مجلة كلية الآداب بقنا (دورية أكاديمية علمية محكمة)

ميتافيزيقا الفعل الإلهي في فلسفة بيتر فان إنواجين

د. هناء صبري محمد عبدالناصر

أستاذ الفلسفة المعاصرة المساعد

كلية الآداب– جامعة الفيوم

DOI: 10.21608/qarts.2024.334686.2099

مجلة كلية الآداب بقنا – جامعة جنوب الوادي – المجلد (٣٣) العدد (٦٥) أكتوبر ٢٠٢٤

الترقيم الدولي الموحد للنسخة المطبوعة ISSN: 1110-614X

الترقيم الدولي الموحد للنسخة الإلكترونية ISSN: 1110-709X

موقع المجلة الإلكتروني: https://qarts.journals.ekb.eg

ميتافيزيقا الفعل الإلهي في فلسفة بيتر فان إنواجين

الملخص:

يسلط هذا البحث الضوء على فلسفة الفعل الإلهي عند بيتر فان إنواجين الفيلسوف الأمريكي البارز الذي اشتهر بمساهماته في الفلسفة التحليلية، وخاصة في قضايا الإرادة الحرة والعلم الإلهي والعنايةالإلهية.

يقدم فان إنواجين منظورًا معقدًا بشأن العلاقة بين العلم الإلهي والإرادة الحرة، ويُعتبر أحد المدافعين عن وجهة النظر التي ترى أن هذه العلاقة تثير مشاكل فلسفية عميقة.

ويهدف هذا البحث إلى استكشاف ميتافيزيقا الفعل الإلهي في فلسفة بيتر فان إنواجين من خلال تحليل أفكاره حول الحرية الإلهية، والقوانين الطبيعية، وتفسيرات الشر، ويتطرق البحث إلى كيفية مواءمته بين فكرة التدخل الإلهي وعالم منظم بالقوانين والحرية، مما يسهم في تقديم فهم أعمق للعلاقة بين الإله والإنسان في إطار الفلسفة المعاصرة.

الكلمات المفتاحية: بيتر فان إنواجين، العلم الإلهي، التوافقية، الإرادة الحرة، الحتمية، الحجة المحلية للشر، الحجة العالمية للشر.

مقدمة:

تُعد ميتافيزيقا الفعل الإلهي من أهم القضـــايا الفلســفية في إطار فلســفة الدين؛ حيث تطرح تساؤلات حول طبيعة أفعال الله، وكيفية تفاعله مع العالم. وفي هذا السياق، تبرز فلســـفة بيتر فان إنواجين(١٩٤٦-) Peter van Inwagen كإحدى المســاهمات الفلســفية البارزة في هذا الإطار، ويشــتهر فان إنواجين برؤيته الفلســفية المتميزة عن مشكلات الحرية والإرادة الإنسانية والشر، ويُعنى بشكل أساسي بإشكالية العلاقة بين أفعال الله وعالم يتميز بالحرية البشرية والقوانين الطبيعية.

وفي هذا الإطار يتناول فان إنواجين مسائل متعددة تتعلق بكيفية فهم الفعل الإلهي لا سيما فيما يتعلق بالإرادة الحرة ووجود الشر، أي كيف يمكن لله- بوصفه كائنًا مطلق القدرة والخير- أن يتصرف في عالم يشهد حالات من الألم والشر؟ وكيف يمكن التوفيق بين سيادة الله وحريّة الإنسان؟ وتعدّ هذه الأسئلة أساسية في فلسفة فان إنواجين، وتفتح الباب لمناقشات أعمق حول طبيعة الفعل الإلهي وتداعياته الفلسفية.

وبالتالي، تتحدد أهمية البحث في كونه محاولة للإجابة عن التســاؤلات الفلســفية التالية:

١- ما طبيعة العلاقة بين الله الخالق والعالم المخلوق بكل مخلوقاته؟

٢- كيف يفهم التدخل الإلهي في عالم تحكمه قوانين طبيعية؟

٣- هل تتعارض العناية الإلهية مع الصدفة ؟

٤- كيف وفق إنواجين بين النظرية الداروينية والعناية الإلهية؟

٥- ما الدور الذي يلعبه مفهوم الإرادة الحرة في ميتافيزيقا الفعل الإلهي؟

٦- كيف يفسر إنواجين الشر الموجود في العالم؟

٧- هل يوجد تعارض بين العلم الإلهي وحرية الإرادة الإنسانية من منظور إنواجين؟

ومن ثم، تحاول الباحثة تقديم إجابات عن هذه التساؤلات من خلال الاعتماد على المنهج التحليلي النقدي المقارن، وبيان طبيعة الفعل الإلهي في العالم من خلال مناقشة الحرية الإنسانية ومشكلة الشر والعلم الإلهي والعناية الإلهية.

ينقسم البحث إلي مقدمة وخمسة مباحث وخاتمة مذيلة بقائمة المصادر والمراجع التي اعتمدت عليها الباحثة:

المبحث الأول: الله والعالم والمعجزات.

المبحث الثاني: العناية الإلهية والصدفة والنظرية الداروينية.

المبحث الثالث: العلم الإلهي الكلي وحرية الإرادة الإنسانية.

المبحث الرابع:الإرادة الحرة والليبرتارية.

المبحث الخامس: مشكلة الشر.

سادسًا: الخاتمة.

المبحث الأول: الله والعالم والمعجزات.

في البداية، يقدم إنواجين رؤية فلسفية بسيطة لكيفية خلق الله للعالم، حيث يظهر الكون بوصفه كيانا مكونا من جسيمات أولية تتحرك في فضاء فارغ، وتتمتع كل جسيمة بقدرتها على التأثير في الأخرى، مما يعكس تصورًا ميتافيزيقيًا لعلاقة الله بالخليقة. يرى إنواجين أن الله خلق العالم بإحضار عدد من الجسيمات الأولية إلى الوجود في لحظة معينة، ومنحها سرعات ابتدائية محددة. كما تتميز كل جسيمة بقوى سببية خاصة، أي بقدرة داخلية تؤثر على حركة الجسيمات الأخرى [١]، ويشير إلى أن هذه الجسيمات الأولية لا تستطيع الحفاظ على وجودها أو قدراتها السببية بمفردها؛ بل، يجب أن يستمر الله في إبقائها في الوجود كي تبقى موجودة، ولكي تحافظ على نفس القدرات السببية في لحظات متتالية، لا بد أن يقوم الله بتزويدها بهذه القدرات باستمرار، وإذا تغيرت القدرات السببية للجسيمات عبر الزمن، فهذا يعني أن الله يزودها بمجموعات مختلفة من القدرات في كل لحظة[٢].

وبذلك، عندما نقول إن الله خلق العالم ويواصل الحفاظ عليه، فإن المعنى هنا هو أن الله خلق ويحافظ على وجود الجسيمات الأولية التي يتكون منها العالم، إذ إن الكون ليس سوى مجموع هذه الجسيمات، وينطبق هذا المبدأ على كل الكائنات المخلوقة، حيث يتكون كل شيء من مجموع تلك الجسيمات، فعلى سبيل المثال، إذا كان الله يحافظ على وجود جسر ويضمن قدرته على تحمل وزن معين، فإن هذا الفعل يعني ببساطة استمرار الله في حفظ الجسيمات المكونة للجسر وتزويدها بقدراتها السببية [٣]

يعكس هذا التفسير رؤية فلسفية تربط الله بالعالم بصورة مستدامة؛ حيث يعتمد العالم، في كل تفاصيله، على تدخل إلهي مستمر ليحافظ على وجوده وأداء وظائفه.

يستخدم إنواجين تشبيهًا لتوضيح العلاقة السببية بين الله والعالم المخلوق، مبينًا أن الله لا يتدخل مباشرة في حركة الجسيمات الأولية، بل يزودها بالقدرات السببية التي تتيح لها التأثير المتبادل. ومن ثم فإن الله ليس المحرّك الذي يحرك الجسيمات بنفسه، بل هو المصدر الذي يمنحها الطاقة والقدرة على التحرك والتفاعل، ويشبه إنواجين هذا بقطعتين من الحديد تتحولان إلى مغناطيسات كهربائية عندما يتدفق تيار كهربائي عبر الأسلاك الملفوفة حولهما؛ فبمجرد أن تصبح القطعتان قريبتين وتتمتعان بحرية الحركة، تبدأ كل واحدة في التحرك نتيجة القوة المغناطيسية التي تولدها الأخرى. ومع ذلك، فإن هذه الحركة ليست ناتجة عن فعل مباشر من القطعتين، بل عن التيار الكهربائي الذي يولده المولد, وبهذا المعنى، يرى إنواجين أن الله في هذا التشبيه يماثل المولد، فهو يمد الجسيمات بالقوة السببية التي تُمكّنها من التفاعل، ولكنه لا يحركها مباشرة بنفسه.

يتطرق إنواجين إلى مفهوم المعجزات، التي يراها البعض بمثابة انتهاكًا لقوانين الطبيعة؛ إذ يفترض أن القوى السببية التي تمتلكها الجسيمات تبقى ثابتة بمرور الزمن، مما يتيح تصنيف الجسيمات إلى أنواع بناءً على تلك القوى. ويقول إنواجين: "إن الله دائمًا، أو تقريبًا دائمًا، يزوّد الجسيم بنفس مجموعة القوى السببية... وتعتبر هذه القوى العامل الأساسي الذي يُمكّن من تصنيف الجسيمات الأولية إلى 'أنواع'، وبذلك، فإن القوى السببية التي يمتلكها أي جسيم في لحظة معينة تكون متطابقة تقريبًا مع القوى السببية التي يمتلكها أي جسيم آخر في لحظة أخرى" (٤).

لكن هل يمكن أن يزود الله بعض الجسيمات بقوى سببية مختلفة عن قواها الطبيعية؟ تأتي إجابة إنواجين على النحو التالي: نفترض أن الله قد يمنح بعض الجسيمات، من حين لآخر ولمدة قصيرة فقط، قوى سببية تختلف عن قواها الطبيعية. ستؤدي هذه العملية إلى انحراف جزء معين من العالم الطبيعي عن المسار الذي كان سيتخذه لو استمر الله في تزويد الجسيمات في ذلك الجزء بنفس القوى السببية المعتادة.

من المحتمل أن يتزايد هذا الانحراف، مع انخفاض التأثير، حتى يمتد ليشـــمل الكون بأسره, نحن نسمي المراحل الأولى من هذا الانحراف "معجزة"، ويقدم المثال التالي على حدوث المعجزة : فقد يمنح الله – في لحظة معينة– الجسـيمات التي تشـكل الماء في إناء معين قوى ســببية غير عادية، مما يدفع تلك الجســيمات، بفضــل تأثيراتها غير الطبيعية على بعضـها، إلى اتخاذ مسـارات لم تكن ستسـلكها عادةً، ونتيجة لذلك، تعيد ترتيب نفسـها إلى التكوين المعروف باسـم "نبيذ", وفي تلك اللحظة، يعود الله إلى نهجه المعتاد ويواصـل تزويد كل من الجسـيمات بقواها السـببية الطبيعية. وفي ذلك الصـدد يقول إنواجين: " الآن افترض أن الله قد يزود بين الحين والآخر (ولمدة قصـــيرة فقط) بعض الجسـيمات بقوى سـببية مختلفة عن قواها الطبيعية، إن مثل هذا الفعل سـيتسـبب في انحراف جزء معين من العالم الطبيعي عن المسـار الذي كان سـيسـلكه ذلك الجزء من العالم إذا كان الله قد استمر في تزويد الجسيمات في ذلك الجزء من العالم بمجموعة القوى الســببية المعتادة. من المحتمل أن هذا الانحراف ســيزداد، مع انخفاض ســعة التأثير، حتى يشمل الكون بأسره. نطلق على المراحل الأولى من هذا الانحراف معجزة " (٥).

يرفض إنواجين فكرة أن المعجزة تمثل "تدخلًا" من الله في مجرى الطبيعـة، حيث يرى أن هذا التعبير يوحي بأن للطبيعة قوة مســـتقلة عن قوة الله، وأن الله عند تحقيق المعجزة يجب أن يتغلب على بعض جوانب الطبيعة، هذا التصـــور غير مقبول من منظور إيمـاني؛ إذ يعكس صـــورة للعلاقـة بين الله والطبيعـة لا تتوافق مع العقيـدة التوحيدية؛ فالمؤمنون لا يرون الطبيعة ككيان مســـتقل يحتاج الله للتغلب عليه. يرى إنواجين أن هذا التوصـــيف أقرب إلى معتقدات الروبوبيين(deists)، الذين يعتقدون أن الله لا يتدخل في العالم بعد خلقه، وهو ما يعاكس التصـــور الأيماني الذي يؤكد على تدخل الله المستمر في الخليقة.

علاوة على ذلك، يرفض إنوجين تصور المعجزة الذي يتبناه ديفيد هيوم بوصفها حدث يتسبب في "انتهاك قوانين الطبيعة"[٦] ، يعترض على هذا التصور على النحو التالي:

١- تعريف قانون الطبيعة :يُعرف قانون الطبيعة بأنه عبارة عن حقيقة عرضية تكون صحيحة في جميع العوالم الممكنة التي تكون فيها الجسيمات الأساسية دائمًا تمتلك القوى السببية العادية لها. بعبارة أخرى، يُعتبر قانون الطبيعة في عالم ممكن إذا كان صحيحًا في جميع العوالم الممكنة التي تُحافظ فيها الجسيمات على قواها السببية المعتادة.

٢- مخالفة القانون :يُعتبر الحدث مخالفًا لقانون الطبيعة إذا كانت الجسيمات التي تشكل هذا الحدث تتبع مسارات غير متسقة مع صحة القانون. بعبارة أخرى، المعجزة هي حدث ينتهك قانونًا أو أكثر من قوانين الطبيعة.

٣- الاعتراض التقني :الاعتراض هو أن التفسيرين يتطابقان فقط إذا كانت قوانين الطبيعة حتمية، أي إذا كانت القوانين، باستثناء المعجزات، تُحدد المستقبل بشكل دقيق تمامًا بناءً على الحالة الحالية للعالم. لكن إذا كانت القوانين غير حتمية، كما في الحالة التي تسمح فيها القوانين بوجود نتائج متعددة لحدث واحد، فإن التفسير الذي يقدمه إنواجين يمكن أن يعتبر الحدث معجزة حتى لو لم يعتبر انتهاكًا لقوانين الطبيعة.

في النهاية، يُفضل إنواجين استخدام مصطلح "معجزة" ليشمل الأحداث التي تتفق مع تفسيره، حتى وإن لم يتوافق هذا على تفسير "انتهاك قوانين الطبيعة".

من جهة أخرى، يعرض إنواجين نموذجًا يصف أفعال الله باستخدام مفهوم المراسيم، يشير إلى أن كل شيء يحدث في العالم هو نتيجة مباشرة لمراسيم الله، سواء في الحالات العادية أو عندما يُحدث معجزة. يسمح هذا النموذج بفهم أفعال الله بطريقة

موحدة، حيث تكون كل الأحداث– سواء كانت طبيعية أو إعجازية– نتيجة لإصدار الله لمراسيم تتعلق بوجود الجسيمات وقواها السببية.

إجمالًا، يرى إنواجين أن علاقة الله بالعالم تتجلى من خلال تزويده الجسيمات الأولية بالطاقة والقدرة السببية التي تمكّنها من التفاعل مع بعضها البعض. إن الله لا يتدخل بشكل مباشر في حركة الجسيمات أو في تفاصيل الطبيعة اليومية، بل يمنح الجسيمات قواها السببية التي تجعل الكون يستمر في العمل بشكل منتظم، وتمتلك كل الجسيمات نفس القوى السببية تقريبًا بمرور الزمن، مما يجعل الطبيعة تعمل وفق قوانين ثابتة.

أما المعجزات، فيراها إنواجين على أنها انحرافات مؤقتة عن المسار الطبيعي للعالم، ففي حالات نادرة، قد يزود الله بعض الجسيمات بقوى سببية غير طبيعية لفترة قصيرة، مما يؤدي إلى تغيرات في العالم الطبيعي، ومن ثم تحدث المعجزة وبعد المعجزة يعيد الله الجسيمات إلى حالتها الطبيعية ويواصل تزويدها بالقوى السببية المعتادة. نستنتج من ذلك، رفض إنواجين فكرة "التدخل" المباشر من الله في الطبيعة، ويرى أن المعجزات ليست تدخلًا ضد قوانين الطبيعة، بل هي تغيرات في القوى السببية التي يمنحها الله للجسيمات.

المبحث الثاني: العناية الإلهية والصدفة والنظرية الداروينية

يراد بالعناية في اللغة العربية: الاهتمام بالشـــيء وحفظه والقيام بأمره، بينما يدل الأصل الاشتقاقي لكلمة Providence في الإنجليزية على معاني التبصر والبصيرة، غير أن الاستخدام الفعلي لها يدور حول معني الحيطة أو الاحتياط للمستقبل(٧).

أما "العناية" في الدين والفلســفة فلها مدلول يتصــل بفكرة وجود إله لهذا الكون، ومن ثم يمكن استخلاص عدة معان من هذا المدلول، منها:

تحقيق الغرض الإلهي من خلال اهتمام الله الدائم بمخلوقاته، وتدبيره لأمورهم، ومراقبته لهم؛ وكذا توجيه الأفراد لأمور معينة، بما في ذلك تنظيم حياتهم لما فيه خيرهم وصـــلاحهم، وعلى هذا : فحقيقة العناية الإلهية – إذن– هي ما يظهر من أفعال الله تعالى التي يتجلى فيها لطفه بالكون وتدبيره له، وكذا فعل ما هو أنفع لمخلوقاته، وبعبارة أخرى: علاقة الله بالعالم وفقا لعلمه وإرادته وخطته في خلاص الكون، وقيادة العالم إلى نهايته المرسومة بواسطة التدبير الإلهي. وهذا– بطبيعة الحال – يتضمن نفي الصــدفة والاتفاق في الكون، وأن الكائنات جميعا لا يمكن أن تســتقل بذاتها، ومن هنا فإنكار العناية إنكار لكل الأديان(٨).

