الفصل الثالث

أوجه الاختلاف بين الإله والإنسان

أولاً: سرمدية الشخصية الإلهية.

ثانياً: اختلاف «المعطى» في الإله عن «المعطى» في الإنسان.

ثالثاً: عدم وجود جسم أو جهاز عصبي في الإله.

رابعاً: الخلق الإبداعي سمة الإله وحده.

خامساً: اختلاف المعرفة الإلهية عن المعرفة الإنسانية.

سادساً: انفراد الإله بالوعي الكامل.

الفصل الثالث

أوجه الاختلاف بين الإله والإنسان

بالرغم من أوجه الشبه المتعددة التي زعم برايتمان أنه وجدها بين الإله والإنسان، فإن ما بينهما من أوجه اختلاف لها أهمية معادلة لتلك الأوجه من التشابه، **فأوجه الاختلاف** هذه -وفقًا لأحد المعاني- يمكن أن يقال بأنها **مطلقة غير محدودة**؛ حيث إن **حياة الإنسان «حادثة»** لها بداية من حيث الاعتبار الزمني، ولكن الإله **«سرمدي»** لا بداية له كما أنه لا نهاية له[1]. وهذا ما يؤكد مرة أخرى أن وصف برايتمان للإله بأنه كائن زمني temporal being لا يعني أنه له بداية ونهاية في الزمان[2].

كما تتضمن أوجه الاختلاف التي سوف نناقشها تلك الأوجه التي تقتضيها فكرة إله محدود A finite God، والتي يزعم برايتمان تطوير مفهومها على أساس من المنهج التجريبي الذي يدعي اتباعه[3].

(1) Brightman, a Philosophy of Religion. p. 201.

(2) Patricia A. Sayre,» Personalism», in A Companion to Philosophy Of Religion, p.132.

(3) Brightman, a Philosophy of Religion. p. 201.

فلا يؤكد برايتمان فقط فكرة **الإله المتناهي** من تحليله لجوانب **التشابه** بين الشخصية الإلهية والشخصية الإنسانية، بل يؤكد تلك الفكرة أيضًا من خلال تحليله لجوانب **الاختلاف** بينهما.

من جهة أخرى يهدف برايتمان من إيراد الاختلافات **تأكيد وجود تمييز حقيقي بين الشخصية الإنسانية والشخصية الإلهية**، حتى يدعم موقفه الزاعم لوجود فروق أساسية بين تصور شخصانية الإله وتصور أنسنة الإله أي التصور الإنساني التشبيهي للإله Anthropomorphic conception؛ **فشخصانية الإله ليس معناها عنده الوقوع في مذهب أنسنة الإله**[1].

وتتمثل الاختلافات بين الإله والإنسان في الجوانب الآتية:

أولاً: سرمدية الشخصية الإلهية

إن الشخصية الإلهية - كما قد سبق القول آنفًا- **أزلية ليست لها بداية ولا نهاية، فهي ليست بمخلوقة**، وهي في الوقت نفسه خالدة. ويحاول برايتمان إثبات وجود الإله الأزلي، وهو إثبات تأخر بعض الشيء كما نرى. ومن الملاحظ أن إثبات وجود الشخص الإلهي عنده يمر بمرحلتين:

الأولى: إثبات وجود كائن أزلي.

الثانية: إثبات أن هذا الكائن الأزلي هو الشخص الإلهي.

وطريقة الاستدلال على الكائن الأزلي إما أن تبدأ من الوجود ثم

(1) Brightman, The Problem of God, 116.

تسير إلى تجريد الفكر، مثلما هو الحال في البرهانين الكوسمولوجي واللاهوتي الطبيعي .. أو أن تبدأ الحركة من تجريد الفكر لننتهي إلى الوجود، وهذا هو موضوع البرهان الأنطولوجي.

ويفضل برايتمان استخدام الطريق الأول، وعلى وجه التحديد البرهان الكوسمولوجي أو برهان حدوث العالم؛ حيث لا بد أن يكون هناك شيء ليس له بداية، طبقا لمبدأ :

«لا شيء يخرج من لا شيء (ex nihilo nihil fit)، Nothing is made out of nothing».

يقول: «فإذا كانت هناك فترة من العدم حيث لا يوجد أي شيء، فإن تلك الفترة لا بد أنها سوف تستمر إلى الأبد، ومن المحال بالنسبة لخيالنا أن يدرك زمنًا لا بداية له. إلا أن فشل تخيلنا يتم التغلب عليه من خلال ضرورة الفكر العقلي. فمثلما أنه من اليقيني أنه لا يوجد عدم الآن، فبناء عليه يجب يقينيًّا أن يكون هناك شيء ما أزلي»[1].

