



مقدمة قصيرة جداً

أهـ بين له بهاديفان

الأدريّة

ترجمة سارة طه علام

اللاأدرية

مقدمة قصيرة جدًا

تأليف

روبين لو بواديفان

ترجمة

سارة طه علام

مراجعة

الزهراء سامي



الناشر مؤسسة هنداوي

المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شيت ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة

تليفون: ٨٣٢٥٢٢ ١٧٥٣ (٠) ٤٤ +

البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org

الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

إنَّ مؤسسة هنداوي غير مسؤولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبر الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: ولاء الشاهد

الترقيم الدولي: ٩٧٨ ١ ٥٢٧٣ ٣٥٠٠ ٤

صدر الكتاب الأصلي باللغة الإنجليزية عام ٢٠١٠.

صدرت هذه الترجمة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٤.

جميع حقوق النشر الخاصة بتصميم هذا الكتاب وتصميم الغلاف محفوظة لمؤسسة هنداوي.

جميع حقوق النشر الخاصة بالترجمة العربية لنص هذا الكتاب محفوظة لمؤسسة هنداوي.

جميع حقوق النشر الخاصة بنص العمل الأصلي محفوظة لدار نشر جامعة أكسفورد.

Copyright © Robin Le Poidevin 2010. Agnosticism: A Very Short Introduction was originally published in English in 2010. This translation is published by arrangement with Oxford University Press. Hindawi Foundation is solely responsible for this translation from the original work and Oxford University Press shall have no liability for any errors, omissions or inaccuracies or ambiguities in such translation or for any losses caused by reliance thereon.

المحتويات

٩	تمهيد
١١	مقدمة
١٩	١- ما هي اللأدرية؟
٢٩	٢- مَنْ هم اللأدريون الأوائل؟
٤٩	٣- هل اللأدرية ضرورية؟
٦٣	٤- لَمْ تكون لأدرياً؟
٨٣	٥- هل ترتكز اللأدرية على أساس خاطئ؟
١٠١	٦- كيف ينبغي على اللأدري أن يحيا حياته؟
١١١	٧- كيف ينبغي تدريس اللأدرية؟
١٢١	قراءات إضافية
١٣١	المراجع
١٣٥	قائمة الصور

إلى هاتي.

تمهيد

عديدة ومختلفة هي أنواع الكتب التي يمكن تأليفها عن اللاأدرية. فالموضوع يدعو إلى الاستكشاف من زوايا عديدة ومتنوعة. يمكن مثلاً أن يكون محورَ دراسة استقصائية في العلوم الاجتماعية تبحث في المواقف الدينية المعاصرة. وربما يكون أحدَ جوانب البحث في اللاهوت السلبي؛ وهو سمة من سمات عدد من التقاليد الدينية التي تُقدّم فيها طبيعة الإله على أنها غير معروفة إلى حد كبير، أو غير معروفة تماماً ولا سبيل إلى معرفتها. ويمكن أيضاً أن يكون جزءاً من تاريخ كبار مفكري العصر الفيكتوري. غير أن هذا الكتاب الصغير لا يُمثّل أيّاً من هذه الزوايا. فعلى الرغم من وجود بعض المعلومات التاريخية فيه — وفي هذا أنا مدين بشدة لكتاب برنارد لايتمان الملهم، «أصول اللاأدرية» — فإن ما أقدمه هنا يتناول اللاأدرية من زاوية فلسفية. السؤال الرئيسي هنا عمّا إذا كانت اللاأدرية مبررة أم لا، أي ما إذا كانت هي الموقف الصحيح الذي ينبغي اتخاذه تجاه تلك القضية الأكثر إلحاحاً، وهي وجود إله، أم لا. تلك دعوة للقارئ للانخراط في النقاش، مما يتضمن درجة من مرونة الانتقال بين المواقف المختلفة. فمن سمات الكتابة الفلسفية أن المواقف تُطرح في معظم الأحيان لتُقدّم عليها الانتقادات والاعتراضات بعد ذلك، وقد يكون ذلك مزعجاً بعض الشيء للقراء الذين لا يألّفون هذا الأسلوب بالفعل، وربما يظنون يتساءلون في أنفسهم عن الموقف الذي يتبنّاه المؤلّف. وتحسّباً لأن يكون لدى القارئ أيّ شك تجاه موقعي، فإن ما أقدمه في هذا الكتاب هو دفاع من نوعٍ قويٍّ إلى حدٍّ ما عن اللاأدرية. على الرغم من ذلك، فإن هذه اللاأدرية (كما أجادل) تتوافق مع العيش وفقاً لمنظور ديني؛ وأنا أدرك أن هذا قد يبدو مفاجئاً.

كان عليّ أيضًا أن أكون انتقائيًا للغاية فيما يتعلّق بالأفراد الذين سأتناولهم بالنقاش. فقد يبدو غريبًا على سبيل المثال أن الكتاب لا يُورد أيّ ذكر للرجل الذي وُصف بـ «اللاأدري العظيم»، روبرت جي إنجرسول (١٨٣٣-١٨٩٩)، وهو محامٍ أمريكي اشتهر بصفته خطيبًا ألقى خُطبًا حَظِيَّتْ بشعبية كبيرة بشأن مجموعة متنوعة من المواضيع الإنسانية الطّابع في الغالب. لكن مهمة إنجرسول لم تكن تتمثل في تشجيع اللاأدرية بقدر ما كانت تهدف إلى التحرُّر من الدّين. وعندما سُئل عمّا إذا كان يعتقد بأفضلية اللاأدرية على الإلحاد أم لا، أجاب أنه لا يوجد فرقٌ بينهما. وليس هذا هو المسار الذي أوْدُ اتّباعه في هذا الكتاب. أوْدُ أن أتوجّه بالشكر إلى كلِّ مَنْ ساعد في هذا المشروع خلال مرحلة اكتماله: أندريا كيجان، التي أسندت إليّ مهمة تأليف الكتاب، وقَدّمت النصيحة والتشجيع في المراحل الأولى؛ وإيما مارشانت، التي أسهمت في إنجازه حتى اكتماله؛ وكاري هيكمان، التي نفّذت الرسوم التوضيحية؛ واثنين من القراء التابعين لدار نشر أوكسفورد، اللذين قدّما تعليقات مفصلة على مُسوَّدة النسخة المطبوعة على الآلة الكاتبة.

روبن لو بواديفان

أبريل، ٢٠١٠

مقدمة

من أول الامتيازات التي مُنحت لآدم هو تسمية جميع الحيوانات في جنة عدن:

وجبلَ الربُّ الإله من الأرض كلَّ حيوانات البرِّية وكل طيور السماء، فأحضرها إلى آدم ليرى ماذا يدعوها، وكلُّ ما دعا به آدم ذات نفس حيَّة فهو اسمها.

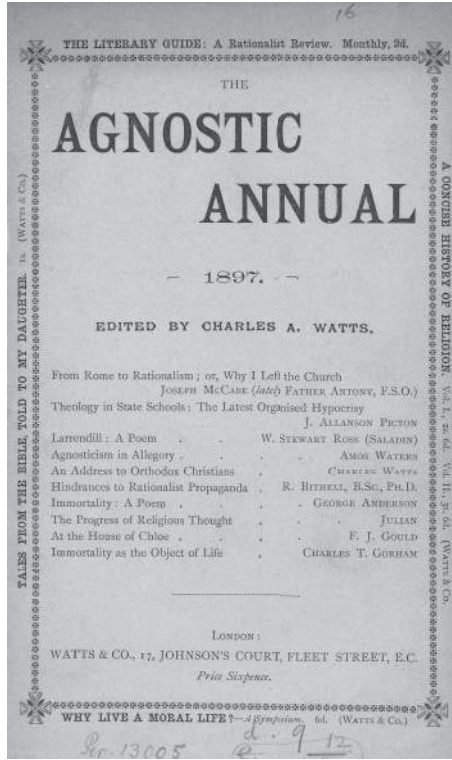
لا يرمز هذا الامتياز إلى سيادته على غيره من سُكَّان الجنة فحسب، بل يمنحه أيضًا القدرة على التحدُّث عنهم والتفكير فيهم بوصفهم أفرادًا ومجموعاتٍ أيضًا مقسَّمة بطبيعة الحال. التسمية مهمَّة. فالاسم يوفر الفرصة في التركيز على الفكر والشعور. وفي الحياة السياسية والتجارية، يُشار إلى عملية التسمية بـ «تكوين الهوية». ثمة قدرٌ هائل من التفكير يُبذل في سبيل تكوين هوية منتج جديد، أو شركة جديدة، أو حزب سياسي جديد. إنه أمرٌ في غاية الأهمية، حتى إنه يُعتقَد في بعض الأحيان أنه من الضروري «استحداث هوية» شيء ما ليس بجديد على الإطلاق، لكن يجب تقديمه للجمهور بطريقة جديدة. لا شك أن هناك شيئًا مختلفًا: مكوَّنًا جديدًا، وشكلًا جديدًا، وتوجُّهًا جديدًا، وتركيزًا أيديولوجيًا جديدًا، وجيلًا جديدًا من القادة الشباب النشطين، وما إلى ذلك. لكن صياغة الاسم في حد ذاتها قادرةٌ في كثير من الأحيان على تغيير المواقف.

من حيث الموقف، فاللأدرية قديمةٌ جدًّا في واقع الأمر، والأرجح أنها بِقَدَمِ أولى التكهُّنات بشأن طبيعة الكون، ومكاننا وهدفنا في إطار وجودنا فيه. لكن من حيث الاسم، توجد «اللأدرية» منذ مائة وخمسين عامًا على الأكثر فحسب. وقد كان لهذه التسمية الخاصة كل التأثيرات التي كان يمكن أن يكون مرغوبًا فيها؛ صارت محطَّ اهتمام ونقاش. تشكَّلت تحالفات حول هذه التسمية. وأدَّت أيضًا إلى ظهور دورية جديدة:

«اللاأدرية السنوية». وهي الآن عنصر أساسي في التعليم الديني في المدارس؛ إذ يتعلم التلاميذ وجودَ اعتقادات مختلفة؛ كالإيمان بوجود إله، والإلحاد، واللاأدرية. من سوء الحظ أن التسمية قد تأتي بنتائج عكسية. فقد تكون المشاعر التي تُثيرها عدائية. ولا شك أن اللاأدرية قد حَظيت بدعاية سيئة، ولا تزال. ففي البداية، كان يُنظر إلى أوائل مَنْ وصفوا أنفسهم بأنهم لأدريين بارتياحٍ كبير. كانوا يوصفون بأنهم ليسوا سوى مُلجدين تحت مسمى مختلف. وفي الأزمنة الحديثة، تعرّض اللاأدريون للسخرية بسبب تردّدهم. انظر، على سبيل المثال، إلى المواقف التي ذكرها ريتشارد دوكنيز في كتابه «وهم الإله»:

اعترف المسيحي القوي البنية الذي كان يخطب فينا من فوق منبر كنيسة مدرستي القديمة باحترامه الخفي للمُلجدين. فبالنسبة إليه، كانوا يتمتعون على الأقل بشجاعة اعتناق قناعاتهم الضالة. الفئة التي لم يكن هذا الواعظ يستطيع أن يتحمّلها هم اللاأدريون الذين وصفهم بأنهم ضعافُ الشخصية، وجُبناء غير حاسمين، ومُخَيَّبون للأمال، وضعاف الإرادة يقفون على الحياد ... وفي السياق نفسه، وفقًا لكونيتين دي لا بيدوير، فإن المؤرّخ الكاثوليكي هيو روس وليمسون كان «يحترم المؤمن المتدينّ الملتزم وكذلك الملحد الملتزم. واحتفظ باحتقاره لمن يتأرجحون في المنتصف من الوسطيين الضّلعين الضعفاء الواهني العزم».

دوكنيز نفسه عالم أحياء، ملحد ملتزم، ومن المؤرّجين للعلوم الأكثر تأثيرًا في الحديث عما تنطوي عليه من تناقضات مع الدين وتداعياته التي تتناقض في ظاهرها مع الدين. وبما أن هذه الفقرة تظهر في بداية قسم بعنوان «فقر اللاأدرية»، فمن الواضح أن دوكنيز متعاطفٌ إلى حدٍّ ما مع مثل هذه المواقف. غير أن تعقيبه على ذلك أكثر اتزانًا مثلما سنرى. إذن ما هي اللاأدرية حتى تثير مثل هذا الازدراء؟ وجهة النظر الشائعة هي أن الأمر ليس أكثر من مجرد اختيار في خانة «لا أعرف» فيما يخص مسألة وجود إله. إذا كان هذا هو كلّ ما في الأمر، فليس من المستغرب أنها لا تحظى دائمًا باحترام أصحاب الآراء الأكثر حسماً. ومن الآراء الشائعة عنها أيضًا أنها نوعٌ من أنواع الحلول الوسط بين الإيمان بوجود إله والإلحاد — بين الاعتقاد بوجود إله والاعتقاد بعدم وجوده — وهي وجهة نظر تحاول إرضاء طرفي الجدال، ومثل معظم الحلول الوسط، فهي لا تُرضي أيًا من الطرفين في النهاية. يبدو أنها تُمثّل عدم وجود قناعة محدّدة أو عدم الالتزام، والتردد، وعدم المشاركة.



شكل ١: التسمية الفيكتورية: صفحة الغلاف لعدد عام ١٨٩٧ من دورية «اللاأدرية السنوية».

إذا كانت هذه هي اللاأدرية فحسب، فلماذا نخصّص لها كتابًا، حتى وإن كان كتابًا قصيرًا مثل هذا؟ يبدو الأمر كما لو أن أحدهم ألف كتابًا بعنوان «نظريّتي عن الكون» وأعلن في الصفحة الأولى أنه ليس لديه نظرية. فما الذي سيتضمّنه باقي الكتاب؟ وفي هذه السلسلة من «المقدمات القصيرة جدًّا»، يبدو كتابٌ يتناول اللاأدرية شاذًّا عن البقية. فالكتب الأخرى تتناول موضوعاتٍ إيجابية، مثل المعتقدات التي حدّدت ثقافة بعينها، والأحداث التي شكّلت الأمم، والأفكار والاكتشافات التي غيّرت الفكر والوجود الإنساني. وعلى العكس من ذلك، تبدو اللاأدرية سلبيةً بشدة؛ تبدو غيابًا للفكرة وعدَمًا فحسب. ثم إنّ اللاأدرية لا تحثُّ على الفعل بقدرٍ ما تمنعه، وهذا لأنّ التردّد يؤدي إلى الجمود. إذا

كانت اللاأدرية تستحق الكتابة عنها أصلاً، فلن يكون ذلك إلا لتناولها بوصفها ظاهرة اجتماعية، وعاملاً في تراجع الدين.

أو ربما هذا ما يرغب منتقدوها في دفعنا لاعتقاده. لكي نرى طبيعة الموضوع الذي قد يصبح لدينا لتناوله بالمزيد من الدراسة — إن اتضح أن لدينا موضوعاً أصلاً — دعونا نلق نظرة أولية سريعة على مدى عدالة هذه المواقف الشائعة تجاه اللاأدرية.

هل اللاأدرية مجرد اعتراف لا يُدركه المرء؟ لا شك أن الكثير من الناس الذين يصفون أنفسهم باللاأدريين يقصدون هذا وليس أكثر من ذلك. ولكن أوائل من أطلقوا على أنفسهم اسم اللاأدريين كانوا يقصدون شيئاً أكثر من ذلك؛ شيئاً يتضمن الاحتكام «لمبدأ» ما. وقد تضمن ذلك التفكير في طبيعة المعرفة نفسها، وفي الطرق التي نكتسبها بها. كانت اللاأدرية بالنسبة إليهم، نتيجة صراع فكري، وليس عدم رغبة في الانخراط في هذا الصراع.

لننظر بعد ذلك في فكرة أن اللاأدرية تمثل الاستسلام، وأنها ملاذ للمتدربين فكرياً وأخلاقياً ولـ «الواقفين على الحياد من الباهتي الطبع، الواهني العزم». ومن الغريب أن يُعد الوقوف على الحياد فترة طويلة وضِعاً ملائماً لمن يتسمون بالضعف والهشاشة؛ فالحق أن تبني هذا الموقف لأي فترة من الزمن غير مريح على الإطلاق. ولماذا لا يكون مُحفزاً على الفعل، واعترافاً بالحاجة إلى مزيد من البحث، وليس مكاناً للراحة؟ وإذا كانت اللاأدرية نتيجة تفكير متواصل، وتعني تحدي تيار المواقف المقبولة اجتماعياً — كما هو الحال مع اللاأدريين في القرن التاسع عشر — فإن هذا يتطلب كلاً من الصدق والشجاعة.

على الرغم من ذلك، فإن هذه الصورة عن اللاأدرية نتيجة للتفكير الدقيق، وليس العجز عن التفكير، تؤدي إلى مزيد من الانتقادات مُفادها أن اللاأدريين ببساطة ليسوا عقلانيين. إن ادعاءهم عدم المعرفة، إذا كان يستند بالفعل إلى مبدأ، فلا بد أنه يستند إلى معيار صارم للغاية للمعرفة. لا بد أنهم يبحثون عن اليقين المطلق، وهو ما لا يمكن الوصول إليه في أي مسألة تقريباً. ولهذا، إذا كنا مضطرين إلى أن نكون لأدريين بشأن وجود إله، فيجب أيضاً أن نكون لأدريين بشأن الجنّيات، والأشباح، والجان، والرجل في القمر، والسحر، والتأثير الفلكي، ووحش بحيرة لوخ نيس، إلى آخر ذلك. تُعد اللاأدرية عرضة للانتشار على غرار الفيروسات. سيؤدي عدم الالتزام في أحد المجالات إلى نقل العدوى إلى معتقدات أخرى، وسنجد أنفسنا نعتنق اللاأدرية بشأن وجود الجنّيات الصغيرة التي تجعل العُشب ينمو في أثناء الليل. لكن أغلبنا ليسوا لأدريين فيما يخص مثل هذه الأمور، ولا ينبغي لنا أن نكون كذلك. حتى إذا كنا غير قادرين على معتقداتنا، فإننا نعتقد أن

لدينا أُسسًا جيدة لإثبات العديد منها، وهذا يكفي في معظم الحالات لدنّعي المعرفة. لذا، لكي يؤخّذ اللاأدريون على محمل الجد، عليهم إثبات أنهم لا يضعون معاييرَ عاليةً جدًّا للمعرفة، وأن الأسباب التي دفعتهم إلى إنكار المعرفة في مسألة ما لن تنطبق بالتساوي على مسائل أخرى.

وحتى منتقدوها يعترفون بأن اللاأدرية موقفٌ منطقي في بعض الظروف وفي بعض المواضيع. ومثلما يُعبّر عن ذلك دوكينز، «ليس من الخطأ أن نكون لأدريين في المسائل التي نفتقر فيها إلى الأدلة بطريقةٍ أو بأخرى. إنما هو الموقف العقلاني». فمن المنطقي حاليًّا أن نكون لأدريين بشأن وجود حياة خارج كوكب الأرض، على سبيل المثال. وهذا يذكّرنا بأن اللاأدرية بوصفها ظاهرةً، لا تقتصر على المجال الديني. فيُوجد ما يمكن أن نُسمّيه اللاأدرية العلمية، أو تعليق الاعتقاد أو الالتزام فيما يتعلّق بموضوع العلم. وعندما تكون مرّكّزة على ظواهرٍ ونظريات معينة، فهي جزء مناسب من الموقف العلمي. وهي أيضًا استجابة مناسبة لانهايار البنى الفكرية التي كانت راسخة فيما سبق وتبدو منيعة. ففي عام ١٩٧٣، عندما دعت هيئة الإذاعة البريطانية (بي بي سي) جيه كيه جالبريث، الاقتصاديّ بجامعة هارفارد، لتقديم مسلسل تليفزيوني عن التاريخ الاقتصادي، اختار لهذا المسلسل عنوان «عصر الشك»، وتمثّلت فكرته فيما يلي:

المقارنة بين كبرى يقينيّات الفكر الاقتصادي في القرن الماضي والشك الضخم الذي نواجه به المشاكل في عصرنا. ففي القرن الماضي كان الرأسماليون متأكدين من نجاح الرأسمالية، والاشتراكيون من نجاح الاشتراكية، والإمبرياليون من نجاح الاستعمار، وكانت الطبقات الحاكمة تعرف أنه مقدّر لها أن تحكم. ولم يبقَ الآن سوى القليل من هذا اليقين. ونظرًا للتعقيد المفزع الذي تتّسم به المشاكل التي تواجهها البشرية الآن، فمن المؤكّد أنه سيكون من الغريب وجود قدر أكبر من اليقين.

لم تتضاءل حالة الشك منذ عام ١٩٧٣. وإنما زادت بالفعل في خضمّ الأزمة الاقتصادية العالمية التي ميّزت وقت كتابة هذا التقرير (٢٠٠٩). وقد أسهمت الاضطرابات السياسية والاقتصادية — الثورة، والحرب، والتضخّم، والكساد، وانهايار سوق الأوراق المالية — في خلق هذه الحالة. وبالمثل، ظهرت اللاأدرية بشأن المعتقدات الدينية في القرن التاسع عشر

في سياق الاضطرابات الفكرية: المناهج الجديدة لنقد الكتاب المقدس، ونظرية داروين حول أصل الأنواع، والهجوم الفلسفي على «الميتافيزيقا».

يمكننا وصفُ اللاأدرية بأنها تلك الحالة الذهنية التي نُدرك فيها أن الشكوك المتعلقة بمعتقداتٍ لم تكن موضعَ شك من قبل لن تختفي، بل سيحل محلُّها إما إعادة تأكيد تلك المعتقدات بثقة، أو رفضها بالقدرِ نفسه من الثقة.

على الرغم من ذلك، يرى دوكينز أنه في تلك الحالات التي تكون فيها النظريات قابلةً للاختبار، فإن النوع الوجيه من اللاأدرية هو أن تكون موقفًا مؤقتًا فحسب؛ تعليقًا مؤقتًا للاعتقاد بينما ننتظر وصولَ الدليل. وفور وجود الدليل، لا يعود الحِداد مُبرَّرًا. ربما كانت اللاأدرية بشأن وجود خالقٍ خَيْر، خلق الإنسان على صورته، وسمح للكائنات الحية بالازدهار على الأرض، منطقيةً في منتصف القرن التاسع عشر. لكننا صرنا الآن نفهم عمليات تطوُّر الأنواع، وتكَيُّف الكائنات الحية مع بيئتها، ومفهوم البقاء للأصلح، وما إلى ذلك، ومن ثمَّ لم تُعد اللاأدرية خيارًا منطقيًا. الإلحاد في الوقت الحالي هو الموقف الأكثر منطقية. ربما كان ما عزَّز من اللاأدرية بشأن الدِّين هو التحديات المشروعة للاعتقاد، لكن ما يُبقيها مستمرةً هو مطلب غير معقول يتمثَّل في وجود دليل قاطع، في حين أن الأدلة تحدد في وجهنا. وذلك تحدُّ لا بدٍ للآدري أن يجيب عنه.

إن هذا التناوُل الموجَز للمواقف المناهضة لللاأدرية يترك لنا الكثير من الأسئلة. وسأحاول في الصفحات التالية أن أناقش بعضًا منها. أولاً، سننظر في الماهية الفعلية لللاأدرية: أهى اعتقادٌ أم غياب اعتقاد؟ وبعد ذلك، نلقي نظرة على تاريخها. مَنْ هم أولُ مَنْ أطلقوا على أنفسهم اسم اللاأدريين؟ وإلى أي مدَى كانت وجهات نظرهم متوقَّعة في الفكر السابق؟ ونتساءل بعدها عمَّا إذا كنا حقًا بحاجة إلى اللاأدرية. إذا لم نتمكَّن من إثبات وجود إله، ألا يجب أن يكون هناك افتراضٌ بالإلحاد؟ وفيما يلي ذلك سندرس قضية اللاأدرية. هل توجد حجج إيجابية تؤيدها؟ ونطرح أيضًا السؤال عمَّا إذا كانت اللاأدرية مبنية على خطأ أم لا. ألا يبدو — فور أن نكون واضحين بشأن الطبيعة الحقيقية لأشياء مثل الإيمان الدِّيني، والمواقف الأخلاقية، والنظرية العلمية — أن اللاأدرية مبنية على مفهوم خاطئٍ لمثل هذه الأشياء؟ ونتناول أيضًا بعض القضايا التي تتسم بدرجة أكبر من العملية. منها على سبيل المثال: كيف ينبغي للآدريين أن يعيشوا وفقًا للآدريتهم؟ أيمن أن يكون من المنطقي أن نعيش حياة دينية بينما نكون لآدريين تمامًا بشأن حقيقة المعتقد الديني؟

وأخيراً سننتقل إلى التعليم. كيف ينبغي تدريس اللأدرية؟ هل يجب على المدارس تدريس الأديان صراحةً من منظور لأدري؟
لا شك أنَّ هذا الموضوع خلافيٌّ إلى حدٍّ كبير. فثمة ادعاءات وحجج يجب على اللأدرين معالجتها والرد، لكن الشيء نفسه ينطبق على خصومهم أيضاً.

الفصل الأول

ما هي اللاأدرية؟

عالمُ في المنتصف؟

أين تقع اللاأدرية في نطاق المعتقدات المتعلقة بوجود إله؟ لنبدأ بوجهتي النظر المذكورتين سابقاً: أن اللاأدرية هي موقف «عدم المعرفة» تجاه وجود إله، وأنها حل وسط بين الإيمان والإلحاد؛ «تأرجح» في المنتصف بين نقيضين.

إنَّ وجهتي النظر هاتين بشأن اللاأدرية ليستا متوافقتين تماماً. إذا كان المقصود باللاأدرية هو موقف «عدم المعرفة» فحسب، فلا يمكن القول إنها نقطة في المنتصف بين الإيمان والإلحاد. وإنما سيتمثل الموقف الأوسط في الإجابة عن السؤال نفسه الذي يجيب عنه المؤمنون والملاحدون. هذا السؤال هو: «هل يوجد إله؟» يجيب المؤمن بـ «أجل»، ويجيب الملحد بـ «لا». لكن «لا أعرف» ليست «إجابة» عن هذا السؤال. هي «استجابة» للسؤال بالطبع، استجابة مقبولة أكثر من «الاحتباء» ورفض إعلان موقف واضح. غير أنها ليست إجابة، بل اعتراف من المرء بأنه لا يملك إجابة. إنه تعليق أو موقف تجاه الجدل الدائر بين المؤمنين والملاحدين، وليس موقفاً ضمن هذا الجدل. فالسؤال الذي يكون الكثير من المؤمنين والملاحدين واللاأدريين على استعداد للإجابة عنه هو عمّا إذا كان بإمكاننا إثبات وجود إله أم لا. ولكن حتى في هذه المسألة، لا يقف اللاأدريون في الوسط. وإنما سيكونون على الجانب المقابل من المؤمنين والملاحدين الذين يعتقدون أنه من الممكن إثبات وجود الإله. وما جميع الملحدّين والمؤمنين يعتقدون ذلك. فمن الممكن أن يكون المرء لأدرياً مُلحدّاً؛ أي أنه لا يؤمن بوجود إله، ولا يسمح بأن يكون للفكرة أيُّ تأثير عملي على حياته، لكنه يُقرُّ في الوقت نفسه بأنه لا يمتلك أسباباً جوهريّة لعدم إيمانه. ثمة مؤمنون لأدريون أيضاً بالطبع. ولا شك أنّ جميع الأديان الكبرى تتضمن في نظامها الفكري التقليدي عُنصراً بارزاً من اللاأدرية. وإنّ ديناً لا ينطوي على مثل هذا العنصر سيكون خطيراً بالتأكيد.

لنفترض، رغم ذلك، أننا سنُمثِّل المواقف تجاه وجود إله على مقياسٍ متدرِّج، بدءاً من الثقة المطلقة بأنه موجود إلى الثقة المطلقة بعدم وجوده. سيكون معظمنا في مكانٍ ما بين هذين النقيضين. ويبدو من المعقول تسمية المنطقة القريبة من منتصف هذا المقياس بـ «اللاأدرية»، مما يسمح لها بالتدرُّج شيئاً فشيئاً (بدون نقاط فاصلة محدَّدة) إلى الإيمان في اتجاه، والإلحاد في الاتجاه الآخر. لكن المشكلة في هذا النوع من المقياس المتدرج هي أنه أحاديُّ البُعد. إنه يتجاهل الفروق المهمة التي تساعد على إبراز بعض التفاصيل الدقيقة للجدال حول اللاأدرية. فلنُلقِ الآن نظرة على هذه التفاصيل.

«الضعف» في مقابل «القوة»

الفرق الأول الذي يتعيَّن علينا تمييزه هو الفرق بين نوعين من القوة تتَّسم بهما اللاأدرية. النوع الأول هو «اللاأدرية الضعيفة»، وهي الموقف الذي يعرفه معظم الناس، وهي ليست أكثر من اعتراف المرء بعدم معرفته ما إذا كان الإله موجوداً أم لا. وهذا هو الموقف الذي يمكننا تحديد مكانه تقريباً في منتصف المقياس المتدرِّج المذكور للتو. واللاأدرية الضعيفة في حد ذاتها مسألة شخصية فحسب؛ فهي لا تُعلِّق على معتقدات الآخرين. النوع الثاني هو اللاأدرية القوية، وهي أكثر إثارة للاهتمام. ترى اللاأدرية القوية أننا «لا نستطيع» أن نعرف ما إذا كان الإله موجوداً أم لا. فطابع المسألة نفسها يجعل المعرفة مستحيلة في هذه الحالة. ولا بد بالتأكيد أن يستند ذلك الطابع إلى بعض المعايير التي يمكن من خلالها الحكم على ما يُعد ضمن نطاق المعرفة. كلما كان المعيار أكثر صرامة، كانت اللاأدرية الناتجة أكثر أماناً، لكنها أصبحت أيضاً أقل إثارة للاهتمام. أما اللاأدرية الأجرأ والأكثر إثارة للاهتمام، فترى أنه لا يمكننا حتى أن تكون لدينا معتقداتٌ مبرَّرة في هذا المجال.

ليس المقصود بصفات «ضعيفة» و«قوية» الإحياء بأي شيء عن القدرات العقلية لمن يتبنَّون هذه المواقف أو طابعهم الأخلاقي، بل هي محض إشارة إلى العلاقة المنطقية بين الفكرتين. فليست اللاأدرية القوية هي «الأقوى» بين الاثنين إلا من ناحية أنها تنطوي بالضرورة على اللاأدرية الضعيفة، أما اللاأدرية الضعيفة فلا تتضمن اللاأدرية القوية. إذا كان معيارك للمعرفة يخبرك أنك لا تستطيع أن تزعم المعرفة فيما يتعلَّق بوجود إله (اللاأدرية القوية)، ستعترف، بالاتساق مع ذلك، أنك لا تعرف ما إذا كان الله موجوداً (اللاأدرية الضعيفة). لكن عكس ذلك غير صحيح. ذلك أنَّ إقرار المرء بعدم المعرفة لا

يُشير بالضرورة إلى أنَّ لديه أيَّ مبادئٍ أساسية متعلقة بماهية المعرفة. فقد يأتي الافتقار إلى المعرفة نتيجةً لعدد من العوامل المختلفة: ربما لم تفكر في الأمر كثيرًا، أو ربما فكَّرت لكنك تجد الأدلة غامضة، أو ربما خطرت لك أسبابٌ تستدعي الشك، وما إلى ذلك. يمكن للأدرية القوية أن تحدّد موقفك على سلّم اليقين المتدرّج، ولكنها ليست موقفًا في حد ذاتها على هذا المقياس.

«الخاص» في مقابل «العام»

اللأدرية هي دائمًا اللأدرية «بشأن» شيءٍ ما. قد تكون اللأدرية بشأن الإله، أو بشأن وجود حياة خارج كوكب الأرض، أو إمكانية وجود نظرية فيزيائية موحّدة كبرى، أو حكمة تناول أقراص الفيتامينات، أو غير ذلك. وحتى عندما يتعلّق الأمر بالإله، فليس من الضروري أن يتعلّق الأمر بوجوده على وجه التحديد. فبعض الأشخاص ممن هم على استعداد للتسليم بوجود الإله، قد يكونون لأدريين بشأن بعض صفاته أو حتى صفاته جميعها. ذلك رأيٌ مألوف تمامًا في الديانات التوحيدية مُفاده أن اللغة البشرية قاصرة عن التعبير عن الإله. وكثيرًا ما عبّر لاهوتيو العصور الوسطى عن هذا الرأي. فنجد أنَّ القديس أنسلم (١٠٣٣-١١٠٩)، وهو فيلسوف إيطالي تولّى منصب رئيس أساقفة كانتربري، اشتهر بتعريفه للإله بأنه «ذلك الذي لا يمكن تصوُّر ما هو أعظم منه». ويترتب على هذا التعريف، ليس أن الله هو أعظم كيان يمكن تصوّره، بل إنه كيان يتجاوز فكرنا، كما يوضح أنسلم:

إذن، يا رب، لستَ فقط مَنْ لا يمكن تصوُّر ما هو أعظم منه، بل أنت أيضًا أعظمُ مما يمكن تصوُّره. لأنه لما كان من الممكن الاعتقاد بوجود مثل هذا الكيان، وإذا لم تكن أنت هذا الكيان نفسه، فسيُمكن التفكير في وجود ما هو أعظم؛ وهو أمرٌ غير ممكن.

وفقًا لـ «اللاهوت السلبي»، أو «الطريق السلبي via negativa»، يُمكننا أن نقول ما «ليس» الله عليه، ويمكننا الإشارة فحسب إلى ما هو عليه، وربما حتى لا نتمكن من هذا. طبيعته الأساسية تظل مجهولة. وكان الفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون (١١٣٥-١٢٠٤) من أبرز المؤيدين لهذا الرأي.

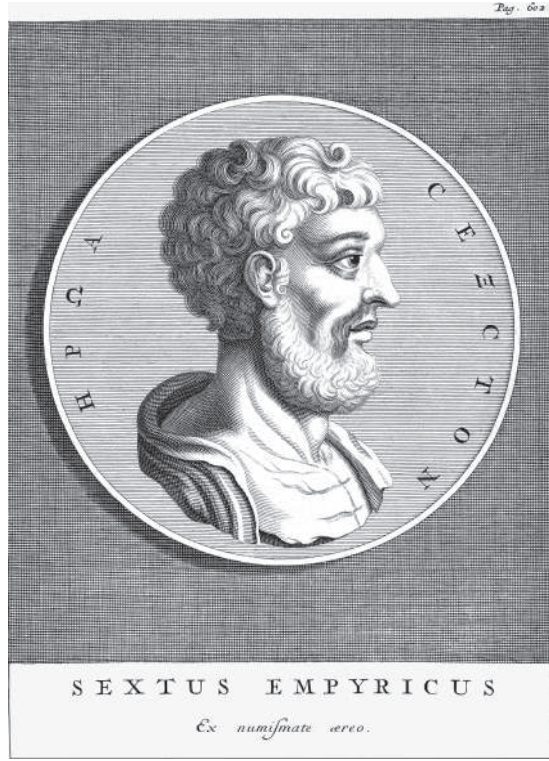
وبخصوص مسألة ما إذا كان من الممكن لأي شخص في هذه الحياة أن يدرك جوهر الله، وأن يدركه كما هو حقًا، يخلُص الفيلسوف واللاهوتي الإيطالي القديس توما الأكويني (١٢٢٤-١٢٧٤) إلى ما يلي:

لا يمكن لمحض إنسان عادي أن يرى جوهر الله إلا بعد انتشاره من هذه الحياة الفانية. السبب في ذلك أن ... الطريقة التي يعرف بها الشيء تعتمد على الطريقة التي ينال بها وجوده نفسه. وأرواحنا، ما دُمنا في هذه الحياة، توجد في مادة جسدية؛ ومن ثم لا يمكنها، بحكم الطبيعة، أن تعرف أي شيء إلا ما تتجسّد صورته في المادة، أو ما يمكن معرفته من خلال هذه الصورة. على الرغم من ذلك، من الجلي أنه لا يمكن معرفة الجوهر الإلهي من خلال طبيعة الأشياء المادية ...

من الطبيعي أن يُؤلّد الدّينُ التّوحيدي هذا النوع من اللاأدرية على وجه التحديد؛ لأنه يلفت الانتباه إلى حقيقة أن عظمة الله تتجاوز عظمتنا بكثير، وأن فهمنا ضعيفٌ بلا حدود مقارنةً بفهمه. وبهذا يغرس التوحيد درجةً من الغموض (ولست أذكر هذا على سبيل النقد، بل هو محض بيان محايد للحقيقة).

القدر الأكبر من اللاأدرية إذن «خاص»، أي أنه يُطبّق على موضوع معين. فاللاأدري بشأن الكائنات الفضائية لن يكون لأدريًا بالضرورة بشأن الإله. وفي أي موضوع معين، قد يكون المرء لأدريًا فيما يتعلق بجوانب معينة منه فقط. إن عالم الأحياء المؤمن بصحة الطفرات الجينية قد يكون مع ذلك لأدريًا بشأن الآلية الدقيقة الكامنة وراء تلك الطفرة (وإن كان ذلك مؤقتًا فقط). وربما يظل المؤمن المسيحي لأدريًا فيما يتعلق بكيفية استجابة الرب للصلوات، وسبب رضاه بوجود الشر، وكيفية تجسّده في المسيح، أو حتى ما إذا كان قد تجسّد فعلاً. ينصبُّ التركيز في غالبية أجزاء هذا الكتاب على اللاأدرية فيما يتعلق بوجود إله، وليس طبيعته، وهو شكل من أشكال اللاأدرية الخاصة.

لا تقتصر اللاأدرية «العامة» كليًا على موضوع معين. ربما يمكننا تخيل شخص لأدري تمامًا بشأن كل شيء. فهل عرفنا في التاريخ أي أشخاص يمكن تصنيفهم تحت مظلة اللاأدرية العامة؟ لعل أقرب مثال على هذه الفئة هم المتشكّكون البيرويون في القرن الأول قبل الميلاد (انظر الفصل الثاني)، الذين توصّلوا إلى عدد كبير من الحجج المعقّدة



شكل ١-١: سيكستوس إمبيريكوس، الحافظ والمدون للفلسفة الشكوكية البيروية، التي شكّلت الهجوم الأفتك والأوسع نطاقًا على المعرفة الإنسانية في العالم القديم.

المصممة لزعزعة الثقة في قدرتنا على اكتساب المعرفة بشأن العالم. فهم لم يلفتوا الانتباه إلى عدم موثوقية الحواس فحسب، بل أشاروا أيضًا إلى الطبيعة المتناقضة للمعتقدات التي تتسم بأعلى درجات المنطقية، مقوّضين بذلك حتى العقل نفسه. لا يمكننا بالطبع من الناحية العملية تعليق جميع معتقداتنا؛ لأن معتقداتنا تُحدّد أفعالنا، وسيكون من المستحيل الحفاظ على وجود سلبي تمامًا. يبدو إذن أن اللاأدرية العامة لن تُشكل خيارًا جدّيًا.

اللاأدرية الدليلية

في وقتٍ ما خلال سِتِينيات القرن الماضي، كانت مجموعة من علماء الكُونيات تدرُس فرضيَّتين مُتناجرتين حول أصل الكون. ترى الفرضية الأولى — فرضية «الحالة المستقرة» — أن الكون كان موجودًا على حالته الحالية تقريبًا منذ الأزل؛ إذ لم تكن كثافة المادة فيه أكبرَ مما هي عليه الآن ولا أقل. أما الفرضية الأخرى — فرضية «الانفجار الكبير» — فترى أن الكون بدأ بانفجار هائل يُعرف باسم الانفجار الكبير، ومنذ ذلك الحين ظلت المادة تتحرك بعيدًا بعضها عن بعض أكثر فأكثر. درست مجموعة العلماء الأدلة واعترفت بأنها لا تُفضِّل حتى ذلك الوقت أيًا من الفرضيتين على الأخرى. فوفقًا لأعضاء المجموعة، كان احتمال صحة إحدى الفرضيتين آنذاك يساوي احتمال صحة الفرضية الأخرى. وفي هذه الحالة، «لا» تشير كلمة «احتمال» إلى ما نعنيه عندما نقول «احتمالية أن تكون أَعسرَ إذا وُلِدَت في دبري هو ٢٠٪». معنى هذا أنها ليست وسيلة لتوفير المعلومات الإحصائية. وإنما يعني ببساطة أن يقيننا في صحة فرضية بعينها ليس أكثرَ من يقيننا في صحة الفرضية الأخرى.

لكن بعد ذلك يصل دليلٌ جديد، وهو اكتشاف إشعاع طبعي غريب يمكن تفسيره كليًا في ظل فرضية الانفجار الكبير، لكنه سيصبح ظاهرةً غير مفهومة على الإطلاق إذا كانت فرضية الحالة المستقرة صحيحة. الآن تتحوَّل الاحتمالات نحو نظرية الانفجار الكبير، فتصبح مرجَّحة بدرجة أكبر من نظرية الحالة المستقرة (على الرغم من أن بعض أعضاء المجموعة يميلون إلى الاعتراض على ذلك).

