الكتاب الخامس

حرية الإرادة (الإنسانية) وشمول العلم (الإلهي)[1]

القضاءُ مُعضلةٌ لم يَحلَّها أحدُ
كُلَّما نَقَضْت لها عُقدةً بَدَت عُقَد
أتعَبَت مُعالجها واستراح مُعتَقد

شوقي

---

[1] Free Will & Omniscience.

الفصل الأول

«الفلسفة» تناقش مسألة المصادفة

وكانت بصدد تغيير مجرى الحديث ليتناول مسائل أخرى عندما تدخَّلْت قائلًا: «إن نُصحَك لصائب ويليق تمامًا باسمك وجلالك، ولكنك قلت الآن إن مسألة العناية ترتبط بمسائل أخرى كثيرةٍ أشهدها في الواقع، وأود أن أسألك هل تعتقدين في شيءٍ من قبيل «المصادفة» chance، وماذا تكون؟»

قالت: «الوعدُ دَيْن، وقد وعدتك وعدًا لن أهدأ حتى أفي به، وحتى أرشدك إلى الطريق الذي تعود منه إلى وطنك الحق، ولكن هذه المسائل، على أهمية الإلمام بها، خارجةٌ عن موضوعنا بعض الشيء، وأخشى أن يجهدك الاستطراد فيها فَتَكل عن إكمال المسيرة.»

فأجبت: «لا تخشي شيئًا من ذلك، ستكون هذه الاستطرادات أشبه باستراحاتٍ لي تُطرفني بما أنا مولعٌ به أشدَّ الولع، ولا عليك من عواقب أي شيءٍ ما دامت حُجَّتك تقف ثابتةً لا تنالها الشكوكُ من أي جانب.»

قالت: «سأصدَعُ لطَلَبِك»، وهكذا شرعت في الحديث: «إذا كانت المصادفة تعني أن ينجم حدثٌ ما بحركةٍ عشوائيةٍ ومن دون أية رابطةٍ سببية، فمن المؤكد أنه ليس ثمة شيءٌ من قبيل المصادفة، وفيما عدا تحديد معالم المسألة التي نحن بصددها فلا معنى لهذه اللفظة على الإطلاق، فإذا كان الله قد أسبغ النظام على الأشياء جميعًا فلا مجال لأحداثٍ عشوائية، إنه لمبدأٌ صحيحٌ أن «لا شيء يأتي من لا شيء» ex nihilo nihil fit، ولقد كان القدماء جميعًا يُسلِّمون به وإن كانوا يستخدمونه كمبدأ لفلسفتهم الطبيعية يشمل كلَّ ما يتصل بالموضوعات المادية ولا يشمل العلل الفاعلة، فإذا كان لشيءٍ ما أن يحدث بلا سببٍ فمن البَيِّن أنه يأتي من لا شيء وهو محال، ومحالٌ أيضًا أن تكون هناك مصادفةٌ بالمعنى الذي أَشَرْت إليه الآن.»

فسألتها: «حسن، أليس هناك إذن أيُّ شيءٍ يحق أن يسمَّى مصادفةً أو اتفاقًا؟ أو أي شيءٍ لا يدركه عامة الناس مما تنطبق عليه هذه التسمية؟»

ف: «فيلسوفي أرسطو قد عرَّفها في كتاب «الطبيعة» تعريفًا محكمًا وقريبًا من الحقيقة.»

ب: «كيف؟»

ف: «كلما جرى فعل شيءٍ لغرضٍ معينٍ، ثم نتج شيءٌ آخر، لأسبابٍ معينة، غير الشيء المقصود، يسمَّى ذلك بالمصادفة، فإذا أخذ شخصٌ مثلًا في حفر بئرٍ في الأرض لكي يزرع حقلًا، فعثر على كنزٍ من الذهب المدفون، فإن هذا يُرى على أنه حدث اتفاقًا، غير أنه لم يأت من لا شيء، فله أسبابه الخاصة التي أدى اجتماعها غيرُ المتوقَّع إلى الحدث التصادفي، فإذا لم يكن زارع الحقل قد حفر، ولا كانز المال قد دفنه في هذه البقعة، لما تأتَّى العثور على الذهب، هذه إذن هي أسباب الحصاد التصادفي، إنه ناتجٌ عن اجتماع أسبابٍ متضادةٍ لا عن قصد الفاعلين، فلا الرجل الذي دَفَن الذهب، ولا الرجل الذي كان يفلح الأرض، قصد اكتشاف المال، ولكنه حدث، مثلما قلت، كنتيجةٍ لما تصادف من أن أحدهما جعل يحفر حيث كَنَز الآخر، بوسعنا إذن أن نُعرِّف المصادفة بأنها حدثٌ غير متوقع ناجمٌ عن اقتران أسبابه بفعلٍ يؤدَّى لغرضٍ معين، إن اقتران الأسباب واتفاقَها قد أحدثهما النظام الذي يسير برابطةٍ سببيةٍ محتومةٍ، تَصدرُ من نبع العناية وتَسلُكُ كلَّ شيءٍ في زمانه ومكانه الخاص.»

من المنحدرات الصخرية لتلال أرمينيا،
حيث كان الفارسيُّ القديمُ يستدير؛
ليسدِّد سهامَه إلى صدر مطارده
يتدفق دجلة والفرات من منبعٍ واحد،
ويفترقان على الفور إلى فرعين منفصلين،
وحيث يلتقيان مرةً ثانيةً ويُكوِّنان مجرًى واحدًا،
يجتمع كلُّ ما تحمل مياههما فوق ظهرها
القوارب تلتقي القوارب وجذوع الشجر المحَطَّمة تلتقي الجذوع،

وتضفر المياه المتزجة تياراتها بالمصادفة؛
غير أن القاع المنحدر يَضبِطُ المصادفات الغامضة
وقوانين سقوط السيل تَحكُمُ مساراتها،
هكذا فالمصادفة التي تبدو جامحةً مرخاة الأعِنَّة،
إنما هي تخضع للجام، وتعضُّ الشكيمة، وتعنو للقانون.

الفصل الثاني

تفاوت حرية الإرادة

قلت: «لقد أصغيت إلى ما تقولين، وأشهد إنه عين الحق، ولكن هل ثمة مكانٌ في هذه السلسلة السببية الوثقى لأي حرية للإرادة؟ أو هل تُقيِّد هذه السلسلة القدرية حتى مشاعر نفوسنا ودفعات عقلنا؟»

قالت: «ثمة حرية إرادة، فمن غير الممكن أن توجَدَ أي طبيعةٍ عقليةٍ من دون حرية إرادة، فما من كائنٍ يمكنه بالطبيعة استخدام عقله إلا وله قوة الحكم التي يمكنه بها، بدون أي عونٍ آخر، أن يتخذ القرار في كل أمر، وأن يميز بنفسه بين الأشياء التي يريدها والأشياء التي يتجنبها، كل إنسان إذن يصبو إلى ما يعتبره مرغوبًا ويُعرِض عما يعتبره غير مرغوب، وكل ما لديه عقلٌ فلديه أيضًا حرية أن يريد أو لا يريد ... وإن كنت لا أزعم أن هذه الحرية متساويةٌ في جميع الكائنات، فالكائنات السماوية والإلهية لديها بصيرةٌ ثاقبة وإرادةٌ نزيهةٌ وقوةٌ غالبةٌ على أمرها، أما النفوس البشرية فتكون بالتأكيد أكثر حريةً ما بقيت دائبةً في تأمل العقل الإلهي، وتصير أقل حريةً عندما تهبط إلى الأجساد، وأقل من ذلك عندما تكون سجينة الأعضاء الترابية الأرضية، وتَبلُغُ غايةَ العبودية عندما تُسلِم نفسَها للرذائل ولا تعود تملكُ رُشدَها، وما تكاد تَصْرِف بصرها عن نور الحقيقة العليا إلى ما هو أدنى وأظلم حتى تلفَّها غيوم الجهل وتعذبها الانفعالات المدمرة، فلا تجني من استسلامها لها إلا مزيدًا من العبودية التي جرَّتها على نفسها طواعيةً، على أن كل ذلك مرئيٌّ لَعَين العناية التي ترقب كل شيءٍ من سرمديتها، وتُقَدِّر لكلٍّ بحسب عمله جزاءً وفاقًا.»

