جامعـة
المنصــورة
كليـــة الآداب

اللّه والنفس
فى فلسفة ريتشارد سواين بيرن

إعـــداد
دكتور/ عماد الدين إبراهيم عبد الرازق
أستاذ مساعد الفلسفة الحديثة والمعاصرة
كلية الآداب – جامعة بني سويف

مجـــلة كلـــية الآداب – جامعـــة المنصـــورة
العدد الرابع و الخمسون – يناير ٢٠١٤

الله والنفس
في فلسفة ريتشارد سواين بيرن

د. عماد الدين إبراهيم عبد الرازق

المقدمـــة

من الأسباب الهامة التي دفعتني إلى الاهتمام بهذا الموضوع "الله والنفس في فلسفة ريتشارد سوين بيرن" هو قلة الأبحاث عن هذا الفيلسوف الإنجليزي الذي كانت الدراسات عنه في العربية تكاد تكون غير موجودة بصورة متكاملة وواضحة.

ولد "ريتشارد سوين بيرن" في ٢٦ ديسمبر عام ١٩٣٤ وهو ما زال على قيد الحياة، ويعتبر من أهم فلاسفة الدين في القرن الحادي والعشرين، وله إسهامات عديدة ومتنوعة في مجال الفلسفة بوجه عام، وفلسفة الدين بوجه خاص؛ ولقد درس سوين بيرن في جامعة أكسفورد، وبعد تخرجه وحصوله على الدكتوراه، عمل أستاذاً بنفس الجامعة لمدة خمسين عاماً، حتى تقاعده عام ٢٠٠٢. وحصل على منحة دراسية مفتوحة لدراسة الكلاسيكيات "الأدب الإغريقي والروماني" في جامعة إكستر "Exeter"، وأكسفورد؛ ودرس أيضاً السياسة، والفلسفة والاقتصاد، ولقد تلقى دراسته من عام ١٩٧٢ إلى ١٩٨٥ في جامعة كيل "Keel" ودرس في جامعة أبردين "Aberdeen" من عام ١٩٨٢ إلى ١٩٨٤، ومن عام ١٩٨٥ حتى عام ٢٠٠٢ كان أستاذاً لفلسفة الدين المسيحي في جامعة أكسفورد[i]... كما كان زميل جامعة أوريل "Oriel" وأكسفورد ، وأيضاً عضو وزميل الأكاديمية البريطانية للفلسفة .

وكان "سوين بيرن" ذا إنتاج غزير في تأليف الكتب؛ وأنتج مؤلفاته الكبرى خلال عامين أو ثلاثة، وكانت هذه المؤلفات أكاديمية ومتخصصة في مجال الفلسفة بوجه عام، وفلسفة الدين بوجه خاص، ويذكر أنه كان متأثراً في منهجه الفلسفي بتوما الأكوينى، وخصوصاً في الانتقال من القضايا العامة الرئيسية إلى القضايا الخاصة، وسوين بيرن من أشد المدافعين عن الحجج والبراهين التي تثبت وجود الله، وهذا

واضح في كتابه "وجود الله"، كما أنه أثار العديد من القضايا الهامة في مجال اللاهوت الفلسفي [ii].

ومن أهم مؤلفاته:

(1) The Concept of Miracle 1970.
(2) The Coherence of Theism 1977.
(3) The existence of god, 1979.
(4) Faith and Reason 1981.
(5) Responsibility and Atonement 1989.
(6) Revelation, 1991.
(7) The Christian gas 1994.
(8) Providence and the problem of Evil, 1998.
(9) The Evolution of the soul 1986.
(10) Was Jesus god? 2008.
(11) The Resurrection of god in crenate, 2003..[iii]

ويطرح هذا البحث عدة تساؤلات: ما مفهوم الإيمان؟ ما الاعتقاد؟ ما الوحي؟ وما أدلة وجود الله؟ ما هي حرية الإرادة؟ وغيرها من التساؤلات الهامة التي سوف يعرضها البحث.

وسوف يستخدم الباحث المنهج التحليلي– النقدي– المقارن حيث يحلل آراء وأفكار سوين بيرن وينقدها كلما دعت الضرورة كما سوف يقارن هذه الآراء مع غيرها من الآراء المتشابهة.

وفى الخاتمة سوف يعرض الباحث أهم النتائج التي توصل إليها.

وفى النهاية أرجو من الله التوفيق والسداد إنه نعم المولى ونعم النصير.

د. عماد الدين إبراهيم عبد الرازق

أولاً: أدلة وجود الله:

(أ) البراهين والحجج الاستقرائية: "Inductive Arguments

في البداية يعرف "سوين بيرن" الحجة أو البرهان بأنه يبدأ من مقدمة أو أكثر وهذه المقدمات تكون قضايا يتم التسليم بها، أو تفترض جدلاً من أجل غرض وهدف البرهان أو الحجة، و هذه المقدمة تحاول أن تتوصل إلى نتيجة، ويشير إلى أن البرهان الاستدلالي الصادق هو الذي من خلاله المقدمات تجعل النتيجة يقينية، بمعنى أن المقدمات تدعم وتعطى قوة للنتيجة،وهذا النوع من البراهين والحجج الاستدلالية توصف بأنها حجج صحيحة أو صادقه ..[iv].

ويشير أيضا إلى أنه توجد حجج وبراهين من خلالها المقدمات تجعل النتيجة احتمالية وهذه الحجج والبراهين تسمى حجج استقرائية "inductive". ويرى أن معظم براهين وحجج العلماء القائمة على الملاحظة والتجربة، وكذلك قوانين الطبيعة الصحيحة، والقضايا الحملية فيما يتعلق بنتائج التجارب والخبرات المستقبلية تكون حجج وبراهين استقرائية[v].

ويؤكد على حقيقة هامة وهى وجود العديد والكثير من البراهين الصادقة على وجود الله، وعلى الرغم من أن مقدماتهم تكون صادقة فإننا لا نعرف صدقهم عن طريق هؤلاء الذين يتناقشون في أمور الدين؛ على سبيل المثال المقدمة الأولى: لو الحياة تكون ذات معنى أو هدف، الله يوجد، المقدمة الثانية: الحياة تكون ذات معنى وهدف. النتيجة: الله موجود.

هذه الحجة تكون صادقة بلا ريب، و لو المقدمات تكون صادقة، فالنتيجة يجب أن تكون صادقة، فالمقدمات ربما تكون صادقة و مع ذلك الملحدين (منكري وجود الله) سوف ينكرون إما المقدمة الأولى أو الثانية[vi].

ويرى أننا في البحث عن الحجج والبراهين التي تثبت وجود الله، أو التي تكون ضد وجود الله، نحن نكون في حاجة إلى البحث عما إذا كانت واحدة من هذه الحجج وتلك

البراهين تكون صادقة من الناحية الاستدلالية، أو المقدمة تكون صادقة من الناحية الاستقرائية، أو النتيجة تكون صادقة استقرائياً.

ويقسم "سوين بيرن" الأدلة على وجود الله إلى براهين عديدة منها: البرهان الكوزمولوجي (الكوني)، والبرهان الغائي "الدليل الغائي"، والبرهان من الوجود الأخلاقي "الحجة الأخلاقية"، وهذه البراهين والحجج من خلالها المقدمات تقرر وتصف السمات المميزة للخبرة الإنسانية؛ وهذه الحجج والبراهين يسميها البراهين البعدية "Posteriori"، ويجب أن نشير إلى ملاحظة هامة وهى أنه لن يناقش ما يسمى بالبراهين القبلية، وهذه البراهين من خلالها المقدمات تكون حقائق ضرورية بصورة منطقية، أي قضايا صادقة، وبناء على ذلك سوف لا يناقش البرهان الإنطولوجى "الوجودي"، والأصل في وضع هذا البرهان هو أنسلم وديكارت، كما أنه سوف لا يناقش الأدلة التي تنكر وجود الله[vii].

وسوف يناقش أولاً سوين بيرن ويعرض للبرهان الكوزمولوجي "الكوني".

(١) البرهان الكوزمولوجى (الكوني):

هذه البراهين الكوزمولوجية تبدأ في الواقع من شيء ما محدد وواضح بدرجة كبيرة ،أي شيء ما خاص ومميز بدرجة كبيرة، وهذا يتمثل في وجود الكون المادي المركب والمعقد، ويقصد بعبارة الكون المادي الطبيعي بأنه موضوع مادي فيزيائي يتكون من موضوعات مادية مرتبطة مكانياً بعضها ببعض، وليس بموضوع مادي آخر، ويفسر الارتباط المكاني لهذه الموضوعات المادية بوجود "مسافة– واتجاه"، والكون المادي هو الموضوع أو الشيء المادي الذي يتكون من الموضوعات المادية التي تشمل الأرض والأشياء التي عليها، والكون هو الكون المادي الذي نمتلك معرفة محددة عنه، ويفسر هذا الكون بأنه كون يتكون من العديد والكثير من الموضوعات المادية ذات الأحجام المختلفة، وذات الأشكال والكتل المختلفة[viii].

ويشير إلى ملاحظة هامة أنه لو افترضنا أن كوننا المادي يكون كون واحد فقط، فإننا سوف نعبر بالبرهان الكوزمولوجى عن هذا الكون، لكنه لو وجد كثرة وتعدد من الأكوان المادية، فإن هذا البرهان يجب أن يعالج كبرهان يدل على جميع هذه الأكوان المادية. ويرى أن البرهان "الكوزمولوجى" هو برهان يدل على الكون المادي المركب من أجزاء، ونقطة البداية في هذا البرهان هي المظاهر الواضحة للتجربة، ولا يوجد شك في صدق القضايا التي تخبر بها التجربة، ووجود الكون المادي من وجهة نظره يعتبر دليل على وجود الله"[ix].

