ملاحظة بشأن هذه الترجمة

هذا الكتاب ترجمة آلية للنص الإنجليزي الأصلي، أُنتجت باستخدام أدوات الترجمة الآلية. لم تتم مراجعته أو تدقيقه من قِبل المؤلف أو أي شخص آخر. لذا، قد يحتوي على أخطاء أو معلومات غير دقيقة أو صياغة غير سلسة أو مشاكل في التنسيق. تبقى النسخة الإنجليزية الأصلية هي النسخة المعتمدة.

اللاهوت

مجموعة موضوعية

آفي سيون ، دكتوراه

© آفي سيون ، 1995-2009، 2022.

محمية بموجب اتفاقيات حقوق النشر الدولية.
جميع الحقوق محفوظة.
لا يجوز إعادة إنتاج أي جزء من هذا الكتاب بأي شكل من الأشكال، أو تخزينه في نظام استرجاع أو نقله، دون إذن صريح من المؤلف الناشر، باستثناء الاقتباسات الموجزة مع الإشارة الواجبة.

نُشر لأول مرة عام 2009. تم توسيعه عامي 2014 و2022.
بقلم آفي سيون. جنيف، سويسرا.

معلومات فهرسة المكتبة:

سيون، آفي.
اللاهوت.
مجموعة موضوعية.

رقم الكتاب المعياري الدولي: 978-1495972195

خلاصة

علم اللاهوت يدور حول الله والخلق، أو ربما بشكل أدق حول أفكارنا عنهما، وكيف تتشكل وتُبرر إلى حد ما، على الرغم من التأكيد على أنه لا يمكن إثباتها أو دحضها.

هذا الكتاب عبارة عن تجميع موضوعي لأعمال سابقة[1] للمؤلف على مدى ثلاثة عشر عامًا (1995-2009). وقد تم توسيعه في عام 2014 (بإضافة مقال قديم)، ثم مرة أخرى في عام 2022 (بإضافة مقال جديد).

[1] ملاحظة: تم دمج بعض الفصول هنا. كما تم تقسيم بعض الفصول إلى أقسام أصغر.

مقدمة

قد يجد بعض القراء إشاراتي العرضية إلى الله في بعض كتاباتي غير مناسبة. ففي عصرنا هذا، يُنظر إلى أي إشارة إلى الله من قِبل الكثيرين على أنها تبريرية ومتحيزة. لكني أؤكد أن كتاباتي أعمال فلسفية علمانية وعقلانية . ببساطة، أرفض أن أُرهَب من قِبل فلاسفة زائفين جاهلين، يُخبرون العامة أن الإلحاد حقيقة علمية مُثبتة. أعتبر نفسي فيلسوفًا من التراث العريق والراقي، الذي لا يقبل مثل هذه العقائد الرائجة.

في هذا السياق، يُعترف باللاهوت كمجال مشروع ونبيل للنقاش الفلسفي المفتوح، حيث يُمنح كل من الإيمان والإلحاد فرصة التعبير، ويتعين على كليهما تقديم حججهما بعقلانية، مع أن كليهما قد يبقى نظريًا إلى الأبد. في رأيي، إن من يدّعون أن الإلحاد علمي لا يقلّون تظاهرًا بالمعرفة عن أولئك الذين يدّعون معرفة الإله من خلال التجربة والمنطق العاديين. دور الفلسفة هنا يقتصر على استبعاد بعض الأفكار غير المتماسكة، وبالتالي حصر المجال في عدد محدود من الأفكار المقبولة. عدا ذلك، فإن جميع المعتقدات (بما فيها الإلحاد) هي معتقدات شخصية.

محتويات

1. الفصل الأول 5
   1. المنطق والتصوف 5
   2. حول البراهين الطبيعية للدين 8
   3. التبرير الإلهي ورهان المؤمن 17
   4. هل يُعدّ القياس دليلاً على وجود الله؟ 25
   5. أدلة تنفي وجود الله؟ 27
2. الفصل الثاني 35
   1. الحجج الرئيسية لناغارجونا 35
   2. قضايا أخرى أثيرت 46
   3. البوذية والإيمان بالله 50
3. الفصل الثالث 55
   1. تطبيق المعايير المنطقية على علم اللاهوت 55
   2. تصور الصفات الإلهية 60
   3. تحليل العلم المطلق والقدرة المطلقة 67
   4. التوفيق بين العدل والرحمة 73
   5. عدم وجود شكل لله 80
4. الفصل الرابع 84
   1. السببية والإرادة 84
   2. الضرورة والقصور الذاتي في السببية 93
   3. الإرادة المباشرة وغير المباشرة 100
   4. المادة والعقل والروح 105
   5. تصور الإرادة الإلهية 108
   6. الداروينية الروحية 113
   7. وجهات نظر لاهوتية 116
5. الفصل الخامس 125
   1. مسعيان متميزان 125
   2. يدّعي كثير من الناس 128
   3. كيف نتخذ القرار؟ 131
   4. كلمة عن البوذية 133
   5. تقييم المطالبات 134
   6. الاعتراف بالعلم 137

6. الفصل السادس 140
1. تفسيرات التأمل 140
2. تعايش الواحد والمتعدد 149
3. الذات الفردية في المذهب الأحادي 155
4. موجود بالفعل 162
7. الفصل السابع 168
1. فكرة الله 168
2. فكرة الخلق 170
3. فعلان من أفعال الإيمان 172
8. الفصل الثامن 174
1. عن الروح 174
2. عن الله 179
3. اللاهوت 185
9. الفصل التاسع 187
1. أنواع الصلوات 188
2. العناية الإلهية 191
3. التدخل الإلهي في الطبيعة وحياة البشر 198
4. الجانب الروحي للوجود 205
5. فائدة الصلاة وقيمتها 209
المراجع 217

1. الفصل الأول

مقتبس من كتاب المنطق اليهودي (1995)،
الفصل 2:4 (جزء) و 1:14-2؛
والملحقين 10 و11.

الجوانب المنطقية للإيمان

1. المنطق والتصوف

إحدى الصعوبات في الفكر الديني هي تعبيراته القطعية عن المعرفة.

ثمة ميلٌ لدى الإنسان إلى الخلط بين الفهم المفاهيمي والإدراك الحسي، والنظر إليهما على أنهما متساويان في درجة الاحتمالية. مع ذلك، فبينما يتمتع الإدراك الحسي (ومشتقاته، التي نسميها "الحقيقة التجريبية") بمستوى عالٍ من المصداقية (نادراً ما يُكتشف خطأ ما ندركه، في صورته الأولية غير المعالجة)، فإن للوعي المفاهيمي إمكانيات أوسع، إذ يشمل الخيال، مما يسمح لنا باقتراح سيناريوهات بديلة، وبالتالي يتمتع بمصداقية أقل نسبياً، منذ البداية.

بالنسبة للعقل البسيط، الذي لم يتأمل في المسائل المعرفية، فإن مجرد التفكير في سيناريو مفاهيمي للإجابة على سؤال ما، يكفي بحد ذاته لتبرير ذلك السيناريو. لا حاجة إلى مزيد من الأدلة، ولا إلى إجراءات تدقيق. بالطبع، هذه حالة متطرفة.

من يمارس هذا النهج المعرفي بدوام كامل، سيكون على الأرجح في مصحة عقلية، على ما أظن. بل إننا جميعًا نمارس مثل هذه الاختصارات المعرفية، وإن بدرجات متفاوتة، وفي بعض الحالات في مجالات مختلفة.

يكمن الخطر هنا في الخلط بين التكهن والمعرفة في حالتها النهائية.

كل فكرة أو اعتقاد، بالمعنى الدقيق للكلمة، هو مجرد تخمين، قد يكون صحيحًا أو خاطئًا. بعد التقييم الدقيق، الذي هو في حد ذاته تخميني إلى حد ما، قد نقترب من الحقيقة، ونستطيع بثقة أكبر أن نعلن صوابها أو خطأها. يتضمن هذا التقييم فحص السياق الإدراكي والمفاهيمي، وكل الحقائق والأفكار المعروفة، والحكم على مدى اتساقها مع الفكرة الجديدة المطروحة، أي الفرضية قيد الدراسة، مع مراعاة التأثير المتبادل لهذه المعلومات. علاوة على ذلك، فإن السياق في تغير مستمر، لذا يجب أن يستمر التقييم ويتكرر باستمرار ليظل دقيقًا. بهذه الطريقة فقط يمكننا أن نكون على يقين معقول.

في المراحل الأولى من التطور البشري، سواءً على الصعيد التاريخي أو الفردي، نميل إلى التهاون في تقييمنا للمعرفة. وعندما ننضج، يجب أن ننظر إلى ما نعتبره معرفةً بنظرة نقدية أكثر عدلاً وإنصافاً، دون تحيز، بموضوعية وحرية أكبر. وإذا لم نفعل ذلك، فسنضطر في نهاية المطاف إلى الاستسلام للشك، وسيبدو البناء هشاً لا محالة. فإن كان متيناً، سيصمد أمام كل الاختبارات؛ وإن كان ضعيفاً، فربما يحتاج إلى تقوية، وإلا فإنه لا يستحق الاحترام. وهذا تحدٍّ يواجهه الدين أيضاً للبقاء.

لا يعترض المنطق من حيث المبدأ على التصوف، ولا يتحيز تجاه المضمون النهائي للعالم. ما يهم المنطق هو بنية معرفتنا وأسبابها ، أي الأشكال والعمليات التي أدت إلى ظهورها. أما فيما يتعلق بالتصوف (القبالة)، فيبدو أنه محاولة لتصور سيناريوهات - وهي مجرد تكهنات، للوهلة الأولى، من وجهة نظر المنطق - لتفسير ظواهر أو نصوص معينة. ولأن الأسئلة المطروحة تتعلق بمجالات لا يمكن الوصول إليها بالبحث العلمي، فإن الإجابات، في نهاية المطاف، غير قابلة للتحقق ، على الرغم من إمكانية وجود قدر من التأكيد أو الشك أو التحسين أو الرفض.

بمعنى آخر، هناك قضايا من غير المرجح إثبات صحتها أو خطئها، بل قد يستحيل تقييمها بشكل مقنع. تتعلق هذه القضايا بالله، وبداية الأشياء، ونهاية الزمان، وما إلى ذلك. وهي تتجاوز إدراك الإنسان، لأنها خارج نطاق فهمه أو خارج عالمه. أي شيء يُقال عنها، سواء كان إيجابياً أم سلبياً، هو مجرد تكهنات من وجهة نظر الإنسان العادي. حتى ما يُزعم أنه موحى به إلهياً، مع أنه قد يكون كذلك في الواقع، يُنظر إليه منطقياً على أنه تكهنات؛ لأننا ، نحن عامة الناس، عندما نسمع مثل هذه الادعاءات، نُجبر على التفكير في احتمال ألا يكون المتحدث موحى إليه، على سبيل المثال. إنه مأزق.

لا يجوز لنا الرفض دون تمحيص، ولا أن نكون ساذجين، بل يجب علينا إجراء أكبر قدر ممكن من التقييم، مع الحفاظ على انفتاحنا في النهاية. وهذا ما تشير إليه إلى حد ما قوانين الاستدلال التوراتية. إن وجود هذه القوانين في التوراة دليل على ضرورة وجود قدر من التجريبية وممارسة التفكير النقدي. وهو اعتراف بأن البشر (رجالاً ونساءً)، بطبيعتهم، قد يخلطون بين تخيلاتهم وتأملاتهم وبين الواقع، وكثيراً ما ينطلقون بادعاءات لا أساس لها من الوحي الإلهي. لذا، نحن مدعوون إلى الحكم بدقة.

حتى في الدين، بل وربما في هذا المجال تحديداً، قد يخطئ الناس بسهولة بالغة، ويميلون إلى قبول ما يقدمه عقلهم دون تمحيص. وهذا لا يعني، دعونا نوضح، أن هذا الخطأ حتمي أو حتى شائع في الدين.

2. حول البراهين الطبيعية للدين

عند مناقشة المنطق في النصوص الدينية كالكتاب المقدس والتلمود، لم نتطرق إلى ما يسميه الفلاسفة "براهين وجود الله". والسبب بسيط: فالسعي وراء هذه البراهين ليس ظاهرة دينية، على الأقل ليس في الأصل، بل هو من صميم الفلسفة العلمانية (وتحديدًا فرع اللاهوت). تتجلى براهين التوراة على وجود الله في تجليات الله وأعماله التي ترويها، كظهوره لموسى في العليقة المشتعلة أو شقه للبحر الأحمر. عندما يدافع الأنبياء عن الله، لا يستخدمون الفلسفة المجردة،

بل يشيرون إلى أحداث توراتية تُعتبر من المسلمات. وبالمثل، ينطلق التلمود من النص التوراتي دون التشكيك في أصله أو مضمونه. ومع ذلك، فإن النقاشات اللاهوتية اليوم لا بد أن تتطرق إلى البراهين الطبيعية للدين، فالعقل الحديث يتطلب ذلك.

لا بد من التنويه منذ البداية إلى أنه لا توجد أدلة قاطعة على معتقدات اليهودية، ولا توجد أدلة تنفيها. فكل حجة معروفة، سواء كانت مؤيدة أو معارضة، لها رد. وما لم نكن جميعًا في حضرة الله بشكل شخصي ودائم، فإننا سنضطر إلى الاعتماد على الإيمان ؛ وبدون هذه التجربة، لا يستطيع عقلنا أيضًا أن ينكر وجود الله بيقين. إن الصفات الرئيسية التي ننسبها إلى الله في تفكيرنا، و"تعريفنا" له بأنه موجود، ووحداني، وفريد، وكلي الوجود، وكلي العلم، وكلي القدرة، وخالق كل شيء ومالكه، وقاضٍ عادل ورحيم، ورحيم كريم، وما إلى ذلك، كلها إسقاطات فكرية وعاطفية (مبنيةً إلى حد كبير على نصوص التوراة، بلا شك)، والتي تعتمد في نهاية المطاف على أعمال الإيمان.

تنطبق هذه الملاحظات بالتساوي على المسيحية والإسلام والديانات التوحيدية الأخرى. أما بالنسبة لأنظمة مثل الهندوسية والطاوية والبوذية، فهي أيضاً تحتوي على معتقدات غير قابلة للإثبات أو غير قابلة للإثبات، مثل فكرة الكارما أو فكرة إمكانية التحرر (عن طريق وسائل مثل التأمل أو غيره). في كل دين، توجد نقاط انطلاق معينة، يمكن للمرء أن يختار قبولها أو رفضها؛ ولا يُستخدم المنطق فيها إلا انطلاقاً من تلك النقاط.

لنتأمل أولًا الحجة الأكثر طبيعيةً لتأييد الإيمان بالله. عندما ينظر المرء حوله إلى العالم، لا بد أن يتعجب من معجزة **الوجود** ، من حقيقة وجود أي شيء على الإطلاق ، فضلًا عن درجة **التنوع والنظام والتعقيد** لما هو موجود، ناهيك عن دهشة **إدراكنا لكل ذلك** . هذه المعجزة العامة، التي نراها يوميًا دون أن نلاحظها، هي بالتأكيد أكثر إثارة للإعجاب من أي معجزة خاصة، مثل انشقاق البحر الأحمر. من أين أتى كل هذا؟ لا يمكن أن يكون موجودًا دائمًا! من الذي خلقه؟ من المستحيل أن يكون قد حدث "بالصدفة" و" من العدم " (حتى لو افترضنا أن مفهومي الصدفة والعدم لهما معنى)! بالتفكير بهذه الطريقة، يمكن للمرء أن

يستنتج بسهولة: نعم! لا بد من وجود إله، قدير وواعٍ إلى درجة عالية جدًا، هو الذي خلق كل هذا، معجزة الطبيعة.[2]

مع ذلك، ورغم ما قد يبدو عليه هذا الاستدلال من إقناع [3]، إلا أنه سهل الدحض. فبإمكاننا أن نجادل بالمثل: إذا كان هذا الكون الذي نعيشه شيئًا عجيبًا، فكم بالأحرى يكون كيانٌ قادرٌ على خلقه! لقد افترضنا في البداية أن الله هو تفسير هذه الظاهرة العجيبة التي أمامنا؛ ولكن بعد التفكير، لا بد لنا من الاعتراف بأننا بذلك قد وضعنا أنفسنا أمام مشكلة أكثر تعقيدًا [4]. لذا، يمكننا أن نتساءل: **إذا كان العالم يحتاج إلى تفسير، فكم بالأحرى يحتاج الله إلى تفسير؛ وإذا كان الله لا يحتاج إلى تفسير، فكم بالأحرى العالم لا يحتاج إليه** . باختصار، لم يكن تدخلنا مُرضيًا إلا لفترة وجيزة؛ فالمشكلة الأساسية لا تزال دون حل؛ وإن حققنا شيئًا، فهو زيادة الأمور تعقيدًا.

وبالتالي، سواء أشرنا إلى وجود العالم ككل (بافتراض حجة كونية) أو إلى تنوع أجزائه ونظامها وتعقيدها (بحجة غائية)، فإن الأثر المنطقي لمثل هذه الحجج الأنطولوجية واحد - معدوم. قد نتوصل من خلال هذا الاستدلال إلى اكتشاف مثير للاهتمام مفاده أن المادة ربما خُلقت من العدم على يد كائن روحي، لكن هذا لا يقدم لنا تفسيراً نهائياً للأشياء. يبقى وجود الخالق وقدرته لغزاً محيراً [5]. على

---

[2] يُلاحظ هذا النوع من البحث الفكري عن السبب الأول في الفلسفة اليونانية. ومن الروايات التلمودية قصةٌ وردت في مدراش سفر التكوين ربا (الفصل 38)، حيثُ وصل النبي إبراهيم إلى معرفة الله بالاستدلال العكسي من كل شيء إلى سببه. وكثيراً ما يُفهم هذا الاستدلال في الفلسفة على أنه قائم على فكرة أن لكل شيء سبب، وبالتالي لا بد أن يكون للكون سبب؛ لكن هذه الفكرة لا تكون متسقة إلا إذا قبلنا فكرة السلاسل اللانهائية، وهي فكرة يصعب قبولها، وإذا قُبلت على أي حال، فإنها ستستبعد قبول وجود سبب أول. أما الرواية الأكثر شيوعاً اليوم، فتستند إلى الحاجة لتفسير حقيقة الوجود غير المحتملة وثرائه ؛ فهي تُشير إلى التعقيد بقدر ما تُشير إلى السببية.

[3] وأستطيع أن أشهد أنه كانت هناك أوقات في حياتي كان فيها هذا هو الحجة المقنعة الوحيدة التي تبقى لدي لأقدمها لنفسي!

[4] أما الاعتقاد الموجود في الهندوسية والمسيحية بأن الله قد ظهر في صورة بشرية (التجسد)، فهو لا يمثل مجرد مشكلة تقنية أكثر تعقيداً، بل هو مفهوم غير معقول: كيف يمكن لوعاء أن يحتوي نفسه؟ إن كان هذا الظهور ممكناً، فيجب افتراضه على أنه وهم مُسقط، نوع من الهولوغرام في أحسن الأحوال؛ لا يمكن اعتباره جسماً مادياً "حقيقياً" مثل جسم الإنسان.

[5] تجدر الإشارة إلى أن هذه الحجة غالبًا ما تُفهم خطأً على أنها محاولة لتفسير المادة. لكنها ليست كذلك في جوهرها؛ فالعقل (المكون من جوهر تجاربنا الداخلية والروح التي

أي حال، تجدر الإشارة إلى أن تحييد هذه الحجة لا يثبت شيئاً ضد فكرة وجود الله؛ بل يدل فقط على أن مسار الاستدلال المقترح ليس قاطعاً منطقياً.

ثمة مقاربة فلسفية بديلة لهذه المسألة، وهي مقاربة معرفية وليست وجودية. ويمكننا أن نتساءل: ما الذي يشكل ، من حيث المبدأ، دليلاً قاطعاً على صحة أو دحض كل ركن من أركان الدين؟ ما الذي يلزم لإقناعنا بشكل قاطع؟ على سبيل المثال، فيما يتعلق بوجود الله، قد يفترض المرء أن ظهوراً ما للألوهية، كنور عظيم أو حدث غير طبيعي، كفيل بإقناع أي تجريبي.

مع ذلك، من الممكن أنه حتى في ظل هذه الظروف، بمجرد زوال عنصر المفاجأة وإتاحة الفرصة للتفكير مجددًا، قد يشك المرء في رؤيته! عادةً، لا نشك في أي تجربة إلا إذا كان لدينا سبب لذلك، نتيجة لتجربة أخرى مناقضة؛ ومع ذلك، فإن العقل قادر دائمًا على الشك، وقد يجد مبررًا له حتى في ظل الظروف المذكورة [6]. يمكننا اعتبار هذا السيناريو مقبولًا في التوراة، إذ نعلم من خلالها أنه حتى بعد مشاهدة أحداث استثنائية كخروج بني إسرائيل من مصر أو نزول التوراة على جبل سيناء، كان هناك أفراد، كما يتضح من أفعالهم، شككوا في حقيقة هذه الأحداث أو أهميتها.

نمتلكها) لغزٌ مثيرٌ للاهتمام، إن لم يكن أكثر. تكمن المشكلة بشكل أوسع في الوجود . من هذا المنظور، يمكننا القول إن اليهودية، التي تتصور إلهًا روحيًا أبديًا، يسبق المادة ويبقى بعدها، وأرسطو، الذي يتصور كونًا أبديًا، يشمل الله والمادة، يتفقان أساسًا فيما يتعلق بأزلية الوجود في حد ذاته (بالنسبة للأولى، فيما يتعلق بوجود الله فقط؛ وبالنسبة للثانية، بشكل أوسع). وهذا مثيرٌ للسخرية، بالنظر إلى كيفية تصوير بعض المعلقين لهذه المذاهب على أنها في صراع جذري؛ فهما في الواقع مختلفان، ولكن فقط فيما يتعلق بمسألة ديمومة المادة. أما الفرضية المضادة الجذرية الحقيقية فهي الادعاء بأن الوجود ظهر فجأةً من العدم؛ ويبدو أن بعض الناس يؤمنون بذلك. لكن تجدر الإشارة إلى الطريقة التي يمكن بها "تخيل" هذه الأطروحة الأخيرة: فنحن نتصور الحدث مثل الرسوم المتحركة على التلفزيون، الشاشة تكون فارغة في البداية، ثم "بوب!" يظهر كون من العدم؛ ومع ذلك، هناك شاشة في البداية، وقد تكون هناك أحداث غير مرئية خلف الشاشة.

[6] تشمل الفرضيات التي تم تداولها في السنوات الأخيرة لتفسير تجربة سيناء، على سبيل المثال، الإشارات إلى المواد المؤثرة على العقل، أو الأدوات التكنولوجية، أو زيارة الكائنات الفضائية.

فيما يتعلق بصفات الله التي ذكرناها، عدا الوجود، يمكن إبداء الملاحظات التالية. تُجسّد معظم هذه المفاهيم حيرةً منطقية. كيف يمكن لله أن يمتلك صفات وقدرات عديدة وهو واحد؟ يحاول البعض، مثل موسى بن ميمون، تجاوز هذه المسألة بالقول إن وحدانيته تختلف عن وحدة أي شيء في العالم الطبيعي، فهي فريدة؛ أو بالادعاء (خلافًا لما ورد في التوراة) أنه لا يمكننا وصف الله إلا من خلال قضايا سلبية، أي وصف ما ليس هو عليه (ليس جمعًا، ليس محدودًا، إلخ). لكن هذه حيلٌ لا تُحلّ المفارقات حقًا. فالله المتعالي والحاضر في آنٍ واحد، الخالق الأزلي والمحرّك الأول لكل شيء، العليم بكل شيء ذو البُعدين الباطني والظاهري، القدير ذو السيطرة المطلقة على الأحداث - كل هذه المفاهيم هي استقراءاتٌ للقوى والأحداث الطبيعية إلى أقصى حد ، لكننا لا نملك تجربةً لها ولا القدرة على إدراكها.

كيف يُمكن لإنسان، لا يعلم كل شيء، أن يعلم أن الله يعلم كل شيء؟ كيف يُمكن لإنسان، في تجربته، أن يعلم بوجود فاعل إرادة قادر على فعل ما يشاء؟ في أحسن الأحوال، ما يُطرح هنا هو ضرب من الخيال الجامح، دون أدنى اهتمام بالتفاصيل. إن تعريفات هذه المفاهيم اللامحدودة ليست إلا تلاعبًا بالألفاظ ، فهي لا تُشير إلى شيء نعرفه حقًا. بل إن هذه المفاهيم مليئة بالمشاكل المنطقية . هل يُمكن لكائن كلي العلم أن يعلم أنه كلي العلم؟ لا يُمكنه إلا أن يفترض ذلك، فقد يكون هناك ما هو أبعد من إدراكه لا يعلمه [7]. هل تشمل القدرة المطلقة القدرة على الخلق الذاتي من العدم؟ إن هذه الفكرة غير معقولة. كيف لنا أن نتصور الله في كل مكان، كائنًا ومُحافظًا على وجود كل الكائنات المادية والعقلية والروحية، وحاضنًا للكون بأسره، ومع ذلك لا نقع في فخ وحدة الوجود، كما فعل سبينوزا؟

وهكذا دواليك - ليس هدفي هنا استنفاد المسائل أو التسبب في فقدان الإيمان، بل مجرد الإشارة إلى أن أي محاولة لتبرير أفكارنا المعتادة عن الله هي دليل على السذاجة. من الأفضل الاعتراف بتواضع بالصعوبات التي ينطوي عليها الأمر واعتمادنا على الإيمان.

---

7 بطبيعة الحال، بحسب التعريف (استنتاجياً)، فإن الكائن العليم بكل شيء يعلم علمه المطلق. لكن المشكلة تكمن في المستوى الاستقرائي، أي التطور التدريجي. ولا بد من الخوض في هذا الموضوع وفي قضايا مماثلة.

وختامًا لهذا الموضوع، لا بدّ لنا من القول إنّ العقل قادر على تنظيم أفكارنا وجعلها متسقة فيما يتعلق بالله والمعتقدات الدينية الأخرى، لكنّه لا يستطيع إثباتها بشكل قاطع. فالسعي وراء دليل ماديّ عبثي. لا مفرّ من ضرورة الإيمان . فالإيمان جوهريّ لحرية الإرادة والمسؤولية الأخلاقية: إذا ما تمّ الفعل الأخلاقيّ تحت وطأة المنطق المحض، فإنّ الإنسان يفقد مكانته الخاصة كصاحب قرار. هذا القول لا يُقدّم برهانًا مُتعاليًا على الدين، بل هو مجرّد منظور تفسيريّ، مُقترح من داخل الدين نفسه، بعد قبوله. فالمترددون ليسوا مُلزمين منطقيًا بهذا المنظور، بل يظلّون أحرارًا في اختيار **الإيمان أو عدمه** .

علاوة على ذلك، تجدر الإشارة إلى أن إثبات وجود الله لا يستلزم بأي حال من الأحوال إثبات صحة بقية الأديان. فمع التسليم بوجود الله، يبقى التساؤل قائماً حول أي وثيقة دينية، إن وُجدت، يُمكن الاعتماد عليها كرسالة إلهية لنا. هل هي التوراة، أم الأناجيل، أم القرآن، أم البهاغافاد غيتا؟ يتطلب هذا أيضاً عملاً إضافياً من الإيمان! فضلاً عن ذلك، حتى لو اخترنا التوراة المكتوبة ككل (في حالتنا) [8]، فإن الإيمان بالشريعة الشفوية (التلمود وما تلاه من تطورات حاخامية) يتطلب أعمالاً إيمانية إضافية عديدة . فكل قانون، وكل موقف، وكل قصة في الكتاب المقدس وما تلاه من أدبيات دينية، هي مجموعة من المعتقدات المنفصلة، تتطلب عملاً إيمانياً جديداً. فغسل اليدين صباحاً، والندى، والذهاب إلى المِكفاه ، وكذلك الإيمان بالكائنات غير المرئية (كالملائكة)، والأفعال (كالحساب الإلهي)، والعوالم (كالآخرة)، كلها أعمال إيمانية.

من هذا المنظور، يصبح طلب البرهان على وجود الله مجرد بداية لعملية لا نهائية. فلو انتظرنا الإجابات رافضين الإيمان، لما وجدنا الوقت الكافي للانخراط في الدين...

---

[8] وهذا ليس بالأمر الهين، نظرًا لافتقارها إلى النظام (لماذا يكون بيان الله التاريخي للبشرية بهذا القدر من الفوضى، وبهذا "عدم الاستعداد"؟)؛ وكثرة الأخطاء والتناقضات الظاهرة فيها (تلك التي أشار إليها الحاخامات، وتلك التي تجاهلوها)؛ فضلًا عن المساحة الكبيرة غير المتناسبة الممنوحة لأمور تبدو ثانوية، بينما يتم التغاضي عن القضايا الرئيسية أو تجاهلها تمامًا. لكن ليس من المناسب هنا تقديم نقد للتوراة: فالعمل الحالي يتخذها، قدر الإمكان، نقطة انطلاق.

3. التبرير الإلهي ورهان المؤمن

على أي حال، عمليًا (ويجب أن نؤكد على هذه النقطة)، لا يصبح الناس متدينين بناءً على حجج عقلانية، بل بدوافع فطرية أعمق. تسعى الفلسفة الجيدة إلى تجنب العقلانية المفرطة، وبينما تميل إلى رفض الفوضوية المضطربة، فإنها منفتحة على قدر كبير من التأمل والحدس. لكن الدين يمنح اللاعقلانية الكامنة فينا، وتطلعاتنا الغريزية العميقة، واستجاباتنا العاطفية، مزيدًا من الحرية. هذا، في رأيي، هو بُعده الإنساني؛ فهو يجعلنا أكثر من مجرد آلات.

من المؤكد أن التطرف الديني، أو "الأصولية"، أو بشكل أدق "التكاملية" [9]، هي إلى حد كبير نتاج عقلانية مفرطة (بمعنى ازدرائي للمصطلح - إنها عقلانية السذج)، وهو ما يفسر الشدة التي انطوت عليها تاريخياً في كثير من الأحيان (تعبيراتها، وخاصة العنف، غير عقلانية بالطبع).

ما يدفع الناس إلى التدين عمليًا هو أمورٌ بسيطة كالأمل في السعادة الدنيا (الذي يتحول تدريجيًا إلى أمل في الحياة الآخرة)، والأمل في علاقات إنسانية أفضل، والأمل في التفاهم والحب والوئام، وفي شريك الحياة، وفي الأطفال؛ فضلًا عن التحرر من المخاوف، والحماية من مصاعب الحياة والموت، والتخلص من الشعور بالذنب والشك، والغفران والهداية. (هذه مجرد لمحات عامة، لكنك تفهم قصدي). يقدم الدين وعودًا ويهدد، فيستقطب ضحايا مستعدين، ثم ينسج حولهم

---

[9] *"النزاهة" (L'integrisme)*، وهو مصطلح فرنسي يبدو أنه ينتشر في اللغة الإنجليزية ، يُعدّ مفيدًا لأنه يصف سيطرة الدين المطلقة على أتباعه، وجرهم إلى التزام متزايد الصرامة. إلا أن دلالته سياسية بامتياز؛ إذ تتبادر إلى الذهن، للأسف، التكتيكات الإرهابية التي يتبعها بعض المتطرفين الإسلاميين، أو الحكم الديني المطلق لآيات الله الإيرانيين (رجال الدين)، والتي نشهدها يوميًا في الأخبار. يبقى المصطلح دقيقًا في هذا السياق، إذ يوحي بالشمولية، ورغبة البعض في فرض نهجهم على الجميع والسيطرة على جميع جوانب حياتهم. أما مصطلح "الأصولية" فيشير بالأحرى إلى مستوى النصوص التي يستند إليها أتباع الدين في معتقداتهم؛ أي إلى نهج ساذج وسطحي في تفسير النصوص. وراء هذا التعصب، الموجود أيضًا إلى حد ما في العالم اليهودي اليوم، تكمن القسوة على الذات التي يبدو أن الدين (وغيره من أشكال التزمت) يفرضها: وهذا ما يدفعنا إلى النظر إلى الآخرين بقسوة.

شبكة محكمة، ببراعة وبمساعدة الضحايا أنفسهم (قد تبدو هذه الكلمات قاسية، بل ومتشائمة؛ لكنها وجهة نظر تحمل في طياتها شيئًا من الحقيقة). الدين يمتلك علم النفس، فهو يعرف ما يحرك الناس.

يمتلك الإنسان حدسه الخاص بالعدالة. لا يكون هذا الحدس متطابقًا أو متساويًا في الشدة لدى جميع الناس، ولكنه مصدر قدرتهم على استيعاب هذا المفهوم. قد يتأثر هذا الحدس الشخصي بالعدالة، بشكل أو بآخر، بالمذاهب الدينية أو غيرها - وقد تؤدي التأثيرات الثقافية إلى إعادة بناء عقلانية أو حتى قسرية لهذا الحدس لدى الفرد - ولكنه من الناحية المعرفية يسبقها ويسبقها. إذن، فإن مفهوم العدالة لدى جميع الأفراد هو نتاج توازن بين البصيرة الشخصية والضغوط الاجتماعية والثقافية، التي يعتمد تأثيرها على الفرد على مزيج محدد من الرغبات والمخاوف والشعور بالذنب التي تحدد في وقت معين مدى تأثره.

يبدو أن كل هذا لا علاقة له بالله، بل هو أقرب إلى علم النفس وعلم الاجتماع! لكن في الحقيقة، بما أن الدين يتبنى فكرة الله بقوة، فإننا نميل إلى الربط بينهما، ونعتقد عادةً أن الابتعاد عن الأول يستلزم الابتعاد عن الثاني. الإيمان بالله ممكن لاهوتيًا دون الإيمان بدين؛ وقد حاول كثيرون اختيار هذا الحل الوسط. لكن في الواقع، الصلة بينهما قوية. تنشأ مقاومة الدين عندما تُعتبر وعوده أو تهديداته غير قابلة للتطبيق عمليًا.

ماذا نتوقع من الله حين نسأله العدل والرحمة؟ العدل : أن نُكافأ نحن وأحبابنا على أعمالنا الصالحة، وأن يُعاقب أعداؤنا على أعمالهم السيئة، وأن يُحرموا من فضله. الرحمة : أن نُرزق نحن وأحبابنا بنعم الله، وأن يُغفر لنا ذنوبنا. عندما تفيض قلوبنا بالكرم، نُدرك أن الله قد يُكافئ أعداءنا على أعمالهم الصالحة، وقد يغفر لهم أحيانًا ذنوبهم. كل هذا غريزة فطرية في الإنسان. وعلى هذا الأساس، ندعو الله أن يحفظنا، ويرزقنا، ويسعدنا، وما إلى ذلك.

بطبيعة الحال، فإن المفاهيم التي تنطوي عليها هذه الأدعية العامة أو الخاصة معقدة. ولها جوانب ومستويات ودرجات عديدة.

قد يكون الخير والشر روحيين، أو عقليين، أو جسديين، أو عاطفيين، أو سياسيين، أو اجتماعيين، أو اقتصاديين، أو بيئيين، أو حتى جماليين؛ وقد يكونان

كذلك بدرجات متفاوتة، بشكل مباشر أو غير مباشر، وبشكل قاطع أو مشروط. قد يُلحق المرء الخير أو الشر بمشيئة الله، أو بنفسه، أو بالآخرين (فرداً، أو جماعات، أو كجنس)، أو حتى بالحيوانات أو النباتات (فرداً، أو جماعات، أو كجنس) [10]. علاوة على ذلك، قد توجد توافقات وتناقضات بين كل هذه المجالات - فهي تتداخل مع بعضها البعض، بشكل طبيعي ومنطقي، بطرق متنوعة، ويجب وضع أو تحديد التسلسلات الهرمية. بالإضافة إلى ذلك، تلعب تصوراتنا دوراً مهماً: فغالباً ما يكون الوضع الموضوعي لقيمة ما أو عدم قيمتها موضع نقاش أو غير ذي صلة، وقد يكون لبديهياتنا الذاتية عنها تأثير أكبر.

وبالمثل، قد يكون الأصدقاء والأعداء حقيقيين أو متخيلين. تشير هذه المفاهيم أساسًا إلى النفع أو الضرر الذي يُلحقه بنا الآخرون (بالطرق المختلفة المذكورة آنفًا). لكن الدوافع والمشاعر حاضرة في هذه التقييمات: مسائل الحب والكراهية واللامبالاة، والإخلاص والنفاق، لدى كلا الطرفين. هناك أصدقاء وأعداء في الواقع (بحكم التأثير الموضوعي) وهناك أصدقاء وأعداء بناءً على النية (بمعنى ما إذا كانوا يؤثرون علينا عمدًا أو عرضًا أو عن طريق الصدفة).

نفترض ونأمل أن الله، القاضي والمحكم، سيفصل في كل هذه العوامل، ويصدر قراراً عادلاً وينفذه.

إنّ اللجوء إلى الله يفترض الإيمان بالخير والشر. يقول مذهب الزن إنّ الخير والشر متلازمان، ويسعى أتباعه إلى رؤية العالم بموضوعية، متجاوزين هذا

---

[10] فيما يتعلق بعالم المعادن، فإن المسألة قابلة للنقاش. فنحن عادةً ما نعتبر مفاهيم الخير والشر قابلة للتطبيق على هذه الأشياء فقط في علاقتها بالكائنات الحية، أو في نهاية المطاف بالله. ومع ذلك، يمكن القول، بشكل أكثر شمولية، إن تدمير حتى الحجر يُعد "سيئًا" بالنسبة له، أو أن للجوهرة أو العمل الفني أو المعجزة التكنولوجية "قيمة" جوهرية باعتبارها ذروة الكون. ولكن ضمن هذا المفهوم، لن تكون هناك درجات أو شروط. فخير الشيء يكمن في وجوده دون تغيير؛ وشرّه يكمن في أي تغيير يطرأ على وجوده، وعندها سيتحول إلى شيء آخر ، والذي بدوره لن تكون له سوى علاقات قيمة ثنائية (إما هذا أو ذاك) مع الأحداث. أما بالنسبة لله، الذي نتصوره غير قابل للتدمير، بل وغير متغير (مع أنه فاعل حر للتغيير)، فإن مفاهيم الخير والشر لا تنطبق عليه شخصيًا. في أحسن الأحوال يمكننا أن نقول أن كل ما يريده الله فهو خير، وكل ما يريده منا (الذين خصص لنا قدراً من الاختيار) أن نريده فهو خير، وعدم الرغبة فيه فهو شر.

المفهوم الثنائي. صحيحٌ أنّ فكرة الخير تُولّد تلقائيًا فكرة الشر - أو على الأقل غياب الخير - من خلال التمييز والتباين . منطقيًا، يمكن ربط هذه المفاهيم بمعيارٍ قيمي، وهو ما يُلقي باللوم على معيارٍ اعتباطي، ما لم تُحدّد قيمٌ عالمية. لكن في الواقع، يصعب على الإنسان تحديد مفهومي الخير والشر بدقة؛ فهما غامضان، ومتغيّران، ومتناقضان في كثير من الأحيان. إنّما نعتبر الخير أو الشرّ أقرب إلى الغريزة، أو في أحسن الأحوال إلى حدس المظهر، عندما نُطبّقهما على شيءٍ ما. هذه إحدى ذروات ملكتنا المفاهيمية، هذا التمييز بين ما لا يُمكن التعبير عنه بالكلمات، ولكنه لا يقلّ قيمةً عن الإدراك الحسي. إنّه كرامة الإنسان وإنسانيته.

فيما يتعلق بالله، فإن ما يسعى إليه البشر، وما يدفعهم إلى الانخراط في الدين وممارسته، هو مجموعة من القواعد التي تحكم لعبة الحياة، فإذا التزموا بها وأدوا أمورًا معينة (بمعناها الأوسع)، فسيكون مصيرهم على ما يرام؛ وإذا لم يفعلوا، فقد يواجهون عواقب وخيمة. إنها صفقة نرغب في تصديقها، ومستعدون لدفع ثمنها (سواء اعترفنا بميولنا التجارية أم لا). إنه مطلب عقلاني لعالم مفهوم، حيث لكل من الخير والشر مكانه. يأتي الدين ليعد بذلك تحديدًا، بعلاقة سببية منظمة (هذا في حالة الأديان التوحيدية - أما في حالة أديان مثل الطاوية والبوذية، فالعرض مختلف، إذ يمثل خلاصًا من خلال التجاوز من ثنائية الخير والشر). يقبل المرء العقيدة بأمل، ويحاول إدراك العالم بالطريقة الموصوفة ليجد العزاء.

قد تنشأ الصعوبة بعد فترة طويلة من التلمذة، عندما يكتشف المرء أن القواعد التي وُعد بها لا تتحقق، وأن تسلسل الخير والشر في حياتنا، مهما كان لكل فرد، لا يلتزم بالضرورة بالبرنامج الموعود [11]. عند هذه النقطة، يقترح الدين عوالم متعالية - الجنة والنار [12]. إن إدراك الأحداث بما يخالف التوقعات التي يروج لها الدين، إلى جانب الاعتقاد بأننا التزمنا بالقواعد، قد يؤدي إلى انهيار الإيمان

---

[11] في هذا السياق، يجدر الاستشهاد بجورج سانتايانا (توفي عام 1952): "يُعرَّف التعصب بأنه مضاعفة الجهد بعد نسيان الهدف". من الواضح أن ليس كل شخص يعيد تقييم ولائه الأيديولوجي.

[12] بالمناسبة، يُقال إن فكرة الجحيم نشأت في الزرادشتية، وهي ديانة ثنائية من القرن السادس قبل الميلاد ولا تزال تحظى بأتباع. انظر روبرتس، ص 169.

والتخلي عن الدين، أو أجزاء منه. لكن يبقى فراغٌ قائم، إذا استمر العالم في الظهور بمظهر غير منطقي - حاجةٌ إلى العدل والإنصاف لم تُلبَّ.

رهان المؤمن [13]هو أن الله موجود، وأن اختياره للدين (أو حتى دينه الخاص، أو نسخة من دين قائم) هو الدين الصحيح له. إنه رهان، لأن الامتناع عن الإيمان هو في حد ذاته إيمان، في أمر لا بد من تقييمه.

- ماذا لو كان ديني **صحيحاً** ، وامتنعت عن اتباعه - هل سأتعرض للأذى و/أو هل سأفوت أشياءً جيدة؟
- وماذا لو كان ديني **باطلاً** ، وأنا أتبعه فعلاً - هل سأفسد حياتي و/أو هل سأضيعها؟
- ماذا عن أنظمة المعتقدات **الأخرى** الموجودة في السوق - كيف تتم مقارنتها من حيث المصداقية والفعالية؟

هناك حسابات واسعة النطاق في القرار، والتي يمكن الإشارة إليها على أنها جوهر التبرير الإلهي ، ولكن في النهاية يبقى بعض الإيمان أمراً لا مفر منه، مهما كان اتجاهه.

4. هل يُعدّ القياس دليلاً على وجود الله ؟

سمعتُ مؤخرًا الحاخام مارك رافائيل غيدج من جنيف يُجادل، في خطبة، بأن "كما ترى نفس الإنسان ولا تُرى، كذلك يرى الله ولا يُرى". وقد رأيتُ حجة مماثلة في الأدبيات الحاخامية من قبل، أو ربما كانت الفكرة الأبسط هي أن الله بالنسبة للعالم كالجسد بالنسبة للروح [14]. هذه حجة قياس بالطبع . ومع ذلك، تجدر

---

[13] يُطلق على هذا اسم رهان باسكال في تاريخ الفلسفة؛ ولكن بما أنني فكرت فيه بشكل مستقل وأنا متأكد من أن آخرين قد فكروا فيه، وبدا لي اسم أكثر وصفًا جديرًا بالاهتمام، فقد قمت بإعادة تسميته.

[14] وهذه الحجة موجودة، بالمناسبة، في الفلسفة الهندية، وتحديداً في كتاب راماجونا (1100 م). (انظر فيرم، ص 15).

الإشارة إلى أن هذا القياس غير كامل ، إذ إننا نعتبر الله خالق الكون، بينما لا نعتبر نفس الإنسان خالقة جسده [15].

على أي حال، يتضح لنا من الاعتراض السابق أنه، كما جادلتُ دائمًا، مع أن القياس ليس خاطئًا في حد ذاته، إلا أنه نادرًا ما يكون حاسمًا. صحيح أن القياس يحمل بعض الإقناع، لكن يجب موازنة ذلك مع نقاط الاختلاف. ثمة اختلافات دائمًا، وإلا لما كان الشيء المُقارن اثنين بل واحدًا! المسألة هي تقدير أهمية هذه الاختلافات. في الحالة المذكورة، وكما يُقرّ الجميع، فإن مفاهيمنا عن الله والإنسان لا تختلف في الحجم فحسب.

أيضًا، قبل أن نحاول استنتاج وجود الله من الإنسان، علينا أن نتأمل بعمق فيما إذا كان مفهومنا عن الإنسان معرفةً أم نظرية. نفترض (وأنا منهم) أن للإنسان "روحًا" استنادًا إلى حقيقة الوعي: فالظواهر لا تتجلى من تلقاء نفسها، بل تبدو وكأنها تظهر لشخص ما - ويبدو منطقيًا أن هناك حاجة إلى ذات تختبر الأشياء. مع ذلك، ينكر كثيرون (وخاصة البوذيون) هذا الاستنتاج، ويؤكدون على شفافية "الروح"، وافتقارها إلى تجليات مادية، ليستنتجوا أن وجود "الروح" وهم.

علاوة على ذلك، تبقى فكرة الأنانية المطلقة احتمالًا فلسفيًا (وإن لم أكن أميل إليها شخصيًا). أنا، بصفتي الذات، أدرك بعض الأشياء الأقرب إلى مركز إدراكي الظاهر، والتي أسميها "جسدي"؛ وأدرك (بشكل أكثر شمولًا، وإن كان أقل حميمية) أجسادًا أخرى تتجاوز جسدي، تشبه جسدي وتتصرف مثله؛ ومن ذلك أستنتج أن "هناك أشخاصًا آخرين"، أي كيانات واعية، وذات إرادة ظاهرة، وعاطفية، باختصار، تبدو مثلي وكأنها "تمتلك روحًا". لكن هذا الاستنتاج، مع كونه فرضية عمل جيدة، لا يملك يقينًا استنتاجيًا؛ فلا يزال من الممكن تمامًا أن يكون "الأشخاص الآخرون" الذين أدركهم مجرد أوهام فارغة.

من الواضح أن هذه الشكوك العميقة (وإن كانت دقيقة) تجعل الحجة القياسية التي ذكرناها في البداية أكثر هشاشة. فإذا كان وجود روح الإنسان موضع شك، فلا يمكن الاستشهاد بها بشكل مقنع لدعم وجود روح عالمية (أي الله).

---

15 وفي الواقع، أشك في أن الرأي القائل بأن الله على علاقة مماثلة بالعالم كما هي روح الإنسان بجسده هو رأي مقبول تماماً؛ إذ يمكن تفسيره على أنه نوع من وحدة الوجود، وهو ما يكرهه الحاخامات.

5. أدلة تنفي وجود الله؟

أ. إن الحجة المضادة التي قدمتها (الفصل 14.1)، وهي أنه إذا كان العالم يحتاج إلى تفسير، فكم بالأحرى يحتاج الله إليه ، هي طريقة ممتازة لتحييد بعض البراهين التقليدية على وجود الله. إن كائناً قادراً على خلق عالم عظيم ورائع كهذا، لا بد أن يكون أعظم وأروع؛ إن افتراض وجود مثل هذا الكائن يزيد من الصعوبات النظرية بدلاً من تقليلها، وبالتالي لا يقدم أي ميزة منطقية.

هذا يُشابه الحجة المضادة المعروفة القائلة بأنه إذا كان العالم يحتاج إلى سبب، فإن الله يحتاج إليه أيضًا ، لأنه إذا كان المُسبِّب قائمًا على مبدأ أن كل شيء يحتاج إلى سبب، فإن النتيجة يجب أن تخضع للمبدأ نفسه. بعبارة أخرى، فكرة أن لكل شيء سببًا هي أطروحة مفادها أن سلسلة الأسباب لا نهائية؛ وبالتالي لا يمكننا استخدامها بشكل متسق لتبرير أطروحة السبب الأول. أعتقد أنه يجب علينا التسليم بوجود أسباب أولى داخل العالم - على سبيل المثال، في الأفعال التي يقوم بها البشر بإرادة حرة (والتي لا تُشكِّل المؤثرات عليها أسبابًا بالمعنى الحتمي المُستخدم هنا)؛ في هذه الحالة، قد لا يحتاج العالم إلى سبب، أو قد يكون سببه الأول إلهًا بلا سبب.

يمكننا الجمع بين العبارتين ومقارنتهما، فنقول: إذا كان الله لا يحتاج إلى سبب أو تفسير، فكذلك العالم . حجتي المضادة، في رأيي، مبتكرة، لكنها في النهاية مجرد توسيع لحجة مضادة سابقة [16]. على أي حال، هذه الحجج لا تنفي وجود الله، بل تُبطل فقط البراهين المزعومة على وجوده؛ أي أنها تُظهر أن تلك البراهين المزعومة ليست قاطعة.

ب. لقد ذكرتُ أنه لا يمكنك دحض وجود الله بشكل قاطع. صحيح أن نظرية التبرير الإلهي - منذ سفر أيوب [17]- تُقدم لنا أسبابًا وجيهة للشك في الله،

---

16 وهو ما تعلمته من آين راند، ولكني أتذكر أن أرسطو قد درّسه سابقاً.

17 وبالمناسبة، وبالإشارة إلى تعليقاتي السابقة بشأن أولئك الذين يزيدون الطين بلة، ويتهمون جميع ضحايا الجريمة أو المصائب بلا مبرر بأنهم يستحقونها بطريقة أو بأخرى، فقد

كما نتصوره من خلال اليهودية. إذا كان الله عادلاً تمامًا ومفعمًا بالحب لمخلوقاته، فكيف لا تُمنع الجرائم البشعة ولا تُحمى الضحايا الأبرياء؟ لا يوجد عذر لمثل هذا الإهمال [18]: فلو كان من المستحيل خلق الحرية الإنسانية لولا ذلك (كما يزعم البعض [19])، لكان لا يزال هناك خيار عدم خلق البشرية أصلًا (ولم يجد أحد أي حجة مقنعة بشأن سبب خلقنا).