إنها ترى الكل وتسمع الكل،
هكذا يغني هوميروس بلسانه المعسول
ضياء الشمس الوهَّاج الساطع،

غير أن الشمس لا تَقدر بأشعتها الكليلة
أن تَنفُذ إلى أحشاء الأرض أو إلى أعماق البحر،
أما خالق العالم فحاشاه،
إن كلَّ شيءٍ ماثلٌ لنظرته العليَّة
لا تصُدُّها كثافة المادة،
ولا تُعشيها حلكة الليل
كل ما يكون وما كان وما سيكون
يدركه بلمحةٍ واحدةٍ من عقله،
وحدَه مَن يرى الأشياء جميعًا
فعلينا أن ندعوه الشمس الحقيقية.

الفصل الثالث

ماذا عن سابق العلم والحرية؟

عندئذٍ قلت: «ها أنا مرةً ثانيةً أقع في حيرةٍ أشد والتباسٍ أصعب.»

فسألتني: «قل لي ما هو، وإن أكن أحدس بما يزعجك ويثير ارتباكك.»

قلت: يبدو لي أن هناك تعارضًا بين سبق العلم الإلهي للعالم وبين حرية الإرادة،[١] فإذا كان الله يرى كل شيءٍ مسبقًا ولا يمكن أن يخطئ بأية حال، فإن ما استبقته العناية كحدثٍ مستقبليٍّ لا بد له من أن يحدث، وإذا كانت العنايةُ تعلم منذ الأزل أفعال البشر بل وأفكارهم أيضًا ورغائبهم، فلن تكون ثمة حرية إرادة، لن يتسنَّى وجود أي فعلٍ أو رغبةٍ غير ما رأته عناية الله المعصومة رؤيةً مسبقة؛ لأنه إذا أمكن لهذه الأفعال أو الرغبات أن تتغير وتختلف عما سبق في رؤية الله لانتفَى يقين علم الله بالمستقبل واختُزِل إلى مجرد ظنٍّ غير يقيني، وهو ما لا يليق قوله عن الله.

وأنا لا أوافق على الحجة التي يظن البعض أن بإمكانهم بها أن يقطعوا هذه العُقدة الجوردية،[٢] فهم يقولون بأن الحدث المستقبلي لا يحدث ضرورةً لأن العناية رأته مسبقًا، بل النقيض: أن ما سيحدث ضرورةً لا يمكن أن يخفى على العناية الإلهية، وبذلك تتجه الضرورة في الاتجاه المعاكس: أي ليس بالضرورة أن ما سبقت رؤيته لا بد أن يحدث،

---

[١] في الصفحات القادمة يُقدم بوئثيوس أقوى عرضٍ وأبلغه لمسألة التنافر (المزعوم) بين شمول العلم الإلهي وحرية الإرادة الإنسانية، ثم يعمد إلى حلها في الفصول الثلاثة التالية.

[٢] «العقدة الجوردية» Gordian Knot هي عقدةٌ عقدها ملكٌ يوناني، وتقول الأسطور إن من سيتمكَّن من حلِّ هذه العقدة سوف يحكم آسيا كلها، وتقول بعض الروايات إن الإسكندر الأكبر حلَّ العقدة الجوردية، ببساطة، بأن قَطَعَها بسيفه، وقد صار تعبير «قطع العقدة الجوردية» يعني حلَّ مشكلةٍ معقدة جدًّا بسرعةٍ كبيرة، أو يعني النفاذ إلى لُب المشكلة.

بل إن ما قُضي أن يحدث لا بد بالضرورة أن يُرى، وكأن المهم هو: ما هو السبب: هل المعرفة المسبقة بالمستقبل هي السبب في ضرورة الأحداث، أو أن ضرورة الأحداث تُسَبِّب المعرفة المسبقة؟ ولكن ما أحاول توضيحه هو أنه أيًّا ما كان نظام الأسباب فإن قدوم الأشياء المعلومة مسبقًا هو ضروريٌّ حتى لو كان سَبْق العلم بها لا يَفرض أيَّ ضرورةٍ عليها.

فإذا كان رجلٌ جالسًا، فإن الرأي الذي يذهب إلى أنه جالسٌ هو رأيٌ صادق بالضرورة، ومن جهة أخرى: إذا كان الرأي في الرجل صادقًا، لأنه جالس، فإنه لمن الضرورة أن الرجل جالسٌ، ثمة ضرورة إذن في كلتا العبارتين: في الأولى أن الرجل جالس، وفي الثانية أن الرأي صادق، ولكن ليس لأن الرأي صادقٌ يكون الرجل جالسًا، بل إن الرأي صادقٌ لأنه مسبوق بفعل الجلوس من الرجل، إذن، رغم أن «سبب» الصدق يتجه من جانبٍ واحد فإن ثمة «ضرورةً» مشتركةً في كلا الجانبين.

من الواضح أن الاستدلال نفسَه ينطبق على العناية وأحداث المستقبل: فحتى لو كان وجه الأمر أن أحداث المستقبل تُرى مسبقًا لأنها سوف تحدث لا أنها تحدث لأنها تُرى مسبقًا، فإن من الضروري رغم ذلك أنه إما أن أحداث المستقبل تُرى مسبقًا من الله وإما أن الأشياء المرئية مسبقًا تحدث كما تُرَى، وهذا وحده كافٍ لنفي حرية الإرادة.

ولكن كم هو محالٌ أن نقول إن وقوع الأحداث الزمانية هو سبب العلم الأزلي المسبق! ومع ذلك فإن القول بأن الله يرى المستقبل لأنه مقدَّرٌ أن يحدث ليس شيئًا غير القول بأن الأحداث التي تجري مجرى واحدًا فردًا هي سبب تلك العناية العليا.

فضلًا عن ذلك، مثلما أنني حين «أعرف»[٣] حقيقةً حاضرةً فإن تلك الحقيقة لا بد أن تكون كذلك، فإنني أيضًا حين «أعرف» بشيءٍ سيحدث فإن ذلك الشيء لا بد من أن يجيء، هكذا يترتب أن وقوع الحدث المعروف مسبقًا هو أمرٌ لا يمكن تفاديه.