والدليل الكوزمولوجى عند "سوين بيرن" يتشابه تماماً مع ما قاله كل من توما الأكوينى – ليبنتز – كانط – رويس.

"البرهان الكوني عند توما الأكوينى":

يقول "توما الأكوينى" لو نظرنا في المحسوسات لوجدنا فيها نظاماً من العلل الفاعلية، كذلك نلاحظ أننا لا نعثر على موجود هو علة غائية لذاته. ولما كانت العلة بالضرورة سابقة على المعلول، فإن الموجود الذي سيكون علة ذاته يجب أن يسبق ذاته، وهذا مستحيل، ثم أنه من المستحيل الصعود إلى غير نهاية في سلسلة العلل الفاعلية المرتبة، فكما هي الحال في العلل المحركة، وأنها مرتبة بحيث أن الأولى علة محركة للثانية، والثانية للثالثة، وهكذا. فكذلك الحال في العلل الفاعلية:- كل واحدة منها علة لما بعدها، وهكذا، وسواء كانت العلل الوسطى التي تفصل العلة الأولى عن الأخيرة واحدة أم كثيرة، وفى كلتا الحالتين، وأياً ما كان عدد العلل الفاعلية الوسطى، فإن العلة الأولى هي العلة في آخر معلول، فمن الواجب إذن الإقرار بوجود علة أولى هي التي يسميها الناس باسم الله[x].

البرهان الكوزمولوجى عند ليبنتز:

يقول ليبنتز أن كل شيء جزئي في العالم فهو ممكن "الحدوث" ومعنى هذا القول بأنه من الممكن منطقياً له ألا يوجد، وهذا صحيح ليس فقط بالنسبة لكل شيء

جزئي بل أيضاً بالنسبة للعالم بأسره، وحتى لو افترضنا العالم وجد دائماً، فليس ثمة شيء في العالم يظهر لم يوجد. ولكن يجب أن يكون لكل شيء سبب كاف ومن ثم فالعالم ككل يجب أن يكون له سبب كاف يلتزم أن يكون خارج العالم وهذا السبب الكاف هو الله ويمكن وضع هذا المبدأ أو السبب الكافي في الصورة التالية: لما كان العالم يتألف من سلسلة لا متناهية من الحقائق الممكنة أو حقائق الواقع فلا يحتوى على السبب الكافي لوجوده، لأنه إذا أمكن تفسير كل حقيقة جزئية ممكنة بواسطة حقيقة جزئية ممكنة أخرى لزمت عنها– فلا يمكن أن تفسر السلسلة من حيث هي كل بواسطة أية حقيقة جزئية ممكنة، وعليه ينبغي أن يقوم السبب الفعال للعالم خارج سلسلة الممكنات مهما كانت لا متناهية، ولما كان سبب ما هو كائن لا يمكن أن يصدر إلا ما هو كائن فإن السبب الضروري للعالم من حيث هو – كل– ينبغي أن يكون جوهراً موجوداً ضرورة، أي أن ماهيته تتضمن وجوده. وهذا هو ما نسميه الله[xi].

أما إذا انتقلنا إلى "كانط" في حديثه عن البرهان الكوزمولوجى "الكوني" فإننا نرى أن مضمون هذا الدليل يشير إلى أننا نعرف وجود الله عن طريق آثاره، ومنه صيغه أيضاً أنه إذا وجد أي شيء، فإن موجوداً ضرورياً مطلقاً يتعين أن يوجد أيضاً. كما أن هذا البرهان يسير من الموجود إلى الممكن، ويستند إلى التجربة، ومن هنا سمى كوسمولوجياً، ويمكن صياغته هكذا:

إذا وجد شيء، فيجب أن يوجد أيضاً موجود واجب الوجود مطلقاً. وأنا على الأقل موجود.

إذاً يوجد موجود واجب الوجود مطلقاً، كما أن هذه الفكرة الكونية (الكوزمولوجية) هي نتاج العقل المجرد في استعماله المفارق المتعالي ، وكذلك يطلق على هذا البرهان عند "كانط" برهان السبب الأول؟[xii].

أمـا الـدليل الكـونـي عند "جوزيا رويس" فإنـه يستند علـى وجود العالم وملاحظـة مـا يوجد فـي العـالم من وحدة ونظـام لإثبـات وجود الله، ويأتي بحجـة يستند فيهـا علـى أن معرفة العالم وإدراكه أو حتى الحديث عنه لا يمكن أن يتم بدون وجود "الفكر الشامل" اللامتناهي، فإذا مـا تحدث فرد مـا مثلاً عن وجود الأفراد والأشياء الكائنـة فـي الخـارج فإنه لا يستطيع أن يفعل ذلك، إلا إذا كانت أفكاره والموضوعات التـي يتحدث عنها أو الفكر وموضوعاته أجزاء من فكر واحد واسع يشملها[xiii].

(٢) الدليل الغائي: Teleological Argument

يقصد بهذا الدليل عند سوين بيرن أن هنـاك هدف وغايـة تتجـه إليها الطبيعـة، أي أن نسـق ونظـام الطبيعـة يوجـد فيـه تخطـيط وغايـة يتجـه إليهـا، وأن الموجـودات الواعيـة تحتـاج إلـى الله الـذي يكـون مسـئولا عـن هـذه الظـاهرة؛ والحجـة الناشـئة عـن النمـوذج أو المثـال العـام فـي النظـام يسـميها بالحجـة الغائيـة، ويشـير إلـى أننـا عنـدما نستخدم كلمـة البرهان الغائي، فإننـا نؤكد علـى النموذج العام، "أي مثال يحتذي بـه"، إذن هذا الدليل الغائي يظهر مـا فـي الطبيعة من نظـام واتساق وهذا يدل علـى وجود الله[xiv].

وفـى سياق حديثـه عـن العلـة الغائيـة يميـز "سـوين بيـرن" بـين النظـام الزمـانـى والنظـام المكاني، بين الاطراد الحالي أو الحاضر، ونظام التعاقب والتوالي والتتابع، ويضـرب مثالاً على اضطراد وتناسق الحضور والتواجد معاً بقرية كل طرقاتها وشوارعها تكون في زوايا مستقيمة مع بعضها بعضاً، أو توالى وتعاقب الكتب في مكتبة منظمة ومرتبة طبقاً لحروف الهجاء، أما الاتساق والاضطراد من النوع الثاني فيضرب له مثال يتكون من نماذج بسيطة من السلوك في الموضوعات والأشياء مثل شخص ما يحرك رجليه فـي تنـاغم واتسـاق مـع حركـات راقصـة مستقيمة، وهـذا هـو دليـل التعاقـب أو اتسـاق التعاقـب واضـطراده، ويـرى أن كـلا الاتسـاقين والانتظـاميين يحـدث بواسـطة الإنسـان، ويشـير أيضـاً إلـى أن الكـون المـادي يخضـع لنظـام واطـراد متسـق يجمـع بـين النـوعين

السابقين من الاتساق والاضطراد، ولكن لا يحدثان بواسطة موجودات وكائنات متجسدة. الأول يسمى النظام الزمانى في التعاقبات المضطردة للأحداث وتنتظم بواسطة قوانين الطبيعة[xv].

والعلة الغائية عند سوين بيرن ورأيه فيها يتشابه مع عدد من الفلاسفة الذين تكلموا عن الدليل الغائي، مثل أوغسطين– توما الأكوينى– كانط– ليبنتز وغيرهم.

(أ) البرهان الغائي عند أوغسطين:

يقول أوغسطين تنظر إلى الأرض وما فيها من قوة وجمال، وكأنك تسألها ولما كان من الممتنع أن تكون حاصلة على هذه القوة بذاتها، فإنك تدرك حالاً أنه لم يكن أن توجد بقوتها الذاتية، وأيضاً يشير إلى أن العالم بتغيره المنظم تنظيماً عجيباً وبأشكاله البديع يعلن في صمت أنه مصنوع[xvi].

(ب) برهان النظام "الغائية" عند توما الأكوينى:

يقول "توما الأكوينى" أن كل نظام يقتضى علة عاقلة منظمة، لأن كل نظام يقتضى حكماً، والحكم إنما يصدر عن الحاكم. ونحن نجد أن الكون منظم لا في جزئياته، بل وفيه كله ككل، فكل ميسر لغاية. وكل الأشياء تتجه نحو تحقيق غاية واحدة، ومن هذين الاتجاهين ينشأ النظام العام للوجود، ولكل نظام يقتضى منظماً أحدثه، إذ لا يمكن أن يتصادف وتترتب الأشياء على هذا النحو المنظم الدقيق الذي نجده في الكون، فلابد إذن من علة منظمة، ومن ناحية أخرى يلاحظ أن كل علة منظمة تقتضى عقلاً، لأن كل نظام لابد أن يقوم على العقل. فكل علة منظمة لابد إذن أن تكون عاقلة، ففي النهاية لابد من القول بعلة عاقلة منظمة للكون، وهى الأصل في هذا النظام والضمان الثابت لاستمراره[xvii].

(جـ) البرهان الغائي عند ليبنتز:

يرى ما دامت الساعات تحافظ على الوقت مع بعضها البعض دون تفاعل على، فيلزم أن تكون هناك علة خارجية واحدة تنظمها كلها[xviii].