ويؤمن إنواجين بضـــرورة وجود إله يعتني بالعالم وفي ذلك الإطار يقول: " من وجهة نظري، يعتمد الكون من لحظة إلى أخرى على قوة الله المطلقة، الذي هو أعظم من الكون بلا حدود، ولولا اســتمرار الله في إمداد الكون بالقوة اللازمة لوجوده، لاختفى في لحظة، كشــمعة تنطفئ في مهب الريح. وأؤمن أن الله، ســيد الكون وراعيه، الرب الوحيد ... والضامن الأمين لقوانين الطبيعة، قد انخرط في خلقه بطريقة خاصة "(٩).

علاوة على ذلك، يؤكد إنواجين على وجود الصدفة في العالم الذي تظله العناية الإلهية، يطرح إنواجين مجموعة من التساؤلات حول مكان الصدفة في

عالم يعتني الله به ويحافظ عليه قائلًا: " ما هو مكان الصدفة في عالم يحفظه الله؟ هل يمكن للصدفة أن توجد في مثل هذا العالم؟ وإذا كانت موجودة، ألا يجب أن تكون مقيدة بقضايا تافهة – على سبيل المثال، مثل تحديد المكان الذي يسقط فيه عصفور معين – لكي تتوافق مع العناية الإلهية المحبة لله؟ "[١٠]، تثير هذه الأسئلة نقطة مهمة حول كيفية توافق وجود الصدفة مع فكرة أن الله هو الحافظ والمسيطر على كل شيء في العالم. إذا كان الله مسؤولاً عن العالم ويعتني به، فهل يمكن أن يكون هناك مجال للصدفة حقًا؟ وإن كان كذلك، فهل تكون الصدفة مقتصرة على أحداث صغيرة وغير ذات أهمية، بحيث لا تؤثر على عناية وحفظ الله للعالم؟، كيف يمكن للصدفة أن تتوافق مع العناية الإلهية. بمعنى آخر، كيف يمكن أن يكون هناك مجال للصدفة في عالم يتصرف فيه الله كراعٍ محب ومستمر في الحفاظ على كل شيء؟

يؤكد إنواجين أن الكثير مما يحدث في العالم، حتى الكثير مما يبدو مهمًا وذا مغزى بالنسبة لنا، ليس جزءًا من خطة الله — وبالتأكيد ليس جزءًا من خطة أي شخص آخر— وبالتالي فهو ناتج ببساطة عن الصدفة. وفي ذلك الإطار، يحدد معني الصدفة ما يعنيه حينما يقول إن حدثًا معينًا هو "صدفة" أو أن حالة معينة هي "مسألة صدفة" هو: أن هذا الحدث أو الحالة ليس لهما غرض أو معنى محدد؛ لا يشكلان جزءًا من خطة أي أحد؛ ولا يخدمان أي هدف؛ وربما لم يحدثا على الإطلاق. بمعنى آخر، حدث الصدفة هو ذلك الذي إذا سأل أحدهم "لماذا حدث هذا؟"، فإن الجواب الوحيد الصحيح هو: "لا يوجد سبب أو تفسير؛ لقد حدث ببساطة." ومع ذلك، يجب أن يتم فهم هذا العبارة بروح من التفهم. لا أقصد القول إن حدث الصدفة لا يمتلك تفسيرًا من أي نوع[١١].

بناءً على هذا التعريف، يناقش إنواجين أن الصدفة في هذا السياق ليست متناقضة مع الفهم السببي أو العلمي للأحداث، ولكنها تشير إلى غياب الغاية أو الغرض العميق وراء بعض الأحداث.

يرفض إنواجين فكرة أن كل ما يحدث في العالم هو جزء من خطة إلهية محكمة، بدلاً من ذلك، يرى أن العديد من الأحداث، حتى تلك التي نعتبرها مهمة أو مؤثرة، قد تحدث ببساطة نتيجة للصدفة دون أن تحمل غاية أو معنى في إطار تدبير أكبر. يؤكد إنواجين أن العديد من الأحداث تبدو وكأنها تحدث بلا هدف أو غاية واضحة، بعضها مأساوي، وبعضها مفيد، والبعض الآخر ليس له تأثير يُذكر. ومع ذلك، فهناك من يعتقدون أن هذا "الظهور" بوجود أحداث عشوائية هو مجرد وهم، ويؤمنون أنه لا وجود لأحداث عشوائية في الواقع، أو إذا كانت هناك أحداث عشوائية، فهي دائمًا غير ذات أهمية.

يشير إنواجين بشكل خاص إلى الأشخاص الذين يؤمنون بالعناية الإلهية، والذين يرون أن كل ما يحدث في العالم هو جزء من خطة الله، هؤلاء يعتقدون أن الله لا يعرف فقط كل ما يحدث، بل إن كل حدث، مهما كان صغيرًا مثل سقوط عصفور، هو جزء من إرادة الله، يمتد هذا الاعتقاد ليشمل حتى أدق التفاصيل، مثل عدد شعرات رأس الشخص، حيث يرون أن كل شيء محسوب ضمن تدبير الله الإلهي. بينما قد يجد البعض هذه الفكرة غريبة، يعتقد آخرون أن جميع الأحداث التي تحمل أهمية من منظور الإنسان، مثل موت أليس، يجب أن تكون جزءًا من خطة الله. في هذا السياق، سيقول الشخص المؤمن بهذا الرأي إن هناك جوابًا لسؤال زوج أليس الحزين: "لماذا ماتت؟" حتى وإن كان الله وحده هو من يعرف هذا الجواب، بينما قد لا يتمكن البشر من فهمه أو معرفته.

لكن إنواجين يطرح وجهة نظر مغايرة، حيث يرى أن هذا الاعتقاد خاطئ، فهو يقترح أن الكثير مما يحدث في العالم – وحتى الأحداث التي تبدو لنا مهمة وجوهرية – لا يشكل جزءًا من خطة الله، وبالتأكيد ليس جزءًا من خطة أي شخص آخر. بالتالي، يرى إنواجين أن هذه الأحداث تحدث ببساطة بسبب الصدفة، وليس بسبب تدبير إلهي.

يناقش إنواجين ما يقصد بـــ "خطة" الله للعالم المخلوق. يعتقد إنواجين أنه كخطوة أولى، يمكن تعريف خطة الله بمجموع كل ما قد قضى به أو قرره، فإذا قضى الله بوجود الضوء، فإن وجود الضوء جزء من خطته. ولكن إن لم يكن قد قضى بوجود الكذب، فإن الأكاذيب ليست جزءًا من خطته، من المهم أن نلاحظ، كما يوضح إنواجين، أن الخطة يمكن أن تأخذ في الاعتبار الاحتمالات الممكنة دون أن تشترط أن تتحقق هذه الاحتمالات. تمامًا كما يخطط اللصوص للهروب من المدينة عبر الجو دون أن يكون ذلك هو الخيار الرئيس في خطته. ثم ينتقل إنواجين إلى فكرة أن معرفة الله المسبقة بما سيحدث لا تعني بالضرورة أن هذا الحدث جزء من خطته. على سبيل المثال، قد يعلم الله مسبقًا أن بعض المخلوقات العاقلة ستكذب يومًا ما، وقد تتضمن خطته إجراءات للتعامل مع الأكاذيب إذا حدثت، ولكن هذا لا يعني أن الكذب جزء من خطته.

أخيرًا، يقدم إنواجين تعديلًا لتعريفه لخطة الله، موضحًا أن الله قد يصدر أحيانًا "أوامر تفاعلية" استجابةً لأحداث لم يقررها هو، على سبيل المثال، إذا أصيب شاب في حادث سيارة لم يقدّر الله حدوثه، ودعت والدته الله لإنقاذه، فإن الله قد يستجيب لدعائها ويحدث معجزة تعيده للحياة. هذا النوع من التدخلات لن يُعتبر جزءًا من خطة الله، لأنه يعتمد على حدث لم يكن جزءًا من مرسومه الأصلي. هذه الأوامر التفاعلية تصدر كرد فعل لأحداث لم يقررها الله، ولذلك يجب تعديل تعريف خطة الله ليشمل جميع مراسيمه باستثناء الأوامر التفاعلية. يرى إنواجين أن الصدفة قد تلعب دورًا في عالم يحافظ عليه الله. وعلى الرغم من أن الله قد يكون لديه "خطة" للعالم، فإن بعض الأحداث التي

تحدث خارج هذه الخطة قد تتطلب أوامر تفاعلية من الله، دون أن تكون جزءًا من خطته الأصلية.

وهكذا، يعتقد إنواجين أن هناك ثلاثة مصادر محتملة للصدفة أو الأحداث التي قد لا تكون جزءًا من خطة الله في العالم المخلوق عالم يحافظ عليه الله وهي : الإرادة الحرة، اللاحتمية الطبيعية، والحالة الأولية للعالم.

١- الإرادة الحرة للكائنات العاقلة :هذه هي القدرة على اتخاذ القرارات بشكل مستقل، والتي قد تؤدي إلى أحداث غير مخططة من قبل الله. لذا، إذا كان لدينا حرية الإرادة، فإن الطريقة التي يمارس بها أي شخص معين هذه الحرية ليست جزءا من خطة الله، وكذلك عواقب الأفعال الحرة، حتى وإن حدثت بعد آلاف السنين من الفعل، ليست جزءاً من خطة الله[١٢] .

٢- اللاحتمية الطبيعية : Natural Indeterminism يشير هذا إلى العشوائية أو الاحتمالية المتأصلة في العمليات الطبيعية، والتي قد تؤدي إلى نتائج غير متوقعة وغير مخططة، إذن يعتبر إنواجين اللاحتمية الطبيعية المصدر الثاني للصدفة في العالم حيث تشير اللاحتمية إلى الفكرة القائلة بأن توزيع جميع الجسيمات المادية في الكون في لحظة معينة، وقواها السببية في تلك اللحظة، لا تحدد سلوك هذه الجسيمات في المستقبل. بعبارة أخرى، أن الكون غير الحتمي هو ذلك الذي يمكن أن تكون فيه حالة معينة لها أكثر من نتيجة واحدة [١٣].بما أن العالم الطبيعي الفعلي يبدو في الواقع غير حتمي، فإنه من المعقول أن نفترض أن هناك العديد من الحالات التي ليست جزءًا من خطة الله، والتي لا يمكن تتبعها أيضًا إلى القرارات الحرة للكائنات المخلوقة.

٣- الحالة الأولية للعالم المخلوق : يعني هذا أن حالة الكون في لحظة خلقه قد تحتوي على عناصر أو ظروف تؤدي إلى أحداث غير مخططة فيما بعد.

يضـــيف إنواجين ملاحظة بأن بعض الفلاســفة قد يجادلون بأن هناك تداخلًا بين هذه المصـادر. على سـبيل المثال، من يؤمن بأن الإرادة الحرة غير متوافقة مع الحتمية قد يرى أن كل فعل حر للكائنات العاقلة هو أيضًا حالة من اللاحتمية الطبيعية.

وهكذا، يقدم إنواجين رؤية فلســـفية عن علاقة الله بالكون من خلال تبنيه لمفهوم "المراسيم الإلهية". وفقًا لهذه الرؤية، فإن أفعال الله تجاه الجسيمات الأولية ليست تدخلًا مباشرًا، بل هي إصـدار مستمر لمراسيم تنص على وجود هذه الجسيمات ومنحها قوى سـببية معينة. فعندما يقول الله "ليكن هذا الجسـيم موجودًا"، فإنه يخلق الجسـيم ويضـمن اســتمراره في الوجود وفي حال رغبته في إلغاء وجود أي جســيم، يكفي أن يتوقف عن إصـــدار المرســوم الذي ينص على وجوده. من خلال هذا النموذج، يفترض أن الله لا يتوقف أبدًا عن الحفاظ على الجســـيمات في الوجود، مما يعني أن هناك دائمًا نفس الجسـيمات. وفي سـياق المعجزات، يمكن لله أن يصـدر مؤقتًا مراسـيم بقوى سـببية غير معتادة لبعض الجســيمات، مما يتيح له تغيير مجريات الأحداث الطبيعية. وهكذا، يرى إنواجين أن فعل الله في العالم يتألف من مجموع هذه المراسيم، حيث يُصـدر عددًا هائلًا منها في أي لحظة. تُعتبر هذه الأفعال أسـاسًـا لكل وجود وتفاعل في الكون، مما يعزز فهمنا للعلاقة المسـتمرة بين الله والعالم المخلوق، حيث يمثل الله المصـدر الدائم لكل ما هو موجود.

وإجمالًا، يعتقد إنواجين أن هناك مســاحة للصـــدفة في عالم يحافظ عليه الله، وأن هذه الصـدفة يمكن أن تأتي من مصـادر مثل حرية الإرادة البشـرية، أو العشـوائية في العمليات الطبيعية، أو الظروف الأولية التي نشـــأ عنها الكون، وهذا يعني أن بعض الأحداث التي تحدث في هذا العالم ليست جزء من خطة الله المباشرة، رغم أن الله يظل هو الحافظ والراعي للعالم. يرى إنواجين أن الله قد يقرر أن بعض الأمور تتحقق بدون أن يحدد أي من البدائل الممكنة يجب أن تقع. إذا كانت هناك عدة ترتيبات أولية

للجسيمات التي يمكن أن تخدم غرض الله من الخلق بشكل متساوٍ، فإن بعض ميزات العالم تكون نتيجة للصدفة. يعتقد إنواجين أن العديد من خصائص الكون، وربما حتى وجود الجنس البشري، يمكن أن تكون نتيجة للصدفة. ولكنه لا يرى أن هذا يتعارض مع الاعتقاد بأن الله هو خالق كل شيء، بل إن الله هو من يمسك الجسيمات في وجودها باستمرار، ويوفر لها قوى الترابط التي تُبقيها متماسكة.

وفي ذلك الإطار، يناقش إنواجين العلاقة بين الصدفة والعناية الإلهية في سياق نظرية التطور لداروين. إن لنظرية التطور جوانب قد تبدو، ظاهريًا على الأقل، تتعارض مع فكرة العناية الإلهية، وهذا لأنه يُنظر إلى الانتقاء الطبيعي، بحسب داروين، كعملية تعتمد على الصدفة والتغيرات العشوائية، دون أي تخطيط مسبق أو غاية ثابتة.

إن للصدفة في نظرية داروين دورا هاما لا يمكن أغفاله، تعتمد نظرية التطور كما طرحها داروين على فكرة الانتقاء الطبيعي حيث تحدث تغيرات عشوائية (طفرة) في الكائنات الحية. تكون هذه التغيرات في كثير من الأحيان بلا غاية محددة وتؤدي إلى تكيّفات جديدة قد تساعد أو لا تساعد في بقاء الكائنات. بمعنى أن داروين رأى في التنوع العشوائي فرصًا للبقاء، وبالتالي، يتقدم التطور كعملية تفتقر إلى توجيهٍ خارجي.

تتعارض هذه النظرة مع التصور التقليدي للعناية الإلهية في الديانات السماوية، التي تؤكد على أن الله ليس خالق الكون فقط ، بل هو الذي يرعى كل مخلوقاته ويعرف مصيرها وتفاصيل حياتها، بل وقد يكون له غاية من خلقها. بحسب هذا الاعتقاد، يفترض أن الله هو الذي يوجه الأحداث بطريقة ما لتحقيق غاياته.

من جهة، يتبنى إنواجين وجهة النظر القائلة بأن الداروينية والإيمان بالله أطروحات متسقة [١٤]، حيث يفرق إنواجين بين الداروينية القوية الكلية Allism التي تنص على أن الانتقاء الطبيعي يفعل كل شيء[١٥] ، فالطفرات العشوائية العمياء والانتقاء الطبيعي (أو

التصفية البيئية) وحدهما مسئولان عن التنوع التصنيفي الواسع والتصميم البديع الذي نجده في العالم البيولوجي وبين الداروينية الضعيفة Weak Darwinism والتي تعطي مساحة لدور الصدفة في العالم مع ضرورة وجود الخالق لهذا العالم وهو الله، يقول إنواجين :" لا أنكر أن الداروينية تتعارض مع التفسير الحرفي لقصة الخلق في سفر التكوين" (١٦). من جهة أخرى، يحدد إنواجين اختلافه مع الداروينى التطوري في الاعتقاد بأن التفسير الوحيد لكل هذا التنوع والتعقيد في العالم سببه ما توفره عملية الطفرة العشوائية أو الانتقاء الطبيعي(١٧).

يستشهد إنواجين بوجهة نظر عالم البيولوجيا الإنجليزي براين جودوين الذي يرى على الرغم من أن علم الوراثة الجزيئي يمكّننا من فهم التركيب الوراثي للكائنات الحية، إلا أن العديد من الجوانب الواسعة للتطور، مثل أصل الأنواع، لا تزال غير مفسَّرة بشكل كامل. أضف إلى ذلك، وجهة نظر أرنست ماير أحد أبرز علماء البيولوجيا التطورية المعاصرين الذي يعتقد بأنه لا يوجد دليل واضح على الظهور التدريجي لأي قصة تطورية(١٨). ولهذا، يؤكد إنواجين أنه لا يستطيع الجزم بمدي صحة الداروينية الكلية وعليه يقول: " يجب أن نكون لا أدريين بشأن قدرة الانتقاء الطبيعي على تفسير كل التعقيد والتنوع والظاهرة الغائية التي نلاحظها في العالم البيولوجي"(١٩)، إذن يرفض إنواجين الداروينية الكلية التي لا ترى ضرورة وجود الله بوصفه خالقا وموجها وراعيا للكون يعتني به وبموجوداته.

يتبنى إنواجين الداروينية الضعيفة ويعرفها بأنها الداروينية مع حذف التصور الشمولي أو الكلي منها، والاعتقاد بوجود الله الخالق للكون والموجه لعملية التطور،

ويقدم مغالطة التكوين* The Fallacy of Composition اعتراضـــا على اعتقاد الداروينيين بأن الكون بأســـره نتيجة للتطور بدون خالق وموجه لعملية التطور، حيث يعتقد عالم البيولوجيا جاك مونود أن التطورات تحدث نتيجة للصـــدفة العشـــوائية، وأن الصدفة وحدها هي المصدر لكل ابتكار وكل خلق في المحيط الحيوي(٢٠).