وأخيرًا، إذا اعتقد أي شخصٍ أن أمرًا ما على غير ما هو في الحقيقة، لا تكون هذه «معرفة»، ليس هذا فحسب، بل تكون رأيًا كاذبًا جدَّ بعيدٍ عن حقيقة المعرفة، إذن، إذا كان شيءٌ ما مقدرًا له أن يحدث بحيث يكون وقوعه غير يقيني وغير ضروري، فمن ذا يمكنه أن يعرف مسبقًا أنه سيحدث؟ فمثلما أن المعرفة ليست بالأمر المَشُوب بالكذب،

[٣] لأن هذا، ببساطة، ما تعنيه كلمة «معرفة»، فتعريف «المعرفة» هو: «الاعتقاد الصادق المُبرَّر»، فـ «الصدق» أو «الحق» truth هنا «شرطٌ ضروري» necessary condition للمعرفة.

كذلك الشيء المدرك بالمعرفة لا يمكن أن يكون غير ما هو مدرك، والحق أن السبب في خلوِّ المعرفة من الخداع هو أن من الضروري للأشياء أن تكون بالضبط كما تدركها المعرفة.

السؤال، إذن، هو: هل يمكن لله أن يعرف مسبقًا أن هذه الأشياء سوف تحدث، إذا كانت هذه الأشياء غير يقينية؟ فإذا ما حسب أنها سوف تحدث حتمًا بينما هناك احتمالٌ قائمٌ بألا تحدث فإنه يكون مخدوعًا وحاشاه! ولكن إذا كانت معرفته بأنها سوف تحدث هي من ذلك الصنف الذي يجيز احتمال أن تحدث أو لا تحدث، فأي صنفٍ من المعرفة هذا الذي لا يُدرك أيَّ شيءٍ على اليقين؟! وأي فرقٍ بينها وبين النبوءة المضحكة لتيريسياس Tiresias في ساتيرات هوراتيوس:

«أيما شيءٍ أقوله فهو إما سوف يحدث وإما لا يحدث؟»[٤]

وكيف تعلو العناية الإلهية على الظن إذا كانت، شأن البشر، تعتبر تلك الأشياء التي وقوعها غير يقيني أشياء غير يقينية؟ فإذا كان التشكك أو عدم اليقين محالًا على المصدر الأوثق لكل الأشياء؛ فإن الحدوث المستقبلي للأشياء التي يراها الله مسبقًا بوثوقٍ كأحداثٍ مستقبلية لا بد من أن يكون يقينيًّا، إذن لا حرية هناك لأفكار الإنسان وأفعاله؛ لأن العقل الإلهي في رؤيته المسبقة لكل شيء دون أي ضلالٍ أو زيفٍ إنما يُقيِّد أفكار الإنسان وأفعاله بمسلكٍ واحدٍ في الحدوث.

وما أن نُسلِّم بهذا حتى يتبدَّى بوضوحٍ مدى السقوط الذريع لكل الشئون البشرية، سُدى هو الثواب المقدَّم للأخيار والعقاب المقدم للأشرار؛ لأنهم لم يستحقوه بأي حركةٍ حرةٍ أو إراديةٍ للنفس، وهكذا فإن ما نعده الآن ذروة العدل — عقاب الأشرار وثواب الأخيار — يُضحي ذروة الظلم كله، ما دام البشر مدفوعين للخير أو الشر لا بإرادتهم بل بضرورةٍ قاهرةٍ لما يتعَيَّن أن يكون، بذلك لن يكون للرذيلة ولا للفضيلة أي وجود، وسيكون كل استحقاقٍ مختلطًا مشتبهًا، وليس بالإمكان تصور ما هو أسوأ من ذلك، فإذا كان نظام الأشياء مستمدًّا من العناية، ولا مجال ثم للقصد البشري، فإن شرورنا أيضًا مستمدةٌ من خالق كلِّ شيء.

[٤] يُذكِّرنا هذا القول بعبارة «ستمطر السماء هنا غدًا أو لا تمطر» التي ذكرها كارل بوبر ضمن أمثلة العبارات التي لا تَفِي بشرط «قابلية التكذيب» falsifiability كمحكٍّ للصفة العلمية للعبارة.

لا جدوى إذن في أن نرجو أيَّ شيءٍ أو ندعو بأن نُوقَّى أيَّ شيء، فأي شيءٍ يمكن أن يرجوه المرء أو يصلي للنجاة منه، إذا كان كلُّ ما يمكن أن يُراد هو شيءٌ مقيدٌ بقيدٍ صارم؟

وهكذا تنتفي الوسيلة الوحيدة للتواصل بين الإنسان والله — أي الرجاء والدعاء، فنحن نفترض أننا بالخشوع الواجب أمام الله نفوز بالمردود الذي لا يُقدَّر بثمن — بالنعمة الإلهية، وهذا هو السبيل الوحيد الذي يمكن للبشر به أن يخاطبوا الله ويَصِلوا أنفسهم بذلك الضياء المحجوب قبل أن يُمنَحُوه عن طريق الابتهال والتضرُّع.

وإذا كان التسليم بضرورة الأحداث المستقبلية يعني أن الرجاء والدعاء لا تأثير لهما، فأي سبيلٍ سيكون لنا لكي نَصِلَ أنفسنا بمليك العالم ونتحد به؟ لذلك لا بد للجنس البشري، مثلما كنت تنشدين الآن، من أن يكون مُنْبَتًّا عن مصدره هزيلًا واهنًا على الدوام.

أي سببٍ للخلاف يفصم عُرَى الاتفاق هنا؟
أي قوةٍ سماوية ألقت مثل هذا النزاع بين حقيقتين،
حين تؤخَذُ كلٌّ على حدةٍ تكون حقًّا لا يأتيه الشك
غير أنهما لا يمكن أن تؤخذا معًا في آن؟
(تتأبيان أنْ تخضعا لنيرٍ واحد)
ولكن ألا يمكن أن يكون خلافُهما وهمًا،
وأن تكونا مُصطحبتين على الصفاء أبدًا؟
بلى، إنه العقل الذي أَخْنَى عليه عَمَى الجسد،
فلم يَعُد يرى الخيط الرفيع الذي يَربِط بين الأشياء.

* * *

لماذا إذن يَتحرَّق شغفًا
بمعرفة الأمارات الخفية للحقيقة؟
تراه يعرف منذ البداية ما يصبو إلى معرفته؟
ولكن من ذا الذي يطلب أن يعرف الذي يعرفه؟
وإذا كان العقلُ لا يعرف، فإلامَ يسعى في ظلام العمى؟
ومن ذا الذي ينبش في الجهل عن أيِّ شيء؟
أو مَن ذا الذي يمكن أن يبحث عما هو غير معروف له؟

وأين يمكن أن يعثر عليه؟
وإذا صادَفَه فكيف يتعرَّف عليه وهو يجهله؟![٥]
عندما كان عقل الإنسان يَشْهَد عقلَ الإله (في السماء)،
تراه كان آنذاك يَعرِف الكل والأجزاء معًا؟
والآن وقد سَقَطَ في قبرِ الجسدِ المظلم
لم يفقد كلَّ ذاكرته رغم ذلك،
فقد بقي يحتفظ بالكليات وإن فقد الجزئيات
فأيما امرئ يَسعَى إلى الحقيقة إذن،
فهو بين بين لا يعرف كلَّ شيء
ولا يجهل تمامًا،
بل يتأمل الكليات التي بقيت في ذاكرته،
ويُقلِّب النظر مرةً ثانيةً فيما كان رآه من قبل في الأعالي
لعله يضُم الجزئيات التي نَسيها
إلى الكليات التي أبقاها.