(د) البرهان الغائي عند كانط:

يسمى بالبرهان الفيزيائي– اللاهوتي (الغائي). ويرى هذا البرهان أن العالم الحاضر يقدم لنا مسرحاً واسعاً يتسم بالتنوع والنظام، والغائية، والجمال، سواء نظرنا إليه في امتداده الفسيح أو في قسمته اللانهائية، حتى أننا بالمعارف التي استطاع ذهننا الضعيف تحصيلها لا يستطيع اللسان أن يعبر عن شعورنا أمام هذه الروائع العظيمة، وكل عدد يفقد قوة قياسه، وهذا البرهان بوجه عام إذن يتخذ دعامة ونقطة انطلاقة من تجربة معينة محددة، من العالم الذي نعرف ما فيه من تنوع لا نهائي، وانسجام، وجمال[xix].

إذن الحجة والدليل الغائي تتلخص أن في العالم نظاماً وانسجاماً وغائية؛ وأن الطبيعة أو الكون نسق من الوسائل والغايات وهذا كله يفترض علة عاقلة هي التي تولت هذا التدبير. كذلك هذا الدليل يشير إلى الحجة المألوفة عن الخطة، ولكن في رداء ميتافيزيقي؛ وهى تؤكد أن العالم يعرض نظاماً هو شاهد على الغرض.

وسمى هذا الدليل باسم الدليل اللاهوتي الطبيعي لأنه يبدأ من وقائع العالم الطبيعي من وجهة نظر معينة تؤدى إلى إثبات وجود الله؛ فنقطة الانطلاق في هذا البرهان والدليل هي نظام العالم أو جماله، لكي تنتقل إلى وجود علة ضرورية منظمة، يعتبرها هي المسئولة عن إحداث هذا النظام[xx].

(٣) البرهان والحجة من الجمال:

يرى "سوين بيرن" أن قوة الحجة والبرهان من الكون ونظامه وتناسقه قد أدخل في اعتبارنا جمال هذا الكون؛ فإذا نظرنا إلى هذا الكون وما فيه من جمال وإبداع وتناسق؛ يوجد مثلا جمال في الصخور، الأنهار، والنباتات، الحيوانات والإنسان، وكذلك يوجد جمال في دوران المجرات، وميلاد ونهاية النجوم، كل هذا يدل على أن هناك إبداع وجمال في الكون، ويقول لو أن الله خلق هذا الكون وأوجده كصانع ومبدع جيد فإنه سوف يخلق كون جميل، وجمال الكون المادي سواء كان جمال

موضوعي، أو جمال ذاتي يتم إدراكه بواسطة الأشخاص ويدل على وجود الله الذي أحدث هذا الجمال في الكون[xxi].

وهذا البرهان نجده عند أوغسطين كما أشرنا سابقاً.

(٤) برهان الحقيقة الأخلاقية:

يشير سوين بيرن إلى أننا يجب أن نميز بدقة بين حجتين من الأخلاق:

أولاً: يوجد برهان وحجة ناشئة عن تلك الحقيقة أنه يوجد حقائق أخلاقية.

ثانياً: يوجد برهان من الوعي الإنساني بهذه الحقائق الأخلاقية أما البرهان الأول الناتج عن الحقائق الأخلاقية، فإنه يفترض في مقدمته الموضوعية الأخلاقية وأن هذه الأحكام الأخلاقية تملك قيم الصدق وإذا لم يوجد حقائق أخلاقية فسوف لا يوجد وقائع تتعلق بالعالم بالنسبة لهذا البرهان.

والنتيجة التي تنشأ بعد ذلك هي أن هذه الأحكام الأخلاقية تكون قضايا تتعلق بقيم الصدق، ويرى هذا البرهان أن العديد من الحقائق الأخلاقية تكون ممكنة من الناحية المنطقية؛ لذلك وجود الظاهرة ووصفها بواسطة حقائق ضرورية من الناحية المنطقية لا تحتاج إلى تفسير، ويرى أن الأفعال يجب أن تكون ملزمة، أو صحيحة وخاطئة استناداً إلى امتلاكها خصائص طبيعية معينة– كما أن الحفاظ على الوعود يكون ملزم[xxii].

أما البرهان من الوعي الأخلاقي: "فإن "سوين بيرن" يشير إلى أنه يوجد اختلاف فعلى من البرهان الناتج عن واقعة أنه يوجد حقائق أخلاقية؛ ومن البرهان الناتج عن الوعي الإنساني بهذه الحقائق الأخلاقية، ويرى أنه لو الموجودات البشرية أحدثت وصنعت اختيارات هامة وذات معنى ومغزى، فهم بناء على ذلك يجب أن يمتلكوا مفاهيم الخير الأخلاقي والشر الأخلاقي، كذلك يجب أن يكونوا قادرين على رؤية بعض الأفعال الخيرة لكي يقوموا بفعلها، وأن يروا بعض الأفعال الشريرة لكي يتجنبوا فعلها، ويشير إلى أنه لكي نقوم بأي فعل، فإن الفاعل يجب أن يرى في هذا الفعل

بطريقة ما أنه خير لكي يقوم بفعله، وينتج عن هذا امتلاك الفاعل لمقاصد وأهداف تتعلق بمفهوم الفعل الخير، ولو الله أعطانا ومنحنا اختيارات، فإنه سوف يضمن ويكفل لنا أن نطور وننمى هذا النوع من الوعي الأخلاقي [xxiii].

ويشير إلى أن من أهم السمات المميزة للكائنات البشرية هي وجود اعتقادات أخلاقية، والاختيار الأخلاقي يتطلب وعى أخلاقي ولا يوجد احتمال أن الوعي الأخلاقي يوجد في كون ليس به إله، والله من وجهة نظره يملك مبرر ليحدث أو يوجد الموجودات ذات الوعي الأخلاقي، والسبب الرئيسي والجوهري لإعطاء ومنح الإنسان الوعي الأخلاقي هو منحه الاختيار الحر بين الخير والشر، وأن الله سوف يخلق الكون المادي المحكوم بواسطة القوانين الطبيعية، وهذا الكون يوجد به أجسام إنسانية، ووجود هذه الأجسام تدل على وجود أجسام الموجودات الواعية التي تملك الوعي الأخلاقي [xxiv].

وحديث "سوين بيرن" عن دليل الأخلاقية يتشابه إلى حد بعيد مع "كانط"، وجوزيا رويس وغيرهم.

الحجة الأخلاقية عند كانط:

يمكن صياغتها هكذا: نحن نحكم بأن من الضروري يجازى الخير ويعاقب الشرير، لكن الطبيعة لا تجازى الخير ولا تعاقب الشرير فمن الضروري إذن أن يكون فوق الطبيعة موجود عادل يجازى الخير ويعاقب الشرير. واضح إذن أن هذه الحجة تقوم على أساس مقتضيات العدالة، كما أنها تقوم أيضاً على أساس ما يقتضيه إمكان الجمع بين الخير والسعادة، بين القداسة والنعيم. والربط الضروري بين الفضيلة والسعادة يقتضى وجود علة عليا تتجاوز الطبيعة بالذهن والإرادة– علة مطابقة للنية الأخلاقية، عالمة كل العلم، قادرة كل القدرة– وفى كلمة واحدة يقتضى وجود الله، ومن الذين جددوا الحجة الأخلاقية في العصر الحاضر "لوي لأفل"، و"رينيه لوسن"– على

أساس فكرة القيم الأخلاقية وحاجتها إلى القيمة المطلقة التي منها تستمد القيم الأخلاقية الجزئية والقيمة المطلقة، أو القيمة بالمعنى الأتم هي الله.

ويرى "لوسن" أن المطلق يجب أن يتصور على أنه القيمة المطلقة، أن المطلق يجب أن يؤسس المعرفة بواسطة الحق، وأن يحل الفعل بواسطة الخير؛ ونحن نعد الشخصية هي القيمة العليا وقلب الروح، فإن المطلق يجب أن يسمى الله[xxv].

أما الدليل الأخلاقي عند رويس:

فهو دائماً ما يستند لإثبات وجود الله على وجود القيم الأخلاقية، والمثل العليا، ومصدرها فإذا كان هناك مثل أخلاقية، أو ضمير أخلاقي لدى الإنسان، فلابد من علة لوجود هذه المثل أو هذا الضمير، فالله موجود وخير وعلة وجود المثل العليا وذلك الضمير. ويعتمد رويس على ملاحظة الحياة الأخلاقية وجوانبها وخاصة مسألة وجود الشر[xxvi].

ثانياً: الصفات الإلهية:

يشير "سوين بيرن" في البداية إلى أن الله يملك عدداً من الصفات فهو ذات وجود كلى، وذات قدرة كلية لا متناهية، وعلم ومعرفة لا محدودة، وخير مطلق، كما أنه خالق كل الأشياء.

ويفسر معنى أن الله يكون ذات وجود كلى فهذا معناه أنه يعرف ويعلم الأحداث والأفعال التي تقع في مكان آخر بدون اعتماد هذه المعرفة على أي شيء، ويستطيع هذا الإله أن يتحكم في الأفعال الرئيسية، ويسيطر كذلك على جميع شؤون الحياة في كل مكان من هذا الكون، أو أي كون آخر بدون اعتماد هذه القوة على أي شيء، ونقصد بأن الإله يكون روح كلية الوجود أيضاً، أن هذا الشخص يكون بدون جسم؛ أي شخص كلى الوجود، أي شخص غير متجسد؛ وكلى الوجود معناه أيضاً: أنه يوجد في كل مكان، والوجود الضروري يعد صفة من صفات الله، وهذا معناه أن الله لا يمكن أن يتوقف عن الوجود "لابد أن يوجد" ووجوده وجود ضروري [xxvii].

