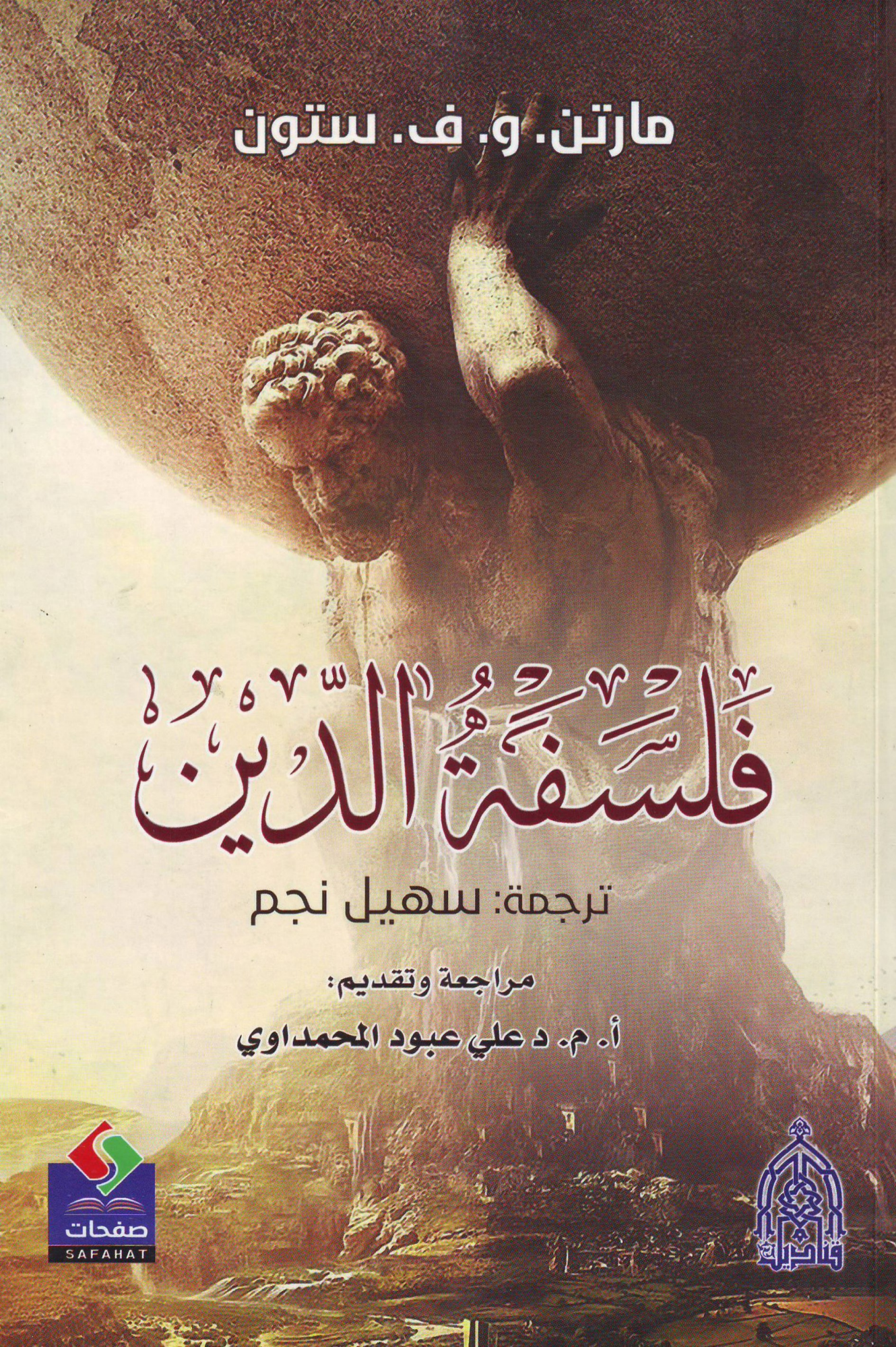
مارتن. و. ف. ستون



فلسفة الدين

ترجمة: سهيل نجم

مراجعة وتقديم:

أ. م. د علي عبود المحمداوي

صفحات
SAFAHAT

فلسفة الدين

مارتن و. ف. ستون

ترجمة سهيل نجم

مراجعة وتقديم

أ. م. د. علي عبود المحمداوي

الإصدار الأول 2017 م

عدد الصفحات: 160 / القياس: 14.5 × 21.5

ISBN: 978-9933-572-11-2



سورية - دمشق - ص.ب 3397
هاتف: 095 13 22 11 00963
تلفاكس: 013 33 22 11 00963
موبايل: 818 411 991 00963
info@darsafahat.com
الإمارات العربية المتحدة - دبي
ص.ب: 231422
جوال 942 442 528 00971
Darsafahat.pages@gmail.com



دار ومكتبة قناديل للنشر والتوزيع
العراق - بغداد / شارع المتنبي
البريد الالكتروني
ganadel.1986@gmail.com
Srusru31@gmail.com
موبايل
07711313929
07801912445

فلسفة الدين

مارتن. و. فـ. ستون

ترجمة: سهيل نجم

مراجعة وتقديم
أ.م.د علي عبود المحمداوي

2017

المحتويات

تقديم 7

مقدمة 9

1 - جولة تاريخية 15

(1 ـ 1) العالم القديم 15

(1-2). آباء الكنيسة والعصور الوسطى المبكرة 19

(1-3) عالم القرون الوسطى 22

(1-4) النهضة والمرحلة الحديثة المبكرة 27

1 - 5 من التنوير إلى القرن العشرين 33

2 ـ البراهين الفلسفية على وجود الله 43

2 . 1 . مقدمة 43

2 . 2 . البرهان الوجودي (الأنطولوجي) 44

2 . 3 . البرهان الكوني 66

2 . 4 . برهان التصميم 78

3 . الفلسفة اللاهوتية 85

3 . 1 . ما الفلسفة اللاهوتية؟ 85

3 . 2 . الصفات الإلهية 85

3 . 3 . مشكلة الشر 113
3 . 4 . المعجزات 120

4. المعرفة الدينية 125
4 . 1 . ما المعرفة الدينية؟ 125
4 . 2 . اللاهوت الطبيعي 126
4 . 3 . المعرفة "الإصلاحية" 128
4 . 4 . التفاسير المتعقلة بالاعتقاد الديني 135
4 . 5 . الإيمانية Fideism 140
4 . 6 . براهين التجربة الدينية 144

5. اللغة الدينية 151
5 . 1 . ثلاث مشاكل للغة الدينية 151

ببليوغرافيا 157

تقديم

تشتغل الفلسفة منذ لحظة انبثاقها الأولى في إثارة السؤال، ولعل تلك الإثارة هي سر بقائها إلى اليوم. إن السؤال المتدفق من الدهشة والحيرة والرفض وطلب المعرفة، جعل من موضوعات قد تبدو مغادرة للفلسفة جزءً منها، ومنها مثلاً الدين، فهو ليس حقلاً فلسفياً بالمعنى الدقيق للفلسفة إن كانت بحثاً عن حقيقة وإدامة للتساؤل من اجل العقلنة، أو إيجاد تسويغ مقبول، فالدين هو مجموعة إجابات إيمانية لأسئلة لا جواب لها في الأغلب، كما في دقة اللحظة الأولى للوجود واللحظة الأخيرة له!

ولابد للفلسفة، إن زعمت علاقتها بالدين، من أن تخترق موضوعاته بأداتها الاستفهامية لتحوله إلى موضوع فلسفي. وذلك حينما تتساءل عن جدوى وغايات وموضوعات الدين وعلاقاتها بالإنسان، بما يلائم إمكان استمرار الحياة مع كل ما نعانيه من اختلاف ديني كبير في مختلف المجتمعات، ولاسيما مجتمعاتنا الشرقاوسطية.

وتأسيساً على ما سبق تبدو فلسفة الدين سؤالاً للعقلنة في حدود ما هو غير معقول! أي إن فلسفة الدين هي التي تبحث في موضوعات الدين من خارج أطره العقيدية والتسليمية. هي السؤال من الخارج، وأؤكد على ذلك لتميزها عن اللاهوت المسيحي أو علم الكلام الإسلامي، وكل علوم العقائد، ومعارفها، فهي تبحث وتثير التساؤل من الداخل بغية إثبات العقيدة أو نفي نقدها، بينما فلسفة الدين ليست في صدد إثبات أو نفي ذلك، وإنما تشتغل في فحص مقولات الدين من قبيل: الاله والنبوة والمقدس والرمزية الدينية والتجارب الدينية ولغة الدين وعلاقاته

بالأديان الأخرى أو ما يضادها من فكر، والإيمان وبواعثه وآثاره، وكل ذلك على الرغم من خصوصيته الدينية إلا أن فلسفة الدين يمكنها أن تكون المشترك بتلك الخصوصية على أساس اشتراك الموضوع المثير للسؤال والدهشة والحيرة.

وقد شغل موضوع الدين عقول الفلاسفة منذ بدايات التصورات الميتافيزيقية داخل الفلسفة نفسها، واجتماعها في الرؤية الدينية خارج الفلسفة. وفي كلا الحالين كانت هنالك مشتركات بحث، بدأت بالتراجع اليوم لتتحول بوصفها ندية وتقابل، وهذه النتيجة لم تكن بتلك السرعة الزمنية أو الانسيابية، بل كانت نتاجاً لمخاض كبير من الحروب والتكفير والوان من الاتهام للفيلسوف بأنه يغادر منطقته المسموحة حينما يلج حدود الدين، حتى أن بعض الفلاسفة قد انساقوا لخلق حد وسط بين الطرفين، وذلك عن طريق المزاوجة أو القول تجنياً إن التصورات واحدة! وجاءت هذه التجارب مزامنة للعصور الوسطى المسيحية منها والإسلامية، فقد عمل الكثير من الفلاسفة وقتها على تبيان أن ما لدى الشريعة والإيمان ليس بمخالف للعقل والتفلسف! والأمثلة على ذلك كثيرة يمكن ملاحظة أوجها مع ابن رشد إسلامياً وأوغسطين الأكويني مسيحياً، لكن ذلك لا ينكر وجود فلاسفة آخرين عدوا أن للفلسفة قواماً مستقلاً ناقماً وناقماً في بعض الأحيان من الدين، كما عند الرازي، وسيجر، وآخرين، كثر في تلك الحقبة.

يعمل هذا النص المترجم "فلسفة الدين" للكاتب مارتن. و. ف. ستون على تسليط الضوء على أهم موضوعات وقضايا فلسفة الدين مثل البرهنة على وجود الاله، ومشكلة اللاهوت وعلاقته بفلسفة الدين، ومسألة المعرفة الدينية، ولعل النص من الأهمية في سياقنا الزماني والمكاني مما استجلب معه أهمية الخوض في ترجمته كمبادرة فذة من المترجم الأستاذ سهيل نجم، الذي كان رشيق العبارة وواضحها، في التعريب والترجمة.

د.علي عبود المحمداوي

بغداد 2016

مقدمة

على النقيض من ميادين البحث الفلسفي الأخرى، مثل الفلسفة السياسية وفلسفة الرياضيات، ليس من السهل تمييز مدى وخاصية فلسفة الدين. وهذا ما قد يثير الدهشة، فربما يبدو من غير المثير للجدل أن فلسفة الدين هي ذلك الفرع من الفلسفة الذي يتناول الأديان والمؤمنين بالدين ويخضعهم للفحص النقدي. بينما يميل أغلب فلاسفة الدين المعاصرين الناطقين بالانكليزية بالفعل إلى تحديد موضوعهم وفقاً إلى هذه الأطر[1]. من المهم لأي أحد يأتي إلى دراسة فلسفة الدين لأول مرة الانتباه إلى أن مثل هذا التحديد مسألة خلافية، إن لم تكن غير دقيقة. وسبب ذلك تاريخي.

إن الانشغال الطويل لـ "الفلسفة" بـ "الدين" قد أبان عن نفسه منذ العصور القديمة إلى اليوم في حقول واسعة ومتنوعة من البحث الفكري.

1- أنظر:

e.g. W.J. Wainwright, Philosophy of Religion (Belmont, Calif., 1988), and M.L. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger, Reason and Religious Belief (New York, 1991), 8:

«تعرف فلسفة الدين بأنها محاولة تحليل وتقييم نقدي للاعتقادات الدينية». إحدى المقدمات الحديثة للموضوع تلاحظ أن موضوع تعريف فلسفة الدين «محفوف بالمخاطر»؛

B. Davies, Introduction to the Philosophy of Religion (Oxford, 1993), P. ix. The Most comprehensive guide to the subject is P.L. Quinn and C. Taliaferro (eds.), A Companions to Philosophy (Oxford, 1997).

وعليه فإن الفلاسفة المعاصرين من الناطقين بالانكليزية يدرسون حالياً موضوعات ويحللون حوارات كانت تفهم من قبل على أنها تعود إلى ميادين مختلفة من الفكر الفلسفي. هذه الموضوعات والحوارات تدرس تحت عنوان كان الفلاسفة اليونانيون يسمونه (الفلسفة philosophia)، وبما أشار إليه آباء الكنيسة وفلاسفة القرون الوسطى على أنه تعاليم الإيحاء أو علم اللاهوت (Theologia)، وما دعاه فلاسفة العصر الحديث بأنه علم اللاهوت الطبيعي أو "الدين الطبيعي". وتشير هذه العناوين إلى رؤى مختلفة عن كيفية دراسة الأسئلة التي تظهر من انشغال الفلسفة بالدين واللاهوت. لهذا السبب من الصعب مساندة الفكرة التي ترى أن "فلسفة الدين" كانت دائماً نظاماً معرفياً مميزاً ذا موضوع لا يتغير استغرق مسيرة التاريخ الفلسفي الغربي. إن أي تطبيق غير نقدي لمصطلح "فلسفة الدين" على المراحل والتيارات المختلفة في تاريخ الفلسفة يكون عرضة لتهمة المفارقة التاريخية[1].

إن مصطلح "فلسفة الدين" نفسه هو إضافة حديثة للمفردات الفلسفية[2]. وقد احتل عند نهاية القرن الثامن عشر العبارة السابقة

1- تاريخ مهم، على الرغم من إيجازه، عن الموضوع يمكن أن تجده في:
M.J.Charlsworth, Philosophy of Religion: The Historic Approaches (New York, 1972). Section 1 of this chapter is indepted to Charlesworth's book. A historically sensitive anthology which might be said to replicate Charlsworth's approach to the subject is P.Sherry (ed.), Philosophy on Religion (London, 1987). L.J. Pojman (ed.), Philosophy of Religion (Belmont, Calif., 1987, rev.1994) also reflects the history of the subject.

2- الاستعمال المبكر جداً للمصطلح حسب علمي هو بقلم رالف كودورث في كتابه النظام الفكري الصحيح للكون London، 1678 نجد في الصفحات الثلاثة عشر للمقدمة =

"اللاهوت الطبيعي"[1]. وفي ذلك الوقت كان محتوى الموضوع يتضمن مجموعة من الحقائق التي يمكن اكتشافها عقلياً، وهي مفيدة ومقبولة للبحث الفلسفي في الوقت نفسه[2]. ونجد لهذا المفهوم لـ "فلسفة الدين" عرضاً واضحاً في كتاب كانط (1724-1804) "الدين ضمن حدود العقل وحدها" (1793). وبناءً على تحطيمه لمزاعم اللاهوت الطبيعي في كتابه السابق "نقد العقل المحض" (1781، والمنقح في 1787) ناقش كانط في هذا الكتاب أن الدين لم يكن مسألة إدراك نظري بل نزعة أخلاقية. من هنا كان على الدين أن يُفهم بأنه "تلك النزعة الأخلاقية التي تراقب كل الواجبات حسب أوامر [الرب]". وناقش كانط أيضاً أن ممارسة الدين تتطلب أداءً لواجبات هي ليست إلا تلك التي نعزوها للبشر. والميراث الذي أورثه للفلاسفة الذين أتوا من بعده من فلاسفة الدين كان أنموذجاً

= غير المرقمة الجملة الآتية: «الشيء الأساس الذي يتظاهر به الكتاب، عبر هذا الوقت، هو فلسفة الدين». الاستعمالات الأخرى للمصطلح يمكن إيجادها في في الفلسفة الألمانية في سبعينيات القرن الثامن عشر. أنظر:

A.F.Ruckerfelder, Philosophia de Religione Naturali (1770). For discussion of Ruckersfelder and others, see W.Jaeschke, 'Religionsphilosophie', Historisches Worterbuch de Philosophie, 8 (1992), cols. 748-63.

1- إذ يعبر مصطلح «اللاهوت الطبيعي» نفسه إلى وصف بسيط، ربما يعرف بأنه ذلك السبيل إلى التأمل الفلسفي عن الله الذي تعلق بتدقيق أي دليل على وجود الله يمكن أن يوجد في عالم الطبيعة. لقد جرت مناقشة اللاهوت الطبيعي، في الأجزاء 1.1ff.,2.3,2.4, 4.2.

2- من أجل مناقشة عن بدايات الموضوع أنظر:

M. Westphal, 'The Emergence of Modern Philosophy of Religion', in Quinn and Taliaferro (eds.), Companion to the Philosophy of Religion and J.Collins, The Emergence of Philosophy of Religion (New Haven, 1967).

للموضوع الذي قادهم إلى الانطلاق لإعداد جواب فلسفي على السؤال (ما هو الدين؟)[1].

في العقود المبكرة من القرن التاسع عشر كان المصطلح قد غير معناه. فعند فلاسفة مثل فريدريك شلايرماخر (1768-1834)،[2] تشير "فلسفة الدين" إلى جزء أخلاقي أساس من التعليم عن الطبيعة والكون. وكذا الحال في محاضرات ج. و. ف. هيغل (1770-1831) الشهيرة "محاضرات عن فلسفة الدين" (1821-1831) إذ يعرف الموضوع بأنه دراسة السلوك والطرق التي يجري تمثيل الرب فيها في الوعي الديني[3]. في نسبة كبيرة من فكر القرن

1- نوقشت فلسفة كانط بتوسع في كتابين لـ
A. Wood: Kant's Moral Religion (Ithaca, NY, 1970) and Kant's Rational Theology (Ithaca, NY, 1978). See also J. Bohatec, Die Religionsphilosophie Kants in der 'Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft' (Hildesheim, 1966) and P.J. Rossi and M.Wren (eds.), Kant's Philosophy of Religion Reconsidered (Bloomington, Ind., 1991).

2- See Schleirmacher's Religion: Speeches to its Cultural Despisers (1799), trans, R. Crouter (Cambridge, 1988). A clear introduction to Schleiermacher's work can be found in B.A.Gerrish, 'Schleieimacher', in N.Smart, J.Clayton, P.Sherry, and S. Katz (eds.), Nineteenth-Century Religious Thought in the West, I (Cambridge, 1985). The reader might also consult R.B.Brandt, The Philosophy of Schleiermacher (New York, 1941; repr. Westport, Conn., 1968), ch.v1.

3- هذه المحاضرات صدرت سوية في طبعة نقدية جديدة حررها
P.C. Hodson as Lectures on the Philosophy of Religion, 3 vols. (Berkeley, 1984). For dicussions of Hegel's philosophy of Religion, see E.L. Fachenheim, The Religious Dimension in Hegel's Thought (Bloomington, Ind., 1967). Also worth consulting are L. Dickie, Hegel: Religion, Economics and the Politics of Spirit (New York, 1987) and W.Jaeschke, Die Vernunft in der Religion: Studien zur Grunglegung der Religionphilosophie Hegels (Stuttgart, 1986); trans.J.M.Stewart and P.C.Hodgson as Reason and Religion: The Foundations of Hegel's Philosophy of Religion (Berekely, 1990).

التاسع عشر، تفهم "فلسفة الدين" في هذه المصطلحات حصراً، حسبما نشهده في الأعمال الأنكلوفونية مثل "التوحيد" (1876) لروبرت فلنت[1] وكتاب جون كايرد "فلسفة الدين" (1880)[2]. من المؤكد أن المفهوم الهيغلي للموضوع بقي مهيمناً إلى وقت طويل، حتى أن بعضاً من الفلاسفة المتحدثين بالانكليزية في النصف الثاني من القرن العشرين فضلوا النأي بأنفسهم عنه، عبر تسمية موضوعهم "اللاهوت الفلسفي" بدلاً عن "فلسفة الدين"[3].

وكما قلنا فإن فلاسفة الدين المتحدثين بالانكليزية ميالون إلى تمييز موضوعهم، بأنه التحليل النقدي لمفاهيم وقضايا معينة تعد مركزية للأديان التوحيدية الغربية. تُقسم هذه المفاهيم والقضايا إلى أربعة ميادين بحثية:

(1) البراهين الفلسفية أو التأملية لوجود الله؛ أو تلك المجموعة من البراهين ذوات المحمولات التاريخية التي حاول فيها الفلاسفة "البرهنة" على الوجود الإلهي.

1- روبرت فلنت (1839-1910) فيلسوف أسكتلندي عمل أستاذا للفلسفة الأخلاقية في ست أندروز (1864-76) ثم أستاذاً للإلهيات في أدنبره حتى العام 1903. هنالك مناقشة موجزة لأعمال فلنت يمكن إيجادها في كتاب أ.ب.ف. سيل "فلسفة الدين 1875-1980" الصادر في لندن 1988، 9-12.

2- جون كيرد (1835-1908)؛ فيلسوف اسكتلندي، عمل أستاذاً للفلسفة الأخلاقية في غلاسكو (1866-93) ثم مدرساً في كلية باليول في أكسفورد. للاطلاع على مناقشة مساهمة كيرد في فلسفة الدين عبر هذه الفترة أنظر كتاب سيل "فلسفة الدين"، 19-22.

3- هنا قد يقارن المرء المقترب إلى الموضوع الذي تناوله ج.ف. روس في "الفلسفة اللاهوتية" (أنديانبوليس، 1969) مع ذلك الذي تناوله ج. هيك في "الإيمان والمعرفة"، ط2 (إيثاكا نيويورك، 1966) وتوسع فيما بعد في "تأويل الدين" (نيوهيفن، 1989). لو يقارن أحد ما بين هذه المقتربات سيجد أن اهتمام روس قد يتجلى في عملية إعادة بناء مواقف "سكولاستية" على نحو متميز في الفلسفة اللاهوتية، بينما كتاب هيك "تأويل الدين" يتعلق أكثر بما نشير إليه بـ "التراث الكانطي"، الذي يهتم تحديداً، بالمحاولة في توفير تأويل فلسفي للدين. العمل المبكر الذي يحاول التحرر من تراث كانط هو عمل ف.ر.تينانت "الفلسفة اللاهوتية" في جزئين (كامبردج، 1928-1930).

(2) اللاهوت الفلسفي؛ أو تلك المجموعة من القضايا المتعلقة بالترابط المنطقي ووصف طبيعة الله.

(3) المعرفية الدينية؛ أو تلك المجموعة من القضايا التي تتركز على السؤال فيما إذا كان أو لم يكن الإيمان بأن "الله موجود" يمكن أن يبرر عقلياً.

(4) اللغة الدينية؛ أو تحليل الميزة المنطقية للمصطلحات اللاهوتية[1].

سوف ـ يركز أكبر الفصول على بعض الأركان الجوهرية لـ (1) و(2)، على الرغم من أن (3) و(4) هما أيضاً سينالان الاهتمام. عبر تقديم هذه القضايا سيعرض الجزء الأول من هذا الفصل مسحاً بمختلف السبل التاريخية للفلاسفة الغربيين للوصول إلى مفاهيم الإلوهية والدين. والغرض من هذا المسح توفير تمهيد لتقييم المناقشات المعاصرة، عبر توجيه الانتباه إلى الحقيقة بأن هذه المناقشات لها ماض غني ومعقد.

1- أنا مدرك جيداً أن اختياري للميادين الرئيسة لفلسفة الدين تغفل الموضوعات الأخرى التي غالباً ما تدرس ضمن هذا الفرع من المعرفة. وهي: (أ) الروح والخلود والبعث؛ و(ب) العلاقة بين الدين والعلم؛ و(ج) العلاقة بين الدين والأخلاق؛ و(د) التنوع الديني. أولئك الذين يرغبون في معرفة المزيد عن هذه الموضوعات نشير إلى:

Peterson et al., Reason and Religious Belief, chs. 13-13, and Davies, An Introduction to the Philosophy of Religion, chs., 9,11. A helpful selection of readings which address (a)-(d) can be found in Peterson, Hasker, Reichenbach, and Basinger (eds.), Philosophy of Religion (New York, 1996), pts, 9-12. Also worth consulting is P. Edwards, Immortality (New, 1992). Quinn and Taliaferro (eds), Companion to the Philosophy of Religion, pt.v111, provides a helpful discussion of many aspects of the relation between theism and modern science.

1 ـ جولة تاريخية

(1 ـ 1) العالم القديم

تطرق الفلاسفة الذين قبل سقراط (469-399 ق.م) إلى ما ستعرف بالأمور الدينية عبر ثلاثة سبل منفصلة:

أولاً، إنتقد بعض منهم ما حسبوا أنه غير جدير بالتصديق، أو أنه خصائص متناقضة للدين التقليدي. وعليه فقد هاجم زينوفينس الكولوفوني (570-475 ق.م) كل من التخليد والتجسيد البشري في الوقت نفسه الذي بدأ فيه الشعراء في "تصوير الآلهة[1]".

ثانياً، عرض الفلاسفة الآخـرون ممن سبقوا سقراط، مثل ديموقريطس من أبديرا (القرن الخامس قبل الميلاد)، توضيحات آلية لأسباب الحوادث التي كانت تتعارض مع الأفكار عن النية الإلهية الكاملة أو البراهين المستمدة من التأمل[2].

1- The targets for Xenophanes' criticism are more often than not Homer and Hesiod, as can be witnessed in the fragment DK B6. For a discussion of Xenphanes' theology, see J. Barens, The Presocratic Philosophers, 2nd edn. (London, 1982), 82-94, and G.S. Kirk, J.E. Raven, and M. Schfield, The Presocratic Philosphers, 2nd edn. (Cambridge, 1983), 163-80.

2- For a discussion of Democritus' mechanistic world –view, see Barens, The Presocratic Philosophers, 342, and edn Kirk et al., The Presocratic Philosophers, 413ff.

ثالثاً، أدرك الكثير من الفلاسفة الذين قبل سقراط مفهوم الإلوهية بمعان تتعارض مع التجربة العادية[1]. كانت المخيلة الشعبية غالباً ما تسخر من جهود أولئك الفلاسفة على أساس أنها أمثلة ناصعة لعدم التقوى. ولذلك ليس من الغريب أن يصور أريستوفانيس الفلاسفة في مسرحيته "الغيوم" على أنهم المؤسسون للأديان، وكان سقراط قد أُتهم في محاولته بكونه "معارضاً للإله كلياً"[2].

مع عمل أفلاطون (427-347) وأرسطو (384-322) تعززت هذه الاستراتيجيات في مخاطبة دعاوى الدين بطرق قدمت الكثير كي تحدد الاتجاه التالي للنقاش. يدافع سقراط / أفلاطون عن الميثولوجيا التراثية ويسهم في الشعائر المدنية. إنه يعيد سرد أسطورة بورياس وأوريثيا

1- أمثلة على هذا التيار نجدها في عمل بيرمنديس (515 ق.) وأناكساكوراس (500-428 ق.) لمناقشة مساهماتهم في هذه القضايا أنظر:
L.P. Gerson, God and Greek Philosophy: Studies in the early History of Natural Theology (London, 1990), 20-8.
ومن أجل المزيد من المناقشات عن العلاقة بين الفلسفة واللاهوت في اليونان القديمة، أنظر المقال القصير لـ ك. فلاتري "اللاهوت الفلسفي القديم"، في كتاب كوين وتاليافيرو (eds.)، "Companion to the Philosophy of Religion". ونوقشت هذه العلاقات بإفاضة من قبل د.ويب، "The Irony of Theology and Nature of Religious Thought" (Montreal، 1991)، 84-173.

2- من المهم الفهم، على أية حال، أن المصطلح atheos أو Godless، لا تعني بالضبط المصطلح الجديد "إلحاد". تعني كلمة Atheos ببساطة معارضة آلهة المدينة؛ وهي لا تعني نكران الواقع الإلهي. ويمكن توضيح هذا باللجوء إلى وصف أفلاطون لمحاكمة سقراط. هنا يتهم ميليتوس سقراط فساد شباب أثينا عبر "تعليمهم رفض الإيمان بالآلهة الذين تؤمن بهم المدينة، بل الإيمان بالآلهة الأخرى الجديدة". يحث سقراط ميليتوس على التعرف على هذه التهمة بإنكار تام للواقع الإلهي: "هذا ما أقوله، أن لا تؤمن بالآلهة مطلقاً.." "هل أومن بأن لا وجود لأي إله؟" "بالتأكيد أنت لا تؤمن بزيوس بأية حال من الأحوال" (Plato, Apology 26b-e). ويستمر سقراط بالنتيجة ليبين أن هذا الاتهام العام بالإلحاد سقيم لأنه بحث في ان يعيش حياته بالاتساق مع "روحه الحارسة": "لقد وضعني الله، كما أفترضت وحسبت، ليأمرني أن أعيش مفلسفاً ومتفحصاً نفسي والآخرين" (Ibid. 28e).

إلى فيدروس اليقظ دائماً، ويلوم أولئك الذين يبحثون عن توضيح واقعي لفكرتها (فيدروس 230a-229b) وكلماته الأخيرة الشهيرة إلى كريتو أن شعيرة التضحية تورد بالنيابة عنه (فيدو17 "118a")[1]. وعموماً، من الناحية الشكلية، تثير حواريات افلاطون رفضاً للشكوك عما هو إلهي. في "القانون" (الكتاب العاشر) يعرض الأثيني العديد من البراهين ضد أولئك الذين ينكرون وجود وطبيعة أو عناية الآلهة. وفي الوقت نفسه يؤلف افلاطون أساطيره التعليمية ويعلّم بالاختلافات البارزة الموجودة بين الآلهة المبجلة في ذاتها وتمثيلاتها اليومية. ما هو جوهري في تعليمه عن هذه القضايا هي فكرة أن البشر في حياتهم الحاضرة ليست لديهم المعرفة الكافية عن أنفسهم، ولديهم معرفة أقل من ذلك في الأمور الإلهية. ويؤكد افلاطون أن عمل الفلاسفة في هذا السياق هو قيادة الأرواح للخروج من حبس الوهم الحسي، كي يبدأوا بالتواصل الحميمي مع الواقع الإلهي. ولربما كان تمثيله لهذه الرحلة يتضمن إشارات إلى المزايا العديدة للقوة الإلهية. وتمثيل افلاطون للعمل الإلهي الأكثر ثباتاً يتجلى في وصفه في "تيمايوس" للحِرَفي الإلهي البارع الذي خلق الكون بدافع الخير[2].

1- لمناقشة آراء سقراط الدينية أنظر :

J. Beckman, "The Religious Dimension of Socrates' Thought" (Waterloo, 1979).

2- تجد مناقشة دقيقة لقواعد اللاهوت الإفلاطوني في كتاب جيرسون، "God and Greek Philosophy, 33ff.". مناقشة أقدم ولكنها لا تزال مفيدة للقضايا نفسها يمكن إيجادها في كتاب ف. سولمزن "Plato's Theology (Ithaca, NY, 1942)". وكذلك من المفيد مراجعة كتاب ر.هاكفورث،

"Plato's Theism"، Classical Quarterly 30 (1929)، 4-9؛ repr, in R.J. Allen (ed.), Studies in Plato's Metaphysics (London, 1965). تأويل مختلف لهذه القضايا يقدمه م. دسبلاند في "The Education of Desire: Plato and The Philosophy of Religion (Tononto, 1985)". مناقشة فكرية عن علاقة أفلاطون بالفكر المسيحي المتأخر بشأن الله يمكن أن تجدها في كتاب س. أوزبورن، "Eros Unveiled: Plato and God of Love" (Oxford, 1994).

في الأعمال الموجودة لأرسطو ثمة انتقادات لسوء الفهم الشعبي للقوة الإلهية، فضلاً عن اللحظات الأصيلة في التقوى. الشيء الأكثر أهمية للفكر الفلسفي التالي عن القضايا الإلهية، على أية حال، هي براهين أرسطو في وجود محرك إلهي أولي للكون ووصفه لذلك الكيان. في نهاية كتاب "الفيزيقا" (الكتاب 8) وفي "الميتافيزيقا 12"، يناقش أرسطو أن استحالة الارتداد غير المحدودة في الحركة تتطلب أن يكون هناك كيان متحقق بالكامل، هو الذي سبب الحركات الأخرى كلها بكونه الهدف الكوني للرغبة. في "الميتافيزيقا" (12.9. 1074b33-4)، يصف أرسطو حياة هذا الكائن بأنه ذلك الذي هو "فكر الفكر". وبعد هذه القطعة المعبرة جداً والقليل من التلميحات في مكان آخر لا تعرض لنا الأعمال الكاملة لأرسطو أي وصف واضح للقوة الإلهية[1].

بعد وفاة كل من افلاطون وأرسطو نشر تلامذتهما أفكارهما اللاهوتية القيمة في العالم القديم. وانشغل تلامذة كل منهما في حوار مع بعض التعاليم الرواقية[2]. كان تحليل الألم والبلاء يجري تيسيره عبر

1- Aristotle's theology is discussed by Gerson, God and Greek Philosophy, 82ff., and also by J.Ownens, The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics' (Toronto, 1963). For further discussions of Aristotle's theology, see W.D.Ross (ed.), Aristotle's 'Metaphysics' (Oxford, 1024), introd.; A.-H.Chroust, Aristotle: New Light on his Lost Works, 2 vols. (London, 1972), 159-74, 175-93; D.Hamlyn, Aristotle's God', in G.J. Hughes (ed.) The Philosophical Assessment of Theology (Tunbridge Wells, 1987); M.R. Wright, Greek Cosmology (London, 1995), 163ff.; R. Norman "Aristotle's Philosopher-= =God', Phronesis, 14 (1969), 63-74; repr. In J. Barens, R. Sorabji, and M. Schofield (ed.), Articles on Aristotle, iv (London, 1979); and J.De Filippo, 'Thinking of Thinking" in Metaphysics x11.9,' Journal of the History of Philosophy, 33 (1995), 543-62.

2- للمزيد من النقاش عن اللاهوت الرواقي أنظر
Gerson, God and Greek Philosophy,142-74.

قانونهما في العناية الإلهية. كان الرواقيون من المتحمسين لعلماء الطبيعة، وهذا ما قاد إلى إعلانهم عن الكثير من النظريات في أصل الكون[1]. وعلى أية حال مثل هذه العمليات الفيزياوية تنظم من العقل الإلهي، عقل نجد التعبير الكامل عنه عبر الآلهة المحليين في الدين التقليدي. هذه المدارس الثلاث ـ الإفلاطونية، والأرسطية، والرواقية ـ تنازعت كلها إلى مدى طويل مع الأبيقوريين، الذين يرون أن التدخلات الإلهية في النشاطات الإنسانية هي محض تخيلات حاقدة[2]."الآلهة" الذين يسمح بهم الأبيقوريون كانوا دائماً يتجسدون بما يجعلهم ماديين وطبيعيين، ويخضعون لقوانين الجيل نفسها من الفساد والمتعة والهدوء الذي يحيط بالحياة البشرية. وتجد التوضيح الشامل للجدل بين هذه الرؤى المتنافسة، فضلاً عن مقاومة التعاليم الأبيقورية في كتاب سيشرو (43BC-106) وعنوانه (عن طبيعة الآلهة 1.30ff).

(1-2). آباء الكنيسة والعصور الوسطى المبكرة

تغير مسار التأمل الفلسفي القديم عن الأمور الإلهية على نحو وضح منذ بواكير القرن الأول بعد الميلاد، عبر تواصل العالم الوثني مع

1- لدراسة هاتين القضيتين وعلاقتهما باللاهوت الطبيعي، أنظر
M.E.Ressor, 'Necessity and Fate in Stoic Philosophy', in J.M.Rist (ed.), The Stoics (Berkeley, 1978); S. Sambursky, Physics of the Stoics (Lodon, 1959); D.E.Hahn, The Origins of Stoic Cosmology (Columbus, Ohio, 1977).

2- أخذ الأبيقوريون اسمهم من الفيلسوف اليوناني أبيقور (431-270ق.). والكثير من أفكار أبيقور جرى توسيعها على يد الشاعر الروماني لوكريتوس الذي عملت قصيدته الفلسفية (عن طبيعة الأشياء) الكثير في نشر الأفكار الأبيقورية آنذاك. والجزء من قصيدة لوكريتوس الأكثر ارتباطاً بالنقاش الحالي هنا يمكن الاطلاع عليه في الكتاب الثالث.

اليهودية والمسيحية فيما بعد. وتشكلت التوجهات الفكرية لليهودية والمسيحية أيضاً نتيجة للتواصل مع التعليم القديم. أنتج الاتصال بالفلسفة الوثنية اهتماماً متجدداً في تمثيل الطبيعة الإلهية. ثمة في اليهودية والمسيحية جهود فعالة لتبيان الدعوات الرؤيوية بطرق فلسفية واضحة. وتجلى الاهتمام المتجدد بين الوثنيين جيداً في الافلاطونية الجديدة، المدرسة الفلسفية التي ضمت بلوتينوس (204-326 م) وبورفيري (232-305 م)، وإيمبليكوس (242-326م)[1]. لم تقد الافلاطونية الجديدة إلى إعادة قراءة افلاطون فحسب، بل أيضاً إلى سلسلة من الدفاعات الفلسفية للوثائق والممارسات الوثنية. وعلى الرغم من ذاك فإن الجهد التأملي الجديد عن الأمور الإلهية يمكن أن يلاحظ في مظهر مختلف، عند مفكرين يهود مثل فيلو جودايوس الاسكندري (39 ق.م - 45م)[2]، وعند

1- للنقاش العام للافلاطونية الجدية أنظر:

A. C. Lloyd, The Anatomy of Neoplatonism (Oxford, 1990), chs.5-6, and Gerson, God and Greek Philosophy, 185-221.

ولمناقشة لاهوتيات المفكرين منفردين، أنظر:

L.P. Gerson, Plotinus (London, 19940, 3-22, 203-18; A.Smith, 'Iamblichus' View of the Relationship of Philosophy and Religion in De Mysteriis', in H. Blumenthal and E.G. Clark (eds.), The Divine Iamblichus: Pilosopher and= = Man of Gods (Bristol, 1993); Porphyry's Letter to his Wife Marcella concerning the Life of Philosophy and the Ascent to the Gods, trans. A. Zimmern, with introd. By D.Fideler (Grand Rapids, Mich., 1986). Also worth consulting is R. Sorabji's rich and illuminating discussion of many aspects related to Neoplatonic theology in Time, Creation and the Continuum (London, 1983), 157-71, 253ff.

2- On Philo's philosophical theology, see H.A. Wolfson, Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam, 2 vols. (Cambridge, Mass, 1947), ii. 73-149. See also H. Chadwick, 'Philo', in A. H. Armstrong=

مفكرين مسيحيين مثل كليمنت الاسكندري (150م - 215م)، وأوريجن (185م- 255م)[1]. لم يؤد ذلك إلى تفسيرات فلسفية للكتاب المقدس فحسب بل أيضاً إلى تكون نظرة ضمن المسيحية مفادها أن "أفضل" فلسفة كانت موجودة في الكتاب المقدس.

بعد سنة 400 للميلاد أضحت الفلسفة مصنفة ضمن الأديان التوحيدية الثلاثة: اليهودية والمسيحية والإسلام. كان أهم المفكرين لهذه الأديان الثلاثة قد استمروا في تعليم وكتابة الأعمال التي انشغلت جوهرياً بالتراث القديم. لكنهم أدركوا أن تعاليمهم وكتاباتهم ليست فلسفة خالصة per se، بل هي دراسة القانون الإلهي، أو تأويلاً للوحي الإلهي، أو بكونها توضيحاً أو تصنيفاً لتراثهم الديني. لقد كان الآباء الكنسيون ومفكرو القرون الوسطى يعرفون بالتأكيد ما الدلالة للمصطلح القديم للفلسفة؛ ذلك لأنهم كانوا يقدرونها إلى حد بعيد، وقد بحثوا في التراث الفلسفي للعالم القديم. على أنهم أيضاً رأوا أن أغراض الفلسفة القديمة قد حل محلها الوحي الإلهي. إن التعرض لاسم "الفلسفة"، ناهيك عن "فلسفة الدين" في كتابات أولئك المفكرين معناه إهمال الشؤون والاهتمامات التي سعوا إلى توضيحها[2] .

= (ed.) The Cambridge History of Latter Greek and Early Medieval Philosophy (Cambridge, 1967).

1- لمناقشة العلاقة بين آباء الكنيسة والأفلاطونية الجديدة، بالرجوع إلى أوريجن تحديداً أنظر:
J.Dillon, 'Origen's Doctrine of the Trinity and Some Other Neoplatonist themes', in D.j. O'Meara (ed.), Neoplatonism and Christian Thought (Albany, NY, 1982).
On Clement, see S.R.C. Lilla, Clement of Alexandria (Oxford, 1978), 188-226.

2- لمزيد من النقاشات عن هذه الموضوعات أنظر:
G.L. Prestige, God in Patristic Thought (London, 1930); C. Stead, Philosophy in Christian Antiquity (Cambridge, 1994); H.Corbin, History of Islamic Philosophy (first pub. In French, 1964; London, 1993), pt.1; H.A. Wolfson, The Philosophy of the Church Fathers (Cambridge, Mass., 1956).

(1-3) عالم القرون الوسطى

عبر السنوات الألف من القرن الخامس الميلادي إلى القرن الخامس عشر، كان الجزء الأكبر من المقدرة التأملية في الغرب اللاتيني قد كرس إلى العناية بالأسئلة المتعلقة بالله. وكان الجزء الأساس للكتابة متماثلاً [1]. أهمل القليل جداً من فلاسفة القرون الوسطى القضايا التي كانت تثار في المواجهة بين الفلسفة القديمة والأديان التوحيدية. في الكثير من الأعمال كان تحول الفلسفة أو ارتقائها إلى الإيمان هو الموضوع المركزي، كما يمكن أن يلاحظ ذلك إما في (اعترفات أوغسطين (354-430) أو Itinarium لـ بونافاتور Bonavanture (1217-1274). وعملت الفلسفة لمفكرين آخرين من القرون الوسطى على أنها مؤسسة فكرية للإيمان، الذي جرى فهمه والتعبير عنه على أنه اللاهوت[2]. في

1- للمناقشة والإحاطة بالفلسفات اليهودية والمسيحية والإسلامية في هذه الفترة أنظر:
C. Sirat, A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages (Cambridge, 1985); H. Davidson, Proofs for the Eternity, Creation and the Existence of God in the Medieval Islamic and Jewish Philosophy (New York, 1987); L. Milton V.Arrastos, The Mind of Byzantium (New York, 1966); O, Leaman, An Introduction to the Medieval Islamic Philosophy (Cambridge, 1985). For general history of medieval philosophy see, N. Kretzmann, A. Kenny, and J.Pinborg (eds.), The Cambridge History of Later Medieval Philosophy (Cambridge, 1982); F. Copleston, History of Medieval Philosophy (London, 1972); J. Marenbon, Later Medieval Philosophy (London, 1987). For a more Partisan reading of the issues see E. Gilson, The Spirit of Medieval Philosophy (London, 1936).

2- توثقت العلاقات بين الفلسفة واللاهوت خلال هذه الفترة في كتاب
G.R. Evans: Philosophy and Theology in the Middle Ages (London, 1993) and T.J. Holopaninen, Dialectic and Theology in the Eleventh Century (Leiden, 1996).

كتاب بوثيوس (480-524م) (عزاء الفلسفة)، تُذكر هيئة الفلسفة بورثيوس بأنها تمثل الحقائق التي من دونها لا يمكنه تجديد إيمانه. وهذا الأنموذج جلي أيضاً في أعمال كتاب متأخرين مثل ألان الليلي (توفي في 1203) الذي قدم المبادئ الفلسفية على أنها قصص رمزية Allegories للإيمان المسيحي[1].

ربما كان أفضل ما يمكن تثبيته من نماذج القرون الوسطى في التفكير التأملي عن الأمور الإلهية قد أنجزه أنسلم من كنتربيري (1033-1109) في كتابه "Proslogion" (الخطاب عن وجود الله)[2]. يستعمل أنسلم هنا عبارة Faith seeking understanding ـ الإيمان يبحث عن فهم. وعلينا أن نأخذ هذه الصيغة الجديدة كي نقيم ما أمل الكثير من فلاسفة القرون الوسطى إنجازه. ومن غير الصحيح بكل بساطة القول أن أناس القرون الوسطى قد عرفوا ما يؤمنون به على نحو دقيق، قبل الابتداء بنقاشاتهم الفلسفية[3]. نحن نجدهم مرة بعد أخرى يضعون أمامهم السؤال "لكن ما الذي أومن به؟" وهم بهذا المعنى لم يكونوا يتساءلون عن الصيغ الدينية التي أبدوا لها موافقتهم

1- See Evans, Philosophy and Theology in the Middle Ages, 3-43. See also her book Allan of Lille (Cambridge, 1983), 21-86.

2- See M.J. Charlesworth's translation and commentary in St Anselm's 'Proslogion' (Oxford, 1965). Also worth consulting are G. Schufreider's recent translation and exhaustive commentary on the Proslogion in the Confessions of a Rational Mystic (West Lafayette, Ind., 1994) and G.R. Evans, Anselm and Talking about God (Oxford, 1978).

3- كما في ملاحظة برتراند رسل الفاقدة للقيمة في كتابه "تاريخ الفلسفة الغربية" (لندن، 1946)، 484، التي مفادها أن فلاسفة القرون الوسطى - ومثله هنا هو الأكويني - "افتقدوا إلى الروح الفلسفية الحقة" لأنهم بحثوا عن دلائل لاستنتاجات أخذوها من قبل.

السابقة، إذ بكونهم أعضاء في مجموعة مؤمنة؛ فقد كانوا يعرفونها جيداً بالأحرى. ما كانوا يريدونه هو ما الذي تعنيه تلك الصيغ، لذلك لكون الناس مؤمنين وفلاسفة ورجال دين، كانوا يريدون البحث عن فهم.

