

دانيال سبيك



المركز القومي للترجمة

# مشكلة الشر

ترجمة: سارة السباعي

2976



مشكلة الشر

المركز القومي للترجمة

تأسس في أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف جابر عصفور

مدير المركز: أنور حفيظ

- المعداد: 2976

- مشكلة الشر

- دانيال سبيك

- سارة المساعي

- اللغة: الإنجليزية

- الطبعة الأولى 2015

هذه ترجمة كتاب:

The Problem of Evil

By: Daniel Speak

Copyright © Daniel Speak, 2015

First published in 2015 by Polity Press

This Edition is published by arrangement with Polity Press Ltd.,

Cambridge

صدر الكتاب بالإنجليزية في دار نشر 'بوليتي' بالمملكة المتحدة

حقوق الترجمة ونشر بالهوية محفوظة للمركز القومي للترجمة

شارع الجبلية بالأندلس - الجزيرة - القاهرة، ت: ٢٧٢٥٢٥١ فاكس: ٢٧٢٥٥٥١

El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo

E-mail: nctegypti@nctegypti.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

دانيال سبيك

# مشكلة الشر

ترجمة

سارة السباعي



2016

بطاقة التهرسة  
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية  
إدارة الشؤون الفنية

مبيك، دانيال  
مشكلة الشر / تلثيف: دانيال مبيك، ترجمة: سوزان المجدى  
ط ١، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ٢٠١٦  
٢١٦ ص، ٢٤ سم  
١- الحبر والشر  
(أ) المداغى - سيرة  
(ب) العسوان  
(مترجم)  
١١٦، ١٤

رقم الإيداع: ٢٠١٦ / ٢٠٠٦٧  
التزويد القومي: 4-011-92-977-978  
طبع بالهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومي للترجمة التي تقدم الإنجازات  
والمذاهب الفكرية المختلفة للثقافة العربية، وتعرفه بها. والأفكار  
التي نفعها هي اجتهادات أصحابها في ثقافتهم، ولا تعبر  
بالضرورة عن رأي المركز.

اعتمدنا، في ترجمتنا لهذا الكتاب، على الشروح الثمينة الواردة في:

**The Cambridge Dictionary of Philosophy**

General Editor

Robert Audi

CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS.2015

سارة السباعي





## إهداء

إلى زوجتي، توري سيبك، التي يذكرني حبها وصداقتها  
بل انكسمة الأخيرة لن تكون للنسر



## شكر و عرفان

جزيل الشكر لأبنا هالستينسون من دار نشر بولينى لروبيتها الأولية، ومسيرتها الحكيمة، وتشجيعها المستمر في كل مرحلة من مراحل هذا المشروع، بدون هذا الكتاب بالكثير للعديد من الطلبة الجامعيين وللخريجين على حد سواء، والذي قمت بإعطائهم حلقات دراسية في موضوع مشكلة النثر على مدار السنوات القليلة الماضية، لقد تعلمت، على وجه الخصوص، من كاترين براون، وكيزثر هوتنر، ونيريك فون باراندي، وأليكس زامبرانو. كما قدم مراجعان لم يصرح باسميهما في البداية لدى دار نشر بولينى تعليقات بالغة الأهمية على مسودة للكتاب. أما ريموند فان أراجون بالأخص، الذي كل من الكرم بحيث خرج من خلف الستار، فقد قدم مساهمة جوهرية في الجودة الكتابية للنص وللفنني من بعض العوائق السجرجة - ومنها خلطي ما بين اسمي نصير مؤثر لصياغة البيضة من أجل الإنسان، ومنافع أشول في فريق كرة السلة هوستون روكيتس. كما قرأ ستوبيل فرجاس، نصص كله وقدم اقتراحات رائعة على مدى قراءته. وأخص كاترين براون بالشكر للمرة الثانية لتحرير الطبعة الرابع.

لقد كنت من دواعي عظيم سروري العمل كزميل باحث زائر في مركز جامعة بيولا للفكر المسيحي خلال ربيع 2013، وأستاد زائر في مركز جامعة رونجرز لتبصرة الدين خلال العام الدراسي 2013-2014. فقد منحت لي كلتا الفرصتين حزية كبيرة للعمل على هذا المشروع وفي الوقت نفسه أمدتني بمصدر إلهام فلسفي يكاد يكون غير محدود. وأخيراً، أود أن أشكر جامعة ليولا ماريماونت، و كلية بلارماين للفنون الحرة، وقسم الفلسفة بجامعة ليولا ماريماونت حيث سمح لي وقت للتفرغ بالخلال فرص الزمالة المختلفة التي جعلت من كتابة هذا العمل متعة عظيمة.



## مشكلة (مشكلات) الشر

من الصعب أن نعلم مسبقاً أي نوع من المعاناة سيكون على الإنسان أن يكابد أو يختبر قبل أن تسيطر عليه مشكلة الشر. على أن الأشياء السيئة التي تحدث للأطفال تشكل بالفعل طريقة مضمونة لجذب انتباه معظم الناس. أستطيع القول أن حساسيتي الخاصة نحو ما تم عرضه في هذا الكتاب من قضايا قد اشككت بشكل عميق بعدما رزقت بابن، وبالتالي، صرت مؤخراً متفهماً للشائسة البرينة للأطفال. فقد أصبحت مهيباً للشعور بعبء معاناتهم التي قد تبدو بلا منطلق (ومن منا لم يشعر بهذا العبء؟)، حتى قبل مولد النبي. لكن بعد مولده، بدا أن إحساسي قد تعرض بشكل مؤلم للجو الصادم للواقع الأخلاقي. فالتقارير التي تتحدث عن الأطفال الجوعى أو الذين يتعرضون لإساءة المعاملة، وأولئك الذين أُجبروا على أن يصبحوا عبيداً أو جنوداً، وحتى الأفلام الرانجة التي تصور أطفالاً تحت التهديد (وهم أطفال مزعومون أعلم سلفاً أنه سيتم إنقاذهم بشكل مزعوم في نهاية ساعتني المحنة)، كل هذه الأشياء أثقلت على نفسي بحمل جديد ومتزايد.

أظن أن هذا على الأقل هو جزء من السبب في أن التجربة التالية لاتزال تفتقر فوزاً إلى خاطري متى وجدت نفسي متأماً في شرور العالم. فمَنْ عد أو نحو ذلك، عندما كان ابننا ما يزال صغيراً، اعتننا أنا وزوجتي أن نتواجد سوياً وبنظام (تقريباً أسبوعياً) مع مجموعة من أصدقائنا في بيت أجدنا. طعام قليل، أحاديث قصيرة، والأطفال بصحبة العربية وفي

للعادة يكون مساءً جميلاً لنا جميعاً. لكن المرة الأخيرة التي اجتمعنا فيها  
 هذه المجموعة كانت مأساة لا تنسى. فقد ذهبت إلى بيت مضيقتنا ماري  
 قبل الأخرين بقليل؛ لأجد سيارتي شرطمة وماري في المقدمة، وقبل أن  
 أضع سيارتي في الموقف المخصص، بدا جلياً أن ماري كانت ذاهبة  
 ساماً، واتضح أن سبب حالتها أن ابنها ذا الأربعة الأربعة قد غرق في  
 مسبح الخلفي قبل وصولي بوقت قصير. يبدو أن الابن جوشوا إما أنه  
 قد نسق السور المنخفض الحامي للمسيح عن طريق بعض اللعب الأكبر  
 التي كانت موجودة بمواجهته، أو أنه قد مر عبر اللبوة التي تركها  
 منظر المسيح مفتوحة من دون قصد حيث كان موجوداً في وقت سابق  
 من هذا اليوم، وبمعنى ما، لا يهم ماذا كان سبب للسقوط. ففي كلنا  
 الحادثين مات جوشوا، وسوف يبقى احدهم شاعراً بالذنب طوال حياته.  
 في الحفلة ربما كانت أفضل نتيجة أننا لم نتمكن قط من أن نحدد بدقة  
 كيف وصل جوشوا إلى منطقة المسيح. ومع أن ماري ومنظر المسيح  
 سوف يضطران إلى أن يتقاسما هم أن كنا منهما قد يكون السبب، إلا أن  
 أي منهما لن يتحمل عبء التيقن من أنه هو السبب بالفعل. نشكر الله  
 على الرحمة الصغيرة.

لكن، قطعاً هذه هي المسألة، فالرحمة تبدو صغيرة بشكل مثير  
 للشفقة في هذا السياق، فعلى أي حال، يصعب للغاية زعزعة الشك في  
 أنه كان يمكن بمنتهى السهولة، ولكن يتميز بالصدات والقوى التي تسبب  
 عادة إلى الله، أن ينفذ جوشوا من الغرق، فتصميم خفيف نعتق للبوابة أو  
 إزاحة الشوابة التلاستيكية بعيداً عن السياج، كان كل ما تتطلبه الأمر، إذا  
 كان وضع الأفكار في الرؤوس سهل على الله من أن يحرك أشياء في  
 العالم الكبير، فتفكرة صغيرة وخفية نكّل من ماري ومنظر المسيح كل  
 بإمكانها أن تقوم بالهمة بسهولة، ولهذا السبب، يكون باستماعنا أن

نفسه لئلا يعكر تعارفي (أو أي معناه، نهن الغائبين على التعاطف مع  
العبء وصارتها) أن تتعامل ما إذا كنت أنت موجوداً هنا.

والأول: نحن متركون لمشكلة شر - مشكلة تذكنت من اتونز للواضح  
بين الالتزام الإيماني التقليدي من جهة، والإدراك الواعي لحالات المعاداة  
التي لا نحصى ويندو غير مبررة من جهة أخرى. في الواقع، يعكر  
قراءة مجموعة للنحنيات الفلسفية لتاعتك الإيماني التي سنستعرضها  
لاحقاً كصغ مختلفة لموضوع قدمه ننفذ هيوم تحت اسم أسئلة ليفور  
القديم:

هل يريد [أنا] أن يمنع شر، لكنه لا يستطيع؟ أم صح بالكذ فلن يكون كلو  
تفرد. أم أنه يستطيع لكنه لا يريد؟ أم صح تلك هل يكون كلو للخيرية. أم أنه  
فادر ويريد في آن واحد؟ فس نحن إذا بجيء شر + (17-19، 196)

عن الواضح أن لهذه المشكلة تاريخاً طويلاً. فقد صادف المفكرون  
الأميون في أن يمتعضوا الاعتقاد الإيماني هذه المشكلة بشكل أو آخر.  
كان ليفور يتبر هذه المسألة سلفاً في القرن الرابع قبل الميلاد، وسخر  
لها ألدس أو عططين للكثير من طاقته الفلسفية قبل نحو ألف وخمسة  
ع. وفي القرون التي نتك أو عططين بذل تقريباً كل مفكر بارز بعض  
الجهد لصياغتها، يبدو إذا أن مشكلة الشر حفاً عنقياً في أن تكون  
واحدة من أكثر المشكلات حنواً في الفلسفة. وتكر. لأش وأصحاء، فيذا  
انكتاب لا يعد مقدمة تاريخية لمشكلة الشر، فلن أبذل أي جهد خاص  
لخمس تاريخ المشكلة، أو تفسير أي من مراحلها المهمة التي تطورت قبل  
القرن العشرين، بذنا من شئت، سيكون هنفي هو إقحام القارئ في الجدل  
للمعاصر التي حول مشكلة أمنا في نمكته من التحاق بالفاظ  
الاسلمية والعلحة في الوقت الراهن.

ويجب أن أضيف أنني لا أدعي عدم الاكتراف أو التبادلية فيما يتعلق  
 بتنتاج هذا النحل. فبما انعدم إمكانية نشر المعاصرة قليل الثمن في  
 حد ما، وهذا يمنع في كل من المحتوى الذي حضرت إيرارد،  
 والاستنتاجات الأساسية التي تقع الفارق في رسمها (مراد أخرى بتك  
 معتدل). ودعوني هنا لأزيل أي غموض يحصر الاستنتاجات التي تؤديها.  
 باختصار، سأذهب إلى أنه، بحرف النظر عن قوة الصياغات المختلطة  
 لمشكلة النشر، فإن الالتزام الإجمالي يمكن رغم ذلك أن يكون عقلياً، مع  
 ملاحظة أن هذا لا يعني أن كل التزام إجمالي هو في الحقيقة التزام  
 عقلي، لأنه من غير العقلي رسم التنتاج الحادي أو إذا لم ي  
 يعتمد من معطيات النشر، على نحو ما هو عليه. إن الإدعاء الذي  
 سأقوم عنه هو في الحقيقة ضعيف حتى لو وصل إلى تبرير بسيط  
 للأيمان (حتى نبحث في الدفاع عنه على نحو ملائم). ومع ذلك، فبني  
 اض أن الدفاع هذا التمسك في نقول المشكلة سيكون أكثر أمداً، وأكثر  
 احتمالية لتحويل تمرر الحد، أي أكثر احتمالية لوضعك ان لها  
 القاري في موضع يسمح لك من نقار طبيعة وتكثرت التفتت الترة  
 نون أن يكون عليك أن تذل مجبواً إضافياً في التحيز التي لا جداني  
 الخفية. وعلى أي حال، وبعدما أوضحت عن ميوها، لقي أنك لأن  
 تستطيع بحث حجتي واستنتاجاتي بغير مناسب من التخصص. أنني أن  
 يساعد هذا على رؤية ميوها لتبينة والفلسفة بشكل واضح لا لبس فيه.

## 1.1 بنية المشكلة

بشكل عام جداً، أشرنا إلى أن المشكلة التي نحن بصددها تخرج عن وجود  
 توتر واضح بين التزامين - التزام إجمالي من حية، والتزام منطقي



بعض الشيء لوجود شر في العالم لا يمكن نجاهه، من انجبة الأخرى.  
ويجب علينا أن نكون أكثر تحديدا بشأن هذا التوتر.

فمشكلة الشر هي بالأحرى مشكلة بالنسبة للإيمان، بل هي مشكلة لأي  
رواية تفرد على وجود خالق كلي، تفرقة وكلي الخيرية وحافظ للكون.  
هناك صيغ عديدة للإيمان: الإيمان المسيحي، والإيمان الإسلامي،  
والإيمان اليهودي، إلخ. إنها حقيفة سيولوجية أن فلسفة الدين  
المتعاصرة بحركتها الفكر المسيحي بشكل ساحق (ولا أعلم إن كان ذلك  
مثيرا للاهتمام أو لا). إلا أننا سنتعامل مع هذا التركيز على الإيمان  
المسيحي باعتبار موضوعا محز حواري، فالمشكلة هي مشكلة فلسفية  
عممة نواجه كل أشكال الإيمان.

وهذا موقف يحدد إطار المشكلة بوصفها من خلال ما يمكننا أن نطلق  
عليه الإيمان العام - حيث تلك الالتزامات مشتركة من زاوية تقاسم  
البيانات الأساسية في العالم ليدا. وهذه الالتزامات ليست مثالا للذهنية.  
إن سبب أن المحدث إليها.

المؤمن من انعام مكرم الفرصيات الأتية:

|| الله موجود.

(2) انه كلي التفرقة (لا حدود للفوز الإلهية).

(3) انه كلي المعرفة (لا حدود لنعم الإلهي).

(4) انه كلي تحيرية (لا حدود للخيرية الإلهية).

(مع الوضع في الاعتبار أن تعبير الله يمكن فهمه كلف توفيري لا ينطبق بشكل مناسب إلا على خالق الكون والثائر على خلقه، إن كان هذا تحفظ ضرورياً. لذا هذا التعبير أكثر تشبهاً بكلمة ملكة وأقل تشبهاً بكلمة اثربيث، لذا الله ليس اسم علم حيث أنه يعبر عن مكانة مرفوعة بسنحتها أي كائن ينطبق عليه الشروط أي كان اسمه.)

لاحظ الآن أن العوالم العام يسلم تكلم من حقيقة وجود الله، بل جاز أيضاً على أن الله غير محدود للقوة والمعرفة والتجربة، ونعتبر هذه الالتزامات الإضافية جوهرية، حيث ظهرت مشكلة الترتيب بناءً عليها، والفلسفات التي تقيد بوجود خالق لتكون دور وجود التزامات هذه هذا الكائن اللامتناهي العظمة، هي سيطرة ليست مضطرة لتواجبه هذه المشكلة في شكلها التام والمألوف لأسباب سترها بعد قليل.

وبالإضافة إلى الفرضيات الأربعة السابقة، سنزيد أيضاً على أن العوالم العام يسلم بأن:

(5) لست موجود.

من الواضح بجلاء ما يفرض أن يفهم التمر في هذا السياق، وحدثنا العادي عن التمر إن يماننا كثيراً، فلطالما نرعى لعمى تنوعية في الحديث عن التمر إلى انتفاء شيء بسنكل خاص، يمكننا أن نقول: كنيه على زوجته كان شيئاً بما يكفي، لكنه خانها أيضاً مع أعز صديقتها! فذلك كان شراً محضاً، أو: نعم، لقد اقررت بعض الأخطاء الأخلاقية، لكنها ليست بتريرة. إلا أنه فيما يتعلق بمسكناً، لا تعطين كلمة شراً على الأفعال الشائنة أو للصدمة أخلاقياً بشكل خاص. فمشكلة التمر كما سنقولها يمكن أيضاً فهمها بمشكلة الأشياء السيئة.

لأن حدوث أي شيء أقل من حيد - بدءاً من السرفة السبطة والإصابة  
 بدقائق البرد وصوتنا في الإجابة الصحاحية الاستجابية وزوال نسيوة  
 - هو الذي يوك هذه المتكفة. فالفكرة هنا هي أن الفرضية (5) تؤكد  
 شيئاً ليس بجديد بل واضح لمعظم الناس، وهو أن الأشياء السببة تحدث  
 في عالما. إن حدوث بعض التمرور المربعة يمكن أن يجعل المتكفة  
 التي نواجهها على وجه التحديد صعبة التداول. ولكن فلتح هذا جاك  
 الآن، والمتكفة نفسها لا تشمل هذه التمرور الأكثر شاعراً لكنها تعني  
 بالأشياء السببة بشكل عام.

بعد طرح الفرضيات (1) - (5) (الله موجود، وكلوي القفرة، والعدد،  
 والخيرية، والنس موجود)، نستطيع الآن أن نحل مشكلة نشر بالنسبة  
 للإيمان العام أكثر وضوحاً. فالمشكلة أن هذه الفرضيات تبدو وكأنها في  
 طور فلسفي مع بعضها البعض، أي أن هناك أسباباً تجعلك تظن أن تلك  
 الفرضيات إما أنها لا يمكن أو من غير المحتمل أن تكون صحيحة  
 سوية. وكان السبيل الأنسب الذي اتبعه الفلاسفة لإبراز هذه الأسباب هو  
 سبابة حجج موزدة للإحكام سببية على الفرضيات التي يفرضها المزمع  
 العام. ففلاسفة لبحية العامة كانت، باختصار، هي محاولة إثبات أن الذي  
 يسلم بالفرضيات (2) (5) (الله كلوي القفرة والعلم والخيرية والنس  
 موجود)، لزم عليه أن يرفض الفرضية (1) (الله موجود). ستكون صيغ  
 الإحكام الأكثر تأثيراً بين الحجج المتضمنة من وجود النس هي  
 الموسوعات المتحصلة لتفصيل الثلاثة القادمة. ولكن رسمياً سيساعدنا  
 هذا بشكل منفي.

في الفصل الثاني سوف نتناول ما يطلق عليه بشكل عام الحجة المنطقية  
 أو الاستنباطية المتضمنة من وجود النس. ونضيف لهذه الحجة عشر

افرضيات من (1) (5) غير متماثلة من اتساحية المنطقية. فمن  
المسئول منطقياً أن تكون جميع هذه الفرضيات صحيحة معاً. فمن يسلم  
بالفرضيات (2) - (5) مطالب بشكك عقلاني أن يخلى عن التسليم  
بافرضية (1). في الفصل الثالث، سنتقل إلى الحجة البرهانية أو  
الاستقرائية المستمدة من وجود الشر. وهنا لن يكون الادعاء بأن  
الفرضيات (1) - (5) لا يمكن بأي حال أن تكون صحيحة معاً، بل لن  
من غير المحتمل أن تكون صحيحة. وبحسب هذه الحجة، فإن من يسلم  
بافرضيات (2) - (5) لا بد له أن يخلى عن الفرضية (1). ليس لأنه من  
المسئول أن تكون الفرضية (1) صحيحة بل لأنه من غير المرجح أن  
تكون كذلك. في الفصل الرابع سنتحدث عما صار يُعرف بالحجة  
المستمدة من الاحتجاب الإلهي. إذ تشرح هذه الحجة بنوع معين من  
الشر يبدو أننا نجد بوفرة في العالم؛ وهو عدم الإيمان المعقول بوجود  
الله. والفكرة هنا هي أن الإله الخير كان لا بد له أن يحرص على أن  
يكون للبشر علاقة مع الله. ولكن العديد من الناس يبدو أنهم غير قادرين  
على أن يكونوا في علاقة مع الله لعدم استقامتهم (رغم محاذلاتهم  
المحسنة) التسليم بأن سائر هذا الكثير موجود. ووفقاً لهذه الحجة، فإن من  
يسلم بالفرضيات (2) - (5) والادعاء بوجود الله عقداً لا يمكنهم  
الإيمان بأنه، يجب أن يستتج أن الفرضية (1) غير صحيحة.

الخلاصة. لذا، أن مشكلة الشر، كما نفسرها، هي مجموعة من الحجج  
القوية الأوتية العميقة لتلجيد والتي تركز على التوتر الفلسفي بين  
الفرضيات الخمس التي تمثل خصائص الإيمان العام.

## 2.1 بنية الرد

بما أنه تمت صياغة مشكلة الشر كحجج محدثة جديدة لتلحاح، فلا بد للردود الإيمانية أن تتعامل مع هذه الحجج. إلا أنه بحسب من وراء تتصل الأعداء المختلفه للإبتيات، توجد أكثر من طريقة لتتعامل مع اتحجة التي تروى لينا تؤدي إلى استنتاج خاطئ. وبالتفكير في هذه الاعتياد الممكنة للإبتيات، وفي نوعية الردود المتعمقة لدى المومنين، سيكون بإمكاننا إثبات بعض الصيغ الخاصة بنسبه الرد - على مشكلة الشر.

لتفترض، على سبيل المثال، أنك أتيقت بأنك كجريمة خطيرة - حو معك مثلاً. سيخبرك الادعاء برفع دعوى ضدك. مفادها أنك مذنب لتهدرك منجراً معيناً في وفاء محدث. باستخدامك لتلقية لإحراز صاحب المنجر على إعطائك النفقة، قد تقول أن ما مزعمه حجة الادعاء يتطوي على وجود توتر عسوق بين مجموعة لتفرضيات التي نصفها الظروف لتفهمية وقت وفوق الجريمة. والتي نتضمن أيضاً فرضية أنك لم تقترف الجريمة، فلو كان الادعاء وهو التبين وتبينه لتتزام بانس وخضع تجاه اللغة لتفهمية، يمكنه عرض وجهة نظره بقوله أن تفرضيات العلة (تفهمية حتى عدك وأنت المنجم) تجعل من المستحيل أو من غير المتضمن بدنيا (أو غير المتضمن بما لا يدع مجالاً لتلك معقول) أن تكون بريئاً، وفي المحاكم الأمريكية الأمر يجب أن يشك الادعاء قصته لتجعلك عنديا - حيث أنك تعبر بريئاً حتى تثبت، إذانفك - مما يعني أنه يمكن سهولة إثبات براءتك بعد إظهار أن المدعى لم يثبت قضيته، فكل ما عيت فعله هو إظهار أن الحجة التي بغيرها لتجميع لتعكس متفناً يمكن صحتها تصور أن مصيرها القتل.

إلا أن بإمكانك أن تتخول أنك تريد أكثر من مجرد التبرئة بموجب القانون، وربما تكون غير مكثف - لأسباب مختلفة تتعلق بمصالحك وتتعدى وضعك القانوني - بإظهارك أن الادعاء لم ينجح في إثبات كونك مثلاً، فقد تريد بعد كل هذا تبرئة إيجابية تثبت لكس فاضية أنك بالفعل تم سرقي المنجر، ماذا يفرّد فعلاً ذلك؟ نبي من تسهل القول بالضبط، تكن، على أقل تقدير، عليك أن تظهر (لكل من يهتم)، ليس فقط أن مظهر ذنبك كان مجرد مظهر وإنما بتعين عنك أن نبيك كلف لك بريء - أي أن نبيك للسبب في أن من المعقول غامض تصديق براءتك على الرغم من المظاهر.

إذا فبدان طرفتان مختلفتان لورد على حجة الادعاء لك سرقت المنجر، وهما نوازين المتربطين المختلفتين الثنون يمكن للمؤمنين أن يردوا فيما على حجج الملحنيين المستمدة من وجود الشر، يمكن للمؤمن أن يرد بمحاولة إظهار أن حاكم اللاهوت (المؤيد لحجة الإلحاد) لم يثبت فضبه، وإذا سيصبح الالتزام الإيماني تريباً - أي ليس مثلباً بالعدم العقلية. حال رد المؤمن باستخدام هذه الطريقة، يكون قد عرض ما أصبح يُدعى للدفاع، ونكر، مثلاً كنت أنت في قضية السطح المسطح، ربما أنك المؤمن المرد من الرد على مشكلة الشر. يمكن ألا يقع المؤمن بتفرار غير الحاسم في عبارة ثم يتم إثباته بالنسبة للإلحاد، ومرة أخرى ولأسباب مختلفة قد يرغب في الاستمرار ليعطى تبرئة إيجابية لتلاميذ في مواجهة الشر. فإذا حاول المؤمن تنفيذ تبرير إيماني لتبرئان، فيرد يقدم عندها ما أصبح يطلق عليه الشيوديسيا أو علم نحض حجج المستنير من وجود الشر في العالم على عدم وجود العناية الإلهية.

بمكنا أن نميز هذين النوعين من الردود على الحجج المستمدة من وجود الشر لتزويد الإلحاد بشكل أكثر دقة بالطرق المثبتة :

- للدفاع: تبين هذه الطريقة أن حجة محددة مستمدة من وجود الشر يمكن أن تقبل على المستوى المنطقي (أو الحجة لم تجعل من غير المنطقي أن نستق أن مجموعة فرضيات المؤمن يمكن تحفيها معا). بحيث نوضح أنه قد تكون عند الله مواقع أخلاقية كافية لتسمح بوجود الشرور التي نتمسها الحجة.

- التيوديسيا: تبين كيف يمكن للمؤمن احتواء الشرور التي تلجا إليها حجة خاصة (أي كيف أن مجموعة الفرضيات الإيمانية يمكن منطقياً تصور تحفيها معا). وهكذا تظهر التيوديسيا ماهية الأسباب الإلهية الكافية من نتائج الأخلاقية لتسمح بالشرور التي تلجا إليها الحجة - أو أبداً نظير إلى أي حد يمكن التفكير في ماهية هذه الأسباب عكراً منطقياً.

### 3.1 خلاصة موجزة جداً

قد يكون من المفهوم أن الدفاع، بشكل عام، أقل تعقلاً من التيوديسيا إلى حد كبير. هرد حجة محددة مستمدة من وجود الشر هو أسهل بشكل واضح من بناء تبرير إلهي لتسمح الله بوجود كل تلك الشرور التي نجدتها في العالم. ومن العديد بالملاحظة أن التنصب الأكبر من زدي على مشكلات الشر المختلفة (خاصة في العصول الثلاثة القادمة) سيتم عرضه بزوح اتفاع بنينا من زوح التيوديسيا. في الفصل الثاني، على سبيل المثال، سوف أسعرض وأدفع عن دفاع الإرادة الحرة (خاصة على نحو ما قام بتطويره ألفين بلانينج) وهذا يترك على مشكلة الشر المنطقية.

وسيحوي الدفاع الذي سأستعرضه في الفصل الثالث، رداً على مشكلة الشر البرهانية، على عكس من الشعب المستقلة (وإن كان من المحتمل أن تكون مناصدة) وأنها مناوره شكية بارزة، فالعزم الثالث (الذي يستخدم هذه المناورة) ليس متاداً فيما يخص الإيمان، وتكن فيما يتعلق بأحكام العقبة التي تزجج مشكلة الشر البرهانية. ففص طبقة للإيمان اتشكى (أو هكذا يجب أن نتوقع لنفسنا) ليس لدينا التي علم برهانية وجود الخير التي ينشرها الله والشرور التي بتلافها عن طريق السماح بوجود شيء سرء بجته. وإذا صح هذا، سيكون من للصعوبة بحال أن نطرح مشكلة الشر البرهانية بنجاح.

وسأفك في الفصل الرابع إلى مشكلة الاحتجاب الإلهي. وكما ذكرت سابقاً، تمثل النقطة الرئيسية هنا في أن وجود تثنى عمليتين، والتي يندبر أنهم غير قادرين على الإيمان بوجود الله، بشكل نوعاً مبرزاً من الشر يعمل بشكل واضح ضد وجود هذا الإله. سيكون نقاشي هذا مبنياً على المناورات الدفاعية في الفصل الثالث ولكنه سيصيف أيضاً اعتباراً آخر بشأن احتمال قيام علاقة مع الله دون الإيمان بأن الله موجود.

غير أننا يجب أن نسل سؤالاً واحداً من الطبيعي طرحه، وهو إذا ما كان الدفاع كافياً. في الفصل الخامس إذاً، سوف نتأقن مشروع التودبسيا بشكل مباشر، وننمائل على وجه الخصوص (من بين أشياء عديدة) عما إذا كان بإمكان المؤمن أن يرتاح فتعاون مشروع كيدا تربطه امتلاكه دفاعاً معصم بالتشكك. سوف نذهب (ربما بشكل لا يبرر الدخنة) إلى أنه بقد ما تكون التودبسيا مطبوعة في بعض الحالات، يظل الدفاع القوي كافياً مع ذلك لحماية العقلانية الأسسية للاعتقاد التوماني.



وختاماً، في الفصل السادس، سوف أضع هذه الاعتبارات معاً لعرض استنتاجاتي النهائية (إنكها نخل مع ذلك أولية) حول انعقلانية الأسمية للاعتقاد الإيماني. سوف أذهب في محاولة أخيرة لتعزيز هذه الاستنتاجات إلى أن للملحد مشكلة نحصه في أخذ الشر على محمل النص، فنديه ما سأتعلق عتيه (مشكلة الشر العميق). كما سنعود نلتظر في حدود الإيمان العام للمجرد في التصدي لمشكلة الشر، وقد نكون أفرطنا في تقييد أنفسنا بسبب الفرائض بالتجرد عن أي تقاليد دينية محددة، فربما كانت هذك موارد خاصة ضمن هذه التقاليد الدينية تمحددة للتعامل مع مشكلة الشر، وعرة أخرى، الاستنتاج النامل أدي سأحاول رسمه، ليس هو لفكار الحجج الإلحادية المستمدة من وجود الشر للهوة ولا هو أن المومر (سواء كان مؤمناً علماً أو خاصاً) يملك رداً حليماً على تلك الحجج. بنا من ذلك، أئسي فقط أن أوضح أنه حتى على الرغم من مدة نحدي للحجج الإلحادية المستمدة من وجود الشر، وأئسي نظرت خلال الجدل المعاصر، يمكن أن يطرأ النفاذ عن الالتزام الإيماني مخلاياً. والأهم عن ذلك، فيما يخصص غرضنا هذنا، فابني أهداف إلى تركك في وضع يسمح لك بالتدخل مباشرة إلى هذنا التحلل الحيوي والمعاصر ولنت أكثر إسهاماً لتينته ومطواء .

#### 4.1 طرفاً جانبية الشر

قبل التطرق إلى التفاصيل في الحصول للفائمة، دعوني ألفتب انتباهك إلى حقيقة كثيراً ما نغفل عنها حول الفجوة الإنشائية مع الشر، وهذنا الحقيقة التي نسميها بهذا الاسم علماء، هي أن مواجبتنا لشر لا يندر أنها تدفعنا بشكل موحد إلى عدم الإيمان. فبالطبع، حقيقي أن العديد من الناس قد شر اجناديهم إلى عدم الإيمان كنتيجة لتأنيهم العميق لشر وأشعنا، أو

تجربتهم المباشرة معيماً، في الوقت نفسه، يجب ألا نتجاه حقيقة أن العديد من الناس كذلك قد قد اجتنبهم إلى الاعتقاد الإيماني والالتزام لديهم من خلال تحارب كنهه، وبعبارة ما يسمى بالتحولات الخفية [التحولات إلى الإيمان نتيجة المرور بمرحلة أو أزمة] مثلاً علماء للاتجاه نحو التزلم الليبي التي أنزله لمواجهة مع الشر، لكن هذه الظاهرة واسعة الانتشار، فإزاء الشعور بالتمرد أو الخطر أو اليأس، يجد الكثير من البشر أنفسهم بحاجة إلى الإنقاذ إلى كائن منعال، أحياناً طناً للمساعدة، وأحياناً أخرى للعسا للراحة، وربما وبشكل أعمق، رغبة في الحصول على تفسير. كما يتضح أن عدد لا يستهان به من أولئك الناس يبدو أنهم قد نجحوا في اكتشاف ما يتسونه بشكل كاف. الفكرة هنا أنه يبدو أن البشر قدرة على احتضان في الجاهل مخاوفهم. فمن ناحية، تتبر مواجهةنا مع الشر شكوكنا بشكل طبيعي في أن كائننا كلى القدرة لا يمكن أن يسمح بهذه التهور، وفي هذا المسار يقع لشك وعدم الإيمان، ومن ناحية أخرى، يمكن ليداه المواجهات مع الشر أن تسبب في بتر كائننا لعق محتوياتنا ونمذ جيلنا وضعفنا الصادم، فإذابة الطابع الحثري لوحودنا الطارئ، شتير، مرة أخرى وبشكل طبيعي تماماً، توفد إلى الإنسان إلى ضروراً تتجاوزنا كإكمال فود سلطانها التفسيرية المطلقة؛ وفي هذا المسار يكمن الإيمان والالتزام.

يمكننا أن نختر أمثلة على للتأثير المزدهج للشر من عدة لا يحصى من اللحظات في تاريخ الأدبي والثقافي.<sup>3</sup> إلا أن يستطاعتنا أن نرى سفارحة ونباتنا نكلاً للتأثيرين بشكل حاصر ومضيء. يتبين من عقل فيودور دوستويفسكي الخصب الوحيد، الذي استحوذت عليه مشكلة الشر بشكل شخصي.

هي الواقعة، هذا العرض الأدبي للمنكحة والذي يأتي على لسان ليفن كرامزوف، يُدعى له أفزى ما تم سرده في الفصل الرابع من الإخوة كرامزوف، نجد الأخ الأكبر ليفن، وهو شبيوي حادق، يواجه الأخ الأصغر انيتوما، وهو راهب متدي، باحفاق اعسية عن سر الفون التاسع عشر، بصف ليفن سلسا من الأحداث الجارية لمربعة والتي تتصن (ويقاله جنباً) سوء المعاملة لحبم للأطفال. والغصة الأخيرة كانت لطفل يتبع نسبة أعيان تم لصطيكه من أجل شريضة، وقلته بواسطة الكلاب أمام أعين أمه تنفيذاً لأمر ملك أرض نمكة الضيق. وبعد نظر نفا في شرواك مختلفة لوجود هذه الأنواع من الشور، والتي يمكن للمنحصن المتدين أن يسعى لعرضها، يبي ليفن كلامه قنفا:

وإذا كانت معمة الأطفال تجري شكيب لغير الجاد من المعاء لمرءة الحففة، فإن شمس أهد من كاس لتحقبة لا يسوق على هذا الشور، هي المية. لا أريد نداء أن نحصن انط. الذي سمح لكاتبه أن نطع طفلياً لوباء، هي لا تحروا عن مسامحة، ففسامحه عما أصيبا أن أنت، دعيا نسامح الجلاء عن مديتها فلامحدوية كالم، لكنها لا تنك الحق في أن نصح عما عداها طفلياً الذي تم نفضيه. لا تحروا عن مسامحة الجلاء حتى لو سمحه الطفل بمصا، وإذا كان الأمر كذلك، إذ كنت لا يجزان على لعرفي مايز لسلا، إذا؟ هي حدثت كلن هي كل لعالم يمكن أن يملك ويجر له حق العفو؟ أن لا أريد لسلا، لأجل خذ العاس لا أريد. أريد أن أبقى مع المعلاة من غير مفاد لفحص أن نظر مع معامتي من غير مقابل، وسحطني غير المتطقن، حتى لو كنت على خطأ. ثم بهد وسورا تمنا باهظا لسلام، وسح لا يطبق دفع من هذا الش لباهد لنمك من الشور. وأنا أسرع إلى رد الشكرة (1982، 245).

الأمر، إرجاع التحصر لتذكرته لا يشبه بالضرورة استنفاج أنه لا يوجد كلن مطلق الخيرية، وإيفان ادعى بشكل واضح أنه لن يفقد الثقة بوجود الله، بدءًا من تلك يقدم نوعًا من الاحتجاج الدائم ضد لحظة الإلهية. ولا يزال العديد من الناس يأخذون لدعاءات إيقان لوصف وتعريف عدم الإيمان، فهم على أقل تقدير يمثلون نموًا عميقًا للاجذاب في اتجاه عدم الإيمان الذي نستشعره عندما نواجه الشر .

وعلى النقيض، قصة دوستويفسكي القصيرة: حلم رجل مضحك، والتي تم نشرها قبل الإخوة كرامازوف مباشرة، فهي ترسم صورة مختلفة لاستجابة الإنسان للشر. ففي هذه القصة القصيرة، نجد للرجل المضحك الذي دفعه إبتراكه خلق كل شيء من المعنى إلى الانتحار، فإحساسه بتعدام المعنى كان عميقًا لدرجة أنه، بين أشياء أخرى، وجد نفسه عاجزًا تمامًا عن التصرف إزاء استجداء صانع وينش لطفة طلبًا لمساعدته عندما كان ذاهبًا إلى البيت ليهي حياته. في هذه الليلة، ليئة انتحاره المنتظر، غلبه الفحاش ومعها مسدس هي يده، كان هو الأداة التي اختارها للانتحار، وجاءه حلم غير مجرى حياته. فقد رأى أنه لا يزال حيًا ومصوبًا المسدس تجاه قلبه (على الرغم من أنه كان قد قرر إطلاق النار على رأسه) وشك الزناد. صحن من هذا العوت وهو مدفون داخل ثلوت، في النهاية فتح كائن ذاك القبر وحمل للرجل إلى الفضاء. ووسط حيرته وحوفه، بدأ الرجل في إبتراك أنه يتم اقتياده إلى أرض أخرى، إلى شيء أشبه بنسخة مقلدة أو نظيرة لأرضنا. وفي هذه الأرض الأخرى، وجد لرجل أن سكانها عشر مثلنا في حالة يمكن أن يطلق عليها للاهوتيون حالة ما قبل السقوط . فهم مرحون، وودودون، وبسطاء. عشر بين هؤلاء الناس أصحاب اللحم والبهجة، وبطرق مختلفة تخلق بطباعهم، وشرك في تحفظهم.

لكن الحلم ينتهي بأن يصبح الرجل المضحك محسراً مسانداً، وبسبب سقوطه، فقد جلب معه من كركبنا ظلمة في روحه كان يصعب حبسها عنده. ونتيجة لذلك، أُجبر على مشاهدة بكرة ثقبه وهي تزهر وتنفج ثمرتها المرة في تدمير براءة وسعادة هذه البشرية. فعلى مدار الآلاف السنين التي سبقتها للرجل، كان الجبان الكائن لأفعل النمر يأخذ موقعه؛ الكذب والتطبيع والتعبئة والانسحاق والظلم، وكل نوع يمكن تخيله من الشر. وبرؤيته لتصوره الكاملة للمعاناة التي أحبتها النمر أمام ناظره، وصل الرجل لمضحك ليده. نتيجة:

والعبارة فقد أصبحت ألام والعذاب دوماً، حينئذ نفسي، نفسي فحسب. أما  
 لأخيم فقد بقيت وديت، ورحمت ألسط على نحوهم شديداً نفس، زاعماً ومحتاراً  
 بأذا حتى الجبنان. فقد نيم إن كل هذا لما صدمته لنا، له وودي. وأنا الذي  
 صحت إليهم العناء، والعدوى والكذب ونضرت إليهم كي يفسدوا وعشيم  
 كيف يصنعون الصنيد، له لك من شهوة بالعدوى الذي جعلني لقت نفسي،  
 لكتني زدت، ل أصل عدوتهم جنيعاً، وكنت أتحرو نائم والعباب، والنفس إن  
 يفتح يمي حتى آخر فطرة في سبيل ذلك، ولكنهم ما زانوا عن الصحت مما  
 لعله، له اعزروني مجنوناً مجنوناً، في قهوية، واعرفوا لي ذليلين انهم جعلوا  
 على ما تنوء فحسب، وإن كل ما هو موجود الآن، ما كان بالإمكان إلا أن  
 يوجد، في النهاية أعشاباً نسي أصبحت خطراً عظيم، ومنحه وولني في بيت  
 لمجيب، إن له أمتت. عندها فقد للعرس إلى نفسي بصورة شديدة، أمتت  
 لي قلبي جراً ما قد تعمن بعود، ولقي أمتت، وعندها، في تلك اللحظة صحت  
 عن العدم

كانت استجابة الرجل تجاه حلمه مثيرة للاهتمام بشكل خاص.

حين وقت ولتغنت زنتى لاحظت مسدسي لمعشو فحاضر دليذته حانفا  
 بسرعه. أم. الحياة إلا.. العباد! رفعت يدي مبهاً للحففة الأدبية. بل سكبنا سكبنا  
 نتفزع شديد لا حدود له، رفع وجودي كله، علي أن أجب. ولتأراه، حول  
 لتفسير حمت مرقر في اللحظة نفسها، وبالطبع حتى نهاية حياتي! سألتق  
 مشراً، ولدت أن أشر. لكن ساء؟ للحففة، فقد رأيتها، وأيتها بعيني، رأيت  
 مجدها كله! (171-176) (ترجمة دكتور زين لثيو عن الرامية).

لنحى أن يكون واضحاً، الاختلاف الشديد لهذه الاستجابة لفظائع الشر  
 عن الاستجابة التي أستها دوستوفسكي إلى إيغان كراماروف. إذ يبدو  
 أن إيغان يعتر للشر بشكل أساسي خطأ الله، ونتيجة لذلك طلب إرجاع  
 تفكرته. تكن للرجل العضك رأى الشر - والموضوع هنا دقيق جزئياً  
 لو حتى بشكل كبير - مسألة تخص إرادته الذاتية، فالمشكلة ليست مع الله  
 بل مع ذاته، مع قلبه الإنساني، حيث أنه ليس مسعداً فقط للإبقاء على  
 للتدكرة، وتكن أيضاً للانشغال بالعمل الواحد المتحل في مساعدة الناس  
 من أجل الاهتاء إلى الطريقة التي يمكن من خلالها مواجهة المعاناة لو  
 إزالتها من العالم.

ولكي نكون واضحاً، لم أستشهد بهذه ثوفائع المأخوذة من دوستوفسكي  
 من أجل إثبات موقف بعينه في السجال حول مشكلة الشر. فعني سبيل  
 للمثال، أنا لا أعتقد أن رجل دوستوفسكي للمضحك قد أجاب على  
 اعتراض إيغان،<sup>4</sup> فيقدر الحجة التي طرحها إيغان، لم يعرض للرجل  
 العضك بشكل واضح أيًا من التلوجسبيا أو الدفاع. والمعزى من لغت  
 انتباهنا لهذه الصور الأدبية، مرة أخرى، هو إظهار دافعين مختلفين  
 ثلاثحة لحقتق للشر يمكن أن تجدهما داخل أنفسنا. وبسبب كل ما  
 ذكرته، يمكن في النهاية أن تكون إحدى هاتين الاستجابتين أكثر عقلانية

بطبيعتها من الأخرى، وربما يتضح أن الاثنين عبر متماثلتين وغير  
 متناسبتين، فيذ الروايات لا يمكن أن تحل الجدل للفلسفي، وعلى الرغم  
 من ذلك، أتمنى بالفعل أن يسمح لنا تأمل هذه الحالات، وتأمل طرفي  
 لجذاب للشر، بتخفيف الجدل المعاصر حول مشكلة الشر بشكل أكثر  
 وضوحاً وإنصافاً، وأيضاً أكثر حساسية لما يمكن أن يدفع المحاورين في  
 أي الاتجاهين.

## 5.1 تحذير أنفسنا

دعوني أنهي هذا الفصل بتحذير - لكم ولي على حد سواء، فقبل بضع  
 سنوات كنت أقوم بشرح مادة المقدمة في الفلسفة لمجموعة صغيرة من  
 الطلاب المتفوقين ميكري النضوج، وكانوا أكفاءً، وسهينين، وملتزمين  
 فضلاً عن أنهم مستعدون لتتلاق بالمناهج التحاورية والامستكشافية بهذا  
 المجال المعرفي، كنا نختار موضوعات مختلفة في فلسفة الدين  
 كموضوعات للنقاش، وكنت قد استطلعنا النقاش في موضوع "الإيمان  
 والعقل"، وطرحنا السلبيات والإيجابيات، نُصحح الإيمانية التقليدية،  
 واحتمالات وجود تبريرات غير برهانية للاعتقاد لديني حين انتقلنا  
 لتحديث عن مشكلة الشر، أفتن طلاب جميعاً بلا استثناء بهذه المشكلة،  
 وبدأوا في العمل على حل هذا اللغز الفكري بحماسة ومهارة مزدهرة،  
 وعندما انتهت هذه الدورة الدراسية، كتبت السعادة تعمري بالنقاش  
 الفلسفي الذي دار. فقد استوعبوا الحجة الربعية التي سنطنا عليها  
 الضوء، وأحضعوها لتفحص للتقريب واتجك، فكانوا يطورون فطنتهم  
 الفلسفية بشكل واضح، في الحقيقة: (وباعتباري أمثلاً في الفلسفة) لم  
 يكر هناك المزيد لأطمح به منهم خلال هذه الدورة الدراسية.

وبعد انتهاء الدورة بظن، وبينما كنت لا تزال أتمتع برهح ما حفظته عن جراح فكري، سمعت طرفاً على باب مكثري، وإحداً من الضالّ المنوفين في الفصل، ف: حنّدة ومفكرة بشكر خاص، استطاعت أن تميز نفسها من خلال شكلياً وحسنيتها، كانت فود الثخنت بشكر أوسع عن عنكته الضرا التي عرفناها في انفصل والتي سنكون في جنونا خلال لدورات الدراسية القادمة، وبينما كنت غارقة في تجربة فكرية مخزنة أخرى، استوقفتني قيتاً باحتكاكها الملعوم بالشمير، فبدء الغدة التي كانت شعطش صدق لأن تصبح ذات اعتقاد ديني، بدأت في وصف معركة أبيبا المسمرة مع عرض الأهلك الجنبى الضموري (أو كما يظنّ عليه مرض لو حرهج). بعد أن كن هذا الشخص نشبطاً ومفعماً بالإيمان وأبا وزوجاً رشعاً، أصبح فافداً لأي سيطرة على عضدتك جسده، فبعد أن تهورت الخاذايا العصبية الحركية في النماخ والعمو- الففري، أصبح أسيراً داخل جسمه، لا يستطيع استخدامه، ولا يفكر على التعامل مع محيطه، أو إطعام نفسه، أو حتى التعبير عن نفسه، حتى وقت حديثنا، كانت طابتي هي أحر شخص بإمكانه فهم الخطاب للمتعب والمتأفف لوكها، ولهذا قصت رقنا طويلاً لترجمة ما يقوله ليفية العائلة، وكانت تعلم أنها أيضاً، وفي وقت قريب، سنفجر عن فهم محاولاتنا للتواصل. سيكون قريباً محبوساً في صمت داخل قفوة وعيه. كانت نخاف على والدها في هذا الشأن بشكل مفهوم، وإضافة إلى أساءة معتادة وكها، ومناركنها غير المباشرة في هذه المسألة، كانت مضطرة أيضاً، وهو ما أفصحت عنه بحدراً، التي مواجهة استجاباتها المخزية لهذه العساسة، فقد وجدت نفسها منهكة من المتطلبات المستمرة لجدلة والدها بل كانت منزعجة منه - ونعائذاً! لإصابته بهذا المرض! لكونه عاجزاً عن إطعام نفسه! لأنه لا يقدر على أن يجعل نفسه مفهومًا! لأنه صلب



فأما قلنا على حقيقتها، أو أعددنا؟ وقد أكدت أنها كانت نعلم أن كل ذلك كان  
لإنيا، ومجربا، نكن ما لا شد عليه أن حياة والدها كانت تؤول إلى جحيم  
معيش، وكانت بشكل ما تشعر بالانصاف بسببها، وحتى حينما أذكر هذا  
للحديث الآن مارلت لتأثر بالألم العميق والمعصن للموقف ككل.

تحذيري، إذا، هو من عدم الخلط بين مشكلات الشر للفلمقية  
(التحديات الفكرية الحقيقية والتقوية المعروفة، والتي هي موضوع هذا  
الكتاب) و ما يعكس أن نطلق عليه مشكلة الشر الشخصية. فالمشكلات  
الفلسفية تضعنا أمام أسئلة حول كيفية للتفكير بشكل متعاضد في العلاقة  
بين الله والشر. أمّا المشككة الشخصية، على التقيض من ذلك، فهي مسألة  
تتعلق بكيفية التعايش معيا، كيف نتصدى لها ونواصل الحياة، وهذا هي  
حياتنا الخاصة و بشكل أعم في العالم كله، فهناك مخاطر مختلفة  
نواجهها عند التعامل مع عابرين للمجموعتين من المسائل بشكل متجمع.  
ليس قلها أنه ما من أحد يواجه مجموعة منها من شبه الارتفاع مطلقا  
لتلاجات التي تتعامل مع المجموعة الأخرى.

ما كانت تحتاحه طابقتي، الحساسة حينما أتت لي مكتبي ثم يكن (أو على  
الأقل لم يكن مجرد) مجموعة صارمة من العقولان للضرورة للتفكير  
وسط للتوترات الفلسفية الموجودة بين الادعاءات التي يزيدها المؤمنون،  
بل أقرض أنها كانت بحاجة إلى التعاضد والدعم والتفهم، ما نستطيع أن  
نقدمه للشخص الذي يواجه مشكلة الشر للشخصية يجب أن يكون  
ملموسا، ومناظرا بالسياق، لأن المشكلة ذاتيا ملموسة وسباقية بشكل  
مؤتم. هذا الألم نفسه المائل أسما (سواء لكان يخصصنا أو يخصص شخصا  
آخر) هو ما تولجهه؛ فنحن لا نواجه مفهومنا مجردا للشر ولا لحظة  
تاريخية نغية. لذا، أيًا كان الدعم الذي يمكن أن نفعه، يجب أن يكون من

النوع التي تعرضه بدون أي تفسيرات جازمة حاصه لوجود نثر أو نوافذ مع الحيزية الإنسانية. بعبارة أخرى، ن تكون قلقة معنا في هذه الحالة. ننا عن ذلك، يمكن معالجة مشكلة نثر النخبة بشكل جيد عن طريق الأسجاع، والإمداد بالحبطة، ونساعة على نصح لاسباء، وروية نجر ننا مع النثر. والاستشهاد بضمير الأخرى والحالة (إذا كنت مفعول بذلف). أي، ومرة أخرى، ننا حصاً عام وخطير أن نرد على مشكلة نثر النخبة بنقلنا.

وعن دون التمييز بين هاتين المشكلتين، يمكن أن نفع في فتح عرض الحجج الفلسفية. في حين كان يجب علينا ننا من ذلك، إن نضم الانحسار. وبالمثل، يمكن أن نفع في الخطأ لمعاصر، وهو الأحدث في النقش بشكل منطقي حينما يتطلب الأمر المنطق الدقيق، ربما لأننا فيما بشكل خاطئ أن من نحاوره بحاجة إلى دعم عاطفي ننا من التبر تفكري. وراي الشخصي أن نسبة كبيرة من الإختلاف في مشروع الفيلسوف المعاصر، والاستخفاف به. نرحع إلى المثال لعدم في مراعاة الاختلاف هنا، ومثلما سبى بشكل مفصل في الفصول الخماس، قدم عدد من المفكرين المعاصرين شكواي اختلافه حول مجرد فكرة محاولة تبرير سماح الله بتشروع التي تحدث في العالم، هناك شيء غير مناسب أخلاقياً، كما يدعي هؤلاء المنظرون، في مجرد محاولة تطوير التوحيدية. أفقر وجهة النظر هذه بشكل كامل بقدر ما تكون مشكلة نثر مشكلة شخصية، فنقوم التوحيدية الشخص لا يطلب إلا التعامل مع حياته التي تقوم بتشر، من الأرجح أنه سيزيد عن معاناته، ننا إذا كانت المشكلات التي يتم تداولها هي مشكلات نثر الفلسفية، ننا، فمن المستبعد تماماً أن تكون التوحيدية غير ملائمة أخلاقياً. (مرة أخرى هذه نقطة سأطورها في الفصل الثامن).

ونستدل بحده الطبيعية لنظريتي، هي أنه لا يجب لتفريده أن يرفع إن  
 الاحتمالات المرضية على المسائل الفلسفية فليس سمحوا للمعاداة أو حتى  
 يجعل جعلها أسهل<sup>1</sup> فالتسعة لبعض الناس، يؤدي تخفيف حدة التوتر  
 الفلسفي إلى تخفيف العبء الشخصي لجنا، غير أنه لا يوجد ارتباط  
 ضروري هنا، لتفطنة العملية هي أننا لا يجب أن نقيم نجاح الردود  
 للمخاطبة على المشكلات، بل هي من بعض نجاح هذه الردود في  
 مساعدتنا على التعامل بشكل أفضل مع معاناتنا الإنسانية الملموسة.  
 فالتعامل مع المعاناة الإنسانية الملموسة شيء، والتعامل مع التوتر  
 الفكري شيء يخلفه هذه المعاناة الإنسانية في بعض الجوانب شيء آخر.

لا أزال معنا الحديث الذي بدأته معي طالتي في اليوم التالي لتدويرة  
 الدراسية، فقد تأثرت بشدة بهذا الحديث، والذي نطلب سني التحول من  
 فيسوف إلى صديق، و كان تأثيره ممتازا، والواقع أن استنادي لهذا  
 الحديث ذلك تذكرني ليس فقط بالتفوق بين مشكلات النظر الفلسفية  
 والشخصية، بل أيضا بحقيقة أننا لا نضع أنفسنا في فراغ، ورغم أنني  
 أوصي بفصل هاتين المجموعتين من المسائل على حدة في تفكيرنا، إلا  
 أنهما تتشابكان داخل كل واحد منا. تذكر إذا أنه على الرغم من أنني  
 سأحاول التهرب إلي أن الاعتراف الإيماني يمكن أن يظل منطقيًا حتى مع  
 رؤية الصورة الكاملة للحقائق الشرعية، فهني سابل فصارى جيندي لعدم  
 التقدير من هذه الحقائق حيث يمكن أن يكون مغربا في بعض الأحيان أن  
 أفعل ذلك من زاوية جينية، ونحن مدينون على الأقل لكل أولئك الذين  
 يعنون بهذا التقدير.