كذلك الله خالق جميع الأشياء الممكنة من الناحية المنطقية، "والتي توجد بمعزل عن نفسه" وهو يحدثها ويسمح لأشياء أخرى أن تحدث وتقع، أي يسمح بوجودها، فالله هو مصدر وجود وقوة جميع الجواهر؛ على سبيل المثال هو المسئول عن الوجود الماضي الحاضر، المستقبلي للموضوعات المادية؛ وكذلك وجود القوانين الطبيعية التي تخضع لها هذه الموضوعات المادية، وكذلك هو مسئول عن وجود الأشخاص وقوتهم"[xxviii].

ومن صفات الله كذلك أنه يكون ذات حرية تامة مطلقة، بمعنى أنه لا شيء يؤثر بطريقة علية أو سببية في اختياراته، فاختياراته التي يضعها وكذلك مقاصده وأهدافه وغاياته التي يتبناها تعتمد على ذاته في كل لحظة من لحظات الاختيار، وكذلك يكون الله مصدراً للإلزام الخلقي، كما أنه يكون كائن يفعل الفعل الخير أخلاقياً، ولا يفعل الفعل الشرير من الناحية الأخلاقية.

ومن صفاته كذلك أنه يكون ذات قدرة كلية لكن غير محدودة، بمعنى أنه يستطيع أن يفعل أي شيء يكون ممكناً من الناحية المنطقية. ويقول "سوين بيرن" أن هناك مسائل وشؤون في الحياة والواقع تكون متناقضة منطقياً، مثل أنا لا أستطيع أن أكون ولا أكون في نفس الوقت، والإله لا يستطيع أن يحدث هذه الحالات والأمور الظاهرة المرئية، ليس لأنه ضعيف، ولكن لأن وجودي وعدم وجودي في نفس الوقت لا يصف بصورة واقعية فعلية مسائل الحياة والواقع[xxix].

والله أيضاً يكون ذات وجود أبدى سرمدي، أو كائن أبدى سرمدي وهذا يعنى أنه أولاً:

(١) وجد دائماً. (٢) ولا يوجد وقت لم يكن موجوداً.

وعندما نقول أن ماهية الله تكون ماهية أبدية سرمدية فإن هذا يعنى أن وجوده إن وجد في أي وقت فهو يوجد في جميع الأوقات وكل الأوقات، ووجوده يمثل واقعة ممكنة من الناحية المنطقية، ولو افترضنا أنه وجد الآن إذا هو وجد قبل ذلك في الماضي وسوف يوجد في المستقبل، كذلك صفة أنه يكون أبدى سرمدي ولا نهائي

تتضمن أن الله سوف يستمر في الوجود للأبد؛ ويجب أن نشير إلى أن صفة الأزلية والسرمدية ترتبط بأنه يكون ثابت، أي لا يتغير فالله ثابت لا يتغير، بمعنى لا يتغير في الشخصية والسلوك، وسرمدية الله تفسر ثباته وعدم تغيره[xxx].

وحديث سوين بيرن عن الصفات الإلهية، وبأن الله ذات علم ومعرفة كلية لا متناهية، وذات حرية مطلقة، وخير مطلق، وخالق للأشياء كلها، وأنه أزلي سرمدي ثابت كل هذه الصفات تتشابه وتتفق مع عدد من الفلاسفة الذين تحدثوا عن هذه الصفات .

(١) صفات الله عند أوغسطين:

الصفة الأولى التي يشير إليها أوغسطين هي الوجود الخالص، ولما كان الله أزلياً أبدياً، ولما كان وجوده خالصاً فهو علم، وعلم الله ليس حادثاً ولا متعلقاً بحادثة دون أخرى، وليس يتم بالانتقال من فكرة إلى فكرة، وليس علماً لما حدث فيه، بل لما هو حادث، ولما سيحدث، كلها دفعة واحدة وفى حضرة الإله مرة واحدة؛ والأشياء توجد لأن الله يعلمها، فالأشياء والأفكار لا وجود لها إلا من حيث أنها معلومة عند الله[xxxi].

(٢) أما صفات الله عند أنسلم:

فإنها ترجع إلى صفات معينة هي الحياة والقدرة، والعلم والحق، والعدل والبقاء والخير، فيجب أن يكون الله باقياً لأنه كل شيء، ولا يجرى عليه الزمان بل هو أصل الزمان، كما أن قدرة الله ليست محدودة بشيء بل توجد في كل مكان، والله موجود في كل جزء، وهذه الصفات كلها عين الذات وليست صفات مستقلة عن الذات، فجوهر الله إذن واحد وإن تعددت صفاته[xxxii].

(٣) صفات الله عند ديكارت:

يرى "ديكارت" أن الله جوهر لا متناه، سرمدي، ثابت، مستقل، كله علم، وكله قدره، وخالق كل شيء[xxxiii].

(٤) أما إذا رجعنا إلى صفات الله عند اسبينوزا:

فإنه يصف الله بأنه يوجد بالضرورة، وكل ما يوجد في الله، ولا يمكن أن يوجد شيء أو يتصور دون الله، والله هو الوجود الضروري، واللانهائية والأزلية والشمول[xxxiv].

ثالثاً: الاعتقاد:

يشير "سوين بيرن"، إلى أن الاعتقاد في وجود الله يتضمن أيضا سالاعتقاد في قضايا محددة تتعلق بالله، ويقسم الاعتقاد إلى قسمين:

(أ) الاعتقاد في وجود كذا وكذا من القضايا.

(ب) الاعتقاد في وجود الله، ويرى أن الاعتقاد ليس مفهوماً واضحاً تماماً لذا يجب أن نربطه بجميع جوانبه[xxxv].

والمفهوم الجوهري للاعتقاد يميز بمعيار عام هو مفهوم الاعتقاد في كذا وكذا؛ كما أن الاعتقاد يكون ذات صلة بالبدائل أو الاختيارات،أنت على سبيل المثال تعتقد في إحدى القضايا مقابل أو ضد قضية أخرى، واعتقادك في القضية الأولى يساوى ويعادل الاعتماد على ماذا تكون القضية الثانية، فالبديل الطبيعي مع الاعتقاد يكون مختلفاً عن نقيضه، مثل نقيض القضية (ب) هو لا"ب"، ونقيض القضية أن الله موجود هي أن الله ليس موجود. ويشير سوين بيرن أنه أحياناً الاعتقاد يكون مختلف عن البدائل ومغايراً لها على نحو مختلف عن نقيضه[xxxvi].

على سبيل المثال لكي تعتقد في فوز حزب العمال في الانتخابات العامة ، ربما يكون ببساطة أن تعتقد أنه من المحتمل بدرجة كبيرة أن حزب العمال سوف يفوز أكثر من أي حزب آخر "مثلاً حزب المحافظين يفوز، أو حزب الأحرار، أو أي حزب آخر يفوز". ويرى أنه على الرغم أن البديل الوحيد للاعتقاد في (ب) هو عدم وجود (ب)، فأحياناً سوف يوجد بدائل أخرى، وهذه سوف تكون الحالة حيث (ب) تكون واحدة من عدد من البدائل ننظر إليها في سياق معين ومحدد ونستطيع أن نطبق دعوى أن الاعتقاد يكون ذات صلة بالبدائل، ونطبقه على الاعتقادات الدينية، على

سبيل المثال الشخص الذي يعتقد أن المسيح يملك طبيعتي"ناسوتية – وإلهية" في شخص واحد سوف يعتقد أن وجهة النظر هذه تكون محتملة بدرجة كبيرة أو أكثر من أن المسيح يمتلك طبيعة واحدة في شخص واحد[xxxvii].

إذن الاعتقاد يكون ذات صلة بالبدائل أو الاختيارات؛ لأن الشخص في قضية أن المسيح له طبيعتي يمتلك بدائل كثيرة في عقله.

ثم يتطرق حديث "سوين بيرن" إلى علاقة وارتباط الاعتقاد بالفعل، ويرى أن الاعتقاد يملك نتائج بالنسبة للفعل، من أجل هذا يكون وسيلة من خلالها المرء يسعى لإنجاز وتحقيق مقاصده وأهدافه، ومع ذلك الناس ربما يملكون العديد والكثير من الاعتقادات التي في الواقع لا تؤثر في أفعالهم، ويدافع سوين بيرن عن النظرية التي تقول لو الظروف والأحوال التي من خلالها أسعى لتحقيق وإنجاز هدف وغرض معين، حيث أن اعتقاداتي تستلزم بدرجة كبيرة أن هدفي يمكن أن يتحقق بواسطة إحدى الوسائل، أكثر من الوسائل الأخرى المتناقضة؛ إذن لو لم يوجد وسائل أخرى، فإنني سوف أستخدم إحدى الوسائل السابقة أو الأولى لإنجاز هدفي،على سبيل المثال أنا ربما أعتقد بدرجة أكثر احتمالية أن فرعون الخروج في سفر التكوين كان رمسيس الثاني أكثر من كونه فرعون آخر، وهذا الاعتقاد ربما لا يملك في الواقع تأثير على سلوكي [xxxviii].

ويرى أننا نملك معرفة غير استدلالية تتعلق باعتقاداتنا الخاصة والأهداف والأغراض، والشخص يجب أن يعرف أغراضه وأهدافه، لذلك هو أيضاً يجب أن يعرف الأفعال القصدية التي يريد أن يحققها وينجزها، والشخص يجب أن يعمل وفقاً لاعتقاداته، فالشخص الذي يعتقد بالفعل أنه يوجد إله، سوف يعمل بطريقة مختلفة عن ذلك الشخص الذي لا يعتقد في وجود الله[xxxix].