والآن لنُعد بالزمن إلى أوائل القرن التاسع عشر، حينما كانت مجموعة من المؤرخين الطبيعيين (الذين نطلق عليهم الآن علماء الأحياء) تدرس فرضيَّتين حول ظاهرة مذهلة: حقيقة أن الأنواع المختلفة تتكيَّف تمامًا على البقاء، كلٌّ في بيئته المنفصلة. ترى إحدى الفرضيتين أن خالقًا خيرًا قد صنعها بهذه الطريقة. وترى الفرضية الأخرى أن الأمر برُمته كان نتيجة لقوى طبيعية كلية من نوع غير محدَّد. عند معالجة هاتين الفرضيتين جديدًا، تعجز المجموعة عن تخيُّل أي قوى طبيعية تمامًا يُفترَض أنها عمياء ومحادية، يمكن أن تؤدي إلى هذا التكيُّف المثالي. بالنسبة إلى هذه المجموعة إذن، فإنَّ الاحتمالات تُرَجَّح كِفَّة فرضية الخالق بوضوح. غير أنه بعد ذلك، في منتصف القرن، ظهرت نظريةً جديدة تملأ الفجوات بالافتراح المذهل القائل بأن الاختلافات الموجودة بين الأنواع تظهر بدايةً نتيجةً لقوى عشوائية، لكن تلك الاختلافات التي تؤدي، بالصدفة، إلى توافق أفضل مع

متطلبات البيئة وإمكانياتها، تُحفظ فيما بعد من خلال عملية الانتقاء الطبيعي. فالكائنات الحية الأقدر على البقاء على قيد الحياة لديها احتمالية أكبر في ترك النسل، مما يحفظ خصائصها التكيفية. هذا يغيّر الاحتمالات، ربما تجاه علامة المنتصف. وحينها لا تصبح فرضية الخالق الخَيْرُ أرجح من فرضية الانتقاء الطبيعي (على الرغم من ذلك، اختلف بعض أعضاء المجموعة مجددًا على هذا الأمر).

ليس علينا أن نقلق بشأن الدقة التاريخية لهذه المشاهد الموجزة. فما الهدف منها سوى توضيح نوع من أنواع اللأدرية التي يمكن أن نسميها «اللأدرية الدليلية». وهذا النوع من اللأدرية ملائمٌ في الحالات التي نفكر فيها في فرضية (لا سيما إذا كانت فرضية علمية) يمكن دعمها بالأدلة أو دحضها. إذا كانت الأدلة لا تحسم المسألة بعد، فإننا لأدريين فيما يخص حقيقة الفرضية.

كيف ترتبط اللأدرية الدليلية باللأدرية الضعيفة والقوية؟ حسنًا، إذا كنا نتبنّى اللأدرية القوية بشأن فرضية ما — أي إذا كنا نعتقد أننا لن نستطيع «أبدًا» أن نكون في وضع يسمح لنا بإثبات ما إذا كانت هذه الفرضية صحيحة أم لا — سيجب علينا أيضًا أن نتبنّى اللأدرية الدليلية: علينا أن نعترف بأن الأدلة لا تحسم المسألة (ولا أي مسألة أخرى). على الرغم من ذلك، من المثير للاهتمام أنه من الممكن للمرء أن يتبنّى اللأدرية الدليلية دون أن يتبنّى اللأدرية الضعيفة. فقد تعتقد أن «الأدلة» لا تحسم مسألة وجود الله بأي حال من الأحوال، لكنك تظل على غير شك فيما يتعلق بوجود إله. أي أنك قد تظن أن معرفة أن الله موجود ليست مسألة تتعلق بوجود دليل قاطع، أو حتى مقنع، لصالح فرضية ما. ربما ترى أن الإيمان بوجود إله ليس إيمانًا «بفرضية»، مثلما أن الإيمان بوجود عالم بالخارج موجود أمام أعيننا ليس بفرضية؛ إنه ببساطة اعتقادٌ ليس لدينا رفاهية عدم امتلاكه. اعتقادٌ تجد أنّ فكرة تقديم أدلة عليه ليست بالفكرة المناسبة. ولهذا، قد تكون ميالًا إلى الجدل على أي حال.

تفرقة دوكينز

تتوافق اللأدرية الدليلية مع الموقف الذي وصفه ريتشارد دوكينز بـ «اللأدرية المؤقتة العملية». لاحظ التفاؤل الذي ينطوي عليه مصطلح «المؤقتة»؛ فنحن نأمل بموجبها أن نكتشف، عاجلاً أم آجلاً، الأدلة التي نحتاج إليها لحل المسألة، وفور حصولنا عليها، تذهب هذه اللأدرية أدراج الرياح. ويقارن دوكينز هذا الموقف مع «اللأدرية الدائمة القائمة على

مبدأً فكرياً». ففي هذا الموقف الأخير، ما من أملٍ في اكتشاف الأدلة الحاسمة المؤيدة لهذه الفرضية أو المعارِضة لها؛ لأن:

فكرة الأدلة ذاتها غير قابلة للتطبيق. والسؤال موجودٌ على مستوى مختلف، أو في بُعد مختلف، خارج المناطق التي يمكن أن تصل إليها الأدلة. ولعلنا نجد أحد الأمثلة على ذلك في السؤال الفلسفي القديم المتكرر عمّا إذا كنت ترى اللون الأحمر كما أراه. ربما يكون اللون الأحمر بالنسبة إليك هو اللون الأخضر بالنسبة إليّ، أو شيئاً مختلفاً تماماً عن أي لون يمكنني تخيُّله.

مُغر أن نُعرّف اللاأدرية الدائمة من حيث المبدأ على أنها اللاأدرية القوية، لكن ربما يكون من الأفضل التفكير فيها بوصفها نسخة من نُسخ اللاأدرية القوية فحسب. يوجد نوعان من الأسباب يُبرّران اللاأدرية القوية: إما أن فكرة الدليل غير قابلة للتطبيق (ومن ثمّ فاللاأدرية الدائمة من حيث المبدأ هي الموقف الصحيح)، أو أنّ فكرة الدليل قابلة للتطبيق، لكن الأدلة متضاربة، وستظل كذلك وهو أمرٌ لا مفرّ منه. وسيؤدي بنا هذا السبب الثاني إلى اللاأدرية الدائمة الدليلية.

يدعونا دوكينز إلى تخيّل مقياسٍ للمواقف، بدءاً من الفئة ١، وهم من يعتقدون أنّ احتمالية وجود إله تبلغ ١٠٠٪، إلى الفئة ٧، وهم من يعتقدون أنّ احتمالية عدم وجود إله تبلغ ١٠٠٪. يضع دوكينز نفسه في الفئة ٦، «لكنه يميل نحو الفئة ٧». وينتمي مؤيدو اللاأدرية المؤقتة إلى المنطقة الوسطى من هذا المقياس، وإن لم يكونوا على نقطة محدّدة فيه، بينما لا ينتمي مؤيدو اللاأدرية الدائمة إلى أي مكان فيه، وهذا لأن المسائل التي نُضطر فيها إلى تبنيّ اللاأدرية الدائمة لا يمكن إعطاؤها أيّ تصنيف احتمالي. نوّكد مجدداً إلى أنّ المقصود من الاحتمالات هو مجرد مؤشرات على درجات اليقين، لكن اختيار دوكينز لمصطلح «الاحتمالية» يُشير إلى أن ما يجب أن يحدّد الموقف الوجيه على المقياس هو الأدلة المتاحة. غير أنه يُوضح أن تمسّك العديد من الأشخاص المنتمين للفئة الأولى بموقفهم يتعلق بالإيمان أكثر منه بالعقل. فمقياسٌ لا يعتمد إلا على الاحتمالية مثلما تحدّدتها الأدلة وحدها، سيضع بعض المؤمنين، وربما معظمهم، في مكانٍ ما في المنتصف.

يرى دوكينز أنّ مسألة وجود إله فرضيةٌ علمية، ومن ثمّ فإن أيّ لأدرية فيما يخص هذه المسألة ستقع ضمن فئة اللاأدرية المؤقتة (فالأسئلة العلمية بحق هي تلك التي يمكننا

ما هي اللاأدرية؟

الإجابة عنها من حيث المبدأ). لكنه يرى أنه في ضوء ما نعرفه الآن عن أصول الجنس البشري وأصول المعتقد الديني، لم تعد اللاأدرية مُبرَّرة. فهل سنتفق معه؟ سنناقش هذا لاحقاً. لكننا سنبدأ بمقدمة تاريخية.

الفصل الثاني

مَن هم اللاأدريون الأوائل؟

توجد طريقتان للتعامل مع هذا السؤال. الأولى أن نسأل: مَن هم أول مَن «أطلقوا» على أنفسهم اسم «اللاأدريين»؟ إجابة هذا السؤال واضحة ومباشرة: عالمُ الأحياء توماس هنري هكسلي (١٨٢٥-١٨٩٥)؛ والد فيرجينيا وولف الكاهنُ السابق ليزلي ستيفن (١٨٣٢-١٩٠٤)؛ والفيلسوف هربرت سبنسر (١٨٢٠-١٩٠٣). الطريقة الثانية للتعامل مع السؤال هي أن نتساءل عَمَّن ابتكر «فكرة» اللاأدرية، تحت أي مُسمَّى كان، وليس من السهل الإجابة عن هذا السؤال. لقد تأثر هكسلي وستيفن وسبنسر جميعًا بالكتاب الأوائل، ومن الممكن تتبُّع الاهتمام بحدود المعرفة الإنسانية عبر تاريخ الفلسفة والعلم والدين بأكمله تقريبًا. وفي سردنا لتاريخ اللاأدرية (على نحو موجز وغير مكتمل تمامًا)، سنبدأ بأوائل هؤلاء اللاأدريين البارزين في العصر الفيكتوري، ثم سننتقل بالزمن إلى مَن سبقوهم.

توماس هكسلي و«الجمعية الميتافيزيقية»

في إحدى أمسيات نوفمبر عام ١٨٦٨، وفي منزله الواقع في كلابام كومون، كان جيمس نولز، محرِّر «مجلة القرن التاسع عشر» الدورية، يستضيف ناظر مدرسته العجوز تشارلز بريتشارد والشاعر ألفريد تينيسون. اقترح نولز تشكيلَ مجتمع لاهوتي، يكون الغرض منه مناقشة القضايا الدينية بالحياد والانفتاح اللذين ميَّزا المناقشات العلمية. ولما أن تلقَّى نولز تعهدًا من الآخرين بالانضمام إلى مثل هذه المجموعة، وجَّه دعوات للأفراد الذين يغطُّون مجموعة واسعة من وجهات النظر الدينية. وكان أحد هؤلاء الدكتور ستانلي؛ كاهن وستمنستر. رأى ستانلي أن التركيز الحصري على المسائل اللاهوتية منظور

ضيق للغاية، ولن يفيد كثيرًا في سد الفجوة المتزايدة بين العلم والدين. عندئذٍ اقترحت الليدي أوجستا، زوجة ستانلي، أن يُطلق على المجموعة اسم الجمعية الميتافيزيقية، واعتمد اقتراحها. ووسّعت العضوية بعد ذلك لتشمل العلماء والفلاسفة والسياسيين، ومنهم رئيس الوزراء ويليام إيوارت جلاستون.

وكان من بين هؤلاء الأعضاء الأوائل في الجمعية، توماس هنري هكسلي، الذي كان في ذلك الوقت عالمًا معروفًا ومحاضرًا عامًا. بعد أن درس الطب، أمضى أربع سنوات جزائيًا مساعدًا على متن سفينة «إتش إم إس راتلسنيك» وعُيّن محاضرًا في المدرسة الملكية للمناجم في عام ١٨٥٤، وبعد ذلك أصبح أستاذًا فوليريًا لعلم وظائف الأعضاء في المعهد الملكي. أكثر ما يشتهر به هكسلي اليوم هو تأييده لنظرية الانتقاء الطبيعي لداروين. فعلى عكس داروين، الذي كان ينزع إلى التجنّب والانتواء، كان هكسلي خطيبًا نشيطًا ومؤثرًا للغاية ووصل إلى جمهور واسع من خلال محاضراته وكتاباته العديدة في الدوريات الرائجة. وقد أكسبه دفاعه العنيد عن الداروينية لقب «الكلب الحارس لداروين».

ومن بين أعضاء الجمعية الميتافيزيقية، أدرك هكسلي أنه على الرغم من مدى تنوّع مجموعة الآراء الممتلئة، بدا أن كل الأعضاء الآخرين لديهم نظرة محدّدة للعالم غالبًا ما يمكن التعبير عنها بكلمة واحدة: كالوضعية، أو المادية، أو الإيمان بالله، أو غير ذلك. تساءل هكسلي عن الاسم الذي سيصف موقفه. وكانت المشكلة هي أنه لم تكن هناك كلمة موجودة مناسبة لذلك تمامًا؛ فكلُّ مصطلح كان يستقر عليه كان يشير إلى مستوى من الثقة لم يشعر به. خطر له بعد ذلك أن ما حدّد نظريته هو هذا «الافتقار إلى اليقين» على وجه التحديد. ولمّا لم يكن لهذه النظرة اسمٌ حتى ذلك الوقت، فقد اخترع لها واحدًا: اللاأدرية (أو ربما تذكّر كلمة «لاأدري» من رسالة كتبّها قبل عشر سنوات إيزابيل أرونديل، زوجة المستكشف السير ريتشارد بيرتون).

ثمّة قصتان عن كيفية اختيار هكسلي لهذا الاسم. تذكر القصة الأولى أنه وفقًا لرسالة كتبّها محرّر مجلة «سبيكتاتور» ريتشارد هاتون (اقتُبِسَتْ لاحقًا في طبعة عام ١٨٨٨ لما أصبح فيما بعد قاموس أوكسفورد للغة الإنجليزية)، استوحى هكسلي الاسم من الفقرة التالية في العهد الجديد، التي تسرد زيارة القديس بولس إلى أثينا:

حِينَئِذٍ، وَقَفَ بُولُسُ فِي وَسْطِ أَرِيُوسَ بَاغُوسَ وَقَالَ: «يَا رَجَالَ أَثِينَا، لَاحَظْتُ أَنَّكُمْ مُتَدَبِّتُونَ جِدًّا فِي كُلِّ شَيْءٍ. فَقَدْ تَجَوَّلْتُ فِي الْمَدِينَةِ وَرَأَيْتُ مَعْبُودَاتِكُمْ، فَوَجَدْتُ



شكل ٢-١: صورة بورتريه لـ «الكلب الحارس لداروين» ومخترع مصطلح «اللاأدرية»، توماس هنري هكسلي.

مَذْبَحًا كُتِبَ عَلَيْهِ: «هَذَا الْمَذْبَحُ لِلَّهِ مَجْهُولٍ». فَأَنَا أَنَاذِي لَكُمْ إِذَنْ بِمَنْ تَعْبُدُونَهُ وَأَنْتُمْ تَجْهَلُونَهُ.»

في العهد الجديد اليوناني، تظهر عبارة «إلى الإله المجهول» بالصيغة: agnosto theo.

لكن وفقًا لرواية هكسلي الخاصة عن هذه المسألة، التي نُشرت بعد عشرين عامًا من صياغته لهذا المصطلح لأول مرة في عام ١٨٦٩، كان يهدف إلى التفريق بين عدم يقينه وادعاءات المعرفة السريّة والخاصة التي تميّز بها الغنوصيون. كان الغنوصيون الأصليون طائفةً دينية سبقت المسيحية، وكانت تدّعي فهمًا خاصًا لطبيعة الإله وإرادته. لاحقًا، اندمجت هذه الطائفة مع المسيحية لإنتاج مجموعة (مجموعة هامشية، كما يراها البعض) تميّزت عن المسيحيين العاديين بالإيمان بفهم رفيع للأناجيل الموروثة من التلاميذ، وأخيرًا

تميّزت عن يسوع نفسه. رصد هكسلي مَيلاً مشابهاً نحو الغُنوصية عندما تأمّل بعض معاصريه المؤمنين. أما هو، فعلى النقيض من ذلك، كان لاغُنوصياً؛ أي لاأدرياً.

انتشار الكلمة

يخبرنا هكسلي أنه انتهاز «أقرب فرصة لعرض» الكلمة الجديدة في اجتماع للجمعية الميتافيزيقية. وعلى الرغم من أنه ربما استعرضها في المحادثات، فلم يفعل ذلك في مؤلفاته المطبوعة لعدد من السنوات، ومعظم من استخدموا هذا المصطلح منذ عام ١٨٦٩ فصاعداً لم يعرفوا أن هكسلي هو من اخترعه بالأساس. كان أول استخدام منشور له لهذه الكلمة في كتابه «عن هيوم»، الذي ظهر عام ١٨٧٨، بعد تسع سنوات من تفكيره في هذا المصطلح لأول مرة. وبحلول ذلك الوقت، أصبح مصطلحاً شائعاً، ويرجع الفضل في ذلك في المقام الأول إلى جهود مُحَرِّري المجلات الرائجة. وكان أحد هؤلاء هو ريتشارد هاتون، الذي كتب العديد من المقالات عن هذا الموضوع في صفحات مجلة «ذا سبيكتاتور». في مقال بعنوان «البابا هكسلي»، يصف هاتون هكسلي بأنه «لأدري عظيم، بل صارم، يحث جميع الرجال على معرفة مدى قلة ما يعرفونه». جيمس نولز أيضاً أسهم في انتشار الكلمة من خلال مجلته الدورية «ناينتينث سينشري». كانت الدوريات الشهيرة الأخرى التي ظهر فيها الاسم هي «ليجر أوز»، و«فريزرز ماجازين»، و«نوتس أند كويريز»، و«وستمنستر ريفيو». وتناولت الموضوع أيضاً الدوريات الدينية؛ مثل المجلة اللاهوتية، «ثيولوجيكال ريفيو»، والمجلة الربع سنوية للكنيسة، «تشرش كوارتيرلي ريفيو».

ومن أوائل الأشخاص الذين صرّحوا علناً أنهم لاأدريون صديق هكسلي: ليزلي ستيفن، الذي نشر في عام ١٨٧٦ مقالاً بعنوان «اعتذار من لاأدري». كان ستيفن قد نشأ في منزل مسيحي مُتدين، وأخذ نذوره الكهنوتية في عام ١٨٥٥، وفي العام التالي انتخب للالتحاق بزمالة في «ترينيتي هول» بكلية كامبريدج. على الرغم من ذلك، كان يعاني، في غضون خمس سنوات، شكوكاً دينية قادته حداثتها، في إحدى الروايات، إلى التفكير في الانتحار. بحلول عام ١٨٦٢، شعر بأنه غير قادر على تقديم الخدمات الجامعية، وبعد سنوات قليلة استقال من زمالاته. وبعد فترة قضاها في الولايات المتحدة، استقر في لندن؛ حيث أصبح محرراً لمجلة «كورنهيل»، وأول محرر لـ «قاموس السيرة الذاتية الوطنية». وقد حصل على لقب فارس في عام ١٩٠٢. يوضح «اعتذار من لاأدري» مدى ابتعاده عن معتقداته الدينية

السابقة، ورفضه الجدل اللاهوتي باعتباره تلاعباً فارغاً بالألفاظ. وصحيحٌ أنه أعلن أنه غير قادر على تقبُّل الإيمان بإله عادل في ظل وجود المعاناة، لكنه لم يعد نفسه مُلحدًا.

اللاأدرية من أحد منابر أكسفورد

على الرغم من أن قادة الكنيسة سارعوا إلى رمي اللاأدرية بتهمة أنها اسمٌ آخر للإلحاد فحسب، فإنَّ أحد أوائل الأشخاص الذين اعتبرهم هكسلي من المناصرين للفكرة كان من رجال الكنيسة البارزين وهو، هنري لونجفيل مانسل، وذلك بناءً على محاضراته التي ألقاها ضمن فعاليات «محاضرات بامبتون» في أكسفورد عام ١٨٥٨ من منبر «كنيسة الجامعة، كنيسة سانت ماري». كان القس جون بامبتون قد أسَّس برنامج «محاضرات بامبتون» في عام ١٧٨٠ بغرض الدفاع عن العقيدة المسيحية. وفي ضوء نوايا المؤسِّس، كان موضوع محاضرات عام ١٨٥٨ هو «حدود الفكر الديني»، الذي كان موضوعاً جريئاً نوعاً ما. لاقت المحاضرات نجاحاً كبيراً، وفي العام التالي، عُيِّن مانسل أستاذاً للفلسفة الأخلاقية والميتافيزيقية بزمالة وينفليت في جامعة أكسفورد. في عام ١٨٦٦، شغل منصب الأستاذ الملكي لقسم التاريخ الكنسي، وفي عام ١٨٦٨، قبل ثلاث سنوات فقط من وفاته، أصبح عميداً لكنيسة القديس بولس في لندن.

كانت رسالة مانسل مزيجاً من التقيُّد بالعقيدة التقليدية (وإن لم يكن يرى الأمر بهذه الطريقة) والهرطقة. فالإله، بوصفه كياناً سامياً، يقع خارج حدود المعرفة الإنسانية، وهي ليست إلا معرفة محدودة. ومن ثمَّ؛ بالنسبة إلينا، لا يمكن معرفة الإله. على الرغم من ذلك، عبَّر الإله عن مشيئته إلى الإنسان، وهذه الرسائل محفوظة في النصوص المقدسة. ولذا، فالنصوص المقدسة فوق النقد، ويجب أن نسترشد بها في إيماننا.

قد يبدو أن هذين الاتجاهين الفكريين — محدودية الفكر البشري وكونه عرضة للخطأ من ناحية، وعصمة الكتب المقدسة من ناحية أخرى — متضاربان. إذا كانت النصوص المقدسة عملاً بشرياً، وكان الإنسان غير معصوم من الخطأ، إذن فالنصوص المقدسة نفسها غير معصومة من الخطأ. كيف يمكننا التأكد من أنها تنقل أيَّ حقائق فعلية عن الرب؟ وإذا كانت تنقل مثل هذه الحقائق، ألا يكون لدينا إذن معرفةً بالرب في نهاية الأمر؟ غير أنَّ مانسل يتجنَّب هذا التناقض من خلال نظريته عن «الحقيقة التنظيمية». فهو يرى أنَّ النصوص المقدسة مسئلةً من الإله؛ لذا فهي تُعطينا طريقاً مباشراً إلى مقاصده، لكنها لا تكشف لنا عن طبيعة الرب الحقيقية، بل الطريقة التي



شكل ٢-٢: رجل دين لاأدري؟ هنري لونجفيل مانسل (أقصى اليسار)، مستضيفاً أصدقاءه في كنيسة «كرايست»، أكسفورد.

يُريدنا الرب أن نتصوّره بها. ومن ثمّ، كلمات الكتاب المقدّس واللاهوت «تنظيمية»: فهي تضع حدوداً لما ينبغي أن نفكّر فيه عن الرب وما لا ينبغي أن نفكّر فيه، وكيف يجب أن نتصرف تبعاً لذلك. ولكنها لا تعكس حقيقته الكاملة. وفي اللحظة التي نحاول فيها تصوّر ماهية الرب في ذاته، على عكس الطريقة التي يكشف بها عن نفسه للإنسان، ينتهي بنا المطاف إلى التناقض والارتباك. لا بد أن نكتفي بالمظاهر وحدّها. كانت تلك هي نسخة مانسل الفريدة من اللاهوت السلبي.

اتّقد هكسلي حماساً عندما قرأ محاضرات مانسل، لكن حماسته هذه لم تكن بشأن الدفاع عن الكتاب المقدس، بل بشأن ما قاله مانسل عن المعرفة الإنسانية، وقد أوصى آخرين بقراءة هذه المحاضرات. على الرغم من ذلك، مرّت عشر سنوات أخرى قبل أن يجد مسمّى للموقف الذي رصده في محاضرات مانسل التي نُشرت تحت عنوان «حدود الفكر الديني».

تصحيح رأي هكسلي: المبدأ اللأدري

من الحقائق الغريبة أنه بين عامي ١٨٦٩ و ١٨٨٣، وهي الفترة التي وصلت فيها مناقشة اللأدرية إلى ذروتها، لم يفصح هكسلي قط في مؤلفاته المطبوعة أنه مخترع الكلمة. فلماذا صمت طويلاً؟ يبدو أنه كان سعيداً جداً بأن آخرين، مثل ريتشارد هاتون، يروجون لها؛ إذ ربما رأى أن ذلك سيجعل للكلمة تأثيراً أكثر فعالية على الوعي العام. وهو يشير في روايته الخاصة بالمسألة إلى أنه لو كان قد عُرِف منذ البداية أنه هو مُنشئ هذا المصطلح، لكان قوبل ببعض الشك.

في نهاية المطاف، خدعه محرر مجلة جديدة تُسمّى «اللأدرية السنوية»، للإدلاء باعتراف علني. ففي ردٍّ منه على رسالة بعثها إليه محرر المجلة، تشارلز واتس، أقر هكسلي أنه مخترع الكلمة، معتقداً أن هذه المراسلة خاصة تماماً، وثار غضباً عندما نشر واتس رسالته في العدد الأول من المجلة.

غير أنه لم يمض وقت طويل على هذه الواقعة إلى أن أصبح لدى هكسلي ما يدفعه إلى الإعلان عن موقفه صراحة. فقد وجد أنه يُحسب على فريقين متعارضين. فمن ناحية، كانت هناك شكوى من رجال الكنيسة وآخرين من أن اللأدرية ليست سوى غطاء للإلحاد وتقويض للدِّين. كان من أبرز شخصيات هذا الفريق، الدكتور هنري ويس، مدير كلية كينجز كوليدج في لندن، الذي وصف اللأدريين بـ «الكفار». ومن ناحية أخرى، غالباً ما كان هكسلي يوضع في نفس الخانة مع هربرت سبنسر، الذي حاجج مؤيداً الوجود الحقيقي لـ «مطلق» لا يمكن معرفته، وقد بدا تعريف هذا الكيان شبيهاً بتعريف الإله على نحوٍ يثير الريبة. وجد هكسلي أيضاً أن اللأدرية تُقدّم على أنها شبيهة بدِّين ما، أو عقيدة لها بنود الإيمان الخاصة بها، وإن كانت سلبية إلى حدٍّ ما. يبدو أن اللأدرية كانت تتخذ بالفعل طابع المعتقدات التي وجدها القديس بولس لدى الوثنيين. وأخيراً، في عام ١٨٨٩، قرّر هكسلي وضع الأمور في نصابها الصحيح. وفي مقاله «اللأدرية والمسيحية» كتب يقول:

لا يمكن وصف اللأدرية على نحوٍ صحيح على أنها عقيدة «سلبية»، ولا على أنها عقيدة من أي نوع في واقع الأمر، إلا إذا كنا نعني أنها تُعبّر عن الإيمان المطلق بصحة مبدأ محدّد، وهو مبدأ أخلاقي بقدر ما هو فكري. يمكن صياغة هذا المبدأ بطرقٍ مختلفة، لكنها جميعاً تتجسّد فيما يلي: من الخطأ أن يزعم

الإنسان أنه متأكد من الحقيقة الموضوعية لأي افتراض ما لم يتمكن من تقديم دليل يُبرّر هذا اليقين منطقيًا. هذا ما تؤكدُه اللاأدرية؛ وهو في رأيي، جوهر اللاأدرية وكلُّ ما تُعنى به.

ويضيف فيما بعدُ قائلاً:

وأنا لا أهتم كثيرًا بالحديث عن أي شيء بوصفه «لا تمكن معرفته».

في هذه الملاحظات المتأخرة، يحاول هكسلي أن ينزع عن المصطلح الذي صاغه مختلف الدلالات التي ارتبطت به من خلال كتابات الآخرين وفي أذهان الجمهور. ولكنها كانت بمثابة معركة خاسرة؛ فبحلول الوقت الذي كُتبت فيه هذه المقالة، كان «قاموس أوكسفورد للغة الإنجليزية» قد عرّف كلمة «اللاأدري» بالفعل بأنها «الشخص الذي يعتقد أن الدليل على أي شيء فيما وراء الظواهر المادية غير معروف، ولا يمكن معرفته، وذلك وفقًا لما يمكننا الحكم عليه».

إنَّ هكسلي يستعصي على التوصيف وفقًا للشروط التي قدّمناها في الفصل السابق. فهو ليس لأدريًا قويًا؛ لأنه لا يذهب إلى حد القول بأننا لا يمكننا أن نمتلك المعرفة بشأن وجود الإله وطبيعته. وإذا كان لأدريًا ضعيفًا، فإنَّ لأدريته الضعيفة تقوم على مبدأ، وهو مبدأ عدم ادعاء اليقين أبدًا بشأن أي شيء ليس لدينا مبرر كافٍ له، وهذا هو: «المبدأ اللاأدري».

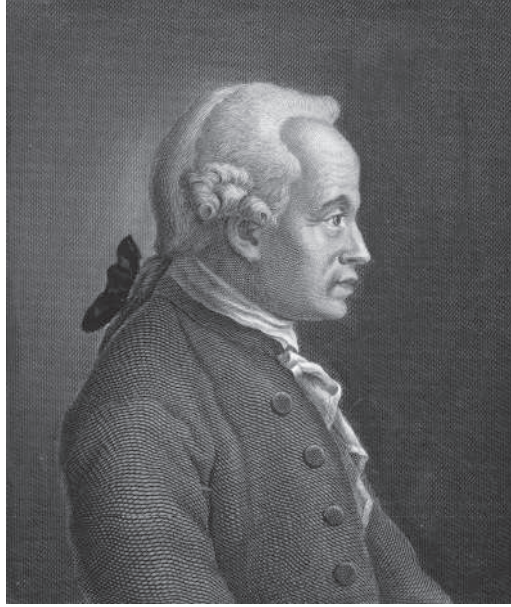
عدم إمكانية معرفة عالم الباطن: إيمانويل كانط

توصّل مانسل إلى وجهات النظر التي عبّر عنها في محاضرات بامبتون، نتيجةً لتأثره الشديد بالفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (١٧٢٤-١٨٠٤). قلة قليلة من جمهور مانسل في كنيسة «سانت ماري» هم من كانوا يعرفون أعمال كانط. وصحيحٌ أن كتاباته تمثّل صعوبات هائلة لأي شخص يرغب في فهم وجهة نظره، لكن أولئك الذين بذلوا الجهد اللازم لقراءتها بعناية يرون أنه أحدُ أعظم المفكرين على مر العصور. وتجعله تأملاته عن المعرفة جزءًا أساسيًا من أي تاريخ يتعلّق باللاأدرية.

عاش كانط طوال حياته في كونيجسبيرج (كالينينجراد الآن)، التي كانت آنذاك جزءًا من الإمبراطورية البروسية. درّس في الجامعة سنواتٍ عديدة في منصب أستاذ

بريفاتدوزنت، وهو منصب من دون راتب، وكوفئ على صبره عندما انتُخب وهو في السادسة والخمسين من عمره لرئاسة قسم المنطق والميتافيزيقا، وهو المنصب الذي شغله حتى عامه الثاني والسبعين. وبحلول الوقت الذي عُيِّن فيه في هذا المنصب المرموق، كان قد ألَّف كُتُبًا في الرياضيات والفيزياء، وكذلك الفلسفة. لكنه خلال شغله لهذا المنصب كرَّس نفسه للفلسفة، وفي تلك المرحلة العمرية التي كان الكثير من الناس في ذلك الوقت يعتبرونها خريفَ عمرهم نشر الأعمال التي اشتهر بها: «نقد العقل المحض» (١٧٨١) و«نقد العقل العملي» (١٧٨٨).

في «نقد العقل المحض»، يقدِّم كانط ردَّه على النظريَّتين الرئيسيتين للمعرفة: الإمبريقية، التي سادت في بريطانيا في ذلك الوقت، والعقلانية، التي سادت في القارة الأوروبية. وفقًا للإمبريقية، فإنَّ مصدر المعرفة بالعالم مستمدُّ بالكامل من الخبرة الحسية. وعلى النقيض من ذلك، ترى العقلانية أنه من الممكن اكتسابُ المعرفة اكتسابًا بحثًا من خلال استخدام العقل. ويعتقد كانط أن المنهجين كليهما خاطئان. فالإمبريقية خاطئة؛ لأنه على الرغم من أن الخبرة قد تكون «فرصة» لاكتسابنا المعرفة، فإنها لا يمكن أن تكون «المصدر» الوحيد للمعرفة؛ لأن التجربة البحتة (إن أمكن وجودُ شيء من هذا القبيل أصلاً) لن يكون من الممكن تفسيرها على الإطلاق. لا بد أن يفرض العقل على الخبرة فئات من التفكير قبل أن تصبح قابلة للفهم، وهذه الفئات ليست منفصلة عن العقل. ومن ناحية أخرى، لا يمكن للعقل المحض أن يمنحنا المعرفة، ومحاولات إثبات الحقائق المتعلقة بالعالم على أساس العقل وحده تؤدي إلى التناقض. وفي «نقد العقل المحض»، يقدِّم كانط أمثلة بارزة على ذلك تتجسَّد في «تناقضات أربعة للعقل المحض»، يتكون كلُّ تناقض منها من حُجَّتَيْن، عند وجودهما جنبًا إلى جنب، تؤدِّيان إلى استنتاجات مُتناقضة. والنتيجة أننا نُضطر على ما يبدو إلى اعتقاد أشياء متناقضة عن العالم. يتعلق «التناقض الأول» بالحدود المكانية والزمانية للعالم: أن العالم كان له بداية في الزمن، وأنه لم يكن كذلك؛ وأن العالم محدود من حيث النطاق المكاني، وأنه ليس كذلك. ويتعلق التناقض «الثاني» ببنية الأشياء: أن الأشياء تتكوَّن في نهاية المطاف من أشياء بسيطة ليس لها أجزاء، وأن مثل هذه الأشياء البسيطة ليس لها وجود. ويتعلق التناقض «الثالث» بالحرية: أننا أحرار، وأنها مقيدون بقوانين السببية التي لا فِكاك منها. ويتعلق التناقض «الرابع» بوجود كينونة عُليا: وهو أنه توجد كينونة وجودها (على عكس وجودنا) ضروري للغاية، وأن مثل هذه الكينونة غير موجودة. لا عجب إذن أن الميتافيزيقا، ذلك الفرع من الفلسفة الذي يُفترض أنه يخبرنا بالطبيعة الحقيقية للواقع، غارقة في الجدَل!



شكل ٢-٣: إيمانويل كانط: أستاذ كونيغسبيرج الذي سعى إلى إثبات أنه، في عالم يكاد أن يكون عصياً على المعرفة تماماً بالنسبة إلينا، يمكن لحسنا الأخلاقي أن يقودنا إلى الله.

فما حل هذه المعضلة؟ هل لدينا أي معرفة على الإطلاق؟ الحل، كما يقترح كانط، هو الاعتراف أولاً بأن المعرفة تقتصر على الأشياء التي يمكن أن تكون لدينا خبرة بشأنها، وهو ما يصفه كانط بعالم «الظاهر»؛ وثانياً، أن البنى التي يستخدمها العقل لكي تصبح الخبرة مفهومة — بُنى مثل المكان والزمان — لا تنتمي إلى الأشياء بمعزل عن خبرتنا معها. هذا العالم الذي يتجاوز الخبرة هو عالم «الباطن». لا يمكننا أن نقول أي شيء عن هذا العالم، وربما لا يمكننا حتى قول ما إذا كان موجوداً أم لا، ومع ذلك، فربما نستطيع أن نقول ما هو «ليس» عليه.

فأين موقف الإله من هذا؟ لا يمكنه أن يكون جزءاً من عالم الظواهر؛ إذ ينبغي أن يتجاوز الإله كلّ الخبرات. وعند تأمل «التناقض الرابع» بخصوص الكيان الضروري، قد نتوقع من كانط أن يقول إن الإله هو أحد تلك البنى الفكرية التي لا يسعنا إلا أن نفرضها على فهمنا للعالم، لكنها لا تتوافق مع أي شيء في عالم «الأشياء في ذاتها» (هذا إن كان

من المشروع أصلاً الحديث عن وجود هذا العالم). إننا لا نصل إلى الله من خلال الخبرة الجسدية، لكننا لا نصل إليه من خلال العقل الخالص أيضاً. كانت هناك محاولات لإثبات وجود الله من خلال الحجة العقلانية وحدها، لكنَّ كانط أظهر أنها محاولات فاشلة، بعد أن أفادنا بتصنيف هذه المحاولات. وبنهاية «نقد العقل المحض»، لا يبدو اللاهوت إجمالاً في وضع جيد.

غير أنَّ كانط لم يتحدَّث بعدُ عن الأخلاق، وهذا ما فعله في «النقد الثاني»: «نقد العقل العملي». نحن ندرك في داخلنا وعياً بما يُسميه كانط بـ «الضرورة الحتمية». فبعض الأشياء تبدو لنا أنها الشيء الصحيح الذي ينبغي فعله إذا أردنا تحقيق أهداف معينة، وهو يصفها بأنها ضرورات «افتراضية». لكن الضرورة الحتمية لا تعتمد من هذه الناحية على أهداف معينة قد تختلف من شخص لآخر؛ فما تتطلب ممناً فعله هو الصواب المطلق، دون أي قيد أو شرط. وهذه الضرورة الحتمية هي التي تقودنا إلى الله؛ أن الله هو المشرع الأعلى.

أيعد كانط لأدرياً؟ يوجد سبب للاعتقاد بأنه لأدري نوعاً ما؛ وهو أنه مهتم برسم حدود المعرفة، وهو يضع لها حدوداً أكثر إحكاماً مما كانت ستضعها بديهتنا. فعن العالم الذي يتجاوز الخبرة يقول كانط إننا لا نستطيع أن نعرف شيئاً. إنَّ هذه اللاأدرية تتعلق بالطبيعة، وربما حتى بوجود عالم الماهية. ومع ذلك، لا يتبنَّى كانط موقفَ اللاأدرية بشأن الإله، رغم أن إيمانه به مستقلٌّ تماماً عن «الأدلة» التي يُقدِّمها العالم فيما يخص إثبات وجود الله. غير أنَّ الإله الذي يؤمن به كانط شيء مجرد إلى حدٍّ ما، وليس منفصلاً تماماً عن القانون الأخلاقي نفسه. وأي شيء آخر يُعد جزءاً من طبيعة الإله فهو محجوب عنَّا.

كانط إذن، شخصية غامضة إلى حدٍّ ما في قائمتنا الخاصة بالشخصيات التاريخية اللاأدرية، ولكن كانط هو مَنْ ساعد مانسل، وهكسلي، وسبنسر في التوصل إلى استنتاجاتهم اللاأدرية.

ديفيد هيوم وشوكتُه

كان ديفيد هيوم (١٧١١-١٧٧٦) واحداً من الإمبريقيين البريطانيين الذين كان كانط يرد عليهم. يقول كانط إن قراءة أعمال هيوم هي التي «أيقظت سُبَّاتي الدوجمائي»، في إشارة

إلى نزعة هيوم نحو تقويض ادعاءات المعرفة في مجالات معينة من الفكر. لدينا في هيوم إذن، شخصية مهمة أخرى لقصة اللاأدرية.

على عكس كانط، لم يكن هيوم فيلسوفاً محترفاً قط، رغم أنه حاول أن يصبح كذلك في عام ١٧٤٥، عندما تقدّم بطلب لتولي وظيفة أستاذ الأخلاق والفلسفة الروحانية (الآن الفلسفة الأخلاقية) في جامعة إدنبرة. جاءت فرصة أخرى في عام ١٧٥٢ عندما أصبحت وظيفة أستاذ المنطق في جامعة جلاسكو شاغرة. لكنّ تعيينه لاقى معارضةً في المرتين، وقد جاءت المعارضة ممّن احتجّوا على وجهات النظر المناهضة للدين التي رصدوها في كتاباته، ولا سيما في كتابه «رسالة في الطبيعة البشرية»، الذي ألفه عندما كان عمره خمسة وعشرين عاماً فقط. الواقع أنّ «الرسالة» لا تذكر الإله إلا ذكراً عابراً، لكنها (كما كان هيوم يدرك جيداً) تتحدى المعتقدات العادية المتعلقة بالسببية التي قد يُعتقد أنها ضرورية لفهمنا لله.

على الرغم من حرمانه من تولي منصب أكاديمي، حظي هيوم بمسيرة مهنية متنوعة؛ فقد عمل في البداية (فترة وجيزة) موظفاً في شركة لتجارة السكر، ثم مدرساً لنبيل شاب (أعلن لاحقاً أنه مجنون)، ثم ضابطاً بالجيش، وأمين مكتبة في «كلية المحامين» في إدنبرة، ثم سكرتيراً للسفير البريطاني في باريس، وأخيراً موظفاً حكومياً في لندن. على المنوال نفسه تتنوع كتاباته، بما فيها من أعمالٍ سياسية وأخرى عن تاريخ بريطانيا.

تقوم فلسفة هيوم على أطروحتين مركزيّتين. الأولى أنه يتبنّى النهج الإمبريقي: يكمن المصدر المطلق لجميع أفكارنا في الانطباعات، متمثلة في التصورات، والأحاسيس، والعواطف. فكل فكرة بسيطة — أي لا يمكن تفكيكها إلى أفكار أخرى — يجب أن يكون هناك انطباعٌ مُناظرٌ لها. يمكن بعدئذٍ استخدام هذه الأفكار البسيطة في بناء أفكار أكثر تعقيداً منها. أما الأطروحة الثانية فقد أصبحت تُعرف باسم «شوكة هيوم»، وهي: أن جميع موضوعات المعرفة الممكنة لنا يمكن تقسيمها إلى نوعين، «علاقات الأفكار»، و«الوقائع». من الأمثلة على الوقائع ما يلي: توجد شجرة في الحديقة، وتوجد عاصفة شديدة، وجميع الأشخاص في هذه الغرفة يستخدمون أيديهم اليمنى. فالوقائع تُعنى بأوضاع العالم، وهو عالم يمكننا تصوّره على نحو مختلف عما هو عليه: ربما لم تكن هناك أشجار في الحديقة، وربما كان الطقس جميلاً، وربما كان في هذه الغرفة شخص أعسر. على العكس من ذلك، تتعلق علاقات الأفكار بأشياء «لا» يمكن أن تكون على خلاف ما هي عليه: فالجذر التربيعي لـ ٣٦ هو ٦، وأي شيء له وزن يشغل حيزاً، وكلُّ ما هو

مَن هم اللاأدريون الأوائل؟

من ذوات الرّجلين لديه قدمان، وما إلى ذلك. لا تتعلق علاقات الأفكار بوضع العالم، بل بمحتوى مفاهيمنا، التي يمكننا تمييزها بمجرد فحصها.



