إيرل كوني وثيودور سايدر

ألغاز الوجود

رحلة في رحاب الميتافيزيقا

ترجمة: عبد الله عرفة

ألغاز الوجود

رحلة في رحاب الميتافيزيقا

إيرل كوني وثيودور سايدر

ترجمة: عبد اللَّه عرفة

الفهرس

مقدمة 7
الهوية الشخصية 12
القدرية 25
الزمن 44
الله 57
لماذا ليس العدم؟ 87
حرية الإرادة والحتمية 100
التركيب 121
ما هي الميتافيزيقا؟ 134

إهداء

إلى من حلت لغز وجودي وأهدتني هدفًا وحبًا دائمين. إليكِ آيتي أهدي هذا العمل!

ألغاز الوجود

رحلة في رحاب الميتافيزيقا

تُعد تساؤلات الميتافيزيقا من أكثر القضايا الإنسانية عمقاً واستعصاءً على الفهم. فما ماهية الزمن؟ وهل أتمتع بحرية الإرادة في أفعالي؟ وما الذي يجعل مني الشخص ذاته الذي كنته في طفولتي؟ ولماذا وُجد شيء ما بدلاً من العدم المحض؟

يطرح كتاب "ألغاز الوجود" الميتافيزيقا بأسلوب يجعلها ميسرة المنال، بل وممتعة حقاً، إذ يبعث نهجه الحيوي والبعيد عن التكلف الروح في تلك الألغاز، كاشفاً عما تنطوي عليه من تحفيز فكري عميق عند التأمل فيها. ولا يقتضي الاستمتاع بهذا المؤلف وجود خلفية فلسفية مسبقة، مما يجعله خياراً مثالياً للطلاب في مستهل دراستهم. إن كل من يصبو إلى التفكّر في أكثر أسئلة الحياة جوهرية سيجد في "ألغاز الوجود" مادةً مثيرةً للذهن ومؤنسةً للعقل في آن واحد.

إيرل كوني: أستاذ الفلسفة بجامعة روتشستر، نيويورك.
ثيودور سايدر: أستاذ الفلسفة بجامعة نيويورك.

مقدمة المترجم

قرار واحد، وخطوة واحدة، غيرا كل شيء. لقد قرر الإنسان النزول من على الشجرة ليحتك بعالم غامض ومخيف. من حينها قرر الإنسان المواجهة، وضربته قوى الطبيعة بلا هوادة، حتى كان من الانقراض قاب قوسين أو أدنى. لكنه -ورغم ضعفه وقلة حيلته في أحايين- عنيد ولا يثنيه عن مسعاه شيء. فاحتمى بيد من قوى الطبيعة التي لم يكن يفهمها، وبيده الثانية أبدع ورسم وتفنن حتى ساد دنياه.

بيد أن مسعى الإنسان كله كامن في استكشافه وبحثه، متسلحًا بعقله الذي لم يخذله، والذي جعله يسود كائنات تسلحت بأنياب ومخالب. والعقل ما أن ينبري يفكر حتى يتشعب في مجالات عدة، أهمهما الفلسفة. ولعل أكثر مباحث الفلسفة غموضًا وأكثرها أسئلة وأقلها إجابات واضحة هو مبحث الميتافيزيقا، وهو كذلك أقل مباحثها ترجمة إلى العربية؛ لما في بعض قضاياه من حساسية من متحدثي العربية، وهو ما دفعني دفعًا إلى ترجمة هذا العمل.

إنني أرجو في ترجمتي لهذا العمل أن أكون قد أضفت للمكتبة العربية شيئًا يسيرًا ربما أضاء طريقًا لم يطرقه كثيرون من قبل، آملًا أن يطرقه كثيرون من بعد.

عبد الله السيد عرفة

الخامس من مايو 2026

مقدمة

ثمة خيار يَمثُل أمامك الآن: هل ستستمر في قراءة هذا الكتاب؟ تريّثْ قليلًا واحسم أمرك... حسنًا، لقد انقضى الوقت. فما هو قرارك؟

إن وصولك إلى هذه الجملة يعني حتمًا أن قرارك كان بالإيجاب. والآن، عُد بذاكرتك إلى ذلك القرار وتأمله مليّا. هل كان قرارًا حرًا؟ هل كان بمقدورك أن تضع الكتاب جانبًا، أم أنك كنتَ مُنساقًا لمواصلة القراءة؟

يقينًا، كان بإمكانك التوقف عن القراءة، وبالتأكيد كان قرارك حرًّا؛ فنحن البشر نتمتع بإرادة حرة.

مهلًا، ليس بهذه السرعة. فنحن الكائنات البشرية نتشكّل من مادة، ومن جُسيمات دقيقة هي مَحطُّ دراسة العلوم. والعلوم، ولا سيما الفيزياء، تستنبط قوانين الطبيعة التي تُحدد بدقة مسارات حركة هذه الجسيمات. وبالنظر إلى القوى التي كانت تؤثر في تلك الجسيمات، كان لزامًا على جسدك أن يتحرك بالصورة التي تحرك بها، ومن ثمّ كان استمرارك في القراءة أمرًا محتومًا. فكيف يكون قرارك حرًا في ظل هذه المعطيات؟

تلك هي معضلة الإرادة الحرة، وهي معضلة عويصة؛ فبينما نؤمن جميعًا بامتلاكنا إرادة حرة، نجد أن القوانين العلمية تحكم المادة التي تُكوّن أجسادنا، وتُحدد سلفًا ما سنقوم به. فهل نتمتع حقًّا بإرادة حرة؟ يستعرض الفصل السادس هذه المسألة بعمق ويقترح إجابة معينة، بيد أن ما يهمنا ليس اتفاقك مع وجهة نظرنا، بل ما نرجوه حقًّا هو أن يتولد لديك، من خلال قراءة هذا الكتاب، تقديرٌ لجوهر هذه المشكلات وأهميتها، وأن تصوغ آراءً عقلانية ومُعللة خاصة بك.

إن التصدي لإشكالية الإرادة الحرة، شأنها في ذلك شأن سائر القضايا الميتافيزيقية، لا يستلزم معرفة تخصصية؛ إذ يكمن التعارض بين الإرادة الحرة والعلم فيما نعلمه سلفاً. وما تعلمه لنا الفلسفة هو كيفية التأمل فيما نعرفه بالفعل على نحو يتسم بالدقة البالغة والتأني العميق، ومن المثير للدهشة حقاً حجم المشكلات التي تنبثق عن هذا النمط من التأمل!

ولا تعدو مشكلة الإرادة الحرة كونها نموذجاً واحداً من نماذج المسائل الميتافيزيقية. وتتناول الميتافيزيقيا، بمعناها الواسع والفضفاض، أسئلة جوهرية حول كنه الواقع: فما هي المكونات الأساسية للواقع؟ وما ماهيتها القصوى؟ وهل كان من الممكن للواقع أن يتخذ شكلاً مغايراً؟ وأين يكمن موضع الكائن البشري في خضم هذا الواقع؟ بل لماذا يحتوي الواقع على أي شيء على الإطلاق؟

يعكف الفلاسفة في الكليات والجامعات على تدريس الميتافيزيقيا والتأليف فيها، متقصين أسئلة عميقة حول الحياة والمعنى والعالم. كما تخصص المكتبات أقساماً واسعة تحت مسمى "الميتافيزيقيا" أو "الدراسات الميتافيزيقية"، تضم مؤلفات حول هذه التساؤلات العميقة، بيد أن هذه الكتب قلما تكون من نتاج فلاسفة أكاديميين. فما العلة في ذلك؟

يكمن السبب الرئيس في أن جُلَّ ما يكتبه الفلاسفة يتسم بالإغراق في التقنية والتخصص، وهو أمر يدعو للأسف؛ فالفلسفة مبحث مثير ومحوري، وهي في متناول فهم الجميع. ولعل ثمة سبباً آخر، وهو أن الفلاسفة الأكاديميين يسعون إلى توخي أقصى درجات العقلانية في كتاباتهم، فيخضعون أفكار بعضهم بعضاً لنقدٍ لا هوادة فيه سعياً وراء الحقيقة. وهذا ما يولد سجالات فكرية بدلاً من تقديم يقينيات مريحة، وهو ما قد لا يستسيغه البعض. غير أن هذا مؤسف أيضاً؛ فهذه السجالات ممتعة وتنويرية في آن معاً. إن الفلسفة سعي فكري تحكمه قواعد صارمة، صُممت لتعيننا على استجلاء كنه الحقيقة.

لمن هذا الكتاب؟

أُعدَّ هذا الكتاب لكل من يصبو إلى استكشاف كنه الميتافيزيقا (ما وراء الطبيعة)، ولا نفترض في القارئ إلماماً مسبقاً بالدراسات الفلسفية؛ إذ يمكن استيعاب مضامينه دون الاستعانة بقراءات إضافية أو إرشاد أكاديمي. ويتسم الكتاب، بصفته مرجعاً دراسياً، بمرونة منهجية؛ ففصوله مقتضبة ويمكن تناولها بمعزل عن بعضها البعض. وقد قُدِّمَت الفصول الأكثر تيسيراً في مطلع الكتاب، بينما لا يكتسي تسلسل الفصول اللاحقة أهمية جوهرية. وفي سياق مساقات المقدمة في الفلسفة، يمكن

الاكتفاء بفصلين أو ثلاثة ضمن الوحدة الخاصة بالميتافيزيقا، أما في المساقات المتخصصة في الميتافيزيقا، فيمكن الاستفادة من فصول الكتاب كافة.

من هما مؤلفا الكتاب؟

هذا الكتاب نتاج عمل مشترك بين أستاذين في الفلسفة، حيث اضطلع كل منا بصياغة أربعة فصول. ورغم تضافر جهودنا في مراجعة العمل ككل، إلا أننا لم نسعَ جاهدين لصهر الأسلوب في قالب يوحي بوحدة الكاتب؛ فحدونا الأمل في أن يضفي التباين الأسلوبي تنوعاً ممتعاً ومحفزاً على نبرة الطرح.

عما يتحدث الكتاب؟

تستعرض الفصول السبعة الأولى قضايا محورية في الميتافيزيقا، في حين يُكرس الفصل الأخير لبحث ماهية الميتافيزيقا ذاتها. وتتناول الفصول موضوعاتها بنهج انتقائي، إذ يتمثل الهدف في تقديم دراسة جادة لهذه المسائل دون الإغراق في تفاصيل قد تُفضي إلى إجهاد المادة العلمية أو القارئ على حد سواء. وتختتم كل فصل قائمة موجزة بقراءات إضافية مقترحة.

الفصل الأول: الهوية الشخصية (سايدر)

عد بذاكرتك عشر سنوات أو عشرين إلى ماضيك. ستجد أن ما يجمعك بذاتك الغابرة بات اليوم ضئيلاً؛ فقد تغير مظهرك، وتبدل نمط تفكيرك، بل إن المادة التي تشكل كيانك الآن تختلف كلياً عما كانت عليه. فما الذي يجعل ذلك الشخص هو «أنت»؟ وما الذي يحفظ استمرارية الأشخاص عبر الزمن رغم هذه التحولات الجذرية؟

الفصل الثاني: القدرية (كوني)

تذهب القدرية إلى أن كل شيء مقدر له أن يكون على ما هو عليه تماماً. فما الداعي للاعتقاد بصحة ذلك؟ لقد طُرحت عبر القرون حجج لافتة تدعم هذا المذهب، وسنتقصى في هذا الفصل مدى تماسك هذه الحجج ونجاعتها.

الفصل الثالث: الزمن (سايدر)

قد يبدو الزمن أكثر الأمور رتابة في الوجود، إلى أن تشرع في إمعان النظر فيه. فهل يتدفق الزمن؟ وإن كان كذلك، فماذا عسى أن يعني ذلك؟ وبأي سرعة ينساب؟ وهل بمقدور المرء السفر عبر الزمن عائداً إلى الوراء، عكس التيار؟

الفصل الرابع: الله (كوني)

هل الله موجود؟ يجيب البعض بالإيجاب، ويدّعون القدرة على إثبات ذلك؛ لذا سنقوم هنا بفحص بعض البراهين المقترحة وتفنيدها.

الفصل الخامس: لِمَ لا يكون ثمة عدم؟ (كوني)

لِمَ وُجد شيء ما على الإطلاق بدلاً من العدم؟ وهل بمقدورنا، أساساً، استيعاب كنه هذا التساؤل؟ وإذا كان الأمر كذلك، فما هي طبيعة الإجابة التي قد ينطوي عليها؟

الفصل السادس: حرية الإرادة والحتمية (سايدر)

يسود بيننا جميعاً اعتقادٌ مفاده أننا أحرارٌ في التصرف وفق ما تمليه علينا مشيئتنا. بيد أنَّ غاية العلم تكمن في الكشف عن المسببات الجوهرية الكامنة وراء الأشياء. وبالنظر إلى السجل الحافل بالإنجازات العلمية، فمن المنطقي أن نتكهن بقدرة العلم يوماً ما على سبر أغوار الدوافع والمسببات المحركة للأفعال البشرية. ولكن، إذا كانت أفعالنا نتاج مسبباتٍ يستطيع العلم التنبؤ بها والتحكم فيها، فكيف يتسنى لنا، والحال هذه، أن نحتفظ بإرادتنا الحرة؟

الفصل السابع: القوام (سايدر)

إذا ما أمسكتَ بتمثالٍ طيني بين يديك، فأنت في حقيقة الأمر تمسك بجسمين ماديين: تمثالٍ وقطعةِ طين. إذ إنك لو سحقتَ التمثال، فسيلاشى التمثال ويفنى، بينما تظل قطعة الطين باقية. يبدو أن هذه الحجة تفضي إلى استنتاج في غاية الغرابة، مفاده أن جسمين مختلفين يمكنهما أن يشغلا الحيز المكاني ذاته تماماً. فهل يصح هذا الزعم؟ وإن لم يكن صحيحاً، فأين يكمن الخلل في هذا الاستدلال؟

الفصل الثامن: الميتافيزيقا؟ (كوني)

بعدَ الفراغِ من قراءةِ تسعةِ فصولٍ تتناولُ تسعَ قضايا ميتافيزيقيةٍ متباينة، قد يتوقعُ القارئُ أن تتشكلَ لديهِ رؤيةٌ جليةٌ لماهيةِ الميتافيزيقا. بَيْدَ أنَّ ثمةَ صعوبةً بالغةً في تحديدِ سمةٍ جامعةٍ تشتركُ فيها المباحثُ الميتافيزيقيةُ كافة. وهنا، نُخضعُ للفحصِ بعضَ الأفكارِ المتعلقةِ بطبيعةِ الميتافيزيقا في حدِّ ذاتِها.

الفصل الأول

الهوية الشخصية

ثيودور سايدر

مفهوم الهوية الشخصية

حين تَمثُل أمام المحكمة بتهمة القتل العمد، تقرر أن تتولى الدفاع عن نفسك. فتصرح بأنك لست القاتل؛ بل إن القاتل شخص آخَر يختلف عنك. فيطلب منك القاضي تقديم أدلتك. فهل تملك صوراً لمتسلل ذي شارب؟ ألا تتطابق بصماتك مع تلك الموجودة على سلاح الجريمة؟ هل بوسعك إثبات أن القاتل كان أعسر؟ كلا، تقول أنت، إن حجتك الدفاعية مغايرة تماماً. وإليك مرافعتك الختامية:

أقرُّ بأن القاتل كان يستعمل يده اليمنى مثلي، وله بصمات أصابعي نفسها، وحليق الذقن مثلي. بل إنه يبدو نسخة طبق الأصل مني في صور كاميرات المراقبة التي قدمها الادعاء. كلا، ليس لي توأم. بل إنني أعترف بأنني أتذكر ارتكاب الجريمة! ومع ذلك، فإن القاتل ليس الشخص عينه الذي أنا عليه الآن، لأنني قد تغيرت. لقد كانت فرقة الروك المفضلة لذلك الشخص هي (ليد زيبلين)، أما أنا فأفضل الآن (تود راندغرين). كان ذلك الشخص يمتلك زائدة دودية، أما أنا فلا؛ إذ استؤصلت زائدتي الأسبوع الماضي. كان عمر ذلك الشخص خمسة وعشرين عاماً، أما أنا ففي الثلاثين. لستُ الشخص نفسه الذي ارتكب الجريمة قبل خمس سنوات. وبناءً عليه، لا يجوز لكم عقابي، إذ لا يُسأل أحد عن جريمة ارتكبها شخص آخَر.

من البديهي ألا تقبل أي محكمة قانونية بهذه الحجة. ومع ذلك، ما مكمن الخلل فيها؟ حين يتغير المرء، سواء جسدياً أو نفسياً، أليس من الصحيح القول إنه ليس الشخص نفسه؟

بلى، ولكن عبارة الشخص نفسه تكتنفها الضبابية. فهناك طريقتان يمكننا من خلالهما الحديث عن كون الشخص هو عينه شخصاً آخَر. فعندما يغير المرء معتقده الديني أو يحلق رأسه، فإنه يغدو

مغايراً لما كان عليه سابقاً؛ أي إنه لا يظل الشخص نفسه من الناحية النوعية، إذا جاز التعبير. فبناءً على أحد المعاني، هو ليس الشخص عينه. ولكن بمعنى آخَر، هو الشخص نفسه؛ إذ لم يحلَّ شخص آخَر محله. ويُطلق على هذا النوع الثاني من التماثل اسم التماثل العددي، لكونه نوع التماثل الذي تعبر عنه علامة التساوي في المعادلات الرياضية مثل 2+2=4؛ إذ يشير التعبيران 2+2 و4 إلى الرقم نفسه والواحد. فأنت من الناحية العددية الشخص نفسه الذي كنته حين كنت رضيعاً، وإن كنت تختلف عنه نوعياً اختلافاً جذرياً. إن المرافعة الختامية في تلك المحاكمة تخلط بين هذين النوعين من التماثل. لقد تغيرتَ بالفعل منذ ارتكاب الجريمة، فأنت من الناحية النوعية لست الشخص نفسه، إلا أنك عددياً الشخص نفسه الذي قتل الضحية؛ فلم يقتلها شخص آخَر غيرك. وصحيح أنه لا يجوز معاقبة أحد على جرائم ارتكبها شخص آخَر، ولكن شخص آخَر هنا تعني شخصاً متميزاً عنك عددياً.

إن لمفهوم التماثل العددي أهمية بالغة في الشؤون الإنسانية؛ فهو يؤثر في تحديد من يجوز لنا معاقبته، إذ من الجور معاقبة أي شخص يتمايز عددياً عن الجاني. كما يلعب هذا المفهوم دوراً جوهرياً في انفعالات مثل الترقب، والأسف، والندم. فلا يمكنك أن تشعر بالنوع نفسه من الأسف أو الندم تجاه أخطاء الآخرين كما تشعر تجاه أخطائك الخاصة. كما لا يمكنك ترقب اللذات التي سيختبرها شخص آخَر، مهما بلغ حجم التشابه النوعي بينك وبين ذلك الشخص. أما المسألة المتعلقة بما يجعل الأشخاص هم أنفسهم عددياً عبر الزمن، فهي ما يُعرف لدى الفلاسفة بمسألة الهوية الشخصية.

يمكن تجسيد مسألة الهوية الشخصية من خلال مثال توضيحي؛ تخيل أنك مفعم بالفضول حيال ما سيؤول إليه المستقبل، وفي يومٍ ما، تجد الخالق في حالة من الرضا، فيعدك ببعثك من جديد بعد خمسمائة عام من وفاتك، ليتسنى لك اختبار معالم ذلك المستقبل. في بادئ الأمر، يغمرك حماسٌ مبرر، لكن سرعان ما يراودك التساؤل: كيف سيضمن الخالق أن الكائن المستقبلي هو أنت بذاتك؟ فبعد خمسمائة عام، ستكون قد فارقت الحياة وتحلل جسدك، والمادة التي تُكوّنك الآن ستكون حينها قد تشتتت فوق سطح البسيطة. بإمكان الخالق بيسرٍ أن يخلق شخصاً جديداً من مادة جديدة

يشبهك تمام الشبه، بيد أن هذا لا يبعث على الطمأنينة؛ فأنت تنشد وجود ذاتك في المستقبل، أما مجرد وجود شخص يماثلك فلن يفي بالغرض.

يضفي هذا المثال حيوية خاصة على إشكالية الهوية الشخصية، بيد أننا نلاحظ أن المسائل ذاتها تبرز من خلال التغيرات الاعتيادية بمرور الزمن. فحين تنظر إلى صورك وأنت رضيع، تقول: هذا أنا، ولكن لماذا؟ ما الذي يجعل ذلك الرضيع هو الشخص ذاته الذي تمثله أنت الآن، رغم كل التحولات التي طرأت عليك في السنوات الخوالي؟

(يتأمل الفلاسفة أيضاً في هوية الأشياء غير البشرية عبر الزمن؛ إذ يبحثون عما يجعل إلكتروناً، أو شجرة، أو دراجة، أو أمة، هو الشيء ذاته من زمن لآخر. وتثير هذه الموضوعات العديد من التساؤلات المشابهة لتلك المتعلقة بالأشخاص، بالإضافة إلى تساؤلات أخرى مستجدة. غير أن الأشخاص يظلون موضع اهتمام استثنائي؛ فمن جهة، تنفرد الهوية الشخصية بالارتباط بمشاعر إنسانية كالندم والاستباق، ومن جهة أخرى، فنحن أنفسنا أشخاص، ومن الطبيعي أن نولي ذواتنا اهتماماً خاصاً).

إذاً، كيف يمكن للخالق أن يجعلك أنت ذاتك في المستقبل؟ كما أشرنا، لا يكفي إعادة تكوين شخص يشبهك فيزيائياً من مادة جديدة، إذ لن يعدو ذلك كونه مجرد تماثل كيفي. فهل يجدي نفعاً استخدام المادة ذاتها؟ يمكن للخالق جمع كافة البروتونات والنيوترونات والإلكترونات التي يتألف منها جسدك الآن، والتي ستكون حينئذ مبعثرة فوق سطح الأرض، ويصيغ منها شخصاً. ولزيادة التأكيد، قد يجعله يبدو في مظهرك تماماً، لكنه لن يكون أنت، بل سيكون شخصاً جديداً صُنع من مادتك القديمة. وإن لم تتفق مع هذا الطرح، فتأمل الآتي: دعك من المستقبل؛ فمن الجائز أن المادة التي يتشكل منها جسدك الآن قد شكلت يوماً ما جسد شخص آخر قبل آلاف السنين. ورغم ضآلة الاحتمال، إلا أنه من الممكن أن تكون المادة المكونة لرجل دولة يوناني قديم قد أُعيد تدويرها عبر الغلاف الحيوي لتستقر في جسدك. ومن الواضح أن هذا لا يجعلك مطابقاً عددياً لهذا السياسي؛ فلا ينبغي أن تُعاقب على جرائمه، ولا يمكنك أن تندم على آثامه. وعليه، فإن وحدة المادة ليست شرطاً كافياً للهوية الشخصية.

وهي ليست شرطاً ضرورياً أيضاً، أو على الأقل، فإن التماثل التام للمادة ليس ضرورياً للهوية الشخصية. فالبشر يستمرون في الوجود رغم التغيرات التدريجية التي تطرأ على مادتهم باستمرار؛ فهم يتناولون الطعام ويخرجون الفضلات، ويقصون شعرهم ويطرحون أجزاءً من جلودهم، وأحياناً تُزرع في أجسادهم أنسجة أو مواد جديدة. وفي واقع الأمر، فإن العمليات الحيوية الاعتيادية تعيد تدوير المادة المكونة لك بالكامل تقريباً كل بضع سنوات، ومع ذلك، تظل أنت هو أنت. ومن ثم، فإن الهوية الشخصية لا ترتبط ارتباطاً وثيقاً بوحدة المادة؛ فبأي شيء ترتبط إذاً؟

النفس

يجيب بعض الفلاسفة والمفكرين الدينيين بأنها: النفس. فنفس المرء هي جوهره النفسي، وهي كيان غير مادي تتوارد فيه الأفكار والمشاعر. وتستمر هذه النفس بمنأى عن أي ضرر رغم كافة التغيرات الفيزيائية التي تطرأ على الجسد، بل ويمكنها البقاء حتى بعد فناء الجسد فناءً تاماً. إن نفسك هي ما يجعلك أنت؛ فالطفل في الصور هو أنت لأن النفس ذاتها التي تسكن جسدك الآن كانت تسكن جسد ذلك الطفل حينها. وبناءً عليه، يمكن لله أن يعيدك إلى الحياة في المستقبل عبر خلق جسد جديد وبث نفسك فيه.

قد يبدو أن مفهوم النفوس يقدم إجابات ناجزة للعديد من المعضلات الفلسفية المتعلقة بالهوية عبر الزمن، بيد أنه لا يوجد مسوغ وجيه للاعتقاد بوجودها. فقد جرت عادة الفلاسفة على المحاجة بضرورة افتراض وجود النفس لتفسير وجود الأفكار والمشاعر، إذ لا يبدو أن الأفكار والمشاعر جزء من الجسد المادي. إلا أن هذه الحجة قد تقوضت بفعل العلم المعاصر؛ فقد أدرك البشر منذ أمد بعيد أن جزءاً معيناً من الجسد —وهو الدماغ— يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالنشاط الذهني. وحتى قبل ظهور علم الأعصاب المعاصر، كان من المعروف أن إصابات الرأس تسبب أضراراً نفسية. ونحن ندرك الآن كيف ترتبط أجزاء عصبية محددة بآثار نفسية معينة. ورغم أننا ما زلنا بعيدين عن القدرة على الربط التام بين الحالات النفسية وحالات الدماغ، إلا أننا أحرزنا تقدماً كافياً

يجعل من وجود مثل هذا الارتباط فرضية معقولة. ومن المنطقي أن نخلص إلى أن النشاط الذهني بحد ذاته يكمن في الدماغ، وأن النفس لا وجود لها. ولا يعني هذا أن علم الدماغ يدحض وجود النفس بالضرورة؛ إذ يمكن للنفوس أن توجد حتى مع وجود ارتباط تام بين الدماغ والحالات النفسية، ولكن إذا كان الدماغ المادي يفسر النشاط الذهني بمفرده، فلا حاجة حينئذٍ لافتراض وجود النفوس علاوة على ذلك.

علاوة على ذلك، يواجه القائلون بوجود النفس صعوبة في تفسير كيفية تمكنها من التفكير. بينما يمتلك منظرو مذهب الدماغ بدايات لتفسير ذلك: فالدماغ يحتوي على مليارات العصبونات التي تنتج الفكر عبر تفاعلاتها المعقدة للغاية. ولا أحد يعرف على وجه التحديد كيف يتم ذلك، لكن علماء الأعصاب قد قطعوا —على الأقل— شوطاً جيداً في هذا المسار. أما القائل بوجود النفس فليس لديه ما يضاهي ذلك من تفسير، لأن معظم هؤلاء المنظرين يعتقدون أن النفس لا تتجزأ إلى أجزاء أصغر؛ فالنفوس لا تتكون من مليارات الجسيمات النفسية الدقيقة. (ولو كانت كذلك، لما عادت تقدم إجابات ناجزة للمعضلات الفلسفية حول الهوية عبر الزمن، ولواجه منظرو مذهب النفس ذات الأسئلة الفلسفية الصعبة التي تواجهنا جميعاً. فعلى سبيل المثال: ما الذي يجعل النفس هي ذاتها عبر الزمن رغم التغيرات التي قد تطرأ على جسيماتها النفسية؟). ولكن إذا كانت النفوس تفتقر إلى تلك الجسيمات الدقيقة، فليس لديها ما يشبه العصبونات لمساعدتها على القيام بوظائفها؛ فكيف لها، إذن، أن تفعل ذلك؟

الاستمرارية الزمكانية وقضية الأمير والإسكافي

بصرف النظر عن مفهوم الأرواح، فلننتقل إلى النظريات العلمية التي تُقيم الهوية الشخصية على أساس الظواهر الطبيعية؛ ومن هذه النظريات ما يتخذ من مفهوم الاستمرارية الزمكانية ركيزةً له. ولنتأمل في استمرارية هوية جسم جامد عبر الزمن، وليكن كرة قاعدة على سبيل المثال: يمسك الرامي بالكرة ويبدأ حركة الرمي، وبعد لحظات تستقر الكرة في قفاز المتلقي؛ فهل الكرتان هما ذات الشيء؟ وكيف يتسنى لنا الجزم بذلك؟ إن أيسر السبل هو ألا نحيد بأبصارنا عن الكرة؛ إذ إن

وجود سلسلة متصلة —أي سلسلة من المواقع في الزمان والمكان تشغلها كرة القاعدة، تبدأ من يد الرامي، مروراً بالمواقع والأزمنة البينية، وصولاً إلى قفاز المتلقي— هو ما يقنعنا بأن كرة المتلقي هي ذاتها كرة الرامي. أما إذا تعذر رصد مثل هذه السلسلة المتصلة، فقد يساورنا الشك في أن الكرتين مختلفتان. ونحن في المعتاد لا نحتاج إلى هذه المنهجية لتحديد هوية الأشخاص عبر الزمن، نظراً لتباين الملامح البشرية، بيد أنها قد تغدو ضرورية عند التعامل مع التوائم المتطابقة. فإذا أردت أن تعرف، على سبيل المثال، أيُّ التوأمين هو القابع في زنزانة السجن، فعليك أولاً جمع المعلومات من تسجيلات المراقبة أو المخبرين، ثم تتبع —بناءً على تلك المعلومات— سلسلة متصلة تمتد من الشخص الموجود في السجن رجوعاً في الزمن لتصل إلى أيٍّ من التوأمين كان.

يجمع الكل على أن الاستمرارية الزمكانية تُعد دليلاً عملياً ناجعاً لتحديد الهوية الشخصية، غير أننا بصفتنا فلاسفة، ننشد ما هو أبعد من ذلك؛ فنحن نسعى لاكتشاف ماهية الهوية الشخصية، أي كنه وجودها، لا مجرد كيفية الاستدلال على حضورها. فإذا أردت معرفة ما إذا كان رجل ما أعزب، فإن تفقد فوضوية شقته قد يكون دليلاً عملياً معقولاً؛ وإذا أردت التحقق مما إذا كان معدن ما ذهباً، فإن الفحص البصري والوزن بميزان سيؤديان إلى النتيجة الصحيحة في تسع حالات من أصل عشر. بيد أن فوضوية الشقة ليست هي ماهية كونه أعزب، إذ ثمة عزابٌ منظمون. كما أن الوزن المعين والمظهر المحدد ليسا ماهية الذهب، إذ يمكن لمعدن ما أن يبدو ذهباً (في جميع خصائصه الظاهرية) دون أن يكون ذهباً حقيقياً (كما في حالة الذهب الزائف). إن الماهية الحقيقية لكون المرء أعزب هي كونه ذكراً غير متزوج، والماهية الحقيقية للذهب هي العدد الذري 79؛ إذ لا يمكن في أي ظرف من الظروف أن يكون المرء أعزب دون أن يكون رجلاً غير متزوج، ولا يمكن لشيء أن يكون ذهباً دون أن يحمل العدد الذري 79. وكل ما نشترطه في الأدلة العملية للكشف عن العزاب أو الذهب هو نجاعتها في أغلب الأحيان، أما الأطروحات الفلسفية للماهية، فيجب أن تصمد في كافة الظروف الممكنة. وتقرر نظرية الاستمرارية الزمكانية أن هذه الاستمرارية هي بالفعل ماهية الهوية الشخصية، وليست مجرد دليل عملي جيد؛ فالهوية الشخصية، وفقاً لهذا الطرح، هي الاستمرارية الزمكانية بعينها.

بيد أن هذه النظرية تحتاج إلى شيء من التنقيح لكي تصمد حقاً في كل الظروف الممكنة. هب أنك أُسرت، ووُضعت في مِرجَل، صُهرت فيه حتى صرت حساءً؛ فبالرغم من قدرتنا على تتبع سلسلة متصلة منك وصولاً إلى هذا الحساء، إلا أن الحساء ليس أنت. فبعد عملية الصهر، ينعدم وجودك، والمادة التي كانت تؤلف كيانك باتت تؤلف شيئاً آخر. لذا، يتعين علينا تنقيح نظرية الاستمرارية الزمكانية لتصبح كالتالي: يكون الأشخاص متطابقين عددياً إذا، وفقط إذا، اتصلوا زمكانياً عبر سلسلة من الأشخاص. فأنت متصل بالحساء عبر سلسلة متصلة بالفعل، لكن الحلقات المتأخرة من هذه السلسلة هي أجزاء من الحساء، وليست أشخاصاً.

وثمة تنقيحات أخرى ممكنة (منها اشتراط أن يكون أي تغير في المادة ضمن السلسلة المتصلة تدريجياً، أو أن تكون الحلقات السابقة سبباً في وجود الحلقات اللاحقة). ولكن، دعونا ننتقل بدلاً من ذلك إلى مثال مثير للاهتمام طرحه الفيلسوف البريطاني جون لوك في القرن السابع عشر. يتساءل أميرٌ ما عما سيكون عليه الحال لو عاش حياة إسكافي وضيع، وفي المقابل، يحلم الإسكافي بحياة الأمراء. وفي يوم ما، تأتيهما الفرصة: حيث تُستبدل الخصائص النفسية (السيكولوجية) للأمير والإسكافي بالكامل؛ فيغدو جسد الإسكافي حاملاً لكل ذكريات الأمير ومعارفه وسماته الشخصية، بينما انتقلت نفسية الأمير بدورها إلى جسد الإسكافي. تحدث لوك هنا عن الأرواح، أي تبادل أرواح الأمير والإسكافي، ولكن لنغير تفاصيل القصة قليلاً: هب أن هذا التبادل حدث نتيجة تلاعب عالِم شرير في دماغي الأمير والإسكافي، دون انتقال للروح أو المادة. ورغم أن هذا الافتراض بعيد الاحتمال، إلا أنه ليس مستحيلاً عقلاً؛ فالعلم يخبرنا أن الحالات الذهنية تعتمد على ترتيب العصبونات في الدماغ، وهذا الترتيب يمكن، من الناحية النظرية، تعديله ليصبح مطابقاً تماماً لترتيب دماغ آخر.

بعد هذا التبادل، سيتذكر الشخص القابع في جسد الإسكافي أنه كان أميراً، وسيتذكر رغبته في تجربة حياة الإسكافيين، وسيقول لنفسه: أخيراً، نلت فرصتي!. إنه يعتبر نفسه الأمير، لا الإسكافي. وكذلك الشخص القابع في جسد الأمير، سيعتبر نفسه الإسكافي، لا الأمير. فهل هما على صواب؟

تقول نظرية الاستمرارية الزمكانية إنهما ليسا على صواب؛ ذلك أن المسارات الزمكانية المتصلة تلازم الأجساد، فهي تمتد من الأمير الأصلي إلى الشخص القابع في جسد الأمير، ومن الإسكافي الأصلي إلى الشخص القابع في جسد الإسكافي. وعليه، إذا كانت نظرية الاستمرارية الزمكانية صحيحة، فإن الشخص الموجود في جسد الإسكافي هو في الحقيقة الإسكافي وليس الأمير، والشخص الموجود في جسد الأمير هو الأمير وليس الإسكافي.

أما لوك فيتخذ موقفاً مغايراً، إذ يتفق مع تصور الأمير والإسكافي. وإذا كان لوك على صواب، فإن تجربته الفكرية هذه تفند نظرية الاستمرارية الزمكانية. وثمة حجة قوية تدعم موقف لوك: هب أن الأمير كان قد ارتكب جريمة نكراء سابقاً، وكان يعلم بوقوع تبادل العقول، فأمل في استغلال ذلك للإفلات من المحاكمة. وبعد التبادل، اكتُشفت الجريمة، وجاء الحرس لاقتياد الجاني؛ وبما أنهم لا يعلمون شيئاً عن التبادل، فقد ساقوا الشخص القابع في جسد الأمير إلى السجن، متجاهلين احتجاجاته ببراءته، بينما الشخص القابع في جسد الإسكافي (الذي يعتبر نفسه الأمير) يتذكر ارتكابه للجريمة ويشمت بنجاته الوشيكة. إن هذا ليعد إخفاقاً صارخاً في تحقيق العدالة! إذ إن الشخص الشامت في جسد الإسكافي هو من يجب أن يُعاقب. وإذا كان الأمر كذلك، فإن الشخص في جسد الإسكافي هو الأمير وليس الإسكافي، إذ لا يجوز معاقبة المرء إلا على ما اقترفه هو بنفسه.

الاستمرارية النفسية ومعضلة التكرار

استحضر لوك مثال الأمير والإسكافي ليُبين أن الهوية الشخصية تتبع نمطاً مغايراً من الاستمرارية، ألا وهو الاستمرارية النفسية. ووفقاً للنظرية الجديدة التي طرحها لوك، وهي نظرية الاستمرارية النفسية، فإن الشخص في الماضي يطابق عددياً الشخص في المستقبل -إن وُجد- شريطة أن يحمل ذلك الشخص المستقبلي ذكريات الشخص الماضي وسماته الشخصية وما إلى ذلك، وسواء كان هناك اتصال زمكاني بين الشخصين الماضي والمستقبلي أم لم يكن. وتقضي نظرية لوك بأن الشخص المزهو بنفسه في جسد الإسكافي هو الأمير بعينه، ومن ثم فهو آثم بجرائم الأمير، نظراً لاستمراريته

النفسية معه. وكما سلف وذكرنا، يبدو هذا الحكم صائباً، بيد أن لوك يواجه تحدياً مثيراً للاهتمام، طرحه الفيلسوف البريطاني برنارد ويليامز في القرن العشرين.

يعود عالمنا الشرير إلى ألاعيبه مجدداً، فيجعل تشارلز -وهو شخص من عصرنا الحالي- يكتسب سيكولوجية غاي فوكس، ذلك الرجل الذي أُعدم شنقاً عام ١٦٠٦ لمحاولته تفجير البرلمان الإنجليزي. وبالطبع، قد يصعب الجزم بما إذا كان تشارلز يتصنع ذلك، ولكن إذا كان يحمل حقاً سيكولوجية فوكس، فإن تشارلز -وفقاً للوك- هو غاي فوكس بعينه. إلى هنا يبدو الأمر مستقيماً. غير أن عالمنا يتسبب الآن، على نحو غريب، في حدوث هذا التحول لشخص آخر يدعى روبرت. إن اكتساب سيكولوجية فوكس ليس سوى تغيير يطرأ على الدماغ؛ فإذا أمكن حدوثه لتشارلز، فمن الممكن حدوثه لروبرت أيضاً. وهنا تقع نظرية لوك في مأزق؛ إذ أصبح كل من تشارلز وروبرت مستمرين نفسياً مع فوكس. فإذا كانت الهوية الشخصية تكمن في الاستمرارية النفسية، فإن كلاً من تشارلز وروبرت سيكونان مطابقين لفوكس. وهذا أمر لا يستقيم عقلاً، لأنه يقتضي بالضرورة أن تشارلز وروبرت متطابقان! فإذا علمنا أن (س = ٤) وأن (ص = ٤)، أمكننا الاستنتاج بأن (س = ص).

وبالمثل تماماً، إذا علمنا أن (تشارلز = فوكس) وأن (روبرت = فوكس)، استنتجنا أن (تشارلز = روبرت). ولكن من العبث الزعم بأن تشارلز هو روبرت؛ فرغم أنهما متشابهان نوعياً الآن (إذ يمتلك كل منهما ذكريات فوكس وسماته الشخصية)، إلا أنهما يظلان شخصين متمايزين عددياً. هذه هي معضلة التكرار في نظرية لوك؛ فماذا يحدث عندما تتكرر الاستمرارية النفسية؟ (أو تتضاعف ثلاثاً أو أربعاً...).

لقد آثر ويليامز الاستمرارية الزمكانية على الاستمرارية النفسية بسبب معضلة التكرار هذه. وقبل أن نقتفي أثره، دعونا نمعن النظر قليلاً في الاستمرارية الزمكانية؛ فكما يمكن للشجرة أن تظل باقية رغم فقدان غصن منها، يمكن للشخص أن يظل هو نفسه رغم فقدان أجزاء معينة، حتى وإن كانت أجزاءً جوهرية. فأنت تظل الشخص ذاته حتى لو بُترت ساقاك أو ذراعاك، ومع ذلك، فإن فقدان جزء ما يسبب قدراً من الانقطاع الزمكاني، لأن الحيز المكاني الذي يشغله الشخص يتغير شكله

بغتة. ومن ثم، ينبغي فهم الاستمرارية الزمكانية بوصفها استمرارية زمكانية كافية، بما يسمح بتغير الأجزاء مع بقاء الشيء أو الشخص هو نفسه.

ما هو مقدار الاستمرار الذي يُعدُّ كافياً لتحقيق الاستمرار الزمكاني؟ تخيّل أنك مصاب بسرطانٍ عضال في الشق الأيمن من جسدك، بينما ينعم شقك الأيسر بالصحة. يمتد هذا السرطان ليصل إلى دماغك، بحيث يغدو نصف الكرة المخية الأيمن سرطانياً، في حين يظل النصف الأيسر سليماً. ولحسن الحظ، يتمكن علماء مستقبليون من شطر جسدك إلى نصفين، بل ويستطيعون فصل نصفي الدماغ والتخلص من النصف السرطاني. ثم يُمنح لك طرفان صناعيان (ذراع وساق يمنى)، ونصف قلب صناعي أيمن، وهكذا دواليك. لكنك لن تحتاج إلى نصف دماغ أيمن صناعي، لأن النصف الأيسر السليم المتبقي سيقوم في نهاية المطاف بوظائف الدماغ كاملاً تماماً كما كان في السابق. (وعلى الرغم من كون هذه الفرضية خيالية، إلا أنها ليست بعيدة الاحتمال تماماً، إذ يمكن لنصفي الدماغ البشري أن يعملا بشكل مستقل عند انفصالهما، ويقوما بمحاكاة بعض الوظائف لبعضهما البعض، وإن لم يكن جميعها). من المؤكد أن الشخص بعد العملية هو ذاته الشخص قبلها؛ فهذه العملية ما هي إلا وسيلة لإنقاذ حياة إنسان! بيد أن العملية تسفر عن انقطاع زمكاني حاد إلى حد ما، بما أن الاستمرار بين الشخص السابق والشخص اللاحق لا يتجاوز حجم نصف الجسد. والعبرة المستخلصة هنا هي: أن استمرار نصف الجسد فحسب ينبغي أن يُعتبر كافياً لإثبات الهوية الشخصية.

بيد أن نظرية الاستمرار الزمكاني تواجه الآن مشكلة التضاعف الخاصة بها. لنعدل رواية الفقرة السابقة بحيث يكون السرطان محصوراً في دماغك فقط، ولكنه متفشٍ في كلا النصفين. العلاج الإشعاعي هو الحل الوحيد، غير أن نسبة نجاحه لا تتعدى عشرة بالمئة، وهي احتمالات ضئيلة. ولحسن الحظ، يمكن تحسين هذه الاحتمالات؛ فقبل البدء بالعلاج الإشعاعي، يقوم الأطباء بشطر جسدك -بما في ذلك نصفا الدماغ- إلى نصفين. يتم استكمال كل نصف جسد صناعياً كما في السابق، ثم يبدأ العلاج الإشعاعي لنصفي الدماغ المصابين. وهذا يمنحك فرصتين للنجاح بنسبة عشرة بالمئة بدلاً من فرصة واحدة. ولكن هنا يأتي المنعطف المفاجئ في القصة: هب أن النتيجة غير المتوقعة قد حدثت، وشُفي كلا النصفين بالعلاج. ستسفر العملية إذن عن وجود شخصين،

يحمل كل منهما أحد نصفي دماغك الأصليين. لاحظ أن كل واحد منهما يتمتع باستمرار زمكاني كافٍ معك، بما أننا اتفقنا سلفاً على أن استمرار ما يعادل نصف شخص يُعد كافياً. ومن ثمَّ، تقتضي نظرية الاستمرار الزمكاني أنك مطابق لكل من هذين الشخصين الجديدين، ونقع مرة أخرى في النتيجة المحالة وهي أن هذين الشخصين الجديدين متطابقان مع بعضهما البعض.

تواجه كل من نظريتينا -نظرية لوك في الاستمرار النفسي ونظرية الاستمرار الزمكاني- مشكلة التضاعف، إذ يمكن لشخص أصلي واحد أن يستمر، سواء نفسياً أو زمكانياً، في شخصين لاحقين. وتقرر كل نظرية منهما أن الهوية الشخصية هي استمرار من نوع ما، ومن ثمَّ فإن الشخص الأصلي مطابق لكل شخص لاحق، مما يؤدي إلى النتيجة العبثية المتمثلة في تطابق الأشخاص اللاحقين فيما بينهم. فكيف لنا أن نحل هذه المعضلة؟

قد يميل البعض إلى التخلي عن النظريات العلمية والاستناد بدلاً من ذلك إلى مفهوم الأرواح. فالاستمرار، سواء كان نفسياً أو زمكانياً، لا يحدد ما يؤول إليه حال الروح. فعندما يتضاعف الجسد، قد ترث الروح الموجودة في الجسد الأصلي أحد الجسدين اللاحقين، أو الآخر، أو ربما لا ترث أياً منهما، لكنها لا يمكن أن تحل في كليهما معاً. ورغم أن هذا الحل يبدو منسقاً، إلا أنه يفتقر إلى الدليل المساند، إذ لا يوجد حتى الآن مسوغ للاعتقاد بوجود الأرواح. ولعل الأجدر بنا هو مراجعة النظريات العلمية بشكل ما لأخذ مشكلة التضاعف بعين الاعتبار. (وإذا نجحنا في ذلك، فسنظل بحاجة إلى الفصل بين الاستمرار النفسي والزمكاني، أو صياغة مزيج منهما، ولكن دعونا نرجئ هذا الأمر لما تبقى من الفصل).

