن النية الشريرة. وبما أنها نتيجة للفعل البشري الحر، فإنها لا يسببها الشيطان؛ وحيث أنها نتيجة الجهل الغير ملام عليه، فإنها لا يمكن لوم البشر عليها. وبعد، فقد يُقترح أن الشيطان هو السبب الأساسي [الكامن، النهائي] للشرور الناتجة عن الجهل البشري بما أن الشيطان هو سبب تصرف البشر من خلال الجهل. رغم ذلك، فلو افترض المرء _كما يفترض بلانتينجا_ وجود الحرية بالمعنى المناقض للسببية، فبالتالي فلا يوجد سبب مُسبّب للفعل الحر للإنسان حتى لو كان أو كانت تتصرف على أساس الجهل.

(٨) وضَّح بلانتينجا أن الكثير من الناس يجدون فكرة الشيطان منافية للعقل وأن اللاهوتيين على وجه الخصوص يجدونها كريهة [منفرة] لـ "البشر الراشدين" ولـ "الأعراف المعاصرة للتفكير" ٧. رغم ذلك، فقد أصرَّ على أن هذا لا يشكل دليلاً ضد فرضية الشيطان، بل هي في أحسن الأحوال وحدة بيانات اجتماعية مثيرة للاهتمام. لو كان دليلنا يتألف على نحو رئيسي فقط من حقيقة أن الاعتقاد بالشيطان ينكره الكثير من الناس [في العالم الغربي المتقدم] بما في ذلك معظم اللاهوتيين [الغربيين]، لكان بلانتينجا سيكون محقاً. رغم ذلك، يجب على المرء أن يتساءل: من الذين ينزعون إلى إنكار هذا الاعتقاد ومن لا يفعلون ذلك. يوجد سبب قوي لافتراض بأن الاعتقاد بالشيطان يميل إلى إنكاره الناس ذوو التعليم الأفضل والأكثر ذكاءً، ويميل إلى الاعتقاد به الناس الأقل جودةً في التعليم والأقل ذكاءً. إننا نعلم أن الناس الذين هم محافظون [أصوليون تقليديون] دينياً يميلون إلى الاعتقاد بالشيطان أكثر من المتحررين [الليبراليين] دينياً؛ فكمثال: لو أن شخصاً كان بروتستانتياً [=إنجيلياً] معمدانياً أو عضواً في طائفة من الطوائف الأصولية الخمسينية Pentecostal المعتقدة بالمنح الإلهية وقدرة البعض على إشفاء الآخرين من الأمراض على نحو إعجازي [أو مسيحي كاثوليكي أو أرثوذكسي أو يهودي تقليدي وخاصة ريني تلمودي أو مسلم تقليدي سني أو شيعي اثنا عشري أو زيدي]، والآخر ميثودي منهجي [متبع لمذهب يقول بألوية مصلحة المجتمع والأخلاق العامة في الدين] أو مسيحي منكر للثالوث موحد [أو مسلم إسماعيلي أو بهري أو مهرطق متفلسف]، فإن الأول يُرجَّح أن يعتقد بالشيطان أكثر مما يُحتمل بالنسبة للآخر ٨. لكن لدينا سبباً قوياً أيضاً لافتراض وجود علاقة متبادلة عكسية بين درجة المحافظة [الأصولية والحرفية والتقليدية والتشدد] الديني ومستوى التعليم والذكاء ٩. علاوة على ذلك، فيما أن التعليم والحنكة العلمية مرتبطان ببعضهما للغاية، فإن المرء يستطيع أن يستدل على أنه توجد على الأرجح علاقة عكسية بين درجة الاعتقاد بالشيطان ومستوى التعليم العلمي ١٠.

لكن هل توجد علاقة متبادلة بين الرأي القائم على التعليم والعلم وبين الحقيقة؟ رغم أن الرأي القائم على التعلم والعلم ليس معصوماً من الأخطاء، فإن معظم المؤمنين الدينيين سيؤكدون أنه توجد أسباب تاريخية وجيهة للافتراض بأنه في تلك المجالات كالطب والتكنولوجيا فقد كان مرشداً أفضل للحقيقة أكثر من الرأي الغير قائم على التعلم والعلم. وعلى أساس أسباب استقرائية فإن المرء ينبغي أن يتوقع بالتالي إنه سيستمر في كونه مرشداً أفضل في تلك المجالات. لكن لماذا ينبغي أن نفترض أن الرأي القائم على التعلم والعلم سيكون مرشداً أفضل إلى الحقائق في مجالات خارج مجالي الطب والتكنولوجيا؟ وعلى وجه الخصوص؛ لماذا ينبغي أن نتوقع أن يكون مرشداً أفضل إلى الحقيقة في مجال الدين؟

أحد الأسباب القوية جداً هو أنه في الحالات التي يكون فيها التحري العلمي للادعاءات الدينية ممكناً، فإن الرأي القائم على التعلم والعلم يكون مرشداً أفضل للحقائق أكثر من الرأي الغير قائم على التعلم والعلم. كمثال، حتى الكثير من المؤمنين الدينيين سيقرون في العصر الحالي أن الادعاءات الدينية التقليدية عن عمر كوكب الأرض والنشأة الغير تطورية للفضة للبشر باطلة مخطئة وأن الآراء القائمة على التعلم والعلوم صحيحة. في الواقع، فإن الكثير من تاريخنا الفكري يتألف على نحو جوهري من الصراع بين العلم والتدين التقليدي، مع تراجع الأخير في ضوء الأدلة الجديدة للأسبق ١١. لذلك فإنه يوجد سبب وجيه للافتراض بأن العلم محقٌ بصدد الادعاءات الدينية في أغلب الأحيان أكثر مما يكون التدين التقليدي، حيثما يمكن التحري في هذه الادعاءات من خلال العلم. لهذا السبب بالتأكيد يجادل كثير من متخصصي الدفاع اللاهوتي المعاصرين بأن الاعتقادات الدينية _مفهومةً على نحو صحيح_ هي عن مملكة مفارقة للعالم المادي والتي هي غير قابلة من حيث المبدأ للتحري العلمي وبالتالي فإن بعض المؤمنين الدينيين يتطفلون على نحو خاطئ على مجالات من حق العلم عندما يقومون بادعاءات يستطيع العلم إثباتها أو دحضها.

لكن ماذا عن الاعتقادات الدينية التي لا يمكن التحري فيها من خلال العلم؟ وخاصة؛ ماذا عن الاعتقاد في الشيطان؟ أولاً، إن مسألة ما إذا تكون فرضية الشيطان قابلة للتحري العلمي الغير مباشر فيها هو أمر قابل للجدال. وكما قد جادلتُ، فقد جادل كثير من المؤمنين الدينيين بأنه رغم أن الشيطان غير ذي جسد في العادة، فإنه توجد حالات يتخذ فيها شكلاً جسدياً. لكن كما قد رأينا، فإنه يوجد دليل استقرائي ضد فرضية الوجود المنعدم الجسد للشيطان أو أي كائن واعٍ آخر. علاوة على ذلك، فإن افتقاد الدليل المعوّل عليه الموثوق على حالات يتجسد فيها الشيطان ينبغي أن تُعتبر أيضاً دليلاً نافياً غير مباشر ضد فرضية الشيطان.

فلنفترض _رغم ذلك_ أن الأدلة الغير مباشرة من هذا النوع قد استُبعدَ. سيظل رغم ذلك يوجد سبب وجيه لاتباع الرأي القائم على التعلم والعلم، لأنه تعميم استقرائي عقلائي والذي ما لم يوجد سبب وجيه للاعتقاد بخلافه فإن ما يكون صحيحاً بالنسبة للأعضاء المفحوصة لعينة يكون صحيحاً بالنسبة للأعضاء الغير مفحوصة، حتى لو كانت هذه الأعضاء الغير مفحوصة غير قابلة للفحص من حيث المبدأ. فلو كانت كل الغربان المفحوصة سوداء، فإن هذا بالتأكيد كان سيكون سبباً وجيهاً للافتراض بأن كل الغربان سوداء، حتى تلك التي قد تكون غير قابلة للفحص من حيث المبدأ، ما لم نمتلك سبباً أو أسباباً وجيهة للافتراض أن تلك الغربان الغير قابلة للفحص غير ممثلة في المجموعة الاستيطانية للغربان ككل من ناحية اللون. وبما أن الرأي القائم على التعلم والعلم في الحالات التي يمكن فيها القيام بالتحقيق العلمي للدعاآت الدينية يكون مرشداً أفضل إلى الحقيقة أكثر من الرأي الغير قائم على التعلم والعلم، فما لم يكن لدينا سبب وجيه لافتراض ما هو خلاف ذلك فإننا ينبغي أن نستنتج على أساس أسباب استقرائية أنه مرشد أفضل إلى الحقيقة حتى في الحالات التي يكون فيها التحقيق العلمي مستحيلاً.

هل توجد أي أسباب وجيهة لافتراض ما هو خلاف ذلك؟ يصعب معرفة ما يمكن أن تكونه تلك الأسباب. يُحتمل أنها ستحتاج إلى أن تقوم على أساس المقدمات الدينية

الغير مُبرِّرة كفرضية الشيطان نفسها. لكن في جميع الأحوال، فبدون الإفصاح عن مثل تلك الأسباب والدفاع عنها [من جانب المؤمنين] فإننا مُعلَّلون في اعتقادنا أن نزوع المتعلمين علمياً لإنكار فرضية الشيطان ونزوع الغير متعلمين لقبولها هو سبب وجيه للافتراض بأنها فرضية باطلة.

(٩) حتى لو سلَّم المرء بأن وجود الشيطان ليس فرضية غير مُحتمَلة، فإن المرء يتساءل لماذا لا يساعد الله ضحايا الكوارث الطبيعية، أي: ضحايا أفعال الشيطان الغير مباشرة [تبعاً لافتراض وزعم بلانتينجا]. فبما أن هؤلاء الضحايا كثيراً ما يكونون غير قادرين على مساعدة وإغاثة أنفسهم، فإن المرء كان سيتوقع أن إلهاً مُحِباً [ودوداً] كان سيساعدهم لو أنه يستطيع. في الواقع، حتى البشر الآخرون كان سيبدو أن عليهم التزاماً بالمساعدة لو أنهم يستطيعون. فإن كون شخصٍ ليس مسؤولاً عن عن شرٍّ ما لا يعفيه من مسؤولية مساعدة ضحايا ذلك الشر. لكن الله لا يساعد ضحايا الكوارث الطبيعية، وبعضهم يموت بطرق مريعة بألم وعناء عظيمين. فهو يبدو بالتالي غير أخلاقيٍّ أو على الأقل أقل قوةً من أولئك البشر الذين يساعدون بالفعل الضحايا.

بالتالي فحتى لو كان بلانتينجا محقاً في أن الله لم يكن يستطيع خلق عالم لا يقوم فيه الشيطان والملائكة الساقطين الآخرين [بالمعصية له، الجن/ الشياطين] أبداً بالشر، فإنه لم يقدم سبباً لعدم مساعدة الله لضحايا الكوارث الطبيعية التي يتسبب بها الشيطان وأعوانه. الله [كما تعتقد الأديان] يمتلك القدرة والخيرية والمعرفة. كما يُفترض فإن الله كان يستطيع مساعدة ضحايا قوى الشيطان بطريقتين على الأقل. فكان يستطيع أن يقوم بمعجزات؛ كمثال: كان يمكن أن يُنقذ ضحايا الفيضانات بأن يُنتشلوا على نحوٍ إعجازيٍّ من الماء ويوضَعوا على الشاطئ؛ وكان يمكن إعادة الضحايا الغارقين على نحوٍ إعجازيٍّ إلى الحياة. أو بخلاف ذلك كان الله يستطيع أن ينظم قوانين الطبيعة بطريقة بحيث يساعد السياق الطبيعي للأحداث دائماً ضحايا الشيطان أو يكونون أقل عرضة للتضرر من أفعال الشيطان [المزعوم] مما هم عليه

في الواقع حاليًا. كمثال، كان يمكن أن يُنشأ البشر بحيث يكون من الأصعب أن يغرقوا. في أوج الفيضانات وأمواج المد العاتية، يُحتمل أحيانًا أن تُقدم قطعان الدلافين على مساعدة الضحايا بدفعهم إلى الشاطئ. يحتاج الأمر إلى قليل من التخيل فقط لإدراك كيف كان يستطيع الله [المزعوم] أن يساعد ضحايا الكوارث الطبيعية؛ ضحايا الشيطان [المزعوم] حسب زعم بلانتينجا وبعض النصوص الدينية كقصة أيوب في الكتاب المقدس العبري والقرآن، وكمثل ما ذكره القرآن من أن الشيطان يجلب بخيله ورجله على الصالحين ويعد الناس بالفقر... إلخ.م].

في الواقع، فإن المرء لا يحتاج حتى إلى الافتراض بأن الله قادر على كل شيء، إذ أن حتى إلهاً محدودًا كان سيستطيع مساعدة الضحايا. فلنفترض أن طفلًا صغيرًا جدًا قد تاه في غابة وهو يموت جوعًا وبردًا. ولنفترض أن تيه الطفل ليس نتيجة أي فعل بشري بل تسبب به على نحو غير مباشر فعل الشيطان. ولم يساعد الله [المزعوم] الطفل، ومات الطفل. كان يمكن أن يقوم طفل أكبر سنًا عطوف محب يعرف مكان وجود الطفل الأصغر سنًا بإرشاد المنقذين إلى الطفل التائه. أو كان يستطيع طفلٌ أكبر سنًا كان في الغابة ويعرف طريق الخروج منها أن يرشد الطفل الصغير إلى المأمن. هنا لا يمكن عزو تقصير أو فشل الله [المزعوم] في مساعدة الطفل إلى افتقاد القدرة أو المعرفة، ما لم يكن الله أقل قدرةً ومعرفةً من طفل ذي عشر سنوات ١٢. ولا يمكن عزو فشل الله إلى عدم رغبته في إعاقه إرادة الشيطان الحرة، إذ أنه بعد سماح الله للشيطان بالتسبب في تيه الطفل ومعاناته، وبعد فعل الشيطان ذلك، كان الله يستطيع أن يحمي الطفل من الموت.

أُخْلِصُ إلى أن محاولة حل [أو تبرير] مشكلة أو مسألة الشر الطبيعي بتوسعة استعمال دفاع الإرادة الحرة مع ضمه إلى فرضية وجود الشيطان غير ناجحة. إن وجود الشيطان غير مُرَجَّح في ضوء الأدلة، وهي لا تفسر فشل الله في أن يَهْبَّ لنجدة الضحايا، وفي جميع الأحوال فإن دفاع الإرادة الحرة _كما قد رأينا في الفصل الخامس عشر_ به مشاكل جدية حتى بدون توسعة بلانتينجا لاستعماله.

حل أو تبرير رتشرّد سونبرن

قدّم رتشرّد سونبرن Richard Swinburne أيضًا في كتابه (وجود الله) حلًا لمشكلة الشر ١٣. وفقًا لسونبرن: "إن حقيقة وجود الشر أو أنواع الشر ليست التهديد الحقيقي للإيمان، بل هو كم الشر" وقال أن هذا هو "صُلب المسألة" ١٤.

حل سونبرن لقضية الشر الطبيعي كما يراه سونبرن هو على نحو أساسي أن كم الشر في العالم ضروري للبشر لكي يمتلكوا "المعرفة بكيفية التسبب في الشر أو منعه من الحدوث" ١٥. وأن هذه المعرفة ضرورية لو كان الفاعلون البشر سيتخذون قرارات أخلاقية ويصيرون مسؤولين عن تطورهم. جادل سونبرن بأن معرفتنا بعواقب أفعالنا تتأسس استقرائيًا من الخبرات. كلما زادت البيانات التي تقوم استنتاجاتنا الاستقرائية عليها صارت [تلك الاستنتاجات] أفضل. بالإضافة إلى ذلك، فإن الاستنتاجات الاستقرائية تكون أكثر موثوقية بقدر ما تكون [كلما كانت] جزءًا من خبرة المرء الخاصة به عوضًا أن تكون قائمة على خبرات الآخرين. جادل سونبرن بأن قيام البشر باتخاذ قرارات أخلاقية قائمة على التزود بالمعلومات وأن يصيروا مسؤولين عما يفعلونه هو أمر جيد. لذلك فإن إلهاً كليّ الخيرية كان سيريد للبشر أن يتخذوا قرارات أخلاقية ويصيروا مسؤولين. نتيجةً لذلك، فإن الله أراد للبشر أن يمتلكوا معرفة يُعتمد عليها فيما يتصل باتخاذ القرارات الأخلاقية، وهكذا خلق الله شرًا طبيعيًا كثيرًا لتوفير البيانات لهذه المعرفة.

لكي أعرف نتائج اختياري بأكثر طريقة موثوقة، فإنني يجب أن أمتلك خبرات مباشرة بالنتائج الخيرة والسيئة الشريرة لأفعالي، وهذه الخبرات يجب أن تكون كثيرة وافرة. لو كانت هذه الخبرة غير متاحة، فإنني يجب أن أقيم استنتاجاتي على أساس خبرات الآخرين. كمثال، لكي نعرف نتائج مرض الكلب يكون ضروريًا أن يموت بعض الناس بسببه. فإن موتهم يوفر بيانات لأدلتنا الاستقرائية. وبهذه المعرفة نمتلك اختيار منع مثل تلك الميئات، أو السماح بحدوث مرض الكلب عن طريق الإهمال،

أو حتى نتسبب به قصدًا. يجب أن تكون البيانات التي نقيم عليها استنتاجاتنا الاستقرائية عن نتائج مرض الكلب متوسعة شاملة لكي تكون الاستنتاجات موثوقًا بها ويُعوّل عليها. بالتالي، ينبغي ألا يكون عدد الميئات بسبب مرض الكلب ضئيلاً لكي تكون معرفتنا الاستقرائية عن تأثيرات مرض الكلب موثوقًا بها.

توجد اعتراضات عديدة على هذا الحل لمشكلة الشر الطبيعي.

(١) أحد هذه الاعتراضات الواضحة هو أنه لو كان الله قد خلق الشر الطبيعي لكي يوفر بيانات لاستنتاجات استقرائية موثوق بها، فإنه لم يَقم بعملٍ مُتَقَنٍّ، بسبب حدوث أنواع معينة من الشر، كمثال؛ أمراض معينة نادرة جدًا، لا يقدر العلماء على دراستها ولذلك فإن المعرفة الموثوقة المعتمدة بها غير متوفرة. يتساءل المرء لماذا لم يُزِدِ الله [المزعوم] من حدوث تلك الأمراض لكي يمكن القيام بالاستنتاجات.

(٢) من ناحية أخرى وعلى النقيض، فإن بعض الشرور شائعة للغاية بحيث أننا نفهم طرق عملها بتفصيل كبير. فيما أن معرفتنا بها قد وصلت فعلاً إلى اليقين العملي؛ فإن معرفتنا لن تُزاد بأمثلة وحالات إضافية من تلك الشرور. من وجهة نظر زيادة درجة إثبات الفرضيات عن طرق عمل هذه الشرور، فإن كثرة حدوثها هكذا ليس لها سوى أهمية هامشية. إلا أن تلك الشرور تستمر. يجب أن نتساءل لماذا.

(٣) إن الله _لكون قادرًا على كل شيء_ لا يحتاج إلى أن يجعل البشر يتعلمون عن نتائج أفعالهم من خلال الاستنتاجات الاستقرائية، لأنه كان يستطيع أن يخلق طرقًا أخرى متنوعة لتزويد مخلوقاته بالمعلومات. لقد بحث سونبرن ورفض احتمالية أن الله كان يستطيع أن يُعَلِّمَ البشر بماهية ما ستكونه نتائج أفعالهم. قال سونبرن أن الله لو كان قد قام بهذا، فإن وجوده كان سيصير معرفة عامة. لكنْ _وفقًا لسونبرن_ لو صار وجود الله معروفًا [مُدركًا كيقينٍ]، فبالنظر إلى كلية معرفته وقدرته وعدله

اللانهائي، كان البشر سيتوقعون العقاب على كل فعل شرير. وهذا بدوره _ كان سيقضي على إغرائنا بفعل الشر، وبالتالي كان سيقضي على مسؤوليتنا الأخلاقية.

رغم ذلك، لا يحتاج الله إلى تعريفنا مقدّمًا بنتائج أفعالنا. بل كان يستطيع ببساطة أن يخلق الناس بهذه المعرفة مخزونة في ذاكراتهم ١٦. لم تكن ستعوق هذه المعرفة الاختيار الحرّ، لأنه لن تكون هناك حاجة لتوجيه غريزي لأي فعل معيّن. كانت ستكون هذه المعرفة ببساطة على صيغة: "إنّ تفعل الفعل أ، فالتالي فإن ب سوف يحدث". علاوة على ذلك، لم يكن سيستنتج الناس الذين لديهم هذه المعرفة الفطرية بالضرورة أنه يوجد إله سوف يعاقب تجاوزاتهم. في إعطاء الله الناس تلك المعرفة الفطرية، لم يكن الله سيحتاج إلى كشف مصدرها.

(٤) علاوة على ذلك، لما كان سيستنتج الناس بالضرورة أن المعرفة التي تلقوها بخصوص نتائج أفعالهم أتت من عند الله؟ إن سونبرن يتصور مواقف يقول فيها الله على نحو واضح أشياء مثل: "إن أردت قتل جارك، فإن [سم] السيّئ فعل جدًّا". لكن طالما لم يخبر الصوتُ الناس عما ينبغي أن يفعلوه، فإن الشكوك بصدد الصفات الأخلاقية للكائن الكامن وراء الصوت [أي: الإحساس الداخلي] سوف تبقى. علاوة على ذلك، فإن المعرفة المقدمة من الله لا تحتاج أن تُثقل من خلال صوتٍ من الأعالي، بل كان الله [المزعوم] يستطيع تقديم المعرفة الضرورية من خلال وسائل كالوحي والكتب والألواح أو ألواح الوجد، تاركًا المصدر النهائي للمعلومات غامضًا.

وآخرًا، فلو عرف الناس بالفعل [يقينيًا] أن الله يوجد بسبب الطريقة التي تُثقل بها المعلومات، فإنه يصعب فهم لماذا كان سيعوق هذا قيامهم بالاختيارات الأخلاقية وأن يكونوا مسؤولين عن مصائرهم ١٧. فباعتبار كل شيء، فإن بعض المسيحيين [والمسلمين واليهود] في العصر الحالي يدّعون بيقين مطلق أن الله يوجد، وهم لا

يعتقدون أن هذا اليقين يعوق القيام بالقرارات الأخلاقية. إن ادعاءهم بالمعرفة بتيقن لرغبة الله ليس اعتقادًا يتعارض مع ادعائهم بالاختيار بحرية [لأفعالهم].

(٥) توجد مشكلة أيضًا بصدد ما إذا كان الله [المزعوم] يمتلك الحق في إيقاع الأذى بإنسانٍ لأجل خيرٍ أكبرٍ أو مصلحةٍ عامةٍ ما. وفقًا لحل سونبرن، فقد خُلِقَ الشر الطبيعي لتوفير معرفة للقيام بالخيارات الأخلاقية. لتأسيس قاعدة البيانات الاستقرائية الخاصة بهذه المعرفة، يجب أن يعاني الناس الأبرياء. هذه المعاناة مبررة وفقًا لسونبرن. بسبب المصلحة الأكبر والعامة.

رغم ذلك، كما وضَّح سونبرن، فإننا على نحو طبيعي نفترض أن لا أحد يمتلك الحق في إيقاع الأذى على فاعل لتحقيق خير أكبر لآخر، بدون موافقة الفاعل. وقال سونبرن: "إننا نحكم بأن الأطباء الذين يستعملون البشر بالإكراه كأنهم أرايب خنازير جينيا [غينيا] لأجل التجارب الطبية يقومون بشيء خاطئ" ١٨. فهل ينطبق هذا التبصر الأخلاقي على الله؟ يعتقد سونبرن أنه توجد ثلاثة اختلافات حاسمة بين الأطباء والله، تدل على أن الله يمتلك الحق في القيام باختيارات تخص البشر والتي لا يمتلكون هم الحق في القيام بها أحدهم للآخر. فأولاً، لم يكن يستطيع الله _على خلاف الطبيب_ أن يطلب موافقة الشخص المتضرر. فإن اختياره ليس بخصوص كيفية استعمال فاعلين أو عوامل موجودة من قبل [حيث لم يكن قد خلقهم بعد]، بل بخصوص نوع الفاعلين أو العوامل التي سوف يصنعها ونوع العالم الذي سيضعهم أو سيضعها فيه. ثانيًا، أن الله "باعتباره فاطر [=مبدع، خالق] وجودنا" فإنه يمتلك حقوقًا فينا وعلينا لا نمتلكها نحن على الآخرين [أي على بعضنا البعض] ١٩. قام سونبرن هنا بتشبيه لتوضيح هذا الرأي. فقال أنه رغم أنني لا أملك الحق في ترك غريبٍ ما يعاني لأجل غريب آخر، فإنني أملك بالفعل بالفعل بعض الحق من هذا النوع فيما يتعلق بأطفالي الخاصين بي. كمثال، قد أترك ابني الأصغر يعاني إلى حد ما لصالح حياة [بقاء] أخيه الأكبر. فبالتالي فبالأولى [والأحرى والأوضح] "فإن إلهاً هو _حسب افتراضات الفرضية الدينية_ خالق وجودنا على نحو أكثر بكثير من

آبائنا_ يمتلك حقوقًا أكثر بكثير في هذا الجانب" ٢٠. ثالثًا، أن الله يعلم بدقة كم البشر الذين سيعانون. جادل سونبرن بأن أحد الأسباب لترددنا في إيقاع الأذى والمعاناة بشخصٍ واحد لمصلحة الآخرين هو بسبب جهلنا بماهية ومدى الانتشار الذي ستكون عليه المعاناة.

رغم ذلك، لا يبدو أيٌّ من الاختلافات الحاسمة الخاصة بسونبرن ممتلكةً لقوة إقناعية كبيرة.

(أ) ردًا على الاختلاف الأول فإنه يُحتاج فقط إلى توضيح أنه لو كان وجود الروح محتملاً بعد الموت، فإن وجود الروح محتمل قبل الميلاد. فبالتالي بالتأكيد كان الله يستطيع أن يخلق أرواحًا لها وجود قبل ميلاد [أصحابها] وكان يستطيع أن يعلم ما إذا كانت هذه الأرواح تريد أن يوقع عليها الألم في وجودها الجسدي لأجل صالح عام أو خير أكبر.

بالإضافة إلى ذلك، فإن حقيقة كون المرء لا يستطيع أن يسأل الناس عما إذا كانوا يريدون أو يقبلون أن يوقع الألم عليهم لأنهم لم يكونوا قد خُلِقوا بعدُ لا يبرّر البتة مثل ذلك الإيقاع للألم. افترض أن العلماء البشر قادرين على خلق نوعٍ ذكيٍّ جديد باستعمال تقنيات الهندسة الوراثية وأنهم قرروا أنه سيكون جيدًا أن يعاني هذا النوع الجديد ألمًا كبيرًا لأجل صالح عام أعلى ما. كمثالٍ، افترض أن الخطة كانت خلق كائنات أذكى عاقلين لهم عيون حساسة جدًا للضوء، لدرجة أن هذه الحساسة سوف تسبب لهؤلاء الكائنات ألمًا كبيرًا، وأن تلك التجربة في الهندسة الوراثية تُعَتَرَم لتحسين وتطوير فهمنا لأمراض معينة تصيب العين البشرية. في تلك الحالة التي سيكون مستحيلًا فيها طلب إذن من أفراد النوع الجديد حيث أنهم لن يوجَدوا قبل خلقهم، فإن معظم الناس الحساسين أخلاقيًا كانوا سيقولون بالتأكيد أن التجربة كانت غير جائزة أخلاقيًا.

(ب) رأي سونبرن بأن أبا يمتلك حقاً في ترك ابنه الأصغر يعاني "إلى حدّ ما" لأجل حياة أخيه الأكبر هو رأي سيجد كثير من الآباء الحساسين أخلاقياً صعوبة في قبوله. لكن في جميع الأحوال، فإن هذا لا يبرر البتة الزعم بحق الله في التسبب بالكم الهائل المتضمّن من المعاناة. حتى لو أن الله يمتلك حقوقاً أكثر مما يمتلك الآباء على أطفالهم بسبب دوره الخلقّي الأكبر، فإن هذا لا يبرر البتة الزعم بامتلاكه حقوقاً مطلقة في وعلى مخلوقاته من جهة الألم والمعاناة التي يستطيع إيقاعها [عليهم، كما يُزعم]. إنه لهامّ أن سونبرن لم يحدد حدّاً لما يمكن لله فعله فيما يتعلق بإيقاع الألم والمعاناة على البشر. وبما أننا لم نُعطَ معلومة مرشدة عما سيعنيه تجاوز الله لحقه في إيقاع الألم لأجل صالح أكبر أعم، فإن المرء يجب أن يفترض أنه بالنسبة لرأي سونبرن فإنه لا يوجد حدّ. بالإضافة إلى كون تشبيه سونبرن لا يُطاق أخلاقياً، فإن هذا يبرهن أن تشبيهه وقياسه على حقوق الآباء في إيقاع المعاناة على أطفالهم ليس له قوة مقنعة على الإطلاق في تبرير حق الله المُدعى في إيقاع المعاناة على البشر.

(ج) الاختلاف الأخير الذي أورده سونبرن يبدو أنه يدل على عكس ما يريده. فوفقاً لسونبرن، عند إيقاع المعاناة على بشر غير موافقين [عليها]، فإنه يوجد اختلاف حاسم رئيسي بين الله والطبيب في أن الله يعرف النتيجة بيقين بينما الطبيب لا يعرفها بيقين. لكن المرء سيعتقد أن المعرفة اليقينية لله بأن البشر سوف يعانون سوف تعطي تبريراً أقل - وليس أكثر - من المعرفة الأقل من اليقين الخاصة بالطبيب. إن الأطباء الذين يستخدمون البشر كما لو أنهم [أرنبات] خنازير جينيا يصيرون بالتأكيد مستحقين للإدانة والتوبيخ كلما ازداد احتمال أن الخاضعين لتجاربهم سوف يعانون.

حل أو تبرير رييتشباتش

جادل رييتشباتش Reichenbach بأن الشر الطبيعي هو "نتيجة للقوانين الطبيعية العاملة على المخلوقات المدركة [نوات الإحساس] والتي يعمل خلق الله وفقاً لها

ويُقام به عن طريقها" ٢١. فقد خلق الله عالمًا يعمل وفقًا للقوانين الطبيعية لكي يستطيع البشر القيام بخيارات حرة تتعلق بالخير والشر. وفقًا لرييتشباتش، فإن عالمًا يستطيع البشر فيه القيام بخيارات حرة هو أفضل من عالم لا يمكن أن تعمل فيه الاختيارات الحرة. وفي عالم يعمل وفقًا للقوانين الطبيعية، فإن الشر الطبيعي يمكن أن يحدث. ورغم أن رييتشباتش يرفض الجدلية [=الاحتجاج] التقليدي بأن الشر الطبيعي ضروري للمصلحة والمنفعة الأعم الأكبر، فإنه يجادل بأن احتمالية الشر الطبيعي ضرورية لأجل هذه المنفعة.

وبعد، فقد يُجادل بأن الله كان يستطيع أن يخلق عالمًا يُدار بالكامل من خلال المعجزات بدلًا من القوانين الطبيعية. في عالم كذلك كان الله من خلال التدخل المباشر_ سيمنع كل الشر الطبيعي من الحدوث. رغم ذلك، فقد رفض رييتشباتش هذه الاحتمالية كاختيار متاح لله، على أساس أنه في عالم يُدار بالمعجزات كان الله سيتدخل باستمرار في الشؤون البشرية لكي يمنع الشر الطبيعي. كنتيجة لذلك التدخل، كانت الأحداث ستكون غير قابلة للتنبؤ بها؛ وبالتالي كانت الاختيارات العقلانية ستكون مستحيلة. كان البشر لن يستطيعوا القيام بخيارات أخلاقية جوهرية، وبالتالي لم يكن الله سيقدر على تحقيق غرضه الخاص بخلق عالم يستطيع البشر فيه القيام بخيارات حرة.

إن المشاكل في هذه النظرية الخاصة بتبرير العدالة الإلهية كثيرة. فلننمّن أولًا في ادعاء رييتشباتش الأول بأنه في عالم يدار من خلال المعجزات ما كان سيوجد إمكانية لخيار عقلائي. لقد جادل بأن البشر لم يكونوا سيستطيعون أن يكونوا فاعلين أخلاقيين عقلايين بما أنهم لم يكونوا سيستطيعون تقدير نتائج اختياراتهم. هذا لأنه لم يكن سيحدث أي شيء وفقًا لأي تسلسل منتظم متراتب. فكانت كل نتائج الاختيار البشري سوف تعتمد على كيفية وماهية طريقة تدخل الله. فكان سيحدث أنه لو فعل الفاعل س الفعل أ، فأحيانًا سينتج و وأخرى سينتج ي. فلن يستطيع الفاعل س أن

يعرف أبدأ مقدماً ما إذا كان سينتج و أم ي وبالتالي لم يكن سيستطيع أن يقرر على أساس عقلائي ما ينبغي أن يفعله.

توجد مشكلتان في هذه الجدلية. أولاً، أن عالمًا يعمل ويُدار وفقًا للمعجزات لن يعمل بالضرورة بدون انتظامات. لقد افترض ريببتشباتش خلاف ذلك، ربما لأنه عرّف "المعجزة" على أنها "فعل خصوصي استثنائي لله والذي به يتسبب في إيجاد كائن جديد أو حالة وجودية جديدة في الطبيعة لأجل غرض أخلاقي أو روحي" ٢٢. وفقًا لتفسير [وفهم] واضح لهذا التعريف، فإن الله لا يستطيع أن يقوم بنفس المعجزة مرتين، بما أنه في المرة الثانية لن يكون يخلق كائنًا جديدًا ولا حالة جديدة من الوجود. بالتالي فإنه لطبيعيّ _ بالنظر إلى هذا التعريف _ أنه في عالمٍ يقوم على المعجزات لن يمكن أن تكون هناك انتظامات بما أن كل معجزة كانت ستكون فريدة. رغم ذلك، فإن هذا تعريف غير ملائم للـ "معجزة"، لأنه _ كما رأينا في الفصل السابع _ لا يبدو أنه يوجد سبب بديهي لعدم استطاعة الله أن يقوم بنفس المعجزة أي عددٍ من المرات.

فلنتبنّ تعريفًا أكثر ملائمةً للـ "معجزة" وفقًا للإطار المنشأ في الفصل السابع، وهو تحديدًا: "حدثٌ يمكن تفسيره من خلال فعل مباشر لله". قد نود أن نضيف "الغرض أخلاقي أو روحي". رغم ذلك، بالنظر إلى طبيعة الله، فإن هذا التعريف يبدو مُسهبًا. ووفقًا لهذا التعريف، ففي عالمٍ يدار بالمعجزات كان سيتمكن أن يتدخل الله في الشؤون البشرية وفقًا لأنماط منتظمة متكررة. في الواقع، فإنه لمعقول الافتراض أن في عالم كذلك كانت أفعال الله في قيامه بالمعجزات ستقوم على أساس خطة كبيرة وكانت سيكون لها غرض ومقصد محدّد والذي كان سينتج في أنماط متكررة. بالتأكيد، بالتأكيد، يمكن ألا تكون تلك الأنماط قابلة لتمييزها على نحو كامل بالنسبة للعقول المحدودة. ما إذا كانت ستكون قابلة للتمييز أم لا كان سيعتمد على درجة تعقيد الأنماط وعوامل أخرى.

المشكلة الثانية التي تواجهها جدلية ريبتيشناتش أنه حتى لو كانت الأنماط [الخاصة بحدوث المعجزات] غير قابلة للتمييز من جانب العقول المحدودة، فإن الله كان يستطيع أن يكشف على الأقل _لو لم يكن سيكشف عن خطته الكلية_ عن ماذا سيكون تدخله لو قيمَ باختيارات معيَّنة. مثل هذه العمليات للكشف كانت ستعطي البشر المعرفة المتطلَّبة للقيام بالقرارات الأخلاقية العقلانية. باستعمال مثال ريبتيشناتش الخاص بقصة شمشون ودليلة [أسطورة في كتاب اليهود] ٢٣، فإن الله كان يستطيع أن يُعلم دليلةَ بما سيفعله لو تصرَّفتْ بطرقٍ معيَّنة. كان إنذاره [=إشعاره] سيأتي _كما يمكن أن نفترض_ ربما في شكل حروف ذهبية مكتوبة في السماء أو كلام بصوت خفيض في أذن دليلة. كمثال: "إن قصصَ شعر شمشون وحدث الحدث و، فإنني سأفعل الفعل ي". يمكن أن يكون حدوث و بسبب قرارات فاعلين أخلاقيين أحرار آخرين. بافتراض هذا الإشعار، فإن دليلة كانت ستمتلك معرفة كافية للقيام بخيار عقلائي ويمكن أن تعمل كفاعلة أخلاقية حرة ٢٤. بالتالي فإن عالمًا يدار بالمعجزات يتوافق مع القرارات العقلانية والاختيار الأخلاقي الحر.

لكن حتى لو كان ريبتيشناتش محققًا في أن عالمًا يعمل بالكامل من خلال المعجزات ليس خيارًا قابلاً للتطبيق بالنسبة لله، ألم يكن يمكن أن يوجد عالمٌ تعمل فيه القوانين الطبيعية ويتدخل الله فيه في السياق الطبيعي للأحداث للقضاء على الشر الطبيعي؟ فباعتبار كل شيء، فإن تصور العالم الذي يعتقد به أغلب المؤمنين هو عالم تعمل فيه القوانين الطبيعية وتحدث المعجزات. كل ما يحتاجه منكرو اللاهوت فقط هو الجدل بأنه لكي يقضي الله [المزعوم] على الشر الطبيعي، فإنه كان يستطيع القيام بمعجزات أكثر مما يفعل [كما يُزعم] في عالمنا.

ردَّ ريبتيشناتش على هذا الاعتراض بالجدال بأنه لو كانت أحداثٌ معيَّنة يتبعها نمطٌ منتظم وفي أحيان أخرى لا يتبعها، "لما كان سيكون هناك قوانين طبيعية فيما يتعلق بالحدث المحدد" ٢٥. هذا لأن القوانين الطبيعية "تصرَّح بالعلاقات الكونية العامة والاحتمية بين الظواهر" ٢٦. علاوة على ذلك، "فإن كان هذا الغياب للعلاقات

العمومية والحتمية منتشرة - كما كان سيبدو أنه سيكون مُتطلباً لمنع كل الشرور الطبيعية" - لكان البشر سيكونون غير قادرين على القيام بتوقعات عقلانية وبالتالي لما كانوا سيقدرّون على القيام باختيارات عقلانية وأن يكونوا فاعلين أخلاقيين أحراراً.

٢٧

يبدو أن اعتراض ريتشنباتش الأول يستبعد المعجزاتِ حدسيّاً، رغم أن هذا لا يبدو البتّة مسلّكاً سيرغب مؤمنٌ في اتخاذه. وعلى أي حالٍ فهو بلا مسوّغ. وكما قد وُضّح من قبلُ، فإن القول بأن القانون العام ذا صيغة "كل كائن أ هو ب" هو قانون عامّ كونيّ، يعني القول بأن الكائن أ يستلزم فيزيائياً ب بحيث أن أيّ أ سيكون، ما عدا الاستثناءات التي تكون نتيجة التدخلات من خارج النظام. يمكن أن يفكر المرء في القوانين الطبيعية العاملة في عالمنا بالنسبة لمعظمه كنظام مغلق، وفي فعل الله "كشيء يدخل إلى النظام من خارج العالم الطبيعي بمجمله" ٢٨. بالنظر إلى هذا الفهم للقوانين الطبيعية، فإن المعجزات ليست مستحيلة حدسيّاً. ففي أي حالة مفترضة حيث يوجد فيها مثال مضاد صحيح من حيث الأدلة المبدئية لقانون طبيعي مزعوم، فإن المرء يجب أن يقرر ما إذا كان القانون المزعوم قد دُحض أم أنه قد كان هناك تدخلٌ من خارج النظام، أي: ينبغي أن يقرر المرء ما إذا كانت قد حدثت معجزة أم لا.

أما اعتراض ريتشنباتش الثاني فيتقاضى عن احتمالية أن يُشعر الله البشر بتدخله في السياق الطبيعي للأحداث، وهكذا يمكنهم من توقع ما سوف يحدث. كمثال، كان الله يمكن أن يجعل ما عليه الأمر وبصير معروفاً أن "حدث تساقط للثلج في الجبال وانهيار في الجدران الثلجية سوف يتسبب في تقدم انهيار ثلجي نحو منحدر الجبل وفقاً لقانون الجاذبية عندما لا يكون هناك كائن مُدرك في طريقه" بينما لو كان هناك متسلق في طريق الانهيار الثلجي "فسوف ينحرف من حول المتسلق أو يتوقف عند قدميه" ٢٩. وبافتراض حدوث حالات كافية لانهيارات ثلجية تحيد عن المتسلقين أو تتوقف عند أقدامهم والتي لا يمكن تفسيرها من خلال القوانين الطبيعية، فإن البشر

كانوا سيميزون على الأرجح نمطَ تدخل الله في سقوط الانهيار الثلجي بدون أي كشف أو وحي خصوصي من الله. بهذه المعرفة القائمة على الملاحظة التجريبية الاستقرائية أو معرفة أخرى ناتجة عن وحي خصوصي كان البشر سيكونون قادرين على التنبؤ بما سوف يحدث كما يفعلون حاليًا [فيما يتعلق بالقوانين الطبيعية]. بالتالي فإن عالمًا خليطًا من القوانين الطبيعية وتدخل الله لن يتطلب التقليل من قدرة الفاعل الأخلاقي [=المتخذ للقرارات الأخلاقية] على الاختيار بين الخير والشر على نحو عقلاني.

علاوة على ذلك، فحتى لو كان البشر لسبب ما غير قادرين على امتلاك معرفة تفصيلية عن تدخلات الله وكنتيجة لذلك كانوا غير قادرين على القيام بخيارات أخلاقية عقلانية، فإن هذا ما كان سيفسّر سبب عدم تدخل الله قبل أن يبرز البشر على الأرض. فقبل أربعة ملايين سنة من نشوء الهومو سابينس [الإنسان العاقل]، مرت الكثير من الكائنات الواعية المُحسَّنة بمعاناة عظيمة كنتيجة للأمراض والكوارث الطبيعية. كما يُفترض، فإن الله كان يستطيع أن يتدخل لكي يمنع هذه المعاناة وبعد ذلك _بعد أن يتطور البشر ويصيروا قادرين على القيام بقرارات أخلاقية متعلقة_ كان سيمكنه عندئذٍ أن يوقف تدخلاته. ما كانت تدخلات الله قبل بزوغ البشر سيكون لها أي تأثير على قدرتهم المستقبلية على توقع سياق الأحداث من خلال القوانين الطبيعية. في الواقع، كان الله يستطيع أن يجعل من المعروف [للناس] أن هذا هو ما قد فعله. فكان يستطيع من خلال وحي أو كشف خصوصي أن يعلن: لقد تدخلتُ منذ أربعة ملايين سنة في سياق الأحداث الطبيعية لكي أُنقذ الأسم عن الكائنات الغير بشرية التي قد خلقتها. والآن حيثُ أن البشر قد سكنوا الأرض ويمتلكون القدرة على القيام بقرارات أخلاقية حرة، فسوف أوقف هذا التدخل لتمكينهم على نحو أفضل من معرفة نتائج اختياراتهم وللقيام بقرارات أخلاقية حرة وقائمة على التزود بالمعلومات. بافتراض هذا الوحي أو الكشف، فإن البشر كانوا سيستطيعون القيام بقرارات أخلاقية عقلانية في المستقبل وكانوا سيكونون أيضًا قادرين على فهم الأدلة الحفرية من الماضي، بحيث كانت الأدلة ستقترح أنه قبل بزوغ الإنسان العاقل

(الهومو سابينس *Homo sapiens*) كانت الحيوانات مُنقّذة من الألم والمعاناة من خلال أحداث غير قابلة للتفسير من خلال القوانين الطبيعية. إحدى الإمكانات الأخرى التي تفكر فيها ورفضها ريبينشباتش هي أن الله كان يستطيع خلق عالمٍ يعمل فقط بالقوانين الإحصائية. قد يُجادل بأنه في عالمٍ كذلك كان البشر سيستطيعون توقع ما سوف يحدث على أساس معرفتهم بهذه القوانين، وفي نفس الوقت كان الله يستطيع التدخل في السياق الطبيعي للأحداث لمنع الشر الطبيعي بدون انتهاك أي قوانين طبيعية. كان تدخل الله سيكون باستغلال بعض السعة أو الإمكانية المتاحة في القوانين الإحصائية. كمثال، لو أن قانونًا إحصائيًا ينص على أن ٩٠% من الكائنات أ هي ب، فإن تدخل الله لمنع الشر الطبيعي كان سيجعل على أقصى تقدير ١٠% من الكائنات أ ليست ب.

جادل ريبينشباتش بأن عالمًا يعمل فقط بالقوانين الإحصائية مستحيلٌ لأن التكرار الإحصائي "في حد ذاته يقوم على افتراض أنه توجد قوانين طبيعية عامة كونية وحتمية، وأنه يوجد انتظام" ٣٠. علاوة على ذلك، فقد اعتبر أن منكر اللاهوت الذي يدعي أن التوقع من خلال القوانين الإحصائية ممكنٌ لا يستطيع التمسك بأمرين نقيضين. فمن ناحية، لو أن التوقع من خلال القوانين الإحصائية ممكنٌ فمن ثَمَّ فإن تكرار الشر الطبيعي لا يمكن أن يكون عاليًا. لكن منكر اللاهوت المجادل ضد وجود الله على أساس [الاستدلال بوجود] الشر الطبيعي يجادل بأن التكرار كبير. من ناحية أخرى، لو جادل منكر اللاهوت بأن تكرار الشر الطبيعي ليس عاليًا فبالتالي رغم أن التوقع من خلال القوانين الإحصائية سيكون ممكنًا، فإن الجدلية ضد وجود الله على أساس التكرار المرتفع للشر الطبيعي ستتهار.

إن ادعاء ريبينشباتش أن القوانين الإحصائية تقوم على فرضية القوانين العامة الكونية غامضٌ من جهة أنه يمكن أن يكون إما أطروحة معرفية أو وجودية. فيمكن أن يكون يدّعي أن معرفة القوانين الإحصائية تقوم على معرفة القوانين الطبيعية الكونية أو يدّعي أنه كان سيكون مستحيلًا أن توجد القوانين الإحصائية بدون

القوانين الطبيعية الكونية العامة. إن الأطروحة المعرفية ستكون مخطئة بالتأكيد، فلقرون قبل نشوء العلم الحديث استعمل البشرُ الانتظامات الإحصائية الغير مفصلة لتوقع المستقبل. وحتى اليوم يتوقع معظم الناس المستقبل على أساس معرفتهم بالعلاقات المتبادلة الإحصائية بدون أي معرفة بالقوانين الكونية.

وإن كانت أطروحة ريببشناتش وجودية فهي غير مدعومة جيداً أيضاً. فالحقيقة أنه في عالمنا يفترض [مطبقو منهج] البحث العلمي أن القوانين الإحصائية _عموماً_ تقوم على قوانين كونية. كمثالٍ، فإن القانون الإحصائي الغير مفصل القائل بأن معظم الناس الذين يسقطون من أعلى بناية ذات ثلاثة أدوار إما يموتون أو يصابون على نحو سيء جداً يُفترض أنه قانون صحيح بسبب وجود قانون كوني عام، والذي هو دقيق المحتوى رغم كونه قد يكون غير معروفٍ بعد، والذي ينص على أن كل الناس في الواقع الذين يسقطون من أعلى عمارة ذات ثلاثة طوابق في ظل ظرف معين ظ إما يموتون أو يصابون على نحو سيء جداً. بادئين من هذا الافتراض، يحاول [منفذو] البحث العلمي تحديد الطرف ظ [شدة الجاذبية ومدى الارتفاع في حالتنا]. إنهم يحاولون استعمال الإمكانية الغالبة وتحويل القانون الإحصائي إلى قانون عالمي عام. لكن يمكن فهم الافتراض على أنه حالة خاصة لتحديد قاعدة منهجية سارية، حيث أن العلماء ينبغي ألا يكتفوا ويقنعوا بالقوانين الإحصائية بل ينبغي أن يسعوا لاستبدالها بالقوانين الكونية العامة. إن هذه القاعدة _مع كونها معللةً لفائدتها في تطوير البحث العلمي وفي تحقيق اكتشافات علمية هامة_ ليست حقيقة وجودية. فبافتراض عالم قائم على القوانين الإحصائية بالكامل يمكن _كمثال_ أن تكون قاعدة مختلفة أخرى أكثر فائدةً في تطوير البحث العلمي.

وحتى في عالمنا، فإن الاعتبار التجريبية والنظرية قد حثت العلماء على العمل على أساس الافتراض بأنه في بعض مجالات البحث العلمي لا تنطبق سوى القوانين الإحصائية. وهكذا فإن علم الفيزياء الحديث يفترض أن القوانين الإحصائية فقط تنطبق على المستوى تحت الذري [مستوى الجسيمات المكونة للذرة]. وكما وضّح

ريببتشباتش، فرغم أنه قد يصحُّ أن تلك القوانين الإحصائية تتطبق على نحو كوني ضمن مدى مجموعة من التقييدات، فإن هذا لا ينبغي أن يشوش حقيقة أنه في ضوء النظرية الفيزيائية المعاصرة فإن بعض القوانين الجذرية الأساسية إحصائية. أي أنها غير قابلة للاستبدال من حيث المبدأ بالقوانين الكونية العامة التي تنتج عن استعمال الإمكانية في القوانين الإحصائية. لا يقدم ريببتشباتش سبباً البتة لافتراض بأنه ليس هناك عالم محتمل تكون فيه كل القوانين الأساسية إحصائية بما في ذلك حتى القوانين العاملة على المستوى الكبير_ والذي فيه كانت ستستطيع الكائنات الذكية العاقلة العائشة فيه أن تستعمل هذه القوانين كأساس للتوقع العقلاني.

هل منكر اللاهوت غير مستق في جداله بأن القوانين الإحصائية الأساسية كانت يمكن أن تُستعمل للتوقع العقلاني وأن الله [المزعوم] كان سيتدخل لإزالة الشر الطبيعي المنتشر في العالم؟ هل كان يمكن أن توجد قوانين إحصائية تنص على علاقات متبادلة قوية بدون وجود شر طبيعي؟ لنذكر أن هذا كان يُمكن، فمن الضروري أن نحدد اختلافات معينة لم يقدّم بها ريببتشباتش. أولاً، إنه لضروري أن نميّز بين تكرارات حدوث سمة ما في الفئات المرجعية المختلفة. فباستعمال مثال ريببتشباتش عن الانهيار الثلجي، فإن تكرار الانهيارات الثلجية المنحرفة لتجنب المتسلقين مقارنةً بعدد الانهيارات الثلجية الكلي قد يكون قليلاً جداً حتى في العالم القائم على القوانين الإحصائية محل النقاش. في عالم يتدخل فيه الله لمنع الشر الطبيعي، لن يكون هناك متسلقون في طريق معظم الانهيارات الثلجية، كما هو الحال في عالمنا، لكن يمكن أن يكون تكرار تلك الانحرافات عن المتسلقين بالنسبة لفئة الانهيارات الثلجية التي يكون فيها متسلق في مسارها عالياً جداً. كان ليستطيع شخص متعقل في هذا العالم القائم على القوانين الإحصائية أن يستعمل القوانين الإحصائية الغير تفصيلية القائلة بأن كل الانهيارات الثلجية تقريباً تذهب مباشرة إلى أسفل الجبال للقيام بتوقعات. إن حقيقة أن يكون الله يتدخل لإنقاذ المتسلقين في كل حادثة يكون فيها متسلق في طريق انهيار ثلجي لم تكن ستؤثر على العلاقة التبادلية القوية للقوانين الإحصائية.

علاوة على ذلك، فلنفترض أن في عالمٍ كذلك _على خلاف عالمنا_ سيكون عدد المتسلقين الذين يموتون بدون هذا التدخل [الإلهي] كبيراً جداً بالنسبة لفئةٍ مرجعيةٍ مناسبةٍ ما. يمكن أن يتخيل المرء عالماً ثلجياً ذا طبيعة جبلية والذي ستكون فيه الانهيارات الثلجية _بدون تدخل الله_ السبب الوحيد الغالب للموت بحادثٍ، إلا أنها سيندر أن تؤدي إلى الموت. في عالمٍ مماثلٍ لكن فيه تدخلٌ لله، رغم أن السبب الرئيسي للموت بحادثٍ كان سيُزال، فإن الكائنات العاقلة فيه كانوا سيعرفون على أساس القوانين الإحصائية ما سوف يحدث في الغالبية العظمى من الانهيارات الثلجية.

يلزم كذلك القيام بالتمييز بين القوانين الإحصائية الرئيسية والمستمدّة. تمعن في القانون الإحصائي العام الغير مفصّل القائل بأن معظم الناس الذي يقعون من أعلى عمارة ذات ثلاثة أدوار إما يموتون أو يُصابون بشدة. كما يبدو فإن هذا القانون مستمدّ من قانون فيزيائيٍّ أكثر أساسيةً والذي لا يشير إلى الناس ولا حتى الكائنات المتعضية الحية. هذا القانون _الذي قد لا يكون محتواه واضحاً [في بعض العصور السابقة]_ سينص على أن كل الأشياء تقريباً التي هي ذات بنية معيّنة والتي تسقط من ارتفاع معين في الواقع تتحطّم [تتضرّر] بطرق معينة. وهذا هو ما سندعوه بالقانون الأكثر أساسية. وبعد، ففي عالمٍ يتدخل فيه الله لمنع الشر الطبيعي كان المرء سيمكنه توقع أن القانون الأقل أساسيةً الأول لم يكن سينطبق. لكنّ هذا لا يعني أن القانون الإحصائي الأكثر أساسيةً لم يكن سينطبق. فمقارنةً بعدد الأجسام الساقطة ذوات البنية المعيّنة التي كانت سوف تتضرر في سقوط من ارتفاع معيّن، كان عدد أجساد البشر الساقطين _أو في الحقيقة عدد أجساد الكائنات العاقلين التي كانت سوف تتضرر_ سيكون غير كبير. بالتالي كان الفاعلون العاقلون سيستطيعون رغم ذلك استعمال القانون الأكثر أساسيةً لتوقع المستقبل. رغم هذا، فإن عدد الناس الذين يموتون بسبب السقوط من نوافذ أو شرفات الأدوار العالية كان يمكن أن يكون كبيراً بالنسبة لفئةٍ مرجعيةٍ ما. كمثالٍ، كان يمكن أن يكون السقوط من الأدوار العالية

سبباً رئيسياً لموت الأطفال بحادثٍ. حالما يقام بالتفرقة المناسبة، فسيبدو أن ادعاء منكري اللاهوت أن الله [المزعوم] كان يستطيع إزالة شرّاً طبيعياً كبيراً وأن يحصل [في نفس الوقت] على عالمٍ يستطيع الفاعلون العاقلون فيه توقع المستقبل من خلال القوانين الإحصائية ليس ادعاءً غيرَ مُتَّسِقٍ أو غيرَ عقلانيّ.

بالإضافة إلى ذلك، ففي عالم يتدخل فيه الله لمنع الشر الطبيعي، لم يكن سيمكن للفاعلين العاقلين أن يتوقعوا من خلال القانون الأكثر أساسية [قانون الجاذبية المنطبق على كل الأجرام الساقطة عموماً وتحطم بعضها حسب بنيواتها عند سقوطه من مسافات معيّنة] أن إنساناً يقع من عمارة ذات ثلاث طوابق سوف يموت أو يُصاب على الأرجح. هذا لا يعني أنهم لم يكونوا سيستطيعون أن يتوقعوا على نحو عقلاني ما سوف يحدث في حالة حدوث سقوط كهذا. وكما قد رأينا من قبل، كان يمكن أن يصير الفاعلون العاقلون عارفينٍ من خلال الاستقراء بالملاحظة أو عن طريق وحي أو كشف خصوصيٍ متى وبأي طريقة سيتدخل الله. بأيّ من هاتين الطريقتين، كان سيصير الفاعلون العاقلون عارفين بأن الإنسان الذي سيسقط من بناية ذات ثلاثة طوابق لن يتضرروا بشدة [في ذلك العالم المحتمل الافتراضي]. كانت هذه المعرفة بالإضافة إلى القانون الأكثر عموميةً [الخاص بالجاذبية وسقوط الأجرام من علٍ] ستُمكنُ الفاعلين العاقلين من توقع المستقبل بدقةٍ كانت لن تكون مختلفة على نحو كبير عما هو ممكنٌ حالياً [في عالمنا].

نخلُصُ إلى أن وجود عالمٍ قائم على القوانين الإحصائية ليس فقط محتملاً [منطقيّاً] بل وهو متوافقٌ مع إمكانية التوقع البشري العقلاني [للمستقبل] وإزالة الشر الطبيعي أو على الأقل تقليله على نحوٍ هائلٍ.

بعد رفض ريبتيشناتش لخيار أن الله كان يستطيع أن يمنع الشر الطبيعي بخلق عالم قائم على المعجزات، التفت إلى خيار خلق الله لعالم تحكمه القوانين الطبيعية. فجادل بأنه في عالم كهذا فإن احتمالية الشر الطبيعي تكون حتميةً لأجل الخير الأكبر

الأعمّ، وهو عالم يستطيع فيه الفاعلون العاقلون القيام بقرارات أخلاقية. لقد رأينا من قبل أن رفض رييتشنباتش لخيار خلق الله لعالم قائم على المعجزات غير مُبرّر؛ فعالمٌ ما يقوم على المعجزات سيتوافق مع [إمكانية] التوقعات العقلانية والخيارات الأخلاقية. هذا هو كل ما يُحتاج للبرهنة عليه لكي ندحض نظرية تبرير رييتشنباتش الخاصة بالعدالة الإلهية، لكن يمكن البرهنة على أكثر من ذلك.

جادل رييتشنباتش بتفصيل كثير بأن نظرية تبرير العدالة الإلهية التي تحاول تبرير كل الشرور الطبيعية بالجدال بأنها حتمية للخير الأعم الأكبر غير كافية [ولا ملائمة]. لقد خُلصَ إلى أنه رغم أن هذه النظرية في تبرير العدالة الإلهية مع وجود الشر تعمل حساب بعض أنواع الشر الطبيعي، فإنها تعجز عن عمل حساب لـ "الأمراض أو الكوارث أو الحالات الموهنة التي تُسبب الألم" ٣٢. باستعماله لمثال رو Rowe عن الشادن [أو الخشف أي صغير الطي] الذي يعاني في حريق غابة ٣٣، جادل [رييتشنباتش] بأن معاناة الشادن بلا مبرر، أي أنها ليست حتمية منطقياً ولا سببياً لأجل الخير الأكبر [=الصالح الأعم]. رغم ذلك، جادل رييتشنباتش بأنه "قد تكون معاناة الشادن بلا غرض أو بلا مبرر، لكن إمكانيتها ظرف [=شرط] حتمي لكي يوجد ذلك الخير الأكبر" ٣٤. بالتالي فقد جادل بأن:

(١) ليس ما عليه الأمر أن الشر الطبيعي الموجود حتمي لأجل الخير الأكبر.

رغم ذلك، فقد جادل بأن:

(٢) إمكانية وجود الشرور الطبيعية الموجودة حتمية لأجل الخير الأكبر.

لا يبدو أن هذه الجدلية ترد على السؤال "لماذا يوجد شر طبيعي فعلي في هذا العالم. إن تفسير سبب كون الشر الطبيعي الموجود ممكناً بالنظر إلى غرض الله [المزعوم] لا يفسر سبب وجود الشر الطبيعي، بالنظر إلى هذا الغرض. قد يُسلم

منكر اللاهوت بأن احتمالية الشر الطبيعي الموجود متوافقة مع [وجود] إله كلي الخيرية والقدرة. فباعتبار كل شيء، قد يكون هناك عالم محتمل [منطقيًا] لكي يحقق الله فيه الخير الأكبر [أو الصالح الأعم] فإنه سيخلق نفس الشر الطبيعي الذي يوجد في هذا العالم. لكن بما أن المقدمة (١) صحيحة، فإنه يجب أن يكون هناك عالم ممكن [منطقيًا] يستطيع الله فيه التسبب في تحقيق أغراضه بدون شر طبيعي. ولو كان الأمر كذلك، فبالتالي فإن السؤال الحاسم هو لماذا خلق الله عالمًا به هذا الشر، بما أن هناك عالمًا ممكنًا آخر كان سيحقق الله فيه الخير الأكبر بدون وجود شر طبيعي. باختصار، فإن المقدمتين (١) و (٢) ليستا متوافقتين فحسب مع التالي بل تبدوان تتضمانه:

(٣) يمكن أن يوجد الخير الأكبر [الصالح الأعم] بدون أن توجد شرور طبيعية.

لو أن المقدمة (٣) صحيحة، فمن ثمَّ لماذا لم يخلق الله هذه الاحتمالية ويجعلها واقعًا؟ وفقًا لرييتشباتش، فإن الله كلي القدرة بمعنى أنه يستطيع التسبب في أي حالة طارئة لا يستلزم وصفها تناقضًا ولا تستبعد ولا تستلزم استبعاد الله أو أي فاعل كلي القدرة من بين من قد يتسببون في هذه الحالة ٣٥. بالنظر إلى هذا التعريف لكلية القدرة، فإنه يصعب فهم لماذا لم يستطع الله أن يخلق عالمًا يُحقَّق فيه غرضه ولا يوجد فيه شر طبيعي. فبإقرار رييتشباتش نفسه، فإن عالمًا كهذا يبدو أنه يوجد [أو ممكن منطقيًا] بما أنه يسلم بالمقدمة (١)، ويبدو أن المقدمة (١) تقتض وجود عالم مثل ذلك. ووفقًا لافتراض رييتشباتش المُسبق ٣٦، فبما أن الله كان يستطيع أن يخلق عالمًا يُحقَّق فيه الخير الأكبر والذي لا يوجد فيه شر طبيعي، فإنه يمكن أن يُعتبر مسؤولًا عن عدم خلق عالم مثل ذلك.

في أحد المواضع قال رييتشباتش أن "ما ينبغي على منكر اللاهوت البرهنة عليه هو أن إمكانية المعاناة عديمة الجدوى ليست ضرورية لكي يوجد خير أكبر، وهو مسعى صعب في الواقع" ٣٧. قد تكون البرهنة على هذا بالفعل مسعى عسيرًا، لكن

منكر اللاهوت لا يحتاج إلى البرهنة على هذا لكي يفنّد جدلية ريبتيشنباتش. بل يحتاج منكر اللاهوت أولاً أن يحقق الخير الأكبر وانعدام المعاناة العديمة الجدوى يمكن تواجدهما معاً، أي أن هناك عالماً محتملاً [منطقيًا] يوجد كلاهما فيه. رغم ذلك، فيبدو أن هذا سلّم به ريبتيشنباتش فعلاً عندما اعتقد بأن المعاناة العديمة الجدوى ليست حتمية منطقيًا لأجل الخير الأكبر، أي: عندما سلّم بالمقدمة (١). إن كانت المعاناة عديمة المغزى غير حتمية منطقيًا لتحقيق الخير الأكبر، فبالتالي يجب أن يكون هناك على الأقل عالم واحد محتمل [منطقيًا] يُحقّق فيه الخير الأكبر ولا يوجد فيه معاناة عديمة المغزى والجدوى. يجب أن يوضّح منكر اللاهوت إذن أنه لم يُقدّم سببٌ أخلاقي كافٍ لعدم خلق هذا العالم المحتمل منطقيًا. إن المسعى الصعب هو في الحقيقة مسعى ريبتيشنباتش. فهو مُلزم بتفسير كيف يمكنه أن يقر بأن الشر الطبيعي ليس حتميًا ضروريًا للخير الأكبر ومع ذلك ينكر بوضوح إمكانية أن يوجد الخير الأكبر [=الصالح الأعم] بدون شر طبيعي. فإن لا ينكر هذه الإمكانية [=الاحتمالية] فإنه سيواجه مسعى آخر صعباً؛ ألا وهو تقديم سبب كافٍ أخلاقياً لعدم خلق الله لهذا الاحتمالية. وهذا ما لم يقم به.

أُخْلِص إلى أن لجوء ريبتيشنباتش إلى عمل القوانين الطبيعية قد فشل في تقديم نظرية تبرير للعدالة الإلهية كافية، وبالتالي فهو لم يقدم سبباً كافياً أخلاقياً للشر الطبيعي. رغم ذلك، فحتى لو كنتُ مخطئاً في هذه المسألة المحددة، فإن الجدليات التي أنشأتها قبل ذلك لنقد رفضه لاحتمالية خيار عالم يقوم على المعجزات تبرهن أن مشكلة الشر_رغم محاولات ريبتيشنباتش_تظل غير محلولة [غير مبرّرة]. إذ أن الله _كما قد برهنْتُ_ كان لديه خيارات بديلة أخرى غير خلق عالم يعمل بالقوانين. الطبيعية وليس به معجزات. كان يستطيع خلق عالم به معجزات والذي يُحقّق فيه الخير الأكبر ولا يوجد فيه شر طبيعي. لم يقدم ريبتيشنباتش سبباً كافياً أخلاقياً لخلق الله عالماً يعمل بالقوانين الطبيعية بدلاً من عالمٍ يعمل بهذه الطرق الأخرى.

خلاصة

ليست أي من الثلاث محاولات لحل [أي: تبرير] مشكلة الشر الطبيعي المناقشة هنا ناجحة. وبما أنها من ضمن أكثر نظريات تبرير العدالة الإلهية مع وجود الشر الطبيعي استشهاداً بها على نحو واسع واحتراماً في اللاهوت الفلسفي المعاصر، فإن فشلها يقدم دليلاً على أنه لا يمكن العثور على حلول أكثر كفاءة في اللاهوت الفلسفي المعاصر. علاوة على ذلك، بما أن هذه المحاولات من ضمن أعقد ما قُدم على الإطلاق، وبما أنها صيغت بوعي كامل بإخفاقات نظريات تبرير العدالة الإلهية الخاصة بالماضي، فإن فشلها يقدم بعض الأسباب للافتراض بأنه لم تُقدّم حلول أفضل قط. هذه الخلاصة [=الاستنتاج] ستؤكد في الفصلين التاليين، عندما يُبرهن على أن المحاولات الأخرى لحل [=تبرير] مشكلة الشر الطبيعي غير كافية. فكما جادلت في الفصل الرابع العشر، فإن الفشل المستمر لنظريات تبرير العدالة الإلهية يقدم دليلاً استقرائياً على أنه لا تبرير للشر ممكن. بالتالي فإن فشل نظريات تبرير العدالة الإلهية المناقشة في هذا الفصل، بالإضافة إلى فشل نظريات تبرير العدالة الإلهية الأخرى، يقدم دليلاً استقرائياً على أن لا نظرية كفوة لتبرير للعدالة الإلهية مع وجود الشر الطبيعي ممكنة.

الفصل السابع عشر

لاهوت صنع الروح [أو الترقى بالنفس]

يتلو دفاع الإرادة الحرة في مواجهة الجدلية من وجود الشر أهمية دفاع الترقى بالنفس. يمكن صياغة الفكرة الرئيسية لهذا الدفاع ببساطة: في خلق الله العالم فإنه لم يخلق فردوس متع بل مكانا لترقية النفوس (الأرواح). يختار الفاعلون العاقلون تطوير صفات أخلاقية معينة ذات قيمة خاصة بالشخصية وأن يعرفوا ويحبوا الله. وللقيام بهذا فإنهم يجب أن يكونوا أحراراً في القيام بأخطاء وبالتالي التسبب بالشر. هذه الحرية تُعلّل الشر الأخلاقي في العالم. علاوة على ذلك، فلتطوير السمة [أو الشخصية] الأخلاقية والروحية يجب أن يوجد كفاح وعراقل ينبغي التغلب عليها. ففي عالم بدون معاناة وكوارث طبيعية وأمراض وما شابه كانت لن توجد عوائق وعقبات وكفاح، وبالتالي لم تكن ستوجد ترقية للنفس. بالتالي فإن هذا التفسير يفسّر أيضاً الشر الطبيعي. وبما أن ترقية النفوس ذات قيمة لا نظير لها، فإنها تُرجّح على أي شرر أخلاقي [بشري] أو طبيعي ينتج عنها أو يكون وسيلة ضرورية لها. وهكذا يدّعي دفاع ترقية النفس تعليل كل من الشر الأخلاقي والطبيعي ويستفيد في دعواه من رؤى وجدليات من كل من دفاع الإرادة الحرة وبعض دفاعات تبرير وجد الشر الطبيعي التي ناقشتها من قبل.

في هذا الفصل سأقيّم دفاع ترقية النفس. وهو دفاع ذو تاريخ يعود في الماضي على الأقل إلى إيريناؤس Irenaeus [من آباء الكنيسة المسيحية الكتبة الفلاسفة] (١٣٠م - ٢٠٢م)، وتبناها في العصور الحديثة F. W. Schleiermacher شلايهرمكر^١. في الفكر المعاصر فإن أشمل بيان له قدّمه John Hick جون هك^٢. وبما أن دفاع ترقية النفس الخاص بجون هك يُعتبر عموماً أفضل نسخة متاحة

فسأركَز عليها هنا، إذ أنها لو فشلت فالأرجح أن كل دفاعات ترقية النفس [الروح] سوف تفشل.

بعض المشاكل العامة مع دفاع صنع أو ترقية الروح

قبل مناقشة نسخة جون هك الخصوصية من دفاع ترقية النفس فإنه لمفيد أن أسلط الضوء على بعض المشاكل العامة في دفاع ترقية النفس من خلال التقييم النقدي لمقدمة منطقية رئيسية لجدلية أنشأت وفصلت في الفصل الخامس عشر، وهي:

(١) رغم أن بعض الشرور ذوات الترتيب الأول تبررها الخيرات ذوات الترتيب الثاني، فإن شرورًا ذوات ترتيب أول أخرى وكل الشرور ذوات الترتيب الثاني لا تبررها الخيرات ذوات الترتيب الثاني.

(٢) لكن خيرًا [منفعة] ذا ترتيب ثالث، وهو تحديدًا الإرادة الحرة، يبرر الشرور ذوات الترتيب الأول التي لا تفسرها الخيرات ذوات الترتيب الثاني وتبرر كل الشرور ذوات الترتيب الثاني.

(٣) بالتالي، فإن كل الشرور التي لا تبررها الخيرات [المنافع] ذوات الترتيب الثاني، يبررها خير [أو منفعة] ذو ترتيب ثالث.

أمعن التفكير في المقدمة المنطقية (١). لقد قام مناصرو دفاع ترقية الروح باستعمال الافتراض بأن شرًا ذا ترتيب أول كالألم تفسره خيرات [=منافع] ذوات ترتيب ثانٍ كالعطف والشجاعة. فقد جادلوا بأنه لتطویر سمات ذوات قيمة للشخصية (خيرات ذوات ترتيب ثانٍ)، فإن من الضروري التغلب على [أو الصبر على] المعاناة والكوارث الطبيعية والأمراض وما شابه (شرور ذوات ترتيب أول). وبالتالي فلامتلاك العطف والإحسان والشفقة يجب أن يكون هناك ألم ومعاناة، والتي يمكن

تقديم العطف والشفقة بسببها. ولا متلاك الكرم يجب أن يكون هناك افتقاد للخيرات المادية وعَوَزُ [=احتياج]. ففي عالم ذي وفرة تامة لم يكن سيمكن وجود كرم. وللقيام بأفعال بطولية يجب أن يكون هناك خطر يواجهه الناس.

إنه لهامُّ التشديدُ على أن مناصري هذا النمط من الجدال يجب أن يجادلوا بأن توقفَ [=اعتماد] خيراتٍ معيّنة ذواتٍ ترتيبٍ ثانٍ على شرورٍ ذواتٍ ترتيبٍ أولٍ ليس مجرد حالة طارئة محتملة أو إمبيريقية [قائمة على التجربة والملاحظة]، بل يجب أن يكون حتميًا. فلو كانت الاعتمادية مجرد حالة طارئة محتملة، فبالتالي لكان الله _ككائنٍ كليّ القدرة_ سيستطيع تنظيم الأشياء والأمر بحيث يمكن أن يصير الناس عطوفين رحيمين بدون وجود شرورٍ ذواتٍ ترتيبٍ أولٍ. فبالتأكيد كان إلهٌ خَيْرٌ بالكامل سيريد تنظيم الأشياء والأمر بحيث يكون هناك كمٌ شرٍّ إجماليٍّ أقلُّ. رغم ذلك، فلو كانت الاعتمادية مترتبةً منطقيًا، فبالتالي لم يكن سيستطيع إلهٌ كليّ القدرة أن يخلق عالمًا يكون فيه [بعض] الناس عطوفين وكرامًا أسخياء وشجعانًا مع عدم وجود أمراض مميتة وكوارث طبيعية كبيرة وفيضانات وأعصاب وزلازل وبراكين ومجاعات وما شابه. للتعبير عن المسألة بطريقة مختلفة، فإنه يبدو أن المدافعين عن المقدمة (١) يُسلمون بالفرضية التالية:

(أ) لا يوجد عالمٌ محتملٌ [منطقيًا] تمتلك فيه مخلوقاتُ الله خيراتٍ ذواتٍ ترتيبٍ ثانٍ مع عدم وجود شرورٍ ذواتٍ ترتيبٍ أولٍ به كالأضرار المميتة والكوارث الطبيعية والفيضانات والأعاصير والمجاعات وما شابه.

لكن هل الفرضية (أ) صحيحة؟ بالتأكيد لا. يمكن أن توجد أفعالٌ للعطف والسخاء والشفقة والإحسان والشجاعة بدون وجود شرورٍ ذواتٍ ترتيبٍ أولٍ من الأنواع التي نجدها في عالمنا. بالتأكيد يمكن أن يتجلّى العطف والسخاء والشفقة والشجاعة استجابةً لمواقفٍ أخرى. كمثال، يمكن أن تظهر الشجاعة والإقدام البدنيين في الرياضات. والشجاعة الأخلاقية الأدبية والفكرية يمكن أن تظهر في البحث العلمي.