يبين إنواجين أن فرضـــية الداروينية القائلة بأن جميع الســـمات العامة للمحيط الحيوي نتاج الصدفة وأن الصدفة الفرضية الوحيدة الممكنة(٢١) فرضية تتضمن مغالطة التكوين فما ينطبق على بعض سمات الكون ليس من لضـروري أن ينطبق على الكون بأكمله، ومن هنا ينطلق إنواجين استنادًا إلى وجود كائنات عاقلة مثلنا مخلوقات مخلوقة على صـــورة الله إلى التأكيد على اســـتحالة أن تكون عمليات العالم الطبيعي أداة أحد لإنتاج العقلانية(٢٢) ، وفي ذات الســـياق يقول إنواجين : " يعد وجود كائنات عاقلة احتمال منخفض جدا؛ نظرًا لأن جميع ســـمات المحيط الحيوي ناتجة عن الانتقاء الطبيعي لكن هناك كائنات عاقلة، ألا يوجد ذلك ســـبب للشـــك فيما إذا كانت جميع سمات المحيط الحيوي ناتجة عن الانتقاء الطبيعي" (٢٣).

وفي النهاية، ينتهي إنواجين إلى تأكيده على اختلافه عن العلماء في نقطتين وهما: ١- أن الكون لا يوجد من تلقاء نفســـه، بل يجزم إنواجين بوجود مصـــمم للكون ويؤكد اتفاقه مع وجهة نظر الكاردينال نيومان في إيمانه بالتصميم لأنه يؤمن بالله، وليس لأنه يرى التصـــميم. ٢- أن القوة التي تدعم الكون تُظهر حضـــورها الداعم بطرق تختلف بشـكل جذري عن النمط الاعتيادي (أي أن هناك معجزات). ومن ثم، يري إنواجين أن

*** مغالطة التكوين مغالطة منطقية تحدث عندما يُفترض أن ما ينطبق على أجزاء شيء معين ينطبق أيضًا على الكل. بتعبير آخر، تُعتبر هذه المغالطة خلطًا بين خصائص الأجزاء وخصائص الكل الذي تُكوِّنه تلك الأجزاء.**

الصـدفة في عمليات التطور ليسـت بالضـرورة نقيضًـا للعناية الإلهية. بل يمكن النظر إلى الصدفة كوسيلة يمكن أن يستخدمها الله لتحقيق أهدافه في خلق كائنات حية متنوعة وقادرة على التفكير العقلاني، دون الحاجة للتدخل المستمر في كل تفصيله من تفاصيل تطور الحياة.

وبالتالي، يرى إنواجين أن الله قد يختار، في بعض الأحيان، عدم التدخل بطرق واضـحة ومباشـرة، وبدلاً من ذلك يعتمد على العمليات الطبيعية التي تبدو لنا عشـوائية. يمكن أن تكون هذه العمليات جزءًا من خطة إلهية أكبر تتجاوز فهمنا المباشـر. وبهذا، لا يرى فان إنواجين في الصـــدفة التطورية تهديدًا للإيمان بالله، بل يعتبرها جزءًا من الصورة الأوسع للعناية الإلهية التي تتيح للعالم الطبيعي حرية تطورية قد تكون ضرورية لتحقيق أهداف الله الطويلة المدى في الخلق يقول إنواجين:" تتوافق "الداروينية القوية" مع الإيمان بالله – ليس فقط مع وجود الله، بل مع الأطروحة التي تقول إن الله قد حكم تطور الحياة على الأرض بطريقة تضمن الوجود النهائي لكائنات عاقلة مثلنا "[٢٤].

المبحث الثالث: العلم الإلهي الكلي وحرية الإرادة الإنسانية

إن العلم الإلهي الكلي Omniscienceهو الاعتقاد بأن الله يعرف كل شـــيء، بما في ذلك كل تفاصـيل الماضـي والحاضـر والمسـتقبل، ويشـمل ذلك معرفة الأفعال الحرة التي سـيقوم بها البشـر في المسـتقبل، وتعني الإرادة الحرة أن البشـر لديهم القدرة على اتخاذ قرارات حرة ومسـتقلة، وأنهم ليسـوا مجبرين أو حتميين في أفعالهم، إذا كان البشر يمتلكون إرادة حرة، يجب أن يكون لديهم الخيار الحقيقي بين مسارات متعددة من الأفعال.

تعد مسألة العلم الإلهي والعلاقة بين الإرادة الحرة وخطط الله من أبرز القضايا الفلسفية واللاهوتية التي أثارت نقاشات عميقة عبر العصور. تتناول هذه القضايا كيف يتفاعل الله مع البشرية، وما هو نطاق معرفته بشأن المستقبل، وكيف يؤثر ذلك على قرارات البشر وأفعالهم.

في هذا السياق، نشأت مدارس فكرية مختلفة تقدم رؤى فلسفية متباينة حول هذه القضايا. تُبرز الكالفينية، على سبيل المثال، فكرة السيادة الإلهية المطلقة، حيث يُعتقد أن الله لديه علم شامل بكل ما يحدث، بما في ذلك قرارات البشر. من ناحية أخرى، توفر المولينية تفسيرًا مختلفًا، حيث ترى أن الله يعرف جميع الخيارات الممكنة ويستخدم معرفته بالاحتمالات لتوجيه مسار التاريخ دون انتهاك حرية الإرادة. بينما تقدم نظرية انفتاح الله رؤية جديدة، حيث تفترض أن الله ليس مطلعًا على كل التفاصيل المتعلقة بالمستقبل، مما يفتح المجال أمام خيارات البشر الحرة ويعكس طبيعة الله ككائن يتفاعل مع الخلق بشكل ديناميكي.

وسأتناول كل من الكالفينية والمولينية ونظرية انفتاح الله عند إنواجين بمزيد من التفصيل، مبينة الأفكار الرئيسية التي تشكل كل منها وكيف تؤثر على فهمنا للعلاقة بين الله والإنسان.

أولا: الكالفينية أو الحتمية اللاهوتية Theological Determinism or Calvinism

يرتبط اسمها بكالفن، ولكنها تمتد جذورها إلى أوغسطين وبعض اللاهوتيين في العصور الوسطى مثل توما الأكويني. الفكرة الرئيسية للكالفينية هي أن كل ما يحدث في العالم يتم تحديده بشكل فعّال من قبل الله وفقًا لمراسيمه الأبدية، حيث أن إرادة الله تُعتبر ضرورة لكل ما يحدث[٢٥].

يؤكد الكالفينيون على أن الله يمتلك علمًا شـاملًا يشـمل المعرفة المسـبقة بكل الأحداث، بما في ذلك أفعال البشـر. بناءً على هذا العلم، يتخذ الله قراراته وفقًا لمخطط شـامل يحد من مجال الإرادة الحرة. في هذا السـياق، تتوافق الإرادة الحرة في الكالفينية مع مفهوم الإرادة التوافقية، حيث يمكن للناس أن يختاروا ما يشاءون، لكن اختياراتهم قد تم تحديدها مسـبقًا من قبل الله، مما يحد من إمكانية الاختيار الفعلي. في هذا النظام، تظل إرادة الله دائمًا محققة، مما يعزز شـعور الأمان في العلاقة مع الله. ومع ذلك، يصبح هذا الفهم معقدًا عند التفكير في تفاعل إرادة الله مع حرية الإنسان.

توفر الكالفينية تصورًا قويًا لسيطرة الله على العناية الإلهية، لكنها تشير إلى أن الله يجب أن يخلق ظروفًا تسـمح للإنسـان باختبار إمكانياته، بدلاً من تحديد كل تفاصـيل حياته. من أبرز الاعتراضات على الكالفينية هو تأثيرها السلبي على العلاقة الشخصية مع الله، حيث قد يُنظر إليها على أنها علاقة محكومة من قبل قوة أعلى، مما يقلل من عمق الاتصال الشخصي.

يتعلق أحد أبرز الاعتراضـات على الكالفينية بكيفية تفسـير وجود الشـر والخطيئة في العالم. إذا كان الله يرغب في أن يخلص الجميع لكنه قرر أن بعضهم سيظل هالكًا، فإن ذلك يثير تسـاؤلات حول التناقض في طبيعة الله، كيف يمكن لله أن يكون عادلًا ومحبا وفي الوقت نفسـه يخلق الشـر والخطيئة التي هو نفسـه قد أرادها؟ تشـكل هذه التساؤلات مشكلة في الفهم الكالفيني للعلاقة بين الله والشر.

تواجه الكالفينية تحديات فلسـفية من حيث المنطق، خاصـة عندما يتعلق الأمر بتصـور الله ككائن صـالح تمامًا بينما يُسـمح بحدوث الشـر. هذا التناقض يبدو أنه يتعارض مع مفهوم العدالة الإلهية، مما يؤدي إلى إشـكالية في اتسـاق النظرية. لذلك،

تبرز الحاجة إلى إعادة النظر في الفهم الكالفيني للعلاقة بين الله والإنسان، مع التركيز على دور الإرادة الحرة وأثرها في تفسير حدوث الشر في العالم.

ثانيا: المولينية:

أسست نظرية "المعرفة الوسطى" (المولينية) على يد اللاهوتي اليسوعي لويس دي مولينا في القرن السادس عشر، وتهدف إلى تقديم حل للمشكلات المتعلقة بتحديد الله وعلاقته بحرية الإرادة الإنسانية. تسعى المولينية إلى الجمع بين مفهوم الإرادة الحرة بمعناه الليبرالي، الذي يُعطي البشر القدرة على اتخاذ قرارات غير حتمية، وبين عقيدة قوية في السيطرة الإلهية. في هذا السياق، يُعزى إلى الله نوع خاص من المعرفة يُسمى "المعرفة الوسطية"، حيث يعلم الله جميع الاحتمالات التي قد يختارها البشر في ظروف مختلفة (المعروفة بـ "الافتراضات المضادة للواقع") [٢٦]، وفقًا لهذه النظرية، تحتفظ المولينية بفكرة حرية الإرادة الليبرالية غير الحتمية لدى البشر، بينما تُؤكد في الوقت نفسه على السيطرة الإلهية المطلقة على العناية الإلهية. وبذلك، تسعى المولينية إلى التوفيق بين حرية الإرادة وعلم الله، حيث تقترح أن الله يمتلك معرفة كاملة بكل ما قد يختاره البشر في أي ظرف كان، مما يسمح له بتوجيه الأحداث والوقائع في مسار يحقق خطته الإلهية دون أن ينتهك حرية الإرادة التي يُمنحها الإنسان.

وهكذا، تمكن المولينية الله من معرفة تصرفات مخلوقاته المستقبلية بدقة، مما يتيح له أن يعرف كيف ستسير الأمور بناءً على اختيارات الكائنات الحرة. بمعرفة هذه الافتراضات، يمكن لله اختيار أفضل سيناريو يحقق إرادته. ومع ذلك، على الرغم من أن الله لديه السيطرة العالية، فإنه مقيد بالخيارات الحرة للمخلوقات.

تواجه المولينية تساؤلات فلسفية تتعلق بوجود "الافتراضات المضادة للواقع"، حيث يشير هذا المفهوم إلى المعرفة التي يمتلكها الله حول الخيارات التي قد يتخذها البشر

في ظروف بديلة. ومع ذلك، يطرح هذا السؤال إشكالية تتعلق بتناقض محتمل في حالة وجود خيارات حرة، حيث إذا كان الله يعلم مسبقًا ما سيختاره الإنسان في كل ظرف، قد يبدو أن هذه الخيارات ليست فعلاً حرة أو غير حتمية.

هذه التعقيدات المنطقية تجعل المولينية محل جدل واسع بين الفلاسفة؛ إذ يرى البعض أن هذا التوفيق بين علم الله الكامل وحرية الإرادة البشرية يعاني من مشكلات حقيقية في تماسك النظرية، خصوصًا فيما يتعلق بكيفية فهم الله للخيارات المستقبلية التي قد تتغير بناءً على الإرادة الحرة للإنسان. رغم ذلك، لا تتفق جميع الآراء حول هذه القضايا، حيث يرى بعض الفلاسفة أن المولينية تقدم تفسيرًا مقبولًا للكيفية التي يمكن بها الجمع بين حرية الإرادة والعلم الإلهي، بينما يرفض آخرون هذه الفكرة لاعتبارهم أنها تخلق تناقضًا منطقيًا.

تثير المولينية تساؤلات مشابهة لتلك التي في الكالفينية حول كيفية فهم العلاقة مع الله. فبدلاً من أن يكون الله خالقًا حميمًا، يظهر كمهندس معقد يعرف كيف يستدعي النتائج المرجوة من مخلوقاته، وبالرغم من أن المولينية تعالج بعض مشاكل الشر بشكل أفضل من الكالفينية، فإن الله في المولينية يخطط وينظم كل الأحداث، بما في ذلك الأحداث السلبية. هذا يُثير التساؤلات حول كيف يمكن لله أن يجلب الشر بشكل متعمد. يفرض ذلك على المولينيين الاعتراف بما يُعرف بـ "العناية الدقيقة"، حيث يجب أن يُنظر إلى كل شر على أنه ضروري لتحقيق خير أكبر. ومع ذلك، يواجه هذا الفهم صعوبات في إقناع الآخرين بأن جميع الأحداث الشريرة كانت ضرورية لتحقيق خير أعظم.

ثالثا: المعرفة البسيطة بالمستقبل Simple Foreknowledge

تدعو إلى فكرة أن الله يعرف كل الحقائق الموجودة، لكن ليس لديه علم بالأحداث التي تعتمد على قرارات حرة لم تحدث بعد، مما يجعل المعرفة البسيطة تتماشى مع مفهوم الحرية المطلقة في اختيارات البشر. تتفق نظرية المعرفة البسيطة مع المولينية في أن البشر يمتلكون إرادة حرة على الطريقة الليبرتارية، وأن الله يمتلك معرفة شاملة بالمستقبل. لكن هذه النظرية لا تقبل فكرة أن الله يمتلك "معرفة وسطية"، التي تتعلق بالحقائق المضادة للإرادة. وبما أنهم لا يقبلون المعرفة الوسطية، يحتاج مؤيدو المعرفة البسيطة إلى تفسير بديل عن كيفية معرفة الله للمستقبل.

تظهر تساؤلات جدية حول التوافق المنطقي بين معرفة الله الشاملة بالمستقبل والإرادة الحرة. الفكرة الأساسية هنا هي أنه إذا كان الله يعرف ما سيحدث في المستقبل، فإن هذه المعرفة تصبح جزءًا من الماضي ولا يمكن تغييرها. وبالتالي، إذا كان الله يعرف أن شخصًا ما سيفعل شيئًا معينًا، فإن هذا يعني أنه لا يمتلك حرية الاختيار في القيام بذلك. تستخدم الحجة مثالاً لشخص يدعى "كلارنس" الذي يُعرف بأنه مدمن على أومليت الجبن. الحجة تستنتج أنه إذا كان من المؤكد أن كلارنس سيأكل الأومليت، فلا يمكنه اختيار عدم أكله. وهذا يدل على أنه من المنطق غير الممكن أن يمتلك الله معرفة مسبقة بفعل حر. على الرغم من أن المعرفة البسيطة لا تضيف شيئًا جديدًا لعناية الله الإلهية على العالم، فإنها لا تؤثر على كيفية تصرف الله في الوقت الحاضر بناءً على معرفته بالمستقبل. إذا افترضنا أن الله يعرف كل شيء عن الشخصيات والميول، فإن هذا لا يغير من سيطرته على الأمور. إذا كان الله يمتلك معرفة بسيطة، فلا يمكنه التصرف بناءً على هذه المعرفة دون الدخول في تعقيدات فلسفية. وبالتالي، فإن المعرفة البسيطة لا تساعد الله في إدارة العالم بشكل فعال. على الرغم من أن

نظرية المعرفة البسيطة تحظى بشعبية بين الفلاسفة المسيحيين فإن العديد منهم لم يدركوا "عدمية الفائدة الدينية" لهذه المعرفة. وعندما يدركون هذه النقطة، قد يميل بعضهم إلى التخلي عن المعرفة البسيطة لصالح نظريات أخرى مثل المولينية أو الكالفينية، التي تقدم رؤى أقوى حول العناية الإلهية (٢٧).

رابعا: نظرية انفتاح الله

تعارض نظرية انفتاح الله أو "الإيمان بالإرادة الحرة " the Openness of God Theory, or Free Will Theism – كما يوضحها فان إنواجين– كلاً من الكالفينية والمولينية، حيث تقترح أن الله لا يعرف مسبقًا كل ما سيحدث، بل إن بعض الأحداث مفتوحة للمستقبل، مما يتيح للناس حرية اتخاذ القرارات التي تؤثر على المسار العام للعالم، مع تقبلها بوجود بعض القيود المنطقية على معرفة الله بالمستقبل.

يعتقد إنواجين أن مسألة توافق العلم الإلهي الكلي مع الإرادة الحرة البشرية قضية معقدة ومثيرة للاهتمام، خاصة بالنسبة له بوصفه يؤمن بالله وبالإرادة الحرة. ويتساءل عن مدى أهمية هذه القضية، مشيرًا إلى أن البعض قد يجد الأمر غير مهم إذا كانوا مستعدين للتخلي عن أحد المعتقدين لتجنب التناقض. يقر إنواجين بأن التخلي عن الاعتقاد في العلم الإلهي الكلي يواجه صعوبة كبيرة، مستشهدًا بحجة أن الله هو الكائن الذي لا يمكن تصور أعظم منه. فإذا كان الله يجهل شيئًا ما، فسيكون من الممكن تصور كائن أعظم منه، وهو ما يتعارض مع مفهوم أنسلم لله؛ ولأن هذا المفهوم يعبر عن طبيعة الله، يرفض إنواجين التخلي عنه.

من ناحية أخرى، يرى إنواجين أن التوقف عن الإيمان بالإرادة الحرة البشرية يخلق صعوبة لا تقل خطورة، تتعلق هذه الصعوبة بأهمية "دفاع الإرادة الحرة" كأقوى رد على مشكلة الشر. وفقًا لهذا الدفاع، وجود الله يتوافق مع وجود الشر؛ لأن المخلوقات لديها

إرادة حرة. وبالتالي، إذا اعترف إنواجين بأن العلم الإلهي الكلي يتعارض مع الإرادة الحرة، فإنه بذلك يسلب المدافع عن الإيمان أهم رد على مشكلة الشر. ومن ثم يرى إنواجين أن هذه الصعوبة تجعل من المستحيل ببساطة التخلي عن أحد المعتقدين (العلم الإلهي الكلي أو الإرادة الحرة) دون مواجهة عقبات خطيرة.