من الواضح هنا استفادة برايتمان من دليل لوك الذي يعتمد على مبدأ السبب الكافي، وهو شكل من أشكال الدليل الكوسمولوجي؛ فالإله عند لوك: «بلا بداية، سرمدي، غير قابل للتغير، وفي كل مكان؛ ولذلك فهويته لا يمكن أن تكون موضع شك»[2].

(1) Brightman, a Philosophy of Religion, p. 202.

(2) Locke, J., An Essay Concerning Human Understanding. London, Black Swan, 1904. p. 179.

ورغم اتفـاق برايتمان مع لوك في أن الإله بلا بداية وسرمدي، لكن الإله قابل للتغير عند برايتمان «فهو لا يمكن أن يملك -على سبيل المثال- فضيلة القدرة دون أن تكون له قابلية للتغير»[1]!

والدليـل على وجـوده عند لوك- كما هـو عند برايتـمان- أن العدم لا يمكـن أن يكـون مصدر الوجـود، و إذا كنا موجوديـن، وكل ما هو موجـود له بدايـة؛ فلا بد أن يكـون ثمة شيء أزلي هو الذي أنشـأ هذه الموجودات، و يستحيل أن يكون هذا الشيء هو المادة؛ لأنها غير عاقلة ولا يوجـد فيها جميع القوى الموجودة في المخلوقات، فلا يمكن أن ينشـأ عنهـا موجـودات عاقلة ومتمتعة بقـوى عديدة مثلنـا. و إذن فلا بد أن تكـون علة الموجودات عاقلـة ومتمتعة بكل القـوى؛ لأن ما يوجد في المعلـولات لا بد أن يكون موجودًا في علتها، وهذه العلة كاملة ولها كل الصفات الإيجابية، لأنها هي مصدر كل ما في الموجودات من قوى وكل ما في الإنسان من علم ومعرفة[2].

كـما اسـتفاد برايتمان من برهان حـدوث العالم عنـد ليبنتس الذي يسـتند أيضًا لمبدأ السـبب الكافي[3]؛ فالمعرفة العقلية عند ليبنتز تستند عـلى مبدأين «**أولهما:** هـو مبدأ عدم التناقض؛ فـأي عبارتين متناقضتين لا يمكن أن تكونا صادقتين في الوقت نفسـه. **وثانيهما:** هو مبدأ لا شيء

(1) كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ص 56.

(2) John Locke, An Essay Concerning Human Understanding, p. 373.

(3) John Theodore Merz, Leibniz. London, William Blackwood and Sons, 1945. p. 138.

يوجد بلا سبب»، أي مبدأ السبب الكافي. و يصل ليبنتز إلى المونـاد الأعظم «الإله» الذي هو فوق كل المونادات، فمن الممتنع التسلسل إلى ما لانهاية في سلسلة المخلوقات، والأجسام تقبل القسمة في سلسلة لا متناهية، ولذا من اللازم أن يكون هناك سبب أو علة كافية خارج سلسلة الأشياء، وهذه العلة هي «المونـاد الأعظم والمونـاد الوحيد غير المخلوق»[1].

ومن المعروف أن هذا الدليل تعرض لنقد حاد من كنت؛ لأن الاستدلال فيه يقوم على استنتاج علة أولى من امتناع التسلسل اللامتناهى للعلل الموجودة في العالم المحسوس. ولا تسمح لنا مبادئ استخدام العقل عند كنت أن نستدل بهذا الطريقة حتى في مجال التجربة، بل لا تعطي لنا الحق في مد هذا المبدأ إلى ما وراء التجربة إذ لا يمكن للسلسلة أن تمتد البتة. وهنا يشير كنت إلى الرضا النفسي الزائف الذي يستشعره العقل بالنسبة إلى إتمام هذا التسلسل وانتهائه، وهو راجع إلى كوننا ندع جانبًا كل شرط، مع أنه لا يمكن أن يكون هناك أي تصور للضرورة بدون شرط، ولما كان المرء لا يستطيع أن يفهم شيئًا إضافيًّا، فإنه يحسب ذلك إنجازًا لتصوره. و يكشف كنت عن الخلط بين الإمكان المنطقي لتصور كل الحقيقة الواقعية مجتمعة بدون تناقض باطني و بين الإمكان الترنسندنتالى. بينما الإمكان الترنسندنتالى يحتاج إلى مبدأ يجعل التأليف

(1) Robert C. Solomon, Introducing Philosophy. New York: Harcourt Brace College Publishers, 1997. p. 107.

قابلاً للتطبيق، وهذا المبدأ لا يمكن بدوره أن ينطبق إلا في ميدان التجربة الممكنة... إلخ[1].