لقد نصت النظريات العلمية في صياغتها الأصلية على أن الهوية الشخصية هي الاستمرار. ويمكننا إعادة صياغتها لتقول بدلاً من ذلك إن الهوية الشخصية هي الاستمرار غير المتفرع. ففي الأحوال العادية لا يتفرع الاستمرار، إذ لا يوجد عادةً إلا شخص واحد في زمن معين يستمر من شخص سابق. وفي مثل هذه الحالات تتحقق الهوية الشخصية. أما أمثلة التضاعف فتتضمن تفرعاً، أي وجود شخصين في آن واحد كلاهما مستمر من شخص سابق واحد. ووفقاً للنظرية في صيغتها المعدلة،

لا توجد هوية شخصية في مثل هذه الحالات، فلا تشارلز ولا روبرت مطابق لـ غاي فوكس، وأنت لن تنجو من عملية الزرع المزدوجة.

وعلى نقيض الادعاء بأن الأشخاص اللاحقين متطابقون، فإن هذا القول ليس محالاً، غير أنه من الصعب جداً قبوله. تخيل أنك تلقيت قبل العملية خبراً ساراً: وهو أن الشخص الذي سيحمل نصف الدماغ الأيسر سينجو من عملية الانقسام. هذا أمر ممتاز. ولكن الآن، إذا كانت نظرية الاستمرار الزمكاني المعدلة صحيحة، فإنه في حال نجا الشخص الذي يحمل نصف الدماغ الأيمن أيضاً، فإنك أنت لن تنجو. وبناءً عليه، سيكون من الأسوأ بالنسبة لك أن ينجو الشخص صاحب النصف الأيمن! وعليك حينئذٍ أن تأمل وتتضرع كي يموت ذلك الشخص. يا للغرابة! لقد كان خبر نجاة الشخص صاحب النصف الأيسر خبراً ساراً، ويبدو أن خبر نجاة الشخص صاحب النصف الأيمن أيضاً ليس إلا مزيداً من الأخبار السارة. فكيف يمكن لخبر سار إضافي أن يجعل الأمور أسوأ بكثير؟

حلول جذرية لمعضلة التضاعف

إنَّ معضلة التضاعف تعدُّ إشكاليةً شائكةً بحق؛ ولعلَّ الوقت قد حان لاستقصاء بعض الحلول الجذرية، وفيما يلي عرضٌ لاثنين منها.

يتحدى الفيلسوف البريطاني المعاصر، ديريك بارفيت، افتراضاً جوهرياً كنا قد سلَّمنا به بشأن الهوية الشخصية، وهو الافتراض القائل بأنَّ الهوية الشخصية تتسم بالأهمية. لقد افترضنا سابقاً في هذا الفصل أنَّ الهوية الشخصية ترتبط بمفاهيم الترقب والندم والعقاب، وهذا يمثل جانباً من مكمن أهميتها. كما افترضت الفقرة الأخيرة من القسم السابق جانباً آخر، وهو: أنَّه لمن السوء بمكان ألا يكون ثمة من يطابقك في المستقبل؛ أي أنَّ التوقف عن الوجود هو أمرٌ كارثي. بيد أنَّ بارفيت يتحدى هذا الافتراض القائل بأهمية الهوية؛ إذ يرى أنَّ الأهمية الحقيقية تكمن في الاستمرارية النفسية. وفي معظم الحالات الاعتيادية، تسير الاستمرارية النفسية والهوية الشخصية جنباً إلى جنب؛ وذلك لأنَّ الهوية الشخصية، وفقاً لبارفيت، هي استمراريةٌ غير متفرعة، ومن النادر أن

تتفرع الاستمرارية. أما في حالة التضاعف، فإنها تتفرع بالفعل، وحينئذٍ ينقطع وجودك. ومع ذلك، يرى بارفيت أنَّ انقطاع الوجود في حالة التضاعف ليس أمراً سيئاً؛ فبالرغم من عدم استمرارية وجودك أنت كذاتٍ عينية، إلا أنَّك ستظل محتفظاً بكل ما هو جوهري، ألا وهو الاستمرارية النفسية (بل وبحصة مضاعفة منها!).

إنَّ آراء بارفيت مثيرةٌ للاهتمام ومحفزةٌ للتفكير، ولكن هل يسعنا حقاً الاعتقاد بأنَّ التوقف التام عن الوجود قد يكون أحياناً أمراً غير ذي بال؟ إنَّ قبول ذلك يتطلب مراجعةً جذريةً لمعتقداتنا المعتادة. فهل ثمة خياراتٌ أخرى؟

يمكننا بدلاً من ذلك إعادة النظر في أحد افتراضاتنا الأخرى حول الهوية الشخصية. تفترض حجة التضاعف أنه إذا ما قامت الهوية الشخصية بين الشخص الأصلي وكل شخصٍ لاحق، فإننا سننتهي إلى النتيجة العبثية المتمثلة في أنَّ الأشخاص اللاحقين هم الشخص نفسه. بيد أنَّ هذه النتيجة العبثية لا تترتب إلا إذا كانت الهوية الشخصية هي هوية عددية، وهو المفهوم ذاته الذي تعبر عنه علامة التساوي (=) في الرياضيات. لقد وضعنا هذا الافتراض منذ البداية، ولعلَّه كان خطأً؛ فربما لا تكون الهوية الشخصية هويةً عدديةً أبداً، ولعلَّ كل تغييرٍ يؤدي بالفعل إلى إنتاج شخصٍ متمايزٍ عددياً. وإذا كان الأمر كذلك، فلن نضطر للقول إنَّ التفرع يدمر الهوية الشخصية؛ إذ يمكننا العودة للقول بأنَّ الهوية الشخصية هي محض استمرارية (سواء كانت نفسية أو مكانية زمانية، وهو أمرٌ لم يُبتَّ فيه بعد). ففي حالات التفرع، يمكن لشخصٍ واحد أن يقف في علاقة هوية شخصية مع شخصين متمايزين؛ وهذا ليس عبثاً إذا لم تكن الهوية الشخصية هويةً عددية. ومع ذلك، سنظل بحاجةٍ إلى التمييز بين مجرد التشابه النوعي (كقولنا: إنه ليس الشخص ذاته الذي كان عليه قبل دخول الجامعة) وبين مفهومٍ أكثر صرامة لـ الهوية الشخصية يرتبط بالعقاب والترقب والندم. ولكن حتى هذا المفهوم الصارم سيكون أكثر مرونةً من الهوية العددية.

هل يمكننا حقاً تصديق أنَّ صورنا ونحن رضع تعود لأشخاصٍ متمايزين عنا عددياً؟ إنَّ هذا أيضاً يتطلب مراجعةً جذريةً للمعتقدات. بيد أنَّ الفلسفة، في بعض الأحيان، تستوجب القيام بهذا التحول تحديداً.

الفصل الثاني

القدَرية

إيرل كوني

مقدمة

إن الاحتمالات المفتوحة عرضة للاختيار أو المصادفة، ولهذا الوضع أهمية بالغة في نفوسنا؛ فنحن نتشبث بالأمل في الاحتمالات الإيجابية، ويساورنا القلق من تلك التي تحمل في طياتها التهديد. إننا ننظر إلى الاحتمال المفتوح بوصفه أمراً لم يُحسم بعد، معلقاً في أفق الغيب.

وعلى النقيض من ذلك، فإن الأمور المقدّرة خارج سيطرة أي فرد، محتومة الوقوع لا محالة. وهذا الوضع يلقي بظلاله علينا بشكل مختلف؛ فإذا بدت الأمور المقدرة سيئة، حاولنا التسليم بها والرضا، وإن بدت حسنة، استبشرنا بها خيراً. إننا نتعامل مع كل ما هو مقدر بوصفه مسلّمة من المسلمات. لقد حاول بعض الفلاسفة إثبات أن الوجود بأسره — كل ما يحدث، وكل كينونة موجودة، وكل حالة تؤول إليها الأشياء— كان مقدراً له أن يكون على ما هو عليه. وهو ما يُعرف بمذهب القدرية الميتافيزيقية.

ثمة أمور يجب تنحيتها جانباً منذ البداية، لأن القدرية الميتافيزيقية لا تقر بصحتها ولا تستلزمها. أولاً: القدرية الميتافيزيقية لا تعني الارتهان لربات القدر (The Fates) ؛ أولئك الإلاهات الثلاث في الأساطير الإغريقية القديمة اللاتي اعتقد الناس قديماً أنهن يقررن مصير البشر. لا يوجد فيلسوف يعتقد بوجود تلك الإلاهات أو بتقريرهن لمصائرنا؛ إذ يتفق الفلاسفة قاطبة على أنه لا شيء يُقَدَّر من قِبلهن.

تذهب القدرية الميتافيزيقية إلى أن ثمة نوعاً من الضرورة يحيط بكل شيء واقع. وهذا لا يعني بالضرورة أن كل شيء يحدث لسبب ما؛ فالقدرية الميتافيزيقية تتعلق بضرورة مجردة من الغرض، لا بسببية أو غاية. كما أنها لا تعني أن لنا مصيراً تقع فيه أحداث معينة حتماً مهما اختلفت الظروف؛

بل تعني أن قدرنا هو أن نكون بالضبط على ما نحن عليه، وفي ذات الظروف التي نوجد فيها فعلياً. وعلاوة على ذلك، لا تعني هذه القدرية أن الجهد البشري لا طائل منه؛ إذ تُقر بأن بعض الجهود تفضي إلى تحسينات، وإن كانت تشير إلى أن تلك الجهود والتحسينات الناتجة عنها كلاهما كان مقدوراً. والقدريون يسلمون بأننا لا نعلم دائماً ما سيحدث، لكنهم يرون أن كل شيء مقدور، بغض النظر عما يعلمه البشر عما سيكون.

وزيادة على ذلك، فإن القدرية الميتافيزيقية لا تملي علينا أن نكون استسلاميين —أي أن ننظر إلى المستقبل بروح اليأس أو الإذعان للقدر؛ إذ لا يوجد موقف شعوري بعينه مبرر تلقائياً. بل إن القدرية تسمح حتى بتبرير التفاؤل المستبشر، فلعل الأمور مقدورة لتمضي نحو الخير، ولعل مواقف الاستسلام والإذعان لا تجدي نفعاً.

أخيراً، فالضرورة التي ينسبها القدريون الميتافيزيقيون لكل شيء ليست هي ضرورة المسببات لنتائجها. فمن الواضح أن أموراً كثيرة يحددها مسبقاً القانون الفيزيائي والظروف السابقة. فإذا كان كل ما يحدث يتقرر بهذه الطريقة، فإن ما يطلق عليه الفلاسفة الحتمية يكون صحيحاً. إن ذوبان الجليد عند تسخينه فوق درجة التجمد هو أمر حتمي، ويبدو هذا كافياً للقول بأن التسخين جعل الذوبان مقدوراً عليه أن يقع. غير أن صحة الحتمية لا تشكل حتى دعماً جزئياً للقدرية الميتافيزيقية؛ فالقدرية لا تتعلق بالارتهان المادي أو السببي، بل بشيء أكثر تجريداً، شيء لا يعتمد على مجرى الطبيعة. فالحتميون يرون أن الحاضر والمستقبل يتقرران سببياً بالماضي والقوانين الفيزيائية، ولكن كان من الممكن أن يكون هناك ماضٍ مختلف أو قوانين مختلفة. أما وجهة نظر القدريين الميتافيزيقيين فهي أنه حتى لو لم تكن الحتمية صحيحة، فليس ثمة احتمالات مفتوحة في أي لحظة من لحظات التاريخ. إن دعواهم هي أن كل شيء في الماضي والحاضر والمستقبل كان ثابتاً ومحسوماً على الدوام، سواء كان متقرراً سببياً أم لا.

يرى القدريون الميتافيزيقيون أن مجرد وجود أي شيء في هذا العالم يضفي عليه صفة الضرورة. ولكن لماذا؟ يطرح القدريون حججاً —مسارات استدلالية— لمحاولة إثبات أطروحتهم. فلنتأمل في بعض الحجج القدرية الرئيسية ونبحث في مدى نجاعتها.

معركة البحر

يقدم لنا الفيلسوف اليوناني القديم أرسطو حجتنا الأولى؛ وهي قصة قصيرة تدور حول بعض التنبؤات:

قد تندلع معركة بحرية غداً. واليوم، يتنبأ شخص بوقوعها، بينما يتنبأ آخر بعدم وقوعها. وكلا المتنبئيْنِ لا يعلم حقيقة ما سيحدث، إذ لا يعدو قولهما كونه ضرباً من التخمين.

هذه هي القصة برمتها؛ وهي ليست عملاً أدبياً، لكن القدريّ الأرسطي يحتج بها لأمر بالغ العمق. وتبدأ حجة معركة البحر على النحو الآتي:

الافتراض الأول: إما أن يكون التنبؤ بوقوع المعركة صادقاً، وإما أن يكون التنبؤ بعدم وقوعها هو الصادق.

يبدو هذا الافتراض الأول معقولاً، رغم أنه لن يسلم من الاعتراض. ولنستمر في سياق الاستدلال:

الافتراض الثاني: إذا كانت مقولة ما صادقة، فمن الواجب أن تكون صادقة (بمعنى الضرورة).

وهذا الافتراض أيضاً يبدو صحيحاً في بادئ الأمر، وإن كنا سنمعن النظر فيه لاحقاً. ومن هذين الافتراضين، يستخلص القدريّ النتيجة التالية:

النتيجة الأولية: أياً كان التنبؤ الصادق بشأن المعركة، فمن الواجب أن يكون صادقاً.

وإذا وجب صدق التنبؤ، فإنه يصف بذلك واقعة ضرورية. ومن هنا يستنبط القدري ما يلي:

النتيجة الثانية: سواء اندلعت معركة بحرية غداً أم لا، فإن ما سيحدث منها هو أمر واجب الوقوع، أي أنه ضروري.

هذه النتيجة هي نتيجة قدرية. ولكن هناك المزيد؛ فحجة معركة البحر حتى الآن لا تتعلق إلا بحدث واحد مُتنبأ به، بينما تشمل القدرية الميتافيزيقية كل شيء. ويمكن الوصول إلى نتيجة تعم الوجود بأسره عبر تعميم الاستدلال الخاص بمعركة البحر؛ إذ لا يوجد في القصة ما يجعل تلك

المعركة تحديداً عرضة لأن تكون محسومة مسبقاً دون غيرها. لذا، وبقدر نجاح الحجة المتعلقة بالمعركة، يبدو أن النتيجة المطلقة التي تشمل كل ما سواها تحظى بدعم متساوٍ.

ثمة جانب في القصة لا يتسم بالشمول، وهو وقوع التنبؤات بالفعل. بيد أن هذا لا يبدو جوهرياً؛ فالحجة لا تتخذ من فعل التنبؤ أساساً لاستنتاج ضرورة ما تم التنبؤ به. فإذا نجحت الحجة، فإن واقع الحال هو ما يجعل الواقعة المتنبأ بها ضرورية، وليس فعل التنبؤ ذاته. وهكذا، فإن الحقيقة الكاملة بشأن المستقبل ستكون ضرورية، سواء جرى التنبؤ بها أم لا. وبناء عليه، يبدو أنه إذا نجح القدري في إثبات النتيجة الثانية، فلن يكون هناك عائق حقيقي أمام إثبات ما يلي:

النتيجة القدرية العامة: كل ما سيكون، لا بد أن يكون.

وقبل تقييم حجة معركة البحر، ينبغي ملاحظة أمرين إضافيين. أولاً: إن خوض المعارك ينطوي على الاختيار. وغالباً ما تُعتبر القدرية متعلقة بمدى امتلاكنا لحرية الاختيار. ويعد الاختيار محوراً مهماً للحجج القدرية، لأن قراراتنا هي من أبرز الأمثلة لدينا على الاحتمالات المفتوحة؛ إذ نعتقد بوجود اختيارات حرة كان يمكن حقاً أن تمضي في أي من الاتجاهين. لكن نتيجة القدريين لا تقتصر على نفي حرية الاختيار فحسب؛ بل تؤكد النتيجة القدرية العامة أن المستقبل بكامله ضروري. وإذا صحت هذه النتيجة، فإنها تنطبق أيضاً على الأمور التي يُفترض أنها تخضع للمصادفة وفقاً للعلم. فعلى سبيل المثال، ترى الفيزياء المعاصرة أن وقت التحلل الإشعاعي لذرة اليورانيوم ليس محدداً فيزيائياً؛ إذ يمكن لذرتين من اليورانيوم أن تكونا في حالة فيزيائية متطابقة تماماً حتى تتحلل إحداهما دون الأخرى. ومع ذلك، فإن حجة معركة البحر تنطبق هنا أيضاً؛ فلنتأمل مقولتين تنبؤيتين قبل وقت الظهيرة، تقول إحداهما إن ذرة يورانيوم معينة ستتحلل عند الظهر، وتنفي الأخرى ذلك. إن بقية حجة معركة البحر تنتقل إلى هذا المثال بحذافيره، لنصل إلى النتيجة القدرية بأن حالة الذرة عند الظهر —سواء تحللت أم لا— هي أمر واجب وضروري.

إن النتيجة القدرية العامة تتعلق بالمستقبل فقط، أما القدرية الميتافيزيقية المكتملة فتشمل كل شيء: الماضي والحاضر والمستقبل. وهذا لا يشكل عقبة أمام القدرية؛ فحجة معركة البحر التي تصل إلى النتيجة القدرية العامة بشأن المستقبل قد أنجزت المهمة الأصعب. أما الماضي والحاضر، فيسهل

على القدري التعامل معهما؛ إذ من المقبول جداً كما يقول القدري: كل الماضي ثابت ومحسوم. وينطبق الأمر ذاته على الحاضر؛ فإذا كان أي شيء على حالة ما في الوقت الراهن، فإن حالته الحالية ثابتة ومحسومة، إذ فات الأوان لفعل أي شيء حيال الحاضر!

وهكذا، يبدو الماضي والحاضر مهيئين تماماً للقدرية. فإذا أثبتت حجة معركة البحر أن المستقبل ثابت ومحسوم أيضاً، فإن الطريق يغدو سالكاً نحو نتيجة قدرية شاملة ونهائية: لا توجد احتمالات مفتوحة على الإطلاق في أي وقت من الأوقات.

نقد الافتراضات

تعتمد الحجج على افتراضاتها؛ فإذا كانت الحجة تقوم على مقدمة باطلة بوضوح، فهي حتماً حجة فاشلة. والحجج التي تؤخذ على محمل الجد في الميتافيزيقا نادراً ما تكون بهذا السوء، وإذا بدا لنا شيء منها كذلك، فينبغي أن نشك بقوة في أننا لم نفهمها كما ينبغي. ومع ذلك، يمكن للحجج أن تفشل بطريقة أقل حزماً؛ فمما يمنع الحجة من إثبات نتيجتها هو وجود شك لم يُحسم حول إحدى مقدماتها. وإثارة الشكوك حول المقدمات هي الطريقة الأكثر شيوعاً لتفنيد حجة معركة البحر. فلننظر كيف تصمد المقدمات أمام الفحص الدقيق.

لقد اعترض بعض الفلاسفة على الافتراض الأول لحجة معركة البحر، وهي المقدمة التي تقرر أن أحد التنبؤين صادق مسبقاً. وهذا الافتراض هو نسخة من مبدأ يُعرف باسم قانون الثالث المرفوع. وتستبعد نسختنا هذه أي منطقة وسطى بين صدق المقولة وصدق نقيضها.

قانون الثالث المرفوع: بالنسبة لأي مقولة، إما أن تكون صادقة، وإما أن يكون نقيضها صادقاً.

يبدو هذا القانون، في البداية على الأقل، حتمياً لا يمكن رده. فكيف يمكن لمقولة أن تكون غير صادقة، ويكون نقيضها (الذي ينفي صدقها) غير صادق أيضاً؟ يبدو أن ذلك يتطلب وجود فجوة واقعية لا يمكن سبرها —حالة وسيطة بين الوجود والعدم. ولا يمكن أن يكون هذا مثل هالة شبحية، لأن الهالة الشبحية هي بحد ذاتها ضرب من الوجود! ومع ذلك، فقد عارض بعض الفلاسفة حجة معركة البحر بالطعن في قانون الثالث المرفوع، زاعمين أنه لا ينطبق إلا على المقولات

التي تقرر وقائع محسومة، كالمقولات عما حدث بالفعل. ويقول هؤلاء النقاد إن المقولات الأخرى —مثل تلك المتعلقة بمعركة بحرية محتملة قد تقع أو لا تقع— لا تملك صفة الصدق بعد؛ فالتنبؤ بوقوع المعركة ليس صادقاً الآن، ونقيضه ليس صادقاً أيضاً، لأنه لا يوجد شيء قائم حالياً يجعل أياً منهما صادقاً. فكلا التنبؤين في الوقت الحاضر غير محدد بدلاً من كون أحدهما صادقاً. ويخلص النقاد إلى أن قانون الثالث المرفوع باطل.

لكن لهذا النقد ثغرة خطيرة. لنفترض أن أليس تنبأت بالأمس قائلة: «ستحدث عاصفة رعدية في كليفلاند غداً»، وحدثت العاصفة اليوم بالفعل. من الطبيعي جداً أن نرى أن أليس كانت على صواب بالأمس، وهذا يعني أن ما قالته كان صادقاً بالفعل لحظة قوله. ربما لم يكن أحد يعلم حينها بصدقه، وربما كان صدقه غير محسوم آنذاك؛ ولكن حينما نتحقق من وقوع العاصفة اليوم، نقول إن تنبؤها كان صحيحاً. وإذا كان الأمر كذلك، فإن التنبؤ لم يكن غير محدد بالأمس كما زُعم. ويبدو أن هذا ينطبق على المقولات التنبؤية بصفة عامة؛ فإذا صدّقها المستقبل، فإننا نعتبر ما قالته عن المستقبل صادقاً منذ أن كانت مجرد تنبؤات. أما الاعتراض على قانون الثالث المرفوع فينفي صدقها المسبق، ولذلك يقع هذا الاعتراض في مأزق.

بيد أن خصم قانون الثالث المرفوع قد لا يلقي بالاً لهذا الرد، وقد يعيد التأكيد على نقطته: حينما لا يكون الحدث المتنبأ به واقعة محسومة الآن، فلا يوجد حالياً ما يجعل التنبؤ صادقاً. ويضيف الخصم أن أي مقولة لا تكون صادقة إلا إذا وُجد ما يجعلها صادقة، ومع اعترافه بأن الناس يعتبرون هذه التنبؤات صادقة وقت صدورها، إلا أنه يصر على أن الحاجة إلى مُصدِّق تثبت أن التنبؤات لم يكن من الممكن أن تكون صادقة مسبقاً. وهذا يعيدنا إلى النتيجة بأن قانون الثالث المرفوع لا ينطبق عليها.

ورغم وجاهة هذا النقد، إلا أن هناك رداً قوياً عليه؛ ومفاده أنه نظراً لأن التنبؤات تتعلق بالمستقبل، فإن ما يجعلها صادقة أو كاذبة يوجد في المستقبل وليس في الحاضر. فلا يشترط وجود شيء الآن لجعلها صادقة، بل إن الوقت الآن مبكر جداً على ذلك. وطالما أن الأمور ستمضي في

المستقبل كما تم التنبؤ بها، فإن تلك التطورات اللاحقة هي التي تجعل التنبؤات صادقة منذ الآن. إن مُصدِّقات التنبؤات الدقيقة توجد في المستقبل، حيث موضعها الطبيعي.

يبدو أن قانون الثالث المرفوع يصعب تفنيده. ومن هنا، وجّه نقاد آخرون سهام نَقدهم لحجة معركة البحر صوب افتراضها الثاني، القائل: «إذا كانت أي مقولة صادقة، فمن الواجب أن تكون صادقة». ينطلق الاعتراض الكلاسيكي على هذا الافتراض من ملاحظة مفادها أن لهذا الافتراض أكثر من محمل؛ فيرى النقاد أنه متى ما حُمل الافتراض على وجهٍ يصح فيه معناه، فإنه لا يخدم الحجة في شيء، ومتى ما حُمل على وجهٍ يخدمها، فإنه حينئذٍ يجافي الصواب. وتفصيل ذلك أن الافتراض يكون صحيحاً إذا عُني به الآتي:

الافتراض الثاني (أ): من الواجب (ضرورةً) أنه إذا كانت المقولة صادقة، فإن المقولة صادقة.

ليس على هذا الوجه (أ) أي مأخذ، ولكنه لا يقرر إلا صحة هذه القضية الشرطية: (إذا صدقت المقولة، فهي صادقة)؛ وهي قضية بديهية محضة، لا تخبرنا بأكثر من أن المقولة صادقة إن كانت صادقة. إن هذا الوجه لا يفيد بأن أي مقولة يجب أن تكون صادقة لمجرد كونها صادقة. ولنقرب ذلك بمثال: «إذا كان الجدار أحمر، فهو أحمر»؛ هذه حقيقة ضرورية تنطبق على الجدران كافة، بما فيها ذلك الجدار الذي كان بنياً قبل قليل ثم طُلي بالأحمر. ومع ذلك، فهذه الحقيقة لا تخبرنا قط بأن الجدار يجب (بالضرورة المطلقة) أن يكون أحمر؛ إذ من الجلي أنه لا يجب أن يكون كذلك، بدليل أنه كان بنياً منذ عهد قريب!

وعلى المنوال ذاته، فإن القضية الشرطية (المقولة صادقة إن كانت صادقة) تقرر حقيقة ضرورية، لكنها لا تفيد بأن مجرد الصدق كافٍ لجعل المقولة واجبة الصدق (ضرورية). بيد أن هذا هو عين ما تحتاجه حجة معركة البحر لتصل إلى نتيجتها؛ فهي تحتاج أن تكون المقولات الصادقة واجبة الصدق بذاتها. وبالعودة إلى سياق الاستدلال، نجد أن الحجة تتخذ من الافتراض الثاني ركيزة لاستخلاص النتيجة الأولية القائلة بوجود تنبؤات واجبة الصدق. فإذا كان ثمة افتراض يضفي صفة الضرورة هذه على التنبؤات، فهو الافتراض الثاني الذي نفسره الآن بالوجه (أ). وبما أن

الوجه (أ) لا يضفي مثل هذه الضرورة، فإن النتيجة الأولية للحجة لا تستقيم منطقياً إذا ما قامت على هذا التفسير.

بيد أن حجة معركة البحر تظفر بما تحتاجه لاستقامة نتيجتها الأولية منطقياً إذا ما جُعل التفسير التالي للافتراض الثاني جزءاً من بنيتها:

الافتراض الثاني (ب): إذا كانت المقولة صادقة، فإن تلك المقولة —بذاتها— واجبة الصدق.

إن الوجه (ب) يقرر صراحة أن مجرد الصدق كافٍ لجعل المقولة ضرورية؛ وبذلك فهو يثبت ضرورة التنبؤات الصادقة التي تفتقر إليها حجة معركة البحر. ولكن، ما الذي يدعونا لتصديق الوجه (ب)؟ فالظاهر أن بعض الحقائق جائزة، أي أنها صادقة واقعاً ولكن لم يكن من الواجب ضرورةً أن تكون صادقة. فنحن نرى أن أي تخمين صائب حول أمر مستقبلي لم يُحسم بعد هو صادق فعلاً، لكنه ليس ضرورياً؛ إذ يُستمد صدق التخمين من وقوع ما جرى التخمين به لاحقاً. ومع ذلك، يزعم الوجه (ب) أن حتى تلك التخمينات الصائبة حول مستقبلٍ يبدو غير محسوم، هي تقرير لحقائق ضرورية؛ إذ يرى أن مجرد الصدق كافٍ لجعل أي حقيقة واجبة الصدق.

وحتى يسوغ لنا قبول الوجه (ب)، فلا بد أن نجد شيئاً في الحقائق الصادقة يجعل صدقها ضرورة، وهو ما لا نجده؛ إذ يبدو أن الصدق في حد ذاته يسمح بأن تكون بعض الأمور صادقة على سبيل المصادفة فحسب. ولا يوجد ما يغري بالاعتقاد بخلاف ذلك إلا الوقوع في خديعة؛ حيث نُخدع بالخلط بين الوجه (ب) والوجه (أ). أما حين نُطهر عقولنا من هذا اللبس، نجد أن الوجه (ب) لا يستقيم أمام ميزان العقل. وهكذا، وبأي من الوجهين فسرنا الافتراض الثاني في حجة معركة البحر، فإن الحجة تبدو متهافتة عند هذه النقطة.

تنبؤات الماضي

تسعى حجة معركة البحر إلى الاستناد إلى صدق الحاضر لضمان ضرورة المستقبل. وقد رأينا أن صدق الحاضر قد يستند بدلاً من ذلك إلى كيفية وقوع الأحداث في المستقبل. ولكن، ماذا لو

كان ثمة شيء في الماضي يضمن مستقبلاً بعينه؟ فنحن على ثقة بأنه متى صارت الأمور جزءاً من الماضي، غدت عصية على التغيير. فإذا كان الماضي يضمن المستقبل، فإن المستقبل إذن صار محتوماً بالضرورة.

لقد جرى الدفاع عن القدرية الميتافيزيقية استناداً إلى الزعم بأن الحقيقة المتعلقة بكل شيء —بما في ذلك المستقبل— كانت موجودة بالفعل في الماضي. وبحكم وجودها في الماضي، فإن هذه الحقيقة الشاملة تعد واقعة ثابتة. وهذه الحالة من كونه محسوماً بحكم كونه ماضياً تُسمى أحياناً الضرورة العارضة. وكلمة عارضة هنا تشير إلى أن ثبات الماضي ليس ضرورة مطلقة؛ إذ كان من الممكن أن يكون هناك ماضٍ مختلف تماماً. ولكن بمجرد أن تصبح الأمور جزءاً من الماضي الفعلي، فإنها تبدو ثابتة ومحسومة؛ لذا فهي ضرورة من النوع العارض. ونحن نعتقد أن المستقبل ليس محسوماً على هذا النحو، على الأقل ليس في كليته؛ إذ تبدو الاختيارات والتطورات المصادفة احتمالات مفتوحة، تملك القابلية للتشكل بطرق شتى. وتطمح حجة تنبؤات الماضي إلى إظهار أن الضرورة العارضة التي يتسم بها الماضي تنسحب على المستقبل بأسره.

ومن المفيد هنا استحضار بعض المصطلحات الفلسفية: إن جوهر المقولة هو ما يطلق عليه الفلاسفة القضية. والقضية هي فحوى ما يقال في المقولة، أي الفكرة الكامنة وراء الكلمات. وتهدف ترجمات المقولة إلى لغة أخرى إلى قنص ذات القضية بكلمات مغايرة. فالقضايا هي ما نؤمن به وما نفكر فيه حين يكون الصدق هو المحك. فإذا تنبأتُ بأن أفعالاً خيرة كثيرة ستُنجز غداً، فإن التنبؤ هو القضية القائلة بأن أفعالاً خيرة كثيرة ستُنجز غداً. وإذا كنتَ تأمل في إنجاز أفعال خيرة كثيرة غداً، فإن أملك هذا يحمل في طياته ذات القضية التي انطوى عليها تنبؤي.

هذه هي القضايا، إن كان لهذه الكيانات وجود حقيقي؛ إذ إن وجود القضايا محل خلاف بين الفلاسفة (كما هو حال كل شيء آخر!). وعلى أية حال، ومع فهم مصطلح القضية على هذا النحو، نصبح مستعدين لعرض حجة تنبؤات الماضي:

الافتراض الأول: لكل حالة سيكون عليها المستقبل، وُجدت في الماضي قضية صادقة مفادها أن الأمور ستكون على تلك الحالة.

يتعلق الافتراض الأول بالقضايا التي تشكل فحوى التنبؤات الممكنة، وهو لا يقتصر على التنبؤات التي صاغها شخص ما بالفعل؛ بل يذهب إلى أن مضامين التنبؤات الصادقة الممكنة كافة كانت موجودة في الماضي، سواء صاغها أحد في شكل مقولات أم لا. فالافتراض يقول إن التنبؤ الدقيق كان متاحاً دوماً ليُصاغ. وسنخضع هذا الافتراض للفحص النقدي قريباً.

الافتراض الثاني: كل جانب من جوانب الماضي هو ضروري عرضاً.

وهذا الافتراض يحتاج إلى تقصٍّ؛ فمن الواضح أن كل ما نعتبره عادةً جزءاً من الماضي هو أمر ثابت ومحسوم —أي ضروري عرضاً. غير أن الافتراض الثاني يتجاوز ذلك ليزعم أن كل تفصيل دقيق من أي نوع في الماضي هو ضروري عرضاً. وسننظر في ذلك أيضاً.

النتيجة القدرية الأولية: إن صدق كل قضية تنبؤية صادقة في الماضي هو أمر ضروري عرضاً.

فإذا كان صدق القضايا التنبؤية المتعلقة بكل شيء في المستقبل ضرورياً عرضاً، فإن ذلك يوصد الأبواب على المستقبل بكامله، لنصل إلى ما يلي:

النتيجة القدرية العامة: المستقبل بكل تفاصيله ضروري عرضاً.

إن كلا افتراضي حجة تنبؤات الماضي موضع تساؤل؛ فمن السهل أن يتطرق الشك إلى وجود تلك القضايا التي لا حصر لها والتي لم تُنطق، واللازمة لصحة الافتراض الأول. فهل يتطابق كل شيء في المستقبل مع قضية تنبؤية كانت موجودة في الماضي؟ من المؤكد أن أحداً لم يقم بصياغة هذه التنبؤات فعلياً. فلماذا نعتقد بوجود هذه القضايا التنبؤية غير الملفوظة؟

إن التقصي الوافي لوجود القضايا يتطلب بحثاً ميتافيزيقياً مستفيضاً، ورغم أنه بحث ممتع للغاية، إلا أنه سيمثل استطراداً طويلاً هنا. ولحسن الحظ، لا نحتاج للبحث في هذا لنستوعب جوهر استدلال تنبؤات الماضي؛ إذ يمكن للحجة أن تصل إلى نتيجة قدرية مبهرة حتى لو قصرناها على التنبؤات الفعلية لتفادي هذه المسألة. لقد تنبأ الناس بالفعل بأمور نعتقد أنها تظل مفتوحة على احتمالات شتى؛ فثمة تنبؤات صيغت حول اختيارات تبدو حرة، وقد أفلح البعض في التنبؤ —ولو عن طريق الحظ— بما اختاره شخص ما لاحقاً بكامل حريته الظاهرة. كما صيغت تنبؤات دقيقة حول

احتمالات مفتوحة أخرى، مثل التحلل الإشعاعي لجسيم ما. وتخبرنا بقية حجة تنبؤات الماضي أن النتائج المستقبلية المتنبأ بها فعلياً، على الأقل، تحظى بالضرورة العارضة التي تتسم بها التنبؤات الصادقة المقابلة لها. وهذه نتيجة قدرية لافتة بما يكفي؛ فالنتائج المتنبأ بها من هذا النوع تبدو مفتوحة كغيرها من النتائج التي لم يتنبأ بها أحد. وهذه النسخة المحدودة من الحجة تتجاوز مسألة وجود الحقائق غير المنطوقة برمتها؛ فلنحصر تفكيرنا في التنبؤات الفعلية ونمضِ قُدماً.

أما الافتراض الثاني لحجة تنبؤات الماضي فهو أن كل جانب من جوانب الماضي ضروري عرضاً. فهل هذا صحيح؟ حين نتأمل الماضي، نميل للتفكير في أمور انقضت برمتها: الأحداث التاريخية الكبرى، مغامراتنا الشخصية السابقة، وغيرها من الأمور المحصورة تماماً في الماضي. تلك هي جوانب محسومة من الماضي، والتفكير فيها يجعل الافتراض الثاني يبدو صائباً. لكن المحك الحقيقي للحجة هو ما إذا كانت جوانب أخرى من الماضي تقع في ذات الخانة، ونعني بها: الصدق الماضي لكل مقولة تنبؤية صادقة.

لقد صيغت التنبؤات بالفعل، لذا فإن وجودها في الماضي أمر محسوم. أما صدق التنبؤ، فليس شيئاً يفسره الماضي وحده؛ فالتنبؤ يتعلق بالمستقبل، ولهذا السبب، إذا كان التنبؤ صادقاً، فإن الظروف المستقبلية هي التي تجعله صادقاً. وهذه مجرد طريقة أخرى للقول بأن أموراً في المستقبل هي التي تحسم صدق التنبؤ. وطالما أن بعض الأمور المستقبلية لم تُحسم بعد، فإن صدق التنبؤ الماضي بها يظل غير محسوم هو الآخر. ومن المعقول أن نعتقد بأن جزءاً من المستقبل يظل مفتوحاً؛ فإذا كان الأمر كذلك، فإن صدق التنبؤات المتعلقة بتلك الجوانب المستقبلية يظل غير محسوم أيضاً. وهكذا، يبدو الآن أن حجة تنبؤات الماضي تواجه مشكلة هي في جوهرها ذات المشكلة التي واجهت حجة معركة البحر؛ إذ تبرز المشكلة هنا في صورة افتراض مشكوك فيه يرى أن كل جانب من جوانب الماضي هو ضروري عرضاً لمجرد كونه في الماضي.

الشروط الضرورية

ليس بإمكاني أن أتمّ جري مسافة ميلٍ واحد في هذه اللحظة. لماذا؟ لأنني كنت أحتاج لكي أتمّ هذا الميل أن أكون قد قطعت أقل من الميل بقليل الآن، بيد أنني لم أكن أجري أصلاً، لذا فليس بمقدوري إتمام الميل الآن.

يبدو هذا التفسير قائلًا بأن ثمة شرطاً ضرورياً معيناً لإتمام الجري —وهو أن أكون قد جريتُ معظم المسافة— وأن غياب هذا الشرط جعلني عاجزاً عن إتمام الميل. وينص الافتراض الأول في حجتنا القدرية التالية على أن غياب الشرط الضروري لأي بديل يؤدي دوماً، وبشكل عام، إلى إيصاد باب الإمكانية أمام ذلك البديل.

الافتراض الأول :يُعدُّ الشيء ثابتاً وغير قابل للتغيير إذا غاب أيُّ شرطٍ ضروري لعدم وقوع ذلك الشيء. (وبصيغة أكثر إثباتاً: لكي يكون لشيءٍ ما بديلٌ مفتوح، فلا بد من توافر كل ما يتطلبه وجود ذلك البديل).

إن هذا الافتراض الأول يستحق نظراً فاحصاً، وسنتقصى أمره بعد عرض بقية الاستدلال. أما الافتراض الآخر في حجة الشروط الضرورية فهو افتراض لا يمكن رده عقلاً؛ إذ ينص ببساطة على أن أي حالة هي شرط ضروري لذاتها.

الافتراض الثاني :أي حالة هي شرط ضروري لنفسها.

ولكي ندرك كيف يجتمع هذان الافتراضان لنفي وجود أي بدائل مفتوحة، فلنتأمل هذا المثال: هب أن كاثي على وشك الاختيار بين قبول عرض وظيفي أو رفضه، ولنفترض أنها ستختار القبول. فهل يمكن لعدم قبولها أن يكون بديلاً مفتوحاً في هذه اللحظة التي تسبق اختيارها؟ حسناً، ما هي الشروط التي يجب أن تتحقق لكي لا تختار كاثي القبول؟ لكي تتجنب كاثي اختيار القبول، فلا بد كحد أدنى ألا تختار القبول. وبعبارة أخرى، فإن الشرط الضروري لعدم اختيار كاثي للقبول هو تلك الحالة عينها: أي ألا تختار كاثي العرض. وكما ينص الافتراض الثاني، فإن تلك الحالة هي شرط ضروري لنفسها لا يقبل المساومة. ومرة أخرى، بما أن مثالنا يفترض أن كاثي ستختار القبول، فإن الشرط الضروري لعدم حدوث ذلك غائبٌ الآن وإلى الأبد. ويقول الافتراض الأول

للحجة إنه متى غاب أي شرط ضروري لعدم وقوع أمر ما، صار ذلك الأمر ثابتاً وغير قابل للتغيير. ويترتب على هذين الافتراضين أن اختيار كائي الفعلي قد غدا ثابتاً ومحتوماً حتى قبل أن تتخذه.
وينطبق ذات الاستدلال على أي احتمال يبدو مفتوحاً، سواء انطوى على اختيار أم لا. فبالنسبة لأي شيء واقع في أي زمن، نجد أن بعض الشروط الضرورية لعدم وجود ذلك الشيء غائبة؛ وإن لم يكن هناك شرط غائب، فإن الشرط الضروري المفقود هو حالة عدم وجود الشيء ذاته في ذلك الوقت. ومن هنا تصل الحجة إلى النتيجة التالية:

النتيجة القدرية الكاملة :إن كافة الذوات والأحداث والظروف الواقعة، في الماضي والحاضر والمستقبل، هي أمور ثابتة وغير قابلة للتغيير حتى أدق تفاصيلها.

وللشروع في الفحص النقدي لحجة الشروط الضرورية، فلنعاود النظر في التفسير الذي قدمناه آنفاً حول سبب اعتبارنا لوقائع الماضي ثابتة ومحسومة. لقد لاحظنا أن إتمامي لركض ميل ليس احتمالاً مفتوحاً في أوقات كهذه التي لم أكن أجري فيها؛ كما لاحظنا أن ركضي لمسافة تقارب الميل هو شرط ضروري لإتمام الميل، وأن هذا الشرط غائب. ولكن، هل غياب الشرط الضروري هو التفسير الحقيقي لعدم قدرتي الآن على إتمام الميل؟
ثمة تفسير بديل؛ فلكي أتم ركض ميل الآن، يتوجب عليّ أن أجعل أموراً مغايرة قد حدثت قبل الآن؛ أي أن أجعل حالة كوني كنت أجري واقعاً بشكل ما. ولكن في حقيقة الأمر، لا يسعني الآن فعل أي شيء يسبب كوني كنت أجري في الماضي، كما لا يمكن لأي شيء آخر الآن أن يسبب ذلك. إن هذا العجز عن توفير الشرط المطلوب هو السبب في عدم قدرتي على إتمام الميل الآن.
ومتى ما قُدّم هذا التفسير، بدا تفسيراً أجود؛ فنحن نعتبر أحداث الماضي غير خاضعة لأي تأثير سببي حالي، ومن هنا ينبع يقيننا بثبات الماضي.
وحتى لو كان هذا التفسير هو الأفضل لبيان سبب اعتقادنا بثبات الماضي، فإنه لا يشكل حتى الآن اعتراضاً على جوهر حجة الشروط الضرورية؛ إذ ليس فيه سبب لنفي زعم الافتراض الأول بأن الشيء يكون ثابتاً عند غياب الشرط الضروري لتغييره. ولكن بمجرد أن نستغني عن هذا الزعم

لفهم ثبات الماضي، سنرى أن الزعم بحد ذاته مثار للشك. فلنعد إلى اختيار كاثي؛ لا بد أن نسلم بأنه أياً كان الاختيار الذي ستتخذه كاثي، فإن بعض الشروط الضرورية للبديل الآخر ستكون غائبة. فهل هذا الغياب، في حد ذاته، يجعلها حبيسة اختيارها الفعلي؟ يبدو أن الأمر ليس كذلك؛ إذ لا يلزم أن تكون حبيسة له إذا كان الشرط المفقود متاحاً لها. فإذا كانت قادرة على توفير كافة الشروط الضرورية المفقودة، فلا يقف حينئذٍ أي شرط ضروري عائقاً في طريقها.

وليس لدينا ما يدعونا للشك في قدرة كاثي على توفير الشروط المطلوبة؛ فالشرط الضروري المذكور —وهو عدم اختيارها لقبول العرض— يبدو متاحاً لها وهي تتدبر أمر الاختيار. ربما يكون هناك سبب خفي يجعل هذا الشرط غير متاح حقاً، ولكن هذا السبب ليس مجرد كون عدم قبولها شرطاً ضرورياً وهو غائب الآن. وعلى سبيل القياس، فإن مجرد غياب شخص ما لا يعني بالضرورة عدم إمكانية حضوره؛ فقد يكون ذلك الشخص مستعداً ومنتظراً ليكون حاضراً. وبالمثل، ليس لدينا سبب وجيه للاعتقاد بأن مجرد غياب شرط ضروري لأمر ما يحتم عدم إتاحته؛ وهذا ما يقوض وجاهة الافتراض الأول لحجة الشروط الضرورية.