هذا النوع من الحجج يُقنع الكثيرين بعدم وجود الله، أو على الأقل بأنه ليس كما يصفه المدافعون عن الدين، إذ توجد تناقضات واضحة بين التوقعات التي يثيرها الدين والتجربة التاريخية والشخصية. ومع ذلك، فرغم قوة هذه الحجج، إلا أنها لا تنفي وجود الله بشكل قاطع: (أ) إن مفهوم العدل والظلم قد يكون غامضًا أو إشكاليًا في بعض الأحيان، إن لم يكن دائمًا؛ فالقضاة والمحلفون غالبًا ما يختلفون لأسباب مختلفة. (ب) قد توجد مسارات خفية لتحقيق العدالة تُعيد التوازن على المدى البعيد، كما جادل المدافعون عن الدين مرارًا.

أنا شخصياً لا أُعجب كثيراً بهذه الحجج، ففيما يتعلق بالنقطة الأولى، أقول إن الضحية (البريئة) وحدها هي من تستطيع أن تُقرر ما إذا كانت قد حُسمت قضيتها بعدل أم لا، إن كانت لا تزال على قيد الحياة وبصحة جيدة. أما فيما يتعلق بالنقطة الثانية، فأقول إن العدالة المخفية أو المتأخرة هي عدالة ضائعة، فالمسألة تتعلق بالوقاية لا مجرد العلاج. ومع ذلك، يجب أن نُقر بأن أياً من هذه الحجج أو الحجج المضادة لا يُتيح لنا منطقياً الوصول إلى استنتاج قاطع. إن الحجج القائمة على نظرية التبرير الإلهي تُفضي في أحسن الأحوال إلى عدم ترجيح وجود الله كما نتصوره (أي عادلاً ومحباً).

ج. ثمة اعتراض قديم آخر يُثير شكوكًا جدية حول وجود الله، أو على الأقل حول مفهومنا له. وهو: إذا كان الله أزليًا، كاملًا، مكتفيًا بذاته، وراضيًا، فهو إذًا محصن ضد أي خطر أو رغبة، وبالتالي لا حاجة له ولا دافع لخلق أو

خطر لي أن أيوب قد ذكر ذلك بالفعل، في شكواه من الاتهامات الجائرة والقاسية التي وجهها إليه أصدقاؤه الثلاثة (انظر أيضًا فيرم، ص 61-62).

18 إن القول بأن "الله يمنح المجرم وقتاً للتوبة" أمر سخيف، لأن الضحية تُنسى بالتالي.

19 لكنني لا أرى أي مشكلة في القضاء على هتلر وأمثاله في الوقت المناسب. فبما أن العالم قادر على العيش لفترات طويلة دون مثل هذه الفظائع، فمن المنطقي أن الحرية الإنسانية لا تتطلبها.

تدمير أو السعي وراء أو تجنب أي شيء، ولا حاجة له بالأمور أو الأحداث الدنيوية. فالله، وحده، غير محتاج إلى غيره لكونه كاملًا، ولا يخشى شيئًا لكونه أزليًا، لن يُحدث فجأة اضطرابات لا داعي لها في وحدانيته، مُولِّدًا أكاذيب ومعاناة بلا سبب يُذكر[20]. إنه ليس وحيدًا ولا يشعر بالملل، ولا يوجد ما يؤثر فيه أو قادر على ذلك، فلماذا يُكلِّف نفسه عناء ذلك؟

أعتقد أن هذا يشير إلى تناقض جوهري. فمعنى ذلك أن فرضية وجود إله بصفات معينة (كالخلود، إلخ) تُدحضها البيانات التجريبية التي تُثبت وجود عالم زمني من الأساس (بغض النظر عن الأكاذيب والمعاناة فيه). وبالتالي، فإن ما لدينا هنا، من الناحية الاستقرائية، ليس مجرد تقليل احتمالية وجود فرضية ما والتشكيك فيها، بل رفضها القاطع واستبعادها. فالعالم ليس فقط ليس دليلاً على وجود الله، بل هو دليل قاطع على عدم وجوده!

هذه الحجة المضادة ليست جديدة على الفلسفة، لكنني أغفلتها سابقًا ولم أدرك مدى إقناعها. لقد انخدعتُ بحججٍ وردت في الأدب الحاخامي، والتي أشارت إلى إرادة الله التلقائية في خلق العالم والبشرية من محض الحب، لمشاركة حياته وفرحه - لكنني الآن، بعد التفكير، أدرك أن هذه الأطروحات لا تصمد أمام المنطق! ويترتب على ذلك أننا لا نملك فقط (أ) غياب دليل على وجود الله، أو (ب) شكاوى تجعله غير محتمل - بل لدينا (ج) في وجود العالم الدنيوي نفسه، دليلٌ قاطعٌ على عدم وجوده.

لكن بعد مزيد من التأمل، لستُ متأكدًا تمامًا من صحة الاعتراض المذكور أعلاه. فالوصف الذي استندنا إليه هنا لله يجعله أشبه بالحجر! بل إننا نتصور الله على صورة الإنسان ومثاله، أي أنه يمتلك حرية الإرادة (وإلى أقصى حد). وأعتقد، وإن لم أُثبت ذلك بعد، أن حرية الإرادة تتطلب من حيث المبدأ القدرة (وإن لم تكن ضرورة) على التصرف بشكل عشوائي تمامًا، دون غاية (بل حتى دون هدف التصرف بلا غاية). فإذا كانت هذه بالفعل سمة من سمات الإرادة البشرية، فلا يوجد سبب لإنكار وجود سمة مماثلة في الإرادة الإلهية.

---

20 عندما أتحدث عن الأكاذيب هنا، فإنني أعني أنه إذا كان الوجود في جوهره موحدًا، فإن ذلك يترتب عليه أن عالم التعددية هو كله أوهام، وأن الأوهام المختلقة هي أكاذيب.

د. ومن الحجج المؤثرة الأخرى المؤيدة للإلحاد المنظور الذي قدمه العلم الحديث للبشرية فيما يتعلق بضآلة المساحة والوقت اللذين تشغلهما في هذا الكون.

أثار العلم الحديث، بطبيعة الحال، شكوكًا كبيرة حول صحة ودقة الروايات التوراتية والدينية الأخرى، عند أخذها حرفيًا، عن الكون ومكانة الإنسان فيه. وأمثلة هذا القصور لا حصر لها. كثيرًا ما يشير النقاد إلى أوجه القصور العديدة والهامة في الرواية التوراتية للخلق (مثل ما يتعلق بمدة وترتيب التطور الكوني، وعدم ذكر الأنواع المنقرضة والتغيرات الجيولوجية، وما إلى ذلك)؛ ولكن هناك العديد من القضايا الأخرى (مثل القائمة المقترحة للجماعات العرقية وعلاقاتها). كما توجد، وفقًا للعلم الحديث، أخطاء جسيمة في ديانات أخرى (على سبيل المثال، الاعتقاد الهندوسي البوذي بكون دوري أبدي).

ومع ذلك، فإن القضية التي أود التركيز عليها هنا لا تتعلق بمزاعم تقليدية محددة، بل لها طابع لاهوتي أكثر:

(i) على الرغم من أن العلم الحديث قد خلص إلى أن الكون ليس لانهائيًا (بل يبلغ قطره حتى الآن حوالي 13.7 مليار سنة ضوئية ، وفقًا لبعض التقديرات)، فقد أوضح أيضًا مدى صغر حجم كوكبنا نسبيًا (كوكب يبلغ قطره حوالي *12750* كيلومترًا). فنحن نعيش على ذرة غبار صغيرة ، في مجرة واحدة تضم حوالي 200 مليار نجم مثل الشمس، في عالم يتكون من حوالي 80 مليار مجرة (وفقًا لمقال قرأته).

(ii) كذلك، يُعدّ كوكبنا حديث العهد نسبيًا على الساحة العالمية (يبلغ عمره حوالي 4.5 مليار سنة، حسب ما قرأت)، والجنس البشري نفسه حديث العهد جدًا عليه (مع أن الحياة يُعتقد أنها بدأت هنا قبل حوالي 4 مليارات سنة، إلا أن الإنسان العاقل ظهر في سلسلة التطور قبل حوالي 200 ألف سنة). أما التاريخ (بما يشمله من بقايا الثقافة الإنسانية) فلا يتجاوز 6 آلاف سنة (أو بالأحرى، في الآونة الأخيرة، حوالي 10 آلاف سنة): إنه تفصيل ضئيل في قصة الحياة على الأرض.

وهكذا، أظهر العلم الحديث أن البشرية مجرد تفصيل صغير جداً في المكان والزمان - وينشأ السؤال اللاهوتي بشكل طبيعي: لماذا يخلق الله مثل هذا المسرح الهائل مكانياً وزمانياً، إذا كان غرضه من الخلق هو مجرد دراما فداء الإنسان؟

قبل ظهور العلوم الحديثة (بدءًا من الثورة الكوبرنيكية)، كان الناس يتصورون حياتهم في مركز الكون، وأن هذا الكون ليس أكبر بكثير من الأرض ولا أقدم بكثير من تاريخ البشرية. أما الآن، فنحن ندرك أننا مجرد تفصيل في نسيج عظيم.

تعرض غاليليو للاضطهاد من قبل بعض رجال الدين، لإدراكهم الخطر الذي يمثله على عقائدهم الدينية؛ ولم يكونوا مخطئين تمامًا في هذا الظن. ويستند الإلحاد الحديث إلى حد كبير على المنظور الذي تقدمه العلوم الحديثة (علم الفلك، علم الأحياء) عن البشرية. ومن المفارقات أن غطرسة الإنسان اليوم تنبع من إدراك متواضع لضآلة شأنه في سياق الكون الأوسع.

لا تقتصر المسألة على ما ورد في الكتاب المقدس بشكل خاطئ أو ما لم يرد فيه، بل تتعداها إلى مسألة الأبعاد، أي التفاوت الكبير بيننا وبين بقية الكون. هذه الفكرة، ضمنيًا أو صراحةً، تُشكل دافعًا قويًا للإلحاد في عالمنا اليوم. على المدافعين عن الدين أن يأخذوها بعين الاعتبار وأن يقدموا ردودًا مقنعة. وبالفعل، عند التأمل، نجد أن حجة المنظور ليست قاطعة.

يمكننا أن نعكس الأمر ونقول: خلق الله عالماً شاسعاً من حولنا ليُعطينا لمحةً عن عظمته اللامتناهية . كوننا بأكمله، على ضخامته في أعيننا، ربما يكون مجرد ذرة غبار في عيني الله. لطالما أقرّ المؤمنون بعظمة الله مقارنةً بالبشر، بل واعتبروها دليلاً على التبجيل والعبادة.

علاوة على ذلك، يمكن القول إن الله أراد أن يُظهر لنا لمحة من محبته العظيمة لنا . كيف ذلك؟ إذا اعتبر المرء مهمة ما قليلة الأهمية، فإنه لا يُكرّس لها الكثير من الوقت والجهد. لكن الله استغرق مليارات السنين من التحضير المُعقّد قبل أن يخلق الإنسان - فخلق النجوم ودمرها، وشكّل كوكبنا، وطوّر الحياة عليه، وأوجد العديد من الموائل والأنواع ودمرها، حتى ظهر الجنس البشري (الذي لا يزال قابلاً للتطور إلى الكمال) تاريخيًا.

يمكننا في هذا السياق، على سبيل المثال، أن نقتبس من المزامير 113: 5-6.

"من مثل إلهنا الأبدي، الذي، مع أنه جالس على عرشه في الأعالي،
يتواضع لينظر إلى السماوات والأرض؟"

كما يفعل فنانٌ عظيم، أبدع الله تحفة فنية عظيمة، مركزًا على التفاصيل التي كانت الأهم بالنسبة له، ليمنحها ثراءً وعمقًا. وفي محبته اللامتناهية، أنعم علينا نحن المخلوقات الأقل شأنًا بنعمته وعنايته (وكأننا نتبنى ميكروبات كحيوانات أليفة!).

2. الفصل الثاني

مقتبس من كتاب "المنطق البوذي غير المنطقي" (2002).
الفصل العاشر.

ناجارجونا يتحدث عن الله والخلق

1. الحجج الرئيسية لناغارجونا

سعى ناجارجونا إلى إثبات [21]أنه "من غير المعقول تأكيد وجود الله كخالق أو صانع للكون" [22]. وقد فعل ذلك من خلال عدة حجج، سأحاول تلخيصها، استنادًا إلى شرح تشنغ، وتقييمها. دعوني أقول منذ البداية إنني شخصيًا لا أعتقد أنه بإمكاننا إثبات أو دحض فكرة وجود الله [23]، لذا لا يمكن اتهامي بالتحيز في هذه

---

[21] انظر إلى تشنغ، الصفحات 89-96 حول هذا الموضوع. وهو يشير إلى ماثيوس الثاني والعشرين، وكذلك إلى ترنيمة المسيح الكبرى العاشرة، الفصل الثاني عشر:1 والفصل الأخير.

[22] تجدر الإشارة إلى أن ناجارجونا يُعرّف الله بالإله الهندي إيشوارا . ويتساءل تشنغ عرضًا عما إذا كان هذا التعريف مُبررًا؛ ففي رأيي، كان التعريف الأدق هو تعريفه بالبراهمة في الهندوسية. ومع ذلك، لا داعي للخوض في هذا الأمر هنا، لأن الصفات التي استخدمها لوصف الله تتوافق مع تلك التي يُقرّ بها أي فيلسوف غربي.

[23] أتبع عادةً تقليدًا يهوديًا يقضي بكتابة الكلمة ناقصةً، على شكل "Gd"، لكن هذا الأمر أثار حيرة الكثيرين. والسبب في هذا التقليد هو تجنب إدخال الكلمة إلى مكان نجس أو تمزيقها أو حذفها.

المسألة. إذا اعتُبر استنتاج ناجارجونا دحضًا وإنكارًا للمفهوم، فأنا أُبين خطأه. أما إذا اعتُبر مجرد إنكار لإمكانية إثبات المفهوم، فأنا أتفق معه، لكنني أُبين أن منطقه في تأييد هذا الاستنتاج غير كافٍ.

(a) يُطرح أحد الحجج على النحو التالي: "إذا كانت هناك حقيقة إنتاج أو صنع أو خلق... فما هو المنتج؟" إما أن يكون "منتجًا بالفعل" أو "لم يُنتج بعد" أو "قيد الإنتاج". ويمكن، وفقًا لناغارجونا، دحض هذه البدائل الثلاثة "بنفس طريقة دحض مفهوم الحركة"، ومن ثم "لا يمكن إثبات الإنتاج"، وبالتالي "لا معنى" لتأكيد وجود "خالق أو صانع".

إن نمط هذا النقاش ومضمونه مألوفان لدينا الآن (انظر أعلاه)، وكل ما يفعله ناجارجونا هنا هو تكراره مع الإشارة إلى الكون والله. ولكن بما أن الحجة ضد الإنتاج، كما بيّنا سابقًا، لا قيمة منطقية لها، فإن الاستنتاج ضد الخلق والله المستخلص منها يفتقر أيضًا إلى المصداقية.[24] تجدر الإشارة أيضًا إلى أن ناجارجونا لا يُفرّق، كما يفعل الفلاسفة غالبًا، فرقًا جوهريًا بين "الإنتاج" بالمعنى المطبق داخل الكون (وهو مجرد إعادة ترتيب للعناصر الموجودة مسبقًا) و"الخلق" بالمعنى المطبق على الكون (وهو من العدم ، أو على الأقل تحويل الجوهر الروحي لله إلى مواد وجواهر أخرى).

(b) الحجة التالية التي سنستعرضها أكثر إثارة للاهتمام. لنفترض أن شيئًا ما (يرمز له بالحرف "س") "مصنوع أو مُنتَج بواسطة شخص أو شيء ما". الآن، يجب أن يكون "س" مصنوعًا إما "بذاته" أو "بواسطة آخر" أو "بواسطة كليهما" أو "بدون سبب". ولكن، أولًا، لا يمكن أن يكون "س" مصنوعًا بذاته، لأن ذلك يعني أنه "يصنع جوهره بنفسه"، و"لا يمكن للشيء أن يستخدم نفسه ليصنع نفسه" لأن ذلك سيكون "فعلًا انعكاسيًا"، أي أن الشيء سيكون "فاعلًا ومفعولًا به في آن واحد"، وهو أمر مستحيل لأن "الفاعل والمفعول به مختلفان". ثانيًا، لا يمكن أن يكون "س" مصنوعًا بواسطة شيء آخر، لأن هذا الأخير سيكون "شروطًا سببية" ويجب اعتبارها "جوهره"، وبالتالي سيكون

---

[24] مغالطة المقدمة غير المسلم بها. وتتمثل هذه المغالطة في التسليم بمقدمة غير مقبولة عموماً ولم يتم دعمها بشكل كافٍ، أو أنها غير مقبولة عموماً أو تم دحضها بشكل مقنع.

"هو نفسه" وليس "آخر". ويترتب على ذلك أن "س" لا يمكن أن يكون مصنوعًا بذاته وبواسطة آخر في الوقت نفسه. أخيرًا، لا يمكن أن يكون "س" مصنوعًا بدون سبب، لأنه "سيكون هناك مغالطة الأبدية".

ليس واضحًا لي ما هو موضوع هذا النقاش، أو من هو. قد يكون المقصود به الكون أو الله. في كلتا الحالتين، يبدو أن الحجة تقوم على أن الشيء لا يمكن أن يكون مخلوقًا بذاته، ولا مخلوقًا من غيره، ولا يمكن أن يكون كليهما، ولا أن يكون غير مخلوق (أي لا هذا ولا ذاك). فيما يتعلق بالخلق الذاتي، أتفق مع ناجارجونا على أن هذا المفهوم غير منطقي. أما أطروحته الثانية، التي تنفي إمكانية "صنع شيء ما بواسطة آخر"، فهي غير مقنعة. فهو يدّعي أن أسباب أو شروط شيء ما يجب أن تُحتسب كجزء (من جوهر) ذلك الشيء، بحيث أن "الآخر" المزعوم ليس في الواقع "آخر" (مما يعني أن مفهوم الخلق من غيره متناقض في ذاته). لكننا لا نعتبر عادةً جميع "الشروط السببية" لشيء ما جزءًا منه أو من جوهره؛ قد نفعل ذلك في بعض الحالات، إذا كانت هذه السوابق حصرية لذلك الشيء ولا يمكن استخدام أي عوامل أخرى لتحديده، ولكننا عادة ما نعتبرها أحداثًا منفصلة تؤدي إلى حدوثه.[25]

يمكن قبول الفرضية الثالثة، المعارضة لفكرة خلق الذات والآخر معًا، بشكل تلقائي، نظرًا لقبولنا فرضيته الأولى القائلة باستحالة خلق شيء لنفسه (بشكل كامل، من العدم). أو يمكننا تفسير الفرضية الثالثة على أنها تشير إلى شيء خُلق جزئيًا بواسطة آخر، ثم قام ذلك الجزء بخلق الأجزاء المتبقية. إذا اعتبرنا خيار ناجارجونا الثالث، أي خلق الآخر والذات بالتتابع، فإننا نختلف معه في استحالة ذلك. أما بالنسبة للفرضية الرابعة، التي تنص على أن الشيء قد لا يُخلق لا من قِبل الذات ولا من قِبل الآخر، أي قد يكون غير مخلوق، فهناك تفسيران محتملان. الأول، الذي ذكره ناجارجونا، هو أن ما لا سبب له كان موجودًا دائمًا؛ يعتبر ناجارجونا ذلك مستحيلاً، تماشيًا مع العقيدة البوذية القائلة بأن الخلود مفهوم خاطئ، لكنني لم أجد أي تبرير منطقي لهذا الرأي، وبالنسبة لعقلي الغربي، فإن الخلود (لله أو للكون) أمر وارد تمامًا. وهناك تفسير آخر، يتجاهله ناجارجونا على ما يبدو، وهو أن شيئًا ما قد ينشأ تلقائيًا، أي يظهر من العدم؛

---

25 مغالطة الفرضية غير الممنوحة.

وهذه فكرة يجدها البعض غير معقولة، ولكن يمكننا قبولها على أنها على الأقل قابلة للتصور.[26]

باختصار، يطرح ناجارجونا أربعة سيناريوهات للخلق، ويدّعي أنه وجد مبرراً لرفضها جميعاً، مستنتجاً أن فكرة خلق الله للكون غير واردة، وبالتالي فإن الله غير قابل للفهم. مع ذلك، لا تُقنعنا حججه. فرفضه للخلق الذاتي هو وحده المنطقي، أما رفضه للخلق من قِبل الآخرين فهو مُتكلّف. تفسيراته لعبارتي "كلاهما" و"لا هذا ولا ذاك" غير مكتملة، ويمكننا تقديم تفسيرات إضافية تُبقي المسائل مفتوحة. لذا، تبقى المعضلة برمتها غير حاسمة، وقد لا يكون ناجارجونا منطقياً في استنتاجاته.[27] مع ذلك، دعونا نعود بإيجاز إلى أطروحة ناجارجونا الثانية، فقد يكون يحاول صياغة فكرة أكثر تعقيداً مما تبدو عليه.

لنفترض أن ناجارجونا يناقش مسألة خلق الله للكون . إذا اعتبرنا "الكون" مفهومًا مفتوحًا يشمل كل ما هو موجود في أي وقت، فإن الله كان هو الكون بأكمله قبل أن يخلق بقية الكون[28]. وبالنظر إلى الخلق من هذا المنظور، فإننا لا

---

[26] مغالطة إنكار كل شيء. تتمثل هذه المغالطة في إنكار نظرية واحدة حول قضية ما، وإيهام القارئ بأنه بذلك قد أنكر جميع النظريات الممكنة حولها. لكن الإنكار، لكي يكون شاملاً، يجب أن يأخذ في الاعتبار جميع النظريات البديلة قبل التوصل إلى مثل هذا الاستنتاج السلبي بشأن القضية.

[27] مغالطة المعضلة غير الحاسمة. تتمثل هذه المغالطة في إظهار المعضلة وكأنها حاسمة، بينما في الواقع يكون أحد (أو جميع) عناصرها (مقدماتها الرئيسية) إشكاليًا وليس تأكيديًا. لا يمكن إثبات صحة الحجة القائمة على المعضلة إلا إذا كانت مقدماتها الرئيسية جميعها عبارات شرطية صحيحة، وليس إذا كانت أي منها عبارة "إذا - ربما - إذن".

[28] يستذكر تشنغ في موضع ما (ص 92) حجة برتراند راسل ضد وجود الله ونظرية الخلق، ومفادها أنه بينما من المعقول التساؤل عن أسباب ظواهر معينة، فمن غير المنطقي التساؤل عن سبب لجميع الظواهر مجتمعة. وهذه حجة قوية بلا شك، بالنظر إلى أن مفهوم السببية (كما رأينا) لا ينشأ إلا استجابةً لإدراك انتظام الاقتران بين الظواهر (بما في ذلك هنا، بالإضافة إلى الإدراكات الحسية أو العقلية، والتجارب والمفاهيم الحدسية). صحيح أن البحث عن أسباب الظواهر هو دائمًا بحث عن ظواهر أخرى قد تقترن بها بانتظام. لكن حجة راسل ليست قاطعة منطقيًا. فلو كان الله موجودًا، ولو استطعنا يومًا ما إدراكه (أو "جزءًا" أو "جانبًا" منه)، لكان مجرد ظاهرة أخرى . في هذه الحالة، لا يشير الخلق إلى إحداث ظاهرة واحدة لجميع الظواهر الأخرى (بواسطة ظاهرة غير موجودة)، بل إلى إحداث ظاهرة واحدة لجميع الظواهر الأخرى - وهو رأي متسق تمامًا. إذا فُهم "الكون" بمعناه الضيق والثابت، فمن العبث البحث عن سبب له خارجه. أما إذا فُهم المصطلح على أنه مفتوح للجميع، فلا توجد أي صعوبة. مصطلح "الطبيعة" له خصائص مشابهة؛ فإذا فهمناه فهمًا جامدًا، تصبح "المعجزات"

نتحدث عن الخلق من العدم ، وهو مفهوم ملتبس لأنه يتجاهل أو يحجب وجود شيء سابق (الله) قام بالخلق، بل نتحدث عن كون سابق، فيه الله وحده ، نشأ منه كون لاحق، فيه الله بالإضافة إلى أشياء أخرى (المادة، والبشر ذوو العقول) [29]. يكمن سر الخلق في هذه الحالة ببساطة في: كيف يمكن لكيان روحي ، كالله الذي نتصوره، أن يُنتج المادة ، إما من العدم (أي دون أن يتلاشى) أو من ذاته (كما يوحي مفهوم "تسيمتسوم" للخلق في الكابالا اليهودية)؟ أما الفكرة الأخيرة، وهي أن الله ربما يكون قد أعطى شيئاً من ذاته لتكوين المادة، فلا تبدو صعبة القبول من الناحية الفلسفية (على الرغم من أن البعض قد يعتبرها تدنيساً للمقدسات، لأنها تشير إلى أن الله إما قد تقلص بذلك أو وافق على تحويل جزء من روحانيته، ولو كان مجرد ذرة صغيرة منها، إلى الوضع الأدنى للمادة).

تجدر الإشارة هنا إلى أن "الخلق" لا يعني ببساطة السببية الإلهية للكون (أو ما تبقى منه). فالنوع المفترض من السببية هنا هو الإرادة، أي فعل الإرادة الحرة، وليس السببية المطلقة. علاوة على ذلك، لا يُتصور الله على أنه السبب المباشر لكل شيء في الكون، بل هو مجرد السبب الأول والمحرك الأول، أي سبب محتوياته الأولية وحركتها الأولى، وكذلك "قوانين الطبيعة" التي تحكمها. ويمكن تفسير ذلك، من منظور حديث، على أنه المادة الأساسية التي خضعت للانفجار العظيم، واشتعال ذلك الانفجار، وبرمجة تطور الطبيعة بعد ذلك، بما في ذلك ظهور الجسيمات الأولية، والذرات ذات التعقيد المتزايد، والنجوم والكواكب، والجزيئات، والخلايا الحية، وتطور أشكال الحياة، والكائنات الحية ذات الوعي والإرادة، وما إلى ذلك (ولا يُشترط ربط نظرية الخلق بسيناريو توراتي حرفي).

بمجرد أن يُريد الله (أي يخلق) الطبيعة في طورها الأولي، فإنها تستمر في مسارها وفقًا لمبدأ السببية، مع إمكانية حدوث أحداث عفوية (كما تشير إليه ميكانيكا الكم) ولأفعال إرادة موضعية (من قِبل البشر، وربما الحيوانات العليا،

ممكنة؛ أما إذا فهمناه بمرونة، فإن مفهوم شيء "خارق للطبيعة" كهذا يصبح في أحسن الأحوال مجرد اصطلاح.

[29] بالطبع، سيرفض ناجارجونا فكرة أن الله أبدي واختار في وقت ما خلق العالم، لأنه لا يعترف بالأبدية.

عند ظهورها). وكما ذُكر سابقًا، توجد درجات للسببية؛ فعندما يُسبب شيءٌ شيئًا ثانيًا يُسبب بدوره شيئًا ثالثًا، لا يعني ذلك بالضرورة أن الشيء الأول هو سبب للثالث، وحتى في الحالات التي يكون فيها (بشكل غير مباشر) سببًا، قد تتضاءل درجة السببية مقارنةً بالحلقة السابقة في السلسلة (التثبيط). وبالمثل مع الإرادة، قد يكون سبب السبب سببًا ثانويًا أو ليس سببًا على الإطلاق. لذلك، من غير الدقيق اعتبار السبب الأول، كما يُتصور أن الله نسبي للطبيعة، "سببًا لكل شيء" مُجمعًا بغض النظر عن العملية. يجب أخذ تسلسل الأحداث السببية وأنواع العلاقات السببية المتضمنة في الاعتبار.

إن عفوية الأحداث الفيزيائية وحرية الإرادة الفردية (بشرية كانت أم حيوانية) لا تتعارض منطقيًا مع الخلق، لأنها تحدث في سياق وجودي خلقه الله. قد يكون الله سببًا غير مباشر للأحداث العفوية أو تلك التي تُملى على الأفراد، بمعنى أنه يُتيح حدوثها، دون أن يكون سببها المباشر، بمعنى أنه يجعلها ضرورية أو يُحققها. علاوة على ذلك، فإن تأكيد الخلق لا يستلزم منطقيًا أن نعتبر، كما فعل بعض الفلاسفة اليونانيين، أن الله مُجبرٌ بعد ذلك على ترك الطبيعة تسير في مسارها المحدد دون عائق. من الممكن أن يختار عدم التدخل إطلاقًا؛ ولكن من الممكن أيضًا أن يختار التدخل في بعض الأحيان، مُغيرًا مجرى الأمور (وهذا ما نسميه "معجزة"، أو بشكل أوسع "عناية إلهية")، أو حتى في وقت لاحق يُوقف العالم برمته. فكونه مُنشئ العالم لا يمنعه بالضرورة من التدخل فيه لاحقًا.

كل ما وصفته للتو قابل للتصور ، أي نظرية متسقة للخلق، لكن هذا لا يعني أنه مُثبت قطعًا ، أي أنه بديهي استنتاجيًا أو أنه الرؤية الوحيدة المقبولة للأشياء في ضوء جميع البيانات التجريبية المتاحة. لاحظ جيدًا أنني لا أسعى إلى تقديم دعم مطلق لأي عقائد دينية. بل إنني أرد على ادعاءات كثير ممن يُسمّون أنفسهم علماء اليوم، والذين يدّعون (استنادًا إلى أفكار مبسطة للغاية عن السببية والمنطق السببي) أنهم دحضوا الخلق قطعًا، أو الذين يدّعون، مثل ناجارجونا، أنه غير قابل للتصور منطقيًا . هذه العقائد ليست فلسفة حقيقية. لا ينبغي للمرء أن يدع مكانة رجال الدين أو الأوساط الأكاديمية تُرهبه، بل عليه أن يبقى منفتح الذهن وأن ينظر إلى الحقائق والحجج بموضوعية وإنصاف.

بدلاً من ذلك، يمكن افتراض أن ناجارجونا سيناقش في أطروحته الثانية ما إذا كان الله مخلوقًا من شيء آخر . في هذه الحالة، سأوافق على رفضه لهذه الفكرة. يمكننا الادعاء بأن الله غير مخلوق، على أساس أننا تصورنا الله كتفسير للعالم الظاهر أمامنا، ولا يمكننا الاستمرار في البحث عن تفسير للتفسير، وهكذا إلى ما لا نهاية . ومع ذلك، يمكن الطعن في هذا الموقف بشكل مشروع، على أساس أنه إذا طالبنا بتفسير واحد، فإن الاتساق يتطلب منا أن نطالب بتسلسل لا نهائي من التفسيرات. لذلك نحن في مأزق، نواجه إما نقصًا في التفسير أو وفرة في التفسيرات، وكلاهما غير مُرضٍ منطقيًا.

قد نعارض استنتاجًا إلحاديًا بالقول إنه إذا اعتبرنا عدم تقديم أي تفسير للعالم أمرًا مقبولًا، فإنه يجوز لنا أيضًا عدم تقديم أي تفسير لله. مع ذلك، ثمة فرق بين هذين الموقفين، فالعالم واضحٌ أمامنا تجريبيًا، بينما الله ليس كذلك [30]؛ علاوة على ذلك، تهدف التفسيرات إلى تبسيط المشكلات، بينما يطرح افتراض وجود الله أسئلة جديدة وأكثر تعقيدًا مقارنةً بافتراض وجود عالم بلا إله.

في الختام، لا شك أن أفكار الله والخلق مليئة بالصعوبات، كما يؤكد ناجارجونا (وإن كان ذلك لأسباب خاطئة)، لكن التخلي عنها تمامًا يتركنا أيضًا أمام صعوبات لم يتطرق إليها ناجارجونا. ولعل الموقف الأكثر عقلانية في الوقت الراهن هو اللاأدرية التي تميل إلى الإلحاد. وهذا لا يمنع قفزة إيمانية شخصية، لا تستند إلى العقل بل إلى أسس عاطفية - وهذا تحديدًا ما نعنيه بـ"الإيمان" [31]. ومن المثير للاهتمام، فيما يتعلق بالبوذية، أنه "عندما سُئل بوذا عما إذا كان الله قد خلق العالم، لم يُجب" [32].

---

30 تعتبر نظرية وجود الله وجود العالم دليلاً تجريبياً على وجودها، إذ أن هذا هو ما بُنيت النظرية لتفسيره. لكن هذا الدليل المؤيد ليس حكراً على تلك النظرية، إذ تدعيه أيضاً نظريات مناقضة. ولا يمكن حل هذا الخلاف إلا، استنتاجياً، إذا وُجدت تناقضات جوهرية في جميع النظريات باستثناء واحدة؛ أو استقرائياً، إذا وُجدت تفاصيل تجريبية يمكن تفسيرها بنظرية واحدة دون غيرها .

31 حتى البوذية تدعو أتباعها إلى الإيمان – إيمان كافٍ للسعي وراء التنوير من خلال التأمل أو أي ممارسات أخرى، حتى يصلوا إلى هناك ويرون حقيقته مباشرة بأنفسهم.

32 تشنغ، ص 93.

يخبرنا تشنغ أن "النهج الماديامكي الحقيقي" ليس "إلهيًا ولا ملحدًا"، بل هو ببساطة أن الله "لا يمكن تصوره على أنه موجود". لا يستنتج ناجارجونا من هذا الأخير (مع أنه يبدو أحيانًا كذلك) أن الله غير موجود، لأن "العبارة المهمة فقط هي التي يمكن نفيها أو دحضها بشكل قاطع". وبالتالي، حتى اللاأدرية مرفوضة لديه، لأنها تعتبر المسألة ذات مغزى. من الواضح أنني أختلف معه، وأؤكد أن وجود الله (إلى حد ما) ممكن، ولكنه ليس قابلًا للإثبات أو النفي؛ أي أنه يمكن صياغة نظرية لاهوتية مفهومة ومتسقة بشكل معقول، لكنها تبقى نظرية تخمينية لعدم وجود طريقة للتحقق منها أو دحضها.

2. قضايا أخرى أثيرت

وتشمل القضايا الأخرى التي أثارها ناجارجونا ما يلي:

- **يتساءل: من خلق الله، ومن خلق خالق الخالق، إلى ما لا نهاية؟** هذه مسألة منطقية جوهرية، أُثيرت بحق. وقد تناولناها سابقًا، دون أن ندّعي حلّها نهائيًا. والجدير بالذكر هنا أن الإلحاد أيضًا يترك سؤالًا بلا إجابة: كيف وُجد الوجود؟[33]
- **يتساءل ناجارجونا عن المكان الذي كان يقيم فيه الله حين خلق العالم، وفي أي مكان وضع العالم الذي خلقه، وهل هو من خلق تلك الأماكن أم غيره؛ ويزعم أن هذه التساؤلات تُفضي إلى تسلسل لا نهائي من المخلوقات والخالقين.** هذا التساؤل مشروع أيضًا، لكن من السهل دحضه. قد يفترض المرء أن الله لا يشغل حيزًا، وأنه خلق الفضاء ومحتوياته. ويمكن إضافة الرأي الحديث القائل بأن الفضاء ليس مستقلًا عن المادة، ولا "تشغله" المادة، بل هو علاقة بين عناصر مادية. ومن الجدير بالذكر أيضًا أن الفيزياء الحديثة تفترض أن بعض المكونات الأساسية للمادة لا تمتد إلى الفضاء.

---

33 مغالطة المعايير المزدوجة. وتتمثل هذه المغالطة في أن يكون المرء قاسياً تجاه حجة الخصم بينما يكون متساهلاً فيما يتعلق بحجته الخاصة، على الرغم من أن الحجتين متشابهتان شكلياً أو لهما نقاط قوة و/أو ضعف متشابهة.

- **يتساءل: لماذا، إذا كان الله (كما نتصوره) كلي القدرة وكلي العلم، وبالتالي لا يعيقه شيء، لم يخلق العالم "بكامله في آن واحد"؟** لا أجد هذا السؤال مقلقًا، إذ يمكننا ببساطة الإجابة: لماذا لا؟ أعني، لو فعل الله ذلك، لكان ناجارجونا يتساءل: لماذا لم يخلق عالمًا قائمًا على العمليات؟[34]

- كان الأجدر به أن يسأل: لماذا، إذا كان الله (كما نتصوره) كاملاً مكتفياً بذاته، وبالتالي لا ينقصه شيء ولا يرغب بشيء، خلق العالم أصلاً؟ ما الذي قد يكون دافعه؟ إنه سؤالٌ جوهريٌّ لا إجابة له من أحد! ربما **يستشعر ناجارجونا هذا السؤال، حين يقول إن عبارة "أراد الله أن يخلق جميع المخلوقات" تشير إلى "شروط سببية" سابقة، أي أن "كل الأشياء نتاج الكارما ".** لكن لا بد من الإشارة إلى أنه إذا كان الخلق فعل إرادة، فقد يكون بلا دافع، وحتى لو كان له دافع، فسيكون هذا الدافع مؤثراً لا سبباً حتمياً. لا تناقض في اعتبار الإرادة الحرة أحياناً بلا دافع، أو عندما تكون مدفوعةً بدوافعها، فهي غير مُجبرة عليها. هذا تحديداً ما يميز الإرادة عن الفعل الآلي: فهي تبقى حرة ومسؤولية الفاعل بغض النظر عن جميع الظروف المحيطة.

- **يطرح ناجارجونا أيضًا "مشكلة الشر" (ما نسميه اليوم التبرير الإلهي، أي عدالة الله): إذا كان الله (كما نتصوره) كلي القدرة، وكلي العلم، وكامل الخير، وعادلًا ورحيمًا، فلماذا يسمح بوجود "الشر الأخلاقي والمعاناة الجسدية" في العالم؟ "يتمتع الأشرار بالسعادة... ويعاني الأخيار"، ومع ذلك فإن الله لا يريد أو لا يستطيع منع ذلك. "إذا كان الله لا يستطيع منع الشر فهو ليس كلي القدرة، وإذا كان يستطيع ولكنه لا يريد، فهو ليس كامل الخير". وبالتالي، فإن صفتين على الأقل من الصفات التي ننسبها إليه، وهما القدرة المطلقة والخير الكامل، متناقضتان، نظرًا لأنه "من الواضح أن هناك شرًا في العالم" (وبما أنه كلي العلم، فلا بد أنه على دراية به). لذلك، فإن الله إما "ليس كلي القدرة" أو "ليس كل الخير" (أو كلاهما)، وفي كلتا الحالتين يعني ذلك عدم وجود الصفات التي نتصورها**

---

34 مغالطة المعايير المزدوجة.

عليه لكي يكون إلهاً، وبالتالي "ليس هو الله" و"لا يمكن تصور وجود الله".

هذه بلا شكّ مسألةٌ جوهريةٌ تواجه المؤمنين، ومنطق ناجارجونا هنا صحيحٌ عمومًا. مع ذلك، ليست المشكلة مستعصيةً على الحل منطقيًا، واستنتاج ناجارجونا متسرعٌ وجذريٌّ للغاية. إذ يُمكننا أن نفترض أن الله يُفكّر في عملية حسابٍ أكثر تعقيدًا (فيما يتعلق بالثواب والعقاب، والمعاملة بالمثل)، أو أنه قد وضع نظامًا من الابتلاءات من أجل خيرنا الأسمى. ما نراه معاناةً لا تُغتفر للأبرياء، قد لا يكون في نظر الله بالخطورة التي نتصورها، لأن (كما يُشير البوذيون أنفسهم في نهاية المطاف) المعاناة سطحيةٌ ووهمية. بل ربما تطوعنا لنولد في هذا العالم الذي يبدو فيه الظلم ظاهريًا، لنُحقق غايةً ما لله. وهكذا دواليك – فالمفاهيم المطروحة غامضةٌ وغير مؤكدةٍ منطقيًا بحيث لا تسمح لنا بالتوصل إلى استنتاجٍ قاطع.

3. البوذية والإيمان بالله

قبل أن ننتقل إلى موضوع آخر، أودّ أن أُدلي ببعض الملاحظات حول البوذية عمومًا. في جوهرها، لا تُعتبر العقيدة البوذية إلهية بالمعنى المتعارف عليه، أي الإيمان بخالق، ولا هي مُعادية للآلهة، وإن كانت في جوهرها إلحادية. مع ذلك، ولأنها نشأت في الثقافة الهندية، فقد تبنّت فكرة الآلهة، بمعنى الكائنات الخارقة أو الكائنات فوق الطبيعية، والتي كانت في نهاية المطاف خاضعة للحقائق النبيلة الأربع، أي أنها، على الرغم من سموّها وعظمتها، بسبب أعمالها الصالحة، كان عليها في نهاية المطاف أن تتحرر من دورة الكارما أو تواجه ولادة جديدة أقل شأنًا. في مرحلة لاحقة، كما يقول تشنغ، "تم تأليه بوذا"، ليس بمعنى اعتباره خالقًا، بل بمعنى امتلاكه "الصفات الرئيسية الجديرة بالإعجاب لله أو الكائن الإلهي" التي ذكرناها آنفًا. كان في البداية رجلًا قديسًا، ثم رقّاه تلاميذه إلى أعلى مراتب الألوهية، فوق جميع الآلهة الأخرى التي وُصفت، لأنه لم يعد خاضعًا للجهل والكارما. لقد ذاب، كما لو كان، في الوحدة الكونية (الحقيقة، النيرفانا)

الكامنة وراء عالم التعددية (الوهم، الساماسارا)، وبالتالي اندمج مع ما يمكن تسميته الله.

جانب آخر جدير بالذكر هو عبادة الأصنام ، أي عبادة التماثيل التي تمثل الآلهة. كانت هذه الممارسة موجودة في الثقافة الهندية عند ظهور البوذية، وفي ثقافات آسيوية أخرى عندما وصلت إليها البوذية لاحقًا. وسرعان ما تبنى البوذيون هذه الممارسة أيضًا، فصنعوا تماثيل بوذا وعبدوها، ثم لاحقًا تماثيل أخرى يُفترض أنها لبوذا، وبوديساتفا، وأرهات (قديسين). ويبدو أن الصلاة وتقديم القرابين لهذه التماثيل هي النشاط الديني الرئيسي لبعض الطوائف البوذية على الأقل. ومن المثير للدهشة أن البوذية لم تتخلَّ منذ نشأتها عن تعدد الآلهة وعبادة الأصنام بشكل قاطع. كان من المتوقع، بالنظر إلى النزعة "العلمية" التي تتسم بها العقيدة البوذية الأساسية، أن تنتقد بشدة هذه الميول غير ذات الصلة والمشكوك فيها، وأن تمنعها. لا شك أن الدافع الأولي كان التسامح، وتقبُّل المتحولين المحتملين كما هم، وتجنب الصراع؛ لكن هذا الموقف أدى فعليًا إلى إدامة عادات بدائية.[35]

لكن ينبغي التأكيد على أن عبادة منحوتات بوذا تتعارض منطقيًا بشكل مباشر مع عقيدة "لا شيء له ذات" في البوذية، لأنها تنطوي على إسقاط ذهني للذات في التماثيل . ففي الواقع، يرى عابد الأصنام أن الشكل الذي يدعوه ويسجد له هو جزء من الإله المتعالي، أو تجلي له، أو قناة إليه، وبالتالي يمتلك "روحًا" (مشتقة). وهكذا، تُديم عبادة الأصنام أحد الأخطاء النفسية الرئيسية لدى البشر، وفقًا للبوذية. فإذا كان من الجهل أن ننسب الروح إلى كائن حي، يبدو على الأقل أنه يمتلك وعيًا وعاطفة وإرادة، فكم بالأحرى أن ننسبها إلى صور حجرية (أو ورقية، أو حتى ذهنية)! من المؤكد أن البوذيين العاديين لا يمكنهم أن يأملوا في بلوغ المثل الأعلى للبوذية من خلال مثل هذه الممارسات، التي لها أثر تربوي معاكس تمامًا.

---

35 لم أرَ قط أي تساؤل حول عبادة الأصنام في أي نص بوذي، قديمًا كان أم حديثًا! على أي حال، يؤكد همفريز تحليلي التاريخي: "مع انتشار البوذية تدريجيًا في بلدان عديدة... مالت إلى تبني المعتقدات المحلية، أو لم تعترض على ادعاءاتها المتنافسة، مهما كانت بدائية. وبهذه الطريقة، أُضيفت أكثر المعتقدات تنوعًا وانحطاطًا إلى مجموعة "البوذية"، وهي تُحرج الدارس اليوم" (ص 12). ويكتب لاحقًا: "بالتأكيد، في غضون مئة عام من وفاة أشوكا... تحوّل بوذا من إنسان إلى كائن خارق، ودخل جوهره الروحي مجمعًا إلهيًا يكاد يضاهي مجمع الهندوسية الذي استمد منه معظمه" (ص 48-49).

كل هذا يعني أنه في حين أن جوهر العقيدة البوذية لا يهتم بشكل خاص بالأفكار أو القضايا اللاهوتية، بل بتعزيز المواقف وأنماط السلوك الحكيمة والمحبة، والتي تميل إلى التنوير والتحرر، فإن البوذية في الممارسة العملية، بالنسبة لمعظم أتباعها حتى اليوم، هي نوع من أنواع الإيمان بالله.

ينبغي التأكيد أيضًا على أن الهجوم على الخلق ليس إلا تشتيتًا للانتباه. فالمشكلة الأساسية الكامنة وراء بداية الأشياء لا تزال قائمة، حتى بالنسبة لغير المؤمنين. على الفيزيائيين مواجهتها، وكذلك البوذيون. في هذا السياق الأخير، تمثل البداية "الأرضية الأصلية" للنيرفانا. طبيعتها وجوهرها هو السكون والهدوء والسلام والكمال والتمام. فجأة، تتحرك وتنقسم؛ ثم تتزايد وتتناقص، حتى تنخرط في دوامة من الحركة والاختلافات. هكذا تولد السامسارا وتستمر. منذ ذلك الحين، ووفقًا للبوذية، الوجود معاناة؛ ومعنى حياتنا جميعًا هو العودة عمدًا إلى حالة الذهن الأصلية، عن طريق التأمل والأعمال الصالحة. إذن، ما الذي تسبب في هذا الجنون؟ هل كانت الأرضية الأصلية غير مستقرة أو غير راضية؟ هل كان حدثًا "عفويًا" لا يُفهم، أم كان "فعل إرادة" أحمق؟ البوذية لا تقدم تفسيرًا واضحًا.

توجد مفاهيم مشابهة جدًا في اليهودية. لاحظ أولًا التناقض في فهم الخلق، الذي يفترضه المفسرون الحاخاميون على أنه "فعل محبة" من الله لمخلوقاته (انطلاقًا من مبدأ أن كل ما يفعله الله خير)، ولكنه في الوقت نفسه يُقرّ بأنه فعلٌ أدى (على الأقل منذ حادثة جنة عدن) إلى ظهور "شر" واضح في العالم. على وجه الخصوص، بينما يُشرع الإنجاب لاستمرار الحياة، يُنظر إلى العلاقة الجنسية على أنها تنطوي على "نزعة شريرة". لاحظ أيضًا واجب اليهودي في السعي، من خلال الدراسة والصلاة والأعمال الصالحة الأخرى (ميتزفوت)، نحو - وفقًا للتفسيرات القبالية - اندماج متجدد مع الله (تشوفاه). إذا قارنا بين المفهوم اليهودي لله (واحد، فريد، عالمي، لانهائي) والمفهوم البوذي الأقل شخصية عن النيرفانا، نرى التكافؤ بين السؤالين: "لماذا خلق الله العالم؟" و"لماذا انحدرت النيرفانا إلى السامسارا؟"

3. الفصل الثالث

مقتبس من كتاب "الظواهرية" (2003)،
الفصل التاسع.

اللاهوت بدون تحيز

1. تطبيق المعايير المنطقية على علم اللاهوت

يناقش معظم اللاهوتيين الله دون أن يوضحوا كيف توصلوا إلى هذه المعرفة الواسعة عنه؛ فهم يعتقدون أن الإشارة إلى "الوحي" من خلال نبي ما، أو إلى "رؤاهم" المزعومة، كافية لتبرير وجوده. في المقابل، لا يعترف بعض الفلاسفة ذوي النزعة العلمية بصحة اللاهوت؛ إذ يزعمون أن مفهوم الله من نسج خيال البشر، وبالتالي لا يمكن قول أي شيء ذي قيمة علمية عنه. كلا هذين المنهجين غير سليم منطقيًا. أو كما ورد في سفر الأمثال ١٨: ١٣:

" من يجيب على أمر قبل أن يسمعه، فهذا حماقة وعار عليه ".

لا شك أن اللاهوت فرعٌ مشروعٌ من فروع الفلسفة. وهو بطبيعته تأملي ، إذ لا يمكننا أبدًا أن نأمل في إثبات أو دحض فرضيته الأساسية القائلة بوجود الله، كما بينتُ في كتابي "المنطق اليهودي ". باختصار:

a. عندما نحاول إثبات وجود الله بالرجوع إلى وجود الكون، أو إلى سمة تجريبية (مثل نظام الأشياء أو جمالها) أو محتوى (مثل الحياة أو البشرية) من الكون، فإننا نقع حتمًا في مغالطة منطقية. إذ يجب حينها تطبيق المعيار نفسه على مفهوم الله، أي أننا نحتاج إلى تفسير وجوده أو صفاته، ولا يمكننا التسليم بها كأمر مسلم به. لا سيما وأن وجوده أقل وضوحًا من الناحية التجريبية مقارنةً بالأمور التي استندنا إلى مفهوم الله لتفسيرها.

b. عندما نحاول دحض وجود الله بالاستناد إلى بعض البيانات التجريبية أو البناء النظري، فإننا نفتح حتمًا المجال للمنافسة. مهما كانت صورتنا للكون، يستطيع المؤمن دائمًا أن يقول: " هكذا خلقه الله!". قد يجادل العالم (فيزيائيًا كان أو عالم كونيات أو جيولوجيًا أو بيولوجيًا، أيًا كان) بأن الرواية الكتابية أو غيرها للأمور خاطئة وفقًا للعلم الحديث، لكنه لن يجد حجة تدحض الادعاء بأن الكون، كما يصفه، قد يكون مصدره النهائي هو "الله". لا يستطيع العالم أن ينكر "الميتافيزيقا" على المؤمن دون أن ينخرط هو نفسه (أي العالم) في "الميتافيزيقا". إن ادعاء معرفة أن شيئًا ما خارج نطاق المعرفة ليس موجودًا ، هو ادعاءٌ باطلٌ تمامًا كادعاء معرفة أنه موجود !