ويخلص كنت من نقد هـذا الدليل إلى القول: «إن الضرورة المطلقة (أو اللامشروطة) التي نحتاج إليها احتياجًا شديدًا كما نحتاج إلى السند الأخير لـكل شيء.. هي الهاوية الحقيقية للعقل الإنسـاني. ومهما كان مسـتوى العظمة الذي اسـتطاع هالر أن يصف به الأبدية، فإن الأبدية لا تكـوّن في العقل -وكيف لهـا أن تكوّن- مثل ذلك الانطباع المدهش؛ لأنها تحدد فحسب زمن الأشياء، لكننا لا نتحملها. ونحن لا نستطيع أن نبعد عنا، كما لا نستطيع في الوقت نفسه أن نتحمل فكرة كائن نتصوره على أنه أسمى الكائنات الممكنة يقول عن نفسه: أنا من الأزل إلى الأبد، وخارج ذاتي لا يوجد شيء إلا بإرادتي فحسـب، لكن إذن من أين أتيت أنا؟ هنا ينهار من تحتنا كل شيء...»![2]

لكن إذا رجعنا إلى برايتمان نجده ضمّن دليله ما يعالج هذا القصور، فـإذا كانـت هناك حالة من العدم حيث لا شيء، فـإن تلك الحالة لا بد أنها ستستمر إلى الأبد، ومن المحال بالنسبة لخيالنا أن يدرك زمنا لا بداية له. إلا إن فشل تخيلنا يتم التغلب عليه من خلال ضرورة التفكر العقلي. فمثلـما أنه من المؤكد أنه يوجد عدم الآن، فبناءً عليه بالتأكيد أنه يجب

(1) Kant, Critique of Pure Reason, trans. N. Kemp Smith. New York: St. Martin's press, 1929, P. 357 .

(2) Ibid., P. 358.

أن يكون هناك شيء ما أزلي. فبرايتمان يتلاشى القصور الذي أشار إليه كنت، بالحديث عن ضرورة التفكر العقلي الذي يمثل نقطة الارتكاز في عملية الاستدلال.

وفي هذا استفادة واضحة من هيجل الذي يرى -على عكس كنت- أنه لا بد أن يُعرف الإله ويُعَّرف فى إطار الفكر، ومن ثم أنقذ هذا الدليل الذي يبدأ من الوجود ثم يسير إلى تجريد الفكر. ولقد كانت القوة الأساسية فى نقد كنت لهذا المسار هو أنه اعتبره سيرًا قياسيًّا، أى انتقالاً من المتناهي إلى اللامتناهي. ومن هنا فإن أية محاولة من جانب الفكر للصعود من التصور التجريبي للعالم إلى الإله لا بد من مراجعتها وفحصها بحجة هيوم التى ترى أنه ليس من حقنا أن نستخرج فكرتى الضرورة والكلية من الإحساسات. لكن هيجل يرى أن الإنسان مفكر بطبعه، ولهذا فإن الحس المشترك السليم، وكذلك الفلسفة، لن يفرطا فى حقهما فى الصعود إلى الإله من النظرة التجريبية للعالم. فالإيمان بالإله عند هيجل يتمثل في صعود الفكر فيما وراء عالم الحس، وعبوره من المتناهى إلى اللامتناهى، وقفزته إلى عالم ما فوق الحس، تلك القفزة التى يقوم بها عندما يمزق سلسلة الحس- هو الفكر ولا شيء غير الفكر. فإذا ما قلت إنه ينبغى ألا يكون هناك مثل هذا الانتقال، فكأنك تقول إنه ينبغي ألا يكون هناك تفكير[1].

(1) هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة د. إمام عبد الفتاح، بيروت، دار التنوير، 1983م، فقرة 49 - 50.

فالفكـر هو الـذي يحطم الحائـط الـذى أقامه كنت بـين المتناهى واللامتناهـى، هذا ما يـراه هيجل وما يراه برايتـمان أيضًا؛ فإذا كانت هناك حالة من العدم حيث لا شيء، فإن تلك الحالة لا بد أنها ستسـتمر إلى الأبـد، ومن المحال بالنسـبة لخيالنا أن يدرك زمنـا لا بداية له. لكن ضرورة الفكـر العقلي هي التي تتغلب على هذا الفشـل. فمثلما أنه من المؤكـد أنه يوجـد عدم الآن، فبنـاء عليه بالتأكيد أنـه يجب أن يكون هناك شيء ما أزلي.