والكرم يمكن أن يظهر في مواقف الوفرة الاقتصادية؛ فكمثال يمكن أن يكون المعلمون كرماء في أوقاتهم، والأمهات في رعايتهن، وما شابه. يمكن أن يكون الناس عطوفين عندما لا توجد أمراض ولا مجاعة ولا ألم جسدي كبير، فيمكن أن يكون الوالدان متعاطفين مع اهتمامات وشؤون أطفالهما، ويمكن أن يكون الناس متعاطفين مع مشاكل أصدقائهم. يمكن أن يظهر العطف والحب في اعتناء الأم برضيعها بدون أن يكون الرضيع مُصابًا بمرض أو مشوّهاً. إن فكرة أن العالم يجب أن يمتلئ بالبؤس والآلام لكي تظهر به النزعات [=الطباع] التي تصنع الخيرات ذوات الترتيب الثاني تقوم على رأي محدود للغاية عن الكيفية وماهية المناحي التي يمكن تظهر بها هذه النزعات.

قد يجادل مناصرو الجدلية كالتالي: إنه يمكن أن يظهر العطف والكرم والشجاعة وما شابه بدون وجود ألم ومعاناة كبيرين، لكن الأفعال الأعظم للعطف والكرم والشجاعة يمكن أن تحدث فقط فيما يتصل بالألم والمعاناة الكبيرين. بالتالي فلكي تُظهر النزعات [=الطباع] التي تصنع الخيرات ذوات الترتيب الثاني في أقصى أشكالها، فإن [وجود] المعاناة الكبيرة ضروري. لكن هذا لا يبدو صحيحًا. فإن عطف وحب الأم اتجاه رضيعها لا يكون أقل بالضرورة لأن الطفل ليس مريضًا أو مشوّهاً أو لا يمر بمعاناة كبيرة. وإن عودة شخصية رياضية مسنة إلى اللعب لا تحتاج إلى شجاعة أقل من قتال جندي في أتون المعركة.

لكن فلنفترض ما لا يبدو صحيحًا، وهو أن وجود المعاناة والمآسي الكبيرة هو فقط ما يتسبب في أقصى تجليات النزعات التي تصنع القيم [=الخيرات] ذوات الترتيب الثاني. لا يوجد شيء حتمي منطقيًا في ذلك. كان الله [المزعوم] يستطيع أن يصنع الأشياء والأمور على نحو مختلف. فكان يستطيع صنع قوانين النفسية البشرية بحيث يمكن أن تتسبب أحداث أخرى غير الحرب والأمراض والمجاعات وما شابه في التجليات القصوى للخيرات ذوات الترتيب الثاني.

علاوة على ذلك، فحتى لو كان حتمياً منطقياً أن الشفقة والعطف والشجاعة وما شاكلَ في أشكالها الأسمى لا يمكن أن تُكتسبَ إلا استجابةً للمعاناة القصوى الظاهرة، فيظل لا ينتج عن هذا رغم ذلك أنه يجب أن توجد معاناةٌ كبيرة. بل سيُحتاجُ فقط إلى مظهر تلك المعاناة [الظاهري الخارجي]. هَبْ أُنِي نَوَمْتُ زِيدًا مغناطيسيًا وجعلتهُ يعتقد أُنِي أمرٌ بمعاناة وعناءٍ كبيرين. من ثَمَّ فإن زِيدًا _ في حالة تنويمه المغناطيسي _ سيمكن أن يكون عطوفًا وشفوقًا للغاية رغم أُنِي في الحقيقة لا أعاني على الإطلاق. يمكن أن يتخيل المرءُ عالمًا خاليًا من الأمراض والمعاناة الجسدية والذي يُعطى فيه الناسُ عقاقيرَ من خلال طقوس ممارسة بانتظامٍ والتي تحثُّهم على الاعتقاد بأن أصدقاءهم يُعانون. وبسبب تعليمهم [التربوي السلوكي أو الديني] سيقوم الناس في هذا العالم بأفعال عظيمة للعطف والإحسان والشجاعة خلال تلك الطقوس. قد يُجادل بأنَّ شرًّا واحدًا كبيرًا على الأقل سيُتسبَّب فيه في ذلك العالم؛ ألا وهو الخداع. لكن الخداع من خلال التنويم المغناطيسي يكون قصيرَ الزمن وسيكون منظَّمًا بصرامة بحيث يكون بالتطوع. فسيعرف الناس الآخذون للعقاقير في الطقسِ نتيجتها. بالتالي فسوف يبدو الخداعُ المتضمَّنُ في الطقسِ شرًّا صغيرًا بالفعل مقارنةً بالمعاناة والآلام الموجودة في عالمنا.

يجب أن أوكدَّ أنه على وجه الدقة فإن هذه الجدلية الأخيرة ليست ضرورية. لا ينبغي أن يُعتقد أن جدليتنا تعتمد عليها على نحو حاسم. بالنظر إلى القوانين الحالية للنفسية البشرية، فإن الاستعانة بالخداع سيكون ضروريًا فقط لو أن تلك القوانين لا تسمح بالتجلي الأكمل للخيرات ذوات الترتيب الثاني. لكن لا يوجد سبب للاعتقاد بأن تلك القوانين الخاصة بالنفسية البشرية مقيّدة على هذا النحو، أو لو كانت كذلك أنها لا يمكن تغييرها.

توجد مسألة أخرى بعدُ. لقد افترضتُ حتى الآن أن فضائل العطف والشفقة والإحسان والبسالة يجب أن تُظَهَرَ. كمثال، لقد افترضتُ أنه لكي يكون المرءُ عطوفًا فإنه يجب أن يتصرف بعطفٍ. رغم ذلك، فإنه لمعقول ظاهريًا أن نحلَّ فضائل العطف والشفقة

والإحسان والشجاعة على أنها نزعات أو ميول [أي: استعدادات، قابليات] تأتي استجابةً لمواقف مُعيَّنة بطرق مُعيَّنة. فرغم أن الناس الممتلكين لهذه النزعات في عالمنا عادةً ما يُظهرونها، فإنه يمكن منطقيًا أن يمتلك هذه النزعات أحدٌ بدون أن تُظهِرَ أبدًا. بالتالي فإنه يمكن منطقيًا أن يمتلك أحدٌ نزعة القيام بأفعال إحسانٍ وعطفٍ بدون أن يفعل فعل عطفٍ قط. وبما أن هذا صحيح منطبقٌ كذلك على الفضائل المسماة بذوات الترتيب الثاني الأخرى، فإنه يبدو ممكنًا منطقيًا أن يكون الناس [أو بعضهم] عطوفين وما شابه، بدون أن توجد آلام ومعاناة في العالم.

هذا لا ينهي المشكلة. فقد يجادل مدافع عن المقدمة (١) بأن الفضائل الأخلاقية كالعطف والشفقة والإحسان قيِّمةٌ فقط لأنها تُكتسبُ من خلال التعليم والتدريب الأخلاقي، وأن الطريقة الوحيدة لاكتسابها على هذا النحو هي بإظهارها استجابةً لوجود الألم والمعاناة. رغم ذلك، فيمكن أن يُجادَلَ أن في ذلك العالم المحتمل منطقيًا الذي أتخيله كان سينبغي أن تكون الفضائل غريزية. هذا كان سيعني أن الله كان يستطيع خلق بشر بها. لكن في تلك الحالة كانت ستفقد قيمتها.

رغم ذلك، فإن هذا خطأ. بالتأكيد، لو أن الله كان كلي القدرة لكان استطاع أن يخلق بشرًا ذوي مقدرة على اكتساب الفضائل الأخلاقية بالكثير من الطرق. إحدى الطرق لاكتساب البشر صفاتٍ كالعطف والشفقة كانت ستكون من خلال قراءة الأدب الخيالي. يستطيع المرء أن يتخيل عالمًا ممكنًا منطقيًا لا يوجد فيه ألم أو معاناة حقيقيان بل تقليدٌ خاصٌ بالأدب الخيالي عن الألم والمعاناة، والذي يتعلم الناس من خلاله أن يكونوا عطوفين وشفوقين. يجب أن يفترض المرء بالتأكيد أن البشر في ذلك العالم يمتلكون قدرة متطورة جيدًا للشفقة والتعاطف؛ أي أنهم يستطيعون القيام بالتقمص العاطفي مع الشخصيات المصوّرة في ذلك الأدب. رغم أن الناس في ذلك العالم لم يكونوا سيمتلكون خبرة حقيقية عما تشعر به الشخصيات في الكتابة الأدبية، فإنهم كانوا سيستطيعون تصور ذلك. يجب أن يفترض المرء أيضًا أن بعض الناس في ذلك العالم يمتلكون قدرات متطورة جيدًا للتخيل المبدع لكي يستطيعوا كتابة ذلك

الأدب. ويجب أن يفترض المرء أيضًا أن الناس في ذلك العالم يريدون أن يعلموا صغارهم تلك الفضائل الأخلاقية كالعطف وما شابه. وبالنظر إلى القوانين العاملة في ذلك العالم، فإنه لا يوجد سبب للافتراض بأن عطف الناس في ذلك العالم المحتمل مختلف عن أو أقل تطورًا هناك عما هو في عالمنا.

قد يُجادل بأنه رغم أن النزعات التي تكوّن الخيرات ذوات الترتيب الثاني يمكن أن توجد بدون وجود الشرور ذوات الترتيب الأول، فإنها لا يمكن أن تُظهر بدون هذه الشرور. وبالتالي فرغم أن المرء يمكن أن يكون شخصًا عطوفًا بدون أن يوجد ألم ومعاناة ليكون عطوفًا اتجاهها، فإن المرء لا يمكنه إظهار هذه العاطفة إلا في مواجهة وجود الألم والمعاناة. علاوة على ذلك، فقد يُجادل بأن تجلّي النزعات التي تصنع الخيرات ذوات الترتيب الثاني وتجسدها كواقع أكثر قيمة لها من عدم تجليها كواقع؛ أي أن _كمثال_ امتلاك نزعة للشفقة مع عدم نيل فرصة ليكون الشخص كذلك كان سيكون شبيهًا بامتلاك نزعة واستعداد فني بدون نيل فرصة لممارسة تلك الموهبة. فكان سيظل شخص الفنان غير متحقّق، وكذلك كان سيظل شخص الشفوق المُحسن غير متحقّق.

يقينًا كانت يمكن أن تُظهر بعض النزعات التي تصنع الخيرات ذوات الترتيب الثاني حتى لو تكن توجد شرور ذوات ترتيبٍ أول. كمثال، يمكن منطقيًا أن يشعر المرء بالشفقة اتجاه الشخصيات المعانية في الأدب حتى لو لم تكن توجد معاناة في العالم الحقيقي. لا يلزم أن يُشعر بالشفقة اتجاه الناس الحقيقيين. رغم ذلك، فقد يُجادل بأن المرء لا يستطيع أن يقوم في الحقيقة بفعلٍ عطفٍ أو إحسانٍ لو لم يكن يوجد ألم أو معاناة حقيقية. لكن كما جادلنا من قبل، فإنه يمكن أن توجد أفعال عطف وكرم وشفقة وشجاعة بدون وجود شرور ذوات ترتيب أول من الأنواع التي نجدها في عالمنا.

أستنتج أن الأطروحة (أ) غير صحيحة. فإنه يمكن أن يُجادل بأنه حتى لو كانت توجد عوالم محتملة منطقيًا توجد بها خيارات ذوات ترتيب ثانٍ وخالية من الشرور ذوات الترتيب الأول التي تُميز عالمنا، فإن هذه العالم المحتملة لم تكن ستكون بنفس قيمة عالمنا. لكن هذا يبدو مشكوكًا به. فإنه ليس من الواضح على الإطلاق أن الناس الأخلاقيين المتفكرين كانوا سيفضلون العالم ١ [عالمنا] على العالم ٢، حيث يوصف كل منهما كالتالي:

العالم ١ [عالمنا]: توجد فيه الكثير من أفعال العطف والكرم والشجاعة استجابةً للمعاناة الكبيرة والعوز [الاحتياج] والأخطار الشديدة.

العالم ٢: فيه الكثير من الناس عطوفين وكرام وشجعان من جهة نزعاتهم [استعداداتهم، قابلياتهم] لكنهم لا يقومون بأي أفعال عطف أو كرم أو شجاعة بسبب عدم وجود معاناة أو عوز أو أخطار كبيرة ليستجيبوا لها.

حتى لو كان _[على سبيل الجدل]_ هناك إجماع بين الناس الحساسة أخلاقيًا على أن العالم ١ أجدر بالتفضيل على العالم ٢، فعلى الأغلب لن يكون هناك اتفاق على كون العالم ١ سيكون أجدر بالتفضيل من العالم ٣، على اعتبار أن:

العالم ٣: فيه الناس [أو بعضهم] عطوفين وكرماء وشجعان من جهة نزعاتهم، ويوافقون بإراداتهم طوعيًا على أن يُخدعوا، ويقومون بالفعل بأفعال العطف والكرم والشجاعة فيما يتعلق وبصد ما يعتقدون على نحو خاطئ أنها حالات معاناة وعوز [حرمان] وأخطار شديدة رغم أنه لا توجد حالات حقيقية للمعاناة والعوز والأخطار الشديدة.

لقد اقترح في فقرةٍ أسبق أنه لو كانت نزعة التعاطف غير متجسدة إلى واقع، فإن شيئًا ما قيمًا سيكون مفقودًا. لكن التشبيه الجزئي [أو القياس] الذي قيم به بين النزعة

الفنية والنزعة التعاطفية به عيوب. يمتلك الشخص الفنان عادةً رغبة في صنع أعمال فنية. بينما الشخص العطوف لا يمتلك رغبة في أن يواجهه العناء الكبير. بالإضافة إلى ذلك، لا يتضمن تجسيد النزعة الفنية إلى واقع ألم أو معاناة شخص آخر، بينما تجسيد النزعة التعاطفية إلى واقعٍ وفقًا للجدلية الحالية بين أيدينا_ يتضمن بالضرورة هذا. بالتالي يستطيع المرء أن يجادل باتساقٍ تامٍّ بأن النزعة الفنية المتجسدة في الواقعِ عارٌّ [خزي] بينما النزعة التعاطفية المتجسدة في الواقعِ بركةٌ [نعمة]، لو كان البؤس الكبير شرطاً [أو ظرفاً] ضرورياً لتجسد الأخيرة إلى واقعٍ، [باتباع الجدلية المقدّمة من المؤمنين].

رغم ذلك، كما قد رأينا، فإن البؤس والمعاناة والآلام الكبيرة ليست ضرورية [احتمية] منطقيًا لتجسيد النزعات التي تصنع الخيرات ذوات الترتيب الثاني. إن الخيار الذي كان سيواجهه إلهًا كليّ الخيرية ليس فحسب بين العالم ١ أو العالم ٢ أو العالم ٣، حيث أنه يمكن أن يوجد عالمٌ فيه أفعالٌ عطفٍ وكرم وشجاعة وما شابه عظيمةً، وبدون وجود معاناة كبيرة ولا أمراض ولا مجاعات، ولا يُخدعُ الناسُ فيه.

أستنتج أن المقدمة (١) مشكوكٌ فيها. لا يبدو أن الخيرات ذوات الترتيب الثاني تُعلّل أيّ شرٍّ ذا ترتيبٍ أول. بالتالي فإن هناك اعتباراتٍ تدل على ضد إحدى الافتراضات الرئيسية لدفاع ترقية الروح. فلنتقدم الآن إلى نسخة جون هك الخاصة من هذا الدفاع.

شرح نظرية صنع الروح لتبرير العدالة الإلهية الخاصة بجون هك Hick

في استعراضٍ لتاريخ محاولات حل مشكلة وجود الشر، ميّز جون هك بين أطروحتين نظريتين متميزتين. وهما أطروحة أوجستين Augustine وأطروحة إيريناؤس Irenaeus ٣. من ناحية، يحاول التقليد الأوجستيني إعفاء الله من المسؤولية عن الشر بإلقاء اللوم على مخلوقات الله الذين أساءوا استعمال حريتهم. يميل هذا التقليد

أيضًا إلى النظر إلى الماضي [المزعوم]، حينما سقط أو انقطع البشر وبعض الملائكة [الذين صاروا شياطين حسب التقليد المسيحي وبعض التفسيرات الإسلامية كذلك] من نعمة الله. كان هك سيضع بلا شك أَلْفَنَ بلانتينجا ضمن هذا التقليد بما أن بلانتينجا _كما قد رأينا_ حاول أن يفسر كلاً من الشر الأخلاقي [البشري] والطبيعي على أساس إساءة استعمال الإرادة الحرة من قِبَل البشر والملائكة الساقطين [بالمعصية، الشياطين] ٤. من ناحية أخرى، فإن التقليد الإيريناؤسي يقبل مسؤولية الله [عن الشرور] ويحاول أن يشرح سبب خلق الله كونًا يوجد فيه شر حتمي. يميل هذا التقليد إلى النظر إلى المستقبل لا الماضي. إنه يعتبر أن جزءًا من خطة الله عند اكتمال [=انتهاء، آخر] الزمن هو التسبب في خير لا نهائي؛ وهو خلق كائنات تحب وتطيع الله بحرية.

يعتبر هك نفسه يعمل ضمن التقليد الإيريناؤسي [الخاص بإيريناؤس أو إيرينيؤس ولد ١٢٠م ومات ٢٠٢م من آباء الكنيسة الكتبة الفلاسفة اللاهوتيين الأوائل كان أسقفًا لليون بفرانس ويشتهر بكتابته المتخصصة المرجعية عن الهرطقات والمذاهب]. في الواقع، فهو يعتبر التصوير الأوجستيني لتمرد البشر وبعض الملائكة يتسبب في إثم [خطيئة أصلية] تضر كل النس البشري والذي يمكن التكفير عنه فقط من خلال الإيمان بالمسيح كأسطورة، [وهو رأي فلسفي لا ينسجم مع العقائد المسيحية التقليدية أو القويمة-م]. قال جون هك أنه رغم أن هذه الأسطورة قد تكون مفيدة لأغراض معينة فإنها تفشل في حل مشكلة الشر. بالإضافة إلى ذلك، فهي متنافرة غير متسقة لأن المرء لا يستطيع تفسير تمرد مخلوقات الله "الكاملة [المثالية] على نحو محدود" عليه سوى بافتراض أنه قدّر لهم أن يتمردوا ٥. وجادل هك بأن: "القصد الرئيسي منها كان إلقاء اللوم بسبب الشر على إساءة استعمال الإرادة الحرة من قِبَل المخلوقات. لكن مع ذلك فإن هذه الإساءة للاستعمال نفسها يقال عنها أنها تقع ضمن أحكام التقدير الإلهي". ٦

وفقاً لجون هك، فإنه يوجد "سبيل آخر أفضل" من الأسطورة الغير متسقة الموروثة عن التقليد الأوجستيني ٧. فبدلاً من تصور البشر على أنهم خلقهم الله في وضعٍ مُنْهَى مُكْمَل، فإن المرء يمكنه تصور مخلوقات الله على أنهم كائنات غير مكتملة في طور عملية التطور. في أول مرحلة للتطور، تطورت مخلوقات الله إلى هومو سابينس [نوع الإنسان العاقل] إلى الحد الذي صاروا عنده قادرين على امتلاك علاقة شخصية مع خالقهم. رغم ذلك فإن المرحلة الثانية للتطور لا يتسبب بها الله. فهو يستطيع فقط إتاحة الفرصة للترقي. أما الاختيار فيتوقف على مخلوقاته.

وفقاً لجون هك فإن العلاقة المثالية بين الله والبشر هي العلاقة بين الله ويسوع، الذي عاش في طاعة تامة لله. أما باقي البشر الآخرين، حتى من يؤمنون بالله، فتحركهم الأنانية بعض الوقت على الأقل، ومعظم البشر تحركهم الأنانية أغلب الوقت. إذن فإن أساس الخطيئة هو أننا نعامل [=نعتبر] أنفسنا على أننا مركز الكون بدلاً من العيش في طاعة تامة لله. هذا التشوش [أو الارتباك والضلال] في علاقتنا العمودية مع الله يؤثر على نحو سيئ على علاقتنا العرضية مع البشر الآخرين وبالتالي يؤدي إلى التسبب في الكمية الهائلة من الشر الأخلاقي الذي نجده في العالم ٨.

رفض جون هك دفاع الإرادة الحرة حسبما يُقدّم عادةً، معتقداً على نحو واضح أن انتقادات جون مكي John Mackie [فيلسوف ملحد بارز راحل] وأنثني Antony Flew [كان لفترة طويلة من حياته فيلسوفاً ملحدًا ثم أعلن تنصره في آخر حياته، وعلى ذلك تُعتبر كتبه في الإلحاد مهمة] له صحيحة، على الأقل بدرجة ما. ومدعيًا أن محاولة بلانتينجا مواجهة جدلية مكي قد فشلت ٩، جادل جون هك بأن دفاع الإرادة الحرة يمكن إعادة تأويله لتجنب هذا الانتقاد. ووافق مكي على أنه كان يمكن لله أن يصنع بشرًا يختارون بحرية دائماً فعل الخير. رغم ذلك، فقد علّق أنهم كانوا سيكونون أحراراً فقط فيما يتصل بالبشر الآخرين وأصر على أن هناك مقياساً [أو بُعداً أو اتجاهاً] دينياً وأخلاقياً أيضاً لغرض الله. وقال أنه كان سيكون مستحيلاً منطقياً بالنسبة لله أن يخلق بشرًا يستجيبون بحرية له بحب وإيمان دائماً.

لجعل هذا الادعاء محتملاً، قدم هك التشبيه بمريضٍ يُعطى إحياءً أو اقتراحاً بالتنويم المغناطيسي لاتباع تعليمات محددة. وفقاً للتعريف التوفيقى [بين الجبر والحرية] للحرية، فإن أفعال المريض الذي يتبع الإحياء بالتنويم المغناطيسي حرّة؛ فالأفعال لا تُفرض عليه من الخارج بل تتبع من شخصية الفاعل. رغم ذلك، جادل هك بأن هذا يبرهن بوضوح على وجود شيء ما خطأ في هذا التعريف للحرية. وأصر على أنه لو أخذ المرء السياق [=القرينة] الأشمل في اعتباره، فإن المريض الموحى إليه مغناطيسياً ليس حرّاً. وعلى وجه الخصوص، فالمريض ليس حرّاً فيما يتصل بالمُنوّم المغناطيسي بل هو في الحقيقة دميةٌ له. على نحوٍ مشابه، فلو كان الله قد صمّم البشر بحيث يفعلون دائماً ما هو صحيحٌ، لكانوا بالتالي قد يكونون أحراراً فيما يتصل بالبشر الآخرين، لكنهم لم يكونوا ليكونوا أحراراً فيما يتصل بالله. كانوا سيكونون دُمى الله ١٠.

اتفق جون هك مع أنثني فلو على أن المعنى المناقض للسببية الخاص بالحرية غير ملائم، لأن هذا "مساواة للحرية بعشوائية السلوكيات". وقال أنه "من الصعب جداً فهم كيف يمكن أن يكون لمفهومي المسؤولية والالتزام أي تطبيق لو كان الاختيار البشري يحدث عشوائياً" ١١. وأن هناك مفهوماً ثالثاً للحرية يناصره، رغم أنه اعترف بأنه لا يسهل تعريفه. دعا هك هذا المفهوم للحرية بالإبداع المحدود. وجادل بأنه يتضمن عنصرًا لعدم القابلية للتوقع. فرغم أن "الفعل الحر ينشأ عن شخصية الفاعل فإنه لا ينشأ بطريقة محدّدة وقابلة لتوقعها على نحوٍ كامل. فهي مُتوقّعةٌ إلى حدٍّ كبيرٍ لكن ليس بالكامل من الحالة السابقة للفاعل. لأن الشخصية نفسها تكون مُشكّلة جزئياً أو أحياناً يُعاد تشكيلها جزئياً في نفس لحظة القيام بالقرار الحر". ١٢

رغم أن جون هك يعتقد أن التحديات التي قدمها جون مكي وأنثني فلو يمكن مواجهتها، فقد جادل بأن نظرية تبرير العدالة الإلهية التقليدية "تحتوي ضمن نفسها على توترات وضغوط لا يمكنها أن تصمد بوجهها" ١٣. ما هي هذه التوترات؟ لو كان البشر يعيشون بحيث يرون الله وجهًا لوجهٍ _ككائنٍ غير محدود_ لما كان هناك

إغراءً على الإثم. وكان البشر سيكونون في حالة عدم قدرة على ارتكاب الآثام. ومن ناحية أخرى، فلو كان وجود الله غير مُعلنٍ [مفشيٍّ] لمخلوقاته، "فإن الوضع حينئذٍ سيكون إصراً [حِملاً ثَقِيلاً ومشَقَّةً]" على المخلوقات. قال هك: "إنَّ اختار الله ألا يجعل نفسه واضحاً مبدئياً لمخلوقاته، فهل يمكن أن يُلام المخلوق لو قصر في عبادة صانعه بكل كيانه وبإخلاص تام؟" بالتالي فإن سقوط الجنس البشري [بالمعصية] إما أن يكون مستحيلاً أو بخلاف ذلك "محتملاً للغاية بحيث يكون قابلاً للُغْز". ١٤

وفقاً لحون هك، فقد خلق الله العالم بحيث يبدو للبشر كما لو أنه لا يوجد إله. بهذه الطريقة وُضِعَ البشرُ في وضع "بُعدٍ [أو انفصالٍ] معرفيٍّ" عن الله، ورغم أن وجود الله ليس واضحاً، فإننا نستطيع أن "نتوقع أن تصير حقيقة الله واضحة للبشر بقدر ما يرغبون في العيش كمخلوقاتٍ في حضرة كائن كامل على نحوٍ غير محدودٍ والذي مجرد وجوده يضعهم تحت دعوى سيادية مطلقة بعبادته وطاعته" ١٥. هذا البعد أو الانفصال المعرفي جعل "من المحتّم أن ينظّم الإنسان حياته بعيداً عن الله ويتنافسٍ متركّزٍ على الذات مع أقرانه" ١٦. وهو ما جعل من الممكن كذلك للبشر "أن يقبلوا بحرية دعوة الله الرحيمة ويُقبلوا عليه بإيمان وحبٍّ بغير إجبار". ١٧

حاول جون هك تعليل الألم والمعاناة في ضوء هذه الترقية للروح والانفصال المعرفي. وقال أن الإحساس الجسدي بالألم يجد تبريره في فائدته البيولوجية. فالألم لا يعمل فقط كنظام تحذيرٍ لأجل الأمراض، بل وعلى نحوٍ أكثر أهمية كوسيلة للكائنات المتعضية المعافاة [ذوات الصحة الجيدة] ليتعلّموا التعامل مع والتغلب على الأخطار في بيئاتهم الخارجية. فالألم يُعلّم الكائنات المتعضية وقاية النفس. أقر هك بأنه كان سيكون ممكناً لأحدٍ ما أن يتعلم تجنب الأخطار بدون الإحساس بالألم، لكنه جادل بأن هذه المعرفة كانت ستكون قائمةً على نحو غير مباشر على إحساس الكائنات المتعضية الطبيعية بالألم. كمثال، فإن الكائن المتعضي ذا الوعي الذي لا يملك إحساساً بالألم [مثل الذين يعانون من متلازمة عدم الشعور بالألم الوراثية]

يمكنه تعلم تجنب النار بمشاهدة ردود أفعال الكائنات المتعضية ذوي الإحساسات بالألم الذين يمسون أو يقتربون من النار. لكن لكي يقوم الكائن المتعضي غير ذي الإحساس بالألم هذا فسيستلزم الأمر وجود كائنات متعضية مروا بالشعور بالألم، وبسبب هذا يتجنبون النار.

أقر هك بأنه كان يمكن لله أن يخلق عالمًا "كانت ستمنع فيه المواقف والحالات المسيبة للألم نظاميًا من خلال تعديلات خاصة على مجرى سير الطبيعة. كان يمكن أن توقف الانتظامات السببية مؤقتًا بحيث لا توجد مناسبة أبدًا لتحفيز آلية الألم الخاصة بالمخلوقات ذوات الإحساس" ١٨. كان سيكون لهذا النوع من العوالم نتائج متضمنة شديدة التأثير وبعيدة المدى. فلم يكن سيوجد علم بما أنه لم تكن ستوجد "بنية ثابتة دائمة للعالم لتفحصها" ١٩. ولم يكن البشر سيحتاجون إلى كسب أقوات معاشهم بعرق جباههم أو براعة عقولهم. لم يكن سيكون هناك حاجة لبذل الجهد ولا للتحدي، ولا مشاكل للتغلب عليها. فهذا كان سيكون "عالمًا ذا دعة [مريحًا] غير متحدّد" يقطنه "جنس بشر وادعين ضعفاء غير متعرضين لتحديات" ٢٠. قال هك أن عالمًا كذلك لم يكن سيكون مكانًا لبناء النفوس [أو ترقية الأرواح].

قال هك محاولًا تعليل الألم في الحيوانات الأدنى في ضوء إطار عمله النظري العام بأنه _كما في البشر_ له قيمة للبقاء أحياء. فهو يعلمهم تجنب الأخطار. لكن قد يظل رغم ذلك يُسأل: بالنظر إلى غرض الله الخاص بترقية الأرواح، فلماذا توجد كائنات أدنى [من الإنسان] على الإطلاق؟. فحيث أن هذه المخلوقات لا تستطيع القيام بقرارات أخلاقية ولا أن تُقبل على حب الله، فإنه يبدو أن رد هك هو أن وجود الحيوانات الأدنى هو جزء من خطة الله لخلق بعد وانفصال معرفي بين الحيوانات والله. فإن اعتبر البشر أنفسهم على أنهم ذوو صلة بالحيوانات، فسيوضعون في وضع لا يفرض فيه إدراك وجود الله عليهم. وهكذا يساهم وجود الحيوانات عند اتحاده مع وجوب شعور الحيوانات بالألم لكي تبقى حية في الانفصال المعرفي [للشعر عن الله] وفي النهاية في ترقية الروح.

مَيَّزَ هك بين الألم، الذي هو شعور بدني ذو أسباب فسيولوجية [خاصة بوظائف الأعضاء]، والمعاناة، التي هي "حالة العقل التي نتمنى بشدة أو بإفراط عندما نكون فيها لو كان حالتنا غير ذلك". ٢١. قد تكون حالة المعاناة "معقّدة بنفس درجة تعقيد الحياة البشرية نفسها" ٢٢. ورغم أن الألم يكون أحياناً سبباً للمعاناة، فكثيراً ما تدخل عوامل معقّدة أخرى كثيرة إلى الصورة: كالندم [وتأنيب الضمير] والخجل والكُرب [= المحنة] والغضب والإحباط والقلق والخوف واليأس.

وفقاً لجون هك، فإن المعاناة وظيفة للخطيئة. فلو كنا واعين تماماً بالله ورضه لكنا سنقبل نصيبنا وقدّرنا ولا نتمنى لو كان بخلاف ذلك.

مثلاً يعتقد هك أن عالماً خالياً من الألم لم يكن سيكون مُفضياً إلى ترقية النفس، فإنه يعتقد أيضاً أن عالماً خالياً من المعاناة لم يكن سيكون مفضياً إلى هذه الغاية. ففي عالم مصنوع على حسب الطلب لتجنب المعاناة لم يكن سيكون هناك أفعال خاطئة أخلاقياً ولا أفعال صحيحة أخلاقياً. لم يكن ستكون هناك حاجة لإنكار الذات أو التضحية بها ولا الاهتمام بالآخرين ولا الشجاعة ولا الأمانة ولا الفضائل الأخرى. في الواقع، لم يكن سيوجد حب في مثل ذلك الفردوس، بما أن الحب يتطلب حياة واقعية يُتغلَّب فيها على العقبات وتُحلُّ فيها المشاكل.

يظل السؤال بالنسبة لماذا يوجد هذا القدر الكثير من المعاناة. فبال تأكيد كان يمكن أن تؤدي المعاناة غرض ترقية النفس بدون أن تكون مُفْرِطَةً للغاية. وكما أشار هك، فأحياناً بدلاً من ترقية النفوس، تحطمها وتدمرها المعاناة. بدلاً من العمل كعامل مفضٍ إلى ومساعد في صنع الشخصية، فإن المعاناة "موزّعة بطرق عشوائية وبلا معنى" ٢٣. وأقر بأنه في الوقت الحاضر لا يملك "أي سبيل عقلائي أو أخلاقي لتفسير سبب معاناة البشر كما يُعانون" ٢٤. لكنه اقترح بالفعل سبباً واحداً لكون بعض المعاناة تبدو بلا طائل [=غرض]. فقال أنها لو لم تبدُ بلا طائل لما كان الناس ليكونوا عطوفين أو ليضحّوا. وهكذا فإن معضلة تعليل وجود معاناة تبدو

عديمة الجدوى يستعلمها هك كتأييد إضافي لدفاع ترقية الروح. فبدون معاناة تبدو ظاهرياً مفرطة زائدة عن اللزوم وعديمة الجدوى لما كانت ستتطور النفوس.

هناك جانب آخر إضافي في نظرية تبرير العدالة الإلهية الخاصة بهك. لقد قال هك أننا إن ننظر حول العالم فإننا ندرك المعاناة لا تؤدي دوماً إلى التطور الروحي وإقبال مخلوقات الله على الله. إن كان غرض الله الخاص بترقية الأرواح سوف يُحقّق، فإن المرء يجب أن يفترض أن فرصة التطور الروحي تستمر بعد الموت. وحيث أن مخلوقات الله في الجحيم يعانون إلى الأبد بلا فرصة للخلاص [حسب الاعتقاد الديني]، فقد رفض هك فكرة الجحيم باعتبارها متناقضة مع ترقية الروح وغرض الله النهائي ٢٥. رغم ذلك، فقد قبل فكرة حالة وسطى بين وجودنا الأرضي الدنيوي والسمائي مشابهة لفكرة المطهر الكاثوليكية [وكالبرزخ أو حياة القبر في الإسلام وسفر أخنوخ وغيرهـم]، والذي تُكَمَل وتُصَقَّل فيه مخلوقات الله أكثر من خلال المعاناة. رغم أن هك جادل بأنه ليس محتوماً منطقياً أن يحب كل مخلوقات الله الله ويمتلكون إيماناً به، فقد قال أن هناك يقيناً عملياً بأنهم سيفعلون ذلك آجلاً أم عاجلاً في الوقت المناسب. ٢٦

أكد هك أننا لا نستطيع أن نعرف الماهية التي ستكون لوجودنا حالما نصل إلى الكمال الروحي فيما بعد الموت. وبما أنه جادل بأن فضائل معينة لن تكون ممكنة بدون شدائد ومحن للتغلب عليها، فإن المرء يتساءل ما إذا كان الحصول على هذه الفضائل في الجنة/ السماوات سوف يتطلب أن تكون مكاناً للألم والشدائد، على عكس الاعتقاد الديني الشائع. وفقاً لهك فهذه فقط احتمالية واحدة فقط من بين العديد من الاحتمالات. كمثال، اقترح أنه: "ربما سوف تصبح هذه الفضائل الأرضية سجايا [=صفات] سماوية مناظرة للشجاعة والمثابرة والمصادقية... إلخ. هذه النظائر لن تستلزم من بعد الشرور للتغلب عليها ولا الإغراءات لمقاومتها، مع ذلك فإنها لن يمكن الوصول إليها إلا من خلال نظائرها الأرضية." ٢٧

تقييم نظرية صنع الروح لتبرير العدالة الإلهية الخاصة بجون هك Hick

ما الذي يمكن أن يقوله المرء عن هذا المشروع الشامل الذي يدّعي تعليل كل من الشر الأخلاقي والطبيعي على حدّ سواء؟ رغم أن مشروع جون هك جهدٌ مثيرٌ للإعجاب، فإنه يفشل بعدة طرق.

مشكلة الشر المُفْرِط

وفقاً لهك، فإن التعليل الرئيسي للشر الطبيعي هو أنه يوفر عقباتٍ وشدائدٍ تساعد على ترقية الروح. لكن هناك وفرة من الشرور للتغلب عليها في هذا العالم حتى بدون أن توجد فيضانات وأمراض وكوارث طبيعية أخرى. وبما أن الشر المُتَسَبِّب به قصدياً من قِبَل البشر _أي الشر الأخلاقي_ يوفر مادة وفيرة لترقية الروح، فإن الشر الطبيعي يبدو زائداً وغير ضروري إلى حد كبير إن كان الغرض هو ترقية الروح. افترض هك أن البشر في عالم خالٍ من الأمراض ومعظم الكوارث الطبيعية الأخرى كانوا سيعيشون حيواتٍ مريحة وادعة وسيطورون إلى مخلوقات ضعيفة أخلاقياً. لكن بالتأكيد إن جزءاً كبيراً من مشاكلنا اليومية وشدائدنا يتسبب بها بشر آخرون؛ وبالقدر الذي تساهم به الشدائد في التطور الروحي والأخلاقي، فإن التغلب على الشر الأخلاقي يبدو أنه يوفر تحدياً كافياً.

حتى لو أقر المرء بأن بعض الشر الطبيعي مُتطلَّب لبناء الشخصية، فإنه ليس ضرورياً وجود الأمراض والزلازل والجفاف والكوارث الطبيعية الأخرى. لا حاجةً لتكرار الجدليات المقدّمة حول هذه الحقيقة هنا لكن سيكون من المنور لنا أن نمعن النظر في بعض الانتقادات ذات الصلة لهذه النظرية. ٢٨

جادل Roland Puccetti بأن هك يستعمل "أسلوب اللعب بطريقة الكل أو لا شيء" التي يضحى فيها اللاعب ببعض قطع الشطرنج ٢٩، وهو يعني بذلك أن هك

حدد الاختيارات المتاحة لله على أنها "بين عالم خالٍ من الألم تمامًا والعالم الحقيقي".
وجادل بأنه رغم أن المعاناة قد تكون ضرورية لترقية النفس، فإن جزءًا كبيرًا من الشر
الطبيعي في العالم غير ضروري لهذا الغرض وأن الله كان يستطيع خلق عوالم أخرى
تطور فيها النفوس لكن بدون وجود مثل هذا الشر الكثير للغاية. وجادل G.
Stanley Kane بدوره بأن المرء يستطيع تطوير الشخصية من خلال أمورٍ مثل
مساعدة زوجه على إكمال رسال الدكتوراة أو المشاركة في المنافسات الرياضية. ٣٠

إن رد جون هك على Roland Puccetti _حسبما أفهمه_ هو أنه لو لم توجد
شُرور تبدو مفرطة زائدة ظاهريًا لكان العطف والرحمة سيكونان مستحيلين. وجادل
بأنه ما لم تبدُ المعاناة البشرية عديمة المغزى لما كان سيوجد "أعمال إغاثة منظّمة
ومساعدة ومعروف منظوبين على التضحية" ٣١. لقد جادل هك ضد Kane بأن في
حالة رسالة الدكتوراة _لو أخذ المرء في اعتباره السياق الأشمل_ تكون إمكانية بناء
الشخصية غير حميدة ولا تخلو من عوامل جرح المشاعر. ففي هذا السياق يمكن أن
يوجد القلق والضغط والإخفاقات الأكاديمية والفقر النسبي. وجادل أيضًا أن في
الرياضات التنافسية توجد احتمالية التعرض لإصابة خطيرة أو الموت وأن زوال هذه
الاحتمالية كان سيزيل إمكانية بناء الشخصية.

لكن هذا الرد غير كافٍ. فلنُسلّم جدلاً بأنه لبناء الشخصية يجب أن توجد الاحتمالية
الحقيقية للمشاكل والصعوبات في السياق. بالتأكيد فإن مقصد Kane كين _مثله
كمقصد Puccetti بكسيتي_ أن تلك المشاكل والصعوبات لم يكن يلزم أن تكون بقدر
كبرها كما هي عليه في الحياة. بناء الشخصية سيكون ممكنًا بمشاكل كثيرة أقل من
التي يجدها المرء في العالم الحقيقي. كمثال، رغم أن التعرض لإصابة خطيرة
والموت احتمالان حقيقيان في رياضات كالفقر بالمظلة، فإنها نادرة تمامًا في
رياضات ككرة السلة التنس. لا يبدو أن هناك أي سبب للافتراض بأنه يحدث بناءً
للشخصية أقل في الرياضات الأقل خطورة أو في الواقع أنه يحدث بناءً للشخصية

أقل في الرياضات مما يحدث في الكثير من مواقف الحياة اليومية التي يكن فيها الخطر والمعاناة أكبر.

ليردّ على كين Kane، يجب على هك أن يستعمل نفس الجدلية التي استعملها ضد بكسيتي Puccetti، وهي أن بدون شر مفرط لا يمكن أن يوجد عطف أو رحمة عظيمة. فهل هذا الرد كافٍ؟ أول شيء نلاحظه هو أن هذا يبدو ادعاءً واقعيًا [متعلقًا بالعالم الواقعي]. يبدو أن هك يقول أنه كحقيقة فإن البشر لا يمكنهم إظهار عطف أو رحمة كبيرة لأحدٍ ما يعاني ما لم يعتقدوا أن المعاناة غير ضرورية لبناء الشخصية. لكن يوجد بالتأكيد الكثير من الأدلة ضد هذا الادعاء. كمثال، فكثيرًا ما يشعر الوالدان برحمة وحنوّ كبير اتجاه معاناة أطفالهم حتى لو أنهما يعتقدان أن المعاناة ضرورية لتصحيح وتقويم سوء السلوك وبالتالي على نحوٍ غير مباشر الشخصية. إنه لغير واضح أن كل الآباء كانوا سيظهرون رحمةً أقلّ اتجاه معاناة أطفالهم في حال تساوي كل الأشياء الأخرى. لو أنهم اعتقدوا أن المعاناة ليست ضرورية لبناء الشخصية. علاوةً على ذلك، فلو شمل المرء المعاناة المبرّرة ليس فقط على أساس تطور الشخصية بل وعلى أساس أغراض أشمل، ألا وهي أن تسود الرحمة والشفقة. كمثال، كثيرًا ما تُبدي الممرضات عطفًا كبيرًا على المرضى الذين يعانون بسبب عمليات كانت ضرورية بلا ريب لاسترداد صحتهم. أنا لا أرى أن الممرضات يبدن دائمًا رحمة وحنوًّا أكثر اتجاه المرضى الذين يعانون بدون غرض وجيه. لكن حتى لو كانت الفرضية الواقعية [التي تزعم أمرًا متعلقًا بالواقع، والخاصة بجون هك] صحيحة، فلا توجد حتمية فيها. فعلى أحسن تقدير هذه حقيقة طارئة محتملة فقط للطبيعة البشرية. فلو أراد الله [المزعوم] لأمكنه أن يختار خلق بشرٍ بطريقة يكونون بها يظهرون الرحمة اتجاه كل المعاناة، سواءً اعتقدوا أنها لبناء الشخصية أم لا.

ربما كان هك يضع مقصدًا معياريًا عبّر عنه على نحو مضللّ على أنه واقعيّ. ربما هذا المقصد هو أنه رغم أن البشر يُبدون أحيانًا رحمةً كبيرة اتجاه المعاناة التي هي

ضرورة لبناء الشخصية، فإن رحمتهم هذه لا يمكن أن تكون أبدًا بنفس الكبر الذي تكون عليه في الحالات التي لا تكون فيها المعاناة ضرورية. ومع ذلك فلماذا ينبغي أن يقبل المرء هذا الادعاء المعياري؟ يسهل هنا الخلط بين شيئين. فقد يجادل المرء ضد إبداء الحنو اتجاه معاناة الناس الذي جلبوا تلك المعاناة على أنفسهم، أو اتجاه المعاناة الناتجة عن عقاب عادل. هذا قد يكون أو لا يكون صحيحًا. لكن بالنظر إلى قوانين الطبيعة الحالية الخاصة بعالمنا، فإن المعاناة التي قد تكون ضرورية لترقية الروح لا يلزم أن يتسبب بها الشخص الذي يعاني لنفسه ولا يلزم بالتأكيد أن تكون نتيجة عقابٍ عادلٍ.

تمعن في الحالة التالية التي تكون فيها معاناة امرأة لم تتسبب فيها هي لنفسها ولكنها معاناة ضرورية لبناء شخصيتها. فلنفترض أن ياسمين لم تكن ستطور المعرفة والتدريب اللازم لتصير كاتبة عظيمة لو لم تكن قد احتُصِرَت في سريرها لسنوات عديدة بسبب اعتلالٍ قلبيٍّ، ولنفترض أن إصابتها بهذا المرض والمعاناة الناتجة عنه لم تكن شيئًا سببته هي لنفسها. لماذا سينبغي أن يكون حنونا وشفقتنا أقل اتجاه معاناة ياسمين مما هي اتجاه امرأة أخرى_وليكن اسمها مروة_ والتي مرضها ومعاناتها مماثلة لكن شخصيتها لم تتأثر بهما؟ ففي الواقع، في زمن المعاناة قد لا نعرف ما إذا كانت النتيجة سيكون لها أي تأثير معين على شخصيتي هاتين المرأتين. ويبدو غير معقولٍ أن مثل تلك المعرفة كانت سينبغي أن تؤثر على موقفنا. فهل لو كنا ممرضين أو ممرضاتٍ لكلا المرأتين واستطعنا الاطلاع على المستقبل، فهل كان سينبغي أن نولي عنايةً لياسمين أقل مما لمروة؟ هذا بالتأكيد يبدو خاطئًا.

حتى لو كان هك محققًا في أن بعض الشر المفرط الزائد ضروري لتطوير الرحمة والشفقة، فإن بكسيتي وكين يبدو أن لديهما ردًا واضحًا على هك. فبنفس الإطار العام لجدايتهما العامة، سيمكنهما ببساطة الجدل بأن بعض الشر المفرط ضروري لنشوء وتطوير الشفقة، لكن ليس الكمية التي توجد منه. فإن شرًا مفرطًا أقل بكثير كان سيُنجز نفس الهدف. ربما كان زيدٌ لن يُظهر عطفًا كبيرًا على عمته لو لم يكن قد

اعتقد أن مرضها القلبي بلا فائدة وأنه ليس له تأثير على تطور شخصيتها أو على أي شخص آخر. لكن لماذا كان سيكون ضرورياً أن تكون عمته مصابة بأمراض أخرى أيضاً؟ فزيّد كان يمكن أن يكون مشفقاً على عمته على نحوٍ مساوٍ سواء أكان لديها مرض واحد أو عدة أمراض.

يوجد رد أخير على ادعاء هك أن الشفقة والعطف يمكن فقط أو ينبغي فقط أن تُظهرَ في مواجهة الشر العديم المغزى والمُفْرِط. فإن كان هذا صحيحاً بالنسبة للبشر، فلماذا لن يكون صحيحاً بالنسبة لله؟ فمن منظور الله _بافتراض دفاع ترقية الروح الخاص بهك_ لا معاناة إنسان ستكون بلا جدوى، بما أن الله يرى معاناة البشر على أنها ضرورية لترقية الروح. هل يمكن لله أو ينبغي عليه أن يشعر بشفقة عظيمة اتجاه معاناة البشر الذي يعرف أنه ليس عديم المعنى والجدوى؟ لو أنه يستطيع، فلماذا لا يستطيع مخلوقاته [ذلك]؟ أما افتراض أنه لا يستطيع فسيبدو وضعاً لحدّ أو تقييدٍ على قدرته، إذ أنّ مثل ذلك العطف لا يبدو مستحيلاً منطقياً. أما افتراض أنه لا ينبغي عليه فسيبدو على أنه يطعن في خيريته، بما أن الشفقة الكبيرة اتجاه كل أشكال المعاناة معلّم على الخلق الأسمى. وإن كان ينبغي عليه، فلماذا لن ينبغي على مخلوقاته؟ أفلا ينبغي أن يقتدوا بقدوته؟ وإن كان يستطيع ذلك، فمن ثمّ لن يكون الشعور بمثل تلك الشفقة مستحيلاً منطقياً، وسيكون مخلوقاته قادرين على فعل نفس الأمر مع [وجود] تعديلات على القوانين الحاكمة للطبيعة البشرية.

حتى الآن قد قبلتُ الافتراض بأن بعض المعاناة والشدائد ضرورية لبناء صفات أخلاقية مُعيّنة في الشخصية. رغم ذلك، كما قد جادلت من قبل، فإنه يمكن امتلاك فضائل عديدة ملازمة للشخصية الأخلاقية السامية بدون المرور بأي معاناة أو شدائد. في الواقع، فإن هك نفسه يجيز ذلك بالضبط ويعتقد به فيما يتعلق بما بعد الموت. ولنتذكر أنه اقترح أنه في الجنة/ السماوات يمكن أن توجد صفات مناظرة موازية للفضائل الأرضية لكنها "لن تستلزم من بعدُ الشرور للتغلب عليها ولا

الإغراءات لمقاومتها، مع ذلك فإنها لن يمكن الوصول إليها إلا من خلال نظائرها الأرضية". لكن إن كان يمكن وجود مثل تلك الفضائل السماوية هناك، فلماذا لا يمكن وجود فضائل أرضية لا تستلزم شرًا للتغلب عليه ولا إغراءات لمقاومتها؟ قال هك أن الفضائل السماوية التي هي نظائر للفضائل الأرضية لا يمكن الوصول إليها إلا من خلال الفضائل الأرضية المناظرة لها. لكن لا يبدو أنه يوجد أي شيء حتمي بخصوص هذا. فعلى أقصى تقدير، فقد اختار الله [المزعوم] جعل المملكتين الأرضية والسماوية متصلتين على هذا النحو. فلو أنه أراد لأمكنه أن يصنع المملكة الأرضية بحيث يطور البشر صفاتٍ مناظرةً للسمات الأخلاقية لكنها لا تستلزم الشر للتغلب عليه ولا الإغراءات لمقاومتها ولا تعتمد على السمات الأخلاقية المكتسبة سابقاً. وبما أن النظائر السماوية ذات قيمة قصوى، فلماذا لا تكون النظائر الأرضية لها كذلك أيضاً؟

كان هك سيجادل بلا شك بأن السمات المكتسبة على نحو مباشر أو غير مباشر بدون معاناة لا يمكن أن تكون ذات قيمة كبيرة. رغم ذلك، فإن صحة هذا الحكم التقييمي غير واضحة. فبال تأكيد سيعتبر معظم الملاحين أن الصفات كالأمانة والعطف والشفقة نفيسة سواء أكانت مكتسبة من خلال قراءة الأدب أم من خلال المرور بالتعرض للتعذيب. فلماذا ستكون الشفقة المكتسبة من خلال المرور بمعاناة كبيرة أكثر قيمةً من الشفقة المكتسبة من خلال قراءة الآداب العظيمة والتقصص العاطفي مع شخصيات الروايات؟

الكائنات المتعضية [ذوات الأعضاء] غير ذوات الإحساس بالألم والبقاء

حتى لو كانت المعاناة ضرورية لبناء الشخصية، فهل الإحساس بالألم كذلك؟ جادل جون هك بأن الألم مُعلّل كوسيلة للبقاء في الحياة لأن الألم يعلم الكائنات المتعضية تجنب الخطر. ورغم أنه أقر بأن الكائنات المعضوية التي ليست لديها القدرة على الشعور بالألم تستطيع تعلم تجنب الأخطار بمشاهدة سلوك تجنب الخاص

بالكائنات المتعضية التي تشعر بالفعل بالألم، فقد أصر أن الكائنات المتعضية لا تستطيع البقاء في الحياة لو أنها افتقدت كلها القدرة على المرور بالشعور بالألم.

مع القوانين الطبيعية العاملة كما هي تعمل الآن، فعلى الأرجح أن هك محق. لكنه يميل إلى أن ينسى هاهنا _ كما في مواضع أخرى من دفاع ترقية الروح الخاص به _ أن ما هو محل النقاش هو الاختيارات المتاحة لكائن كلي القدرة ٣٣. فلا حاجة لله لأن يعمل وفقاً للقوانين الحالية. كل الاحتمالات المنطقية متاحة له. بالتالي كان يستطيع أن يصمم كائنات متعضية لديها معرفة غريزية بالمواقف الخطرة. كان يستطيع أن يصمم كائنات متعضية تشعر بالخطر بدون الشعور بالألم. وتوجد خيارات أخرى أيضاً، ليس أي منها يبدو مستحيلاً منطقيًا.

لا يستطيع هك أن يجادل بأن الألم ضروري لبناء الأرواح [أو النفوس]، إذ أنه ميّز _ كما قد رأينا _ بين الألم والمعاناة، وتبدو المعاناة كافية لبناء الشخصية. في الواقع، يمكن أن تكون الكثير من صفات الشخصية ذوات القيمة العظيمة في هذا العالم تُنشأ من خلال التغلب على العقبات التي لا تتضمن المعاناة، ناهيك عن الألم. تفكر في المشاريع العادية النمطية الخاصة بالحياة اليومية والتي يكافح المرء لإنجازها. فما يجب في العادة التغلب عليه هو الضَجَر [الملل] والرغبات المتصارعة والإجهاد الذهني وعوامل الإلهاء الخارجية والداخلية. ليس كل هذه العقبات ينبغي أن تُعتبر أمثلة على المعاناة، ناهيك عن الألم. فالتغلب على الألم عادة لا يكون عاملاً فاصلاً حاسماً للعملية [في تلك الحالات]. في الواقع، حتى التغلب على الكثير من الكوارث الطبيعية (والتي قد نُسلم على سبيل الجدل بأنها ضرورية لترقية الروح) لا تتضمن بالضرورة الألم. كمثال، فإن التغلب على آثار إعصار فُمعي قد يتضمن قدرًا كبيرًا من المشقة والتضحية لكنه لا يتضمن أي ألم بدني فعليّ البتة.

لو كان الألم غير ضروري للبقاء أو لترقية الروح، فلماذا يوجد، بما أنه شرّ [ضرر] بالتأكيد؟ عند هذه المسألة في جدليته، قد يلجأ هك إلى ورقة اللعب المخبأة في كفه

لتنعطيه الأفضلية، ألا وهي مفهوم الانفصال المعرفي. فقد يجادل بأن وجود الألم يساعد على صنع تباعد معرفي بين الله ومخلوقاته؛ وأن هذا الانعدام الظاهر للحاجة إلى الألم يجعل الأمر يبدو على أن الله لا يوجد وبالتالي يسمح لمخلوقات الله أن يحبوا ويطيعوا الله بحرية. على نحو واضح، فإن مثل ذلك الدفاع يفترض أن مفهوم التباعد المعرفي خالٍ من المشاكل الخاصة به. رغم ذلك، فإن هذا الافتراض مشكوكٌ به.

مفهوم التباعد المعرفي

رغم أن مفهوم البعد المعرفي يلعب دورًا كبيرًا في نظرية تبرير العدالة الإلهية الخاصة بجون هك، فإنها فكرة غير واضحة وغامضة إلى أقصى حد. إحدى نقاط عدم الوضوح هي هذه: إن كانت حالة البعد المعرفي توجد في العالم، فهل البشر مُبرَّرون _ في ضوء الأدلة المتاحة _ في أن يكونوا ملحدِين سلبيين [لا يؤمنون بوجود إله] أو حتى موجِّبين [متيقِّنين ينكرون وجود إله]؟ تقترح الكثير من الأشياء التي قالها هك أن الإجابة على هذا السؤال هي نعم. فقد قال أن في حالة التباعد أو الانفصال المعرفي فإن العالم يجب أن يبدو "كما لو أنه لا إله [فيه]" ٣٤. لقد تكلم عن البيئة البشرية على أنها لديها "سمة محايدة من جهة الله لا تثبته ولا تنفيه ظاهريًا" ٣٥. وقد قال أن التباعد المعرفي [بين الله ومخلوقاته العاقلة] "يجعل من المحتمَّ عمليًا أن ينظم الإنسان حياته بعيدًا عن الله" ٣٦. فلنسمِّ هذا بالتفسير القوي للتباعد المعرفي.

رغم ذلك، في أحيان أخرى، فإن ما كان يقترحه هك به تفسيرٌ أضعف. فقد صنع الظرف المتضاد مع التباعد المعرفي "كائنات تعيش في مواجهة وفرة غير محدودة من حالات الوجود وحياة ديناميكية نشيطة وطاقة غير نواتي حدٍّ وخيرية وحب لا يُسبر غورهما" ٣٧، وإن وجود الله "واضح لنا على نحوٍ تلقائيٍّ وغير قابلٍ للإنكار" ٣٨. على نحو واضح، توجد الكثير من النظريات المعرفية غير الإلحاد والتي هي متوافقة مع عدم وجود هذا الظرف. قد تكون إحدى هذه النظريات هي أن الأدلة في

المجمل [زعمًا] تدعم الإيمان التوحيدي أكثر من أي نظريات منافسة، رغم أن وجود الله ليس "تلقائيًا" وغير قابل للإنكار بالنسبة لنا". فلنُسمِّ هذا بالتفسير الأضعف للبُعد المعرفي. الأمر الوحيد الذي سيُستبعد بالتفسير الأضعف هو كون وجود الله واضحًا وجليًا للبشر.

قال هك أن أشياء أخرى تقترح تفسيرًا آخر رغم ذلك. لقد قال أن النتائج الضمنية الخاصة بالتصور الإيريناوسي [الإرنايوسي] "سمة عالمنا الحالي هي أنه ينبغي أن يكون غامضًا دينيًا" ٣٩. هذا يقترح أنه في حالة التباعد المعرفي فإن الأدلة المتاحة متوازنة بالتساوي بين الإيمان وعدم الإيمان [الإلحاد]. إن الاختيار بين الإيمان وعدم الإيمان [إنكار الإيمان] هو مسألة إيمان لا تفكير. فلندعُ هذا بالتفسير المحايد للتباعد المعرفي.

توجد مشاكل جدية في كل هذه التفسيرات [أو طرق الفهم]. فالتفسير الأقوى للتباعد المعرفي نتائج ضمنية غير مقبولة أخلاقيًا. فكما قد رأينا، أقر هك بأن التباعد المعرفي يجعل نقص الجنس البشري وعيوبه على الأقل في هذه الحياة والأعمار حكمًا نهائيًا محتومًا تقريبًا. إن البشر الذين لم يقبلوا الله في هذه الحياة سوف يُكملون ويُجعلون مثالين من خلال المعاناة في وضعٍ مَطْهَرٍ بعد الموت. [المطهر عند الكاثوليك وبعض آراء أحبار اليهود الرابيين مشابه للبرزخ أو حياة القبر الخرافية عند المسلمين، لكن له دورًا كفاريًا للآثام الدينية شبيه باعتقاد المسلمين بدخول المسلمين العصاة جهنم ثم خروجهم منها إلى الجنة-م]. رغم ذلك، فإنه ليس عدلاً أن يفرض الله على من رفضوا الاعتقاد بالله على نحو عقلائي في هذه الحياة أن يمروا بمعاناة أخرى إضافية في حالة مستقبلية. بالإضافة إلى ذلك، فسينتج على نحوٍ منافي للعقل بالنظر إلى افتراض هك أنه فقط بالتباعد المعرفي يمكن للناس أن يختاروا الاعتقاد بالله بحرية_ أن الملحدين [غير المؤمنين] وحدهم من يمكنهم الاختيار على هذا النحو.

وبعدُ، فقد يُجادَل بأنه إذا شرَعَ المرءُ في الإقبال على الله فإن وجوده سوف يصير واضحًا. وكما عبّر هك عن الأمر فإننا يمكننا "توقع أن تصير حقيقة الله واضحة للبشر بقدر ما يريدون العيش كمخلوقاتٍ في حضور كائن كامل على نحو غير محدود والذي يضعهم مجرد وجوده تحت طائلة ادعاء سيادي مُطلق بالعبادة والطاعة" ٤٠. لكن لماذا سيرغب البشر في العيش على أنهم مخلوقاته بينما العالم يُقدر ما يتعلق الأمر بالأدلة_ مجرد نظام طبيعي؟ يصنع التباعد المعرفي بالمعنى القوي وضعًا ستكون فيه أي محاولة للإقبال على الله غير مُسوَّغة معرفيًا مبدئيًا. بالتالي فإن فعلَ الشروع في العيش كمخلوق لله سيكون غير عقلاني. إلا أن هذا الفعل الغير عقلاني هو الفعل الذي يجعل الدخولَ إلى الفردوس ممكنًا [زعمًا]، ورفض هذا الفعل سوف يؤدي إلى معاناة كبيرة فيما بعد الموت. سوف يجادل الناس الحساسون أخلاقيًا بالتأكيد أن كائنًا يخلق العالم بهذه الطريقة لا يمكن أن يكون خيرًا أخلاقيًا.

لا يُفسّر التفسيرُ الضعيف للتباعد المعرفي سبب كون الأدلة المتاحة لا تبدو أنها تؤيد الحجة الاستقرائية على وجود الله. فكما قد رأينا، مثل هذا التأييد كان سيكون متوافقًا مع هذا التفسير الضعيف. وبالتالي فوفقًا لهذا التفسير يمكن وجود تباعد معرفي و [=مع وجود] حرية اختيار للاعتقاد بالله. وبما أن وجود الله ليس واضحًا وجليًا للبشر فإنهم يمكنهم مع ذلك أن يرفضوا أو يقبلوا بحرية الاعتقاد بالله. لكن إن كانت توجد أسباب استقرائية للاعتقاد بالله، فبالتالي رغم أن اختيار الإيمان بالله ليس واضحًا، فإنه ليس اختيارًا صعبًا على الشخص العقلاني. إن الافتقاد الواضح للأدلة الاستقرائية على وجود الله يجعل اختيار الإيمان بالله من قبَلِ مخلوقاته [زعمًا] أصعب من اللازم. إن اختيار الاعتقاد بالله إن لم يكن اختيارًا غير عقلاني، فإنه يقينًا ليس اختيارًا عقلانيًا، رغم أنه لا يوجد سبب لضرورة ألا يمكن أن يكون كذلك. رغم ذلك، لو جادل المرء بأن وجود الله مرجَّح جدًّا في ضوء الأدلة، فمن ثم سيتساءل المرء فلماذا ليست حرية اختيار الاعتقاد بالله من عدمه ليست مهددة [أو معرّضة للشبهة] إلى حدٍّ ما. فباعتبار كل شيء، لو اعتُبر الإلحاد [عدم الإيمان]

ومذهب عدم الدراية [اللاأدرية] اختياريين غير عقلانيين، لكن سيوجد ضغط كبير [منطقي ودليلي] لعدم القيام باتخاذهما.

أما التفسير المحايد فيه نتيجة ضمنية متناقضة بأن الاختيار الحر للاعتقاد بالله من عدمه سوف يكون مستحيلًا على الناس الذين رُبُّوا في وسط تقاليد دينية بشدة، إذ أن في هذه التقاليد قد يكون هناك اعتقاد بأن الأدلة متوازنة بالتساوي بين الإيمان التوحيدي والنظريات المنافسة له. في الواقع، كان سيبدو أنه ينتج عن ذلك أن معتقدي مذهب عدم الدراية هو وحدهم من يستطيعون أن يختاروا بحرية الاعتقاد بالله. ولقرونٍ اعتبر معظم البشر _على الأقل في التقليد الثقافي الغربي المسيحي [ومعه الإسلامي الشرقي] العالمَ على أنه جزءٌ من عمل الله. كان يعتبر المتعلم والجاهل على السواء الكونَ على أنه خلقُ كائنٍ أسمى. لقد كان عالمًا اعتقد الناس [الغريبون] فيه بالمعجزات والإشارات من السماء والتصميم الواعي [للكائنات والكون] واعتقد الناس فيه أنهم مباركون بروية أو تجلٍّ _أو على الأقل برسالة من_ خالقهم. فقط في العصور الحديثة [بالغرب كأوروبا الغربية وأمريكا وكندا وأستراليا واليابان والصين وإسرائيل وربما كازخستان وغيرها]، مع القبول العام للمنظور العلمي للعالم، تغير رأينا في الحقيقة وصار وجود الله بالنسبة لجزء كبير من المجموعات السكانية للشعوب [المتقدمة الأوروبية والغربية واليابان] مُستشكلاً. بالتالي فإن التفسير أو الفهم المحايد للتباعد المعرفي قد يصوّر التصور أو الوصف الديني للظواهر [الفينومينولوجي] الخاص بالكثير من المؤمنين [الغربيين] المعاصرين النمطيين لكنه يفشل في تصوير التصور أو الوصف الديني للظواهر الخاص بالعصور [الغربية] القديمة.

أيُّ فارقٍ يصنعه هذا؟ ألا يستطيع جون هك أن يجادل بأنه قصد من مفهومه عن التباعد المعرفي أن ينطبق على العصور الحديثة؟ كلا، لا يستطيع ذلك، إذ أنه وفقًا للتفسير المحايد للتباعد المعرفي فقط عندما يبدو العالمُ غامضًا ملتبسًا دينيًا سيكون الاختيار الحر للاعتقاد بالله ممكنًا. إلا أنه لم يبدُ كذلك للناس لقرون [ماضية]. فإما

أنه يجب رفض هذا التفسير للتباعد المعرفي أو أن المرء يجب أن يفترض أن المؤمنين الدينيين النمطيين الخاصين بالماضي لم يقبلوا الإيمان بالله بحرية. لا يبدو هذا الاختيار الأخير جذابًا جدًا، لأن بعض أعظم النفوس المتدينة حسبما يُزعم قد وُجِدَتْ في الأزمنة التي لم يكن يبدو العالم فيها ملتبسًا دينيًا للشخص النمطي العادي. سيضطر المرء إلى القول بأن تلك النفوس العظيمة لم تقبل الإيمان بالله بحرية.

عنصر عدم وضوح آخر في مفهوم التباعد المعرفي هو كيف يتغلب البشر على التباعد المعرفي وماذا يحدث عندما يفعلون ذلك. وفقًا لهك، "ينبغي أن نتوقع أن تصوير حقيقة الله واضحة للبشر بقدر ما يريدون العيش كمخلوقات في حضور كائن كامل على نحو غير محدود". وبافتراض هذه الرغبة فإننا ينبغي أن نتوقع أن "تصير قادرين على إدراك علامات الحضور الإلهي في كل ما حولنا" ٤١. لكن ماذا ينبغي على البشر فعله بالضبط لكي يدركوا هذه العلامات؟ إنها خبرة شائعة لدى الكثير من الناس المتدينين بشدة أنه _رغم أنهم يرغبون بإخلاص إشارة ما من السماء_ فلا إشارة تأتي. وهكذا فرغم إيمانهم، فإنه يبدو كما لو أنه ليس هناك إله. في جميع الأحوال، ما هذه العلامات؟ هل يقصد هك التجارب الدينية والمعجزات المزعومة؟ أم هل يعني أن الخبرات العادية _كمثال، غروب الشمس_ تكتسب معنى دينيًا جديدًا عندما يمتلك المرء إيمانًا بالله؟ وأيًا ما يكون يُقصد بهذا، فلماذا ينبغي أن تُعطى هذه العلامات تفسيرًا إيمانيًا [توحيدياً]؟ لماذا _مثلًا_ ينبغي أن يعطي شخص للخبرات الدينية أي وزن وقيمة معرفية أكبر بأي قدر بعد تحوله للاعتقاد بالله أكثر مما كان يعطيها من قبل؟

أسطورة عدم القدرة على ارتكاب الخطيئة

أسطورة عدم القدرة على فعل إثم

فلنفترض على سبيل الجدل أن التباعد المعرفي ليس مفهوماً مستشكلاً. فهل هو يفسر ما يُفترض أن يفسره؟ لقد قدّم جون هك مفهوم التباعد المعرفي لكي يفسر سبب عدم إظهار الله لنفسه. وفقاً لجون هك، فلو أراد الله إظهار نفسه لكان البشر سيكونون في حالة عدم قدرة على فعل الآثام. وقال هك أن البشر لم يكونوا سيستطيعون رفض الاعتقاد بكائن كلي القدرة "هم مدركون له على نحو غامر قوي" ٤٢. بالتالي، فإن اختيارهم حبّ وطاعة الله كان لن يكون حرّاً. لم يقدم هك حجة لدعم هذه الفرضية، و _علاوة على ذلك_ توجد حجج تدل على عكسها.

كان المرء سيتوقع أنه لو كانت فرضية هك صحيحة، فمن ثم كان المؤمنون الدينيون الذين لديهم تجارب دينية قوية ومؤثرة سيكونون خالين تماماً من الإثم. لكن هذا التوقع يُثبت أنه باطل من خلال خبراتنا. علاوة على ذلك، من خلال القياس والتشابه الجزئي كان المرء سيتوقع أنه لو كانت فرضية هك صحيحة من جهة أن الناس لم يكونوا سيرفضون الاعتقاد بكائن كلي القدرة هم مدركون له، لكانوا لن ينزعوا إلى رفض سلطة علمانية [دهرية/ دنيوية] قوية للغاية والتي يكونون مدركين لها. لكن الناس الواعين بالكامل بمقدار عظمة وقوة سلطة علمانية حاكمة مثل أوامر ملكهم أو رئيسهم أو قائدهم يعصون أحياناً تلك السلطة حتى عندما يعتقدون أن تلك الأوامر صائبة. بالاضافة إلى ذلك، فلو كانت فرضية هك صحيحة لكان المرء سيتوقع أن الناس لو عرفوا ما هو صائبٌ أخلاقياً فإنهم كانوا سوف يفعلون ما هو صائب على نحو ثابت بلا تغيير. رغم ذلك، فإنه لشائع في الخبرة البشرية أن يُعرَفَ ما هو صائب ومع ذلك بسبب ضعف الإرادة لا يستطيع الشخص فعله. ٤٣

قد يعترض هك بأن الشخص لا يكون في أي من هذه الحالات مدرّكاً باستمرار لوجود كائن غير محدود. كمثال، فإن الشخص الذي لديه تجربة دينية قوية قد يَأْتُم، لكن هذا فقط بعد أن تنتهي التجربة الدينية. رغم ذلك، فإنه يصعب فهم لماذا ينبغي أن يعالج الإدراك الدائم لوجود الله ضعف الإرادة. إن الإدراك المستمر لرغبات وأوامر

قائد علماني [دنيوي] قوي ليس له هذه القوة الناجعة [المُعالِجة]، ومن خلال القياس كان المرء سيتوقع أنه كان سيكون له هذه القوة لو كانت فرضية هك صحيحة.

البُعد المعرفي وما بعد الموت

إن يكن لدى هك مشكلة في التمسك بكلّ من الاعتقاد بالتباعد المعرفي والاعتقاد بخيرية [=طيبة] الله، فإن لديه مشكلة أيضاً في التمسك بكلّ من الاعتقاد بالتباعد المعرفي والاعتقاد بوجود الحالة المطهرية المتوسطة [البرزخية] فيما بعد الموت. فلنتذكر أن جون هك اقترح [وجود] حالة متوسطة بين الوجود الأرضي الدنيوي والوجود السماوي والتي توجد فيها معاناة إضافية أخرى وترقية للروح. في تلك الحالة الوسطى تُكَمَل أكثر [تُجَعَل أكثر كمالاً] أرواحُ مخلوقاتِ الله التي لم تتطور وتترقّق على نحوٍ كافٍ لكي تذهب إلى الفردوس. مع ذلك، فإنه ليس أقلّ أهميةً في هذه الحالة [الوسطى البرزخية] مما هو عليه في الوجود الأرضي أن تختارَ مخلوقاتُ الله بحريةً إطاعته. بالتالي، فعلى أساس أفكار جون هك، يجب الاحتفاظ بالتباعد المعرفي في الحالة المتوسطة مثلما هو عليه الحال في الحالة الأرضية [الدنيوية].

إن المشكلة هي كيفية تحقيق ذلك. فكما يُفترض [في الاعتقاد الديني] ففي هذا الوضع المتوسط سوف يمتلك المرءُ ذكرياتٍ خاصةً بوجوده الأرضي السابق. ومع ذلك، ففي وجود المرء الأرضي السابق يترافق الاعتقاد بالحياة بعد الموت مع الاعتقاد بالله [في حالة اليهودية والمسيحية والإسلام والمورمونية والبهائية وما شابه، أو الآلهة في حالة الهندوسية وسائر الأديان الوثنية الحية الممارسة والمندثرة، أو في حالة البودية والجاينية الاعتقاد بأنواع أخرى غير الآلهة من الغيبيات والميتافيزيقيات كقوانين ميتافيزيقية كونية مزعومة كالنرقانا والانعتاق والتبود والبودوات buddhas أو الأرهت arhats والبوديستافات buddhistavas، أو خائضي المخاض المقدسين عند الجاينيين، لكن في البودية والجاينية لا يُزعم أن الذات تذكر حيواتها السابقة إلا في حالات التبود buddhahood أو الاستتارة كقصص جاتاكا البودية التي يُزعم

فيها أن بودا يحكي عن ذكريات حيواته السابقة كإعادات تجسد وتناسخ في أشكال بشر وطيور وسائر الحيوانات، مع ذلك يُفترض في تلك الديانتين أن الذات ستمر بتجارب ميتافيزيقية أخروية [م]. يبدو أن هك يقر بأنه لو انبعث المرء بعد الموت في وجود آخر، فحتى لو لم يقابل المرء حضور الله الغير محدود والكلّي على نحو مباشر، فإن الأمر لم يكن سيحتاج قدرًا كبيرًا من الفهم والتبصر العميق ليستنتج أن المنظور الطبيعاني [العلموي/ المادي] للعالم كان غير صحيح وأن منظورًا فائقًا للطبيعة غيبياً ما هو الصحيح ٤٤. بالإضافة إلى ذلك، فسيكون على من يتبع هك أن يقر بأنه بالنظر إلى طبيعة رفاق المرء ومعاناتهم [في هذه الحياة]، فإن المرء سيُدفع على الأرجح إلى الاستدلال بأنه في نوع ما من الحالة المَطْهَرِيَّة. لكن بالتالي وفقاً لهذا الرأي فإن المرء قد يستنتج على نحو عقلائي _ لو أنه كان قبل ذلك ملحدًا أو متشككًا في خلال وجوده الأرضي _ أنه قد كان قبل ذلك مخطئًا بشدة وأن الله يوجد بالفعل. لو كان الأمر كذلك، لكان التباعد المعرفي _ على الأقل بالمعنى المحايد المتفحص أعلاه أنفًا _ سيحلّ ويُزال. من ناحية أخرى، كان سيكون لدى المرء أسباب وجيهة قوية للاعتقاد بوجود الله بما أنه كان سيمكن أن يُجادل على نحو معقول ظاهريًا أن وجود الله تفسير جيد لوجود المرء بعد الموت. بالتالي فيبدو أنه يصعب فهم كيف ستستطيع الكائنات بعد الموت الإقبال على الله بحرية، لو أن الاختيار الحر يستلزم التباعد المعرفي بالمعنى المحايد. من جانب آخر، إن لم يكن الاختيار الحر فيما بعد الحياة يستلزم التباعد المعرفي بالمعنى المحايد، فإنه يصعب فهم لماذا يستلزمه في وجودنا الأرضي [الديني].