## المشكلة المنطقية

تحديد اللحظة الأولى لما هو "معاصر" في أي مجال من المجالات ينطوي بشكل حتمي على قدر معين من التعسف. ومع ذلك، لن يكون التعامل مع بحث جون ليزلي ماكي المنشور في عام 1955 تحت عنوان "الشر والقدرة الكلية" باعتباره الطلقة الأولى في الجدل المعاصر حول مشكلة الشر متعسفاً بشكل كامل.

من الواضح، وكما أكدت سابقاً، أن الشر كان يُعتبر مشكلة بالنسبة للائتنزام الإيماني منذ العصور الفلسفية السحيقة. لكن نقاش ماكي قدم بنية جدلية مميزة في هذا الجدل. أي أن ماكي، كما سنرى، صاغ شكواه بشكل واضح كحجة ضد ادعاء وجود الله. وعلى النقيض من ذلك، وبينما قدم تاريخ النقاش الشر كموضوع له أثره على مسألة عقلانية الاعتقاد الديني، كان هذا الجانب من المشكلة واقعا، غالباً، في فحج مشكلة أخرى ذات صلة، ولكنها مختلفة، وهي مشكلة التفسير. وكمثال على ذلك، غالباً ما يتعامل لايبنتز، في كتابه ثيوديسيا، مع المشكلة بوصفها أساساً، مشكلة متعلقة بكيفية تبرير المؤمن لوجود الشر، بدلاً من كونها تعبيراً عن قلق من عدم وجود الله. وبالمثل، أظن أن هذا ينطبق أيضاً على معالجة هيوم للموضوع في كتابه محاورات حول الدين الطبيعي.<sup>1</sup> وقبل حجة ماكي المتحدية، لم يُؤخذ وجود الشر على أنه اعتبار يؤيد الإلحاد، بل أخذ بشكل أكثر شيوعاً على أنه مصدر لوجود فجوة تفسيرية يتحتم على المؤمن أن يحاول إما ملئها أو تعليلها. وبالنظر إلى المشكلة

بهذه الطريقة، تجد أنها كامنة في الإيمان بشكل أساسي، وفشل الإيمان في معالجة هذه المشكلة بشكل مرض قد يشكل مبرراً إضافياً لدعوة اللاهوتيين وفلاسفة الدين إلى استكمال عملهم في عرض النظرية الإيمانية بتعمك مقبول لمعتقبيها، ومثل عبدة التثيئ أو مجموعة المسائل المتعلقة بتعلم الإلهي للمسبق، ربما شكلت مشكلة السر مشروفاً لاهوتياً بناً من أن تشكل تحدياً عميقاً لوجود الله، وقد قامت حجة ماكي وتأثيرها العميق بتغيير كل هذا بشكل حاسم، وجعلت من المستحيل على فلاسفة الدين للتعامل مع وجود السر باعتباره مجرد مشكلة تفسيرية تخص وجهة النظر النبوية، وتحقيق هذا، وضعت حجة ماكي برنامج المناقشة انفسية لمشكلة السر، وهي المناقشة التي تلت ذلك في العقود اللاحقة.

## 1.2 حجة ماكي

تكمز الجاذبية الأولية والقوة الراسخة المتميزة لحجة ماكي في جراتها ووضوحها، فبما يخص جراتها الرائعة، وسع ماكي حجته كبديل أقوى للاستراتيجية الإلهامية التقليدية في مهاجمة الحجج الإيمانية المألوفة. فهو يلاحظ أن مشكلة الاستراتيجية التقليدية أنه يمكن للمؤمن من خلالها أن يقبل ميدانياً المجموعة الكاملة من الشكايات المتعلقة بمختلف الحجج المعطروحة لتأييد وجود الله دون أن يكون مطالباً عقلانياً بالتخلي عن الاعتقاد الإيماني، وهو يعتقد أن الحجة التي يعرضها بإمكانها أن تكون أكثر حسماً من الاستراتيجية التقليدية.

يبدأ ماكي على هذا النحو:

تم اعتقاد الحجج التقنيية المزينة لوجود الله بشكل شامل بما يكفي من قبل الفلاسفة. لكن للاهوتيين يمكنه قبول هذا التقدير إذا أراد. ويمكنه أن يعترف بعدم إمكان تقديم برهان عقلاي على وجود الله. ويمكنه أن يحفظ بكل ما هو ضروري لتدعيم موقفه عن طريق التمسك بأنه يمكن معرفة الله بطريقة أخرى غير عقلاية. على سبيل المثال أن مشكلته للنسب التقنيية تقنع أصحاب التقدير من التقدير. كما يمكن إثبات أن استنتاجات التنبيه لا تقنع فقط لدى الدعم المسماني ولكنها غير عقلاية بشكل متناهي. وأن الأجزاء المتعددة للعقل اللاهوتي الرئيسية متعارضة بعضها مع البعض. بالتالي، لا يمكن للاهوتيين الحفاظ على موقفهم ككل. إذا بواسطة هذا المصطلح بدأ أكثر نظراً مما في المحلة المتناهية. فالتالي يجب أن يكون مهتماً ليس فقط لتصديق ما لا يمكن إثباته، ولكن لتصديق ما يمكن إخطائه من بين المعتقدات الأخرى التي يمتنعها أيضاً. (25، 1955)

يجب أولاً استهين بهذه الجراءة، فمماكي يعترف أن يقدم حجة مستحيل الاعتقاد الإيماني غير عقلاي بشكل مثبت بالكشف عن الانعدام الأساسي لتناسكه. إذا نجح ماركس، سيكون الاعتقاد الإيماني أسوأ من الإيمان بوجود ذي القدم الكبيرة أو وحش بحيرة لوخ نس؛ فزعم أنه لا يوجد، للأسف، دليل دامغ على وجود مثل هذين للكائنين الذين لا وجود لانفاق بشأنهما. فإن الفكرة التي تتعلق بإيهما لا تنطوي، على الأقل، على أي انعدام لتناسك المفاهيمي. سيكون الاعتقاد الإيماني بالأخرى مثل التصديق بوجود مربعات مستجيبة، أو وجود شينين يساويان شيئاً ثالثاً من دون أن يكون أحدهما مساوياً للآخر. نحن لا نرفض هذه الأشياء استناداً إلى حجج برهانية، بل لأن عدم رفضها يعني قبول التناقضات. بمنطق ماركس إذا لا ترتقي أطروحة وجود الله كثيراً إلى مستوى أن تكون موضوعاً مناسباً يستحق البرهنة: فالشواكيرا أولى بذلك.<sup>2</sup>

لكن الحزاة ليست هي الميزة الوحيدة لحجة ماكي، فهي أيضًا حجة واضحة بشكل رائع، فما أكدته ماكي هو أن مشكلة الشر، كما يراها، مشكلة منطقيّة (بالذلي عادة ما يُعنى هذا العنوان لحجته)<sup>1</sup>، في مشكلة تُخصر العلاقات المنطقيّة بين الأشياء التي يدعي المؤمن الإيمان بها.

هذه هي مشكلة في لبس أنكيا: الله كليّ القدرة، انه كليّ الخيرية. ومع هذا فالشر موجود. يبدو أن هناك تناقضًا بين فرضيات الثلاث، فلو سحبت أي اثنين منها ستكون ثلاثة باطله. لكن ثلاثتها شكل: في الوقت نفسه: أجزاء أساسية في معظم لموقف اللاهوتيّة: يبدو انه لا يد لناهوني أن يمكث بالفرضيات الثلاث معا دون أن يكون قائلًا نئي لكسك المتسمج بها (25، 1955)

إن الحيد المطلوب لإبراز هذا التناقض الواضح هو روح مشكلة الشر المنطقيّة وروح حجة ماكي، ويبدو أن الفكرة الحسية تتبع أسئلة أبيقور التي رلبناها سابقًا، فإذا كان الله موجودًا، وكليّ القدرة، إذا لكان قائلًا على حق عالم خال من الشر، وبالتالي، فإن حقيقة وجود الشر في العالم تتعارض منطقيًا مع وجوده كونه كليّ القدرة والخيرية.<sup>2</sup>

إلا أن ماكي يعترف بأن هذه الفكرة الحسية تحتاج إلى بعض التفصيل. فهو يعترف بأن وجود الله وكليّة قدرته وخيريته لا تستلزم عدم وجود الشر بشكل حزم. بعبارة أخرى، كان على ماكي بذل الجهد لإظهار أن هناك تناقضًا أساسيًا في مجموعة الفرضيات التي يسلم بها المؤمن. ولذلك يقترح ماكي (أو يستدعي) فرضيتين إضافيتين: واحدة تحصر لخيرية والأخرى تخص القدرة. وفرضية الخيرية هي أن للشيء الخير يقضي على الشر بقدر ما يستطيع، وفرضية القدرة هي أنه لا يوجد حدود لما يمكن أن يفعله الشيء كليّ القدرة. وبرى ماكي أنه إذا



أخذنا الفرضيتين معاً سيكون هناك تناقض على وشك الحدوث، ورتوية للتناقض المفترض رؤية جازمة، تصاحح حجة ماكي بوصفها برهنة على بطلان قضية ما ببيان تناقض ما يترتب عليها من الناحية المنطقية (برهنة القضية بالثبات فلا نفيها). هكذا نجد أن ماكي مقنع بأن للفرضيات الخمس الأتية:

(1) الله موجود.

(2) الله كلي القدرة.

(3) لا توجد حدود لما يمكن أن يفعله الكائن كلي القدرة.

(4) الله كلي الخيرية.

(5) لكائن كلي الخيرية يفرضي على الشر بقدر ما يستطيع.

تستتبع معاً أن :

(6) الشر غير موجود.

لكن للفرضية (6) هي العنافية للمنطق، فهي غير صحيحة بوضوح، والواقع أن المؤمن نفسه سيصر على عدم صحتها. وبما أن الفرضية (6) باطلة، فإن الادعاءات من (1) إلى (5) لا يمكن أن تكون صحيحة معاً حيث أنها تستتبع بعضها بعضاً. أي أن مجموعة الادعاءات لا بد وأن تكون متناقضة منطقياً. بقدر ما يقبل المؤمن الادعاءات الستة، يبدو أيضاً أنه يقبل التناقض. وهذا بالطبع هو المأخذ الأكثر إدانة الذي قد يستجمعه فيلسوف ضد رؤية معينة.

بعد محاولة توضيح التناقض المنطقي الموجود في مجموعة الفرضيات التي يفرضها المؤمن، أعطى ماكي النصيب الأكبر من مفاصله للنظر في كل

الردود المتوقعة على حجته. ولقد هذه الردود، التي كان حدد منها مؤثرا في تاريخ التأمل الفلسفي في مشكلة النور، في الواقع، مستحيز الفرصة لتتظر بشكل أعمق وخصر في رد ماكي على اقتداء الأرادة الإنسانية الحرة لرد على حجته. أما الآن، فلا بد من ملاحظة أنه يبدو أن ماكي يترك أن فرصيته الإصغافيين (٢٣) و (٢٤) حثوران لتحتل. وبغضوف ماكي على وجه الخصوص بأن التقليد الإيماني على استعداد، على أن تقدير، المفرض قبود منطقية على قوة الكائن كلى القدرة على عكس ما ذهب إليه الفرضية (٢٣). إن ماكي مستعد للتعامل مع هذا النزاع (بذ يبدو أنه يعتبر) بمثابة إخراج للإيمان. وبغضوف ماكي أن فتبين هو المستعدون لإنكار كلية القدرة الإلهية، لكن الأكثر بكثير مستعدون للإبقاء على مصطلح القدرة الكلية. وإن كان مع تعدد العديد من معناه، بالإنسرة إلى بعض الأشياء التي يعجز كلى القدرة على فعلها (26، 1955)، هنا نجد شيئا من الإضمار الخطابي، عوداه أن الزودية الإنسانية تضويجة ر التي يبنهاها الحس العام عن كلية القدرة قد أصححت ملقوبة بهذا الشكل المتداول نتيجة الجهد الطارئ لمبدؤ للتعامل مع المشكلة التي طرحها ماكي. إلا أن عليا أن يكون واضحين هي أن هذه ليست القضية باعتبار القدرة الكلية غالبا تلحد المنطقية للقدرة (والذي لقرنه في الفصل الأول بذكري أنه لا توجد حدود متمسكة لما يمكن أن يعته الكائن كلى القدرة) هو بالتقطع في صميم التقليد الإيماني، فهو يرجع إلى نوما وأكويوني، على الأقل، بالإضافة إلى أن الدافع لهذا الموقف هو دافع فلسفي بالأحاسس ومستقر إلى حد كبير عن أي مشكلة خاصة تواجه الإيمان.

بشكل أكثر انتقادية، وبعيدا عن الأصل الفكري لقبول هذه النظرة للمقيدة للقدرة الكلية، يمكننا أن نرى أن هذا القبول، بعيدا عن أن يكون نكيكا يهدف إلى نقادي المشكلة المنطقية التي طرحها ماكي، إنما يشكل

شرطاً مسبقاً لهذه المتكلمة، فمن دونها، ستلتصق المتكلمة التي شدد عليها  
 ضد الإيمان، لماذا؟ باختصار، لأنه من دور هذا القول، سيدد المؤمن  
 رداً سهلاً على اعتراض ماكي. فلو كانت لا توجد فعلاً حدود، منطقية أو  
 عبر منطوية، لما يمكن أن يفعله الكائن كليّ للفترة، فيوسع الكائن كلي  
 للفترة أن يحدث تناقضات منطوية، أي أن يوسع كائن كليّ للفترة جعل  
 التناقضات صحيحة. وهكذا، فيوسع هذا الكائن أن يجعل كل نقطة في  
 مربع على مسافة واحدة من المركز، وأن يجعل  $2+2=2$  تساوي 5، وأن  
 يجعل مجموع زوايا مثلث ثلاثي الأضلاع 128°، وأن صنع باباً  
 بجانب واحد فقط، وأن يجعل الشيء موجوداً وغير موجود في الوقت  
 نفسه و بالخرافة نفسها، وهكذا، على أن، من المفروض أن مشكلة  
 السر المنطوية تبين أن الإيمان ينطوي على تناقض، والشيء الذي من  
 المفروض أنه على هذه الدرجة من السوء في ذلك هو أن التناقضات  
 باطلة بالضرورة. وتكر هذا إذا قبلنا بالمفهوم عبر المفيد عن الفترة  
 الكلية، فيوسع الله أن يحدث تناقضات منطوية؛ أي أن يوسع الله جعل هذه  
 التناقضات صحيحة! بالتالي، سيتمكن المؤمن الذي بدأ بهذا المفهوم  
 المنصرف عن الفترة الكلية من الرد على التناقص المفروض الذي كشفت  
 عنه حجة ماكي، وذلك بالترجع، ببساطة، بفترة الله على جعل  
 للفرضيات عن (1) إلى (6) صحيحة كلها معاً، بالطبع، هذا المؤمن  
 يمكن أن يعترف بأن هذه الفرضيات تنطوي على تناقض، وماذا في  
 ذلك؟ إن الله أقوى من المنطق. ولذا، فمن دون وضع القيد المنطقي  
 على مفهوم الفترة الكلية، ستعترف حجة ماكي إلى الفؤاد، لأن أي احتكام  
 إلى التناقص يمكن أن يتم دحضه بالفرة الإلهية التي تجعل التناقضات  
 صحيحة.

إذا نحينا جانباً، إسهاب ماكي التلاشي حول هذه النقطة، سنجد أن المشكلة الأوسع التي يصبوغها مشكلة قربة تعساء؛ وقد كانت التحجة بلغة الأهمية، حتى لو صرفنا النظر عن قوتها الفلسفية. وجزئياً، يرجع هذا إلى أن الجنب الفلسفي الذي بذل من أجل الرد على هذه التحجة قد انضح له جهد رفيع المستوى وبلغ التأثير. وبعد قول هذا، يتصل عنصر مهم من عناصر استوسميولوجيا للفلسفة في أن رداً واحداً مهماً على حجة ماكي قد تم اعتباره، على نطاق واسع، حاسماً بشكل مطلق. نستوعب هذا، إن ما أقوله هنا هو أن فلاسفة كثيرين - غير مستحين بشكل عام لا يعتبر أي حجة حجة حاسمة، سواء كنت ضد الأفلاطونية فيما يخص الأعداد، أو ضد متاثية بيركلي، أو ضد موندولوجيا لايبنتز، أو ضد عوالم توين للمسكنة - يتفقون على التروية التي تذهب إلى أن حجة ماكي قد تم دحضها بحسب. ثم إن هناك اتفاقاً واسعاً على أن هذا الدحض راجع إلى رد وحيد، ألا وهو دفاع الإرادة الحرة الذي قدمه ألين بلانتينجا.<sup>22</sup> والتوضيح، شدد رودر أدامز في حديثه عن المشكلة الماثية على أن: من العدل أن نقول أن بلانتينجا قد حل هذه المشكلة أي أنه قد برهن بشكل مقنع على تساق [مجموعة الفرضيات] التي يفرضها المؤس [226، 1985]. بالطبع، ليس بوسع تصريح فيلسوف بارز واحد أو اتفاق تيار معرفي واسع مع هذا التصريح أن يثبت ذلك. فلإثبات ذلك، نحتاج إلى تحجج ذاتها وإلى القيام بتقييم منصف لها. ومع ذلك، فإبني أعتقد أنه من المنطقي بالنسبة لنا، بالنظر إلى مشاعر المجتمع الفلسفي، لننظر في هذه الحجج بالنباه قوي خاص.

## 2.2 دفاع الإرادة الحرة

يتضمن دفاع الإرادة الحرة الذي قدمه بلانتينجا مجموعة من التفاصيل الفنية والحدقة، وسوف نقوم بفرض ومعالجة هذه التفاصيل كلما اقتضى

الأمر ذلك. ولكن الاستنتاجية المحورية بسيطة ومباشرة. ولكي يوافق دعونا فنذكر ما يمكن أن يهدف إليه دفاع زيدا على الحجة المنطقية المستمدة من وجود الشر. بشكل عام، يسعى الدفاع إلى إظهار أن حجة الحثية خاصة مستمدة من وجود الشر لم تتجح في تحقوق ما ترمي إليه. وبما أن مشكلة ماكي المنطقية تزعم إثبات أن مجموعة افتراضيات الإيمانية لعامة متناقضة منطقيًا، فلا يحتاج الدفاع للرد على هذه الحجة إلا إلى إيراد أن التناقض المنطقي لم يتم إثباته - لا يحتاج إلا إلى إظهار أن كل افتراضيات التي تشكل التزامات الإيمان العام، مع كل ما يقوونه حجة ماكي، يمكن أن تظهر صحيحة معًا. والمزيد من التذكير وحتى يسهل الإشارة إليها - دعونا نسمي مجموعة الالتزامات ثنائية للإيمان العام (والتي تم عرضها في الفصل الأول) بالمجموعة الإيمانية:

(1) الله موجود.

(2) الله كلي القدرة (لا حدود للقوة الإلهية).

(3) الله كلي المعرفة (لا حدود للعلم الإلهي).

(4) الله كلي الخيرية (لا حدود للخيرية الإلهية).

(5) الشر موجود.

لاحظوا. بعد ذلك، أن دفاعنا قد لا يهدف على حجة ماكي لن يكون عليه أن يثبت أن الله موجود، أو أنه من المرجح أن يكون موجودًا. يزعم ماكي أن هناك تناقضًا منطقيًا أساسيًا كما أننا في المجموعة الإيمانية. وإظهار فشل هذه الحجة سيكون كافيًا مجرد إظهار أن من الممكن لافتراضيات الإيمانية جميعًا أن تكون صحيحة في وقت واحد. ومرة أخرى، يؤكد-

مع تحمل مخاطر أن أكون مزعجا - أن هذا يرجع إلى أن مكلي (والمبايدين للمشكلة المنطقية بشكل أعم) يذهبون أن من المستحيل أن تكون كل تلك الفرضيات صحيحة معا.

لقد خاطرت بأن أكون مزعجا ب تكرار هذه المسألة المنطقية الأخيرة على نحو ممل، لأن استيعابها يعتبر سحوريا في فهم دفاع الإزلة الحرة - سوف أضيف، يقدر المستطاع، أن التعالجات المثانة لدفاع بلانتينجا غالبا ما تخطي هذه المسألة؛ فمن حيث الهجوم، نجد أن الجراة الجدالية المميزة لصياغة مكلي للمشكلة، هي ما يضع حاجزا منخفضا إلى هذا الحد أمام نجاح حجة عضادة. فإذا ادعى أحد رمد تناقض في التزامتي، سوف أدافع عن التزاماتي ضد هذا الهجوم بإطيل أنيا قد تكون غير متناقضة لا أكثر.

في صياغة بلانتينجا لدفاع الإزلة الحرة أخذ على عنقه إظهار أن من الممكن لفرضيات الإيمان بعدم الجرم أن تكون كلها صحيحة معا، بعبرة أخرى. كان يهدف إلى إظهار أن هناك عالما ممكنا (سواء كان يمكن للعالم أن يكون عليه) يوحد الله فيه؛ ويكون الله فيه كئي القدرة؛ وكئي الخبرة؛ وكئي المعرفة؛ ويكون الله موجودا فيه. أجد أنه عزيز الأمور وضوحا للنظر إلى دفاع بلانتينجا على أنه يتكسف على مرحلتين. في المرحلة الأولى، يحاول بلانتينجا إظهار أن ساكني والمويدين الآخرين لمشكلة الشر المنطقية لم يحسموا بعد إثبات للتناقض الذي يرعمون رصده في المجموعة الإيمانية. وهذه هي المرحلة الدفاعية للبحث في الدفاع. أما في المرحلة الثانية، فإن الدفاع يتخذ إلى الهجوم. إذ يسعى بلانتينجا في هذه المرحلة إلى إظهار أنه لا يمكن لجهد يرمي إلى حسم إثبات التناقض أن ينجح. لذا فإن الاستنتاج المهم

لا يتمثل فقط في أنه لم تتمكن أي صيغة لمشكلة الشر المنطقية من أن تثبت تلقائياً أن الله غير موجود (المرحلة أ)، بل إن أي صيغة أخرى لا يمكنها أن تفعل ذلك أبداً (المرحلة ب).

### 3.2 المرحلة أ

كان هدف بلانتينجا التأسيسي هو إظهار أنه لا يوجد مؤيد لمشكلة الشر المنطقية قد أجز ما عليه من مهام مطلوبة، بمعنى أنه لم يتمكن أحد حتى الآن من إثبات عدم تماسك المجموعة الإيمانية بشكل جازم. فما الذي يتطلبه الأمر وثبات ذلك؟ حصصاً: سيحتاج صاحب المشكلة المنطقية أن يعرض لنا مجموعة من الفرضيات المتضمنة في المجموعة الإيمانية (صراحة أو ضمناً) والتي تستلزم تلقائياً لا شر، في -- بحيث يستحيل أن تكون كلها صحيحة معاً. ويتعود إلى التفكير في حجة ماكي، يوضح له أي المشكلة هنا إلى حد ما، واعترافه بالحنة التي فرصته الأضعفين عن تخيرية والفررة (أو اللتين يسعبهما أيضاً بالداعين منه المنصعبين) إما يعكس وعيه بحقيقة أن التناقض المزعوم في المجموعة الإيمانية ليس جلياً تماماً، ولذا، سعى بلانتينجا في هذه المرحلة الأولى من الدفاع ضد مشكلة الشر المنطقية إلى إظهار أنه لم يتم بعد الإنهاء بتوضيح أكيد للتناقض الحتم في المجموعة الإيمانية.

نحتاج إلى توضيح أكثر بعض الشيء فيما يتعلق بما يطلبه بلانتينجا عن مخاور: يتهج بهج ماكي. فيما أن من المفروض أن المشكلة المنطقية تكلف عن شاقص في الأشياء التي يعتفها المؤمن، ور المسؤولية، في هذه المرحلة، نفع علي عائق مؤيد، مشكلة الشر المنطقية ليوضح لنا ما

الذي يستتبع تناقضاً في مجموعة الالتزامات الإيمانية. وبما أن الفرضيات (1) - (5) والتي تشكل المجموعة الإيمانية، لا تستتبع تناقضاً شكلياً صريحاً، فلا بد للتدقيق أن يأتي من التزامات إضافية يلزم على المؤمن قبولها ولكنها لم تكن موجودة بشكل صريح في المجموعة الإيمانية. فما هي الفرضيات التي يجب على المؤمن قبولها؟ من المحتمل أنها: فرضيات تعبر عن حقائق ضرورية (فكل واحد يجب أن يفكر حقائق ضرورية). وفرضيات تعبر عن الالتزامات الأساسية للإيمان (فمن المؤكد أن على المؤمن قبول ما هو أساسي للإيمان).<sup>5</sup> الآن، إذاً، نواجه التحدي. فإذا أردت أن تستنتج أن المجموعة الإيمانية متناقضة، فعليك الإتيان بفرضية يمكن أن نتوقع منطقياً إما أنها حقيقة ضرورية أو لها أساسية للإيمان؛ وأنها، عند اضافتها إلى المجموعة الإيمانية القائمة، تستتبع تناقضاً. وفي قلب هذه المرحلة الأولى من رد بلانتينجا على المشكلة المنطقية يكمن الزعم بأن الإتيان بمثل هذه الفرضية هو أصعب كثيراً مما حرص على الاعتراف به مؤيدو هذه الحجة. على سبيل المثال، يلاحظ بلانتينجا أن مجيئها ماكي الخاص قد فشل في تحقيق هذا المطلوب، تذكروا أن ماكي بحثنا إلى إخراج الفرضية

(5) التأثير المتخيز بمحو التمر بقدر ما يستطيع.

إلا أنه لا دليل من وراء ذلك، فبعبارة أخرى أن تكون هذه الفرضية حقيقة ضرورية، لا يبدو حتى أنها حقيقة على الإطلاق، وربما نسلم بأن الصناعات المتكررة الذي يصيبني هو شر. وبالضبط، بإمكان الطبيب القضاء على هذا الصناعات جراحياً ببتري رأسي. لكن الطبيب لو فعل هذا، فلن يكون ذلك علامة على خيره. وتم؟ لأنه سيكون قد قام بتدمير خبر



أكبر (دعوا بمفروض ذلك!) باستخدام هذه الاستراتيجية المتطرفة في علاج الصداع،<sup>10</sup> وهذا يعني أن فرضية مكّي إنما يجب الاستعاضة عنها بشيء أشبه ب:

(5) الكائن الخيز يحو الشر بقدر ما يستطيع، شريطة أنه [من المنطقي للكائن الاعتقاد بهذا]. إذ يفرض ذلك، لا يُثمر خيرا أكبر أو يخلق شرا أسوأ.<sup>11</sup>

ربما يجب على المؤمن قبول الفرضية (5). إلا أنه لن يكون هناك تناقض وتبيك للحوث إذا فعل ذلك. فلكي يحدث التناقض، يجب على المؤمن أيضا قبول شيء مثل:

(GG) كان بإمكان الكائن كلي لتفرد وكله الخيرية محو الشر الذي نعهده في تعدد من دون تدمير خير أكبر ومن دون خلق شر أسوأ.

ولكن، هل نكره المؤمن على القبول بالفرضية (GG) بأي طريقة؟ من الواضح جداً أن لا، والإصرار على أن (GG) حقيفة ضرورية سيكون من الرفاحة الجديدة كما سيكون داعياً إلى التساؤل إلى أبعد الحدود، ومن المؤكد أنه لا يوجد سبب لتاعتقد بأنها فرضية أساسية للإيمان (فما أبعدا عن ذلك!)، لذا يبدو وكأننا لن نتمكن من رصد التناقض انحلست لو سرنا في هذا الاتجاه.

تتطلب التصيعة الأسمول للمرحلة الأولى إلغاء نظرية سريعة على مختلف الفرضيات البديلة المحتملة التي يُعتقد أنها تفي بالمهمة المطلوبة، والتفكير في كل حالة، بتفنيدها استناداً إلى حجج مقنعة (30-118، 1967)، نكتفي أن أورد من جديد قضية بلانينجا المفصلة هنا. بدلاً من ذلك، سوف

أسلط الضوء، لا أكثر على أسباب مبلي التي الاعتناء بأنها محض. في تحقيق هدفها (ألا وهو، مراد أخرى، اختيار أنه ما من أحد في شيء بعد بصيغة مناسبة لفرضية التناقض وأن الإلزام بواحدة هو أصعب مما كان متصوراً في البداية). باختصار، أسبل إلى الاعتقاد بأن الفرضية التي يمكن أن نفي بالعمل الذي تتطلبه الأهداف المتخلفة بإثباته التناقض، والتي يتوخاه منكى، إنه أنه لا بد لها من أن تكون أو لا بد لها من أن تستلعب الفرضية

(NR) لا توجد أسباب وحيدة لدى كاش كلتي القدرة والعمارة والخيوية لتسامح بالمر.

من الواضح، مع وجود الفرضية (NR)، أن موبد امشكلة المنطقية سوف يتمركز من العنصر على التناقض في المجموعة الإيمانية، ولكن حتى إذا كان السؤال عن صحة (NR) من عدمها سواءا عفتوها أو أن أسلم بأن هذه الفرضية قد تكون صحيحة)، فكل العوكة أنه لا يتوجب على ذلك أن (NR) حقيقة ضرورية ولا أنها عن عن التزام أساسي للإيمان، بعزرة أخرى، لا يتجاوز المؤمن حقوقه للمعرفة، في هذه المرحلة من النقاش، حين يرفضها. ولما أسلم بأنه من نون شيء شبيه بالفرضية (NR)، لا يمكن أن نجد أي تناقض حاسم. على أن الفرضية (NR)، في الوقت نفسه، ليست مفروضة بأي حال على المؤمن. والفرضية هنا ليست حاسمة بأي حال، قد تكون مخطئة في قولنا بأنه لا يمكن إثبات وجود تناقض في المجموعة الإيمانية إلا بصياغة شيء مثل (NR)، أو قد تكون مخطئة في قولنا بأن المؤمن لا يحتاج إلى قبول (NR)، ومع ذلك، فإلننى أرى أن نهذه المزاعم معقولة أوغية كافية لتبرير الثقة في نجاح المرحلة (1) من دفاع بلانتينج. واعتقاد أن نستنج،

مع بلاتينجنا، ان التناقض الحاسم لم يتم تظهيره وأنه سيكون من الصعب للغاية إظهاره في أي وقت.

## 4.2 المرحلة II

يمكننا الإفتدال الآن ببر المرحلة الثانية، الأضعف، والأكثر بقره، من بعض تناوحي، هي دفاع بلاتينجنا. إذا كانت المرحلة الأولى تهدف إلى إظهار أنه لم يتم تثبت عدم التماسك في المجموعة الإيمانية، فإن المرحلة الثانية تحاول التحطو خطوة بعد بثبات أن المجموعة الإيمانية متماسكة بشكل حاسم بالفعل. أي أن هذا الأمر، من حجة بلاتينجنا يزعم بثبات أنه ما من فرضية بالتصاغة التي نحتنا عنها أعلاه يمكن تجاوز عنها، ولو على سبيل الاحتمال.

يمكننا اعتبار الأمر ايجابي في هذه المرحلة شيئاً يشبه إلى حد ما، صورة معكوسة للاسراتيحية التي فرضتها على أولئك الذين يأملون في إثبات عدم التماسك في المجموعة الإيمانية، فهذه، حتى بلاسنجا محاوره على طرح فرضية، لا مفر للمؤمن من قبولها، نستتبع تالفاً، لدى جمعها بالمجموعة الإيمانية. أما هنا، فإن بلاتينجنا يأمل في قلب أطولولة ب طرح فرضية منسفة مع الفرضيات (1) - (4) من المجموعة الإيمانية، نستتبع. جمعياً بهذه الفرضيات، الفرضية (5): ألا وهي أن الأمر موجود. فإذا كانت هناك مثل هذه الفرضية (وقد تكون صحيحة، على سبيل الاحتمال لا أكثر)، فإن المجموعة الإيمانية لا يمكن أن تكون عديمة التماسك، ومن ثم كفضل حجة منكمي.

يزعم بلاستيجا العنور على هذه الفرضية هي قصة معروفة حول حرية الإنسان ومفاد الله، ومفاد القصة ما يلي: كان مهمًا جدًا لله أن يحدد كائنات تتمتع بإرادة حرة، فمثل هذه الكائنات (وليس سواها) سوف تكون فترة على إقامة الكمال أنواع للعلاقات مع كل من الله ومع بعضها البعض، وبالإرادة الحرة وحدها يمكن أن توجد أعماق وجوه التحير من الحب المتبادل والمسئولية الأخلاقية. وهكذا، فلكي يخلق الله عالما يحوي وجوه التحير الأعماق هذه، كان من الضروري أن يُعطي البشر القدرة على أن يختاروا بحرية - حتى وإن كان من شأن هذه القدرة أن نستطيع إمكانية أن يحضيه البشر بشكل مريب وأن يستخدموا حريتهم بشكل تدميرهم هم أنفسهم، إذا كان الله، بخلقه البشر على هذا النحو قد لوجد عالما فيه شر كبير فتج من الخيارات الحرة لهذه الكائنات، فن نكون هناك شكوى ضد الله، يجب أن نوجه الشكوى، بالأحرى، ضد تلك الكائنات الحرة التي أساءت استخدام حريتها. وهذا لأن من طبيعة الحرية أنه لا يمكن لإعائها على أن توجه نحو الخير وحده ولا ضمان توجيهها نحو الخير وحده. ولو كان الله قد خلق الكائنات البشرية بشكل يحول دون إمكانية ارتكابها للخطأ، فإن هذه الكائنات ما كانت لتكون حرة. لذا فإن حرية هذه الكائنات ضرورية لإمكانية وجود وجوه خير عظيمة - وجوه خير من العظمة بحيث نبرر الله خلق هذه الكائنات على الرغم من العاقبة لضرورية من الناحية المنطقية والمنتمية هي خطر ارتكاب الشر. سيكون صحيحًا، في هذه الظروف، أن الله قد أوجد إمكانية وقوع الشر. لكن الله لم يوجد الشر نفسه. فبشر نفسه تقع مسئولية ارتكابه على البشر. والمسألة للكبرى والعلامة، بالنسبة للمدافع عن أطروحة الإرادة الحرة، هي أنه ربما كان من المستحيل على الله أن يخلق عالما يحوي وجوه التحير التي بعدها دون أن يحوي شرور أيضا.

إذا ما هي الفرضية التي من المفترض أن تكون متسقة مع الفرضيات  
(1) - (4) من المجموعة الإيمانية والتي إذا جمعت بنا تستتبع الفرضية  
(5)؟ إنها ليست فرضية مكتملة، أيًا كانت. وهذه صياغة ممكنة لها:

(C) الإرادة الحرة ضرورية لأعلى وجوه الخير وكان عن المنحيز  
على أنه أن يخلق عالمًا يحوي الإرادة الحرة دون أن يخلق أيضًا عالما  
يحوي الشر.

تعتبر هذه الفرضية، بصورة أولية، متسقة مع وجود الله ومع كثرة  
القدرة، وكثرة المعرفة، وكثرة الخبرة. ويتضح أيضًا أنها تستتبع وجود  
الشر.<sup>11</sup> إذا صح هذا، تكون مشكلة الشر المنطقية قد حُلت. ولا تكبر  
المجموعة الإيمانية غير متعاضدة بشكل حاسم.

لقد رأينا الآن البنية الحدسية الأساسية لدفاع الإرادة الحرة التي قدمه  
بلاستينجا. إن براغماتيا وجرها الأعمق ينبثقان من رده للمسيب على  
اعتراض من الزارد أن يكون قويا على الصورة الحدسية التي رسمناها  
لشر.

## 5.2 القدرة والعوالم الممكنة

ذكرنا أعلاه أن الفرضية (C) متسقة بصورة أولية مع الفرضيات (1) -  
(4) من المجموعة الإيمانية. لكن الاعتراض للمهم الذي كان على  
بلاستينجا أن يواحيه، يركز على ادعاء أن هناك عدم تماسك لا لغير  
فيه. أي أنه، بعد التفكير بشكل أعمق حول ما يدعيه (C)، قد يكون من  
المعقول تصور أنها في تضارب منطقي مع ادعاء أن الله يخلق كل  
الكليات. فحتى إذا سمحنا بأن تكون القدرة للكاتب "مقيدة" بالتماسك

المنطقي (كما يجب علينا ذلك): يبدو أنه ما من شيء يمنع الله عن إيجاد عائلته كائنته حرة لا تسيء استخدام هذه الحرية. وهذا أثر المنطق لا ينصّب أن الإرادة الحرة سوف تستخدم بشكل سيء. ويتعبر آخر، فمن بين كل الظروف التي كان يمكن أن يكون عليها العالم، ننضمّر إحدى هذه الظروف لاستخدام كل كائن حر يستخدم حريته لفعل ما هو صائب وخير فقط. وبما أن تفيد الوحيدة على كلية فترة الله قيود منطقية، وبما أنه ما من شيء متناقض منطقياً في أن يوجد عالم لا تحتر فيه كل الكائنات الحرة إلا ما هو صائب وخير، فلا بد أن الله كان قائراً على إيجاد هذا العالم.

وخاص ماكي يندد على هذه المسألة:

«لا يمكن لله أن يخلق شيئاً بعضنا أحببنا من اختياره حرة، ما هو خير وبعضنا أحببنا أخرى، ما هو أسوأ، فبعد أن يخلق بإمكانه خلق بشر يحضرون حرة نوعاً ما هو خير؟ إذ أنهم يمكن ذلك، إذ الله منطقياً من أن يخلق إنساناً انحرى بحرية، في موقف، أو في عدة مواقف، فلا يمكن أن تكون هناك إمكانية مطبوعة في اختياره الحر لخير في كل موقف، ولأنه يمكن أن يتعرض فلاخيار بين خلق كائنات بريئة مرمجة وخلق كائنات من شأنها أن تخشى حقد شيء يصرفه بحرية كانت متاحة له الإمكانية الأصل سلكاً، وأصبح نظراً كانت تصرف بحرية لكنها تسيء نوعاً ما، من تواضع أن عدم لضعف هذه الإمكانية غير خلق مع كونه كلياً تفرده وصدق الخبرته.» (1995:331)

لا بد لتلخيري، إذاً، أن يكون واضحاً، فلكي تكون العر صفة (C) متفهم مع الترضيات (1) (4) من المجموعة الإيمائية، لأن لا إحالة خلق الله عائلته كائنته حرة تحتر بشكل صائب نوعاً ما أن تكون نتيجة في حقيق ما على قدره الله أو حيرته، وإلا فلا نفاخ إلا أداة الحرة يجب أن يكون الغيا

منطقيًا يمكن واسع. إلا أنه، بحسب ماكي، لا يوجد هناك لعدم التماسك المنطقي في المفهوم المنطوق بعينه تخالف فيه كل تلكينات تحرة تلك صائب دوعًا. ثم يجب أن نستنتج أن الفرصبة (C) غير متسفة مع الفرصبات (1)-(4) بصرف النظر عن السطاهر الأخرية، وإذا صح هذا، لا يكون صلاح دفاع الإرادة الحرة قد اظهر أن من الممكن للمجموعة الأيمانية أن تكون متسفة. وفيورد بلانتينجا على هذا التحدي سوف يتطلب منا أن نخامر، في شيء من العمق، بالدخول في ميثافيزيقا الأنماط (أي ميثافيزيقا الإمكانية والحسوسة)، وأرجو أن نتقبلوا اعتذاري مقدمًا.

دعونا نبدأ بفكرة مغرية يبدو أنها تكمن في أساس اعتراض ماكي السابق. إذا كانت الفيدو الوحيدة على قدرة الله فيودا منطقية، فإن بزوع الله فعل أي شيء ليس مستحيلًا من الناحية المنطقية، ونحوها. هناك جانبية كبيرة نلاعتقد بأن الله يمكنه حقًا أي عالم كامل لا يحتوي على أي تناقضات منطقية. ورغم أن ماكي لم يلجأ صراحة إلى هذه الفكرة أبدًا، نلاحظ أنه يحتاج إلى شيء مثلها، فمن دونها، لا يمكنه الانتقال من حقيقة أن عالمًا كائناته حرة، تختار دومًا الاختيار الصائب، لا تنطوي على أي تناقض منطقي مع ادعاء أن الله كان بمقدوره (ومن ثم كان يجب عليه) أن يجعل عالمنا هذا معاكسًا لتلك العالم الكامل. وبالنظر إلى مدى جانبية هذه الفكرة، قد يكون مما يدعو إلى الدهشة أن بلانتينجا يجد التصدي لها.

ولكي نرى كيف تجري هذه الحجة، نودك نحتاج إلى مفاهيم جديدة ومصطلحات دقيقة. لقد فسرت سابقًا فكرة العالم الممكن كتحديد يمكن أن يكون عليه العالم الواقعي، هذا جديد، فقدّر ما يبدو، جازمًا نواصل

لتفكير من زاوية النحو الكامل الذي كان يمكن أن يكون عليه تعتم  
 الواقعي. فإن أكون أطول بست بوصات مما أنا عليه الآن ليس عالمًا  
 ممكنًا - فهو مجرد حجة ممكنة. إلا أن بإمكان الفراض وجود عالم  
 يمكن أن يكون فيه أطول بست بوصات مما أنا عليه في الواقع؛ أي أن  
 هناك عالمًا كاملًا ومتمسكًا من الناحية المنطقية أكون فيه أطول بست  
 بوصات (أعتقد أن هذا عالم ممكن). وما يفترض أنه يفرض الاهتمام إلى  
 هذا الحد بشأن مصطلح العوالم الممكنة هو أنه يترينا بالمفردات للتفكير  
 والحديث عن الإمكانية والضرورة بشكل أعم. على سبيل المثال: يمكننا  
 الآن أن نفكر في الحقائق الضرورية بوصفها الحقائق الصحيحة في كل  
 عالم ممكن (أي أن من المستحيل للعالم أن يكون على شاكلة من شأنها  
 جعل هذه الحقائق خاطئة). بالمثل، إذا كان شيء ما مستحيلًا، فبإمكاننا  
 القول أن هذا الشيء لا يحدث في أي عالم ممكن (أي أن من المستحيل  
 للعالم أن يكون على شاكلة من شأنها حدوث هذا الشيء). مثلاً، 2-2=4  
 صحيحة في كل عالم ممكن، والمربعات اثاثرية لا توجد في أي عالم  
 ممكن.

الآن، لنفكر في فعل الخلق الإلهي من زاوية العوالم الممكنة. عندما خلق  
 العالم الذي وجدنا أنفسنا فيه (إن كان لهذا العالم خالق؟)، كان هناك عالم  
 ممكن معادل، لكن الله لم يخلق العالم الممكن فالعالم الممكن، على أي  
 حال، هو شيء مجرد مثل الرقم 7 أو العنتل، والله لا يخلق مثل هذه  
 الأشياء.<sup>13</sup> يمكننا القول بأن الله، قبل أن يخلق أي شيء، على الإطلاق،  
 كانت كل العوالم الممكنة "هناك" بالفعل، نتخظر نظر الله فيها كعوالم  
 مرتحة للخلق.<sup>14</sup> ولتاء عملية الخلق، يحقق الله واحدًا من هذه العوالم  
 الممكنة. إذا اتبعنا ما جاء في مروية سفر التكوين، يستدعي الله



للسموات والأرض إلى الوجود، وإن يعرّف الله ذلك، زبرهن على التحقق  
للو لعمري تعاليم منسّس محدد.

مع وضع هذه الأفكار في الاعتبار، نعود إلى الفكرة لمغربية التي ننسبها  
إلى صانعي، ويمكن الآن عرضها بهذه الطريقة: إن الله، لكونه كلي  
للغرة، قادر على تحقيق أي عالم ممكن، ووفقاً لبلاتنيسها، قد يكون هذا  
خاطئاً، فهو يزعم أن تصور وجود أن يكون هذا صحيحاً إنما يعني  
لوقوع فريسة لنا بطلق عليه زلة لاينترا.

ولكي نرى هذه الزلة، دعونا نرجع إلى قصة الإرادة الحرة والتي  
استخرجنا منها الفرضية (C)، في هذه الفقرة، يُعتبر البشر أحراراً -  
أحراراً بالمعنى الذي سماه الفلاسفة بالمعنى التحري. فالتحري فيما  
يخص الإرادة الحرة يرى أن هذه الحرية تتنافر مع تقرير المسبق. أي،  
أن التحري يرى بشكل عام أنه إذا كل فعل شخص مقرر مسبقاً من قبل  
شيء سابق تفراده، فإن هذا الفعل لا يعبر عن الإرادة الحرة، وبعبارة  
أخرى، لو أن أي شيء غير الشخص نفسه بضمن أن الشخص يفعل  
شيئاً بدلاً من شيء آخر، فإن للشخص لا يكون حراً بهذا المعنى  
التحري، وهذا أنه مدلول مهم بالنسبة لنشاط تخلق الإلهي، فإذا كان الله  
يريد خلق عالم يحتوي على كائنات حرة من النوع الذي وصفناه بنوع،  
فإن عملية تخلق لا يمكن أن تقرر مسبقاً ما سوف تفعله هذه الكائنات -  
والأفضل تكون الكائنات حرة بالفعل.

لنتذكر الآن التعاليم المسكّن الذي يعتق مانتلي أن الله كان عليه أن يحققه.  
إنه عالم يحتوي على كائنات حرة وكلّ وجه الخير للتمرد ووط بالحرية،  
لكن كل قائل من هذه الكائنات يستخدم فيه حريته استخدماً جيداً فهو

عالم لا يحتار فيه أي من هذه الكائنات بحرة تشكل حياطين. ومن المصير  
 مواصلة التناكب على أن يلتصقا لا ينكر أن هناك بالفعل مثل هذا العالم  
 آسكي، فعالم كالعالم الذي يتبعه ماكي يمكن من الناحية المنطوقية بكل  
 كبير، إلا أن الله قد يكون لا يزال غير قادر على تحقيقه رغم كلية  
 القدرة. تأمل معنيين محددين لما يمكن أن يعنيه تحقيق هذا العالم الأول  
 قوي والأخر ضعيف. فلتحقيق هذا العالم بقوة، فهذا يعني، بتساطه، جعله  
 حقيقيا، أي على التاكيد التي كان عليها. لكن الله لا يسته أن يحقق هذا  
 العالم بقوة لأنه عندئذ ستكون خيرات الفاعلين فيه مشروطة بشكل نسق  
 كان بعبارة أخرى، سوف يستع خلق هذا العالم، بتساطه، نحو  
 الإزادة الحرة كلها منه.

فماذا عن المعنى الأضعف للتحقيق عالم ممكن؟ حسنا، لتحقيق هذا العالم  
 تحقيقا ضعيفا، فهذا يعني تحقيق كل ما من شأنه أن يكون ضروريا لنفع  
 كل هذه الكائنات بحرة إلى أن تحسن التصرف بسيرتها، ولذا، فهو حق  
 الله تحقيقا ضعيفا دائما اختار فيه بحرية قول الحقيقة، فهذا معناه أن الله  
 خلق وحل العالم بحيث أكون في موقف يسمح لي باستخدام حرجي  
 لقول الحقيقة في الوقت المناسب، لكن الله، مرة أخرى، لا يمكنه أن  
 يجعلني أقول الحقيقة ويجعلني أقول ذلك بحرية. مع ذلك، ولذا، فإن كل  
 شيء يعمله الله في تحقيقه عالما ممكنا تحقيقا ضعيفا، بحيث أقول الحقيقة  
 بحرية، في هذا العالم، في موقف معين، هو بالضبط مثل ما يعمله الله في  
 تحقيقه عالما ممكنا تحقيقا ضعيفا، بحيث أكتب بحرية في هذا العالم، في  
 هذا الموقف نفسه. هنا بدأ تكمن المشكلة، لتعريف نفسي قلت للحقيقة  
 بحرية في هذا الموقف. يترب على ذلك أن هناك عالما لم يكن بوسع  
 الله فيه تحقيقه الحقيقة ضعيفا (حتى وإن كان عالما ممكنا من الناحية  
 المنطقية) أي عالما أكتب فيه بحرية. بالطبع بوسع الله أن يجعلني

اكتب، ببساطة، لكنني سأنزل، لأن يكون ثابتاً بحرية، ومن ناحية أخرى، لنفترض أنني اكتب بحرية في الوقت، بنزلة على ذلك ان هناك عالماً لم يكره بوسع الله تحقيقه بحيثاً ضعيفاً أي عالماً أقول فيه الحقيقة بحرية، ومراد آخر، وبخضع الله ببساطة أن يحثني أقول الحقيقة، لكنني سأنزل لأن يكون في وضع من يتصرف بحرية، لذا، ففي كذا الحالتين هك تلم ممكن لا يستلزم حتى كالم كفي القدرة أن يخلقه مع استمرار الإبقاء على حريتي. وما يبدو أن هذا بطوره، هو أن لا يبرز كان في موقع الزلل بالهز كما أن ملكي قد أخطأ بتفعل عندما وافق كل منهما على استنتاج أن بوسع الله تحقيق أي عالم بصدق مروره بالمعينة الإلهية. وعلى عكس هنري السيدين التكريم، لا يجر بالضرورة عن كون حالة معينة ممكنة من الساحة المنطقية أن بوسع كائن كفي القدرة تحقيقها.

## 6.2 الإصابة بالفساد

لكن الدفاع لم يكتمل بعد، فحتى لو سلمنا بأن هك بعض عوالم ممكنة لا يستطيع حتى كائن كفي القدرة تحقيقها، لا يستتبع ذلك ان هناك مشكلة بعينها تخص العالم الذي يريده ملكي. هنا تأتي بئر نقطة أخرى في حجة بلانينجا، فاد سوء فهم موقفها المسطقي والجدلي مفسرياً إلى اتباع مسلك حاضي، فعدت هذه النقطة نحنذا، يجرح بلانينجا الإمكانية التفصيصة للفساد للعبير للعوالم. فيحسب وصف بلانينجا لهذه الإمكانية، يعتبر للنحص فاداً عبر العوالم إذا كان لبعض شيئاً خاطئاً من الناحية الأخلاقية في أي عالم ممكن يتحقق فيه. وبوضع هذا في الاعتبار، يطلب مما بلانينجا أن نتخيل إمكانية إصابة كل شخص (كل شخص واقعي وكل شخص ممكن) بفساد عبر العوالم. ومن شأن الفساد الشامل للعبير

للعوالم أن يكون، لدى اعتباره التزاماً تملّيه العقيدة، أن يكون متافياً  
لتحس ولا دافع له إلى حد بعيد. لكن بلاتينجا لا يصف الفساد العبير  
للعوالم ولا يلجأ إليه بوصفه للزماما على الإطلاق، سواء كان الزماما  
تمليه العقيدة أو يملبه أي شيء آخر. فنفظنه الجوهرية هنا تتعلق  
بالإمكانية المنطقية.

دعونا نركز على الجائزة الجنبية. لقد طرح بلاتينجا إمكانية أن تكون  
العرضية (C) صحيحة لكي يبرهن على أن المجموعة الإيمانية ليست  
غير متمسكة بشكل قاطع. ويمثل ادعاء. أنه كان من المستحيل على الله  
أن يخلق عالماً يحتوي على كائنات حرة ولا يحتوي على الشر أيضاً،  
مكوناً أساسياً للعرضية (C). إذا كان من الممكن أن تكون (C) صحيحة  
بهذا القدر، سيكون بلاتينجا قد وجد فرضية ربما تكون صحيحة منسفة  
مع القرصيات (1) - (4) من المجموعة الإيمانية نستطيع العرضية (5)؛  
ومن ثم سيكون قد أطيح ضد ماكي أن قبول المجموعة الإيمانية لا  
ينطوي على توقع في تناقض. وأنا أعيد التأكيد على كل هذا لكي  
يساعدنا على رؤية السبب في أن اللجوء إلى الإمكانية المنطقية للمجردة  
للفساد التام العبير للعوالم هو كل ما يحتاجه بلاتينجا لدعم حجة. فإذا  
كان من الممكن من الناحية المنطقية أن يكون كل شخص فاسداً غير  
العوالم، فإن من الممكن من الناحية المنطقية أنه كان من المستحيل على  
الله أن يخلق عالماً يحتوي على كائنات حرة ولا يحتوي أيضاً على  
الشر. فهل يعتقد بلاتينجا أن كل واحد منا مصاب بقصد العبير للعوالم؟  
كلا! نعلمه لا يعتقد أن هناك أصلاً شخص واحد على هذه الدرجة من سوء  
الحظ. إنه يعتقد فقط أن الفساد التام العبير للعوالم ممكن. وإذا كان هذا  
الفساد ممكناً، فإن العرضية (C) تنظر صحيحة بشكل ممكن - حتى وإن  
كان العوالم الخالي من الخطيئة والذي يستحضره ماكي يظل عالماً ممكناً

من الساحة المنطقية، فهو كالتفترضية (C) صحيحة بشكل ممكن، فإن  
التفرضيات (1) - (5) يمكن أن تكون كلها صحيحة معا، ويصبح دفاع  
الإرادة الحرة كاملا تقريبا.

وكل ما نحن بحاجة إليه الآن لكي ننهي من دفاع بلانتينجا هو بعض  
البرود الشكلية على الاعتراضات المستعنة، يتناول بلانتينجا اثنين من هذه  
الاعتراضات بشكل خاص، أولاً، قد توجد معرفة ما يمكن للدفاع الخاص  
بالإرادة الحرة أن يفوله عن مقدار الشر الذي نجده في العالم، ومن  
الممكن طرح التحدي هنا على هذا النحو: حتى إذا كان وجود شر ما  
متناسياً مع التفرضيات (1)-(4) من المجموعة الإيمائية، فإن حجم الشر  
في حد ذاته قد لا يكون متسافاً مع تلك التفرضيات، وبالإمكان صياغة  
اعتراض ممكن تارة ليس من حيث الحجم بل بالأحرى من حيث نوع  
خاص من الشر نجده في العالم - ما شير إليه غالباً بوصفه  
الشر الطبيعي، ومرة أخرى، لكي نقيم معتجة بلانتينجا تسريفة بشكل  
خاص لهذه الاعتراضات، علينا ألا ننسى للنية المنطقية دفاع الإرادة  
لحرة، وكما سنرى في الفصول القادمة، فإن حجم وأنواع الشر هي  
مشكلات حقيفة بالانسجة إلى عقلانية الاعتقاد الإيمائي. لكنها ليست بالفعل  
مشكلة تذكر هنا - أي بالنسبة لدفاع الإرادة الحرة رداً على مشكلة الشر  
المنطقية، ويعود هذا، في هذا السياق، إلى أن بلانتينجا لا يتعين عليه  
سوى بيان الإمكانية المنطقية المجردة والتي تتمثل في أن الله ما كان  
ليمكنه خلق عالم كائناته حرة لا يتضمن هذه المفكير والأوضاع من الشر.