هكـذا برهـن برايتمان على وجـود شيء ما أزلي، لكـن كيف يمكن إثبات أن هذا الشيء الأزلي هو الشخص الإلهي؟

هنا نجد موقفين لبرايتمان؛ ففي مقالته «رؤية مؤقتة للإله» يرى أن الخبرة المباشرة هي الدليـل؛ فيقول: «المصدر الوحيد للتدليل على وجود الإلـه هـو التجربة أو الخبرة المبـاشرة، ما أطلقت عليـه في موضع آخر «الذات المعطاة datum self»... كل الأسـباب للاعتقاد في الإله ليسـت إلا تأويلات، أكثر أو أقل جدارة بالثقة، لهذه الذات المعطاة»[1].

لكنـه في «فلسـفة الدين» يـرى أن الإيمان بالشـخص الإلهي الأزلي يؤخذ كمصادرة postulate، ففلسـفة الدين عنـده تنطلق من المصادرة بـأن الواقـع الباقي الذي لا بدايـة له كما أنه لا نهاية له هو الشـخصية الإلهية. فهي لا بداية لها ولا نهاية لها كمصادرة؛ حيث إن السبب عندما

(1) Brightman, «A Temporalist View of God,» p. 545.

لا يكـون له من نتيجة (وهو ما يمثل النهاية المطلقة an absolute end) يصبح أمـرًا غير معقول unreasonable مثلـه في ذلك مثل النتيجة التي لا سـبب له، (وهو ما يمثل البداية المطلقـة an absolute beginning). يقول:

«نحن نعـرف أن هذه الأرض والحياة القائمة عليهـا لها بداية، وتلك البداية هي الشـخصية الإلهية؛ حيث إن الشـخصية الإلهية هي الأصل الذي لا بدايـة له، بل هي أصل جميع البدايات all beginnings. إن على هؤلاء الذين ينفون أزلية الشخصية الإلهية أن يوضحوا أن دعوى وجود قـوة أزلية غير واعيـة أو كيان مـا أو مجموعة من القـوى أو الكيانات عـلى هذا النحو يمكـن أن يفسر خصائـص الموقف التجريبـي الواعي conscious empirical situation وتطوره، وهو ما يمثل وجود كل كائن منـا، وعليهم بيان ذلك بطريقة تفضل مـا توضحه مصادرتنا postulate عن الشخصية الأزلية»[1].

ويعتـبر برايتمان أن مصادرة الشـخصية تتمتـع بأفضلية كبرى على كل مـا عداها من مصادرات تضعها الفلسـفات الأخـرى؛ لأنها تتفوق على جميع الافتراضات البديلة من حيث قدرتها على التفسـير المتماسك لتركيـب الشـكل والمضمون والنشـاط الذي يجـري في كل تجربة من التجـارب، وفي كل موضوع نجربه أو نعرف أنـه واقعي. كما يرى أن قضايـا الفلسـفة الوضعية المنطقيـة يمكن أن تفسر الشـكل فقط، وأن

(1) Brightman, a Philosophy of Religion, p. 202.

الكيانات المحايدة للواقعية الجديدة قد يكون من الممكن أن تصف المضمون فقط، وأن المفاهيم من قبيل الطاقة والحياة عند برجسون (الذي يعتبر أن الطاقة الحيوية élan vital هي مبدأ العالم الأساسي primordial world-principle)[1]- يمكن أن تشير إلى النشاط فقط، إلا أن الوعي الشخصي المتعين أو المتماسك وحده هو ما يمكنه أن يوحد الشكل والمحتوى والنشاط في الكل الذي تم تجريبه فعليًّا داخل نطاق الوعي. ومن ثم فإنه يعتقد أن لديه من الحجج ما يسوغ التسليم بالشخصية الإلهية باعتبارها واقعة أزلية وغير مخلوقة، وذلك على نقيض الشخصية الإنسانية التي لها بداية زمنية محددة باعتبار أنها مخلوقة[2].

ثانيا: اختلاف «المُعطَى» في الإله عن «المُعطَى» في الإنسان

يوجد جانب «**معطى**» في الإله، كما يوجد جانب معطى في الإنسان. وهذا الجانب المعطى في الإله لا يأتي من أحد المصادر الخارجية، بل هو **أزلي** في الشخصية الإلهية مثل الإرادة الإلهية.

لكن ما وضع المعطى بالنسبة إلى الإنسان ؟

يرى برايتمان أن المعطى في الإنسان سابق على مولده، ومن ثم فإنه يأتي من مصدر آخر غير الإنسان. وهنا يختلف الإله عن الإنسان؛ حيث

(1) Patrick, G. t. w., Introduction to Philosophy, p. 114.

(2) Brightman, a Philosophy of Religion, p. 202.

