

الإله والإنسان
نقد شخصية الإله
من منظور حداثي

الحشت، محمد عثمان

الإله والإنسان: نقد شخصانية الإله من منظور حدائي / د. محمد عثمان الحشت. -
القاهرة: نيويورك للنشر والتوزيع / ط ١ / القاهرة: ٢٠١٨.

١١٠ ص؛ ٢١×٢١ سم

تدمك: ٤-٥٣-٦٥١٩-٩٧٧-٩٧٨

رقم الإيداع: ٢٠١٧/١٦٥٣

٢٠٠١

أ- العنوان

دار النشر: نيويورك للنشر والتوزيع

عنوان الكتاب: الإله والإنسان: نقد شخصانية الإله من منظور حدائي

الكاتب: د. محمد عثمان الحشت

دراسة وتقديم: د. عمرو شريف

رقم الطبعة: الأولى

تاريخ الطبعة: ٢٠١٨

جميع حقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة للناشر



ويحذر طبع، أو تصوير، أو ترجمة، أو إعادة تنضيد للكتاب كاملاً أو جزئياً، أو تسجيله على أشرطة
كاسيت، أو إدخاله على الكمبيوتر، أو برجهته على أسطوانات ضوئية، إلا بموافقة الناشر الخطية الموثقة

نيو بوك للنشر والتوزيع

٦ عبارات الدفاع الوطني - حدائق القبة - القاهرة

ت: ٠١٠٩٢٦٧٣٢٧٤

newbooknb@gmail.com

الإله والإنسان نقد شخصانية الإله من منظور حداثي

د. محمد عثمان الخشت

كلية الآداب - جامعة القاهرة

دراسة وتقديم

د. عمرو شريف



Nour Publisher

نور للنشر والتوزيع

2018



المحتويات

الموضوعات	صفحة
تقديم ودراسة	9
مقدمة	29
الفصل الأول: التناهي والتحديد والزمنية في الإله	33
أولاً: الجذور الفلسفية والدينية	35
ثانياً: أنواع التحديدات الموجودة في الإله	44
□ النوع الأول: التحديدات الناشئة في الإرادة والعقل	
الإلهي بواسطة أنشطة الأشخاص الآخرين	46
□ النوع الثاني: التحديدات الداخلية في الإله	48
الفصل الثاني: أوجه الشبه بين الإله والإنسان	53
أولاً: شخصانية الإله بين القبول والرفض في الفلسفة المعاصرة	55
ثانياً: حدود النزعة التشبيهية في فلسفة برايتمان	62
(1) سمات الشخصية	63
(2) كيانات افتراضية	64
(3) الإرادة الفاعلة	66

67	(4) الخبرات المعطاة سلفاً
71	الفصل الثالث: أوجه الاختلاف بين الإله والإنسان
73	أولاً: سرمدية الشخصية الإلهية
82	ثانياً: اختلاف «المعطى» في الإله عن «المعطى» في الإنسان .
84	ثالثاً: عدم وجود جسم أو جهاز عصبي في الإله
86	رابعاً: الخلق الإبداعي سمة الإله وحده
89	خامساً: اختلاف المعرفة الإلهية عن المعرفة الإنسانية
91	سادساً: انفراد الإله بالوعي الكامل
95	خاتمة نقدية
103	المصادر والمراجع
103	أولاً: المصادر
103	(أ) كتب برايتمان
104	(ب) مقالات برايتمان
106	ثانياً: المراجع
106	(أ) المراجع الأجنبية
108	(ب) المراجع العربية والمترجمة إلى العربية

تقديم ودراسة

د. عمرو شريف

بينما كنت جالسًا لتناول طعام غذائي في أحد المطاعم، أمسكت بـ «الملّاحة» ونثرت منها بعضًا من الملح على شريحة اللحم التي قُدمت لي.

رصدتني - وأنا أقوم بهذا الفعل - «نملة»! كانت تتسكع على مفرش المنضدة بجوار صحن الطعام، فاندَهَشْتُ وسخرت مني.. لقد كان الواجب على هذا الإنسان من بني آدم أن ينثر على الطعام سُكَّرًا وليس ملحًا، فالسكر - بالنسبة للعقيلة النملية - هو الشهي الذي يؤكل.

من منا كان على صواب، أنا أم النملة، ومن كان المخطئ؟ لا أحسب أن أحدنا مخطئ، فكل منا فكَّر في حدود قدراته، وأولوياته. ليس هذا هو المهم في هذه الحكاية المثال.

المهم.. هو أن هذه الحكاية - التي استدعيها دائماً عند اللزوم - تذكرني بدرس شديد الأهمية: إن النملة مخلوقة حادثة محدودة، وأنا مخلوق حادث محدود، ومع ذلك وقع هذا التباين في المفاهيم. فكيف بهؤلاء

الذين يريدون أن يُخضعوا الإله عَزَّوَجَلَّ لمبضع التشريح ويطرحونه على أريكة المحلل النفسي ليرسموا بعقولهم صورة لظاهره وباطنه!!! هذا بالرغم من أن الفارق بين الإله وبيننا، أكبر بكثير من الفارق بين الإنسان والنملة، فكلانا مخلوق حادث محدود، بينما إلهنا خالق سرمدي مطلق، تعالى عن خيالاتنا وأوهامنا علوًا كبيرًا.

سبقني إلى هذا المعنى الفيلسوف اليوناني إكسينوفان منذ قرابة الخمس والعشرين قرنًا من الزمان، حين وصف هذه المفارقة بقوله: «لو كان للثيران أو الخيل أو الأسود أيدٍ يرسمون بها وينتجون الأعمال الفنية كما يفعل البشر، لرسمت الخيل أشكالًا للآلهة على غرار الخيل، والثيران على غرار الثيران، ولجعلت صورتها تتبع أنواعها المختلفة»!!

ما زلنا نقع في هذه المغالطة حتى اليوم! إذ تجدد الدعوة إلى المسيحية يرسمون المسيح في لوحاتهم ويمجسدونه في تماثيلهم على هيئة الأقوام الذين يدعونهم. فهم يجعلون المسيح زنجياً عندما يدعون الزوج، ويجعلونه ضيق العينين بلامح الجنس الأصفر عندما يدعون الصينيين واليابانيين، ويجعلونه كالإسكيمو وكالهنود الحمر وعلى كل شاكلة.

وبالرغم من بداهة الرسالة، في قصص النملة وأكسينوفان والمسيح نجد الكثير من الفلاسفة يقومون بدور الجراح والطبيب النفسي في التعامل مع الإله.

يسترعي نظر المهتمين بالعلم والفلسفة وعلاقتها بالدين، أن الفيزيائي العظيم أينشتاين، وأن الفيلسوف الكبير سير أنتوني فلو الذي كان زعيمًا للملاحدة طوال النصف الثاني من القرن العشرين ثم أعلن إيمانه بالإله بعد أن تجاوز الثمانين من عمره، وكذلك مفكرنا الكبير الدكتور عبد الوهاب المسيري صاحب موسوعة الصهيونية، والذي عاد من حظيرة الإلحاد إلى دائرة الإيمان، هؤلاء الثلاثة وغيرهم الكثير، قد اتخذوا موقفًا رافضًا من المسيحية، إذ لم يقبلوا فكرة أن يتجسد الإله المطلق المنزه المقدس في هيئة المسيح البشرية الأرضية. لقد رفضوا هذه الشخصية وهذه الأنسنة.

لم يكن المسيحيون فقط هم الذين مارسوا هذا التوجه التجسيمي التشبيهي للذات الإلهية، بل نجده في كثير من الديانات، وأهمها الهندوسية واسعة الانتشار في شرق آسيا. بل نجد هذا التوجه في بعض الفرق الإسلامية من «المجسمة»، الذين ينسبون للإله أعضاء كأعضائنا البشرية، فيجعلون له يدين وقدمين وأصابع وعينين وأذنين وأعضاء نطق وغيرها، بل يجعلونه يجلس على عرش تسمع له أطيًا كلما جلس عليه، يشبه ذلك الذي تسمعه عندما تجلس أنت على أحد الكراسي!!!



على المستوى النفساني، ترجع هذه النزعة التجسيمية والشخصانية للإله، وأيضًا التوجه إلى أنسنته، إلى عجز العقل الإنساني عند الكثيرين عن التعامل مع المطلق والمجرد، وميله إلى التعامل مع المادي المحدود

المجسد. لذلك مال أصحاب هذا الفكر في فلسفاتهم وفي دياناتهم إلى هذا التوجه المادي. فأخذ المتدينون في كثير من الديانات يتوجهون في عباداتهم إلى صور وتماثيل تجسد الإله ذاته.

ولعل الفرق واضح بين هذا التجسيم والأنسنة وبين موقف الإسلام الصحيح، الذي جمع الناس حول رمزٍ للدين، وهو الكعبة المُشَرَّفة، وليس حول تجسيم للإله عَزَّوَجَلَّ.



لقد ظلت فكرة شخصانية الإله تطل برأسها في دائرة اهتمامي الفكري كلما قرأت عن الديانات التجسدية، أو عن موقف الكثيرين من العلماء والفلاسفة ورجال الدين الرافض للتجسيم، وكان موقف الديني الرافض لها واضح وسهل ومباشر. وكلما طرقت باب الفلسفة لَأَتَعَرَّفَ على نصيب العقل الإنساني وإسهاماته في القضية، واجهت العديد من المدارس ذات الرؤى الفلسفية المختلفة بل والمتعارضة.

لذلك كانت سعادتي كبيرة عندما التقيت بهذا الكتاب القيم الجامع للقضية، والذي أَلَّفَه أستاذنا وأستاذ فلسفة الأديان د. محمد عثمان الخشت.

وفي الكتاب؛ تناول فيلسوفنا د. الخشت الموضوع - كعادته - بمنهج وأسلوب يجمع بين العمق والسلاسة، فاستطاع أن يُلقي الضوء على هذه القضية الفلسفية الدينية، وأن يجعلها واضحة مفهومة - في صفحات قليلة نسبياً - بالرغم من عمقها وما يحيط بها من إشكاليات. ولم يكتف

أستاذنا د. الخشت بتقريب القضية إلى أذهان قارئيه وجعلها في متناول المثقف المعتاد بأسلوب محايد كما يفعل بعض الفلاسفة، بل لقد تناول أفكارها بالتحليل الناقد الذي يعين قارئه على الوصول إلى بر الأمان فيها، خاصة وأنها ليست مجرد قضية عقلية فلسفية فحسب، بل هي في المقام الأول قضية دينية عقدية. ولعل هذا هو السبب الرئيس الذي دفع د. الخشت لإصدار هذا الكتاب بهذا المنهج والأسلوب الواضحين.

وإذا كان عنوان الكتاب هو «الإله الإنسان: نقد شخصانية الإله من منظور حدائي»، وإذا كان د. الخشت قد تناول القضية من خلال دراسة إشكالية التشابه والاختلاف في فلسفة إ. س. برايتمان E.S Brightman، فإنه قد انتهز الفرصة ليتناول قضية شخصانية الإله، ليس من وجهة نظر برايتمان ولا من منظور حدائي فحسب، بل من خلال نظرة شاملة للقضية، تسد ثغرة يستشعرها المهتمون بالفلسفة وبالدين على السواء.

ولما كان الكتاب يتناول قضية «شخصانية الإله» من منظور برايتمان الحدائي، رأيت أن أعرف في هذه المقدمة بمفهوم الحدثة وبشخصية برايتمان.

الحدثة، ونموذجها برايتمان

يتبنى المتحمسون⁽¹⁾ لـ «الحدثة Modernity» أن هذا المفهوم يحتل في

(1) عن مقال: ما الحدثة؟ - بتصرف - للدكتور إبراهيم الحيدري، وهو أحد علماء الاجتماع العراقيين البارزين، يعيش في المهجر.

الفكر المعاصر مكاناً بارزاً. فهي تطرح صورة جديدة للإنسان والعقل والهووية، تتناقض جذرياً مع ما كان سائداً في القرون الوسطى.

ويتوازي معنى الحداثة مع مسيرة الحضارة الغربية الحديثة، التي أفرزت إشكاليات رافقت الحداثة واستمرت حتى الآن. وتتعدد أبعاد هذا المفهوم ومدلولاته، ليشمل مستويات الوجود الإنساني كلها؛ العملية والعلمية والتقنية والاقتصادية والسياسية والأدبية والفنية والفلسفية، والتداخل فيما بينها.

والحداثة هي نقيض القديم والتقليدي، فهي ليست مذهباً سياسياً أو تربوياً أو نظاماً ثقافياً واجتماعياً فحسب، بل هي حركة نهوض وتطوير وإبداع، وهي حركة تنويرية عقلانية مستمرة، تهتم بمسار الظواهر بعد أن كان الفكر يهتم بجوهرها. حركة هدفها تغيير أنماط التفكير والعمل والسلوك، وتبديل النظرة الجامدة إلى الأشياء والكون والحياة إلى نظرة أكثر تفاعلاً وحيوية.

وقد هيأ لقيام الحداثة ثلاثة تحولات كبرى أصبحت تمثل مكونات بنيتها:

(1) نزعة اقتصادية إنتاجية واسعة، تتخطى حدود منظومة العمل والإنتاج القديمة؛ لذلك فهي مرادفة للرأسمالية كدعامة للاقتصاد الحر.

(2) التقدم العلمي التقني المستمر، الذي ظهر مع العلم التجريبي وثورات الطباعة والتعليم والإعلام والاتصالات وغيرها.

(3) نهضة فكرية واجتماعية وسياسية في دوائر المجتمع والفرد، أدت إلى الاعتراف بقدرات الإنسان الذهنية وحددت حقوقه وواجباته.

ومن ثم، فالحادثة تعني التفاعل التراكمي بين هذه العناصر الثلاثة، وقد أنتج هذا التفاعل طفرة حقيقية في التطور الاجتماعي والاقتصادي والثقافي، جعلت من الإنسان سيد الطبيعة ومالكها.

وإذا جاز لنا أن نحدد تاريخاً موجزاً وسريعاً لمفهوم الحادثة، فيمكننا إرجاعها إلى بداية القرن التاسع عشر. فتبعاً لـ «هيجل» فإن «الأزمة الحديثة» تشغل ثلاثة قرون تبدأ من القرن السادس عشر، وتمت فيها ثلاثة تحولات مهمة:

(1) اكتشاف العالم الجديد (2) عصر النهضة (3) عصر التنوير

وبطلوع القرن الثامن عشر، صاحب الحادثة مفاهيم جديدة ذات دلالات مهمة، كالحرية والعقلانية والنقد والتقدم الاجتماعي. وقد شكلت هذه التحولات بداية الانتقال من القرون الوسطى إلى العصر الحديث.

هذه رؤية المتحمسين للحادثة، الذين لا يرون إلا أياديها البيضاء على البشرية.

وينظر آخرون إلى الوجه الآخر للعملة، فيتبنى المعارضون للحداثة رؤية أخرى⁽¹⁾:

الحداثة مذهب فكري أدبي علماني، فرضته إملاءات اللاوعي في غياب الوعي والعقل، إذ بُني على أفكار وعقائد ملحدة غربية خالصة، مثل الماركسية والوجودية والفرويدية والداروينية، وأفاد من المذاهب الفلسفية والأدبية الشاذة التي سبقتها، مثل السريالية والرمزية والمستقبلية وغيرها.

وتتنكر الحداثة لمصادر الدين، وما قدمته من عقيدة شريعة، وتحطم كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية بحجة أنها قديمة وموروثة، لتبني الحياة على الإباحية والفوضى والغموض وعدم المنطق والغرائز الحيوانية. وذلك باسم الحرية والنفاذ إلى أعماق الحياة.

والحداثة منظومة مادية البنية، صبيانية المضمون، عبثية في أعماقها.. وتمثل نزعة الشر والفساد، في عداء مستمر للماضي والتقديم. وهي إفراز طبيعي لعزل الدين عن الدولة في المجتمع الأوروبي، ولظهور الشك والقلق في حياة الناس، مما جعل للمخدرات والجنس تأثيرهما الكبير في نشأتها وفي مسارها.



إذا احتجنا إلى حَكَم بين الرؤيتين السابقتين، قد لا نجد أحكم

(1) بتصرف، من منشور للدوة العالمية للشباب الإسلامي.

من أستاذنا د. عبد الوهاب المسيري، رحمه الله. فهو من أدق من رصد وفهم الأبعاد العميقة للحادثة، فرصد سلبيات بل كوارث هذه التوجه الحضاري، وطرحها في العديد من كتاباته. ويتجسد رأي د. المسيري في الحادثة وموقفه منها، في أنه قد صار يحلم بحادثة جديدة، تأخذ من الحادثة المعاصرة إيجابياتها وتتحاشى بل وتعالج سلبياتها. فكتب يقول⁽¹⁾:

«أحلم بـ حادثة جديدة:

«تبنى العلم والتكنولوجيا ولا تضرب بالقيم الإنسانية عرض الحائط».