وقبما يتعلق بمقدار الشر، فمن التموكد أن هناك معقولة في فكرة أنه كان  
ليكون من اللبيل على كائن كثر القدرة أن يخلق عالماً يحتوي شراً أقل  
درجة طفيفةً ويحتوي بالمش حيراً أكبر، فبوسعنا أن ننخيل بسهولة

عالمنا بحيث يكون عدد حرراته الفعلية فيه أقل مما هو عليه بعائتي جريمة سنويًا، على سبيل المثال، أو يكون فيه لتغلغل الأخطار والاستهلاك المهم أقل. هذا عادل بشكل كافٍ، إلا أنه على الرغم من أنه قد يكون من السهولة يمكن تخيل عدا، فإن عن الممكن أيضا - من الممكن لا أكثر أن تخيلنا هنا نضلنا. وإبرار هذه الإمكانيات. عبث أن نتحضر في ذهنك كل للعالم الممكنة التي بها مخلوقات حرة والتي تشمل على هذا الحجم من الخير الذي يشمل عليه عالمنا مع شر أقل. في مثل هذه للعالم، لا بد لنا من افتراض استخدام المخلوقات الحرة لحرينها على نحو أفضل إلى حد ما من استخدام المخلوقات الحرة لها في العالم الموجود بالفعل، إلا أنه، بما أن المخلوقات في هذه العوالم البديلة كانت حرة بالفعل، فإنه لم يكن عن الممكن به التسبب ببساطة في وجود هذه العوالم؛ فانه لا يمكنه أن يحقق تحقيقاً قوياً عالمياً كهذا، لأن هذا من شأنه أن ينصوي على هدم الإرادة الحرة - مرة ثانية، فإن الله لا يمكنه إلا أن يحقق تحقيقاً ضعيفاً عالمياً كهذا - أي أن يخلق الظروف التي تتيح فيها لهذه المخلوقات فرصة اتخاذ قرارات أفضل من الخيارات المتخذة في العالم الموجود بالفعل. إلا أنه إذا ما اتضح أن لعالم الذي يحققه الله تحقيقاً ضعيفاً أفضل عن عالمنا هذا، فسوف يكون السبب في ذلك هو أن المخلوقات الحرة في هذا العالم البديل قد استخدمت حريتها بشكل أفضل، ومن حيث الجوهر، سوف يكون السبب في ذلك هو أن الكائنات كانت أكثر تعاوناً مع الله في العالم البديل عما ظهروا عليه في هذا العالم. ولكن، هل يتطلب المنطق أن تستخدم جميع هذه الكائنات حريتها في أي عالم من العوالم الأفضل المحتملة هذه استخداماً أفضل؟ أليس من الممكن -الممكن لا أكثر- أن تكون بعض هذه الكائنات في هذه العوالم الأفضل المحتملة غير متعاونة بشكل كبير، بحيث يوجد بالسمة لكل عالم ممكن أفضل عن العالم الفعلي بعض الكائنات الحرة التي تشمل في استخدام

حريتها بالشكل الذي يسمح لتحقيق العالم الأفضل بالفعل؟ يبدو ذلك. هذا سيكون معناه أن من الوارد أن يكون صحيحاً أنه، حتى وإن كانت هناك عوالم ممكنة أفضل، فمن غير الممكن لله أن يخلق لنا منها.

وفيما يتعلق بذلك النوع الخاص من الشر والذي نسميه بالشر 'الطبيعي'، يقول بلانتينا شيئاً مماثلاً. هو المفترض أن يكون الشر الطبيعي قابلاً لأن نميزه عن الشر الأخلاقي، إذ يرجع ذلك إلى حد بعيد إلى أن الشر الأخلاقي يمكن زده بشكل منطقي إلى خيارات حرة سببية، في حين أنه لا يمكن رد الشر الطبيعي إلى خيارات كهذه. فالقتل والسرقة والكنب والآثار المتروكة على هذه الأمور يبدو أنها نتيجة لخيارات حرة سببية. إلا أنه، على النقيض من ذلك، بنحو جانب كبير من المعاناة من الاجتياحات والأعصير والإفتراس من جانب الحيوانات وما إلى ذلك - وهي أشياء يبدو ألا شيء منها له علاقة بنوع الإرادة الحرة الذي يلجأ إليه المدافع عن الإرادة الحرة. وقد يوحي هذا بوجود مشكلة بالنسبة لنطاق الإرادة الحرة. إلا أن هذه المشكلة من السهل أيضاً تفويتها. وبما أننا لا نحتاج إلا إلى إمكانية منطقية مجردة، ليكف إمكانية كهذه من شأنها أن تقوم بالغرض. فمن الممكن من الناحية المنطقية أن كل ما يسمي بالشر الطبيعي والذي نجده في العالم هو نتيجة لخيارات الحرة لفاعلين غير بشريين (لكنهم فاعلون غاية في القوة). فمختلف الكائنات الإيمانية تنقسم الفكرة التي نتحدث عن وجود مثل هؤلاء الفاعلين على شكل الشيطان أو لجن الشرير، ومن ثم، ربما كان الشر الطبيعي نفسه في حقيقة الأمر نوعاً من الشر الأخلاقي لأنه وراه هو أيضاً خيارات حرة سببية تشكل مصدرها له، هي خيارات أولئك الفاعلين الشياطين، وإذا تذكرنا ذلك، فليس من الصعب أن نطبق من جديد كل الحجج السابقة الخاصة بالآثار

المعترية على الحرية الشرية على العوائق التي قد لا يكون الله قادراً على تخفيفها. هناك عزم كثير على لئبية المنطقية هنا. هل يرى بلانتيجا أن التنبطان هو سبب كل شر طبيعي؟ بالطبع لا. إنه يرى فقط أن هذه إمكانية سنغية، وهذا كل ما يريد له (الحجة)

نبر العلامة الآن خلاصة مؤكدة بشكل راسخ بما يكفي، إن بلانتيجا، بلحونه إلى مفهوم قوي عن الإرادة الحرة، يبدو أنه قد برهن على فشل حجة المنطقية الممددة من وجود الشر - والخلاصة التي يتوصل إليها: 'إذا كان الشر مشكلة بالنسبة لتؤمن، فإن ذلك ليس لأن وجود الشر - الأخلاقي أو الطبيعي - غير متسق مع وجود الله' (1990، 149).

## 7.2 نحو مزيد من إمعان للنظر: التفسيرية

هي عرضي لمسألة الشر المنطقية؛ حاولت بين الإجماع العام (المعير للدهشة إلى حد ما) للمجتمع الفلسفي على النجاح الفطام للدفاع الإرادة الحرة الذي قدمه بلانتيجا. على الأقل، كما ذكرت سابقاً، من المنجدي الانشاء إلى نجاحه المفترض باعتبار حقيفة سوسولوجية مثيرة، ونحن الآن في وضع يسمح لنا بأن نشر، كتبت آخر على الأدعاء السوسولوجي، استنتاج وليام لسون أن بلانتيجا... قد أثبت إمكانية تعذر قيام الله بتحقيق عالم يحتوي على كائنات حرة تفعل التصول دائماً (1996، 113). وإذا عدنا إلى بعض استراتيجيات الرد على دفاع الإرادة الحرة والتي تتحدى هذا الإجماع، يمكننا أن نستخدم مصمون دعاء لسون كمغاير نعتمد عليه، بمعنى أن أوونك الذين يريدون معارضة حجة بلانتيجا سبحتاجون إلى إظهار أن هذا الدفاع لا يثبت الإمكانية المتسار إليها أعلاه (ولا حتى الإمكانية المنطقية بشكل عام) التي يزعم لسون أن للدفاع المذكور يثبتها.



إن مسعى لوليتا لبيان هذا قد ينطلق من إقرار وليام رو بتقوية الأسامية  
لحجة بلاتينجا، إذ يكرر رو ما ذهب إليه أليوت فيقول:

ادعى بعض الفلاسفة أن وجود قدر متعارض من النتيجة المنطوية مع وجود  
إله الإيمان العاق، ولا أعتقد أن أحدا قد نجح في إثبات لاداء متطرف كيدا.  
فالواقع أن هناك، نو سلطنا بالتناقضية، ما يدعم بصورة مفعة بما يكفى وجهة  
النظر التي ذهب إله أن وجود التز متسق من الناحية المنطوية مع وجود إله  
الإيمان لعل (للتوفى على عرض واضح نوده فحجة، نظر Alvin  
planting, God, Freedom, and Evil. (10, 1996)، الهنش 1: التنبيد من  
عنى).

ولذا، فبالإضافة إلى وضع حجة بلاتينجا في الاعتبار بشكل ملحوظ،  
يشير رو أيضا إلى اتجاه مهم قد يتحرك فيه خصوم دفاع الإرادة  
لحرة. لاحظوا، بشكل خاص، كلمات نو سلطنا بالتناقضية في كلام رو  
والتي شددت عليها. إذ يبدو أن رو يوافق على أن للطبيعة الاتزامية  
تدافع الإرادة الحرة تتوقف على قبول للتناقضية، وهذا يستحق  
الاستكشاف، خاصة أن بعض انجهد للسابقة الرامية إلى صد دفاع  
الإرادة الحرة قد شفت هجمات على هذه النقطة.

يجب أن نتذكر أن التناقضية هي الأطروحة التي تذهب إلى أن الإرادة  
لحرة لا تتسق مع التقرير الخلوحي. فإذا كان ما يفعله الشخص مقررًا  
بأي شيء خارج إرادته هو (بالماضي وقوانين الطبيعة أو، مثلا،  
بالببوتوجيا العصبية للطفولة للميكرة، أو بمفاسد الله)، فإنه لا يكون في  
موقع من يمارس هذا الفعل بحرية. وهكذا، فاستنادا إلى هذا المفهوم،  
لكي يتمكن شخص من القيام بفعل حر، لا بد أن يكون صحيحا بالنسبة

تد، في الوفاء الذي يقوم فيه بالتمتع، مع تثبيت كل شيء خاص به  
 وتعمده، أنه قائم بما على القيام بالفعل أو الامتناع عن القيام به. ولذا،  
 يعتبر فيه الإرادة تحررة على أنها قدرة حقيقية على التصرف في انحد  
 أو آخر. ومن الواضح أن هذا يميز أساساً في دفاع الإرادة تحررة الذي  
 نفسه بالتمتع. فلو كانت التلافية زائفة، فيذا يعني أن يتكلم الشخص  
 للتصرف بحرية حتى عندما يكون فعله مبرراً سلفاً بشروط موجودة من  
 قبل. وبعبارة أخرى، سيبدو أنه لا يوجد سبب زائفاً حتى أن الله ما كان  
 ليفرض لسبب ما تفسق أفعالهم بحيث لا يفعل فيه أي شخص إلا ما هو  
 صائب وحيز. وهذا دون التصحية بالإرادة الحرة، وكل الأشياء المحيرة  
 التي تثيرها هذه الإرادة.

وقد بذل ماكي نفسه بعض الجهود الأولية للفتيل من شأن دفاع الإرادة  
 الحرة ها. فبعد شرح قصير لاستعادة الإرادة تحررة رداً على حكامه،  
 يبدأ ماكي رفضه على النحو التالي: "أعتقد أن هذا التحز غير مرض  
 أساساً لعدم تماسك مفهوم حرية الإرادة: فكيف لا يمكنني مناقشة هذا  
 الموضوع بشكر وأف هنا" (1995، 33). وبالمثل، يعترض أعضاؤنا  
 على دفاع "إرادة الحرة" بمحاكمة الفكرة التي نذهب إلى وجود تناقض  
 في القول بأنه ربما كان بوسع الله خلق الناس بشكل يختارون فيه  
 تصواب بحرية يوماً بالتفعل" (1955، 149). إن كنا من ماكي وقول  
 (وكثيرين آخرين في هذه الأدلة التي تشهد صعود الوضعية اليبومية  
 الجديدة) كنا على قناعة بالعدم التناقض. ولا يجيب أن يدهننا بالنظر  
 ليس فقط إلى تمسكهما بالقول بالعدم التناقض ولكن أيضاً بالنظر إلى ما  
 اعتراه وضوحاً كما أننا بالعدم التناقض، أن هذه التودود المتكررة على  
 دفاع الإرادة الحرة قد وضعت فصل السيف الجدلي هنا. وأظن أنه لا

يجب أن يذهبنا بعضنا ان نبرة الحجة فيما يتعلق بهذا النقطة كانت كريمة  
إلى حد ما.

بعكنا: نحسب الانسقية نغيا للتفارية، وهكذا، فلو كانت اتسقية  
صحيحة، فمن تممكن أن يتمتع الشخص بالإرادة الحرة حتى وإن كانت  
طروقة سافرة قد قررت فإماه بالفعل الذي يقوم به، وينصح أن الانسقية  
نظراً لتلحة بين تفلاسة المعاصرين.<sup>14</sup> ثم إنني أنا نفسي تفاري (أؤمن  
بالتفارية) بسبب بأن التطورات الأخيرة للانسقية لا تخلو من القوة  
والجانسية.<sup>15</sup> إلا أنه لا يكفي شيء الانسقية ولا حتى معقوليتها لتبرير  
حجة مستعدة من وجود الشر على غرار حجة ماكي. ولا يكفي، على أي  
حال، مجرد أن تكون الانسقية صحيحة. إذ يجب أيضاً إثبات أن  
التفارية زائفة بالضرورة، وهذا شيء من الصعب جداً على مؤيد مسكنة  
لشر المنطقية أن يظوره.

والشيء المهم الذي يجب أن نراه هنا، مرة أخرى، هو العنق الكبير  
الذي يجب على مؤيد المشكلة المنطقية تخطيه. فالارتفاع المحدد لهذا  
العنق (والذي تحدده، ودعوني أذكر أنفسنا بذلك، طموحات الحجة  
نفسها) إنما يجري التلميح إليه بالفعل في الرد الأول الذي قدمه ماكي،  
فماكي يعتقد أن مفهوم الإرادة الحرة الوثيق الصلة بالمسألة مفهوماً غير  
مماسك، على لنا يجب أن نلاحظ أنه لا شيء أقل من التعدم للعلمك  
من شأنه أن يفي بالغرض. ويرجع هذا إلى أن المدافع عن الإرادة الحرة  
يظل بحاجة إلى الإمكانية المنطقية للمجردة وحدها والخاصة بأن الله ما  
كان ليكون بوسعها أن يخلق عالماً يحتوي خيراً أخلاقياً دون أن يخلق  
أيضاً عالماً يحتوي شراً أخلاقياً - ومن ثم يظل هذا المدافع بحاجة إلى  
الإمكانية المنطقية للمجردة وحدها الخاصة بصحة التفارية، فإذا كانت

الإرادة الحرة التفسيرية ممكنة من الناحية المنطقية إلى هذا الحد. و  
لذا سوف ينقُط طريقه.

فهو يمكن إظهار أن المفهوم التفسيرية عن الإرادة الحرة (التحريرية)  
والتي يعتمد عليه دفاع الإرادة الحرة غير متمسك أو متغير بمعنى ما  
من الناحية المنطقية؟ إذا كان ذلك ممكناً، فإنه نعم الغريب إلى حد ما أن  
نقاداً لتحررية روعين بما يكفي يمتنعون هم أنفسهم عن عمل ذلك - بل  
لهم، في واقع الأمر، صرحاء فيما يتعلق بالحدود الموجودة هنا، لننظر،  
على سبيل المثال، إلى إزاء كل من شيرك بيردسم وراشونف كلارك  
المؤثرة والمتشككة. بينهما يتفهمان وجهة النظر التي تذهب إلى أن  
الاتجاه الذي يعتبر الفاعل سبب الفعل هو أكثر صريحاً لتحررية وعاداً.  
كما أنهما يتفهمان وجهة النظر التي تذهب إلى عدم وجود وعند كثير  
جداً هنا. ومع ذلك، فمن المهم أن نرصد الأسس المعشقة لتلكية كل  
منهما.

بحسب رأي بيردسم، تصادم التحررية التي نعتبر تفاعل سبب الفعل  
بنظرتنا الحتمية إلى العالم. ويشكر معندين. يزعم أن نظرية للفعل  
التحررية

لنا تتعاضد اعتبارات إمبيريقية تحثنا حثيراً. فالمشكلة الرئيسية بالنسبة لهذا  
الموقف هي أن هيلارنا ترتب عمياً أحداث مادية هي قسماً وفي بقية الجسد،  
ويبدو أن هذه الأحداث، محكومة بقوانين طبيعية. وعلى التعمري الذي يعتبر  
الفاعل سبب الفعل أن يثبت صحة أن أفعالنا يمكن أن تكون ناشئة عن إرادتنا  
الحرية - بمعنى الذي نروحه هذه النوعية لتحررية على صواب - لمرهل المتوفر  
لدينا بشأن هذه القوانين الطبيعية. ولنا نذهب إلى أنه بالنظر إلى هذا فهو على،  
فإن من المستوكه فيه أن تكون أفعالنا ناشئة عن حرية إرادتنا بالمعنى الذي  
تطرحة النظرية التي نعتبر الفاعل سبب الفعل (2003).xvi)

أني أنه، بحدسنا، بيزيوم، نوضح التحزبية في موقف، برهاني سيء، وهو يسبب في التفتيد على أن ذلك النوع بالأخص من النزعة التحزبية، والذي يعتبر الفاعل سبب الفعل، ليس عديم التماسك دائما. فبالأحرى. تظهر المشكلات التي تواجه التحزبية غير مستوى البحث الإمبريقي. وبعد عرض هذه المشكلات تفصيلا، يستنتج بيزيوم: إذا كان ما عرضه من حجج هنا صحيحا، فلا بد للمرء أن يتك في اتفق للتحزبية. (2004,88)

تبدو استنتاجات كلارك متحفظة بالمثل. وإن كانت أكثر تشاؤما بشكر طبعب. وإلى حد ما، يرجع هذا لتشوم الأكثر حدة بعض الشيء إلى حقيقة شعور كلارك بقوة بعض الاعتراضات على التحزبية التي تعتبر الفاعل سبب الفعل والتي لا تعد مجرد اعتراضات إمبيريقية في طبيعتها. وهو يعترف بأن بعض هذه التواغل بإمكانها تديد تماثل القول بأن الفاعل سبب الفعل، ومع ذلك، يجب أن نلاحظ الصانع الأولى النصحي للاستنتاجات التي يستخلصها من الاعتبارات التي يراجعها:

مع أن أي اعتبار من هذه الاعتبارات ليس حتما بغيره، فإنه يبدو لي أنها، من مجموعها، توضح العيزان ضد إمكانية أن تكون الذات سبب فعل بشكل عدو لو أن يكون لفاعل سبب الفعل بشكل خلسي هيدا، عند موازنة الأمور، أسباب للاعتقاد بأن مر المستحل يرجع سبب الفعر إلى لفاعل، خلافا لما يزعمه عمير لإزالة لحره بسند إلى قول بأن لفاعل هو سبب الفعل.

دعني أذكر أن أي قضية عند اختيار لفاعل سبب الفعل بما تلعب منها للصعوبة التي تواجهها في عهد هذه السنية. فمن الصعب تحديد ماهية هذه السببية، ولا كيف تعمل في أي حالة. ومن هنا، لا يسر لي أن يتردد شيئا قدر كبير من الثقة في البراهين الوزرة هذا والتي تهدف إلى أن هذه السببية لا يمكنها أن

نعم بالطريقة التي غطيناها عن الإرادة ثمرة نمت من فعل ج  
 الداع، هو يجب فعله. وعينان مرادفة في إمكانية إرجاع السبب في الفعل إلى  
 الداع. إلا أنه لا يجب أن تكون متكئين، خاصة من الأخر (السبب هو الأخر  
 2008، 2009-10).

ومر ثمة، فإن إرجاع السبب في الفعل إلى الداع، وفقاً لكلاارك، بعد  
 مستحيلاً على الأرجح. ويجب أن نلاحظ أن نعت كلارك يبدو أنه يرجع  
 إلى مصنريه، فقول، يعترف كلارك بأن استحالة لتغيير الأولى نمت  
 إلى حجة مؤمنة بعد سلسلة بذاتها. وثانياً، فإن لفضلاً عديدة التعقيد  
 والصعوبة بحيث إن المتبحرين وحدهم هم الذين يمكنهم إتقان أحكامه  
 وثالثاً، الاستنتاجات التي يجب أن نستخلصها بشأنها.

وأنا أرى أن بيربوم وكلارك يقدمان لنا الإراء شكية الأكثر معقولة  
 والأكثر استناداً إلى حجج دقيقة بشأن الإرادة الحرة التحرية في النقاش  
 المعاصر<sup>14</sup> ويجب أن نلاحظ أنه على الرغم من شكية هذه الإراء، فإننا  
 لا نبو شكية تماماً بما يكفي لصح خصم دفاع الإرادة الحرة الذي يطرحه  
 بلانتنجا عونا كثيراً، فهي حالة بيربوم، لا نجد ببساطة أي لعدم  
 التسلسل فيما يتعلق بالتحرية. وبالنسبة لكلارك، قمع أن لعدم التسلسل  
 موجود، لا يدعونا كلارك إلى قبوله بذلك النوع من القوة الذي من شأنه  
 أن يكون ضرورياً لتفويض الإمكانية المنطقية الكبيرة التي يستند إليها  
 هذا الرد على مشكلة الشر للمنطقة.<sup>15</sup>

## 8.2 نحو مزيد من إمعان النظر: الفساد للعابر للعوالم

جاءت محاولة جديدة أخرى لمحو دفاع الإرادة الحرة من بعض  
 المنزعجين من أن الفساد التسلسل للعابر للعوالم ليس ممكناً من الناحية

المنطقية بهذه الدرجة من الوضوح كما تصور بلانتينجا، ويجب أن نحرص على أن نرى هنا أن الشكوى العنسية، إن كانت هناك شكوى مناسبة، لا تكمن في أن من غير المعقول أن كل واحد فاست عبر العوالم ولا في مدى سخر المفهوم المتعلق بمثل هذا الفساد. وبما أن الفساد الشامل العابر للعوالم لا يحتاج إلا إلى أن يكون ممكناً حتى ينجح دفاع الإرادة الحرة، فلا بد أن تكون الشكوى متعلقة في أن المفهوم، في جنب معين، من المستحيل تحويله إلى حالة معلومة. كما أن من الضيق بالملاحظة، أن من طرحوا هذا التساؤل بأقوى شكل يتماطفون سعاطفا كبيرا، كقاعدة عامة، مع الخطوط العريضة لدفاع الإرادة الحرة. وهكذا، فبينما يطرحون هذا النوع من اللقن حبال حجة بلانتينجا الخاصة، يعلون إلى تصور أن صيغة دفاع الإرادة الحرة سوف تنجح، حال إدخال بعض التعديلات المناسبة عليها.

وعلى سبيل المثال، فقد ذهبت كيث نيروز إلى أن المرحلة الثانية في دفاع بلانتينجا لا تشرح الحجة، لأن حنوسا انتمطية بخصوص إمكانية لنفسك الشامل للعابر لتعوالم حنوس يعوزها الوضوح إلى حد بعيد (1991). وقد أعطى دانيال هوارد - ستينز وجورج هوثورن هذا النوع من القلق قوة أكثر حدة بليواز هما لوجود ضمنى لإمكانية الفساد الشامل لتعابر لتعوالم (1998). فلو كان من الممكن أن كل شخص محتمل فتمد عبر العوالم، فمن المستحيل أن يوجد أي شخص مقس عبر العوالم، فالشخص يكون مقسنا عبر العوالم إذا لم يقع أبدا، بوجه عام، بارنكاب حطفا في أي موقف قد يضعه الله فيه (والمسحة الله فيه درجة مهمة من الحرية)، وكما يشير هوارد - ستينز وهوثورن، فليس معنا لا بعد طبيعيا بشكل مخيف تصور أن بالإمكان على الأقل أن يوجد شخص ما ينطبق عليه بالضرورة أنه مقس عبر العوالم، إلا أنه، بما أن الفساد الشامل

تعتبر للعالم يتعارض مع الفضية الفردية العابرة للعالم، فإن أحدهما  
ممكن بالفعل، على أقصى تقدير، أي إما أن من الممكن أن يكون

كل شخص محتمل فاعلاً عبر العوالم

أو أن من الممكن

أن شخصاً محتملاً ما بعد، بالضرورة، مفقوداً عبر العوالم؛

ولكن ليس كلاهما.<sup>20</sup> والإستنتاج الذي يستخلصه هو أننا لا نملك سبباً  
وجيهاً لتفضيل أحد هذين الائترامين التمثيليين على الآخر. ولذا، فمن  
حيث جوهر الأمر، يجب علينا في نهاية المطاف تطبيق للحكم بشأن  
إمكانية الفسك التام. العابر للعوالم، ولو فعلنا ذلك، فإن دفاع بلائينجا،  
بالمشكك الذي هو عليه، لا يتوصل إلى نجاح برهاني. ويبدو أن علينا أن  
نظل لا أتريين فيما يتعلق بنجاح هذا الدفاع.<sup>21</sup>

على أن هوراد سنيدر وهوثورن بعضيان إلى سمائة ما يطرحانه  
مع دفاع 'على شاكلة' دفاع بلائينجا يعتمدان بالفعل أنه دفاع ناجح،  
وللتوصل إلى ذلك، فإن كل المطلوب هو إزاحة طفيفة لتوزة التفاضل،  
فتي عرض بلائينجا تدفاعه، شديد، من غير حجة، على أن الفسك  
تشملي العابر للعوالم ممكن. لكنه لم يكن بحاجة حتى إلى كل هذا لكي  
يتصدى لمشكلة الشر المحظية. أما هوراد - سنيدر وهوثورن فهما، إذ  
يقومان بتثبيت كل شيء آخر في الدفاع، يذهبان إلى أن كل المطلوب  
(لما بنيران إليه بوصفه دفاعاً معرفياً مجرداً) هو أن الفسك التاملي  
العابر للعوالم ممكن قياماً إلى كل ما نعرفه أو قياماً إلى كل ما يوجد  
لدينا سبب لاعتقاد ذلك. وهذا يعني عاء البرهان في مكانه الذي لا شك



فيه - أي على عائق المجادل الذي بحال بأسلوب ساكني والذي يحاول أن يبين لنا أن المجموعة الإيمانية غير متماسكة، فالمدافع لا يحتاج لا إلى التأكيد ولا إلى البرهنة على أن الفساد يشمل العليز للمعالم ممكن. إذ يكفي أنه ممكن قياساً إلى كل ما يوجد لدينا سبب للاعتقاد بذلك. وبالطبع، يظل من المطروح على المدافع عن المشكلة المنطقية أن يبين أنه غير ممكن في الواقع. لكن أفاق هذا المشروع ليست واعتد.<sup>22</sup>

## 9.2 الخلاصة

إلى أين يأخذنا كل هذا؟ أعتقد أن من المعقول أن نستخلص من هذا السجال الثري والواضح أن مشكلة الشر المنطقية يمكن تفانيها. فعلى الرغم من أن حجة ماكي حجة متحصية، فإن حرائق الجدلية بالتحديد هي ما تدعينا هشة في النهاية. فالصراع مشكلة الشر المنطقية، بمبتغينهم في اتهام العزم بانعدام التماسك، قد جعلوا من السهل مفارقتها بشكل مذهل. وبصراحة، فبمجرد ما أن نفهم التحدي، فليس من الصعب كثيراً على المؤمن استحضار احتمالات منطقية بشكل واسع (متفق مع الإيمان) نحل المجموعة الإيمانية مشقة.

إن الآلية المركبة والصارمة لمرحلة الثانية من دفاع الإرادة الحرة الذي قدمه بلانتينجا، قد تعطي الانطباع بأن مثل هذه الحجج المبينة بدقة هي وحدها التي يمكنها صد المشكلة المنطقية. لكن الأمر ليس كذلك. فإنا أرى أن العبقرية والقيمة الحقيقية لحجة بلانتينجا المضادة والتي طورها بشكل كبير إنما تكمن في الطريقة التي تعري بها كلا من منطلق المشكلة ومتطلبات نجاحها الجدلية الدقيقة بشكل ملحوظ. وهكذا، فحتى إذا أوضح

بين واحداً أو آخر من التحديدات الموجهة إلى تفاصيل نفاذ الإرادة لحرية  
 الذي قدمه بلانتينجا بفتح بالقوة، فيوسعنا أن نرى الآن، كما هي الحال  
 مع هوارث - سلايدر وهوثورن، أن بالإمكان إدخال تعديلات صغيرة  
 لكنها مقبولة، ثم إن بلانتينجا قد زاد من صعوبة مهمته شكل ذائع إذ  
 افترض أن الله يعلم ما سوف يفعله كل واحد منا بحرية في أي ظرف قد  
 توجد فيه.<sup>33</sup> ولنفترض أن هذه المفردة الخلاقية نفسها نظراً زائفة (مثلاً  
 اعتقد ذلك، بالمعنى) ولنفترض، على سبيل المثال، أن ما سوف يفعله  
 كاتر حر في ظرف ما غير مقرر سلفاً، أحياناً - بحيث أن الله نفسه لا  
 يعلم ما سوف يفعله الكائن قبل قيامه به.<sup>34</sup> عندئذ لن يكون من المعقول  
 تصور أن الله يخلق عالماً كعالمنا بقيامه بالاختيار من بين عوالم ممكنة  
 كاملة مطروحة بالكامل أمام العف الإلهي قبل الخلق. وبفضل بلانتينجا،  
 نعلم الآن أن نفاذاً بشكل رداً على المشكلة المنطقية إنما يحتاج إلى بيان  
 الإمكانية المنطقية المجردة والتي تتصل في أن الله ما كان ليتمكن خلق  
 عالم يتضمن الخير الأخلاقي دون أن يخلق أيضاً عالم يتضمن الشر  
 الأخلاقي. وإذا كان الله نفسه، لا يعلم سلفاً كيف ستستخدم الكائنات لحرية  
 حريتها، فإنه بينما قد يكون ممكناً من الناحية المنطقية بشكل عام أن  
 يتضمن العالم كائنات تحترق احتيواً صائباً يوماً، فإن الله لا يمكنه أن  
 يعرف، قبل الخلق، أن الأمر سيكون كذلك، وهذا يعني أن الله ربما كان  
 عليه الإقدام على مجازفة بخلقه كائنات حرة مثلاً - وهي مجازفة تستتبع  
 بالضرورة إمكانية الإرتكاب الحر للخطأ من جانب المخلوقات. وإذا كان  
 مع هذا الأمر ممكناً، فيكون من حقنا الاعتقاد بأن مسلمة الاتساق  
 الحامية (C) من الممكن أن تكون صحيحة، وهذا دون الاضطرار إلى  
 ترويض لاينر على زلقه أو التنازع بالإمكانية الخلاقية المتعلقة بالفساد  
 الثامن للغير للعالم. وللخلاصة، من ثم، هي أنه إذا كان نفاذ بلانتينجا  
 عن الإرادة لحرية لا يحرز مثل هذا النجاح الحاسم الذي افترضه فلاسفة

معاصرون كثيرون (وربما لا يزال يحزر من هذا النجاح المفترض)،  
فإن هذا الدفاع يقدم على أقل تقدير الركيزة الحليمة لدفاعات أخرى  
كثيرة ناجحة.

على أن الخبر السيء بالتنسبة للمؤمن، هو أن هذا لا يضع نهاية  
لمشكلة الشر. الواقع أن فلاسفة الذين المعاصرين قد وجهوا النقد إلى  
لبنات صيغة مشكلة الشر أصعب على التحف من صيغة مسكني؛  
وذلك، تبدأ، في سياق الرد على النجاح المفترض لرد بلانينجا على  
مشكلة الشر المنطقية، وهذا هو موضوع فصلنا التالي.



## المشكلة البرهانية

بعد اشتباكتنا مع الصيغة المنطقية نمسكتها لنشر في الفصل الأخير، لن  
 ألومك إذا أصابك القلق من أن الفلاسفة قد ألهمهم الأشجار في بحثهم عن  
 اللعبة. فتجزئة المنطق والدلالات المنطقية التي صنعنا بها - بلقا يعكس، وأنا  
 أسلم بذلك، أن تكون مغرطة في التجريد - مفرطة الجعف - بحيث  
 يصعب وضعها في قلب اهتمامتنا بالشر - وسوف أنته بأن مر تصعب  
 تصور أن أيا من لغات كرامزوف أو ترحل المضحك عند  
 دوستويفسكي يمكن مزينا من التصبر على تفاصيل وعنى الضماد  
 العابر للعوالم، ومع ذلك، يجب أن نقدم هنا تحذرا، أن ألومك إذا شعرت  
 بالقلق من الطبيعة المجردة لتفاساتنا السابقة، لكنني لا أعتقد في شعبة.  
 أن التحريد والتفكير المنطقي الصارم يمثلان إنهاء. فمن سوء للحظ لنا  
 لا نملك تجنبهما إذا أردنا تحقيق تقدم بشأن هذه تفصيليا. ومر شر، فما أنا  
 مستعد للاعتراف به هو أن تقيما مسونا نتحفة المنطقية المستعدة من  
 وجود الشر لصباح الإلحاد (بصفي القوة على الحجة والتقدير لأفضل  
 الزيادة عنها) يطلب منا التفكير بعمق في مسند بينه أنها شديدة البعد  
 عن نعمة لطفنا. ولكن هذا لا يعني أنني مستعد لقبول أنه لم يكن علينا  
 شمسي في هذه الرحلة أو أنه كان علينا العودة منها بكرة. فيحسب  
 رؤيتي للأمر، لم يكن هناك عن طريق أسهل عبر الساحة. وما أختاه هو  
 أن مشكلات نشر شديدة الصعوبة بعد ذاتها.

الأول، وبمعنى عام، نعتبر الحجج الرئيسية في هذا الفصل قبل شربدا و أفلا  
 نظرية من الحجج التي واجهناها في الفصل السابق. فمفكرة الشر  
 البرهانية تختلف عن أختها المنطقية، كونها تركز على حالات صافية من  
 المعاناة في تعامل الواقعي، ثم عرضها غثاً بغير لا بأس به من التفصيل  
 لقاسي. وقد يحذف هذا عن بعض المخطوب الخاصة بالتمساة المفترضة  
 بين التفكير الفلسفي والتعزيز العام حول هذه القضايا. تكنتنا مع ذلك أن  
 نستطيع اليرس من متطلبات الفلسفة للصراحة - على الأقل إذا كنا نأمل  
 بصنق في التفكير تفكيراً عميقاً في أمور تنتمي إلى هذا المجال، و إذا  
 كانت لدينا معتقدات مبرر لها قوية حول العلاقة بين الإيمان والشر. وإذا  
 كانت المشكلة المنطقية قد دفعتنا إلى الغوص بشكل أعمق في ميتافيزيقا  
 الضحية بكثير مما توقعنا؛ فإن المشكلة البرهانية ستعمل الشيء نفسه فيما  
 يخص بعض القضايا الأساسية في نظرية المعرفة و نظرية القيمة.

ويبدو أن هناك بالفعل عدداً محدوداً من صيغ الحجج البرهانية المستمدة  
 من وجود الشر والمؤيدة للألم، وسوف نعمل للنظر في واحدة فقط من  
 هذه الصيغ في هذا الفصل، وكما هي الحال مع الحجج للمنطقية. تحد  
 التفاصيل مهمة، وسوف يتطلب الإمساك بهذه التفاصيل تركيزاً شديداً،  
 ولحسن الحظ أن الأفكار الحديثة العامة التي تحرك التصريح البرهانية  
 للحجة المستمدة من وجود الشر يمكن عرضها عرضاً أولياً أحلاماً،  
 فالفكرة المحورية هي أن وجود الشر - وتعني هنا الشر بكل درجاته  
 ولشكاله الفعلية المروعة - برهان جيد يعنى أن به الإيمان العام غير  
 موجود، وبالتالي، فبينما نحاول حجة استنباطية مستمدة من وجود الشر،  
 على عرار حجة ملكي، يتأكد أن وجود الله متعارض من الناحية  
 المنطقية مع وجود الشر، تتصلح التصريح البرهانية للحجة (في أقوى  
 شكلها) إلى بناء الرعب (الاضعاف مع ذلك) القتل بأن وجود الشرور

الخاصة تنفي نجدها في العالم يجعل وجود الله غير محتمل، أو يجعل من غير المعقول من شأحية المعرفة الإيمان بين الله موجود.

وربما يسعدنا ضرب أتمثل هذا، انفتح عن لنا نشاهد طفلاً صغيراً ينجول في منزله دون عرافة على ما يبدو. سوف نبدأ في التساؤل إذا كان يتجول فقط غير مراقب أو أنه بالاحتمال عوضاً من رغبة من جناب والده عن بُعد. إذ ربما لا يكون الواكضاً في الزحام أو له خارج نطاق ناظريك لا أكثر. الآن، افترض أنك ترقب الطفل وهو يفتخر في مسار عربة الأطفال التي تعنسى بشكل عزم فوق قذعيه. وبينما يصرخ الطفل من الألم وتتألم منه الموع، لا يظهر والده من الممكن أن يبدو هذا دليلًا قويًا إما على أن الأب ليس في الجوار أو أن الأب ليس خيراً. لاحظ أن وجود وخيرية الوالد لها متعارضين من الشأحية المنطقية مع ما رأينا. يمكن أن نتخيل موقفاً ممكناً يكون فيه الوالد موجوداً، على سبيل المثال، وكان بإمكانه أن يظهر في المشهد إن استطاع، لكنه كان في هذا الوقت ينشأ ضغطاً آخر من الموت متحققاً بتسقوط على حافة منحدر (فالمعنى به يمكن أن يكون حثاً حثراً). لذا، من الممكن أن يكون الواكضاً تجرّ موهوباً حتى مع أن الطفل الذي نراه ينتهي به الحال إلى الإصابة والانتزاع. ومع ذلك، نعتبر ما رأينا دليلًا قويًا على أن الواكض الحبر ليس قريباً. بل قد يبدو أن من غير المعقول، في هذه الظروف، أن صدق غير ذلك. وبطريقة نفسها، يعتبر موزو الحجج البرهانية لمؤيدة لتلك النور التي نجد في العالم، بل مثل دليلًا قويًا على أن الوكض ليس عرافاً من قبل له كامل الخيرية، حتى إذا قبلوا أيضاً (كما جعل معضيد) أن وجود الله ليس متعارضاً من الشأحية المنطقية مع نزول العالم.

وبعد هذا العرض التحفيزي الأولي للحجة البرهانية المطروحة، يمكننا الآن الانتقال إلى أكثر صيغتها تأثيراً وأوسعها عرضاً للفتاوى.

### 1.3 حجة ونيام رو البرهانية

لاحظنا في الفصل الأخير استناد ونيام رو لتسليم بأن دفاع الإرادة الحرة الذي قدمه بلاتينجا قد أخرج مشكلة الشر المنطقية. لكن رو، سع تسليمه بهذا، قد مضى إلى صياغة صيغة لمشكلة لا يمكن نيلها بالرجوع إلى الإمكانيات المنطقية المبررة التي جمعها طارح دفاع الإرادة الحرة. ومن الإنصاف القول بأن رو قد فعل للحجة البرهانية المستندة من وجود الشر ما فعله ماكي للحجة المنطقية. فكما يمكن اعتبار مقال ماكي الشر والغرة الكلية محور بحث معاصر حول مشكلة الشر المنطقية، وضع مقال رو ومشكلة الشر وبعض صفوف الإثبات (1979)، بالمعنى، برنامجاً إضافياً لمشكلة البرهانية. ففي هذا المقال وهي عدد من مقالات أخرى، أعطى رو الحجة البرهانية عرضاً ناجحاً وعميقاً بشكل خاص لا يزال يشكل معيار التحليل الدائر، وبما أن تفكير رو في الحجة البرهانية قد مر ببعض التحولات عبر العقود، فمن المفضل أن نتحدث عن حجة واحدة إلى رو<sup>1</sup> ومع ذلك، بقيت العناصر الجوهرية ثابتة، ومن حيث الجوهر، ظلت الجاذبية للمحورية لانتسترايحية التي تتبعها ثابتة منذ عام 1979. ولذا فلتنسى اقتراح التعامل مع مساهمات رو بوصفها تطويراً لخط واحد في التفكير المنطقي للفوي. وأرجو أن ما سوف نناقشه من حيث، الثقة النفسية في انتهاج هذه المفارقات سوف يعوضه من حيث سلامة العرض وسهولته.

يسعى رو إلى تحريك حجة البرهانية بسند ثابتهما إلى حالات خاصة من المعتاد الزهوية. وعادة ما تفتقر حجته بالحالين التاليين:



المثال الأول: ضني حليصاء حريق في الغلبة، ولم يتمكن من التهرب،  
وأصيب بحروق بالغة نكته له يقف في الحال. فبدأ من تلكه نظر نظري  
في الغلبة يعنى أما شيئا بعدة أيام حتى نستلم في النهاية لرضة  
حروفه.

المثال الثاني: فتاة في الخامسة من عمرها من فليت بولاية مينسجين،  
تعرضت لتضرب بوحشية، وأغضبت وخفت حتى الموت على يد  
صديق ولثتها في عيد رأس السنة لعام 1986.<sup>2</sup>

الآن، لننتبه إلى أنه بينما احذر رو معالجة هاتين تحدثين (المثال الأول  
هو من محسن خيال رو أما المثال الثاني فهبنى على قصة إخبارية  
حقيقية) يُحذر من الصعب، على المؤمن تفسيرهم بالاستعلاء عدد أو آخر  
من الميزرات تعسفة، فلا يفترض أنها غير عاديتين بشكل عام. ومن  
شأن رو أن يذكرنا بأن حالات كالحالتين اللتين وصفناهما، عادية كلها  
كعامة، وعندما نعلم النظر في تاريخ العالم نجد أننا بكل أسف  
مرغمين على الاعتراف أن مشاهدا من النوع الذي صورناه في المثالين  
الأول والثاني، ولعدة الانفجار وكابرة بشكل مزيج.

بوضع هذه الصنوف عن المعداة العنقوسة (مع يعبر نحاسية تعدد  
عندها) أمام عفوئنا بوضوح، تكون مساعدين نحمة رو الأصلية، وهي  
كالتالي:

1. هناك حالات من المعداة تشبهية (كالحالات الموصوفة في  
المثال الأول والمثال الثاني)، والتي كان يوسع كتقن كليا الفترة  
وكلي المعرفة متعها من نون أن يضيع بذلك حيرا أكبر لو أن  
يسمح بشر على الأدرجة نفسها من سوء أو نساء أو لنتم هذا

ب التسلّم الإمبريقية والملاحظ أن بالإمكان تفسيرها على أنها القول بوجود شرور مجانية | .

2. سيتمنع كائن كلي المعرفة وكلي التحيرية وقروح أي معاناة شبيهة يمكنه منعها، مثل ما يمكن توسعه فعل ذلك دون أن يفسد بذلك خيرا أكبر لو أن يسمح بشر على الدرجة نفسها من السوء أو أسوأ (ولنسم هذا ب التسلّم اللاهوتية) والملاحظ أن بالإمكان تفسيرها على أنها القول بأنه إذا كان الله موجودا، فلا وجود هنالك لشرور مجانية | .

3. إذا لا وجود هنالك لكائن كلي القدرة وكلي المعرفة وكلي التحيرية. (1967، 118-30)

وما أن نوضح بعض المصطلحات، سوف يتمكن من التحكك على اللفظ التي وضعناها بين قوسين أعلاه، ذاك، لاحظوا أن التسليم الأولي بعد بمثابة تكليف إمبريقية: يحتوي العدم على شرور من نوع خاص، من أي نوع؟ من النوع الذي يسمح لكائن له قدرات الله أن يكون بإمكانه منع هذه الشرور دون تكلفة أخلاقية خاصة. فإذا اتعنا عبء تسمية شر كان بإمكان الله منعه دون تكلفة أخلاقية خاصة بالشر المجاني، فإن التسليم الأولي يزعم وجود شرور مجانية، كما ذكرت بين القوسين، وتقديم التسليم الثانية زعمنا مفاهيميا أو لاهوتيا، فهي تعبر عن فكرة أن كائن له شخصية الله لا يمكن أن يجبر شرا إلا إذا تزينت على مبعه تكلفة أخلاقية خاصة. بمعنى أنه إذا كان الله موجودا، فلن يكون هناك وجود شرور مجانية، كما ذكرت بين القوسين.

: لنفرض كلمة عن شبه هذه التحجة. فهي، في حقتها الملائمة، تتخذ شكل  
 حجة استدلالية صحيحة. وما يجعل هذه التحجة برهانية - أو  
 استدلالية أحياناً - هو أن المسئلة الإمريضية، وهي المسئلة الأولى، لا  
 تؤخذ على أنها حقيقة مبرهن عنها (والمسئلة اللاهوتية، وهي المسئلة  
 الثانية، قد لا تكون هي الأخرى أكيدة بالدرجة التي جرى تصورهما  
 عادة، ولكن دعونا نرجع ذلك الآن). وبدلاً من ذلك، نحتاج المسئلة  
 الإمريضية في نهاية الأمر إلى إسنادها بنوع من البرهان أو الحجة، يفر  
 رو نفسه بأنه لم يتشكل ذلك. فمنصق الذي يستخدمه رو في دفاعه عن  
 المسئلة الإمريضية ينصح أنه موضع جدل كبير؛ وسوف نعود إليه قريباً.  
 على أن الشيء الذي يجد رويته الآن، بالنظر إلى الشكل الصحيح تجاه  
 التحجة، هو أنه يبدو لنا بحث أو تكون متزعجين بالاستنتاج بدرجة  
 التزامن بالمستندات، أي أننا نأخذنا نملك أسساً قوية للموافقة على  
 المستندات، وسوف نملك بالمثل أسباباً قوية للموافقة على الاستنتاج.

وسوف يكون من المهم أيضاً الانتباه إلى هدف حجة رو المحدود، إذ عا  
 ما، فما يأمل رو في بيانه بتفصيل هذه الحجة هو أن وجود شروط تلك  
 المعروضة في المثال الأول، المثال الثاني بشكل برهاني قريباً  
 الإحداً، لكن مجموعة بعينها من الاعتبارات يمكن أن تكون برهانا قويا  
 يزيد لأطروحة من الأطروحات حتى إذا ما تعين رفض الأطروحة. مع  
 أخذ كل الأمور في الاعتبار، والسبب في هذا هو أنه قد يكون هناك  
 برهان آخر لا صفة له بالاعتبارات الداعمة الأصلية من شأنه أن  
 يتصلق بقوة لأطروحة. ولذا، ففي حال نصح حجة رو، فإن ما كتبه هو  
 أنه استناداً إلى فرض أننا لا نملك حججاً مستقلة لتأييد الإيمان، نجد  
 أن نستنج أن الله غير موجود - وما حدثت عليه هنا حاسم لأنه يصعب  
 للحجة في مواقف المناب. ووصفها حجة برهانية، فإنها تزعم تفصيل

برهان على استنتاجها لا يبداه بشكل حاسم. وبعبارة أخرى، يتصور زو أنه بين أنه مع نتيجة أي أسباب قد تكون هناك الاعتقادات أن إليه الإيمان لعدم موجود، فإن الحقائق المتعقبة بشأن الشر هي عتمة تقدم سبباً جيداً. الاعتقاد أن الله غير موجود (Howard-snyder et al. 2001: 136). وما يعنيه هذا هو أن المؤمن، لم نكلمنا كلاماً دقيقاً، توسعه، كما سوف نرى بشكل تفصيلي أكثر فيما بعد. أن يقلل ببساطة معقولة التمسكاته التي تُستدرك إليها حجة زو وإن كل توسعه أن يفضي إلى اللزوم بأن البرهان الإيجابي على الإيمان أقوى من البرهان السلبي استمر في وجود شر يبدو مجانيًا.

### 2.3 الدفاع عن المسلمة

لكن لماذا يجب علينا قبول مسلمة زو، المسلمة الاعترافية والمسلمة اللاهوتية؟ هل توجد أسباب وحيية لهما؟ دعونا نبدأ بالمسلمة اللاهوتية. بما أنها، كما سبق أن ألمحت إلى ذلك، قد راحت أخف الاعتراضات، ولزيمًا يمكنك أن ترى لماذا تم قبولها بشكل عام. فوفقاً للمسلمة اللاهوتية، لم يكن الله ليصبح ضروريًا كالتصور الموجودة في المثال الأول والمثال الثاني إلا إذا توافرت أسباب فاهرة لفعل ذلك، ومن المفترض أن يكون هذا عنوماً بتفكير هيكلي حول طبيعة الخيرية ومزيجها المعرفة التامتين. فهو صحيح كمثل بحالة من الاعتناء الشديدة دور أسباب فاهرة، وفي هذا المكان يتنازل عن الأفضل (وهو تجنب المعاناة الشديدة) لصالح الأمل (سبباً كانت تكففة تجنب المعاناة).<sup>1</sup> إلا أنه لا يمكن تخيل أن يتنازل عن الأفضل لصالح الأسوأ إلا إذا كان هذا الكائن ليس كلياً تخيرية أو أنه يجيل كلفة هذا التنزل. ومن ثم لا يمكن تخيل كلياً تخيرية وكلي المعرفة المساح بضرورة كالتصور المذكورة في المثالين

الأول ، الثاني إلا أننا نوافرت أسباب قاهرة لفعل ذلك. وبما أن غياب مثل هذه الأسباب القاهرة هو ما يجعل مثل هذه الشرور مجتبية، لا يمكن لكائن كفى الخيرية وكلى المعرفة السماح بشرور مجتبية. أي، أنه إن كان الله موجوداً، فلن نكون هنالك مثل هذه الشرور.

والدفاع عن المسلمة الإمبريقية أوسع حيلة، كما قد يخيل إليك. فوفقاً لهذه المسلمة الإمبريقية، هنالك في الواقع شرور تقع في عالمنا كانوسع كائن كفى المعرفة وكلى القدرة أن يمنعها دون تكلفة أخلاقية خالصة. ويزعم زو هنا في المسلمة الأولى أن هنالك حالات من المعاناة الشديدة كان يمكن لكائن مثل الله أن يخلق سناً قاهراً لمنعها. على أن تُتخذي يجب أن يكون واضحاً. فلو تخوينا مع نهج مهم في الاعتراض على حجة زو، سيكون من الطبيعي أن نتساءل كيف يسعنا معرفة أن حادثة من حالات المعاناة الشديدة، كالحقنة المذكورة في المثال الأول، أو كالحقنة المذكورة في المثال الثاني، لا يجوز اغتفرها بسبب قاهر ما. كيف يسعنا أن نكون محقين في تصور أن بعض مثل هذه الشرور كان بالإمكان مسعه دون تكلفة أخلاقية خالصة؟ من المهم أن نرى حساسية زو الأولية لهذه المشكلة. فهو لا يعتقد، مثلاً، أن من المستحيل وجود أسباب قاهرة تسمح لكل حادثة من حالات المعاناة الترهيبية الموجودة في العالم. على أنه يعتقد بالفعل أننا نتكلم مع ذلك أسبانياً وجبهة لأن نقبل أن مثل هذه الأسباب القاهرة لا وجود لها: أي ألا وجود هنالك لأسباب وجبهة لقبول المسلمة الأولى التي نؤند إليها حينه.

وإن حصل إلى لب حجة الختافي، فما يزعمه زو هو أن عجزنا عن رؤية أي أسباب وجبهة قد تكون لدى الله للسماح بالحادثة الموجودة في المثال الأول والحادثة الموجودة في المثال الثاني والحالات المعالمة التي

لا حصر لها والتي نقابلها يوماً بعطينا الحق في الاستنتاج عدم وجود أسباب وجيبية. وهذا شك طبيعي ومعقول للاستنتاج في حيدات كثيرة. فمع عدم قدرتي على رؤية X، من المعقول تماماً في أغلب الأحيان أن أستنتج عدم وجود X. وعلى سبيل المثال، فمن عدم قدرتي على رؤية انكناث الذي أبحث عنه على مكثي، يوسعني أن ألتج بشكل معقول أن الكتاب ليس علي مكثي. ومن عدم قدرتك على رؤية صديقك في القاعة، يوسعك أن تستنتج بشكل معقول أنها ليست في القاعة. ومن المؤكد أن هذا الشكل من أشكال الاستنتاج يمكن أن ينطبق على بعضنا عن الأسباب أيضاً. فعند قدرتي على رؤية النسب الوجهية الذي يدفع ليني إلى أقل توحي بجزئ في استنتاج ألا وجود هناك لسبب وجيبية لذلك. وعدم قدرتك على تبين سبب وجيبية لسوء معاملة زميلك هي العمل الك يجبرك استنتاج أنه لا يمكنك سبباً وجيبياً لذلك. ويرجع دور أن هذا الشكل من أشكال الاستنتاج يوسعني أن يبنى حجة قوية نسبته الإمبريقية الأولى، وبشكل محدد، فإنه يزعم أنه:

(P) ما من حيز نعرفه بيزر سماح نحلى كقلى القدرة وكقلى المعرفة وكقلى الخيرية بالمعاداة الواردة في المثال الأول والمثال الثاني.

يعطينا أسباباً وجيبية جداً لكي نضل أنه

(Q) ما من حيز على الإطلاق بيزر سماح كائن كقلى القدرة وكقلى المعرفة وكقلى الخيرية بالمعاداة الواردة في المثالين الأول والثاني. (لاحظوا أن (Q) مساوية تامسة الإمبريقية، المسماة الأولى.)

نشكر الآن أن رو قد أهدار سخية المثالين الأول والثاني ليجعل من الصعوبة رؤية الأسباب الرجعية التي قد تكون عند كائن نه صفات انه

تصاح بهذا التبرير، على سبيل المثال، يبدو أنه لا جنوى عن التحوه  
 التي هي من جهة التجرد، ففي حثه سعده تنبني في المثال الأول، من  
 الصعب رؤية كيف يمكن لهذا الحدث أن يكون حاسماً للحفاظ على شكل  
 ميم من أشكال الحرية، والتجوه تنفندي إلى قيمة تنتج الأهلقي رأؤ  
 انضج الروحي (السمى عذوب صنع لانه) بفضل بالمر عندما شامل  
 المثال الثاني، إذ لا معنى لادعاء أن معاداة نقضه تصحيرة يمكن أن  
 ناهم في نظورها - على أي حال، هي تبث في موقف يحكها أن  
 نأخذ منه جنب سوى الأثم والرعب، وهي نموت في الحث تغريدا، ثم إنشاء  
 حتى لو أمكدا اختلاف استعداء أروية حبر ما في الحرية التي مازسيا  
 صديق الأجم، وفي صنع الذات التي أضح سكما باحتضار انطبي، فيز  
 كثيرين ما يميلون بغوة إلى الاعتقاد بأن وجود هذا الخير لا تقوق  
 المعاداة السدبة في كذا الحالتين، كما قلنا - يدعيه رو هو أنه عندما  
 نأمل خيرا من معرفة، يمكننا أن نرى أن من استعمله، إن لم يكن من  
 المؤكد، أن هذا الخير، إما أنه ليس خيرا بشكل كافٍ لتبرير سماح انه  
 بالحدثين المذكورين في المثال الأول والمثال الثاني، أو انه خير يمكن  
 نكتنر كلى شذرة وكفى المعرفة تحجقه (أو تحقيق خير أكبر) دون  
 الحاجة لتسامح بالحدثين المذكورين في المثال الأول والمثال  
 الثاني (7-1996، 276). بمعنى رو لتوفيق على أرض  
 صابة بالتسند على (11).