إن المعطى في الإنسان من خارجه، بينما المعطى في الإله نابع من داخله على نحو أزلي.

يقول برايتمان: «إن المعطى في الشخصية الإلهية يشارك أزليًّا الإرادة الإلهية باعتباره الجانب المكمل للشخصية الإلهية divine personality»[1].

وبدون هذا الافتراض القائل بأن المعطى في الإله نابع من داخله على نحو أزلي، سوف يقع المرء -من وجهة نظر برايتمان- في القول بثنائية قصوى متنازعة في الكون، فلو كان المعطى في الإله جاء من مصدر خارجي، لكان هناك أزليان. ولا يمكن أن نعد هذا المعطى قد أراده الإله بدون أن نعرض للاشتباه الدوام الأزلي لانسجام الإرادة الإلهية. وهنا يجد برايتمان نفسه أمام خيارين: بين اللاأدرية Agnosticism المتسقة مع نفسها، والتي لو ثبتت على نحو شامل فلن تفترض وجود أي إله على الإطلاق، وبين مذهب التناهي المتسق مع نفسه Consistent Finitism[2].

وبطبيعة الحال يدعوه تفكيره إلى القبول بهذا المذهب في التناهي والمحدودية، اعتقادًا منه أن الإيمان **بالتناهي والمحدودية** يجعل من العبث أن تطرح السؤال التالي: «من أين أتت العناصر المعطاة ؟» أو أن تسأل: «متى بدأ الأزل؟» أو «من خلق الإله؟».

(1) Brightman, The Problem of God, p.113.

(2) Brightman, Personality and Religion, p. 82ff.

إن الشـخصية الإلهيـة لا تعتمـد في أي شيء داخلهـا عـلى أيـة قـوة خارجية، باستثناء تلك التغيرات التي تحدث في داخلها نتيجة اختيارات الشـخصيات الأخرى[1]، وهذا أحد جوانب التناهي في الإله؛ فالإرادة والعقـل الإلهـي يتأثـران بالقـوى الخارجيـة[2]. إلا أنـه لا توجد هناك شـخصية أخرى سـوى الإله تتمتع بالخلود الأزلي، ومـن ثم فإن وجود كل الأشخاص الأخرى يستند إلى الإرادة الإلهية.

ثالثًا: عدم وجود جسم أو جهاز عصبي في الإله

إذا كان برايتـمان يرى أن الإله ليس بجسـم وليس لـه جهاز عصبي، فليس معنى هذا أنه يقول إنه مجرد، بل يؤكد على أنه عيني، يقول بوضوح: **«الإله ليس تجريدًا، لكنه عيني (مشخص في مقابل مجرد)، واقع حي»**[3].

إن المصادرة القائلـة بوجود الإله تعني عند برايتمان أن كافة الطاقة الحقيقيـة في الكون هـي في الواقع إرادة الشـخصية الواعية، كما تعني أن جهاز الإنسـان العصبي باستطاعته أن يكون سببًا للإدراك الإنساني في حالـة ما إذا كان هو نفسـه في وجـوده الداخلي يشـكل كيانًا واقعًا يتسـم بالوعي والإدراك لا في غير ذلك من الحـالات[4]. ويرى برايتمان

(1) Brightman, a Philosophy of Religion, p. 202.

(2) Patricia A. Sayre, "Personalism", in: A Companion to Philosophy of Religion, p. 133.

(3) Brightman, «A Temporalist View of God», p. 544.

(4) Brightman, a Philosophy of Religion, p. 202.

«إن الرؤية القائلة بأن الأنظمة العصبية هي عبارة عن أنظمة داخل الشخصية الإلهية Divine personality، بدلا من أنها وعي منفصل أو مجموعة مركبة من الجواهر الروحية أو الموناداتالواعية conscious monads، مؤيدة بواسطة وحدة نظام الطبيعة الفيزيائي، وكذلك بواسطة البرهان القائل بأن الجهاز العصبي هو مركب منقسم وليس بوحدة حقيقية. إن الشخصية وحدها، بما لها من خبرات الهوية الذاتية، تمثل الوحدة الكلية الصحيحة التي لا تقبل الانقسام. والشخصية الإلهية هي المحل the locus، والإرادة الإلهية هي الطاقةthe energy للكون الفيزيائي بأكمله بما في ذلك الجهاز العصبي للإنسان»[1].