يمكننا أن نرى هذه الاستراتيجية بوضوح في عمل أنسلم المسمى "جدل أونطولوجي" في الخطاب عن وجود الله"Proslogion" (أنظر الجزء 2.2.1 أدناه). من الممكن الاحتجاج في الوقت الراهن، أن المرء لا يكون عادلاً كفاية في نوايا أنسلم إن نظر إلى البرهان ليس بكونه برهاناً على وجود الله، بل بكونه بحثاً منظماً في صيغة وجود الله. ولأنه شخص يبحث عن فهم لم يكن أنسلم يبحث عن برهان فلسفي على وجود الله؛ بل بالأحرى، كان يبحث عن "فهم" لوجود الله. وبهذا المعنى يبدأ أنسلم من إيمان ينشئ فضاءً للفهم أو يوفر دلائل مفاهيمية لفلسفته، وبعد ذلك يحاول أن يكسب طريقته الخاصة نحو فهم أفضل للطبيعة الإلهية[1].

من وجهة نظر أقل تماسكاً من مشروع أنسلم، أوضح مؤلفون آخرون من العصر الوسيط العلاقة بين الفلسفة وعلم اللاهوت، عبر التأكيد على أن الفلسفة يجب أن تُدرس كلياً قبل الاستمرار نحو اللاهوت. ومثال على هذا الاتجاه يمكن أن نجده لدى موسى بن ميمون (1135-1204) في الصفحات الافتتاحية من "دليل الحائرين"، الذي ينتقد فيه الطالب،

1- لمناقشة مفيدة لهذا الأمر وغيره ما يرتبط بتأويل أنسلم أنظر مقالتين لـ م. مكورد آدمز:
'Fides Quaerens Intellectum: St Anselm's Method in Philosophical Theology', Faith and Philosophy,9 (1992), 409-35, and 'Praying the Proslogion: Anselm's Theological Method', in T.D. Senor (ed.), The Rationality of Belief and the Plurality of Faith (Ithaca, Ny, 1995).

لأنه يرغب في "تجاوز" فلسفة الفيزياء للوصول مباشرة إلى أعلى ما في اللاهوت[1]. وبروح مشابهة يحاور فيلسوف أكسفورد والعالم الطبيعي روجر بيكون (1220-1292) أن لا شيء معروف عن الله من دون الدراسة السابقة للغات والرياضيات والعلوم البصرية والعلوم التجريبية والفلسفة الأخلاقية[2]. كلما تقدمنا في القرن الثالث عشر نجد مؤلفين لاتينيين مختلفين ينتحلون بالكامل الطرق والإجراءات للفلسفة القديمة التي يتطفل عليها الكثير من لاهوتهم الأكاديمي[3].

عندما نصل إلى أعلى نقطة من التأمل البحثي الخاص باللاهوت المدرسي (السكولاستي Scholastic) عن الله في الربع الأخير من القرن الثالث عشر وفي النصف الأول من القرن الرابع عشر، ونتعرف بأنفسنا على أعمال توماس الأكويني (1225-1274)، وجون دونز سكوتوس (1266-1308)، ووليم من أوكام (1290-1349)، نجد توضيحاً عميقاً عن مدى وتنوع انشغال علماء اللاهوت بالتراث الأرسطي[4]. فيما يخص

1- See the 'Epistle Dedicatory', in the First Part, in Shlomo Pines's translation (Chicago, 1963),i.

2- أنظر المقاطع المترجمة من كتابه

Opus Maius, in J. Wippel and Wolter (eds.), Medieval Philosophy: From Auguatine to Nicholas of Cusa (New York, 1969), 273-97.

3- الفلاسفة الذين يمكن ذكرهم في هذه العلاقة هم أودو ريغالد (توفي في 1275) وألبرت الكبير (1200-80).

4- لمناقشة استقبال القرون الوسطى وتأويل أرسطو أنظر:

B.G. Dod, 'Aristotles Latinus' and C.H.Lobr, "The Medieval Interpretation of Aristotle', in Kretzmann et al. (eds.), The Cambridge History of Later Medieval Philosophy.

الأكويني، يستعمل اللاهوت وبعدها يحسِّن ثم يتمم أفضل ما في الفلسفة القديمة. يعرب الأكويني عن احترامه الكبير للفلاسفة الوثنيين؛ وهو غالباً ما يردد كلام افلاطون وسيشرو وآخرين، ويمنح أرسطو اللقب الشرفي "الفيلسوف"، ثم يباشر في عمل هوامش منظمة على نتاجات أرسطو[1]. لكنه ما إن يتحدث بصوته الخاص يحول الأكويني على نحو منتظم أغلب معايير أرسطو التي يناقشها إلى اتجاهات تتعارض تماماً مع النوايا الأصلية لأرسطو[2]. من جانب آخر، يبدأ دونز سكوتوس، برفض صريح لملاءمة أرسطو، لكن ما يسمى "أوغسطينيته" فهي ليست غير خليط معقد من الموروث اللاهوتي منذ أوغسطين، وكذلك الخزين الفلسفي من الأفلاطونية الجديدة، ورد فعل سكوتوس على أعمال معاصريه (لاسيما هنري جينت؛ 1217-1293) وأنموذج الأرسطية المأخوذ من قراءة أرسطو عبر مرشح الرشدية اللاتينية. يحسن سكوتوس استعمال هذه المصادر على نحو مثالي ليثير أسئلة هي من الواضح لاهوتية تتعلق بمعرفتنا بالنظام المخلوق والإرادة الإلهية[3]. بينما بدا

1- مناقشة مفيدة عن اعتماد الأكويني بكونه شارحاً أرسطياً يمكن أن نجدها في
J. Owens's paper 'Aquinas as Aristotalian Commentator', in St Thomas Aquinas on the Existence of God: The Collected Papers of Joseph Owens, ed. J.R. Catan (Albany, NY, 1980). J.R. Catan (Albany, NY, 1980). talian Commentator', in St Thomas Aquinas on the Existence of God: Te Collected Papers

2- يمكن أن نجد مثالاً على ذلك في استعمال الأكويني للفكرة الأرسطية عن المادة في دفاعه عن ما بعد البرهان أنظر:
Transubstantiation M. McCord Adams, 'Aristotle and the Sacrament of the Altar: A Crisis in Medieval Aristotalianism', Canadian Journal of Philosopy, suppl.vol.17 (1991), 195-249.

3- لمناقشة هذ المنحى لدى عمل سكوتوس، أنظر:
A.B. Wolter, The Philosophical Theology, of John Duns Scotus (Ithaca,NY, 1980), 1-27.

أوكام متهيئاً للبراءة من بعض الخصائص المركزية الأرسطية "العالية" التي يؤيدها أحفاده، فقد بحث على نحو متواصل بتوظيف أرسطو لدعم رؤاه الفلسفية، وتاق إلى أن ينظر إليه على أنه أرسطي أمين[1].

(1-4) النهضة والمرحلة الحديثة المبكرة

متطلبات القرون الوسطى عن "الإيمان يبحث عن فهم" حُملت قدماً إلى ما نشير إليه الآن بالنهضة والمرحلة الحديثة المبكرة. على أن موروثها كان معقداً في ثلاث طرق مختلفة:

أولاً، حركات الإصلاح المسيحية كانت في الغالب حادة في نقدها لاستعمال الفلسفة في أي نقاش عن الله وخلقه. تنوع هذا النقد في كثافته من جماعة إصلاحية إلى أخرى، وهو في الغالب تعايش إلى حد كبير مع التعليم الفلسفي[2]. على سبيل المثال، كان مارتن لوثر (1483-1546) وجون كالفن (1509-1564) عادة ما يسخران من أرسطو، عبر تضمين الكثير من التراث السكولاستي (المدرسي) في الفلسفة اللاهوتية، بخدمة التجربة،

1- تعرض م. مكورد آدامز مناقشة مستفيضة عن علم اللاهوت الفلسفي عند أوكام في أطروحتها "وليم أوكام، الجزء 2 vol.ii, pt.v ,(Notre Dame, Ind., 1987)". وأيضاً من المفيد الرجوع إلى ج. ليف، وليم أوكام: تحول الخطاب السكولاستي (Manchester, 1975).

2- يصح هذا بالتأكيد عما يعرف الآن بـ «السكولاستية البروتستانتية». أحد هؤلاء الأفراد كان أحد أتباع فيليب ميلانجثون (1497-1565). ولمناقشة دين ميلانجثون للسكولاستية، أنظر س. كوسوكاوا، "تحول الفلسفة الطبيعية: حالة فيليب ميلانجثون" (كامبردج، 1995). الذين يقرأون الألمانية ننصح جداً الاطلاع على الكتاب الممتع لـ ج. فرانك "Die theologische Philosophie Philipp Melanchthon" (لايبزك، 1995). أنظر أيضاً ج. بلات، "الفكر الإصلاحي والسكولاستية: مناقشات عن وجود الله في اللاهوت الهولندي" 1575-1650 (ليدن، 1982).

ومن ثم تبعيتهما إلى الكتاب المقدس[1]. ولكن على نحو عام أكثر أثيرت الانتقادات للفلسفة عبر المزاعم عن معارضة الفلسفة للكتاب المقدس، أو عبر قناعة واضحة عن عجز عقل الإنسان "المذنب"، أو عبر الوثوق بأن الله سيقوم بتدريس ما كانت هناك حاجة إليه في الشؤون الإنسانية بوساطة "الوحي"، وهو يفعل ذلك ليس لصالح الأمير أو الفيلسوف أو الأسقف بل أيضاً لصالح الفلاح العادي[2].

التعقيد الثاني في علاقات الفلسفة بالقضايا اللاهوتية برز من الجدالات الحادة عن استنتاجات (العلم الجديد)[3]. وتعد إدانة غاليليو (1564-1642)

1- أنظر لوثر، "جدل ضد اللاهوت السكولاستي" (1517)، في أعمال لوثر، (ed.J. Pelikan, and H.T. Lehmann, 55 vol (St Louis، 1955-75)، xxxi. 3-14.. ويمكن العثور على مناقشة مفيدة عن هذا الموضوع وباقي الموضوعات ذات الصلة في كتاب و. إيكرمن،
"Die Aristoteleskritik Luthers. Ihre Bedeutung fur seine Theologie", Catholica, 32 (1978), 114-30.

2- يجد الباحث وصفاً عميقاً عن دور ومكانة "الإيحاء" ضمن علم اللاهوت والفلسفة، مع مرجعية خاصة للتاريخ الفكري الأسكتلندي، في كتاب ج. ي. ديفي "أزمة الفكر الديمقراطي" (أدنبره 1986)؛ وانظر أيضاً كتاب أ. مكراث، "الأصول الفكرية للإصلاح" (أوكسفورد، 1987). ومن المفيد كذلك، مراجعة كتاب برتراند رسل، "اللاهوت العلماني في الإصلاح".

3- مناقشة مؤثرة وشاملة للطرق التي تكيفت بها بعض الجدالات عبر العلوم الجديدة يمكن أن يجدها القارئ في
"A. Frunkenstein, Theology and the Scientific Imagination: From the Middle Ages to the Seventieth Century" (Princeton, 1986), chs. 2,3.
بعض من القضايا التي أثيرت أولاً من خلال المواجهة بين اللاهوت التقليدي مع العلوم الجديدة لاتزال مستمرة حتى اليوم. بشأن النقاش الحديث عن هذه القضايا أنظر :
"N. Murphy, Theology in the Age of Scientific Reasoning (Ithaca, NY, 1990).
ذلك ما يفيد بأن من المهم ملاحظة أن الجدل الراهن بين "العلوم" و"اللاهوت" يدين بالكثير إلى مناقشات معروفة في القرن التاسع عشر أكثر من أي شيء آخر وهي التي طفت على السطح في القرن السابع عشر. أنظر أ.ديكسون وايت، "تاريخ صراع العلوم مع اللاهوت في المسيحية" (نيويورك، 1897).

أحد الأمثلة الشهيرة على ذلك. إن معارضة العلم الجديد للتضمينات الميتافيزيقية في أوساط دينية معينة، جعلت الكثير من الفلاسفة حذرين في التعبير عن آرائهم. ولذلك صار من المحذور تفسير الطبيعة الدقيقة لحلفائهم اللاهوتيين. فعلى سبيل المثال يظهر عمل رينيه ديكارت (1596-1650) بأنه يعرض حرصاً كاثوليكياً أرثوذكسياً مرفقاً باحتجاجات متكررة على الإذعان لـ"سلطة التعليم" للكنيسة الرومانية. لكن ديكارت أيضاً يتحفظ إلى حد كبير وإلى حد ما يكون جباناً إزاء الكثير من وجهات النظر الكونية، وهو يبذل ما في وسعه للتأكد من أن ما ينشره لا يثير جدلاً لاهوتياً[1]. وكذا الأمر لدى بنديكتوس دي سبينوزا (1632-1677) ينشر في كتابه (Tractatus Theologica-Politicus) "بحث في السياسة اللاهوتية" (الذي من المحتمل أن يكون قد نشر في العام 1670) متاهات وأخطاء في التعبير من أجل زيادة الاحتمال أن القارئ المسؤول سيفقد تأويله الهرطقي للكتاب المقدس[2]. وتحذير مشابه في الكتابة عن الأمور الدينية المثيرة للجدل يعلن عنها عند فلاسفة أوربيين من تلك المرحلة.

1- المثال الأكثر قوة لاختلاف ديكارت عن الكنيسة الكاثوليكية الرومانية يمكن أن نجده في نهاية كتابه "مبادئ الفلسفة". يقول فيه "نتيجة لوعي يضعفي الخاص، أخضع كل هذه الآراء إلى سلطة الكنيسة الكاثوليكية وحكم أولئك الذين هم أكثر حكمة مني. لا أريد لأحد أن يؤمن بأي شيء عدا ما هو مقتنع به بعقلانية مشهود لها بما لا يقبل الجدل". "الكتابات الفلسفية لديكارت" ترجمة ج. كوتنهام ر. ستوثوف أود. مردوخ، جزءان. (كامبردج، 1985)، 291. مهما تم إخضاع النغمة، ثمة على الرغم من ذلك نوعاً من اللذعة في الذيل هنا، فمادام النظام الفلسفي لدى ديكارت هو بالتأكيد، كما يؤمن هو بوضوح، "يستند إلى دليل وتعقل لا محيد عنه"، يأتي التضمين بأن أي قانون ديني يتعارض معه يجب أن يكون خاطئاً.

2- See Y.Yovel, Spinoza and other Heretics, 2 vols. (Princeton, 1989), i. 3-15, 126-52, ii.3-26.

التعقيد الأخير يظهر من الإفقار العام للتراث التأملي الفلسفي فيما يخص القضايا الدينية. والمحصلة من ذلك على الحياة الفكرية للكنيسة الرومانية كانت تتضح في اتجاه ملحوظ لدور الهيئة الكهنوتية في سن قوانين لمسائل لا حصر لها من التعاليم. والاتجاهات نفسها كانت تمتد ضمن التراثات الإصلاحية واللوثرية[1]. وتأثير مثل هذا الإفقار لم يقلص الأفق إلى تأمل فلسفي لا يتحمل المسؤولية فحسب، بل قلل أيضاً وإلى حد كبير من اللاهوتية وتحولت إلى قانون كنسي. وتداعى الجدل اللاهوتي بالنتيجة إلى أشكال من الجدل القضائي: إلى براهين عدائية، نحو مجموعة نصوص الإثبات، وسوق براهين هجومية ضد الفلاسفة واللاهوتيين من التراث المعاكس[2].

لا تستطيع هذه التعقيدات، مهما كانت، إلغاء الانشغال الفلسفي القديم بالتأمل بالقضايا الإلهية، ولا يمكنها أن تفصل الاعتماد القديم

1- غالباً ما يفسر لوثر طبيعة الإيمان من خلال القانون. كانت المعرفة الصحيحة للقانون التعرف على العجز الروحي الكلي للإنسان، وتحديداً على أن الإنسان لا يدعي لنفسه أي شيء يستحق التقدير. من الناحية الأخرى، ان معرفة الكتاب المقدس كانت من أجل الإدراك بأن الإيمان بالمسيح المصلوب وحده يكفي للخلاص. لم يكن القانون هو الكتاب المقدس، لكن الأول كان ضرورياً للفهم الصحيح للثاني. أنظر:

Luther. The Freedom of Christian Man (1520), in Luther's Works, xxxi.

2- هنالك توضيح لهذه التقنيات من جهة الكاثوليك الروماني في كتاب De Fide et Operibus (1532) of Cardinal Cajetan (1468-1534). كان جاجيتان يعد في عصره أحد العمالقة اللاهوتيين للإصلاح المضاد، وقد مارس عمله تأثيراً قيماً على التشاورات في مجلس ترنت (1545-63). ولمناقشة هذه الموضوعات وباقي الأمور التي تتعلق بتلك الفترة أنظر:

H. Oberman, The Harvest of Medieval Theology (Cambridge, Mass., 1963), 120 ff.

للفكر الديني على صيغ متأسسة في الخطاب الفلسفي. وبينما قادت إعادة اكتشاف نصوص قديمة معينة إلى اهتمام متجدد في التشكيكية لدى بعض المفكرين الحديثين المبكرين[1]، فإن الأغلبية الساحقة من الفلاسفة الحديثين المبكرين قد أكدوا على وجود وفعالية إله ـ ما يدعى بثبات بـ"إله الفلاسفة"، أو الكائن الأكثر حقيقة ens realissimum ـ وهم الذين يضعون أنفسهم إلى جانب هذه الطائفة الدينية أو تلك. وهذا القول الأخير يتأكد عندما نختبر الاعتقادات الدينية للفلاسفة البارزين في هذه المرحلة. كان كلاً من جون لوك (1632-1704) والأسقف بيركلي (1685-1753) أنجليكانياً[2]. نشر نيكولاس ماليبرانش (1638-1715)،

1- لمناقشة لمثل هذه الشكوكية وارتباطها بالاعتقاد الديني أنظر:

R. Popkin, The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza (Berkeley, 1979) and T. Peneldum, 'Skepticism and Fideism', in M.Burnyeat (ed.), The Skeptical Tradition (Berkeley, 1983).

وجان جاك روسو (1712-78)"56".

2- مناقشة مفيدة عن آراء لوك الدينية وتأثره بالتراث السكولاستي للفلسفة اللاهوتية يمكن أن يجدها القارئ في

R. Ashcraft,' Fait and Knowledge in Lock's Philosophy', in J. Yolton (ed.), John Locke: Problems and Perspectives (Cambridge, 1969).

وثمة إحاطة عامة لمساهمة لوك في فلسفة الدين يعرضها

N. Wolterstorrf, 'Locke's Philosophy of Religion', in V. Chappel (ed.), The Cambridge Companion to Locke (Cambridge, 1994).

وثمة دراسة أكثر تكثيفاً، وإن تكن مثيرة للجدل، في عرض فلسفة لوك عن الدين يمكن إيجادها في كتاب والترستورف:

John Locke and the Ethics of Belief (Cambridge, 1996).

ونجد مناقشات عامة، لكنها غير متجانسة، عن وجود الله في كتاب ج. ل.ماكي، معجزة التوحيد، (أوكسفورد، 1982)، 64-80.

وأنطوان آرنولد (1612-94) وبليزيه باسكال (1623 62-) أعمال عكست سماتهم المميزة في الكاثوليكية الرومانية[1]. وميز ج.و. ليبنز (1646-1716)، نفسه، بينما كان لوثرياً، في فترة اتسمت على نحو مأساوي بصراع ديني عبر تطوير القضية من أجل توحيد ملموس للكنيسة[2]. وشرح جوناثان إدواردز (1703-1758) الفكرة البيورتانية بقوة في الاعتماد الكلي للأشياء على الله[3]. وبالنسبة لجميع فلاسفة المرحلة، يظهر توماس هوبز وحده (1599-1679)، من بين ما يعرف بـأشخاص "القانون الكنسي" بأنه ملحد فاتر[4].

وبالعودة إلى الماضي، ربما يكون من الممكن الإشارة إلى أن بعضاً من المعايير الحديثة المبكرة عن الله والدين، وبعضاً من الطرق الجديدة في وضع

1- On Malebranche, see H. Gouhier, La Philosophie de Malebranche et son experience religieuse (Paris, 1948); D. Connell, The Vision in God: Malebranche's Scholastic Sources (Paris, 1967); S. Nadler, Malebranche and the Ideas (New York, 1992), 98-151. On Arnauld, see A.R. Ndiaye, La Philosophie d' Antoine Arnauld (Paris 1991) and S. Nadler, Arnauld and the Caresian Philosophy of Ideas (Princeton, 1988). Jan Miel, Pascal and Theology (Baltimore, 1969) Provides a thorough analysis of Pascal's religiously motivated thought.

2- آراء ليبنز اللاهوتية واضحة في ميادين كثيرة من الفكر الفلسفي. وأظهر كتابان هذا البعد بنجاح هما كتاب ر. آدمز، "ليبنز: الحتمي والتوحيدي والمثالي" (نيويورك، 1994) وكتاب د.روثرفورد، "ليبنز والنظام العقلاني للطبيعة" (نيويورك، 1995).

3- See Sang Hyuan Lee, The Philosophical Thiology of Jonathan Edwards (Princeton, 1988).

4- أضحت آراء هوبز الدينية، عموماً، موضوعاً للجدل الكثير. والمساهمة الحديثة عن هذا الجدل هي مساهمة ترى أن هوبز كان أرثوذكسيا أكثر مما يبدو عليه، أنظر:

A. P. Martinich, "The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics (New York, 1992).

حدود بين الدين والعلم، قد وفرت حافزاً بطيئاً ولكن واضحاً عن عدم الارتباط الفكري للفلسفة بالأسئلة عن الدين. لكن أحداً ما لا يمكنه إدراك أن فلاسفة القرن السادس عشر والسابع عشر كانوا غير مهتمين بالدين، أو أنهم لا يحترمون مسألة الإلوهية بكونها أحد المناطق المركزية في الاهتمام والتأمل الفلسفيين.

1 ـ 5 من التنوير إلى القرن العشرين

لو أن الكثير من الشخصيات المركزية في عصر التنوير الأوربي كانوا نقاداً حادين للدين المترسخ، لكانوا قد تنبأوا بأفكار عن أصل إلهي أو تحكم عام بنظام الخلق. يصح هذا على دنيس ديدرو (1713-1784)، وفرانسيس ماري دي آرويت أو "فولتير" (1694-1778)، وجان جاك روسو (1712-1778)[1]. ربما يكون من أهم الأعمال في هذا الوقت هما عملا ديفيد هيوم (1711-76) المعنون "التاريخ الطبيعي للدين" (1757) و"حوارات عن الدين الطبيعي" (صدر1779، لكنه كتب في خمسينيات القرن الثامن عشر). يتعلق الكتاب الأول بأسباب الدين، كما هي متأصلة في الطبيعة البشرية والمجتمع، بينما يتفحص الثاني الأسباب أو الأرضيات المفترضة للإيمان بالله أو الآلهة[2].

1- مفهوم "الدين الطبيعي" في عصر التنوير وما بعده هو موضوع دراسة ممتعة وواسعة لـ ب. برين، "الدين الطبيعي وطبيعة الدين: تراث الربوبية" (لندن، 1989). ولإتمام الفائدة أنظر مقالة لـ ب.جيماك، "التنوير الفرنسي 2: الربوبية والأخلاقية والسياسة" لدى س. براون. وكذلك مقالة "الفلسفة الإنكليزية وعصر التنوير"، تاريخ روتلج للفلسفة، 5 (لندن، 1996) وكتاب ب. هاريسون، "الدين" والأديان في التنوير الإنكليزي" (كامبردج، 1990).

2- الكثير من الاستنتاجات التي يقدمها هيوم في "الحوارات" جرى الاستباق إليها في الجزء التاسع من "تحقيق في الذهن البشري" إذ ثمة أيضاً هجومه الضاري الشهير على الشهادات بشأن الوحي المسيحي، الفصل "عن المعجزات".

جوهر ما يصطلح عليه هيوم بـ "الدين الطبيعي" هو ما يصنفه على أنه البرهان الأولي (أو قراءة البرهان الكوني، أنظر الأجزاء 2.3. أدناه) والبرهان التالي (أو "البرهان المرسوم"، أنظر الأجزاء 2.4 أدناه). جرى نقد البرهان الأولي في "رسالة الطبيعة البشرية" (1739-40)، وفي "بحث في الفهم الإنساني" (1748)، ومرة أخرى في الجزء التاسع من "الحوارات". وخضعت التالية إلى فحص عدائي في الجزء التاسع ومرة أخرى عبر "الحوارات[1]". وخلاصة عمل هيوم أن براهين الدين الطبيعي لا تؤسس وجود أية ألوهية يمكن أن تكون موضوعاً مناسباً للإيمان الديني. إن كان من غير الممكن توثيق الوحي بأية وسيلة يمكن أن تكون متصلة بالعقل، فلربما يبدو أن الجواب الوحيد الذي يمكن أن يكون الرد على السؤال "لماذا يؤمن أي أحد بالله أو الآلهة؟" إن مثل هذه الممارسات الفلسفية المتعلقة بالإيمان doxastic لها أسباب طبيعية. والبحث في هذه الأسباب هو موضوع "التاريخ الطبيعي للدين". ومركز نقاش هيوم في هذا العمل هو الرأي أن أصل الاعتقاد في الألوهيات يمكن أن يوجد في العديد من الاضطرابات البشرية المتأتية من الخوف من المجهول.

1- من المفيد ملاحظة أن أحد المواضع المبدأية لهجوم هيوم كان اللاهوت الطبيعي للفيلسوف الإنكليزي صاموئيل كلارك (1675-1729)، لاسيما الجزء الثاني من كتاب كلارك "برهان الكائن وعزوه إلى الله" (لندن، 1705). تفسير البرهان الكوني الذي يناقشه هيوم في الجزء التاسع من "المحاورات" يشبه إلى حد بعيد تفسير البرهان الذي يفضله كلارك. وملاحظة إضافية هي في حقيقة أن دلالتي المصطلحين "قبلي" و"بعدي" كانت مختلفة في بواكير القرن الثامن عشر عما هي عليه الآن. ولم تكن هذه من قبل، كما هي الآن، متأسسة على تميزات معرفية، بل كانت بالأحرى تتعلق فيما إذا كنا نستدل على سبب من نتيجته أو العكس بالعكس. أنظر:
J.P. Ferguson, "The Philosophy of Samuel Clarke and Its Critics", (New York, 1974), 11-12.

لقد عدت نظرة هيوم على أنها توفر إطاراً جدلياً للفلسفة الحديثة عن الدين. وتبعاً لذلك فإن القريبين من مزاعم اللاهوت الطبيعي والتراث الديني من المفترض أنهم يخاطبون نقده المعقد لموقفهم، بينما أولئك المفتونون بـ "الإلحاد" ينظرون بثبات إلى أعمال هيوم على أنها توفر أنموذجاً paradigm عن كيفية إلقاء المزاعم البدائية المفترضة للدين في النسيان الفلسفي[1]. وكما يحدث مع السرود الموحية والمشحونة بالبلاغة كلها التي تحاول أن تؤسس لها أهمية، فإن هذه النظرة تهمل الكثير مما هو حيوي في التقييم الواقعي لمساهمة هيوم في فلسفة الدين. فبينما يوفر هيوم منظومة من البراهين العقلانية التي تهاجم مزاعم اللاهوت الطبيعي في مصدره، لاتزال هناك دلالة على أنه جزء من التراث الذي بحث في عرض رؤاه. كما رأينا في هذا المسح التاريخي، إن أهم مصادر التأمل الفلسفي عن القضايا الإلهية هو النظر إلى طبيعة ونظام العالم، ثم محاولة تقديم دليل قيم عن وجود إله يخلق أولاً ذلك العالم ثم يغذيه. مثل هذه الاستراتيجية يمكن العثور عليها في النقاشات الفلسفية كلها التي في القرون الوسطى لمفهوم الإلوهية[2]. تقبل هيوم هذه الطريقة لكونها توفر أفضل إجراء لإخضاع مفهوم الألوهية للفحص الفلسفي. على العكس من

1- على سبيل الأمثلة لهذه الآراء أنظر:

A.J.Ayer,"The Central Questions of Philosophy" (London, 1973); A.Flew. "The Presumption of Atheism (Buffalo, NY, 1985)..

ثمة تقييم لإسهام هيوم في الفلسفة الحالية عن الدين يعرضه ج. ستاوت، "هروب من السلطة" (Notre Dame, Ind., 1981). كما أن تراث هيوم موضوع لدراسة مهمة من ك. ياندل، "Hume's 'Inexplicable Mystery" (PHiladelphia, 1990).

2- e.g. Plato's proto-cosmological arguments in the "Timaeus and Laws, and Aquinas' discussions of the 'Five Ways' in the Summa Theologiae.

اللاهوتيين القدماء وأولئك الذين من القرون الوسطى، ناقش هو أن الدليل الجيد لا يمكن أن يُنتج من أجل أن يجسد مزاعم اللاهوت الطبيعي، وبهذا المعنى لابد من الإشارة إلى هيوم بكونه "طبيعي ضد اللاهوت"[1].

كانت العلاقة بين الدين والفلسفة في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر قد بدأت من قبل. لكن ما يمكن أن يضاف هنا هو أن الفيلسوفين الأساسيين الإثنين لهذه العقود، هما كانط وهيغل، قد استبعدا على نحو مطلق الموضوعات الدينية أو العواطف الدينية من عملهما. الذي يثير الاهتمام في مشاريعهما القيمة هي الدرجة التي عزلا فيها "اللاهوتات الفلسفية" لهما عن المعتقدات الدينية التقليدية. هكذا كانت درجة الاختلاف، حتى انه، على الرغم من حسن نواياهما، فإن نظرياتهما كليهما أدت إلى أشكال من الإرتيابية المفضية المعاكسة للإلحاد anti-theistic. يرغب كانط أن يمر قراؤه عبر "نقد اللاهوت كله بناء على المبادئ التأملية"[2]، لكن الكثير من قرائه اللاحقين تلقوا الدرس على نحو سلبي. وكذا الحال، لو أن هيغل يتهم اللاهوت المسيحي بإساءة فهم "الحقائق العليا" المفترضة، فإن الكثير من قرائه، لاسيما أولئك الذين يدعون أنهم من اليسار الهيغلي، اتخذوه على أنه يدين مثل هذا اللاهوت بكونه إساءة فهم[3]. وبناء على هذا، ليس من الغريب أن يتبع كانط وهيغل فلاسفة ومفكرون

1- لمناقشة مكثفة وممتعة لعمل هيوم في هذا الحقل أنظر:
J.C.A. Gaskin, Hume's Philosophy of Religion, 2nd edn. (London, 1988).

2- "نقد العقل المحض"، الفصل 3 من القسم الثاني عن الجدل المتسامي. من الجدير بالملاحظة أن معاصر كانط موسى مندلسون (1729-86) أشار إلى تحطيمه للبراهين التأملية بكون ذلك "تحطيم - للعالم".

3- ما عدا ماركس، هؤلاء الأشخاص يتضمنون فيورباخ (1804-72) الذي كان وصفه للدين على أنه "إسقاط" في كتابه "في جوهر المسيحية" (لايبزك، 1841) وقد عمل ذلك تأثيراً كبيراً على تفكير ماركس.

ملحدون بصرامة، من أبرزهم شوبنهاور (1788-1860)، وماركس (1818-1883)، ونيتشة (1844-1900)، وفرويد (1856-1939).

وليس إلاّ في القرن العشرين صار من المألوف وحتى من المقبول ثقافياً للفلاسفة في الغرب أن ينصرفوا الى اهتماماتهم المركزية بموضوعهم من دون إثارة الكثير من الأسئلة عن الله. والدليل الواضح على ذلك وجود فلسفة الدين على أنها فرع من ضمن الممارسة المؤسسة للفلسفة في الجامعات الغربية. لقد وجد هذا الفرع ليكون الفردوس الآمن الذي من الممكن أن تستمر فيه موضوعات الدين والتأمل الفلسفي عن الله. يمكن القول أنه في سياق الفلسفة في العالم الذي يتحدث الإنكليزية يعد التعامل مع الموضوع على أنه فرعي له نتائج حتمية جداً. في المنزلة الأولى، قاد ذلك إلى الإبعاد الفعلي لفلسفة الدين عن الكثير من المناقشات والجدالات التي نمّطت الفلسفة الأنكلوفونية في بواكير ومنتصف القرن العشرين. وأسهمت الكثير من القوى في هذا الإبعاد، لكن أقواها كان تأثير الفلسفة الوضعية المنطقية وتراثها في كل من بريطانيا وأميركا. لقد أطلقت التجريبية الصارمة، التي هي الصفة المميزة للوضعية، نقداً واسع النطاق لميتافيزيقيات الفلسفات التراثية، بالإصرار على أن موضوع الفلسفة لابد من مخاطبته بأساليب بحث مشروطة علمياً. هذا الولع الجماعي بالتجريبية في كل من بريطانيا وأميركا حفز فلاسفة مثل رودولف كارناب (1891-1970)، وأ.ج. آير (1910-1989) كي يضعا الدليل بأن المزاعم الدينية لا معنى لها[1]. إن تهميش

1- أنظر كارناب، "اللغة الدينية لا معنى لها" ترجمة:
A. Pap, in M.J. Charlesworth (ed.), ""Pap, in M.J. Charlesworth (ed.), And (Englewood Cliffs, NJ, 1974) "مشكلة اللغة الدينية" ترجمة: معنى لها" Ayer، "اللغة والحقيقة والمنطق" (London, 1936). لمناقشة موجزة لهذه القضايا أنظر: الجزء 4 هنا.

موضوع فلاسفة الدين حث الكثير منهم على: إما تطبيق أساليب التجريبية المنطقية على نظامهم المعرفي، ما أدى إلى أن أصبح الموضوع يكاد يكون انشغالاً سابقاً بموضوع اللغة الدينية[1]، أو القيام بمعركة دفاعية لعرض عيوب النقد الوضعي[2]. كل من هاتين الاستراتيجيتين لم تلقيا النجاح المطلوب، لذلك فشلتا في إعادة فلسفة الدين إلى التيار الرئيس في الفلسفة لدى العالم المتحدث بالانكليزية.

بالتحول من "الإثباتية" verificationism وتطور تعددية كبيرة في ما يسمى بـ "الفلسفة التحليلية Analytic Philosophy "، باشر فلاسفة مثل ألفن بلانتنجا في الولايات المتحدة[3] وريتشارد سوينبرن في بريطانيا[4] في تطبيق مهمة المعايير الصارمة في التحليل الفلسفي للنقاش

1- يمكن إيجاد مثال على هذا المقترب في عمل ر.ب. بريثويت، "نظرة تجريبية لطبيعة الاعتقاد الديني" في Mitchell (1971). ومن أجل تفسير إنهماك فلاسفة هذا العصر باللغة الدينية، ويمكن للقارئ العودة إلى الكتاب أعلاه فضلاً عن المجاميع الأخرى أنظر

A. Flew and A. MacIntyre (eds), New Essays in Philosophical Theology (London, 1955) and B. Mitchell (ed.), Faith and Logic (London, 1957). See also R.S. Heimabeck, Theology and Meaning (Stanford, Calif., 1969).

2- See J. Hick, 'Theology and Verification,'Theology Today, 17 (1960), 12-31; repr. In Mitchell, The Philosophy of Religion.

3- أعمال بلانتنغا في هذه الفترة هي: "الله والعقول الأخرى" (إيثاكا، نيويورك 1969) و"الله والحرية والشر" (لندن، 1974) و"طبيعة الضرورة" (أوكسفورد، 1974). وتم توثيق إنجازات بلانتنغا في مجلد احتفائي يضم مقالاته بتحرير ج.ي. تومبرلين وب. فان أنواغن عنوانه Alvin Plantinga: A Profile (Dordrecht, 1985).

4- بنيت سمعة سوينبرن على ثلاثيته المؤثرة "ترابط التوحيد" (أوكسفورد، 1977؛ 1993)، و"وجود الله" (أوكسفورد، 1979؛ 1991) و"الإيمان والعقل" (أوكسفورد، 1981). وجرت مناقشة تأثير سوينبرن وتراثه في كتاب أ. غ. بادغيت، "العقل والدين المسيحي: مقالات على شرف ريتشارد سوينبرن (أوكسفورد، 1994).

عن الموضوعات اللاهوتية التراثية. وكان تأثير أعمالهما، لاسيما عندما اجتمعا مع الدراسات التاريخية لأنثوني كيني،[1] قد دفع إلى زيادة المعلومات المؤسسية المختصرة عن الموضوع في الفلسفة الاحترافية. وعلى أية حال، إن النمو الهائل للدين في العالم المتحدث بالانكليزية هو ظاهرة حديثة جداً، ويتجلى ذلك في تأسيس مجلات جديدة وتجمعات فلسفية مكرسة لهذا الجانب المعرفي[2].

بمعية هذه التطورات ثمة اهتمام متزايد في موضوعات مثل التعددية الدينية، ويقظة فلسفية متعاظمة عن ادعاءات التراثات الدينية غير الغربية[3].

1- أنظر: "تشريح الروح" (أوكسفورد، 1973)، و"إله الفلاسفة" (أوكسفورد، 1979)، و"الإيمان والعقل" (نيويورك، 1983)، و"العقل والدين: مقالات في اللاهوت الفلسفي" (أوكسفورد، 1987).

2- تتضمن هذه الجمعيات، في بريطانيا، جمعية فلسفة الدين، وفي الولايات المتحدة، وجمعية الفلاسفة المسيحيين. المجلات المهمة في البلدان التي تتحدث الإنكليزية هي "الإيمان والفلسفة" و"دراسات دينية" و"المجلة الدولية لفلسفة الدين" ومجلة "صوفيا". إحدى النتائج الأكثر دقة لهذا الإحياء، خصوصاً للفلسفة الأميركية عن الدين، هي إنشاء ما يصطلح عليه فقط بـ"الفلسفة المسيحية". هذا الانقسام المؤثر ضمن فلسفة الدين الأميركية يتعلق بالمشروع الفلسفي في المحاولة لتوضيح وتقييم القضايا ذات الأهمية الحالية للمؤمنين المسيحيين كقضية الثالوث المقدس وتجسيد المسيح وآلامه وموته. ولغرض الحصول على بيان مؤثر لأهداف وأغراض هذه النسخة من الفلسفة المسيحية أنظر: أ. بلانتنغا "نصائح للفلاسفة المسيحيين"، في م. د. بيتي (ed.)، و"التوحيد المسيحي وإشكاليات الفلسفة" (نوتردام، 1999). ويمكن إيجاد أمثلة أخرى عن الموضوع نفسه في كتاب ت.ف. موريس "الفلسفة الإيمان المسيحي" (نوتردام، 1988).

3- إن الاهتمام بموضوع التعددية ربما يقال أنه أحد الاستجابات الفكرية ضمن الفلسفة الراهنة للدين لظاهرة التنوع الديني الواسع. وانتشرت هذه القضية عبر كُتاب مثل ب. ف. نيتر "لا أسم آخر: فحص نقدي للتوجهات المسيحية نحو العالم الديني" (لندن، 1985)؛ و و. كانتويل "نحو عالم اللاهوت: الإيمان والتاريخ المقارن للدين" (لندن، 1981)=

وجزء من هذه الصحوة العامة لفلسفة الدين، انجذب إلى هذه المعرفة عدد من الفلاسفة الموهوبين، الذين يقع ميدان عملهم الأساس في حقول أخرى. لذلك فإن البراهين المعقدة عن المادة والفضاء والزمن والتفسير المعرفي والإرادة الحرة والحتمية، التي ربما يعتقد أن حقلها الأساس في الميتافيزيقا وعلم المعرفة والمنطق الفلسفي وفلسفة العقل وفلسفة العلم، كلها تم التطرق إليها بالإشارة إلى فكرة الله. وحتى اللحظة الراهنة، لا يبدو أن نمو الموضوع في انحسار. وثمة حالياً جهود لبحث فلسفات الدين العابرة للثقافة، ولتوضيح التحديات الأنثوية إزاء الأديان التقليدية، ودراسة الكثير من المشاكل العملية والسلوكية والاجتماعية من وجهة نظر religiously motivated الأخلاقيات ذات الدوافع الدينية[1]. فضلًا عن ذلك، ثمة قضايا معينة داخلية

=وهيك، أنظر هيك "تأويل الدين" و ج. هيك وي.س. ميتزر، "ثلاث عقائد -إله واحد" (لندن، 1989). ووضع الجدل الراهن هو موضوع كتاب حديث لـ ب.بيرن، "Prolegomena to the Religious Pluralism" (لندن، 1995). وانظر أيضاً ج. هيك "التعددية الدينية" في كوين وتاليافيرو (eds.)، "الدليل إلى فلسفة الدين".

1- بشأن موضوع الفلسفات الدينية العابرة للثقافات أنظر ب.ج. غريفثس، "الفلسفة المقارنة للدين" في كوين وتاليافيرو (eds.)، و"الدليل إلى فلسفة الدين"؛ وأ. شارما "المنظور الهندوسي لفلسفة الدين" (نيويورك، 1990)؛ والكتاب الحديث لـ ك. ياندال "النظرية المعرفية للتجربة الدينية" (كامبردج، 1993)، التي تتفحص طبيعة التجربة الدينية في كل من التراثين الشرقي والغربي. موضوع النسوية في الفلسفة الحديثة للدين هو أحد الموضوعات في م. دالي "ما بعد الله الأب: نحو فلسفة لتحرير المرأة" (لندن، 1985). وأنظر أيضاً س. كوكلي "النسوية" في كوين وتاليافيرو (eds.)، "الدليل إلى فلسفة الدين" و ب. س. أندرسون، "الفلسفة النسوية عن الدين" (أوكسفورد، 1998). وسلسلة الدراسات الجديدة في الأخلاقيات المسيحية، حررها ر. غيل (كامبردج)، هي ليست إلا مثالاً واحداً للجهد الذي بذله بعض فلاسفة الدين في الوقت الحالي على تحليل السلوك الأخلاقي. ومن أجل المزيد من الأمثلة على هذا العمل، أنظر: الجزء التاسع من كوين وتاليافيرو(eds.)، "دليل فلسفة الدين".

للتراثات الدينية تنال الاهتمام أيضاً بجهد فلسفي متزايد يخصص إلى التأمل في الفردوس والجحيم والسر المقدس ومعنى الكتاب المقدس[1].

ربما يقال، بعد ذاك، أن فلسفة الدين لديها مكانتها اليوم في الفلسفة التي تتحدث الإنكليزية، ليس فقط في مجال تاريخ الفلسفة، بل أيضاً في مجالات أخرى من التخصص الفلسفي. ولهذا السبب يقدم الموضوع إلى الشخص الذي هو من قبل على علم بجوهر الفلسفة الغربية بالتضاد مع المنطق والميتافيزيقا وعلم المعرفة والأخلاق، الفرصة في تطبيق تعليمهم الفلسفي على مجموعة من الأسئلة المهمة. وأحد أسباب ذلك وضحتها، كما آمل، في هذا المسح التاريخي؛ إن فلسفة الدين، كما يشهد بذلك تاريخها، هي ليست أكثر من وديعة غنية من الأسئلة التي تعود إلى المحور المركزي للموضوعات التي ميزت اهتمامات فلاسفة الغرب منذ العصور القديمة فصاعداً. وبهذا المعنى، يعد الانشغال بفلسفة الدين جزءاً من تعريف الفرد بالكثير من الأسئلة والموضوعات للفلسفة الغربية نفسها. وإذ نضع هذا في البال، دعونا نختبر بعضاً من الأقسام التقليدية للموضوع كما يجري حالياً تعليمه وممارسته. سأدرس فيما يأتي "البراهين" الفلسفية على وجود الله واللاهوت الفلسفي ونظرية المعرفة الدينية، وسأختتم باختبار موجز لموضوع اللغة الدينية.

1- الأمثلة الراهنة على مثل هذا الأنموذج من العمل يمكن أن نجده في كتاب ي. ستمب وت.ب. فلنت (eds.)، "هرمز وأثينا: التفسير الكتابي واللاهوت الفلسفي" (نوتردام، 1993) و كتاب ي. ستمب (eds.)، "الإيمان العقلي" (إيثاكا، نيويورك، 1993). أنظر إسهامات لـ فان أنواغن في كتاب ستمب وفلنت "هرمز وأثينا" وتلك التي من تأليف مان وكوين وماكورد آدمز في ستمب (1993). وكذلك من المفيد مراجعة الجزء العاشر من كتاب كوين وتاليافيرو، (eds.)، "الدليل إلى فلسفة الدين".

2 ـ البراهين الفلسفية على وجود الله

2 . 1 . مقدمة

إن البراهين التقليدية أو "التأملية" على وجود الله تتخذ إما شكل البراهين البديهية، كما في البرهان الأنطولوجي (الوجودي)، أو البراهين البعدية، كما في أغلب قراءات البرهان الكوني وبرهان التخطيط[1]. هذه البراهين، في تنوعها الكثير، متوفرة عبر تاريخ الفلسفة الغربية. نظراً إلى مدى النقاش التاريخي والاهتمام المعاصر في البرهان الأنطولوجي، سأناقشه بتفصيل أكثر من البراهين الأخرى.

1- يمكن أن يضيف المرء إلى هذه البراهين التأملية براهين أخلاقية عن وجود الله. وهذه إضافة جديدة إلى نمط براهين التوحيدية، وتعكس لا قناعة حديثة بالبراهين التقليدية. وبناءً على متطلبات المجال تم إغفال هذه البراهين من النقاش. ومن أجل النقاش عن الكثير من القضايا ذات الصلة في تقدير "البراهين الأخلاقية" أنظر س. ستيفن إيفانز، "براهين أخلاقية"، في كتاب كوين وتاليافيرو (eds.)، "الدليل إلى فلسفة الدين" وكتاب ر.م. آدمز، "فضيلة الإيمان ومقالات أخرى في اللاهوت الفلسفي" (نيويورك، 1987)، pt.3. كتبت خمس كتب حديثة من وجهات النظر المتعارضة للتوحيد والإلحاد وهي توفر تعليقاً فلسفياً مفيداً عن أكثر مظاهر البراهين عن وجود الله. وهي كتاب ماكي، "معجزة التوحيد"؛ وكتاب سوينبرن "ترابط التوحيد"؛ وكتاب ر. غيل "عن طبيعة ووجود الله" (نيويورك، 1991)؛ وكتاب ر. لي بويديفن، "مناقشة الإلحاد: مقدمة لفلسفة الدين" (لندن، 1996)؛ وكتاب ج.ج. س. سمارت وج.ج. هالدين، "الإلحاد والتوحيد" (أوكسفورد، 1996) وكتاب س.ت. ديفز "الله والعقل وبراهين التوحيد" (أدنبره، 1997).