ومن ثم فإن السؤال المنطقي هو ما إذا كان علينا أن نعمل استنتاج (1)  
 من (P) - ولحم هذا الاستنتاج باستنتاج رو، وإذا كان من المعقول قول  
 استنتاج رو، فسوف تلقى المساعدة الإمبريقية دعما منطقيًا، أي سيكون  
 عندما يجب وجيه للاعتقاد بوجود شروط مجانبية بالفعل. وكما سنرى،

فإن الجدل حول استنتاج رو كان عصباً وولعاً على حد سواء. لكننا الآن نجيب أن يكون بوسعنا تقييم القوة الملحدمة للحجة.

### 3.3 مقاومة المسلمة الإمبريقية

لقد تم اعتبار مسلمة رو الإمبريقية الأولى نقطة الضعف الأساسية في حجته. من المنطقي إذاً أن تبدأ بردود على حجة رو تستهدف المسلمة الإمبريقية. على أنها يجب أن تلاحظ وجود طريقتين مختلفتين لاعتراض على حجة رو يمكن أن يستهدف المسلمة الإمبريقية. من ناحية، قد يأمل المرء في إثبات أن المسلمة الإمبريقية زائفة تماماً. أي، قد يحاول المرء عرض أسباب فخرية للاعتقاد بأنه لا يوجد هناك بالفعل لنزور مجانية، بحرفه الطرز عن المظاهر فيما يخص العنصرين الأول والثاني وبقيّة الأمثلة. ومن الناحية الأخرى، قد يأمل المرء في إقناع ليس أن المسلمة الإمبريقية زائفة بل، فقط أن رو لم يعط سبباً وحيها للاعتقاد بأنها صحيحة. أي أن المرء قد يحاول معارضة أسباب رو للاعتقاد بأن العنصرين الأول والثاني والثقة ضرورية مجانية. وببينا الاستراتيجيات الأولى تكون قد نبئت مشروعاً للثبوتية، نتكروا أن مشروعاً للثبوتية، على نحو ما زكرك فيه، إنما ينطوي على مسعى لتحديد مجموعة أسباب كاهية أخلاقياً يمكن الاعتقاد بشكل معقول لها قد تكون لدى الله لسببها وجوده. كنزور في العالم. وإذا ما نجحت صيغة أو أخرى من هذا المشروع، فسوف يعني ذلك أن المسلمة الإمبريقية باطنة. وبما أننا سوف نتناول مشروع الثبوتية استناداً إلى شروطه هو في الفصل الخامس، دعونا ندع جانباً هذا الرد على حجة رو، وربما يكفي الاعتراف بأنه إذا كان تسيير توحيد نجيب للحجة، في نهاية المطاف، هو بناء ثبوتية



ناجحة، فإن رو يستحق تقديرًا ملحوظًا لدفعه التواضع إلى وضع جدلي لا  
حده هذه التواضع، وإنما حتى لا يمكن أن نتجح مشروع  
التيوديسيا في مهية الأمر.

لكن الطريقة الثانية لاستهداف المصلحة الإمبريية لا تتطلب بناء تيوديسيا  
قهي لا تكلف لتفاح أن المصلحة الإمبريية باطنة. ولا يحتاج خصم  
حجة رو الثاني يتبنى هذه الاستراتيجية الثانية إذ لى تحديد أسباب عظمة  
لتعيق الحكم على المصلحة الإمبريية، والصعوبة الأكثر تأثيرًا ليد  
الاستراتيجية (بل وربما الاستراتيجية العامة الأكثر تأثيرًا للرد على حجة  
رو) تتخذ موقفًا اصبح يُعرف بالإيمان الشكي (cf. Wyksru 1996;  
Alston 1996; Bergmann 2001; Plantinga 1983, Van  
Inwagen 1991) ويذهب أن يكون هو جسيم عند الإجابة على التأكيد  
على أن هؤلاء التواضع التشارك ليسوا شكين في الإيمان. ما أعده عن  
ذلك! إنهم، بآلهرو، مؤمنون بشكون في استنتاج (Q) من (P).  
وبقدر مشروعية نزعة الشك هذه، مستوفز تومسين لشكك مبررات  
التصدي لحجة رو بدءًا بعلمية الأثر.

والآن، لماذا الشك في استنتاج (P) من (Q)؟ حتى يتسنى فهم الشك،  
فام سنلن واكسيرا على نحو مهيد بنسبية النوع للخصم الذي نتطلبه  
حجة استنتاج رو بالاستنتاج المصنوع إلى عام لزوية - كم في نما لنا  
لا مراهة، فمن الأرجح أنها غير موجودة (أو، عن المعقول استنتاج أنها  
غير موجودة)، ويشكك عام. فلن استنتاجنا من هذا النوع ينشأ عندما  
نستنتج بشكل معقول أن شيئًا ما لا يوجد وإنما نحننا عنه ولم نجد. إلا  
أن من المعقول في بعض الأحيان فقط استنتاج أن شيئًا ما غير موجود.  
بعد أن نجد عنه ولم نجد أي أن استنتاجات من هذا النوع ليست

صحيحة إلا في بعض الأحيان. ولكن نرى أن استنتاجات من هذا النوع ليست صحيحة دائما، فإم دعدة الإيمان الفكري ببعض الالهيئات الحوشرية في التسبيحات، خيرا، على سبيل المثال، القبطي، هي لعبة التطريح التي لا يمكنه أن يرى الفائدة من فرار كاسباروف التضحية بيق وزيرو. هل يجب علينا أن نستنتج من حقيقة أن القبطي غير قادر على رؤية النتائج بعيدة الأمد والمعقدة المنزوية على الخطوة التي أقدم عليها أثناء بارح أن من الأرجح ألا فائدة من هذه الخطوة؟ كلا. لو حووا مثل شخص يستنتج عدم وجود حياة ذكية خارج مجموعتنا الشمسية على أساس قنعه الذوق للسماء تبلى على مدار سنوات عبدة، فيما أنه لم ير كائنات فضائية فإنه يستنتج ألا وجود لمثل هذه الكائنات. قيل يمكننا أن نقول هذا على أنه شكل معقول للاستنتاج في هذه الظروف" كلا ناعمة، فما تخطأ الذي حدث في هاتين الحالتين؟ في الحالة الأولى، نترك أن عجز القبطي عن رؤية حصة كاسباروف من ذاته أن يتدبره، على الأقل، بجوله، وافق لعبة التطريح أو بافتقر كاسباروف إلى استرجاع جيدة في لعبة التطريح. وهي تجللة لتنبه، نجد أن مساحة الفضاء والسعة هنا وغير مرصودة وأن ملكاتنا محدودة جدا بحيث أننا لا نملك عبر ميزر ضيق بلطن بأن تتبع أسماء أيضا يمكن أن يكون طريقة معلقة لتوصل إلى استنتاجات بشأن وجود قنطين محتلمين في عمق الفضاء، وبأخصرا، ففي هذه الأمواج من الحالات نملك سببا وجيها لننك في أن الفاعلين الذين نحن بحسدهم يمكنون ما يتطلبه الأمر لتوصول إلى حقيقة في أمجاد المحدث، والتفكير في حالات كهذه بقود المؤمن السالك التي أن استنتاجا مستقلا إلى عدم الرؤية ويأخذ هذا الشكل:

ثم يعرف شي أي X" ولذا فالأرجح أنه لا وجود لأي X

لا يكون صحيحاً إلا إن كان من المرجح، في هذه الظروف، لو كانت  
هناك كهداه أن ندهما، وبجاءة أخرى، فإن الاستنتاجات ثوجبية  
المستندة إلى عدم الرواية لما نترض. لهذا نحن يمكننا رؤية الأشياء لو  
كانت موجودة.

وإذا، وكطريقة لنظر في قلب الإيمان النكي الفضي، فننظر ما كان من  
شأنه أن يكون صحيحاً لكي ينتج مبدأ عدم الرواية الذي يترضه رو من  
(P) إلى (Q) حتى يكون معقولاً زيمناً من قبيل ما يلي:

(وجود الخير) إن كانت هناك وجود خير من شأنها أن نبرز تكائن كلتي  
القدرة وكلتي المعرفة وكلتي الحيوية سماح بالمثلين الأول والثاني فكان  
من الأرجح أن يعرفنا.

يقوم المؤمن بذلك استنتاج رو مبنياً لأنه شك فيما يخص حقيقة  
(وجود الخير)؛ أي انه شك حول دعاء أنه يجب أن يكون شيئاً بعض  
للغة في فكرتنا الإنسانية على التوصل إلى مدخل معرفي إلى أنواع  
المبررات الموجودة لدى الله (إذا كان الله موجوداً). فالفكرة الحسية  
وراء التواضع المعرفي للمؤمن لتلك في هذا الحقل واسعة بما يكفي  
على الأرجح. ويتفعل، هناك إغراء أولي في الاعتقاد بأن الغطسة  
المعرفية وحدها هي التي تنفعنا إلى استنتاج أننا على الأرجح في موقف  
بسمح لنا بانراك لفهم التي يمكن للأساس الإلهي للوجود كله التماسها  
لتبرير السماح بالضرورة العريضة. هناك إغراء، باختصار، في الاعتقاد  
بأن أي ثقة ب(وجود الخير) بعونها المبرر.

وإذا ما فكرنا في الإمكانيات للواسعة للقيمة خارج نطاق معرفتنا وفي  
أقل الاهتمام اللانهائية التي قد تكون متاحة للخيرية الكلية كلية المعرفة،

يبدو أن هناك أسباباً وحبية أولية للأمناع عن الخطوب (وجوه الخير). وفي روح التنبهات التي فعنا بها أعلاه (بخصوص النظرج والتكثيف العضائية) يمكن تشبيه آخر مؤثر أن يضعنا في الإضار العقري الذي يسمح لنا بمقاومة لمنتجات رو. الخاص، والمستند إلى مبدأ عدم الزوجة. ولننظر في حثة الأوك التي يتعين عليه تعريض طفله البالغ من العمر أربع سنوات لإجراء مؤلوم من شأنه أن يعود على الطفل براحة علاجية. فتحت لا نوقع أن يكون لطفل قادراً على فهم وجوه الخير والشر المعقدة (والمتمثلة في طول العمر أو السرطان أو العلاج الكيميائي، الخ)، والتي يدفع التفكير فيها وتده إلى التصرف. فإذا كانت هناك وجوه خير تبرر سماح الوالد برعب العلاج الكيميائي مثلاً (ومن المؤكد أن هناك وجوه خير، في بعض الحالات على الأقل)، فيل صحيح أن حثنا في الرابعة من العمر من المرجح أنه سوف يعرف وجوه الخير هذه بالطبع لا. ومن ثم، فإن كل ما يبدو أن المؤمن اشك بحاجة إليه بالإضافة إلى هذه الثمورة هو الفكرة المعقدة للغاية والتي تكمل هي أن موقفنا المعرفي المبشري حيل الله عن ذاته أن يكون سببها بما فيه الكفاية بالموقف المعرفي للضرف حيل إليه.

يبدو أن كل هذا يعطى المؤمن تشك أسباباً أولية واسعة لمقاومة (وجوه الخير). ونلاحظ أن المؤمن المشك ليس بحاجة إلى بيان أن (وجوه الخير) بظلة. أما أنصار حجة رو، إذا كان للتشخيص السلف صحيحاً، فهم بالأحرى. من يتحملون عبء بيان أن (وجوه الخير) يجوز اعتبارها صحيحة. والموقف انتفاعي للتأمين الشكي ينجح طالما أنه يمكن المؤمن تمكينا فوجيا من التصني للاعتبارات التي يفهمها رو وأنصاره ناسم الانتقال الاستتاعي عن P إلى Q. وما يجب علينا استنتاجه، وفقاً للمؤمن المشك، هو أننا لم نحصل على سبب وجيه لقبول

المسئمة الأولى (المسئمة الإمبريقية) التي تطلق منها حجة روثير هابيه  
المزيدة للإلحاد.

### 4.3 مقاومة المسئمة اللاهوتية

سأد الاعتقاد عمومًا بأن المسئمة اللاهوتية في حجة روثير هابيه  
عنى التصدي لها؛ وعن واجبًا الاعتراف بأن العسمة المفاهيمية بين  
الخيرية الكلية كنية المعرفة، وإسماح التفرع مع بالمعناة الخطيرة، لا  
أن تكون صلة وثيقة جدًا. لكن المسئمة اللاهوتية تؤكد أن هذه العسمة  
وثيقة إلى أقصى حد. أي أن الحجة اللاهوتية نعتبرنا بأن وجود الله  
يشعرض مع وجود الشر المحض. ولنا أسف بأن هذا قد يكون صحيحًا.  
فربما كان لابد أن يكون لدى الله سبب وجيه لا مفر منه لتسمح بأي  
معاناة خطيرة، ومع ذلك، فإنتى أعتقد أن الأمر يستحق استكشاف الدرجة  
التي قد يمكن بها تضاعف قوة هذا الزعم الخاص بالتعذر. ويبدو لي  
أن جانبًا كبيرًا هنا يعتمد على نزح الغموض عن بعض المزاعم المختلفة  
التي قد ننصوّر أن المسئمة اللاهوتية تعز عنها - كما أن جانبًا كبيرًا قد  
يتوقف على معنى كنية المعرفة بالتضبط.

وفيمًا بتعلق بنزح الغموض، دعونا نرجع إلى مفهوم المجانية على نحو  
ما يظهر في مسئمة روثير هابيه؛ ولإتعاث ذاكرتنا، تقول هذه المسئمة:

2. من شأن كائن كلي المعرفة، كني الخيرية أن يسع وقوع أي معاناة  
شديدة بوسعه منعها؛ فالم يكفي في غير وسعه عمل ذلك شور أن يضيع  
بذلك خيرًا ما أكبر لو دون أن يسمح بشر ما طلى الترتبة نفسها من  
السوء أو لو.

كما أن بوسعنا التكثير بأن هذا فذلك إلى تشخيص الشروع المجانية بأنها  
شروع أنتي كثر بوسع الله منعها دون تكلفة أخلاقية خالصة؛ أي أنها  
شروع كان بوسع الله منعها دون أن يضيع بذلك خيرا عابداً أكبر أو دون  
أن يسمح بشرس على تلك جهة نفسها من سوء أو سوء. إلا أننا يمكننا  
أن نرى الآن أن هذا خلط بين معنيين مختلفين للمجانبة.

(النشر المجاني الأول) نعتبر حالة معينة للمعاناة الشديدة من الشر شراً  
عجائياً إذا كان صحيحاً أن الله كان يوسعها، في واقع الأمر، منع الشر  
دون أن يؤدي ذلك إلى تكلفة أخلاقية مرتفعة لتفادي التكلفة الأخلاقية  
التي كان من شأنها أن تقرب على السماح بوقوع الشر نفسه.

(النشر المجاني الثاني) نعتبر حالة معينة من حالات المعاناة الشديدة للشر  
تقع في وقت محدد شراً عجائياً إذا كان صحيحاً أن الله كان يوسعها منع  
الشر وأن الله كان يعرف (أو كثر من المعروف أنه كان يوسعها أن  
ينصرف استناداً إلى افتراضه) فيوقت وقوع المعاناة أو قبلها أن صعب لها  
ليس من شأنه أن يؤدي إلى تكلفة أخلاقية مرتفعة لتفادي التكلفة  
الأخلاقية التي كان من الممكن أن تقرب على السماح بوقوع الشر  
نفسه.

وإبراز الفرق بين النشر المجاني الأول والنشر المجاني الثاني يدعنا إلى  
احتمال أن تكون مسلمات حجة روعائية؛ فهي متباعدة بين امتلاك الله  
لما يسمى أحياناً بأسباباً مطلقة لتسامح بحالات من نشر في مقابل امتلاك  
الله ما يسمى أحياناً بالأسباب المعبرزة لتسامح بحالات من النشر. وبشكل  
عام، يمتلك الله سناً مطلقاً لتسامح بحالة من حالات المعاناة الشديدة إذا  
كان صحيحاً أن هذا لن يترتب عليه تكلفة أخلاقية خالصة. وبوجه عام  
أيضاً، يمتلك الله سناً معبرزة لتسامح بحالة من حالات المعاناة للشدة

إذ كان من المنطقي عند الله التصرف استناداً إلى افتراضه أن ذلك من شأنه ألا يؤدي إلى تكلفة أخلاقية خالصة، وما يوضحه لنا الشر المجاني في المثال الأول هو أننا قد نفكر في إمكانية من زاوية أن الله لا يملك سبباً مطلقاً لمنع حالة من حالات الشر، بينما يبين لنا الشر المجاني في المثال الثاني أننا قد نفكر في إمكانية من زاوية أن الله لا يملك سبباً مطلقاً ولا سبباً مهرباً لمنع حالة من حالات الشر. وأنا أُنسب بين رواق وضع في اعتباره شيئاً من قبيل الأسباب المطلقة وبالتالي شيئاً من قبيل الشر المجاني في المثال الأول عن صياغته لحجته، وأُنسب بأن إمكانية الأسباب المطلقة المنقطة على حدة من الأسباب الصادرة في حالة الله لم تكن حاضرة في ذهنه. ولهذا السبب، سوف أقدم ردودي على افتراض أن مزيد حجة رواق تفكر من زاوية الشر المجاني في المثال الأول.<sup>7</sup>

إذا فباعت للمجانية من زاوية الشر المجاني في المثال الأول، فبمكنا الآن أن نرى سبباً عاماً تماماً نُسكنا، المحض حول التسلمة اللاهوتية. لنفترض أن الله، وقت حدوث الشر المجاني، تصرف بعقلانية مفترضا أن السماح بهذا الشر لن يكون له تكلفة أخلاقية خالصة، إلا أنه اتضح كحقيقة طارئة أن التكلفة الأخلاقية للسماح بالشر فلفت في نهاية الأمر التكلفة الأخلاقية التي كان من شأنها أن تحدث جراء منعه. أو لنفترض أن الله، وقت حدوث الشر، تصرف بعقلانية مفترضا أن صنع الشر لن يكون له تكلفة أخلاقية خالصة، إلا أنه اتضح في نهاية الأمر كحقيقة صادرة أن التكلفة الأخلاقية لمنع الشر وقت التكلفة الأخلاقية التي كان من شأنها أن تنتج عن السماح به، في حالات كهذه، يسبق وجود بعض الشرور المجانية مع وجود الله، وهذا لأن وقوع هذه الشرور قد يكون عائداً إلى شكل من أشكال عدم المعرفة من جانب الله بظل، بشكل سحاوون توضيحه، مستفاداً مع كلية للعلم الإلهي، في مثل هذه الحالات،

بمثلك الله سبباً مجرداً لتسليح بوقوع المرور على الرغم من وجود عدم وجود سبب مطلق لفعل هذا. إذا كان يمكن أن توجد مثل هذه الحالات، فإنه يبدو أن التسلسل اللاهوتية ليست ضرورة مفاهيمية خالصة.

وتدأ فكيف يمكن لعدم إدراك الله فيما يتعلق بمجالية بعض حالات التعمدنة الشديدة أن يتماشى مع كلية المعرفة الإلهية؟ حسناء، نون أن نضع شوطاً بعيداً جداً على المستوى اللاهوتي، يمكننا أن نحسب ما يحاز شديد بالاكتمال بعرض الموقف الذي أصبح يُعرف بالإيمان المستفتح.<sup>4</sup> فوفقاً للإيمان المنفتح، فمع أن الله ومرف كل شيء بالإمكان معرفه (وهذا هو ما يجعل الله كلي المعرفة)، إلا أن هناك بعض الأشياء التي لا يمكن حتى لكثير كلي المعرفة أن يعرفها، وبوجه خاص، يتحدد انحصار الإيمان المستفتح عادة على عدم إمكان معرفة تلك الأحداث القادمة التي تتوقف بالفعل على الإرادة الحرة القوية للكائنات الإنسانية. فجوهر المستقبل التي تتوقف على ممارسة الإرادة الحرة ليست فقط غير معروفة (أو لأي احد سواه) بل هي غير قابلة لأن تعرف. وهذا هو السبب في أن عدم معرفة الله بها لا وزن له كحجة ضد كنية المعرفة الإلهية. ونداقين معرفة محتوى للخيارات الحرة المستقبالية وندائجها إنما من شبيهة بالقدرة على إتقان أفعال تتكامل تتقصص منطقية. فكلاهما غير منسجم؛ فكما أنه لا ضرورة يمكن أن توجه ضد كنية: تفترة الإلهية ست أن الله لا يمكنه تحويل الدائرة إلى مربع. فلا ضرورة يمكن أن توجه ضد كنية المعرفة الإلهية تكون الله لا يعرف ما سوف يختاره شخص ما اختياراً حراً في المستقبل.



ولكي نقدم بعض التفاصيل التي قد تؤدي، لسنا إلى فرضية الإيمان المنفتح، إلى جعل قضية البطال المضل للمسلمة اللاهوتية قضية أكثر قوة لتحويل أن الله لا بد له أن يقرر ما إذا كان عليه أن يسمح أو ألا يسمح، مثلاً، بوقوع إصابة بتلوكيميا، ثم نتصور أن من المعقول، بالنظر إلى معرفة الله، أن الله يتصرف على أساس أن العصف وأسره سوف يواجهان مرض سرطان الدم بغوة وأمن. حيرتهم يتخذون حريتهم بعد تشخيص المرض، في واقع الأمر، للشجار فيما بينهم وللتخلي عن الإيمان وأوصى المساندة المشتركة بينهم وللتسحاب إلى عزلة اكتئابية أحدهم عن الآخر وعن الله.<sup>11</sup> في هذه الحالة، من الجائز أن المعاناة ما كانت لتكون مجانية لو كان من يعانوا قد استخدموا إرادتهم لحرره بالشكل الذي افترض به الله على نحو معقول أنهم سوف يستخدمونه به، على أنه باستخدام إرادتهم لحرره بالشكل الذي استخدموها به (وعلى بعض الافتراض المعقول من جانب الله بشأن الكيفية التي سوف يستخدمونها به)، فإن المعاناة التي تحدث في الواقع إنما نشطوي على حسارة أخلاقية خالصة. وهي حالة كهذه، حالة، قد يبين أن الله كان عنده سبب مبرر لكي يسمح بوقوع الإصابة سرطان الدم إلا أنه لم يكن عنده سبب مطلق لفعل ذلك.<sup>11</sup> وأعتقد أن ما بينه ذلك هو أن بعض المؤمنين على الأقل - مثلاً أولئك الذين يعطون إلى نظرة منفتحة - قد تكون عندهم مبررات وجيبة لرفض قبول مسلة رو اللاهوتية.<sup>12</sup>

ومع ذلك، نظل مسألة معقولة ومنفتحة (واعتروني على التورية) ما إذا كانت تكاليف قبول الإيمان المنفتح بالنسبة لكل من مشكلة للنسب وسواها،

نتحقق للكسب المحدود هنا واثمتم في منح الميزان لنا معقولاً  
لمقاومة التسلية اللاهوتية.<sup>13</sup>

### 5.3 التبدل الموري

أرور (1474)، حتى في تعرض الأصلي لحجته البرهانية المستمدة من  
وجود الشر، كان مستشعراً للتهج ممكن للرد، من شأنه أن يمتد مجرد  
تحت غير مباشر لمستمته الإمبريقية (أن هناك بعض الشرور التحانية)،  
فما وحده هو أن متطورة جدلية موارية تقريباً لرد ج.إ. مور تشير  
على شكية العالم الخارجي متاحة للمؤمن، فبالتصريح، فإن ما هو في  
خلف يبرهن على صحة المطلوب بإبطال نقيضه هو قينس خلف يبرهن  
على فساد المطلوب بإثبات نقيضه. وليكد ما أعنيه .

اعتبر مور أنه يواجه حجة كهذه:

1. إذا لا أعرف أنني لست نماغاً في وعاء [الشمع في وعاء] هو  
العيش في عثم افتراضى محالاً لتوافق].
2. إذا كنت لا أعرف أنني لست نماغاً في وعاء، فإني لا أعرف  
أن عندي يدان.
3. إذا فإني لا أعرف أن عندي يدان (وإذا قمنا بتعميم من هذا  
الاستنتاج، فإتدأ نصل إلى الشكية العامة بشأن العليم خارج  
عقولنا).

إلا أنها متى ما عُدِّيَ من منسختين الأولىين تحدياً متكرراً، يمكننا اعتبار أن مورد منسخت حجة مورالية تعتبرها فوهية فوهة هذه الحجة تشككها على الأقل.

٥١. ك أعرف أن عدي يذم.

٥٢. إذا كنت لا أعرف أنني نمت نماغا في وعاء، فبئس لا أعرف أن عدي يذم.

٥٣. إذا أعرف أنني نمت نماغا في وعاء (وإنك أعم لا داعي لأن أشعر بالقلق تجاه تشكك المعلمة).

فتلاحظ أن المعلمة الثانية قد بعيت كما هي. أما المعلمة الأولى في هذه الحجة فهي تحديثا فهي استنتاج الحجة التشكية الأصلية. وهذا يعطينا نقي المعلمة الأولى للحجة التشكية الأصولية بوصفها مستنتاجا اجتيداً. أما مدى الفؤء الذي نرى أن هذه الاستراتيجية تتميز بها فسوف يتوقف على الكيفية التي نخدم بها على تمعقونية النسبية الأولية للمعلمة ١ والمعلمة ٢. فحينئذ لنفرض نفاً بأن عندك يدان أو بلاتك لا تعرف أنك نمت نماغا في وعاء؟ من ثم أوضح أن مورد بعندك لك يجب أن تكون أكثر ثقة بأن عندك يدان وهكذا يتم فحص التشكك (أو التوهين) إلى شيء قريب بما يكفي إلى هذا الحد).

ومن ثم يلاحظ زو أن النوعين يمكنه التعامل مع الحجة البرهنتية المستندة من وجود الفرض بشكل متساو، وسوف تكون حجة التمييز المورالي المورالية شيئاً من هذا القبيل:

٥٤. الله موجود.

2. إذا كان الله موجوداً، فلا وجود هناك لشرور مجانية.

3. إذا لا وجود هناك لشرور مجانية.

ومرة أخرى، نعتبر المسئلة |\* نقياً للاستنتاج الأصلي الذي توصل إليه روي وقد طفت المسئلة الثانية كما هي (هذه مجرد صياغتنا للمقتضية للمسئلة اللاهوتية)؛ أما الاستنتاج الجديد (3\*) فهو دفي لمسئلة روي الأولى، أما إلى أي مدى سوف تعتبر هذه الاستراتيجيات قوية فسوف يتوقف هذا على لكيفية التي تحكم بها على للمعقولة النسبية الأولية للمسئلة | المستمدة من حجة روي والمسئلة |\* المستمدة من حجة للتبديل الموري، فهل لت أكثر ثقة بأن هناك شرورا مجانية أو بأن الله موجود؟

والآن يعكس لأخذ التمسيل التي تساعد على جعل رد التبديل الموري على حجة روي قوياً قوة خاصة أن يتمثل في تقديم بعض الأسباب المستقلة الوجيهة جداً لتاعتقد بأن الله موجود بالفعل. و الواقع أنه لو كانت الحجج المسئلة المؤيدة لوجود الله قوية بما يكفي، فوسمها ( من حيث المبدأ على الأقل) أن تجعل حجة روي فاشلة تماماً. إلا أن هناك تبينين يمكن قولهما بخصوص هذه الإمكانية. الشيء الأول هو أنه بصرف النظر عن المعير النهائي لتقييم الأخير للحجج التقليدية المؤيدة لوجود الله، فإن سلامة هذه الحجج لم يتد فبولها بتلك الدرجة من الاتساع والعمق بحيث تشكل أو تسهم كثيراً في نحض عام للحجة البرهانية المستمدة من وجود الشر، أما الشيء الثاني الذي لا بد من ملاحظته فهو أنه لكي نتجح حجة مؤيدة لوجود الله في دعم رد التبديل الموري على حجة روي، فسوف يتعين عليها دعم الزعم الذي يذهب إلى وجود كائن كوني الخيرية. أي أنه، بما أن المسئلة |\* في حجة التبديل الموري عليها أن تنطوي على وجود نوع للكائن الذي ليس من شأنه السماح بالشرور

المحاذية (كما نوك على ذلك تستعمله الأخيرة). فإن أي حجة بند طرحها من أجل دعوى سوف يتعين عليها أن تثبت ما هو أكثر من وجود كائن قوي وعظيم (بل ربما معظم) من الحجج التقليدية المعززة لوجود الله - محنت صيغ الحجج الكوسمولوجية والغائية، مثل - لا يمكن اعتبارها بعد ذلك زاعمة على نحو معقول للزعم 'فإننا نوجود كائن خير إلى أقصى حد. فمن هذه الحجج، حتى لو كانت سليمة، فإن أفضل ما نحصل عليه هو أن تكون له خلق و/أو داعم كئي القوة وكئي المعرفة. وفي المقابل، فإن صيغ الحجج الأنتونوجية (الوجودية) (و ربما صيغ الحجج الأخلاقية أيضا) يزعم على الأقل أنها تعطي الاستنتاج الذي يذهب إلى وجود كائن كئي الحضري (cl.Byrne 2007; Oppy 2011). وكذا كان المؤمن يأمن في تنبئ تنبيل الموري عبر تنبئ المسلمة 1\*، سوف يتعين عليه تقديم من هذه الحجج (Tooley 2012).

ولكن هل يجب على من يؤيد رد تنبيل الموري على حجة رد البرهانية أن يؤيد المسلمة 1\* بالجوء إلى برهان مستقر على وجود الله؟ هذا ليس واضحاً، فاستناداً إلى نظرية معقولة ولها نفوذها (أعني نظرية الكس بلانينجا). يمكن لتأييد بالله - أي بخالق تكون قوي وعظيم ومحبت تماماً - أن يكون وارداً حتى في غياب برهان إيجابي على وجود الله على شكل حجج أو تحارب (Plausinga 2000). وإذا كان هذا صحيحاً، فمن الممكن على الأقل أن يكون لدى بعض المؤمنين ما يجعلهم محضين بما يكفي حتى في غياب البرهان الإيجابي في قبولهم اعتبار المسلمة 1\* مبرراً وجيئاً لحيول المسلمة 3\* - والتي تذهب إلى عدم وجود ضرور مجائية.

عنى أنه يجب أن نعترف بأن التوضيح ثنائي هذا وضع حسناً. فهو يكون امراً سطحياً على الأقل، وعدم التزاوية فكرياً على الأرجح. بل يكفي المؤمنون بالتأكيد على أن إيمانه بوجود الله محصل من عقيم ترهق ضده بحكم ابتذاله بشكل أساسي تماماً. وهذا لأن المعتقدات التي نتحصن على صورها ليس عن طريق الاستنتاج لابد لها مع ذلك أن تكون قائمة على مرجعية ما يكتبها. ولبيان ذلك، نفترض أن من الصحيح أن التجربة الحسية مصدر أساسي لتبرير معتقداتنا. ثم نفترض أن اعتقادك بوجود كرة حمراء أمامك مستق من تجربة حسية لا يترب بشكل مباشر على هذين الافتراضين لئلا نحقق في اعتقادك بأن الكرة موجودة أمامك حمراء. فعلى أي حال، قد تجد ما يكتب هذا الاعتقاد تكديبا قوياً ما. فعلى سبيل المثال، لنفترض أنك تعرف أيضاً أن هذه الغرفة تضاء عادة بضوء أحمر يجعل الأشياء البيضاء تبدو حمراء. في هذه الحالة، حتى رغم أن التجربة الحسية مصدر أساسي لتبرير اعتقادك، فإن وجود ما يكتب الاعتقاد الناس عن تجربة حسية حبة يبدو أنه يمنع أو يخزل نظر تبرير من المصدر الأساسي إلى اعتقادك أنت. وأرجو أن يكون توسعاً أن نرى الآن أنه حتى لو كان الإيمان بالله يمكن أن يكون أساسياً تماماً بشكل مواز لإيمانك الخاص بأن الكرة حمراء، فليس من الاستقامة استخدام المسلمة **1\*** في حجة ما لاستنتاج عدم وجود ضرور مجتعية. وهذا لأن اعتقاد رو على الوجود المفترض للضرور المجتعية (كما في المثالين الأول والثاني) يمكن اعتباره محاولة لبيان أن المؤمن أمامه ما يكتب اعتقاده الإيماني حتى ولو كان هذا الاعتقاد قد انبثق بالشكل الأساسي.

على أن الأمر الذي يجب استنتاجه من هذا لا يبدو لي أنه يرجع إلى أن استنتاجية التبرير العموري لا يمكن تنفيذها إلا بتقديم برهان مستقل يوند

المسلمة ٥١، لأن هناك مكنان نلوهما مكنانك. وتلاحظ أنني قمت بصياغة التكتيب التعملي في التمعاج الأحمر والذي طرحته أعلاه من زاوية علمك بأن الغرفة مضاءة على نحو منتظم بالضوء الأحمر. ولكن دعونا نقرص بنا من ذلك، أن التكتيب المذكور يمتثل في صحت أن الغرفة أيها تضاء أحياناً بالضوء الأحمر. ولأن ليس واضحاً بالمرء أن ذلك مكتوباً قوياً بما يكفي لنحو التعمير التأسلي، التعمير التأسلي التجريبية الحسية والتداعم لاعتقائك بأن التمرة الموجودة أمامك حمراء. وفيما يتعلق برد من هذا النوع على حجة رد فإن التمسألة، من نداء هي ما إذا كان تقييم المؤمن للتدعاء الذي يذهب إلى وجود ضرور محتاتية بصعده أكثر في موقعك التعميري فيما يتعلق بالتمررة الحمراء مع علمك بأن الغرفة تضاء على نحو منتظم بالضوء الأحمر، أو بضعه أكثر في موقعك التعميري فيما يتعلق بالتمررة الحمراء مع علمك بأن الغرفة تضاء بهذا الضوء أحياناً لاغير. وأنا أشنيه بأن التقييد سوف يختلف من مؤمن إلى آخر. وهكذا سوف يتبين أيضاً ما إذا كان بوسع مقاربة مورية لا تستند إلى برهان مستقل أن تتجح.

### 6.3 نحو مزيد من إعلان النظر: التمسكية في الإيمان التمسكي

رأينا الآن رغوداً إيمانية ممكنة قليلة على حجة رد لبرهانية المستمدة من وجود التمسك، واعتقد أن كل رد من تلك الردود التي استعرضتها (التجوء إلى الإيمان التمسكي والتجوء إلى الإيمان المتفتح والتجوء إلى التبديل التموري) له جذارته وبوسعه، في ظروف محددة، أن يشكل دفاعاً قوياً عن عقلانية الاعتقاد الإيماني ضد وجود شر يمكن أن يكون مجانياً. غير أن من الواضح على الأرجح أني أعتبر الرد الذي يقدمه الإيمان التمسكي الرد الواعد أكثر من سواد بشرق عوم، فهو ليس فقط الرد المتاح





للمروية، نعلم على حذيفة (وجوه الخير)، فهو مع نفاذ يشكل رداً على هذه الحجة أن يكفي بتأكيد على أن أرجحية أن بوسعنا أن نكون قادرين على الاعتراف بأسباب تبرز معك الله ليست أرجحية كبيرة. وهكذا، يمكن مغالمة (وجوه الخير) إذا كانت أرجحية قدرتنا على الاعتراف بأسباب تبرز معك الله غامضة أو منخفضة. وهذا يعني أن النكوى من الشكوى المفرطة تتوقف على بيانها لنا أن قبول الأرجحية المنخفضة أو الغامضة والخاصة بأن بوسعنا أن نكون قادرين على الاعتراف بأسباب تبرز معك الله بالقطاعات الموجودة في العالم سوف نستنتج أشكال الشك الأوسع التي نأمل كلنا في تجنبها.

وتكي تجعل الحسم مؤثراً إلى أبعد حد ممكن لمنقدي الإيمان الشكوى، دعونا نقتصر صيغة من صيغة الإيمان الشكوى تقدم أقوى ادعاء معرفي: ألا وهي: أن (وجوه الخير) زائفة لأن الأرجحية إياها منخفضة بالفعل. فما الذي يفترض أن تحصل عليه من هذا الادعاء للمزيد لنزعت الشك الأكثر جموحاً وتشوشاً؟ قد يكون شيئاً من هذا القبيل: فلو اقتنعنا بأن من غير المحتمل للتعرف على أسباب تسمح الله بشرور كذلك الواردة في المثاليين الأول والثاني، ففيلسوف إلى كل ما تعرفه، معك الله أسباباً ليس بوسعنا للتعرف عليها لعمل أو للسماح بكل أنواع الأشياء التي لا يمكننا لسببها. ومن ثم يمكن أنه أن تكون عند أسباب لخلق العالم قبل عشر دقائق خلت بحيث يبدو أن العالم مخلوق منذ مليارات السنين. ومن الممكن أن تكون عند الله أسباب للسماح لشيطان شرير بأن يضلنا فننصير أننا نملك أيادي بينما نحن في حقيقة الأمر مجرد أدمغة في أوعية. وبما أننا من غير المحتمل عموماً أن نكون قادرين على التعرف على الأسباب التي قد تكون عند الله للسماح بهذه الأمور، فإننا عمتسون أنها كإمكانات معرفية جادة، وسوف يبدو أن الاستنتاج الشكوى الأوسع إنما ينبثق من ذلك.

والمشكلة مع هذه الطريقة في التفكير هي أن المؤمن الشاك لا يدفعه  
 رفضه لـ (وجود الخبز) إلى أي إنزاع وحيد يجتذبه الانتماءات المعرفية  
 التي أسطفا التسليم بها. ولأنك في صحة أن الله عنده أسباب لإحداث  
 الموافف المعرفية للخبثة التي وحفظها أو السماح بحدوثها، لكن هذا ليس  
 سوى مشكلة العامة لشكية للعالم لخارجي أنت، يواجهها كل إنسان.  
 فليست هالك مشكلة خاصة بتفسيره للمؤمن الشاك هذا، فطهور مشكلة  
 خاصة قد ينشأ عن الاستفهام الحاد الذي يبدأ من تزعم الذي يذهب  
 إلى أن من غير المحتمل أن تتعرف على الأسباب الموجودة لدى الله  
 للسماح بالتمورر الموجودة في العالم، نصل إلى الزعم الذي يذهب إلى  
 أن من غير المحتمل أن تدرك أياً من الأسباب الموجودة لدى الله لأن  
 كانت هذه الأسباب. ومن المهم أن نرى أن المؤمن الشاك ليس بحاجة  
 إلى أن يفهم أي شيء، فربب إلى هذه الدرجة من العمومية كذلك في كل  
 الأسباب الموجودة لدى الله، بل إن لعمري يعني بالتكلم مع الإنسان  
 الشكي أننا منحننا فترا كبراً من تدريية بالطريقة التي يفكر بها الله، إما  
 عن طريق نور العقل الطبيعي أو عن طريق الوحي أو عن طريقهما  
 معاً. وهذا يعني أنه لا وجود هناك لشيء من شأنه منع المؤمن الشاك  
 من طرح أي استرلحية منونة لشكية قد تحبها أنت رداً على المشكلة  
 العامة للخاصة بشكية العالم الخارجي، وهذا مع مواضع التمسك بأننا لن  
 نتمكن على الأرجح من بذلك الاعتبارات التي تدور سماح الله بالتمورر  
 موجودة في العالم، وبعبارة أخرى، فإن الشكوى الشكية المعروضة إنما  
 تتمحور على الفكرة التي تذهب إلى أن الشك في (وجود الخبز) يكاد  
 يكون غير منطقي، شأنه في ذلك شأن الشك في كوننا لعمري في اوعية  
 أو في أننا نحيا في عالم عمره عشر دقائق، إلا أن من المؤكد أن  
 للنواضع المعرفي الذي من شأنه أن يدفع المرء إلى الاعتقاد بأن من

الأرجح أننا لن يكون بوسعنا معرفة الأسباب التي كانت لدى كاتن أسلملي (الكاتن الأسلمي، مصدر كل وجود الخير، بحسب الفيزي أسلملي) للسماح بشروط خاصة تيسر نواصعا معرفتنا غير منطقي بشأن الموقف حيال الإمكانيات المعرفية والذي يجمده انذاك لمنظر فـ.<sup>12</sup>

على أن بالإمكان صوغ سبغة أقوى لتكوى الشكبة المعرطة تقصر لتتق على تمجيد الأحلاقي (cf. Russell 1996; Almeida and Oppy 2003). ومن ثم فليس اتفق هو أن رفض (وجوده الخير) بقود إلى شكبة عامة غير مقبولة بل هو أن هذا الرفض (وجوده الخير) بقود إلى شكبة أخلاقية غير مقبولة. ولتفترض أنك كاتن في وضع يسمح لك بتفقد الطيب من حريق انخابية في المثال الأول، أو توقف الفطاعة في المثال الثاني، يبدو من الواضح أنه كان عليك أن تفعل ذلك، أي يبدو من الواضح أنك تعرف أنه سيكون صحيحا من الناحية الأخلاقية: بل ومن الواجب من الناحية الأخلاقية أن تتدخل، إلا أن لك الأخطابين للإيمان تنكي هؤلاء يرون أنك إذا كنت ترفض (وجوده الخير)، فإن هذا ليس واضحا بهذه الدرجة على أي حال، وإذا كانت الأسباب التي قد تكون لدى الله للسماح بالمتدين الأول والثاني خارج نطاق معرفتك، على الأرجح، فقد تكون هناك مثل هذه الأسباب، حتى وإن كنت لا تستطيع إيراد الأسباب التي قد تكون هناك لأفعل شيئا. فما يبدو واضحا من الناحية الأخلاقية - ألا وهو أنه كان يجب عليك التفتش - يتكشف أنه عامص من الناحية الأخلاقية وفقا لمرضية الإيمان تنكي. وهذه مرضية خاصة للإيمان تنكي.

على أننا نحتاج مرة أخرى. إلى أن نسأل ما إذا كان هذا التفاوض الأحلاقي ينبع بالفعل من رفض (وجوده الخير). يمكننا أن نبدأ برؤية

مشكلة بملاحظة مدى عدم استعدادنا لسماع أي أحد حلول تزيير عزيمته  
 تدخذه في وضع كالتوضيح الموجود في امتثال لأول أو الثاني  
 بالامتثال إلى حقيقة أن الله لا يلدنك بملك سببا وحبية سمع  
 بوقوع هذه الأحداث العريضة. وأنا أتصور أن عدم استعدادنا للسمع  
 سوف يكون نتيجة لتسكيننا بالفكرة التي تنهت إلى أن المطالب الاخلاقية  
 المفروضة علينا هي نتاج للأسباب الموحدة لدينا نحن، حيث نعتبر  
 نحن و الموجودات مهتمين على حد سواء.

وإذا كنت موضع مطلب أخلاقي بأن تفعل شيئا، فإن مجموعة الأسباب  
 الموجودة عندك أنت، والتي تفرض عليك القيام بالشيء، هي المبيعة  
 لا مجموعة الأسباب التي قد تكون عندي أنا (أو عند الله) لتفادي بالشيء،  
 فعندما كنت في نحو الرابعة من عمري، جاءني إلى غرفة نيجندي أميل  
 تدخين سبخارة كنت قد وجدتها في العنق. وكانت الاستراتيجية التي لها  
 ليها (وهي استراتيجية أميل كثيرا إلى تأييدها) هي أن عرض إشعاعنا  
 لي. وعندما فعل ذلك، يمكنكم أن تتصوروا ما حدثت، فبعد سعال ورعب  
 لتجربة، لم أجد أبدا فكرة لتدخين مأخذ الحد. وأنا كان ما نعملون عند  
 إلى تصور بشأن هذه المعالجة، فمن المؤكد أنكم سوف توافقون على أنه  
 بينما قد يكون مقبولا بالنسبة لوالدي أن ينفذ هذه الاستراتيجية، فإن يكون  
 عن المقبول من غرب يظهر بالتصديق في الحقيقة أن يفعل ذلك.  
 فالغريب الموجود في الحقيقة سيكون موقفه معي حاضنا أو أقدم على هذا  
 المعالجة، فهو لا يملك الحق في أن يفعل ذلك حتى لو كان يهتم حقا بالآ  
 أصبح متخذنا، وهكذا فإن حقيقة أن والدي ربما كان بعكس سببا مفعولا  
 لإشعاع السبخارة لي، لا يتربط علينا أن شخصنا آخر بعكس السبب  
 لوجهه نفسه. وبالمثل، فإن حقيقة أن من المفضل ل الله بعكس سبب

وحبباً للسمع يوفو ح حنث عريج عا، لا يترب علبها أن اي أحد احر  
يملك تسبب الوحبه نفسه.

وبالإضافة الى ذلك، فبنت نو كنت موضع مطلب أخلاقي يفرس عليك  
القيام بشيء ما، فإن مجموعة الأسباب التي لديك أنت لتقييم الشيء هي  
الشيء - لا مجموعة الأسباب التي قد تكون هناك للقيام بالشيء. والان،  
فإن الداعي إلى أن يكون لدى شخص ما سبباً للتصرف، لا مجرد وجود  
السبب، هو عوض جنس الشيء. ومع ذلك فإن من الواضح أن هناك  
فرقاً، وفي شدة الأذى على الأقل، يتصل بالادراك المعرفي لدى الفاعل  
للأسباب الموجودة. فوجود مبرر لدى الفاعل للقيام بشيء ما لا بد له من  
أن ينصوي على الأقل على كون الفاعل قدراً على إدراك الاعتبارات  
التي توجب القيام بالشيء. ولنفترض أنني أعتقد أنك سوف تموت من  
العضن إن لم أتيتك ببعض الماء بسرعة، ونفترض أنني أعتقد أيضاً أن  
هذه المادة الواضحة ماء. عندئذ فإن عذري سبباً أخلاقياً لأعضيك هذه  
المادة، أما إن كانت المادة في حقيفة الأمر معاً، وأنتي لا أعرف، وليس  
لي أن أعرف هذه الحقيفة، فإن هناك معنى مهماً يحتم مع ذلك أنني لا  
أملك سبباً لمدح العادة عندك. فأن أحتفظ بالسبب للوجه لأعطت المادة  
على الرغم من حقيفة وجود سبب لعدم إعطيتك إياها؛ هو أنها سوف  
تقتل، وبالمثل. فبالنظر الى الأسباب الموجودة لدى الله تسامح بالمعنيين  
الأول والثاني والثالث. على سبيل التفرانس، لا يمكننا لأعتم بها، فبها لا  
يمكن أن تكون أنت نحن. و لا يمكن أن تكون تلك الأسباب عندنا،  
حتى وإن كنت من هذه الأسباب موجودة. وأنا أميل إلى أن أستنجح إن  
أن أشك في (بحود الحير) لا يستتبع الشك في كل أخلاقية أو لا يفود  
إلى نتائج غير مؤاتية بالنسبة لتفكيرنا الأخلاقي.<sup>17</sup> ولهذا السبب، فإن

الاستراتيجية الدفاعية التي يستخدمها المؤمنون لتشكك تنويري محدد.  
من حيث الجوهر، حتى ولو تصورنا موقفة.

### 7.3 الخلاصة

إن نظوبر وليام زو نتيجة البرهانية الموقدة للإلتزام هو تطوير قوي  
وعميق. والواقع أنه نموذج شمين بشكل رائع لفلسفة عن الدين تم بناءه  
بناءً صحيحًا من كل جانب متصل به - فهو دقيق على المستوى التحليلي  
ومنصف من القاحية الفكرية وحسن من الناحية الوجودية.<sup>11</sup> ومع ذلك  
قد حاولت بيل أن يثبت أن بإمكان حشد ردود نظيفة ومنصعة وحساسة لتعمل  
من نتائج الحفاظ على العقيدة الأساسية للإلتزام الإيماني، على أن أي  
شيء من هذا لا يعني أن الحجج البرهانية المستمدة من وجود الشر  
محاولة تبسيطية غير موفقة. فمع أنني أنتهي إلى أن الإيمان بخلق معقول  
في وجه الحجج البرهانية، فقد يكون من المعقول مع ذلك بتنسب  
للملحدين أن يجدوا تأكيدًا لإلحادهم في هذه الحجج أيضًا. وأنا لست أرى أي  
جيد هذا نقول العكس. ومما عن ذلك الشخص الذي قد نلغز بعد ولذي  
بتساءل عن وجود الله؟ ما الذي يجب على شخص كذا أن يظنه فيما  
يتعلق بتناسب الحجج البرهانية مع تساؤلاته؟ هذا أكتفي بتذكرك ذلك  
كمسألة مفتوحة للنظر فيها فيما بعد.

وأخيرًا، وعلى سبيل الانتقال إلى الفصل التالي، يجب أن نعود إلى  
واحد من التشبيهات الحاسمة التي نلحها إليها بصورة مفصلة خصوصًا حجة  
زو البرهانية - التشبيه الخاص بالثور. فوهذا الثور الإيماني أنك على  
الحجة البرهانية، قد تكون علاقة الله منا فيما يتعلق بوجود معاناة مريعة  
كعلاقة الأب بطفله فيما يتعلق بالعلاج للعيور. أي أن هناك، فيما إلى  
كذلك ما نعرفه، أسبابًا وجببة تسمح بحديث تمعلاء وإن كان لا أحد منا،

شأنها في ذلك شأن تفضل الصفر المصنوب بالسرفس، في عوقع يسمح  
 له بعبارة هذه الأجناب أو فيهما أو تفرها. وزاد على هذا التشبيه،  
 بسحل ر و نغمة قوية للغة. فهو يذهب من حسب الجوهري، إلى أن هذا  
 السبب إنما يتفهم بالفعل مع فتنية الإيمان. وهذا لأن الأوب الطيب. في  
 أي شيء. يشبه تموقف الحاص بتدلاج الكعيني، سوف يتعلم مع عدم  
 فتره صفة على فيم أميب العلاج بربل جهود خاصة لتغاية لكي يكون  
 قريباً من طفاه، لكي يطيب خاطر طفاه ويضمنه على أن هناك ميباً  
 وجيب ثمعتاة، والموسيل لكره أن تفضل لير وحده فيها. بقول ر و  
 شاء، يجب أن نسمح، على أساس التشبيه للحاص بلو لك الطيب، أن من  
 المحتمل أن انه أيضاً سوف يكون حاضراً لما نعرفه بشكل يتركه  
 السرف، إن لم يكن للحيوانات الأخرى، عندما يسمح بأن يعلموا في مقل  
 حير لا يمكنهم فهمه، عندما تظمنات خاصة على محبته لهم  
 (1911.1.2001). ونسوه الحظ، كما يلاحظ ر و، فمن المؤكد أنه يبدو وكأن  
 هناك اعتد، متحمة من الناس الذين يكسبون منافع مربعة دون أن  
 يحصلوا على كلمة خاصة أو تطيب خاطر من الله، وبغض على ذلك، فإن  
 التشبيه إنما يخدم بالفعل الأغراض التي نذهب إلى أن الله عبر موجود.

ونا سبب مرة أخرى، بأن هذا يمثل تحدياً مهماً للفعل، إلا أنه يجب  
 لي نلاحظ أن الاستنتاج الإلهي سوف يبدو أنه مترتب ليس فقط على  
 الأقران (ربما بين اختراعات أخرى) القائلين أننا لا نملك مبرراً  
 ذاتياً بأن الله يمتد أسكاً وجيدة لامتزاهه الصفت في ظروف كيداً،  
 فيل لا يمتد سرفاً في الاعتقاد بأن الله يملك أسباباً كيداً! سوف يعودنا  
 هذا السؤال إلى القضية تمحورية التي يتناولها الفصل الثاني، فصست  
 (أو احتجاب) الله - بوجه عام وفي الظروف الخاصة التي يلتفت ر و  
 انبهاؤنا إليها، على حد سواء - يعكس اعتباره بشكل معقول نوعاً حافصاً

عن انفس المفترض الذي يمكن استخدامه في حجة نالية منذ وجود الله.  
وهكذا، فحتى لو كانت الصحة الزهانية لا تؤدي، كما قلت، الى تقويض  
مفعولية الاعتقاد اليماني بشكر أسسني، فإن منسكلة الأعتجاب الالهي  
بما تضمنت عليها ضعفاً جديداً.



## مشكلة الاحتجاب الإلهي

يريد كل شخص تقريباً شيئاً من الثقة بأن إله الإيمان انعم موجوداً. والأمور في هذا المجال يمكن بالتأكيد أن تكون أكثر وضوحاً. وإذا كنت تشبهني (ومن المؤكد أنني لا أؤمن لك ذلك)، ف سوف يكون بوسعك أن تتذكر بعض الوقوع التي حدثت في طفولتك أو ربما حتى فيما بعد والتي تقهر بالأمل في، أو حتى بالسعي إلى، تأكيد حاسم ما لوجود الله. لقد سألت الله أكثر من مرة مجرد إطفاء نور عرفة لوسى ثم إطفائه بسرعه! ذلك هو لك ما ظننت أنني أحتاج إليه. وإن بعينك طويلاً متسوقاً إلى معرفة النتيجة!؛ لم يحدث شيء. ولما سئلت للمراهنة على أن ما حدث معي حدث معك في محاور ذات مشابهة.

وبما أننا أصبحنا بتعبير عقليين الآن (ولمعتز ض ذلك)، فمن الأرجح أن بوسعنا استبعاد النتائج السلبية لهذه الاستكشافات غير الشاصحة بوصفها ذات قيمة اختبارية هسيلة جداً. ومع ذلك، فإن كون وجود الله ليس أكثر وضوحاً مما هو عليه، إنما يطرح مشكلةً نالفعول. والتصبعة أكثر بروزاً لهذه المشككة. أي الصيغة التي سوف نكون بيرة اهتمامنا في هذا الفصل. أصبحت نعوم - بشكل غير موفق، في اعتقادي - بمشكلة الاحتجاب الإلهي. ويكمن جزء من المشككة مع هذا المصطلح في أن عندما من المشككات المتمليزة يبدو أنه يقع تحت هذا العنوان ول الحفظ على فرز هذه المشككات يمكن أن يكون عربداً. وعلى سبيل المثال، يبدو أن هنالك مشككة تعسرية عامةً تماماً بوجهها الإيمان فيما

يتحقق بكون وجود الله ليس أكثر وضوحاً مما هو عليه، أي من ثمرة -  
 كما يعرف بذلك تليز بشكل منتظم في كل كذبة تأملات، بعد  
 غيره أن يكون لديه ما يقوله بشأن السبب في تصرف الله بشكل يكون  
 معه مصطلح *deus absconditus* (الاحتجاب الله) مصطلحاً مناسباً  
 بشكل بالغ الوضوح. وبالتحديد، مع ذلك، أن وجود مشكلة الاحتجاب  
 التفسيرية هذه ليس بحاجة إلى الخلق بأنه يولد أي تحدٍ خاص بتبرير  
 الاعتقاد الإيماني. ويعود هذا إلى أن المشكلة التفسيرية يمكن أن نشأ،  
 حتى ولو كان لدى كل ذلكين بشري مفرد ما يكفي من القدرة لتحل قيوده  
 للإيمان معقولاً. ولو افترضنا أننا جميعاً نمتلك ميرزا تقياً لمبتدئين  
 الإيمانية، فقد يمكننا مع ذلك أن نتساءل معاً عن السبب في أن وجود الله  
 لم يحل بشكل أكثر وضوحاً أي عن السبب في عدم قدرتنا على  
 إدراك الله بالطريقة التي يفكر بها، مثلاً، على التراث الوثني، السبب  
 السجدة بنا بشكل مسنن أو على إيراك وجودنا التحويلي نحن. ولذا  
 فإن مشكلة الاحتجاب التفسيرية هذه ليست موضوعياً، إذ أننا نشعر  
 بالتعلق بحال تلك المشكلات المعاصرة المنعقدة التي المبرهن والتي  
 تشكل اعتراضات معقولة على الاعتقاد الإيماني.