وهكذا، يأتي التوتر بين العلم الإلهي والإرادة الحرة من السؤال التالي: إذا كان الله يعرف مسبقًا كل الأفعال التي سيقوم بها البشر، بما في ذلك القرارات الحرة التي سيتخذونها، فهل هذا يعني أن هذه الأفعال محددة مسبقًا وأن البشر لا يملكون حقًا حرية الاختيار؟ بعبارة أخرى، كيف يمكننا التوفيق بين علم الله الكلي بقراراتنا وبين حرية الإرادة؟ إذا كان الله يعرف ما سنفعله قبل أن نفعله، فهل ما نزال أحرارًا؟. ومن ثم، يواجه إنواجين التحدي المتمثل في التوفيق بين معرفتنا بأن الله كلي المعرفة وبين فكرة حرية الإرادة. فإذا كان الله يعلم كل شيء بشكل مطلق، بما في ذلك جميع الأفعال المستقبلية، فهذا يبدو وكأنه ينفي حرية الإرادة. إذا كان الله يعرف مسبقًا ما الذي سنفعله، فهل يمكننا حقًا أن نختار خلاف ذلك؟

يتناول إنواجين مسألة ما إذا كان وجود كائن كلي العلم يتوافق مع الإرادة الحرة لدى الإنسان. ويقول إنوجين مبينا وجهة نظره التي تقتضي ضرورة الجمع بين العلم الإلهي الكلي وحرية الإرادة الإنسانية : " أنا أؤمن بالإرادة الحرة وأؤمن بالله، والعلم المطلق يُعتبر جزءًا من الصفات الإلهية المعتادة، لذا من الطبيعي أن أجد هذه المسألة مثيرة للاهتمام ... نأخذ سالي كمثال، التي تؤمن بأن الله كلي العلم وبأن البشر لديهم إرادة حرة, إذا أقنعها أحدهم بأن الإرادة الحرة البشرية والعلم المطلق الإلهي غير متوافقين... أرى أنني يجب أن أتخلى عن واحد على الأقل من الاعتقادين اللذين أؤمن بهما " [٢٨]. وهنا يقدم إنواجين سالي كمثال على من يتخلي عن الاعتقاد بالعالم الإلهي الكلي والإرادة الحرة لاعتقاده عدم توافقهما معًا وهو ما يرفضه بشدة حيث تؤمن سالي

بأن الله عالم بكل شيء، وأن البشر يمتلكون حرية الإرادة. ومع ذلك، عندما تواجه فكرة أن هذين الاعتقادين غير متوافقين، تتبنى سالي موقفًا منطقيًا، فبدلاً من التمسك بواحد منهما دون تفكير عميق، تقرر أن تأخذ وقتًا لتفكر في المسألة المعقدة. تقول لنفسها إنها لا تريد أن تقع في فخ التناقض المنطقي أو اتخاذ قرار عشوائي حول أي من معتقداتها يجب أن تتخلى عنه. لذا، تقرر في الوقت الراهن أن تتخلى عن كلا المعتقدين، معتبرة أن هذه الخطوة ستجنبها التعارض الفكري، وتمنحها المجال للتأمل الجاد في هذا الموضوع في المستقبل.

يعتبر إنواجين أن مسألة توافق الإرادة الحرة مع العلم الإلهي هي مسألة ذات أهمية كبيرة. بينما سالي قد تكون مستعدة للتخلي عن أحد معتقديها دون تفكير عميق، إنواجين يرى أنه يجب عدم اتخاذ مثل هذا القرار بشكل عشوائي. ومن ثم يشير إنواجين إلى أن التخلي عن الإيمان بالعلم الإلهي الكلي يخلق صعوبة كبيرة، حيث يعد مفهوم العلم الإلهي الكلي جزءًا أساسيًا من فكرة الله، ومن يقرر بأن الله ليس لديه علم إلهي كلي يواجه تناقضًا مع مفهوم الإله المثالي. من ناحية أخرى، يرى إنواجين أن التخلي عن الاعتقاد في الإرادة الحرة، يُفقد المدافعين عن الإيمان بالله أحد أقوى الردود على مشكلة الشر، وهو "دفاع الإرادة الحرة". هذا الدفاع يعتبر وسيلة لتفسير وجود الشر في العالم مع الإبقاء على فكرة وجود إله كلي العلم ومحب.

يرى إنواجين أنه يجب أن تكون هناك رغبة قوية في الحفاظ على العلم الإلهي الكلي والإرادة الحرة، وأن الشخص يجب أن يتعامل مع التعقيدات المرتبطة بهذه المسألة بدلاً من اتخاذ قرارات سريعة. باختصار، إنواجين يعارض موقف سالي القائم على التخلي السهل عن أحد المعتقدين، ويشدد على أهمية التفكير العميق في القضايا المعقدة المتعلقة بكلي العلم والإرادة الحرة.

ولهذا يتســـأل إنواجين: هل أنا على اســـتعداد للتوقف عن الاعتقاد بأن البشـــر يمتلكون إرادة حرة وأن الله كلي العلم؟ هل أنا مسـتعد فعلياً للتوقف عن الإيمان بأي من هذين الأمرين؟ دعونا نبدأ أولاً بالنظر في مسألة علم الله المطلق. إذا قررت التوقف عن الإيمان بأن الله كلي العلم، فسأواجه صعوبة واضحة، وهي صعوبة يمكن تلخيصها في الحجة التالية:

إن الله كائن لا يمكن تصـور شـيء أعظم منه. وإذا كان الله يجهل أشـياء معينة، فسيكون من الممكن تصور شيء أعظم منه، أي كائن يشبهه في كل شيء، ولكن لا يجهل هذه الأمور. لذلك، يجب أن يكون الله كلي العلم. والمقدمة الأساسية لهذه الحجة، وهي أنه لا يمكن تصور شيء أعظم من الله، هي شيء أؤمن به وليس شيئاً أنا مستعد للتوقف عن الإيمان به—لأنني في رأيي، تعبر هذه الفكرة الأنســـيلمية عن مفهوم الله، وعن معنى كلمة "الله."[٢٩]

يضع إنواجين الافتراض التالي:

١- إذا كان لا بد أن يكون الله كلي العلم، وإذا كان علمه الكلي يتعارض بشكل واضح مع الإرادة الحرة للبشر، إذا أردت أن أكون متسقًا، يجب أن أتوقف عن الإيمان بالإرادة الحرة البشرية.

٢- إذا ســـلمنا بأن العلم الإلهي يتعارض مع الإرادة الحرة للمخلوقات، فإننا نحرم من يدافع عن الإيمان بالله من الرد الأكثر أهمية على حجة الشـــر، أي من دفاع حرية الإرادة الذي يتضمن أن الله موجود وأن بعض المخلوقات على الأقل تمتلك إرادة حرة.

يؤيد إنواجين الاعتقاد بأن الله أزلي ولكنه زماني قائلًا: " لا يبدو بأي حال من الأحوال أن افتراض أن الله غير زماني يحل مشـــكلة التوفيق بين العلم الإلهي وحرية الإنســـان "[٣٠]، على الرغم من اعتقاد معظم الفلاســـفة المســـيحيين أن العلم الإلهي لا يتعارض مع الإرادة الحرة للمخلوقات. يرى إنواجين أن الحجة التالية التي تدعم تعارض

العلم الإلهي مع الإرادة الحرة للمخلوقات لا يمكن دحضها—بشرط (وهذا شرط مهم) أن الله ليس "خارج الزمن."(٣١)

تعديل مفهوم العلم الإلهي :

يقترح إنواجين تعديل المفهوم التقليدي للعلم الإلهي بطريقة تسمح بوجود كائن يعرف كل شيء، ولكن مع هذا التعديل يمكن الحفاظ على حرية الإرادة. يعتبر هذا التعديل مبررًا، وسيقدم لاحقًا حججًا لدعمه. يخطط بيتر فان إنواجين للتعامل مع مشكلة التوفيق بين علم الله الكامل وحرية الإرادة عن طريق " تعديل مسموح به" بمفهوم العلم الإلهي. فهو يرى أن بإمكانه تعديل المفهوم التقليدي للعلم الكامل بطريقة تجعل وجود كائن يتمتع بالعلم وفقًا للمفهوم المعدل يتوافق مع حرية الإرادة البشرية. كما يؤكد أن الكائن الذي يتماشى مع هذا المفهوم الجديد يمكن أن يُعتبر كائنًا عظيمًا لا يمكن تصور أعظم منه.

ينطلق فان إنواجين من فرضية أن الله كائن أبدي ولكنه زمني، أي أنه ليس خارج الزمن. ويعطي سببين لهذا الافتراض:

أولاً، يعترف بأنه يجد صعوبة في التفكير بشكل متسق ومفصل حول كيفية معرفة كائن غير زمني لما يعتبره البشر "المستقبل".

ثانيًا، يرى أن مشكلة معرفة الله بالمستقبل تزداد حدتها إذا كانت هذه المعرفة هي *معرفة مسبقة*، أي إذا كان المستقبل من وجهة نظر الله أيضًا ما نسميه نحن "المستقبل."

بعد ذلك، يناقش المفهوم التقليدي للعلم الكامل (أو المعرفة الكاملة) الذي ينوي تعديله، حيث يقترح تعريفين لهذا المفهوم:

١- الكائن العالم بكل شـيء هو كائن يعرف عن كل قضـية أو عبارة ما إذا كانت صادقة أو كاذبة، وتكون معتقداته متسقة.

٢- الكائن العالم بكل شـيء هو كائن يؤمن إما بصـحة كل قضـية أو بنفيها، ومعتقداته لا يمكن أن تكون كاذبة من الناحية الميتافيزيقية.

يعتقد إنواجين أن تعديل هذا المفهوم سـيتيح إمكانية التوفيق بين العلم الإلهي وحرية الإرادة، وسيقدم لاحقًا مبرراته لاعتبار هذا التعديل مبررًا.

وهكذا، تتجسـد إشـكالية العلم الإلهي وحرية الإرادة في الاعتقاد بأنه إذا كان الله يعلم كل شـيء بشـكل مطلق، فإن هذا يبدو وكأنه يحدد أفعال البشـر مسـبقًا، مما يتعارض مع حرية الإرادة. وبناءً على ذلك، يقترح إنواجين تعديل مفهوم العلم الإلهي ليكون متوافقًا مع حرية الإرادة ويؤكد بأن هذا التعديل مبرر ومعقول، بدلًا من اعتبار الله كائنًا خارج الزمن، يرى أن الله قد يكون زمانيًا وأبديًا، مما قد يخفف من مشـكلة المعرفة المسبقة وحرية الإرادة.

يفترض إنواجين أن الله ليس كائنًا خارج الزمن (كما هو الفهم التقليدي)، بل كائنا زمنيا وأبديا، حيث توجد صعوبة من وجهة نظر إنواجين في تصور كيف يمكن لكائن غير زمني أن يعرف المستقبل بالطريقة التي نفهمها نحن. إذا كان المستقبل معروفًا لله بنفس الطريقة التي نفهم بها الزمن، فإن مشـكلة التوفيق بين المعرفة المسـبقة وحرية الإرادة تصـبح أكثر حدة. ويعد هذا التعديل المقترح محاولة لتجنب الوقوع في معضـلة بين التخلي عن حرية الإرادة أو التخلي عن العلم الإلهي المطلق.

يرى فان إنواجين أن العلم الإلهي لا يعني بالضـرورة معرفة كل التفاصـيل الدقيقة حول المستقبل. بدلاً من ذلك، يشير إلى أن الله يعرف كل شـيء يمكن معرفته منطقيًا، بما في ذلك احتمالات القرارات الحرة التي سـيتخذها البشـر. وبالتالي، يظل الله عليماً بكل ما هو ممكن، ولكنه لا يعرف بالضـرورة ما سـيختاره البشـر، مما يسـمح بمسـاحة

للحرية والتغيير في العلاقة بين الله والخلق. في إطار نظرية انفتاح الله، لا يُفترض أن العناية الإلهية تعني التحكم المطلق في كل الأحداث. بل ترى أن الله يعمل في العالم بطرق مختلفة، مستجيبًا لقرارات البشر وأفعالهم. هذا يجعل الله يتفاعل مع البشرية بطريقة مرنة، ويظهر ككيان محب ورحيم يهتم بمصير الناس. على الرغم من أن الله لديه خطط عظيمة للخلق، فإنه يسمح أيضًا للناس باتخاذ خيارات تؤثر على تلك الخطط. عكس وجهة نظر فان إنواجين عن انفتاح الله وفهمه للعلم الإلهي الكلي والعناية الإلهية فكرة معقدة من العلاقة بين الله والإنسان، حيث يُسمح للحرية الإنسانية بالتفاعل مع المعرفة الإلهية والقدرة الإلهية، هذا يجعل الديناميات بين الله والبشر أكثر حيوية وتفاعلًا.

يشارك وليم هاسكر وجهة نظر إنواجين في الاعتقاد بأن الله زمني—أي أنه يعيش ويتفاعل معنا من خلال تغييرات الزمن وذلك لأن أولاً من الواضح أن عقيدة الأزلية الإلهية ليست مُعَلَّمَة في الكتاب المقدس ولا تعكس الطريقة التي فهم بها الكتاب المقدس الله. ومن الجانب الإيجابي، يقدم الكتاب المقدس بلا شك الله ككائن حي يعمل ويتفاعل في الزمن[٣٢], وفي ذلك يقول هاسكر: " يبدو من الأفضل بكثير أن نأخذ الكتاب المقدس كما هو وأن نفهم الله ككائن زمني"[٣٣].

وهكذا، يتبني هاسكر وجهة النظر أن الله منفتح على العالم وتعني أن الله منفتح على المستقبل وأنه يتفاعل مع البشرية بطريقة ديناميكية وغير محددة سلفًا. بمعنى آخر، هذه النظرية تقترح أن الله يعرف كل ما يمكن معرفته، ولكن المستقبل لا يزال غير ثابت، وهذا يعني أن الله يختبر الزمن بطريقة مشابهة للبشر.

ووفقًا لهذا المفهوم، يغير الله خططه واستجاباته بناءً على تصرفات البشر واختياراتهم. هذا يعني أن العلاقة بين الله والبشر ليست محددة مسبقًا بشكل صارم، بل

هي علاقة تفاعلية حيث يمكن أن يكون لقرارات البشـــر تأثير حقيقي على الأحداث المستقبلية.

يعد كلارك بينوك أحد المؤيدين البارزين لهذا المفهوم، الذي جادل بأن هذا التصور عن الله يعزز الفهم العميق للحب الإلهي والعناية الإلهية. فهو يعطي دورًا كبيرًا للإرادة الحرة للبشر ويصور الله بوصفه شخصية محبة ومنفتحة تتفاعل بشكل حقيقي مع مخلوقاته. تاريخيًا، هذا المفهوم يختلف عن الآراء التقليدية التي تقول بأن الله يعرف المستقبل بالكامل بشكل محدد، وأن كل الأحداث محددة سلفًا بإرادة إلهية مطلقة لا تتغير

يطرح إنواجين فرضية أن الله قد يعرف فقط الأحداث المستقبلية التي هي حتمية سببيًا، والتي قد تكون قد قضى بها بالفعل. هذا يعني أن الله يعرف كل ما هو حتمي؛ لأن الله قد قرره، ولكن قد يكون هناك جوانب من المستقبل التي ليست حتمية ولا يعرفها الله يقول إنواجين: " ولكن يبدو أنه يتوافق مع ما يقوله الكتاب المقدس أن نفترض أن الله يعرف فقط تلك الأحداث المستقبلية التي هي حتمية سببيًا (لسبب واحد على الأقل: لأنه قد قضى بالفعل بأنها ستحدث). ويبدو أنه يتوافق مع ما يقوله الكتاب المقدس أن نفترض أن بعض جوانب المستقبل ليست حتمية سببيًا وأن الله لا يعرف عنها"[٣٤].

١. أمثلة على معرفة الله في الكتاب المقدس:

يشير إنواجين إلى أن الله يعرف ما سيفعله بعض الأشخاص المحددين مثل فرعون وبطرس ويهوذا، لكن هذه المعرفة قد تكون نتيجة لتدخل الله المباشر أو لأن هذه الأفعال كانت حتمية سببيًا بسبب قلوبهم أو ظروفهم.

٢. الإرادة الحرة والعلم الإلهي:

إذا كانت الإرادة الحرة غير متوافقة مع الحتمية السببية، فهذا يعني أن الله قد يعرف فقط الأفعال التي لا تعتمد على الإرادة الحرة للبشر. بمعنى آخر، قد يكون الله

على علم بما سيحدث فقط في الحالات التي لا يملك فيها البشر الإرادة الحرة لتغيير نتائج أفعالهم.

إذن يحاول إنواجين تحليل ما إذا كان من الممكن أن يتوافق العلم الإلهي مع الإرادة الحرة للبشر. وهو يطرح تساؤلات حول مدى قدرة الله على معرفة كل تفاصيل المستقبل، وخاصة الخيارات الحرة للبشر، ويشير إلى أنه قد لا يكون هناك دليل واضح في الكتاب المقدس يشير إلى معرفة الله بكل تفاصيل الأفعال الحرة للبشر. إذا كانت الإرادة الحرة غير متوافقة مع الحتمية السببية، فإن المعرفة الإلهية قد تكون محصورة فقط في ما هو حتمي وليس في ما يعتمد على الإرادة الحرة.

وبالتالي يقبل إنواجين القضايا الخمسة التالية [٣٥] حتى لا يتعارض العلم الإلهي الكلي مع دفاع حرية الإرادة، ذلك الدفاع الهام في مشكلة الشر:

١- الله لا يعرف الأفعال الحرة للبشر.

٢- الله يعرف كل شيء عن المستقبل الذي يتم تحديده بسبب القوانين الطبيعية والحالة الحالية للأشياء .

٣- إذا كان من غير الممكن تحديد السبب هل سيفعل الفاعل س أو ص، فإن هناك احتمالاً أن يقوم الفاعل بفعل س واحتمالاً أن يقوم الفاعل بفعل ص.

٤- كل إنسان قادر بحرية على رفض عرض الله للخلاص.

٥- الله قد وعد بأن بعض البشر بالخلاص.

يعتقد فان إنواجين أن لدينا أسبابًا قوية للاعتقاد بأن الإنسان يمتلك إرادة حرة، ولكنه في الوقت نفسه يعترف بأنه يبدو من المستحيل التوفيق بين هذا الاعتقاد وبين علم الله الكامل. نستنتج مما سبق، أن إنواجين يعالج هذه المشكلة من خلال نظرته التي

يمكن وصـــفها بأنها "لغز أو غموض" ، فهو يرى أن التوفيق بين العلم الإلهي الكلي والإرادة الحرة يظل مشكلة فلسفية غامضة لا يمكن حلها بسهولة.