ومن الناحية الميتافيزيقية، يرى برايتمان أن **الشخصية ليست نتيجة للجهاز العصبي، ولكن الشخصية - أي شخصية الإله - هي سبب الجهاز العصبي**، ومن ثم فإن الجهاز العصبي نتيجة أو أثر لها. إن نمو وارتقاء الأنظمة العصبية يعد جزءًا من السيرورة الكونية cosmic process للشخصية الإلهية في سيطرتها على الجانب المعطى The Given[2]، ومع هذا فإن الشخص الإلهي ليس له جسم، كما أنه لا يوجد فيه نظام عصبي على وجه الخصوص. ومن هنا يختلف الشخص الإلهي عن الشخص الإنساني؛ لأن من المعروف أن كل إنسان له جسم كما أن له جهازًا عصبيًّا.

(1) Ibid.

(2) Ibid., p. 203.

رابعا: الخلق الإبداعي سمة الإله وحده

يـرى بـاول هيبرلـن Paul Haberlin (1878 - 1961) الفيلسـوف وعالم النفس والتربية السويسري، أن الإله لا هو داخل العالم، ولا هو خارجه، إنما هو خالقه، و ماهية هذا الإله الخالق (على عكس برايتمان) سر مطلق، ولعل أيسر رمز نتمثله عليه هو هيئة الشخص، أي أن القول بأن الإله شـخص مجرد رمز[1]، على العكس مـن برايتمان الذي يرى أن الإله شخص حقيقة وواقع وليس رمزًا، لكن هذا الإله الشخص يختلف في جوانب عديدة عن الشـخص الإنسـاني، ومن أهم هذه الجوانب أنه يخلق ما عداه من الأشخاص.

ويـرى برايتمان أن مفهوم الخلـق مفهوم صعب عقليًّا إلا أنه لا مفر منـه. وسـواء أكان المـرء يؤمن بوجود الإلـه، أم كان ملحـدًا لا يعتقد بوجود إله، أم لا أدريًّا على غير تثبت من الأمرين، أم من اتباع المذهب الشـكي؛ فلن يسـعه إلا أن **يقـر بحقيقة الإبـداع التي تظهـر في عملية التطور من خلال ظهور جديد باستمرار**[2].

يقـول برايتمان: «إن التطور أمر خلاق يتسـم بالإبداع، ففي وقت مـن الأوقات لم يكن هناك «جوته»، بـل كان في دائرة العدم، ثم ظهر «جوتـه» في الوجـود، ومن ثـم، وبغض النظـر عن الأصـل البيولوجي

(1) بوشنسكي، الفلسفة ا لمعاصرة في أوروبا، ص274.

(2) Brightman, a Philosophy of Religion, p. p. 203.

لـ «جوتـه»، فلن يكون مـن المعقـول أن يقال بأن شـخصية «جوته» وتجربتـه الواقعية والواعية قـد كان لها أي نوع من الوجود الحقيقي في العـالم قبل أن يـشرع «جوته» في رحلة وجوده في هـذا العالم، وعندما ولد «جوته» فقد تم بذلك خلق شخص جديد في العالم»[1].

وعلى المنوال نفسه، ففي أثناء فترة ما من عملية التطور على الأرض لم يكن هناك - دون شك - أي شخص، ولكن كان يوجد هناك مجرد ذوات بدائية elementary selves، وقبل ذلك لم يكن يوجد هناك ذوات فردية individual selves عـلى الإطلاق. إلا أنه مـن المحتمل في رأي برايتمان «أن يكـون هنـاك اسـتمرار متواصل للـمادة غير العضويـة التي نرى مـن الناحيـة الميتافيزيقية أنها حالة من حالات الشـخصية الواعية لله a phase of God's own conscious personality. لكـن لا يمكن القول بأن الذوات قد خلقت من المادة ثم خلقت الأشـخاص من الذوات، بل يلزم على الأصـح القول بأن التطور يخلق موجودات جديدة، ويسـفر عن أنواع جديدة من الخلق»[2].

ومن ثم يختلف مفهوم التطور عند برايتمان عن مفهومه عند دارون وسـبنسر؛ فهـذا الأخير مثـلًا يرى أن تطـور الأحياء يكـون من المادة الأصليـة الأولى إلى الأشـكال العليا المتنوعة؛ فمن السـديم تنبثق كتل من اللهب، تتطور إلى مذنبات وشهب ونجوم وكواكب، ثم تنتظم هذه

(1) Ibid.
(2) Ibid.

الأجـرام الفردية فى مجموعات وأبراج ومجرات وعوالم إلى أن تندمج فى تناسـق تام من الحركة والنور. أما الكائنات الحية، فتخرج من التراب، وتتطـور إلى أسـماك ثم طيور ثـم حيوانات ثم بشر. وقـل مثل ذلك في الظواهر الاجتماعية، حيث مد سـبنسر فكرة التطور من الأشياء الحية لتشـمل كل الأشياء والظواهر الاجتماعية، ومن هنا يُطلق على مذهب سبنسر اسم «الدارونية الاجتماعية Social Darwinism»[1].