والفكرة الحسية للكافية وراء المشكلة التي سوف تكون موضوعنا في  
 هذا الفصل يمكن توضيحها على نحو يساعدنا على التفكير في الاحتجاب  
 الله بوصفه وجود علم إيمان معقول. فإله مختلف بمعنى أن هناك بعض  
 الناس الذين، رغم امتلاكهم لكل من المفردات العنصرية والاستعدادات،  
 الاحتمالية للإيمان بوجود الله، يجدون أنفسهم بلا تحزب أو أدلة هو  
 بحاجة إليها من الشاحبة العنصرية لكي يعبروا عن هذا الإيمان، فهم  
 منفتحون وميمومون بشأن إمكانية وجود الله. لكنهم بسيطون، لا يمكنهم  
 لتخلص النتيجة الإيمانية، تنتظر إلى ما هو متاح لهم من أدلة، ووفقاً

ليعد الخطأ، في الله ليس باتخاذ ورثة محضين عن الجميع. فكثيرون من الناس يؤمنون بوجود الله، وكثيرون من هؤلاء الناس قد تكون لديهم ثقة كافية بتبرير إيمانهم. ومع ذلك، فوفقاً لما سوف نسميه بـ"مشكلة الاحتجاب الإلهي الخلاقية"، فإن الله محضب عن بعض الناس، وهذا يكفي لتقديم تبريرات لخدمة قوية ضد وجود الله. وأيضاً هذه الخدمة يؤكدون على أن هذا يرجع إلى أنه لم يكن الله موجوداً، لذا كان الله محضباً عن أي إنسان، أي لم يكن هناك أي إنسان عاجزين عجزاً لا تُنت فيه من الإيمان بوجود الله.

والآن قد نتساءل لماذا نتناول مشكلة الاحتجاب الخلاقية هذه في كتاب يتعلق بمشكلات الشر، هناك إجابة معروفة واضحة تبنى إلى حد ما خلافية على المستوى المفاهيمي. والإجابة المعروفة الواضحة هي أن فلاسفة الدين المعاصرين قد اعتبروا عموماً هذه المشكلات مثالية لأنها مع الأخرى بحكم الاستعلاء إلى عظمة فكرية واحدة. وتتمثل طريقة منظمة لرصد التنبؤ، في اعتبار الاحتجاب الإلهي نوعاً خاصاً أو حالة خاصة من حالات الشر، واعتبار الخدمة الخلاقية نفسها كخدمة موازية لخدمة أو أخرى من الحجج المستمدة من وجود الشر، والتي نحشاها بالفعل والتوقع، أنني افترضت هذه الطريقة لتتكبير في مشكلة الاحتجاب. عند عرضنا بشكل مبسوط في الفصل الأول. إلا أنه هنا يتخذ بظن الحدس المحتمل. إذ يرجع بعض الفلاسفة بالفعل إلى مشكلة الاحتجاب الخلاقية هي مجردة، أو هي نوع من مشكلة الشر التقليدية، ويصر آخرون على أنها تخرج مشكلة فريدة بالنسبة للاستعلاء الإلهي ولأنه من مواجهة حتى وإن لم توجد مشكلة الشر بعد ذاتها (cf. Kvanvig 2001 and van Inwagen 2001, respectively) وسوف نرى قيمة تحديد من المصيب هنا لتواجه المزماني. ولما ذكر من

ستحذر إليه في التنبؤ، فسيطر عن المعقول أن تفكر في حجة الاحتجاب العميقة فالجاء في سياق مشكلة التشر، وكما سنرى، فإن بنى تصحيح و الامسرتيجيات الزيمانية تزد متشابهة بشكل واضح جداً، ومناقشة بشكل عكس جذا، بحيث إن مرور العائلة الفكرية المتشابهة التي يحيز التعامل مع مشكلة الاحتجاب بالارتباط مع مشكلة التشر. مروراً مفهوماً، وعلاوة على ذلك، كما رأينا، ردو على التشبيه الخاض بتوفيق في نهاية الفصل الثالث، فإن مواجهاً مع البشر جدو على الأقل أنها تصع مشكلة الاحتجاب بشكل واضح للروية وتزيد من القمص لإيجت حل.

ويعتد عرض ج.ل. شلينبرج لمشكلة الاحتجاب الإلهي الخلافة هو أكثر العروم، المتعصرة تشيراً. فقد نشر في عام 1993 حجة الاحتجاب الإلهي والعقل البشري، والتي يمكن اعتباره أن منع نيز رئيسي لبحوث جديسة حاصلة ماؤنر العزبية على وجود الإلحاد بالنسبة لعقلانية الانتزلة الإنمائي. وسوف نكرر عدداً منحة في هذا الفصل لاستكشاف السمات الأساسية فقط لحجة شلينبرج، وفحص سنر بتفها الفلفي من قعه مجازية ما.

#### 1.4 مشكلة الاحتجاب الإلهي الخلافة: حجة شلينبرج

تتميز حجة شلينبرج بطرح تأكيدين جديدين، فأولاه، يؤكد ما يعتبره سما جوهرية نه، إن كان ملك هذا الكون موجوداً؛ أي أن مثل هذا الكون هو من حيث الجوهر كائن محب. وربما كان مما شملت في الشكل واضح مع كرم الله الكلي أو خيريته الغصوي أن انه كائن محب كل الحب، إلا أنه قد لا يكون كذلك. فإمكان كائن أن يكون خيراً تماماً، ولطف، عسفاً، وعلاوة تماماً - دون أن يكون مستعداً لتلك الفروع عن الألفاء بالمحرفات.

والضمير المحبة، و علم أي حبل، يؤكد شيلنجرج، من حيث الجواهر، أنه حتى لو كان حاله كما هو جاق تكبر، ويتسع بفكرة الثنية وبالعرفه لكثبة نكته في الوقت نفسه أقل طريقة أو أخرى عن أن تكون محبة كلياً بحسب، فإن هذا التكبر لا يعكس اعتباراً لياً.

ثم إن شيلنجرج بتلخص بشكل صلب نظرة عميقة بشأن عدم الإيمان مستمدة من اعتبارات تتعلق بالمحبة الكاملة، فهو كان هناك بأنه محب تماماً، فإن التمتع بتوسع معين من العلاقة مع هذا الكائن لا بد له أن يكون محورياً بالنسبة للإنسان، وبشكل محدد، يؤكد شيلنجرج على ما بعثه عن قصة نفسه تكبر حياة بشرية ضاعفها بعلاقة تبادلية تميزها بالتحميمية المتبادلة والتواصلية مع كائن كذا. وهذا النوع من العلاقة للحسب، مع الخلق المحب لتكون سوف يكون، هي وقت واحد، جزوا هي دسبهم ومضمرها أساسياً للحبر الإحلاقي بالنسبة لخلق، إذ يمنحه قوة معنوية وعز لنا يرد الاعترا، وأما غير محدود في وجه أي زلات شخصية أو اجتماعية، وبالغتر إلى الحبر العظيم الذي نظوي عليه علاقة كيداً بالنسبة لكل حياة شريفة، فإن الله المحب، سوف يسعى إلى علاقة كهذه مع أي مخلوق قادر على إقناعها، ويرغم شيلنجرج أنه لكي تكون لخلق ما علاقة تبادلية مع الله، فإن المخلوق يجب أن يؤمن بوجود الله، وعن التمكن، بالطبع، أن بعض المخلوقات، التي خلفت ممنعة بحرية قوية، إن نود أن تكون لها علاقة بالله كذا الشكل التبادلي وأن بعضها سوف يستخدم من ثم حرية إرادته لتجنب الإيمان بالله عبر تجاهل التواضع على وجوده، وعبر تعوية حلالية قويم ضد التواضع مع الله، وما إلى ذلك. إلا أن الله، بالنظر إلى الحب الإلهي الكامل، سوف يحرص، على أن يكون كل كائن راضياً في علاقة تبادلية مانحة للحياة مع

خالفه، فأدرا أجدنا على إفاضة هذه العلاقة، وما أن الإيمان بوجود الله ضروري لتتبع بعلاقة من هذا النوع، فإن الله سوف يحرص على أن يكون كل كائن راعب في أن يكون في علاقة كنهه فأدرا أيضا على الإيمان بوجود الله، وما نستنتج من هذه التأملات بشأن الحب والعلاقة والإيمان بالله، وقد نستنتج، هو أنه إذا كان الله موجودا فإن أي إنسان راعب في أن يكون في علاقة مع الله سيكون أيضا قدرا على الإيمان بوجود الله.

وأخيرا، بركت شينبيرج أنه ينظر أن من المؤكد أن هناك من يفتنون أنفسهم عبر قدرين على الإيمان بوجود الله، مع أنهم كانوا يتسعدون أن يكونوا في علاقة مع الله. وقد يفتنوا إلى الذين فورا يتفعل بعض الناس المتعصبين والحاسمين في عاداتهم والتدين قد تحرفونهم. الذين يؤمنون بتغيرهم المتسول لتسوانها على وجود الله إغواء تريبيا ندم ما (أرسلنا نمانا في بعض الأحيان) في حالة من اللاأثرية فيما يتعلق ببناء لمسألة. وليس هناك ما يدعو إلى الدهشة في أن يجمع فلاسفة الذين المتعصبين ما هوون بعدد من هؤلاء الأثريون. وإن أذكر أسماء أولئك الذين أعترضوا على بعض الحالات الأكثر استيوا في هذا الصدد، ولا اسم من الأكتفاء بشي أسى تلتفت كثيرا، في كل مما أفردوا وأرادوا على تعاقبات التهجيب. وما ينو لي، من بين كل ما هو موجود في تعلم، بوصفه نزاهة فكرية ورفه اختيارية لدى زملاء عيسيين. يبدو أنهم اضطروا إلى استنتاج أن التدين على الإيمان ليس غير دثير داعيت جدا بالتصويه لهم. وإذا كان شينبيرج محقا، (وبوسعكم أن تروا ميلي لخاص ترو. أوافق معه في هذا الصدد)، فبذلك إذا لعدم معقول بالإيمان أو (تعدم الإيمان لا يمكن تخيها، كما يشير إليه بذلك الصدد)؛ فبنت أنني غير فاعلين على الإيمان

بوجود الله، ولا يرجع عدم قدرتهم إلى معنى معرفي أو احتياقي. يستحق  
 عدم الإيمان من جانب غيره على ما قلنا، بل لأنه أن هذا النوع تحديدًا من  
 لعدم الإيمان (عدم الإيمان) عند المسلمين شافعيين وإسهابيين الذين  
 ليست لديهم حصرمة مع الله أو مع الإيمان (الذي هو الذي ليس من  
 شأن الله المحض أن يجزئه - وذلك تحديدًا لأن التسامح به سوف يفتوي  
 على نزع إمكانية قيام علاقة تبادلية تميز بالحب، ذات أهمية رئيسية  
 بالنسبة لتخير الإنساني. بل إذا قلنا وجود هذا الشكل من أشكال عدم  
 الإيمان ينتج لنا حجج قوية لاستنتاج عدم وجود كائن محب تمامًا.

ونكي نخطو خطوة أخرى إلى الأمام سوف نقرر من المفيد أن  
 يكون تطبيع سيلينبرج بهذه التحفة أمرًا اعتياديًا، فهو يعرضها بالشكل  
 التالي:

(1) إذا كان هناك إله فهو محب تمامًا.

(2) إذا كان هناك إله محب تمامًا فإن الاعتقاد المعقول للرب لا  
 يخل.

(3) الاعتقاد المعقول للإيمان يخل.

(4) إذا لا وجود لإله محب تمامًا [من (2) و (3)]

151 إذا لا وجود لإله [من (1) و (4)] . (83.1493)

كما يجب أن نلاحظ في اعتبارنا أن سيلينبرج يطرح هذه الوحدة بلغة  
 برهانية أسماها، وكذا يجب أن نلاحظ إلى حد ما بالطريقة التي نقرأنا بها  
 أيضًا بشكل نفوس إلى حجة روي المستمدة من وجود الأمور التي تبدو

مجانية؛ فالاستنتاج الاتحادي يصبح مرجحاً بحكم المسلمات وتوقع التأييد الذي نالته المسلمات. وبمرة أخرى، إذاً لا نزع من هذه المحطة، كما لا نزع من ذلك حجة مكى، منها تلاعب عن اعتماد أسس لتضليل تعسفياً في التزامات الإيمان الضرورية. فالأخرى، والأفق نزع ما، هو أنه مع أن شيلينبرج قد يعتقد أن (1) حرفة مغايرة، فإن نفاذه الأولى عن المسلمين الحليين (2) و (3) إنما يحاول بيان أنهما صحيحان بشكل معقول. استناداً إلى أسس مرفوعة بشكل محدد،<sup>4</sup> وعن ثم يجب اعتبار أن الاستنتاج لا يفتقر إلا بتفوق البرهنية لتسلمات.

#### 2.4 تحدي مسلمة عدم الإيمان المعقول

من حيث الجوهر، تم تقويض مسلمة الأولى لعدم جبرج تحدي، وهي المسلمة التي تربط أنه بالتحية التامة، على أن مسلمة (2) و (3) قد عرضت لأهمهم نقدي ملحوظ. وسوف نعود في هذا القسم على مسيود تحدي للمسلمة (3) والتي تلعب إلى أن هناك، بالفعل، لماذا غير قنزين على الإيمان بوجود الله بعد أنهم مستعدون وقادرون على حد سواء، على التحايل مع الله الذي يثبت وجود الله. غير أننا لن نعمل ذلك دعواً نذكر أنفسنا بالأسباب الرئيسية لإعقاد أن مسلمة (3) صحيحة. فببعض، نعتبر هذه الإجابات مستمدة من تحدينا مع من يدو لنا أنهم غير مؤمنين عقائديين، فبشكل محدد، صدقاً أقرنا! نستنحو، على أساس الحظ المسؤل، عدم وجود اعتبارات قوية تزيد الرغم بوجود الله على حالي نزع عدم وجود الله. ولكن ينجح هذا دفاع يرد على مشكلة الأحاطب الخدمية التي يطررها شيلينبرج، سوف ينجح الدفاع البر أن يبين لنا كيف يمكن للمؤمن أن يرفض بشكل متسامح مسلمة (3). وقد حُزبت سرداً تيجيناً ليبل تلك.



تعلقت الاستنتاجية الأولى في الاعتناء على الموروث واسع النطاق  
 الذي... في... التي... في... كل لعدم للايمان، حتى  
 مستوى معين من معنويات شجرت، بغير شكل معقول أنه عليك اني  
 مقبول اخلاقي بـسري، فإن التسلمة (3) يمكن رفضها بشكل مستساخ.  
 وأخذ المصنوع المهمة لهذا الموروث واسع النطاق يبدو أنه تكتب  
 المفرد التصحيحي نفسه، فيوسر الرسول يوك بشكل مهيز، في زمائه  
 الى الرومن، أن:

عند... على... في... في... في... في...  
 إذ معرفة له ضاعرة فيده، لأن له أظهورا ليد. لأن أمور، غير المتطورة أن  
 مث خلق العالم مدركة والمصنوع... في... في... في... في... في...  
 عن. (رومية 1: 18-20)

ولذا، فإن الصورة النهائية يبدو أنها صورة نذهب إلى أن عدم ايمان  
 أنك الذي بقصده، بما يرجع أساساً إلى شكل ما من أشكال المفارقة  
 المعاند للتحفة الواضحة بشئ وجود الله، ومحاولة لـ "كتاب التحفة التي  
 هي واضحة تماما خلافاً لذلك. وإذا كان بالإمكان اعتبار تفسير بولس  
 تنخبصاً معقولاً لكل، لعدم الإيمان بوجود الله، فمن المؤكد أن  
 التسلمة (3) يمكن، على هذه الأسس، رفضها."

ولكن هل سيكون هذا تنخبصاً معقولاً؟ نير بشكل واضح - ولا حتى  
 من وجهة نظر المؤمن المتلزم. وإله لصحيح - تطبيع، شكل يؤكد تقريباً،  
 أن هناك غير موعين يعمون إلى مفارقة الترهان المزيد للإيمان بهذا  
 الشكل فحديداً التي يصفه بولس، على أن محاولة لتفسير كل لعدم  
 للإيمان بهذا الطريقة ليست جيدة أو معقولة بشكل خاص، ومرة أخرى،  
 لا بد أن من عوادية الترهان الأوصلي الذي يستند إليه شولتيرج

واحدون؛ ألا وهو وجود عديمي الإيمان مسئولين بشكل ظاهر، ومحر-  
 الإصرار على أن كل عديمي الإيمان هؤلاء المسئولين بشكل ظاهر لا  
 يفعلون في الواقع سوى كبت الحق - إن يكون تصدق نفيهم المزعوم  
 بقدر ما أنه سيبدو أنه ينطوي على إنكار وجود هذا نفيهم، ويمكن  
 جزء مما يجعل إنكار وجود هذا نفيهم امرا عريضا، حتى بالنسبة  
 لتمازج الملزم، في أن كثيرين من أولئك الذين أصبحوا عزميين كانوا  
 يوما ما عديمي إيمان - شعبي إيمان كانوا، كما سير إلى ذلك إيمانهم  
 الحاضر، واعتقد في الإيمان استنادا إلى ما هو أو بعد من تجربة قوي  
 بما يكفي، والأمر - بحلول بعض الموعود المعجزتين تلك ذواتهم  
 البهية غير المؤسسة بوصفها نوات أساس وفاعلون الإيمان بشكل مطلق.  
 تلك نيتهم جميعهم. فكثيرون منهم سوف يصعدون أنفسهم بأنهم كانوا  
 عزميين لقبول براهمين ونجرت له يكون. قد تعرفوا أو مروا بها حد.  
 وقد في مقاومة متممة (3) بدلا من ذلك إلى تعبد عمت من توصف  
 تيولسي لأنهم يمارسونها.

وبعد أن جند نجوا أكثر بعد، إلى الخطيئة البشرية في الجهود  
 المتعددة لمعدومة متممة (3) في تكبت على الآثار العنيفة للنية  
 تخطينة. (cf. Murry 1993; Plantinga 2000; Wainwright 2001).  
 فكيف أن إساءة استخدامنا لإيماننا للحرية بعد أن تؤدي إلى  
 إحاق ضرر بملكيتنا الخاصة بالقدرة على التأخير، وإلحاقها يمكن أن يؤدي  
 بالمثل إلى الحق بالضرر بملكيتنا العكسية. والتزعم هذا ليس هو أن عدم  
 الإيمان يكبت تحفيقا مرتكبا إنما بذلك، بل هو، بالأحرى، أن خصنة  
 عديمي إيمان (أو بعد خطينة تجسر بشرية الأعداء) تحقق الضرر أو  
 تدهر في أحراق قدراته زائر كفة بحيث يبدو عدم الإيمان، بما يخالف  
 حقيقة الأمر - معقونا. ويرجع هذا الصخر من على متممة (3) أنه لا

لربحت هذه التحلية، بصلح وجود الله واضحا بما يكفي وبما أن  
 خلقت شيء، فتحت نحن مسؤولية عمه. فن أعتاد الإيمان بالله شيء،  
 علينا هي مسؤوليتك أيضا، ولا بد من فيه. وبدأ فلا وجود هناك لأعداد  
 محتول (أي عبر الله) الإيمان.

وقد تكون التفتيد الإيمانية التي أكتسب على السقوط لبشري ولز  
 الفسد الأخلاقي التي أعتاد الفكرة الإيمانية لفترة على إيجاد مخرج  
 لهذا النوع من الردود على الصنعة (3). إذا أنه ليس من السهل أداء هذه  
 المهمة. فحتى إذا كان بالإمكان رؤية أن هناك معقولة ما هي الفكرة التي  
 تذهب إلى أن التحلية يمكن أن تكون الضرر بالإنسان. فإن أعتاد على  
 أن كل أعتاد معقول الإيمان بشكل ظهر بوضوح في التحلية، لا يتحجج  
 كدواع ردا على حجة نيبيجوج (4) إذا أعتاد أيضا بين أن ما يلي معقول  
 من وجهة نظر المؤمن: (1) أن أعتاد الإيمان كل تحضر يرتبط  
 ارتباطا سببا سببها، أو (2) أن الإيمان أعتاد مسدودا بمعقول عن  
 حكمة الأخرين بحكم أن نعتد منونين عن فصور أعتاد الإيمان الإبراهيمية  
 الذي حمله التحلية البشرية لأي كل واحد منا بوجه شام. وانضوي إلى  
 هذا أو ذلك ليس وأعتاد شكل خاص.

### 3.4 تحدي العميقة للشرطية

رأينا بالفعل الأجداد الرئيسية المحسوبة دعما لتسمة التالية الترددية،  
 وتطوي الاعتبارات المركزية العميقة للعميقة (2). في أسسها على  
 الإيمان من الإيمان و الخبرية العميقة للعلاقة التبادلية مع الله. فبما أن  
 الإيمان بوجه الله ضروري لشكل الجمعية بين الله والكائنات البشرية،  
 والذي يؤكد عليه نيبيجوج، فهو يكفر انشاق المصدا كاملا أو  
 للمعايير بشكل عبر معقول أو بشكل غير أخلاقي هو وحده غير القادر

على هذا الإيمان. ولذا هو كل مثل هذا تُكذب موجوداً، بل يكون هناك  
تعدام معقول للإيمان.

و- سوف يذمير على رد ادعائي ناجح على هذا الجانب من جوانب  
مشكلة الاحتجاب الحلاقية، بيان أن من المعقول بالنسبة لثمومن على  
الأقل تعليق الحكم بشأن صحة المسلمه (2). ولذا سوف يتعين علينا أن  
نكون قادرين على تخیل ظروف تكون فيها مقدمة المسلمه للشرطية  
مصححة (الله المحب حباً كاملاً موجود) كما تكون فيها النتيجة، قياساً إلى  
كل ما يعرفه المؤمن، ذاتية (يوجد تعدام معقول للإيمان). ويمكن  
تصنيف الجيود الإيمانية لعرض مثل هذه القضايا في مجموعتين  
وتنسيين: الادعاءات المنعقدة بتأمين وجود الخير وادعاءات المتعلقة  
بتجنب الشرور.

وفي روح تأمين وجود الخير، دعائنا عدد عن متكفي حجة شيلينرج  
إلى رؤية أنه قد يتوافق خير عظيم ما، لا يمكن له تخفيفه إلا بالسماح  
بوجود تعدام معقول للإيمان، فما وجود الخير التي قد يُظن أن  
السماح بتعدام معقول للإيمان يماعد على تأمينها؟ إليكم بعض  
الافتراضات التي قد تكون مسأضة، أولاً، قد يكون خيراً عظيماً بالنسبة  
للكنائس البشرية ألا يؤمنوا بوجود الله ببساطة، بل ان يفعلوا ذلك كنتيجة  
للمعي؛ كنتيجة لسجود إبراهيم فعلي وتابع من إرادتهم، ومثل هذا  
السعي يتطلب أن تكون هناك فترة معينة من الوقت يكون فيها من يسعى  
محر سوا من عدم إيمانه معقول. ثانياً، قد يكون خيراً عظيماً بالنسبة  
للكنائس البشرية أن تكون لها علاقة مع الله ليست نتيجة لوجود مفروض  
له. وربما لا يكون بالإمكان أن يثنأ نوع خاص من الحب والثقة بين  
كائن بشري والله إلا إذا دخل للكائن البشري في هذا النوع من الحب

والثقة في غياب دليل كاف على وجود الله. ثالثاً، قد يكون خيراً عظيماً بالنسبة للكائنات البشرية أن نحسّر اختيار التصرف بحرية لا كنتيجة للوع من الإكراه الإلهي غير أن البعض قد ذهبوا إلى أنه سيكون عملاً كراهياً بالفعل من جانب الله أن يتصرف الناس بالطريقة التي طلبها اصناف حجة شلبنبرج ( cf. Murry 1993, 2001; Swinburne 2004). فامتلاك مرهون قوي بما يكفي نجعل الانعدام المعقول للإيمان مستحيلاً سيركب عليه، بالنسبة لبعض على الأقل، عجزهم عن معارضة التصرف تصرفاً مماثلاً وعن فعل الخير - ربما سبب الخوف من العقاب الأبدية أو بسبب الخير الواضح للحياة "الأبدية" التي وعد الله بها. وهكذا فإن وجود مرهون قوي بما يكفي على وجود الله صرف يرغم (بعض) الناس على التصرف الذي يريد الله منهم أن يتصرفوا به. أي أن إزالة كل لعدم معقول للإيمان سوف تفوض إمكانية خير مبدئياً وهو الخير المعقول في اختيار الكائنات البشرية حسن التصرف اختياراً حراً.

وتسوء حظ المزمّن، فإن الإيحاء بأن أي خير من وجوه الخير الثلاثة هذه قد يبرز سماح الله بالانعدام المعقول للإيمان، إنما يوجه اعتراضاً منها، إذ يبدو أن هناك حالات تكون فيها وجوه الخير موضع النظر إما عديمة الأهمية نسبياً أو أنها تحفظت رغم لزاجة الانعدام المعقول للإيمان، والحالات عن هذا النوع سوف تكون أي حالة من تلك الحالات التي يعمل فيها شخص ما إلى إيحاء ثابت بشكل خاص بوجود الله - ربما، ولكن ليس بالضرورة، كنتيجة لتجربة دينية عميقة. وتصوير ذلك، خلوا في اعتباركم بولس الرسول الذي آمن بالله الديانة المسيحية، بحسب ما جاء في العهد الجديد، كنتيجة لإصابته بالعمى وسقوطه عن جواد وتلقبه رسالة خاصة جداً ( يبدو أنها كلامية) من الله. سوف يتعين على المزمّنين (خاصة من النوع المسيحي)، أن يستموا عموماً بأن بولس

كانت له علاقة شخصية عميقة مع الله - فهي، على أي حال، تقدم للمسيحيين كصودج. وسوف يكون من غير المستغرب أيضاً التأكيد على أن إيمان بولس انبثقت بوجود الله قد شكّر مصدر إكرام له بنقل بعض نغمة الأخلاقي الصالح، شكائياً، وحتى لو لم تكن التفرقة قد انبثقت بولس لكي يدعي إلى تبحر عن الله بالتشكر الذي يؤكد عليه الصيغة الأولى لهذا الاعتراض على المسئلة (2). فإن من الصعب رؤية التحيز للعظيم الذي صاغ من بولس جراء ذلك. وعلى أي حال، لن يبدو أنه كان حيرا تماماً إلى هذا الحد بحيث أن به الكتاب المقدس المسيحي لم يكن مستعداً للتشحية به في هذا الموقف. ثم إنني قد اخترت بولس كصورة رمزية لشكل خاص للنعمة الأعم، فمن التأكيد أن هناك الكثير من الأمثلة الأكثر شيوعاً لأن بولس يبدو أنهم يمنعون دفقة ثابتة في وجود الله لكيهم لا يبدو أنهم همردوا خيراً مهماً سواء من حيث العلاقة بالله أو من حيث التطور الأخلاقي. نتيجة لذلك.

وربما أمكن طرح قضية أقوى لصالح مفارقة المسئلة (2) بالتفرغ بالضرورة التي من شأن الله أن يلزم في نجيباً، بناءً على الاعتماد على التحيز الذي من شأن الله أن يسعى إلى تأمينه. فبإلزامه أي ضرور قد يعتقد المؤمن اعتقاداً معقولاً بأن بولس انه تجنّبها بمجرد سملحه بالتمام الإيمان غير الأتم؟ إليكم اقتراحاً. افترض أن ما يريد الله فيما يتعلق بالكنائس التبشيرية هو الدخول في علاقة عميقة وتبادلية مع كل واحد منها، كالعلاقة التي يؤكد عليها شينبيرج. ثم افترض، وبشكل مستغرب، أن الدخول في هذا النوع من العلاقات فيه ما هو أكثر بكثير من مجرد الإيمان بوجود الله. وبناءً على ذلك، فمع أن الإيمان ضروري لهذه العلاقة، فإن المطلوب من الكنائس التبشيرية هو أكثر من ذلك بكثير: اللغة والتسليم والطاعة وما إلى ذلك. مثلاً، إذاً من الممكن (بإذن من الأرجح) أن

هناك شيء من يكون بوسعك تلبية هذه المتطلبات الإضافية حتى بعد وصولهم إلى الإيمان بوجود الله. أي أن هناك بشكل مؤكد تقريباً بعض المستجيبين استجابة غير كاملة للتأثير الوحي على وجود الله - لأنهم يعتبرون مع ذلك عن الثقة بالله والخضوع له وطاعته. والأمر قد يكون بعض هؤلاء المستجيبين استجابة غير كاملة على مشكلة لا تسبح بذخولهم أبداً في تلك النوع من العلاقة الحميمة مع الله، بصرف النظر عن المرحلة التي يتوصلون فيها إلى الإيمان بوجود الله. فبالتسوية لمن هؤلاء الناس، ليس واضحاً بالمرّة أن عند منح الله إليهم دليلًا كافيًا يدفعهم إلى الإيمان بكل أي نوع من الأدلة لهم. لأن هذا الإيمان لم يؤدي أبداً إلى العلاقة الحميمة. والواقع أن منح الله إليهم الإيمان في ظل هذه الظروف قد يكون شراً - إذ قد يكون الامتناع عن الدخول في العلاقة الحميمة مع الله بعد التوصل إلى الإيمان بوجود الله شراً جوهرياً. وهكذا فإذا امتنع الله عن منح دليل كافٍ لعمل هؤلاء الناس، فليهد في منحى من هذا الشر. ثم إنه قد يحدث أن بعض المستجيبين استجابة غير كاملة، أن يستجيبوا إلا استجابة غير كاملة، يُمنحهم بوجود الله إن شاء الإيمان في وقت معين أو أبداً وقت معين أو في ظروف معينة. ومع ذلك، قد يستجيب هؤلاء الناس استجابة حقة إذا ما جاء إيمانهم بوجود الله في فترة لاحقة مثلاً. وبالتسوية لمن هؤلاء الناس، يتحسب الله شراً خطيراً جداً، هو شر امتناع هؤلاء الناس عن الدخول في العلاقة الصحيحة مع الله رغم تسعهم بالإيمان الضروري - بسماحه بالالتحيز لمفعول إيمانهم في اللحظة الحاضرة.

ومع أن هناك قوة ما في هذا الرد، إذ يعطي الشؤم بعض المعزرات لمقومة المسلمة (2)، لا بد لنا من أن نتساءل ما إذا كان

يوسع هذا الرد عمل ذلك بما يخفى، فانسب في تشكك أن يوسع عمل ذلك، ثم انه يقدم تفسيراً لوجود الانعدام المعقول للأيمان بالنسبة للمستجيبين استجابة غير كاملة وخدم ان فقط بالنسبة للناس الذين ليس من واجب اعتناء الفرصة التي تأتيها الإيمان بوجود الله تعالى في التحول في علاقة حبه وتشابه مع الله. فما عدني معقولة شكوكي التي تذهب إلى أن لمنجيبين استجابة غير كاملة هم وخدم موضع الانعدام المعقول للإيمان؟ انها ليست معقولة كبراً، وهذا يعني أن مشكلة الاحتجاب التخالفية يمكن ببساطة إعادة صوغها حول وجود عيسى إيمان، عدم إيمانهم معقول، ليسوا مستجيبين استجابة غير كاملة، ولعمري الذي يمش في تقديم دفاع وفق هذا النهج رداً على حجة نيبيشريج، سوف يكون أمان ساحة لنا إلى أن يحل من المعقول لقرائن أن كل انعدام معقول للإيمان لا يحدث إلا عند المستجيبين استجابة غير كاملة، أو إلى أن بعد دفاعه بحت غير الانعدام المعقول للإيمان لدى مستجيبين جيدين معينين، وإذا عابني استنتج أن الرد الخاص بتجنب الضرور على تعسفة (2) بحاجة إلى تطوير أكثر ومن ثم فإن قيمه محدودة. <sup>101</sup>

#### 4.4 الإيمان اشككي مرة أخرى

لنتذكر، على أي حال، أنني حكمت في العمل الأخير على الدفاع الإيماني أشاك رداً على حجة روثنر الثانية، بأنه دفاع ناجح بصورة مؤقتة، وقد استنتجت أن من المعقول تماماً بالنسبة للمؤمن (بني وبالنسبة للملحد أيضاً) أن يكون شكاً في حقيقة (وجود الخير). والتي تذهب إلى أن التكاليف التبرية متكافئة من الأرجح أن يكون يوسعها تصور ما، من



شأنه تبرير عسك أنه بمساحه بوجود شرور تبدو مجافية، ولذا لاحظ الآن أن مشكلة تيلينجج الاخلاقيه الخاصه بالاحتجاب الالهي سوف يتغير عينا الاستناد إلى مبدأ مماثل للغالبه لمبدأ (وجود الخير). ولكني ترى ذلك، لترحح إلى الجهود المناشرة لمقومه المسلمه (2) والتي نظرنا فيها اعلاه، إن كل حيد من هذه الجهود قد انتهى إلى الإبحاء بوجود سبب (كامن إما في سر يجب تفاسيه أو في حير يجب تأمينه) قد يبرر عسك أنه بمساحه بوجود الأعداد المعقول للإيمان. وقد سلمت بأن أي سبب مفترج من هذه الأسباب يمكن على نحو معقول أن يبناه المؤمن، لتفديم مبررات عامة كافية لرفض المسلمه الشرطيه.<sup>19</sup> فهل يعد فشل كل حيد من الجهود التاميه إلى تحديد سبب يبرر مساح الله بالأعداد المعقول للإيمان (جنا إلى جنب الاعتبارات الأولية التي يلامها تيلينجج لصالح الإذعاء الشرطي) كافياً لربط المؤمن بالمسلمه (2)؟ لا اعتقد ذلك. والسبب في ذلك هو أن من المناسب بالنسبة للمؤمن أن يكون شكاً في العبد الذي لا ت من الأعملا عليه لدعم الاستنتاج الموادي إلى المسلمه (2). وبشكل مماثل جداً لاعتماد نهجه البرهانيه على استنتاج (2) نعتمد المشكله الاخلاقيه المتعلقه بالاحتجاب الالهي على انفعال استنتاجي مستند إلى عدم الرؤيه من

(أ) لم نتمكن من رصد أسباب كافية يمكنها تبرير مساح إله محب بوجود انعدام معقول للإيمان.

إلى

(ب) لا وجود هناك لأسباب كافية يمكنها أن تبرر مساح إله محب بوجود انعدام معقول للإيمان.<sup>19</sup>

وإذا زُعم أن أي مؤمن تكرر بالفعل طاعة شئكي حتى حجة ربه سوف  
يكون في موقع قوي لاستخدام اسطر. نتيجة موازنة هذا<sup>17</sup>.

وإذا تذكرنا أنفسنا بأن استنتاجاً مستقلاً يبرهن عدم الرؤية يكرر صحته  
عندما يكون عن المؤمن افتراض أن من شكك أن يرى الشيء الذي لا  
يراه في الواقع، إذا كان هذا الشيء موجوداً بالفعل. وإذا قيل يجب على  
المؤمن أن يقبل استنتاج (ب) من (أ) والمستند إلى عدم الرؤية؟ هذا لا  
يجب إلا إذا كان من المعقول بالنسبة للمؤمن أن يعتقد أنه سيكون  
بمقدورنا علم الأرجح، التعرف على الأسباب الكافية عند الله لحدوثه  
بوجود انعدام معقول للايمان، إن كانت هناك مثل هذه الأسباب التي  
تبرر ذلك. أي أن المؤمن لا يجب أن يقبل هذا الاستنتاج إلا إذا وافق  
أولاً على:

(الأسباب) إذا كانت هناك أسباب كافية لتبرير السماح به يجب  
بالانحدار المعقول للايمان، فمن الأرجح أن مرشحاً معرفتها.

إذا أنه يبدو أننا نجد أن تكون مرتين (الأسباب) بمنزلة أننا  
مرتبانين بشأن (وجود الخير)، فالتواضع الفكري نفسه فيما يتعلق بحفظ  
وأهداف وقدرات حكمة محبة لا نائية. والذي فالتواضع إلى شك في وجود  
الخير التي قد تبرر السماح أنه يشترط كالتصور المرجوة في اثنين  
الأول والثاني، يجب أن يؤخذ إلى الحد بالمعنى في الأسباب التي قد  
تكون عند الله لسماحه بالانحدار المعقول للايمان. وإذا فليس استنتاج أن  
تبرر الإيماني هناك على الحجة التعاقبية السليمة من الاحتجاب الإلهي  
ناجح كنجاحه في الرد على الحجة البرهانية المستمدة من وجود شئ<sup>18</sup>.

#### 5.4 نحو مزيد من إمعان النظر: العلاقة والإيمان

وإذن، نعرض متوفرة دفاعية تُرد على حجة شلبيج، والتي قد يعرضها توماس إبان شكل مستغل أو بالتشارك مع حادثة الإيمان اللغوي، لتردنا نعود. بدأهنا إلى المسلمة الشرطية (2) نختار، فوفقاً لهذا المسلمة، يعتبر الانعدام المعقول للإيمان غير متوافق مع وجود إله محب بكل كمال. وقد سنتت الجيوب المسئلة معلومة هذه المسلمة، والتي نقتنأها سابقاً، إلى محاولة بظهور أن المؤمن بملك إلهياً وحيية الاستنتاج بطلان المسلمة. إما بحكم الوجود المعقول لوجه غير لا يمكن أن يؤمنها الله إلا بالسماح بوجود تعداد معقول للإيمان، أو بحكم الوجود المعقول لتزوير لا يمكن أن يجنبها الله إلا بالسماح بوجود تعداد معقول للإيمان. فمن المنطقي للمؤمن استنتاج أن أشكال عدم الإيمان التي صحتها في تعلم ليست متعارضة مع وجود إله محب، ومع ذلك، فقد رأينا كيف المسائل الخاصة بهذه الأنواع من الدفاع، ومن شأن مقاربة أخرى تدمير المسلمة (3)، بإمكانها تجنب هذه المسائل، أن نقضن نحننا نسخة للحجة الرابعة التي صاغها شلبيج دعماً لنا.

ومرة ثانية، لماذا يعتقد شلبيج أن مسلمته شرطية صحيحة؟ يبدو أن دفاعه يُشكر على حجة يمكن صياغتها بهذه الطريقة:

(1) إله المحب بكل كمال سوف يجعل من الممكن دائماً للبشر العاديين أن يفهموا علاقة حميمة إلهية تبادلية.

(2) لا يمكن التلخيص أن يفهم علاقة حميمة متبادلية مع شخص آخر إلا إذا كان مؤمناً أن الشخص الآخر موجود.

(٣) إذا إله المصّب بشكل كامل سوف يجعل دائماً من الممكن للبشر  
القادّرين أن يؤمنوا بأن الله موجود - وهو ما يعني بالتحديد أنه إذا كان  
هناك إله كامل المحبة، فإن يكون هناك اعتذار معقول لتديمن؟ أي أن  
المسلمة (2) صحيحة.

والآن، هل يتوجب على المؤمن فيول المسلمين (١) و (2) لهذا  
الحجة الفرعية؟ لا اعتقد ذلك. فالتوقع لنسب اعتقد أن هناك أسباباً عامة  
تعمماً لرفض المسلمة (2). فخلافاً لافتراض سيلينبرج الأساسي، ليس  
صحيحاً أن هذا النوع من العلاقة مع شخص ما لا يمكن الاستمتاع بها  
إلا من طرف من يؤمن بوجود هذا الشخص.

فنفترض أن زوجتي لوري اختفت في ظروف شديدة، والدليل الذي  
أملكه يشير بقوة إلى أنها قد تم اختطافها وقتلها (يمكنك أن تكمل  
التفاصيل كما تهوى إذا لم تمنع، وأنا لست موافقاً بالفعل إلى اختراق  
الدليل على اختطاف وقتل زوجتي الحبيبة). لكن نفترض الآن، أنه بعد  
مرور شهر على اختطافها، واصلتني رسالة على البريد الإلكتروني من  
المفترض أنها مني عن حساب خاص. وفي تلك الرسالة، تخبرني  
هي أنها قد تم احتجازها (الأسباب لا نستطيع فهمها) لكنها تمكنت من  
الحصول خلسة على هذا الوقت القصير على جهاز كمبيوتر، وهي  
تستطرد، أنها تتوقع أن تكون قادرة على الحصول على لحظات قصيرة  
من هذه من وقت لآخر، سوف تتمكن خلالها من الحفاظ على مداومة  
المراسلة، وأنا أدرك أن هذا قد يكون خدعة. مجرد وسيلة لإطالة أم  
عذابي أو للحصول على معلومات إضافية مني قد تكون مفيدة لأغراض  
القتل، في الواقع، فنفساً أن الدليل الذي أملكه لا يربط يدعم فرضية  
أن لوري ميتة، بلحجة لنسب لا أستطيع أن أصدق أنها حية بالفعل.

والتأثير الجديد الذي قلنته إلى المراسلة البروتستانتية ليس قوياً بما يكفي لدعم  
 فرضية لها لا تزال حية. وهي أحسن الأحوال، ادعونا نفترض أن الشيء  
 المتعطر من الناحية المعرفية، والذي يجب عليّ فعله، بالنظر إلى كل ما  
 لدي من شواهد، هو أن أعطي للحكم بشأن ما إذا كانت لوري حية لم  
 لا.<sup>16</sup> ويبدو واضحاً لي أنني، في هذه الظروف، لا بد لي من التمسك  
 في المراسلات الإلكترونية، ففي أسلوب الأحوال، لن يكون تصرفي لا  
 عقلانياً إذا فعلت ذلك. والأز، لنفترض أنني التمسكت في المراسلات،  
 واستمر هذا المغزاة من الوقت نقتل سنة أسهر، ثم، نفترض أنها لوري  
 بالفعل من يرسلني على الطرف الآخر. عندئذ، أمرل بغزة إلى استنتاج  
 أنني أنا ولوري كنا في علاقة حميمة متبادلة خلال هذه الشهور الستة،  
 وهذا رغب حقيقة أنه خلال هذا الوقت، لم أصل أبداً إلى تصديق أن  
 لوري حية بالفعل.<sup>17</sup> لقد التمسكت في المراسلة، بلا شك، أملاً في أن  
 تكون حية، لكنني لم أحصل قط على دليل كافٍ لتبرير اعتقادي هذا.  
 فإذا كان هذا السيناريو متمسكاً، فسوف تكون المسئلة (2) باطلية  
 وتصبح الحجة المؤيدة للمسئلة الشرطية الرئيسية لحجة شيلينبرج غير  
 مدعومة.

وقد يرد مؤيد حجة الاحتجاب بمحاولة إلقاء الضوء ثانية على عناقيد  
 حصم الحجة، فهو قد سأل: لماذا لا يجعل الله الإيمان التصريح ممكناً  
 لكل الناس، حتى مع أن سبباً إلى علاقة متبادلة لا يتطلب إيماناً، متاح  
 أيماناً، هناك سبباً يمكن قولهما للرد، وكلاهما يتحدى فكرة أن المؤمن  
 يجب عليه أن يقبل هذا العبء الجديد، والخاص ببيان أسباب الله للسماح  
 بانعدام الإيمان حتى عندما يمكن للعلاقة المتبادلة أن تتحقق من دون  
 إيمان، فلماذا نشأ للعبء المعقول مبدئياً لاكثرنا لعدم الإيمان عن تأمل  
 قيمة العلاقة الحميمة المتبادلة. فهو كان معقولاً أن مثل هذه العلاقة يمكن

أن نحدث في غياب الإيمان، فوف بنو أن مؤيدي سيلينبرج سيحتاجون إلى إعادة صياغة حجة الاحتجاب فيما يخص القيمة الثميرة (إن كان هناك قيمة) لنوع العلاقة (إن كانت هناك علاقة) الذي يتطلب إيماناً، وقبل عرض إعادة الصياغة هذه، فليس من الواضح أن لدى المؤمن شيئاً للرد. وثانياً؛ حتى إذا افترضنا أنه يمكن تحقيق إعادة صياغة مناسبة، فإن الإيمان الشككي سيكون، مرة أخرى، قوياً تماماً في هذه المرحلة. فأتى تسأل: لماذا سمح الله بلحزام الإيمان (مع أن العلاقة العبادية ممكنة مع ذلك)؟ من يعلم؟ وجيلنا حيال هذه النقطة هو بالتصبط ما كان يجب أن نتوقعه. وأكد مرة أخرى (ولأسف أيضاً) شكور المرة الأخيرة) أنه إذا كان الرد الشككي قد نجح في المراحل السابقة من هذا النقاش فلا بد له من أن ينجح هنا بامتثال.

#### 6.4 نحو مزيد من (معان) للنظر:

##### شكوى رو من التشبيه الخاص بالولاد

كما رأينا في نهاية الفصل الثالث، على أي حال، قد يكون هناك امتداد حاد بشكل خاص للحجة السعفة بالاحتجاب يتطلب مزيداً من الاهتمام. وقد تمثل عنصر حاسم محرك للاستراتيجية للعلمة للإيمان الشككي في التشبيه الخاص بالولاد. فكما أن الطفل الصغير المصاب بالسرطان قد يكون غير قادر على معرفة أو تقدير الأسباب التي يتصرف والده على أساسها عند اختياره تعريضه للعلاج الكيماوي، قد نكون نحن أيضاً غير قادرين على إدراك الأسباب التي تدفع الله إلى السماح بوقوع الشرور التي نواجهها في العالم. ولننتذكر أن رو قد طرح رداً قوياً في تعامله مع هذا التشبيه. فعدما يتبين على والد صالح أن يسمح بتعرض طفله للمعاناة التي تتررها اعتبارات لا يفكر الطفل على فهمها، يبدل آرائه بهذا خلاصاً لكي يكون قريباً من للطلق وسط المعاناة، ولكي يوصل

رسائل مطمئنة بشكل يمكن للطفل فهمها، ولذا فإن المراد هو أن من يعانون لأسباب تتجاوز قدرتهم على الاستيعاب لا بد لهم، على الأقل، أن يتوصلوا إلى أن الله صائر بشكل خاص وقرين منيع، لا بد لهم من أن يجربوا المشي الإلهي للاحترقان القوي من جانب الوالد، وكلمات الحب الرقيقة التي يندبها، والطمئنة على أن كل شيء سيكون على ما يرام. ومن المحزن أنه يبدو بالتأكيد وكأن الكثيرين من الناس يعانون أكثر العنق جساماً من دون أي شيء، يشبه حضور الله المطمئن، ولذا يمتنع رو أن التشبيه الخاص بقولك بدعم بالفعل قضية الإلحاد لا قضية الإيمان.

وبما أن مشكلة الاحتجاب الخلاقية أمامنا الآن، فإننا في موقع يسمح لنا باعتبار رد رو على التشبيه الخاص بآلوات صيغة أخرى أو امتداداً لحجة شلينبرج، ولنسم المعاناة التي ينعذر على من بعثياً فهم مبررها بالمعاناة المبهمة. ولنسم المعاناة التي بعثياً المرء في غياب الإنراك المتضلوب لقراضاً، من جانب من بعثياً، لحضور الله ومحدثه، بالمعاناة المحرومة من الطمئنة، هذا يجعل من المعقول اعتبار المعاناة المبهمة المحرومة من الطمئنة حالة خاصة من حالات الاحتجاب الإلهي، وعندئذ، ربما يمكن التعبير عن شكوى رو بوصفها صيغة من صيغة شلينبرج بالاستعاضة عن المسلمتين (2) و (3) :

- (2\*) إذا كان هناك إله محب حقاً كاملاً، فإن للمعاناة المبهمة المحرومة من الطمئنة لا تحدث.
- (3\*) للمعاناة المبهمة المحرومة من الطمئنة تحدث.

ومن الواضح أننا نتجهي إلى النتيجة نفسها: لا وجود لإله محب محبة كاملة.

إلا أنه سيتعين دعم (2\*) بمبدأ مواز لـ (الأسباب) - من قبيل:

(الأسباب\*) إذا كانت الأسباب الكافية لتبرير سماح إله محب بالمعاناة المعيبة المحرومة من العناية من طرفه، فمن الأرجح أن نعلم هذه الأسباب.

ومن المؤكد أن الرد الإيماني الشاك قد أصبح الآن ممثلاً حتى وإن كان مناسباً. ومع ذلك، لا بد أنه واضح بما يكفي، أن أي إنسان تخمّرهُ شكوك معقولة فيما يتعلق بـ (وجود الخير) و (الأسباب)، سوف تخمّرهُ بالمثل شكوك معقولة فيما يتعلق بـ (الأسباب\*). ولا نلتواضع فكري صحي وعقلاني أن يعطينا كلنا وفئة حيال ما فكرنا فيما يتخبطه تتبع تفكير الله، والشبكة المتداخلة المعقدة نوعياً بكاد يكون لا نهائياً، والتي تندرج فيها القيم والتكويح الفاعلة في المشروع الإلهي الخاص بخلق عالم كعلمنا.

#### 7.4 الخلاصة

هذا، في خاتمة هذا الفصل، وبشكل أعم، في خاتمة جهودتي التي بذلتها لتقديم مجموعة من الدفاعات رداً على مشكلات الفكر المعروضة في هذه الفصول الثلاثة، يجب أن نذكر أنفسنا بحدود الدفاع، فالردود، بوصفها مجموعة من الدفاعات عن عقلانية الاعتقاد الإيماني قياساً إلى الجهاز الكامل للشرور الموحدة في هذا العالم، وقياساً إلى احتجاج الله، والتي قدمناها حتى الآن، لا يمكنها إسكات المشكلات التي نتصدى لها. فهذه الردود يمكنها، في أفضل الأحوال، خفض حجم هذه المشكلات إلى



درجة يمكن معها الإبقاء بشكل منطقي على الالتزام الإيماني. وربما كان هذا هو أفضل ما يمكننا الأمل فيه، في ضوء خطورة الشر والتعقيد الفلسفي العميق للمسائل التي تطرحها هذه الخطورة (حتى وإن كنا سوف نمضي في الفصل التالي إلى استكشاف إمكانية العضي إلى ما وراء الدفاع عن الثيوديسيا، على الأقل).

ثم إن هذا موضع مناسب كسواء للتعبير عما لدي من تحفظات بشأن الجاذبية الدفاعية التي تجد صيغة لها في استراتيجية الإيمان الشكي، التي نعت دوراً بارزاً إلى هذا الحد على امتداد الفصلين السابقين. ولحسم تصوري لهذه التحفظات، فإنها لا ترقى إلى أن تكون سبباً لرفض الاستراتيجية، بل إنها تشير بالأحرى إلى إمكان القيام بعمل إضافي لجعل الاستراتيجية أكثر إرضاءة، والمشكلة، كما قلت في الفصل الثاني، ليست هي أن تنبئ موقف الإيمان الشكي سوف يفرض علينا شكية أوسع ويتحذر. كما هو واضح، قوتها، فبدلاً من ذلك، تتمثل القضية الرئيسية في أن الاستراتيجية سوف يبدو أنها تفرص الاستنتاج الذي يذهب إلى أنه لا يمكن أيضاً لأي نوع أو قدر أو توزيع للشر أن يهتد بشكل واضح تهددا خطيراً الاعتقاد الإيماني لدى المؤمن الشاك. وهذا الاستنتاج يبدو بمثابة استنتاج قوي جداً إلى أحد حد.

وما أعنيه هو ما يلي: إن الصنيع الأعمق للتحدي الذي يواجه الإيمان وهو التحدي المستمد من وجود الشر، إنما يهتد إلى بيان أن الشرور من قبيل الشر الوارد في الميثاقين الأول والثاني، والاندماج المعقول للإيمان، تعد دليلاً وجيباً ما على وجود الله. ولنتذكر التأكيد الذي قام به رو في تشخيصه للتحدي الذي يرى أنه يطرحه: 'إذا تحبنا حيناً أي سبب قد تكون هناك للظن بأن إله الإيمان العام موجود، فإن الحقائق

المنعقدة بوجود الشر في عالمنا تقدم سبباً وجيباً للاعتقاد بأن الله غير موجود' (Howard - Snyder et al. 2001, 136). وبالنظر إلى صورة التحدي هذه، فإن ما يفترض أن المؤمن الساتك يقوم ببنائه هو أننا لا يجب - خلافاً لـ بغير رو وشيلينبرج وأهرون - أن نعتبر الشرور التي نواجهها دليلاً وجيباً على عدم وجود الله، والآن، إذا كنت تميل إلى تصور أنه لا يمكن، بالمعنى الضيق للكلمة، لأي قدر من الشر، أو لأي نوع من الشر، أو لأي توزيع للشر أن تشكل أدلة جيدة على عدم وجود الله، فذلك لن يحيزك الهم نفسه الذي يحيرني، على أنني أفضل أن كثيراً سوف يؤيدونني في اعتقادي بأن بوسعنا على الأقل، حتى وإن كانت الشرور التي نجدها بالفعل في العالم الآن لا تشكل إضافة إلى تبرير عدم الوجود، إن ففعل ظروفنا من شأنها أن تشكل فيها هذه الشرور إضافة إلى تبرير عدم وجودها.

على سبيل المثال، فنفترض أن العالم كان على شاكنة عائم لا وجود فيه لكل الكائنات المتحركة، بما فيها الكائنات الحية كالكائنات البشرية، إلا لفترة قصيرة من الوقت (لنفرض خمسة عشر دقيقة)، استتكت خلالها قدرتها المتضخمة الكاملة، وتعرض على مدارها إبرارات هذه الكائنات أنواعها للضمر الكامل جراء ألم موجه بمثل ألم الولادة من دون تحيز، وفي تلبية هذه الفترة، يموت الكائن ويحك عن الوجود إلى الأبد، ومع أن للدقائق الخمس عشرة للحياة المعذبة لن يكون من المعقول أن تعطى الكائنات البشرية في هذا العالم وقتاً أو فرصة كافية للتفكير في مشكلة الشر، فإني أعتمد أن علينا أن نستج أن الشر في عالم كذا العالم سوف يكون بالفعل دليلاً جيداً كمالاً على عدم وجود الله، إلا أنه ليس من الواضح كيف يمكن لمن يؤيد الرد الإيماني التمسك أن يوافق على أن هذا

صحيح. أي أن الدفاع الإيماني الشاكر، حتى في عالم موجع (ولنسمه هكذا)، سيبدو أنه مناسب - إن كان مناسباً نعمت كعالمنا. فعلى أي حال، وبغض ما أنه سيكون من المعقول بالنسبة لنا أن نعترف، بلنا نجعل الأسباب التي قد تكون عند الله للمسامح يوقوع أكثر في المثاليين الأول والثاني، وأن نعترف بوجود شعاع معقول للإيمان في عالمنا، سيبدو من المعقول أيضاً بالنسبة لنا أن نعترف بلنا نجهز الأسباب التي قد تكون عند الله للمسامح بالشكل المعاناة الموجودة في عالم موجع. وإنه لما يثيرني كمسألة بالنسبة للإيمان الشاكر، أن هذه الاستراتيجيات يمكن تباعها بشكل ناجح حتى في عالم موجع.<sup>18</sup> إلا أنه ربما كان يوسع قول شيء بإيجاز عن السبب في عدم اعتنا أن هذه المسألة تشكل اعتراضاً حاسماً على استراتيجية الإيمان الشاكر.