إن مفهوم الله هو في الواقع بناء نظري، سواء أكان من ابتكار شخص آخر أم من ابتكارنا. وهذا لا يعني أنه باطل أو غير ذي صلة، وذلك ببساطة لأن كل المعرفة المفاهيمية تستند في نهاية المطاف إلى "بناء نظري"، بما في ذلك جميع العلوم التقليدية. قد يكون المفهوم تخمينيًا، ومع ذلك يظل ذا أهمية وارتباط بالفكر والسلوك البشري. من جهة أخرى، لا يعني هذا أن فكرة الله يمكن تكوينها بمعزل عن الاختبارات التجريبية والمنطقية . يجب أن يكون حديثنا عن هذا الموضوع، كغيره، متوافقًا إلى حد معقول مع المعرفة الحالية ومتسقًا داخليًا.

تتبع المعرفة العلمية البحتة قوانين الاستقراء بدقة متناهية: فهي تعمم عندما يكون ذلك مناسبًا، وتخصّص عندما يكون ذلك مناسبًا أيضًا. وعندما لا تجد ما تبحث عنه (كجسيم أو حلقة مفقودة مثلًا) بعد بحث دؤوب، فإنها تفترض أن ما كانت تبحث عنه كان غائبًا منذ البداية. وعلى النقيض من ذلك، تبقى المعرفة التأملية أكثر مرونة، رافضةً التعميم بشكل فوري من "غير موجود" إلى "غير موجود". كما أن العلماء يتأملون، محافظين على انفتاح أذهانهم على نظريات أو

تنبؤات معينة لفترة طويلة. ولولا هذا النهج، لكان تفكيرهم مقيدًا دائمًا بالصيغة المفرطة.

للمفكرين الدينيين الحق في معاملة مماثلة، ولا ينبغي التشكيك في مصداقيتهم لمجرد طبيعة بحثهم من قبل المتعصبين ذوي العقول المنغلقة الذين يدّعون العلم الزائف. فمثل هذا الرفض ليس علماً، بل هو عقيدة علمانية متشددة. ومع ذلك، فمن الصحيح أن الفكر الديني غالباً ما يكون غير رسمي إلى حد كبير، ويميل إلى الانطلاق بشكل عشوائي دون مراعاة قواعد الاستقراء، متجاهلاً الأدلة التجريبية ومنغمساً في استنتاجات زائفة تلاعبية بلا خجل. وهنا، كما في أي مجال آخر، يحق لنا المطالبة بالصدق والمنطق.

على وجه الخصوص، أصفُ النهجَ المُتكلّف الذي يتبنّاه بعضُ الأصوليين الدينيين، والذي يتمثّل ببساطة في رفض قبول النتائج والتفسيرات العلمية الحالية، مثل نظرية الانفجار العظيم الكونية أو نظرية التطور في علم الأحياء (أو في الماضي القريب، نظام كوبرنيكوس)، بأنه غباءٌ محض. لا تتعارض هذه النظريات بأي شكل من الأشكال (على حدّ علمي) مع نظرية الخلق، أي الفكرة البسيطة القائلة بأن الله خلق الكون المادي، حتى وإن ادّعى بعض العلماء خلاف ذلك. بل يمكن التوفيق بين فكرة أزلية الكون المادي ونظرية الخلق، من خلال اعتباره انبثاقًا إلهيًا أزليًا.

قد تتعارض هذه النظريات مع التفسير الحرفي المفرط للكتاب المقدس أو ما شابهه من النصوص. في هذه الحالة، لا ينبغي للمدافع عن الكتاب المقدس أن يُشوّه سمعة الدين تمامًا بالتمسك بوجهات نظر عتيقة، بل عليه أن يلتزم بالأساسيات والجوهرية، وأن يُعدّل تفسيراته تدريجيًا وفقًا لذلك. حتى لو لم تُثبت النظريات العلمية الحالية بشكل قاطع، واعترف العلماء صراحةً بصعوبة تطبيقها، فمن غير المنطقي خوض معركة دفاعية ضد الباحثين المخلصين عن الحقيقة، وذلك (على سبيل المثال) بمنع تدريس هذه النظريات في المدارس.

من الجدير بالذكر أيضًا ثراء التأمل الهائل الذي ينطوي عليه الفكر العلمي. على من يقاومون التقدم أن يتأملوا في النسيج العظيم للحياة المتطورة الذي تُعلّمه البيولوجيا الحديثة، والذي هو امتدادٌ للرواية الأوسع لتطور المادة التي تُعلّمها

علم الكونيات الحديث. يا له من خسارةٍ للبشرية لو فُقدت هذه الرؤى العميقة التي تُعلّمنا التواضع والتضامن.

يتلخص المنهج الظاهراتي في اللاهوت ببساطة في البقاء على دراية دائمة بالعمليات التي تتولد من خلالها معتقداتنا اللاهوتية أو شكوكنا وتتشكل. عندئذٍ، يستطيع عقلنا تقييم هذه العمليات، والتوصل بطريقة متوازنة (دون إفراط في العقلانية أو العاطفة) إلى استنتاجات معتدلة وغير أيديولوجية.

من المهم التسليم منذ البداية بأن وجود الله وصفاته، بالنسبة لنا نحن عامة الناس الذين لم نُرزق بتجارب أو رؤى مباشرة لا تقبل الشك المعرفي، لا يمكن إلا افتراضها، بل والتكهن بها. يمكن بناء مفاهيم عن الله وصفاته وتطويرها، لكن لا يمكن إثباتها بشكل قاطع. يبقى الشك قائماً، وهنا يبرز دور الإيمان (الذي يُتيح القيام ببعض الأفعال رغم الشك المشروع).

وبالمناسبة، إذا كانت هذه الحدود للمعرفة البشرية صحيحة فيما يتعلق بالله وصفاته، فكم بالأحرى تكون صحيحة فيما يتعلق بجميع القصص والطقوس والقوانين الموجودة في التقاليد المكتوبة والشفوية. فالأخيرة لا تُستنتج تلقائيًا من القبول التام للأولى، وهناك العديد من الأطروحات المتضاربة (في جميع الأديان والطوائف).

2. تصور الصفات الإلهية

لا ينبغي الخلط بين السؤال المعرفي حول كيفية إدراكنا نحن البشر للصفات الإلهية وبين مسألة إثبات امتلاك الخالق لها (أي التسليم بوجوده، وهو أمر ليس بالهين [36]). إن شرح نشأة مفهوم ما (ولو لأغراض تأملية فقط) أسهل من إثباته، بل ويسبقه بالطبع. من المتعارف عليه، لدى المؤمنين واللاأدريين والملحدين على حد سواء، أننا ندرك صفات الله بالاستقراء من صفاتنا المحدودة . حتى **وحدانية** الله وتفرده ووجوده في كل مكان ولا نهائيته تُدرك بهذه الطريقة. فأي

36 أو لدحضها.

قدرة قيّمة أو فاضلة موجودة فينا بدرجات محدودة، تُعتبر موجودة في الله بدرجة غير محدودة. وهكذا:

- انطلاقاً من قدرتنا الجزئية على الإرادة أو حرية الاختيار، يمكننا أن نتصور أن الله يمتلك أو سيكون لديه القدرة الكاملة - **القدرة المطلقة** (أو القدرة المطلقة).
- انطلاقاً من قدرتنا الجزئية على المعرفة، يمكننا أن نتصور أن الله يمتلك أو سيكون لديه القدرة الكاملة - **العلم المطلق** (أو المعرفة الكاملة).
- انطلاقاً من قدرتنا الجزئية على المحبة والرحمة، يمكننا أن نتصور أن الله لديه أو سيكون لديه القدرة الكاملة - **الرحمة المطلقة** (أو اللطف الكامل).
- انطلاقاً من قدرتنا الجزئية على تحقيق العدالة، يمكننا أن نتصور أن الله يمتلك أو سيكون لديه القدرة الكاملة - **العدالة الكاملة** .

وبالمثل، بالنسبة لجميع القيم والفضائل، ننتقل من صفاتنا الناقصة إلى امتلاك الله لها كاملةً. نعمم من وجود "بعض" الخير فينا إلى وجود "كل" الخير فيه. هذه حركة استقرائية عادية في التفكير، لا تتطلب تبريرًا خاصًا. من مفهوم تجريبي نسبيًا، نطرح مفهومًا افتراضيًا، يصبح بعد ذلك مفتوحًا للنقاش (للتأكيد أو الرفض). لسنا بحاجة إلى توسيع مداركنا إلى أقصى حد، وتجربة اللانهاية أو العلم المطلق أو القدرة المطلقة شخصيًا، لنتمكن من تصوره [37]. فكما أن القضايا العامة قابلة للمعرفة [38]، كذلك المفاهيم المبالغ فيها. ومع ذلك، للتأكيد، فإن التصور لا يستلزم الإثبات.

لاحظ أنه، على النقيض من ذلك، فيما يتعلق بالعيوب أو الرذائل، فبينما لدينا بعضها، فإن الله لا يملكها. هنا، لا ننتقل من بعض الشر إلى كل الشر، بل إلى انعدام الشر. ويتم ذلك للحفاظ على اتساق التأمل: فلا يمكننا تأكيد الإيجابيات

---

37 يهدف موقفي هنا إلى تخفيف بعض تصريحاتي في كتاب "المنطق اليهودي" .

38 هذا أمر لا جدال فيه، لأن إنكاره متناقض مع نفسه، كونه قضية عامة بحد ذاته.

المتطرفة، إذا لم ننكر السلبيات المعتدلة أو المتطرفة المقابلة لها. يفترض بعض الناس وجود آلهة إيجابية وسلبية (كما في الديانة الزرادشتية، أو تيارات المسيحية التي تؤمن بشيطان مستقل)؛ ولكن في هذه الحالات، لا يمتلك أي من الكيانين المقترحين صفات متطرفة بالمعنى الدقيق للكلمة ، لأنهما في حالة تنافس.

في الواقع، بينما تُعدّ هذه التعميمات مقبولة منطقيًا بشكل فردي، إلا أنها قد تُسبب صعوبات منطقية عند دمجها معًا أو مع عناصر معرفية أو معتقدات أخرى. عندها يُطلب منا محاولة التوفيق بين هذه الأطروحات المتضاربة. على سبيل المثال، قد يُنظر إلى القدرة الإلهية المطلقة على أنها تتعارض منطقيًا مع الحتمية الطبيعية (في حالة العناية الإلهية) أو مع حرية الإرادة البشرية (كتنازل من الله عن سلطته). أو قد يُنظر إلى العلم المطلق على أنه يتعارض مع عدم القدرة على التنبؤ بحرية الإرادة البشرية. أو مرة أخرى، يمكن اعتبار الرحمة المطلقة والعدالة الكاملة متعارضتين، وكذلك متعارضتين مع الحقائق الظاهرة المتمثلة في عدم معاقبة الرذيلة أو التمتع غير المستحق، أو عدم مكافأة الفضيلة أو المعاناة غير المستحقة.

لكن كما سنرى، فإن تصوراتنا عن الصفات الإلهية لا تنشأ فقط من خلال مثل هذه الاستقراءات البسيطة للصفات البشرية؛ بل هناك المزيد من التحسينات في كل حالة.

- إن مفهومنا للقدرة المطلقة مبنيٌّ أيضاً على القياس البشري، فكما يستطيع شخص (أو جماعة) التدخل ظاهرياً في مجرى بعض الأحداث الطبيعية، كذلك يستطيع الله، بل وأكثر، أي مهما كانت تلك الأحداث. كذلك، فكما يستطيع شخص (أو جماعة) التأثير جسدياً أو فكرياً (بما في ذلك التأثير اللفظي) على تحديد أو إجبار أو منع أو حثّ أو تثبيط آخر على القيام بأفعال طوعية معينة، كذلك يستطيع الله ممارسة إرادته أحياناً دون أن يعني ذلك أن الإنسان يفتقر من حيث المبدأ إلى حرية الإرادة.

- من جهة أخرى، فبينما تُعدّ حرية الإرادة البشرية محدودة بطبيعتها، أي أن هناك قوانين طبيعية وأحداثًا بشرية (وربما مراسيم إلهية) لا يستطيع أي فرد أو جماعة تجاوزها أو التأثير فيها، فإنّ الله كما نتصوره لا يخضع لمثل هذا القيد، فهو أقوى من جميع القوى مجتمعة. مع أن الله قادر على جعل الطبيعة فوضوية أو منع أي حرية اختيار بشرية، إلا أنه عادةً ما يختار عدم التصرف على هذا النحو، ولا يتدخل في الشؤون الطبيعية أو البشرية إلا في حالات استثنائية (وفقًا للروايات التوراتية للمعجزات). وهذه هي إرادته الظاهرة، أن يكون هناك قانون طبيعي وحرية إرادة بشرية، إذ يبدو أن هذا ما يحدث بالفعل.

- وبالمثل، فيما يتعلق بالعلم المطلق، يمكننا تعزيز مصداقية مفهومنا لقدرة الله من خلال دراسة القدرة البشرية المقابلة على نطاق أصغر بتفصيل أكبر. يرى بعض الفلاسفة أن العلم المطلق الإلهي يتعارض منطقيًا مع حرية الإرادة البشرية، إذ يعني ذلك أن الله يعلم خيارات الإنسان قبل أن يتخذها. مع ذلك، إذا تأملنا، سنجد على المستوى البشري أن هذه الأفكار أكثر توافقًا من ذلك.
  - يستطيع الإنسان، من خلال الذاكرة أو الاستدلال، أن يرى أفعال إرادته أو أفعال إرادة الآخرين في الماضي: ولا يبدو هذا الإدراك المتأخر للأحداث الإرادية متناقضًا. إذا تصورنا الله في نهاية الزمان (زماننا أو التاريخ كله أو الأبدية)، وبالنظر إلى جميع أفعال إرادتنا، فإن المشكلة تزول. أي أن هذه المشكلة تنشأ بسبب افتراض القدرة على التنبؤ (كما هو الحال بالنسبة للبشر)، ولكنها تبدو أقل تعقيدًا إذا افترضنا القدرة على التنبؤ (بالنسبة لله).
  - كما أوضحتُ في موضع آخر (انظر مثلاً الفصل السادس، 2.3)، يمكننا أن نختبر الحركة مباشرةً في اللحظة الراهنة، أي دون الرجوع إلى الذاكرة. ويترتب على ذلك أن الحاضر بالنسبة لنا امتداد زمني (لحظة)، وليس مجرد نقطة زمنية (لحظة خاطفة).

صحيح أن مدى هذا الامتداد الزمني المُدرَك صغير في حالتنا، ولكنه قد يكون أوسع بكثير بالنسبة لإدراك الله، إذ يغطي ما نعتبره نحن فترة زمنية طويلة دفعة واحدة. وتزداد هذه الفرضية وجاهةً، لأن الحاضر يبدو لنا متفاوت الاتساع.

- إذا كان بإمكان الله أن يُحيط بكل أعمار البشر، أو التاريخ برمته، أو الأبدية، في لحظة واحدة عظيمة، فإنه يكون دائمًا، فيما يتعلق بهذه الفترة الزمنية، في موقع رؤية لاحقة، أي أنه يستطيع أن يرى إرادتنا دون أن يؤثر فيها. وفي تلك اللحظة العظيمة التي يُدركها، تبدو جميع الأحداث شبه متزامنة، كما لو كان بإمكانه أن ينتقل ذهنيًا في لحظة من بدايتها إلى نهايتها والعودة متى شاء. وهكذا، فإن ما يبدو لنا استشرافًا مُتناقضًا، هو في نظره مجرد رؤية لاحقة.

- تجدر الإشارة أيضًا إلى أن العلم المطلق لا يعني فقط القدرة على المعرفة عبر الزمن، بل يعني بشكل أوسع معرفة جميع الأحداث في كل مكان، بالإضافة إلى جميع الأحداث التي تتجاوز الزمن (الملخصات). إن رؤية الأحداث في أماكن متعددة في آن واحد قد تُعتبر إشكالية تقريبًا مثل رؤية الأحداث في أزمنة متعددة في آن واحد. ومع ذلك، فكما أن الإدراك البشري قادر بوضوح على استيعاب مساحة كبيرة، فمن الممكن بالتبعية أن الله قادر على إدراك كل الفضاء.

- أعتقد أن الكثير من الصعوبات المفاهيمية التي يواجهها الكثيرون مع فكرة الله يمكن تبديدها إذا نظرنا إلى الله على أنه قريب وموازٍ للعالم الطبيعي الذي نعيش فيه، بل ومتطابق معه في الامتداد (وربما أكبر منه بكثير). بمعنى آخر، إن تصور الله منفصلاً عنه تماماً يُسبب صعوبة في ربطه بالعالم الطبيعي. أما إذا فهمنا الله على أنه مُختبئ خلف (أو تحت أو فوق أو

بجوار) العالم الطبيعي، لا يفصله عنه إلا حجاب غفلتنا عنه، فإنه يصبح أكثر قابلية للتصور [39].

- لتحديث هذه الأفكار بالرجوع إلى نظرية النسبية، يمكننا أن نفترض أن الله (فيما يتعلق بالعالم الذي نعيش فيه على الأقل) يسكن **في مركز *(أو بالأحرى، في جميع أنحاء داخل وربما خارج)* فضاء-زمن رباعي الأبعاد *(الذي يمثل سطحه عالمنا المادي)*** . وبهذه الطريقة، سيكون الله دائمًا على مسافة متساوية من (أو بالأحرى، متصلًا بـ) جميع الأماكن والأزمنة، وجميع النقاط في هذا العالم. فهو يتجاوز المكان والزمان، ويكون في الوقت نفسه مجاورًا لهما (أو حتى حاضرًا فيهما). ولعل هذا يصف ما يشير إليه المتصوفون والمتأملون العميقون بـ "الحاضر الأبدي". (تجدر الإشارة أيضًا إلى أن حجج ألبرت أينشتاين تشير إلى العالم المادي الحاضر وأقصى سرعة لإشارات الضوء فيه: فهو لا يعتبر أو ينفي أن الوعي قد يتجاوز المادة، ولا أن نطاقه قد يكون آنيًا).[40]

التعليقات المذكورة أعلاه ليست شاملة.

3. تحليل العلم المطلق والقدرة المطلقة

في كتابي "المنطق اليهودي" [41]، أعربتُ عن بعض الشكوك حول اتساق مفهوم العلم المطلق . وفيما يلي محاولة لتحليل هذه المسألة بمزيد من التفصيل.

---

[39] إن الفكرة البوذية عن "أصل الوجود" (الذي يُختبر في التأمل العميق) والذي تنبثق منه الظواهر الظاهرية، تُعدّ صورةً مفيدةً في هذا السياق. وثمة صورة أخرى يمكننا استخدامها، وهي فكرة كانط عن "الوجود الكامن وراء الظاهرة".

[40] من هذا المنظور الكروي، يمكننا تصور الخلق على أنه خارج الزمن، وبالتالي ربما نتفق مع ستيفن هوكينغ. يشير الخلق إلى التفاعل أو الانتقال بين الله (الجوهر الروحي) والكون المادي (القشرة الخارجية). وبشكل غير مباشر، ضمن السطح رباعي الأبعاد، لا توجد بداية مكانية أو زمانية؛ ولكن على امتداد نصف قطر الكرة، يكون للسطح بداية.

[41] الفصل 14.

الصيغة (أ) "أنا أعرف ذلك (أنا لا أعرف شيئًا)" غير متسقة، لأنها تتضمن "أنا أعرف شيئًا ما" و "أنا لا أعرف شيئًا" (أي "أنا لا أعرف أي شيء").

ومع ذلك، فإن الصيغ التالية متسقة: (ب) أنا لا أعرف ذلك (أنا لا أعرف شيئًا)؛ (ج) أنا أعرف ذلك (أنا أعرف شيئًا ما)؛ (د) أنا لا أعرف ذلك (أنا أعرف شيئًا ما).

بالمعنى الدقيق، تُفضي المفارقة في (أ) إلى النتيجة (ب) بدلاً من (ج)، أي أنها لا تستبعد (د) من البداية. إلا إذا اعتبرنا عبارة "أنا لا أعرف شيئاً" متناقضة في جوهرها أيضاً، وفي هذه الحالة يُستدل على "أنا أعرف شيئاً": أعتقد أن هذا مُبرر بالتأمل، أي بمجرد تأكيد "أنا لا أعرف شيئاً"، يُمكننا تصنيفها كادعاء للمعرفة، وبالتالي رفضها لكونها غير متسقة ضمنياً. وثمة طريقة أخرى للوصول إلى النتيجة نفسها، وهي القول بأن صيغتي "أنا لا أعرف..."، (ب) و(د)، هما ادعاءان ضمنيان للمعرفة، حول حالة معرفة المرء أو جهله، بحيث تستلزمان (ج).

إنّ الوعي الذاتي، حتى بجهل المرء، يستلزم الوعي، وبالتالي المعرفة. أو بعبارة أخرى، فإنّ (ج) صحيح منطقيًا بالنسبة لجميع الكائنات الواعية بذاتها (أي البشر والله على الأقل - وربما بعض الحيوانات العليا أيضًا). مع ذلك، لا يمكننا الجزم بصحة (ج) بالنسبة للكائنات التي تبدو واعية فحسب، بل يمكننا فقط القول عنها "إنها تعرف شيئًا ما".

صيغة العلم المطلق هي (هـ) "أعلم أن (أعلم كل شيء)". الصيغة الأبسط "أعلم كل شيء" تستلزم الانعكاس، لأنه إذا كنتَ تعلم كل شيء، فلا بد أن تعلم تلك الحقيقة أيضًا. وهذا متسق مع نفسه، وبالتالي يُمكن نسبه إلى الله. أما الصيغة (و) "لا أعلم أن (أعلم كل شيء)" فهي غير متسقة مع نفسها، لأنها تستلزم "لا أعلم شيئًا" وتسمح في الوقت نفسه بـ "أعلم كل شيء".

وبالمثل، فإنّ (ز) "أعلم أن (لا أعلم كل شيء)" متسقة مع نفسها، كما هو الحال مع الصيغة السابقة "لا أعلم كل شيء"، وهذا هو الحال بالنسبة للبشر، وربما بعض الحيوانات العليا (في كلتا الحالتين)، والحيوانات الواعية فقط (في الحالة غير الانعكاسية). أما الصيغة (ح) "لا أعلم أن (لا أعلم كل شيء)" فتتضمن كلاً

من "لا أعلم شيئًا" و"لا أعلم كل شيء"، فالأولى تستلزم الثانية: فلا يوجد تناقض.

لا تكمن صعوبة مفهوم العلم المطلق في الاستنتاج، بل في الاستقراء. فإذا افترضنا أنك تعرف كل شيء، فأنت بالطبع تعلم أنك تعرف كل شيء. ولكن من الممكن أيضًا أن تكون قد وصلت إلى المعرفة الكاملة تدريجيًا، عبر عمليات استقرائية، وفي هذه الحالة، كيف يمكنك التأكد من أنك تعرف كل شيء؟ وإذا كان هذا الاحتمال الأخير قائمًا، فإن كل من يبدو أنه في حالة معرفة كاملة (حتى بوسائل غير استقرائية) يكون لديه أيضًا بعض الشك حيال ذلك. أي أن عبارة "أنا أعرف كل شيء" لا تعني بالضرورة "أنا أعرف أن (أنا أعرف كل شيء)"، أو بتعبير أدق، حتى لو افترضنا أن فلانًا يعرف كل شيء، فلا يترتب على ذلك أنه يعرفه معرفةً يقينية. أي أن **العلم المطلق لا يشمل بالضرورة المعرفة التأملية لعلم المرء المطلق** . قد تبدو هذه النتيجة متناقضة، ولكنها تؤكد في الوقت نفسه شكوكي العامة تجاه الطبقات التي تُعرّف نفسها بأنها شاملة لذاتها.

يجب أيضًا النظر في التوافق المفاهيمي بين صفتي الله، وهما العلم المطلق وحرية الإرادة. لقد تناول اللاهوتيون مسألة توافق علم الله المطلق مع حرية إرادة الإنسان ، وإن لم يكن ذلك مُرضيًا في رأيي؛ أي أن من سعوا إلى التوفيق بينهما لم ينجحوا، على حد علمي، بل كان ذلك تبريرًا منطقيًا لا حلًا حقيقيًا (وقد حاولتُ تقديم حجة أكثر إقناعًا أعلاه). ولكن هل تساءلوا يومًا كيف يمكن لله أن يمتلك حرية الإرادة والعلم المطلق معًا؟ إذا كان الله يعلم كل شيء، بما في ذلك ما سيفعله مُسبقًا، فكيف يُمكن القول إنه يختار ما يفعله بحرية؟ أعتقد أن محاولتي للإجابة على السؤال الأول (في القسم السابق) يُمكن تطبيقها أيضًا على السؤال الثاني. فبالنسبة لله، الزمن كله لحظة واحدة، فلا يوجد ما قبل أو ما بعد، وكل المعرفة والفعل متزامنان فعليًا.

فيما يتعلق بالإشكاليات المنطقية في مفهوم القدرة المطلقة، ينبغي إضافة ما يلي: لا يمكن تعريف القدرة المطلقة تعريفاً مطلقاً، بمعنى القدرة على فعل أي شيء على الإطلاق. بل يجب أن نقول: الله قادر على فعل أي شيء ممكن من حيث المبدأ.

ما يُميزه عن جميع الكائنات الأخرى هو أنه بينما لا نستطيع نحن الكائنات المحدودة إلا فعل بعض (بل القليل جدًا) مما هو ممكن، فإن الله قادر على فعل كل ما يُمكن تصوره. أما ما لا يُمكن تصوره فهو أمور غير منطقية مثل "خلق نفسه"، أو "خلق أشياء هي أ وغير أ في آنٍ واحد، أو لا هي أ ولا غير أ"، أو "إلغاء قدرته المطلقة"، أو "إلغاء حقيقة وقائع الماضي". يُمكننا أن نضيف إلى هذه القائمة استحالة تدميره لذاته (وهو ما يُناقض أزليته)، أو تدمير صفاته المميزة الأخرى. علاوة على ذلك، فأنا شخصيًا - ربما لكوني يهوديًا (أقول هذا كي لا أُسيء إلى مشاعر المسيحيين والهندوس وغيرهم) - أعتبر الله غير قادر على التجسد، أي تركيز وجوده في جسد محدود، مع بقائه غير محدود.

مع ذلك، ليس من المستبعد أن يقوم الله في نهاية المطاف بإلغاء أو تقييد أو عكس القوانين الطبيعية التي يمكن استبدالها منطقيًا (على حد علمنا). وهنا يجب التمييز بين الطبيعة والمنطق (انظر كتابي " منطق المستقبل " في هذا الصدد). في هذا السياق، تُعدّ "المعجزات" المحلية والمؤقتة، كما ورد في الكتاب المقدس (مثل انشقاق البحر الأحمر) أو غيره من الكتب الدينية، أمرًا واردًا تمامًا - كاستثناءات مؤقتة للقانون الطبيعي. قد تكون القوانين الطبيعية غير المنطقية مشروطة بعدم تدخل الله - وهذا المفهوم لا يُقلل بأي حال من الأحوال من قيمتها الفعلية كقوانين. ومع ذلك، يجب التذكير بأن العديد من هذه القوانين مترابطة منطقيًا، بحيث لا يمكن تجاوزها بمعزل عن غيرها، بل سيتعين على الله إجراء تغييرات متعددة أو شاملة لتحقيق النتيجة المرجوة.

لكن ليس من الضروري أن نعتبر كل تدخل من الله في العالم بمثابة نقض للقانون الطبيعي. فربما يكون الله قد احتفظ لنفسه بدور فاعل قوي في الطبيعة.

يمكن فهم هذه الملاحظة إذا تأملنا في تشبيهها بإرادة الإنسان (أو إرادة الحيوان بشكل أعم). فنحن نتصور إرادة الحيوان قادرة على التغلب على مجرى الأحداث الطبيعي (أي الحتمي)؛ بل قد تكون إرادة إنسان أقوى من إرادة آخر. ومع ذلك، يُنظر إلى الإنسان (والحيوانات الأخرى) كجزء من الطبيعة، بمعناها الأوسع. وبالمثل، يمكننا، على نطاق أوسع ومستويات أعمق، أن ننظر إلى عناية الله. ولنعد إلى الأمثلة التوراتية: ربما يكون قد شقّ مياه البحر كما نشقّ الأمواج في

حوض الاستحمام؛ وربما يكون قد أثّر في قرارات فرعون كما نقترح نحن أفكارًا على من هم أضعف عقلًا.

إذا حصرنا مفهومنا للطبيعة في الأحداث الحتمية، فإن إرادة الإنسان والحيوان، فضلاً عن إرادة الله، ستُصنّف على أنها غير طبيعية. أما إذا فهمنا مفهوم الطبيعة على أنه يشمل كل ما يحدث ، فإن تدخل الله الظرفي في مجرى الأحداث العادية (سواء كانت حتمية أو ناتجة عن إرادات أقل) لن يكون غير طبيعي.

وخلاصة القول، لا يمكن تصور قدرة الله المطلقة بشكل فوضوي. فإرادة الله، على عكس إرادتنا، لا تخضع لقوى أو تأثيرات "خارجية" أو "داخلية". لكن هذا المفهوم، كما هو الحال مع الصفات الأخرى المحددة، يبقى خاضعًا للاتساق وللضوابط العقلانية والتجريبية، أي لقوانين المنطق.

4. التوفيق بين العدل والرحمة

كما لا يمكن إثبات وجود الله (أو نفيه)، كذلك لا يمكن إثبات صفاته (أو نفيها) بشكل قاطع. فلو أمكن إثبات صفة ما، لثبت بالضرورة ما تُنسب إليه. (لو أمكن نفي جميع الصفات، لما بقي موضوع للنقاش). ومع ذلك، يجوز لنا قبول الصفات التي وُجد أنها متسقة داخليًا ومتوافقة مع جميع الحقائق والمسلمات المعروفة حتى الآن. (في المقابل، يجوز لنا رفض صفة ما لكونها غير متسقة في تصورها، أو لكونها غير متوافقة مع مبدأ آخر أكثر أهمية، أو لكونها موضع شك تجريبي).

من بين المفاهيم اللاهوتية العديدة التي تحتاج إلى توضيح، مفهومي العدل والرحمة [42]. العدل والرحمة: ما حدودهما وما طبيعة علاقتهما؟

[42] كُتبت هذه المقالة عام ١٩٩٧، باستثناء بعض التعديلات الطفيفة التي أُجريت عليها اليوم. عند قراءتها الآن، بعد مرور بضع سنوات، أجدها حادة اللهجة بشكل غير مبرر. من الواضح أنني كنت غاضباً لأسباب شخصية وقت كتابتها. ومع ذلك، لا أرى أي جدوى من تخفيف حدتها اليوم.

الرحمة، بحكم تعريفها، ظلمٌ - شكلٌ مقبولٌ من الظلم، يُقال إنه يُخفف من حدة العدالة، ويجعلها أكثر إنسانية، ويُحد من تجاوزاتها. لكن الكثير مما نسميه رحمةً هو في الحقيقة عدالة. فغالباً ما نطلب الرحمة (أو ندعو الله بها)، إنما نطلب فقط ألا نتعرض للظلم، أي للمعاناة غير المستحقة أو الحرمان من الرفاه.

العدل هو إعطاء المرء حقه، سواء بمكافأة فضائله أو بمعاقبة رذائله. إن طلب أي من هذين الأمرين (أو الدعاء لهما) ليس، بالمعنى الدقيق للكلمة، طلباً للرحمة، بل هو طلب للعدل.

إذن، ما هي الرحمة؟ هي مكافأة أعظم من المستحق (أي هبة)، أو عقاب أخف من المستحق (أي غفران جزئي أو كلي، أو شفاء بعد العقاب). في الحالة الإيجابية، لا يقع ضرر حقيقي، شريطة ألا ينتقص ذلك من مكافآت الآخرين المستحقة. وفي الحالة السلبية، لا يقع ضرر حقيقي، شريطة ألا يكون هناك ضحايا للجريمة.

الإفراط في الرحمة يُعدّ ظلماً. وعدم كفاية عقاب المجرم يُعدّ ظلماً لضحايا الجريمة. وتوزيع الهدايا دون مراعاة المستحقين يُشير إلى نظام جائر.

لكن على أي حال، فإن هذه النظرة الأولية للقانون الأخلاقي ناقصة. فالقصاص عن الجريمة شكلٌ ناقصٌ من أشكال العدالة. العدالة الحقيقية ليست مجرد معاقبة المجرمين بعد ارتكابهم الفعل الشنيع، بل هي منع الجريمة. إن سخطنا على الله أو على أي نظام اجتماعي/سياسي/قضائي لا ينبع فقط من إفلات المجرمين من العقاب وعدم انتقام ضحاياهم، بل من السماح بارتكاب الجريمة أصلاً مع إمكانية منعها. في حالة حماة العدالة من البشر، المعرضين للخطأ والجهل، يكون هذا الأمر حتمياً أحياناً (وإن لم يكن دائماً)، لذا يمكن تبريرهم. أما في حالة الله، العليم القدير، فهذا مصدر قلقٍ وريبةٍ كبيرين لمن يحبون العدالة.

نقول عادةً إن هناك نوعين من الجرائم: جرائم لها ضحايا وجرائم ليس لها ضحايا. تشمل الأخيرة الجرائم التي يكون ضحيتها هو المجرم نفسه (فهي مشكلته الخاصة)، أو حتى الجرائم ضد الله (الذي هو في جوهره محصن من الأذى، وقادر على الدفاع عن مصالحه، فلا داعي لأن نشغل أنفسنا به هنا). أما فيما يتعلق بالجرائم التي لها ضحايا، فإن اهتمامنا ينصب على البشر أو

الحيوانات الذين يتعرضون للأذى بطريقة أو بأخرى. قد يكون الضرر مباشراً/شخصياً (جسدياً و/أو نفسياً - أو متعلقاً بالأقارب أو الممتلكات، مما يدل في النهاية على ضرر نفسي و/أو جسدي للذات) أو غير مباشر/غير شخصي (على البيئة أو على المجتمع - ولكن هذه أيضاً تدل في النهاية على تأثير على الناس أو الحيوانات).

يتطلب نظام عالمي عادل حقًا منع الله لجميع الجرائم التي تسفر عن ضحايا أبرياء، على الأقل - وهو ما لا يفعله في الواقع، استنادًا إلى جميع الأدلة التجريبية، ولهذا السبب يشكك الكثيرون بصدق في عدله أو حتى في وجوده. إن القول (كما يفعل البعض) بأن عدم منع الأذى غير المستحق للأبرياء هو رحمة بالمجرمين، ومنحهم فرصة للتوبة، هو رد غير مُرضٍ على الإطلاق. لا يبدو الأمر جيدًا عندما نفكر في أنه كان "قاسيًا" (أي ظالمًا) للضحايا: لم تُمنح لهم أي فرصة. ربما، إذن، إن لم يكن في سياق الوقاية، فإن مفهوم الرحمة له مكان في سياق عدم العقاب بأثر رجعي .

يبدو الانتقام لضحايا الجريمة رد فعل عاطفيًا غير مجدٍ، بل ومتأخرًا جدًا إذا تعرض الضحية لضرر لا يمكن إصلاحه (كالإعاقة أو القتل، إلخ). أما إذا لم يتعرض الضحية لضرر لا يمكن إصلاحه، فإن إعادة تأهيله وتعويضه يبدوان أهم شيء، ويفضل أن يكون ذلك على حساب المجرم. لكننا نعلم أن للانتقام أيضًا، إلى حد ما، غرضًا وقائيًا: لردع المجرمين المحتملين عن ارتكاب أفعال مماثلة (برفع ثمن الجريمة بالنسبة لهم في نهاية المطاف)، أو لتوعية المجرمين الحاليين (حتى لا يكرروا أفعالهم المشينة). لذا، فإن "الرحمة" بالمجرمين الذين لديهم ضحايا لا تقتصر على مجرد الامتناع عن رد فعل عاطفي غير مجدٍ، بل تتعداها إلى المشاركة في منع تكرار جرائم مماثلة، سواء من قبل المجرم نفسه أو من أمثاله.

يجب التأكيد على أن مراعاة الظروف المخففة ليس من باب الرحمة، بل هو من باب العدالة. إن إغفال السياق الكامل عند إصدار الأحكام هو غباء وظلم. ربما وُضع مفهوم الرحمة لمواجهة الأنظمة القضائية المعيبة، العاجزة عن التمييز بين دوافع وقوى مختلفة. ينص القانون على كذا وكذا دون تمييز، ويُطبق تطبيقًا أعمى دون تغيير، ولذلك، فإن "الرحمة"، وهي استثناء يبدو "غير منطقي" من

القانون، ضرورية! ما كانت لتكون ضرورية لو صيغ القانون بدقة وواقعية أكبر. وينطبق هذا على الأنظمة التي يُزعم أنها قوانين إلهية، كما ينطبق على الأنظمة التي تُعتبر قوانين بشرية. إذا كان النظام ومن يطبقه ضيقي الأفق وغير إنسانيين، فبالتأكيد نحتاج إلى "الرحمة"، وإلا فلا.

يُستخدم مفهوم الرحمة أيضًا في التمني والدعاء. فنحن نأمل أن تُنصفنا القوى القائمة (إلهية كانت أم بشرية) بما تستحقه، فتكافئ جهودنا الحسنة أو تمنع شرور أعدائنا أو تُعاقبهم، مع أن هذا ليس هو الحال دائمًا في هذا العالم الناقص. تُعدّ هذه الدعوات للرحمة ضربًا من ضروب الواقعية السياسية ، فهي ليست دعواتٍ للظلم، بل دعواتٍ للعدالة مُغلّفة بكلماتٍ متواضعة لتجنّب النقد الصريح والأساسي لفشل القوى القائمة في تحقيق العدالة الحقيقية. ولو أُرسيت العدالة المطلقة، لما كانت هناك حاجة لمثل هذه المناشدات للرحمة، إذ سيُنفّذ الحق تلقائيًا. لكن العدالة البشرية قاصرةٌ حتمًا: فحتى مع أفضل النوايا والإرادات، ليس البشر معصومين عن الخطأ ولا عالمين بكل شيء، لذا فإن الشك والخطأ أمران لا مفرّ منهما، وفي هذا السياق، قد يكون مفهوم الرحمة مفيدًا.

لكن في حالة الله، ما الأعذار التي يمكننا تقديمها؟ كيف نبرر له نقص العالم؟ نحاول فعل ذلك بالرجوع إلى حرية الإرادة - فالعدالة تفترض المسؤولية، والمسؤولية تفترض حرية الاختيار. لكن هذه الحجة ليست مقنعة تمامًا، إذ يمكننا التعمق أكثر والقول: إذا لم يكن من الممكن جعل العالم عادلاً، فلماذا خُلق أصلاً ؟ أو إذا كان لا بد من خلقه، فلماذا لم يكن عالمًا من النعيم الشامل والثابت - من قال إن حرية الإرادة ضرورية؟ يبدو أنه لا إجابة لهذا السؤال، وهو الأساس الجوهري لشكوى التبرير الإلهي. أما الادعاءات المضادة للعدالة المطلقة - أسباب الثواب أو العقاب غير العادل ظاهريًا وغير المرئية للبشر، وموازنة الحسابات لاحقًا أو في تناسخ الأرواح أو في الحياة الآخرة - فتبدو واهية أيضًا. إذا كانت العدالة غير مرئية فهي ظالمة أيضًا، والعدالة المتأخرة تكون متأخرة جدًا لأنه يُسمح للظلم بالوجود خلال الفترة الفاصلة. وهكذا نبقى في حيرة.

حتى عندما نرى رجلين متساويين في الخير يُعاملان معاملةً غير متساوية، أحدهما يُكافأ بما يستحق والآخر يُمنح أكثر مما يستحق، أو رجلين متساويين في الشر يُعاملان معاملةً سيئةً غير متساوية، فإن إحساسنا بالعدالة يضطرب.

ويزداد الأمر سوءًا عندما يكون من يحصل على هدايا أكثر أقل استحقاقًا من من يحصل على هدايا أقل. ويزداد الأمر سوءًا عندما لا يُعاقب الشرير فحسب، بل يُمنح هدايا، ولا يُكافأ الطيب فحسب، بل يُساء معاملته. فحينها، يُصبح كل جهد يُبذل نحو الخير ويُبتعد عن الشر بلا قيمة، بل عبثًا. إذا لم يكن هناك منطق في نظام الدفع، فما هي الحوافز التي لدينا؟ بالتأكيد، النتيجة ليست الإعجاب بمحبة ورحمة الدافع، بل التعجب من الظلم وانعدام المحبة اللذين ينطوي عليهما هذا التوزيع الفوضوي.

لعلنا إذن نتساءل: ما هو الخير وما هو الشر؟ لعل سوء فهمنا لهذه الأمور هو ما يُوهمنا بأن الظلم يعمّ العالم. والإجابة تكمن في عكس السؤال، والتساؤل: هل ينبغي لنا أن نبني مفاهيمنا عن الخير والشر تجريبياً، بأن نحكم على كل فعل يُفضي إلى مكافأة بأنه خير، وعلى كل فعل يُفضي إلى عقاب بأنه شر (القيمة السوقية للخير أو الشر)؟ إن هذا النهج العملي (الذي يجده البعض ملائماً، إلى أن يقعوا في براثنه بأنفسهم) يُخالف بديهيات الإنسانية. ففي هذه الحالة، يصبح المجرمون مدافعين عن العدالة، ويُفترض أن يكون الظلم مصدر فرح لنا. وهذا يناقض الأخلاق، التي تقوم على التعاطف الإنساني مع من يُعانون من الإهانات، والسخط على من يرتكبون الفواحش. يجب احترام هذه البديهيات ودعمها، في وجه كل ادعاءات الدين أو الأيديولوجيا أو المصالح الخاصة.

يقول البعض إنه لا يوجد ضحايا أبرياء، مما يعني (على سبيل المثال) أن حتى أولئك الذين لقوا حتفهم في المحرقة لا بد أنهم ارتكبوا جريمة مماثلة ، في حياة سابقة إن لم يكن في هذه الحياة. ويقول آخرون إنه لا يوجد جناة، فعلى سبيل المثال، يبدو أن العديد من البوذيين يتبنون هذا الرأي، استنادًا إلى قانون الكارما. هذه الآراء وجهان لعملة واحدة. فبمجرد تبني مذهب العدالة الكاملة، سواء أكانت إلهية أم طبيعية، يقع المرء في هذا الفخ. فقط بالاعتراف بنقص العدالة في العالم يمكننا أن نصبح حساسين لمعاناة الناس غير المستحقة (سواء معاناة الآخرين أو معاناة أنفسنا).

5. عدم وجود شكل لله

أخيرًا، أودّ أن أشارككم فكرةً راودتني مؤخرًا في الكنيس، وهي جانبٌ من جوانب "الفراغ" لم أتطرق إليه سابقًا. إله اليهودية، وبشكلٍ أوسع، الديانات التوحيدية المشابهة، هو إلهٌ **بلا شكلٍ على الإطلاق** - أي أنه خالٍ من أيّ هيئةٍ أو صورة، وخالٍ من أيّ صفاتٍ محسوسةٍ أو ظاهرة. (وبعبارةٍ أدق، يُتصوَّر هذا الإله على أنه لا يملك صفاتٍ ظاهرة، ولكنه قادرٌ تمامًا على إظهارها). فكيف لنا نحن البشر أن نعرفه أصلًا؟

وأنا أقف في عبادة، أدرك بامتنان أنني لا أُسقط أي صورة على الله، إذ لا أملك أي صورة، ولم أُعلَّمها أو أُسمح لي بمعرفتها. الإله الذي أحتفي به (كيهودي) بلا شكل، يشبه في ذلك "الفراغ" الذي يفترضه البوذيون أصل وجوهر الوجود. وأنا أراقب نفسي وأنا أفكر في الله، ألاحظ جهدًا من "الحدس"، نيةً لرؤية ما وراء العالم المادي والذهني الظاهر، ولإدراك الوجود الذي لا شكل له والذي أفترض وجوده.

وهكذا، فإن "معرفتنا" بالله تقوم على القياس أو التعميم، انطلاقًا من حدسنا الذاتي. فمن خلال التجريد من ذاتي، أستطيع أن أتصور ذوات الآخرين وذات الله. وإذا نسبنا إلى الله قوى كالإدراك والإرادة والتقييم والمودة، بأسمى صورها (كالعلم المطلق والقدرة المطلقة والعدل والرحمة الكاملة، واللطف المطلق)، فذلك لأننا نمتلك وعيًا داخليًا بهذه القوى (بدرجات متفاوتة) في أنفسنا. إن مفهومنا الفلسفي عن الله ليس بناءً مفاهيميًا مستمدًا من تجربة الطبيعة، أي قائمًا على مظاهر ملموسة وعلاقات سببية ، بل هو نتاج تأمل ذاتي.

قد يجادل البعض بأنه كما أن لروحنا جسداً أو تسكنه، فإن الله قد يسكن العالم (وحدة الوجود، والروحانية) أو يتجسد فيه في صورة بشرية (الهندوسية، وبعض فروع البوذية، والمسيحية لديها هذا الاعتقاد) أو يتم تمثيله وتجسيده من خلال صور جامدة، أي تماثيل أو رسومات (يطلق على هذا اسم عبادة الأصنام في اليهودية والإسلام وبعض فروع المسيحية).

عبادة الأصنام ، فإنّ عيبها (وهي كلمة مشتقة لغوياً من اليونانية *eidos* بمعنى "صورة") هو تجاهل المصدر الداخلي لمفاهيم الألوهية، وتوجيه انتباه الناس نحو الصور المادية أو الذهنية، أي نحو الصفات الظاهرية. فكما أنه من الحماقة أن يُعرّف المرء نفسه بجسده أو مخيلته، كذلك لا يمكن مساواة الله بصورة أو معرفته من خلالها. وبافتراض وجود إله (وهو أمر يبقى بالطبع محل نقاش)، فإنّ الميزة النفسية للتوحيد تكمن تحديداً في تركيزه على ما لا شكل له.

فيما يتعلق بمفهوم **تجسد** الله، وهو مفهوم محوري في العديد من الأديان المتقدمة، أجده شخصيًا غير معقول: لا أفهم كيف يمكن لعظمة الله أن تكون في آنٍ واحد (وليس مجرد انعكاس في العالم) شخصًا أو شيئًا صغيرًا كإنسان أو جماد. ولنتأمل أيضًا في صغر حجمنا مقارنةً بحجم الكون؛ ولنتأمل في الحجم المتناهي الصغر لكوننا مقارنةً بعظمة خالقه. في المقابل، فإن تأليه الإنسان أو الحيوان أمرٌ لا يُتصور في رأيي: فالجزء لا يمكن أن يصبح الكل. ولكن بالطبع، قد يكون هذا مجرد نتاج تربيتي اليهودية؛ فلكلٍّ حرية التفكير كما يشاء. لستُ مهتمًا بنشر التعصب الديني أو إثارة النزاعات، وإنما أسعى فقط إلى توضيح المفاهيم ومناقشة القضايا بصفتي فيلسوفًا.

ما أودّ الإشارة إليه هنا هو أن التشبيه بين الله والروح البشرية يُعتبر عادةً محدودًا. فبينما يعتبر معظم المؤمنين بالله (وإن لم يكن بالضرورة أصحاب مذهب الأرواحية أو وحدة الوجود) أن الله هو خالق العالم الطبيعي المادي والمعنوي، فإن معظم المؤمنين بالروح البشرية لا يعتبرون تلك الروح هي خالقة الجسد المرتبط بها. قد يُفترض أن الروح نتاجٌ للجسد (كما في المذهب الطبيعي، حيث لا يمكن للروح أن توجد بدون جسد) و/أو ساكنٌ فيه (كما في بعض الأديان، حيث يمكن للروح أن تفارق الجسد)، مع قدرٍ من السيطرة على الجسد والتأثر به، لكن لا يُفترض أنها هي التي تُنتج الجسد. من جهة أخرى، فإن أحد الأسباب الرئيسية التي تُفترض وجود الله فيها، في النظرة التوحيدية للعالم (صوابًا كان أم خطأً)، هو القيام بدور العلة الأولى والمحرك الأول للعالم الطبيعي.

بطبيعة الحال، يعتبر علماء الطبيعة، والعديد من البوذيين، وغيرهم من الملحدين، كل هذه النقاشات غير ذات صلة. ولكن بدلاً من التوصل إلى

استنتاجات عقائدية حول مواضيع تخمينية كهذه، أعتقد أن الأهم هو التحلي بعقلية منفتحة والتركيز على فهم جميع الجوانب والفروق الدقيقة والخيارات المتاحة.

4. الفصل الرابع

مقتبس من كتاب "الإرادة والمفاهيم السببية ذات الصلة" (2004).
الفصول 1:1، 2:1-4، 2:15 (جزء) و3:15.

السببية والإرادة والله

1. السببية والإرادة

بمصطلح **السببية** العلاقة بين السبب والنتيجة . ودون الخوض في تعريف العلاقة السببية منذ البداية، والتي يبدو أننا جميعًا نملك نوعًا من الفهم لها، يمكننا مع ذلك التمييز نظريًا بين تعبيرين أساسيين ومختلفين جذريًا عنها، أو نوعين، سنسميهما السببية والإرادة . ويمكن تسمية دراسة هذه الأمور بـ"علم الأسباب".