2.2. البرهان الوجودي (الأنطولوجي)

يخلص البرهان الوجودي، ببساطة، إلى أن يبرهن، عبر تحليل مفهوم الله، أن وجود الله لا يمكن الشك به عقلياً من أي شخص يفكر بمفهوم الرب. لذلك فهو برهان بديهي، بمعنى، أنه لا علاقة له بأية واحدة من حقائق التجربة، بل يهتم على شكل منفرد بتضمينات المفاهيم، في هذه الحالة مفهوم الله بكونه الكائن الأعلى.

مثل كل البراهين المؤثرة، فإن تاريخ النقاش والتعليق على البرهان الأنطولوجي غني وزاخر[1]. منذ تشكل هذا البرهان الأول من قبل أنسلم،[2] أضحت لوقت طويل موضوعاً مدهشاً بين الفلاسفة، مع أن

1- مرشدات دقيقة، ومؤرخة إلى حد ما، إلى البرهان الأنطولوجي يمكن أن نجده في كتابين أساسيين للمختارات: أ. بلانتينغا (ed.)، "البرهان الأنطولوجي من أنسلم إلى الفلاسفة المعاصرين" (نيويورك، 1965) و ج. هيك وأ.س.ماكجيل (eds.)، "البرهان متعدد الوجوه" (لندن، 1968). ومن المفيد أيضاً مراجعة تاريخ البرهان الذي يعرضه س. هارتشون في كتابه "إكتشاف أنسلم" (لاسال، 1965)، 137-304. والمناقشة المؤرخة الأكثر اكتمالاً عن البرهان الأنطولوجي هي لدى غ. أوبي، "براهين أنطولوجية والايمان بالله" (نيويورك، 1995)؛ المميز هنا هو الفحص الشامل لأوبي والبيليوغرافيا التي في آخر الكتاب، "الملاحظات الأدبية" pp. 200 ff. القضايا الأساس التي تثار في النقاش تمت مناقشتها من قبل س. دور، "براهين أنطولوجية"، في كتاب كوين وتاليافيرو (eds.)، "الدليل إلى فلسفة الدين" وب.فان إنغوان، "الميتافيزيقا" (نيويورك، 1993)، الفصل الخامس.

2- من المهم ملاحظة أن نسب البرهان الأنطولوجي إلى أنسلم أضحى موضوعاً مثيراً للجدل إلى حد بعيد. وذلك لسببين. أولاً، هنالك دليل جيد من الفلسفة الهيلينية أن أصول البرهان الأنطولوجي يمكن إيجاده في بعض النصوص الرواقية. فيعتقد أن الرواقيين كان لديهم "الأنموذج الأصلي" للبرهان الأنطولوجي (1) لأن العبارات المفاتيح في برهان أنسلم الشهير "شيء لا يمكن التفكير بأعظم منه" موجودة في عدد من النصوص الرواقية (أنظر سيشرو De Natura Deorum, 2.18 وسينيكا Quaestions Naturales, 1.13)؛=

القليل من البراهين ضمن تاريخ الفلسفة قد جذب المزيد من الازدراء. بعض منهم ربما يشاركون شوبنهاور وجهة نظره في أن البرهان "نكتة ساحرة"[1]. ومن أجل وصف النقاط البارزة للجدل الحالي والتاريخي عن البرهان الأنطولوجي، سأناقشها ضمن ثلاثة أنماط: (1) أنسلم ونقاده؛ و(2) نقد ديكارت وكانط و(3) البيانات الحديثة عن البرهان.

= و(2) هنالك سبق حتمي للبرهان وجد في قطعة لسكستوس أمبيريكوس (Adveruses Mathematicos, 9.133-6)، التي يرد فيها برهان صاغه ديوجين البابلي. ولمناقشة هذه القضايا راجع البحث الرائد لـ ج. ب. دومونت "Diogene de Babylone et prevue ontologique"، "Revue philosophique de la France et de l'etranger, 107 (1982), 389-95". وثائق أطروحة دومونت الموحية جرى التحقق منها من ج. برونسويغ، "هل اخترع ديوجين البابلي البرهان الأنطولوجي؟"، في "أوراق في الفلسفة الهيلينية" (كامبردج، 1994).

من الناحية الثانية، ثمة سؤال جدلي فيما إذا كان من المؤكد أن برهان أنسلم "برهان أنطولوجي" أم لم يكن. قسم من القضايا ذات الصلة بالسؤال جرى التطرق إليها أعلاه (الجزء 1.3) وسوف تدرس جيداً أدناه. وعموماً في مقدمة هذا من المفيد الإشارة إلى أن المصطلح الفعلي "البرهان الأنطولوجي" كان قد صيغ أولاً من كانط في كتابه "نقد العقل المحض"، "في استحالة البرهان الأنطولوجي عن وجود الله". وهنا من الواضح أن مناقشة كانط اتجهت نحو تقدير الديكارتية أكثر من النسخة الأنسلمية للبرهان. لهذا السبب، دافع بعض الباحثين أن مهما قيل عن برهان أنسلم "Proslogion 2-3"، فهو لا يحتوي على "برهان أنطولوجي"، على الأقل بالمعنى الذي نفهم فيه الآن المصطلح بعد كانط. هذا التأويل تقدم به أولاً الباحث الألماني ماتياس أسر. وبشأن الدفاعات الأحدث عن مثلاً "نظرة ماتياس أسر" راجع ج.أ.م. أنسكومب، "لماذا لا يعد برهان أنسلم في Proslogion برهاناً أنطولوجياً؟" "مجلة ثورو الفصلية، 17 (1985)، 32-40، وج.ل. ماريون، "هل البرهان الأنطولوجي أنطولوجي؟ البرهان وفقاً لأنسلم وتأويله الميتافيزيقي تبعاً إلى كانط"، مجلة تاريخ الفلسفة، 30 (1992)، 201-18.

1- أنظر شوبنهاور، "عن الجذر الرباعي لمبدأ العقل الكافي"، (Wiesbaden, 1948)، 10.

2.2.1. خطاب أنسلم عن وجود الله 3.2 ونقاده

يمكن ملاحظة البراهين الأساسية عند أنسلم في الفصلين الثاني والثالث من "خطاب عن وجود الله"[1]. يبدأ أنسلم عرضه بتقييم ماهية الله. وجوابه: أن الله هو "ما لا يمكن التفكير بأعظم منه"[2]. بعد ذاك، يدرس أنسلم رؤية شخص ما يقول أن ليس هناك من إله. مثل هذا الشخص، كما يقول أنسلم، "يفهم ما يسمعه، وأن ما يفهمه هو في العقل". ويستنتج أنسلم من ذلك أن الله موجود حتى في عقل من ينكر وجوده. لذلك، "حتى الأبله [من المزمور 13 و52]، مجبر على الاتفاق أن لا شيء أعظم يمكن التفكير به يدرك في العقل، لأنه يفهم ذلك حين يسمعه، وكل ما يُفهم هو في العقل" (Proslogion,2) [3].

1- من طبعات "Proslogion" التي تستحق المراجعة هي طبعة جارلسورث، "St Anselm's Proslogion" وطبعة شوفريدر، "أعترافات صوفي عقلاني". ويمكن أن نجد تعليقات مقبولة عن براهين أنسلم ليس فقط في الأعمال أعلاه بل أيضاً في كتاب ماكي "معجزة التوحيد" 49ff؛ وكتاب غيل "عن طبيعة وجود الله"؛ 205ff.؛ وكتاب ج.بارنز، "البرهان الأنطولوجي" (لندن، 1972)، 2ff؛ وكتاب ر.أ. هيريرا "بروزلوجن أنسلم: مقدمة" (واشنطن، 1979)، 18-25؛ ر. بريتشر، "برهان أنسلم: منطق الوجود الإلهي" (بروكفيلد، 1985)؛ وكتاب ج.ر. إيفانز "أنسلم والحديث عن الله"، الفصل 2؛ وكتاب أوبي، "البراهين الأنطولوجية والإيمان بالله"، 7-19.

2- هذا الوصف لله ربما صاغه أنسلم من أوصاف مشابهة ولكنها غير متطابقة لدى أوغسطين؛ أنظر: "De Doctrina Christinana, 1. Vii"إذ يفصح أوغسطين عن الفكرة العامة لعظمة الله كما هي في الكتب المقدسة. كما رأينا أعلاه (n. 75)، أقرب مواز فعلي لصيغة أنسلم نجدها عند سيشرو وسينيكا. ولمناقشة استعمال أنسلم للمصادر المسيحية، أنظر: Dom Francis de Sales Schmitt's introduction to Sancti Amselmi Opera Omnia, 6 vols. (Edinburgh, 1945, 1945-51), i. 102.

3- Trans. After Chrarlesworth, St Anselm's "Proslogion".

وهذا على أية حال لا يوفر لنا برهاناً كاملاً عن وجود الله، إذ يظهر هناك أن لا شيء استثنائي في ملاحظة أن الله موجود في الفهم. من المؤكد أننا لو أردنا أن يتجلى "وجود" الله في أي شيء ملموس، سوف نريد أن تكون لوجود الله "الحقيقة" ذاتها كما هي الأشياء الأخرى في العالم. وبهذا المعنى سوف نريد وجود الله واضحاً ليس فقط في العقل بل أيضاً في الواقع. كان أنسلم واعياً لهذا الطلب. إنه يسأل، "هل الله موجود في أي شيء ملموس؟" وجوابه عن هذا السؤال هو "نعم". الله موجود ليس في الفهم فقط، بل أيضاً في الواقع. ويحلل السبب كما يأتي: "من المؤكد أن ذلك الذي لا يمكن التفكير بأعظم منه لا يمكن أن يكون موجوداً في العقل وحده. فإن وجد في العقل وحده، من الممكن أن يوجد في الواقع أيضاً، وهو الشيء الأعظم. وعند ذاك، إن يكن ذلك الذي لا يمكن التفكير بأعظم منه موجود في العقل وحده، فإن هذا الذي لا يمكن التفكير بأعظم منه نفسه هو ذلك الذي يمكن التفكير بأعظم منه. لكن هذا أمر مستحيل بشكل واضح. لذلك من المؤكد أن ليس ثمة شك أن ذلك الشيء الذي لا يمكن التفكير بأعظم منه موجود في كل من العقل والواقع. (Proslogion,2)[1].

ويمكن تلخيص فكرة أنسلم كما يأتي: شيء يمكن الاعتقاد بأنه أعظم من شيء موجود فقط في العقل، أن ذلك الشيء هو لذلك ليس "مجرد" موجود في العقل. بكلمة أخرى، لو أن التفكير بمفهوم "الله" هو أن تفكر في مفهوم "شيء لا يمكن التفكير بأعظم منه"، فسيتبع ذلك أن الله

1- Trans. After Charlesworth. Ibid.

له وجود في كل الأنحاء؛ إن عظمة الله تحدد ضرورة وجوده في الواقع كما في العقل أيضا.

ويستمر البرهان في "Proslogion 3.": إفرض أنني أفهم أن شخصاً ما، اسمه فريد Fred، موجود. عندها، يوضح ذلك أنسلم، أن هذا الشخص فريد موجود في عقلي، وإن وجد فريد خارج عقلي، فمعناه أن فريد موجود في عقلي وخارجه. لكنه هو ليس ذلك الذي لا يمكن الاعتقاد أنه غير موجود. بكلمات أخرى، يمكنني أن أقر بوجود فريد تماماً من دون افتراض أن ليست هنالك إمكانية من عدم وجوده. يفترض أنسلم عبر الرمز نفسه، حتى وإن علمنا أن الله موجود في الواقع والعقل، فهذا لا يتبع أن ليس هنالك إمكانية لوجود الله. إن فكرنا أن الله هو ذلك الذي ليس ثمة إمكانية له في عدم الوجود، نحتاج أن نعرف عنه أكثر من أنه موجود في العقل وخارجه. الهدف من Proslogion 3 هو أن يبين أننا نعلم ذلك عن الله.

الرد السريع الواضح لهذا هو التساؤل "كيف نعلم ذلك عن الله؟" يحتج أنسلم بأنه من الممكن التفكير أن ثمة شيئا لا يمكن الاعتقاد بعدم وجوده، ولأن الله يجب أن يكون هذا الكائن، فإن الله شيء لا شيء أعظم منه يمكن التفكير به. السبب الذي توصلنا إلى التفكير فيه بهذه الطريقة يتحدد، كما يضع أنسلم البرهان، عبر الحقيقة أنه من الممكن التفكير بوجود شيء لا يمكن التفكير بعدم وجوده. إن يكن الأمر هكذا، فإن مثل هذا الشيء سيكون أعظم من شيء يمكن التفكير بعدم وجوده. "لأن شيئاً ما يمكن الاعتقاد بوجوده هو لا يمكن الاعتقاد بعدم وجوده، وهذا أعظم من ذلك الذي يمكن الاعتقاد بعدم وجوده. لذا، إن يكن هناك شيء

لا يمكن التفكير بأعظم منه يمكن أن يعتقد أنه غير موجود، فعند ذاك شيء لا يمكن التفكير بأعظم منه هو ليس ذلك الذي لا يمكن التفكير بأعظم منه، وهو أمر مستحيل" (Proslogion,3) [1]. على هذه الأسس، يزعم أنسلم أنه بين أن الله "موجود" بناءً على تحليل التفكير بمفهوم "الله" وثم البرهنة على ما يتبع ذلك.

أحد النقود المبكرة لبراهين وجود الله Proslogion وضعها الراهب غونيلو، المعاصر لأنسلم[2]. في رده الذي كان عنوانه "رد على ما سبق من كاتب ما بالنيابة عن الحمقى"، يعارض غونيلو مزاعم أنسلم عن الوجود. بالنسبة لغونيلو، إن يكن أنسلم محقاً، فهذا يعني ليس وجود الله وحده يمكن أن يتأسس باستعمال أنماط من التعليل يدافع عنها في Proslogion. لقد أوضح الفكرة بمثال "الأرض المفقودة". يكتب غونيلو: "يقال أن ثمة في مكان ما بالمحيط جزيرة ضائعة، بسبب الصعوبة (أو بالأحرى الاستحالة) في إيجاد ما هو غير موجود، بعضهم أسموها "الجزيرة الضائعة". وتستمر القصة بأنها مباركة بكل الغنى الذي لا يقدر بثمن والمبهجات العديدة... وليس ثمة من مالك...في كل بقعة هناك ثمة وفرة تفوق في الغنى كل تلك الجزر التي سكنها الإنسان. الآن لو أن أي شخص يخبرني أنها كذلك، سأفهم بسهولة ما قيل، مادام ليس ثمة من صعوبة بشأنها. لكنه إن كان عليه أن يستمر في القول، كأن ذلك نتيجة منطقية لهذا: لا يمكنك أن تشك بعد الآن أن هذه الجزيرة التي هي الأكثر دهشة من كل

1- Trans. After Charlesworth, ibid.

2- ليس ثمة الكثير عن حياة غونيلو سوى أنه كان راهباً في دير قرب تورز. للاطلاع على ملخص للمعلومات عن حياة غونيلو ومسيرته أنظر المصدر نفسه 83-4.

الجزر الأخرى الموجودة في أماكن أخرى في الواقع، وما يمكن أن تشك بها أنها في عقلك؛ ومادامت أكثر دهشة ليس مما يمكن أن تتخيله فحسب بل أيضاً في الواقع؛ فلذلك لابد من الحاجة إلى أنها تكون موجودة، لأنها إن لم تكن موجودة، فأية جزيرة أخرى موجودة في الواقع ستكون أكثر دهشة منها، ولذلك فإن هذه الجزيرة، التي فكرت بها من قبل على أنها هي الأكثر دهشة من غيرها، لن تكون كذلك. لو أنني قلت: أن شخصا ما يرغب في اقناعي أن هذه الجزيرة موجودة حقاً من دون أي شك، فحري بي إما أن أفكر أنه كان يهزأ، أو حري بي أن أجد أن من الصعوبة بمكان أن أحكم من منا الأكثر حماقة. (Pro Insipiente, 6) [1].

وفكرة غونيلو أنه إن كانت براهين أنسلم مشروعة، يمكننا أن نثبت أن وجود هذه الجزيرة الضائعة تتجاوز جاذبية جميع البلدان التي يسكنها الناس، لأن الوجود الفعلي عنصر أساس في أي فهم لمثل هذا التفوق. وكي نكون منصفين مع أنسلم، على أية حال، يمكن للإنسان أن يقول أنه ليس له علاقة بفكرة أن شيئاً ما هو في الواقع أعظم من أي شيء آخر مشابه له. وبالأحرى أن فكرته تتجلى بأن الله شيء لا يمكن التفكير بأعظم منه؛ ويعني هذا أن تقول مهما أشار مفهوم "الله" فلا يمكن تجاوزه بأي حال من الأحوال. أما غونيلو، من الناحية الأخرى، فيهتم بشيء "جزيرة" هي أفضل من أية جزيرة.

الذي يؤيد غونيلو يتقبل هذه الفكرة، ولكنه مع ذلك يحاول المحافظة على موضع الاتهام. قد يقولون، ماذا لو أننا فسرنا الأمر على أنه

1- Trans. After Charlesworth, ibid. 163-4.

إن يكن برهان أنسلم ناجحاً، فمن الممكن عند ذاك بناء الوجود ليس للجزيرة التي هي أفضل الجزر فحسب، بل أيضاً للجزيرة التي ليس من الممكن التفكير بمثل اكتمالها. وهذه الحركة جذبت الكثيرين، ولكن ربما يجري الاعتقاد أنها هشة في دحض أنسلم. ذلك لأنها تعتمد على نحو حاسم على فرضية أن المفهوم "جزيرة ليس من الممكن التفكير بمثل اكتمالها" مترابط منطقياً. هنا نصطدم بصعوبات، فمهما أنتج الوصف لجزيرة ما، يبقى من الممكن دائماً للمخيلة البشرية إسناد الشهوانية الممكنة أو الرغبة في الوصف المعروض[1]. لهذا السبب، يستنتج بعض المفكرين أن برهان أنسلم يتفادى هجوم غونيلو.

بعد غونيلو، ثمة نقد آخر طفا على سطح المحاورات في القرون الوسطى عن براهين أنسلم. بعض من الفلاسفة، مثل وليم الأوكسيري (توفي في 1249) وألكسندر هيلس (1185-1245)، كانا مستعدين لتقبل الرؤى الأساسية لأنسلم، بينما رأى آخرون مثل دونز سكوتس ونيكولاس كوسا (1401-1464) أن تلك البراهين كانت بحاجة إلى المزيد من الإيضاح والتوسع[2]. ومن ناحية السكولاستيين الكبار ليس غير الأكويني

1- للاطلاع على توضيح ممتع لهذا المقترح الذي يتضمن إشارة إلى أفراح مفترضة لـ "فتيات راقصات" وأشجار نخيل أنظر بلانتينغا "الله والحرية والشيطان"، 90-1. ومنالك مناقشات مفيدة عن برهان غونيلو يمكن إيجاده في كتاب ماكي "معجزة التوحيد" 53ff، وكتاب بارنز، "البرهان الأنطولوجي"، 26-8.

2- التأويلات السكولاستية لبراهين أنسلم درست في كتاب أ. دانيال، (Munster, 1909). ومناقشة مفيدة لاتجاه سكوتوس عن البرهان يمكن إيجاده في ج. دويل "بعض الأفكار عن دون سكوتوس والبرهان الأنطولوجية"، "السكولاستية الجديدة، 53 (1979)، 234-41، وولتر، "اللاهوت الفلسفي لجون دون سكوتوس"، 254-84.

Aquinas وأوكام[1] اعتقدا أن هناك خطأً في البراهين. الذي يجلب الانتباه في انتقادات الأكويني هو ما أشار إليه السكولاستيون من التناقض الذي تستدعيه براهينه مع الانتقادات الحديثة للبراهين (أنظر الجزء 2.2.2)[2]. إعتقد الأكويني أن براهين أنسلم غير مقبولة، ليس لأنها تعاملت مع الوجود بكونه موضوعاً، بل لأن الصيغة الأنسلمية التي تعبر عن مفهوم الله بكونه "ذلك الذي لا يمكن إدراك ما هو أعظم منه" لا توفر أية رؤية عن طبيعة الله. ولهذا السبب، يجادل الأكويني أن الصيغة لا يمكن أن تكون صادقة بوضوح ذاتي. إن مناقشة الأكويني لـ "نسبية أنسلم" التي توفر أنموذجاً لخط ثابت في النقد للبرهان الأنطولوجي، الذي هو تحديداً البرهان القبلي الذي يحاول الوصول إلى استنتاجات مبنية على تضمينات عن التفكير بمفاهيم معينة، ضعيفة جداً للبرهنة على وجود الله. وكما سنرى، يمكن القول بعدم قناعة صريحة بالاستنتاج المسبق لإيجاد قوة دافعة للكثير من البراهين الكونية (أنظر الجزء 2.3 أدناه).[3]

بينما هنالك من يقلل من أهمية براهين أنسلم، هنالك أيضاً من يؤيدها. ويعد بونافنتور من أشد المدافعين عن نسبية أنسلم. يستشهد بونافنتور مرتين ببراهين أنسلم ويضعها في مساحة واسعة، قبل أن

1- آراء أوكام عن براهين أنسلم ناقشها ب.ستريفلر، "نقدان للبراهين الأنطولوجية"، في هـ. كولنبرغر Analecta Anselmiana، 5ed. (1976)، 55-64.

2- يناقش الأكويني براهين الـ Proslogion في Summa Theologiae. ولغرض الاطلاع على مناقشة نقد الأكويني لأنسلم أنظر م.كوسكروف، "توماس الأكويني عن برهان أنسلم"، مجلة Metaphysics, 27 (1974)، 513-30.

3- See "The Commentary on the Sentences of Peter Lombard", 1.8.1.2. and "De Mysterio Trinitatis", 1.1.21-4.

يشير إلى أن البرهان خاضع للشك فقط عندما تكون للشخص فكرة خاطئة عن الله؛ أي عندما يفشل في إدراك أن الله هو ذلك الذي لا يمكن إدراك من هو أعظم منه. ويعكس دفاع بونافنتور عن البرهان فهماً لبراهين أنسلم التي ثابرت على البقاء عبر القرون الوسطى وبواكير العصر الحديث[1]. وبالتوافق مع التراث الإفلاطوني ـ الأوغسطيني الذي تعلق به، فقد لمح بونافنتور أن في براهين أنسلم طريقة تحتفظ بمفهوم أصيل للكمال، الذي هو ليس غير ما طبعه الله في الروح، ليس بمعنى أن الروح كاملة، بل بمعنى أن الروح أو العقل يستقبل فكرة الكمال عبر النور الإلهي. وتبعاً إلى هذه النظرة أن المفهوم الحقيقي "لله" يؤكد الوجود المادي لله نفسه، لأن الحضور الذي في العقل للفكرة أو مفهوم الله يتضمن بالضرورة وجود الله. ونلاحظ جيداً عند تقدمنا إلى الأمام التشابه بين الدفاع الحماسي لبونافنتور عن النسبية الأنسلمية و البرهان الأنطولوجي اللاحق لديكارت عن التأمل الخامس.

يمكننا الانتهاء من إحاطتنا ببراهين أنسلم بتقص موجز للنقاشات الجديدة عنها. ولب هذه النقاشات النظرة بأن براهين أنسلم هي أنموذج للبراهين، بمعنى أنها تحاول الاستدلال على حقيقة الله عبر إمكانيته المجردة. كل من المدافعين والمقللين من شأن براهين أنسلم قد تجادلوا

1- For the discussion of Bonaventures' arguments, see J. Doyle, "Saint Bonaventure and the Ontological Argument", Modern Schoolman", 52 (1974), 27-46.

من أجل هذا التأويل[1]. إحدى المحاولات المثيرة في عرض أخطاء جديدة في براهين أنسلم بنيت على ذلك الأنموذج من التأويل الذي قام به ديفيد لويس[2]. يستند اعتراض لويس إلى الأفكار الآتية: الخطوة الحاسمة في البراهين هي فكرة: أنه مادمنا ندرك الله، فإن الله موجود في فهمنا. ويستمر أنسلم في استخلاص أن كمال الله يتبعه أنه موجود في الواقع أيضاً. ويتساءل لويس، ما الذي يعنيه القول أن كائناً كاملاً موجود في الفهم؟ ويعرض جوابين لهذا السؤال، أنه قد يعني: (1) أن ثمة كائناً في فهمنا، الذي هو موجود في عالم ما ممكن، أعظم من أي كائن ممكن في أي عالم ممكن؛ أو (2) أن ثمة كائناً في فهمنا، الذي هو موجود في عالمنا الحقيقي، أعظم من أي كائن ممكن في أي عالم ممكن. ويجادل لويس أنه إن تكن تعني الأول، فهذا لا يتطابق مع استنتاج أنسلم، وإن كان الثاني فثمة سبب لافتراض أن الله موجود في فهمنا فقط لأننا ندركه. وعليه فهو يعتقد أن برهان أنسلم باطل.

1- من جهة المدافعين يمكن العودة إلى كتاب ن. مالكولم "براهين أنسلم الأنطولوجية"، المجلة الفلسفية، 69 (1960)، 41-62؛ وتجده في كتاب بلانتنغا "البرهان الأنطولوجي من أنسلم إلى الفلاسفة المعاصرين، 136-59؛ وكتاب ر.م. آدامز، "البنية المنطقية لبراهين أنسلم"، المجلة الفلسفية، 80، (1971)، 28-54؛ وتجده في كتاب آدامز، "فضيلة الإيمان ومقالات أخرى في اللاهوت الفلسفي"، 221-40؛ س. هارتشورن، "منطق البرهان الأنطولوجي"، مجلة الفلسفة، 68 (1961)، 471-3. ومن المقللين من شأنها يمكننا أن نضم د. لويس، "أنسلم والحقيقة"، Nous، 4 (1971)، 175-88، وغيل، "عن الطبيعة ووجود الله"، 201 ff.

2- انظر لويس، "أنسلم والحقيقة".

على الرغم من أن ادعاءات لويس مثيرة، فإن تحليله لبرهان أنسلم يتطفل على أنموذج تأويلي. وقد احتج بعض المعلقين على هذه القراءة[1]. وناقشوا: أننا حتى وإن اخترنا فهم كلمة "يمكن" في الوصف "ليس ثمة من هو أعظم منه يمكن التفكير فيه" بمعنى الإمكانية الميتافيزيقية، فإن منطق برهان أنسلم نفسه لا يتضمن استدلالات مبنية على هذا النوع من الأنموذجية. من أجل توضيح هذه النقطة رأى بعض المعلقين الحديثين أن من الممكن تطوير قراءة لـ Proslogion لا تضم أي أنموذج من الاستدلالات[2]. بل بالأحرى، يعتقد أن البراهين تثير الاختلاف بين القول بأن ثمة شيئاً مثل "س" والقول أن "س" له خاصية الوجود. هذه القراءة الجديدة، هي بعد ذاك، تحاول استغلال الاختلاف بين تحديد مقدار "س"، وإعلان وجود "س". لذا فبدلاً عن تأويل البرهان بأن له استدلال على الوجود الفعلي لله من مجرد إمكانيته، فإن أنسلم يُقرأ الآن بأنه يعرض طريقة للاستدلال على وجود الله على مجرد كينونته. وكما هو الحال مع التأويلات الجديدة كلها، فإن هذه القراءة قد أثارت تياراً آخر من الاعتراضات. وقد ركز أيضاً نقداً على جزء مختلف من برهان أنسلم[3].

1- أنظر بارنز، "الحقيقة الوجودية" 18ff.، وب.أوبنهايمر وي.زالتا، "عن منطق البرهان الأنطولوجي"، منظورات فلسفية، 5 (1991)، 509-29.

2- أنظر أوبنهايمر وزالتا، "عن منطق البرهان الأنطولوجي" وأدغار مورشر، (شتوتغارت، 1991).

3- هذه الجملة النقدية تميل إلى التركيز على المقدمة الثانية لبرهان انسلم، وتحديداً وصفه لله. وللاطلاع على النقاشات الرائدة لهذا الوصف أنظر بارنز "البرهان الأنطولوجي"، 67-86.

2.2.2. برهان ديكارت ونقد كانط

يقدم ديكارت في التأمل الخامس البرهان القبلي الآتي على وجود الله[1]، على أن ذلك يتميز عن "البرهان الكوني" المبكر للتأمل الخامس (أنظر الأجزاء 2.3ff أدناه): واضعاً في بالي فكرة الكائن الكامل والفائق، أو ens realissimum، فأنا أعرف بوضوح شديد واستثنائية مثل أي برهان رياضي، أن مثل هذا الكائن يجب أن يكون في الحقيقة له وجود أزلي، ذلك لأن الوجود كامل، وإذ يكون الوجود كاملاً، فإن الكائن الذي لا يمكن التحقق من وجوده سيكون أقل من الكامل. عندما يمكن أن تكون الماهية متميزة عن الوجود ـ أي أن ثمة فرقاً يمكن أن يوجد بين السؤال عن طبيعة الشيء الحقيقي أو الممكن، والسؤال، فيما إذا كان لمثل هذا الشيء وجود حقيقة "فإن الوجود لا يمكن عزله عن ماهية الله كما هي فكرة عزل الجبل عن الوادي". لذلك فإن ديكارت يزعم أن من المستحيل إدراك إله، أو كائن كامل على نحو فائق، على أنه يفتقد إلى الوجود، مثلما يكون من المستحيل إدراك جبل بلا وادي.[2]

1- أنظر "الكتابات الفلسفية لديكارت" ii. 44-9. ويمكن أن نجد مناقشات عامة في كتابات ب.أ.و. وليمز، "ديكارت: مشروع التساؤل الخالص" (لندن، 1978)، 130-62؛ وكتاب أ. كيني، "ديكارت: دراسة في فلسفته" (1968؛ بريستول، 1993)، 146-71؛ وكتاب ج. غوتنهام "ديكارت" (أوكسفورد، 1986)، 57 ff؛ وكتاب أوبي، "البراهين الأنطولوجية والإيمان بالله"، 20-4. وثمة تعليقات مضافة من ماكي في "معجزة التوحيد"، 41 9-. وثمة مناقشة عن مكان هذا البرهان في الفلسفة الحديثة يعرضها د. هنريش، Der ontologische Gottesbeweis (Tubingen, 1960).

2- يتطرق سبينوزا إلى نسخة البرهان الأنطولوجية التي لا تختلف كثيراً عن تلك التي لدى ديكارت. إنه يفترض أن الله كائن في حد ذاته إن كان موجوداً على الإطلاق، فهو موجود بطبيعته الفعلية، ولا يستل وجوده من أي شيء خارج نفسه. وبهذا التصور فلا يمكن لله أن=

الملاحظة الأولى: أن البرهان أعلاه يختلف تماماً عن براهين أنسلم في proslogion [1]. إن برهان ديكارت مختصر وبسيط إلى حد كبير، فقد تم تعريف الله بأنه كائن كامل على نحو فائق. الملاحظة الثانية: تم الزعم بأن الكمال الفائق يتضمن الوجود، فالكائن الكامل تماماً، يجب بالضرورة، أن يمتلك كل الكمالات، ومن هنا لو أن أحداً أراد التدقيق في كمالات

= لا يوجد ولا يمكن الاعتقاد في أي وقت مضى جاء إلى الوجود أو متى يكف عن الوجود. وعموماً، أقر سبينوزا بوجود الله، متصوراً إياه على أنه ضرورة وكائن مكتف بذاته، له جوهر، أي له حقيقة بذاته، مؤكداً أن ما موجود هو موجود فقط في الله وليس له وجود بمعزل عنه Ethics, prop.xi of part 1). وللاطلاع على مناقشة مفيدة لبرهان سبينوزا أنظر: "البرهان الأنطولوجي لسبينوزا"، المجلة الفلسفية، 88 (1979)، 198-223.

ومثل سبينوزرا درس ليبنز الصيغة الديكارتية للبرهان على أنها صحيحة. وهو على العكس من سبينوزا إعتقد أنها غير كاملة مادامت قد افترضت ما حاولت البرهنة عليه. لو أن الكائن الأعلى، كما وصف من ديكارت، هو ذلك الذي لا يمكن أن يوجد فهذا يعني أن برهاناً رسمياً خالصاً لا يمكن أن يؤسس وجوده الضروري. لذلك، حاول ليبنز أن يبين أن من الممكن لمثل هذا الكائن أن يوجد وعليه بناءً على اتباع البرهان الأنطولوجي أن الله موجود بالتأكيد. أنظر "مقالات جديدة عن الفهم الإنساني"، IV. X. وللاطلاع على مناقشة مفيدة عن وجهة نظر ليبنز عن البرهان، أنظر د.بلومنفيلد، "براهين ليبنز الأنطولوجية والكونية"، في ن. جولي (ed.)، "دليل كامبرج عن ليبنز" (كامبرج، 1995)؛ وكتاب آدامز، "ليبنز: الحتمي والتوحيدي والمثالي، 136-56"؛ وكتاب أوبي، "البراهين الأنطولوجية والايمان بالله"، 24-6؛ د.ورثر، "ليبنز وإمكانية وجود الله"، "دراسات دينية، 32" (1996)، 37-48.

1- على قدر ما هو معروف اليوم، لم تكن لديكارت معرفة مباشرة بنصوص أنسلم، ولربما أخذ هذه البراهين من مناقشة الأكويني السلبية لـ the ratio Anselmi at Summa Theologiae, 1-1، q.2,a.1. بعض من الشراح خمنوا أيضاً أن ثمة تأثيراً آخر على تشخيص ديكارت للبرهان ربما يكون التصريح الثاني المتحمس لبونافنتيور في "كتابه الأول الشارح لجمل بيتر لومبارد ودي ميستيري". وللاطلاع على مناقشة هذه الأمور، أنظر ج.م .بيساد، "فكرة الله والبراهين عن وجوده"، في ج.كوتنغهام (ed.)، "دليل كامبردج عن ديكارت" (كمبردج، 1992). ومن المفيد ايضاً الاطلاع على الدراسة الكلاسيكية لـ م. غورولت، (باريس، 1955).

الله، فسيكون الوجود منسجماً مع العلم بكل شيء والقدرة على كل شيء (أنظر الأجزاء 3.2.2 والأجزاء 3.2.3 أدناه). وبناءً على ذلك يستنتج ديكارت أن الله موجود.

يكتب ديكارت: "من الضرورة أن أعزو كل الكمالات إلى [الكائن الفائق]. وتضمن هذه الضرورة أنني، عندما أدرك لاحقاً أن الوجود هو كمال، فأنا محق في الاستدلال أن الكائن الفائق موجود"[1]. ويبدو أن هذا سيستتبع أن برهان ديكارت يعتمد على نحو حاسم على المقدمة المنطقية بأنه مثلما تكون كلية العلم وكلية القدرة كاملتين، كذلك يكون الوجود كاملاً. وتاريخياً، كان لهذه المقدمة المنطقية اهتمام مركزي من قبل نقاد ديكارت. فليس من الصعوبة تقدير لماذا تستدعي مثل هذه المقدمة التمحيص. إن يكن الوجود كاملاً، فلابد أن يكون صفة لنوع ما؛ على أن التأمل في هذا يقترح من الأحرى أن يكون نوعاً غريباً من الخاصية. على سبيل المثال، لو أنني أخبرتك أن شريكتي طويلة جداً، عندها ستعلم شيئاً عنها؛ ولكن إن قلت لك ببساطة أنها "موجودة" فهذا لا يكاد يزيد خزين معلوماتك عنها.

أول من تقدم بهذا النقد بيير غاساندي (1592-1655) في كتابه "اعتراضات" على التأمل الخامس[2]. يقول ديكارت جواباً عن ذلك:

1- الكتابات الفلسفية لديكارت، ii.47. وللاطلاع على دفاع حديث عن برهان ديكارت أنظر: س. دور، "تأملات ديكارت والبراهين عن وجود الله"، في كتاب أ.ج. فريدوسو (ed)، "وجود وطبيعة الله" (نوتردام، Ind., 1983).

2- يكتب غاساندي: "الوجود ليس كاملاً إما في الله أو في أي شيء آخر؛ إنه ذلك الذي من دونه لا وجود لتكاملات...وعليه لا نقول أن الوجود «موجود في شيء» بالطريقة التي تقوم عليها التكاملات؛ وإن افتقد شيء للوجود، لا نقول أنه غير كامل، أو مجرد من الكمال بل نقول بدلاً من ذلك أنه لا شيء على الإطلاق». (الكتابات الفلسفية لديكارت، ii. 224-5).

"لا أجد سبباً يمنع إمكانية أن يكون الوجود صفة تماماً مثل القدرة الكلية، بالطبع شريطة أن نتخذ من الكلمة "صفة" لتمثل أي نعت، أو أي إسناد لشيء"[1]. هل ثمة أسباب معقولة للاتفاق مع ديكارت؟ أفضل إجابة هي عبر مواجهة مباشرة لأغلب الاعتراضات الحديثة الأكثر ثباتاً على البرهان الأنطولوجي، برهان كانط بأن "الوجود" ليس بمحمول. تبعاً لكانط، أن "الكينونة" أو "الوجود" ليس ضرورياً، أو محمولاً حقيقياً، لهذا فهو لا يمكن أن يكون إشارة إلى تعيين الهوية التي يمكن أن تمتد لخلق مضمون لمفهوم ما. إنها بالأحرى، "مجرد افتراض شيء أو افتراض أحكام، على أساس أنها موجودة في ذاتها". عندما نقول: "الله يكون" أو "ثمة إله"، فنحن لا نتبع بمحمول جديد لمفهوم الله، بل نفترض الموضوع في حد ذاته مع جميع المحمولات الجديدة. وبناءً على هذه النظرة فإن الوجود ليس الواقع أو الكمال. لذلك يمكن التعبير عن الفكرة هكذا: "أن الحقيقي لا يحتوي أكثر من مجرد الممكن. مائة دولار حقيقية، لا تحتوي أكثر من مائة دولار ممكن...لكن ثمة المزيد في موقفي المالي في حالة المائة دولار الحقيقية أكثر مما هو الحال في المفهوم المجرد لها"[2].

إن نقد كانط لبرهان ديكارت يعتمد على تمييزه بين نوعين من الافتراضات المصطنعة: (1) تلك التي "تحدد" مفهوم الموضوع، و

1- نفس المصدر. 263.

2- "نقد العقل المحض"، A598ff./B626ff.Cf. مقالة كانط المبكرة "الأساس الممكن لإثبات وجود الله" (1762)، تحرير وترجمة غ. تريش (Lincoln, Nebr., 1994)، pp.57 ff.1 ,i.، و"محاضرات عن اللاهوت الفلسفي" ترجمة أ. وود وغ. كلارك (Ithaca, NY, 1978)و59.

"تضيف" إليه بحمل نوع من الواقعية أو نفيها؛ و(2) تلك التي "تفترض" المفهوم أو تحديدات الفكر فيه. في الحالة الأولى، تكون التحديدات لـ"المحمولات الحقيقية" التي تطبق على نوع محدد ربما تخدم بكونها مضامين لمفهوم الموضوع. إن تكن المحمولات الـ"كائنة" أو الـ"موجودة" هي محمولات حقيقية، فلا يمكن إنكار أن فرضية "الله موجود" هي تحليلية؛ لكن كانط يناقش: أننا حين نؤكد أن شيئاً ما موجود، فلا ننسب إليه أي واقع. لا نحدد مفهومه بأي شيء يمكن (في سياق آخر) أن ينشئ العلامات التي نعرف بها مضمون مفهوم الموضوع. ومادام الوجود ليس "محمولا حقيقياً"، فليس المطلوب منا أن نفكر به عندما ندرس مفهوم الكائن الفائق الكمال، وعليه لسنا بحاجة إلى الاستنتاج أن وجود مثل هذا الكائن مؤكد بالتحليل المفترض. عندما نؤكد أن "الله موجود" لا نضيف شيئاً لمفهوم موضوعنا، نحن نفترض ببساطة هذا المفهوم أو الأحكام التي تتضمنه[1].

إن يكن كانط محقاً وأن "الوجود" ليس محمولاً، فماذا يكون؟ تبنى الكثير من الفلاسفة الناطقين بالانكليزية، متتبعين أعمال غوتلوب فريج (1848-1925)، النظرة التي ترى أن الأسئلة عن "الوجود" أهتم بها

1- يمكن الاطلاع على مناقشة وتعليق على برهان كانط في كتاب ماكي "معجزة التوحيد" 43-9؛ وكتاب بارنز، "البرهان الأنطولوجي"، 39-66؛ وكتاب و.هـ. والش "نقد كانط للميتافيزيقا" (أدنبره، 1975)، 220-9؛ وكتاب س. موريس أنجل، "الدحض" الكانطي للبرهان الأنطولوجي"، "البحث الفلسفي والظاهراتي"، 24(1963-4)، 20-35؛ وكتاب وود "اللاهوت العقلاني لدى كانط"، 100ff؛ وكتاب ج.ج. هيوز، "طبيعة الله" (لندن، 1995)، 19-33؛ وكتاب أوبي، "البراهين الأنطولوجية والإيمان بالله"، 38-29.

المحرك المنطقي المعروف بـ "المحلل الكمي الوجودي". ما قيل في العبارة "أن اللبائن طويلة السيقان موجودة"، معبر عنه بوضوح بأن "ثمة لبائن طويلة السيقان"، ويرمز لها بالرموز المنطقية ..... لإنشاء ما يدعوه الفلاسفة بالجملة "الحسنة الصياغة"، هذا المحلل الكمي (...) الذي يلفظ "ثمة..."، يجب أن يلحق بالتعبير المحمول، أي، التعبير العام. ما تقوله إذاً الجملة الكاملة هو أن مجموع الخواص المؤشرة بالتعبير المحمول تمت البرهنة عليه[1].

إعتقد الكثيرون أن ما يدعى بنظرة كانط ـ فريج توجه ضربة حاسمة لبرهان ديكارت الأنطولوجي. إذ لو أن الوجود هو ببساطة ذلك الذي يمكن التعبير عنه بوساطة التحليل الكمي الوجودي، فهو عند ذاك ليس شيئاً يمكن أن يقال أنه يعود بدقة، إذا تحدثنا على نحو محدد، إلى شخص. يتضح لك من هنا أن الوجود لا يمكن أن يكون كمالاً يمكن للفرد أن يمتلكه، أو جزءاً من الماهية، أو جزءاً مما ينشئ نوع شيء قد يكون عليه. إن تحليل كانط ـ فريج يقتضي، لذلك، أن الوجود ليس المعيار الصحيح الذي يحسب حسابه بين الأشياء الكاملة.

1- يمكن أن نجد مثالاً على هذا النمط من البرهان لدى و.س. نيل، «هل الوجود مسنداً؟»، "محاضر جلسات الجمعية الأرسطية"، suppl. Vol. 15 (1936)، 154-74. وأنظر أيضاً المساهمة الأخرى لهذه الندوة المهمة عند غ. ي. مور "هل الوجود مسنداً؟" وأعيد في "أوراق فلسفية" (لندن، 1959) ولدى بلانتينغا (ed.)، في "البرهان الأنطولوجي من أنسلم إلى الفلاسفة المعاصرين"، 71-85. علاقة أطروحة كانط بعمل فريج جرت مناقشتها من ج. هنتيكا، "كانط عن الوجود والإسناد والبرهان الأنطولوجي"، في س. نوتيلا وج. هنتيكا (ed.)، "منطق الكائن" (دوردريخت، 1986).

على أية حال، من المهم ملاحظة أن التحليل الكمي الوجودي هو ليس آخر كلمة في الموضوع، بل أصبح مثيراً لجدل واسع. يستخلص التحليل أن الاقتراحات ذات الصيغة الجيدة لا يمكن التعبير عنها بمثل الجمل الآتية: "هذا الحمار الوحشي موجود" أو أن "الله موجود" أو "أنا موجود"، بل ليس غير تلك الأنماط من الجمل مثل "حمار وحشي موجود" أو "إله موجود" أو "كائن مفكر موجود". وهو ما يمكن إرجاعه بسهولة إلى صيغة التحليل الكمي مضافاً إليها التعبير ـ الخبري. مقابل هذا التحليل، ثمة في بعض الأحيان ما يجري الاحتجاج به أن في الفكر كما هو في اللغة يبدو أن المصطلح "موجود" خبراً للأفراد. ويجري الزعم أن الوجود شيء يقوم به الأفراد والأشياء؛ لذلك هم يضمنون إدراك ما تخصصه لهم الصور، أو البراهين مهما كانت ميزاتها[1].

إن الاستنتاج غير النهائي الذي قد يستمد من هذا كله أن مقولة كانط التي طالما استشهد بها عن "الكينونة" لا يعد محمولاً predicate حقيقياً، يؤول على أنه الأطروحة التي ترى أن الوجود لا ينتمي إلى الأفراد، بل يذوب بدلاً من ذلك في التحليل الكمي الوجودي، ما يضع مشكلة للصيغة المعيارية للبرهان الأنطولوجي. وعموماً، أن المزيد من النقاش مطلوب

1- أنظر كتاب ب.ميلر، «دفاعاً عن المحمول "موجوداً"» و «العقل» 84، (1975)، 338-54، وكتاب ن.سالمون، «الوجود»، منظورات فلسفية، 1(1987)، 49-108. وللاطلاع على دفاع حديث عن وجهة النظر بأن الوجود ليس مسنداً لأفراد، أنظر د.ويغنز، "رؤية كانط -فريج -رسل عن الوجود: نحو إعادة تأهيل للرؤية ذات المستوى الثاني"، في و. سنوت -آرمسترونغ ود.رافمان ون.آشر (eds.)، "الشرطية والأخلاقية والإيمان: مقالة على شرف روث باركان ماركوس" (نيويورك، 1995). وأيضاً من المفيد الاطلاع على م. دوميت، «الوجود»، في بحار اللغة، (أوكسفورد، 1993). ويمكن الاطلاع على نظرة عامة لهذه القضايا المعقدة في كتاب أوبي، "البراهين الأنطولوجية والإيمان بالله"، 130-61.