ويشير إلى أن الاعتقاد يكون لا إرادي "أي إلزامي" وأن الشخص بوجه عام لا يستطيع اختيار ما يعتقد، فالاعتقاد شيء ما يحدث للشخص، وليس شيئاً يحدثه

الشخص، على سبيل المثال عندما أعتقد أن اليوم هو الاثنين، وأنا الآن في أكسفورد فأنا لا استطيع فجأة أن أقرر أنني أعتقد أن اليوم هو الثلاثاء، أو أنني في إيطاليا[xl].

ويعترض الباحث على القول أن الاعتقاد إلزامي ولا إرادي، لأن الاعتقاد اختياري، فأنا أملك الحرية المطلقة في اختيار اعتقاداتي، حتى لو فرضها إنسان على، فأنا أملك الحرية في رفضها، فالاعتقادات يحدثها الشخص ويختارها بحريته.

ثم يتحدث عن الأسس والقواعد التي ننسبها لاعتقادات الآخرين، فنحن ننسب كما يرى "سوين بيرن" إلى الآخرين مجموعة من الاعتقادات البسيطة، والأهداف التي سوف تؤدى بنا إلى توقع السلوك الذي سوف يظهروه، ونحن نفترض أن الاعتقادات والأهداف التي تظهر في أفعال الشخص اليوم وغداً تكون متشابهة ومتماثلة، فالناس المختلفين يمتلكون اعتقادات وأهداف متشابهة، وتتغير اعتقادات الناس عندما توجد دوافع وبواعث مختلفة، وعلى الرغم أننا نستنتج اعتقادات الشخص من سلوكه بواسطة هذه المبادئ مثل مبدأ البساطة، فنحن نفترض أن النتيجة تكون محتملة وليست صحيحة بالضرورة، والشخص يمكن أن يكتسب أو ربما يكتسب الاعتقاد بوسيلة غير طبيعية[xli].

ويشير إلى ملاحظة هامة هي أن الشخص يعمل وفقاً لاعتقاداته، فالأشخاص عادة ما ينتقدون عندما لا يعملون وفقاً لاعتقاداتهم، فالشيء الأول هو أن تملك اعتقاد؛ والثاني أن تعمل وفقاً له،وعندما لا يعمل الشخص وفقاً لاعتقاده فهذا في نظر "سوين بيرن" يتضمن واحد من ثلاثة أشياء:

(١) الشخص ربما يفشل في العمل وفقاً لاعتقاداته لأنه يفشل في استنتاج الفعل الذي يستمده من اعتقاداته.

(٢) قد يفشل أيضاً في العمل وفقاً لاعتقاداته لأنه يفتقر إلى اعتقادات أخرى مع الاعتقادات الأولى، فإذا امتلك اعتقادات أخرى مع الأولى سوف ينسجما معاً ويسببا نتائج الفعل

(٣) انتقاد الشخص الذي لا يعمل وفقاً لاعتقاداته تتساوى مع انتقاد أن هذا الشخص يفشل في امتلاك أهداف محددة، على سبيل المثال هناك شخص يعتقد في وجود الله ثم لا يعبده، الفشل هنا ربما يكون إما في أحد الاعتقادات أو في أحد الأهداف[xlii].

ولا أتفق كذلك مع قول "سوين بيرن" في أن الشخص يجب أن يعمل وفقاً للاعتقادات التي يتبناها لأنه من الممكن أن الشخص يعتقد شيء ما ويفعل نقيضه، ويعتقد معتقدات معينة ويفعل عكسها.

ويرى أنه يجب أن يتبنى الشخص اعتقادات صحيحة، لأنه بدون اعتقادات صحيحة لا نستطيع أن ننجز ونحقق الأهداف والأغراض، ولكي ننجز أي هدف أو غرض باستثناء هذه الحركات الجسمانية مثل التلويح بإحدى الأيدي، فالشخص يحتاج إلى اعتقاد صحيح يتعلق بتلك الأفعال، ويرى أننا نملك اعتقادات صحيحة تتعلق بكيفية إنجاز وتحقيق الأهداف والأغراض التي تكون خيرة من الناحية الأخلاقية والتي يجب إنجازها وتحقيقها، وأنني أملك الواجب لتحقيق وإنجاز بعض الأهداف والغايات، كما أملك الواجب أيضاً لاكتساب الاعتقاد الصحيح فيما يتعلق بكيفية فعل ذلك.

ويشير إلى أن العديد من الناس يسعون لتلك الاعتقادات الصحيحة من أجل أهدافهم الشخصية، والوسيلة الوحيدة لإنجاز هذه الاعتقادات الصحيحة يكون البحث عنها والسعي إليها بكد واجتهاد[xliii].

ثم يتطرق حديث "سوين بيرن" إلى أهمية الاعتقاد الديني الصحيح، ويشير إلى أن الاعتقادات التي تتعلق بالحقيقة الترانسننتدالية تشمل وتتضمن الاعتقادات التي تتعلق بوجود الله، أو الحياة الأخروية "بعد الموت"، وكذلك تتعلق بالخصائص والصفات المميزة التي يمتلكها الله، وما هي الأفعال التي يقوم بها. لذا يجب أن يملك الناس اعتقادات دينية صحيحة،ويجب على الناس أن تسعي لهذه الاعتقادات، على سبيل المثال الاعتقاد البسيط أن هناك إله أو يوجد إله يؤدى في الحال إلى الاعتقادات أن

الله يملك صفات وخصائص معينة، ويفعل أفعالاً معينة، فالاعتقاد أن الله موجود يؤدى إلى معرفة الوسائل التي بواسطتها نحقق السعادة، وكيفية العبادة؛ ويشير إلى أن غالبية الناس يكتسبون اعتقاداتهم الدينية بوسيلة أساسية وجوهرية وهى مبدأ سرعة التصديق الذي يعطى تبرير جيد؛ والاعتقاد المكتسب بعد ذلك يكون اعتقاد عقلي ومن الأفضل بل من المهم جداً أن نملك اعتقاد ديني صحيح، وأن نستقصى أسباب هذا الاعتقاد[xliv].

ويرى أن تبنى الاعتقادات الدينية يكون ضروري ومفيد لإنجاز وتحقيق غايات وأهداف خيرة والتي سوف لا تتحقق بطريقة أخرى. والاعتقاد أنه يوجد إله، وربما اعتقادات دينية أخرى يكون شرط ضروري لتحقيق السعادة القصوى، وتحقيق معظم الأشياء الجديرة بالاهتمام في هذا الكون، وامتلاك الاعتقاد الديني يعطى ويمنح الناس السعادة ولذا يجب أن نرعاه ونشجعه ونتعهده بالعناية[xlv].

ويتشابه قول "سوين بيرن" في الاعتقاد مع عدد من الفلاسفة الذين تناولوا موضوع الاعتقاد و منهم:

(أ) الاعتقاد عند "توماس ريد":

يرى "ريد" أن الإنسان لا يمكن أن يعي أفكاره بدون أن يعتقد في أنه يفكر، ولا يمكن أن يدرك بدون الاعتقاد في وجود ما يدركه. والاعتقاد هو قانون في التأليف البشرى، ونعتمد عليه في شئوننا العملية، وهو من أعظم هبات الطبيعة، والاعتقاد فطرى لأننا لا يمكن مقاومته، كما أنه مبدأ أساسي وجزء لا يتجزأ في كل لغات البشر، وكل الناس يمتلكون الاعتقاد[xlvi].

(ب) الاعتقاد عند هيوم:

هو فكرة حية مرتبطة بانطباع حاضر أو متداعية معه. من خلال التداعي إذا كانت (أ) و (ب) وقد اقترنا بصورة مضطردة في التجربة الماضية فانطباع (أ) يولد تلك الفكرة الحية عند (ب) التي تكون الاعتقاد في (ب).

وهذا يفسر لنا لماذا نعتقد أن (أ) و(ب) مرتبطان. ويميز هيوم، بين الاعتقاد والوهم؛ الاعتقاد هو إحساس أو شعور يتوفر فيه ونفتقر ذلك في الوهم، وهذا الشعور يحتاج إلى إثارة والذي يثيره هو الموضوع الذي ينطبع على الحواس هذا الموضوع الذي يحيى في الذهن فكرة ما أقترن به عادة ويجب أن يتصور الموضوع الثاني في قوة وحيوية وبناء على ذلك فالاعتقاد ليس إلا تصوراً للموضوع الذي يكون أكثر قوة وحيوية من أن يبتكره الخيال وحده. والشعور هو جوهر الاعتقاد وهو الذي يجعل الحقائق الواقعة أكثر مثولاً لنا من الأوهام ويجعل لها وزناً أكبر في التفكير، ويمدها بنفوذ أعظم على الخيال والعواطف[xlvii].