المبحث الرابع:الإرادة الحرة والليبرتارية

يشـــير إنواجين إلى أن مشـــكلة الإرادة الحرة تمثل مثالًا نموذجيًا على التحديات الفلسفية، نظرًا لعجز الفلاسفة عن التوصل إلى توافق بشأنها. إذ يرى بعض الفلاسفة أن الحتمية تنفي الإرادة الحرة، في حين يؤمن آخرون بأن الحتمية لا تتعارض مع وجود الإرادة الحرة. وهناك من يعتقدون أن الإرادة الحرة تتعارض مع كل من الحتمية واللاحتمية، ويســـتنتجون بالتالي اســـتحالتها، بينما يرى آخرون أننا نتمتع بالحرية وأن أفعالنا الحرة يجب أن تكون غير محددة مسبقًا. وبالمقابل، هناك من يؤمنون بأن أفعالنا الحرة يمكن أن تكون محددة مسبقًا ومع ذلك تظل حرة.

يعتقد بعض الفلاســفة أن الأفعال الحرة تتطلب نوعًا خاصًـــا من الســـببية يُعرف بسببية الفاعل، حيث يمكن للفاعل أن يتسبب في تغييرات في العالم دون أن يخضع هو نفسه لأي تغيير، بينما يشكك آخرون في مفهوم سببية الفاعل. يذهب البعض إلى أن الإرادة الحرة هي مفهوم غامض وغير قابل للفهم، بينما يراها آخرون مثالًا للفهم العميق. كذلك، يؤكد بعض الفلاسفة على عدم توافق الإرادة الحرة مع الحتمية، ويشيرون إلى أن المسؤولية الأخلاقية – التي تعد الموضوع الأساسي في مناقشات الإرادة الحرة – يمكن أن تتماشـــى مع الحتمية، في حين يعارض آخرون هذه الفكرة، قائلين إن المســـؤولية الأخلاقية لا يمكن أن توجد بدون إرادة حرة حقيقية.

يرى إنواجين أن هناك مشكلتين تنشآن عند دراسة الفلاسفة لمفهومي "الإرادة الحرة" و"الحتمية" ومحاولتهم تحديد ما إذا كان الاثنان متوافقين. يســـمي هاتين المشـــكلتين

"المشكلة التقليدية" و"مشكلة التوافق". تتمثل المشكلة التقليدية في محاولة تحديد ما إذا كانت الإرادة الحرة تتماشى مع الحتمية، بينما تشير مشكلة التوافق إلى التساؤل حول ما إذا كان الاثنان متوافقين بالفعل؛ إذ لو كانت الإرادة الحرة تتطلب الحتمية، فإن المشكلة التقليدية ستختفي تلقائيًا. ويعلق فان إنواجين على هذا بقوله: "سأحاول صياغة المشكلة... من خلال تقسيمها إلى مشكلتين: مشكلة التوافق والمشكلة التقليدية. المشكلة التقليدية هي، بطبيعة الحال، مسألة معرفة ما إذا كنا نمتلك إرادة حرة أو ما إذا كانت الحتمية صحيحة. لكن وجود المشكلة التقليدية يعتمد على الحل الصحيح لمشكلة التوافق: فإذا كانت الإرادة الحرة والحتمية متوافقتين، وإذا كانت الإرادة الحرة تتطلب الحتمية، فلا توجد مشكلة تقليدية". (٣٦)

يقدم فان إنواجين إطارًا لمشكلة حرية الإرادة من خلال تحديد تعريفات دقيقة لكل مصطلح أساسي في هذه المشكلة، وذلك على النحو التالي:

١- أطروحة الإرادة الحرة The free-will thesis

تُعرَّف الأطروحة بأنها تشير إلى أننا أحيانًا نجد أنفسنا في وضع يمكننا فيه التفكير في فعل مستقبلي ننوي القيام به، حيث نمتلك في تلك اللحظة القدرة على القيام بذلك الفعل وكذلك القدرة على الامتناع عنه. وهذا يعني أنه عندما نقوم بفعل ما، كنا في مرحلة سابقة قادرين على عدم القيام به، مما يبرز إمكانية اتخاذ خيارات متعددة في لحظة القرار.

٢- الحتمية Determinism

تُعرَّف الأطروحة بأنها تشير إلى أن الماضي وقوانين الطبيعة معًا يحددان في كل لحظة مستقبلًا واحدًا فريدًا. وهذا يعني أن كل حدث أو حالة في الزمن يتم تحديدها بشكل قاطع بناءً على ما حدث في الماضي وكيف تعمل القوانين الطبيعية. بالمقابل، فإن إنكار الحتمية يُعرف باللاحتمية.

أ- الحتمية الصارمة Hard determinism

هي اقتران بين الحتمية واللاتوافقية، وبالتالي، فإن الحتمية الصارمة تتضمن إنكار أطروحة الإرادة الحرة.

ب-الحتمية الناعمة Soft determinism

هي اقتران بين الحتمية وأطروحة الإرادة الحرة، وبالتالي، فإن الحتمية الناعمة تتضمن التوافقية.

٣- التوافقية Compatibilism

الأطروحة التي تقول بأن الحتمية وأطروحة الإرادة الحرة يمكن أن تكونا كلتاهما صحيحتين، واللاتوافقية Incompatibilism هي إنكار التوافقية.

٤- الليبرتارية Libertarianism

تُعرَّف بأنها موقف فلسفي يجمع بين أطروحة الإرادة الحرة واللاتوافقية. وفقًا لليبرتارية، يُعتبر أن الأفراد يمتلكون إرادة حرة حقيقية، مما يعني أن اختياراتهم ليست محكومة مسبقًا بالأسباب السابقة أو القوانين الطبيعية. وبالتالي، فإن هذا الموقف يتضمن أيضًا اللاحتمية، حيث يُفترض أن الأحداث يمكن أن تحدث بشكل عشوائي أو غير محدد، مما يتيح إمكانية اتخاذ قرارات حرة تتجاوز القيود الحتمية.

وفقا لفان إنواجين تعني " الحتمية أن الماضي وقوانين الطبيعة معًا يحددان مستقبلاً فريداً، وأنه لا يوجد مستقبل آخر يتماشى مع الماضي وقوانين الطبيعة [٣٧].

ويعرفها في موضع أخر بأن الماضي يحدد مستقبلًا فريدًا " [٣٨]، وإذا ما أمعنا النظر في هذا التعريف نجده يتكون من جزئين وهما: المستقبل الفريد والماضي الذي يحدد المستقبل الفريد. ويعرفها – في موضع أخر – قائلًا: إنها الأطروحة التي

تنص على أنه في أي لحظة معينة يوجد مستقبل واحد فقط ممكن من الناحية المادية . بالطبع، يجب أن يكون هناك على الأقل مستقبل واحد ممكن من الناحية المادية؛ فإذا كان هناك أكثر من واحد، وإذا كان هناك في لحظة معينة طريقتان أو أكثر يمكن أن يستمر بها العالم، فإن اللاحتمية هي الصحيحة. (٣٩)

يرى فان إنواجين أن تعريفنا للحتمية يفترض فهمًا معينًا لمفهوم قانون الطبيعة (٤٠)، ولهذا يرى أن أي تعريف لقانون الطبيعة يجب أن يتضمن ما يلي:

١- إن العبارة "قانون من قوانين الطبيعة" هي محمول صادق: تُستخدم بشكل نموذجي وصحيح في إسناد خاصية معينة لأشياء معينة.

٢- الأشياء التي تتمتع بهذه الخاصية هي جمل أو قضايا (كيانات غير لغوية تُعبر عنها الجمل) أو أيًا كانت الأشياء التي تحمل قيمة الصدق: أي شيء يُعد قانونًا إما صادق أو كاذب.

٣- سواء كانت الجملة أو القضية قانونًا أم لا فهي مستقلة عن ما يعتقده العلماء أو غيرهم أو ما اكتشفوه : القضية إذا كانت قانونا فهي كذلك بشكل ثابت وموضوعي تماما، كما هو الحال وفقا للرأي السائد في الرياضيات فإن القضية إذا كانت مبرهنا عليها فهي كذلك بشكل ثابت وموضوعي مهما كان ما يعتقده الرياضيون أو غيرهم أو ما أثبتوه.

يعتقد فان إنواجين أن الهدف من تطوير فهم قوانين الطبيعة هو إدراك أنها سارية المفعول في جميع الأوقات، بغض النظر عما إذا كنا قد اكتشفناها أم لا. على سبيل المثال، عند تناول قانون مثل "الماء يغلي عند ٢١٢ درجة فهرنهايت عند مستوى سطح البحر"، نجد أن هذا المثال يلبي جميع متطلبات فان إنواجين. فهذه العبارة تُعتبر صادقة أو كاذبة بشكل ثابت وموضوعي. على الرغم من أن البشر لم يعرفوا دائمًا كيفية قياس الحرارة باستخدام مقياس فهرنهايت الذي يُظهر درجة حرارة غليان الماء، إلا

أن الماء كان يغلي عند ٢١٢ درجة دائمًا، وكان البشر فقط يفتقرون إلى وسائل القياس المناسبة. ومع ذلك، أدرك البشر أن الماء سيغلي إذا تم توفير كمية كافية من الحرارة. ويشير فان إنواجين إلى أن نقص الفهم لا يعفي الفرد من قوانين الطبيعة، تمامًا كما أن الجهل بقوانين المرور لا يعفي الشخص من تلقي مخالفة عند تجاوز السرعة المحددة.

وبذلك، تحدد قوانين الطبيعة المستقبل وفقًا لتعريفات الحتمية التي تم تقديمها. وإذا كانت الحتمية صحيحة، فلا يمتلك أي شخص خيارًا في أي مسألة [٤١]. بدلاً من ذلك، عندما يعتقد الفرد أنه يتخذ قرارات، فإنه في الواقع يختبر الحاضر الفريد الذي تم تحديده بواسطة الماضي الفعلي.

يؤكد فان إنواجين أن مفهوم الإرادة الحرة يتعارض مع الحتمية ويعوقها، تشير الإرادة الحرة إلى قدرة الفرد على الاختيار بين مسارات متعددة، أي قدرة الشخص على اتخاذ أفعال معينة. عندما نقول عن شخص إنه "يمتلك إرادة حرة"، نعني أنه غالبًا، إن لم يكن دائمًا، عندما يواجه خيارًا بين مسارين أو أكثر من مسارات العمل المتعارضة—أي تلك التي يستحيل عليه تنفيذ أكثر من واحد منها—فإن كل من هذه المسارات يمثل خيارًا يمكنه، أو يستطيع، أو يمتلك القدرة على اتخاذه. يمتلك الفرد الإرادة الحرة إذا كان كثيرًا ما يجد نفسه في مواقف مثل: يجب عليه الآن أن يتحدث أو يصمت، وهو قادر على القيام بكليهما؛ يجب عليه محاولة إنقاذ طفل يغرق أو الذهاب لطلب المساعدة، وهو قادر على القيام بأي من الخيارين؛ يجب عليه الآن أن يستقيل من منصبه كرئيس أو يكذب على الأعضاء، وهو يمتلك القدرة على الاستقالة كما يمتلك القدرة على الكذب[٤٢].

إن أطروحة الإرادة الحرة هي الأطروحة التي تقول بأننا نكون أحيانًا في الموقف التالي بالنسبة إلى فعل مستقبلي نفكر في القيام به: نمتلك في الوقت نفسه كلًا من القدرة على أداء ذلك الفعل والقدرة على الامتناع عن أدائه. (وهذا يعني أننا كنا في

الموقف التالي: بالنسبة لشيء فعلناه، كنا في وقت ما قبل قيامنا به قادرين على الامتناع عن فعله، أي قادرين على عدم القيام به(٤٣).

ويعرف الفلاسفة في التقليد الكلاسيكي حرية الإرادة بأكثر من طريقة فيقولون ليس فقط "يمكن فعل س ويمكن أيضًا فعل ص"، بل يقولون أيضًا "قادر على فعل س وقادر أيضًا على فعل ص"، و"لديه القدرة على فعل س ولديه القدرة على فعل ص"، و"لديه خيار بشأن ما إذا كان يفعل س أو يفعل ص". قد يستخدمون أيضًا لغة ليست إنجليزية عادية على الإطلاق، ولكنها تبدو بطريقة ما مفيدة في نقل المعنى الذي يقصدونه. على سبيل المثال، قد يتحدثون عن مجموعة من البدائل المستقبلية الممكنة التي تواجه الشخص، ويقولون إنه يمتلك إرادة حرة فقط في الحالة التي تكون فيها أكثر من واحدة من هذه البدائل متاحة له أو يمكنه الوصول إليها(٤٤).

ويرى وليم هاسكر أن حرية الإرادة لها معنيين الأول: وفقا للمعني اللاتوافقي تعني أن الشخص يكون حرًا بالنسبة لفعل معين في وقت معين إذا كان في ذلك الوقت ضمن قدرة الشخص تنفيذ الفعل وأيضًا في قدرة الشخص الامتناع عن الفعل. قول إن الفعل "ضمن قدرة المرء" يعني أن لا شيء موجود يجعل من المستحيل ممارسة القدرة المعنية. إذا كنت حرًا بمعنى هذا الفهم، فإن تنفيذ الفعل أو عدمه يعتمد عليّ؛ من خلال قراري لتنفيذ الفعل، أجعل الأمور تحدث بطريقة معينة، تختلف تمامًا عن طريقة أخرى ممكنة كانت ستحدث لو كنت قد امتنعت عن الفعل(٤٥).

يتمثل المعني الثاني: وفقا لهاسكر إن الفهم الرئيس الآخر للإرادة الحرة هو مفهوم التوافقية، الذي يمكن شرحه على النحو التالي: يكون الشخص حرًا بالنسبة لفعل معين في وقت معين إذا كان في ذلك الوقت صحيحًا أن الشخص يمكنه أداء الفعل إذا قرر أداءه، ويمكنه أيضًا الامتناع عن الفعل إذا قرر عدم أدائه. قد لا يكون الفرق بين التعريفين واضحًا على الفور، ولكنه ذو أهمية أساسية. وفقًا للتعريف الليبرالي، لكي

يكون الشخص حرًا، يجب أن تكون لديه القدرة على تنفيذ الفعل دون قيد، وأيضًا القدرة على الامتناع عن تنفيذ الفعل، أما وفقًا لتعريف التوافقية، فيجب أن يكون لديه فقط القدرة على تنفيذ الفعل إذا اختار القيام بذلك، وكذلك القدرة على الامتناع إذا اختار عدم القيام به(٤٦).

بناءً على ذلك، يمكن القول إن امتلاك الشخص للإرادة الحرة يعني قدرته على اتخاذ فعل معين، لكن الإرادة الحرة لا تعني بالضرورة أن الفرد مسموح له قانونيًا أو أخلاقيًا بأداء أفعال معينة؛ إنها ببساطة تعبر عن القدرة المطلقة على القيام بالفعل أو الامتناع عنه، من المهم أيضًا أن نلاحظ أن مفهوم قدرة الفاعل على الفعل لا يطابق مفهوم الإمكانية المادية ولا يشملها، كما أنه يختلف عن مفهوم الإمكانية المعرفية.

يوضح فان إنواجين أن هناك تعارضًا بين الحتمية والإرادة الحرة، حيث تقتضي الحتمية أن الماضي، وليس الحاضر، هو ما يحدد المستقبل. وبالتالي، فإن أفعال الإنسان في الوقت الحاضر تتحدد فعليًا بواسطة أحداث الماضي؛ وهذا يعني أن ما يفعله المرء الآن ليس نتاجًا لإرادته الحرة. كما يقول إنواجين: 'إذا كانت الحتمية صحيحة، فإن أفعالنا تكون نتيجة لقوانين الطبيعة والأحداث التي وقعت في الماضي البعيد. ولكننا لم نكن مسؤولين عن ما حدث قبل ولادتنا، ولا يمكننا التحكم في قوانين الطبيعة. لذلك، فإن نتائج هذه العوامل، بما في ذلك أفعالنا الحالية، ليست تحت إرادتنا" (٤٧). وبالتالي، لا يمكن أن توجد الإرادة الحرة في حال صحة الحتمية، مما يبرز التعارض الشديد بين الإرادة الحرة والحتمية.

ومن هنا، ينتصر فان إنواجين للإرادة الحرة في مقابل الحتمية قائلًا: " إن غياب الإرادة الحرة يعني أننا غير مسؤولين أخلاقيًا عن أي فعل. بالنسبة لي، تبدو أقوى حجة

لدعم وجود الإرادة الحرة هي أن المسؤولية الأخلاقية تتطلب وجود الإرادة الحرة، ونحن مسؤولون عن بعض الأفعال التي قمنا بها. "[٤٨] .

ويقدم الحجة على النحو التالي:

١- يحدد الماضي المستقبل الفريد، فالماضي المسؤول عن المستقبل.

٢- كان هناك ماضٍ قبل وجود أي إنسان.

٣- أن البشر غير مسؤولين عن المستقبل.

٣-أ- إذا لم يكن الإنسان مسؤولًا عن المستقبل، إذن لا يمكن أن يكون مسؤولًا عن أي شيء.

٤- لذلك، إذا كانت الحتمية صحيحة فإن الإرادة الحرة غير موجودة.

يقول فان إنواجين : "لا يمكننا أن نؤمن بالإرادة الحرة والحتمية معًا بشكل متسق "[٤٩] . يرفض إنواجين النزعة التوافقية Compatibilism لاعتقاده بوجود تعارض بين الحتمية وحرية الإرادة وفي سبيل ذلك يتناول الحجج الأبرز الداعمة للتوافقية بالنقد وهي حجة الأخلاق وحجة العقل.

إن أكثر الحجج شعبية حول توافق الإرادة الحرة والحتمية ربما تكون الحجتين التاليتين[٥٠]:

أ- **حجة الأخلاق:**

يوضح التحليل أن عبارات القدرة هي حالات شرطية مقنّعة. بعبارة أخرى، التحليل الصحيح لعبارة " س كان يمكن أن يفعل ص" هو "إذا كان س قد قرر (اختار، أراد ...) فعل ص، لكان س قد فعل ص. لذلك، فإن التصرف بحرية – أي القدرة على التصرف بشكل مختلف عما فعله الشخص في الواقع – يتماشى مع الحتمية (أي الحتمية السببية لأفعال الشخص).