قبل أن نستطيع قبول فيما إذا كان التحليل الكمي ذاته مقبولاً، وأن وجهة نظر كانط ـ فريج تعكس على نحو دقيق فكر كانط في هذا الموضوع[1].

3.2.2. التفسيرات الراهنة للبرهان

بينما أخذت الكثير من التفسيرات الراهنة للبرهان الأنطولوجي تلميحاتها من الإفـادات الكلاسيكية لأنسلم وديكارت، فقد تقدمت الأخريات لتكون براهين أنموذجية. ويمكن ملاحظة كلا الاتجاهين في البراهين ذات النقاشات الواسعة لنورمان مالكولم وألفن بلانتنغا[2].

1- في إشارات كانط عن البرهان الأنطولوجي نراه ينسحب بثقل على ملاحظاته المبكرة عن الحكم. الفكرة التي يبحث في تأكيدها للقارئ هي أن الحتمية الوجودية، التي هي تحديداً أن شيئاً ما موجود، يقوم بحملها فعل الحب. هذه الملاحظات ربما تلمح جيداً إلى قراءة مختلفة للقطع ذات الصلة، على الرغم من أن المرء يحتاج إلى أن يضيف إلى أن تلك القراءة، ما إن تكون قد تأسست، ستكون مختلفة عن تصريحات كانط عن الوجود في كتاباته ما قبل النقدية، مثلاً "الأساس الممكن لإثبات وجود الله".

2- أنظر مالكولم، "براهين أنسلم الأنطولوجية" وبلانتينغا، "طبيعة الضرورة". والشرط الآخر الملحق ببراهين أنسلم يعرضه جارلس هارتشورن، "منطق الكمال"
(La Salle, Ill., 1962), 3-10; R.Kane,'The Modal Ontological Argument', 93 (1984), 336-50; T, V. Morris, 'Necessary Beings', Mind, 94 (1985), 263-72.
وأرسلت براهين كين وموريس على نحو مدرك من قبل ب.ج. ماكغراث، "البراهين الأنطولوجية المشروطة -رد على كانط وموريس" "العقل"، 95 (1986)، 373-76. محاولة أخرى لمناقشة صحة برهان أنسلم حاول بها س. ماكين، في "البرهان الأنطولوجي"، "الفلسفة"، 63 (1988)، 83-91. وجرى نقد هذا من ماكغراث؛ أنظر "إستعادة البرهان الأنطولوجي"، "الفلسفة" 63 (1988) 529-33، وغ. أوبي، "ماكين في البرهان الأنطولوجي"، الفلسفة، 66 (1991)، 106-14. يرد ماكين بقوة على هذه الاعتراضات في "في الدفاع عن البرهان الأنطولوجي"، "الفلسفة"، 67 (1992)، 247-55. مسح عام للنسخة المشروطة من البرهان الأنطولوجي يمكن أن نجدها في أوبي، "البراهين الأنطولوجية والإيمان بالله"، 65-84، و لي بويديفن، "مناقشة الإلحاد، 17-31.

تحاول قراءة مالكولم إزالة الصعوبات التي كانت قد اكتنفت البراهين في يقظة نقد كانط. يسلم مالكولم بقوة اعتراض كانط ويقول: أنه يمكن أن يوضع في مستوى البراهين أنسلم في Proslogion 2. وعموماً يناقش مالكولم أن أنسلم في Proslogion 3، لديه تفسير للبرهان الأنطولوجي لا يفترض أن الوجود كامل. ويجادل مالكولم هنا، أن جوهر براهين أنسلم، يتجلى في أن الله لابد أن يكون موجوداً، لأن مفهوم الله هو مفهوم كائن وجوده ضرورة. الله كائن، إن وجد، له صفة الوجود الضروري. وعندما يكون هناك كائن بهذه الخاصية، ولا يعجز أن يكون موجوداً، فيتبع ذلك إما أن يكون الله موجوداً (إن يكن مفهوم الله مترابطاً منطقياً) أو أن مفهوم الله غير مترابط منطقياً.

يناقش بلانتنغا أن قراءة مالكولم معرضة للشك، لكنه يناقش فضلاً عن ذلك أن من الممكن التصريح ثانية باللجوء إلى فكرة العوالم الممكنة. وتبعاً إلى بلانتنغا أن عالمنا عالم ممكن؛ وكذلك ثمة عالم فيه اختلاف عن هذ العالم المتعلق بالنمو الأكثر تجرداً، ولنقل، الذي فيه لدي شعر أشقر مقابل الشعر البني. إن العمل على هذا المفهوم للعوالم الممكنة، يعيد بلانتنغا التصريح ببراهين مالكولم، ولذلك:

(1) ثمة عالم ممكن، W، فيه كائن له أعلى عظمة.

(2) كائن له أعلى عظمة في عالم فقط إن وجد في أي عالم[1].

يؤسس هذا الجدل أن في كل عالم هنالك كائن له أعلى عظمة. يقول بلانتنغا، على أية حال أن النقاش لا يؤسس أن ثمة إلهاً في العالم

1- بلانتينغا، "طبيعة الضرورة"، 213.

الحقيقي؛ بل يؤسس أن ثمة شيئاً له أعلى عظمة. هنا يبدأ بلانتنغا بإعادة التصريح بالجدل الأنطولوجي، وإذ يقدم تأويله لبرهان مالكولم، يتبع ذلك أنه يفكر أن ثمة عالماً ممكناً، حيث هناك كائن لديه أعلى عظمة، ما يدل على أن الكائن موجود في كل عالم. على أن هذا لا يدل أن في كل عالم يكون الكائن أعظم أو أكثر كمالاً من أولئك الآخرين الذين يقطنون تلك العوالم. يقدم بلانتنغا ما يصطلح عليه بـ "أعلى تفوق"، الذي يعده صفة مرتبطة بأعلى عظمة. فهو يقول "أن صفة "لديه أعلى عظمة" تستتبع صفة أن "لديه أعلى تفوق في أي عالم ممكن". ويتبع أن "لديه أعلى تفوق، كلية القدرة والكمال السلوكي"[1].

ويستمر الجدل الآن كما يأتي:

(1) ثمة عالم ممكن يتضمن كائناً له صفة أعلى عظمة.

(2) أي كائن له أعلى عظمة له صفة مضافة هي أعلى تفوق.

(3) أي كائن له أعلى تفوق يكون كلي العلم وكلي القدرة، وكامل سلوكياً.

(4) لذلك، ثمة في عالمنا كائن هو كلي العلم وكلي القدرة وكامل سلوكياً.

وعندها يؤكد بلانتنغا أن هنالك في الحقيقة إلهاً يظهر وجوده من جوهره الذي يمكن التفكير بوجوده في الواقع عبر البراهين و البراهين التي تنشئ البراهين الأنطولوجية[2].

1- نفسه. 214.

2- البرهان المشروطة لبلانتينغا يمكن إيجادها أيضاً في كتابه "الله والحرية والشر".

كانت براهين بلانتنغا قد تعرضت لنقد واسع[1]. وتركز النقاش على قضية فيما إذا كنا أو لم نكن مخولين بالاستدلال أن ثمة شيئاً في عالمنا هو كلي العلم وكلي القدرة وكامل سلوكياً عبر الحقيقتين التوأمين، أن من الممكن أن يكون هناك من يمتلك ميزة أعلى عظمة، وأن عالمنا هو عالم ممكن. ما يظهر بأنه يجعل من هذا الاستدلال إشكالياً أن ثمة أرضيات للشك فيما إذا كان يمكن بالفعل أن يكون هناك شيء له ميزة أعلى عظمة، إن تكن أعلى عظمة تستلزم أعلى عظمة في أي عالم ممكن[2]. ثمة نقد آخر يمكن أن يوضع في الصيغ الآتية: الحقيقة التي مفادها أن فكرة أعلى عظمة لا تتضمن أي تناقض يمكن اكتشافه لا تستلزم بوضوح أن شيئاً ما له تلك الصفة في عالم ما ممكن. الفكرة هنا أنه حتى لو لم يكن ثمة تناقض في أعلى عظمة، فقد لا يستنتج الفرد أنه خاصية يمكن أن تكون مثالاً. إعتقد الكثيرون أن اعتراضات من هذا النوع تضع مشكلات خطيرة لبعض القراءات النموذجية للبرهان الأنطولوجي.[3]

2 . 3 . البرهان الكوني

البرهان الكوني هو برهان على علة أو سبب للكون. وهو يمكن أن يتخذ شكلاً قبلياً أو بَعدياً. الكثير من التفسيرات البعدية لهذا البرهان تبدأ

1- من بين أفضل الانتقادات لبرهان بلانتينغا اضيف ب. فان إنواغن، "البراهين الأنطولوجية"، Nous, 11 (1977), 375095 وأيضاً في كتاب ماكي "معجزة التوحيد 55-63"، الذي يدين العرض هنا إليه؛ وكذلك كتاب ب.ج. ماكغراث، "دحض البرهان الأنطولوجي"، المجلة الفصلية الفلسفية، 40 (1989)، 195-212، وج.ي. تومبرلين، "بلانتينغا عن البرهان الأنطولوجي"، في تومبرلين وفان إنواغن (eds.) ألفن بلانتينغا.

2- أنظر ماكي، "معجزة التوحيد"، 57-8.

3- لمناقشة القضايا المتعلقة بهذه الاعتراضات أنظر فان إنواغن، "البراهين الأنطولوجية".

بالتأمل في السؤال: "لماذا يكون ثمة شيء بدل أن يكون ثمة لا شيء؟" من هنا فهم يبحثون في توضيح النظرة، أن العالم أو الكون ليس فقط مكتفياً بنفسه، بل يشير إلى أن ما بعده يكون أعظم منه. على العكس من البرهان الأنطولوجي فإن هذه البراهين دائماً ما تضم مقدمة منطقية تتعلق بالوجود، وأن حقيقة هذه البراهين معتمدة على الزعم بوجود شيء ما[1].

التفسيرات الأولية للبرهان يمكن أن تنبني على مبادئ، مثل مبدأ السبب الكافي Sufficient Reason (أنظر الجزء 2.3.1. أدناه). لو كان لدينا مفهوم مسلم به من هذا المبدأ، فكل ما نحتاجه لاستمرارية البرهان المقدمة المنطقية بأن هناك أشياء محتملة الوجود. عندها نصل إلى الادعاء أنه في عالم ممكن، حيث هناك أشياء محتملة، ثمة كائن ضروري يعلل لنا وجود هذه الاحتمالية في ذلك العالم: فمادام الكائن ضروريا، فإن وجوده في العالم الحقيقي ضروري أيضا[2].

تمتلك كلا القراءتين للبرهان الكوني تاريخاً طويلاً ومميزاً. وقد توسعت جاذبيتهما على نحو مؤثر. في لحظات مختلفة من تاريخ الفلسفة كانت كلتاهما قد اقترحتا من جانب الفلاسفة واللاهوتيين اليونانيين

1- هذه النقطة يعرضها جيداً و.رو، في "البرهان الكونية (برنستون، 1957)، 3. فائدة مناقشة رو هي في قدرتها على تحدي نقد كانط للبرهان الكوني: "نقد العقل المحض"، Transcendental Dialectic, 11.V. إدعى كانط هنا أن البرهان الكوني خاطئ لأنه يستند إلى البرهان الأنطولوجي. ومادام الأخير خاطئ، فالأول يتبعه في ذلك. وللإفاضة في المناقشة لاعتراض كانط على البرهان الكونية، أنظر ماكي، "معجزة التوحيد"، 82-4 ووود، "لاهوت كانط العقلاني"، 123-9.

2- للاطلاع على مناقشة حديثة عن أولوية البرهان الكوني أنظر فان إنواغن في كتابه "الميتافيريقا"، 100-19. ومن أجل نسخة مختلفة لأولوية البرهان أنظر دونز سكوتوس، Opus Oxoniense, 1, dist. 2, q.1.

واليهود والمسلمين والمسيحيين، وحتى أولئك المؤمنين بوحدة الوجود. ومن بين الداعمين لهما الكثير من الفلاسفة الكبار في الغرب: أفلاطون، وأرسطو، وابن رشد (980-1037)*، وموسى بن ميمون، والأكويني، وديكارت، وسبينوزا، ولوك، وليبنز[1]. ومن أجل إبراز التناقض مع البرهان الوجودي (الأنطولوجي)، سوف أدرس قراءة للبراهين اللاحقة: هي البرهان الثالث من "الطرق الخمس" الشهيرة للأكويني، وسأدرس أيضاً "مبدأ ليبنز عن برهان السبب الكافي". وإذ حددت هذه البراهين، سأستمر في فحص بعض الاعتراضات القياسية وسأستخلص ذلك بنقاش عن أحدث قراءة للبرهان لريتشارد سوينبرن[2].

1- تاريخ فلسفي شامل للبرهان لن يضم فقط الأسماء أعلاه بل أيضاً إبن رشد (1126-98) وجيرسونيد (1288-1344) و بونافينتيور وسكوتوس وسواريز (1548-1617) وكلارك وولف (1679-1754). ومثل هذا الكتاب لم يكتب بعد. وعموماً فإن عمل و. لين غريغ يوفر أفضل عرض لتاريخ البرهان حتى اليوم. أنظر دراساته "البرهان الكوني لعلم الكلام" (لندن، 1979) وكتاب "البرهان الكوني من أفلاطون إلى ليبنز" (لندن، 1980). العيب الأساس في هذه الأعمال، على أية حال، يظهر من فشلها في مخاطبة الرؤية الأولى من البرهان. عن براهين علم الكلام، أنظر أيضاً أعمال هـ. أ.ولفسون، "فلسفة علم الكلام" (كامبردج، ماس، 2976)، وكتاب ديفيدسون، "براهين الخلود والخلق ووجود الله". ومن المفيد الاطلاع على المختارات التي حررها د.ر.بوريل، "البراهين الكونية: طيف من الأفكار" (نيويورك، 1967)، الذي يحتوي الكثير من الأجزاء ذات الصلة لبعض الفلاسفة الذين ذكروا آنفاً.

2- للاطلاع على مسح عام للبرهان أنظر و. رو، "البراهين الكونية" في كتاب كوين وتاليافيرو (eds.) "الدليل إلى فلسفة الدين"؛ وكتاب ماكي "معجزة التوحيد"، 81-101؛ وكتاب سوينبرن، "وجود الله"، 116-32؛ والمناقشة المبدعة لغيل، "عن طبيعة وجود الله"، 238-84؛ وكتاب ديفز "مقدمة لفلسفة الدين"، 74-93؛ وكتاب رو، "البرهان الكوني"؛ وكتاب ب.ريكنباخ، "البرهان الكوني: إعادة تقييم"، (Springfield, Ill., 1972)؛ ج.ج. شيارد، "التجربة والاستدلال والله" (لندن، 1975)؛ وكتاب ت.ف. تورانس،=

2.3.1. الأكويني وليبنز

ينكر الأكويني أن وجود الله أمر بديهي بالنسبة لنا في هذه الحياة. لذلك يتجنب كل البراهين الوجودية. إن وجود الله يمكن فقط أن يتأسس فلسفياً على العبور من النتيجة إلى السبب. في Summa Theologiae. Ia,q.2, aa.3ff.، يقدم خمس براهين يناقش فيها أن وجود الله يمكن البرهنة عليه، على أساس تقدير حقائق معينة عن العالم تبدو واضحة لنا[1]. ومن هذه البراهين تتضمن الطريقة الثالثة خطوتين، وهي تتعلق بأنموذج فكرتي الإمكانية والضرورة[2].

= "الإلهي والنظام المعتمد" (توتاوا، NJ، 1982)؛ وكتاب د. برين، "عن حقيقة الزمن ووجود الله" (أوكسفورد، 1988)؛ س. دور، "التوحيد" (دوردريخت، 1984)، 14-24؛ هـ.أ. مينيل، "الكون المدرك: البرهان الكوني" (لندن، 1982)، 7-23؛ لي بويديفن، "مناقشة التوحيد"، 3-15، 33-42؛ وكتاب سمارت وهالدين، "الألحاد والتوحيد"، 13-15، 16-22، 35-47 (بالنسبة إلى سمارت، و90-139 (بالنسبة إلى هالدين).

1- توفر الدراسات التالية شروحات مفيدة عن براهين الأكويني: أ.كيني "الطرق الخمس: براهين توماس الأكويني في إثبات وجود الله" (لندن، 1969)؛ وأوينز، "الأكويني شارحاً أرسطياً"، 132 ff؛ والدرز، "اللاهوت الفلسفي لتوماس الأكويني، الفصل 3"؛ وكريغ، "البرهان الكوني من أفلاطون إلى ليبنز"، 158-204؛ وف.فان ستينبيرن،

"Le Probleme de l'existence de Dieu dans les ecrits de S. Thomas d'Aquin (Louvain, 1980), 188-201؛

وف. كوبلستون، "الأكويني" (لندن، 1955)، III ff.

2- مصادر الأكويني عن tertia via "الطريق الثالث" كانت موضوعاً لجدل طويل. جزء من المفاهيم المركزية يمكن أن نجدها لدى ابن ميمون. يعرض ابن ميمون ما يظهر على أنه برهان مشابهة للطريق الثالث في "دليل الحائر"، 2.1. إذ مفاده أن من الممكن رؤية أن الطريق الثالث برهان مميز لوحده وليس مجرد إعادة للبراهين المبكرة؛ أنظر فان ستينبيرن "مشكلة وجود الله"، 53 ff.

تبدأ الأولى بملاحظة أننا نجرب الأشياء القادرة على الوجود واللاوجود، وهي خاضعة للتوالد والاندثار. لذلك، إن تكن كل الأشياء قادرة على الاندثار، ففي وقت ما لا شيء يظل موجوداً، ومن هنا لا شيء موجود الآن. مادامت ليست كل الكائنات قادرة على الوجود وعدم الوجود، فبالضرورة لابد من وجود كائن. وبدلاً من إنهاء البرهان إلى هنا، يضيف الأكويني، عموماً، الخطوة الثانية، فيناقش كما يأتي: كل كائن ضروري له سبب في ضرورته عن أي شيء آخر، وإلا لا يكون ضرورياً. لا يمكن للمرء أن يرتد إلى اللانهائية مع الكائنات الضرورية المتسببة. لذلك يستنتج الأكويني، لابد من وجود كائن لا يعتمد على أي شيء في ضرورته، وذلك ما يسبب الضرورة في كل شيء. هذا هو الكائن (الذي يسميه الجميع الله)[1].

يؤسس ليبنز برهانه الكوني على المبدأ الشهير عن السبب الكافي[2]. في الجزء **32** من كتابه Monadology(**1714**) يعبر عن هذا كما يأتي: "لا يمكن لأي واقعة أن تكون حقيقية أو موجودة، ولا أية مسألة تكون صادقة من دون أن يكون هناك سبب كاف يحدد لماذا هي هكذا وليس غير

1- للاطلاع على مناقشة أكثر دقة عن الطريق الثالث، أنظر ج. كانساس، "الضرورة في الطريق الثالث"، "السكولاستية الجديدة"، **52** (**1978**)، **373-94**؛ كيني، "الطرق الخمس"، **46-69**؛ وديفز، "فكر توماس الأكويني" **29-31**؛ وأوينز، "الأكويني شارحاً أرسطياً"، **142-68**؛ وكريغ، "البرهان الكوني من أفلاطون إلى ليبنز"، **181-98**.

2- تشير جميع المصادر عن أعمال ليبنز إلى طبعة س.أ. جيرهارد. (برلين، **1875-90**؛ وأعيدت في هيلدشيم، **1965**)، بعدئذ جيرهارد. وتشير الترجمات كلها الإنكليزية إلى غ.و. ليبنز: "الأوراق والرسائل الفلسفية"، طبعة ل.ي. لومكر، الطبعة الثانية. (دوردريخت: **1969**)؛ وبعدئذ لومكر.

ذلك"[1]. إن برهانه الكوني الذي يظهر في كتابه "التأصيل المطلق للأشياء" (1697) والذي يصرح به ثانية بإيجاز في Mondalogy (الأجزاء 8-36)، يمكن إعادة بناءه كما يأتي:

1. إن يكن هناك أي شيء موجود، فلا بد من سبب كاف يعلل وجوده.
2. لكن هذا العالم موجود، وهو سلسلة من الكائنات المحتملة.
3. لذلك، يجب أن يكون هناك سبب كاف يعلل وجود هذه السلسلة من الكائنات المحتملة.
4. لا شيء محتمل ـ وتحديداً، لا السلسلة الموجودة بأكملها، ولا أيٌّ من أفرادها ـ يمكن أن يحتوي سبباً كافياً يوضح علة وجود هذه السلسلة.
5. السبب الكافي لأي شيء موجود يمكن فقط أن يكون في شيء موجود، الذي هو نفسه إما ضروري أو محتمل.
6. لذلك فإن السبب الكافي في علة وجود هذه السلسلة يجب أن يكون في كائن ضروري يقع خارج العالم.
7. وعليه، هنالك كائن ضروري يقع خارج العالم[2].

1- جيرهارد Loemker 646 :612 .vi.

2- Gerhardt vii. 302-3: Loemker 486-7; Gerhardt vi. 612-13: Loemker 646.

للاطلاع على تعليقات مفيدة عن برهان ليبنز أنظر:

Adams, Leibniz: Determinsit, Theist, Idealist, 141 ff.; Rowe, The Cosmological Argument, ch. 2; Swinburne, The Existence of God, 125-8; Craig, The Cosmological Argument from Plato to Leibniz, 257-81.

كانت براهين الأكويني وليبنز هدفاً لنقاش نقدي واسع النطاق. إن برهان ليبنز كما ورد هنا، يُعتقد أنها يمكن أن تتعرض إلى نقدين منفصلين ولكن مترابطين. الأول يساءل الحاجة إلى مبدأ السبب الكافي بعرض السؤال: "كيف نعرف أن كل شيء لابد أن تكون له علة كافية؟"؛ بينما يتساءل الثاني: "هل يمكن أن يكون هناك كائن ضروري يمكن أن يتضمن علته الكافية؟" النقدان مترابطان فحين لا يكون هناك جواب على السؤال الثاني، سيتبع ذلك ليس فقط أننا لا نستطيع معرفة أن الأشياء بأكملها كان يمكن أن يكون لها سبب كاف، بل أن مثل هذا المبدأ لا يوجد[1].

إن فكر ليبنز في التعويل على مبدأ السبب الكافي (PSR) متضمن في كل من تعليلينا النظري والعملي[2]. لقد فكر أن المبدأ يعكس قدرتنا الداخلية في البحث وتوقع علاقات تنسيق وارتباطات ومنظومات في العالم. وعلى هذا الأساس دافع عن السبب الكافي PSR بكونه مبدأ بديهي. على أية حال، كما أشار صاموئيل كلارك على نحو مفيد في سياق النقاش مع ليبنز، فيما إذا كان شيء مثل PSR متضمناً أو ليس متضمناً في تعليلنا العملي[3]، حتى لو كان لدينا هذا الاتجاه الفطري الذي يرى العالم في طرق معينة، فإن هذا لا يمنحنا ضمانة سابقة أن علاقات التنسيق والارتباطات والمنظومات التي نبحث عنها يمكن العثور عليها دائماً. على قدر تعويلنا على مثل هذه المبادئ كـ PSR بكونها دائماً ما تكون مبررة

1- Cf. نقد كانط للبرهان الكوني. أنظر: وود، "لاهوت كانط العقلاني"، 123-9.

2- أنظر "مراسلات ليبنز -كلارك"، تحرير هـ.غ. ألكسندر (مانجستر، 1976)، الورقة الثانية لليبنز، pp.15ff.

3- نفسه، ردود كلارك الثالث والخامس pp. 30-5, 97-126.

معرفياً، فهي ستكون على أرضيات هي دائماً خلفية؛ أي بدرجة النجاح التي تنجزها في تفسير العالم. في كل الأحوال، يرى الطرف المقابل من النقاش، أنه على الرغم من أن كل شيء في العالم له سبب كاف PSR، أو سبب يتناغم مع نوع من الانتظام، فإن هذا لا يكاد يوفر لنا أرضيات مقنعة للتفكير في أن العالم بأكمله وكل قوانينه الطارئة لديها سبب كاف من نوع مختلف.

يعبر السبب الكافي عن حاجة فكرية بأن الأشياء في العالم حري بها أن تكون موضوعات معرفية تدرك بالعقل فقط. والجواب عن البرهان الذي يستند إليه المبدأ أن ليس ثمة ما يبرر البرهان الملح، كما أنه ليس ثمة ما يوفر الدعم المعقول ظاهرياً للمبدأ نفسه. كما يقر كلارك، من الصعب رؤية أية شروط يمكن أن تنفذ المبدأ. الفكرة التي تلاحظ هنا أننا لو رفضنا قراءة البرهان الكوني التي توظف السبب الكافي PSR، فنحن بأي حال من الأحوال ملتزمون بوجهة النظر؛ أن طبيعة الأشياء لا تدرك بالعقل فقط. نحن نقول ببساطة أن أساليب البحث والتفسير التي نستعملها في تأويلنا للعالم لا تقوض بعدم قدرتها على جعل كل الأشياء في العالم موضوعات للفهم قابلة للإدراك العقلي. على الرغم من أن نقاط البداية للتفسير أو البحث ربما توضح أو تفسر واحدتها الأخرى، فإن هذه الأخرى لها بدورها نقاط بداية، هي حتى الآن غير قابلة للتفسير، وهكذا، مهما كنا بعيدين نختار المضي قدما. النقطة التي يحاول منتقد السبب الكافي PSR للبرهان الكوني التعبير عنها في هذه المرحلة أن ليس ثمة من سبب وجيه لرؤية هذه العملية في التفسير والبحث، إما أن تكون في حاجة إلى التصحيح، أو أن تكون غير مقنعة فيما يتعلق بتزويدنا بمعرفة عن العالم يمكن

الاعتماد عليها، حتى وإن كانت غير مكتملة. إن المطالبة بوجود تفسير لكل شيء قد لا يكون فقط اعتباطياً، بل ربما يكون بالضرورة غير مقنع[1].

تستحق الفكرة الأخيرة تعليقاً. لقد جرى النقاش أن إحدى الميزات الفكرية للبرهان الكوني الخلفية بالنسبة للبرهان الأنطولوجي؛ أن الأولى متعلقة بالبحث عن دليل في العالم، بينما تتعلق الأخيرة ببساطة بوصف ماهيته لدراسة مفهوم معين. السبب الذي قاد إلى الاعتقاد بأن البرهان الكوني الخلقي أعظم شأناً، هو ما إن تم جمع ومعالجة الدليل الكافي، وتم استخلاص استنتاج ملائم، من المفترض بنا أن تكون لدينا فكرة أشد وضوحاً عن الله "هناك"، الله الذي لم يخلق العالم فحسب بل يدعمه في فعالياته كلها.

عندما نتفحص ما هو عقلاني وراء براهين ليبنز، قد نعتقد أن المشروع الفلسفي العام الذي يستند إلى حجته الكونية، التي هي تحديداً "البحث عن دليل"، يمكن أن تقودنا إلى اتجاهات معاكسة. من الناحية الأخرى، يمكنها أن تفرز اهتماماً في البحث والتحقق عن طبيعة الأشياء للبحث عن دليل على وجود إله. كان هذا هو بالتأكيد سبيل علماء اللاهوت[2]، وهو أمر واضح في أعمال الأكويني. من الناحية الأخرى أن "البحث عن دليل" يمكن أن يكون قناعاً للتعبير عن المطالبة العشوائية بأن يكون هناك تفسير لكل شيء. مثل هذا الطلب يعمل بشكل تصويري في السبب الكافي PSR الليبنزي، الذي يبدأ بالإصغاء إلى أحد حدوسنا الأساسية، التي ترى أنه بسبب وجود شيء ما وليس العكس نريد أن نعرف "لماذا" هناك شيء ما، والاستنتاج عبر صورة للكون قد يقال أنها تولد تمييزاً فكرياً سابقاً للترتيب والتناسق والانتظام.

1- نقترح فيما يخص هذا السطر مراجعة كتاب فان إنواغن، "الميتافيزيقا"، 104-7. من أجل مناقشة مختلفة لـ PSR أنظر والكر، "العقل الكافي"، "محاضر الجمعية الأرسطية، 97 (1997)، 109-23.

2- أنظر كريغ، "البرهان الكوني عند علماء الكلام" الفصلان الثاني والرابع.

من المهم الانتباه إلى أن البرهان الكوني للأكويني لـ Tertia via (الطريق الثالث) يتعلق بقضايا مختلفة. يتأسس هذا البرهان على الفكرة البسيطة بأن ثمة تراجعا في الأسباب. على الرغم من أنها توظف التمييز بين الأشياء المحتملة وتلك الضرورية، فهي لا تضم الخلاصة بأن ثمة شيئاً ضرورياً؛ لأنها تستمر في المناقشة بأن ثمة ربما الكثير من الأشياء الضرورية، ويتوصل إلى الله فقط عندما يجري التأسيس بأن هناك شيئاً ما له ضرورة عبر ذاته (per se).

تركزت الخطوط التقليدية لنقد (الطريق الثالث) في العادة على المرحلة الثانية من البرهان[1]. وقد عد هذا الجزء من البرهان باطلًا، إذ بينما يمكن الاحتجاج أننا نتفهم ذلك، إن كان هناك شيء ما له علة سابقة، فهو يعتمد على شيء آخر، ولا يتبع ذلك أن أي شيء (ما عدا الله) يحتاج أو يتطلب شيئاً آخر، أو يعتمد على شيء آخر بهذه الطريقة. الضعف هنا، هي المطالبة بأن هنالك سبباً لجعل الله المستثنى من الحاجة المفترضة إلى أي شيء يكون له شيء آخر يعتمد عليه. إذ لماذا يتوجب على الله، وليس أي شيء آخر، يكون النهاية المقنعة الوحيدة للتراجع الطارئ؟[2].

ومع ذلك، وفي الدفاع عن الأكويني، لربما نود أن نعطي نوعاً من الثقة بالرأي، أننا لا نفترض ببساطة أن الأشياء تحدث، هكذا، أو أن الأشياء

1- أضحت المرحلة الأولى للبرهان أيضاً موضوعاً للنقد. تعتمد هذه المرحلة على المقدمة المنطقية «ما موجود لا يمكن أن يبدأ بالوجود إلا عبر شيء موجود». هذه المقدمة المنطقية يمكن تعريفها بالمبدأ أن لا شيء يأتي من لا شيء. واعتقد بعض من الفلاسفة أن هذه المقدمة المنطقية ذات إشكالية. وعليه استوحوا فكرة هيوم في "رسالة في الطبيعة البشرية"، I. iii. 6. وهنا يناقش هيوم ضد مبدأ أننا يمكن إدراك بداية غير مسببة في طورها لتكون شيئاً. ولمناقشة فيما إذا وضعت أو لم تضع ملاحظات هيوم المرحلة الأولى للأكويني في مأزق، أنظر كيني، "الطرق الخمس"، 67.

2- من أجل بيان واضح عن هذه البرهان، أنظر، "معجزة التوحيد"، 93-4.

Cf. Kenny, The Five Ways, 47-69.

موجودة وحسب؛ إننا نحاول بالطبع التصدي لأشياء من وجهة نظر أشياء أخر. وعبر توضيح إشارة قام بها بيتر غيتش،[1] إن يكن العالم شيئاً مادياً، فمن المؤكد أن هنالك ارتباطاً في السؤال عنه بأسئلة متقطعة من النوع الذي يكون مرتبطاً بمناقشة أجزائه. إن كان قد بدأ الوجود، فما الذي جلبه إلى الوجود؟ ما الذي يحفظه من الزوال، مادام قسم من أجزائه يزول؟ وما الذي يجعل فعالياته مستمرة؟ قد يلاحظ أحد ما في النهاية ببساطة أن الكون يسير في نهجه الصاخب، لأن في طبيعته الاستمرار في الوجود. ولكن الكون لا يمكن أن تكون له الطبيعة التي يملكها ما لم يستمر في الوجود، لذلك فإن استمراره في الوجود يكاد يكون من الصعب تفسيره على وفق طبيعته[2].

أي تقييم نهائي للبراهين الكونية كتلك التي للأكويني وليبنز سوف تثير المواقف التي نختارها لنتبنى الأسئلة التي أثارها غيتش. الأول متعلق بالتأكيد بأي إلزام لصيغة علم اللاهوت للبرهان الكوني، بينما الثاني مرتبط بالتأكيد بأي تقدير للطريقة الثالثة للأكويني. إن الحكم، لو كان من الممكن التوصل إلى أي حكم، سوف يعتمد على وجهة النظر التي نتخذها من المعلومات التجريبية التي تتوفر. في حالة الأكويني، قد نستخلص أن الحقائق عن التغير والتعليل الذي تأسست عليه حجته تمتلك وعداً أكبر لتأصيل برهان كوني لاحق عن وجود الله مما هو عليه السبب الكافي PSR لليبنز. على أية حال، أن يكون لمثل هذا البرهان أساس أكيد فذلك أمر آخر.

1- G.E. M. Anscombe and P. Geach, "The Three Philosophers: Aristotle, Aquinus, Frege (Oxford, 1961), 112.

2- Cf. Braine, On the Reality of Time and the Existence of God, 10:
"استمرارية المادة الخام الحقيقة في الكون هي الحقيقة المستمرة في الوجود، وهي ليست ذاتية التفسير. ومما له صلة أن المادة الخام الحقيقية للكون تستمر في الوجود بطبيعتها الحقيقية لأنها يتحتم عليها الاستمرار بانتظام كي يستمر وجود الطبيعة أو لتكون فعالة. ومن هنا تفترض الطبيعة الوجود من قبل".

2.3.2. البرهان الكوني الاستقرائي لسوينبرن

ناقش ريتشارد سوينبرن أن ثمة نوعاً استقرائياً جيداً للبرهان الكوني[1]. إن وصفه لوجود إله مرتبط بوصفه لتعليل استقرائي أو فرضية مؤكدة عموماً. قد يقال أن المقصود بـ"تأكيد" فرضية معينة هو أمر ملتبس، فقد نعتقد أن تأكيد فرضية يعني (1) أن الدليل يرفع احتمالية فرضية معينة مقارنة بما كانت عليه، أو بما كان يمكن أن يكون منفصلاً عن ذلك الدليل؛ أو (2) أن الدليل يزيد احتمالية الفرضية. يميز سوينبرن بين ما يسميه "البرهان الاستقرائي C الصحيح"، الذي يقصد به (1)، عن "البرهان الاستقرائي P الصحيح"، الذي يقصده (2).

يحاول سوينبرن تطبيق هذه المبادئ للتعليل الاستقرائي على البرهان الكوني[2]. فهو يناقش حتى لو يكون للكون تاريخ لا محدود يمكن فيه لأية حادثة أن تفسَّر على نحو عرضي عبر ربط القوانين والحوادث المبكرة، فإن الكون يبقى بكليته غير مفسر. إن تاريخ الكون قد يكون مختلفاً، أو لربما قد لا يكون هناك كون مطلقاً. ومثل ليبنز قبله، يناقش سوينبرن أن ليس ثمة تفسير يعلل السبب الذي منع من إدراك أيٍّ من هذه الاحتمالات. وعليه، يقترح أن الفرضية التي ترى أن هنالك إلهاً قد تساعد في تفسير الوجود والتاريخ الفعلي للكون.

النقطة الحيوية في برهان سوينبرن هي دعوتنا لمقارنة نظريتين متنافستين تتقاسمان كلاهما فكرة أن الكون موجود: ترى إحداهما أن ليس

1- سوينبرن، "وجود الله"، 107-32.

2- نفسه، 130-3. من المهم الانتباه أن نسخة سوينبرن عن البرهان الأنطولوجي فضلاً عن نسخته عن برهان النظام (أنظر الجزء 2.4 من هذا الكتاب) متطابقتان إلى حد بعيد مع قضية بيس المنطقية. وللاطلاع على عرض لهذه النظرية، أنظر سوينبرن، "وجود الله"، 64-9.

ثمة علة أو توضيح للكون المادي المعقد، بينما ترى الأخرى أن هنالك إلهاً خلق هذا الكون. يناقش سوينبرن أن عبر الارتباط بمعرفتنا الخلفية ـ المعرفة التي يمكن أن تتضمن كل شيء نعرفه عن أنفسنا وعن العالم ـ من الأرجح أن يكون هناك إله لا علة له خلق العالم، مما يكون هناك عالم لا علة له ببساطة، عالم يتميز بالتداخلات المصادفية لكنه لا يملك علة إضافيةً لقوانينه الأساسية كما هي أو لكونه موجوداً بأية حال.

مثل المدافعين الآخرين عن البرهان الكوني، فإن عالم سوينبرن تميز بالنظام والوضوح. وعلى العكس من سابقيه، لا يذهب إلى البحث في توضيح كامل عن سبب وجود الكون، كذلك الذي يوفره مبدأ السبب الكافي، بل بالأحرى يبحث في تحديد ذلك الجزء من صورتنا للكون الذي لا يزود نفسه بتوضيح أولي. وبينما تكون نقطة انطلاق سوينبرن تشبه تلك التي لدى ليبنز، فإن استنتاجه النهائي هو أشبه باستنتاج الأكويني وعلماء اللاهوت، مادام الخلق قام به أحد، وهو هنا الله، فهو التوضيح الأكثر إقناعاً لطبيعة الأشياء. الذي يجب تجنبه مهما كلف الثمن، هي فكرة أن الكون هو ببساطة لا تبرير له[1].

4.2. برهان التصميم

في هذا البرهان يبرر دليل التصميم في العالم إيماناً بوجود مصمم له. في قراءة واحدة أو أخرى، يكون البرهان واضحا في أعمال بعض

1- لمناقشة برهان سوينبرن، أنظر ماكي، "معجزة التوحيد"، 95-101، الذي ندين له عما في أعلاه، ورد سوينبرن على ماكي في كتاب سوينبرن: "وجود الله"، 293-9؛ ر.و. بريفوست، "الاحتمالية والتوضيح التوحيدي" (أوكسفورد، 1990). وانظر أيضاً لي بويديفن، "مناقشة التوحيد"، 33-41.

المفكرين قبل سقراط ولدى أفلاطون والرواقيين والأكويني[1]. وفي الواقع أن قراءة القرن الثامن عشر للبرهان التي انتقدها هيوم وكانط، والتي دافع عنها مفكرو أوائل القرن التاسع عشر مثل ولين بالي (1743-1805)، هذه الدفاعات هي الأكثر إمتاعاً لفلاسفة الدين الحديثين[2]، هذه القراءة هي التي سأتحول إليها الآن.[3]

قريباً من بداية الجزء الثاني لكتاب هيوم "المحاورات المتعلقة بالدين الطبيعي" يقدم برهان التصميم عبر كلمات شخصيته كلينث. يقول كلينث: أنظر إلى العالم من حولك، تأمله كله وكل جزء فيه، ستجده ليس إلا ماكنة هائلة، تتقسم إلى عدد لا يحصى من مكائن صغيرة. كل هذه

1- See Xenophon, Memorabilia I. 4. 4-8; Plato, Timaeus 47; Cicero, De Natura Deorum 2. 34-5; Aquinus, Summa Teologiae, Ia, q. II, a. 3. A brief history of the argument fro design can be found in R.H. urlbutt III, Hume, Newton, and the Design Argument (Lincoln, Neb., 1965), 95-134. For a discussion of Stoic design arguments, see Gerson, God and Greek Philosophy, 154ff.

2- See Issac Newton, Pincipia Mathmatica, General Scolium; Bishop Berkeley, Alciphron, IV; William Paley, Natural Theory; or, Evidence of Existence and Attributes of the Deity Collected from Appearances of Nature (London, 1982), 3-12. Other general commentaries on the argument can be found in L.L. Garcia, "Theological Arguments and Design Argumnets', in Quinn and Taliaferro (eds.), Companion to the Philosophy of Religion; Makie, The Miracle of Theism, 133-49; Swinburne, The Existence of God, 133-51; Davies, An Introduction to the Philosophy of Religion, 91-119; Dore, Theism; T. Mcpherson, The Argument from Design (London, 1972); Le Poidevin, Arguing for Atheism, 44-58; and Smart and Haldane, Atheism and Theism, 23-7 (for Smart, 121-40 (for Haldane).

3- ديفيد هيوم، "حوارات عن الدين الطبيعي"، في أ. فلو(ed.))، "كتابات عن الدين" (لاسال، Ill., 1992)، 203-4. وللاطلاع على مناقشة مستفيضة عن انتقادات هيوم لبرهان النظام، أنظر غاسكن، "فلسفة هيوم عن الدين"، 11-47.

المكائن المتنوعة، وحتى أصغر أجزائها، منتظمة مع بعضها بدقة، تدهش كل الناس الذين يتأملونها. إن التكيف الغريب للوسائل لتحقيق الأهداف، عبر الطبيعة كلها، يشبه بالضبط، على الرغم من تفوقه، منتوجات الاختراع البشري؛ ذات التصميم الإنساني والفكر والحكمة والذكاء. وإذ أن النتائج لذلك تشبه بعضها بعضاً فنحن نسير إلى الاستدلال، عبر كل قواعد القياس، بأن العلل تتشابه أيضاً؛ وأن مؤلف الطبيعة هو إلى حد ما يشبه عقل الإنسان؛ على الرغم من امتلاكه لقدرات أكبر، متناسباً مع فخامة العمل، الذي نفذه. عبر هذه البرهان البَعدي posteriori، وعبر هذا البرهان وحده، نبرهن في الحال على وجود إله، وعلى تشابهه مع العقل الإنساني وذكائه.

في كتاب هيوم "المحاورات" فضلاً عن كتابه "بحث عن الفهم الإنساني" يتقدم هيوم بعدد من الانتقاداتٍ التي تتعلق ببرهان التصميم. وتعالج فكرته الأولى ما يمكن الركون إليه في الاستدلال من النتيجة. عندما يحدث شيء أو يكتب له الوجود نحن طبيعياً نفترض أنه كان سبباً وننسب السبب إلى النتيجة. على أية حال، إننا يمكننا فقط أن ننسب سبباً إلى نتيجة بناءً على دليل. يقبل هيوم أن تصميم العالم يحتاج إلى تفسير، ثم يتوجب علينا ان نفسره عبر اللجوء إلى تصميم، وهو إنتاج الكائن أو الكيان. إن اتخاذ خطوة أبعد، والاستخلاص بأن هذا الكائن هو "الله" يعد أمراً أبعد من الدليل المتوفر[1].

1- كان لنقد هيوم الأول صداه لدى كانط؛ "نقد العقل المحض"، A627 /b655. هنا يناقش كانط أن برهان النظام (أو ما يشير إليه على أنه «البرهان اللاهوتي المادي» غير قادر على إنشاء وجود الله الذي يشبه ens realissimum للدين التقليدي. أنظر وود، "لاهوت كانط العقلاني"، 130ff.

الفكرة الثانية التي لدى هيوم تتأسس على تفرد الكون. يقول: (عندما تتم ملاحظة اثنين من أنواع الأشياء أنهما في طريقهما إلى الاتحاد، يمكنني الاستدلال... أن وجود الواحد هو حيثما أرى وجود للآخر؛ وأسمي ذلك برهان الوجود)[1]. الاشكال هنا، كما يراه هيوم، أن هذا الاستدلال لا يمكن استعماله من المدافع عن برهان التصميم للسبب الآتي: مادام الكون متفرداً فليس ثمة من سبب معقول يدعو للاستدلال؛ أن أي شيء مثل مصمم الإنسان قابع في ما وراء وجوده. "ومن أجل التحقق من هذا التعليل" يوضح هيوم" من الضروري أن تكون لنا تجربة عن أصل العوالم؛ ومن غير الكافي بالتأكيد، أننا رأينا سفناً ومدناً تنهض من الفن الإنساني والاختراع[2] .

وتوجهت الفكرة الأخرى لهيوم إلى المفهوم الحقيقي للمصمم. ويرى لو أننا افترضنا مصمماً للعالم، فنحن حينذاك نورط أنفسنا في ارتداد لا نهائي، فلو أن العالم المادي يعتمد على عالم مثالي مشابه، فعند ذاك لابد أن يكون هذا العالم المثالي يعتمد على عالم آخر، وهكذا إلى ما لا نهاية.

ويضيف هيوم إلى البراهين أعلاه النقاط الآتية: (1) أن برهان التصميم لا يستبعد أن الكون قد خلق من "عددٍ كثير من المصممين أو الآلهة"؛ (2) أن الكون من السهل أن يكون كائناً حياً كالنبات، وفي هذه الحال يسقط برهان التصميم، لأنه يعتمد على المقارنة بالماكنة أو العمل الصناعي؛ (3) أن النظام المفترض للكون ربما أتى بالصدفة المحضة؛ (4) بينما يعرض الكون درجة من النظام والانتظام فثمة أيضاً علامات على التخبط في الوقت نفسه.

1- فلو، كتابات عن الدين، 210.

2- فلو، كتابات عن الدين، 210.

عند جمع اعتراضات هيوم معاً نجدها تكون نقداً فعالاً. لقد سعى الداعمون الحديثون لهذا البرهان مثل سوينبرن إلى التوافق مع اعتراضات هيوم. ورأى سوينبرن أن البرهان يمكن أن يفسر بأنه توسع نوعاً رئيساً من التعليل العلمي للنتيجة أن:(الاختلافات بين النتائج تقود الإنسان العاقل إلى افتراض اختلافات بين الأسباب، و...الخ. هذا الإجراء أساسي في الاستدلال الاستقرائي[1]. وعلى هذا الأساس يتقدم سوينبرن بقراءته لبرهان التصميم، مستنداً إلى فكرة النظام المؤقت.