«تنمي وجودنا المادي ولا تنكر الأبعاد الروحية لهذا الوجود».

«تحيى العقل ولا تميت القلب».

«تعيش الحاضر دون أن تنكر التراث».

وهي مسألة ولا شك صعبة، ولكنها ليست مستحيلة.

ومن أجل التقدم نحو هذه الحادثة البديلة ينبغي:

1- فصل الحادثة البديلة عن الاستهلاكية وعن مفهوم التقدم المادي،

وربطها بمفهوم الطبيعة الإنسانية والإنسانية المشتركة، بحيث

يمكننا أن نحدد هدفاً للحادثة غير الإنتاج والاستهلاك.

(1) من كتابي «رحلة د. عبد الوهاب المسيري الفكرية» - الثمرة الثالثة والستون،

الطبعة السابعة، نيويورك للنشر والتوزيع، 2017.

2- توسيع مفهوم التقدم بحيث يضم المادي والملموس وكذلك المعنوي والروحي.

3- أن نعيد تحديد معدلات الاستهلاك في إطار احتياجات البشر المادية والمعنوية، وليس مجرد زيادة الاستهلاكية.

وبهذه الطريقة قد يمكننا أن نحقق مشروع الحداثة البديل، وأن نحقق التقدم دون أن نفقد اتزاننا ودون أن ندمر الكون».



أما إدجار برايتمان⁽¹⁾ Edgar Brightman (1884 - 1953)، الذي يتمحور الكتاب حول فكره، فهو الفيلسوف وعالم اللاهوت المسيحي الأمريكي، الذي شغل رئاسة الأكاديمية الأمريكية للدين في عامي 1942 - 1943.

تأثر برايتمان بأراء الفيلسوف الحداثي بوردن بوون Borden Bowne (1847 - 1910). وهو فيلسوف ميثودي نظامي Methodist، تلك الفلسفة التي تهتم بالشخصية وصورة الذات.

وقد شكّل بوون مدرسة فلسفية يتلخص منهجها في مصطلح «التجريبية المتجاوزة Transcendent Empiricism»، وهي تؤمن بوجود حقيقي وراء وجودنا المحسوس. كما تبني بوون الحدس كوسيلة لفهم الواقع، مع التركيز على أهمية حرية الإرادة.

(1) دائرة المعارف البريطانية.

وأسس بورون المذهب الفلسفي الذي عُرف باسم «الشخصانية Personalism»، والذي تأثر به فرويد في تحليله النفسي وأينشتين في نسبيته.

وقد تبنى برايتمان هذه الأفكار لبوون وصار داعيًا لها، وأصبحا مع تلاميذهما يشكلان ما يعرف بتوجه «شخصانية بوسطن». وقد ذكر داعية حقوق الإنسان مارتن لوثر كنج أنه عرف الإله من خلال أفكار برايتمان. وتبنى برايتمان أن الذات الإنسانية تسودها الواقعية الميتافيزيقية، وأصبحت فلسفته تعرف بـ «التجريبية المنطقية Rational Empiricism»، وقدم من خلالها الدليل التجريبي على الإله منطلقًا من المنظور المثالي ومن الوعي.

وقد اهتم برايتمان - باعتباره رجل لاهوت - بصورة الإله، وتبنى ما صار يعرف بمفهوم «الإله المتناهي Finitistic theism»، وهذا المفهوم وتجريبية برايتمان المنطقية هما موضوع كتابنا هذا.

بين يدي الكتاب

ينبها د. الخشت في «مقدمة الكتاب» إلى ما تموج به فلسفة الدين من حركات إيمانية ظهرت كرد فعل للموجة الإلحادية التي أخذت في الازدياد في الغرب في القرن التاسع عشر وما زالت حتى الآن.. ولعل مبحث الطبيعة الإلهية من أهم المباحث التي أصبحت تؤرق العقل الإنساني، لذلك اتخذ د. الخشت من فلسفة الدين عند الفيلسوف

الحداثي إ.س. برايتمان مدخلاً يناقش من خلاله مختلف وجهات النظر حول هذه المشكلة في عصر الحداثة، فكان هذا الكتاب الذي سد فراغاً كبيراً في المكتبة العربية، في الجانبين الفلسفي والديني. وقد جاء الكتاب في ثلاثة فصول وخاتمة نقدية.



جاء الفصل الأول بعنوان: التناهي والتحديد والزمنية في الإله.

وفي هذا الفصل يطرح د. الحشت عددًا من المدارس الفلسفية التي تتبنى أن الإله شخص متناه يحكمه الزمان وتحدده محددات، كما يتناول الفوارق بين هذه المدارس. ويبين د. الحشت أن لهذه الفكرة نظائر وجذور وإرهاصات تبدأ من الفلسفة اليونانية القديمة، التي تتبنى أن الوجود اللا متناهي غير المتعين وجود ناقص. كذلك يبين الفصل أن فكرة تناهي الإله ليست جديدة أيضًا في تاريخ الأديان، بل لها أصولها في الديانات الطبيعية والطوطمية القديمة، وكذلك في العقيدة المصرية القديمة والديانة السورية القديمة. ويخرج د. الحشت من هذه الجذور الفلسفية والدينية بأن القائلين بفكرة تناهي الإله من الفلاسفة المحدثين ما هم إلا باعثو نعمة قديمة بتوزيع جديد.

ثم يقترب الفصل من برايتمان، ويبين أنه ربط بين فكرة تناهي الإله وفكرة الشخصانية عندما تبنى أن الإله كائن شخصي. ثم ينطلق برايتمان إلى تحديد خصائص الإله بناء على خبرتنا بأنفسنا كأشخاص،

وهو ما أسماه بـ «الاتجاه التجريبي نحو الإله». ومن هذه الخصائص أن الإله قدرة مبدعة، لكنها ليست فوق الزمان، وأنه متغير متطور.

ولكن، ما الذي يجعل الإله متناهي؟

سبب ذلك - عند برايتمان - أن الإله يحده نوعان من التحديدات التي تفرض عليه التناهي:

يرجع النوع الأول من التحديدات إلى عامل خارجي، وهو أن الإله قد ارتضى أن تكون لبعض خلقه إرادات حرة، تجعل لهم مشاركة في نشاط الخلق، وينتقص ذلك من إرادة الإله ويحد من عقله.

والنوع الثاني، وهو التحديدات الداخلية في الإله، وترجع إلى وجود عناصر غير إرادية في التركيب العقلاني للإله وفي بنية الواقع. ويستشهد برايتمان على هذه المحددات بما يقع في الوجود من شر طبيعي، والذي يكافحه الإله اللا متناهي. أي أن الحب الإلهي اللا متناهي يعوض تحديدات القدرة الإلهية المتناهية.

ويختتم د. الحشت هذا البعث - وأيضاً الفصل - برفض نسبة الشر والألم والأحداث اللا معقولة إلى محدودية الإله وتناهيه، وينظر إليها باعتبارها ابتلاء واختباراً للإنسان.



ولما كان برايتمان يتبنى شخصنة الإله وتناهيه وتحديده وخضوعه

للمزمن، ولما كان ينطلق في القول بذلك من خبرتنا بأنفسنا كأشخاص، كان طبعياً أن يأتي الفصل الثاني من الكتاب ليتناول «أوجه الشبه بين الإله والإنسان».

يبدأ د. الحشت الفصل بدراسة موقف الفلسفة المعاصرة من شخصانية الإله، ويبين أن هؤلاء الفلاسفة ينقسمون بين قبول الشخصانية ورفضها إلى ثلاثة اتجاهات: فريق يرفض القول بأن الإله شخص، كما يرفض أن يكون له أية سمات شخصية أو صفات إنسانية بشكل عام، وهؤلاء بلا شك أكثر قرباً من التنزيه الإلهي. والفريق الثاني يمثل هؤلاء الذين اعتبروا أن الإله كائن شخصي محدد له صفات شخصية، وينتسب إلى هذا الفريق اللاهوت المسيحي القائل بتجسد الإله في هيئة المسيح البشرية، وينتسب إليه أيضاً برايتمان، الذي يرى الإله شخصاً على جانب متناه متطور.

أما الفريق الثالث، فيتبنى فلاسفته أن الإله شخص، ويختلفون عن الفريق الثاني، إذ يؤكدون على لا نهائية الإله واختلافه عن مخلوقاته، مما يعني رفض هؤلاء لمفهوم وحدة الوجود الذي يجعل الإله هو عين مخلوقاته.

وإذا كان برايتمان ينتمي إلى فريق شخصانية الإله المتناهية، والتي تنطلق من القياس على الشخصية البشرية، فإن أستاذنا د. الحشت يرى أن برايتمان قد أعطي لنفسه الحق في تحديد الطبيعة الإلهية كما لو كان مستكشفاً جغرافياً. ويطرح د. الحشت في هذا الفصل أوجه

التشابه بين الشخصية الإلهية والشخصية البشرية، قبل أن يفرد الفصل الثالث من الكتاب لأوجه الخلاف التي ظهرت فيها أيضًا نزعة تشبيهية غريبة!! وأوجه التشابه هي:

(1) تشابه في السمات الشخصية الضرورية. فلكي تكون شخصاً (إنساناً أو إلهاً) يجب أن تتمتع بالسمات اللازمة للشخصية، مثل التجربة الذاتية والوعي بالمعايير المثالية، والوعي العقلي، والوعي الزماني والمكاني، والتحكم الحر في الذات.

(2) وجود الإرادة الفاعلة. فالقدرة على الاختيار هي التي تميز عالم الأشخاص (البشر والإله) عن عالم الأشياء، أي تميز عالم الحرية عن عالم الضرورة.

(3) وجود الخبرات المعطاة سلفاً، وهي الخبرات المفروضة على الشخصية (بشرية أو إلهية)، سواء كانت موروثية أو من خلال التجربة الحسية والطبيعة العقلية للإنسان. وتعتبر تلك الخبرات بالنسبة للإله هي الجانب السلبي الذي ليس من خلقه، لكنه نتيجة للفعل الإنساني المبني على الحرية التي أعطاها له الإله. وهكذا يؤثر الفعل الإنساني في الإله. ولا شك أن هذا التشابه الشخصي (خاصة تأثير الفعل الإنساني في الإله) هو أكبر المحددات للإله والتي تجعل منه شخصاً متناهيًا.

(4) التشابه في كيانات افتراضية. يعتبر برايتمان أن كل العالم والأشياء

الخارجية عن الشخص ما هي إلا استنتاجات من إدراكاتنا الحسية يشكلها الوعي، أي إنها كيانات افتراضية مُعْتَقَد بها. ولعل هذا التشابه هو الذي يُلمح إليه الفكر الديني بقوله: «إن الإله خلق آدم على صورته».



بالرغم من أوجه التشابه المتعددة التي زعم برايتمان أنه وجدها بين الإله والإنسان، فإن بينهما أوجه اختلاف تناولها د. الخشت في الفصل الثالث، بعنوان «أوجه الاختلاف بين الإله والإنسان».

وترجع هذه الاختلافات إلى عامل واحد أساس، وهو أن الإله سرمدى (لا بداية ولا نهاية له في الزمان) وينتج عن ذلك أن أوجه الشبه بين الإله والإنسان تكون ذاتية مطلقة غير محدودة في الأول، ومعاراة محدودة في الثاني.

وتتمثل الاختلافات بين الإله والإنسان في الجوانب الآتية:

أولاً: سرمدية الشخصية الإلهية: الشخصية الإلهية سرمدية (أزلية بلا بداية، أبدية بلا نهاية)، أي إنها خالدة ليست بمخلوقة.

ثانياً: صفات الإله (المعطى) أزلية نابغة من داخله، بينما تكون معارة من خارج بالنسبة للإنسان.

ثالثاً: شخصنة الإله لا تعني الجسمانية، ووعيه لا يعني وجود جهاز

عصبي. فشخصية الإله هي سبب الجسمية وسبب الجهاز العصبي في الإنسان.

رابعاً: الخلق الإبداعي سمة الإله وحده.

خامساً: لا يحتاج الإله لمنهج لكي يعرف، فهو يتذكر الماضي ويتوقع المستقبل. بخلاف الإنسان الذي يتبع مناهج معرفية تختلف تبعاً لطبيعة العلم الذي تتناوله.

سادساً: يمتلك الشخص الإلهي وعياً مطلقاً، يختلف عن الوعي الإنساني الذي يتوزع محتواه بين البشر، كما يغشاه القلق وتعتريه العلل ويقطعه النوم والموت.

وينبها أستاذنا د. الخشت إلى أن برايتمان يهدف من ذكر الاختلافات إلى تأكيد وجود تمييز حقيقي بين الشخصية الإنسانية والشخصية الإلهية، مما يعني أنه يقول بشخصانية الإله وليس بأنسنة الإله، وبالرغم من ذلك فإنه لم ينجح في ذلك.



وبعد أن عرفنا د. الخشت بمفهوم «الشخصانية»، ويعرض علينا أوجه الشبه وأوجه الاختلاف بين الشخصية الإلهية والشخصية الإنسانية تبعاً لرؤية برايتمان وغيره من الفلاسفة الحداثيين، فإنه يطرح فكر برايتمان للتحليل في آخر الكتاب في «خاتمة نقدية».

تبدأ خاتمة د. الخشت بأن يخبرنا بأن رؤية برايتمان الميتافيزيقية

في فلسفة الدين صار يُطلق عليها اصطلاح «التأليه المتناهي Finite theism». وهي تتلخص في أن الشخص الإلهي «كيان محدود ذاتياً، مقيد بطبيعته الداخلية، وله إرادة خيرة».

ويمكن تلخيص مآخذات د. الحشت على فلسفة «التأليه المتناهي» لبرايتمان في النقاط التالية:

(1) تقوض أوجه الشبه بين الإله والإنسان الوجود الإلهي وتخط منه إلى المستوى الإنساني، بينما لا ترقى الاختلافات بينهما إلى إصباغ التنزيه اللائق على الإله.

(2) لا يناسب المنهج التجريبي المنبثق من المقارنة بالإنسان مبحث دراسة الإله. فالأول مخلوق محدود والثاني خالق مطلق، ومن ثم فهذا المنهج يُخضع السرمدي للزماني.

(3) إذا كنا قد فشلنا حتى الآن في الوصول إلى علم نفس دقيق للطبيعة النفسية الإنسانية التي نعيشها، فكيف لنا أن نزعم معرفة الطبيعة الإلهية.

وفوق تلك المآخذات، ينهي د. الحشت كتابه بأن يبين أن كتابات برايتمان متناقضة، فكثيراً ما تُظهر أنه يجل الطبيعة الإلهية وينزهها مما يوقعه في تناقض مع إدعائه بمعرفة تلك الطبيعة! بل كثيراً ما يردد برايتمان أن الإنسان عاجز عن تصور الإله، ومع ذلك يرفض التوقف عن التفكير في طبيعة الإله محدداً ملاحظاتها وقسماتها¹

سبحانك ربي...

لم أدرك طوال حياتي عظم احتياجنا للديانات السماوية قدر ما أدركته بعد دراستي لهذا الكتاب، فجزى الله عَزَّجَلَّ د. الحشت عن قرائه كل الخير. فالبرغم من أن إدجار برايتمان رجل لاهوت متدين، إلا أنه عندما اتبع المنهج الحداثي وأسلم لعقله مهمة التعرف على صفات الإله، أنتج لنا إلهًا مشوهًا أقرب ما يكون إلى المسخ.

سبحانك ربي...

لك الحمد والمنة أن لم تتركنا لعقولنا للتعرف عليك، بل حددت لنا المنهج ورسمت لنا الطريق وأنقذتنا من الضياع في أوهام العقل وتكبر وغرور النفس، فقلت، وقولك الحق:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11].

يبين لنا صدر الآية، استحالة البحث في الذات الإلهية، فإله ليس كمثل شئ. ومن ثم، فإن أقصى ما يمكن أن يتوصل إليه الإنسان عن الذات الإلهية لا يعدو إلا أن يكون وهمًا. لذلك قال بعض شراح العقيدة: كل ما خطر ببالك، فإن الله بخلاف ذلك. وقد أثبت د. الحشت بهذا الكتاب هذا المعنى، وكان الكتاب جاء شرحًا لصدر الآية الكريمة.

وفي عجز الآية، يفتح الله عَزَّجَلَّ الباب للتفكير في أسمائه وصفاته، بل ويعيننا عليه، ويبين أن قياس الإلهي على البشري جائز في الأسماء والصفات. فالإنسان سميع وربى سميع، والإنسان بصير وربى بصير.

لذلك قال ساداتنا الصوفية في نصفي الآية الكريمة: بدأ بالتنزيه وثني بالتشبيه. وأنا أضيف: التنزيه للذات والتشبيه للأسماء والصفات.