ينبغي أن اعتنا من مسؤل عن عدم تحمّل هذا التعلق كبير عام نرفض استراتيجية الإيمان الشاكر. فأولاً، مهما كان الزعم الذي يذهب إلى احتمال وجود مبرر كاف أخلاقياً يتجاوز إركاننا، لمسامح الله بمعاناة عالم موجع (ولننكر أن بعض المؤمنين سوف يتحملون هذا)، نقول مهما كان هذا الزعم غير مستدع سلفاً، فإن الزعم الموارثي الذي يذهب إلى وجود مبرر كاف من الناحية الأخلاقية، يتجاوز إركاننا، للمعاناة الفعلية الموجودة في عالمنا ليس مستدعاً سلفاً بشكل أقرب، وهذا معناه بصرف النظر عن الآثار المترتبة على الرد الشاكر بالمسبة للعالم الموجع، أنه لا يزال يبدو من المعقول نعلم أن نعلم لا أدرين فيما يتعلق بمسألة ما إذا كان مسامح الله يوقوع للشور التي نقابلها بالفعل يمكن تبرره باعتبارات تتجاوز إركاننا.

وثانياً، فإن توجيه هذه التكمي ضد المؤمن التائب، إنما يعني تعريض أنفسنا لرد من فيل، *tu quoque* أنت كذلك، ومعنى ضمناً (cf. McBrayer forthcoming). ولكي نرى ذلك، لننحلي عالماً كعنه أقر وزناً في ميزان المعنائة من عالماً في الإتجاه المقبل، قبلنا إلى العالم الموجع. ونسم هذا العالم بـعالم الحكمة، فالكائنات المتحركة، والكائنات الذكية كالكائنات البشرية بشكل خاص، تجرب فيه العتصع الكامل للمرات ولا وجود فيه لآلام - فيما عدا الآلام التي يعاني جراءها، لسوء الحظ، عند قليل من الكائنات البشرية من الآثار المترتبة على الحكمة الناجمة عن طمع جندي بسيط، بالشكل الذي تجرب أنت وأنا فيه أحياناً فرصة بموضمة، والأز، سوف أسلم بأنه سيكون هناك حيث ما في طرح المؤمن التائب استراتيجيته في وجه شرور عالم موجع. فنحن نميل إلى أن نقول من المؤكد أن هذا الفذر والنوع من المعنائة دليل قوي على عدم وجود الله. وقد يجد منتقد العقائرة للتكمي نفسه يقفز إلى لرد بأن الإيمان التكمي، فرتيماً على ذلك، يفضل عموماً، بما أنه يفضل بالنسبة للعالم الموجع، ولكن دعونا ننتف إلى حيث مواز، من شأنه أن يبدو أنه يتبع الفكرة نفسها؛ أي حيث طرح مسكلة الشر في عالم الحكمة. فنحن نميل إلى أن نقول من المؤكد أن هذا الفذر والنوع من المعنائة ليس شيئاً قوياً على عدم وجود الله. وإذا كان منتقد الإيمان التكمي على حق في استنتاجه أن الرد التكمي يفضل عموماً لفعله في العالء الموجع، فإنه يبدو أن الحجة المستمدة من وجود الشر لتأييد الاتحاد تقتل هي أيضاً بشكل عام بحكم فتليها في عالء الحكمة، وبالضبع، لا يوضح هذا بدقة كيف يمكن للمؤمن التائب أن ي طرح دعوى التكمي فيما يتعلق بـعالم العالم الواقعي ويضن مع ذلك أن شرور العالم الموجع من شأنها أن تقدم أسباباً وجيهة لرفض الإيمان. ويظن عن الواجب نل عجهود فلسفي معين، فليكن.<sup>17</sup>

وبالإضافة إلى ذلك وأخيراً، فحتى إذا كانت الجهود الدفاعية العامة التي بذلتها في الفصول الثلاثة الأخيرة موفقة، وإذا كنت تبرز على أن المزمع عميق التفكير صحيح في الحفاظ على إيمانه، رغم أنواع الشر ومهائمه وتوزيعه (بما في ذلك الإعدام المعقول للأيمان) والتي نواجهها بتفعل، فن يكون من غير المعقول بالنسبة للمؤمن أن يطمح في شيء أكثر من أن يتفادي، بشكل غير منظم، الهجمات الإحصائية التي سعلتنا حتى الآن، وقد لا يكون المؤمن بحاجة إلى مجرد قناتي الضربات، بل بحاجة إلى إنهاء المعركة بشكل حاسم، أي أنه قد يكون بحاجة إلى إنتاج ثيوديسيا إيجابية.



## مشروع التيوديسيا

عندما صاغ جون فريد فيليم لاينتز مصطلح "التيوديسيا" ليكون عواماً لكلمة (وعنونه اتفرعي هو حول خيرية الله وحرية الإنسان وأصل القس)، يبدو أنه كان يقصد المشروع للعلم جداً، والذي يحمل البرهنة على أن الله (*theos*) عاقل (*dike*)، في سماحه بتفتش الذي نعهده في العلم. وبعد أقل من خمسين عاماً من نشر هذا الكتاب، أُعطي زلزال لشبونة عام 1755 لفولتير مطرقة عظيمة لتتكلل بهذا المشروع، ففي كل من روايته *سأخوة كاتهد* وقصيدته التي تحمل عنوان *قصيدة حول كرتة لشبونة*، استخدم فولتير الزلزال كحجر زاوية لهجرمه على الفكرة المحورية بالنسبة لحجة لاينتز في كتابه *تيوديسيا*، والتي تذهب إلى أن هذا العالم هو الأفضل بين كل العوالم الممكنة. ولا شك في أن زلزال لشبونة قد بدأ أنه جاء حينها لكي يستخدمه فولتير. كان الزلزال شديداً بشكل هائل أتعف - نفترض أنه كان يمكن أن يسجل 8.5 أو أكثر على مقياس ريختر - وكانت نتائجه كارثية و-أعبء إلى لسخرية بشكل يحدّ يكون معتاداً. فمن نواعي لسخرية، أنه صرّب مدينة عجيبة كاتوليكية عجيبة الإيمان، في يوم عيد جميع القديسين، وقد بلحق أضراراً كبيرة نالحي القنصر في المدينة بينما نمر معظم سكانها (وهو ما أدى إلى حرمان المدافعين عن الحجة التي ذهبت إلى أن الزلزال هو نتيجة لحكم الله على خطيئة أمة من أن تكون لهجته أي قوة حفيظة). أما الكوارث فهي فستل في مصرع عنرك الألاف من الناس بسبب الزلزال نفسه، وبسبب التمددات والحرائق التي أعقبت، كما لحق النمر

بخمسة وثمانين في المائة من المباني في لشبونة (من بينها، لمزيد من  
المخربة، دار أوبرا بينكس التي كان بناؤها قد تم مؤخرا، والتي -  
ترقبوا ذلك - احترقت حتى سويت بالتراب). وبته كان سيكون مسلما أن  
نرى على أي نحو كان يمكن تلابيلر صوغ طبعة ثابتة من كتابه  
ثيوديسيا لو كان قد عاش ليشهد زلزال لشبونة ونتيجته، الفلسفية وغير  
الفلسفية على حد سواء.

على أنني سوف أذكركم بأن هدفنا ليس هو استعراض تاريخ  
مختلف المعدلات لسكنة الشر. فهدفنا هو الجدول الدائر الآن. ولذا، سمع  
أنا نحن بمصطلح التيوديسيا للباينتز. إلا أن من صنعها الآن هو ونفاذه  
المنتمين إلى عصر التوير جانبا لكي نوجه لنتابها إلى المناقشة  
للمعاصرة. ونكي بفعل ذلك بشكل جيد، سوف نكون بحاجة إلى تذكير  
أعنا بالعرض الأكثر دقة والذي قدمناه للتيوديسيا في الفصل الأول.  
فالتيوديسيا، فيما يتعلق بهذا الطرح الأدق للمسروع، لم تتجاوز كونها  
دعاءا، وتدافع له هدف محدود، يتمثل في مجرد بيان أن حجة خاصة  
مستفدة من وجود الشر لدعم الإلحاد لم يكتب لها التوفيق بشكل حاسم.  
وتتجاوز التيوديسيا كونها تدفعا، كما أسلفنا القول، بسعيها إلى إظهار  
الأسباب الكافية من الناحية الأخلاقية عند الله لسماحه بوقوع الشر والتي  
قد تكون حيدة تلغية -- أي إظهار كيف يمكن تصورهما بصورا معقولا،  
والسبب في أن هذا التدقيق ضروري هو أن هناك طريقتين شائعتين  
لنهم التيوديسيا، سوف نجرم أنفسنا هنا من كتبهما. فمن ناحية، ينظر  
أحيانا إلى التيوديسيا مثل ما ينظر إلى أي محاولة للتعامل مع مشكلة أو  
أخرى من مشكلات الشر. على أن النقاش الفلسفي للمعاصر قد رفض  
بوجه عام هذا الاستخدام للمصطلح، فهو استخدام شديد العمومية. وبوجه  
خاص، يمكنه أن يجعل من الصعب علينا أن نشطب مسرورا الدفاع



يوصفه مشروعاً مختصاً بدرحة مهمة عن المشروع الذي مفهوم به في هذا الفصل<sup>1</sup>، ومن الجهة الأخرى، تُشخص الثيوديسيا أحياناً بأنها تحديد التبرير الميثود لتقديم الأسباب الفعلية عند الله لتسامح بوجود الشرور في العالم، على أن هذه الطريقة في التفكير في الثيوديسيا، إنما تجعل عنها مشروعاً لا يجب لأحد أن يحد بعراء كبيراً للقيام به، فمن الذي يملك العجرفة التي تسمح له بأن يؤكد على أنه في موقع يمكنه من معرفة الأسباب الفعلية الموحودة عند الله؟ وإذا، فإن استخدامنا لمصطلح الثيوديسيا سوف يخصص، بخلاف ذلك، مشروعاً محدداً بما يكفي لتمييزه عن الدفاع، وموالياً بما يكفي لكي يرتاح إلى تقديم الأسباب التي من شأنها تبرير سماح الله بوقوع الشر - حتى وإن كان لا يرقى إلى التأكيد على أن هذه الأسباب هي الأسباب الفعلية عند الله لقيامه بذلك.

ومع ذلك، يُعسر فهم مشروع الثيوديسيا بهذه الطريقة (وهي تقريباً لتطريفة المعتمدة عليهم في فلسفة الدين المعاصرة) مهمة جريئة جداً حتى إن كانت - ولا يزال هذا محل جدل - لا تفضل للخطوة التصريحية. وهذا مرجعه، على عكس الدفاعات، إلى أن الافتراضات الأساسية لثيوديسيا الناحية لا يمكن أن يكون من المحتمل فقط أن تكون صحيحة، أو حتى أن تكون صحيحة قياساً إلى كل ما نعرفه، بل، يجب أن تكون الافتراضات الأساسية صحيحة بشكل مفعول - أي أن يكون من المحتمل منطقياً أن تكون صحيحة.

وحتى نكون أكثر تحديداً إلى حد ما، يكمن في قلب أي ثيوديسيا الحكم بأن هناك وجود خير عالية القيمة، بحيث أن بالإمكان استنساخ الاعتقاد بأنها تبرر سعي الله إلى تأمينها - حتى وإن كانت فضائع العالم ثمناً لذلك، وإذا، فإن الثيوديسيا الناحية سوف يتعين عليها أن تجعل من

المعقول ان نستق على حد سواء ان وجود الخير المستهدفة عالية القيمة بأدمل بحيث أنها شرر وجود الشرور الضيعة، و أنه تم يكن هناك من سبيل أمام الله لتأمين وجود الخير هذه من شرور إحداهم الشرور أو السماح بها، أي أن التهوديسيا يجب أن تفقد دعما معقولنا لأدملين:

• ادعاء القيمة: ان عالما يحتوي على وجود الخير هذه (أو وجود خير مشابهة) وعلى هذه الشرور (أو شرور مشابهة) هو أفضل من أي عالم لا يحتوي على أي من هذه أو تلك.

• ادعاء الاستحالة: كان من المستحيل ان يؤمن انه عالمه يحتوي على وجود الخير هذه (أو وجود خير مشابهة) من دور في يحتوي أيضا على هذه الشرور (أو شرور مشابهة).

والآن. تتمثل حفيظة الأمر في أن هناك عدد لا حصر له من التهوديسيات. ولا نملك مجال لاستعراضها كلها ولو بشكر أوتني. وبدن من ذلك، فإن ما يمكننا فعله هو النظر بشكل سريع في مجموعة من أكثر وجود الخير معقولة وشيوعا، عرضيا فلامفة الذين المعاصرون لإثبات ادعائي القيمة والاستحالة. ولا يمكن بأي حال لأني عن وجود الخير المفترضة هذه أن تتمكن وحدها بشكل معقول من تفسير السماح الله بكل الشرور التي نواجهها، فند من ذلك، قدمت مختلف التهوديسيات على مجموعات مختلفة من وجود الخير هذه (و وجود خير أخرى سيكون علينا تجاهها ببساطة) بنسب وعلاقات متباينة فريدة، وما نملك محانا لننظر فيه هو محدد المكونات الأساسية في التهوديسيا المعاصرة المتوترة. وسوف يتعين عليك استكشاف الصيغ الأكثر تحديثا سفك.<sup>2</sup>

## 1.5 قِيعَةُ الإرادة الحرة

تتخذ من محاولة مدعومة نفسياً نغدياً نفوساً إلى القِيعَةِ الغريبة للإرادة الحرة السببية القوية. وكما رأينا في دفاع الإرادة الحرة الذي قدمه دالتينج، فمن المعمول تماماً، بشكل أولي أن يفترض أن الكائنات التي نعوزها الإرادة الحرة لن تكون فيمتياً كقيمة الذات التي نمتلكها، لأننا جعلنا ما هو جوهرية، ولأننا نحن ما هو عرضي. ويشد بالفعل أن من الصعب جداً أن تكون الكائنات قائمة على التفكير في طرق التصرف، وأن تكون قائمة على نرحمة إرادتها الخاصة على أساس هذا التفكير، دون أن تكون محيرة على أخذ قرار معين بفعل قوى خارجية - سواء كانت قوى طبيعية أو قوى النفس. بالإضافة إلى أن هناك حججاً مهمة تربط قرارات كائنات حرة بوضعنا ككائنات أخلاقية بشكل معين. ولأننا نحن الصغار نفترض أن الإرادة الحرة عطوائية لأي كائن لكي ينظر إليه على نحو مناسب بوصفه مسئولاً عن اتجاهاه الأخلاقية عن الضريبة التي يتصرف بها، ومن ثم فإن يكون من عبر المعمول اتفاق من تضاء الاخلاق، أو من صياح النواهج القوية للأخلاق في غياب الإرادة الحرة. وبالصلة إلى ذلك، فإن كثيرين من أخصائى النفس، قد نقوا الانتباه إلى ذلك النوع الخاص، فيما يفترض، من العلاقة التي لا يمكن أن تحدث بين الله والمخلوقات إلا إذا دخلت المخلوقات في هذه العلاقة بإرادتها الحرة وليس كنتيجة لإكراه أو تلاعب إلهي.

وهذا كله معناه أن الإرادة الحرة يمكن أن ننصو، بصورة عندية على الأقل، أنها تعمل كواحدة من (أو كشرط ضروري لنوع من) وجود الحيز التي تحيط في دفاع حيز التوحيدياً عن معنوية الإساءة القيمة. فماداً، على أي حال، عن الإساءة الاستحالة؟ ما مدى معنوية القول بأن

كأننا كُنّا اقْدرة لا يمكنه حتى هو نفسه يوجد عالم يحتوي على خير  
 للحرية الإنسانية، دون أن يوجد أيضا عالما يحتوي شرورا بأشواع  
 وبالمقابر التي نجدها؟ حتى يتمنع هذا القول وهو بذرة واحدة من  
 المعنوية، يبدو أن نوع الحرية الذي نحن بصنوده، لا بد له أن يكون من  
 ذلك النوع التنافري التي أكد عليه أيضا بلانتينجا في دفاعه، وهذا لأن  
 من الصعب لتغذية معرفة السيد في اضطرار كائن كلي القدرة إلى  
 مواجهة تحد يتعذر التغلب عليه عندما يكون عليه خلق عالم تكون فيه  
 المخلوقات حرة بالمعنى الاتسافي، ولا تتورط الية أيضا في الأضرار  
 الصريحة لإرتكاب الخطأ، والتي تستلزم منسب الأسد في المعتادة  
 الإنسانية، ولنتذكر أنه، وفقا للاتسافية، يمكن تأسخس أن يكون حرا حتى  
 وإن كان مجبرا بالأسباب، وحتى إذا كان كل ما يقوم به يحدث  
 بالضرورة كنتيجة لظروف معطاة سلفا ونواميس الطبيعة. وهذا يعني  
 أنه إذا كانت الاتسافية صحيحة، فإن الله كان يوسع أن يخلق كائنات  
 حرة، إلا أن من المضمون نوما أن تعمد وفق الإرادة الإلهية، وكان  
 يوسع الله إجمار هذه الكائنات على التصرف تصرفا سليما دون أن يكون  
 لتصرفها أي أثر سببي على حريتها، ولا توجد أي مشكلة مفاهيمية أو  
 منطوية هنا، ولذا لا توجد استحالة لكتابة للقدرة، ومن ثم، فحتى لو سلطنا  
 بأن الإرادة الحرة شينة بشكل مميز من جميع التواحي التي نظرنا فيها  
 أعلاه، فإن شكل الحرية لتمتع ذلك لا بد له من أن يكون من النوع  
 التنافري حتى يكون ادعاء الاستحالة معقولا وهو بصورة أولية.

وفي حالة دفاع الإرادة الحرة، كان كافيا بلانتينجا أن تكون التنافوية  
 لتمتعها بالإرادة الحرة صحيحة من حيث الإمكان. لكن عويد التهوديسيا،  
 كما أكدنا على ذلك، لا بد له من أن يمتص إلى بيان أن مسلماته من  
 المحتمل أن تكون صحيحة، وهما يتعلق بالتهوديسيات التي تعمد على

قيمة الإرادة الحرة التفاضلية (كل المونيسيات تقريباً، ونكرر ذلك)، فإن من الواجب على أتباعها تقديم نفاذ قوي عن معفوية امتلاكنا لهذا الشكل من الحرية. أي أن على مؤيد النيوديسيا أن يقدم حجة مفحمة تؤيد صحة التحررية. وهذه ليست مهمة هينة، فأغلب للفلاسفة المعاصرين، كما تبحث لنا الفرصة للإشارة إلى ذلك في الفصل الثاني، يحذرون إما الانساقية أو الشككية فيما يتعلق بالإرادة الحرة، ويقول لهما سوف يفرض نيوديسيا قاطبة بالإرادة الحرة، وهناك عدد من الحجج المهمة أتراد بها بين أن نوع الإرادة الحرة المرغيب بالتحررية، إما أنه غير متعاضد أو أنه بغير اقتداراً حاداً إلى تبييد من شواهدنا<sup>1</sup>، ولذا فإن مؤيد النيوديسيا الفاعل بالإرادة الحرة لا يجب له، باختصار، أن يتمسك من مهمة الدفاع عن الاعتماد على التفاضلية - متمسكاً بكل البعض ذلك، فيما أعتقد<sup>2</sup>.

ولنتد الآن إلى ادعاء القيمة. مع أنني قد سلمت بأن الإرادة الحرة لها حق أولى معين في ادعاء نوع من الأهمية، من شأنه تبرير سعي الله إلى الحفاظ عليها، وإن كان مجرد التبرور في العلم تماماً لذلك. فلو كان على نيوديسيا مرصية أن تقدم دفاعاً في هذا الصدد يتميز بقوة ملحوظة. ولكني نرى التحدي، يجب أن نلاحظ أن شكوى متكررة جرى طرحها ضد التحررية من جانب الإنساقيين ذهب إلى أن النظرية لا تملك ببساطة دفاعاً. أي أن هؤلاء الثغرة يؤكدون بصورة مننظمة، أن لا شيء، يتمتع بقيمة حقيقية يتوقف على ما إذا كان نوع الحرية الذي نعلمه يتماشى (أو لا يتماشى) مع الجبرية الشاملة، وهذا على الأقل، جزء من تمسالة الواردة في العنوان الفرعي نكتبه دليلاً دينيت واسع التأثير مكان متسع للحركة: أنواع الإرادة الحرة الجديدة بالاحتياج إليها (1944). إلا أنه ليس الإنساقيين وحدهم هم الذين طرحوا تساؤلات حول مدى القيمة

الفعلية لحرية التحربية. فديرك بيربوم، وهو كاتل متعدد بالسنافية حسب وصفه نفسه، قد قام بتطوير دفاع مبدع عن التطروحة الثاقلة بأن الكائنات البشرية لا تمكن لإرادة حرة (من النوع التامسلي أو التحزري) بل كل هذا ليس على هذه الدرجة من السوء إذ لا يضيع شيء كثير حزاء نخلبت عن الإرادة الحرة، وبوجه خاص، بحيث يبي أن يوسعنا الحفاظ على حذب كبير من الأخلاق، ومن القانون والعفاف، ومن العلاقات الشخصية المتبادلة ومن معنى حيواتنا (2001). ويعترف بيربوم بالفعل، بأننا لن نتمكن من الحفاظ على كل شيء قد يكون بحاجة إليه إذا ما نخلبت عن الإرادة الحرة، وإذا فإن هناك مجانا أمام المزيد ثيرديسيا قئنة بالإرادة الحرة لصرح قضية القيمة المبرزة، إلا أن هناك حاجة إلى طرح القضية، وهناك حاجة إلى طرحها بشكل مكره رؤية أن قيمة الإرادة الحرة للتحربية تتجاوز فسة نخبيا بدرجة مهمة، لأن هذه القيمة الإصلافية هي التي يفكرهن جريبا، أو ندر سماح انه تتكبر عن الشزور المستقلة على هذه الحربة.

وأخيرا، لا يجب أن نتجاهل مدى العنودية التي يُحتمل أن يكون عليها الاعتماد على الإرادة الحرة في تفسير كامل لشزور العالم. فكثير جدا من الشزور التي نواجهها تبدو أنها لا علاقة لها لئبة بخيرات سحاقيات حرة، حيث أنها تتخرج، ككثير منها، هي باب الشزور الطبيعية.

## 2.5 قيمة صنع لذات

يضمن عنصر مهم آخر هي كل ثيونيسيا معصورة تقريبا في الجزء إلى مفهوم صنع الذات. وحداثة هذه الفكرة الرئيسية هي الفخر الزامن

نرحب بدرجة كبيرة إلى التطوير المصيب الذي قام به جون هيك لهذا  
 الفيديو في كتيبه واسع النشر: الله وأله المحبة (1978). والفكرة  
 الجوهرية فترة غنية بدرجة عميقة: أي أنها تتمحور أساساً على  
 الأعراس الإلهية بالنسبة للكائنات البشرية. فالله يهدف إلى إيجاد تلك  
 الحالة الجيدة التي بعد حد، والتي تكون فيها مخلوقات حرة وعقلانية في  
 الجمعية الأكثر ثراء قدر الإمكان مع خالقها، ووفقاً لهيكل، في هذه الحالة لا  
 يمكننا أن نختارها إلا بحرية، ومن هنا أهمية الحرية التحريرية. كما أكدنا  
 على ذلك بالفعل، نحن نرى أن هيك يزعم - بالإضافة إلى ذلك، أن هذه الحالة لا  
 يمكننا أن ندخل إليها إلا إذا كنا خبيرين بدرجة عميقة - إلا إذا كانت  
 نواتجنا قد مرت بالنحول المناسب. لكن هذه للخبرة العميقة بعد، وفقاً  
 لييك، حرية تطويرية أساساً. فهي ليست ذلك النوع من الخبرة الذي  
 ربما يكون المرء قد عرسه ببساطة في الحد. أو ذلك النوع من الخبرة  
 التي يمكن للمرء بامتلاكه له أن ينتج من المستنفع. وهذا يعني أنه،  
 بقدر ما أن هدف الله النبيل هو إتاحة الفرصة للمخلوقات حتى تتعاون مع  
 الله في تحقيق هذه الحرية ذات المعكنة السامية، سوف يكون على أنه أن  
 يصح هذه المخلوقات في بيئة تشمل على عقبات ومخاطر أخلاقية  
 حفيفة. ولذا، يفترض أن الله يسعى إلى استحداث قديسين أخلاقيين لا  
 إلى ضمان قدر معين من البهجة، فإن السؤال بالنسبة للثيوديسيا ينزل.  
 ففي ابتداءه، ربما يكون قد بدا أن مولانا كان أهل بملك الوجود البشري  
 ما يكفي من البهجة التي يسمح لها كائن محب سحبة قصوى؟. على أننا  
 يمكننا الآن أن نرى أن السؤال يجب أن يكون شيئاً أشبه بما يلي: هل  
 العالم كما جده ساحة تزيين أخلاقي معقولة؟ يحاول هيك تقديم رد  
 يجلي معقول على هذا السؤال.

فكما يؤكد هيك، لا بد تكثر من الأم والمعلمة أن يكونا إمكانيتين حينئذ في ساحة التريب هذه. فالأم بينوا أنه ضروري بوصفه الأبة البيولوجية الرئيسية لدفع مخاوفنا سلفنا للاهتمام بمعارضة قدراتنا وتنمية مهارتنا. هي غيب، الأم (وتفكر في فرصات انجوع أو الأم المرض ولتمحوخة). لن يكون هناك ما يدعونا إلى البحث عن طعام، أو زراعة الأرض، أو اختراع الأدوية، أو القيام بمشروعات ضوئية الأمن لتطلب التحصين، وقوة الإرادة والعمل الجماعي، ويرغم عليك أنه في غياب الأم لن يكون هناك ما ضحبه؛ ولن يكون هناك ما نسمى إليه؛ ولن تكون هناك فرصة للتعاون أو المساعدة المتبادلة؛ ولن يكون هناك حقز لتنمية متعلقة أو لخلق الحضارة (343، 1978). وبينو بشكل أعم، أن المعلمة مقلوبة لإيجاد المفاهيم الأخلاقية الأكثر قوة كالقسوة والظلم واتعلم الأمية (على الجانب السلبى) والتجاعة والتعاطف والاعتابرة (على الجانب الإيجابى). ففازرانا الحرة بين خيارات خطيرة كهذه هي التي تصنع شخصيتنا الأخلاقية العميقة، إيجاباً أو سلباً. وإمكانية السب نتيجة ضرورية لإمكانية الإيجاب.

ولذا كن مثل هذا الكم صحبنا، فإن القائل بثيوديسيا تستد إلى صنع لذات، سوف يكون لديه بعض الأشياء المعقولة التي يمكنه قولها دعماً لدعاء القيمة ولإدعاء الاستحالة. فمن التوكيد أن دخولنا في النوع الأعمق لتعلقة مع الله يعد حالة غضبة القيمة. والحس ينبتأ بأن علمنا يتضمن إمكانية هذا النوع من الحميمة البشرية/الإلهية هو أفضل من عوالم لا وجود فيها لهذه الإمكانية (حتى وإن كان من المحتمل أن تكون هناك أهمية للطريقة التي من المحتمل أن نتحقق بها هذه الإمكانية). وبذا، كن هيك محدداً فيما يتعلق بالصيغة التطورية بشكل أساسي للتجربة العميقة الضرورية لهذه الحميمة، فسوف يكون عن المعقول استنتاج أن هناك



صفة منطوية هي وجه خلق عالم توجد فيه انحصارية وإن كان في غياب  
 النزول العمودية للصور، ويجب أن ندرك أن اللجوء إلى صنع  
 الذات، خلافاً للجوء إلى الإرادة الحرة، يمكن أن يقطع بعض المسافة  
 على الأقل في اتجاه تبرير مستساغ لوجود ضرور طبيعية بشكل معين.  
 ففي غيابها، على ما يبدو، لن نكون قادرين على تطوير أشكال التحصية  
 الأخلاقية التي يهدف الله إلى تكميلها فيها.

ومرة أخرى، فإن قيمة صنع الذات لا يمكنها بعد ذاتها أن تشكل ركيزة  
 لثيوديسيا مرضية. وبلم هيك بأننا نحتاج أيضاً إلى الإرادة الحرة  
 للتأخرية. لكن قيمة الإرادة الحرة وقيمة صنع الذات مأخوذتين معاً لو  
 ضداً هما نفسيهما الفجوة التسوية بين الخيرية الإلهية والنشر العظمى.  
 وذلك لأنه يبدو أن هناك حالات من المعاناة في عالمنا لا علاقة لها ببناء  
 الذوات. وكان للمراك من مثال الصبي الذي كُتبت المعاناة والذي طرحه  
 رو هو أن يكون، على وجه التحديد، حالة نموذجية أولية في هذا الصدد،  
 والأشكال الواسعة من معاناة الحيوانات بوجه عام تضغط ضغطاً  
 ملحوظاً على معقولية التفسير المعتمد على صنع الذات. وبالإضافة إلى  
 ذلك، يبدو أن هناك حالات من المعاناة على درجة من القوة، أو على  
 درجة من البوضوح بحيث أنها تدمر الثواب بدلاً من أن تمنحها مبدئياً  
 للظهور. وبالإضافة إلى حالات التعذيب التي لا معنى لها والذي لا سبيل  
 إلى إصلاحه (والذي يتعرض له الأطفال مثلاً) ولتكرار أن اختيار رو  
 للحالات ليس صدفة، فبأننا بحث أن نفكر بعمق، وإن كان بلم، في آثار  
 للمرض العفسي العميق في هذا الصدد. إذ يفترض جانت من فضاعة  
 تعرض العفسي العميق في أنه يعرف التكوين النفسي البشري بطريقة لا  
 يبدو معها أن بالإمكان استخلاص أي نمر أخلاقي منها من جانت من  
 يعاني هذا العرض.

وكذا، فإن التحدثي المتواصل، الذي يوضح القائل بشيئيه، يثبت إلى صغ ذلك هو حد ناز حدى على الأقل. دولة، لا بد له من ملائمة ما يذهب إليه مع انجود القواصح لأسكال من المعالاة شجار أي أهداف معقولة خاصة باسم الأخلاقي أو الروحي، وثانيا، لا بد له من انفتاح عن الزعم الذي يذهب إلى أن عتقا ينصمن الضرور لسريعة ننى بئانيا يتفعّل وينصمن، ترتيبا على ذلك، إمكانية الفرية لحرية أخلاقية عميدة، هو علم أفضل من عالم ليست فيه إمكانية خيرية كبناء «ون أن تكون فيه أيضا فضاعات.

### 3.5 قيمة القوانين الطبيعية الثانية

ينعتل لمكون الفياسي الأخير في الشيونيين لمعاصرة ننى سنسمرضيا، في انصراء نى قيمة قوانين الطبيعة الثانية والمنتجاسة. وفي بعض الصيغ الفلسفية، من الأرجح أن يتم إقناع الكثير منا بفكرة وجود امتياز مبدعير على أصرت أعلم محكوم بقوانين تحقق نوارث مشير، بين التماثلة والإطالة. فوحدة حزمة كبيرة وسعاسكة من انصواهر الطبيعية بمجموعة صغيرة من القوانين البسيطة، قد تكون شيئا جميلا. كما أن عددا من الفلاسفة قد أشاروا إلى القيمة الإيجابية لعلم محكوم بهذه الطريقة (cf. Swinburne 1998; Van Inwagen 2006). فمن دون قوانين طبيعية ثابتة ومنتجاسة، يصبح أشكال الأفعال الأخلاقية ننى يتكثريا صغ ذات مستحيلة. فإذا كنت مستغذا شخصا من انصراق، على سبيل المثال، ميتعين على قوانين الطبيعة ان تكون منتظمة ومنفعة -حتى يكون هناك خطر، وحتى ندرك انخطر، وحتى تنفذ خطتك للانقاذ. بالإضافة إلى أن القوانين المنتظمة، كما نند على ذلك ويستمر سوينبرن، تبدو ضرورية لاتصاندا معرفي القوي بالعالم، ليجتر

من أن البحث والمعرفة جديان، بعد عالم موحسّ بينهما حيناً بالعلم. ويحتج على العلم قموصل أن يكون موحداً بقوانين منسكفة. ولما لم الحظ، بنظر كما أو أن عالماً محكمها بقوانين من هذا النوع جحوي بشكل، حتى تقرباً على معتاد الكائنات، الخاضعة ليهه الله ليه، فانقاربتن القابته نجعل تتصرفه المسنون والمعرفة الثمينة ممكنين، لكننا بالضرورة، رة لعلنا نجعل التحجر الحيفي منقاربتنا. ومذاق مرة أخرى، بطلوا للجوء إلى القوانين الثابتة بفرصة لتأيد كل من دعاء القيمة وادعاء الاستحالة، وهما يتلقوا بأدعاء الاستحالة حصصاً، لا بد من أن نلاحظ أن اللجوء إلى قيمة القوانين الثابتة بفرصة لاجلة معقولة، بعبارة أولية على الأقل، على مسألة أنسب في عدد تخفيف الله عن وضاد كثير جداً من أشكال المعاناة الموحدة في العلم من خلال معجزات إنسانية، وتتمثل الإيجابية، في أن عالماً يتكلم معجزات تحدث بشكل متواتر وسافر جداً، كيف يكون عالماً أن يتكلم لنا فيه معرفة قوانين الطبيعة أو الاستحالة عنها في تيسر المطلوبية التطورية الأخلاقي والروحي، فننظره، من ذلك، على محطه التخييل، لو ترك أطفالنا يعززون الطرق التريفة، أو صعود الجبال من غير المعدات اللازمة لذلك، إذا أعتقدنا لمعجزات الإلهية بصورة منتظمة من عوالم هذه النشاطات. وبالمثل، لو يقرن بإمكاننا إتخاذ قرارات بتقريب مساعدة بتمييز بالعاطف والتشجاعة لو حجت التخللات الإلهية المنتظمة نهن فقط المحظر وإنما أيضاً فعالية إرادتنا.

ودعونا نكرر، وهذا واضح بما يكفي، أن قيمة القوانين الثابتة وحدها لن تقدم ركيزة وطيدة شكل خاص للتبولوجيا، فاللجوء إلى هذه القيمة ليس بوسعنا أن يقدم لنا تفسيراً دائماً كبير لوجود نشر الأخلاقي بوجه عام، على سبيل المثال. لكن قيمة القوانين الثابتة، لو قمنا بجمعها بعيمتي

الإرادة الحرة وصنع الذات، يبدو أنها تقدم قدراً من المساهمة، وأنواع أن بيتر فان إيفاجن قد ذهب إلى أن اللجوء إلى قيمة الفوائد الثابتة يوسعه أن يساعدنا في تفسير معاناة الحيوانات غير البشرية والتي، كما نلاحظ، ننا الفرصة بالفعل لملاحظة ذلك، يهملها إلى حد بعيد أنصُر تبيوديسيا الفائلة بالإرادة الحرة والتبيوديسيا الفائلة بصنع لذات (2006). فوفعاً لفان إيفاجن، قد يكون عن التجيد للخلية، أن علي علم يحوي على مخلوقات تتمتع بمستوى عالٍ من الإدراك مثلنا، إما أن تكون عرضة لأنواع المعاناة التي نلها (خاصة بين الحيوانات) أو أن يكون عالماً غير منظم بشكل شامل، فالعلم غير المنظم بشكل شامل، هو علم تكون فيه قوانين الطبيعة بعيدة جداً عن التميز بذلك النوع من البساطة المتجانسة الذي يبدو أننا نجد أن قوانين الطبيعة تتميز به في عالمنا - والذي يمكن لمختلف أشكال الحير الأخلاقي والروحي أن تظهر على خلفيته، كما قلنا للتو. وبمضي فان إيفاجن إلى القول بأن الانعدام الشامل للإنظام، من شأنه أن يصنع عالماً هو على الأقل سيء سوء أي علم يتضمن ذلك النوع من المعاناة الذي نجده في عالمنا، ومن ثمة، فإن الفكرة الرئيسية هي أن أي علم يتميز بقوانين ثابتة وبظهور مخلوقات تتمتع بمستوى عالٍ من الإدراك سوف يكون، على الأرجح، سيء من قبيل نماط معاناة لحيوان التي نعرفها ونحزن لها.

على أن المشكلة هي أن فان إيفاجن يقدم لجرهه إلى انعدام قيمة العوالم غير المنتظمة بشكل شامل كمجرد دافع في وجه الحجج المستمدة من معاناة الحيوان. وما يعنيه هذا هو أن فان إيفاجن يدافع عن التزاماته المحورية بوصفها مجرد التزامات صحيحة هيئاتاً بل هي كل ما نعرفه. وهو يعتقد ألا شيء نعرفه يجعل مزاعمه غير معقولة؛ وسوف نتذكرون

أن هذا من شأنه أن يكون كافياً لنفاد مرض - على أن اعتبر نجونه هذا سمة لتبويضها ما، سوف يتقلب منا بين نرس فقط إلى مراعاة لا يمكن إظهار أنها غير معقولة بل إنها معقولة في حقيقتها الأمر - فهل يمكن بيان أن من المعقول تصديق أن (1) أي عالم غير منظم بشكل شامل كل بالإمكان أن يحتوي على مخلوقات تتميز بمستوى عالٍ من الإدراك كالكلاب البشرية وأن (2) من العمى لعلة بالنسبة لعدم أن يحتوي على مخلوقات تتميز بمستوى عالٍ من الإدراك كالكلاب البشرية وأن (3) الانعدام الشامل للانتظام يصنع عالماً لوأ مما يفعله المعاناة (بما فيها كل معاناة للحيوان) التي نجدها في عالماً ربما، ولكن ربما لا أيضاً، وإنه ليصدقني، على الأقل، أن من الصعب، بصورة أولية، جعل (1) و(3) مؤلفين معقولين على طول الخط، على نحو ما يتعين على ثيوديسيا طرح قيمة القوانين الثابتة كتفسير لمعاناة الحيوان أن تفعل.

وكما أكدت على ذلك بالفعل، فإن قيم إعادة الحياة وصنع الذات وقوانين الطبيعة الثابتة هي مجرد مجموعة فرعية من تلك القيم التي يمكن اللجوء إليها لتأييد ثيوديسيا ما، وربما توحد هناك وجوه حير إضافية (على سبيل المثال الحير المتعمد في وجود كائنات ذات قنندة وفي وجود بتر فلارين على إيمان كل من الصرر العظيم والخير العظيم وفي وجود مخلوقات أئمة من الناحية الأخلاقية وتلقى العقاب على لوزارها، إذا ما كنا نكتفينا بهذه الأمثلة القليلة) من شأنها أن تسيء هي أيضا في الدفاع عن معقولية ادعاء القيمة وادعاء الاستحالة،<sup>7</sup> وأمل في أن تأملاتنا تموجزة حول القيم الثلاث الرئيسية والشائعة، قد نعطيكم شيئاً من الإدراك الأولي لبنية وصلاحيته مشروع الثيوديسيا المعاصر.

## 4.5 نقاؤل أخروي؟

وراء التقييم الرئيسية التي سوف يتعين بناء تيوديسيا ما عليها، يكذب يكون من الصحتم أيضًا أن يضطر الغائب بالتثويديسيا إلى إتخاذ موقف. فيما يتعلق بتمسائل الأخروية الخاصة بتكفية التي سصصح عليها الأمور بدهاية المطاف بالنسبة لمخوفات الله. أي أن انفتق اثتويديا لن يكون بمقدوره تجاهل طبيعة الحياة الأخرى ومسائل الجنة والجحيم. ولا ت السبب في نعتك أن يكون واضحًا بما يكفي. فالحيات البئرية الطبيعية، بد والتكون نفسه، يبدو أنها متناهية في امتدادها للزمي. فإذا كنا نحن أو للعالم لن تدوم إلى الأبد، فإنه يبدو أنه أبا كانت للقيم التي سيجري الاتكل عليها لتبرير سماح الله بوجود الشر، فإن هذه التقييم لا بد نها من للقيام بعملها التبريري ضمن الإطار الزمني المحدود، انمنزل في التناهي، على أنه يبدو أن بالإمكان مساعدة مشروع التثويديسيا إذا ما كل بوسعنا الاعتماد على حياة أخرى تميز بالوابع ومفاتيير وتوزبعات جديدة لوجوه خير - وجوه خير قد نتجح في جعل أشكال المعاناة الموجودة في العالم الحاضر عديمة الأهمية من حيث الجوهر بالمقارنة مع وجوه الخير هذه، ومن المؤكد أن اثتويديسيا من شتها أن تقوم بعملها بشكل أسهل من زاوية الجنة، إلا أن ما يؤسف نه أن لعكس يبدو صحيحًا أيضًا بالنظر إلى الجحيم. فإذا كن مصير البعض بالفعل هو حالة أبنية من المعاناة التي لا ترحم، فسوف يكون من الصعب بوجه خاص جعل ادعاء القيمة وادعاء الاستحانة معقولين.

فكيف إذا لا بد تيوديسيا واحدة أن تكون متفائلة بالنسبة للمستقبل الأخروي للكانات البشرية؟ هذا موضوع مناقشة معاصرة متحوطة (ومفعمة بالحيرية)، فعلى الظروف الأكثر نقاؤلنا من أطراف طيف النقاش،

نجد من يشنون على أنه سوف يتعين على مروية معقولة بشأن سماح الله بكل المرور المتوجودة في العالم أن تتعلم مبدأ شمول البشر - وهو النظرة التي تذهب إلى أن كل كائن بشري سوف ينضم في نهاية المطاف إلى حازي مغفران في تجلي الله لتفتيخ في السماوات، ولن يكون مصير أحد في نهاية المطاف هو الذهاب إلى الجحيم، وقد توصلت إليك إلى هذا الاستنتاج فيما يخص اللاهوتية التي طرحها. وبالمنظر إلى أن الطبيعة المحورية التي تترك سماح الله بالمرور المتوجودة في العالم، هي الخير المنسب في تطور كل مخلوق حر ووصوله إلى تلك النوع من النقص الفادر على الحميمة الإلهية المتعاونة، ويتنظر إلى أن قليلين جدًا من الناس (إن لم يكن لا أحد) ينو أنهم يصلون إلى هذا المستوى من التطور في مجرى حيوانهم الطبيعية، فإن الله يجب أن يتيح حياة وراء الحياة كي ينجز هذا العمل. وبالإضافة إلى ذلك، يذهب إليك إلى أن سماح الله بالمرور العفيفة المتوجودة في عالمنا لا يمكن تزيده إلا بالتحقق الملموس لشيء المعنوية الثابتة: ألا وهي الحد الأقصى من الخير لكل مخلوق حر بحيث يصل في نهاية المطاف إلى الحالة النهائية للحميمة غير المقيّدة مع الله. وهو يعتقد أن أي شيء دور ذلك من شأنه أن يجعل بعض أشكال المعاناة المتوجودة في عالمنا مفرقة إلى المبررات. وتتوصل مارلين أدامز إلى الاستنتاج المتفائل أحرورياً نفسه لأسباب ذات صلة بذلك (1993، 1999).

ويُدافع رينتارد سوينبرون عن اللاهوتية التي يطرحها باستخدام لغة أقل تقوُّلاً فيما يتعلق بالأحررة، فهو يزعم أنه إذا ما صاغ الناس شخصياتهم بشكل جيد، فإنهم سوف يتولَّفون لتزيد استخدام طبيعي لإبلاء الامتنان والاحترام عندما يكون واجبا، ومن ثم سوف يكون لديهم

الاستعداد لعدم خالفهم، إذا علموا بوجوده، وهو يستمد بآنيج ربما قد لا تكون هذه الفرصة قد أتحت لهم وتركت إلى ما بعد الموت (1998، 257-8)، وهكذا، ينبغي أن سوبيرن ينضم إلى هيك في التسنيم، إن لم يكن بالتحاجة إلى مكون أخروي، خاص بما بعد الموت في ثيوديسيا التي بصرحياً فعلى الآف إلى التسنيم بإمكانيته، والسمة الآف تعزلاً في ثيوديسيا سويثيرج هي هذه: إذ يظهر أنه يوافق على أن الله يمكن أن يظل خيراً نعلماً حتى وإن كان لا يمنع كناناً بشرياً غير فرصة زمنية محدودة لاتخاذ قرار بشأن مصيره الأبدي، والواقع أن خيرية الله قد تتطلب هذا، لأن أي شيء دون ذلك سيكون بمثابة إهتاق في إعطاء إرادتنا الإحترام الذي يليق بها.

لأنه إذا لمفع الله عن تكبير أحد من نظير شخصية سبنة سبلة لاسبيل إلى إصلاحه، سوف يعني ذلك حرمانه من إحتياز بعلى أنواع الشخص الذي يريد أن يكونه، وإذا ما نرك الله دوماً الشخص السوء عرصة لموثرانه خيرة، سوف يعر هذا امتناعاً عن الاعتراف بحير نهائي من هاتبه فعل أخلاقي مستغل (1998، 121).

على أن هذا لا يستتبع، بالنسبة لسويثيرن، مذهباً تعاليمياً عن الجحيم، فهذا يتماشى مع سبب الله في استبعاد بعض الناس من الوجود كنباً. وبالنظر إلى كثير من الأشياء التي يقولها في هذا الصدد، فتن يكون انعداماً رهيباً للإحسان أن نصف وجهة النظر التي بفضلتها ملأها شيء نسيه بعداً الإباداة. وهكذا، فببما يجيز سويثيرن سناء للذات ممناً بعد الموت - للمويعض خاصة عندما لا يكون كائن يتبري بذاته قد حصل على نصيب عادل من لخيرية في الحياة الدنيا- فإن هناك حدّاً نهائياً للذات البذاء للذات.



وقد بذلت اليونان سنامب أجدد الأقوى للدفاع عن ثملثي الخيرية الإلهية مع مذهب نكثيني إلى هنا نجد أو ذاك عن اللجيم بوصفه مكلنا للمعداة الأنبية نزل لأنه، والتحتي الذي نكصدي له، هو بيان كيف أن الحجيد نفسه يمكن أن يكون نعبيرا عن المحبة الإلهية. فاستدنا إلى لسبصارات تستمنها من كل من نوما الأكويني ودانتي، تذهب إلى أن اللجيم قد يكون أسبيل المحب الوحيد أمام الله لمرعاة القيمين الأساسيين اللتين يوجد توتر بينهما هنا، فمن ناحية، لا يد الله عن احترام الإزادة الحرة للكلمات التي تختار عدم الدخول في تجلي الله للمعتمطين في السموات. ومن الناحية الأخرى، فإن الله (بوصفه خيرا ضمنا) لا يمكنه تكدير ما له قيمة أصيلة؛ أي نفوس العصاة، وهذه النقطة الثانية تستتبع أن إبادة عن حلت بهم اللعنة سوف تكون غير متسجمة مع للخيرية الكلية. والمحصنة هي أن من يرفضون تجرية دخول الجنة سوف يشعين مع ذلك الإبقاء على وجودهم، فيل يجب، على أي حال، أن يلقوا العذاب من جانب الله (أو الشيطان)؟ كلا، فمن وجهة نظر سنامب، لا يتعرض من كتبت عليهم اللعنة للعذاب من جانب قوى خارجية بقدر ما أنه يُسمح لهم بالتصرف بما يملثن مع الشخصيات التي صاغوها بإرادتهم الحرة هم. ومن ثم، فإن من كتبت عليهم اللعنة إنما يعلنون بتفعل، وإلى الأبد. على أن معادتهم معاناة أنزلوها هم بأنفسهم أسلنا (cf Stump 1985, 1986).

ومرة ثانية، أذع لكم تقييم هذه المواقف، التي يشكل كل واحد منها بدينا للآخر، فيما يتعلق بمسألة دمج الحياة الأخرى في ثيوديسيا نأحصة.

## 3.5 نحو مزيد من إمعان النظر: شر التيوديسيا

لا يجب أن نتجاهل هذه شكوى عميقة بشأن مشروع التيوديسيا، فعلى أي حال، قد يكون هناك ما هو خاطئ، ليس فقط في التقييم الخاصة، المتبصرة للتعامل بالتيوديسيا، أو في التقييمات المتعددة المتعددة في التحجج التيوديسية، وإنما وبشكل أعم، في هدف التيوديسيا نفسه، وما ذهب إليه بعض حصوم التيوديسيا هو أن نقرع حقلنا حسبنا نوجدنا محاولتنا نغيب الأسباب التي قد نقرر سماح الله بالضرورة المتواجدة في العالم، ووفقا لأقصى صنف شكوى من هذا النوع، فإن التيوديسيا لا تعدو أن تكون نورا آخر من النور، المتواجدة في العالم، فكيف نعلم في شيء، على هذه الدرجة من العمق؟ هري تقدم نوعين واضحين من الاعتبارات، النوع الأول أخلاقي ونوع الآخر لاهوتي ( أن Trakakis fermentation ).

فمن وجهة النظر الأخلاقية، لا تصعب رؤية خطر فزع التيوديسيا، فالتيوديسيا، كما تصورت مشروعاتها، تحاول تحديد بعض الأسباب المتعددة التي قد تكون عند الله سماحه بحدوث تلك إلى حد وفوق الضرور الأكثر فضاحة، والتي يحويها عالمنا للأسف، إلا أنه إذا كانت تيوديسيا ما تزر سماح الله بوقوع هذه الضرور، فإنه يبدو أن هذه الضرور (بحسب النظر عن العظمة) ليس من الضروري أن تكون مريعة بالفعل كما ظننا، وبعض الضرور نعددها بوصفها ضرورا مجانية حقا - وهذا صحيح لعدم إمكان وجود ضرر لوقوعها، ونحن إذ نقدم تيوديسيا لتفسير كل الضرور إنما نكرر، من حيث الجوهر، أن أي ضرور هي مجانية بالفعل؛ ونكرر أن أي ضرور هي بالفعل سببة نعمانا على نحو ما تصورنا ذلك في الأصل. فعلى أي حال كيف يمكن لهذه الضرور أن

تكون سيئة بالفعل إن كان الله يمتلك سيئا وجيها لتسمح بوقوعها؟  
والنتيجة هي أن التيوديسيا تنقل من شأن الشر وتمنحنا من بركات درجة  
المعاناة الأكثر إرعاجا: أي المعاناة المجدية.

ويرصد شكل اخر من أشكال الشكوى الأخلاقية بشأن التيوديسيا  
الطريقة الخاصة التي نجأت بها تيارات في التيوديسيا لها تأثيرها، إلى  
نوع من التفكير الأخلاقي الذي يشير إلى النتائج. فلم يكن من غير الشائع  
صوغ التيوديسيات من زاوية الخير الأعظم الذي يحتفظ به الله أو بوجده  
بالسماح بوقوع بعض الناس في المعاناة. إلا أن المرء لا يحتاج إلى أن  
يكون كاتليا كامئا لكي يعرض على معاملة بعض الناس على أنهم  
مجرد وسائل لغايات، حتى وإن كانت غايات أمر بها الله، ومن ثم فإن  
هذه للشكوى الأخلاقية بشأن التيوديسيا، هي أن هذا ينطوي لا محالة  
على صورة إله يستخدم الناس بأشكال لا أخلاقية مسافة، بوصفهم مجرد  
وسائل لأهداف عالية لتحقيق خير أعظم خاص، سواء كانت هذه  
الأهداف هي إمكانية الاختيار الحر، أو الخير المتمثل في صنع العالم،  
أو ما يحلو لك.

أما الاعتراضات اللاهوتية على التيوديسيا، فهي غالبا ما تأخذ شكل  
كليات من المفاهيم المفردة في تصويرها الإنساني لله والتي يعتبرها  
دعاة التيوديسيا من الثمنات. والمسألة هنا ليست هي أن أي تصوير  
إنساني لله غير مقبول. فالجميع تقريبا يسمون بأن الإيمان سوف يحتاج  
إلى إبداع توافيق مختلفة بين الفعل الإلهي والفعل الإنساني. والأخرى  
هو أن خصوم التيوديسيا يزعمون أنهم يرددون التزامات لا أساس لها  
أو ساذجة تصور الله تصويرا إنسانيا في العجايزات الزامية إلى تكديم  
تبريرك لسماح الله بوجود الشر. وكمثال على ذلك، يذهب بعض

المعانيين للثيوديسيا إلى أن الله، خلافاً لافتراسمات للثيوديسيا، ليس عضواً بين أعضاء آخرين في مجتمعنا الأخلاقي. أي أن الله ليس كائناً من النوع المعرض للأخلاق بما تعنيه من منطقياتها وانتقاداتها، بل إن الله يسعى معيراً، يتجاوز هذه المتطلبات والانتقادات. إلا أنه في غياب الافتراض الذي يذهب إلى أن الله شريك في نظامنا الأخلاقي، لا يكون للثيوديسيا أي معنى، وللواقع أن الانتماء في الثيوديسيا لا يساعد إلا على ترسيخ نزعة مركزية إنسانية سطحية في الحدس الفلسفي.

ووجهة نظري هي أن هناك الكثير الذي يمكن تعلمه من تشكيلات الخصوم الأكثر عقلانية للثيوديسيا. فالواقع أنني على قناعة بأن التقسّم للصعبر بشأن مشكلة الشر أكثر إنسانية بشكل ملحوظ مما كان من شأنه أن يكون عليه في غياب مساهمات لونتك الذين انتبههم انقلق من الآثار الأخلاقية واللاهوتية المترتبة على الثيوديسيا. ومع ذلك، فإن الاستنتاج الذي يبدو لي مبرراً ليس هو أن الثيوديسيا بحد ذاتها غير مقبولة لا من ناحية الأخلاقية ولا من الناحية اللاهوتية، فبما من ذلك، نقدم التكميلات (عندما تكون مقبولة، وأنا أكرر ذلك) مجموعة من الشروط التي لا بد للثيوديسيا مقبولة أن تليها. وعلى سبيل المثال، لا بد للثيوديسيا ناجحة ألا تقلل من شأن خطورة الشر، أو ألا يترتب على التزاماتها أن العضامات الموجودة في العالم ليست بالفعل على هذه الدرجة من السوء. ثم إن تعصار للثيوديسيا لا بد لهم إما أن يدافعوا دفاعاً قوياً عن مبدأ - أخلاق [أي عن أخلاق مغارفة لأخلاق العالم الدنيوي] تستند إلى النتائج، أو أن يكونوا متأكدين من أن الله لا يلعب دور استخدام الكائنات البشرية بوصفها وسائل لغايات إلهية. وأخيراً، لا بد للقائين بالثيوديسيا أن يظنوا في الدرجة التي تفرض بها حجتهم مفاهيم مركزية إنسانية عن الله، وأن يظنوا في العلاقة الإلهية بالأخلاق. وعلى أي حال، وكما

قلت، فإن التحديات المنبثقة من الحركة المعادية للثيوديسيا يمكن دمجها في مشروع الثيوديسيا ككوليج معقولة، ولا حاجة إلى التعامل معها على أنها اعتراضات تركييبية على المشروع نفسه. والأذن قد يكون مناسباً بالفعل لتكاد بعض الجيود الخاصة الرامية إلى إيجاد ثيوديسيا بوصفها جهودنا تسهم في شرور العالم، وننك تحديداً لأسباب من الفروع الذي نظرنا فيه للتو. على أن الخروج باستنتاج على لمس هذه الحالات مؤداه لن أي جهد من هذا القبيل سوف يسهم بالمثل في شرور العالم، إنما يصدمني بوصفه موقفاً شديد التسرع بدرجة ملحوظة.