فيما يخص سوينبرن، لو أن إلهاً هو الذي يفسر وجود الأنظمة في الكون، فإن مثل هذا الكائن لابد أن يمتلك خصائص الحرية والعقلانية والقوة. لو أن عمليات مثل هذا الكائن قد تحددت في جزء واحد من الكون، فإن القوانين العلمية التي هي خارج سيطرته يجب أن تشتغل للتأكيد على أن أفعال هذا الكائن لها مؤثرات على الأجزاء الأخرى من الكون. ويضيف سوينبرن: إن كان هذا صحيحاً، فإن الافتراض بأن مثل هذا الكائن موجود لا يفسر العمليات لكل القوانين العلمية. على أنه يؤكد أنه من أجل تفسير كل القوانين العلمية، تأتي "فكرته" عن افتراض وجود إله. ومن هنا يستنتج سوينبرن أن نظام الكون هو الدليل على وجود الله، أولاً: لأن حدوث الكون سيكون محتملاً جداً من قبل، وثانياً: بسبب يتعلق بالله. إن لله سبباً وجيهاً جداً لخلق كون منظم، إن هو يريد خلق كون بأية حال من الأحوال[2].

1- سوينبرن، وجود الله، 149.

2- نفسه. 146-50. وللاطلاع على مناقشة مفيدة للقضايا المعقدة التي أثارها برهان سوينبرن، أنظر الجدل بين أ. أولدنغ وسوينبرن: أ. أولدنغ، "برهان النظام -رد على كتاب سوينبرن "دراسات دينية"، 7 (1971)، 361-73؛ وكتاب سوينبرن: "برهان النظام -رد"،=

من جانب آخر، من الضروري التذكر أن برهان التصميم يمكن أن يرجع في أغلب الأحوال إلى أمرين. الأمر الأول يتلخص في أن العالم يكشف عن تصميم واضح مبني على التشابه مع صناعات الإنسان. وتحاول الخطوة الثانية أن تبين أن وجود تصميم واضح يبرر الاستدلال على وجود مصمم. في تاريخ برهان التصميم، حاول الفلاسفة تبرير مثل هذا الاستدلال بثلاثة طرق: (1) باللجوء إلى حقيقة أن مصنوعات الإنسان لها مصممون ومن ثم عبر اعتماد برهان التشابه؛ و(2) بيان أن نظرية التصميم هي أفضل تفسير للتصميم الواضح؛ و(3) عبر البرهان بأن فرضية التصميم هي أكثر احتمالاً من الأفكار المنافسة بوجود دليل لها.

في العمل على وفق انتقادات هيوم، تواجه كل قراءة من براهين التصميم المصاعب. وتقييم الادعاءات في البرهان يستند إلى أربعة أشياء: (1) أن تقييمنا لقوة انطباعنا بأن العالم يكشف عن تصميم، بمعنى، أن العالم يشبه ساعة بالي (وليم بالي 1743-1805 الانكليزي كان من الفلاسفة المدافعين عن الدين، وهو الذي رأى أن العالم المخلوق هو ذاته برهان على الخالق. وقد أورد هذا المثل: لو أن أحداً وجد ساعة في مرعى فإن التفسير المعقول أنها سقطت من أحد ما، لأنها من صنع أحد الحرفيين، ولا تنتمي إلى القوى الطبيعية في المرعى ـ المترجم)[1]؛ (2) كيف نتأثر

= "دراسات دينية، 8 (1972)، 193-205؛ وأولدنغ، "النظام -رد آخر"، "دراسات دينية، 9 (1973)، 229-35. ومن المفيد الاطلاع على كتاب ماكي، "معجزة التوحيد"، 146-9، ودراسة أولدنغ الأخيرة "البايولوجي الحديث واللاهوت الطبيعي" (لندن، 1991)، 131-5، 147-57.

1- عندما نأتي إلى التدقيق في [a] انتبه أننا ... ندرك أن أجزاءه مؤطرة ومجتمعة معاً لغرض ما، مثال ذلك، أنها صيغت هكذا ونظمت لتنتج الحركة، وأن تلك الحركة منظمة لتشير إلى الساعة في اليوم، (اللاهوت الطبيعي، 2).

بالاختلافات بين العالم ومصنوعات الإنسان؛ (3) التعامل بجدية مع التفاسير المتنافسة؛ وأخيراً (4) تقييمنا للاحتمالات المتنافسة لنظرية التصميم ومايقابلها.

ما تجدر الإشارة إليه أنه إذا أثبتت قراءة برهان التصميم نجاحها، فكل ما ستبينه أن العالم يعكس أهداف المصمم. وإذ ثمة القليل جداً مما يمكن تعلمه عن طبيعة عقل المصمم، فيما إذا كان المصمم، على سبيل المثال، كلي القدرة، كلي العلم، أو أنه كامل يحب الخير، فلا يزال على المرء أن يبين أن المصمم قد امتلك الخصائص التقليدية المرتبطة بالله على وفق اللاهوت الغربي الأرثوذكسي[1].

1- يمكن أن نأتي بالفكرة نفسها بعدالة عن الرؤيتين كلاهما من البرهان الكوني التي ناقشناها أعلاه. تخدم هذه الرؤية الأخيرة لتبين أن في أغلب الحالات، يكون الله الذي هو موضوع النقاش ما يدعى بألله الفلاسفة أكثر مما هو ألله الوحي.

3 . الفلسفة اللاهوتية

3 . 1 . ما الفلسفة اللاهوتية؟

تكرس الفلسفة اللاهوتية نفسها لدراسة مفهوم الله والمعلومات التي يوحي بها علم اللاهوت. ويتضمن مدى موضوعاتها تقليدياً ترابط التوحيد الكلاسيكي، والمزاعم التي وجدت عن الله من التراثات الدينية التوحيدية الثلاثة: اليهودية والمسيحية والإسلام. ثم أن الفلسفة اللاهوتية تمتد إلى الاهتمام بعلاقة الله بالعالم[1]. أدرس فيما يأتي، ما هو معروف بـ "الصفات الإلهية"، وأسئلة تركز على علاقة الله بالعالم. بناءً على هذا العنوان، سأناقش ما يدعى بمشكلة الشر، وألحقها بفحص للمعجزات.

3 . 2 . الصفات الإلهية

إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب، الله الذي يقر به ويعبده اليهوديون والمسيحيون والمسلمون، وصفه فلاسفة الغرب بأنه يمتلك صفات

1- للاطلاع على أحدث مقدمة عن الموضوع أنظر ت.ف. موريس، "فكرتنا عن الله: مقدمة عن اللاهوت الفلسفي" (نوتردام 1991). والدليل الأكثر دقة عن الموضوع وفره روس في "اللاهوت الفلسفي". وأدلة أخرى عرضها كيني في "إله الفلاسفة" وهيوز في "طبيعة الله". وباقي المقالات ذات الصلة بمدى واسع من الموضوعات ضمن اللاهوت الفلسفي ضمها موريس في "مفهوم الله" (أوكسفورد، 1987).

مميزة. هذه الصفات اعتقد فلاسفة الغرب تاريخياً أنها "تقبض" ـ مادام من الممكن فعل ذلك ضمن مدى الإدراك غير المتكامل للعقل الإنساني ـ على جوهر إلوهية الله. على الرغم من التنوع الكبير في الرأي اللاهوتي بين مختلف التراثات التوحيدية في الغرب، فقد فهم الله تقليدياً على أنه: (1) "بسيط، أو لا شريك له؛ (2) "كلي القدرة" أو مطلق القوة؛ (3) "كلي العلم"، أو العالم بكل شيء، و(4) "الكامل"، أو الكثير اللطف. وبتوافق أقل، يعد الله بكونه "خالداً" و"ثابتاً" و"أبدياً". أدرس هنا الصفات الثلاث الأولى، ثم أدرس الخلود والثبات والأبدية. وأنتهي بمناقشة عن الكمال الإلهي[1].

3.2.1. البساطة الإلهية

يدعم مبدأ البساطة الإلهية فكرة أن الله ليس له "شركاء"، أي ليس ثمة من مكونات لله. على هذا الأساس جرى الفهم بأن الله ليست له صفات ـ ليس في الله أية صفة هي أساسية أو ثانوية له. إن لم يكن لله صفات، فليس له امتداد مكاني؛ لذلك، ليس بإمكان الله أن يوضع في أي فضاء محدد. فضلاً عن ذلك، يبين المبدأ أن الله ليس له أي امتداد زمني؛ ومن هنا، ليس ثمة تقسيم لحياة الله في الماضي أو المستقبل، يتضمن تعددية في الأجزاء الزمنية[2]. الكثير من الداعمين لمبدأ البساطة الإلهية

1- مناقشة عامة عن القضايا التي تتعلق بصفات الله يمكن أن نجدها في كتاب مان، "الصفات الإلهية"، المجلة الفلسفية الأميركية، 12 (1975)، 151-9، وأ.ر. ورينجا، "طبيعة الله" (إيثاكا، نيويورك، 1989).

2- عن المكانة الكلاسيكية لهذه النظرة، أنظر، جون سكوتوس آريوجينا =

يذهبون الى أن الله كائن كامل، وأن الله بوصفه كاملاً فلابد أن يكون مستقلاً عن الأشياء الأخرى كلها ليقرر ماهية كينونته. يجب أن يكون الله مهيمناً فوق الأشياء كلها[1].

إن جوهر مبدأ البساطة الإلهية هو أن أي أحد يرى أن الله "بسيط" لايمكنه القول أن له صفات. على سبيل المثال، لا يمكن لأحد أن يقول أن الله كلي القدرة لأن بالنسبة لله التمييز الميتافيزيقي بين المادة وخصائصها لا يتطابق.كما بين ذلك الأكويني واشتهر به، أن الله يكون هو وجوده، أو يكون هو كلي القدرة، أو يكون هو كلي العلم... إلخ، حيث الفعل "يكون" هنا يعبر عن الهوية. ويتبع ذلك، بالطبع، أن كلي العلم بالنسبة لله هي أيضاً كلي القدرة[2] .

= (c.800/815–c.870) periphyseon, I. 12 and St Anselm, Monologion, 21; and Proslogion, 20.

وتناول الأكويني أيضاً قانون البساطة الإلهية أنظر:

Summa Theologiae, Ia, q.3. a.7; and Summa contra Gentiles, I.18.

وتناول كل من ابن ميمون وابن رشد الحديث عن نسخ من الأطروحة. وللاطلاع على اطلاع عام عن هذا الموضوع، أنظر ي. ستامب، "البساطة" عند كوين وتاليافيرو، في "دليل الفلسفة الدينية".

1- للاطلاع على مناقشة مفيدة للكثير من القضايا المتعلقة بالبساطة الإلهية راجع أ.بلانتينغا في "هل ثمة طبيعة لله؟" ، 28-37. (Mileaukee, 1980). وجرى نقد آراء بلانتينغا من د.بوريل في "معرفة الله الذي لا يمكن معرفته: ابن سينا، ابن ميمون، الأكويني (نودتردام، 1986)، 51-91. مناقشة عامة عن القضايا يمكن أن نجدها لدى هيوز، "طبيعة الله"، 34-63.

2- لمناقشة قانون البساطة الإلهي لدى الأكويني، أنظر ديفز، "فكر توماس الأكويني" 44-57؛ وهيوز في "طبيعة الله"، 34-50؛ و ر.م. بيرنز، "البساطة الإلهية لدى توماس" "دراسات دينية"، 25 (1989)، 271-93. والدراسة الأكثر سعة عن هذا الموضوع هي عند س. هيوز، "عن النظرية المعقدة لإله بسيط" (إيثاكا، نيويورك، 1989)، 3-152.

وبهذه الحال، تظهر البساطة الإلهية على أنها غير بديهية، لأنها تبدو منهمكة بالالتزام بوجهة النظر أن ليست هناك مميزات في الله. هذا ما يجعل أية صفة لله مثل أية صفة أخرى؛ إن الله متطابق مع أي من أفعاله، وبالتضمين، كل واحد من أفعاله يشبه أي فعل من الأفعال الأخرى. النتيجة المضافة أن ليس هناك محمولات وصفية يمكن أن تكون صحيحة عن الله. وهذا ما يثير الرعب، لأنه يبدو، يستبعد ليس فقط تلك الطرق المعتدلة، ولكن البالية في الحديث عن الله التي يستعملها "وعاظ الساحات" والمتطرفون من الطوائف كلها، بل أيضاً الخصائص التقليدية عن كلي القدرة وكلي العلم والكمال والأبدية والخلود. ونتيجة لهذه الصعاب - التي تراكمت أكثر بانتقادات هيوم وكانط[1] - فإن البساطة عدت تاريخياً إحدى الصفات الأكثر إشكالية لله.

في الوقت الراهن، جرت محاولة في بيان دفاعات المبدأ التقليدي[2]. إحدى الإسهامات الأكثر إثارة لهذا الجدل هي عمل

1- كما رأينا في مناقشتنا للبرهان الأنطولوجي (الحزء 2.2.2 أعلاه)، إعتقد كانط أنه كان من المستحيل توفير أي نوع من الترابط بين أفكار عن الضرورة المطلقة والبساطة، بينما يرى هيوم أن فكرة البساطة الإلهية فارغة (الحوارات 4).

2- أنظر و.مان، "البساطة الإلهية"، "دراسات دينية"، 16 (1982)، 451-71؛ ت.ف. موريس، "عن الله والإنسان"، "دراسات دينية"، 21 (1985)، 299-318؛ وأعيد في "Anselmian Explorations" (نوتردام، 1987)؛ مع رد من مان "البساطة والخصائص"، "دراسات دينية، 22 (1986)، 343-53؛ ي.ستمب وكريتزمان، "البساطة المطلقة"، "الإيمان والفلسفة"، 2 (1985)، 353-82؛ ب. لفتاو، "هل الله جسم مجرد؟"، Nous, 24 (1990), 581-98؛ ن. والترستورف، "البساطة الإلهية"، "منظورات فلسفية"، 5 (1991)، 531-52؛ و. فاليسيلا، "البساطة الإلهية: دفاع جديد"، "الإيمان والفلسفة" 9(1992) 508-25؛ ر.م. آدمز، "الضرورة الإلهية"،=

كريستوفر هيوز[1]. يناقش هيوز، إذا كان المبدأ قد أعيد التصريح به على نحو معقول، فلابد أن يفصل نفسه عن أحد أشكال العرض التقليدية، وهو وصف البساطة الإلهية الذي يعرضه الأكويني. النقطة الحيوية في مسألة هيوز هي أننا لا يتوجب علينا الاتفاق مع الأكويني في عبارته التي يدعي فيها أن "لا شيء ينفصل عن الله يكون جزءاً من الله"، فهذه تستلزم أن "الله يشبه صفاته الجوهرية ووجوده"، ذلك لأن الصفات الجوهرية والوجود لشخص ما كلها، بتفسير واسع، هي أجزاء أو مكونات لذلك الفرد. ويناقش هيوز أيضاً، لو أننا قاومنا هذه الفرضية، فليس ثمة سبب وجيه يمنع من أننا لا نستطيع الافتراض أن الله يشبه صفاته الجوهرية كلها، مادامت لا هي ولا أي شيء آخر في الوقت نفسه أجزاء من الله ومنفصلة عنه. بهذه الطريقة، فإن فكرة أن الله بسيط ـ الفكرة التي بحث الأكويني عن تأييد لها ـ يمكن الحفاظ عليها على حساب طرح الوصف الأكويني المركب للصفة والجوهر والوجود[2].

=مجلة الفلسفة، 80 (1983)، 741-52؛ وأعيدت في "فضيلة الإيمان ومقالات أخرى في اللاهوت الفلسفي" (أوكسفورد، 1987)، 209-20. وللاطلاع على «تصحيح» تاريخي مفيد عن الدفاعات الأحدث عن القانون أنظر ك. روجرز، "القانون التقليدي للبساطة الإلهية"، "دراسات دينية"، 32 (1996)، 165-86.

1- هيوز، "عن النظرية المعقدة لإله بسيط" الفصل 2،3.

2- نفسه.، الفصل 7 والخلاصة. وللاطلاع على مناقشة لأطروحة هيوز، أنظر مراجعة كتابه لـ ن.كريتزمان و ت. أوكونور "الإيمان والفلسفة"، 9 (1992)، 526-34. ويمكن أن نجد مناقشة فلسفية عن صفات الإله عند المسيحية في ر.غ. سوينبرن، "الإله المسيحي" (أوكسفورد، 1994).

2.2.3. كلي القدرة

رأى الموحدون الغربيون تقليدياً أن الله "كلي القدرة"، أو مطلق القوة. وهذا المصطلح فُهم تاريخياً على أن كلية القدرة استمدت لتتضمن أن الله قادر على أن يفعل أي شيء. ماذا يعني ذلك؟ هذا سؤال صعب لأن الموحدين أنفسهم ميالون إلى أن يبنوا في تعريفهم فكرة أن ثمة أشياء كثيرة "لا يمكن لله" أن يفعلها. على سبيل المثال، رأى أوغسطين أن الله غير قادر على أن يموت أو يخدع،[1]. وافترض أنسلم أن "الله لا يمكن أن يكون فاسداً أو يكذب، أو أن يحول الحق إلى باطل (كذلك أن يرجع ما قد جرى عمله)،[2]""155 ويعرض الأكويني قائمة بالأشياء التي لا يفعلها الله مثل الحركة والسقوط وإلغاء الماضي[3].

إن التنوع الفعلي في العجز الذي من المفترض أن يتسق مع كونه كلي القدرة قد يبدو أنه يجعل مهمة منح وصف واضح للصفة هو إلى حد ما بائس؛ كما إشار إلى ذلك بيتر غيتش بنفاد صبر: (عندما حاول الناس أن يقرأوا في "الله قادر على كل شيء" معنى ليس فيه نية التقوى بل والحقيقة الفلسفية، فقد وضعوا أنفسهم في مشاكل عسيرة وفوضى لا رجاء فيها؛ فليس ثمة معنى أُعطي لهذه الجملة إلا ويؤدي إلى التضاد ـ الذاتي، أو على

1- De Civitate Dei (City of God), 5.x.

2- Proslogion, 8.

3- Summa contra Gentiles, 1.2.25; Cf. De Potentia, q.I, a. 7,
حيث يناقش الأكويني أن الله لا يمكن أن يوصف بأنه كلي القدرة بمعنى انه ببساطة قادر على كل شيء. والأفكار نفسها تم التعبير عنها خارج التراث المسيحي؛ أنظر مثلاً موسى ابن ميمون، "دليل الحائر"، 1. 15.

الأقل يؤدي إلى استنتاجات لا يمكن الدفاع عنها بوضوح من وجهة النظر المسيحية)[1].

لو وضعنا رفض غيتش جانباً، فإن الكثير من الفلاسفة الحديثين عرضوا براهين تحاول أن تجعل من مفهوم كلي القدرة مترابطاً[2]. وعلى هذا فإن كلي القدرة يمكن أن يفهم على وفق قدرة الله في القيام بشؤون معينة. وهذا يعني تحديداً أن الله يقوم بكل الأشياء الممكنة منطقياً. وفكرة أن أي فهم مترابط لكلي القدرة لابد من ربطها إلى مجال الإمكانية المنطقية التي عبر عنها الأكويني بقوله: "إن الله يدعى بكلي القدرة، لأن بإمكانه القيام بكل الأشياء الممكنة مطلقاً...لأن الشيء يقال إنه ممكن أو غير ممكن على نحو مطلق عندما يتعلق الأمر فقط بشروط ذلك الشيء. فهو مطلقاً ممكن لأن المحمول لا يتعارض مع الموضوع، كما نقول أن على

1- ب. غيتش، "العناية الإلهية والشر" (كامبردج 1977)، 4. وللاطلاع على أحدث نقاش عن أن كلي القدرة أمر مستحيل الدفاع عنه، أنظر ر.لاكروكس، "استحالة الدفاع عن «كلي القدرة»"، "دراسات فلسفية" 32، (1977) 181-90. وللاطلاع على انتقادات أخرى للمفهوم أنظر كيني، "إله الفلاسفة"، 91-120، وغيل، "عن طبيعة ووجود الله"، 99-107.

2- أنظر هوفمان وغ. روزنكرانتز، "كلية القدرة" في كوين وتاليافيرو، "الدليل إلى فلسفة الدين"؛ غ.مافرودز، "بعض الألغاز التي تتعلق بكلية القدرة"، "المجلة الفلسفية، 72، (1963)، 221-3؛ "تعريف كلية القدرة"، "دراسات فلسفية"، 32 (1977)، 191-202؛ سوينبرن، "ترابط التوحيد" الفصل 9؛ غ. روزنتكرنتز وج. هوفمان، "ما الذي يمكن أن يفعله عامل كلية القدرة؟"، "المجلة الدولية للفلسفة الدينية" 11 (1980)، 1-9؛ ت-فلنت وأ. فريدوسو، "القوة الفائقة" في فريدوسو، "وجود وطبيعة الله"؛ س. ديفز، "منطق وطبيعة الله" (لندن، 1983) الفصل 5؛ ويرنغا، "طبيعة الله"، 12-35. ويمكن الاطلاع على مسح مميز لهذه القضايا التي تضم مناقشة مفيدة لتاريخ المفهوم فضلاً عن الكثير من التعليق الأصيل لدى هيوز، "طبيعة الله"، 114-51.

سقراط أن يجلس؛ وهو مطلقاً غير ممكن عندما يتعارض المحمول كلية مع الموضوع، كما نقول، مثلاً، إن الإنسان حمار[1].

إن تكن كلية القدرة تعرّف، لأغراض العرض، بهذه الطريقة،[2] فلا يتعدى الأمر إلا لغرض النقاش، فيما إذا كان مفهوم الصفة نفسه يكون مترابطاً. وهذه النقطة الأخيرة يمكن توضيحها عبر "مفارقة الحجر" الشهيرة كما صاغها ويد سافيج[3]. يمكن عرض المفارقة كما يأتي:

(1) إما س يمكنه خلق الحجر الذي لا يمكن رفعه، أو أن س لا يمكنه خلق الحجر الذي لا يمكن لـ س أن يرفعه.

(2) إن يمكن لـ س أن يخلق الحجر الذي لا يمكن لـ س رفعه، فمن الضروري على الأقل أن تكون هناك مهمة لا يمكن لـ س إنجازها (هي تحديداً قضية رفع الحجر).

1- Summa Theologiae, Ia, q.25, a.3.

2- من الضرور ملاحظة أن ليس كل الموحدين يتقبلون هذ التعريف لكلي القدرة. ربما يكون أكثر المغمورين منهم كان سكولاستي القرن الحادي عشر القديس بيتر داميان (1007-72). يرى داميان في كتابه "عن كلية القدرة الإلهية" إن الله إذا اختار ذلك كان يمكنه خلق ما هو عذري مما هو ليس بعذري. الكثير من معاصري داميان فضلاً عن الكثير من مؤرخي الفلسفة اتهموا داميان بالتزامه بمبدأ أن الله يبدي تناقضاً داخلياً. وللاطلاع على مناقشة لماذا يكون هذا الاتهام لا أساس له أنظر كتاب كيني، "إله الفلاسفة"، 200-2. وللمزيد من المناقشة عن عمل داميان عن هذا الموضوع إقرأ ريسنيك، "القوة الإلهية والإمكانية في كتاب القديس بيتر داميان "

De Divina Omnipotentia" (Leiden, 1992).

3- C. Wade Savage, "The Paradox of Stone", "Philosophical Review", 76 (1967), 74-9.

من المهم ملاحظة أن سافيج يعتقد أن البرهان الذي أطلق هنا مضلل فهو لم يأت من حقيقة أن الله لا يمكنه خلق حجر لا يمكنه حمله بمعنى أن ثمة مهمة لا يستطيع الله فعلها.

(3) إن لم يكن س قادراً على خلق حجر لا يمكنه رفعه، فمن الضروري عند ذاك، أن هنالك فعلا واحدا لا يمكن لـ س أن يقوم به (هو تحديداً، خلق الحجر في القضية).

(4) من هنا ثمة على الأقل فعل واحد أو مهمة واحدة لا يمكن لـ س أن يقوم بها.

(5) إن يكن س كائنا كلي القدرة، فعند ذاك يمكن لـ س أن يقوم بأية مهمة.

(6) وعليه، س ليس كلي القدرة.

مادام س يمكن أن يكون أي كائن مهما كان، من الأحرى أن يكون البرهان المروي من (1-6) يبرهن على أن فكرة كلية القدرة التي نوقشت أعلاه غير مترابطة.

الأمر الذي له الأولوية في المناقشة في فحص المفارقة، كما نلاحظ أعلاه، أن بعض الموحدين أوردوا أن هناك بعض الأشياء التي لا يمكن لله القيام بها. فلا يمكن لله أن يخلق كائنات حرة ومستقلة، لها القدرة على الاختيار بين الحق والباطل، من دون أن يفرض هيمنته الكاملة عليهم. هل يمكن لله أن يصنع عالماً لا يمكنه التحكم فيه؟ هل يمكن لله أن يحدد كلية قدرته؟ تاريخياً، انقسم اللاهوتيون والفلاسفة في هذا الأمر. عد بعض منهم أن الله لا يمكنه التخلي عن كلية قدرته، لأنه في الأساس كلي القدرة، وإن فعل وتخلى عن ذلك فلسوف يضعف قواه. واستجاب آخرون إلى ذلك بالبرهان على أن إلهاً يمكنه تطوعاً تحديد نفسه هو أقوى من إله لا يمكنه فعل ذلك. وتعد كلية قدرة الله لهؤلاء الفلاسفة واللاهوتيين أمراً ليس أساسيا.

إن الكيفية التي يجيب فيها أحد على مفارقة الحجر، ستعتمد على أي من وجهتي النظر أعلاه. على سبيل المثال، يقبل جورج مفرودس الاختيار الأول، وحجته أن الله هو في الأساس كلي القدرة، ولذلك لا يمكنه أن يخلق حجراً أثقل مما يمكنه رفعه، لأن مثل هذا الفعل مستحيل منطقياً[1]. وقد يطرأ في الذهن أن حل مفرودس هو قضية مغالطة، مادام يفترض من قبل أن التعبير "الله كلي القدرة" قضية صحيحة بالضرورة.

الإجابة الثانية على المفارقة عرضها هاري فرانكفورت[2]. وبرهان فرانكفورت إن يكن الله قادراً على القيام بشيء واحد مستحيل، الذي هو تحديداً صنع حجر أثقل مما يمكنه رفعه، فيمكنه أيضاً القيام بشيء مستحيل ثان، ويقوم برفع ذلك الحجر. وإن يكن ذلك حقيقة، يرى فرانكفورت أن المفارقة لا تبين أن فكرة كلية القدرة في هيئة مفارقة. والإجابة الثالثة عرضها سوينبرن، الذي يرى أن قدرة الله الكلية سوف تمكنه من خلق مثل هذا الحجر، لكن هذه الحقيقة لا تقلل من كلية قدرة الله، ما لم يكن بالطبع أن الله قد خلق بالفعل مثل هذا الحجر[3]. الفكرة هنا أن كلية قدرة الله في وقت ما تتضمن القدرة في أن يجعل نفسه بأنه لم يعد كلي القدرة، على أن هذه هي قدرة قد يكون الرب أو لا يكون اختار فعلها. كما يشير سوينبرن أن "الشخص قد يبقى كلي القدرة إلى الأبد، لأنه لا يمارس قوته في خلق أحجار ثقيلة لا يمكنه رفعها، وقوى لا يمكنه مقاومتها، أو أكوان متمردة لا يمكنه التحكم فيها"[4].

1- مافرودز، "بعض الألغاز المتعلقة بكلية القدرة" و"دفاعاً عن كلية القدرة".

2- هـ. غ. فرانكفورت، "منطق كلي القدرة"، "المجلة الفلسفية"، 73 (1964)، 262-3.

3- سوينبرن، "ترابط التوحيد"، 157، بلانتينغا، "هل لدى الله طبيعة؟"، 95-140.

4- سوينبرن، "ترابط التوحيد"، 161.

الصعوبة الأخرى التي واجهت مفهوم كلي القدرة تتعلق بالقضية فيما إذا كانت كلية قدرة الله تمنحه الرخصة بأن يقترف الذنب. بكلمات أخرى، إن يكن في طبيعة الله أن يمتلك القابلية على القيام بأي شيء، فهل من طبيعته أن يفعل الخطيئة؟ السكولاستيون، مثل الأكويني، يرون أن قوة الله على القيام بذلك، إن كانت موجودة أصلاً، يمكن تصنيفها بكونها قوة زائفة. وفيما بعد رأى السكولاستيون، متأثرين بأوكام، أن الله لا يمكنه بالضرورة أن يخطئ، ذلك لأن الخطأ هو دائماً ذلك الذي يعرف بأنه المعارض لإرادة الله، وأن الله لا يمكنه أبداً أن يرغب ويعارض إرادته في الوقت نفسه[1]. ورأى سوينبرن حديثاً أن الكائن كلي العلم والحر بالكامل لا يمكنه أن يخطئ، لأن الخطأ يتضمن بالضرورة فشلاً في العقل أو الحرية[2]. من الناحية الأخرى، رأى نيلسون بايك أن كلية القدرة تتضمن القدرة على الخطأ. وبهذا المعنى، من الممكن منطقياً أن يظهر الله الشر.

1- الجدير بالانتباه أنه، على العكس من الأكويني، لم يؤمن أوكام أن كلية القدرة الإلهية يمكن البرهنة عليها على نحو حاسم فلسفياً، ولكن لابد من قبولها على أنها عقيدة للإيمان. وعلى الرغم من هذا الشرط، لدى أوكام أفكار ممتعة يقولها عن كلية القدرة، يمكن الاطلاع عليها في كتابه، "Ordinatio and Quodlibet Septem". وللاطلاع على مناقشة مستفيضة عن آراء أوكام أنظر م. مكورد آدمز، "وليم أوكام". وثمة مناقشة مميزة عن الأوصاف السكولاستية عن كلية القدرة حتى الأكويني يمكن الاطلاع عليها عند ل. مونان، "القوة الإلهية: القوة المتسامية في القرون الوسطى كما تبناها كل من ألبرت وبونافنتور والأكويني (أوكسفورد، 1994). وانظر أيضاً، س.غ. نورمور "كلية العلم الإلهية وكلية القدرة واحتمالات المستقبل: نظرة عامة" في ت.رودافسكي، "كلية العلم الإلهية وكلية القدرة في فلسفة القرون الوسطى: المنظورات الإسلامية واليهودية والمسيحية" (دوردريخت، 1985).

2- سوينبرن، "ترابط التوحيد"، 292. وروس، "اللاهوت الفلسفي"، 196-211.

وعموماً، من غير المحتمل جداً أن يخطئ الله، لأنه دائماً يريد الخير. لذلك، لا يمكن لله أن يجعل من نفسه ناشراً للشر، مادام ذلك يحطم الميزة الثابتة لطبيعته[1].

قد نستنتج، باختصار، أن أي وصف أو نقاش يتعلق بقدرة الله سوف يخضع دائماً إلى محددات منطقية. إن وصف كلية القدرة سوف يكون محدوداً دائماً بطبيعة وكمال الله، التي ستتضمن الإشارة إلى حب الله للخير. إن حرية العوامل السلوكية المحدودة قد تفرض مجموعة أخرى من القيود، لكن الأشياء من الممكن مناقشتها أفضل ضمن عنوان مختلف؛ أنظر الجزء 3.3. أدناه.

3.2.3. كلية العلم

اعتمدت كلية العلم لتعني ان الله يعلم بكل شيء. ولأغراض النقاش يمكننا أن نعرف "العلم" بالطريقة الآتية: يمكننا القول أن شخصاً ما يعلم الفرضية ص عندما: (1) يؤمن الشخص أن ص صحيحة؛ و(2) إن ص صحيحة و(3) الشخص لديه مبرر دقيق لايمانه أن ص صحيحة[2]. على هذا الأساس، يمكن تعريف كلية علم الله هكذا: يعلم الله بأية فرضية،

1- ن. بايك، "كلية القدرة وقدرة الله على الخطيئة"، المجلة الفصلية الأميركية، 6 (1969)، 208-16. للاطلاع على نظرة مختلفة عن هذه القضايا التي تناقش أن لا يمكن لأحد أن يربط أن (1) أن هنالك شراً؛ و(2) أن الله كلي القوة وأن (3) الله لطيف على نحو مطلق، أنظر، ج.ل. ماكي، "الشر وكلية القدرة"، في (Mitchell (ed.، "فلسفة الدين". من الضروري ملاحظة أن ماكي يترك فكرة كلية القدرة مفتوحة للترابط.

2- أدرك أن هذا التعريف للمعرفة مثير للجدل ومفتوح للكثير من الأمثلة الشهيرة المقابلة، أقلها تلك المستمدة من عمل أدموند غتيير.

فيما إذا كانت صحيحة أو خاطئة؛ بمعنى، أن اعتقادات الله مبررة وصحيحة، وليس لدى الله أية اعتقادات كاذبة. ذلك ما يثير أسئلة معينة حول هذا التعريف. على سبيل المثال، بعض من المعرفة الافتراضية تعتمد على معرفة تجريبية، لكن المعرفة التجريبية محددة لعارف منفرد. لو أنني لا أستطيع تجربة كيف يبدو طعم القهوة لديك، على سبيل المثال، كيف يقال أن الله يعرف تجاربنا إن تكن حقاً تعود لنا؟ هل أن تجربة الله لمعاناتنا تشبه تجاربنا الفعلية في المعاناة عندما ينظر من داخلنا؟ وهل يحتاج الله إلى افتراض شكل مادي من أجل تجريب أنماط الشعور الخاصة بنا؟[1]

من الناحية التاريخية، هيمن النقاش عن كلية العلم عبر قلق خاص، هل الحرية الإنسانية متوافقة مع علم الله المطلق؟ إن يعلم الله كل شيء، فالله يعلم بكل شيء في الحاضر والماضي والمستقبل. لذلك، لله معرفة سابقة بما سيحدث. هل هذه المعرفة السابقة متوافقة مع الحرية الإنسانية؟ إن يكن الله يعلم الآن أنك ستفعل شيئاً ما في المستقبل، مثلاً شراء سيارة حمراء، هل يمكن أنك ستكون مع ذلك "حراً" في أن تفعل شيئاً آخر، وتشتري مثلاً سيارة زرقاء؟ في تاريخ مناقشة هذه القضية، رأى قسم من المفكرين أن ليس ثمة من تناقض بين الحرية الإنسانية وكلية علم الله، ذلك لأن كل فعل مقرر، إن يكن الله أو لم يكن عالماً بأي فعل نقوم به.

1- لمناقشة هذه الأسئلة فضلاً عن المناقشات العامة عن كلية العلم أنظر غ. مافرودز، "كلية العلم"، في كتاب كوين وتاليافيرو "الدليل إلى الفلسفة الدينية"؛ وهيوز، "طبيعة الله"، 64-113؛ و ويرنغا، "طبيعة الله"، 36-58؛ وج. فانفيك، "إحتمالية الله كلي العلم" (لندن، 1986)؛ وكيني، "إله الفلاسفة"، 15-48؛ وسوينبرن، "ترابط التوحيد"، 167-83؛ أ. بريور، "إلتزامات الكلية في العلم""، «الفلسفة»، 37 (1962)، 119-29.

وعلى الضد من هذه النظرة، رأى آخرون أن هنالك مشاكل بارزة في مواءمة الفرضيتين[1].

من المفيد القول أنه ليس ثمة من صعوبة سابقة في المحاولة للتوافق بين المعرفة والحرية. خذ المثال الآتي: في سياق تقديم محاضرة؛ لربما أتنبأ بأن الطلبة سيغادرون الصف في نهاية المحاضرة. إن معرفة الكثير عن طالب معين، فلنقل شاب مولع باحترام الزمن، قد أتنبأ أنه سوف يغادر الغرفة حالما تنتهي المحاضرة. وتبريري أن الطالب دائماً ما يفعل ذلك، وأعرف أن ذلك الشخص ملتزم بالوقت ولا يتحمل التأخر عن موعد. عبر هذا المنظور، قد نقول عادة أنا "أعرف" أن الطالب سوف يندفع خارجاً من محاضرتي إلى موعده التالي. على أية حال أن الفكرة التي نلاحظها هنا، أن معرفتي لا سبيل لها أبداً في تقييد حرية الطالب. في أحد الأيام، مثلا، تبعاً إلى الحدث غير المحتمل بأنه تأثر بموضوع محاضرتي، فلربما لا يندفع خارجاً من القاعة من أجل الوصول إلى موعده التالي، بل قد يختار البقاء قليلاً في قاعة الدرس ويسألني أسئلة دقيقة عن المحاضرة. يجري الكلام أن مثل هذه الملاحظات

1- الشخصيات المركزية التاريخية في هذا الجدل -الجدل الذي تمتد جذوره إلى مناقشات في اليونان القديمة عن القدرية- هم حتى أواخر القرن السادس عشر أوغسطين وبويثيوس وأوكام ومولينا. وللاطلاع على مناقشة لإسهاماتهم الفردية أنظر، و. لين كريغ، "مشكلة المعرفة الإلهية السابقة والاحتمالات المستقبلية من أرسطو إلى سواريز" (ليدن، 1988). وللمزيد من المناقشة عن هؤلاء المفكرين من القرون الوسطى أنظر، س.نورمور، "الاحتمالات المستقبلية"، في كتاب كريتزمان، "تاريخ كامبردج لفلسفة القرون الوسطى المتأخرة"، 358-81. أهم المقالات في المجلات عن هذا الموضوع حتى 1988 جمعت في ج. م. فيشر، "الله والمعرفة السابقة والحرية" (ستانفورد، كاليفورنيا 1989). ومختصر مفيد عن القضايا المركزية يوفره ل. زاغزبسكي، "المعرفة الأولية والحرية الإنسانية"، في كتاب كوين وتاليافيرو، "الدليل إلى فلسفة الدين".

تبين أننا إن نكن حقاً أحراراً فإن أفعالنا الحرة لن تعتمد فيما إذا كان أو لم يكن أحد ما يعرف ماذا سنفعل، ذلك لأن المعرفة في حد ذاتها لا تؤدي إلى أفعال. إن معرفتي بأن الطالب سوف يندفع إلى خارج القاعة ليفي بوعده التالي ليست لها علاقة فيما إذا كان أو لم يكن من الضروري أن يقوم بذلك.

لو أن المعرفة والحرية لم تصطدما في المثال أعلاه، هل سنعجز عن معرفة أن العلم السابق لله من المستحيل أن يدعونا إلى التصرف كما نريد؟ الكثير من الفلاسفة مثل أوغسطين وبوثيوس رأوا أننا يمكن أن نطبق هذه الرؤى على الله، لأن معرفة الله بأفعال البشر مشروطة بما سيفعله البشر. لذلك فإن معرفة الله مشروطة بالاختيارات الفعلية التي نقوم بها والأفعال التي ننفذها في الواقع[1].

واعترض آخرون على المقارنة بين معرفتنا والمعرفة الإلهية. إنهم يرون أن المشروطية المذكورة أعلاه تنطبق فقط على المعرفة الإنسانية المحدودة، ففي الوقت الذي اعتقد فيه أن الطالب سيترك القاعة، يمكن أن يعلل الطالب ذلك، بأن لدي إيمانا مزيفا عبر بقائه بعد انتهاء المحاضرة. لا تعد معرفة الله مثل معرفتي مشروطة بل هي ضرورة. بكلمة أخرى، ليس بإمكاننا أن نظهر عبر أفعالنا أن الله يؤمن بأية أكاذيب. إن يكن ذلك صحيحاً، فنحن عندذاك نواجه بسؤال آخر: إن يكن الله، بفضل كلية علمه يؤمن أن في الوقت "ن" سيندفع الطالب إلى خارج القاعة، فكيف يكون الطالب "حراً" في البقاء؟

1- Augustine, De Liberto Arbitrio (On Free Will), 3.iv, and Boethius, De Consolatione Philosophiae (On the Consolation of Philosophy), 5.3.
ومن أجل مناقشة لبراهين أوغسطين أنظر: و.ل. رو، "أوغسطين عن المعرفة السابقة وحرية الإرادة"، مجلة الميتافيزيقا، 18 (1964-5) و 353-63. وللمزيد من المناقشة أنظر، كتاب كرينغ، "مشكلة المعرفة الإلهية السابقة"، 59-98.

الموقف الكلاسيكي لأوغسطين وبوثيوس وآخرين يتوحد في نظرة؛ أن في الوقت "ن" يؤمن الله أن الطالب سوف يندفع خارجاً من القاعة في "ن1"، ولدى الطالب القدرة في أن يحجم عن الاندفاع خارجاً من القاعة. إن حسبنا هذا جواباً على السؤال أعلاه، فثمة ثلاثة احتمالات تعرض نفسها: (1) أن الطالب كان يمكنه أن يظهر أنه في "ن1" لدى الله ايماناً مزيفاً؛ (2) على الرغم من أن الطالب قادر على أن يظهر أن الله فعلاً لا يؤمن أنه كان سيندفع خارجاً من القاعة في الوقت "ن1" فمن المؤكد أن لديه هذا الإيمان؛ (3) كان الطالب قادراً على أن يقوم بشيء يظهر أن أي شخص آمن بأنه كان سيندفع خارج القاعة لديه إيمان مزيف، ومن هنا لم يكن الله.

مادامت (1-3) تبدو متناقضة مع كل من أن الله كلي العلم وأن البشر يتصرفون بحرية، ربما يجري الكلام أن تضمينات كلية علم الله تكشف أنها متنافرة مع الحرية الإنسانية. نحن نواجه بالاختيار التالي: إما يجب أن نفهم كلية علم الله من وجهة نظر تختلف عن الرواية الكلاسيكية، أو يجب أن نكون مستعدين بأن نقر أن البشر ليسوا أحراراً بالفعل[1].

مثل هذا الاختيار ربما يتم تفاديه، إن رسمنا فارقاً بين الحقائق عن الماضي التي لا تتضمن منطقياً حقائق عن المستقبل، والحقائق عن الماضي التي تفعل ذلك. حقيقة أن الأكويني سافر من نابلي إلى باريس في القرن الثالث عشر هي مثال على الأول، بينما حقيقة أن الأكويني مات قبل أن أنهي هذا

1- للاطلاع على نظرة من هذا النوع، أنظر ن. بايك، "كلية العلم الإلهية والعمل التطوعي"، المجلة الفلسفية، 74 (1965)، 27-46؛ وأعيدت في كتاب فيشر، "الله والمعرفة السابقة والحرية"، كاليفورنيا. وأ. بلانتينغا، "عن سبيل الخروج عند أوكام"، الإيمان والفلسفة"، 3 (1966)، 235-69.

الفصل هي مثال على الثاني. الحقائق عن الماضي التي لا تتضمن حقائق عن المستقبل غير قابلة للتغيير. بعض من الحقائق عن الماضي التي تتضمن حقائق عن المستقبل، هي عموماً، ليست غير قابلة للتغيير، وليست في الوقت نفسه ضرورية بهذا المعنى. يكون صحيحاً أن الأكويني مات قبل أن أنهي هذا الفصل، وهذا أمر حقيقي عن الماضي، لكن الفكرة المهمة هنا أنني حتى أكمل فعلاً هذا الفصل، لدي القدرة على أن أبرز أن الحقيقة لا يمكن تجنبها[1].

يعد الكثيرون من الفلاسفة السطر السابق مهماً، لأنهم يرون علم الله بالمستقبل على أنه حقائق عن الماضي يتضمن منطقياً حقائق عن المستقبل. ولكن على وفق ما لاحظناه أعلاه، أن قسماً، إن لم تكن جميع الحقائق عن الماضي التي تتضمن منطقياً الحقائق عن المستقبل تعتمد على المستقبل. إن علم الله عما سيفعله الطالب قد تكون حقائق من هذا النوع. وإن هي كذلك، فعند ذاك على الرغم من أن الله قد يؤمن أن الطالب سيندفع خارج القاعة، وعلى الرغم من أن علم الله قد يكون خاطئاً، فإن الطالب له القدرة على إظهار أن الله لن يؤمن بذلك. يمكن للطالب أن يندفع خارجاً من القاعة أو يمكنه البقاء، لو أنه خرج، عند ذاك يكون الله قد آمن دائماً أنه سيخرج. وإن لم يخرج، فقد آمن الله دائماً أنه لن يفعل. وعليه فإن علم الله بما سيفعله الطالب يعتمد على ما يفعله الطالب في الواقع. ولهذا فإن الحقيقة التي ترى أن علم الله عن المستقبل لا يمكن تخطئته لا تكشف عن أن أفعال الطالب ليست حرة. إن الموقف الكلاسيكي محافظ.

1- مناقشة مفيدة لهذه التمييزات يمكن أن نجدها لدى م.مكورد آدمز، «هل وجود الله "حقيقة صلبة"؟»، المجلة الفلسفية، 76 (1967)، 492-503؛ وأعيد في كتاب فيشر، "الله والمعرفة السابقة والحرية". وج. هوفمان و غ. روزنكرانتز، "الحقائق الصلبة والضعيفة"، المجلة الفلسفية، 93 (1984)، 419-34.

على أية حال يتساءل بعض من الدارسين فيما إذا كانت هذه الإعادة للتأكيد على الموقف الكلاسيكي مقبولة. إنهم يرون أنه بينما تعتمد بعض الحقائق على الماضي الذي يتضمن منطقياً الحقائق عن المستقبل، نجد أن الوقائع الأخرى ليست كذلك. فمثلاً، الجملة "أنهى لويس دي بيرنيريس رواية معينة في السنة الماضية"، تستلزم أن "لويس بيرنيريس لن ينهي تلك الرواية في السنة القادمة". لذلك، فإن الحقيقة بأن لويس بيرنيريس أنهى روايته في السنة الماضية تتضمن منطقياً حقيقة عن المستقبل، وعليه فإن حقيقة المستقبل تعتمد على حقيقة الماضي وليس العكس. كذلك، لو أن الله كلي القدرة في الأساس، من الضروري أن يكون صحيحاً إن هو قرر أنني سأذهب بالدراجة إلى الكلية غداً، عندها سأذهب بالدراجة إلى الكلية. هنا تكون حقيقة الماضي (القرار السابق لله) تتضمن منطقياً حقيقة في مستقبلها (ذهابي بالدراجة إلى الكلية)، لكنها لا تعتمد عليها. يبين هذا، كما يقول النقاش ـ المقابل، أن حقيقة المعرفة السابقة لله تتضمن منطقياً حقائق عن المستقبل ليست كافية، لتبين أنها تعتمد على المستقبل؛ بعض الحقائق عن الماضي التي تتضمن حقائق عن المستقبل تعتمد على المستقبل وأخرى لا تعتمد[1].