(جـ) الاعتقاد عند بيرس:

هو قاعدة للسلوك، أو هو تكوين عادة نشعر بها ينتج عنها سلوك حر. والفرق بين الاعتقاد ومجرد الادعاء أنه ينتج عن الاعتقاد سلوك مطابق له حتماً، ولا ينتج عن الادعاء سلوك ما، وأن الفرق بين اعتقاد وآخر حدوث سلوكيين مختلفين: فإذا قلت أن لدى اعتقادين ورأيت أنه ينتج عنهما نوعان متشابهان من السلوك فإني أحكم بأنهما اعتقاد واحد لا اثنان، إن تأسيس الاعتقاد يعادل تأسيس عادة السلوك، وأن العمل هو المعيار الوحيد الذي يميز المعتقدات، ويشير "بيرس" إلى أنه ليس من الضروري أن يتبع السلوك الاعتقاد فوراً وحالاً، وإنما يجعلنا الاعتقاد في حالة يجب معها أن نسلك بمقتضاها حين تحين الفرصة الملائمة، أي أن في الاعتقاد عنصراً شرطياً، إذا اتصف موقف ما يصفه فالرجل صاحب الاعتقاد المعين سيستجيب لهذا الموقف في الوقت المناسب[xlviii].

(د) الاعتقاد عند ديفيد أرمسترونج:

يعرف أرمسترونج الاعتقاد بأنه حالة فى العقل توجد بعيدة عن إدراكنا لها، ووعينا بها، ونحن لا نحتاج أن نعرف حتى أننا نمتلكها[xlix].

ويتبنى "أرمسترونج" تعريف "Ramsey" على أن الاعتقاد يمثل خريطة تشير إلى المكان الذي يجب أن نتجه إليه،وهذا من وجهة نظر أرمسترونج، يعطى للاعتقاد صفتين:

(١) أنه يكون خريطة "Map" .

(٢) هو شيء ما نتجه إليه ونقاد إليه، وفى هذا يرى أننا لو قلنا أن الاعتقادات مثل الخرائط، إذن يمكن القول أن المجموع الكلى لاعتقادات الإنسان في وقت معين تكون مثل خريطة كبيرة ضخمة، طبقاً لها اعتقادات الفرد تكون خرائط فرعية أو ثانوية، فالخريطة الكبيرة العامة سوف تتضمن وتشمل جميع الأماكن، والأزمنة، الماضي، الحاضر، والمستقبل، علاوة على أي شيء آخر المعتقد أي من يقوم بعملية الاعتقاد يعتقد أنه يوجد، فهذه الخريطة العامة هي بمثابة المرجع الأساسي والرئيسي للمعتقد[ا].

رابعاً: الإيمان: Faith

يشير "سوين بيرن" في البداية إلى أن الكثير من المذاهب الدينية تمجد بإفراط فضيلة الإيمان، وفى التعاليم المسيحية الإيمان يكشف عن نفسه في المسيح، ويتم رؤيته كفضيلة كبرى وسامية وعظيمة، والإنسان يحتاج إلى الإيمان لكي يسير في طريق المسيحية، وبالتالي يصل إلى ملكوت السماء، ويرى أن المكون الأساسي والعنصر الرئيسي للإيمان هو الاعتقاد[li].

ويقول أن الشخص الذي يحمل الإيمان هو الشخص الذي يعمل وفقاً للإيمان، ويعيش بالإيمان، ويطرح سؤالاً هاماً ما هو الإيمان؟ وما علاقته بالاعتقاد؟ ويجيب على ذلك بأن الإيمان يتمثل في الإيمان بشخص أو إله يقوم بأفعال معينة ومحددة، وبصورة ثانوية ببعض الأفعال التي يملك فعلها، والأشياء الخيرة التي هو يعطيها ويمنحها[lii].

ثم يعرض "سوين بيرن" لمفهوم الإيمان عند توما الأكوينى وهذه النظرية يتبناها أيضاً ويدافع عنها الكثير من البروتستانت.

وتتلخص هذه النظرية عند "الأكوينى" في القول بأن الإيمان بالله هو أن تمتلك اعتقاد، أي تعتقد أن الله يكون موجود، فالإيمان يساوى الاعتقاد في وجود الله، فالشخص الذي يحمل الإيمان هو الذي يملك اقتناع نظري أن الله موجود، ويضيف "الأكوينى" إلى قضية أن الإيمان اعتقاد بوجود الله، ووجود الاعتقاد في قضايا أخرى معينة، مثل القضايا التي تتعلق بالأفعال التي يقوم بها الله، والإنسان يعتقد في هذه القضايا الأخيرة على أساس أن الله كشف هذه القضايا وأوحى بها، ولقد أشار "الأكوينى" في حديثه عن الإيمان أن موضوعات الإيمان تتجاوز وتتخطى الفهم البشرى، والإنسان يعي هذه المسائل الإيمانية والقضايا الإيمانية لأن الله كشفها له وأوحى بها له وهذا الوحي جاء مباشرة للرسل والأنبياء من عند الله[liii].

وينتقد "سوين بيرن" مفهوم الإيمان عند "الأكوينى" بأنه اعتقاد؛ ويقول أن هذه النظرية ناقصة وغريبة، لأن الدين المسيحي ينظر إلى الإيمان على أنه فضيلة، أنه شيء ما عندما يمتلكه الشخص يستحق المدح والثناء، أو يكون جزائه الخلاص.

ثم يعرض "سوين بيرن" وجهة النظر الثانية وهى الإيمان عند "لوثر"– يرى لوثر" أن الإيمان يتضمن كل من الاعتقادات النظرية "وهذا هو الإيمان عند الأكوينى" والثقة في الإله الحي، ووجهة النظر هذه ترى أن الشخص الذي يحمل الإيمان لا يعتقد فحسب أن الله يكون موجود "يعتقد في قضايا معينة تتعلق به" بل هو يثق ويسلم نفسه إليه، ويؤكد لوثر" على أن الإيمان هو الثقة Trust وهو وحده كاف للخلاص[liv].

ولقد قسم "اللوثريين، المتأخرين الإيمان إلى ثلاثة عناصر:

(١) المعرفة. (٢) التصديق. (٣) الثقة

ويروا أن كل من المعرفة والتصديق يكونان خاضعين للثقة فالثقة هي العنصر الرئيسي والأساسي في الإيمان ، ويعلق "سوين بيرن" على تلك النظرية بقوله أن مفهوم الثقة في الله تحتاج إلى فحص ماذا تكون تلك الثقة التي تضعها في شخص عادى؟ لكي تثق في شخص ما يجب أن تفعل وفقاً لافتراض أنه سوف يفعل ما تريده وتحتاجه؛ فماذا عن الثقة في الله؟ أنه يجب أن يكون مفترضا أن نفعل وفقاً لافتراض أن الله سوف يفعل من أجلنا ما يعرف أننا نحتاجه ونريده[lv].

ويعرض بعد ذلك "سوين بيرن" لوجهة النظر البرجماتية في الإيمان، هذه النظرية البرجماتية تؤكد على أن الإيمان لا يرتبط بالاعتقاد، بمعنى أنه يمكن أن يوجد إيمان بلا اعتقاد، وطبقاً لوجهة النظر هذه أيضاً أن الشخص يملك الإيمان المسيحي لو هو فعل وفقاً للافتراض أن الله موجود "أو يوجد إله"؛ والبرجماتي يعبد الله ليس بالضرورة لأنه يعتقد أن الله موجود ويستحق العبادة، لكن لأنه يكون هام جداً أن نعبر عن اعترافنا بالجميل.

ويشير "وليم جيمس" إلى أن الإيمان يكون مسألة للفعل مثلما تكون بعض الفروض الصحيحة، فالإيمان عنده هو شيء عقلي نفعله عندما نواجه بعض الاختيارات الهامة، ويحلل "سوين بيرن" هذه النظرية البرجماتية بقوله أن الشخص في وجهة النظر البرجماتية في الإيمان لا يحتاج إلى الاعتقاد أن الله موجود هو يحتاج فقط إلى ما يسمى الاعتقاد الأضعف أو الضعيف في احتمالية أنه سوف يحقق الأهداف التي يسعى إليها بواسطة فعل معين[lvi].

إذن وجهة النظر البرجماتية تختلف عن وجهات النظر التو مائية واللوثرية في أنها لا تتطلب الاعتقاد أن الله يكون موجود، وأنه يملك خصائص وصفات معينة، بل تحتاج فقط الاعتقاد الأضعف "weaker Belief".

ثم يعرض "سوين بيرن" للإيمان في الفكر المسيحي القديم، ويبدأ بالإيمان عند القديس "بولس"، ويرى أن الاستجابة لوعظ القديس "بولس" من جانب مستمعيه كانت تتمثل في التوبة– والتعميد (التطهر الروحي) وكانت الاستجابة المطلوبة قبل التعميد هي الاعتقاد في السيد المسيح، فالاعتقاد المتضمن هنا ربما يكون اعتقاد تصديقي أو الثقة في الله، وكذلك الموعظة الطويلة عن الإيمان في خطابه إلى العبرانيين تنظر إلى الإيمان كاعتقاد في هذا أو ذاك؛ وعلى الجانب الأول ترى أنه من يقترب من الله يجب أن يعتقد أنه يوجد، ويكافئ ويجازى من يسعى إليه ويلتمس سبيله. لكن على الجانب الآخر الإيمان يكون توكيد الأشياء التي نأمل ونرغب فيها، والثقة في هذه الأشياء؛ ولقد وصف القديس "بولس" إبراهيم باعتباره نموذجاً لشخص مؤمن، وإيمانه يمثل الرجاء والأمل ويرى أننا نسير بالإيمان وليس بالبصر[lvii].

ولقد تحدث عن الإيمان إثنين من أشهر اللاهوتيين المسيحيين.