[٥] من المفارقات الشهيرة في الفلسفة ما يُعرف باسم «مفارقة التعلُّم» Learning paradox، وتعني أننا إذا كنا لا نفقه شيئًا ما على الإطلاق فلن يمكننا أن نبدأ في تعلم هذا الشيء، ما دمنا لا نعرف ما يكفي لأن نعرف كيف نبدأ، ولعل نظرية «التذكر» anamnesis، التي عرضنا لها فيما سبق، كانت هي الحل الذي توصل إليه أفلاطون لهذه المفارقة (بالإضافة إلى استخدامها في محاولة إثبات خلود النفس)، وهي الحل الذي أخذ به بوئثيوس كما يبدو.

الفصل الرابع

فِكرُ الله يوفق بينهما

عندئذٍ قالت: «هذه شكوى قديمةٌ حول العناية، وقد سبق لشيشرون Cicero أن هاجمها بشدة في رسالته «عن التنبؤ» On Divination، وأنتَ نفسُك قد بحثتها بإسهابٍ كبير، ولكن لم يفسرها أحدٌ منكم حتى الآن بالعناية والقوة الكافيتين، والسبب في هذا الغموض هو أن عمل العقل البشري لا يمكنه أن يداني فورية المعرفة الإلهية المسبقة، فإذا أمكن فهم هذه الفورية بطريقةٍ ما لَتَبَدَّد كلُّ الغموض، وهذا على الخصوص هو ما سأحاول توضيحه إذا ما أمكنني أولًا أن أتناول المسائل التي تؤرِّقك.

خُذ حالةَ أولئك الذين يذهبون إلى أن المعرفة المسبقة لا تُضفِي ضرورةً على المستقبل وأن حرية الإرادة لا تُقيِّدها المعرفة المسبقة، أود أن أعرف لماذا تَعتبر حجتَهم غير مُقْنعة، فالمصدر الوحيد لبرهانك على قدرية المستقبل هو اعتقادُك أن ما يُعرَف مسبقًا لا يمكن إلا أن يحدث، إذن إذا كانت المعرفة المسبقة، كما اعترفت لتوِّك، لا تَفرض أيَّ قدريةٍ على المستقبل فلماذا تكون الأفعال الإرادية مُسيرةً قسرًا إلى نتيجةٍ محددة؟

ولكن لنفترض جدلًا، كيما ترى ما يترتب عليه، أن ليس ثمة معرفةٌ مسبقة، في هذه الحالة لن تكون أفعال الإرادة مسيَّرةٌ قسرًا، أليس كذلك؟»

ب: «بلى.»

ف: «ودعنا نفترض من جهةٍ ثانيةٍ أن هناك معرفةً مسبقةً ولكنها لا تفرض أيَّ جبرٍ على الأشياء، فسوف تظل حرية الإرادة نفسها، فيما أرى، قائمةً بالتمام والكمال.

لعلك ستقول: ولكن إذا لم تكن المعرفة المسبقة تُشكِّل ضرورةً على أحداث المستقبل فإنها رغم ذلك «علامةٌ» sign تدُلُّ على أن هذه الأحداث المستقبلية سوف تقع حتمًا، في هذه الحالة، وحتى إذا لم تكن هناك معرفةٌ مسبقة، يكون من الواضح للجميع أن وقوع أحداث المستقبل هو أمر مقدَّرٌ جبري إذ إن العلامات تدل فقط على ما تشير إليه ولكنها لا تُحدثه.

علينا إذن أن نُثبت أولًا أن كلَّ ما يحدث فهو يحدث بالضرورة حتى يتضح أن المعرفة المسبقة هي علامةٌ على هذه الضرورة، وإلا فإذا لم يكن ثمة ضرورةٌ فهيهات للمعرفة المسبقة أن تكون علامةً على شيءٍ هو غير موجود، إنه لمما لا خلاف عليه أن البراهين يجب أن تستند إلى منطقٍ صارمٍ لا إلى «علامات» أو إلى حُججٍ مجلوبةٍ من الخارج، ينبغي أن تُستنبط البراهين من حججٍ مُتَّسقةٍ متماسكة يأخذ بعضها بحُجز بعضٍ وتُفضِي الواحدة منها إلى الأخرى.

من المحال أن ما يُرى مسبقًا كحدثٍ مستقبلي لا يقع في حينه، إن ذلك ليكون أشبه بأن نعتقد أن ما تراه العناية مسبقًا كأحداثٍ مستقبليةٍ هي أحداثٌ لن تقع، بدلًا من أن نعتقد أنها رغم وقوعها فهي لم تكن بطبيعتها مقدرةً جبريةً، وليس من العسير عليك أن تراها على هذا النحو، فنحن نَشَهد كثيرًا من الأشياء وهي تجري أمام أعيننا، مثل الأفعال التي نرى سائقي العربات يؤدُّونها لكي يتحكموا في عرباتهم ويقودوها وغير ذلك مما شابه، فهل ثمة أي ضرورةٍ تَقْسر أيَّ شيءٍ من هذه الأشياء على أن يحدثَ كما يحدث؟»

ب: «بالطبع لا، فلو أنها تَحْدُثُ بالضرورة لما كان هناك جَدوى من الفن والمهارة والقصد.»

ف: «إذن جميع تلك الأشياء التي تحدث من دون أن يكون حدوثها بالضرورة تكون قبل وقوعها أحداثًا مستقبليةً وشيكة الوقوع، ولكن ليست وشيكة الوقوع «بالضرورة»، فمثلما أن معرفة الأشياء الحاضرة لا تُضفي ضرورةً على ما يجري (في الحاضر) فإن سبق العلم الإلهي لا يضفي ضرورةً على ما سوف يحدث (في المستقبل).

ستقول ولكن هذه هي ذات النقطة التي نبحثها: وهي ما إذا كان من الممكن وجود أي معرفةٍ مسبقةٍ للأشياء التي لا يخضع حدوثها للضرورة، أنا لا أرى أي تناقضٍ هنا، أما أنت فترى أن ضرورة الأحداث تترتب على كونها تُرى مسبقًا، فإذا لم تكن ثمة ضرورةٌ فلا يمكن للأحداث أن تُعرف مسبقًا؛ لأنك تعتقد أنه لا شيء يمكن أن تشمله المعرفة ما لم يكن يقينيًّا، فإذا عُرفت مسبقًا أحداثٌ غير يقينية الحدوث كما لو كانت يقينية لكانت هذه المعرفة مجرد ظنٍّ غائمٍ لا معرفةً حقيقية، وشتان بين الظن والمعرفة.

وسبب هذا الخطأ أن الناس تظن أن كل معرفتها تعتمد على طبيعة موضوعات المعرفة وقابليتها لأن تُعرف، وهذا خطأٌ فادح، والنقيض هو الصحيح: فكل ما يُعرَف إنما يُعرف وفقًا للقدرة المعرفية لـ «العارِف» لا لطبيعة الشيء «المعروف» (المدرك)، دعني أوضح لك ذلك بمثال: فاستدارة جسمٍ ما قد تُدرَك بطريق البصر وقد تُدرَك بطريق اللمس، أما البصر فيظل على مسافةٍ من الجسم ويَرَى الكلَّ في آنٍ واحدٍ بواسطة أشعة الضوء، وأما اللمس فيقترب من الجسم ويمسك بمحيطه الحقيقي ويدرك استدارته جزءًا جزءًا، وكذلك الإنسان نفسه يشاهد بطرقٍ متعددةٍ بواسطة «الإدراك الحسي» sense perception و«المُخيِّلة» imagination و«العقل» reason و«الفكر» intelligence[1] فالحواس تفحص هيئته كمركَّبٍ من المادة، بينما المخيلة تدرك هيئته وحدها بدون مادة، أما العقل فيتجاوز الخيال أيضًا وبإدراكٍ كلي يتأمَّل في النوع أو الجنس المتضمن في صميم الأمثلة الفردية، غير أن هناك الرؤية العليا للفكر، والتي تتخطى مجال الكلي وتشهد الصورة البسيطة نفسها بالنظر الخالص للعقل.