من الضروري الانتباه الى أن الكثير من النقاشات التقليدية عن المعرفة الإلهية السابقة (يفكر المرء هنا بمواقف أوغسطين وبوثيوس والأكويني وأوكام، إذا سمينا أشهرهم) تفترض من قبل أن ثمة حقائق عن

1- أنظر ب. هيلم، "المعرفة الإلهية السابقة والحقائق"، المجلة الفلسفية الكندية، 4 (1974)، 305-15. للاطلاع على أوراق مهمة أخرى لهيلم تتعلق بهذه القضايا أنظر "عن القدرية اللاهوتية"، المجلة الفصلية الفلسفية، 24 (1974)، 360-2.

المستقبل، وإن الله كلي العلم، فيجب طبقاً إلى ذلك أن يعرفها[1]. في نقاشات حديثة عن هذه القضية فكر الكثيرون من الفلاسفة بذلك، إلى حد أن المستقبل مفتوح، فليس ثمة حقائق "حالية" عن الكيفية التي ستحضر فيها[2]. إن يكن ذلك صحيحاً، فالسؤال الحقيقي في كيف يمكن لله أن يعرف احتمالات المستقبل له افتراضات سابقة كاذبة، هي تحديداً أن هنالك افتراضات مستقبلية محتملة ستعرف لاحقاً[3].

1- أنظر نورمور، "كلية القدرة وكلية العلم الإلهيتان واحتمالات المستقبل"، 10-22.

2- الكثير من المناقشات عن هذه القضية تأخذ تلميحاتها من تأويل لأعمال أرسطو De Interpretatione 9. وللاطلاع على مناقشات عن هذا النمط أنظر، غ. رايل، "معضلات" (كامبردج، 1954)، الفصل 2؛ غ.ي.م. أنسكومب، "أرسطو ومعركة البحر"، "العقل"، 65 (1956)، 1-15؛ ر. شوريجي، "الضرورة والعلة واللوم: منظورات عن نظرية أرسطو (لندن، 1980)، pt.11.

3- هذا الموقف تقدم به آرثر بريور. فيما يخص بريور ليس من الواضح إن كان الله كلي العلم، أنه يعلم بكل ما سأعمله غداً. ضد الموقف التقليدي (الهدف هنا هو من أتباع أوكام) يقول بريور، "يمكنني كما أعتقد أن أتواصل مع الأحاسيس الملموسة للعبارات "كان حقيقة يوم أمس"، "كانت القضية يوم أمس" ... لكنني لا أستطيع إيجاد أي من هذه الأحاسيس في العبارة "كان معلوماً يوم أمس". يمكنني أن أعلل تخميناً لشخص قام به يوم أمس ليكون صحيحاً بأرادتي الحرة غداً. يمكنني ايضاً التحقق من تخمين شخص الآن بأن تخمين الشخص أمس كان صحيحاً بالتأكيد. لكنني لا أرى أن هذه الاحتمالات المستقبلية أو المستقبل المتأثر بالماضي يمكن أن تتم المعرفة به. إن المعرفة المزعومة هنا ليست اكثر من تخمين صحيح. فإذ تكون هناك فرضية لا شيء يجعل منها معرفة، ليس ثمة أرض حالية للصحيح التخميني الذي من الممكن أن يدركه الشخص الثاقب البصيرة. أنظر: بريور، "لزوميات كلية العلم"، 35-6. ومن أجل الدفاع عن وجهة النظر هذه، أنظر ر.توماسون، "Indeterminist Time and Truth –Vale Caps"K Theoria, 36 (1970), 264-81; j. Burgess, 'The Unreal Future', Theoria, 44 (1978), 157-79. Cf. Lucas, The Future, 161-208.

الخلاصة أن مشكلة علاقة المعرفة الإلهية السابقة والحرية البشرية، التي تم تدقيقها على أنها مشكلة عن حالة معرفة الله لاحتمالات المستقبل، قد قدمت مشكلتين دائمتين في اللاهوت الفلسفي: تتعلق الأولى بكيف أن الله يعلم باحتمالات المستقبل، والثانية فيما إذا كانت معرفة الله بهذه الأشياء تتوافق دائماً مع الحرية البشرية. إن النقاشات البارعة والرصينة التي عرضها الفلاسفة الحديثون تشهد على حقيقة أن الاهتمام بهذه الموضوعات شديدة الصعوبة، ولكن المذهلة، سيبقى متوهجاً.

3.2.4. الأبدية والخلود والثبات

الفكرة التي مفادها أن الله أبدي، جرى التعبير عنها في التراث بطريقتين منفصلتين: أن الله سرمدي، وأن الله لا يزول[1]. الفكرة الأولى كانت متبناة من المعلمين في المدارس. في اللاهوت الفلسفي السكولاستي هنالك تراث من النقاش جرى تمييز الأبدية عن الزمن تبعاً إليه. وقد تأثر هذا التراث إلى حد بعيد بالافلاطونية الجديدة[2]. بينما نجد دفاعاً عن

1- يمكن أن نجد مسحاً لهذه الأفكار عند ب. ليفتو، "الأبدية"، في كوين وتاليافيرو، "الدليل إلى فلسفة الدين"، ون. بايك، "الله واللازمن"، (لندن، 1970)؛ ر.ل. ستورج، "مشكلة الأبدية الإلهية"، "دراسات دينية"، 10 (1974)، 487-93؛ كيني، "إله الفلاسفة"، 38-48؛ وديفز، "منطق وطبيعة الله"، 9-24؛ وورينغا، "طبيعة الله"، 166-201؛ وهاسكر، "الله والزمن والمعرفة"، 144-85؛ ب.ليفتو، "الزمن والأبدية" (إيثاكا، نيويورك، 1900).

2- يرى بلوتينوس أن الأشياء الخاضعة للزمن هي أشياء متغيرة، التي من الممكن أن تتناقض مع الفكر، غير الخاضع للزمن وخالد. يقول بلوتينوس، "الزمن هو حياة الروح في حركة في ممر من طريق حياة إلى آخر"، والأبدية هي الحياة لعالم الإدراك من دون تعاقبية؛ Enneads 3.7.2.

الأبدية لدى أوغسطين وأنسلم، إلا أن بوثيوس وضحها بجلاء في بديهيته التي طالما يجري الاستشهاد بها (الأبدية هي الامتلاك الكامل والكلي لحياة لا نهائية)[1]. الفكرة هنا هي أن الله ليس له بداية أو نهاية، لا يولد ولا يموت، وأن الله يختلف عن كل المخلوقات لأن حياته لا حد لها. إن الله لا "يعيش" حياة في الزمان؛ ليس لله تاريخ[2].

وتبعاً إلى الفكرة الثانية، "الله أبدي"، بمعنى أن الله سرمدي أو خالد. هذا يعني أن الله خارج الزمان. فللسرمدية أطروحة ثنائية ترى: (1) لم يكن هنالك زمان عندما لم يكن الله موجوداً، و(2) لن يكون هناك زمان عندما لن يكون الله موجوداً. إن الفكرتين في (1) و(2) المؤيدتين للسرمدية تضمان ما المقصود بميزة الأبدية الإلهية[3].

حتى وقت قريب، يرى السكولاستيون أن المبدأ الذي ينص على أن الله موجود في أبدية لازمنية عد أمراً إشكالياً. إن البراهين المستعملة ضده مأخوذة من مصدرين: الأول يدين إلى و.س. نيل، الذي رأى أن التعبير الكلاسيكي عن الأبدية الإلهية غير مترابط. لو أن اللاهوتيين المبكرين مثل بوثيوس فهموا الأبدية على أنها تعني "الامتلاك الكامل والكلي لحياة أبدية". يرى نيل، أنه كان من المستحيل فهم كلمة "الحياة" في هذا السياق

1- De Consolatione Philosophy, 5. مناقشة ممتعة عن هذا التعريف يمكن أن نجدها لدى شوربجي، "الزمن والخلق والتواصل"، 115. وللاطلاع على أحدث دفاع واسع المناقشة عن الموقف الكلاسيكي، أنظر، ي. ستمب ون. كريتزمان، "الأبدية"، مجلة الفلسفة، 78 (1981)، 429-458.

2- للاطلاع على دفاع مستفيض عن هذا القانون، أنظر ب.هيلم، "الإله الأبدي" (أوكسفورد، 1988).

3- أنظر م. نيل، "الأبدية والخلود"، "محاضر الجمعية الأرسطية"، 69 (1968-9)؛ وسوينبرن، "ترابط التوحيد"، 217-38؛ وكتاب لوكاش، "المستقبل"، 211-21.

مادامت الحياة يجب أن تحتوي على بعض الأحداث في الزمان، وإن اتبعنا بوثيوس، وافترضنا أن الحياة قيد البحث عقلانية، فإن مثلَ هذه الحياة يجب أن تحتوي وعياً بمسار الزمن[1].

المصدر الثاني في معارضة فكرة أبدية الله له أصوله في ورقة لرئيس دير، زعم أن فكرة الأبدية وضعت موضع الشك عبر المتطلبات الشكلية لكلي العلم. وحجته أن الفرضية "إنها تمطر الآن" ليست مكافئة لـ "إنها تمطر في يوم الثلاثاء". الفكرة هنا أن كلي العلم الذي عرف الفرضية الثانية ليس من الضروري أن يعرف الأولى، ومن الضروري أن لا يعرفها إن كان أبدياً، بسبب أنه لا يستطيع الحضور في المناسبة التي كانت تمطر فيها[2].

في الوقت الراهن، هيمنت على مناقشة هذه القضايا دفاعات حديثة لقراءة واحدة أو أخرى من الموقف السكولاستي. طورت الدراسات المؤثرة لهيلم وليفتو وستامب وكريتزمان على نحو بارز الجدل، عبر توضيح قضاياه المركزية في المصطلحات المعاصرة[3]. وتركز نتيجة هذه النقاشات الاهتمام بالمفاهيم المركزية الأربعة عن الأبدية الإلهية: "الحياة" و"اللامتناه"

1- و. نيل، "الزمن والأبدية في اللاهوت"، "محاضر الجمعية الأرسطية"، 61 (1960-1)، 87-108. كانت براهين نيل قد تناولها ج.ر. لوكاش، في "بحث عن المكان والزمان" (لندن، 1973)، 300 وسوينبرن في "ترابط التوحيد"، الفصل 12.

2- أنظر بريور، "لزوميات كلي العلم". كانت برهان بريور قد تطورت واستعملت من ن. كريتزمان، "كلية العلم والثبات"، مجلة الفلسفة، 63 (1966)، 409-21، ووالترستورف، "الإله الأبدي". وأنكر كاستانيدا مصداقية هذا السطر من البرهان، في "كلية العلم والمصدر الفهرسي"، "مجلة الفلسفة"، 64 (1967)، 203-10، ووسوينبرن، "ترابط التوحيد"، الفصل 12. أنظر أيضاً المناقشة بين م. ماكبيث وب. هيلم، "كلية العلم والأبدية"، "محاضر الجمعية الأرسطية"، الملحق، الجزء 63 (1989)، 55-87.

3- أنظر هيلم، "الإله الأبدي"؛ ليفتو، "الزمن والأبدية"؛ ستمب وكريتزمان، "الأبدية".

و"مدة الزمن" و"اللازمن". إن النقاش وزيادة التوضيح لهذه المفاهيم يستفيد إلى حد كبير من العمل الحديث في الميتافيزيقا وفلسفة الزمن[1].

ويتعلق مفهوم الثبات بشدة بمبادئ الأبدية واللازمن، مثلما هو متعلق بالبساطة الإلهية. إن الزعم بأن الله ثابت هو ببساطة للادعاء بأن الله لا يمكن أن يتغير[2]. يمكن أن يفهم الثبات إما بإحساس قوي أو ضعيف. وتبعاً إلى الأخير عندما نقول عن شخص بأنه ثابت هو ببساطة أن تقول أنه لا يمكنه أن يغير شخصيته. لذا، أن تقول أن الله ثابت هو ببساطة أن تقول بينما هو يستمر في الوجود، من الضروري أنه لا يستطيع تغيير شخصيته. تراثياً، فهم أغلب الفلاسفة واللاهوتيين أن الثبات له معنى أقوى من ذلك بكثير. وبناءً على ذلك، أن تقول أن الله ثابت هو أن تقول أنه لايستطيع أن يتغير مطلقاً. ومن أجل اختبار فيما إذا كان من المترابط القول أن الله ثابت بهذا المعنى القوي، علينا أولاً أن نفهم ما الذي يخضع للتغيير.

أكثر معيار خضع للنقاش على أنه بحاجة إلى التغيير هو، باتباع عمل غيتش، ما أصبح معروفاً بـ(تغيير كمبردج)[3]. في هذا المعيار الشيء "س"

1- للاطلاع على أحدث المناقشات في هذا الميدان، أنظر ليفتو؛ "الزمن والأبدية"؛ وب. فريتزجيرالد، "ستمب وكريتزمان عن الأبدية"، 82 (1965)، 260-9؛ هـ. نيلسون، "الزمن والأبدية والبقاء"، "المجلة الدولية لفلسفة الدين"، 22 (1987)، 3-19؛ د. لويس، "الأبدية والزمن واللازمن" في "الإيمان والفلسفة"، 5 (1988)، 72-86؛ وهاسكراً "الله والزمن والمعرفة"/ 169. ستمب وكريتزمان جواباً على نقادهم في "الأبدية والإدراك والفعل" "الإيمان والفلسفة"، 4 (1992)، (، 463-82).

2- مناقشة عامة للكثير من المزايا والقضايا المشتقة التي تلائم الثبات يمكن أن نجدها لدى في ر. كريل، "الثبات وفقدان الشعور بالألم" في كوين وتاليافيرو "الدليل إلى فلسفة الدين"، وثمة مناقشة مطلوبة نجدها في غيل، "عن طبيعة وجود الله"، 37-97.

3- أنظر ب. غيتش، "الموجود حقيقةً"، "محاضر الجمعية الأرسطية"، الملحق، ج. 42 (1968)، 7-19؛ وأعيد في غيتش، "الله والروح" (لندن، 1969).

يتغير إن طابقه المحمول "ص" في وقت ما، ولم يطابقه في وقت آخر. لذلك فإن بدلتي قد تغيرت لأنها إن كانت نظيفة يوم أمس، فهي ليست كذلك اليوم. الفكرة هنا أن أي شيء "يتغير" بالمعنى الحقيقي لذلك المصطلح يبدو أنه يتغير تبعاً إلى معيار كمبردج ولكن ليس العكس بالعكس. أحياناً يتطابق "ص" مع "س" في أحد الأوقات، ولكنه لا يتطابق معه في وقت آخر، من دون أن يتعرض ذلك الشيء إلى تغير بالمعنى العادي للمصطلح. لذلك فقد يكون سقراط أطول من أفلاطون في وقت ما، وقد يكون سقراط في وقت آخر ليس أطول من أفلاطون، من دون أن يكون سقراط قد تغير أبداً، إذ من المحتمل أن يكون أفلاطون قد نما.

بناءً على ذلك، ميز عدد من الفلاسفة التغير "الحقيقي" عن تغير "كمبردج". وببساطة يستثمر هذا التمييز الاختلاف بين ما له علاقة وما ليس له علاقة من المحمولات. المحمول ذو العلاقة هو الذي يعبر عن العلاقة بفرد individual ؛ لذلك، "يفتح النافذة" و "يمسك بأفلاطون"... والخ، هي عبارات ذات علاقة، بينما، "يفكر" و"يكون أزرق" و"يغسل" ليست ذات علاقة. وحيث يكون لدينا محمول ذا علاقة للشكل "...ع م" (هي تحديداً "... علاقة ع بـ م")[1]، قد نستنتج أن كل ما يتبع من أن "س" يكون "ع" في وقت آخر، هو إما أن "س" تغير، أو أن "م" قد تغير، أو أن كليهما قد تغيرا. لذلك، لو أن أفلاطون لم يتغير، فإن سقراط هو في وقت أقصر من أفلاطون، وفي وقت آخر فيما بعد ليس أقصر من أفلاطون، فعندها يكون سقراط قد تغير بنموه أطول من قبل. لكن ـ وهذا ما يعد غالباً النقطة

1- لاحظ أن المحمول هو «—— R ——» لأن y هو أحد الموضوعات للفرضية. لقد استمدت هذه الفكرة من سوينبرن، "ترابط التوحيد"، 220.

المهمة ـ أن الشيء لا يتغير لمجرد أنه أولاً هدف للفكر، ثم لا يجري التفكير فيه. إن المعيار يمكن أن يطبق فقط للمحمولات ذات العلاقة إن كنا من قبل لدينا نوع من الفهم عما يميز الشيء الذي يتغير.

إن تساعدنا هذه الأفكار، على الرغم من مشاكستها، في إضاءة الآراء الأساسية عن التغير[1]، فما الذي نعنيه بقولنا: إن اله التوحيد الغربي لا يتغير؟ لو أننا التزمنا بالمميزات أعلاه، عند ذاك تظهر أشياء معينة تحتاج إلى الاستثناء. على سبيل المثال، تظهر تلك الاعتبارات عن التغير بأنها تسبب مشاكل في إدراك الفعل الإلهي؛ تحدث الأفعال في أوقات معينة، وفي الفعل يتغير الله من عمل شيء ما إلى عمل شيء آخر. وهذا تعقيد مضاف لو افترضنا مع بعض التوحيديين التقليدين أن نوايا الله ثابتة إلى الأبد. وإن اتفقنا مع هذا، سنصل إلى مفهوم لله يظهر مختلفاً عن السرديات في الإنجيلية، لأن، بناء على وجهة النظر هذه، الله كيان لا حياة له ولا يشبه الإله الإنجيلي الذي يتفاعل مع مختلف الأحداث والمهمات البشرية بتعابير من التعاطف والغضب[2]. التضمين الآخر الذي يحتويه هذا المفهوم الأقوى للثبات هي أطروحة أن علوم الله ستكون مجرد علم واحد يبقى إلى الأبد[3].

1- للاطلاع على مناقشة مفيدة عن نقاط ضعف التمييز، أنظر ت.ب. سميث، "ملاءمة معيار التغيير، Ratio 25 (1973)، 325-33 وهـ. ميلور، "الزمن الحقيقي" (كامبردج، 1961)، 107-10. كاليفورنيا. لوكاش، "المستقبل"، 43-7.

2- إن الفكرة التي ترى أن الله إلى حد ما لم "يمل" إلى الشفقة أو الغضب أو ما شاكل من العواطف والانفعالات عبر الأفعال البشرية أو الإهمالات في العادة يشير إليها على أنها "الاستقلالية الإلهية عن الألم". وللاطلاع على دراسة حديثة عن هذه الفكرة، أنظر، ر. كريل، "الاستقلالية الإلهية عن الألم: مقالة في اللاهوت الفلسفي" (كامبردج، 1986).

3- من أجل مناقشة لهذه القضية وباقي القضايا المتعلقة بها، "احتمالية إله كلي المعرفة"، 150-65، وت. د.سوليفان، "كلي العلم والثبات والأسلوب الإلهي في المعرفة"، "الإيمان والفلسفة"، 8 (1991)، 21-35.

لهذه الأسباب، قاوم الكثير من لاهوتيي وفلاسفة اليوم فكرة الثبات على أنها تفهم بعدم تغير مطلق، ورأوا بدلاً عن ذلك أن يعاد صياغتها إلى معنى ينقل فكرة الثبات في الشخصية. إن إعادة صياغة الثبات بهذه الطريقة يعتقد بأنها تصنع تناسقاً مع وصف خصائص وأفعال الله بكونها موجودة في السرديات الإنجيلية. بهذا المعنى ترد الكثير من النقاشات الحديثة عن الثبات في اللاهوت الفلسفي ربما لتكشف عن التفضيل القوي لأورشليم (القدس) على أثينا[1]. الزعم بأن الله لطيف[2] يمكن أن تفسر بطرق مختلفة. تبعاً إلى التفسير الأول، تميز اللطف حالة معينة لدى الله، أي أن الكيان الفعلي لله هو كيان خير[3]. التفسير الثاني، ربما يقال للتعبير عن حكم أخلاقي: الله يحب الخير من الناحية الأخلاقية أو هو كامل أخلاقياً؛ أي أن الله مهما يفعل فهو كامل أخلاقياً[4]. وكلا التفسيرين يعبران عن

1- يمكن للمرء أن يضم لهذا العدد كتاب باينك، "الله واللازمن"، 106؛ وكتاب سوينبرن، "ترابط التوحيد"، 221-2؛ وكتاب لوكاش، "المستقبل"، 214-17. ومن أجل مجاورة ممتعة لفكر الأكويني مع المقترب الحالي لهذه القضايا أنظر كتاب ديفز، "فكر توماس الأكويني"، 114-17.

2- للاطلاع على مناقشة عامة متميزة لهذا المفهوم يجدها القارئ لدى ب. هيلم، "الفضيلة الإلهية"، في كوين وتاليافيرو، "الدليل إلى فلسفة الدين".

3- الأكويني، Summa Theologiae, 1a, q.5a.1: "يتضمن جوهر الفضيلة هنا في بعض ما هو مرغوب فيه يضيف أن شيئاً ما "يكون مرغوباً فيه فقط مادام كاملاً". في 1a, q.6,a.1 ad2، يضيف الأكويني "أن حب الخير ينسب إلى الله على نحو فائق" وأن الله هو الأعلى في محبة الخير لأن كل الاكتمالات المرغوبة تأتي من الله بوصفه المسبب الأول لها". وللاطلاع على مناقشة في هذا الأمر أنظر، ن. كريتزمان، "الخير والمعرفة واللانهائية في فلسفة توماس الأكويني"، مجلة الفلسفة، 80 (1983)، 353-82.

4- أنظر سوينبرن، "ترابط التوحيد"، 179: "بشأن الادعاء أن الله هو بطبيعته لطيف على نحو كامل وأخلاقي، يقصد المؤمن بالتوحيد أن الله متأسس على أنه لا يقوم بأية أفعال خاطئة أخلاقياً". وقد حرر س. مكدونالد مجموعة قيمة من المقالات الحديثة عن هذا الموضوع تحت عنوان، "الكائن والخير: مفهوم الخير في الميتافيزيقا واللاهوت الفلسفي"، (إيثاكا، نيويورك، 1991).

زعم معروف لدى الموحدين أن الله لطيف. ومن الضروري فهم أن الزعم بأن الله لطيف يمكن أن يرجع إلى أطروحتين منفصلتين ومترابطتين في الوقت نفسه. الأولى تدل على أن الله لطيف في الأصل؛ أي أن من المستحيل أن يكون غير ذلك، أو أن يكون شريراً. الأطروحة الثانية تزعم أن الله معصوم. وتاريخياً، تفهم العصمة على أنها تعني عدم القدرة على الخطيئة. وفي النقاشات الحديثة، أضحت فكرة أن الله لطيف في الأصل ومعصوم هدفاً للنقد.

كما رأينا في نقاش سابق عن كلي القدرة ناقش الموحدون في تراثهم أن الله لا يمكنه أن يخطأ. افترض نيلسون بايك أنه مادام الله ثابتاً في كلية القدرة وكامل في الخير، لابد لنا أن نسمح بالقول أن الله يجب أن يكون قادراً على أن يفعل ما هو خطأ[1]. رأى بعض الفلاسفة أن أطروحة بايك يمكن أن تؤخذ إلى مدى أبعد. فـ و.ر.كارتر، رأى على سبيل المثال، أنه بينما أوضح بايك أن كلية القدرة تتطلب أن الشخص الذي هو الله ليس من الضروري أن يكون لطيفاً من الناحية الأخلاقية، فإن الله لا يمكن أن يكون لطيفاً مصادفة أو احتمالاً[2].

النقد الآخر الذي تصدى لعصمة الله أتى من الأفكار عن طبيعة الفعل الحر. مثلاً، هنالك زعم أن مميزات معينة عن الفعل الحر، كما

1- بايك، "كلية القدرة وقدرة الله على الذنب"، كاليفورنيا. وب. هيلم، "الله والموافقة على الذنب"، دراسات دينية، 20 (1984)، 215-22.

2- و.ر. كارتر، "غياب الخطيئة"، تحليل، 42 (1982)، 102-5. ولمناقشة أطروحة كارتر، أنظر ت.ف. موريس، "غياب الخطيئة"، تحليل، 42 (1983)، 106-12. وجهة نظر مختلفة جداً عن هذه الصفة يمكن أن نجدها لدى ف.برومر، "غياب الخطيئة لدى الله"، دراسات دينية، 20 (1984)، 203-14.

حددت من الدفاع عن الإرادة الحرة (أنظر الجزء 3.3 أدناه)، يمكن أن تستعمل لدعم الزعم بأن الله ليس في الأساس لطيف من الناحية الأخلاقية[1]. وبناءً على الدفاع عن حرية الإرادة، من الممكن أن يكون الله يقدِّر جداً المخلوقات التي تختار ما هو صحيح بحرية في الظروف التي هي فيها حرة، حتى أنه خلق مثل هذه المخلوقات، على الرغم من أنها غالباً ما تقوم بما هو خطأ، وبالنتيجة، تزيد الشرور في العالم. يبدأ النقاش ضد العصمة بالزعم أنه لو أن الله هو في الأساس كامل من الناحية الأخلاقية، فهو إذاً كامل في أي عالم ممكن. مادام الكمال الأخلاقي غير متوافق مع عمل الخطأ، فليس ثمة عالم ممكن يمكن لله أن يفعل الخطأ فيه. وعليه، إن طبيعة الله هي تلك التي تجعل من المستحيل على الله منطقياً أن يقوم بالخطأ ـ لقد "تحتم" على الله أن لا يقترف أي خطأ. وهذا ما يستلزم القول أن الله ليس حراً إلى حد كبير. مادام اللطف الأخلاقي يفترض من قبل حرية واضحة، فإن التضمين الأبعد لهذا الدليل أن الله لا يمكنه أن يكون لطيفاً من الناحية الأخلاقية. وجرى الزعم أنه يمكن للوقائع عن الحرية أن تبين أن الله ليس في أساسه لطيف من الناحية الأخلاقية[2].

1- أنظر و. موريسون، «هل الله "حر إلى حد بعيد؟"»، "الإيمان والفلسفة"، 2 (1985)، 257-64. موقع نقد موريستون هو الدفاع عن حرية الإرادة كما تم تطويره عبر كتاب أ. بلانتينغا، "طبيعة الضرورة"، 7-64.

2- موريستون، «هل الله "حر إلى حد بعيد"»، 258. وللاطلاع على تدقيق مفصل لبرهان موريستون، أنظر ويرنغا، "طبيعة الله"، 208-11. على أن نقداً مضاداً لحالات غياب الخطيئة ترى أن الله لا يستحق المديح على حبه الأخلاقي للخير إن لم يكن قادراً على الخطيئة؛ أنظر س. ديفز، "المنطق وطبيعة الله"، 93-5.

3.3. مشكلة الشر

وضع المسكين بوثيوس وهو في سجنه السؤال: "إن يكن هنالك اله فمن أين جاء الشر؟"[1]. من المؤكد أن بوثيوس كان محقاً حين وضع مثل هذا السؤال، إذ لو أن الله يمتلك الصفات المفصلة أعلاه، فلماذا تحتم على العالم أن يكون في الغالب المكان الرث من الناحية الأخلاقية؟ علينا أن نعيد صياغة الفكر الذي يستند إليه سؤال بوثيوس في المصطلحات التالية: إن يكن الله كلي القدرة، تحتم عبر هذا التعريف أن يكون قادراً على منع الشر لو أراد ذلك. وإن يكن الله كامل اللطف، فعبر هذ التعريف أيضاً من المؤكد أنه سيرغب في منع الشر إن تمكن. لذلك، لو أن الله موجود، وهو كلي القدرة، وكامل اللطف أيضاً، فمعنى هذا أن هنالك موجوداً يمكنه أن يطرد الشر لو أراد، ومن المؤكد أنه سيمنع الشر إن تمكن. كيف إذاً تأتى أن تكون هنالك الكثير من الشرور في العالم؟ في المخطط العام، هذ هو التناقض التقليدي اللاهوتي المعروف بـ "مشكلة الشر" وأن النقاش بشأنها ومحاولة الحل قد شغلت بعضاً من أفضل العقول الفلسفية منذ القدم وحتى الوقت الحاضر[2].

1- De Consolatione Philosophiae, 1.4.

السؤال الذي وضعه بوثيوس قد نوقش في العصور القديمة أنظر أبيقور،

Fr. 374; Lacantius, De Ira Dei 13. 21. Cf. Plato Republic 379a. In "Dialogues Concerning Natural Religion, x,"

يشير إليها هيوم على أنها "مسألة أبيقور".

2- هنالك ثلاثة مؤشرات متميزة عن الموضوع نشرت حديثاً على هيئة مختارات: م. مكورد آدامز و ر.م. آدامز، "مشكلة الشر" (أوكسفورد، 1990)؛ م.ل. بيترسون، "مشكلة الشر: قراءات مختارة" (نوتردام، 1992)؛ د. هاورد سيندر، "البرهان البين من الشر" (بلومنغتون، 1996). مؤشرات أخرى لطبيعة عامة يعرضها م.ل. بيترسن، "مشكلة الشر"، في كوين وتاليافيرو، "الدليل إلى فلسفة الدين"؛ بلانتينغا، "طبيعة الضرورة"، 7-64؛ وسوينبرن، "وجود الله"، 200-25؛ وماكي، "معجزة التوحيد"، 150-76؛ وغيل، "عن طبيعة ووجود الله"، 98-178؛ وهيوز، "طبيعة الله"، 152-83.

ثمة كلمات أثيرة تاريخياً في الرد على مشكلة الشر عرضها فلاسفة تحت عنوان Theodicies [1]. وهو بإيجاز رد ذو دوافع توحيدية على أسئلة فيما إذا كانت التوحيدية محقة في رؤية وجود الشر. في تاريخ مناقشة هذه القضية، هناك ثلاث دفاعات بقيت مؤثرة بالمقارنة بأعمال الآخرين. تلك هي دفاعات أوغسطين والأكويني وليبنز.

عرف حل أوغسطين بأنه الدفاع عن حرية الإرادة. يلخص العنوان القضية على نحو ملائم: إن حرية الإرادة البشرية هي السبب الأول للشر. يؤكد أوغسطين أن مهمة الدفاع تتضمن في الوصف الملائم لواقع الشر في العالم، في ضوء وجود إله منح ميزة الحرية للبشر. فما هو إذاً سبب الشر؟ يجيب أوغسطين على هذا السؤال بالاستعانة بمبدأه عن الخصوصية. عجز الشر عن فعل الخير. حرية الإرادة الإنسانية، التي هي نفسها هبة للخير، عرضة لمثل هذا العجز، لأن الناس، لكونهم أحراراً، من الممكن أن ينحرفوا عن الخير. لذلك فإن الإرادة معطلة. على أية حال، بالنسبة لأوغسطين من الممكن أو حتى من المحتم أن يساء استعمال الحرية على نحو قطعي، يقلل من شأن كلية علم الله، التي تتضمن المعرفة الأولية (أنظر الجزء 3.2.3 أعلاه). من المؤكد، أنه حتى إساءة استعمال الحرية تخضع الى إرادة الهيمنة لدى الله، الذي منح البشر حرية الإرادة في المقام الأول. من هنا من المتوقع أن يظهر الله الخير المطلق من الشر[2].

1- على الرغم من أن المشكلة قديمة جداً، فإن المصطلح، Theodicy (theos الله؛ وdike العدالة) قد صيغ من ليبنز. أنظر رسالته إلى
Jesuit Bartholomew Des Bosses, 6 Jan. 1712, in Gerhardt ii. 428.

2- See De Libero Arbitio, 1.1. 2. 15 -20, 3.3. .
للاطلاع على مناقشة لمصطلح Theodicy أنظر: كتاب س. كيرون، "أوغسطين"، (لندن، 1989)، 60-63. و.ج. هيك، "الشر وحب الله"، ط2 (لندن، 1977) الذي ينتقد سبيل أوغسطين ويمتدح عمل إيرينوس (130-200) لكونه يوفر أساساً أفضل للاستجابة المسيحية إلى مشكلة الشر.

ما الذي يعنيه هذا؟ في كتابه "De Libero Arbitrio عن حرية الاختيار والإرادة" يرى أوغسطين أن الله يمكنه أن يظهر الخير من الشر، عبر الحفاظ على الأمر الأخلاقي الكامل للكون. هذا ما يتطلب من الله أن يؤكد أن الشريرين يعانون، وأن أولئك الفضلاء لا يعانون، أو يعانون بسبل (هي في آخر المطاف) تكون ذات فائدة لهم. استناداً إلى هذا، يعتقد أوغسطين أنه يمكنه الزعم أن العالم ليس مكاناً قبيحاً من الناحية الأخلاقية، كما يمكن أن يتخيل المرء: إن مظهر الظلم والرثاثة الأخلاقية يأتيان، على الأقل جزئياً، من الفشل في رؤية كيف يعاني الشرير، وأيضاً كيف هم المعانون الشريرون[1].

يرى الأكويني أن الشر كله يأتي مصادفة. وهو يعني بذلك أن الشر يترشح نتاجاً ثانوياً لخير مرغوب. وفق هذا التحليل من الممكن قبول إدراك الله بأنه السبب العرضي لبعض الشرور الطبيعية، من دون إلقاء اللوم على الله لوجود مثل هذا الشر[2]. يعتقد الأكويني أن الله يسمح لنوع معين من الشرور المادية، لكونها مصاحبة ضرورية لعالم فيه خيرات من النوع التي يرغب فيها الله. على أن ليس كل الشرور الطبيعية تتلاءم مع هذا التحليل. فبعض منها نتاجات ثانوية للنشاط الأخلاقي، على الرغم من أن هذه أيضاً تظهر عرضية. الأداة هنا، على أية حال، هو الإنسان. إن البشر هنا

1- De Libreo Arbitrio. 1. 1 ff.

2- At Summa Theologiae, 1a, q. 49. Aa. 2ff.,

يحاول الأكويني أن يبين كيف أن الله يمكن أن يعد السبب العارض للشرور الطبيعية. وإن وضعنا هذه القطعة جانباً، يمكن القول أن سرد الأكويني عن الشر يمكن أن نجده في Summa Theologiae, qq.48-9.

هم بالمصادفة السبب لكل الشرور الطبيعية غير المرغوبة بالمصادفة من الله. ويكون الأمر هكذا لأن مثل هذه الشرور هي ذاتها نتاجات ثانوية للشرور الأخلاقية، التي هي جميعاً تتسبب بالمصادفة من أفراد البشر الفانين في ممارسة حرية الإرادة. يتصرف المرء لاأخلاقياً عندما "يتسبب في شر بالمصادفة في قضية من أجل الخير"[1]. على هذا فإن السبب الفعال لكل الشرور الأخلاقية، وبالنتيجة للكثير من الشرور الطبيعية، هو الإنسان. البشر الفانون، وليس الله، يتحملون وزر هذه التصرفات الشريرة كلها.

ويمكن تحديد حل ليبنز لمشكلة الشر في دفاعه الآتي: الإله الكامل له القدرة على خلق أي عالم ممكن[2]. ولأن الله كامل، فسيخلق أفضل عالم ممكن. ليس ثمة عالم يمكن أن يكون كاملاً ولابد من أن يحتوي على نوع من الشر؛ لذلك خلق الله العالم مالكاً لأعلى توازن بين الخير والشر. ولأن بعض الخيرات أضحت ممكنة عبر حضور الشر ـ على سبيل المثال أضحت العاطفة ممكنة عبر مشاهدة المعاناة ـ لابد لله من فحص القيمة الكلية في كل العوالم الممكنة، وتفعيل ذلك الذي يسهم فيه الشر ليكون أفضل العوالم الممكنة.

ما يميز رؤى ليبنز عن تلك التي تقدم بها أوغسطين والأكويني، أن ليبنز ينقل دفاعه بكونه دفاعاً عن عدالة الله، وتحديداً، تناسق تلك العدالة

1- Summa Theologiae, 1a, q. 49, a. 1؛
أنظر تحديداً رد توماس على الاعتراض 3.

2- G.W. Leibniz, Theodicy: Essays on Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil, ed. A. Farrer, trans. E.M. M. Huggard (La Salle Ill., 1985). للاطلاع على خلفية هذا الكتاب وأصله بكونه استجابة إلى بيير بالي، أنظر و.هـ. باربر، "ليبنز في فرنسا من آرنولد إلى فولتير: دراسة في ردود الأفعال الفرنسية على الليبنزية" (أوكسفورد، 1955). مناقشة لامعة لـ "عدالة الله Theodicy" الخاصة بليبنز يمكن أن نجدها في كتاب روثرفورد، "ليبنز والنظام العقلاني للطبيعة".

مع خلق الله لعالم لا يمكن تفادي حضور نوع من الشر فيه. بؤرة دفاع ليبنز تتجلى في تمثيله لعدالة الله، بكونها لازمة لأغلب الوصف المعقول لأصل العالم. لذلك فإن الطريقة الوحيدة المترابطة فكرياً عند ليبنز في وصف وجود العالم، بالتعارض مع عوالم أخرى مساوية ممكنة، هي بالاهتمام بكونه نتاجاً لفعل خلاق من كائن موجود بالضرورة. مثل هذا الفعل معقول في ذاته، بمدى بلوغه لاختيار أفضل عالم من بين عوالم أخرى لا محدودة. وهنا، كما يعتقد ليبنز، تكمن عدالة الله الشاملة. إن الله يتصرف بعدالة في الخلق مادام قد جرى تحفيزه لاختيار ذلك العالم الممكن، الذي أقرت حكمته أن يتضمن أقصى قدر ممكن من الخير[1].

تثير دفاعات أوغسطين والأكويني وليبنز عدداً من المشكلات[2]. أحد الموضوعات المتكررة يهتم بسؤال عن "أقصى قدر" في تقدير العالم الذي خلقه الله فعلاً[3]. بعض من الفلاسفة، مثلاً، في سياق مناقشة الشرور الطبيعية، تساءلوا فيما إذا كان من الممكن الزعم أن أفضل عالم ممكن قد لا يتضمن البؤس مطلقاً[4].

1- أنظر جيرهارد ii. 424-5. وفيما يتعلق بالمزيد عن هذه القضايا أنظر مقالة ليبنز 1697 "التأصيل المطلق لكل الأشياء".

2- قسم من القضايا العامة التي تظهر من (Theodicies) الكلاسيكية تمت مناقشتها من ر.غ. سوينبرن،

Some Major Strands of Theodicy, in Howard Snyder (ed.), The Evidential Argument from Evil.

3- للاطلاع على مناقشة مفيدة لهذه القضية، أنظر ر.م. آدمز، "هل يتوجب على الله خلق الأفضل؟"، في "فضيلة الإيمان".

4- تعد مقالة سوينبرن "الجبرية والشر"، "المجلة الأسترالية للفلسفة"، 58 (1980)، 128-34، واحدة من أكثر المقالات إقناعاً وإمتاعاً ضمن هذا النوع من النقاش.

ربما يكون الأكثر ثباتاً في تراث الدفاعات المبكرة هو الدفاع الأوغسطيني عن حرية الإرادة[1]. وطبقاً إلى هذه النظرة تكون حرية الإرادة اللامحدودة شرطاً ضرورياً للشخصية الإنسانية، وهو الشرط الذي يذيل لاحقاً وجهات نظرنا على مثل هذه الأفكار بكونها المسؤولية والعرضة للمحاسبة. في وهب البشر حرية الإرادة، ووضعها في عالم تكون فيه الاختيارات الشريرة ممكنة دائماً، أظهر الله أنه غير مسؤول عن الشر الأخلاقي في العالم. إنه النتيجة المباشرة للنوايا البشرية المتحققة في أفعال وإهمالات[2].

إن دفاع حرية الإرادة منفرداً، هو طريقة مفضلة أخرى لمصالحة الحرية اللامحدودة للبشر مع فكرة العناية الإلهية باللجوء إلى المعرفة الوسطية[3]. كانت فكرة المعرفة الوسطية قد طورت أولًا عبر مفكر القرن السادس عشر جوسويت لويس مولينا (1535-1600) في الجزء الرابع

1- هنالك أدب هائل في الدفاع عن حرية الإرادة. والقطعة الأصيلة الحديثة هي لبلانتينغا في "طبيعة الضرورة". الادعاء أن الدفاع عن حرية الإرادة هو أوغسطيني فنده ن. بايك، "بلانتينغا عن حرية الإرادة والشر"، "دراسات دينية"، 15 (1979)، 449-74. وثمة المزيد من الشروح عرضها ر.م. آدمز، "بلانتينغا عن مشكلة الشر"، في تومبرلين وفان إنواغن، "ألفن بلانتينغا". وللمزيد من المتعة رد بلانتينغا على آدمز، نفسه.

2- لنقد هذه الرؤية، أنظر م. تولي، "ألفن بلانتينغا والبرهان من الشر"، المجلة الأسترالية للفلسفة، 58، (1980)، 360-76، وبلانتينغا، "تولي والشر: رد"، المجلة الأسترالية للفلسفة، 60 (1982)، 66-75.

3- المعرفة الوسطى هي جزء من تمييز ثلاثي ضمن المعرفة الإلهية. أولاً، هنالك "معرفة طبيعية إلهية"، يعرف عبرها طبيعته الخاصة وكل الأشياء الممكنة له إما بفعله الخاص أو بفعل المخلوقات الحرة الممكنة. ثم هنالك "المعرفة الإلهية الحرة". وهذه معرفته في ما سيحدث بالفعل بعد أن تم اتخاذ القرار الحر لخلق مخلوقات حرة ولوضعها في ظروف معينة. وبين الإثنين ثمة "المعرفة الإلهية الوسطى"، التي هي معرفته لما يمكن أن يفعله أي مخلوق ممكن في أي عالم ممكن.

من كتابه Concordia تناغم[1]. تؤكد أطروحة مولينا، التي هي أكثر من إسهامة في الجدل عن كلية العلم (أنظر الجزء 3.2.3 أعلاه) على أن الله لا يعلم فقط ما سيفعله، بل ما سيحدث في الظروف الممكنة كلها التي يوضع فيها البشر الذين لديهم حرية الإرادة. وفي ضوء هذه المعرفة يحقق الله ذلك العالم الممكن الذي يدرك أغراضه. وبكونها تمثل حلاً لمشكلة الشر تعرضت نظرية المعرفة الوسطية إلى النقد على أساس أنها لا توضح لماذا اختار الله تحقيق هذا العالم بكل هذه الأخطاء، وليس عالماً آخر تظهر فيه حرية الإرادة للبشر أقل الشرور الأخلاقية من التي تحدث حالياً في هذا العالم[2].

العنوان الآخر الذي تشغل فيه مشكلة الشر الانتباه لدى فلاسفة الدين المعاصرين يتعلق بما يعرف بأنه البرهان الإثباتي للشر[3]. ويتعلق

1- العنوان الكامل لعمل مولينا هو

Lebri Arbitrii cum Gratiae Donis, Divina Praescientia, Providentia, Praedestinatione Concordia. Part 4 has been translated by A.J. Freddoso, as "Luis de Molina, "On Divine Foreknowledge" (Ithaca, NY, 1988).

وللاطلاع على مناقشة مفيدة لأطروحة مولينا المثيرة للجدل، أنظر مقدمة فريدوسو؛ كريغ، "مشكلة المعرفة الإلهية الأولية واحتمالات المستقبل من أرسطو إلى سواريز"، 169-206؛ وغاسكن، "شروط الحرية والمعرفة الوسطى"، و"مولينا عن المعرفة الإلهية الأولية ومبدأ تعدد القيم". أحدث دفاع عن الموقف المولينى تقدم به توماس فلنت، "العناية الإلهية" (إيثاكا، نيويورك، 1998).

2- هذه القضية وقضايا أخرى، مرتبطة بتطبيق المعرفة الوسطى في مشكلة الشر ناقشها ر.م. آدامز، "المعرفة الوسطى ومشكلة الشر"، في آدامز وآدامز، "مشكلة الشر"؛ د. باسنجر، "المعرفة الوسطية والحرية الإنسانية: بعض الإيضاحات"، "الإيمان والفلسفة"، (1987)، 330-6؛ و.هاسكر، "دحض المعرفة الوسطى"، Nous, 20 (1986), 545-57؛ غاسكن، "القدرية والمعرفة الأولية وواقع المستقبل"؛ كيني، "إله الفلاسفة"، 61-71.

3- للاطلاع على مناقشة رائدة لهذا الموضوع، أنظر ر.ريتشمان، "البرهان من الشر"، دراسات دينية، 4 (1969)، 203-11، وأ. بلانتينغا، "البرهان المرجح من الشر"، "دراسات فلسفية، 35 (1979)، 1-53. جميع الأوراق الجديدة عن أهمية هذا الموضوع جمعت في كتاب هوارد سنيدر، "البرهان الجلي".

هذا البرهان بالأسئلة التالية: هل أن دليل وجود الشر ضد وجود الله؟ وعلى الرغم من أن وجود الله يظهر إلى حد ما "متناغماً" مع الوجود الفعلي للشر، فهل أن وجود الشر في العالم يجعل الإيمان بإله غير معقول؟ ويتركز النقاش الحالي لهذه الأسئلة على اعتماد برهانين. يؤكد الأول أن ليس ثمة من سبب لله في أن يسمح لبعض الأشياء المروعة المحددة. ومضمون مثل هذه الأشياء المروعة هو بالتالي يخصص ليتضمن تنوع وغزارة المعاناة الظالمة. ويؤكد البرهان الثاني أن دور ووظيفة الحالات النفسية للمتعة والألم في الحياة البشرية واللابشرية تشير إلى أن الفرضيات غير الموخدة توفر تأويلات أفضل بكثير لهذه الظواهر. إن البرهان الإثباتي غالباً ما يثير قابلية التوحيد ليوفر أساساً منطقياً مقنعاً عن وجود المعاناة والحظ العاثر لدى الحياة البشرية واللابشرية[1].