إذن، الحجة في مأزق؛ فمجرد غياب الشرط الضروري لا يبدو ضامناً لعدم إتاحته. وقد يُدافع عن الافتراض الأول على أساس آخر؛ وهو الزعم بأن الشروط الضرورية الغائبة ليست متاحة فعلياً أبداً. وهذا وحده كافٍ؛ إذ سنكون مقيدين بالواقع الفعلي لو كانت الشروط الضرورية لأي شيء آخر غير متاحة في الواقع قط. فهل هي متاحة يوماً؟

تأمل هذا التحدي: إذا كانت هناك بدائل متاحة تشكل احتمالات مفتوحة، فلماذا لم يتحقق أي احتمال من تلك الاحتمالات المفتوحة المزعومة قط؟ لم يحدث قط أن تحول أمر صادق في وقت ما إلى أمر غير صادق في ذلك الوقت عينه، ولم يتم تجنب أي حقيقة واقعة قط. فلماذا نعتقد إذن أن مقومات حدوث مثل هذا الشيء متاحة فعلياً؟

عند مواجهة هذه الأسئلة، يجب أن نفكر ملياً فيما ننفيه حين ننكر أن كل شيء ثابت ومحسوم. فإذا قلنا إن حقيقة مستقبلية واقعة ليست ثابتة ومحسومة، فنحن لا نقول ولا نستلزم أن الشيء الصادق في وقت ما يمكن أن يكون غير صادق أيضاً؛ بل نحن نقول، بخصوص أمر صادق في

المستقبل، إن لديه إمكانية لأن يكون غير صادق بدلاً من ذلك. إننا نرى أن لبعض الحقائق إمكانية غير متحققة لأن تكون غير صادقة فحسب، دون أن تكون صادقة قط. ولدفع هذا الخاطر، لا نحتاج للإجابة المباشرة على الأسئلة المطروحة آنفاً؛ فلا نحتاج للبحث عن شيء يتسم بالصدق في وقت ما لنبين كيف يمكن أن يصبح غير صادق أيضاً، أو كيف يتغير ليصبح غير صادق في ذلك الوقت. ومع ذلك، فإن التحدي الذي تفرضه هذه الأسئلة يطالبنا بمثال لشيء صادق في وقت ما يحقق إمكانية كونه غير صادق في ذلك الوقت؛ ولذا، فنحن لسنا ملزمين بالاستجابة لهذا التحدي. وكيف لنا أن ندافع عن إيماننا بوجود هذه الإمكانية، إن لم يكن بتلك الأمثلة التي يطالب بها التحدي؟ يمكننا البدء بالاحتجاج بأن بعض الأحداث المستقبلية —ربما الاختيارات، أو الأحداث غير المحددة فيزيائياً— ليست ضرورية بأي طريقة معروفة؛ وهذا يشمل المحاجة بأن جهود القدريين لإثبات خلاف ذلك قد باءت بالفشل. كما قد نجد دليلاً في أن أزواجاً معينة من السيناريوهات هي نسخ متطابقة من بعضها البعض في كل جانب يبدو ذا صلة؛ ومع ذلك، يقع في أحد هذين الزوجين أحد الاحتمالات المفتوحة المرشحة، بينما يقع البديل الآخر في الزوج الآخر. فإذا وجدنا مثل هذه الأزواج، فإن كل نسخة متطابقة تشهد على أنه لا شيء جعل أحد الاحتمالات يقع دون الآخر —لقد حدث الأمر هكذا فحسب بمحض الصدفة. فعلى سبيل المثال، لو قمنا برمي عملة معدنية مرتين، مع ضبط كل الظروف المعروفة لتكون الرميتان متطابقتين تماماً في ظروف متطابقة تماماً، فربما نجد أن العملة استقرت على وجهين مختلفين. ألن يكون من المعقول جداً القول بأن كل رمية كانت تملك فرصة للاستقرار على الوجه الآخر؟ وأخيراً، قد نملك نظرية علمية راسخة تقضي بأن بعض النتائج تظل غير محددة حتى لحظة وقوعها. هذه هي الأسباب التي قد تدفعنا للاعتقاد بوجود احتمالات مفتوحة.

عِلمُ اللَّه

لعلَّ هناك إلهاً يحيط بكل شيء علماً. فإن كان الأمر كذلك، فهل يقتضي هذا بالضرورة صحة المذهب القدري؟ قد يبدو أن القدرية الميتافيزيقية تتبع منطقياً وجود الإله، وذلك من خلال الحجة التالية:

الافتراض الأول :إذا كان الله يعلم كل شيء، فهو يعلم مسبقاً كل الحقائق المتعلقة بالمستقبل بأسره.

يبدو هذا الافتراض مسلماً به، وإن كنا سنرى أن البعض قد اعترض عليه.

الافتراض الثاني :إذا كان الله يعلم حقيقةً ما بشأن المستقبل، فإن أي إمكانية لكون تلك الحقيقة غير صادقة ستعني إمكانية وقوع الله في الخطأ بشأنها.

ولفهم ما يرمي إليه الافتراض الثاني، هب أن الله يعلم أن عملة معدنية ستستقر عند قذفها على وجه الصورة. وفقاً لهذا الافتراض، فإن أي إمكانية لأن لا تستقر العملة على وجه الصورة ستكون إمكانية لأن يكون لدى الله اعتقاد خاطئ بأنها ستستقر كذلك. فاستقرارها على وجه الصورة هو ما يعتقده الله ويعلمه مسبقاً، فلو مضى المستقبل على نحو مغاير، فإن الافتراض الثاني يستلزم أن الله سيظل حاملاً لهذا الاعتقاد نفسه، وسيكون حينئذٍ اعتقاداً غير صادق. وسنمعن النظر في هذا الافتراض بعد قليل.

الافتراض النهائي :من المستحيل أن يخطئ الله في أي شيء.

يمكننا التسليم بصحة هذا الافتراض الأخير، لأن هذا هو صفة الإله الذي نبحث في شأنه؛ إله لا يخطئ تحت أي ظرف من الظروف.

النتيجة القدرية الشرطية :إذا كان الله يعلم كل شيء، فإن المستقبل بكامله محتوم ولا سبيل لتغييره.

لاحظ أن هذه النتيجة لا تؤكد القدرية في حد ذاتها، إذ يتطلب استنباط القدرية بشأن المستقبل إضافة افتراض آخر وهو أن الله العليم موجود بالفعل. ومع ذلك، يبقى من الأهمية بمكان النظر فيما إذا كان وجود إله عليم يستلزم بالضرورة أن يكون المستقبل ثابتاً ومحسوماً.

لقد ذهب اتجاه معارض لحجة علم الله إلى أنه —خلافاً للافتراض الأول— فإن الله يعلم كل شيء دون أن يعلم شيئاً مسبقاً. ويدعي أصحاب هذا الرأي أن الله متعالٍ عن الزمان الذي نوجد فيه؛ أي زمان التتابع (قبل وبعد، ماض وحاضر ومستقبل). فالله يوجد في الأزلية، والأزلية ليست زمناً تتابعياً، فهي ليست قبل أي شيء ولا أثناءه ولا بعده. وبناء عليه، فإن الله لا يعلم شيئاً مسبقاً،

لأن العلم المسبق يتطلب الوجود في الزمان قبل وقوع الحدث مع العلم بوقوعه، بينما يوجد الله في الأزلية. ويخلص هذا الاعتراض إلى أن هذا يسمح لله بعلم كل شيء دون الحاجة لعلم مسبق.

بيد أن فكرة الوجود خارج نطاق الماضي والحاضر والمستقبل عصية على الفهم. وأياً كان ما يعنيه هذا الوجود، فإنه لا يبدو مقوِّضاً لجوهر حجة علم الله؛ فالحجة تعتمد في جوهرها على شمولية علم الله، لا على سبقه الزمني. ولتوضيح ذلك، يمكننا استبدال عبارة مسبقاً في الحجة بعبارة في الأزلية. وبقدر ما يمكننا فهم الاستدلال الناتج، فإنه يبدو متمتعاً بنفس القوة المنطقية للحجة الأصلية. فلو افترضنا أن الله يعلم في أزليته ما هو في مستقبلنا —المستقبل بالنسبة لنا الآن— فإن أي إمكانية لأن يكون مستقبلنا على نحو مغاير هي إمكانية لأن يكون ما يعلمه الله غير صادق. تحاول حجة علم الله إقناعنا بأن إمكانية من هذا النوع تستلزم وقوع الله في خطأ مستحيل. فإذا نجحت الحجة، فلن يكون بمقدورنا التملص من نتيجتها بمجرد نقل وجود الله إلى الأزلية. لذا، لا يبدو هذا الاعتراض مصدراً واعداً للتشكيك في صحة الاستدلال.

ولكن ماذا عن الافتراض الثاني لحجة علم الله؟ إنه ينص على أنه إذا وُجدت إمكانية لأن تكون مقولة تنبؤية صادقة غير صادقة، رغم علم الله بصدقها (سواء مسبقاً أو في الأزلية)، فإن ذلك يمثل إمكانية لوقوع الله في الخطأ. وهذا الزعم مشكوك فيه؛ فما الذي يجعل الله مرتهناً باعتقاد شيء ما سواء كان صادقاً أم لا؟ إن علم الله قد يكون أكثر مرونة من ذلك.

على سبيل المثال، لعل علم الله يكون من قبيل رؤية كل شيء؛ أي أن الله يعلم كيف ستكون الأمور في مستقبلنا عن طريق الإدراك التام لكيفية كونها في الأزمنة اللاحقة. ومعلوم أن إدراك أي واقعة يُستمد دوماً من تلك الواقعة ذاتها، فإذا كان علم الله الإدراكي بالحقائق المستقبلية مُستمد من تلك الحقائق المدركة، فإن الله يستمد من مستقبلنا معلومات كاملة عنه.

فإذا كان علم الله بمستقبلنا يعمل على هذا النحو، فإن إمكانية أن تكون الأمور على نحو مغاير في مستقبلنا ستصاحبها إمكانية لأن يكون الله قد أدركها على نحو مغاير أيضاً. فلو كانت الحقائق المستقبلية مختلفة، لأدركها الله بوصفها حقائق؛ ولو كانت الأمور قد جرت على نحو آخر، لاستمد

الله معلومات مستقبلية مختلفة (مسبقاً أو في الأزلية). وحينئذٍ، كان الله سيعلم الحقائق البديلة بدلاً من أن يكون لديه أي اعتقادات خاطئة.

إن هذا يلقي بظلال الشك على الافتراض الثاني لحجة علم الله؛ إذ يبين لنا أن نوعاً معيناً من علم الله بالمستقبل، مقترناً بوجود إمكانية لمستقبل بديل، لا يستلزم إمكانية وقوع الله في الخطأ. إن هذا الاقتران يستلزم فقط إمكانية أن يكون ما يعلمه الله حالياً غير صادق (في حال لو تغير الواقع)، لا إمكانية أن يكون الله قد اعتقد فيه خطأً.

كلمة ختامية

لم يتبين لنا نجاح أيٍّ من الحجج القائلة بالقدرية الميتافيزيقية؛ ومع ذلك، لا يزال القول القدري المأثور: ما سيكون، سيكون محتفظاً بجاذبيته وشيوعه. ولا نكران في أن هذه العبارة تقرر حقيقةً واقعة، فهل غابت عنا الحكمة الكامنة فيها أثناء بحثنا عما يسند المذهب القدري؟

في واقع الأمر، لا تنطوي هذه المقولة على أي قدرية ميتافيزيقية؛ فهي لا تقرر أن أي شيء يجب أن يكون. نعم، قد يستخدم الناس هذه الكلمات أحياناً للتعبير عن موقف الاستسلام لما يخبئه المستقبل، بيد أن أي أساس وجيه لهذا الموقف إنما يستند إلى شيء يتجاوز المحتوى المجرد للمقولة. إن الحقيقة التي تقررها المقولة لا تبرر اتخاذ أي موقف شعوري بعينه، سواء كان استسلاماً قدرياً أو غير ذلك؛ فهي لا تزعم شيئاً —إثباتاً أو نفياً— حول ما إذا كنا نتحكم في المستقبل أو ما إذا كان المستقبل محسوماً بالفعل. إنها تقول ببساطة: مهما كانت الهيئة التي سيكون عليها العالم، فبتلك الهيئة سيكون —بغض النظر عن الكيفية التي آل بها إلى ذلك. وهذا ليس من القدرية في شيء.

وأحياناً، يحمل الناس هذه المقولة على معنى أن كل ما قُدّر له أن يكون، سيكون. وهذا ليس هو المعنى الحرفي لها، إذ لم يرد فيها ذكرٌ للقدر أو المصير، ومع ذلك، فإن الناس يفهمونها على هذا النحو، وبناءً على هذا التفسير، تبدو المقولة أكثر صبغة قدرية. غير أنها في الحقيقة ليست كذلك؛ فهي لا تحدد مقدار ما هو مقدّر من المستقبل، إن كان ثمة مقدّرٌ أصلاً. وبمقدور الجميع —بمن فيهم أولئك

الذين ينكرون القدر برمته— أن يتفقوا على أن كل ما هو مقدّر، سيكون. ويمكن لمن ينكر القدر أن يضيف باتساق ومنطق أن هذه حقيقة فارغة، لكونه يرى أن لا شيء مقدّرٌ أصلاً.

إن مقولة ما سيكون، سيكون هي عبارة حسنة على كل حال، وغالباً ما تبعث السكينة في نفوس الناس، غير أنها لا تمنحنا أي مسوغ عقلي لقبول القدرية الميتافيزيقية.

الفصل الثالث

الزمن

تيودور سايدر

سريان الزمن

من الغريب أن يتطرق المرء بالمساءلة إلى ماهية الزمن، بالنظر إلى مدى كونه ركيزة أساسية لتجاربنا. حين كنت طفلاً، كنت أتساءل عما إذا كانت الأسماك تدرك وجود الماء من حولها، أم أنها تختبره بشكل غير واعٍ كما نختبر نحن الهواء الذي نتنفسه. والزمن أكثر حضوراً وشمولاً من الماء والهواء، فكل فكرة وكل تجربة تقع في حيز الزمن. لذا، فإن المساءلة في طبيعة الزمن قد تبعث على الدوار. ومع ذلك، فهي مساءلة تستحق العناء. إن المفهوم الشائع للزمن، بمجرد أن تشرع في التفكير فيه، يبدو غير منطقيٍ! فنحن ندرك الزمن عادةً بوصفه شيئاً "يتحرك"، فنقول: "الزمن يجري كالنهر"، و"الزمن يمضي قُدماً"، و"الزمن يطير"، و"مع مرور الوقت"، و"الماضي قد ولى"، و"الزمن لا ينتظر أحداً"، و"توقف الزمن". هذه العبارات المبتذلة تلخص كيفية تفكيرنا في الزمن؛ فالزمن يتحرك، ونحن عالقون في تدفقه الذي لا يرحم. تكمن المشكلة في طريقة التفكير هذه في أن الزمن هو المعيار الذي تُعرَّف الحركة بموجبه؛ فكيف يمكن للزمن نفسه أن يتحرك إذن؟ هذا هو جوهر الميتافيزيقا في أبهى صورها: أن تنظر إلى العالم بإمعان كافٍ، لتكشف أن أكثر الأشياء عادية هي في الحقيقة غامضة ومثيرة للدهشة.

فلنتفحص فكرة حركة الزمن، أو سريانه، بمزيد من الدقة عبر مقارنتها بحركة الأجسام العادية. ماذا نعني حين نقول إن قطاراً يتحرك؟ نعني ببساطة أن القطار يوجد في مكان معين في لحظة زمنية معينة، وفي أماكن أخرى في لحظات زمنية لاحقة. ففي اللحظة $ت_1$ يكون القطار في "بوسطن"، وفي اللحظات اللاحقة $ت_2$ و $ت_3$ و $ت_4$ يكون القطار في أماكن تقع في جهة الجنوب: "نيويورك"،

ثم "فيلادلفيا"، وأخيراً "واشنطن". إن حركة القطار تُعرَّف بالرجوع إلى الزمن، فالقطار يتحرك بوجوده في أماكن مختلفة في أوقات مختلفة. ولو ظل القطار في كل لحظة في المكان ذاته —بوسطن مثلاً— لقلنا إن القطار لم يتحرك.

إن الأجسام العادية تتحرك "بالنسبة" إلى الزمن. فإذا كان الزمن نفسه يتحرك، فلا بد أن يتحرك بالنسبة إلى نوع آخر من الزمن. ولكن ما عساه أن يكون ذلك الزمن الآخر؟

إن الطريقة التي يبدو بها الزمن متحركاً هي عبر "حركة اللحظة الراهنة"؛ ففي البداية تكون اللحظة الراهنة هي وقت الظهيرة، ثم تصبح الثالثة عصراً، ثم السادسة مساءً، فالتاسعة، وهكذا دواليك. وبما أن الحركة تُعرَّف بالرجوع إلى الزمن، فلا بد أن يكون للحظة الراهنة —إذا كانت تتحرك فعلاً— أربعة مواقع مختلفة في أربعة أوقات مختلفة: $ت_1$ و $ت_2$ و $ت_3$ و $ت_4$، تماماً كما كان للقطار المتحرك أربعة مواقع مختلفة في أوقات مختلفة. ولكن هذا التصور يبعث على الارتباك؛ فهو يذكر أوقاتاً مثل الظهيرة، والثالثة، والسادسة، والتاسعة، ولكنه يذكر أيضاً أربعة أوقات أخرى: $ت_1$حتى $ت_4$؛ وهي الأوقات التي يتحرك بالنسبة إليها الزمن الراهن. فما هي هذه الأوقات الأخرى؟ وفي أي نوع من الزمن يتحرك الزمن نفسه؟

ثمة احتمال يذهب إلى أن $ت_1$ و $ت_2$ و $ت_3$ و $ت_4$ هي جزء من نوع مختلف من الزمن، نطلق عليه "الزمن الفائق". فتماما كما تتحرك القطارات بالنسبة لشيء آخر (الزمن)، يتحرك الزمن نفسه بالنسبة لشيء آخر (الزمن الفائق). إن معظم الحركات تقع بالنسبة لخط الزمن المألوف لنا، ولكن الزمن نفسه يتحرك بالنسبة لخط زمن آخر، هو "الزمن الفائق".

إنَّ القول بـ "الزمان الفائق" فكرةٌ واهية؛ إذ لا يمكنك التوقف عند هذا الحد فحسب، بل ستجد نفسك مدفوعاً لطلب المزيد، ثم المزيد والمزيد. فالمفترض في "الزمان الفائق" أن يكون نوعاً من الزمان، فإذا كان الزمان العادي يتحرك، فلا بد أن الزمان الفائق يتحرك أيضاً، مما يستوجب تحركه بالنسبة لنوعٍ آخر من الزمان، وليكن "الزمان الفائق-الفائق"، وهذا بدوره يجب أن يتحرك، مما يستدعي "الزمان الفائق-الفائق-الفائق"، وهكذا دواليك. وبذلك نجد أنفسنا مرتهنين للاعتقاد بسلسلة لامتناهية من أنواع الزمان المختلفة، وهذا شططٌ بعيد. ورغم أنني لا أستطيع إثبات عدم وجود

هذه السلسلة اللامتناهية، إلا أن المؤكد هو وجود خياراتٍ أفضل. فلننظر إذن ما إذا كنا قد سلكنا مسلكاً خاطئاً في موضعٍ ما. وبدلاً من أن تكون اللحظات ت$_1$ و ت$_2$ و ت$_3$ و ت$_4$ جزءاً من زمانٍ فائق، فلعلها مجرد جزءٍ من الزمان العادي؛ أي أن هذه اللحظات قد تكون هي ذاتها أوقات الظهيرة، والثالثة، والسادسة، والتاسعة. ووفقاً لهذا التصور، فإن الزمان يتحرك بالنسبة لنفسه. فهل هذا قولٌ يُستساغ؟ رغم أن التخلص من "الزمان الفائق" أمرٌ محمود، إلا أن في هذا التصور شيئاً من الغرابة؛ وليست الغرابة في عدم صحته، فالظهيرة هي بالفعل "حاضرة" في وقت الظهيرة، والثالثة "حاضرة" في الثالثة، وهكذا. غير أن هذه الوقائع تبدو "تحصيل حاصل"، ومن ثمَّ فهي قاصرة عن قنص المعنى الحقيقي لتدفق الزمان. ويمكن جلاء هذا الأمر بمقارنة الزمان بالمكان، ومقارنة "الآن" بـ "هنا". تأمل المواقع المكانية على سكة حديد تربط "بوسطن" بـ "واشنطن"؛ فبإمكان أي شخص في بوسطن أن يقول بصدق: «بوسطن هي هنا». وبالمثل، يمكن لمن في نيويورك أن يقول: «نيويورك هي هنا»، وينطبق الأمر ذاته على فيلادلفيا وواشنطن. إذن، بوسطن هي "هنا في بوسطن"، ونيويورك هي "هنا في نيويورك"، تماماً كما أن الظهيرة حاضرة في الظهيرة، والثالثة حاضرة في الثالثة. ولكنَّ المكان لا يتحرك؛ فالخط المكاني الواصل بين بوسطن وواشنطن خطٌّ ساكن. إن مجرد حقيقة أن مفردات سلسلةٍ ما تقع عند ذواتها لا تجعل تلك السلسلة متحركة، سواء كانت تلك السلسلة تتألف من نقاطٍ في الزمان أو من مواقع في المكان.

نظرية الزمكان

لقد أوقعتنا فكرة "حركة الزمن" في حبائل من التعقيد والارتباك. ولعل المشكلة تكمن في الفكرة ذاتها. يرى بعض الفلاسفة والعلماء أن تصورنا المألوف للزمن بوصفه "نهراً جارياً" هو تصور مضطرب إلى حد بعيد، ويجب استبداله بـ "نظرية الزمكان"، التي تذهب إلى أن الزمن يشبه المكان. تُمثِّل الرسوم البيانية للحركة في فيزياء المرحلة الثانوية الزمنَ بوصفه مجرد بُعدٍ آخر إلى جانب الأبعاد المكانية. ويمثل الرسم البياني الموضح هنا (الشكل 3) جسيماً يتحرك عبر الزمن في بُعد مكاني واحد؛ حيث يبدأ هذا الجسيم عند الموقع (2) في المكان في اللحظة الزمنية الأولية (1)، ثم يتحرك نحو

الموقع (3)، ويتباطأ ليتوقف عند اللحظة (2)، وأخيراً يعود إلى الموقع (2) عند اللحظة (3). إن كل نقطة في هذا الرسم البياني ثنائي الأبعاد تمثل زمناً ت (الإحداثي الأفقي للنقطة) وموقعاً في المكان م (الإحداثي الرأسي). ويمثل المنحنى المرسوم حركة الجسيم؛ فحين يمر المنحنى بنقطة (ت، م)، فهذا يعني أن الجسيم وجد في الموقع م في الزمن ت.

أما الرسم البياني الأكثر تعقيداً (الشكل 4)، فهو يمثل الزمن إلى جانب بُعدين مكانيين (وكان من الأفضل تمثيل الأبعاد المكانية الثلاثة، لكن ذلك يتطلب رسماً بيانياً رباعي الأبعاد، مما يجعل إنتاج الكتاب أكثر كلفة!). وتسمى هذه الرسوم البيانية الأكثر تعقيداً بـ "مخططات الزمكان". (وحتى رسم الفيزياء المدرسية البسيط هو نوع من أنواع مخططات الزمكان). يمكن استخدام مخططات الزمكان لتمثيل التاريخ بأسره؛ فكل ما حدث وما سيحدث يمكن إدراجه في مكان ما ضمن مخطط الزمكان. ويمثل هذا المخطط تحديداً ديناصوراً في الماضي البعيد، وشخصاً وُلد في عام 2000 ميلادي. تمتد هذه الأجسام "أفقياً" في الرسم البياني لأنها "تستمر" عبر الزمن في الواقع، والزمن هو المحور الأفقي في الرسم؛ أي أن الأجسام توجد عند نقاط مختلفة على طول محور الزمن الأفقي. كما أنها تمتد في البُعدين الآخرين في الرسم لأن الديناصورات والبشر يشغلون "حيزاً" في الواقع؛ أي أن الأجسام توجد عند نقاط مختلفة على طول المحاور المكانية الرأسية.

وبالإضافة إلى الديناصور والشخص ذاتهما، تُمثَّل في المخطط بعضُ "أجزائهم الزمنية". والجزء الزمني لشيء ما عند لحظة معينة هو بمثابة "مقطع عرضي زمني" لذلك الشيء؛ أي هو (ذلك الشيء في تلك اللحظة). تأمل الجزء الزمني للشخص في عام 2000؛ هذا الكيان هو تماماً بنفس الحجم المكاني للشخص في عام 2000، لكن الجزء الزمني ليس بنفس "الحجم الزمني" للشخص؛ فالجزء الزمني لا يوجد إلا في عام 2000، بينما يوجد الشخص في أوقات لاحقة أيضاً. أما الشخص ذاته، فهو "مجموع" أجزائه الزمنية كافة.

لاحظ كيف يظهر شكل الشخص "مستدقاً"؛ فالأجزاء الزمنية المبكرة (تلك الموجودة على يسار المخطط) أصغر من الأجزاء اللاحقة، وهذا يمثل نمو الشخص عبر الزمن.وعلى نقيض التصور المألوف للزمن المتحرك أو المتدفق، تقول نظرية الزمكان إن الواقع يتكون من "زمكان موحد"

واحد، يحتوي على الماضي والحاضر والمستقبل معاً. والزمن ليس إلا بُعداً واحداً من أبعاد الزمكان، إلى جانب الأبعاد المكانية الثلاثة، تماماً كما يظهر في مخططات الزمكان. فالزمن لا يتدفق؛ الزمن يشبه المكان.

حسناً، إن الزمان لا يشبه المكان في كل شيء. فمن ناحية، ثمة ثلاثة أبعاد مكانية مقابل بُعد زمني واحد. وللزمن اتجاه خاص: من الماضي إلى المستقبل، وهو اتجاه لا نظير له في المكان. صحيح أن لدينا كلمات لجهات مكانية معينة: كالأعلى والأسفل، والشمال والجنوب، والشرق والغرب، واليمين واليسار، لكن هذه ليست اتجاهات متأصلة في المكان ذاته، بل هي كلمات تحدد اتجاهات مختلفة بناءً على "القائل". فكلمة "أعلى" تعني الاتجاه المبتعد عن مركز الأرض على خط يمر عبر المتحدث، و"الشمال" يعني الاتجاه نحو القطب الشمالي بالنسبة للمتحدث، و"اليسار" يحدد اتجاهات مختلفة تبعاً للجهة التي يوليها المتحدث وجهه. وفي المقابل، فإن الاتجاه من الماضي إلى المستقبل هو نفسه بالنسبة للجميع، بغض النظر عن موقعهم أو توجههم؛ إذ يبدو أنه خاصية جوهرية للزمن نفسه.

ومع ذلك، تذهب نظرية الزمكان إلى أن الزمان والمكان متناظران في جوانب عديدة، نذكر منها ثلاثة:

أولاً: من حيث الواقعية. إن الأجسام البعيدة في المكان (كالكواكب الأخرى والنجوم وما إلى ذلك) هي بوضوح حقيقية تماماً كالأشياء الموجودة هنا على الأرض. قد لا نعرف عن الأجسام البعيدة بقدر ما نعرفه عن الأشياء المحيطة بنا، لكن هذا لا يجعلها أقل واقعية. وبالمثل، فإن الأجسام البعيدة في الزمان حقيقية تماماً كالأجسام الموجودة "الآن"؛ فالكائنات الماضية (كالديناصورات مثلاً) والكائنات المستقبلية (كالمستعمرات البشرية على المريخ ربما) كلاهما موجود، بالإضافة إلى الكائنات الموجودة في الحاضر. إن الأجسام البعيدة، سواء كانت بعيدة زمانياً أو مكانياً، توجد جميعاً في مكان ما من "الزمكان."

ثانياً: من حيث الأجزاء. تشغل الأجسام المادية مكاناً بامتلاكها أجزاءً مختلفة. فجسدي يشغل حيزاً معيناً من المكان، وجزء من هذا الحيز يشغله رأسي، وجزء آخر يشغله جذعي، وأجزاء أخرى تشغلها

أطرافي. ويمكن تسمية هذه "أجزائي المكانية"، لأنها أصغر مني مكانياً. والحقيقة المناظرة لذلك في الزمان هي أن الشيء "يستمر" عبر فترة زمنية بامتلاكه أجزاءً مختلفة تقع في أوقات مختلفة ضمن تلك الفترة. هذه هي "الأجزاء الزمنية" التي ذكرناها آنفاً، وهي أجسام حقيقية تماماً كأجزائي المكانية (الرأس والذراعين والساقين).

ثالثاً: من حيث "هنا" و "الآن". إذا قلتُ لصديقة في كاليفورنيا عبر الهاتف: «الجوُّ هنا ممطر»، فأجابت هي: «الجوُّ هنا مشمس»، فأينا على صواب؟ وأين هي "هنا" الحقيقية، كاليفورنيا أم نيوجيرسي؟ من الواضح أن هذا السؤال ضال، فليس ثمة "هنا حقيقية" واحدة، فكلمة "هنا" تشير ببساطة إلى أي مكان يوجد فيه الشخص القائل لها. فحين أقول "هنا" أعني نيوجيرسي، وحين تقول صديقتي "هنا" تعني كاليفورنيا. ولا يوجد مكان هو "هنا" بمعناه الموضوعي المطلق، فكاليفورنيا هي "هنا" بالنسبة لصديقتي، ونيوجيرسي هي "هنا" بالنسبة لي.

وتقول نظرية الزمكان أمراً مماثلاً عن الزمان: فكما أنه لا توجد "هنا" موضوعية، فكذلك لا توجد "الآن" موضوعية. فإذا قلتُ: «الآن هو عام 2005»، وقال "غاي فوكس" في عام 1606: «الآن هو عام 1606»، فإن كلتا المقولتين صحيحة. فلا توجد "آن" واحدة حقيقية وموضوعية، فكلمة "الآن" تشير فحسب إلى الزمان الذي يوجد فيه المتحدث.

الحجج المناهضة لنظرية الزمكان: التغير، والحركة، والسببية

لقد استعرضنا نظريتين للزمن، فأيهما على صواب؟ هل يتدفق الزمن كالنهر؟ أم أن الزمن يشبه المكان؟

تتميز نظرية الزمكان بقدرتها على تجنب متناقضات "سريان الزمن"، وهذا يُحسب لصالحها. بيد أن المؤمن بسريان الزمن سيردّ بأن نظرية الزمكان قد "أفرطت في التبسيط"، إذ جعلت الزمن والمكان متطابقين لدرجة تُفقد الزمن كينونته. وللبدء، قد تذهب هذه الحجة إلى أن التناظرات المزعومة بين الزمان والمكان —التي طُرحت في القسم السابق— لا تصمد أمام الفحص:

> فالكائنات الماضية والمستقبلية لا وجود لها؛ إذ إن الماضي قد تولى، والمستقبل لم يأتِ بعد. والأشياء لا تملك "أجزاءً زمنية"، بل إن الشيء بأسره يكون حاضراً في أي لحظة،

وليس مجرد جزء زمني منه، فلا توجد قطع ماضية أو مستقبلية متروكة خلفنا أو أمامنا. كما أن "الآن" لا تشبه "هنا"، فاللحظة الراهنة لها خصوصية فريدة، بخلاف الحيز المكاني المحيط بنا "هنا."

كل دعوى من هذه الدعاوي تستحق فصلاً كاملاً لشرحها، ولكن ضيق الوقت يدفعنا للنظر في ثلاث طرق أخرى قد يحتج بها نصير "سريان الزمن" لإثبات أن الزمن لا يشبه المكان. أولاً: فيما يخص التغير:

لنقارن بين "التغير" وما يمكن أن نسميه "التغاير المكاني "التغير هو امتلاك خصائص مختلفة في أزمنة مختلفة، فالشخص الذي يتغير طوله يبدأ قصيراً ثم يزداد طولاً. أما التغاير المكاني، فهو امتلاك خصائص مختلفة في أماكن مختلفة، فالطريق السريع قد يكون وعراً في أماكن، وسلساً في أخرى، ضيقاً في بعض النقاط، وواسعاً في نقاط غيرها. الآن، إذا كان الزمن يشبه المكان تماماً، فإن امتلاك خصائص مختلفة في أزمنة مختلفة (التغير) لا يختلف عن امتلاك خصائص مختلفة في أماكن مختلفة (التغاير المكاني). بالنظر مجدداً إلى مخطط الزمكان، نجد أن "التغير" هو مجرد تباين من اليسار إلى اليمين على المخطط، أي على طول المحور الزمني، بينما "التغاير المكاني" هو تباين على طول أي من البعدين المكانيين. وبحسب نظرية الزمكان، فإن الاثنين متناظران. لكن هذا يبدو غير صائب! فالتغاير المكاني يختلف تماماً عن التغير، فالطريق السريع المتغاير مكانياً لا "يتغير" بالمعنى المفهوم، بل هو رابض في مكانه فحسب.

ثانياً: فيما يخص الحركة:

يمكن للأشياء أن تتحرك في أي اتجاه في المكان، فليس ثمة اتجاه محدد تُجبر على السلوك فيه. لكن الأمر يختلف في الزمن، فالتحرك جيئة وذهاباً في الزمن لا معنى له، إذ لا تسير الأشياء إلا قُدماً نحو المستقبل.

ثالثاً: فيما يخص السببية:

يمكن للأحداث في أي مكان أن تسبب أحداثاً في أي مكان آخر؛ فنحن نستطيع التأثير فيما يجري في أي حيز مكاني. لكن الأحداث لا تسبب أحداثاً في "أي زمن" كان؛ فالحوادث اللاحقة لا تسبب أبداً حوادث سابقة. ورغم قدرتنا على التأثير في المستقبل، إلا أننا لا نملك التأثير في الماضي؛ فالماضي ثابت لا يتغير.

إن الاعتراض الأول محق في أن نظرية الزمكان تجعل التغير مشابهاً لنوع من التغاير المكاني، ولكن ما ضير ذلك؟ فهما ليسا متطابقين تماماً، أحدهما تباين عبر الزمن، والآخر تباين عبر المكان. والادعاء بأن التغير والتغاير المكاني يتشابهان إلى حد ما هو ادعاء منطقي تماماً، ولذا يمكن رفض الاعتراض الأول مباشرة.

أما الاعتراض الثاني فهو أكثر تعقيداً، فقولنا "إن الأشياء تتحرك جيئة وذهاباً في المكان، ولكن ليس في الزمان" —هل يمثل هذا حقاً تباعداً في التناظر بين الزمان والمكان؟ لنفترض أننا نريد معرفة ما إذا كانت مقولة صادقة عن المكان لها مقولة مناظرة صادقة عن الزمان. لقد حاجّ الفيلسوف الأمريكي ريتشارد تايلور (في القرن العشرين) بأنه يجب علينا توخي الحذر عند بناء مقولة عن الزمان تكون "مناظرة حقاً" للمقولة المكانية. وعلى وجه الخصوص، يجب علينا "عكس كافة المراجع" المتعلقة بالزمان والمكان بانتظام للحصول على المقولة المناظرة. ويرى تايلور أننا حين نفعل ذلك، سنكتشف أن الزمان والمكان أكثر تناظراً مما يبدوان عليه في بادئ الأمر.

لغرض التوضيح، لنأخذ مقولتنا الصادقة عن المكان، وهي:

«ثمة جسم ما يتحرك جيئة وذهاباً في المكان».

وقبل أن نتمكن من عكس الإشارات إلى الزمان والمكان في هذه المقولة، يتعين علينا تحديد كافة تلك الإشارات، بما فيها تلك التي لم ترد صراحةً. فعلى سبيل المثال، تنطوي كلمة "يتحرك" على إشارة مستترة إلى الزمان. وحين نجعل هذه الإشارات صريحة، تصبح مقولتنا كالآتي:

التحرك جيئة وذهاباً في المكان: يوجد جسم ما عند النقطة المكانية $م_1$ في اللحظة $ت_1$، وعند النقطة $م_2$ في اللحظة $ت_2$، وعند النقطة $م_3$ في اللحظة $ت_3$.

الآن، غدونا في وضع يسمح لنا بصياغة المقولة المناظرة عن الزمان —أي عكس كافة الإشارات إلى الزمان والمكان. وللقيام بذلك، نقوم ببساطة بتحويل كل إشارة إلى "لحظة زمنية" إلى إشارة إلى "نقطة مكانية"، وكل إشارة إلى "نقطة مكانية" إلى إشارة إلى "لحظة زمنية". وهذا ما سنحصل عليه:

التحرك جيئة وذهاباً في الزمان: يوجد جسم ما عند اللحظة $ت_1$ في النقطة المكانية $م_1$، وعند اللحظة $ت_2$ في النقطة $م_2$، وعند اللحظة $ت_3$ في النقطة $م_3$.

السؤال الآن هو: هل هذه المقولة الثانية صحيحة؟ هل يمكن لجسم ما أن "يتحرك جيئة وذهاباً في الزمان" بهذا المعنى؟ الجواب في الواقع هو "نعم"، وذلك لسبب بسيط للغاية. ولكي يتضح لنا ذلك، لنقم بتعديل رسم "التحرك جيئة وذهاباً في الزمان" ليشبه مخططاتنا السابقة عبر قلبه بحيث يصبح المحور الزمني أفقياً. من الجلي أن هذا المخطط يمثل جسماً يوجد أولاً، عند اللحظة $ت_1$، في مكانين مختلفين هما $م_1$ و $م_3$، ثم يوجد عند اللحظة $ت_2$ في مكان واحد فقط هو $م_2$. قد يبدو هذا أغرب مما هو عليه في الحقيقة؛ ففكر مثلاً في يدين تصفقان: في البداية تكون اليدان منفصلتين —إحداهما عند الموقع $م_1$ والأخرى عند $م_3$— ثم تتحرك اليدان نحو بعضهما ليتلامسا، فتصبح "زوج اليدين" عندئذٍ في الموقع $م_2$. وأخيراً، افترض أن زوج اليدين يتوقف عن الوجود عند اللحظة $ت_2$. إن هذا النوع من السيناريوهات هو بالضبط ما يمثله المخطط.

إذن، يمكن للأشياء أن "تتحرك جيئة وذهاباً في الزمان"، إذا ما فُهمت هذه العبارة بوصفها مناظرة حقاً لعبارة "التحرك جيئة وذهاباً في المكان". لقد خُدعنا بالاعتقاد بخلاف ذلك لأننا أغفلنا عكس كافة الإشارات إلى الزمان والمكان؛ فعبارة «الأشياء تتحرك جيئة وذهاباً في المكان» تتضمن بُعداً مرجعياً مستتراً، ألا وهو الزمان، إذ إن الأشياء تتحرك في المكان "بالنسبة" إلى الزمان. وحين نصيغ عبارة «الأشياء تتحرك جيئة وذهاباً في الزمان»، يجب علينا تغيير البُعد المرجعي من الزمان إلى المكان، وحين نفعل ذلك، تصبح العبارة الناتجة شيئاً يمكن أن يكون صادقاً بالفعل.

أما الاعتراض الثالث، فهو الأكثر إثارة للتحدي والاهتمام. صحيح أننا لا نشاهد فعلياً ما يسمى بـ "السببية الارتدادية"، أي تسبُّب أحداث لاحقة في وقوع أحداث سابقة؛ وهذا يمثل تبايناً واقعياً بين الزمان والمكان في عالمنا كما هو عليه الآن. لكن السؤال الأكثر عمقاً هو: هل هذا التباين متأصل

في طبيعة الزمان نفسه، أم أنه مجرد انعكاس للكيفية التي صادف أن يكون عليها العالم؟ والسؤال هو: هل يمكن للسببية الارتدادية أن توجد؟ هل يمكن لأفعالنا الآن أن تؤثر سببياً في الماضي؟

إذا كان الزمان يشبه المكان حقاً، فلا بد أن يكون الجواب بـ "نعم". فكما أن الأحداث يمكن أن تسبب أحداثاً في أي مكان آخر في الحيز المكاني، فإن الأحداث يمكنها —مبدئياً— أن تسبب أحداثاً أخرى في أي نقطة من الزمان، حتى في الأزمنة الغابرة. ولكن لهذا نتيجة مذهلة للغاية؛ فإذا كانت السببية الارتدادية ممكنة، فإن "السفر عبر الزمن" —كما يصوره الأدب والسينما— يجب أن يكون ممكناً أيضاً، إذ يجب أن يكون بمقدورنا أن نتسبب في وجود أنفسنا في الماضي.

قد لا يحدث السفر عبر الزمن فعلياً أبداً، فربما لن يكون متاحاً من الناحية التقنية، أو ربما تمنعه قوانين الفيزياء. والفلسفة لا يمكنها حسم المسائل المتعلقة بالفيزياء أو التقنية، فللاستزادة في هذه الأمور، خيرُ دليل لك هو جارُك الفيزيائي أو المهندس. ولكن، إذا كان الزمان يشبه المكان، فلا ينبغي أن يكون هناك مانع نابع من "مفهوم الزمان" ذاته؛ بل يجب أن يكون السفر عبر الزمن ممكناً "مفاهيمياً" على الأقل. ولكن، هل هو كذلك؟

تبدأ قصص السفر عبر الزمن المألوفة عادةً على النحو الآتي: «في عام 1985، يدخل "مارتي ماكفلاي" آلة الزمن، ويضبط لوحة التحكم على عام 1955، ثم يضغط الزر، وينتظر، ثم يصل إلى عام 1955...». أيُّ قصة سفر عبر الزمن لا بد أن تحتوي على هذا القدر: استخدام جهاز ما للسفر عبر الزمن ثم الوصول اللاحق إلى الماضي. ولكن حتى هذا القدر البسيط يبدو منطوياً على تناقض، وتكمن المعضلة في النهاية: «ثم يصل إلى عام 1955»؛ إذ توحي العبارة بأن "ماكفلاي" يضغط الزر "أولاً"، و"ثانياً" يصل إلى عام 1955. لكنه يضغط الزر في عام 1985، وهو عام "لاحق" لعام 1955.

هذا مثال لما يُعرف بـ "مفارقة السفر عبر الزمن". يحاول المرء سرد قصة متماسكة تتضمن سفراً عبر الزمن، فينتهي به المطاف إلى مناقضة نفسه؛ فقولنا إن "ماكفلاي" يصل إلى عام 1955 في وقت "بعد" و"قبل" ضغطه للزر هو تناقض ذاتي. وإذا لم يكن هناك سبيل لسرد قصة سفر عبر الزمن دون الوقوع في تناقض ذاتي، فإن السفر عبر الزمن يكون مستحيلاً من الناحية المفاهيمية.

بيد أنه يمكن تجنب هذه المفارقة الأولى؛ فهل الوصول يكون "قبل" أم "بعد" ضغط الزر؟ الجواب هو "قبل"، فعام 1955 قبل عام 1985. وماذا عن عبارة "ثم"؟ حسناً، كل ما تعنيه هو أن "ماكفلاي" "يختبر" الوصول بوصفه حدثاً يتبع ضغط الزر. فالناس الطبيعيون (أي غير المسافرين عبر الزمن) يختبرون الأحداث بالترتيب الذي تقع به حقيقةً، بينما يختبر المسافرون عبر الزمن الأشياء بغير ترتيبها الواقعي. ففي تسلسل تجارب "ماكفلاي"، يأتي عام 1985 قبل عام 1955؛ وهذا أمر غريب جداً بلا شك، لكنه لا يبدو متهافتاً من الناحية المفاهيمية. (ما الذي يحدد ترتيب تجارب ماكفلاي؟ إن اللحظات اللاحقة في تسلسل تجاربه تحتوي على ذكريات عن اللحظات السابقة في التسلسل، وتكون مسبَّبة عنها؛ فحين يختبر ماكفلاي عام 1955، تكون لديه ذكريات عن عام 1985، وتجاربه في 1985 تؤثر سببياً بشكل مباشر في تجاربه في 1955).

ومع ذلك، تتربص بنا مفارقة أكثر قوة. فلنكمل قصة فيلم (العودة إلى المستقبل): «في عام 1955، يجذب ماكفلاي الوسيم انتباه والدته عن غير قصد، مما يلقي بظلاله على والده الأخرق. ومع تضاؤل احتمالية زواج والديه، يبدأ ماكفلاي في التلاشي نحو العدم». تكمن المشكلة هنا في أن المسافر عبر الزمن قد يقوض وجوده ذاته؛ فقد يتسبب في عدم التقاء والديه أبداً، بل قد يقتلهما قبل أن يُولد. ولكن، من أين جاء هو إذن؟ ها نحن نعود للمفارقة من جديد!

إن تلاشي "ماكفلاي" التدريجي نحو العدم يظهر أن كُتّاب فيلم (العودة إلى المستقبل) كانوا مدركين للمشكلة، لكن هذا التلاشي لا يحل شيئاً. لنفترض أن "ماكفلاي" تلاشى تماماً بعد منعه لوالديه من الالتقاء؛ فهو لا يزال موجوداً "قبل" تلاشيه (إذ هو، في نهاية المطاف، من منع والديه من الالتقاء). فمن أين أتى إذن في المقام الأول؟ أياً كانت المزايا الأدبية لفيلم (العودة إلى المستقبل)، فإنه كعمل فلسفي يفشل فشلاً ذريعاً.

دعونا لا نقسو كثيراً على كتاب السيناريو والمؤلفين المهملين (فليس الجميع فلاسفة). ورغم أن الأمر ليس سهلاً، إلا أنه يمكن سرد قصص سفر عبر الزمن خالية من التناقض. ويعد فيلم "The Terminator" مثالاً ممتازاً على ذلك (مع التنبيه لوجود حرق للأحداث):

في المستقبل، تسيطر الآلات على العالم وتكاد تبيد الجنس البشري. لكن القائد البشري "جون كونور" ينجح في النهاية في إحباط مخططات الآلات. وعند حافة الهزيمة، ترد الآلات بإرسال آلة "Terminator" إلى الماضي لقتل "سارة كونور"، والدة جون كونور، قبل ولادته. ويرد جون كونور بإرسال أحد رجاله، "كايل ريس"، إلى الماضي لحماية سارة. تكاد الآلة تنجح في مهمتها، لكن "ريس" يوقفها في النهاية. (يموت ريس، ولكن ليس قبل أن تحمل منه سارة كونور. والطفل، كما نعلم لاحقاً، يكبر ليصبح هو نفسه جون كونور!)