### 6.5 نحو مزيد من إيمان للنظر: الحاجة إلى الثيوديسيا

للقضية الجوهرية الأخيرة التي سنتصدى لها في هذا السياق لها علاقة بالحاجة الضرورية المفترضة إلى الثيوديسيا. فيل يجب على المؤمن، لكي يكون عقلانياً على المستوى المعرفي، أن يكون قانراً على الإشارة إلى شيء ما بوصفه ثيوديسياً ناجحاً؟ عندما قام بلانسينجا لأول مرة بإدخال مفهوم الدفاع في النقاش المعاصر لمشكلة الشر، زعم، بشكل بات مشهوراً إلى حد ما، أن الثيوديسيات المطروحة آنذاك كانت غير مقبولة. ولواقع أنه قد اقترح الاستعاضة ببساطة عن مشروع ثيوديسيا بمشروع الدفاع (Tomberlin and van Inwagen 1985, 35). ويبدو أن هذا كان الشعور الفلسفي السائد لبعضه عقود، ثم جاءت المفاجأة عندما بدأ رينستارد سوينيزن الذهاب إلى أن هناك حاجة، على الأرجح، إلى ثيوديسيا (أو إلى شيء ما قريب منها بما يكفي) بالنسبة لمعظم المؤمنين في العالم الحديث؛ فقد ذهب إلى أنه، في غياب ثيوديسيا ما، من الأرجح أن تتعرض معقولة لسمرارهم في الإيمان للتفويض.<sup>8</sup> وحجة سوينيزن لتأييد هذه المجموعة من المزاعم، تتمحور على كل من تفسيـره

أهداف للثيوديسيا، والتزامه حيال مبدأ معرفي محوري يشير إليه بمبدأ التصديق.

وبحسب رؤية سوينزون للأمر، فإن الملحد الذي يطرح مشكلة الشر إنما يزعم أنه يجد في العالم حالات من السوء إما أن الله لا خلق له في السماح بوجوده، أو أنها من الجسامة بحيث أنه كان ليكون من الأفضل ألا يسمح الله بوجودها، ومن ثم، ففي أي من الحالتين، تعد هذه الحالات شر ليس من شأن كائن خير خيرية قصوى أن يسمح بها، ولذا، يستتبع وجود هذه الشرور أن الله لا وجود له، والثيوديسيا السوينبرنية هي محاولة من جانب البعض لبرهنة (نفسه) على أن كل الشرور التي نقطنها هي، على الأرجح، من النوع الذي يمكن لكائن خير خيرية تامة أن يسمح بها.

ولكن ما الذي يدعو إلى تصور أن معظم المؤمنين المعاصرين يحتاجون إلى ثيوديسيا كهذه لكي يكون إيمانهم المستمر بالله معقولاً؟ هنا يأتي مبدأ التصديق. فوفقاً لمبدأ التصديق، لو بدأ شيء ما على أنه من صالحنا (لو وجدنا أنفسنا بشكل طبيعي منفضيين انجذاباً قوياً إلى الإيمان به)، فمر الأرجح أن يكون صحيحاً، لو نجحنا الدليل الإضافي الذي يثبت العكس. أي أنك إذا شعرت بالانجذاب قوي إلى الإيمان به وليس عندك ما يثبثك عن إيمانك، فإن عليك الإيمان به. ويزعم سوينزون أنه دون قبول شيء من قبيل مبدأ التصديق بوصفه لإعانة الرئيسية لمعتقداتنا الأساسية بالشكل المناسب، فبتنا لن نكون قادرين على الإيمان بأي شيء على الإطلاق، على أنه بعضي إلى الزعم، بغير كبير عن الحساسية تجاه تحريفنا مع الشر في العالم، بأن معظمنا من شأنه أن يكون قد صادف بالفعل أموراً سيئة في صميمها تبدو لنا جسيمة، بحيث إنه إما أن الله لا

حق له في السماح بوقوعها، أو أنه كان من الأفضل أن يحسن صنعا بعدم السماح بوقوعها. ولواقع أن سوينبرن يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك. فهو لا يزعم وحسب أن كثيرين منا من شائيم أن نواجهوا شرورا بنو لنا أن الله لا يملك أسببا لتبريرها؛ بل يذهب إلى أن معظمنا من شائيم إبداء زنة أخلاقية لو نظرنا إلى الأمور نظرة مختلفة؛ ومن ثم، فليس فقط أن مؤمنين كثيرين جدا سوف تصدمهم الاستحالة الظاهرة لتبرير الشر في حالات كثيرة؛ فبالإضافة إلى هذا، نجد أن معظم المؤمنين الذين لا يعرفون بتجربة اللذات بصنعة كبنده، من الأرجح أن يكونوا ناقصين أخلاقيا بشكل ما. وهذا كله يعني أن سوينبرن ملقود للزما عمقا بالفكرة التي تذهب إلى أن بعض الأحداث السيئة سونا لصيلا. سوف تبدو لنا وكأن من غير العممكن أن يكون عند الله سبب وجيه لتسامح بها، ومن ثم، فبالنظر إلى هذا التصديق، يجب علينا أن نؤمن بعدم إمكان وجود سبب وجيه لتسامح الله بها. ما لم يجر تكديم برهان عضك. والمقصود بتيونيسيا سوينبرن هو أن تكون هذا البرهان العضاد. فهو يعتقد أنه، في غياب هذا البرهان، فإن الشيء المعقول الذي يجب استنتاجه سوف يكون هو أنه لا وجود لسبب يبرر سماح الله بوجود الشر. ومن ثم فإن الله لا وجود له.

ولذا، فيحسب رؤية سوينبرن للأمور، تعد الإلهات عتية تماما بالنسبة للتيونيسيا. فهل يجب أن نوافق على أن الإلهات عتية إلى هذا الحد بالفعل؟ أي هل يجب أن نوافق على أن معقولة الإيمان بالله بالنسبة لمعظم المؤمنين المعاصرين تتطلب تيونيسيا سوينبرنية؟ هذا سؤال مفتوح يستحق مزيدا من الاستكشاف. غير أنني تخامرني شكوك لسببين. فثولنا يستم سوينبرن هو نفسه بأنه، بالإضافة إلى تيونيسيا من النوع الذي يعيده، يمكن تحصيل معقولة الاعتقاد الإيماني أيضا من قلقه بشأن

ظهور شر لا مبرر له بالاستناد إلى حجج مستقلة قوية لتأييد الإيمان بوجود الله (1998، 23 and 29). وهذا يعني أن للباب بظن مفتوحا أمام شيء كالتبديل التموري الذي رأيناه في سياق حجة رو البرهانية. وإذا كان صحيحا، بالتتابع حجة مذلية للحجة التي قدمنا في ذلك السياق. أن الإيمان بالله يمكن أن يكون لاسليا تماما، فقد يكون من الوارد أن لاسلية الإيمان بالله قد تغلب أساسية الاعتقاد بأن الله لا يمكنه السماح بوقوع شر معين. ويسمى سوينبرن، كما يجب عليه، بأن مما يترتب على مبدأ التصديق. أنه كلما زادت قوة ميلا للطبيعي إلى الإيمان بأطروحة ما، بات من المعقول بالنسبة لنا أن نقدم على ذلك. وهكذا فإن ميلا قويا بما يكفي إلى الإيمان بوجود الله قد يكتسح (وبشكل مبرر) الاعتقاد الدائمي عن مصداقة شر يبدو مجانيا.

وثانيا، ليس من الواضح بالنسبة لي، أن كثيرين جدا من الناس إما أنهم سوف تكون عندهم أو يجب أن تكون عندهم إلا ما يبدو أن التي يشدد سوينبرن عليها، ولا شك في أنه صحيح أن كثيرين من شأنهم أن تروعهم الشرور التي يصاحبونها لو يسمعون بها، كما أن من شأن كثيرين أن تصدقهم للمجانبة الأولية والتي تتميز بها هذه الشرور. بل إنني سوف أسلم بلنا يجب أن نشعر بصنعة كهذه. لكن هذا يظل مسافة لستنتاجية ما بعيدة عن الفكرة التي نذهب إلى أن الله إما أنه ليس له الحق في السماح بوقوع هذه الشرور أو أنه كان يتوجب عليه منعها. وما أعنيه هو أن من الصعب بالنسبة لي أن أسب إلى حدث مريع معين، خاصة أن يبدو لي أن الله لا يمكن أن يكون عنده سب وجيه للسماح بوقوعه. ومن المؤكد أن بإمكانني تكثير أهمية طرح حجة، تستند إلى بعض سمات حدث مريع، نستنتج أن من غير الممكن أن يكون هناك سبب يبرر سماح الله بوقوع حدث كهذا. لكن ما يشدد عليه سوينبرن هو التجربة الطبيعية والمنتشرة



تمامًا، والتي تتمت في رويتنا أن الأمر كذلك، وليس على استنتاجنا أن الأمر كذلك على أسس أسباب أو حجج أخرى. وعلى سبيل التشبيه، فإني أسلم بأنه إذا ما بدا لي أن هناك كتابًا على الطاولة، فإن هذا يبرر تمامًا اعتقادي بوجود كتاب على الطاولة، لو لم يكن هناك ما يكذب ذلك. ولكن ما الذي يجب علينا قوله بشأن شخص يبدو أنه أن الكتاب الموجود على الطاولة لم يكن بالإمكان أن نضعه عليها ككائنات فضائية تعتمد على تكنولوجيا غير معروفة لنا بالمرءة؟ هل يجب على هذا الشخص، على أساس هذا الذي يبدو له، وهو شيء لفرضي معقد تمامًا، أن يؤمن وفقًا لذلك بعدم وجود ما يكذب ذلك؟ ليس واضحًا بالنسبة لي أن الإجابة يمكن أن تكون بالإيجاب، إن الـ "ما يبدو" المعقد والذي يلجأ إليه موثرون إنما بصدمتي بوصفه أقرب إلى الـ "ما يبدو" الخلفي الثاني من قربه إلى الـ "ما يبدو" الأول العادي تمامًا.

وعلى أي حال، فإني أعتقد أننا يجب أن نستنتج أن الحاجة إلى ثيوديسيا ناجحة لتبرير معقولة الاعتراف الإجمالي لم نتم للبرهنة عليها بعد.

## 7.5 الخلاصة

لا يخامرني شك في أن من الواضح أن شيئًا من قبيل تقييم شامل لثيوديسيا قد أمكن (أو كان بالإمكان) القيام به هنا، ومع ذلك، فقد سنسى لنا عرض الخطوط الرئيسية لمحاولات معاصرة مهمة رامية إلى إيجاد ثيوديسيا منهجية، وكما لا بد أنكم قد توقعت ذلك، فقد أهملت جانبًا كبيرًا من التفاصيل؛ والواقع أنني قد تجاهلت بنشاط الكثير من القضايا الجوهرية التي تستحق الاهتمام. وبالطبع هناك الكثير جدًا الذي يمكن

أن يقل لصالح الاستراتيجيات المعاصرة للثيوديسيا وضدها على حد سواء.

سوف أتبع كلاس على نحو موجز لتغاية بتقاني، ما قد يُظن أنه السؤال المحوري الذي اثاره هذا الفصل، بدءاً من الإجابة عليه بشكل مباشر: أي، هل يمكن لثيوديسيا ما أن تتجح؟ الواقع أنني أعتقد أنه لا يمكن أن تكون هناك إجابة بسيطة على هذا السؤال - ويرجع هذا في جانب كبير منه إلى أن الشروط للعلامة لنجاح ثيوديسيا ما، إما أنها غير مستقرة أو أنها غير ظاهرة.

ويتوقف نجاح طرح حاص للثيوديسيا توفيقاً حاسماً على ما يفترض أن تقوم به وعلى من يقينياً، و سوينزون، مثلاً، واضح بشكل يدعو إلى الإعجاب فيما يتعلق بسمات مشروعه للحاص هذه. ففي دفاعه عن الحاجة إلى للثيوديسيا، يذهب، كما رأينا، إلى أن على معظم المؤمنين تقديم ثيوديسيا، لكي تكون الاعتقادات الإيمانية التي تخص كل واحد منهم مشروعة. وهو يزعم أن ما على ثيوديسيا أن تبينه هو كيف أن من الأرجح (وليس مجرد أن من الأرجح) أن الله عنده مبرر أخلاقي لتبعاه بكل الضرور الموحودة في العلم. وسوينزون صريح في بيانه أن هذه البرهنة يجب القيام بها بمجرد إرضاء الذات، بالإحالة إلى معيبرها الخاصة فيما يتعلق بقر جدان، وعلى خلفية المعتقدات المبررة التي تؤمن بها بالفعل.<sup>4</sup> وهذا يعني أن ثيوديسيا خاصة قد تتجح بالنسبة لبعض ولا تتجح بالنسبة لبعض الآخر. وفي ضوء التحذ المنخفض والذاتي تماماً والذي يضعه سوينزون أمام التقرير، لا بد لنا من أن نستنتج أن بعض للثيوديسيات سوف تتجح، بالفعل، بالنسبة لكثيرين من المؤمنين.

لكن أهداف وإجراءات التوبنيسيا التي يفرضها موجزون است  
 الأهداف والإجراءات التوحيدة الموحدة، فقد أكد بوتر في إنفاجس، مثلاً،  
 على أن من شأن حجة فلسفية ناجحة، هي أي مجال، أن تكون بحدة إلى  
 تحويل محكمة محققين محذرين مثاليين في ظل ظروف جنسية مناسبة،  
 إلى تصديق الاستنتاج الذي تتوصل إليه هذه الحجة (2006:47). وهذا،  
 إذا صنفنا على التوبنيسيا، من شأنه أن يعني أن محكمة محققين محايدتين  
 كإولاء. سوف يتعين على هذه التوبنيسيا اتقاعها بأن الاعتبارات  
 المطروحة تكفي على الأرجح لتبرير سماح الله بالتسور الموحدة في  
 العالم. وهذا جد أعني بكثير لنجاح من الحد الذي يضعه موجزون  
 لنفسه. وسوف يكون من الصعب أن تكون متعللين نقلاً خاصاً بشأن  
 أفق نجاح بالنسبة لأي توبنيسيا تقبل شروط التي حثها هي  
 إنفاجس.<sup>11</sup>

ولي أين يعودنا هذا؟ أم أنه لا يعودنا إلى رغبة بسيطة بشأن  
 مشروع التوبنيسيا أو بشأن أفق نظورها مستقبلاً، وبالإضافة إلى أننا  
 بعد أنفسنا في موقع أفضل يسمح لنا بفهم بنية التوبنيسيا المعاصرة  
 ومتطلباتها، ربما تكون الآن أيضاً في موقع أفضل يسمح لنا بتكثير  
 التوبنيسيات القادمة في ضوء الأهداف التي تخص كلا منها وشكل  
 خصوصية ما تنصب إليه.<sup>12</sup>



## استنتاجات أولية وما بعدها

ذهب في الفصل الافتتاحي لهذا الكتاب إلى أن التعرض البشري لشعر في صورة مختلفة قادر على أن يدفعنا في اتجاهين متعارضين، فإحدهما، اقتداءً منهم ببيضان كرامازوف، يدفعهم وجود الشر إلى الشك وعدم الإيمان، والبعض الآخر - كالرجل المضحك في قصة دوستوفسكي القصيرة - يدفعهم وجود الشر إلى الإيمان والالتزام، ولا يجب أن نزعج لأن أيًا من هاتين الاستجابتين البشريتين بشكل مميز يحظى بالدعم الذي لا شبهة فيه من جانب المعقولة المختصة. فلما كان الاتجاه الذي نشعر بأن تجاربنا الخاصة مع قطاعات العالم تدفعنا إليه، فإن حقل الحاذبية الخاص الذي نجد أنفسنا فيه لا بد أنه أن يكون، في جانب منه على الأقل، دالة على مؤثرات سيكولوجية وسوسولوجية ليست لها علاقة تذكر بالقوة (المزعومة) لحجة لفصل. وكان هدفي الأول على مدار هذا للكتاب، وهو ما أرجو أنه كان واضحًا، هو تفعيل وتفسير الحجج المحورية المطروحة في الجدل المعاصر بين فلاسفة الدين التحليليين بشأن مشكلة الشر. وتو كان النجاح قد حاقني في هذا الصدد، فسوف تكونون الآن في موقع يسمح لكم بتقييم هذه الحجج وبوزنها وزنًا ذكيًا وباندحول، لستم أنفسكم، في هذا الجدل المهم والدقيق.

على أنني قد توخيت أيضًا هدفًا ثانويًا بشكل أرجو أنه كان في خدمة الهدف الأول. وقد شمل هذا الهدف الثانوي في الدفاع عن المعقولة الأساسية للاعتقاد الإسلامي، على الرغم من التحديات التي تطرحها

مشكلات الشر المختلفة. ولذا، فقد كنت احاول، من حيث الجوهر، بتغيير  
 أن استجابة الرجز المضحك في قصة دوستوفسكي القصيرة ليست  
 مضحكة في صميمها وأن العقل لا يقف بالضرورة في وجه الانحذاب  
 إلى الإيمان، وهو الانحذاب الذي يشعر بعضنا أنه عند مواجهة تمعنه  
 والمساءلة، وربما يتعق بهذا الهدف ثنائوي، سوف أطرح حجة واحدة  
 أخيرة في هذا الفصل الختامي. وربما يتعلق بالهدف الأول، سوف يكون  
 تعبنا بالنسبة لنا، أن نلقي نظرة أخيرة على بعض عناصر مشكلات الشر  
 التي لم نستكشفها في صلبها، وأن نعيد النظر في التحذ الذي فرضناه على  
 أنفسنا نرد على مشكلات الشر من وجهة نظر الإيمان العام.

### 1.6 مشكلة شر بالنسبة للإلحاد

أيا كانت التعريفات التي نعملون بها إلى تعبير الردود المتاحة للمؤمن على  
 مشكلات الشر، فمعنا لا شك فيه أن الشر مشكلة بالفعل بالنسبة للإيمان.  
 أي أن الشر يطرح قلقاً فعلياً بشأن صلاحية الإيمان التفكيرية. وقد يكون  
 من التعري أن تفكر في أن الملحد يواجه مشكلة موازية - مشكلة خير،  
 فكيف يمكن صوغ هذه المشكلة الموازية؟ ربما كان هناك عدم اتساق،  
 منطقي أو برهاني، بين ادعاء أن الله غير موجود والتجفيف الواضحة  
 للمعملة في أن عالمنا يتميز بحالات خير. والظرفية الوحيدة التي يمكنني  
 رؤيتها لبعض هذا الإغراء شيئاً أكثر جوهرية، من شأنها أن تمنعني هي  
 بيان أن مفهوم الخبرة نفسه لا يمكن دعمه بشكل مقبول من حيث  
 الإلحاد. فتو كانت هناك، على سبيل المثال، أسباب قوية لقبول نظرية  
 ميتافيزيقية ترى أن بالاسكان (أو من المحتمل للغاية) ألا تكون هناك  
 حيزية من دون الله، فإن حجة موازية من هذا النوع قد تكون لها قوة  
 معينة. لكنني لظن أن نهج الحجة هذا ليس نهجاً واعداً، ويوصفي

مؤمناً أنا نفسي، فمن الطبيعي أنني أميل إلى الاعتقاد بأن الله مرئيه أن يكون لديه ما يقوم به فيما يتعلق بأسس الأخلاق والطبيعة الأساسية للخير. والواقع أنني أرى بوجه عام أن انتقيرك الموجودة حتى الآن لأخلاق من دون الله تعمل عناصر مهمة من تجربتنا الأخلاقية المشتركة ونصورها تصويراً غير جذاب (وهذه مسألة سوف أحاول الاستفاضة منها بعد قليل). لكنني متأثر بما يكفي بتماسك وسعوقية النظريات الطبيعية الخاصة بالأخلاق والقيم. بحيث أنني أست وأتق جداً بأن بالإمكان قلب تعلمنا للاستحاط أو اعتماد للمعقولة لا مفر منه على الإلحاد من هذا المنظور. وإذا ثبته ليس من الواضح لي أن الإلحاد يواجه مشكلة خير موازنة ما - على الأقل مشكلة خير يمكن طرحها طرْحاً دقيقاً من دور عمر كامل من الجهد الفسفي المنبذل بشأن أسس الأخلاق.

ومع ذلك، فإني أشكبه بأن الإلحاد يواجه مشكلة فيما يتعلق بالخير، أو ربما مشكلة فيما يتعلق بالكيفية التي يجب بها عنحه ما يسخفه، وما لقصدته هو الفكرة التي تذهب لي أن الإلحاد يعر بوقت عسبب فيما يتعلق بترح وتفسير لكيفية أنني نهنمنا بها بعض الشرور العريضة بوصفها شروراً مربعة بالفعل. فمن الصحيح أن تعذيب الأضعف أو أشكال المعاناة المنظمة بشكل يدعو إلى للخير، والتي نسمع أحياناً أن قلة من المسلمين قد قاموا بتفديها، إنما تعد خاطئة من الناحية الأخلاقية ووسع النظريات الأخلاقية الطبيعية أن نصفها بهذه الصفة. ومن الصحيح أن كوارث تاريخية عالمية كزلازل لتبونة أو تسونامي عام 2004 يمكن، عن حق، أن يعترف العلح بأنها سيئة، ولكن هل يمكن للسعد أن يعطى لأشكال المعاناة العنصرية على هذه الأحداث الأهمية الأخلاقية أو الأسيولوجية (المتعلقة بالقيم) الجزرية التي نريد بشكل طبيعي تمنح إلى إعطائها لها؟ هنا أجد نفسي غير متأكد تماماً.

وما يؤيده الإيمان ولا بد للإلحاد على ما يبدو أن يرفضه، هو صورة للكون بوصفه كوناً أخلاقياً في صلبه، بوصفه يحوز في صميمه على خيرية أساسية. ولذا، فلو كان الإيمان صحيحاً فإن الخيرية التصوي تكمن في مركز كل وجود. والحب الشخصي اللاتيني هو أساس الواقع. وهذا هو السبب في أن الإيمان يملك فرصة على الأقل لتفسير تجربتنا مع بعض أعضائنا، على أنها تتعارض تعارضاً أساسياً مع الطريقة التي يجب للأشياء أن تكون عليها - أي على أنها هجوم على الخيرية الجوهرية التي يتميز بها العالم. وبوسع الإيمان أن يقدم إطاراً يمكن ضمنه التعرف على الشر الميثوني (الشر الذي يرمز إليه شيطان ميثون، وهو الشيطان الذي يختار التعامل مع الشر على أنه خير) من حيث ما هو عليه في واقع الأمر؛ أي من حيث كونه إبتهاكاً عميقاً لأعمق خير ممكن، ومن حيث كونه تمرذاً على الواقع. وهذا ما اعتقد بالفعل أننا نشعر به عندما نسمع عن إبادة بشرية في كل تقاصيلها، أو عندما نعلم عن طفل في الهند مات عن العطش بعد ثلاثة أيام مريعة قضاهما تحت أنقاض مبنى دمره زلزال، وكل هذا بعد أن رأى أمه تنفي مصرعها جراء الإتهام الأولي للمبنى. والمسئلة ليست هي مجرد أن هذه الأشياء ما كان يجب لها أن تحدث، بل أن حدوثها إهانة تلتة لخيرية العالم. ويبدو لي أنه لا يكفي القول بأن الإبادة البشرية لا تُسبغ الحساب للخاص بمجرد اللذة أو أنها لا عقلانية بالمعنى الكانطي أو أنها تتعارض مع مبادئ لا يمكن لأحد رفضها بشكل معقول - مع أن هذه الأمور عن التمركز لها صحتها، بالطبع. إن أي مروية معقولة من زاوية الطبيعة بشأن ما يجعل حدثاً من الأحداث حدثاً سيئاً سوف تنتهي إلى الحكم بأن المصير الذي لقيه لطف للهندي كان بالفعل مصيراً سيئاً.



ولكن هل سيكون هذا كافياً بالنسبة لنا؟ هل نستطيع على إحساننا بالإنسانية الأساسية ليقول هذه الأفعال من أفعالنا؟ لا أعرف ذلك، ولكن سخطنا الأخلاقي وتفرضنا الأخصيولوجي، حبل حولت كيدنا، يبدو أنه يتطلب مفهوم انتيبيك للخيرية الأساسية والكاملة، فإن الإلحاد لا يفر له من تفسير هذا السخط وهذا التفرض، وفي غياب الفكرة التي نتحدث عن البذرة الأخلاقية الأساسية للكون، وهي فكرة أصيلة تماماً في الإيمان لكنها غريبة عن الإلحاد، لا يمكن شيء أن يكون بالفعل شيئاً بالدرجة التي نعتبرها عادة بعض الأشياء سبباً إلى هذا الحد؛ لا يمكن شيء مضاد في نهاية المطاف إلى هذه الدرجة للبذرة الأخلاقية للكون كالاستعباد الجنسي للأطفال أو التدمير المنهجي للشخصية الإنسانية (الناتج إما عن عرض يؤدي إلى الانحطاط أو عن تعذيب في غيبة البراعة) أن يصدم تعذيبية الواسعة منا بأنه كذلك. وكذا، فإن الإلحاد يواجه مشكلة فيما يتعلق بالشر العميق، مما هو أو الخطأ الذي يمكن للملحد أن يردّه إلى أكثر الشؤر مروءةً بفضل في استيعاب عصفه؛ وفي النهاية، إذا، فإن شرور عالم بلا إله ليست على هذه الدرجة من سوء أو خطأ بالفعل كما يمكن للإيمان أن يقول ذلك.

بطبيعة الحال، يتمثل أحد السبل أمام الملحد للتعامل مع مشكلة الشر للعين هذه، هي الموافقة على ألا شيء بالفعل على هذه الدرجة من الشر الذي نتصورها قلبنا الضعيفة، وفي الذهاب إلى أن المظهر المخالف هو دالة على عاطفتنا السطوئية - والتي لا تسك في أنها هي نفسها نتيجة للمصايب الخيفة التي يمارسها الدين الإيماني، وقد يكون هذا صحيحاً. لكن للقيام بهذه الخطوة قد يكون خطراً على رقعة الشطرنج بالنسبة للملحد، فهو لن يكون وحسب في الموقف الذي لا يصد عليه أحد، وهو موقع الاضطراب إلى ترويض حساسياتنا الأخلاقية بإخراجها من

أراء يندو لمعظمنا أنها أراء لا مفر منها بالمره، بل سوف يضطر أيضا إلى أن يحنق. نيبند نبنينا على هذه الدرجة من الجودة، بحيث تكف البقايا المهدوه من السخط الاذاتقي عن دفعنا إلى طرح مشكله الشر ضد الإيمان. وانا لا أقول أن الملحد لا يمكنه مطلقا تحقيق هذه الأهداف. على اني أعترف أن نالامكان رؤية أن تحفييا صعب بما يكفي بحيث إن مشكله الشر لتعيق بحج اعتبارها سبنا إضافيا لاستنتاج أن المؤمن عدواني في احتفاظه بالإيمان بالشر رغم المضاعفات الموجودة في العالم.

## 2.6 مزيد يستحق التفكير

مع الاكتمال لثبتي لثغاري عن معقوبية الاعتقاد الإيماني على ترغم من وجود الشر، يمكننا الآن أن نتجه إلى شيء من التفكير بشأن موضوعات كنا عحصطين إما إلى نجاهها أو إلى اختصارها، وقد تسمى لنا في هذا الكتاب الموجر عرض وتقييم مجموعة فرعية لا أكثر من الحجج الأوسع نائيرا وشهرة في النقاش المحدث بشأن مشكله الشر، لكننا، للأسف، أهملنا في تلك الأثناء فصليا لا حصر لها. إلا أنه قد يكون يوسعي الحد من الضرر الحاصل جراء هذا الإهمل، بتوضيح بعض الأمور التي أهمنيا والتي تستحق بالتأكيد اهتماما فلسفيا إضافيا من جانبكم.

ختوا، كعقال نزر واحد، نشذاني الأرعن لمصطلح القطاعات وإضافي لعام في قول الكثير بشأن السمات المميزة لأنواع الشر الأكثر فظاعة. لقد بنيت مزلين لادامز صجوهة ميمتا ثغابة في النظر إلى طبيعة ما سمعه ب الشرور العريضة. ووفقا لادامز، فإن الشرور العريضة هي شرور تعطي التماسحة فيما (بالنسب فيها أو بمعالقتها) سينا لويًا لشك

المراء في ما إذا كان توسع حياة إنسان (بالفطر إلى استخراج هذه الشرور هيب) أن تكون خيراً عظيماً لأحد على الإطلاق (Adams and Adams 1990, 211). والفكرة هي أن بعض الشرور التي قد يمر بها كائن بشري، إما بوصفه ضحية أو بوصفه جالداً، إنما تندر بتقويض الخيرية العامة لتلك الحياة البشرية، الأمر الذي يسمح على الأثر بأن يظهر أن من المفعول للسؤال عما إذا كان هذا الكائن البشري للمحد ربما كان من الأفضل له لو أنه لم يوجد للبدء. وتأخذ أدامز الوجود لواقعي الشاحق الذي تنتج به مثل هذه انقطاع لكي تستخلص منه مشكلة خاصة بالنسبة للإيمان. والواقع أنها تذهب إلى أنه رغم النجاح المفترض لدفاع الإرادة الحرة الذي قدمه بلانينجا فيما يتعلق بالشرف مفهوماً بمعنى مجرد ما، فإنه تغل هناك مشكلة منطقية قوية تتعلق بالشرور المربعة.

ووفقاً لأدامز، فإن السبب في أن الشرور المربعة تطرح مشكلة خاصة بالنسبة لتعميك الإيمان هو أنها على فداة (مقولة، في رأيي) بأن الجناحياً لا بد أنه أن يكون خيراً النسبة لكل مخلوق، أي أن كلنا جنيراً باسم الله، سوف يتعين عليه أن يمنع كل مخلوق حياة تكون، بشكل عام، شيئاً طيباً بالنسبة لتلك المخلوق. والموافقة على هذا الرأي بشأن التحيرية الإلهية تضع قيوداً مهماً على الكيفية التي يمكن أن يتصور بها المؤمن تبرير الله لتسامح بمعاملة المحنوقات. واستناداً إلى بعض ادعاءات، يبدو أنه كما لو أنه كان ليكون حسناً بما يكفي لو سمى لله تحزير الموارنة الكلبة تخير على حساب الشر في الكون إلى عوازنة فدئة تصافاً، أجل، إلى بعض الناس قد يكادون النورط في حيوات سبئة بشكل عام، لكن هذا سوف تحري عوازنة بكثير من تخير الآخر في جوانب أخرى من الخلق، بحيث إن تخيرية النهاية تستحق الثمن الذي تسبب فيه خسائر

محدودة بالنسبة لبعض الأفراد، واستناداً إلى وجهة نظر أدامز، فلا طائل من هذا الكلام، ونفثت، خديداً، لأن من شأنه الموافقة على أن الله قادر على أن يكون (أي أن مما ينسجم مع الخيرية القصوى أن يكون الله) أقل من خبير بالنسبة لكل شخص بذاته. والنتيجة هي أن موازنة شرور للعالم بطريقة تبقي على بعض الناس في حيوات سيئة بوجه عام، لا تتعاضى مع النظرة المتعلّقة بالخيرية الإلهية والتي تثني عليها أدامز. لكن وجود الشرور المربعة يشرح مشكلة خاصة، لأن هذه الشرور، ولتذكروا ذلك، هي على درجة من الكارثية بالنسبة للناس الذين يتعرضون لها، بحيث لننا نجد أنفسنا تشبهه بأن الأمر كان من شأنه أن يكون أفضل لو أن هذه الشرور تم نحرغ إلى وجود أصلاً. ولذا، فإن ما تحاول أدامز القيام به هو بيان كيف أن بالإمكان أن يكون الله، رغم الوجود الواقعي للشرور المربعة، خيراً بالنسبة لكل واحد - حتى بالنسبة لمن يعانون العجزات (1991). (خلافاً لمزاعم أدامز في هذا الصدد، رغم فهمها، لا أعتقد أن هواجسها تمثل سبباً لإنكار نجاح دفاع الإرادة الحرة. والسبب في ذلك، كما سوف نتذكرون، هو أن للمشكلة المنطقية لا بد من صوغها استناداً إلى اعتبارات يمكن بشكل مستساغ أن يشدد من ينكر اللاهوت إما على أنها أساسية بالنسبة للإيمان أو على أنها حقائق ضرورية، وطني أن من ينكر اللاهوت لا يمكنه أن يشدد بشكل مستساغ على أن الالتزامات الأخلاقية واللاهوتية العميقة التي تحدد شكل هواجس أدامز إما أنها ضرورية أو أساسية في المجالات المتعلقة بها. والأمر، فإنني أميز، كما قلت ذلك، إلى أن أقبل أنا نفسي التزامات أدامز الأخلاقية واللاهوتية، ولذا فبني ممن لجوودها للرابية إلى بيان كيف أن بوسع الله أن يخلو خيراً بالنسبة لمن يعانون فضاعات في ظل هذه الظروف. بل إنني قد أركت معالجة أدامز للشر المربيع في هذا القسم إنسان موضوعات أعتقد أن معالجتها في هذا الكتاب كانت غير واقعية) بسبب النظرة العميقة

تحديداً إلى مشكلة الشر الأوسع والتي تواجه الإيمان، وهي النظرة التي نكشف عنها هذه المعالجة، وأنا أرجو أن يكون إنراج معالجة الأمر لتغطيات هنا، ولهذا السبب، متمنياً مع رفض نوافع أدامز الخاصة للتصدي للمشكلة، ومتمنياً مع عدم إنراج هذه المعالجة في رد الفصل الثاني على لمشكلة المنطقية - حيث كان من شأني أن أكون مضطراً إلى إصدار حكم سلبي).

ويريظ موضوع آخر أهمناه؛ إهمال رئيسياً بحقيقة أن قدراً كبيراً جداً من شرور العالم هو عبارة عن شرور اجتماعية وبنوية بشكل مميز. وقد قدم تدنوستون شيئاً من التدقيق لفكرة الشر الاجتماعي بوضع النظر في الطريقة التي يمكن بها للشر والمعاناة أن يجداً تسعياً لهما في المواقف المعقدة التي تتطلب اتخاذ قرار، فالشر الاجتماعي هو نتيجة سببية لا يمكن اختزال سببها في السوء الذي تشكله الخيارات القرنية أو المعزوب عليها بشكل مباشر، وعندما يكون السوء الاجتماعي غير متناسب بالمرء مع السوء (في حالة كونه سوءاً أصلاً) الذي يسهم في وجوده كل قرار فردي، نكون بإزاء نوع جديد من الشر يحتاج إلى تفسير وربما يحتاج أيضاً إلى قبول ما من جانب الإيمان. وبملاحظ تدنوستون أن شرورا كثيرة في العالم تحدث هي شرور اجتماعية على هذا النحو. وتتعلق الحالة التي يقدم من خلالها نموذجها النظري بنقص للمياه في كاليفورنيا.

تعرض لك مضمون في نوس أنجلوس، وأن منطقة نوب أنجلوس فكيري تواجه بعض خطيراً في المياه. والحزبات الموجودة في كاليفورنيا تشابه على ذلك أيضاً؛ ونهراً نوس أنجلوس وسر حاريزين يشكون من حفاف نوب بل إلى بحيرات وأجزاء لوريجوز الوغيزة تتحضر، فحسباً شتوفاً، وشرق حادوت لخصائص مهد في الاستهلاك العام للمياه، سوف تفتقر منطقة نوب أنجلوس إلى

إعدادات مائية كافية. وتتوقع المأمرون على تخطيط لندن إمكانية توفير الحد  
 تشييد من استخدام الماء في المسطحة السكنية. قبل ذلك سيعقد المهندسون بحثاً  
 لاستيلاكهم لتجديد - بالاشتراك مع ربي حدائقهم أو غسل سياراتهم أو برك  
 لتصدير مفتوحة دون داعٍ صوري - سوف تتمكن مسطحة نوسن الجلوبس من  
 نشر لونها إلى أن تثير أخطر المشاكل. ومن الواضح أن من صانعي التصنيع  
 تماماً. إن يلزم كل واحد بيده التصحيح. لكن هذا يمثل تكلفة متحاطة بنسبة  
 لكل شخص على هذه، حيث لا ضار مثلاً. يخصص استخدامك لتعبئة. فإن  
 حديقك التي اعتبت من اعتبارها وأنجارها الفلكية أيضاً سوف تنوي وتعمد. وهذا  
 عبء فلاح المدن. إلا أنه إذا امتنع الجميع عن خفض استخدامهم للمياه فإن كل  
 واحد سوف يدفع ثمنها الفاح بكثير. لذلك تعرف أنه إذا قام الجميع بحفظ  
 استيلاكهم من المياه، فذلك قد توصل استخدامك الطبيعي لها نور أي علاقة  
 سعة. ثم إنه. ولأن فتاة الشغل من استخدام المياه تتطلب استهلاكاً عده كبير من  
 لسي في - ما يزيد بكثير عن مليون إنسان من أسعد السموم - فإن  
 مساهمتك الفردية لا تؤثر لها على ما إذا كانت لغتة سوف تتحقق أم لا.  
 (20:4.3)

والآن، إذا قام عدد غير كاف من سكان نوسن الجلوبس بلحد من  
 استخدامهم للمياه ونشأ عن ذلك جفاف حطير، نكون نراء حالة عن  
 حالات شر اجتماعي. ولنلاحظ أن الشر الناظر الذي سوف يتشكل وينشأ  
 عن هذا الجفاف، لا يمكن النظر إليه بوصفه مجرد محصلة سوء الفرار  
 الذي اتخذ كل فرد بعينه والخاص بعدم الاستجابة لمطالبات الحد من  
 استهلاك المياه. وهذا لأن عدم استجابة شخص واحد ليست بأهمية أبسط  
 مساهمة متسبية في النتيجة المرعبة. ولو قسنا بنسبت أي اعتبارات  
 أخرى، فإن استجابة الشخص المنفرد ما كان لها أن توجد دائمة فارقاً  
 في النتيجة. وسوف يرى البعض أن الشر الاجتماعي، إذا فهمناه بطريقة

بوسون، إنما يشابه ضلالتها ميزا مع نراجينيك المنفردات التي شد  
جريت هاردين إنشاء المعاصر إليها منبراً فضيحة (1968).

وهذا بوسون، يتمثل للنحدي الوحيد الذي نظرحه للشرور  
الاجتماعية في ان من الصعب رؤية التكرية التي يمكن لردود النيوديسيا  
التقليدية أن تكون قادرة بها على المساعدة في تفسير السب في سماح  
الله بهذه الشرور الاجتماعية. والشرور الاجتماعية ليست، إذا تكلمنا  
كلاماً دقيقاً، شروراً أخلاقية، وذلك لأنها لا تتوقف على الخيارات الحرة  
من جانب فرد مفرد. ولو صحح هذا، فإن ذلك النوع من التجوء إلى  
الإرادة الحرة والذي زلناه في كل من دفاع الإرادة الحرة والنيوديسيا  
القليلة بالزيادة الحرة سوف يبدو أنه لا يمنع بأي موضع قدم للتعامل مع  
هذا النوع من الشر الاجتماعي، إلا أنه من غير المناسب، في الوقت  
نفسه، تخصيص الشر الاجتماعي، أيضاً، بوصفه نوعاً من شر طبيعي.  
وهذا لأن هذه الشرور الاجتماعية، خلافاً لاشكال الشر الطبيعي  
المتعارف عليها، تترتب بالفعل على خيارات الحرة للمخلوقات (وإن  
كانت تترتب على التفاعلات المعقدة بين خياراتها الحرة، مع بقائها مع  
ذلك مؤكدة على خياراتها الحرة) لا على مجرد التفاعل العادي لتصادمها  
بتكافؤ مع قولين الطبيعي، إلا أننا يجب أن نلاحظ أن الإنسرتلتيوت  
المنطوية للرد على الشر الطبيعي والتي قضاها مسهر اصميا (للجوء إلى  
فيمس قولين الثابتة ومسح الذات مثلاً) تبدو هي أيضاً عاجزة عن  
التعامل مع الشر الاجتماعي بشكل مثير. ولذا فقد يكون من الوارد أن  
تسبب من سوف يتعين عليه قطع شوط أطول عن الشوط الذي قام بقطعه  
حتى الآن في تقديم إما نيوديسيا أو دفاع بشأن هذا النوع من الشر.

كما أنني كنت موحراً أكثر من اللازم في تعاملتي مع مشكلة معالجة  
الحيوانات، وإن لم تكن قد أمثلهاها بهما كما، إذ أتيتك نفا فرص

مختلفة على الأقل نذكرها في سياق بحثنا، ومع ذلك، فسوف يكون من الخطأ التفادح إعطاء الانطباع بأن الأمور قد حُصمت بأي شكل فيما يتعلق بمدى خطورة مشكلة معاناة الحيوانات أو فيما يتعلق بالكيفية التي يمكن تزييم أن يرد عليها رداً معقولاً (انظر Murray 2011). كما أننا لم نعبأ كثيراً بتبيلات مختلفة من تيارات النيوديسيا تجاور تلك التيارات التي تستدعي الإرادة الحرة وصنع الذات وقيمة فولتين الطبيعية. فقد نجأهنا: مثلاً، مزاعم ريتشارد سوينبرن المثيرة عن قيمة استعمال البشر، والتي استلزلت رداً غير هين من جانب النفاد، كما أن فيما إضالقية، كقيمة التمكن من تقدير الخير أو قيمة إيجاد أنواع خاصة من الأرباطات بين مخلوقات الله؛ قد طرحت في الجهود للمعاصرة الراجعة إلى صوغ نيوديسيا (cf. McBrayer and Howard-Snyder 2013). وقد طرحت مارلين ادامز زعمًا مثيرًا للاهتمام عقاده أن النيوديسيا ليست بحاجة إلى أن تعارض عملها بأن تكون نيوديسيا تفسيرية على الإطلاق (كما افترض ذلك العرض الذي قمت به). أي أنها تزعم أن بوسع نيوديسيا ما أن تعمل ليس بتقديم أسباب يفترض أنها كافية من الناحية الأخلاقية قد تكون عند الله لتسماع بوجود البشر، وإنما بإثبات كيف أن بالإمكان أن يكون الله خيراً بالنسبة لكل مخلوق، حتى في الوقت الذي يسمح فيه بالشرور الموجودة في العالم.

إن كل عنصر من هذه العناصر في للنقاش المعاصر قد عولج على مدار هذا الكتاب إما بسرعة أو أنه لم يلق أي معالجة على الإطلاق؛ ومع أنني لم أتمكن من ذكر هذه العناصر إلا بشكل موجز، فإني أطم أن هذه الجوانب من جوانب للنقاش للمعاصر سوف تعود علينا بانتيباه دقيق وهي تعد (في تقديرِي) بأن تكون، في ولقع الأمر، سبقات للنقاش جديد متمر.



لا بد الآن من طرح بعض الأفكار الأخيرة بشأن اكتفائنا بالاعتبارات المتعلقة بمشكلات الشر من زاوية الإيمان المجرد أو (كما سميت) الإيمان العام. فمعدن البداية، تمثلت الفكرة الرئيسية في محاولة النظر في التحدي الذي يطرحه وجود الشر بالنسبة للإيمان العام، تاركين جانباً أي نخبات خاصة قد يطرحها وجود الشر بالنسبة لتصبح خاصة من الإيمان - الإيمان للمسيحي، الإيمان اليهودي، الإيمان الإسلامي، إلخ. ومن زاوية هدفنا المحوري المتمثل في فهم الحطوط العريضة الرئيسية للنقاش المعاصر، كان ذلك استراتيجياً معقولة تماماً، فمن المؤكد أن الاعتقاد عن الالتزامات المذهبية أو اللاهوتية الخاصة لرؤى إيمانية خاصة للعالم، قد ساعدنا على مواصلة التركيز على تلك الجوانب العميقة للشر التي تشكلت جنباً إلى جنب الاعتقاد الإيماني بصفته هذه. على أنني لا أود أن أتأكد منكم انطباعاً بأن هناك ما هو قيم فنيقياً بشكل أصيل فيما يخص تفهيد نظرتنا بهذا الشكل، فالواقع أنه قد يكون هناك ما يدعو إلى تصور أن بإمكان هذا التفهيد أن يعرقل بصورة خطيرة توصلنا إلى فهم أعمق للأمر في هذا المجال. وعلى أقل تقدير، أود تشجيعكم على ألا تشعروا بأي ضغط فلسفي لفرض هذا التفهيد على استكشافكم للمتواصل لمشكلة الشر.

وقد تمثل دافع عملي إضافي وراء لقتصاري على الإيمان العام، وأنا أصلح حكم بهذا، في أنني لا أعرف سوى القليل جداً فيما يتعلق بالتقاليد الإيمانية خارج المسيحية، وفي الوقت نفسه، وكما ذكرت ذلك، فإن الإيمان المسيحي تحديداً كان المغاير الرئيسي [الذي يظهر بالمعقولة ميزت ما عداه] بالنسبة لفلسفة الدين التحليلية المعاصرة (وبالنسبة لمعالجة مشكلات الشر بشكل خاص). وقد يكون هذا ظاهرة

موسولوجية خالصة. وعلى أي حال، فإني أقترح تخفيف هذا الليند بالنسبة لهذه اللحظات الاحتمالية القصيرة، والنظر في التحدي الذي يمثله وجود الشر بالنسبة للمسيحية خصوصاً. لماذا؟ حسناً، إنني، وهذا ما حدث، أعتبر نفسي على دراية كافية باللاهوت الفلسفي المسيحي بحيث لا أبت لنفسى حرجاً باستعراض جهل سافر، كما أن هذه النقاط الخامية، بما أن الغموض الزاهن قد لشغل بالإيمان المسيحي، تعد بإعطائكم نظرة أعمق بكثير إلى النقاش الفلسفي المعاصر بشأن مشكلة الشر، تكن الأهم هو أنني أأمل في أن يكون يوسع هذه التأملات المسيحية، بشكل محدد، أن تعمل كتمهيد أو فمالب قد يكون بالإمكان ملؤها بأشكال يهودية أو إسلامية لا لبس فيها من جانب من يعرفون أكثر عن ذلك الثقاليت.<sup>1</sup>

ويتمش أحد المناهل الطبيعية في الاعتراف المعنجد بين الفلاسفة المسيحيين بأن تعاضيل المسيحية قد تكون سببة بالفعل بالنسبة لكل مر الكيفية التي تصاغ بها مشكلة الشر والموارد التي يمكن توظيفها في الإجابة عن هذه المشكلة، وربما كانت هذه الفكرة قد تأخرت في ظهورها بين فلاسفة الدين المعاصرين عما كان من المحتمل أن يكون متوقعا. ومع ذلك، فإنها تظهر. وأظن أنها تأتي ثمرة ملحوظة. خذوا اعتراف ريتشارد سوينبرو:

كتب قد افترضت [في كتاب أسبق] أن ثيونيميا ليست بحاجة إلى أحد مذاهب معيرة لبيانات مختلفة (كإعادة التمسيد في نيات شرقية، أو لعباء في عالم حديث بعد الموت، إلخ، في تمهيد)، شأن أن وفوج الشر لا يعني وجود الله. لكنني لم أجد على قناعة تامة بذلك. فعلى أي حد، من المحتمل أكثر بكثير أن يفتح معظم البشر المعاصرين لولا لم نعم ثيونيميا بإدخال مذاهب كهذه. (1998، xi).

وفيما يتعلق بالموارد الخاصة التي نمتلكها للمسيحية لمواجهة مشكلة نشر، سوف أسلط الضوء على اثنين من التطورات الأخيرة. أولاً، لننظر إلى نجوء مارلين أدامز إلى الرؤية المسيحية. فوفقاً للمسيحية، دحض الله إلى تعاليمه في شخص يسوع الناصري، دخولنا مثيلاً، فإنه قد أصبح كائنًا بشرياً بذاته، وهذا السبب لخاص بنجست الشخص الثاني في التالوث المقدس، فيما قرع أدامز، إنما يسمح للمفكر المسيحي بامتلاك شكل مميز جداً عن أشكال المماثلة لتفسير كوف أن المعاناة التي لا معنى لها هي نفسها يمكن جعلها ذات معنى بما يكفي، بحيث لا تكف عن القيمة الكلية لحياة من يعانها، فوسع تفسير أدامز للمسيحية أن يؤكد أن الله (الله) قد عانى عند صلته شراً مريعاً، وعند القيامة، لا يُنظر إلى فضاة هذا الشر على أنها نهاية الفضاة. فالواقع أن القيامة هي وعد بالاكتمال النهائي لكل الأشياء وخبرة الله، بحكم البراعة الإلهية غير المحدودة، على جميع الأشياء كلياً معاً في المسرة العامة لتجني الله للمعتبطين في السموات. وهذا يعني أن من يعاني فضاة ما، سوف يتمكن في نهاية المطاف من رؤية أن معاناته قد وضعت في موقع قريب يسمح له بالتواصل العميق، عبر السماهي، مع الله الذي عانى، وتستنتج أدامز أنه يُبذل على ذلك، فإن سماهي الله مع المشاركة الإنسانية في الفضاة، يمكن الله من إلحاق الهزيمة بالجناب لتبرير لهذه الفضاة في محرم حياة للمشارك أفراد فيها<sup>1</sup>. (1999، 167).

ويرجع استحواد حديث ومهم آخر على مراد المسيحية في الرد على مشكلة الشر إلى البيونور سدلاند (2012) التي تتهل بشكل معزز من القصص الإنجيلية لكي تبني دفاعاً تفصيلياً. (فهي تؤكد على المعنى الدفاعي لمعارنتها الإيكويبية إلى حد بعيد لمشكلة المعاناة، لكنها تنوز أيضاً إلى أن جعلها سوف تشكل ثيوديسياً بالنسبة لكل من يميل إلى

تصور ان مسلمات حجتها، ليست مجرد مسلمات قد تكون صحيحة، بل انها صحيحة بشكل معقول تماماً). وتتمثل استراتيجيتها في رسم صورة أخاذة تجعل يشرف عليه الله لكنه يحتوي أيضاً على معلادة من النوع الذي نفاؤه. وبما أن هدف دفاع ما، هو بيان أن للشرور الموجودة في العالم تتماشى بمعنى ما مع وجود الله، فإن صورة مرسومة جيداً عن النوع الذي نحاول متاسب تقديمه، يمكن أن تكون بمثابة (أو أن تكون مكوناً رئيسياً في) دفاع قوي. ولوحة ألوان متاسب سردية مأخوذة بشكل محدد من الحكايات الواردة في الكتاب المقدس عن ليوب وشمسون وإبراهيم ومريم البيثانية. فبينما تكشف هذه السرديات والقصصات مع الله في تجسده بشكل معبر والتي نختيرها كل شخصية محورية في قلب معانيها، نأخذ ستامب على عناقها بيان أن بوسع الله الدخول في الكائنات البشرية ومولدها في معاناتها من دون خفض هذه المعاناة أو التقليل منها. وهي تمضي إلى أن بوسع هذه الفكرة أن تقدم مساهمة في دفاع مسيحي بشكل معبر (بل وربما في بناء ثيوديسيا) بما يتماشى مع رؤية نوما الأكويني. وبشكل حاسم، تؤكد ستامب أن السرديات الإنجيلية لا حاجة لاعتبار أنها نصف أحداثنا الواقعية، كشقها الله لنا، لكي يلقى الدفاع نجاحاً - ولننذكر، مرة أخرى، أن دفاع ما لا يحتاج إلا إلى مسلمات صحيحة فيلنا إلى كل ما نعرفه، لا إلى مسلمات بملك سبينا وجبها لفيولها. ومع ذلك، لا بد أن يكون واضحاً بشكل محدد إلى أي مدى ننتقل مقارنة ستامب ليس على أساس الإيمان العام وحده بل بالحوء إلى الموارد المكمل والموجودة في الكتاب المقدس المسيحي وفي تاريخ ولاهوت التفسير المسيحي للكتاب المقدس.

بني أعيد للتأكيد على أن السنن الرئيسي عندي لاستكشافي الموجز هذا لإمكانية استخدام موارد مسيحية بشكل مميز لمواجهة مشكلات

الشر، هو تبييد أي تطهير قد أكون احتضنه بأن مغالبة مشكلات هذا الكتاب من وجهة نظر الإيمان العام هي الطريق الوحيد أو الأقصر الذي يجب السير فيه. فهذا بصمتي بوصفه بعيداً عن الحقيقة فتوافق أن تحيود الخاصة التي بذلتها مارتن أدامز وإتيونور ساندب (بين آخرين) كنت معتاداً في تحذيرهم) فتوظف اللاهوت المسيحي متمسك في الردود الزعابية على مشكلة الشر، يبدو لي أنه من يترك للجهود الأضعف بالعودة والتأخر إمعاناً، وبالتحفة بمر ذلك، لا يمكنني أن أرى سبباً بحول دون أن يتعذر مفكرون يبيد وإعلاميون من بذل جهود معادلة مستندة إلى عدم الإيثار للتعامل مع مشكلة الشر، على نحو ما هي مطروحة به على نظائهم الخاصة وصغر هذه النقائذ.

#### 4.6. النهاية والتبداية

امل انكم سوف تغفرون لي سخافة أظني في أنكم سوف تفضون الان فيما ملحين بكل من المعرفة والدافع إلى تقديم مساهماتكم الخاصة في النقاش المعاصر بشأن مشكلة الشر. وربما تغفرون هذا الفتر عن السخافة لو أضفت أنني لا أتوقع منكم الموافقة على حكمي للحكم بشأن معنوية الاعتقاد الإيماني في ضوء الشر (وإن كنت سوف أفتني إذا ما ولفتم على هذا الحكم) لكنني، للأسف، لست ساذجاً تماماً بلني هذا الحد. فالفلسفة - وهذه المجموعة من القضايا المنزجة هي لفلسفة بوجه خاص - هي من الصعوبة ومن العمق بحيث يتعذر أن يكون عن المغفون ولو بأدنى درجة الأمل في إمكانية أن يحظى أي استنتاج محدد كالأستنتاج الذي دافعت عنه بموافقة عامة.