3.4. المعجزات

الادعاء المركزي للتراثات الثلاثة التوحيدية مفاده أن الله يكشف عن نفسه لعالمه. أحد الأوساط التي تظهر فيها مثل هذه الكشوف هو عبر حدوث المعجزات. تفهم المعجزة عموماً بكونها حادثا يتم استقراؤه على

1- عن هذا الموضوع، أنظر و.رو، "البرهان التجريبي من الشر"، في كتاب أودي وينرايت، "العقلانية والإيمان الديني" وأيضاً "الشر وعدالة الله"، "موضوعات فلسفية"، 16 (188)، 119-32. ومن المفيد أيضاً استشارة كتاب مكورد آدامز، "شرور مرعبة ولطف الله"، في آدامز وآدامز، "مشكلة الشر"، ر.غيل، "بعض المصاعب في المعالجات التوحيدية للشر"، وو.ألستون، "البرهان الاستقرائي من الشر والإدراك الإنساني"، في هوارد سنيدر، "البرهان الجلي".

نحو خارق، ويجري تفسيره على العكس لما هو معروف من الوقائع التي ترد في العالم. وعليه فإن الماء يتحول إلى نبيذ وتنشطر البحار[1].

وكما في الكثير من ميادين فلسفة الدين المعاصرة، فإن النقاشات التي تحدث اليوم عن المعجزات تأخذ تلميحاتها من انتقادات هيوم القوية في نقاشه الشهير عن المعجزات في القسم x في "بحث يتعلق بالفهم الانساني"، تقدم هيوم ببرهان، يمكن إعادة صياغته كما يأتي:

(1) على المرء أن ينسب اعتقاده إلى الدليل المتوفر.

(2) إن الإدراك الحسي هو عموماً دليل أفضل من الشهادة، لا لسبب آخر من تلك الشهادة المشروعة المتأسسة على تجربة حسية أخرى.

(3) لذلك، ما إن يكون هناك نزاع بين التجربة المحسوسة والشهادة، على المرء أن يؤسس اعتقاده على التجربة الحسية.

(4) إن الإدراك ـ الحسي لا يكشف عن أية معجزات لنا، بل على الأصح فرضية أن قوانين الطبيعة تسود.

(5) لذلك، ليس ثمة من تبرير أبداً لنا كي نؤمن بالمعجزات، لكننا دائماً من المبرز لنا أن نؤمن في طبيعية كل الأحداث.

إن بؤرة قضية هيوم هي لأننا نمتلك دليلاً جيداً على أن هناك تناسقاً في الطبيعة، فكل ادعاء بأن معجزة حصلت يجب أن يرجح ضد ذلك الدليل المتفوق. وهكذا يكون الحال حتى لو كنا نؤمن أننا شاهدنا شخصياً

1- أفضل دليل إلى هذا الموضوع هو كتاب ر.غ. سوينبرن، "معجزات"، (نيويورك، 1989). ولمناقشة عامة وجادة عن الموضوع، أنظر غ.ن. شلينجر، "معجزات"، في كوين وتاليافيرو، "الدليل إلى فلسفة الدين".

معجزة. فيما يخص المبدأ الذي يرى أننا في كل مرة نتابع فيها حدثاً بعيداً نكتشف أن له سبباً طبيعياً، نبقى من غير المبرر لنا الإيمان بالحدث على أنه معجزة. بدلاً من ذلك، علينا النظر إلى الأبعد، وبما فيه الكفاية لنكتشف السبب الطبيعي[1].

يتعارض سوينبرن مع استنتاج هيوم[2]. فهو يرى: (1) أن ربما يكون هناك دليل على أن قانون الطبيعة قد انتهك، (2) أن مثل هذا الانتهاك يمكن أن يعزى إلى عمل إله. على هذا الأساس يستمر في تفصيل نوع الدليل الذي سنحتاجه من أجل أن نؤمن أن كائناً تخلل عالمنا. وفي هذه النهاية، يميز سوينبرن بين المواقف التي لدينا فيها دليل والتي ليس لدينا فيها دليل ظرفي لتبرير عزونا حادثة شاذة إلى عمل الآلهة. بالنسبة لسوينبرن، يجب أن يكون الدليل الظرفي قوياً بما فيه الكفاية قبل أن يكون لدينا مبرر للإيمان بأن حادثة شاذة في الطبيعة هي معجزة أصيلة[3].

بغض النظر عن اعتراضات سوينبرن، من العدل القول أن هيمنة التجريبية والطبيعية في الفلسفة الأنكلوفونية المعاصرة قد مكنت رسالة،

1- لمناقشة براهين هيوم أنظر، غاسكن، "فلسفة هيوم عن الدين"، 135-65، ويانسدل، "غموض هيوم الذي لا ينكشف"، 315ff. الكثير من الردود المهمة من الناحية التاريخية على براهين هيوم جمعت في س. تويمان، "معجزات هيوم" (بريستول، 1996)

2- أنظر مقالته "معجزات"، المجلة الفصلية الفلسفية"، 18 (1968)، 320-8؛ و"مفهوم المعجزة" (لندن، 1970)؛ و"وجود الله"، 225-43؛ و"الوحي: من الاستعارة إلى القياس" (أوكسفورد، 1992)، 85-98.

3- في "الوحي"، 85ff.، يستمر سوينبرن في إسناد هذا الزعم عبر حجته بأنه مادام وجود الله فرضية جديرة بالتصديق، فمن المعقول أن نتوقع أن الله سيكشف عن نفسه في التاريخ البشري وسيؤكد وحيه عبر المعجزات.

وفي غالبية الأمثلة مكنت روح، النقد الهيومي (تبعاً إلى هيوم) من البقاء. إن روح هيوم واضحة في أعمال الفيلسوف الحديث جون ماكي[1]. وبرهان ماكي ضد المعجزات معرفي أكثر مما هو منطقي. أي بينما قد تكون المعجزات ممكنة منطقياً ـ وهي الحقيقة التي كان هيوم متنبهاً إلى تجنب إنكارها ـ فلا يمكننا أبداً أن نجد مبرراً للإيمان بها. على الرغم من ذلك فإن مفهوم المعجزة مترابط، يرى ماكي أنه في النهاية يندحر عبر الحمل المضاعف في محاولة تبيين: (1) أن تلك الحادثة الشاذة طبيعياً تحدث إلى حد ما، و(2) أن تلك الحادثة انتهكت وجود القوانين في الطبيعة. مرة أخرى تكون الفكرة هيومية. حتى لو أن حادثاً يحدث ولا يوجد له تفسير طبيعي، لا يمكننا أن نستدل أن تفسيراً طبيعياً لن يكتشف لحدوثه[2].

إن الوصف الهيومي ودحضه للمعجزات مبني على الفكرة: بأنه إن وجدت معجزات، فإنها ستكون انتهاكات لقوانين الطبيعة. وعموماً، السؤال المثير هنا هو فيما إذا يتوجب على المعجزات أن تكون حوادث متضادة contra-nomic . في بحث حديث، رأى كريستوفر هيوز أن المعجزات لا تحتاج إلى أن توصف في حد ذاتها، بل بالأحرى يمكن أن

1- أنظر ماكي، "معجزة التوحيد"، 13-29. كاليفورنيا، وم. كورد، "المعجزات بوصفها انتهاكاً لقوانين الطبيعة"، في ج. جوردان ود.هوارد سنايدر، "الإيمان والحرية والعقلانية" (Lanham, Md., 1996), 171-84).

2- الكثير من الردود الجديدة على ماكي من فلاسفة توحيديين ملخصة ومقيمة من ج.هوستون في "معجزات مروية" (كامبردج، 1994)، 169. يضم كتاب هوستون أيضاً ببليوغرافيا مفيدة.

تعرف بكونها (أحداثاً تتسَبب من الله مباشرة)[1]. الشيء الموحي من اقتراح هيوز هو أنه يفتح الباب إلى إحتمالية أنه حتى لو أن هيوم ووارثيه محقون في الافتراض بأننا ليس لدينا من مبرر في الإيمان بالاعتراضات الإلهية المتضادة contra-nomic، فهي من الواضح لا تعني أننا لا يمكن أن يكون لدينا مبرر للإيمان بالمعجزات عندما يجري تعريف هذه المصادفات على أنها أحداث تتسبب مباشرة من الله[2].

1- س. هيوز، "المعجزات وقوانين الطبيعة والتعليل"، محاضر الجمعية الأرسطية، الملحق. الجزء 66 (1992)، 179-205.

2- لفحص بعض المزايا لبرهان هيوز وبعض القضايا المتعلقة بالموضوع، أنظر ر.م. آدامز، "المعجزات وقوانين الطبيعة والتعليل"، محاضر الجمعية الأرسطية، الملحق. الجزء 66 (1992)، 207-24. فضلاً عن مناقشة للمعجزات تقاوم التشخيص الهيومي نجدها في مقال لـ ب.ديتل، "عن المعجزات"، المجلة الفصلية الفلسفية الأميركية، 5 (1968)، 130-4.

4. المعرفة الدينية

4 . 1 . ما المعرفة الدينية؟

تتعلق المعرفة الدينية بما هو دائماً أحد القضايا المركزية في فلسفة الدين الحديثة، وهي تحديداً، التبرير العقلاني للإيمان الديني. وكما تجري ممارسة الموضوع حالياً ثمة خمسة مقتربات معرفية مختلفة تحاول تبرير الإيمان الديني. فهنالك: (1) اللاهوت الطبيعي؛ و(2) المعرفة "الإصلاحية"؛ و(3) القيم المتعقلة بالإيمان الديني؛ و(4) المقتربات الإيمانية "Fideistic (النظرية المعرفية التي تعني الاعتماد على الإيمان لا العقل في التفكير بالمسائل الدينية ـ المترجم)، و(5) براهين التجربة الدينية. وسنناقش كل واحدة على التوالي[1].

1- أفضل دليل مفيد لدراسة المعرفة الدينية هو كتاب ر.د. غيفيت و ب.سويتمان، "منظورات معاصرة عن المعرفة الدينية" (نيويورك، 1992). وهو يضم أهم القراءات فضلاً عن بحث ببليوغرافي مستفيض. ومن المقدمات والدراسات الأخرى عن الموضوع هي أ. كيني، "ما الإيمان؟ مقالات عن فلسفة الدين"، (أوكسفورد، 1992)؛ وكتاب ت.بينيلهوم، "العقل والإيمان الديني" (Boulder, Colo., 1995)؛ وكتاب ك.ج. كلارك، "العودة إلى العقل" (Grand Rapids, Mich., 1990)، وب. هيلم، "سياسات الاعتقاد" (كامبردج، 1994)؛ ور. أودي، "الإيمان والاعتقاد والعقلانية"، منظورات فلسفية، 5 (1991)، 213-40. كما أن هنالك مناقشات في القضايا العامة عن المعرفة الدينية على الرغم من قدمها لكنها لاتزال مفيدة ويمكن للقارئ الاطلاع عليها في غ. مفرودز، "الإيمان بالله" (نيويورك 1970)؛ ب. ميتشيل، "تبرير الاعتقاد الديني" (لندن، 1973)؛ وب. هيلم، "تنوعات الاعتقاد" (لندن، 1973).

2.4. اللاهوت الطبيعي

حتى وقت قريب كان اللاهوت الطبيعي هو الأنموذج المهيمن في المعرفة الدينية. ومادة اللاهوت الطبيعي تم شرحها في مناقشتنا السابقة لتاريخ فلسفة الدين (أنظر الأجزاء 1.1 ff.) فضلاً عن العلاقة بالبراهين اللاحقة على وجود الله (تحديداً البرهان الكوني، و البرهان المتأتي من التصميم؛ أنظر الأجزاء 2.3 و2.4أعلاه)[1]. يتعلق اللاهوت الطبيعي مبدئياً بالتحقق من أي دليل على وجود الله يمكن أن يوجد في عالم الطبيعة. ويهتم علماء اللاهوت الطبيعي في البحث عن الدليل بفضل الرؤية التي لديهم عن وضع الإيمان بأن "الله موجود". وجرى البرهان ان هذا الإيمان ليس دليلاً ذاتياً. ومادام أي دليل هو ليس دليلاً ذاتياً فهو يتطلب دليلاً مبرراً، يزعم علماء اللاهوت الطبيعي أن الإيمان بأن "الله موجود" يحتاج إلى تبرير بالعودة إلى حقائق عن العالم. والأمثلة على هذا المقترب في تاريخ الفلسفة يمكن أن نجدها في "الطرق الخمس" للأكويني التي ظهرت لتبرير الإيمان بوجود الله من خلال التحقق من خصائص معينة للعالم الطبيعي (أنظر الجزء 2.3.1 أعلاه)، وأيضاً في البراهين من التصميم كتلك التي تقدم بها وليم بالي (أنظر الجزء 2.4. أعلاه)، التي ترى أن الإيمان بإله مبرر عبر توفر دليل غامر يتجلى في النظام المدروس للكون[2].

1- تاريخ مفيد للاهوت الطبيعي لـ س.س.ج. ويب، "دراسات في تاريخ اللاهوت الطبيعي" (أوكسفورد، 1915). وانظر أيضاً، جيرسون، "الله والفلسفة اليونانية".

2- استمرارية اللاهوت الطبيعي ضمن الفلسفة الراهنة يمكن رؤيته عادة في الدفاعات الجديدة عن هذه البراهين البعدية posteriori. للبحث عن هذا النوع من العمل أنظر، ر.غ. سوينبرن، "وجود الله"؛ و و. لين كريغ، "وجود الله وبداية الكون" (سان برناردينو، كاليفورنيا، 1979)=

الكثير من البراهين التي تقدم بها علماء اللاهوت الطبيعي في الماضي والحاضر تظهر انتماءها، بدرجات متفاوتة، إلى النظرية المعرفية المعروفة على أنها Foundationalism "أساسية". وتعني بإيجاز أن ثمة بعض الفرضيات التي هي "أساسية" حسب اعتقادنا ـ أي، أنها غير مقبولة على أساس أي فرضيات أو اعتقادات أخرى ـ وأن الكثير من الفرضيات الأخرى نعتقد أنها غير أساسية. الاعتقاد الأساس هو ذلك الذي يكون إما دليلاً ـ ذاتياً، لا سبيل إلى الرجوع عنه، أو ذلك الذي يعرف عبر الحواس. لذلك فإن الاعتقادات "أرى الشجرة" و"أن كل العزاب غير متزوجين" يمكن اعتمادها من دون الاستعانة بأي اعتقاد آخر. بينما، على سبيل المثال، الاعتقادات أن "القرود أسرع من النمور" وأن" فريق ستي أفضل من فريق يونايتد" تتطلب اعتقادات أخرى كي تكون مبررة. الشرط الآخر للأساسية هو أن الاعتقادات غير الأساسية يمكن قبولها عقلياً فقط على أساس الدليل، وأن هذا الدليل لابد أن يكون مبنياً على مجموعة من الاعتقادات الأساسية.

وإذ يكون الحال هكذا، لربما يجري التفكير أن الشهادات المعتمدة لعلم اللاهوت الطبيعي بوصفها أنموذجاً مقنعاً في المعرفة الدينية تكون معتمدة إلى حد ما على الثروات، أو على القراءة الأخرى من النظرية الأساسية، أو إلى ما يشار إليها أحياناً على أنها الإثباتية أو البرهانية Evidentialism. أولئك الذين يميلون إلى الأساسية يرون أن فرضية

= و"أي مكان للخالق؟"، "المجلة البريطانية لفلسفة العلم"، 49 (1990)، 473-91؛ و ر. م. آدامز، "فضيلة الإيمان". وأحدث دفاع عن الادعاءات باللاهوت الطبيعي التي تدين إلى عمل الأكويني هو كتاب كريتزمان، "ميتافيزيقا التوحيد".

"هنالك إله" ليست أساسية، وأن هذه الفرضية يمكن أن تكون فقط موضوعاً مقبولاً من الناحية العقلية لو توفر لدعمها دليل جيد. وإذ يكون اعتماد اللاهوت الطبيعي على نوع من الأساسية، فليس من الغريب أنه مثلما تداعى تأثير المعرفة الأساسية، فإن اللاهوت الطبيعي قد خضع إلى التمحيص النقدي الذي يعتمد على الأسانيد[1].

4.3. المعرفة "الإصلاحية"

الاستفهام العام لـنظرية المعرفة الأساسية في المعرفة الدقيقة له نتائج محددة للمعرفة الدينية. وهذا ما قاد إلى تطور مقتربات جديدة لمشروع تبرير الاعتقاد الديني. والمعرفة الأكثر تأثيراً في هذا تعرف بـالمعرفة "الإصلاحية"، الحركة التي أخذت اسمها من العواطف اللاهوتية لمناصريها، الذين ينظرون إلى الخلف إلى المصادر الفكرية للتراث البروتستانتي، لاسيما ما يتعلق بالكالفنية[2]. تمثل المعرفة

1- عملان حديثان يوفران مختلف التقييمات لهذا التطور وتضميناته لنظرية المعرفة عموماً هما عمل ر. أودي، "بنية الدفاع" (كامبردج، 1993) وكتاب س. هاك، "دليل وبحث" (أوكسفورد، 1993). في المعرفة الدينية، تكون التضمينات من أجل الدفاع عن الاعتقاد الديني في صحوة الدفاعات من الموت هي موضوع دراسة لـ د.ز. فيليبس، "Foundationalism Faith after"، (لندن، 1988). سيكون لدينا سبب لمناقشة بعض من رؤى فيليبس أدناه.

2- للاطلاع على تاريخ عام لهذه الحركة، أنظر، د. ج. هويتنغا، "الإيمان والعقل من أفلاطون إلى بلانتينغا: مقدمة لنظرية معرفة إصلاحية" (Albany, NY, 1991). مما يستحق ذكره أن الكثير من التلميحات التاريخية التي قام بها هويتنغا مفتوحة للنقاش. ونجد مقدمة مفيدة عن المزاعم الأساسية للتراث الكالفني لدى ب.هيلم، "كالفن والكالفنية" (أدنبره، 1982).

الإصلاحية مقترباً جديداً لتبرير الاعتقاد الديني، لأنها ترى أن الإيمان بالله يمكن أن يكون أساسياً على نحو دقيق. لذلك فالاعتقاد بأن "الله موجود" لا يتطلب أي أيمان آخر أو افتراض كي يبرر[1].

التوصيف الموجز للمعرفة الإصلاحية يمكن أن نجده في ورقة بلانتنغا (هل الإيمان بالله أساسي على نحو دقيق)؟[2]. يرى بلانتنغا أن ما يصطلح عليه بـ"الاعتراض البرهاني" evidentialist objection للاعتقاد التوحيدي ـ الذي هو تحديداً، فكرة أن الإيمان بالله يمكن فقط أن يكون عقلانياً إن تم دعمه بدليل جيد ـ هو أمر يحيد عن الفكرة، لأن الاعتراض يعد تطفلاً على المعرفة الأساسية. وتبعاً إلى بلانتنغا، مادام الأساسيون الكلاسيكيون غير قادرين على أن يوفروا لنا أسباباً وجيهة لماذا يتوجب

1- في الكثير من السبل، يكون النص الأصلي لنظرية المعرفة الإصلاحية هو مجموعة الأوراق التي حررها بلانتينغا ووالترستورف في "الإيمان والعقلانية" (نوتردام، 1983). وثمة علاقة وثيقة لأوراق بلانتينغا ووالترستورف ومفرودز وألستون. والنقاش الأكثر اكتمالاً لما تريده نظرية المعرفة الإصلاحية حتى اليوم هي مناقشة مكلود في "العقلانية والاعتقاد التوحيدي" (إيثاكا، نيويورك، 1993). ومقدمة مفيدة عن مزاعم الحركة يمكن أن نجدها في كتاب بلانتينغا "نظرية المعرفة الإصلاحية"، في كتاب كوين وتاليافيرو، "الدليل إلى الفلسفة الدينية".

2- ظهرت هذه الورقة أولاً في Nous, 25 (1981), 13-17. ومن الأوراق المهمة الأخرى لبلانتينغا في هذا المجال "عن المعرفة الإصلاحية" في مجلة الإصلاح، 32 (1982)، 13-17؛ و"الاعتراض الإصلاحي على اللاهوت الطبيعي"، محاضر الجمعية الفلسفية الكاثوليكية الأميركية، 54 (1980)، 49-63؛ و"عن تبني الإيمان بالله أساساً حقيقياً" في ج. رونزو و س.ك. إيهارا، "التجربة الدينية والاعتقاد الديني" (لانهام، 1986)؛ الاحتمالات من أجل لاهوت طبيعي"، منظورات فلسفية، 5 (1991)، 287-316. موقف بلانتينغا المعرفي العام موضح في كتابه الذي في جزأين الذي يتصدى لفكرة التفويض؛ أنظر "التفويض: الجدل الراهن" (نيويورك، 1993) و"التفويض والوظيفة الحقيقية" (نيويورك، 1993).

علينا قبول معاييرهم بناءً على عُد بأنه أصل أو إيمان أساس، فإن هذه المحاولة القياسية لنقد التوحيدية واهنة الأساس[1].

على النقيض من ذلك، يرى بلانتنغا أن الإيمان بالله قد يكون أساسياً على نحو دقيق؛ الإنسان يكون مقتنعاً بوجود الله من دون أن يؤسس اعتقاده على أي من الاعتقادات والافتراضات الأخرى. وبذلك، لا يعني هو أن ليس ثمة ظروف مقنعة للالتزام بالإيمان، أو أن الإيمان لا أساس له أو بلا مبرر. بل بالأحرى، يمكن أن يكون الاعتقاد مبرراً بطريقة أخرى. الشيء المركزي في هذه الفكرة الجديدة في التبرير هي فكرة أن الإيمان بـ"وجود الله" متشابهة مع اعتقادات أساسية أخرى. عندما نمتحن مثل هذا الاعتقاد، يزعم بلانتنغا أننا دائماً ما نجد أن ثمة ظرفاً أو شرطاً يبرره. لذلك فإن الاعتقاد "أنا أرى الشجرة" مبرر بتجربة رؤية شجرة. بكلمات أخرى، أن الاعتقاد أساسي على نحو دقيق، لأن تجربة رؤية شجرة تبرر لي الالتزام بالاعتقاد؛ إنه أساس لتبريري، وإذا شئنا، أساس الاعتقاد نفسه. وهنالك أشياء أخرى يمكن أن تقال عن الإيمان بالله. ثمة الكثير من الشروط والظروف التي تستدعي الإيمان بالله. فمثلاً، في قراءة كتاب مقدس قد يكون لدي انطباع أن الله يكلمني، أو حين أضل في مسائلي

1- لابد من ملاحظة أن استعمال بلانتينغا لمصطلح "التأسيسية الكلاسيكية" لتغطية اللحظات المختلفة جداً في تاريخ المعرفة يستدعي تمحيصاً دقيقاً. فبينما يمكن رؤية أن ما يدعون بالتأسيسيين مثل أفلاطون والأكويني وديكارت لديهم مشتركات في تبرير الإيمان، يتطلب من المرء المزيد من التفسير والبراهين، حتى يدعي أن هؤلاء الفلاسفة جميعاً يشتركون في سبيل معرفي عام. للاطلاع على تصويب مفيد للكثير من مزاعم بلانتينغا التاريخية الشاملة، تلك التي تركز على عمل الأكويني، أنظر ستمب، "الأكويني عن أسس المعرفة"، المجلة الفلسفية الكندية"، الملحق. الجزء 17 (1991)، 125-58.

العملية، لربما أكوّن إيماناً بأن الله يرفض ما عملته. إن وجود مثل هذه الظروف يستدعي الإيمان بالله. لذلك فإن فرضيات مثل "إن الله يكلمني" و"الله يرفض ما عملته" يمكن أن تؤخذ في الظروف الصحيحة بكونها ظروفاً أساسية على نحو دقيق. وإذ يكون الأمر هكذا، يمكن أن تكون مبررة من دون اللجوء إلى برهان آخر. وبهذه الطريقة، يبدأ برهان بلانتنغا عن مقترب جديد لتبرير الإيمان الديني عبر نقد المعرفة الأساسية، ثم يحاول أن يبين أن صنف الاعتقادات الأساسية على نحو دقيق يمكن أن تمتد لتتضمن اعتقادات عن الله تشكلت في مجموعة من الشروط والظروف الملائمة[1].

إن نقد الأساسية يمكن أن يقال لإكمال خيط مهم في المعرفة الإصلاحية، وتحديداً شكوكها من الفكرة التي تميل إلى أن "العقل" يمكن أن يستدرج أحداً ما يتخلى عن اللاإيمان لصالح الإيمان بالله[2]. مثل هذه الميول دائماً ما تكون واضحة في ميادين محددة من تراث اللاهوت الطبيعي. في هذا التراث غالباً ما يؤخذ الإيمان بإله على أنه معقول باللجوء إلى نوع من البرهان. لذلك، فإن يكن هناك دليل جيد في العالم على وجود الله، عندها بسبب ألم اللاعقلانية، يتوجب على العامل العقلاني أن يتقبل

1- في "التجربة والتأسيس الصحيح والإيمان بالله"، المجلة الدولية لفلسفة الدين، 27 (1990)، 141-99، يحاول ر.بارتيغر أن يطور بتفاصيل مضافة وصفاً للأساس الصحيح للإيمان، وكذلك أن يوفر تقديراً للرأي الذي يؤمن أن الإيمان بالله يمكن أن يكون أساساً صحيحاً. ويستخلص بارتيغر أن الإيمان بالله أمر صحيح في الأساس عندما يدرك الإنسان شرطين على الأقل: (1) أن المؤمن يمكن التعويل عليه و(2) يجب أن يرتبط نظام الإيمان لدى المؤمن بـ "تقدير مقدس للعقلانية".

2- أنظر بلانتينغا، "نصائح للفلاسفة المسيحيين"، في كتاب بيتي، "التوحيد المسيحي ومشاكل الفلسفة"؛ و هـ هارت، و ج. فان دير هوفن، و ن.والترستورف، في "العقلانية في التراث الكالفني"، (لانهام، Md., 1983).

ذلك البرهان لكونه يوفر أسساً للإيمان الديني. يتحدى الكثير من علماء المعرفة (الإبستمولوجيين) هذا التحليل. أحدهم، نيكولاس والترستورف رأى من وجهة نظر كالفن أن ما هو مؤثر في الكثير من الحالات من اللاإيمان بالدين لا يعد وعياً غير كاف للدليل المفترض عن إله، بل بالأحرى مقاومة للدليل المتوفر الذي ظهر بوساطة تأثيرات الخطيئة[1]. وعلى وفق هذا، أسهمت دراسات والترستورف وآخرين في تطوير وجهة نظر مميزة عن العلاقة بين الإيمان والعقل. تتعلق وجهة النظر هذه بدعم عقلانية الإيمان الديني عبر جعل الميل إلى خصائص باطنية للعامل الاعتقادي[2].

1- أنظر، والترستورف، العقل ضمن حدود الدين (Grand Rapids, Mich., 1984)؛ "The Migration of Theistic Argument: From Natural to Evidentialist" Apologetics"، في أودي وينرايت، "العقلانية والاعتقاد الديني والالتزام الأخلاقي"؛ "هل العقل كاف؟" في غيفيت ووسويتمان، "منظورات معاصرة عن المعرفة الدينية".

2- لو وضعنا والترستورف وبلانتينغا جانباً، فإن الفلاسفة الآخرون الذين في هذه المجموعة يتضمنون كلارك، "العودة إلى العقل"؛ وهويتنغا، "الإيمان والعقل من أفلاطون إلى بلانتينغا"؛ وغ. مفرودز، "استعادة أورشليم وأثينا"، وبلانتينغا ووالترستورف، "الإيمان والعقلانية"؛ وك. كونينداك، "الإيمان والبرهانية"، في أودي وينرايت، "العقلانية والاعتقاد الديني والالتزام الأخلاقي". بعض من الكتاب من بينهم وليم ألستون في هذه المجموعة؛ أنظر مكلود، "العقلانية والاعتقاد التوحيدي"، 11-104. بينما هناك الكثير من المشتركات بين ألستون وأولئك الشخصيات التي ناقشناها آنفاً، لاسيما بالتقدير لرؤاها عن الدفاع المعرفي، يختلف ألستون عن أغلب منظري المعرفة الإصلاحيين في ضمان دور للاهوت الطبيعي؛ أنظر، "إدراك الله"، (إيثاكا، نيويورك، 1991)، 289. وللاطلاع على مناقشة لامعة عن عمل ألستون في هذه القضية أنظر، ن. كريتزمان، "الإدراك الصوفي: القديسة تيريزا ووليم ألستون والتوحيد بعقل واسع"، في باجيت، "العقل والدين المسيحي". ويمكن الاطلاع على الفكر الأحدث لألستون في هذا الموضوع في مقالته "الاعتقاد والتقبل والإيمان الديني"، في كتاب جوردان وهوارد سنيدر، "الإيمان والحرية والعقلانية".

في السنوات الأخيرة تم تحدي مزاعم المعرفة الإصلاحية على نحو متكرر. وتقدم فلاسفة تبنوا "الباطنية" Internalism بمجموعة من الاعتراضات على عمل بلانتنغا تحديداً. والباطنية يمكن تعريفها عبر تضادها مع "البرانية" externalism. ونقول بإيجاز أن نظرية معرفة تكون باطنية عندما تكون شروط التبرير ـ ما يسميه بلانتنغا بـ "warrant" التفويض ـ مقبولة لدى وعي المؤمن. ونظرية تكون برانية عندما تكون الشروط غير مقبولة. وكما ثبت أعلاه، يبدو أن معيار بلانتنغا في تبرير الاعتقاد "براني" في الأساس، على الرغم من أنه متراخ بما فيه الكفاية ليغطي عدداً كبيراً من النظريات، وأن المكون البراني ليس واضحاً في بيانه عن المعيار وحده. تشير مناقشة بلانتنغا إلى حقيقة مفادها أن القدرات التي تشكل الإيمان لدى الفرد والتي تعمل على نحو صحيح هي ليست شيئاً مقبولاً على نحو أنموذجي لوعي المؤمن، على الرغم من أن ليس ثمة شيء في المعيار يبعد مثل هذا التقبل. الاختلاف الأولي بين بلانتنغا وأولئك الذين يرغبون في رؤية عنصر باطني أقوى لحساب التبرير هو ربما أمر أقل خلافاً عن السؤال فيما إذا يتضمن الإيمان المبرر قدرات عمل صحيحة، مما يكون عليه الخلاف بشأن المدى الذي يكون عليه المؤمن الذي يعمل بدقة متأملاً ـ ذاتياً[1].

1- مناقشة عن هذا الأمر وأمور أخرى يمكن أن نجدها في أوراق لـ ب. كوين و ب. لي وج. غريكو، في لـ. زاغزبسكي، "الإيمان الديني: الردود الكاثوليكية لنظرية المعرفة الإصلاحية" (نوتردام، 1993). من الضروري، على أية حال، أن يلاحظ المرء تحولاً في رؤى بلانتينغا. منذ أن نشر كتاب "الإيمان والعقلانية" في 1983 أضحى تبريرياً أكثر، كما نرى ذلك في كتابه بجزأين "تفويض: الجدل الحالي" و"التفويض والوظيفة الملائمة" من 1993.

المصدر الآخر للاعتراضات على المعرفة الإصلاحية يتأصل في الاهتمام بين بعض فلاسفة الكاثوليك الرومان عن الدين، للحفاظ على التطوعية الإدراكية في مناقشة تبرير الإيمان[1]. أحد الأسباب الجوهرية لهذا لها علاقة بموقع التوماوية Thomism (تبعاً لتوماس الأكويني) في الفلسفة الكاثوليكية الرومانية[2]. كل من الكاثوليك والبروتستانت لديهم فهما تاريخياً أن الإيمان المخلص هبة من الله، لكن تاريخ وشريعة الخلاف المبدأي يبين أن الكاثوليك قد خصصوا تحكماً تطوعياً بدرجة أعلى من الإيمان وعملية التوجه نحو الإيمان مما هو عليه الحال لدى البروتستانت. وعلى سبيل المثال يخصص الأكويني للإرادة وظيفة قيادة المؤمنين كي يشكلوا اعتقاداً عندما يكون الاعتقاد غير مدعوم تماماً بالعقل[3]. في كتاب (الحقيقة) Veritate, q.14.a.2 يقول الأكويني: "إن الإرادة، متأثرة بحركة الخير المتضمنة في الوعد الإلهي، تفترض أن ما يستحق التصديق شيء ليس واضحاً للفهم الطبيعي". واقتراح الأكويني هنا أن آليات تشكل الاعتقاد تسمح بتوظيف الإرادة. فضلاً عن ذلك، أن أساس يقين

1- أنظر، "الاعتقاد الديني والإرادة" (لندن، 1986) للاطلاع على مناقشة مفيدة على مكان التطوعية ضمن مناقشة لتبرير الاعتقاد الديني.

2- بشأن الأكويني، تكون حقائق الإيمان واضحة لنا. الإيمان برهان، لأنه ينتج التصاقاً شديداً للفكر بالحقيقة. لكن الإيمان أيضاً برهان ليس واضحاً؛ إنه يحل محل البرهان. لكنه ليس غير عادة للذهن التي تتواجد فيه الحياة الخارجية على نحو بدائي فينا، لتصادق على ما هو ليس واضحاً، أنظر Summa Theologiae, 2a-2ae, q.4, a.1,c. وانظر ج. باراد "الأكويني عن الإيمان والمصادقة / الاتفاق على الاختلاف"، مجلة تاريخ الفلسفة، 24 (1986)، 21-311.

3- أنظر س. ماكدونالد، "نظرية المعرفة"، في ن. كريتزمان و ي. ستمب "دليل كامبردج إلى الأكويني" (كامبردج، 1993).

الاعتقادات الإيحائية هي الإرادة، وليس الفكر، الذي هو بدوره يشير إلى أن الأكويني لم يكن برهانياً، على الأقل ليس مثل بلانتنغا وهو يميز ذلك الموقف[1].

الاعتراضات الأخرى على المعرفة الإصلاحية تتعارض مع الادعاء بأن الإيمان بالله يمكن أن يكون أساسياً على نحو دقيق[2]. إن امتدادات هذه فضلاً عن الجدالات التي عرضت أعلاه تشهد على حقيقة أن مناقشة مزاعم حركة الإصلاح تشغل الموضع المركزي في المعرفة (الأبستمولوجيا) الدينية للعالم المتحدث بالانكليزية. أي إطراء لمكانتها لابد أن يخاطب ليس فقط نقدها لـ "نظرية المعرفة الأساسية" (Foundationalism) بل أيضاً نظرتها اللاهوتية المميزة عن العلاقة بين الإيمان والعقل.

4.4. التفاسير المتعقلة بالاعتقاد الديني

البرهان المتعقل الأنموذجي الذي يبرر الاعتقاد بالله هو برهان باسكال الشهير الذي "يراهن" عليه. اعتقد باسكال أن الكون غامض من الناحية الدينية. وهذا ما دفعه إلى استكشاف إمكانية أن العقل لا يمكنه في

1- للاطلاع على مناقشة هذه الآراء عبر علاقتها بنقد المعرفة الإصلاحية، أنظر ستمب، "الأكويني وأسس المعرفة" و ت. د. سوليفان، "الاعتقاد العازم ومشكلة الموضوعية"، زاغزبسكي، "الإيمان العقلاني"، كاليفورنيا ج. بويل وج. هوبارد وت. د. سوليفان، "الاعتراض الأصلاحي للاهوت الطبيعي: المنظور الكاثوليكي"، مجلة الباحث المسيحي، 11 (1982)، 199-211.

2- أنظر س.س. كويتز، "الإيمان بالله ليس قاعدة صحيحة"، درسات دينية، 19 (1993)، 475-84؛ ر. غريغ، "الاختلافات الحاسمة بين الإيمان الصحيح والأساس والإيمان بالله"، دراسات دينية، 26 (1990)، 389-401؛ و"التوحيد والأساس الصحيح: رد على بلانتينغا"، "المجلة الدولية لفلسفة الدين"، 14، (1984)، 389 401-. وانظر أيضاً أ. كيني، "هل الإيمان الديني ممكن؟"، في كتاب، "ما الإيمان؟"

الأخير أن يقرر فيما إذا كان الله موجوداً، لأنه يبدو كما لو أن هناك أدلة على وجود الله وعدم وجوده. وأمام هذا الطريق المسدود، اعتقد باسكال أن على الفرد المراهنة بحياته على الرأي المقترح بأن الله موجود؛ أي، أنه اعتقد أن وجود الله "رهان رابح"، وأن على المرء أن ينظم حياته حياله، وأن يتصرف في الأوقات كلها كأن ذلك حقيقياً. اعتقد باسكال أن ما يخسره المرء في مثل هذا الرهان لا يساوي شيئاً، وأن الحصيلة ستكون جيدة بلا حدود إن ثبت للمرء صحتها. لقد اعتقد أن من "المعقولية" أكثر البحث في تجنب إحتمالية الخسارة اللامحدودة؛ فإذا لم يعتقد المرء بوجود الله، ويظهر أن الله موجود بالتأكيد، سيعاني المرء من الإدانة الأبدية[1].

يستمر رهان باسكال في استقطاب فلاسفة الدين. وفي السنوات الأخيرة دافع عنه الكثيرون،[2] بينما عارضه آخرون[3]. الممتع في هذه

1- See Pascal, Penseesm ed, L. Brunschvig (Paris, 1925), sect. 111, no. ccxxxiii; trans. Into Eng. As Blaise Pascal, Pensees, ed. L. Lafuma (London, 1960).
مناقشة مفيدة لبرهان الرهان في سياق زمن باسكال والسياق اللاهوتي يمكن أن نجده في كتاب غولدمان:
Le Dieu cache (Paris, 1955) and L. Armour, Infini Rien': Pascal's Wager and the Human Paradox (Carbondale, 11., 1993).

2- أنظر موريس "الرهان الباسكالي"، في المجلة الفلسفية الكندية، 16 (1986)، 437-54؛ وثمة محاولة مهمة حديثة للدفاع عن الرهان لـ و.غ. ليكان وغ. ن. شلنجر، "أنت تراهن بحياتك: دفاع عن رهان باسكال"، في فينبرغ، "العقل والمسؤولية"، (بلمونت، كاليفورنيا. 1989).

3- أنظر كراجل، "رهان باسكال" في غيفيت وسويتمان، "المنظورات المعاصرة عن نظرية المعرفة الدينية"، وماكي، "معجزة التوحيد"، 201؛ وغيل، "عن الطبيعة ووجود الله"، 345-54؛ ول. نيكول، "رهان باسكال: بعيداً عن الرهان"، الفلسفة والبحث الظاهراتي، 39 (1978)، 274-80؛ وم. مارتن، "رهان باسكال بكونه برهاناً على عدم الإيمان بالله"، دراسات دينية، 19 (1983)، 57-64.

المناقشات المتنافسة هي درجة التعارض وكيفية إعادة تركيبها. لهذا السبب، يعتمد الحكم فيما إذا كان هذا النمط من النقاش العقلاني يعرض تبريراً مقنعاً للاعتقاد التوحيدي على بنيته المنطقية. هذه واحدة من المساحات التي يعتمد فيها التقدم في فلسفة الدين على مناقشات أخرى في الفلسفة[1].

مجموعة أخرى من المناقشات العقلانية نجدها في أعمال وليم جيمس (1842-1910). في "االرغبة في الإيمان" (1896) يرى جيمس أن في الحياة اليومية، حيث يكون الدليل عن المقترحات المهمة غالباً غير واضح، يجب علينا أن نحيا بالإيمان والا نتوقف عن الفعل[2]. على الرغم من أننا قد لا نقوم بـ "مفاجآت إيمانية"، فإن الاعتبارات العملية أو العقلية غالباً ما تجبرنا على اتخاذ قرارات عن افتراضات تكون قيمة حقيقتها ليست واضحة مبدئياً.

الكثير من المفاهيم الأولية التي اصطلح عليها بـ "الرغبة في الإيمان" حصلت أول عرض مباشر لها في مقالة جيمس المبكرة "عاطفة العقلانية" (1879)[3]. يعرف جيمس هنا الإيمان بأنه "ايمان بشيء يهتم بالشك الذي لايزال باقياً من الناحية النظرية؛ والرغبة في الفعل هي اختبار للإيمان، ربما يقول أحد أن الإيمان هو الاستعداد للفعل في دعوى تكون

1- للاطلاع على محاولة رائدة في تفسير برهان باسكال، أنظر ي.هاكنغ، "منطق رهان باسكال"، المجلة الفصلية الأميركية، 9 (1972)، 186-92. ويمكن الاطلاع على دراسة متكاملة لمنطق الرهان في كتاب ن. ريشر "رهان باسكال" (نوتردام، 1985).

2- الرغبة في الإيمان ومقالات أخرى في الفلسفة المبسطة (نيويورك، 1897).

3- نفسه. 63-110.

القضية الناجحة فيها غير مضمونة مقدماً". يوضح جيمس ذلك بحكاية عن متسلق لجبال الألب. يجد المتسلق نفسه في موقف لايمكنه الخلاص الاّ عبر قفزة كبيرة. لو أنه يحاول التفكير بحسابات ما، والاعتقاد فقط بدليل كاف، ستسيطر عليه المخاوف وفقدان الثقة وسيخسر كل شيء. من دون حساب إن كان يمكنه القيام بذلك العمل الماهر بنجاح، من الأفضل للمتسلق أن يقنع نفسه أن يؤمن أنه يستطيع القيام بالقفزة. ويضيف جيمس "في هذه الحالة ... من الحكمة أن يؤمن بوضوح بما يرغب فيه المرء؛ ذلك لأن الايمان هو أحد الشروط الأولية التي لا مفر منها في تحقيق هدفه. هنالك حالات يخلق فيها الإيمان تحققه". هذا كله مصمم ليوضح الفكرة بأن الاعتقاد الديني قد يكون خياراً لبعض الناس، وفي هذه الحال يكون للمرء الحق في أن يعتقد بأفضل قصة ويبعد ما دون ذلك. ولفعل ذلك يجب على المرء أن يكون راغباً في تصديق ما يمكن أن يكون الدليل وحده غير كاف لدعمه[1].

تثير اقتراحات جيمس مجموعتين من الأسئلة، تركز الأولى على القضية فيما إذا كان من الممكن أبداً الاعتقاد بفرضيات حسبما تشاء. بأي معنى، إن يكن ثمة أي معنى، بمقدورنا إجبار أنفسنا، عبر جهد الإرادة، أن نعتقد بفرضيات ليس لها من دليل ذي قيمة؟ من المؤكد أننا لا يمكننا الاعتقاد بعلم الفلك لدى بتوليمايك، أو الادعاء بأنه لا وجود لأعداد

1- يجد القارئ وصفاً مفيداً لكنه غير متعاطف لبرهان جيمس لدى ماكي، "معجزة التوحيد"، 204-10، وغيل في "عن الطبيعة ووجود الله"، 363-87. ويجد القارئ شرحاً متعاطفاً في كتاب هـ. س. ليفنسون، "التدخلات الدينية لوليم جيمس" (جابل هيل، 1981)؛ وكتاب غ. بيرد، "وليم جيمس"، (لندن، 1986)، 161-80؛ و.ج. وينرايت، "جيمس، والعقلانية والإيمان الديني"، "دراسات دينية"، 27، (1991)، 223-38.

أولية، لمجرد أننا نريد أن نفعل ذلك. فضلاً عن ذلك، حتى لو أننا ضمنا أن ثمة ربما فرضيات يمكننا أن نرغب أنفسنا في الاعتقاد بها، فأي نوع من الفرضيات ستكون؟ لهذا السبب، رأى قسم من الفلاسفة أن الانتقالات المتعقلة التي أوصى بها باسكال وجيمس تكون مستحيلة من الناحية النفسية، وأن تقبل مثل هذه الفرضيات هو ممارسة لخداع النفس.

على أن من المنصف لكل من باسكال وجيمس القول أنه يظهر أن الحالات الإرادية التي يوصيان بها مختلفة. في حالة باسكال يجب على المرء أن يرغب في الايمان بفرضية، ويكتشف أفضل الطرق كي يصل إلى تلك الحالة، ويتصرف بطريقة تجعل اكتساب ذلك الايمان أكثر رجحاناً. ومن هنا يأتي إلحاح باسكال على انتظام المراقبة الدينية ما إن يتقبل المرء الرهان. بينما فيما يخص جيمس، يفترض المرء أنه يمكنه كسب بعض الاعتقادات بمجرد أمر من الإرادة. وجرى الجدل بأن هذا أمر منطقي، لأن حقيقة الفرضية لم يجر إقرارها بعد؛ إن فعالية الاعتقاد بالفرضية لربما تساعد على إظهار الحالات المرغوبة في المسائل، كما هو الحال لدى المتسلق.

مجموعة الأسئلة الأخرى التي يحثها تحليل جيمس مرتبطة بما يشار إليه، باتباع عمل و.ك. كليفورد (1845-79) على أنه (أخلاقيات الايمان)[1]. السؤال الذي عرضه كليفورد هو فيما إذا كان من المسموح به

1- و.ك. كليفورد، "محاضرات ومقالات" (لندن، 1989). نوقش برهان كليفورد بإيجاز من غيل في "عن الطبيعة ووجود الله""، 354-7. من أجل مناقشة واضحة عن نتائج تطبيق متطلبات كليفورد على حياتنا اليومية، أنظر، ب. فان إنواغن، "من الخطأ أينما كان ودائماً وللجميع الإيمان بأي شيء بناءً على دليل غير كاف"، في كتاب جوردن وهوارد سنيدر، "الإيمان والحرية والعقلانية".

الاعتقاد بشيء ما ليس لدينا دليل مقنع عنه. وجوابه سلبي. إن يكن كليفورد محقاً، فإن التبريرات البراغماتية التي عرضها جيمس لن تكون أكثر من تقليد للتبريرات الأصيلة؛ لن تتحكم بالتصديق العقلي.