(أ) "كليمنت" . (٢)"سيرل جيير سليم"

يرى "كليمنت" أن الإيمان يكون اقتناع راسخ وجازم بالكتب الإلهية مع حكم ثابت وقوى، يستقبل صوت الله الذي وهبه الكتاب المقدس. ويقول "سيرل" أن الإيمان هو

الرجاء والأمل والثقة التي يضعها الشخص في الأشياء التي لا تكون يقينية، أما "أبيلارد" فقد وصف الإيمان بأنه تقييم وتقدير الأشياء الغير مرئية، أما "برنارد" فوصف الإيمان بأنه ليس تقدير لكنه اليقين؛ ولو كان الإيمان شيء متردداً ومتقلباً، فالأمل والرجاء سوف يصبح فارغاً وعقيماً[lviii].

ويستخلص "سوين بيرن" من دراسته لأنواع الإيمان السابق ووجهات النظر السابقة أنها كلها تتضمن مواقف تجاه "السلوك" في ضوء القضايا، بمعنى أننا نتحدث عن الاعتقاد في الله، والثقة في الله بدون فقدان المعنى ثم يستعرض مفهوم الإيمان في القرن العشرين بالنسبة للاهوت البروتستانتي والذي يمثله "جون هايك". والذي يرى أن الإيمان إدراك اختياري وإرادي، ومعرفة اختيارية إرادية لفاعلية أو فعل الله في التاريخ الإنساني، ويتضمن تفسير الأحداث بطريقة ووسيلة خاصة والشخص المؤمن أو صاحب الإيمان يرى العالم أنه مخلوق لله[lix].

وخلاصة القول:

أن وجهات النظر السابقة في الإيمان كلها يحتاجها المسيحي لأنها تمثل الاعتقاد، والثقة واليقين؛ وهى عناصر ضرورية للإيمان، ولا غنى للإيمان عنها.

وحديث "سوين بيرن" عن الإيمان وطبيعته يتشابه مع عدد من الفلاسفة الذين تناولوا موضوع الإيمان بالدراسة، نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر.

(١) الإيمان عند أوغسطين:

يرى أن الإيمان يعنى المعرفة مع التصديق أي معرفة عقلية للوحي مصحوبة بالاعتقاد والتصديق[lx].

(٢) أما الإيمان عند اسبينوزا:

فإنه يرى أن الإيمان هو أن ننسب إلى الله بالفكر خصائص يؤدى الجهل بها إلى ضياع الطاعة والإيمان يجلب الخلاص لا بنفسه بل لأنه يتضمن الخضوع، ونتيجة لذلك يكون الإنسان المطيع حقاً هو صاحب الإيمان الحق، أعنى ذلك الإيمان

الذي يكون الخلاص ثمرة له فإذا وجدت الطاعة وجد الإيمان والإيمان لا يتطلب عقائد صحيحة، بل عقائد تؤدى إلى الطاعة[lxi].

(٣) أما الإيمان عند بول تليتش:

فيرى أن الإيمان هو الاهتمام بالمطلق لدى الإنسان، وفعل الإيمان هو فعل له فاعلية حركية داخل حياة الإنسان الروحية؛ أيضاً الإيمان هو الاهتمام المطلق للوجود، فاعلية الإيمان هي فاعلية الاهتمام المطلق لدى الإنسان، كذلك يمثل الإيمان المشاركة في كل فعاليات الحياة الإنسانية[lxii].

(٤) أما الإيمان عند إدجار شيفلد برايتمان:

فيؤكد "برايتمان" على أن الإيمان يمثل قاعدة أساسية ومبدأ جوهري للخبرة الدينية؛ لأنه يمثل عقيدة الإنسان في الله، كذلك يمثل سلوك الإنسان في الحياة على ضوء هذه العقيدة، ويعرفه بأنه يمثل استجابة الإنسان لموقف مركب من الخير والشر، عندما يجد الإنسان نفسه من خلال هذا الموقف[lxiii].

ويشير "برايتمان" إلى أن الإيمان ينقل الإنسان إلى آفاق سامية تتجاوز حدود نفسه، إنها آفاق تتجه نحو الله، كما أنه يحقق التوازن والاتساق بين نظريتين: الأولى تقول أن الدين لا يكون مجرد عمل إنساني فحسب، ونظرية تقول أنه لا يكون عمل إلهي فقط[lxiv].

ويشير برايتمان إلى أنه من المعاني الشائعة للإيمان في الأديان العامة هو أن الإيمان قبول للوحي على الرغم من الغياب التام تقريباً للفكرة في كل من العهد القديم (التوراة)، وتعاليم المسيح، ولقد ظهر هذا المفهوم طبقاً لرأى (W. Morgan) في سفر الأعمال ويشير إلى معنى الوحي، ويوجد وجهة نظر أخرى عند المسلمين والبوذيين والبروتستانت والكنيسة الكاثوليكية الرومانية ترى أن الإيمان هو هبة ومنحة gift من الله وهذه النظرة التي ترى أن الإيمان منحة من الله ترجع إلى القديس "بولس" الذي تحدث عن عطايا وهبات الروح، ثم تحدث عن الأمل والرجاء والإيمان مثل رسالته إلى أهل كورنثوس" (١٢-١٣-١٣) [lxv].

وهناك وجهة نظر "Morgan" التي ترى أن الإيمان يمثل الثقة والثقة والرجاء تكون ضرورية وحيوية للدين، ويشير إلى أن كل من الثقة والطاعة عادة ما يتجهان مباشرة نحو الله، وكلاهما يكون متوافقاً وموافقاً للإرادة، ويرى أن وظيفة الإيمان لا تكون اكتشاف الحقائق المستترة الخفية التي لا يمكن الحصول عليها بالذكاء العادي، لكن وظيفته أن يطيع ويعمل وفقاً للحقائق المتاحة فيما يتعلق بالقيمة[lxvi].

خلاصة القول:

أن الإيمان يمثل الطاعة والتسليم والقبول لجميع حقائق الوحي، وهو من المبادئ الأساسية والرئيسية، بل هو جوهر الدين، ولا نستطيع أن نتخيل دين بدون إيمان.

خامساً: تمايز جوهري النفس والجسم والعلاقة بينهما:

في البداية يتساءل "سوين بيرن" عن ماهية العلاقة بين النفس والجسم؛ ويطرح هذا السؤال هل الإنسان يكون تماماً جسمه؟ أم يتكون من عنصرين هما الجسم والنفس؟ ويجيب على هذا السؤال بقوله أن الإنسان يتكون من عنصرين هما الجسم والنفس، وهذين العنصرين مرتبطين بعضهما ببعض، فالجسم هو الذي تنسب إليه الصفات والخصائص المادية، على سبيل المثال لو الإنسان يزن عشرة حجر "وحدة وزن بريطانية تعادل ١٤ باوند". إذن جسمه يزن عشرة حجر، أما النفس فهي تمثل الخصائص والصفات العقلية الخالصة في الإنسان[lxvii].

ويشير إلى أن الإنسان الذي يملك الجسم يستطيع من خلاله أن يصنع ويحدث الاختلاف والتمييز في العالم المادي، ومن خلال الجسم أيضاً يكتسب الاعتقادات الصحيحة فيما يتعلق بالعالم. وأجسامنا هي وسائل وأدوات معرفتنا وقوتنا وفاعليتنا، ويؤكد مع ذلك ارتباط الجسم بالنفس رغم التمايز والاختلاف، ومن وجهة نظره أن هذه الأرجل والأذرع والأجزاء الأخرى من جسم الإنسان تكون أجزاء الشخص والجسم يكون قابلاً للانفصال عن هذا الشخص ويمكن للشخص أن يستمر حتى لو هلك وتلف الجسم[lxviii].

أما النفس فهي على العكس من ذلك تكون جوهر ضروري وجزء أساسي يجب أن يستمر لو أراد الإنسان أن يستمر ويكون له استمرارية، لأنها تمثل عنصر جوهري وأساسي في الشخص وهى جوهرية لاستمراره في الوجود، فالشخص يكون النفس في ارتباطها بالجسم، إذن الشخص يمكنه أن يستمر لو جسمه دمر وتلف وهذا ممكن من الناحية المنطقية كما يرى "سوين بيرن"، فلا يوجد تناقض في افتراض أن النفس تستمر في الوجود بدون جسمها، ويؤكد على أن الإنسان يملك النفس بالإضافة إلى الجسم[lxix].

ويرى أن النفس تملك حياة عقلية باعتبارها جزء غير مادي كذلك تؤدى النفس وظيفتها عندما تملك أحداث واعية مثل "الإحساسات– الأفكار– النوايا– المقاصد) وعلم نفس الأعصاب يرى أن وظيفة النفس تعتمد على الدماغ وأن أي شخص يملك أفكاراً ونوايا وأغراض سوف يكون واعياً بهذه الأفكار والأغراض وهذا ما يسمى بالدليل المباشر للوعي، ويفسر "سوين بيرن" ذلك بأنه ليس وجود الشخص واعياً بما حوله، لكن امتلاكه التجارب الواعية[lxx].