شكل ٢-٤: رسم حدود المعرفة الإنسانية: ديفيد هيوم، فيلسوف، ومؤرخ، وأمين مكتبة، وموظف حكومي.

إن الجمع بين هاتين الأطروحتين: اعتماد مفاهيمنا على الخبرة، والتمييز بين الوقائع وعلاقات الأفكار، يؤدي إلى بعض النتائج المدهشة. يرى هيوم — وفي رأيه صدقٌ ووجاهة — أن جميع أشكال تفكيرنا فيما يتعلّق بالوقائع تعتمد على العلاقة بين السبب والنتيجة. ولكن ما هي هذه العلاقة؟ وكيف ندركها؟ إننا نتصورها عادةً نوعاً من الصلة الضرورية بين الأحداث. فالأسباب لا تربط بينها وبين تأثيراتها أي علاقة اعتباطية فحسب، بل الأسباب ما «يجعل تلك التأثيرات تحدث». لكن هيوم يتساءل: من أين أتت فكرة الصلة الضرورية؟ فالضرورة هي شيء نربطه بعلاقات الأفكار. «أما» هذا النوع من الضرورة

— ما نُسميه الآن «الضرورة المنطقية» — فليس له وجود في الحقائق السببية. يمكنني على سبيل المثال أن أتصوّر وميضًا من البرق لا يتبعه ضجيج الرعد الذي يُسببه عادةً، ولن يكون تصوّري ذلك من قبيل العبث. ما من صلة منطقية إذن ترتبط الأسباب بآثارها. فهل يكمن النوع المناسب من الصلة الضرورية في الخبرة الحسية؟ كلا. ذلك أن إدراكنا الحسي للسببية يقتصر على النتيجة التي تتبّع السبب. ليست كل التعاقبات سببية بالطبع؛ إذ لا بد من وجود اقتران مستمر بين الأحداث قبل أن ندرك وجود علاقة سببية. وحتى هذا لا يرقى إلى مستوى الضرورة. لكن الاقتران المستمر يُولّد نزعةً ما في أذهاننا: عندما ندرك السبب، نتوقّع أنه سيُتبع بالنتيجة. وهذا الدافع «النفسي» القهري هو مصدر فكرة الصلة الضرورية. ودون تمييز هذا الدافع القهري على أنه مصدر هذه الفكرة، فإننا نُسقطه على الأحداث نفسها، مما يوضح، طبقًا لقول هيوم، «ما للعقل من نزعة كبيرة نحو إسقاط نفسه على الأشياء الخارجية».

إنّ زعزعة هيوم لفكرة الضرورة السببية ونظرته العامة للمعرفة، التي ولّدت هذه الفكرة، ستُمثّل مشكلة للمعتدّ الديني على الأرجح. إن مفهوم الإله باعتباره شيئًا موجودًا بالفعل في العالم — على الرغم من أنه ليس موضوعًا مباشرًا للخبرة — أي أنه موجود بالضرورة لا عَرَضًا، وأنه السبب النهائي للأشياء، الذي يعتمد عليه كل شيء آخر بالضرورة؛ كل ذلك هَشٌّ أمام وجهة نظر هيوم بشأن حدود المعرفة الإنسانية. ليس من المستغرب إذن أن ينتقد هيوم الدّين عندما يناقشه، وهو يفعل ذلك مباشرةً في بعض الأحيان، كما هو الحال عندما يوضّح لاعقلانية الإيمان بالمعجزات، أو على لسان شخصية خيالية في أحيان أخرى، كما هي الحال في «محاورات في الدّين الطبيعي»؛ حيث يشن فيلو، وهو أحد شخصيات هيوم المشاركة في هذه المحاورات، هجومًا ساحقًا على الحجج المؤيدة لوجود إله.

لقد كان لشوكة هيوم — التمييز بين الوقائع والعلاقات والأفكار — تأثير هائل، أدّت في نهاية المطاف إلى حركة القرن العشرين المعروفة باسم الوضعية المنطقية، التي أثّرت هي ذاتها في وجهات النظر الفلسفية للدّين مُغيّرةً منها، كما سنرى في الفصل الخامس. فهل يُعد هيوم لأدريًا؟ من الجلي أنّ هكسلي كان يرى أنهما متقاربان للغاية؛ إذ وصفه بأنه «والد كانط و... بطل طريقة التفكير الأحدث التي تُسمّى «اللاأدرية»». وفقًا لرؤية هكسلي، يُعد هيوم لأدريًا بالفعل؛ لأنه يرسم حدود المعرفة بوضوح ويبيّن

من ادعاءات المعرفة ما يتضح أنه وإِه لا أساس له. على الرغم من ذلك، ففيما يتعلق بمسألة وجود إله على وجه التحديد، غالبًا ما يُعد هيوم مُلحدًا، ومن ثمَّ فإن تنازلاته المعارضة للدين محضُ سخرية. والحق أنَّ تأمُّل البلاغة الساحقة لبعض الفقرات الواردة في «محاورات في الدين الطبيعي»، تجعل من الصعب ألا نصدِّق أنَّ كاتبتها شخص رفض المعتقد الديني تمامًا بوصفه غير عقلاني. لننظر، مثلًا، في هذه الفقرة التي لا تُنسى، والتي يعلِّق فيها فيلو (الذي يرى البعض أنه يمثل هيوم) على حجة كليندس التي تُرجع آثار التصميم في الكون إلى مصمِّم إلهي يتشابه ذكاؤه وقدرته على التصرف المستقل مع ذكائنا وقدرتنا، لكنهما أرقى مما لدينا بكثير:

باختصار، يا كليندس، إن الشخص الذي يتبع فرضيتك، ربما يكون قادرًا على تأكيد أن الكون قد نشأ في وقتٍ ما من شيء يشبه التصميم أو الاعتقاد بذلك ظنًا، لكنه بعد تبني ذلك الموقف لا يستطيع التقدُّم أكثر من ذلك وتأكيد ظرف واحد، ويعكف بعدئذٍ على إصلاح كل نقطة من نقاط عقيدته بأقصى درجات الخيال والفرضيات. هذا العالم، على حد علمه، مَعِيب للغاية وغير كامل مقارنةً بمعايير أعلى، ولم يكن سوى محاولة أولى غير متقنة لإلهٍ وليد تخلي عنه بعد ذلك خجلًا من أدائه السيئ؛ إنه ليس سوى صنْع إله تابع أدنى مرتبة، وهو موضعُ سخريةٍ مَن يفوقونه نفوذًا؛ إنه نتاج شيخوخة وخرَف إله عجوز متقاعد، وقد ظل منذ موته قائمًا على المغامرات الناتجة عن الدفعة الأولى والقوة الفاعلة التي تلقاها منه. فمن اللحظة التي تُفترض فيها محدودية صفات الإله، يصبح لهذه الصفات مكان. وأنا من ناحيتي، لا يمكنني الاعتقاد أن مثل هذا النظام اللاهوتي الجامح وغير المستقر هو، بأي حال من الأحوال، أفضل من لا شيء على الإطلاق.

إنَّ الإنكار الصريح لوجود إله يتجاوز الحدود التي وضعها هيوم للمعرفة على أي حال. ربما لا يدل النظام الذي نرصده في الطبيعة دلالة قاطعة على خالقٍ خيرٍ وكُلِّي القدرة، لكن فيلو (وربما أيضًا هيوم) على استعداد للاعتراف بأن الكون ربما يكون نتاجَ كيانٍ ما يحمل بعض التشابهُ مع الذكاء البشري. ورغم ما ينطوي عليه ذلك من غموض، فإنه بالتأكيد لا يُغلق الباب أمام الإيمان بإله.

أتباع بيرو

مثلاً تأثر كانط بهيوم، تأثر هيوم بمجموعة من الفلاسفة اليونانيين المعروفين بجماعة «البيروية» أو المتشككين البيرويين، الذين اشتق اسمهم من اسم الفيلسوف بيرو، الذي عاش في الفترة ما بين عامي ٣٦٥ و ٢٧٠ قبل الميلاد تقريباً. كان في الأصل رساماً، لكنه أصبح فيلسوفاً، وسافر مع مُعلِّمه إلى الهند، وهناك التقى بـ «الجنوسوفيستس» (الحكماء العارين)، الذين أبهرته قدرتهم على بلوغ حالة من الهدوء التأملي. عند عودته إلى اليونان، اتخذ عدداً من التلاميذ الذين نقلوا آراءه إلى الأجيال اللاحقة (لم يترك بيرو نفسه أيّ كتابات). ووفقاً لأحد تلاميذه، تيمون، علّمهم بيرو أن معرفة الأشياء مستحيلة، وأن الاعتراف بذلك، مع ما يترتب عليه من تعليق الاعتقاد، سيؤدي في النهاية إلى حالة من الهدوء والرضا: *ataraxia* باليونانية، ويمكن ترجمتها بـ «الطمأنينة». غير أن البيروية تأسست باعتبارها مدرسة فكرية في القرن الأول قبل الميلاد.

يُعد المصدر الأكثر أهميةً لمعرفتنا بالفلسفة الشكوكية القديمة هو عمل الطبيب والفيلسوف سيكستوس إمبيريكوس، الذي وصل إلى أوج نجاحه في حوالي عام ٢٠٠ بعد الميلاد. وقد ضاعت كتاباته لبعض الوقت، لكن أُعيد اكتشافها بعد ذلك في القرن السادس عشر. وفي كتابه «الخطوط العريضة للبيروية»، يشرح سيكستوس ما يقصده بمصطلح المتشكك، ويقارن المتشككين مع نوعين آخرين من الفلاسفة: الدوجمائيين الذين يعتقدون أنهم وجدوا المعرفة، والفلاسفة الأكاديميين الذين يعتقدون أنه لا يمكن العثور عليها. على العكس من هؤلاء وأولئك، يأتي المتشككون، الذين يدركون أنهم لم يجدوا المعرفة بعد، ويضطرون إلى مواصلة البحث. وكما يذكّرنا هذا بالتناقض الذي أوضحه هكسلي بين الغنوصيين، الذين كانوا يشعرون أن لديهم طريقهم الخاص للفهم، وأشخاص مثل سبينسر آمنوا بوجود ما لا يمكن معرفته؛ واللاأدريين الحقيقيين مثله، الذين اعترفوا بافتقارهم إلى المعرفة، لكنهم ترددوا في وصف أي شيء بأنه لا يمكن معرفته!

ما هي الشكوكية إذن؟ يخبرنا سيكستوس أنها:

قدرةً على تحديد التعارضات بين الأشياء التي تظهر، والتي يجري التفكير فيها بأي طريقة كانت، وهي القدرة التي توصلنا بسبب تكافؤ الأشياء والتفسيرات المتعارضة إلى تعليق الحكم أولاً ثم إلى السكينة بعد ذلك.

ما يقصده بـ «التعارض» هنا أننا نستطيع أن نجد لأي سبب يدفعنا إلى تكوين اعتقادٍ معين، سبباً آخر لتكوين الاعتقاد المعاكس. تتساوى هذه الأسباب المتعارضة في القوة أو قوة الإقناع، ولأننا لا نعرف أيُّ الاعتقادين يجب أن نتبنَّاه، تصبح النتيجة أننا نُعلِّق اعتقادنا تماماً. على الرغم من ذلك، يجعل سيكستوس من هذه الحالة أمراً يبدو مُحَبِّباً إلى حدٍّ ما؛ إذ لا تبدو حالة سنعمل جاهدين للخروج منها. ولهذا قد نتساءل بشأن تعريفه للمتشككين بوصفهم أشخاصاً ما زالوا يبحثون عن المعرفة. ومجدداً تذكُّرنا الصورة التي يرسمها سيكستوس للأساليب التي يستخدمها المتشكك بالتشابه بينها وبين مناقشة لاحقة عليها في الزمن؛ فهي تذكُّرنا هذه المرة بالتشابه بين استخدام المتشكك للأسباب المتعارضة وتناقضات العقل الخالص التي اقترحها كانط. لكن في حين أنَّ المتشكك يُعلِّق الحكم، يأخذ كانط التناقضات لبَيِّن أن العالم نفسه لا يمكن أن يكون بالطريقة التي يُمثَّل بها على أيِّ من جانبي التناقض. على سبيل المثال، ليس للعالم بداية زمنية ولا ماضٍ لا نهائي؛ لأنه ليس زمنياً على الإطلاق.

يُحدِّد سيكستوس عدداً من «الأساليب»، أو طرق الجدل، التي تُجسِّد هذه التعارضات، مشيراً، رغم ذلك، إلى أنه لا يؤيدها جميعاً بالضرورة. وهو لا يفعل في كثير من الحالات، سوى نقل حُجج أسلافه الذين كانوا نشطين خلال ذروة الشكوكية البيروية. يتعلَّق بعض هذه الحجج بنسبية الإدراك؛ فالكيفية التي ندرك بها العالم تتوقَّف على الأنواع التي ننتمي إليها (بما أن هذا يحدِّد ما لدينا من وسائل ندرك بها العالم؛ فثمة اختلاف بين البشر والنحل والخفافيش في ذلك على سبيل المثال)، وكذلك حالة أعضائنا الحسية، وقدرتنا على التمييز، وما إذا كنا مَرْضَى أو أصحاء، وما إذا كنا قريبين أو بعيدين عن الشيء المدرك. لا يمكننا إذن أن نثق بحواسِّنا في تعرُّف حقيقة الأشياء مقابل الكيفية التي تظهر بها لنا في مناسباتٍ معينة.

ومن المناورات التشكُّكية الأخرى التي ذكرها سيكستوس: تسلسل الأسباب. قد نرى أنَّ اعتقاداً ما يقوم على أساس جيد لأن لدينا سبباً لهذا الاعتقاد. لكننا إذا أردنا النظر إلى هذا السبب باعتباره سبباً كافياً للاعتقاد، فلا بد من تبريره في حد ذاته بسبب آخر. وهذا السبب الإضافي يجب أن يكون مدعوماً بسبب آخر، وهكذا إلى «ما لا نهاية». ولأننا، بصفتنا كائناتٍ محدودة، لا نستطيع تقديم سلسلة لا نهائية من الأسباب، فسيترتب على ذلك عدم وجود أي اعتقاد قائم على أساس جيد في نهاية المطاف.

إضافةً إلى ذلك، يقدِّم لنا سيكستوس سلسلةً من الحجج الموجهة إلى جوانب محدَّدة بشأن تصورنا للعالم. فمن الممكن القول إنَّ ظواهر مثل التغيير والحركة والدخول إلى

الوجود والخروج منه والمكان والزمان، كلُّ منها يورطنا في التناقض. لتناول ظاهرة الزمان مثلاً على ذلك. إنه مقسَّم إلى الماضي والحاضر والمستقبل. هل يمكن تقسيم هذه الأقسام نفسها؟ يبدو أنَّ الماضي والمستقبل قابلان للتقسيم، لكن ماذا عن الحاضر؟ إذا كان قابلاً للتقسيم، فلا بد أنه سيتضمَّن أجزاءً من الماضي أو أجزاءً من المستقبل، ومن ثمَّ فلن يكون حاضراً، وهذا مستحيل. وإذا لم يكن قابلاً للتقسيم، فلا شيء يمكن أن يتغير في الحاضر، لأنَّ التغيير نفسه يمكن تقسيمه إلى أجزاءٍ سابقة ولاحقة، ومن ثمَّ يجب أن يحدث ذلك في أي وقت يحدث فيه التغيير. وبناءً على هذا، ينبغي علينا تعليق الحكم فيما يتعلق بطبيعة الزمن.

ماذا عن الله؟ إذا كان لدينا تصور عن الله، فيجب أن نكون قادرين على تحديد خصائصه. غير أنه لا يوجد اتفاق بشأن هذا الأمر على نحو ما يقول سيكستوس. فبعض الدوجمائيين يرون أن لديه جسداً، والبعض الآخر يرون عكس ذلك؛ يزعم البعض أنه في المكان، ويزعم البعض الآخر أنه خارجه؛ ويقول البعض إنه يُشبه الإنسان، لكن البعض الآخر يقول إنه لا يشبهه، إلى آخر ذلك. فكيف يمكننا إذن القول إن لدينا أيَّ تصوُّر عن الله، لما كانت كل خاصية من خصائصه محلَّ نزاع؟ علاوةً على ذلك، لا يمكن أن تكون مسألة وجوده واضحة، وإلا لما تبادر إلينا أيُّ شك بشأن طبيعته. من الواضح إذن أن وجود الله يحتاج إلى إثبات. ولكن إذا بدأ الإثبات من افتراض أساسي لا جدال فيه، وانتقل بالأساليب الصحيحة إلى النتيجة، فسيكون من الواضح أن الله موجود. فالإثبات إما أن يبدأ من شيء خلافي، أو يستخدم وسائل خلافية للوصول إلى النتيجة، وفي هذه الحالة يتطلب المزيد من الدعم، ومرةً أخرى نجد أننا بدأنا تسلسلاً لا نهائياً من الأسباب. إذن، وجود الله ليس واضحاً، ولا نستطيع إثباته ولا نفيه.

يبدو من هذا أن سيكستوس لأدريُّ، وما ذلك بالأمر المفاجئ، أليس من المحتمَّ أن يكون المتشكك لأدريًّا؟ ألا يبدو لنا الآن ونحن نفكر في الأمر أنَّ «الشكوكية» و«اللاأدرية» ليستا سوى اسمين مختلفين لتعليق الحكم؟

ثمَّة اتصال بين اللاأدرية والشكوكية بالطبع، لكن بينهما أيضاً اختلافاتٌ مهمة. أن تتبنَّى اللاأدرية يعني أن تدرك أننا لا نمتلك أسساً كافية لادعاء المعرفة، أو (بصورة أكثر جذرية) للإيمان. وفقاً لسكستوس، فإنَّ تبنيَّ الشكوكية يعني أن تكون قادراً على إثبات أن أي أسباب للإيمان تقابلها أسبابٌ مقابلة للاعتقاد المعاكس. وفي هذا تختلف الشكوكية واللاأدرية. يمكننا أن نعرِّف التباينَ بينهما على هذا النحو: اللاأدرية هي حالة ذهنية؛ أما

الشكوكية فهي منهج. ولما كانت الشكوكية تؤدي إلى اللأدرية، يمكننا القول إن الشكوكية هي السبب واللأدرية هي النتيجة. (أو ربما ينبغي أن نقول إن الشكوكية «سبب» من الأسباب؛ إذ يوجد أكثر من مسار يقود إلى اللأدرية.) بالإضافة إلى ذلك، فمعظم أشكال اللأدرية من النوع الذي أطلقنا عليه في الفصل السابق اللأدرية «الخاصة»، في حين أن الحجج الشكوكية غالباً ما تكون واسعة النطاق إلى حد ما.

لا شك أن المصطلحات قد تُستخدم بدرجة أكبر من التساهل، وعندما يحدث ذلك، سيكون من الصعب تمييز بعضها عن بعض. ولكن ربما يمكننا أن ندرك السبب في عدم اختيار هكسلي وصف نفسه بالمتشكك؛ إذ إن نوع الشكوكية المتطرفة التي يُمثلها أتباع بيرو كان شديداً للغاية بالنسبة إلى أهدافه، مما كان سيؤدي إلى تقويض العلم والدين على حد سواء. فلو أنه وصف نفسه علناً بأنه متشكك، لأخرجه ذلك من الدوائر الفكرية التي كان يتنقل بينها.

الفصل الثالث

هل اللاأدرية ضرورية؟

التنين وبرّاد الشاي

في كتابه «عالم تسكنه الشياطين»، يتخيل عالم الكُونيات والكاتب الأمريكي كارل ساجان (١٩٣٤-١٩٩٦) المحادثة التالية بينه وبين القارئ بعد إعلانه أن تنينًا ينفث النار يعيش في مرأب منزله:

ستقول: «أرني». فأقودك إلى مرأبي. تنظر إلى الداخل وترى سُلّمًا، وعُلبَ طلاء فارغة، ودراجة ثلاثية العجلات قديمة، لكن لا يوجد تنينٌ.
تسألني: «أين التّنين؟»
أجيب مُلوّحًا على نحو غامض: «إنه هنا. آه، لقد نسيت أن أخبرك أنه تنين غير مرئي».

تقترح نثر الدقيق على أرضية المرأب لتحديد آثار أقدام التنين.
أقول: «فكرة جيدة، ولكن هذا التنين يطير في الهواء».
ستقترح استخدام مُستشعر الأشعة تحت الحمراء للكشف عن النار غير المرئية.
فأقول: «فكرة جيدة، ولكن النار غير المرئية عديمة الحرارة أيضًا».
وحدها تقترح رشّ التنين بالطلاء لكي يصبح مرئيًا.
«فكرة جيدة، باستثناء أنه تنينٌ غير مادي، والطلاء لن يلتصق به».

أيًا كان ما سيُقدّم لاختبار وجود التنين، يوجد سببٌ لفشله في تحقيق نتيجة إيجابية. فهل من الوجاهة الاعتقاد بوجود تنين في المرأب؟ لن يكون هذا الاعتقاد وجيهًا بالطبع في غياب أي أسباب مقنعة. غير أن ساجان يتخيّل بعد ذلك أشخاصًا آخرين يُبلغون عن وجود تنانين في مرائبهم، ويذكرون أن اختبار الدقيق يكشف عن آثار أقدام، وإن كانت

هذه الآثار لا تظهر مع الأسف في وجود أي مُتشكك. تُقدّم بعض الأدلة الأخرى، لكنها إشكالية دائماً؛ فالنتائج الإيجابية تتوفّر لها تفسيرات أخرى بسهولة. يقول ساجان: «إن النهج المعقول الوحيد هو أن نرفض فرضية التنين مبدئياً، وأن نكون مُستعدين لتقبّل البيانات المادية التي قد تظهر في المستقبل، والتساؤل عما قد يجعل العديد من الأشخاص الذين يبدون عُقلاء ورصينين يتشاركون في تصديق الوهم الغريب نفسه.»

إنّ ساجان لا يقصد من هذه الفقرة أن يُشبّه الإيمان بالله بالاعتقاد بوجود تنين، كما قد يشك في ذلك البعض. وإنما كان هدفه في هذا الكتاب هو مجابهة التأثير الخفي والمغري للخرافات والعلم الزائف، وتوضيح الفارق بينه وبين ما يُقدّمه العلم الحقيقي من إسهامات تنويرية وكاشفة بحق تُثري تجربتنا الإنسانية. غير أنّ الفيلسوف الملحد برتراند راسل (١٨٧٢-١٩٧٠) يشير إلى الدّين بالفعل عندما يطرح فكرة الشيء الذي لا يُوجد دليل إيجابي على وجوده. ففي مقالته، «هل يوجد إله؟» يقول:

يتحدّث العديد من المتديّنين التقليديين كما لو كان دحض العقائد الدّوجمائية يقع على عاتق المتشكّكين، وليس أنّ العقائديين هم من ينبغي عليهم إثبات هذه العقائد. وهذا بالطبع خطأ. لو أنني اقترحتُ وجودَ إبريق شاي من البورسلين يدور حول الشمس في مدار بيضاوي بين الأرض والمريخ، فلن يتمكن أحدٌ من دحض ادعائي إن حرصتُ على إضافة أنه إبريق صغير جدّاً لا يمكن حتى لأقوى تلسكوباتنا الكشفُ عنه. لكنني إذا زعمت بعد ذلك، أنّ الشك في ادعائي غير منطقي لأنه افتراضٌ لا يمكن دحضه، فلا بد أن يُنظر إلى ما أقوله على أنه محض هراء.

ما الدروس التي يجب أن نستخلصها من التنين وإبريق الشاي؟ فيما يلي ثلاثة دروس عادية:

- (١) حقيقة أننا لا نستطيع إثباتَ عدم وجود تنين أو إبريق شاي لا تجعل افتراضَ وجودهما أمراً منطقيّاً.
- (٢) حقيقة أننا لا نستطيع إثباتَ عدم وجود تنين أو إبريق شاي لا تجعل افتراضَ عدم وجودهما أمراً غير منطقي.
- (٣) عدم قدرتنا على إثبات عدم وجود تنين ولا إبريق شاي لا يجعل احتمال وجودهما مُساوياً لاحتمال عدم وجودهما.

هذا الدرس الثالث هو أحد الدروس التي استخلصها دوكينز من إبريق شاي راسل. يستنتج دوكينز أيضًا درسًا أقوى، هو كما يلي:

(٤) صحيح أننا لا نستطيع أن نستبعد وجود إبريق الشاي (ويمكننا أن نضيف التنين) إيجابيًا بيقين نسبته ١٠٠٪، لكن من المنطقي أن نفترض أن احتمال وجوده ضئيل جدًا، أو أقل كثيرًا من احتمال وجوده، على أقل تقدير.

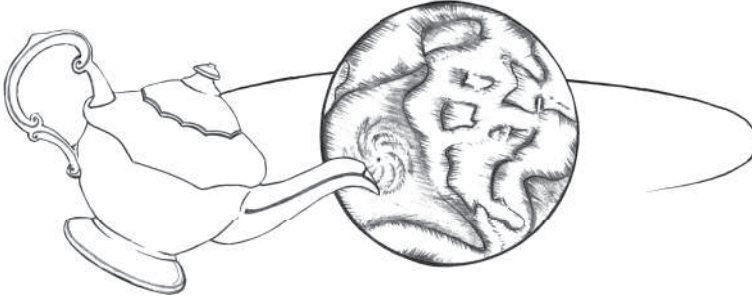
وهذا أيضًا يبدو أمرًا غير استثنائي، غير أنه يجب علينا أن نتوقف قليلًا لننظر في المنطق الذي يستند إليه. بالنسبة إلى راسل، يتمثل الموقف الصحيح تجاه إبريق الشاي فيما يلي:

(٥) المدافعون عن إبريق الشاي (التنين) هم من يقع عليهم عبء إثبات موقفهم. فالافتراض الأولي الذي لا يحتاج إلى تبرير، هو أنه غير موجود، ونحن بحاجة إلى أسباب إيجابية تبعدنا عن هذا الافتراض.

إن فالقيمة الأولية لاحتمالية وجود إبريق الشاي/التنين هي صفر، أو على الأقل ضئيلة جدًا. فلماذا قد يكتفي أي شخص بافتراض وجود شيء من هذا القبيل؟ قد يتغير هذا الموقف مع ظهور المزيد من الأدلة، لكنها يجب أن تكون أدلة مذهلة إلى حد بعيد كي يتفوق هذا الاحتمال على احتمال عدم وجود إبريق شاي/تنين. وبجمع هذه الأفكار المتنوعة معًا، نصل إلى الدرس العام الذي يستمده دوكينز من راسل:

(٦) الإيمان بوجود إله في موقف مماثل للإيمان بوجود إبريق الشاي (التنين). إن حقيقة أننا لا نستطيع إثبات عدم وجود إله هي حجة ضعيفة جدًا لمصلحة اللاأدرية التي تُعدُّ احتمالية وجود إله مساوية لاحتمالية عدم وجوده. وإذا كان السماح بأكثر من ٠٪ لاحتمال وجود إله يُعدُّ موقفًا لأدريًا (لأنه يترك مجالًا للشك، ولو قليلًا)، فيجب علينا أن نكون لأدريين فيما يخص وجود إبريق الشاي أيضًا.

يحق لنا الاعتقاد بالطبع بعدم وجود إبريق الشاي أو التنين، ولسنا مضطرين إلى تقديم أي أسباب مقنعة لاعتقادنا سوى أنه لم تُقدَّم إلينا أي أسباب وجيهة للاعتقاد بوجودهما «فعلًا». وإذا كان تشبيه وجود إبريق الشاي أو التنين هذا بوجود إله تشبيهيًا



شكل ١-٣: خفيٌّ وغيرُ مُكتشفٍ: إبريق شاي راسل السماوي

عادلًا، فلن نحتاج بعد الآن إلى إفساح المجال لللاأدرية بشأن وجود إله أكثر مما نحتاج إلى إفساح المجال لها بشأن وجود التنانين وأباريق الشاي غير المرئية. وهنا يتعين علينا أن نطرح سؤالين: «هل» هذا التشبيه عادل؟ وهل يقع عبء الإثبات فعليًا على عاتق المدافعين عن وجود الله، مثلما أنه يقع على عاتق المدافعين عن وجود تنانين في المرائب وأباريق شاي في الفضاء؟

هل التشبيه عادل؟

أول ما يجب ملاحظته هو أن كلاً من إبريق الشاي والتنين (في البداية) موصوفان على أنهما لا يُحدثان أي فرق في أي شيء على الإطلاق. إنهما شديدتا البساطة. ولا يقتصر الأمر على أنهما لا يُعلنان عن وجودهما فحسب، بل يبدو أنه ما من شيء يعتمد على ما إذا كانا موجودين أم لا. أما الإله فيختلف عن ذلك تمامًا، وإن كان ذلك في تصوّر الديانات التوحيدية الكبرى على الأقل. وتهدف فرضية وجود إله إلى إلقاء الضوء على بعض من الأسئلة الأكثر جوهرية التي يمكن أن نطرحها:

إذا وُجد الكون من العدم، فكيف فعل ذلك؟
وإذا لم يُوجد من العدم، بل كان موجودًا دائمًا، فهل هناك أي تفسير لوجوده؟
ما الهدف من الحياة، إن كان لها أي هدف؟
لماذا لدينا ضميرٌ أخلاقي؟
كيف يمكن لهذا الضمير أن يخبرنا بما هو صواب؟

لاحظ مدى قلة الافتراضات التي تطرحها هذه الأسئلة. يمكننا طرح هذه الأسئلة أيًا كان منظورنا، سواء أكان دينيًا أم غير ديني. فهي لا تفترض مُسبقًا أن الكون «يجب» أن يكون له تفسير، وأن الحياة لها هدف «بالفعل»، وأن ضميرنا الأخلاقي يُرشدنا في عملية التمييز بين الصواب والخطأ المستقلة تمامًا عن الفكر والمشاعر الإنسانية. وهي ليست أسئلة ملغومة. ربما تكون الإجابات الصحيحة عنها لا تتعلق بالله على الإطلاق. لكن ما يعيننا أنه توجد فيما يبدو إجابات مفيدة لهذه الأسئلة «تتعلق» بالله. وسواء أكانت هذه الإجابات هي الإجابات الصحيحة أم لا، فحقيقة توفُّرها تُظهر أن فرضية وجود الإله ليست زائدة تمامًا بالضرورة، كما هو الحال بوضوح مع فرضيتي إبريق الشاي والتنين. الآن، ربما يُعتقد أننا نستطيع تعديل تلك القصص الأخرى بسهولة لجعلها وثيقة الصلة بالأسئلة الجوهرية المذكورة أعلاه. القصتان تستلزمان الدمج فحسب؛ لذا فلنفعل ذلك. إبريق الشاي هو في الواقع مصدر كل الوجود. وعليه كُتبت جميع القوانين الأخلاقية. يُمكن للتنين، بإدراكه الفائق الحواس، رؤية المكتوب على إبريق الشاي وهو يوصل تلك المعلومات عبر نوع من التخاطر إلى البشر الذين يحتل مراتبهم. (ربما كان من الأفضل لنا أن نتخيل وجودَ تنين لكل أسرة، أو كل فرد.) ولمزيد من الإثارة، سنضيف إلى القصة مستوى من الغموض الميتافيزيقي بالإعلان المفاجئ عن أن التنين (أو التنانين) هو (هم) إبريق الشاي. إن إبريق الشاي، بكل جماله البُلُوري البعيد، هو نفسه التنين الحي القابع في المرأب. يصبح إبريق الشاي هو نفسه التنين. والآن لدينا فرضية تُقدِّم حلولاً لأعمق الألغاز. لكنها لا تبدو بديلًا لفرضية وجود إله بقدر ما تبدو تنويع غريبة منها. التنين-إبريق الشاي هو الإله المتجسّد. ويصبح السؤال هنا إذن هو ما يضيفه كلٌّ من إبريق الشاي والتنين من صفاتهما إلى القصة. هذه الجوانب تبدو زائدة عن الحاجة حتى لو كان لدينا هنا «شيء» ضروري غير زائد.

ثمّة فرق آخر بين فرضية الإله وفرضية التنين وإبريق الشاي (غير المعدلة). هذا الفرق هو أن الوجود الفعلي للإله — بافتراض أن لديه اهتمامًا خاصًا بصالح الإنسان — له عواقب علينا، بينما لن يكون لوجود الكيانات الأخرى مثل تلك العواقب. فربما توجد احتمالية للتدخل الإلهي، ولبعض التجارب الجذرية، ولنحن الحياة الأبدية. وصحيح أن هذا يجعل فرضية الإله أكثر أهمية بالنسبة إلينا بالطبع، لكنه لا يزيد من احتمالية صحتها. يوجد العديد من الأشياء غير الصحيحة، التي كانت ستؤثر فينا بأهم العواقب لو أنها كانت صحيحة. ومع ذلك، فهذا يجعل اللاأدرية بشأن وجود إله موقفًا أكثر تأثيرًا من اللاأدرية المتعلقة بإبريق الشاي، كما وصفها راسل.

دعونا نطرح هذه النقطة في إطار تقييم المخاطر. عندما تضع الشركات تقييمات المخاطر للأنشطة المختلفة التي تقترح المشاركة فيها، فإنها تصف النتائج المحتملة لتلك الأنشطة، أو الأحداث الخارجية التي قد تؤثر فيها، تحت عنوانين: «الاحتمالية» و«التأثير». فعلى سبيل المثال، قد يكون تعطل جهاز الكمبيوتر من حين لآخر أمراً محتملاً جداً، لكن تأثير هذا على المدى الطويل ضئيل جداً (إذا لم يحدث كثيراً). وعلى النقيض من ذلك، فإن غزو كائنات فضائية من مجرة أخرى للكوكب سيكون له تأثير كبير وربما دائم، لكن احتمالية وقوعه لا تذكر تقريباً (الواقع أنه من غير المرجح حتى أن يرد هذا الاحتمال في وثائق تقييم المخاطر، إلا أن يكون المقيم يتمتع بحس فكاخي لا يستطيع التحكم فيه). ولا شك أن معظم المناقشة ستركز على الحالات ذات الاحتمالية المتوسطة والتأثير المتوسط. وبتطبيق هذه المبادئ على التشبيه المعني، فإن تقييم المخاطر على إبريق شاي راسل الذي يدور حول كوكب الأرض، وتنين ساجان القابع في المرأب سيُصنّفهما في فئة التأثير المنخفض (تأثير صفري في الواقع) والاحتمالية المنخفضة. إنهما لا يستحقان القلق بشأنهما؛ فسواء أكانا موجودين أم لا، سيستمر كل شيء على حاله. الأمر ليس كذلك مع فرضية وجود إله. لنفترض، كما يُحاجج دوكينز، أن احتمالية الفرضية منخفضة جداً، منخفضة بما يكفي، وفقاً له، لئلا نتردد في تبني موقف اللاأدرية بشأن حقيقتها، إلا إذا كنا مُستعدين لأن نكون لأدريين بشأن مجموعة كاملة من الكيانات الغريبة. غير أن تأثير هذه الفرضية ليس ضئيلاً بأي حال من الأحوال. الحق أنه قد يكون ضخماً للغاية، في مرحلة ما على الأقل، بعد الموت على سبيل المثال. وهذا يُمثل فرقاً كبيراً جداً بين الإله والإبريق/التنين. ومن المنطقي أن نلتزم الحذر عندما يتعلق الأمر بأحداث بالغة الأهمية، حتى ولو كانت غير محتملة. لذا فاللاأدرية تجاه وجود إله ليست موقفاً عقيماً وغير مُجدٍ مثل اللاأدرية المتعلقة بإبريق الشاي/التنين.

مبدأ افتراض الإلحاد

من المزايا الكبيرة للإلحاد أنَّ الكثيرين يُعدونه الموقفَ التلقائي. تتمثل هذه النظرة التي تكاد أن تكون تقليدية تقريباً فيما يلي. الإلحاد لا يحتاج إلى دفاع. وإنما يتعين على المؤمنين إقناعنا بوجود إله. وما داموا لم يتمكنوا من ذلك، فيمكننا أن نظل مُرتاحين في عدم إيماننا بالإله. إذا قدموا حجة مقنعة حقاً تؤيد موقفهم، حينها فقط نكون مُلزمين بالخروج عن راحتنا لتوضيح أوجه قصور هذه الحجة. لكن إذا كان هناك مجال للشك

(ودائمًا ما يكون هناك مجال للشك في الحجج المؤيدة لوجود إله) فالأمر العقلاني هو تبني موقف الإلحاد. وهذا، بالطبع، يجعل اللاأدرية غير ضرورية تمامًا. لأن اللاأدرية تعترف بوجود مجال للشك عندما يتعلق الأمر بالحجج المؤيدة لوجود إله، بل إن ذلك جزء لا يتجزأ من الموقف بالفعل. ربما يوجد شيء ما من الصحة في بعض منها، من يدري؟ لكن إذا أعادنا الشك إلى الموقف التلقائي، فهذا يقودنا إلى الإلحاد، لا إلى اللاأدرية. وهذا هو «مبدأ افتراض الإلحاد».

يجب على أي شخص يتبنى موقف اللاأدرية أن يكون لديه ردُّ على هذه الحجة. والرد أن الإلحاد ليس هو الموقف التلقائي في حقيقة الأمر، أو هو ليس كذلك دائمًا. لا يصبح الإلحاد هو الموقف التلقائي إلا إذا كان لدينا مبدأ عام صحيح بدرجة واضحة ينص على أنه الموقف التلقائي. فما هو المبدأ الذي يمكن أن يكون المبدأ العام؟ لننظر في الاحتمالات.

(١) الموقف التلقائي في أي نقاش هو «ما يمكن لطرفي المناقشة الاتفاق عليه»؛ أي أنه الأرضية المشتركة، بعبارة أخرى. وفي الجدل بين المؤمن والمجدد، ستكون الأرضية المشتركة هي كلُّ ما يبدو لكلٍّ منهما أنه حقيقي، مثل وجود الكون المادي. ولا ينطوي الإلحاد على ما هو أكثر من هذه الأرضية المشتركة. لكن المؤمن هو الذي يريد الذهاب إلى ما هو أبعد من ذلك، ويفترض وجود كيان أعلى. إذن فالموقف التلقائي هو الإلحاد.

«الرد»: قد يكون هذا التوجُّه في التفكير مُغرياً في البداية، لكنه خاطئ بكل تأكيد. ليس الإيمان وحده هو الذي يتجاوز الأرضية المشتركة. فالإلحاد أيضًا يفعل ذلك؛ إذ يقول إنه لا يوجد في العالم «أكثر» مما يمكن أن يتفق على وجوده كلُّ من الملحد والمؤمن. ومن ثم لا يُعفى الملحدون، استنادًا إلى هذه الأسُس، من تقديم أسباب تُبرِّر موقفهم.

(٢) الموقف التلقائي في أي جدال هو «الموقف السلبي»، الذي يقول إن كذا وكذا «ليس» كذلك، أو إن كذا وكذا «غير» موجود. فالتأكيدات الإيجابية تحتاج دائمًا إلى تبرير. في النقاش حول وجود إله، الإيمان هو الاعتقاد الإيجابي (الله موجود فعلاً)، والإلحاد هو الاعتقاد السلبي (الله غير موجود). لذا فالإلحاد هو الموقف التلقائي.

«الرد»: سيكون هذا المبدأ خطيرًا جدًّا إن طُبِّق! فالحياة اليومية تستلزم أن يكون لدينا عددٌ لا يُحصى من المعتقدات الإيجابية بشأن العالم، وبعضها واضح للغاية؛ لدرجة أننا لا نفكر فيها على الإطلاق تقريبًا، منها مثلاً: أن لدينا أجسادًا تسمح لنا بالتحرك، وأن كلَّ ما نراه أماننا موجود، وأن هناك أشخاصًا آخرين يعيشون أوضاعًا مشابهة

يمكننا التواصل معهم، وما إلى ذلك. ولكن الفيلسوف المتشكك يُبين لنا أنه حتى هذه المعتقدات يمكن تحديها. يدعون المتشكك إلى التأمل فيما يلي: على الرغم مما تبدو عليه الأمور، فإن دماغك لا يستقر في جسد على الإطلاق، بل محفوظ على قيد الحياة اصطناعياً في مختبر أحد علماء الأعصاب المُختلّين، الذي يحفز دماغك ببراعة على نحو يجعلك تمر بسلسلة متواصلة من التجارب الوهمية تماماً، التي تجعلك تعتقد أن لديك جسداً، وأنت تستطيع التحرك، وأن ما يبدو أنك تراه أمامك هو أمامك فعلاً، وما إلى ذلك. الفكرة سخيفة بالطبع. ولكن هل يمكنك التفكير في سبب يُمكنك من استبعاد هذه الفكرة تماماً؟ لا يمكنك اللجوء إلى أي شيء في تجربتك الحسية والاعتماد عليه؛ لأن هذا يتوافق تماماً مع فرضية التشكك. فهل هناك أي شيء آخر يمكنك اللجوء إليه؟ ليس من الواضح أن هناك شيئاً. وفي هذه الحالة، عليك الاعتراف بأنك لا تعرف على وجه اليقين أن فرضية التشكك ليست هي الحقيقة الفعلية. لكن إذا كنت لا تعرف أنك مجرد دماغ محفوظ على قيد الحياة اصطناعياً في مختبر ما، فأنت لا تعرف أي شيء يمكن أن يتبين أنه خاطئ على أساس مثل هذه الفرضية؛ أن لديك ذراعين ورجلين، على سبيل المثال. الآن فكر مرة أخرى في الاقتراح القائل بأن جميع المعتقدات الإيجابية يجب أن تكون مُبررة، وفي غياب مُبرر مقنع تماماً، فإن الاعتقاد السلبي هو الموقف التلقائي. وبما أننا لا نستطيع أن نهزم التشكك هزيمة قاطعة، يجب أن نعتز بأننا لا بد أن نتخلّى عن اعتقادنا بأن لدينا أجساداً يمكنها التحرك، وما إلى ذلك. ونحن لا نريد أن نفعل ذلك؛ لذا ينبغي علينا ألا نقبل هذا المبدأ.