النقطة الرئيسية التي تعنينا هنا هي أن الأعلى في المعرفة يتضمن الأدنى، ولكن من المحال على الإطلاق أن يسمو الأدنى إلى الأعلى، فالحواس لا يمكنها أن تدرك أي شيءٍ عدا المادة، والمخيلة لا يمكن أن ترى إلى الجنس الكلي، والعقل لا يمكن أن يمسك

[1] هكذا يصنف بوئثيوس ملكات الإدراك على مستوى الكون كله والكائنات جميعًا، وعلينا أن نَعِي تصنيفَه ونلتزم به حتى نقفَ على أطروحته في هذا الفصل، ولا ضير أن يكون لكل ملكة من هذه الملكات تعريفٌ آخر لدينا أو لدى القارئ.

الصورة البسيطة، أما الفكر فكأنما ينظر من أعلى ويدرك الصورة البسيطة، ثم يميز كلَّ ما يندرج تحتها ولكن بتلك الطريقة التي يدرك بها الصورة نفسها التي لا يمكن أن تُعرف لأي وسيلة أخرى: فهو يعرف معرفة العقل بالكليات ومعرفة الخيال بالهيئة ومعرفة الحواس بالمادة، من دون أن يستخدم العقل ولا الخيال ولا الحواس، وإنما بلمحةٍ ذهنيةٍ واحدةٍ تنظر إلى كل شيءٍ بتصورٍ واضحٍ للكل.

والعقل أيضًا عندما يَنظر إلى الكليات من دون أن يستخدم الخيال أو الحواس فإنه يُدرك الموضوعات المتخيَّلة والمحسوسة لكلٍّ من المخيِّلة والحس، فالعقل هو ما يُعرِّف المفهوم الكلي: «الإنسان حيوانٌ عاقلٌ يمشي على قدمين»، وحيث إن هذا المفهوم كليٌّ فالجميع يعلم أنه مفهومٌ يمكن أن يُتخيَّل بالخيال ويحس بالحواس، بينما ينظرها العقل لا من خلال الخيال أو الحواس ويُحس بالحواس، بينما ينظرها العقل لا من خلال الخيال أو الحواس بل من خلال التصور العقلي، والمخيلة أيضًا ربما تكون قد استمدت قدرتها الأصلية على رؤية هيئة الأشياء وتكوينها من الحواس، غير أنها في غياب الحواس تظل لها القدرة على أن تعاين كلَّ الأشياء المُحسَّة لا من خلال الإدراك الحسي بل من خلال الإدراك الخيالي.

وها أنت ترى أنها جميعًا في أسلوبها في المعرفة إنما تستخدم قدرتها على المعرفة وليس قدرة موضوعات المعرفة على أن تُعرف، وهذا ما يصح وما يَليق وما يُعقل، فحيث إن كل حُكمٍ هو فعلٌ لمن يحكم فلا بد لكلٍّ من أن يؤدي عملَه بقدرته هو لا بقدرةٍ سواه.»

ذات يومٍ كان الرواقيون يُدخلون في روع فلاسفةٍ مغمورين
أن الحواس تُدرك الأشياء،
كصورٍ تَطبَعُها على العقل الأجسام المحيطة،
تمامًا كما كان عُرفُ الكتابة يومًا
يجري بأن يُمرَّر القلم بسرعة؛
ليطبع الحروف المكتوبة بعمقٍ

على لوحٍ شمعيٍّ مبسوط،
خالٍ لا شيَءَ فيه،
ولكن إذا كان العقل النشط لا يُدلي بدلوه،
ولا يفعل إلا أن يتلقَّى تلقيًا سلبيًّا
الانطباع الذي تتركه عليه الأجسام الأخرى
كأنه مرآةٌ تعكس الصورة الفارغة للأشياء،
فمن أين يتأتَّى للعقل ذلك التصورُ القويُّ
الذي يَعِي كلَّ الأشياء ويراها؟
ما هي القوة التي تَرَى الأجزاء المفردة
أو التي تميز الحقائق التي تعرفها؟
والقادرة على أن تَرَى الجزئيات،
وتحلل ما تراه، ثم تُركِّبه
وتتقدم هكذا على التبادل
فتُمحِّص الأشياء وتدمع الباطل بالحق؟
إنها علةٌ فاعلة
أشدُّ وأنجع من أن ترقد سلبيةً،
تنتظر ما ينطبع عليها ماديًّا من الخارج

* * *

على أن التلَقِّي السلبي يأتي أولًا،
فيثير كلَّ قوة العقل في الجسم الحي ويهيب بها
كما يحدث عندما يرتطم الضوءُ بالعين،
وتُقَعقِع الأصواتُ في الأُذُن
هنالك تُستنهَض قوة العقل النشطة،
فتستدعي الأُطُر الشبيهة المخزونة داخلَهُ،

وتطابقُها بالعلامات المطبوعة من الخارج،
وتمزجُ الصورَ المتلقَّاة
بالصور المذْخورة.[٢]

[٢] كان الظن السائد قديمًا هو أن الإنسان يتلقى المنبهات (المثيرات) stimuli الخارجية بطريقة سلبية آلية، غير أنه من الثابت الآن أن هذا التصور قاصرٌ ومغلوط، فحقيقة الأمر أن ما ندركه يتوقف على انتباهنا الانتقائي وعلى قدراتنا الذهنية الخاصة في التأويل والتصنيف، من الثابت أن «المخطط الذهني» mental schema (أو «البناء الذهني» mental construct، أو «النموذج» model/paradigm، أو «الجشطلت» gestalt ... إلخ) هو شرط ضروري للإدراك، فنحن لا نرى في واقع الأمر موضوعات محددة مثل البشر والحيوانات والموائد والكراسي، فكل ما يقدمه البصر في حالة رؤية كلبٍ مثلًا هو بقعة سمراء تتحرك وتطوف في مجالنا البصري، ما تمدنا به الحواس هو إحساسات خالصة (بقع لونية، ضوضاء صوتية ... إلخ) يقال لها «المعطيات الحسية» sense data (sense)، ونحن من هذه المعطيات الحسية «نستدل» infer عندئذٍ على العالم أو «نُشيِّد» construct العالم، فالإحساس البصري المحض، على المستوى الذري، لا يقدم أكثر من بقع مبعثرة فوضى، ثم يأتي المخطط العقلي، وهو شيء سابق على الخبرة الحسية الخالصة، فيضفي معنى وهيئة ووضعًا بعينه على هذا الإحساس الغفل، إن حواسنا لا تعمل في واقع الأمر بمعزل عن بقية جهازنا العصبي، والإدراك الحسي لا يقتصر على التسجيل الفوتوغرافي، بل يتضمن أيضًا قدراتنا التمييزية والتصنيفية، يذكرنا هذا بما أكده كانت في «نقد العقل الخالص» من أن المعرفة تتضمن عنصرًا حسيًّا معطى وعنصرًا آخر «قبليًّا» a priori من «مقولات» categories العقل، وقال عبارته المأثورة: «الحدوس بغير المقولات عمياء، والمقولات بغير الحدوس جوفاء.» ومن الواضح أن قصيدة بوثيوس تذهب في الإدراك نفس المذهب، وإن كانت تهيب بـ «نظرية التذكر» الأفلاطونية، وتجعل المعرفة برمتها أمرًا تمَّ في حياةٍ سابقة للروح، يحتفظ منها العقل في هذه الحياة بالكليات التي يذخرها ويملؤها بالجزئيات المتلقاة التي نسيها، والقصيدة ترتبط وتتكامل مع القصيدة السابقة التي يُقدم فيها بوثيوس حلَّه المقترح لـ «مفارقة التعلم» paradox of learning ويختمها بقوله: «عندما كان عقل الإنسان يشهد عقل الإله (في السماء/في حياةٍ سابقة) تراه كان آنذاك يعرف الكل والأجزاء معًا؟ والآن وقد سَقَط في قبر الجسد المظلم لم يفقد كلَّ ذاكرته، فقد بقي يحتفظ بالكليات وإن فَقَد الجزئيات، فأي امرئ يسعى إلى الحقيقة إذن فهو بَيْن بَيْن: لا يعرف كل شيء ولا يجهل تمامًا، بل يتأمل الكليات التي بَقِيت في ذاكرته، ويُقلِّب النظر مرةً ثانيةً فيما رآه من قبل في الأعالي؛ لعله يضم الجزئيات التي نسيها إلى الكليات التي أبقاها.»