السببية، كما هو واضح، هي علاقة من نوع ما بين شيئين أو أكثر، أو بين نوعين أو أكثر من الأشياء [43]. إذا لم تكن هناك علاقة سببية أو إرادية بين شيئين، يُقال إنهما "غير مرتبطين سببيًا" - دون استبعاد إمكانية وجود علاقة سببية

[43] يشير الجذر اللاتيني *causa* إلى غاية أو دافع، لكنني لست متأكدًا من أصله اللغوي الأعمق. يوجد مصطلح لاتيني ذو صلة هو *causari* ، ويعني شجارًا أو نزاعًا. ومن المصطلحات الفرنسية ذات الصلة *une cause* (قضية في المحكمة)، و*causer* (يتحاور)، وربما *choose* (شيء)؛ ففي السياق القانوني، يُبحث عن الشيء المُسبِّب، أي السبب، من خلال النقاش حوله. إن المسألة الاشتقاقية ليست سوى جانب واحد من تاريخ مفهوم السبب بكل أشكاله، وهو تاريخ لم يُكتب بعد.

بينهما وبين أشياء أخرى. أما مفهوم العفوية، الذي يشير إلى الأحداث التي يُعتقد أنها غير ناتجة عن أي سبب آخر، فسيتم تناوله لاحقًا.

"السببية" هو المصطلح الذي سنطبقه على الحتمية السببية ، والتي يمكن وصفها بشكل عام بأنها العلاقة السببية بين الأشياء أو الصفات أو الأحداث "الطبيعية"، والتي تجعلها، بشكل فردي أو جماعي، تتصرف وفق أنماط معينة من الاقتران أو الانفصال. ويُطلق على السبب في السببية اسم "المُسبِك".

هذا الشكل الطبيعي للسببية بسهولة نسبية، بالرجوع إلى القضايا الشرطية بمختلف أنواعها وأشكالها. نفهم ضمنيًا الأشكال المختلفة للشروط الطبيعية والزمانية والامتدادية والمنطقية باعتبارها تعبيرات عن "رابطة" كامنة، نُطلق عليها اسم السببية، أو تحديدًا السببية. يمكن تحديد أنماط سلوك الأشياء تجريبيًا، ثم استقرائيًا أو استنتاجيًا [44]؛ وتُعد "الرابطة" السببية الكامنة افتراضًا بديهيًا واسع الانتشار يتطلب جهدًا فلسفيًا كبيرًا لتوضيحه والتحقق من صحته.

يمكن النظر إلى فكرة السببية على أنها نابعة من "قوانين الفكر" الثلاثة، إذ تُرسّخ هذه القوانين علاقات "إذا-إذن" الأساسية، كما في "إذا كان س، فإن س" (التطابق)، و"إذا كان س، فإن ليس ليس س" (عدم التناقض)، و"إذا لم يكن س، فإن ليس س" (استبعاد الوسط)، والتي تعني "س وليس س معًا مستحيل" و"ليس س وليس ليس س معًا مستحيل". فبمجرد إثبات وجود مثل هذه العلاقات في العالم وفي الخطاب، أي في جميع أنماط التعبير، فيما يتعلق بأي مصطلح س ونفيه ليس س، يصبح من الممكن ملاحظة وجود علاقات مماثلة في حالات أقل وضوحًا ، بين أزواج أخرى من المصطلحات، مثل س و ص.

سنستخدم مصطلح "الإرادة" للإشارة إلى السببية غير الحتمية ، والتي يمكن وصفها بشكل عام بأنها العلاقة السببية بين الفاعل وأي فعل يصدر عنه، أي بين

44 راجع عملي "المنطق المستقبلي" ، الجزأين الثالث والرابع، لتحليل شامل للتكييف.

"شخص" (سواء كان الله أو إنسانًا أو حيوانًا) وإرادته [45](سواء كانت موقفًا شخصيًا أو حركة عقلية أو جسدية من أي نوع). تجدر الإشارة إلى أنه في الإرادة بحد ذاتها، فإن "السبب" هو من يُريد (في لحظة الإرادة تحديدًا)، وهو كيان يُسمى الفاعل أو المُؤدي، و"النتيجة" هي فعل إرادة محدد يقوم به ذلك الفاعل مباشرةً، أو بعد ذلك بشكل غير مباشر أي نتاج له (سواء كان مقصودًا أم لا).

هذا الشكل الشخصي للسببية أقلّ سهولةً في التعريف. وأبسط مقاربةٍ له هي النفي، أي التأكيد على وجود "رابطة" سببية من نوعٍ ما، مع إنكار اتخاذها شكلَ التكييف الطبيعي أو الزمني أو الامتدادي أو المنطقي. وهكذا، تشير الإرادة إلى سلوكٍ لا يُظهر أنماطًا ثابتة، ولكننا جميعًا نُدرك فيه، مع ذلك، سببيةً آنية. في الواقع، ينبغي القول إنّ مفهوم "الرابطة" يعود في المقام الأول إلى الإحساس الداخلي بالإرادة؛ ثمّ يُوسّع، قياسًا، ليشمل "الروابط" بين الأحداث الخارجية عن الإرادة. ويبدو هذا صحيحًا بالنسبة للفرد، وربما في تاريخ الفكر [46].

---

[45] سأستخدم ضمير المذكر "هو" اختصارًا ووضوحًا، بمعنى عام، أي هو (الله)، أو هو/هي (إنسان)، أو هو/هي (حيوان) - أي أي "شخص"، أي كيان قادر على الفعل، يملك إرادة. لا أقصد بهذا المصطلح إبداء رأي حول ما إذا كانت جميع الحيوانات تمتلك "شخصية"؛ ربما تمتلكها الحيوانات العليا فقط، وليس الحشرات أو البكتيريا. إنما أرغب فقط في إتاحة هذا الاحتمال، لا استبعاده بشكل قاطع. وبالمثل، فيما يتعلق بالله، لا أقصد بذكره التعبير عن آراء دينية. حتى في حالة البشر، لا أقصد هنا أي عقيدة تزعم أن جميع أفعالهم إرادية. (بالمناسبة، كان أصحاب مذهب الأرواحية يعتبرون حتى الحجارة ذات قدر من الإرادة؛ وقد تحدث بعض الفلاسفة الألمان في القرن التاسع عشر عن الإرادة بشكل رومانسي باعتبارها نوعًا من القوى العامة للطبيعة). إن موضوع دراستنا الأساسي هنا هو حقيقة الإرادة أو الفعل المجردة، وليس تجسيداتها المحددة (الحقيقية أو المفترضة). سيتضح كل هذا لاحقًا عندما نناقش الحدود الطبيعية للإرادة.

[46] يبدو - مع أن الأمر يتطلب بحثًا معمقًا لإثباته كحقيقة تاريخية قاطعة - أن البشرية فسرت في البداية (حينما سعت إلى تفسيرات) جميع الحركات الطبيعية تفسيرًا بشريًا بالرجوع إلى الإرادة لا السببية. ويبدو أن هذا أحد ركائز المعتقدات الروحانية، التي تُسقط أرواحًا محلية، أو جنًا، أو آلهة على الأنهار، والتربة، والنار، والسماء، وغيرها من الأشياء (بما فيها الأشياء المجردة، مثلًا، نسبة روح إلى القبيلة) لتفسير حركاتها. وقد استُخدم السحر والطقوس لترويض هذه "قوى الطبيعة" أو على الأقل صدها. أما الفلاسفة المعاصرون، فيحاولون بالطبع فعل العكس، أي تفسير الإرادة بطريقة ما بالرجوع إلى السببية أو عملية مماثلة غير شخصية. ومع ذلك، لا تزال آثار "النزعة الطبيعية" الكامنة موجودة لا شعوريًا في الإشارة الشائعة، حتى في الخطاب العلمي، إلى طبيعة مُجسّدة "تفعل" الأشياء كما لو كان لها "غايات" وتضع "قوانين". يمكن النظر إلى هذا أيضًا على أنه نوع من التوحيد العلماني، الذي يُخفي هويته من خلال

يتطور هذا المفهوم الأساسي المشترك للرابط السببي، من الإرادة إلى الأحداث الطبيعية، على النحو التالي: يُعتبر كل ما يبقى غير متأثر بجهودنا، بغض النظر عما يريده أي شخص، مرتبطًا أو متصلًا بشكل طبيعي. وهكذا، فبينما يمكن تعريف الإرادة جزئيًا بإنكار أشكال السببية الطبيعية (التكييف)، فإن السببية بدورها تُعرَّف جزئيًا بإنكار قوة السببية الشخصية.[47]

تُظهر السببية الطبيعية أو الحتمية أنماطًا يمكن الوصول إليها بشكل مباشر أو غير مباشر عبر الوسائل التجريبية (فهي تنبع من إدراكات ملموسة، ثم تُعمم؛ أو من استنتاجات مستمدة منها)، لكن جانبها الرابط الكامن لا يُعرف إلا بالقياس، كتطور مفاهيمي. أما السببية الشخصية أو غير الحتمية، من ناحية أخرى، فتُدرك أولًا تجريبيًا (بطريقة التجريد الحدسي، من خلال "إحساس" داخلي بالإرادة الذاتية)، ثم تُميز رسميًا بنفي الثبات المطلق.

لاحظ مجدداً أن السببية هي في جوهرها علاقة . ولأننا لا ندرك هذه العلاقة، بل ندرك فقط حدودها، فهي ليست ظاهرة؛ أي أنها لا تمتلك صفات مادية محسوسة أو ما يعادلها ذهنياً. ندركها، كما سبق ذكره، عن طريق الحدس أثناء أفعال الإرادة، ونستنتجها بالقياس (وهو فعل مفاهيمي) على أنها موجودة بشكل مماثل في السببية. لذا، من الأنسب وصفها بأنها مفهوم مجرد.

يُعدّ الجانب الإحصائي للسببية –وبالتالي، الجانب المتعلق بالإرادة– ثانويًا، وإن كان جانبًا علائقيًا أيضًا. هذا الأخير، من الناحية الأنطولوجية، مجرد تعبير عن العلاقة، ومن الناحية المعرفية، وسيلةً لنا لتمييز السببية وتصنيفها. وسواء أكانت العلاقة الكامنة جوهرًا حقيقيًا، أو ينبغي الاعتقاد بأنها كذلك، أم أنها مجرد إسقاط ملائم للخيال، يبقى سؤالًا جدليًا. ولكن من الناحية العملية، ليس من المهم، إن أمكن أصلًا، إيجاد الإجابة.

تجريد الله من صفاته الشخصية. بالطبع، حتى مفاهيم الروح والإرادة ليست فطرية؛ بل لا بد أن يكون لها تاريخ طويل ومعقد، داخل البشرية وقبلها. ولأن ظهورها ربما يسبق الأعمال الشفوية أو المكتوبة للدين أو الفلسفة أو الأدب، يجب علينا دراسة الأدلة الأثرية (مثل ممارسات الدفن في عصور ما قبل التاريخ أو الأدوات الطقسية) لتخمين متى وكيف تطورت.

47 إن وضع الطبيعة والأشخاص في مواجهة بعضهم البعض، كما لو كان الأمر كذلك: إذا انتصرت الأولى، فلدينا السببية؛ وإذا انتصرت الثانية، فلدينا الإرادة.

يتمثل أحد الفروق المثيرة للاهتمام بين السببية الحتمية وغير الحتمية في أن الروابط الفردية معروفة في الحالة الأولى فقط بفضل الروابط العامة، بينما في الحالة الأخيرة تكون معروفة في حد ذاتها .

- بمعنى آخر، تتضمن السببية قوانين طبيعية أو ثوابت [48]: فمن معرفتنا بأن نوعًا واحدًا من الأشياء يسبب نوعًا آخر من الأشياء، نعرف أن مثالًا من النوع الأول من الأشياء قد تسبب في مثال من النوع الثاني من الأشياء.[49]
- وعلى النقيض من ذلك، في الإرادة لا يمكننا الإشارة إلى العموميات المستحثة أو المستنتجة من هذا النوع لإثبات وجود علاقة سببية بين الفاعل والإرادة، لأن هذه العلاقة بحكم تعريفها تكون دائماً فريدة وغير قابلة للتنبؤ [50].

كما هو الحال مع أي مفهوم آخر، لا ينبغي اعتبار مفهوم الإرادة مجردًا من الشروط والأحكام (تشير "الشروط" هنا إلى الهويات الأنطولوجية للكيانات

---

48 إنّ فكرة أن السببية تتعلق بالأنواع لا بالحالات تُعزى إلى هارت وهونوريه؛ على الأقل، هذا ما تعلمته من أعمالهما. وهذا يفسر لماذا يُعدّ الاستدلال " بعد هذا، إذن بسببه" مغالطة منطقية: فهو متسرع للغاية . صحيح أننا نستنتج (استقرائيًا ، بالتعميم) الأنواع من الحالات، قبل أن نستنتج (استنتاجيًا، بالقياس) الحالات من الأنواع، ولكن يجب أن نبقى دائمًا على دراية بالاستثناءات المحتملة (الأدلة الاستقرائية على التخصيص).

49 من الخطأ استنتاج أن كل علاقة سببية فردية تفترض وجود علاقة سببية شاملة: فالمقولة "هذا س يسبب ص" تبدو ظاهريًا مفردة؛ لكنها في الواقع تعني أن الكيان س يسبب دائمًا نوع الحدث ص (عندما يصادف نوعًا غير محدد من الكيانات أو الظروف، ع)؛ ولهذا السبب، لا يستلزم هذا الشكل المفرد بالضرورة المعنى الأوسع "كل س يسبب ص". لكن هذا يؤكد فقط أن "السببية المفردة" مفهوم مشكوك فيه. للوهلة الأولى، لا تُعد الكمية هي المسألة الأساسية في السببية؛ فإذا كان "الشمولي" (أو النوع) له مثال واحد فقط، فقد تكون سببيته لشيء آخر مفردة أيضًا! لكن السؤال هو: كيف لنا أن نعرف ذلك؟ هل يمكن معرفة مقولات من نوع "إذا حدث هذا الحدث المفرد، فسيحدث ذلك الحدث المفرد الآخر؛ وإذا لم يحدث هذا الحدث المفرد، فلن يحدث ذلك الحدث المفرد"؟ كل ما سنحصل عليه، بلا شك، هو ملاحظة وجود هذا وذاك معًا، مسبوقة ومتبوعة بملاحظة غياب كليهما. لن تكفي مثل هذه الروابط لبناء قضايا شرطية، والتي تشير إلى النفي. من الروابط! (بالنسبة لعلماء المنطق، أود أن أضيف: إن الآثار المادية غير قابلة للمعرفة إلا من خلال الآثار الصارمة.)

50 لهذا السبب، يُستخدم منطق " بعد هذا، إذن بسببه " غالبًا بشكل يبدو منطقيًا في مجال الإرادة (مقارنةً بالسببية). في مثل هذه الحالات، يكون المنطق الأساسي في الواقع استقرائيًا ، وليس استنتاجيًا. يُفترض وجود سبب واحد افتراضيًا، طالما أنه يبدو متوافقًا مع البيانات المتاحة - مع إمكانية نقض هذا الحكم إذا ما أثارت بيانات جديدة شكوكًا بشأنه.

المحيطة، و"الأحكام" إلى محاذاة هذه الكيانات زمانيًا ومكانيًا، وحالاتها وحركاتها). إن عدم حتمية الإرادة مقيدة ومحددة دائمًا بحتمية شروط وأحكام معينة، أي بعوامل سببية. لا تعني قوة الإرادة القدرة المطلقة، أو القدرة الكاملة على فعل أي شيء؛ بل هي سماح لنطاق محدود من تأثيرين أو أكثر محتملين، حيث لا يكون سببها سببًا مباشرًا بل فاعلًا. يُقصد عادةً من عبارة "الأسباب والأحكام" الشائعة "الإرادات والأسباب"، أي الأسباب الإرادية والأحكام السببية المحيطة بها.

يبدو أن الإرادة مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالوعي. فنطاق قدرات الكائن الحي الإرادية يعتمد على نطاق قدراته الإدراكية. فالحيوانات ذات الأعضاء الحسية البسيطة تمتلك أعضاء حركية بسيطة أيضًا. أما الأنظمة الحسية الأكثر تعقيدًا فتتيح أنظمة حركية أكثر تعقيدًا نسبيًا.

من الواضح أن لكل كيان طبيعته الخاصة، وموارده وقيوده الطبيعية، التي يمكن تحقيقها بشكل مباشر أو غير مباشر. بالنسبة لكل كيان، بعض الأشياء قابلة للإرادة، وبعضها الآخر غير قابل. يمكن إرادة بعض الأشياء في ظروف معينة، ولكن ليس في ظروف أخرى. بعض الأشياء يسهل إرادتها في وقت معين، بينما في أوقات أخرى يكون ذلك صعبًا للغاية.

تختلف قدرات الكائنات الحية باختلاف أنواعها. فالإنسان قادر على فعل ما لا تستطيع الذباب فعله، كاختراع صاروخ إلى القمر. والذباب قادر على فعل ما لا يستطيع الإنسان فعله، كالطيران دون آلات. وبالمثل، يختلف الأفراد داخل النوع الواحد في قدراتهم. فأنا قادر على فعل ما لا تستطيع فعله مهما حاولت، والعكس صحيح؛ مع أننا نتشارك في العديد من القدرات. ومع ذلك، حتى هذه القدرات المشتركة قد تختلف اختلافًا طفيفًا: فربما تستطيع الجري أسرع مني، وهكذا.

2. الضرورة والقصور الذاتي في السببية

عند تحليل السببية والإرادة، لا بد من النظر في العلاقات الوسيطة أو المرتبطة التي تربط بين هذين المجالين من السببية. وللحصول على وصف أعمق للسببية، يُرجى الرجوع إلى كتابي " منطق السببية" [51].

في السببية الطبيعية أو الحتمية، يجب أن نميز بين السببية الضرورية والسببية بالقصور الذاتي .

إن فهمنا لمصطلح "الطبيعة" يشير في المقام الأول إلى العلاقات **الضرورية** ، بحيث أنه مهما حدث في العالم، فإن هذا التسلسل المحدد لشيئين لا بد أن يحدث، أي بمجرد ظهور أحدهما، لا بد أن يظهر الآخر أيضًا. قد تختلف التفاصيل من حالة إلى أخرى، فيما يتعلق بالوقت (قد يكون التسلسل متزامنًا أو في وقت محدد بعد الآخر أو بعد فترة زمنية لاحقة)، والمكان (هنا، هناك)، وجوانب أخرى؛ لكن العلاقة ثابتة لا تتغير. تسير معظم الأحداث المسببة في العالم على هذا النحو، بلا هوادة، كمسارات حتمية وثابتة للأحداث لا يمكن لأي حدث طبيعي آخر، وبالأخص لا يمكن لأي إرادة (أو على الأقل لا إرادة بشرية أو حيوانية) أن تمنعها أو تحيد عنها بأي شكل من الأشكال. على سبيل المثال، فإن تطور الشمس ومسارها خارج عن سيطرتنا عمليًا.

من جهة أخرى، يبدو أن بعض التسلسلات السببية قابلة للتجنب أو تخضع للتدخل الإرادي. يمكن وصف هذه المسارات الطبيعية للأحداث بأنها **قصورية** . وهي، بالمعنى الدقيق، سببية مشروطة ، أي تسلسلات حتمية الحدوث ما لم يحدث أي تدخل إرادي (بشري أو حيواني، أو إلهي في نهاية المطاف). على سبيل المثال، كان نهر النيل سيستمر في الفيضان سنويًا لولا بناء سد أسوان. أو، على سبيل المثال، يستمر تنفسي بإيقاع منتظم، ما لم أحبسه عمدًا أو أغير إيقاعه.

وهكذا، فبينما يقتصر مفهوم الطبيعة الضرورية على السببية وحدها، يشير مفهوم الطبيعة القصورية إلى التفاعل بين السببية والإرادة. فعندما تتدخل الإرادة في مجرى الطبيعة، نقول إن حدثًا **اصطناعيًا** قد حلّ محل الحدث القصوري. والحدث الاصطناعي هو بالطبع "طبيعي" بمعنى أوسع - أي إمكانية طبيعية؛

---

51 ينبغي على القارئ قراءة ذلك الكتاب أولاً لفهم العمل الحالي فهماً كاملاً. على الأقل، ينبغي الاطلاع على الفصلين الموجزين (10 و16).

لكنها إمكانية لن تتحقق أبدًا دون تدخل إرادي. فعلى سبيل المثال، لن تتحول قطعة من الطين إلى إناء بمجرد التعرية.

يمكننا التعبير عن السببية بشكل رسمي (في أقوى تعريف لها) على النحو التالي: " **إذا حدث X، فسيحدث Y؛ وإذا لم يحدث X، فلن يحدث Y** " [52]. ويمكن تعريف العلاقات الأضعف بالرجوع إلى المركبات، باستبدال 'X' بـ 'X1 وX2 وX3...' و'Y' بـ 'Y1 أو Y2 أو Y3...' حسب الحالة.[53]

عندما **تتدخل الإرادة** ، فإن أحد العوامل السببية فقط - سواء كان العامل "س" بأكمله (وهو أمر نادر الحدوث) أو جزء منه "س1" - يُعزى إلى الفعل الإرادي، بينما تُشكل العوامل الأخرى "س2" و"س3" وما إلى ذلك (إن وُجدت) عناصر وقوى طبيعية [54]، ويكون الأثر حدثًا اصطناعيًا "ص". في مثل هذه الحالات، يكون الشرط "إذا كان س، فإن ص" أو "إذا كان س1، بالإضافة إلى س2، فإن ص" هو الشرط الساري.

عندما **يمتنع الإرادة** ، يُنفي العامل السببي الإرادي السابق، أي أن "ليس X" أو "ليس X1" صحيح، وتبرز العوامل السببية الطبيعية، مثل "X2" وما إلى ذلك، مما ينتج عنه حدث قصوري، وهو "ليس Y". في هذه الحالة، يكون الشرط "إذا لم يكن X، فلن يكون Y" أو "إذا لم يكن X1، بالإضافة إلى X2 وما إلى ذلك، فلن يكون Y" ساري المفعول.

---

52 إن الجانب السلبي لهذا التعريف لا يقل أهمية عن الجانب الإيجابي، فلاحظ جيدًا. إن إشارة ديفيد هيوم إلى "الاقتران الدائم" بين السبب والنتيجة ليست كافية بحد ذاتها؛ بل يجب أيضًا أن يترافق غياب السبب مع غياب النتيجة (في أقوى الحالات). للاطلاع على نقد شامل لآراء هيوم، راجع كتابي " الظاهراتية" ، الفصل الثاني، الفقرة 5.

53 لكن راجع كتابي "منطق السببية" للاطلاع على وصف دقيق لجميع الحالات الممكنة. أقوى أنواع التحديد هو السببية التامة الضرورية. ولكن بالإضافة إلى ذلك، توجد تحديدات أضعف، وهي السببية التامة المشروطة، والسببية الجزئية الضرورية، والسببية الجزئية المشروطة. يمكن تصنيف الإرادة ضمن أي من هذه التحديدات كسبب تام أو جزئي، سواء كان ضروريًا أو مشروطًا.

54 في حالة "إذا كان X، فإن Y"، يمكننا اعتبار "الطبيعة" كما هي معبر عنها في علاقة "إذا-ثم" بين X و Y. في حالة "إذا كان X1 و X2 وما إلى ذلك، فإن Y"، فإن دور "الطبيعة" مضمن في كل من الأسباب الجزئية الأخرى (X2، وما إلى ذلك) وفي العلاقة.

لذا، لا يوجد ما يتعارض مع القواعد في العلاقات السببية التي تتضمن الإرادة في مرحلة ما. فالحدث المراد، بمجرد إرادته، يعمل كأي سبب آخر، كاملاً كان أم جزئياً، ضرورياً أم طارئاً، ضمن مجموعة الأسباب المعنية. والفرق الوحيد هو أن هذا السبب لم ينشأ من عمليات طبيعية، بل من الإرادة.

تجدر الإشارة إلى أن الإرادة، على عكس السببية، لا [55]يمكن تعريفها *(أو بالأحرى، ليس تعريفًا كاملًا)* بشكل رسمي بالرجوع إلى القضايا الشرطية . هذه هي الصعوبة الرئيسية في مفهوم الإرادة، والتي حيّرت الكثير من الفلاسفة.

صحيحٌ أنه إذا سألتَ شخصًا أن يُثبت لكَ امتلاكه للإرادة الحرة، فسيُجيب على الأرجح: "انظر، إذا أردتُ تحريك ذراعي، فإنها تتحرك؛ وإذا قررتُ عدم تحريكها، فإنها لا تتحرك". لكن مثل هذه الحجج القائمة على الإرادة الحرة لا قيمة لها، لأن المقدمات هي الأحداث الإرادية التي نحاول تعريفها أو على الأقل إثباتها، والنتائج ليست سوى آثارها (كما هو الحال في هذا المثال، آثار غير مباشرة، تعتمد على الحالة الجسدية - ولكن يمكن قول الشيء نفسه عن الآثار العقلية غير المباشرة، وحتى عن الآثار المباشرة داخل النفس نفسها). لذلك، يحق للمرء أن يعترض على الشخص الذي يُختبر: "ما الذي جعلكَ تُريد تحريك ذراعك أو عدم تحريكها؟" حتى لو حاول الأخير استباق هذا الاعتراض بقوله: "مهما توقعتُ، سأفعل (أو لن أفعل)، أو مهما أمرتني به، فسأفعله"، أو الأفضل من ذلك: "مهما أمرتني به الآلة عشوائيًا، فسأفعله"، فإنه لا يزال من الممكن افتراض أن التعليمات الصادرة من المستجيب البشري أو الآلة تصبح عاملًا حاسمًا، وليست مجرد اقتراح، في ذهن الشخص الخاضع للاختبار. في هذه الحالة، لن يكون فعل الإرادة الظاهر سوى أثر ميكانيكي لتلك التعليمات.

لذا، لا يمكن استخدام القضايا الشرطية لتعريف الإرادة أو حتى إثباتها، دون الوقوع في التكرار أو الاستدلال الدائري أو الانحدار اللانهائي أو المفارقة. مع ذلك، لا يعني هذا منطقيًا أن الإرادة غير موجودة [56]. قد توجد طرق أخرى لتعريفها أو على الأقل إثباتها. لا يزال بإمكاننا، على الأقل، الاستناد إلى تجربتنا الحدسية للإرادة الشخصية، كمصدر وتأكيد لهذا المفهوم.

---

55 انظر الفصل التالي.

56 خلافاً لمزاعم فلاسفة مثل جيلبرت رايل.

لاحظ أن الخط الفاصل بين الضرورة والجمود قد يتغير بمرور الوقت . فبعض الإنجازات قد تكون مستحيلة في يوم من الأيام، ثم تصبح ممكنة لاحقًا (على سبيل المثال، كان المشي على سطح القمر مستحيلاً حتى وقت قريب). أو قد يحدث العكس: شيء كان ممكنًا لنا في البداية يصبح مستحيلاً في وقت لاحق (على سبيل المثال، بعض الأضرار التي تلحق بالدماغ تجعل المصاب يفقد الكثير من القدرات الإدراكية والحركية). قد تكون الضرورة دائمة أو مؤقتة، مكتسبة أو مفقودة؛ وكذلك الجمود.

إن عبارة " غير ممكن بعد " تعود إلى قيود زمنية: فقد تكون هناك عوائق مادية أو نفسية أو معرفية/فكرية يجب التغلب عليها قبل أن تتوافر العوامل اللازمة؛ وبمجرد حدوثه أو تحقيقه، فإننا نقرّ بأنه كان ممكنًا دائمًا "من حيث المبدأ" وإن لم يكن ذلك فوريًا. أما عبارة " لم يعد ممكنًا " فتعود إلى التدمير الذي لا رجعة فيه لإحدى القدرات أو إقامة حاجز منيع، أو ضياع الفرصة؛ فما كان ممكنًا سابقًا، منذ بداية وجود الكيان أو الكيانات المعنية أو خلاله، أصبح مستحيلاً. وهكذا، فإن ما يُعد ضرورة مُسببة في وقت ما قد يكون مجرد جمود في وقت آخر، والعكس صحيح.

كذلك، تختلف قدرات الأفراد من النوع الواحد، أو من الأنواع المختلفة. وبالتالي، فإن ما يُعد ضرورةً بالنسبة لفرد أو نوع ما، هو مجرد إجبار بالنسبة لآخر، والعكس صحيح. ومع ذلك، في أي زمان ومكان، يمكننا أن نؤكد كمبدأ مطلق إما أنه لا يوجد إنسان أو حيوان قادر فعليًا على التأثير في مسار طبيعي معين للأحداث (وبالتالي فإن هذا المسار ضروري)، أو أن بعض الأفراد المحددين من مجموعة محددة يملكون القدرة الإرادية على فعل ذلك إذا رغبوا (وبالتالي فإن المسار إجباري). ويمكن استخدام التمييز نفسه بين الضرورة والإجبار للتوفيق بين افتراضاتنا حول إرادة الله المطلقة والسببية في الطبيعة (انظر أدناه).

فيما يتعلق بالأساس المعرفي للبيانات الأنطولوجية المذكورة أعلاه، ينبغي التأكيد على أن معرفتنا بالسببية يتم اكتسابها استقرائياً .

يمكن افتراض صحة العبارة "إذا تبع X الحدث Y، فإن X يسبب Y" منطقيًا، خاصةً إذا تكرر حدوث هذا الاقتران، إلى أن يتبين أن X لا يتبعه Y في بعض الأحيان. بعبارة أخرى، فإن مغالطة "بعد هذا، إذن بسببه" (*post hoc, ergo*

propter hoc)، رغم كونها مغالطة استنتاجية، ليست خاطئة في حد ذاتها، بل في سياق أوسع. يمكن اعتبار التسلسل الملاحظ "يتبع X الحدث Y"، كأي معطى تجريبي، أساسًا للتعميم، شريطة أن يُفهم أن التعميم "X يسبب Y" قد يتطلب تخصيصًا لاحقًا إذا ما أشارت التجارب اللاحقة إلى ذلك [57]. يسمح لنا التعديل التدريجي لهذه التعميمات بتحديد ظروف أكثر تعقيدًا وعلاقات سببية أكثر تنوعًا.

إن العلاقة بين السببية الضرورية والسببية القسرية هي علاقة عمومية وخصوصية (نسبية) على التوالي. وهما مستويان من التعميم، يختلفان فقط في الدرجة. الأول هو تفاؤل مفرط يصل إلى أقصى حد، مما ينتج عنه قيمة مطلقة ظاهريًا؛ أما الثاني فهو تصحيح تنازلي لتلك القيمة إلى وضع أكثر نسبية، نظرًا لوجود إمكانية إرادية واضحة. وكلاهما استقرائي؛ لكن أحدهما ظل غير مشروط، بينما اعتُبر الآخر مشروطًا بعدم ممارسة الإرادة.

3. الإرادة المباشرة وغير المباشرة

يبرز تداخل آخر بين مجالي الإرادة والسببية عند الإشارة إلى التمييز بين الإرادة المباشرة والإرادة غير المباشرة . في هذه المرحلة، يكفينا تناول هذين المصطلحين بشكل سطحي، وسيتم توضيحهما بشكل أكبر لاحقًا.

في الإرادة المباشرة، سواء أكانت فورية أم بعيدة المدى، يكون الأثر حتميًا؛ أي أن ما يُراد يحدث بغض النظر عن الظروف المحيطة. أما في الإرادة غير المباشرة، فيكون الأثر نتاجًا لاحقًا للإرادة المباشرة، ويعتمد على وجود الظروف المناسبة. قد يُنسب ما يُراد مباشرةً إلى الفاعل وحده، لعدم وجود علاقة سببية فيه إطلاقًا؛ أو إن وُجدت، فهي ذات تأثير بالغ، أي أنها سببية كاملة

---

[57] من منظور التحليل العاملي: يُعدّ "X يُسبّب Y" أقوى عامل في "X يتبعه Y"، مع أننا قد نضطر إلى تعديله في ضوء أدلة جديدة. رمزياً: **I** → **أ-** حتى يظهر "أ-". انظر إلى كتابي " منطق **المستقبل** "، الجزء السادس. خلافًا لادعاءات هيوم، فإن هذا المبدأ لا يمكن إنكاره، لأن أي إنكار من هذا القبيل سيكون بالضرورة استخدامًا له.

وضرورية. أما ما يُراد بشكل غير مباشر، فله أصول مختلطة: فمع أن الفاعل هو من يبدأ الحركة في ذلك الاتجاه، إلا أن مسارها الدقيق بعد ذلك قد يختلف تبعًا للشروط والأحكام التي تواجهها في رحلتها اللاحقة؛ أي أن هناك علاقة سببية جزئية و/أو طارئة في مكان ما على طول الطريق.

إن العلاقة السببية بين الفاعل وما يريده، بالمعنى الدقيق، مباشرة، إذا ما تبعت إرادته تلقائيًا وبشكل دائم ما يريده (سواء أكان ذلك فوريًا أم لا): فالنتيجة حتمية، مهما حدث في الطبيعة بعد ذلك ومهما فعل أي شخص في محاولة للتدخل. أما الإرادة غير المباشرة فتشير إلى رابطة أضعف، وهي في الواقع سلسلة من حدثين سببيين: (أ) إرادة مباشرة، تليها (ب) علاقة سببية مشروطة. في هذه الحالة، لا يتبع الشيء المراد إرادته دائمًا أو تلقائيًا، وذلك ببساطة لأن أحداثًا طبيعية لاحقة أو إرادات أخرى قد تتدخل في هذه الأثناء وتمنع التحقق الكامل لما كانت الإرادة موجهة إليه.

كصيغة رسمية للتعبير عن الإرادة، يمكننا استخدام عبارة " **أ يُريد و** "، بمعنى "الفاعل أ يُريد الفعل و"، وذلك التزامًا بنمط الفاعل-الرابط-المسند المألوف. وهذا ليس مجرد اصطلاح، بل يُشير إلى أن العلاقة نفسها ("الإرادة") ثابتة في جميع حالاتها، وأن ما يُضفي على كل فعل إرادة خصوصيته هو الفاعل (أ) واتجاه الفعل أو نتيجته (و).

لاحظ أنه على الرغم من استخدام كلمة "wills" للدلالة صراحةً على وجود الإرادة، إلا أنه في الواقع تُستخدم كلمات أخرى تُشير ضمنيًا إلى وجودها. فكلمات مثل "do" أو "make" أو "produce" شائعة، لكنها غامضة لأنها لا تدل دائمًا على الإرادة. في الغالب، بدلًا من استخدام كلمتي "wills W"، نستخدم فعلًا واحدًا بصيغة " *Ws* "؛ مثل "walks" أو "sings" أو "thinks" أو "hopes"، بدلًا من "wills walking" أو "wills hope"، وهكذا.

يمكننا التمييز بين أفعال الإرادة الحقيقية، وغيابها. وبصورة أدق، يشير هذا إلى التمييز بين " **أ لا يريد و** " و" **أ لا يريد و** "، مع أن هذا الخط الفاصل قد يكون غير ذي جدوى في بعض الأحيان (بحسب درجة الوعي المعنية). هذان - الإرادة وعدم الإرادة - فئتان فرعيتان مهمتان للإرادة بمعناها الأوسع، ويمكننا تسميتهما بالإرادة الإيجابية والإرادة السلبية، أو النشاط والسلبية، على التوالي.

من البديهي أن عدم الإرادة قد يُنظر إليه غالبًا كنوع من أفعال الإرادة، على الأقل عندما يكون ميلنا قويًا للفعل ونضطر إلى كبح جماح أنفسنا. لهذا السبب، ينبغي تطبيق الاعتبارات المنطقية المتعلقة بالإرادة، مع مراعاة الاختلافات، على اللاإرادة أيضًا - بالنسبة لأي كائن يتمتع بقوة الإرادة المعنية.

القول بأن (أ) قادر على إرادة (و) لا يعني بالضرورة أن (أ) قادر على إرادة (و) **متى شاء** ، أي بشكل مباشر وفوري؛ فقد يكون (أ) قادرًا على الوصول إلى (و) بشكل غير مباشر وعلى مراحل، **من خلال عملية** تدريجية، حيث يبدأ بإرادة (و1) في ظروف محددة، ثم بإرادة (و2) في ظروف أخرى مناسبة، وهكذا... حتى يتحقق (و). أي أن القدرة من حيث المبدأ لا تعني القدرة دون الخضوع لشروط وأحكام [58]. ويمكن التعبير عن التمييز بين الإرادة المباشرة وغير المباشرة بشكل رسمي كما يلي.

- الإرادة المباشرة: " **إذا أراد أ أن يحدث و، فإن و يحدث** ".
- الإرادة غير المباشرة: " **إذا أراد أ حدوث و، وحدثت الشروط س، ص، ع... (أو ما شابه ذلك) معًا، بشكل طبيعي أو إرادي، فإن و يحدث؛ ولكن إذا أراد أ حدوث و ولم تحدث الشروط المناسبة أيضًا، فإن و لا يحدث** ".

وهكذا، في حالة الإرادة المباشرة، يكون ما تسعى إليه الإرادة مطابقًا لنتيجتها ('W' في كلتا الحالتين). أما في حالة الإرادة غير المباشرة، فإن هدف الإرادة (أيًا كان ما يجعلها تُسمى إرادة 'W') لا يتطابق دائمًا مع الأثر الناتج، والذي يُسمى 'V'، لأن الإرادة المُطبقة وحدها غير كافية لضمان ظهور 'W'، وإنما يتحقق ذلك فقط عندما تتوافر عوامل محيطة معينة (X، Y، Z...). فكلما تحركت الإرادة، فإنها ستُحدث حتمًا أثرًا أدنى V (ولو داخل فاعلها فقط، وربما في محيطه الذهني أو حتى المادي)؛ ولكن هذا الأثر (V) قد يتطابق مع هدف

58 نحن، بطبيعة الحال، نعيش في عالم واقعي، له حدود وقواعد محددة. إن تمني شيء ما لا يجعله كذلك؛ والتفكير بخلاف ذلك ضرب من الجنون.

الإرادة (V=W) أو قد لا يتطابق (V<>W): فإذا كان متطابقًا بالضرورة، تُصنف الإرادة على أنها مباشرة، وإلا فهي غير مباشرة.[59]

وبالتالي، للتوضيح، ينتج عن عدد من الأسباب الجزئية W. أحد هذه الأسباب هو إرادة (الموجهة نحو) W، وهي في حد ذاتها إرادة مباشرة من الفاعل. إذا وجدت هذه الإرادة أسبابًا جزئية مناسبة كمحيط لها (X، Y، Z، ... أو ما شابه)، فإنها ستكون قد أنتجت W بشكل غير مباشر. وإلا، فإنها ستنتج شيئًا آخر ليس W. قد يتمكن الفاعل بالطبع من الوصول إلى الهدف نفسه عن طريق أفعال إرادية مباشرة مختلفة حتى في ظل نفس الظروف (ويزداد هذا الاحتمال كلما اختلفت الظروف). على سبيل المثال، يمكن للمرء أن ينتقل من النقطة P إلى النقطة Q بعدة طرق.

قد تكون الشروط المطلوبة عوامل طبيعية كجهاز عصبي وعضلي سليم، أو عوامل فيزيائية أو عقلية (كآلة أو دليل إرشادي) ناتجة عن أفعال إرادية أخرى من نفس الفاعل أو غيره. وطالما أنها تؤثر في مجرى الأحداث، فهي ذات صلة بالإرادة وتصنيفها كإرادة مباشرة أو غير مباشرة. وقد تكون هذه الشروط ضرورية أو طارئة؛ أي قد لا توجد إلا مجموعة واحدة من الظروف التي تجعل النتيجة المرجوة ممكنة، أو قد توجد بدائل عديدة.

على الرغم من أننا نعتبر الإرادة في كثير من الأحيان "مباشرة" فعلياً في ظل الظروف الطبيعية (كصحة الجسم والعقل، وما إلى ذلك)، لأن هذه الظروف الجامدة لا يمكنها إحداث هذا التأثير دون إرادة ، إلا أن الأمر ليس كذلك بالمعنى الدقيق للكلمة إذا كان تغيير الظروف سيعيقها أو يحرفها بأي شكل من الأشكال. والهدف هنا هو التأكيد على التمييز الجوهري بين فاعلية الإرادة وسلبية شروطها المسبقة.

---

59 لاحظ أنه يمكن استبدال المصطلح 'V' بالفصل 'V1 أو V2 أو V3...' في حالات الإرادة غير المباشرة حيث يختلف التأثير وفقًا لعوامل محيطة غير معروفة أو غير محددة، أي عندما لا تغطي العوامل X و Y و Z... المذكورة في المقدمة جميع الأسباب المحتملة.

4. المادة والعقل والروح

لا يمكن إنكار توافق السببية والإرادة (وكذلك العفوية الطبيعية). لا شيء يمنع وجود قدر من كليهما في عالمنا، على شكل مجالات متجاورة ومتفاعلة. الإرادة بالنسبة للسببية كالثقوب في الجبن السويسري. قد تنطبق السببية على معظم العمليات، باستثناء القليل منها حيث تنطبق الإرادة.

يجب توضيح الفرق بين "العامل" الميكانيكي و"العامل" بالمعنى المقصود في مفهوم الإرادة. فالإرادة بطبيعتها فعّالة، بينما السببية بطبيعتها سلبية. عندما نقول إن عاملاً ذا إرادة يفعل أو يتصرف أو يصنع أو ينتج شيئاً ما، فإننا نولي هذه المصطلحات أهمية خاصة بناءً على التأمل الذاتي. أما عند استخدام مصطلحات مماثلة للإشارة إلى السببية (مثلاً إلى آلة)، فإن دلالتها تتضاءل كثيراً، لأن كل شيء في هذا المجال يحدث كرد فعل تلقائي.

عندما نقول عن آلة، أو حتى نبات، إنها تفعل شيئًا أو تُسببه، فإننا نعني أن صفة أو حركة معينة فيها تُؤدي إلى صفة أو حركة أخرى فيها (أو إلى شيء آخر، وربما تُنشئ كيانًا جديدًا بذلك). لكننا لا نعني حرفيًا أن الآلة أو النبات نفسه ، حتى بافتراض وجود بعض التلقائية في نشوء صفاته أو حركاته، قد حقق النتيجة. من ناحية أخرى، في حالة الإرادة، فإن الشخص (الله، أو الإنسان، أو الحيوان) كوحدة متكاملة، ينطلق بطريقة ما من وضع ثابت ، ليُحدث تغييرًا أو حركة في بيئته المباشرة، وفي بعض الحالات من بعدها. بهذا المعنى سنفهم مصطلح "الفاعل": مع المفهوم الأساسي للمسؤولية .

بينما في السببية قد يكون السبب والنتيجة منفصلين مكانيًا وزمنيًا، وكذلك مفاهيميًا - في الإرادة، يجب اعتبار فعل الإرادة المباشر على أنه يحدث داخل الفاعل أو ينبثق منه (نفسه أو روحه أو عقله)، وليس خارجه في العقل أو الدماغ المحيط أو الجهاز العصبي أو الجسم الأوسع: إن مثل هذه العواقب النهائية ليست بالكامل ضمن قدرة الفاعل ومسؤوليته، ولكنها تعتمد على عوامل أخرى، كما سبق شرحه.

وبالتالي، فبينما يُنظر إلى السببية على أنها معنية أساسًا بتسلسل الأحداث (بمعناها الواسع) ضمن العالم المادي/الفيزيائي، والعقلي/التخيلي، والنفسي الجسدي، ينبغي النظر إلى الإرادة على أنها معنية بالعالم الروحي وتفاعله مع عالم السببية أو الطبيعة. وبمجرد أن تُدخل الإرادة خياراتها في مسار الطبيعة، فإنها (أي الطبيعة) تستمر - ولكن في مسار جديد؛ وبذلك تُحوّل الإرادة مسار السببية من مستوى آخر (أعلى أو أعمق).

لذا، تُعدّ الجمودات والظروف جانبين من جوانب تفاعل النفس مع الطبيعة. **الجمودات هي مسار الطبيعة في غياب الإرادة، أما الظروف فهي عوامل الطبيعة التي تتدخل عند تدخل الإرادة.** تحدث الجمودات في غياب الإرادة، بينما تحدث الظروف في وجودها. بعض الأمور (بل معظمها) خارجة عن قدرة الإرادة على التأثير فيها، وتُصنّف ضمن نطاق الضرورة الطبيعية (وربما، في بعض الحالات، ضمن العفوية الطبيعية).

كل هذا يقودنا إلى العلاقة السببية للتأثير . في إطار هذا المفهوم المهم، سندرس (لاحقًا) بمزيد من التفصيل الطرق التي قد يتأثر بها فاعل الإرادة بالأحداث الطبيعية أو بفاعلي إرادة آخرين.

5. تصور الإرادة الإلهية

إذا تصورنا الله على أنه موجود وقادر على كل شيء، فيجب علينا اعتبار **جميع الضرورات الطبيعية مجرد قوى كامنة بالنسبة إليه** ، باستثناء الضرورات المنطقية (أي أن الحقائق حقائق، وأن التناقضات مستحيلة، وأنه لا يوجد حل وسط بين الوجود والعدم - وغيرها من الحقائق البديهية، التي تكون تناقضاتها متناقضة مع نفسها).

لا تعيق هذه الفرضية المعرفة العلمية، إذ أن كل معرفتنا بالقوانين الطبيعية تستند في نهاية المطاف إلى تعميمات مستمدة من تفاصيل تجريبية. والقول بأن الله قادر، إن شاء، على التدخل في أي قانون طبيعي، لا يعني بالضرورة أنه سيختار فعل ذلك. بل يمكننا القول إن مشيئته كانت وضع هذه القوانين في المقام الأول، مع أنه ترك لنفسه إمكانية التدخل الاستثنائي [60]. وهكذا، يمكن اعتبار جميع الضرورات الطبيعية المتعلقة بنا نحن الكائنات الأدنى ضرورةً فعلية، حتى لو سلمنا بأنها، بالمعنى الدقيق، جمود يمكن من حيث المبدأ إلغاؤه بمشيئة الله.

يجب التمييز بين هذا الموقف وما يُسمى بالمذهب العرضي عند فلاسفة مثل الغزالي (1059-1111): إذ ينكر هؤلاء السببية الطبيعية لصالح الإرادة الإلهية الشاملة، بينما موقفنا هنا هو التوفيق بين الاثنين. فنحن لا ندّعي هنا أن الله هو السبب المباشر لكل ما يحدث في العالم، بل نتصوره فقط على أنه يملك القدرة على التدخل متى شاء، مع أنه في أغلب الأحيان يمتنع عن ذلك. يُعدّ الغزالي، وهو مسلم، جديرًا بالثناء لرفضه فكرة ابن سينا (980-1037)، المستندة إلى

---

60 قد يُميّز المؤمنون بالتدخل الإلهي بين (أ) **المعجزات** ، أو التدخل الظاهر، وهي الحالات النادرة التي يكون فيها التدخل معروفًا لنا (أو يُعتقد أنه كذلك)، و(ب) **العناية الإلهية** ، أو التدخل الخفي، وهو التدخل الأكثر شيوعًا "خلف الكواليس"، أي دون علمنا المباشر (مع ملاحظة أن الكلمتين تُستخدمان أحيانًا بمعنى أعم، فتشمل إحداهما الأخرى أو تُستخدمان بمعنى واحد). ولكن حتى عندما لا يتدخل الله، فإنه يحتفظ بالقدرة على التدخل؛ لذا، في مثل هذه الحالات، يمارس ضبط النفس. تجدر الإشارة إلى أن اليهودية تحتفل بالتدخل الإلهي الظاهر والخفي، على التوالي في عيد الفصح (انظر سفر الخروج) وعيد المساخر (انظر سفر أستير).

الفلسفة اليونانية، والتي مفادها أن العالم المادي نتيجة حتمية لوجود الله، مؤكدًا بدلًا من ذلك أنه نتاج إرادة الله . وقد ظنّ الغزالي أنه مضطرٌّ إلى إنكار جميع الأسباب الطبيعية لتحقيق هذا الردّ؛ ولكن كما هو موضح هنا، كان ذلك إجراءً مبالغًا فيه.[61]

لقد نبذ العديد من المفكرين فكرة الخلق الإلهي للطبيعة وتدخلها، انطلاقًا من افتراض أن هذه الأفكار تستلزم منطقيًا مسؤولية إلهية عن جميع أحداث العالم، وإنكارًا للقانون الطبيعي، وتعارضًا مع حرية الإرادة البشرية. مع ذلك، يمكن وضع فرضية متسقة إذا فهمنا جيدًا الفرق بين الضرورة الطبيعية والقصور الذاتي، وكذلك الفرق بين السبب المباشر وغير المباشر. وفيما يتعلق بالسبب غير المباشر، يجدر بنا أن نقتبس حرفيًا فقرة من كتابي " المنطق البوذي غير المنطقي" [62]:

تجدر الإشارة هنا إلى أن "الخلق" لا يعني ببساطة أن الله هو السببية (لبقية) الكون. فالنوع المفترض من السببية هنا هو الإرادة، أي فعل الإرادة الحرة، وليس السببية المطلقة. علاوة على ذلك، لا يُتصور الله على أنه السبب المباشر لكل شيء في الكون، بل هو مجرد السبب الأول والمحرك الأول، أي سبب محتوياته الأولية وحركتها الأولى، وكذلك "قوانين الطبيعة" التي تحكمها. قد يُفهم من هذا، من منظور حديث، أن المادة الأساسية التي خضعت للانفجار العظيم، واشتعال ذلك الانفجار، وبرمجة تطور الطبيعة بعد ذلك، بما في ذلك ظهور الجسيمات الأولية، والذرات ذات التعقيد المتزايد، والنجوم والكواكب، والجزيئات، والخلايا الحية، وتطور أشكال الحياة، والكائنات الحية ذات الوعي والإرادة، وما إلى ذلك (ولا يُشترط ربط نظرية الخلق بسيناريو توراتي حرفي).

بمجرد أن يُريد الله (أي يخلق) الطبيعة في طورها الأولي، فإنها تستمر في مسارها وفقًا لمبدأ السببية، مع إمكانية حدوث أحداث عفوية (كما تشير إليه ميكانيكا الكم) ولأفعال إرادة موضعية (من قِبل البشر، وربما الحيوانات العليا، عند ظهورها). وكما ذُكر سابقًا، توجد درجات للسببية؛ فعندما يُسبب

---

61 على أي حال، فإن موقف الغزالي ليس هو نفسه موقف ديفيد هيوم (1711-1776)، الذي غالباً ما تتم مقارنته به؛ فالأخير يهدف إلى إنكار كل علاقة سببية.