(٣) الموقف التلقائي في أي نقاش هو «أي اعتقاد تعتنقه الأغلبية». معتقدات الأغلبية لا تحتاج إلى تبرير. في الوقت الحاضر، الإيمان بالله هو معتقد الأقلية؛ لذا فالؤمنون هم الذين يحتاجون إلى إثبات موقفهم، وليس الملحدون.

«الرد»: هل الإيمان هو موقف الأقلية في الوقت الحاضر؟ ربما يعتمد الأمر على مدى ضيق تفسيرنا للإيمان بالله أو اتساعه. المعتقد التوحيدي منتشر للغاية بالطبع، وتوجد مجموعات ومجتمعات وثقافات يُعدُّ فيها هذا المعتقد هو رأي «الأغلبية» بالفعل. لذا فإن الاستجداء بهذا المبدأ من شأنه أن يضع عبء الإثبات على مجموعات مختلفة، بحسب السياق؛ أي وفقاً للمجموعة التي تدور فيها المناقشة. في بعض السياقات، سيكون العبء على الملحد. ولكن بصرف النظر عن مسألة ما إذا كان الإيمان بالله هو رأي الأغلبية أم لا، يظل المبدأ موضع شكٍّ بالتأكيد. وإذا طُبّق عالمياً فإنه سيؤدي إلى الجمود الفكري.

فسوف يظل الرأي السائد كما هو عليه في معظم الأحيان؛ إذ يُعتَقَد أنه لا يحتاج إلى تبرير. ولا شك أنَّ خضوع المعتقدات الشائعة للمراجعة المنتظمة أمرٌ جيد. فمن المبادئ الأساسية للتعليم أنه لا ينبغي التعامل مع أي شيء بَدَّه من المسلّمات. كما أنه موضع ريبة من الناحية السياسية؛ لأنه يُهمِّش المجموعات الصغيرة. صحيح أن بعض المعتقدات تكون غريبة جداً بحيث لا يعتنقها سوى عدد قليل جداً من الأشخاص، ومن الواضح أنها تحتاج إلى تبرير، لكنَّ سببَ تبريرها على وجه التحديد هو أنها غريبة، وليس لأن عدداً قليلاً من الناس هم من يعتنقونها.

(٤) الموقف التلقائي في أي جدال هو «أي وجهة نظر احتمالية صحتها هي الأقل». كلما كانت الفرضية غيرَ محتملة، زادت الحاجة إلى تبريرها. الإيمان بالله في جوهره أقلُّ احتمالاً من الإلحاد؛ لذلك فهو في حاجةٍ أكبر إلى التبرير.

«الرد»: (ردُّ مطوّل هذه المرة!) يبدو هذا المبدأ أكثرَ منطقيةً من المبدأين الثاني والثالث. لاحظ أنه لا يضع عبء الإثبات بالكامل على عاتق المؤمن، إلا إذا اقترح أن الإلحاد هو الموقف الأكثر احتمالاً بأغلبية ساحقة، مع تخصيص أقلِّ احتمالية للإيمان. لكننا نحتاج إلى بعض الوسائل لتحديد احتمالية فرضية قبل أن نتمكّن من تطبيق المبدأ العام على حالة معينة. ما يُهمُّنا هو الاحتمال الجوهرى أو «المسبق» للفرضية: احتمالية الفرضية «قبل» أن يبدأ الدليل في الظهور. والمقصود بـ «الاحتمال» في هذا السياق، هو مدى ميلنا إلى تصديق الفرضية، وليس درجة تحديد قوَى خارجية حقيقتها. في بعض الحالات، تُقرَّر الاحتمالية بالوسائل الإحصائية. قد أشكّل فرضية مُفادها أنني سأرمي الرقم ستة عند رمية النرد التالية. احتمال حدوث ذلك هو واحد من ستة فقط؛ إذ توجد ستة احتمالات أخرى إجمالاً، ورمي الرقم ستة هو احتمال واحد منها فقط. غير أنَّ معظم الحالات المثيرة للاهتمام أقلُّ وضوحاً من هذا المثال؛ إذ لا يكون عدد الاحتمالات الموجودة واضحاً. لكن ربما يمكننا قياس قيمة الاحتمال القَبلي لفرضية ما من خلال «مقدار ما تستبعده من الاحتمالات الأخرى». كلما زاد استبعادها للاحتتمالات الأخرى، قلَّت قيمة الاحتمال القَبلي. وكلما قلَّ استبعادها للاحتتمالات الأخرى، زادت قيمة الاحتمال القَبلي. فيما يلي مثالان متطرفان على هذا. لنأخذ هذه الفرضية على سبيل المثال: «إما ستشرق الشمس في نيويورك اليوم أو أنها لن تشرق». هذا المثال لا يستبعد أيَّ احتمالات على الإطلاق؛ لأن عبارة «لن تشرق» تغطي كلَّ الاحتمالات الأخرى ذات الصلة، والفرضية لا تتعارض مع أي احتمالات لا صلة لها بالموضوع، مثل حدوث عاصفة ممطرة غزيرة في مكانٍ ما في

المحيط الهادئ. ولما كانت لا تستبعد أيَّ احتمالات، فإنَّ قيمة الاحتمال القبلي لها تبلغ ١٠٠٪ (وسنلاحظ أنه ما من دليل سيأتي لاحقاً يمكن أن يغيّر هذا). بعبارة أخرى، فهي فرضية مؤكّدة تماماً. قارن هذا بعبارة «ستشرق الشمس في نيويورك اليوم، ولن تشرق الشمس في نيويورك اليوم». تستبعد هذه الفرضية «كل» الاحتمالات ذات الصلة. لا يوجد شيء يمكن للشمس أن تفعله، أو تعجز عن فعله، مما يجعل الفرضية صحيحة. ولا يوجد شيء آخر يمكن أن يجعلها صحيحة أيضاً. لكن بما أنه لا يوجد احتمال سيجعل الفرضية صحيحة إن تحقّق، فإنَّ قيمة الاحتمال القبلي للفرضية ٠٪ (ولن يغيّر أي دليل سيأتي لاحقاً من هذا أيضاً). وبعبارة أخرى، فهي فرضية خاطئة تماماً.

ستقع جميع الفرضيات المثيرة للاهتمام في مكان ما بين هذين النقيضين بالطبع. فهي تستبعد بعض الاحتمالات، لكن ليس كلها. لذلك لديها احتمال متوسط. وعلى الرغم من أننا قد لا نكون قادرين على تحديد العدد الدقيق للاحتتمالات الموجودة التي قد تكون ذات صلة بفرضية معينة، فلا يزال بإمكاننا معرفة ما إذا كانت صحة الفرضية هي ما يستبعد المزيد من الاحتمالات أم بطلانها. وإحدى الطرق التي تُمكننا من معرفة ذلك هي النظر في الدرجة التي تقع عليها الفرضية من «التحديد». بعض الفرضيات محدّدة للغاية، على سبيل المثال: تستند مظلّتي المبلة بزواوية ٣٠ درجة إلى الحائط الواقع خارج المطبخ مباشرة، مما يؤدي إلى تكوين بركة من الماء تبلغ مساحتها ١٠٠ سم^٢ على الأرض. فالطرق التي قد تثبت صحة هذه الفرضية قليلة نسبياً، وعلى العكس من ذلك يوجد عدد كبير من الطرق التي قد تثبت خطأ الفرضية؛ كأن تكون الزاوية ٢٥ درجة في واقع الأمر، أو أن تكون المظلة موضوعة في مُنظّم المظلات في الشرفة، أو أن مساحة المنطقة التي تكوّنت فيها بركة الماء تبلغ ٦٠ سم^٢ فقط، أو أن تكون المظلة غير مبلة أصلاً، أو الكثير من الطرق الأخرى. ولهذا فقيمة الاحتمال القبلي للفرضية (مع تحية أي دليل، مثل ذاكرتي للمكان الذي وضعتها فيه، أو حقيقة أنني رأيتها للتو، أو أن شاهداً، أثبت بوجه عام أنه يمكن الاعتماد عليه في مثل هذه الأمور، قد أبلغني بمكانها وحالتها الحالية، وما إلى ذلك) منخفضة إلى حدٍّ بعيد، بل منخفضة جداً بالفعل.

والآن، مع مراعاة ما تناولناه في الفقرة السابقة، دعونا نلق نظرة مرة أخرى على فرضيتي إبريق الشاي والتنين. كلاهما محدّد جدّاً، فيما يتعلّق بالأشياء المعنية، وموقعها، والأسباب التي تجعلنا لا نملك دليلاً مباشراً على وجودها. ولذا فإنَّ قيمة الاحتمال القبلي لكلٍّ منهما منخفضة؛ إذ يوجد عدد كبير نسبياً من الطرق التي يمكن بها أن يكون كلُّ

من الفرضيتين خاطئًا. ماذا إذن عن فرضية وجود إله؟ إلى أي مدى تُعد هذه الفرضية محدّدة؟ هذا أمرٌ صعب؛ لأنه لا توجد إجابة واحدة عن هذا السؤال. بعض نسخ الإجابة أكثر تحديدًا من غيرها. لكن هذا مجال لا يمكن للمرء أن يكون محدّدًا فيه للغاية. سيكون من العبث أن نفترض مثلًا أن الإله يرتدي ربطة عنق حمراء منقّطة باللون الأبيض. والأهم من ذلك، أنه على الرغم من أننا قد نكون واضحين نسبيًا بشأن الدور الذي يتحمّم على الإله أن يؤديه في الكون حتى يستحق لقب «إله» فمن الحكمة ألا نكون محددين تمامًا بشأن الطريقة التي يتحقق بها هذا الدور.

لقد اقترح الفيلسوف اللاأدري (والكاهن الكاثوليكي السابق) أنتوني كيني أن الإلحاد موقف أقل تأكيدًا من الإيمان بالله؛ لأنه موقف يستبعد المزيد من الاحتمالات:

يمكن تقديم العديد من التعريفات المختلفة لكلمة «إله». وفي ظل هذه الحقيقة، نجد أنّ الإلحاد يُقدّم ادّعاءً أقوى بكثير من الإيمان. يقول الملحد إنه بغض النظر عن التعريف الذي ستختاره، ستظل الفرضية: «الله موجود» خاطئة دائمًا. أما المؤمن فلا يزعم إلا أنه يوجد تعريف ما يجعل فرضية «الله موجود» صحيحة.

على الرغم من ذلك، غالبًا ما يعترض الملحدون على اختطاف نوع معيّن من المؤمنين لأفكار غير ضارة تمامًا وادّعاء أنها تمثل «الإله». من هذه المناورات على سبيل المثال، اعتبار أن «الإله» هو مُسمّى آخر لقوانين الطبيعة. لكن إذا سمحنا بكل هذه الأشكال غير القياسية من الإيمان دون التمييز بينها، فلن يكون نطاق الجدل بين الملحدين والمؤمنين واضحًا على الإطلاق. وبناءً على هذا، فلأغراض هذه المناقشة، سيقصر تعريفنا «للإيمان» على أنه الفرضية القائلة بوجود كيان يقوم بالأدوار التالية:

(١) السبب الأساسي والمتعمّد لوجود الكون

(٢) المصدر الأساسي للحب

(٣) المصدر الأساسي للمعرفة الأخلاقية

قد يكون النهج البديل لذلك هو ذكر الخصائص الجوهرية التي يجب أن يتمتع بها الكيان لكي يكون إلهًا، مثل أن يكون كُلي المعرفة، وكُلي القدرة، وما إلى ذلك. لكن مثل هذه القائمة ستكون مثيرة للجدل. فمن الأفضل تعريفُ الإله من حيث الدور الذي يؤديه،

ثم الجدل بشأن الخصائص التي يجب أن يتمتع بها الكيان من أجل تحقيق هذا الدور. على سبيل المثال، من المنطقي استنتاج أن أي كيان يؤدي الأدوار المحددة أعلاه في النقاط من ١ إلى ٣ يجب أن يكون لديه شيء مشابه على الأقل للذكاء البشري؛ بمعنى آخر، أن يكون قادرًا على التفكير. فالسبب المتعمد لوجود الكون لا بد أن يكون كيانًا قادرًا على التفكير، أو على شيء يشبهه.

إذا عرّفنا الإله على هذا النحو؛ أي من حيث الدور الذي يؤديه، يمكننا تعريف النزاع بين الإيمان والإلحاد بالعبارات التالية: يؤكد المؤمنون وجود كيان يؤدي الأدوار من ١ إلى ٣. ويُنكر الملحدون وجود شيء واحد يقوم بهذه الأدوار، بل ينكرون في الواقع وجود أي كيان على الإطلاق يؤدي الدور الأول. وفقًا لهم، لا يحتاج الكون إلى سبب على الإطلاق؛ ربما كان موجودًا دائمًا، ويمتد إلى الماضي اللامتناهي؛ أو ربما جاء إلى الوجود حدثًا عشوائيًا تمامًا، أو نتيجة موت كون سابق. وسواءً أكان لوجود الكون سبب أم لا، فهذا السبب (في رأي الملحدين) لن يكون سببًا مقصودًا؛ لأن النشاط العقلي لم يتطور إلا في وقت متأخر جدًا من تاريخ الكون. وبالنسبة للدور الثاني والدور الثالث، فلا شك أن ثمة شيئًا يؤدي ذلك الدور في كل من الحالتين، لكن لا ينبغي لنا أن نتوقع أنه نفس الشيء الذي يُفسر كليهما، أو أنه «شيء» فعلي محدد، أي إن هذا الشيء ليس شجرة مثلاً ولا إلهًا. فقد يكون المصدر الأساسي للحب، على سبيل المثال، هو الدافع البيولوجي للتكاثر. وقد يكون المصدر الأساسي للمعرفة الأخلاقية هو تكويننا النفسي. التفاصيل لا تهم. الأمر الفاصل أنه بينما يبحث المؤمن عن شيء يفسر الأدوار الثلاثة دفعةً واحدة، لا يبحث الملحد عن ذلك.

هل تصبح قيمة الاحتمال الأولي للإيمان — وفقًا لهذه الطريقة في التفكير — أقل بكثير مما هي عليه في حالة الإلحاد؟ ليس من الواضح على الإطلاق أن الأمر كذلك. على الرغم من ذلك، فعند البدء في ملء التفاصيل، وتجاوز الدور الأساسي الذي نفترض أن الإله يؤديه، ووصف الكيفية المحددة التي يؤدي بها هذه الأدوار، تزداد درجة تحديد الفرضية، ومن ثم تنخفض قيمة الاحتمال الأولي. وينطبق الشيء نفسه على الإلحاد. فقور أن نتجاوز إنكار وجود كيان يؤدي الأدوار المعنية، ونبدأ في تقديم تفسيرات بديلة، تنخفض قيمة الاحتمال الأولي.

يبدو إذن أن الإيمان بالله والإلحاد يكونان على قدم المساواة في البداية. لا ينبغي أن يكون هناك افتراض بالإلحاد، ولا افتراض بالإيمان أيضًا. يجب أن يكون الموقف الأولي لأدريًا، مما يعني أن المؤمنين والملحدين يتقاسمون عبء الإثبات. ليست اللاأدرية إذن فائضة عن الحاجة.

كلُّ هذا لا يعني على الإطلاق إنكار أن اللاأدرية، بوصفها موقفًا مدروسًا، يجب أن تركز على ما هو أكثر من النقطة الضعيفة (أو كما يُسميها دوكينز، «المُخزِية») القائلة بأننا لا نستطيع إثبات وجود الإله أو إثبات عدم وجوده. فحقيقة أننا لا نستطيع إثبات وجود الأشجار بطريقة تُرضي المتشكك الفلسفي، لا تجعل الاستمرار في الإيمان بوجود الأشجار أمرًا غير منطقي، وحقيقة أننا لا نستطيع إثبات أن إبريق شاي راسل غير موجود لا تجعل أيضًا الاستمرار في الاعتقاد بوجود مثل هذا الإبريق أمرًا غير منطقي على الإطلاق. إننا لا نستطيع أن ندعم معظم معتقداتنا بأكثر من أُسُسٍ معقولة في غالبية الأحوال، وحتى ذلك نعجزُ عنه أحيانًا. وبناءً على هذا، سيتعيَّن على اللاأدري أن يثبت أننا لا نستطيع حتى إيجاد أُسُسٍ معقولة من شأنها أن تُغيِّر الاحتمالات بطريقة أو بأخرى — سواء نحو الإيمان أو نحو الإلحاد — أو يثبت أن الأسباب التي نقدِّمها لكِلا الجانبين يُلغي أحدها الآخر. وسيقودنا هذا إلى اللاأدرية التي لن تمثل في هذه الحالة موقفنا المبدئي فحسب، بل النهائي أيضًا.

الفصل الرابع

لَمْ تَكُونِ لَأَدْرِئًا؟

الاختبار الحاسم

من علامات الفرضية العلمية الجيدة أنها تخضع لاختباراتٍ قد تؤكد نتائجها الفرضية أو تنفيها. وفي بعض الحالات، يكون العالم في الموقف السعيد الذي يسمح له برصد ملاحظة مباشرة نسبياً تؤكد الفرضية بشكلٍ حاسم. لا شك أنَّ النتيجة الإيجابية مناسبة سعيدة حقاً. وفيما يلي بعض الأمثلة عليها.

في عام ١٦٣٩، كان عالم فلك شاب يُدعى جيريمي هوروكس يدرس وصفاً لحركات الكواكب كتبه عالم الفلك العظيم يوهانس كيبلر. تنبأ كيبلر أن مدار كوكب الزهرة سيأخذه بين الحين والآخر ليُمر في خط مباشر بين الأرض والشمس. من حيث المبدأ، ينبغي أن يكون عبور الكوكب من أمام الشمس قابلاً للملاحظة، على الرغم من أن أحداً لم يرصده بعد. ثمّة فرضيات تشير إلى أن العبور الأخير قد حدث في عام ١٦٣١. توقع كيبلر أن كوكب الزهرة سيُقدم على عبور آخر في عام ١٦٣٩، لكنّ العبور لن يتم. لم يتفق هوروكس مع هذا الرأي، ورأى أن شيئاً ما لم يكن صحيحاً تماماً في حسابات كيبلر، وأنّ عبوراً آخر سيقع في الرابع والعشرين من نوفمبر من ذلك العام. في ذلك اليوم، أعدّ هوروكس تلسكوبه بحيث يُسقط صورة الشمس على قطعة من الورق الأبيض. غير أنّ الظروف لم تكن مثالية في ذلك اليوم؛ إذ كانت السماء مُلبدة بالغيوم. لكن بحلول الساعة الثالثة والربع مساءً، كانت السُحب قد تفرقت بدرجة كافية لتُمكن هوروكس من رؤية نقطة سوداء واضحة على صورة الشمس. كانت هذه النقطة هي الصورة الظلية لكوكب الزهرة؛ لقد كان محقاً.

ننتقل إلى التاسع عشر من أبريل عام ١٨٩٤، عندما كان الكيميائي الاسكتلندي ويليام رامزي يحضر محاضرة للورد رايلي حول تكوين الهواء. ذكر رايلي أن النيتروجين الجوي (المعزول عن طريق إزالة كل من الأكسجين وثاني أكسيد الكربون من الهواء بالوسائل الكيميائية) كان أكتف قليلاً من النيتروجين الناتج عن تسخين نترات الأمونيوم. فما الذي يمكن أن يفسر هذا؟ كان رايلي نفسه يعتقد أنه لا بد من وجود شائبة في النيتروجين الناتج بالطريقة الكيميائية: غاز أخف كان يؤثر على القياس. لكن رامزي بعد أن قرأ مؤخرًا تجارب سابقة على النيتروجين أجراها هنري كافنديش، شك في وجود غاز أكثر كثافة في النيتروجين الجوي. تراسل مع رايلي، واتفقا على متابعة كل منهما لفرضيته الخاصة بدرجة أكبر. بعد أن قام رامزي بعزل الغاز الأكثر كثافة في النيتروجين الجوي، مثلما كان يأمل، أخضعه للتحليل الطيفي. كان المطياف آنذاك أداة جديدة نسبياً من الأدوات المستخدمة في ترسانة علماء الكيمياء التحليلية. يُجرى التحليل الطيفي بتمرير تيار كهربائي عبر غاز (أو مادة متبخرة)، مما يُنتج ضوءاً يُقَسَّم بعد ذلك بمنشور. تَكُون الطيف الناتج من سلسلة من الخطوط على خلفية سوداء. ولكل عنصر طيف مميز يُناظره. وعندما فحص رامزي الطيف الناتج عن الغاز الذي عزله، وجد مجموعات من الخطوط الخضراء والحمراء لا تنتمي إلى أي عنصر معروف، وكان هذا دليلاً قاطعاً على وجود عنصر جديد. نشر رامزي ورايلي نتائجهما معاً، وأطلقا على الغاز الجديد اسم «الأرجون» (من الكلمة اليونانية التي تعني خاملاً؛ إذ تبين أن الأرجون غاز غير نشط تماماً تقريباً).

تمكّن كل من هوروكس ورامزي من تقديم ملاحظات بسيطة نسبياً أثبتت صحة فرضيتهما. رأى هوروكس النقطة السوداء أمام صورة الشمس، ورأى رامزي خطوط الضوء غير المألوفة. عرّف كلاهما على الفور أنهما كانا على حق. فهل مثل هذا الاختبار مُتاح في المجال اللاهوتي؟ يخبرنا العهد القديم عن اختبار كهذا. في أيام النبي إيليا كان الكثير من بني إسرائيل يعبدون إلهاً اسمه «بعل». جمع إيليا كهنةً بعل على جبل الكرمل، واقتراح الاختبار التالي. أن تُجمَع كومتان من الحطب، استعداداً لتقديم قربان مَحْرَقَة. يُقَدَّم قربانٌ إلى بعل، وآخر إلى الرب، إله إيليا. يوضع قربان على كل كومة، ولكن دون إشعال الحطب. ثم يُدعى الكهنة إلى الصلاة لبعل ليرسل ناراً لإشعال كومتهم. وهو ما يفعلونه. ولكن لا يحدث شيء. فيدعوه إيليا إلى الصلاة لبعل بصوت أعلى، في حال لم يسمع. فيفعلون، ومرةً أخرى لا يحدث شيء. والآن حان دور إيليا. وليجعل الاختبار أكثر

لَمْ تَكُن لَأَدْرِياً؟

جديّة وصرامة، يأمر بسكب الماء على الحطب كي يصير رطباً ويصبح إشعاله أصعب. ثم يتضرّع بدُعائه قائلاً:

«أَيُّهَا الرَّبُّ إِلَهَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَإِسْرَائِيلَ، لِيُعْلَمَ الْيَوْمَ أَنَّكَ أَنْتَ اللهُ فِي إِسْرَائِيلَ، وَأَنِّي أَنَا عَبْدُكَ، وَبِأَمْرِكَ قَدْ فَعَلْتُ كُلَّ هَذِهِ الْأُمُورِ. اسْتَجِبْنِي يَا رَبُّ اسْتَجِبْنِي، لِيُعْلَمَ هَذَا الشَّعْبُ أَنَّكَ أَنْتَ الرَّبُّ إِلَهُ، وَأَنَّكَ أَنْتَ حَوَّلْتَ قُلُوبَهُمْ رُجُوعًا، فَسَقَطَتْ نَارُ الرَّبِّ وَأَكَلَتِ الْمُحْرِقَةَ وَالْحَطَبَ وَالْجَارَةَ وَالتُّرَابَ، وَلَحَسَتِ الْمِيَاهُ الَّتِي فِي الْقَنَاةِ. فَلَمَّا رَأَى جَمِيعُ الشَّعْبِ ذَلِكَ سَقَطُوا عَلَى وُجُوهِهِمْ وَقَالُوا: «الرَّبُّ هُوَ اللهُ! الرَّبُّ هُوَ اللهُ!»

لا بد أن نتفق على أن نتيجة هذا الاختبار كانت بالغة الأهمية، وأنها كانت سيئة لكهنة بعل، الذين لاقوا نهايةً مؤلمة بعد هذه الواقعة مباشرة. لكن هل من الممكن أن يقترح أي شخص في الوقت الحاضر اختباراً كهذا لفرضية الإله؟ وهل من المحتمل أن تكون هناك نتيجة إيجابية إن نُفذ هذا الاختبار؟ أعتقد أننا يجب أن نعترف بأنه — خلافاً للتنبؤ بعبور كوكب الزهرة، أو بعنصر غير مكتشف حتى الآن في الغلاف الجوي — لا يمكن ابتكار اختبار محدد من شأنه أن يؤدي إلى نتيجة إيجابية يمكن تأكيدها علناً، ومن الممكن أن تُرضي المتشككين. ما لدينا بدلاً من ذلك هو سلسلة من الملاحظات الغامضة للغاية في مضمونها، وإن كانت تشير إلى شيء ما. وفيما يلي سنتناول بعضاً منها. إنني لا أقترح دراسةً منهجية للحجج المؤيدة لفرضية الإله والمعارضة لها، بل أقترح إلقاء نظرة مختصرة على مجموعة مختارة من دراسات الحالة، التي توضح غموض الأدلة الذي لا يمكن تجنبه.

دراسة الحالة رقم ١: الذكاء

توجد ملاحظة واحدة مذهلة يمكننا تقديمها دون استخدام أي من حواسنا حتى — سنجدها ملاحظة مذهلة عندما نتوقّف لتأملها — وهي أَنَّ الذكاء موجود في العالم. أي إنَّ ظاهرةً مثل التفكير موجودة بالفعل، وهذا التفكير قادرٌ بطريقة أو بأخرى على تمثيل ما تكون عليه الأشياء في الواقع في العالم الخارجي، والتكهّن بما يمكن أن يكون، والمبادرة لتحقيق ما هو مرغوب فيه. علاوة على ذلك، فهذا التفكير التمثيلي «واعٍ»؛ إذ يجلب معه

إحساساً غامضاً تماماً بالوعي الذاتي (أي الوعي بالتفكير، والوعي بالمفكر أيضاً، وإن لم يكن بالضرورة).

في إحدى مراحل تاريخ الفكر، كانت هذه الملاحظة الجاهزة كافية لإثبات أن الطبيعة قد خلقتها العناية الإلهية. وإلا فكيف يمكن للسلوك العشوائي للذرات أن يؤدي إلى شيء ذي مغزى وعلى هذه الدرجة من التعقيد؟ فعند المقارنة بين اختيار الذكاء بوصفه نتيجةً مصادفةً لحركاتٍ عشوائية في مقابل اختيار الذكاء بوصفه نتيجةً حتميةً لتدخلٍ خفيٍّ من الله، ستبدو محاسن الخيار الأخير لا تُقاوم. وعلى الرغم من التقدم المذهل الذي أحرزه العلم، لم تفقد هذه الملاحظة كلَّ قوتها حتى يومنا هذا. غير أنَّ ثنائية هل الكون «عشوائي أم مُصمَّم؟» ثنائيةٌ زائفة، مثلما يوضح دوكينز. فقد توصلنا الآن إلى تفسير طبيعي تماماً للذكاء («طبيعي» بمعنى أنه لا يلجأ إلى قوى خارقة للطبيعة)، فهو محض استراتيجية تطورية أخرى فحسب. ذلك أنَّ الذكاء لا يظهر فجأةً في مرحلة معينة من التاريخ بشكلٍ إعجازي، بل يظهر تدريجياً من خلال سلسلة من الخطوات الصغيرة؛ فهو زيادةً تدريجيةً في تعقيد الأنظمة الحية وقدرتها على التكيف والبقاء.

إنَّ الكائن الحي الذي يفتقر إلى الذكاء لن يبقى على قيد الحياة إلا بمقدارٍ ما تظل القدرات التي منحه إياها التطور البيولوجي ملائمةً لبيئته. وإذا تغيَّرت تلك البيئة تغيَّراً جذرياً، فلن يكون لدى هذا الكائن مواردٌ أخرى يمكنه الاعتماد عليها. يسمح الذكاء بدرجةٍ أكبر من المرونة، وما من مثال أكثر إقناعاً على هذا من البشر. فمن الناحية البيولوجية، يُعدُّ الإنسان الحديث غير متكيفٍ نسبياً مع بيئته. ولكن التطور النفسي والاجتماعي عوّض عن هذا النقص من خلال عزل الكائن البيولوجي جُزئياً عن ويلات الطبيعة؛ فالتكنولوجيا والتعاون الاجتماعي يُزوداننا بمجموعة من الأشياء التي سيكون من الصعب الحصول عليها بجهودنا الخاصة؛ مثل الطعام، والملبس، والسكن، والنقل.

يبدو إذن أنَّ الانتقاء الطبيعي يجعل الإيمان بالله غير ضروري في تفسير الذكاء. ولكنَّ الملحدّين يستطيعون أن يفعلوا ما هو أكثر من مجرد إظهار أن الإله غير ضروري. يمكنهم مثلاً المبادرة بالهجوم. وهذا ما يفعله دوكينز بقوله إنَّ الحجّة التي تستند إلى ظاهرة الذكاء في إثبات الله تأتي بنتائج عكسية؛ لأنَّ فرضيّتها القائمة على أن الذكاء غير المصمَّم غير محتملٍ إلى حدٍّ كبير تجعل وجود «الله» غير محتملٍ إلى حدٍّ كبير أيضاً. إنَّ نوع التعقيد الذي يتطلبه الذكاء لا يتجنَّب إلا أدنى تصنيف احتمالي، سواءً أكان مُصمَّماً بواسطة كيان ذكي في حد ذاته، أو ظهر نتيجةً تغيّراتٍ تدريجية ترجع إلى

لَمْ تَكُنْ لِأَدْرِئًا؟

الطفرات والانتقاء الطبيعي على مدى آلاف السنين. لكن الإله نفسه (وفقاً للإيمان) ليس نتيجة تصميم ذكي، ولا الانتقاء الطبيعي، فهو الخالق. وعلينا إذن أن نستنتج أن وجود إله غير محتمل إلى حد كبير. وسيكون لهذا عواقبه على مناقشتنا السابقة بشأن مبدأ افتراض الإلحاد. إذا كان عبء تقديم أدلة مُقنعة يقع على عاتق مَنْ يتبنون فرضية قيمة احتماليّتها الأولية منخفضة، وكان الإيمان فرضية أولية غير محتملة، إذن فلا بد في البداية من افتراض الإلحاد.

يبدو أن الذكاء شاهد متقلّب؛ فهو في البداية يقدّم دعماً ساحقاً على ما يبدو للإيمان بالله، لكنه (بمساعدة نظرية علمية قوية) يُقدّم بدلاً من ذلك حُجّة ساحقة ضده.

لكن هذه ليست نهاية الأمر. إن نوع الذكاء الذي نعرفه، والذي ينشأ كما يبدو من دماغ معقّد للغاية، هو في الواقع شيء ذو احتمالية أولية منخفضة. لكن، أيلزم أن يكون الذكاء على هذا النحو؟ الفكرة الأساسية هنا هي أن الخاصية الواحدة نفسها يمكن تحقيقها بعدة طرق، بعضها يتضمّن من التعقيد وعدم الاحتمالية أقلّ مما يتضمنه البعض الآخر. لنأخذ مثلاً من خاصية كون الشيء كُرّوي الشكل. إنها ليست خاصية غير محتملة كما يظهر في فقاعة الصابون؛ أي إنّ هذا المثال المحدّد للكروية ليس بالمثال غير المحتمل الوقوع. فالقوى الموجودة داخل الفقاعة تجعل هذا الشكل طبيعياً بدرجة أكبر بكثير من شكل المكعب، على سبيل المثال، أو من الجسم الاثني عشرّي. لكن تخيّل الآن سرباً من الطيور يحلّق فوق رؤوسنا ليُشكل للحظة شكلاً كُرّوياً. ومع أن ميل هذه الطيور إلى الطيران معاً يجعل وجود شكل ما لتحقيقها الجماعي أمراً لا مفرّ منه (وغالباً ما تولّد فينا بعض التكوينات انطباعاً غريباً بأن السرب مخلوق واحد يتحرك في الهواء)، فإنّ هذا الشكل بالذات غير محتمل إلى حد كبير. نستنتج من هذا أن الخصائص يمكن أن تتحقق بطرق مختلفة، وتعتمد احتمالية تحقّق خاصية ما على «كيفية» تحقّقها. وليس من غير المعقول تطبيق ذلك على الذكاء. فربما يتوقّف مدى تعقيد الذكاء غير المسبّب وعدم احتمالية ظهوره على كيفية تحقيقه. ونحن لا نتخيّل هنا مجرد مخلوقات ذات كيمياء مختلفة عنّا فحسب؛ إذ ربما تنطوي أدمغتها على الدرجة نفسها التي نمتلكها من التعقيد. نحن هنا نتخيّل شيئاً مختلفاً جذرياً؛ شيئاً قد لا يتضمن الإدراك المادي على الإطلاق. لا شك أننا نصبح في غاية الحيرة عند هذه النقطة، لكن هذا يجب أن يجعلنا أكثر حذراً بشأن تخصيص أي احتمال أوّلي لوجود الذكاء.

وبصرف النظر عن هذا، هل من الواضح أن الانتقاء الطبيعي يُظهر أن الإيمان بالله لا لزوم له، في هذا النطاق على الأقل؟ ذلك أنّ الوعي من أبرز سمات الذكاء مثلما ذكرنا.

لكن أَمِنَ اللازم أن ينطوي الذكاء على الوعي، حتى وإن كان هذا الذكاء من النوع الأكثر تعقيداً؟ ربما نكون مستعدين للحديث عن الذكاء الاصطناعي وسيلةً لوصف قدرات أجهزة الكمبيوتر المذهلة حقاً في معالجة المعلومات. ولكن هل سنكون مستعدين للحديث عن الوعي الاصطناعي؟ وهذا يقودنا إلى الفكرة التالية: إذا كان الذكاء والوعي منفصلين من حيث المبدأ، فربما أدّى الانتقاء الطبيعي إلى ظهور جنس من الرُومبي خارقي الذكاء، وقد استخدموا ذكاءهم للبقاء على قيد الحياة والتكيف مع البيئات المتغيرة. ولكنهم لن يكونوا «واعين». فأَيُّ من خصائص الانتقاء الطبيعي إذن يُفسّر هذا الجانب الإضافي الواضح لحياتنا العقلية؟

هذا سؤال فحسب. إنه ليس ضربةً حاسمة ضد الإلحاد. على الرغم من ذلك، يجب أن يزرع هذا السؤال بذرةً أخرى من الشك في ذهن أي شخص قد يستخدم حالة الذكاء لتعزيز قضية الملحد.

دراسة الحالة الثانية: الحياة وقوانين الطبيعة

توجد ظاهرة أكثر انتشاراً من الذكاء وهي الحياة نفسها؛ فالعالم يعجُّ بها؛ على الأرض، وفي الماء، وفي الهواء. ربما تقتصر الحياة على هذا الكوكب فقط، وربما لا. إنَّ مدى هذه الحياة نفسه ليس مهمّاً لأهدافنا. فلا تزال الحقيقة أنَّ الحياة موجودة. هل يجب أن نُفاجأ بذلك؟ من ناحيةٍ ما، ليس ذلك مُفاجئاً على الإطلاق؛ لأن كل تجربةٍ مررنا بها منذ ولادتنا تجعلنا على اتصال بالحياة (بحياتنا على الأقل، إن لم يكن بحياة شيءٍ آخر). على الرغم من ذلك، فهو أمرٌ مثير للدهشة من جانب آخر، وتزداد هذه الدهشة عندما نتأمل ما استلزم الأمر حدوثه لكي تظهر الحياة من حساء المواد العضوية الذي ظل يتدفق على مدار مليارات السنين.

سنذكر فيما يلي بعض الشروط التي كان لا بد من تحققها. كان من الضروري أولاً أن تتوفر المكونات الأولية للحياة، ومنها الكربون والهيدروجين؛ حيث إن هذين العنصرين يُشكلان أساس المواد العضوية التي تتكوّن منها الكائنات الحية. ثانياً، كان لا بد من أن تسمح الظروف بتشكّل البروتينات المعقّدة من الجزيئات البسيطة المتاحة؛ لأن مثل هذه المواد المعقّدة فقط هي التي يمكنها تشكيل الهياكل اللازمة للأجسام الحية. ثالثاً، كان لا بد من وجود مصدر للحرارة يوفر الطاقة اللازمة للتفاعلات ووسطاً يُمكن أن تحدث فيه؛ فأرضٌ متجمّدة تماماً لم تكن لتسمح بحدوث أي تفاعلات على الإطلاق. رابعاً، كان

لَمْ تَكُنْ لِأَدْرِيًّا؟

لا بد من وجود مصدر الحرارة هذا مُدَّة كافية؛ لأن ظهور الحياة وتطوُّرها استغرق عدَّة مليارات من السنين. خامسًا، من أجل وجود أجسام مادية كبيرة مثل كوكب الأرض لتوفير سطح كبير بما يكفي كي يمكن للحياة أن تتشكَّل عليه، كان يلزم ألا يكون التمدُّد الناتج عن الانفجار الكبير سريعًا جدًّا ولا بطيئًا جدًّا؛ لو كان سريعًا جدًّا لما كانت المادة تجمَّعت لتشكيل أجسام أكبر؛ ولو كان بطيئًا جدًّا لادَّت قُوَى الجذب بين الأجسام المادية إلى الانهيار مرة أخرى قبل أن تتشكل المجرَّات. سادسًا، لكي يحدث كل هذا، كان لا بد أن يكون الكون نفسه مستقرًّا نسبيًّا؛ أي أن يكون محكومًا بقوانين الطبيعة، وليس فوضويًّا تمامًا.

قد يبدو كل هذا واضحًا بما فيه الكفاية، لكن الأمر الأقل وضوحًا هو أن بعض هذه الشروط (حقيقة أن النجوم تعيش طويلًا، وأن الكربون والهيدروجين متوفران بكميات كبيرة) تعتمد على ما يُعرف بالثوابت الأساسية. وتشمل هذه الثوابت القيم الدقيقة لقُوَى معيَّنة داخل الذرَّات. إنها ثوابت من حيث إنها لا تختلف من مكان إلى آخر ولا من وقت لآخر، وهي أساسية من حيث إنها لا تبدو مُشتقة من خصائص أخرى جوهرية بدرجة أكبر. وما هو أقل وضوحًا حتى من ذلك، وهو أمرٌ يُمثِّل مفاجأة كبيرة للعلماء الذين يتأملونه، هو أن قيم كل ثابت من هذه الثوابت الأساسية يقع ضمن نطاق ضيق للغاية. وخارج هذا النطاق، لم يكن من الممكن للحياة — كما نعرفها — أن تنشأ. وإذا افترضنا أن وقوع قيم الثوابت ضمن النطاقات المطلوبة كان من قبيل المصادفة تمامًا، فإنَّ هذا يعني أن نشأة الحياة كان حدثًا غير محتمِّل للغاية. يبدو أن الكون، كما يُقال أحيانًا، «مضبوط بدقَّة» بما يسمح بنشأة الحياة. فما الذي يمكن أن يُفسِّر ذلك؟

أحد التفسيرات هو أن الإله هو مَنْ ضبطه بدقَّة. حدَّد الإله القيم بهذا الشكل بالضبط ليسمح بظهور الحياة، وكان هذا هو هدفه الأسمى. لولا تدخُّله، لكانت الحياة غير محتمَّلة على الإطلاق. وهذا، بحسب بعض المفكِّرين (ومنهم عدد من العلماء) يُغيِّر الاحتمالات تغييرًا حاسمًا لصالح فرضية الإله.

ومع ذلك، يوجد اعتراضان على هذه الطريقة في التفكير. قد يبدو للوهلة الأولى أنه لا يمكن أن يكون هناك تفسيرٌ علمي بحث للثوابت الأساسية، ولا لحقيقة أن الكون ينطوي على ما يشبه القوانين. ذلك أن الثوابت «أساسية» على وجه التحديد، ولا يمكن تفسيرها في ضوء شيء أبسط. كما أن التفسير العلمي يتضمَّن الافتراض المسبق بوجود قوانين. قد يستمد بعض القوانين من قوانين أخرى، ولكنه لا يستطيع تفسير سبب وجود أيٍّ منها.

غير أنَّ ثمة تفسيراً طبيعياً بحثاً للضبط الدقيق الواضح للكون، وهو أن هذا الكون ليس سوى كون واحد من أكوان عديدة، ولكلٍّ منها قوانينه الخاصة. ربما بعض هذه الأكوان ليس لها أي قوانين على الإطلاق، وفوضوية تماماً. لكن كلما زاد عدد الأكوان التي نفترض وجودها، زاد عدد التبديلات التي يمكن تحقيقها، وزاد احتمال أن يكون أحد هذه الأكوان هو الذي تكون فيه ظروف نشأة الحياة مناسبة تماماً. وسوف نجد أنفسنا في مثل هذا الكون بطبيعة الحال. هذا ما يُسمَّى بفرضية «الأكوان المتعددة». إنه تفسير علمي بمعنى أنه لا يفترض شيئاً لا يمكن وصفه على أسس علمية. هل يمكننا اختبار فرضية الأكوان المتعددة؟ لا يمكننا ذلك بصورة مباشرة. فنحن لا نستطيع رصد هذه الأكوان الأخرى؛ لأنها معزولة عنا على نحوٍ خاص جداً. لا يوجد طريق يمكننا نحن أو أي شيء آخر، مثل شعاع الضوء، أن نسلكه من كون إلى آخر؛ لأن كل كون يقع في فضاءه الخاص، ولا يوجد طريق يصل بين هذه الأكوان. إنها «عوالمٌ متوازية»، لا تلتقي أبداً. وليس هذا الافتراض بالانفصال المكاني للأكوان مجرد وسيلة مريحة تمنعنا من التساؤل عن السبب في عدم قدرتنا على اكتشافها، بل جزء ضروري من القول بأن هذه الأكوان لها قوانينها الخاصة؛ لأن القوانين يجب أن تحكم الفضاء بأكمله، وليس جزءاً منه فحسب. لكن على الرغم من عدم قدرتنا على التحقق مباشرة من وجودها، يمكننا استخدام حقيقة أنها تُفسَّر حقيقة محيرة للغاية بشأن كوننا هذا، وهي أنه يدعم الحياة، لنقول إن احتمالية وجود هذه الأكوان أكبر من احتمالية عدم وجودها.