الفصل الخامس

الفكر الأعلى

ولكن إذا كان في إدراك الظواهر المادية العينية تصطدم المنبهات الخارجية بأجهزة الحس وتمسُّها مسًّا، وتسبق السلبية الجسمية نشاطَ العقل، تلك السلبية التي تستثير النشاط العقلي وتستدعي صورَ العقل الهاجعة؛ أقول إذا كان العقل في عملية إدراك الظواهر العينية ليس متأثرًا سلبيًّا، بل يحكم بقوته الخاصة الخبرة المتأثرة بالجسم، فما بالُك بالكائنات التي هي في أسلوب إدراكها متحررةٌ من كلِّ تأثيرٍ جسمي؟ إنَّ بمكْنَتها أن تستحثَّ عقلها إلى النشاط من دون أن تُضطرَّ إلى الاستجابة لمنبهاتٍ خارجيةٍ لكي تدرك الأشياء، بهذه الحجة إذن يتبين أن هناك كثرةً من أنماط المعرفة قد وُهبت لأنماطٍ مختلفةٍ من الكائنات وضروبٍ متباينةٍ من الطبائع:

- فالإحساس المحض المجرد من أي صنفٍ آخر من العرفان قد مُنح للحيوانات التي لا تَقوَى على الحركة، من قبيل بلح البحر وغيره من أنواع المحار الذي ينمو على الصخور.
- والتخيل قد مُنِح للحيوانات التي لديها القدرة على الحركة، والتي يبدو أن لديها شيئًا من الإرادة لكي تختارَ أشياء وتتجنب أشياء.
- والعقل ينتمي حصرًا إلى الجنس البشري كما أن الفكر ينتمي حصرًا إلى الألوهة، والنتيجة أن هذا الصنف من العرفان يتجاوز الأصناف الأخرى ولا تقتصر معرفتُه على موضوعاته الخاصة بل تشمل أيضًا موضوعات الأصناف الأخرى من العرفان.

افترض إذن أن الحواس والخيال وقفا يُعارضان العقل قائلين إن الكليات التي يدَّعي العقل معرفتها هي لا شيء على الإطلاق، بالنظر إلى أن ما تُمكن رؤيتُه وتخيله

لا يمكن أن يكون كليًّا، ومن ثم فإما أن يكون حكم العقل صحيحًا ولا يكون ثمة شيءٌ محسٌّ، وإما، من حيث إن العقل قد عرفَ أن للحواس والخيال موضوعاتهما الكثيرة، تكون طريقة العقل في العرفان غير ذات قيمة … تلك الطريقة التي صوَّرت له ما هو مُحَسٌّ ومفرَدٌ على أنه ضربٌ من الكليات.

وإذا ردَّ العقل بأنه في نظره إلى الكلي كان محتفظًا برؤية ما تدركه الحواس وما تدركه المخيِّلة بينما الحس والمخيلة لا يَرقيان إلى تمييز الكلية لأن أسلوبهما في العرفان لا يسمح لهما بتجاوز الهيئة المادية للأشياء، إذا قال العقل إنه في مسألة الطريق التي تُعرف بها الأشياء لا بدَّ من أن تُمنَحَ المصداقية للإدراك الأكثر وثوقًا وكمالًا، إذا ردَّ العقل بهذه الحجة، فينبغي علينا بالتأكيد، بوصفنا أشخاصًا لدينا القدرة على التعقل بالإضافة إلى التخيل والإدراك الحسي، أن ننحاز إلى جانب العقل.

وبنفس الطريقة يأبى العقل البشري أن يعتقد بأن الفكر الإلهي يمكنه أن يرى المستقبل بأي أسلوبٍ يتجاوز أسلوبه هو في المعرفة، ولعله يُحاجُّ بما يلي: إذا لم يكن ثمة أيُّ شيءٍ يبدو وقوعه يقينيًّا ومقدرًا، فمن المحال أن يُعرف مسبقًا كحدثٍ مستقبلي، ومِن ثَمَّ فليس هناك معرفةٌ مسبقة؛ لأننا إذا اعتقدنا أن هناك أي معرفةٍ مسبقةٍ به فلن يمكن أن يوجد هناك أيُّ شيءٍ سوى ما تأتي به الضرورة، إذن، إذا أمكننا، نحن الذين نشارك في امتلاك العقل، أن نمضي قُدُمًا ونحظى بحُكم العقل الإلهي، لأدركنا كم هو حري بعقل الإنسان أن يستسلم للعقل الإلهي، تمامًا مثلما خَلَصنا إلى أنه حري بالحس والمخيلة أن يستسلما للعقل.

فَلنَعْل بأنفسنا إذن، قدر المستطاع، إلى أعالي ذلك الفكر الأسمى، هنالك سيكون بوسع العقل أن يرى كيف يمكن لما هو غير ضروري أن يُعرَف معرفةً يقينيةً راسخة، معرفةً ليست من الظن في شيء، بل هي الفورية اللامحدودة لأسمى صور العرفان.

ما أكثرَ أشكال الحياة المنبثَّة في أرجاء الأرض
بعضُها يطولُ ويزحفُ على الصعيد،
راسمًا أخاديدَ متصلةً تتخلفُ على ضلوعها العفيَّة،
وبعضُها يهيمُ بأجنحةٍ تضرب الرياح ضربًا رفيقًا
وتطير طيرانًا رشيقًا سابحةً في أجواز الفضاء،
وبعضها تطبع آثار أقدامها على الأرض،
وتنقلها خطوةً خطوةً على السهول الخضراء أو في أحراش الغابة

تراها جميعًا في أشكالٍ شتى
غير أن بوسع الحس أن ينيخَ بوجوهها البليدة إلى أسفل،
فما تزال تَشْخَص ببصرها إلى الأرض
وحده الإنسان من بوسعه أن يرفع رأسه إلى الأعلى،
ويقف منتصب الجسم ويزدري الأرض
إنَّ في هذا الوضع لَعِبرة:
لا تكن أرضيًّا بحماقةٍ مذمومة،
أنتَ يا من يَتَّجه بصرُك إلى السماء وتَستشرِفُ الأمام
لتتَّجه روحك أيضًا إلى السماء،
حتى لا تَشْخَص إلى الأرض،
وبينما جسمُك ينزع إلى أعلى
يسُوخُ عقلُك إلى أسفل.