علاوة على ذلك، كما قد جادل كين Kane ٤٥، فلو أن كل مخلوقات الله [العاقليين] سوف يُخلَّصون ويُنقذون في النهاية، كما اعتقد هك أنه سيحدث لهم، لكان سيبدو حتميًا أساسيًا أن يُخفَّضَ التباعد المعرفي فيما بعد الحياة. إذ بالنظر إلى الإخفاقات الوافرة في ترقية الروح في هذه الحياة، فلو احتُفِظَ بنفس درجة التباعد المعرفي فيما بعد الموت فإن المرء كان لن يكون لديه سبب قوي للافتراض بأن الخلاص الشامل [العام] سوف يُحقَّق. لكن تخفيض التباعد المعرفي فيما بعد الحياة [المزعوم] سوف

يسبب مشاكل. فمن ناحية، لو خُفِّفَ التباعدُ المعرفي فيما بعد الحياة بحيث _كمثال_ تكون الجدليات [الحجج] الاستقرائية القوية لصالح وجود الله متاحة، فكيف سيستطيع المرء أن يختار الاعتقادَ بالله بحرية؟ فالإلحاد كان سيكون [خيارًا] غير عقلائي وكان سوف يوجد ضغط [فكري منطقي استقرائي] لرفضه. ومن ناحية أخرى، إن كان المرء في ما بعد الموت سيستطيع امتلاك حرية الاختيار في أن يقبل أو يرفض الاعتقاد بالله على السواء مع معرفته بجدليات استقرائية قوية لصالح وجود الله، فلماذا لن يستطيع المرء امتلاك كليهما كذلك في هذه الحياة؟

تحليل هك للإرادة الحرة ودفاع الإرادة الحرة

جادل هك بأنه رغم أن نسخة بلانتينجا من دفاع الإرادة الحرة تفشل، فإنها يمكن فهمها على نحو يجعلها دفاعًا ناجحًا ضد فرضية Mackie جون ماكي بأن الله كان يستطيع أن يخلق عالمًا لا يقوم فيه البشر _رغم كونهم أحرارًا_ بخطأ أبدًا. إن جدلية هك هي أنه رغم أن الله كان يستطيع أن يُنجز هذا فيما يتعلق بالبشر [في علاقات البشر بعضهم مع بعض]، فإنه لم يكن لـيستطيع خلقَ عالم تكون فيه مخلوقات الله أحرارًا ولا يقومون بأي خطأ فيما يتعلق به هو. جادل هك بأنَّ لفعل ذلك كان الله سيحتاج إلى التلاعب بمخلوقاته أو خلقهم بحيث يكونون مقيدين مسيرين لحبه وطاعته. لكن حينذاك لم يكن حبهم وطاعتهم سيكونان حرين. بتذكرنا أنه قدَّم هذا الرأي من خلال التشبيه والقياس، فلو كان الله قد خلق عالمًا يجب فيه أن تحبه وتطيعه مخلوقاته دائمًا، لكانوا بالتالي مثل المرضى الذين هم في حالة التتويم المغناطيسي وكان الله سيكون مثل المنوم المغناطيسي [لهم]؛ فهم سوف يبدون أحرارًا لكنهم في الحقيقة كانوا سيكونون تحت سيطرة الله.

بماذا كان جون ماكي سيرد على هذه الجدلية؟ كان يمكنه أن يوضح أنه لا يقترح أن الله يستطيع أن يبرمج البشر أو يمارس تلاعبات نفسية إعجازية عليهم بحيث يحبونه ويطيعونه ومع ذلك يكونون أحرارًا. بل السؤال عند ماكي هو ما إذا يوجد

عالم محتمل منطقيًا يفعل فيه البشر ما هو صائب دائمًا ويحبونه ويثقون به دائمًا بدون مثلك تلك البرمجة والتلاعب أم لا. فلو كانت الإجابة هي نعم، وكان الله يستطيع خلق هذا العالم وجعله حقيقيًا، فلماذا لم يفعل ذلك؟ ولو كانت الإجابة لا، فلم لا؟ إنه يبدو أنه يوجد عالم محتمل منطقيًا يستطيع الناس فيه بحرية إراداتهم الخاصة بهم أن يختاروا فعل الصواب ويحبوا ويطيعوا الله. في جميع الأحوال، لم يقم هك بأي شيء للبرهنة على عدم وجود مثل ذلك العالم المحتمل منطقيًا.

وبعد، فربما تكون فرضية هك أنه رغم أنه قد يوجد مثل ذلك العالم المحتمل منطقيًا، فإن الله لم يكن يستطيع أن يعرف مقدمًا ما سوف يكون [ذلك العالم] عليه. وبالتالي، فإنه لم يكن يستطيع جعل مثل ذلك العالم حقيقيًا وأن يعرف [في نفس الوقت] أن الناس فيه سوف يحبونه ويطيعونه دائمًا. وكانت هذه الفكرة ستتعاون وتتسجم مع المفهوم الثالث لجون هك عن الحرية، والذي تُفهم فيه الحرية على أنها إبداع محدود. مع هذا المفهوم عن الحرية _ كما قد تعلمنا [حسب دفاع هك] _ فإن الأفعال الحرة رغم كونها تنشأ عن شخصية الفاعل، فإنها "لا تنشأ على نحوٍ مقدّر وقابل للتوقع بالكامل" ١٦. بالتالي فأحدى طرق الفهم الطبيعية لنظرية جون هك هي أنه حتى الله لم يكن يستطيع أن يعرف بالكامل ومقدمًا أن أحد مخلوقاته سوف يطيعه بحرية. وفقًا لهذا الرأي، فإن الاختيار الحر غير قابل للتنبؤ جزئيًا من حيث المبدأ.

لا يريد هك الاعتقاد بمفهوم الحرية المناقضة للسببية في أكثر صيغه تطرفًا وراديكالية. لكن بدون تعريف أكثر عناية بما يعنيه الإبداع المحدود، فإن اقتراحاته لا يمكنها البتة أن تتغلب على الصعوبات التي يواجهها مفهوم الحرية المناقضة للسببية التي أوجزتها في الفصل الخامس عشر. لا تعطي اكتشافات العلم الحديث تأييدًا لفرضية أن أفعالنا مقررة وقابلة للتوقع جزئيًا فقط من حيث المبدأ. علاوة على ذلك، إن كانت توجد [إمكانية] تحديد جزئي فقط لأفعالنا فإنه سيصعب فهم كيف يمكن أن يُعتبر البشر مسؤولين بالكامل عن أفعالهم. إن أي جانب أو جزء من قرار بشري لا يكون مقرّرًا يجب أنه سينشأ عفويًا ٤٧. ورغم أن هك يرفض أي تحليل يساوي

الحرية بالعشوائية، فإنه يصعب فهم كيف يمكنه _بالنظر إلى رأيه الخاص به_ يمكنه أن يتملص من فكرة أن الحرية والعشوائية وثيقتا الصلة.

لكن إن تقارب هك _بتعليقاته المقتضبة عن الحرية على أنها إبداع [خلق] محدود_ مع مفهوم الحرية المناقضة للسببية ومشاكله، فسوف تقترب تعليقاته في المواضع الأخرى من كتاباته على نحو خطير وبشكل لصيق من تأييد موقف نظري على الطرف النقيض من المدى مع مشاكل جديدة خاصة به [بالموقف] ٤٨. فرغم أن هك أقر بالاحتمالية المنطقية لأن لا يقبل بعض مخلوقات الله الإيمان به إلى الأبد، فقد اعتقد لسببين أن كل مخلوقات الله سوف تقبل الإيمان بالله عند اكتمال الزمن [نهاية الزمن]. فقد جادل أولاً بأننا قد خُلِقنا بتوقٍ أو رغبة غريزية في قبول الله. وبتعبير هك: "لقد خلق الله الإنسان لله" [قارن زعم قرآن محمد: {وما خلقت الإنس والجن إلا ليعبدون}م]. وجادل ثانياً بأن الله يُنشِدُ بنشاطٍ جذبنا إليه. مع هذين العاملين القويين [المزعومين] العاملين على اتخاذ البشر للقرار، أحدهما قوة حث داخلية والآخر قوة حث خارجية_ فسوف يتعجب المرء بحق بأي معنى يكون قرار قبول الإيمان بالله حرّاً. لقد قال هك بالتأكيد أن الله يحاول "أَنْ يَنْقِذَنَا بِكُلِّ وَسِيلَةٍ مُتَوَافِقَةٍ مَعَ وَجُودِنَا ككَائِنَاتٍ نُؤَيِّدُ شَخْصِيَّاتٍ أَحْرَارٍ". رغم ذلك، فإن السؤال يبقى من جهة كيف يستطيع كائنٌ محدودٌ _والذي هو حسب الفرضية مجعولٌ ميالاً ومُهيَّئاً لقبول جهود كائن غير محدود لجذبه إليه_ مقاومة هذه الجهود حتى لو افترضَ أن الكائن الغير محدود يحترم حرية الكائن المحدود. وبالنظر إلى عوامل الدفع والجذب [المزعومة] في السياق، فإن المساحة المتروكة للاختيار الحر تبدو ضئيلة وشبه منعدمة. بالنظر إلى هذه الظروف فلا عجب أن هك يمكنه أن يشعر بثقة أنه سيكون هناك خلاص شامل. إحدى العضلات هي لماذا يستغرق وقتاً طويلاً ولماذا _على وجه الخصوص_ تحتاج عملية ترقية الروح إلى استئنافها فيما بعد الموت. العضلة الأخرى هي لماذا يمكن أن يُعتبرَ البشرُ مسؤولين عن قبولهم للإيمان بالله من عدمه.

تمعن في التشبيه التالي: افترض أن لجنة التجارة الفدرالية [الاتحادية] سمحت لشركة كوكاكولا بتلقيح كل الشعب [الأمريكي] بعقار يجعلهم يميلون إلى شرب الكوكاكولا لبقية حيواتهم ولم تُعطِ هذا الامتياز لشركات المشروبات الغازية. هَبْ علاوةً على ذلك أن اللجنة التجارية الفدرالية سمحت لشركة كوكاكولا _ ما عدا الإكراه _ باستخدام جميع أكثر التقنيات قوة للدعاية الإعلانية الحديثة لجعل الناس يشتررون الكوكاكولا وأن الشركة كرّست كل مواردها المديدة لتحويل البلد إلى الكوكاكولا. ولنفترض أن الموارد المالية الإعلانية الخاصة بكوكاكولا أكبر بعشرة آلاف ضعف من الخاصة بأقرب منافسيها لها، وأن الحكومة وعدت بإعطاء شقة فاخرة عند التقاعد لكل شخص يتحول إلى الكوكاكولا، وأنها لن تقدم حوافزً مماثلةً لمستعملي المشروبات الغازية الأخرى. سيتعجب المرء بالتأكيد بأي معنى غير مُبتذلٍ سوف يكون الناس أحرارًا في أن يشتروا البيبسي والمشروبات الغازية المنافسة الأخرى. في الوضع الحالي الذي وصفه هك فإن الاختيار الحر يبدو مُهددًا مشكوكًا فيه أكثر من ذلك حيث أن البشر المحدودين لا تؤثر فيهم شركة قوية بل كائنٌ غير محدود [زعمًا] والحافز ليس شقة فخمة بل سعادة أبدية فيما بعد الحياة [حسب زعم أغلب الأديان الكبرى في عدد أتباعها الممارسة كاليهودية والمسيحية والإسلام والهندوسية والبوذية، ولو أن الأخيرتين على الأرجح في تياريهما العامين يعدان بما هو أعمق من شعور السعادة فيعدان بالانعتاق الروحي الخرافي: النرقانا بالسنسكرتية أو النّبانا بالپاليّة البوذية، ربما عدا الكونفوشيوسية والتاوية الخاليتين تقريبًا في أصولهما من هذا النوع من التصورات الميتافيزيقية_م].

لو فهمنا مفهوم هك عن الحرية باعتبارها إبداع/ تخليق محدود حيث يكون عدم القابلية للتنبؤ وعدم التقدير المُسبق مؤكّدان، فإنه لا يستطيع تقديم تعليل معقول ظاهريًا للمسؤولية البشرية. أما إن وُضِعَ مفهومه عن الحرية في سياق آرائه عن الخلاص الشامل حيث يدبر الله والطبيعة البشرية لخلاصنا النهائي، فلن يستطيع تقديم تعليل معقول ظاهريًا أيضًا للمسؤولية البشرية. فالاختيار إما أنه غير مُحدّد للغاية أو بخلاف ذلك مُحدّد مقدّر للغاية بحيث لا يسمح بإلقاء اللوم على البشر.

قد يفترض امرؤ أن هذه المشاكل يمكن التغلب عليها عند استعمال هك لمفهوم التباعد المعرفي [بين الله والبشر]. لكنها لا يمكن التغلب عليها [بذلك]. فمن ناحية، لو كان اختيار زيد لعدم قبول الاعتقاد بالله في ضوء إبهام الأدلة على وجوده غير مُحدّدٍ مُقرّرٍ جزئياً، فكيف يمكن اعتباره مسؤولاً بالكامل؟ ومن ناحية أخرى، لو أنه قبلَ الاعتقادَ بالله فكيف يمكن اعتباره مسؤولاً بالكامل [عن ذلك أو مستحقاً لمكافأة ما]؟ فوفقاً لجون هك [حسب زعمه] فإن زيد يمتلك رغبة غريزية في قبول الله والله يستعمل كل قدرته الغير إجبارية لجعله يقبله. بالتالي فإن اللجوء إلى استعمال مفهوم التباعد المعرفي لا يحل المشكلة.

تناقض التباعد المعرفي مع نظرية جون هك الخاصة بتبرير العدالة الإلهية مع وجود الشر

إن يكن مفهوم البُعد المعرفي به مشاكله الخاصة به ولا يحل في جميع الأحوال مشكلة الحرية في نظرية هك اللاهوتية التبريرية لعدالة الله، فيبدو أنه أيضاً يُحدِث تناقضاً مثيراً للاهتمام ٤٩. فبافتراض أن التباعد المعرفي صحيح وهو كل ما ادّعاه هك، فهل كان ينبغي على هك أن ينشر كتابه (الشر وإله المحبة)، والذي تُكشَف فيه الفكرة، وكذلك كل الكتب الأخرى التي يُجادل فيها لصالح مفهوم الحياة بعد الموت؟ لقد جادل هك بأن التباعد المعرفي ذو أهمية قصوى حيث أنه ضروري لحرية الاختيار الإنساني والخلّاص. رغم أن هك لم يوضح هذا، فإن إدراك التباعد المعرفي إن لم يكن وضع التباعد المعرفي أيضاً_ يبدو هشاً سريع الزوال [من منظور ديني]. فالإدراك البشري للتباعد المعرفي بكل من المعنى القوي والمحايد يمكن أن يُقوّض لو توقف الناس عن الاعتقاد بأن العالم محض نظامٍ طبيعيٍّ فقط وشرعوا في الاعتقاد في أنه يُرجّح أن العالم مكانٌ لترقية الروح [وهو حال كثير من المتدينين التقليديين في العالم الإسلامي الشرقي بمسلميه وأقلياته الأخرى والعالمين الهندوسي والبودي الجنوب آسيوي_م] ٥٠. لكن قد يُجادل بأنه لو قرأ الناس كتب جون هك واعتقدوا بها فإنهم سوف يعتقدون أن العالم مكانٌ لترقية الروح. ألن يؤدي هذا إلى

تقويض غاية الله؟ في الواقع، قد يُجادل بأنه كلما كانت جدليات [حجج] جون هك أكثر إقناعاً فسوف تؤدي أكثر إلى تقويض غرض الله.

كان جون هك سيجادل بالتأكيد بأن هذه إساءة فهم. كان سوف يقول أن عمله بعيداً عن أن يكون متعارضاً مع غايات الله_ يعزز غايته بما أنه يعطي للناس الأدوات الفكرية للانفكاك من الرأي السائد [في الثقافة الغربية المعاصرة] بأن العالم مجرد نظام طبيعي أو أنه غامض ملتبس دينياً وقبول رأي ومنظور آخر عن العالم. لكن هذا الرد كان سيكون معقولاً ظاهرياً فقط لو لم تصر الأطروحات الرئيسية لكتابه مقبولة [دينياً في ثقافة المسيحيين الغربيين] وواضحة على نحو واسع. فبال تأكيد لو صارت كذلك فإن التباعد المعرفي بكل من معنييه القوي والمحايد لن يوجد من بعد.

بالنظر إلى هذا العنصر للقلق فإن المرء يمكنه أن يتساءل فقط لماذا نشر هك عمله. ربما كان متأكداً على نحو متعقل على أساس المنشورات المشابهة السابقة له من أن القبول الواسع لعمله لم يكن سيكون مرجحاً حتى لو أن جدلياته [حججه] قوية جداً. مع ذلك، قد يعتقد المرء أن احتمالية القبول الواسع له لم تكن كبيرة، فإن القيمة [التأثير] السلبية للقبول الواسع له كان يُتوقع أن تكون كبيرة للغاية لدرجة ألا تستحق المقامرة. لكن حتى لو كان غير مقبولاً على نحو واسع فلعله قد افترض أن بعض الناس سوف يتغير إدراكهم للتباعد المعرفي بقراءتهم إياه، وبالتالي سيكون كتاب جون هك مسؤولاً على نحو غير مباشر عن معاناتهم فيما بعد الموت.

الفصل الثامن عشر

بعض الدفاعات اللاهوتية الثانوية

لقد قِيمْتُ نقدياً في الفصلين السابقين أهم دفاعين لاهوتيين، وهما دفاع الإرادة الحرة ودفاع ترقية الروح، واللّتين أنشأهما وطورهما المؤمنون ضد الجدلية من خلال وجود الشر، وكذلك ثلاثة من أهم الحلول المتطورة لمشكلة الشر الطبيعي في الفلسفة المعاصرة. في هذا الفصل فلنتمعن في بعض المحاولات الثانوية بالمقارنة لتبرير وجود الشر. أعني بكونها ثانوية بالمقارنة أولاً أن المؤمنين المتفلسفين المحنّكين لا يستعملون هذه الدفاعات بقدر ما يستعملون بعض التعليقات المناقشة من قبل لتبرير أساليب الله [المزعوم] مع مخلوقاته [زعمًا]، وثانياً أن هذه الدفاعات لا تبدو مقنعة. لهذين السببين لن أناقشها بتفصيل كبير مثل نظريات تبرير العدالة الإلهية التي غطيئُها بالبحث في الفصلين السابقين. بعض هذه الدفاعات قد استعملها مدافعون ذوو شعبية لصالح الإيمان عوضاً أن يكونوا لاهوتيين أو فلاسفة في فلسفة الدين، وبعضها الآخر ذو أهمية تاريخية، ولا يزال بعضها الآخر يثير أسئلة فلسفية مثيرة للاهتمام. توجد الكثير للغاية من نظريات تبرير العدالة اللاهوتية الثانوية بحيث لا أستطيع تفحص جميعها هنا [في هذا الكتاب]، وإن أي اختيار [لبعضها للعرض] اعتباطيٌّ إلى حدٍّ ما. سأفحص التي أثارت اهتمامي باعتبارها تمتلك الأهمية التاريخية الأكبر، أو باعتبارها مثيرة للاهتمام فلسفياً، أو باعتبارها يستعملها المدافعون ذوو الشعبية أكثر.

لاهوت الإله المحدود

إحدى المحاولات لتبرير وجود الشر _بالنظر إلى وجود إلهٍ كليٍّ خيرية_ هي الجدل بأن الله ليس كليٍّ القدرة. فرغم أنه يريد منع الشر، فلأنه ليس كليٍّ القدرة فهو لا يستطيع فعل ذلك. لذلك فإن الشر يوجد رغم وجود الله ١.

هذا الرأي قد ناصره الرابي [الحبر اليهودي] هارولد كَشْنَر Harold Kushner مؤخرًا في كتابه المحقق لأفضل المبيعات (عندما تحدث الأشياء السيئة للناس الصالحين) ٢. هارولد كَشْنَر _الذي مات ابنه هارون Aaron بالشيخوخة المبكرة الوراثية_ يرفض الكثير من نظريات التبرير اللاهوتية المعتادة باعتبارها غير معقولة بالكامل. في الواقع، لقد اقترح أن بعض الأشياء السيئة التي تحدث للناس الأخيار هي أحداثٌ عشوائيةٌ، أي أنها غير مُسبَّبة. لقد عبّر عن الأمر على هذا النحو:

"أستطيع أن تقبل فكرة أن بعض الأشياء تحدث بلا سبب، وأن هناك عشوائيةً في الكون؟ بعض الناس لا يستطيعون التعامل مع [=تحمّل] هذه الفكرة. إنهم يبحثون عن علاقات ارتباطية، ويكافحون باستماتة إيجاد معنى [ومغزى] لكل ما يحدث. إنهم يقنعون أنفسهم أن الله قاسٍ، أو أنهم آثمون، عوضًا عن أن يقبلوا العشوائية.... لماذا يجب أن يكون كل شيء يحدث لسببٍ محدّدٍ؟ لماذا لا نستطيع قبول أن الكون به بعض الحواف الخشنة [تعبير مجازي كناية عن وجود بعض انعدامات الانضباط]؟

٣"

يستمر كَشْنَر قائلاً أن الله لم يُكْمَلِ خلق الكون وأنه حتى الآن يحاول إحلال الفوضى _أي: العشوائية_ بالنظام. لذلك فبينما تستمر عملية الخلق هذه "فأحيانًا نادرًا ما سوف تحدث أشياء ليس على النقيض من قوانين [الطبيعة] هذه بل خارجة عنها". ٤

رغم ذلك، وفقًا لكشّنر، فإن الأحداث الغير مُسبّبة ليست المصدر الوحيد للشر. فأحيانًا يكون الشر نتيجة أعمال القوانين الطبيعية عوضًا عن أن يكون نتيجة أحداث خارج نطاق القوانين الطبيعية. إلا أن القوانين الطبيعية "لا تقوم باستثناءات للناس الأخيار" ٥. فالناس الأخيار والأشرار يمرضون، ويموتون بفعل الكوارث الطبيعية، وهذا يحدث وفقًا للقوانين الطبيعية. ويبدو أن كشّنر يعتقد أن الله لا يستطيع التدخل ومنع هذه الأشياء من الحدوث ولا يستطيع خلق قوانين طبيعية مختلفة كانت ستتسبب في آلام ومعاناة أقل.

نُفهم نظرية تبرير العدالة الإلهية الخاصة بكشّنر على أفضل نحوٍ على أنها حل بفكرة إله محدود لمشكلة الشر، وذلك للأسباب التالية. إنه لم يُشر قط إلى أنه لا يمكن أن يوجد كائن أقوى كان سيستطيع أن يُحدث الانتظام من الفوضى كليًا على مرة واحدة والذي كان يستطيع أن يخلق فورًا عالمًا بلا أحداثٍ عشوائية. ولا أشار إلى أنه لا يمكن أن يوجد كائن أقوى كان يستطيع التدخل منعا لبعض الشر أو الذي كان يستطيع خلق قوانين طبيعية بديلة كانت ستتسبب في آلام ومعاناة أقل. إنه يفترض بوضوح أن الله كان يجب أن يعمل بمادة ما مُسبقة الوجود عوضًا عن خلق الكون من العدم، رغم أن إلهًا قادرًا على كل شيء لم يكن كما يُفترض سيكون مقيدًا بمثل تلك المادة. تبعًا لكشّنر، فإننا يجب أن نفترض أن عجز الله عن خلق عالم من العدم وعن خلق قوانين طبيعية تتسبب في ألم أقل وما شابه يدل على نقص قوته، بما أن كائنات فائقة للطبيعة أخرى محتملة منطقيًا كانت ستقدّر على فعل ما يقول كشّنر أن الله لا يقدر على فعله ٦.

هذه النظرية للدفاع عن العدالة الإلهية بها مشاكل خطيرة. فأولًا، لم يقدم كشّنر أمثلة على الشرور التي تحدث كنتيجة لأحداث غير مُسبّبة. إن الشرور والأضرار التي استشهد بها كأمثلة ممثلة في كتابه هي السقم والأمراض والكوارث الطبيعية التي تحدث للناس الأخيار والأطفال الأبرياء. لكن لا أحد يفترض أن هذه أحداثٌ عشوائية، أي: يفترض أنها أحداث ليس لها أسباب. في الواقع، لا أحد يفترض أن

موت ابنه كان حدثاً عشوائياً بهذا المعنى للعشوائية. بالتالي فإنه يصعب معرفة ما الذي يشير إليه كَشَنَر. علاوة على ذلك، فإن أخذ المرء رأيه بجديّة في أن الله مستمرّ في خلق النظام مستبدلاً الفوضى به، لكان سيكون لهذا نتائج معيّنة قابلة للإثبات. فكان المرء سيتوقع أن يكتشف العلماء بعض القوانين الطبيعية التي أتت إلى الوجود مؤخراً فقط، وأخرى منذ زمن ما ماضٍ، وأخرى أيضاً منذ زمن أقدم أكثر، وأن كمية الشر القائمة على العشوائية كانت ستقل باستمرار بينما كان كانت يزيل منها الله. لكنّ العلماء لا يعتقدون أن قوانين الكون قد أتت وتأتى إلى الوجود في أزمنة مختلفة. وبما أن كَشَنَر لا يوضّح بالتفصيل لماذا الشرور تقوم على الشرور العشوائية، فإنه يستحيل تحديد ما إذا كانت تلك الشرور تقل أم لا. رغم ذلك، فإنه لا يوجد يقيناً سببٌ للافتراض بأنه يوجد تناقص في الكم الإجمالي للشر.

ثانياً، فإن كَشَنَر لم يقدم سبباً للافتراض بأنه لو كان الله [المزعوم] لديه قوة كافية لصنع قوانين طبيعية على الإطلاق وعامةً، فإنه لم يكن سيستطيع صنع قوانين ذات نتائج شريرة/ ضارة أقل مما هو موجود حالياً. فبالأكيد، يستطيع المرء أن يتصور كائناً فائقاً للطبيعة محدوداً غير قادر على خلق القوانين الكونية. ربما كانت بعض آلهة الأساطير الجريكية [اليونانية] من هذا النوع. رغم ذلك، فإنه يصعب تصور كائن محدود لكن قوي للغاية قادر على تصميم القوانين التي تحكم المناطق الشاسعة الخاصة بفضاء المجرات والتشغيلات والآليات المدهشة الخاصة بالكائنات المتعضية الحية ومع ذلك يكون غير قادر على تصميم قوانين تؤدي إلى كم أقل من الشر عديم الجدوى ظاهرياً. أقر كَشَنَر أنه لا يملك جواباً على سؤال "لماذا صُنِعَتْ أجسادنا قابلةً للتعرض للهجوم والتأذي من قِبَل الجراثيم والفيروسات والأورام الخبيثة" ٧. إن كَشَنَر لا يدرك أنه من غير المرجح أن كائناً خيراً بالكامل وقوياً على نحو كافٍ لفعل ما يدّعي كَشَنَر أنه [الكائن] فعله، لم يكن يستطيع أيضاً أن يخلق قوانين طبيعية في ظلها _مثلاً_ لم يكن سيكون الناس عرضةً للتأذي هكذا بالجراثيم والفيروسات والأورام الخبيثة بنفس القدر الذي هم عليه حالياً.

حتى لو كان كَشْنَر قادرًا على تفسير لماذا لم يقدر الله على خلق قوانين كنتلك، فستظل هناك مشكلة سبب عدم تدخل الله لمنع الضرر من الحدوث لبعض مخلوقاته. افترض أن بنتًا ذات عمر ٣ سنوات تاهت في غابة [تمتلئ بعض الولايات الأمريكية والغرب بالغابات، وربما لمعظم الثقافة الجغرافية العربية قد نعدل المثال فنقول تاهت في صحراء_م]، وإن لم تُنْقَذْ فستموت. كان الله [المزعوم] لن يحتاج امتلاك قدرات كبيرة لإنجاز إنقاذ. لم يكن سيُتَطَلَّبُ خلقُ قوانينٍ طبيعيةٍ جديدةٍ، ولم يكن سيُحتَاجُ إلى انتهاكِ قوانينٍ طبيعيةٍ قديمة. في الواقع، فإن شخصًا ذا قدرات طفل عمره عشر سنوات كان سيستطيع إنقاذ الطفلة الصغيرة لو أنه عرف مكانها. في الحقيقة، فإن أخت البنت الصغيرة بدورها كانت ستستطيع إنقاذها لو أنها عرفت أين تجدها. لكن الله [المزعوم] لا يتصرف، ولا يعطي البنت الأكبر أختها المعلومات الضرورية لتتصرف. لمحاولة إيجاد معنى لموت طفلٍ بالتخلي عنه يبدو أننا سنُضطرُّ إلى افتراض شيءٍ مُنافٍ للعقل. فيجب أن نفترض أن الله لا يمتلك قدرة شخص طفل ذي عمر عشر سنوات أو المعرفة التي يستطيع هذا الطفل الحصول عليها ٨.

لقد جادل Michael Burke بأن إلهاً محدودًا [ما] كان يمكن أن يمتلك القدرة على إزالة شرٍّ قد أزاله ويزيله [يستطيع إزالته] البشر، كالجدي [يفضل التطعيمات أو علاج المرضى]، إلا أن الله فشل في فعل ذلك "لأن كل قدرته الهائلة لكن المحدودة مُتطلَّبة لإزالة أو منع شرور أكبر"، حسب رأي هيرلِد كَشْنَر. قد يُقترح أن "مجرتنا ليست سوى واحدة من مئات الملايين من المجرات التي يوجد حياة ذات وعي، وأن الله يستطيع أن يُعنى فقط بدسته من المجرات في المرة الواحدة وأن مجرتنا ليست ضمن الأكثر احتياجًا على وجه السرعة لاعتناؤه" ٩. بالتالي فرغم أنه يمتلك القدرة على إنقاذ طفلة تائهة من الموت، فقد يكون الله مشغولًا بإزالة شرور أكبر ترهق وتشغل الحد الأقصى لقواه الكبيرة لكن المحدودة.

رغم ذلك، توجد بعض المشاكل في هذا الرد. ففي حالة الطفلة التائهة _كما في حالة الجدري_ لا يحتاج الله في الحقيقة إلى إزالة الشر بنفسه؛ بل يحتاج فقط إلى توصيل معلومات معيّنة إلى العلماء في حالة الجدري وإلى الأخت الأكبر في حالة الطفلة التائهة. كما يُفترض فإن الله كان يستطيع إنجاز ذلك في أجزاء من مليون من الدقيقة. فهذا الرد بالتالي كان سيضطرنا لافتراض شيء يبدو غير قابل للتصديق، ألا وهو أن هناك مشاكل أكثر خطورة تشغل انتباه الله في كل جزء من مليون من كل دقيقة. علاوة على ذلك، فإن نقبل الرأي التقليدي وفقًا للكتاب المقدس القائل بأن الله خلق كل الكون في نفس الوقت [وهو رأي تبناه واقتبسه القرآن-م]، فإنه يصعب فهم كيف أن أيَّ إله قادرٍ على خَلْق مئات ملايين المجرات في نفس الوقت لا يقدر على الاعتناء بها كلها في نفس الوقت. من ناحية أخرى، فلو افترضنا أن الله خلق المجرات المختلفة في أزمنة مختلفة، فبما أنه لم يمتلك القدرة على خلقها جميعًا في نفس الوقت، فهو لن يكون قادرًا على الاعتناء بها جميعًا في نفس الوقت. رغم ذلك، ففي هذه الحالة كان الله سيتوجب عليه أن يعرف أنه لن يقدر (أو قد لا يقدر) على الاعتناء بها جميعًا في نفس الوقت وإزالة الشر فيها جميعًا. لكن إلهًا يخلق ملايين المجرات عارفًا أنه قد لا يستطيع أن يعتني بها جميعًا ويزيل الشر منها جميعًا كان سيُعتبر بالتأكيد عديم المسؤولية [مستهترًا]. علاوة على ذلك، سواء أكان الله [المزعوم] قد خلق المجرات في نفس الوقت أم في أوقات مختلفة، فإن السؤال الذي يظل هو لماذا كان سيخلق أي مجرة محتويةً على أي شر من الأساس؟

الطريقة الوحيدة للالتفاف حول هذه المشاكل [وتجنبها] هي الافتراض بأنه رغم أن الله يمتلك بالفعل القوة على إزالة الشر من كل المجرات الموجودة، فإنه لا يقوم بذلك لأن أفعاله سوف تتسبب في شر [ضرر] أكثر من النفع [الخير] أو أن عدم فعله ضروري للتسبب في نفع أكبر. رغم ذلك، فإن هذا الدفاع عن طرق الله [المزعوم] مع البشر ليس له علاقة بقدرته المحدودة [المزعومة حسب هذا الرأي]. في الواقع، كما قد رأينا، فقد استُعمل لصالح افتراض المؤمنين التقليديين وجود إله كلي القدرة. بالتالي فإن أي مساهمة فريدة خاصة بنظرية تبرير عدالة إلهية بفرضية إله محدود

ـكالخاصة بـكشـنرـ يُقام بها لحل مشكلة الشر يجب أن تفترض أن الله يريد إنقاذ
الطفلة أو إزالة وجود الجدري لأن هذا كان سيكون أفضل شيء يُفعل لكنه غير قادر
على فعل ذلك بسبب قدرته المحدودة. لكن كما قد علّقنا للتو، فإن هذا له معنى
ضمني منافٍ للعقل هو أن الله يمتلك قوة أقل من الخاصة بمخلوقاته الذين
يستطيعون منع الشر.

رغم أن حل الإله المحدود لمشكلة الشر الخاص بهيرلند كَشَنر أقل تطوراً وحنكة
فلسفياً من الكثير من المعالجات الأخرى التي تستعمل مفهوم الإله المحدود ١٠، فإن
تلك المعالجات الأخرى بها مشاكل مشابهة ١١. فبالنظر إلى حقيقة أن القدرة
المحدودة المنسوبة إلى الله تبدو كافية تماماً لمنع الكثير من شرور العالم، فإنه
يستحيل أن يمكن أن يوجد إله يمتلك تلك القوة الكبيرة جداً ويكون خيراً بالكامل.

لاهوت أفضل العوالم الممكنة

إحدى النظريات التقليدية لتبرير العدالة الإلهية في ظل وجود الشر تجادل بأن هذا
هو أفضل كل العوالم الممكنة ١٢. وأنه رغم أن عالمنا يحتوي على الشر، فإن أي
عالم آخر محتمل كان سيكون أسوأ ككل في كونه كان سيحتوي على شر أكثر أو
خير أقل من العالم الخاص بنا. فقد فحص الله بعلمه الغير محدود كل العوالم
الممكنة ووفقاً لهذه النظرية لتبرير العدالة الإلهيةـ بخيرته الغير محدودة اختار
أفضل كل العوالم الممكنة وجعله حقيقياً. بالتالي، فإن الشر في عالمنا حتمي. ورغم
أن الله كائن كلي القدرة، فإنه لم يستطع فعل ما هو أفضل من ذلك.

إن فرضية أن هذا أفضل كل العوالم الممكنة بدت وتبدو منافية للعقل سخيفة بوضوح
للكثير من الناس وقد سُخِرَ منها في القصص والأغاني ١٣ [كمثال في رواية كنديد
لفولتير]. إنه غير مرجح للغاية في ضوء أدلتنا أنه لا يمكن القيام بتحسين في عالمنا
بدون أن يصير الوضع أسوأ ككل. لقد نوقشت هذه المسألة في الفصل الرابع عشر

مطوّلاً ١٤. رغم ذلك، توجد مشكلة أكثر أساسيةً في هذه النظرية لتبرير العدالة الإلهية من كونها غير مرجّحة. إن مفهوم أفضل العوالم الممكنة متناقض ولا يمكن بالتالي استعماله لتبرير وجود الشر.

فلنتمعن أولاً في جدلية ألفن بلانتيجا Alvin Plantinga ضد اتساق نظرية أفضل العوالم الممكنة ١٥. لقد جادل بأن مفهوم الرقم الأكبر متناقض منطقيّاً، بما أنه مهما كان كبر الرقم الذي يعيّنه المرء، يوجد دائماً رقم آخر أكبر. لقد جادل بأن مفهوم أفضل العالم الممكنة مماثل لمفهوم الرقم الأكبر، بما أنه مهما كان مدى جودة عالم يختاره المرء من بين كل العوالم المحتملة منطقيّاً، يوجد دائماً عالم محتمل آخر أفضل ١٦. بالتالي، فقد جادل بأن مفهوم أفضل العوالم الممكنة متناقض. بخلاف جدليته ضد اتساق فرضية أفضل كل الجزر المحتملة، فإن هذه الجدلية تبدو سليمة منطقيّاً ١٧.

رغم ذلك، فقد قدّم Patrick Grim باثرك جريم جدلية أقوى تبرهن على أن مفهوم أفضل العوالم الممكنة متناقض ١٨. يمكن أن يجادل المرء بأنه لو أن الله يوجد، فإن هذا لا يمكن أن يكون أفضل كل العوالم الممكنة، حيث أن كل العوالم الممكنة ستكون بنفس القدر من الجودة على نحوٍ متساوٍ. فالقول بأن هذا أفضل كل العوالم الممكنة يتضمن كما يُفترض أن هناك عوالم محتملة أسوأ من هذا. لكن كيف يمكن إثبات أن كل العوالم المحتملة بنفس القدر من الجودة؟

إن العوالم المحتملة منطقيّاً بطبيعتها وتعريفها عوالم يمكن جعلها حقيقية. توجد طريقتان يمكن أن يصير بها عالم محتمل حقيقةً: (١) يمكن أن يجعل الله [المزعوم] بعض العوالم المحتملة حقيقةً بتسببه مباشرةً في جعلها حقيقةً. (٢) بعض العوالم المحتملة لا يمكن أن يجعلها الله تصير حقيقةً بالتسبب في جعلها حقيقةً مباشرةً، بل يمكن أن تصير حقيقةً بطريقة أخرى. فلنفترض أن الطريقة (١) صحيحة. بالتالي فلو كانت هناك عوالم محتملة منطقيّاً أسوأ من العالم الخاص بنا، فإن هذا

كان سيعني أنها يمكن أن يجعلها الله حقيقيةً. لكن بحكم طبيعة الله [المزعوم] فإنه كاملٌ أخلاقياً. رغم ذلك، فلو أن الله [المزعوم] كاملٌ أخلاقياً فإنه كان بالاحتمية لن يتَّبِعَ سلوكاً أدنى أخلاقياً. بالتالي فوفقاً للطريقة (١) فإن الله [المزعوم] غير قادر على خلق أيِّ عالمٍ محتملٍ أدنى أخلاقياً من أيِّ عالمٍ محتملٍ آخر وجعله حقيقةً. بالتالي لا يمكن أن يوجد عالمٌ محتملٌ منطقياً أسوأ من هذا العالم ١٩.

فلنفترض الآن أن الطريقة (٢) صحيحة. فكيف يمكن أن تصير العوالم المحتملة التي لا يستطيع الله جعلها حقيقةً بخلقها _ بالتسبب مباشرة في جعلها حقيقةً _ حقيقةً؟ إن عالماً حقيقةً ما يجب أن يكون حقيقةً. بالتالي، يستطيع الله التسبب في وجود عالمٍ ما لا يستطيع هو التسبب على نحو مباشر في جعله حقيقةً بعدم جعل أيِّ عالمٍ حقيقةً. هل يمكن أن يكون العالم الذي يتسبب الله في جلبه إلى الوجود عن طريق الامتناع عن التسبب في إيجاد أيِّ عالمٍ على نحو مباشرٍ أفضل من هذا العالم؟ لا، لا يمكن ذلك. لأن نفس الجدلية [الحجة] يمكن استعمالها للبرهنة [من خلال الفكر الديني ومقدماته المنطقية الأسطورية] على أن كل تلك العوالم المحتملة منطقياً ليست أفضل من هذا العالم. فلنفترض على سبيل التبسيط أن العالم ١ والعالم ٢ والعالم ٣ هن العوالم الوحيدة التي يستطيع الله جلبهنَّ إلى الوجود من خلال التسبب المباشر في جعلهن حقيقتاً. لنفترض أن العالم ٤ والعالم ٥ والعالم ٦ هن العوالم التي لا يستطيع الله جعلهن حقيقتاً لكنهن قد يصرن حقيقتاً. ومن ثمَّ، فرغم أن الله لا يستطيع جلب العالم ٤ أو العالم ٥ أو العالم ٦ إلى الوجود مباشرةً بالتسبب في جعلهن حقيقتاً، فإنه يستطيع التسبب في جلب واحد _ وواحد فقط _ منهن إلى الوجود على نحو غير مباشر بمجرد عدم جعل العالم ١ أو العالم ٢ أو العالم ٣ حقيقةً ٢٠. أيّاً ما سيكونه هذا العالم، فإنه لا يمكن أن يكون أسوأ من العالم الذي جعله الله [المزعوم] حقيقةً [فعلياً]، وذلك للتسبب السالف تقديمه. بما أن الله [المزعوم] كاملٌ أخلاقياً فإنه غير قادر لا مباشرةً ولا على نحوٍ غير مباشرٍ على جعل أيِّ عالمٍ أدنى من هذا العالم الواقعي حقيقةً. بالتالي فوفقاً لافتراض أن مفهوم أفضل العوالم الممكنة يتضمن ضمناً أنه توجد عوالمٍ محتملة منطقياً أدنى أخلاقياً،

فإنه مفهوم غير منطقي. بالتالي، فرغم أنه قد توجد عوالم محتملة أخرى، فلا يمكن أن توجد عوالم محتملة منطقيًا أسوأ من هذا العالم ٢١.

لقد وضّح باتريك جُرم النتائج الضمنية المذهلة لأطروحة أن كل العوالم المحتملة جيدة على نحوٍ متساوٍ. فأولاً، بوجود كما يُفترض عالمٌ محتملٌ يوجد فيه الله فقط وحده. فلو لم يكن هناك عالم كذلك منطقيًا، لكان الله [المزعوم] سيفتقر إلى صفاتٍ معينة يُعتقد عادةً أنه يمتلكها، كالاكتفاء الذاتي [الاستغناء عن غيره، ويوصف في القرآن الإسلامي بالغني] والكمال [صفة القدوس والسلام أي من كل عيبٍ ونقصٍ حسب القرآن، وهي صفات وردت بذات المعنى في الكتاب العبراني والعهد الجديد-م]. رغم ذلك، فلو كان هناك عالم محتمل كذلك، فإنه بنفس مقدار جودة عالمنا بكم الشر الكبير الخاص به. هذا يبدو أنه يتضمن أن كل ما يوجد في عالمنا بنفس كمال الله [المزعوم] نفسه. ثانيًا، فإن هذا الرأي يتضمن جبرية قدرية أخلاقية. فيما أنه لا يمكن أن يكون أيُّ عالمٍ أفضلَ بأيِّ قدرٍ من هذا العالم، فلن تكون هناك فائدة من محاولة تحسين الأمور. فمهما ما سيحاول المرء فعله لن يكون هناك تحسُّنٌ إجماليٌّ [، حسب هذا الرأي]. ثالثًا، فإن بيانات معينة خاصة بالواقعيات البديلة المتضادة التي نعتبرها في العادة متعارضة مع بعضها لن تكون متعارضة مع بعضها، بينما ستصير بيانات أخرى خاصة بالواقعيات البدائل المتضادة التي نعتبرها باطلّةً صحيحةً. كمثال، فإننا نعتبر عادةً عبارة "لو كانت الأمور صارت أسوأ ككلٌ لكنّ سوف أَسْتَقِيل" متعارضة مع عبارة "لو كانت الأمور صارت أسوأ ككلٍ لما كنتُ سأستقيل". لكن وفقًا لسيমানطيقيات [علم المعاني] لكلٍّ من لُوس Lewis و Stalnaker فيما يتعلق بالواقعيات البدائل المتعارضة، فلو كانت السالفة [=الجملة الشرطية] ممتنعة مستحيلة، فإن الواقع المضاد يكون صحيحًا. وبما أن الجملتين الشرطيتين في كلٍّ من هذين الواقعين المتضادين باطلتين [بما أنه لا يمكن أن تصير الأمور أسوأ ككلٍ مما هي عليه حسب هذه الفرضية]، فإن كلا الواقعين المتضادين صحيح. علاوة على ذلك، فإننا كنا سنعتبر على نحو عادي أن عبارة الواقع المضاد "لو كان الاتحاد السوفييتي والولايات المتحدة الأمريكيتان خاضا حربًا نوويةً كاملةً

شاملة، فإن الأمور كانت ستكون أسوأ ككلّ" عبارة صحيحة. وفقاً لنظرية علم المعاني الخاصة بـلوس وستلنكر Stalnaker فيما يتعلق بالوقائع الواقعية المتضادة، فلو كانت نتيجة الواقع المضاد ممتنعة مستحيلة، فإن الواقع المضاد يكون باطلاً ٢٢. فبما أن النتيجة مستحيلة منطقياً، فالبيان [الجملة الشرطية الخاصة بالواقع المضاد] باطلة. مع ذلك، فهذا منافع للعقل.

أخلصُ إلى أن الدفاع بأن هذا هو أفضل كل العوالم الممكنة إما غير محتمل أو غير متسق منطقياً.

نظرية الخطيئة الأصلية لتبرير وجود الشر مع العدالة الإلهية

أحد أكثر الدفاعات شعبيةً فيما يتعلق بوجود الشر في الفكر المسيحي هو الجدل بأن الشر جاء إلى العالم من خلال خطيئة أصلية. هذا التبرير اللاهوت مرتبط على نحو وثيق بقصة معينة [في الديانة المسيحية حسب نصوصها] عن كيفية سقوط [بعض] مخلوقات الله من نعمته وكيف أن الله _من خلال موت المسيح وقيامته [كتجسد لله واتحاد للاهوت مع جسد بشري ثم صلبه]_ كفر عن آثام البشر. وصف جون هك John Hick هذا الرأي التقليدي كالتالي:

"وفقاً لهذا المزيج الكبير من الأفكار اليهودية والمسيحية، فقد خلق الله كائنات روحانية؛ ملائكة ورؤساء ملائكة _ ليكونوا خاضعين له ولكي يحبوه ويخدموه [يعبدوه] في النطاقات السماوية. لكن أقلية منهم ثاروا وتمردوا ضد الله حقاً منهم على تفوقه، وقد هُزموا وأُلْقُوا إلى مُقامٍ مناسب لطبائعهم الشريرة حينئذٍ. وسواء ليزود الله من جديد السماء بسكانٍ والذين قُلُوا بسبب طرد الشيطان وأتباعه، أو كإقدامٍ جديدٍ مستقلٍ على الخلق، فقد صنع الله عالمنا والبشرية ضمنه متألفاً من زوجٍ واحدٍ من البشر في البداية. كان هذان الرجل والمرأة الأولان يعيشان في معرفة مباشرة بالله وكانا صالحين وسعيدين وخالدين وكانا سعيّمران الأرض في الوقت المناسبٍ بذريةٍ مثلهما.

لكن الشيطان يحقد وضغينة شريرة_ نجح في إغرائهما على معصية خالقهما، الذي طردهما بعدئذٍ من هذا الوجود الفردوسي إلى حالة جديدة تنسجم بالشدائد والأخطار والموت المحتوم. فهذا كان سقوط الإنسان، وكننتيجة لسقوط الإنسان فإن الأفراد التاليين من الجنس البشري قد وُلدوا كمخلوقات ساقطة في عالم ساقط، مشاركين في نتائج تمرد أبويهم الأوليين ضد خالقهم. لكن الله قد قام من خلال المسيح بالتكفير عن إثم الإنسان والذي يتطلبه عدله الأزلي وقدّم مغفرة بلا شرط لكل من سيكرسون أنفسهم للمسيح باعتباره مُخلصهم. وفي يوم الدينونة الأخيرة، عندما سيختبر الإيمان والحياة على السواء، سيدخل الكثيرون إلى الحياة الأبدية، بينما آخرون_تفضيلهم ظلامهم الخاص بهم على نور الله_ سوف يقعون في حياة ميتة أبدية". ٢٣

٥ بالمعصية، وهو ما تتفق اليهودية والإسلام عليه حتى هنا في خطوته العريضة، ففي القرآن لِيَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوَآتِهِمَا إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ (٢٧){ الأعراف، لكن لا تتحدث اليهودية ولا الإسلام عن خرافة إله يتجسد ليرضى بتعرضه للتعذيب والقتل ليكفر عن خطايا البشر بطريقة مضحكة، لكن في اليهودية توجد طقوس ذبائح كفارية كذب التيسين وصيام يوم الكفارة وغيرها، وفي الإسلام أن محمداً له شفاعة للعصاة شبيهة بتخليص المسيح للمؤمنين وهو ما يؤمن به السنة والشيعة بمذاهبهم ويرفضه الإباضية والمعتزلة، ويعتقدون أن مجرد الإيمان بعقيدة الإسلام حسب بعض نصوص القرآن والأحاديث يعتبر ضماناً لدخول الجنة الخرافية وتجنب جهنم الخرافية {فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى (١٤) لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى (١٥) الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى (١٦) وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى (١٧){ الليل، وراجع كتاب تناقض نصوص القرآن وكتاب تناقض نصوص الأحاديث في هذا الموضوع من جهة متطلبات دخول الجنة إيمان أم إيمان مع عمل وهل يدخل المؤمنون العصاة الآثمون جهنم لفترة أم لا، وكتاب الهاجادة وحديث حوار حجاج آدم وموسى عند مذهب السنة في قصة آدم بمجلدات موسوعة القبر المحفور للإسلام، وعند اليهود التقليديين يتوقع من المسيح أو المسيا المنتظر من نسل داوود أن يمارس من جديد في الهيكل طقوس ذبائح الكفارة عن كل اليهود، ويُعتقد أن هذا التصور للدور الكفاري للمسيح عند اليهود أدى إلى تطور فكر العقيدة المسيحية، وقد نرى حلقات وسطى لذلك التطور كأفكار ولاهوت الأسينيين في كتبهم من مخطوطات قمران/ البحر الميت، وبالقصّة تناقض مع مفهوم العدالة الإلهية حيث لا توجد عدالة في تحميل البشر جهود الحياة في عالم صعب غير فردوسي بسبب خطيئة أبويهم الأسطوريين_م.

أشار جون هك إلى أننا نعرف من خلال العلم أن ظروف وأسباب محن وأمراض وموت البشر والشروع الطبيعية الأخرى قد وُجِدَتْ قبل بزوغ البشر، وبالتالي قبل أن يَأْتِ البشر لأول مرة ٢٤. رغم ذلك، فوفقاً لذلك التبرير اللاهوتي لوجود الشر، فإن أمراض وموت البشر والكوارث الطبيعية الأخرى جاءت إلى الوجود فقط بعد أن أِثِمَ البشرُ. وبما أن هذا الرأي له نتائج قابلة للاختبار والتي قد دُحِضَتْ، فلإنقاذه من الدحض يجب على المرء أن يرفض اكتشافات العلم. بالإضافة إلى ذلك، علّق جون هك بأن هذا التبرير اللاهوتي له نتائج ضمنية أخلاقية غير مقبولة. فإنه لظلم على نحوٍ فادحٍ أن يعاقب نسل أول زوجٍ من البشر لأن هذا الزوج أثم ضد الله. فلو فعل الله هذا لتوجب بالتالي أن يكون ظالماً. لكن الله بحكم صفاته وتعريفه عادلٌ على نحوٍ كامل. علاوةً على ذلك، فهناك عدم اتساق فاضح في هذه القصة. فبحسبها خلق الله المخلوقات [العاقلة] (البشر والملائكة) الذين كانوا أحراراً وكاملين على نحو محدود وعاشوا في عالمٍ خَيْرٍ بالكامل. إلا أنهم على نحو يتعذر تفسيره تمردوا ضد هذه الظروف. كيف يمكن أن تأثم مخلوقاتٌ كذلك في ظروف كذلك؟ على نحو واضح، لقد خُلِقَ الشرُّ من العدم [حسب هذه القصة التوراتية/الإنجيلية]. لهذه الأسباب بلا شك يشير اللاهوتيون المسيحيون المحنّون كجون هك إلى هذا التبرير اللاهوتي على أنه أسطورةٌ ويعتمدون على تبريرات لاهوتية أخرى لوجود الشر مع عقيدة العدالة الإلهية في أعمالهم.

لاهوت التناغم الأقصى

يجادل المدافعون ذوو الشعبية لصالح الإيمان أحياناً بأن ما يبدو كشرٍّ مبرّرٍ لأنه ليس شرّاً في الواقع عندما يُرى من منظور الله أو أن ما يبدو كشرٍّ هو شرٌّ لكنه مبرّرٌ في ضوء نتائجه النافعة بعيدة الأجل. لقد دُعِيَ هذا الدفاعان المنفصلان المتمايزان [عن بعضهما] على نحوٍ ملتبسٍ بحل التناغم الأقصى. وحيث أن كلاً منهما يثير مسائل مختلفة، فتبعاً لمَدْنٍ وهير Madden and Hare سَأشير إلى الأول منهما على أنه حل "كل شيء جيد من منظور الله" والأخير على أنه حل "كل

ما ينتهي بخير ويؤدي إليه فهو جيد" [أو بالتعبير العربي: الأمور بخواتمها أو العبرة بالخاتمة] ٢٥.

توجد مشاكل عديدة في حل "كل شيء جيد من منظور الله". فأولاً، لو أن الشر مجرد وهم بسبب منظورنا المحدود، فبالتالي لن يصنع الفعل لتغيير شيء يبدو شراً إلى شيء يبدو نافعاً خيراً فارقاً أخلاقياً في النظام الأشمل [المخطط النهائي] للأشياء. بالتالي فإن هذا الرأي له نتائج كارثية على الحياة الأخلاقية العملية. إنه يتضمن جبرية أخلاقية ٢٦.

علاوة على ذلك، فيبدو أن هذا الحل يستلزم أن أخلاقيات الله مختلفة تماماً عن تلك الخاصة بمخلوقاته. ربما كان أعظم شر أخلاقي في القرن العشرين محرقة الهولوكوست^٦. إلا أنه وفقاً للرأي الحالي بين أيدينا، فمن منظور الله لم يكن

٦ رأي المؤلف الغربي، لكن توجد مجازر نظامية كثيرة حول العالم كذلك وعبر التاريخ، ولا شك أن الهولوكوست أو المحرقة النازية كانت مجزرة رهيبة بالملايين ضد اليهود وكل معارض للنظام الألماني النازي وكثير من الجنسيات الأخرى كالغجر وبعض الإسبان، ووصف المحرقة أو القربان على الأغلب مجازي فمعظم القتل كان بغرف غاز الأعصاب وهي طريقة عنيفة أليمة في القتل لا تقل سوءاً عن الحرق، لكن توجد مجازر بشعة وإن كنت أقل عدداً في الأغلب أخرى كمجزرة صبرا وشاتيلا على يد المارونيين ضد الفلسطينيين في لبنان وما أكثر ما يحفل تاريخ لبنان القديم بالحروب الأهلية الطائفية والمجازر، ومجازر الإسرائيليين المستمرة ضد الفلسطينيين، ومجازر حروب الأفارقة المتبادلة وهذه تعد بالملايين، ومجازر نظم أمريكا اللاتينية الشيوعية المنظمة ضد المعارضين وأسرهم، ومجازر صدام حسين ضد الأكراد والشيعة والمعارضين، ومجازر الصرب ضد الألبان، ومجازر متطرفي بورما ميانمار ضد مسلميها، ومذابح الخمير الحمر التي أبادت في ظل حكمهم وتسخيرهم المواطنين للعمل اليديوي الشاق مع عدم توفير الغذاء والأدوية والاحتياجات الإنسانية بالإضافة إلى قتل المعارضين. حوالي ثلث سكان كمبوديا، وجرائم ستالين والحكم الشيوعي في روسيا، وغيرها عبر التاريخ، كاضطهاد الرومان في عصر الوثنية الرومية للمسيحيين الأوائل، واضطهاد يوسف ذي نواس ملك اليمن اليهودي ليهود نجران، واضطهاد المسلمين الأوائل وإبادتهم ليهود يثرب ولوثنيين خلال حروب

الهولوكوست شرًّا في الواقع. لو كان الأمر كذلك، فبالتالي فإنَّ الله أخلاقيات مختلفة تمامًا عن الخاصة بمخلوقاته. لكنَّ بالنظر إلى مثل تلك الأخلاقيات، فإنه يستحيل إدراك كيف يمكن أن يكون موضوعًا أو محلاً للعبادة أو للتوجيه الأخلاقيِّ لنا. فلماذا ينبغي أن نعبد أو نتَّبِع أوامر كائن لا يعتقد أن الهولوكوست شرٌّ؟

وحل "كل ما ينتهي بما هو جيد فهو جيد" أو الأمور بخواتمها به مشاكل أيضًا ٢٧. فأولاً، رغم أنه قد يكون صحيحاً أن بعض الشرِّ الحاليِّ أو الماضي قد يُحدث نفعاً كبيراً على المدى الطويل، فإنَّ هذا لا يفسِّر لماذا يجد إلهٌ كلي القدرة أن من الضروري وجود حتى شرور قصيرة المدى الزمني من النوع الذي نجده في عالَمنا. إنَّ حقَّ الله الغاية غ من خلال الوسيلة ١، وكانت ١ شرّاً [ضرراً] و غ نافعة [خيراً]، ولو أن غ ترجِّحُ قيمةً على ١، فلماذا [رغم ذلك] لا يستطيع الله [المزعوم] التسبب في غ من خلال ٢، حيث ٢ هي وسيلة أقلَّ ضرراً من ١؟ يجب على المؤمن أن يجادل بأنَّ حتى إلهًا كلي القدرة لا يستطيع التسبب في غ [الغاية] أو شيء بنفس قدر النفع بدون التسبب في ١ أو في شيء أسوأ منها. كما قد رأينا في الفصول الأخرى، فرغم أن هذا محتملٌ فإنه غير مُرجَّح جدًّا في ضوء أدلتنا.

علاوة على ذلك، حتى لو كان ما عليه الحال أن الله لم يستطع تحقيق غاياته بدون التسبب في كم الشرِّ الموجود في عالَمنا، فبوسع المرء أن يسأل عما إذا كانت الغاية غ تستحق الثمن. أيُّ غاية نهائية تستحق ثمن الهولوكوست؟ بقدر ما يعتقد الله [المزعوم] أن الهولوكوست كان ثمنه يستحق، فإننا نواجه مجددًا مشكلة تعارض أخلاقيات الله جذريًّا مع الأخلاقيات الخاصة بنا. إنَّ أيَّ إلهٍ يعتقد أن الهولوكوست

محمد وخلال ما يسمى بحروب الردة بعصر أبي بكر، ومجاز وانتهاكات وجرائم فتوحات/ احتلالات المسلمين من عرب وأفغان ومغول وأتراك وغيرهم للدول، وفي العصور الأحداث إبادة الأتراك ضد الأرمنيين وغيرهم، واضطهاد شيوعية عصر ستالين في روسيا للمسيحيين وإبادة الملايين من المسيحيين ورجال دينهم، كما ان تاريخ الشرق الأوسط كان حافلًا في الأزمنة القديمة بالحروب والمجاز بين العرب القيسية واليمنية، وبين العرب والبربر، وغيرها.

مُبَرَّرٌ على أساس نتائج بعيدة المدى ليس كائنًا ينبغي أن نعبدَه أو نستطيع أن نأخذ منه الإرشادَ الأخلاقيَّ. إنه ليس فحسب كائنًا غير كامل أخلاقيًا في ضوء مفهومنا عن الأخلاقيات؛ بل هو ليس حتى كائنًا يمكننا أن نملك اتجاهه كبيرَ احترامٍ.

حالة خاصة من حل "كل ما ينتهي بما هو جيد فهو جيد" هو استعمال [المفهوم الخرافي الخاص بـ] الجنة كتبرير لكل الشرور التي تحدث في هذه الحياة. وفقًا لهذا الرأي فإن أي شيء سيء يحدث لشخص في هذه الحياة يفوقه وزنًا بكثير حياة البركة والنعمة الأبدية التي سوف يعيشها في الفردوس السماوي^٧. بالتالي، فإن الشر

٧ وحسب الأحاديث المحمدية عند السنة والشيعة الاثناعشرية وغيرهم أن الآلام والأمراض والفقر وغيرها إما كفارات للذنوب أو في حالة كون الشخص صالحًا جدًا بدون ذنوب تستأهل ذلك تبرره الأحاديث بأنه ابتلاء وعذاب إلهي جزاء الصبر عليه يكون درجات أعلى في الجنة. وفي القرآن {أَوَلَمْ أَصَابِكُمْ مُصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّى هَذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (١٦٥)} آل عمران، و{كَذَابَ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ (١١)} آل عمران و{وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ (١٨)} المائدة، ووردت كذلك نظرية الابتلاء والاختبار كتبرير لاهوتي للشر: {أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسْتَهْزِئِينَ الْبُاسَاءُ وَالضَّرَاءُ وَرَزُلُوا عَنْ رُسُلِهِمْ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرَ اللَّهُ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ (٢١٤)} البقرة، و {إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ (١٤٠)} وَلِيَمْحَسَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَمْحَقَ الْكَافِرِينَ (١٤١) أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ (١٤٢)} آل عمران. وورد كذلك مزيج من التبريرين : {وَكَايْنِ مِنْ نَبِيِّ قَاتَلَ مَعَهُ رِثْيُونٌ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ (١٤٦)} وَمَا كَانَ قَوْلُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ (١٤٧) فَآتَاهُمُ اللَّهُ ثَوَابَ الدُّنْيَا وَحَسُنَ ثَوَابُ الْآخِرَةِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ (١٤٨)} آل عمران. راجع مجلدي (الأمور الغير منطقية) و(النقد اللاهوتي) من موسوعة (القبر المحفور للإسلام) ومثل هذه التفسيرات نجدها كذلك في كتاب اليهود المقدس وأدبيات أحبارهم وفي الأناجيل وربما في الأديان الوثنية القديمة كالمصرية والعراقية بكل فروعها.

الذي يُشعر به في هذه الحياة يبرّره ما سوف يحدث في الحياة التالية. إن المشكلة في هذا الحل هو أنه من العدل أخلاقياً أن يُعوّض الأشخاص عن المعاناة والشرور [الأضرار] الأخرى التي أوقعت عليهم، لكن هذا لا يجعل فعل إيقاع المعاناة والشرور الأخرى عليهم جائزاً أخلاقياً. إن أحد الوالدين الذي يهمل طفلاً له، بما يسبب له ألماً ومعاناةً، عليه واجبٌ أخلاقيٌّ بأن يعوّضَ الطفلَ بطريقةٍ ما. لكن هذا التعويض ليس تبريراً أخلاقياً البتة للإهمال. فإن سمح الله للشر بالحدوث لمخلوقاته ببساطة على أساس أنه سوف يعوّضهم في الجنة/ السماء، فبالتالي فهو ليس أخلاقياً ولا يستحق أن يُعبد.

يجب أن أخلص إلى أن كلا نسختي حلول التناغم الأقصى لمشكلة وجود الشر تفشلان.

التبرير اللاهوتي لوجود الشر بفرضية درجة الرغبة في حالة الوعي

اقترح George Schlesinger جورج شليزنجِر تبريراً لاهوتياً جديداً مثيراً للاهتمام يعتمد على مفهوم درجة الرغبة في حالة الوعي عند كل مخلوق من مخلوقات الله [العاقِلين]^٨. إن درجة الرغبة في حالة الوعي ليست فحسب مجرد وظيفة خاصة بالدرجة التي يريد وفقاً لها مخلوقُ الإشباع بل وأيضاً خاصة بقدرة المخلوق الكامنة على المرور بخبرة خواص معينة خاصة بالسعادة والإشباع [القناعة، الرضا] والسعادة. رغم ذلك، فإن القدرة الكامنة لأي واحد من مخلوقات الله [العاقِلين] على المرور بخبرة أشياء كهذه يعتمد على ماهية نوعيته كمخلوق. إن الإنسان يمتلك قدرة كامنة على المرور بخبرة خواص خاصة بالسعادة والرضا والسرور أعلى من

٨ استعملت كما يلاحظ القراء لإيصال المعنى صياغات تُعتبر في اللغة العربية التقليدية خطأً صرفياً وإنشائياً فالأصل أنه لا يجوز وصف جمع المؤنث السالم بصفة جمع مذكر سالم، لكنني أتعمد استعمال جمع المذكر السالم لتوضيح صفة العقل في المذكر أو المذكورين، وأحياناً لوصف حيوانات بالتطور والعقل بدرجة منه.

الحيوان، ولعلَّ بعضَ البشرِ يمتلكون قدرات كامنة على المرور بخواص أعلى لتلك الأشياء من البشر الآخرين. علاوة على ذلك، فقد توجد كائنات ما في عالمنا تمتلك القدرات الكامنة على المرور بخبرة عن خواص أعلى لتلك الأشياء من الخاصة بمعظم البشر الأذكىء والحساسين جماليًا. وحتى لو أنه لا يوجد مثل تلك الكائنات، فإن مثلها يوجد في عالمٍ محتملٍ منطقيًا ما.

وفقًا لشليزنجِر، فإن إحدى القواعد العالمية للأخلاق هي:

(ق) لو أن كل شيء آخر متطابق، فزِدْ درجة الرغبة في الوعي بأقصى قدر ممكن!

جادل شليزنجِر بأن البشر عليهم التزام باتباع القاعدة ق، بما أنهم يستطيعون ذلك. رغم ذلك، فإن الإنسان عادةً يمتلك قدرة محدودة على زيادة القدرات الكامنة الخاصة بالآخرين على المرور بالشعور بالسُرور والرضا والسعادة. كمثال، لا يستطيع المرء أن يجعل من شخصٍ غير قادرٍ على المرور بخبرة إشباعات فكرية أسمى إلى سقراط[س]. في الواقع، فإن المرء قد يمتلك قدرة محدودة فقط على زيادة خبرة الإشباع [التعويض] والسعادة التي يقدر عليها الشخص. لكن قال شليزنجِر أن تلك الحدود [التقييدات] لا توجد عند الله.

فلنفترض أن درجة الرغبة في الوعي الخاصة بسقراطس هي س. وأن الله يمتلك القدرة على خلق نوع من الكائنات ك ١ درجة رغبته في الوعي س^٢. وهو أيضًا يمتلك القدرة على خلق الكائن ك ٢ والذي درجة رغبته في الوعي س^٣، وهلم صُعدًا. في الواقع، لا يوجد حد لدرجة الرغبة في الوعي الخاصة بالكائنات التي يمكن لله أن يخلقها [أي درجة الرغبة في الوعي]. في الحقيقة يوجد تسلسل هرمي لا نهائي من الكائنات المحتملة منطقيًا ذوات درجات الرغبة في الوعي الأعلى فالأعلى. رغم ذلك، فقد وضَّح شليزنجِر أنه لو كان هذا ما عليه الأمر، فبالتالي فإن الله _ على عكس البشر _ ليس عليه التزام باتباع القاعدة ق. ليس عليه التزام بها لأنه لا يمكنه منطقيًا

اتباعها. فهو لا يستطيع اتباع القاعدة ق بأكثر مما يستطيع أحد اتباع قاعدة: صرّح
بأكبر رقم ممكن.

جادل شليزنجر أنه بالتالي _ لو سلّمنا بهذا _ فإن "مشكلة الشر تتلاشى" ٢٩. ليس
على الله التزام أخلاقي بزيادة درجة الرغبة في الوعي وبالتالي ليس عليه التزام
أخلاقي بتحسين العالم. إن وجود الشر متوافق مع وجود إله خيرّ بالكامل وقادر على
كل شيء يتبع كل الالتزامات الأخلاقية التي يمكن منطقيًا بالنسبة له أن يتّبعها.

هل تتلاشى مشكلة الشر عن طريق نظرية شليزنجر؟ يصعب رؤية أنها تتلاشى.
فأولاً وقبل كل شيء، قد يشك المرء فيما إذا تكون القاعدة قاعدة عالمية حقًا
للأخلاق. تمعن في المثال الافتراضي التالي، وهو تنويع على مثال استخدمه
شليزنجر: افترض أن لدي ابنة في رعايتي تمتلك قدرة كامنة فوق المتوسطة على
تقدير الموسيقى والفنون الجميلة. وأني متأكد من خلال أفضل المرجعيات الطبية أن
عملية جراحية ثانوية [غير خطيرة] لها سوف تزيد من قدرتها على التقدير الجمالي
إلى مستوى يفوق أيّ إنسان. رغم ذلك، فلأسف، بعد تلك العملية سوف تكون
مستاءة من تقريباً كلّ الأعمال الفنية التي تسمعها أو تراها وتقريباً كلّ مواضيع الفن
التي تقابلها. بالتأكيد، في تلك الأحيان النادرة عندما ترضى فإن رضاها سوف يكون
على مستوى يفوق تمامًا ما كان يمكن أن تحقّقه من رضى بدون تلك العملية، حيث
كانت ستستمتع وتقدر معظم الأعمال والمواضيع الفنية التي تقابلها. افترض علاوة
على ذلك أنها غير مبالية الآن بما إذا كان ينبغي القيام بالعملية أم لا، لكن _ بسبب
صغر سنها _ فإن تفضيلها أو عدمه لا يمكن اعتباره قائمًا على التزوّد بالمعلومات
الكافية. هل ينبغي عليّ كوصيّ على البنت أن أجعل العملية تُجرى عليها؟ يفترض
المرء أن القاعدة ق كانت ستستلزم أنني ينبغي عليّ [ذلك]، لكن كوني ينبغي علي
ذلك أبعد ما يكون عن الوضوح. فرغم أن درجة وعيها كانت ستكون أعلى بالعملية
مما هي عليه بدونها، فإنه أبعد ما يكون عن الوضوح أننا في هذه الحالة سينبغي
علينا أن نتسبب في درجة وعي أعلى لها.

بالتالي فإن الصحة الأخلاقية للقاعدة ق ليست بقدر الوضوح الذي يفترضه شليزنجر. بالإضافة إلى ذلك، فقد يجادل المرء بأنه حتى لو أن القاعدة ق ليست قاعدة يستطيع الله على نحو ممكن اتباعها، فإنه يستطيع وينبغي عليه أن يتبع قاعدة ما مشابهة جدًا للقاعدة ق التي لها جاذبية بديهية. فرغم أنه يستحيل اتباع قاعدة "صرح بأكبر رقم ممكن"، فإنه يمكن اتباع القاعدتين "استمر في التصريح برقم أكبر فأكبر" و "استمر في التصريح برقم أكبر فأكبر، بحيث لو أنك صرحت بالرقم ن، فليكن الرقم التالي الذي تصرح به هو ن + ١". من خلال القياس المنطقي، فرغم أنه غير ممكن منطقيًا لله أن يتبع القاعدة ق، فإن يمكن منطقيًا لله أن يتبع القاعدة:

(ق-) لو أن كل شيء آخر متماثل، فاستمر في زيادة درجة الرغبة في الوعي في كل دقيقة، بحيث لو كانت درجة الرغبة في الوعي هي س في الزمن ز، فلتكن درجة الرغبة في الوعي بعد دقيقة من الزمن [يعني ز + ١ دقيقة] بمقدار س + ١.

قد لا يكون الله قادرًا أبدًا على زيادة الرغبة في درجة الوعي [الخاصة به] إلى أقصى قدر ممكن، لكنه كان يمكنه أن يحسن بلا انقطاع درجة الرغبة في الوعي وأن يفعل ذلك بزيادات أكبر فأكبر كل دقيقة. رغم ذلك -بقدر ما يمكننا التقرير- فلا يوجد سبب للافتراض بأن الأمور تتحسن فيما يتعلق بدرجة الرغبة في الوعي، ناهيك عن أن تتحسن بزيادات متزايدة في كل دقيقة. بالتالي فإن مشكلة الشر لم تتلاش.

يبدو أن شليزنجر يعتقد أنه لكي تكون هناك مشكلة وجود شر، فإنه يجب أن يكون ممكنًا لله أن يزيد درجة الرغبة في الوعي [الخاصة به هو نفسه] إلى أقصى قدر ممكن. لكن كما قد رأينا، فبالنظر إلى النسخة المعدلة من القاعدة ق، ألا وهي ق-، فإن مشكلة الشر يمكن صياغتها بدون القيام بهذا الافتراض. علاوة على ذلك، فكما قد برهن Philip Quinn فليب كوين، فإنه يظل يمكن استنباط مشكلة أخرى خاصة بوجود الشر بدون افتراض شليزنجر ٣٠. فقد وضَّح Philip Quinn أنه بالنظر إلى ادعاء عدم وجود درجة رغبة قصوى عليا في الوعي، فإنه لمنسَّق منطقيًا أن نجادل

بأنه لأي فردٍ قد يخلقه الله، يوجد أفضل حالة [ممكنة] له. فبال تأكيد، فإن درجة الرغبة في الوعي الخاصة بالبشر كانت ستكون أقل من درجة الرغبة في الوعي الخاصة بالكائنات الفائقة الذكاء والحساسة للجماليات.

تبعًا لـ Quinn، فلنعرّف حالة امتلاك درجة رغبة إيجابية خاصة بفرد على أنها تكون كذلك فقط في حالة أنه سيكون من الأفضل لذلك الفرد أن يكون في تلك الحالة أكثر من ألا يوجد على الإطلاق. جادل كوين Quinn بأنه يوجد على الأقل عالم واحد محتمل منطقيًا ع ينطبق فيه الطرفان التاليان:

(١) كل فرد في العالم ع يشغل حالة [وضعًا] بنفس درجة المقبولية على الأقل كالتى كان سيشغلها في أي عالم آخر محتمل يمكنه الوجود فيه.