ولهذا، يمكن للملحد أن يُقدِّم تفسيراً بديلاً للضبط الدقيق. فما الفرضية الأكثر مصداقية، الإله أم الأكوان المتعددة؟ سيتوقف ذلك على وجهة نظرك. فمن ناحية ما، قد يبدو افتراض وجود شيء واحد فقط (استثنائي للغاية) وهو الإله؛ أقلَّ تعقيداً من افتراض وجود عدد هائل من الأشياء؛ أي الأكوان. من ناحية أخرى، فهذا الشيء مختلف تماماً عن أي شيء آخر نعرفه، في حين أن الأكوان المتعددة لا تتضمن سوى الكثير من الأكوان التي تشبه الكون الذي نعرف أنه موجود (أو ربما لا تشبهه تماماً). لذا فإننا أمام ما يُشبه طريقاً مسدوداً بين المؤمن والملحد.

يوجد اعتراض آخر على استخدام فكرة الضبط الدقيق للبرهنة على وجود الله — الحق أنه أقرب إلى هجوم مباشر — وهو أنه ليس من الواضح أن الله سيختار خلق كون يتطلب ضبطاً دقيقاً حتى تنشأ الحياة. فبحسب ما نعرفه، كان يمكن للإله خلق كون له نوع من القوانين التي لا تتطلب ضبطاً دقيقاً حتى تنشأ الحياة. وإذا كان يمكنه ذلك،

لَمْ تَكُنْ لِأَدْرِيًّا؟

فمن المحيّر أنه لم يختَر هذه الطريقة. لذلك، فحتى نعرف ما إذا كان مثل هذا العالم ممكنًا أم لا، لا يمكننا استخدام فكرة الضبط الدقيق للكون بوصفها دليلًا على وجود الله. ومن سوء الحظ أنه لم يَعد أمانًا فيما يتعلّق بهذه المسألة سوى التخمين؛ فليس من الواضح ما قد يُثبت إمكانية تحقّق هذه القوانين أو استحالتها.

دراسة الحالة الثالثة: الضمير الأخلاقي

نعلم جميعًا ما يعنيه أن يكون لدينا ضمير، وهذا يجعلنا نمرُّ بوقت عصيب في بعض الأحيان. ولكن ما هو مصدر هذا الشيء الذي يدفعنا نحو أفعالٍ مُعينة، ويجعلنا نمتنع عن غيرها، والذي يُولّد مشاعرَ الذنب أو الرضا؟ لا شك أنّ هذه المشاعر تتولّد في بعض الأحيان استجابةً لموافقة أشخاص آخرين على أفعالنا أو رفضهم لها. على الرغم من ذلك، توجد هذه المشاعر لدينا في كثيرٍ من الأحيان أيضًا «قبل» أن يُحكّم علينا بهذه الطريقة. علاوةً على ذلك، حتى التفكير في فعلٍ معيّن يمكن أن يكون كافيًا لإثارة هذه المشاعر. يرى جون هنري نيومان (١٨٠١-١٨٩٠)، وهو رجل دين إنجليزي ترك كنيسة إنجلترا في عام ١٨٤٥ لينضم إلى الكنيسة الكاثوليكية؛ أنّ الضمير الأخلاقي يدلّ على مصدر إلهي:

يبدو أنّ هذه المشاعر الموجودة لدينا تحتاج إلى كائنٍ عاقل ليثيرها فينا؛ فنحن لا نشعر بالعاطفة تجاه حَجَر، ولا نشعر بالخزي من حصان أو كلب؛ إننا لا نشعر بأي ندم أو تأنيب ضمير تجاه خرق مجرد قانون بشري، غير أنّ الضمير يثير كلّ هذه المشاعر المؤلمة من الارتباك، والتوجُّس، وإدانة الذات؛ ومن ناحية أخرى، فهو يلقي في قلوبنا سلامًا عميقًا، وشعورًا بالأمان والتسليم والأمل، لا يمكن لأي شيء أرضي أن يثيره. «يَهْرُبُ الشَّرِيرُ وَلَيْسَ مَنْ يُطَارِدُهُ»؛ لماذا يهرب إذن؟ ما هو مصدر رُعبه؟ مَنْ ذا الذي يراه في الوحدة، في الظلام، في ثنايا قلبه الخفية؟ إذا كان سبب هذه المشاعر لا ينتمي إلى هذا العالم المرئي، فلا بد أنّ الشيء الذي يتوجّه إليه إدراكه خارق للطبيعة وإلهي.

ولهذا، فحتى إذا لم يكن هناك أي إنسان يراقبنا ونحن نتصرف، سواء أكان ذلك تصرفًا يجدر بنا فعله أو آخر لا يجدر بنا فعله، أو حتى ونحن نفكر في التصرف، فإننا نشعر «كما لو» كنا مراقبين ومحكومًا علينا، ونشعر بما يرتبط بذلك من الفخر أو الخزي. لماذا قد نفعل هذا ما لم يكن هناك بالفعل كيّانٌ يراقبنا ويحكم علينا، وينقل لنا

هذا الحكم؟ يرى نيومان أن الله هو النتيجة التي لا مفرَّ منها. ولكن دعونا نطرح هذه النقطةَ بدرجة أكبر من التواضع بالقول إن ظاهرة الضمير تُغيّر الاحتمالات إلى حدٍّ ما لصالح الإيمان بالله.

ولكن هل هذا صحيح فعلاً؟ يوجد تفسيرٌ بديل لمصدر الضمير، وهو أنه نتيجة الارتباط الشرطي الإيجابي الذي يتمثل في المكافأة على الأفعال الجيدة، والارتباط الشرطي المتمثل في العقاب على الأفعال السيئة، مما يجعلنا قلقين أو خائفين من مجرد التفكير في فعلٍ ما أو تجنب تصرفات بعينها. إننا نختبر الاستحسان والاستنكار في سنٍّ شديدة الصَّغر نكون سريعي التأثير فيها ونستبطن هذه الأحكام. ولهذا يبدو الأمر عندما ننصرف كما لو كنا تحت مراقبة أحد الوالدين أو شخص له سلطة علينا، فتلك بالضبط هي الظروف التي اتخذنا في ظلّها خطواتنا الأولى نحو فهم الصواب والخطأ. توجد علاقة متأصلة بين الفعل والحكم، ولهذا فإنَّ أداء الفعل أو التفكير فيه يؤدي حتماً إلى توقُّع الحكم. وقد يُقال إنه ما من حاجةٍ لاستدعاء الإله في هذا الأمر.

ربما يبدو هذا منطقياً إلى حدٍّ ما، لكنه لا يمكن أن يفسّر كلّ شيء. إن التجارب الفعلية التي مررنا بها عندما كنا صغاراً لا تبدو كافية لتفسير انتشار الضمير وتأثيره في كل جوانب الحياة. في بعض الأحيان كنا نفعل أشياء سيئة ونُفِلت من العقاب؛ وفي أحيان أخرى فعلنا أشياء جيدة ولم يعلم بها أحد. في بعض الأحيان كنا نُعاقب ظلماً أو نُكافأ دون وجه حق. وربما كان مَنْ يُصدرون الأحكام هم أنفسهم معيبن أخلاقياً. ويتأثر ضميرنا بأفعال نقوم بها، نحن البالغين، دون أن يكون لها نظيرٌ في تجربة طفولتنا، فكيف أمكن تعميم الارتباطات العمياء في هذه الحالة؟ فضلاً عن ذلك، فإن نهج «استجابة الخوف الشرطية» فيما يتعلق بالضمير لا يُفسّر المعنى «الأخلاقي» للفريد. إننا نشعر بالحرَج والخزي إزاء العديد من الأشياء التي نقوم بها، والتي ليس لها أيُّ محتوى أخلاقي محدّد؛ ربما أدى أدائنا الضعيف في اليوم الرياضي في المدرسة إلى صيحات اشتمزاز جعلتنا نشعر بالخزي سنواتٍ عديدة بعد ذلك. ولكن هذا لا يرقى إلى مستوى تأنيب الضمير. وقد تُثير فكرة التحدُّث أمام الجمهور أو الظهور في أشكال مُعيّنة من الملابس مشاعرَ قلق أو إحراج قوية، لكنها لا تُثير مشاعرَ أخلاقية. فأَيُّ جانب من جوانب الارتباط الشرطي يُفسّر البُعد الأخلاقي لمشاعرنا؟

يمكننا أن نحاول استكمالَ تفسير الارتباط الشرطي الاجتماعي بتفسير آخر يرى الضمير بوصفه إرثاً للتطوُّر البيولوجي والاجتماعي على مدى آلاف السنين؛ حيث يجري

لَمْ تَكُنْ لِأَدْرِيًّا؟

اختيار الميول لأنواع معينة من السلوك — تلك التي تُسهم في قدر أكبر من التماسك الاجتماعي بوجه عام — على حساب الميول التي تضرّ جماعات المجتمع. معنى هذا أنَّ مَنْ يتمتعون بقدرة مُتأصلة للضمير الأخلاقي، تزداد احتمالية توريث جيناتهم مقارنةً بَمَنْ لا يمتلكون تلك القدرة، إذا تساوت جميع الظروف الأخرى. والمجتمعات التي يتطوّر فيها الضمير الأخلاقي الجماعي تزداد احتمالية بقائها مقارنةً بالمجتمعات التي لا يحدث فيها ذلك.

ماذا إذن عن اقتراح نيومان بأن مشاعرنا الأخلاقية تشير إلى وجود كيان إلهي يحكم علينا، وأن نوعية المشاعر التي لدينا هي تلك التي نشعر بها أمام النظرة الفاحصة لـ كيان أخلاقي؟ يمكننا القول إن هذا مجرد نتاج للتطوّر، أي إنَّ هذه الأنواع من المشاعر ستُنقّى على الأرجح بدرجة أكبر من تلك التي لا تنطوي على الإحساس بوجود كيان يحكم علينا. أو يمكننا القول إن تأمّلات نيومان بشأن سيكولوجية الضمير مُصطبغة بمعتقداته الدينية. فلأنه يؤمن بالله، يُفسّر مشاعره في ظل إيمانه بوجود كيان إلهي. ولا شك أنَّ الملحدين مُهيّئون بالقدر نفسه للشعور بمشاعر أخلاقية، لكنهم لن يفسروها على الأرجح بشعورهم بأنَّ ثمة مُشرّعاً إلهياً يحكم عليهم.

على الرغم من ذلك، ثمة شيء لا يتناوله التفسير العلماني البحت للضمير. فالضمير يُوجّهنا إلى الخصائص الأخلاقية للأفعال نفسها: الفعل (القتل أو السرقة أو الخداع أو الإحسان أو العطف أو التضحية) هو في حد ذاته إما خَيْرٌ أو شرير. ولا يبدو أن هذه الخاصية موجودة في العقل وحده. وقد يكون من الضروري أن يكون الفعل قد نشأ من فكرة شريرة حتى يُعد سيئاً، ولكن سوء الفعل لا يتساوى مع سوء الفكرة. هكذا تبدو الأمور لنا على الأقل؛ أن أحكامنا الأخلاقية تهدف إلى انتقاء الخصائص الأخلاقية للأفعال. هذه هي الموضوعية (الحقيقية أو الظاهرة) لأحكامنا الأخلاقية. والآن، إذا كان الضمير الذي تؤدي إحياءاته إلى إثارة هذه الأحكام هو نتيجة لمزيج من الانتقاء البيولوجي والاجتماعي بالإضافة إلى التكيف النفسي، فمن أين يأتي هذا الشعور بالموضوعية؟ ربما تكون الآلية شيئاً من هذا القبيل: نشهد أفعالاً معينة أو نفكر فيها، مثل الخداع المتعمّد، وهي تثير فينا مشاعر محدّدة، كالاستياء منها مثلاً. وبعد ذلك يُسقط هذا الشعور بطريقة أو بأخرى على الفعل نفسه، مما يؤدي إلى ما يبدو أنه إدراك لسوء الفعل.

لكن هذا الإسقاط — إن كان هذا هو ما يحدث فعلاً — محيّر للغاية. فعلى سبيل المثال، لا يحدث ذلك عندما تُسبّب لنا الأشياء الألم. قد تكون تجربة شيءٍ ما مصحوبةً

بألم؛ ربما يكون ساخناً جداً، أو حاداً، أو ثقیلاً، أو صاخباً. غير أننا لا نُسقط الألم على الشيء الذي يُسببه. قد ندرك أن إحدى الخواص الموجودة في الشيء هي التي تُسبب الألم، لكن الألم يظل مرتبطاً بالتجربة نفسها فحسب. ليست الأمور مؤلمة في حد ذاتها، إنما يتوقف ذلك على الكيفية التي تُقدّم بها إلينا. فلماذا إذن عندما تُحفّز الأفعال فينا مشاعر أخلاقية، لا يظل الجانب الأخلاقي للتجربة مرتبطاً بالتجربة نفسها فحسب، بدلاً من إسقاطه على الفعل مما يؤدي إلى اعتباره فعلاً جيداً في حد ذاته أو سيئاً، بصرف النظر عن الكيفية التي يُقدّم بها إلينا؟ ليس من الواضح على الإطلاق أنه يوجد تفسير لهذا في ضوء الانتقاء الطبيعي. توجد بالتأكيد علاقة وثيقة بين المشاعر الأخلاقية ومشاعر الألم والمتعة؛ الذنب هو نوع من أنواع الألم العقلي، والرضا الأخلاقي نوع من أنواع المتعة العقلية. وتُعدّ شدة هذه المشاعر كافية لتفسير الدور الذي تلعبه في التعزيز الإيجابي أو السلبي لأنواع معيّنة من السلوك، دون الحاجة إلى اعتبارها وسيلة للكشف عن خصائص أخلاقية موضوعية في العالم. غير أنها تُعدّ وسيلة لذلك بالفعل. فلماذا؟ ربما يتعيّن علينا قبول أن تلك هي طبيعة الأمور فحسب، وأنها حدثت نتيجة مصادفة طبيعية. لكنها تصبح أكثر وضوحاً في ضوء فرضية الإله؛ مثل هذه المشاعر هي في الحقيقة إدراك الخير أو الشر، وهذا الإدراك مستقل تماماً عن أي معتقدات أو ممارسات إنسانية، مما يشير في النهاية إلى مصدر إلهي. إنّ هذا الاستنتاج ليس مفروضاً علينا، إنما يظل خياراً للتفكير في الموضوعية الظاهرة للأحكام الأخلاقية النابعة من الضمير باعتباره وهماً عرضياً. ولكنها تدل على أن نظرية الانتقاء الطبيعي لا تجعل من فرضية الإله غير مجدية تماماً.

دراسة الحالة الرابعة: حضور الله

إنها ليلة الثاني من نوفمبر عام ١٨٢٩، وكان الشاب ستيفن برادلي مُستلقياً على سريره في منزله في ولاية كونيتيكت. في وقت سابق من ذلك اليوم، كان قد حضر في الكنيسة عظة عن أهوال يوم الدّينونة كانت تزلزل المشاعر وتثير الرهبة، لكنه — ولسبب غريب — لم يتأثر بها. غير أنه، وقد صار الآن يجلس وحيداً مع أفكاره في الظلام، بدأ يشعر بحدوث شيء غريب:

في البداية، بدأت أشعر بقلبي ينبض بسرعة كبيرة فجأة، مما جعلني أعتقد في البداية أنّ مرضاً ما سيحل بي، لكنني لم أشعر بالانزعاج؛ لأنني لم أشعر

لَمْ تَكُونِ لَأَدْرِئًا؟

بأي ألم. وازداد خفقان قلبي، وسرعان ما أقنعتني ما أشعر به بأن ذلك هو الروح القدس. بدأت أشعر بسعادة وتواضع شديدين، وبشعور بعدم الجدارة لم أشعر به من قبل. لم أستطع منع نفسي من التحدث جهراً، وهو ما فعلته، وقلت: يا رب، أنا لا أستحق هذه السعادة — أو كلمات من هذا القبيل — بينما كان هناك تيار (يشبه الهواء في الإحساس به) يدخل إلى فمي وقلبي بطريقة أوضح وأكثر تفرّداً مما لو كنت أشرب شيئاً، واستمرّ ذلك خمس دقائق أو أكثر بحسب ما يمكنني الحكم، وهو ما بدا أنه سبب خفقان قلبي. لقد استحوذ على روحي بالكامل، وأنا على يقين من أنني في وسط ذلك، كنت أرغب ألا يمنحني الرب المزيد من السعادة؛ إذ بدا كما لو أنني لا أستطيع احتواء ما حصلت عليه. بدا وكأن قلبي سينفجر، لكنه لم يتوقّف حتى شعرت كما لو كنت مُمتلئاً بحبة الله ونعمته على نحو لا يُوصف. وفي خضم كل ما كان يحدث لي، خطرت في ذهني فكرة: ما الذي يعنيه ما يحدث؟ وفجأة، وكأنها إجابة عن السؤال، أصبحت ذاكرتي واضحة للغاية، وبدا لي كما لو أن العهد الجديد قد وُضع مفتوحاً أمامي، على الإصحاح الثامن من رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية، ومُضاءً كما لو أن شمعة أُمسكت من أجلي لقراءة الآيتين ٢٦ و ٢٧ من ذلك الإصحاح، وقرأت هذه الكلمات: «وَكَذَلِكَ الرُّوحُ أَيْضًا يُعِينُ ضَعْفَاتِنَا، لِأَنَّنَا لَسْنَا نَعْلَمُ مَا نَصَلِّي لِأَجْلِهِ كَمَا يَنْبَغِي. وَلَكِنَّ الرُّوحَ نَفْسَهُ يَشْفَعُ فِينَا بِأَنْتِ لَا يُنْطَقُ بِهَا.»

في صباح اليوم التالي، نهض وقرأ المقطع الذي طرأ على ذهنه في الليلة السابقة، «وكانت كل آية تقريباً وكأنها تتكلّم وتؤكد أنها كلمة الرب حقاً». وعندما أخبر والديه عن تجربته، بدا له وكأنه لا يتحدث بصوته، فقال عن ذلك: «بدا كلامي تحت سيطرة (الروح) التي بداخلي بالكامل.»

فما الذي يمكن أن نفهمه من هذا؟ إن الأحاسيس والعواطف حقيقية بما فيه الكفاية، لكن هل تُقنعنا أن هذا كان لقاءً حقيقياً مع الله؟ من الواضح أن هذا شخص قد اتبع طريقاً دينياً بالفعل، حتى وإن كان قد انحرف عنه، وهو على دراية كافية بالكتاب المقدس للتعرف بالفقرة التي خطرت على ذهنه. ماذا قد يكون أكثر تلقائية بالنسبة إليه من تفسير ما كان تجربة مكثّفة بلا شك في ضوء الأفكار التي عاش معها فترة طويلة، والتي تشير إلى إمكانية حدوث مثل هذه التجربة؟ لو أن هذه الأفكار نفسها خطرت

لشخص لا يعرف هذا الشكل المحدد من الدّين على الإطلاق، لانبهرنا بدرجة أكبر من ذلك كثيرًا. وحتى إذا كنا على حق في التشكيك في الاقتراح القائل بأن التجارب الدينية تقدّم دليلًا على وجود الله، ينبغي أن نُلقي نظرة نقدية على الأسباب المقدّمة لرفض مثل هذه التجارب بعدّها وهمية:

(١) لا يمر الجميع بهذه التجارب.

ينبع جزء من الشك الموجّه نحو قصص التجارب الدينية من حقيقة أن مثل هذه التجارب بعيدة كلّ البعد عن كونها عالمية. من المؤكد أنها تتقاطع مع الأزمنة والثقافات، لكنها لا تُحلّ إلا بأقلية من الأشخاص فيما يبدو. ولا شك أنّ كون نوع معين من الخبرات نادرًا لا يجعله وهميًا بالطبع. لنأمل ظاهرة «الرؤية العمياء» على سبيل المثال، وهي ظاهرة شديدة الغرابة تتمثل في أنّ الأشخاص المكفوفين تمامًا يتمكنون، كما يبدو، من معرفة ما إذا كان أحد الأجسام موجودًا عن يمينهم أم عن يسارهم، رغم أنه كان يبدو لهم أنهم يخمنون فحسب. غير أنّ الندرة النسبية لإدراك الله يجب أن تكون بمثابة لغز بالنسبة إلى المؤمنين. إذا كان الله يعلن عن نفسه بهذه الطريقة، فلماذا يكون انتقائيًا بشأنها؟ إحدى الإجابات عن هذا السؤال هي أنّ الاتصال بالله بهذه الطريقة يتطلب أن يكون الشخص مُستعدًا للتقرب من الله وراغبًا في ذلك. ومن هذه الناحية، قد يكون القرب من الله شبيهًا بالتنويم المغناطيسي. لا يتأثر الجميع بالتنويم المغناطيسي. وربما يتعيّن على مَنْ يتأثرون به أن يسمحوا لأنفسهم بذلك؛ أما مَنْ يقاومون فلا يقعون تحت تأثيره.

(٢) لا يوجد عضو حسي لإدراك الله.

ربما يكون هذا اعتراضًا غريبًا بعض الشيء، لكنه بالتأكيد يستحق النظر فيه. نحن ندرك الأشياء لأنها تؤثر في أعضائنا الحسية. نرى شجرة، ونسمع حفيف الريح بأوراقها، ونشم زهورها، ونحس بلحائها الخشن. ولكن الله (كما قيل لنا) ليس شيئًا يمكن رؤيته، أو سماعه، أو شمّه، أو لمسه. فكيف إذن ندركه؟ من المفترض أن يكون ذلك من خلال عضو آخر، لكننا لم نتمكن من اكتشاف وجود مثل هذا العضو. على الرغم من ذلك، فقبل أن نقفز إلى استنتاج أن الله لا يمكن إدراكه أبدًا، لا بد أن نفكر في الاحتمالات المتبقية. الأول هو أن الله يتواصل مع عقولنا مباشرة، دون وساطة الجسد. والثاني هو أنه على الرغم من عدم وجود عضو محدّد مخصّص لاكتشاف الله، فربما ندركه من خلال إدراك الأشياء الأخرى عبر الحواس الخمس. ويمكننا تشبيه ذلك بإدراكنا للوقت. لا يوجد عضو

لَمْ تَكُنْ لِأَدْرِيًّا؟

محدّد لإدراك الزمن، ولكننا ما زلنا نشعر بأشياء مثل مرور الوقت ومُدّة الأحداث من خلال ما نراه ونسمعه (وما نشمّه ونلمسه أيضًا، وإن كان ذلك بدرجة أقل).

(٣) يمكننا تحفيز التجارب «الدينية» اصطناعياً عن طريق تحفيز الفصوص الصدغية في الدماغ.

في ثمانينيات القرن العشرين، كان عالم الأعصاب الأمريكي مايكل بيرسنجر يُجري تجارب بشأن تأثير المجالات المغناطيسية على الدماغ، ولا سيما الفصوص الصدغية. أصبح الجهاز الذي طوّره يُعرّف باسم «خوذة الرب»، وربما كان ذلك من قبيل الطرافة إلى حدٍّ ما. تحتوي الخوذة على عدد من الملفات اللولبية التي تُعرض أجزاءً مختارة من الدماغ لمجالات مغناطيسية ضعيفة. عبّر العديد ممن كانوا يرتدون الخوذة عن شعورهم بأحاسيس غريبة، غالباً ما كانت تتمثل في وجود شيء آخر حاضر معهم في الغرفة، وفي بعض الحالات، كان هذا الحضور يشير إلى الله. الاستنتاج المغربي الذي يمكن استخلاصه من هذا هو أن التجارب الدينية هي نتيجة لنوباتٍ غير عادية من نشاط الفص الصدغي، وبعض الناس أكثر عرضةً لهذه النوبات من غيرهم. وثمة استنتاج آخر يتمثل في أن هذا هو كل ما هنالك فيما يتعلق بالتجارب الدينية، وأنه لا يوجد كيان خارق للطبيعة يكمن وراءها. ولكن هذا الاستنتاج الآخر ليس له ما يبرّره. لنفترض أنه من الممكن إدراك الله، فلا يوجد سبب للاعتقاد بأن ذلك لن يتم من خلال وساطة الدماغ، وربما من خلال الفص الصدغي على وجه التحديد. وحقيقة أن بعض التجارب يمكن تحفيزها اصطناعياً لا تعني أن هذه التجارب وهمية في العموم. ونحن نرى ذلك مُتجسّداً في ظاهرة ألم الأطراف الوهمية؛ فقد يشعر مبتورو الأطراف بألمٍ في أحد الأطراف التي يترت، كالساق مثلاً. الألم حقيقي، ولكن مكانه الظاهري وهمي. وهذا لا يعطينا أيّ سبب للشك في أن لدينا أرجلاً، أو للاعتقاد بأن إدراكنا الواضح لها عندما نصاب بالتشنج العضلي أو الشعور بالوخز لا بد أن يكون مخطئاً.

(٤) لدينا نزعة متأصلة لتفسير الأشياء نتيجة لوجود قوة فاعلة.

هذا هو ما يسمّى بـ «النزعة المفرطة النشاط للكشف عن القوى الفاعلة». من المهم أن تكون الحيوانات قادرة على اكتشاف القوة الفاعلة عندما يكون لديها دليل على ذلك؛ قد تكون أصوات حفيف الأوراق حيواناً مفترساً يقبع في الشجيرات، وقد تكون تلك الحركة في الماء سمكة من شأنها أن توفّر تغذية مفيدة، وقد تكون تلك الأصوات المميّزة نداءً لشريك تزاوج محتمل، وما إلى ذلك. ومن الواضح أن عملية التطور ستُفضل تطوير مثل

هذه القدرة. لكن هذه القدرة تُستثار أحياناً في مواقف لا توجد فيها قوة فاعلة. وهذا لا يضعنا في موقفٍ ضَعَف؛ لأنه من الأفضل في سياق البقاء في البرية وعلى مستوى أكثر تقدُّماً كذلك، أن نكتشف القوة الفاعلة غير الموجودة بدلاً من أن نعجز عن اكتشافها من الأساس، وذلك لضمان الأداء الجيد لمجموعة اجتماعية ما. ومن ثم، ففرط النشاط في هذه الحالة أفضل من نقص النشاط. هل يمكن للتجارب الدينية، والمعتقد الديني عمومًا، أن تكون مجرد دوافع مفرطة في الحماسة للكشف عن القوة الفاعلة؟ ربما نكون مُبرمجين بالفطرة على رؤية القوة الفاعلة في آليات عمل الكون بينما لا توجد أيُّ قوة فاعلة. سيكون الرد على هذا هو نفس الرد الذي أوردناه للاعتراض السابق: إن احتمالية خطأ النظام الحسي أو نظام معالجة معلومات في بعض الأحيان ليست سبباً لعدم الثقة به تمامًا، بل ينبغي التعامل معه ببعض الحذر.

(٥) لا يبدو أن التجارب الدينية تُشكل مصدرًا لأفكارٍ أو مفاهيم جديدة تمامًا لمن يختبرونها؛ وإنما تُؤوّل في ضوء معتقدات مُعتنقة أو مُتألمة بالفعل.

لا شك أن رواية ستيفن إتش برادلي لتجربته التي ذكرناها فيما سبق تؤكد هذا الاعتراض. ولكن ماذا عن المعتقدات أو الأفكار الدينية الموجودة بالفعل في ذهن الشخص، هل يمكن أن تُعد التجارب المعنية تجاربَ متعلّقة بالإله بأي وجه من الوجوه في الأساس؟ لا يبدو هذا محتملاً، لكننا لا نستطيع استبعاده. غير أن هذا ليس حِكْراً على المعتقدات الدينية وحدها. إنه مثالٌ لظاهرةٍ أوسع، وهي أن ملاحظاتنا للعالم ولأنفسنا، مهما بدت بسيطة ومباشرة، تتلوّن بما لدينا من أفكار وافتراضات. يمكننا أن نرى شجرةً بمجرد الوقوف أمامها في ظروف إضاءة جيدة مع فتح أعيننا والنظر في الاتجاه الصحيح. لكننا لن نراها شجرة إلا إذا كان لدينا بالفعل مفهوم الشجرة، الذي يُبنى تدريجياً من رؤية الأشجار والإشارات إليها. يمكن رؤية الرسومات الغامضة في البداية شيئاً، ثم شيئاً آخر: هل هذا شمعدان أسود، أم وجهان أبيضان؟ هل نحن فوق الدّرج وننظر إلى الأسفل، أم إننا أسفل الدّرج وننظر إلى الأعلى؟ في بعض الأحيان تكون الآليات التفسيرية متأصلةً فينا وليست مكتسبة. في بعض الأحيان، يؤدي تغيّر صورة جسمٍ ما بشبكية العين إلى جعلنا نرى هذا الجسم وكأنه يتحرك، وفي أحيان أخرى لا يحدث ذلك، وهذا اعتماداً على المعلومات الأخرى التي تصل إلى الدماغ. إذا كانت الصورة الشبكية تتغير لأننا ندير رءوسنا، على سبيل المثال، فلن نرى الحركة في المعتاد. وعلى مستوى أعلى بكثير من التعقيد، فإن أنواع الملاحظات التي يُعتقد أنها تؤكد النظريات العلمية أو تنفيها ستتضمن في حد ذاتها قدرًا

لَمْ تَكُنْ لِأَدْرِيًّا؟

كبيراً من العلوم. إِنَّ عبارة على غرار: «تَغْيَرُ لَوْنُ السَّائِلِ إِلَى لَوْنٍ يَشْبَهُ الْحَلِيبِ» ربما لا تكون كافية لتأكيد فرضية ما، لكنَّ تقريراً مُثَقَّلاً بالنظريات للملاحظة نفسها («نتج راسب أبيض من كربونات الكالسيوم») قد يكون كافياً. إِنَّ إزالة كل المحتوى العلمي من التقارير التي نقدّمها عن التجارب والملاحظات سيجعل اختبارَ النظرية العلمية مستحيلًا عمليًا. ولكن هذا لا يُعَدُّ تقويضًا لادعاءات العلم بأنّه يكشف عن جزء من طبيعة الواقع.

إِنَّ كَلًّا من هذه الاعتراضات التي ذكرناها على استخدام الروايات عن التجارب الدينية لدعم فرضية الإله يجب أن تجعلنا حذرين من قبول تلك الروايات على عواهنها. ولكننا لا نستطيع أن نَعُدَّها تكذيبًا تامًّا لتلك الروايات إلا إذا كنا مستعدين لقبول درجة غير مريحة من الشك حول معتقداتنا غير الدينية.

دراسة الحالة الخامسة: غياب الله

إذا كان بعض الناس يشعرون بحضور الله، فإن كثيرين آخرين مصدومون من غيابه. فالأمر لا يقتصر على أنهم لا يرون شيئاً في الطبيعة وفي الوجود البشري يشير إلى الخلق الإلهي؛ بل هم يرون أشياء تتعارض تعارضاً حقيقياً مع ذلك. كثيرة هي الحالات التي يمكن أن يتدخل فيها إله رحيم لإحداث تأثير جيد، وتخفيف المعاناة الشديدة الناتجة عن المجاعات، والفيضانات، والأمراض، والزلازل، والحرب، والإرهاب، وعدم الاستقرار السياسي، والتعصّب الديني ... غير أنه لا يفعل. فلماذا؟ ربما يكون هذا هو الاعتراض الأصعب الذي يجب على المؤمن أن يقدم ردًّا عليه. فالملحد يُحاجج بأن الحقيقة الواضحة المتمثلة في المعاناة وعجزنا عن عيش نوع الحياة التي نفترض أن الله يريدنا أن نعيشها، تُقوّض فرضية وجود الإله؛ لأن وجود إله يجب أن يجعل احتمالية المعاناة والشر وعدم الكمال أقلَّ انتشاراً وتدميراً وليس أكثر كما هو حاصل بكل وضوح. ومن ثمَّ فإن احتمالية صحة هذه الفرضية تتضاءل في ضوء الأدلة. وعلى النقيض من ذلك، فالفرضية القائلة بأن العالم كما نعرفه نتاجُ قُوَى عمياء وغير مبالية أخلاقياً لا قُوَى فاعلة مُتَأَنِّية، وأن الطبيعة البشرية هي نتيجة الكفاح من أجل البقاء عبْرَ آلاف السنين من التطور، ستجعل من انتشار المعاناة والشر أمراً مُرَجَّحاً للغاية. وبهذا تزداد احتمالية هذه الفرضية في ضوء الأدلة.

إن حقيقة أن العالم يبدو إلى حدٍّ كبير كما لو أن الله لا يوجهه، وأن هناك نقصاً ملحوظاً في الأدلة التي تُثبت آثار عمل يده، أمرٌ يعترف به واحد من أكثر المؤمنين التزاماً، الكاردينال نيومان. وما من أحد صاغ الأمر بأسلوب أكثر وضوحاً أو حِدَّة كما فعل:

إن النظر إلى العالم على طوله وعرضه وتاريخه المتنوع، وأجناسه المتعددة من البشر وبادياتهم ومصائرهم واغترابهم المتبادل بعضهم عن بعض وصراعاتهم، والنظر كذلك إلى طرقهم وعاداتهم وحكوماتهم ومظاهر عبادتهم ومؤسساتهم، ومساراتهم التي تفتقر إلى الهدف، وإنجازاتهم ومكاسبهم العشوائية، والاستنتاج العقيم لحقائق قائمة منذ أمد بعيد، والعلامات الضعيفة والمعطوبة على وجود تصميم مُتعمَّد، والتطور الأعمى لما يتبين أنها قوى أو حقائق عظمى، وتقدُّم الأشياء كما لو كانت تنبثق من عناصر غير عقلانية، ولا تتجه نحو غايات نهائية، وعظمة الإنسان وضآلته، وأهدافه البعيدة المدى، وقصر عمره، والستار المجهول المسدل على مستقبله، وخيبات حياته، وهزيمة الخير، وانتصار الشر، والألم الجسدي، والمعاناة النفسية، وانتشار الخطيئة وشذتها ... كل هذا رؤية لمشهد مُشوَّش ومفزع يُنزل بالعقل إحساساً بالغموض العميق الذي يتجاوز قدرة البشر على حله.

وعلى الرغم من إعلانه أن الأمر يستعصي على الحل، فإن نيومان يستخلص استنتاجاً محدَّداً: «إما أنه لا يوجد خالق، أو أنَّ هذا المجتمع الحي من البشر محروم من حضوره بالمعنى الحقيقي». الاستنتاج الأول محالٌ بالنسبة إلى نيومان بالطبع؛ لأن ضميره يجعله متأكداً من وجود الله بقدر ما هو متأكد من وجوده نفسه. وهذا يتركنا مع الاستنتاج الثاني، الذي لا يقل عنه كآبة، وهو أن الله، كما يبدو، غائبٌ لأنه انسحب وتركنا لطرائقنا الخاصة.

ليس هذا تفسيراً مُرضياً تماماً. فإذا كان الله قد انسحب، فلماذا فعل ذلك؟ السبب المفترَض هو أن الجنس البشري خرج عن المسار الصحيح بدرجة كبيرة. لكن لماذا فعلوا ذلك؟ إذا كانت الحالة الحالية المتردِّية للبشرية ترجع إلى غياب يد الله المرشدة، فلماذا، عندما كانت حاضرة، لم تمنع تلك اليدُ الفسادَ قبل أن يسيطر على مجريات الأمور؟ ثمة أمرٌ آخر يدعو إلى القلق في هذه المسألة. عند أي نقطة انسحب الله؟ ليس قبل خلق العالم نفسه بالتأكيد. ومع ذلك، يبدو أن العالم كان في أيدي قوى عمياء منذ البداية.

لَمْ تَكُونِ لِأَدْرِيًّا؟

إذا كان غرض الوجود، في نهاية المطاف، هو خُلُق حياة واعية قادرة على الحب والخير والتفاهم، فلماذا نسلك هذا الطريق غير المباشر والمدمر إلى حد غير عادي؟ لماذا تطلّب الأمر الكثير من البدايات الخاطئة، وكل هذا الدمار، وكل هذه الفترة الطويلة من الجمود؟ ولماذا، عندما ظهرت يدُ الله، كانت متركزة في جزء صغير جدًا من كونٍ شاسع وفارغ إلى حدٍّ كبير؟ المشكلة التي تواجه المؤمنين إذن لا تقتصر ببساطة على سبب وجود كل هذا القدر من المعاناة، رغم أنها مشكلة صعبة بما فيه الكفاية؛ بل إنها أيضًا سبب اختيار الله لهذه الطريقة المحددة لتحقيق غايته، «مشكلة الوفرة الزائدة عن الحاجة»، كما يمكننا أن نطلق عليها.

وفيما يتعلق بمسألة المعاناة على وجه التحديد، يعترف بعض المؤمنين صراحةً أنهم لا يعرفون لماذا يرضى الله بمثل هذه الأشياء، لكنهم يثقون في أن لديه سببًا. ويرى آخرون أن المعاناة نتيجة للشر البشري هي نتيجة حتمية لهبة الإرادة الحرة. إن الإله المحب حقًا لن يهتم بخلق إنسان آلي يختار دائمًا مسار التصرف الصحيح. فقد خلقنا مستقلين، وهذا يعني أننا في بعض الأحيان نخطئ في الاختيار. وإذا تدخل الإله لإبطال أي عواقب سيئة عند اتخاذ قرارات خاطئة، فسيُعرقل هذا من تلك الحرية. ومن ثم، لن تعود هناك أهمية لما اخترناه. وهذا، بطبيعة الحال، لا يُفسّر المعاناة الناجمة عن الكوارث الطبيعية. هنا، قد يُقترح أن المعاناة، سواء كانت نتيجة لكارثة طبيعية أو شر بشري، ضرورية لكي نصبح كائنات أخلاقية حقًا لديها القدرة على مع التعاطف مع الآخرين وعلى تقديم مصلحتهم على مصلحتنا.

هل يمكن لهذا الحل لمشكلة المعاناة، الذي يُمكن أن نسميه «بناء الشخصية» — إن كان الاسم لا يبدو ساخرًا — أن يُقدّم أيضًا إجابة لمشكلة الوفرة الزائدة عن الحاجة؟ من الممكن صياغة التبرير المنطقي لهذا على النحو التالي. ما دام العالم وسكانه نتاج قوى عمياء (وإن لم تكن عشوائية)، فالأمر متروك لنا لتشكيلها على النحو الذي نراه مناسبًا. وأي خير موجود، فنحن مصدره دون شك. فأَي إشارة إلى أنه سيأتي من مكان آخر قد تقودنا إلى الركون إلى سلبية خطيرة. وفقًا لهذه السردية، يبدو الأمر كما لو أن الله يريدنا أن ننظرَ إلى العالم ونشعر أننا بمفردنا في هذا العالم، فعندها فقط سنُدرك أن الأمر متروك لنا لصنع الجنة على الأرض.

ما مدى وجهة هذه القصة؟ إنها وجهَةٌ بما يكفي لأن يجعلنا نتردد قبل أن نعتبر الغياب الواضح لله نقطة لصالح الإلحاد.

إنَّ ما يهدف إليه هذا العَرَضُ المختصر للغاية الخمسة من الأدلة هو توضيح مدى غموض هذه الأدلة. فكلما وجدنا سبباً للاعتقاد بأن الدليل المعني يُحوّل الاحتمالات نحو اتجاه واحد محدّد، سواء نحو الإيمان أو الإلحاد، نجد اعتباراً آخر يجذبنا في الاتجاه المعاكس. وبناءً على هذا، تتمثّل الحجّة المؤيدة لللاأدرية فيما يلي: لا يوجد أساس ثابت يمكننا الحكم من خلاله على أن الاحتمالية الجوهرية للإلحاد أكبر من الاحتمالية الجوهرية للإيمان. فكلّهما بدأ السباق من نفس الخط تماماً، ولم يُحرز أيٌّ منهما تقدُّماً على الآخر. كما أنَّ الأدلة التي درسناها فيما بعدُ غامضة بدرجة كافية لئلاّ نتّمكن في أي وقت لاحق من أن نقرّر أن إحدى الفرضيتين لها احتمالٌ إجمالي أكبر من الأخرى.

على الرغم من ذلك، يظل لدى الملحد هجومٌ آخر على اللاأدرية. إذ يتساءل: «ألا تحمل اللاأدرية بُدُورَ هزيمتها في طيّاتها؟ لا شك أنَّ إلهاً خَيِّراً لن يجعل معرفة وجوده من خلال الأدلة الموجودة أمامنا أمراً صعباً للغاية. لماذا لا يمنح خلقه هديّة اليقين بدلاً من عبء الشك؟ إنَّ أسباب اللاأدرية نفسها تجعل الإلحاد أرجح، ومن ثمّ يجب علينا اختيار الإلحاد بعقلانية بدلاً من أن نظل لأدريين تماماً». وإذا كان لدى المؤمن إجابة مُرضية لمشكلة غياب الله الواضح، فإنَّ اللاأدري لديه ردٌّ على هذا الاعتراض الأخير للملحد. فحقيقة أننا لا نستطيع التخلُّص من الشك وعدم اليقين لا تجعل الإيمان بالله أقل احتمالاً. قد يكون جزء من خطة الله أن نصنع أنفسنا بأنفسنا، وأن نصبح كائنات مستقلة. إن عدم اليقين هذا هو ما يجعلنا ما نحن عليه، ونحن أعظم بسببه. فربما يكون الأمر، كما يقول توماس مور في مسرحية روبرت بولت «رجل لكل الفصول»، «أما الإنسان فقد خلقه الله ليعدّمه بذكائه، وبعقله المعقّد».