ورحم الله الشاعر الصوفي الكبير أبو عبد الله الجلاء، حين لخص رسالة الكتاب في بيتين من الشعر فقال:

كَيْفِيَّةُ الْمَرْءِ لَيْسَ يُدْرِكُهَا فَكَيْفُ كَيْفِيَّةِ الْجَبَّارِ فِي الْقَدَمِ!
هُوَ الَّذِي أَحْدَثَ الْأَشْيَاءَ مُبْتَدِعًا فَكَيْفُ يُدْرِكُهُ مُسْتَحْدَثُ النَّسَمِ!

وجزى الله عنا أستاذنا فيلسوف الأديان الكبير د. محمد عثمان الخشت - بهذا الكتاب - خير الجزاء.

مقدمة

لا تزال مشكلة الطبيعة الإلهية تؤرق العقل الإنساني،
بل لا تزال مشكلة وجود الإله نفسه تستحوذ على
كثير من العقول في آخر عصور الحداثة، وأيضًا في
تيارات لاهوت ما بعد الحداثة⁽¹⁾. وإذا كان الإلحاد

قد أخذ في الازدياد في القرن التاسع عشر، ثم اتسع وتنوع في القرن
العشرين ومع مطلع القرن الحادي والعشرين؛ فقد تكونت بجواره
حركات إيمانية في فلسفة الدين حاولت أن تجيب عن إشكال الإلحاد عن
طريق الإيمان بألوهية متناهية ومحدودة في بعض جوانبها وذات قدرات
لا متناهية في جوانب أخرى، وما ذلك إلا للإجابة على بعض إشكاليات
الإلحاد، وأهمها إشكالية الشر في العالم. فتارة يكون هناك جانب معطى
أزلي في الإله يقيّد خيريته، وتارة يكون هو نفسه علة الشر، وتارة
يكون الإله خاضعًا لسيرورة زمنية، أو متطورًا في جانب منه، أو أخذًا
في التحقق والحدوث، أو مكافحًا ضد الشر يحتاج إلى العون!

في هذا الإطار تأتي فلسفة الدين عند إ. س. برايتمان E.S. Brightman (1884 - 1953) التي تزعم الانطلاق من الخبرات الإنسانية

(1) Graham Ward, The Postmodern God, USA, Blackwell, 1997. p. xl.

في رؤيتها للإله كشخص متناه زمني! ولا شك أننا في حاجة لفهم معنى الشخصية الإنسانية عندما تعلن أن لديها خبرات عن الإله. هذا ما فعله برايتمان، وهذا ما سوف نسعى لإيضاحه؛ خصوصاً وأن برايتمان يزعم أن دراسة هذه الخبرات قد أوصلته إلى أن الإله شخص وأنه متناه! وقام بعقد مقارنة مثيرة بين الإله والإنسان؛ ووصل إلى نتائج مضادة، إن لم تكن صادمة، للوعي الديني القائم على التنزيه؛ بحجة أن الإيمان الشخصاني بالإله «فرض» يفسر الخبرة وما تحتويه من أمور دون أن يفضي إلى وقوع شيء من التناقض.

وليست هذه النظرية في الشخصية الإلهية divine personality استثنائية في تاريخ فلسفة الدين، بل لها نظائر وجذور وإرهاصات كثيرة لاسيما في الفكر الغربي، لكنها إذا كانت تظهر في فلسفات الماضي على نحو هامشي، فإنها شقت لها طريقاً واسعاً ومتشعباً في فلسفة الدين المعاصرة، حتى أصبحت تياراً جارفاً بجوار تيار الإلحاد. ومع ذلك ليس له نصيب في الدراسات العربية.

ومن هنا تتبع أهمية هذا البحث عن «الإله والإنسان: نقد شخصانية الإله من منظور حداشي»، وذلك من خلال هذه الإشكالية في إطار مقارنة سواء على مستوى فلسفة الدين المعاصرة، أو على مستوى تاريخ الأفكار الدينية والفلسفية.

وبجوار هذا المنهج المقارن سوف يفرض المنهج التحليلي نفسه في قراءة أعمال برايتمان، ومن خلال هذا المنهج سيسعى البحث

للإجابة على الإشكاليات التي تفجرها فلسفة تزعم شخصانية الإله وتناهيه وزمنيته على أساس منهج تجريبي؛ فكيف استطاع برايتمان تحديد ماهية الشخصية الإلهية على أساس تجريبي انطلاقاً من الخبرة الإنسانية؟ وكيف طور رؤية ميتافيزيقية في فلسفة الدين يُطلق عليها التأليه المتناهي finite theism؟

ثم تأتي إشكالية التشابه والاختلاف بين الإنسان والإله، فإذا كان الإنسان شخصاً فهل الإله شخص؟ وكيف أكد برايتمان وجود أوجه للشبه بين الإنسان وبين الإله في الوقت نفسه الذي أكد فيه وجود أوجه للاختلاف بينهما؟

ألم توقعه مثل تلك الرؤية في جانبها التشبيهي في مذهب أنسنة الإله الذي يقوم على إسقاط الصفات الإنسانية على الإله؟ وكيف يدافع برايتمان عن مذهبه وما المسوغات التي تجعله ينكر أن القول بشخصية الإله معناه بالضرورة الوقوع في برائن التصور الإنساني التشبيهي للإله؟ وما المبررات التي استند إليها برايتمان في قوله بالتناهي والزمنية والتحديد في الإله؟ وما المسوغات التي جعلته ينظر مع ذلك إلى الإله في جانب آخر منه على أنه يتمتع بقدرات لامتناهية تميزه عن الإنسان؟ وكيف له أن يزعم أن الإله سرمدى وزمنى في آن واحد؟ فهل يوجد في هذا تناقض أم مفارقة أم أنه يستخدم زمنية الإله بمعنى خاص لا يتعارض مع السرمدية؟

هل توجد ثغرة حقيقية في موقف مذهب التناهي عندما يزعم أن موقفه «فرض» يفسر الخبرة دون الوقوع في التناقض؟ هل يمكن فعلاً

تأسيس هذا الموقف تجريبياً، لاسيما أن أي محاولة من هذا القبيل تعني وضع الإله اللامتناهي على محك الاختبار التجريبي المتناهي، وإخضاع السرمدي للزمانى؟ هل لدينا من مناهج المعرفة الدقيقة ما يؤهلنا على هذا النحو لوصف الطبيعة الإلهية التي ليس لنا بها خبرة مباشرة مثل خبرتنا بالطبيعة الفيزيائية؟ وإذا كنا فشلنا حتى الآن في الوصول إلى علم نفس دقيق بالطبيعة النفسية الإنسانية التي نعيشها؛ فكيف لنا أن نزعّم معرفة الطبيعة الإلهية؟! أليست محاولة اكتشاف طبيعة الإله لا تخرج عن كونها محاولة جغرافي يرسم خريطة لمنطقة لا جغرافية؟!

تلك الإشكاليات سوف يحاول البحث عن الإجابة عنها، في سياق نقدي لا يكتفي بالتحليل والمقارنة، بل يسعى إلى كشف تناقضات وثغرات محاولة فلسفية (لا تزال مجهولة في اللغة العربية) تزعم لنفسها اكتشاف طبيعة الإله!

د. محمد عثمان الخشت

كلية الآداب-جامعة القاهرة

m_elkhosht@yahoo.com

الفصل الأول

التناهي والتحديد والزمنية في الإله

أولاً: الجذور الفلسفية والدينية.

ثانياً: أنواع التحديدات الموجودة في الإله.

- النوع الأول: التحديدات الناشئة في الإرادة والعقل الإلهي بواسطة أنشطة الأشخاص الآخرين.

- النوع الثاني: التحديدات الداخلية في الإله.

الفصل الأول

التناهي والتحديد والزمنية في الإله

أولاً: الجذور الفلسفية والدينية

يسير برايتمان في درب القائلين بجانب متناه متطور

في الإله، مثل صمويل ألكسندر Samuel Alexander

(1859 - 1938)، وماكس شيلر M. Schiller (1874)

Alfred North Whitehead (1861 - 1928)، وألفريد نورث وايتهد

(1947 -)، وتشارلز هارتشورن Charles Hartshorne، وغيرهم من

السابقين واللاحقين⁽¹⁾.

ولست فكرة الإله المتناهي عند برايتمان أو غيره من الفلاسفة

المعاصرين بفكرة جديدة في تاريخ الفلسفة، بل لها تاريخ طويل؛ ففي

الفلسفة اليونانية قبل ظهور المسيحية رفض واضح لفكرة اللاتناهي

باعتبارها ليست كملاً في الوجود الحقيقي، فالوجود اللامتناهي وجود

ناقص عند اليونان! لأنه ليس وجوداً متعيناً، كما أن الفلاسفة اليونان

يرفضون فكرة اللاتجسد باعتبارها أيضاً علامة على الوجود الناقص؛

(1) Brightman, The Problem of God. New York, Abingdon, 1930. p.45.

لأن التجسد ينطوي على الحياة والفعل، والحياة والفعل غير ممكنين بدون وظائف عضوية. أما اللاتجسد عند اليونان فيستلزم عدم وجود وظائف عضوية، ومن ثم عدم النشاط والفاعلية، لغياب الكيان العضوي اللازم للحياة والقدرة على الفعل؛ فالحياة والفعل يحتاجان إلى كيان عضوي. ومن ثم فإن الإله اللامتناهي غير المتجسد- في نظرهم- يفتقد للكيان العضوي الضروري للحياة والقدرة على الفعل! وما هذا إلا لأنهم لا يتخيلون حياة ولا فعلاً بدون طبيعة متعينة وأساس عضوي! ولذا تم التعبير عن آلهة اليونان في صور جسدية حسية، وكان للآلهة شكل البشر وجسدهم بل وغاياتهم! وتظهر فكرة الإله المتناهي عند أفلاطون وغيره في قوله بـ«الصانع» الذي يصنع الكون من مادة أولى أزلية⁽¹⁾. ويرى كولينز أن «الصانع» (الديمورج) الأفلاطوني، والمحركين الأوائل عند أرسطو، والعلة الأولى عند ابن رشد، أمثلة بعيدة من تراث مذهب التناهي⁽²⁾.

وفي العصر الحديث ظهرت فكرة تناهي الإله عند فولتير بشكل وعند هيوم بشكل آخر، بل يمكن أن نتحدث عن التناهي في مذهب سبينوزا في الألوهية الذي عد «كل الأحداث في العالم المادي والعقلي

(1) Patrick, G. T. w., Introduction to Philosophy. Boston, Houghton Mifflin Company, 1935. p. 114.

(2) كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، القاهرة، مكتبة غريب، 1973. ص 400.

مجرد أحوال Modes للجوهر الإلهي»⁽¹⁾؛ فالأشياء الجزئية بما فيها الإنسان -بوصفها تعيينات Modifications في العالم- تمثل جانباً من الحقيقة الإلهية عند النظر إليها من جهة الامتداد.

كما اعتبر فشته (1762-1814) Fichte في بحثه «مبدأ اعتقادنا بعناية إلهية» (1798) أن الإله هو القانون الداخلي للأشياء المحدودة وأنظمتها، وطابق بين الإله والنظام الأخلاقي في العالم، واعتبره الحرية التي تنمو وتتحقق شيئاً فشيئاً في العالم، ولقد أدى هذا لاتهم خصومه له بالإلحاد. لكنه في كتابته المتأخرة نظر إلى الإله بوصفه ذاتاً مطلقة أو وجوداً مطلقاً يقصده الإنسان بأفعاله وعلمه⁽²⁾، وهو موجود في ذاته، وعبر وجوده تنشأ الموجودات، وخارج هذا الوجود لا يمكن أن ينشأ موجود جديد⁽³⁾.

وحاول شلنج تفسير الشر بالقول بوجود تعارض أصيل في ذات الإله بين نزعات وقوى متعارضة بسبب وجود عامل محدد داخل الإله، ولذا فهذا الإله شخصي يتطور سعياً لحل هذا التعارض وتحقيق الانسجام. وأكد شلنج في كتابه «الفلسفة والدين» أن الإله هو طاقة خالصة⁽⁴⁾، وفي الوقت نفسه «إرادة أولاً وقبل كل شيء، إرادة

(1) Anders Wedberg, A History Of Philosophy. Oxford: Clarendon Press, 1982. p. 58.

(2) Patrick, G. T. w., Introduction to Philosophy, p. 114.

(3) Cooper, D. E., World Philosophies, Oxford, Blackwell, 1996. p.310.

(4) Patrick, G. T. w., Introduction to Philosophy, p. 114.

محض سابقة على كل تعقل وكل إرادة شعورية، إرادة نازعة إلى الوجود الشخصي والشعور. ولا تنمو الشخصية إلا بمصارعة قوى معارضة، فيجب التسليم بتعارض أصيل في الذات الإلهية، وهو تعارض ينتهي إلى الانسجام بتطور الحياة الإلهية»⁽¹⁾.

ورغم تأسيس فلسفة هيجل على الروح المطلق كمبدأ أول، إلا أنه تحدث عن وجود صيرورة وتطور في مسيرة هذا الروح الذي تشكل الطبيعة المتناهية والوعي الإنساني جزءاً منه. واعتبر أن السلب والتناهي مرحلة في حياة الروح المطلق، فالمتناهي هو الجانب الظاهري والانفصالي والسلبى والخارجي للروح المطلق، أي أنه الروح المطلق وهو في حالة الاستلاب والتخارج. ولا يملك المتناهي بذاته حقيقة مستقلة، وإنما حقيقته هي حقيقة الروح المطلق⁽²⁾، أي أن عالم الظواهر بكل ما فيه من تناه وأشياء مادية جزئية متناهية صار مع هيجل مظهرًا للروح المطلق، وهذا يعنى أننا نصل إلى حقيقة المطلق حتى عند بداية النظر في المحدود⁽³⁾.

ثم جاء جون ستيوارت ميل (1806 - 1873) بنظرية الإله المتناهي كعقيدة مرحلية للإنسانية ثم تنتقل بعدها إلى التخلص من العقيدة الإلهية عندما تكون قادرة على إيجاد أخلاق ذات نزعة إنسانية تنبثق

(1) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، بيروت، دار القلم، بدون تاريخ. ص 273.
 (2) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, re. By E. B. Speirs and J. B. Sanderson, P. 352.
 (3) Ibid., P. 236 - 259.

من دين الإنسانية الوضعي⁽¹⁾؛ وكان دافعه للقول بإله متناه هو وجود الشر في العالم الذي يستحيل معه ادعاء قدرة إلهية مطلقة. ووجود هذا الإله المتناهي عنده من أجل وظيفته كحافز أخلاقي وأمل للإنسانية. وما حجب ميل بحجج جديدة؛ فلقد استدعى «بعض الحجج التجريبية والإنسانية القديمة القائمة على مشكلتي المعرفة والشر. بيد أن الأمر الذي جعل موقفه فريداً ومصطنعاً في الوقت نفسه هو رأيه القائل بأن مذهبا في الألوهية المتناهية ما هو إلا وقفة مؤقتة على الطريق، جعلت لكي تحل محلها في نهاية الأمر عبادة كاملة للإنسانية»⁽²⁾.

وآمن وليم جيمس بهذا الإله المتناهي كأمل ورجاء في مواجهة المحن، على أساس إرادة الاعتقاد، وما يجلبه هذا الإيمان من مردود براجماتي. وهذا الإله يسدي لنا العون كما نسدي له العون في سبيل الوصول إلى الأفضل. ويرى جيمس أن في هذا التصور للإله حافز أخلاقي يدفع نحو العمل الصالح⁽³⁾.

وقال وابتهد بالإله ذي القطبين. وقد أقام نظريته هذه على أساس التمييز بين قطبين أو طبيعتين في الإله:

(1) Mill, John Stuart, The Letters of John Stuart Mill - Vol. 1 Book by Hugh S. R. Elliot; Longmans, Green, 1910. p. 63-64, 183, 308.

(2) كولنز، الله في الفلسفة الحديثة، ص 401.

(3) James, William , A Pluralistic Universe. New York, London, Bombay, Longmans, Green & Co.1925.124-126.

1 - طبيعته الأولانية primordial؛

وفي هذا الجانب يبدو الإله ثابتاً وخارج الزمان، ووجوده الفعلي لا نهائي وكامل. إن الإله أبدي، ولكن أبعده أبدية ثابتة ومن هذه الوجهة للنظر، فإن الإله ليس إلا صفة للدفعه الخلاقة، والخلق وحده هو الذي يدفع به إلى الحياة⁽¹⁾.

2 - طبيعته التاليتة consequent؛

تتضمن على السيرة أو التطور، فضلاً عن التناهي والمحدودية! ويرى وايتهد في ذلك حافزاً أخلاقياً ومعنى للحياة، فهو يقول بحفظ الفضائل في الإله الذي هو في حالة سيرة من جهة طبيعته التاليتة أو قطبه الفيزيائي، «حيث يمنح للمعاناة بصيرة سريعة بدمجها في الفضائل التي يمكن أن تنشأ عنها، كما أنه هو الخليل الأمثل الذي يحول ما قد فُقد إلى حقيقة حية نابضة وذلك من خلال طبيعته هو. إنه المحدود الذي يعرض عظمته لكافة خلقه»⁽²⁾.