هذه القصة لا تناقض نفسها أبداً. كانت ستناقض نفسها لو قتل الـ "Terminator" سارة كونور، لأننا أُخبرنا في بداية القصة أن سارة عاشت وأنجبت ابناً هو جون كونور، الذي كانت بطولاته المستقبلية هي السبب في وجود الـ "Terminator" في الماضي أصلاً. ولكن بما أن سارة كونور تنجو، فإن القصة تظل متسقة منطقياً.

إن فشل بعض قصص السفر عبر الزمن (مثل العودة إلى المستقبل) في الحفاظ على الاتساق لا يثبت شيئاً، طالما أنه يمكن سرد قصص أخرى متسقة. وبذلك يظل التناظر بين الزمان والمكان قائماً: فلا يوجد استحالة مفاهيمية في السببية الارتدادية والسفر عبر الزمن.

هناك العديد من اللحظات الحرجة في فيلم (Terminator) فمرة تلو الأخرى، تنجو سارة كونور من الموت بأعجوبة. ويبدو أنها في أي من هذه المناسبات كان من الممكن أن تموت بسهولة. ومع ذلك، نحن نعلم أنها "يجب" أن تنجو، لأن ابنها هو جون كونور. لذا يبدو أنها ليست في خطر حقيقي؛ فهي لا يمكن أن تموت. ولكن ها هو الـ "Terminator" أمامها مباشرة، والخطر يبدو حقيقياً جداً. فهل عدنا إلى المفارقة؟

ليس الأمر كذلك على الإطلاق. الغريب في قصة السفر عبر الزمن هو أننا نُخْبَر بنهاية القصة أولاً. نحن، الجمهور، نعلم في وقت مبكر أن جون كونور موجود في المستقبل. ولاحقاً نجد والدته مهددة قبل أن يولد. نحن نعلم أنها ستنجو (إذا وثقنا في اتساق كتّاب السيناريو!)، لكن هذا لا يعني أن الخطر الذي يتهددها في سياق القصة غير حقيقي.

ويظهر أمر غريب جداً حين يعلم المسافر عبر الزمن نفسه كيف ستنتهي القصة. فكر في "ريس"؛ إنه يعلم أن الـ "Terminator" سيفشل، لأنه يعلم بوجود جون كونور (إذ إن كونور هو من أرسله إلى الماضي). ومع ذلك، فهو يخشى على حياة سارة، ويعمل بجد لحمايتها، وفي النهاية يبذل حياته لإنقاذها. لماذا لا ينسحب ببساطة وينقذ نفسه؟ هو يعلم أن سارة كونور ستنجو.

أم تراه لا يعلم حقاً؟ إنه "يعتقد" أنه يتذكر خدمته لرجل يدعى جون كونور، و"يعتقد" أنه يتذكر هزيمة كونور للآلات، و"يعتقد" أن والدة كونور كان اسمها سارة، و"يعتقد" أن هذه المرأة التي يدافع عنها هي سارة كونور نفسها، وأنها لم تنجب أطفالاً بعد. إذن لديه الكثير من الأدلة على أن هذه المرأة ستنجو. ولكن بعد ذلك يرى الـ "Terminator" يتقدم، يراه يقتل بلا عناء كل من يقف في طريقه باحثاً عن امرأة تدعى سارة كونور. والآن يتقدم نحو المرأة التي يحميها، ويرفع سلاحه. هنا يبدأ يقين "ريس" بنجاة هذه المرأة في الاهتزاز؛ فربما ليست هي والدة جون كونور بعد كل شيء، أو إذا كان متأكداً من ذلك، فربما قد أنجبت طفلاً بالفعل، أو لعلَّه ارتكب خطأً آخر، بل ربما كل ذكرياته المزعومة عن المستقبل ليست سوى أوهام! إن هذا النوع من الشك الذاتي قد يبدو بعيد الاحتمال عادةً، لكنه يصبح منطقياً أكثر فأكثر مع كل خطوة يخطوها الـ "Terminator". وبقدر ما كان متأكداً من نجاة سارة كونور، أصبح متأكداً بالقدر نفسه من الخطر الذي يمثله الـ "Terminator": «لا يمكن التفاوض معه! لا يمكن التفاهم معه! لا يشعر بالشفقة، ولا الندم، ولا الخوف. ولن يتوقف أبداً، مطلقاً، حتى تموتي!»؛ فيفكر: "من الأفضل أن أتأكد بنفسي"، ثم يرفع بندقيته.

الفصل الرابع

الله

إيرل كوني

«يخضع الدين برمته للرأي طبعاً، ولك الحق في معتقداتك الدينية تماماً كما لي الحق في معتقداتي». لقد سمعنا جميعاً هذه العبارة، وربما قلناها نحن أنفسنا. تبدو حكماً آمناً ومعقولاً، إلى أن نتوقف عن محاولة كسب رضا الآخرين ونأخذها على محمل الجد. حينها ستبدو كحكمٍ متسرع، بل ربما كحكمٍ دوغمائي.

فعندما يخضع موضوع خلافي ما للرأي بالكامل، فإنه لا يوجد سبب وجيه لتبني جانب دون الآخر. لذا، إذا كان الدين مجرد مسألة رأي، فإما أن تكون الأدلة المؤيدة والمعارضة لأي رؤية دينية متوازنة تماماً، أو ألا توجد أدلة على الإطلاق. ولكن، قبل أن نسلم بفكرة أن الدين كذلك، أليس من الأجدى بنا أن نبحث لنرى ما هي تلك الأدلة؟

يتقاطع الدين والميتافيزيقا عند سؤال "وجود الله". إنها مسألة ميتافيزيقية لأن جزءاً من الميتافيزيقا، وهو "الأنطولوجيا" (علم الوجود)، يُعنى بأكثر أنواع الكائنات أساسية؛ والله هو الكائن الأساس. فمن ناحية، يُعد الله —إذا كان موجوداً— خالق الكون. وسيكون من الأهمية الميتافيزيقية بمكان أن نعلم أن جزءاً هائلاً من الواقع يعتمد في وجوده على خيار إبداعي لكيان واحد.

ثمة مسارات استدلالية عدة تهدف إلى إثبات وجود الله، وسوف نستقصي هنا ثلاثة أنواع من الحجج التي تتسم القضايا المحيطة بها بكونها ميتافيزيقية.

بداية كل شيء

المسببات

تعتمد النسخة الأولى من حجتنا على وجود الله على حقيقة واحدة عن العالم، وهي أن بعض الأشياء تحدث نتيجة سبب ما. فالكثير من الأمور التي تقع الآن هي بوضوح آثار لأسباب متنوعة، وهذا يشمل ما يحدث لك في هذه اللحظة بالذات. فأنت ترى هذه الكلمات كأثر للضوء المنبعث إلى عينيك، وتفهم هذه الكلمات كأثر لتعلمك اللغة العربية وتطبيقك لمعرفتك بها.

حسناً، توجد مسببات. فما علاقة ذلك بوجود الله؟

نلاحظ بعد ذلك أن أسباب هذه الآثار هي بدورها مسبَّبة (أي ناتجة عن أسباب أخرى)، ولتلك الأسباب أسبابها، وهكذا دواليك.

إن الاستدلال من هذه النقطة وصاعداً، والذي يوصلنا إلى وجود الله، لا يُفترض به أن يعتمد على أي شيء نكتشفه بمراقبة العالم من حولنا، بل يُفترض بنا أن ندرك قوته من خلال التفكير في علاقة العلة بالمعلول. أولاً، نلاحظ أن سلاسل العلة والمعلول قد تمتد إلى الوراء إلى ما لا نهاية. ولكن، هل يمكن أن يستمر هذا بلا حدود؟ تؤكد الحجة أن كل سلسلة سببية لا بد أن تكون قد بدأت من نقطة ما؛ فلا بد من وجود علة أولى لم تُسبق بعلة، لكي توجد السلسلة أصلاً.

كان توماس الأكويني هو المدافع الرئيسي في العصور الوسطى عن هذا النوع من الحجج؛ إذ لاحظ الأكويني أنه إذا أزلت العلة (السبب)، فإنك تزيح المعلول (الأثر). وبما أننا نرى الآثار واقعاً، فقد استنتج أنه لا بد من وجود علة أولى للآثار الموجودة. وتخلص الحجة إلى أن العلة الأولى للكل هي خالق الكون: الله.

يسير الاستدلال في مرحلتين؛ وتتمثل المقدمات في الافتراضات التي تعتمد عليها الحجة، بينما تمثل النتيجة في كل مرحلة الدعوى التي يُفترض إثباتها في تلك المرحلة.

حجة العلة الأولى

المرحلة الأولى:

المقدمة 1 :ثمة آثار (نتائج).

المقدمة 2 :أي أثر يستند في نهاية المطاف إلى علة أولى.

النتيجة 1 :ثمة علة أولى.

تبني المرحلة الثانية على ما سبق؛ فتبدأ بالنتيجة التي يُفترض أن المرحلة الأولى قد أثبتتها، وتضيف إليها افتراضاً آخر لتصل إلى النتيجة النهائية لحجة العلة الأولى.

المرحلة الثانية:

النتيجة 1 :ثمة علة أولى.

المقدمة 3 :إذا وجدت علة أولى، فهي الله.

النتيجة النهائية :الله موجود.

يتعين علينا هنا اختيار كيفية فهم مصطلحي الله والوجود. فالناس يعنون بكلمة الله أشياء شتى؛ فأحياناً يكون إله الشخص هو من يقدسه، وقد يكون موسيقاه المفضلة. وهذا المعنى لا يستقيم مع أغراضنا الحالية؛ فليس من الشؤون الميتافيزيقية الكبرى أن نعلم بوجود موسيقي بعينها (مهما كان ذلك شأناً موسيقياً كبيراً). وفي المقابل، يمثل اكتشاف وجود كائن بهذه الصفات حدثاً ميتافيزيقياً هائلاً: خالق للكون، كلي العلم، كلي القدرة، وكامل أخلاقياً. لذا، سنفهم الله بوصفه الكائن الذي يتصف بكل هذه الصفات القصوى —إن وُجد أصلاً—. وباستخدام الكلمة لهذا الكائن حصراً، نجعل من قضية وجود الله موضوعاً ذا أهمية ميتافيزيقية ونستخدم معنىً مألوفاً في التقاليد الدينية الغربية.

أما الوجود، فسنفهمه بمعناه الواسع؛ أي أنه ينطبق على أي شيء واقع في الحقيقة، سواء في الماضي أو الحاضر أو المستقبل، وسواء كان في حيز المكان أم لا. وما لا ينطبق عليه الوجود هو محض الحقائق الظاهرية، أو الأساطير، أو الأوهام، أو الخيالات.

تعتمد أي حجة على مقدماتها؛ ولكي تثبت الحجة نتيجتها، يجب أن تكون مقدماتها معقولة تماماً للتصديق. فإذا وُجد شك جدي لم يُحسم بشأن مقدمة ما، فإن الحجة لا تبرهن على نتيجتها.

فلنتأمل المقدمة 2 (م2) :إن الزعم الذي تقرره —بأن أي سلسلة من العلة والمعلول لا بد أن تكون قد بدأت— يسيطر بقوة على عقول الكثيرين؛ إذ يبدو من البديهي أن سلسلة الأشياء لا بد

لها من أوّل. بيد أن هذه السطوة تضعف حين نحاول تبيان ما يبرر هذا الزعم. لماذا بالضبط لا يمكن لكل علة في سلسلة ما أن يكون لها علة خاصة بها، دون أن يكون للسلسلة بداية؟

يجب فهم عدم وجود بداية فهماً صحيحاً، فهو يعني ببساطة أنه لا يوجد عنصر هو الأول في السلسلة. ولدينا سوابق مألوفة لهذا؛ فسلسلة الأعداد المعروفة بـ الأعداد الصحيحة ليس لها أول؛ فهي تشمل 1-، ويسبقه 2-، ويسبقه 3-، وهكذا. فالأعداد الصحيحة تمتد إلى الوراء إلى ما لا نهاية.

إن هذه اللانهاية ليست مما يحير العقول؛ فنحن لسنا مضطرين للتفكير في كل عدد صحيح على حدة، بل نفهم اللانهاية فهماً كافياً إذا استوعبنا فكرة أن لكل عدد صحيح عدداً يسبقه. وهذا النسق هو طريقة مفهومة لوجود تسلسل مع بقائه بلا بداية.

إذا كنا نرى كيف تترتب الأعداد الصحيحة السالبة، فلماذا لا تترتب العلل والمعاليل بالطريقة ذاتها؟ لماذا لا تكون هناك علل تسبق الآثار في الزمان إلى الوراء بشكل لانهائي في الماضي دون بداية؟ نحن لا نستطيع تصور سلسلة لانهائية كاملة كهذه، ولكن عجزنا عن التصور يرجع فقط إلى أنه لا توجد طريقة لتصور الطرف البعيد للسلسلة، لكونها لا طرف لها أصلاً. ومع ذلك، فنحن ندرك بنية السلسلة دون الحاجة لصورة ذهنية. ومرة أخرى: ما هو السبب الذي يمنعنا من قبول إمكانية وجود سلسلة لانهائية من العلل والمعاليل مرتبة بهذا النسق؟ لا شيء يلوح في الأفق.

هذا الاحتمال يقوض مصداقية المقدمة 2؛ إذ يُفترض بها أن تكون جديرة بالقبول لأننا نرى ضرورة وجود علة أولى لكي توجد سلسلة سببية أصلاً. وتصبح المقدمة 2 محل شك إذا لم نرَ تلك الضرورة، ونحن الآن لا نراها.

ولا تتوقف مشاكل حجة العلة الأولى عند هذا الحد؛ فالمرحلة الثانية تعاني من ضعف أيضاً، وتحديداً في المقدمة 3 .هب أن لسلسلة سببية ما علة أولى، فالمقدمة 3 تزعم أن هذه العلة الأولى هي الله على وجه التحديد. فلماذا يكون الأمر كذلك؟

ثمة إجابة تقول: الله القدير وحده هو العظيم بما يكفي ليكون ذاتي الخلق، لذا يمكن لله أن يوجد دون أن يكون له شيء آخر كعلة، بينما يحتاج أي شيء آخر غير الله إلى مساعدة لكي يوجد.

تفترض هذه الإجابة أن لكل شيء علة؛ وتفترض أن العلة إما أن تكون شيئاً مغايراً للأثر، أو أن العلة والأثر هما شيء واحد. وتدعي الإجابة أن الله وحده هو المؤهل ليكون علة ذاته.

ولكن، لماذا يجب أن يكون لكل شيء علة أصلاً؟ يبدو من الممكن أن يحدث شيء ما بمحض الصدفة، دون أن يكون مسبَّباً على الإطلاق. وهذا الاحتمال لا يستلزم أن يكون هذا الشيء قوياً أو عظيماً لدرجة أنه سبب نفسه. فبقدر ما يمكننا معرفته من خلال التفكير في العلل والمعاليل، من الممكن أن يحدث شيء ما في الطبيعة تلقائياً دون علة، ويبدأ هو سلسلة سببية. وسواء حدث هذا فعلياً أم لا، لا يبدو أن لدينا وسيلة لاستبعاده كأمر مستحيل. لذا، فإن التفكير في العلل والمعاليل لا يمنحنا أساساً وجيهاً لقبول الزعم الوارد في المقدمة 3 بأن أي علة أولى لا بد أن تكون هي الله.

ثمة دفاع مغاير عن فكرة أن الله هو نوع خاص من العلل؛ والفكرة الجديدة هي أن الله عظيم لدرجة أنه لا يحتاج لأن يُجلب إلى الوجود بعلة، بخلاف الكائنات الأدنى التي تتطلب مساعدة لكي توجد. ولكن، ما علاقة العظمة بكون الشيء مسبَّباً أو غير مسبَّب؟ لماذا لا يمكن لجسيم متناهٍ في الصغر ولا قيمة له أن يقفز فجأة إلى الوجود دون أن يوجده شيء، ثم يتسبب هو في وجود أشياء أخرى؟ إن الظهور المستمر لمثل هذا الاحتمال —بأن تكون العلة الأولى مجرد جسيم أو حدث طبيعي— يلقي بظلال كثيفة من الشك على المقدمة 3.

ربما تنبع الحاجة إلى وجود الله من حاجتنا إلى التفسيرات. فنحن لن نستطيع تفسير سبب ظهور علة أولى فجأة، لأنه لن يكون هناك تفسير أصلاً. فهل هذا اعتراض على إمكانية وقوع ذلك؟ نعم، يكون اعتراضاً إذا كان لدينا ضمان بأن لكل شيء تفسيراً صحيحاً. ويُعرف الزعم القائل بأن هناك تفسيراً لكل شيء بـ مبدأ السبب الكافي.

يتطلب مبدأ السبب الكافي تفسيراً لوجود أي علة أولى. كما يثير المبدأ تساؤلات حول السلاسل السببية اللانهائية التي ليس لها علة أولى، فربما يتم تفسير كل حلقة في سلسلة لانهائية بوصفها أثراً لأسباب سابقة، ولكن وفقاً لمبدأ السبب الكافي، ليس هذا كل ما يحتاج إلى تفسير؛ فالسلسلة بأكملها هي كينونة أيضاً. ويتطلب المبدأ إجابة عن السؤال: ما الذي يفسر سبب وجود السلسلة

ككل؟ وهكذا، فإن العلل الأولى والسلاسل اللانهائية من العلل كلاهما يتطلب تفسيراً وفقاً لهذا المبدأ.

إن الرد الأول على السؤال الذي يثيره المبدأ حول السلاسل السببية اللانهائية هو أن السلسلة ككل قد يكون لها تفسير اشتقاقي؛ فربما عندما يتم تفسير كل حدث في السلسلة على حدة، فإن مجموع كل تلك التفسيرات يفسر الأمر برمته.

لكن هذا الرد الأول قد يبدو مريباً؛ فربما يسبب كل عنصر في السلسلة العنصر الذي يليه، ولكن هل تفسر تلك الحقائق السببية تماماً سبب وجود تلك السلسلة الممكنة بعينها أصلاً؟

لنفترض أنها لا تفسر ذلك. إن مبدأ السبب الكافي يتطلب وجود تفسير ما، ولكن ما الذي يضمن لنا صحة هذا المبدأ؟ حين نفكر في الكيفية التي يمكن أن تسير بها الأمور، يبدو من الممكن أن توجد بعض الأشياء ببساطة دون أي تفسير. ولِمَ لا؟ قد يكون هذا الوضع مخيباً للآمال معرفياً، ولكن ما الضمان الذي نملكه بأن الرضا المعرفي متاح دائماً؟ إن مبدأ السبب الكافي يعلن أن التفسيرات موجودة دائماً. ومرة أخرى: لماذا نصدق ذلك؟ إن اللقب الرفيع مبدأ السبب الكافي لا يجعل المبدأ حقيقة مطلقة، وعلى أي حال، فمن السهل صياغة مبدأ مقابل له، وهو مبدأ السبب غير الكافي الذي يقول إن بعض الأشياء لا تفسير لها. والمبدآن يتصادمان، ويبدو أن التفكير في الاحتمالات يخبرنا أن كلاً من المبدأين قد يكون صحيحاً. إن التفكير في ماهية الأشياء لا يعطينا سبباً لتصديق مبدأ السبب الكافي على وجه التحديد.

وإذا لم يكن هناك ما يضمن لنا صدق مبدأ السبب الكافي، فإن المبدأ لا يساعد الحجة؛ فهو لا يبرر لنا نفي الاحتمالات الظاهرة التي تتعارض مع المقدمة 3 .فعلى سبيل المثال، يبدو من الممكن أن يكون كل شيء قد بدأ بـ الانفجار العظيم بدلاً من الله، وأن الانفجار العظيم ليس له تفسير. وحتى يكون لدينا أساس سليم لنفي وقوع مثل هذا الاحتمال، تظل المقدمة 3 موضع شك.

التبعية

إليك نسخة مغايرة ومثيرة للاهتمام من الحجة؛ إذ تتعلق هذه النسخة بنوع من التبعية غير السببية. تتمثل التبعية الوجودية في احتياج شيء ما لشيء آخر بشكل متزامن ليدعم وجوده. ورغم أن هذه الفكرة تستعصي على التعريف الدقيق، إلا أن لها مثالاً توضيحياً جلياً: تأمل شطيرة سلطة التونة. في أي لحظة معينة، تستمد الشطيرة وجودها من وجود الخبز وسلطة التونة وأي مكونات أخرى تتألف منها. فبدونها، لن يكون للشطيرة وجود. إن مكونات الشطيرة لا تسبب وجودها (بالمعنى السببي التقليدي)، بل تمنحها الوجود مباشرة. فالشطيرة إذن تعتمد وجودياً على مكوناتها. أما أي شيء لا يعتمد بهذا النحو على أي كينونة أخرى، فهو مستقل وجودياً.

باستخدام فكرة التبعية الوجودية هذه، تمضي هذه النسخة الجديدة من الحجة تماماً كسابقتها:

حجة التبعية الوجودية

المرحلة الأولى:

المقدمة 1: ثمة أشياء تابعة وجودياً.

المقدمة 2: أي شيء تابع وجودياً يستمد وجوده في نهاية المطاف من شيء مستقل وجودياً.

النتيجة 1: ثمة شيء مستقل وجودياً.

المرحلة الثانية:

النتيجة 1: ثمة شيء مستقل وجودياً.

المقدمة 3: إذا وجد شيء مستقل وجودياً، فإن الله موجود.

النتيجة النهائية: الله موجود.

إن الزعم الذي تقرره المقدمة 1 حول وجود تبعية وجودية هو زعم يتمتع بمصداقية كاملة؛ فأشياء كثيرة، كشطيرة التونة، تشهد على صدقه. ويُفترض في المقدمة 2 أن تكون صادقة لأن وجود تسلسل لا نهائي من التبعية الوجودية يُفترض أن يكون أمراً مستحيلاً بشكل صارخ. أما المقدمة 3، فيُفترض صدقها لأن الله وحده هو الكائن القدير والعليم بما يكفي ليكون قادراً على الوجود باستقلال عن كافة الكينونات الأخرى.

يمكننا هنا أن نكون موجزين، فالشكوك المحيطة بحجة التبعية الوجودية توازي الشكوك المحيطة بحجة العلة الأولى:

أولاً :فيما يتعلق بالمقدمة 2، لماذا بالضبط لا يمكن أن يكون هناك تسلسل لا نهائي من التبعيات الوجودية؟ على سبيل المثال، لماذا لا يوجد تسلسل لا نهائي من أجزاء أكبر تعتمد في وجودها على أجزاء أصغر فأصغر إلى ما لا نهاية؟ إن مجرد لا تناهي التسلسل لا يجعله غير قابل للتصور. وقد أدركنا ذلك حين تأملنا الأعداد الصحيحة السالبة. فإذا كان الأمر مستحيلاً لسبب آخر، فما هو؟ وحتى نجد سبباً وجيهاً، تظل المقدمة 2 موضع شك.

ثانياً :لماذا يُعد الله وحده هو المؤهل للاستقلال الوجودي؟ هب أن هناك جسيمات مادية في حجم "النقطة" (ليس لها أجزاء). فما الذي يدعونا للاعتقاد بأنها ستكون مضطرة للاعتماد على أي شيء آخر؟

وحتى نجد إجابة شافية عن هذا السؤال، سيبقى لدينا مسوغ للشك في أن الله هو المؤهل الوحيد للاستقلال الوجودي، كما تزعم المقدمة 3.

تصميم العالم

حين نتأمل الحجج السابقة وننظر فيما تحاول تحقيقه، نجد أنها طموحة لدرجة مذهلة؛ فالحقائق الوحيدة التي تستخدمها عن العالم من حولنا هي مجرد وجود آثار أو أشياء تابعة وجودياً. إن حقائق بسيطة ومجردة وحيادية كهذه تبدو بعيدة كل البعد عن إثبات وجود خالق كلي العلم والقدرة وكامل أخلاقياً. ولا عجب إذن أن الحجج القائمة على هذا الأساس الهزيل قد قصرت عن إثبات وجود الله.

بيد أن حقائق العالم الواقعية أكثر روعة بكثير من مجرد آثار أو تبعيات عابرة؛ فربما تساهم بعض الحقائق المذهلة حول كيفية كون الأشياء في الواقع في إثبات وجود الله.

هب أن الكون بأسره كان بلا تخطيط ومحض صدفة؛ كيف سيكون شكله؟ يمكننا تطبيق ما نلاحظه عن الحوادث على هذا السؤال؛ فالحوادث تخلف فوضى. فحوادث السيارات، وانهيارات

الجسور، والحوادث بشكل عام، تؤدي إلى التشتت والاضطراب. نعم، قد تقع صدفة سعيدة بين الحين والآخر ينشأ عنها نوع من البناء، كأن يشكل طلاء انسكب عفواً شكلاً هندسياً مرتباً، لكن هذا استثناء نادر جداً. وإذا توالت الحوادث، فإن أي بناء في الموقف سرعان ما يتلاشى؛ فانسكابات الطلاء العشوائية التالية ستمحو النمط الجميل. لذا، إذا كان الكون عشوائياً بالكامل، فإن ملاحظاتنا تقودنا لتوقع عالم يسوده الاضطراب والفوضى، مع ظهور أنماط عابرة بين الحين والآخر.

لكن ليس هذا ما نجده؛ بل نجد وفرة من الأمثلة على هياكل منظمة تشبه الآلات المعقدة. وأكثر هذه الهياكل إثارة للإعجاب هي تلك المتعلقة بالحياة؛ وتتراوح الأمثلة بين الترابط الدقيق للمكونات داخل الخلية الواحدة، وبين التعقيدات الهائلة للكائنات الحية الكاملة والأنظمة البيئية. والمادة في مستوياتها دون الخلوية منظمة للغاية أيضاً، بدءاً من هياكل الجزيئات وصولاً إلى بنية الذرات والجسيمات دون الذرية. وعلى نطاق أوسع، نجد الأنظمة الكوكبية، والمجرات، ومجموعات المجرات.

نحن نملك خبرة في كيفية إدخال النظام إلى الأشياء، فما نلاحظه هو أن النظام الشبيه بالآلة يُفرض بواسطة عقول. نحن نرى هذا النظام ينشأ عن طريق التصميم في كل شيء، من الأدوات البسيطة إلى الأنظمة المعقدة المذهلة كالحواسيب وعابرات المحيطات. صحيح أننا نرى أجهزة آلية (روبوتات) تعمل بلا عقل في خطوط التجميع، لتركيب المواد وتحويلها إلى طائرات وقطارات وسيارات، ولكن خلف هذا الإعداد بأكمله يقبع دائماً تخطيط ذكي للغاية.

ماذا تخبرنا هذه المقارنة عن أصل الكون؟ يرى أنصار حجة التصميملوجود الله أنها تشكل حجة قوية على وجود عقل إلهي خلف هذا كله. فهم يؤكدون أن الكون يتمتع ببنية شبيهة بالآلة في كل تفاصيله، ويضيفون أن العقل الوحيد القادر على تخطيط كل هذا هو عقل الخالق الإلهي: الله.

النسخة الأولى

إليك النسخة الأولى من هذا الاستدلال، في مرحلتين:

البرهنة بالتصميم المرحلة الأولى:

- المقدمة 1 :يظهر الكون بنية دقيقة شبيهة بالآلة على كل مقاييس الزمان والمكان.
- المقدمة 2 :الطريقة الوحيدة الممكنة لظهور هذه البنية في الكون هي أن يكون قد صُمم بذكاء.
- النتيجة 1 :الكون صُمم بذكاء.

المرحلة الثانية:

- النتيجة 1 :الكون صُمم بذكاء.
- المقدمة 3 :إذا كان الكون قد صُمم بذكاء، فإن الله هو من صممه.
- النتيجة النهائية :الله موجود.

تربط المقدمة 2 بين الزعم الوارد في المقدمة 1 حول النظام في الكون وبين نتيجة المرحلة الأولى، بحيث تتبع النتيجة المقدمات بالضرورة. ولكن بفعلها هذا، تصطدم المقدمة 2 بـ إمكانية وقوع غير المتوقع. فكر في أكثر ترتيب منظم يمكن تخيله لأكبر كون يمكن تخيله؛ ولنطلق عليه الكون الهائل الأقصى في نظامه .(MOHU) لو علمنا بطريقة ما أننا نعيش في هذا الكون(MOHU) ، فسيكون من السخف افتراض أن هذا النظام وجد هكذا بلا سبب؛ فهذا أمر مستبعد لدرجة أنه يكاد يكون مستحيلاً. لكن المشكلة في المرحلة الأولى هي أن الوجود العشوائي لهذا الكون (MOHU)هو شبه مستحيل وليس مستحيلاً تماماً. فمهما بلغت درجة النظام فيه، يظل من الممكن منطقياً أن تكون مواده قد رتبت نفسها بتلك الطريقة في طفرة عشوائية نادرة.

وإذا شككنا في ذلك، فإن شكوكنا قد تتبدد؛ إذ يجب أن نقر بأن بعض النظام الضئيل قد ينشأ بالصدفة، كشكل بسيط ناتج عن تقلبات عشوائية. وماذا لو كان النظام أكثر قليلاً؟ لا شك أن هذا أقل احتمالاً، لكنه يظل احتمالاً. وماذا لو زاد النظام أكثر فأكثر؟ سنجد أنفسنا نقر بإمكانية نشوء هيكل يشبه سيارة رولز رويس تماماً عن طريق الصدفة العشوائية. ولا يمكننا التوقف عند هذا الحد؛ فما يتناقص هو الأرجحية فقط، لكننا لا نصل أبداً إلى الاستحالة. وفي النهاية، سيتعين علينا الاعتراف بأن قروداً تضرب على الآلات الكاتبة عشوائياً قد تكتب مسرحية هاملت صدفة.

لا يوجد مكان منطقي للتوقف، وينتهي بنا الأمر إلى الاعتراف بإمكانية وجود كون (MOHU) بمحض الصدفة. وبما أن المقدمة 2 تنفي هذا الاحتمال، فهذا يضعف من قوتها.

ثمة نسخة بديلة لهذا الاستدلال، فبعض الحجج نتائجها معقولة إلى حد بعيد، وإن كانت لا تصل إلى درجة البرهان القاطع. وإذا استطاعت اعتبارات التصميم أن تقودنا إلى نتيجة وجود الله، فسيكون ذلك إنجازاً معرفياً مهماً. فلو أمكن تبيان أن الإقرار بوجود الله معقول بقدر معقولية إنكار نشوء كون بمحض الصدفة، فإن دعوى وجود الله ستكون مدعومة بقوة هائلة. بل إن دعماً أضعف من ذلك قليلاً سيظل أمراً مثيراً للاهتمام.

لنعد إلى ما تظهره لنا ملاحظاتنا حول أصل الهياكل المنظمة؛ فملاحظاتنا تجعل من غير المستساغ إطلاقاً أن يكون هذا القدر الهائل من النظام شبه الآلي قد نشأ صدفة. إن الزعم بأن هذا النظام نشأ بالصدفة يبدو تفسيراً رديئاً للغاية. وفي المقابل، فإن الادعاء بأن هذا النظام هو تنفيذ لتصميم مخطط له يجعل وجوده أمراً مفهوماً لنا. وبناءً عليه، يمكن لأنصار حجة التصميم تقديم التصميم الإلهي بوصفه أفضل تفسير للبنية التي نجدها في الكون. ولصياغة هذه الفكرة، يمكننا استبدال المقدمة الثانية (م2) في البرهنة بالتصميم بادعاء يتعلق بالتفسير:

حجة أفضل تفسير بالتصميم

المرحلة الأولى:

- المقدمة 1: يظهر الكون بنية شبيهة بالآلة على كل مقاييس الزمان والمكان.
- المقدمة 2 (ب): إن أفضل تفسير لظهور هذه البنية في الكون هو أن يكون الكون قد صُمم بذكاء.

إذن، من المحتمل أن:

- النتيجة 1: الكون صُمم بذكاء.

تفترض المرحلة الأولى هنا أن "أفضل تفسير" لشيء ما هو على الأرجح التفسير الصحيح. وهي لا تقدم "برهاناً" على صدق النتيجة (ن1)، ولكنها إذا نجحت، فإنها تجعل الاعتقاد في (ن1) اعتقاداً عقلانياً ومنطقياً.

المرحلة الثانية

- النتيجة 1 :الكون صُمم بذكاء.
- المقدمة 3 :إذا كان الكون قد صُمم بذكاء، فإن الله هو من صممه.
- النتيجة النهائية :الله موجود.

بصرف النظر عن المقدمة 1 في الوقت الحالي، ما مدى مصداقية المقدمة 2 (ب)؟ في بادئ الأمر، تبدو معقولة جداً؛ فما الذي يمكنه تفسير مستويات النظام العالية التي نلاحظها خيراً من التفسير القائل بأن هذا النظام ناتج عن خطة ذكية؟

بيد أن هناك فرضية منافسة: وهي وجود قوانين فيزيائية غير مُخطط لها —قوانين الفيزياء والكيمياء والأحياء والعلوم الأخرى— وهذه القوانين، من خلال عملها على المواد الفيزيائية في الكون، أنتجت هذا المستوى العالي من النظام. إن هذا النوع من التفسير الطبيعي ناجح فعلياً؛ فهو يقدم تفسيراً للتنظيم الشبيه بالآلة الذي نلاحظه في أشياء مثل الجزيئات، والحيوانات الجرابية، والمستنقعات. يمكننا أن نفهم كيف أن بعض القوانين -حين تعمل على مواد كانت في وضع يسمح لها بالتطور إلى ترتيبات منظمة عبر الامتثال لتلك القوانين- ستنتج الأنظمة عالية التنظيم التي نجدها في الكون. إنها قصة طويلة لم يكمل العلم تفاصيلها بعد، لكن النقطة المهمة هي أننا نرى أن هذا يمثل طريقة لتفسير تطور النظام.

وفي المقابل، فإن التفسير القائل بأن النظام هو تنفيذ لخطة خالق هو تفسير ناجح أيضاً؛ فنحن نفهم أن النظام الشبيه بالآلة يمكن أن ينشأ نتيجة تنفيذ تصميم ذكي. وتزعم المقدمة 2 (ب) أن التفسير الأخير هو الأفضل؛ ولكن، حتى الآن، يبدو التفسيران متساويين في القدرة على تفسير الظاهرة المعنية. فلماذا نعتبر التفسير بالتصميم أفضل؟

يُحتج أحياناً بأن التفسير الفيزيائي البحت يسلم جدلاً بوجود القوانين والمواد الفيزيائية التي تنتج النظام الملاحظ. وقد يُقال: «نعم، يمكننا فهم وجود النظام بافتراض وجود قوانين ومواد فيزيائية صادف أنها تضافرت لإنتاجه، لكن هذا لا يفعل شيئاً سوى إزاحة الظاهرة التي تتطلب تفسيراً إلى الوراء: فما هو تفسير وجود هذا المزيج المذهل من المواد والقوانين الفيزيائية التي تتشابك معاً لتنتج هذا المستوى العالي من التنظيم؟.»

لاحظ ما يقر به هذا الرد. فهو يقر بأن التفسير الفيزيائي يفسر وجود النظام، لكن الاعتراض يكمن في أن التفسير الفيزيائي يعتمد على شيء آخر (مزيج القوانين وترتيب المواد) يحتاج هو نفسه إلى تفسير.

بيد أن هذا لا يثبت أن التفسير الفيزيائي أسوأ من التفسير بالتصميم؛ فالتفسير بوجود خالق مصمم يعتمد على أشياء أيضاً، فهو يعتمد على وجود خطة لدى مصمم ذكي ليكون الكون على ما هو عليه، وعلى قدرة هذا المصمم على تنفيذ تلك الخطة في الكون. ووجود هذه الأشياء (الخطة والقدرة) يحتاج بدوره إلى تفسير، وسيكون من التعسف الاكتفاء ببقائها بلا تفسير.

إن الأمر بعيد كل البعد عن الوضوح بشأن أي التفسيرين في وضع أفضل هنا. إن وجود كائن ذكي جبار خطط وخلق الكون بأسره سيكون أعجب شيء في الوجود. وقد يبدو كائن كهذا أكثر إثارة للدهشة من وجود قوانين ومواد طبيعية تصادف أنها عملت معاً لتوليد النظام الموجود. ففي نهاية المطاف، لقد أقررنا بوجود إمكانية ما لأن تنتج الأشياء الطبيعية تلقائياً درجة عالية من النظام مهما كان ذلك مستبعداً. فهل وجود خالق مصمم أكثر رجاحة من ذلك؟ فإذا كان وجود المكونات الفيزيائية المناسبة يستدعي تفسيراً، فإن وجود خالق مصمم يستصرخ طلباً للتفسير بالقدر ذاته.

لقد زعم البعض أن وجود الله مفسِّر لذاته، بينما أنكر آخرون حاجة وجوده إلى تفسير أصلاً. بيد أن هذه المزاعم تتسم بغموض وشكوك بالغة؛ فالادعاء الأول يبدو وكأنه يقول إن الله موجود لأن الله موجود، وهذا غير مفهوم؛ إذ لا يمكننا تفسير أي شيء بمجرد تكرار ما يحتاج إلى تفسير. نعم، إن إلهاً كلي القدرة سيمتلك ما يلزم لاستدامة وجوده إذا كان موجوداً بالفعل، لكن ما يعنينا

الآن هو وجوده في المقام الأول. وبالمثل، فمن الحيرة أن يُقال لنا إن وجود الله لا يتطلب تفسيراً، فما السبب؟ وإذا أمكن تقديم مسوغٍ لذلك، فلماذا لا ينطبق هذا المسوغ أيضاً على القوانين والمواد في التفسير الفيزيائي؟ ولماذا تظل هي بحاجة إلى تفسير؟

إن كان هناك أي شيء يجعل التفسير بالتصميم أفضل في نهاية المطاف، فهو أمر لم يتبين لنا بعد. وحتى يتضح ذلك جلياً، تظل المقدمة 2 (ب) موضع شك.

ماذا عن المقدمة 1؟ هل الكون حقاً منظم بشكل دقيق في كل أرجائه؟ هذا ليس واضحاً تماماً؛ فعلى أكبر مقاييس مكانية نرصدها حالياً، نجد أن المجرات ليست موزعة عشوائياً، بل تميل إلى التكتل في تجمعات، ولكن هذا كل ما في الأمر. فهي ليست مصطفة في نمط لولبي مذهل أو أي بنية هندسية معقدة أخرى؛ فالتكتلات لا تُعد أمثلة مبهرة على التنظيم. وبالمثل، على أصغر المقاييس المكانية التي نملك معلومات عنها (مقياس الجسيمات المكونة من الكواركات)، نجد ثلاثيات من الكواركات مترابطة ببعضها وتتحرك اهتزازياً، وهذا لا يشبه آلة معقدة في شيء. وحين ننظر بعيداً في الزمان، ماضياً ومستقبلاً، نجد أن النظريات الكونية الرائدة ترى تنظيماً أقل تعقيداً بكثير مما هو موجود اليوم. فبالعودة إلى الوراء نحو الانفجار العظيم، تقول النظريات إن الأشياء تصبح أقل شبهاً بالآلة في بنيتها، وبالذهاب بعيداً نحو المستقبل حيث البرد العظيم، تقول النظريات الشيء نفسه. إذن، المقدمة 1 قابلة للمساءلة.

ويمكننا استبدال المقدمة 1 بمقدمة تتحدث عن النظام المحلي الأكثر وضوحاً في العالم. ولكن كلما صغر الجزء الذي يظهر نظاماً شبيهاً بالآلة من الواقع، زادت احتمالية كون هذا النظام ناتجاً عن الصدفة. تذكر أن ملاحظاتنا للحوادث العشوائية تسمح بظهور أنماط عابرة كآثار عرضية لعمل القوانين الطبيعية. فهل يتجاوز مدى النظام في العالم أجمع، عبر الزمان والمكان، هذا المستوى العشوائي؟ هذا سؤال يتعلق بتفاصيل دقيقة لا تملك إجابة بديهية.

ثمة أنواع أخرى من النظام يُستشهد بها أحياناً في حجج التصميم، منها النظام المتمثل في الاطراد غير المنقطع لعمل القوانين الطبيعية. وهذا النظام حاضر في كل أرجاء الكون المعروف، بما في ذلك

المناطق التي تغيب عنها البنية الشبيهة بالآلة. فلو استبدلنا المقدمة 1 بزعم حول وجود هذا النظام القانوني، فهل يقوي ذلك الحجة لصالح وجود خالق مصمم؟

سيتعين حينئذٍ تعديل المقدمة الثانية أيضاً، لتدعي أن التصميم الذكي هو أفضل تفسير لهذا النظام القانوني المطرد. بيد أن هذه المقدمة الجديدة عرضة للشك أيضاً؛ فعندما يتعلق الأمر بالنظام الشبيه بالآلة، فنحن نألف كيف تبدعه العقول (لأننا رأينا عقولاً تصنع آلات)، ولكن عندما يتعلق الأمر بشيء شديد الرتابة والانتظام كعمل قانون طبيعي، فإننا لم نشاهد عقولاً تنفذ شيئاً كهذا. إن القوانين الطبيعية تشبه القواعد، والعقول تبتكر القواعد فعلاً، لكن العقول الذكية في خبرتنا لا تطبق القواعد نفسها بلا أي تغيير أبداً، مهما كانت الظروف. لذا، فإن نسبة هذا النظام إلى تصميم ذكي لا تمكننا من فهم سبب وجوده، على الأقل حتى نرى سبباً وجيهاً لهذا الثبات المطلق.

هذا يمثل أساساً أولياً للشك. نعم، تقدم بعض التصورات عن الله أسباباً محتملة لجعله القوانين ثابتة بلا تغيير. وأيضاً، وفقاً لبعض الرؤى الدينية، فإن القوانين الطبيعية ليست ثابتة تماماً، إذ تعرضت للخرق بالمعجزات. وهذه الرؤى بدورها محل نزاع وخلاف.

ثمة نوع آخر من النظام يشير إليه البعض كدليل على التصميم، وهو ما يُعرف بـ الضبط الدقيق بين المقادير الفيزيائية. فوفقاً للنظريات الحالية، لو لم تكن بعض المقادير الفيزيائية الأساسية بتلك القيم التي هي عليها بدقة متناهية، لاستحال تطور الذرات المعقدة، فضلاً عن استحالة ظهور الحياة البشرية. فهل يبرهن هذا على أن الكون قد صُمم خصيصاً لكي نوجد فيه؟

مرة أخرى، هناك ما يدعو للشك؛ فلو افترضنا أن الحياة البشرية تعتمد على مقادير أساسية دقيقة في الطبيعة، فإن هذه الحياة لا تشغل سوى جزء ضئيل للغاية من الكون المعروف، وهي حديثة العهد جداً بالمعايير الكونية. فإذا كان الكون قد صُمم لنا من قِبَل عقل ذكي وقوي بما يكفي لضبط المقادير الفيزيائية لكي نصل إلى هنا في النهاية، فلماذا لم ينتجنا ذلك العقل بطريقة أكثر كفاءة واختصاراً؟

ومع ذلك، قد يكون هذا الشك الأولي قابلاً للرد؛ فربما تخدم تلك الأجزاء الهائلة من الزمان والمكان الخالية من الحياة أغراضاً ذكية أخرى. ولقد اقتُرحت أغراض كهذه بالفعل، وكانت محل نزاع أيضاً.

لن تُحسم هذه القضية هنا، إذ لا يوجد سبيل موجز للبت في جدوى استبدال مقدمتنا الأولى بمقدمة تتحدث عن هذه الأنواع الأخرى من النظام. ولكن بغض النظر عن الكيفية التي ستستقر عليها أفضل نسخة من المقدمة الأولى، فإن المرحلة الثانية من حجج التصميم تواجه مشكلة تستحق اهتمامنا.

إن الشكوك التي أثيرت للتو حول التفسير بالتصميم تشبه في روحها بعض أفكار ديفيد هيوم في عمله الرائع: محاورات في الدين الطبيعي. وتتعرض المقدمة 3 في المرحلة الثانية لبعض نقاط هيوم القوية، إذ يقترح هيوم أن نستفيد من تفاصيل أكثر دقة في ملاحظاتنا لأصول النظام. فعلى سبيل المثال، أي مشروع بناء ضخم في خبرتنا البشرية يشترك فيه مصممون متعددون ذوو معرفة وقدرات محدودة. والكون —إذا كان قد خُلق بالتصميم— فهو أضخم مشروع بناء على الإطلاق. لذا، فإن خبرتنا ستقودنا لتوقع فريق ضخم من المصممين المحدودين لمثل هذا المشروع، بدلاً من إله واحد كلي العلم والقدرة. فهل نعرف أي شيء آخر يبطل هذا الدرس المستفاد من الخبرة؟ إذا لم يكن الأمر كذلك، فإن المقدمة 3 تظل موضع تساؤل كبير.