الفصل السادس

السرمديُّ يعرف الكل

وما دام كل موضوعٍ للمعرفة، مثلما بيَّنا للتو، لا يعرف بفضل طبيعته هو، بل بفضل طبيعة أولئك الذين يُدركونه، فلنفحص الآن، جهدَ ما نستطيع، طبيعة الجوهر الإلهي، عسانا نعرف أيضًا ماذا تكون طريقتُه في المعرفة.

لا يختلف العقلاء جميعًا على أن الله «سَرْمد» eternal، فَلْنَنظر في طبيعة السرمدية، فمن شأن ذلك أن يبين لنا كلًّا من طبيعة الله وطريقته في العرفان، والسرمدية هي الامتلاك التام والآني والكامل لحياةٍ دائمةٍ أبدًا، ويتضح ذلك إذا قارناه بالمخلوقات التي توجد في الزمان؛ فأيُّما شيءٍ يعيش في الزمان فإنه يوجد في الحاضر ويتقدم من الماضي إلى المستقبل، وليس ثمة شيءٌ قائمٌ في الزمان يمكنه أن يَضُمَّ امتداد حياته كله في آن: إنه في وضع مَن فَقَدَ الأمس لتوِّه ولم يمتلك الغد بَعدُ. في حياة اليوم هذه أنت لا تعيش بامتلاءٍ إلا في تلك اللحظة الهاربة العابرة؛ ولذلك فإن كلَّ ما يعاني حالة الوجود في الزمان، حتى لو لم تكن له أي بدايةٍ ولن تكون له أي نهاية وتمتد حياته إلى ما لا نهاية زمنيةٍ شأن العالم عند أرسطو، فلا يصح رغم ذلك أن يُعَد سرمديًّا.

إذن لقد أخطأ أولئك الفلاسفة الذين عندما قيل لهم إن أفلاطون قال بأن العالم لم تكن له بدايةٌ في الزمان ولن تكونَ له نهاية، ذهبوا إلى أن العالمَ المخلوقَ هو سرمديٌّ مع الخالق؛ ذلك أن المسير في حياةٍ لا نهائية، شأن العالم عند أفلاطون، غير أن تَضُم الحياة اللانهائية كلها في حاضرٍ آنيٍّ واحد، جليٌّ أن هذه خاصة العقل الإلهي، فالله لا ينبغي أن يُعَد أقدم من العالم المخلوق في امتداد الزمن بل في خاصة الفورية في طبيعته. والتغير الدائب للأشياء في الزمان هو محاولةٌ لتقليد هذه الحالة من حضور الحياة الثابتة؛ ولكن

لأنها تعجز عن محاكاة تلك الحالة أو مساواتها فإنها تسقط من الثبات إلى التغير، من فورية الحضور إلى الامتداد اللانهائي للماضي والمستقبل. إنها لا يمكن أن تمْلِك امتلاء حياتها كله في آن معًا، وإن كان امتداد وجودها إلى ما لا نهاية يجعلها تبدو مضاهيةً إلى حدٍّ ما لذلك الذي لا تستطيع أن تحققَه أو تجسدَه، وهي تفعل ذلك بأن تصل نفسها بنوعٍ من الحضور في هذه اللحظة الضئيلة والزائلة، ولما كان هذا الحضور يحمل وجهًا من الشبه بذلك الحاضر المقيم فإنه يُضفي على من يمتلكه مظهر الوجود الذي يقلده ويحاكيه.

ولكن لأنها تُقصِّر عن ذلك فإنها تتشبَّث بالرحلة اللانهائية خلال الزمان، وبذلك أمكنها أن تُبقي، بالمسير قُدُمًا، تلك الحياة التي لا يمكنها أن تَضُمَّ امتلاءها كلَّه بأن تبقَى ثابتة؛ وعليه فإذا شئنا أن نسمي الأشياء بأسماءٍ صحيحةٍ فلنتبع أفلاطون ونَقُل إن الله «سرمد» eternal والعالم «دائم» perpetual.

ولما كان كلُّ حُكمٍ يدرك تلك الأشياء التي تعرِض له وفق طبيعته هو، ولما كان وضع الله هو دائمًا وأبدًا وضع حضورٍ سرمدي، فإن معرفتَه أيضًا تتجاوز كلَّ تغيرٍ زمني وتبقى قائمةً في فورية حضوره. إنها تَضُم كل الأعماق اللانهائية للماضي والمستقبل وتنظرها في فورية عرفانها كما لو أنها تحدث في الحاضر؛ ومن ثم، فإن شئت أن تتأمل المعرفة المسبقة، أو الرؤية المسبقة، التي يكشف بها كلَّ الأشياء، فسيكون من الأصوب أن ترى إليها لا على أنها نوع من المعرفة المسبقة بالمستقبل، بل على أنها المعرفة بحاضرٍ لا يريم؛ لذا فإن من الفضل أن تسميها «رؤية أمامية/عناية» looking forth/providence على أن تسميها «رؤية مسبقة» seeing beforehand/prevision لأنها قائمةٌ بعيدًا عن الأمور السفلية وتَستشرِف جميع الأشياء كأن من ذروةٍ عاليةٍ عليها جميعًا.

لماذا إذن تصرُّون على أن كلَّ ما تَتَفَرَّسه عين الله يصبح ضروريًّا؟ فالناس ترى الأشياء ولكن هذا بالتأكيد لا يجعل هذه الأشياء ضروريةً، ورؤيتكم إياها لا يُضفي أي ضرورةٍ على الأشياء التي ترونها حاضرةً، أليس كذلك؟

ب: «بلى.»

ف: «وإذا قارنا بين الحاضر الإنساني والحاضر البشري فإنه مثلما ترى أنت أشياء معينةً في زمنك الحاضر، فإن الله يرى جميع الأشياء في حاضرٍ سرمدي؛ لذا فإن هذه

المعرفة الإلهية المسبقة لا تُغيِّر من طبيعة الأشياء أو خصائصها، بل، ببساطة، ترى الأشياء حاضرةً لها تمامًا كما سوف تَحدُث ذات يومٍ في المستقبل، إنها لا تُوقِع اضطرابًا في الأشياء بل تميز بلمحةٍ واحدةٍ مِن عقلها كلَّ ما سوف يحدث، سواءٌ لديها أن يكون حدوثُها ضروريًّا أو غير ضروري. وبالمثل أنتَ عندما ترى في الوقت نفسه رجلًا يمشي على الأرض والشمس تشرق في السماء، فرغم تزامن المنظرين فأنت تُميز بينهما وتحكم أن أحدهما مراد والآخر ضروري، وبنفس الطريقة تُبصر عين الله الأشياء جميعًا من دون أن تربك طبيعتها؛ فهي بالنسبة له أشياء حاضرةٌ وإن تكن تحت شرط الزمان أشياء مستقبليةً، وبذلك يتأتى أن معرفة الله بأن شيئًا معينًا سوف يقع وأن ليس ثمة ضرورةٌ في وقوعه؛ أن هذه المعرفة ليست ظنًّا بل معرفة قائمة على الحقيقة.