ويرى وايتهد أن هذا التصور هو «الذي يُمكننا من خلاله أن نفهم النمو الفعال لطبيعة الإله على أحسن وجه باعتباره العناية الحانية a tender care التي تحفظ أي شيء من الضياع»⁽³⁾.

(1) بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة د. عزت قرني. الكويت، عالم المعرفة، 1992. ص 368.

(2) Whitehead, Religion in the Making. The Macmillan Company, 1926. 154-155.

(3) Whitehead, Process and Reality. The Macmillan Company, 1929. PR 525

وفي هذه الفقرات نشعر بأن مذهب «وايتهد» عن طبيعة الإله التالية لا تعني شيئاً بالنسبة له أكثر من التأكيد على أن حياته لها معنى في النهاية. كما أن هذا أيضاً يعني أن الإله يهتم ويعتني بنا مثلما يهتم ويعتني الرفيق المثالي an ideal companion. إن الإله باطن في العالم ومتعالٍ عنه في نفس الوقت، إنه باطن فيه بقدر ما هو حاضر في كل موجود، وهو متعالٍ عنه بقدر ما يتعالى كل «حدث» على «حدث» آخر. ويروق لوايتهد، في هذا الصدد، أن يجمع في مذهبه بين المتناقضات، حيث يستخدم هنا لغة مختلفة كثيراً عن لغته المعتادة في معظم أعماله الأخرى، ألا وهي لغة التصوف الأفلاطوني المحدث. ولن ندخل في تفاصيل نظرية وايتهد اللاهوتية، ولكننا نشير إلى جزئية من جزئياتها. إن الشر، في رأي وايتهد، منظور إليه في ذاته، هو شيء فعال، ولكنه يؤدي إلى الفوضى والتدني في العالم. ولما كان الإله هو مبدأ التناسق والانسجام، ومبدأ النظام، ومبدأ القيمة والسلام؛ فإن الشر لا يمكن أن يأتي منه، أي لا يمكن أن يكون الإله هو مصدره. وينتهي وايتهد إلى أن الإله خير بالمعنى الأخلاقي، وأنه هو الذي يتسبب في التقدم النوعي الذي يحدث في العالم. إن غاية الإله تتجسد في المثل العليا الجزئية في الوضع الحاضر للعالم. ومن هذا الجانب، فإن الإله هو القائم على تقييم العالم. إنه في صراع مع الشر، وهو رفيق كل هؤلاء الذين يتعذبون، والذين هم معه في صفه يحاربون⁽¹⁾.

(1) بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص 369.

لقد عرف «وايتهد» بطبيعة الحال أن هذه كانت لغة تشخيصية، وأن مصطلحات من قبيل «رفيق»، و«خليل»، و«عناية حانية» لا يمكن استخدامها في حق الإله دون أن يدخل عليها تعديل، ولكن هذا لا يعني - من وجهة نظر وايتهد - أن هذه اللغة المستخدمة في حق الإله لغة تشبيهية بالمعنى الكلامي، فعلى النقيض من ذلك، فإن العلاقة بين الإله والإنسان يمكن أن يتم التعبير عنها في لغة واضحة لا لبس فيها.

وكما أن فكرة الإله المتناهي ليست فكرة جديدة في تاريخ الفلسفة، فهي أيضًا ليس جديدة في تاريخ الأديان، بل لها أصولها في بعض الديانات القديمة، مثل الديانات التي تمزج الألوهية بالطبيعة، سواء الطبيعة الفيزيائية أو الحيوانية أو الإنسانية.

وتتجلى فكرة تناهي الإله في تلك الديانات على نحو واضح، لكن على أساس مختلف عن الأساس الذي يستند إليه الفلاسفة المحدثون والمعاصرون، مثل أديان الحس المباشر أو أديان الطبيعة التي لا يعرف الوعي الإنساني فيها الروح الإلهي إلا ممتزجًا بالطبيعة، وغير متصف بالحرية. فالروح اللانهائي غارق في الطبيعة النهائية على نحو مباشر، حيث «الروح لا تزال في وحدة مع الطبيعة، والروح ليست حرة بعد، فالموجود بهذه الطريقة لم يعد بعد واقعياً بوصفه روحاً»⁽¹⁾.

(1) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion. Lectures of 1827. Ed. P.C. Hodgson, tr. by R.F. Brown, P.C. Hodgson, and J.M. Stewart with the assistance of H.S. Havis. University of California Press, 1988. p. 207.

وأيضاً تظهر فكرة تناهي الإله بقوة في الديانات الطوطمية ذات النزعة الاجتماعية الطبيعية التي تنظر إلى الإله باعتباره الجد الأعلى للقبيلة، وأساس وحدتها وتميزها واستمرارها في الوجود.

لكن في الحقيقة ليس التصور الطبيعي ولا التصور الطوطمي هو الأساس الذي يقول بناءً عليه برايتمان بتناهي الإله؛ فالشخص الإلهي عنده ليس كائنًا طبيعيًا له جسم ولا جهاز عصبي، وليس ممتزجًا بالطبيعة. بل الأساس عنده لتناهي الإله هو رفض الاعتراف بإمكانية معرفة الإله للشر إلا إذا مر بتجربة معاناة حقيقية وخاض خبرة الشعور بالألم والتناهي؛ لأنه «إذا كان الإله متحليًا بالفضائل كلها، فلا بد أن يكون خاضعًا لشروطها الداخلية، فهو لا يمكن أن يملك -على سبيل المثال- فضيلة القدرة دون أن تكون له قابلية للتغير، وبالتالي قابلية فساد وجوده. وإذا كانت الحكمة هي معرفة الأشياء خيرها وشرها، إذن فلا يمكن أن يكون الإله حكيماً دون أن يتعرض مباشرة للعذاب والشر»⁽¹⁾!

وتصور برايتمان لتناهي الإله في استناده إلى خبرة الشعور بالألم وتجربة العذاب والمعاناة، لا يجد جذوره في الديانة المسيحية فقط، بل في الديانة السورية القديمة التي يعاني فيها الإله تجربة التناهي في أحد صوره، أي يتعرض للعذاب والموت؛ فالإله أدونيس يتألم ويموت، ويظل ميتاً ثلاثة أيام، ثم يسترد حياته مرة ثانية؛ فمعاناة الشر جزء من الطبيعة الإلهية.

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

ويمكن أن نقول ذلك عن العقيدة المصرية القديمة في أوزوريس الإله الذي يعانى تجربة الموت ثم يسترد حياته مرة ثانية! فأوزوريس الإله يموت، ثم يتغلب على الموت، ويعود إلى ذاته، فإذا كان الموت هو **مظهر التناهي**، فإن الإله أصبح متضمناً فى داخله لتناهيه، حيث تروى تواريخ الأساطير المصرية أن أخاه «ست» تأمر على قتله ليستولى على عرشه، ولكن إيزيس زوجة أوزوريس كانت ساحرة كبرى، نجحت فى أن تلحق نفسها من أوزوريس الميت، ثم أنجبت حورس الذي حارب عمه «ست» وانتصر عليه، واسترد العرش السليب. وقد اعتبر المصريون القدماء «ست» إلهاً للشر والانتقام، على نقيض أخيه أوزوريس إله الخير والمحبة، وكان «ست» هو المعبود القومى للصعيد، وعاصمته أمبوس، وكان حيوانه المقدس كلباً برياً، وكان رمزه القوة والبأس والعواصف والرعود. وكما نرى فإن كلا الإلهين متناه!

ومن ثم ففكرة تناهي الإله لها جذورها ليس فى الفلسفة اليونانية والحديثة والمعاصرة فقط، بل فى طائفة من الديانات التى القديمة التى اندثر أغلبها من الوجود. وما القائلون بفكرة تناهي الإله من الفلاسفة المحدثين أو المعاصرين إلا باعثنى نعمة قديمة بتوزيع جديد!

ثانياً: التحديدات الموجودة فى الإله

ترتبط فكرة تناهي الإله بفكرة الشخصانية؛ فالشخصانية فكرة ملازمة لفكرة التناهي سواء فى بعض الديانات المشار إليها أعلاه أو فى

فكر برايتمان؛ ويستدل برايتمان على ذلك بما أسماه «الاتجاه التجريبي نحو الإله empirical approach to god»، زاعماً أن خصائص الشخص الإلهي مؤسسة على خبرتنا بأنفسنا كأشخاص.

وعلى سبيل المثال إذا كان الإله شخصاً، والأشخاص هم مراكز النشاط، فإذن كما يستنتج برايتمان، يلزم أن يكون الإله كائناً زمنياً A temporal being؛ فالنشاط يتضمن سيرورة، والسيرورة تتضمن الزمنية⁽¹⁾. يقول برايتمان: «لا شيء واقعي بلا زمن... السرمدية هي دالة الزمن... كل الأشياء تتغير عدا لوغوس التغير...»⁽²⁾.

وفي هذا يلتقي برايتمان وليمان E. W. Lyman؛ إذ ينظر ليمان إلى الإله باعتباره قدرة مبدعة لكنها ليست فوق الزمان، بل هي زمنية؛ لأن عملية الخلق أو الإبداع الإلهي تحدث في إطار الزمان⁽³⁾.

لكن لا يعني هذا بالضرورة أن الإله له بداية ونهاية زمنية عند برايتمان، بل يعني وجود سيرورة وتغير بواسطة أنشطة الأشخاص الآخرين⁽⁴⁾. وهنا يتشابه رأي برايتمان مع رأي مونتاجيو

(1) Patricia A. Sayre, "Personalism", in A Companion To Philosophy Of Religion, ed. Philip L. Quinn And Charles Taliaferro Cambridge, Blackwell, 1997.p.132.

(2) Brightman, «A Temporalist View of God» in The Journal of Religion 12 (1932),p. 544.

(3) E. W. Lyman, The Meaning and Truth of Religion. New York, Charles Scribner's Sons, 1941. p. 147.

(4) Patricia A. Sayre, "Personalism", in A Companion To Philosophy Of Religion, p.132.

W. P. Montague الذي يرى أن الإله توجد فيه عدة قوى، وليست قوة واحدة فقط، تتصارع مع إرادته الخلاقة العاملة من أجل تحقيق الخير⁽¹⁾!

وفي قول برايتمان أيضًا ما يذكرنا برأي شلنج القائل بوجود تطور في الحياة الإلهية للتغلب على القوى المناوئة وللقضاء على التعارض في الذات الإلهية «دون أن يعني هذا التطور تعاقبًا في الزمان؛ إذ ليس في الإله بداية ونهاية، بل هناك حركة دائرية سرمدية»⁽²⁾.

والإله بقدر ما هو كائن شخصي، في نظر برايتمان، فإنه أيضًا فاعل أخلاقي؛ ومن ثم فالإله أيضًا مرتبط بالسيورة الزمنية للكفاح striving الأخلاقي. ولكي نفهم كيف أن هذا الكفاح الإلهي ممكن، يدعي برايتمان أننا نحتاج لتصور الإله ليس كمجرد كائن زمني فقط، بل أيضًا ككائن متناه.

وهذا الإله المتناهي يحده نوعان من التحديدات:

النوع الأول: التحديدات الناشئة في الإرادة والعقل الإلهي بواسطة أنشطة الأشخاص الآخرين؛

إن أنشطة الأشخاص الآخرين تقف كتحددات في الإرادة والعقل

(1) Montague, W. P., *Belief Unbound: A Promethean Religion*. New Haven, Connecticut, Yale University Press. 1930. p. 39.

(2) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 273.

الإلهي. وهذه التحديدات مختارة بحرية من الإله كجزء من القرار المستمر بالمشاركة في نشاط الخلق عن طريق خطوة منفردة للسماح بدور حر للإرادات الأخرى⁽¹⁾.

وحصيلة هذا الدور الحر - في وصف برايتمان - يمكن أن يأتي كدهشة حقيقية أو أصيلة genuine، ولكنها ليست دائماً سارة بالنسبة إلى الإله. ولذلك فإن كفاح الإله يجب أن يكون في -جانبه الافتدائي redemptive- صراع لاستخدام حصيلة الشر في ذاتها بطريقة أخرى لخلق شيء ما جيد⁽²⁾.

وعن طريق تصور الإله الشخصي كإله محدود بهذه الطريقة، يبرهن برايتمان على أننا لا نستنتج هذا فقط عن طريق ما نعرف تجريبياً عن التحديدات التي تبين أن أنشطة الشخص الواحد يمكن أن تترتب على أنشطة شخص آخر، لكن أيضاً نحن نستطيع أن نقدم معنى ما لوجود الشر الأخلاقي بدون تعريض خيرية الإله للشبهة⁽³⁾.

فالإله عند برايتمان خير، لكنه متناه؛ ولذا الشر الأخلاقي موجود، لكن الإله يناضل ضد الشر ويكافح من أجل التغلب عليه، وسوف يتغلب بالفعل. هذه هي إجابة برايتمان على مشكلة الشر الأخلاقي، لكن هناك من يحل المشكلة بطريقة أخرى، مثل مذهب وحدة الوجود

(1) Patricia A. Sayre, "Personalism", p.133.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

الذي يرى أن الشر «وهم»، وأنه لا يوجد في العالم إلا الخير، كما أن هناك من يرى أن الإله هو علة الشر the cause of evil مثل جوردون كلارك Gordon H. Clark الذي قال: «أتمنى أن أكون صريحاً وأشير إلى التأكيد بأنه إذا تناول إنسان ما خمرًا وأطلق النار على أسرته، فإن إرادة الإله هي التي جعلته يفعل هذا»⁽¹⁾!

النوع الثاني: التحديدات الداخلية في الإله:

يسعى برايتمان إلى تفسير الشر الطبيعي عن طريق زعم وجود مجموعة من التحديدات الداخلية في الإله. وأحسن طريق عنده لفهم هذه التحديدات هي الرجوع مرة أخرى إلى خبرتنا الخاصة.

فالخبرة الإنسانية حسب تحليل برايتمان تشتمل في أية لحظة معطاة على ثلاثة عوامل: نشاط الإرادة، والتركيب العقلي الذي يظهر بواسطة هذا النشاط، وعنصر الواقع غير العاقل أو البهيم brute fact الذي يعطي هذا النشاط محتواه. والخلق بقدر ما هو نشاط للإرادة يفترض مسبقاً عناصر غير إرادية للتركيب العقلاني والواقع البهيم، بقدر ما هو أيضاً داخلي بالنسبة إلى خبرة ذلك النشاط. وفي حالة الإبداع الإلهي يطلق برايتمان على هذه الأجزاء غير المخلوقة في الخبرة الإلهية «المعطى»⁽²⁾.

(1) G.H. Clark, Religion, Reason, and Revelation. Philadelphia, Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1961. p. 221.

(2) Patricia A. Sayre, "Personalism", p.133.

فقد كتب برايتمان يقول: «المعطى، من ناحية، هو أداة الإله للتعبير عن الغايات الجمالية والأخلاقية. وهو، من ناحية أخرى، عقبة أمام التعبير الكامل والتام عنها»⁽¹⁾.

ذلك أن الإرادة الإلهية تحبط جزئياً بواسطة العقبات الداخلية التي يضعها المعطى، والتي يتم البرهنة عليها ببروز الشر الطبيعي. ومع أن الإرادة الإلهية قد تكون محدودة، فإن خيرية الإله ليست محدودة، ولذلك «فلا الهزيمة defeat، ولا الإحباط frustration، أمرين نهائين». فالحب الإلهي اللامحدود يجد دوماً «سبلاً جديدة للتقدم»⁽²⁾.

ولا تذكرنا فكرة الحب الإلهي عند برايتمان بالمحبة المسيحية فقط، بل تذكرنا أيضاً ببعض القائلين بمذهب تناهي الإلهي مثل وايتهد الذي يؤكد على حب الإله للعالم الذي يتجلى في العناية الإلهية الخاصة ببعض الحوادث، حيث إن ما يتم في العالم يتحول إلى حقيقة في السماء، والحقيقة الواقعة في السماء تتحول ثانية إلى هذا العالم، ونتيجة لهذه العلاقة التبادلية فإن الحب في الأرض يتحول إلى حب في السماء، يفيض ثانية على الأرض، ومن هذا المنطلق فإن الإله هو الخليل العظيم ورفيق درب المعاناة الذي يفهم ويدرك جيداً تجاربنا ومعاناتنا⁽³⁾.

(1) Brightman, Person and Reality: an introduction to metaphysics, ed, p. a. Bertocci, J.E. Newhall, and R. s. Brightman, New York: Ronald Press, 1958. p. 342.

(2) Ibid.

(3) Whitehead, Process and Reality. The Macmillan Company, 1929, p. 532.

وهكذا فالحب الإلهي اللامتناهي يعوض القدرة الإلهية المتناهية!