62 انظر الفصل العاشر هناك. تمت إضافة الخط المائل الغامق هنا للتأكيد.

شيءٌ شيئًا ثانيًا يُسبب بدوره شيئًا ثالثًا، لا يعني ذلك بالضرورة أن الشيء الأول هو سبب للثالث، وحتى في الحالات التي يكون فيها (بشكل غير مباشر) سببًا، قد تتضاءل درجة السببية مقارنةً بالحلقة السابقة في السلسلة (التثبيط). وبالمثل مع الإرادة، **قد يكون سبب السبب سببًا ثانويًا أو ليس سببًا على الإطلاق. لذلك، من غير الدقيق اعتبار السبب الأول، كما يُتصور أن الله نسبي للطبيعة، "سببًا لكل شيء" مُجمعًا بغض النظر عن العملية. يجب أخذ تسلسل الأحداث السببية وأنواع العلاقات السببية المتضمنة في الاعتبار** .

إن عفوية الأحداث الفيزيائية وحرية الإرادة الفردية (بشرية كانت أم حيوانية) لا تتعارض منطقيًا مع الخلق، لأنها تحدث في سياق وجودي خلقه الله. قد يكون الله سببًا غير مباشر للأحداث العفوية أو تلك التي تُملى على الأفراد، بمعنى أنه يُتيح حدوثها، دون أن يكون سببها المباشر، بمعنى أنه يجعلها ضرورية أو يُحققها. علاوة على ذلك، فإن تأكيد الخلق لا يستلزم منطقيًا أن نعتبر، كما فعل بعض الفلاسفة اليونانيين، أن الله مُجبرٌ بعد ذلك على ترك الطبيعة تسير في مسارها المحدد دون عائق. من الممكن أن يختار عدم التدخل إطلاقًا؛ ولكن من الممكن أيضًا أن يختار التدخل في بعض الأحيان، مُغيرًا مجرى الأمور (وهذا ما نسميه "معجزة"، أو بشكل أوسع "عناية إلهية")، أو حتى في وقت لاحق يُوقف العالم برمته. فكونه مُنشئ العالم لا يمنعه بالضرورة من التدخل فيه لاحقًا.

كل ما وصفته للتو قابل للتصور ، أي نظرية متسقة للخلق، لكن هذا لا يعني أنه مُثبت بشكل قاطع ، أي أنه بديهي استنتاجيًا أو أنه الرؤية الوحيدة المقبولة للأشياء في ضوء جميع البيانات التجريبية المتاحة. لاحظ جيدًا أنني لا أسعى إلى تقديم دعم مطلق لأي عقائد دينية. بل إنني أرد على ادعاءات العديد ممن يُطلق عليهم علماء اليوم، والذين يدّعون (استنادًا إلى أفكار مبسطة للغاية عن السببية والمنطق السببي) أنهم دحضوا الخلق بشكل قاطع، أو الذين يدّعون، مثل ناجارجونا، أنه غير قابل للتصور منطقيًا . هذه العقائد ليست فلسفة حقيقية. لا ينبغي للمرء أن يدع مكانة رجال الدين أو الأوساط الأكاديمية

تُرهبه، بل عليه أن يبقى منفتح الذهن وأن ينظر إلى الحقائق والحجج بموضوعية وإنصاف.

6. الداروينية الروحية

هل يمكن لنظرية داروين، إذا ما فُهمت فهماً صحيحاً (وليس كما أُسيء فهمها تاريخياً)، أن تُسهم في خدمة العلوم الإنسانية (أي الخطاب الأخلاقي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي)؟ إن الإطار الزمني للتطور البيولوجي طويل جداً، أطول بكثير من تاريخ البشرية. وتعتمد العلوم الإنسانية بشكل أساسي على تاريخ البشرية في بياناتها التجريبية، للتنبؤ بأنماط السلوك والتنظيم الاجتماعي التي يُحتمل أن تجلب الخير أو الشر للأفراد أو الجماعات البشرية أو للبشرية جمعاء. ويُعد بقاء الإنسان (وغيره من الأنواع) معياراً مشروعاً للحكم في العلوم الإنسانية، مستمداً من علم الأحياء. ولكن ضمن هذا الإطار الواسع، توجد العديد من التخمينات الممكنة، والتي لا يمكننا الحكم بينها إلا بالرجوع إلى التاريخ، ولو بشكل تقريبي. ولا تزال العديد من الأسئلة التي تواجه البشرية بلا إجابة، سواء نظرنا إلى علم الأحياء أو إلى التاريخ، وذلك ببساطة لأنها تتناول قضايا جديدة لا سابقة لها في الماضي.

على أي حال، لقد رأينا في هذا العمل خصوصية الإنسان، من حيث درجة وعيه وإرادته مقارنةً بالحيوانات الأخرى. هذان الفارقان جوهريان بما يكفي للإشارة إلى أنه مهما كانت الاستنتاجات التي قد يتوصل إليها علم الأحياء فيما يتعلق بالحياة عمومًا، فعليه إعادة النظر فيها بدقة متناهية عند محاولة تطبيقها تحديدًا على الإنسان العاقل . إن نوعًا يُظهر مثل هذه الفروق الجوهرية لا بد أن يخضع لاعتبارات بيولوجية أكثر تحديدًا وأقل آلية. لا يمكن ترك مصيرنا للصدفة. إذا كان للإنسان القدرة على الاختيار، فإن طبيعته تقتضي الرجوع إلى الخطاب الأخلاقي، لمساعدته على اتخاذ قرارات مدروسة بشأن المسارات التي سيسلكها.

من المهم في هذا السياق فهم مصطلح "البقاء" بمعناه الواسع والعميق. فهو لا يعني في نهاية المطاف مجرد الاستمرار المادي بأي ثمن، فهذا ليس سوى الحد الأدنى من البقاء. هناك درجات أعلى من البقاء، تتراوح من الصحة البدنية إلى السلامة النفسية وصولاً إلى الحياة الروحية. والإنسان، على وجه الخصوص،

ليس مجرد جسد، بل هو كيان عقلي وروحي في جوهره. فالبشرية لا تحركها المادة وحدها، بل لديها اعتبارات أخرى تبدو "أسمى". وبالتالي، قد تختلف معايير النجاح أو الفشل لدى البشر عنها لدى الكائنات الأخرى.

قد ينجح المرء ماديًا ولكنه يفشل فشلًا ذريعًا في جوانب أخرى من كيانه. وقد يفشل آخر في المجال المادي ولكنه ينجح في المجال الفكري أو الروحي. فمن هو "الأفضل حالًا"؟ إذا أصررنا على تطبيق "الاستمرار الجيني" باعتباره المعيار البيولوجي الوحيد الممكن، فسوف نفضل الخيار الأول. ولكن إذا سلمنا بأن هناك قضايا أخرى قد تكون مطروحة على مستوى الوجود الإنساني، فقد نفضل الخيار الثاني. والحقيقة هي أن العديد من الناس لم يعودوا خاضعين لغريزة الإنجاب، ويختارون ممارسة الجنس دون إنجاب أطفال، أو أن يصبحوا رهبانًا أو راهبات.

جسديًا، يتم استبعادهم بشكل طبيعي؛ ولكن ماذا يثبت ذلك؟ ربما يعمل بعضهم على مستوى تطوري آخر، حيث لا تكون الجينات هي الأهم بل الروح. ربما لا توجد الجينات إلا لتُنتج الأرواح في نهاية المطاف، أو كوسائل لنقلها. التفسير المادي للأمور ليس بالضرورة الكلمة الفصل. أعني، من وجهة نظر أخلاقية، هو مجرد مذهب كغيره.

يمكن القول، وفقًا لمبدأ التطور البيولوجي، إن الروح "تطورت" في بعض أشكال الكائنات الحية، كأداة للجسد ، تُحسّن فرص بقائه وتكاثره. من منظور مادي، يُمكن اعتبار "الفلسفة الروحية" انحرافًا، حيث نسيت الأداة (الروح) وظيفتها الأصلية، وادّعت أنها غاية الحياة، وأن على الجسد أن يخدمها. لكن من الممكن أيضًا، بمجرد ظهور الروح في المشهد البيولوجي، أنها تجاوزت كل الاعتبارات الأخرى في المساعي المادية للكائنات التي تمتلكها.

يمكن وصف المنظور الأخير بأنه "الداروينية الروحية" - أو خلاص الأصلح أخلاقياً - وهو مذهب مناقض تماماً لـ"الداروينية الاجتماعية" التاريخية، التي تشير إلى الهيمنة المادية أو السياسية للبلطجية. وإذا تأملنا، نجد أن المبدأ الروحي لخلاص الأصلح أخلاقياً ليس بجديد؛ فقد كان دائماً أساساً للفلسفات الروحية كاليهودية والبوذية. يتقدم بعض الناس في المسار الروحي، بينما يتخلف آخرون أو يتراجعون. يبذل البعض جهداً للتطور الروحي فيُخلَّصون أو يُستنيرون؛ بينما

يرفض آخرون استغلال حياتهم بشكل بنّاء، فيبقون في الظلام أو يغرقون أكثر. وهكذا هي الحال - وقليلون جداً من يجدون طريقهم إلى "البقاء" الحقيقي - أي "الحياة الأبدية".

7. وجهات نظر لاهوتية

يعارض بعض المراقبين، بدافع ديني في الغالب، استنتاج وجود تطور للأنواع. ويشيرون إلى احتمالات رياضية بالغة الاستبعاد (تقترب من الصفر) للتغيرات المقترحة التي تحدث خلال الفترة الزمنية التي يوفرها علم الأحياء القديمة. كما يقدمون حججًا إحصائية ضد إمكانية نشوء الحياة تلقائيًا من خلال تراكيب عشوائية للجزيئات، خلال النصف الأول من مليار سنة أو حتى 4.6 مليار سنة كاملة من عمر الأرض، أو حتى خلال 15 مليار سنة تقريبًا من عمر الكون. علاوة على ذلك، يجادلون بأن توافق الظروف الفلكية، والظروف الفيزيائية الأرضية تحديدًا، اللازمة لظهور الحياة، كان مستبعدًا للغاية بحيث لا يمكن اعتباره صدفة.[63]

إنّ هذه الاعتراضات الرياضية مثيرة للإعجاب حقًا، على الأقل بالنسبة لشخص عادي مثلي. يمكن للمرء أن يردّ بدايةً بأنّ ما هو غير محتمل ليس مستحيلاً تمامًا. علاوة على ذلك، قد تكون هناك عمليات طبيعية، أو قوانين طبيعية لم تُكتشف بعد، من شأنها أن تُقلّل بشكل كبير من حالات عدم الاحتمال الرياضي بمجرد إدخالها في معادلاتها. قبل التسرّع في الوصول إلى استنتاج غير طبيعي، مهما كان مُرضيًا، يبدو لي من الحكمة (وهذا يتوافق أكثر مع المنطق الاستقرائي) البحث عن هذه البيانات أو القوانين المفقودة.[64]

---

63 ومن هنا، يُستنتج أن تدخلاً إلهياً ما كان ضرورياً - لتهيئة الظروف المناسبة، كما يُقال. لستُ مؤهلاً للحكم على الجوانب الرياضية للأمر؛ ولكن إن صحّ ذلك، فإن هذا الاستنتاج العجيب يبدو مُبرراً، إلى أن يُطرح تفسيرٌ أكثر منطقية. انظر على سبيل المثال إلى دراسة شرودر، أو إلى وقائع جمعية علماء اليهود الأرثوذكس التي نُشرت قبل ذلك بكثير.

64 ليس هناك سببٌ وجيهٌ يدعو إلى توقع تدخل الله بشكلٍ علنيٍّ مهيبٍ في مجرى الطبيعة. بل، في رأيي، ينبغي توقع نوعٍ من الاستنتاج الطبيعي والسعي إليه باستمرار.

ويجادل المعترضون أيضاً بأن السجل الأحفوري لا يزال يعاني من ثغرات كبيرة، وأنه إلى حين العثور على هذه "الحلقات المفقودة"، فإن أي استنتاج من هذا القبيل سيكون سابقاً لأوانه. ويشيرون إلى أن وجود هذه الانقطاعات الظاهرة بعد أكثر من مئة عام من البحث المكثف يمكن اعتباره دليلاً على انقطاع حقيقي.

لكن فيما يتعلق بالانتقال التطوري، لا يقدم هؤلاء النقاد تفسيراً طبيعياً لكيفية ظهور أنواع جديدة دون أن تنشأ تدريجياً عن طريق التكاثر من الأنواع السابقة. في رأيي، الاستمرارية التطورية أكثر مصداقية من الانقطاع، لأنه من الأسهل تفسير الحلقات المفقودة بافتراضات معقولة مفادها أن: (أ) أعداد الأنواع المفقودة ربما كانت صغيرة نسبياً وقصيرة العمر، (ب) آثار معظم العينات الحية قد دُمرت بفعل العمليات الطبيعية بمرور الوقت، (ج) معظم الآثار القليلة المتبقية متناثرة ومخفية جيداً بحيث لا يمكن العثور عليها – بدلاً من محاولة تفسير الظهور المفاجئ الملحوظ لأحافير العديد من الأنواع الجديدة.

لا يطرح هؤلاء النقاد فرضيةً حول الانتقال من شكل حياة إلى آخر عبر التكاثر الطبيعي أو غيره من العمليات الطبيعية، بل يطرحون فرضيةً حول خلق الأنواع المتعاقبة؛ أي أنهم يستندون إلى معجزات مستمرة بعد فترة طويلة من بدء خلق العالم. لذا، فرغم أن نقدهم للتدرج مقبولٌ من حيث المبدأ لدى علماء الطبيعة طالما بقيت أسئلةٌ بلا إجابة (أي الحلقات المفقودة)، فإن اقتراحهم بالتغير المعجزي لا يُستقبل جيدًا، وهذا مفهوم. فهو يفتقر إلى المصداقية، ليس بسبب تحيزٍ إلحادي، بل لضعفه المنهجي، إذ توجد فرضيةٌ أبسط (وجود تجمعاتٍ سكانية صغيرة وعابرة، وتدمير الآثار وتشتتها وإخفائها).

لا شك أن علماء الأحياء المعاصرين يتناولون هذا السؤال بنشاط ويناقشون القضايا المطروحة فيه بصراحة. فهم يدرسون أربعة أو خمسة أنماط للتغير، استنادًا إلى السجل الأحفوري، وهي: "التغير السلالي" (التغير التدريجي داخل سلالة واحدة من الكائنات الحية)، و"التفرع التطوري" (انقسام السلالات بناءً على "تأثير المؤسس")، و"التكيف الإشعاعي" (التنوع المفاجئ - في الزمن الجيولوجي - المرتبط بظهور آفاق بيولوجية جديدة)، و"التوازن المتقطع" (القائم على "التنوع الجغرافي")، بالإضافة إلى الانقراض. وتهدف النظريات التي طرحها إرنست ماير، وجورج جايلورد سيمبسون، ونيلز إلدريدج، وستيفن جاي

جولد، وستيفن إم. ستانلي، إلى تقديم إجابات علمية لهذا السؤال المهم حول "وتيرة التطور".[65]

لعلّ من أكثر الأدلة التي تُثير قلق أنصار نظرية الخلق، والتي تدعم نظرية التطور، العدد الهائل والتنوع الكبير للأنواع الموجودة حاليًا والتي وُجدت سابقًا على هذا الكوكب، فضلًا عن تمركز الأنواع المختلفة في بيئات جغرافية متباينة. يرى أنصار نظرية الخلق أن هذا يُثبت عظمة خيال الله، وتخصيصه مساحات مميزة لكلٍّ من مخلوقاته. لكن، إذا كانت غاية الله النهائية، كما يدّعي مُفسّرو الكتاب المقدس، هي خلق الإنسان وقصة فدائه، فلماذا هذه الطريقة الملتوية؟

عندما كان السيناريو المقبول، كما في رواية الكتاب المقدس، عمليةً تستغرق سبعة أيام، بدا أن البشرية هي ذروة إنجازاتها. لكن الآن، وبعد أن يتصور العلم عمليةً تمتد لمليارات السنين، تشمل ولادة وحياة وموت عدد لا يحصى من الكائنات الحية والأنواع، والتي لم يظهر الإنسان التاريخي إلا في نهايتها، قبل حوالي 6000 عام، قد يتساءل المرء عن مغزى كل ذلك!

لماذا وُجدت بعض الأنواع - التي قد تبدو لنا قبيحة وغبية - لمئات الملايين من السنين ثم انقرضت دون نسل في كارثة طبيعية؟ إن كائناً كلي العلم لا يحتاج إلى إجراء "تجارب" للوصول إلى الإجابة. مع أن الإيمان قد يتزعزع أمام هذه التأملات، إلا أنه لا ينبغي اعتبار فكرة التطور منافيةً للدين في جوهرها. ربما علينا أن ننظر إلى الله لا كأداة تقنية خطية، بل كفنان بارع أراد أن يضفي على خلقه ثراءً وعمقاً.

مهما كانت طريقة وصف التطور، يمكن تصوره أيضًا كعملية يديرها الله، بحيث يكون ما يبدو كآلية أو صدفة في حقيقته قصدًا خفيًا. يمكننا القول إما: (أ) أنه برمج كل شيء منذ الخلق؛ أو: (ب) أنه يدير كل مرحلة من مراحل التطور، ويختار كل منعطف عند كل مفترق طرق رئيسي. أو مرة أخرى: أنه خلق جينات قادرة على عدد هائل من التركيبات والطفرات المحتملة، إما (أ) بتركها تتغير بشكل طبيعي، كما يقترح العلم، أو (ب) باستخدامها كأدوات محتملة

65 انظر كورتيس وبارنز، الفصل 39.

للتدخل الإلهي، كما تفضل الأديان. على أي حال، لا توجد مشكلة، ولا صعوبة في التوفيق بين وجهتي النظر هاتين.

كما أوضحتُ مرارًا، فأنا شخصيًا منفتحٌ باستمرار على فكرة التدخل الإلهي. لكنني أفضل أن أتركها إيمانًا شخصيًا (وأؤكد على كلمتي "شخصي" و"إيمان") ينطبق على جميع نتائج العلم، لا كأطروحة تتنافس مع الأطروحات العلمية. هذا الموقف يُتيح لي الحفاظ على إيماني بالله، مهما كانت نتائج العلم. أيًا كان ما يقرره العلماء في أي وقت باعتباره وصفًا صحيحًا للطبيعة، أقول: "حسنًا، من الواضح أن هذه كانت مشيئة الله"؛ وإذا غيّر العلماء رأيهم لاحقًا بناءً على أدلة أو نقاشات جديدة، أقول "حسنًا" مرة أخرى!

إن مجرد إمكانية وجود مثل هذه المرونة تُظهر أن لا شيء مما يكتشفه العلم أو يستنتجه عن العالم يمكن أن يؤثر على الإيمان بالله. إن مفهوم الله في الواقع (كما أشار كارل بوبر) غير قابل للتفنيد؛ وهذا قد يجعله غير ذي صلة بمعظم البحث العلمي، ولكنه لا يُفنّده . هذا أحد المعاني التي يمكننا من خلالها أن نتصور الله ككيان مطلق: ففكرتنا عنه ليست نسبية لأي رؤية محددة للعالم، بل هي متوافقة مع جميع الرؤى (مع أن هذا، بالطبع، ليس دليلاً على وجود الله).

ومع ذلك، فإن مبدأ التسامح هذا يفشل إذا أصر المرء على تفسير حرفي جامد (مقابل التفسير المجازي) لبعض النصوص الدينية، ورفض إعادة تكييف معتقداته التفصيلية باستمرار مع البيانات التجريبية والتنظيرية الحالية، واستمر في الترويج للعقائد المتوارثة ضد كل الأدلة والحجج العقلانية، ليبدو وكأنه مؤمن لا يتزعزع.

سيكولوجية التعصب الديني دراسة متأنية. يسعى المتعصب إلى الظهور بمظهر المتدين المتشدد، معتقدًا أن هذا السلوك يدل على امتلاكه فضائل الشجاعة والولاء. لكن في الواقع، تحت هذا المظهر الخارجي والخطاب الرنان، يُعد التدين المفرط، على العكس من ذلك، علامة على الجبن والخيانة، وهو ما أثبتت الطبقة الدينية (بأي توجهاتها) براعتها في استغلاله عبر التاريخ. يُلقن الضحايا (ورجال الدين أنفسهم ضحايا في نهاية المطاف) التخلي عن المسؤولية الفكرية، أي التخلي عن خبرتهم وعقلهم عندما يتعارض ذلك مع العقيدة الدينية، تحت

وطأة التهديد بأنه إذا كانت لديهم آراء مختلفة (مهما كانت مبنية على أسس متينة وحجج قوية) فإنهم سيفقدون قبول الله والمجتمع الديني.

تُبرمج نفس العقلية في نفوس الناس داخل المجتمعات الشمولية (كالنازية والشيوعية): فبدلاً من العقاب، وسعياً وراء المكافآت المادية، يُذعنون وينفذون كل ما تأمر به السلطات. أؤمن أن "خشية الله" صفة حميدة، وتعاليم دينية يفتقر إليها الكثيرون للأسف؛ لكني لا أتصور أن الله يريد من الناس أن ينكروا عقولهم وعقول جيرانهم، وأن يُعطّلوها. لا سبيل للحق بالكذب أو التظاهر. فالنمو الروحي يعتمد على الشهادة الصادقة والنقد العقلاني.

لا يُفهم من الموقف الديني المنفتح إنكارٌ صريحٌ للوحي أو لتاريخيته، بل هو إقرارٌ بأن هذا الوحي، إن وُجد، قد يكون قد صيغ في سياق معرفة الإنسان والعالم في اللحظة التاريخية التي حدث فيها، لأن غايته لم تكن استباق المعلومات المادية، بل التوجيه الروحي الخالد. في المقابل، يُعدّ أي اعتراض من العلماء على إمكانية وجود الله أو وجوده في سياق اكتشافاتهم وأفكارهم ضربًا من التظاهر، إذ يستغلون مكانتهم (المستحقة) خارج نطاق تخصصهم، ويستخلصون استنتاجاتٍ غير منطقية.

إنّ المتدينين الذين يقاومون العلم[66] لا يُضفون قيمةً للدين، بل يُظهرونه بمظهر المتخلفين عقلياً. ويبدو لي، حتى لو سلمنا بوجود الله، أن العلم الحديث قد ضخّم فكرة وجوده بدلاً من أن يُقلّل من شأنها. وحتى وقت قريب، كان السيناريو الذي تخيلناه وآمنا به عن خلق الكون والأرض والحياة والبشرية بسيطاً للغاية. لم تكن السماء عالية، ولم يكن الزمن طويلاً، وكان كل شيء جاهزاً نسبياً وثابتاً، وكانت الأرض مسرحاً صغيراً، والحياة عليها دراما بسيطة.

يبلغ عمر الكون الآن حوالي 15 مليار سنة، ويحتوي على مليارات المجرات، كل منها تحوي مليارات النجوم والثقوب السوداء، وكلها في حركة دائمة وتوسع

66 تجدر الإشارة إلى أن هذه المواقف لا تقتصر على اليهودية والمسيحية والإسلام، بل توجد أيضاً في الهندوسية والبوذية. وتحتوي هذه الديانات الأخيرة أيضاً على العديد من المعتقدات التي تتعارض مع العلم الحديث . ومن الأمثلة على ذلك (المستقاة من نصوص مختلفة): الاعتقاد بأن الأرض والبشرية كانتا موجودتين منذ الأزل، وأن الكائنات الواعية (بشرية كانت أم غيرها) تدور في حلقة الكارما إلى الأبد، وما إلى ذلك. كما أن هذه الديانات لم تتنبأ بنظرية الانفجار العظيم أو التطور.

مستمر. وقد تطورت المادة الجامدة نفسها من الكواركات إلى الإلكترونات والبروتونات والنيوترونات، ثم إلى الذرات الصغيرة، ثم إلى النجوم والذرات الأكبر، ثم إلى النجوم والكواكب مرة أخرى، ثم إلى جزيئات الماء والكربون، وصولاً إلى الحياة. وعلى الأرض، شهدنا تغيرات جيولوجية ومناخية هائلة، وظهرت الكائنات الحية وتنوعت، وتنوعت مصائر الأفراد والأنواع بشكل مذهل في بيئة متغيرة، تخللتها بعض الكوارث الطبيعية الهائلة التي تسببت في انقراضات جماعية.

لقد سكنت هذا الكوكب أنواعٌ شتى من الكائنات العجيبة والرائعة لمئات الملايين من السنين، قبل ظهورنا نحن ومعظم جيراننا الأكثر وضوحًا. وتشير التقديرات إلى أن "أقل من عُشر واحد بالمئة، وربما أقل من واحد ألف واحد بالمئة" [67]من الأنواع التي وُجدت على الإطلاق لا تزال موجودة حتى اليوم. والبشر (بشكلهم الحالي) ليسوا سوى وافدين حديثين جدًا على خط الحياة على الأرض. وقد عاشت أنواع أخرى، شبيهة جدًا بالبشر، ثم انقرضت؛ بل إن بعضها تعايش مع أسلافنا لعشرات آلاف السنين قبل أن ينقرض.

لا شك أن هذا السيناريو الجديد أكثر إثارةً وروعةً. تخيّلوا دراما الأحداث المتلاحقة على مرّ الزمن. إنه، في نهاية المطاف، يمجد الله!

---

67 كورتيس وبارنز، ص 552.

5. الفصل الخامس

مقتبس من كتاب "تأملات" (2005)،
الفصل 2.19.

الفلسفة والدين

1. مسعيان متميزان

من المهم التمييز بين الدين (بما في ذلك الخطاب الفلسفي القائم على دين معين، لأغراض الدفاع أو الجدل) والفلسفة بحد ذاتها (التي لا تستند بشكل مباشر إلى مقدمات من تقليد ديني، على الرغم من أنها قد تناقش القضايا الدينية).

هذا مشتق من التمييز بين الإيمان والعقل، مع الأخذ في الاعتبار أن الإيمان قد يكون معقولاً (أي بدون دليل قاطع أو نفي قاطع) أو غير معقول (أي على الرغم من وجود نفي قاطع). لاحظ أن الإيمان المعقول يسبق بالضرورة وقوع الحقيقة - لأنه إذا كانت حقيقة ما ثابتة بلا شك، فلا حاجة للإيمان بها. أما الإيمان غير المعقول فهو مخالف للواقع.

يرى بعض الفلاسفة أن الإيمان بالتأملات المجردة، تلك التي لا يمكن إثباتها أو دحضها من حيث المبدأ (كالإيمان بوجود الله أو بالكارما المطلقة)، أمر غير

منطقي. لكني أعتبر هذا الأخير منطقياً، إذ من الممكن دائماً - وإن كان احتمالاً ضعيفاً - التوصل إلى دليل أو نفي في نهاية المطاف، أي أن "المبدأ" نفسه يصعب إثباته بشكل قاطع. علاوة على ذلك، ينطبق مفهوم التأمل المجرد حتى على بعض النظريات العلمية (على سبيل المثال، تفسير بور للشك الكمي على أنه عدم حتمية).

يقوم الدين على الإيمان، أي على قبول الأطروحات التي لا تستند إلى أسباب استقرائية واستنتاجية كافية، أو بدون أي سبب، أو حتى ضد العقل (أي على الرغم من وجود اختلاف خطير عن الاستنتاجات العلمية القائمة على الخبرة والمنطق الشائعين) - على أساس تصريحات من قبل سلطة روحية مفترضة، أو حتى لمجرد أن المرء يشعر بميل عاطفي لذلك.

أما الفلسفة، من ناحية أخرى، فتستند إلى الفهم الشخصي، وإلى اعتبارات تجريبية ومنطقية بحتة؛ على الرغم من أن بعض أو كثير من أطروحاتها قد تكون افتراضية إلى حد ما، أو حتى تخمينية، إلا أنها تظل محصورة بالمواقف والنظريات العلمية - أي أنه يتم بذل جهد صادق لدمجها مع مجمل الخبرة والعقل.

إن الفرق بين الدين والفلسفة ليس واضحًا دائمًا، فلاحظ جيدًا. ليس الدين مناقضًا للعقل تمامًا، والفلسفة ليست خالية دائمًا من مجرد التخمين. يكمن الفرق في ما إذا كانت درجة التصديق، أو درجة الإيمان ، بالقضايا التخمينية تتناسب مع مدى الأدلة والبراهين الاستدلالية المتاحة أم لا. ففي حالة الإيمان المحض، يكون الاعتماد على قضية معينة غير متناسب مع وزنها العلمي؛ بينما في حالة الاقتناع العقلاني، يُبذل جهدٌ لمراعاة الوزن العلمي لما يُفترض - فالمرء مستعدٌ للاعتراف بأن الأمور "ربما" ليست كما يظن.

يختلف الاثنان أيضًا في المضمون والغاية. فالأديان محاولات لمواجهة مشكلات محدودية الإنسان ومعاناته، من خلال تفسيرات وحلول خارقة للطبيعة في جوهرها. والغاية من الدين غاية سامية، ألا وهي الخلاص الفردي والجماعي. أما الفلسفات فتلجأ إلى التفسيرات والوسائل الطبيعية ، ساعيةً إلى فهم كيفية اكتساب المعرفة البشرية والتحقق من صحتها، وبالتالي (بالتعاون مع العلوم المتخصصة) تحديد السبل والوسائل لتحسين الإنسان تدريجيًا. ولا يزال هناك

تقييم ضمني متضمن في المسعى الفلسفي، تجدر الإشارة إليه جيدًا؛ لكن الغاية أكثر تواضعًا.

إن التمييز بين هذين المفهومين لا يدل (ولا ينبغي أن يدل) على تحيز ضد الدين. فهو ليس أيديولوجية "علمانية"، بل مجرد أيديولوجية علمانية. ويبقى الدين (أو على الأقل تلك الأجزاء من الأديان التي لا تُعارض التجربة أو العقلانية بشكل قاطع) نشاطًا إنسانيًا مشروعًا ومحترمًا، وإنما يُعترف به كمجال فكري مختلف، شيء يجب تمييزه عن الفلسفة للحفاظ على منظور متوازن في المعرفة.

2. كثير من الناس يدّعون ذلك

كان السبب وراء هذا التقسيم التاريخي الذي وضعه الفلاسفة هو حماية الفلسفة (والعلوم المتخصصة عمومًا) من التهميش والاقتصار على دور ثانوي، كـ"خادمة" للدين. كان من الضروري جعل الفلسفة مستقلة عن الدين لتمكين الفلاسفة من ممارسة النقد البنّاء، عند الحاجة، دون إجبار أنفسهم على الالتزام بالصواب الديني أو المخاطرة بإثارة غضب السلطات الدينية ذات النفوذ السياسي.

كان علمنة الفلسفة تحديدًا هذا: ثورة ضدّ الاستنتاجات المسبقة التي تفرضها السلطات الدينية (أي الأشخاص الذين نصبوا أنفسهم جماعيًا حاملي لواء الحقيقة) باعتبارها "حقيقة" لا جدال فيها. من المهم فهم الأساس المنطقي وراء هذه الثورة، أي لماذا هي صحيحة وضرورية من الناحية المعرفية.

بإمكان أي شخص أن يقف ويدعي أنه قد حظي بنعمة الوحي الإلهي/الخلاص (أو الروح القدس) أو أنه قد حقق نوعاً من التنوير/التحرر البوذي أو الهندوسي.

لقد أدلى العديد من الأشخاص عبر التاريخ بتصريحات ميتافيزيقية مماثلة. بل ذهب بعضهم إلى حدّ ادعاء الألوهية أو حتى الانتماء إلى الإله. ولم يُدلِ آخرون بتصريحات صريحة، بل نُسبت إليهم هذه التصريحات من قِبل غيرهم. وقد أسّس بعض هؤلاء المُدّعين - ولا سيما موسى وعيسى ومحمد وبوذا - ديانات عالمية

أثّرت بشكل كبير في حياة ملايين البشر وغيّرت مجرى التاريخ. أما مُدّعون آخرون - مثل الشامان المحلي أو فرعون مصر أو القس مون - فكان تأثيرهم أقل.

القاسم المشترك بين كل هذه الادعاءات هو تجربة روحية استثنائية، كالرؤيا النبوية أو بلوغ النيرفانا أو الموكشا (التنوير/التحرر). فالشخص الذي يدّعي هذه التجربة (أو يدّعيها غيره) يمتلك تجربة خاصة لا تتوفر بسهولة لعامة الناس، وبناءً عليها يصبح مرجعًا دينيًا، تُقبل مزاعمه حول الصواب والخطأ دون تمحيص من قبل أناس لم يمروا بتجربة مماثلة.

لطالما كان الدافع التأسيسي تجربة باطنية، يتم على أساسها تهميش الفلسفة والعلوم الظاهرية إلى حد ما، إن لم يكن قلبها رأسًا على عقب. ثم تنتقل سلطة المعلم المؤسس إلى تلاميذه الذين لا يدّعون بالضرورة مكانة مساوية لأنفسهم، ولكنهم ملتزمون بدراسة اكتشافات المؤسس الأصلية وتعليمها بإخلاص.

إن الدين نخبة في جوهره، حتى في الحالات التي تعتبر فيها تجربته الأساسية (من الوحي أو التنوير) مفتوحة من حيث المبدأ للجميع في نهاية المطاف، ولو فقط بسبب الصعوبة البالغة في الوصول إلى هذه التجربة.

في بعض الحالات، يُمكن للتلاميذ أن يأملوا في تكرار إنجازات معلمهم إذا بذلوا الجهد الكافي والمثابرة. وفي حالات أخرى، لا يُمكن لتلاميذ المعلم أن يأملوا في بلوغ مستوى معلمهم. ولكن في كلتا الحالتين، فهم حماة العقيدة المعنية، ومن ثم (بدرجات متفاوتة) يكتسبون "سلطة" مؤسسية على هذا الأساس، تفوق سلطة المؤمنين الباقين.

وبالتالي، لدينا أساساً فئتان من الناس، في هذا السياق.

a) أولئك الذين مروا (أو يدّعون) بالتجربة الدينية المعنية بشكل مباشر .

b) أولئك الذين يعتمدون، بشكل غير مباشر ، على ادعاء ما سبق على أساس الإيمان، سواء كان لديهم وضع مؤسسي للسلطات أم لا.

3. كيف يتم اتخاذ القرار؟

لا يُقصد بهذا التمييز التقليل من شأن أيٍّ من فئتي الأشخاص، بل هو تمييز ضروري لفهم اختلاف المنظور المعرفي في كل حالة.

من وجهة نظر المتلقي المباشر، أي الشخص الذي خاض التجربة الروحية المعنية بنفسه، فإن حديثه (على الأقل بالنسبة له) هو فلسفة بحتة، لا دين. من المفترض أنه غير مطالب بالإيمان، ولكن جميع المعلومات والأسس المنطقية تُقدم له جاهزة. مهمته بسيطة للغاية؛ مسؤوليته معدومة، ويقينه تام.

لكنّ المتلقي غير المباشر يواجه مهمةً صعبةً من الناحية المعرفية. عليه أن يقرر بنفسه ما إذا كان المعلم المباشر يُقدّم ادعاءً صحيحاً أم خاطئاً. عليه أن يقرر ما إذا كان سيثق به أم لا. عليه أن يقبل حجةً شخصيةً .

لا يُعدّ هذا الاعتراض حكماً على صدق المعلم. فبعض من يُدّعون أنهم معلمون هم بلا شك دجالون يكذبون على الآخرين ليسيطروا عليهم أو يستغلوهم؛ بعضهم يدرك بسخرية زيف ادعائهم، بينما يخدع آخرون أنفسهم وغيرهم. ولكن قد يكون بعض من يُدّعون أنهم معلمون صادقين، بل وربما اكتسبوا الخبرة التي يدّعونها وفهموها فهماً صحيحاً.

لكن من يستطيع الجزم؟ بالتأكيد ليس الشخص العادي، الذي (بحكم التعريف) لم يمر بهذه التجربة قط، وفي معظم الحالات لا يمكنه تكرارها، وبالتالي فهو غير مؤهل للحكم. ومع ذلك، يُطلب منه أن يؤمن بها إيمانًا أعمى، وأحيانًا تحت وطأة التهديد بالهلاك الأبدي أو دوامة التناسخ المستمرة إن لم يمتثل.

كيف يُمكن للشخص العادي أن يعرف على وجه اليقين ما إذا كان شخص ما (معاصر - أو على الأرجح من ماضٍ بعيد، وربما يكون مجرد أسطورة) قد مرّ بتجربة روحانية معينة أم لا؟ إنها مهمة مستحيلة، لأن مثل هذه التجربة خاصة بطبيعتها !

حتى الآن، لا نمتلك وسائل علمية لاختراق وعي الآخرين. وحتى لو استطعنا ذلك، فسنظل بحاجة إلى تقييم أهمية التجربة المعنية. لن تكون هذه الأحكام مطلقة وخالية من الشك، بل ستكون بالضرورة استقرائية وقابلة للنقاش. وبالتالي، لا يمكن بناء "اليقين" الذي يتطلبه الإيمان بشكل عقلاني.

لا جدوى من الاستشهاد بالشهود. ففي بعض الأحيان، يؤكد شخصان أو أكثر صحة ادعاءات بعضهم البعض أو ادعاءات طرف ثالث. علاوة على ذلك، غالباً ما تختلف السلطات المزعومة وترفض ادعاءات الآخرين. ولكن من سيؤكد لنا نحن الأبرياء أن أيًا من هؤلاء الأشخاص مؤهل لتصديق أو دحض أي ادعاء؟

لذا، يُعدّ الإيمان قفزةً نحو المجهول. مع ذلك، غالبًا ما تكون هذه القفزة ضرورية، إذ لا تستطيع الفلسفة والعلم الإجابة عن جميع الأسئلة (لا سيما الأسئلة الأخلاقية) إجابةً قاطعة، وفي بعض الحالات نحتاج جميعًا إلى اتخاذ قرارات عاجلة. لذلك، يجب أن تعترف الفلسفة بالدين كخيار مشروع، وإن كان شخصيًا للغاية. في هذا السياق، تجدر الإشارة إلى أن العلمانية هي أيضًا نوع من الدين – فعل إيمان بعدم وجود حقيقة في أي دين آخر.

4. كلمة عن البوذية

كثيراً ما يُصوَّر البوذية اليوم على أنها "فلسفة وليست ديانة"، مما يوحي بأنها لا تعتمد على الإيمان. لكن هذا وصف مجحف بشكل واضح: فهناك العديد من جوانب الإيمان في البوذية. الإيمان بدورة التناسخ (سامسارا)، والإيمان بإمكانية الخروج منها (نيرفانا)، والإيمان بأن رجلاً واحداً على الأقل قد بلغ حالة بوذا (سيدهارتا غوتاما)، والإيمان بالوسائل المحددة التي اقترحها (الطقوس الأخلاقية والتأملية، ولا سيما عدم التعلق)، والإيمان بالعديد من القصص والنصوص ذات الصلة - كل هذه أعمال إيمان.

تتطلب هذه المعتقدات قدراً كبيراً من الإيمان، تماماً كالإيمان بوجود الله، ومعتقدات أخرى أكثر تحديداً (بدءاً من الإيمان بالتوراة، أو العهد الجديد

المسيحي، أو القرآن الكريم) في الديانات التوحيدية. يجب على متبع البوذية أن يؤمن بصحة هدفه الروحي ومساره قبل أن يصبح بوذا (إن حدث ذلك). فالغاية والوسيلة لا تتضحان فلسفياً إلا بعد بلوغ الغاية من خلال الوسيلة. وهذا هو الحال نفسه في الديانات التوحيدية.

إذن، البوذية ليست فلسفة في المقام الأول، بل هي دين، والقول بخلاف ذلك يُعدّ تضليلاً. وينطبق الأمر نفسه على الهندوسية، التي تشترك مع البوذية في العديد من العقائد (إلى جانب بعض الميول التوحيدية، وإن لم تكن حصرية).

5. تقييم المطالبات

من المهم التحلي بالصفتين التاليتين: الانفتاح الذهني، مع التسليم ببعض مزاعم الأديان باعتبارها معقولة؛ والرزانة، مع الأخذ في الاعتبار أن بعضها غير مثبت. إن التعصب الديني ليس موقفًا فلسفيًا سليمًا، بل هو تحيز وعقيدة جامدة. أما الفيلسوف الحقيقي، فيبقى رزينًا، ولا يسمح لنفسه بالانجراف وراء العواطف.

ومع ذلك، يمكن الحكم على الادعاءات المتعالية وتصنيفها إلى حد ما. ويمكننا القول إن فرزها يقع ضمن اختصاص علم اللاهوت (وهو فرع من فروع الفلسفة).

بعض الادعاءات، كما سبق ذكره، تتعارض بشكل مباشر مع التجربة و/أو العقل؛ فإذا تعذر إيجاد أي توافق بينها، فعلى الفلسفة استبعادها. وبعضها الآخر ممكن منطقياً، لكن بشكل بعيد؛ لذا يُفضّل تأجيل النظر فيها. وأخيراً، هناك ادعاءات أخرى ممكنة جداً في سياق معرفتنا الحالي؛ ويمكن الاسترشاد بها كمصدر إلهام وحافز للبحث العلمي.

بشكل عام، من الأسهل استبعاد الادعاءات الكاذبة من إثبات صحة الادعاءات بشكل قاطع.

ينبغي دراسة كل ادعاء على حدة وتقييمه بشكل منفصل. فليس من المنطقي رفض مذهبٍ ما رفضًا قاطعًا لمجرد وجود خلل في بعض جوانبه (إلا إذا كانت هذه الجوانب جوهرية، لا يقوم عليها شيء آخر). وفي مثل هذا البحث، من المهم التمييز بين الاستدلال غير المنطقي والإثبات العكسي: فإثبات عدم صحة المقدمات لا يعني بالضرورة أن نتائجها خاطئة، إذ قد تكون قابلة للاستنتاج من مقدمات أخرى.

عند اختيارنا بين الأديان، نعتمد عادةً على التوصيات الأخلاقية وأنماط السلوك لمؤسسها وأتباعها (بالإضافة إلى التقاليد المتوارثة في عائلاتنا أو مجتمعاتنا، من منظور اجتماعي) كمؤشرات. فإذا كان الدعاة يطبقون النصائح، فهذا يُعدّ ميزة. وإذا كانت النصائح والممارسات حكيمة، نقية، فاضلة، لطيفة، ومحبة، وما إلى ذلك، فإننا نميل غريزيًا إلى الثقة بها. أما إذا لمسنا نفاقًا أو نزعة تدميرية، فإننا ننفر منها. (وبالطبع، تبقى كل هذه الأدلة غير قاطعة: فهي تشير إلى شيء ما، لكنها لا تثبته).

لكن، مهما بلغ اقتناعنا الشخصي بتعاليم دينية، لا يمكن اعتبار خطابها فرضيةً جامدةً للفلسفة. قد يكون هذا صحيحًا بالنسبة للمتصوف المتعمق، لكنه غير صحيح بالنسبة لنا جميعًا. فالفلسفة منهجٌ آخر من مناهج البحث الإنساني، بأهداف ووسائل مختلفة. الروحانية والعقلانية ليستا بالضرورة متلازمتين، ولا متناقضتين بالضرورة. قد تختلطان بعض الشيء، لكنهما لا تختلطان تمامًا.

وبالتالي، إذا ادعى شخص ما تجربة صوفية، أو أشار إلى نصوص موثوقة تستند إلى مثل هذا الأساس، فقد يتم النظر في فلسفته بعناية والتعلم منها إلى حد ما، لكنها في النهاية غير ذات صلة بالفلسفة البحتة؛ أو بتعبير أدق، يمكن أن يصبح هذا الخطاب ذا صلة جزئيًا أو كليًا فقط بشرط أو بقدر ما يخضع للمعايير العلمانية للفلسفة العامة.

لا يمكن أن يشير هذا الأخير إلا إلى تجارب ورؤى يسهل تكرارها، أي أنها في متناول الجميع (باستثناء أقلية تعاني من تلف في الأعضاء)، شريطة أن يأخذوا في الاعتبار بيانات تجريبية محددة وأن يتبعوا مجموعة من الحجج الاستقرائية والاستنتاجية. ويهدف هذا إلى تطوير رؤية عالمية وفهم شاملين باستخدام لغة بسيطة.

لا شك، كما يرى البعض، أن الفلسفة المتقدمة (كالرياضيات أو الفيزياء المتقدمة) ليست في الواقع مفهومة لمعظم الناس العاديين! فكما أن التأمل أو غيره من الممارسات الدينية ليس بالأمر الهين، يتطلب تعلم المنطق وتطبيقه بعمق جهداً وذكاءً كبيرين. علاوة على ذلك، فإن المبتدئ في دراسة الفلسفة يكون متفائلاً (مفعماً بالإيمان بالنتائج النهائية) كالمتدين؛ وعلى امتداد كلا المجالين، تشجعه النجاحات الصغيرة على المثابرة.

لذا، قد يطرح المرء سؤالاً محرجاً: ما الفرق بين نخبوية الفلسفة ونخبوية الدين؟ في نهاية المطاف، ربما لا فرق، أو ربما فرق في الدرجة فقط! هذه الإجابة صحيحة على الأقل بالنسبة للدين العقلاني. أما في حالة الدين غير العقلاني، فلا ينبغي لنا أن نسمح لأنفسنا بالاعتقاد به - حتى كاحتمال بعيد - إلى أن يصبح عقلانياً بشكل واضح، أي إلى أن تُقلب تجاربنا الشخصية الفعلية نظرتنا الأساسية للواقع رأساً على عقب.

من غير الحكمة فصل العقل والحياة بشكل مفرط؛ ففي أقصى الحالات، قد يُصاب المرء بنوع من الانفصام. بل ينبغي السعي دائمًا إلى تحقيق انسجام بين العقلانية والروحانية. الإيمان بالمعتقدات الدينية ليس بالضرورة خيارًا بين أمرين؛ بل يمكن للمرء أن ينتقي ما يناسبه وفقًا لمنطق العقل. فالعقل ليس متعارضًا مع الإيمان من حيث المبدأ، بل يُقرّ بجوهره.

6. الاعتراف بالعلم

يتمثل التحدي الذي يواجه فلاسفة الدين المعاصرين، الساعين لإعادة إحياء فكرة الله و/أو الأفكار الدينية الأخرى في الفكر الحديث، في الاعتراف التام بالنتائج العلمية الحديثة وقبولها. فليس من المجدي محاولة إقناع معاصر مثقف بأن الادعاءات العلمية - المتعلقة بعمر الكون وحجمه، وتطور المادة، وعمر كوكبنا وتاريخه، وتطور الحياة النباتية والحيوانية عليه، ونشأة الجنس البشري - كلها خاطئة! إن مثل هذا الخطاب لا يمت بصلة إلى العقل الحديث، إن لم يكن عبثياً.

لا يزال هناك متسع، جنباً إلى جنب مع النظرة العلمية للعالم، للأفكار الدينية، ولكن يجب أن تتكيف هذه الأفكار استقرائياً للبقاء. وهذا ممكن دائماً من خلال استغلال (في حدود المعقول) الثغرات في السرد العلمي السائد، أياً كان في أي وقت. وبدلاً من التركيز على التناقضات، ينبغي للمفكرين البحث عن الإمكانيات المفاهيمية للتوفيق بينها. ويبقى العلماء الحقيقيون منفتحين على الأفكار الجديدة أينما وُجدت ثغرات.

لا يجب أن تكون نظرية الخلق عقيدة ثابتة. فبدلاً من الإصرار على أن العالم خُلق في ستة أيام قبل حوالي ستة آلاف سنة، يمكن القول إن الله هو خالق المادة والطاقة الأولية للكون، وقوانين الطبيعة والتطور الكامنة فيه، وأنه هو من أطلق شرارة "الانفجار العظيم" قبل 13.7 مليار سنة.

علاوة على ذلك، في الفيزياء، يمكن اقتراح أن عدم اليقين الظاهر في ميكانيكا الكم ربما يكون في الواقع فرصة يستخدمها الله للتدخل يوميًا في تفاصيل العمليات الكونية. أو في علم الأحياء، يمكن اقتراح أن التحولات الأولى للمعادن إلى مواد حية، ثم إلى مواد متحركة (أينما ومتى حدثت) ربما كانت نتيجة لتدخل إلهي؛ وبدلًا من معارضة نظرية داروين، يمكن قبولها كجزء من خطة الله، والافتراض بأن الطفرات الجينية العفوية العرضية قد تكون معجزات.

6. الفصل السادس

مقتبس من كتاب "تأملات" (2006)،
الفصول 5 و 6 و 8 و 33.

التأملات

1. تفسيرات التأمل

تُعرف الفلسفة الكامنة وراء التأمل، المشتركة بين التقاليد الدينية الرئيسية، باسم " **الثيوصوفيا** " [68]. ولا يعني صياغة هذه الفلسفة بالضرورة صحتها في جميع جوانبها؛ بل يجب الاعتراف بأنها فلسفة تأملية أو ميتافيزيقية. ويمكننا السعي لتحقيق غاياتها من خلال الإيمان الشخصي، دون الحاجة إلى "إثباتها" أو "دحض" المذاهب المنافسة بشكل قاطع.

---

[68] من الناحية اللغوية، تعني كلمة "حكمة" الله. ويمكن فهمها أيضاً من منظور إلحادي (رغم اسمها). وقد أُطلق عليها أيضاً اسم "الفلسفة الخالدة" (كما وصفها ألدوس هكسلي)، نظراً لتكرارها عبر التاريخ وتجاوزها للحواجز الثقافية. وقد نجح العديد من الكُتّاب عبر العصور في صياغة أجزاء من هذه الفلسفة أو كلها بنجاح ملحوظ، ولا أدّعي هنا أنني أُضاهيهم أو أتجاوزهم. إنما هدفي هنا هو مناقشة بعض جوانبها فقط، على افتراض أن القارئ قد درس (أو سيدرس لاحقاً) نصوصاً أخرى.