يعيد هذا تقديم الأسئلة التي نوقشت أعلاه، فيما يتعلق بمكان وحالة الدليل في سياق تبرير الاعتقاد الديني (الجزء 4.2 و 4.3). إن علاقة الدليل بهذه القضية تساعد على إضاءة ما هو في الغالب مركزي للبراهين العقلانية؛ التي هي تحديداً، الادعاء بأن توثيقية الإيمان الديني من النادر أن تتأسس على مصادقة لدليل، بل بالأحرى على حسم لسلطة القلب أو على جهد من الإرادة. ما يرغب مناصرو البراهين المتعقلة في إثباته هو نزعة معينة أو تعاطف يحتاج كماله إلى أن ينبني على أمور خارجية بالنسبة له[1].

4.5. الإيمانية Fideism

ربما في سياق الإيمانية يكون الصراع بين ادعاءات القلب ومتطلبات العقل في أعلى حدته. تعد الإيمانية أن السبب الموضوعي غير ملائم لفعالية تبرير الاعتقاد الديني. لا يتطلب الإيمان سبباً لتبريره؛ إنه يخلق تبريره الخاص، ويمتلك معياره الخاص للتقييم الداخلي. في تاريخ الفلسفة ثمة صياغتان(صياغتين) لهذه الأطروحة: الحالة الأولى ترى أن الدين يبدو ناقصاً لو تم الحكم عليه على وفق معايير العقل التأملي. وترى الثانية أن الدين نشاط إنساني لا تعمل على وفقه معايير العقل التأملي. كلا

1- للاطلاع على نقاش حديث عن هذه القضية أنظر، و.ج. وينرايت، "العقل والقلب: نقد للعقل العاطفي" (إيثاكا، نيويورك، 1995).

الموقفين منسجمان بوضوح، وتبناهما العديد من المفكرين عبر القرون[1]. على سبيل المثال، إلتزم المفكر اللاهوتي للقرن الثالث تيرتوليان بالنظرة إلى أن الإيمان الديني ضد العقل الإنساني لكنه متسام[2]، بينما الكثير من اللاهوتيين الإصلاحيين تبنوا وجهة النظر "الإيمان وحده" التي يتولاها الموقف الثاني[3].

في المعرفة الدينية الحديثة يعتقد أن أعمال كل من سورين كيركغارد (1813-1855) ولودفيك فتجنشتاين (1889-1951) تعيران نفسيهما إلى قضية الإيمان. بالنسبة لكيركغارد، يعد الإيمان وليس العقل أعلى فضيلة يمكن أن يحققها الكائن البشري؛ الإيمان الديني ضروري لتحقيق طبيعتنا. الإيمان هو أعمق توق وأمل للروح، لا يمكن للعقل أن يسبر غوره. وعلى هذا، حتى لو كان هناك برهان عقلي على وجود الله، أو طريقة في تبرير معتقداتنا الدينية، يجادل كيركغارد أننا لا يتوجب علينا الرغبة في ذلك، لأن اليقين النظري في شكل برهان فلسفي سيضائل الروح وحيوية قناعاتنا الدينية[4].

1- للاطلاع على مقدمة عامة عن هذا الموضوع أنظر، ت. بينيلهوم، "الإيمانية"، في كتاب كوين وتاليافيرو، "الدليل إلى فلسفة الدين".

2- ثمة مناقشة لمظاهر معينة لرؤى تيرتوليان أجراها ب.أ.و. وليمز في كتابه "مفارقة تيرتوليان"، في Flew and Maclmtyre (eds.), New Essays in Philosophical Theology.

3- لمناقشة السياق الفلسفي لهذا الزمن، أنظر ت. بينيلهوم، "الله والشكوكية"، (دوردريخت، 1983). تعلقت هذه المظاهر للمفكرين الإصلاحيين بماكغراث، "الأصول الفكرية للإصلاح"، الفصول 3-6.

4- أنظر "الذاتية هي الحقيقة"، في "إستخلاص ملحق لا علمي" (1846). ويناقش ر.م. آدامز براهين كيركغارد في كتاب آدمز، "فضيلة الإيمان".

المصدر الآخر للبراهين الإيمانية يبرز من تأويل فتجنشتاين. وهذا ما قاد إلى علامة غير سعيدة هي (إيمانية فتجنشتين)[1]. الشخصية المحورية في هذه الحركة هو د.ز. فيليبس[2]. يرى فيليبس وآخرون[3] أن الدين مثل العلم وباقي ميادين النشاط الإنساني، هو شكل للحياة (Lebensform) ينشئ معياره الباطني الخاص في المعنى والعقلية. بهذه الأضواء، مهمة المعرفي (الأبستمولوجي) الديني ليس الانشغال في البحث المضلل عن "دليل" أو "تبرير" لعقلانية الاعتقاد الديني، بل بالأحرى وصف وتوضيح الممارسات المختلفة التي تنشئ الشكل الديني للحياة، والذي توفره وفق رؤيته وقيمته. مثل هذه التأملات تقنع فيليبس أننا نحتاج إلى إعادة التفكير بالعلاقة بين التحقيق الخطابي والدين، من

1- من المهم التعبير عن الأمور بهذه الطريقة لكون ذلك أمر حدسي فيما إذا تكون رؤى فتجنشتاين عن الدين ممثلة جيداً على أنها إيمانية. لقد كتب فتجنشتاين القليل عن موضوع الإيمان الديني، على الرغم من الواضح أن الموضوع مهم بالنسبة إليه، وأن الذي يبقى ضمن كتابه Nachlass (ميراث) موح إلى حد بعيد، منفتحاً إلى الكثير من التأويلات المتنافسة. للاطلاع على محاولة استنباط تضمينات رؤى فتجنشتاين عن فلسفة الدين أنظر س. باريت، "فتجنشتاين عن الأخلاقيات والإيمان الديني (أوكسفورد، 1991). جمعت كتابات فتجنشتاين عن هذا الموضوع في كتاب عنوانه "محاضرات ومحادثات عن علم الجمال والإيمان الديني"، س. باريت (أوكسفورد، 1966)؛ أنظر 53ff.

2- أعمال فيليبس ذات الصلة الوثيقة بالمناقشة الحالية هي "الإيمان والبحث الفلسفي" (لندن، 1970)؛ و"الدين بلا تفسير" (أوكسفورد، 1976)؛ و"الإيمان والتغير وأشكال الحياة" (لندن، 1986)؛ و"الإيمان بعد التأسيسية".

3- يمكن أن نضم من بين هذه كتاب و.د. هودسون، "فتجنشتاين والإيمان الديني" (نيويورك، 1975)؛ و ب.هولمز: "علم نحو الإيمان" (نيويورك، 1978)؛ ور.ف. هولاند، "الخطاب الديني والخطاب اللاهوتي"، "المجلة الأسترالية للفلسفة، 34 (1956)، 63-147.

أجل تقدير تام بأن الدين "لعبة لغوية" حسب رؤية فتجنشتاين. ومادامت اللعبة اللغوية يمكنها فقط أن توصف وتفهم على نحو هادف عبر الممارسات الباطنية لها، لا يمكننا إظهار أي أساليب برانية في الوصف والتقييم، لتكون أسباباً أو براهين. عندما يكون الاعتقاد الديني لعبة لغوية فهو لا يتطلب "برهاناً".

مجموعة ذات صلة من البراهين يمكن إيجادها في عمل نورمان مالكولم[1]. يتحرى مالكولم فكرة لعبة اللغة، ليوضح أن في النهاية تكون ألعاب اللغة لا أرضية لها على نحو مطلق، بمعنى انعدام الحاجة إلى تبرير براني لترابطها. وانطلاقاً من هذه النظرة فإن أغلب الفعاليات التي تنمط حيواتنا الفكرية لا أرضية لها بالمعنى الذي يفضله مالكولم. وعليه فإن نشاطات العلوم الطبيعية هي أيضاً لا أرضية لها كما هي الممارسات الدينية. ولذلك، يكون الشكل الديني للحياة مشروعاً حاله في هذا حال أي شكل من أشكال الحياة. إن الاعتقاد الديني لا يتطلب أية تبريرات مضافة ليحسب حسابها بسبب اختلافها عن أنواع أخرى من الاعتقادات.

إن الإيمانية Fideism الفيتجنشتاينية أخذت مهمتها من الفلاسفة الملحدين فضلاً عن المحافظين من الناحية اللاهوتية. التذمر العام من المعسكرين كليهما أن الموقف يفشل في أن يأخذ في الحسبان معنى اللغة الدينية.

من هنا فإن أولئك الذين يلتزمون بالأرثوذكسية يرون: أنني ما إن أعبر عن اعتقادي بمجموعة من الفرضيات التي تظهر ميلي إلى إيمان محدد، فإنني أقوم بمزاعم حقيقية عما تكون عليه الأشياء. على سبيل

1- أنظر مالكولم، "لا تبريرية الإيمان"، في "الفكر والمعرفة"، (إيثاكا، نيويورك، 1977) و"هل من الإيمان الديني أن الله موجود؟" في ج. هيك، "الإيمان والفلاسفة" (لندن، 1966).

المثال، عند سرد عقيدة نيسين الأرثوذكسية Nicene Creed أؤكد حقيقة إله فعل هذا وذاك، وهو جزء من طبيعة الأشياء[1]. النظرة نفسها للغة الاعتقاد الديني تبناها بعض الملحدين. وهم أيضاً يؤكدون أن الاعتقاد الديني يعبر عن النظرة التي تكون عليها الأشياء. يتجلى اختلافهم مع التوحيدية الأرثوذكسية، على أية حال، أن ثمة القليل أو لا دليل بالأحرى عن صحة مثل هذه الفرضيات. بهذا المعنى، بعض من الملحدين هم من يتبنى الرأي أن الإيمانيين الفيتجنشتانيين يجعلون طبيعة التعابير الدينية مبهمة؛ وأن أثر موقفهم يجعلنا نبقى غير متيقنين عما لدى التعبيرات الدينية من قيمة حقيقية وقوة ثابتة.[2]

4 . 6 . براهين التجربة الدينية

بعد أن أبعدت البراهين التجريبية لتبرير الاعتقاد الديني لعقود كثيرة من المعرفة الدينية عادت لتجذب انتباه الفلاسفة مرة أخرى. لقد أسهمت أسباب كثيرة في الاهمال المبكر للتجربة الدينية بوصفها مصدراً للتبرير. وكان السبب الأولي أن الكثير من الفلاسفة، إذ تأثروا بنمط ما أو آخر من

1- للاطلاع على دفاعات مؤثرة عن هذه الرؤية أنظر، و. ألستون، "الطبيعة الإلهية واللغة الإنسانية" (إيثاكا، 1989)، الفصول 1-5، و"رفع اللعنة عن ألعاب اللغة: وصف واقعي لممارسات دراسة الإيمان"، في ت. تيسين، وم.فان دير روهر، "الفلسفة وعلم نحو الاعتقاد الديني" (لندن، 1995). ومن المفيد أيضاً استشارة كتاب سوينبرن، "ترابط التوحيد".

2- تطور هذا الموضوع في عمل الفيلسوف الملحد كاي نيلسن، الذي تصدى لادعاءات فيليبس باستفاضة. أنظر "إيمانية فتجنشتاين"، "الفلسفة"، 42 (1967)، 191-209؛ "ترابط إيمانية فتجنشتاين"، صوفيا، 11 (1972)، 4-12؛ وكتاب "تحدي فتجنشتاين: فحص صورته عن الإيمان الديني"، "دراسات في الدين"، 3 (1973)، 29-49. أنظر أيضاً مناقشة م. مارتن لفيليبس في "الإلحاد: تبرير فلسفي" (فيلادلفيا، 1990) وماكي، "معجزة التوحيد"، 217-39.

البرهانية، اعتقدوا أن التجربة الدينية هي أيضاً ذاتية. وإذ وصفت هذه التجارب بالذاتية، جرى الرأي أن التجربة الدينية لا يمكن تفويضها لصنع ادعاء وجودي أن شيئاً ما، الذي هو تحديداً الله، موجود خارج التجربة[1].

العامل الثاني الذي يعد ضد براهين التجربة كان فقدان الاتفاق بين الفلاسفة على كيفية أن التجربة الدينية حري بها أن توصف وتقيم. كلما فكر الفلاسفة أن التجربة الدينية يمكنها أن توفر تبريراً للاعتقاد الديني فهم يختلفون إلى حد كبير في حساباتهم لطبيعة هذا التبرير. ولذلك، يرى س.د. برود في كتابه "البرهان من التجربة الدينية"، وكذلك حديثاً سوينبرن وغاري غوتنغ،[2] أن التجربة العامة للمتصوفة توفر دليلًا مهماً لنا جميعاً بأن الله موجود. آخرون، من أتباع وليم جيمس،[3] يرون أن التجربة يمكن أن تضمن فقط تبريراً ضعيفاً على وجود الله. وتأثير ذلك الفقدان للاجماع أنه ولد الشك بقيمة وإمكانية البراهين التجريبية.

1- للاطلاع على براهين من هذا النوع أنظر و. ستيس، "الزمن والأبدية" (برنستون، 1952) و س.ب. مارتن، "الاعتقاد الديني" (إيثاكا، 1959). ك. يندال "التجربة الدينية"، في كوين وتاليافيرو، "الدليل إلى فلسفة الدين"، 367-75.

2- أعيد طبعها في مجموعته "الدين والفلسفة والبحث النفسي" (لندن، 1953). أنظر سوينبرن، "ترابط التوحيد"، 244-76، ودلائل غ. غوتنغ، "الإيمان الديني والشكوكية الدينية" (نوتردام، 1982). ولمناقشة دلائل سوينبرن وغوتنغ، أنظر غيل، "دليل سوينبرن من التجربة الدينية"، في كتاب بادغت، "العقل والدين المسيحي" ومقالة، "ي.ج. بوجمان، "نقد لدليل غوتنغ من التجربة الدينية"، في بوجمان، "فلسفة الدين".

3- "تنوع التجربة الدينية" (1902؛ غلاسكو- 1977)، وهنالك تحليل أحدث عن الظاهرة يمكن أن نجده لدى و. براودفوت، "التجربة الدينية" (بيركلي، 1985). وللاطلاع على دراسات فلسفية مهمة عن الصوفية أنظر و. ج. وينرايت، "الصوفية" (ماديسون، 1981) و ن. بايك، "توحيد التصوف: مقالة في ظاهراتية التصوف" (إيثاكا، نيويورك، 1992).

وعموماً، تغير الموقف حديثاً. وهذا أمر جزئي تبعاً إلى تقدم مهم في تشكل براهين من هذا النوع. أحد هذه البراهين الحديثة الأكثر تكاملاً وإمتاعاً هو دراسة وليم ألستون "إدراك الله"[1]. وغرض ألستون هو أن يبين أن من الغقلانية للفرد المشاركة في ما تسميه الممارسة الصوفية المسيحية الـ(CMP)، لأن (CMP) هو ممارسة عقائدية اجتماعياً ليس لا يعول عليها على نحو ممكن إثباته وإلا يكون غير مؤهل للتقبل العقلاني. بكلمات أخرى، من الممكن أن يكون لدينا مبرر عقلاني في تبني الاعتقادات بشأن الله التي تظهر من التجارب الدينية.

يبدأ برهان ألستون بتحليل التفسيرات الصوفية، والاحتجاج بأن ليس هناك براهين مهمة ضد زعم المتصوفة أنهم يدركون الله مباشرة، أو حتى ضد الزعم الأكثر تداولاً بين المؤمنين بالدين بأنهم يجربون الله بوسائل مختلفة. يدعي ألستون أن الاعتقادات الصوفية تشبه الاعتقادات الحسية؛ فهي تتأسس على التجربة فضلاً عن اعتقادات خلفية مصاحبة. لذلك مثلما يكون اعتقادي أن ما يظهر لي على أنه أزرق هو أزرق لا يتطلب إدخالاً حسياً مجرداً، بل أيضاً القدرة على استعمال مفاهيم خلفية ملونة، لأن الاعتقاد الصوفي في أن ما يظهر له على أنه الله هو الله يتطلب ليس فقط إدخالاً صوفياً مجرداً، بل أيضاً القابلية على استعمال مفاهيم لاهوتية خلفية. إن الاعتقادات الداعمة مقومة في التجربة الحسية والصوفية لكنها ليست أسساً ولا تأويلات لها.

السؤال الأساس في وصف ألستون هو فيما إذا كانت ما تترجمه الممارسة الصوفية من الاعتقادات الصوفية مبررة عقلياً. يرى ألستون أنه

1- ألستون، "إدراك الله".

إن تكن الاعتقادات متشكلة في ممارسة معتمدة، فهي مظاهر أولية مبررة. وهو يدعي على نحو حاسم أن ليس إلا البراهين الدائرية يمكن أن توجد لبيان اعتماد إما الممارسة العامة لصياغة الاعتقادات الحسية والممارسات (PP)، أو CMP الممارسة العقائدية اجتماعياً. ناهيك عن أن الأول شامل من الناحية العملية، وأن الأخير محدود، إنهما في تعادل معرفي في ما يخص الاعتماد. فضلاً عن ذلك، كل ممارسة لها نظام "الأكثر أهمية" وتدقق لمعرفة أي منها يزيح الاعتقادات غير المبررة عندما تثار حولها الشكوك. وبناء على هذا لدي تبريري في الاعتقاد أن الجدار الذي أمامي مطلي بالأزرق ما لم يكن مسلط عليه ضوء أزرق، أو أنني مصاب بعمى الألوان، لذلك لدى الصوفي تبرير في الاعتقاد أن ما يظهر له على أنه إله يكون إلهاً ما لم يخدعه الشيطان أو أنه يهلوس[1].

يرى ألستون أن المعارضين الذين يحاولون أن يبينوا أن المشاركة في CMP هي أقل عقلانية من المشاركة في PP هم إما يطبقون معياراً مزدوجاً، أو أنهم متورطون في "إمبريالية معرفية" (يطبقون مثلاً معايير ممارسة واحدة على أخرى طوعاً و كرهاً). إنه يعمل على التشكيك في البراهين التي تبحث في أن تبين أن CMP لا يعول عليه. الأكثر وضوحاً أن CMP حري بها أن لا تعتمَد، لأن PP شامل أما CMP فلا. مقابل هذا يدعي ألستون أن الممارسة العلمية ليست شاملة، بل ما زالت أنموذجاً

1- يشخص ألستون نظام التجاوز لـ CMP كما يأتي:"الـ CMP يأخذ الكتاب المقدس، المجالس المسيحية في العالم التابعة للكنيسة غير المنشطرة، التجربة المسيحية عبر العصور، الفكر المسيحي، وعموماً التراث المسيحي بوصفه مصادر معيارية لنظام التجاوز". (المصدر السابق. 193).

للممارسة المعرفية المعتمدة. من هنا فحقيقة أن الممارسة ليست شاملة ليس من الضروري أن تنشئ دليلا ضد التعويل عليها. لو أن اعتقاداتنا قد صيغت في ممارسة معتمدة، فهي تكون مبررة في المقام الأول؛ لم يبد على CMP أنه أقل اعتماداً من الممارسة الحسية (بل فقط أقل انتشاراً)، لذلك فإن الاعتقادات التي يشكلها عن الله مبررة في المقام الأول لكونها اعتقادات عن العالم في ممارسة إدراكية حسية.

يهدف برهان ألستون إلى أن تبيان CMP موثوق معرفياً مثل أي اعتقاد مستمد من الإدراك الحسي، ويستنتج أن أي أحد يشترك في ممارسة إدراكية عادية لا يمكنه انتقاد CMP باتساق أو بالتأكيد أي مجموعة أخرى من الممارسات. على العكس من ألستون رأى بعض من المفكرين أن من الممكن بالتأكيد نقد CMP [1]. القضية المركزية هي فيما إذا كان لدى ألستون أسساً قوية لاستنتاجه بأن الممارسات الصوفية مشابهة بالفعل لاعتقاداتنا الإدراكية الحسية المعتادة. إن التجربة الحسية لها حالة إدراكية، بمعنى أنها تستعمل تبريراً أولياً عن الاعتقاد الموضوعي المبني عليه. لكن كي يكون ثمة تبرير أولي يجب أن يكون هناك نظام لتجاوزات للمعارف السابقة، ما يجعل من الممكن لاعتقاد ما أن يكون غير مبرر معرفياً أو حتى مزيفاً. وهناك رأي أن لا يمكن أن يكون هناك تشابه مقنع هنا، لأن وضع

1- أنظر غيل، "لماذا تكون الممارسة الدينية الصوفية ذاتية عند ألستون؟"، في "كتاب ندوة عن إدراك الله"، ووليم ألستون، "الفلسفة والبحث الظاهراتي"، 54 (1994)، 669057. والمزاعم ذاتها نجدها عند غيل في "الدليل الإجمالي لألستون في إدراك الله"، "دراسات دينية"، 30 (1994)، 135-49. وانظر أيضاً غيل، "عن الطبيعة ووجود الله"، الفصل 8، لمناقشة عامة عن الدلائل المستمدة من التجربة الدينية.

أنظمة التجاوزات في منزلة الممارسات الصوفية هي ببساطة ضعيفة جداً كي تحسب التجربة الصوفية على أنها إدراكية. وسبب ذلك أن الممارسات الصوفية المتنوعة الموجودة، على الأقل تلك التي تجد التعبير في الإيمان العظيم بالعالم، متنافرة بالتبادل، ذلك لأن أنظمتها المخصصة لـ overriders"التجاوزات" تمنح أوصافاً متعارضة لما يحسب على أنه نمو روحي أو تقديس[1].

مجموعة أخرى من الاعتراضات تبني نفسها على ظاهرة التنوع الديني. فهي ترى، مثلا، أن الوصف الذي يمكن أن تنطبق عليه مقالة ألستون هو فقط على نظام منفرد خاص من الاعتقاد، هو المسيحية الأرثوذكسية، وليس أي اعتقاد آخر[2]. فضلًا عن ذلك، جرى الأمر أن المطلب الرئيس لأطروحة ألستون هو أن لابد من رؤيتها تعرض استجابة ناجحة للاعتراض المتأسس على التعددية والتنوع[3].

إن وضعنا هذه الاعتراضات جانباً، من الضروري تذكر تواضع اقتراحات ألستون. هذا التواضع يعزل براهين ألستون من الاقتراحات

1- لسرد مجموعة من الانتقادات لفكرة ألستون بأن هنالك شبهاً بين الإدراك الحسي والإدراك الصوفي، أنظر، غ. باباس، "الإدراك والتجربة الصوفية"؛ و"الفلسفة والبحث الظاهراتي"، 54 (1994)، 877-83. ر. ودي، "ممارسة مفهوم التبرير"، في سينور، "عقلانية الإيمان وتعددية الاعتقاد".

2- أنظر ت. تيلي، "التعددية الدينية بكونها مشكلة لنظرية المعرفة الدينية العملية"، دراسات دينية، 30 (1994)، 161-9، ورد ألستون على تيلي، المصدر السابق. 176. وأنظر أيضاً ج. رونزو، "مشاهد العالم وإدراك الله" (لندن، 1993)، و و.ج. وينرايت، "اللغة الدينية، والتعددية الدينية"، في سينور، "عقلانية الإيمان وتعددية الاعتقاد".

3- فضلاً عن رد ألستون على تيلي، أنظر ردوده في "كتاب الندوة عن إدرك الله" لوليم ألستون، "الفلسفة والبحث الظاهراتي"، 54 (1994)، 891-9.

المبكرة ومن البراهين المبكرة على التجربة الدينية. يهتم ألستون بتبرير الاعتقادات عن الله، وليس بما تستلزمه من معرفة عن الله. بهذا المعنى، كل ما يمكن أن يرفره كتابه هو برهان للتأثير بأن الاعتقادات عن الله التي تنشأ من تجارب دينية هي ليست لاعقلانية. وهذه ملاحظة قيمة، لكونها تعلن عن تغير في المناقشات الحديثة عن التجربة الدينية، بعيداً عن المحاولات في إثبات وجود الله، ونحو فعالية أكثر محلية في توفير طريق لرؤية ظواهر التجارب الدينية على أنها فعاليات عقلانية بترابطها وتبريرها الخاصين[1].

1- للاطلاع على مناقشات أخرى لهذه الموضوعات وما يتعلق بها، أنظر، ك. ياندل، "نظرية معرفة التجربة الدينية" (كامبردج، 1993).

5. اللغة الدينية

5. 1. ثلاث مشاكل للغة الدينية

يمكن القول، من أجل البساطة والإيجاز، يتمركز النقاش عن موضوع اللغة الدينية في الفلسفة الحديثة للدين على ثلاثة أنماط من المشاكل[1]. في البداية هنالك المشكلة عن العلاقة بين الإحساس بالتعابير الدينية وخصيصة العالم التجريبي. فمثلاً، يبدو أنه من المثير للجدل القول أن الإحساس بالمصطلح "أزرق" مرتبط بالشروط التي تكون فيها الجملة الخبرية "س أزرق" صحيحة، بينما يكون الأمر ذا صلة حين نسأل فيما إذا كانت الجملة الخبرية الدينية تخضع للشروط نفسها. السؤال هو، إن لم يكن ممكناً لمثل هذه الشروط أن يصرح بها، فهل يتبع ذلك أن اللغة الدينية لا معنى لها؟

تتعلق المجموعة الأخرى من الأسئلة بالمصطلح "الله". السؤال الملح هنا: هل ينجح هذا المصطلح أبداً في التعريف بما يشير إليه؟ أي نوع من الواقع يتعرض له هذا المصطلح؟ أو، إلى ماذا يشير؟ وأخيراً، ثمة سؤال عن كيفية أن يتوجب علينا فهم المصطلحات التي نستعملها لحدس

1- مراجعات مهمة عن القضايا الرئيسة المرتبطة بدراسة اللغة الدينية يمكن الاطلاع عليها في الجزء الرابع من كتاب كوين وتاليافيرو، "الدليل إلى فلسفة الدين"؛ ديفز، مقدمة لفلسفة الدين، 20-31؛ وكتاب بيترسون، "العقل والإيمان الديني"، 148. وثمة نقاشات أكثر تعقيداً عن هذه القضايا يمكن أن نجدها لدى كتاب سوينبرن، "ترابط التوحيد"، 11-98، وكتاب الستون، "الطبيعة الإلهية واللغة الإنسانية"، 17-120.

أشياء معينة عن الله. هل تحمل هذه الأشياء المعنى نفسه عندما تستعمل عن الله وعن المخلوقات؟ وإن لم تفعل، كيف لنا أن نفهم معناها؟

وضع النقد الوضعي للغة الدينية شروط النقاش عن السؤال الأول في الأزمنة الراهنة. تعادل هذه النظرة الأطروحة بأن التعابير الدينية يكون لها معنى فقط إن أمكن إثباتها بالتجربة. مادامت الادعاءات الدينية لا تستجيب لهذا الشرط فقد استنتج بعض من الوضعيين أنها لا معنى لها[1]. وتعارض النقاد مع الوضعيين في سبيلين: أولاً، رأوا عند البحث أن النظرية الوضعية عن المعنى ليست صحيحة. ثانياً، هدف بعض من فلاسفة الدين إلى أن يبينوا أن التعابير الدينية يمكن أن تستجيب لمتطلبات إمكانية الإثبات التي تفرضها الوضعية. الشيء الأساس لكلا السبيلين هي المحاولة في إظهار العلاقة بين الخطاب الديني والعالم. لذلك، جرى الزعم بأن التعابير الدينية ربما توفر أصنافاً لبعض العينات التي نميزها في العالم التجريبي؛ أو جرى الزعم بأن اللغة الدينية توفر لنا إطاراً نوضح فيه دور تجربتنا؛ أو في الأخير ثمة زعم أن اللغة الدينية تمنحنا وسيلة في إجادة التعبير عن افتراض أساسي للبحث التجريبي[2].

تطور التفكير بالسؤل الأول إلى ما هو أبعد عبر التأمل في العرض أن، في التعبير عن الاعتقاد الديني، يُعلِم الفرد الآخرين بأنه يلتزم بأنموذج مثالي من

1- أنظر رودلف كارناب، "اللغة الدينية لا معنى لها"، وآير، "اللغة والحقيقة والمنطق".

2- للاطلاع على أمثلة لهذه المقتربات كل على حدة، أنظر ج. وزدم، "الآلهة"، محاضر الجمعية الأرسطية، 45 (1944-5)، 185-206؛ ي. م. كرومبي، "إحتمالية البيانات اللاهوتية"، في ميتشل، "فلسفة الدين"؛ هيك، "اللاهوت والتحقق"، وي. ت. رامزي، "اللغة الدينية: وضع تجريبي للعبارات اللاهوتية" (لندن، 1957)؛ و ر. م. هير، "مناقشة الجامعة"، في فلو وماكلتاير، "مقالات جديدة في اللاهوت الفلسفي"؛ وهيمبك، "اللاهوت والمعنى"؛ وميتشل، "تبرير الإيمان الديني"؛ وسوينبرن، "ترابط التوحيد"، وألستون، "الطبيعة الإلهية واللغة الإنسانية"، 39-63.

السلوك. وطورت هذه الفكرة عن اللغة الدينية من ر.ب. بريثويت[1]. يطالب بريثويت بدور مزدوج للغة الدينية. أولاً، لأن هذه اللغة تخدم في التعبير عن مقاصد الشخص. وثانياً، أن الغرض من اللغة الدينية في الحكايات والقصص هو خدمتها في استمالة السلوك الأخلاقي. وتمت معارضة بيرثويت لكونه ببساطة يقلل من شأن اللغة الدينية بإعطائها دور المحرض للسلوك الأخلاقي[2].

الاستجابة الأخرى للسؤال الأول تعرض نيابة عن إيمانية fideism فتجنشتاين (أنظر الجزء 4.5 أعلاه). د.ز. فيليبس، مثلاً، يرى لكون أن الخطاب الديني والعلمي يمكن الحكم عليهما وفق معايير مختلفة من المعنى والعقلانية، فليس ثمة سبب أقوى يدعو للتشكيك بمعنى أو عقلانية الخطاب الديني من التشكيك بمعنى أو عقلانية العلوم[3]. لذلك، حتى بحساب الاختلافات بين التلاعبات اللغوية للعلوم والدين، فإن الحديث عن الله يبقى هو الحديث عن وكيل. إنه ذو معنى ضمن معاييره الخاصة.

القضية الثانية الكبيرة التي تخاطب عبر موضوع اللغة الدينية تتعلق بمشكلة التنبؤ الإلهي. وبكل بساطة، هذه مشكلة تنشأ من التأمل في السؤال عندما نستعمل مصطلحات مثل "لطيف" و"حكيم" عن الله والبشر، هل نعني الشيء نفسه؟ إن يكن المصطلح "لطيف" يعني بالضبط الشيء نفسه عندما يستعمل عن الله وعندما يستعمل عن البشر، فنحن حينها نكون قد واجهنا نتيجتين غير متوقعتين: (1) وصف مجسد للطبيعة الإلهية؛ و(2) عجز في تحديد الإحساس الديني للمصطلحات بدقة.

1- ر.ب. بريثويت، "نظرة تجريبية إلى طبيعة الإيمان الديني"، في ميتشل، "فلسفة الدين".

2- أنظر فيليبس، "الدين من دون تفسير"، 139-50.

3- المصدر نفسه. وأيضاً فيليبس، "مفهوم الصلاة" (لندن، 1965). و ب.وينج، "معنى اللغة الدينية"، في "محاولة في الفهم" (أوكسفورد، 1987).

وقد عرف هذا المأزق توماس الأكويني. ففي "Summa Theologiae, Ia,q.13, aa.5ff.)، اقترح أن بالإشارة إلى الله ثمة طريقة وسطية بين الخيارات غير الجاذبة لـ (Univocity) (تشابه المعنى) و equivocity (الاختلاف الكامل في المعنى). هذه الاحتمالية الوسطية التي عرضها هي analogy القياس التمثيلي، حيث يمتد المعنى للمصطلح في حالة الله، ولكن ليس إلى حد فقدان كل التواصل مع أصله، البشري أو بمعنى المخلوق[1]. فيما بعد طور سكولاستيون مثل كاجيتان نظرية الأكويني في القياس التمثيلي، لذلك أصبح من المألوف اعتبار أن هنالك نوعين من القياس: قياس النسبة وقياس التناسب[2]. الاختلاف بينهما أن الحالة الأولى مصطلح ينطبق على قياس analogate واحد بطريقة انزياحية، وتنطبق الحالة الثانية على قياس analogate الآخر بفضل علاقة ناتجة عن القياس الأول. على سبيل المثال، المصطلح " الرجل الصحي" و"الشهية الصحية"، لكنها في الوقت نفسه لا تستعمل بمعانٍ مختلفة كلياً. في الحالة الثانية، يستعمل المصطلح للقياسين كليهما، ولكن بطرق مختلفة؛ مثلما يمكن أن يتكلم أحد ما "شريك مخلص" و"حيوان أليف مخلص"، عندما يكون الإخلاص في هذه السياقات نسبياً تبعاً إلى طبيعة الشريك والحيوان الأليف على التوالي[3].

1- للاطلاع على مناقشة لتطور آراء الأكويني عن القياس التشابهي وعلاقتها باللاهوت السلبي لهذه الأيام أنظر، كتاب ر. مكلنرني، "عن القياس التشابهي لدى الأكويني"، (واشنطن، 1996) و د. وبوريل، "الأكويني: الله والحركة" (لندن، 1986)، 51-70.

2- Cajetan, De Nominum Anologia (1506), trans. E Bushniski, and H. Koren as "The Anology of Names" (Pittsbugh, 1953).

ولمناقشة كاجيتان أنظر مكلنرني، "الأكويني عن القياس التشابهي"، الفصل 1.

3- للاطلاع على مناقشة مفيدة جداً عن هذه الأمور وغيرها المتعلقة بالقياس التشابهي يجدها القارئ في كتاب ج. ف. روس، "وصف القياس التشابهي" (كامبردج، 1981). وكتاب هـ. بالمر، "القياس التشابهي" (لندن، 1973).

كيف يمكن لمثل هذه التميزات أن تنطبق على مشكلة التنبؤ الإلهي؟ أن قياس النسبة سيقترح أن المصطلح الذي يمكن أن ينطبق على شيء (جسم) في العالم يمكن أن ينطبق بالقياس على الله، مادام الله هو المسبب لكل الأشياء المخلوقة. ربما يكون هذا مقبولاً حتى نلاحظ تضميناته. إذ ما إن يتم تبني مصطلحات مثل "اللطف"، و"القداسة" و"الحكمة" في معناها الدقيق عندما تشير إلى Primary Analogates، التي هي تحديداً المخلوقات في العالم، فهي تستعمل فقط بانزياح عندما تشير إلى الله. وسيظهر هذا متناقضاً مع نوع من الالتزامات الأولية للمؤمنين، الذين يرغبون في القول على أن الله هو الحامل الأسمى لمثل هذه الصفات كاللطف، وليس سوى المخلوقات التي تكون لطيفة وحكيمة وما إلى ذلك، بمعان ثانوية لتلك المصطلحات. وتثير نسبية القياس التمثيلي مشاكل أيضاً، لأنها تقترح أن منح معنى لمصطلح مثل "اللطف" عندما يسند إلى الله، علينا أن نكون متنبهين للحقيقة أن لطف الله هي نسبية للطبيعة. وعموماً هذه الفكرة تثير الاعتراض أننا منحصرون في دائرة: يجب علينا أن نمتلك نوعاً من الفكرة عن ماهية طبيعة الله، ولكن لا يمكن أن تكون لدينا مثل هذه الفكرة من دون أن نفهم من قبل ما المقصود بمصطلحات كـ "اللطف" عندما تنسب إلى الله، لأن مثل هذه المصطلحات ستكون أساسية لمفهومنا عن الطبيعة الإلهية.

إن القياس التمثيلي والتشابه في المعنى والاختلاف الكامل فيه هي أنماط حرفية من الكلام. يمكننا أن نتكلم أيضاً عن الله على نحو غير حرفي عبر اللجوء إلى الاستعارة. رأى قسم من الفلاسفة أن كل الحديث عن الله استعاري، لأن المصطلحات التي نستعملها عن الله نتعلمها أولاً عبر علاقاتنا

بالمخلوقات، وأن صفات الله لا تشبه تلك التي نعزوها إلى الأشياء الحية. وعلى الرغم من أن ذلك مثير للجدل[1]، يبدو مع ذلك من الواضح بالتأكيد أن الاستعارات لها دور مهم في اللغة الدينية. وحديثاً جلبت الانتباه مجموعة من المناقشات عن أهمية الاستعارات في علم اللاهوت[2]. وينقسم تأثير هذه النقاشات إلى قسمين. أولاً، كان لابد من المناقشة أن الاستعمال الاستعاري للغة الدينية قد يوفر طريقة في تثبيت الادعاءات الدينية في العالم، بينما يذهب التأثير الثاني إلى أن التأملات في استعمال الاستعارة في اللغة الدينية قد قادت بعض الفلاسفة إلى الاستنتاج أن ثمة مشكلات لا تذلل عن وجهة النظر أننا يمكن أن نجعل "الله" مصطلحاً للخطاب الحرفي.

آخر المشاكل الكبيرة المرتبطة بدراسة اللغة الدينية تهتم بمشكلة المرجع. ينتمي هذ الموضوع بطرق عديدة وعلى نحو أكثر ملائمة إلى فلسفة اللغة، إذ إن أي تقدم يصنع في فهمنا للوظيفة المرجعية لـ "الله" سوف يعتمد على نظرية المرجع التي نتبناها[3]. لذلك ليس من الغريب إيجاد أن مثل هذا النقاش هيمن على المحاولات في تطبيق نظرية معينة عن المرجعية للغة الدينية. أي تقدم في هذا الميدان هو على الأرجح يأتي من تلك الجهة وليس عبر تطور نظرية المرجع التي تبدأ من خواص اللغة الدينية نفسها.

1- أنظر و. ألستون، "استعارات لا تختزل في اللاهوت"، في كتاب ألستون، "الطبيعة الإلهية واللغة الإنسانية".

2- على سبيل المثال ج. م. سوسكيس، "الاستعارة واللغة الدينية" (أوكسفورد، 1985). أنظر هيوز، "طبيعة الله"، 62-3، 114، 188، لمناقشة بعض من هذه القضايا.

3- أنظر ألستون، "الطبيعة الإلهية واللغة الإنسانية"، وسوينبرن، "ترابط التوحيد"، وسوسكيس، "الاستعارة واللغة".

ببليوغرافيا

ADAMS, M. McCORD, and ADAMS, R.M., **The Problem of Evil**, (Oxford, 1990).

ADAMS, R.M., **The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology**, (Oxford, 1987).

ALSTON, W.P., **Divine Nature and Human Language: Essays in Philosophical Theology**, (Ithaca, NY, 1989).

----**Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience** (Ithaca, NY, 1991).

ANDERSON, P.A., **A Feminist Philosophy of Religion** (Oxford, 1998).

AUDI, R., and WAINWRIGHT, W. (eds.), **Rationality, Religious Belief and Moral Commitment**, (Ithaca, NY, 1986).

DAVIES, B., **An Introduction to the Philosophy of Religion**, 2nd edn. (1982; repr. Oxford, 1993).

DAVIS, S. T., **Good, Reason, and Theistic Proofs** (Edinburgh, 1997).

EDWARDS, P. (ed.), **Immortality** (New York, 1992).

FORREST, P., **God without the Supernatural: A Defense of Scientific Theism** (Ithaca, NY, 1996).

FREDDOSO, A.J. (ed.) **The Existence and Nature of God** (Notre Dame. Ind., 1883).

GALE, R.M., **On the Nature of Existence of God** (Cambridge, 1991).

GEIVETT, R.D., and SWEETMAN, B. (eds.), **Contemporary Perspectives on Religious Epistemology** (Oxford, 1992).

HASKER, W., **God, Time and Knowledge** (Ithaca, NY, 1989).

HELM, P., **Eternal God: A Study of God without Time** (Oxford, 1988).

----**Faith and Understanding** (Edinburgh, 1997).

HOWARD SNYDER, D.(ed.), **The Evidential Argument from Evil** (Bloomington, Ind., 1996).

HUGHES, G.J., **The Nature of God** (London, 1995).

JORDAN, J., and HOWARD-SNYDER, D. (eds.), **Faith, Freedom and Rationality: Philosophy of Religion Today** (Lanham, Md., 1996).

KENNY, A., **The God of Philosophers** (Oxford, 1979).

KRETZMANN, N., **The Metaphysics of Theism: Aquinas's Natural Theology in 'Summa contra Gentiles' 1** (Oxford, 1997).

LEFTOW, B., **Time and Eternity** (Ithaca, NY, 1991).

MACKIE, J.L., **The Miracle of Theism** (Oxford, 1982).

McLEOD, M.S., **Rationality and the Theistic Belief: An Essay on Reformed Epistemology** (Ithaca, NY, 1993).

MITCHELL, B. (ed), **The Philosopy of Religion** (Oxford, 1971).

MORRIS, T.V., **The Logic of God Incarnate** (Ithaca, NY, 1986).

----- (ed.), **The Concept of God** (Oxford, 1987.

----- (ed.), **Divine and Human Action: 'Essays in the Metaphysics of Theism** (Ithaca, NY, 1988).

----- (ed.), **Philosophy and the Christian Faith** (Notre Dame, Ind., 1988).

PADGETT, A. G. (ed.) **Reason and the Christian Religion** (Oxford, 1994).

PETERSON, M.L. (ed.) **The Problem of Evil: Selected Readings** (Notre Dam, Ind., 1992).

---- Hasker, W., REICHENBACH, B., and BASINGER, D. (ed.), **Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion** (Oxford, 1991).

---------- (eds.), **Philosophy of Religion: Selected Readings** (Oxford, 1996).

PLANTINGA, A., **God, Freedom and Evil** (London, 1974).

------ The Nature of Necessity (Oxford, 1974).

------ and WOLTERSTORFF, N. (eds.) **Faith and Rationality: Reason and Belief in God** (Notre Dame, Ind., 1983).

POJMAN, L. P.(ed.), **Philosophy of Religion: An Anthology** (1987; 2nd. Edn. Belmont, Calif., 1987; rev. 1994).

المؤلف: مارتن و. ستون

عمل أستاذاً للفلسفة / قسم اللاهوت والدراسات الدينية، في كلية الملك، جامعة لندن. إنصب اهتمامه في فلسفة القرون الوسطى المتأخرة، على الأخص القرنين الرابع عشر والخمس عشر والتراث المبكر للأزمنة الحديثة. صدرت له العديد من المؤلفات عن فلسفة القرون الوسطى وبواكير الفلسفة الحديثة، من بينها "الطموح السليم في العلوم (دراسات في تاريخ الفلسفة)"، و" العقل والإيمان والتاريخ: مقالات فلسفية لبول هيلم"، و"الإنسانية وبواكير الفلسفة الحديثة".

المترجم: سهيل نجم

نال شهادة البكالوريوس في الأدب الإنكليزي من كلية الآداب -جامعة البصرة عام 1978. كما نال شهادة الدبلوم في الأدب الإنجليزي من كلية الآداب - جامعة صنعاء عام 1994.

- صدرت أربع مجاميع شعرية في بيروت ودمشق وبغداد. وصدرت له في الترجمة العديد من الترجمات في الرواية والنقد والشعر، من بينها روايات لنيكوس كازنتزاكيس وخوسيه ساراماغو وألسدير غري ونورالدين فارح فضلاً عن مختارات شاملة لأشعار تيد هيوز ومختارات عن الشعر الإنكليزي وكذلك دراسات نقدية في الحداثة وما بعدها ودراسة عن فكر أدوارد سعيد. كما صدرت له ترجمات إلى الإنكليزية ضمت أنثولوجيا للشعر العراقي منذ السبعينيات وترجمات منفردة للشاعرين العراقيين صادق الصائغ وخزعل الماجدي.

الدكتور علي عبود المحمداوي

استاذ الفلسفة السياسية المعاصرة المساعد بجامعة بغداد

صدر له: الاشكالية السياسية للحداثة الفلسفة السياسية بقايا اللوغوس خطاب الهويات الحضارية

شغل موضوع الدين عقول الفلاسفة منذ بدايات التصورات الميتافيزيقية داخل الفلسفة نفسها، واجتماعها في الرؤية الدينية خارج الفلسفة. وفي كلا الحالين كانت هنالك مشتركات بحث، بدأت بالتراجع اليوم لتتحول بوصفها ندية وتقابل، وهذه النتيجة لم تكن بتلك السرعة الزمنية أو الانسيابية، بل كانت نتاجاً لمخاض كبير من الحروب والتكفير والوان من الاتهام للفيلسوف بأنه يغادر منطقته المسموحة حينما يلج حدود الدين، حتى أن بعض الفلاسفة قد انساقوا لخلق حد وسط بين الطرفين، وذلك عن طريق المزاوجة أو القول تجنياً إن التصورات واحدة! وجاءت هذه التجارب مزامنة للعصور الوسطى المسيحية منها والإسلامية، فقد عمل الكثير من الفلاسفة وقتها على تبيان أن ما لدى الشريعة والإيمان ليس بمخالف للعقل والتفلسف! والأمثلة على ذلك كثيرة يمكن ملاحظة أوجها مع ابن رشد إسلامياً وأوغسطين الأكويني مسيحياً، لكن ذلك لا ينكر وجود فلاسفة آخرين عدوا أن للفلسفة قواماً مستقلاً ناقماً وناقماً في بعض الأحيان من الدين، كما عند الرازي، وسيجر، وآخرين، كثر في تلك الحقبة.

يعمل هذا النص المترجم «فلسفة الدين» للكاتب مارتن. و. ف. ستون على تسليط الضوء على أهم موضوعات وقضايا فلسفة الدين مثل البرهنة على وجود الاله، ومشكلة اللاهوت وعلاقته بفلسفة الدين، ومسألة المعرفة الدينية، ولعل النص من الأهمية في سياقنا الزماني والمكاني مما استجلب معه أهمية الخوض في ترجمته كمبادرة فذة من المترجم الأستاذ سهيل نجم، الذي كان رشيق العبارة وواضحها، في التعريب والترجمة.

ISBN 978-9933-572-11-2
9789933572112
صفحات للنشر والتوزيع
www.darsafahat.com
دار ومكتبة قناديل
بغداد - شارع المتنبي
تصميم الغلاف: م. جمال الأبطح