الفصل الخامس

هل تركز اللاأدرية على أساس خاطئ؟

ثلاثة افتراضات

إنَّ تَبَنِّي موقف اللاأدرية يعني افتراضَ أشياء معينة بشأن الإيمان بالله، ومع أن هذه الافتراضات قد تبدو للوهلة الأولى معقولة تمامًا، لا يزال ثمة احتمالٌ بأنها خاطئة في واقع الأمر أو عُرضة لاعتراضات جادة على الأقل. لذا يجب علينا أن نُسلط الضوءَ على تلك الافتراضات. هل يمكن الدفاع عنها؟

دعونا نختَر أربعة افتراضات جوهرية عن فرضية الإله:

(١) إما أن تكون الفرضية صحيحة أو خاطئة

(٢) يجب أن تُفهم حرفياً

(٣) لا يكون الإيمان بحقيقتها عقلانياً إلا إذا كان مبنياً على أسباب لا تفترض وجود

الله فحسب

(٤) يجب أن تعتمد هذه الأسباب على أدلة كافية تدعم الفرضية

إن أول هذه الافتراضات هو افتراض اللاأدرية، وهو أمرٌ واضح بما فيه الكفاية: إذا كان هناك شيء لا نعرفه، فهذا يعني أن هناك شيئاً صحيحاً (على سبيل المثال، أن الله موجود، أو أنه غير موجود) ولكنك لا تعرف أنه صحيح. من غير المنطقي أن تقول إنك لا تعرف ما إذا كان «مقبض الباب يخترق شيئاً كما لو كان ينعطف عائداً إلى الخلف» صحيحاً، لأن عبارة «مقبض الباب يخترق شيئاً كما لو كان ينعطف عائداً إلى الخلف» ليست شيئاً يمكن أن يكون صحيحاً أو خاطئاً. وتنطبق ملاحظات مماثلة على عبارات ذات معنىً بدرجة أكبر من المثال السابق، مثل «دعونا نحافظ على هدوئنا إلى حدٍّ ما».

ماذا عن الافتراض الثاني؟ تصل حدة الجدل بين الملحدّين والمؤمنين إلى ذروتها عندما تُفسَّر فرضية الإله حرفياً، ومعظم الملحدّين يفسرونها بهذه الطريقة في حقيقة الأمر. يتمثّل هذا الافتراض في السؤال عما إذا كان ثمة كيانٌ متجاوز للطبيعة مسئول عن الكون أم لا؛ وهو ما يجيب عنه الملحدون بالنفي، وهو بعينه السؤال الذي يقول اللاأدريون إنه لا يمكن الإجابة عنه. وبخصوص الافتراض الثالث، يبدو من العدل ألا نسمح بحجج تُصادر على المطلوب بافتراض ما تحاول إثباته فيما يتعلق بوجود الله، ما دُمنّا سنطبق هذا المبدأ على حجج أخرى. فما كان سيصبح موقفاً فيزيائياً تجاه حجة تتعلق بالثقوب السوداء افترضت في حد ذاتها، في مرحلة ما، أن الثقوب السوداء موجودة فعلاً؟ وأما الافتراض الرابع، فيتمثّل في أن اللاأدريين يتبنّون هذا الموقف تحديداً لأنهم يعتقدون أن ما لدينا من أدلة بشأن وجود الإله، أدلة غير مؤكّدة. ولو اعتقدوا أنها أدلة وافية لصاروا مؤمنين. إن هذه الافتراضات تبدو حميدة للغاية لدرجة أنها لا تلاحظ في أغلب الأحيان. على الرغم من ذلك، فثمة اعتراضات قد قدّمت عليها.

ثورة في فيينا

في عام ١٩٢٩، نُشر في فيينا بيانٌ بعنوان «المفهوم العلمي للعالم». وكان مؤلفوه مجموعة من الفلاسفة على رأسهم موريتز شليك الذي كان أستاذ التاريخ وفلسفة العلوم الاستقرائية في الجامعة. في صفحة العنوان لهذا البيان، وصفت هذه المجموعة نفسها باسم «حلقة فيينا»، وكان هذا هو بيانهم الرسمي. اقترح هذا البيان مبادئ يُمكن من خلالها تقييم مدى جدوى تأكيدات معينة بشأن العالم وصلاحيتها. كانت الحلقة في بدايتها مجموعة مناقشة، وكان اسمها في الأصل «جمعية إرنست ماخ»، سُمّيت على اسم سلف شليك المباشر. غير أن أنشطتها قد وقّفت بعد وقت قصير من وصول الحزب الاشتراكي الوطني، أو الحزب النازي، إلى السلطة في ألمانيا في عام ١٩٣٣. ومع تزايد خضوع النمسا للسيطرة النازية، غادر البلاد عددٌ من أعضاء هذه الحلقة. شليك نفسه تعرّض للاغتيال في عام ١٩٣٦ على يد طالب متعاطف مع القضية النازية.

أصبحت النظرة الفلسفية التي انبثقت من كتابات حلقة فيينا تُعرف باسم «الوضعية المنطقية»، ورُوج لها في العالم الناطق باللغة الإنجليزية على يد الشاب إيه جي آير في عام ١٩٣٦. كان آير، وهو واحد من فلاسفة أكسفورد، قد أقنع الناشر فيكتور جولانكر بالتعاقد معه على تأليف كتاب عن الفلسفة الجديدة. وكانت النتيجة هي الكتاب المثير

للجَدَل: «اللغة والحقيقة والمنطق»، الذي لا يزال يُعَدُّ البيان الكلاسيكي لوجهة النظر المعروفة باسم مبدأ إمكانية التحقق التي تناقش المعنى. وفقًا لهذا المبدأ، فإن جملة (جملة تقريرية بتعبير أدق: مثل «الشمس مشرقة»، أو «الأوراق تتساقط»، على خلاف السؤال أو الرغبة أو الطلب) ليست ذات معنى إلا بقدر ما يُوجد من طرق محدّدة يمكننا اختبارها من خلالها، والتي سُمكنا نتائجها من تحديد ما إذا كانت جملة صحيحة أم خاطئة. ولكن السؤال الذي يجب أن نطرحه هو: «هل يمكن التحقق منها» (عن طريق الملاحظة، أو التجربة، أو البرهان الرياضي أو المنطقي) أم لا، وإذا كانت الإجابة عن هذا السؤال هي «لا؛ فما من شيء يمكننا القيام به سيساعدنا على معرفة ما إذا كانت صحيحة أم خاطئة»، ومن ثمّ تُعد الجملة مفتقرةً إلى المعنى تمامًا بعدها جملة تأكيدية. من الجلي أنّ هذه النظرة للمعنى مُستوحاة من العلم؛ إذ تستخدم الاستقصاء العلمي وأساليبه نموذجًا يجب أن تتوافق معه اللغة.

قد لا يبدو معيار التحقق مُدهشًا للغاية، وهو ليس ثوريًا بالتأكيد، لكنه أدى إلى ما يُمكن أن نصفه دون مبالغة بالثورة الفكرية. كيف؟ لأنه، وفقًا لمن أيّدوه، كشف عن مجالات كاملة من الخطاب التي «لا معنى لها»، وألزم بإعادة تقييم المعنى الحقيقي لمجالات أخرى. استخدمه آير، على سبيل المثال، لرفض العديد من المناقشات التقليدية حول الميتافيزيقا، ذلك الجزء من الفلسفة الذي يهتم بالطبيعة المطلقة للواقع. إنّ النظريات الميتافيزيقية تهدف إلى وصف العالم؛ فهي ليست مجرد تعريفات لمصطلحات مثل «الوجود»، و«السبب»، وما إلى ذلك. لكن نظرًا لكونها ميتافيزيقية وليست علمية، فهي تتجاوز أيّ شيء يمكن إثباته بالملاحظة. لذا، يخلص آير إلى أنها عديمة المعنى. وقد سبقه في هذا (كما اعترف هو نفسه) ديفيد هيوم قبل قرنين من الزمان. لكن آير طبق المعيار أيضًا على الخطاب الأخلاقي — الحديث عن الصواب والخطأ — ليس لاستبعاده بعده عديم المعنى؛ لأن الحديث عن الأخلاق شيء لا يمكننا الاستغناء عنه، ولكن لتوضيح أنه خطاب ليس معنيًا على الإطلاق بتقرير الحقائق. لاحقًا، استخدم كارل بوبر، الذي كان ينتقد الوضعية المنطقية، معيارًا وثيق الصلة، هو معيار «القابلية للتكذيب» ليُجادل بأن نظرية التحليل النفسي لفرويد كانت خالية من المضمون.

من المجالات التي أثّرت فيها الفلسفة الجديدة تأثيرًا كبيرًا، التوجّهات بشأن الخطاب اللاهوتي. فمن المفترض أن تكون المزايم بشأن الله متعلقة بالعالم أيضًا، وليست مجرد تعريفات، على أن تتجاوز أيضًا أيّ تجربة بشرية محتملة. وقد يُشير المؤمنون بالطبع إلى



شكل ٥-١: إيه جي آير، الرجل الذي قدّم فلسفة الوضعية المنطقية إلى العالم الناطق باللغة الإنجليزية.

أن طبيعة الله المتجاوزة تعني أنه لا يمكن دحض فرضية الإيمان بالله أو التحقق منها بسهولة بعدّها فرضيةً علمية. لكن هذه الطريقة في الدفاع عن الإيمان بالله ستأتي بنتائج عكسية على الأرجح. لقد عبّر آير عن وجهة نظره الخاصة بهذه المسألة بعبارات قاطعة قُرب نهاية كتاب «اللغة والحقيقة والمنطق»:

... إذا كان «الإله» مصطلحًا ميتافيزيقيًا، فلا يمكن أن يكون وجود إله أمرًا محتملاً أصلاً. فالقول بأن «الله موجود» هو قولٌ ميتافيزيقي لا يمكن أن يكون صادقًا أو كاذبًا ...

ومن المهم عدم الخلط بين هذا الرأي بشأن التأكيدات الدينية وبين وجهة النظر التي يتبنّاها الملحدون أو اللاأدريون. فمن سمات الموقف اللاأدري الاعتقاد بأن وجودَ إله هو احتمال لا يوجد سبب وجيه لتصديقه أو عدم تصديقه؛ ومن سمات الموقف الإلحادي الاعتقاد بأن عدم وجود إله أمرٌ غير محتمل على الأقل. أما وجهة النظر التي أناقشها هنا، والتي تتمثل في أنَّ جميع المزايم بشأن طبيعة الله لا معنى لها، فهي بعيدة للغاية عن أن تكون متطابقة مع أيٍّ من هذين الموقفين المألوفين، أو أن تدعم أيًّا منهما، هي غير متوافقة مع أيٍّ منهما في واقع الأمر.

ومع ذلك، إذا اتفق الجميع على أن الإيمان بالله إما خاطئ أو لا معنى له، فالمرجح أنَّ مَنْ يتبنّى موقف الإلحاد لن يعترض على هذا ولا ذاك، وسيكتفي بأن يترك الأمر للفلسفة ليتجادلوا بشأنه. النقطة المهمة هي أن الإيمان بالله يبدو مستبعدًا بالتأكيد. إضافةً إلى ذلك، يبدو أنَّ لدينا الآن حجة بأن اللاأدرية تحمل بذور هزيمتها. لأن اللاأدرية مبنية على فكرة أن ما لدينا من الأدلة لا يؤيد أيًّا من موقفَي الإيمان أو الإلحاد على نحوٍ لا لبس فيه. ولكن إذا اتضح أنه لا يوجد دليل «محتمل» من شأنه أن يساعدنا على اتخاذ القرار، فسيكون موقف الإيمان بالله غير قابل للتحقق منه، ومن ثمَّ لا معنى له وفقًا لمعيار إمكانية التحقق. وإذا كان لا معنى له، فلا يمكن القول بأننا لا نعرف ما إن كان خطأ أم صوابًا. وبناءً على هذا، نجد أنَّ أسباب اللاأدرية هي ذاتها ما يُهدد بجعلها بلا جدوى.

على الرغم من ذلك، لا ينبغي لنا أن نشعر بأن معيار قابلية التحقق يلزمنا برفض فرضية الإيمان بالله بعدها بلا معنى. فأولاً، يبدو من المنطقي أن نتساءل عما إذا كان المعيار ينطبق على نفسه أم لا: هل هناك أي طريقة للتحقق من صحة هذا المبدأ؟ إذا لم يكن الأمر كذلك، فوفقاً لمعياره الخاص، يبدو أنه يجب استبعاد نفسه بعده لا معنى له. فلنفترض أننا نحاول التحقق منه من خلال النظر في حالات الجُمْل التي نميل فيها (قبل تطبيق أي مبدأ) إلى الاعتقاد بأنها ذات معنى. ما دمنا نلتزم بالعبارات العادية مثل «توجد علبة طماطم غير مفتوحة في الجانب الأيسر من الخزانة»، فإن المعيار آمن؛ فعبارات مثل هذه تستوفيها بوضوح. ولكن ماذا لو واجهنا عبارات أكثر إثارة للجدل مثل «يوجد خالق متجاوز للطبيعة»؟ فهل نقول إنَّ هذه العبارة ليس لها معنى أصلاً بما أن المعيار لا ينطبق عليها؟ أم نقول إنه لا بد أن يكون هناك خطأ ما في المعيار بما أن هذه

الجملة ذات معنى؟ إذا كنا سنهتم باختبار المعيار، بدلاً من افتراض حقيقته فحسب، سنظل الإجابة الأخيرة محتملة.

على أي حال، يمكن القول إن الصيغة القوية من المعيار هي فقط التي تُهدّد الإيمان التقليدي بالله. إذا كنا مُلزمين بالتوصل إلى اختبارٍ قاطعٍ لحقيقة عبارة ما قبل أن نَعُدّها ذات معنى، فلن تكون فكرة الإيمان بالله وحدها هي ما يتعرض للتهديد، بل معظم العلوم. لقد تقدّم العلم من خلال الاستعاضة عن نظريات دُحِضَتْ، بنظريات أخرى ستُدْحَضُ بدورها. ولم يترسّخ منها رسوخاً قاطعاً سوى عدد قليل للغاية. فحتى العبارات التي تبدو بسيطة وأكيدة مثل عبارة «يوجد إلكترونات» ليست محصّنة ضد تقلبات الاستقصاء العلمي. أما النسخة الأكثر تواضعاً من مبدأ التحقق، ومن ثمّ النسخة التي يمكن الدفاع عنها بدرجة أكبر، لا تستلزم سوى أن تكون للعبارات ذات المعنى حول العالم، إذا كانت صحيحة، عواقبٌ على ما يمكننا ملاحظته من حيث المبدأ. ويمكننا أن نشكل الكثير من الفرضيات حول الله قد يكون لها مثل هذه العواقب، مثل أنه يخاطبنا من خلال ضميرنا الأخلاقي. لا يمكن القول بأن الإيمان بالله «ليس ذا صلة» بما نلاحظه من حولنا وداخلنا على حد سواء. ولو كان كذلك، لما اهتمّ به أحد. تكمن الصعوبة، كما يدرك اللاأدري، في أن هذه النتائج القابلة للملاحظة متوافقة مع فرضية مختلفة تماماً، وهي الفرضية الإلحادية.

من المحتمل أننا الآن قد أضعفنا هذا المبدأ أكثر من اللازم. فمن المعقول بالطبع أن نتوقع أن الفرق بين الإيمان والإلحاد يجب أن يظهر في «منطقة ما» في نطاق التجربة المحتملة. ولهذا، في نسخة متوسطة القوة من مبدأ قابلية التحقق، ستكون العبارة ذات معنى إلى الحد الذي يمكننا فيه تخيل تجربة أو ملاحظة محتملة من شأنها أن تُحوّل الاحتمالات لصالح اعتبار تلك العبارة صحيحة (أو خاطئة في الواقع). والآن، إذا جادل اللاأدري بأنه لن تؤدي أي ملاحظة إلى تغيير الاحتمالات، سواء لصالح فرضية وجود إله أو ضدها، فيبدو كما لو أن النتيجة هي أن الفرضية بلا معنى وفقاً لهذا المعيار، ومن ثمّ فلن يكون لللاأدرية أي جدوى على الإطلاق.

وهنا يأتي دور الفرق بين نسخّ المواقف اللاأدرية المختلفة في القوة. إذا كان اللاأدري لا يقول إلا إنه ما من ملاحظة مسجّلة حتى الآن تُغيّر الاحتمالات، ولكن توجد ملاحظات محتملة من شأنها أن تُغيّر الاحتمالات، ومن ثمّ فلا داعي للخوف من المعيار. إذا اتخذ اللاأدري موقفاً أقوى يتمثل في أنه لا يمكن «لأي ملاحظة محتملة» أن تُغيّر الاحتمالات

— وبهذا تكون المسألة غير قابلة للحسم من حيث المبدأ — فهنا يكمن التحدي. وثمة طريقة يمكننا تلبية المعيار من خلالها، وهي القول إن فرضية الإله تظل ذات معنى؛ لأنه يمكن تفسيرها عن طريق عبارات من النوع الذي يظهر في سياقات أخرى، سياقات يكون من الواضح فيها كيف سنشرع في اختبار تلك العبارات بحثًا عن الحقيقة.

اللاهوتيون الجدد

لا ينطبق معيار آير بالطبع إلا على الجُمْل التي تُستخدَم للتأكيد أو يُقصد بها ذلك. ولا ينطبق على الأسئلة («هل ترغب في المزيد من الشاي؟») أو الأوامر («أغلق هذا الباب!») أو الرغبات («كم أتمنى أن أكون في فيرجينيا في الربيع!») أو كلمات التعبير عن المشاعر («أأأأأأ») أو العبارات المستخدمة في الروايات الخيالية («في يوم مُشمس، كان ألفريد سمولود عائدًا إلى منزله من زيارة جدته عندما دخل إلى البُعد الرابع وهو ينعطف عند زاوية الشارع.») فلا يوجد أيُّ من هذه العبارات يهدف إلى التعبير عن الحقيقة أو الباطل. ولهذا السبب تُفُلت التصريحات الأخلاقية من نقد مؤدي معيار التحقق؛ فهي ليست تأكيداتٍ من وجهة نظر آير، بل تعبيرات عن المشاعر، أو الاستحسان أو الاشمئزاز. وكما أدرك مؤيدو معيار التحقق، فالعبارات التي قد تكون هراءً «بعدّها تأكيدات» يمكن أن يكون لها وجه من أوجه المعنى في سياق آخر على أي حال.

ولهذا، يبقى الاحتمال قائمًا بأن تنتمي الجُمْل اللاهوتية أيضًا إلى واحدة أو أكثر من هذه الفئات: إما أنها مُعبّرة عن المشاعر أو الرغبات، أو أنها خيالية وتُستخدم لبناء لعبة الأدعاء. وإذا كان الأمر كذلك، فمُحال أن يمَسّها معيار التحقق. يمكن التعبير عن الفكرة بهذه الطريقة. الحديث «عن الله» «ليس» مسألة «تأكيدات» حول حقيقة متجاوزة، عالم يتجاوز التجربة العادية بطريقة ما. فالقول بأن الله موجود لا يعني قولَ شيء صحيح أو خاطئ. إنه بالأحرى تعبيرٌ عن الالتزام بقيَمٍ معيّنة، والرغبة في عيش نوع معين من الحياة، والرغبة في رؤية الأشياء من منظور معين. ويمكن بعد ذلك تقديم معنى العبارات الدينية من منظور الميول والسلوكيات التي تُصاحبها. ارتبط هذا المفهوم المتعلّق بالدين بالفيلسوف النمساوي لودفيج فيتجنشتاين (١٨٨٩-١٩٥١) الذي قضى معظم حياته المهنية في كامبريدج، والذي غالبًا ما كانت لكتابات الغامضة والحكيمة (كان معظمها مُدوّنًا في دفاتر ملاحظات لا ينوي نشرها) تأثيرٌ عميق على مجموعة واسعة جدًا من المناقشات الفلسفية. وسواء كان فيتجنشتاين نفسه يقصد هذا التفسير أم لا، فهو وجهة

نظر للخطاب الديني لاقت تأييداً صريحاً ممن كانوا يرغبون في التوفيق بين اللاهوت والوضعية المنطقية.

لماذا لم يفكر آير في هذا الاحتمال؟ ربما لأنه شعر أن العبارات الأخلاقية ضرورية ولا غنى عنها، لكن العبارات اللاهوتية ليست كذلك.

يوجد احتمال آخر: صحيح أن جمل اللاهوت أو الدين هي في الواقع تأكيدات، لكنها مكتوبة بشفرة. إنها لا تقول ما «يبدو» أنها تقوله. يبدو أنها تتعلّق بكائن متجاوز للطبيعة، خالق العالم كُلي المعرفة والقدرة. غير أنّ ما تتعلّق به هذه الجمل في الواقع هو شيء مختلف تماماً؛ إنها تدور حولنا، وحول مُثُلنا العُلّيا وتطلعاتنا، وقدرتنا على الحب غير الأناني، وما إلى ذلك. بمجرد فك شفرة هذه الجمل، يمكن التحقق من صحة العبارات الدينية من خلال دراسة تركيبتنا النفسية.

على مدار جزء كبير من القرن العشرين، أعاد كلٌّ من الفلاسفة واللاهوتيين تفسير اللغة الدينية أو أعادوا بناءها بطرق متنوعة، لكنهم لم يفعلوا ذلك استجابةً لمتطلبات معيار التحقق في المقام الأول. على سبيل المثال، قدّم اللاهوتيان الألمانيان رودولف بولتمان (١٨٨٤-١٩٧٦) وباول تيليش (١٨٨٦-١٩٦٥) تفسيراتٍ «خالية من الميثولوجيا» للكتاب المقدس والعقيدة المسيحية، حيث تُترجم اللغة التي تدور حول الماورائي المتجاوز إلى حقائق بشأن استجابة الإنسان للعالم، وللآخرين، وللضمير الأخلاقي. تبنّى أفكارهم في إنجلترا جون روبنسون (١٩١٩-١٩٨٣) الذي أثار ضجةً كبيرة بصفته أسقفٌ ولوبيتش، عندما نشر في عام ١٩٦٣ كتاب «صدقاً بالرب». كان الكتاب محاولة من روبنسون ليقدم لعامة الناس أفكاره المؤيدة لرؤية تيليش للإله باعتباره أساس الوجود. كان عنوان «صورتنا عن الله يجب أن تزول» هو العنوان الناري لمقال كتبه روبنسون لصحيفة «أوبزرفر» قبل يومين من نشر الكتاب. وكانت الصورة التي كان لا بد أن تختفي هي صورة الشخصية الإلهية، التي توزّع العدالة والمكافآت العَرَضية، وكأنها، وفقاً لتشبيه روبنسون، عمّة بعيدة الصلة عن أقاربها. عوضاً عن ذلك، لا ينبغي النظر إلى الله على أنه شخص على الإطلاق، بل كالأساس الشخصي للوجود، أو الحقيقة المطلقة، أو ما له أهمية أساسية في حياتنا. ووفقاً للقراءة «غير الميتافيزيقية» لهذا الرأي، فإن «الله» هو مجرد اسم للدوافع والمُثُل البشرية، وهو شيء يكمن داخلنا بالكامل، ولكنه يُسقط بطريقة ما على ما هو خارجنا.

أيّ كانت التفاصيل الدقيقة لهذه المناهج في التعامل مع اللغة الدينية — سواء قدّمت هذه اللغة على أنها مجازية، أو تعبيرية، أو خيالية (ولن يكون من الحكمة افتراض أن

اللاهوتيين الجدد كانوا جميعًا يقولون الشيء نفسه) — يبدو من هذا المنظور كما لو أنَّ فرضية الإله ليست فرضيةً على الإطلاق. أي ليس المقصود منها أن تكون نظرية بشأن أصل العالم، ومصدر دوافعنا الأخلاقية والروحية. يمكننا تجميع هذه الأفكار معًا تحت اسم «اللاواقعية الدينية» («الواقعية» هنا هي وجهة النظر القائلة بأن الدين معنيٌّ بحقيقة فائقة). ويبدو أيضًا أنه بمجرد التوضيح التام لما يلتزم به اللاواقعيون الدينيون، فإن هناك القليل جدًا مما لا يمكن للمُلاحِد أيضًا الالتزام به، بخلاف الاستخدام المستمر للغة اللاهوتية. فلا عجب أن العديد من المؤمنين شعروا بأن الأسقف والمفكرين الذين ألهموه، كانوا في الحقيقة مجرد ملحدِين مُتَخَفِينَ.

لِنُنَحِّ الآن السؤال المهم للغاية بشأن ما الذي يفصل بين اللاواقعي الديني والملحد — بخلاف شكل محدّد من الكلمات — ألا تكون اللاأدرية غير مناسبة فحسب إذا أُعيد بناء الإيمان بالله بهذه الطرق؟ لأنه لا يعود هناك سببٌ للاعتقاد بأن أيًا كان ما تُشير إليه عبارة «الله موجود» هو شيء لن نتمكّن من إثبات صحته (أو خطئه)، بمجرد النظر إلى أنفسنا وإلى إخواننا من البشر. حسنًا، ربما لا ينبغي أن نكون لأدريين بشأن جوانب من طبيعتنا، أو ربما ينبغي أن نكون كذلك. لكن ذلك لا يُلغي اللاأدرية على النحو الذي عُرِضَتْ عليه في صفحات هذا الكتاب، وهي أنها حالة من عدم اليقين بشأن وجود كائن مستقل تمامًا عن أي فكر أو نشاط بشري أو عدم وجوده؛ كائن، إذا فهمنا طبيعته، سيقدّم لنا تفسيرًا واحدًا موحدًا لسبب وجود العالم، وما الذي نفعله فيه، وكيف ينبغي لنا أن نعيش. لن تختفي هذه القضية، حتى لو قرّر كل اللاهوتيين تجاهلها.

ربما لم «تختفِ» حجة اللاأدرية، سيجيب اللاواقعي الديني، بمعنى أنه لا يزال من الممكن مناقشة هذه القضية، ولكنها تافهة دينيًا. ما يهم هو استجابتنا البشرية للحالة الإنسانية، وليس ما إذا كان يوجد بالفعل شخصية أبوية ستجعل كل شيء يسير على ما يُرام مهما أفسدنا الأمور. قد يكون الانشغال بمثل هذه الشخصية مُبرّرًا لدى الأطفال، لكن لا ينبغي أن يكون لها مكان في تفكيرنا فور أن نصل إلى مرحلة النضج؛ لأنها تُشتّتنا عن إدراك أننا «نحن» من يجب علينا تصحيح الأمور، «نحن» من يجب علينا تشكيل العالم وفقًا لأسمى المثل العليا.

مرة أخرى، سيتفق الملحد مع هذه الكلمات، لكنه سيُحارر للغاية من أن اللاواقعي لا يزال يجد مكانًا للغة والصور الدينية التقليدية بعد أن وصل إلى هذه الرؤية. إذا كان الإيمان بكيان متجاوز يمنعنا من أن نصبح أفرادًا بالغين مستقلين ومسؤولين، ألن يعوقنا

الحديث عن مثل هذا الكيان بالمثل (حتى لو أدركنا، على مستوى ما، أنه مجرد صورة أو استعارة؟). ومع ذلك، يبدو أن اللاواقعي يشير إلى أن الاستمرار في الانخراط في مثل هذا الحديث يساعدنا في الواقع على أن نصبح الأشخاص الذين يجب أن نكونهم. كيف يمكن تحقيق هذا؟ سنعود إلى تناول هذه المسألة في وقت لاحق. وفي الوقت نفسه، تظل النقطة المهمة هي أن اللاواقعي لا يمكن أن يكون لا مبالياً باللاأدرية التقليدية. وهذا لأن الإدراك اللاأدري بأن الجدل حول فرضية الإله لم يُحَلَّ، وربما لا يمكن حله، هو على وجه التحديد أحد القوى الدافعة وراء حركة اللاهوتية الجديدة.

بنية الاعتقاد

كنت، في ذلك الوقت، في ألمانيا التي استدعتني؛ إذ كانت الحرب هناك لم تنتهِ بعد؛ وفي أثناء عودتي من تنويع الإمبراطور للانضمام إلى الجيش، بدأ فصل الشتاء، فاحتُجِزت في سكنٍ بلا صُحبة تُشَتَّت انتباهي، ولم يكن لدي أيضاً — لحسن الحظ — اهتمامات تُزعجني ولا رغبات، ومن ثم كنت أقضي اليوم بأكمله في الغرفة التي يُدْفَنُها موقد، حيث كان لدي وقت فراغ تام للتأمل في أفكاري.

بهذا يبدأ الرجل الذي كان يُطلق عليه أبو الفلسفة الحديثة، رينيه ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠)، روايته لسلسلة من التأمّلات التي أدّت إلى إعادة هيكلة كاملة للفكر. كان السؤال الإرشادي لديكارت هو: كيف يمكن للمعرفة الإنسانية تحقيق اليقين المطلق؟ كان مفتوناً بقدرة الرياضيات على استخدام سلسلة من الخطوات الآمنة للوصول إلى استنتاج لا يعتمد إلا على الحقائق البديهية. لو أنّ هناك أداة تشبه الإثبات الرياضي تفيد فيما يتعلق بمعرفة أنفسنا والعالم! أياكون هذا ممكناً؟ تكمن الصعوبة في أن الكثير من مُعتقَدنا عن العالم، على عكس الاعتقاد الرياضي، يأتي من الحواس، والحواس قادرة على خداعنا. بدأ ديكارت بالفكرة الراديكالية بأنه بحاجة إلى التخلي عن كل اعتقاد كان قادراً على الشك فيه، ومن ثم لا يتبقى سوى المعتقدات البديهية تماماً. وهكذا توصل إلى المبدأ الشهير Cogito ergo sum: «أنا أفكر، إذن أنا موجود». مهما كان ما يمكن أن يُضلّني، فلا يمكن أن أكون مُضَلَّلاً عندما أتأمل في أنني أفكر، لأنه من دون تفكير (أو مُفكّر يفكر في تلك الأفكار) لا يمكن أن يوجد التضليل! من هذه الفكرة الشديدة الأهمية، والمحدودية في آنٍ واحد، يبني

ديكارت تدريجيًا نظام المعرفة الخاص به، الذي يعتمد بصورة أساسية على إثباته لوجود الله.

ما يُقدِّمه لنا ديكارت هو صورة للمعرفة بعدّها شيئًا مبنياً على «أُسُس»: معتقدات من الواضح جدًّا أنها صحيحة في حد ذاتها؛ لدرجة أنها لا تحتاج إلى أن تُستنتج من أي اعتقاد آخر. نبني على هذه المعتقدات المزيد من المعتقدات التي تعتمد على المعتقدات البديهية. ونبني على هذه الطبقة الثانية من الاعتقاد المزيد والمزيد، إلى آخره. يمكن مقارنة النتيجة بهرم؛ حيث تقع كل طبقة من الحجر، باستثناء الأساس، على طبقة أسفلها. وتعتمد صلابة البناء بأكمله على صحة الأساس.

إذا كانت هذه هي الطريقة الصحيحة لتصوير المعرفة، فما نوع الاعتقاد الذي يجب أن نضعه أساسًا لهذا البناء؟ كان ديكارت واضحًا بشأن هذه المسألة: فقط تلك المعتقدات التي ندركها من خلال ضوء العقل الواضح على أنها بديهية. على الرغم من ذلك، فليست هذه هي الإجابة الوحيدة التي يمكن أن نقدِّمها. قد نفضّل أن تتكون طبقة الأساس السفلية من معتقدات حسية عادية («الهواء دافئ، لا توجد سحابة واحدة في السماء، والطيور تُغرد وهي تُحلّق فوقنا»، وهكذا). ولكن، هل هذه الطبقة السفلية هي المكان المناسب لوضع المعتقدات المتعلقة بالله، بصرف النظر عن نوع المعتقدات الأخرى التي نضعها فيها أيضًا؟ أحد الافتراضات المميزة للموقف اللاأدري هو أن المعتقدات المتعلقة بالله لا ينبغي أن تُعامل على أنها أساسية بهذا المعنى. وإنما يجب استنتاجها وتسويغها على أساس معتقدات أخرى أساسية بدرجة أكبر، معتقدات لا تتعلق بالله صراحة. من أمثلة هذه المعتقدات الجوهرية: نظامية الكون، ووجود الذكاء، وقدرتنا على الحب، وما إلى ذلك. وحتى وقت قريب نسبيًا، كان هذا الافتراض القائل بأن المعتقدات المتعلقة بالله يجب ألا تُعدّ معتقدات أساسية، افتراضًا مشتركًا بين الكثيرين من كلا طريقي نقاش الإيمان/الإلحاد. ولكن منذ حوالي ثلاثين عامًا، بدأ الفلاسفة في التشكيك في هذا الافتراض. لماذا لا ينبغي أن يُعامل الإيمان بالله على أنه شيء يمكن أن ينتمي على نحو سليم إلى «أساس» نظام الاعتقاد لشخص ما؟ حينها ستُعامل المعتقدات المتعلقة بالله باعتبارها معتقدات يمكن بناءً عليها تسويغ المعتقدات الأخرى. وبهذا، لن يمكن الاعتراض على المعتقد الديني بحجة أن المعتقدات الأخرى لا تدعمه دعمًا كافيًا. وهو لن يحتاج إلى مثل هذا الدعم. وإنما سيوفر الدعم للمعتقدات الأخرى.

هذا ليس ترخيصًا بالطبع لوضع أي معتقد قديم في أساس نظام المعتقدات الخاص بالفرد. ربما يكون اعتقاد ستانلي بأن كل أفكاره وأفعاله تخضع لسيطرة سكان كوكب

الرُّهرة أمراً أساسياً بالنسبة إليه؛ فهو اعتقاد يؤثر في كل معتقد من معتقداته الأخرى. ولكن ستانلي غير منطقي. لا ينبغي التعامل مع هذا الاعتقاد باعتباره أساسياً؛ فهو يحتاج إلى الكثير من التبريرات المعقّدة. فحتى الاعتقاد الأساسي ينبغي أن يركز على شيء ما. ولا يمكن أن يكون شيئاً يختاره الشخص عشوائياً ويجعله مُترسّخاً في نظريته للحياة، نظراً لفشله الكبير في نقد المعتقد بنفسه. ولهذا فإنّ مَنْ يقولون إنّ الإيمان بالله معتقد أساسي على نحو سليم ويمكن أن يشكّل الأساس لنظام التفكير، يؤكدون أنّ مثل هذا الاعتقاد يستند على أسس: لا يُستنتج من التجربة، ولكن بعض جوانب التجربة تسبّبه وتضمن حقيقته أيضاً. المقارنة هنا مع الاعتقاد الحسي العادي. أوّمن بوجود شجرة أمامي، ليس لأنني أستنتج وجود الشجرة من معتقد آخر أساسي بدرجة أكبر. أنا فقط أجد نفسي، نتيجةً للتجربة (التي هي ليست في حد ذاتها اعتقاداً، بل حالة)، لدي اعتقاد بأن هناك شجرة أمامي. إنّ وجود شجرة أمامي حقاً يُسبّب اعتقادي ويجعله حقيقةً في الوقت نفسه، ونتيجةً لذلك فإنّ اعتقادي له أساس ومبرر.

فهل هذه المقارنة بين المعتقد الديني والمعتقد الحسي صالحة؟ على الرغم من أنها مقارنة جذّابة، فهي عرضة للاعتراض التالي. في حالة الإدراك الحسي العادي، فإنّ أفضل تفسير لمعتقداتنا هو أنها نتيجة لمواقف تعكس تلك المعتقدات بدقة إلى حدّ ما. سيُفضّل الانتقاء الطبيعي تلك الكائنات التي نجحت في إدراك السمات المهمة في بيئتها (الطعام، المفترسات، شريك التزاوج، العائق، الخطر، مكان الاختباء، وما إلى ذلك). علاوة على ذلك، بعد دراسة كيفية عمل الحواس، وبنيتها، ووظائف الأعضاء المرتبطة بها، يمكننا أن ندرك الآلية التي تجعلها حساسة لخصائص البيئة. وهذا الوضع لا ينطبق فيما يتعلق بالتجربة الدينية. ربما تعكس تلك التجارب أصلاً إلهياً بالفعل. على الرغم من ذلك، توجد تفسيرات أخرى لتلك التجارب، وهي تفسيرات معقولة تماماً وليست إلهية على الإطلاق. ولهذا، لا يوجد افتراض يؤيد تلك التجارب يعكس بدقة ما يبدو أنها تشير إليه. وما دام عدم اليقين موجوداً، فلا يمكن اعتبار المعتقدات المتعلقة بالإله جزءاً من المستوى التأسيسي لأي نظام للاعتقاد العقلاني، لن يكون هذا صحيحاً على أي حال.

يمكن الاعتراض على هذا بحجة أن شكوكاً مماثلة تنطبق على الخبرة الحسية العادية. من المؤكد أنه توجد تفسيرات أخرى لتجاربنا يتبنّ على أساسها أنها وهمية بطريقة منهجية. هل يمكننا التأكد من أنّ تلك الفرضيات ليست صحيحة؟ إذا لم يكن الأمر كذلك، فهل تُعدّ المعتقدات الحسية أساسية، ويمكن وضعها في أساس نظام

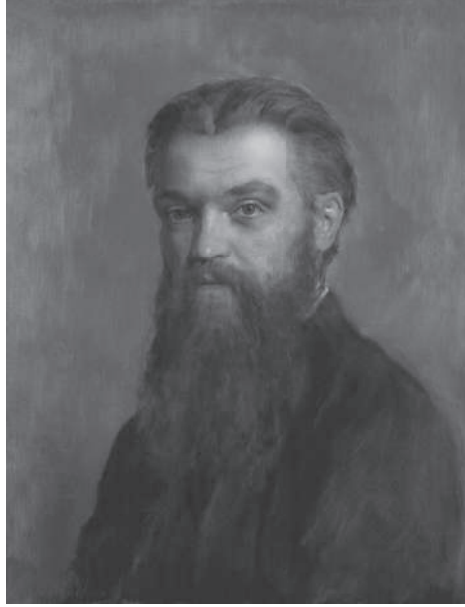
معتقداتنا؟ لا شك أن هناك فرضياتٍ أخرى، وربما لا نستطيع إثبات خطئها. لكن المشكلة أنها «غريبة» تمامًا؛ إذ تتضمن، على سبيل المثال، الاقتراح بأن أدمغتنا تُحفّز تحفيزًا مصطنعًا في مُختبر، وذلك لتحفيز سلسلة من التجارب المتماكة ولكنها وهمية تمامًا. من المؤكد أن مثل هذه الفرضية، بكل تفاصيلها الغريبة، أقلُّ احتمالًا من أن تجاربنا الحسّية، في معظم الأحيان، تعكس الأشياء كما هي إلى حدٍّ كبير. في المقابل، لا يوجد شيء غريب في الاقتراح القائل بأنه لا يوجد إله، وثمة مزيج من النزعة البشرية القوية لتمييز وجود قوة فاعلة، والخيال الخصب، والتأثيرات الثقافية، تتضافر معًا لتؤدي إلى ظهور تجارب تُفسّر على أنها تجارب دينية.

ويليام جيمس: العاطفة والسذاجة

في إحدى أمسيات عام ١٨٩٦، عُقد اجتماع للأندية الفلسفية في جامعتي براون وبيبل. وقد ألقى خطاب الاجتماع الفيلسوف وعالم النفس العظيم في جامعة هارفارد ويليام جيمس (١٨٤٢-١٩١٠). إذا كان ديكارت هو أبا الفلسفة الحديثة، فمن المؤكد أن جيمس له بعض الحق في أن يكون أبا علم النفس الحديث. لقد شغل واحدًا من أولى المناصب في هذا المجال بجامعة هارفارد بين عامي ١٨٨٩ و١٨٩٧؛ عندما عُيّن أستاذًا للفلسفة، وهو المنصب الذي شغله حتى عام ١٩٠٧. وكان عنوان محاضراته في ذلك المساء «إرادة الاعتقاد»، التي قدّمها مبررًا للإيمان الديني. قد يبدو هذا موضوعًا طموحًا للغاية، لكن جيمس كان يقصد هدفًا محددًا: المبدأ اللاأدري. الحق أنه كان ينوي تفنيد نسخة صارمة من هذا المبدأ. وكان هذا بسبب ما قاله عالم الرياضيات ويليام كينجودون كليفورد، الذي كتب في مقالته «أخلاقيات الاعتقاد» أنه «من الخطأ دائمًا، وفي كل مكان، ولأي شخص، أن يصدّق أيّ شيء بناءً على أدلة غير كافية». شرّع جيمس في الدفاع عن المعتقد الديني، بطريقة غير مباشرة، من خلال مهاجمة هذا المبدأ.

كم من معتقداتنا تُلبّي المعايير العالية التي يفرضها مبدأ كليفورد فعليًا؟ عدد قليل جدًا مثلما يشير إلى ذلك جيمس في قوله:

هنا، في هذه القاعة، جميعنا يؤمن بالجزئيات والحفاظ على الطاقة، وبالديمقراطية والتقدم الضروري، وبالمسيحية البروتستانتية وواجب النضال من أجل «مبدأ مونرو الخالد»، كل هذا دون أي سبب جدير بذلك.



شكل ٥-٢: عالم الرياضيات ويليام كينجدون كليفورد: اشتهر بنسخته الصارمة من المبدأ اللاأدري.