إذا نظرنا إلى التقاليد الصوفية السبعة الأكثر تأثيراً تاريخياً في الوقت الحاضر - وهي اليهودية والمسيحية والإسلام والهندوسية والبوذية والطاوية والعلمانية [69]- دون أن نقصد تجاهل أو استبعاد التقاليد الأخرى (التي يُفترض هنا أنها تشترك في الكثير مع أجزاء من أحد النموذجين الرئيسيين [70])، فيمكننا تسليط الضوء على بعض أوجه التشابه والاختلاف بينها.

في معظم هذه التقاليد، يُفهم التأمل على أنه "عودة" إلى حالة وعي سامية أصلية، أو "اتحاد" مع المصدر الروحي الكامن. يُنظر إلى الإنسان على أنه قد "سقط" في مرحلة ما من حالته الروحية الطبيعية المثالية، وأصبح "منفصلاً" ظاهرياً عن مكانه في وحدة وشمولية الحقيقة المطلقة، وبعد ذلك، يكافح لاستعادة تلك الحالة، والاندماج مجدداً في الكل [71].

في المنهج العلماني، يكون الاستدلال المقابل أقرب إلى التطور والنمو: أي أنه على الرغم من أننا لم نمتلك وعيًا أعلى من قبل، وفقًا لجميع الأدلة، إلا أنه قد يكون شيئًا يمكننا (كأفراد وكجنس بشري) السعي إليه بشكل واقعي لبلوغ أقصى إمكاناتنا العصبية والبيولوجية. ومع ذلك، لا يُفترض بالضرورة أن تتوافق هذه الذروة التطورية مع تجربة روحية للواقع المطلق.

إحدى القضايا الرئيسية لـ يُفسَّر هذا الأمر على أنه قبول أو رفض للتوحيد، أي الاعتقاد بأن الحقيقة المطلقة هي شخص روحي، أي الله. أربعة من التقاليد السبعة - وهي اليهودية والمسيحية والإسلام والهندوسية - تتبنى التوحيد، وإن

---

69 حيث سأدرج الكونفوشيوسية، على الرغم من وجود بعض أوجه التشابه المفاهيمية بينها وبين الطاوية؛ وهو أمر متوقع، لأنهما ينتميان إلى نفس الثقافة، الصين.

70 كل ذلك، بالمناسبة، درسه المؤلف بدرجات متفاوتة - نظرياً من خلال نصوص مختلفة، وفي بعض الحالات عملياً.

71 تتحدث اليهودية عن التوبة (العودة)، والتمسك (الالتزام)، والتوحيد (الوحدة). وتشير كلمة "يوجا" السنسكريتية إلى الوحدة، وكذلك الكلمة اليونانية " هينوسيس" التي استخدمتها الأفلاطونية المحدثة.

بدرجات متفاوتة. تُصرّ اليهودية [72]والإسلام [73]على التوحيد الخالص، بينما [74]تتبنى المسيحية عقيدة الآلهة الثلاثة، [75]وتقبل الهندوسية مجموعة كبيرة من الآلهة البديلة أو الأقل شأناً (الأفاتارات والآلهة).

من ناحية أخرى، ينكر البوذية (على الأقل رسميًا) أن الحقيقة المطلقة هي كيان روحي أبدي، أو روح (أتمن باللغة السنسكريتية)، مع وعي وإرادة وقيم وشخصية (أي الذات) - باختصار، ينكر وجود الله [76]- ويؤكد بدلاً من ذلك على "الفراغ" المطلق لكل شيء [77].

مع ذلك، عند التدقيق، نجد أن العقيدة البوذية (ربما مع تطورها عبر الزمن) تشير إلى حقيقة جوهرية مطلقة من نوع ما، تُسمى "الأصل الحقيقي للعقل (أو الوجود)" أو "طبيعة بوذا"، والتي يمكن، عمليًا، مساواتها بفكرة التوحيد الإلهي.

---

[72] يرفض الدين اليهودي أي فكرة عن تجسد الله. ففي المنظور اليهودي، الله روحاني لا مادي. ويجب فهم قول التوراة بأن الله خلق الإنسان على صورته ومثاله (سفر التكوين 1: 27) على أنه يشير إلى التشابه الروحاني لا المادي. ولا يمكن حصر صفات الله المطلقة في كائن محدود (كما تفترض العديد من الديانات الأخرى عندما تؤله شخصية تاريخية أو أسطورية)، ولا ينبغي الخلط بينه وبين الكون الظاهري المكون من المادة والمكان والزمان (كما يخلط سبينوزا بينه وبينه).

[73] مع ذلك، تجدر الإشارة إلى وجود عقيدة في الإسلام تُقرّ بأن محمدًا، رسول الله ، هو تجسيد إلهي للروح (كما ورد في كتاب لينغز، ص 33). وفي هذا السياق، ينبغي مقارنة الإسلام بالمسيحية والهندوسية لا باليهودية.

[74] كانت عقيدة التثليث نتيجة منطقية لتأليه يسوع، مؤسس المسيحية. أرادت الكنيسة منح هذا الرجل مكانة إلهية، مع التأكيد في الوقت نفسه على روحانيته وإعادة تأكيد عقيدة الوحدة اليهودية. تجدر الإشارة إلى أن المفهوم المسيحي للتثليث يختلف عن الثنائية الجذرية الظاهرة في الزرادشتية. فبينما تبدو الفلسفة المسيحية ملتزمة بوحدة الله على أعلى مستوى، يبدو أن الفلسفة الزرادشتية تعتبر قوتي الخير والشر الأساسيتين اللتين تُشكلان جوهر الإيمان كقوتين أوليتين لا يمكن اختزالهما. وتوجد مفاهيم وقضايا مماثلة في الهندوسية، ولكن بأشكال أكثر تنوعًا.

[75] هي في الواقع تعدد آلهة متسامح، مع أنها على المستوى الأكاديمي تُقرّ بالتوحيد كحقيقة مطلقة. ويميل تعدد الآلهة عموماً إلى تعددية جذرية (تتألف من العديد من الآلهة الأساسية غير القابلة للاختزال)، مع أن بعض أشكاله قد تُعتبر متوافقة نسبياً مع وحدة الوجود (أو التوحيد).

[76] والتي كانت في الهند في عهد بوذا تُنادى بها الهندوسية.

[77] تجدر الإشارة إلى أن المتصوفين اليهود (القباليين) قد اقترحوا مفهومًا مشابهًا، وهو مفهوم العين (العبرية بمعنى "لا يوجد"، أي العدم، مختلف عن الوجود العادي ويتجاوزه) أو عين سوف ("لا نهاية"، أي لا نهائي، في الامتداد أو العرض [عظيم] وفي القصد أو العمق [لا يمكن سبر غوره]).

علاوة على ذلك، من الواضح أن بوذا قد أصبح، بحكم الواقع، مُؤلَّهًا في الوعي الجمعي، ونجد أن عامة البوذيين يُعرّفونه بما نسميه نحن الله.

تتشابه الطاوية مع البوذية في أن مفهوم الطاو (أو الطريق) يبدو غير شخصي، أشبه بـ"الأرض الأصلية الخالية". لكن توجد إشارات متفرقة إلى الجنة في الطاوية، توحي بالإيمان بالله، أو تترك مسألة وجود الله مفتوحة أو غامضة نسبيًا [78]. من جهة أخرى، ورغم وجود كائنات خالدة في الطاوية (شبيهة بالبوذية)، إلا أنها لا تعاملها كآلهة [79].

ترفض الفلسفة العلمانية، كالبوذية، فكرة الإله. ومع ذلك، قد يمارس الملحدون التأمل بدوافع نفسية وأخلاقية مادية، بحجة أن السعي نحو التوازن النفسي وراحة البال أمر صحي للفرد، ومفيد للمجتمع عمومًا. كما يشيرون إلى فوائد عملية، مثل تحسين التركيز في العمل، أو تحسين العلاقات الإنسانية. وهكذا، يتأملون انطلاقًا من منظور ضيق للتحسين الذاتي والسعادة، أي كوسيلة لتحقيق التنمية الذاتية والسعادة ضمن إطار رؤية مادية للعالم.[80]

لا ينبغي للتنوع العقائدي بين التقاليد الرئيسية أن يحجب عنا وحدتها الجوهرية. فهي تتفق في معظمها على أن الحقيقة المطلقة، المصدر المشترك لكل الظواهر، يجب أن تكون واحدة. فالتنوع يستدعي دائمًا تفسيرًا منطقيًا: فالوحدة وحدها هي التي تبدو ذات غاية مُرضية. هذه الوحدة هي المطلقة، بينما تعددية الظواهر، سواء بدت لنا حقيقية أم وهمية، هي نسبية مقارنةً بها. وبالتالي، فإن الفلسفة

---

78 على أي حال، تُعتبر الطاوية في جوهرها فلسفةً وحدوية، إذ تُصوّر المبدأ الأسمى المطلق على أنه وحدة. ومع ذلك، ولأن الطاوية تصف هذا الواحد بأنه يُنتج اثنين (يين ويانغ)، ثم تعدداً، فقد تُقارن بالثنائية، بل وحتى بالتعددية في بعض الأحيان (لا يُقصد بهذا التقليل من شأن الطاوية، بل إبراز ثرائها).

79 بحسب معلوماتي المحدودة (ولهذا السبب صنّفتُ هذا الدين أقرب إلى العلمانية). مع ذلك، تجدر الإشارة (مع أن الكتب التي نقرأها عنه في الغرب لا تُشير إلى هذه الحقيقة إلا نادرًا)، إلى أن الطاوية كما تُمارس على نطاق واسع في الصين تتضمن العديد من المعتقدات الخارقة للطبيعة (والتي نصنف الكثير منها على أنها خرافات بسيطة) - كالأشباح والشياطين وطرد الأرواح الشريرة وما شابه.

80 تجدر الإشارة إلى أن بعض العلمانيين في الوقت الحاضر يتبنون التأمل بالرجوع إلى أفكار تم تخفيفها في الواقع من الثيوصوفيا العامة، أو بعض الأديان الشرقية الرائجة مثل البوذية، بينما هم غير مدركين أو يرفضون الاعتراف بدوافعهم ومصالحهم الروحية.

الحقيقية هي بالضرورة وحدوية، وهذا لا يعني أننا نستطيع إنكار الوجود الموازي على مستوى ما من التعدد.

من بين السمات المشتركة بين هذه التقاليد، الفكرة السببية القائلة بأن الوحدة الكامنة وراء كل الموجودات هي علة أولى غير قابلة للتفسير، وغير مسببة. في التوحيد، هذه هي مكانة الله، خالق العالم. وبالمثل، يتحدث البوذيون والطاويون عن "غير المولود" و"غير المشروط" باعتبارهما خلفية وأصل جميع الظواهر.[81] أما فيما يتعلق بالجدل الدائر بين التوحيد الإلهي والتوحيد الإلحادي، فسيتم التطرق إليه بتفصيل أكبر لاحقًا.

ينبغي لنا أيضًا التأكيد على أوجه التشابه الخلاصية بين مختلف التقاليد. يسعى العالم بأسره إلى خلاصه، والعودة إلى وحدته الأصلية. الخلاص حاجة ومهمة فردية وجماعية في آنٍ واحد. فمن خلال تحسين الذات، يُسهم المرء في تحسين الآخرين ويُصلح العالم بأسره؛ كما يُحسّن المرء ذاته ببذل الجهد لمساعدة الآخرين والاهتمام بالعالم.

في البوذية (أو على الأقل في مذهبها الماهاياني)، يُعتقد أن أعلى درجات الإدراك (البوذية) لا تُتاح إلا لمن يُكرسون أنفسهم لفداء جميع الكائنات الحية الأخرى (وهذا ما يُسمى "طريق البوديساتفا"). أما أولئك الذين يعملون بأنانية من أجل خلاصهم الشخصي فقط (كما يُتهم به البوذيون الهينايانيون [82])، فلا يصلون إلى أعلى مراتب الروحانية ما داموا على هذا الحال.

في اليهودية، كما في الديانات التوحيدية الأخرى، بما أننا نحن البشر، كالشرارات المتطايرة من اللهب، نشترك جميعًا في الجوهر الروحي لله، فإنه

---

81 تجدر الإشارة إلى أن فكرة انعدام السببية موجودة أيضاً في العلمانية. ففي الفيزياء الحديثة، نجدها في مبدأ هايزنبرغ، الذي يُفهم منه تلقائية بعض العمليات الطبيعية؛ أو في نظرية الانفجار العظيم، فيما يتعلق بوجود النواة الأولى للمادة وانفجارها الأولي. وفي علم النفس، يُقرّ بعض المفكرين (وإن لم يكن جميعهم) بوجود الإرادة الحرة لدى البشر.

82 أعتقد أن هذا اتهامٌ غير عادل. فمدرسة ثيرافادا (التي تُسمى هينايانا في مدرسة ماهايانا) تُركز على إصلاح الذات أولًا، وبعد ذلك، بمجرد تحقيق ذلك، ستُستثار مشاعر التعاطف الصادق مع الآخرين بشكلٍ طبيعي (وهذا تفسيرٌ مُحتمل لمسار غوتاما بوذا). بينما ترى مدرسة ماهايانا أنه من الضروري العمل على الذات والآخرين في آنٍ واحد، لأن كل جانبٍ من هذا المسار يُساعد الآخر على النجاح. وأظن أن كلا النهجين صحيحان بنفس القدر، وذلك بحسب شخصية أو "كارما" الشخص المعني.

يجوز لنا - من خلال العمل على خلاص أنفسنا ومساعدة الآخرين على نيل الخلاص [83]- أن نُعتبر (مع مراعاة التناسب والاحترام الواجبين) مشاركين في خلاص الله [84]. وبالمقابل، له مصلحة مباشرة في خلاصنا، ومن مصلحته أيضًا أن يُعززه. فجميعنا نتشارك هذه المصلحة، ولا يمكننا أن نجد الراحة الحقيقية في عزلة.

يُطلق على هذا في اللغة العبرية اسم "تيكون أتسمي فيهعولام" ، أي "إصلاح" الذات والعالم، مما يُشير إلى فقدان الكمال الذي يجب استعادته. مع ذلك، ينبغي التأكيد على أن هذه العقيدة ليست دعوةً إلى ادعاءاتٍ مُبالغ فيها بالألوهية البشرية. فرغم أننا نأمل في يومٍ ما أن نتحد مع الله، المصدر الإلهي لأرواحنا، فإن هذا لا يعني أننا سنصبح يومًا ما الله بكامله. إنما يعني فقط أننا سنفقد فرديتنا الوهمية، ونكتشف مكانتنا الحقيقية في الكون كجزءٍ ضئيلٍ جدًا من كمال الله.[85]

---

[83] يُشارك الصالحون (المعروفون بالعبرية باسم " تساديكيم ")، ولا سيما المسيح (المعروف أيضًا باسم "المسيح الممسوح")، بنشاط في إنقاذ النفوس. يُمكننا القول إن هذه هي مهمتهم الروحية. لكنّ عامة الناس يُشاركون أيضًا في هذا العمل من حين لآخر، ولو كهواة.

[84] وهذا ما يُفهم ضمناً، على وجه الخصوص، من فلسفة الكابالي إسحاق لوريا.

[85] تجدر الإشارة إلى أن العقيدة اليهودية الأرثوذكسية قد لا تتضمن إعادة دمج جميع الأرواح في الله نهائيًا. أستند في هذا الافتراض إلى تعاليم شفهية لا مكتوبة. سألتُ مؤخرًا أحد الحاخامات عن هذا الموضوع (وهو الحاخام مندل بيفزنر من جنيف، وهو من أتباع حركة لوبافيتش الحسيدية). قال إننا لن نندمج أبدًا في الله، بل سنبقى منفصلين كأرواح فردية، مهمتنا أن نعلن سيادة الله ونسبحه إلى الأبد. علاوة على ذلك، أكد أن بعض الأشرار (على الأقل أمثال أدولف هتلر) لن يعودوا إلى الله أبدًا. لم أستفسر عن النصوص التي تستند إليها هذه العقيدة، ولا حتى عما إذا كانت جميع المراجع اليهودية تتفق معها. كنتُ متشككًا بعض الشيء عندما سمعتُ الجزء المتعلق ببقاء الأرواح الصالحة منفصلة؛ ولكن بعد التفكير، لا يبدو الأمر مستحيلاً منطقيًا. بالتأكيد، هناك أناس يستحقون العذاب الأبدي ولا يمكن تطهيرهم من ذنوبهم مهما كانت العذابات التي يمرون بها. وبناءً على ذلك، فإن احتمال بقاء الأرواح الصالحة معلقة في الجنة إلى الأبد يبدو معقولًا أيضًا. من الجدير بالذكر في هذا السياق أن اليهودية تُعلّم حب الحياة على الأرض أكثر من أي ديانة رئيسية أخرى: لا يمكن لليهودية أن تتخذ موقفًا مناهضًا للعالم بشكل جذري (برفض الجسد والعقل رفضًا قاطعًا)، لأنها تعتبر أن الله خلق هذا العالم (بما فيه البشر) عن قصد، وأنه يرى خلقه "حسنًا" بل "حسنًا جدًا" (سفر التكوين، الإصحاح 1). وبغض النظر عن كل هذه المسائل، دعونا لا ننسى أن الله واحد لا يتغير: كان دائمًا واحدًا، وهو الآن واحد، وسيبقى دائمًا واحدًا. وأي شعور بالانفصال قد يشعر به الناس هو وهم من صنعهم، لا يشاركهم فيه خالقهم.

2. تعايش الواحد والمتعدد

توجد صعوبات منطقية واضحة في فكرة الواحدية، لا بد من معالجتها لمنحها المصداقية. أحد الأسئلة التي يطرحها الناس هو: كيف يمكن للعالم أن يكون واحدًا جوهريًا ومطلقًا (ووحيدًا)، ومع ذلك يبدو كتعددٍ من الظواهر والكيانات والأحداث العابرة؟ هل يمكن اعتبار الكل وحدةً وفي الوقت نفسه مكونًا من أجزاء؟ أليست هذه الفكرة متناقضة في حد ذاتها؟ هل الواحد والكثرة متوافقان؟

يمكن الإجابة عن هذا السؤال، دون الخوض في نقاشات غامضة، إذا أدركنا أنه يحمل في طياته وجهة نظر معرفية معينة. في الواقع، ثمة وجهتا نظر محتملتان بشأن العلاقة المعرفية والميتافيزيقية بين الكثرة الظاهرية ووحدتها الجوهرية. يمكننا، استقرائيًا، أن نؤكد إما "الوحدة في التنوع" أو "التنوع في الوحدة".

في الأطروحة الأولى، وهي الأكثر شيوعًا وتداولًا، والتي تُشكّل أساس السؤال أعلاه، فإن الواحد هو مفهومي مشتق من التعدد. وفقًا لهذه النظرية التعددية، فإننا نختبر عالمًا من التعددية بشكل مباشر، ثم نستخدم قدرتنا العقلية لافتراض وجود وحدة كامنة. عندئذٍ، يصبح الواحد مجرد مفهوم - إنه المفهوم الأكثر شمولية على الإطلاق، وحقيقة الوجود التي تشترك فيها جميع الظواهر، والتجانس المطلق الذي يجمعها.

تكمن إشكالية هذا التصور للواحد باعتباره مستمدًا من الكثرة عبر التصور المفاهيمي، كما ذكرنا سابقًا، في تناقض جوهري؛ إذ يتعارض مفهوم الوحدة الذي نستخلصه من إدراكات الأشياء المتعددة منطقيًا مع مصدره. ولأن الأشياء في جوهرها (ظاهريًا) كثيرة، يصعب الجزم بأنها في نهاية المطاف (وجوديًا) واحدة. ويؤثر النظام المعرفي للأشياء على المنظور الميتافيزيقي.

ومع ذلك، هناك بديل لهذه النظرية، وهو أقل شهرةً وتأييدًا، ألا وهو أن الكثيرين عقلانيون مشتقات الواحد. هذه الفرضية الأحادية، الموجودة أصلاً في الفلسفة البوذية، والتي تتضمنها الفيزياء الحديثة اليوم، تقدم ثنائية أقل تناقضاً. ففي هذا المنظور المعاكس، تكون التجربة الخالصة (ما قبل العقلانية) موحدة تماماً؛ إذ

إن الذات المدركة هي التي تقسم هذه المعطيات الظاهراتية الأولية إلى تعدد في الأشكال والألوان والحركات والأصوات، وما إلى ذلك.

إذا جلسنا في تأمل واختبرنا التجربة فحسب، سرعان ما ندرك أن التعددية، دون تدخل من جانبنا، هي وحدة. فقط عندما نبدأ بتحليلها - بإجراء المقارنات والتباينات، والنظر في التوافقات والتناقضات المنطقية، وما إلى ذلك - تتفكك الوحدة الأصلية إلى تعددية تبدو لا نهائية. وبإقرارنا بالأولوية المعرفية للتجربة الوحدوية، يمكننا أن نفهم أن الاستدلال هو مصدر التعددية الظاهرية. في هذه الحالة، لا يبدو الواحد والكثير في صراع منطقي، ويمكننا أن نتبنى موقفًا ميتافيزيقيًا وحدويًا.

سؤال آخر يطرحه الناس كثيراً هو: كيف ولّد الواحد الكثير؟ هل كان الواحد غير مستقر بطبيعته ، بحيث اضطر إلى التفكك إلى الكثير؟ تجدر الإشارة إلى أنه بينما يتعلق السؤال السابق بثبات علاقة الكل بالأجزاء، فإن هذا السؤال يتعلق بديناميكيتها.

مع ذلك، يمكننا القول إن هذا السؤال الثاني، كالأول، ينطوي على افتراضات مسبقة. لا يُشترط النظر إلى علاقة الواحد بالكثرة على أنها ذات بداية أو نهاية، بل يمكن اعتبارها علاقة أزلية؛ إذ يمكننا اعتبار أن الواحد كان دائمًا واحدًا ومتطابقًا مع الكثرة الظاهرية. ثمة وجهة نظر أخرى، أكثر دقة في رأيي، وأكثر انسجامًا مع أطروحة الوحدة التي صيغت للتو، وهي أن الواحد دائمًا ما يكون في جوهره كثرة ظاهرية، وتتحقق هذه الإمكانية عندما ينخرط أحد الذوات في تحليل منطقي وطالما استمر في ذلك.

مع أن السؤال الثاني يُمكن طرحه حتى من منظور غير إلهي (أو ملحد)، إلا أنه يُطرح غالبًا في سياق التوحيد. يتساءل الناس: لماذا خلقنا الله، وخلق العالم بأسره؟ هل كان ساخطًا، أو محتاجًا لشيء ما، أو مدفوعًا برغبة ما، أم أنه تصرف بدافع النزوة؟ إذا كان الأمر كذلك، ألا يتعارض هذا الافتراض مع فكرة الله الكامل والمكتفي بذاته، وكونه في نهاية المطاف واحدًا لا شريك له؟

علاوة على ذلك، إذا كان الله قد خلقنا عن قصد، فلماذا تتمثل مهمتنا في الحياة في العودة إلى ما قبل الخلق؟ ألا تعني فكرة "الإصلاح" (تيكون ، بالعبرية) وجود

خطأ يجب تصحيحه؟ ربما لم يكن الخطأ في الخلق بحد ذاته، بل في "الخطيئة الأصلية" في جنة عدن، أي إساءة استخدامنا للقدرات التي وهبنا إياها الله؟ ألم يتوقع الله مثل هذه الإساءة لاستخدام الإرادة (وفي هذه الحالة كان سيمتنع عن الخلق تمامًا)؟

من المناسب للمؤمن أن يطرح مثل هذه الأسئلة الحاسمة، لأن الإيمان بالله يجب أن يستند دائماً إلى التفكير العقلاني، وذلك لتحقيق أقصى قدر من المصداقية والصلابة.

بالتأكيد، فإن الأفكار التي تشير إلى أن الله قد يكون خاضعًا لرغبات لم تُلبَّ، أو أنه قد يستجيب لنزوة عابرة، غير مقبولة، لأنها توحي بوجود نقص أو عيب فيه، أو أنه مُحدَّد السببية أو ضعيف الإرادة. ومع ذلك، فإن الإجابة البسيطة هي أن الإرادة (لدى البشر، وبالاستقراء إلى درجة أكبر بكثير لدى الله) حرة – والقول بأنها حرة يعني أنها قادرة على العمل تلقائيًا، دون ارتباط آلي بأي سبب أو حاجة أو رغبة أو نزوة [86].

إذا كان على الفاعل (سواءً كان نفسًا بشرية أو إلهًا) أن يكون لديه دافع لممارسة الإرادة، فلا وجود لحرية الإرادة في نهاية المطاف. وعليه، فإن السؤال "لماذا خلق الله؟" يُعدّ تحريفًا لطبيعة الإرادة. فالإصرار على وجود تفسير أو دافع لفعل إرادي محض هو بمثابة مطالبة بإطار حتمي لا ينطبق عليه شيء. لذا، فإن هذا السؤال غير مناسب.

لذا، فإنّ التعليم اليهودي القائل بأنّ "الله خلقنا لأنه أراد أن يُحسن إلى غيره" هو تعليمٌ معقولٌ ومتسق. ولا يعني هذا أنّ الله وحيد، أو أنّه يستجيب لنزوةٍ مفاجئة، أو ما شابه ذلك؛ لأنّ مثل هذه التفسيرات ستُسقط على الله نموذجًا سببيًا غير مناسب، مُوحيةً بأنّ بعض الأفكار تنشأ فيه عشوائيًا بمعزلٍ عن إرادته، ثمّ تُؤثّر فيه أو تُحدّده. وبما أنّ الله هو الكائن الأكثر إرادةً، فإنّ مثل هذا السلوك لا ينطبق عليه؛ فإرادته يجب أن تكون اختياره ومسؤوليته وحدهما، تعبيرًا خالصًا عن ذاته.

---

86 راجع عملي بعنوان "الإرادة والمفاهيم السببية ذات الصلة" للحصول على تحليل شامل للإرادة الحرة.

مع ذلك، يمكننا تبرير إبداع الله بعد وقوعه على النحو التالي: طالما بقيت وحدانيته غير متمايزة، فإن قدراته العظيمة من وعي (علم مطلق)، وإرادة (قدرة مطلقة)، وتقييم (عدل ورحمة) تبقى مجرد إمكانات كامنة، أي أن حقيقتها مخفية. ولكي يُظهر الله هذه القدرات بكاملها، عليه أن يقرر في مرحلة ما ممارستها ، أي أن يُفعّل إمكاناتها. وللقيام بذلك، عليه أن يخلق عالماً متنوعاً ومتغيراً، مخلوقات قادرة على الخير والشر، وغير ذلك، عالماً لا يقتصر وجوده فيه على الوجود فحسب، بل يتعداه إلى الفعل.

يبدو لي هذا نظرية متماسكة. تجدر الإشارة إلى أنها لا تؤكد أن الله يمتلك وعيًا وإرادةً وتقييمًا فعليًا قبل أن يمارس هذه القدرات. هناك مستوى أو عمق يكون فيه الله واحدًا محضًا - قبل أي فكرة أو إرادة أو نية من جانبه. ثم في مرحلة ما، يقرر هو بنفسه، من تلقاء نفسه، إطلاق العنان للتعددية، بدءًا من خلق قدراته في ذاته، ثم ممارستها من خلال خلق العالم وإدارته كما نعرفه.

من هذا المنظور، يصبح سيناريو وجود الخير والشر في العالم، رغم حسن نية الله في خلقه، مفهوماً. فالخير لا يُمارس إلا في إطار يسمح بوجود الشر أيضاً. فلو كان الخير هو النقيض الوحيد الممكن، أي لو كان الشر مستحيلاً، لما كان هناك خيار للخير، وبالتالي لما أمكن وصف أي شيء بالخير (لأن الخير يفترض الإرادة الحرة، وإلا لما كان هناك سوى آليات). لذلك، كان لا بد من السماح بوجود الشر. ومن الواضح أن الله لم يخشَ السماح بوجود الشر، فقد كان واثقاً من أن الخير سينتصر عليه.

من هذا المنظور أيضًا، من الطبيعي تمامًا أن يخلق الله عالمًا ويريد له أن يعود إلى وحدته الأصلية. لا يدل ذلك على "تغيير في رأيه". بل على العكس، إنه دليل على قوته وثقته - أنه قادر على خلق عالم متنوع من العدم ، ويتوقع أن يعود هذا التنوع في النهاية إلى مصدره الواحد. لا مجال للخطأ - كل شيء مقصود تمامًا.

3. الذات الفردية في المذهب الأحادي

بقبول أطروحة التوحيد الموصوفة بإيجاز في الفصول السابقة، يمكننا أن نفهم أن ذواتنا الفردية الظاهرة، سواء نُظر إليها على أنها أرواح (كيانات ذات جوهر روحي متميز عن العقل والمادة) أو على أنها شيء غير جوهري تمامًا (كما تقترح البوذية)، لها نمط وجود نسبي مقارنة بروح الله (في الديانات التوحيدية)، أو بالأساس الأصلي الكامن وراء هذا الوجود أو التاو (في المذاهب المتنافسة).

إذا كانت ذواتنا نسبيةً إلى ذات مطلقة (أو "لا ذات" في البوذية)، فهي وهمية . بأي معنى هي وهمية؟ يمكننا القول إن الوهم يكمن في التمييز المصطنع بين الجزئي والكلي، أي أنه يتمثل في فعل **تمييزي شبه معرفي تعسفي إلى حد ما** . يبدو إذن أن أجزاءً ضئيلة من الكل الأصلي قد أوهمت نفسها خطأً بأنها منفصلة عن مصدرها المشترك. لقد فقدت هذه الأجزاء (أي نحن جميعًا) صلتها بهويتها الحقيقية، وارتبكت بسبب محدودية منظورها، فظنت أن لها هوية منفصلة .[87]

لتوضيح ذلك وهم في سياق التمييز، يمكننا الإشارة إلى الأمواج في المسطح المائي. فالموجة، بطبيعة الحال، جزء لا يتجزأ من الماء، ومع ذلك، نرسم لها حدودًا ذهنية مصطنعة ونميزها اصطلاحًا، ثم نطلق عليها اسم "الموجة" ونتعامل معها كشيء آخر غير الماء. صحيح أن هناك نتوءًا في الماء، لكن في الواقع، الحدود التي نرسمها له اعتباطية. وينطبق الأمر نفسه على كل شيء، سواء كان ماديًا أو ذهنيًا أو روحيًا.

الفرضية **البوذية** حول هذا الموضوع تختلف نوعًا ما، إذ تعتبر أن جميع المظاهر التجريبية للذات هي ظواهر، لا غير. ولأن الظواهر زائلة كخيوط الدخان - تنشأ (لا ندري من أين - أي من العدم)، وتدوم مؤقتًا، وتتغير باستمرار بطرق شتى، ثم تختفي (لا ندري إلى أين - أي إلى العدم) - فلا يمكننا افتراض أي ثبات وراءها أو تحتها. لذا فإن ذاتنا الخاصة خالية من أي جوهر؛ وبالمثل، لا وجود لروح كونية.

---

87 بدلاً من اقتراح، كما فعل الأسقف بيركلي، أننا مجرد أفكار في ذهن الله، فإن وجهة النظر المطروحة هنا هي أننا، كما لو كنا، مجرد أفكار في أذهاننا. صحيح أن الله خلقنا، وسمح لنا بما يبدو أنه تفرّد؛ لكنه لا يتوهم بشأن انفصالنا. نحن، في منظورنا المحدود، وبالتالي المشوّه، من نسيء فهم أنفسنا كأفراد.

هذه الأطروحة، بطبيعة الحال، تجريبية بما يكفي فيما يتعلق بحقيقة عدم ثبات الظواهر؛ ولكن (في رأيي) ثمة ثغرة مفاهيمية فيها. يمكننا الإشارة إلى أنها ترفض أي فكرة عن ثبات جوهري دون تبرير كافٍ (أي عن طريق مغالطة منطقية)؛ ويمكننا بدلاً من ذلك الدعوة إلى وجود جوهر كامن (مادي، أو عقلي، أو روحي)، بتبرير غير كافٍ بنفس القدر، أو ربما بتبرير أقوى (أي أن هذا يساعد في تفسير المزيد من الأشياء).[88]

علاوة على ذلك، يجوز لنا، بل وأعتقد أنه من الضروري منطقيًا، أن نقرّ بأننا ندرك ذواتنا، ليس فقط من خلال إدراك الظواهر الخارجية والداخلية، بل أيضًا من خلال نوع آخر من المعرفة المباشرة، والتي يمكننا تسميتها "الحدس"، للجوانب غير الظاهرية . ليس هناك ما يبرر افتراض أن الجوانب الظاهرية وحدها هي الموجودة والقابلة لإدراكها مباشرة. في الواقع، يجب أن نقرّ بالحدس، لتفسير كيف نعرف ما أدركناه أو أردناه أو قيّمناه في حالات معينة . لا تستطيع الوسائل المفاهيمية أن تفسر هذه التفاصيل تفسيرًا كاملًا؛ فهي لا تقدم إلا عموميات.

لذا، مع فهمي واحترامي لعقيدة اللاذات البوذية، أفضّل شخصيًا الإيمان بروحانية الذات الفردية وبالإله. ويمكنني إضافة الحجج التالية: أولًا، لا تستبعد هذه الأفكار (عن الروح والله) منطقيًا مفهوم "الفراغ"، بل تشمله ؛ أي أنه يبقى صحيحًا أن النفوس الفردية والروح الكونية لا يمكن اختزالها إلى تجارب ظاهرية.

علاوة على ذلك، فإن التوحيد أكثر إقناعًا من الناحية المنطقية، لأن الفرضية البوذية تفترض دون مزيد من التفصيل أمرًا تسعى فرضية الإله إلى تفسيره. فحقائق الوعي والإرادة والتقييم الظاهرة فينا، أي في الأفراد الذين يبدون محدودين، تبقى غير مفسرة في البوذية، بينما في الفرضية التوحيدية، يُعتقد أن القدرات الشخصية للأفراد تنبع من قدرات مماثلة لله. أي، بما أن النفوس المحدودة هي (في نهاية المطاف وهمية) أجزاء من الله، فإن قدراتها على الإدراك والإرادة الحرة والتقييم (وإن كانت محدودة نسبيًا) مستمدة من نفس القدرات (على نطاق أوسع بكثير) في الروح الكلية، أي الله.

88 سنناقش مسألة عدم الثبات لاحقاً.

في الحقيقة، قد يرد البوذيون بأن هذه الحجة، وإن كانت تختزل القوى البشرية الثلاث إلى القوى المقابلة (الأكبر) لله، إلا أنها لا تفسر وجود هذه القوى نفسها فيه. فهي مشتقة في البشر، صحيح، لكنها تبقى أساسية في الله.

نعم، ولكن يبقى هناك فرق. ينظر التوحيد إلى المصدر الأسمى على أنه ذو شخصية، بينما يرى البوذيون أن الأصل غير شخصي. ففي الأولى، يوجد "مَن"، بينما في الثانية، لا يوجد سوى "ما" إن وُجد أصلاً. ويبدو لي (على الأقل) من غير المحتمل أن ينبثق شخص من غير شخص. بل يجب أن تمتلك الروح الخاصة هذا الإحساس بالهوية الشخصية كانعكاس لشخصية الروح الكونية.

لكن في الحقيقة، لا يزال بإمكاننا التوفيق فكرياً بين المذهبين، إذا اعترفنا بأن هذه الحجج ليست في النهاية سوى اختلافات لفظية وأنه ينبغي علينا بدلاً من ذلك التأكيد على أوجه التقارب والتكامل بينهما.[89]

على أي حال، فإن النجاح الظاهر للبوذيين في التأمل لا يستبعد منطقياً احتمال أن يكون مذهبهم الذي ينكر وجود الروح والله مجرد خطأ في التفسير، إذ أن ديانات أخرى تُشير أيضاً إلى نجاحات في التأمل رغم اعتمادها على تفسيرات مختلفة. وإذا ما قبلنا بسخاء كل أو معظم هذه الادعاءات البشرية كما هي، فعلينا أن نستنتج منطقياً أن **التفسير الصحيح ليس شرطاً أساسياً للنجاح في التأمل** .

يشير هذا إلى أن التأمل في جوهره مستقل عن الخلافات العقائدية. قد تكون المذاهب المتنافسة، بل والمتناقضة، مفيدة بنفس القدر، وذلك تبعًا للسياق الثقافي أو الشخصي. لذا، يُعدّ التأمل في نهاية المطاف مسألة عملية؛ فهو لا يحتاج إلى عقائد محددة ليؤتي ثماره. أيًا كان توجهك الديني، أو عدمه، أضف عنصرًا واحدًا فقط: التأمل؛ فهذا الإجراء البسيط سيُحدث مع مرور الوقت نتائج مذهلة.

---

89 لا شك أنني لا أقصد بهذا البيان إقرارًا مطلقًا بجميع المعتقدات والممارسات المندرجة تحت مسمى البوذية. فقد سبق لي أن عبّرت في كتابات سابقة عن تحفظاتي بشأن عبادة التماثيل (الوثنية). فحتى من وجهة نظر بوذية، تُعدّ هذه ممارسة غريبة ومعيقة للروحانية (لأنها تنطوي على إسقاط ذهني لـ"الذات" على أجساد مادية بحتة). علاوة على ذلك، لا أرى كيف يمكن أن يكون هذا أفضل من عبادة الله. فإذا كان الإخلاص أمرًا محمودًا، فإن عبادة الله هي أسمى تجلياته.

العلمانية الحديثة للجوهر الروحي (وجود روح في الإنسان والله) على النحو التالي. نحن هنا بصدد فلسفة مادية، لا تُقرّ بالواقع المادي إلا للظواهر (والاستدلالات المفاهيمية المستمدة منها). يُنظر إلى الظاهرة المادية على أنها حصرية، مع أن العلمانيين، إذا ما أُلحّ عليهم، يُقرّون بوجود نوع من الجوهر العقلي الإضافي، المتخيّل كسحابة من "الوعي" تحوم في رؤوس بعض الكيانات المادية (أي البشر على الأقل، وربما الحيوانات العليا).

يُنظر إلى هذه المادة على أنها نوع من الظواهر الثانوية لتراكيب محددة من المادة (أي تلك التي تُكوّن جسم الإنسان الحي، وخاصة جهازه العصبي). وهم يعتبرون العقل نوعًا نادرًا من المادة. ولا يُفرّق أنصار هذه الأطروحة بوضوح بين مادة الذكريات والأحلام والتخيلات، من جهة، وبين الشخص الذي يختبر هذه الظواهر الداخلية، بل والظواهر الخارجية أيضًا (عبر الحواس)، من جهة أخرى. ولذلك، يرفضون أي فكرة عن وجود مادة روحية إضافية أو روح باعتبارها جوهر الذات.

يمكن التشكيك في هذه الفلسفة لسببين. أولًا، إنها تعجز عن تحليل التجربة العقلية بوضوح وأمانة، وعن استخلاص النتائج اللازمة من هذا التحليل. ومن أبرز ما يغيب عنها التمييز بين الذات المُدرَكة "المدركة، الراغبة، والمُقَدِّرة" وبين "تجاربها العقلية (والحسية) المُدرَكة"، أي التمييز بين الروح والعقل داخل النفس. ثانيًا، مع أن العلمانية تميل إلى وحدة الوجود فيما يتعلق بالمادة، إلا أنها ترفض استقراءً مماثلًا لوحدة الوجود فيما يتعلق بالأرواح، وبالتالي تنكر وجود الله.

يتظاهر العلمانيون المعاصرون، بطبيعة الحال، بأنهم "علماء" [90]، وبذلك يضفون على مذهبهم هيبةً بين غير المتخصصين في الفلسفة والفلاسفة السطحيين. لكن هذا الموقف ليس علميًا بالمعنى الدقيق للكلمة. فالعلم الفيزيائي لم يُنتج حتى الآن أي صيغة رياضية تُثبت إمكانية اختزال الحياة أو العقل أو الوعي

---

90 بعضهم علماء بالفعل، في مجال تخصصهم، كالفيزياء مثلاً. لكن هذا لا يمنحهم الحق في التمتع بحرية مطلقة في مجال الفلسفة عموماً. أقصد هنا هوبرت ريفز، الذي يظهر على التلفاز مدعياً أن الإلحاد حقيقة لا جدال فيها، وكأن أي رأي آخر غير وارد. لا ينبغي لغير المتخصصين الخلط بين مكانته وحضوره الإعلامي وبين صحة رأيه منطقياً. المغالطة الأساسية هي مغالطة الشخصنة .

أو الروح إلى مادة. يفترض الماديون ببساطة أن مثل هذه الصيغة الاختزالية الشاملة ستُثبت "يومًا ما" إمكانية وجودها. ربما يكون ذلك صحيحًا؛ ولكن حتى ذلك الحين، لا يمكنهم الاعتماد منطقيًا على افتراضهم كما لو كان حقيقةً مُثبتة.

يعتقدون أن مادّيتهم ستثبت في نهاية المطاف أنها شاملةٌ لا محالة، لكن هذا التوقع والأمل لا يستندان، كما أكرر، إلى أي أساس علمي على الإطلاق! إنه مجرد وهم، وإيمانٌ محض، وفرضيةٌ افتراضية. لذا، فالعلمانية ليست سوى دينٍ آخر ، وليست استنتاجًا حصريًا من العلم.

يُعرَّف "العلم" كلياً بالدقة في المنهج المعرفي، دون تحيز. وهو يتطلب مراعاة جميع البيانات المتاحة في نظرياتنا، وتفسيرها تفسيراً وافياً من خلالها . ولا يرهب الفلاسفة الحقيقيون التعصب الفكري لمن يدّعون أن العلم ماديٌّ حصراً.

في حالة النظرية المادية، لم يعترف أنصارها، بل تجاهلوا تمامًا، البيانات الواضحة المتعلقة بالحياة والعقل والوعي والروح، ولم يأخذوها بعين الاعتبار. لقد تم تجاهلها ببساطة، ودُفنت تحت السجادة. هذا ليس علمًا، بل مغالطة. يجب الاعتراف بأن ما هو تخميني هو كذلك. والتخمينان اللذان يتوافقان مع البيانات المتاحة متساويان في القيمة أمام الحكم العلمي.

4. موجود بالفعل

يتسق الموقف الظاهراتي مع تعاليم التأمل لدى أساتذة الزن، حين يؤكدون أن التأمل ليس مسعىً يهدف إلى بلوغ البوذية (الإدراك المطلق). فهم يعلمون أننا بوذا بالفعل، وأن الزازن ليس إلا السلوك المعتاد للبوذات.

من خلال التأمل، نعبر ببساطة عن "طبيعة بوذا" الكامنة فينا، بدلاً من محاولة إضافتها إلينا. نعبر عن بوذيتنا الفطرية، جوهر وجودنا ككيانات واعية. نستقر ببساطة في "طبيعة العقل"، أي في الوعي الخالص.

بوضع وعينا على المستوى الظاهري، أي مجال الظواهر، نستعيد بشكل طبيعي، دون أي تدخلات مصطنعة، هويتنا الحقيقية ونظرتنا الحقيقية للأمور.

وبالطفو بحرية على مياه المحيط وفيها، نتوحد معه ونتعرف عليه معرفة أعمق من أي بحار يستخدم محركًا.

وبالمثل، في اليهودية والديانات المشابهة [91]. يُعتبر الإيمان بوجود الله وحضوره في كل مكان - وهو إيمان فعال في الحياة اليومية، بما في ذلك الثقة في هدايته وعنايته والخضوع لحكمه - مكافئًا ، في معظم المقاصد والأغراض ، للوعي الكامل بالله.

بمعنى آخر، ليس من الضروري بلوغ أعلى مستويات الوعي بحضور الله لكي يكون المرء مقبولاً عنده. فإذا آمن به وخدمه كما ينبغي، ومهما كان مستواه الروحي، فإذا عاش وفكر وتصرف بما يُقرّ بحضوره وسلطانه الدائمين، فقد أدّى واجبه على أكمل وجه.

إذا تصرف المرء كما لو من يمتلك وعيًا بالله، فإنه يمتلك وعيًا حقيقيًا به. فكما أن الخادم لا يحتاج إلى مقابلة سيد القصر لأداء مهمته، كذلك لا يحتاج المرء إلى تلقي وحي شخصي مُبهرج ليؤدي عمله في هذه الدنيا بضمير حيّ وإخلاص. أعمالنا، مهما كانت، تُعلن بوضوح عن مكانتنا الروحية الحقيقية.

أقصد بكلمة "أعمال" هنا السلوك العقلي والجسدي، بما في ذلك الأفعال الشخصية والاجتماعية والدينية. أستخدم هذا المصطلح بمعناه الواسع، مراعيًا مختلف التقاليد. وأشير هنا إلى الفضائل الأخلاقية التي يتفق عليها معظم الناس، كالاستقامة الشخصية، واللياقة العامة، ومساعدة الآخرين، والعدل في تطبيق

---

91 تقوم الأيديولوجية المسيحية (التي تعود أصولها إلى بولس الرسول، إن لم أكن مخطئًا) على أن الإيمان وحده كافٍ للخلاص. لكن الغرض من هذه الفكرة هو استقطاب المهتدين، بجعل الدين يبدو سهلًا؛ إنها حيلة دعائية للحصول على التزام أولي. أشك في أن أي مسيحي سيعتبر مجرد إعلان الإيمان كافيًا. لا يزال الإيمان بحاجة إلى إثبات عملي من خلال أعمال صالحة معينة؛ يجب أن يُعاش الإيمان من خلال أنماط سلوكية محددة (مثل محبة الجار، على سبيل المثال). بعض الأعمال تُهمل بالفعل في المذهب المسيحي الذي يكتفي بالإيمان وحده؛ وهي بعض الوصايا اليهودية، مثل تحريم لحم الخنزير أو ضرورة ارتداء تمائم الصلاة. (يُلاحظ نهج مشابه في بوذية الأرض الطاهرة، بالمناسبة: ظاهريًا، يُقدّم الإيمان في البداية على أنه كافٍ؛ لكن بعد ذلك، يُقدّم تعليم حول الأعمال الصالحة. وهذا يشمل، ليس فقط ترديد اسم معين، بل أيضًا العديد من التوجيهات الأخلاقية).

القانون، والرفق بالحيوان، وما شابه [92]. فبدون السلوك الأخلاقي، لا يمكن للمرء أن يدّعي بجدية الإيمان بالله. لذا، يُمكن اعتبار هذا السلوك الحسن دليلًا (جزئيًا) على الإيمان.

تُعدّ الممارسات الدينية، كالصلاة والشعائر المختلفة، دليلاً (جزئياً) على الإيمان. فإذا صلى المرء إلى الله، يُفترض منطقياً أنه يؤمن به (على الأقل بهذا القدر)؛ وإلا لما تكلف عناء الصلاة (إلا إذا تظاهر بالصلاة طمعاً في المنافع الاجتماعية التي قد تجلبها، كالانتماء إلى مجتمع). وينطبق الأمر نفسه على سائر العبادات: فالانخراط في العبادة يُفهم (عادةً) على أنه دليل على الإيمان بالله.

بالطبع، يذهب المذهب اليهودي الأرثوذكسي إلى أبعد من ذلك بكثير، ويصرّ على وجوب طاعة جميع الوصايا الـ 613 (الميتزفوت)، كما فهمها الحاخامات. وبالمعنى الدقيق، يُعدّ أي انحراف عن هذا المبدأ بمثابة ضعف في الإيمان بالله. قد يكون هذا صحيحًا - فأنا لا أناقش هنا تأييده أو معارضته [93]. كل ما أودّ فعله هنا هو الإشارة إلى أننا ندرك وجود الله إلى حدّ ما قبل بلوغنا مثالنا الروحي.

يُعرّف هذا المفهوم المكافئ التوحيدي لمفهوم الزن القائل بـ "الوجود المُسبق". ويمكن التعبير عن المعنى نفسه بطريقة أخرى، وهي تذكيرنا بأننا خُلقنا على صورة الله ومثاله، أي أن جوهرنا الحقيقي هو جوهر الله. وقد يكون هذا مُكافئًا لـ "الوجه الأصلي" المذكور في الزن.

إذا ما استحضر المرء هذه المعرفة الذاتية النظرية، وذكّر نفسه باستمرار بأن روحه جزء من روح الله القدوس، فمن المستبعد أن يخطئ في التطبيق العملي.

---

92 من وجهة النظر اليهودية، يشير هذا إلى "شرائع أبناء نوح" (أي للبشرية جمعاء). ويُعتبر هذا "أسلوب حياة" عاديًا (ديرخ إيريتز ، بالعبرية). ولا يقتصر على الأفعال الظاهرة فحسب، بل يشمل أيضًا الأفكار الكامنة (فعلى سبيل المثال، إذا كنت تكره جارك في قلبك، فإن إظهار الإحسان علنًا يُعد نفاقًا).

93 مع ذلك، وكما أوضحتُ في كتاب "المنطق اليهودي" ، فإن الإيمان بالله لا يستلزم بالضرورة الإيمان بوحيٍ مزعوم منه. فهذا الأخير خطوةٌ إضافيةٌ موجودةٌ في كلِّ ديانةٍ من الديانات التوحيدية، وتتعلّق بوحيٍ مختلف. وبالمثل، فقد وُجد في اليهودية تاريخيًا مؤمنون بالشريعة المكتوبة (التوراة) شكّكوا في الشريعة الشفوية (التلمود). أقول هذا بموضوعيةٍ تامة، دون أن أنحاز إلى أيِّ موقفٍ بعينه.

سينخرط المرء بطبيعته في "اقتداء الله"، ساعيًا جاهدًا لتكريم هذا الكنز الكامن فينا وفي الآخرين، وعدم المساس به بأي شكل من الأشكال.

بمجرد أن أستوعب مفهوم الزن القائل بأنني واحد مع الكون، أو المفهوم اليهودي القائل بأنني جزء من الله، أكون قد وصلتُ إلى الوجود (أي هنا والآن). لقد استيقظتُ فعلياً على فيضان الوجود، وعلى معجزة كل ما يحدث. ويصبح التمييز بين هذه الممارسة وتحقيق غاية نهائية نتيجة لها، كما يُقال، "مجرد مسألة نظرية".