إلا أننا يجب أن نتذكر أيضاً أنني غافول لكي أتأكد من رؤيتكم لمنى الضعف الذي ظهر عليه الزعم الذي كنت أدافع عنه. وأنا أزعج أن هناك

بعض الناس، بعض المؤمنين الذين، على الرغم من ذرايبهم المتمسكة بأقوى صيغ الحجج المؤيدة للإلحاد والمستمدة من وجود الشر، يظنون عقلايين في التمسك بالفرضيات، وحتى إن كان هذا صحيحا، فإنه لا ينبغي بالتكثير فيما يتعلق بمعقولية الأطراف الأوسع المهتمة بهذا النقاش، فحتى سبيل المثال، هل يجب على الملحد أن يمسك بإلحاده كرد على الحجج المعطوحة هذا؟ له أزعم عكس ذلك، ربما يجب عليه ذلك، وربما لا يجب عليه ذلك. وهل يجب على اللاأثري أن ينفذ بيذه الحجج إلى السير في اتجاه الإيمان؟ أنا تم أحاول التثديد على أن الأمر كذلك، ربما يجب عليه ذلك. وربما لا يجب عليه ذلك، وهل كل المؤمنين عقلايون في اعتقادهم الإيمانية؟ من المؤكد أنني لم أزعم شيئا على هذه الدرجة من القوة ولو بأبسط شكل، وإنه ليصدمني بوصفه شيئا غير معقول بصورة أولية على الأكل أن يكونوا عقلايين - لكن الحجج التي قدمتها هنا لا تقول سوى التقليل جدا في هذا الصدد. ولعلني، إذا، حتى ولو كنت لم أضعكم بأن الإيمان يتنعق بالمعقولية التي أزعم أنه يتنعق بها، سوف أغامر بالأمل في أن يكون بإمكانكم الآن رؤية أن هذا الزعم، حال تمييزه عن مزاعم قد يتم خلطها به، ليس محرورا بالكامل من إمكانية الدفاع عنه.

وفي هذه الروح، سوف أختتم كلامي بالاعتراف مرة أخيرة بأن إيفان كراماروف يتخذ مظهرا عميقا ويلقى ظنا معدودا على مشكلة الشر في العلم المعاصر، ومن المؤكد أن هناك شيئا جسورا، بل وملمعا، في صورة إيفان كراماروف، أيقونة الحداثة هذا الموقف أمام الإله المفترض، مشيرا بتذكره الباطلة ومظهرا برسيها على الأرض في رفضه الدخول في اللعبة الدينية. فتسجيل تكوي أخلاقية من حيث جوهرها ضد المسنون عن وجودنا الأخلاقي، إنما يعني أن يكون للناسي بظنا بشكل

حديث على نحو مميز، وطبيعي أن دوستويفسكي كان يعلم ذلك، \*  
صاح بصورة بهذا الشكل الحاذق لكي يعطى هذا النوع من البطولة  
الاحترام الذي يليق به، تحديداً. إلا أن بوسع نوع آخر من البطولة أن  
يجد هو أيضاً موطئ قدم في مكوناتنا النفسية - وهو موطئ قدم لا يتميز  
بالمقاومة قدر تميزه بالتواضع بل (لا سمحت الألهه) والإذعان.  
فدوستويفسكي قد أعطانا ليوشا كرامازوف والأب زوسيمنا والرجل  
للمضحك بوصفهم أبطالاً من هذا النوع الثاني (ومن الواضح بما فيه  
الكفاية أن أصدانهم للموجودين في العالم الواقعي موجودون في متن  
كأسيير وكالكوتا وسجون درمنجهام حيث ترتبط الصلاة والوعظ بالمعالة  
العلموسة).

وكلنا قانزون على أن نوافق على أن تعرضاتنا للنشر ومعاتنتنا لنتي لا  
مفر منها سوف تتقلب بطوئة، من أي نوع؟ إنني أعرض عليكم أن واقع  
لنشر نفسه، حتى في كل تجسده الواقعية للمنطخة باتدم كلنا، لا يرجمكم  
على قبول نوع السطوئة الذي أقدم عليه إيفان.





## الفصل الأول

1. لشكر لوري سببك على مصطلح الإيمان العزّ:
2. هذا بطرح سؤالاً وجيباً بشأن ما إذا كل الإله، في كثر مَثَر هذا تكاليف موحوداً. يحمل لسماو هذا للترك لليهودي - المسيحي، قد يكون للإله اسم بالعلم لو قد يكون على الأقل راجعاً في مخالفتيه باسم. ومن المعروف أن موسى قد شجعه الإله على استخدام الاسم "يهوه"، والذي يترجم على نحو تقريبي "بأننا من أنا". وعلى الرغم من عرية الأثر الفلسفية المقترنة على هذا الاسم، فنّ لحوصل بها.
3. رأيتها فاعلة في حالة حوسوا المتأوبة لبعنا. فرداً على موت جوشوا تحلى وتده من حيث الجوهر عن الالتزام لتبينة التي كل كد راعها في للسبون. وحدائق تلك، وحنس سزي: أم جوشوا، بعض لمرء، في لبعنا وفي ما اعتبرته الفؤة التصورية لهذا الموت.
4. على أي حال، يبدو بالفعل أن دوستوفسكي كان يأمل في الرء على التحدي الذي طرحه ليفن في رونية الإخوة كرامتوفه عن طريق مرء سيرة الأب زوسيميا للقبس. والواقع له يبدو أن دوستوفسكي قد استشر الفلق من أن قضية ليفن قد انتهت بهيبة أقوى من قرء اثدي بقمه عليها في شخص زوسيميا. وللاطلاع على محاولة معينة تجعل تكثير دوستوفسكي هذا نقياً ثقة صرامة، من الناحية الفلسفية، انظر (2009) Finlayson.
5. الحالة المضادة غير المعقدة هي الحالة التي تكون فيها إعادة الشخصية التي يمر بها شخص ما نتيجة، في جانب منها، لمواجهة التوترات للمقاهيمية المميزة لواحدة لو أكثر من لمشكلات فلسفية. وهذه لحاوت نادرة نسبياً ليست غير موجودة. وقد تكون حالة الطالبة لسانة لني عرضتها واحدة من هذه الحاوت. وتقول هذه الحالات معلقة على جنب كبير من الثقة. وفصل لجوانب الشخصية للمشكلة عن هوامس فلسفية في مثل هذه الحاوت يتطلب حساسية وسبراً.
6. يعبر اتقن بلانينجا عن مشاعر معلقة بشأن حدود لجمع الطبعة في هذا المجلد انظر (1974:28-9) Plantinga.

1. قد يدل إلى بنية هجوم التفسيرية وببرهنة فشل تنازل ثلثاته لشيء ذلك تكافؤ  
 دينة لمداء ولاعتمادها بعدم توجهه صدمة إلى المؤسسة أو قدم بطرح حجج  
 لعدائية بشكل سابق. وقد يكون الأمر كذلك. لكن هذا يعطينا كثيراً من  
 اللطيف المعتمراً بشكر سمر والذي يشبهه معاً ماكي: فهو لا يشتر  
 فيه حاجة إلى تخفيف قوته الاندبية لإرضاء لمنزلة عن البشر أو  
 جمهوره العربي المعاصر.

2. لير نديكم عن بلانك باكوا؟ لبحثنا عنها هي:

<http://en.wikipedia.org/wiki/Hupacabra>

3. غائباً ما نسمى مشكلة الشر للمنطوية أيضاً بمسألة الشر الاحتبائية لأن  
 الامتناع الإحتدي من المفترض أن بالإمكان استنباطه العرضية المبنية  
 من المومن.

4. من بين آخرين يبدو أنهم يحملون مشعل ماكي لتأييد فكرة لعدم التمسك  
 لمطفي في الافتراضات الإيمانية، يمكننا أن نذكر قر (1955) ويكن  
 (1957) وهكلوسكي (1968).

5. فيما يتعلق بهذه لفظة نجد بلانك، في صيغة أولى لدفاعه الخاص  
 بالإزالة لحدود، موقفاً قريباً من الأخرى حيال ماكي، فهو يوافق على أن  
 نسلمة ماكي الإضافية الثانية، ولو أنها غير دقيقة إلى حد ما، فقد على  
 وجه العموم مسلمة غير قابلة للاعتراض علينا، لكنه يعرض لبعض  
 بحاجة إلى عواصم لا شك أن ماكي نفسه كل بمترجم الفيام بينا، وما يجب  
 علينا قوله هو أنه ما من حدود غير منطقية هناك لما يمكن الحد من  
 لقررة أن يفعله (1967: 118-10). أما أن ماكي قد قصت هذه العواصم  
 السخوسة من دون، تعرض فهذا أمر غير واضح بالنسبة لي بالضرورة. فماكي  
 يعرضي بالقررة إلى القول، عند نقطة نالية في البحث، بأن وجهة تنظر العامة  
 بتقديره الكلية على نحو ما يقتضها المنطق يعكس بالفعل، فدونها بوصفها  
 تعبيراً لتفسيرنا الأصلى الذي لا يعرف أي شيء، جوهرى بالنسبة للإيمان،  
 وسوف افتراضها بوجه عام في نقلنا لاحقاً (28، 1955)، على لشيء لست  
 مقتنعاً بأن ماكي يقوم بأي شيء، آخر سوى محاولة لتوصيل إلى فاسد  
 كذاشي معين عن هذا التنازل الظاهري، فهو ذلك ماكي قد قصت العواصم  
 منذ البداية ولم نك عنه، نولاً للتعامل مع استدعائها كنوع من إصماف

وجبة انظر لشي بشكل تحس المشترك بالفعل انهما، فما من تفسير مناسب  
 بشكل خاص لاظهار، إضافة للمجموعة حتى تلك المرحلة المتخفة، وعلى  
 أقل تقدير، هي بعدة بلاتينيجا بأن ملكي قد لعبت على طول لحظ لروح  
 هذه المجموعة (إنشيا بيانة بإحد، ربما، أو محتمرا لياها واضحة وضوحا  
 شبه بحيث لنا لا تحتاج لشي أي مصدر عبا) عند صوغه فو اعدد شبه  
 المنطقية، إننا يعتمدن الأذن بوسعه معرطا في الكرم الى حد ما.

6. مما يفسد له، بالطبع، أن هناك بعض المنسقين الذين يعتقدون أن دفاع  
 غلاتسما لا مدح، لظن ديور (1991) وهواند شيندر وأوليزي -  
 هونوز (1998)، وسوف نقفل بعض هو اصعب في الأقسام الختامية من  
 هذا الفصل. كما أن مارلين مذكور: أنما قد اشكك بر أن دفاع بلاتينيجا  
 لا يحل سوى المشكلة المتضبة للمجردة لكنه يؤكد المسئلة المنطقية  
 العمومية من دون الاقتراب منها الى حد كبير (1999). وسوف نلون  
 هنا أكثر قليلا عن هذا في الفصل السادس.

7. هذا أحو حدو ديروز (1991).

8. ولتوسيع، أي فرصا ما نستعملها هذه الفرضيات.

9. للإطلاع على تخبير ملائمتها بشأن هذه النقطة، انظر (1967:118).

10. في حالة الله، يمكن تبادل الجملة القصيرة الموصولة به بين حاضرين -  
 وبتلك لكبه المعرفة.

11. لكي نفهم لشي الاستدراج الشيق، ربما يتجزأ علينا إضافة بت مفاد أن  
 وجود الخبر الأسر اشترج الأجزاء الحرة بإمكانية الحصول عليها تنقوي  
 على (أو جزء أو متعلق بشكل يمكن تمييزه لمجرفة بالسماح بفرج)  
 اشهرر المتوقعة على الإزادة الحرة، لكن تحول هذا في (C) بما يجعله  
 غير متبع لشرجة تنقوي كثيرا ما هو عليه بالعمل.

12. يستشهد بلاتينيجا لهذا بهذا القسم من مقال ملكي (انظر الملز  
 والمزم (1980, 1983)).

13. جيد أن يتبادر، وهذا شيء معروف جدا، قد فكر بشكل مختلف؛ لكنه  
 بشكل ساك إلى حد كبير أفضل تأثيرا في توزيع الطلبة، فوجبة تنظر  
 لتسقة هي لى هذه التوزيع من الموضوعات المحددة ولتطبق للمنطقية  
 تحت توزيع غير مخلوقا، إلا لياها لا توجد بشكل صكل عن انه - فه  
 شيء يتكفه لتوزيع الاستقلال من انه. بحسب هذه لإجابة التقديدية، فيني،  
 بالأحرى، نحدث على انه حتى مع كوسيا غير مضرفة، وهكذا فإن انه سابق

له من الناحية المنطقية ومن الناحية التفسيرية، حتى وإن لم يكن من الناحية الزمنية.

14. أفغاسي هنا عن جانب كبير من اللاهوت اتلفي تحلافي. في بلاتينجا يدم، من حيث التحرر، بالقراس (أو بإعادة اختراع) وجهة النظر الخاصة بالمعرفة الذاتية والعنفية الإلحائية المعروفة التي بـالمولية. سعة إلى كيمبوف-اليسوي في العصر الوسيط لويبر ندي مونيما، الذي صاغ نسخة قوية لوجهة نظر هذه. فوفقا للمولية، يعرف انه ليس فقط كل الحقائق الضرورية (كيف يتغير على أشياء أو تكور) وكل الحقائق النظرية (ما هي الحالة التي توجد عندها الأشياء)، وإنما أيضا كل الحقائق المعاصرة لما هو موجود وحدا وتجا / المنروطة (كيف كان سكر، فلأشياء أو تكور). ولذا، فإن الله ذاته معرفة توسعية - معرفة بحقائق موجودة نبي ما هو ضروري وما هو طرائق - وهي معرفة تؤدي على التحولات للمرة حرة حقيقة هي نفسها. وهذا يعني أن الله يعرف ما سوف يحدثه كل كذا حتى أي ظروف قد يكون ذلك وأما هي، لذا كانت هذه الظروف. وهذا هو ما يجعل من المفعول تسور، مثلا أفعالنا في النص، أن الله قادر على أن يرى كل العوالم الممكنة حتى قبل تحقيق واحد منها تحقيا وقعبا. ولييل المعاصر المعتمد: الشرح للمولية والمدافع عنها هو كتاب فليت {1998}. وللأسواق هي انقوف على تسجيلات لتقاعة بشأن وجهة النظر هذه، نظر عزيزك (2011).

15. أمر استطلاع حري مؤخرا تزام فلاسفة متخصصين عن نتائج كشفت عن أن نحو ستين بالمائة منهم يميلون إلى الإنسانية بينما يعمل أقل من ثلاثين بملانة (وربما أقل بكثير) التي تحب الضيقة. نشر نتائج الاستطلاع التي أجريته الأوراق المتخصصة في موقع:

<http://philpapers.org/surveys/results.pl>

16. للوقوف على بعض هذه التحولات، انظر فيشر ورفيقا (1998). ووايز (2004)، ونكر (2012)، عن آخرين كثيرين.

17. وفقا للاتحاد الذي يعرض لفعل سبب العجز، فإن الفعل الحر هو فعل يتم فيه شكل سبب العجز بوصفه حرة لا حواته تخص لفعل، مثلا، والوقوف على بعض التفاصيل والتفاصيل، انظر كدزت وكبير (2013).

18. لا يضي هذا الأمر، لولق على برعتهما للثبة. غير المؤكد أنني لا أوافق عليها. تمسألة عذي هي له حتى لو وافق كمرء بالكفر على معظم خصات النظر لشدة المعاصرة، فإن دفاع الإرادة الحرة لا يصبح موضع نقدا.

- 14 ثم إن حجة كلاً من، قد أفهموا، إما تعتمد اعتماداً حاصلاً على كونه  
 نفساً احتمال أن يكون الجوهر مياد، بوجه عام. وأنا أعتقد أن المراسين لا  
 بعد أن يشكروا شيئاً حاصلاً، تحجج. فهي تفحص على اعتبارات من  
 لورن أن يبدو أنها تجعل من المستحيل على أنه أن يكون سبب الكون
- 16) ترك لوفت أحر مبيعة تحديد شكل شافر غير أن عمير المعطين. كما يجب  
 أن أنصف أسمى أغل تفاصيل حياصة ملحوضة (إبراهيم) في هذا السؤل  
 الموجز بفقاً، هوان - مساهم وهو ر.
- 21 به أنصفاً حصة غير مقتنع. نظر عن أصله في (2009). ولإطلاع على  
 رنود هوان - مساهم النشر بصفه (2013).
- 22 في بحث حيث (2012)، برع لبيكنر بروس على أن ليست أنشأ  
 العزل للمواضع منطلي. والحجة معقدة وتخط إلى ما يعترف بروس به  
 بأنه تبدأ بصورة شاملة بتعرضي مع الحدوق لولفيرة ولا يوجد للفق  
 عمية. ولتوقع أنني اعتقد أن هناك أسباباً وجيبة، أن أحوال فبدأ هنا.  
 لومض هذا المبدأ، ثم إن هذه الحجة تتعرض إما لما يعزمر شك أيضاً بواجب  
 بلائنبجا (الأصلي) أن المونينية صحيحة. نكر للمونينية يبدو أنها لا تبدأ  
 صديحة بأمروية ولا أنت الفزاه حد هري شينين، بصرف النظر عما قد  
 بقوله عمياً لأصدها المرحة. ولذا، طبر العامين بحجة إلى قبولها في  
 زده على مشكلة شتر المنطقية، وكه! سوف أوك على ذلك عند اختتامى لهذا  
 الفصل. فسوف أبدو حشر بلائنبجا نفسه في أعلاه، بل من الأصول نظير  
 نفاخ الإزادة لحره أن مسح لو نحتي عن المونينية وهو، بشكل، هي  
 رئيس، اقتراحاً ناشئاً عن دافع مستقل
- 23 أي أن بلائنبجا قد فرض أن أنه بدون المعرفة التوسعية شريطة  
 بالمونينية. نظر اليامن 1-1 أعلاه. وعلى لقر نقد، لجنفي على فداحة أنه  
 قد جعل الأمر أكثر صعوبة على نفسه. ولإطلاع على الشكوك المتوجدة  
 في هذا الصدد، انظر حزينك (1998).
- 24 هل يعني هذا أن أن ليس أسمى لمعرفة<sup>23</sup> لا اعتد ذلك. ولتفحص إلى كنية  
 المعرفة هي مبسطة معرفة قيمة<sup>23</sup> صدقية أي فرصة لها قيمة - صدقية.  
 ذلك أن أن الفرصيات، بل أن ما سوف نعلمه الكليات المره هي المستقر  
 بحدوثها قد لا تكون لها قيمة<sup>23</sup> صدقية مستعدة. وإن لا يعلم أنه قيمة<sup>23</sup>  
 صدقيه لفرصيات أشر يعتر إلى قيمة كيد، فيما ليس من شأنه أن يجعل  
 قيمة لمعرفة موضوع شك - مشأ أن عدم قدرة الله على إيجاد نفاضات  
 منطوية لا جعل كنية القدرة الزلبية موضع شك. وقد قرأى بنت حليم في  
 تدقيق المعروف باليمن المعروف. لتأطلاح على مستكشف، لها الرأي  
 ودافع عنه، نشر هانك (1989)، خاصة العمن العشر).

1. للاطلاع على تناول تفصيلي لتطور زو والمشكلة الفراهنية، انظر ت. إلكيف (2007).
2. المعاني من حيث الحظ في هنتين مختلفين بشأن إيهما أهيلا، بحسب الترتيب، باسم تابعي أو مو، سيراً على نهج ألتون (1996).
3. هنتاكر أنه لا يمكن تجنب سماتة التهجئة ليس لسوا من المعاداة المتعددة في ذلك بالفعل مبدأ مهماً للسماح بوقوع المعاداة؛ إلا وهو تجنب الزمن.
4. خلال كتابة هذا الفصل وحده، ورنشاً أتباء مأسوية عن انهيار مصنع في سجالانيش أدى إلى مصرع 100 شخص وعن إحصار نجات ضاحية في مدينة أوكلاهوما مستهدفاً بشكل قتل متسرة إبتدائية هي تسوعها الدراسي الأخير قبل العطلة الصيفية.
5. هل يجب على المومن ذلك أن يكون عنده برهان قوي ما نكر بظرح زو (كما يبدو أن فرانيس [2013] يرى ذلك)؟ لا أعتقد ذلك. ربما يكون صحيحاً أنه سوف يكون بحاجة إلى أن يكون عنده مهو ما إيمانية، بشر هذا التهور ليس من الضروري أن يأتي عن طريق الفرح؛ فلا أعتقد الإيماني قد يظير، على أي حال، أنه يعتقد أنسر بشكل مناسب، انظر بلاشيتا (2000).
6. ثم في النقاش الفلسفي بعيد بعض التمشوش فما يتعلق بهذه المقظة. ففي البداية، أخذ ويكسيرا على عاتقه مشروع ييل أن خلافه أهدا وهدية لتأخذ بأن مبدأ كبدأ (وجود الخير) متنازل لف (انظر كتابه الصادر عام 1996، 137) للوقوف على اعتزاله في هذا التصدد. والواقع أنني أدون إلى الاعتقاد بأنه كان على صواب فيما يتعلق بوجود أسباب وحمة كهذا. على أن الجهود المتعددة للتصدي للحجج ويكسيرا لم تكن متبعة لفوء. لكن هذه الجهود استغرقت من حرافة ويكسيرا وبينت، ربما حاز لنا قول ذلك. أنه لم يفد دفاعاً هاسماً إيجابيات ريف مبدأ (وجود الخير). وبعد أن شك ويكسيرا عن جواله زمن شبيهه، فإنه يؤكد الآن أن خصم حجة زو لا يحتاج إلا إلى بيان أن مبدأ (وجود الخير) ينفي ما يتكفي من الاعتراضات بما يبرز لنا تعليق الحكم فيما يتعلق بصحته.
7. هناك غموض آخر قد يكون بحاجة إلى الإلتفات إليه. فنفترض أن الله عنده سبب وجيه للسماح بوقوع ضرور من نوع معين نكر السماح بوقوع حالات

خاصة من هذا النوع هو مسألة اعباطية (ربما مسألة صدفة). فمن يمكن اعتبار هذه تحاليل المسوح ببا حالات محنية بالمعنى المتصل بحجة رولا ونفترض. سنا، أن انه في ضريفه الى الاضطراب في السماح بغرق واحد لو اخر من شخصين يربطين. ونفترض أن هناك أسديا وحبية هذا بحث أن انه لا يمكنه ثقلا ككتيها. ونكر نفترض أيضا، الآن، أن انه ليس عنده أسباب وحبية متفرضين إنقاد واحد على إنقاد الأخر. ففي حقا كجند، هل سيد الحرق الذي سمع الله به هذا شرقا مجانياً أعطف أنه لا يجب اعتزله كذلك. فصحيح، شكل ممكن بما يكفي، أن انه ليس عنده سبب وجيه للسماح بهذا الغرق بدلا من تلك تغرق؛ لكن انه بظن عنده مع ذلك سبب وجيه (فيها نفترض) للسماح بغرق أو أخر - سوف يبدو هذا في كتيها لاستنتاج ان الحرق الذي حدث بالفعل ليس شرقا مجانياً.

8. إذا افترضنا حجة رولا تفيرا للمجانية من روية لنمر المحلي، فهو يمكن أن يكون من الأسعب شرحا ملحوظة معرفة كيف يمكن لتكون السلسلة اللاهوتية باطنية، إلا أنه من الأسعب بكثير أيضا معرفة لسبب في اضطرابنا في قبول حجة رولا في ذهب إلى أن المسئلة الإمبرهية صحيحة.

9. للاطلاع على تفصيل بشأن الإيمان المتفجع، انظر ستوك وأخري (1974) وروندا (2008).

10. يجب أن تأخذ بعين الاعتبار أن لا شيء مما أكونه هنا متعلق ولا حتى يركز به الأحياء بأنها (أو أنه) يجب أن نقرر بالكلية على من يعتبرون لردده الحز على التوكيها أو أن من يعتبرون كتي يجب علينا احتيا. وب مختلفة فأسئلة هي مجرد أن انه ربما يكون قد توافق بشكل معتوق علمي. وب حيز مختلف - ربما كتي من تنه أن يتطوي على وجود وجوده - ان نقرر المعتادة بدأ يكفي - لم يتحقق.

11. هل يمكن الرد على ذلك بأن خبر الإزالة لمراد للذوية هو الذي يفرض لتفهم الكافي السماح أنه بوضع المعتادة؟ ليست مؤكدا؛ لكنني أشكر أحد إعراف في الإنجليزية بذلك. فمن الصحيح أن خبر الإزالة لأخرة للعبية هو الذي يبرر سماح انه بإمكانية أن به شيء شخص ما معتادة مجانية. ولكن هل يستلزم هذا أن اعتناءه ليست مجانية؟ يبدو لي أنه لا يستلزم ذلك. ولواقع أنه قد يقال أن إمكانية معتادة شخص ما معتادة محنية هي تعديا من تعرية تجدية. ولزاحة هذه الإمكانية تواقعية من شلها بزاحة جنية تعرية.

12. قد يقرر من إيمان اعتزلا دي هنا على السلسلة اللاهوتية مفده لى السلسلة اللاهوتية نفترض أن هؤلاء معادل حد أدنى ما من الشر لا بد منه من

ان يصرح، وقوعه حتى تستر وجود حير أخطأ، حتى ز در نقاش بهمه اثر  
 بز بعد الحد اداسترا لا يجب فيه؛ وبزبنا على ذلك لا يجب نقاش قول  
 المستعلمة نلاجوة نثر عزمه، نثر كدنه (1088)، (1091)؛ ولذوق  
 على مدافعة هذا الموضوع نثر هرتز - ستينز وحوالات - سيار  
 (1090)

13. بالنظر بنى ففئة العربا ثمانية علم قول الإيمان استفتح، حتى أعقد  
 هذه نظريا فوق في نيابة عوجه، ولكن شذوذا على انه على المستعلمة  
 داليت هذا، نظر تراشيب (2105، قسم 2.H).
14. شوقد على ان نصلي أكثر وفق هذا النهج في الدفاع عن الإيمان لذلك،  
 نثر يوحنا (2101). خاصة القسم الثاني - C.
15. لاصطاح على المهرة، في هذا المست نثر ري (2012).
16. ليست حجة رو سوي واحدة من لتحجج تير هنية الففئة نثر تارخ بعد  
 الزيادة، وهذا نثر الإشارة على الأقل في نصه وانه لشير ونثر  
 ملحقا بول نثر لنتجة تير هنية، حتى وإن لم بعد مجالا لتداني نثر  
 نرجة من نحدث النصيب (نثر نثر 1980). فنلير، ان يشيد نعت  
 هيو، بيوح بيها غير حتر، فينا ينطق رو في نغته مدونة من وجوا  
 شوز معالجة مفرصة تباصل إلى عدم وجود انه بدون نثر من  
 وحده التهور نثر نجتها من الأفضل تفسير، مفرحة أخرى، هي ما  
 بسنها بفرحة ندمان نثر، وهي مفرحة لا تشجع مع الإيمان، فاذ  
 نرضه ندمان نثر، من سره نثر نثر نثرت نعتة نثر نابعة  
 أي كين مفرق نضفة، فلكون نثر به حول نعت حاضر نثر نعلق  
 كيفية توزيع اتم وانعدة فيه؛ وانعدة ان الكون لا ين له نعتة،  
 ويزعم نثر ان احتمال ان يكون فرضية ندمان نثر مسجحه هو غير  
 كثير من احتمال ان يكون الإيمان صرحة، أي في أرجحة ان نثر فرضية  
 ندمان نثر صحيحة بالنظر إلى ما نعرفه عن كيفية حدوث اتم والمعدة في  
 نعت. هي أعلى كثر من أرجحة ان يكون الإيمان صحيحة ووجه حاضر،  
 بوبك نثر انه اذا كان الإيمان صحيحة، فلا بد لها من ان نثر ان يكون  
 الزاد وانسر نثر ندمان نثر في عالمنا أوثق لربما بكثير بالانحياز مما هي  
 عليه في الواقع، وحقيقة ان معظم المدياة نثر انه لا علاقة له بانحياز ن  
 بد عن نعتة نعت، لم فرصة ندمان نثر؛ ونعتة، لا ان نثر هذه  
 الحقة نثرية لا كان انه موجودا، ونريا على ذلك، ان الزايع نواع،  
 ونري نثر نثر نثرية انطارية اعتدلية، للمعدة غير مستحقة في علم  
 الاجراء نعتة، لا ن من انذاره نثر انكاريا فورا لسبح فرضية ندمان



تتأخر على حساب الإيمان. وما أن فرصته لندام الشكر لا تتسجد مع الإيمان، فلا تفر من اعتيادها تلقا استغرابا قويا على أن الإيمان باطل، وتوقره - على أنه يتماشى مع روح الإيمان تلك. نظر من تعاجز (1997).

## الفصل الرابع

1. أقرب كل واحد تقريبا. لأن هناك مجموعتين صغيرتين معا يفتخر على الآخر من نفس الشيء من زواجر بعضي لتعجب غير التعبد. فبعض الناس ليس شبيهم أي الضمير شجرة يتكثفون أن انه موجود. والحادثة التي أصبحت الآن حادثة معجزة في هذا الصدد هي حادثة زمبابوا ساغر، الذي تنفجر عنه يصدحه لتأمر على فتح الذات، المسألة ليست هي محروا انفي لا أوامر ذاته والعل. بالطبع، أن يكون مصيبا في اعتقادي هذا، فالمسألة هي نشر أمر هي إلا يكون هناك إله! لا لا زلت أن يكون هناك إله، لا أريد أن يكون الشكر على هذه المسألة (1997، 130). ومن إلى العجبة المذابة أن تنشر أولئك الأقوال للعالمين لتعجب لغة فسي يفتنوا، الذي حسد كثر، يأتي انه موجود. وهذا، من اعتناء تصعبه الأوامر لا يرتوي مزبوا من قفوه ويرجع أعناء تصعبه التهمة أنه لا يخرجون لإله. وأنا أرحم ضمنا من اللاعنانية في كل من المصوحين، لكنني أن أكون بيديها هذا بصورة دقيقة.

2. ستكون هذات المزد التي ستقونه بشكر مني نحن الهناء زو بانقدهم الحدس - دلواك تتضم 0.4 .

3. سجنست وصفاهر عب معناه وأسفت تحصل الموجودة من فوسير والسابع لي زنتها مس المسنين (1) و (5) تشييط تعرض

4. هي عمل لاحق (على سبيل المثال، شيلبيرج 2005). يعرر شيلبيرج لتسلما (2) على المستوى المعنى، ولقعا أيها بقي مستوى حذيفة معاوية. وهذا يتعلق بما نهدف إليه بعضنا نحاهن هذا تعريز .

5. على أنه قد يكون من المفيد أن نلاحظ أنه على الرغم من العاج شيلبيرج غير أن الحجة نغمر بشكل رهائي لا شك هو، فإنه يؤكد مع ذلك بها قويا كالتحذير وليس اللائحة، هذا لأن معقله اللائحة هي في توقع.

- أدوات موضوع الفطر. ويذهب شيلبيرج إلى أنه إذا كنت للأثرية معقولة، فإن الاتحاد محتمل. وقد أقر الاعتراضات التي شجرت إليها لجنة معكر في بنو أيد شتعة الأثرية كره معقول على الرغم. ونلاحظ على نفس في هذا الصدد، نشر درلر (2001) ورد شيلبيرج (2000).
6. نوع جنبا مسألة ما إذا كان بولس قد تصادف له في شكل تغييرا لكل شخصه له يمان ذاته الإيمان تعلم.
7. نالي سكال براني وهو هذا فتوح: ان الله لم يكن في التهور بشكل سافر لأولئك الذين يحثون منه بكل الفساده، ولزعبه في ان سطر محتجب عن لونه الذين يكذبونه عن فسه. ف حدث الطريفة التي بعض معرفته بدأ بحيث إنه قد اعطي عذمة عريضة لهم يحثون عنه، ولم يعط اي علامات مرتبة لمن لا يحثون عنه. فينك ما يكبرن الضرب بالنسبة لأولئك الذين تتش رعيتهم الوحيدة في الرواية. وهناك ما يكفي عن العتمة بالنسبة لأولئك ليس شبيد متحدث مضت (1995، 81).
8. قد يكون هناك بعض الناس الذين من غنيد في بحرهم من واحد أو أكثر من وجود تحيز العينة بسبب السهولة لتوسيع إلى لعدم معقول تلاميذ (نشر موراي 2007). ولم يكن الأمر كذلك، في وجود هؤلاء الناس قد يكون كتاب نصح التوسيع -فأذا ضعيفا جدا عن رفضه لتسليمه (2). ومع ذلك، سوف يظن، عن غير المعقول في يؤكد كيرين في كل لعدم معقول تلاميذ يمكن تفسيره من روية جهود الله المبدولة بصرون وجود تخبر هذه نيده المجموعة أو صفر من نفس.
9. من الأرحح في الزنود التي ترون على هذا لنيج نغرض نصا أن نينا كالموتية صحيح وأن ان هذه معرفة توستيما. وبعض شك في امكانية معرفة كيدة (وتك حاشي)، ستكون مستكنا أيضا في هذه المحاولة المبدولة تحذير للمعلمة (2).
10. بقود مكرولو و موشون (2012) معزل لطيف شكل خاص هي تسيد وتحتي هذا الشاع، التي يسببه انفاق لرد غير تدقق.
11. لا اختلافات متعلق بقتاحة. أحدهم هجوم نو كيا على التسليمه (2). ومن شأن هجوم كيدا في بصلق بانجوع بين مجموعة وجود تغير التي قد يكون انه رسا إلى سببها والتمرد التي قد يكون اند رايلا في ندرية، واستخدام هذا التصح في السمي هو نفسر أوهي لاجد انشعاع المعقول

لدينا. وبعبارة أخرى، فقد يكون الأمر هو أنه لا يمكن تحريم واحد أو شر واحد أو بغير كل لعلام معقول لدينا. ولأنني يمكنني العديد من وجوه: تخيير أو رجوع لتراكم مع تلك السابقة، حال ترتيب هذه الوجوه ترتيباً عادلاً، وبشكل شائع في امراض الجيرة كغيره ويرتبط بسرعة معوي التي الذهبية (المصدر: 2017، 2016). والتأليف من بعض المعول. التي لا يمكن استخدامها في دفاع من هذا النوع، انظر للتفسير 3.4 و 2.9 من مقدمة كتاب هولاند، سبيلر وميسر (2011).

12. على أن هذا، لصح لدينا 11 مرة أخرى لتوفوف، على إمكانية دفاع بتعدد كل (بزيمة المراد من) هذه التأليف. في هذا ترانس للسنة (2).
13. تأليف من (11) تدعى (أو شائع على الأقل) السنة (7) في حد. سبيلر، ج.
14. انظر ماكنزير وسوانس (2012) للاضطلاع على تطوير هذا التظلم.
15. للاضطلاع على دفاع اضافي عن الإيجاز لتعدد. انظر فعلاً لتأليف، حصصاً للفرجين 3 و 3.
16. أعتقد ان نظرية التفكير صلاحته حتى لو فرجين: أن نتردد بينه بينك كذا. انظر في التأليف على بررى متوقفة. انظر دوجوا نتجاء هذا لتوفوف، الكوفي.
17. انظر بوسون و-بريتوني (2003) في هذا. مرتبة: تسكب على تذاذب ميسر.
18. لتوفوف على تعبير عن هذا الدفاع من التواضع، انظر: و (2001، 56-7).
19. للاضطلاع على محاولة موحدة لتقييم هذا الفعل تسمى الإضافي، انظر مرجس (2009).

## الفصل الخامس

1. يحكم بعض الملائمة بمصطلح اثونوبيا بصدق المتطوع الذي يسر في العشرية العلم أو سرور اليونيدات القابلية عن ثوبوس... المتصورة بحكمها أنواعاً من النوع النوع.
2. اليونيدات الكوفي تطویر، أو (أوسع حطفاً سنتر)، من ثوبوس، المعاصرة هذا ما يتبعها (1978) ونيونسيا - بيرن (1998).

3. اخضر كلارك (2003) تلامّاح على عرض دقيق ليدء انحجاج وعلى دفاع مناز عنيـ
4. اخضر كلارك (2013) شكوف على مشكلات معان كل من هيك وسويبيرن في هذا الصدد. وقد ذك الحني. نشر سويبيرن كتابه للعقل والصخ والإرادة الحرة (2013) الذي يصفو فيه بعض لخطوات في اتجاه لوفاء بسبمة الدفاع عن الحزبية، وأنا أشع تقريء تعليم قوة دفاع سويبيرن.
5. لى حنيث هيك عن ثنوت و صنع الذات لا يلومه بي لظولوجيا خاصة نشر لتحصن لثريء حسب علفي. فمما نء أنه بعني ب لكانء هو شيء سمه بالجوهر الأحلاكي أو بشخصية شخص مء وهو شيء يتعرض للتغير ولتحسس عبر التريبة الأخلاقية والروحية. وبين فرسين. بنها لواء دعوة لشاعر جون كوتس وادي معان لكانء (1978، 295-العامن 1)
6. لما فيه فضاء، يعترف هيك بمفونة لعمدة هء، وبتحصيا على نحو مفيد بأيا مدافمة لغائية، وينذل بعني الجيد من اللندي لسعاجة المشكلات لى نلحقه بالنية لقبولها، وتلامّاح على رءه على لعمدة اللقيه تعامة. لظر خاصة (1978، 134).
7. شكوف على الثوب من الحيوء المعاصرة لعمولة شءبم ثوبوب. لظر شكواير وهولء حنيئر (2013).
8. لى مظير كفسر ب جن المعربة التي قام بيا بدتبجء ذلك الى فء بء سويبيرن لء بخلق مءه إلى حد ما اعرضه سويبيرن. في أءء هولاء كتابه (1998). مأن مهبومه عن لثوببم لثوب أكثر الي ما سمبه بلاننجا دفاعا (15، العامن 8)، على ان ثنور لا بدلاني سنك كمل، لآر بءببم سويبيرن، على كوءه من فرسا من سوببم بلاننجا، لظر أكثر نلجء من دفاع من قيز. الدفاع الذي يقدمه بدتبجء.
9. بشاى هذا مع قزاسه بالانخطافية المعرفية، وءا لشفرج شروط لتجاج هءه من سويبيرن (1998: 1-10).
10. معنف هان لعافن هو بءه أن لى صمة تلجء مولفء لخطمة جوهرية لا يمكنها النجاح على أساس هءه الشروط.
11. لوء لى لجر عن شكري شار نشر جون ويلي لء سونر والحزري لعمك الذي يظير فيه عنى (2013). جوسيف شكواير وءنك هولء - شكواير، لساببم - شفاكس أجزاء من هذا الحد في هذا الفصل.

1 لا يجب ان نغفل ان حقوق تمييزات ثني بكثير بين الثعلب ، وبنفسه وهي داخلية عند د يوحى به تعرضي التي قدمته في النص. فالمسحبة تكون لوجه لروائية [سنة الى كنية روميا] ان تعامل مع مشكلة ثمر بشكل مختلف عن تعامل المسحبة الاعلانية التي حذر عنها الإصحاح مع هذه المسحبة. مارا (ولقد تكون عند كليهما مؤثر: مميزات الشخصية شكلية). والثقله التي اود التأكيد عليها هي ان خصوصيات التقيد المعتادة يحصل ثمر تكون عينة وثاناً فهو لا يكون من الخطأ ان يتدخل وتامفه انفس هذه خصوصيات المعتادة.

2 مضمون الفقيه بلاشك بعدة النقطة التي سادفة لهذا الى حد ما (أبعد بكثير من المصادفة التي عن شان الامر ان نرعب في المضمون الجيد، حسب ما تصورنا) لكي يفرح بيو سباً نصوبية. ففي بحثه العول المكسوط الأسمى، أو أواب عينة لتتبع (بلاشكها 2014). يتناول بلاشكها تذهب الى أن أي علم به حالات تجبدي هو علم لبعض من أي علمه من به مثل هذا كذا من. وأما عن تخطئة وتامحياً فذلك ضروريته هي مؤلف التحير العظم الذي جعله الغفران العليم.



- Adams, Marilyn McCord. 1993. "The Problem of Hell: A Problem of Evil for Christians." In *Reasoned Faith*, ed. Eleonore Stump, 301-27. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Adams, Marilyn McCord. 1999. *Horrendous Evils and the Goodness of God*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Adams, Marilyn McCord and Robert Merrihew Adams, eds. 1990. *The Problem of Evil*. New York: Oxford University Press.
- Adams, Robert Merrihew. 1985. "Plantinga on the Problem of Evil." In *Alvin Plantinga*, ed. Peter van Inwagen and James F. Tomberlin, 225-55. Dordrecht: Reidel.
- Aiken, Henry. 1957. "God and Evil." *Ethics* 68: 77-97.
- Almeida, Michael and Graham Oppy. 2003. "Sceptical Theism and Evidential Arguments from Evil." *Australasian Journal of Philosophy* 81/4: 496-516.
- Alston, William P. 1996. "The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition." In *The Evidential Argument from Evil*, ed. Daniel Howard-Snyder, 97-174. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Bergmann, Michael. 2001. "Skeptical Theism and Rowe's New Evidential Argument from Evil." *Nous* 35: 278-96.
- Bergmann, Michael. 2009. "Skeptical Theism and the Problem of Evil." In *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, ed. Thomas Flint and Michael Rea, 174-99. Oxford: Oxford University Press.
- Byrne, Peter. 2007. "Moral Arguments for God's Existence." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2013 Edition), ed. Edward N. Zalta. <http://plato.stanford.edu/entries/moral-arguments-god/> [accessed 04/03/2014].

- Clarke, Randolph. 2003. *Libertarian Accounts of Free Will*. New York: Oxford University Press.
- Clarke, Randolph and Justin Coles. 2013. "Incompatibilist (Non-deterministic) Theories of Free Will." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2013 Edition), ed. Edward N. Zalta. <http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/incompatibilism-theories/> [accessed 04/03/2014].
- Dennett, Daniel. 1984. *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- DeRose, Keith. 1991. "Platonism, Presumption, Possibility, and the Problem of Evil." *Canadian Journal of Philosophy* 21: 417-512.
- Dostoevsky, Fyodor. 1877. "The Dream of a Ridiculous Man." Trans. Constance Garnett. <http://www.online-literature.com/dostoevsky/1162/> [accessed 04/02/2014].
- Dostoevsky, Fyodor. 1982. *The Brothers Karamazov*. New York: Penguin Classics.
- Droper, Paul. 1987. "Pain and Pleasure: An Evidential Problem for Theists." *Mind* 237: 331-50.
- Droper, Paul. 2001. "Seeking But Not Believing: Confessions of a Practicing Agnostic." In *Divine Hiddenness: New Essays*, ed. Daniel Howard Snyder and Paul Moser, 197-214. New York: Cambridge University Press.
- Fischer, John Martin and Mark Ravizza, S. J. 1998. *Kaplan's Fallacy and Control: A Theory of Moral Responsibility*. New York: Cambridge University Press.
- Flew, Antony. 1954. "Divine Omnipotence and Human Freedom." In *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew and Maxwell MacIntyre, 144-69. New York: Macmillan.
- Flint, Thomas. 1998. *Divine Providence: The Muslim Account*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Francis, Bryan. 2013. *Gratuitous Suffering and the Problem of Evil: A Comprehensive Introduction*. New York: Routledge.
- Gale, Richard. 1996. "Some Difficulties in Theistic Treatments of Evil." In *The Evidential Argument from Evil*, ed. Daniel Howard-Snyder, 206-18. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Hardin, Garrett. 1968. "The Tragedy of the Commons." *Science*, New Series, 162/3859: 1243-8.
- Hasker, William. 1989. *God, Time, and Knowledge*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Hick, John. 1978. *Evil and the God of Love*, 2nd edn. San Francisco, CA: Harper & Row.
- Howard-Snyder, Daniel, ed. 1996. *The Evidential Argument from Evil*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Howard-Snyder, Daniel. 2013. "The Logical Problem of Evil-Mackie and Plantinga." In *The Blackwell Companion to the*



- Problems of Evil*, ed. Justin B. McBrayer and Daniel Howard-Snyder, 49–53. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Howard-Snyder, Daniel and Francis Howard-Snyder. 1999. "Is Theism Compatible with Gratuitous Evil?" *American Philosophical Quarterly* 36(2): 115–30.
- Howard-Snyder, Daniel and Paul Moser, eds. 2011. *Divine Hiddenness: New Essays*. New York: Cambridge University Press.
- Howard-Snyder, Daniel and John O'Leary-Hawthorne. 1998. "Transworld Sanctions and Plantinga's Free Will Defense." *International Journal for Philosophy of Religion* 44: 1–21.
- Howard-Snyder, Daniel, Michael Bergmann, and William Rowe. 2011. "An Exchange on the Problem of Evil." In *God and the Problem of Evil*, ed. William Rowe. 124–59. Malden, MA: Blackwell.
- Hume, David. 1947. *Dialogues Concerning Natural Religion*. Ed. Norman Kemp Smith. New York: Thomas Nelson & Sons.
- Kvanvig, Jonathan. 2011. "Divine Hiddenness: What Is the Problem?" In *Divine Hiddenness: New Essays*, ed. Daniel Howard-Snyder and Paul Moser, 179–83. New York: Cambridge University Press.
- Mackay, F. L. 1955. "Evil and Omnipotence." *Mind* 64: 200–217.
- Mackay, F. L. 1990. "Evil and Omnipotence." In *The Problem of Evil*, ed. Marilyn McCord Adams and Robert Merrihew Adams, 25–37. New York: Oxford University Press.
- McBrayer, Justin and Daniel Howard-Snyder, eds. 2011. *The Problem of Evil: A Companion to the Problem of Evil*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- McEneaney, Justin and Philip Swenson. 2012. "Skeptical Altruism: the Argument from Divine Hiddenness." *Religious Studies* 48: 129–50.
- McBrayer, Justin. Forthcoming. "Skeptical Theism." In *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. <http://www.oxfordjournals.org/abstract/abstracted/04/09/2014>
- McCluskey, H. J. 1960. "God and Evil." *Philosophical Quarterly* 10: 97–114.
- Murray, Michael. 1993. "Omniscience and the Hiddenness of God." *American Philosophical Quarterly* 30(1): 27–38.
- Murray, Michael. 2011. "Deus Absconditus." In *Divine Hiddenness: New Essays*, ed. Daniel Howard-Snyder and Paul Moser, 62–82. New York: Cambridge University Press.
- Murray, Michael. 2011. *Nature Red in Teeth and Claw: Theism and the Problem of Animal Suffering*. Oxford: Oxford University Press.
- Nagel, Thomas. 1977. *The Last Word*. New York: Oxford University Press.

- Neftin, Dana. 2012. *Making Sense of Freedom and Responsibility*. New York: Oxford University Press.
- OCOSIANO, Gregory. 2009. "Theodicies and Human Nature: Dostoevsky on the Saint as Witness." In *Metaphysics and Civil Essays in Honor of Eleonora Stump*, ed. Kevin Timpe, 175–87. New York: Routledge.
- Oppy, Graham. 2011. "Ontological Arguments." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2013 Edition), ed. Edward N. Zalta. <http://plato.stanford.edu/entries/ontological-arguments/> [accessed 04/03/2014].
- Pascal, Blaise. 1995. *Pensées and Other Writings*. Trans. Lewis Kaelin. New York: Oxford University Press.
- Preemont, Mark. 2001. *Living Without Free Will*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Parryck, Ken. 1998. "Free Will Defense With and Without Molinism." *International Journal for Philosophy of Religion* 41(3): 29–64.
- Preussler, Ken, ed. 2011. *Molinism: The Contemporary Debate*. New York: Oxford University Press.
- Pinnock, Clark, Richard Rice, John Sanders, William Hasker, and David Bayne, eds. 1994. *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Plantinga, Alvin. 1967. *God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God*. Ithaca, NY: Cornell University Press. Reprinted in Plantinga 1970; page numbers refer to this latter edition.
- Plantinga, Alvin. 1974. *God, Freedom, and Evil*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Plantinga, Alvin. 1988. "Provisional Epistemic Status and Proper Function." *Philosophical Perspectives* 2: 1–50.
- Plantinga, Alvin. 1990. "God, Evil, and the Metaphysics of Freedom." In *The Problem of Evil*, ed. Marilyn McCord Adams and Robert Marshaw Adams, 83–109. New York: Oxford.
- Plantinga, Alvin. 2000. *Warranted Christian Belief*. New York: Oxford University Press.
- Plantinga, Alvin. 2004. "Supralapsarianism, or 'O Felix Culpa!'" In *Christian Faith and the Credibility of Evil*, ed. Peter van Inwagen. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Plantinga, Alvin. 2009. "Transworld Depravity, Transworld Sanction, and Uncooperative Essences." *Philosophy and Phenomenological Research* 78: 165–77.
- Poston, Ted. 2014. "Social Evil." In *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, ed. Jonathan Kravitz. Oxford: Oxford University Press.

- Evans, Ted and Trent Dougherty. 2007. "Divine Hiddenness and the Nature of Belief." *Religious Studies* 43(2): 183-98.
- Fleiss, Alexander. 2012. "A Counterexample to Plantinga's Free Will Defense." *Faith and Philosophy* 29: 400-13.
- Fox, Michael. 2013. "Skeptical Theism and the 'Too Much Skepticism' Objection." In *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, ed. Justin McBratney and Daniel Howard-Snyder, 482-506. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Garda, Alan. 2003. "General Open Theism and some Varieties Theodicy." *Religious Studies* 44: 225-34.
- Rowe, William. 1979. "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism." *American Philosophical Quarterly* 16(4): 335-41. Reprinted in Howard-Snyder 1996, page numbers refer to this latter edition.
- Rowe, William. 1994. "The Evidential Argument from Evil: A Second Look." In *The Evidential Argument from Evil*, ed. Daniel Howard-Snyder, 262-55. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Rowe, William, ed. 2001. *God and the Problem of Evil*. Malden, MA: Blackwell.
- Russell, Brent. 1976. "Defenseless." In *The Evidential Argument from Evil*, ed. Daniel Howard-Snyder, 193-205. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Scheellenberg, J. L. 1993. *Divine Hiddenness and Human Reason*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Scheellenberg, J. L. 2005a. "The Hiddenness Argument Revisited (I)." *Religious Studies* 41(2): 205-25.
- Scheellenberg, J. L. 2005b. "The Hiddenness Argument Revisited (II)." *Religious Studies* 41(3): 287-303.
- Speak, Darin. 2013. "Free Will and Soul Making Theodicies." In *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, ed. Justin McBratney and Daniel Howard-Snyder, 205-20. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Stump, Eleonore. 1965. "The Problem of Evil." *Faith and Philosophy* 2(4): 392-423.
- Stump, Eleonore. 1986. "Dante's Hell, Aquinas's Moral Theory, and the Love of God." *Canadian Journal of Philosophy* 11(1): 181-96.
- Stump, Eleonore, ed. 1993. *Reasoned Faith*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Stump, Eleonore. 2012. *Wandering In Darkness: Narratives and the Problem of Suffering*. New York: Oxford University Press.
- Swinburne, Richard. 1998. *Providence and the Problem of Evil*. New York: Oxford University Press.

- Swinburne, Richard. 2004. *The Existence of God*. New York: Oxford University Press.
- Swinburne, Richard. 2013. *Mind, Brain, and Free Will*. New York: Oxford University Press.
- Tomberius, James and Peter van Inwagen, eds. 1985. *Atque Plantinga*. Dordrecht: Reidel Publishing.
- Tooley, Michael. 2012. "The Problem of Evil." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2013 Edition), ed. Edward N. Zalta. <http://plato.stanford.edu/entries/evil/> [accessed 04/03/2014].
- Trakakis, Nick. 2005. "The Evidential Problem of Evil." In *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ed. James Fieser and Bradley Dowden. <http://www.iep.utm.edu/evil-evil/> [accessed 04/03/2014].
- Trakakis, Nick. 2007. *The God Beyond Belief: In Defence of William Rowe's Evidential Argument from Evil*. Dordrecht: Springer Verlag.
- Trakakis, Nick. Forthcoming. "Anti-theodicy." In *The Cambridge Companion to the Problem of Evil*, ed. Chad Mesinger and Paul K. Moser. Cambridge: Cambridge University Press.
- van Inwagen, Peter. 1988. "The Magnitude, Duration, and Distribution of Evil: A Theodicy." *Philosophical Topics* 16: 161–87.
- van Inwagen, Peter. 1991. "The Problem of Evil, the Problem of Air, and the Problem of Silence." *Philosophical Perspectives* 5: 135–65.
- van Inwagen, Peter. 2001. "What Is the Problem of the Hiddenness of God?" In *Divine Hiddenness: New Essays*, ed. Daniel Howard-Snyder and Paul Moser, 24–32. New York: Cambridge University Press.
- van Inwagen, Peter. 2006. *The Problem of Evil*. New York: Oxford University Press.
- Wainwright, William. 2001. "Jonathan Edwards and the Hiddenness of God." In *Divine Hiddenness: New Essays*, ed. Daniel Howard-Snyder and Paul Moser, 98–119. New York: Cambridge University Press.
- Watson, Gary. 2004. *Agency and Answerability*. New York: Oxford University Press.
- Wilks, Ian. 2009. "Skeptical Theism and Empirical Unreliability." *Faith and Philosophy* 26(1): 64–76.
- Wykstra, Stephen. 1996. "Rowe's Nostrum Arguments from Evil." In *The Evidential Argument from Evil*, ed. Daniel Howard-Snyder, 126–50. Bloomington, IN: Indiana University Press.

## المحتويات

|     |   |
|-----|---|
| 9   | نكر وعرفان .....                              |
| 11  | العصر الأول: مشكلة (مشكلات) الشر .....        |
| 35  | العصر الثاني: المشكلة المنطقية .....          |
| 75  | العصر الثالث: المشكلة الترميزية .....         |
| 111 | العصر الرابع: مشكلة الاحتجاب الإلهي .....     |
| 141 | العصر الخامس: مشروع اثباتية .....             |
| 171 | العصر السادس: استنتاجات أولية وما بعدها ..... |
| 191 | لاهوت .....                                   |
| 205 | «بيلو جرافيا» .....                           |



المؤلف في سطور:

داتيل سيريك

أسدنا الخليفة الميراث بجامعة نوري لا هاريساوس





المترجمة في سطور:

سارة للمباني

السنة والمنزحة



تتبع أقوى الاعتراضات الفلسفية على الإيمان بالله من وجود الشر. فثُشِّبَ سبباً تحدث في العالم وليس من الواضح كيف ينسجم هذا مع وجود كائن كلي القدرة وكلي المحبة للبشر. ولذا فليس من الغريب أن فلاسفة قد صاغوا حججاً قوية لتأييد الإلحاد استناداً إلى وجود معاناة تبدو من الناحية الظاهرية غير مُبرِّرة. وهذه الحجج تعبر عما نسميه بمشكلة الشر.

إن كتاب مشكلة الشر مدخل مثالي إلى النقاشات المعاصرة بشأن واحدة من المسائل المتواصلة الأكثر استحواداً على الأذهان. إن الطلاب والباحثين سوف يجدون في هذا الكتاب، عند قراءته بمفرده أو إلى جانب المواد الأولية التي يغطيها تغطية بارعة، مصدراً رائعاً لفهم التحديات التي يطرحها الشر على الإيمان الديني.