لعلك تقول عند هذه النقطة إن ما يراه الله كحدثٍ مستقبلي لا يمكن إلا أن يحدث، وما لا يمكن له إلا أن يحدث فإنه يحدث بالضرورة، ولكنك إذا قيَّدتني بهذا اللفظ «الضرورة» فسأكون مضطرةً إلى أن أقول بأنه مع تسليمي بأنها مسألةٌ صادقةٌ كلَّ الصدق إلا أنها بعيدة الغور على غير مُريد الألوهية، سأرُدُّ بأن الحدث المستقبلي نفسه يكون ضروريًّا حين يُنظر إليه بالإشارة إلى المعرفة الإلهية المسبقة، غير أنه حرٌّ تمامًا وغير مقيَّد على الإطلاق حين يُنظر إليه في ذاته؛ ذلك أن ثمة نوعين من الضرورة: نوعًا بسيطًا، مثل حقيقة أن جميع الناس فانون. ونوعًا مقيدًا أو مشروطًا؛ مثال ذلك إذا عرفت أن شخصًا ما يمشي فإن من الضروري أن يمشي حقًّا وصدقًا؛ لأن المعرفة تعني الحق والصدق، ولكن هذه الضرورة المشروطة لا تتضمن ضرورةً بسيطةً لأنها لا توجد بفضل طبيعتها ذاتها وإنما بفضل شرطٍ قد أُضيف، لا ضرورة هناك تجبر بالمشي من يمشي في طريقه بملء حريته، مع أنه بالضرورة يمشي عندما يخطو خطوة.»

وبنفس الطريقة، عندما ترى العناية شيئًا ما كحاضرٍ، فمن الضروري أن هذا الشيء يحدث حتى لو لم تكن ثمة ضرورةٌ في طبيعته ذاتها. إن الله يرى الأحداث المستقبلية التي تحدث بحرية، يراها كأحداثٍ حاضرة؛ لذا فإن هذه الأشياء عندما يُنظر إليها بالإحالة إلى بصر الله لها فهي تحدث بالضرورة كنتيجةٍ لشرط المعرفة الإلهية، أما حين تعتبر في ذاتها فهي لا تفقد شيئًا من حريتها التامة القابعة في صميم طبيعتها.

إذن كل الأشياء التي يكون حدوثها المستقبلي معلومًا من الله فإنها تحدث من دون شك، ولكن بعض هذه الأشياء هي نتاج حرية الإرادة، ورغم حقيقة كونها تحدث حقًّا

فإن وجودها لا يجردها من طبيعتها الحقة التي تجعل احتمال عدم حدوثها قائمًا قبل أن تحدث.

ماذا يهم، إذن، إذا كانت غير ضرورية، عندما يتكشف، بفضل شرط المعرفة الإلهية، أنها تحدث بالضبط كما لو كانت ضرورية؟ والجواب هو هذا: من المحال للحَدَثين اللذين ذَكَرتُهما الآن — شروق الشمس ومشي الرجل — ألا يكونا حادثين عندما يحدثان فعلًا، ومع ذلك فقد كان من الضروري لأحدهما أن يحدث قبل أن يحدث بالفعل، ومن غير الضروري للآخر، إذن فتلك الأشياء الماثلة لله سوف تحدث من دون شك، ولكن بعضها سوف يحدث جَرَّاء ضرورة الأشياء، وبعضها الآخر جراء حرية إرادة الفاعلين، ونحن لا نُجانب الصواب إذن عندما نقول إن هذه الأشياء إذا نُسِبت للمعرفة الإلهية المسبقة فهي ضروريةٌ، وإذا اعتُبرت في ذاتها فهي طليقةٌ من قيود الضرورة، مثلما أن كل شيءٍ تدركه الحواس فهو كليٌّ إذا اعتبر بالإحالة إلى العقل، وهو فرديٌّ إذا اعتُبر في ذاته.

ولكن لعلك تَرُدُّ بقولك: إنه لو كانت لديَّ القدرة على أن أُغيِّر مسارًا مزمعًا للفعل فسوف أكون قادرًا على مراوغة العناية؛ لأنني سأكون، ربما، قد غيَّرت الأشياء التي تعرفُها العناية معرفةً مسبقة، وجوابي على ذلك أن بوسعك أن تغير خطتك، ولكن بما أن هذا ممكن، وأنك كيفما فعلت وكيفما غيرت فهو مرئيٌّ من العناية الحاضرة أبدًا والصادقة أبدًا، فأنت لا تملك مهربًا من المعرفة الإلهية المسبقة، تمامًا مثلما أنك لا تملك مهربًا من نظر عينٍ حاضرةٍ لتُشاهد، مع أنك قد تتحول بملء حريتك إلى أفعالٍ أخرى مختلفة.

ولعلك تسأل: حسن، ألا تتغير المعرفة الإلهية كنتيجةٍ لترتيباتي؟ فكلما غَيَّرت رغباتي غيَّرت معرفتها تبعًا لذلك؟ والجواب: لا، كلُّ شيءٍ مستقبلي هو مستبقٌ بعين الله التي تُعيده وتستعيده إلى حاضر معرفتها الخاصة المميزة، إنها لا تتغير كما تَظُن وتتردد بين هذا البديل المعرفي وذاك، وإنما بلمحةٍ واحدة تستبق وتَضُم تغيراتك «أنت» في ثوبتها «هي»، الله يتلقى هذا النمط الحاضر من المعرفة ويبصر الأشياء جميعًا لا من صدور الأشياء المستقبلية، بل من فوريته الخاصة، بحيث تتبدد الصعوبة التي أبديتها منذ قليل ومفادها أنه من غير اللائق أن يُقال إن مستقبلنا يقدِّم سببًا للمعرفة الإلهية، إن قوة هذه المعرفة التي تَضُم الأشياء جميعًا في فهمٍ حاضرٍ هي نفسها التي أنشأت أسلوب الوجود لكل الأشياء، ولا تَدِين بأيِّ شيءٍ لأي شيءٍ عدا ذاتها، وما دام ذلك كذلك فإن حرية إرادة الإنسان تَبقَى غير منتهكة، والقانون لا يفرض المثوبة والعقوبة ظلمًا؛ لأن الإرادة حرةٌ من كل ضرورة.

لله معرفةٌ مسبقةٌ، ويستوي في عليائه مشاهدًا كلَّ شيء، ولما كانت سرمدية نظرته تُصرِّف المثوبة للأخيار والعقوبة للأشرار فهي تمضي بانسجامٍ مع نوعية أفعالنا المستقبلية، الأمل في الله ليس عبثًا، والدعاءُ لا يذهب سُدى، فهما إن كانا صالحين لا يمكن إلا أن يُجابا، اجتنب الإثم إذن، وقوِّم النفس بالفضيلة، واسم بروحك إلى الرجاء الصالح، ووجه ابتهالاتٍ خاشعةً إلى السماء، ثمة «ضرورةٌ»[١] كبرى تقعُ على عاتقِك، إذا شئت أن تكون صادقًا مع نفسك، «ضرورةٌ» كبرى بأن تكون صالحًا خيِّرًا، ما دمت تعيش تحت بَصَر الحَكَم الذي يرى كلَّ شيء.

[١] لاحظ أن بوئثيوس يستخدم لفظة «ضرورة» necessity هنا استخدامًا ساخرًا ironically، فبعد أن رفض حجج الضرورة عاد ليستخدم اللفظة عينها في تعبيره عن الأمر الأخلاقي النهائي.