مع ذلك، ومن المفارقات، أن كل هذا لا يُقصد به دعوةً للتوقف عن التأمل! لماذا؟ لأنه إن لم يتأمل المرء، فلن يستطيع أن يعرف بشكل مباشر وتجريبي أنه قد بلغ "الغاية المنشودة" - بل سيقتصر الأمر في أحسن الأحوال على "التفكير" بذلك من خلال السماع والتصور، وهذا ببساطة غير كافٍ. يجب على المرء الاستمرار في التأمل للتقدم، والممارسة المستمرة للتأمل هي وحدها التي تجعل مستواه الروحي الحالي مساوياً للمستوى المثالي.

لذا، واظب على التأمل! فبدون ممارسة روحية، ستعود إلى ظلام دامس؛ أما بالممارسة، فستكون قد وصلتَ (كما سبق شرحه) إلى حالة من التنوير الفعال. الأمر بهذه البساطة.

7. الفصل السابع

مقتبس من كتاب "اليهودية الزينية" (2008).
الفصل الأول.

أفكار الله والخلق

1. فكرة الله

يُستدل على وجود الله من خلال وجود الروح الفردية التي يدركها كل منا في إدراكه وإرادته، بالإضافة إلى العديد من الحجج الفكرية [94]. فكرة الله معقولة فلسفيًا، باعتبارها استقراءً وتفسيرًا لحقيقة الروح المُدركة - فكما أن تجليات العقل والمادة المتفرقة تتطلب منطقيًا نوعًا من التوحيد، كذلك تجليات الروح المتفرقة؛ بل إن هذه التوحيدات المتعددة تحتاج بدورها إلى أن تتوحد في نهاية المطاف.

إن الفكرة المهمة التي يجب إدراكها هنا هي أن الروح الشخصية ، بما تملكه من قوى الوعي والإرادة والتقييم، لا يمكن تفسيرها بالرجوع إلى أساس روحي غير شخصي للوجود، خالٍ من قوى مماثلة وأكبر من الوعي والإرادة والتقييم، وهو

94 تم وصفها ومناقشتها على مر السنين في أعمالي السابقة.

ما يمثله الإلحاد البوذي، ولا يمكن تفسيرها بأي حال من الأحوال بمسلمة مادية بحتة.

إن فكرة وجود إله حيّ شخصي، يمتلك على الأرجح درجات متطرفة من هذه القدرات نفسها (أي العلم المطلق، والقدرة المطلقة، والكمال الأخلاقي)، تبدو استنتاجًا منطقيًا من وجودنا المحدود. إنها أكثر من مجرد استقراء، إنها تفسير، بدونه تبقى حقيقة وجود روح شخصية، وهي حقيقة بديهية، مثيرة للدهشة وغير مفسرة.[95]

تبدو فكرة وجود الله منطقية وحتمية تمامًا لمن يتأمل مليًا في معجزات الوجود، والتنوع والتغير، والوعي، والسببية والإرادة في هذا العالم. وبدون هذا الانبهار، أي إذا افترض المرء ذلك دون تفكير ولم يُفاجأ به، فإنه يبقى أسيرًا فكريًا لنوع من الإلحاد. أما الإيمان بالله (أي التوحيد) فهو نتاج دهشة ميتافيزيقية.

إذا طرح المرء أسئلة كافية وبحث عن إجابات موثوقة، فمن المرجح أن يؤمن بالله. أما الكفر فيعتمد على إبقاء العقل منغلقاً نوعاً ما على المسألة، أي على نوع من الغباء المفروض.

2. فكرة الخلق

إن تبرير فكرة وجود الله لا يُبرر في حد ذاته فكرة الخلق، ولا يُبرر بأي حال من الأحوال رؤيةً معينة (كرؤية سفر التكوين) لتسلسل الأحداث التي تنطوي عليها عملية الخلق. فلسفيًا، يُعدّ الخلق مسألةً منفصلة، تتطلب منا تقديم أدلة وحجج إضافية. في هذا السياق، سنجادل أولًا بأنه كما نمتلك نحن البشر قدرةً معرفيةً وإراديةً على المادة، فكذلك، قياسًا أو استقراءً، يمتلك الروح الأعظم المفترض، أي الله، هذه القدرات، بل وبدرجةٍ أعلى بكثير.

95 لاحظ أوجه التشابه والاختلاف بين هذه الحجة لإثبات وجود الله، والحجة التي طرحها ديكارت.

هذه حجة تدعم مفهوم الخلق الإلهي، أي إمكانية تصور امتلاك الله لهذه القدرة على المادة. لكنها بالطبع ليست كافية منطقيًا وحدها لإثبات حقيقة الخلق الإلهي. من جهة أخرى، فإن عدم كفاية هذه الحجة لإثبات الخلق لا ينفيه أيضًا.

علاوة على ذلك، فإن هذا التشبيه غير كامل، فبينما لا نستطيع إلا إعادة ترتيب المادة الموجودة بطرق مختلفة، نفترض أن الله خلق المادة من العدم (أو على الأقل من اللا مادة). ومع ذلك، يمكن تفسير هذا النقص في التشبيه بالقول إن النفوس الفردية أصغر وأضعف من أن تُنتج المادة، مع أنها قادرة على الإبداعات الذهنية (الخيال)، بينما روح الله الكونية عظيمة وقوية بما يكفي لإنتاج المادة والعقل معًا. وبعبارة أخرى، قد يُحدث سبب كامل آثارًا لا يُحدثها سبب جزئي.

يمكننا أيضًا أن نجادل بأن كل فعل إرادي بشري (أو حيواني) ينطوي على قدر من الخلق. أي أن فعل الإرادة يُمكن تصوره على أنه تحريك الروح البشرية للمادة بضخ طاقة جديدة فيها. ويمكن اعتبار هذا الضخ للطاقة مكافئًا للخلق، لأن الطاقة والمادة في جوهرهما واحد. ومن هذا المنظور، يُمكن تصور الخلق العظيم للعالم المادي من قِبل الله قياسًا على الأفعال الإبداعية الصغيرة التي تنطوي عليها إرادتنا اليومية.[96]

من الحجج الأخرى التي قد نطرحها لدعم فكرة الخلق، فلسفة وحدة الوجود. تقوم هذه الفلسفة على الحاجة المنطقية إلى وحدة مطلقة بين الجواهر أو المجالات التي تُشكّل عالم تجربتنا، وهي المادة والعقل والروح. وبقبول هذه الوحدة الأساسية، يتقلص البُعد الأنطولوجي بين الله (باعتباره القاسم المشترك بين جميع الأرواح) والمادة والعقل المُدرَكين، مما يجعل الخلق أكثر قبولًا للعقل.

يمكننا أيضًا الاستشهاد بحقيقة عدم ثبات الظواهر المادية والعقلية لدعم فرضية الخلق. كيف ذلك؟ لا يستلزم عدم الثبات بالضرورة الخلق منطقيًا، ولكنه يوحي به نوعًا ما إذا سلمنا بأن عدم ثبات الظواهر الكامن وراءه هو ثبات العالم الروحي. وهذا يشير إلى ثبات الجوهر الروحي الذي تتكون منه أرواحنا

---

96 للحصول على تحليل مفصل لطبيعة وآليات الإرادة، انظر عملي بعنوان " الإرادة والمفاهيم السببية المتحالفة" .

الفردية، أي أنه يشير إلى الله، الروح الأصلية العظمى، وليس إلينا نحن البشر كأرواح متفرقة.

إذا انبثقت الأشياء الزائلة من الأشياء الدائمة، فيمكن القول إن الأخيرة هي أساس أو سبب الأولى. ويمكن افتراض هذه العلاقة السببية كعلاقة خلق، إذا أخذنا في الاعتبار أن الروح الكونية الأبدية تمتلك (مثلنا بل وأكثر) شخصية ، مع قدرات على الإدراك والإرادة والتقييم، كما سبق بيانه.

3. فعلان من أفعال الإيمان

ومع ذلك، فإنّ كلاً من فكرتي الله والخلق المتتاليتين لا تزالان تعتمدان على الإيمان. فالحجج السابقة المؤيدة لهما، وأي أسباب أخرى مماثلة قد نطرحها، لا تُشكّل سوى لبنات استقرائية؛ فهي غير كافية لاعتبارها دليلاً قاطعاً. ويبدو هذا الدليل المطلق غير وارد بالنسبة لعقول محدودة مثل عقولنا - فالله وحده هو من يستطيع أن يعلم يقيناً بوجوده وبخلقه للعالم.

يمكن، بل ينبغي، أن يُقرّ جميع أنصار هذه الأفكار التوحيدية بذلك صراحةً، لتبديد أي انطباع قد يُوحي به خصومهم بأنّ عدم وجود دليل قاطع يُعدّ دليلاً على النفي. فكثيراً ما يستخدم أنصار الإلحاد هذه المغالطة لخداع السذّج، مُشيرين إلى أنّه بما أنّه لا يُمكن إثبات التوحيد بشكل قاطع، فلا بدّ من صحة الفرضية المُعاكسة. يتجاهل هذا الاستدلال أو يُنكر حقيقة أنّ الإلحاد أيضاً يستحيل إثباته بشكل قاطع!

أما موقف اللاأدرية، وهو موقف وسطي، فليس فيه ما يُعيب، إذ أن كلاً من التوحيد والإلحاد يقومان على قدر من الإيمان. لكن تعليق الحكم ليس الموقف الوحيد الذي يُوصي به العقل، وإلا لكان كل ما ندّعي معرفته قد وُضع في طي النسيان الفكري. فالبشر بطبيعتهم مُلزمون بالاختيار والتصرف؛ ولو تجنّبوا ذلك لانقرضوا. لذا، فإن اللاأدرية لا تُمارس فعلياً، فالذين يتبنّونها نظرياً مُضطرون

يومياً إلى سلوك أحد المسارين (مسار المؤمنين أو مسار الملحدين)، سواء اعترفوا بذلك أم لا.

8. الفصل الثامن

مقتبس من كتاب "الإرادة والمفاهيم السببية ذات الصلة" (2004).

الفصل 16:3 [97].

تأملات متنوعة حول الروح والله

1. عن الروح

الروح هي ما نعتبره جوهر الإنسان، المادة الموحدة التي هي موضوع الوعي وفاعل الإرادة. ولا يلزم وجود هذه الروح إلا خلال حياة الكائن المادي الذي يدعمها، لا قبلها ولا بعدها .

من الناحية الأنطولوجية، لا يبدو أن مسألة فناء النفس أو خلودها ذات صلة بدراستنا لقدراتها المعرفية والإرادية والتقييمية. ومن الناحية المعرفية، كيف لنا أن نعرف ذلك كحقيقة في أي من الحالتين؟ إذا لم يكن هناك تناقض في أي من المفهومين، ولم تكن لدينا معرفة مباشرة وواضحة به، فعلينا اللجوء إلى التعميمات والفرضيات لإثباته. من وجهة نظر فلسفية، قد تكون النفس قصيرة العمر أو خالدة؛ على حد سواء. قد تكون بعض النفوس قصيرة العمر بدرجات متفاوتة (كالحيوانات والبشر)، وبعضها خالد (نفس الله على الأقل). لا يوجد

97 كان من المفترض أن يتم تضمين هذا الفصل في الطبعة الأولى بعد الفصل الرابع، ولكن لسبب ما تم حذفه.

قانون للسببية، ولا قانون للمعرفة، يُلزم جميع الكائنات أو الفاعلين بأن يكونوا خالدين أو أن يشيخوا بنفس القدر.

يبدو أن فكرة الموت أكثر تبريرًا من الناحية التجريبية، إذ يُلاحظ بوضوح أن البشر والحيوانات يموتون جسديًا. إذا كانت الروح ظاهرة ثانوية للمادة، فمن المرجح أنها فانية. أما الخلود فيعني حرفيًا وجودًا أبديًا، وليس مجرد حياة بعد الموت لفترة من الزمن؛ وهذه فرضية تبدو مستبعدة جدًا، إلا إذا رجعنا إلى الفكرة الدينية القائلة بأن الروح تنشأ من الله ثم تعود إليه في النهاية، أو أفكار مشابهة. وتبقى المسألة مفتوحة دائمًا (أي ما دمنا موجودين) ومحل تكهنات.[98]

لستُ متأكدًا من أن اليهودية (في جوهرها التوراتي على الأقل) والديانات المتحالفة معها تؤمن في نهاية المطاف بالخلود، مع أنها قد تؤمن بنوع من التناسخ، أو على الأقل بالقيامة النهائية للأموات. يُصوَّر "العصر المسياني" على أنه فترة وجود سعيدة لأفراد متميزين، لا على أنه نيرفانا يندمج فيها الجميع مع الله. فكما كان الله وحيدًا في زمنٍ ماضٍ، سيكون وحيدًا في زمنٍ ما في المستقبل: هو وحده (أو روحه، الضمير والاسم يشيران إلى الشيء نفسه) هو الأبدي. ولكن من جهة أخرى، منطقيًا، كما أتينا من الله قبل أن نصل إلى عدن، فربما بعد العصر المسياني سنعود إليه في نهاية المطاف.

الموقف الفلسفي المُعتمد في هذا الكتاب بشأن النفس هو أنها إما تُدرك مباشرةً بذاتها، أو على الأقل تُستدل عليها من وظائفها المعرفية والإرادية والتقييمية، والتي يُدرك بعضها بالتأكيد إدراكًا مباشرًا (أي يُختبر، وإن لم يكن كظواهر ملموسة). يُمكننا أن نُشير إلى هذا الموقف بمقولة ديكارت " أنا أفكر، إذن أنا موجود "، إذا فهمنا مصطلح "الفكر" فهمًا واسعًا بما يكفي، بحيث يُشير إلى الوظائف الثلاث. من الناحية المعرفية، أستنتج أنني موجود، نظرًا لتجاربي، واستخدامي للمنطق وتكويني للمفاهيم (الإدراك)، وقصدي أو قيامي بالأفعال (الإرادة)، وتعبيري عن تفضيلاتي (التقييم). أما الأنطولوجيا فتعكس هذا الترتيب، مُقرّةً بأن الذات أسبق منطقيًا من أيٍّ من هذه "الأفكار"، باعتبارها موضوعها أو فاعلها الضمني.

98 تجدر الإشارة إلى أن موقفي بشأن معرفة وجود الله هو أنه لا يمكننا إثباته أو نفيه؛ وللاطلاع على هذا الموضوع، انظر كتابي " المنطق اليهودي" ، الفصل 14. أما آرائي حول كيفية وصولنا عادةً إلى معرفة طبيعة الله، فقد شرحتها في كتابي "الظواهرية" ، الفصل 9. مع العلم أنني لا أدعي أن أحداً قد بلغ المعرفة النبوية، مع أنني أحتفظ بعقل متفتح تجاه هذا المفهوم.

لا شك أن لمفهوم الروح تاريخًا. لا أدّعي معرفته، بل أستطيع فقط تخمينه بشكل عام. يعتقد المؤرخون أن فكرة الروح الشخصية حديثة نسبيًا، إذ تعود على ما يبدو إلى زمن بدء البشر بدفن موتاهم أو التخلص منهم بطرق طقوسية أخرى. وفي وقت لاحق، [99]وضع الفلاسفة (ولا سيما أرسطو) تصنيفًا هرميًا للروح النباتية، والروح الحيوانية، والروح البشرية. وُجد المستوى الأول من الروح (الذي يشمل الولادة، والتغذية، والتكاثر، والنمو، والتحلل، والموت) في النباتات والحيوانات والبشر؛ أما المستوى الثاني (الذي يشمل الحركة والإحساس) فوجد فقط في النوعين الأخيرين؛ بينما وُجد المستوى الثالث (الذي يشمل العقل والحرية المطلقة) فقط في الإنسان.

أنكرت البوذية (أو على الأقل بعض تياراتها) وجود الروح الحقيقي، معتبرةً "الذات" التي تبدو في مركز وعي الفرد مجرد وهم [100]. ووفقًا للمدرسة العقلية (يوجاكارا)، تستند الذات الظاهرية إلى ثمانية أنماط من الوعي: خمسة منها ناتجة عن الإدراك الحسي، والملكة العقلية التي تربط بينها وتفسرها (مثل "الفطرة السليمة" عند أرسطو)، ونمطان آخران. يشير النمط السابع (المسمى ماناس) إلى الانطباع الخاطئ بوجود ذات منفصلة، مما يؤدي إلى الغرور والأنانية وما شابههما من آفات. أما النمط الثامن (المسمى سيتا أو ألايافيجنان) فيُعتبر مستودع "الكارما"، مما يُفسر تأخير نتائج الأفعال.

---

99 تبنى المتصوفون اليهود هذا التمييز لاحقًا، مستخدمين مصطلحات الروح *(ruach)* والنفس *(nefesh)* والروح *(neshamah)* (مع أنهم يبدو أنهم يفسرونها بطرق متباينة للغاية، مهما كانت ملائمة - ربما لأن المصطلحات غير محددة بوضوح، وتبدو قابلة للتبادل، في الكتاب المقدس الذي استُمدت منه). توجد أفكار مماثلة في ثقافات أخرى، ولكن هنا أيضًا لا يسعني إلا التخمين بشأن تاريخها.

100 مع ذلك، إذا تفحصنا بعض الحجج التي تُطرح لدعم فكرة انعدام الذات، فسنجد خللاً منطقياً واضحاً فيها! وينطبق هذا بشكل خاص على الاستدلال الزائف لأبرز فلاسفة مدرسة ماديماميكا، الهندي ناجارجونا (القرن الثاني الميلادي). على سبيل المثال، قرأتُ مؤخراً في كتاب للدالاي لاما (صفحتا ٥٤-٥٥): "لذلك، يفهم أتباع فايبهاشيكا النيرفانا النهائية على أنها فناء تام للفرد. ومن الاعتراضات المعروفة لناجارجونا... [إذا كان الأمر كذلك] فلا أحد يبلغ النيرفانا أبداً، لأنه عند بلوغ النيرفانا، ينقطع وجود الفرد". ناجارجونا شخصٌ مازح، يُحب التلاعب بالألفاظ (انظر كتابي " الخلل المنطقي البوذي" لمزيد من الأمثلة). وهو يُشير هنا إلى أن "البلوغ" لا يُمكن تصوره إلا من خلال التغيير (حيث يبقى الذات جوهرياً كما هو، بينما يتغير ظاهرياً). لكن من المنطقي تمامًا أن يختفي الفرد عند انتقاله إلى النيرفانا: سيكون ذلك ببساطة حالة تحوّل (حيث يصبح الكائن في وقت ما شيئًا آخر تمامًا في وقت لاحق). لا يوجد شيء عبثي في موقف فايبهاشيكا المذكور. (تجدر الإشارة إلى أن هذا الموقف مماثل للفكرة الإلهية المتمثلة في الاندماج مرة أخرى في الله، والتي ذُكرت سابقًا).

وهكذا، يمكن تقريب مفهوم "الوعي السابع" إلى المفهوم الشائع للروح الحاضرة، رغم أنه يُعتبر وهميًا [101]؛ ويمكن مقارنة "الوعي الثامن" في نهاية المطاف بالمفهوم الديني للروح التي تنتقل من جسد إلى آخر، مع الإشارة إلى استمرار الإمكانية بدلًا من استمرار الوجود الفعلي. ويمكن استكمال هذه السلسلة بمفهوم "الأصل" أو "السبب" للوعي والوجود، أي نيرفانا العقل الواحد واللاعقل - والتي يمكن اعتبارها مرتبطة بمفهومنا عن الله. ورغم أن البوذيين قد ينكرون ذلك، إلا أن هذا التشبيه يبدو مناسبًا، لأنه يُظهر تكرار بعض المفاهيم وتجانسها في جميع الثقافات الإنسانية.

2. عن الله

تعتبر الهندوسية، وهي ثقافة هندية أخرى، إلى جانب شعوب وفلسفات أخرى، اللهَ بشكلٍ أكثر وضوحًا باعتباره روح الكون، الأصل المشترك لجميع الأرواح. في اليهودية والديانات الشقيقة، يُصوَّر الله كحضور واعٍ يُشرف (بمعنى إدراكي وإرادي، وبمعنى تقييمي بوصفه مشرِّعًا) على العالم بأسره، تمامًا كما أن لكلٍّ منا روحًا تُسيطر على عالمه الصغير. ويرى البعض، كما ذُكر سابقًا، أن روحنا ليست سوى شرارة [102]من روح الله.

يرى البعض أن الله متعالٍ، بينما يراه آخرون حاضرًا في كل مكان. وينتهي المطاف بالفئة الأخيرة إلى مساواة الله بالطبيعة، على غرار وحدة الوجود (يتبادر إلى الذهن هنا باروخ سبينوزا). ولعلّ الإيمان البشري بالله قد تطوّر تاريخيًا من مذهب الأرواحية، الذي يُرجّح أنه تعميم لمفهوم غامض عن الروح الشخصية.

كانت الشعوب التي تعيش في انسجام مع الطبيعة (مثل سكان أمريكا الشمالية الأصليين) تميل إلى إدراك وجود إلهية واحدة في كل أشكال الحياة، بل وفي الطبيعة بأسرها. كان لكل شيء روح - جدول متدفق أو محيط هائج، جبل شامخ لا يتزعزع، حصاة تتدحرج من أعلى التل، الشمس، القمر، السماء الشاسعة،

---

101 يرجع اتهامهم بالوهم إلى اعتبارهم مفهوم الذات نتاجًا للتصورات العقلية والحسية (أي الدارما والظواهر)، بدلاً من اعتباره كما أقترح شيئًا معروفًا بالحدس الذاتي المباشر (أي التجربة ذات المحتوى غير الظاهري).

102 إن فكرة "الشرارة" مستمدة من فلسفة الكابالا اللوريانية.

زرقاء في يوم، رمادية ممطرة في يوم آخر، غيوم متراكمة ورعد في السماء، الريح تهب عبر الغابة، برعم يتفتح، نسر محلق، أسد جبلي يجوب الأرض، فئران برية تتناثر، سمكة تقفز. كان الله حاضرًا في كل مكان، يُرى ويُقابل.

ربما تبلورت هذه الأفكار مع مرور الوقت، مع ظهور مفهوم "الأرواح" المنفصلة التي تسكن الحجر أو الشجرة أو النهر أو الجبل. كان يُعتقد أن لكل شيء وعيًا وإرادة، تمامًا كما استشعر الناس هذه القوى في أنفسهم (ربما قبل وقت طويل من تسميتها). وقد يسعى الناس حينها إلى التواصل مع أجسام المادة الجامدة كما يفعلون مع الحيوانات؛ على سبيل المثال، لطلب الإذن باحترام للتفاعل معها بطريقة ما. أو قد يضطرون إلى خداعها أو إخضاعها بالقوة لحملها على فعل ما يريدون. وفي النهاية، أُخذت هذه "الآلهة" الصغيرة المتناثرة إلى المنازل أو على الأقل مُثِّلت في تماثيل حجرية أو خشبية (كما هو الحال على ما يبدو في أفريقيا).

قد تكون بعض الآلهة، كآلهة الشعوب الإسكندنافية مثلاً، قد تطورت من شخصيات تاريخية - ملوك أو أبطال خُلدت ذكراهم في القصص، وتحولوا في نهاية المطاف إلى أساطير أسطورية. لاحقاً، كما في اليونان وروما، تطورت آلهة أكثر تجريداً، مثلت مجالات واسعة من العالم (كالسماء أو البحر) أو من النشاط البشري (كالحب أو الحرب).

في نهاية المطاف، وبفضل العبرانيين على ما يبدو، وُلدت الديانة التوحيدية ، أي الإيمان بإله واحد موحد وعالمي. تأسست اليهودية على يد النبي إبراهيم، ثم أصبحت ديانة وطنية أكثر تنظيمًا بعد بضعة قرون [103]. وفي نهاية المطاف، ومن خلال المسيحية والإسلام، وهما فرعان لاحقان من اليهودية، اكتسب التوحيد المجرد هيمنة في أجزاء كبيرة من العالم. تُعد المسيحية أقرب إلى اليهودية من الإسلام في بعض الجوانب، وأبعد عنها في جوانب أخرى. فالأولى متجذرة بشكل أوضح في تفاصيل النصوص اليهودية، بينما تستخدمها الثانية كنقطة انطلاق ضمنية. تحتفظ المسيحية ببعض الأفكار والصور الملموسة المتعلقة بمؤسسها يسوع، بينما يتجنب الإسلام، مثل اليهودية، كل هذا التأليه أو التمثيل.

لا يزال وجود الآلهة وانتشار صورها في الهند، على سبيل المثال، أمرًا لافتًا للنظر حتى اليوم. ورغم أن الهندوسية قد وصلت منذ زمن بعيد إلى فكرة التوحيد

---

[103] ظهرت في مصر في ذلك الوقت تقريبًا ديانة "توحيدية" أكثر وضوحًا ، تقوم على عبادة الشمس حصرًا. لكن السؤال هو: من ألهم من؟ من الممكن أيضًا أن تكون مجموعة صغيرة من الأجانب (العبيد العبرانيين) قد أثرت ثقافيًا على الأغلبية (بعض المصريين).

المجرد، إلا أنها لم تجعله حكرًا على أحد. أما البوذية، فقد بلغت مستوى عالٍ من التجريد، ولكن دون إضفاء الطابع الشخصي عليها كإله (على الأقل ليس في الأصل، مع أن العديد من المذاهب البوذية المنشقة قد ربطت في الممارسة العملية بين بوذا المؤسس والله). ويتوافق هذا مع العقيدة البوذية القائلة بأن الروح البشرية في نهاية المطاف "خالية" من الشخصية. ومع ذلك، فقد ظل البوذيون متأثرين بالوثنية القديمة، نظرًا لتماثيل بوذا التي يعبدونها (والتي يتخيلون من خلالها "الروح"، كما تجدر الإشارة) [104].

لا تقوم الديانة التوحيدية اليهودية على فكرة أن الله هو روح الطبيعة. يُقال أحيانًا إن الطبيعة (هاتيفا) هي أحد أسماء الله، ولكن يُفهم من ذلك (كما في حالة موسى بن ميمون) أن الطبيعة تحت سيطرة الله. في اليهودية، الله مجرد تمامًا، بلا أي تجلٍّ مادي ، فلا تجسد له في صورة بشرية أو غيرها، ولا شيء يمكن تمثيله بصورة. أو بتعبير أدق، الله روحاني محض، لا مادي أبدًا. ومع ذلك، فهو خالق عالم الطبيعة، ويبقى عليمًا بكل شيء، قادرًا على كل شيء فيه. فهو كلي العلم، ليس فقط بمعنى معرفة العموميات (كما اقترح أرسطو)، بل أيضًا بمعنى معرفة كل تفصيل، وبالتالي قادر على ممارسة العناية الإلهية حتى أدق التفاصيل، بما يليق بالقدرة المطلقة.

وهذا يُشابه النفس البشرية، التي لا تملك جوانب ظاهرية [105]خاصة بها، مع أنها قادرة على معرفة العالم الظاهري والتفاعل معه. إلا أن هذا التشبيه ليس تاماً، إذ تُعلّم اليهودية أن العالم ليس جسد الله، وأن البشر لم يخلقوا أجسادهم، بل خلق الله أجسادهم وأرواحهم معاً (تكوين ٢: ٧).

> "وجبل الرب الإله آدم من تراب الأرض، ونفخ في أنفه نسمة حياة، فصار آدم نفساً حية."

---

104 لإنصاف الحقيقة، قد يكون بعض ممارسي التأمل لا يرون في التماثيل والصور المسطحة معبودات، بل مجرد وسائل لتحقيق السكون والصمت والتركيز المنشود. يجب سؤال كل ممارس على حدة عن نواياه الحقيقية. مع ذلك، يبدو من المرجح أن من يبدأ بفكرة المحاكاة، سيتعلق عاطفياً بالرمز، وينتهي به الأمر إلى تجسيده والانحناء أمامه. وهذا، في رأيي، أمرٌ سخيف، على أقل تقدير.

105 في هذا الصدد، تتشابه اليهودية مع البوذية؛ مع أن الأولى، على عكس الأخيرة، تُقرّ بوجود جوهر "روحي" غير ظاهري للروح. وثمة تشابه آخر محتمل بين مفهوم "العين" (العدم، العدم) في الكابالا اليهودية ومفهوم "الشونياتا" (الفراغ) في البوذية.

لذلك، من الممكن لليهود أن يكون الله أبدياً، بينما البشر ليسوا كذلك؛ ومن الممكن أيضاً أن يكون "نفخ الله للحياة" فينا بمثابة إحياء لأجسادنا بجزء من روحه الأبدية.

كما تُظهر هذه التأملات، فإن تاريخ مفهوم الروح وتاريخ الله متشابكان تشابكاً وثيقاً. ومن وظائف الدين و/أو الميتافيزيقا اقتراح أصول للروح والله، وشرح كيفية معرفتهما.

يستخدم المسيحيون الكاثوليك، بدرجات متفاوتة، تمثيلات مادية ليسوع في منازلهم وكنائسهم ومواكبهم. ولعل هذا إرث تاريخي من تمثيل الأباطرة الرومان وعبادتهم، وهو أمر كان شائعًا وبدا طبيعيًا في العالم الذي سيطرت عليه المسيحية. أما البروتستانت، فقد تجنبوا في الغالب، لأسباب سياسية وروحية، المنحوتات والدمى ثلاثية الأبعاد، لكنهم ما زالوا يلجؤون إلى التمثيلات الذهنية بالإضافة إلى الصور ثنائية الأبعاد. وبالمثل، يلجأ الهندوس وبعض أشكال البوذية إلى تجسيدات لآلهة متعددة، مانحين إياها شكلًا ماديًا أو متخيلينها بشكل ملموس.

هذه أفكار إدراكية عن الألوهية. فاليهودية، ثم الإسلام لاحقًا، استنادًا إلى الروايات الواردة في كتبهما المقدسة (التوراة والقرآن على التوالي)، تُنسب إلى الله سلوكًا محسوسًا ، من خلال المعجزات الظاهرة (ولو كانت مجرد إرسال ملاك أو رؤيا نبوية، أو حكم قضائي)، لكنهما تستبعدان أي تمثيل مادي أو ذهني لله، وتعتبرانه "وثنيًا". إن فكرة الله التي نقلتها كتبهما المقدسة، والتي عززتها لاحقًا الشروح التفسيرية، هي في جوهرها فكرة مجردة .

بصفتنا فلاسفة، قد نتساءل: ما هو الأساس المنطقي لعبادة التماثيل أو غيرها من التمثيلات؟ هل يعتبر العابد أن الشيء المادي (أو الذهني) نفسه هو ما يعبده (الوثنية)، أو أنه يحتوي على الألوهية المقصودة أو أنه انبثاق منها أو قناة إليها؟ أم أن الشيء المادي الموجود بين أيدينا لا يعدو كونه وسيلة تذكيرية أو وسيلة ملائمة لتركيز الانتباه الشخصي على ألوهية أبعد من ذلك بكثير؟

لا بد من الغوص في عقول الناس للتأكد من ذلك (إذ لا يُعتدّ بالضرورة بتأملاتهم الشخصية أو رواياتهم الشفوية). أظن أن هناك تباينًا واسعًا في الآراء بين الناس، فمنهم من يتبنى تفسيرًا حرفيًا، ومنهم من يُدرك الفروقات المحتملة. أما المسألة

الروحية فهي: هل تُثقل هذه الممارسة كاهل الروح، وتمنعها من الارتقاء إلى ما هو غير مادي؟[106]

> أودّ أن أضيف أنني أظنّ شخصياً أن المؤمنين ببعض تجليات الله، أو بآلهة محدودة أو أصنام، وحتى الملحدين واللاأدريين، يرفعون أبصارهم وصلواتهم إلى السماء في كثير من الأحيان ، قاصدين بذلك التضرع إلى الله أو شكره. بمعنى آخر، فإن التمسك بمبدأ ما بعقيدة غير توحيدية أو شبه توحيدية لا يستبعد الشعور بالتوحيد وممارسته أحياناً. المسألة هنا ليست في الاسم الثقافي الذي يُطلق على الإله، أو في التصورات النظرية المرتبطة به، بل في النية الحقيقية للروح المصليّة في تلك اللحظة. أعتقد أن هذا الفهم وهذا رد الفعل مشتركان بين جميع البشر أو معظمهم.

3. اللاهوت

لا يقدم الإيمان الفلسفي بالله أو اللاهوت أي سرد أو قصص تتعلق بالله؛ ولذلك فهو، بطبيعة الحال، خالٍ من أي تمثيلات ملموسة. إنه يتألف من تأملات صريحة ومتغيرة من نوع عام، حول ما إذا كان من الممكن، في سياق القدرات المعرفية البشرية العادية، معرفة وجود إله مجرد بشكل قاطع - أو عدم وجوده.

إنّ أشكال المعرفة الاستثنائية (التي يُزعم اكتسابها، على سبيل المثال، عن طريق النبوءة أو التأمل) ليست مستحيلة التصور، ولكن يصعب إثباتها لنا نحن عامة الناس؛ ولذلك تبقى مجرد تكهنات. لا يُبدي الفلاسفة النزيهون أي تحيز في هذا الموضوع، ويُقرّون بحرية بوجود مجال للشك. ومع ذلك، يجدون أنه من الممكن صياغة نظريات متسقة، قد تكون صحيحة بشأن الله والروح. وعلى هذا الأساس، ورغم عدم السماح بأي عقيدة جامدة، فإنّ معتقدات شخصية متنوعة ممكنة.

---

106 أرى أن الغاية الأساسية من عبادة الأصنام هي غرس صور مزعومة للآلهة أو الله في أذهان الناس. إنها شكلٌ قويٌّ من أشكال الدعاية، يُولِّد تعلقًا نفسيًا بالصنم، بحيث يُستحضر ويُستعان به طوعًا أو قسرًا في مختلف الظروف. وهذا يُفيد، بشكلٍ غير مباشر، رجال الدين الذين يعتنون بالصنم ويخدمونه؛ مع أن أفراد هذه الطبقة، للإنصاف، نادرًا ما يكونون منافقين، بل هم أنفسهم مؤمنون حقيقيون (بل غالبًا ما يكونون أكثر صدقًا).

بهذه الطريقة، ودون فرض أي عقيدة دينية محددة، قد تُنقذ الفلسفة حقيقة الدين من التدمير على يد المفكرين الزائفين. هنا، يُجرّد الدين من كل ما هو دخيل (أي ما أساء إلى سمعته)، ويُحصر في بعض القضايا الجوهرية التي تُضفى عليها المصداقية من خلال الخطاب الفلسفي. وهكذا، يُؤكد البُعد الروحي للوجود الإنساني ويُعاد تأكيده.

9. الفصل التاسع

مقال لم يُنشر سابقاً، باستثناء ما نُشر على الإنترنت (2022).

الافتراضات السببية للصلاة

كان اهتمامي الرئيسي في علم اللاهوت منصباً على مسألة إمكانية إثبات وجود الله أو نفيه، وكان جوابي دائماً أنه لا يمكننا الجزم في أيٍّ من الأمرين، بل يجب علينا قبول هذا الأمر إيماناً، أو رفضه استناداً إلى نفس الأساس غير المؤكد تقريباً. كما تناولتُ مسألة سببية الخلق، مُجادلاً بأن علاقة الله بخلقه لا بد أن تكون إرادية وليست سببية، أي قائمة على الإرادة الحرة لا على الحتمية (وبالتالي أقل على الصدفة).

أودّ هنا أن أتناول ميتافيزيقا الصلاة. ما هي دلالات الصلاة، لا سيما فيما يتعلق بالعلاقة السببية بين الله وخلقه؟ فعندما أصلي (وأنا أصلي فعلاً)، من الواضح أنني أفترض أن الله حاضرٌ في كل لحظة، يوماً بعد يوم، في شؤون هذا العالم. وهذا ليس فقط من أجلي، بل من أجل كل شيء وكل شخص. حتى أنني إذا قلتُ "الله معي" وأنا أغادر منزلي، فأنا بذلك أفترض تدخّل الله.

1. أنواع الصلوات

مصطلح "الصلاة" واسع النطاق، ويشمل العديد من الأدعية المتعلقة بالله أو الموجهة إليه [107]. بعض الصلوات **وصفية و/أو توجيهية** . ومن الأمثلة البارزة التي تجمع بين هذين الوصف والتوجيه، صلاة [108]"شماع يسرائيل" في كتاب الصلاة اليهودي، والتي يتلوها اليهود المتدينون صباحًا ومساءً. فعلى سبيل المثال، من عناصرها الوصفية عبارة "الرب إلهنا، الرب واحد"، ومن عناصرها التوجيهية عبارة "اسمع يا إسرائيل"، وأخرى لاحقة "وأحبب الرب إلهك..."، وهناك أمثلة أخرى كثيرة تجمع بين الوصف والتوجيه.

العديد من أدعية الحمد بمثابة تعداد لقدرات الله وصفاته المتعددة، إذ يُستدل على جانب الثناء من مجرد ذكرها. في السياق اليهودي، تُعتبر بركات الله الكثيرة والمتنوعة أدعية حمد، وكذلك العديد من المزامير. وكلمة "هللويا" هي دعوة صريحة لتسبيح الله. تُقرّ أدعية الحمد بقدرات الله العظيمة وصفاته الأخلاقية وتُحتفي بها، وهي وسيلة للتعبير عن حبّ المرء واحترامه له وإخلاصه لقضيته. وعندما تُتلى هذه الأدعية، يُؤكّد المرء إيمانه بما ورد في العقيدة التقليدية عن الله وعن السلوك الذي يُفترض أن يتوقعه منا.

في الغالب، نربط كلمة "صلاة" **بالدعاء** ، أي الكلمات التي نطلب بها شيئًا من الله. وتتنوع طلباتنا بشكل كبير، لتشمل جميع شؤوننا المادية والنفسية والروحية. فقد ندعو لأنفسنا، ولأهلنا وأصدقائنا، ولشعبنا أو وطننا، وللبشرية جمعاء، حتى للحيوانات. وكثيرًا ما ندعو من أجل الفهم والنجاح على المستويات الروحية والأخلاقية والفكرية والسلوكية؛ ومن أجل الصحة البدنية والنفسية وطول العمر؛ ومن أجل الزوج الصالح والأبناء الصالحين؛ ومن أجل الرزق والرزق؛ ومن أجل القدرات المهنية والنجاح؛ ومن أجل الاحترام والتقدير الاجتماعي؛ ومن أجل الحرية السياسية والعدالة؛ ومن أجل الأمن والنصر على الشر؛ ومن أجل الوئام والسلام.

بالعودة إلى مثال كتاب الصلاة اليهودي، إذا نظرنا إلى صلاة " عميدة" (صلاة الوقوف، التي تتألف من تسعة عشر طلبًا، ينتهي كل منها ببركة) في أيام الأسبوع، نرى تنوعًا كبيرًا في موضوعات هذه الصلاة. باختصار، هناك صلاة للدعم والحماية والخلاص؛ وأخرى لإحياء الموتى؛ وثالثة للاحتفاء بالقداسة؛ وهناك صلوات أخرى للمعرفة، والتوبة، والمغفرة، والفداء، وشفاء المرضى، والبركات المادية والمعنوية، وجمع شمل المنفيين، والعدل والإنصاف، وإذلال

---

[107] وغني عن القول، أنني أستخدم كلمة الله الإنجليزية للإشارة إلى إله اليهود، على الرغم من أن هذه الكلمة ليست عبرية وليست واحدة من أسمائه العديدة في المصادر اليهودية.

[108] مستمدة من سفر التثنية 6:4-9 و 11:13-21، وسفر العدد 15:37-41.

المتكبرين، والرحمة بالصالحين، وإعادة بناء أورشليم، والخلاص المسياني، واستجابة الدعاء، وعودة حضور الله في صهيون، والشكر، والقوة والسلام الدائمين، وغير ذلك الكثير [109].

جميع الصلوات في صلاة "عميدة" تتضمن، كما هو مذكور، حمدًا لله (بركة)، بالإضافة إلى طلبات صريحة أو ضمنية. بعضها يتضمن صلوات شكر . تجدر الإشارة إلى أن هذه الأخيرة قد تشير إلى طلبات قد استُجيبت بالفعل، أو قد تعبر ببساطة عن الامتنان لجود الله الدائم والمتعدد تجاهنا حتى دون انتظاره لصلواتنا.

الاعتراف والتوبة من أهمّ أشكال الصلاة . ففي الاعتراف، نُقرّ بذنوبنا ومعاصينا، وتقصيرنا الأخلاقي والروحي، وسلوكنا السيئ؛ وفي التوبة، نعزم على تجنّب هذه الحماقات وتغيير مسارنا نحو الأفضل. وتتضمن هذه الصلاة طلبًا للمغفرة. وقد نطرح أسئلة على الله، راجين الإجابة. فالصلاة هي تواصل مع الله، وقد تتخذ أحيانًا منحىً عتابيًا. وتُرفع صلوات الشكوى عندما يُعاني المرء معاناةً شديدةً ولا يرى جدوى من كلّ ذلك. وهنا، يكون الطلب هو التحرر من الألم.

لاحظ مجددًا أنه يجوز للمرء أن يدعو لنفسه أو نيابةً عن الآخرين. وتوجد، بطبيعة الحال، نفس أنواع الدعاء المتنوعة الموجودة في الدعاء الرسمي في الدعاء غير الرسمي أيضًا. ويفترض هذا بوضوح أن الله يتدخل بفعالية كبيرة في أدق تفاصيل عملية الخلق بعد لحظة الخلق بزمن طويل، بما في ذلك يومنا هذا. أو يمكننا القول إن الخلق عملية مستمرة، حيث يُحسّن الله خلقه حسب الحاجة التفاعلية.

2. العناية الإلهية

لذا، فإن فعل الصلاة يستلزم أنه عند مناقشة علاقة الله السببية بالعالم، لا يجب علينا الاكتفاء بافتراض الخلق الأول، بل يجب علينا أيضاً مراعاة العناية الإلهية . وليس مجرد عناية إلهية عابرة، بل عناية إلهية واسعة النطاق ومستمرة، خفية إن لم تكن ظاهرة. وبدون هذا الافتراض، فإن لاهوتنا في علم أسباب المخلوقات الإلهية سيكون قاصراً للغاية.

---

109 انظر ديفيد دي سولا بول، كتاب الصلوات .

لاحظ جيدًا أنني لا أسعى هنا إلى تقديم أي دليل قاطع على عناية الله، ولا أقترح أي دليل قاطع على ذلك. لا أعتقد أن أي دليل قاطع على ذلك ممكن. إنما أشير فقط إلى أن المرء، بمجرد أن يبدأ بالدعاء، يفترض منطقيًا وجود العناية الإلهية. ومن غير المنطقي الادعاء بأن الله ترك العالم يسير بشكل مستقل بعد أن خلقه (كما تفعل الربوبية وبعض الفلسفات السابقة)، ثم في الوقت نفسه الانغماس في أي شكل من أشكال الدعاء إليه.

لا شك أن الصلاة ليست حكرًا على اليهود، بل هي موجودة في العديد من التقاليد الدينية الأخرى عبر التاريخ وحتى يومنا هذا. وفي هذه الحالة، قد يكون المتلقي للصلاة هو الله أو لا. وبطبيعة الحال، يختلف مضمون الصلاة ومضمونها من تقليد ديني لآخر، بل ومن شخص لآخر، وحتى في مراحل مختلفة من حياة الشخص نفسه.

ينطلق جوهر الصلاة اليهودية من افتراض أن الله شخص، كائن روحي محض يتمتع بالوعي والإرادة الحرة والقيم (شبيهة بقيمنا إلى حد ما، لكنها أعظم وأكمل وأدق بما لا يدع مجالاً للشك)، مع أنه متحرر من المادية والقيود المادية (على عكسنا). بل إن الله يتمتع بشخصية أكثر منا بكثير، فبينما نكون في كثير من الأحيان غير واعين أو غير متأكدين مما نفعله، أو ضعفاء الإرادة، أو نفتقر إلى الهدف أو التوجيه، فنصبح بذلك أشبه بكائنات غير شخصية، لا يمكن أن تُنسب أي من هذه العيوب إلى الله.

الإدراك والإرادة والتقييم - باختصار، امتلاك النفس أو الروح ووظائفها الأساسية الثلاث - هي ما يجمع الله بنا نحن البشر (وإن بدرجات متفاوتة). إن قدرته المفترضة على سماع الدعاء، وتقييم الموقف، والتصرف حياله، تدل على تفاعل مستمر بينه وبيننا. فلو أن الله، على سبيل المثال، أصدر لنا بعض الوصايا التعسفية ثم انسحب تمامًا، تاركًا علاقته بنا عند هذا المستوى البسيط، دون أن يقبل منا أي رد فعل سوى الطاعة أو العصيان، لكانت علاقتنا به أقل تعقيدًا بكثير مما نتصوره عادةً.

في اليهودية، لا يجوز لأحد، من حيث المبدأ، أن يتوجه بالدعاء إلى أي أحد سوى الله. يُفترض أن يكون لنا اتصال مباشر في جميع الأوقات باهتمام الله الكامل ورحمته، دون الحاجة إلى وسطاء. ومع ذلك، يجوز للمرء بالطبع أن يطلب من شخص حي، سواء كان عاديًا أو قديسًا، أن يصلي إلى الله نيابةً عنه، لأي سبب كان. أما طلب ذلك من شخص ميت ، سواء كان عاديًا أو قديسًا، فيبدو أكثر إشكالية، إذ ينطوي هذا الفعل على افتراضات ثقيلة حول استمرار وجود ذلك الشخص الميت كفرد (وإن كان كروح مجردة)، والأهم من ذلك، أن ذلك

الشخص قادر على سماع طلب المرء والانخراط في الصلاة إلى الله. بل إن الأمر الأكثر إشكالية هو التماس تدخل فعلي من شخص ميت . إلى جانب مجرد الصلاة إلى الله - هنا، سيقوم المرء بتخصيص بعض القوى الإلهية لذلك الشخص، مما يضع توحيد المرء موضع شك.

يذهب العديد من اليهود للصلاة عند قبور أسلافهم الأطهار، مثل مغارة المكفيلة، وقبر راحيل، وقبر يوسف، وقبر الملك داود، وعند قبور حاخامات مشهورين، مثل الحاخام شمعون بار يوحاي (في ميرون، إسرائيل) أو الحاخام نحمان من بريسلوف (في أومان، أوكرانيا)، ولكنهم في الأساس يكتفون هناك بتلاوة الصلوات إلى الله (مثل المزامير): فهم لا يتضرعون عادةً إلى الأشخاص المدفونين هناك (مع أن بعض الأفراد قد يفعلون ذلك، لا أعلم) [110]. ومن الجدير بالذكر أن اليهود لا يصلّون لموسى قط.

نحن اليهود، في ليلة السبت، نُنشد ترنيمةً موجهةً إلى ملاكين زائرين، رسولين غير مرئيين من الله، نطلب منهما أن يباركانا باسمه. هذه، على حد علمي، هي الصلاة اليهودية الوحيدة التي لا تُوجه مباشرةً إلى الله (مع أنه كان من الممكن صياغتها كذلك) [111]. فكرة هذين الملاكين مأخوذة من التلمود، لكن القصيدة تأليف متأخر (أدخلها علماء الكابالا حوالي عام ١٧٠٠ ميلادي). وقد تلقت هذه الترنيمة، عن حق، بعض الانتقادات من حاخامات بارزين (ولا سيما الحاخام يعقوب إمدن، في كتاب صلاته عام ١٧٤٥)، لكنها الآن راسخة في جميع كتب الصلوات. لا يتأمل معظم الناس في الدلالات الميتافيزيقية لصلاتهم لأي أحدٍ غير الله.

على أي حال، فإن دعاءنا ليس موجهاً إلى كيان أو عملية أو قوة مجردة، كما يوحي مفهوم الكارما (الذي يشير إلى آلية عدالة بلا رحمة مبرمجة في الطبيعة، تفترض رد فعل مناسب عاجلاً أم آجلاً لكل فعل). من العبث أن ندعو الله أن يعين شيئاً مجرداً، أصماً أعمى عاجزاً غير مبالٍ، خالياً من الشخصية - كتمثال حجري أو الشمس أو حتى الكون.

---

110 إذا كانوا يتوجهون بالدعاء إلى الموتى، فربما يطلبون شفاعة الله لهم بالصلاة، لا إجراء معجزات دنيوية. لا أعلم إن كان أحد قد بحث هذه المسألة تجريبياً.

111 يمكن إصلاح القصيدة بسهولة بتغيير العبارة الأولى من كل بيت من أبياتها من صيغة المخاطب إلى صيغة الغائب. أي، بدلاً من "السلام عليكم" (شالوم عليكم) تصبح "السلام عليهم" (شالوم عليهم)، وهكذا.

لا يدعو البوذيون والهندوس (الذين يؤمنون بالكارما) طلبًا للمساعدة في الكارما، بل يدعون البوذات [112]والبوديساتفا، أو آلهة متعددة؛ وبذلك ينسبون إلى هذه الكيانات المحدودة قوى خارقة قادرة على تغيير مجرى الأحداث (وهو أمر يبدو متناقضًا إلى حد ما، لأن كارما المرء حتمية ولا مفر منها من حيث المبدأ حتى يبلغ التحرر/التنوير). ويبدو أن بعض الوثنيين أو عبدة الأصنام المتبقين يعبدون أشياء مادية جامدة، مع أن معظمهم ربما يعتبرون أصنامهم مجرد قنوات لكيان أكثر "حيًا" (مثل "روح" معينة أو "شيطان" أو ما شابه).

يُصلي المسيحيون والمسلمون إلى إله التوحيد، وفقًا لكبار المفسرين اليهود. لكن المسيحيين غالبًا ما يميلون إلى الصلاة إلى عيسى (الذي يعتبرونه إلهًا، وليس مجرد شفيع بشري) [113]، وإلى العديد من الأولياء (في نظرهم) الأحياء منهم والأموات. أما المسلمون، فيبدو أنهم يعتبرون نبيهم محمدًا شبه إله، إذ يرون أي نقد له كفرًا [114]. وهم، على ما يبدو، يوجهون إليه بعض التحية في صلواتهم

---

112 أعتقد، على أي حال، أن البوذيين العاديين عندما يصلّون إلى "بوذا"، فإنهم في الواقع يصلّون، دون وعي، إلى الله. فصلواتهم في هذه الحالة موجّهة نحو "السماء"، لا نحو رجل مستنير، أي المؤسس التاريخي للبوذية، أو نحو تمثال له. ومع ذلك، يبدو (لشخص من خارج البوذية مثلي) أنهم ينظرون إلى تماثيل البوذات والبوديساتفا وكأنها تمتلك حياة وشخصية خاصة بها. أشير هنا إلى البوذية الشعبية، تمييزًا لها عن الأديان المعيارية الأكثر فكرية.