إن مشكلة الشر هي أكبر عقبة أمام العقل، وكثيراً ما تدفعه إلى الانحراف إلى أقصى اليمين أو أقصى اليسار في تفسير الطبيعة الإلهية. ولا شك أن مشكلة الشر هي التي دفعت بعض الفلاسفة، مثلها دفعت برايتمان، نحو القول بتناهي الإله؛ فهي التي جعلت فولتير مثلاً يتردد بين القول بـ«تناهي» الإله و«لاتناهي»، فتارة يقول بالتناهي، وتارة يقول باللاتناهي. أما التناهي فقال به بعد زلزال لشبونة 1755، حيث دفعه وجود الشر في العالم إلى القول بحتمية وضرورة عليّة باطنية في الفعل الإلهي تحد من نشاطه.

وفي هذا عودة ما إلى سبينوزا، رغم أن فولتير انتقده كثيراً؛ فعند سبينوزا توجد الأشياء بحكم الضرورة التي تتسم بها الطبيعة المطلقة لله، فـ«كل الأشياء محددة مسبقاً بواسطة الإله، ليس من خلال إرادته الحرة أو الخيرة، لكن من خلال طبيعته المطلقة أو قوته اللانهائية Infinite Power»⁽¹⁾. وعلى هذا الأساس ليس الإله خالقاً للأشياء أو العالم عند سبينوزا بالمعنى الوارد في أديان الوحي؛ لأن العالم في الأديان حادث زمنياً بعد أن لم يكن، وتوجد ثنائية في الأديان بين الإله والعالم. أما عند سبينوزا فالعالم أبدي بقدر أبدية الإله؛ فهما جوهر واحد، وليس العالم شيئاً منفصلاً ومستقلاً عن الإله، فلا شيء حادث أو ممكن

(1) Spinoza, Ethics. Translated By A. Poyle, Introduction By George Santayana, London: J. M. Dent & Sons, (Everyman), 1948. p.30.

الوجود، يقول: «لا يوجد شيء حادث أو ممكن الوجود Contingent في طبيعة الأشياء، لكن كل الأشياء من حيث وجودها وعملها محددة على نحو خاص بضرورة الطبيعة الإلهية»⁽¹⁾. ولم يكن هناك مجال للاختيار بين هذا العالم وعوالم أخرى-على عكس لينتت- لأن الضرورة هي التي حتمت وجود هذا العالم.

وعند فولتير أيضًا ليس الإله خالقًا للأشياء أو العالم بالمعنى الوارد في أديان الوحي، ولكن العالم يصدر عنه كما يصدر الضوء عن الشمس، على طريقة مذهب الصدور أو الفيض. ومع أن فولتير قال بذلك فإنه أكد علو الإله، ورفض مذهب وحدة الوجود Pantheism عند سبينوزا. وهو ما رفضه أيضًا برايتمان⁽²⁾.

غير أنه يجب الإشارة إلى أن هذا لم يكن هو الموقف الذي ركن إليه فولتير بشكل نهائي؛ إذ كان مترددًا بينه وبين القول بكمال الإله ولا تناهيه وعلوه على كل ما هو محدود، وأنه خير وعادل، لكن عنايته تعمل في إطار قوانين الطبيعة التي وضعها الإله نفسه⁽³⁾.

وتفرض الضرورة الأخلاقية عند فولتير الإيمان بالإله العادل المطلق؛

(1) Ibid., p. 23.

(2) Brightman, The Problem of God, p. 115f

(3) p. Hazard, European Thought in the Eighteenth Century: from Montesquieu to Lessing. Trans. J. L. May. Cleveland and New York, 1963, p34-42.

وينظر بول هازار إلى فولتير باعتباره نموذجاً لحركة التأليه الفرنسي.

كما يفرض الإيمان به ضرورة أن يعيش الإنسان المبتلى وهو يحدوه الأمل في نوع ما من التعويض عما يتعرض له. فليس أمام الإنسان «إلا أن يجد من اللازم عليه في سبيل تحقيق الخير المشترك لنا - نحن الحيوانات التعيسة المفكرة- أن يقر بوجود إله مجازي ويثيب، باعتباره رادعاً لنا وفي الوقت نفسه عزاء. أو يجد أن من اللازم عليه أن يدع هذه الفكرة، ومن ثم نجعل أنفسنا عرضة للمصائب تنال منا بغير أمل لنا، ونفعل الذنوب بغير الشعور بالندم»⁽¹⁾.

يتبنى د. الخشت التفسير الأقرب إلى القلب في تصور الإله (وللقلب أحكامه كما قال بسكال) هو ذلك التفسير الذي يرى الشر والأثر والأحداث اللامعقولة بوصفها اختباراً للإنسان؛ وليس القول بمحدودية الإله وتناهيه. وهذا ليس رأي دين مثل الإسلام فقط، بل رأي بعض الفلاسفة من أمثال فولتير في رأيه الأخير، ونيومان J. H. Newman (1801 - 1890) زعيم حركة أكسفورد في القرن التاسع عشر.

(1) N. L. Torrey, Voltaire and the English Deists. New Haven, Connecticut, 1930, P. 91.

وانظر أيضًا للمؤلف نفسه:

The Spirit of Voltaire, New York, 1938.

الفصل الثاني

أوجه الشبه بين الإله والإنسان

أولاً: شخصانية الإله بين القبول والرفض في الفلسفة المعاصرة.

ثانياً: حدود النزعة التشبيهية في فلسفة برايتمان.

(1) سمات الشخصية.

(2) كيانات افتراضية.

(3) الإرادة الفاعلة.

(4) الخبرات المعطاة سلفاً.

الفصل الثاني

أوجه الشبه بين الإله والإنسان

أولاً: شخصانية الإله بين القبول والرفض
في الفلسفة المعاصرة

رفض فريق من الفلاسفة المعاصرين القول بأن الإله شخص كما رفضوا أن يكون له أية سمات شخصية أو صفات إنسانية بشكل عام . ومن هؤلاء كارل ياسبرز الذي ذهب إلى أنه لا يمكن أن ننسب الشخصية إلى الإله، لأن الشخصية لا توجد إلا مع شخصيات أخرى، والإله ليس له مثيل، والألوهية سر مخفي. ولا شك أن هذا التصور الذي طرحه ياسبرز أكثر عقلانية من أي معتقد آخر يزعم معرفة الطبيعة الإلهية. وفي كل هذا القسم من نظريته، يبدو ياسبرز تلميذاً مخلصاً لأفلوطين. فالألوهية عنده مخفية، لا يمكن إدراكها بالمعرفة، وهي المطلق الذي يتعدى كل المقولات. إنها التعالي، ولكنها في الوقت نفسه قائمة في الموجود الخام⁽¹⁾.

(1) بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص 316.

ومن الأمثلة الثورية على هذا النمط الرفض للقول بشخصانية الإله، مع التأكيد على التنزيه المطلق بول تيليش الذي ينقد التصور التقليدي للإله في التراث المسيحي، يقول: «ليست هذه صورة حقيقية للرب، بل بالأحرى صورة للإنسان حين يحاول أن يصنع رباً في خياله، من أجل راحته. إنه نتاج خيال الإنسان وتفكيره التواقي. ومن حق كل ملحد مخلص لحشيات العقل أن ينكره. فليس هذا إلهاً ألبتة، وليس ذا حقيقية».⁽¹⁾ والخطأ يعود إلى اللاهوت التقليدي، فقد تسربل في أحاييل توحيد إلهي ملكي - monarchic- montheism، وجعل الله مجرد شخص سهاوى تام الكمال⁽²⁾.

ويؤكد تيليش أن هذه الصورة المشخصة تمثل عراقيل أمام انطلاقة الفكر الديني. كما يؤكد أن إله العهد القديم فعلاً مات، أو أن هذا المفهوم للألوهية لا بد وأن ينتهى. وراح يبحث عن مفهوم جديد لرب يعلو على الرب God-above-God. ويرى تيليش أنه إذا أمكن للدينين أن يثبتوا الإله المشخص، فإنه يمكن للملاحدة أن ينفوه، كما سبق أن أوضح كانط في تبيانته لنقائص العقل الخالص. وأحس القديس برنارد أنه يكره الإله المشخص من نفس المنطلق الذى تندفق منه ينابيع

(1) P. Tillich, The Shaking of The foundations, P.42.

عن د. يمنى الخولي، الوجودية الدينية: دراسة في فلسفة بول تيليش، القاهرة، دار قباء، 1998. ص 133.

(2) P. Tillich, Systematic Theology, Vol. I, P.271.

المرجع السابق، الصفحة نفسها.

الحب للرب الحقيقي غير المشخص. وثار أيضًا ضد الإله المشخص الوجوديون، لأنهم يعتقدون أنه مجرد الإنسان من ذاتيته وفردانيته وحريته. ولنفس السبب أعلن نيتشه موته. يقول تيليش: «إن فردريك نيتشه هذا الملحد الشهير، وألد أعداء الدين والمسيحية، قد عرف عن قوى فكرة الألوهية، أكثر مما يعرفه غالبية المسيحيين المؤمنين»⁽¹⁾.

في حين أن هناك نفرًا آخر من الفلاسفة المعاصرين يمثلون خطأ ثانيًا في موقفهم تجاه هذه المسألة، حيث قالوا بسمات شخصية في الإله، واعتبروا أن الإله شخص، فليس من قال بذلك هم بعض الفلاسفة الشخصانيين فقط، بل أيضًا هناك من قال بذلك من الذين ينتمون إلى تيارات أخرى، مثل ماكس شلر (1874 - 1928)، الفيلسوف البراجماتي صاحب النزعة الإنسانية. فقد أعلن في كتابه «الغاز أبي الهول دراسة في التطور كتبها بدائي من سكان الكهوف» عام 1891، انتماء لمذهب تعدد الآلهة، وكما أعلن قناعته بالمذهب الشخصاني الذي يرى أن الإله كائن شخصي محدد. ولكن هذا الكتاب ينتمي إلى فترة لم يكن فيها شلر بعد براجماتيًا. ولم يبدأ في الإعلان عن كونه براجماتيًا بالمعنى الكامل إلا منذ عام 1903. ولكنه يسمى البراجماتية باسم آخر هو «النزعة الإنسانية»⁽²⁾. ومن المعروف أن مذهب ماكس شلر في المرحلة

(1) Op. Cit., P. 42.

المرجع السابق، ص 134.

(2) انظر: بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص 197.

الثانية (1913 - 1922) من تطوره كان مذهباً شخصانياً أيضاً يرى أن الإله شخصية حية، وأن على الإنسان أن يكتشف نفسه بصفته صورة الله، ويقول بالألوهية على الطريقة المسيحية التي تشخص الإله في صورة المسيح، ولكن شلر يتطور من بعد ذلك تطوراً داخلياً في المرحلة الثالثة (والتي انتهت بوفاته سنة 1928)، شاركت في إحداثه طبيعته المنقسمة والديناميكية الانفعالية التي اتسمت بها حياته وهو هنا لا يفقد عقيدته المسيحية التي تميز بها من قبل وحسب؛ بل هو يهجر كذلك موقفه الآخذ بوجود الألوهية أيضاً. ويظهر هذا التطور بالفعل في كتابه «أشكال المعرفة والمجتمع» الصادر عام 1926م، وفي كتابه «وضع الإنسان في الكون» الصادر عام 1928م، وذلك على نحو صريح جداً. والفرق بين المرحلتين يقوم في أنه إذا كان شلر في المرحلة الثانية يتخذ مركزاً لفكره مفهوم «إله الحب المشخص»؛ فإنه أصبح يقول في مرحلته الثالثة بأن الإنسان إنما هو «المكان الوحيد الذي يتكون فيه»⁽¹⁾، وارتبطت الألوهية عنده بصيرورة الإنسان نفسه.

ويرى شلر أن كلمة «إنسان» لها معنيان: المعنى الأول الذي تعنيه الكلمة هو «الإنسان الطبيعي»، ولا يخرج «الإنسان الطبيعي» عن العالم الحيواني، فهو حيوان فيما كان، وحيوان فيما يكون، وحيواناً سيظل إلى الأبد. ولكن كلمة «إنسان» تعني معنى آخر؛ فالإنسان هو أيضاً الموجود الذي يصلى ويدعو، إنه «الباحث عن الإله»، إنه

(1) المرجع السابق، ص 239.

«الصورة اللانهاية الحية للإله»، إنه نقطة ظهور شكل من أشكال المعنى والقيمة والفاعلية أعلى من كل وجود طبيعي آخر، ألا وهو الشخص. ويرى شلر أن تجربة الإنسان الدينية هي تجربة أصلية وأولية ولم تنتج عن تجارب غيرها، لأن «الإلهي» مفهوم ينتمي إلى مجموعة المعطيات الأكثر بدائية في الوعي الإنساني. وأهم تعريفات ماهية الإلهي هي: الواحدية، اللانهاية كلية الحقيقة، القداسة. إن الإله الديني إله حي، إنه شخص، بل هو شخص الأشخاص. ويرى شلر أن الإله المتوحد مع الطبيعة ما هو إلا مجرد صورة أو انعكاس للعقيدة القائلة بوجود الألوهية. واللوم الموجه إلى هذه العقيدة، بأنها تصور الإله على صورة الإنسان، لوم على غير أساس، ولوم لا يثير إلا السخرية منه، لأنه ليس الإله الذي يصور على هيئة الإنسان، وإنما العكس هو الصحيح، فالفكرة الوحيدة السليمة التي يمكن تكوينها عن الإنسان هي تصوره على صورة الإله. ويعتقد شلر أن كل عقل محدود يعتقد إما في إله وإما في صنم، وأما اللاأدريون فإنهم بدورهم يعتقدون في العدم. ويقابل العقيدة من جانب المؤمن، الوحي والكشف من جانب الإله. وهذا هو السبب، في رأي شلر، في أن الدين والاعتقاد لا يستطيع أن يهبطا إلا فعل صادر من إله مشخص. ولكن شلر يضيف من عنده، مع ذلك، برهاناً جديداً على وجود الإله: فكل معرفة عن الإله هي معرفة يقوم بها الإله، وحيث إن هذا النوع من المعرفة قائم، وهو المتمثل في الفعل الديني، إذن فالإله موجود. إن الإله مُعطى باعتباره المقابل للعالم والمتلازم معه، وكما أن كل عالم مصغر

يقابله شخص محدد، فكَذلك الإله من حيث هو شخص يقابل مجموع العالم، أي العالم الأكبر⁽¹⁾.

ولا بد من الإشارة إلى أن هناك من الفلاسفة المعاصرين من يمثلون نمطاً ثالثاً من المواقف تجاه مسألة شخصانية الإله، حيث يقولون بأن الإله شخص، لكنهم يختلفون عن النمط الثاني الذي يمثله شيلر وغيره؛ إذ يؤكدون في الوقت نفسه على **لا نهائية الإله**، ويتمثل هذا النمط بوضوح في الفلسفة التوماوية الجديدة التي ترى أن الإله فعل متحقق خالص، كامل الوجود، ومن ثم فإنه ينبغي أيضاً أن يكون كامل الخير، كامل الجمال، وكامل من جهة سائر القيم. ومع ذلك، فإنه لا يمكن لنا أن نتصور الإله على هيئة الموجود المخلوق المتنامي حتى بلوغ مستوى اللانهاية إنما هو موجود بالمعنى «التمائلي»، ومن ثم فوجوده مختلف عن وجود المخلوقات ويبدو على هذا الضوء تهافت النظريات القائلة بوحدة الوجود والألوهية، والتي تنطلق من افتراض أنه من غير الممكن أن نقبل في الوقت نفسه إلهاً لا نهائياً والعالم معاً وتضاف، ضد نظريات وحدة الوجود والألوهية، حجة أخرى، هي أن الإله، وهو الكامل في وجوده، لا بد أن يتصف بما نسميه العقل، وبالإرادة، والمحبة والمعرفة، وأنه ينبغي بالتالي أن يكون شخصاً، وإن كان شخصاً بالمعنى «التمائلي» هنا أيضاً⁽²⁾.

(1) المرجع السابق، ص 248 - 250.

(2) المرجع السابق، ص 371 وما بعدها.

وتقدم لنا النماذج السابقة من ياسبرز وشلر والتوماوية الجديدة ما يؤكد أنه توجد عند كثير من الفلاسفة واللاهوتيين حجج مؤيدة وحجج معارضة لكون الإله «شخصاً».

ومن الواضح أن برايتمان من النمط الثاني الذي يرى الإله شخصاً وأنه ينطوي على جانب متناهٍ متطور، مثل صمويل ألكسندر Samuel Alexander، وماكس شيلر M. Schiller، وألفريد نورث وايتهد Alfred North Whitehead، وتشارلز هارتشورن Charles Hartshorne، وغيرهم من السابقين واللاحقين⁽¹⁾.