ضمان وجود اللَّه مفاهيمياً

المفهوم هو وسيلة لتصنيف الأشياء في تفكيرنا. ولدى كل منا عدد هائل من المفاهيم؛ فلدينا مفهوم التدبيات، ومفهوم العسل الأسود، ومفهوم اللعبة، ومفهوم الصداقة، ومفهوم الجاذبية، ومفهوم الخطر، ومفهوم القائمة الطويلة المملة، وهلم جراً. أما المفهوم الفردي فهو تصنيف يستحضر إلى الذهن شيئاً واحداً بعينه، هذا إن كان المفهوم ينطبق على شيء أصلاً. والمفاهيم الفردية مألوفة تماماً ولها أمثلة كثيرة في حياتنا اليومية. فبينما يسترخي كلب زوجتي دوبسون من فصيلة داتشوند وحيداً

على الأريكة في منزلها، يمكننا استحضاره في أذهاننا بطرق شتى: كأن نتصوره بوصفه الكلب الذي على الأريكة، أو كلب الداتشوند الذي على الوسادة. هذه مفاهيم فردية تنطبق على دوبسون.
يذهب مسار فكري مهم إلى أن الله هو أعظم كائن يمكن لأي شخص أن يستحضره في ذهنه. وإذا كان الأمر كذلك، فإن أحد المفاهيم الفردية لله هو مفهوم أعظم كائن يمكن تصوره.
قبل نحو ألف عام، جادل فيلسوف العصور الوسطى أنسيلم بأن مفهوم أعظم كائن يمكن تصوره لا بد أن ينطبق على كينونة موجودة بالفعل هي الله؛ وذلك بناءً على حقائق يمكننا اكتشافها بمجرد تقدير طبيعة المفهوم ذاته. ويُعرف هذا الاستدلال بـ حجة أنسيلم الأنطولوجية. وتعد الحجج الأنطولوجية، بصيغها المختلفة، جذابة بشكل خاص للكثير من الفلاسفة. ويعود هذا الانجذاب إلى الحقيقة المذهلة المتمثلة في قدرتنا على اكتشاف كل ما نحتاج لمعرفته لإثبات قضيتهم بمجرد التفكير السليم. إنها فلسفة محضة ذات عوائد معرفية هائلة —إن نجحت—. والحجة الأنطولوجية التي سنناقشها هنا هي إعادة بناء لاستدلال أنسيلم ذي التأثير البالغ.
سيكون من المفيد وضع تسمية لما يحدده المفهوم الفردي. بعبارة أخرى، نريد مصطلحاً للكينونة التي تستوفي مواصفات المفهوم، إن وُجد شيء كهذا. فمفهوم كلب زوجتي، على سبيل المثال، يتطلب وجود كلب تمتلكه زوجتي. والمفهوم إما أن ينطبق على هذا الكلب أو لا ينطبق. لنسمِّ الكينونة التي يحددها المفهوم الفردي بـ هدف المفهوم.
ليس بالضرورة أن يكون للمفاهيم الفردية النمطية هدف؛ تأمل مفهوم الملعقة الموجودة على القمر. فإذا حدث وكانت هناك ملعقة واحدة على القمر —ربما تركها أحد رواد الفضاء هناك— فإن هذا المفهوم يكون هدفاً لتلك الملعقة، وإلا سيفتقر المفهوم إلى هدف. وفي كلتا الحالتين، يظل مفهوم الملعقة الموجودة على القمر واحداً من مفاهيمنا. وينطبق الأمر نفسه على المفهوم الفردي لـ الكلب على الأريكة، أو المفهوم الفردي لـ أبعد نجم عن الأرض، وهكذا.
والسؤال الجوهري هو: هل يمكن لمفهومنا عن أعظم كائن يمكن تصوره أن يفتقر إلى هدف؟

وفقاً لأنسيلم، الجواب هو لا. فهو يطلب منا أن نفترض جدلاً أن مفهوم أعظم كائن يمكن تصوره ليس له هدف، أي نفترض أن أعظم كائن يمكن تصوره غير موجود. ويجادل أنسيلم بأنه لو كان الأمر كذلك، لأمكننا تشكيل مفهوم آخر يكون مفهوماً لشيء أعظم من أعظم كائن يمكن تصوره. فبدءاً من مفهومنا لأعظم كائن يمكن تصوره، يمكننا إضافة فكرة الوجود إليه، وهذا يعطينا مفهوم أعظم كائن يمكن تصوره والموجود فعلياً. يرى أنسيلم أنه في ظل الظروف التي نفترض فيها عدم وجود أعظم كائن يمكن تصوره، فإن مفهومنا للأعظم كائن يمكن تصوره وموجود فعلياً سيكون مفهوماً لشيء أعظم من أعظم كائن يمكن تصوره؛ والسبب هو أن الوجود حالة أفضل من عدم الوجود، ونحن هنا نشترط الوجود صراحةً في مفهومنا لأعظم كائن يمكن تصوره وموجود فعلياً.

لكن مهلاً! يشير أنسيلم إلى أنه ليس بمقدورنا، بأي حال من الأحوال، أن نشكل مفهوماً لأي كائن يكون أعظم من أعظم كائن يمكن تصوره. فأعظم كائن يمكن تصوره هو أعظم كائن يمكن أن يتصوره عقلنا —هكذا يقرر المفهوم ذاته صراحةً— ولذلك لا يمكننا تصور كائن أعظم منه. ومع ذلك، في الحالة التي وصفناها للتو (افتراض عدم وجوده)، يُفترض بنا أننا نتصور كائناً أعظم. وبما أن هذا مستحيل، كما رأينا للتو، فلا بد أننا افترضنا شيئاً غير صحيح عند بناء هذه الحالة. يرى أنسيلم أن الافتراض الوحيد المشكوك فيه في هذا البناء هو الافتراض الأولي، أي الافتراض بأن مفهوم أعظم كائن يمكن تصوره ليس له هدف. وإذا كان هذا الافتراض هو الخطأ، إذن فإن مفهوم أعظم كائن يمكن تصوره ينطبق على شيء ما بالضرورة. وبناءً عليه، فإن هدف مفهوم أعظم كائن يمكن تصوره موجود فعلياً. وهذا الكائن هو الله. إذن، الله موجود.

يمكن تلخيص هذا الاستدلال على النحو الآتي:

حجة أنسيلم الأنطولوجية

المرحلة الأولى:

- افتراض مؤقت : مفهوم أعظم كائن يمكن تصوره ليس له هدف (أي أن أعظم كائن يمكن تصوره غير موجود).

الآن نضيف هذه المقدمة:

- المقدمة 1 :إذا كان مفهوم أعظم كائن يمكن تصوره ليس له هدف، فإن مفهوم أعظم كائن يمكن تصوره وموجود فعلياً هو مفهوم لشيء أعظم من أعظم كائن يمكن تصوره.

من الافتراض المؤقت والمقدمة 1:

- نتيجة مؤقتة: مفهوم أعظم كائن يمكن تصوره وموجود فعلياً هو مفهوم لشيء أعظم من أعظم كائن يمكن تصوره.

نضيف مقدمة أخرى:

- المقدمة 2 :لا يوجد مفهوم لشيء أعظم من أعظم كائن يمكن تصوره.

بما أن المقدمة 2 تقرر أن "النتيجة المؤقتة" غير صحيحة، فإن "الافتراض المؤقت" الذي أدى بنا إليها لا بد أن يكون باطلاً. بعبارة أخرى، نستنتج ما يلي:

- النتيجة 1 :مفهوم أعظم كائن يمكن تصوره له هدف (ينطبق على كينونة واقعية).

المرحلة الثانية:

- النتيجة 1 :مفهوم أعظم كائن يمكن تصوره له هدف.
- المقدمة 3 :إذا كان لمفهوم أعظم كائن يمكن تصوره هدف، فإن أعظم كائن يمكن تصوره موجود.
- النتيجة 2 :أعظم كائن يمكن تصوره موجود.

المرحلة الثالثة:

- النتيجة 2 :أعظم كائن يمكن تصوره موجود.
- المقدمة 4 :أعظم كائن يمكن تصوره هو الله.
- النتيجة النهائية :الله موجود.

لنبدأ مراجعتنا النقدية لهذه الحجة بنبرة إيجابية عبر تأمل المقدمة 3، فهي مقدمة سليمة تماماً. فإذا كان لمفهوم فردي ما هدف، فإن هذا المفهوم ينطبق بالضرورة على شيء موجود. فعلى سبيل المثال، بما أن المفهوم الفردي لـ كلب زوجتي له هدف هو الكلب دوبسون، فإن كلب زوجتي موجود.

الآن، لننظر في الافتراض الأخير، المقدمة 4. يبدو هذا الافتراض للوهلة الأولى ذا مصداقية كبيرة، ولكن، ربما يمكننا أن نتصور شيئاً أعظم من الله؟ مثل ماذا؟ حسناً، فكر في شخص ذي قدرات محدودة يتغلب على الشدائد ويتصرف ببطولة. بطريقة ما، يبدو مثل هذا الشخص أفضل من أي كائن ذي قوة ومعرفة غير محدودة ومنزه عن الخطأ الأخلاقي؛ إذ إن كائناً بتلك المواصفات سيكون أعلم وأقوى من أن يكون بطلاً (بالمعنى الذي يتطلب المخاطرة والتضحية). ربما تكون البطولة سمة من سمات كائن متصوَّر يكون —في المجمل— أعظم من كائن يمتلك قوة ومعرفة الإله التقليدي.

هذه المسألة قابلة للنقاش؛ فقد يظل الله هو الأعظم في نهاية المطاف. فعلى سبيل المثال، قد تمثل عظمة الله في حيازته لكل الصفات الإيجابية المهمة، كالمعرفة والقدرة والصلاح الأخلاقي، إلى أقصى حد ممكن. وهذا يبدو مزيجاً لا يُعلى عليه.

بيد أن فكرة امتلاك الله للدرجة القصوى من العظمة هي فكرة محفوفة بالمخاطر؛ فقد لا يكون لكل الصفات الإيجابية المهمة حد أقصى ممكن. فمثلاً، جزء من الصلاح الأخلاقي يكمن في فعل الخير، ومهما بلغ حجم الخير الذي يفعله شخص ما، يبدو من الممكن دائماً فعل المزيد. لذا، قد لا يكون للصلاح الأخلاقي حد أقصى. وإذا كان الأمر كذلك، فلن نحصل على أعظم كائن يمكن تصورهعبر تصور كائن صالح أخلاقياً إلى أقصى حد، لأننا عندها سنكون بصدد تصور كائن مستحيل. وأي كائن موجود وصالح سيفوق حتماً عظمة أي كائن مستحيل. وهكذا، فإن فكرة الحد الأقصى لله هي وسيلة إشكالية لمحاولة تثبيت الله بوصفه أعظم كائن يمكن تصوره.

ثمة حاجة إلى تفكير أعمق لاستخلاص استنتاج مبرر حول صدق المقدمة 4. ولكن بغض النظر عن مدى نجاح المرحلة الثالثة بالمقدمة الرابعة، فإن نجاح الاستدلال في المرحلة الثانية لن يكون

بالأمر الهين؛ فإثبات نتيجة المرحلة الثانية (ن1) سيكون ذا أهمية ميتافيزيقية هائلة، إذ إن إثبات الوجود الفعلي لـ أعظم كائن يمكن تصوره سيكشف لنا شيئاً رائعاً عن طبيعة الواقع.

تُؤخذ المقدمة 1 والمقدمة 2 كمسلمات في المرحلة الأولى. وإذا كانت أي منهما غير صحيحة، فإن النتيجة (ن1) لن تكون مثبتة. وبدون نجاح المرحلة الأولى، تنهار الحجة بأكملها. فلنفكر أكثر في المقدمة 1.

تقول المقدمة 1 إنه إذا لم يكن هناك هدف لمفهوم أعظم كائن يمكن تصوره، فإن مفهوم أعظم كائن يمكن تصوره وموجود فعلياً هو مفهوم عن شيء أعظم. وهنا نجد أن تفسير تلك الكلمة الصغيرة عن هو المفتاح الحاسم لتقييم الحجة. يجب التمييز بين تفسيرين. التفسير الأول: أن يكون المفهوم عن كائن أعظم يعني —وفقاً لهذا التفسير— أن الكائن الأعظم هو هدف المفهوم. وهذا التفسير يقودنا إلى:

المقدمة 1 (أ): إذا لم يكن لمفهوم أعظم كائن يمكن تصوره هدف، فإن هدف مفهوم أعظم كائن يمكن تصوره وموجود أعظم منه.

إذا كان مفهوم أعظم كائن يمكن تصوره يفتقر إلى هدف، فمن السهل على أي مفهوم آخر أن يكون له هدف أعظم (لأن أي شيء موجود هو أعظم من لا شيء). ومرة أخرى، أي شيء صالح هو أعظم من لا شيء. لذا، فإن أي مفهوم لكائن صالح وموجود سيؤهل ليكون له هدف أعظم من مفهوم أعظم كائن يمكن تصوره. ولكن هل مفهوم أعظم كائن يمكن تصوره وموجود على وجه التحديد سيكون له هدف أعظم، كما تزعم المقدمة 1 (أ)؟

هب أن مفهوم أعظم كائن يمكن تصوره يفتقر إلى هدف، وتذكر أن هذا يعني أن المفهوم لا ينطبق على أي شيء. فإذا لم يكن هناك شيء هو أعظم كائن يمكن تصوره، فبالتبيعية لن يكون هناك شيء هو أعظم كائن موجود يمكن تصوره. وهكذا، إذا كان أحد المفهومين لا ينطبق على شيء، فالمفهوم الآخر كذلك. وبما أنهما معاً يفتقران إلى أهداف واقعية، فإن مقدار عظمة أهدافهما هو مقدار عظمة لا شيء —وهي قيمة منعدمة!

بناءً عليه، إذا لم يكن لمفهوم أعظم كائن يمكن تصوره هدف، فإن كلاً من مفهوم أعظم كائن يمكن تصوره ومفهوم أعظم كائن يمكن تصوره وموجود سيتعادلان عند الصفر فيما يخص عظمة أهدافهما. وهذا ينفي زعم المقدمة 1 (أ) بأن مفهوم أعظم كائن يمكن تصوره وموجود سيكون له هدف أعظم. إذن، إذا كان تفسيرنا للمقدمة الأولى (م1) على أنها (م1 أ) تفسيراً صحيحاً، فهي مقدمة باطلة.

ثمة تفسير آخر لـ المقدمة 1 .والفكرة الجديدة هي أنه إذا لم يكن لمفهوم أعظم كائن يمكن تصوره هدف، فإن مفهوم أعظم كائن يمكن تصوره وموجود يتطلب عظمة أكثر مما يتطلبه مفهوم أعظم كائن يمكن تصوره .بعبارة أخرى، في حال عدم وجود أعظم كائن يمكن تصوره، فإن مفهوم أعظم كائن يمكن تصوره وموجود سيتفوق على مفهوم أعظم كائن يمكن تصوره في مضمار التنافس على كونه طريقتنا في تصور أعظم كائن يمكننا تصوره. فكلا المفهومين يتطلبان بوضوح عظمة قصوى للانطباق؛ ولكن وفقاً لـ المقدمة 1 بتفسيرها الحالي، فإن مفهوم أعظم كائن يمكن تصوره وموجود— في غياب كائن حقيقي— يتطلب عظمة أكبر. وهذا يعطينا:

المقدمة 1 (ب) :إذا لم يكن لمفهوم أعظم كائن يمكن تصوره هدف، فإن العظمة المطلوبة لانطباق مفهوم أعظم كائن يمكن تصوره وموجود هي أكثر من العظمة المطلوبة لانطباق مفهوم أعظم كائن يمكن تصوره.

بيد أن المقدمة 1 (ب) لا تصمد أمام الفحص الدقيق؛ فمفهوم أعظم كائن يمكن تصوره يبذل قصارى جهده في طلب العظمة، فهو يطلب الأعظم على الإطلاق، ويطلب العظمة القصوى سواء لُبِّي طلبه أم لا. فعلى سبيل المثال، يبدو أن الوجود جزء مما يتطلبه كائن ليكون أعظم شيء يمكننا تصوره؛ فأي أشياء كان بإمكانها أن توجد ولكنها غير موجودة، كان بإمكانها في أقصى الحالات أن تكون عظيمة، لكنها ليست عظيمة الآن؛ فهي ليست شيئاً أصلاً، فضلاً عن كونها شيئاً عظيماً. فإذا كان هذا الظهور —بأن الوجود ضروري للعظمة— ظهوراً صحيحاً، فإن مفهوم أعظم كائن يمكن تصوره يطلب الوجود بالقدر نفسه الذي يطلبه مفهوم أعظم كائن يمكن تصوره

وموجود .وإذا كان هذا الظهور غير صحيح، فإن مفهوم أعظم كائن يمكن تصوره وموجود لا يطلب عظمة أكثر بمجرد اشتراطه الوجود صراحةً.

ببساطة، لا يوجد سبيل لهزيمة مفهوم أعظم كائن يمكن تصوره في هذا السباق؛ فمفهوم أعظم كائن يمكن تصوره يشترط الأعظم، وانتهى الأمر! ومع ذلك، تزعم المقدمة 1 (ب) أنه تحت شرط واحد معين —وهو عدم وجود أعظم كائن يمكن تصوره فإن مفهوم أعظم كائن يمكن تصوره وموجود يتطلب عظمة أكثر. ولكننا رأينا للتو أنه لا يستطيع ذلك. وهكذا، فإن هذا التفسير الآخر للمقدمة الأولى باطل ولا يساعد حجة أنسيلم الأنطولوجية. وبما أن المرحلة الأولى من الحجة تعتمد على صدق تفسير ما للمقدمة الأولى، وبما أن الحجة تحتاج لنجاح المرحلة الأولى لكي تصل إلى أي نتيجة، فإن الحجة لا تصل إلى أي مكان إذا كان نقدنا هذا صحيحاً.

تجميع خيوط الحجة

لقد واجهنا مشكلات في كل حجة من الحجج التي تناولناها لإثبات وجود الله، ولكن دعونا لا نتسرع في إطلاق الأحكام. فحتى لو وجدنا ثغرات في جميع الأدلة المطروحة، فإن هذا لا يعني بالضرورة أن الله غير موجود؛ إذ قد توجد كائنات لا نستطيع إثبات وجودها ببراعتنا الحالية، أو قد توجد دون أن تكون في علاقة "كاشفة" لنا. قد يكون الله كذلك، أو قد يكون كشف وجوده محققاً بحجة أخرى لم نتطرق إليها بعد.

ومع ذلك، دعونا لا نقفز "بعيداً" عن الاستنتاجات أيضاً؛ فالحجج التي استعرضناها لإثبات وجود الله —بصيغها الحالية— لا تقدم البرهان الكافي.

أحياناً لا يعني كل خيط من خيوط الجريمة الكثير بمفرده، بينما تشكل معاً حجة قوية تدين متهماً معيناً. وبالمثل، قد تعمل الأفكار المستمدة من حجج عدة بشكل أفضل إذا تضافرت معاً. إن الاعتقاد الأكثر عقلانية الذي يمكننا تبنيه هو ذلك القائم على "كافة الأدلة المتاحة". لذا، قبل أن نصوغ أي نتائج نهائية بشأن وجود الله، من الأفضل أن ننظر في القوة المجتمعة لهذه الحجج.

ثمة مؤشرات أولية على إمكانية تحسين الموقف. فعلى سبيل المثال، يبدو التفكير في أن الله هو "العلة الأولى" للكون أكثر معقولية عندما نضيف الملاحظات المستمدة من "حجة التصميم" التي تدعم فكرة أن الكون يظهر أنواعاً شتى من النظام. ومن ناحية أخرى، فإن الشكوك التي أثيرت حول ما إذا كان الكون منظماً حقاً كما لو كان من صنع "مصمم ذكي" تنتقل لتصبح شكوكاً في كون الله هو علته الأولى.

إن تقييم قوة الحجة المجتمعة لوجود الله يتطلب فحص كل ما ورد في حجج "العلة الأولى"، و"التصميم"، و"الحجة الأنطولوجية" معاً. وحتى بعد القيام بذلك، لن نكون في وضع يسمح لنا باستخلاص النتيجة الأكثر عقلانية؛ فهناك المزيد من الأدلة، وحجج أخرى لإثبات وجود الله، وهناك أيضاً حجج "ضد" وجوده.

وأبرز هذه الحجج هي "مشكلة الشر"، والتي تحاجج بأن كائناً كلي القدرة، كلي العلم، وكامل الأخلاق، لن يسمح أبداً بكل الشرور والمآسي الموجودة في هذا العالم، وبما أنها موجودة، فإذن لا وجود لكائن كهذا. لقد طُورت نسخ عدة من هذه الحجة، وتلقت بدورها تمحيصاً نقدياً مكثفاً. كل هذا يمثل جزءاً من الأدلة المتاحة حول موضوع وجود الله. ومن ثم يأتي التحدي المتمثل في تجميع ووزن "كلية الأدلة"... لم يقل أحد أبداً إن الميتافيزيقا سريعة وسهلة!

لكن، لا داعي لليأس أيضاً؛ فمن خلال تأملنا لهذه الحجج الميتافيزيقية المركزية، نكون قد قطعنا شوطاً طويلاً في تحقيق جاد حول وجود الله.

الفصل الخامس

لماذا ليس العدم؟

إيرل كوني

مقدمة

لنفترض أنك وجدت قطعاً من المخلل في حساء البطاطس الخاص بك. ستسأل حينها بامتعاض: «لماذا توجد قطع مخلل في حساء البطاطس؟». سيقال لك إن "مورت" وضعها هناك أثناء إعداد الحساء، وقد فعل ذلك لأن "بوب" أخبره —على سبيل المزاح— أنك تفضل المخلل في حساء البطاطس.

قد تظل غير راضٍ عن النتيجة، لكن وجود المخلل قد اتضح لك الآن. طبعاً، ليس هذا تفسيراً شاملاً، فهو يسلم بالكثير من الأمور كمسلمات، إذ لا يفسر رغبة "بوب" في المزاح أو قدرة "مورت" على صنع الحساء. والأهم من ذلك، أنه لا يفسر وجود "مورت" أو "بوب" أو "المخلل" أنفسهم. التفسير الأكثر اكتمالاً سيفسر هذه الأشياء أيضاً، لكنه هو الآخر سيسلم بالكثير من الأمور، والتي قد تشمل ظروفاً خلفية ومبادئ عامة في علم النفس وعلم الأحياء.

يبدو أن الهيكل التفسيري لهذا المثال نموذجي تماماً، فمن الواضح أن أي إجابة عن أي سؤال لا بد أن تسلم بشيء ما كمنطلق. فالتفسيرات تستخدم "أشياء" لتفسير "أشياء أخرى."

بيد أننا هنا أمام سؤال ميتافيزيقي يبدو فيه أن "التسليم بأي شيء" هو أمر غير مسموح به؛ كما يبدو أنه السؤال الأكثر جوهرية على الإطلاق:

س: لماذا يوجد "شيء ما" بدلاً من "لا شيء"؟

يسأل هذا السؤال عن سبب وجود أي شيء أياً كان. وأي إجابة على هذا السؤال تعتمد على "شيء ما" تبدو مستبعدة فوراً، فمهما كان الأساس الذي ستقوم عليه الإجابة، فإن السؤال يطلب

تفسيراً لسبب وجود ذلك "الأساس" في المقام الأول. ولكن، كيف يمكن لأي إجابة أن تكون ذات قيمة إذا لم تكن تستند إلى أي شيء؟

ما هو السؤال بالضبط؟

يجب أن نتأكد من أننا نركز على سؤال "ميتافيزيقي"، ونحي جانباً الأسئلة العلمية القريبة منه. فوفقاً للعلم المستقر، نشأ الكون بأسره من انفجار، وهو "الانفجار العظيم". وإذا كان الأمر كذلك، فإن أحد الأسئلة التي يمكننا طرحها هو:

س: ما الذي يفسر الانفجار العظيم — ولماذا حدث؟

لا توجد إجابة علمية مستقرة لهذا السؤال حتى الآن، لكنها تظل قضية علمية. قد تقدم الإجابة تفسيراً سببياً نموذجياً للانفجار العظيم، بحيث تحدد حدثاً أو أكثر أو ظروفاً جعلت الانفجار العظيم يحدث وفقاً للقوانين الطبيعية. أو قد تستخدم الإجابة القوانين الطبيعية فحسب؛ إذ قد نكتشف أن قانوناً أساسياً واحداً أو أكثر من قوانين الطبيعة يستلزم أن الانفجار العظيم كان حتمياً، أو أنه كان محتملاً بنسبة ما.

على أي حال، بقليل من التفكير الإضافي، سنرى أن السؤال لا يطلب قطعاً تفسيراً للانفجار العظيم يستشهد بالأسباب أو القوانين. في الواقع، إن السؤال الأساسي الذي يبدو أن يطرحه يظهر وكأنه "غير قابل للإجابة" على الإطلاق.

لتوضيح هذا السؤال الميتافيزيقي، دعونا نتأمل البديل الأدنى للواقع الذي يمكننا تحديده؛ وهو "واقع فارغ تماماً": لا أشياء مادية، لا أبعاد مكانية أو زمانية، فقط "لا شيء". وبكلمة "لا شيء" هنا، نحن نعني حقاً: لا شيء! إن واقعنا "الأدنى بحد أقصى" هذا لا يشمل أي كائنات أو أبعاد، ولا يشمل أي قوانين طبيعية أو أي نزعات؛ إنه فارغ من كل الوجوه. ولنطلق عليه الرمز (**W**).

يبدو أن هذا الواقع (**W**) كان بمثابة بديل ممكن للوضع الراهن. وبناءً عليه، فإن أحد الأسئلة التي يمكن أن يطرحها السؤال هو الآتي:

لماذا يشتمل الواقع على ما هو أكثر من العدم (W) ؟

إذا كان هذا السؤال هو ما يرمي إليه السؤال، فإن الردود العلمية على سؤال الانفجار العظيم — سواء كانت بلغة الأسباب أو القوانين— تبدو مستبعدة وغير مؤهلة للإجابة. فهذه الردود تخبرنا "لماذا" حدث شيء ما (وهو الانفجار العظيم) بالاعتماد على "شيء آخر" واحد على الأقل يفسر وقوعه، كسبب أو قانون. لكن السؤال الميتافيزيقي يستفسر عن وجود تلك الأشياء الأخرى أيضاً، بما أن العدم (W) لا يتضمن أياً منها. يسأل سؤالنا عن سبب وجود "أي شيء" من "أي نوع" على الإطلاق. لذا، يبدو أن الإجابة عن هذا السؤال لا يمكن أن تُسلم بوجود أي نوع من الأشياء كمنطلق، ولا حتى القوانين الطبيعية. ويبدو أن جميع الإجابات المتاحة من العلم تسلم بوجود كينونة واحدة من هذا القبيل على الأقل، دون أن تفسر سبب وجودها.

هل نستوعب السؤال حقاً؟

هل نفهم حقاً السؤال الميتافيزيقي؟ فنحن، في نهاية المطاف، لا نملك أي ألفة مع ظاهرة "عدم وجود أي شيء على الإطلاق". بل إن تسمية ذلك بـ "الظاهرة" هي مبالغة في القول؛ إذ إن العدم هو غياب كل الظواهر، وكل شيء آخر. إنه أمر يحير العقل.

لكن بالنظر مرة أخرى، نجد أن الحيرة لا تستمر طويلاً. لنبدأ بكلمة "لا شيء". إن الواقع الذي لا يوجد فيه شيء هو ببساطة واقع يفتقر لوجود أي كينونة من أي نوع. نحن نستوعب هذه الفكرة، وإن كنا لا نستطيع "تخيلها"؛ فأقصى ما يمكننا الوصول إليه هو تصور فضاء فارغ صامت، وهذا ليس عدماً، بل هو حيز مكاني يخلو من الصوت والضوء والمادة، وهذا "شيء" في حد ذاته. بيد أن فهم موضوع السؤال لا يتطلب بالضرورة القدرة على تخيله بصرياً.

على سبيل المثال، نحن نفهم الأسئلة التي تدور حول "الدهشة"، ولدينا فكرة جيدة عما تعنيه، ومع ذلك لا نملك "صورة ذهنية" للدهشة في حد ذاتها. قد نتخيل "أماندا" وهي مندهشة، لكن هذه مجرد صورة تعكس تعبيراً نمطياً عن الدهشة، وليست صورة للحالة النفسية للدهشة ذاتها. وبالمثل، نحن ندرك معنى "الإمكانية"؛ يمكننا تصور أشياء ممكنة بعينها، لكن لا يمكننا تصور "إمكانيتها"

مجردة. ومع ذلك، لا نجد مشكلة في فهم موضوعي الدهشة والإمكانية بشكل كافٍ لاستيعاب الأسئلة المتعلقة بهما. لذا، إذا كانت هناك مشكلة في فهم ما يطلبه السؤال، فليست المشكلة في عجزنا عن تخيل موضوعه.

وبشكل أكثر إيجابية، إليك سبباً يدعونا للاعتقاد بأننا نفهم السؤال بالفعل: نحن نفهم كل كلمة في السؤال الميتافيزيقي. وربما تكون كلمة "لماذا" هي الأقرب لإثارة المتاعب، ليس لأننا نجهل معناها، بل لأننا نفتقر إلى الوضوح التام حولها. إن "لماذا" تطلب تفسيراً، والتفسيرات تختلف أنواعها، والسؤال لا يحدد نوع التفسير المطلوب. ومع ذلك، نحن ندرك أنه يطلب تفسيراً ما، وهذا كافٍ لجعل السؤال منطقياً. وبالإضافة إلى فهمنا لكلمات السؤال فرادى، نحن ندرك أيضاً علاقتها ببعضها من الناحية القواعدية، فيمكننا ربطها معاً واستيعاب المعنى الكلي. كما يمكننا إثبات فهمنا عبر إعادة صياغة السؤال بأربع كلمات بسيطة :لماذا يوجد أي شيء؟ نعم، نحن نستوعب السؤال.

إن القول بأننا نفهم سؤالاً ما لا يعني أبداً أن السؤال سهل البحث، فضلاً عن كونه سهل الإجابة. وفي حالة السؤال، ليس من السهل حتى تحديد ما الذي يمكن اعتباره "إجابة". في الواقع، يبدو أن الإجابة عن هذا السؤال تبعث على اليأس، على الأقل في البداية. فكيف يمكن أن يوجد تفسير لا يعتمد على أي شيء؟

ربما تعتمد جميع التفسيرات بالفعل على شيء ما. ومع ذلك، ووفقاً لتقليد فكري مهم في هذا الصدد، فإن هذه الحقيقة لا تمنعنا من حل المشكلة التي يطرحها السؤال . يذهب هذا التقليد إلى أننا نستطيع تفسير سبب احتواء الواقع الممكن الذي نعيش فيه على "شيء ما" —على عكس الواقع الخالي تماماً— عبر إثبات أن العدم (**W**) ليس ممكناً أصلاً.

يمكننا فهم سبب وجود "شيء ما" بدلاً من "لا شيء" حين ندرك أنه لا بد من وجود شيء ما. وبشكل أكثر تحديداً، حين يتبين لنا أن واحداً أو أكثر من "الأشياء" لا بد أن يوجد. هذه الأشياء ستكون "كائنات ضرورية، أي كائنات توجد في أي موقف ممكن وفي كل المواقف. وبإدراكنا لسبب وجود كائن ضروري أو أكثر، نفهم لماذا يوجد في الواقع "شيء ما"؛ إذ نفهم أن هذا الأمر كان حتمياً.

لنفترض أننا استطعنا أيضاً أن ندرك أن كل شيء اعتمدنا عليه لإثبات وجود كائن ضروري هو نفسه "كائن ضروري". إذا كان الأمر كذلك، فلا داعي للقلق بشأن حقيقة أننا نعتمد على "أشياء" لتفسير "أشياء أخرى"؛ فإذا رأينا حقاً أن كل هذه الركائز حتمية، فلن يتبقى لدينا سبب للتساؤل عن سبب وجودها الفعلي.

يبدو هذا "المنهج الضروري" واعداً من حيث الشكل، لكنه مشكوك فيه من حيث المضمون. فإذا كان صحيحاً، فهذا يعني أننا أخطأنا حين اعتبرنا أن العدم— الخالي تماماً من أي شيء— هو "إمكانية" قائمة. ولكن، ما هو وجه الاستحالة في (**W**) بالضبط؟

هل يستحيل لمجرد افتقاره للأجسام؟ ولكن كيف يكون ذلك مستحيلاً؟ إن الفراغ المؤقت لمنطقة مكانية ما هو أمر ممكن. وبمجرد أن نسلم بهذا، يبدو أنه لا يوجد حد أقصى لمقدار المساحة التي يمكن أن تكون فارغة ولأي مدة. فلماذا لا يكون هناك واقع فارغ بالكامل؟ هل (**W**) مستحيل لأنه يفتقر إلى القوانين الطبيعية؟ ولكن ما الحتمي في قوانين الطبيعة؟ فبعض الأشياء كان يمكن أن تحدث بمحض الصدفة بدلاً من القانون. ولماذا لا يكون الواقع بلا قوانين على الإطلاق؟ وإذا كان من الممكن وجود واقع يحتوي على أجسام وأحداث دون قوانين، فلماذا يجب أن تكون هناك قوانين طبيعية في غياب الأجسام أصلاً؟ إذن، نعود للسؤال: ما هو وجه الاستحالة في (**W**) بالضبط؟

الضرورة الإلهية

لدى القائلين بالضرورة إجابات عن هذه التساؤلات، وهنا ينقسمون إلى تيارين رئيسيين: أصحاب النزعة "الضرورية اللاهوتية" وأصحاب النزعة "الضرورية غير اللاهوتية". ووفقاً لرؤية لاهوتية مركزية، فإن الله "كائن ضروري"، أي أن الله لا بد أن يوجد تحت أي ظرف ممكن. وبناءً عليه، لم يكن من الممكن أبداً أن يكون هناك "عدم."

يجب أن نسجل هنا شكاً أولياً حول هذه "الضرورة الإلهية"؛ فهي تواجه مشكلة تُعرف بـ"**تلاشي الاحتمالات**". إننا نتحدث هنا عن "الإله التقليدي"، الكائن كلي العلم، كلي القدرة، المحب تماماً،

والخالق الخيّر للكون. إن الاحتمالات الظاهرية تبدأ بالتلاشي حين نسأل عن نوع الواقع الذي قد يسمح كائن كهذا بوجوده.

على سبيل المثال، يبدو من الواضح أن هناك بعض الشرور التي لن يسمح الله بوجودها —ربما وجود معاناة بلا سبب وجيه، أو وجود إهانة بشرية غير مبررة—. فإذا كان الإله التقليدي كائناً ضرورياً، فإن وجود مثل هذا الشر يصبح أمراً "غير ممكن" أصلاً، وسيكون الاعتقاد بإمكانية وقوعه مجرد وهم. ومع ذلك، يمكننا أن نفصل بدقة متناهية كيف تسير الأمور في واقع يشتمل على هذه الشرور ولكن دون وجود الله. إن استبعاد الله من الموقف لا يوحي بأي حال من الأحوال بجعله "مستحيلاً"، لذا فإن القول باستحالته هو قول مشكوك فيه.

الأمر لا يتوقف عند هذا الحد؛ فهل يسمح الله بوجود واقع يخلو من أي حياة حساسة؟ الظاهر أنه لن يفعل. فمن المفترض أن كائناً محباً تماماً وخيراً سيرغب في مشاركة الوجود مع كائنات حساسة، وأن يجعل حياة هذه الكائنات تسير على أفضل حال. وكائن كلي القدرة سيكون قادراً على خلق كائنات حساسة مزدهرة. وبناءً عليه، لن يخلو أي واقع "ممكن" من وجود هذه الكائنات، إذا كان الله موجوداً بالضرورة. وهكذا، سيتبين لنا أن الكثير من الاحتمالات الظاهرية ليست سوى أوهام.

لاحظ أن "وجود الله" في حد ذاته لا يسبب هذه المشكلة؛ فقد يكون الله موجوداً في الواقع فعلياً. طالما أن الله ليس "كائناً ضرورياً"، فلا يشترط أن يسمح الله بوقوع الاحتمالات الرديئة والمنفرة لكي تكون "ممكنة"؛ إذ يمكن أن يكون الله ببساطة غير موجود في تلك العوالم البديلة لمنع تلك الأشياء البائسة بشكل لا يُغتفر. إن افتراض "ضرورة وجود الله" هو الذي يثير مشكلة تلاشي الاحتمالات، وهو الافتراض الذي يهمنا هنا، لأنه الافتراض الذي يستلزم استحالة وجود "العدم."

وتتفاقم المشكلة أكثر؛ فمن الواضح أن أي خلل أو نقص من أي نوع يمكن تجنبه، دون أي تكلفة إضافية، من قِبَل من يملك المعرفة والقدرة الكافية. وكائن يتصف بالحب والقدرة والخير اللامتناهي سيتجنب كل العيوب. لذا، يبدو أنه أينما وُجد مثل هذا الكائن، سيكون العالم خالياً تماماً من العيوب، وينطبق الأمر نفسه على أي نقص آخر؛ إذ سيتم نفيه. فإذا كان هذا صحيحاً، فإن "الكمال"

وحده هو الممكن، إذا كان الله ضرورياً. بيد أن هذا يبدو وكأنه يقصي جميع الاحتمالات تقريباً! فكل شيء تقريباً مما كنا نعتقد أنه ممكن هو "أقل من الكمال"، وسوف يتبين أن كل ذلك مستحيل. يا له من أمر مذهل!

وهكذا، يبدو أن هناك ثمناً باهظاً يُدفع من رصيد المصداقية مقابل الاعتقاد بأن الله كائن ضروري. فلماذا إذن قد يعتقد أحد بذلك؟

الحجج الأنطولوجية للكائن الضروري

فلنبحث في نوع كلاسيكي من الحجج التي تهدف لإثبات وجود إله ضروري، وهي "الحجة الأنطولوجية". ستتكون نسختنا الأولية من هذه الحجة من مرحلتين. الافتراض الأول في المرحلة الأولى هو الزعم بأن مفهوم "الله" هو مفهوم لكائن "كامل أقصى الكمال". وإذا لم يكن هذا هو مفهومك عن الله، فلا بأس، فهذا لا يغير من مقاصدنا الحالية شيئاً؛ فنحن نبحث عن "كائن ضروري" للإجابة على سؤالنا المطروح. وإذا تصادف أن هذا الكائن الضروري يتوافق مع مفهومك عن الله، أو استحق وصف "الإله" بأي شكل آخر، فهذه حقيقة إضافية مهمة ومثيرة للاهتمام، لكنها تظل عرضية بالنسبة لغرضنا الراهن. لذا، لن نستخدم حتى مصطلح "الله" في صياغتنا لهذه الحجة؛ إذ تهدف الحجة الحالية إلى إثبات وجود "كائن ضروري" باستخدام مفهوم "الكائن الأكثر كمالاً". وسنفحص مزايا هذا الاستدلال، أياً كانت العلاقة التي ستظهر لاحقاً بين "الكائن الأكثر كمالاً" والتصورات الأخرى عن الله.

فلنبدأ بمسودة تمهيدية للحجة، وهي تتعلق بـ "مفهوم" ما. والمفاهيم هي أفكارنا، وهي طرق تفكيرنا في الأشياء. يؤكد الافتراض الأول في النسخة الأولى من الحجة وجود مفهوم محدد؛ وهو أن هناك مفهوماً لشيء "كامل أقصى الكمال". أما الافتراض الآخر في المرحلة الأولى، فهو أنه من المستحيل لأي شيء أن يكون كامل أقصى الكمال "دون أن يكون موجوداً". وبناءً على هذين الافتراضين، تخلص المرحلة الأولى إلى أن "شيئاً ما كامل أقصى الكمال هو موجود بالفعل."

تضيف المرحلة الثانية من الحجة الافتراض الثالث والأخير، وهنا يبرز مفهوم "الوجود الضروري". والزعم في هذا الافتراض النهائي هو أن "الوجود الضروري" مستلزم ضمنياً في صفة "الكمال الأقصى". وباستخدام هذا الافتراض جنباً إلى جنب مع نتيجة المرحلة الأولى، تصل الحجة إلى النتيجة النهائية: "هناك شيء كامل أقصى الكمال، وهو موجود بالضرورة."(!)

إليك خلاصة الأمر بأكمله:

الحجة الأنطولوجية الأولى

المرحلة الأولى:

- **المقدمة 1** :يوجد مفهوم لشيء كامل أقصى الكمال.
- **المقدمة 2** :أي شيء كامل أقصى الكمال لا بد أن يكون موجوداً.
- **النتيجة 1** :يوجد شيء كامل أقصى الكمال.

المرحلة الثانية:

- **النتيجة 1** :يوجد شيء كامل أقصى الكمال.
- **المقدمة 3** :أي شيء كامل أقصى الكمال يوجد بالضرورة.
- **النتيجة 2** :يوجد شيء كامل أقصى الكمال بالضرورة.

إذا نجحت هذه الحجة، فسوف يتبين أن واقعنا الافتراضي الفارغ تماماً (**W**) هو أمر مستحيل؛ إذ لا بد للكائن الكامل من الوجود مهما كانت الظروف.

تتمتع هذه الحجة بنقاط قوة. فمبدئياً، تبدو **المقدمة 1** (م1 اختصاراً) آمنة؛ فنحن نمتلك هذا المفهوم على الأقل، أليس كذلك؟ حسناً، سنرى ذلك لاحقاً. وفي الوقت نفسه، يبدو الادعاء في **المقدمة 2** أكثر أماناً؛ ألا يجب أن يكون الشيء موجوداً لكي يكون كاملاً أقصى الكمال؟ بل في الواقع، ألا يجب أن يكون الشيء موجوداً لكي يكون مجرد "جيد جداً"، أو "متوسطاً"، أو حتى "سيئاً"، فضلاً عن كونه كاملاً؟

في الحقيقة، لقد كان هذا محل شك. فعلى سبيل المثال، أليست حقيقة أن "سانتا كلوز" (بابا نويل) رجل طيب جداً لأنه يوزع كل تلك الهدايا كل عام؟ ومع ذلك، فإن سانتا غير موجود. إذن، الوجود ليس شرطاً لكي يكون المرء طيباً.

بيد أنه عند التأمل، يبدو هذا الاستدلال معيباً؛ فليس من الحقيقي أن سانتا "طيب" وكفى، وليس هذا بسبب حقيقة فضائحية مخفية تثبت أن سانتا شرير، بل ببساطة لأنه لا يوجد "سانتا" ليكون في أي حالة أصلاً، سواء كانت طيبة أو شريرة أو غير ذلك. إن الحقيقة المتعلقة بهذا الأمر هي أنه وفقاً لأسطورة سانتا، فإن سانتا طيب. وهذه الحقيقة لا تستلزم أن سانتا طيب في الواقع، تماماً كما لا تستلزم أن سانتا موجود.

على أي حال، تظل **المقدمة 2** قابلة للدفاع عنها حتى لو نجحت بعض الشخصيات الخيالية في أن تكون "طيبة" دون أن توجد. فالمقدمة تقول إنه لكي يكون الشيء "كامل أقصى الكمال"، فلا بد أن يكون موجوداً. ربما يمكن للأشياء غير الواقعية مثل "سانتا" أن تكون طيبة، وربما كاملة في جوانب معينة، ولكن طالما أن "المستوى الأعلى" من الكمال محجوز للأشياء الموجودة فعلياً، فهذا هو كل ما تقرره المقدمة الثانية. وهذا أمر معقول؛ فالأشياء غير الواقعية، مهما كانت مجيدة في سياقها الخاص، تظل واهية وبلا أثر مقارنة بأي شيء عظيم موجود بالفعل.

كذلك **المقدمة 3** معقولة؛ فمن السهل الاعتقاد بأن "الوجود الضروري" أفضل بطريقة ما من "الوجود العرضي" (الذي قد يوجد وقد لا يوجد). فالوجود الضروري بالتأكيد أكثر إثارة للإعجاب، ولعل ذلك يرجع إلى أنه يمتلك نوعاً خاصاً من الكمال لا يشاركه فيه الوجود العرضي.

ولكن، لنعد النظر في الافتراض الأول في **المقدمة 1**، التي تقول إن "هناك مفهوماً لشيء كامل أقصى الكمال". مرة أخرى، يبدو هذا الافتراض للوهلة الأولى فوق مستوى الشبهات؛ إذ يكفي أن نراجع مخزوننا من المفاهيم لنجد —بكل تأكيد— أن لدينا مفهوم الكائن كامل أقصى الكمال. ألا يحسم هذا مسألة وجود المفهوم؟

الإجابة هي: نعم ولا. إن معنى المقدمة الأولى يعتمد على كيفية فهمنا لكلمة "عن" الغامضة في صياغتها. إليك مثالاً مشابهاً يحمل الغموض نفسه: هب أنني قلت: «هناك لوحة **عن** حيوان على جداري». هذه الجملة غامضة، فما أقوله قد يكون صحيحاً بطريقتين مختلفتين تماماً:

1. **المعنى الأول :**قد تكون اللوحة "عن" حيوان لأنها "بورتريه" لحيوان معين وموجود، لنقل مثلاً حيوان "موس" رآه الفنان ورسمه. استخدام "عن" بهذا المعنى يثبت علاقة بين شيئين موجودين: قطعة القماش على جداري وذلك "الموس" الحقيقي؛ فاللوحة تصور حيواناً واقعياً.
2. **المعنى الثاني :**قد يكون لدي لوحة "عن" حيوان بمعنى أن اللوحة تمثل كائناً أسطورياً، مثل "عقاب أسدي" .لا تزال تُسمى لوحة "عن" حيوان، لكن بمعنى جديد؛ فالعقاب الأسدي غير موجود، ولم يتم رسم أي حيوان واقعي. المعنى هنا هو أن اللوحة "تتطلب" نوعاً معيناً من الحيوانات لكي تكون تصويراً لشيء حقيقي. وبذلك، تحدد اللوحة كيف يجب أن يكون جزء من العالم لكي تكون اللوحة قد رُسمت من الواقع.