113 يؤمن المسيحيون بـ"الثالوث"، أي الآب (يسوع)، والابن (يسوع)، والروح القدس (الذي يُفترض أنه تجسيد للروح الإلهية الفاعلة في العالم)، ولا يعتبرونهم ثلاثة آلهة منفصلة، بل ثلاثة جوانب لإله واحد. في رأيي الشخصي، لا يُعدّ هذا "توحيدًا" بالمعنى الذي تُطلقه اليهودية على هذا المصطلح. بالطبع، ينظر المسيحيون إلى شخصية "الأب" لديهم على أنها تُطابق المفهوم اليهودي لله، إذ كان هذا المفهوم تاريخيًا مصدر فكرتهم. لكنهما ليسا في الواقع فكرتين متطابقتين، بل مختلفتين جذريًا، لأن اليهودية ترفض قطعًا فكرة تجسد الله في صورة بشرية أو إنجابه ذرية بشرية إلهية (فهذه الأفكار وثنية بامتياز، كما يتضح من وجودها في الديانات ما قبل اليهودية وفي الهندوسية الوثنية). لا أقصد بهذا الكلام الإساءة، بل الدقة فقط. كثيراً ما نتحدث عن "الديانات التوحيدية الثلاث"، من أجل السلام بين مجموعاتنا السكانية الثلاث (وهو أمر مرغوب فيه للغاية بالطبع)؛ ولكن في النقاش الفكري، نحن ملزمون بأن نكون واضحين وصادقين.

114 في رأيي، يُعدّ استخدام مصطلح "التجديف" لوصف انتقاد النبي محمد ﷺ ضربًا من ضروب الوثنية؛ لا سيما وأنّ مثل هذه التهمة تُقابل أحيانًا بعقوبات بدنية قاسية، بل وحتى الإعدام. وكثيرًا ما نقرأ عن أحكام قاسية تُفرض حتى اليوم في أنظمة إسلامية متطرفة كباكستان وإيران والسعودية. ولا يسعني إلا أن أقول إنني لا أكنّ أي احترام لأي دين يلجأ إلى الإرهاب الديني أو يتسامح معه في عصرنا هذا.

اليومية [115]؛ لكنني لا أعرف (ولم أبحث في الأمر بعد) ما إذا كانوا يوجهون إليه أي دعاء، وهو ما يُعد خروجًا عن ممارسة التوحيد [116].

لا يقتصر أداء الصلاة أمام الصور (ثنائية أو ثلاثية الأبعاد) التي تُمثل إلهًا أو قديسًا على الهندوس والبوذيين فحسب، بل يمارسها أيضًا المسيحيون الكاثوليك والأرثوذكس؛ ولكن (وهذا يُحسب لهم) لا يمارسها المسيحيون البروتستانت [117]أو المسلمون أو اليهود. ويُفترض أن الفكرة وراء هذه الصلاة هي أن التمثال أو الرسم يُوجه الصلاة إلى الشخص الذي تُمثله الصورة. أو ربما تكون الفكرة ببساطة أن الصورة تُساعد المُصلي على تركيز انتباهه على الشخص البعيد الذي يعبده. على أي حال، فإن الله مفهوم مجرد للغاية بحيث لا يُمكن تمثيله بصور مادية [118].

تجدر الإشارة إلى أنه على الرغم من أن جميع أتباع دين معين يصلّون ظاهريًا إلى نفس الإله، إلا أن تصوراتهم عنه قد لا تكون متطابقة؛ بل يمكن القول إن

---

115 يُخاطب المسلمون النبي محمد صلى الله عليه وسلم بضمير المخاطب في بعض الصلوات اليومية، كأن يقولوا: "السلام عليك يا نبي". وهذا يدل على اعتقادهم بأنه حيٌّ في مكان ما (في الجنة على الأرجح) ويسمع تحياتهم اليومية الكثيرة من بعيد. لكن هذه الكلمات تحديدًا لا تُعدّ دعاءً، بل هي مجرد تحية. ولا أعلم إن كانت هناك في الصلوات الإسلامية كلمات تُوجّه إلى النبي محمد صلى الله عليه وسلم تُعدّ دعاءً له.

116 فيما يتعلق بتوحيد الإسلام، أودّ هنا أن أؤكد ما ذكرته في مؤلفاتي السابقة. مع أنّه من المعلوم والمؤكد أن مفهوم محمد عن الله مستمد من تعاليم اليهود عن الله، إلا أن هذا لا يعني بالضرورة تطابق هذين المفهومين تمامًا. ويتضح ذلك من الأقوال المنسوبة إلى الله ضد اليهود في القرآن والحديث (النصوص المقدسة والروايات الشفوية)، وهي أقوال يستحيل أن يكون قد نطق بها إله اليهود (مخاطبًا غير اليهودي). لا يمكن اعتبار الإلهين إلهًا واحدًا، إذ لا تتطابق أفكارهما وأقوالهما وأفعالهما المزعومة. لا يتعلق الأمر باختلاف أسمائهما، بل بمضمون هذه الأسماء ودلالاتها، أي اختلاف المعتقدات الدينية التي تتضمنها. ثمة بعض التداخل في المعتقدات، لكن لا توجد جميعها مشتركة، والاختلافات جوهرية. لذا، فإن التوحيد (أي عبادة إله واحد فريد ومهيمن) عند المسلمين لا يتطابق مع التوحيد عند اليهود، إذ يختلف مفهوم الإله اختلافًا جوهريًا، مع أن كليهما يدّعي أنه إله واحد لا شريك له. فمصطلح "التوحيد" ليس له دلالة محددة وحصرية، بل هو مصطلح فضفاض نوعًا ما فيما يتعلق بالإله المقصود. وأكرر، ليس قصدي من هذه الملاحظة الإساءة، وإنما التوضيح فقط.

117 ومع ذلك، أفترض أن البروتستانت لديهم صورة ذهنية ليسوع عندما يصلون إليه.

118 على الرغم من أن لوحات مايكل أنجلو في كنيسة سيستين تتبادر إلى الذهن، حيث يُصوَّر الله كرجل عجوز مهيب، فإن التماثيل والرسوم التوضيحية، بطبيعة الحال، تخدم الدين المعني كمؤسسة، من خلال تذكير المارة بآلهته وقديسيه؛ فهي، إلى جانب كونها تذكيرًا روحيًا، تعبير عن السلطة الاجتماعية والسياسية التي تتمتع بها المؤسسة وحراسها. ويلعب دور مماثل، بالنسبة للأديان التي لا تلجأ إلى التماثيل والرسوم التوضيحية، من خلال رموز مجردة كالصليب والهلال والنجمة السداسية، أو من خلال كلمات وعبارات مختارة.

لكل فرد تصورًا مختلفًا نوعًا ما. في اليهودية، من الواضح أن للمفسرين تصورات متباينة عن الله؛ وقد ظهرت مدارس فكرية عديدة عبر التاريخ. فعلى سبيل المثال، نجد في التلمود، وبين مفسري العصور الوسطى، وبين المتصوفة، وفي الحسيدية، وفي العصر الحديث، وجهات نظر مختلفة، بل وخلافات حادة أحيانًا بين المفسرين. ومع ذلك، يُنظر إلى كل هذه الآراء على أنها تشير إلى إله واحد، هو إله اليهودية.

النقطة التي يجب التأكيد عليها هنا هي أنه مهما كان تصور المرء، سواءً أكان يدعو الله أو إلهاً آخر أو ولياً، فإن هذه الصلاة تُنسب ضمنياً قوى معينة، بل قوى خارقة، إلى الإله أو الولي المتوجه إليه. في الدعاء، يُفترض أن المتلقي قادر على سماع الدعاء والاستجابة له متى شاء. وإلا لما تكلف المرء عناء الدعاء. الدعاء ليس مجرد تمني أو أمل، فهما تعبيران سلبيان؛ بالدعاء نسعى إلى التأثير إيجاباً في مجريات الأمور، وإن كان ذلك بشكل غير مباشر.

3. التدخل الإلهي في الطبيعة وحياة الإنسان

وبالطبع، يقودنا هذا النقاش مباشرةً إلى حقل ألغام التبرير الإلهي (النقاشات حول عدالة الله): لماذا لا يُعين الله الصالحين عندما يكون من واجبه ذلك (في نظرنا)، ولماذا يُعين الأشرار ظاهريًا عندما يكون من واجبه عدم فعل ذلك (في نظرنا)؟ فحتى لو سلمنا بالمبدأ العام القائل بأن الله يمتنع عن التدخل في شؤون مخلوقاته (البشر على وجه الخصوص، ولكن أيضًا الحيوانات، وربما حتى النباتات)، فإنه غالبًا ما يكون من غير الواضح لماذا يمتنع في حالات أو مواقف معينة لا يُحقق فيها الامتناع (في نظرنا أيضًا) أي فائدة لخلقه، بل على العكس، قد يُلحق به ضررًا كبيرًا.

من السخف الادعاء بأن الله لم يُهلك أمثال هتلر أو ستالين أو ماو في بداية حياتهم، لأنه أراد أن يمنح هؤلاء الأشرار فرصةً إما لهلاك أنفسهم تمامًا أو للنمو الروحي واختيار الخير على الشر! والسؤال البديهي هنا هو: ماذا عن ملايين ضحاياهم ، الذين كانت غالبيتهم العظمى بريئة من أي جريمة تستحق المعاناة المروعة التي تكبدوها بشكل أو بآخر؟ لماذا لم يُمنحوا فرصةً للنمو الروحي وفعل الخير؟ لماذا لم تُستجب دعواتهم وصراخهم المُلحّ؟ وينطبق الأمر نفسه على غيرهم من القتلة الأقل شأنًا ومختلف أنواع الوحوش، بالطبع.

من الواضح أن فرضية سماح الله للشر بالنمو والتأثير لإفساح المجال لحرية الإرادة البشرية، وإن بدت منطقية في البداية بصياغتها المبهمة، إلا أنها لا تصمد أمام التدقيق عند التمعن فيها. والسؤال المطروح هو: أي إرادة حرة تُصان أكثر، إرادة الأخيار أم إرادة الأشرار؟ وكيف يتحسن التطور الروحي للعالم حين يُمنح الأشرار، سواء كانوا أشرارًا نسبيًا أو مطلقًا، سلطة الحياة والموت على الأخيار، سواء كانوا أشرارًا نسبيًا أو مطلقًا، ولو لفترة وجيزة؟ لا نملك إجابات مقنعة لمثل هذه الأسئلة الجوهرية.

يزعم بعض المفكرين أن الله، بعد فعل الخلق الأول، امتنع عن التدخل في شؤون البشر حرصًا على حرية إرادتنا ومسؤوليتنا الأخلاقية. لكن ثمة تناقض واضح بين هذا الزعم الإلهي (وخاصةً الربوبي)، الذي ينطوي في أحسن الأحوال على مفهوم الكارما الآلية (وهو مفهوم غير مثبت تجريبيًا)، وبين الاعتقاد السائد بين معظم الموحدين بأننا نستطيع أن ندعو الله ونتوقع منه أن يتدخل بالطريقة المفصلة المذكورة آنفًا، بدافع العدل والرحمة.

تستلزم الصلاة بالضرورة تدخلاً إلهياً مستمراً ومقصوداً في مجريات الأمور، أو على الأقل في حياة البشر. ويتضح هذا التدخل منطقياً من خلال الأدعية التي تدعو إلى الله، والتي تتطلع إلى أحداث محتملة قبل وقوعها؛ وكذلك من خلال أدعية الشكر والثناء، التي تستذكر أحداثاً ماضية أو راهنة بعد وقوعها.

السؤال الأهم، بطبيعة الحال، هو كيف يمكن لهذا التدخل أن يتوافق مع القانون الطبيعي. ولكن، فيما يتعلق بهذه المسألة، فإن فرضية أن تدخل الله يحدث، كما لو كان، في الخفاء ، بطرق لا ندركها استقرائيًا عندما نلاحظ تجريبيًا ونصوغ مفاهيميًا (باستخدام المنهج العلمي) القوانين الطبيعية الظاهرة، يسهل التعامل معها منطقيًا. يمكن فهم هذه الفرضية إذا وضعنا في اعتبارنا أن جميع "قوانيننا الطبيعية" المفترضة تستند في نهاية المطاف إلى تعميم عدد محدود نسبيًا من الملاحظات - وليس أبدًا إلى حصر كامل لجميع حالات حدوث الظواهر المعنية في الكون بأسره وعبر الزمن.

ليس من المستحيل نظريًا أن يمتنع الله عن مخالفة قانون ظاهري بينما يخضع لتدقيق العلماء علنًا، ثم يخالفه في الخفاء! وينطبق هذا على أي قانون طبيعي، حتى لو كان قانون حفظ المادة والطاقة بديهيًا في العلوم المعاصرة. على أي حال، إذا ما رصدنا مخالفة للقانون، فسنعتبرها ظاهرة طبيعية تمامًا، ونُخصِّص الصيغة السابقة للقانون، فنجعلها أقل عمومية وأكثر تقييدًا. ولكن في هذه الحالة، يمكن القول إن الله كشف عن هذا الخلل عمدًا لأنه أراد منا تضييق نطاق القانون

المفترض [119]. لذا، لا يوجد اعتراض منطقي على تصور الله منخرطًا في مخالفات "خفية" للقانون الطبيعي، ربما دون أن يُكشف أمره (إن شاء).

يصدق هذا القول أكثر عند النظر إلى الظواهر الطبية، التي لا تخضع لقواعد صارمة، بل للاحتمالات، نظرًا لتعدد عوامل السببية وتداخل الإرادة فيها. فإذا كان شخص ما يعاني من مرض خطير، ودعا الله أن يشفيه، أو دعا له أحد، ثم شُفي فجأة (كما يحدث أحيانًا)، فليس من المستبعد أن تكون معجزة قد حدثت، أي أن الله تدخل بطريقة ما (كأن يُضعف الفيروسات أو يقضي عليها سرًا) وشفى الحالة التي بدت ميؤوسًا منها. لا سبيل لإثبات ذلك، ولكن في المقابل، لا يوجد أساس قاطع للشك. وينطبق الشك نفسه على الأدعية الوقائية، التي نطلب فيها من الله الحماية من المخاطر المحتملة، سواء أكانت عامة أم خاصة.

إذا دعا المرء خيرًا أو شرًا وتحقق ما طلبه، فلا يمكنه أن يستنتج أن دعاءه (ناهيك عن كل الأدعية) كان مُستجابًا، لأن هذا يُعدّ مغالطة منطقية تُعرف بمغالطة "بعد هذا، إذن بسببه" (وهذا تعميمٌ مُفرطٌ في جميع الأدعية). وإذا دعا المرء خيرًا أو شرًا وحدث العكس، فلا يمكنه أن يستنتج أن الدعاء عمومًا عديم الجدوى، إذ من المُحتمل أن الله قد لا يستجيب لهذا الدعاء تحديدًا، ولكنه قد يستجيب لغيره.[120]

علاوة على ذلك، فإن العديد من صلواتنا ترتبط بقضايا نفسية/روحية أكثر من ارتباطها بقضايا مادية/جسدية. فقد ندعو من أجل الصحة النفسية، والبصيرة والحكمة، والشجاعة والقوة، والسعادة، والنجاح العائلي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي، وما إلى ذلك. ومن الواضح أن هذه الصلوات هي طلبات للتدخل الإلهي في نفوسنا أو عقولنا، أو في عقول الآخرين. ولا ترتبط هذه القضايا بشكل مباشر أو حصري بقوانين الطبيعة المادية التي يهتم بها الفيزيائيون والكيميائيون وعلماء الأحياء وعلماء الفلك، وغيرهم من ممارسي العلوم الدقيقة نسبيًا.

---

119 بحسب ما نعلم، قد يكون السلوك الذي يبدو عشوائيًا وغير محدد لظواهر الموجات الجسيمية دون الذرية ناتجًا - ليس عن العفوية الطبيعية كما يفترض العلم الحالي - بل عن خيارات وأفعال إرادة مقصودة وهادفة من الله، أي عن تدخله في أدق تفاصيل الطبيعة. ببساطة، لا سبيل لنا للتمييز بين الأمرين!

120 تتجلى هذه المعضلة في سفر يونان (4: 1-2) من الكتاب المقدس. فقد أمر الله يونان أن يدعو أهل نينوى إلى التوبة وإلا سيواجهون الهلاك؛ ويبدو أنه حاول تجنب ذلك ظنًا منه أنه إذا تاب أهل نينوى، فسيبدو أضحوكةً لهم، إذ لن يتحقق تحذيره من الهلاك. لكن هذا استدلال خاطئ، إذ لا يمكننا تقدير ما قُدِّر حدوثه (الهلاك في هذه الحالة) بعد وقوعه، بمجرد النظر إلى ما حدث في النهاية (التوبة وعدم الهلاك).

من الواضح هنا أن الله قادر على التأثير، متى شاء، على حالتنا النفسية الداخلية، كما يؤثر على بيئتنا الجسدية (بما في ذلك الجهاز العصبي) والمادية. وقد يتخذ هذا التدخل أشكالاً عديدة: فقد يتمثل في منع الشخص من القيام بفعل إرادي (بالتأثير على البيئة الداخلية المؤثرة على الإرادة)، أو جعل فعل الإرادة أو الامتناع عنها أكثر أو أقل صعوبة حسب الحاجة (بالتأثير على الإرادة من خلال الوعي باعتبار إيجابي أو سلبي)، أو ببساطة جعل إرادة الشخص ناجحة أو فاشلة من خلال التحكم في البيئة الخارجية المؤثرة (سواء كانت مسببة أو إرادية).

يدّعي هذا الادعاء أن الله قادرٌ بالفعل على التأثير في عقولنا وأجسادنا ومحيطنا بشكلٍ خفي، بل وحتى في جهود أرواحنا (عن طريق التأثير لا الحتمية)، دون أن ينفي بذلك مبدأ حرية الإرادة (البشرية منها وغير البشرية). ولا يُتوقع أن يتمكن العلم من رصد مثل هذه التأثيرات، لا اليوم ولا في المستقبل. لذا، يبقى هذا الادعاء قائماً على التخمين، ومسألة إيمان، وإن كان قابلاً للتصور المجرد، وليس مستحيلاً منطقياً.

لذا، فإن لجوئنا إلى الصلاة يُشير إلى أن الله مُشاركٌ بشكلٍ فعّال في حياتنا الفردية والجماعية، وربما في حياة أنواعٍ حيوانية أخرى، بل وحتى في حياة النباتات (كما هو الحال عندما يدعو الناس لسلامة مواشيهم أو محاصيلهم)، وذلك بطريقةٍ دقيقةٍ وعلى مستوياتٍ عديدة. ما نوع هذا التدخل في الطبيعة؟ من الواضح أن الله قد يتدخل من تلقاء نفسه، بمعزلٍ عن الصلاة؛ ولكن عندما تكون الصلاة حاضرة، يُمكن اعتبار أن الله قد سمع الدعاء واتخذ قرارًا بالتدخل (أو عدمه)، بناءً على اعتباراتٍ خاصةٍ بالعدل والرحمة، وخططه وأهدافه الأوسع للشخص أو الأشخاص المعنيين، بل وللعالم أجمع.

وبالتالي، فإنّ الفرضية الأساسية للصلاة هي أن الله يسمع جميع الدعاء، وله أن يختار بحرية الاستجابة له بوعي من خلال أفعال إرادته الواعية . وتفترض هذه الفرضية أنه يرتبط بالعالم ارتباطًا سببيًا بإرادته القصدية يوميًا، وليس فقط عند بدء الخلق.

يزعم بعض المفسرين أن أساس الدعاء هو أننا نملك القدرة على تغيير رأي الله من خلاله. وهذا اعتراضٌ غير منطقي، لأننا لا نجبر الله على تغيير رأيه، بل هو يُغيّر رأيه بإرادته الحرة. ويرد آخرون بأن الله لا يُغيّر رأيه أبدًا، وبالتالي فإن الدعاء عديم الجدوى. ولا أساس لهذا الادعاء، إذ ليس من المستحيل مُسبقًا أن يُبقي الله رأيه مُنفتحًا ويُكيّف قراراته مع الظروف المُتغيرة. فنحن نؤمن بأنه قد

منحنا حرية الإرادة، ولذلك فهو يتقبّل قدرًا من عدم اليقين في مجريات الأمور[121].

لا شك أن الله لا يحتاج إلى دعائنا ليعلم بما يجري في أي وقت ويتخذ القرارات؛ ولكن عندما ندعوه، فإننا نضيف طواعيةً عاملاً إضافياً قد يرجح كفة الميزان لصالحنا (أو لا). قد يكون هذا العامل الإضافي هو إدراكنا، ونحن ندعوه، أن الله هو المدبر للأمور وهو من نلجأ إليه في جميع الأحوال. بالدعاء من أجل نتائج قيّمة وفاضلة، نُظهر لله أننا، أو نرغب في أن نكون، إلى جانبه، جانب الخير، ونُقر بعدله ورحمته. قد يكون هذا كل ما يلزم لترجيح كفة الميزان لصالحنا في المسألة المطروحة.

4. الجانب الروحي للوجود

مع أنه لا يوجد سبب تقني يدعو للشك في إمكانية العناية الإلهية، إلا أنه لا يزال بإمكاننا التساؤل عن سبب تدخل الله أصلاً، ونحن نعلم أننا مجرد كائنات صغيرة على كوكب صغير في نظام شمسي صغير، وهو واحد من مليارات الكواكب في مجرة صغيرة، وهذه بدورها واحدة من مليارات المجرات في الكون المعروف، والذي قد يكون بدوره واحداً من مليارات الأكوان في كون متعدد لا نهائي غير معروف! وبما أننا، فرادى وجماعات، كائنات متناهية الصغر، مجرد ذرات غبار، فلماذا يهتم بنا إله خلق هذا العالم الهائل؟ لن نتبنى الميكروبات كحيوانات أليفة، فلماذا يتبنا الله؟ عندما كان يُعتقد أن العالم صغير نسبياً، كان من الممكن أن نتخيل أننا نحن البشر نملك أهمية ما في هذا الكون؛ ولكن الآن وقد عرفنا أكثر، يبدو هذا الأمر أقل احتمالاً بكثير.

لكن قد يكون الرد على هذا الاعتراض أن ضخامة الخلق المادي ضئيلة الأهمية نسبيًا مقارنةً بالمجال الروحي الأقل وضوحًا للوجود. في هذا البُعد أو المجال الموازي للوجود، والذي ربما يكون جوهر الله نفسه، والذي لا تُمثل أرواح البشر

---

121 مع ذلك، وبغض النظر عن مسألة العلم الإلهي عبر الزمن، بأحداث الماضي والحاضر والمستقبل، والتي يمكن القول إنها تحدث على مستوى أعلى، فقد تناولتُ هذه المسألة في موضع آخر، موضحًا أنه كما نختبر الحاضر كلحظة ممتدة (وإن كانت قصيرة)، لا كلحظة عابرة، فكذلك يُفترض أن الحاضر بالنسبة لله لحظة ممتدة جدًا بحيث تشمل جميع أحداث الماضي والحاضر والمستقبل في آن واحد. وبالتالي، يُمكن لله أن يرى خياراتنا الإرادية خارج نطاق الزمن دون أن يؤثر ذلك على حريتنا.

سوى شرارات ضئيلة من نوره، [122]قد يكون لحياتنا أهمية بالغة في نظر الله، مما يدفعه إلى التدخل في أدق تفاصيل الجوانب المادية والعقلية لوجودنا لمنفعتنا الروحية. والأمر الذي يجب مراعاته عند التفكير في هذه المسألة العميقة هو أن العالم ليس مجرد كيان مادي كما يفترض العلم الحديث بشكل قاطع. فهو لا يزال ماديًا إلى حد كبير، ولم يبدأ بعد في معالجة أسرار الوعي والإرادة بطريقة تفصيلية موثوقة.

بدايةً، لم يدرك معظم الفلاسفة والعلماء بعدُ وجود تناقض في نظريتهم القائلة بأن ما ندركه بالحواس (وخاصةً ما نراه ونسمعه) هو صور ذهنية لأشياء خارجية، وليس الأشياء الخارجية نفسها (أو جوانب منها) . فلو كان كل ما ندركه مجرد صور ذهنية، لما كان هناك أي أساس أو فكرة عن وجود أشياء خارجية، وبالتالي لما كان هناك سبيل لاختبار صحة إدراكاتنا. من الواضح أن عملية الإدراك أكثر غموضًا مما تبدو عليه للوهلة الأولى، وما زلنا بعيدين كل البعد عن فهمها نظريًا.

وبالمثل، فإن نظرياتنا الحالية عن الكون المادي لا تأخذ في الحسبان، ناهيك عن تفسيرها بطرق عميقة ومقنعة بما فيه الكفاية، حقائق الوعي والإرادة المذهلة. تُبذل حاليًا جهودٌ حثيثة لإثبات تجريبيًا أن المادة الحية تتطور ميكانيكيًا من المادة الجامدة في ظل ظروف معينة؛ ولكن حتى لو ثبت ذلك، فسيظل من الضروري إيجاد معادلات رياضية تتنبأ بهذا التطور وتفسره، وهذه المعادلات لا تزال بعيدة المنال. من المؤكد أنه لا توجد حتى الآن أي معادلات رياضية تربط بين المادة الحية والوعي والإرادة. لا يمكن حتى الآن التنبؤ بالوعي والإرادة علميًا وتفسيرهما من خلال قوانين الفيزياء المعروفة؛ فهما لا يشملهما تلك القوانين. يفضل علم الأحياء الحديث تجنب هذه المواضيع، كما تفعل نظرية الفيزياء، لأنها لا تزال غامضة للغاية بالنسبة لنا.

في الواقع، حتى فيما يتعلق بالمادة الجامدة والحياة المادية، ورغم التقدم المذهل الذي أحرزه العلم الحديث في وصف تطور المادة ثم الحياة منذ الانفجار العظيم وحتى يومنا هذا على كوكبنا الأرض، إلا أنه لم ينجح حتى الآن في تفسير سبب كون الكائنات الحية وقوانين الطبيعة التي تحكمها على ما هي عليه دون غيرها. لا أتحدث هنا فقط عن الأسئلة البديهية حول كيفية نشأة المادة الأولية التي

---

122 وضعتُ هذه المصطلحات بين علامتي اقتباس للدلالة على أنها مجرد تشبيهات تقريبية، ولا ينبغي أخذها حرفيًا. عند الحديث عن الروحانية، نضطر إلى الاستناد إلى حد ما إلى مفاهيم مادية كالجوهر والمكان؛ لكن هذا مجرد تصوير مجازي، ولا يعني أن هذه المفاهيم قابلة للتطبيق فعليًا.

انفجرت وكيف انفجرت فجأة، بل أتطرق أيضاً إلى جميع تفاصيل التطور المادي الذي تلا ذلك. كيف يُعقل أن تكون الطاقة أو المادة الأصلية قد بُرمجت في داخلها لتتطور بهذه الطرق المعقدة، مُشكلةً الضوء، ثم الجسيمات الأولية الأكثر تعقيداً، ثم الجزيئات، وأخيراً الحياة، ثم الوعي والإرادة؟ لماذا كانت القوى التكوينية (الجاذبية، الكهرومغناطيسية، إلخ) على النحو الذي وجدناها عليه دون غيرها؟ يتعامل العلم الحديث مع هذه الأحداث الطبيعية كحقائق مُسلّم بها، لكنها لا تزال غامضة للغاية، ومن المرجح أن تبقى كذلك إلى الأبد.

كل هذا يُقال عرضًا، ليُذكّرنا بأن الإلحاد لم يُرسخ بعد، وأن لدينا أسبابًا وجيهة للاستمرار في التساؤل عن معجزة الوجود! مع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن هذا لا يعني أن رواية الخلق الواردة في التوراة (وغيرها من الكتب الدينية المماثلة)، وتوقيت الأحداث وتسلسلها المُقترح فيها، إذا أُخذ حرفيًا، لا تزال تتمتع بأي مصداقية اليوم. من المؤكد أن الأمور سارت بشكل مختلف تمامًا في الواقع. أمرٌ مؤسف، ولكنه حقيقي [123]. يرفض الأصوليون الاعتراف بذلك أو يحاولون جاهدين تجاهله، لكنهم يخدعون أنفسهم فقط لأن الأدلة المؤيدة لوجهة النظر العلمية الحالية دامغة.

مع ذلك، فإن الإيمان بالله خالقًا ومدبّرًا للأمور لا يتأثر منطقيًا بتفنيد السيناريو التوراتي علميًا، حتى وإن ادعى بعض الملحدين خلاف ذلك. يظل هذا الإيمان

---

123 من الجميل لو كان الإيمان الديني اليوم كما كان في الماضي أمرًا بسيطًا؛ لكن الأمور أصبحت أكثر تعقيدًا، وعلى المؤمن أن يشق طريقه عبر الصعوبات الفكرية التي باتت قائمة. الأهم هو التحلي بالصدق التام في جميع الأوقات: فليس من الفضل تزييف حلول للمشاكل أو التظاهر بعدم وجود مشاكل أصلًا. إن أكثر الحجج العامة سخافةً وخداعًا التي يستخدمها المدافعون عن الدين (كتابةً وشفهيًا) هي القول بأن النظريات العلمية، لكونها قابلة للنقاش ولا تُفضي إلا إلى استنتاجات محتملة، وتتغير باستمرار، ليست أفضل حالًا، بل هي أقل موثوقية من المزاعم الدينية. تخيل لو طُبِّق معيار كهذا في محكمة، وفضَّل القاضي تحيزًا راسخًا لا دليل عليه على نتائج التحقيقات الميدانية الدقيقة والاستدلال المتأني - لا محالة، سيُدان بريء أو يُبرَّأ مذنب. العلم منهج استقرائي، قائم على دراسات تجريبية دقيقة وحجج منطقية صارمة، تخضع جميعها لمراجعة الأقران (وهذا صحيح من الناحية المثالية، مع التسليم بأن بعض الأيديولوجيات غير العلمية ذات الدوافع السياسية تُسوَّق أحيانًا على أنها علم). لا شك أن العلم الجاد لا يقوم على مجرد قفزات إيمانية كما هو الحال في الادعاءات الدينية. بل يتطور بالضرورة بمرور الوقت مع كشف البحث عن بيانات واقعية جديدة واقتراح فرضيات جديدة لتفسيرها. ذلك لأن الإنسان ليس كلي العلم ولن يكون كذلك أبدًا. عليه أن يبذل جهدًا كبيرًا للوصول إلى أقرب ما يكون إلى الحقيقة في أي مرحلة من مراحل البحث. في كل مرحلة، يكون الرأي العلمي المقترح، من حيث المبدأ، أكثر موثوقية فكرية من الآراء في جميع المراحل السابقة (بما في ذلك المذاهب ما قبل العلمية). إن هذا التكيف الديناميكي مع المعلومات والأفكار الجديدة هو جوهر وقيمة العلم، وهو ما يميز ادعاءاته عن العقائد الدينية الجامدة.

قائمًا على أسس عقلانية، ببساطة لأنه، كونه فرضية روحية، قابل للتكيف مع أي ظروف مادية. ولا يمكن دحضه بأي اكتشاف يتعلق بالمادة. وطالما أننا لا نربط إيماننا بالله بأي نظرية خلقية محددة، بل نقبل دائمًا أحدث النتائج العلمية باعتبارها الأرجح، فبإمكاننا دائمًا أن نقول: "حسنًا، هكذا شاء الله أن يفعل الأشياء!".

5. فائدة وقيمة الصلاة

الغاية الأساسية من الدعاء هي لفت انتباه الله إلى أمرٍ يهمّنا. نفترض أن الله مُطّلعٌ على كلّ ما يجري، في كلّ زمانٍ ومكان، ومع ذلك ندعوه أن يُعالج موضوعًا مُحدّدًا يهمّنا شخصيًا أو جماعيًا. هذا يعني أن للدعاء أثرًا في تقييم الله للوضع الراهن، ولذلك غالبًا ما يتصرف بشكلٍ مختلفٍ بعد الدعاء عمّا كان سيتصرف به لولا الدعاء. ربما بشكلٍ أسرع أو أبطأ، أو بشكلٍ أفضل (بمزيدٍ من العدل أو الرحمة)، حسب الاقتضاء. وهكذا، يُضفي الله على الدعاء قيمةً وفعاليةً، ربما لأنّ من يدعو به ينال الأجر ويُقرّب نفسه إليه.

بما أن الدعاء يعتمد على رضا الله، فإنه ليس فعالاً دائماً؛ ومن ثمّ، لا يمكن إثبات (أو نفي) فعالية الدعاء علمياً، بل يجب الأخذ به إيماناً. ومع ذلك، فإن للدعاء دائماً أثراً نفسياً إيجابياً محتملاً، يمنحنا الأمل والشجاعة في المواقف الصعبة أو الخطيرة. أحياناً، يكفي مجرد الإيمان بوجود الله، واستعداده لتقديم العون والدعم عند الحاجة، لتعزيز فهمنا وشجاعتنا، ومنحنا الأمل، وتحسين فرص نجاحنا. شخص مثلي، يؤمن بالدعاء ويلجأ إليه، لا يستطيع أن يفهم كيف يتجاوز الناس الذين لا يدعون صعوبات الحياة.

فيما يتعلق بفعالية الدعاء، لا يمكن إثبات أو نفي أي شيء بالوسائل التجريبية والإحصائية. عندما ندعو، نعلم مسبقًا أنه ليس هناك يقين بأن دعاءنا سيُستجاب كما نتمنى، ومع ذلك ندعو ونأمل ذلك. من البديهي أن لله حكمته، وقد يختار أيًا من الطريقين. ربما يستجيب دائمًا بشكل إيجابي، لمصلحتنا، ولكن ليس بالضرورة بالطريقة التي تخيلناها ورغبنا بها.

مع ذلك، يُمكن لمن يُصلّون أن يشهدوا، من واقع تجاربهم الشخصية، على فعالية الصلاة المُعجزة. فقد مررتُ شخصيًا بلحظاتٍ حاولتُ فيها مرارًا وتكرارًا التغلّب على ضعفٍ أو قصورٍ في داخلي، لكنني لم أستطع حشد الشجاعة أو

الإرادة اللازمة. ثم، بفضل الصلاة، وجدتُ نفسي فجأةً قد تخلصتُ من الخوف أو العادة السيئة التي كانت تُقلقني. كنتُ أعلم تمامًا أن الأمر لم يكن من فعلي، وأن إرادتي لم تكن هي التي حلّت المشكلة، فقد حاولتُ مرارًا وتكرارًا، دون جدوى، السيطرة على نفسي. حتى مجرد التلفظ بالدعاء لم يُغيّر رأيي، إذ لم تُستجب دعواتي على الفور. كان من الواضح لي، عندما جاء الفرج أخيرًا، أنني مدينٌ بذلك لعون الله ورحمته. أعتقد أن معظم من يُصلّون قد مرّوا بتجارب مماثلة.

ينطبق كل ما سبق ذكره، بطبيعة الحال، على الصلاة الرسمية وغير الرسمية على حد سواء. في اليهودية، الصلوات الرسمية هي تلك الواردة في كتب الصلوات المعتمدة، والتي وضعها الحاخامات على مرّ القرون بالاستناد إلى موادّ من الكتاب المقدس وغيره من الأدبيات التقليدية. تهدف هذه الصلوات إلى التعبير عن كل مناسبة وموقف وحاجة، وإن كان ذلك بشكل عام؛ وقد تخصّ المجتمع ككل، كما تخصّ الفرد. أما الصلوات غير الرسمية، فقد تكون جماعية أو فردية، ولكنها تُؤلَّف ارتجالاً.

قد يظن البعض أن الصلوات الرسمية أقل قيمة من الصلوات غير الرسمية، لأنها تُردد بانتظام، وفي بعض الحالات مرتين أو ثلاث مرات يوميًا، وقد تصبح روتينية بسهولة؛ ولكن في الحقيقة، مع أن المرء قد يردد الكثير منها دون وعي بفعل العادة، إلا أنه غالبًا ما تبرز كلمة أو عبارة أو جملة أو فقرة في التلاوة بقوة خاصة. علاوة على ذلك، تغطي الصلوات الرسمية نطاقًا واسعًا، بحيث لا تُغفل أي حاجة عادية أو أمر ضروري؛ ونتيجة لذلك، نادرًا ما تُطلب الصلوات غير الرسمية (وهذا لا يعني أنها عديمة القيمة).

بطبيعة الحال، غالباً ما تكون الصلاة العفوية، سواء أكانت صرخة استغاثة أم تعبيراً عن الامتنان، أكثر حماسةً وعمقاً من الصلاة الطقسية. لكن في بعض الأحيان يكون العكس صحيحاً: فترديد الصلوات الطقسية بصحبة الآخرين قد يُعزز بشكل كبير شعور المرء بالتواصل مع الله ويُثير لديه مشاعر جياشة. ولعل هذا هو السبب في أن اليهود يُفضلون الصلاة في جماعات من عشرة أفراد أو أكثر.

بينما يتمثل الغرض الرئيسي من الصلاة في التواصل مع الله – عن طريق جميع أنواع التضرع (بما في ذلك الاعتراف وطلب المغفرة)، أو الثناء والشكر (الاعتراف بصفات الله العظيمة وأفعاله الخلاقة والمعينة) – فإن للصلاة العديد من الآثار الجانبية القيّمة.

يجدر بنا التركيز بشكل خاص على الفوائد الجانبية للصلاة النظامية. أولًا، تُعدّ أدعيتنا المحددة تعليمًا يوميًا وتذكيرًا بالقيم اليهودية، سواء أكانت حسنة أم سيئة، فاضلة أم رذيلة، إذ تُبيّن لنا ما هو خير وما هو شر، وما يجب فعله وما يجب تجنبه، فضلًا عن تاريخ اليهود وآمالهم. ثانيًا، يُعدّ مجرد ترديد الأدعية بمثابة إعلان إيمان بالله وبما جاء فيها. ثالثًا، يُشكّل الالتزام بترديد أدعية معينة يوميًا أو أسبوعيًا أو موسميًا، في أوقات محددة من اليوم، منهجًا مفيدًا يُنظّم أيامنا ويُرسّخ ارتباطنا بديننا. رابعًا، تُعدّ هذه الأدعية أيضًا تأملًا ، إذ تتطلب منا الانتباه إلى الكلمات المنطوقة والتركيز على معانيها.[124]

مع أن هذا النوع من الصلاة قد يصبح روتينياً بدرجات متفاوتة، إلا أنه لا يخلو أبداً من النية (بالعبرية: *kavanah*). بل هو أشبه بما يحدث أثناء التأمل الصامت: ننتقل بين التركيز والانشغال، فنفكر في أمور أخرى لفترة ثم نعود إلى معاني الكلمات التي نطقنا بها. قد نركز على بعض أجزاء صلاتنا لفترة، ثم نتشتت بذكريات أو قضايا أو خطط (أو أحداث خارجية) لا صلة لها بالموضوع لفترة طويلة. وتختلف درجة وعينا بالصلوات، فتتراوح بين التركيز الشديد والضعيف، تبعاً لمستوى طاقتنا في ذلك الوقت.

إن الغناء بصوت عالٍ مع المصلين الآخرين في الكنيس، بل والمشاركة الفعالة في العديد من الطقوس، هي طريقة جيدة لنسيان مشاكل المرء أو رغباته مؤقتًا والتركيز بشكل كامل على الصلاة.

أحيانًا، قد يبدو أننا لا نفعل سوى الكلام المعسول. لكن من المجحف وصف صلواتنا بهذا الشكل إذا كنا نرددها يوميًا أو أسبوعيًا أو بانتظام، ونحن نعرف معناها ونلتزم به. قد لا نولي اهتمامًا كافيًا لما نقوله الآن، لكننا مع ذلك نتذكر الكلمات المنطوقة ونؤمن بها بشكل تلقائي. قد يكون هذا شكلًا ضعيفًا من الإيمان ، ولكنه يبقى إيمانًا . يشبه هذا قولنا "آمين" على دعاء المنشد في الكنيس، حتى وإن لم نسمع ما قاله: فنحن على ثقة تامة بما قاله.

لذا، نحصل دائمًا على قدرٍ من الفائدة من الأدعية الرسمية، وإن لم تكن الفائدة كاملةً كما لو بذلنا جهدًا ذهنيًا مثاليًا. ومع ذلك، فمن الضروري بالطبع أن نبذل قصارى جهدنا في الصلاة بتركيزٍ كامل، لننال الفائدة المرجوة. ولكن في بعض

---

124 تُؤدّى الصلوات اليهودية عادةً باللغة العبرية. أما لمن لا يتقنون العبرية، فتتوفر كتب صلاة مترجمة إلى لغات أخرى. ومن البديهي أن الله يفهم جميع اللغات، لذا لا توجد مشكلة كبيرة في هذا الصدد. ومع ذلك، تُفضّل العبرية لأنها اللغة التي كُتبت بها الصلوات وتُتلى بها في المعابد، ولأنها تُضفي على الصلاة جمالًا خاصًا. لهذه الأسباب، يُفضّل كثيرون ممن لا يفهمون العبرية الصلاة بها إن كانوا قادرين على قراءتها.

الأحيان، لا شك أننا نكون منهكين للغاية بحيث لا نستطيع أداء الصلاة؛ فنحن بشرٌ في النهاية.

على أي حال، كل صلاة ذات معنى وقيمة كعبادة، وتعبير عن إيماننا بالله وعنايته، وعن اختيارنا المُلهم للتعبد له. حتى عندما نصلي دون تركيز – بشكل عابر وسريع، ونحن منشغلون بأمور أخرى كثيرة، أو لضيق الوقت – فإن صلاتنا لا تزال تنطوي على تضحية كبيرة بوقتنا، أي هبة جزء من حياتنا كان بإمكاننا استغلاله في أمور أخرى. لذا، تُشكل الصلاة، على أقل تقدير، نوعًا من التضحية بالنفس. أحيانًا، هذا كل ما نريده – مجرد التواصل مع الله.

من الفوائد الجانبية المهمة للصلاة أنها تجعلنا أكثر وعيًا بوجود الله في حياتنا اليومية، وبالتالي تعزز روحانيتنا وقربنا منه. فكلما أكثرنا من الصلاة، سواء أكانت أدعية رسمية أم غير رسمية، كلما ازداد إدراكنا لحضور الله في العالم، وبالتالي ازددنا قربًا منه. ولذلك ينصح بعض كبار المعلمين بالانخراط في "حوار" متكرر، إن لم يكن مستمرًا، مع الله، في كل فرصة سانحة، طالبين عونه ودعمه، مستغفرين عن أخطائنا وذنوبنا، شاكرين له على نعمه، وما إلى ذلك - كما لو كنا نتحدث مع شخص نعيش معه هنا والآن. صحيح أن الله لا يرد علينا عادةً (إلا إذا كنت نبيًا، وهو أمر مستبعد جدًا في أيامنا هذه) بهذه الصراحة؛ ولكن يمكن للمرء، بالإيمان، أن يلاحظ نتائج ملموسة يمكن اعتبارها ردودًا منه.

وبالطبع، فإنّ الوعي بالله، أي الإدراك الدائم من خلال الإيمان بوجود الله ومشاركته الفعّالة في العالم الذي نعيش فيه، يشجعنا على فعل الخير والامتناع عن الشر، فكرًا وقولًا وعملًا. ففي حضرة الله، نتصرف بأفضل ما يكون، ويكون مزاجنا أكثر تفاؤلًا وبهجة. وعلى النقيض، إذا أذنبنا، فبإمكاننا (إن بقي لدينا ضمير) أن نشعر بالخسارة الفادحة والابتعاد عن الله الذي يلي الذنب. هذه التجارب تُشكّل نتائج عملية قيّمة إضافية للصلاة المنتظمة.

ومن الفوائد الجانبية الرائعة الأخرى للصلاة، الإخلاص الذي تتطلبه. فبما أننا نؤمن بأن الله يعلم كل شيء عنا، بما في ذلك مشاعرنا وأفكارنا الدفينة، وأفعالنا الخفية، فلا يسعنا حين نخاطبه أن نتظاهر بما لسنا عليه [125]. وهذا ينطبق بشكل خاص على الصلاة الشخصية العفوية، وكذلك، إلى حد كبير، على الأدعية الشعائرية الثابتة إذا ما رددناها بوعي لمعاني كلماتها. ولأن الله يعلم تمامًا ما في

[125] تجدر الإشارة إلى أنه لا فائدة تُرجى من اللجوء إلى الكحول أو الماريجوانا أو غيرها من المخدرات بغرض الصلاة. بل على العكس، فإن استخدام هذه المواد يجعل الصلاة غير صادقة، إذ لا يكون المصلي حينها هو الشخص الحقيقي، بل نسخة مصطنعة ومُعدّلة من نفسه.

قلوبنا، وكل تفاصيل سلوكنا اليومي، بل وأكثر وضوحًا مما نعلمه نحن، فلا يجوز لنا أن نكون منافقين، بل يجب أن نكون صادقين معه تمامًا. لا يمكننا خداعه، حتى وإن كنا قادرين على خداع أنفسنا أو غيرنا؛ يجب أن نقول الحق. لذلك، ولو بشكل غير مباشر، فإن الصلاة تُسهم في زيادة اتساقنا الداخلي ومعرفتنا بذواتنا، مما يُحسّن بدوره من صفاء ذهننا.

مع ذلك، تجدر الإشارة، فيما يتعلق بالتأمل الذاتي، إلى وجود تضارب في الغاية بين الصلاة اللفظية والتأمل الصامت. فلكل منهما طبيعة نفسية مختلفة. في الصلاة اللفظية، وخاصة صلاة التوبة، قد ينشغل الذهن بالتأمل الذاتي المطوّل ولوم الذات، وأحيانًا بطريقة محمومة؛ بينما في التأمل الصامت، القائم على الصمت الداخلي، يُترك الذهن ليستقر، ويصل بشكل طبيعي إلى الصفاء والسكينة.

قد يُبعدنا الإفراط في الكلام، فكريًا أو شفويًا، عن المعرفة الحقيقية بذواتنا، حين يحاول فرض رؤى ذهنية علينا من الخارج، عبر أفكار وتصنيفات مبتذلة. من جهة أخرى، لا شك أن التأمل الصامت، الذي يُفترض أن يجعل العقل أكثر شفافية للتأمل الداخلي وأكثر صدقًا، قد يُضعف العقل أحيانًا أو يُعمينا عن عيوبنا بسبب الكبرياء (مع أن هذه العيوب تتلاشى تدريجيًا مع الاستمرار في التأمل).

في الواقع، تُعزز الممارسة المنتظمة للتأمل الصامت الصلاة بشكل كبير، لأنها تُهدئ وتُصفّي الذهن، وتُقوّي مناعتنا ضد المشتتات الداخلية والخارجية، مما يزيد من قدرتنا على الانتباه والتركيز، فنتمكن من توجيه أفكارنا وكلماتنا نحو الله بوعي وقوة أكبر. فبدلاً من مجرد ترديد الأدعية، نُوجّهها ذهنياً نحو السماء. يُمارس التأمل الصامت بالجلوس في وضعية مستقيمة وهادئة (مع استرخاء) لمدة نصف ساعة على الأقل في كل مرة، مرة واحدة على الأقل يومياً، مع السماح للعقل بالاستقرار بهدوء وتلقائية. إذا تم ذلك قبل الصلاة بفترة وجيزة، يكون تأثيره عليها ملموساً. ولكن حتى لو تم ممارسته بانتظام في أوقات أخرى من النهار أو الليل، فإنه يُحدث فرقاً ملحوظاً.

مراجع

تشنغ، هسويه لي. المنطق الفارغ – البوذية *Madhyamika* من المصادر الصينية. دلهي: موتيلال بانارسيداس، 1991.

كورتيس، هيلينا وبارنز، ن. سو. مدخل إلى علم الأحياء . الطبعة الرابعة. نيويورك: وورث، 1985.

دي سولا بول، ديفيد. كتاب الصلوات . نيويورك: اتحاد الجماعات السفاردية، 1986.

فيرم، فيرجيليوس (محرر). تاريخ الأنظمة الفلسفية . باترسون، نيوجيرسي: ليتلفيلد آدامز، 1961.

هارت، إتش إل إيه وهونوريه، إيه إم. السببية في القانون . أكسفورد: كلارندون، 1959.

همفريز، كريسماس. البوذية . طبعة منقحة. هارموندسوورث، مكسيكو: بنغوين، 1955.

لينغز، مارتن. ما هو التصوف؟ كامبريدج، المملكة المتحدة: جمعية النصوص الإسلامية، 1993.

وقائع جمعيات العلماء اليهود الأرثوذكس. مجلدان. القدس: فيلدهايم، 1970.

روبرتس، جيه إم. تاريخ البجع للعالم . طبعة منقحة. لندن: بنغوين، 1980.

أعمال آفي سيون

آفي سيون مؤلفٌ للعديد من الأعمال في المنطق والفلسفة، منها: منطق المستقبل (1990)؛ المنطق اليهودي (1995)؛ اللا منطق البوذي (2002)؛ الظواهرية (2003)؛ منطق السببية (1999، 2003، 2010)؛ الإرادة والمفاهيم السببية المرتبطة بها (2004)؛ تأملات (2005)؛ تأملات (2006)؛ تأملات منطقية وروحية (2008-2009)؛ منطق من باب أولى (2013)؛ كشف زيف المنطق (2018-2019). يمكن الاطلاع على هذه الأعمال مجانًا على الموقع الإلكتروني: www.TheLogician.net.

للاطلاع على قائمة كاملة بالأعمال، يُرجى زيارة الموقع الإلكتروني: avisionlinks.bravesites.com

رقم الكتاب المعياري الدولي: 978-1495972195