لكن ينبغي التأكيد على أن الشخصانيين ليسوا على مذهب واحد فيما يتعلق بحقيقة الألوهية، ففي الوقت الذي يعتبر برايتمان الإله شخصاً، فإنه في نظر رنوفيه «ليس جوهرًا أو مطلقاً، بل هو النظام الأخلاقي القائم على الوثوق بأن في الكون قانون عدالة يستوجب من كل فرد إتمام واجبه. ولا يشاء رنوفيه أن يتصور الألوهية إلا في علاقتها بالعالم الظاهري ولا يعترف لها بلا تناءٍ آخر سوى الكمال الأخلاقي غير المؤلف من أجزاء. بل إنه كان مال ميلاً شديداً، في مفتتح حياته الفكرية، تحت تأثير صديقه لوى مینار، مؤلف «أحلام وثنى متصوف»، إلى مذهب تعدد الآلهة بسبب تفوقه الأخلاقي على المذهب التوحيدي ذي الطابع القومي والحصري، نظير مذهب اليهود في التوحيد»⁽²⁾.

(1) Brightman, The Problem of God. New York, Abingdon, 1930. p.45.

(2) برهيه، الفلسفة الحديثة، ترجمة جورج طرايشي، بيروت، دار الطليعة، 1987، ص 83 - 84.

ومن أسف فإن رنوفيه ظن-تحت تأثير مینار- أن أي مذهب توحیدی لا بد أن يكون قومياً وحصرياً؛ لأنه لم يعرف من الأديان التوحيدية سوى اليهودية المحرفة التي لا تسمح لغير بني إسرائيل باعتراف اليهودية، ويشترطون في اليهودي أن يكون من أم يهودية على الأقل! فمذهب اليهود في التوحيد خاص بقوم معينين هم اليهود الذين يعتقدون أن دينهم مقصور عليهم ومحصور في سلالة بني إسرائيل. ومن هنا فدينهم ذو طابع قومي حصري، وليس ذا طابع عالمي يتسع لكل القوميات.

ثانياً: حدود النزعة التشبيهية في فلسفة برايتمان

يوجد عند برايتمان تصور آخر يختلف عن تصور رنوفيه زعيم الشخصانيين؛ فالإله عند برايتمان شخص. ولقد استخدم برايتمان مصطلح الشخصية للإشارة للإنسان، وكذلك للإشارة لله تعالى، وفي ظل وجهات النظر المختلفة بين الآراء السائدة فيما يتعلق بالشخصية الإلهية؛ فإنه من الأهمية بمكان أن يتم توضيح طبيعة استخدام لفظ «شخص» عندما يطلقه برايتمان على الإنسان، وبيان المعنى الدقيق الذي يقصده برايتمان عندما يقول بأن الإله شخص. وهل يوجد اختلاف أو تشابه بين تصور الإله كشخص وتصور الإنسان كشخص أيضاً؟

لا يطابق برايتمان تماماً بين شخصية الإله وشخصية الإنسان، كما أنه من جهة أخرى لا يجعلهما مختلفتين كلية؛ إذ يرى بينهما أوجه خلاف، لكنه يرى أيضاً بينهما أوجه تشابه، ربما تحت تأثيره بالتصور المسيحي.

وسيراً على الاتجاه التجريبي المزعوم نحو الإله، عدد برايتمان الأوجه التي تتشابه فيها الشخصية الإلهية مع الشخصية البشرية، لكنه حتى يحتفظ للإله بخصوصية من نوع ما، عرج ببيان أوجه الاختلاف بينهما. لكن حتى أوجه الخلاف ظهرت فيها نزعة تشبيهية غريبة!

وبناءً على حجج واهية أعطى برايتمان لنفسه الحق في تحديد الطبيعة الإلهية كما لو كان مستكشفًا جغرافيًا!

وإذا ما بدأنا بأوجه التشابه نجدها على الوجه الآتي:

(1) السمات الضرورية الشخصية:

يؤكد برايتمان وجود سمات شخصية في الإله يمكن معها الزعم بأن الإله شخص. فوجود تلك السمات هو المحك في القول في إن كائنًا ما يتمتع بالشخصية أم لا؛ إذ لا بد من توافر السمات الجوهرية للشخصية في الكائن حتى يصبح شخصًا. وهذا الشرط ضروري عند برايتمان في حالة الإنسان مثلما هو ضروري في حالة الإله؛ فكافة الأشخاص البشرية والإلهية، لكي تكون أشخاصًا يجب أن تتمتع بالسمات اللازمة للشخصية، وذلك حتى يصدق عليهم أنهم أشخاص. فمن وجهة نظر برايتمان أن كلاً من الإله والإنسان يتمتعان «بتجربة ذاتية معقدة complex self-experience، وخصائص مميزة مثل الوعي بالمعايير المثالية التي لا تعيها الذوات الدنيا. كما يتمتع الإله والإنسان بوصفهما أشخاصًا بدرجة واسعة من الوعي الزمني والمكاني، والسمو على الزمان

والسمو أيضًا على المكان، والتحكم الحر بالذات، والوعي العقلي بالمعنى rational awareness of meaning، والاستجابة الحرة تجاه البيئة، بالإضافة إلى خصوصية الوعي»⁽¹⁾.

وتنتهي كل هذه السمات إلى ماهية الشخصية، ولا يوجد من بينها أية سمة -عند برايتمان- «لا تنسجم مع فكرة الإله كما تم استنتاجها على نحو تجريبي، إلا فيما يتعلق ربما بالخصوصية. ولكن حيث إن الخصوصية تعني أنه لا أحد آخر يمكنه خوض تجربة وعي شخص آخر على نحو مباشر كما يخوض تجربة الوعي بنفسه، فإن عدم الانسجام يبدو حينئذ من الناحية الظاهرية فحسب. ولا يزعم أحد أنه قد مر بتجربة مع الإله أو اختبره من الباطن على النحو الذي يخبر به الإله نفسه بنفسه، إلا ما كان من الصوفية في شطحاتهم الأشد تطرفاً. وتتوافق الخصوصية البشرية مع التفاعل interaction والاتصال communication والمعرفة بالذوات المغايرة. ومن ثم فإن الخصوصية على وفاق مع ما تتطلبه فكرة الألوهية»⁽²⁾.

(2) كينانات افتراضية:

إن الحواس لا تدرك الوعي؛ فالوعي لا يدركه إلا الوعي، والفكر لا يمكن أن يدركه إلا الفكر، وفق مبدأ الشبيه لا يدركه إلا الشبيه؛ بل

(1) Brightman, a Philosophy of Religion. London, Skeffington & Son, LTD.1940. p. 201.

(2) Ibid.

إن الموجودات الخارجية كلها ما هي إلا مجرد استنتاجات inferences من إدراكاتنا الحسية، لأن الحواس لا تستطيع عند برايتمان أن تؤكد وجود هذه الموضوعات. إنها مجرد موجودات افتراضية hypothetical entities، أي موضوعات للاعتقاد. يقول برايتمان: «لا يوجد شخص مغاير لنا، سواء أكان بشرياً أم إلهياً، يمكن أن يتم إدراكه من خلال الحواس، ولكن يجب أن يتم الاستدلال عليه من المعلومات أو المعطيات الخاصة بوعينا الشخصي. كما أن ما ندركه من خلال الحواس يعد من الأمور المختلف عليها، وذلك سواء أدركناها من خلال وعينا الحسي sensuous consciousness وحده، أم من خلال الأشياء المادية الخارجية external material objects»⁽¹⁾.

ولا جدال في أن الوعي أمر لا يتم إدراكه من قبل الحس، أي لا يمكن للحس أن يدرك الوعي؛ فالوعي لا يدركه إلا الوعي، والفكر لا يمكن أن يدركه إلا الفكر، وفق مبدأ الشبيه لا يدركه إلا الشبيه؛ «فليس لدى أحد المقدرة على الإدراك الحسي لعملية التفكير thinking، كما لا يستطيع أحد أن يدرك حسياً الشعور أو يدرك عملية الاختيار، كما لا يستطيع أن يدرك حسياً عملية الإحساس ذاتها. ولا يمكن لحاسة من الحواس التي نخبرها أن تعد بمثابة وعي مباشر direct awareness بوعي آخر مختلف عنها. ومن خلال المعلومات الحسية الخاصة بذاتنا المعطاة الشخصية own personal datum self، فإننا يمكننا أن نستنتج وجود

(1) Ibid.

أشخاص مختلفين عنا، سواء أكانوا يتسمون بالسمة البشرية أم الإلهية. فليس لدينا برهان حسي مباشر يدل على وجود المجتمع البشري أو يدل على وجود الشخصية الإلهية divine personality، ولا يمكن لأي موضوع منهما أن يتم تأكيده أو إثباته إلا بوصفه موضوعاً عقلياً من موضوعات الاعتقاد المؤسسة على تأويل تجربتنا. إننا لا نرى أشخاصاً آخرين، فنحن نفكر فيهم كما لو كانوا استنتاجات inferences من إدراكاتنا الحسية، فهم يمثلون موجودات افتراضية hypothetical entities بالنسبة لنا، وترتبط هذه الحقيقة بالتجاوز المكاني space-transcending المنسوب لكافة الأشخاص، إننا نفكر في عالم مكاني. وفي النهاية فكل من المثالي والمؤمن بوجود الإله على وفاق بأن العقول ليست في مكان مستقل عنهما، فالمكان كله في العقول in minds بوصفه خبرة لهما»⁽¹⁾.

فالمكان ليس موضوعاً خارجياً، بل هو خبرة للعقول، مثلما أن أي موضوع مغاير للوعي الشخصي ليس إلا مجرد خبرة، مجرد كيان افتراضي مستنتج من الإدراكات الحسية. ومن ثم فكل العالم والأشياء الخارجية عن الشخص ما هي إلا موضوعات معتقد فيها.

(3) الإرادة الفاعلة:

الإرادة الفاعلة ركن ركين من أركان مفهوم الشخص، بل إنها التي

(1) Ibid.

تميز كائننا ينتمي إلى عالم الأشخاص عن كائن ينتمي إلى عالم الأشياء، إنها تميز عالم الحرية عن عالم الضرورة.

ولذا يرى برايتمان أن كافة الأشخاص، بشرية أم إلهية، تتمتع بإرادة فاعلة، والإرادة هي القدرة على الاختيار، وبناءً عليه هي القدرة على تنظيم الخبرة organization of experience. ولا يستطيع المرء الذي لا يملك هذه القدرة الاختيارية أن يحقق المعايير المثالية ideal norms، كما أن المرء إذا لم تكن عنده هذه القدرة فلن يستطيع التحكم في حياته بواسطة العقل. وإذا كان المرء لا يتمتع بالقدرة على الاختيار أو بالإرادة الفاعلة، فإنه حينئذ سوف يكون «شيئاً» أكثر من كونه «شخصاً»⁽¹⁾.

(4) الخبرات المعطاة سلفاً:

يوجد اتفاق بين برايتمان وهارتشورن Hartshorne حول وجود جوانب معطاة سلفاً عند الإنسان والإله. بل يقرر كل منهما أن هناك جانباً سلبياً أو قابلية للتأثر في الإله والإنسان⁽²⁾. ويشير برايتمان لهذا الجانب على أنه المعطى the Given.

وقد حدث خلاف كبير حول حجم العناصر الموروثة في الإنسان بين علماء النفس قديماً وحديثاً، وبصرف النظر عن الجدال الطويل حول هذه المسألة، فإن برايتمان لا يكتفي بالزعم أن هذه العناصر

(1) Ibid.

(2) Hartshorne, the Divine Relativity. New Haven: Yale University Press, 1948, 77.

تختص بما هو موروث فحسب، بل يوسع مفهومها لتشمل كل الخبرات المعطاة سلفاً أي العناصر المعطاة given factors بالوراثة، والمعطاة أيضاً في التجربة الحسية والطبيعة العقلية للإنسان.

ثم يوسع نطاق تلك الخبرات المعطاة سلفاً، ويخرج بها من نطاق الحالة الإنسانية الخاصة، ويجعلها سمة من سمات الإله الشخص، مع تعديل طفيف في معناها لتناسب الحالة الإلهية. فيؤكد على أن كل الأشخاص، بشرية أم إلهية، عندها خبرات لا تكون نتاجاً لإرادتها، بل تجدها مفروضة عليها. ويطلق برايتمان على الخبرات من هذا النوع التي قد تتعامل معها الإرادة «الخبرات المعطاة سلفاً»، ويرى أن إرادة الإنسان تجابه العناصر المعطاة given factors بالوراثة، والمعطاة في تجربته الحسية وتكوينه العقلي⁽¹⁾.

وانطلاقاً من نظرة برايتمان حول محدودية الإله، يرى أن الإرادة الإلهية سوف تجد لها أيضاً محتوى «معطى»، وهذا المعطى لم تخلقه الإرادة الإلهية⁽²⁾. وهذا هو الجانب السلبي في الإله، وربما يكون أوضح تفسير قدمه برايتمان لفكرته عن هذا الجانب «السلبي» أو «التأثري» أو «المعطى» في الإله هو الموجود في كتابه «الشخصية والدين Personality and Religion»⁽³⁾.

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

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

(3) Brightman, Personality and Religion. New York: Abingdon Press, 1934, 82ff.

ويقبل هارتشورن واقعية هذا «المعطى»، رغم أنه يختلف مع برايتمان في تحديد ما هو المعطى؟ وكيف يمكن أن يُعرف؟ وعلى أية حال فإن «المعطى» موجود عند كليهما من الوجهة الميتافيزيقية.

وفي مراسلات هارتشورن مع برايتمان بتاريخ (5 يونيو 1943) يتفق معه على أن الإله يعرف كل الأشياء على نحو كامل، بما في ذلك كل أفعالنا. كما يتفق معه على أن أفعالنا التي نقوم بها هي من صنعنا نحن وليست من صنع الإله. لكنه يسأل برايتمان هل يعني كلامه عن الجانب السلبي في الإله أنه يقول إنه بقدر ما نكون نحن فاعلين active يكون الإله منفعلاً passive، أو بقدر ما نكون إيجابيين يكون الإله سلبياً إلى درجة أنه يعاني مما نفعل⁽¹⁾. وبالفعل لا مواربة في أن الإجابة عند برايتمان هي أن الأفعال الإنسانية تؤثر في الإله⁽²⁾!

وإذا كان المعطى سمة للوعي والشخصية لا يمكن الاستغناء عنها من وجهة نظر برايتمان⁽³⁾، فإن تحليل شخصية هارتشورن يدل على أنه يقبل هذه النقطة.

ومن ثم يؤكد برايتمان وهارتشورن جوانب تشابه بين الشخصية

(1) Robert A. Gillies, 'the Brightman-Hartshorne Correspondence, 1934-1944,' Process Studies 17(1988), 9-18. p. 16.

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

(3) Brightman, «Do We Have Knowledge-by-Acquaintance of the Self?» the Journal of Philosophy 41(1944), p. 695.

الإنسانية والشخصية الإلهية، ويخلصان بنظريتهما إلى «المعطى» إلى تأكيد القول بتناهي الإله! لكنهما من جهة أخرى يؤكدان وجود فارق كبير بين تصورهما عن شخصية الإله وتصور أنسنة الإله، حيث ينكران أي تشابه بين هذين التصورين⁽¹⁾.

(1) Hartshorne, the Divine Relativity, p. 59;
Brightman, the Problem of God, 116.

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 سمت الإله وحده.

خامساً: اختلاف المعرفة الإلهية عن المعرفة الإنسانية.

سادساً: انفراد الإله بالتوعي 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 -وفقاً 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 أيضاً 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 آنفاً - 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، مثلها هو الحال في البرهانين الكوسمولوجي واللاهوتي الطبيعي.. أو أن تبدأ الحركة من تجريد الفكر لنتهي 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، طبقاً 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 لخيلنا 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 يقينياً 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 فهو يته 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 اتفاق 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⁾!

والدليل على وجوده عند لوك- كما هو عند برايتمان- أن العدم لا يمكن أن يكون مصدر الوجود، وإذا كنا موجودين، وكل ما هو موجود له بداية؛ فلا بد أن يكون ثمة شيء أزلي هو الذي أنشأ هذه الموجودات، ويستحيل أن يكون هذا الشيء هو المادة؛ لأنها غير عاقلة ولا يوجد فيها جميع القوى الموجودة في المخلوقات، فلا يمكن أن ينشأ عنها موجودات عاقلة ومتمتعة بقوى عديدة مثلنا. وإذن فلا بد أن تكون علة الموجودات عاقلة ومتمتعة بكل القوى؛ لأن ما يوجد في المعلولات لا بد أن يكون موجوداً 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⁾.