(٢) كل فرد في العالم ع يشغل إحدى حالاته الخاصة بدرجة الرغبة الإيجابية فيه.

يدعو كوين أي عالم محتمل يوجد فيه الشرطان (١) و (٢) بعالم مرغوب فيه إلى أقصى حد من جهة ساكنيه. ويدو أي عالم محتمل يتوافق مع الشرط (٢) بدون الشرط (١) بعالم جيد بالنسبة لساكنيه. جادل كوين بأن وجود ما يبدو كمعاناة عديمة الغرض أو الجدوى في عالمنا يقترح أن عالمنا ليس مرغوبًا به إلى أقصى درجة من قبل ساكنيه ولا هو جيد لساكنيه. إلا أن إلهاً خبيرًا بالكامل وقادرًا على كل شيء كان سيخلق عالمًا جيدًا لساكنيه على الأقل وحتى ربما عالمًا مرغوبًا فيه إلى أقصى درجة من جانب ساكنيه، لو أنه خلق أي عالم على الإطلاق من الأصل. استنتج Philip Quinn فلب كوين أنه رغم أنه قد يكون هناك حلٌّ ما لمشكلة وجود الشر، لكن المشكلة لم تُزل من خلال نظرية شليزنجر كما ادّعى شليزنجر.

بالإضافة إلى هذه المشاكل، فإن حلول شليزنجر تستلزم التخلي عن وجهة نظر تقليدية عن الله ٣١. فيجب أن يفترض أن الله لا يمر بتجربة مشاعر حالات الرضا أو السعادة، لأنه لو أن الله مر بتجربة هذه الأمور، لأمكن استعمال جدلية شليزنجر

للبرهنة على أن مفهوم الله متناقض غير متسق. فبما أن الله كامل، فلو أن لديه مشاعر بحالات رضا وسعادة، فسيكون ممتلكاً لأكثر درجة ممكنة للرضا في الوعي. لكن شليزنجر قد برهن على أن أكبر درجة ممكنة للرضا في الوعي مستحيلة منطقياً. لذلك فإن الله لا يستطيع امتلاك حالات الرضا والسعادة. رغم ذلك، فوفقاً للرأي [الديني] التقليدي فإن الله يمتلك بالفعل حالات رضا وسعادة. بالتالي، فإما أن مفهوم الله غير متسق [متناقض] أو أنه لا يتماشى مع ما يفهم أغلب المؤمنين أن كلمة "الله" تعنيه.

أستنتج أن التبرير اللاهوتي للعدالة الإلهية من خلال نظرية درجة الرضا في الوعي والخاص بشليزنجر يفشل.

لاهوت إعادة التجسد والتناسخ

جادل بعض المؤمنون الدينيون [كالهندوس والبوذيون والجايينيون وبعض تيارات الاعتقاد والفلسفات الدينية الحديثة الغربية المتأثرة بالفكر الديني الهندي-م] بأن الشرور التي تصيب البشر في حياتهم الحالية نتيجة لأفعالهم الشريرة في تجسّدات [انولادات] سابقة. هذا الرأي مميّز للفكر الديني الشرقي الآسيوي وإن وُجدَ في بعض تيارات الفكر الديني التوحيدي كذلك. كمثال، تقبل الجاينية والبودية معتقد إعادة التجسد وقانون الكارما الذي يحكم عملية إعادة التجسد حسبما يعتقدون ٣٢. رغم ذلك، فإن الاعتقاد بإعادة التجسد لا يقتصر على الأديان الشرقية الآسيوية، ففي الواقع كان ولا يزال يوجد مسيحيون مؤمنون بإعادة التجسد^٩. يجب على مؤيدي

٩ وفي التراث العربي عند مذهب أو ديانة النصيرية العلوية _ باعتبارهم الممثل الحي الوحيد لأحد مذاهب الغلاة الهراطقة في الإسلام من المنتسبين للتشيع كغلاف إسلامي تجديدي لغنوصيتهم _ فاعتقدوا بالتناسخ والارتداد في الانولاد إلى بشر آخرين أو حيوان أو نبات أو جماد، كما نقرأ في (الباكورة السليمانية) لسليمان الأذني وفي (الهفت الشريف) و(الصراط) المنسوبين للمفضل الجعفي، و(مدخل إلى المذهب العلوي) لجعفر الكنج وفيه أورد نص كتاب (الأسوس)،

و(العلويون) للحريري وفي موضوعه عن التناسخ اقتباسات هامة من كتبهم كالهفت والصراط، و(النصيرية) لعبد الرحمن بدوي وهو قطعة من موسوعته (مذاهب الإسلاميين)، وقالوا بالأكوار والأدوار والمسح أو المسخية أو المسوخية والرسخ والفسخ والنسخ، والأشباه والأظلة، والأسماء والمعاني، فمثلاً الحسين هو عيسى وهو مثله لم يقتله أعداؤه بل شبه لهم، وفاطمة وآمنة بنت وهب كلاهما تجلي آخر لمريم أم عيسى، والأنبياء والأولياء أسماء ومعانٍ لبعضهم وهم تجليات حلولية لله. ونجد عقيدة التناسخ وإعادة الانولاد عند ديانة الدروز الحاكمية كما في (النقط والدوائر) و(رسالة الرد على النصيري الفاسق) من كتبهم و(الدروز) لعبد الرحمن بدوي و(بين العقل والنبي، بحث في العقيدة الدرزية) لعدة باحثين بالمراجع، ويقول الدروز بالتقصص بين الأجساد البشرية فقط وليس الحيوانية والنباتات وفي هذا اختلفوا عن النصيرية والأديان ذات المنشأ الهندي كالهندوسية والبودية والجانية والسيخية، ويعتقدون بالأكوار والأدوار والأقطاب وأنه لم يكن سيكون عدلاً من الله أن يحاسب البشر يوم الحساب والقيامة عن حياة واحدة فقط عاشوها. . ووردت عقيدة التناسخ في شعر ومقولات بعض الصوفية الأعلام، ففي الموضوعات التي طرقها جلال الدين الرومي من الصوفية في ديوانه (المتنوي) في شعره الفلسفي الصوفي الوجداني نراه يتحدث عن المحبة الإلهية والوجد وأصل النفس الإنسانية وحنينها إلى ذلك الأصل. ونلمح في فلسفته هذه اتجاهًا إلى القول بوحدة الوجود. كما وردت فقرات فيها يبدو مؤمناً بالتناسخ، كقوله:

«أموت وأنا حجر ثم أغدو نباتاً وأموت وأنا نبت ثم أرفع إلى مرتبة الحيوان، وأموت وأنا حيوان ثم أبعث إنساناً، وأموت وأنا إنسان ثم أعود إلى الحياة ملاكاً».

وجاء في العبر في خبر من غبر عن الحلاج:ويدعي الربوبية، ويقول للواحد من أصحابه: أنت آدم، ولذا: أنت نوح، ولهذا: أنت محمد، ويدعي التناسخ وأن أرواح الأنبياء انتقلت إليهم. وفي تيارات الفكر الإسلامي كالشيوعي الاثناعشري بالذات نجد أفكاراً مشابهة كالرجعة ولو أنها عندهم أنها رجعة الشخص بذاته وليس بتناسخٍ روحيٍّ وتعتبر عقيدة أساسية حسب بعض الأحاديث عندهم، والرجعة العودة إلى الحياة الدنيا بعد الموت. قال الجوهرى والفيروزآبادي: فلان يؤمن بالرجعة، أي بالرجوع إلى الدنيا بعد الموت. إن الذي تذهب إليه الإمامية هو نفس المعنى المحقق في اللغة، وهو أن الله يعيد قوماً من الأموات إلى الدنيا قبل يوم القيامة في صورهم التي كانوا عليها، فيعز فريقاً ويذل فريقاً آخر، ويدل المحققين من المبطلين، والمظلومين منهم من الظالمين، وذلك عند قيام المهدي المنتظر من غيبته. تعد الرجعة عند الشيعة الإمامية مظهراً يتجلى فيه مقتضى العدل الإلهي بعقاب المجرمين على نفس الأرض التي ملؤوها ظلماً وعدواناً.

عقيدة إعادة التجسد وقانون الكارما _ سواءً أكانوا شرقيين أم غربيين، مؤمنين بتعدد الآلهة أم موحددين _ أن يفترضوا آراءً مثيرةً للجدل عن العلاقة بين الجسد والعقل. فيجب أن يعتقدوا ليس فحسب أن العقل غير متطابق مع الجسد، بل وأن العقل لا يتطلب جسدًا مخصوصًا يتصل به في هذه الحياة. يجب على المؤمن بإعادة

ويستدلون في ذلك بهذه الآية من سورة غافر: {قَالُوا رَبَّنَا أَمَتْنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ}. والراجعون هم: رسول الله -ص- وأمير المؤمنين علي ابن أبي طالب والإمام الحسين وكذلك باقي الأئمة والأنبياء وتتص كذلك على رجعة عدد من أنصار الإمام المهدي ووزرائه وبعض أصحاب الأئمة وشيعتهم ورجعة الشهداء والمؤمنين، ومن جانب آخر تنص على رجعة الظالمين وأعداء الله ورسوله وأهل بيته، وخصوم الأنبياء والمؤمنين، ومحاربي الحق والمنافقين. والثابت عند فقهاء الإمامية المتفق على زعامتهم أن الرجعة تختص بعدد ممن محض الإيمان محضاً ومن محض الكفر محضاً دون ذكر لأشخاص بعينهم. وفكرة مسخ أعداء علي وبنيه كبنى أمية إلى وَرَغِ أي أبراص وسحالٍ بعد موتهم وهذه أقرب فكرة لمفهوم التناسخ الآسيوي، وقد وردت هذه الاعتقادات في أهم كتب الأحاديث عندهم ومنها الكافي للكليني وأوردتها في باب (اضطهاد الإسلام لبعض أنواع الحيوانات) من كتابي (القبر المحفور للإسلام)، وفي فقه وتشريعات أئمة الشيعة الاثناعشرية الغسل من لمس أو دفن الوزغ (السحالي) مثل شعيرة الغسل من دفن الميت الإنسان وإن كان مسلماً التي يقول بها هذا المذهب والتي هجرها السنة رغم ورود أحاديث بها عندهم كذلك. وأما الشيعة الإسماعيليون فأنكروا معتقد التناسخ والمسخ في كتاباتهم مما أورده بعض أئمة الإسماعيليين المعاصرين من شذرات أوردوها عن الأقدمين كالمؤيد لدين الله الشيرازي على الأغلب مقتبسة من المجالس المؤيدية له وابن سينا في رسالة الأضحوية في المعاد والكرماني في راحة العقل والداعي حميد الدين في كتابه تنبيه الهادي والمستهدي، وأكد إنكارهم لهذا الاعتقاد العلامة عبد الرحمن بدوي في (مذاهب الإسلاميين) وأورد بعض أقوالهم بدوره. وقد ورد في القرآن ما قد يُعتَبَر تلميحاً ضعيفاً لهذه العقيدة {نَحْنُ قَدْزْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ} (٦٠) عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ (٦١) {الواقعة، وقيل أن لبعض مذاهب الإسماعيلية كالمكارمة في نجران السعودية تأويل خاص لآية {وَمَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ أَفَلَا يَعْقِلُونَ} (٦٨) يس، وأورد الشيخ السني إحسان إلهي ظهير في كتابه (الإسماعيلية تاريخ وعقائد) ما يرى أنه يوحي أو يدل على معتقد التناسخ عندهم، لكنهم يقولون بتأويلات باطنية لما أورده.

التجسد أن يعتقد أن الشخص يتطابق مع وتُعَيَّن هويته بعقلٍ أو نفسٍ وأنه قد وُلِدَ مراتٍ كثيرةً لا تُحصى في أجسادٍ كثيرة.

رغم أنه يصعب العثور على بيان أو تعريف واضح لقانون الكارما الحاكم لإعادة الانولاد، فإن ما يتضمنه يمكن صياغته ببساطة كالتالي: العالم عادلٌ بالكامل، حيث أن أي شيء جيد يحدث لشخص في حياة ما _ كالحياة الحالية _ هو مكافأةٌ عن الأفعال الخيرة في حياةٍ أُسْبِقَ، وأي شيء سيء يحدث لشخص هو عقابٌ عن الأفعال الشريرة في حياةٍ أُسْبِقَ. يقر المؤمن بإعادة التجسد والتناسخ بأن العالم يحتوي على ما يبدو كحالات ظلمٍ. يولدُ بعضُ الناسِ بإعاقات بدنية و/ أو عقلية، ويعاني الناسُ من الاعتلالات والأمراض والكوارث الطبيعية، ويُعانون من الشرور الموقعة على بعضهم من قِبَلِ بشرٍ آخرين. رغم ذلك، يجادل المعتقدون بإعادة التجسد بأنه رغم المظاهر، فإن كل هذه الحالات للظلم الظاهري عادلةٌ. فإنها عقوبات على الأفعال الشريرة التي فعلها الشخص في تجسدٍ سابقٍ ما.

هذه النظرية فيها عدد من المشاكل الجدية التي تمنعها من أن تكونَ حلًا مقبولًا لمشكلة الشر:

(١) إحدى المشاكل الواضحة هي أن نتائجها الضمنية ليست فقط منافية للعقل، بل ومُرَوَّعة أخلاقيًا. لقد عبَّرَ Paul Edwards باول إدورِدز عن هذا الاعتراض بطريقة جيدة:

"ينتج عن قانون الكارما أن أبراهام لينكولن وجان جوريس 'Jean Jaures' والأخوين كندي و[الثوري الأسود] مارتين لوتر كنج لم ينالوا أكثر مما يستحقون عندما

١٠ جان جوريس (بالفرنسية: Jean Jaurès) قائد اشتراكي فرنسي ولد سنة ١٨٥٩ و اغتيل سنة ١٩١٤ لمعارضته دخول الحرب ومواقفه السلمية. كان من خريجي مدرسة الأساتذة العليا وكان خطيبًا مفوهًا وله مقالات عديدة. بدأ كمعارض جمهوري ثم صار من أوائل الديمقراطيين

أُغْتِيلُوا. وينتج بالمثل أن الستة ملايين يهودي الذي أبادهم النازيون استحقوا مصيرهم. وسأضيف نتيجة مشينة أخرى لعقيدة الكارما؛ فعلى النقيض مما اعتقد ويعتقد كل امرئ تقريباً، فإن السبعة رواد الفضاء طاقم مكوك المتحدي أو تشالنجر الذين هلكوا في وقت أبكر من هذه السنة كانوا مسؤولين بالكامل عن موتهم، والحزن الذي شعر به ملايين الناس في كل أنحاء العالم كان في غير محله تماماً". ٣٤

(٢) إن نظرية إعادة التجسد متحدة مع الاعتقاد في الكارما خاوية باطلة أخلاقياً أيضاً. فهمها نفعٌ فسوف نفعُ الشيء الصحيح أخلاقياً. فإن لم نساعد الناس الذين هم في محنة وعانوا فإن هذا سيكون عدلاً. فهم يستحقون أن يُعانوا بسبب أفعالهم السيئة في تجسدٍ سابق. لكن لو ساعدنا الناس الذين هم في محنة فلم يعانوا بقدر ما كانوا سيعانون في حالٍ غير ذلك، فبالتالي فإنهم لم يستحقوا أن يعانوا بقدر ما كانوا سيعانون لو لم نكن قد تدخلنا لمساعدتهم ٣٥.

(٣) كثير من المؤمنين بقانون الكارما لا يعتقدون بالله أو الآلهة^{١١}، لكن حتى هؤلاء يجادلون بأن قانون الكارما يعمل تلقائياً باستقلال. هذا يثير مشكلة كيف تُدار

الاشتراكيين، وصار قائداً للحزب الاشتراكي الفرنسي عام ١٩٠٢، كمؤرخ له "الخطوط الأولى للاشتراكية الجرمانية في كتابات مارتين لوتر ومانويل كانت وجوهان جوتليب وفخته وجورج ولهم فردرش هيجل، وله "التاريخ الاشتراكي" الذي كان لتفسيره الماركسي للأحداث تأثير كبير على كثير من مؤرخي الثورة الفرنسية الذين تلوهم مثل Albert Mathiez و Albert Soboul و Georges Lefebvre. على إثر خطابه لمجلس النواب للدعوة للمساواة والعدالة الاجتماعية وللسلام في أوروبا ومنع الاشتراك في البدء في حرب عالمية بقليل اغتاله شاب قومي متطرف برصاصتين من خلف ظهره من نافذة مطعم كان يتعشى فيه. دفن في مقبرة العظماء (البانثيون) بباريس بعد اغتياله بعشر سنوات، في سنة ١٩٢٤.

١١ بودية الثيرافادا أو طريق السلف المنتشرة في جنوب شرق آسيا بالذات وهي الأقرب للأصل، والجايينيين الهنود لا يؤمنون بآلهة خالقة أو رازقة متحركة في الكون أو تحل مشاكل البشر، ومفهوم مذهب الماهايانا البودي في اليابان والصين وكوريا وغيرها أقرب إلى مفهومنا عن الملائكة والقديسين وقد يساعدون الناس في صورة خارقة أو في تجسدهم البشرية كبوديستافات،

الكارما. كيف يُقَرَّر من سيعاقب ومن سيُكافأ، وبأي قَدْرٍ؟ كيف يُقَرَّر من سيُعاد تجسده وفي أيِّ جسدٍ؟ وكيف تُنَسَّق كل هذه الأحكام في كارثة واسعة النطاق كزلزل لشبونة البرتغالية التاريخي^{١٢}، حيث مات الآلاف بينما استفاد آخرون؟ لا يقدم مؤيدو عقيدة إعادة التجسد إجاباتٍ ملائمة كفوة، رغم أنهم يعتقدون أنه لا يُقام بأخطاءٍ أبدًا في إدارة الكارما. ٣٦

(٤) يصعب فهم كيف يمكن أن يكون الاعتقاد بإعادة التجسد متوافقةً مع مكتشفات العلم. كثيرًا ما يفترض المعتقدون بإعادة التجسد سلسلةً من إعادات التجسد [بعضها] في أجسادٍ بشريةٍ تعود إلى الخلف زمنيًا إلى الأزل. رغم ذلك، فإن العلم يُعلِّمنا أن حياة البشر جاءت إلى الوجود حديثًا نسبيًا بالمقارنة. حتى لو افترض المرء -كما يفترض بعض المعتقدين بإعادة التجسد- أن الأرواح [الخرافية] تستطيع أن تسكن أجسادَ الحيوانات أو النباتات، فتظل مع ذلك توجد مشكلةٌ، لأن العلم يُعلِّمنا أن الحياة جاءت إلى الوجود ولم تكن توجد منذ الأزل. علاوة على ذلك، فإن المعتقدين بإعادة التجسد الذين يعتقدون بالفعل أن الأرواح [الخرافية] يمكن أن يُعادَ تجسدها في الحيوانات لا يعتقدون أن تسلسل تعاقب التطور البيولوجي [الحيوي] تتناظر وتتطابق مع عملية إعادة التجسد. كمثال، قد تكون رُوح شخصٍ قد تجسدت منذ ملايين السنوات ككلبٍ أو قطٍّ ومؤخرًا فقط تجسدت كطائرٍ ٣٧. علاوةً على ذلك، فإنه يصعب معرفة كيف يمكن التوفيق بين الاعتقاد العلمي المقبول على نحو واسع [من خلال الحقائق والمعطيات والأدلة العلمية] بأن الحيوانات جاءت قبل البشر في الشجرة التطورية مع الاعتقاد في العقاب الجزائي الذي ينفذ بقانون الكارما. سيبدو ظالمًا على نحوٍ فادحٍ أن يُعاقبَ جونز -كإنسانٍ- على أفعالٍ ديناصورٍ لاجِمٍ [آكلٍ للحوم مفترس] منذ ملايين السنين الماضية عندما سكنت روح جونز جسدًا

بالتالي لا يتبقى مؤمنون بالكارما والآلهة سوى الهندوس والمذاهب أو الأديان الدينية الهندية الإصلاحية كالسيخ وأتباع كبير وحركة عباد براهما وما شابه م
١٢ كانت تقع لشبونة آنذاك في مملكة إسبانيا التي كانت تضم إسبانيا والبرتغال كدولة واحدة.

الديناصور. ونحن نعتقدُ في العادة أن الحيوانات لا يمكن ولا يصح أن تُلام وتُعاقب على ما تفعله. يقترح معتقد إعادة التجسد أنه يمكن وينبغي ذلك.

(٥) لدى المعتقدين بإعادة التجسد المؤمنين بالله أو الآلهة مشكلة في تفسير أصل الشر. فلو أن المعاناة الحالية للناس نتيجة لأفعالهم الشريرة في تجسّدات سابقة، فلماذا سمح الله بالأفعال الشريرة التي يُعاقبون الآن عليها؟ ٣٨. عند هذه النقطة قد يتراجع المؤمنون بإعادة التجسد لاجئين إلى تبرير لاهوتي آخر، ربما دفاع الإرادة الحرة. رغم ذلك، فلو كان الأمر كذلك، فسوف يمتلك التبرير اللاهوتي بإعادة التجسد كل المشاكل المصاحبة لعقيدة إعادة التجسد وقانون الكارما وكذلك معها المشاكل المتعلقة بدفاع الإرادة الحرة.

(٦) لو افترضَ دفاعُ حرية الإرادة وفهمناه بالمعنى المناقض لقوانين السببية [الأسباب والنتائج]، تنشأ مشكلة أخرى. فحرية الإرادة ذات التنوع [عدم الثبات وعدم القابلية للتنبؤ] المناقض للسببية تجعل من الصعب علينا أكثر أن نفهم كيف يُدار قانون الكارما. فإن شخصًا يمارس الإرادة الحرة سيبدو قادرًا على مخالفة ومناقضة قانون الكارما. افترض أن فائن كانت قديسة في تجسد سابق. تبعًا لقانون الكارما، فإنها ستولد من جديد في ظروف ممتازة في هذا التجسد الحالي الجديد لها. سيكون جسدها قويًا ومُعافى، وسيكون ذكاؤها حادًا متوقّدًا؛ وسيكون مزاجها [أو طبعها] لطيفًا ودافئًا رقيقًا. لكن زيدا بمارسته لإرادته الحرة يمكنه أن يعذب فائن ويوقع ألمًا ومعاناة غير مستحقين عليها. بالتالي فإنه يصعب فهم كيف تتوافق الإرادة الحرة بالمعنى الذي يفهمه المؤمنون عادةً مع قانون الكارما. ومع ذلك، فبدون حرية الإرادة يصعب فهم كيفية نشوء الشر في التجسّدات السابقة.

أخلصُ إلى أن التبرير اللاهوتي بإعادة التجسد به مشاكل أكثر بكثير للغاية من أن يؤخذ على محمل الجد.

لاهوت المتضادات والتباين

يجادل متخصصو الدفاع ذوو الشعبية أحياناً لصالح الإيمان بأن الشر مستلزم في العالم كنقيضٍ للخير. فكما يتعلم المرء ما هو الليل بمقارنته بالنهار، فكذلك يتعلم المرء ما هو الخير بمقارنته بالشر.

مجدداً توجد مشاكل عديدة في هذا الحل. فبفرض أننا سلّمنا بالحاجة لمقارنة الخير بالشر لكي نفهم الخير. لو أن الله [المزعوم] قادر على كل شيء، فسيبدو الأمر أنه كان يقدر على خلقنا بطريقة بحيث كنا سنستطيع أن ندرك ونفهم الخير بأعلى درجةٍ بدون أن نمر بخبرة فعلية عن الشر. لو أن المقارنة والتضاد مع الشر ضرورية، فإنه ليس ضرورياً امتلاك المعرفة به من خلال الاطلاع والمعرفة الشخصية بالشر، كمعاناة شخصٍ يُعَذَّب. إن معرفة الآخرين بالنيابة والمعرفة بالتقمص العاطفي كافيتان ٣٩. فحتى الآن، يستطيع الناس ذوو القدرة الحساسة للغاية على التقمص العاطفي [تصور شعور الآخرين] أن يدركوا ويفهموا المعاناة والآلام التي يشعر بها ضحيةٌ للتعذيب، بدون أن يمروا بالتعذيب في الواقع. كان الله [المزعوم] يستطيع أن يخلق كل البشر بدرجة عالية من القدرة على التقمص العاطفي. وقد خلق الله [زعماء وحسب الاعتقاد الديني] بعض البشر فعلياً بقدرة على إنتاج فن وأدب خيالي يصور الشر. بمشاهدة الفن وقراءة الأدب عن الشر يستطيع الناس ذوو القدرة التقمصية الحساسة للغاية أن يمروا من خلال التقمص بتجربة الشعور بما هو مصوّر وبذلك يتعلمون إدراك الخير بدون المرور بتجربةٍ مع الشر.

حتى لو أن الله لم يستطيع أن ينجز هذا وكان محتاجاً لجعل البشر يمرون بتجربة مع الشر لإدراك الخير، فلم يكن ضرورياً أن يوجد كم الشر الذي نجده في العالم. فلغرض المقارنة، كان يمكن أن يكون الشر بكمٍ أقل بكثيرٍ.

أستنتج أن التبرير اللاهوتي بالمقارنة والتضاد يفشل.

التبرير اللاهوتي لوجود الشر بالتحذير

تبرير آخر ذو شعبية للشر هو أنه وسيلة الله لتحذير البشر ليُصلحوا طرقهم الآثمة. فيتسبب الله في الشرور والأضرار كالزلازل والفيضانات والأعاصير كعرض لقوته المرعبة ليفزع مخلوقاته ليتبعوا طريق الصلاح والاستقامة. يبدو أن هذا الحل على أقصى تقدير كان سيحل مشكلة الشر الطبيعي، لا الشر الأخلاقي. وفقًا لأكثر الدفاعات شعبيةً لتبرير وجود الشر الأخلاقي _وهو دفاع الإرادة الحرة_ فالله لم يتسبب في الشر الأخلاقي، بل بالأحرى على العكس فهو بسبب إساءة استعمال البشر للإرادة الحرة، التي سمح الله بها لأجل منفعة أعم ما. لكن من ثم، يصعب فهم كيف يمكن أن يكون وجودها تحذيرًا من الله.

هل التبرير اللاهوتي بالتحذير حلٌ معقول لمشكلة الشر؟ إحدى الانتقادات الحاسمة التي لا يعالجها هي أن الله كان يستطيع تحذير البشر بدون أن يسبب لهم أذى. لن نحمل رأيًا تقديرًا عظيمًا اتجاه أبٍ يحذر أطفاله ليكونوا جيدين بقتل أو تعذيب القليل منهم لو أنه كان يستطيع تحذيرهم بطرق أخرى. إن إلهاً قادراً على كل شيء كان سيستطيع تحذير الناس بالكتابة بحروف ذهبية في السماء _مثلاً_ أنهم لو لم يغيروا طرقهم فإن كذا وكذا سوف يحدث لهم. فبخلاف الكوارث الطبيعية، فإن هذا النوع من التحذير كان سيكون غير غامض المقصد، وفي نفس الوقت لم يكن سيؤدي أي أحد. بالنظر إلى أنه كان يستطيع تحذير الناس بدون أذيتهم، فإن تحذيرهم بالتسبب في الكوارث الطبيعية يبدو خاطئاً أخلاقياً.

يُعلم الكتاب المقدس [وعلى غرار قصص القرآن] أن الله أصدر أحياناً تحذيرات لفظية قبل إيقاعه المعاناة الكبيرة. رغم ذلك، ففي أحيانٍ أخرى عاقب [حسب الأساطير الكتابية] مخلوقاته [العاقلة/ العاقلين] لمجرد فعلهم ما لم يكن قد أمر به صراحةً. كمثال، "١ وَأَخَذَ ابْنَا هَارُونَ: نَادَابُ وَأَبِيهُو، كُلُّ مِنْهُمَا مِجْمَرَتُهُ وَجَعَلَ فِيهِمَا نَارًا وَوَضَعَ عَلَيْهَا بَخُورًا، وَقَرَّبَا أَمَامَ الرَّبِّ نَارًا غَرِيبَةً [في الترجمة العربية المشتركة:

نارًا غير مقدّسة] لَمْ يَأْمُرْهُمَا بِهَا. ٢ فَخَرَجَتْ نَارٌ مِنْ عِنْدِ الرَّبِّ وَأَكَلَتْهُمَا، فَمَاتَا أَمَامَ الرَّبِّ. "اللاويين ١٠: ١-٢. إن الكتاب المقدس لا يقول أن الرب أمرهم بألا يقدموا نارًا غير مقدّسة؛ بل يقول أنه لم يأمرهم بفعل ذلك. بالتأكيد كان إلهٌ قادرٌ على كل شيء يستطيع أن يحذرهم بأنهم سيموتون هلكى بالنار لو قدّموا نارًا غير مقدّسة؛ كان المرء سيفترض أن إلهًا عادلًا على نحوٍ تامٍّ كان سينبغي أن يفعل ذلك. في مواضع أخرى كثيرة في الكتاب المقدس لا يعطي الله تحذيرًا لفظيًا رغم أن القيام بذلك كان سيكون سهلًا. وهكذا حزن بسبب أن "شر الإنسان قد كثر في الأرض" وندم أنه "كان قد خلق الإنسان على الأرض من الأصل"، وبسبب هذا أهلك [حسب الخرافة] كل أشكال وأنواع الحياة ما عدا نوح وأسرته والمخلوقات التي على السفينة (التكوين ٦). إلا أنه لم يحذر الناس بكلمات مثل "سوف أهلككم إن لم تغيّروا طرقكم الشريرة". بالتأكيد كان يستطيع وكان ينبغي عليه أن يفعل ذلك.

علاوة على ذلك، فحتى لو أن الله [المزعوم] يحتاج إلى الإضرار ببعض مخلوقاته لكي يحذّرهم كلّهم، فيبدو بالتأكيد على الأرجح أن إلهًا قادرًا على كل شيء كان يستطيع فعل ذلك بنتائج كارثية أقل مما لدينا في عالمنا حاليًا. كمثال، كان يستطيع التسبب في إعصارٍ يصاب فيه أناسٌ قلائل فقط و_مباشرةً بُعِدَ ذلك_ يكتب بحروف ذهبية في السماء أن الناس ينبغي أن ينصلحوا. وآخرًا، فإنه يبدو غير معقول للغاية أن كل الشرور الطبيعية تمثّل تحذيراتٍ للبشر. فالحيوانات مرت بمعاناة وآلام شنيعة هائلة قبل أن يوجد البشرُ بوقتٍ طويل. على نحو واضح، فإن هذا لا يمكن أنه كان تحذيرًا لها، حيث أنها لم تكن لتستطيع أن تفهم ما كان يحدث لها. بالإضافة إلى ذلك، بعض معاناة البشر تحدث في ظروف خصوصية منعزلة نسبيًا. فمن يُحذّر بمعاناة مريض يموت ببطءٍ بالسرطان في غرفة خاصة في مستشفى؟ الطبيب أو الممرضات في المستشفى؟ لكنهم يرون المعاناة يوميًا. الأسرة؟ قد لا يكون للمريض أسرة. بالتالي يصعب في بعض الحالات فهم من يمكن أن يكون متلقي التحذير.

أستنتج أن التبرير اللاهوتي بالتحذير غير كافٍ.

خلاصة

كل التبريرات اللاهوتية الثانوية المفحوصة في هذا الفصل بها مشاكل جدية وبالتالي لا يمكن قبولها كحلول كفؤة لمشكلة الشر. رغم أنني لم أحاول تغطية كل نظريات التبرير اللاهوتي الموجودة، فإن هذا العمل قد قام به الناقدون الآخرون بنفس النتائج ٤٠. في الفصول الأسبق درّستُ نظريات التبرير اللاهوتي الرئيسية وبرهنت على أنها حلول غير كفؤة [غير ملائمة] لمشكلة الشر. بالتالي فإن كلاً من التبريرات اللاهوتية الرئيسية والثانوية تفشل. وكما قد أُكِّدْتُ، فإن هذه التبريرات اللاهوتية هي أفضل المحاولات التي قدرت أفضل العقول المؤمنة على إنشائها عبر القرون. رغم أنه سيكون من التهور الاستبعاد التام لاحتمالية اكتشاف حل ملائم في المستقبل، فإن هذا يبدو غير مُرجَّح للغاية.

خلاصة الكتاب

في الفصول من ١ إلى ١٠ جادلتُ بأن الاعتقاد في كائنٍ عالم بكل شيء قادر على كل شيء وكلّي الخيرية والذي يكون قد خلق الكون غير مُبرَّرٍ. بالتأكيد، لو أنه كانت ستُقبل أطروحة الفصل ٢ القائلة بأن اللغة الدينية عديمة المعنى معرفيًا، لكان هذا الكتاب أقصر بكثيرٍ. فكنت سأستطيع ببساطة أن أستنتج أن المرء غير معلّل في الاعتقاد بإلهٍ لكنه أيضًا غير معلّل في إنكار وجوده. أي أنني كنت سأستنتج أن الإلحاد السلبي النافي معلّل [عدم الاعتقاد بوجود إله] وليس الإلحاد الموجب المتيقن [إنكار وجود إله]. رغم ذلك، فعالمًا الطبيعة المثيرة للخلاف الخاصة بهذه الأطروحة، فإني لم أتوقف عند ذلك. بدلًا من ذلك، افترضتُ على سبيل الجدال أن اللغة الدينية ليست عديمة المعنى معرفيًا. وجادلتُ لصالح عدم الاعتقاد بالله على أساس أسباب مستقلة، ثم مضيتُ في الفصول من ١١ إلى ١٨ إلى الجدال لصالح إنكار وجود الله. بالتالي باختصارٍ فإن خلاصة الكتاب هي هذه: لو أن اللغة الدينية عديمة المعنى معرفيًا فإن عدم الاعتقاد بالله معلّل. وهناك سبب وجيه للاعتقاد بأنها عديمة المعنى. لذلك فإن عدم الاعتقاد بالله مُعلّل. مع ذلك، بافتراض أنها ليست عديمة المعنى، فبالتالي فإن عدم الاعتقاد بالله يظل رغم ذلك مُعلّلًا و_بالإضافة إلى ذلك_ فكذاك هو إنكار وجود الله.

ما الذي ينتج عن هذا الاستنتاج؟ إن كان المرء ينبغي ألا يعتقد في وجود إله الأديان التوحيدية، بل وربما ينبغي أن يعتقد بعدم وجوده، فماذا يعني هذا بالنسبة لمجتمعنا وطريقة حياتنا؟ هل يستلزم هذا تغييرًا جذريًا لعالمنا الاجتماعي؟

للإجابة على هذا السؤال، يجب توضيحه. لو فهمَ على أنه سؤال عما سيحدث لو أن جدليتي صحيحة لكن يعتقد بها قلائل، فبالتأكيد لن يتغير أي شيء كثيرٌ. رغم ذلك، كما يُفترض فإن مقصد السؤال هو السؤال: ماذا سوف ينتج لو صارت أطروحة هذا

الكتاب مقبولةً على نحوٍ واسعٍ؟ لا تسهّل الإجابة على هذا السؤال، حيث أن الطريقة التي سوف يتصرف بها أغلب الناس في مجتمعنا لو أنهم لا يعتقدون بالاعتقادات الإيمانية ليست واضحة بأي سبيل^{١٣}. إن السلوك البشري بالتأكيد دالةٌ [يعتمد على] العديد من العوامل، أحدها فقط هو الاقتناع بالإيمان الديني. لو أزيل الاعتقاد بالله لكن ظهرت عوامل أخرى في المشهد، فإن الأمور يمكن ألا تتغير على الأرجح. يسهل أكثر بكثير ذكر ما لن يحدث، أو على الأقل ما لا يستلزم بالضرورة أن يحدث، لو أن أطروحة هذا الكتاب صارت مقبولة على نحوٍ واسعٍ.

وكما جادلتُ في المقدمة، لن يكون هناك بالضرورة تدهور في المعايير الأخلاقية. لا يوجد سبب للاعتقاد بأن الملحدين والغير مؤمنين لهم سمة أخلاقية أدنى من المؤمنين. في الواقع، لو كان سيكون هناك تدهور أخلاقي في مجموعة سكانية صارت إلحادية، فإنه لا يمكن بدون تحقيق إضافي عزوه إلى التحول إلى الإلحاد، لأن التدهور الأخلاقي قد يكون لعوامل ليس لها علاقة بالاعتقاد الإلحادي. وكما رأينا في المقدمة، لا يوجد سبب للافتراض بأن الفوضى الأخلاقية أو النسبية الأخلاقية سوف تكون مبررة لو قُبِلَ الإلحاد. وهذا لا يعني القول بأن مثل تلك الآراء قد لا تصير سائدةً في مجتمعٍ إلحاديٍّ. لكن لو صارت سائدة، فإن هذا لن يكون لأنها يحتّمها الإلحاد.

هل ينبغي أن يتوقع المرء انخفاضاً في جمهور الدين أو حضور الكنيسة [المسجد/المعبد] في مجتمعٍ إلحاديٍّ؟ بالتأكيد يقيئاً. لكن المدى الذي ينبغي تقعه غير واضح. إن الدين ممكن بدون الاعتقاد بالله، بل وحتى مع إنكار وجود الله. فإن صار الإلحاد واسع الانتشار في مجتمعنا، فقد تنشأ أديان إلحادية جديدة لملا الفراغ في حيوات

١٣ مع ذلك، فكثير من المجتمعات ذات الأغلبية الإلحادية والنسب الإلحادية العالية من ٢٥% فأعلى_ إلحاداً علمياً ثقافياً ليبرالياً مستتيراً تتسم بأنها أكثر المجتمعات البشرية تحضراً وتنمية بشرية ورفاهية ورخاءاً اقتصادياً وسعادة، كالدنمارك والسويد والنمسا والنرويج وأستراليا وبريطانيا وفرنسا وجرمانيا وغيرها.

الناس، أو قد تكسب الأديان الإلحادية الميتافيزيقية القديمة كالجانية [والبودية خاصة بودية ثيرافادا أو طريق السلف السائدة في جنوب شرق آسيا] متحولين إليها^{١٤}. علاوة على ذلك، فإنه ليس فحسب محتملاً بل ومرجح أن بعض الناس سوف يستمرون في حضور الخدمات/التعبدات الدينية الإيمانية وفي كونهم أتباعاً لكنائس إيمانية حتى لو كانوا لا يؤمنون^{١٥}. بالنسبة لبعض الناس يلبي الانتماء للكنيسة أو المجموعة الدينية حاجةً اجتماعية هامة، وبالنسبة لبعض الناس فإن الشعائر الدينية لها قيمة جمالية هامة. إن تعاليم الأديان الإيمانية التوحيدية يمكن أن يقدم بصائر وتفهمات أخلاقية للمشاركين الملحدين^{١٦}.

١٤ لم يحدث ذلك في المجتمعات المعاصرة ذات الأغلبية الإلحادية وذات النسب الإلحادية المرتفعة، لو استثنينا الحالة الخاصة للإلحاد البدائي المشوه ذي السمة الشيوعية وهو حالة خاصة متخلفة شمولية، ولا يوجد في الإلحاد إيمان بكائنات وأماكن خيالية ميتافيزيقية وعقائد غيبية لا دليل عليها، فلا يمكن مقارنة الإلحاد بالبودية والجانية، رغم وصفها بأديان ذات سمات إلحادية أو شبه أو نصف إلحادية أسسها شبه ملحدين ذوو أفكار ميتافيزيقية دينية. وعامة لا يمكن أن يكون أو يصير الإلحاد ديناً، لأنه ضد الشمولية والثوقية الاعتقادية (الدوجما). مع ذلك فأغلب عقول بشر المجتمعات الغير متطورة لا تتقبل رفضاً تاماً للميتافيزيقيا والخرافات، إلا المجتمعات التي حققت تقدماً كبيراً استغرق قروناً. وتتسم المجتمعات الغير متدنية كأستراليا ونيوزيلاند وكندا _رغم عدم كون أغليباتها ملحدة_ بعدم كثرة الحضور للكنائس وعدم رسم الدين ورجعيته لحيوات أفرادها وأساليبها.

١٥ بالفعل في دول كالسويد والدنمارك يكون الناس رسمياً أتباعاً لكنيسة الدولة ويحضرون فيها بعض المناسبات كالجنائزات والأعراس، رغم مدنية إجراءات الزواج عندهم، وهذا في رأيي إلحاد ضعيف أو غير متشدد، وربما لدى بعض أفراد الأقليات الملحدة في أمريكا والمكسيك وسائر أمريكا اللاتينية وبلدان العرب والمسلمين فهم أعمق لانفصال الإلحاد والملحدين عن أماكن التعبد الديني.

١٦ لا أتفق مع المؤلف طيب الذكرى في هذا الرأي العجيب! للفكر الإلحادي والليبرالي الغربي ومنه الأخلاقي والاجتماعي تاريخ وتراث غزير كافٍ للغاية منذ أربعمئة سنة وحتى العصر الحديث بفيضان كتب حركة الإلحاد المعاصر المباركة بجهود مفكريها. أما الفكر الديني في الأخلاق فملء بالعيوب وتبرير الجرائم والأفعال اللاأخلاقية باعتبارها أوامر إلهية مزعومة.

قد يخشى المرء من أن في مجتمع يهيمن عليه الملحدون ستكون حرية التدين للمؤمنين ضئيلة. ألن يتحكم الملحدون في مراكز السلطة ويحاولوا منع الأقلية المؤمنة من ممارسة دينهم أو أديانهم. رغم أن هذا الوضع المؤسف قد يحدث في مجتمع إلحادي، فلا ضرورة حتمية لكونه سيحدث. قد تكون هناك حرية دينية كاملة للمؤمنين في مجتمع إلحادي، مجتمع تكون فيه الغالبية العظمى من الناس ملحدين ويتولى فيه الملحدون السلطات السياسية والاجتماعية. حتى الإلحاد الموجب [المتيقن] يتوافق مع التسامح الديني، إذ كونك متسامحاً مع اعتقادات أحدٍ لا يعني أنك تعتقد أنها صحيحة أو حتى تحتل الصحة ١. في الواقع، يمكن أن يعتقد الملحدون أن المؤمنين يعتقدون بآراء ليست باطلة فحسب بل وباطلة بالضرورة، ويكونوا متسامحين تماماً مع الممارسات الإيمانية الدينية بمعنى عدم تدخلهم فيها أبداً. يمكن أن يكون مجتمع إلحادي [ما] ذو تسامح وحرية دينية بدون قوانين ضد الممارسات الإيمانية. في الواقع، فإنه يمكن أن يحرم التمييز على أساس الاعتقادات الدينية ويمكن أن يفرض بصرامة تلك التحريمات بينما يشجع على العلاقات الاجتماعية المتناغمة بين الملحدين والمؤمنين.

بالتالي لا يستلزم أن يكون مجتمع إلحادي ما مشابهاً للخاص بالاتحاد السوفييتي [المحلل]. وفقاً لتقديرات غير رسمية، فإن حوالي ١٠ في المئة فقط من السكان السوفييتيين يعتقدون بدين ما، النسبة الأكبر منهم أتباع للكنيسة الروسية الأرثوذكسية. في الاتحاد السوفييتي، فقد أُقرَّت الحكومة رسمياً ما يُدعى بالإلحاد العلمي وصار مرادفاً وظيفياً لدين الدولة. إن معهد الإلحاد العلمي _وهو قسم من الأكاديمية السوفييتية للعلوم الاجتماعية والتي يقع مقرها الرئيسي في موسكو_ هو مجموعة من ٤٠ باحثاً جمعتهم الدولة. إنه يقوم بالأبحاث، وينسق أنشطة ٥١ مؤسسة للإلحاد العلمي، وينشر جرنالاً ثقافياً ومجلة ذات شعبية، ويضع المناهج التعليمية للكورسات [المقررات التعليمية] المطلوبة في الإلحاد العلمي. رغم أن الإلحاد العلمي الروسي ليس له أضرحة مقدسة، ولا يمارس تعبدات، وليس له كهنوت، فيبدو أن كنيسة رديئة النوع ما قد نشأت. كمثال، فإن الزيجات تُعقد في أماكن أعراس تديرها الدولة عن

طريق موظفين مدرّبين خصيصًا وظيفتهم بمثابة نوع من الكهنوت [الإكليروسية/ الكليرجي] العلماني. هناك أيضًا مراسيم تديرها الدولة في قصور المواليد وأفران حرق الموتى والمدارس. طقوس المرور [من حالة إلى أخرى] هذه تبدو أنها حلت محل مكان الشعائر الدينية الممارسة في الكنائس.

رغم أنه وفقًا لدستور الاتحاد السوفييتي يجب أن توجد حرية دينية كاملة، فإن تعاليم الإلحاد العلمي تُذاع في التلفزيون والراديو الذي تسيطر عليه الدولة، بينما لا تذاع تعاليم الأديان. علاوة على ذلك، تدار الكنائس تحت تحكم حكومي صارم وتوجد أدلة على اضطهاد شديد للأقليات الدينية، كشهود يهوه والسبتيين. من الموثق جيدًا أيضًا أن الحكومة تميّز ضد اليهود. رغم ذلك، فرغم الحملات العديدة المضادة للدين الموجهة ضد الكنيسة الأرثوذكسية الروسية ومصادرة الكثير من أملاكها، فيبدو أنها تشغل مكانة مميّزة في الاتحاد السوفييتي منذ الحرب العالمية الثانية، بينما قام ستالين بهدنة مع قادتها لأجل وحدة قومية أكثر ٢.

عندما يكون الملحدون الغالبية العظمى في مجتمع، فإنهم لن يحتاجوا لأن تقر الدولة آراءهم. لن تكون هناك حاجة لمؤسسات للإلحاد لتمولها الحكومة ولا إكليروس علماني لممارسة مراسيم. لا حاجة لإبعاد الحكومة للتعاليم الدينية من موجات البث الإذاعي. لا حاجة لاضطهاد الأقليات الدينية. باختصار، يتوافق مجتمع الملحدين تمامًا مع الفصل بين الدين أو الاعتقاد _حتى الاعتقاد الإلحادي_ والدولة ويتوافق أيضًا مع الحرية الدينية.

يوجد _في الواقع_ دعم نظري للسماح بالحرية الدينية للمؤمنين في مجتمع إلحادي ما. تمعن _كمثال_ في مشروع John Rawls جون رولز الفكري في كتابه (نظرية العدل) ٣. حاول رول استخلاص مبادئ العدل العامة بالجدال بأن الناس في "الوضع الأصلي" كانوا سيختارونها. هذا الاستخلاص [الاستمداد] _إن كان ناجحًا_ سيقدم تعليلًا لهذه المبادئ، بما أن الظروف المحددة في الوضع الأصلي يُفترض

أنها عادلة ومعقولة. جادل رولز أنه بافتراض أن التنمية الاقتصادية ومعايير الحياة تتوافق مع الحد الأدنى، فإن الأطراف في الوضع الأصلي كانوا سوف يختارون المبادئ التالية ٤:

المبدأ الأول: كل شخص سيملك حقًا مساويًا لأقصى نظام كلي شامل خاص بالحرية المتماثلة المتوقعة مع وجود نظام مماثل لكل الأفراد.

المبدأ الثاني: سوف تُنظَّم التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية بحيث تكون متسمةً بكل من:

- (١) تُتَوَقَّع على نحو معقول بحسب أفضلية كل شخص؛ و
- (٢) تتوافق مع مناصب ووظائف متاحة للجميع.

قال رولز أن هذه المبادئ الخاصة بالعدل سيختارها الناس في ظروف افتراضية خاصة. بوسعنا تصور مجموعة من الناس المتعقلين المهتمين بتحسين مصالحهم والذين يجب عليهم أن يتفقوا على مجموعة من المبادئ الأخلاقية الحاكمة لمجتمعهم. رغم ذلك، يجب علينا أن نتصور أنهم يقومون بقرارهم وراء حجاب من الجهل، بمعنى أثناء يكونون جاهلين بمكاناتهم الاجتماعية ومقادير ثروتهم وأعمارهم وأجناسهم وأعراقهم ومفاهيم عن الخير المختلفة والظروف الخصوصية لمجتمعهم. جادل رولز بأنهم تحت هذه الظروف كانوا سيختارون مبدئي العدل المذكورة أعلاه، لو كانت البدائل المتاحة فقط لهم هي هذه ومبادئ أخلاقية معيارية أخرى، كمثال: المبادئ الأخلاقية النفعية.

رغم أن رولز لا يُعْنَى على نحو صريح بالحرية الدينية^٥، فإن أطروحته تسمح بها. يجب أن يفترض المرء أنه وراء حجاب الجهل، لن يعرف الأطراف في وضعهم الأصلي معتقداتهم الدينية الخاصة بهم. ولا سيعرفون عدد الملحدين والمؤمنين في

مجتمعهم. سيمنع ذلك الجهل الأطراف في الوضع الأصلي من اختيار مبادئ حكم تمنح تفضيلاً محابياً غير عادل للملحدين في مجتمع إلحاديّ ٦. بالتالي، يُفترض أن المبدأ الأول للعدل سيتضمن حرية دينية شاملة ولكل شخص، حتى لو اتضح أن المجتمع يهيمن عليه الإلحاد. هذا لا يعني القول بأن عدم التسامح الديني لن يكون [بالضرورة] مشكلة في مجتمع كذلك. فقد يرغب الملحدون _على نحو لا يقل عن المؤمنين_ في قمع وحظر ما يؤمنون أنه غير صحيح أو ما يعتقدون أنه خطير. رغم ذلك، فلا ضرورة لهذا القمع، وتوجد أسبابٌ وجيهةٌ لتجنبه.

حتى الآن قد تكلمتُ عما لن يكون عليه الحال _أو على الأقل لا يتسالم أن يكون عليه_ لو صار الإلحادُ واسع الانتشار. لكن ماذا ستكون بعض التغيرات الفعلية المرجّحة؟ رغم أنني سأقدم التوقعات التالية، فإنها يجب أن تظل مؤقتة وتخمينية. من الناحية الظاهرية، سوف أتوقع أن تتلاشى وتختفي بعض الرموز والبهارج الأكثر وضوحاً الخاصة بمجتمعنا الإيماني الحالي. كمثال، سوف أتوقع أن عملاطنا لن نُدْمَع بعبارة "في الله نثق" من بعد، ولن يكون عيد الميلاد والفصح إجازتين قوميتين، ولن تؤدّى صلاةٌ عند مراسم خطاب التولية الرئاسية من بعد، وأن قوانين منع أشياء لأسباب دينية ستصير شيئاً من الماضي، وأن الصلوات في المدارس العامة لن تصير قضية هامة من بعد. وبالنسبة للإعلام العام والثقافة الشعبية سأتوقع رؤية تغيراتٍ أيضاً. سوف أتوقع أن يختفي التبشير الإنجيلي البروتستنتي التلفزيوني وصناعة مليارات الدولارات التي ينتجها، وأن تضمحل الخدمات الدينية لأيام الأحاد قومياً ومحلياً على التلفزيون والراديو. سأتوقع ألا يكون البابا ولا الأم تيريزا متصدري أخبار صفحات الجرائد الأولى من بعد، وأن الكثير من المكتبات الدينية ستُغلق، ولن توجد نسخ الكتاب المقدس في غرف الفنادق من بعد، وأن التعابير مثل "يباركك الله" و"الحمد لله" وكلمات الحش مثل "ليلعن الله هذا الأمر" "God damn it" سوف تختفي من لغتنا.

على مستوى أقل ظاهرة، فبال تأكيد سوف تقل القوة السياسية الخاصة بالكنائس التقليدية والحق الديني بدرجة كبيرة. وسوف تحل مع هذا قوانين أكثر تحررية فيما يتعلق بالإجهاض والطلاق والمثلية الجنسية وتنظيم النسل. ولن يكون للأخلاق القائمة على الإيمان الديني سوى أنصارٍ قليلين، وهذا بدوره سوف يؤثر على رأينا في التعليم الأخلاقي. ورغم أن الكتاب المقدس قد يكون مصدرًا لبعض الإرشاد الأخلاقي، فإنه سوف يُقرأ نقدًا ولن يُعتقد من بعدُ أنه موحى به من الله. لن يتابع القادة الدينيون من بعدُ لأجل الإرشاد الأخلاقي ما لم تكن تبصراتهم الأخلاقية لا تدعي أنها قائمة على الوحي الإلهي.

إن صار الإلحادُ الرأي السائد عبر العالم، فإن المرء سيتوقع تغيراتٍ هائلةً في مجالاتٍ كثيرة. كمثالٍ، سوف يكون هناك على الأرجح حروب أقل وعنف أدنى مما هو موجود حاليًا. في كثيرٍ من الأماكن في العالم في العصر الحالي -كشمالي أيرلندا والشرق الأوسط- تقوم الحرب والعنف على الأقل جزئيًا على التعصب والبغض الدينيين ٧. سوف ينخفض معدل المواليد أيضًا في الكثير من الدول، بما أن الاعتراضات الدينية لموانع الحمل لن تسود من بعدُ. علاوة على ذلك، لو اعتقدَ بالإلحادِ على نحوٍ واسعٍ عبر العالم فسيوقع المرءُ علمنة حتى المجتمعات التي تكون فيها الأصولية الدينية حاليًا أسلوب حياة. سوف تصبح المؤسسات الدينية/الدين والدولة منفصلين على الأرجح في الدول التي كانا يمتزجان فيها تقليديًا، ليس بسبب أي ضماناتٍ دستورية بل بسبب تلاشي قوة المؤسسات الدينية [الكنيسة/المسجد/المعبد الكنيس/الباجودا]. وهذا سوف يتسبب بدوره في تغيراتٍ سياسية عميقة. رغم ذلك، فهناك أيضًا خطرٌ في حال صار الإلحادُ واسع الانتشار -كما هو في الاتحاد السوفييتي ودول أخرى من العالم ٨- فسوف يصير مساويًا وظيفيًا لدين الدولة مع قمع الأقليات الإيمانية. ولكن كما قد جادلت أعلاه آنفًا، فهذه ليست نتيجة حتمية للانتشار الواسع للإلحاد، لكنها بالتأكيد احتمالية.

رغم ذلك، فأنا لا أتوقّع انتشار الإلحاد في المستقبل القريب. في الواقع، يوجد سبب وجيه للافتراض بأن الأديان الإيمانية التوحيدية _ خاصة بتنوعاتها الأصولية المتشددة _ تكتسب أرضيةً ليس في الولايات المتحدة الأمريكية فحسب، بل وعبر العالم ٩. أسباب هذا ليست واضحةً بالكامل. لقد ناقش بول كورتز Paul Kurtz في مقال مثير للاهتمام له ما سمّاه بالإغراء المتسامي المفارق للعالم المادي، وهو "ميل للاعتقاد في عالم غير مرئي خفي فائق للطبيعة يتسامى ويفارق العالم الطبيعي الخاص بالعلم وأنه يتحكم في مصائرنا" ١٠ [وللفيلسوف المعاصر دانيال دانييت في كتابه كسر السحر الأصل الطبيعي للدين أطروحة مماثلة، وهو نفس ما يقترحه اليوم بعض علماء المخ والأعصاب وعلماء الوراثة والجينات _ المترجم]. اقترح كورتز أن هذا الإغراء "بيولوجي واجتماعي في منشئه ووظيفته" وأكد أنه يمكن التغلب عليه بالبحث العلمي والعقلانية التشكيكية النقدية. وبالتالي، استنتج أن هذا الإغراء ليس محتومًا جينيًا ١١.

سوف أتجرأ على أن أمل أن يساهم هذا الكتاب مساهمةً صغيرةً في مكافحة الإغراء المفارق للطبيعة _ إن كان له وجودٌ _ وفي المساعدة على إيقاف مد الأديان التوحيدية [انتشار التعصب والتشدد لها]. رغم ذلك، فكما قد أكدت في مقدمة الكتاب، فإن هدفي _ وإن يكن هدفًا غير عملي _ هو مجرد تقديم أسباب قوية لكون المرء ملحدًا، أي البرهنة على أن الإلحاد موقف نظري عقلائي وأن الاعتقاد بالله ليس كذلك.

ملحق

الإلحاد معرفًا ومقارنًا

تعريف الإلحاد

في الجزء الأول من هذا الملحق سوف أعرفُ الإلحادَ وفي الجزء الثاني سأقارن الإلحادَ بمذاهبَ وحركاتٍ أخرى تُربطُ ذهنيًا أحيانًا معه.

الإلحاد الموجب [المتيقن] والسلبى

إن بحثت عن كلمة "إلحاد" "atheism" في قاموس، فسوف تجدها معرفّة على الأرجح بأنها الاعتقاد بعدم وجود إله. بالتأكيد يفهم الكثير من الناس [من عوام المتدينين] الإلحادَ على هذا النحو. إلا أنّ كثيرًا من الملحدين لا يفهمونه هكذا، وهذا ليس ما يعنيه المصطلحُ إن تمعن فيه المرءُ من منظور جذوره الجريكية [اليونانية]. في اليونانية تعني "a" بدون أو ليس، وتعني ثيوس "theos" الله أو زيوس [الإله الأكبر عند قدماء الجريكيين] ١. من هذا المنظور فإن الملحدين سيكون بوضوح شخصًا بدون اعتقادٍ بالله، وليس بالضرورة شخصًا يعتقد أن الله لا يوجد. بالتالي، فوفقًا لأصل الكلمة الجريكي في اللغات اللاتينية، فإن الإلحاد رأي سلبى نافٍ، يتميز بانعدام الاعتقاد بالله ٢.

إن ملحدى الماضي المشاهير مثل بارون هولباخ Baron d'Holbach (١٧٧٠) ورشرد كارليل Richard Carlile (١٨٢٦) وتشارلز سوثول Charles Southwell (١٨٤٢) وتشارلز برادلا Charles Bradlaugh (١٨٧٦) وأن برنت Anne Besant (١٨٧٧) قد افترضوا أو عرّفوا على نحو صريح الإلحاد بالمعنى

النافي السلبي الخاص بعدم الاعتقاد بالله ٣. علاوة على ذلك، فقد أكد في القرن العشرين جورج هـ. سميث George H. Smith في كتابه (الإلحاد_الدعوى ضد الله) Atheism: The Case Against God ١٩٧٩ أن "الملحد ليس في المقام الأول شخصاً يعتقد بعدم وجود الله، بل بالأحرى فهو لا يعتقد بوجود الله" ٤. ويفهم أنتوني فلو Antony Flew في كتابه (فرضية الإلحاد) "The Presumption of Atheism" ١٩٧٢ فيفهم الملحد على أنه شخص ليس مؤمناً ٥. أما جوزد ستيين Gordon Stein في كتابه (مختارات مقالات في الإلحاد والعقلانية) An Anthology of Atheism and Rationalism ١٩٨٠، فقال أن الملحد "شخصٌ بدون اعتقاد في الله" ٦. وفي كُتَيْبٍ معاصرٍ بعنوان "الملحدون الأمريكيون - مقدمة" قيل أن الملحد "ليس لديه منظومة اعتقادٍ فيما يتعلق بفاعلين فائقين للطبيعة" ٧. وعَرَفَ كُتَيْبٌ آخَرُ بعنوان "الملحدون الأمريكيون - تاريخهم" الإلحاد بأنه "فلسفة الأشخاص المتحررين من الإيمان" ٨.

يظل هناك معنى ذو شعبية لكلمة "الإلحاد" وفقاً له فإن الملحد ليس فقط لا يعتقد بوجود الله أو الآلهة بل يعتقد بعدم وجود الله أو الآلهة. هذا الاستعمال للمصطلح ينبغي ألا يُغفل عنه. لتجنب اللبس، فلنسمِّ هذا بالإلحاد الموجب [المتيقن]، ولنسمِّ نوع الإلحاد المستمد من الجذر اليوناني ويعتقد به المفكرون الإلحاديون المشمولون أعلاه بالإلحاد السلبي. على نحو واضح، فإن الإلحاد الموجب حالة خاصة من الإلحاد السلبي؛ فالشخص الذي هو ملحد إيجابي هو بالضرورة ملحد سلبي، لكن ليس العكس.

في استعماله، فإن الإلحاد الموجب موجب فقط بمعنى أنه يشير إلى أنه اعتقاد قاطع يقيني، وهو الاعتقاد بعدم وجود إله أو آلهة. إنه يقيني على العكس من الإلحاد السلبي، وليس به مثل ذلك الاعتقاد اليقيني. بالتأكيد، فبمعنى وفهم آخر ليس ذا علاقة هنا، فإن ما أدعوه بالإلحاد الموجب أكثر سلبيةً ونفيًا مما أدعوه بالإلحاد

السلبى. فالإلحاد الموجب ينكر أن إلهاً أو أكثر يوجدون، بينما الإلحاد السلبى لا ينكر ذلك.

الإلحاد بالمعنى الضيق والواسع

إن كان الملحدون الإيجابيون ينكرون وجود إله أو آلهة، والملحدون السلبيون ليس لديهم اعتقاد بالله أو الآلهة، فما الذي هم إما ينكرون وجوده أو ليس لديهم اعتقاد به؟ لا أسعى هنا إلى تعريف عامٍّ لله ٩، لكن سيكون مفيداً تمييز التصورات المختلفة عن الله التي تلعب دوراً في الجدالات والنقاشات التقليدية. في العصور الحديثة، يعني الإيمانُ في أغلب الأحيان الاعتقادَ بإلهٍ ذي شخصية يتخذ اهتماماً فعالاً بالعالم والذي أعطى وحياً خصوصياً للبشر. وبفهمه على هذا النحو، فإن إيمان الأديان التوحيدية تختلف عن الربوبية، وهي الاعتقاد بإلهٍ غير قائم على وحيٍ بل على الأدلة [المزعومة] من الطبيعة. تتوافق الربوبية أيضاً مع الاعتقاد بإلهٍ بعيدٍ منفصلٍ عن العالم وليس مشمولاً على نحوٍ وثيقٍ في نواحيه. يختلف إيمان الأديان التوحيدية أيضاً مع الإيمان بتعدد الآلهة، وهو الاعتقاد بوجود أكثر من إلهٍ، ويختلف عن الإيمان بالحلول الكلى لله في الكون، وهو الاعتقاد بأن الله متطابق مع الطبيعة.

الملحد السلبى _ لو فهمنا الإيمان بالطريقة التي يفهم بها في العصور الحديثة [وهي نفس طريقة فهم العصور القديمة للأديان التوحيدية] _ سيكون ببساطة شخصاً بدون اعتقادٍ بإلهٍ شخصيٍّ. الإلحاد _ مفهوماً على هذا النحو _ سوف يتوافق مع الربوبية والإيمان بتعدد الآلهة والإيمان بالحلول الكلى لله في الكون. رغم ذلك، فإن هذا المعنى للإلحاد يبدو متعارضاً ليس فقط مع المعنى الجريكي [اليوناني] الأصل، بل وأيضاً مع ما عناه ملحدو الماضي والحاضر الخبيرون المعترف بهم. بالتالي، فإنني أستعمل "الإلحاد السلبى" بأكثر معانيه أساسيةً ليعني غيابَ الاعتقاد في أي إلهٍ أو آلهةٍ، وليس فقط غياب الاعتقاد بإلهٍ ذي شخصية. فلندعُ هذا بالمعنى الواسع للإلحاد السلبى ١٠.

رغم أن هذا المعنى الواسع هو ما يعنيه معظم الملحدّين بالإلحاد، فإن الكثير من النقاشات الفلسفية بين الملحدّين وغير الملحدّين في المجتمعات الغربية تكون حول مسألة ما إذا يوجد الإله العبري المسيحي. وعلى وجه الخصوص، فإن النقاشات حول مسألة ما إذا يوجد كائن ذو شخصية كلي العلم والمعرفة وخَيْرٌ بالكامل والذي خلق "السماء" والأرض. بالتالي فرغم أن المعنى الواسع للإلحاد السلبي يبدو أنه يمثل ما يقصده الملحدون عادةً بالإلحاد، فإنها لا تمثل على نحو جيد ما تدور حوله النقاشات التقليدية. لذلك فإنه ضروريٌ تمييز المعنى الضيق للإلحاد السلبي، والذي وفقًا له فإن الملحد ليس لديه اعتقادٌ بكائن ذي شخصية كلي العلم والمعرفة وخَيْرٌ بالكامل والذي خلق "السماء" والأرض.

هذا التمييز بين المعنيين الواسع والضيق للإلحاد يمكن تطبيقه على الإلحاد الموجب مثل الإلحاد السلبي. فالملحد الإيجابي بالمعنى الواسع هو شخصٌ ينكر وجودَ أيِّ إلهٍ أو آلهةٍ، أما الملحد الإيجابي بالمعنى الضيق فهو شخصٌ ينكر وجود كائن ذي شخصية كلي العلم والمعرفة وخَيْرٌ بالكامل والذي خلق "السماء" والأرض.

إلى حدٍّ ما، فإن التعريف السابق للإلحاد مضللٌ بما أنه يغطي على تعقيد وتنوع المواقف النظرية التي قد يعتدّ بعضها ملحدٌ. يمكن أن يعتدّ شخصٌ بمواقف نظرية إلحادية مختلفة فيما يتعلق بالتصورات المختلفة عن الله؛ كمثالٍ، إله محدود ذو صفات بشرية وإله غير محدود غير ذي صفات بشرية. بالتالي فقد يجادل شخصٌ بأن هناك سببًا وجيهًا للافتراض بأن الآلهة ذوي الصفات البشرية كزيوس لا توجد وبالتالي يكون ملحدًا إيجابيًا متيقنًا فيما يتعلق بزيوس والآلهة المشابهين. رغم ذلك، يمكن أن يجادل هذا الشخص بأن تصور بول تيلك Paul Tillich لله عديم المعنى وبالتالي يكون ملحدًا سلبيًا فقط فيما يتعلق بإله تصور Paul Tillich ١١.

بالإضافة إلى ذلك، فيمكن للناس وكثيرًا ما يعتقدون بمواقف نظرية إلحادية مختلفة فيما يتعلق بالتصورات المختلفة لإله تيارات الفكر الديني التوحيدي. كمثال، قد ينكر

ملحدٌ وجودَ الإله التوحيديّ الخاص بثُمُس [توماس] الأكوينيِّ ومع ذلك يجادل بأنه فيما يتلق بالإله التوحيدي الخاص ببعض الصوفيين المسيحيين مثل القديسة تيريزا، فإن جملة "الله يوجد" عديمة المعنى. مثل ذلك الشخص سيكون ملحدًا إيجابيًا [متيقنًا] فيما يتعلق بتصور الأكويني عن الله وملحد سلبي فيما يتعلق فط بتصور الأم تيريزا لله.

الإلحاد والإيمان المستبعد [أو المنفور منه]

ينبغي أن يُميّز الإلحاد بوضوحٍ _ سواء أكان موجبًا أم سلبيًا، بالمعنى الواسع أم الضيق _ عن رأي آخر يُخلط بين الإلحاد وبينه أحيانًا. فبعض الناس يرفضون المرجعية الأخلاقية المترافقة مع الله أو الآلهة [الأسطوريين أو الأنبياء الخرافيين]، أو ربما يرفضون الله أو الآلهة كمواضيع للعبادة والإعجاب وما شابه. تأمل في حوار إيفان كارمازوف مع أخيه أليوش في رواية (الأخوان كارمازوف). في مناقشته زعم أن معاناة الأطفال سوف تُعوّض بتناغمٍ أعلى، قال إيفان:

"لا أريد تناغمًا. لحبي للإنسانية لا أريده. سأفضل أن أظل بمعاناة غير مثوور لها. سأفضل أن أظل بمعاناتي الغير مثوور لها وسخطي غير المرضي، حتى لو كنتُ مخطئًا. بالإضافة إلى ذلك، فإنه يُطلب ثمن باهظ للغاية للتناغم؛ إنه يفوق مواردنا وقدراتنا على الدفع بكثير بغرض دخوله [التناغم]. ولذلك سأعجل بإرجاع تذكرة دخولي، ولو أنني رجل أمين فسأكون ملتزمًا بإرجاعها في أقرب وقتٍ ممكن. وهذا ما أفعله. ليس الله ما لا أقبله، يا أليوش، بل فقط أنا أعيد له التذكرة بأقصى احترام."

لقد اقترح بعض الفلاسفة الوجوديين آراءً تقارب هذا الرفض للمرجعية الأخلاقية لله أو للآلهة. كمثال، اقترح جان بول سارتر أحيانًا _ وهو ملحد معلن _ أنه حتى لو كان الله يوجد، فإن الشيء الوحيد الذي يهم أن يعرفه الناس هو حريتهم الكاملة؛ فوفقًا

لسارتر فإن البشر كائنات يمتلكون في كل الظروف حريتهم الكاملة. الله غير ذي صلة بالاختيار الأخلاقي والآلام النفسية المصاحبة له ١٣. وهكذا في مسرحية "الذباب" لسارتر، قال أورستيز لجُبتر [جوبيتور] كبير الآلهة: "ما الذي عليّ أن أفعله معك أو تفعله معي. سوف ننسلُّ بجوار بعضنا الآخر، كالسفن المارة في نهر دون مساسٍ [لبعضها الآخر]. أنت الإله وأنا حر، كلُّ منا وحيد، وألما نفسي مماثلٌ".

١٤

ما إذا كان ينبغي أن يُدعى موقف شخصية أورستيز بالحادٍ أمرٌ مشكوكٌ به. ربما ستكون التسمية الأفضل لموقفه النظري هو وإيقان كارمازوف هي الإيمان المنفور منه [أو المتباعد عنه] ١٥. فكلاهما يؤمن بالله لكنه يرفض جزء المرجعية الأخلاقية التي تترافق عادةً مع ذلك الاعتقاد. ١٦

الإلحاد مميّزًا ومقارنًا

ما كيفية ارتباط الإلحاد بالمذاهب التي كثيرًا ما تُقارن به أو تترافق ذهنيًا معه؟ ما كيفية ارتباطه بمذهب عدم الدراية [اللاأدري]؟ والمذهب الإنسانيّ؟ والشيعوية؟ والمذهب الطبيعيّ؟ والعقلانية؟ والفلسفة الوضعية [التي تهتم بالظواهر والوقائع اليقينية فقط]؟ وما كيفية ارتباط الإلحاد بحركات مثل الثقافة الأخلاقية وحرية الفكر؟ في أيّ تحليل ودفاع دقيقين عن الإلحاد تكون الإجابة عن هذه الأسئلة ضرورية.

الإلحاد ومذهب عدم الدراية

بحسب الفهم الشائع، فإن مذهب عدم الدراية [اللاأدريّة] مختلف عن الإلحاد. فبحسب المعنى المفهوم على نحو شائع فإن عديم الدراية أو اللاأدري لا يؤمن بوجود الله ولا ينكره، بينما الملحد ينكر وجود الله. رغم ذلك، فإن هذه المقارنة لمذهب عدم المعرفة أو الدراية مع الإلحاد ستتطبق فقط لو افترض المرء أن الإلحاد يعني الإلحاد

الموجب [المتيقن]. بالمعنى المفهوم على نحو شائع، فإن مذهب عدم الدراية متوافق مع الإلحاد السلبي. فيما أن الإلحاد السلبي بطبيعته وتعريفه يعني ببساطة عدم الاعتقاد بأي مفهوم عن الله، فإنه متوافق مع عدم الاعتقاد بالله مع عدم إنكار وجوده.

بوضعنا جانباً الفهم الشائع الحالي للمصطلح، فإن مذهب عدم المعرفة هو مصطلح صكه تُمس هنري هكسلي Thomas Henry Huxley في عام ١٨٦٩م. وفقاً لهكسلي، فإن "مذهب عدم المعرفة ليس عقيدة بل منهج، يكمن جوهره في التطبيق النشط لمبدأ واحد، يمكن صياغته بصيغة الإيجاب في مسائل التفكير كالتالي: اتَّبِعْ عقلك إلى ما يمكنه إيصالك إليه بدون أي اعتباراتٍ أخرى. وبصيغة النفي أو النهي في مسائل التفكير كالتالي: لا تزعم أن النتائج الغير مُبرهن عليه أو الغير قابلة للبرهنة مؤكدة. إنه خطأ للإنسان أن يقول أنه متأكد من الحقيقة الموضوعية لاقتراح أو افتراضٍ ما لم يكن يستطيع تقديم دليلٍ يبرر ذلك التيقن منطقياً". ١٧

ينبغي أن يكون واضحاً أن مذهب عدم المعرفة مفهوماً على هذا النحو لا يستلزم الإلحاد ولا حتى نوعاً سلبياً منه، رغم أنه يتوافق معه. في الواقع، إنه يمكن أن يتوافق مع الإيمان، بما أن بعض المؤمنين جادلوا بأن المرء يستطيع البرهنة على وجود الله. سيستلزم مذهب عدم الدراية الخاص بهكسلي الإلحاد السلبي فقط في حالة كان وجود أو عدم وجود الله قابلاً للإثبات وقد افترض أن المرء لا ينبغي أن يعتقد في شيء أو ينكره ما لم يكن الشيء قابلاً للإثبات أو الدحض.

بالتأكيد قصدَ بعضُ أنصارِ عدم الدراية من مصطلح عدم الدراية ما هو أكثر من مجرد منهج. وفقاً لهذا الرأي فإن عديم الدراية هو شخص لا يؤمن بوجود الله أو الآلهة ولا ينكره بما أن وجوده/ وجودهم أو عدمه لا يمكن إثباته بالعقل والاستنباط المنطقي. ومذهب عدم المعرفة مفهوماً على هذا النحو يتطابق مع أحد أنواع

العقلانية المناقشة أدناه فيما سيلي ١٨ ويتوافق مع إلحادٍ سلبيٍّ ينبغي أن يقوم فيه الإيمان بوجود الله أو إنكاره على العقل.

وفقاً لبعض تعاريف القواميس، فإن عديم الدراية [أو اللأدري] شخصٌ يدّعي أن المرء لا يستطيع معرفة ما إذا يكون الله يوجد أم لا. هذا الرأي متوافق مع الإيمان، بما أن المؤمن لا يقيّم اعتقاده على المعرفة. الاعتقاد قد يقام على محض الإيمان [قفزة إيمان]. بالتالي فما لم يفترض المرء أن المرء ينبغي ألا يعتقد بشيء ما لم يستطع امتلاك معرفة عنه، فإن مذهب عدم المعرفة بهذا المعنى متوافق مع كلٍّ من الإيمان أو الإلحاد الموجب [المتيقن].