ب-حجة العقل:

إذا كانت أفعال المرء غير محددة، فإنها ستكون "أحداثًا مفاجئة"؛ لن تكون أفعالًا حرة أكثر مما لو كانت ناتجة عن تلاعبات نظام المرء العصبي بواسطة شيطان غريب. لذلك، العمل الحر ليس فقط متوافقًا مع الحتمية؛ بل يتطلب الحتمية.

من جهة، يؤكد إنواجين أن حجة الأخلاق وحجة العقل غير متوافقتين قائلا:"لا أعتقد أنه تم ملاحظة أن هذين الحجتين غير متوافقتين. أي أنه إذا كانت إحدى الحُجج صحيحة (إذا كان استنتاجها يتبع من مقدماتها وإذا كانت تلك المقدمات صحيحة)، فإن الأخرى غير صحيحة" (٥١) ولإثبات ذلك، يجب أولاً أن نظهر أنه إذا كانت مقدمة حجة الأخلاق صحيحة، فإن الإرادة الحرة متوافقة ليس فقط مع الحتمية ولكن أيضًا مع اللاحتمية. لإثبات ذلك، نحتاج فقط إلى سرد قصة تحتوي على هذه المزايا الثلاثة:

١. في القصة، يتصرف الفاعل، وفعلُه غير محدد سببيًا.
٢. في القصة، يكون فعلُه حرًا.
٣. إذا كانت بيانات القدرة هي حالات شرطية مقنّعة، فإن هذه القصة تكون متسقة داخليًا.

ويمكن بناء قصة تحتوي على هذه المزايا بسهولة. افترض أن الآنسة س قد فكرت في ما إذا كانت ستقول الحقيقة أم تكذب. افترض أنها قررت أن تقول الحقيقة (وأنها، بناءً على هذا القرار، قد قالت الحقيقة). افترض أن هذا الحدث – قرارها بالقول الحقيقة – لم يكن محددًا بأحداث أو حالات سابقة: إذا كان الله قد خلق نسخة مثالية منها كما كانت قبل لحظة من اتخاذ قرارها بقول الحقيقة، وإذا وضع الله تلك النسخة في ظروف متماثلة لظروفها في تلك اللحظة، فقد تكون النسخة قد قررت الكذب. افترض أيضًا أنه إذا كانت س قد اختارت الكذب، لكانت قد كذبت. من الواضح أن) ١- هذه القصة

متسقة، و٢- إذا كانت" س كان يمكن أن تكذب" تعادل "إذا كانت س قد قررت الكذب، لكانت س قد كذبت"، فإن القصة تستنتج الثلاثة قضايا التالية:

١- س قالت الحقيقة.

٢- س كان يمكن أن تكذب.

٣- قول س للحقيقة كان غير محدد سببيًا.

اعتبر أن الافتراضين الأولين يستنتجان معًا من هذه الافتراضات س قالت الحقيقة بحرية. يبدو أننا القصة تحتوي على الميزات المطلوبة، وبالتالي أثبتنا أنه إذا كانت عبارات القدرة هي حالات شرطية مقنّعة، فإن الإرادة الحرة متوافقة مع اللاحتمية.

وهكذا، يرى إنواجين أنه إذا كانت حجة الأخلاق صحيحة، فإن عبارة "كان بإمكان س فعل ص" تعني أنه إذا كان س قد قرر فعل ص، لكان س قد فعله. وبناءً على ذلك، إذا كانت عبارة "كان بإمكان س فعل ص" تعني "إذا قرر س فعل ص، لكان قد فعله"، فإن الإرادة الحرة ستكون متوافقة مع اللاحتمية. أما إذا كانت حجة العقل صحيحة، فإن الإرادة الحرة تقتضي الحتمية. وإذا كانت الإرادة الحرة تقتضي الحتمية، فإنها لا تكون متوافقة مع اللاحتمية. وبالتالي، إذا كانت إحدى الحجتين صحيحة، فإن الأخرى ستكون غير صحيحة.

يرتكز نقد إنواجين لحجة الأخلاق على نقاط ضعف في التوافق بين الإرادة الحرة والحتمية، وهو يرفض فكرة أن حجة الأخلاق يمكن أن تبرر توافق الإرادة الحرة مع الحتمية؛ لأنها لا توفر تفسيرًا كافيًا للحرية الإرادة حيث لا تعالج بشكل صحيح المسألة الأساسية المتعلقة بكيفية تمكن الفرد من التصرف بشكل مختلف إذا كانت أفعاله موجهة مسبقًا من قوى أو أحداث أخرى.

من جهة أخري، يرى إنواجين أن حجة الأخلاق لا تأخذ في الاعتبار الدور المركزي للفرد كفاعل مستقل. بمعنى آخر، إذا كانت أفعال الشخص مجرد نتاج

لظروف سـابقة أو قوانين الطبيعة، فإن الشـخص ليس "الفاعل الفعلي" لأفعاله، بل هو مجرد أداة للأحداث المسبقة. يعترض إنواجين على فكرة أن شخصًـا ما يمكن أن يكون "مسـؤولًا أخلاقيًا" إذا كانت أفعاله موجهة مسـبقًا بواسـطة حتمية الظروف، إذا كانت أفعالنا دائمًا نتيجة لقوى خارجية، فإننا نكون مجرد ضـحايا لهذه القوى، وليس فاعلين مستقلين.

يرى إنواجين أن هناك تعارضًـا جوهريًا بين الحرية الحقيقية والحتمية، إذا كانت أفعالنا مشروطة بالكامل من خلال ماضٍ محدد أو قوانين الطبيعة، فلا يمكننا أن نعتبر أنفسـنا أحرارًا في اتخاذ قراراتنا، حتى لو كان لدينا القدرة على الاختيار بين بدائل، فإن هذا الاختيار يكون مشـروطًا بالكامل بالظروف التي سـبقتنا. لذلك، لا يرى إنواجين أن الحتمية والإرادة الحرة يمكن أن يتواجها في نفس الوقت.

إذن ينتقد إنواجين حجة الأخلاق؛ لأنها لا تقدم تفسـيرًا مقنعًا للحرية الإرادية في ظل الحتمية، فهو يعتقد أن الحتمية تجعل من المسـتحيل أن تكون لدينا حرية حقيقية في اتخاذ قراراتنا، لأن الأفعال تكون دائمًا نتاجًا لتاريخنا المسـبق. بينما حجة الأخلاق تدعي أن الإرادة الحرة تتوافق مع الحتمية إذا كانت القدرة على الفعل مختلفة ممكنة، يعتقد إنواجين أن هذه الفكرة لا تعالج التحدي العميق لفهم الإرادة الحرة بشكل كامل.

علاوة على ذلك، يدافع إنواجين في كتابه " مقال عن الإرادة الحرة " عن الليبرتارية وهي الأطروحـة التي تتضـمن نقطتين رئيسـيتين وهمـا: ١- اللاتوافقيـة incompatibilism صـحيحة وهي الأطروحة القائلة بأن الفاعلين – بالضـرورة – لا يتصرفون بحرية إلا إذا كانت الحتمية زائفة. ٢- أن الفاعلين يتصرفون بحرية.

يقدم إنواجين حجة العواقب The Consequence Argument، التي تقول إنه إذا كانت الحتمية صـحيحة، فإن كل سـلوكياتنا هي نتيجة للماضـي وقوانين الطبيعة، وبشـكل أكثر تحديدًا، إذا كانت الحتمية السـببية صـحيحة، فإن المعلومات المتعلقة

بالماضي، إلى جانب قوانين الطبيعة، تحتوي على جميع الحقائق المتعلقة بسلوك البشر في الحاضر والمستقبل. لذلك، يصبح من الغامض كيف يمكن للبشر أن يكونوا أحرارًا إذا كانت الحتمية السببية صحيحة، كما أنه من غير الواضح كيف يمكننا أن نكون مسؤولين أخلاقيًا عن أي من سلوكياتنا [٥٢]، إذن حجة العواقب هي واحدة من الحجج المستخدمة في النقاش حول الإرادة الحرة والحتمية. ترتبط هذه الحجة بشكل وثيق بفكرة أن الحتمية تتعارض مع مسؤولية الفرد الأخلاقية عن أفعاله. وفقًا لحجة العواقب، إذا كانت الأفعال محددة مسبقًا، فلا يكون الشخص مسؤولًا عنها، لأن أفعاله ستكون نتاجًا لعوامل خارج إرادته أو قراراته، مثل قوانين الطبيعة أو أحداث سابقة، بدلًا من كونه هو من اختارها بحرية.

وهنا نصل إلى هذا السؤال الهام: هل نمتلك الإرادة الحرة ؟ يأتي رد إنواجين على هذا التساؤل من خلال إثبات الإرادة الحرة من المسؤولية الأخلاقية، وتوضع الحجة على النحو التالي:

١- هناك مسؤولية أخلاقية.

٢- تتطلب المسؤولية الأخلاقية الإرادة الحرة.

لذلك

٣- هناك إرادة حرة.

يبدأ إنواجين هذا الرأي من المسلمة أن هناك مسؤولية أخلاقية وهي ليست شيئًا يجب علينا إثبات وجوده بل نأخذها بوصفها بديهية يقول إنواجين: " أعتقد أننا سنكتشف أنه لا يمكننا إلا أن نرى إيماننا بالمسؤولية الأخلاقية على أنه إيمان مبرر، إيمان لا يتيح مجالًا للشك العقلاني. بل أذهب إلى أبعد من ذلك، ففي رأيي، القول بأننا غالبًا ما نكون مسؤولين أخلاقيًا عن أفعالنا هو شيء نعلم جميعًا أنه صادق"[٥٣]. ويستمر إنواجين في تأكيد وجود المسؤولية الأخلاقية من خلال الربط بين المسؤولية الأخلاقية

وإصدار الأحكام الأخلاقية وفي هذا الإطار يقول : " قد استمعت إلى فلاسفة ينكرون وجود المسؤولية الأخلاقية، ولا أستطيع أن آخذهم على محمل الجد. أعرف فيلسوفًا كتب مقالًا ينكر فيه واقعية المسؤولية الأخلاقية، ومع ذلك، عندما سُرقت بعض كتبه، قال هذا الفيلسوف نفسه: "كان ذلك عملاً خسيسًا!" لكن لا يمكن لأحد أن يقول باستمرار إن فعلًا ما كان خسيسًا وفي الوقت نفسه يزعم أن فاعله لم يكن مسؤولًا أخلاقيًا عن فعله. أولئك الذين لا يتحملون المسؤولية الأخلاقية عما يفعلونه قد يستحقون شفقة، لكنهم بالتأكيد لا يستحقون اللوم "[٥٤]، إذن هناك عدم توافق بين عدم الاعتقاد بالمسؤولية الأخلاقية وإصدار الأحكام الأخلاقية.

تفترض حجج إنواجين التي تدعم هذا الاستنتاج وجود علاقة غير قابلة للفصل بين المسؤولية الأخلاقية والقدرة على التصرف بشكل مختلف، مهما كانت مرونة هذه العلاقة. هذه العلاقة غير القابلة للفصل هي: إذا كان الشخص مسؤولًا أخلاقيًا عن أي شيء، فإن ذلك يستلزم منطقيًا أنه كان لديه خيار حر بشأن شيء ما. لكن هاري فرانكفورت قدم حجته الشهيرة التي يعتبرها البعض دحضًا لهذه الفرضية. وقد خصص فان إنواجين جزءًا كبيرًا من عمله حول الإرادة الحرة لدراسة حجة فرانكفورت. وتعد حجة فرانكفورت مهمة، لأنها إذا كانت صحيحة بالفعل، وكان من الممكن أن يكون الشخص مسؤولًا أخلاقيًا عن أشياء معينة على الرغم من عدم قدرته على التصرف بشكل مختلف عما فعله، فإن مشكلة الإرادة الحرة ستفقد الكثير من أهميتها. وذلك ببساطة لأن معظم الناس سيجدون فرضية عدم وجود إرادة حرة أقل إثارة للاعتراض إذا أمكن إظهار أنها لا تستلزم أننا لا يمكن أبدًا أن نكون مسؤولين أخلاقيًا عن أي شيء. [٥٥]

يتساءل إنواجين: لماذا يجب على أي شخص أن يهتم بما إذا كان لدينا إرادة حرة أو ما إذا كانت الحتمية صحيحة؟ ربما يكون الجزء الأول من هذا السؤال أسهل في الإجابة عليه من الجزء الثاني: نحن نهتم بالإرادة الحرة لأننا نهتم بالمسؤولية الأخلاقية،

ونحن مقتنعون بأننا لا نستطيع إسناد المسؤولية الأخلاقية إلى الأفراد الذين يفتقرون إلى الإرادة الحرة. ومع ذلك، فقد أنكر هاري فرانكفورت Harry Frankfurt مؤخرًا هذه الفرضية، أو على الأقل مبدأ مشابه جدًا لها، والذي يسميه "مبدأ الإمكانيات البديلة"Principle of Alternative Possibilities ، يصيغ فرانكفورت مبدأ الإمكانيات البديلة على النحو التالي:

"إن الشخص مسؤول أخلاقيًا عما فعله فقط إذا كان بإمكانه أن يتصرف بشكل مختلف"(٥٦).

يعتبر البعض حجة فرانكفورت دليلًا على أنه من الممكن أن يكون الشخص مسؤولًا أخلاقيًا عن شيء ما حتى لو لم يكن قادرًا على التصرف بطريقة مختلفة. ومع ذلك، يرى إنواجين أن الاستنتاج الفعلي لحجة فرانكفورت الذي يسمى بـ "مبدأ الإمكانيات البديلة" خاطئ، أو على الأقل ليس حقيقة ضرورية (٥٧).

يرى إنواجين أن حجة فرانكفورت – التي تتمثل بالطبع في تقديم نوع معين من الأمثلة المضادة لمبدأ الإمكانيات البديلة – تحمل قوة كبيرة ولم يثبت خطؤها بشكل حاسم. موقفه لم يكن أبدًا أن الأمثلة المضادة التي قدمها فرانكفورت لمبدأ الإمكانيات البديلة قد فشلت؛ بل كان موقفه هو أنه حتى إذا نجحت هذه الأمثلة المضادة، وحتى إذا كان مبدأ الإمكانيات البديلة خاطئًا، فإن وجود المسؤولية الأخلاقية يتطلب مع ذلك وجود الإرادة الحرة (٥٨).

لتلخيص ذلك، يعتقد فان إنواجين أن أ- مبدأ الإمكانيات البديلة إما لا معنى له أو خاطئ، وب- مع ذلك فإن المسؤولية الأخلاقية تتطلب وجود إرادة حرة—أي إذا كان أي شخص مسؤولًا أخلاقيًا عن أي شيء، فلا بد أن هناك شيئًا كان لديه اختيار حر بشأنه (٥٩).

لقد دافع عن الأطروحة الأخيرة من خلال تقديم مبادئ أخرى بخلاف مبدأ الإمكانيات البديلة التي تترتب عليها أن المسؤولية الأخلاقية تتطلب الإرادة الحرة، وقدم حججًا تهدف إلى إظهار أن هذه المبادئ الأخرى تبدو صحيحة ولا يمكن دحضها بالأمثلة المضادة على نمط أمثلة فرانكفورت لمبدأ الإمكانيات البديلة. أحد هذه المبادئ هو:أن الشخص مسؤول أخلاقيًا عن حالة معينة فقط إذا كانت تلك الحالة موجودة وكان بإمكانه منعها من الحدوث.

وقد أعاد إنواجين صياغته ليكون كالتالي:إن الشخص مسؤول أخلاقيًا عن حالة معينة فقط إذا كانت تلك الحالة موجودة وكان هناك وقت كان بإمكانه فيه التصرف بحيث لا تحدث تلك الحالة. (٦٠)

وهكذا، يعترض إنواجين على حجج هاري فرانكفورت المؤيدة للاعتقاد بأن المسئولية الأخلاقية لا تتطلب الإرادة الحرة، بل تتوافق المسؤولية الأخلاقية مع الحتمية السببية(٦١).

من جهة، يؤكد إنواجين صحة المسلمة الثانية وهي وجود الإرادة الحرة حيث لا يمكن أن نكون مسؤولين أخلاقيًا عما نقوم به إذا لم يكن لدينا خيار فيما نقوم به (٦٢). وبالتالي، إذا كانت الحتمية صحيحة وكل أفعالنا محددة سببيًا بأحداث سابقة، فلا نملك إرادة حرة ,إذا لم نملك إرادة حرة فلا نملك أي سيطرة على أفعالنا وإذا لم نملك أي سيطرة على أفعالنا، فلا يمكن أن نتحمل المسؤولية الأخلاقية عن أفعال لم نختارها بإرادتنا الحرة، فبدون الإرادة الحرة لا ينبغي أن نكون مسؤولين أخلاقياً عن أي شيء(٦٣).

ومن جهة أخرى، يرى إنواجين أن هناك تعارضا بين الاعتقاد بأن علم الله معرفة مسبقة وحرية الإرادة الإنسانية، فإذا علم الله كيف سيتصرف الإنسان في موقف ما بشكل مسبق إذن يبدو أن هذا السلوك أو التصرف محدد في ذلك الوقت المسبق. وفي

ذلك الإطار، يرفض إنواجين العقيدة القائلة بأن الله يعرف الأفعال المستقبلية؛ لأن هذه العقيدة تقضي من منظوره على حرية الإرادة الإنسانية، لكن الله لا يعرف ما ستفعله مخلوقاته الحرة بحرية في المستقبل. إذن، يقول المتوافقون إن "الإرادة الحرة" بمعنى ما يمكن أن توجد في عالم حتمي، بينما يقول غير المتوافقين إنها لا يمكن أن توجد. (٦٤)

نتيجة لذلك، يعتقد إنواجين أن الإرادة الحرة نوع من "المعجزة" أو "اللغز"، يقول إنواجين: " الإرادة الحرة هي لغز، لغز فلسفي من النوع الأول، على نمط كولين ماكجين. الإرادة الحرة هي لغز لأنها، رغم أنها موجودة بوضوح – بالطبع نحن أحيانًا نواجه اختيارًا بين س و ص وكوننا، أثناء محاولتنا اتخاذ القرار بشأن فعل س أو ص، قادرين على فعل س وقادرين على فعل ص – يبدو أنها غير متوافقة مع كل من الحتمية واللاحتمية، وبالتالي يبدو أنها مستحيلة"(٦٥)، إذ يعتقد أن أي محاولة لفهم كيف يمكن للإنسان أن يكون حرًا في عالم فيه قوانين طبيعية، أو في عالم يسيطر عليه علم الله الكلي، ستؤدي إلى مأزق. لذا، فهو يتبنى موقفًا يسمى نزعة الغموض Mysterianism، وهو الموقف الذي يقول إننا ببساطة لا نملك الحل النهائي لهذه المشكلة.