كما استفاد برايتمان من برهان حدوث العالم عند لينتس الذي يستند أيضاً لمبدأ السبب الكافي⁽³⁾؛ فالمعرفة العقلية عند لينتس تستند على مبدئين «أولهما: هو مبدأ عدم التناقض؛ فأى عبارتين متناقضتين لا يمكن أن تكونا صادقتين في الوقت نفسه. 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. ويصل لينتاز إلى الموناد 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 «الموناد الأعظم والموناد 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 اللامتناهي 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 جانباً كل شرط، مع أنه لا يمكن أن يكون هناك أي تصور للضرورة بدون شرط، ولما كان المرء لا يستطيع أن يفهم شيئاً إضافياً، فإنه يحسب ذلك إنجازاً لتصوره. ويكشف كنت عن الخلط بين الإمكان المنطقي لتصور كل الحقيقة الواقعية مجتمعة بدون تناقض باطني وبين الإمكان الترنسندنتالي. بينما الإمكان الترنسندنتالي 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 هذا الدليل إلى القول: «إن الضرورة المطلقة (أو اللامشروطة) التي نحتاج إليها احتياجاً شديداً كما نحتاج إلى السند الأخير لكل شيء.. هي الهاوية الحقيقية للعقل الإنساني. ومهما كان مستوى العظمة الذي استطاع هالر أن يصف به الأبدية، فإن الأبدية لا تكون في العقل -وكيف لها أن تكون- 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 فحسب، لكن إذن من أين أتيت أنا؟ هنا ينهار من تحتنا كل شيء...»⁽²⁾

لكن إذا رجعنا إلى برايتمان نجده ضمن دليله ما يعالج هذا القصور، فإذا كانت هناك حالة من العدم حيث لا شيء، فإن تلك الحالة لا بد أنها تستمر إلى الأبد، ومن المحال بالنسبة لخيلنا أن يدرك زمننا لا بداية له. إلا إن فشل تخيلنا يتم التغلب عليه من خلال ضرورة التفكير العقلي. فمثلاً 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 التفكير 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 ويُعرف في إطار الفكر، ومن ثم أنقذ هذا الدليل الذي يبدأ من الوجود ثم يسير إلى تجريد الفكر. ولقد كانت القوة الأساسية في نقد كنت لهذا المسار هو أنه اعتبره سيراً قياسيًّا، أي 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 التي ترى أنه ليس من حقنا أن نستخرج فكرتي الضرورة والكلية من الإحساسات. لكن هيجل يرى أن الإنسان مفكر بطبعه، ولهذا فإن الحس المشترك السليم، وكذلك الفلسفة، لن يفرطاً في حقهما في الصعود إلى الإله من النظرة التجريبية للعالم. فالإيمان بالإله عند هيجل يتمثل في صعود الفكر فيما وراء عالم الحس، وعبوره من المتناهي إلى اللامتناهي، وقفزته إلى عالم ما فوق الحس، تلك القفزة التي يقوم بها عندما يمزق سلسلة الحس - هو الفكر ولا شيء غير الفكر. فإذا ما قلت إنه ينبغي 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.

فالفكر هو الذي يحطم الحائط الذي أقامه كنت بين المتناهي واللامتناهي، هذا ما يراه هيجل وما يراه برايتمان أيضًا؛ فإذا كانت هناك حالة من العدم حيث لا شيء، فإن تلك الحالة لا بد أنها ستستمر إلى الأبد، ومن المحال بالنسبة لخيالنا أن يدرك زمنًا لا بداية له. لكن ضرورة الفكر العقلي هي التي تتغلب على هذا الفشل. فمثلما أنه من المؤكد أنه يوجد عدم الآن، فبناء عليه بالتأكيد أنه يجب أن يكون هناك شيء ما أزلي.

هكذا برهن برايتمان على وجود شيء ما أزلي، لكن كيف يمكن إثبات أن هذا الشيء الأزلي هو الشخص الإلهي؟

هنا نجد موقفين لبرائتمان؛ ففي مقالته «رؤية مؤقتة للإله» يرى أن الخبرة المباشرة هي الدليل؛ فيقول: «المصدر الوحيد للتدليل على وجود الإله هو التجربة أو الخبرة المباشرة، ما أطلقت عليه في موضع آخر «الذات المعطاة datum self»... كل الأسباب للاعتقاد في الإله ليست إلا تأويلات، أكثر أو أقل جدارة بالثقة، لهذه الذات المعطاة»⁽¹⁾.

لكنه في «فلسفة الدين» يرى أن الإيمان بالشخص الإلهي الأزلي يؤخذ كمصادرة postulate، وفلسفة الدين عنده تنطلق من المصادرة بأن الواقع الباقي الذي لا بداية له كما أنه لا نهاية له هو الشخصية الإلهية. فهي لا بداية لها ولا نهاية لها كمصادرة؛ حيث إن السبب عندما

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

لا يكون له من نتيجة (وهو ما يمثل النهاية المطلقة an absolute end) يصبح أمراً غير معقول unreasonable مثله في ذلك مثل النتيجة التي لا سبب له، (وهو ما يمثل البداية المطلقة an absolute beginning). يقول:

«نحن نعرف أن هذه الأرض والحياة القائمة عليها لها بداية، وتلك البداية هي الشخصية الإلهية؛ حيث إن الشخصية الإلهية هي الأصل الذي لا بداية له، بل هي أصل جميع البدايات all beginnings. إن على هؤلاء الذين ينفون أزلية الشخصية الإلهية أن يوضحوا أن دعوى وجود قوة أزلية غير واعية أو كيان ما أو مجموعة من القوى أو الكيانات على هذا النحو يمكن أن يفسر خصائص الموقف التجريبي الواعي conscious empirical situation وتطوره، وهو ما يمثل وجود كل كائن منا، وعليهم بيان ذلك بطريقة تفضل ما توضحه مصادرتنا postulate عن الشخصية الأزلية»⁽¹⁾.

ويعتبر برايتمان أن مصادرة الشخصية تتمتع بأفضلية كبرى على كل ما عداها من مصادرات تضعها الفلسفات الأخرى؛ لأنها تتفوق على جميع الافتراضات البديلة من حيث قدرتها على التفسير المتناسك لتركيب الشكل والمضمون والنشاط الذي يجري في كل تجربة من التجارب، وفي كل موضوع نجربه أو نعرف أنه واقعي. كما يرى أن قضايا الفلسفة الوضعية المنطقية يمكن أن تفسر الشكل 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 تجربته فعلياً 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⁾.

ثانياً: اختلاف «المُعْطَى» في الإله عن «المُعْطَى» 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 أزلياً 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 اللادرية 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 يدعو تفكيره إلى القبول بهذا المذهب في التناهي والمحدودية، اعتقاداً 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 الشخصية الإلهية لا تعتمد في أي شيء داخلها على أية قوة خارجية، باستثناء تلك التغيرات التي تحدث في داخلها نتيجة اختيارات الشخصيات الأخرى⁽¹⁾، وهذا أحد جوانب التناهي في الإله؛ فالإرادة والعقل الإلهي يتأثران بالقوى الخارجية⁽²⁾. إلا أنه لا توجد هناك شخصية أخرى سوى الإله تتمتع بالخلود الأزلي، ومن ثم فإن وجود كل الأشخاص الأخرى يستند إلى الإرادة الإلهية.

ثالثاً: عدم وجود جسم أو جهاز عصبي في الإله

إذا كان برايتمان يرى أن الإله ليس بجسم وليس له جهاز عصبي، فليس معنى هذا أنه يقول إنه مجرد، بل يؤكد على أنه عيني، يقول بوضوح: «الإله ليس تجريداً، لكنه عيني (مشخص في مقابل مجرد)، واقع حي»⁽³⁾.

إن المصادرة القائلة بوجود الإله تعني عند برايتمان أن كافة الطاقة الحقيقية في الكون هي في الواقع إرادة الشخصية الواعية، كما تعني أن جهاز الإنسان العصبي باستطاعته أن يكون سبباً للإدراك الإنساني في حالة ما إذا كان هو نفسه في وجوده الداخلي يشكل كياناً واقعاً يتسم بالوعي والإدراك لا في غير ذلك من الحالات⁽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 واعي منفصل أو مجموعة مركبة من الجواهر الروحية أو المونادات الواعية 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 الطاقة the 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 جزءاً 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 جهازاً عصبياً.

(1) Ibid.

(2) Ibid., p. 203.

رابعاً: الخلق الإبداعي سمته الإله وحده

يرى باول هيرلن Paul Habern (1878 - 1961) الفيلسوف وعالم النفس والتربية السويسري، أن الإله لا هو داخل العالم، ولا هو خارجه، إنما هو خالقه، وماهية هذا الإله الخالق (على عكس برايتمان) سر مطلق، ولعل أيسر رمز نتمثله عليه هو هيئة الشخص، أي أن القول بأن الإله شخص مجرد رمز⁽¹⁾، على العكس من برايتمان الذي يرى أن الإله شخص حقيقة وواقع وليس رمزاً، لكن هذا الإله الشخص يختلف في جوانب عديدة عن الشخص الإنساني، ومن أهم هذه الجوانب أنه يخلق ما عداه من الأشخاص.

ويرى برايتمان أن مفهوم الخلق مفهوم صعب عقلياً إلا أنه لا مفر منه. وسواء أكان المرء يؤمن بوجود الإله، أم كان ملحدًا لا يعتقد بوجود إله، أم لا أدرياً على غير تثبت من الأمرين، أم من اتباع المذهب الشكي؛ فلن يسعه إلا أن يقر بحقيقة الإبداع التي تظهر في عملية التطور من خلال ظهور جديد باستمرار⁽²⁾.

يقول برايتمان: «إن التطور أمر خلاق يتسم بالإبداع، ففي وقت من الأوقات لم يكن هناك «جوته»، بل كان في دائرة العدم، ثم ظهر «جوته» في الوجود، ومن ثم، وبغض النظر عن الأصل البيولوجي

(1) بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص 274.

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

لـ «جوته»، فلن يكون من المعقول أن يقال بأن شخصية «جوته» وتجربته الواقعية والواعية قد كان لها أي نوع من الوجود الحقيقي في العالم قبل أن يشرع «جوته» في رحلة وجوده في هذا 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 على الإطلاق. إلا أنه من المحتمل في رأي برايتمان «أن يكون هناك استمرار متواصل للمادة غير العضوية التي نرى من الناحية الميتافيزيقية أنها حالة من حالات الشخصية الواعية لله a phase of God's own conscious personality. لكن لا يمكن القول بأن الذوات قد خلقت من المادة ثم خلقت الأشخاص من الذوات، بل يلزم على الأصح القول بأن التطور يخلق موجودات جديدة، ويسفر عن أنواع جديدة من الخلق»⁽²⁾.

ومن ثم يختلف مفهوم التطور عند برايتمان عن مفهومه عند دارون وسبنسر؛ فهذا الأخير مثلاً يرى أن تطور الأحياء يكون من المادة الأصلية الأولى إلى الأشكال العليا المتنوعة؛ فمن السديم تنبثق كتل من اللهب، تتطور إلى مذنبات وشهب ونجوم وكواكب، ثم تنتظم هذه

(1) Ibid.

(2) Ibid.

الأجرام الفردية في مجموعات وأبراج ومجرات وعوالم إلى أن تندمج في تناسق تام من الحركة والنور. أما الكائنات الحية، فتخرج من التراب، وتتطور إلى أسماك ثم طيور ثم حيوانات ثم بشر. وقل مثل ذلك في الظواهر الاجتماعية، حيث مد سبنسر فكرة التطور من الأشياء الحية لتشمل كل الأشياء والظواهر الاجتماعية، ومن هنا يُطلق على مذهب سبنسر اسم «الدارونية الاجتماعية Social Darwinism»⁽¹⁾.

في حين أن برايتمان يرفض خروج نوع من نوع، ولا يقبل القول بأن الذوات قد خلقت من المادة، ثم خلقت الأشخاص من الذوات، بل التطور في رؤيته عبارة عن «إرادة الإله في حالة الفعل In action. وعلى سبيل التخيل أنها الإرادة الحاكمة للعناصر المعطاة، كما أنها الإرادة التي تخلق تلك الصفات والموجودات باعتبارها يمكن أن تخلق تحت قيود معطاة Given limitations. وبين مخلوقات الإله توجد الشخصيات الإنسانية بما تتمتع به من سمات الخبرة. أما ما يتعلق بأنهم من عداد الخلق؛ فذلك يبين 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 يعتره من جهل وقصور- باعتباره على نحو حربي جزءاً 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.

خامساً: اختلاف المعرفة الإلهية عن المعرفة الإنسانية

تختلف المعرفة الإلهية عن المعرفة الإنسانية في المنهج والمضمون، بل إن الإله لا يحتاج لمنهج لكي يعرف، مثلما نحتاج نحن للمنهج، لكن الإله يتذكر الماضي ويتوقع المستقبل، وهذا معناه بأن الماضي والمستقبل ليس معطين للإله بنفس طريقة الحاضر. ورفض هذا معناه القول بأن الإله ليس زمنياً⁽¹⁾.

ورغم أن حديث برايتمان عن عمليتي التذكر والتوقع المنسوبتين للإله وأن الماضي والمستقبل ليسا معطين للإله بنفس طريقة الحاضر، يوقعه في القول بالتشابه بين الإله والإنسان؛ لأن عمليتي التذكر والتوقع ليسا معطين أيضاً للإنسان بنفس طريقة الحاضر؛ فالحاضر دوماً 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 قوى 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 وتعددتها، 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 تشبيهاً 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 سرّاً خفياً لا يعلمه أحد. إن هناك أسراراً 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.

الافتراض، فهل لدينا من مناهج المعرفة الدقيقة ما يؤهلنا على هذا النحو لوصف الطبيعة الإلهية التي ليس لنا بها خبرة مباشرة مثل خبرتنا بالطبيعة الفيزيائية؟ وإذا كنا فشلنا حتى الآن في الوصول إلى علم نفس دقيق بالطبيعة النفسية الإنسانية التي نعيشها؛ فكيف لنا أن نزعّم معرفة الطبيعة الإلهية؟!

سادساً: انفراد الإله بالوعي الكامل

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

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

لكن برايتمان لا يستنتج من ذلك عجز الوعي عن معرفة الطبيعة الإلهية، بل يستنتج إمكانية الحياة الآخرة؛ فكما يستعيد الإنسان وعيه بعد النوم، فمن الممكن إذاً أن يستعيد وعيه بعد الموت.

ويؤكد برايتمان أنه على خلاف الوعي الإنساني، 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 التالية consequent 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 لمعاد «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 واختزلها 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 يعنينا النمو ليس إلا، وبعيداً عن طبيعة الإله فإن الزمن هالك لا محالة⁽¹⁾، وإلى 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.

خاتمة نقدية

هكذا أكد برايتمان أن هناك أوجهًا للشبه بين الإنسان وبين الإله، كما أكد أن هناك أوجهًا للاختلاف بينهما. ولقد طور برايتمان رؤية ميتافيزيقية في فلسفة الدين يُطلق عليها «التأليه

المتناهي Finite theism»؛ والإله حسب هذه الفلسفة كائن محدود ذاتيًا A self-limited being، له إرادة خيرة، ورغم كمالها فهي مقيدة بطبيعة الإله الداخلية God's own nature التي تشتمل على ما أسماه «المعطى» في الطبيعة الإلهية.

وتوجد علاقة ديناميكية بين الإله والعالم الذي ينمو ويتطور أو في حالة سيرورة. ورؤية برايتمان لنمو وتطور العلاقة بين الإله والعالم ذات علاقة قوية بفلسفة السيرورة Process philosophy عند وايتهد، وتشالرز هارتشورن. ومن المعروف أن برايتمان وهارتشورن استمرا طويلاً في مراسلات حية حول هذه المسائل لفترة تصل إلى ثلاث وعشرين سنة.

وعند برايتمان أن الغايات الإلهية تهدف إلى تحقيق الخير لهذا العالم، مع أن الألم والمعاناة مستمران. ولم يبرهن على أن الإله لديه قوة غير

محدودة فوق الشر والمعاناة، لكنه يدافع عن أن الإله عبر سيرورة العالم وتاريخ الشر سوف يتغلب على الشر. ويستخدم الإله مآسي المخلوقات كأداة تجعل العالم يصل إلى هدفه النهائي. ولا شك أنه لا يمكن حل مشكلة الشر في العالم بهذه البساطة التي حلها بها برايتمان؛ من القول بإله محدود يكافح الشر في العالم!

ويذهب بعض المنتقدين ممن يعتقدون بوجود الإله المتعالي إلى أن أوجه الشبه بين الإله والإنسان التي ذكرها برايتمان تقوض الوجود الإلهي وتخط منه إلى المستوى الإنساني، في حين أن أوجه التباين كبيرة إلى درجة لا نستطيع معها أن نعتبر الإله «شخصاً أعلى»⁽¹⁾.

لكن برايتمان يرفض هذا الانتقاد، لأنه يرى وجود فروق حقيقية بين القول بشخصية الإله ومذهب أنسنة الإله الذي يقوم على التصور الإنساني التشبيهي للإله.