الإلحاد والتشكك

وفقاً لأحد معاني مصطلح التشكك، فالتشكك هو شخص يتشكك فيما إذا كان المرء يستطيع امتلاك معرفة عن أي شيء. فالتشكك الديني _ على وجه الخصوص _ يتشكك فيما إذا كان المرء يستطيع امتلاك معرفة عن الادعاءات الدينية مثل أن الله يوجد ١٩. بفهمه على هذا النحو، فإن مذهب التشكك يتوافق مع الإيمان ولا يستلزم بالضرورة الإلحاد السلبي. لأن المؤمنين قد لا يدعون امتلاكهم معرفة أن الله يوجد؛ قد يقولون فقط أنهم لديهم إيمان بأن الله يوجد.

رغم ذلك، أحياناً يُستعمل مصطلح "التشكك الديني" بمعنى ضيقٍ ليعني ليس فقط أن معرفة وجود الله مستحيلة بل وأيضاً أن المرء ينبغي أن يوقف مؤقتاً اعتقاده فيما يتعلق بوجود الله بسبب هذا الافتقاد للمعرفة. والتشكك مفهوماً على هذا النحو يستلزم الإلحاد السلبي ويتطابق مع أحد أنواع مذهب عدم الدراية المناقش أعلاه آنفاً.

الإلحاد والعقلانية

استُعملَ مصطلحُ "العقلانية" خلال السنين ليشير إلى العديد من وجهات النظر والأنظمة الفكرية ٢٠. في الفلسفة كثيرًا ما يُقارَن هذا المصطلح بالإمبريقية [المذهب التجريبي]. وفي هذا الاستعمال يشير المصطلح إلى المنظور الفلسفي الذي يؤكِّد على قدرة التفكير الحدسي على الوصول إلى الحقائق عن العالم ٢١. هذا الفهم والمعنى للعقلانية ليس ذا كبيرِ صلةٍ تاريخيةٍ بالإلحاد، ويكفي كسببٍ أن المتعقلنين الفلاسفة المشاهير كرينيه ديكارت وباروخ سبينوزا وليبنز اعتقدوا بالله واعتقدوا أنهم يستطيعون إثباتَ وجودِ الله بالعقل والمنطق. فبال تأكيد، فإنه يمكن تصنيف باروخ سبينوزا كملحدٍ بالمعنى الضيق المحدد آنفًا، لكن لا يمكن ذلك بالنسبة لديكارت وليبنز.

أما العقلانية في علم اللاهوت _على خلاف الفلسفة_ فتُستعمل للإشارة إلى النقد العقلاني الموجَّه ضد الحقيقة المزعوم أنها موحى بها في الكتاب المقدس. ويشير المصطلح بهذا المعنى على وجه الخصوص إلى مذهبٍ تيارٍ خاصٍّ ببعض اللاهوتيين الجرمانيين [الألمانيين] من ١٧٤٠ إلى ١٨٤٠م والذي كان له تأثيرٌ هامٌّ على علم النقد الكتابي ٢٢. إن العلاقة بين هذا النوع من العقلانية والإلحاد أوثق بالتأكيد مما هو بين العقلانية الفلسفية [الدينية] والإلحاد، لكنها ليست بأي حالٍ علاقة حمية. فنقد الكتاب المقدس من جهة الزعم بأنه كلام الله الموحى به يمكن أن يؤدي إلى نسخة سلبية على الأقل من الإلحاد، لكنه لا يستلزم بالضرورة أن يؤدي إليه، لأن اللاهوتيين يمكنهم أن ينتقدوا وينبذوا الكتاب المقدس ومع ذلك يستمرون في الاعتقاد بالله لأسباب غير كتابية.

لعل أشهر استعمال للفظه "العقلانية" هو كاصطلاح شائع شعبي أكثر من كونه فنيًا. وبهذا المعنى فهو يعني تيارًا معارضًا للدين ولرجال الدين يؤكد على الحجج التاريخية والعلمية ضد الإيمان ٢٣. وبهذا المعنى تستعمله العديد من الجمعيات

ودور النشر لإلحادية. كمثال، تُعرّف جمعية الصحافة العقلانية مصطلح "العقلانية" بأنها "موقف عقلي يقبل بغير تحفظ سيادة العقل والمنطق ويهدف إلى تأسيس نظام فلسفي وأخلاقي قابل للإثبات من خلال التجارب ومستقل عن كل الافتراضات أو المرجعيات الاعتبارية [التحكيمية]" ٢٤. مما يستحق الملاحظة أن جمعية الصحافة العقلانية لا تقصد بكلمة "العقل" أو التفكير reason ما يقصده بها الفلاسفة الدينيون المتعلقون؛ فهي تبرز التباين بين العقل والوحي [أو النقل]، أو بين العقل والاستشهاد بمرجعية، وليست تقارن بين العقل [التفكير] والتجربة.

رغم ذلك، فإن هذا الاستعمال لمصطلح "العقلانية" يترك السؤال بلا جواب بالنسبة لما إذا يكون العقلاني ملحدًا، لأن الربوبي سيكون عقلانيًا وفقًا لهذا المعنى والفهم للمصطلح. بالتأكيد، فإن الجمعيات والاتحادات ودور النشر التي استعملت وتستعمل صفة "عقلانية" في أسمائها إلحاديةً عمومًا على الأقل بالمعنى السلبي لمصطلح الإلحاد المحدد آنفًا. فهم لا يعتقدون فحسب أن العقل والتفكير ينبغي استعماله (بخلاف الوحي والمرجعية) في السياقات الدينية بل ويعتقدون أيضًا أنه لو استُعمل العقل فإنه لن يُبرهنَ على وجود أيِّ إلهٍ

هذا يتضح -كمثال- في كتابات Charles Watts تشارلز وُتس المالك السابق لاتحاد الصحافة العقلانية. وفي فصلٍ من (الأعمال المجموعة) له بعنوان "معنى العقلانية" قال تشارلز وُتس: "العقلاني لا ينكر وجودَ الله أو الحياة الآخرة. فبالنسبة لذلك الأمل لا يُعتقد أن الجزم الوثوقي عقلانيٌّ. فحيثما تغيب المعرفة يكن التأكيد أو الإنكار مجرد افتراض" ٢٥. بالتالي فإن وُتس يجادل بأن المرء باستعمال العقل والتفكير لا يستطيع الاستنتاج سواءً أن الله يوجد أم لا. وفقًا لهذا الفهم والتفسير فإن العقلاني شخص يعتقد أن العقل والتفكير فقط (بخلاف الوحي) ينبغي أن يُستعملَ لتأسيس الاعتقاد بصدد وجود إله أو آلهة لكن ذلك العقل والتفكير لا يمكنه تقرير ما إذا كان يوجد إله أم آلهة أم لا. باختصار، فإن وتس يعتقد أن استعمال العقل

والتفكير يؤدي إلى الإلحاد السلبي بالمعنى الواسع. بالتالي فإن العقلانية بهذا الاستعمال لها مكوّن منهجيّ ومكوّن موضوعيّ جوهريّ.

الإلحاد والمذهب الطبيعي

وفقاً لآرثر دانتو Arthur Danto، فإن المذهب الطبيعي "نوع من مذهب الأحديّة الفلسفية [المبدأ أو العنصر الواحد الحاكم]، والذي وفقاً له فإن كل ما يوجد أو يحدث طبيعيّ بمعنى كونه قابلاً للتفسير من خلال طرقٍ، والتي رغم كونها مُورَدّة كأمثلةٍ نموذجية في العلوم الطبيعية، فإنها مُطرَدّة من مجالٍ خاصّ بالأشياء والأحداث إلى مجالٍ آخر. بالتالي، فإن المذهب الطبيعي يُعرّف جدلياً بأنه رفض الرأي القائل بوجود أو إمكانية وجود أي موجودات أو أحداث تقع من حيث المبدأ خارج مجال التفسير العلمي". ٢٦

يتوافق المذهب الطبيعي مع المذهب المادي لكن ينبغي عدم الخلط بينهما. ووفقاً لدانتو فإن المذهب الطبيعي يتوافق مع تنويعات من نظريات الوجود المتنافسة، ويعرّف مجموعةً غير متجانسةٍ من المفكرين أنفسهم كطبيعانيين؛ منهم أنصار الثنائية [ثنائية العقل والمادة أو الروح والجسد] والفلاسفة المثاليون والماديون والملحدون وغير ملحدين.

وبعد، فلن يكون شخص ما ملحدًا سلبيًا على الأقل ومع ذلك يكون طبيعيًا، فسيكون عليه أن يعتقد أن وجود إله ما أو آلهة يمكن إثباته وتفسيره من خلال أساليب ومناهج العلم. مثل ذلك الإله أو الآلهة كان أو كانوا سيكونون جزءًا من مجمل النظام الطبيعي. بالتأكيد فإن هذا الرأي ليس شائعًا في العصر الحاليّ. يفترض معظم المفكرين الدينيين أن الله كائن فائق للطبيعة مفارق للعالم الماديّ متسامٍ عليه.

إلا أن هذا الرأي الطبيعيّ في الله أو الآلهة قد أيّده البعض. فكمثال، عزّف جون دوي John Dewey الله بأنه "وحدة كل الغايات المثالية التي تُحْتَنَى على الرغبة والفعل" ٢٧. مثل تلك الوحدة ستكون بالتأكيد قابلة للتفسير من خلال المنهج العلمي وستكون جزءاً من النظام الطبيعي. أنشأ أوجست كمت^{١٧} Auguste Comte [في آخر حياته عندما حاد عن فلسفته الوضعية الواقعية] ديناً نظامياً، كاملاً مع إطار طبيعانيّ، والذي فيه موضوع العبادة هو الإنسانية. وكان كمت يشير أحياناً إلى الإنسانى باعتبارها الكائن الأسمى ٢٨. مجدّداً، فإن مثل ذلك المفهوم عن الله أو كائن أسمى ما يتوافق مع المذهب الطبيعي. طابق ومائل فلاسفة آخرون من ضمنهم باروخ سبينوزا الله مع الطبيعة نفسها. تلك الآراء القائلة بحلول الله الكلي في الكون تتوافق بالتأكيد مع المذهب الطبيعي بقدر ما تكون الطبيعة نفسها قابلة للتفسير من خلال المنهج العلمي. بالتالي فإن اعتناق المذهب الطبيعي لا يستبعد الاعتقاد في إله أو آلهة، مفسراً أو مفسرين ومفهومين بطريقة غير فائقة للطبيعة.

رغم ذلك، فإن الاعتقاد بإله أو آلهة يُعطى عادة تفسيراً وتصوراً فائقاً للطبيعة. كان يمكن حقاً أن يعتقد معظم ملحي التاريخ بوجود الله لو كان لفظ الله يعني فقط ما عناه جون دوي Dewey بهذا اللفظ. هذا يقترح أن لبساً عظيماً سينشأ في حال تعريف الله وفق نمط تعريف جون دوي أو أي تعريف طبيعاني آخر على ذات النهج. بالتالي فقد يُجادل بأن ادعاء دانتو Danto بأن المذهب الطبيعي يتوافق مع عدم الإلحاد سيكون صحيحاً فقط لو فهم لفظ "الله" بأكثر طريقة خصوصيةً وغرابةً وتضليلاً.

١٧ يكتبها كثير من العرب: أوجست كومت، وهو فيلسوف فرنسي، صاحب أفضال كثيرة على تأسيس المنهج العلمي والفلسفة الواقعة المهمة بالوقائع والظواهر والمعروفة في اللغة العربية بالوضعية.

في جميع الأحوال، فإن الإلحاد لا يستلزم المذهب الطبيعي^{١٨}. فإن هناك أديانًا شرقية آسيوية معينة كالبودية والجانية إلحادية الطابع بمعنى أنها لا تفترض وجود إله عارف بكل شيء وقادر على كل شيء وكامل الخيرية، ومع ذلك فإن الرؤية الكونية المقدّمة في هذه الأديان ليست طبيعانيةً بوضوح. يلعب قانون الكارما [الخرافي] في البودية والجانية دورًا هامًا. إنه أبعد ما يكون عن الوضوح أن ذلك القانون يمكن اعتباره قابلاً للتفسير من خلال المنهج والطرق العلمية.

الإلحاد والمذهب الواقعي [الوضعي]

يجادل المذهب الواقعي _وهو مذهب يترافق ذهنيًا مع مؤسسه أوجست كمت_ بأن أسمى أشكال المعرفة هو الوصف المحض للظواهر الملاحظة. أقام أوجست كمت هذا المذهب على "قانون الثلاث مراحل" التطوري. وفقًا لهذا النهج فإن تاريخ كل علم يمر عبر ثلاث مراحل حتمية غير قابلة للعكس أو الإلغاء. في المرحلة اللاهوتية يُفسّر كلُّ شيء على أساس وجود إرادة وغرض مشابه للإرادة والغرض البشريين. في البداية اعتقد البشر أن كل شيء [جماد] يمتلك إرادة خاصة به (عقيدة الأرواحية)^{١٩}. لاحقًا اعتقدوا أن الآلهة يفرضون إراداتهم على الأشياء (عقيدة الإيمان بتعدد الآلهة). في أكثر المراحل تقدمًا من التفكير اللاهوتي

١٨ وفي هذا سنختلف مع المؤلف، فبال تأكيد يستلزم الإلحاد الموجب الحقيقي العلمي المذهب الطبيعي والمادي، كجزئين لا يتجزآن من الإلحاد. أما الأديان كالبودية والجانية وبعض المذاهب الهندوسية الخاصة التاريخية القديمة ذات الطابع الإلحادي فيوجد بها غيبيات وخرافات وأماكن وشخصيات وكائنات خرافية لا دليل عليها ولا يمكن إثباتها علميًا لمفارقة العالم المادي وهذا يفصلها بشدة عن الإلحاد.

١٩ نجد الأرواحية في أديان البدائيين كالشنتو اليابانيين في كتابيهم الكوجيكي والنيهونجي وعقائد الأفارقة البدائيين وبدائيي آسيا وأستراليا والمرويات عن تقاليد عرب ما قبل الإسلام، ونرى بعض بقاياها في أحاديث محمد وآيات القرآن كما ناقشت في موسوعة (القبر المحفور للإسلام) في مجلد (الخرافات والخرعبلات). ويعتقد البدائيون بوجود روح ووعي في كل الحجارة والجمال والأنهار والأشجار.

اعتقدوا أن إلهاً واحداً يفرض إرادته على الأشياء (التوحيد). وفي المرحلة الميتافيزيقية تُفسَّر الأشياء بأنها طبيعة الأشياء في حد ذاتها ومن خلال قوى غير ذات شخصية والتي تعمل خلف المظاهر الخارجية، ولا يلعب التفسير على أساس الإرادة والغرض دوراً. مع ذلك، ففي المرحلة الواقعية ينبذ العلم كل المناهج التفسيرية التي تلجأ إلى موجودات [مزعومة] غير قابلة للملاحظة. إن غرض البحث العلمي هو بوضوح دراسة قوانين تعاقب الظواهر والتشابها ٢٩.

هذا الرأي عن العلم الذي أُنشأ في المرحلة الواقعية للعلم في نهج أوجست كمت طوره ودافع عنه Ernst Mach إرنست ماك ١٨٣٨ - ١٩١٦م، وهو عالم فيزياء نمساوي ومن فلاسفة العلم. جادل إرنست ماك بأن العلم يهدف إلى أكثر التوصيفات اقتصاداً أو شحاً للمظاهر؛ فلا تُفترض أي كائنات أو أشياء أو أسباب خفية. وتعامل مع الذرات [حيث لم تكن قد أثبتت علمياً في عصره] والأشياء الغير قابلة للملاحظة على نحو ظاهر على أنها مجرد صيغة بلاغية للتعبير عن أمر بطريقة مختلفة. ٣٠

بالتأكيد فإن تلك الآراء ستستلزم الإلحاد السلبي على الأقل ما لم يُعامل مفهوم الله كما عامل إرنست ماك الذرات باعتبارها صيغة بلاغية. رغم ذلك، فإن الإلحاد لا يتسليم بالتأكيد المذهب الوضعي. فمن بين الملحدين الذين رفضوا التقييدات الوضعية على التفسير العلمية كمثال معاصر Michael Scriven مايكل سكريفن، الذي دافع بحبوبة عن الإلحاد وكذلك عن القيمة التفسيرية للأشياء الغير قابلة للملاحظة ٣١. علاوة على ذلك، فبعض الأديان الإلحادية ليست متبعة للمذهب الوضعي. كمثال، فإنه يُفترض في الجاينية وجود أشياء فائقة للطبيعة كالأرواح ٣٠.

إن المذهب الوضعي تياراً فلسفياً ترافق على نحو رئيسي مع جماعة فيينا في عشرينيات القرن العشرين، والتي كان أشهر أعضائها: Moritz Schlick, Rudolf

٢٠ لا يمكن مقارنة أديان خرافية كالجاينية بتهوساتها وتشدداتها مع الإلحاد وطابعه العقلاني المحرر للبشر والمنور لهم والداعي للحياة السعيدة المترنة.

Carnap, Otto Neurath, and Friedrich Waismann وفي برلين كل من: إنجلاند [بُرتن/بريطانيا] متماهيًا مع هذا التيار ٣٢. إن العقيدة الأساسية للوضعية المنطقية هي أن الجملة تكون ذات معنى لو وفقط لو أنها منطقية أو رياضية أو قابلة للإثبات من خلال الوسائل التجريبية القائمة على الملاحظة [الإمبريقية] الخاصة بالعلم. بالنظر إلى هذا المعيار لكون الجملة ذات معنى، فقد أُعْلِنَ أن كل جمل الميتافيزيقيات [ما فوق الطبيعية] واللاهوت عديمة المعنى. وعلى وجه الخصوص، فقد اعتُبرت كلا الجملتين "الله يوجد" و "الله لا يوجد" عديمتي المعنى. بالتالي، ينتج عن ذلك أن الوضعيين المنطقيين لم يكونوا ملحدتين سلبيين بل ملحدتين إيجابيين [متيقنين].

مال الوضعيون المنطقيون إلى تقديم تعليل غير معرفي إدراكي للجمال الأخلاقية. فقد جادلوا بأن جمالاً مثل "ينبغي على المرء أن يكون لطيفاً مع الناس" ليست صحيحة ولا باطلة وهي لا تُستعمل للتصريح عن حقائق؛ فلغة المصطلحات الأخلاقية لها وظيفة أو استعمال آخر. وفقاً لأحد التفاسير _كمثال_ فإن الجمال الأخلاقية تُستعمل للتعبير عن العواطف وللتأثير على الآخرين ليتبنوا وجهة نظر المرء. حاول بعض الفلاسفة المتعاطفين مع عقائد الوضعية المنطقية إعطاء تفسير للمقولات الدينية وفق طريقة مشابهة، أي أنهم جادلوا بأن الجمال عن الله لا تؤكد أي حقيقة بل لها وظيفة أخرى. كمثال، جادل Richard Braithwaite بأن الجمال الدينية ينبغي أن تُفسَّر وتُفهم كتعبير عن التكريس لأسلوب حياة أخلاقي يترافق مع حكايات رمزية وقصص ٣٣. هذه المحاولة لجعل المقولات الدينية مقبولة لعقائد الوضعية المنطقية تتوازي وتتشابه على نحو وثيق مع محاولة جون دوي Dewey لجعل الدين متوافقاً مع المذهب الطبيعي، وبها مشاكل مشابهة؛ فهذا التفسير يحرف المقولات والتعاليم الدينية وقد يكون مشوشاً أكثر مما هو مساعد. رغم ذلك، فهناك اختلاف قاطع بين تفسير دوي Dewey الطبيعي للدين وتفسير بريثويت Braithwaite الغير معرفي للمقولات والتعاليم الدينية. فالطبعاني متبع دوي يستطيع الاعتقاد بوجود الله لو فهم

الله وفقاً للنهج الذي اقترحه دوي. بينما تفسير بريثويت لا يسمح للوضعيين المنطقيين بامتلاك اعتقاد عن الله، رغم ذلك. فهو يسمح فقط للوضعيين المنطقيين باستعمال اللغة الدينية.

الإلحاد والمذهب الإنساني

يشير مصطلح "المذهب الإنساني" إلى عددٍ من تيارات الفكر المختلفة. إنه يشير عموماً إلى أيّ رأي يكون فيه الاهتمام برفاهية الإنسان مركزياً. وهو بالتالي نقيضٌ للآراء التي تشدّد على الاهتمامات بالعالم الأخرى [المزعوم] وتتجاهل المشاكل الأرضية. بالتأكيد، وفقاً لهذا المعنى العام يمكن أن يكون المرء إنسانياً ومع ذلك لا يكون ملحدًا. كمثال، يُرجّح أن يُشدّد الروبويون على رفاهية الإنسان أكثر من الاهتمامات بالحياة الأخرى.

بمعنى أكثر تضيقاً، يشير مصطلح المذهب الإنساني إلى إحياء الدراسات الكلاسيكية [لآداب وتاريخ وأساطير الجريكيين والرومان] في عصر النهضة بأوروبا كنقيضٍ لمجرد دراسة الدراسات الكنسية فقط ٣٤. المذهب الإنساني كتمردٍ على نهجٍ فكريٍّ عقيمٍ شموليٍّ استبداديٍّ، وكالتفاتٍ إلى الكتاب الجريكيين [اليونانيين] واللاتينيين الرومان كمصدرٍ للإلهام والإرشاد، اعتُبرَ أحياناً مجرد فصلٍ في تاريخ الأدب، لكنه كان محاولةً لإيجاد مكانة أكثر أهمية للإنسانية في العالم الأرضي [الدنيوي]. وحيث أن الكثير من أشهر الإنسانيين المشاهير في هذا التيار الفكري كانوا مسيحيين، فإن المذهب الإنساني وفق هذا المعنى لا يمكن اعتباره إلحادياً.

يشير مصطلح الإنسانية كذلك إلى تيار أدبي حديث، قاده في أمريكا Irving Babbitt و Paul Elmer More و Norman Foerster والذي عارض التشديد المتطرف على التعليم المهني ونصح بالعودة إلى التعليم الكلاسيكي الليبرالي في

العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية كالأدب والفن والتاريخ ٣٥. على نحوٍ جليٍّ، فإنّ الإنسانَ وفقَ هذا المعنى قد يكون أو لا يكون ملحدًا.

والمذهب الإنساني الديني هو تيار فكري معاصر يؤكد أن أسلوب الحياة المتدين ينبغي أن يُفهمَ على نحوٍ صرفٍ على أساسٍ ومن جهة أغراض وأهداف البشر، أما الاهتمامات الأخروية والغيبية فتُستبعد تمامًا في هذا التيار. يترافق هذا التيار الفكري ذهنيًا مع المذهب الطبيعي ومع أهمية المنهج العلمي في الشؤون البشرية. في الواقع، لقد جادل بعض الباحثين بأن المرء لا يمكنه أن يكون إنسانيًا بدون أن يكون طبيعيًا. رغم ذلك، فقد جادل كُتّاب آخرون بأن كونَ المرءِ إنسانيًا يستبعد فقط كونه مؤمنًا ٣٦.

في سعيهم لتأسيس دينٍ على أساس الأغراض والأهداف البشرية، اقترح إنسانيون كأوجست كمتّ مراسيمَ وشعائرَ إنسانية متقنة. بينما أكد آخرون -كجون دوي- على أهمية إعادة تفسير وفهم البعد الديني للحياة في ضوء المذهب الطبيعي. بعض هؤلاء الأخيرين أعادوا تعريف الله في ضوء المذهب الطبيعي، بينما تجنب آخرون هذا النوع من إعادة التعريف ٣٧.

في إعلانٍ في عام ١٩٨٣، قالت أكاديمية المذهب الإنساني أن "المذهب الإنساني" يشير إلى "وجهة نظرٍ ترفض التفسيرات الفائقة للطبيعة والغامضة للكون وترتكز على استعمال العقل والعلم في الحياة وتسعى للتشجيع على التطور والترقي الأخلاقي للفرد، بناءً على الخبرة" ٣٨. وفقًا لهذا التعريف الذي بين أيدينا، فإن كون المرء إنسانيًا يستلزم أن يكون ملحدًا ما لم يُقدّم تفسيرٌ طبيعيٌّ للفظ "الله" وفقًا لطريقة جون دوي. رغم ذلك، فإن أعضاء قياديين في أكاديمية المذهب الإنساني قد أنكروا أن المذهب الإنساني مفسرًا على هذا النحو دينٌ ٣٩.

اعتبر إنسانيون آخرون المذهب الإنساني دينًا، لكنهم لم يكونوا ملحدين، على الأقل ليسوا كذلك بالمعنى الواسع. لقد جادل هؤلاء المفكرون بأن الاعتقاد بإله ليس حيويًا أساسيًا للدين. وهكذا فقد أكد البيان الإنساني الصادر عام ١٩٣٣م والذي مثّل آراء مجموعة من كهنة كنيسة الموحدين منكري الثالوث وأساتذة الجامعات المنتمين لجناح اليسار_ أن الدين "يتكون من الأفعال والأغراض والخبرات المهمة إنسانيًا" ٤٠. يمكن أن يكون المرء غير ملحدٍ، على الأقل بالمعنى الواسع لمصطلح غير ملحد، ويؤيد الخمسة عشر اعتقادًا الخاصة بالمذهب الإنساني المحددة في ذلك البيان.

في بيانٍ معاصرٍ أصدرته الجمعية الإنسانية الأمريكية بعنوان "ما هو المذهب الإنساني؟" لم يُذكر شيءٌ على نحوٍ صريحٍ عن عدم الاعتقاد بالله، لكن قيل فيه أن الإنسانيين لا يدعون ادعاءاتٍ عن معرفة مفارقة متسامية على العالم المادي، ويرفضون الإيمان الاعتباطي، والوحي، والحالات المغايرة للوعي، ويقولون بأنه لا يوجد دليل ملزم على وجود روح قابلة للانفصال [عن الجسد. هذه الآراء قد تتسجم أو لا تتسجم مع الاعتقاد بالله. من ناحية أخرى، ففي مقال "الفلسفة الإنسانية منظورًا إليها في موضعها السليم" المنشور في مجلة "الإنساني" The Humanist _المطبوعة الرسمية للجمعية الإنسانية الأمريكية_ أكد Frederick Edwards فردريك إدورديز _المدير المحلي للمنظمة_ أنه في ضوء اكتشافات علم الفضاء، فإننا "نجد أنه من الغريب أن المفكرين الدينيين _مع غياب الدليل المباشر_ يستطيعون الاستنتاج أن الكون أو قوة خالقة ما كامنة خلف الكون مهمة برفاهنا أو مستقبلنا. فمن كل المظاهر الخارجية، يبدو أكثر منطقية أن نستنتج أننا فقط من نهتم برفاهنا ومستقبلنا". ٤١

تمامًا مثلما يمكن للمرء أن يكون إنسانيًا متدينًا بدون أن يكون ملحدًا، فإن المرء يمكنه أن يكون ملحدًا بدون أن يكون إنسانيًا متدينًا. فكما قد أشرتُ، هناك أديانٌ إلحادية الطابع [البودية والجاينية والكونفوشيوسية رغم ما فيها من غيبيات وميتافيزيقيا مناقضة للعقلانية والإلحاد_م]. بعض هذه الأديان لا يمكن البتة وصفها بالإنسانية

التوجه بمعنى تشديدها على المسائل والمشاكل الأرضية والإصلاحات الاجتماعية. كمثال، فإن الهدف الأسمى في الجاينية والبودية هو الإفلات من قيود الكارما وإعادة التجسد، وهو ما يعني _في الحقيقة_ أن تفلت الروح من الجسد ومن دائرة الانولاد وإعادة الانولاد، والوصول إلى الخلاص أو النرقانا. يبدو أنه لا يمكن أن يوجد شيء أبعد عن جوهر البيان الإنساني أو البيانات المعاصرة للإنسانيين من هذا.

الإلحاد والشيوعية

وفق أكثر المعاني عمومية، فإن الشيوعية نظامٌ تُمَتَّلِكُ فيه الأراضي والمباني وأدوات الإنتاج والسلع ملكيةً مشتركةً. فلا توجد مُلكِيَّةٌ خاصة؛ فالمجتمع يملكُ المُلْكِيَّاتِ ٤٢. بالنظر إلى هذا الفهم للشيوعية، فلا يوجد ارتباطٌ حتميٌّ بين الإلحاد والشيوعية. في الواقع، الكثير من المجتمعات المقترح أنها كانت شيوعية قامت على وجهات النظر الإيمانية عن العالم. كمثال، فإن الإخوة الرسولين في القرن الرابع عشر الميلادي كانوا شيوعيين^{٢١}. علاوةً على ذلك، فقد كان ولا يزال يوجد ملحدون مناوؤن بقوة

٢١ والمسيحية المبكرة كانت تشاركية شيوعية بمعنى من المعاني، فكان يتشارك فيها الأتباع في القرون الأولى المسيحية في أغلب الأحيان أموالهم وطعامهم، تبعاً لتعليم يسوع في الإنجيل القائل بتحريم الاغتناء وقصة أمره للشاب الغني بالتخلي عن أملاكه وقوله أن دخول جمل في ثقب إبرة أيسر من دخول غني الفردوس عندما انصرف الشاب محبطاً من ذلك الطلب، لاحقاً مع صيرورة المسيحية دين الامبراطورية الرومانية الرسمي سيحدث اكتناز المال الثروات من المسيحيين المتنفذين في الحكم والسياسة والمناصب الدينية كالأساقفة وسائر رجال الدين. ونرى في طقس الخبز والخمر حسبما صوره الرسول بولس في رسائله في الإنجيل كتشارك لهما كرمز تشاركي شيوعي تعاطفي اجتماعي مهم. وفي الفترة المكية من دعوة محمد أي الإسلام اتسم الإسلام بنفس تلك الروح الداعية للزهد وتحريم الاغتناء وقبل تشريع القرآن للزكاة كان هناك تهديد ميتافيزيقي أخري رهيب ترويعي لمن يكنزون الذهب والفضة والمال، راجع مجلد (نسخ الأحكام وتناقضاتها) من موسوعة (القبر المحفور للإسلام) في هذه المسألة وكيف تحول مجتمع المسلمين بعد هجرة محمد إلى مجتمع طبقي إقطاعي، وهو ما سيصل إلى أقصى وأفدح صورته في عصر عثمان والأمويين من بعد ذلك ومن تلاهم. ولا شك أن بعض المجتمعات والطوائف اليهودية كاليهود الأسينيين الذين فرضوا على كل من يدخل مذهبهم أن يهب كل أملاكه للطائفة

للشيوعية. كمثال، في العصر الحديث أيدَّ ودافع المفكر الليبرالي Ayn Rand إين راند عن الإلحاد وكذلك عن الرأسمالية المُقاتلة ٤٣.

لعل الارتباط الوهمي الوثيق بين الإلحاد والشيوعية في الاعتقاد الشعبي قائم على التباس بين شيوعية كارل ماركس وإنجلز والشيوعية في عمومها. فقد كان ماركس وإنجلز ملحدَيْن بالفعل، ملحدين موجبين [متيقنين]، وقد كانت آراؤهما المعادية للدين جزءاً مهماً من برنامجهما الثوري. وفقاً لماركس، فالدين يشوّه وعي الناس بذواتهم، لأن وعيهم بذواتهم يقوم على رؤية لمجتمع هو نفسه مشوّه. فالدين أفيون opium _أو مسكن ألم_ للجماهير المعانيّة. وعلاج الناس هو تحريرهم أنفسهم من نمط الحياة التي جعلتهم يتلهفون على هذا الأفيون ويحتاجونه. والطريق لتحرير نفوسهم هو باجتماعات نظام المجتمع من خلال الثورة الاجتماعية ٤٤.

يدّعي ملايين الناس في العصر الحالي أنهم ماركسيون ومع ذلك يؤمنون بالله. ما إذا كانوا محقّين _من حيث الدقة_ أمرٌ غير واضح. يعتمد الأمر كثيراً على ما يعنيه المرء بكونه ماركسياً. فإن كان كونه ماركسياً يستلزم اعتناق كل آراء ماركس وإنجلز، فإن المرء لن يستطيع أن يكون ماركسياً بدون أن يكون ملحدًا. لكن هناك الكثير من مدارس [تيارات] الفكر الماركسي، ويمكن تمامًا قبول جزء كبير من مذهب ماركس وإنجلز بدون قبول تحليلهما للدين. فلو لو كان قبول جزء كبير من مذهبهما هو ما يجعل المرء ماركسياً، فإن المرء يستطيع بالفعل أن يكون ماركسياً ومع ذلك لا يكون ملحدًا.

كملكية عامة وفي العصر الحديث اتسمت بعض المجتمعات المهاجرة المبكرة إلى فلسطين لتأسيس دولة إسرائيل بتلك الروح التشاركية الشيوعية القائلة بالمساواة، وفي أدبيات أساطير الهاجادة نجد أمثلة كثيرة للفكر التشاركي وكمثال أسطورة (بني موسى) ولعلي ألمحت لها عرضاً في كتاب (أصول أساطير الإسلام من الهاجادة وأبوكريفا العهد القديم) - لؤي عشري.

علاوة على ذلك، حتى لو قبل المرء كل آراء ماركس وإنجلز، فسيمكن تفسير الدين ومفهوم الله وفق منهج طبيعاني، مما يجعل الاعتقاد بالله متوافقاً مع تحليل ماركس وإنجلز. فباعتبار كل شيء، فقد فهم ماركس وإنجلز الاعتقاد بالله بطريقة تقليدية فوق طبيعية. فلو اتبّع المرء طريقة التفسير الطبيعانية التي اقترحها أوجست كُمتْ وجون ديوي، وطابقَ الله مع المرحلة النهائية من الشيوعية، وهي المجتمع عديم الطبقات، فقد يكون الاعتقادُ بالله حافزاً على الثورة الاجتماعية بدلاً من أن يكون أفيوناً. على حد علمي، فلا ماركسيّ قد حاول إعادة تفسير الدين وفق هذين النهجين لديوي أو كُمتْ. إن المشكلة في هذا النوع من إعادة التفسير الطبيعاني لله قد أشرتُ إليها من قبل؛ ألا وهي أن استعمال لفظ "الله" بهذه الطريقة قد يكون مضللاً أكثر مما هو مساعدٌ على الفهم.

الإلحاد وحركة الفكر الحر

يُفهم مصطلح المفكر الحر عمومًا على أنه شخص يتوصل إلى الاستنتاجات _خصوصًا في المسائل الدينية_ عن طريق العقل والمنطق وليس عن طريق المرجعية. رغم أنه قد استُعملَ من قبل زمنيًا، فقد شاع استعمال مصطلح "المفكر الحر" في الاستعمال العام بعد نشر كتاب Anthony Collins أنثني كولنز عام ١٧١٣م "مقولة الفكر الحر المصاحبة لنشأة وتطور طائفة تُدعى المفكرين الأحرار". تتخذ اتحادات وجمعيات المفكرين الأحرار أشكالًا مختلفة في الدول المختلفة. ففي إنجلترا [بريطانيا] كان الاتحاد مرتبطًا على نحو وثيق بالربوبية لكنه لا ينفصل بالكامل عن المسيحية. وفي دول أخرى، كان الانفصال أكثر شدة. فقولتير [فيسلوف التنوير الربوبي الفرنسي] _كمفكر حر_ قطعَ كلَّ الصلاتِ مع المسيحية؛ والموسوعيون الفرنسيون [واضعو الموسوعة الفرنسية التنويرية القديمة] _والذين اعتُبرُوا أيضًا مفكرين أحرارًا_ انفصلوا عن كل مفهوم الدين. أما في الولايات المتحدة الأمريكية فقد ترافق مصطلح "المفكرين الأحرار" مع منظماتٍ مثل الجمعية الأمريكية

لتعزيز الإلحاد، وجمعية الملحدين الأميركيين، ومؤسسة الحرية من الدين، وعلمانيي أمريكا المتحدين. ٤٦

على نحو عام فإن مصطلح "مفكر حر" قريب جدًا في معناه إن لم يكن متطابقًا إلى أحد معاني لفظ "عقلاني" المعرّف أعلاه آنفًا. بالتالي فإن يكون المرء مفكرًا حرًا لا يستلزم أن يكون ملحدًا ولا حتى بالمعنى السلبي. إنه يمكن أن يكون متوافقًا مع الربوبية اللادينية وقد كان كذلك تاريخيًا.

الإلحاد وحركة الثقافة الأخلاقية

أسست جمعية الثقافة الأخلاقية عام ١٨٧٦ على يد Felix Adler فليكس أدلر. بناءً على الاقتناع بأن الأخلاق لا يجب أن تقوم على العقيدة الدينية، فإن الحركة الجديدة اتخذت شعار "الأفعال عوضًا عن العقائد" وفي ذات الوقت قامت بجهد عملي وخيري مثل الحضانات المجانية والإصلاحات المجانية للشقق. مجادلًا بأن اليهودية والمسيحية قد أخطأتا في جعل الأخلاق عاليةً ومعتمدةً على العقيدة الدينية، فقد أسس فليكس أدلر المنظمة على أساس المبدأ الأخلاقي لإيمانويل كانت القائل بأن البشر غايات في حد ذاتهم. واقترح ثلاثة أهداف للجمعية: (١) العفة الجنسية [!]، و(٢) تخصيص دخل فائض لتحسين حال الطبقة العاملة، و(٣) التنمية الفكرية المستمرة. ورغم أن الحركة تنتشر من نيويورك إلى مدن كبرى أخرى في الولايات المتحدة وأجزاء أخرى من العالم، فإنها لم تكن حركة كبيرة قط من جهة عدد الأعضاء. فحتى في ذروة شعبيتها لم يكن للجمعية أكثر قط من ٦٠٠٠ عضو في الولايات المتحدة الأمريكية. ٤٧

أراد فليكس أدلر تأسيس دين يقوم على التكرس المتحمس للمثل الأخلاقية العليا. تقوم الجمعية بعمل خدمات [تعبدات] أيام الأحد وكذلك شعائر الزواج والجنائزات. رغم ذلك، فإنها تظل محايدة اتجاه وجود إله ما أو آلهة. بالتالي فإن عضوية الجمعية لا

تتوقف على أن يكون المرء ملحدًا ولا حتى بالمعنى السلبي. ورغم أنه بلا شك هناك الكثير من الملحدين في أعضاء جمعية الثقافة الأخلاقية، فهناك غير ملحدين كذلك. بالتالي، فلا توجد علاقة حتمية بين الإلحاد وحركة الثقافة الأخلاقية.

خلاصة

لقد ميّزتُ بين تنوعات عديدة من مذاهب الإلحاد وقد ميّزتُ بين الإلحاد في أشكاله العديدة وبين المذاهب الأخرى التي يميل الذهن العامي إلى ربطها ذهنيًا به. وحيث أن هذا كتابٌ عن الإلحاد، فإني لم أدرس هذه المذاهب الأخرى. لكن أيّ معاني الإلحاد هو الأكثر أهميةً بالنسبة لغرضنا؟ نظرًا لحقيقة أن الجدل بين الملحدين والمؤمنين في المجتمعات الغربية كان ويكون عادةً عن مسألة ما إذا كان إلهٌ خيرٌ بالكامل وعالم بكل شيء وقادر على كل شيء يوجد أم لا، فإنه يوجد سبب وجيه لقصر النقاش والدراسة على الإلحاد بالمعنى الضيق. علاوة على ذلك، فإنه يستحيل انتقاد كل الآراء التي يعتقدونها الناس عن الله في مجلد واحد. فهناك الكثير للغاية من المعاني للفظ "الله" لدرجة أن تقييمًا تفصيليًا لإنكارِ الله أو عدم الإيمان به بكل هذه المعاني كان سيملاً مجلداتٍ.

الملاحظات والمراجع

ملاحظة: لا تتوفر ترجمات عربية لأغلب المراجع المذكورة من كتب وجرائد ومجلات ودوريات، وإنما ترجمتُ الهوامش لعموم الفائدة للقراء.

هوامش المقدمة

١- انظر كمثال:

James Thrower. A Short History of Western Atheism تاريخ مختصر للإلحاد الغربي (Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, ١٩٧١); J. M. Robertson, A History of Free Thought, Ancient and Modern, to the Period of the French Revolution, تاريخ الفكر ٢ vols. (London: Watts, ١٩٣٦); J. M. Robertson, A History of Free Thought in the Nineteenth Century, تاريخ الفكر الحر ٢ vols. (London: Watts, ١٩٢٩); David Tribe, ١٠٠ Years of Free Thought مئة عام من الفكر الحر (London: Elek Books, ١٩٦٧); Edward Royle, Radicals, Secularists and Republicans: Popular Freethought in Britain راديكاليون وعلمانيون وجمهوريون، الفكر الحر الشعبي في بريطانيا (Manchester: Manchester University Press, ١٩٨٠); Samuel P. Putnam, Four Hundred Years of Freethought أربعمئة سنة من الفكر الحر (New York: Truth Seeker, ١٨٩٤); John Edwin McGee, A History of the British Secular Movement تاريخ للحركة العلمانية (Girard, Kans.: Haldeman-Julius Publications, ١٩٤٨).

٢. Angelo Juffras, "Unbelief in the Ancient World," The Encyclopedia of Unbelief, ed. Gordon Stein عدم الاعتقاد في التاريخ القديم، مقال في موسوعة عدم الاعتقاد (Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, ١٩٨٥), vol. ١, pp. ١٦-٢٥; Thrower, Short History of Western Atheism, chaps. ٢ and ٣.

٣. David Berman, "Unbelief During the Enlightenment," Encyclopedia of Unbelief, vol. I, pp. ١٦٤-١٦٩; عدم الاعتقاد خلال عصر التنوير، مقال في موسوعة عدم الاعتقاد Thrower, Short History of Western Atheism, chap. ٨. تاريخ مختصر للإلحاد الغربي

٤. Thrower, Short History of Western Atheism, chap. ٦.

٥. unbelief in literature in Encyclopedia of عدم الاعتقاد في مقالات في موسوعة عدم الاعتقاد.

Unbelief

انظر كمثال المقالات في موسوعة عدم الاعتقاد عن عدم الاعتقاد والإلحاد في العديد من دول العالم ٦. (ملاحظة من المترجم ويمكن إيجاد مواد حديثة في ويكيبيديا الإنجليزية عن ديمجرافية الملحدين السكانية في العصر الحالي وهي أكثر من عصر كتابة هذا الكتاب)

See, for example, the articles on unbelief in various countries of the world in Encyclopedia of Unbelief

٧. The World Christian Encyclopedia, ed. David Barrett الموسوعة المسيحية العالمية (New York: Oxford University Press, ١٩٨٢), p. ٦.

الأدلة الأكثر حداثة تقترح أن هذا التقدير منخفض جداً، في حين يقدر الكتاب السنوي للموسوعة البريطانية عام ١٩٨٧ أن هناك ٢٢٠ مليون ملحد و ٨٠٥ ملايين لا أدري أو متبنٍ لمذهب عدم الدراية في العالم

The Britannica Book of the Year, ١٩٨٧ estimated that there were then approximately ٢٢٠ million atheists and ٨٠٥ million agnostics in the world. Cited in ١٩٨٨ Information Please Almanac (Boston: Houghton Mifflin. ١٩٨٨), p.٤٠٠.

(وكمترجم أؤكد أن الأرقام الحالية المعاصرة أكثر بكثير، راجع ويكيبيديا الإنجليزية وغيرها) Wikipedia demographics of atheism

٨. World Christian Encyclopedia, pt. ٣. الموسوعة المسيحية العالمية

٩- وعلى نحو معكوس، فهناك ضغط اجتماعي وسياسي في الدول الشيوعية الشمولية بعدم التعبير عن الاعتقاد بالله. وتؤكد الموسوعة المسيحية العالمية في نسخة عام ١٩٨٢ أنه بحلول عام ١٩٨٥ سيكون هناك ٧٨ مليون مسيحي مستتر متخفٍ، يعني مسيحيون يمارسون دينهم وتعبداً سرّاً. [في عصري كمترجم سقط الاتحاد السوفييتي وعادت للشعب الروسي حقوقه وحياته ومنها حق حرية الاعتقاد والتعبد والممارسات الدينية، والدول الإلحادية الحقيقة اليوم وليس تلك الحثالة الشيوعية الشمولية أعني بل الدول المتحضرة ذات الأغلبية الإلحادية أو النسب الإلحادية العالية كالنرويج والدنمارك والسويد والنمسا وإسكتلاند وآيسلاند وبريطانيا وفرنسا وأستراليا تحترم حقوق المواطنين دوماً وهو مبدؤهم الأساسي منذ زمن طويل].

١٠. Thomas H. Davenport, "Prevalence of Unbelief," Encyclopedia of Unbelief, vol. ٢. p. ٥٢٠. مقالة انتشار الإلحاد في موسوعة عدم الاعتقاد

١١٩. p. ٥١٩ , المرجع السابق .

إن مصدر هذه الأرقام هو مؤسسة جالوب للأبحاث العالمية، تقرير عامي ١٩٧٤ و ١٩٧٦. إن مسح جالوب العالمي متعدد الدول للأرقام في عام ١٩٨١ يؤكد امتداد الإلحاد في العديد من الدول، ولم تكن نفس الأرقام المعطاة بالضبط في مسحي قياس الرأي العام في عامي ١٩٧٤ و ١٩٧٦. فعلى سؤال: هل تؤمن بالله؟ كانت النسب التالية هي المعطاة [ملاحظة من المترجم: الأرقام قديمة وقد تغيرت مثلاً النسبة في بريطانيا وكذلك فرانس حوالي ٤٥% وفي السويد والدنمارك والنرويج والنمسا نسب ثمانية وتسعينية حسب تقديرات تجعل المؤمنين قلة قليلة هناك، وفي أستراليا نسبة ٢٥% مع نسبة كبيرة أخرى ثلاثينية رفضت الرد على سؤال الدين الذي ينتمون إليه في إحصائيات الدولة الرسمية، ولا توجد جرمانيا غربية حالياً لكن النسبة في ألمانيا أي جرمانيا فوق أربعينية عموماً].

الدولة	نعم، أؤمن	لا، لا أؤمن	لا أعرف
بريطانيا	٧٦%	١٦%	٩%
جرمانيا الغربية	٧٢%	١٦%	١٢%
النرويج	٧٢%	٢٢%	٧%
هولاند (نِذرْلانْد)	٦٥%	٢٥%	١٠%
فرانس	٦٢%	٢٩%	٩%
الدنمارك	٥٨%	٢٧%	١٥%
السويد	٥٢%	٣٥%	١٤%

وقد أشير إلى هذه الأرقام في "أمريكا الغير علمانية"

Unsecular America, ed. Richard John Neuhaus (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, ١٩٨٦), p. ١١٩.

١٢. Davenport, "Prevalence of Unbelief," pp. ٥٢٤-٥١٨. مقالة انتشار الإلحاد في

موسوعة عدم الاعتقاد

١٣- انظر كتاب "القيم العليا للسكان الأمريكيين" وقد اقتُبسَ منه في مقالة "انتشار الإلحاد" في موسوعة عدم الاعتقاد.

William McCready and Andrew Greeley, The Ultimate Values of the American Population (Beverly Hills, Calif.: Sage, ١٩٧٦). Cited in Davenport, "Prevalence of Unbelief," p. ٥٢١.

١٤- لأجل تقدير لعدد هؤلاء انظر موسوعة عدم الاعتقاد

Encyclopedia of Unbelief, vol. ٢, pp. ٧٥٧-٧٩٩.

١٥. Richard Bentley, Eight Sermons ثمانى مواعظ (Cambridge, ١٧٢٤). اقتبس منها Paul Edwards, "Atheism," The Encyclopedia of Philosophy, ed. Paul Edwards (New York and London: Macmillan and Free Press, ١٩٦٧), vol. I, p. ١٧٤.

١٦. John Locke, A Letter Concerning Tolerance. Quoted ibid.

جون لُك، رسالة في التسامح، وقد اقتبس منها المرجع السابق أعلاه

١٧- المرجع السابق ص ١٧٥

١٨- تقرير لشركة خطوط السكة الحديدية العسكرية الرئيسية، وقد اقتبس منه في كتاب "الفصل بين الدين والحكومة"

The Central Military Tract Railroad Co. v. A. Rockafellow, ١٧ Ill. ٥٤١ (١٨٥٦). Quoted in Frank Swancara, Separation of Religion and Government (New York: Truth Seeker, ١٩٥٠), p. ١٣٦.

١٩. Odell v. Koppee, ٥ Heisk. (Tenn) ٩١. Quoted in Swancara. Separation of Religion and Government, p. ١٤٠.

٢٠- مادة "الجانية" في الموسوعة البريطانية الإصدار الخامس عشر وفي موسوعة الفلسفة ج ٤ وفي موسوعة التدين والأديان وفي كتاب أديان آسيا الأربعة

Umakant Premanand Shah, "jainism," Encyclopaedia Britannica, ١٥th ed., vol. ١٠, ١٩٨٤, pp. ٨-١٤; Ninian Smart, "Jainism," Encyclopaedia of Philosophy, vol. ٤, pp. ٢٣٨-٢٣٩; E. Royston Pike, Encyclopaedia of Religion and Religions (New York: Meridian Books, ١٩٥٨), pp. ٢٠٣-٢٠٥; Herbert Stroup, Four Religions of Asia (New York: Harper & Row, ١٩٦٨), pp. ٨١-١١٤.

٢١. Jim Herrick, Against the Faith ضد الإيمان (London: Glover and Blair, ١٩٨٥), p. ٩٦.

٢٢. Terry L. Meyers, "Percy Bysshe Shelley," Encyclopedia of Unbelief, vol. ٢, p. ٦٢١.

مقالة عن الشاعر برُسي بَيَس شِلِي في موسوعة عدم الاعتقاد

٢٣. Philip M. Smith, "Organized Religion and Criminal Behavior," Sociology and Social Research, ٣٣, ١٩٤٩, pp. ٦٣٢-٦٣٧.

الدين المؤسسي والسلوك الإجرامي - دورية علم الاجتماع والبحوث الاجتماعية

٢٤ - كمثال مقال "دور الكنيسة في الوقاية من الجنوح" - دورية علم الاجتماع والبحوث الاجتماعية Philip M. Smith, "Role of Church in Delinquency Prevention," Sociology and Social Research, ٣٥, ١٩٥١, pp. ١٨٣-١٩٠;

نار الجحيم والجنوح - من كتاب مشاكل اجتماعية

Travis Hirschi and Rodney Stark, "Hellfire and Delinquency," Social Problems, ١٧, ١٩٦٩, pp. ٢٠٢-٢١٣.

في دراسة أكثر حداثة قام بالتكليف بالقيام بها the National Catholic Education Association الاتحاد القومي الكاثوليكي التعليمي والذي يضم ١٦ ألف مدرسة حكومية وخاصة ثانوية ثبت أن الطلبة في المدارس الكاثوليكية الثانوية أكثر ميلاً لأن يستعملوا الخمر والكوايين والماريجوانا وأكثر ميلاً لأن يسرقوا، وانظر مقال "نقد المدارس الحكومية" في الدورية الإنسانية Edd Doerr, "Bashing Public Education," Humanist, July/August ١٩٨٧, p. ٤٣.

٢٥. Clifford Kirkpatrick, "Religion and Humanitarianism: A Study of Institutional Implications," Psychological Monographs, vol. ٦٣, no. ٩, ١٩٤٩.

الدين وأفعال الخير الإنسانية، دراسة في المعاني الضمنية للمؤسسات الدينية في الواقع وجد Kirkpatrick علاقة سلبية عكسية بين الاعتقاد الديني والميل لفعل الخير الإنساني.

٢٦. Richard L. Gorsuch and Daniel Aleshire, "Christian Faith and Ethnic Prejudice: A Review and Interpretation of Research," Journal for the Scientific Study of Religion, ١٣, ١٩٧٤, p. ٢٨١.

كتاب "الإيمان المسيحي والتحيز العرقي" وهناك مراجعة وتفسير لهذا البحث في جريدة الدراسة العلمية للدين العدد المذكور أعلاه.

٢٧. See Roderick Firth, "Ethical Absolutism and the Ideal Observer," Readings in Ethical Theory, ٢d ed., ed. Wilfrid Sellars and John Hospers (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, ١٩٧٠), p. ٢٠١.

انظر "الأخلاق الإطلاقية والمراقب الخيالي، في "قراءات في النظرية الأخلاقية".

٢٨. انظر Richard B. Brandt, Ethical Theory (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, ١٩٥٩), pp. ٢٧٢-٢٧٥.

٢٩- لأجل نقد مفصل لهذه النظرية، انظر "الأخلاق بدون الله" لكاي نيلسن

Kai Nielsen, Ethics Without God (Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, ١٩٧٣).

٣٠- لأجل هذه النسخة من النظرية انظر كتاب "الأوامر الإلهية والمتطلبات الأخلاقية"

Philip L. Quinn, Divine Commands and Moral Requirements (Oxford: Clarendon Press, ١٩٧٨).

٣١- لأجل اطلاع على نقد لأطروحة دفاع Quinn انظر مقال Quinn في بحثه على الأوامر الإلهية والمتطلبات الأخلاقية" في الجريدة الدولية لفلسفة الدين

Thomas B. Talbott. "Quinn on Divine Commands and Moral Requirements," International Journal for the Philosophy of Religion, ١٤, ١٩٨٢, pp. ١٩٤-١٩٨

وانظر مقال جون شاندلر "هل الأمر الإلهي نظرية يمكن الدفاع عنها؟" في جريدة الدراسات الدينية. John Chandler, "Is the Divine Command Theory Defensible?" Religious Studies, ٢٠, ١٩٨٤, pp. ٤٤٣-٤٥٢.

٣٢. William Frankena, Ethics, ٢d ed. (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, ١٩٧٣), p. ١١٠.

٣٣- انظر Brandt في كتابه النظرية الأخلاقية، فهو يجادل بأنه في ضوء الأدلة والمعلومات الحالية فإن فرداً من قبيلة Hopi الهوبي البدائية يستخدم منهج الموقف المؤهل لن يمانع على الأرجح ضد أفعال وحشية معينة ضد الحيوانات رغم أن بعض من هم من ثقافتنا وحضارتنا سيمنع. على حد علمنا فهذه هي الحالة الوحيدة التي استشهد بها Brandt حيث يوجد دليل على أن تضارباً سوف يحدث.

٣٥- انظر كمثال المرجع السابق، والأخلاق لفرانكينا Frankena, Ethics، وكتاب نظرية للعدل John Rawls, A Theory of Justice (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, ١٩٧١), pp. ٤٨-٥١;

وكتاب "ما هو واقع وما ينبغي أن يقام به" Morton White, What Is and What Ought to Be Done (New York: Oxford University Press, ١٩٨١).

٣٦. William James, Varieties of Religious Experience (١٩٠٢) تتوعات الخبرة الدينية. ١٨٧. p. "Atheism," في كتابه الإلحاد Edwards، اقتبس منه

٣٧. G. L. Romanes, .٤. Candid Examination of Theism (١٨٧٨). كتاب فحص نزيه للإيمان نقلاً عن اقتباس المرجع السابق منه

٣٨- برترند رُسل، عبادة الإنسان الحر، "A Free Man's Worship." Bertrand Russell، اقتبس عنها بول إدواردز في كتاب معنى وقيمة الحياة، في مقال معنى الحياة. Paul Edwards, "Meaning and Value of Life," The Meaning of Life, ed. Steven Sanders and David R. Cheney (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, ١٩٨٠), p. ٨٩.

٣٩- مادة "الجانية" في الموسوعة البريطانية الإصدار الخامس عشر وفي موسوعة الفلسفة ج ٤ وفي موسوعة التدين والأديان وفي كتاب أديان آسيا الأربعة Umakant Premanand Shah, "jainism," Encyclopaedia Britannica, ١٥th ed., vol. ١٠, ١٩٨٤, pp. ٨-١٤; Ninian Smart, "Jainism," Encyclopaedia of Philosophy, vol. ٤, pp. ٢٣٨-٢٣٩; E. Royston Pike, Encyclopaedia of Religion and Religions (New York: Meridian Books, ١٩٥٨), pp. ٢٠٣-٢٠٥; Herbert Stroup, Four Religions of Asia (New York: Harper & Row, ١٩٦٨), pp. ٨١-١١٤.

٤٠- انظر كمثال Kurt Baier, "The Meaning of Life," Meaning of Life, pp. ٥٠-٥١ معنى وقيمة الحياة. Edwards, "Meaning and Value of Life," p. ٩٤، معنى الحياة

٤١- ألبرت كامس، أسطورة سيزيف ومقالات أخرى، [تتوفر ترجمة عربية له]، والترجمة الإنجليزية عن الفرنسية (١٩٥٥) Justin O'Brien (New York: Knopf, ١٩٥٥) trans.

ومختارات مناسبة من هذا العمل أعيد طبعها في كتاب معنى الحياة Sanders and Cheney, .Meaning of Life

وانظر أيضًا مقال ألبرت كامس "أسلوب تفكير سخيف" في كتاب "معنى الحياة" آنف الذكر. Albert Camus, "An Absurd Reasoning," Meaning of Life, pp. ٦٥-٧٥.

٤٢- مقال ألبرت كامس "أسلوب تفكير سخيف" في كتاب "معنى الحياة" ص ٦٩.

٤٣. مقال أو باب. ١٥٥-١٦٥. Thomas Nagel, "The Absurd," Meaning of Life, pp. ١٥٥-١٦٥. بعنوان السخافة أو السخيف في كتاب معنى الحياة لثمس نجل

٤٤- المرجع السابق ص ١٥٧

٤٥- المرجع السابق ص ١٥٩

٤٦- المرجع السابق ص ١٦٠

٤٧- المرجع السابق ص ١٦٥

Cf. Jonathan Glover's review of Thomas Nagel, The View from Nowhere, in New York Review of Books, April ٩, ١٩٨٧, p. ٣٤.

مراجعة لمقال ثمس نجل "المنظور من اللامكان"

٤٩- وبالتالي فإنني أرفض نظرية أن الحجج والجدليات التقليدية غير ذات صلة بالاعتقاد بوجود الله، انظر كمثال مقالة "انعدام الصلة الخاص بين الدين والبراهين الفلسفية لصالح وجود الله، دورية فلسفة الدين

Steven M. Cahn, "The Irrelevance to Religion of Philosophic Proofs for the Existence of God," Philosophy of Religion, ed. Steven M. Cahn (New York: Harper & Row, ١٩٧٠), pp. ٢٣٩-٢٤٥.

وللاطلاع على دفاع عن البراهين الإيمانية ضد هذا النوع من النقد الذي وجهه "كان" Cahn ، انظر مقالة "ما مدى جودة البراهين الإيمانية؟" في دورية فلسفة الدين

Stephen T. Davis, "What Good Are Theistic Proofs?" Philosophy of Religion, ed. Louis P. Pojman (Belmont, Calif.: Wadsworth, ١٩٨٦), pp. ٨٠-٨٨.

٥٠. انظر Richard Swinburne, The Existence of God (Oxford: Clarendon Press, ١٩٧٩).

هل الاعتقاد بالله أساسي إلى "Is Belief in God Properly Basic?" Alvin Plantinga, ٥١. Nous, ١٥, ١٩٨١, pp. ٤١- ٥١. حدٌ بعيد؟

٥٢. Alvin Plantinga, God, Freedom, and Evil (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, ١٩٧٤).

٥٣. George H. Smith, Atheism: The Case Against God الإلحاد: الدعوى المرفوعة ضد الله (Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, ١٩٧٩).

٥٤- جون مكي، كتاب معجزة الإيمان ,Oxford: Clarendon Press, ١٩٨٢، وكمثال فإن مسرد الكلمات في آخر الكتاب ص ٢٦٣ يدل على أن لفظ الإلحاد لم يستعمل كثيرًا في الكتاب.

٥٥- لأجل مبحث حول هذا التقليد، انظر مقال "الوجودية وعدم الاعتقاد" في موسوعة عدم الاعتقاد Hazel E. Barnes, "Existentialism and Unbelief," Encyclopedia of Unbelief, vol. J, pp. ٢١١-٢١٨.

٥٦- كمثال فإن سارتر المعروف كملحد وجودي رغم أنه قدّم حججًا لصالح عدم وجود الإله، فإنها لا تتواءم بسهولة مع القالب التقليدي. لأجل مبحث مختصر عن جدليات سارتر، انظر William A.

Luijpen and Henry J. Koren, Religion and Atheism الدين والإلحاد (Pittsburgh: Duquesne University Press, ١٩٧١), pp. ١٥٢-١٥٤.

٥٧. Thrower, Short History of Western Atheism, تاريخ مختصر للإلحاد الغربي pp. ١٢٠-١٢١. انظر كذلك James Thrower, Marxist-Leninist "Scientific Atheism" and the Study of Religion in the USSR (Berlin and Amsterdam: Mouton Publishers, ١٩٨٣). الإلحاد العلمي الماركسي اللينيني ودراسة الدين في اتحاد الجمهوريات السوفييتية الاشتراكية

٥٨- رغم ذلك فهناك مطبوعات تتناول هذه المسائل، وأحيل القراء المهتمين إليها، وكمثال فهناك صحف ودوريات في الولايات المتحدة الأمريكية_ منها الأمريكي الملحد، والأمركي العقلاني، والملحد،

والإنسانيّ، والبحث الحر، والفكر الحر اليوم. ولأجل قائمة كاملة انظر دوريات عدم الإيمان في موسوعة عدم الإيمان ج ٢.

in the United States there are The American Atheist, The American Rationalist, Atheist, The Humanist, Fret Inquiry, and Freelhought Today. For a complete list see "Periodicals of Unbelief," Encyclopedia of Unbelief, vol. ٢, pp. ٧٧٨-٧٩٩.

حيث أن أغلب النظريات الأخلاقية المعاصرة المعيارية علمانية التوجه، فيمكن للمرء أن يفهم الأنظمة الأخلاقية الفلسفية المعاصرة العديدة على أنها المرادف العملي للمبادئ الأخلاقية الإلحادية. ومع ذلك فهناك ملحدون مُعلنون (علنون) قد أنشؤوا أنظمة أخلاقية معيارية. انظر كمثال: مايكل سكرّفن، الفلسفة الأساسية، جون ماكي، الأخلاق: اختراع الخطأ والصواب، ريتشارد روبنسون، قيم ملحد، وانظر كذلك النظريات التي أنشأها علمانيون إنسانيون معلّنون، كمثال كورليس لامونت، فلسفة المذهب الإنساني، بول كورتز، الحيوية فلسفة إيجابية للحياة، وانظر كذلك النظريات الفلسفية التي جادلت بوضوح دفاعاً عن مبادئ أخلاقية مستقلة منطقياً عن الدين ومضت في إنشاء أنظمة أخلاقية معيارية بدون الأسس الدينية، كمثال فرانكين، الأخلاق.

For example, see Michael Scriven, Primary Philosophy (New York: McGraw-Hill, ١٩٦٦); J. L. Mackie, Ethics: Inventing Right and Wrong (New York: Penguin Books, ١٩٧٧); Richard Robinson, An Atheist's Values (Oxford: Blackwell, ١٩٦٤). See also the position developed by avowed secular humanists—for example, Corliss Lamont, The Philosophy of Humanism (New York: Frederick Ungar, ١٩٨٥); Paul Kurtz, Exuberance: An Affirmative Philosophy of Life (Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, ١٩٧٧). See also those ethical theorists who have explicitly argued that ethical principles are logically independent of religion and have gone on to develop normative ethical systems without religious foundations—for example, Frankena, Ethics.

هوامش الفصل الأول

١- Anthony Flew أنْتَيْي فُلُو، "فرضية الإلحاد"، في كتابه "الله والحرية والخلود"، Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, ١٩٨٤, pp. ١٣- ٣٠.

٢- المرجع السابق، ص ٢٢. لقد اعترض Anthony Kenny أنْتَيْي كِنِي على استعمال فُلُو لمصطلح "الإلحاد السلبي" أو النافي. وفقًا لكِنِي فإن المرءَ يمكنه أن يتكلم فقط على نحو صحيح على أساس فرضية الإيمان السلبي. عَرَفَ كِنِي المؤمنَ السلبيَّ بأنه شخصٌ ليس ملحدًا ولا ينكر وجود الله. فضَّلَ كِنِي القولَ أن هناك فرضيةٌ لعدم الدراية [اللاأدرية]. وقد قصد بهذا أن هناك افتراضًا منهجيًا بأننا لا نعلم ما إذا كان يوجد إلهٌ أن لا أو حتى ما إذا كان مفهوم الله متسقًا منطقيًا أم لا. انظر أنْتَيْي كِنِي، الإيمان والعقل، New York: Columbia University Press, ١٩٨٣, pp. ٨٥- ٨٦.

٣- هذا مشابه لما يدعوه أنْتَيْي فُلُو بمبدأ عدم الدراية [اللاأدرية]، ما عدا أنه يبدو أن فلو يَقْصُرُ الأسبابَ على ما أدعوه بالأسباب المعرفية. انظر أنْتَيْي فُلُو، مبدأ عدم الدراية، في كتابه "الله والحرية والخلود"، ص ٣٠- ٤١. علاوة على ذلك، فإنه ليس واضحًا تمامًا أن الفلاسفة _كأنْتَيْي فلو_ الذين يؤيدون هذه الأطروحة يَقْرُون بأنه يمكن أن تكون هناك اعتقادات أساسية على نحو ملائم معلَّلة، والتي تكون مع ذلك ليست مُعلَّلة بالكامل على أساس أي سبب أو دليل. فلو كانت مثل تلك الاعتقادات توجد، فإنه يمكن فهم هذه الفرضية العامة على أنه تعني أن لا ينبغي على المرء أن يعتقد بأي اعتقادات غير أساسية بدون أسباب كافية.

٤- William K. Clifford، مقال "أخلاق الاعتقاد"، كتاب "فلسفة الدين"، مشرف
التحرير Louis P. Pojman، Belmont, Calif.: Wadsworth, ١٩٨٧، p. ٣٨٧.

٥- Lorraine Code، المسؤولية المعرفية، Hanover. N.H.: University
Press of New England, ١٩٨٧، p. ٧٨.

٦- Roderick Chisholm، الإدراك: دراسة فلسفية، Ithaca, N.Y.: Cornell
University Press, ١٩٥٧، p. ٩. في الواقع فإن Chisholm لم يكن يتحدث
عن تبرير الاعتقاد على أساس أسباب انتقاعية. يبدو أن موقفه النظري يقول بأنه
يجوز الاعتقاد بالشيء أ طالما لا يوجد دليل كافٍ لصالح نقيض أ، حتى لو يكن
هناك سبب _سواء معرفي أو غير ذلك_ للاعتقاد بذلك الشيء أ. رغم ذلك، فإن هذا
يترك الأمر غير واضح بالنسبة لما إذا كان يعتقد بأنه يوجد حق معرفي في الاعتقاد
بالشيء أ إن لم يكن هناك دليل كافٍ على نقيض أ. حول هذه المسألة، انظر
Code، المسؤولية المعرفية، ص ٤٧.

٧- Roderick Firth، مقال "Chisholm وأخلاق الاعتقاد، دورية المراجعات
الفلسفية، العدد ٦٨، ١٩٥٩م، ص ٤٩٦ - ٤٩٧.

٨- إن Gary Gutting جري جُتْنَجْ _مثل Chisholm_ قد جادل بأنه لو أن
شخصاً س يعتقد بالشيء أ، وكان الشيء أ غير محسوم معرفياً بالنسبة للشخص
س، فبالتالي فإن الشخص س مخوّل [له الحق] في الاعتقاد بالشيء أ حيث أنه
افتراض غير محسوم معرفياً بالنسبة للشخص س، وذلك فقط في حال كان الدليل
الذي يدركه الشخص س لا يبرر اعتقاد الشخص س في الشيء أ ولا يبرر كذلك
اعتقاده في نقيض أ. جادل جُتْنَجْ لصالح هذا الموقف النظري على أساس أن معظم
الافتراضات التي يعتقد بها المرء حول المواضيع المثيرة للخلاف تُقام على مثل تلك

المعلومات الهزيلة الغير كافية وعلى مثل ذلك المستوى المنخفض من الفهم بحيث أن الخبراء حول هذه المواضيع يستطيعون بسهولة أن يبرهنوا لنا على أسبابنا لما نعتقد غير كافية بشدة على نحو مثير للشفقة. بالتالي، فقد استنتج أن اعتقادات المرء حول تلك المواضيع غير محسومة معرفياً في العادة. جادل جتنج بأن المرء رغم ذلك لديه حق في الاعتقاد باعتقادات حول تلك المواضيع. فلو لم نكن نمتلك هذا الحق، لكنا بالتالي سنُضطرُّ إلى قبول الاستنتاج الغريب بأن كلنا تقريباً سيتوجب علينا أن نهجر أكثر معتقداتنا المميّزة والهامة. وجادل علاوة على ذلك على ما دعاه بأسباب مل: إن مصلحة الحقيقة سيفيدها أكثر النقاش النشط حول الاعتقادات المعتقد بها بثبات مما سيفيدها "التراجع عن التسليم بالقضايا المثيرة للخلاف".

رغم ذلك، فإن جتنج مخطئ في الاعتقاد بأن اعتقادات المرء حول موضوع ما مثير للخلاف غير محسومة معرفياً لو لم تدعمها أسباب يمكن لخبير ما في الموضوع أن يحشدّها. فالكثير من اعتقاداتنا حول المواضيع المثيرة للخلاف تقام على وينبغي أن تقام على آراء الخبراء أو المصادر التي نمتلك سبباً وجيهاً للثقة فيها. قد لا نعرف على نحو جيد جداً ماهية الأسباب التي سوف يستعملها الخبراء لتأييد آرائهم، لكن رغم ذلك _ على أساس أسباب استقرائية _ سنكون معلّين في تصديقنا الخبراء أو المصادر. بالإضافة إلى ذلك، فإن الأسباب ومستوى الفهم الذي ينبغي أن يُتطلب لتعليل الاعتقاد ترتبط بالسياق بالتأكيد. لن يحكم المرء بأن شخصاً غير متخصص متعلم ليس لديه اعتقاد معلل في أن النظرية الفرويدية غير علمية لأنه أو لأنها لا تعرف حجج Popper بوبر ودحض Grunbaum، رغم أن المرء كان سيكون معللاً في حكمه بهذا الحكم على طالب دراسات عليا يكتب مناقشة رسالة الدكتوراة حول الحالة العلمية لنظرية التحليل النفسي. بالتالي فإن جتنج لم يقدم سبباً لعدم وجود افتراض بأنه ينبغي على المرء أن يعتقد فقط بالافتراضات التي يوجد عليها دليل أو أدلة كافية، حيث يفهم مصطلح الدليل الكافي بطريقة أوسع وأكثر ارتباطاً بالسياق مما أجاز جتنج. يستطيع المرء أن يقبل جدليته المستمدة من مل على شرط أن يتاح ويُعزّز النقاش النشط عندما يمتلك المتبعون سبباً ما لاعتقاداتهم حتى لو

كان هذا السبب هو فقط أن خبيراً ما يكون في العادة محقاً أو أن الاعتقاد ملائم للسياق ومستوى خبرتهم. انظر Gary Gutting، الاعتقاد الديني والتشكك الديني، Notre Dame, Ind.; University of Notre Dame Press, ١٩٨٢, pp. ١٠٠-١٠٢.

٩- اقترح Mackie جون ماكي _كمثال_ أنه من العقلاني في العلم إعطاء قبول تجريبي مؤقت لفرضية تكون معقولة ظاهرياً فقط وتفتقد تأييد الأدلة الكافي، وأنه من العقلاني في السياقات الاجتماعية أن نثق بالآخرين قبل أن يوجد دليل كافٍ على أن تلك الثقة مبررة، بما أن تلك الثقة ضرورية لأجل التعاون. انظر J. L. Mackie جون ماكي، معجزة الإيمان، Oxford: Clarendon Press, ١٩٨٤, p. ٢٠٦.

١٠- انظر Jonathan L. Kvanvig، الاعتراض الدليلي، الدورية الفصلية الفلسفية الأمريكية، العدد ٢٠، ١٩٨٣م، ص ٤٧ - ٥٥. رغم أن Kvanvig استعمل هذه الجدلية ضد موقف نظري أكثر حدة من موقفي، فيبدو أنه لا يوجد كبير شك في أنه كان سيقول أن جدليته ستطبق على الموقف الخاص بي كذلك.

١١- المرجع السابق، ص ٤٨.

١٢- انظر _كمثال_ الأوراق البحثية التي كتبها Peter Unger, James Cargile, Keith Lehrer, and Dan Turner، والتعليل"، مشرفا التحرير George S. Pappas and Marshall Swain، Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, ١٩٧٨, pp. ٣٦٩- ٣١٧. وانظر أيضاً. O. K. Bousma، "عفريت ديكارت الشرير"، دورية المراجعات الفلسفية، العدد ٥٨، ١٩٤٩م، ص ١٤١ - ١٤٥.

١٣- انظر مارجريت فوستر ومايكل مازتن Marguerite Foster and Michael Martin، الإثبات ومبدأ البساطة، ١٩٦٢، pp. New York: Odyssey Press، ٢٤٠- ٢٣٨، للاطلاع على تعليقات عديدة لاستعمال مبدأ البساطة.

١٤- للاطلاع على هذه الجدلية، انظر Laurence Bonjour لورنس بونجور، بنية المعرفة التجريبية، Cambridge, Mass.: Harvard University Press، ١٩٨٥، p. ١٨٥.

١٥- كمثال على هذا النوع من الجدليات العملية الذرائعية ضد المتشككين، انظر Nicholas Rescher نيكلس ريسكر، الذرائعية المنهجية، New York: New York University Press، ١٩٧٧، chap. ١٢.

١٦- بالطبع توجد فرضيات تشككية أخرى لن أناقشها على نحو صريح هاهنا. رغم ذلك، فإن تشابهها مع فرضية الشيطان الشرير تقترح أن جدلياتي [حجّجي] ضد فرضية الشيطان الشرير سوف تنطبق عليهن كذلك.