في حـين أن برايتمان يرفـض خروج نوع من نـوع، ولا يقبل القول بـأن الذوات قد خلقـت من المادة، ثم خلقت الأشـخاص من الذوات، بـل التطور في رؤيته عبارة عن «إرادة الإلـه في حالة الفعل In action. وعلى سـبيل التخيـل أنهـا الإرادة الحاكمـة للعناصر المعطـاة، كما أنها الإرادة التـي تخلق تلك الصفات والموجـودات باعتبارها يمكن أن تخلق تحـت قيـود معطـاة Given limitations. وبـين مخلوقـات الإله توجد الشـخصيات الإنسانية بما تتمتع به من سمات الخبرة. أما ما يتعلق بأنهم من عداد الخلق؛ فذلك بيِّن من خلال الإبداع الظاهر فيهم. وأما أن هذه الشخصيات مغايرة للإله، فهذا يتضح من خلال التشوش incoherence الذي ينتج عندما يتم التفكير في الوعي الإنساني -مع ما يعتريه من جهل وقصـور- باعتباره على نحو حرفي جزءًا من الوعي الإلهي الذي يتجاوز الحدود البشرية Human limits»[2].

(1) David E. Cooper, World Philosophies, PP. 342-4.

(2) Brightman, a Philosophy of Religion, p. 203.

خامسا: اختلاف المعرفة الإلهية عن المعرفة الإنسانية

تختلف المعرفة الإلهية عن المعرفة الإنسانية في **المنهج والمضمون**، بل إن **الإله لا يحتاج لمنهج لكي يَعرف**، مثلما نحتاج نحن للمنهج، لكن الإله **يتذكر الماضي ويتوقع المستقبل**، وهذا معناه بأن **الماضي والمستقبل ليس معطيين للإله بنفس طريقة الحاضر**. ورفض هذا معناه القول بأن الإله ليس زمنيًا[1].

ورغم أن حديث برايتمان عن عمليتي التذكر والتوقع المنسوبتين للإله وأن الماضي والمستقبل ليسا معطيين للإله بنفس طريقة الحاضر، يوقعه في القول بالتشابه بين الإله والإنسان؛ لأن عمليتي التذكر والتوقع ليسا معطيين أيضا للإنسان بنفس طريقة الحاضر؛ فالحاضر دوما أقوى.. أقول رغم ذلك فإن برايتمان يؤكد على نحو لا شك فيه «أن الشخص الإلهي لديه أنواع من الخبرة التي لا علم لنا بها، ثم إن إمكانيات وجود هذه المعرفة يمكن الاستدلال عليها من خلال معرفتنا بالأشعة فوق الحمراء والأشعة البنفسجية. وحيث إن هناك قوىً تقع خارج نطاق إدراكنا، فمن ثم هناك فجوات لا حصر لها تكتنف معرفتنا بالعالم الفيزيائي، كما تكتنف معرفتنا بمملكة القيم، والمملكة الاجتماعية، بل تكتنف معرفتنا بأنفسنا. ولا يوجد في هذه الفجوات ما يدعو للقول بأنه لا يوجد ما يثير الدهشة من المفاجئات والأعمال التي

(1) Brightman, "A Temporalist View of God", p. 555.

تتسم بالإبداع والغرابة، والتي لا علم لنا بها كما أننا لا نستطيع تخيلها الآن على الإطلاق»[1].

ومع ذلك يقول برايتمان: «مهما كانت عظمة أنواع الخبرة الإلهية varieties of divine experience على اختلافها وتعددها، فإنه لا يوجد هناك من الأدلة العقلية والتجريبية ما يكفي لتأكيد أن هناك أي شيء في الإله ليس بخبرة له»[2].

وبالرغم من أن الحديث عن «الخبرة الإلهية» قد يرى البعض فيه تشبيهًا للإله بالإنسان anthropomorphic، فإن برايتمان ينفي هذا ويرى «أن عبء تقديم الأدلة يقع على كاهل أولئك الذين يفترضون موجودات تدل طبيعتها ذاتها على استبعادها من الوجود على الإطلاق، فلماذا يتم طرح مثل هذه الكائنات إذن، أو ماذا يعني طرح هذه الأشياء على أنها تظل سرًا خفيًا لا يعلمه أحد. إن هناك أسرارًا غامضة في الوجود، ومن الواجب أن لا نزيد ونكثر من الأسرار والألغاز دون ضرورة تستدعي ذلك»[3]!

على هذا النحو يبرر برايتمان لنفسه الحديث عن الطبيعة الإلهية بحجة عدم وجود داع لزيادة الأسرار!