وهنا يلتقي مع هارتشورن في تأكيد أنه مع وجود بعض أوجه التشابه بين الشخصية الإنسانية والشخصية الإلهية، إلا أنه توجد من ناحية أخرى اختلافات كبرى بينهما، ومن ثم ينكر أن أي جوانب مشتركة بين مذهبهما في شخصانية الإله ومذهب أنسنة الإله⁽²⁾.

ومن زاوية أخرى يرد برايتمان ومن يسير على الدرب الذي سار عليه

(1) Brightman, a Philosophy of Religion, p. 204.

(2) Hartshorne, The Divine Relativity, p. 59.

Brightman, The Problem of God, p. 116.

من هذا النمط من المؤمنين بوجود الإله، على هذا بالقول بأن مفهوم الشخصية مفهوم غني جداً وله من المعنى والدلالة ما يكفي لاحتوائه كافة أعيان الموجودات من أكثر المخلوقات الشخصية تواضعاً وبدائية، وحتى الشخص الكوني Cosmic person الأعلى والسرمدى⁽¹⁾.

ثم يرمي برايتمان بسهمه الأخير قائلاً: «إن أقل ما يمكن قوله هو أن الإيمان الشخصاني بالإله Personalistic theism «فرض» يفسر الخبرة وما تحتويه من أمور دون أن يفضي إلى وقوع شيء من التناقض Contradiction»⁽²⁾.

فأصحاب مذهب التناهي، ومنهم برايتمان، يأخذون فكرة الإله على أنها تعني فرضاً مطروحاً للاختبار التجريبي، وهذا ما ذهب إلي شيء قريب منه وليم جيمس في موقفه البراجماتي من وجود الإله؛ حيث يطرح فكرة الإله للاختبار على أساس مردودها التجريبي، وكان هذا المردود عنده هو الأمل والرجاء الذي تعطيه هذه الفكرة للإنسان في مواجهة المآسي والألم والمعاناة. كما سار بيرس (1839 - 1914) في هذا الطريق نفسه فقبل هذه الفكرة نظراً لمردودها التجريبي في حياة الإنسان وسلوكه من الناحية الأخلاقية عندما يؤمن بالإله حقيقي خير مبدع، ولدورها في التوحيد الغائي للتجربة الإنسانية نحو مركز⁽³⁾.

(1) Brightman, a Philosophy of Religion, p. 204.

(2) Ibid., p. 204.

(3) C. S. Peirce, "Collected Papers ", edited by Charles Hartshorne and Paul Weiss. Harvard University Press, (1933). 6/ 486.

لكن امتاز بيرس عن القائلين بمذهب التناهي، بنفيه لقدرتنا على تحديد الطبيعة الإلهية؛ وفي هذا امتياز حقيقي يكلل موقف بيرس الذي رفض الانسياق نحو مذهب التناهي الذي يغامر بتحديد الطبيعة الإلهية!

لكن من ناحية أخرى توجد ثغرة حقيقية في موقف برايتمان وأصحاب مذهب التناهي من الشخصانيين في القول بأن الإيمان الشخصاني بالإله personalistic theism «فرض» يفسر الخبرة دون الوقوع في التناقض. فهذا القول معناه أنهم يأخذون فكرة الإله على أنها تعني «فرضاً مطروحاً للاختبار التجريبي»، ومع أنهم يرفضون نوعاً عقلائياً من الاختبار، وينظرون إلى علاقة الفكرة بالتجربة اللاحقة عليها، إلا أنهم يجعلون فكرة الإله -مرة أخرى- محدداً أولياً لما إذا كنا نستطيع أو لا نستطيع معرفة أن الإله موجود. فهذا المذهب ينظر إلى الكائنات بوصفها مواد لإجراء اختبار لفرض تكون فعلاً، أو لفكرة مسبقة عن الإله. فإذا كانت الفلسفة الواقعية تنظر إلى مفهوم الإله باعتباره النتيجة التأملية للتدليل العليّ المستخلص من الموجودات المحسوسة، أي أنها تنظر إلى الكائنات المركبة الداخلة في نطاق التجربة بوصفها أساساً استقرائياً لاستدلال عليّ بعدي على الإله، فإن أصحاب مذهب التناهي والنزعة الطبيعية يتناولون هذا المفهوم على أنه إمكانية تم تصورها سلفاً، وهي تنتظر الآن التحقق التجريبي من صدقها. وحين

تؤخذ فكرة الإله بالمعنى الأخير، يمكن أن تبدو بعيدة متحولة بحيث لا تصلح لقيام أية علاقة ذات معنى بينها وبين التجربة⁽¹⁾.

ومن ثم فحجة أصحاب المذهب التناهي حجة واهية، ولا يمكن تأسيسها تجريبيًا، لاسيما أن أي محاولة من هذا القبيل تعني وضع الإله اللامتناهي على محك الاختبار التجريبي المتناهي، وإخضاع السرمدي للزمان.

وإذا كان برايتمان يبرر لنفسه الحديث عن الطبيعة الإلهية بحجة عدم وجود داع لزيادة الأسرار! فالسؤال الذي يطرح نفسه هو: هل هذه حجة كافية؟ وإذا كانت كافية على سبيل الافتراض، فهل لدينا من مناهج المعرفة الدقيقة ما يؤهلنا على هذا النحو لوصف الطبيعة الإلهية التي ليس لنا بها خبرة مباشرة مثل خبرتنا بالطبيعة الفيزيائية؟ وإذا كنا فشلنا حتى الآن في الوصول إلى علم نفس دقيق بالطبيعة النفسية الإنسانية التي نعيشها؛ فكيف لنا أن نزعّم معرفة الطبيعة الإلهية؟! خصوصًا وأن الوعي الإنساني متقطع ومحدود ومقيد بالزمان والمكان.

ومن الملاحظ أن برايتمان يحل الطبيعة الإلهية أحيانًا بطريقة توقعه في تناقض مع سابق ادعائه بمعرفة الطبيعة الإلهية، فيقول: «من مبلغ عظمة إدراكه أننا نعجز حتى عن تصويره بخيالنا، وهذا ما يفضي بواحد من حكماء المفكرين من أمثال جي. بي. برات (J. B. Pratt) للإشارة

(1) كولنز، الله في الفلسفة الحديثة، ص 547.

إلى أن حفظ هذا المدى الشاسع من الوعي هو مهمة بالغة العظم حتى إنه لا يمكن نسبتها لإله»⁽¹⁾. ويتفق برايتمان مع كنت على إن جلال الإله مصدر من المصادر الأبدية الموجبة لعبادته⁽²⁾.

ومن ثم فإن الإله - كما يستنتج برايتمان - لا بد أن يكون السبب الكافي الذي يفسر وجود العالم كله، كما لا بد وأنه فوق بشري superhuman⁽³⁾.

ومع أن هذا الاستنتاج كان كفيلاً بمنع برايتمان من روح المستكشف الجغرافي للطبيعة الإلهية، إلا أنه لم يمتنع، بل ذهب إلى رأي ينطوي على تناقض حقيقي وليس مفارقة، عندما قال: «إن عدم قدرة خيالنا على تصور الإله كشخصية سرمدية روحية لا يعوق عقولنا عن التفكير فيه»⁽⁴⁾!

فمع أن برايتمان يؤكد في هذه العبارة الخاطفة عجز الإنسان عن تصور الإله، لكنه من ناحية أخرى يرفض التوقف، ويواصل التفكير في طبيعة الإله محدداً ملامحها وقسماتها!

ألا ما أروع ما سبق أن قاله إكسينوفان: «لو كان للثيران أو الخيل والأسود أيد يرسمون بها وينتجون الأعمال الفنية كما يفعل البشر

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

(2) انظر مناقشة كنت للجميل sublime the باعتبارها مرتبطاً باللاتناهي في:

Kant's Critique of Judgment, trans. J. C. Meredith, Oxford: Clarendon Press, 1952.

(3) Brightman, a Philosophy of Religion, p. 204.

(4) Ibid., p. 204.

لرسمت الخيل أشكالاً للآلهة على غرار الخيل، والثيران على غرار الثيران، ولجعلت صورتها على أساس أنواعها المختلفة»⁽¹⁾.

ولذا رفض أكسينوفان التصور الديني اليوناني؛ لما فيه من تشبيه وأنسنة للإله، ودعا إلى تنزيه الإله تعالى وعدم مشابهته للمخلوقات، وأكد على وحدانيته، ولam كل من يفكر في الإله بطريقة إنسانية⁽²⁾.

ولا شك أن فكرة رفض تعدد الآلهة ومشابهتها للبشر جاءت كفكرة رائعة ملفتة لنظر متتبع تاريخ الأفكار في حضارة غلب على فكرها التعدد والتشبيه، وألحت فيها أساطيره الشائعة -أساطير هوميروس وهزيود- على الحديث عن الطبيعة الإلهية على أنها طبيعة بشرية، ولم تستطع أن ترتقي بفكرها إلى الواحد الذي لا نظير له.

وقد جاءت سخرية أكسينوفان من العقائد الدينية اليونانية سخرية رائعة وفي موضعها تماماً. وهي سخرية يستحقها برايتمان بجدارته! لأنه بالاستناد إلى حجة واهية يسمح لنفسه بتحديد الطبيعة الإلهية كما لو كان مستكشفاً جغرافياً! وكأن كنت لم يفعل شيئاً في نقد العقل الخالص!

(1) شذرة رقم 15. مقتبس عن كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الأول (اليونان وروما)، ترجمة د. إمام عبد الفتاح، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2002، ص 87.

(2) Patrick, G. T. w., Introduction to Philosophy, p. 389.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر

(i) كتب برايتمان:

- Introduction to Philosophy (New York: H. Holt, 1925).
- Immortality in Post-Kantian Idealism (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1925).
- Religious Values (New York: Abingdon, 1925).
- Philosophy of Ideals (New York: H. Holt, 1928).
- Problem of God (New York: Abingdon, 1930).
- The Finding of God (New York: Abingdon, 1931).
- Is God A Person? (New York: Association Press, 1932).
- Moral Laws (New York: Abingdon, 1933).
- Personality and Religion (New York: Abingdon, 1934).
- The Future of Christianity (New York: Abingdon, 1937).
- Philosophy of Religion (London, Skeffington & Son, LTD. 1937).
- The Spiritual Life (New York: Abingdon-Cokesbury, 1942).

- Nature and Values (New York: Abingdon-Cokesbury, 1945).
- Persons and Values (Boston: Boston University Press, 1952).
- Person and Reality. Ed. Peter A. Bertocci with the collaboration of Janette E. Newhall and Robert S. Brightman. New York: Ronald, 1958.
- ed., Personalism in Theology: A Symposium in Honor of Albert Cornelius Knudson (Boston: Boston University Press, 1943). Brightman, Edgar Sheffield, (ed). 1943. Personalism in Theology . Boston: Boston University Press.
- PeRandall E. Auxier and Mark Y. A. Davies, eds. Hartshorne and Brightman on God, Process, and Persons: The Correspondence 1922-1945 (Nashville: Vanderbilt University Press, 2001).

(ب) مقالات برايتمان:

- "The Personalistic Method in Philosophy," Methodist Review 103: 386-390. 1920.
- "The Unpopularity of Personalism," Methodist Review 104: 9-28. 1921.
- "The Tasks Confronting a Personalistic Philosophy," The Personalist 2: Part I, 162-172; Part II, 254-266. 1921.

- "The Use of the Word Personalism," *The Personalist* 3: 254-259. 1922.
- "Personalism and the Influence of Bowne," *The Personalist* 8: 25-32; reprinted in *An Anthology of Recent Philosophy* ed. D. S. Robinson. New York: Crowell, 1929. 1927.
- "Personalism as a Philosophy of Religion," *Crozer Quarterly* 5: 381-95. 1928.
- "Personalism and Economic Security," *American Scholar* 2: 215-23. 1933.
- "The Self, Given and Implied: A Discussion," *Journal of Philosophy* 31: 263-269. 1934.
- "What is Personality?" *The Personalist* 20: 129-138. 1939.
- "Personalism in Latin America," *The Personalist* 24: 147-62. 1943.
- "Personality as a Metaphysical Principle," in *Personalism in Theology* , ed. E. S. Brightman. Boston: Boston University Press. 1943.
- "Do we have knowledge-by-acquaintance of the self?" *Journal of Philosophy* 41: 694-96. 1944.
- "A Personalistic View of Human Nature," *Religion in Life* 14: 216-27. 1945.
- "Some Definitions for Personalists," *The Personalist* 27: 365-73. 1946.

- "Bowne: Eternalist or Temporalist?" The Personalist 28: 257-65. 1947.
- "Personalism (including Personal Idealism)," in A History of Philosophical Systems , ed. V. Ferm. New York: Philosophical Library, pp. 340-52. 1950.
- "A Personalistic Philosophy of History," Journal of Bible and Religion , 18: 3-11. 1950.
- "Personalistic Metaphysics of the Self: Its Distinctive Features," in Radihakrishnan, ed. W. R. Inge. London: Allen and Unwin, pp. 287-304. 1952.
- "A Meeting of Extremes: Operationalism and Personalism," Journal of Religion 31: 233-43. 1952.

ثانياً: المراجع

(أ) المراجع الأجنبية:

- Edward John Carnell, A Philosophy of the Christian Religion (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 1952).
- Frederick Copleston, A History of Philosophy, Vol. 8: Bentham to Russell (Garden City: Doubleday, 1967), chapters 11-13.
- James John McLarney, The Theism of Edgar Sheffield Brightman (Washington: Catholic University of America, 1936).

- Bertocci, Peter A. *The Person God Is*. London: Allen and Unwin, 1970.
- Bertocci, Peter A. and Richard M. Millard. *Personality and the Good: Psychological and Ethical Perspectives*. New York: David McKay, 1963.
- Bertocci, Peter A. "Towards a Metaphysics of Creation: In Bertocci, *The Person God Is*, 206-222.
- Bouquet, A.C. *Comparative Religion*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin, 1956.
- Buber, Martin. *Eclipse of God*. New York: Harper, 1952.
- Deats, Paul and Carol Robb, eds. *The Boston Personalist Tradition in Philosophy, Social Ethics, and Theology*. Macon, Georgia: Mercer UP, 1986.
- Ferre, Frederick. "Personalism and the Dignity of Nature." *The Personalist Forum* 2.1 (Spring 1989): 1-28
- Hartshorne, Charles. "Pantheism." *An Encyclopedia of Religion*. Vergilius Ferm, ed. New York: Philosophical Library, 1945.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Trans. N.K. Smith. London: MacMillan, 1953.
- Lavelly, John H. "Personalism." Ed. Paul Edwards. *The Encyclopedia of Philosophy*. New York: MacMillan, 1967.

- Lavelly, John H. "Personalism's Debt to Kant." The Boston Personalist Tradition, Deats and Robb, eds.
- Lavelly, John H. "Personalism Supports the Dignity of Nature." The Personalist Forum 2.1 (Spring 1989): 29-37.
- Meulder, Walter G. "Edgar S. Brightman: Person and Moral Philosopher." The Boston Personalist Tradition. Paul Deats and Carol Robb, eds.
- Meulder, Walter G. Moral Law in Christian Social Ethics. Richmond, Virginia: John Knox, 1966.
- Meulder, Walter G. Laurence Sears, and Anne V. Schlabach, eds. The Development of American Philosophy. 2nd.ed. Cambridge, MA: Houghton Mifflin, 1960.
- Reck, Andrew. Recent American Philosophy. New York: Pantheon, 1964.
- Whitehead, Alfred North. Religion in the Making. New York: Meridian, 1960.
- Alfred North Whitehead, Adventure of Ideas .New York: Macmillan, 1933.

(ب) المراجع العربية والمترجمة إلى العربية:

- أندريه لالاند، معجم مصطلحات الفلسفة التقنية والنقدية، مترجم إلى العربية تحت عنوان «موسوعة لالاند الفلسفية»، ترجمة

- د. خليل أحمد خليل، بيروت- باريس، دار عويدات، 1996، ط 1.
- برهيه، الفلسفة الحديثة، ترجمة جورج طرايشي، بيروت، دار الطليعة، 1987.
 - بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة د. عزت قرني. الكويت، عالم المعرفة، 1992.
 - د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984.
 - د. عبد الوهاب جعفر، خطاب الفلسفة المعاصرة: أداؤه وإشكالياته، الإسكندرية، دار الوفاء، 2003.
 - كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الأول (اليونان وروما)، ترجمة د. إمام عبد الفتاح، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2002.
 - كولنز، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، القاهرة، مكتبة غريب، 1973.
 - د. محمد مهران و د. محمد مدين، الفلسفة المعاصرة، القاهرة، دار قباء، 2003.
 - د. مراد وهبه، المعجم الفلسفي، القاهرة دار قباء، 1999.

- هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ج 1، ترجمة د. إمام عبد الفتاح، بيروت، دار التنوير، 1983م.
- د. يمنى الخولي، الوجودية الدينية: دراسة في فلسفة باول تيليش، القاهرة، دار قباء، 1998.
- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، بيروت، دار القلم، بدون تاريخ.