١٧- Kvanvig، الاعتراض الدليلي، ص ٥١.

١٨- تكلم Kvanvig أحياناً عن نزعة بشرية عامّة وأحياناً عن نزعة بشرية طبيعية. تبدو النزعة البشرية العامة متوافقة مع كون تلك النزعة نتيجة التعليم؛ أما النزعة البشرية الطبيعية فتقترح نزعة غريزية.

١٩- المرجع السابق.

٢٠- وفقاً لـ Kvanvig، فإن "الشخص س يعتقد بالشيء أ على أساس الدليل د مع عدم وجود أسباب للشك = (أي أن) (١) الشخص يقيم اعتقاده بـ أ على أساس

الدليل د؛ وإما أن (٢) لا شيء يُعتبر ضدَّ أ بالنسبة للشخص س أو أن (٣) ما يُعتبر ضدَّ أ بالنسبة للشخص س متغاضى عنه بالنسبة له.... فلا شيء يُعتبر ضدَّ أ بالنسبة للشخص = (أي أنه) لا توجد جملة اقترانية شرطية مكونة من اقتراحات يعتقد بها الشخص س أو مقبولة بالنسبة له والتي لو كانت كجملة اشتراطية اقترانية هي وشجرة التعليقات لكل جزء من الجملة الشرطية واضحة الصحة بالنسبة للشخص، فبالتالي كان نقيض أ سيكون عليه بعض الاستدلال بالقرينة لصالحه بالنسبة للشخص س.... و ش هي شجرة التعليقات للشيء أ بالنسبة للشخص س = (أي أنه) (١) لو أن أ اعتقاداً أساسياً بالنسبة للشخص س، فبالتالي فإن شجرة التعليقات ش = الاعتقاد أ؛ و (٢) لو أن أ ليس اعتقاداً أساسياً بالنسبة للشخص س، فإنه بالتالي يتألف من مستويات م ١، م ٢، م ن، حيث أن (أ) م ١ تتألف من الافتراضات ف ١، ف ٢، ف ن والتي هي الأسباب المعرفية للشخص س للاعتقاد ب أ، و (ب) بالنسبة لأي مرحلة م م، حيث م أقل من ن، فإن م م+ ١ تحتوي على الافتراضات ق ١، ق ٢، ق ن، والتي هي الأسباب المعرفية للشخص س للاعتقاد في الافتراضات ك ١، ك ٢، ك ن الخاصة ب م م". المرجع السابق، ص ٥١.

٢١- كمثال، وفقاً لمسحّي معهد جالوب الدولي للأبحاث لعامي ١٩٧٤ و ١٩٧٦، فإن ٥٦% من الناس المشمولين في الإحصائية في اليابان أجابوا ب لا عندما سُئلوا عما إذا يعتقدون بالله أو روح كونية [والنسبة في عصرنا الحالي بضع وثمانون في المئة م]، بينما أجاب ٢% فقط من الناس المشمولين في المسح في الهند ب لا على نفس السؤال [لعل النسبة اليوم أكبر]. انظر Thomas H. Davenport، موضوع "انتشار عدم الإيمان"، في موسوعة عدم الإيمان، Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, ١٩٨٥, vol. ٢, p. ٥١٩.

٢٢- انظر David Marks and Richard Kammann، سيكولوجية الوسيط الروحي، Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, ١٩٨٠, pp. ١١- ٧، و

William Sims Bainbridge and Rodney Stark، الخرافات، بتقديمها
وجديدها، في كتاب "الحدود الخارقة للطبيعة المتعذر فهمها الخاصة بالعلم"، مشرف
التحرير Kendrick Frazier، Buffalo, N.Y.: Prometheus Books,
١٩٨١, pp. ٤٦- ٥٩

٢٣- انظر Frazier، "الحدود الخارقة للطبيعة المتعذر فهمها الخاصة بالعلم"، ص
١١١-١٤٧.

هوامش الفصل الثاني

١- Michael Durrant ماَيْكِل دُرْنِت، وضع مفهوم "الله" من جهة المنطق،
London: Macmillan, ١٩٧٣, p. ٢٧

٢- David Hume ديفيد هيوم، مبحث بخصوص الفهم البشري، [تتوفر له ترجمات
باللغة العربية أيضاً_م]، ١٧٣ p. ١٩٥٥, New York: Liberal Arts Press,

٣- Charles Bradlaugh تشارلز برادلّا، بَيِّنَةُ للإلحاد، أعيد طبعه في مقالات
مختارة عن الإلحاد، مشرف التحرير Gordon Stein، Buffalo, N.Y.:
Prometheus Books, ١٩٨٠, p. ١٠.

٤- Richard B. Braithwaite رِيْشَرْدُ بَرِيْثْوَيْتْ، مقال "رأي إمبريقيّ [مؤيد
للمذهب التجريبي القائم على الملاحظة والتجربة] في طبيعة الاعتقاد الديني، أعيد
طبعه في كتاب "منطق الله"، مشرفا التحرير Malcolm I... Diamond and
Thomas V. Lizenbury, Jr, ١٩٧٥, pp. ١٢٧- ١٤٧.

٥- J. L. Mackie ج. لون ماكِي، معجزة الإيمان، Oxford: Clarendon
Press, ١٩٨٥, p. ٢.

٦- Alvin Plantinga أَلْفِنْ بلانتينجا، الله والعقول الأخرى، Ithaca, N.Y.:
Cornell University Press, ١٩٦٧, pp. ١٥٦- ١٦٨.

٧- Alvin Plantinga أَلْفِنْ بلانتينجا، الله والحرية والشر، Grand Rapids,
Mich.: Eerdmans, ١٩٧٤, pp. ٦٥- ٦٦.

٨- انظر Kai Nielsen كاي نيْلْسِن، "الانتقادات المعاصرة للدين"، New York: Herder and Herder, ١٩٧١، وانظر له "مقدمة إلى فلسفة الدين"، New York: St. Martin's Press, ١٩٨٢، وانظر له "الفلسفة والإلحاد"، Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, ١٩٨٥.

٩- Richard Swinburne رِثْشَرْد سُونْبِرْن، الاتساق المنطقي للإيمان، Oxford: Clarendon Press, ١٩٧٧.

١٠- انظر الملاحظة رقم ٨ أعلاه آنفاً.

١١- Paul Edwards بول إدْوَرْدِزْ، مقال "بعض الملاحظات حول لاهوت إسباغ الصفات البشرية على الله"، في كتاب "التجربة الدينية والحقيقة"، مشرف التحرير Sidney Hook، New York: New York University Press, ١٩٦١, pp. ٢٤٤-٢٤٥.

١٢- كاي نيْلْسِن، مقدمة إلى فلسفة الدين، ص ٨٣.

١٣- المرجع السابق، ص ٨٨.

١٤- انظر نيْلْسِن، الانتقادات المعاصرة للدين، ص ٦٥-٦٧. إنني أفهم نيْلْسِن على أنه يجادل بأننا نحتاج معرفة ما يثبت أو يدحض البيان قبل أن نستطيع فهمه على أنه بيان. أي باعتباره شيئاً إما صحيح أو باطل. وكما قد جادلت آنفاً، فإننا نستطيع فهم البيان بطريقة مختلفة بدون معرفتنا لهذا.

١٥- نيْلْسِن، مقدمة إلى فلسفة الدين، ص ٤٠-٤٢. هذا أحد الأسباب الوجيهة لكون شخص ما يمكنه ألا يقبل نظرية إثبات المعنى ومع ذلك يستطيع أن يجادل

بأن الإثبات بعني كون البيان وحيًا أو كونه مسجلًا في الكتابة المقدسة. وفقًا لهذا التفسير والفهم، فإن البيانات أو الجمل الدينية ستكون ذوات معانٍ واقعية، بينما ستكون البيانات العلمية غير ذوات معانٍ واقعية. رغم ذلك، فإن هذا يتعارض مع بديهيات المؤمنين الدينيين الخاصة بهم حول هذا الأمر. بالإضافة إلى ذلك، فإن مثل ذلك التفسير لن يقدم تفسيرًا لأحكامنا السابقة لتبنينا لأي نظرية بصدد ما هو ذو معنى واقعي وما ليس كذلك.

١٦- المرجع السابق، ص ٤١.

١٧- انظر George I. Mavrodes جورج مافرودز، مقال "الله والإثبات"، في كتاب "منطق الله"، ص ٢٢٧ - ٢٢٩.

١٨- كاي نيلسن، مقال "الله والإثبات مُجددًا"، كتاب "منطق الله"، ص ٢٣٦.

١٩- أنتني فلو، مقال "اللاهوت والدحض"، في كتاب "منطق الله"، ص ٢٥٧ - ٢٥٩. رغم ذلك، يبدو واضحًا أن فلو لن يسعد بصياغة نيلسن. انظر أنتني فلو، "اللاهوت والدحض في إعادة النظر اللاحقة في الأحداث الماضية"، في كتاب "منطق الله"، ص ٢٧٣ - ٢٧٤.

٢٠- نيلسن، الانتقادات المعاصرة للدين، ص ٥٧.

٢١- انظر _كمثال_ أَلْفَنُ بلانتينجا، مقال "مذهب الإثبات"، في كتاب "منطق الله"، ص ٤٤٦ - ٤٥٥.

٢٢- نيلسن، الانتقادات المعاصرة للدين، ص ٦٣.

٢٣- قارن Salmon سَلْمِنْ، مقال "قابلية الإثبات والمنطق"، "منطق الله"، ص ٤٧٢.

٢٤- المرجع السابق، ص ٤٦٩.

٢٥- بالتأكيد، فإن المقدمات غير متسقة منطقيًا. لذلك سيتمكن الاستدلال على أي بيان، بما أن مجموعة ما غير متسقة منطقيًا من المقدمات ينتج عنها أي بيان، لكن جملة "الله أفرقيون" ليست ببيانًا بما أنها عديمة المعنى الواقعي، لذلك لا يمكن الاستدلال عليها واستنتاجها حتى من مقدمات غير متسقة منطقيًا.

٢٦- Alonzo Church، مراجعة لكتاب Ayer إير "اللغة والحقيقة والمنطق"، في جريدة اللغة الرمزية، العدد ١٤، ١٩٤٩م، ص ٥٢-٥٣. وقد ميّز John Foster جون فوستر في Ayer، ١٩٨٥، London: Routledge and Kegan Paul، pp. ٣٨-١٥ بين تفسيرين لمبدأ قابلية الإثبات الخاص بإير، جادل فوستر بأن مبدأ الإثبات كما اقترحه إير في الأصل قال بأن البيان يكون قابلاً للإثبات إذا وإذا فقط كان يمكن أن يكون هناك دليل لصالحه أو ضده. دعا فوستر هذا بمبدأ الدليل. رغم ذلك، جادل فوستر بأن إير عندما مضى في محاولة توضيح مبدأ القابلية للإثبات فإنه أعاد صياغته بطريقة جعلته [إير نفسه] في مشكلة خطيرة، لأن إعادة الصياغة لا تستبعد أي بيان من أن يكون ذا معنى موضوعي. جادل فوستر بأن تلك المحاولة للتوضيح كانت في الحقيقة محاولة غير ناجحة لصياغة مبدأ القابلية للإثبات بطريقة مختلفة جدًا عن مبدأ الدليل. لقد كانت محاولة لتوصيف المحتوى الواقعي لبيان بالكامل على أساس محتواها الإمبريقي [القائم على التجارب والملاحظات]. دعا فوستر هذه الصياغة الثانية بمبدأ المحتوى. جادل فوستر بأن

مبدأ المحتوى يتمشى أكثر بكثيرٍ مع نزعات إير الظواهرية والاختزالية^{٢٢} أكثر من مبدأ الدليل، والذي ليس له نتائج ضمنية اختزالية.

ينبغي أن يكون واضحاً مما قد جادلت عنه في هذا الفصل أن المبدأ الذي أدافع عنه أقرب إلى ما دعاه فوستر بمبدأ الدليل أكثر مما هو إلى مبدأ المحتوى، حيث أنني لا أعتبر أن مبدأ القابلية للإثبات له نتائج ضمنية اختزالية. رغم ذلك، فأنا أختلف مع فوستر في تقييمه لمبدأ الدليل (انظر ص ٢٨ - ٢٩). كمثال، فإن فوستر يعتقد أننا لا ينبغي أن نعتبره شرطاً ضرورياً لكي تكون البيانات عن الأشياء الفيزيائية ذوات معانٍ واقعية أن تكون قابلة للإثبات أو الدحض التجريبي الغير مباشر من خلال التجارب القائمة على الحواس. جادل فوستر بأننا لو اعتقدنا مثل المتشككين أن وجود الأشياء الفيزيائية المادية ليست قابلاً للإثبات الغير مباشر، فسنظل رغم ذلك نعتبر البيانات عن الأشياء الفيزيائية ذوات معانٍ. وفقاً لفوستر فإننا ينبغي أن نعتبر المشكلة التي يثيرها المتشككون حول الأشياء الفيزيائية مشكلة معرفية وليست متعلقة بعلم المعاني [سيমানطيقية]. استنتج فوستر أننا ما لم نقبل مبدأ المحتوى، فلن يكون هناك أساس منطقي لإتاحة الملاحظة، وهي أمر متطلب لكي يكون البيان ذا معنى.

لا أتفق معه في ذلك. وقد قدمت من قبل أساساً منطقياً لإحدى نسخ مبدأ الدليل؛ فهو يقدم معياراً يطابق بديهياتنا في حالات واضحة ويقدم معياراً [آخر] في الحالات الأكثر إثارة للخلاف. بالإضافة إلى ذلك، فإنه ليس واضحاً كما ادعى فوستر أن الشكوك التي يثيرها المتشككون معرفية وليست سيমানطيقية [مرتبطة بعلم المعاني]. إن افتراض أن تلك الشكوك معرفية على نحو محض يتساوى مع افتراض صحة ما يُحتاج ويُسعى إلى إثباته مقدماً ضد وفي مواجهة مؤيدي مذهب إثبات المعنى.

^{٢٢} الظاهرية: نرية فلسفية قال بها هيوم وأتباعه تقول بأن المفاهيم الموجودة فعلياً في العقل هي وحدها الجديرة بالمعرفة، أما جذور هذه المفاهيم خارج العقل نفسه فتبقى دوماً خارج نطاق البحث.

والاختزالية أو التبسيطية: مذهب يميل لمحاولة تفسير الظواهر أو الأبنية والتراكيب المعقدة بمبادئ وقوانين بسيطة نسبياً كالقول بأن العمليات الحيوية البيولوجية أو العقلية نتيجة القوانين الكيميائية والفيزيائية.

٢٧- Salmon سَلْمُنْ، القابلية للإثبات والمنطق، ص ٤٦٠.

٢٨- Swinburne سُونْبِرْنْ، الاتساق المنطقي للإيمان، ص ٢٤ - ٢٥.

٢٩ إلى ٣٧- المرجع السابق من ص ٢٥ إلى ٢٨.

٣٨- كمثال، جادل مايكل تولي وكيي نِيلْسِنْ Michael Tooley and Kai Nielsen بهذه الطريقة. انظر مايكل تولي، مبحث "البيانات اللاهوتية والسعي إلى معيار إمبريقي [تجريبي قائم على الملاحظة] للدلالة المعرفية الإدراكية"، في كتاب "منطق الله"، ص ٤٩٣؛ وكيي نِيلْسِنْ، الانتقادات المعاصرة للدين، ص ٦٦ - ٦٧.

٣٩- يدين النقاش التالي حول أنواع لغات الملاحظة لتحليل مايكل تولي في مقاله "البيانات اللاهوتية"، ص ٥١٢ - ٥١٩ من كتاب "منطق الله".

٤٠- المرجع السابق، ص ٥١٥.

٤١- أدُرُسْ هنا بطريقة عامة مشاكل لغات الملاحظة العديدة. رغم ذلك، فإن لغات ملاحظة معينة تثير مشاكل خصوصية بالنسبة لإثبات الإيمان. كمثال، فلو أُجيزَت لغة الملاحظة الظواهرية، فستظل هناك مشكلة توصيف ماهية جمل الملاحظات في هذه اللغة والتي ستثبت الإيمان وتدحض المذهب الطبيعي بنفس الدرجة. إنه ليس من غير المعقول الافتراض بأنه في سياق ديني _مهما كان ما يبدو لإنسانٍ أو لكائنٍ حيٍّ متعضٍّ [ذوي أعضاء] أو حتى لكائنٍ ليس إنسانًا ولا كائنًا متعضيًا_ فإنه يمكن تعليقه بنفس الجودة على الأقل من خلال فرضية غير إيمانية توحيدية ما مثل تعليقه بفرضية إيمانية توحيدية. ولو كان الأمر كذلك، فإن المظاهر سوف تؤيد فرضيات أخرى بالإضافة إلى وبجوار الإيمان التوحيدي. بالتالي فإن المثال ٢- والمثال ٢ - كان بالتأكيد سيثبت فرضيات طبيعانية معينة بنفس درجة إمكانية إثباته للإيمان

التوحيديّ، أما المثال ٢--- فكان سيبدو أنه سيثبت الإيمان بتعدد الآلهة بنفس درجة إمكانية إثباته للإيمان التوحيديّ. لو كان الأمر هكذا، فإن هذا يؤدي إلى البرهنة على أن الإيمان التوحيدي والفرضيات المنافسة له يثبتها على نحو متساوٍ نفس الدليل. هذا بدوره سيدل على أن الإيمان عديم المعنى الواقعي.

في الواقع _كما سنرى في الفصل السابع_ فإنه غير واضح بالتأكيد ما إذا تكون جملة مثل المثال ٢ مفهومة ومفسّرة في على أساس فيزيائي كانت ستثبت الإيمان أكثر مما تثبت المذهب الطبيعي. أحد أسباب ذلك أنه ليس واضحاً أن المثال ٢ أكثر احتماليةً على أساس افتراض أن الإيمان التوحيدي صحيح بالإضافة إلى الخلفية المعرفية أكثر مما هو محتمل على أساس الافتراض بأن الإيمان غير صحيح بالإضافة إلى الخلفية المعرفية؛ بالتالي فإن المثال ٢ لم يكن سيثبت الإيمان التوحيدي أكثر من نقيضه. كمثال، هل هو أكثر مرجوحيةً أن الله لو كان يوجد، فإنه كان سيقوم بمعجزة بعث الموتى، أم أنه لو كان المذهب الطبيعي صحيح، فإن الموتى كانوا سيُبعثون وفقاً لقوانين طبيعية غير معروفة؟ الإجابة _كما سوف نرى_ ليست واضحة بأي طريقة. بالتالي فإنه ليس واضحاً بأي حالٍ أو طريقة أن المثال ٢ يثبت الإيمان التوحيدي أكثر مما يثبت نقيضه.

٤٢- مايكل تولى، البيانات اللاهوتية، ص ٤٨١ - ٥٢٤.

٤٣- المرجع السابق، ص ٤٨٣.

٤٤- في ورقة بحثية أحدث جادل تولى بأنه لا توجد مشكلة عامة في إثبات الصفات الغير محدودة. فكمثال، جادل بأنه لكي يثبت المرء أن شخصاً يمتلك معرفة غير محدودة، فإنه عليه فقط أن يثبت أنه لا يوجد شيء لا يعرفه الشخص. رغم قلبي بصحة ذلك، فإن ادعاء تولى في الورقة البحثية المناقشة هنا بأن اللغة الظاهرية يمكن استعمالها لإنشاء أو إثبات بيانات عن كائن غير محدود. إن كيفية

إمكانية استعمال بيانات مصاغة في لغة ظواهرية لإنشاء أو إثبات جملة قائلة بأن شخصاً ما يعرف أي شيء _ناهيك عن ألا يوجد شيء لا يعرفه_ أمر غير واضح بالتأكيد. انظر مايكل تولي، مقال "جون هك ومفهوم الإثبات الأخرى"، دورية الدراسات الدينية، العدد ١٢، ١٩٧٦، ص ١٧٧ - ١٩٩.

٤٥- تولي، البيانات اللاهوتية، ص ٥٢٠.

٤٦- جون هك، مقال "اللاهوت والإثبات"، "منطق الله"، ص ١٨٨ - ٢٠٨.

٤٧ إلى ٥١- المرجع السابق، ص ١٩٣، وص ٢٠١، وص ٢٠٢، وص ٢٠٣، وص ٢٠٦ على الترتيب.

٥٢- للاطلاع على مشاكل أخرى في تفسيره، انظر تولي، جون هك ومفهوم الإثبات الأخرى، ص ١٨٠ - ١٨١.

٥٣- كيني نيلسن، الإثبات الأخرى، كتاب "منطق الله"، ص ٢١٥.

٥٤ إلى ٥٦- المرجع السابق، ص ٢١٦ إلى ٢١٨.

٥٧- انظر تولي، جون هك ومفهوم الإثبات الأخرى، للاطلاع على حجج أخرى بخصوص سبب عدم إمكانية تأكيد بيانات الملاحظة المصاغة في لغة غير دينية لفرضية عن وجود إله متسامٍ مفارقٍ للمادة.

٥٨- جون هك، الإيمان والمعرفة، منطق الله، ص ٢٣٩ - ٢٤٣.

٥٩ إلى ٦٠- المرجع السابق، ص ٢٤٢.

٦١- انظر نيلسن، الانتقادات المعاصرة للدين، ص ٧٨ - ٧٩.

٦٢- Gregory S. Kavka جُرجري كافكا، الدحض الأخرى، دورية الدراسات الدينية، العدد ١٢، ١٩٧٦، ص ٢٠١ - ٢٠٥.

٦٣- المرجع السابق، ص ٢٠٢.

٦٤- انظر Alvin Plantinga أَلْفِنْ بلانتينجا، الله والحرية والشر، Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, ١٩٧٤, p. ٥٨.

٦٥- انظر _كمثال_ G. A. Wells، الدليل التاريخي على يسوع، Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, ١٩٨٢؛ و Michael Arnhem، هل المسيحية صحيحة؟ Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, ١٩٨٤.

٦٦- انظر كُتَيْبٌ للاهوت المسيحي، New York: Meridian Books, ١٩٥٨، p. ٥١.

٦٧- I. M. Crombie كُرمبي، احتمالة البيانات اللاهوتية، في كتاب "الإيمان والمنطق"، مشرف التحرير Basil Mitchell، London: Allen and Unwin, ١٩٥٨، pp. ٨٣ - ٣١.

٦٨- المرجع السابق، ص ٣٢.

٦٩- المرجع السابق، ص ٤٠. وللاطلاع على مشاكل أخرى تتعلق بالحالة المنطقية للفظ "الله" انظر Durrant دُرَنْتْ، الحالة المنطقية للفظ "الله".

٧٠- كُرمبي، احتمالية البيانات اللاهوتية، ص ٥٥.

٧١ إلى ٧٣- المرجع السابق، ص ٥٦ و ٦٦ و ٧٢، على الترتيب.

٧٤- I. M. Crombie كرمبي، اللاهوت والدحض، منطق الله، ص ٣١١ - ٣٢٩.

٧٥ و ٧٦- المرجع السابق ص ٣٢٥ و ٣٢٦، على الترتيب.

٧٧- المرجع السابق، ص ٣١٩ - ٣٢٠. اعترف كرمبي بأنه يستعمل مصطلح الحكاية الرمزية بمعنى متوسّع.

٧٨- المرجع السابق، ص ٣٢٧.

٧٩- قارن نيلسن، مقدمة إلى فلسفة الدين، ص ١٦٣.

٨٠- المرجع السابق، ص ٢١٠، ملاحظة رقم ٤٦. وكما وضّح نيلسن، فإن كرمبي كان يتحدث فقط عن المعاناة العديمة الجدوى تمامًا والغير قابلة للعلاج في مبحث "احتمالية البيانات اللاهوتية" ص ٧٢، ولم يُشير إلى أبدية مثل تلك المعاناة. لكن ما إذا كان هذا يسمح بجعل موقفه النظري قابلاً للدحض _ كما اقترح نيلسن _ أمر أقل من أن يكون واضحاً. وعلى أي حال، فقد قال كرمبي أن المسيحيين ملتزمون بالاعتقاد بأنه ليس هناك معاناة عديمة الجدوى تمامًا وغير قابلة للعلاج. هل يعني هذا أنه لا يمكن أن يوجد دليل على تلك المعاناة أم فقط أن المسيحيين لا يستطيعون قبول ذلك الدليل؟

٨١ إلى ٨٢- المرجع السابق، ص ١٦١ و ١٥٧ على الترتيب.

٨٣- لا تقوم الاستثناءات على استعمال نظرية إثبات المعنى. فكمثال، لقد تشككتُ في المقدمة في ما إذا يكون افتراضُ أن الله يصدر أوامر معقولًا منطقيًا، بما أن افتراض ذلك يبدو أنه يستلزم أن الله يمتلك جسدًا.

هوامش الفصل الثالث

١- انظر Alvin Plantinga أَلْفَنُ بلانتينجا (مشرف التحرير)، الجدلية الوجودية، ١٩٦٥، Garden City, N.Y.: Doubleday، للاطلاع على مختارات ذوات علاقة من كتابات أنسليم ورينييه ديكارت وليبنز وإيمانويل كانت وشوبنهاور وكذلك فلاسفة معاصرين.

٢- "القديس" أنسليم، Proslogion (عنوانه بالإنجليزية: إيمان يحتاج إلى الفهم، أو مقال عن وجود الله)، الفصل الثاني، ترجمته في بلانتينجا، الجدلية الوجودية، ص ٣-٤.

٣- للاطلاع على نقد معاصر مؤثر، انظر G. E. Moore، هل الوجود صفة؟، أعيد طبعه في بلانتينجا، الجدلية الوجودية، ص ٧١-٨٥.

٤- إيمانويل كانت، نقد العقل المحض، [تتوفر له ترجمات عربية عديدة-م]، الترجمة الإنجليزية لـ Norman Kemp Smith، London: Macmillan، ١٩٢٩، ص ٥٠٥، أعيد طبعه في بلانتينجا، الجدلية الوجودية، ص ٦٢.

٥- Norman Malcolm نُورْمِنْ مَالْكَمْ، جدليات أنسليم الوجودية، أعيد طبعه في بلانتينجا، الجدلية الوجودية، ص ١٣٩.

٦- قارن David and Marjorie Haight، جدلية وجودية لصالح الشيطان، مجلة أنصار المبدأ الواحد monist، العدد ٥٤، ١٩٧٠، ص ٢١٨-٢٢٠. جادل Richard Swinburne رتشرْد سُونْبِرْنُ في "الاتساق المنطقي للإيمان"، Oxford: Clarendon Press، ١٩٧٧، pp. ١٤١-١٤٨، بأن مفهوم كائن شريرٍ بالكامل

وقادر على كل شيء وعارف بكل شيء وحر بالكامل غير متسق منطقيًا. رغم ذلك، فإن سونبرن مخطئ. انظر مايكل مارتن، الاتساق المنطقي لفرضية [وجود] كائن شرير وحر بالكامل كلي القدرة والمعرفة، الجريدة الدولية للفلسفة، العدد ١٧، ١٩٨٥، ص ١٨٥-١٩١.

٧- Gaunilo جونيلى، "دفاعًا عن الأحق" [أو الجاهل أو السفية-م]، أعيد طبعه في بلانتينجا، الجدلية الوجودية، ص ٦-١٣.

٨- "القديس" أنسلم، رد القديس أنسلم على جونيلى، أعيد طبعه في بلانتينجا، الجدلية الوجودية، ص ١٣-٢٧.

٩- Charles Hartshorne تشارلز هرتشورن، منطقية الكمال، La Salle, Ill.: Open Court, ١٩٦٢, p. ٥٥.

١٠- أَلْفَنُ بلانتينجا، الله والحرية والشر، Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, ١٩٨٣, pp. ٩٠-٩١.

١١- انظر Patrick Grim باتريك جريم، دفاعًا عن "دفاعًا عن الأحق"، الجريدة الدولية لفلسفة الدين، العدد ١٣، ١٩٨٢، ص ٣٣-٤٢.

١٢- انظر J. L. Mackie جون ماكى، معجزة الإيمان، Oxford: Clarendon Press, ١٩٨٢, pp. ٥٢-٥٣.

١٣- أشار William Rowe وليم رُو إلى مسألة مشابهة، في مقال "الجدلية الوجودية"، في كتاب "العقل [أو المنطق] والمسؤولية"، مشرف التحرير Joel Belmont, Calif.: Wadsworth, Feinberg, ١٩٨٥, pp. ١٤-٢٢. جادل

رؤ Rowe بأن المرء يستطيع ضم الوجود إلى تعريف المفهوم. بتعديل مثال رو قليلاً، يستطيع المرء تعريف الساحر الحقيقي بأنه ساحرٌ موجودٌ. لكن لا ينتج عن ذلك أنه يوجد أي سحرة حقيقيين. بل الشيء الوحيد الذي ينتج هو أنه لا شيء غير موجودٍ يكون ساحراً حقيقياً. على نحو مماثل، فلو أن الوجودَ جزءٌ من مفهوم الله، فإن الشيء الوحيد الذي ينتج عن ذلك هو أنه لا شيء غير موجودٍ يكونُ الله. لكن ماذا لو افترضَ المرءُ أن وجود الله ممكنٌ؟ برهن رو أن هذا في الواقع سيسمح للمرء بالاستدلال على أن الله يوجد وذلك فقط لأن المرء افترض مقدماً صحة ما يحتاج ويسعى إلى إثباته [شحت مما يسعى لإثباته]. فبالنسليم بأن [وجود] الله ممكنٌ، فإن المرء يُسلمُ بأن الله يوجد. على نحوٍ مشابه، إن سلمَ المرءُ بأن الساحر الحقيقي ممكنٌ، فإن المرء سيكون قد سلمَ بأن الساحر يوجد.

١٤ - Norman Malcolm نورمن مالكم، جدليات أنسلم الوجودية، أعيد طبعه في بلانتينجا، الجدلية الوجودية، ص ١٣٦ - ١٥٩.

١٥ - المرجع السابق، ص ١٤٦.

١٦ - رفض مالكم برهان ليبنز القائل بأنه بما أن الصفات الكاملة صفات بسيطة مُطلَقة، فإنها يجب أن تكون متوافقة إحداها مع الأخرى، انظر المرجع السابق، ص ١٥٧. أعيد طبع جدلية ليبنز في بلانتينجا، الجدلية الوجودية، ص ٥٦.

١٧ - نورمن مالكم، جدليات أنسلم الوجودية، ص ١٥٧.

١٨ - انظر باترك جريم، دفاعاً عن "دفاعاً عن الأحمق"، ص ٣٤.

١٩ - قارن Paul Henle، استعمالات الجدلية الوجودية، أعيد طبعه في بلانتينجا، الجدلية الوجودية، ص ١٧٢ - ١٨٠. "يرهن" Paul Henle بالمحاكاة الساخرة لهذه

الطريقة في التفكير على وجود أسرة كاملة من الكائنات الحتمية يُدعى أفرادها:
Nee, NEe, and NEC

٢٠- انظر ألفن بلانتينجا، جدلية وجودية صالحة؟، أعيد طبعه في بلانتينجا،
الجدلية الوجودية، ص ١٦٠ - ١٧١.

٢١- نورمن مألُكم، جدليات أنسلم الوجودية، ص ١٤٣ - ١٤٧.

٢٢- انظر Henle، استعمالات الجدلية الوجودية، ص ١٧٦. ورغم مرور أكثر من
٢٥ سنة، فإنه لم يوضح مقصده أو في الواقع يحاول حتى بأي طريقة الرد على
ناقديه العديدين. وبالإضافة إلى بلانتينجا، جدلية وجودية صالحة، و Henle،
استعمالات الجدلية الوجودية، انظر كذلك R. E. Allen، الجدلية الوجودية، دورية
المراجعات الفلسفية، العدد ٧٠، ١٩٦١، ص ٥٦ - ٦٦، و Raziel Abelson،
ليس بالحتمية، دورية المراجعات الفلسفية، العدد ٧٠، ١٩٦١، ص ٦٧ - ٨٤، و
Terrence Penelhum، حول الجدلية الوجودية الثانية، دورية المراجعات
الفلسفية، العدد ٧٠، ١٩٦١، ص ٨٥ - ٩٢.

٢٣- Hartshorne هرتشورن، منطقية الكمال، ص ٢٥.

٢٤- المرجع السابق، ص ٥١.

٢٥- R. L. Purtill، برهان هرتشورن الشكلي، جريدة الفلسفة، العدد ٦٣،
١٩٦٦م، ص ٤٠٨.

٢٦- هرتشورن، منطقية الكمال، ص ٥٥.

٢٧- المرجع السابق، ص ٧٤ - ٧٥.

٢٨- Charles Hartshorne تشالز هرتشورن، الموجود بالضرورة، أعيد طبعه في بلانتينجا، الجدلية الوجودية، ص ١٢٧.

٢٩- Carl R. Kordig، جدلية من نظرية الواجب الأخلاقي على وجود الله، دورية العقل [أو المنطق] Nous، العدد ١٥، ١٩٨١م، ص ٢٠٧ - ٢٠٨.

٣٠- Patrick Grim باثرك جريم، ضد جدلية على أساس نظرية الواجب الأخلاقي على وجود الله، دورية التحليل، العدد ٤٢، ١٩٨٢، ص ١٧١ - ١٧٤.

٣١- ألفن بلانتينجا، الله والحرية والشر، Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, ١٩٨٣، pp. ١٠٨- ١١٢ Oxford: Clarendon Press, ١٩٧٤، pp. ٢١٣- ٢١٧.

٣٢- بلانتينجا، الله والحرية والشر، ص ١١٢.

٣٣- انظر ماكي، معجزة الإيمان، ص ٥٦ - ٥٧.

٣٤- انظر Michael Tooley مايكل تولي، دفاع بلانتينجا عن الجدلية الوجودية، دورية العقل Mind، العدد ٩٠، ١٩٨١م، ص ٤٢٦ - ٤٢٧.

٣٥- بلانتينجا، طبيعة الحتمية، ص ٢٢٠ - ٢٢١.

٣٦- Peter van Inwagen، الجدليات الوجودية، دورية العقل [أو المنطق] Nous، العدد ١١، ١٩٧٧م، ص ٣٨٨ - ٣٨٩.

٣٧- انظر باترك جُرمٌ، إله بلانتينجا وكائنات شائهة أخرى، دورية الدراسات الدينية، العدد ١٥، ١٩٧٩م، ص ٩١-٩٧، ومايكل تولي، دفاع بلانتينجا، ص ٤٢٢-٤٢٧.

٣٨- انظر جُرمٌ، دفاعًا عن "دفاعًا عن الأحمق"، ص ٣٨.

٣٩- قارن مايكل تولي، دفاع بلانتينجا، ص ٤٢٥.

٤٠- للاطلاع على نقد ألطف من النقد المقدم هنا، انظر وَلِيَمَ رُو، النسخ الشكلية من الجدلة الوجودية، فلسفة الدين، مشرف التحرير Louis P. Pojam، Belmont, Calif.: Wadsworth, ١٩٨٧, pp. ٦٧- ٧٤، جادل رو بأن الشيء الوحيد الذي قد برهن عليه بلانتينجا هو أن قبول الجدلية قد لا يكون عملاً أحمقاً، وأنه لم يبرهن أن قبولها ليس عملاً أحمقاً. رغم ذلك، فسيعتقد المرء أن المحاكيات الساخرة العديدة للجدلية تقترح وتدل على حماقة قبول هذه الجدلية. بالتالي، فإن بلانتينجا لم يبرهن حتى على هذا الاستنتاج الضعيف جداً.

٤١- Arthur Schopenhauer آثر شوبنهور، الأسس الأربعة لمبدأ السبب الكافي، أعيد طبعه في بلانتينجا، الجدلية الوجودية، ص ٦٦.

هوامش الفصل الرابع

١- بسبب هذا، فإن جدلية ما على وجود سببٍ أولٍ يجب أن تكملها جدلية ما أخرى والتي تحاول البرهنة على أن السبب الأول هو الله. في الواقع، تُعتبر الجدلية الكونية أحياناً مكونة من جزئين. في الجزء الأول يُبرهن على وجود سبب أول، وفي الجزء الثاني يطابق السبب الأول مع الله. انظر William L. Rowe وليم ل. رُو، الجدلية الكونية، ١٩٧٥، Princeton, N.J. Princeton University Press, p. ٥.

٢- بسبب فشل طرق الأكويني الخمسة في تقديم حجج سليمة منطقياً لصالح وجود الله، فقد جادل ويجادل بعض اللاهوتيين بأنه يجب إعطاء تفسير مختلف للطرق الخمسة. للاطلاع على نقاش ونقد لهذا التفسير المختلف، انظر W. E. Kennick، طريقة جديدة مع الطريق الخمسة، الجريدة الأسترالية للفلسفة، العدد ٣٨، ١٩٦٠م، ص ٢٢٥-٢٣٣.

٣- الخلاصة اللاهوتية، تُمس أو توما الأكويني، ج ١ أ، المبحث الثاني، الفصل الثالث، هل الله موجود، [تتوفر له ترجمة عربية فصيحة ممتازة للخوري بولس عواد الذي كان مدرساً للبيان في مدرسة الحكمة المارونية ثم كاتب أسرار أو سكرتير القصادة الرسولية في سوريا، كما تتوفر له ترجمات إنجليزية عديدة في عصرنا الحالي غير التي سيقترحها المؤلف م]. انظر ترجمة Anthony Kenny أنثني كني الإنجليزية لهذا الجزء في كتابه "الطرق الخمسة"، New York: Schocken Books, ١٩٦٩, p. ٣٤.

٤- كني، الطرق الخمسة، ص ٤٠.

٥- جادل كني بأن آراء الأكويين عن التعاقبات السببية الغير زمنية وثيقة الصلة بنظريات التجسيم [الاعتقاد بتأثير الكواكب على أقدار البشر] القرونوسطية وأن جداله بأن وجود تسلسلات سببية غير زمنية لا نهاية مستحيل يقوم على التباس في المعنى فيما بين: أول بمعنى أبكر، وأول بمعنى غير مسبوق. انظر كني، الطرق الخمسة، ص ٤٤. رغم ذلك، جادل William Rowe وليم رو بأن آراء الأكويين لا تقوم على التجسيم القرونوسطي بل على تحليل وفهم ميتافيزيقي للوجود والسببية. رغم ذلك، جادل رو بأن جدلية الأكويين الفعلية تفترض مقدماً صحة ما تسعى إلى إثباته وحاول إعادة صياغتها بطريقة لا تكون كذلك. تفترض إعادة صياغة رو مقدماً مبدأ السبب الكافي. انظر وليم رو، الجدلية الكونية، ص ٣٢-٣٨. وكما جادل رو في مواضع أخرى، فإننا لا نملك سبباً لافتراض أن مبدأ السبب الكافي صحيح أو لافتراض أننا نستطيع الافتراض أنه صحيح. انظر وليم رو، مقدمة إلى فلسفة الدين، Belmont, Calif.: Wadsworth, ١٩٧٨, ٢٧- ٢٩.

٦- الخلاصة اللاهوتية، ج ١، المبحث الثاني، الفصل الثالث.

٧- انظر _كمثال_ Edward P. Tryon، هل الكون تذبذب فراغي؟، مجلة الطبيعة Nature، العدد ٢٤٦، ١٤ ديسمبر، ١٩٧٣م، ص ٣٩٦-٣٩٧؛ ولنفس الكاتب، ما الذي صنع العالم، مجلة العالم الجديدة، العدد ٨، مارس ١٩٨٤م، ص ١٤-١٦، و Alexander Vilenkin، خلق الأكوان من العدم، دورية الآداب الفيزيائية، ١١٧ ب، ١٩٨٢م، ص ٢٥-٢٨؛ ولنفس الكاتب، مولد الأكوان المتضخمة، دورية المراجعات الفيزيائية، العدد ٢٧، ١٩٨٣م، ص ٢٨٤٨-٢٨٥؛ و L. P. Grishchuk and Y. B. Zeldovich، النظريات الكونية الكاملة، وكتاب "البنية الكمية للفضاء والزمن، تحرير M. J. Duff and C. J. Isham، Cambridge: Cambridge University Press, ١٩٨٢, pp. ٤٠٩- ٤٢٢. و Quentin Smith، البداية الغير مُسببة للكون، دورية فلسفة العلم، العدد ٥٥، ١٩٨٨م، ص ٣٩-٥٧.

٨- للاطلاع على تقييم آخر لهذه الجدلية، انظر وليم رو، الجدلية الكونية، ص ٣٩-٤٥.

٩- لقد اقترح بعض الفلاسفة أن فكرة الكائن الحتمي المستعملة في المقدمة (١٤) مشكوكٌ بها كمفهومٍ. فإن كان امرؤٌ يقصدُ بالكائن الحتمي كائنًا لا يمكن تصور عدم وجوده، فبالتالي فقد جَوِّدَ بأنَّ أيَّ كائنٍ يستطيعُ المرءُ تصوُّره كموجود، يستطيعُ المرءُ كذلك تصوُّره كغيرٍ موجودٍ. لقد ناقشتُ مفهومَ الكائن الحتميِّ بتفصيلٍ أكثر في الفصل السابق. رغم ذلك، فإنه غيرُ مُرَجَّحٍ أن يمكن استعمالُ هذا الاعتراضِ ضد الأكوينيِّ، بما أنه يبدو أنه كان يقصدُ بالكائن الحتميِّ فقط كائنًا لا يمكن أن يتوقف عن الوجود. انظر كيني، الطرق الخمسة، ص ٤٨، ووليم رو، الجدلية الكونية، ص ٤٠.

١٠- William Lane Craig وليم لين كُريج، الجدلية الكونية من علم الكلام، New York: Barnes & Noble, ١٩٧٩.

١١- انظر G. J. Whitrow وثُرؤ، مراجعة لكتاب كريج، الجدلية الكونية من علم الكلام، في الجريدة البريطانية لفلسفة العلم، العدد ٣٤، ١٩٨٠م، ص ٤٠٨.

١٢- كريج، الجدلية الكونية من علم الكلام، ص ٦٥.

١٣ إلى ٢٢- المرجع السابق، ص ٨٣، وص ١٠٢-١١٠، وص ١١١-١٣٠، وص ١٣٠-١٤٠، وص ١٤١، وص ١٧٢-١٧٤، وص ١٤٩-١٥٠، وص ١٥٠-١٥٢، وص ١٤٩، على الترتيب.

٢٣- انظر William J. Wainwright وليم وينرَيْت، مراجعة لكتاب كريج، الجدلية الكونية من علم الكلام، في دورية العقل [أو المنطق] Nous، العدد ١٦، ١٩٨٢م،

ص ٣٢٨ - ٣٣٤؛ وDavid A. Conway، "لكانَ هذا سيكون قد حدث بالفعل: بخصوص إحدى الجدليات لصالح وجود سبب أول"، دورية التحليل، العدد ٤٤، ١٩٨٤م، ص ١٥٩ - ١٦٦.

٢٤- انظر Wainwright، مراجعة لكتاب كريج، جدلية كونية من علم الكلام، ص ٣٣١.

٢٥- المرجع السابق، ص ٣٣٣. انظر أيضًا David A. Conway، "لكانَ هذا سيكون قد حدث بالفعل: بخصوص إحدى الجدليات لصالح وجود سبب أول"، للاطلاع على تفنيدات أخرى لجدليات كريج الحدسية.

٢٦- Milton K. Munitz، لغز الوجود: مبحث في علم الكون الفلسفي، New York: Appleton-Century-Crofts، ١٩٦٥، p. ١٣٩.

٢٧- المرجع السابق، ص ١٤١.

٢٨- انظر الملاحظة ٧ أعلاه.

٢٩- Richard Swinburne ريتشارد سُونْبِرْن، وجود الله، Oxford: Clarendon Press، ١٩٧٩، chapter ٧.

٣٠ و ٣١- المرجع السابق، الفصل ١، والفصل ١٤، على الترتيب.

٣٢- انظر Georg Henrik Von Wright، مبحث حول الاستقراء والاحتمالية، Paterson, N.J.: Littlefield Adams، ١٩٦٠، chapter ٤.

٣٣- Henry E. Kyburg, Jr., and Howard E. Smokier، دراسات في
الاحتمالية الذاتية، ١٩٦٤، New York: Wiley,

٣٤- Marguerite Foster and Michael Martin مارجريت فوستر ومايكل
مارتن، الاحتمالية والإثبات ومبدأ البساطة، New York: Odyssey Press،
١٩٦٦، pp. ١٧- ٢٦.

٣٥ و ٣٦- سونبرن، وجود الله، ص ١٣٠- ١٣١

٣٧- الفرضيتان قابلتان للدحض على نحوٍ متساوٍ؛ فنفس العدد الملاحظات الذي
سيدحض إحداها هو ذات العدد الذي سيدحض الفرضية الأخرى منهما. لذلك
فبإحدى المعاني فإن كلا الفرضيتين يسمحان بنفس مجال الخطأ. انظر مايكل
مارتن، قابلية دحض فرضيات Curve، دورية الدراسات الفلسفية، العدد ١٦،
١٩٦٥م، ص ٥٦- ٦٠.

٣٨- انظر Richard Swinburne ريتشارد سوينبرن، الاتساق المنطقي للإيمان،
Oxford: Clarendon Press، ١٩٧٧.

٣٩- سونبرن، وجود الله، ص ١٢٩- ١٣٠.

٤٠ و ٤١- المرجع السابق، ص ١٣١.

٤٢- Bruce C. Reichenbach برؤوس زيبشنباتش، الجدلية الكونية، إعادة
تقييم، ١٩٧٢، Springfield, Ill, Charles C. Thomas,

٤٣ إلى ٤٧- المرجع السابق ص ١٤٢ و ١٤٣ و ٦١ و ٦١ و ٦٦، على الترتيب.

٤٨- انظر Houston Craighead، الجدلية الكونية: تقييمٌ لإعادة تقييم، الجريدة الدولية لفلسفة الدين، العدد ٦، ١٩٧٥م، ص ١١٧-١٢٤؛ و William Lane Craig وليم لين كريج، انتقاد إضافي لجدلية رييتشباتش الكونية، الجريدة الدولية لفلسفة الدين، العدد ٩، ١٩٧٨م، ص ٥٣-٦٠.

٤٩- في ردّ له على أحد الناقدين بدا أنه لا يزال يفترض مقدّمًا صحة ما يحتاج إلى إثباته. انظر بروس رييتشباتش، الجدلية الكونية ومبدأ السببية، الجريدة الدولية لفلسفة الدين، العدد ٦، ١٩٧٥م، ص ١٨٧. حول هذه المسألة، انظر Craig كريج، انتقاد إضافي لجدلية رييتشباتش الكونية، ص ٥٤.

٥٠- أَلْفُنْ بلانتينجا، طبيعة الحتمية، Oxford: Clarendon Press, ١٩٧٤, p. ٦١. وللاطلاع على المزيد حول هذه المسألة، انظر كريج، انتقاد إضافي، ص ٥٦-٥٨.

٥١- قارن Timothy W. Bartel، الجدلية الكونية وفرادة الله، الجريدة الدولية لفلسفة الدين، العدد ١٣، ١٩٨٢، ص ٢٣-٣١.

٥٢ إلى ٥٥- رييتشباتش، الجدلية الكونية، ص ١٤٢، و ١٢٠-١٢١، و ١٠٠، و ١٠٢، على الترتيب.

هوامش الفصل الخامس

١- William Paley وليَم بيلي، اللاهوت الطبيعي أو أدلة وجود وصفات الألوهية مجموعة من مظاهر الطبيعة، ١٨٠٢م. أعيد طبع جزء منه في Louis P. Pojman، فلسفة الدين، ١٩٨٧، pp. ٢٩- Belmont, Calif.: Wadsworth, ٣١.

٢- David Hume ديفيد هُيُوم، حوارات بخصوص الدين الطبيعي، New York: Hafner, ١٩٥٧.

٣- بيلي، اللاهوت الطبيعي، ص ٣١.

٤- هيوم، حوارات بخصوص الدين الطبيعي، ص ١٧.

٥- John Hick جون هك، مقال بعنوان Frederick Robert Tennant فريدريك روبرت تيننت، موسوعة الفلسفة، مشرف التحرير Paul Edwards بول إدوردرز، New York and London: Macmillan and Free Press, ١٩٦٧, vol. ٩٣, p. ٨.

٦- George Schlesinger جورج شليزنجر، الدين والمنهج العلمي، Dordrecht, Holland: D. Reidel, ١٩٨٢, chapter ٢٣.

٧- ريتشارد سوينبرن، وجود الله، Oxford: Clarendon Press, ١٩٧٩, chapter ٨

٨- Antony Flew أُنْتُي فُلُو، الله والحرية والخلود، Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, ١٩٨٤, chapter ٤.

٩ و ١٠- Wallace I. Matson وُؤِلْسْ مَانْسِنْ، وجود الله، Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, ١٢٩- ١٣٠.

١١- F. R. Tennant، اللاهوت الفلسفي، Cambridge: Cambridge University Press, ١٩٣٠, vol. ٢, p. ١٢١.

١٢- يدين اختصاري لآراء Tennant تَتْنَتْ لمقال جون هك بعنوان Frederick Robert Tennant، ص ٩٣-٩٥، و William Alston وَلِيْمْ أُوْسْتِنْ، الجدلية الغائية على وجود الله، موسوعة الفلسفة، ج ٧، ص ٨٤-٨٨.

١٣ إلى ١٩- Tennant، اللاهوت الفلسفي، ص ٨٢ و ٨٥ و ٨٧ و ٩٣ و ١٠٣ و ١٠٦ و ١١٣-١١٥.

٢٠- انظر _كمثال_ C. D. Broad، مراجعة لكتاب Tennant تَتْنَتْ، اللاهوت الفلسفي ج ٢، في دورية العقل Mind، العدد ٣٩، ١٩٣٠م، ص ٤٧٦-٤٨٤، و Delton L. Scudder، اللاهوت الفلسفي لتَتْنَتْ، New Haven, Ct.: Yale University Press, ١٩٤٠, chapter ٢.

٢١ إلى ٢٣- تَتْنَتْ، اللاهوت الفلسفي، ص ٨٨، و ص ١٢١-١٢٢، و ص ١٤٨، على الترتيب.

٢٤- قارن Broad، مراجعة لكتاب تَتْنَتْ، اللاهوت الفلسفي، ص ٤٨١.

٢٥ إلى ٢٧- تبنّت، اللاهوت الفلسفي، ص ١٢٩، و١٢٣، و١٢٥، على الترتيب.

٢٨- Broad، مراجعة لكتاب تبنّت، اللاهوت الفلسفي، ص ٤٨٠.

٢٩- تبنّت، اللاهوت الفلسفي، ص ١٢٥.

٣٠- Broad، مراجعة لكتاب تبنّت، اللاهوت الفلسفي، ص ٤٨١.

٣١- قارن المرجع السابق، ص ٤٨٢.

٣٢- انظر تبنّت، اللاهوت الفلسفي، ص ٨٧.

٣٣- Broad، مراجعة لكتاب تبنّت، اللاهوت الفلسفي، ص ٤٧٩. وللاطلاع على نقدٍ تشككيٍّ آخرٍ ضد احتمالية القيام بحكمٍ حدسيٍّ عن عدم مرجوحية وجود الكون، انظر David A. Shotwell، هل الكون غير مرجّح [الوجود]؟، دورية الباحث المتشكك، العدد ١١، صيف ١٩٨٧م، ص ٣٧٦-٣٨٢.

٣٤- Tennant تبنّت، اللاهوت الفلسفي، ص ١١٣. في الواقع، لعل تننت أول من استعمل مصطلح "مركز على الإنسان" في هذا السياق، عندما تحدث عن علاقة بين "قابلية فهم العالم من جانب الذكاء البشري على وجه التخصيص الذي نمتلكه، وبالارتباط بين تكييف ذلك الذكاء من ناحيةٍ، وبين قوانين وعمليات الطبيعة من ناحيةٍ أخرى". انظر أيضًا John D. Barrow and Frank J. Tipler، مبدأ مركزية الإنسان في الكون، Oxford: Clarendon Press, ١٩٨٦, p. ١٨١.

٣٥- George Gale، مبدأ مركزية الإنسان في الكون مُعادًا النظر فيه، في كتاب "الطبيعة البشرية والمعرفة الطبيعية، مشرفا التحرير A. N. Donagon, A.

Dordrecht, Holland: D. Reidel, Perovich, Jr., and M. V. Wedin
١٩٨٦, p. ٢٣٦.

٣٦- المرجع السابق. وانظر أيضًا John Leslie جون ليزلي، مقال "المبدأ
الإنساني، وعمل العالم ككل، والتصميم"، الفصلية الفلسفية الأميركية، العدد ١٩،
١٩٨٢م، ص ١٤١ - ١٥١.

٣٧- J. Wheeler، مقال "منشأ مذهب الملاحظة"، في كتاب مشاكل أساسية في
العلوم التخصصية، مشرفا التحرير R. Butts and J. Himikka، Dordrecht,
Holland: D. Reidel, ١٩٧٧، انظر أيضًا: مبدأ مركزية الإنسان في الكون، ص
٢١ - ٢٢، للاطلاع على نقاشٍ للمبدأ الأقوى لمركزية الإنسان.

٣٨- George Gale، مبدأ مركزية الإنسان في الكون مُعادًا النظر فيه، ص
٢٣٧.

٣٩- انظر John D. Barrow and Frank J. Tipler، مبدأ مركزية الإنسان
في الكون، ص ١٦، لطلاع على تعريف لصيغة غير مختلفٍ عليها وغير تأملية
لمبدأ مركزية الإنسان (المبدأ الضعيف لمركزية الإنسان). هذا يدل على نحو أساسي
على أن قيم الكميات الفيزيائية والكونية مقيدة بالحاجة إلى وجود أماكن تستطيع فيها
الحياة القائمة على الكربون أن تنشأ وتتطور والحاجة إلى أن يكون الكون عتيقًا على
نحو كافٍ لكي تكون هذه الحياة قد نشأت بالفعل.

٤٠- George Gale، أيُّ كونٍ هو؛ إنساني أم متسم بمركزية الإنسان أم غائي؟،
في كتاب قضايا معاصرة في النظرية الغائية، مشرف التحرير Nicholas
Rescher نكلِس رِسْكِر، Lanham, Md.: University Press of America,
١٩٨٦, p. ١٠٥.

٤١ و ٤٢- انظر ليزلي، مقال "المبدأ الإنساني، وعمل العالم ككل، والتصميم"، ص ١٤١، وص ١٤٨-١٥٠، على الترتيب.

٤٣- انظر _كمثال_ George Gaylord Simpson، معنى التطور، New York: New American Library, ١٩٥٢.

٤٤ إلى ٤٦- تنتت، اللاهوت الفلسفي، ص ٩٣، وص ١١٤ ملاحظة ١، وص ٩١، على الترتيب.

٤٧- قارن Broad، مراجعة لكتاب اللاهوت الفلسفي لتنتت، ص ٤٨٠.

٤٨- قارن Edward H. Madden and Peter H. Hare، الشر ومفهوم الله، Springfield, Ill.: Charles C. Thomas, ١٩٦٨, pp. ٦٩- ٧٠.

٤٩- تنتت، اللاهوت الفلسفي، ص ١٠٣.

٥٠ إلى ٥٣- Schlesinger شليزنجر، الدين والمنهج العلمي، ص ١٥٧ و ١٨٢ و ١٨٥، على الترتيب.

٥٣- قارن Graham Priest، الجدلية على أساس التصميم، الجريدة الأسترالية للفلسفة، العدد ٥٩، ١٩٨١م، ص ٢٢٧.

٥٤- شليزنجر، الدين والمنهج العلمي، ص ١٨٢.

٥٥- سونبرن، وجود الله، الفصل ٨.

٥٦- المرجع السابق، ص ١٤٢.

٥٧- المرجع السابق، ص ١٤٤. ستتضمن الخلفية المعرفية أيضًا ما يُعرَف بالأدلة الصحيحة في حد ذاتها، أي: البيانات التحليلية الخاصة بالمنطق والرياضيات.

٥٨- قارن Priest، الجدلية على أساس التصميم، ص ٤٢٥.

٥٩- سونبرن، وجود الله، ص ١٤٧.

٦٠- قارن Gary Doore، "الجدلية على أساس التصميم، بعض الأسباب الأفضل للاتفاق مع هيوم، دورية الدراسات الدينية، العدد ١٦، ١٩٨٠م، ص ١٥٧ - ١٦٠.

٦١- قد يُجادَل بأن انتظام النظام الزمني في هذه الحالة بسبب التكنولوجيا، وأن التسجيل كان سيكون منتظمًا حتى لو قام به شخص واحد. رغم ذلك، فإن الطريقة التي تعمل بها تكنولوجيا تسجيلنا الحالية تتضمن عادةً ناسًا كثيرين، ولدى المرء سبب وجيه للاستدلال _من خلال الانتظام الزمني للتسجيل_ أن ناسًا كثيرين قد اشتركوا في صنعه.

٦٢- للاطلاع على انتقادات أخرى لسونبرن لم يُنظر فيها هنا، انظر Doore، الجدلية على أساس التصميم.

٦٣- Richard Taylor رِشَرْد تَايْلَر، الميتافيزيقيات، Englewood Cliffs, NJ.: Prentice Hall, ١٩٦٣, p. ٩٦.

٦٤ إلى ٦٩- المرجع السابق، ص ٩٨ - ١٠٢.

٧٠- Jan Narveson، حول جدلية جديدة على أساس التصميم، جريدة الفلسفة، العدد ٦٢، ١٩٦٥م، ص ٢٢٣-٢٢٩. للاطلاع على نقد مشابه، انظر جون هك John Hick، جدليات [أو حجج] على وجود الله، New York: Herder & Herder, ١٩٧٤, pp. ٢١- ٢٦.

٧١. Narveson, "On a New Argument from Design," p. ٢٢٥.

٧٢. Ibid., pp. ٢٢٧-٢٢٨.

٧٣. Ibid., p. ٢-٢٨.

٧٤. Ibid., p. ٢٢٩.

٧٥- في طبعة ١٩٧٤ من كتاب الميتافيزيقيات، كرر تايلر نفس الجدلية التي ظهرت في طبعة ١٩٦٣ كلمةً بكلمة تقريباً ولم يُشر إلى انتقاد Narveson ولا جون هك Hick، رغم أن انتقاد Narveson ظهر عام ١٩٦٥ وانتقاد هك في عام ١٩٧١.

٧٦- Richard E. Creel، جدلية واقعية لصالح الاعتقاد في وجود الله، الجريدة الدولية لفلسفة الدين، العدد ١٠، ١٩٧٩م، ص ٢٢٣-٢٥٣.

٧٧- المرجع السابق، ص ٢٤٦.

٧٨. Taylor, *Metaphysics*, p. ١٠١.

٧٩- انظر كميثال Philip Kitcher، العلم المُساء استعماله، Cambridge, Mass.: MIT Press, ١٩٨٢؛ و Douglas J. Futuyman، محاكمة العلم، الحجة لصالح التطور، ١٩٨٣، New York: Pantheon Books.

٨٠- See Futuyman, *Science on Trial*, chap. ٦.

٨١- انظر _كمثال_ Abner Shimony، الإدراك من وجهة نظرٍ تطورية، جريدة الفلسفة، العدد ٦٨، ١٩٧١م، ص ٥٧١-٥٨٣؛ و F. Dretske، مقال بنفس العنوان، جريدة الفلسفة، العدد ٦٨، ١٩٧١م، ص ٥٨٤-٥٩١؛ W. V. Quine، فلسفة علم معرفةٍ مطبَعَة [مصاغة وفق المذهب الطبيعي]، النسبية الوجودية ومقالات أخرى، ١٩٦٩، New York: Columbia University Press؛ و D. T. Campbell، فلسفة علم معرفة تطورية [من منظور نظرية التطور]، في كتاب فلسفة كارل بَبِرْ Karl Popper، مشرف التحرير P. A. Schilpp، La Salle، III.: Open Court، ١٩٧٤.

هوامش الفصل السادس

- ١- أنا مدينٌ هنا لنقاشٍ ولِيَمَّ رُؤُ لمعنى التجربة الدينية. انظر وليم رو، فلسفة الدين: مقدمة، ٦٤-٦٣، Belmont, Calif.: Wadsworth, ١٩٧٨، pp.
- ٢- قارن R. M. Chisholm، الإدراك، Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, ١٩٥٧، chapter ٤.
- ٣- انظر رِثْشَرْد سُونِبِرْن، وجود الله، Oxford: Clarendon Press, ١٩٧٩، pp. ٢٤٩-٢٥٣.
- ٤- اقتبس منه Paul Kurtz بول كورتز، إغراء المتسامي [المفارق للعالم المادي]، Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, ١٩٨٦، p. ٢٣٧.
- ٥- مقتبس من Walter T. Stace وولتر ت. ستيس، تعاليم المتصوفين، New York: New American Library, ١٩٦٠، p. ١٣٧.
- ٦- انظر أيضًا Gary Gutting، الاعتقاد الديني والتشكك الديني، Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, ١٩٨٢، الفصل ٥، للاطلاع على نقاش أكثر حول هذا النوع من التجارب.
- ٧- القديسة تيريزا، حياة القديسة تيريزا اليسوعية، ترجمه إلى الإنجليزية E. Allison Peers، Garden City, N.Y.: Image Books, ١٩٦٠، ص ٢٤٩. اقتبس منه George Mavrodes جورج مافرودز في مبحث "التجارب الصوفية الحقيقية"

New York: "التصوف والتحليل الفلسفي"، في كتاب
Oxford University Press, ١٩٧٨, p. ٢٣٨.

٨- انظر Laurence Bonjour لورنس بونجور، بنية المعرفة الإمبريقية [القائمة
على الملاحظة والتجربة]، Cambridge, Mass.: Harvard University
Press, ١٩٨٥, p. ١١٢.

٩- قارن Mavrodes، التجارب الصوفية الحقيقية في مقابل الخادعة.

١٠- Kurtz، إغراء المتسامي المفارق للعالم المادي، ص ١٥٣ - ١٥٩.

١١- G. A. Wells، الدليل التاريخي على يسوع، Buffalo, N.Y.:
Prometheus Books, ١٩٨٢, pp. ٢٢- ٢٥.

١٢- Joseph Hoffman، يسوع خارج الأناجيل، Buffalo, N.Y.:
Prometheus Books, ١٩٨٤.

١٣- Stace، تعاليم الصوفيين، ص ١٤.

١٤- Walter T. Stace، الصوفية والفلسفة، London: Macmillan, ١٩٦١,
pp. ١٣١- ١٣٢.

١٥- المرجع السابق، ص ١٣٢.

١٦- Steven Katz، اللغة وفلسفة علم المعرفة والصوفية، في كتاب الصوفية
والتحليل الفلسفي، ص ٢٢ - ٧٤.

١٧- المرجع السابق، ص ٥٠.

١٨- انظر _كمثال_ Gary E. Kessler and Norman Prigge، هل التجربة الصوفية هي ذاتها في كل مكان؟، دورية الحكمة Sophia، العدد ٢١، ١٩٨٢، ص ٣٩-٥٥. لقد جادلا ضد Katz، مؤكّدين بأن التجربة الصوفية وعيٌ عديم المحتوى، وأن مثل تلك التجارب توجد في كل حالات التصوف الاستبطاني. انظر أيضاً introvertive Bharati، النور في العمق، Santa Barbara, Calif.: Ross-Erikson، الفصل ٢. أكّد بهاراتي أن تجربته الصوفية هو وتجارب آخرين هي "تجربة صفرية"، وقد عنى بهذا أنها تجربة ذات محتوى إدراكي صفري [منعدم].

١٩- انظر _كمثال_ Kurtz، إغراء المتسامي [المفارق للعالم المادي]، ص ٩٧-١٠٢.

٢٠- Stace، تعاليم الصوفيين، ص ١٣٥. ما إذا كان هذا يعني أن الخبرة تبدو للصوفي على أن لها سمات متناقضة أم _كما اقترح Katz_ أن اللغة المتناقضة تحجب المحتوى، أمر لا حاجة بنا إلى تحديده هنا. سنفترض على سبيل الجدل أن التجربة تبدو متناقضة. انظر أيضاً Katz، اللغة وفلسفة علم المعرفة والتصوف، التصوف والتحليل الفلسفي، ص ٥٤.

٢١- Robert Hoffman، المنطق والمعنى والحدس الصوفي، دورية الدراسات الفلسفية، العدد ٥، ١٩٦٠م، ص ٦٥-٧٠.

٢٢- للاطلاع على محاولة مثيرة للاهتمام لتعليل عدم اتساق [تتناقض] توصيفات التجارب الدينية، انظر Paul Henle، التصوف وعلم المعاني [السيمانطيق]، دورية

الفلسفة والبحث في وصف الظواهر الطبيعية، العدد ٩، ١٩٤٨ - ١٩٤٩ م، ص ٤١٦ - ٤٢٢.

٢٣- في كتاب تعاليم المتصوفين، ص ٢٧، يُقَرَّرُ Stace بأن التجارب الصوفية يمكن أن تُفسَّرَ على أساس تقاليد دينية عديدة.

٢٤- سونبرن، وجود الله، الفصل ١٣.

٢٥- المرجع السابق، ص ٢٩٠ - ٢٩١.

٢٦- في الواقع، لقد جادلت عن شيءٍ مشابهٍ فيما سبق؛ فلكي أُعلِّلَ اعتقادي الإدراكي [المعرفي] التلقائي بأن هناك طاولةً بنيةً أمامي _ كمثالٍ _ فإن تقديم نوع من الجدل يكون ضروريًا. علاوةً على ذلك، كما يوضِّح انتقادي لجدلية سونبرن، فإنني لا أعتقد أن النحو الذي تبدو عليه الأشياء في حد ذاته سبب وجيه للاعتقاد حول كيفية ما تكون عليه. يُحتاجُ إلى جدلية سليمة منطقيًا لتمكين المرء من الاستدلال من مظهر س على ماهية س.

٢٧ إلى ٣١- المرجع السابق، ص ٢٥٤ الملاحظة ١، وص ٢٥٥، وص ٢٦٨، وص ٢٦٨ - ٢٦٩، وص ٢٦٧، على الترتيب.

٣٢- كما وضَّح لي Robert Shope، لو امتلك المرء مبررًا لتطبيق مبدأ التصديق قبل مبدأ نفي التصديق، لكان من ثمَّ قد يكون هناك دليل جيد بالفعل لصالح وجود الله، بافتراض أنه لا توجد مشاكل أخرى في مبدأ التصديق. رغم ذلك، فأنا لا أرى سببًا ينبغي لأجله تطبيق مبدأ التصديق أولًا؛ و _ على أية حال _ توجد بالفعل مشاكل أخرى فيه.

٣٣- سونبرن، وجود الله، ص ٢٦٣.

٣٤- انظر Ronald N. Giere رُنلْد جِير، فهم طريقة التفكير العلمية، New York; Holt, Rinehart and Winston, ١٩٧٩, pp. ٨٨- ١٠٣.

٣٥- قد يُجادَلُ بأن المرء يستطيع معرفة أن هذه الشروط الإدراكية تنطبق وصحيحة فقط بتطبيق مبدأ التصديق. قد يُجادَلُ بأنه بالتالي لو كان الأمر كذلك، فإن هذا سيؤدي إلى ارتداد لا نهائي في السببية أو إلى تعليل [أو برهان] دائري. رغم ذلك، فإنه ليس واضحاً أن المرء سيستطيع معرفة أن هذه الشروط [أو الظروف] لها وجود فقط بتطبيقه مبدأ التصديق. فقد يعرف المرء أن هذه الشروط منطقية وصحيحة لأن وجودها تستلزمه نظرية ما مدعومة جيداً. بالتأكيد، قد تُدْعَم هذه النظرية على نحو غير مباشر بتطبيق مبدأ التصديق، ورغم أن التعليل الدائري قد يُتضمَّن هنا، فإنه ليس واضحاً أن دائرية التعليل أمرٌ معيَّب.

٣٦- مراسلة شخصية، ١٩ يناير ١٩٨٧م.

٣٧ إلى ٤٢- Gutting، الاعتقاد الديني والتشكك الديني، ص ١٤٨- ١٤٩، وص ١٤٩، وص ١٥٢، وص ١٢٩، وص ١٨٧ الملاحظة ٩، وص ١٨٧- ١٨٨ الملاحظة ٩، على الترتيب.

٤٤- See Stace, *Teachings of the Mystics*, p. ١٢٦; Katz, "Language, Epistemology and Mysticism," *Mysticism and Philosophical Analysis*, p. ٢٧.

٤٥- هناك أيضاً اختلافات في الثقافة الدينية الواحدة نفسها. مال Meister Eckhart إلى وصف تجربته الدينية بلغة مصطلحات حلولية الله في كل الكون،

بينما لم يتم متصوفون مسيحيون بذلك. انظر Stace، تعاليم المتصوفين، ص ١٣٩.

٤٦. Swinburne, *Existence of God* وجود الله، pp. ٢٥٨-٢٥٩.

٤٧. *Ibid.*, p. ٢٦٧, n. ١.

٤٨. E. Royston Pike, *Encyclopedia of Religion and Religions* موسوعة الدين (New York: Meridian Books, ١٩٥٨), p. ٢١٩.

٤٩- Personal correspondence ١٩ January ١٩٨٧، مراسلة شخصية

٥٠- حاول Gutting جتئج أيضًا البرهنة على أن التجارب الدينية ليست متعارضة [مع بعضها البعض]. لكن محاولاته ليست أكثر نجاحًا من الخاصة بسونبرن. لقد أقر بأن الهندوس ليس لديهم تجارب دينية مع "العذراء" مريم، وأن المسلمين ليس لديهم لقاءات مع الثالوث. رغم ذلك، فقد قال أنه "على أقصى تقدير فإن هذا التنوع يبرهن بأن التجربة الدينية لا تبرهن على تفوق أي من التقاليد الدينية على بقية الأخريات. وأن الحقيقة تبقى أنه في كل التقاليد الدينية توجد تجارب لا تُحصى مع شخصٍ محبٍ فائقٍ للبشر مهتمٌ بنا؛ وحتى الرؤى المختلفة المتباينة الجسدية والصوفية تتشارك هذا الجوهر الأساسي للمحتوى". رغم ذلك _ كما قد أدركنا من قبل _ فإن فرضية أن كل التجارب الصوفية بها جوهر مشترك قد تحداه الباحثون في علم الأديان وفلسفة الدين. علاوة على ذلك، فإن فرضية جتنج بأنه توجد في كل التقاليد الدينية تجارب لا تُحصى مع شخصٍ محبٍ فائقٍ للطبيعة مهتمٌ بنا تحتاج بالتأكيد إلى توثيقٍ لم يقدمه. يبدو غير مُرجح أن الناس ذوي التقاليد الدينية التي ليس فيها إلهٌ خالقٌ _ كالجانية وبودية الثيرافادا Theravada [ويعني اسمه طريق السلف، المذهب البوذي السائد في جنوب شرق آسيا، وهو المذهب أو المدرسة الوحيدة الحية إلى اليوم من بين العديد من المذاهب البوذية الهندية الأصل، وهو الأقرب إلى العقيدة التي أسسها ودعا لها سدهارتا جوتاما أو بودا من جهة إنكارها لوجود آلهة أو إله خالق أو رازق أو متدخل بأي صورة في الكون والأقدار ويغلب عليها إنكار

خرافة الجنة والجحيم، وهي سمات لا تتسم بالكثير منها بودية الماهايانا والفاجريانا، ربما عدا إنكارهما كذلك لفكرة الخلق والإله الخالق عمومًا م]. سيمرون يمثل تلك التجارب. علاوة على ذلك، كما قد جادلنا، فإن التجارب مع الآلهة المختلفة في التقاليد الدينية المختلفة كثيرًا ما تكون متعارضة مع بعضها على نحو غير مباشر. بالإضافة إلى ذلك، فإن محاولة جتنج لتبرير الاختلافات بين التجارب مع إله مشخص [ذي شخصية] والتجارب مع إله غير ذي شخصية تبدو غير كافية. اقترح جتنج أن تجارب الناس الدينية المختلفة مع شخص فائق للطبيعة يمكن أن تكون إلهامات جزئيًا عن الطبيعة الإلهية أو ربما هي تجارب مع وسيط بيننا وبين الله. رغم ذلك، فإنه غير واضح كيف يمكن أن تكون التجربة مع إله ذي شخصية إلهامًا أو كشفًا جزئيًا لإله غير ذي شخصية. على أي حال، فعادةً ما يصف الشخص الذي مر بتجربة [مزعومة] مع كائن مشخص أو غير ذي شخصية فائق للطبيعة تجربته باعتبارها تجربة مع الله، وليس باعتبارها تجربة مع وسيط بيننا وبين الله. فعلى أي أساس غير اعتباطي حسب الحاجة والغرض الاستثنائي يعيد جتنج تفسير هذه التجارب؟ إنه لواضح أنه بالتسليم بتعديلات استثنائية حسب الحاجة على نحو كافٍ، فإن أي تجارب متعارضة مع بعضها البعض على نحو ظاهر يمكن جعلها تبدو متوافقة. انظر جتنج Gutting، الاعتقاد الديني والتشكك الديني، ص ١٧٠.

٥١- مراسلة شخصية، ١٩ يناير ١٩٨٧م.

٥٢- Robert Shaeffer روبرت شيفر، هل توجد جنيات غابات؟، دورية الباحث المتشكك، العدد ٢، خريف/ شتاء ١٩٧٧م، ص ٤٥ - ٥٢. انظر أيضًا السير Sir Arthur Conan Doyle، مجيء جنيات الغابات، New York: Samuel Weiser, ١٩٢١.

هوامش الفصل السابع

١- انظر Alan Richardson، قصص المعجزات الخاصة بالأنجيل، New York: Harper & Brothers, ١٩٤١.

٢- انظر D. Scott Rogo، المعجزات، ١٩٨٢، New York: Dial Press.

٣ و ٤- المرجع السابق، ص ٢٥٠-٢٥٧، وص ٣٣-٣٤، على الترتيب.

٥- كما رأينا في الفصل ٤، فقد التجأ الأكوييني إلى المعجزات الحادثة [زعمًا] ضمن التقليد المسيحي لتعليل الاعتماد على الوحي المسيحي.

٦- انظر Harry A. Wolfson، فيلو[ن] اليهودي، موسوعة الفلسفة، مشرف التحرير Paul Edwards بول إدورديز، New York and London: Macmillan and Free Press, ١٩٦٧, vol. ٦, p. ١٥٢.