وإجمالًا، يرى فان إنواجين أن الحتمية والإرادة الحرة غير متوافقتين. إذا كان كل شيء يحدث وفقًا لسلسلة من الأسباب والنتائج الحتمية، فلن يكون هناك مكان للإرادة الحرة، لكنه يضيف أيضًا أن اللاحتمية لا توفر بديلًا أفضل. فإذا كانت أفعالنا غير محددة تمامًا وتحدث بشكل عشوائي، فلا يمكننا اعتبارها أفعالًا حرة بمعنى معقول؛ لذلك، يرى فان إنواجين أن الإرادة الحرة تقع في مساحة غامضة بين الحتمية واللاحتمية، وأن هذا الغموض يظل غير محلول.

يعتمد فان إنواجين بشكل كبير على فكرة أن حرية الإرادة هي "لغز" أو "سر" لا يمكن حله بالكامل، لكنه في نفس الوقت يبني فلسفته على أهمية هذه الحرية في فهم

الفعل الإلهي والمسؤولية الأخلاقية. ويمكن القول إن هذا الموقف يعكس تناقضًا، حيث يصعب قبول فكرة جوهرية غير مفهومة كليًا كأساس لفهم العالم ومسؤولياتنا الأخلاقية.

المبحث الخامس: مشكلة الشر

تعدّ مشكلة الشر عند إنواجين من القضايا الفلسفية البارزة في فسفته، حيث يتناولها في سياق فلسفة الدين، محاولًا تفسير كيف يمكن التوفيق بين وجود الله الخيّر والقادر على كل شيء ووجود الشر في العالم. إن محاولة فان إنواجين لمعالجة مشكلة الشر جديدة، على حين يحاول العديد من المؤمنين الرد على حجة الشر من خلال تقديم تأويل للشر وتبريره يتمثل في نظرية للعدالة الإلهية theodicy * تشرح أهداف الله وأفعاله وتفسر كيف يمكن لكائن خالد ومثالي أخلاقيًا أن يسمح بكمية وأنواع المعاناة التي نعاني منها في عالمنا. لقد أبدع الفلاسفة في كل العصور وفي كل الثقافات نظريات عن العدل الإلهي يبرئون فيها الله عن فعل الشر. فالله عادل رحيم وأفعاله تعالى كلها خير. أما الشرور في العالم فهي ظلم وقسوة. وإذا كان الله هو خالق العالم ، فكيف يصدر الشر عن الخير، والظلم عن العدل؟ هل يصح القول بأن الله قادر على الظلم الذي يمكن أن يوقعه بعباده؟ أم أنه تعالى – لحكمته – لا يظلم الناس شيئًا؟ من إذن خالق الشر؟ أهو الله تعالى؟ أم الإنسان [٦٦].

*** تتكون الكلمة الإنجليزية Theodicy من الكلمتين اليونانيتين "Theos" وتعني الله و"dike" و تعني العدل أي العدل الإلهي، وتعد شكل من أشكال الرد على مشكلة الشر. تتميز بأنها، مع التأكيد على وجود الشر ووجود الله، أي الله الكلي القدرة، الكلي العلم، والكامل في الخير، تُمثّل استجابة منهجية لسؤال لماذا يسمح الله بحدوث الأشياء الشريرة. لذلك، الردود على مشكلة الشر التي تتضمن إنكار وجود الشر لا تعتبر ثيوديسية. وكذلك الردود التي تتضمن إنكار قدرة الله المطلقة، أو علمه المطلق، أو كماله الأخلاقي، أو كونه الخالق والمُحافظ على العالم (مثل اللاهوت العملي، الذي ينكر قدرة الله المطلقة) لا تُعد ثيوديسية.**

يصـــف إنواجين نظرية العدل الإلهي theodicy بأنها " محاولة لبيان الحقيقة الفعلية للأمر أو جزء كبير ومهم منها حول سبب سماح إله عادل بوجود الشر، الشر الذي – على الأقل في المظهر – لا يوزع وفقًا للجزاء. إن نظرية العدل الإلهي ليســت مجرد محاولة للرد على الاتهام بأن طرق الله غير عادلة، بل هي محاولة لعرض عدالة طرق الله "[٦٧].

يستشهد إنواجين بتمييز ألفين بلانتينجا بين تقديم نظرية عن العدل الإلهي و'تقديم الدفاع'. يعني تقديم نظرية عن العدل الإلهي 'الإجابة بتفصـيل على الســؤال: ما هو مصـدر الشـر الذي نجده، ولماذا يسـمح الله به؟'. أما تقديم الدفاع، فيعني بناء قصـة تُظهر إمكانية وجود كل من الله والشـــر معًا، ومحاولة إثبات أن هذه القصـــة 'ممكنة بالمعنى المنطقي الواسع.' الغرض من تقديم نظرية العدل الإلهي تبرير طرق الله للشر.' والغرض من تقديم الدفاع هو، في المقام الأول، إظهار أن التعايش بين الله والشـــر ممكن. في المقام الأول. ولكن قد يكون هناك مشـاريع أخرى في الذهن – مثل محاولة إثبات أن وجود الله ليس مسـتبعدًا بناءً على مجموعة من الأدلة التي تشـمل وصـفًا للكميات وأنواع الشر التي توجد فعلاً [٦٨].

ومع ذلك، ينفي إنواجين إمكانية تقديمه نظرية عن العدل الإلهي على الرغم من وجود قصـــة عنده يرويها ويعتقد أنها إذا كانت صـــحيحة ســتفســر الحقائق المتعلقة بالمعاناة في العالم إلا أنه لا يستطيع إثبات أن هذه القصة صحيحة أو حتى ربما تكون صـــحيحة. ومع ذلك، يعتقد أن قصـــته يمكن أن تكون بمثابة ما يسـميه " الدفاع"[٦٩]. الدفاع بالمعني التقني لإنواجين هو" قصـــة تحتوي على الله وكل الشـــرور الموجودة بالفعل، وهي قصـة لم يتم طرحها على أنها حقيقية بل على أنها " صـادقة لكل شـخص يعرفها"[٧٠].

إن الفرق الاســـتراتيجي الحاســـم بين تقديم نظرية للعدال الإلهي وتقديم دفاع هو أن المدافع عن الإيمان يجادل لصـــالح نظرية العدل الإلهي حيث يقدم ســـببًا للاعتقاد بأن القصـة التي يرويها صـحيحة، في حين أنه مع الدفاع كل ما يحتاج المدافع عن الإيمان شرح القصـة. يزعم إنواجين أنه إذا تمكن المؤمن من تقديم دفاع، فإنه يكون قد قام بكل ما هو مطلوب لإظهار أن حجة الشر فاشلة"(٧١).

يتناول إنواجين مشـــكلة الشـــر عن طريق الاعتراض على التمييز التقليدي بين المشـكلة المنطقية للشـر والمشـكلة الاسـتدلالية للشـر؛ حيث يرى أن عدم جدوي هذا التمييز سـواء لفهم مشـكلة الشـر أو تقديم حلول لها، ومن ثم يقترح تمييزًا بين الحجة العالمية للشر the global argument for evil والحجة المحلية للشر the local argument for evil ويتم تصنيف حجج الشر بناءً على نطاق الشر الذي يقدم كدليل على وجود الشر.

يتمثل مضـمون الحجة العالمية في الشر في الاعتقاد بأن إذا كان الله موجود فإن العالم لن يحتوي علي الشـر ولكن العالم يحتوي على الشـر؛ إذن الله غير موجود، يقول إنواجين : " من خلال الحجة العالمية للشـــر، أفهم الحجة التالية...: نجد كميات هائلة من الشـــر المروع حقًا في العالم، لو كان هناك إله لما وجدنا كميات هائلة من الشـــر المروع في العالم، لذلك لا يوجد إله "(٧٢)، ويمكن وضع الحجة على النحو التالي:

أ- نجد كمية هائلة من الشر الفظيع الحقيقي في العالم.

ب-إذا كان هناك إله، فلن نجد كميات هائلة من الشر الفظيع الحقيقي في العالم.

ج- إذاً، ليس هناك إله.

أما الحجة المحلية للشر لا تتعلق بالحقيقة العامة المتمثلة في أن وجود كمية هائلة من الشر يهدد معقولية الاعتقاد في الله، ولكنها تهتم بحقيقة أن هناك في أوقات وأماكن معينة شـرورًا محلية مروعة حقًا والتي يجب على الله الكامل أخلاقيًا وكلي العلم والقادر

على كل شـيء منعها من الحدوث، يقول إنواجين: " إن الحجج المحلية من الشـر هي الحجج التي تعتمد على شـرورًا معينة – ربما المحرقة أو موت ظبي غير مرئي لأي إنسـان في حريق غابة – وتسـتمر في التأكيد على أن الله الخير وكلي القدرة لا يسـمح بحدوث هذا الشر المحدد في حال وجوده " (٧٣).

يقدم إنواجين قصـة تهدف إلى إظهار أن هناك رؤية مسـيحية معقولة تسـتلزم كلا الأمرين وجود الله ووجود الشـر العالمي والشـر المحلي، تمدنا هذه القصـة بالمبادئ الأساسية للرؤية العالمية المبررة لوجود الشر في عالم خلقه كائن كامل، يشرح إنواجين قصـته على النحو التالي: " قبل بضـع مئات آلاف السـنين، أدت العملية التطورية التي تضـمنت كميات هائلة من المعاناة الحيوانية المقبولة إلهيًا إلى تطور مجموعة صـغيرة من الرئيسيات الذكية الأسلاف المباشرين للإنسان العاقل. عاش هؤلاء معًا في منطقة معينة من العالم، وبشـكل معجز منحهم الله العقلانية والإرادة الحرة. لفترة من الوقت، عاش أسـلافنا الذين امتلكوا قوى فوق طبيعية لتجنب الشـرور الطبيعية في اتحاد كامل وحب حر مع الله، ثم قرروا بحرية اتباع قلوبهم وابتعدوا عن الله. لقد أسـاؤوا اسـتخدام إرادتهم الحرة بالمشاركة في الأنشطة الشريرة، ونتيجة لذلك اصبحوا فانيين وساقطين، وفقدوا قواهم فوق الطبيعية لتجنب الشـر الطبيعي ووجدوا أنفسـهم فجأة في عالم تحكمه الصدفة وملئ بالمعاناة الحيوانية والبشرية"(٧٤).

لقد قرر الله برحمته تنفيذ خطة إنقاذ للبشـر حتى يعودوا مرة أخرى إلى الاتحاد الكامل مع الله، نظرًا لأنه لا يمكنه إجبارنا على محبته ولأننا لا نسـتطيع الاتحاد مع الله بمفردنا فإننا بحاجة إلى أن نختار بحرية محبة الله والتعاون معه لكي نسـتحق نعمته، وطالما أننا لا نفعل ذلك فسـنكون عرضـه للمعاناة العشـوائية في العالم. ومن ثم تعتبر الشـرور والمعاناة جزء مما يعنيه أن نكون منفصـلين عن لله، يعني أن نكون لعبة للصـدفة، يعني العيش في عالم يموت الأطفال فيه بشكل مروع ويعني شـيئًا أسـوأ من

ذلك : يعني العيش في عالم يموت فيه الأطفال الأبرياء بشـــكل مروع دون أي ســـبب على الأطلاق[٧٥].

يحدد إنواجين هدف الله من وجود الشر والمعاناة والألم في العالم في جعله البشر يحبون الله مرة أخرى، وبما أن الحب يتضمن بشكل أساسي الإرادة الحرة، فإن الحب ليس شيئًا يمكن فرضه من الخارج بفعل قوة محضة. يجب على البشر اختيار الاتحاد مع الله ومحبته بحرية وهذا شيء لا يمكنهم القيام به بجهودهم الخاصة بل يجب عليهم التعاون مع الله[٧٦]. وبالتالي، تتوقف المعاناة إذا تعاونا مع الله يقول إنواجين: " عندما يأتي وقت تحقيق خطة التكفير الإلهية، لن يكون هناك أي معاناة غير مستحقة أو أي نوع آخر من الشر. وسيتم تذكر عصر الشر في النهاية كنوع من الوميض العابر في بداية تاريخ البشرية" [٧٧]. باختصار، يعتقد إنواجين أن إساءة استخدام الإرادة الحرة لمغادرة الاتحاد مع الله – الذي عاش فيه أسلافنا – هي المسؤولة عن وجود المعاناة البشرية في العالم في المقام الأول.

يقدم إنواجين قصـــته الثانية لتبرير وجود الشـــر المحلي على الرغم من أنه من المعقول، بوجهة نظر أولية، افتراض أن الله كان يجب أن يخلق عالمًا لا يحتوي على أي شر معين قد تختاره – سواء كان معاناة إنسانية أو حيوانية – إلا أن هذا الافتراض يصبح غير معقول في عالم ساقط (بعد السقوط) لأن ذلك يؤدي إلى استنتاج مفاده أن الله كان يجب أن يخلق عالمًا لا يحتوي على أي شـرور على الإطلاق. ولكن، في هذه الحالة، كان الله سيُفشل خطته الخاصـة بإظهار للبشر كيف يكون العيش مفصـولًا عن الله. لذلك، كان على الله أن يختار مقدارًا عشـوائيًا من المعاناة كما هو موجود في العالم الفعلي: "كان عليه أن يرسم خطًا عشوائيًا، وقد رسمه. وهذا كل ما يمكن قوله"[٧٨].

يبنى دفاع إنواجين عن المعاناة البشرية على الإرادة الحرة ويستند إلى مفهوم ليبرالي للحرية في الإرادة وفهم معين للفداء، يتصرف الشخص بحرية إذا وفقط إذا لم تكن هناك

شـروط بدنية أو عقلية كافية تؤدي إلى اتخاذ قرارات معينة من قبل الشـخص المعني، وهذا يعني أن الشخص نفسه وإرادته مسؤولان أخلاقيًا تمامًا عن الأفعال المتخذة. نظرًا لأن حرية الإرادة شرط ضروري للدخول في علاقة متبادلة حقيقية ومحبة مع الله، وهي علاقة كان الله ينوي أن نعيش فيها منذ بداية الزمن، لم يكن أمام الله خيار آخر لتحقيق هذا الهدف سـوى منح الإرادة الحرة الليبرالية للبشـر وأخذ المخاطر المترتبة على خلق كائنات قادرة على اسـتخدام إرادتها الحرة للقيام بالشـر. وبما أن البشـر الأوائل أسـاءوا اسـتخدام إرادتهم الحرة وابتعدوا عن الله، كان أمام الله خياران: إما حذفنا من التاريخ أو وضع خطة رئيسية للفداء لاستعادة اتحادنا معه. وقد اختار الخيار الثاني. ولكي تكون هذه الخطة واعدة، كان يجب على الله التأكد من تحقق شـروط معينة. كانت هذه الشروط تهدف إلى تحفيز السلوك المطلوب إلهيًا لتذكير البشر بما يشبه العيش بعيدًا عن الاتحاد مع الله. من بين هذه الشـروط، أولاً، يجب على البشـر أن يؤمنوا بالله رغم اختفائه. ثانيًا، يجب على البشـر أن يدركوا الحاجة إلى الإنقاذ وكذلك عجزهم عن تحقيق ذلك دون نعمة الله. ثالثًا، يجب على البشـر أن يفهموا أن العيش بعيدًا عن الاتحاد مع الله يعني العيش في عالم مروع يحتوي على كميات هائلة من الشـر العشوائي الناتج عن القوى الطبيعية وأفعال البشر على حد سواء [٧٩].

وهكذا، يطور إنواجين أفكاره حول مشكلة الشـر من خلال عدة نقاط رئيسـية، من بينها:

١- الشر والحرية الإنسانية:

يربط إنواجين وجود الشـر بوجود حرية الإرادة. يرى أن الله قد خلق عالمًا يمكن فيه للبشر أن يختاروا بين الخير والشر بحرية تامة. وهذه الحرية تعني أن البشر يمكنهم ارتكاب الشـر عن طيب خاطر، ولكن هذه الحرية ضـرورية لضـمان أن يكون للخيارات

البشرية معنًى حقيقي. إذا كان الله يتدخل في كل اختيار سيئ أو يمنع حدوث أي شر، فإن هذا يعني أن حرية الإرادة ستصبح مجرد وهم. وفقًا لإنواجين، فإن الله يسمح بوجود الشر نتيجةً لحماية حرية إرادة المخلوقات.

٢- الشر الطبيعي والشر الأخلاقي:

يميّز إنواجين بين "الشر الطبيعي" مثل الكوارث الطبيعية (الزلازل والأوبئة) و"الشر الأخلاقي" الناتج عن أفعال البشر (كالقتل والظلم). ويرى أن الشر الطبيعي قد لا يكون جزءًا من الخطة المباشرة لله ولكنه يحدث نتيجة للتفاعلات الطبيعية للعالم الذي خلقه. أما الشر الأخلاقي فهو نتاج اختيارات المخلوقات التي تتمتع بحرية الإرادة. ووفقًا له، قد تكون بعض أنواع الشر الطبيعي ببساطة جزءًا من التفاعل العشوائي للقوانين الطبيعية التي أطلقها الله.

٣- الشر نتيجة للصدفة:

يتناول إنواجين في بعض كتاباته فكرة أن بعض مظاهر الشر قد تكون ببساطة نتيجة "الصدفة" أو الاحتمالات في العالم. فالله قد لا يكون قد خطط لكل تفصيله صغيرة في الكون، بل سمح بأن يكون هناك مستوى معين من الصدفة في ترتيب الأشياء. هذه الصدفة هي ما يسمح بوجود بعض الأحداث الشريرة التي قد لا تكون لها أسباب إلهية مباشرة، بل تحدث كجزء من تدفق العالم الطبيعي.