الأمر نفسه ينطبق على المفاهيم؛ فأنت لا تملك مفهوماً "عن" شيء بكونه كاملاً أقصى الكمال (بالمعنى الأول) ما لم تكن مرتبطاً "بشيء موجود فعلياً" تتصوره على أنه كامل تماماً. يجب أن توجد أنت ويوجد الكائن وتنشأ بينكما علاقة مفاهيمية. في المقابل، أنت تملك مفهوماً "عن" شيء كامل أقصى الكمال (بالمعنى الثاني) إذا كان لديك مفهوم لا ينطبق على شيء إلا "إذا" كان ذلك الشيء كاملاً تماماً. هنا المفهوم يحدد "معياراً". إنه يطلب الكمال الأقصى، وما لم يتوفر هذا المستوى، فلن ينطبق المفهوم. ولكن يمكن للمفهوم أن يوجد ويحدد "الكمال الأقصى" كشرط للانطباق، دون أن ينطبق فعلياً على أي شيء. ومع ذلك، نظل نسميه مفهوماً "عن" شيء كامل أقصى الكمال، لنعني أنه "يشترط" الكمال الأقصى، تماماً كما نسمي لوحة بأنها "عن" عقاب أسدي لأنها تشترط وجوده لكي تكون وصفاً دقيقاً للواقع.

بناءً على هذا التمييز، يمكننا تفسير **المقدمة 1** :هل هي صحيحة؟ حسناً، إذا أخذنا كلمة "عن" بالمعنى الثاني، فهي صحيحة تماماً. فنحن نملك فكرة "الكمال الأقصى"، على الأقل بشكل مجرد، ومهما كنا

غير متأكدين من تفاصيل ما يجعل الشيء في أعلى مستويات الكمال، إلا أننا نملك فكرة امتلاك الشيء لكل ما يلزم ليكون الأكثر كمالاً. لذا، يجب أن نتفق على أن هذا المفهوم (بالمعنى الثاني) موجود؛ وبهذا التفسير، تكون **المقدمة 1** صادقة.

ولكن هنا تبدأ المتاعب بالنسبة للحجة؛ فعندما نجمع بين هذا التفسير **للمقدمة 1** وبين **المقدمة 2**، نجد أن نتيجة المرحلة الأولى لا تتبع المقدمات منطقياً. فالمقدمة 2 تقول: "أي شيء كامل أقصى الكمال لا بد أن يكون موجوداً". ولكي تساهم المقدمة 2 في استنتاج نتيجة المرحلة الأولى (وهي أن كائناً كاملاً موجود بالفعل)، يجب أن تجتمع مع زعم مفاده أن "هناك شيئاً هو بالفعل كامل أقصى الكمال". لكن المقدمة 1 —وفق تفسيرنا الأخير— لا تقول إن هناك شيئاً كاملاً، بل تقول فقط إن هناك "مفهوماً موجوداً" يشترط الكمال الأقصى لكي ينطبق. المقدمة 1 لا تستلزم أن هذا الشرط قد تحقق فعلياً. وهكذا، عندما نفهم كلمة "عن" في المقدمة 1 بهذا المعنى، فإن المرحلة الأولى من الحجة تختل.

أما فهم "عن" في المقدمة 1 بالمعنى الآخر (العلاقة بشيء موجود)، فإنه يقدم تحسيناً كبيراً من ناحية واحدة، وهي أن نتيجة المرحلة الأولى تصبح تابعة للمقدمات منطقياً. فالمقدمة 1 الآن تقول كل هذا: "هناك مفهوم وهناك شيء، وهذان الاثنان مرتبطان بحيث أن الأول هو مفهوم للثاني، والثاني كامل أقصى الكمال". إذن، المقدمة 1 هنا تستلزم أن هناك شيئاً كاملاً بالفعل. وبما أن المقدمة 2 تقول إن كل ما هو كامل لا بد أن يوجد، يتبع ذلك بالضرورة أن شيئاً كاملاً يوجد بالفعل، تماماً كما تقول النتيجة.

لكن، إذا أخذنا المقدمة 1 بهذا المعنى (الذي يربط المفهوم بشيء موجود)، فلماذا نصدقها؟ الشيء الوحيد الواضح هو: "هناك مفهوم ينطبق على شيء كامل، إذا كان ينطبق على شيء أصلاً". ولكن عندما اقتصرت المقدمة 1 على قول ذلك، عدنا إلى التفسير الأول ومشكلته. الحجة تحتاج من المقدمة 1 أن تزعم شيئاً أبعد من ذلك؛ تحتاج منها أن تزعم أن هناك "شيئاً ما" ينطبق عليه مفهوم الكمال الأقصى بالفعل. لذا نحتاج إلى إجابة مقنعة عن السؤال: لماذا نصدق أن المفهوم ينطبق؟ لو كنا نعرف مسبقاً أن كائناً هو الأكثر كمالاً موجود، لاستخدمنا تلك المعرفة لتبرير هذا الزعم حول

انطباق المفهوم. لكننا لا نعرف ذلك مسبقاً؛ فهذا هو تحديداً ما نحاول إثباته! وبدون تلك المعرفة، نفتقر إلى التبرير لتصديق الزعم بأن المفهوم ينطبق. وهكذا تظل المقدمة 1 بحاجة إلى تبرير، والحجة القائمة على افتراض غير مبرر لا تثبت شيئاً.

إذن، بأي من الطريقتين قرأنا كلمة "عن" في الافتراض الأول، يبدو أن هذه النسخة من الحجة الأنطولوجية للكائن الضروري تخفق في خطوتها الأولى.

في سعينا وراء إجابة "ضرورية" للسؤال، نحن نبحث عن شيء "موجود بالضرورة". في نسخة الحجة الأنطولوجية التي نظرنا فيها للتو، حدث الاستنتاج بالوجود الضروري في المرحلة الثانية، وقد رأينا أن الاستدلال تعثر قبل الوصول إلى ذلك. لذا، لم نصل حتى إلى مسألة الوجود الضروري. لذا يجدر بنا النظر باختصار في نسخة تتضمن الوجود الضروري منذ البداية.

تبدأ النسخة الجديدة بافتراض أن "**الطبيعة الجوهرية** "للكائن كامل أقصى الكمال تتضمن "الوجود بالضرورة". وطبيعة الشيء الجوهرية هي مجموعة السمات التي يجب أن يمتلكها الشيء لكي يوجد. وبناءً عليه، فإن أي سمات نكتشفها في طبيعة الشيء الجوهرية لا بد أن تتصف بها تلك الكينونة مهما كانت الظروف —بما في ذلك ظروفها الواقعية—. ومرة أخرى، يقول الافتراض إن "الوجود الضروري" هو أحد السمات في الطبيعة الجوهرية للكائن كامل أقصى الكمال.

أما الافتراض الآخر في هذه النسخة الجديدة، فيوضح الرابط الحتمي بين كون السمّة جزءاً من "طبيعة الشيء الجوهرية" وبين "امتلاك الشيء" لتلك السمة بالفعل. الافتراض هو أنه إذا كان الوجود الضروري متضمناً في طبيعة شيء ما، فإن ذلك الشيء يوجد بالضرورة. هاتان المقدمتان تؤديان إلى النتيجة: الكائن كامل أقصى الكمال موجود بالضرورة.

الحجة الأنطولوجية الثانية

- المقدمة 1 :الطبيعة الجوهرية للكائن الكامل أقصى الكمال تتضمن الوجود بالضرورة.
- المقدمة 2 :إذا كان الوجود الضروري متضمناً في الطبيعة الجوهرية لكائن ما، فإن هذا الكائن يوجد بالضرورة.

- النتيجة :الكائن كامل أقصى الكمال موجود بالضرورة.

أحد الجوانب الإيجابية في هذه النسخة هو أن المقدمة الثانية (م2) غير قابلة للنقاش الجدي؛ فإذا كان لكائن ما "وجود ضروري" كجزء من طبيعته، فمن المؤكد أن هذا الكائن يمتلك وجوداً ضرورياً.

أما الدعم المقدم للمقدمة الأولى(م1) الجديدة فيأتي من بعض التأملات حول "الكمال" المألوفة لدينا. الفكرة الداعمة هي أننا حين نتأمل ما الذي يشكل أعلى مراتب الكمال، نجد أن إحدى السمات المتضمنة هي امتلاك أكثر أنواع الوجود إثارة للإعجاب، ألا وهو "الوجود الضروري". ويبدو أن هذا التأمل هو أفضل دفاع ممكن عن المقدمة الأولى.

لكن المتاعب التي تواجه هذه الحجة مألوفة لنا أيضاً؛ فالمقدمة الأولى الحالية تتضمن عبارة: "الطبيعة الجوهرية لـلكائن كامل أقصى الكمال". وهنا تبرز الحرف "لـ" مرة أخرى.

وفقاً لأحد التفسيرات، تجعل هذه العبارة المقدمة تقول —ضمن أشياء أخرى— إن الكائن الكامل أقصى الكمال "موجود بالفعل" وله "طبيعة". وإذا كانت المقدمة الأولى تقول ذلك، فإنها تفسد الحجة تماماً؛ إذ من المفترض أن الحجة تهدف لإثبات وجود كائن كامل، ولا يمكن لأي حجة أن تثبت شيئاً "تفترضه" مسبقاً كحقيقة (وهو ما يعرف بالمصادرة على المطلوب).

من ناحية أخرى، قد تدعي المقدمة الأولى مجرد شيء يتعلق بمتطلبات انطباق المفهوم. فيمكن تفسيرها بأنها تقول: هناك مفهوم ينطبق على الكائن الأكثر كمالاً —هذا إن انطبق أصلاً— ولكي ينطبق، لا بد أن يمتلك الكائن طبيعة جوهرية تتضمن الوجود الضروري. كل هذا يبدو معقولاً، ولا يفترض وجود الكائن الأكثر كمالاً مسبقاً. لذا، فلنقرأ المقدمة الأولى بهذا المعنى.

وهنا تبرز المشكلة المألوفة. فقد فُقد الآن الرابط المنطقي اللازم للوصول إلى النتيجة. فالمقدمة الثانية تضع زعماً حول الطبيعة الجوهرية التي يمتلكها كائن ما. ولكي ترتبط المقدمة الأولى بالزعم الوارد في المقدمة الثانية، يجب أن تتحدث المقدمة الأولى عن "كائن يمتلك طبيعة ما فعلياً". ولكن كما قرأنا المقدمة الأولى الآن، فهي لا تقول إن أي شيء يمتلك أي طبيعة، بل تحدد فقط "شرطاً" لانطباق المفهوم. وهكذا، لا تعمل المقدمتان معاً لاستلزام النتيجة.

بناءً عليه، وبأي طريقة قرأنا فيها المقدمة الأولى، فإن الاستدلال يخفق في إثبات وجود كائن ضروري. فلنجرب شيئاً آخر.

الضرورة غير اللاهوتية

إن الإجابة "الضرورية" على سؤال "لماذا يوجد أي شيء؟" لا تتطلب بالضرورة وجود شيء متعالٍ ورائع مثل "الكائن كامل أقصى الكمال". فأي كائن ضروري من أي نوع، مهما كان عادياً وغير مثير، سيفي بالغرض، وعندها سيتبين أن الواقع الفارغ تماماً (W) مستحيل. وهناك العديد من المرشحين الأكثر تواضعاً لنيل صفة "الكائن الضروري."

لنستخدم الرمز (ف) للإشارة إلى واقع ممكن يمثل أقصى درجات الفراغ الممكنة. فإذا كان من الممكن ألا يوجد شيء على الإطلاق، فإن (ف) يتطابق مع (W) ولكن إذا كان وجود "شيء ما" ضرورياً لجعل هذا الواقع إمكانية حقيقية، فإن (ف) سيتضمن "الحد الأدنى" الذي يجعله ممكناً. وفيما يلي حجة "ضرورية" جديدة تدفعنا للاعتقاد بأن (ف) لا بد أن يحتوي على شيء ما، وبالتالي فإن (W) المطلق ليس ممكناً.

كيف ستكون الأمور في (ف)؟ قد تكون كلمة "أشياء" أو "أمور" غير دقيقة هنا، لأن (ف) هو أقرب ما يكون للعدم. ومع ذلك، هناك "وضع واقعي" في (ف)؛ فمن الحقائق المتعلقة بـ (ف) أنه فارغ تماماً، على سبيل المثال. يجب أن نعيد صياغة سؤالنا :ما الذي سيكون "صادقاً" (صحيحاً) في(ف)؟ حسناً، على سبيل المثال، سيخلو (ف) من حيوانات "الموس"، بما أن حيوان الموس ليس كائناً ضرورياً. ويبدو أنه يتبع ذلك بالضرورة أنه سيكون "من الصادق" في (ف) أنه لا توجد حيوانات موس.

أليست "الحقائق" شيئاً ما في حد ذاتها؟ فعلى سبيل المثال، كونُ "هناك حيوانات موس" هو حقيقة واقعة. والمصطلح الفلسفي المعياري لهذا النوع من الأشياء هو الأطروحة. إذا صرحنا بأن هناك حيوانات موس، فإن "الأطروحة" هي ما نصرح به. وإذا اعتقدنا ذلك، فإن نفس الأطروحة هي ما نعتقده. وأي حقيقة هي أطروحة. وبما أن أطروحة "وجود حيوانات موس" هي حقيقة، فهي

إذن "موجودة". وبشكل عام، لكي يتصف أي كيان بأي حالة (صدق أو كذب)، فلا بد أن يكون موجوداً.

في واقع ممكن آخر، كما في (ف) مثلاً، ستكون تلك الأطروحة في حالة أخرى. ستكون "كاذبة" في (ف) لأنه لا توجد حيوانات موس هناك. وبما أن الأطروحة تتصف بحالة "الكذب" هناك، فلا بد أن تكون الأطروحة "موجودة" هناك. فأي أطروحة هي إما صادقة أو كاذبة بخصوص أي ظروف ممكنة. فإذا تبنينا هذا المسار حول "الأطروحات"، يمكننا أن نستنتج أن **أي أطروحة هي كائن ضروري.**

وهكذا، فإن الواقع الممكن الأدنى (ف) ليس هو العدم المطلق(**W**) ، لأن (ف) يحتوي على "أطروحات". والإجابة "الضرورية" العامة على سؤال "لماذا لا يكون الواقع فارغاً تماماً؟" هي أن بعض الأشياء "لا بد" أن توجد. وهذه النسخة من "الضرورة" تقول تحديداً إنه لا بد من وجود "حقائق" كل واقع ممكن، و"أكاذيبه" أيضاً.

ولكن، هل كان من المشروع حقاً استنتاج وجود "أطروحة عدم وجود حيوانات موس" في (ف)؟ نعم، لن تكون هناك حيوانات موس لو كان (ف) هو العالم الحقيقي، وهذه حقيقة فعلية تتعلق بـ (ف) .لذا قد يتبع ذلك أن هذه الأطروحة موجودة "فعلياً" (في عالمنا نحن). ولكن لماذا يجب على أطروحة "عدم وجود حيوانات موس" –أو أي قضية أخرى– أن توجد "داخل " (ف) أيضاً؟

لن تكون هناك حيوانات موس في (ف)، ولكن كيف يستلزم ذلك تحديداً أنه سيوجد "في (ف) "كيان يمثل جوهر الزعم بعدم وجودها؟ لقد قلنا إن هناك "وضعاً واقعياً" في (ف)، لكن ربما يكون ذلك دقيقاً بشكل فضفاض فقط. ربما الحقيقة الدقيقة هي كالتالي: هنا في "العالم الواقعي" (حيث نمارس التفكير في (ف) توجد بالفعل حقائق حول كيف ستكون الأمور في (ف) .ولكن، لو كان (ف) هو العالم الواقعي، لما كان هناك أي "وضع واقعي"؛ لم يكن لِيوجد شيء، ولا حتى "حقيقة" أنه لا يوجد شيء. فلماذا لا نعتقد أن (ف) هو نفسه العدم المطلق (**W**)في نهاية المطاف؟

الإمكانية الأدنى

سواء كان هناك كائنات ضرورية أم لا، يظل هناك وجه مهم من السؤال بحاجة إلى التأمل:

س: لماذا يوجد أي شيء ليس من الضروري وجوده؟

إن واقعنا الممكن ذا الإشغال الأدنى (ف) يتضمن الكائنات الضرورية (إن وُجدت)، ولكنه لا يتضمن أي شيء "عرضي". بعبارة أخرى، (ف) لا يحتوي على أي شيء يوجد دون أن يكون "محتماً" عليه الوجود. ومع ذلك، فمن الواضح أن الواقع الراهن مأهول بأشياء ليس من الضروري وجودها: كحيوانات "الموس"، والأقمار، والجسيمات الدقيقة، والسبخات، وغيرها الكثير. إن السؤال لا يطلب تفسيراً لسبب وجود كل هذه الأشياء الحقيقية بعينها (فهذا سؤال جيد، ولكنه سؤال مختلف)، بل يسأل لماذا يوجد أي شيء "غير ضروري" على الإطلاق؟ إنه يتساءل عن سبب وجود أي إمكانية، أي شيء يتجاوز "الحد الأدنى المطلق" للوجود.

التفسير الأنثروبي (الإنساني)

قد يبدو "التفسير الأنثروبي" مفيداً في هذا السياق. تسعى التفسيرات الأنثروبية إلى تعليل ظاهرة ما من خلال الإشارة إلى أن هذه الظاهرة "ضرورية" لكي نوجد نحن، ومن ثم نكون في وضع يسمح لنا باستكشافها. في الحالة الراهنة، ستكون الفكرة شيئاً من هذا القبيل: "أي واقع ممكن لا بد أن يحتوي على حشد من الأشياء العرضية لكي نوجد نحن في ذلك الواقع ونطرح السؤال. وعلى أقل تقدير، لا بد أن يحتوي علينا نحن، ونحن لسنا كائنات ضرورية. لذا، لا عجب أن العالم الواقعي يحتوي على أشياء عرضية، وأنه بالتالي ليس ذلك الواقع ذو الإشغال الأدنى (ف).

من المشكوك فيه أن هذا التفسير الأنثروبي يجيب على سؤالنا بشكل مرضٍ؛ فالتفسير يقدم إجابة جيدة، لكنها إجابة عن "سؤال مختلف". لنفترض أننا كنا نطرح هذا السؤال:

س: لماذا يشتمل العالم الذي نوجد فيه نحن على أشياء عرضية؟

إن هذا السؤال يسلم بوجودنا في العالم كأمر واقع، ويسأل عن سبب وجود أشياء عرضية "معنا". وإذا كان هذا هو ما نتساءل عنه، فمن المنطقي والمباشر أن نشير إلى أننا أنفسنا "كائنات عرضية". فهذه الملحوظة كفيلة بإزالة أي حيرة حول سبب احتواء واقع نوجد فيه على أمور عرضية.

ولكن، على عكس السؤال عن العرضية، فإن سؤالنا لا يسأل عما يصاحبنا في العالم الواقعي؛ فصحيح أنه لو لم تكن هناك أشياء عرضية، لما وجدنا نحن لنطرح سؤالنا ، إلا أن سؤالنا يسأل عن "وجودنا نحن" بالقدر نفسه الذي يسأل به عن وجود أي شيء عرضي آخر. فعندما نطرح سؤالنا، فإننا نسأل عن سبب وجود "أي شيء عرضي على الإطلاق" في الواقع. والرد الذي يكتفي بتحديد شيء "مطلوب لوجودنا نحن" لا يعتبر إجابة حقيقية على هذا السؤال.

التفسير الإلهي

قد يبدو استحضار "الله" مفيداً في الإجابة على سؤالنا فإذا كان الله كائناً ضرورياً، فإنه سيكون موجوداً في واقعنا الأدنى الممكن (ف). ويمكننا أن نفترض أن الله لديه القدرة على خلق أشياء عرضية. وحينها يبدو أن سبب خلق الله لهذه الأشياء سيشكل تفسيراً لسبب وجودها أيضاً.

بيد أننا رأينا سابقاً أن "الإله الضروري" يثير مشكلة "تلاشي الاحتمالات". وتتجلى المشكلة هنا كصعوبة في تحديد أي الأشياء العرضية يمكن لله خلقها.

أولاً: ربما تحت أي ظروف ممكنة، سيكون لدى الله تماماً نفس الأسباب للخلق، وسوف يستخدم تلك الأسباب بنفس الطريقة بالضبط ليقرر ماذا يخلق. إذا كان الأمر كذلك، فيبدو أن الله سيخلق دائماً نفس الواقع المحدود تماماً. وبما أننا نفترض أن الله كائن ضروري، فإن هذا الخلق الوحيد سيكون هو "الواقع المخلوق الوحيد الممكن"؛ ولن يكون حتى "عرضياً" (مُسكناً)، بل سيكون وجوده حتمياً مع الله في التوليفة الوحيدة الممكنة من الظروف.

وهذه مشكلة؛ لأنه من المؤكد أن هناك العديد من "الاحتمالات العرضية" المختلفة. فعلى سبيل المثال، توجد حالياً طيور طنانة متنوعة في أماكن مختلفة؛ ولو تطورت بيئاتها بشكل مختلف، لكان توزيعها قد اختلف زيادةً أو نقصاً. وهذا يعطي كل المظاهر الدالة على كونه "احتمالاً ممكناً"،

وهناك عدد لا يحصى من الأمثلة المشابهة. ومن الصعب الاعتقاد بأن هذا الوجود الظاهري للاحتمالات المتعددة هو مجرد وهم مضلل بالكامل.

ثانياً: لنحاول مساراً آخر، لنفترض مجدداً وجود "إله ضروري"، ولكن لنتصور الآن أن لله في "العوالم الممكنة المختلفة" أسباباً مختلفة للخلق. إذا كان الأمر كذلك، فإن تلك الاختلافات تسمح بوجود "عرضيات" (ممكنات) مختلفة، وحينها ستكون هناك نتائج خلق متنوعة وممكنة، ولا شيء منها ضروري (حتمي) .ولكن، في هذه الحالة، ستكون "الاختلافات الأولية" في أسباب الله هي أصل هذه الممكنات، فكل الاختلافات ستنبع من التباين في أسباب الله. وبناءً على هذا الافتراض، سيتحول سؤالنا إلى :لماذا يوجد أي من هذه التباينات في أسباب الله؟ وللإجابة على السؤال، سنحتاج لتفسير لماذا يمتلك الله حزمة معينة من هذه الأسباب دون غيرها؟

ثالثاً: ثمة بديل ثالث يبدو أفضل حالاً، ربما أسباب الله للخلق تترك "تعادلاً" بين المخلوقات الممكنة. أي أنه قد تكون هناك عوالم عرضية بديلة تحقق جميع مقاصد الله "بالتساوي" تماماً. وتنشأ الاحتمالات المختلفة من قدرة الله على "الاختيار بحرية" من بين هذه البدائل المتساوية. وفي كل واقع بديل مختلف، يتخذ الله خياراً حراً مختلفاً حول أي من هذه المخلوقات سيوجد.

إن المشكلة الرئيسية في هذه الإجابة الجديدة هي أنها لا تفسر إلا "نطاقاً ضيقاً" من الاحتمالات. تذكر أن جزءاً من هذا التفسير هو أن الله "كائن ضروري"، فلا يوجد واقع ممكن بدون الله. والمخلوقات الممكنة من قبل الله —كما نفهمها الآن— تقيد الاحتمالات بشكل حاد؛ ففي كل العوالم الممكنة، تتحقق أسباب الله للخلق. ومع ذلك، يبدو أن هناك أشياء كثيرة أخرى كانت "ممكنة"؛ فعلى سبيل المثال، يبدو كل ما يلي ممكناً منطقياً: عوالم "بلا عقول" ومملة تماماً لا قيمة لها بأي معيار، عوالم "بائسة" يطغى فيها الشر على الخير، عوالم "جيدة نوعاً ما" حيث تستحق معظم الحيوات أن تُعاش، لكن لا شيء فيها رائع حقاً. ليس من المقبول عقلياً أن هذه البدائل (البائسة أو المملة) ستحقق "بشكل مثالي" الأسباب التي قد تكون لدى "إله كامل" للخلق. وهكذا، فإن الخيارات الحرة لإله ضروري ستنبذ كل هذه الاحتمالات الظاهرية. مثل هذه الاختيارات لا يمكنها تفسير إلا "الممكنات" التي تحقق المقاصد الكاملة لله كمالاً مطلقاً.

وبما أننا ندرك وجود احتمالات أكثر من ذلك، فعلينا الاستمرار في البحث عن تفسير لها. ومن ناحية أخرى، إذا لم يكن الله "ضرورياً"، فإنه في أحسن الأحوال سيكون جزءاً من المشكلة الراهنة وليس حلها؛ فحيثما وُجد الله، سيكون هو أحد "الممكنات العرضية" التي نبحث لها عن تفسير بطرح سؤالنا وحيثما لا يوجد، فلن يكون هناك ليقوم بأي خيارات قد تفسر وجود الأشياء العرضية.

الخاتمة

لقد استعرضنا إجابات مرشحة متنوعة لسؤالينا الرئيسيين:

- س م (سؤال الميتافيزيقا) :لماذا يشتمل الواقع على ما هو أكثر من العدم؟
- س ع (سؤال العرضية) :لماذا يوجد أي شيء "ليس من الضروري" وجوده؟

ولم نجد أياً من هذه الإجابات مرضياً بشكل كامل. ف "الإجابة الإحصائية" لا تخبرنا بدقة لماذا لم يصبح الاحتمال الأدنى بحد أقصى (ف) هو الواقع الفعلي. ومع ذلك، فربما تكون هذه الإجابة هي أفضل ما يمكننا الحصول عليه؛ فنحن نعتقد أن عدداً لا يحصى من العوالم البديلة كان من الممكن أن تكون هي الواقع، وأحدها هو (ف). وإذا كان الأمر كذلك، فلا يمكن أن يوجد سبب "مُحكم" يفسر لماذا لم يصر أحد هذه العوالم هو الواقع الفعلي؛ فلقد كان لكل منها فرصته في الوجود.

الفصل السادس

حرية الإرادة والحتمية

تيودور سايدر

المشكلة

لنفترض أنك تعرضت للاختطاف وأُجبرت على ارتكاب سلسلة من جرائم القتل البشعة. قام المختطف بجعل إصبعك يضغط على زناد المسدس لتقتل الضحية الأولى قسراً، ثم قام بتنويمك مغناطيسياً لتسميم الثانية، وبعد ذلك ألقى بك من طائرة لتسقط فوق الثالثة وتسحقه. وبأعجوبة، نجوت من السقوط من الطائرة، فترنحت بعيداً عن مكان الحادث وأنت تشعر بالراحة لأن المحنة قد انتهت. ولكن، ويا للدهشة، ألقت الشرطة القبض عليك وكبّلت يديك ووجهت إليك تهمة القتل، بينما يصرخ أهالي الضحايا في وجهك بشتائم نابية وأنت تُقاد بعيداً في خزي.

هل الشرطة والأهالي منصفون في إلقاء اللوم عليك؟ بديهياً، لا؛ لأن لديك عذراً لا شك فيه: أنت لم تفعل ذلك بإرادتك الحرة. لم يكن بيدك حيلة فيما فعلت، ولم يكن بإمكانك التصرف على نحو آخر. ومن المعلوم أن المسؤولية الأخلاقية تقع فقط على عاتق من يتصرفون بحرية.

إننا نؤمن جميعاً بأننا نمتلك إرادة حرة. وكيف لا نؤمن بذلك؟ إن التخلي عن الحرية يعني التوقف عن التخطيط للمستقبل؛ فما الداعي لوضع الخطط إذا لم تكن حراً في تغيير ما سيحدث؟ كما أن التخلي عن الحرية يعني أيضاً التخلي عن الأخلاق، لأن من يتصرفون بحرية هم وحدهم من يستحقون اللوم أو العقاب. فبدون الحرية، نحن مجرد آلات تسير في مسارات محددة سلفاً، عاجزين عن التحكم في مصائرنا. وحياة كهذه لا تستحق أن تُعاش.

ومع ذلك، تبدو الحرية في حالة تعارض مع حقيقة ظاهرة معينة. ومن الغريب أن هذه الحقيقة ليست سراً؛ فمعظم الناس يدركونها تماماً. لكننا نقبل الإرادة الحرة دون نقد لأننا نفشل في ربط الأمور ببعضها. إن مشكلة الإرادة الحرة هي بمثابة قنبلة موقوتة مخبأة داخل أعمق معتقداتنا.

إليك هذه الحقيقة: لكل حدث سبب. وتعرف هذه الحقيقة باسم الحتمية.

إننا جميعاً نؤمن بالأسباب. فإذا اكتشف العلماء حطاماً في طبقات الجو العليا يشكّل اسم "أوزي أوزبورن!"، سيبدؤون العمل فوراً لاكتشاف السبب. هل وضع الحطام هناك قسم متمرد من وكالة "ناسا" من محبي موسيقى الميتال؟ هل كان مشروعاً علمياً من مدرسة للعباقرة المراهقين؟ وإذا تم استبعاد هذه الأسباب، سيبدأ العلماء في النظر في فرضيات أغرب. فربما كائنات فضائية من كوكب آخر تمازحنا، أو ربما الحطام ناتج عن تصادم مذنبات وتشابهه مع اسم المطرب مجرد صدفة بحتة. وربما لكل قطعة من الحطام أنواع مختلفة من الأسباب.

أي من هذه الفرضيات يمكن قبولها، لكن الشيء الوحيد الذي لن يفكر فيه العلماء هو أنه ببساطة لا يوجد سبب على الإطلاق. قد يكون من الصعب اكتشاف الأسباب، أو قد تكون محض صدفة، أو تتكون من أجزاء مختلفة، لكنها موجودة دائماً.

الأمر ليس أن "الأحداث التي بلا سبب" هي أمر لا يمكن تصوره مطلقاً؛ فيمكننا تخيل ما قد يكون عليه الحال لو وقع حدث بلا سبب. وبالمناسبة، يمكننا تخيل كل أنواع الأشياء الغريبة: خنازير تطير، قرود تبني تماثيل من الجيلي بارتفاع 10,000 قدم، وهكذا. ولكن من المنطقي أن نعتقد أن مثل هذه الأشياء لا تحدث في الواقع. وبالمثل، من المنطقي أن نعتقد أنه لا توجد في الواقع أحداث بلا سبب، أي أنه من المنطقي أن نؤمن بالحتمية.*

إن إيماننا بالحتمية أمر منطقي؛ لأننا جميعاً رأينا العلم ينجح مراراً وتكراراً في بحثه عن الأسباب الكامنة وراء الأشياء. فالابتكارات التكنولوجية مدينة بوجودها للعلم: ناطحات السحاب، واللقاحات، والسفن الفضائية، والإنترنت. ويبدو أن العلم يفسر كل ما نلاحظه: تغير الفصول، وحركة الكواكب، والآليات الداخلية للنباتات والحيوانات. وبالنظر إلى هذا السجل الحافل، فمن

* يتناول المؤلف هنا معضلة التصادم الكبرى، فإيماننا بالمسؤولية الأخلاقية يتطلب وجود إرادة حرة (اخترت الفعل بنفسي)، بينما يتطلب إيماننا بالعلم والمنطق وجود الحتمية (كل فعل له سبب سابق أدى إليه بالضرورة). وإذا كان لكل فعل سبب، فكيف نكون أحرارًا؟ وكيف نتحمل مسؤولية أفعالنا؟ هذا ما يبحثه الفصل... المترجم.

المنطقي أن نتوقع استمرار مسيرة التقدم العلمي. نتوقع أن يكتشف العلم في نهاية المطاف أسباب كل شيء.

يأتي التهديد للحرية عندما ندرك أن هذه المسيرة العلمية سوف تدركنا نحن في النهاية. فمن وجهة النظر العلمية، لا تُعد الاختيارات والسلوكيات البشرية سوى جزء آخر من العالم الطبيعي. ومثل الفصول والكواكب والنباتات والحيوانات، فإن أفعالنا قابلة للدراسة والتنبؤ والتفسير والتحكم. ومن الصعب تحديد متى سيتعلم العلماء ما يكفي عن ما يحرك البشر للتنبؤ بكل ما نفعله، إن حدث ذلك أصلاً. ولكن بغض النظر عن موعد اكتشاف أسباب السلوك البشري، فإن الحتمية تؤكد لنا أن هذه الأسباب موجودة.

من الصعب على المرء أن يتقبل أن اختياراته الخاصة تخضع لأسباب. هب أنك شعرت بالنعاس وغلبك الميل لوضع هذا الكتاب جانباً. هنا الأسباب تحاول دفعك للنوم، لكنك تقاومها! أنت قوي وتستمر في القراءة على أية حال. فهل أحبطت الأسباب وفندت الحتمية؟ بالطبع لا؛ فاستمرارك في القراءة له سببه الخاص أيضاً. ربما تفوّق حبك للميتافيزيقا على نعاسك، أو ربما علمك والداك الانضباط، أو ربما أنت مجرد شخص عنيد. ومهما كان السبب، فقد كان هناك سبب ما.

قد ترد قائلاً: «لكني لم أشعر بأي إكراه على القراءة أو عدمها. لقد قررت ببساطة القيام بأحدهما، ولم أشعر بأي سبب». وصحيح أن الكثير من الأفكار والمشاعر والقرارات لا تبدو مسبَّبة في شعورنا، لكن هذا لا يهدد الحتمية حقاً.

أحياناً تكون أسباب قراراتنا غير قابلة للاكتشاف بوعينا، لكنها تظل موجودة. فبعض أسباب السلوك هي وظائف "ما قبل شعورية" للدماغ، كما يعلمنا علم النفس المعاصر، أو ربما حتى رغبات لا شعورية كما ظن فرويد. وقد لا تكون الأسباب الأخرى للقرارات عقلية أصلاً؛ فالدماغ كيان فيزيائي معقد لدرجة مذهلة، وقد ينحرف في هذا الاتجاه أو ذاك نتيجة حركات معينة لأصغر أجزائه. ومثل هذه الأسباب الفيزيائية البحتة لا يمكن اكتشافها بمجرد توجيه انتباه المرء نحو الداخل، مهما بلغت مدة أو دقة أو هدوء التأمل. لا يمكننا أن نتوقع القدرة على اكتشاف جميع أسباب قراراتنا بمجرد التأمل الذاتي.

إذن: الحتمية صادقة، حتى بالنسبة للأفعال البشرية. ولكن الآن، لنتأمل أي فعل يُزعم أنه حر. ولتوضيح حجم المخاطرة هنا، دعونا نتأمل فعلاً مستهجناً أخلاقياً لدرجة بشعة: غزو هتلر لبولندا عام 1939. نحن بكل تأكيد نلوم هتلر على هذا الفعل، وبالتالي نعتبره قد تصرف بحرية. لكن الحتمية تبدو وكأنها توحي بأن هتلر لم يكن حراً على الإطلاق.

ولكي نعرف السبب، يجب علينا أولاً استقصاء مفهومي السبب والنتيجة. فالسبب هو حدث سابق يجعل النتيجة اللاحقة تحدث. ووفقاً لقوانين الطبيعة، بمجرد حدوث السبب، يجب أن تحدث النتيجة. البرق يسبب الرعد: فقوانين الطبيعة التي تحكم الكهرباء والصوت تضمن أنه عندما يضرب البرق، يتبعه الرعد.

تقول الحتمية إن غزو هتلر لبولندا كان مسبوقاً بحدث سابق ما. وحتى الآن، لا يوجد تهديد يذكر لحرية هتلر؛ فقد يكون سبب الغزو شيئاً تحت سيطرة هتلر، وفي هذه الحالة سيكون الغزو أيضاً تحت سيطرته. على سبيل المثال، قد يكون السبب قراراً اتخذه هتلر قبيل الغزو مباشرة. وإذا كان الأمر كذلك، فيبدو أنه لا يزال بإمكاننا لوم هتلر على إصدار أمر الغزو.*

ولكن، لننظر الآن في هذا "القرار" نفسه؛ إنه مجرد حدث آخر. لذا، فإن الحتمية تستلزم أن يكون له سبب أيضاً. قد يكون هذا السبب الجديد قراراً آخر اتخذه هتلر، أو شيئاً أخبره به مستشاروه، أو شيئاً أكله، أو —على الأرجح— مزيجاً من عوامل عديدة. وأياً كان هذا السبب، لنطلق على سبب قرار هتلر بغزو بولندا الرمز (س). لاحظ أن (س) تسبب أيضاً في غزو بولندا؛ فكما رأينا، السبب هو حدث سابق يجعل حدثاً لاحقاً يقع. وبمجرد حدوث (س)، كان لزاماً على قرار هتلر أن يقع، وبمجرد وقوع ذلك القرار، كان لزاماً للغزو أن يحدث.

* ينتقل المؤلف هنا من الحتمية العامة إلى الحتمية السلوكية؛ فإذا كان العلم يفسر الذرات، ونحن مكونون بدورنا من ذرات، فإن أفعالنا (بما فيها جرائمنا) تصبح جزءًا من تسلسل فيزيائي. المعضلة تبدأ حين نتساءل: إذا كان قرار هتلر له سبب يسبقه، ولهذا السبب سبب آخر يسبقه، فإلى أي مدى تستمر هذه السلسلة؟... المترجم.

يمكننا تكرار هذا المنطق إلى ما لا نهاية. فالحتمية تستلزم أن يكون لـ (س) سبب أسبق (س1)، والذي بدوره لا بد له من سبب أسبق (س2)، وهكذا دواليك. وتتشكل سلسلة الأحداث الناتجة ممتدةً إلى الماضي:

...س2 ← س1 ← س ← القرار ← الغزو

كل حدث في هذه السلسلة هو سبب للغزو، لأن كل حدث يتسبب في الحدث الذي يليه مباشرة، والذي يتسبب بدوره في الحدث الذي يليه، وهكذا. تبدو الأحداث القليلة الأخيرة في هذه السلسلة وكأنها تحت سيطرة هتلر، لكن الأحداث الأبكر ليست كذلك؛ لأننا كلما رجعنا في الزمن إلى الوراء، سنصل في النهاية إلى أحداث وقعت قبل ميلاد هتلر.

يمكن تكرار هذه الحجة لأي فعل بشري، مهما كان جسيماً أو تافهاً. هب أن رجلاً مسناً انزلق أثناء عبوره الشارع، فضحكتُ عليه بدلاً من مساعدته. باستخدام سلسلة الاستدلال أعلاه، يمكننا إثبات أن ضحكي كان ناتجاً عن أحداث وقعت قبل ولادتي.

تبدو الأمور الآن سيئة للغاية بالنسبة للحرية. لم يعد يبدو أن هتلر كان لديه خيار حر بشأن غزو بولندا، ويبدو أنه لم يكن لدي خيار سوى الضحك على الرجل المسن؛ لأن هذه الأفعال كانت جميعها مسببة بأشياء خارجة عن سيطرتنا. ولكن، ما الخطأ الأخلاقي فيما فعلته أنا أو هتلر إذن؟ كيف يمكننا لوم هتلر على غزو بولندا إذا كان الأمر قد حُسم قبل ولادته؟ كيف يمكن لومي على الضحك؟ كيف يمكننا لوم أي شخص على أي شيء؟

يمكننا إعادة صياغة هذا التحدي الذي يواجه الحرية بلغة الفيزياء. أي فعل أو قرار يتضمن حركة جسيمات دون ذرية في جسم المرء ودماغه. وهذه الجسيمات تتحرك وفقاً لقوانين الفيزياء. وتسمح لنا الفيزياء بحساب المواقع المستقبلية للجسيمات بناءً على معلومات حول: الحالات السابقة للجسيمات، والقوى المؤثرة عليها. لذا، من الناحية النظرية، كان بإمكان المرء فحص الجسيمات دون الذرية قبل مائة عام من غزو بولندا، وحساب كيفية تحرك تلك الجسيمات بدقة بعد مائة عام، وبالتالي استنتاج أن هتلر سيغزو بولندا. مثل هذه الحسابات أصعب بكثير من أن تكتمل في الممارسة العملية، لكن هذا لا يهم. فسواء استطاع شخص إكمال الحسابات أم لا، فإن الجسيمات

كانت هناك قبل ولادة هتلر، وحقيقة وجودها وترتيبها بتلك الطريقة جعلت غزو هتلر لبولندا أمراً حتمياً. مرة أخرى، وجدنا سبباً لغزو هتلر كان موجوداً بالفعل قبل أن يولد هتلر، ووجود مثل هذا السبب يبدو أنه يستلزم أن غزو هتلر لبولندا لم يكن فعلاً حراً.

ومع ذلك، لا بد أنه كان حراً، وإلا فكيف يمكننا لومه على هذا الفعل الدنيء؟ لقد انفجرت القنبلة الموقوتة، فاثنان من أعمق معتقداتنا —إيماننا بالعلم وإيماننا بالحرية والأخلاق— يبدوان متناقضين. وعلينا أن نحل هذا الصراع.*

الحتمية الصلبة

إن أبسط استراتيجية لحل هذا الصراع هي رفض أحد المعتقدين اللذين سببا التصادم؛ فإما أن نرفض "الإرادة الحرة"، أو نرفض "الحتمية."

يُطلق على رفض الإرادة الحرة في مواجهة الحتمية اسم "الحتمية الصلبة. تخيل "الحتمي الصلب" كعقلاني متصلب لا يتسامح مع أصحاب المشاعر المرهفة. فبما أن الإرادة الحرة تتعارض مع العلم، فلا بد للإرادة الحرة أن ترحل. وإليك خطاباً نموذجياً يمثّل هذا الموقف:

> يجب أن نعتاد على فكرة أنه لا يوجد أحد مسؤول حقاً عن أي شيء. إن الإيمان بالحرية والمسؤولية الأخلاقية كان مجرد رفاهية في عصر ما قبل العلم. أما الآن وقد نضجنا، فعلينا أن ننحي جانباً هذه الطرق الطفولية ونواجه الحقائق. لقد أثبت العلم أن الحرية والأخلاق لا وجود لهما.

هل يمكننا التعايش مع هذه الفلسفة المحبطة؟ يجب على الفلاسفة البحث عن الحقيقة، مهما كان قبولها صعباً، وربما تكون "الحتمية الصلبة" واحدة من تلك الحقائق الصعبة. قد يحاول "الحتميون

* خلاصة المعضلة هنا: إذا كانت الفيزياء تحكم الذرات، والذرات تحكم الدماغ، والدماغ يحكم القرار، فإن قراراتنا ليست سوى نتائج حسابية لظروف بدأت منذ الانفجار العظيم. قبولنا لهذا الرأي يعني سقوط المسؤولية الأخلاقية، ورفضنا له يعني أنه علينا تفسير كيف يمكن للإنسان أن يكسر قوانين الفيزياء... المترجم.

الصلبون" القيام بعملية احتواء للأضرار، بحجة أن الحياة بدون حرية ليست بالسوء الذي قد يتصوره البعض.

على سبيل المثال، يمكن للمجتمع أن يستمر في معاقبة المجرمين. فبينما يضطر الحتميون الصلبون لإنكار أن المجرم "يستحق" العقاب (بما أن الجرائم لم تُرتكب بحرية)، إلا أنهم يقولون إن العقاب لا يزال مفيداً، فهو يبعد المجرمين عن الشوارع ويردع الجرائم المستقبلية.

ومع ذلك، فإن قبول الحتمية الصلبة أمر لا يكاد يخطر على بال، وليس من الواضح حتى ما إذا كان بإمكان المرء التوقف عن الإيمان بالإرادة الحرة حتى لو أراد ذلك. إذا وجدت شخصاً يزعم أنه يؤمن بالحتمية الصلبة، فإليك تجربة صغيرة لتجربها معه :الكمه بقوة على وجهه، ثم حاول إقناعه بألا يلومك؛ فوفقاً لمعتقده هو، لم يكن لديك خيار سوى لكمه! أتوقع أنك ستجد صعوبة بالغة في إقناعه بممارسة ما يبشر به.

إن "الحتمية الصلبة" هي خيار الملاذ الأخير. لذا، دعونا نرى كيف تبدو الخيارات الأخرى.*

اللا حتمية أو الليبرتارية

إذا كان "الحتمي الصلب" هو ذلك العقلاني المتفاني في حب العلم، فإن "الليبرتاري" (المؤمن بحرية الإرادة) يتبنى عقلية معاكسة تماماً. يحل الليبرتاريون الصراع بين الإرادة الحرة والحتمية عبر رفض الحتمية. فكرتهم هي أن البشر كائنات خاصة؛ فمسيرة العلم التي تُخضع الظواهر الملحوظة لقوانين لا تقبل الاستثناء، تقتصر فقط على العالم غير البشري. بالنسبة لليبرتاريين، العلم جيد في حدوده، لكنه لن ينجح أبداً في التنبؤ بالسلوك البشري بشكل كامل. البشر، والبشر وحدهم، يتجاوزون قوانين الطبيعة. إنهم أحرار!

* ترى الحتمية الصلبة أننا مجرد آلات بيولوجية. المشكلة التي يطرحها الكاتب في النهاية هي مشكلة التناقض العملي؛ فمهما كانت الحجج المنطقية قوية، فإن الطبيعة البشرية تبدو مبرمجة على الشعور بالاستياء واللوم، وهي مشاعر تفترض وجود فاعل حر وراء الأفعال... المترجم.