٧- Fazlur Rahman، الفلسفة الإسلامية، موسوعة الفلسفة، المجلد ٤، ص ٢٢٢.

٨- ينص القانون [=التشريع الكنسي] على التالي: "إن يُقْلَ أَيُّ أَحَدٍ أَنْ المعجزات لا يمكن أن تحدث...أو أنه لا يمكن البرهنة على نحو ملائم على الأصل الإلهي للدين المسيحي عن طريقها، فليكن أناثيما [أي: ملعونًا-م]". انظر H. Denzinger، Enchiridion Symbolarum, ٢٩ th rev. ed. (Freiburg im Breisgau: Herder, ١٩٥٣, sec. ١٨١٣، اقتبس منه Antony Flew أنتثي فلُو، الله: مبحثٌ نقديٌّ، الطبعة الثانية، ١٩٨٤، p. ١٣٦، La Salle, Ind.: Open Court.

٩- للاطلاع على تحليلٍ لبعض الآراء المعاصرة عن المعجزات، انظر Ernst and MarieLuise Keller، الجدل حول المعجزات، Philadelphia: Fortress Press، ١٩٦٩.

١٠. Flew, *God: A Critical Enquiry*, p. ١٣٦.

١١. Richard Swinburne, *The Existence of God* (Oxford: Clarendon Press, ١٩٧٩), chap. ١٢

١٢- Richard L. Purtill، التفكير حول الدين: مقدمة فلسفية إلى الدين، Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, ١٩٧٨، ص ١٢٤ - ١٣٤. أعيد طبعه في Louis P. Pojman، فلسفة الدين، Belmont, Calif.: Wadsworth, ١٩٨٧, pp. ٢٨٧- ٢٨٩

١٣- انظر كمثل Antony Flew أنثني فلو، المعجزات، موسوعة الفلسفة، المجلد ٥، ص ٣٤٦.

١٤- أنا مدينٌ هنا لـ Paul Fitzgerald، مقالة "المعجزات"، المنتدى الفلسفي، العدد ١٨، ١٩٨٥م، ص ٤٨ - ٦٤. التعريف المُتبني هنا متوافقٌ مع الرأي القائل بأن كل حَدَثٍ يتسبَّبُ به قوةٌ ما فائقةٌ للطبيعة. وهو متوافقٌ أيضاً مع الرأي القائل بأن العالم ما كان سيوجدُ بدون القوة الحافظة الخاصة بكائنٍ ما فائقٍ للطبيعة. انظر Alvin Plantinga أَلْفِنْ بلانتينجا، هل الإيمان معجزةٌ حقاً؟، دورية الإيمان والفلسفة، العدد ٣، ١٩٨٦، ص ١١١. ينبغي مقارنة تعريفنا مع التعريف الخاص بسونبرن في كتابه "مفهوم المعجزة"، London: Macmillan, ١٩٧٠، ص ١. قدَّمَ سونبرن تعريفاً عاماً للمعجزة على أنها حدث ذو نوع استثنائي فائق للعادة تسبَّبَ به إلهٌ وهو ذو أهميةٍ ومغزىٍ دينيٍّ. رغم ذلك، فقد جادل بأن الكلمة تُستعملُ أحياناً بمعنى أوسع أو أضيق.

١٥- هل يمكن منطقيًا لإنسان أن يمتلك قوى فائقة للطبيعة؟ قد يُجادل بأنه يمكن منطقيًا للبشر أن يمتلك بعضهم قوى إدراكٍ فائقٍ للحس وقدره على تحريك الأشياء عن بعد بالقوة الذهنية. تُدعى هذه عادةً بالقوى الفائقة للعادية [المتعذر تعليلها علميًا]، لكن الفارق بين القدرة المتعذر تعليلها علميًا والقدرة الفائقة للطبيعة غير واضحٍ بالكامل. انظر Fitzgerald، المعجزات، ص ٥٠ - ٥١؛ وانظر أيضًا Stephen E. Braude، الإدراك الفائق للحس وتحريك الأشياء عن بعد بالقدرة الذهنية، Philadelphia: Temple University Press، ١٩٧٩، pp. ٢٤٢ - ٢٦٣.

١٦- Fitzgerald، "Miracles," pp. ٥٨ - ٦٢.

١٧- انظر _كمثال_ سونبرن، وجود الله، ص ٢٢٨ - ٢٣٠؛ وانظر أيضًا سونبرن، مفهوم المعجزة، ص ٢٦ - ٢٧.

١٨- للاطلاع على جدلية مشابهة، انظر Andrew Rein أندرو رين، معجزات قابلة للتكرار؟، دورية التحليل، العدد ٤٦، ١٩٨٦م، ١٠٩ - ١١٢.

١٩- انظر الإصدارة الخاصة من دورية البحث الحر، العدد ٦، ربيع ١٩٨٦م، حول العلاج والشفاء بالإيمان.

٢٠. Swinburne، Existence of God، chap. ١.

٢١. See Swinburne، Concept of Miracle، chap. ٦.

٢٢- لقد أثار انتقاداتٍ مشابهة لهذا رويو القرن الثامن عشر مثل Thomas Woolston and Thomas Chubb ثُمس ووستن وُثُمس شُب. انظر R. M.

Burns، الجدل الكبير حول المعجزات، Bucknell، Lewisburg, Penna.: University Press, ١٩٨١، ص ٧٧ - ٧٩.

٢٣- هذه الجدلية على أساس المعجزات ضد وجود الله بها تشابهات واضحة مع الجدلية على أساس وجود الشر ضد وجود الله، والتي سأبحثها في الجزء الثاني من الكتاب. انظر Christine Overall، المعجزات كدليل ضد وجود الله، الجريدة الجنوبية للفلسفة، العدد ١٣، ١٩٨٥، ص ٣٤٧ - ٣٥٣.

٢٤- C. S. Lewis، المعجزات، ١٩٧٨، New York: Macmillan، الفصول ١٦ - ١٢. لقد جادل لوس بإطالة إلى حد ما بأن الاعتقاد بالإله المسيحي يتوافق مع [وجود] المعجزات. هذا لا يبدو مثيرًا للخلاف جدًا. إن السؤال الحاسم هو ما إذا كان وجود المعجزات يعطي تأييدًا أكثر للإيمان [التوحيدي] أكثر مما يعطي للنظريات الفائقة للطبيعة الأخرى. لم يتناول لوس هذا السؤال.

٢٥. Ibid. المرجع السابق، pp. ١٠-١١.

٢٦. Ibid., p. ٦.

٢٧- يبدو واضحًا أن لوس كان يشير إلى ما دعوته آنفًا بالطبيعة ض [الطبيعة بمعناها الضيق].

٢٨. Lewis, *Miracles*, chap. ٢.

٢٩. Ibid., chap. ٥.

٣٠. Ibid., p. ١٨.

٣١- انظر كمثل D. M. Armstrong، الاعتقاد والحقيقة والمعرفة، London: Cambridge University Press, ١٩٧٤، chap. ٦.

٣٢- Lewis، المعجزات، ص ٣٦. كمثال، انظر Richard Brandt، النظرية الأخلاقية، ١٩٥٩، chap. ٧، Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall،

٣٣- انظر David Hume ديفيد هيوم، مبحث حول الفهم [أو الفهامة] البشرية، [تتوفر له ترجمتان على الأقل إلى اللغة العربية، هما: مبحث في الفهامة البشرية - ترجمة د. موسى وهبة - دار نشر الفارابي- بيروت، تحقيق في الذهن البشري - ترجمة د. محمد محبوب - المنظمة العربية للترجمة - بيروت. م.]، New York: Liberal Arts Press, ١٩٥٥, sec. ١٠ مطبعة الآداب الليبرالية. أعيد طبع هذا الجزء من الكتاب تحت عنوان "ضد المعجزات"، في Pojman، فلسفة الدين، ص ٢٦٤-٢٧٣.

٣٤- قارن J. L. Mackie جون ماكّي، معجزة الإيمان، Oxford: Clarendon Press, ١٩٨٢، ص ٢٦-٢٩، و Fitzgerald، المعجزات، ص ٥٦.

٣٥- كمثال، فقد فسر Fitzgerald في "المعجزات" بوضوح كلام هيوم بهذه الطريقة. أما ما إذا كان رُشِرْدُ سُونِبِرْنُ في مقاله "المعجزات"، بالفصلية الفلسفية، العدد ١٨، ١٩٦٨، والذي أعيد طبعه تحت عنوان "دفاعاً عن إمكانية المعجزات" في Pojman، فلسفة الدين، ص ٢٧٣-٢٧٩، قد فسّر كلام هيوم هكذا بهذه الطريقة هو أمرٌ أقلُّ وضوحاً. وما إذا كان هيوم قد اعتقد حقاً أن المعجزات بتعريفها وطبيعتها غير قابلة للتكرار هو أمرٌ غيرٌ مؤكّد.

٣٦- قارن Gary Colwell، حول تعريف المعجزات، دورية الفلسفة، العدد ٥٧، ١٩٨٢م، ص ٣٢٧-٣٣٦. رغم ذلك، لاحظ أن هذا الدليل لم يكن سيكون كافياً لافتراض أن الحدث لم يحكمه أحد قوانين الطبيعة بمعناها الضيق. بالتالي، فهو لم يكن سيكون كافياً لافتراض أن الحدث معجزة.

٣٧- كما وضَّح Burns، لم يكن هيوم أول من اقترح هذا النوع من الجدليات الاستقرائية الذي نجده في مبحثه "عن المعجزات" ضد وجود المعجزات. انظر Burns، الجدل الكبير حول المعجزات، الفصل ٣ و ٤.

٣٨- انظر جون ماكّي، معجزة الإيمان، ص ١٤ - ١٦، للاطلاع على شرح واضح مشرقٍ لهذه الجدليات [الحجج].

٣٩- John B. Gill، المعجزات والمنهج، دورية الحكمة Sophia، العدد ١٦، ١٩٧٧، ص ١٩ - ٢٦. لقد جادل John B. Gill بأن ادعاءات المعجزات تتوافق مع التقدم العلمي، بما أن مثل تلك الادعاءات يمكن أن يُعتَقَدَ بها على نحوٍ مؤقتٍ تجريبيٍّ فقط وأنها تتوافق مع إعادة النظر في الادعاءات في ضوء الأدلة الجديدة. رغم أنه قد يكون صحيحًا بالفعل أن ذلك الانفتاح العقلي [التقبل للأدلة الجديدة وعدم التحيز] يتوافق منطقيًا مع ادعاءات المعجزات، فإن المرء يتساءل إن كانت ادعاءات المعجزات والاعتقاد بها يَعْمَلُ في الحقيقة بهذه الطريقة. فتاريخيًا يبدو واضحًا أن الاعتقاد في المعجزات كان ويكون ضارًا بالتقدم العلمي؛ وبالنظر إلى الطبيعة النفسية للمؤمنين النمطيين، فإنه لمرجَّح أن يظل هكذا. علاوة على ذلك، فحتى لو اقترُحَتْ مثل تلك الادعاءات على نحو تجريبي مؤقت، فإن السؤال هو ما إذا كانت مُبرَّرةً في ضوء الازدياد السريع في المعرفة في تلك المجالات مثل علم الطب. كما سأبرهن لاحقًا فيما يتلو، في نقاشي للشفاءات في لوردز، فكلما زادت المعرفة الطبيعة قل عدد حالات الشفاء الغير قابلة للتفسير. يقترح هذا الدليل أن ادعاءات المعجزات في مجال علم الطب _حتى لو اعتُقِدَ بها على نحوٍ مؤقتٍ تجريبيٍّ_ قد تكون غير مُبرَّرةٍ في ضوء تقدم الطب.

٤٠- Rogo، المعجزات، ص ٢٥٦. على نحو غريبٍ بدرجة كافية، لم يأخذ روجو في اعتباره حتى احتمالية أن الشكل المضيء ربما قد كان نتيجة احتيالٍ وخداع. إن القدرة التقنية على صنع مثل ذلك الشكل المضيء وُجِدَتْ يقينًا في أواخر ستينيات

القرن العشرين [١٩٦٠ت]، إلا أن روجو لم يقدم دليلاً خاصاً بأي محاولة لاستبعاد الخداع.

٤١ - James Randi جيمس راندي، "فلتُشَفَّ باسم الله! فضحُ للقسِّ ["المُوقَّر"] W. V. Grant، دورية البحث الحر، العدد ٦، ١٩٨٦، ص ٨ - ١٩. انظر جيمس راندي، المُعالِجِين بالإيمان، ١٩٨٧، Buffalo, N.Y.: Prometheus Books,

٤٢ - انظر جيمس راندي، تجربة المشروع ألفا: الجزء ١، أول سنتين، الباحث المتشكك، العدد ٧، صيف ١٩٨٣، ص ٢٤ - ٣٣؛ الجزء ٢، وراء المعمل، الباحث المتشكك، العدد ٨، خريف ١٩٨٣، ص ٣٦ - ٤٥.

٤٣ - قارن Gary G. Colwell جري كول، المعجزات والتاريخ، دورية الحكمة Sophia، ١٩٨٣، ص ٩ - ١٤. جادل Colwell بأن المرء يجد في الكتاب المقدس في لوقا ٢٤: ١ - ١١ ويوحنا ٢٠: ٢٤ - ٢٩ أمثلةً على الطبيعة الإنسانية التشكيكية ضمن أتباع يسوع الذين دُفِعُوا إلى قبول [صحة] معجزاته لحبهم للحقيقة. لكن من غير الواضح سبب قبول كول هذه القصص الكتابية على أنها صحيحة، حيث أن هناك تناقضات كثيرة في قصة قيامة يسوع [مثلاً]، حيث يُفترضُ العثور على الأمثلة الخاصة بالطبيعة الإنسانية التشكيكية. علاوة على ذلك، فإن كول تجاهل الدليل المستقل الذي نملكه من خلال [مدّعي] العلاج بالإيمان المعاصرين، مما يدل على صعوبة أن يكون المرء متشككاً عندما يكون منخرطاً بشدة في حركة دينية. انظر Paul Kurtz بول كورتز، إغراء المتسامي المفارق للعالم المادي، ١٩٨٦، Buffalo, N.Y.: Prometheus Books، ص ١٥٣ - ١٦٠، للاطلاع على تحليل لهذه التناقضات؛ وانظر راندي، المُعالِجِين بالإيمان، بخصوص افتقاد التشكك في سياق العلاج بالإيمان.

٤٤ - اقترح Carl Friedrich Bahrdt كازلُ فَرِيدْرِكُ بَرْتِ _وهو لاهوتيٌ من عصر التنوير_ أن يسوع مشى على قطع خشبٍ طافيةٍ. للاطلاع على نقاشٍ لآراءِ بَرْتِ Bahrdt، انظر Ernst and Marie-Luise Keller، الجدل حول المعجزات، ص ٦٩ - ٧٠. أثار الأخوان Keller كِلْزِ اعتراضين على تفسير بَرْتِ. فجادلا بأنه وفقاً للكتاب المقدس [الأنجيل منه] فإن القارب لم يكن قرب الشاطئ، وعلى كل حال كان أتباع يسوع سيلاحظون الخشب. رغم ذلك، فإنه غيرٌ مؤكَّدٍ ما إذا كان الكتاب المقدس صائباً بخصوص موقع القارب. وعلى أي حال، لو استبدلنا صخوراً بالخشب، فإنه يمكن قبول موقع القارب وفقاً للكتاب المقدس. قد تمتدُّ الصخورُ تحت سطحِ الماءِ لِفِرْلُنْجَاتٍ كثيرةٍ [furlongs، الفِرْلَنغ: مقياس للطول يساوي ثُمن ميل أو ٢٠١ متر] في البحر. أشار الأخوان كِلْزِ إلى عدم معقولية تفسير بَرْتِ لفشل الأتباع في الملاحظة. وأن الحقيقة أنهم [الأتباع] كانوا أسرى لتحيزات عصرهم الخاص بالإيمان بالمعجزات، مع تخيلات مستثارة باستمرار، فكانوا يرون دائماً في الظواهر أكثر مما يوجد فيها في الواقع. (انظر ص ٧١ من كتابهما).

٤٥ - Morton Smith، يسوع الساحر، ١٩٧٨، New York: Harper & Row

٤٦ - انظر _كمثال_ A. Daniel Yarmey، سيكولوجية [=علم نفس] شهادة شاهد العيان، ١٩٧٩، New York: Free Press

٤٧ - هيوم، مبحث بخصوص الفهم البشري، ص ١٢٩ - ١٣٠.

٤٨ - انظر Bruce Langtry، [كلام] هيوم حول المعجزات والأديان المتعارضة، دورية الحكمة Sophia، العدد ١٤، ١٩٧٥، ص ٢٩ - ٣٤.

٤٩- قارنْ David A. Conway، المعجزات والدليل والدين المتعارض، دورية الحكمة، العدد ٢٢، ١٩٨٣م، ص ٣-١٤؛ و Bruce Langtry، المعجزات والأنظمة الدينية المتنافسة، الحكمة، العدد ٢٤، ١٩٨٥م، ص ٢١-٣١.

٥٠- Ellen Bernstein، لوردز Lourdes، الموسوعة البريطانية Encyclopaedia Britannica، النشرة السنوية الطبية والصحية، ١٩٨٢م، ص ١٣٠.

٥١ إلى ٥٣- ص ١٣١-١٣٣، وص ١٣٤.

٥٤- انظر Patrick Marnham باثرك مَرْنَم، لوردز، حَجَّ معاصر، New York: Coward, McCann and Geoghegan, ١٩٨١.

٥٥- جيمس راندي، المعالجين بالإيمان، ص ٢٧-٢٩.

٥٦- Acta Orthopaedica Scandinavica، العدد ٤٩، ١٩٧٨م، ص ٤٩-٥٣. استشهدَ به جيمس راندي في كتابه (المعالجين بالإيمان)، ص ٢٨-٢٩.

٥٧- Lourdes, Bernstein، ص ١٣٩.

٥٨ و ٥٩- انظر Fitzgerald، المعجزات، ص ٦١.

٦٠- كما سنرى في الفصل ١٥ حول دفاع الإرادة الحرة، فإن بعض الفلاسفة قد جادلوا بأن الإرادة الحرة بالمعنى المناقض للسببية_ والذي تكون القرارات البشرية فيه غير مُسَبَّبة_ متوافقٌ مع معرفة الله المسبقة عن كيف سوف يقرر البشر قراراتهم

وكيف كانوا سوف يقررون في ظروف افتراضية مُعَيَّنة. رغم ذلك _ كما سأجادل _
فإنه يصعبُ فهمُ هذا الرأي.

هوامش الفصل الثامن

١- أنا مدين بشدة في معالجاتي لجدليات الاتفاق العام لبُول إدُورِدِرْ Paul Edwards، جدلية الاتفاق العام لصالح وجود الله، موسوعة الفلسفة، New York and London: Macmillan and Free Press, ١٩٦٧, vol. ٢, pp. ١٥٥-١٤٧.

٢- انظر Rudolf Eisler، Wierterbuch der Consensus Gentium, philosophischen Begriff, ٣ vols., ٤th ed. Berlin منه] بول إدُورِدِرْ، في مبحثه "جدلية الاتفاق العام لصالح وجود الله"، ص ١٤٧.

٣- انظر جون ستيورات مِلْ، ثلاثة مقالات حول الدين، لندن ١٨٧٤م. اقتبس منه إدُورِدِرْ في مقاله "جدلية الاتفاق العام لصالح وجود الله"، ص ١٤٧.

٤- انظر إدُورِدِرْ، "جدلية الاتفاق العام لصالح وجود الله"، ص ١٥٤، للاطلاع على مسرد مؤلفات لمتخصصي الدفاع الديني الذين استعملوا أو يستعملون هذه الجدلية.

٥- هاهنا أنحرف قليلاً عن الصيغة التي اقترحها جون ستيورات مِلْ في كتاب "ثلاث مقالات عن الدين"، ص ١٥٦. فقد جادل مل بأن "الاعتقاد بأن العقل البشري صنعهُ إلهٌ لم يكن ليخدعَ مخلوقاتٍ" يفترض مقدّمًا صحة ما يسعى إلى إثباته [يشحت من المطلوب إثباته]. رغم ذلك، قد يجادل المرء بأن فرضية أن الله صنع البشرَ بهذا الاعتقاد الغريزي بحيث لا يندعون هي أفضل تفسير لحقيقة تأصله [المزعوم أو غريزته]. بتفسيره كاستدلال على أفضل تفسير، فليس هناك مشكلة في افتراض صحة ما يُحتاج إلى إثباته مقدّمًا. قارنْ بول إدُورِدِرْ، "جدلية الاتفاق العام لصالح وجود الله"، ص ١٤٩.

٦- المرجع السابق، ص ١٤٨. وفقًا لإدواردز فإن نسخة [فرضية] النّزعة من الجدلية قد استعملها Charles Hodge شارلز هوج في كتابه "اللاهوت المنهجي"، New York, ١٨٧١-١٨٧٣, vol. ١, p. ١٩٩.

٧- وفقًا لإدواردز، المرجع السابق، فقد استعمل هذه النسخة من الجدلية هوج في كتاب اللاهوت المنهجي، ج ١، ص ٢٠٠.

٨- جادل إدواردز بأن هذه النسخة من الجدلية استعملها G. H. Joyce في كتابه مبدأ اللاهوت الطبيعي، لندن، ١٩٢٣، ص ١٧٩. انظر إدواردز، جدلية الاتفاق العام لصالح وجود الله، ص ١٥٠.

٩- وفقًا لإحصائية قامت بها مؤسسة جالوب للأبحاث العالمية فإن ٥٦% [حاليًا] بضع وثمانين%] من اليابانيين، و ٣٥% [حاليًا نسبة ثمانينة تقريبًا] من السكاندينافيين، و ٢٨% من الجرمانيين الغربيين [حاليًا صارت جرمانيا دولة واحدة النسبة بضع وأربعون%]، و ٢٨% [حاليًا بضع وأربعون أو وخمسون%] من الفرنسيين الذي أُسْتُفْتُوا أجابوا بـ لا على سؤال: "هل تعتقد بالله أو بروح كونية؟". يفترض المرء أن هذه الأرقام كانت ستزيد على نحوٍ كبيرٍ مُعْتَبَرٍ لو طُرِحَ السؤال على نحوٍ أكثر تحديدًا، مثلًا: هل تعتقد بالله كلي الخيرية وقادر على كل شيء وعالم بكل شيء والذي خلق الكون؟. انظر Thomas H. Davenport، انتشار عدم الإيمان، موسوعة عدم الإيمان، Buffalo, N.Y.: Prometheus books, ١٩٨٥, vol. ٢, p. ٥١٩.

١٠- انظر إدواردز، جدلية الاتفاق المشترك، ص ١٥١.

١١- Burnham P. Beckwith برنم ب. بِكُوْث، تأثير الذكاء على الإيمان الديني، البحث الحر، العدد ٦، خريف ١٩٨٦م، ص ٥١.

١٢- انظر Ronald W. Hepburn، الجدليات الأخلاقية لصالح وجود الله، موسوعة الفلسفة، ج٥، ص ٣٨١-٣٨٥.

١٣- للاطلاع على تحليل نقدي لنسخ عديدة أخرى من هذه الجدلية، انظر المرجع السابق.

١٤- Hastings Rashdall، الله والوعي الأخلاقي، في كتاب "الاعتقاد الديني والتفكير الفلسفي"، مشرف التحرير William Alston وَلِيَمُ أُوسْتِن، New York: Harcourt, Brace and World, ١٩٦٣, p. ٩٢.

١٥- J. L. Mackie جون ماضي، معجزة الإيمان، Oxford: Clarendon Press, ١٩٨٢, p. ١٥٥؛ وانظر أيضاً له الأخلاق: اختراع الصواب والخطأ، New York: Penguin Books, ١٩٧٧, pp. ٣٨-٤٢. وحيث أن ماضي يعتقد أنه يمكن وجود تعليل ذاتي كافٍ للأخلاق، فقد جادل بأنه لا حاجة لمثل ذلك التفسير.

١٦- انظر W. R. Sorely، مقال الجدلية الأخلاقية، في كتاب مداخل إلى فلسفة الدين، مشرفا التحرير Daniel J. Bronstein and Harold M. Schulweis، New York: Prentice Hall, ١٩٥٤, pp. ١٧١-١٧٥.

١٧- انظر _كمثال_ Roderick Firth رُدْرِكْ فِرْثْ، نظرية الإطلاقية الأخلاقية والمراقب المثالي [أو الخيالي]، دورية الفلسفة والبحث في الظواهر، العدد ١٢، ١٩٥٢، ص ٣١٧-٣٤٥، و Peter Railton، الواقعية الأخلاقية، دورية المراجعات الفلسفية، العدد ٩٥، ١٩٨٦، ١٦٣-٢٠٧.

١٨- انظر Railton، الواقعية الأخلاقية، ص ١٦٥.

١٩- ريتشارد براند Richard B. Brandt، النظرية الأخلاقية، Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, ١٩٥٩, chapter ١١ و Mackie جون مكي، الأخلاق، ص ٣٦-٤٢.

٢٠- انظر مكي، الأخلاق.

٢١- براند، النظرية الأخلاقية، الفصل ١٠.

٢٢- John Henry Newman جون هنري نيومن، مقال الضمير باعتباره صوت الله، في كتاب مداخل إلى فلسفة الدين، ص ١٧٥-١٨٣.

٢٣- المرجع السابق، ص ١٧٨.

٢٤- انظر جون مكي، معجزة الإيمان، ص ١٠٥.

٢٥- إيمانويل كانت، الله والأخلاق كمسلمات للعقل العملي، اقتبسه جون هك John Hick في كتابه قراءات كلاسيكية [قديمة] ومعاصرة في فلسفة الدين، الإصدار الثاني، Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, ١٩٧٠, p. ١٥٢

٢٦- جون مكي، معجزة الإيمان، ص ١٠٩.

٢٧- Michael Scriven، الفلسفة الابتدائية [الأساسية]، New York: McGraw-Hill, ١٩٦٦, p. ١٤٠.

٢٨- Harold S. Kushner هيرُلد س. كَشْنَر، عندما تحدث الأشياء السيئة للناس
الصالحين، ٦- ٧، pp. ١٩٨١، New York: Schocken Books

٢٩- Scriven، الفلسفة الابتدائية [الأولية]، ص ١٤١.

٣٠- المرجع السابق، ص ١٣١.

٣١- إيمانويل كانت [عمانوئيل كانط]، الله والأخلاق، ص ١٥٠.

٣٢- قارن Scriven، الفلسفة الابتدائية، ص ١٣٢.

٣٣- انظر Michael Arnhem، هل المسيحية حق؟ Buffalo, N.Y.:
Prometheus Books, ١٩٨٤، chapters ١ and ٤؛ Paul Kurtz، إغراء
المتسامي المفارق للعالم المادي، Buffalo, N.Y.: Prometheus Books,
١٥١- ١٦٠، ١٢٥- ١٢٠، pp. ١٩٨٦؛ Joseph Hoffman، يسوع خارج
الأنجيل، Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, ١٩٨٤

٣٤ إلى ٣٦- رِثْشَرْد سُونِبِرْن، وجود الله، Oxford: Clarendon Press, ١٩٧٩،
chapter ٩, and p. ١٧٢- ١٧٣.

٣٧- انظر جون ماكي، معجزة الإيمان، ص ١٢١- ١٢٨.

٣٨- سونبرن، وجود الله، ص ١٧٢.

٣٩- ماكي، معجزة الإيمان، ص ١٣٠- ١٣١.

٤٠- سونبرن، وجود الله، الفصل ١٠.

٤١ إلى ٤٥- المرجع السابق ص ١٨٠، و١٨٩، و١٩٣، و١٩٣، و١٩٤، على الترتيب.

٤٦- أنا مدينٌ هنا لسرد Gray Gutting جري جَتْنُجْ، الاعتقاد الديني والتشكك الديني، ١٩٨٢، Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, chapter ٤.

٤٧- Basil Mitchell، تحليل الاعتقاد الديني، ١٩٧٣، New York: Seabury,

٤٨- Ian Barbour، الأساطير والنماذج والأمثلة، & Harper، New York.: Row, ١٩٧٤.

٤٩- Thomas Kuhn، تُمِسْ كوهِنُ، مقال أفكار حول منتَقِدَيَّ، في كتاب النقد ونمو المعرفة، مشرف التحرير Imre Lakatos and Alan Musgrave، Cambridge, Eng.; Cambridge University Press, ١٩٧٠، p. ٢٦٢.

٥٠- Gray Gutting، مقدمة كتاب "النماذج والدورات"، مشرف التحرير Gray Gutting، Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, ١٩٨٠، p.٨.

٥١- Barbour، الأساطير والنماذج والأمثلة، ص ١١٥.

٥٢- انظر _كمثال_ المرجع السابق، ص ١٤٥.

٥٣- كما وضَّح Gutting جَتْنُجْ، فإن مفهوم Barbour عن النموذج يختلف عن مفهوم Kuhn. رغم أن استعمال كوهن للـ "نموذج" كان غامضاً ملتبساً في عمله الأصلي، فيبدو أنه يعرّف الآن النموذج على أنه مثال [موضَّح]، أي: إنجاز علمي معترف به عالمياً. يعرّف Barbour النموذج وفقاً للتقليد المترافق مع المثال [الموضَّح]. يفضل كوهن الآن أن يدعو هذا بمنظومة انضباطية.

٥٤- للاطلاع على هذا النقد، انظر الأوراق البحثية التي كتبها Dudley Shapere and Alan Musgrave في "النماذج والأمثلة".

٥٥- انظر Barbour، الأساطير والنماذج والأمثلة، ص ١٧٩.

٥٦- Gutting، الاعتقاد الديني والتشكك الديني، الفصل ٤.

٥٧- المرجع السابق، ص ١٢٦.

٥٨- سونبرن، وجود الله، ص ٢٨٩.

٥٩- رتشرد سُونْبِرْن، الاتساق المنطقي للإيمان، Oxford: Clarendon Press, ١٩٧٧.

٦٠- سونبرن، وجود الله، ص ٢٨٩.

٦١ إلى ٦٨- Gutting، ص ١٣١ و ١٣٥ و ١٣٦ و ١٣٧.

هوامش الفصل التاسع

١- تُدعى الجدليات من هذا النوع أيضاً بالجدليات العملية. انظر Nicholas Rescher نِكْلِس رِسْكِر، رهان باسكال: دراسة لطريقة التفكير العملية في اللاهوت الفلسفي، Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, ١٩٨٥.

٢- المرجع السابق، ص ٤.

٣- اقتبس منه Richard Popkin في مقاله Blaise Pascal بليز باسكال، موسوعة الفلسفة، تحرير Paul Edwards بُول إدْوَرْدز، New York and London: Macmillan and Free Press, ١٩٦٧, vol. ٦, p. ٥٤.

٤- Rescher، رهان باسكال، ص ٣-٧.

٥- بليز باسكال، الرهان، فلسفة الدين، تحرير Louis P. Pojman، Belmont, Calif.: Wadsworth, ١٩٨٧, p. ٣٨٣.

٦- قارن بليز باسكال، خواطر، ترجمه إلى الإنجليزية W. F. Trotter، New York: Collier ١٩١٠، جادل Rescher رِسْكِر بأن رهان باسكال "يسعى إلى التشجيع على الإيمان من خلال احتمالية [وجود] المكافأة وليس من خلال التخويف باحتمالية نار الجحيم الأبدية". انظر رِسْكِر، رهان باسكال، ص ٩١. لا أريد إنكار الدقة التاريخية لتفسير رسكر. لكن قصده غير ذي علاقة بمقاصدنا هاهنا. فالإيمان بالله يعاقب غير المؤمنين ليس فقط محتملاً [في رأي المسيحيين] بل وقد آمن به

الكثير منهم في الماضي والحاضر. وجود إله أكثر تسامحاً مع عدم الإيمان أكثر من الإله [المفترض] المبحوث فيه هنا لم يكن سيؤثر على جدليتنا بأي نحو.

٧- انظر Ian Hacking، منطق رهان باسكال، الفصلية الفلسفية الأميركية، العدد ٤، ١٩٧٢م، ص ١٨٦ - ١٩٢؛ و James Cargile، رهان باسكال، دورية الفلسفة، العدد ٤١، ١٩٦٦م، ص ٢٥٠ - ٢٥٧؛ و Michael Martin مايكل مارتين، حول أربع انتقادات لرهان باسكال، دورية الحكمة، العدد ١٤، ١٩٧٥م، ص ١١ - ١.

٨- انظر Antony Duff، رهان باسكال والفوائد الغير محدودة، دورية التحليل، العدد ٤٦، ١٩٨٦م، ص ١٠٧ - ١٠٩. لقد جادل Duff بأنه بالنظر إلى حقيقة كون الفوائد الغير محدودة [أو الغير نهائية] متضمنة في الأمر، فإن هذا لا يؤدي إلى أي فارق بين ماهية الأفعال التي يتبناها ويقوم بها المرء. ذلك لأنه مهما كان الفعل الذي يتبناه المرء فإن هناك احتمالية محدودة ما أنه [الفعل] سيؤدي إلى الإيمان بالله. هذه الاحتمالية المحدودة مضروبة في احتمالية المكافأة الغير نهائية على الإيمان بالله تعني أن نتيجة كل فعل لديها فائدة غير نهائية محتملة. استنتج Duff أن هذه النتيجة تقترح أن هناك شيئاً ما خطأ في محاولة تصوير الغير محدود من خلال حساب تكامل وتفاضل الاحتمالات.

٩- للاطلاع على نقاش أكثر تفصيلاً لرهان باسكال من منظور نظرية لاتخاذ القرار، انظر Hacking، منطق رهان باسكال.

١٠- للاطلاع على نقاش حول هذه القاعدة وقواعد أخرى، انظر D. C. Luce and Howard Raiffa، المقامرات والقرارات، ١٩٥٧، New York: Wiley، chapters ١ - ٤.

١١- بالتالي فإنه لو اُضح أن هذا الرأي مخطئ لأن المرء يجب أن يفترض أن احتمالية وجود الله ٠,٥ (أي ٥٠%) واحتمالية عدم وجوده ٠,٥، لكي يجعل الجدلية تصلح. انظر Monroe Beardsley and Elizabeth Beardsley، التفكير الفلسفي: مقدمة، New York: Harcourt, Brace and World, ١٩٧٥, p. ١٤٠، ادعى Hacking في "منطق رهان باسكال"، ص ١٨٩، أن باسكال مُلتزم [ويقول] بهذا الافتراض في إحدى صياغات جدليته. رغم ذلك، فهذا الافتراض لم يُقَم به في نسخة الجدلية المبحوثة هنا.

١٢ إلى ١٥- رسكر، رهان باسكال، ص ٩٨، و٩٩، و٩٣، و٩٣، على الترتيب.

١٦- للاطلاع على نقاش للقيم المعرفية في نظرية اتخاذ القرار، انظر Isaac Levi، المقامرة [أو المجازفة] مع الحقيقة، ١٩٦٧، New York: Knopf؛ و Carl Hempel، التناقضات الاستقرائية، جوانب التفسير العلمي، New York: Free Press, ١٩٦٣, pp. ٧٣- ٧٩.

١٧ إلى ٢٤- William James وليم جيمس، الرغبة في الاعتقاد، فلسفة الدين، ص ٣٨٨، و٣٨٩، و٣٩١، و٣٩٣- ٣٩٤.

٢٥- انظر كمنثال J. L. Mackie جون ماكي، معجزة الإيمان، Oxford: Clarendon Press, ١٩٨٢, p. ٢٠٩.

٢٦- Rescher رسكر، رهان باسكال، ص ١١٩.

٢٧- Wallace I. Matson، وجود الله، Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, ١٩٦٥, p. ٢١٣

٢٨- Walter Kaufmann، نقد الدين والفلسفة، New York: Harper & Brothers, ١٩٥٨, p. ٨٥.

٢٩- قارن جون ماكي، معجزة الإيمان، ص ٢٠٧.

٣٠- المرجع السابق، ص ٢٠٩.

هوامش الفصل العاشر

١- انظر _كمثال_ الخلاصة ضد الوثنيين لتُمسّ الأكوينيّ، الكتاب ١، ترجمه إلى الإنجليزية Vernon J. Bourke، ١٩٥٣، New York: Doubleday،

٢- Anthony Kenny أنْتَبِي كِنِي، الإيمان والعقل [أو المنطق]، New York: Columbia University Press، ١٩٨٣، p. ٧٠.

٣- انظر William L. Rowe، فلسفة الدين، Belmont, Calif.: Wadsworth، ١٩٧٨، p. ١٧٢.

٤- الخلاصة ضد الوثنيين، الكتاب الأول، الفصل ٧.

٥- كِنِي، الإيمان والعقل، ص ٧٥.

٦- التقليد الآخر الوحيد الذي بحث فيه الأكوينيّ هو الإسلام. لقد صرف النظر عن نجاحه باعتباره قام على الوعود بالمتع الجسدية وقوة الأسلحة. كونُ هذا رأيًا بسيطًا أكثر من اللزوم عن نجاح الإسلام يبدو واضحًا. بالإضافة إلى ذلك، فإن فرضية الأكويني أن نجاح المسيحية معجزة غير قابلة للتفسير على أساس المنظور الطبيعي أمر مشكوكٌ به بالتأكيد.

٧- انظر _كمثال_ Michael Arnheim مايكل أرْنِيم، هل المسيحية حقٌّ؟ Buffalo, N.Y.: Prometheus Books، ١٩٨٤.

٨- قارن Kellenberger J.، ثلاثة نماذج [أو أنماط] للإيمان، الجريدة الدولية لفلسفة الدين، العدد ١٢، ١٩٨١م، ص ٢١٩.

٩- انظر Søren Kierkegaard سُرن كيركجُرد، استخلاص تذييل غير علمي لشذرات فلسفية، ترجمه إلى الإنجليزية David F. Swenson، تحرير Walter Lowrie، ١٩٤١، Princeton, N.J.: Princeton University Press.

١٠- جون ماكي، معجزة الإيمان، Oxford: Clarendon Press, ١٩٨٢, pp. ٢١٦- ٢١٥.

١١ و ١٢- انظر Walter Kaufmann، من شيكسبير إلى الفلسفة الوجودية، Garden City, N.Y.: Doubleday, ١٩٥٩, p. ١٧٧- ١٧٨.

١٣- جون ماكي، معجزة الإيمان، ص ٢١٦.

١٤- انظر Kaufmann، من شيكسبير إلى الوجودية، ص ١٩٨.

١٥- Robert Merrihew Adams، جدليات كيركجُرد ضد طريقة التفكير الموضوعية في الدين، كتاب فلسفة الدين، تحرير Louis P. Pojman، Belmont, Calif.: Wadsworth, ١٩٨٦, pp. ٤١٧- ٤٠٨.

١٦- عرضي لإعادات الصياغة الخاصة بآدمز Adams لجدليات كيركجُرد هي تبعًا للعرض المقدّم في مقال Louis P. Pojman، الإيمان بالولاء [بدون تفكير]: الإيمان بدون أو ضد العقل [أو المنطق]، فلسفة الدين، ص ٣٩٨.

١٧ إلى ٢٠- آدمز، جدليات كيركجُرد، ص ٤١٣ و ٤١٧.

٢١- انظر _كمثال_ Arnheim أنريم، هل المسيحية حق؟ و Paul Kurtz بُول كورتز، إغراء المتسامي [المفارق للعالم المادي]، Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, ١٩٨٦، G. A. Wells، الدليل التاريخي على يسوع، Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, ١٩٨٢.

٢٢- انظر أنريم، هل المسيحية حق؟، وولز، الدليل التاريخي على يسوع.

٢٣- انظر Ludwig Wittgenstein لَدَوْج فِتْنَجِسْتِين، محاضرات وحوارات حول علم الجمال وعلم النفس والإيمان الديني، تحرير Cyril Barrett، Oxford: Blackwell, ١٩٦٦.

٢٤- انظر _كمثال_ Norman Malcolm نوزمِن مَالْكُم، مقال عدم وجود أسباب للإيمان، فلسفة الدين، ص ٤٢٢ - ٤٣٠. وانظر أيضًا D. Z. Phillips، مفهوم الصلاة، London: Routledge and Kegan Paul, ١٩٧٠، و Peter Winch، فكرة علم الاجتماع، London: Routledge and Kegan Paul, ١٩٥٨.

٢٥- للاطلاع على تحليل وتقييم متميزين لهذه الفرضية، انظر Kai Nielsen كيي نِيلْسِن، مقدمة إلى فلسفة الدين، New York: St. Martin's Press, ١٩٨٢، chapters ٣-٥، وانظر أيضًا Gary Gutting جري جِتْنَج، الاعتقاد الديني والتشكك الديني، Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, ١٩٨٢، chapter ١.

٢٦- نِيلْسِن، مقدمة إلى فلسفة الدين، ص ٨٣.

٢٧ إلى ٢٩- مالكم، عدم وجود أسباب [أو أسس] للإيمان [أو العقائد]، ص ٤٢٣،
و٤٢٤، و٤٢٧، على الترتيب.

٣٠- جَتْنُج، الاعتقاد الديني والتشكك الديني، ص ٣٤.

٣١- للاطلاع على نقد إضافي لرؤى مالكم حول الإيمان الديني الموجودة في بعض
أوراقه البحثية الأخرى، انظر نِيلْسِن، مقدمة إلى فلسفة الدين، ص ٩٣- ١٠٠.
وللاطلاع على نقد لمقال D. Z. Phillips عن الآراء القُتْجِنِستينية [نسبة إلى
صاحبها وأتباع مذهبه والخاصة بالإيمان بلا تفكير-م]، انظر Gutting جَتْنُج،
الإيمان الديني والتشكك الديني، ص ٣٤- ٤٩.

٣٢ إلى ٣٤- J. S. Clegg، مقال "الإيمان"، الفصلية الفلسفية الأميركية، العدد
١٦، ١٩٧٩، ص ٢٢٥- ٢٣٢.

٣٥- انظر رتَشَرْدُ سُونِيزِن، الإيمان والعقل [أو والمنطق]، Oxford: Clarendon
Press, ١٩٨١، pp. ١٠٤- ١١٥.

٣٦ إلى ٣٨- Louis Pojman، إيمانٌ بدون اعتقادٍ، دورية الإيمان والفلسفة، العدد
٣، ١٩٨٦م، ص ١٧٦، و١٧٠، ١٧١، على الترتيب.

٣٩- انظر Alvin Plantinga، "الإيمان الديني بدون الأدلة"، فلسفة الدين، ص
٤٥٤- ٤٦٨، ومقال آخر له بعنوان "هل الإيمان بالله اعتقاد أساسي على نحو
ملائم؟"، مجلة Nous العقل [أو الفكر]، العدد ١٥، ١٩٨١م، ص ٤١- ٥١، ومقال
له بعنوان "هل الإيمان بالله عقائدي؟"، في كتاب العقلانية والإيمان، مشرف التحرير
Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame، C. F. Delaney
٢٧- ٧، Press, ١٩٧٩، pp. ٧- ٢٧، وللاطلاع على موقف نظري مشابه انظر

Nicholas Wolterstorff نِكْلَسْ وولْتِرْسْتُورْفْ، هل يمكن أن يكون الإيمان بالله عقلانيًا إن لم يكن له أسس [أو أسباب]؟، الإيمان والعقلانية، تحرير Alvin Notre Dame, Ind.: Plantinga and Nicholas Wolterstorff University of Notre Dame Press, ١٩٨٣.

٤٠- يمكن اعتبار مذهب تأسيس وتعليل العقائد على أنه نظرية وصفية. وبهذا المعنى فهي تصف فقط المعتقدات التي هي أساسية بالنسبة لثقافات معينة أو أفراد معينين وكيف ترتبط المعتقدات الغير أساسية بالمعتقدات الأساسية. وهي لا تحتوي على ذكر أي أسباب لعدم كون أي معتقد على الإطلاق لا يمكن أن يكون أساسيًا بالنسبة لمجموعات معينة أو لشخص معين.

٤١- انظر _كمثال_ D. M. Armstrong، الاعتقاد والحقيقة والمعرفة، London: Cambridge University Press, ١٩٧٣, p. ١٥٧.

٤٢- Mark Pastin، مذهب تعليل المعتقدات المعتدل وتبرير الذات **Self-Warrant**، في كتاب مقالات حول المعرفة والتبرير، مشرفا التحرير George S. Pappas and Marshall Swain Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, ١٩٧٨, pp. ٢٧٩- ٢٨٨.

٤٣- انظر _كمثال_ Kenny كِنِي، الإيمان والعقل [أو والمنطق]، ص ٣٢- ٣٣.

٤٤- انظر Roderick M. Chisholm رُودْرِكْ م. تشِزْمْ، نظرية المعرفة، Englewood Cliffs. N.J.: Prentice Hall, ١٩٦٦, chapter ٣.

٤٥ إلى ٤٨- بلانتينجا، الاعتقاد الديني بدون الأدلة، ص ٤٦١، و ٤٦٤، و ٤٦٤، و ٤٦٥، على الترتيب.

٤٩- بلانتينجا، هل الاعتقاد بالله اعتقاد أساسي على نحو ملائم؟، ص ٤٦.

٥٠ و ٥١- بلانتينجا، الاعتقاد الديني بدون الأدلة، ص ٤٦٨.

٥٢ و ٥٣- James E. Tomberlin، مراجعة نقدية لكتاب Plantinga and Wolterstorff، الإيمان والعقلانية، في دورية العقل [أو الفكر] Nous، العدد ٢٠، ١٩٨٦، ص ٤٠٥.

٥٤- Philip Quinn فِلِبْ كُونْ، بحثاً عن أُسُسٍ [أو أسبابٍ] للإيمان، فلسفة الدين، ص ٤٧٢-٤٧٣. في رد بلانتينجا على كُونْ، جادل [بلانتينجا] بأن جمل البيانات المستعملة في استدلال استقرائي ما، على غرار: “ $٣ = ١ + ٢$ ” اعتقاد أساسي على نحو ملائم في حالة الظروف ظ “، ليست جملة بديهية ولا راسخة غير قابلة للتخطئة والتصحيح. انظر أَلْفِنْ بلانتينجا، أُسُس [أو أسباب وتعليقات] الإيمان: ردٌّ، دورية الإيمان والفلسفة، عدد ٣، ١٩٨٦، ص ٢٩٩. رغم ذلك، جادل Quinn كُونْ بأنها يمكن أن تكون كذلك، ويبدو أنه لا سبيل واضح لتسوية اختلافه مع بلانتينجا. هذا يبدو حقاً على نحو خاص نظراً لأن ما هو بديهي نسبي ويختلف من شخص إلى آخر. قارن Tomberlin، مراجعة لكتاب بلانتينجا وولترستورف، الإيمان والعقلانية، ص ٤٠٥. علاوة على ذلك، فإنه غير واضح على نحو كامل لماذا ينبغي أن تكون جمل مثل “ $٣ = ١ + ٢$ ” اعتقاد أساسي في ظل الظروف ظ “ بديهية أو غير قابلة للتخطئة. فربما أن جملة كتلك لا ينبغي اعتبارها جملة بيان أساسي بل على أنها فرضية وسيطة تقدّم تفسيراً جزئياً للبيان الأساسي، وهو حقيقة أن $٣ = ١ + ٢$. وباستعمال فرضيات وسيطة كتلك، يستقرئ المرء ويعمّم بالاستقراء أن المقدمة (١) صحيحة.

٥٥- قارن Michael P. Levine، مراجعة لكتاب بلانتينجا وولترستورف، الإيمان والعقلانية، في دورية الفلسفة Philosophia، العدد ١٦، ١٩٨٦، ص ٤٤٧. انظر

أيضاً Julie Gowen، مذهب تعليل المعتقدات وتبرير الاعتقاد الديني، دورية الدراسات الدينية، العدد ١٩، ١٩٨٣م، ص ٣٩٣-٤٠٦.

٥٦- بلانتينجا، الإيمان الديني بدون الأدلة، ص ٤٦٢.

٥٧- انظر _كمثال_ Armstrong، الإيمان والحقيقة والمعرفة، وPastin، مذهب تعليل المعتقدات المعتدل وتبرير الذات، وKenny، الإيمان والعقل [أو والمنطق]، وAnthony Quinton، طبيعة الأشياء، London: Routledge and Kegan Paul، ١٩٧٣؛ وJames W. Corman، نظريات تعليل المعتقدات في مقابل النظريات الغير معلة للمعتقدات الخاصة بالتعليل الإمبريقي [القائم على التجربة والملاحظة]، في كتاب مقالات حول المعرفة والتعليل، مشرفا التحرير George S. Pappas and Marshall Swain، Ithaca, N.Y.: Cornell University Press، ١٩٧٨، pp. ٢٢٩-٢٥٢.

[William؛ p. ١٦؛ Kenny، *Faith and Reason* قارن -٥٨- مقدمة إلى Abraham، *An Introduction to the Philosophy of Religion* (Englewood Cliffs, NJ.: Prentice Hall، ١٩٨٥)؛ pp. ٩٣-٩٦؛ بحثاً عن Quinn، "In Search of the Foundations of Theism"؛ p. ٤٧٢؛ Louis Pojman، "Can Religious Belief Be Rational؟" هل يمكن أن يكون الإيمان الديني عقلانياً *Philosophy of Religion* فلسفة الدين، p. ٤٨١؛ J. Wesley Robbins، "Is Belief in God Properly Basic؟" هل يمكن أن يكون الإيمان بالله اعتقاداً أساسياً *International journal for the Philosophy of Religion* الجريدة الدولية، ١٤، ١٩٨٣، pp. ٢٤١-٢٤٨.

٥٩- Abraham, Introduction to the Philosophy of Religion انظر p. ٩٥, مقدمة إلى فلسفة الدين

٦٠- في الواقع _كما سنرى_ يتعامل بلانتينجا مع الجدلية على أساس وجود الشر بجدية للغاية بحيث أنه قد حاول الرد عليها تفصيليًا.

٦١- في كتاباته الأخيرة بدأ بلانتينجا في الربط بين التعليل المعرفي والعمل الوظيفي الإدراكي/المعرفي السليم، وكذلك في الربط بين العمل الوظيفي الإدراكي/المعرفي السليم وتصميم الله للبشر بطريقة بحيث ينزعون إلى امتلاك عقائد صحيحة في ظروف معينة. انظر Alvin Plantinga، التعليل المعرفي، مجلة العقل أو الفكر Nous، العدد ٢٠، ١٩٨٦، ص ١٥.

٦٢- قارن Gutting، الإيمان الديني والتشكك الديني، ص ٨٣.

٦٣- انظر Richard Grigg، الإيمان والعقائد الأساسية: رد على بلانتينجا، الجريدة الدولية لفلسفة الدين، العدد ١٤، ١٩٨٣م، ص ١٢٦.

٦٤- علاوة على ذلك، فبالنظر إلى محاولة بلانتينجا الأخيرة لربط التعليل المعرفي بتصميم الله للبشر بطريقة بحيث ينزعون إلى امتلاك عقائد صحيحة في ظروف معينة، فإن إحدى المشاكل التي يواجهها بلانتينجا هي كيفية تعليل هذا الافتقار إلى الوحدة أو التماثل. كيف يمكن أن تكون أدوات الإدراك والمعرفة البشرية تعمل على نحو ملائم في مجال الاعتقاد الديني بينما ليس هناك كبير اتفاق بين البشر بصدور تلك المعتقدات؟ وإن تكن هذه الأدوات لا تعمل على نحو ملائم في مجال الاعتقاد الديني، فكيف يمكن أن يدعي المرء أن الله صمم تلك الأدوات؟

٦٥- Levine، مراجعة لكتاب بلانتينجا وولترستورف، الإيمان والعقلانية، ص ٤٥٥.

٦٦- بلانتينجا، هل الإيمان بالله عقلائي؟، ص ٢٧.

٦٧- حول هذه المسألة انظر أيضاً Gowen، مذهب تعليل المعتقدات وتبرير الاعتقاد الديني، ص ٤٠٤.

٦٨- Lawrence Bonjour، بنية المعرفة الإمبريقية، Cambridge, Mass.: Harvard University Press, ١٩٨٥, pp. ٣١- ٣٢

٦٩- بما أن بلانتينجا في الكتابات الجديدة قد بدأ في ربط التعليل المعرفي بخلق الله لكائنات مصممة "بحيث يحصلون على اعتقادات صحيحة فيما يتعلق بتنوع واسع من المزايم"، ربما يضع بلانتينجا قريباً معياراً للاعتقاد الأساسي على نحو ملائم. انظر بلانتينجا، التعليل الفلسفي، ص ١٥. لو استُخدمت فكرة العمل الوظيفي الإدراكي/المعرفي الملائم لصياغة معيار لماهية المعتقد الأساسي على نحو ملائم، فسيبدو أنه سينتج عن ذلك أن الاعتقاد يكون أساسياً على نحو ملائم فقط لو أن الشخص الذي يعتقد بالمعتقد يمتلك أدوات إدراك/معرفة مشغلة وظيفياً على نحو ملائم بالنسبة للبيئة. هذا سيستلزم أن يكون الله قد صمم الشخص بطريقة بحيث تنزع الاعتقادات الأساسية أن تكون صحيحة [بالنسبة له]. ولو كان الأمر كذلك، فبالتالي فإنه واضح أن نقد بونجور Bonjour ينطبق على ذلك. إن تعليل الاعتقاد بأن معتقداً ما أساسي أو أنه يُرجح أن يكون صحيحاً سيتضمن ويستلزم على الأقل اعتقاداً إمبريقياً واحداً إضافياً آخر. وعلى وجه الخصوص، فسيستلزم الاعتقاد بمعتقدات عن وجود الله وماهية ما خلقه.

٧٠- للاطلاع على محاولة مثيرة للاهتمام للفرقة بين مذهب تبرير المعتقدات الخاص ببلانتينجا ومذهب الإيمان بلا تفكير منطقي أو فلسفي وبالولاء، انظر Richard Askew، حول مذهب الإيمان بالولاء بلا تفكير وألْفَنُ بلانتينجا، دورية الجريدة الدولية لفلسفة الدين، العدد ٢٣، ١٩٨٨، ص ٣ - ١٦.

هوامش الفصل الحادي عشر

١ و ٢- Michael Scriven، الفلسفة الأساسية، New York: McGraw-Hill، ١٩٦٦، p. ١٠٢.

٣- ينبغي أن تُفهم هذه الشروط على أنها كافية بتوفرها معاً لإنكار الإيمان وليس بالضرورة على أنها تكون كلٌ منها مُفردةً على حدة.

٤- علاوة على ذلك، فيبدو أنها عقيدة للكنيسة الكاثوليكية حدّدها مجمعُ الفاتيكان الأول كالتالي: "إن الإله الواحد والحقيقي خالقنا وربنا يمكن معرفته بالتأكيد خلال الخليفة عن طريق النور الطبيعي للعقل البشري". H. Denzinger, Enchiridion Symbolorum الإصدار ٢٩ المُنقَّح، Freiburg im Breisgau: Herder، ١٨٠٦ sec. ١٩٥٣. اقتبس منه Antony Flew أنثني فلو، فصل "فرضية الإلحاد"، في كتابه "الله والحرية والخلود"، Buffalo, N.Y.: Prometheus Books، ١٩٨٤، p. ١٦.

٥- انظر John Hick جون هيك، الشر وإله المحبة، الطبعة المُنقَّحة، New York: Harper & Row، ١٩٧٧، p. ٣٥٣.

٦- يبدو الرأي المُقدَّم هنا في تعارضٍ مع جدلية خاصة بِثُمِسْ ف. مُرس Thomas V. Murris، والذي جادل بأن غياب الأسباب الوجيهة القوية لصالح الاعتقاد بوجود الله سبَّبَ الإلحادَ وليس مذهبَ عدم الدراية [اللاأدرية] فقط لو كان المرء في وضع معرفي جيد يؤهله لرفض ادعاء وجود الله. بالنسبة لـ Morris، ف "أن يكون المرء في وضع معرفي جيد فيما يتعلق بزعم ما يعني أنه في حالة وجود اعتبارات معرفية يقينية على صحة الزعم، فإن ذلك المرء سيمتلكها أو سيكون امتلاكه لها أكثر

احتمالاً" (ص ٢٢٢). جادل Morris بأنه بما أن الادعاء بأن الله يوجد هو ادعاء على وجودٍ ميتافيزيقي [فائق ومفارق للطبيعة والمادة]، فإن إمكانية أن يكون المرء في وضع معرفي جيد فيما يتعلق بذلك الادعاء بدون أن يكون قادرًا على إثباته أو دحضه أمرٌ غيرُ مُرَجَّح. رغم ذلك _ كما قد جادلتُ من قبلُ _ فإن هناك سببًا جيدًا من جهة الأدلة الأولية للافتراض بأنه لو أن الله يوجد، لكان سينبغي أن يكون هناك دليل أو أدلة لصالح وجوده. لذلك فإن هناك أسبابًا [بديهية] على أساس الأدلة الأولية للافتراض بأننا في وضع معرفي جيد فيما يتعلق بفرضية وجود الله. ورغم أن هذه الأسباب قد يُتَغَلَّبُ عليها، فإنها لم يُتَغَلَّبْ عليها، وإلى أن يُتَغَلَّبَ عليها، فإننا مُعَلَّلون في إنكارنا وجودَ الله. انظر Thomas V. Morris، مذهب عدم الدراية، دورية التحليل، العدد ٤٥، ١٩٨٥م، ص ٢١٩ - ٢٢٤. للاطلاع على جدلية مختلفة ضد Morris، انظر P. J. McGrath، الإلحاد أم مذهب عدم الدراية، دورية التحليل، العدد ٤٧، ١٩٨٧م، العدد ٤٥ - ٥٦.

هوامش الفصل الثاني عشر

١- رِثَرْدُ سُونِيزُنْ، الاتساق المنطقي للإيمان، Oxford: Clarendon Press، ١٩٧٧، pp. ٣٨- ٤٩.

٢- حول هذه المسألة، انظر Thomas V. Morris، منطقية الإله المتجسّد، Ithaca, N.Y.: Cornell University Press، ١٩٨٦، pp. ٨٦- ٨٧.

٣- للاطلاع على تعريف لهذين النوعين من المعرفة، انظر Israel Scheffler إزرائيل سكفلر، شروط [أو ظروف] المعرفة، Chicago: &:ott, Foresman، ١٩٦٥.

٣- انظر D. W. Hamlyn، نظرية المعرفة، Garden City, N.Y.: Doubleday، ١٩٧٠، pp. ١٠٤- ١٠٦.

٥- انظر Patrick Grim، بعض المشاكل المهملة الخاصة بكلية العلم، الفصلية الفلسفية الأميركية، العدد ٢٠، ١٩٨٣م، ص ٢٦٥.

٦- أُنْشِئَتْ هذه الجدلية في مقال Michael Martin مايكل مارتين، دحض [وجود] إله الرجل العامي [أو رجل الشارع]، دورية السؤال [أو الشك] Question، العدد ٧، ١٩٧٤م، ص ١١٥- ١٢٤.

٧- قارن David Blumenfeld، حول إمكانية تواجد [أو اجتماع] الصفات الإلهية سوياً، دورية الدراسات الفلسفية، العدد ٣٤، ١٩٧٨م، ص ٩١- ١٠٣.

٨- كمثال، جادل Morris مُرس في كتابه منطقية الإله المتجسد، ص ١١٢-١١٥، بأن اعتقاداتنا عن كمال الله الأخلاقي يمكن أن يُستعمل للحد مما نعتبره محتملاً منطقياً. وفقاً لهذه الأطروحة، فيما أن المرور بـ ومعرفة الشعور بالشهوة والحد سيتعارض مع الكمال الأخلاق لله، فسيستحيل منطقياً على الله [المزعوم] أن يعرف الشهوة والحد. المشكلة في هذا أن له نتيجة ضمنية متناقضة بأن أشياء معينة والتي تستحيل معرفتها منطقياً بالنسبة لكائن كلي المعرفة، يستطيع البشر معرفتها.

٩- قارن Richard R. La Croix، كلام سونبرن عن كلية القدرة، الجريدة الدولية لفلسفة الدين، العدد ٦، ١٩٧٥م، ص ٢٥١-٢٥٥.

١٠- للاطلاع على تفنيد أكثر تفصيلاً لهذه الاعتراضات، انظر Blumenfeld، حول إمكانية تواجد الصفات الإلهية مع بعضها.

١١- انظر سونبرن، الاتساق المنطقي للإيمان، الفصل ١٠.

١٢- هذا التعريف هو وفقاً لباترك جريم Grim، في مقاله بعض المشاكل المهمة الخاصة بكلية العلم. لقد رفض جريم التعريف التقليدي لكلية المعرفة الذي يقول (س) كلي المعرفة = بالنسبة لأي افتراض صحيح ف، فإن ف صحيح لو أن س يعرف ذلك الافتراض ف)، وذلك للسبب المقدم أعلاه.

١٣- المرجع السابق. وانظر أيضاً Patrick Grim باترك جريم، ضد كلية العلم: الدعوى على أساس الضمائر المشيرة الشخصية والجوهرية، دورية العقل أو الفكر Nous، العدد ١٩، ١٩٨٥، ص ١٥١-١٨٠.

١٤- Roland Puccetti، هل كلية العلم ممكنة؟، الجريدة الأسترالية للفلسفة، العدد ٤١، ١٩٦٣م، ص ٩٢-٩٣.

١٥- للاطلاع أكثر على المشاكل المتضمنة في المعرفة الإلهية للانتهائية الرياضية، انظر Morris Lazerowitz، حول صفة للكائن الكامل، دورية العقل Mind، العدد ٩٢، ١٩٨٣م، ص ٢٥٧-٢٦٣.

١٦- Patrick Gri، ليس هناك مجموعة لكل الحقائق، دورية التحليل، العدد ٤٤، ١٩٨٤م، ص ٢٠٦-٢٠٨.

١٧- انظر أيضًا بـأثرِكُ جُرمُ، المنطق وحدود المعرفة والحقيقة، دورية العقل أو الفكر Nous، عدد قادم.

١٨- سونبرن، الاتساق المنطقي للإيمان، ص ١٤٥.

١٩- سونبرن يفترض هنا على ما يبدو أنه ليس هناك واقعيات متضادة خاصة بالحرية. يبدو افتراض هذا صحيحًا، إذ أن فكرة الواقعيات المتضادة للحرية منعدمة المنطق. انظر النقاش حول الواقعيات المتضادة للحرية في الفصل ١٥.

٢٠ إلى ٢٢- سونبرن، الاتساق المنطقي للإيمان، ص ١٧٢، و١٧٥، و١٧٩، على الترتيب.

٢٣- انظر _كمثال_ I. T. Ramsey، مفارقة [تتناقض] كلية القدرة، دورية العقل Mind، العدد ٦٥، ١٩٥٦، ص ٢٦٣-٢٦٥؛ وBernard Mayo، كلام السيد Keene حول كلية القدرة، دورية العقل، العدد ٧٠، ١٩٦١م، ص ٢٤٩-٢٥٠؛ J. L. Cowan، مفارقة كلية القدرة، دورية التحليل، العدد ٢٥، ١٩٦٣، ص ١٠٢-

١٠٨؛ و Wade Savage، مفارقة الصخرة، دورية المراجعات الفلسفية، العدد ٧٦، ١٩٦٧م، ص ٧٤ - ٧٩؛ و Julian Wolfe، كلية القدرة، الجريدة الكندية للفلسفة، العدد ١، ١٩٧١م، ص ٢٤٣ - ٢٤٦؛ و J. L. Cowan، عودة إلى مفارقة الصخرة، الجريدة الكندية للفلسفة، العدد ٣، ١٩٧٤م، ص ٤٣٥ - ٤٤٥.

٢٤- قام Thomas P. Flint and Alfredj. Freddoso، في "القدرة القصوى"، وجود وطبيعة الله، مشرف التحرير AlfredJ. Freddoso، Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, ١٩٨٣, p. ٩٩، بإنشاء تحليل فني معقد لمفهوم كلية القدرة والذي يبدو عرضة أيضاً للهجوم والانتقاد بنفس نوع الانتقاد المقدم هنا.

فبالفكر ملياً في الوضع و (حيث و = إن حقيقة كون الوادي الخفي قد غُمِرَ بالماء يوم الإثنين قد تسبب بها كائن لم يكن من قَبْلُ قطُ كلي العلم ولا غير ذي جسد). لا يبدو أن هذا الوضع تستبعده أيُّ من الشروط الفنية التي أقامها وحدَّها Flint and Freddoso والتي في الحقيقة قدماها واستخدماها لحل مشاكل أخرى. فمن ناحية، لو أن الشخص س يمتلك القدرة على التسبب في الوضع و، فبالتالي فإن الشخص س لا يمكن أن يكون الله لو أن الله كلي المعرفة وغير ذي جسد. ومن ناحية أخرى، لو أن الشخص س لا يمتلك القدرة على التسبب في الوضع و، فبالتالي فإن الشخص س لا يمكن أن يكون الله لو أن الله كلي القدرة. إلا أنه يُفترض أن الله كلي القدرة والمعرفة وغير ذي جسد.

٢٥- رتشرد سونيرن، الاتساق المنطقي للإيمان، Oxford: Clarendon Press, ١٩٧٧، الفصل ٩؛ وله، مقال كلية القدرة، الفصلية الفلسفية الأمريكية، العدد ١٠، ١٩٧٣، ص ٢٣١ - ٢٣٧.

٢٦ إلى ٢٨- سونبرن، الاتساق المنطقي للإيمان، ص ١٥٩، و٢٨٨، و٢٨٨،
على الترتيب.

٢٩- La Croix، كلام سونبرن حول كلية القدرة. وللاطلاع على نقد مختلف
لتعريف سونبرن، انظر Joshua Hoffman and Gary Rosenkrantz، كلام
سونبرن حول كلية القدرة، دورية الحكمة Sophia، العدد ٢٣، ١٩٨٤م، ص ٣٦-
٤٠.

٣٠ و ٣١- قارن George I. Mavrodes، تعريف كلية القدرة، دورية الدراسات
الفلسفية، العدد ٣٢، ١٩٧٧م، ص ١٩١-٢٠٢.

٣٢- Joshua Hoffman، كلام Mavrodes حول تعريف كلية القدرة، دورية
الدراسات الفلسفية، العدد ٣٥، ١٩٧٧م، ص ٣١١-٣١٣.

٣٣- Charles Taliaferro، مقدار كلية القدرة، الجريدة الدولية لفلسفة الدين،
العدد ١٤، ١٩٨٣م، ص ٩٩-١٠٦.

٣٤- إن صياغة أمثلتنا تختلف عن الصياغة الخاصة بـ Taliaferro، حيث أنه
يفترض أن الحالة محل الكلام يجب أن تكون ذات صفة معينة بالضرورة. إنني أعتقد
أنه لو أمكن فإن من الأفضل تجنب هذه العبارة. رغم ذلك، فيبدو أن الأسس
المنطقية الخاصة بنا هي نفسها: فإن الزعم بأن لا سبب للحالة قد تُسبَّب به [من قِبَلِ
الكائن] هو فعل لكائنٍ من نوعٍ معيَّن.

٣٥- حول مسألة ما إذا كان يمكن أن يكون هناك أكثر من كائن كلي القدرة
واحد، انظر Louis Werner، مبحث "بعض الكائنات كلية القدرة"، في كتاب قدرة

الله، مشرفا التحرير New Linwood Urban and Douglas N. Walton ،
York: Oxford University Press, ١٩٧٨, pp. ٩٤- ١٠٦.

٣٦- ربما كان يعتقد سونبرن _في الاتساق المنطقي للإيمان، الفصل ٧_ بمثل ذلك
الموقف النظري. رغم ذلك، فإنه لا يعتقد بالتأكيد أن كلية القدرة تستلزم كلية المعرفة.

٣٧- Taliaferro تاليفيرو، مقدار كلية القدرة، ص ١٠١.

٣٨- سونبرن، الاتساق المنطقي للإيمان، الفصل ٩ و ١٠.

٣٩- رغم أن تاليفيرو ادعى أن Thomas Reid لديه جدلية حاول فيها الاستدلال
على كلية العلم من كلية القدرة، فإنه لم يورد أي مراجع محدّدة في ورقته البحثية ولم
يقدمها حتى الآن في المراسلات الشخصية.

٤٠- انظر تاليفيرو، مقدار كلية القدرة، ص ١٠١.

٤١ و ٤٢- Jerome Gellman، كلية القدرة والمعصومية من الخطأ، دورية
السكولاستية الجديدة، العدد ٥٥، ١٩٧٧، ص ٢١- ٣٧.

٤٣- هذا النقد قائم على طبيعة السياق الخاص بمفهوم الكمال ينبغي عدم خلطه مع
نقد آخر يقوم على استحالة وجود مقياس شامل للقيمة يكون فيه كل شيء قابلاً
لقياس القيمة. وللاطلاع على تحليل لهذه الجدلية الأخيرة انظر Morris، منطقية
الإله المتجسد، ص ٧٨- ٨١.

٤٤- سونبرن، الاتساق المنطقي للإيمان، ص ٣٨- ٤٩.

٤٥ - المرجع السابق، ص ٤٩. رغم ذلك، جادل سونبرن بأن العكس غير صحيح. فلو أننا نمكّن دليلًا واقعيًا على أن البيان أ باطل، فإن هذا لن يبرهن على أن أ غير متسق منطقيًا.

٤٦ - تتضاعف هذه الصعوبة على البرهنة على أن البيانات عن الله متسقة منطقيًا مع جانب آخر من بيان سونبرن. ففي الجزء الأول من كتابه "اتساق الإيمان"، أصر سونبرن على أن الألفاظ التي يستعملها المرء لوصف الله تُستعمل عادةً بمعانيها العادية المألوفة وليس بمعاني مشابهة لهذه المعاني. جادل سونبرن بأن هناك أفضليات واضحة قطعية في استعمال الألفاظ بمعانيها العادية للإشارة إلى الله، بما أن هذه الألفاظ لو أنها تُستعمل بالمعاني التي هي مشابهة فقط للمعاني العادية فقد يصعبُ أكثر بكثير البرهنة على التناقض والاتساق (انظر ص ٦١). كمثال، عندما نزيل بعض القواعد النحوية والصرفية الخاصة بتركيب الجملة أ في استعمالنا للفظ ما فإنه يصير أقل وضوحًا مما كان ينتج من جملة أ [ملتزمة بقواعد تركيب الجملة] محتوية على ذلك اللفظ. وعندما نتساهل مع أ أو نتحلل من قواعد علم معاني الألفاظ، فإن استعمال اللفظ الوارد في الجملة أ سيكون أيضًا أقل وضوحًا سواءً أكانت الجملة ب المحتوية على اللفظ والتي تتضمن الجملة أ متناقضة أم لا. في الواقع، في الجزء الثاني من كتابه "الاتساق المنطقي للإيمان" يقوم دفاعه عن الاتساق المنطقي للإيمان على فهم الألفاظ التي تعرّف الألفاظ الاصطلاحية مثل لفظتي "كلي القدرة" و "كلي المعرفة" بمعانيها العادية المألوفة.

ورغم هذه الأفضليات [أو المميزات] لاستعمال الألفاظ المشيرة إلى الله بمعانيها العادية المألوفة، فقد وجد سونبرن في الجزء الثالث من "الاتساق المنطقي للإيمان" أن من الضروري استعمال بعض الألفاظ للإشارة إلى الله بالمعاني المشابهة جزئيًا [التشبيهية ب] للمعاني المألوفة. وهكذا فقد جادل بأنه رغم أن الله شخص، فإنه يجب بالضرورة أن يمتلك صفات مثل كلية القدرة والعلم والحرية الكاملة. والله بخلاف الأشخاص الآخرين لا يمكن أن يفتقد هذه الصفات بدون خسارة هوية الذات.

بالتالي، فعندما يشير لفظ "شخص" إلى الله فإنه يُستعمل بطريقة مشابهة جزئياً [أو تشبيهية] للاستعمال العادي. رغم ذلك، فقد قال سونبرن أيضاً أن [إحداث] تغيير في معنى لفظة "شخص" سوف يتضمن ويؤدي إلى تغيير معاني ألفاظ كثيرة أخرى مرتبطة على نحو وثيق بها. بعض هذه الألفاظ المرتبطة على نحو وثيق تُستعمل لتعريف ألفاظ أخرى مثل "كلية القدرة" و"كلية العلم" و"الحرية الكاملة" (انظر ص ٢٧٢-٢٧٤). لذلك فسوف يبدو أنه في النهاية سوف يجب أن تُستعمل كلُّ الألفاظ تقريباً المستعملة في تعريف الله بمعانٍ مشابهة جزئياً أو تشبيهية. رغم ذلك، يبدو أن هذا سيؤثر سلبياً على دفاعه عن الاتساق المنطقي للإيمان في الجزء الثاني من كتابه. قال سونبرن أن المؤمن يمكنه اللعب بـ"كازت التشبيهية" [أو خطة الالتجاء إلى القول بوجود تشبيه] لكن لا ينبغي اللعب بها أكثر من اللزوم. في الواقع، فقد وصفه بـ "جوكر [الكوتشينة أو مهرجها: الورقة التي تأخذ دور أي ورقة] سيكون فاشلاً ذاتياً حينما يلعب به أكثر من مرتين أو ثلاثة في لعبة" (ص ٢٧٢). إلا أنه رغم أن يقول على نحو علني أنه يلعب بكازت التشبيهية مرة واحدة فقط، فيبدو أنه يلعب به باستمرار من البداية إلى النهاية. فكما أشرت من قبل، فإن كل دفاعه عن الاتساق المنطقي للفرضية في الجزء الثاني يقوم على افتراض أن الألفاظ المستعملة لتعريف ألفاظ مثل "كلية القدرة" و"كلية العلم" و"الحرية الكاملة" تُستعمل بالمعاني العادية المألوفة [الحياتية/ الدنيوية]. لكن من خلال ما قاله في الجزء الثالث، فإنها لا يمكن أن تُستعمل على هذا النحو. قارن Terrence Penelhum، مراجعة لكتاب سونبرن "الاتساق المنطقي للإيمان"، في جريدة الفلسفة، العدد ٧١، ١٩٨٠م، ص ٥٠٧.