ولكن كيف يمكننا أن نؤمن وألا نكون مخطئين، إذا لم يكن لدينا أدلة كافية؟ قد نؤمن بسبب ما قاله لنا الآخرون: «إيماننا هو إيمان بإيمان شخص آخر». إن العديد من معتقداتنا العلمية هي معتقدات سنعجز عن تبريرها من خلال مصادرنا الخاصة، لكننا نضع ثقتنا في أشخاص نفترض أنهم في مكان أفضل لتقييمها. غير أننا نتأثر أيضاً بما يسميه جيمس «طبيعتنا العاطفية». حين لا يعود العقل كافياً للإيمان، تؤثر فينا عواطفنا ورغباتنا. تعتقد روز أن جاك مُعجَب بها، على الرغم من أن الدليل الموضوعي على ذلك ليس قاطعاً تماماً حتى الآن (ربما يُخفي مشاعره)، وما يدفعها لهذا الاعتقاد هو إعجابها هي به. ومن حسن الحظ أن إدراك جاك لإعجاب روز به هو ما يؤكد إعجابه بها. في هذه الحالة، نجد أن الاعتقاد يجلب بدرجة ما الشيء نفسه الذي يبرره. فهل يمكن انتقاد الاعتقاد بهذا الخصوص؟

لكنَّ أيًّا من هذه الملاحظات الوجيهة لا تُسهم كثيرًا في تعزيز قضية الإيمان الديني. فأولاً: إذا كنا نؤمن بالله لأن الآخرين يؤمنون به، فقد تكون ثقتنا في غير محلّها. هل هم في وضع أفضل منّا من حيث المعرفة؟ ربما فكروا في الأمر فترةً أطول، وبعثوا أكبر، وتوصلوا إلى استنتاج مُفاده أن هناك إلهاً. أو ربما شهدوا تجربة لم يُعدّ عدم الإيمان خيارًا في ظلّها. لكن ثمة مجال للشك سيظل موجودًا على الدوام؛ فربما لا تصمد أسبابهم أمام التدقيق العام. ثانيًا: في حالة روز وباك، فإن اعتقاد روز بأن جاك معجَّب بها هو جزء من سبب إعجاب جاك بها فعليًّا؛ يمكن أن يُسهم الاعتقاد في هذه الحالة في تحقيق الظروف نفسها التي تجعل هذا الاعتقاد صحيحًا. لكن هذا ببساطة لا ينطبق على حالة الإيمان بالله: كيف يمكن للإيمان إثبات أن الله موجود بالفعل؟ الله ليس شخصيةً تينكريل، التي تظل حيةً من خلال الإيمان بوجود الجنّيات.

لكن جيمس يُقدِّم حجةً أخرى. عندما يتعلّق الأمر بالإيمان، يوجد نهجان يمكن اتباعهما. الأول، هو تجنُّب الخطأ بأي ثمن، وهو النهج الذي يتبنّاه كليفورد. والثاني، هو السعي وراء الحقيقة. والآن قد نأمل في اتباع المنهجين: تجنُّب الخطأ والسعي وراء الحقيقة. لكن من الناحية العملية، علينا أن نعطي أولويةً لنهج على الآخر؛ لأنَّ كلاً منهما يسير في اتجاه مختلف. إذا كان همُّنا الأساسي هو تجنُّب التعرّض للخداع، سنتطلب أكثر الاختبارات دقّةً قبل أن نقبل شيئًا ما على أنه صحيح. لكن النتيجة هي أننا لن ندرك الحقيقة في بعض الأحيان؛ فثمة احتمال أننا تبنيّا معتقّداً حقيقيةً وعلينا الآن أن نتخلّى عنها. في المقابل، إذا كان اهتمامنا الأساسي هو ألا تفوتنا أيُّ حقيقة موجودة، أو ألا يفوتنا أهمها على الأقل، فسيُتعيّن علينا أن نكون أقلَّ تطلُّبًا في اختباراتنا، أو أن نُخفض معيار القبول إلى حدٍّ ما. والثمن هو أننا قد ننجرّف إلى الخطأ أحيانًا. الآن، يرى جيمس أنَّ الاختيار بين هذين النهجين هو في حد ذاته اختيارٌ عاطفي؛ إن عواطفنا هي التي تجذبنا نحو نهج بدلاً من الآخر؛ من الواضح أن كليفورد يشعر بالرعب من التعرّض للخداع. على النقيض من ذلك، فإن جيمس لا يهتم بالتعرّض للخداع (فنحن بشرٌ معيّبون، في نهاية المطاف، وسنتعرّض للخداع أحيانًا، مهما كنا دقيقين) بقدر ما يهتم بألا تفوته حقيقة مهمة.

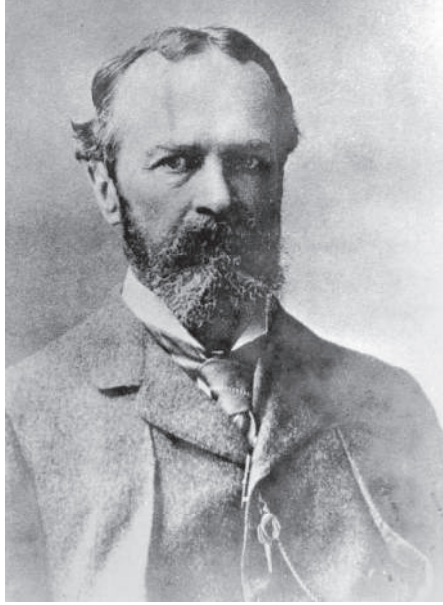
وليس هذا النهج الذي يحثُّنا عليه جيمس بترخيص للسذاجة دون تمحيص؛ فلا ينبغي لنا أن نتسرع في تبني أي فكرة مثيرة تأتي في طريقنا، ويتعيّن علينا أن نستمر في تطبيق قدراتنا النقدية. ولا ينبغي لنا أن نسعى إلى تكوين وجهة نظر بشأن كل شيء

وأى شيء. بعض الأمور إما تافهة للغاية (هل هناك بالضبط ٣٤٧٨٦ ورقة على هذه الشجرة؟)، أو أنها لن تُحدث فرقاً بالنسبة إلينا على وجه الخصوص، على الرغم من أنها قد تُحدث فرقاً للآخرين (كم عدد السفن التي غادرت مع كولومبوس في رحلته إلى العالم الجديد؟). وعند هذه النقطة، يمكننا أن ننتظر بأمانٍ حتى نحصل على أدلة قاطعة قبل أن نُلزم أنفسنا بتبني معتقِدٍ ما، إذا كان لدينا أي اهتمام بالأمر. لكن بعض الأمور بالغة الأهمية لدرجة أننا قد نُضطرُّ إلى المخاطرة بإلزام أنفسنا بها قبل ظهور كل الأدلة؛ لأننا قد ننتظر إلى الأبد إذا لم نفعل. بالإضافة إلى ذلك، فإن بعض الاختيارات بين المعتقدات المتنافسة تكون «إلزامية»، كما يصفها جيمس. أي إنه لا يوجد احتمال ثالث. إن الاختيار بين الاعتقاد بأنها ستمُطر بعد ظهر اليوم وبين الاعتقاد بأن الثلوج ستتساقط ليس مفروضاً علينا؛ إذ يبقى الاحتمال ألا يحدث هذا ولا ذاك. لذا، عندما تكون خياراتنا ليست إلزامية ولا جوهرية مُلحّة، فقد تكون اللاأدرية نهجاً معقولاً للغاية. لكن الاختيار بين الإيمان بالله والإلحاد هو أمرٌ إلزامي (إما أن الله موجود أو غير موجود) وجوهري في آنٍ واحد.

وبخصوص حجة جيمس الثالثة، فهي قوية ويمكن أن تصبح أقوى: لنفترض أننا أعدنا صياغة كلٍّ من النهجين («اسع وراء الحقيقة» و«تجنّب الخطأ!») في صورة تأكيد. يصبح التنبيه بتجنّب الخطأ بأي ثمن حُكمًا بأنه من الأفضل — حيثما يكون هناك تعارض بين النهجين — اعتمادُ نهج «تجنّب الخطأ» على حساب نهج «السعي وراء الحقيقة». كيف نعرف أن هذا صحيح؟ إن نهج «تجنّب الخطأ» سيُجبرنا على الاعتراف بأننا لا نعرف صحته. في المقابل، فإن نهج «السعي وراء الحقيقة» سيمثل عقبةً أسهل بكثير أمام قبولنا أن السعي وراء الحقيقة أفضل من تجنّب الخطأ. وبهذا يبدو أن مبدأ كليفوردا اللاأدري في ورطة.

ومع ذلك، ينبغي ملاحظة أن مبدأ كليفوردا لا يُخبرنا بما يمكن اعتباره دليلاً «كافياً». هل هي أدلة دامغة لدرجة أنها لا تترك مجالاً للشك؟ من الواضح أن هذا هو ما يعنيه جيمس. أم إنها أدلة كافية لدفع الاحتمالات في اتجاه واحد بدلاً من الآخر، بحيث يبدو قبول الفرضية مُبرراً أكثر من إنكارها؟ من المؤكد أن هذا يتوافق مع نهج جيمس في السعي وراء الحقيقة مع عدم تعليق قدرات التفكير النقدي لدى المرء. وسيأتي الاختبار حيث تبدو الاحتمالات متطابقةً بالتساوي. وبما أن العقل لا يستطيع أن يُقرّر حقيقة الأمر، فلماذا لا تتخذ مشاعرنا القرار النهائي؟ قد تكون اللاأدرية عقلانية، لكنها — كما

هل تركز اللأدرية على أساس خاطئ؟



شكل ٥-٣: عالم نفس يكتب ببلاغة الروائيين: ويليام جيمس، البلاغي البارع.

يشير جيمس — ليست مستدامة من الجانب العاطفي. فكيف يجب على اللأدري أن يواجه هذا التحدي؟ لقد انتقلنا الآن من الاعتبارات النظرية البحتة إلى الاعتبارات الأكثر عملية، وهذا هو موضوع الفصل التالي.

الفصل السادس

كيف ينبغي على اللاأدري أن يحيا حياته؟

الإلحاد العملي!

يمكننا التمييز بين نوعين من الإلحاد: النظري والعملي. أن تكون ملحدًا نظريًا يعني أن تؤمن إيمانًا واعيًا بأن الله غير موجود. أن تكون ملحدًا عمليًا يعني أن تعيش دون إيمان بالله: أن تعيش حياة لا مكان فيها لفكرة الله بكل بساطة. يمكن للمرء أن يكون ملحدًا عمليًا دون أن يكون ملحدًا نظريًا (على الرغم من أن كون المرء ملحدًا نظريًا دون أن يكون ملحدًا عمليًا سيكون مزيجًا غريبًا أيضًا).

فكيف ينبغي أن يحيا اللاأدري حياته؟ يبدو أن الإجابة الواضحة هي: ملحدًا عمليًا. (نحن نفترض هنا أن السؤال يتعلق بنوع اللاأدريّة التي تمنع الإيمان؛ وكما أشرنا سابقًا، يمكن للمرء أن يعتقد أن الله موجود دون أن يدّعي «معرفة» ذلك.) إذا كان اللاأدري لا يؤمن بالله، إذن، كما تقول الحجة، فإنه لن يفعل أيًا من الأشياء المرتبطة بهذا الاعتقاد؛ مثل الصلاة، والعبادة، وتفسير تجاربه في ضوء ديني، والرجوع إلى الأفكار الدينية في تقرير ما يجب عليه فعله، وما إلى ذلك. وهذا في الواقع رفضٌ للدين أو تجاهلٌ له. سيكون من غير المنطقي بالطبع أن نعيش حياة دينية، مع رفض الأساس النظري لمثل هذه الحياة؟ إنَّ مثل هذه الحياة — كما يبدو — لا يمكن أن تقوم إلا على خداع الذات. («أنا لا أؤمن بذلك، ولكنني سأُتظاهر بالعكس، وربما أقنع نفسي جزئيًا بأنني مؤمن.») وكيف يمكن لأي شخص أن يختار حياة خداع الذات بعقلانية؟

ومع ذلك، فمن الواضح أنَّ لأدريي القرن التاسع عشر، أو بعضهم، كانوا مُتدينين. فنحن نجد في شعر اللاأدري آرثر هيو كلوف (١٨١٩-١٨٦١) واللاأدري ماثيو أرنولد (١٨٢٢-١٨٨٨) استجابةً دينية للعالم. كيف يكون هذا ممكنًا؟ ألم يتمكّن من التخلص تمامًا من بقايا قناعات شبابهما اليقينية؟ أم إنهما توصّلا إلى فهمٍ مختلف لطبيعة الله؟

هل يمكن للمرء أن يكون، من الناحية النظرية، لأدريًا، لكنه مؤمن من الناحية العملية؟ لنقارن بين تأثيرات اللاأدرية في مجالين آخرين، ألا وهما العلم والأخلاق.

علم بلا إيمان؟

كيف تتصور التقدم العلمي؟ هل هو مثل مجموعة متنامية من المقتنيات المتحفية، أو تراكم تدريجي للأفكار والنظريات التي لا تُعتمد إلا بعد اختبارات شاقّة، وكل نظرية تضم ما سبقها بطريقةٍ ما وتُحسن منه؟ أم إن التشبيه السياسي أكثر ملاءمة؛ حيث يتقدم العلم من خلال ثورات مفاجئة وعنيفة، تزيج الأفكار القديمة جانبًا من خلال تقويض افتراضاتها الجوهرية والاستعاضة عنها برؤى جديدة جذريًا، وهو لا يستند في ذلك مبدئيًا إلا على ما هو أكثر من التخمين بقليل، وربما تظهر الأدلة على هذه الرؤى الجديدة من تجربة جريئة لاحقًا؟ ربما نحتاج إلى كلا النموذجين؛ فكلٌ منهما يصف فتراتٍ مختلفة في تاريخ العلم. خُذ الكيمياء بين عامي ١٨٣٠ و ١٩٣٠، على سبيل المثال. من إدراك أن العناصر تتسم بأنماطٍ معينة متكررة وفقًا لكُلّلتها الذريّة، ظهرت صياغة مندليف للقانون الدّوري والتعبير عنه في شكل الجدول الدّوري، مما أدى إلى اكتشاف عناصر جديدة، والتفسير النهائي للأنماط الدورية بالنموذج الإلكتروني للذرة. وكل خطوة في هذه الحالة تعتمد على سابقتها. لكن انظر إلى نفس العلم في الأعوام المائة الماضية لها، بين عامي ١٧٣٠ و ١٨٣٠، فسترى تغيّرين جذريّين وثورّيين: الأول، هو الإطاحة بنظرية الاحتراق القديمة، المبنية على مادة الفلوجستون الوهمية، والاستعاضة عنها بنظرية جديدة قائمة على عنصر الأكسجين المكتشف حديثًا؛ والثاني، هو التخلي عن المذهب الحيوي المتمثّل في وجود فرقي جوهري بين المواد الموجودة في الكائنات الحية وتلك المميّزة لعالم المعادن، وذلك في بدايات الكيمياء العضوية. (ومع ذلك، من المؤكّد أننا نستطيع العثور على أمثلة على تغيّرات تدريجية في الفترة الأولى وتغيّرات ثورية في الفترة الثانية.)

النموذج الأول يُفضي إلى رؤية التقدم العلمي بعدّه نهجًا تدريجيًا للوصول إلى الحقيقة (وربما مؤلم في بعض الأحيان). ربما لم نصل إليها بعد، ولكن كل تطوّر جديد يقربنا قليلًا. الحقيقة هي الهدف على أي حال. أما النموذج الثاني، فصحيح أنه لا يتعارض مع هذا الرأي، لكنه قد يجعلنا أكثر حذرًا بشأن الادعاء حتى بأن النظرية العلمية تقربٌ للحقيقة. ربما ستُستبدل بنظرياتنا التي نعتز بها حاليًا نظريات أخرى

كيف ينبغي على اللأدري أن يحيا حياته؟

بعيدة كل البعد عن كونها تنقيحًا لتلك النظريات، وتستلزم التخلي عنها تمامًا. ومع ذلك، فحتى النظريات المهجورة لم يثبت بالضرورة أنها عديمة الفائدة. فقد تعمل عملاً جيداً، لدرجة أن تسمح لنا بوضع تنبؤات معينة يتبين فيما بعد أنها مبررة. فمن الممكن الاستمرار في استخدام فيزياء نيوتن لحساب الحركات والقوى، مع أن النظرية نفسها قد استُبدلت بها الفيزياء النسبية. وهذا يوحي بصورة تمثل التقدم العلمي بعده بحثاً عن النفع لا عن الحقيقة المراوغة. وفي هذه الحالة، تكمن قيمة أي نظرية في قدرتها على تمكيننا من التنبؤ بالظواهر والتغيير في البيئة لتحقيق أهدافنا الخاصة. وبناءً على هذا، قد نستخدم نظرية ما، وربما حتى نكون حريصين للغاية على الالتزام، لكننا نظل لأدريين بشأن حقيقتها.

ولذلك فإن اللأدري العلمية لا تتعارض مع النشاط العلمي والتقدم العلمي. الحق أن مثل هذه اللأدري قد تُشجّع على تبني موقف منفتح، وعلى الاستعداد لقبول الظواهر التي لا تتوافق جيداً مع النظرية. ألا يمكن أن نتوصل إلى نتيجة مماثلة فيما يتعلق بالدين؟ ربما يكون ذلك مُتسرعاً بعض الشيء في هذه المرحلة. فلنتناول أولاً مثلاً آخر، وهو مثال بعيد تماماً عن المشروع العلمي.

الغريب الأخلاقي

لن يكون من الصعب على الإطلاق أن نتخيل اللأدري العلمي الذي يسعى سعياً حثيثاً للوصول إلى نتائج النظرية العلمية بينما يظل غير ملتزم بحقيقتها. الحق أن هذا الوصف يُجسد وجهة نظر معظم العلماء الممارسين تجسيداً دقيقاً. ولكن ماذا عن اللأدري الأخلاقي؟ هذه الشخصية لا تعرف الإجابة الصحيحة، فيما يخص أي مسألة أخلاقية مهما كانت. فهي لا تعرف، على سبيل المثال، ما إذا كان من الصواب أم من الخطأ أن تكذب في موقف ما، أو ما إذا كان من الصواب أم من الخطأ السماح لشخص ما بالموت في موقف آخر. ولا شك أننا سنكون لأدريين أخلاقياً في مجموعة واسعة من المواقف، فهناك حالات لا نعرف فيها ما هو الصواب الذي ينبغي علينا فعله. لكننا (في المعتاد) لا نكون لأدريين أخلاقياً في جميع المواقف؛ لذا فإننا نتخيل هنا حالة متطرفة إلى حد ما. كيف ستعيش هذه الشخصية التي تتبنى موقفاً لأدرياً تماماً فيما يتعلق بالأخلاق؟

لا يمكن أن تكون هناك إجابة واحدة عن هذا السؤال؛ فذلك يعتمد على مزاج هذا الشخص. قد يكون شخصاً حريصاً جداً على القيام بالشيء الصحيح، ومع ذلك فهو في

حيرة تامة بشأن ما هو الشيء الصحيح، بحيث ينتهي به الأمر إلى عدم اتخاذ أي تصرف حاسم على الإطلاق، وببساطة يتأثر بالظروف، مثل الشخصية الرئيسية في مسرحية كريستوفر هامبتون «محب الخير» (ذا فيلانثروبيست). في معارضة مسرحية موليير «عدو المجتمع»، تظهر شخصية دون فيليب المحب للجناس في مسرحية هامبتون، وهو حريص للغاية على إرضاء الجميع وعدم الإساءة إلى أحد. لكنَّ عدم قدرته على الاسترشاد بأي مبدأ أخلاقي قوي يؤدي في النهاية، لسوء الحظ، إلى الإساءة للجميع.

وربما لا يسعى هذا الشخص إلا إلى إسعاد نفسه، ولا يسترشد إلا بالمصلحة الذاتية والتقاليد (عند الضرورة)، وذلك ببساطة لأنه لا يتأثر بأنواع الأفكار والمشاعر المميزة للسلوك الأخلاقي. يقدِّم لنا ألبير كامو في روايته «الغريب» (L'Étranger)، في شخصية ميرسو، صورةً لشخص يفتقر إلى المشاعر المعتادة تجاه الآخرين. إن انفصاله الغريب واضح من الكلمات الافتتاحية للرواية: «توفيت أمي اليوم. أو ربما بالأمس. لست متأكدًا». وفي يوم جنازة والدته، يبدأ علاقة غرامية مع فتاة التقى بها في مكتبه. ويوافق على الزواج منها، لكنه لا يستطيع فهم سؤالها «هل تحبني؟». وفي أحد الأيام، شعر بالتهديد، فأطلق النار على شخص دفاعًا عن النفس. ولكن مهاجمه لم يكن مُسلحًا، وحوكم ميرسو بتهمة القتل. لكن حتى مع احتمال الحكم عليه بالإعدام، لم يستطع التظاهر بمشاعر لا يشعر بها ليكسب تعاطف هيئة المحلفين. وهو ما يجعلهم يعدُّون انفصاله العاطفي دليلًا على أنه مُذنب.

هناك شيء مشترك بين هاتين الصورتين المختلفتين تمامًا لأفراد قد نصفهم بدرجة من التبرير بأنهم لاأدريون أخلاقيًا، وهذا الشيء المشترك هو أنه من الصعب اعتبار الكثير من سلوكهم سلوكًا أخلاقيًا. لكنه ليس سلوكًا غير أخلاقي بالضرورة، وإن كان سلوك ميرسو أقرب إلى أن يُفسَّر على أنه غير أخلاقي. ما يميز أفعاله هو عدم التأثر بالمشاعر المتصلة بها. إن انخراط المشاعر المناسبة، بدلاً من اتباع قواعد سلوكية بلا عاطفة، أمرٌ ضروري للفاعلية الأخلاقية الحقيقية. (مع ذلك، علينا أن نكون حذرين في كيفية التعبير عن ذلك. ربما يكون اكتساب المشاعر الأخلاقية في حد ذاته مسألة أخلاقية. ومن المؤكد أننا لن نعلّق كلَّ الأحكام الأخلاقية على شخص ما لمجرد أن تبين أنه يفتقر إلى المشاعر ذات الصلة.) الحق أنَّ فكرة كون اللاأدري الأخلاقي فاعلاً أخلاقياً حقيقياً تبدو موضع شك. يمكن لللاأدري العلمي أن يكون عالمًا فاعلاً تمامًا؛ لأننا نستطيع أن نفهم اتباع نظرية ما لكونها مفيدة. فالعواطف لا تدخل في هذا الأمر، وإذا تدخلت، فهي ليست جزءًا

كيف ينبغي على اللاأدري أن يحيا حياته؟

أساسيًا من السلوك العلمي. لكن اللاأدري الأخلاقي لا يمكن أن يكون فاعلاً أخلاقياً فعالاً تماماً؛ لأنه إذا قام بفعل لا يعتقد أنه صواب أو خطأ، إذن فالدافع الأخلاقي ليس هو ما يحركه. هذا الدافع الأخلاقي، هذا الشعور بالانجذاب نحو فعل ما، لأن ضمير المرء يدفعه إلى القيام به، لا يتوافق مع الانفصال الكامل عن مسألة ما إذا كان هذا الفعل صواباً أم خطأً.

رهان باسكال ودفاع جيمس

ومع مراعاة التناقض بين اللاأدري العلمي واللاأدري الأخلاقي، دعونا نلقي نظرة على حجة الإيمان الشهيرة، والسيئة السمعة في الواقع، المعروفة باسم «رهان باسكال». يستهل باسكال حُجَّتَه بتذكيرنا بمحدوديتنا في تقرير مسألة وجود الله:

إذا كان هناك إله، فهو يتجاوز فهمنا تجاوزاً مطلقاً؛ لأنه كُلي ولا حدود له، ومُفارق لنا في كل شيء. لذلك نحن غير قادرين على معرفة ما هو عليه أو ما إذا كان موجوداً ... «إما أن الله موجود أو أنه غير موجود». ولكن إلى أي وجهة نظر سنميل؟ العقل لا يمكنه حسم هذا السؤال. الفوضى اللامتناهية تحول بيننا وبين ذلك. وفي آخر النهاية البعيدة لهذه المسافة اللامتناهية، تدور عملة معدنية ستسقط في النهاية إما على وجه الملك أو على وجه الكتابة. فعلام ستراهن؟

ربما يكون الشيء العقلاني الذي يجب فعله هو عدم الرهان على الإطلاق. ولكن عدم الرهان هو في الواقع رهان على أن الله غير موجود. في المقابل:

دعونا نزن المكاسب والخسائر المرتبطة باختيار أن الله موجود. دعونا نُقيِّم الحالتين: إذا فزت فقد ربحت كل شيء، وإذا خسرت فلن تخسر شيئاً. لا تتردد إذن؛ راهن على أنه موجود.

«إذا فزت، ستفوز بكل شيء». أي أنك ستفوز بالحياة الأبدية في الجنة. لاحظ أن هذا ليس سبباً للاعتقاد بأن الله موجود، بل سبب للاعتقاد بأن الإيمان أفضل من عدم الإيمان. أو بالأحرى (بما أنه لا يمكن استدعاء الإيمان حسب الرغبة)، من الأفضل أن تنصرف بطريقة ستجعل هذا الإيمان يأتي في النهاية، وهذه الطريقة هي أن نحيا وفقاً للدين.

لعلك تتذكر حجة ويليام جيمس القوية المتعلقة بطبيعتنا العاطفية في التعامل مع المعتقد الديني (انظر الفصل الخامس). ألا يقترح جيمس وباسكال شيئاً مماثلاً؟ ومع ذلك، فإن جيمس لا يوافق موافقة تامة على اقتراح باسكال، بالتماسه الواضح والمخزي للمصلحة الذاتية. ما لا يمكن إنكاره هو أن كلام باسكال عن «الفوز» أو «الخسارة» في الرهان ينم عن وجه وضيع من أوجه المصلحة الذاتية. لكن ذلك يعتمد على ما إذا كنت تنظر إلى الجنة بعدّها جنة الملمات الأرضية والحسية، أو بعدّها الاتحاد الكامل مع الله. هل الرغبة في الحصول على أفضل أنواع الوجود التي يستطيع البشر تحقيقها وأسمائها مصلحة ذاتية فحسب؟ مع ذلك، فإن اعتراض جيمس الرئيسي على الرهان هو أنه عملية حسابية باردة تماماً، وقبول للإيمان لما يجلبه من فوائد، وليس التزاماً شغوفاً بشيء ما لذاته. إن تبني الحياة الدينية على أساس مثل هذه العملية الحسابية يُشبه تبني اللاأدري العلمي لنظرية علمية بغرض استغلال فائدتها. وفي حين أن اللاأدري العلمي يمكن أن يكون عالمًا حقًا، فإن اللاأدري الديني (وفقاً لتصوّر جيمس للمسألة) لا يمكنه أن يعيش حياة دينية حقيقية. فالعلم يمكن ممارسته دون عاطفة؛ أما الدين فليس كذلك. يبدو أن اللاأدري الديني في نفس موقف اللاأدري الأخلاقي؛ مثلما أن الأخير لا يستطيع الانخراط في فعل أخلاقي حقيقي، لا يستطيع الأول الانخراط في حياة دينية حقيقية. ومع ذلك الانطباع الذي تركه الرهان، فقد كانت وجهة نظر باسكال نفسه عن الإيمان بعيدة كل البعد عن الانفصال الشعوري؛ إذ كان الإيمان بالنسبة إليه مسألة التزام عاطفي واقتناع كامل.

يمكن النظر إلى رهان باسكال على أنه محاولة لحثّ اللاأدري على اتخاذ قفزة إيمانية جريئة. في المقابل، لا يخاطب جيمس اللاأدري بهذه العبارات. فهو لا يرى أن اللاأدري يجب أن يُقدّم على خطوة حاسمة، ويقبل الإيمان لما يجلبه من فوائد، بل إنه إذا كان جيمس — مدفوعاً بطبيعته التي تتسم بالعاطفية أكثر من العقلانية — يؤمن بالله، فلا يمكن للاأدري أن ينتقده. يقول جيمس إن اللاأدري لا يؤمن بسبب تمسّكه بالمبدأ القائل بأنه يجب على المرء ألا يؤمن بشيء إلا إن كانت لديه أدلة كافية تُبرّره. لكن هذا المبدأ في حد ذاته ليس له ما يبرّره من الأدلة العقلية، وليس التمسّك به أكثر من مثال آخر على الانسياق وراء المشاعر؛ في هذه الحالة، الخوف من تصديق شيء باطل. إن جيمس لا يُقدّم حافزاً للاأدري، بل دفاعاً عن الإيمان ضد شكوك اللاأدري.

حبُّ المجهول

من المؤكد أن جيمس على حق في أن الإيمان بالله يجب أن يشرك مشاعرنا بوصفه استجابةً دينية حقيقية للعالم، وفي أنه يُعدّ جزئيًا استجابةً عاطفية للعالم. إنه يختلف عن الفرضية العلمية، والتعامل معه كما لو كان مماثلًا لها يسيء إليه إلى حدٍّ ما. وكما يُسارع الملحدون إلى الإشارة، فإن فرضية الإله لا تفيد كثيرًا في تقديم تفسيرات. فالإيمان بالله أقرب إلى الاعتقاد «بوجود» تفسيرٍ من نوع معيّن، تفسيرٍ يُعَدُّ الحب والذكاء من بين المكونات الجوهرية للواقع، حتى وإن لم نفهم هذا التفسير تمامًا، أو لم ندرك بوضوح كيف يمكن التوفيق بينه وبين ما يبدو في الظاهر أنه أدلة تُكذِّب ذلك. وما يجعل هذه الثقة في أن وجود مثل هذا التفسير أهمُّ بكثير من الثقة بوجود تفسير مادي — وهو ما يقوم عليه كلُّ من علم الكون وفيزياء الكم — هو التركيز الذي تولّيه فكرة الله لعواطفنا.

لكن هذا التركيز يترك الكثير مما هو غير معروف. محبة الله هي إلى حدٍّ كبير محبة الله المجهول. لذا، فحتى داخل الإيمان الديني قد يوجد قدرٌ كبير من اللاأدرية بشأن تفاصيل طبيعة الله، بل إنَّ ذلك مؤكد في واقع الأمر. قد يبدو من المحير أن تكون فكرة الله مركزًا لمشاعر قوية رغم أنها فكرة ضبابية إلى هذا الحد. ولكن ذلك لأن فكرة الله مرتبطة بالفعل بأمور عاطفية للغاية، وتُعرَّف من خلالها، مثل حب المرء للآخرين، والرغبة في تحقيق الهدف الأسمى في الحياة، وصوت الضمير.

وكل ذلك بالطبع من وجهة النظر الإيمانية. قد يُقال إن اللاأدري الحقيقي يقف خارج ذلك الإطار كله، ومن ثم فهو غير قادر على الانخراط على المستوى العاطفي المناسب. لا يوجد بالطبع ما يمنع اللاأدري من الحفاظ على طقوس الحياة الدينية: حضور الخدمات الكنسية، وقراءة النصوص الدينية، وحتى الصلاة. ولكن، ألن يكون هناك دائمًا انفصال؛ شعور من ينظر من الخارج دون انخراط، وألن يكون الاتباع الواضح للحياة الدينية بالضرورة مجرد أمر تجريبي مؤقت؟ «سوف أستمّر في هذا حتى يحدث شيء ما أو أدرك أنه لن يحدث، ويمكنني أن أتخلّى عن التجربة بعدّها فاشلة». بالطبع، إذا حدث شيء ما، كما يقترح باسكال أنه سيحدث، وأجد أنني صرت مؤمنًا حقًا، فسوف أعيش حياةً دينيةً أصيلة؛ لكن يبدو أنني سأكون حينها قد تخلّيت عن لأدريتي. على الرغم من ذلك، فثمّة ظاهرة مألوفة للغاية تكون المشاعر القوية فيها مصحوبة بتعليق الاعتقاد: استجاباتنا للقصص الخيالية. يقال إنه عندما نُشر لأول مرة الجزء الأول من رواية أوليفر تويست، الذي تعرّضت فيه نانسي للضرب المبرح حتى الموت على يد بيل

سايكس، في مجلة «بينتليز ميسيلاني»، فقدَ عدد من القراء الوعي بسبب الصدمة. قد نكون قُرَاءً أكثرَ صلابَةً وانعدامًا للحساسية في الوقت الحاضر، ولكن القصص الخيالية احتفظت بقدرتها على إحداث الصدمة، والترويع، والحزن، والتأثير في مشاعرنا. علاوة على ذلك، يمكن للقصص الخيالية أن تثير فينا مشاعرَ أخلاقية؛ فقد نوافق على تصرفات الشخصية الخيالية أو نرفضها. وقد نتعاطف مع المعضلة الأخلاقية للشخصية. كيف يمكن للقصص الخيالية أن تثير هذا النوع من الاستجابة؟ ففي نهاية المطاف، نحن نعلم، ونحن نقرأها أو نشاهدها، أنها لا تُصوّر أحداثًا حقيقية. أحد التفسيرات المحتملة أنها توجّه انتباهنا إلى حقائق مجردة بشأن الطبيعة البشرية، وهي تصبح موضوعات تثير مشاعرنا عندما نتأملها. ربما تزعجنا رواية «سيد الذباب» لأنها تكشف عن احتمال مزعج بشأن طبيعة الطفولة. ولكن لا يمكن أن تكون هذه هي القصة بأكملها، حيث إن مشاعرنا غالبًا ما ترتبط بشخصية معينة؛ فأنا أشعر بالأسف تجاه بيجي، ولا أشعر بالأسف فحسب لأن الأطفال يمكن أن يكونوا قاسين أحياناً مع مَنْ قد يبدو أنهم مختلفون. ربما تنخرط عواطفنا للغاية مع القصص الخيالية لأننا ننسى مؤقتاً أنها خيال، ومن ثم نعلّق عدم تصديقنا. لكن هذا يبدو موضع شك أيضاً؛ لأننا لن نميل في أي وقت إلى القول بأن ما نتعامل معه حقيقي. إن فيلمًا مُخيفًا يحكي عن تهديد كامن في كل جهاز كهربائي لن يجعلنا نتصرف تجاه تلك الأجهزة كما لو كنا نؤمن حقاً بوجود مثل هذا التهديد (على الرغم من أننا قد نشعر بالقليل من الانزعاج عندما نُشغّل الغلاية في المرة التي تلي مشاهدتنا للفيلم).

ثمة لغزٌ إذن فيما يتعلق بالسبب الذي يجعل القصص الخيالية قادرةً على إثارة المشاعر التي تُثيرها. لكن الظاهرة نفسها مؤكّدة. والآن لنطبّق هذا على المجال الديني. ربما نشاهد إحدى مسرحيات الأسرار التي تُقام في مدينة يورك، والتي تصوّر اعتقال يسوع ومحاكمته وصلبه. سيكون من الغريب ألا يثير فينا عَرَضُ كهذا مشاعرَ قوية. لكن لنفترض الآن أنه بدلاً من أن نكون مُشاهدين سلبيين، كان علينا الانخراط في طقوس دينية، أو سردية ما على شكل «لعبة تخيل». ربما تنطوي كلمة «لعبة» على نوع خاطئ من الدلالات هنا؛ لأن اللغة والصور التي تجسّد الطقوس الدينية لا تُشبه الألعاب كثيراً. لكن ما نقصده هنا أننا ننخرط فيها كما لو كنا نشترك في مسرحية. والآن، إذا كنا مُندمجين بما فيه الكفاية، ليس فقط في المسرحية التي تتكشف من حولنا، بل أيضاً في الأدوار التي نلعبها في تلك المسرحية، ألن تُثار عواطفنا بالعمق الذي اختبرناه عندما كنا

كيف ينبغي على اللاأدري أن يحيا حياته؟

مجردُ مُشاهدين، إن لم يكن أكثر؟ ربما علينا أن ننسى أننا نخرط في قصة خيالية لكي نغمس فيها بالكامل. ولكن أيًا كانت الآلية العقلية، فكل الأسباب تدفعنا إلى افتراض أن انخراطنا في الدين بوصفه قصة خيالية سيكون قادرًا على استحضار نوع الاستجابة العاطفية نفسه الذي تستثيره فينا مشاركتنا في أنواع أخرى من الخيال.

والآن لننتقد خطوة أخرى، ونفترض أننا في أثناء انشغالنا بالقصة الخيالية ندرك أننا «لا نعرف» ما إذا كانت خيالية أم لا. أو بالأحرى، مع أننا متأكدون تمامًا من أن بعض العناصر ستكون خيالية، فثمة عناصر أخرى، وربما هي عناصر مركزية بدرجة أكبر، قد لا تكون خيالية. فما هو تأثير ذلك على انخراطنا العاطفي؟ لا يمكن بالتأكيد أن يُقلل منه. لا يمكن أن تزداد سيطرة الخيال علينا إلا إذا كان هناك شعور بأن عناصر منه قد تتوافق مع الواقع. ولكن هذا هو بالضبط موقف اللاأدري. هناك أجزاء من أي دين تُعدُّ زخارف خيالية. على الرغم من ذلك، لا يمكن إثبات أن الدين بأكمله مجرد خيال، وإن كان ذلك في حالة الأديان الكبرى على الأقل. فهل يُعدُّ قبول الدين بهذه الشروط استجابةً دينية حقيقية؟ يبدو أنه لا يوجد سببٌ يحول دون ذلك. ففي نهاية المطاف، عادةً ما يكون المؤمنون لأدريين بشأن جوانب معينة من دينهم؛ ربما يكون هذا العنصر بالتحديد صحيحًا، وربما لا. ومع ذلك، فإن النسيج الديني بأكمله، بلُغته المميزة، وتاريخه، وأخلاقه، وصُوره، يُعتنق وحدةً واحدةً، وليس نسيجًا مقسمًا بدقة إلى أجزاء يكون المؤمن على استعداد للقول إنه يعرف أنها صحيحة (والتي تثير أقوى الاستجابات)، وتلك التي يعترف بعدم يقينه بشأنها (والتي يشعر تجاهها بانفصال معين). إن الالتزام العاطفي تجاه الدين ككل. لذلك، فحتى بالنسبة إلى المؤمن، يتوافق مثل هذا الالتزام مع درجة من اللاأدرية. وكلُّ ما يفعله اللاأدري الديني أنه يوسع المنطقة التي يتخذ عليها هذا الموقف.

الحياة الدينية إذن ممكنة بالنسبة إلى اللاأدريين، وليست مجرد علاقة حذرة وتجريبية ومنفصلة في نهاية المطاف. ولكنها بالطبع ليست إلزامية. فقد يجد العديد من اللاأدريين أنهم غير قادرين نفسيًا على اتخاذ هذه الخطوة الخيالية والعاطفية.

الفصل السابع

كيف ينبغي تدريس اللاأدرية؟

معركة الحافلات

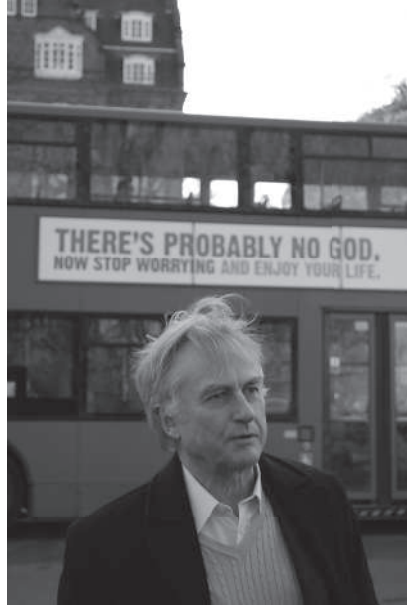
في أواخر عام ٢٠٠٨، ظهر في لندن عدد من الحافلات التي تحمل شعار «لا يوجد إله على الأرجح. فتوقف عن القلق واستمتع بحياتك». وبحلول بداية عام ٢٠٠٩، ظهرت «حافلات إلحادية» مماثلة في مدن أخرى في المملكة المتحدة. كان هذا نتيجةً لحملة ناجحة، بدعم من «الجمعية الإنسانية البريطانية»، جمعت أكثر من ١٤٠ ألف جنيه إسترليني لتمويل الإعلانات. وفي نهاية المطاف، بلغ عدد هذه الحافلات ما لا يقل عن ثمانمائة، وكانت نظيراتها تظهر في إسبانيا وروسيا. وأوضح المنظمون أن ذلك كان بمثابة الترياق لما عدّوه دعايةً مسيحية بأشكال مختلفة، كانت تصل في بعض الأحيان — كما زعموا — إلى الإيحاء المقلق بأن غير المؤمنين تنتظرهم لعنة أبدية. كان الهدف من الإعلانات الإلحادية طمأننة الملحدين واللاأدريين أنه من المقبول تمامًا عدم الإيمان بالله. وكما كان متوقعًا، كان هناك ردُّ فعل ديني، وبحلول شهر فبراير، كانت مائة وخمسة وسبعون حافلة في لندن تحمل شعار «يوجد إله بالتأكيد. لذا، انضم إلى «الحزب المسيحي» واستمتع بحياتك». في هذه الأثناء، تلقّت «هيئة معايير الإعلان» البريطانية العديدَ من الشكاوى من المسيحيين الذين يعترضون على الإعلانات الإلحادية، لكن الهيئة حكمت بأن الإعلانات كانت «تعبيرًا عن رأي المُعلن ... وأنَّ الادعاءات الواردة فيها لا يمكن البرهنة عليها بأُسُس موضوعية». ومن المثير للاهتمام أن نجد إعلاناتٍ إلحادية (وبالتبعية، أخرى إيمانية) يُتغاضى عنها على أُسُسٍ لأدرية.