والسؤال هل هذه حجة كافية؟ وإذا كانت كافية على سبيل

(1) Brightman, a Philosophy of Religion, p. 203.
(2) Ibid.
(3) Ibid.

الافـتراض، فهـل لدينا مـن مناهج المعرفـة الدقيقة ما يؤهلنـا على هذا النحو لوصف الطبيعـة الإلهية التي ليس لنا بها خبرة مباشرة مثل خبرتنا بالطبيعـة الفيزيائيـة؟ وإذا كنا فشـلنا حتـى الآن في الوصول إلى علم نفس دقيق بالطبيعة النفسية الإنسانية التي نعيشها؛ فكيف لنا أن نزعم معرفة الطبيعة الإلهية؟!

سادسا: انفراد الإله بالوعي الكامل

إن الشخص الإلهي وحده دون سواه هو **صاحب الشخصية الواعية على نحو مطلق**. أما **الوعي الإنساني فهو وعي يتسم بالانقسام والتشطير** fragmentarily conscious. ولا يوجـد أحد من أفراد البشر يحيط علمًا بخاصة نفسه ناهيك عن علمه بالعالم الخارجي من حوله.

والسـؤال المتجدد: إذا كان هذا هو رأي برايتمان في **الوعي الإنساني** فكيف له أن يبرر **قدرة هذا الوعي على معرفة الطبيعة الإلهية؟!** خصوصًا وأن يرايتمان على وعي بأن **إدراك الإنسان ووعيه يغشاه القلق وتعتريه العلل، وفوق ذلك يقطعه النوم والموت**.

لكـن برايتمان لا يسـتنتج من ذلك عجز الوعي عـن معرفة الطبيعة الإلهية، بل يسـتنتج إمكانية الحياة الآخرة؛ فكما يستعيد الإنسان وعيه بعد النوم، فمن الممكن إذًا أن يستعيد وعيه بعد الموت.

ويؤكد برايتـمان أنه على خلاف الوعي الإنسـاني، فإن «وعي الإله

لا يخضع للانقطاع، وهو وعي شامل بشخصيته ككل، وهو محيط على النحو الأكمل وبطريقة مباشرة بالعالم الفيزيائي كله، كما أنه عليم ومعين لكافة الأشخاص، وهو يدرك كافة أحداث المستقبل التي يمكن إدراكها، ويخطط لكافة الطوارئ أو الأقدار»[1].

هذا ما يؤكده أيضًا وايتهد الذي يؤمن بعلم الإله الشامل وإحاطته بهذا العالم، ويرى أن الطبيعة التاليةconsequent للإله هي قطبيته الفيزيائية، أو كلية إدراكاته لكافة الكائنات والحوادث الأخرى. وهذا يعني معرفة الإله وإحاطته بهذا العالم. إلا أن هذا لا يجمع الثراء الكامل لمراد «وايتهد»، فالإدراك عبارة عن رد فعل لما يتم التفكير به، وهذا يعني أن ما تتم تجربته يؤخذ ثانية إلى تجربة جديدة، ومن ثم فكما يتم أخذ شذرات من الماضي بشكل حيوي لنطبقها في تجاربنا الإنسانية الجديدة، فإن كافة الأشياء في العالم يتم دمجها واختزالها في خبرة الإله. فكل ما نفعل من أشياء وأفعال يحدث فرقًا مع الإله، وفي هذه الحالة لا يمكننا أن ننظر إلى أفعالنا الصغيرة بوصفها لا أهمية لها. وعلاوة على ذلك فإن ما يذهب في النهاية إلى الإله ليس في الأساس سلوكنا العام، بل هو تجربتنا كلها. إن أفكارنا العميقة وأخص مشاعرنا الذاتية شيء مهم بالنسبة لنا لأنها مهمة بالنسبة للإله. إن الإله لا يخوض تجربتنا ويدمجها في خالص تجربته فحسب، بل إن تجربته لا معرض فيها لخسارة أو فناء، فالقيمة value التي يتم نيلها تظل للأبد، والتغير

(1) Ibid.

والمرور بالنسبة له إنما يعنيان النمو ليس إلا، وبعيدًا عن طبيعة الإله فإن الزمن هالك لا محالة[1]، و إلى الإله ترجع العلة في أن إنجازات العالم تتسم بالصفة التراكمية، وهذا هو الجانب من تصور الإله الذي يدعمنا في النهاية بتأكيد أن الحياة جديرة بأن نعيشها وأن لتجربتنا فيها أهمية في النهاية.

(1) Whitehead, Process and Reality. the Macmillan Company, 1929. p.196.