هوامش الفصل الثالث عشر

١ و ٢- Wesley C. Salmon وزلي س. سَلْمَن، الدين والعلم: نظرة جديدة لحوارات هِيُوم، دورية الدراسات الفلسفية، العدد ٣٣، ١٩٧٨م، ص ١٤٣ - ١٧٥، وص ١٥١، على الترتيب.

٣ و ٤- Nancy Cartwright نانسي كارتريت، تعليقات على مقال وزلي سَلْمَن "العلم والدين..."، دورية الدراسات الفلسفية، العدد ٣٣، ١٩٧٨م، ص ١٧٧ - ١٨٣، و ١٨٢، على الترتيب.

٥ إلى ٧- وزلي سَلْمَن، الإلحاد المؤقت [أو التجريبي الاختباري لحين ظهور أدلة ضده- المترجم]، دورية الدراسات الفلسفية، العدد ٣٥، ١٩٧٩م، ص ١٠١ - ١٠٤.

٨- ما إذا كانت جدليات سَلْمَن ستتضرر بعلم الكون الحديث الذي تأثر بمبدأ الأنثروبي [أو الفوضى، وكان جديدًا في عصر كتابة مايكل مارتن لهذا الكتاب _المترجم] هو أمر غير واضح. للاطلاع على نقاش مختصر لهذا المبدأ، انظر الفصل ٥.

٩- سَلْمَن، الدين والعلم، ص ١٥٣.

١٠- سيقر دارسو ديفيد هِيُوم بأنني قمت بما هو أكثر من التوضيح التفصيلي لبعض الجدليات في كتابه "حوارات بخصوص الدين الطبيعي".

١١- في الأدبيات الفلسفية الدينية المعاصرة مضى أحد المؤمنين إلى حد الادعاء بأن الله يمتلك بالفعل جسدًا. وأن جسد الله هو العالم. انظر _كمثال_ Grace

Jantzen، عالم الله، جسد الله، Philadelphia: Westminster Press، ١٩٨٤. على نحو واضح، فإن هذا اللاهوت الغير تقليدي العقيدة [أو البدعي الغير قويم] هو رد على الجدليات الساعية للبرهنة على أن مفهوم الكائن الغير ذي جسد غير متسق منطقيًا. ما إذا كان لاهوت Jantzen يصلح أم لا هو أمر لا حاجة بنا إلى الحكم فيه هنا. إن المشكلة في هذا الموقف النظري من وجهة نظر الجدلية التي نتناولها الآن أنه إما أن يكون العالم مخلوقًا أو لا. فإن يكن مخلوقًا، فبالتالي فإنه من غير المرجح وجود الله، حتى لو سلمنا بأنه يمتلك جسدًا، حيث أنه لا توجد في خبراتنا حالات لكائنات تخلق أجسادها الخاصة بها. ولو أنه ليس مخلوقًا، فمن ثم فإنه يكون قد هُجِرَ جانبٌ أساسيٌّ للإيمان [التوحيدي]. للاطلاع على نقاشٍ لآراء Jantzen، انظر Charles Taliaferro تشارلز تيليافيرو، لا جسدية الله، دورية اللاهوت الحديث ٣: ٢، ١٩٨٧م، ص ١٧٩ - ١٨٨؛ و Grace Jantzen، ردُّ على Taliaferro تيليافيرو، دورية اللاهوت الحديث، ٣: ٢، ١٩٨٧، ص ١٨٩ - ١٩٢.

١٢- انظر Ronald W. Hepburn، الاعتقاد الديني عن الخلق، موسوعة الفلسفة، مشرف التحرير Paul Edwards بُول إدوردز، New York and London: Macmillan and Free Press، ١٩٦٧، vol. ٢، p. ٢٥٢.

١٣ و ١٤- Wallace I. Matson وُلِسْ ي. مَاتْسِن، وجود الله، Ithaca, N.Y.: Cornell University Press، ١٩٦٥. pp. ١٢٩- ١٣٠.

هوامش الفصل الرابع عشر

١- اقتبس منه جون هك في كتابه "الشر وإله المحبة"، الطبعة المنقحة، New York: Harper & Row, ١٩٧٧, p. ٥, n. ١.

٢- انظر Michael Martin مايكل مارتين، هل الشر دليل ضد وجود الله؟، دورية العقل Mind، العدد ٨٧، ١٩٧٨م، ص ٤٢٩ - ٤٣٢.

٣- William L. Rowe وليم ل. رُو، قضية الشر وبعض أنواع الإلحاد، الفصلية الفلسفية الأميركية، العدد ١٦، ١٩٧٩م، ص ٣٣٥ - ٣٤١؛ ولنفس المؤلف، الجدلية الإمبريقية [القائمة على الملاحظة] على أساس [وجود] الشر، في كتاب العقلانية والإيمان الديني والالتزام الأخلاقي، مشرفا التحرير Robert Audi and William J. Wainwright، ١٩٨٦، Ithaca, N.Y.: Cornell University Press، pp. ٢٢٧- ٢٤٧.

٤ إلى ٧- وليم رو، الحجة الإمبريقية من خلال [وجود] الشر، ص ٢٢٩، و٢٢٨ ملاحظة [أو رقم] ٣، وص ٢٣٥، على الترتيب.

٨- انظر Stephen Wykstra ستيفن ويكستره، العقبة الهيومية [نسبة إلى ديفيد هيوم] أمام الحجج الدليلية من خلال وجود المعاناة: إبطال الشرور الظاهرية، الجريدة الدولية لفلسفة الدين، العدد ١٦، ١٩٨٤م، ص ٧٣ - ٩٣؛ ووليم رُو، الشر والفرضية الإيمانية [التوحيدية]: ردّ على ويكستره، الجريدة الدولية لفلسفة الدين، العدد ١٦، ١٩٨٤م، ص ٩٥ - ١٠٠.

٩- وفقًا لوليم رُو، فإن الشر يكون مرجوحًا [أي يفوقه الخيرُ وزنًا أو كمًّا-م] إنْ وفقط إنْ كان هناك حالة جيدة ج بحيث يكون اجتماع الحالة ج مع الأدلة الكلية في مجملها حالة جيدة.

١٠- وليم رو، الحجة الإمبريكية من خلال وجود الشر، ص ٢٤٠.

١١- Delmas Lewis، المشكلة في مشكلة الشر، دورية الحكمة Sophia، العدد ٢٢، ١٩٨٣م، ٢٦-٣٥.

١٢- أقرَّ أحدُ نقادِ وليم رو بأن بعض المعاناة عديمة المغزى [والجدوى] لكنه أنكر أن يكون هذا دليلًا ترجيحيًا ضد وجود الله. انظر Bruce Reichenbach بروس ريبشتنباتش، الشر والرب الخَيْر، New York: Fordham University Press، ٣٧-٣٨، pp. ١٩٨٢. لقد ناقشتُ هذه الجدلية في الفصل ٨.

١٣ إلى ١٧- وليم رو، الحجة الإمبريكية من خلال وجود الشر، ص ٢٤٢، و٢٤٤، و٢٤٤، و٢٤٥، على الترتيب.

١٨- مايكل مارتن، هل الشر دليل ضد وجود الله؟

١٩ و ٢٠- Robert Pargetter، الشر كدليل، دورية الحكمة Sophia، ١٩٨٢م، ص ١٤-١٥، و١٣، على الترتيب.

٢١- Paul Darper، مشكلة استدلالية خاصة بالشر، غير منشور.

٢٢- Peter H. Hare and Edward H. Madden، [وجود] الشر وعدم الحسم النهائي، دورية الحكمة Sophia، العدد ١١، ١٩٧٥م، ص ٩.

٢٣- في مقال "مشكلة استدلال خاصة بالشر"، جادل Draper بأن الفرضية القائلة بأنه لا طبيعة ولا ظروف البشر الواعين ذوي الإحساس تنتج عن الأفعال الممارسة من قبل شخص أو أشخاص غير بشريين محسنين أو حقودين لها قيمة تفسيرية أكثر من الإيمان [التوحيدي]. تتماشى فرضية Draper مع المذهب الطبيعي لكنها لا تتطابق معه، حيث أنها تتوافق كذلك مع وجود كائنات فائقة للطبيعة ليس لها اهتمام بالشر أو الكائنات ذوات الوعي والإحساس الأخرى.

٢٤- Peter H. Hare and Edward H. Madden، الشر وعدم الحسم النهائي، ص ٩.

٢٥ إلى ٢٧- Alvin Plantinga، طبيعة الضرورة، Oxford: Clarendon Press, ١٩٧٤, pp. ١٩٣- ١٩٥. أتبع ترتيب بلانتينجا في هذا المقطع.

٢٨ و ٢٩- أنا مدين لما يتلو لمقال مايكل تولى Michael Tooley، ألفن بلانتينجا والجدلية على أساس الشر، الجريدة الأسترالية للفلسفة، العدد ٥٨، ١٩٨٠م، ص ٣٦٠- ٣٧٦.

٣٠ إلى ٣٦- ألفن بلانتينجا، الجدلية الاحتمالية من خلال وجود الشر، الدراسات الفلسفية، العدد ٣٥، ١٩٧٩م، ص ١- ٥٣، و ٣٠، و ٤٤، و ٤٩، و ٤٩، على الترتيب. مجدداً أنا أتبع هنا ترقيم بلانتينجا.

٣٧- انظر ألفن بلانتينجا، هل الإيمان بالله عقلائي؟، في كتاب العقلانية والإيمان بالله، مشرف التحرير C. F. Delaney، Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, ١٩٧٩، وألفن بلانتينجا، هل الإيمان بالله اعتقاد أساسي على نحو ملائم، دورية العقل [أو الفكر] Nous، العدد ١٥، ١٩٨١م.

٣٨- Bruce Reichenbach، الجدلية الاستقرائية من خلال [وجود] الشر،
الفصلية الفلسفية الأمريكية، العدد ١٧، ١٩٨٠، ص ٢٢١-٢٢٧. انظر أيضًا
Bruce Reichenbach، الشر وإله المحبة، New York: Fordham
University Press, ١٩٨٢, chapter ٢.

٣٩ و ٤٠- Bruce Reichenbach، الجدلية الاستقرائية من خلال [وجود] الشر،
الفصلية الفلسفية الأمريكية، العدد ١٧، ١٩٨٠، ص ٢٢٧.

٤٢- علاوة على ذلك، توجد محاولة حديثة لتقديم جدلية [حجة] استقرائية إيمانية من
خلال وجود الشر على وجود الله غير ناجحة. انظر Michael Peterson، الشر
والإله المسيحي، Grand Rapids, Mich.: Baker Books, ١٩٨٢, chapter ٥،
ونقدي لها في مقال "جدلية إيمانية استقرائية من خلال وجود الشر؟"، الجريدة
الدولية لفلسفة الدين، العدد ٢٢، ١٩٨٧م، ص ٨١-٨٧. بالإضافة إلى المشاكل
في جدلية Peterson التي ذكرتها بالتفصيل في تلك الورقة، فهناك مشكلة أخرى:
فقد جادل Peterson بـبَيِّتْسُنْ بأن الشر الأخلاقي الناتج عن ممارسة البشر لحرية
الإرادة هو بلا مبررٍ، ومع ذلك لا يستطيع الله إزالة ذلك الشر بدون تقويض الإرادة
الحرّة للبشر. نتيجةً لذلك، فقد جادل بأن وجود الله والشر الغير مبررٍ منسجمان. إنه
لم يتم قط بتعريف ما يعنيه بالشر الغير مبررٍ، إلا أنه يبدو واضحاً أنه وفقاً لتعريفٍ
معياري [ديني] لهذا اللف، فإن المؤمنين لا يمكنهم الجدل بأن الشر الأخلاقي الناتج
عن الإرادة الحرّة هو بلا مبرر. فوصف شيء بأن شر بلا مسوّغ يستلزم عادةً أنه
يمكن إزالته وأن هذا يمكن القيام به بدون جعل العالم أسوأ. لكن كما سنرى في
الفصل التالي، فإن المؤمنين يجادلون بأن إزالة الإرادة الحر والشر الذي تنتجه
ممارستها كان سيؤدي إلى عالمٍ أسوأ من الحالي. لذلك يجب أن يُقام ادعاءً ببَيِّتْسُنْ
أن وجود الله والشر الغير مبررٍ منسجمان على تعليلٍ ما لوجود الشر الغير مبررٍ
مختلفٍ عن التعليل الذي يقبله المؤمنون عادةً. يظل ما قد يكونه هذا التفسير
غامضاً تماماً.

٤٣- للاطلاع على فحصٍ نقديٍّ شاملٍ للجدليات لصالح وجود الله، بما في ذلك الكثير من الجدليات الثانوية، انظر Michael Scriven مايكل سكرفن، الفلسفة الأساسية [الابتدائية]، ٤ chapter، ١٩٦٦، McGraw-Hill، New York. وللإطلاع على فحصٍ آخرٍ نموذجيٍّ لبعض المشاكل في الجدليات والتعليقات المُنطَقة التقليدية، انظر Wallace I. Matson ولس ي. ماثسن، وجود الله، Ithaca, N.Y.: Cornell University Press، ١٩٦٥. للطلاع على نقد لجدليات معينة على وجود الله، انظر المقالات عن كل واحدة من هذه الجدليات في كلٍّ من: موسوعة الفلسفة، مشرف التحرير Paul Edwards بول إدورز، New York and London: Macmillan and Free Press، ١٩٦٧، وموسوعة عدم الإيمان، مشرف التحرير Gordon Stein جوردن ستين، Buffalo, N.Y.: Prometheus Books، ١٩٨٥. وللإطلاع على نقدين حديثين [زمن كتابة الكتاب] للجدليات النموذجية والغير تقليدية، انظر J. L. Mackie جون ل. ماكّي، معجزة الإيمان، Oxford: Clarendon Press، ١٩٨٢، و Anthony O'Hear أنثي أو-هير، التجربة والتفسير والإيمان، London: Routledge and Kegan Paul، ١٩٨٤. وللإطلاع على فحص متوسع ونقد للتبريرات القديمة والجديدة لوجود الشرور مع العدالة الإلهية، انظر Edward H. Madden and Peter H. Hare، الشر ومفهوم الله، Springfield, Ill.: Charles C. Thomas، ١٩٦٨، وانظر أيضًا Mackie, O'Hear, Matson، وفحص وتغطية للحلول المحتملة [لمسألة وجود الشرور من منطلق ديني] في مقال Hare "مشكلة الشر"، موسوعة عدم الإيمان.

هوامش الفصل الخامس عشر

١- يجب ملاحظة أن الشرور ذوات الترتيب الأول لا ينبغي بالضرورة أن تكون شرورًا طبيعية. بعبارة أخرى: أن تكون شرورًا ليست ناتجة عن الاختيار البشري المتعمّد. يمكن أن يكون الألم والمعاناة وما شاكل _والذي يُزعمُ أنه ضروري للخيرات ذوات الترتيب الثاني_ ناتجًا عن الاختيار البشري المتعمّد.

٢ و ٣- جون ل. مكي، معجزة الإيمان، ١٩٨٢، Oxford: Clarendon Press, p. ١٥٤.

٤ و ٥- أَلْفُنْ بلانتينجا، الله والحرية والشر، Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, ١٩٧٧, p. ٣٠ & ٢٩.

٦- رتشرد سونبرن، وجود الله، ١٩٧٩، Oxford: Clarendon Press, p. ١٥٣

٧- C. A. Campbell، عن الفردية واللاهوت، London: Allen & Unwin, ١٩٥٧, pp. ١٦٧- ١٧٨.

٨- للاطلاع على دفاع عام، انظر Wilfrid Sellars، مقال الفكر والفعل، كتاب الحرية والحتمية، مشرف التحرير Keith Lehrer، New York: Random House, ١٩٦٦, pp. ١٠٥- ١٤٠، مقال القدرية والحتمية، كتاب الحرية والقدرية، ص ١٤١ - ١٧٤؛ Keith Lehrer، مقال دحض إمبريقي للحتمية؟، من كتاب الحرية والقدرية، ص ١٧٥ - ٢٠٢. للاطلاع على دفاع ضمن سياق دفاع الإرادة الحرة، انظر Antony Flew، الله والحرية والخلود، Buffalo,

٩٩ - ٨١، pp. ١٩٨٤، N.Y.; Prometheus Books، جون ماكي Mackie،
معجزة الإيمان، ص ١٦٦ - ١٧٢.

٩ - Don M. Goufredson، وسائل التقييم، الجريمة والعدل، المجلد ٣، مشرفاً
التحرير Sir Leon Radzinowicz and Marvin E. Wolfgang، New York: Basic Books، ١٩٧٧، pp. ٧٩ - ١١٠.

١٠ - بلانتينجا، الله والحرية والشر، ص ٢٩ - ٣٠.

١١ - Flew، الله والحرية والخلود، ص ٨١ - ٩٩. حول هذه المسألة، انظر أيضاً
Wesley Morriston، هل إله بلانتينجا كلي القدرة؟، دورية الحكمة Sophia،
العدد ٢٣، ١٩٨٤م، ص ٤٥ - ٥٧.

١٢ - انظر أيضاً David Basinger، الإيمان المسيحي ودفاع الإرادة الحرة، دورية
الحكمة، العدد ١٩، ١٩٨٠م، ص ٢٠ - ٣٣. جادل Basinger بأن دفاع الإرادة
الحرة غير ناجح في البرهنة على التوافق بين الشر الأخلاقي وسيادة الله
الخصوصية. يمتلك الله سيادة فريدة لو أنه يستطيع التأكد من أن ما يريده في موقف
معين سوف يحدث. إلا أنه كما برهن Basinger، فقد افترض مفكرون مسيحيون
مثل الأكوييني وكالفن ومارتن لوتثر أن الله يمتلك سيادة فريدة.

١٣ - أحد أحدث وأعقد التعليقات هو الخاص بجون فوستر John Foster في
كتابه Ayer إير، ١٩٨٥، London: Routledge and Kegan Paul، ص
٢٨٣ - ٢٩٨. لقد أنشأ نظرية خاصة بسببية الفاعلين، والتي تحاول مراعاة مفهوم
الحرية المناقضة للسببية المستلزمة في دفاع الإرادة الحرة ولا تستلزم أن تكون
القرارات أحداثاً عشوائية. وفقاً لهذا الرأي، فإن فاعلاً ما يستطيع التسبب في حدث ما
كقرار للفاعل، لكن هذا القرار لم يتسبب به حدث ولا حالة ذهنية خاصة بالفاعل. أقر

فوستر بأن سببية الفاعل "محيّرة فلسفيًا" وحاول إنشاء تحليل لسببية الفاعل. يعتمد تحليله على مفهوم الحدث الجوهرى [المتأصل] التلقائي، معرفًا إياه بأنه حدثٌ لو كان ن هو نوعه الجوهرى، فإنه يكون مستحيلًا منطقيًا بالنسبة لحدثٍ من النوع ن أن يُقرَّرَه [أو تُحتمَه] سببيًا [من خلال سبب أو أسباب] ظروفٍ سابقة. أقرَّ فوستر أن تلك الأحداث قد تبدو غير ممكنة التصور. لقد دافع عن [وجود] مثل تلك الأحداث بالالتجاء إلى حدسياتنا في تلك الحالات التي نقوم فيها بقراراتٍ، لكنه أقرَّ بأن حدسياتنا [أو بديهيّاتنا] في حالات أخرى تدفعنا إلى اتجاه آخر. رغم ذلك، فإن القضية المتناولة هنا ليس منشؤها تعارض الحدسيات أحدها مع الآخر، بل هو تعارض الحدسيات مع الأدلة الإمبريقية [القائمة على التجارب والملاحظات]. فأولاً، نحن نعلم من مجالاتٍ بحثية أخرى أن الحدسيات كثيرًا ما كانت وتكون مخطئةً. بالتالي فإن خلفيتنا المعرفية ينبغي أن تجعلنا متشكّكين بصدِّ الاعتماد على الحدسيات. ثانيًا، أن لدينا سببًا للافتراض بناءً على خلفيتنا النظرية أن أفعال البشر جزءٌ من سلسلة مترابطة سببية من الأحداث. وخلفية أدلتنا تجعل وجودَ أحداثٍ جوهرية أصيلة تلقائية أمرًا غير مُرَجَّح. وأخيرًا، فإن الرأي القائل بأن القرارات هي مثل تلك الأحداث سوف يستبعدُ حدسيًا أيَّ بحثٍ وتحرُّ إمبريقيٍّ في أصولها ومناشئها السببية في ضوء الأحداث الأخرى وبالتالي سيكون غير سليم منهجيًا.

١٤- انظر أَلْفَن بلانتينجا، هل الإيمان حقًا معجزة؟، دورية الإيمان والفلسفة، العدد ٣، ١٩٨٦، ص ١٢٥.

١٥- بروس رييتشباتش، الشر وإله صالح، New York: Fordham University Press, ١٩٨٢, pp. ٧٩- ٨٢.

١٦ و ١٧- المرجع السابق، ص ٨٠.

١٨- Robert Young روبرت يَنج، كلية القدرة والمذهب التوفيقي [ما بين الحرية والجبرية]، دورية الفلسفة Philosophia، العدد ٦، ١٩٧٦م، ص ٤٩ - ٦٧.

١٩ و ٢٠- المرجع السابق، ص ٦٢ و ٦١.

٢١- هذه الأطروحة قدمها أول مرة جون مكي J. L. Mackie في مقالته "الشر وكلية القدرة"، مجلة العقل Mind، العدد ٦٤، ١٩٥٥م، ص ٢٠٠ - ٢١٢. انظر أيضاً جون مكي، معجزة الإيمان، الفصل ٩.

٢٢- بلانتينجا، الله والحرية والشر، ص ٤٥ - ٥٥. انظر أيضاً له، طبيعة الضرورة، Oxford: Clarendon Press, ١٩٧٤، ص ١٧٤ - ١٩٠. لا أبحث هنا فيما إذا كان ليبنز Leibniz سيكون لديه أي رد على اتهام بلانتينجا. لكن يوجد سبب وجيه للافتراض بأن المؤيد لمذهب ليبنز سينكر وجود أي هفوة. انظر Robert Burch، بلانتينجا وهفوة ليبنز، دورية التحليل، العدد ٣٩، ١٩٧٩، ص ٢٤ - ٢٩.

٢٣- بلانتينجا، هل الإيمان حقاً معجزة، ص ١٢٦.

٢٤- انظر Robert Merrihew Adams، المعرفة المتوسطة [شكل من أشكال المعرفة أول من نسبته إلى الله هو اللاهوتي اليسوعي من القرن السادس عشر لويس دي مولينا، ويُعتبر أفضل تعريف له أنه معرفة الله قبل اختيار البشر بكل الوقائع المتعارضة المتضادة المحتملة الخاصة بالحرية الخاصة بالمخلوقات] ومشكلة الشر، الفصلية الفلسفية الأمريكية، العدد ١٤، ١٩٧٧م، ص ١٠٩ - ١١٧؛ و Robert M. Adams، آراء بلانتينجا حول مشكلة [أو قضية وجود] الشر، كتاب "الْفَنُّ بلانتينجا"، مشرفا التحرير James E. Tomberlin and Peter Van Inwager، Dordrecht, Holland: D. Reidel, ١٩٨٥، PP. ٢٢٥ - ٢٥٥.

انظر أيضًا رد بلانتينجا على Adams آدمز في كتاب "الفن بلانتينجا"، ص ٣٧٢-٣٨٢.

٢٥- جادل بلانتينجا في كتابه "طبيعة الضرورة"، ص ١٨٠-١٨١، بأن نسخته من دفاع الإرادة الحرة يمكنها الاستغناء عن الافتراض بأن الفرضيتين (٤) و(٥) صحيحتان. رغم ذلك، يبدو واضحًا أن في صياغته البديلة بعض الوقائع الواقعية المتعارضة الخاصة بالحرية يجب أن تكون صحيحة.

٢٦- قارن آدمز، آراء بلانتينجا حول مشكلة الشر. وانظر أيضًا William Hasker، تنفيذٌ للمعرفة المتوسطة، دورية الفكر [أو العقل أو الحس المشترك] Nous، العدد ٢٠، ١٩٨٦م، ص ٤٥٤-٥٥٧.

٢٧- أدين في هذه المسألة لباتريك جريم Patrick Grim، بعض المشاكل الخاصة بوجود الشر، غير منشور.

٢٨- هناك مشكلة أكثر جذرية: لقد افترض بلانتينجا أن بعض العوالم الممكنة أسوأ من الأخرى، وأن من بين العوالم الممكنة التي يستطيع الله جعلها حقيقية [يخلقها]، فإن بعضها أسوأ من الأخرى. لقد افترضتُ هذا كذلك [هنا]، لكن في الفصل ١٨ سنرى أنه من وجهة نظر إيمانية يوجد سببٌ وجيه للافتراض بأن كل العوالم الممكنة جيدة على نحوٍ متساوٍ. والجدلية المنشأة هناك باختصارٍ هي أنه بما أن الله كاملٌ أخلاقيًا، فإنه غير قادر على خلق أي عالم أسوأ من أي عالمٍ آخر. بالتالي فإن أي عالم أسوأ من العالم الحالي لن يكون عالمًا يستطيع الله جعله حقيقيًا [يخلقه أو بعد خلق آخر]، نظرًا إلى كماله الأخلاقي. نتيجةً لذلك، فإن أي عالم يستطيع الله جعله حقيقيًا [يخلقه أو بعدم خلق آخر] له نفس درجة الجودة كمثل التي لأي عالمٍ آخر يستطيع جعله حقيقيًا.

بافتراض هذه الطريقة في التفكير، فإنه سينتج عن هذا أيضًا أننا كنا مخطئين في الافتراض بأنه يمكن أن يكون عالمٌ محتملٌ_والذي لا يستطيع الله على نحوٍ مباشرٍ جعله حقيقيًا لكن يستطيع جلبه إلى الوجود بالامتناع عن أي فعلٍ مباشرٍ_أفضل من كُرنس [الاسم الذي يطلقه المؤلف على كوننا وهو مأخوذ من العملاق كُرنس أبي الآلهة في الأسطورة الجريكية والذي قتله ابنه زيس_م]. يمكن أن يوجد بالفعل عالم حقيقي هو العالم أ، والذي كان سيوجد لو لم يجعل الله أيَّ عالمٍ حقيقيًا بالتسبب المباشر في جعله يوجد، لكنَّ العالم أ لم يكن سيكون أفضل بأي درجة من كُرنس ولا أي عالم آخر يستطيع الله على نحو مباشر التسبب في وجوده. إذ بافتراض الكمال الأخلاقي لله، فإن الله لا يستطيع على نحو مباشر ولا غير مباشر التسبب في وجود أيَّ عالمٍ أسوأ من أيَّ عالمٍ آخر. نتيجةً لذلك، فإن كلِّ العوالم الممكنة منطقيًا جيدة على نحوٍ متساوٍ، أي: العالم التي يستطيع الله جعلها حقيقيةً على نحو مباشر والتي يستطيع جعلها حقيقيةً فقط على نحو غير مباشر بالامتناع عن جعل أي عالم حقيقيًا. انظر باثرك جرم، بعض المشاكل الخاصة بوجود الشر.

٢٩- انظر Fred Chernoff، استعصاء [مشكلة] الشر، دورية العقل Mind، العدد ٨٩، ١٩٨٠م، ص ٢٦٩-٢٧٣.

٣٠- بلانتينجا، الله والحرية والشر، ص ٥٤.

٣١- ريبيتشباتش، الشر وإله صالح، ص ١٤-١٦.

٣٢- جون ماكي، معجزة الإيمان، ص ١٧٥.

٣٣- انظر كمثل David Basinger، المعرفة المتوسطة والفكر المسيحي الكلاسيكي [التقليدي]، دورية الدراسات الدينية، العدد ٢٢، ١٩٨٦م، ص ٤٠٧-٤٢٢. جادل Basinger بأن الإيمان المسيحي أكثر اعتمادًا بكثيرٍ على الوقائع

المتضادة المحتملة الخاصة بالحرية أكثر مما قد أدرك الناس. في الحقيقة، فإن الإيمان المسيحي أكثر اعتمادًا بكثيرٍ على الوقائع المتضادة الخاصة بالحرية مما أدرك Basinger.

٣٤- أنشأت جدليةً مشابهةً بطولٍ أكبر في الفصل ١١.

٣٥- Frederic Fitch، تحليل منطقيٍّ لبعض مفاهيم القيمة، جريدة اللغة الرمزية، العدد ٢٨، ١٩٦٣م، ص ١٣٥-١٤٢.

٣٦ و ٣٧- التلخيص التالي يعتمد على مقال Douglas Walton، بعض القضايا المنطقية الخاصة بفتش Fitch حول القدرة الكلية، من كتاب قدرة الله، تحرير New York: Oxford، Linwood Urban and Douglas N. Walton University Press، ١٩٧٨، pp. ١٨٢- ١٩١.

٣٨ و ٣٩- جون ماكّي Mackie، معجزة الإيمان، ص ١٦١.

٤٠- انظر Page Keeton and Robert E. Keeton، قضايا ومواد خاصة بقانون الإضرار بالغير والمسؤولية التقصيرية بالإهمال أو الجنائية، الإصدار الثاني، H. L.A. و St. Paul, Minn.: West Publishing، ١٩٧٧، chapter ٨؛ Hart and A. M. Honore، السببية [أي: الأسباب والنتائج] في القانون، Oxford: Clarendon Press، ١٩٥٦، chapter ٥.

٤١- انظر Larrimore v. الشركة الأمريكية القومية للتأمين، ٦١٤، ١٨٤ Okl، ١٩٣٩، ٨٩ p. ٢d ٣٤٠.

٤٢- Page Keeton and Robert E. Keeton، قضايا ومواد خاصة بقانون الإضرار بالغير والمسؤولية التقصيرية بالإهمال أو الجنائية، الفصل السابع.

٤٣ و ٤٤- المرجع السابق، الفصلان ١٢ و ٩، على الترتيب.

٤٥- قارن Steven E. Boer، لا علاقة [انعدام صلة] دفاع الإرادة الحرة، دورية التحليل، العدد ٣٨، ١٩٧٨م، ص ١١٠ - ١١٢.

هوامش الفصل السادس عشر

١- انظر _كمثال_ نقد جون هك John Hick للنوع الأوجسطيني [المتبع لتقليد أوجسطين] الخاص بتبرير وجود الشر مع الاعتقاد بالعدالة الإلهية في كتابه "الشر وإله المحبة"، النسخة المنقّحة، ١٩٧٧، New York: Harper & Row؛ والتقييم المفصّل الخاص بـ Edward H. Madden and Peter H. Hare للعديد من الحلول في كتابهما "الشر ومفهوم الله"، Springfield, Ill.: Charles C. Thomas, ١٩٦٨.

٢- Alvin C. Plantinga، الله والحرية والشر، Grand Rapids. Mich.: Eerdmans, ١٩٧٤، chapters ١٠ and ١١.

٣- المرجع السابق، ص ٥٨.

٤- انظر الفصل ١٣ [من هذا الكتاب].

٥- Michael Tooley مايكل تولي، أَلْفُنْ بلانتينجا والجدلية من خلال وجود الشر، الجريدة الأسترالية للفلسفة، العدد ٥٨، ١٩٨٠م، ص ٣٧٢.

٦- Richard Swinburne رِشَرْدُ سُونِبِرْن، وجود الله، Oxford: Clarendon Press, ١٩٧٩، p. ٢٠٢. انظر أيضًا جون ماكي J. L. Mackie، معجزة الإيمان، Oxford: Clarendon Press, ١٩٨٢، p. ١٦٢، n. ١٢.

٧- بلانتينجا، الله والحرية والشر، ص ٦٢.

٨- Rodney Stark and Charles Y. Glock، التقوى الأمريكية: طبيعة الالتزام الديني [في أمريكا]، Berkeley and Los Angeles: University of California Press, ١٩٦٨, pp. ٣٧- ٣٨

٩- Burnham P. Beckwith، تأثيرات التعليم على الإيمان الديني، دورية البحث الحر، العدد ٢، شتاء ١٩٨١-١٩٨٢م، ص ٢٦- ٣١؛ ومقال تأثير الذكاء على الإيمان الديني، دورية البحث الحر، العدد ٦، ربيع ١٩٨٦م، ص ٤٦- ٥٣.

١٠- انظر _كمثال_ H. C. Lehman and P. A. Witty، سمو العلم والانتماء [أو اتباع] للكنيسة، دورية الشهرية العلمية، العدد ٣٣، ١٩٣١م، ص ٤٥٤- ٥٤٨؛ و J. A. Chambers، العلماء المبدعون في العصر الحالي، دورية العلم، العدد ١٤٥، ١٩٦٤م، ص ١٢٠٣- ١٢٠٥. وللاطلاع على أدلة أخرى أكثر، انظر Beckwith، تأثير الذكاء على الإيمان الديني.

١١- Andrew Dickson White، تاريخ لصراع العلم مع اللاهوت، Gloucester, Mass.: Peter Smith, ١٩٧٨.

١٢- للاطلاع على نقاش أكثر توسعاً حول هذه المسألة، انظر الفصل ١٨ [من هذا الكتاب].

١٣ إلى ١٥- سونبرن، وجود الله، الفصل ١١، ص ٢١٩، و ٢٠٢، على الترتيب.

١٦ و ١٧- قارن David O'Connor، آراء سونبرن حول الشر الطبيعي، دورية الدراسات الدينية، العدد ١٩، ١٩٨٣م، ص ٧٢ و ٦٩، على الترتيب.

١٨ إلى ٢٠- سونبرن، وجود الله، ص ٢١٦ و ٢١٧، على الترتيب.

٢١ إلى ٢٣ - Bruce R. Reichenbach بروس ر. رييتشنباتش، الشر وإله صالح، ١٩٨٢، New York: Fordham University Press، ص ١٠١ و ٤٥ و ١٠٤ - ١٠٥، على الترتيب.

٢٤ - المرجع السابق، ص ١٠٦. جادل رييتشنباتش أيضاً بأنه حتى لو كان البديل الخاص بعالم يُدار بالمعجزات خالياً من المشاكل الأخرى التي أشار إليها، فإنه لم يكن سيحل مشكلة [وجود] الشر. لقد جادل بأن ما قد يكون جيداً أو يجلب السعادة بالنسبة للشخص ش ١ قد لا يكون جيداً أو لا يسبب السعادة للشخص ش ٢. بالتالي كان سيكون مستحيلاً على الله أن يقوم بمعجزة تكون جيدة أو تجلب السعادة لكل من الشخصين ش ١ وش ٢. لكن هذه الجدلية مشوشة. إن مشكلة الشر الطبيعي ليست مشكلة التساؤل عن سبب حصول كل امرئ على ما يُسبب له السعادة. فما منح أحداً سعادة قد لا يكون جيداً، وقد لا يكون انعدامه شراً. علاوةً على ذلك، فإن اللاهوتي لا يُطلب منه أن يقوم الله بما هو مستحيلٌ منطقياً. إن مشكلة الشر الطبيعي هي لماذا توجد معاناةٌ عديمة المغزى أو بلا مسوغٍ على نحوٍ ظاهرٍ والتي ليست نتيجةً أيّ فعلٍ يمكن اعتباره فاعلٍ مسؤولاً عنه، معاناةً يمكن على نحوٍ ظاهرٍ أن يزيلها كائنٌ قادر على كل شيءٍ بدون التأثير السلبي على المصلحة العامة [الخير الأعم].

٢٥ إلى ٢٧ - المرجع السابق، ص ١٠٨.

٢٨ - جون ماكي، معجزة الإيمان، ص ٢١. انظر أيضاً سونبرن، وجود الله، ص ٢٣٠، للاطلاع على تعريفٍ آخرٍ للمعجزات يجيز لها انتهاك القوانين الطبيعية.

٢٩ إلى ٣٣ - رييتشنباتش، الشر وإله صالح، ص ١٠٨ و ١٠٩ و ١٠٩ و ١٠١، على الترتيب.

Belmont, Calif.: Wadsworth, William L. Rowe - ٣٣، فلسفة الدين، ١٩٧٨, p. ٨٨

٣٤ و ٣٥- ريببشنباتش، الشر وإله صالح، ص ٣٩ و ٤٤، على الترتيب.

٣٦- المرجع السابق، ص ١٠٢. وفقًا لريببشنباتش، فلا شخص يمكن اعتباره مسؤولًا [وقابلًا للمحاسبة] عن فعلٍ إن كان سيكون مستحيلًا على الشخص أن يقوم بخلافه.

٣٧- المرجع السابق، ص ٣٩.

هوامش الفصل السابع عشر

١ و ٢- انظر جون هك، الشر وإله المحبة، النسخة المنقّحة، New York: Harper & Row, ١٩٧٧, chapters ٩ and ١٠.

٣- المرجع السابق، الجزءان ١ و ٢.

٤- انظر أَلْفَنُ بلانتينجا، الله والحرية والشر، Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, ١٩٧٤, pp. ٥٧- ٥٩.

٥- جون هك، الشر وإله المحبة، ص ٢٥٠. للاطلاع على نقاش آخر إضافي حول هذه المسألة، انظر Illtyd Trethowan، د. هك ومشكلة الشر، جريدة الدراسات الدينية، ٤١٦- ٤٠٧، N. S., ١٨, ١٩٦٧, pp. ٤٠٧- ٤١٦؛ وجون هك، مشكلة الشر في المسائل الأولى والأخيرة، جريدة الدراسات اللاهوتية، N. S., ١٩, ١٩٦٨, pp. ٥٩١- ٦٠٢.

٦ إلى ٢٤- جون هك، الشر وإله المحبة، ص ٢٥٠ و ٢٥٣ و ٢٦٤ و ٣٦٥- ٣٧٠ و ٢٦٦- ٢٧٥ و ٢٧٦ و ٢٧٦ و ٢٧٧ و ٢٨٠ و ٢٨٢ و ٢٨٦ و ٢٨٧ و ٣٠٥ و ٣٠٦ و ٣٠٧ و ٣١٨ و ٣١٨ و ٣٣٣ و ٣٣٣، على الترتيب.

٢٥- انظر Illtyd Trethowan، د. هك ومشكلة الشر، ص ٤٠٧- ٤١٦؛ وهك، مشكلة الشر في المسائل الأولى والأخيرة، ص ٥٩١- ٦٠٢.

٢٦- هك، الشر وإله المحبة، ص ٣٤٢-٣٤٣. هذا الرأي مُطَوَّرٌ ومُتَوَسَّعٌ فيه في كتاب جون هك، الموت والحياة الأبدية، ١٩٧٦، New York: Harper & Row, chapter ١٣.

٢٧- هك، الشر وإله المحبة، ص ٣٥١.

٢٨- انظر Roland Puccetti رُولَنْدُ بَكْسِيتِي، مقال "الإله المحبّ، بعض الملاحظات على كتاب جون هك الشر وإله المحبة"، في دورية الدراسات الدينية، العدد ٢، ١٩٦٧م، ص ٢٥٥-٢٦٨؛ G. Stanley Kane، مقال "إخفاق تبرير الترقى الروحي لوجود الشر"، الجريدة الدولية لفلسفة الدين، العدد ٦، ١٩٧٥، ص ١-٢٢؛ وجون هك John Hick، مقال "الله والشر واللغز"، دورية الدراسات الدينية، العدد ٣، ١٩٦٨م، ص ١٥٣٩-١٥٤٦؛ وهك، كتاب "الشر وإله المحبة"، ص ٣٧٦-٣٨٦.

٢٩- Puccetti بَكْسِيتِي، الإله المحب، ص ٢٦٠.

٣٠- Kane، إخفاق تبرير الترقى الروحي.

٣١- هك، الله والشر واللغز، ص ٥٤٥.

٣٢- هك، الشر وإله المحبة، ص ٣٥١.

٣٣- انظر جون ماكي، معجزة الإيمان، ١٩٨٢، Oxford: Clarendon Press, p. ١٥٣.

٣٤ إلى ٣٨- هك، الشر وإله المحبة، ص ٢٨١ و ٢٨١ و ٢٨٦ و ٢٧٨ و ٢٨٢، على الترتيب.

٣٩- هك، الله والشر واللغز، ص ٥٤١.

٤٠ إلى ٤٢- هك، الشر وإله المحبة، ص ٢٨٢ و ٢٨٢، و ٢٧٨، على الترتيب.

٤٣- قارن Keith Ward، الحرية والتبرير الإيريناؤسيّ [لوجود الشر مع القول بالعدالة الإلهية]، جريدة الدراسات اللاهوتية، ٢٤٩- pp. ١٩٦٩، ٢٠، N. S. ٢٥٤.

٤٤- يبدو أن هك يُسلّم بأن الكائنات المبتعثة بعد الموت ستكون قادرة على الاستنتاج أنهم يعيشون بعد الموت. انظر جون هك، الموت والحياة الأبدية، الفصل ٢٠.

٤٥- G. Stanley Kane، تبرير الترقى بالروح والأخريات [الإسخاتولوجي: عقائد البعث والحساب وخلافه م]، دورية الحكمة Sophia، العدد ١٤، ١٩٧٥م، ص ٢٤- ٣١. أشار هك إلى ورقته البحثية هذه في كتابه "الشر وإله المحبة" وأحال القراء إلى كتابه "الموت والحياة الأبدية"، الفصل ١٣ ورده على Ward and Rist. وانظر أيضاً جون هك، مقال "الحرية والتبرير الإيريناؤسيّ للعدالة الإلهية من جديد"، جريدة الدراسات اللاهوتية، ٤٢٢- ٤١٩، pp. ١٩٧٠، ٢١، N. S.، وجون هك، الاتساق المنطقي وإله المحبة من جديد، جريدة الدراسات اللاهوتية، ٢٤، N. S.، ٥٢٨- ٥٢٢، pp. ١٩٧٣. لكن لا يمكنني أن أرى أنه قد ردّ على هذا الاعتراض في الفصل ١٣ ولا في تلك الردود.

٤٦- جون هك، الشر وإله المحبة، ص ٢٧٦.

٤٧- قارن Ward، الحرية والتبرير الإريناؤسي للعدالة الإلهية. يجد Ward وورد_مثلما أجد_فكرتين متعارضتين حول الحرية في عمل جون هك. أحدهما هو فكرة الحرية التي تكون فيها قرارات الإنسان غير قابلة للتنبؤ بها تمامًا. في رد هك على وورد (في مقاله الحرية والتبرير الإريناؤسي مجددًا)، رفض هك على نحو سليم أن يكون هذا المفهوم خاصًا به. رغم ذلك، فإن هك لديه بالفعل تصور الحرية البشرية على أنها غير قابلة للتنبؤ جزئيًا، وهذا قد يكون كافيًا لصنع تنافر في آرائه. وللاطلاع على نقاش إضافي حول تصور هك للحرية والخلص البشري، انظر John M. Rist، الاتساق المنطقي وإله المحبة، جريدة الدراسات اللاهوتية، N. ١٠٥- ٩٥، pp. ١٩٧٢، ٢٣، S.، ومقال جون هك، الاتساق المنطقي وإله المحبة مُجددًا.

٤٨- هك، الموت والحياة الأبدية، الفصل ١٣.

٤٩- هذه المفاقة ينبغي مقارنتها مع المفارقة المُقدّمة في مقال Kane، إخفاق تبرير الترقى الروحي، ص ١٥- ٢٢. ما إذا كان هك قد رد بنجاح على Kane كين هو أمر غير واضح (انظر هك، الشر وإله المحبة، ص ٣٧٦- ٣٨٤). رغم ذلك، يبدو واضحًا تمامًا أنه لم يُردّ على الاعتراض الحالي المتناول هنا.

٥٠- فسّر كين في مبحثه "إخفاق تبرير الترقى بالروح"، ص ١٦، هك على أنه يقول أن الابتعاد المعرفي حقيقةً موضوعيةً عن العالم ولا تتغير على أساس اعتقادات البشر. لستُ واثقًا ما إذا كان هذا هو رأي هك، لكن يبدو لي أنه حتى لو كان الابتعاد المعرفي حقيقةً موضوعيةً عن العالم، فإن ما هو ذو علاقةٍ بالقبول [= بالإيمان] الحر ليس الحقيقة الموضوعية بل إدراك الناس لهذه الحقيقة. فإن اعتقد الناس أن وجود الله واضحٌ -أيًا ما تكون عليه الحقيقة الموضوعية- فسيكون على جون هك أن يقول بأن هناك حريةً أقلّ في اختيار [الإيمان ب] الله.

هوامش الفصل الثامن عشر

١- بالحديث عما هو تقليدي، فإن هذا الدفاع ليس مُتاحًا للمؤمنين الذين هم بطبيعة اعتقادهم وتعريفهم يعتقدون بأنه قادر على كل شيء. بالتالي، فإن الملحدّين بالمعنى الضيق للإلحاد لا يحتاجون إلى اتخاذ موقف فكري معيّن من هذا التبرير اللاهوتي [لوجود الشر]. رغم ذلك، فإن هذا الدفاع مثير للاهتمام في حد ذاته، وقد أُمعنتُ النظر فيه هنا رغم أنه عديم الصلة تمامًا بالغرض الرئيسي في هذا الكتاب.

٢- Harold S. Kushner، عندما تحدث الأشياء السيئة للناس الصالحين، New York: Schocken Books، ١٩٨١

٣ إلى ٥- المرجع السابق، ص ٤٦-٤٧، و٥٢، ٥٨، على الترتيب.

٦- المرجع السابق، قد أكون مخطئًا في تفسيراتي لكُشْنَر، حيث أنه غير واضح تمامًا. يمكن أن كُشْنَر بطريقة أقل تعقيدًا وحنكةً بكثيرٍ من الفلاسفة المتخصصين يقترح أنه يستحيل على الله أن يخلق عالمًا بدون شرٍّ عشوائيٍّ، أو عالمًا ذا قوانين بنتائج شريرة [ضارة] أقل، أو عالمًا يتدخل فيه ويمنع الشر. مع ذلك، فلو كانت هذه هي أطروحة كُشْنَر، فإن تبريره اللاهوتي سيكون مشابهًا للخاص ببلاننتينجا وآخرين والذي قد تفحصته من قبلُ ورفضته.

٧- المرجع السابق، ص ٦٤.

٨- للاطلاع على صياغة أكثر رسمية ومنهجية لهذه الجدلية، انظر مايكل مارتن، شكلّيات الشر وإله محدود، الأخطاء المطبعية، دورية Critica، العدد ١٠، ١٩٧٨م،

ص ١٣٣-١٣٥. وللاطلاع على جدلية مشابهة، انظر P.J. McGrath، الشر ووجود إله محدود، دورية التحليل، العدد ٤٦، ١٩٨٦م، ص ٦٣-٦٤.

٩- Michael B. Burke، تبرير وجود الشر مع العدالة الإلهية بإله ذو قدرة محدودة، ردُّ على McGrath، دورية التحليل، العدد ٤٧، ١٩٨٧م، ص ٥٧-٥٨.

١٠- انظر _كمثال_ جون ستيورات ملُّ، إلهٌ محدود، في كتاب قضايا فلسفية ودينية، تحرير Edward L. Miller، ١٩٧١، Belmont, Calif: Dickenson, ٢٦٦- ٢٧٠. وللاطلاع على مسرد بالأدبيات ذات العلاقة بتصورات الإله المحدود، انظر Edgar S. Brightman، فلسفةً للدين، New York: Prentice Hall، ١٩٤٠، pp. ٢٨٦- ٣٠١، Peter A. Bertocci، تفسير الشر المُفْطَر، في كتاب مقدمة إلى فلسفة الدين، New York: Prentice Hall، ١٩٥١، pp. ٤٤٠- ٤٢٠.

١١- للاطلاع على نقد شامل لما يُسمَّى بحل الإله المحدود الخاص ببريثنمان Brightman لمشكلة الشر، انظر Edward H. Madden and Peter H. Hare، الشر ومفهوم الله، ١٩٦٨، Springfield, Ill.: Charles C. Thomas، ١١٤- ١٠٧. pp. مع ذلك، فقد يكون القول بأن بريثنمان يعتقد على أي نحو مباشر بمفهوم محدود لله مضللاً، انظر John H. Lavelly، Edgar Sheffield Brightman والخير والشر والإله المحدود وغير المحدود، في كتاب تقليد المذهب الشخصي الخاص بولاية بوسطن [بوسطن] في الفلسفة، الأخلاق الاجتماعية واللاهوت، مشرفا التحرير Paul Deats and Carol Robb، Macon, Ga.: Mercer University Press، ١٩٨٦، pp. ١٤٦- ١٢١.

١٢- يترافق هذا التبرير اللاهوتي في العادة ذهنيًا مع المصلح الديني الجرمانى جُتْفريد ليبنز Gottfried Leibniz.

١٣- انظر رواية ولتير الفلسفية الفكرية "كَنَدِيد" [تتوفر لها ترجمتان عربيتان كذلك_م]، واستمع إلى أغنية "أفضل كل العوالم الممكنة" من المجموعة الموسيقية تحت عنوان كنديد والخاصة بِلُنُزْدُ بَرُنُسْتَيْنْ Leonard Bernstein.

١٤- للاطلاع على انتقادات أخرى بعدُ للتبرير اللاهوتي الخاص بليبنز، انظر Madden and Hare، الشر ومفهوم الله.

١٥- Alvin Plantinga، الله والحرية والشر، Grand Rapids. Mich.: Eerdmans, ١٩٧٧, p. ٦١.

١٦- انظر أيضًا Peter Forrest، مشكلة الشر: دفاعان مهملان [مغفول عنهما]، دورية الحكمة Sophia، العدد ٢٠، ١٩٨١م، ص ٤٩ - ٥٤.

١٧- رفضًا لمحاكاة Gaunilo جُنُلُو الساخرة للجدلية الوجودية، جادل بلانتينجا بأنه لا يمكن أن تكون هناك جزيرة لا يمكن تصور جزيرة أعظم منها. وجادل بأنه مهما كانت درجة الجودة المُتَصَوَّرَة لجزيرة، كمثال: جزيرة ذات عدد س من أشجار جوز الهند، فإنه يمكن تصور جزيرة ذات أشجار جوز هند أكثر. لقد جادلتُ في الفصل ٢ بأنه على جزيرة مثالية ربما سيوجد عدد مناسب من أشجار جوز الهند. كون هذه الجدلية المعارضة [الخاصة ببلانتينجا] ستصمد وتتنطبق على الحالة الحالية [التي بين أيدينا] هو أمر غير واضح تمامًا. فالجزيرة بطبيعتها محدودة في المساحة، وعند حدٍّ معيَّن فإن إضافة أشجار جوز هند غير مرغوب بها بيئيًّا. لكن قد يكون عالمٌ [افتراضيٌّ] ممكنٌ غير محدودٍ في المساحة. في جميع الأحوال، فقد يجادل المرء بأنه في أفضل كل العوالم الممكنة _ بخلاف أفضل كل الجزر الممكنة _ يكون عدد أشجار جوز الهند غير ذي علاقة. الصفات الأخرى التي أشار إليها بلانتينجا كانت ستكون أكثر صِلَةً. كمثال، سيكون عدد الناس السعداء مكوَّنًا حاسمًا في التقرير ما إذا يكون هذا أفضلَ عالمٍ ممكنٍ. لكن لو كان هذا ما عليه الأمر، فمهما كان كم

الناس السعداء الموجودين في عالم محتمل مفترض محدد، فإن الله يستطيع جعل عالم غيره حقيقياً بناسٍ سعداء أكثر. فبفرض أن جودة السعادة وكمها كذلك في عالم محتمل حاسمة في تقرير ما إذا يكون أفضل العوالم المحتملة. فإنه يمكن أن يُجادل بأنه مهما كانت درجة ارتفاع جودة السعادة في أي عالم محتمل مفترض، فهناك عالم محتمل ذو درجة أكبر من جودة السعادة. انظر George Schlesinger
Dordrecht, Holland: D. Reidel, جورج شليزنجر، الدين والمنهج العلمي، ١٩٨١، pp. ٥٩- ٦٣ Patrick Grim، بعض المشاكل الخاصة بالشر، غير منشور. أخلص إلى أن جدلية بلانتيغا لديها بعض القابلية للتصديق الظاهرية المبدئية، ولو قبلت، فإنها ستبرهن على أن مفهوم أفضل عالم ممكن غير متسق منطقياً.

١٨- Patrick Grim، بعض المشاكل الخاصة بالشر.

١٩- يقترح Thomas V. Morris في كتاب منطقية الإله المتجسد، Ithaca: Cornell University Press, ١٩٨٦, pp. ١١٢- ١١٣، أن المؤمنين قد يجادلون بأنه رغم أنه لا عالم محتمل منطقياً أسوأ من هذا العالم، فإن هناك على الأقل عوالم ممكنة التصور جزئياً أسوأ من هذا [العالم]. وقد أقام هذا الرأي على أساس تفسير معين لماهية المتصورات جزئياً والذي بدوره يقوم على تفسير غير مشروح للواقعيات المتضادة ذات المقدمات الشرطية الباطلة [الغير متحققة]. لقد جادل بأن بعض العوالم هي على الأقل ممكنة التصور، ولو لم يكن الله يوجد _رغم استحالة ذلك [حسب رأيه] واستحالة المقارنة به لعدم حدوثه _ كانت ستكون تلك العوالم المحتملة المتصورة أسوأ من هذا العالم. يجب على تومس مرس Morris أن يجادل بأن بعض الواقعيات المتضادة ذات السوالم الشرطية [الجمال الشرطية] الباطلة [الغير متحققة في الواقع الحقيقي] صحيحة [منطقياً] بينما الأخرى باطلة [منطقياً]، وبالتالي مناقض لتفسير وفهم معياري يقول بأن كل الواقعيات البدائل المتضادة ذات المقدمات الشرطية الباطلة منطقياً صحيحة منطقياً [وهي جمل

شرطية تحتوي على لو الاستحالة والامتناع ومخالفة ما عليه الحال والواقع، مثلاً: لو كان الرقم ٢ مفردًا لكان سيكون رقمًا فرديًا، أو لو كان الإنسان طيرًا لكان له ريش وجناحان-م]. رغم ذلك، لم يقدّم مُرس أي أسباب لصالح تفسيره ويبدو أنه يتجاهل صعوبات تفسير الوقائع الافتراضية البدائل المتضادة في العموم وتفسير الوقائع البدائل المتضادة ذوات الجمل [السوالف] الشرطية الباطلة بالضرورة على وجه الخصوص. كمثال، لا يعلمنا مُرس كيف يمكننا أن نميّز أي الوقائع المتضادة ذوات السوالف الشرطية صحيحة وأيها باطلة.

٢٠- انظر الفصل ١٥ للاطلاع على الجدلية المبرهنة على أن عالمًا واحدًا فقط من هذه العوالم يمكن جعله حقيقيًا.

٢١- أنشأ Lawrence Resnick جدلية مشابهة في كتاب "الله وأفضل عالم ممكن"، الفصلية الأمريكية الفلسفية، العدد ١٠، ١٩٧٣م، ص ٣١٣ - ٣١٧. يستطيع مؤمنٌ تجنب استنتاج Lawrence Resnick بإنكار أن الله يوجد على نحوٍ حتميٍّ، والكثير من المؤمنين المتفلسفين لا يعتقدون فيما يدعوه Lawrence Resnick بإله الجدلية الوجودية. رغم ذلك، فإن الجدلية التي أنشأها باترك جُرمٌ في كتاب "بعض المشاكل الخاصة بالشر" والقائلة بأن مفهوم أفضل كل العوالم الممكنة غير متسق منطقيًا قد أنشئت بطريقة لا تفترض هذا الرأي عن الله. إنني أعتمد هاهنا على نسخة مُبسّطة من جدليته عوضًا عن الجدلية الخاصة بـResnick.

٢٢- باترك جُرمٌ، بعض المشاكل الخاصة بالشر.

٢٣- جون هك، الشر وإله المحبة، النسخة المنقحة، New York: Harper & Row, ١٩٧٧, P. ٢٤٧.

٢٤- المرجع السابق، ص ٢٤٩ - ٢٥٠. انظر أيضًا Madden and Hare، الشر ومفهوم الله، ص ٧١ - ٧٣.

٢٥- Madden and Hare، الشر ومفهوم الله، ص ٦٠.

٢٦- المرجع السابق، ص ٦١. لقد جادل Madden and Hare بأنه لو كان الشر مجرد وهم ناشئ عن إدراكنا المحدود، فبالتالي لانبغي علينا ألا نحاول تغيير ما يبدو شرًا [أو ضررًا] إلى ما يبدو خيرًا، ولكانت أيُّ مساعٍ لإزالة ما يبدو شرًا على أساس الأدلة المبدئية ستكون مفسدة أخلاقياً. هذا غير صحيح بالمرّة. بل هم محقون بأننا كان سينبغي علينا [في تلك الحال] ألا نحاول تحسين الأمور، لكن هذا لأن مساعينا كانت ستكون عديمة الجدوى، وليس لأنها مفسدة أخلاقياً.

٢٧- للاطلاع على انتقادات أخرى لهذا الموقف النظري، انظر المرجع السابق، ص ٦٤ - ٦٥.

٢٨- Schlesinger شليزنجر، الدين والمنهج العلمي، الفصلان ٩ و ١٠.

٢٩- المرجع السابق، ص ٦٢ - ٦٣.

٣٠- Philip L. Quinn، مراجعة لكتاب شليزنجر، الدين والمنهج العلمي، في دورية فلسفة العلم، العدد ٤٦، ١٩٧٩م، ص ١٧٠ - ١٧١.

٣١- Peter H. Hare، مشكلة الشر، موسوعة عدم الإيمان، Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, ١٩٨٥, vol. ١, p. ١٩٠.

٣٢- انظر Paul Edwards، الحُجَّةُ ضد إعادة التجسد، الجزء ١، دورية البحث الحر، العدد ٦، خريف ١٩٨٦، ص ٢٤ - ٣٤؛ والجزء ٢، البحث الحر، العدد ٧، شتاء ١٩٨٦ - ١٩٨٧، ص ٣٨ - ٤٣.

٣٣- Paul Edwards، الحُجَّةُ ضد إعادة التجسد، الجزء ١، ص ٢٧. استشهد إدوَرِدز بكلام د. Raynor Johnson، وهو عميد سابق لكلية كوين Queen، جامعة ملبورن Melbourne، باعتباره متحدِّثًا رائدًا باسم المؤمنين بإعادة التجسد المسيحيين.

٣٤ إلى ٣٧- المرجع السابق، ج ٢، ص ٤٢، و ٤١، و ٤٠ - ٤١، و ٤٣، على الترتيب.

٣٨- Madden and Hare، الشر ومفهوم الله، ص ٥٧.

٣٩- هذا يتوافق مع الادعاء الذي قِيمَ به في الفصل ١٢ بأنه لكي يكون كائنٌ عالمًا بكلِّ شيءٍ، فإنه يحتاج أن يمتلك معرفة من خلال الاطلاع الشخصي على كل جوانب كل شيء. كمثال، لكي يكون المرءُ عالمًا بكلِّ شيءٍ سيحتاج المرء أن يمتلك معرفة من خلال الاطلاع والمعرفة الشخصيين بمعاناة شخصٍ يُعَذَّبُ.

٤٠- Madden and Hare، الشر ومفهوم الله.

هوامش خلاصة الكتاب

١- انظر Jay Newman، أسس التسامح الديني، Toronto: University of Toronto Press, ١٩٨٢, chapter ١.

٢- انظر المقالات حول الدين والإلحاد في الاتحاد السوفييتي في دورية الإنسان Humanist، العدد ٤٧، يناير/ فبراير ١٩٨٧م. أنا مدين على نحو خاص لـ Robert M. Hemstreet، مقاله "المذهب الإنساني الديني في مواجهة الإلحاد العلمي"، ص ٥-٧، و ٣٤. وانظر أيضًا Dimitry V. Pospelovsky، تاريخ للإلحاد الماركسي اللينيني والسياسات السوفييتية المعادية للدين، ج ١، New York: St. Martin's Press, ١٩٨٧، للاطلاع على بيان تفصيلي عن السياسات السوفييتية المعادية للدين.

٣- John Rawls، نظرية للعدل، Cambridge, Mass.; Harvard University Press, ١٩٧١, chapters ٢ and ٣.

٤- هذه المبادئ في ترتيب معجمي، أي أن: المبدأ الأول يسبق المبدأ الثاني، والجزء (أ) من المبدأ الثاني يسبق الجزء (ب).

٥- كمثال، لا توجد إشارة إلى الدين في فهرس مسرد الكلمات في كتابه "نظرية للعدل".

٦- هذا لا يعني القول بأن استخلاص Rawls لمبدأ للعدل خالٍ من المشاكل أو أن منهجه لم يُنتقد. للاطلاع على بعض هذه الانتقادات، انظر كتاب قراءة Rawls:

دراسات نقدية لنظرية للعدل، مشرف التحرير Norman Daniels، New York: Basic Books, ١٩٧٥.

٧- للاطلاع على تحليلٍ للعلاقة بين الحرب والدين، انظر Charles W. Sutherland، أتباع التدمير: الأصول الدينية للحرب والإرهاب، Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, ١٩٨٧.

٨- قدّرت الموسوعة المسيحية العالمية أنه في عام ١٩٨٠م كانت توجد ٣٠ دولة إحادية الطابع في العالم و٤٨٨، ١ مليون إنسان يعيشون في ظل أنظمة حكم إحادية. انظر الموسوعة المسيحية العالمية، مشرف التحرير David Barrett، New York: Oxford University Press, ١٩٨٢, p. ٥.

٩- Paul Kurtz، تصاعد الأصولية على مستوى العالم: ردُّ إنسانيّ، دورية البحث الحر، العدد ٧، شتاء ١٩٨٦ / ١٩٨٧م، ص ١٨ - ٢٤.

١٠- المرجع السابق، ص ٢٢.

١١- المرجع السابق، وانظر أيضًا Paul Kurtz، إغراء المتسامي المفارق للعالم الماديّ، Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, ١٩٨٦.

هوامش المُلحق

١- Gordon Stein، مقال معنى الإلحاد ومذهب عدم الدراية، في كتاب مقالات مختارة حول الإلحاد والعقلانية، مشرف التحرير Gordon Stein، Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, ١٩٨٠, p. ٣.

٢- ينبغي تمييز هذا المعنى السلبي للإلحاد عن المعنى الذي قدّمه Paul Edwards بول إدورِدز. فوفقًا لإدورِدز، الملحد هو شخص يرفض الإيمان بالله. قد يكون هذا الرفض لأن الشخص يعتقد بأن جملة "الله يوجد" باطلة، لكن قد يكون لهذا الرفض أسباب أخرى. أما المعنى السلبي للإلحاد الذي استعملته هنا فأوسع من تعريف إدورِدز، حيث أنه وفقًا للتعريف الحالي الخاص بي يمكن أن يكون شخصٌ ملحدًا ليس لديه إيمان بالله، رغم أن انعدام الإيمان لا يكون نتيجة الرفض. انظر مقال Paul Edwards، الإلحاد، في موسوعة الفلسفة، مشرف التحرير Paul Edwards، New York and London: Macmillan and Free Press, ١٩٦٧, vol. ١, p. ١٧٥.

٣- المرجع السابق، ص ٤.

٤- George H. Smith، الإلحاد: الحُجّة ضدَّ [وجود] الله، Buffalo, N.Y.: Prometheus books, ١٩٧٩, p. ٧.

٥- Antony Flew، فرضية الإلحاد، الجريدة الكندية للفلسفة، العدد ٢، ١٩٧٢م، ص ٣٠.

٦- Stein، معنى الإلحاد ومذهب عدم الدراية، ص ٣.

٧- "الأمريكيون الملحدون: مقدمة"، نشر منظمة الملحدين الأمريكيين، فرع ولاية ماساشوسيتس Massachusetts، صندوق بريد ١٤٧, E, Walpole, Ma ٠٢٠٣٢.

٨- "الملحدون الأمريكيون، تاريخهم"، منظمة الملحدين الأمريكيين، فرع ماساشوسيتس.

٩- انظر Monroe Beardsley and Elizabeth Beardsley، التفكير الفلسفي، مقدمة، ٥٠-٤٦، pp. ١٩٦٥، New York.: Harcourt Brace. إن تعريف الله الذي اقترحاه له ميزة كبيرة. وفقًا لرأيهما لكي يكون كائنٌ إلهًا فإنه يجب أن يتلاءم مع أربعة معايير: يجب أن يمتلك قوى فائقة للطبيعة؛ وحرًا من التقييدات والحدود الطبيعية الكثيرة على الجمادات الغير حية والكائنات الأقل من الإنسان والكائنات المتضية والبشر بحيث لا يمكن تصنيفه على أنه ينتمي إلى أيٍّ من هذه المجموعات؛ وأن يمتلك نوعًا ما من الحياة العقلية [الإدراك والتفكير]؛ وأن يُعتَبَر متفوقًا على البشر.

١٠- أُدين في التمييز بين المعنيين الواسع والضيق للإلحاد لوليم ل. رُو William L. Rowe، مقال مشكلة الشر وبعض تنوعات الإلحاد، الفصلية الأمريكية الفلسفية، العدد ١٦، ١٩٧٩م، ص ٣٣٥-٣٤١.

١١- يبدو أن هذا هو الموقف النظري لكي نيلسن Kai Nielsen. فقد رفض الإله الغير مسبغ عليه الصفات البشرية باعتباره عديم المعنى ورفض الإله المسبغ عليه الصفات البشرية باعتباره باطلاً. انظر _كمثال_ كيني نيلسن، مقدمة: كيف يُعرَفُ الإلحاد؟، الفلسفة والإلحاد، ١٩٨٥، Buffalo, N.Y.: Prometheus Books. انظر أيضًا مقاله الإلحاد، في الموسوعة البريطانية Encyclopaedia Britannica، ج ٢، ١٩٨٤م.

١٢- فيودر دوستوفسكي Fyodor Dostoyevsky، رواية "الأخوان كارمزوڤ"، الترجمة الإنجليزية الصادرة عن New York: Random House Modern Library ed., n.d, p. ٢٥٤. [وتتوفر للرواية ترجمة عربية أيضاً-م].

١٣- Patrick Masterson، الإلحاد والتفسير [أو والعُزلة]، Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, ١٩٧١, p. ١٣٣.

١٤- الاقتباس من المرجع السابق، ص ١٨٢، ملاحظة ٦.

١٥- قارن كيي نيلسن، كيف يُعرّف [أو يُميز] الإلحاد؟، ص ١٢.

١٦- لا يقدم هذا البيان _بالتأكيد_ توصيفاً كامل الإنصاف لدقة الموقف النظري لشخصية إيفان كارمزوڤ. للاطلاع على تحليلٍ بالغ الدقة لهذا الموقف النظر، انظر Stewart R. Sutherland، الإلحاد ورفض الله، Oxford: Blackwell, ١٩٧٧, chapter ٢. إن المشكلة الوحيدة في تحليل Sutherland أنه يصر على دعوة إيفان كارمزوڤ بالملحد. أعتقد أنه كان سيكون أكثر كمالاً ودقة بكثير أن يُستعمل لفظ آخر ما. ينبغي تمييز الموقف النظري للإيمان المنفور عنه عن الموقف النظري الذي يجادل بأنه يوجد إله واحد أو أكثر لكنه (م) ليس له (م) علاقة بالخالص. هذا الموقف النظري الديني _الذي يعتقده الجاينيون وبعض البوديين_ يُدعى بالإلحاد المؤمن بالخالص الروحي. انظر Arvind Sharma، البوذية والإلحاد، دورية الحكمة، العدد ١٦، ١٩٧٧م، ص ٢٩. مجدّداً، أعتقد أن استعمال مصطلح "الإلحاد" على هذا النحو مُضلل.

١٧- مُقتبس في كتاب Gordon Stein، مقالات مختارة حول الإلحاد والعقلانية، ص ٥.

١٨- قارن مقال Gordon Stein، مذهب عدم الدراية، في موسوعة عدم الإيمان، ج ١، ص ٣-٤.

١٩- انظر Richard Popkin، التشكيكية، موسوعة عدم الإيمان، ج ١، ص ٦٢٥-٦٣٣.

٢٠- Lauchlan Chipman، العقلانية، موسوعة عدم الإيمان، ج ٢، ص ٥٣١-٥٣٣.

٢١- A. R. Lacey، قاموس الفلسفة، ١٩٧٦، p. New York: Scribner's، ١٨٠.

٢٢ و ٢٣- Bernard Williams، العقلانية، موسوعة الفلسفة، ج ٧، ص ٦٩.

٢٤- Stein، مقالات مختارة حول الإلحاد والعقلانية، ص ٣١٥.

٢٥- المرجع السابق، ص ٢٤.

٢٦- Arthur Danto، المذهب الطبيعي، موسوعة الفلسفة، ج ٥، ص ٤٤٨.

٢٧- John Dewey، إيمانٌ شائع [أو شعبي]، New Haven, Ct.: Yale University Press، ١٩٣٤، p. ٤٢.

٢٨- انظر William Alston وَلَيْمَ أُوسُتِنَ، إعاداة النظر التفسيرية الطبيعية في الدين، موسوعة الفلسفة، ج ٧، ص ١٤٥-١٤٦؛ و Christopher Kent، الفلسفة الوضعية [المتعلقة بالوقائع اليقينية]، موسوعة عدم الإيمان، ج ٢، ص ٥١٢-٥١٨.

٢٩- Bruce Mazlish، أوجِسْتُ كُمتُ Auguste Comet، موسوعة الفلسفة،
ج٢، ص ١٧٣ - ١٧٧؛ و Christopher Kent، أوجِسْتُ كُمتُ، موسوعة عدم
الإيمان، ج١، ص ١١٩ - ١٢٠.

٣٠- Peter Alexander، مقال بعنوان Ernst Mach، موسوعة الفلسفة، ج٥،
ص ١١٥ - ١١٩.

٣١- انظر Michael Scriven، الفلسفة الابتدائية، - McGraw New York
٤ chapter، ١٩٦٦، Hill؛ وله، مقال "دراسة في المدرسة السلوكية الراديكالية"، في
كتاب دراسات جامعة Minnesota في فلسفة العلم، ج١، تحرير Herbert Feigl
Minneapolis: University of Minnesota، and Michael Scriven
Press, ١٩٦٥، pp. ٨٨- ١٣٠. بالتالي فإن Ignace Lepp مخطئٌ عندما قال
أن الملحد "المثالي" سيكون امرئًا لا يعتقد بأي كائن أو قوى تفارق النظام الإمبريقي
[القابل للملاحظة وعمل التجارب عليه]. انظر Ignace Lepp، الإلحاد في
عصرنا، New York: Macmillan, ١٩٦٣، p. ٥.

٣٢- John Passmore، الوضعية المنطقية، موسوعة الفلسفة، ج٥، ص ٥٢-
٥٧؛ و Paul Edwards، الوضعية المنطقية وعدم الإيمان، موسوعة عدم الإيمان،
ص ٤٢٢ - ٤٣٥.

٣٣- R. B. Braithwaite، وجهة نظر إمبريقي عن طبيعة الاعتقادات الدينية،
Cambridge: Cambridge University Press, ١٩٥٥.

٣٤- Nicola Abbagnano، المذهب الإنساني، موسوعة الفلسفة، ج٤، ص
٦٩- ٧٢؛ و Max Otto، المذهب الإنساني، موسوعة Colliers، ج ١٢،
١٩٨٠م، ص ٢٤٩ - ٣٥٠.

٣٥ - Max Otto، المذهب الإنساني، ص ٣٥٠.

٣٦ - قارن Paul Kurtz، المذهب الإنساني، موسوعة عدم الإيمان، ج ١، ص ٣٢٨ - ٣٣؛ و E. Royston Pike، موسوعة الدين، New York: Meridian Books, ١٩٥٨, p. ١٨٥

٣٧ - William Alston وَلِيمُ أُوسْتِنُ، إعادات النظر التفسيرية الطبيعية في الدين، ص ١٤٦.

٣٨ - أكاديمية المذهب الإنساني، دورية البحث الحر، العدد ٣، خريف ١٩٨٣م، ص ٦. وانظر أيضًا Marvin Zimmerman، مقال "أليس أتباع المذهب الإنساني ملحدين حقًا؟"، في كتاب "البديل الإنساني"، مشرف التحرير Paul kurtz، Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, ١٩٧٣, pp. ٨٣- ٨٥.

٣٩ - انظر _كمثال_ Paul kurtz، حول ترويج التعريف، البحث الحر، العدد ٦، خريف ١٩٨٦م، ص ٥٤.

٤٠ - أعيد طبعه في كتاب Corliss Lamont، فلسفة المذهب الإنساني، الإصدار السادس، ١٩٨٢، p. ٢٨٧، New York: Frederick Ungar,

٤١ - Frederick Edwords، الفلسفة الإنسانية منظورًا إليها نظرةً صحيحةً، دورية الإنساني، يناير/ فبراير ١٩٨٤م، ص ١٧ - ٢٠، و ٤٢.

٤٢ - Neil Mcinnes، الشيوعية، موسوعة الفلسفة، ج ٢، ص ١٦٠.

٤٣- انظر _كمثال_ Ayn Rand، لصالح المفكرين الجدد، New York: Random House، ١٩٦١، وله، فضائل الفردية، New American Library، ١٩٦٤.

٤٤- انظر V. G. Kierman، مادة "الدين"، قاموس الفكر الماركسي، مشرف التحرير Tom Bottomore، Cambridge, Mass.: Harvard University Press، ١٩٨٣، pp. ٤١٦- ٤١٣، مادة "كارل ماركس"، في موسوعة عدم الإيمان، ج٢، ص ٤٤١- ٤٤٤.

٤٥- انظر Gordon Stein، مادة "الفكر الحر"، موسوعة عدم الإيمان، ج١، ص ٢٤٧- ٢٤٨.

٤٦- المرجع السابق. وانظر أيضًا مادة "المفكرين الأحرار"، في موسوعة كولومبيا الجديدة، New York: Columbia University Press، ١٩٧٥، p. ١٠٠٨.

٤٧- Howard B. Radest، مدخل "الثقافة الأخلاقية"، موسوعة عدم الإيمان، ج١، ص ١٦٩- ١٧٤؛ Percival Chubb، مقال جمعيات [أو مجتمعات] للثقافة الأخلاقية"، موسوعة Schaff-Herzog الجديدة للمعرفة الدينية، مشرف التحرير Samuel Macauley Jackson، New York and London: Funk & Wagnalls، ١٩٠٩، vol. ٤، pp. ١٨٣- ١٨٤.