هل موقفٌ من تقدموا بالشكاوى مبرّر؟ هل هذه طريقة مقبولة لنشر مثل هذه الرسائل؟ لا تبدو الشعارات على الحافلات مختلفة من حيث المبدأ عن الخطب التي

تُلَقَّى على المَنَصَّات، أو البرامج السياسية الحزبية، أو المِلصَقات الموضوعية خارج الكنائس الإنجيلية. إنها تعظُّ المؤمنين، أما غير المؤمنين فسوف ينظرون إليها بحذرٍ كافٍ. إن الإعلانات تعبيرٌ عن الرأي، وهي محمَّلة بالقيمة، وفي كثير من الأحيان — كما تعترف هيئة معايير الإعلان — لا يمكن التحقق من صَحَّتْها بسهولة. الحق أن بعضها يدعو المرء إلى «عدم» أخذها على محمل الجد، مثل الإعلانات التليفزيونية لسجائر «ستران» في الخمسينيات من القرن الماضي، التي يظهر فيها رجلٌ من الواضح أنه وحيد، يرتدي معطفًا واقياً من المطر، ويشعل سيجارةً في شارع مهجور، بينما يقول التعليق الصوتي المصاحب «مع سيجارة ستران، أنت لست وحدك أبداً». لنفترض أننا أخذنا هذا الإعلان على محمل الجد. لنفكر في التبعات المحتملة: أنه مع سيجارة ستران، ستكون دائماً بصحبة إنسان آخر (حقيقة زائفة)، أو أنك دائماً بصحبة سيجارة (حقيقة تافهة)، أو أنك دائماً بصحبة شيء غير مرئي وغير ملموس (حقيقة غريبة ومقلقة). من الواضح أن قوة الإعلان تكمن في عدم أخذه على محمل الجد. (ولكن من سوء الحظ أن الجمهور كان يميل إلى الربط بين سجائر ستران والرجال الوحيدين، وسُجبت العلامة التجارية في غضون سنوات قليلة). ومن ثم، فمن غير المرجح، أيّاً كان الجانب الذي يؤيده المرء، أن يكون أيُّ شخص عُرضة لخطر التضليل بصورة شديدة إما عن طريق إعلانات الحافلات المؤيدة للإلحاد أو المؤيدة للإيمان.

ما سيكون غير مرغوب فيه هو إغراق الجمهور بسيل من الرسائل الموحدّة تماماً، مثل تلك التي كانت تُعرض على شاشات التليفزيون في رواية «١٩٨٤» لجورج أورويل. إن حقيقة أننا نواجه صوراً ورسائل متضاربة هي التي تجبرنا على التفكير المستقل، وإدراك أن هناك بعض الأمور التي لا يمكننا فيها الاعتماد على حكم شخص آخر. وتلك إحدى الإجابات على المعلق الذي أعرب عن قلقه بشأن التأثير الذي قد تُحدثه شعارات الحافلات الإلحادية على الأطفال (الذين يبدون مع ذلك أقوياء بما يكفي لتحمل المجموعة المتنوعة والمذهلة من الرسائل التي تقدّمها وسائل الإعلام التي يقضون معها الكثير من الوقت).

هل يجب أن يكون هناك شعار لأدري على الحافلات أيضاً؟ إن شعار «لا يمكننا معرفة ما إذا كان هناك إله أم لا» يفتقر إلى قوة منافسيه بعض الشيء. إن القيمة الحقيقية للالأدرية لا تكمن في الاستنتاج اللاأدري بقدر ما تكمن في الطريق الذي يسلك للوصول إليه، وهذا يعتمد على قبول المبدأ اللاأدري: لا تتظاهر بالمعرفة بينما يتضح أن



شكل ٧-١: نقل الرسالة إلى شوارع لندن: ريتشارد دوكينز وحملة «الحافلة الإلحادية».

أساس اعتقادك غير كافٍ. وهذا مبدأ تربوي مهم. إذن، ما هي الصورة التي ينبغي تقديم اللاأدرية بها في التعليم؟

عدم اليقين والإبداع

ربما يكون الشعار اللاأدري الأفضل هو «عدم اليقين مفيد لك!» لأن اللاأدرية هي مجرد مثال واحد على ظاهرة عدم اليقين الأوسع. عادةً ما ينظر الناس إلى عدم اليقين بوصفه أمرًا سيئًا علينا أن نسعى إلى التخلص منه أو تقليله. فقد يكون عدم امتلاك معلومة ضرورية مصدرًا للقلق. لأننا عندما لا نعرف ما الذي ينبغي علينا أن نُصدقه، نتقيد باللافعل. ولكن هل الأمر كذلك فعلاً؟ فقد يتبين أن عدم اليقين هو أحد مصادر الإبداع. ففي بعض الأحيان، يمكننا تحسين وضعنا «دون» التخلص من حالة عدم اليقين.

توضع عملة معدنية تحت كوب من ثلاثة أكواب دون أن تراها. عليك أن تخمن أي من الأكواب يُخفي العملة، وستحصل على العملة إذا أصاب تخمينك. لذا، تشرع في الاختيار. ودون مزيد من المعلومات، فإن احتمالات اختيارك للكوب الصحيح هي واحد من ثلاثة. الآن يُزال أحد الكوبين اللذين لا يخفيان العملة المعدنية، ويتبقى كوبان فقط، ومنهما الكوب الذي اخترته. أنت مدعو بعد ذلك لاتخاذ قرار آخر؛ إما أن تتمسك باختيارك الأصلي، أو تختار الكوب الآخر. قد يبدو أن ما سنقرره لا يهم؛ لأن كلا الخيارين قد يكون خطأً. على الرغم من ذلك، ففي حين أن التمسك باختيارك الأصلي لن يُغيّر فرصتك الأصلية في النجاح (نظرًا لأن الكوب أُزيلَ بعد أن اخترت بالفعل)، فإنّ تغيير اختيارك الآن يمنحك فرصة أفضل لأن تكون على صواب؛ حيث إنه لم يتبقّ الآن سوى كوبين. قد يبدو هذا وكأنه شيء من السفسطة الإحصائية، لكن ما لدينا من نتائج على سلسلة كبيرة بما يكفي من الاختيارات يُثبت صحة ذلك. يمكننا على الرغم من كل شيء أن نستجيب بإيجابية لحالة عدم اليقين دون التخلّص منها.

إليك مثالاً آخر أكثر غرابة. في كتابه «سؤال الهوية»، يصف طبيب الأعصاب أوليفر ساكس محادثة مع مريض يُعاني مُتلازمة كورساكوف، مما حرّمه من القدرة على تكوين ذكريات طويلة الأمد. يمكن للمريض، الذي أطلق عليه ساكس اسم ويليام طومسون، أن يتذكّر عمله السابق بقاءً، لكنه لا يتذكر شيئاً عما أدى إلى دخوله إحدى المصحّات. في البداية، يرحّب طومسون بساكس على أنه زبون، ثم بعد ذلك على أنه صديق قديم له يُدعى توم بيتكين. عندما يخبره ساكس أنه ليس توم بيتكين، يشير طومسون (عندما يرى المعطف الأبيض) إلى أنه جزار الحي، ثم الطبيب، ثم الطبيب النفسي ...

لم يتذكر أي شيء لأكثر من بضع ثوانٍ. وكان مُشوَّشاً باستمرار. كانت هاوية فقدان الذاكرة تُفتح لابتلاءه باستمرار، ولكنه كان يرأبها بخفة من خلال جميع أنواع السرديات والخيالات السلسة. بالنسبة إليه لم تكن خيالات، بل رؤيته للعالم أو تفسيره في التو واللحظة ... لم يكن نسيجاً من الأوهام والضلالات الدائمة التغيّر السريعة الزوال، بل كان عالماً طبيعياً ومستقرّاً وواقعياً تماماً. بالنسبة إليه، لم يكن هناك أي مشكلة.

في مواجهة الخسارة الهائلة في المعلومات، التي من شأنها أن تهدّد بجعل الحياة لا تُطاق، فإن اختلاقات طومسون الإبداعية التي لا نهاية لها، هي في الواقع استراتيجية

بقاء، ومحاولة لفرض الحالة الطبيعية. وعلى الرغم من أن حالة طومسون مَرَضِيَّة بوضوح، فهي تخبرنا شيئاً عن قدرتنا المتأصلة في التعامل مع عدم اليقين، والقدرة على توليد سلسلة كاملة من الفرضيات المتنافسة حول العالم، فرضيات تُختار أو تُرفض في الظروف العادية على أساس المعلومات اللاحقة. كلما زادت قدرتنا على التعامل مع عدم اليقين، زادت فعاليتنا. فثمة سببٌ وجيه لتضمين أسئلة مصممة لقياس درجة عدم تحمُّل الشخص لعدم اليقين في بعض الاختبارات النفسية.

يمكن أن يؤدي عدم اليقين أيضاً إلى التقدم النظري، وليس ذلك بسبب الحاجة إلى تقليل عدم اليقين من خلال تطوير نظريات أفضل والحصول على المزيد من المعلومات فحسب، ولكن لأن عدم اليقين في حد ذاته يمكن أن يصبح موضوعاً للنظرية، مما يساعدنا على تقرير ما يجب القيام به في مواجهة تلك الشكوك. لنأخذ، على سبيل المثال، اللغز الشهير المتمثل في مُعضلة السجين. أُدينَ سجينان بارتكاب جريمةٍ ما معاً. يقال لكلُّ منهما إنه إذا اعترف، وبقي الآخر صامتاً، فسيُطلق سراح المُعترف فوراً وسيُسجن الآخر عشر سنوات. إذا ظل كلاهما صامتين، فسيُسجنان ستة أشهر. وإذا اعترف كلاهما، فسيُسجنان خمس سنوات. ماذا يجب أن يفعل كلُّ منهما؟ لا يمكنهما الاجتماع للتشاور؛ لذا يجب على كلِّ منهما التوصل إلى قرار دون معرفة ما قرره الآخر. عند اتخاذ قرار بشأن ما يجب فعله، لا يكفي أن يفكر كل سجين في النتيجة الأفضل بالنسبة إليه، بل ينبغي أن يفكر أيضاً في الكيفية التي سيتصرف بها السجين الآخر. قد تكون المشكلة مفتعلة، ولكنها تعكس مواقف من الحياة الواقعية تتنافس فيها المصالح، ولا يكون لدى أحد فيها معلومات كاملة حول ما ينوي كلُّ طرف معنيي القيام به. ومن الأمثلة الواقعية على مثل هذا الوضع الحقيقي سباقُ التسلُّح النووي في الخمسينيات. بحلول بداية ذلك العقد، أدركت الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي أن كليهما لديه القدرة على شن هجوم نووي مُدمر على الآخر، لكن لم يعرف أيُّ منهما نوايا الجانب الآخر. وقد اقترح بعض المعلقين البارزين أنه يجب على أمريكا أن تتشن ضربة استباقية غير مبررة، كي لا تصبح الضحية. ومن حُسن الحظ أن هذه الحجة لم تكن هي السائدة. ومن الأمثلة الأحدث، التي لا تزال تثير الجدل، الغزو الإنجليزي الأمريكي للعراق في عام ٢٠٠٣، لكن عدم اليقين بشأن النوايا في هذه الحالة كان (كما أصبح واضحاً) متفاقماً لدى أحد الجانبين بسبب عدم وجود معلومات كافية بشأن قدرة الجانب الآخر على الانخراط في الأنشطة النووية والحرب البيولوجية.

أدَّت الحاجة إلى صياغة صنع القرار في ظل ظروف عدم اليقين على أساس عقلاني إلى تطوير «نظرية الألعاب»، التي بدأها عالم الرياضيات الفرنسي إميل بوريل في ورقة بحثية عام ١٩٢١ تحمل هذا الاسم، ولكن كان جون فون نويمان (أحد أنصار شن الولايات المتحدة ضربةً وقائية على الاتحاد السوفييتي) هو مَنْ أضاف إليها معالجة رياضية متطورة بين عام ١٩٢٨ ووفاته المبكرة في عام ١٩٥٧. أدرك نويمان أنه يمكن تطبيق النظرية على مجموعة متنوعة من المجالات، بما في ذلك الاستراتيجية العسكرية والاقتصاد، وفي عام ١٩٤١ نشر، مع أوسكار مورجنستيرن، النظرية المؤثرة «نظرية الألعاب والسلوك الاقتصادي».

إن الاقتصاد هو أحد الأمثلة على استجابتنا الإبداعية لحالة عدم اليقين؛ إذ لا نسعى فيه إلى التخلص منها فحسب، بل إلى تعلُّم كيفية التعايش معها أيضًا، والاستفادة منها لصالحنا. والدِّين مثال آخر على ذلك. إنَّ عدم معرفتنا لكيفية نشأة العالم، والهدف النهائي للحياة، ومصدر إحساسنا بالخير، أدَّى إلى إنتاج قصص مذهلة الثراء على مدار العصور والثقافات المختلفة، وهي قصص تضم هذه الألغاز في كلِّ موحد، وتعطي الحياة شكلًا ومعنى. هذا لا يعني أنها «ليست أكثر من» مجرد قصص، بل إننا لا نعرف أيَّ من جوانبها يخترق جوهر الواقع. هذا هو الاستنتاج اللاأدري. إنه ليس نقدًا للدِّين، بل اعتراف بطبيعته الحقيقية: استجابة معززة للحياة وإبداعية لعدم اليقين.

عدم اليقين والتسامح: التعليم اللاأدري

في ضوء ما قيل للتو، أقترح أن تُقدِّم اللاأدرية على أنها شيء إيجابي، وليس مجرد لامبالاة، بل اعتراف صادق بعدم اليقين، ويُقدِّم عدم اليقين نفسه على أنه مفيد: التكيف مع عدم اليقين يجعلنا أكثر إبداعًا، وأكثر مرونة، ويؤدي إلى تقدُّم فكري حقيقي. كما أنها تجعلنا أكثر تسامحًا، وهذا هو المفتاح لفهم التأثير الذي يجب أن تُحدِّثه اللاأدرية على التعليم الديني.

لنتناول هذه القضية من خلال التساؤل عن مشكلة التعليم المدرسي الكئيب الموجَّه نحو الحقائق، الذي سخر منه ديكنز في رواية «أوقات صعبة»:

الآن، ما أريده هو الحقائق. لا تُعلِّم هؤلاء الأولاد والبنات سوى الحقائق. الحقائق وحدها هي ما نحتاج إليه في الحياة. لا تغرس فيهم سوى الحقائق،

واقترح كلَّ ما سواها. لا يمكنك تشكيل عقول الحيوانات العاقلة إلا على أساس الحقائق؛ لن يفيدنا أيُّ شيء آخر على الإطلاق. هذا هو المبدأ الذي أُرَبِّي عليه أطفالِي، وهذا هو المبدأ الذي أُرَبِّي عليه هؤلاء الأطفال. التزم بالحقائق يا سيدي!»

بهذا ينصح توماس جرادجريند مديرَ المدرسة متشوكمتشيلد، الذي نشأ على نفس المبدأ، ومن ثمَّ فهو يلتزم بذلك بسهولة. إن الأمر لا يقتصر على عدم وجود أي اهتمام إنساني بتعريف الحصان على أنه «حيوان آكل للنباتات ذو حوافر صلبة، وما إلى ذلك.» وهو ما يوضِّح عُقم هذا النهج، ولكن فكرة أن التعليم هو ببساطة مسألة تتعلق بتعلُّم الأشياء المعروف أنها حقيقية. يمكن تدريس التاريخ (لتبسيط الضوء على مثال معيَّن) بهذه الطريقة في المدارس — وكثيراً ما كان يُدرَّس على هذا النحو — ولكن الأسلوب الأكثر استنارةً والسائد الآن لحسن الحظ، يُعلِّمنا أن نكون واعين بأن رؤيتنا للماضي تستند على تأويل محدود بالضرورة وأحياناً على مصادر مُتحيزة في حالة السجلات المكتوبة. وهذه هي الطريقة التي يدرك بها الطلاب قابلية الخطأ في المعتقدات المتعلقة بالماضي، ويتعلمون الانفتاح على التفسيرات الأخرى.

وبتطبيق ذلك على التعليم الديني، سيكون التناقض بين تدريس مجموعة واحدة من العقائد الدينية بطريقة لا تدعو إلى التشكيك فيها، وبين توضيح كيفية نشأة المعتقدات الدينية في الثقافات المختلفة من مصادر متنوعة، والأسس التي تستمد منها هذه المعتقدات قوتها. إن تبني هذا النهج الثاني لا يعني تدريس اللاأدرية إلى جانب أنظمة المعتقدات الدينية فحسب، بل هو في الواقع اتباع نهج لأدري تجاه تدريس تلك الأنظمة.

سيؤدي ذلك إلى استنتاجين لا ينبغي قبولهما. الأول هو أن اللاأدرية لا بد أن تكون معادية لـ «المدارس الدينية»؛ أي تلك المدارس التي يتلقى أطفالها تعليمًا واضحًا ضمن إطار دين معيَّن. فاللأدري ليس مُعاديًا للدين بالضرورة. على العكس تمامًا؛ يمكننا — كما أوضحنا — أن نفهم تمامًا اعتناق الخطاب والممارسات الدينية حتى من منظور لأدري. إن جوهر الدين لا يتمثل في ترديد العقائد الدينية وكأنها حقائق لا تتزعزع ويقينية دون أدنى تشكيك، ولن يكون من المحبِّذ للمدارس الدينية أن تسلك هذا الاتجاه. وسيكون من غير المرغوب فيه أيضًا إن تجاهلوا وجهات النظر الدينية أو الإنسانية الأخرى أو انتقدوها. إن التعليم الديني الحقيقي يعلم التسامح الديني.

الاستنتاج الثاني الذي يجب معارضته هو أنه إذا كانوا يرغبون حقاً في تعليم منفتح الذهن لأطفالهم، فيجب على اللاأدرين الانضمام إلى تلك الجماعات الدينية التي تطالب بتدريس نظرية الخلق في فصول علم الأحياء بوصفها منافساً لنظرية التطور. فلا يلزم أن يكون اللاأدريون بشأن وجود الله لأدريين بنفس القدر بشأن كل جدل يتعلق بالله. يعتمد ذلك على مدى خصوصية الجدل. ربما يظنون، على سبيل المثال، أن تأكيد المؤمنين بنظرية الخلق «لنظرية خلقية الأرض الفتية» القائلة بأن جميع أنواع الحياة التي تسكن الكوكب حالياً قد خلقت كما هي، بكل تعقيداتها، منذ قرابة ستة آلاف عام، هو، في ضوء الأدلة، أمر أقل احتمالاً من تأكيد أنصار التطور أن أشكال الحياة المعقدة تطوّرت تدريجياً من أشكال أبسط بكثير نتيجة للطفرات الجينية والانتقاء الطبيعي. وربما يعتقدون أيضاً أن اللجوء إلى نص ديني بوصفه أساساً لتأكيد نظرية الخلق هو أمر غير علمي بوضوح. وفي المقابل أيضاً، قد يعتقدون أن الفرضية الأكثر عمومية، القائلة بأن الكون نشأ نتيجة لتصميم ذكي، تتساوى احتمالية صحتها واحتمالية خطئها، ولكنهم يعتقدون أيضاً أن هذه الفرضية العامة ليس لها مكان في دروس العلوم. لا يتعين عليك وصف فرضية التصميم الذكي بأنها «ليست علماً» لاستبعادها من فصول علم الأحياء. فكثيراً ما قدمت حجة طرح التصميم الذكي بوصفها ردّاً فعل على الأدلة التي تنبثق من البحث العلمي (مثل اعتبارات «الضبط الدقيق» التي نوقشت في الفصل الرابع). فمثل هذه الفرضية العامة جداً، التي يصعب للغاية (كما سيلاحظ اللاأدري) توليد تنبؤات محدّدة منها قابلة للاختبار، لن تكون نموذجاً لأنواع التفسيرات التي يتعامل معها في علم الأحياء. ما يجب أن يرغب فيه اللاأدري هو أن تُناقش هذه القضايا في مكان ما في المنهج الدراسي.

بيان لأدري

دعونا نختم بتلخيص النظرة اللاأدرية. ربما لن يقبل جميع اللاأدريين صورتي بكل تفاصيلها، لكنني أقترح ما يلي بوصفه «بياناً لأدرياً»، يجسّد الاستنتاجات المتوصل إليها في نقاط مختلفة في هذه الدراسة الموجزة:

(١) بخصوص عبء الإثبات، فإن المؤمن والملاحد في نفس الموقف تماماً؛ ليس لدى أي منهما واجب أكبر من الآخر لتبرير موقفه. لا ينبغي أن يكون هناك افتراض تلقائي للإلحاد، بل يجب أن يكون هناك افتراض أولي باللاأدرية.

(٢) الإيمان بالله ليس «علماً سيئاً»؛ إنها فرضية عامة للغاية مُفادها أن فكرة وجود كيان ذكي ما، توفر تفسيراً موحدًا حقيقيًا للعالم، ولأنفسنا، ووعينا، وقدرتنا على الخير. إن الاحتمال الأولي لافتراض وجود مثل هذا التفسير (على عكس محاولة تقديم تفسير تفصيلي) ليس أصغر من الاحتمال الأولي لافتراض عدم وجوده.

(٣) المبدأ اللاأدري: ابحث دائماً عن أسباب المعتقدات، ولا تدع معرفة لا تدعمها الأدلة دعماً كافياً. إن عبارة كليفورده عن هذا المبدأ: «من الخطأ دائماً وفي كل مكان ولأي شخص، تصديق أي شيء بناءً على أدلة غير كافية»، عبارة قوية للغاية. لا يسمح كليفورده بدرجات من الإيمان: يجب أن نحدّد مدى ميلنا إلى تصديق شيء ما بما يتناسب مع وزن الأدلة.

(٤) الأدلة التي يُشار إليها في كثير من الأحيان على أنها تدعم الإيمان بالله أو تُقوّضه، هي أدلة غامضة: يمكن إثبات أنها تتسق مع كل من الإيمان بالله والإلحاد دون اللجوء إلى مناورات مخصّصة أو غير منطقية.

(٥) بما أن الأدلة غامضة، فإن الالتزام بالإيمان أو الإلحاد استجابة عاطفية للعالم لا استجابة عقلانية بحتة، وإن كان ذلك جزئياً على الأقل. لكن هذا لا يجعل من الإيمان أو الإلحاد استجابة غير عقلانية. يرى المؤمنون أن الموقف الديني الطبيعي ومُتأصل وذو قيمة ويجب تشجيعه وتطويره. أما الملحدون، فرغم أنهم يدركون في كثير من الأحيان أن الاستجابة الدينية الطبيعية، فإنهم يرون أنها قد تخدعنا، ومن ثمّ فهي شيء يجب التخلص منه. والحق أن الفرق يعود إلى المزاج الفردي لكل شخص بدرجة أكبر مما يعترف به أي من الجانبين عادة.

(٦) لا ينبغي النظر إلى اللاأدرية على أنها موقف نهائي، بل مؤقت؛ بحيث يكون مصحوباً بموقف منفتح، واستعداد للنظر في أدلة وحجج جديدة.

(٧) توجد درجات مختلفة من اللاأدرية، تعكس وجهات نظر مختلفة بشأن مدى رُجحان فرضية الإيمان بالله أو مدى عدم رجحانها. إن الاعتراف بأن المرء لا يعرف ما إذا كان الله موجوداً أم لا، يتوافق تماماً مع وجهتي النظر المختلفتين: المؤمنة أو الملحدة. وقد يكون هناك إيمان دون معرفة.

(٨) حتى هذا النوع من اللاأدرية الذي يجعل الإيمان بالله والإلحاد متساويين في الاحتمال يتوافق مع الالتزام العملي والعاطفي بأسلوب الحياة الديني. رأى جيمس أن مثل هذا الالتزام يتطلب إيماناً حقيقياً، لكن المشاركة اللاأدرية في الدين أقرب إلى المشاركة في لعبة تخيل.

(٩) اللاأدرية هي جزء من ظاهرةٍ أوسع من عدم اليقين، وعدم اليقين شيء إيجابي فيما يتعلق بتعزيز الإبداع والتقدم النظري والتسامح الاجتماعي. ومن ثم فإن اللاأدرية تُعزّز التعددية الدينية: التعايش السلمي بين مختلف المعتقدات الدينية، وبين الجماعات الدينية والإنسانية. إنها لا تُروّج أو تُلمّح إلى وجهة نظر نسبية للحقيقة: «الإسلام حقٌّ بالنسبة إليّ، ولكنه باطل بالنسبة إليك»، وما إلى ذلك.

وبالنظر إلى الفوائد المذكورة في البند رقم ٩، فإن التعليم المبني على المبادئ المذكورة أعلاه سيكون تعليمًا إنسانيًا حقيقيًا.

لقد بدأنا هذه الدراسة بأول فعل مسجّل لآدم في جنة عدن، ألا وهو تسمية الكائنات الحية. وسنختتمها بآخر ما فعله، ألا وهو قبول حواء ثمرة «شجرة المعرفة» بعد أن فتنتها الأفعى: «فَانْفَتَحَتْ أَعْيُنُهُمَا وَغَلِمَا أَنَّهُمَا عُريَانَانِ». ولهذا طُرِدَا من الجنة. ربما كان أكل الفاكهة المحرّمة قد جلب إليهما معرفة الخير والشر، ولكن بالنظر إلى تاريخ البشرية، فقد جلب إليهما أيضًا عدم اليقين والشك. ألا يمكن أن يكون عدم اليقين والشك، في نهاية المطاف، هما الهبة الإلهية للبشرية؟

قراءات إضافية

عام

النقاشات المبكرة حول اللاأدرية

Penelope Fitzgerald, *A Protest Against Agnosticism: The Rationale or Philosophy of Belief* (London: Kegan Paul, 1890).

Thomas Henry Huxley, *Collected Essays*, Vol. 5: *Science and Christian Tradition* (London: Macmillan, 1904).

Jacob Gould Schurman, *Agnosticism and Religion* (New York: Charles Scribner's Sons, 1896).

Leslie Stephen, *An Agnostic's Apology, and Other Essays* (London: Smith Elder, 1893).

Henry Wace, *Christianity and Agnosticism: Reviews of Some Recent Attacks on the Christian Faith* (Edinburgh and London: William Blackwood Sons, 1895).

James Ward, *Naturalism and Agnosticism: The Gifford Lectures Delivered before the University of Aberdeen in the Years 1896-1898* (London: A. & C. Black, 1903).

النقاشات المعاصرة حول اللاأدرية

- Piers Benn, 'Some Uncertainties about Agnosticism', *International Journal for Philosophy of Religion*, 46 (1999), 171–88.
- H. J. Blackham, 'What Is Agnosticism?', *Free Inquiry*, 1 (1981), 31–3.
- Alan Brinton, 'The Reasonableness of Agnosticism', *Religious Studies*, 20 (1984), 627–30.
- Alan Brinton, 'Agnosticism and Atheism', *Sophia*, 28 (1989), 2–6.
- Clement Dore, 'Agnosticism', *Religious Studies*, 18 (1982), 503–7.
- Henry Jacoby, 'Is Agnosticism Unreasonable?', *Sophia*, 30 (1991), 35–41.
- Anthony Kenny, *Faith and Reason* (New York: Columbia University Press, 1983).
- Anthony Kenny, *The Unknown God: Agnostic Essays* (London and New York: Continuum, 2004).
- Anthony Kenny, *What I Believe* (London and New York: Continuum, 2006).
- Kenneth Kondyk, 'Evidentialist Agnosticism', *Religious Studies* (1991), 319–32.
- Robert McLaughlin, 'Necessary Agnosticism?', *Analysis*, 44 (1984), 198–202.
- P. J. McGrath, 'Atheism or Agnosticism?', *Analysis*, 47 (1987), 54–7.
- Thomas Morris, 'Agnosticism', *Analysis*, 45 (1985), 219–24.
- Graham Oppy, 'Weak Agnosticism Defended', *International Journal for Philosophy of Religion*, 36 (1994), 147–67.
- Andrew Pyle (ed.), *Agnosticism: Contemporary Responses to Spencer and Huxley* (Bristol: Thoemmes, 1995).
- Thomas McHugh Reed, 'Christianity and Agnosticism', *International Journal for Philosophy of Religion*, 52 (2002), 81–95.
- Sven Rosenkranz, 'Agnosticism as a Third Stance', *Mind*, 116 (2007), 55–104.

Patrick A. Woods, 'From the Middle Out: A Case for Agnosticism', *Sophia*, 46 (2007), 35–48.

William Henry Young, 'Evangelical Agnosticism', *Free Inquiry*, 5 (1983).

مقالات الموسوعات

Thomas Dixon, 'Agnosticism', *New Dictionary of the History of Ideas*, ed. Maryanne Cline Horowitz (New York: Charles Scribner's Sons, 2005).

A. G. N. Flew, 'Agnosticism', under 'Religious and Spiritual Belief, Systems of ', *Encyclopaedia Britannica* (Chicago: Encyclopaedia Britannica Inc., 15th edn., 2005).

Alfred E. Garvie, 'Agnosticism', *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings (New York: Charles Scribner's Sons, 1928).

Ronald Hepburn, 'Agnosticism', *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards (New York: Macmillan, 1968).

William L. Rowe, 'Agnosticism', *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig (London: Routledge, 1998).

Edmund Shanahan, 'Agnosticism', *Catholic Encyclopedia*, ed. Charles G. Herbermann (London: Caxton Publishing, 1907) <http://www.newadvent.org/cathen/01215c.htm>.

J. J. C. Smart, 'Atheism and Agnosticism', *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta (online resource) <http://plato.stanford.edu/entries/atheism-agnosticism/>.

الفصل الأول

الإلحاد والإيمان بوجود إله

Julian Baggini, *Atheism: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

- Richard Dawkins, *The God Delusion* (London: Black Swan, 2006).
- Richard M. Gale, *On the Nature and Existence of God* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).
- Michael Martin, *Atheism: A Philosophical Justification* (Philadelphia: Temple University Press, 1990).
- Alister McGrath, *Dawkins' God: Genes, Memes and the Meaning of Life* (Oxford: Blackwell, 2004).
- J. J. C. Smart and John Haldane, *Atheism and Theism*, 2nd edn. (Oxford: Blackwell, 2003).
- Richard Swinburne, *Is There a God?* (Oxford: Oxford University Press, 1996).

الفصل الثاني

اللاأدرية الفيكتورية

- Noel Annan, *Leslie Stephen: The Godless Victorian* (London: Weidenfield and Nicolson, 1984).
- Don Cupitt, 'Mansel's Theory of Regulative Truth', *Journal of Theological Studies*, 18 (1967), 104–26.
- Adrian Desmond, *Huxley: From Devil's Disciple to Evolution's High Priest* (London: Penguin, 1998).
- Timothy Fitzgerald, 'Herbert Spencer's Agnosticism', *Religious Studies*, 23 (1987), 477–91.
- Timothy Fitzgerald, 'Mansel's Agnosticism', *Religious Studies* (1990), 525–41.
- Bernard Lightman, *The Origins of Agnosticism: Victorian Unbelief and the Limits of Knowledge* (Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1987).

Bernard Lightman, 'Huxley and Scientific Agnosticism: The Strange History of a Failed Rhetorical Strategy', *British Journal for the History of Science*, 35 (2002), 271–89.

Paul White, *Thomas Huxley: Making the 'Man of Science'* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

James Woelfel, 'Victorian Agnosticism and Liberal Theology', *American Journal of Theology and Philosophy*, 19 (1997), 61–76.

السوابق الفلسفية

A. J. Ayer, *Hume* (Oxford: Oxford University Press, 1980).

Peter Byrne, *Kant on God* (Aldershot: Ashgate, 2007).

J. C. A. Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion*, 2nd edn. (Basingstoke: Macmillan, 1988).

Roger Scruton, *Kant* (Oxford: Oxford University Press, 1982).

Sextus Empiricus, *Outlines of Scepticism*, ed. Julia Annas and Jonathan Barnes (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

الفصل الثالث

آراء راسل عن الدين

Bertrand Russell, *Why I Am Not a Christian, and Other Essays on Religion and Related Subjects* (London: Unwin, 1957).

مبدأ افتراض الإلحاد

Antony Flew, 'The Presumption of Atheism', *Canadian Journal of Philosophy*, 2 (1972), 29–49.

Scott Shalkowski, 'Atheological Apologetics', *American Philosophical Quarterly*, 26 (1989), 1–17.

الفصل الرابع

حجج من مسائلتي التصميم والضبط الدقيق

Paul Davies, *The Accidental Universe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

John Leslie, *Universes* (London: Routledge, 1989).

Richard Swinburne, *The Existence of God* (Oxford: Clarendon Press, 1978).

التفسيرات البيولوجية للذكاء والأخلاق

Richard Dawkins, *The Selfish Gene* (Oxford: Oxford University Press, 1976).

Richard Dawkins, *The Blind Watchmaker* (Harlow: Longman, 1986).

Daniel Dennett, *Darwin's Dangerous Idea* (New York: Simon and Schuster, 1995).

النظريات الأخلاقية

Simon Blackburn, *Ethics: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

J. L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth: Penguin, 1977).

Charles L. Stevenson, *Ethics and Language* (New Haven: Yale University Press, 1944).

التجربة الدينية

William James, *The Varieties of Religious Experience* (London: Longmans Green, 1902; reissued as a Penguin paperback 1985).

Keith E. Yandell, *The Epistemology of Religious Experience* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

مشكلة الشر

Marilyn McCord Adams and Robert Merrihew Adams (eds.), *The Problem of Evil* (Oxford: Oxford University Press, 1990).

Peter van Inwagen, *The Problem of Evil* (Oxford: Clarendon Press, 2006).

الفصل الخامس

الوضعية المنطقية

A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (London: Victor Gollancz, 1936).

Karl Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge* (London: Routledge and Kegan Paul, 1963).

اللاواقعية الدينية

Richard Braithwaite, 'An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief', in *The Philosophy of Religion*, ed. Basil Mitchell (Oxford: Oxford University Press, 1970), pp. 72–91.

Don Cupitt, *The Sea of Faith* (London: BBC, 1984).

Antony Flew, R. M. Hare, and Basil Mitchell, 'Theology and Falsification', in *The Philosophy of Religion*, ed. Basil Mitchell (Oxford: Oxford University Press, 1970), pp. 13–22.

John A. T. Robinson, *Honest to God* (London: SCM, 1963).

Ludwig Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, ed. Cyril Barrett (Oxford: Blackwell, 1966).

الإيمان الديني باعتباره شيئاً أساسياً

Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief* (New York: Oxford University Press, 2000).

آراء جيمس حول الإيمان

- Graham Bird, *William James* (London: Routledge and Kegan Paul, 1986).
Richard M. Gale, *The Philosophy of William James: An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).
William James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (New York: Longmans Green, 1897).

الفصل السادس

المعرفة والحقيقة والتقدم العلمي

- A. F. Chalmers, *What Is This Thing Called Science?*, 2nd edn. (Milton Keynes: Open University Press, 1982).
Bas van Fraassen, *The Scientific Image* (Oxford: Clarendon Press, 1982).

اللاأدرية الأخلاقية والشكوكية الأخلاقية

- Clement Dore, *Moral Scepticism* (Basingstoke: Macmillan, 1991).
Colin Wilson, *The Outsider* (London: Victor Gollancz, 1956).

رهان باسكال

- J. L. Mackie, *The Miracle of Theism* (Oxford: Clarendon Press, 1982).
William G. Lycan and George N. Schlesinger, 'You Bet Your Life: Pascal's Wager Defended', in *Reason and Responsibility*, ed. Joel Feinberg (Belmont, CA: Wadsworth, 1989).

اللاأدرية والالتزام الديني

- Samantha Corte, 'Following God without Belief: Moral Objections to Agnostic Religious Commitment', *Philosophy Compass*, 3 (2008), 381–96.

John Lemos, 'An Agnostic Defence of Obligatory Prayer', *Sophia*, 37 (1998), 70–87.

الفصل السابع

الشك والإبداع

Immanuel Wallerstein, 'Uncertainty and Creativity', *American Behavioural Scientist*, 42 (1998), 320–2.

نظرية الألعاب

William Poundstone, *Prisoner's Dilemma: John von Neumann, Game Theory, and the Puzzle of the Bomb* (Oxford: Oxford University Press, 1992).

الدين والتعليم العلمي

Thomas Dixon, *Science and Religion: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2008).

Michael J. Reiss, *Science Education for a Pluralist Society* (Buckingham: Open University Press, 1993).

المراجع

فيما يلي، تفاصيل المراجع الخاصة بالفقرات المقتبسة في النص. وسأورد المزيد من المراجع التفصيلية في قسم: قراءات إضافية.

مقدمة

‘And out of the ground ...’: Genesis 2:19.

‘The robust Muscular Christian ...’: Richard Dawkins, *The God Delusion* (London: Black Swan, 2006), p. 69.

‘there is nothing wrong ...’: Dawkins, *The God Delusion*, p. 70.

‘contrast the great certainties ...’: J. K. Galbraith, *Age of Uncertainty* (London: Book Club Associates, 1977), p. 7.

الفصل الأول: ما هي اللاأدرية؟

‘Therefore, Lord, not only ...’: *Anselm, Proslogion*, ed. and tr. M. J. Charlesworth (Oxford: Clarendon Press, 1965), Chapter XV.

‘A mere man cannot see ...’: St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Vol. 3, ed. and tr. Herbert McCabe (London: Eyre and Spottiswoode, 1964), Part 1, Question 12, Article 11.

‘the very idea of evidence ...’: Dawkins, *The God Delusion*, p. 70.

الفصل الثاني: مَنْ هم اللاأدريون الأوائل؟

‘Then Paul stood ...’: Acts of the Apostles 17:22–3.

‘a great and even severe Agnostic ...’: R. H. Hutton, ‘Pope Huxley’, *Spectator*, 43, January 1870, pp. 135–6.

‘Agnosticism is not properly described ...’: T. H. Huxley, ‘Agnosticism and Christianity’, in *Collected Essays*, Vol. V: *Science and Christian Tradition* (London: Macmillan, 1904), p. 310.

‘I do not very much care ...’: T. H. Huxley, ‘Agnosticism and Christianity’, p. 311.

‘interrupted my dogmatic slumber’: Immanuel Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Present Itself as a Science*, tr. Peter G. Lucas (Manchester: Manchester University Press, 1953), p. 9.

‘great propensity to spread itself ...’: David Hume, *Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch (Oxford: Oxford University Press, 1978), Book I, Part III, §14, p. 167.

‘the parent of Kant ...’: T. H. Huxley, *Hume* (London: Macmillan, 1895), p. 70.

‘In a word, Cleanthes ...’: David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. Martin Bell (London: Penguin, 1990), Part V.

‘an ability to set out oppositions ...’: Sextus Empiricus, *Outlines of Scepticism*, ed. Julia Annas and Jonathan Barnes (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), Book I, p. iv.

الفصل الثالث: هل اللاأدرية ضرورية؟

“‘Show me”, you say ...’: Carl Sagan, *The Demon-Haunted World: Science as a Candle in the Dark* (London: Headline, 1997), p. 171.

‘the only sensible approach ...’: Carl Sagan, *The Demon-Haunted World*, p. 171.

'Many orthodox people ...': Bertrand Russell, 'Is There a God?', in *The Collected Essays of Bertrand Russell*, ed. John G. Slater (London and New York: Routledge, 1997), pp. 547–8.

'Many different definitions ...': Anthony Kenny, *What I Believe* (London: Continuum, 2006), p. 21.

الفصل الرابع: لم تكون لأدرياً؟

'Hear me, O LORD ...': I Kings 18.

'These feelings in us ...': John Henry Newman, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, ed. Ian Ker (Oxford: Clarendon Press, 1985), p. 110.

'At first I began to feel ...': quoted in William James, *The Varieties of Religious Experience* (New York: Longmans, Green and Co., 1902), p. 191.

'To consider the world ...': John Henry Newman, *Apologia Pro Vita Sua*, ed. Ian Ker (London: Penguin, 1994), p. 217.

'Man he made to serve him wittily ...': Robert Bolt, *A Man For All Seasons*, Act Two.

الفصل الخامس: هل ترتكز اللاأدرية على أساس خاطئ؟

'... if "god" is a metaphysical term ...': A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (London: Victor Gollancz, 1936), p. 115.

'... I was, at that time, in Germany ...': René Descartes, *Discourse on Method* (London: Penguin, 1968), p. 35.

'It is wrong, always, everywhere ...': William Clifford, 'The Ethics of Belief ', reprinted in *Stuart Brown, Philosophy of Religion: An Introduction with Readings* (London: Routledge, 2001), p. 168.

'Here, in this room ...': William James, 'The Will to Believe', in *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (New York: Longmans, Green and Co., 1905), p. 9.

الفصل السادس: كيف ينبغي على اللاأدري أن يحيا حياته؟

'Mother died today ...': Albert Camus, *The Outsider* (London: Penguin, 1961), p. 1.

'If there is a God ...': Blaise Pascal, *Pensées* (London: Penguin, 1966), p. 122.

'Let us weigh up the gain ...': Blaise Pascal, *Pensées*, p. 123.

الفصل السابع: كيف ينبغي تدريس اللاأدرية؟

'an expression of the advertiser's opinion ...': Advertising Standards Agency, ASA News Archive, 21 January 2009.

'He remembered nothing ...': Oliver Sacks, *The Man Who Mistook His Wife for a Hat* (London: Pan Books, 1985), p. 104.

'Now, what I want is, Facts ...': Charles Dickens, *Hard Times*, Chapter 1.

'And the eyes of them both were opened ...': Genesis 3:7.

قائمة الصور

- (1) Cover of *The Agnostic Annual*, 1897 (The Bodleian Library, University of Oxford (Per. 13005 d.9/1897, T/Pages)).
- (2-1) Sextus Empiricus (The Granger Collection/TopFoto).
- (3-2) Thomas Henry Huxley (The Granger Collection/TopFoto).
- (4-2) Henry Longueville Mansel (© National Portrait Gallery, London).
- (5-2) Immanuel Kant (The Granger Collection/TopFoto).
- (6-2) David Hume (TopFoto/Fotomas).
- (7-3) The celestial teapot (© Artwork by Sam Meakin).
- (8-5) A. J. Ayer (© 2006 John Hedgecoe/Topfoto).
- (9-5) William Kingdon Clifford (© National Portrait Gallery, London).
- (10-5) William James (© Antman Archives/The Image Works/TopFoto).
- (11-7) Richard Dawkins (Jon Worth/British Humanist Association).