ما الذي يجعل البشر مميزين إلى هذا الحد؟ يجيب بعض الليبرتاريين بأننا نمتلك أرواحاً، وهي مصادر غير مادية للوعي والاختيار لا تتحكم فيها قوانين الطبيعة. ويقول آخرون إن البشر هم بالفعل أنظمة فيزيائية بحتة، لكنهم لا يخضعون للقوانين الطبيعية التي تحكم الأنظمة الفيزيائية الأخرى. وفي كلتا الحالتين، فإن قوانين الطبيعة لا تحدد السلوك البشري بشكل كلي.

على الرغم من أن الليبرتاريين واضحون بشأن ما "ليست" عليه الحرية —أي أنها ليست الحتمية— إلا أنهم يواجهون صعوبة أكبر قليلاً في إخبارنا بما "هي" عليه الحرية. فهم لا يريدون القول بأن الحرية هي مجرد فعل بلا سبب؛ لأن قول ذلك من شأنه أن يساوى بين الحرية وبين العشوائية، والليبرتاريون لا يريدون فعل ذلك. وإليك السبب:

لنفترض أن الأم تريزا اكتشفت قنبلة يدوية في دار للأيتام في كلكتا. وكما قد نتوقع، التقطت القنبلة للتخلص منها بأمان. ولكن فجأة، يقع حدث بلا سبب على الإطلاق، ولشدة رعبها، قامت يدها فجأة بسحب فتيل الأمان وإلقاء القنبلة في قلب دار الأيتام. انفجرت القنبلة، مما أدى إلى دمار وخراب. عندما أقول بلا سبب، فأنا أعني حقاً أنه لا يوجد سبب، لا شيء على الإطلاق. فكما أتخيل المثال، لم يكن فعل سحب الفتيل وإلقاء القنبلة ناتجاً عن أي قرار من جانب الأم تريزا، ولم يكن له سبب فيزيائي خارجي، ولم يظهر أي جانب مظلم كامن في شخصيتها، ولم تكن مصابة برعشة عصبية. ببساطة، تحركت يدها من دون أي سبب مطلقاً.

من الواضح أن هذا ليس فعلاً حراً .لا يمكننا لوم الأم تريزا في هذه الحالة؛ فهي ضحية حادث قمعي وعشوائي.

الأمر المثير للقلق بالنسبة لليبرتاريين هو أن الأم تريزا بدت غير حرة في المثال السابق بسبب أن فعلها كان بلا سبب. فالحرية الآن تبدو وكأنها تتطلب وجود سببية ما. وهذا يهدد بوضوح الزعم الليبرتاري الأساسي بأن مفتاح مشكلة الحرية يكمن في "اللا حتمية" للأفعال البشرية. لذا، يجب على الليبرتاريين بطريقة ما التمييز بين الفعل الحر غير المحتوم وبين العشوائية.

يعالج بعض الليبرتاريين هذه المشكلة عبر افتراض نوع خاص من السببية يمتلكه البشر وحدهم، يسمى السببية الفاعلة . السببية الآلية العادية —التي تُدرس في الفيزياء والعلوم الطبيعية— تخضع

للقوانين، فهي قابلة للتكرار والتنبؤ. إذا كررت نفس السبب مراراً، فمن المضمون وقوع نفس النتيجة في كل مرة. أما السببية الفاعلة فهي لا تخضع للقوانين. لا يمكن التنبؤ بالاتجاه الذي سيسلكه الكائن البشري الحر في ممارسة سببيته الفاعلة. فنفس الشخص في ظروف متطابقة تماماً قد "يسبب فاعلاً" أشياء مختلفة. وفقاً لهذه النظرية، أنت تتصرف بحرية عندما لا يكون فعلك مسبباً بالطريقة الآلية العادية أو يكون فعلك مسبباً بواسطتك أنت عبر السببية الفاعلة. إنك إذا قررت بحرية ذات صباح أن تأكل رقائق ويتيز بدلاً من وجبتك المعتادة، فإنه من المستحيل التنبؤ مسبقاً بما ستختاره. ومع ذلك، لم يكن اختيارك عشوائياً، لأنك أنت من سببه؛ لقد سببته بالسببية الفاعلة.

لكن، ليس من الواضح ما إذا كانت السببية الفاعلة تحل حقاً مشكلة العشوائية. لننظر فيما سيقوله منظّرو هذه السببية حول اتخاذك لقرار صعب. هناك عاملان مهمان في اتخاذ القرار: ما ترغب فيه (رغباتك)، وما تعتقد أنه أفضل وسيلة لتحقيق تلك الرغبة (معتقداتك). إذا كنت متردداً بين التصويت للحزب الديمقراطي أو الجمهوري مثلاً، فذلك لأن بعض معتقداتك ورغباتك تدعم الخيار الأول، والبعض الآخر يدعم الثاني. لنفترض أن الكفة رجحت في النهاية لصالح الحزب الديمقراطي. سيقول الليبرتاري إن الأسباب الآلية التي حدثت في الماضي لم تحدد هذه النتيجة، بل أنت نفسك، عبر السببية الفاعلة، من اختار التصويت للديمقراطيين. واختيارك لم يخضع لقوانين وكان غير قابل للتنبؤ. وهذا النشاط (السببية الفاعلة) لم تسببه معتقداتك ورغباتك. ولكن هنا تكمن المشكلة: بما أن الاختيار لم يكن مبنياً بسببية نابعة من معتقداتك ورغباتك، فإنه يبدو منفصلاً تماماً عنك. الاختيار لم ينبثق مما تعرفه عن المرشحين ولا عن نوع القائد الذي تريده لبلدك. تصويتك لم ينشأ من هويتك ومن أنت، بل ظهر في العالم فجأة، كما لو كان سحراً. وبناءً على ذلك، سيكون من الغريب مدحك أو لومك عليه، مما يوحي بأن الفعل لم يكن حراً.

وسواء اعتمدت الليبرتارية على السببية الفاعلة أم لا، فإن أكثر سماتها إثارة للقلق هي صدامها مع العلم. أولاً: يجب على الليبرتاريين رفض إمكانية وجود علم نفس شامل؛ لأن السلوك البشري حينها سيخضع لقوانين هذا العلم، وهم ينكرون خضوعه لأي قانون. ثانياً: يمتد الصدام ليشمل الفيزياء؛ فلا يمكن الفصل بين علم النفس والفيزياء بدقة لأن أجسادنا كائنات فيزيائية مكونة من جسيمات

دون ذرية. الفيزياء الشاملة يمكنها التنبؤ بحركة هذه الجسيمات بناءً على حالاتها السابقة. وبما أن الليبرتاريين يقولون إن السلوك البشري لا يمكن التنبؤ به علمياً، فعليهم إنكار إمكانية وجود مثل هذه الفيزياء. وفقاً لليبرتاريين، إذا وجه الفيزيائيون أجهزة قياسهم نحو الجسيمات المكونة لشخص حر، فإن الأنماط المرصودة سابقاً سوف تنهار.

هذا الموقف تجاه العلم يبدو متهوراً. فنحن هنا في القرن الحادي والعشرين، نملك ميزة الرؤية المتأخرة للعديد من النزاعات بين العلم من جهة، والدين والفلسفة من جهة أخرى. تذكر قرار الكنيسة الكاثوليكية بمصادرة أعمال كوبرنيكوس وغاليلو لقولهما إن الأرض تدور حول الشمس. لا أحد يريد تكرار هذا الخطأ. وتذكر النجاحات المذهلة للعلم، نظرياً وتكنولوجياً. بالطبع، العلم ليس معصوماً، ولكن من الأفضل للفيلسوف أن يملك أسباباً قوية جداً ليعلن أن علماً قائماً هو ببساطة مخطئ، أو أن نوعاً معيناً من التقدم العلمي لن يحدث أبداً. يجب على فلسفة المرء أن تتجنب التصادم مع العلم أو وضع حدود له.

إن خياراتنا تبدو قاتمة: فمن ناحية، هناك الفلسفة الكئيبة للحتمية الصلبة، التي تسلب الحياة كل ما هو إنساني وقيم. ومن ناحية أخرى، هناك الفلسفة المناهضة للعلم بشكل جذري وهي الليبرتارية، والتي، بالنظر إلى مشكلة العشوائية، قد لا تنجح حتى في إنقاذ الإرادة الحرة.*

استراحة: ميكانيكا الكم

قبل المضي قدماً، يجب أن نتحقق من مسألة جانبية: هل لميكانيكا الكم علاقة بمعضلة الحرية؟ ميكانيكا الكم هي نظرية حول سلوك الجسيمات متناهية الصغر، ظهرت في أوائل القرن العشرين ولا يزال الفيزيائيون يقبلونها اليوم. ميكانيكا الكم (أو على الأقل نسخة معينة منها) هي نظرية لا حتمية تماما؛ فهي لا تتنبأ بما سيحدث على وجه اليقين، بل تعطي فقط احتمالات للنتائج. فمهما بلغت المعلومات التي تملكها عن جسيم ما، لا يمكنك التنبؤ بيقين بأين سيكون لاحقاً، وكل ما

* وصلنا هنا إلى طريق مسدود، فإذا كنا محكومين بالفيزياء، فنحن روبوتات (حتمية)، وإذا كسرنا قوانين الفيزياء، فأفعالنا سحرية وعشوائية ولا تعبر عن شخصيتنا (ليبرتارية)... المترجم.

يمكنك قوله هو مدى احتمالية وجوده في مواقع مختلفة. وهذا ليس مجرد قصور في المعرفة البشرية، بل إن الموقع المستقبلي للجسيم ببساطة غير محدد بالماضي، بغض النظر عن مدى معرفتنا به. الاحتمالات فقط هي المحددة.

في الأقسام السابقة، كنت أتجاهل ميكانيكا الكم. فعلى سبيل المثال، افترضتُ أنه إذا وقع سبب، فلا بد أن نتبعه نتيجته، رغم أن ميكانيكا الكم تقول إن الأسباب تجعل نتائجها محتملة فقط. لماذا تجاهلتها؟ لأن العشوائية ليست هي الحرية.

لنقم بتجربة فكرية صغيرة: أولاً، تظاهر بأن ميكانيكا الكم غير صحيحة وأن الفيزياء حتمية تماماً. التهديد الذي يمثله هذا للحرية البشرية هو ما كنا نتحدث عنه في هذا الفصل. بعد ذلك، أضف في دماغ كل شخص يانصيب صغيراً، يقوم بين الحين والآخر بجعل الشخص ينحرف بشكل عشوائي نحو اتجاه بدلاً من آخر. هذا يشبه ما تقول ميكانيكا الكم إنه يحدث بالفعل؛ هناك عنصر عشوائي في وقوع الأحداث. هل يختفي التهديد الذي يواجه الحرية؟ بوضوح، لا. إذا كان الشخص الأصلي (المحدد تماماً) لا يملك إرادة حرة، فإن الشخص الجديد لا يملك إرادة حرة أيضاً؛ فاليانصيب لا يضخ إلا العشوائية، لا الحرية ولا المسؤولية. وكما تعلمنا من حالة الأم تريزا، العشوائية لا تعني الحرية، بل إنها في الحقيقة تقوضها.

قد يسلم الليبرتاري بأن العشوائية الكمومية ليست كافية للحرية، لكنه قد يزعم مع ذلك أنها تفسح مجالاً للحرية؛ لأنها تفسح مجالاً للسببية الفاعلة. تخيل أننا في عام 1939، وهتلر لم يقرر بعد غزو بولندا، وهو يحاول الاختيار بين الخيارات الثلاثة التالية:

1. غزو بولندا.
2. غزو فرنسا.
3. التوقف عن كونه شخصاً شريراً ويصبح راقص باليه.

تضع ميكانيكا الكم احتمالات لكل من هذه القرارات الممكنة، لكنها لا تقول أيها سيختار هتلر. لنفترض، جدلاً، أن الاحتمالات كانت كالتالي:

- 95.0%غزو بولندا.

- 4.9%غزو فرنسا.
- 0.1%أن يصبح راقص باليه.

بمجرد تحديد هذه الاحتمالات، ينتهي عمل ميكانيكا الكم. ووفقاً لبعض الليبرتاريين، يأتي هنا دور السببية الفاعلة. فبعد أن تضع ميكانيكا الكم الاحتمالات، يختار هتلر بنفسه —عبر السببية الفاعلة— أي قرار سيتخذه فعلياً. الفيزياء تضع الاحتمالات، لكن البشر —عبر السببية الفاعلة— يقررون في النهاية ما يحدث.

لو كانت هذه الصورة صحيحة، لتم دحض انتقادي لليبرتارية بأنها مناهضة للعلم؛ إذ يمكن للسببية الفاعلة أن تتعايش بسلام مع ميكانيكا الكم. ولكن في الواقع، إن صورة التعايش هذه تجعل السببية الفاعلة عبداً لاحتمالات ميكانيكا الكم.

تخيل إجراء التجربة التالية المثيرة للاهتمام (وإن كانت غير أخلاقية بتاتاً): أولاً، استنسخ مليون نسخة مطابقة تماماً لهتلر كما كان في عام 1939. ثم، في مليون مختبر منفصل، قم بإعادة إنتاج الظروف الدقيقة التي واجهها هتلر قبل قراره غزو بولندا. ضع كل نسخة في مختبرها الخاص واخدعه ليعتقد أننا حقاً في عام 1939 وأنه هو المسؤول عن ألمانيا. ثم اجلس وراقب. سجل عدد النسخ التي ستحاول غزو بولندا، وعدد الذين سيحاولون غزو فرنسا، وعدد الذين سيقررون أن يصبحوا راقصي باليه.

تقول صورة التعايش إنك ستلاحظ توزيعاً للسلوكيات يتطابق تقريباً مع الاحتمالات المذكورة أعلاه، لأن هذه الصورة تزعم أن ميكانيكا الكم تعطي احتمالات النتائج بشكل صحيح. وبناءً عليه، ستلاحظ حوالي 950,000 نسخة تحاول غزو بولندا، وحوالي 49,000 تحاول غزو فرنسا، وحوالي 1,000 يتدربون على الباليه. وإذا كررت الإجراء مراراً وتكراراً، ستستمر في ملاحظة النتائج بنفس النسب تقريباً (كلما زاد عدد مرات تكرار التجربة، اقتربت النسب الإجمالية من الاحتمالات، تماماً كما أنه كلما زاد عدد مرات رمي العملة المعدنية، اقتربت نسبة ظهور الوجه من النصف). وإذا غيرت ظروف المختبر التي تواجهها النسخ، بحيث تتنبأ ميكانيكا الكم باحتمالات

مختلفة، ستلاحظ توزيعاً جديداً للسلوكيات يناسب الاحتمالات الجديدة. التوزيع يظل دائماً تابعاً لما تقوله ميكانيكا الكم.

ما الفائدة إذن من السببية الفاعلة؟ يبدو أنها تتبع الاحتمالات بشكل أعمى، دون أن يكون لها أي تأثير خاص بها على توزيع النتائج. هذا النوع من السببية الفاعلة فارغ؛ فهو لا يضيف شيئاً للحرية أو المسؤولية. إن السببية الفاعلة، لكي تكون ذات قيمة، لا بد أن تكون قادرة على خرق الاحتمالات التي تضعها ميكانيكا الكم. إذن، لا يمكن أن يكون هناك تعايش سلمي: لا بد لمنظري السببية الفاعلة أن يصطدموا مع العلم. ميكانيكا الكم لا تساعد منظّر السببية الفاعلة، لذا سأعود إلى تجاهل ميكانيكا الكم.*

لقد عدنا مجدداً إلى تلك المعضلة الكئيبة؛ إذ يبدو بوضوح أنه يجب علينا إما رفض العلم أو رفض الحرية. ومع ذلك، لا يبدو أي من الخيارين جذاباً على الإطلاق.

الحتمية اللينة

يعتقد الكثير من الفلاسفة أن هناك مخرجاً من هذه المعضلة، بينما يرى آخرون أن هذا المخرج ليس سوى خطأ فادح. عليك أن تقرر بنفسك.

يُطلق على هذا المخرج اسم الحتمية اللينة. ووفقاً لأصحاب هذا المذهب، فإن نقاشنا سلك مساراً خاطئاً منذ البداية حين قلنا إن الخيارات المتاحة هي إما رفض الحرية أو رفض الحتمية. يقول الحتميون اللينون إن هذا يتجاهل خياراً ثالثاً، إذ يمكننا الجمع بين النقيضين: يمكننا الاحتفاظ بالحرية والحتمية معاً، وبهذه الطريقة نحافظ على علمنا وإنسانيتنا في آن واحد. إن الحجة الواردة في القسم الأول، والتي خلُصت إلى أن الحرية والحتمية متعارضتان، كانت خطأً. فالتصارع المزعوم هو مجرد

*يوضح المؤلف هنا أن ميكانيكا الكم لا تحل المعضلة لسببين: أولاً مشكلة العشوائية، فإذا كان فعلي ناتجاً عن قفزة كمومية عشوائية في دماغي، فأنا لست مسؤولاً عنه أكثر مما لو كان ناتجاً عن قانون فيزيائي حتمي؛ إذ لست أنا من يقرر في الحالتين. ثانياً: المشكلة الإحصائية: فإذا كانت السببية الفاعلة (أنا) من يقرر، وكان العلم يقول إن احتمال الفعل 50% واخترت دائماً الفعل، فسوف أكسر قوانين الاحتمال العلمية، ونعود مرة أخرى للصدام مع العلم... المترجم.

وهم ناتج عن سوء فهم لمفهوم الإرادة الحرة. نعم، أفعالنا (أو على الأقل احتمالاتها) مسببة بالفعل بأحداث وقعت قبل ولادتنا، لكنها تظل حرة رغم ذلك في كثير من الأحيان.

لتوضيح ما يرمي إليه الحتميون اللينون، لننظر أولاً في بعض الأمثلة:

1. **مثال الطفل ومفهوم الرجل:** تخيل طفلاً صغيراً لديه سوء فهم خطير لمفهوم الرجل، فهو يعتقد أن جزءاً من تعريف كلمة رجل هو أن الرجال لا يبكون أبداً. وبقدر علمه، فإن الرجال في عائلته لا يبكون، والرجال في التلفاز لا يبكون، وهكذا. هو يؤمن أن والده رجل بالطبع، لكنه يرى والده يذرف الدموع ذات يوم. يصاب الطفل بذهول؛ فمعتقداه الآن متصادمان: اعتقاده بأن والده رجل، واعتقاده بأن والده يبكي. أي منهما يجب أن يتخلى عنه؟ هل يقرر أن والده ليس رجلاً؟ أم يقرر أن والده لم يكن يبكي حقاً (بأنه كان يقطع البصل مثلاً)؟ بديهياً، لا يجب أن يفعل أي منهما. بدلاً من ذلك، عليه أن يصحح خلطه المفاهيمي حول طبيعة الرجولة، وحينها سيرى أن معتقداته حول رجولة والده وبكاء والده متوافقتان تماماً.
2. **مثال التلامس:** كيف تعرّف كلمة تلامس (كما في قولنا: لامس المضرب الكرة)؟ سيجيب معظم الناس: تحدث الملامسة عندما لا يكون هناك مساحة فارغة بين شيئين. لكن تذكر دروس الفيزياء في المدرسة: الأشياء مكونة من ذرات، والذرات مكونة من نواة وسحابة إلكترونات. عندما تقترب ذرة من أخرى، تتنافر الإلكترونات بقوى كهرومغناطيسية تزداد شدتها كلما اقتربت الذرات، حتى تدفعها بعيداً عن بعضها قبل أن تتداخل سحابات الإلكترونات. لذا، عندما يقترب المضرب من الكرة، تتنافر الذرات الخارجية لكليهما حتى تتوقف الكرة وتطير في الاتجاه المعاكس. في كل لحظة، كانت هناك مساحة ما بين المضرب والكرة. في الواقع، لا توجد مساحة "صفر" أبداً بين المضرب والكرة، ولا بين قبضة اليد والفك، ولا بين الأصابع ولوحة المفاتيح. ومع ذلك، نؤمن جميعاً أن التلامس يحدث بانتظام. فهل نتخلى عن العلم أم عن إيماننا بوقوع التلامس؟

بالطبع لا .يجب بدلاً من ذلك رفض التعريف المقترح للتلامس؛ فالأشياء يمكن أن تكون متلامسة حتى مع وجود قدر ضئيل جداً من المساحة بينها.

يقدم الحتمي اللين دعوى مشابهة بشأن الإرادة الحرة؛ فالحتمية تبدو متصادمة مع الحرية فقط لأننا نسيء فهم مفهوم الحرية. لو كانت كلمة حر تعني بلا سبب، لكان الصراع حقيقياً. لكن هذا ليس معناها (تذكر مثال الأم تريزا). بمجرد أن نصحح خلطنا المفاهيمي، سيتلاشى الصراع، وسنتمكن من الإيمان بالإرادة الحرة والحتمية معاً؛ فهما لم يكونا متعارضين أبداً لو فهمناهما بشكل صحيح.

هذا كلام جيد، ولكن إذا كانت كلمة حر لا تعني بلا سبب، فماذا تعني إذن؟ يريد الحتمي اللين أن يقول، باختصار، إن الفعل الحر هو الفعل الذي تم التسبب فيه بالطريقة الصحيحة. عندما اختُطفتَ وأُجبرتَ على القتل، كانت أفعالك غير حرة لأنها سببت بالطريقة الخاطئة. أما الأفعال الحرة —مثل غزو هتلر لبولندا، أو كتابتي لهذا الفصل، أو قراءتك له— فلها أسباب أيضاً، لكنها سببت بالطريقة الصحيحة. كل الأفعال لها أسباب، ولكن وجود سبب لا يحدد ما إذا كان الفعل حراً أم لا؛ بل الذي يحدد ذلك هو نوع هذا السبب. إذا كانت الأفعال الحرة هي تلك التي تسبب بالطريقة الصحيحة، فإن الفعل يمكن أن يكون حراً ومسبباً في آن واحد. وهكذا، تسقط حجة التعارض.

قد يعترض الحتميون الصلبون والليبرتاريون بأن جميع الأسباب يجب أن تُعامل على حد سواء؛ فما دام خياري ناتجاً عن أحداث وقعت قبل ولادتي، فهو غير حر، ولا يهم كيف تم التسبب فيه. لكن الحتميين اللينين يردون بأن هناك أغراضاً معينة يتضح فيها أن الأسباب ليست كلها متشابهة. فإسقاط لاعب الوسط عبر عرقلته هو أمر قانوني في كرة القدم الأمريكية، أما جعله يسقط عبر إطلاق سهم عليه من قوس ونشاب، فليس كذلك. قوانين كرة القدم تعامل بعض الأسباب بشكل مختلف عن غيرها. ووفقاً للحتميين اللينين، يمكننا التفكير في الحرية والأخلاق بطريقة مماثلة؛ فالأخلاق، مثل كرة القدم، لها قواعد، وهذه القواعد تعامل بعض الأسباب بشكل مختلف عن

غيرها. فإذا سُبب الفعل بطريقة معينة —الطريقة الصحيحة— فإن قواعد الأخلاق تعتبره فعلاً حراً، أما إذا سُبب بطريقة خاطئة، فإن القواعد تعتبره غير حر.

من المقر بوضوح أن القول بأن أفعالي يمكن أن تكون حرة رغم أنها مسببة بأحداث وقعت قبل ولادتي هو أمر غريب. ولهذا السبب يرفض بعض الفلاسفة الحتمية اللينة. ولكن بالنظر إلى عدم معقولية الحتمية الصلبة والليبرتارية، فإن الحتمية اللينة تستحق على الأقل جلسة استماع منصفة.

ومع ذلك، يجب على الحتميين اللينين تنقيح نظريتهم. فعندما يقولون إن الأفعال الحرة يجب أن تُسبب بالطريقة الصحيحة، ما الذي يعنونه بذلك تحديداً؟ لقد أُعطيت أمثلة: غزو هتلر سُبب بالطريقة الصحيحة، أما جرائم القتل التي أُكرهت عليها من قبل خاطفك فسُببت بالطريقة الخاطئة. لكن الأمثلة ليست كافية؛ نحن بحاجة إلى تعريف.

إليك المحاولة الأولى: الفعل الحر هو الفعل الذي تسببه معتقدات الشخص ورغباته. هذا التعريف يتوافق مع بعض الأمثلة؛ فعندما تعرضت للاختطاف، لم تكن معتقداتك ورغباتك هي التي تسببت في إطلاقك النار على الضحية الأولى أو سقوطك من الطائرة فوق الثالثة. لم تكن تريد فعل هذه الأشياء، بل كانت أفعالك ناتجة عن معتقدات ورغبات خاطفك. لذا، فإن التعريف المقترح يعتبر سلوكك في هذه الحالات غير حر بشكل صحيح. كما أنه يعتبر غزو هتلر حراً بشكل صحيح أيضاً، بما أن الغزو نتج عن معتقدات هتلر ورغباته الشريرة. وبالمثل، بما أن معتقداتي ورغباتي هي التي جعلتني أكتب هذا الفصل، ومعتقداتك ورغباتك هي التي جعلتك تقرؤه، فإن هذه الأفعال تعتبر حرة وفقاً لهذا التعريف.

ولكن نجاح هذا التعريف لا يدوم طويلاً. تذكر الضحية الثانية، التي سممتها وأنت تحت تأثير التنويم المغناطيسي. إذا قام خاطفك بتنويمك مغناطيسياً لتجعل لديك رغبة في تسميم الضحية، فإن التسميم هنا نتج عن معتقداتك ورغباتك التي زُرعت فيك. وبالتالي، سيقول التعريف إنك كنت حراً، بينما من الواضح أنك لم تكن كذلك. إذن، هذا التعريف خاطئ، والحتمي اللين بحاجة إلى تعريف أفضل.

عندما كنت تحت التنويم المغناطيسي، اكتسبت معتقدات ورغبات رغماً عن إرادتك. لذا، ربما ينبغي لنا تغيير التعريف ليصبح: الفعل الحر هو الفعل الذي تسببه معتقدات الشخص ورغباته، بشرط أن يكون الشخص قد اختار تلك المعتقدات والرغبات بحرية. لكن هذا التعريف دائري؛ إذ تُستخدم كلمة "حر" في تعريفها الخاص. لو كانت التعريفات الدائرية مقبولة، لاستخدمنا تعريفاً أبسط بكثير: الفعل الحر هو الفعل الذي يتم بحرية، لكن هذا بوضوح غير مفيد. التعريفات الدائرية غير مقبولة.

وبغض النظر عن الدائرية، فليس من الواضح حتى ما إذا كان هذا التعريف المعدل صحيحاً. لقد قررتُ بحرية الاستمرار في العمل على هذا الفصل، وقراري ناتج عن رغبتي في إكمال هذا الكتاب. فهل صحيح حقاً أنني اخترتُ بحرية هذه الرغبة؟ أشك في ذلك. أنا أريد إكمال الكتاب ببساطة لأنني هذا النوع من الأشخاص. لم أختر امتلاك هذه الرغبة، بل وجدتُ نفسي ممتلكاً لها. ومع ذلك، لا يبدو أن هذا يقوض حقيقة أن قراري بالاستمرار في العمل هو قرار حر.*

ماذا عن هذا التعريف إذن: الفعل الحر هو الفعل الذي تسببه معتقدات الشخص ورغباته، بشرط ألا يكون الشخص قد أُكره من قبل شخص آخر على امتلاك تلك المعتقدات والرغبات؟

هذا التعريف الجديد يثير من الأسئلة بقدر ما يجيب. ماذا تعني كلمة "أُكره" هنا؟ (الفلاسفة يسألون دائماً أسئلة كهذه). لو فكرت في الأمر، ستجد أن كلمة "أُكره" بمعناها العادي تعني شيئاً مثل: سُبب الفعل بطريقة تسلب الحرية. ولكن، يصبح من الدائري تعريف "الحر" بدلالة "الإكراه"، لأن "الإكراه" نفسه مُعرّف بدلالة "الحرية". الدائرية هنا ليست فجة كما كانت عند استخدام كلمة "حر" في التعريف، لكنها تظل دائرية على أي حال. لذا، من الأفضل للحتمي اللين ألا يستخدم كلمة "أُكره" بمعناها العادي.

* تواجه الحتمية اللينة معضلة الرغبات المفروضة. فإذا كانت الحرية هي أن تفعل ما تريد، فماذا لو كان ما تريده قد زُرع في عقلك بغسيل دماغ أو تنويم مغناطيسي أو حتى تربية صارمة؟ المفارقة التي يطرحها المؤلف هي أننا غالباً لا نختار ميولنا أو شغفنا حتى، ومع ذلك نشعر أننا أحرار عندما نسعى لتحقيقها. تستمر المعضلة إذن... المترجم.

لن يكون التعريف دائرياً إذا كانت كلمة "أُكره" تعني ببساطة "سُبب". لكن عندها لن ينجح التعريف. تذكر قراري الحر بالاستمرار في العمل على هذا الفصل. يتطلب التعريف أن يكون هذا القرار مسبباً بمعتقداتي ورغباتي، وهو كذلك بالفعل (رغبتي في إكمال الكتاب). ويتطلب التعريف أيضاً ألا تكون هذه الرغبة مسببة من قبل أي شخص آخر. ولكن أحد أسباب هذه الرغبة يتضمن أشخاصاً آخرين: والداي اللذان غرزا فيّ الجد وحب التعلم. فإذا كان التورط السببي لشخص آخر يجعل الرغبة "مُكرهة"، فإن رغبتي في الاستمرار في العمل مُكرهة إذن! نحن جميعاً نؤمن ونرغب بما نفعله جزئياً بسبب تفاعلاتنا السببية مع الآخرين؛ إذ لا أحد يعيش في معزل. فإذا كانت كلمة "أُكره" تعني "سُبب"، فإن التعريف سيستلزم أنه لا أحد يفعل أي شيء بحرية أبداً، وهذا ليس ما يقصده الحتمي اللين.

ثمة مشكلة أخرى في التعريف، وهي أن "الإكراه" ليس دائماً من قبل شخص آخر. فالمصاب بهوس السرقة يرغب في السرقة بشكل قهري، ولذا يسرق. لكنه ليس حراً؛ فهو لا يملك السيطرة على رغباته القهرية. ومع ذلك، فإن التعريف يعتبره حراً؛ لأن سرقته ناتجة عن معتقداته ورغباته، ولم يكرهه شخص آخر على امتلاكها. يمكننا ببساطة حذف عبارة "من قبل شخص آخر"، ليصبح التعريف: الفعل الحر هو الفعل الذي تسببه معتقدات الشخص ورغباته، بشرط ألا يكون الشخص قد أُكره على امتلاك تلك المعتقدات والرغبات. لكن مشكلة معنى "أُكره" تظل قائمة؛ فلا يمكن أن تعني "سُبب" (بناءً على الحتمية، كل المعتقدات مسببة)، ولا يمكن أن تعني "سُبب بطريقة لا تسلب الحرية" (لأن ذلك سيكون دائرياً).

لنحاول محاولة أخيرة للتعريف: الفعل الحر هو الفعل الذي تسببه معتقدات الشخص ورغباته، بشرط أن تنبع تلك المعتقدات والرغبات من "جوهر الشخصية" (من هو الشخص حقاً).

فكرة "من هو الشخص حقاً" بحاجة إلى توضيح. لننظر في حالة التنويم المغناطيسي: بعد أن تفيق من حالتك، ستميل إلى الاحتجاج بأن تسميم الضحية الثانية لم ينتج عمن "تكون أنت حقاً"؛ لقد كان فعلاً خارجاً عن شخصيتك. ورغم أنك رغبت في تسميمه آنذاك (بسبب التنويم)، إلا أن تلك الرغبة تتصادم مع القيم التي تعيش بها في أوقات أخرى، ولذا فهي لم تنبع من "جوهرك."

يمكن توضيح فكرة "من أنت حقاً" بشكل أدق عبر التمييز بين:

1. رغبات الدرجة الأولى: وهي الرغبات في فعل أشياء معينة (مثل الرغبة في أكل الحلوى أو لعب الفيديو).
2. رغبات الدرجة الثانية: وهي الرغبات في "امتلاك" رغبات معينة من الدرجة الأولى (مثل رغبتك في ألا تكون لديك رغبة غير صحية في أكل الحلوى).

إذا كانت رغباتك من الدرجة الأولى مسببة برغباتك من الدرجة الثانية، فهي تنبع إذن من "جوهر شخصيتك". أما إذا كنت لا تهتم إطلاقاً بما ترغب فيه، أو إذا كنت تهتم ولكنك تفشل في جعل رغباتك الأولى تتماشى مع رغباتك الثانية، فإن رغباتك لا تنبع من "جوهرك". وهكذا، رغم أن سرقة "المصاب بهوس السرقة" ناتجة عن معتقداته ورغباته، إلا أنها قد لا تكون حرة؛ لأنه قد يرغب بشدة (رغبة درجة ثانية) في ألا يرغب (رغبة درجة أولى) في السرقة، ومع ذلك يجد نفسه أسيراً لهذه الرغبة المشينة. فإذا كانت رغبته من الدرجة الثانية ليس لها تأثير على رغبته من الدرجة الأولى، فإن هذه الرغبة الأخيرة لا تنبع من "هويته الحقيقية"، وهي المسؤولة عن أفعاله اللصوصية.*

قد يكون هذا التعريف الأخير (الانسجام مع الجوهر) على المسار الصحيح، لكن لا يزال هناك عمل يتعين القيام به.

أولاً: يقول التعريف إن رغباتك تحت تأثير التنويم المغناطيسي لا تنبع من "جوهر شخصيتك" لأنها لا تتطابق مع الرغبات التي تمتلكها عادةً؛ فهي غير معهودة. لكن الكثير من الأفعال الحرة العادية تماماً تنتج عن رغبات غير معهودة. فرغم أنني شخص لطيف عموماً، إلا أنني في مرات معدودة في حياتي انفجرت غضباً في وجه أحدهم بحدة. ورغم أن هذا التصرف غير معهود بالنسبة لي، إلا أن انفجاري كان بوضوح فعلاً حراً. لذا، يجب أن تُحسب رغبتي في الغضب كشيء نابع من "جوهر شخصيتي". بطريقة ما، يجب أن يعامل التعريف رغبتي في "الانفجار غضباً" بشكل مختلف

* يحاول هذا التعريف -الذي اشتهر به الفيلسوف هاري فرانكفورت- القول إن الحرية ليست في القدرة على فعل غير ما فعلت، بل في الانسجام الداخلي. أنت حر عندما تفعل ما تريد، وأنت تريد أن تريد ما تفعله... المترجم.

عن رغبتك "المنومة مغناطيسياً" في التسميم – رغم أن كلتا الرغبتين خارجتان عن المألوف في الشخصية.

ثانياً: قارن بين طريقتين لتغيير "جوهر الشخصية:"

- الطريقة الأولى: شخص ما يقوم بعملية "غسيل دماغ" دائمة لي، ويحولني إلى شخص فظيع. غسيل الدماغ هذا من الشمول بحيث أنني لبقية حياتي لا أريد شيئاً أكثر من إيذاء الناس. في البداية، تبدو أفعالي خارجة عن شخصيتي، لكن سرعان ما ينسى الجميع صفاتي الجيدة السابقة وينظرون إليّ كوحش. هل أفعالي اللاحقة حرة؟ السؤال صعب، لكن يبدو أنها "غير حرة" جزئياً على الأقل، لأن "جوهر شخصيتي" الشرير الجديد ناتج عن غسيل دماغ.
- الطريقة الثانية: التحول الأخلاقي. بعد إدراكي أن حياتي تسير بشكل سيء وتحتاج إلى إصلاح، قمت بتغيير "جوهر شخصيتي"، ربما بمساعدة قائد روحي، أو معالج، أو مرشد أخلاقي آخر. (التحول الأخلاقي يمكن أن يسير أيضاً من الأفضل إلى الأسوأ: لقد سمعنا جميعاً قصصاً عن شباب واعدين يتخذون قرارات خاطئة، وينخرطون مع الرفقة السيئة، ويصبحون مدمرين لأنفسهم وغير أخلاقيين؛ فهؤلاء "الرفاق السوء" يعملون "كمرشدين" أخلاقيين سلبيين).

على عكس غسيل الدماغ، فإن التحول الأخلاقي لا يدمر الإرادة الحرة. لكن في كلتا الحالتين، يتصرف المرء وفقاً لـ "جوهر شخصيته"، رغم أن هذا الجوهر قد تغير تحت تأثير أشخاص آخرين. بطريقة ما، يجب أن يعامل التعريف هاتين الحالتين بشكل مختلف.

إن التوصل إلى تعريف جيد للحرية من منظور الحتمية اللينة ليس بالأمر الهين. ولكن من ناحية أخرى، من قال إن الأمر يجب أن يكون سهلاً؟ إن تعريف أي شيء مثير للاهتمام هو أمر صعب (قبل فقرات قليلة، لم نتمكن حتى من تعريف كلمة تافهة مثل "تلامس"!).

وانظر إلى البدائل المتاحة للحتمية اللينة:

1. الليبرتارية: التي تقول: "أنا أعلم وأنا جالس في مقعدي المريح أن الفيزياء ناقصة."!

2. الحتمية الصلبة: التي تقول: "أنا أرفض كل ما هو خير وجميل في البشرية."!

إذا لم تنجح محاولاتنا الأولى لتقديم تعريف حتمي لين للحرية، فعلينا فقط أن نستمر في المحاولة.

الفصل السابع

التركيب

تيودور سايدر

نقيضة التركيب

من المستحيل أن تمسك بجسم مادي واحد فقط في يدك —سواء كان مكعب ثلج، أو علبة صودا، أو تمثالاً من الطين. فحيثما يبدو أن هناك جسماً مادياً واحداً فحسب، يوجد في الواقع جسمان. وحده الفيلسوف هو من قد يحلم بالدفاع عن فكرة كهذه. وكما قال برتراند راسل ذات مرة: «إن الغرض من الفلسفة هو أن تبدأ بشيء بسيط للغاية بحيث لا يبدو أنه يستحق الذكر، وتنتهي بشيء متناقض تماماً لدرجة ألا يصدقه أحد». لكن الهدف ليس مجرد إثارة الصدمة؛ فالفلاسفة يتصارعون مع الحجج ذات الاستنتاجات الصادمة لأن هذه الحجج تكشف عن تعقيد خفي في العالم، حتى على المستوى العادي لمكعبات الثلج وعلب الصودا والتماثيل.

إليك الحجة المؤيدة لهذا الزعم الصادم الذي بدأنا به: تتكون مكعبات الثلج وعلب الصودا والتماثيل الطينية من "مادة". فمكعب الثلج يتكون من جزيئات ماء، وعلبة الصودا من الألمنيوم، والتمثال الطيني من الطين. لذا، فحيثما وجد جسم مادي، وجد جسم آخر أيضاً: وهو "كمية (أو قطعة) من المادة". فحيثما وجد مكعب ثلج، وجدت أيضاً كمية من الماء. وحيثما وجدت علبة صودا، وجدت قطعة من الألمنيوم. وحيثما وجد تمثال طيني، وجدت قطعة من الطين.

يُقال إن مكعب الثلج أو علبة الصودا أو التمثال "مكوَّن من" هذه الكميات المادية. لكنها ليست نفس الأجسام المادية.

لنتأمل السبب: إن كمية الماء التي تشكل مكعب الثلج كانت موجودة قبل صنع المكعب بفترة طويلة. وإذا تُرك المكعب في درجة حرارة الغرفة، فإنه سينصهر وبالتالي يُدمَر. لكن كمية الماء ستظل موجودة. وبالمثل، تبدأ المنحوتة بقطعة من الطين، وعن طريق تشكيلها في قالب معين، فإنها

تخلق تمثالاً لم يكن موجوداً من قبل. وإذا سئمت من التمثال، يمكنك سحقه وبالتالي تدميره، رغم أن سحقه لا يدمر قطعة الطين.

إذن، قطعة الطين ليست نفس الجسم الذي يمثله التمثال؛ لأنها كانت موجودة قبله، وتستمر في الوجود بعد فنائه. فكر في الأمر بهذه الطريقة: بدأت المنحوتة بقطعة طين (هذا جسم أول)، ثم خلقت جسماً جديداً وهو التمثال (هذا جسم ثانٍ). لذا، بعد أن انتهيت من النحت، صار هناك جسمان: قطعة الطين والتمثال. وهكذا، عندما أمسك بتمثال في يدي، هناك في الحقيقة جسمان: تمثال وقطعة طين. يبدو للعين أنه جسم واحد، لكنهما في الواقع اثنان.

إن النتيجة التي خلص إليها هذا الاستدلال هي أن التمثال وقطعة الطين جسمان مختلفان. لكن من الصعب جداً قبول ذلك. فكر في مدى التشابه بين هذين الجسمين: يقعان في نفس المكان تماماً، ويتكونان من نفس المادة بالضبط، ويمتلكان نفس الحجم، والشكل، والوزن، واللون، والملمس. إنهما أكثر تشابهاً من كرتي بلياردو متطابقتين خرجتا للتو من المصنع؛ لأن كرتي البلياردو تتكونان من مادة مختلفة وتقعان في مكانين مختلفين. بالنظر إلى هذا التشابه الهائل بين التمثال وقطعة الطين، أليس من العبث الزعم بأنهما جسمان مختلفان؟ ومع ذلك، هما كذلك. لا بد أن يكونا كذلك، لأن قطعة الطين وُجدت قبل التمثال، ويمكن أن توجد بعد فنائه.

هذا مثال على ما يسميه الفيلسوف الأمريكي و. كواين بالنقيضة، وهي استدلال يبدو سليماً يقود إلى نتيجة تبدو عبثية. يولي الفلاسفة أهمية كبرى للنقائض لأنها لا بد أن تعلمنا شيئاً ما؛ فبمجرد وقوعنا في فخ النقيضة، لا يمكننا الاكتفاء بالوضع القائم، بل يجب التضحية بشيء ما. فإما أن يكون الاستدلال الذي يبدو سليماً غير سليم في جوهره، أو أن النتيجة التي تبدو عبثية ليست عبثية كما خُيّل إلينا. ومهمتنا هي اكتشاف أيهما الأصح.

افتراضات النقيضة

للبدء، يجب علينا تحديد الافتراضات الحاسمة في "نقيضة التركيب"، وخاصة تلك الافتراضات الضمنية التي قد نتبناها دون ملاحظة. الافتراض الأكثر وضوحاً هو:

الخلق: يخلق النحات التمثال حقاً، أي أن التمثال لم يكن موجوداً قبل أن ينحته.
وتقوم الحجة أيضاً على افتراضات أقل وضوحاً:

البقاء: لا يدمر النحات قطعة الطين بتشكيلها على هيئة تمثال.

الوجود: هناك حقاً أجسام في العالم تسمى تماثيل وقطع طين.

وأخيراً، يجب أن تكون نتيجة الحجة عبثية حقاً لكي تكتمل النقيضة:

العبثية: من المستحيل لجسمين مختلفين أن يتشاركا في نفس المادة والموقع المكاني في وقت واحد.

وبفرض عدم وجود افتراضات أخرى فاتتنا، يجب علينا رفض أحد هذه الأربعة (الخلق، أو البقاء، أو الوجود، أو العبثية) لحل هذه النقيضة. والبحث في هذه الافتراضات سيسلط الضوء بشكل عام على طبيعة "الأجسام المادية."

نظرية المادة فقط

لنبدأ بافتراض الخلق، الذي يقول إن التمثال بدأ في الوجود فقط عندما شكل النحات قطعة الطين. يمكن لمن يريد إنكار هذا الافتراض أن يقول بدلاً من ذلك إن النحات لا يخلق شيئاً، بل ببساطة يغيّر قطعة الطين. فطلاء حظيرة حمراء باللون الأخضر لا يخلق شيئاً، بل يغير لون الحظيرة فحسب. وبالمثل، يمكن القول إن النحات يكتفي بتغيير شكل قطعة الطين من شكل كتلة غير منتظمة إلى شكل تمثال.

بهذه الطريقة، نتجنب النتيجة العبثية بوجود جسمين مختلفين في مكان واحد. فكما أن الحظيرة التي كانت حمراء هي نفسها الحظيرة التي أصبحت خضراء، فإن قطعة الطين التي كانت كتلة غير منتظمة هي نفسها قطعة الطين التي أصبحت تمثالاً. فعندما تمسك التمثال في يدك، أنت تمسك شيئاً واحداً فقط :قطعة طين على شكل تمثال.

قد يستند هذا الرد إلى نظرية عامة حول طبيعة الأجسام المادية، وهي نظرية المادة فقط. وفقاً لهذه النظرية، فإن كل المادة هي الأجسام الوحيدة الموجودة حقاً. وتُعرَّف كتلة المادة بالمادة

المكونة لها. فالطريقة الوحيدة لخلق كتلة مادة هي خلق مادة جديدة. أما مجرد إعادة ترتيب المادة الموجودة مسبقاً فلا يخلق كتلاً جديدة، بل يغير الكتل القديمة فقط. وهذا ما يحدث عندما يشكل النحات قطعة الطين. وبالمثل، فإن الطريقة الوحيدة لتدمير كتلة مادة هي تدمير المادة نفسها. أما إعادة الترتيب أو حتى بعثرة المادة فيغير الكتلة لكنه لا يدمرها. لذا، فإن سحق التمثال لا يدمر شيئاً. قطعة الطين عادت لتكون كتلة غير منتظمة، لكنها لا تزال موجودة.

تقودنا نظرية المادة فقط إلى استنتاجات صادمة، ربما بقدر صدمة نتيجة النقيضة التي نحاول تجنبها. إننا نعتقد عادةً أن النحاتين يخلقون أشياءً، وبالمثل نعتقد أن تجميد الماء في القالب أو تشكيل الألمنيوم في المصنع يخلق مكعبات ثلج وعلب صودا. لكن نظرية المادة فقط تنكر ذلك؛ فهي تقول إن مكعب الثلج في مشروبك كان موجوداً قبل تجميده، رغم أنه لم يكن يُسمى مكعب ثلج حينها، وعلبة الصودا كانت موجودة قبل تشكيلها في المصنع بفترة طويلة، رغم أنها لم تكن تُسمى حينذاك علبة صودا.