٤- عدم ضرورة وجود سبب لكل شر:

ينتقد إنواجين الفكرة القائلة بأن لكل حدث شرير سببًا مباشرًا في خطة الله. على سبيل المثال، قد لا يكون هناك سبب محدد وراء موت شخص معين في حادث ما. يُفضّل إنواجين التركيز عليه النظر في الأسباب العامة لوجود الشر في العالم بدلًا من

محاولة تفسير كل شر فردي أو كل مصيبة. هذه الفكرة تعني أن وجود شر معين لا يتطلب بالضرورة أن يكون هناك هدف أو غاية إلهية مباشرة خلفه.

٥- الشر في ضوء العدل الإلهي:

يرى فان إنواجين أن بعض الشرور التي تحدث قد لا تبدو عادلة من منظور بشري، لكنها قد تكون جزءًا من نظام عدالة إلهي أكبر يتجاوز إدراكنا. في هذا الإطار، يشير إلى أنه من الممكن أن تكون هناك أسباب أعمق لوجود الشر، أسباب لا ندركها الآن لكنها تتوافق مع عدالة الله ورحمته في نهاية المطاف. يمكن أن تتضمن هذه الرؤية الإيمان بالحياة بعد الموت كوسيلة لتحقيق العدالة النهائية.

٦- الشر ليس دليلاً على عدم وجود الله:

لا يعتقد فان إنواجين أن وجود الشر يتناقض بالضرورة مع وجود إله خيّر. بدلاً من ذلك، يرى أن وجود الشر يمكن أن يكون نتيجة لعوامل متعددة مثل حرية الإرادة أو الطبيعة المادية للعالم، وهو ما لا يلغي الصفات الخيّرة لله. من وجهة نظره، يمكن التوفيق بين وجود الشر والإيمان بإله خيّر من خلال النظر إلى الصورة الأكبر للعالم، بما في ذلك احتمالية وجود حكمة إلهية خفية أو غائية.

في المجمل، يرى فان إنواجين أن مشكلة الشر معقدة ولا يكمن حلها في تقديم تفسير لكل شر فردي. بدلاً من ذلك، يقدم دفاعًا يتضمن الحرية البشرية، والصدفة الطبيعية، ونظرة أوسع إلى الحكمة الإلهية التي قد لا تكون دائمًا واضحة لنا. وفي هذا السياق، يشير إنواجين إلى أنه لا ينبغي محاولة حل مشكلة الشر من خلال افتراض أن لكل شر معين هدفًا محددًا، أو أن الله لديه سبب خاص لكل كارثة فردية، أو لكل زلزال مدمر، أو لكل مرض يسمح بحدوثه، بل يدعو إلى التفكير في طبيعة الأسباب التي قد

تجعل إلهًا محبًا ورؤوفًا يسمح لمخلوقاته بالعيش في عالم يمتلئ بالشرور، والتي تصيبهم أحيانًا دون أن يكون لها سبب واضح على الإطلاق.

سادسا: الخاتمة:

١- تعد رؤية بيتر فان إنواجين للفعل الإلهي محاولة فريدة في الميتافيزيقا المعاصرة لإيجاد توازن بين الإيمان الديني والفكر الفلسفي، من خلال الاعتراف بأن بعض المسائل الميتافيزيقية قد تبقى مستعصية على التفسير الكامل.

٢- يعتقد فان إنواجين أن الفعل الإلهي يمثل لغزًا فلسفيًا يصعب حله، ويرى أن العلاقة بين الله والعالم معقدة وغامضة، بحيث لا يمكن فهمها بشكل كامل ضمن قيود العقلانية البشرية.

٣- يقدم فان إنواجين حججًا تشير إلى التوتر بين حرية الله ككائن كامل وحرية الإنسان، باعتبارهما مفهومين لا ينسجمان بسهولة مع الافتراضات الميتافيزيقية التقليدية حول العناية الإلهية.

٤- يعتمد فان إنواجين على اللاحتمية في تفسير الفعل الإلهي متجنبًا فرضية الحتمية الصارمة، وهذا يترك الباب مفتوحًا لتصور كونٍ تظل فيه حرية الإرادة البشرية ممكنة، مما يتماشى مع رؤيته بأن الحرية البشرية تظل لغزًا محيرًا وغير قابل للتفسير الحاسم.

٥- يركز فان إنواجين في موقفه من العناية الإلهية والشر على كيفية انسجام العناية الإلهية مع وجود الشر، مشددًا على أن بعض أفعال الله قد تبقى غير مفهومة تمامًا، مما يسمح بتبرير وجود الشر دون المساس بكمال الله. يعتقد إنواجين أن بعض الشرور في العالم، أو ربما حتى كل الشرور، هي نتيجة للصدفة وليست

جزءًا من خطة الله، إن الشر قد يكون ناتجًا عن إساءة استخدام المخلوقات للإرادة الحرة التي منحها الله لهم، مما يجعل وجود الشـــر في حد ذاته قضـــية متعلقة بالصدفة.

٦- تحدث المعجزات وفقًا لفان إنواجين بشكل نادر وهي ليست تدخلات مباشرة بقدر ما هي نتائج تتماشى مع النظام السببي، مما يقدم صورة عن الله ككائن يحترم نظام الطبيعة، حتى عند حدوث استثناءات.

٧- لا يغفل فان إنواجين قضية العلاقة بين الإيمان والعقل، إذ يرى أن الفلسفة لا يمكن أن تقدم إجابات قاطعة لجميع التساؤلات الدينية، ولكنها تساهم في استكشاف وتوضيح القضايا المعقدة، معترفًا في الوقت نفسه بأن الأسئلة الدينية قد تظل خارج نطاق الفهم الكامل للبشـــر، وهذا يظهر في تناوله للمفهوم الغامض للإرادة الحرة التي يرفض تبسيطها أو تفسيرها بمنظور ميكانيكي أو حتمي.

٨- يستنتج إنواجين أن مشكلة العلم الإلهي والإرادة الحرة تظل لغزًا، لكنه يصر على أننا نمتلك إرادة حرة حتى لو لم نســـتطع فهم كيف تتوافق هذه الحرية مع علم الله الكلي. وبدلاً من محاولة حل هذا اللغز، يختار فان إنواجين قبول أن بعض الجوانب الفلسفية، مثل العلاقة بين الإرادة الحرة والعلم الإلهي، قد تكون غامضة وغير قابلة للحل الكامل.

٩- أعتقد أن إنواجين حاول بشتى الطرق تقديم رؤية فلسفية تبحث عن الله من خلال الحب، رؤية لا ترى الكون إلا من خلال كائن كامل لا يمكن تصور أعظم منه هو الراعي المحب لخلقه، يهبنا الحرية لنسعى إليه بكامل إرادتنا وفي أثناء ذلك السعي تدفعنا الشرور والمعاناة إلى الالتصاق به والبحث عن الخلاص.

١٠- إن الله عند إنواجين ليس الفرضية التفسيرية التي نفسر بها ما يعجز العلم عن تفســـيره حول هذا العالم كما يبين ذلك إنواجين في مقالته " هل الله فرضـــية غير

ضــرورية؟"، إنه يدعونا في هذه المقالة إلى الاســتماع إلى من يؤمنون بالله وكيف يؤمنون به ويتحدثون عنه، ويستشهد ببعض الكلمات من مختلف الديانات السماوية ولا يسعني هنا إلا أن أذكر ما يستشهد به في مقالته السابقة من آيات الذكر الحكيم (وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ). (سورة ق الآية ١٦)

١١- تظل فلسفة إنواجين، بهذا الشكل، حيوية وتستحق التأمل العميق في تعاملها مع القضـــايا الإيمانية والعقلية في وقت واحد. ويعيد إنواجين من خلال عمله التأكيد على أهمية الفلسفة كأداة لتوسيع أفق النقاش الديني، حيث تساهم في تشكيل حوار مســـتمر حول العلاقة بين الإنســـان والله في إطار من الإيمان العقلاني والحرية الفلسفية.

الهوامش

(1) Peter Van Inwagen. (1995). *God, Knowledge, and Mystery: Essays in Philosophical Theology*, London: Cornell University Press, P.43.

(2) Ibid, P.43-44.

(3) Ibid, P.44.

(4) Ibid, P.45.

(5) Loc-Cit.

(٦) د. مصطفى النشار: مدخل إلى فلسفة الدين، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ٢٠١٥، ص ٢٤٥.

(٧) د. ثائر على الحلاق: العناية الإلهية ومشكلة الشر في الفكر الفلسفي، دار النور، دمشق،٢٠١٤، ص ٥٧.

(٨) المرجع السابق، ص ٥٨.

(9) Peter Van Inwagen. (2010 *)" Science and Scripture "*, in Science and Religion in Dialogue,(ed.) by Melville Y. Stewart , Blackwell Publishing ,PP.835-846, P.845.

(10) Peter Van Inwagen. *God, Knowledge, and Mystery: Essays in Philosophical Theology*, P.60.

(11) Ibid, P.50-51.

(12) Ibid, P.54.

(13) Loc-Cit.

(14) Peter Van Inwagen. (2010)*" Darwinism and Design "*, in Science and Religion in Dialogue,(ed.) by Melville Y. Stewart , Blackwell Publishing ,PP.825-834, P.825.

(15) Peter Van Inwagen. (2010 *)"A Kind of Darwinism "*, in Science and Religion in Dialogue,(ed.) by Melville Y. Stewart , Blackwell Publishing ,PP.811-824, P.817.

(16) Peter Van Inwagen.*" Darwinism and Design "*, P.825.

(17) Peter Van Inwagen. "*A Kind of Darwinism "*, P.817.

(18) Ibid, P.817-818.

(19) Ibid, P.819.

(20) Peter Van Inwagen.*" Darwinism and Design "*, P.826.

(21) Ibid, P.827.
(22) Loc-Cit.
(23) Ibid, P.830.
(24) Peter Van Inwagen.*" Science and Scripture ",* P.835.
(25) William Hasker and Others. (1994). *The Openness of God : A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God* , Intervarsity Press, P. 141.
(26) Ibid, P. 143.
(27) Ibid P. 148-149 .
(28) Peter Van Inwagen. (2008)." *What Does an Omniscient Being Know about the Future?"* , Oxford Studies in Philosophy of Religion, vol.1 PP.216-230, P. 216.
(29) Ibid, P. 216-217.
(30)Peter Van Inwagen. *The Problem of Evil*, P.165.
(31) Peter Van Inwagen. . *"What Does an Omniscient Being Know about the Future?"*, P. 217.
(32) William Hasker and Others. (1994). *The Openness of God : A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God* , Intervarsity Press, P. 127.
(33) William Hasker and Others. *The Openness of God* , P. 128.
(34) Peter Van Inwagen. *"What Does an Omniscient Being Know about the Future?"*, P. 227.
(35) Loc-Cit.
(36) Peter Van Inwagen. (1983). *An Essay on Free Will*, New York: Oxford University Press, P. 2.
(37) Peter Van Inwagen. (1989*)." When is the Will Free?*", Philosophical Perspectives, Vol. 3, Philosophy of Mind and Action Theory (1989), pp. 399- 422 , P. 400.
(38) Peter Van Inwagen. *An Essay on Free Will*, P. 2.
(39) Ibid, P. 3.
(40) Ibid, P. 5-6.
(41) Ibid, P. 105.
(42) Ibid, P. 8.
(43) Peter Van Inwagen.(2017) *Thinking about Free Will*, Cambridge University Press ,P. 151.

(44) Peter Van Inwagen.*" When is the Will Free?"*, P. 401.
(45) William Hasker and Others. *The Openness of God* , P. 136-137.
(46) Ibid, P. 137.
(47) Peter Van Inwagen. *An Essay on Free Will*, P. 16.
(48) Ibid, P. 188.
(49) Ibid, P. 133.
(50) Peter Van Inwagen.(2017) *Thinking about Free Will*, Cambridge University Press, P. 40.
(51) Ibid, P. 41.
(52) Neal A. Tognazzini and Other.(2018*) " Symposiumon the Fixity of the Past : Incompatilism and the Fixity of the Past "* , in , Being, Freedom, and Method: Themes from the Philosophy of Peter van Inwagen, (ed.) by John A. Keller , Oxford: Oxford University Press, P. 140.
(53) Peter Van Inwagen. *An Essay on Free Will*, P. 209.
(54) Ibid, P. 207.
(55) Peter Van Inwagen. *Thinking about FreeWill*, P. 8.
(56) Ibid, P. 20.
(57) Ibid ,P. 8.
(58) Loc-Cit.
(59) Ibid P. 9-10.
(60) Ibid ,P.10.
(61) Peter Van Inwagen. *An Essay on Free Will*, P. 207.
(62) Ibid, P. 206.
(63) Ibid, P. 209.
(64) Peter Van Inwagen.*" When is the Will Free?"*, P. 401.
(65) Peter Van Inwagen. *Thinking about Free Will*, P.13.
(٥٢) د. أمل مبروك : العدل الإلهي ، الدار المصرية السعودية، القاهرة، ٢٠٠٨، ص ٢٧.
(67) Peter Van Inwagen. (2006). *The Problem of Evil*, Oxford : Oxford University Press, P.6.
(68) Peter Van Inwagen. (1995). "*The Magnitude, Duration, and Distribution of Evil: A Theodicy "*, in, God, Knowledge and Mystery: Essays in Philosophical Theology, London : Cornell University Press,PP. 96-122, P.96.
(69) Neal A. Tognazzini and Other. *" Symposiumon the Fixity of the Past : Incompatilism and the Fixity of the Past* " , P. 160.

([70]) Peter Van Inwagen. *The Problem of Evil*, , P.xii.
([71]) Neal A. Tognazzini and Other. *" Symposiumon the Fixity of the Past : Incompatilism and the Fixity of the Past* " , P. 160.
([72]) Peter Van Inwagen. *The Problem of Evil*, P.56.
([73])Ibid, P.8.
([74]) Peter van Inwagen. 1988. *The Magnitude, Duration, and Distribution of Evil: A Theodicy*. Philosophical Topics 16, P.163.
([75])John A. Keller. (2017) . *Being , Freedom , and Method : Themes From the Philosophy of Peter Van Inwagen*, Oxford: Oxford University Press, P. 5.
([76])Ibid, P.87-88.
([77])Peter van Inwagen. *The Magnitude, Duration, and Distribution of Evil*, P.165.
([78])Peter Van Inwagen. The Problem of Evil, P.108.
([79]) Benedikt Paul Göcke and Other, (2018) *"Van Inwagen on the Problem of Evil: Is His Defense Story Reasonable?"*, in , Being, Freedom, and Method: Themes from the Philosophy of Peter van Inwagen, (ed.) by John A. Keller , Oxford: Oxford University Press, P.184-185.

المصادر والمراجع

أولا: مؤلفات بيتر فان إنواجين:

1- Inwagen, Peter Van.(1983). *An Essay on Free Will*, New York: Oxford University Press.

2- ……... (1988*)." The Magnitude, Duration, and Distribution of Evil: A Theodicy",* Philosophical Topics 16: 161–187.

3- ……(1989*)." When is the Will Free?",* Philosophical Perspectives, Vol. 3, Philosophy of Mind and Action Theory, PP. 399- 422 .

4- …….(1995).*God, Knowledge, and Mystery: Essays in Philosophical Theology*, London: Cornell University Press.

5- …… (2006). *The Problem of Evil,* Oxford : Oxford University Press.

6- Peter Van Inwagen. (2008)." *What Does an Omniscient Being Know about the Future?" ,* Oxford Studies in Philosophy of Religion, vol.1 PP.216-230

7- ……. (2010 *)"A Kind of Darwinism ",* in Science and Religion in Dialogue,(ed.) by Melville Y. Stewart , Blackwell Publishing ,PP.811-824.

8- …… (2010 *)" Darwinism and Design ",* in Science and Religion in Dialogue,(ed.) by Melville Y. Stewart , Blackwell Publishing ,PP.825-834

9- ……. (2010)" *Science and Scripture* ", in Science and Religion in Dialogue,(ed.) by Melville Y. Stewart , Blackwell Publishing ,PP.835-846.

10- ……...(2017) *Thinking about Free Will*, Cambridge University Press.

ثانيا: المراجع الأجنبية:

1- Göcke , Benedikt Paul and Other, (2018*) "Van Inwagen on the Problem of Evil: Is His Defense Story Reasonable?"*, in , Being, Freedom, and Method: Themes from the Philosophy of Peter van Inwagen, (ed.) by John A. Keller , Oxford: Oxford University Press, PP.179-197.

2- Hasker, William and Others. (1994). *The Openness of God : A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God* , Intervarsity Press.

3- Keller, John A.. (2017). *Being, Freedom, and Method: Themes From the Philosophy of Peter Van Inwagen*, Oxford: Oxford University Press.

4- Neal A. Tognazzini and Other.(2018) *" Symposiumon the Fixity of the Past : Incompatilism and the Fixity of the Past "* , in , Being, Freedom, and Method: Themes from the Philosophy of Peter van Inwagen, (ed.) by John A. Keller , Oxford: Oxford University Press.

ثالثا: المراجع العربية:

١- د. النشار، مصطفى: مدخل إلى فلسفة الدين، الدر المصرية اللبنانية، القاهرة،٢٠١٥.

٢- د. الحلاق، ثائر على: العناية الإلهية ومشكلة الشر في الفكر الفلسفي، دار النور، دمشق،٢٠١٤.

٣- د. مبروك، أمل : العدل الإلهي: دراسة في فكر ليبنتز والمعتزلة ، الدار المصرية السعودية، القاهرة، ٢٠٠٨.

The Metaphysics of Divine Action in Peter van Inwagen's Philosophy

Abstract:

This paper sheds light on the philosophy of divine action of Peter van Inwagen, the prominent American philosopher who is known for his contributions to analytic philosophy, especially on issues of free will and divine knowledge. Van Inwagen presents a complex perspective on the relationship between divine knowledge and free will, and he is considered one of the proponents of the view that this relationship raises profound philosophical problems. This research aims to explore the metaphysics of divine action in the philosophy of Peter van Inwagen by analyzing his ideas on divine freedom, natural laws, and interpretations of evil. The research will also address how he reconciles the idea of divine intervention with a world governed by laws and freedom, contributing to a deeper understanding of the relationship between God and humanity within the framework of contemporary philosophy.

Keywords: Peter van Inwagen, Metaphysics of Divine Action, Natural Indeterminism, Omniscience, The Openness of God Theory.