لنتأمل مثالاً آخر: سيارة محطمة تُسحب إلى ساحة الخردة، حيث تُسحق وتُفكك وتُباع كقطع غيار ومواد خام. هذا يدمر السيارة، أليس كذلك؟ خطأ! فكمية المادة التي كنا نسميها سابقاً سيارة قد تبعثرت فحسب. كل ذلك المعدن (والبلاستيك والمطاط) لا يزال موجوداً، وقد بيع لأشخاص مختلفين في أماكن مختلفة. وبما أن المادة نفسها لم تُدمّر، فإن كتلة المادة باقية. الجسم الذي اعتدنا تسميته سيارة لا يزال موجوداً، رغم أننا لم نعد نستطيع تسميته سيارة لأنه لم يعد يمتلك شكل السيارة.

هناك مثال أكثر تطرفاً: عندما مات سقراط قبل أكثر من ألفي عام، دُفن جسده ثم تحلل ببطء. وبحلول الآن، تشتتت المادة التي كانت تشكله ذات يوم فوق سطح الأرض. بل إن بعضها قد غادر كوكبنا تماماً. ومع ذلك، لم تفنَ ذرة واحدة من تلك المادة نفسها. لذا، ووفقاً لنظرية المادة فقط، فإن سقراط لا يزال موجوداً.

أو بصيغة أدق، الجسم الذي كنا نسميه سابقاً سقراط لا يزال موجوداً. لم نعد نستطيع تسميته سقراط أو شخصاً، لأنه لم يعد يمتلك هيئة بشرية. إنه الآن جسم مشتت، مثل مجموعة أوراق لعب

مبعثرة فوق طاولة، لكنه لا يزال موجوداً. ولأسباب مماثلة، تستلزم نظرية المادة فقط أنك أنت نفسك كنت موجوداً منذ آلاف السنين، لأن المادة التي تشكلك الآن كانت موجودة حينها. لم تكن حينئذٍ شخصاً، بما أنها كانت مبعثرة في أرجاء الأرض، لكنها كانت موجودة على أي حال. ربما ينبغي لنا في نهاية المطاف قبول هذه الادعاءات الغريبة التي تقدمها نظرية المادة فقط، ولكن دعونا أولاً نلقي نظرة على خيارات أخرى.*

نظرية الاستحواذ

بدلاً من ذلك، قد نرفض افتراض البقاء. فلكي نصل إلى النتيجة العبثية بأن عمل النحات يؤدي إلى وجود جسمين مختلفين، احتجنا لافتراض أنه أوجد التمثال، ولكننا احتجنا أيضاً لافتراض أنه لم يدمر قطعة الطين الأصلية. فلو كان خلق التمثال يدمر قطعة الطين، لكان لدينا في كل نقطة من العملية جسم واحد فقط، ولتجنبنا نتيجة النقيضة.

هل يمكن حقاً تدمير قطعة طين بمجرد إعادة تشكيلها؟ رغم صعوبة تصديق ذلك، لا ينبغي استبعاده فوراً. فكما سنرى، كل رد على هذه النقيضة يستلزم قول شيء غريب نوعاً ما (وهذا ما يجعل نقيضة التركيب رائعة للغاية). بدلاً من ذلك، علينا أن نسأل عن مزيد من المعلومات: كيف يدمر تغيير الشكل قطعة الطين؟ وما هي النظرية العامة للأجسام التي تبرر هذا الادعاء؟

أفضل إجابة هي نظرية الاستحواذ. يتكون أي جسم، مثل قطعة الطين أو التمثال، من جزيئات مادية معينة. واعتماداً على كيفية ترتيب مجموعة من الجزيئات، فإنها ستشكل جسماً من نوع معين، كنوع قطعة الطين أو نوع التمثال. عندما كانت جزيئات الطين في نقيضتنا مرتبة بطريقة كتلة غير منتظمة، كانت تشكل قطعة طين. لاحقاً، وبعد أن أعاد النحات تشكيلها، ترتبت الجزيئات بحيث تشكل جسماً من نوع مختلف وهو التمثال. لكن وفقاً لمنظّري الاستحواذ، يمكن للجزيئات

* تضعنا هذه النظرية أمام معضلة كبرى لها ثمن باهظ، فتدفعنا إلى إنكار الموت والولادة؛ إذ لا يصبحان بداية ونهاية للوجود، وإنما مجرد إعادة ترتيب للذرات، كما تدفعنا إلى قبول الأجسام المشتتة التي لا يربطها حيز مكاني (مثل سقراط المبعثر في التربة والهواء، كما تدفعنا لإعادة تقييم الهوية الفيزيائية؛ فالشخص ليس سوى تراكم مؤقت للمادة...المترجم.

أن تشكل جسماً واحداً فقط في المرة الواحدة. لذا، بمجرد أن تترتب الجزيئات في هيئة تمثال، فإن نوع التمثال يستحوذ على المكان من نوع قطعة الطين: تتوقف قطعة الطين عن الوجود، ويبدأ جسم جديد (التمثال) بالوجود في مكانها. لم تعد الجزيئات تشكل قطعة الطين الأصلية؛ لأن تلك القطعة لم تعد موجودة، والجزيئات الآن تشكل جسماً مختلفاً وهو التمثال.

يحدد نوع الجسم ماهية التغييرات التي يمكن للجسم أن ينجو منها والتي لا يمكنه ذلك. فالأجسام من نوع التمثال يجب أن تحتفظ بشكل التمثال. فإذا سُحق التمثال وفقد شكله، يتوقف ذلك التمثال عن الوجود، ويسلم نوع التمثال السيطرة على الجزيئات مرة أخرى إلى نوع قطعة الطين، فيظهر للوجود جسم متميز عن التمثال. في أي وقت من الأوقات، هناك نوع واحد فقط يسيطر على الجزيئات، وفي أي وقت، تشكل تلك الجزيئات جسماً واحداً فقط.

تتفق نظرية الاستحواذ مع نظرية المادة فقط في أنه لا يمكن لمجموعة من الجزيئات تشكيل سوى جسم واحد في كل مرة. لكن نظرية المادة فقط تقول إن نوع الجسم المتكون —بغض النظر عن ترتيب الجزيئات— هو دائماً من نوع كمية مادة، بينما تقول نظرية الاستحواذ إن النوع يختلف باختلاف ترتيب الجزيئات. فالجزيئات المرتبة بشكل مناسب يمكن أن تشكل تماثيل، أو مكعبات ثلج، أو علب صودا.

وهذه ميزة واضحة لنظرية الاستحواذ: فهي تعني أن الأجسام لا تُعرّف فقط بمادتها. فما إذا كانت الأجسام من أنواع مثل التمثال أو الشخص ستبقى عبر التغييرات المختلفة لا يعتمد فقط على بقاء مادتها، بل إن كيفية ترتيب المادة أمر جوهري. التماثيل، على سبيل المثال، تفنى عندما تُسحق حتى لو ظلت مادتها موجودة. وكذلك الأشخاص لا يُعرّفون بمادتهم. لذا فإن سقراط لم يعد موجوداً وفقاً لنظرية الاستحواذ: عندما تعفن جسده، استحوذ نوع الجثة على المكان من نوع الشخص، والكائن الذي كان موجوداً سابقاً —سقراط— كفَّ عن الوجود.

ومع ذلك، وبالمقارنة، تبدو نظرية الاستحواذ أسوأ من نظرية المادة فقط. فهي تقول إن قطعة الطين تُدمر عندما يستحوذ نوع التمثال عليها. أي أن المرء يمكنه تدمير قطعة طين بمجرد عجنها في شكل تمثال. حاول إقناع رواد حانة محلية بذلك! (قد يعترف الكثيرون بأن قطعة الطين يمكن أن

تتحول إلى تمثال، لكن نظرية الاستحواذ تنكر التحول —الذي هو وسيلة للاستمرار في الوجود— وتصر على الاستبدال). إذن، كل نظرية تقول شيئاً مخالفاً للبديهة حول التغييرات التي تنجو منها الأجسام أو لا تنجو: نظرية المادة فقط تقول إن الأشخاص يمكن أن يوجدوا بعد التعفن والتفكك. نظرية الاستحواذ تقول إن قطع الطين لا يمكنها البقاء بعد اكتساب أشكال فنية أكثر رقيّاً. حتى الآن النتيجة تعادل (نقطة سلبية لكل نظرية). لكن قارن بينهما بطريقة أكثر تجريداً: أيهما تمتلك قاعدة أكثر إرضاءً لبداهتنا حول ما هي الأجسام الموجودة؟ لنظرية المادة فقط قاعدة واضحة: كل الأجسام هي كتل مادية. أما نظرية الاستحواذ فلا تقدم قاعدة واضحة كهذه. هي تخبرنا بالأجسام الموجودة في بعض الحالات (مثل استحواذ التمثال على قطعة الطين، أو تخلي الشخص عن مكانه عند التحلل)، ولكن ما هي القاعدة العامة التي تخبرنا في جميع الحالات متى يستحوذ نوع ما على نوع آخر؟*

تخيل مُنظِّراً لنظرية الاستحواذ من كوكب المريخ. بدلاً من الأنواع التي يحبها أصحاب هذه النظرية على الأرض (مثل التمثال وقطعة الطين)، يتحدث المريخيون عن أنواع مثل:

الخارجية: قطعة طين موجودة في الهواء الطلق، بغض النظر عن شكلها.

الداخلية: قطعة طين موجودة داخل المباني، بغض النظر عن شكلها.

يقول أصحاب نظرية الاستحواذ الأرضيون إنه عندما تُحول قطعة طين إلى تمثال، فإنها تتوقف عن الوجود ويحل محلها تمثال. وبالنسبة لهم، فإن كون الطين في الداخل أو الخارج أمر لا علاقة له بوجود الأجسام. أما المريخيون فيرون الأمور بشكل مختلف تماماً. فهم يدركون العالم من منظور الداخليات والخارجيات، لا التماثيل وقطع الطين. فعندما يتم إدخال خارجية إلى المنزل، يقولون إن نوع الداخلية قد استحوذ عليها، فتفنى الخارجية ويظهر داخلي جديد للوجود. يظل هذا الداخلي

* تحمينا نظرية الاستحواذ من تواجد الأجسام في نفس المكان، لكنها تدفع ثمنا باهضاً، إذ تعتبر أن الأجسام تختفي وتظهر مكانها أجسام أخرى بمجرد تغيير ترتيب الذرات. نجد أنفسنا أمام معضلة: إما بقاء المادة (أنت هو ذراتك، وستبقى للأبد كمادة مبعثرة، وإما استحواذ النوع (أنت هو هيكلك الحالي، وستختفي بمجرد حدوث أي تغيير فيه)... المترجم.

موجوداً طالما أن الطين في الداخل، ولا يهم إذا تم تشكيله على هيئة تمثال أم لا. لكن إذا أُخرج إلى الخارج، فإنه يفنى ويُستبدل بـ خارجية.

يتفق المريخي والأرضي على أن نتيجة النقيضة عبثية (أي لا يمكن لجسمين أن يشغلا نفس المكان)، لذا لا بد أن يعتقد كل منهما أن الآخر مخطئ بشأن الأنواع الصحيحة وبشأن الأجسام الموجودة فعلياً.

لننظر إلى النحات داخل منزله وهو على وشك البدء. يتفق الأرضي والمريخي أنه يمسك جسماً واحداً في يده، لكنهما يختلفان حول ماهيته (نوعه):

- الأرضي: يعتقد أن قطعة طين ستُدمر عندما تُنحت لتصبح تمثالاً.
- المريخي: يعتقد أن الداخلية ستنجو من عملية النحت، ولكنها ستُدمر إذا أُخرجت إلى الحديقة.

لا يمكن لكليهما أن يكون على صواب، لأن نفس الجسم لا يمكن أن يستمر في الوجود ويفنى في آن واحد. لذا، على صاحب نظرية الاستحواذ الأرضي أن يقول إن المريخي مخطئ: الداخليات والخارجيات ببساطة لا وجود لها.

لكن كيف يمكن تبرير هذا الادعاء؟ إن اختيار صاحب نظرية الاستحواذ الأرضي للأنواع (تمثال، قطعة طين) يعكس بشكل مريب الكلمات التي تصادف أننا صغناها هنا على الأرض. كان بإمكاننا اختراع كلمات مختلفة. كان بإمكاننا السير على نهج المريخيين وابتكار كلمات للداخل والمكشوف بدلاً من التماثيل وقطع الطين.

تقول الحجة أننا لو فعلنا ذلك، لكان على الأرضي أن يقول إننا كنا مخطئين في جميع أحكامنا تقريباً حول متى تبدأ الأجسام في الوجود ومتى تفنى، لأن الأجسام الحقيقية هي قطع الطين والتماثيل، وليست الداخليات والخارجيات. إنه ليس أقل من معجزة أو مصادفة مذهلة أن يكون الواقع

يحتوي بالضبط على الأجسام التي تطابق كلماتنا الحالية بدلاً من كلمات المريخيين. إن الإيمان بقطع الطين والتماثيل مع استبعاد الداخليات والخارجيات ليس إلا نوعاً من التمركز حول الذات البشرية.*

العدمية

يتفق منظرو الاستحواذ والمادة فقط على أنه في أي حالة معينة، يوجد نوع واحد فقط من الأجسام. اختيار الأولى لهذا النوع يبدو متمركزاً حول الإنسان بشكل مريب، واختيار الثانية أكثر موضوعية ولكنه يؤدي إلى نتائج صادمة ومخالفة للبديهة.

بما أنه من الصعب جداً اختيار أي نوع من الأجسام هو الموجود حقاً، فربما ينبغي لنا القول إنه لا يوجد أي نوع من هذه الأجسام. هذا ما يقوله العدمي. وبذلك، يتحدى العدمي افتراض الوجود، الذي يقضي بأن التماثيل وقطع الطين هي كيانات موجودة فعلياً. فإذا لم يكن هناك ببساطة شيء يسمى تمثالاً أو قطعة طين (أو داخلية أو خارجية)، فإن نقيضتنا لن تبدأ من الأساس.

هل من العبث تماماً إنكار وجود قطع الطين والتماثيل؟ ألسنا نراها بأعيننا؟ يسعى الفلاسفة وراء الحقيقة، وهم لا يحاولون مجرد الاستفزاز أو إزعاج الآخرين أو قول أي شيء يمكنهم الإفلات به. هم غالباً ما يقدمون ادعاءات مفاجئة أو غير مألوفة، لكن هذه الادعاءات يجب أن تكون دائماً معقولة، ولا ينبغي أن تتعارض مباشرة مع أدلة حواسنا. وإلا، حتى لو لم نعرف كيف ندحض الفيلسوف، فيمكننا تبرير تجاهله باعتباره يلعب لعبة عبثية.

في الواقع، إن إنكار وجود التماثيل وقطع الطين ليس عبثياً تماماً، ولا يتناقض مع أدلة حواسنا. لننظر في العدد الهائل من الجسيمات دون الذرية التي تشكل ما نسميه التمثال. العدمي يوافق على أن هذه الجسيمات موجودة، فهو لا يرفض وجود كل شيء. الآن، يعتقد معظمنا أنه بالإضافة إلى هذه الجسيمات (التي قد يصل عددها إلى سبتيليون جسيم) والمرتبة على هيئة تمثال، يوجد

---

*يهدف المؤلف هنا إلى إحراج نظرية الاستحواذ بنسبية اللغة، إذ إننا نظن أن التمثال جسم حقيقي لأنه لدينا كلمة له في لقاموس، بينما يظن المريخي أن الداخلية جسم حقيقي لأن لديه كلمة لها. إذا كانت الحقيقة الموضوعية تتبع كلماتنا نحن فقط، فهذا يعني أن الطبيعة مفصلة بناءً على ما يعجبنا وهذا غرور فلسفي... المترجم.

أيضاً كيان رقم سبتيليون وواحد، وهو التمثال نفسه المكون من تلك الجسيمات. لكن وفقاً للعدمي، لا يوجد تمثال. لا يوجد سوى الجسيمات المرتبة على هيئة تمثال، ولا يوجد كيان إضافي زائد عليها. في الواقع، وفقاً للعدمي، الأشياء الوحيدة الموجودة هي الجسيمات، أي الأشياء التي ليس لها أجزاء أصغر على الإطلاق. حتى البروتونات والنيوترونات لا توجد، لأنها تحتوي على كواركات كأجزاء. فقط الجسيمات النهائية في الفيزياء (مثل الكواركات والإلكترونات) هي الموجودة. يتجنب العدمي استنتاج أن التمثال وقطعة الطين شيئان مصنوعان من نفس المادة بقوله إن كلاً من التمثال وقطعة الطين لا وجود لهما على الإطلاق. في الواقع، لا توجد أجسام أكبر من الجسيم الواحد، ولا حتى أنت نفسك! لا يوجد أنت، بل هناك فقط جسيمات مرتبة على هيئة شخص. العدمية ليست عبثية تماماً لأن تجاربنا الحسية اليومية لا تخبرنا ما إذا كانت هناك جسيمات فقط، أم توجد بالإضافة إليها أجسام مكونة من تلك الجسيمات. أنا (أو بالأحرى، مجموعة من الجسيمات المرتبة على هيئة أنا) أنظر أمامي وأشعر بإحساس معين، يبدو وكأنه لشاشة كمبيوتر. لكن هذا الإحساس نفسه يمكن أن ينتج عن مجرد جسيمات مرتبة بطريقة شاشة الكمبيوتر. كيف يمكنني أن أعرف ما إذا كانت هناك شاشة كمبيوتر بالإضافة إلى الجسيمات؟ حتى أولئك الذين يؤمنون بشاشات الكمبيوتر يتفقون على أنها تبدو وتُلمس وتُشم كما هي بسبب ترتيب جسيماتها المجهرية. لذا، يجب أن نعترف بأن هذه الأجزاء ستبدو وتُلمس وتُشم بنفس الطريقة بغض النظر عما إذا كانت تشكل كياناً إضافياً أم لا.

ولكن، حتى لو لم تكن العدمية عبثية تماماً، ولا يمكن دحضها بمجرد الملاحظة البسيطة، إلا أنها تظل عبثية إلى حد كبير. ففي النهاية، واتباعاً لنهج رينيه ديكارت، لا يمكنني دحض فكرة أنني لست الآن على كوكب المريخ أحلم حلماً حيوياً للغاية بمجرد الملاحظة. (ديكارت نفسه اعتقد أنه يستطيع إثبات وجود إله خيّر يحميه من الوقوع في مثل هذا الخطأ الفادح، لكن حججه لم تكن مقنعة). قد أقرص نفسي لأرى ما إذا كنت أحلم، ولكن يمكنني ببساطة أن أكون أحلم بتلك القرصة! ومع ذلك، ورغم كوني فيلسوفاً، لا أشك للحظة في أنني متواجد حالياً على كوكب الأرض؛ إذ يبدو من المعقول ببساطة تجاهل الاحتمال الغريب بأنني أحلم على المريخ. ومن الصعب

تحديد متى يكون من المعقول تجاهل مثل هذه الاحتمالات، ولكن ربما تكون العدمية غريبة بما يكفي لتوضع في نفس فئة سيناريو الحلم: صعبة الدحض، ولكن من الآمن تجاهلها.

على أي حال، قد لا تنجح العدمية حتى بشروطها الخاصة؛ فهي تفترض أن العالم يتكون في النهاية من جسيمات، أي أشياء ليس لها أجزاء أصغر. ولكن ربما لا توجد أشياء كهذه. هل سبق لك (في وقت متأخر من الليل، أو في حالة ذهنية مختلفة) أن تأملت الفرضية القائلة بأن كوننا بأكمله مجرد ذرة صغيرة في كون آخر عملاق؟ وأن داخل كل ذرة في كوننا يوجد كون كامل آخر متناهي الصغر؟ وأن في كل ذرة من هذا الكون الصغير يوجد كون آخر؟ إذا استمر هذا التسلسل إلى الأبد، فلن توجد هناك جسيمات أولية، لأن كل جسم سيحتوي على أجزاء أصغر. أفترض أن هذه الأفكار ترف فكري مثل فرضية حلم ديكارت، لكن نسخة أقل سريالية منها قد تكون أكثر إثارة للقلق: ربما يحتوي كل جسيم على أجزاء أصغر، حتى وإن لم يكن كوناً كاملاً.

عندما اكتشفت الكيمياء الذرة لأول مرة، لم يكن أحد يعلم أن للذرات أجزاءً أصغر. ثم اكتُشفت البروتونات والنيوترونات والإلكترونات. وفي وقت لاحق، علم العلماء أن حتى البروتونات والنيوترونات لها أجزاء أصغر: الكواركات. ومع تطوير العلماء لأدوات أقوى وأقوى، كالمجاهر الإلكترونية وغيرها، يظلون يخبروننا عن أجسام أصغر فأصغر. ربما تستمر هذه العملية بلا نهاية. ربما كل جسم، مهما كان صغيراً، له أجزاء أصغر. وفي كل من هذه السيناريوهات، لن توجد جسيمات نهائية، لأن كل جسم له أجزاء أصغر.

والآن، فإن العدمية المطلقة (التي تقول إنه لا توجد أجسام على الإطلاق، ولا حتى جسيمات) هي فكرة أسخف من أن تؤخذ على محمل الجد، لأنها لا تستطيع تفسير أدلة حواسنا بأن الأجسام تبدو على الأقل موجودة. لذا، في أي من السيناريوهين، لا بد من وجود بعض الأجسام؛ وبناءً على وصف السيناريوهات، يجب أن يكون لهذه الأجسام أجزاء أصغر. وبالتالي ستكون العدمية خاطئة في الحالتين. وعلاوة على ذلك، إذا كانت هناك بعض الأجسام ذات الأجزاء الأصغر موجودة بالفعل، فلا يوجد سبب لإنكار أن التماثيل وقطع الطين هي من بين هذه الأجسام. وإذا

كان الأمر كذلك، فسنظل نواجه نقيضة التركيب؛ فالعدمية لا تساعد في السيناريوهات المتخيلة، والتي قد يكون الثاني منها (التقسيم اللانهائي) صحيحاً بقدر ما نعلم.

المساكنة

مثلما هو الحال مع افتراضي الخلق والبقاء، فإن افتراض الوجود يصعب التشكيك فيه. وبما أن هذه هي الافتراضات الوحيدة التي قامت عليها الحجة، فإننا نُدفع الآن ببطء نحو الزاوية. الاحتمال الوحيد المتبقي هو التشكيك في حدسنا بأن نتيجة الحجة عبثية. بعبارة أخرى، رفض افتراض العبثية. فربما يمكن لجسمين ماديين أن يتشاركا نفس المادة والموقع المكاني في نفس الوقت. يمكننا تسمية هذه الفرضية بـ المساكنة؛ لأنها تقول إن نفس المنطقة من المكان يمكن أن يسكنها أكثر من جسم واحد.

لقد كانت مشكلتنا هي الاختيار: أي نوع من الأجسام يمسكه النحات في يده؟منظّر المادة فقط يقول هي قطعة مادة. منظّر الاستحواذ يقول هو تمثال. العدمي يرفض الاختيار ويقول لا هذا ولا ذاك. المدافع عن المساكنة يرفض الاختيار أيضاً ويقول كلاهما معاً. تبدو المساكنة غريبة، فهل هناك أسباب تمنع قبولها؟ نعم، إليك سببين: أولاً قبل لحظة واحدة من قيام النحات بسحق الطين المشكل كتمثال، يُفترض أنه يمسك في يده جسمين: تمثالاً وقطعة طين. ثم يضغط يديه معاً ليسحق الطين. وفقاً للمدافع عن المساكنة، هذا الفعل يدمر جسماً واحداً فقط: يُدمر التمثال بينما تستمر قطعة الطين في الوجود. ولكن النحات سحق قطعة الطين بنفس القوة التي سحق بها التمثال. لقد بذل نفس الضغط بيديه على كل جسم منهما. لذا، يجب أن نستنتج أن التمثال أكثر هشاشة تجاه السحق من الكتلة الطينية. إنه أرق بكثير. ولكن كيف يمكن ذلك؟ والتمثال يطابق قطعة الطين تماماً في جميع خصائصه الفيزيائية؛ فهو يتكون من نفس المادة بالضبط، ومرتب بنفس الهيئة تماماً. ثانياً فكرة أن الأجزاء نفسها يمكن أن تشكل شيئين مختلفين تصطدم مع مفهوم الجزء. إليك هذه القصة العبثية: «قررت امرأة ذات مرة أن منزلها يحتاج إلى تغيير، فدهنت كل جزء فيه باللون البرتقالي الفاقع. ولكن رغم أن كل أجزائه تغير لونها، إلا أن المنزل نفسه لم يتغير لونه على الإطلاق.

بل ظل كما هو تماماً» . هذه القصة عبثية لأنها تفترض أن المنزل شيء زائد عن أجزائه. فمثل أي جسم كلي، المنزل ليس سوى مجموع أجزائه معاً. وإذا كان هذا صحيحاً، فيجب علينا رفض المساكنة. فإذا كان الكل ليس سوى أجزائه، فلا يمكن للأجزاء نفسها أن تشكل كُلين مختلفين؛ وإلا لكان أحد هذين الكلين (أو كلاهما) مختلفاً عن أجزائه.*

* لقد استعرض الفصل أربع محاولات كبرى للهروب من نفي جسيمين في مكان واحد، وتطلب كل منها التضحية بشيء منطقي: فنظرية المادة فقط تضحي بالخلق وتخبرنا أنك موجود منذ ملايين السنين كمادة مبعثرة، وتظرية الاستحواذ تضحي بالبقاء فصنع التمثال يدمر قطعة الطين، والعدمية تضحي بالوجود فلا توجد كراسي ولا بشر ولا كواكب بل جسيمات أولية فقط، والمساكنة تضحي بالعبثية إذ يمكن لجسيمين (أو أكثر) أن يحتلا نفس الحيز المكاني. أظن أنه بوسعك الآن إدراك لم حيرت هذه النقيضة علماء الميتافيزيقا كل هذا الزمن... المترجم.

الفصل الثامن

ما هي الميتافيزيقا؟

إيرل كوني

مقدمة

يدور علم الأحياء حول الحياة، وتاريخ الفن يدور حول تاريخ الفن. وبالمثل، فإن الميتافيزيقا تدور حول الميتافيزيقا. ولكن ما هي الميتافيزيقا؟ هل يمكننا تحديد موضوعها بطريقة أكثر إفادة؟ في الفصول السابقة، استعرضنا سبعة مواضيع ميتافيزيقية رئيسية والعديد من القضايا الميتافيزيقية المرتبطة بها. ما الذي يجعل هذه المواضيع والقضايا ميتافيزيقية؟ دعونا نتأمل بعض الإجابات المرشحة.

الوجود بما هو وجود

تشتق إحدى الإجابات من كتاب أرسطو الميتافيزيقا. في ذلك الكتاب، يوجد مجال للبحث يسميه أرسطو الفلسفة الأولى. يبدو هذا المجال مشابهاً للميتافيزيقا التي ندرسها. يخبرنا أرسطو أن الفلسفة الأولى هي علم الوجود بما هو وجود. فهل هذه هي الميتافيزيقا؟

حسناً، أولاً علينا أن نفهم المقصود بعبارة علم الوجود بما هو وجود. بادئ ذي بدء، مصطلح علم هنا يعني المعرفة النظرية. إن اعتبار أي شيء معرفة ميتافيزيقية هو أمر يتسم بالتفاؤل؛ فكما رأينا، يسود الجدل في الميتافيزيقا، والاستنتاجات الراسخة نادرة للغاية (في أحسن الأحوال!). لحسن الحظ، فإن هذا التفاؤل بشأن المعرفة غير ضار لغرضنا الحالي. فقد نضطر لاكتساب معرفة ميتافيزيقية لإكمال بحث ميتافيزيقي، لكننا لا نسعى الآن لتحديد ما يعنيه إكمال البحث، بل نسعى

فقط لتحديد الموضوع المميز للميتافيزيقا. وسواء كانت لدينا معرفة بأي حقائق ميتافيزيقية أم لا، فإننا نسأل الآن فقط: ما الذي يجعل بعض الحقائق حقائق ميتافيزيقية؟

وبينما نعالج هذا السؤال المتعلق بالموضوع، تقدم لنا إجابة أرسطو الأولية عبارة: الوجود بما هو وجود. إليك أحد التفسيرات لذلك: كلمة الوجود الأولى في العبارة تحدد الموضوع بأنه الوجود. وعبارة بما هو وجود تضيف أن تركيز الميتافيزيقا ينصب على الوجود بشكل عام. فهي لا تتعلق بوجود الأسماك، أو وجود الأشياء في القرن الحادي والعشرين، بل تتعلق بـ الطبيعة العامة للوجود. لذا، إذا كانت الفلسفة الأولى عند أرسطو هي الميتافيزيقا، فإننا أمام مقترح مفاده أن موضوع الميتافيزيقا هو الوجود ذاته. الميتافيزيقا لا تتعلق بأي من الأشياء الموجودة، أو بوجودها تحت ظروف محدودة معينة. إنها تتعلق بالوجود في صورته المحضة.

إن طبيعة الوجود هي بالتأكيد موضوع ميتافيزيقي، وهو موضوع صعب للغاية. من التحديات الكبرى أن تقول أيَ شيء مفيد حول ما يعنيه أن تكون موجوداً. يدور أحد السجالات الميتافيزيقية حول الوجود عما إذا كان الوجود خاصية أم لا. لفهم جوهر القضية، تخيل بالوناً غير موجود. فقط تخيل أي بالون ممكن يخطر ببالك. هل انتهيت؟ حسناً، الآن تخيل نفس ذلك البالون، ولكن حاول أن تضيف الوجود إلى الخصائص التي تتخيل أن البالون يمتلكها. ماذا أضفت؟ لا شيء!

لا يبدو الوجود خاصية منفصلة يمكن إضافتها أو حذفها. وبملاحظة ذلك، خلص بعض الفلاسفة إلى أن الوجود ليس خاصية على الإطلاق. بينما يعتقد آخرون أن الوجود خاصية خاصة مطلوبة لامتلاك أي خصائص أخرى. فالوجود كان متضمناً بالفعل في تخيلك للبالون الممكن، لأنك اضطررت لتخيله كشيء موجود لكي تتخيله من الأساس. هذا نزاع ميتافيزيقي يدور حول الوجود نفسه.

نحن بصدد النظر في الزعم القائل بأن الوجود هو موضوع الميتافيزيقا. لقد ألقينا للتو نظرة وجيزة للغاية على قضية ميتافيزيقية واحدة تتعلق بالوجود. ولكن قسماً كبيراً من الميتافيزيقا لا يدور حول الوجود. وفي الواقع، لقد رأينا ذلك تكراراً في الفصول السابقة.

على سبيل المثال، مشكلة طبيعة الزمن لا تركز على الوجود. وعندما يكون السؤال هو ما إذا كان كل شيء مقدراً سلفاً (القضاء والقدر)، فإن الوجود ليس هو الموضوع. كما أن البحث في طبيعة الإرادة الحرة ليس دراسة للوجود. وينطبق الشيء نفسه على طبيعة الضرورة الفيزيائية والمطلقة. أما مسألة ما إذا كانت الكليات موجودة، فهي تتضمن الوجود بالفعل، ولكن هذا السؤال حول الكليات لا يركز على ماهية الوجود في حد ذاته. بل السؤال هو هل توجد الكليات؟، مع ترك طبيعة الوجود دون فحص. وينطبق نفس التعليق على موضوع استمرار وجود الأشخاص؛ فالموضوع هنا ليس الوجود، بل بالأحرى الشروط التي بموجبها يحتفظ الشخص بذات الهوية ويستمر في الوجود، أياً كان المعنى الحقيقي للوجود.

وبناءً على ذلك، إذا كان المقصود بـ الوجود بما هو وجود هو الوجود المحض فقط، فإن موضوع الميتافيزيقا لا يقتصر على الوجود بما هو وجود.

المبادئ الأولى

دعونا نتأمل فكرة جديدة حول موضوع الميتافيزيقا. يخبرنا أرسطو، في كتابه الميتافيزيقا، أن الفلسفة الواردة في ذلك الكتاب تتعلق بالمبادئ الأولى والعلل. يبدو موضوع العلل (أو الأسباب) أكثر ملاءمة للعلوم الطبيعية، لذا دعونا نركز على فكرة أن الميتافيزيقا تتعلق بالمبادئ الأولى فحسب. يقدم تفسير الميتافيزيقا كدراسة للمبادئ الأولى تحسيناً واحداً على فكرتنا السابقة؛ فصيغة الجمع في مبادئ تقطع شوطاً في الاعتراف بتعدد المواضيع الميتافيزيقية.

ومع ذلك، فإن عبارة المبادئ الأولى في وضعها الحالي تبدو عبارة فارغة تقريباً. فبأي ترتيب تكون هذه المبادئ أولى؟ هناك العديد من المبادئ الأولى؛ فالمبادئ الميتافيزيقية ليست بالتأكيد هي المبادئ الأولى في ميثاق أخلاقيات وكلاء العقارات! من المرجح أن الفكرة هي أن المبادئ الميتافيزيقية أولى لأنها، بطريقة ما، الأكثر أساسية. حسناً، لكن علينا الآن أن نسأل: أساسية بأي معنى؟فكلمة أساسية تعني أحياناً أولية. ولكن بالطبع المبادئ الأكثر أولية في المحاسبة ليست ميتافيزيقا. وكلمة أساسية تعني أحياناً مهمة. ولكن بالطبع المبادئ الأكثر أهمية في الوقاية من

الحرائق ليست ميتافيزيقا. سنتناول قريباً طريقة ثالثة قد تكون بها مواضيع الميتافيزيقا هي الأكثر أساسية. ولكن بغض النظر عما يعنيه أن يكون الشيء أساسياً، فنحن بحاجة إلى مساعدة إضافية تتعلق بالمبادئ المعنية. فعن ماذا تتحدث هذه المبادئ ذات الصلة؟ إن عبارة المبادئ الأولى لا تحدد في الواقع موضوعاً على الإطلاق.*

المظاهر مقابل الواقع النهائي

لنحاول فكرة مختلفة. تبدأ التحقيقات الميتافيزيقية بالمظاهر الأولية .على سبيل المثال، إحدى القضايا الميتافيزيقية التي تناولناها تبدأ بـ المظهر الذي يوحي بأننا نتصرف بحرية أحياناً، وقضية أخرى تبدأ بالمظهر الذي يوحي بوجود خصائص تشترك فيها أشياء كثيرة. ولكل موضوع من مواضيعنا الأخرى مظاهره الخاصة كنقاط انطلاق.

في الحياة اليومية، نادراً ما يتم التشكيك في هذه المظاهر. أما في الميتافيزيقا، فنحن نبحث بعمق أكبر؛ وبينما نتابع موضوعاً ميتافيزيقياً، نسعى للوصول إلى ما وراء المظاهر. نحن ندرس الحجج حول كيف هي الأشياء حقاً، ونسعى لمعرفة حقيقة الموقف. قد تؤكد الحقيقة المظاهر الأولية أو قد تقوضها. وفي كلتا الحالتين، هدفنا هو العثور على الواقع النهائي. وهذا يشير إلى أن الموضوع المميز للميتافيزيقا هو الواقع النهائي.

هناك شيء صحيح بالتأكيد في هذا الاقتراح. فالحقائق الميتافيزيقية حول الحرية، والخصائص، وما إلى ذلك، تتمثل في كيف تبدو الأمور في نهاية المطاف فيما يتعلق بهذه المواضيع. المظاهر ليست حاسمة، ووحده الواقع النهائي هو ما يمنحنا الحقائق الميتافيزيقية للمسألة.

ومع ذلك، يجب أن نفكر بعناية في فكرة الواقع النهائي. لنفترض أن شيئاً ما حقيقي، أي أن وجوده أصيل وليس مظهراً كاذباً؛ فهل يمكن لشيء أن يكون أكثر حقيقة من ذلك، بحيث يكون حقيقياً

*يوضح المؤلف هنا أن تسمية الميتافيزيقا بعلم المبادئ الأولى تسمية شاملة لكنها غامضة؛ فالمبدأ الأول في العلم قد يكون: المادة لا تفنى ولا تستحدث من عدم، والمبدأ الأول في الهندسة قد يكون: الخط المستقيم هو أقصر مسافة بين نقطتين. فإذا كان لكل علم مبادئ أولى خاصة به، فما الذي يميز المبادئ الميتافيزيقية لتصبح أجدر بقلب الأولى؟... المترجم.

بشكل نهائي؟ وكيف؟ بعض الأشياء أكثر أهمية من غيرها بطرق معينة، لكن هذا لا يعزز من درجة حقيقتها. عندما ننظر إلى الأمور من هذا المنظور، يبدو الأمر كما لو أن كلمة النهائي في الواقع النهائي لا تضيف شيئاً؛ فكل ما هو فعلي وحقيقي يمتلك أقصى درجات الحقيقة الممكنة.

علاوة على ذلك، إذا كان الواقع النهائي يتكون فقط من الأشياء الموجودة فعلياً، فإن التوجه نحو الواقع النهائي لا يميز الميتافيزيقا عن أي بحث واقعي آخر. في علم الحفريات مثلاً، لا تُعد الطبيعة الظاهرية للأحافير الظاهرية حاسمة؛ فوحدها الطبيعة الفعلية للأحافير الفعلية هي التي تقدم الحقائق العلمية للمسألة. وينطبق الشيء نفسه على عمل المباحث الشرطية؛ فالحقائق الظاهرية حول الجريمة ليست نهاية التحقيق الجنائي، وفقط عندما تُكتشف الحقائق الفعلية للجريمة يكون عمل المحقق قد أُنجز حقاً. وهكذا، فإن الميتافيزيقا ليست مختصة بشكل حصري بالواقع النهائي.

التفسيرات النهائية

ربما يكون التمييز بين المظهر والواقع قد ضللنا قليلاً. هناك طريقة أخرى لفهم ما هو نهائي في موضوع الميتافيزيقا، وهي الفكرة القائلة بأن جوانب الواقع التي تدرسها الميتافيزيقا هي جوانب نهائية لكونها الأكثر جوهرية في التفسير.

لهذه الفكرة مزايا عديدة. أولاً، يبدو أن جميع المواضيع التي نوقشت في هذا الكتاب مؤهلة لتكون مواضيع ميتافيزيقية وفقاً لهذا المعيار؛ فأسئلة مثل: لماذا يوجد أي شيء على الإطلاق؟ وهل كل شيء مقدر سلفاً؟ وما هي الضرورة الفيزيائية والمطلقة حقاً؟ وهل الكليات موجودة؟ وهل الله موجود؟.. كل هذه الأسئلة يبدو أنها تتعلق بحقائق جوهرية بطريقة ما لتفسير الواقع. وينطبق الشيء نفسه على طبيعة الحرية، والهوية الشخصية، والتركيب المادي، والزمن. في المقابل، تبدو الحفريات والجرائم موضوعات أكثر محلية وأقل جوهرية في التفسير الشامل للكون.

ومع ذلك، قد لا تكون الميتافيزيقا وحيدة تماماً في دراسة الحقائق التفسيرية الجوهرية. ماذا عن الفيزياء؟ ألا تبحث الفيزياء في المكونات الأولية للواقع وكيف تفسر كل الأحداث والظروف الفيزيائية؟ هذا النوع من التفسير يبدو جوهرياً للغاية.

يأتي رد واحد للدفاع عن وجهة النظر التي تربط الميتافيزيقا بأساسيات التفسير ليذكرنا بـ التشارك؛ حيث يقول الرد إن الموضوع لا يُستبعد من الميتافيزيقا لمجرد أنه يُدرس أيضاً في مجال آخر. وفقاً لهذه الرؤية، تشتمل الفيزياء بالفعل على بحث في موضوع ميتافيزيقي وهو التركيب الأولي للواقع. هذا السؤال هو جزء من الفيزياء عندما يُتابع بأسلوب علمي، ولكنه يظل موضوعاً ميتافيزيقياً أيضاً. إلا أن هذا الدفاع عن المقترح (بأن الميتافيزيقا تدور حول التفسيرات الأكثر جوهرية) هو نفسه محل تساؤل. فغالباً ما يرغب الفيزيائيون في إبعاد عملهم عن الميتافيزيقا، قائلين إنهم يمارسون علماً تجريبياً وليس ميتافيزيقا. فهل يمارسون الاثنين معاً حقاً؟ ليس بالضرورة. ربما لا يمارس الفيزيائيون الميتافيزيقا لأنهم يستخدمون مناهج علمية بدلاً من المناهج الفلسفية، لكنهم يحققون علمياً في موضوع يشتركون فيه مع الميتافيزيقيين.

إذن، نحن أمام مقترح واعد، رغم أن التداخل مع الفيزياء يثير سؤالاً حول صحته. سننتقل لاحقاً للنظر في نسخة منقحة تتجنب مثل هذه المشاكل، وسنرى قريباً أن كلا النسختين ستواجهان مشكلة أصعب.

الضرورات والإمكانات الأساسية

تتمثل الرؤية المنقحة في أن الميتافيزيقا تدور حول الضرورات والإمكانات الأكثر جوهرية من الناحية التفسيرية .الميتافيزيقا تتعلق بما يمكن أن يكون وما يجب أن يكون. وباستثناء حالات عرضية، لا تتعلق الميتافيزيقا بالجوانب النهائية للواقع التي تصادف وجودها فعلياً ولكن لم يكن هناك ما يوجب وجودها (الحقائق العرضية). إنما تتعلق الميتافيزيقا ببعض الأشياء الفعلية فقط لأن كل ما هو ضروري لا بد أن يكون فعلياً، وكل ما هو ممكن قد يصادف أن يكون فعلياً.

هذا التمييز يسمح لنا بالقول إن الفيزياء تبحث في السؤال عن ماهية التركيب الأساسي للواقع فعلياً، بينما تبحث الميتافيزيقا فيما يجب أن يكون عليه هذا التركيب وما كان يمكن أن يكون عليه.

ومع ذلك، فإن لهذه الرؤية الجديدة عيوبها؛ فهي تبدو وكأنها تستبعد الكثير مما يمارس تحت اسم الميتافيزيقا. على سبيل المثال، هناك سؤال حول ما إذا كنا نمتلك إرادة حرة فعلياً .يبدو أن الإجابة

على هذا السؤال جزء من الميتافيزيقا تماماً مثل الإجابة على أسئلة حول ما يجب أن تكون عليه الإرادة الحرة وما كان يمكن أن تكون عليه. وبالمثل، فإن السؤال عن سبب وجود شيء ما بدلاً من لا شيء يبدو وكأنه يدور حول حقيقة عرضية (أي كان يمكن ألا توجد)، ومع ذلك فإن هذا السؤال هو جوهر الميتافيزيقا.

قد تتبين عيوب هذه الرؤية كأوهام، فربما تندرج الميتافيزيقا المستبعدة ظاهرياً تحت هذا المعيار في نهاية المطاف. فالميتافيزيقي الذي يبحث فيما إذا كنا نمتلك إرادة حرة فعلياً، قد يكون في الواقع يبحث فيما إذا كانت الإرادة الحرة ممكنة لكائنات مثلنا. وبالمثل، عندما يتأمل الميتافيزيقيون سؤال لماذا يوجد شيء بدلاً من لا شيء، فربما يبحثون عن تفسير ممكن لوجود الأشياء العرضية.

بعض الأسئلة الختامية

ما الذي كنا نبحث فيه خلال هذا الفصل؟ من ناحية ما، كنا صريحين بشأن ذلك؛ لقد كنا نبحث في طبيعة موضوع الميتافيزيقا .ولكن ما هو نوع هذا الموضوع الذي بحثناه؟ وبشكل خاص، هل كان موضوعنا هذا موضوعاً ميتافيزيقياً؟

من المغري أن نعتقد أن الإجابة البديهية على هذا السؤال هي نعم. ولكن علينا أن نلاحظ أن كون موضوعنا هو طبيعة المواضيع الميتافيزيقية لا يجعلنا تلقائياً بصدد موضوع ميتافيزيقي. ويمكن رؤية ذلك من خلال القياس: الفيزياء تدور حول العالم المادي، لذا فإن الفيزياء تمتلك بالتأكيد موضوعاً مادياً (فيزيائياً). ولكن من المتصور أن الفيزياء نفسها هي شيء غير مادي، ربما لأنها تتكون من قضايا مجردة تشكل الحقيقة النظرية حول العالم المادي. إذا كان الأمر كذلك، فإن الفيزياء تدور حول العالم المادي ولكنها ليست جزءاً منه.

وبناءً على ذلك، إذا كان موضوع بحثنا هو طبيعة الفيزياء نفسها، فإن هذا البحث لا يمتلك تلقائياً موضوعاً مادياً. وبالقياس على ذلك، فإن استقصاءنا حول الميتافيزيقا في هذا الفصل قد يكون له موضوع غير ميتافيزيقي. لذا ينبغي لنا أن نسأل: إذا كان موضوع بحثنا في المواضيع الميتافيزيقية هو

حقاً موضوع ميتافيزيقي، فلماذا هو كذلك؟ وإذا لم يكن هذا الموضوع ميتافيزيقياً، فمن أي نوع هو إذن؟

أخيراً، الآن وقد أثرنا هذه الأسئلة، ما هي طبيعة موضوعنا الحالي؟