ويؤكد على حقيقة هامة هي أنه بدون وظيفة وعمل الدماغ، النفس لا تؤدى وظيفتها "أيٍ تملك أحداثاً واعية مترابطة"وأنها سوف لا توجد، ويطرح سؤالاً هاماً ماذا يقصد بان النفس توجد في بعض الأوقات بدون أن تؤدى وظيفتها؛ ويجيب أن التمييز بين الوجود وأداء الوظيفة يكون واضح بدرجة كبيرة وكافية في حالة الجوهر المادي، الذي يملك نوعاً من الحياة "النبات"؛ فالجوهر يستمر في الوجود شريطة أن المادة تستمر، أي تؤدى وظيفتها بشرط استمرار عمليات الحياة الطبيعية، على سبيل المثال الشجرة الميتة تظل هي الشجرة على الرغم أنها لم تعد تستقبل الماء عبر جذورها وضوء الشمس من خلال أوراقها، أما التمييز والاختلاف لا يكون واضحاً على الإطلاق في حالة النفس الجوهر اللامادي"الروحاني" فالنفس تؤدى وظيفتها على الرغم أنها تكون موضوع الأحداث الواعية– في حين أنها تملك الإحساسات لكن هل

ما تزال توجد عندما الإنسان يكون نائماً ولا يملك أحداث واعية مترابطة؟ يجيب "سوين بيرن" أننا نفترض أن الأشخاص يستمرون في الوجود على الرغم أنهم يكونوا نائمين، ولا يملكون حياة واعية[lxxi].

ويرى أن الأشخاص الواعيين يتكونون من جسم ونفس؛ وأن هذه النفوس توجد ما داموا يملكون الوعي، وعلى الرغم أن الشخص يكون نائماً، فإن نفسه تتوقف عن الوجود، لكن ما يجعلها توجد مرة ثانية هو استيقاظه، والنفس يمكن أن توجد رغم عدم أدائها لوظيفتها، والعمليات الجسمانية الطبيعية يمكن أن تحدث وظيفة وأداء النفس لوظيفتها[lxxii].

ونستنتج هنا نتيجة هامة هي أن النفس توجد ما دام مالكها يوجد، وأن العمليات الجسمانية الطبيعية يمكن أن تسبب وظيفة النفس وتجعلها تقوم بوظيفتها وأن النفس تبدأ في الوجود أولاً قبل أن تبدأ في أداء وظيفتها.

ثم يتطرق حديث "سوين بيرن"، عن بنية النفس، ويقصد بالبنية أن العوامل المحددة لتغيير الاعتقادات والرغبات تكون إلى حد كبير حالات النفس وليس حالات المخ، ولا ينكر أن البنية تكون موجودة في نفوس الحيوانات العليا، أما البنية في الإنسان أو النفوس البشرية فإنها تكون أكثر تركيباً وتعقيداً ولو النفس والجسم يكونان منفصلين، فإنها أي البنية سوف تظل سمة وخاصية للنفس، ويرى أن بعض التغيرات في النفس يمكن أن تحدث بسهولة تغيير في الدماغ وأن النفس تملك بنية من الاعتقادات والرغبات بصورة جوهرية، على الرغم أننا نسلم أن هذه البنية تحافظ على عملها وتقوم بأداء وظيفتها بواسطة عمل الدماغ[lxxiii].

ويشير كذلك إلى تطور البنية وأن الأشخاص في تشكيلهم وصياغتهم للأحكام والرغبات يكونوا مدعمين باعتقادات أخرى ليست كلها حاضرة في الوعي ،وهذه الاعتقادات والرغبات تأتى من البنية أو تنشأ عنها، والتأثير العلى السببي للاعتقادات والرغبات يتضمن أحداث ويسبب اعتقادات ورغبات أخرى وتدريجياً تنتقل النفس من

الوجود السلبي وبدون بنية، إلى الوجود الإيجابي ووجود بنية تنشأ بواسطة الاعتقادات والرغبات المؤثرة بطريقة علية أو سببية[lxxiv].

ويؤكد "سوين بيرن" على وجود تفاعل مستمر بين النفس والجسم وأن النفس الإنسانية تعتمد بدرجة كبيرة في تطورها على حالاتها الخاصة أكثر من النفس الحيوانية، وكذلك تملك النفس الإنسانية اعتقادات ورغبات معقدة ومركبة تتغير في تناغم واتساق مع الاعتقادات والرغبات الأخرى، والنفس البشرية لا تؤدي وظيفتها قبل وجود أداء الدماغ لوظيفته، وأثناء النوم العميق مثلاً، عندما الدماغ لا يؤدى وظيفته على مستوى معين، بالتأكيد فإن النفس لا تؤدى وظيفتها بعد توقف أداء الدماغ لوظيفته[lxxv].

ثم يشير إلى خلود النفس، بمعنى أن النفس تبقى حية بعد الموت. ويرى أن أصحاب مذهب الثنائية أكدوا على الخلود الطبيعي للنفس وأن النفس تستمر في أداء وظيفتها للأبد، ويشير "سوين بيرن" إلى بعض الحجج والبراهين على خلود النفس، ويذكر "أفلاطون" الذي يرى أن النفس هي شيء روحاني غير مادي، وليس لها أجزاء، وهذه النفس تستمر للأبد، ويرى سوين بيرن أن الوسيلة الوحيدة التي تهلك وتفنى بها الأشياء المادية هي أن تتفرق إلى أجزاء، على سبيل المثال النهاية الطبيعية للمنضدة هي أن تتحول إلى أجزاء، مثل المنازل وغيرها، وأصحاب مذهب الثنائية يرون أن النفس تملك صفة مميزة هي البقاء على قيد الحياة بعد الموت، فعلى سبيل المثال "بطلر" أشار إلى حالة امتلاك تام لقوى التفكير وأن أضعاف قوى الجسم لا تملك تأثيراً مطلقاً على الكثير من قوى النفس،وتوما الأكوينى أيضاً يرى أن النفس خالدة[lxxvi].

وبعد ذلك يستعرض "سوين بيرن" دليل بقاء النفس عن طريق النظرية الميتافيزيقية، وهذه النظرية ترى أن النفوس البشرية تبقى حية بعد الموت نتيجة لقواها الباطنية، وأحد أشكال هذه النظرية هي نظرية "الكرما" الهندية التي ترى وجود ثواب

وعقاب للنفس بعد هذه الحياة الدنيوية، أي وجود حياة أخروية بعد الموت، ويرى "سوين بيرن" أن النفس البشرية في حالة الموت تملك بنية ونسق من الاعتقادات والرغبات[lxxvii].

خلاصة القول:

أن "سوين بيرن" دافع عن وجهة النظر التي ترى أن النفس البشرية متطورة وأن هذه النفس سوف تؤدى وظيفتها وتقوم بمهامها "تملك حياة" لوالدماغ قام بوظيفته، ويؤيد أيضاً خلود النفس بعد الموت، ويؤكد على استمرارية النفس ووجودها حتى بعد تلف الجسم وفنائه.

ونود أن نشير هنا ونحن بصدد مناقشة علاقة النفس بالجسم؛ أن هناك موضوع هام يرتبط بعلاقة النفس بالجسم وهو الهوية الشخصية.

يؤكد "سوين بيرن" على أن الشخص يمكن أن يستمر في الوجود بدون جسمه، واستمراره يكون عن طريق جزء غير جسماني هو النفس وأن هناك إمكانية منطقية لتحرر النفس من الجسم، ويشير إلى أن هوية الأشخاص في أوقات مختلفة تنشأ بواسطة هوية نفوسهم"وهذه لا تكون أشياء قابلة للملاحظة بصورة علانية" وأن استمرارية الدماغ والذاكرة لا يشكلان الهوية الشخصية؛ بل هما فقط يكونان دليل عليها، مثل دليل التشابه والتماثل في النفس[lxxviii].

ويؤكد أنه ليست كل الدعاوى فيما يتعلق بالهوية الشخصية تكون قابلة للتحقق والتثبت عن طريق ملاحظة الأشياء الأخرى؛ ويرى أن الشخص يكون جسم بالإضافة إلى النفس، وأن استمرارية النفس وحدها يضمن ويكفل استمرارية الشخص، ويطرح سؤالاً هاماً ما هو المعيار الذي نحتكم إليه أن نفس الشخص الثاني في وقت ثان أو آخر يكون هو نفس الشخص الأول في وقت سابق؛ بمعنى أن هذا الشخص الذي ألقى عليك المحاضرات في أحد الأسابيع يكون هو نفس الشخص الذي ألقى عليك المحاضرات في أسبوع سابق، ويشير إلى أنه يوجد معيارين يناقشهما الفلاسفة هما:

(١) معيار استمرارية الدماغ.

(٢) الذاكرة الشخصية الواضحة.

أما معيار استمرارية الدماغ فإنه يشتق من المعيار الجسماني والدماغ يتم تناوله كجزء أساسي من الجسم وهو الذي يحدد الهوية الشخصية لأنه يكون العضو الجسماني الذي استمراره يضمن ويكفل بصورة طبيعية استمرارية الذاكرة،واستمرارية الدماغ يكون كافياً إلى حد ما أن الشخص الثاني في وقت ثان أو آخر يملك نفس الدماغ مثل الشخص الأول في وقت سابق[lxxix].

أما الذاكرة الشخصية فهي تكون ذاكرة الأفعال الشخصية للإنسان وتجاربه، إنها تكون متميزة ومختلفة عن التذكر والذاكرة الواقعية التي تكون ببساطة استمرارية وبقاء وجود المعرفة معروفة بطريقة سابقة مثل ٢+ ٢=٤، فالذاكرة الشخصية تعيد إحياء المعرفة في الأفعال الشخصية الخاصة بالشخص وتجاربه ومعيار الذاكرة الواضحة الجلية كاف إلى الحد الذي وفقاً له الشخص الثاني يتذكر ويجرب أي شخص قام به الشخص الأول وجربه وإلى حد كبير هما يشاركان في الذكريات الشخصية الماضية في الوقت الماضي أو السابق؛ بمعنى أن هذا الشخصي الثاني والشخص الأول يكونان مرتبطان بسلسلة من الذاكرة الشخصية الواضحة المستمرة، ويرى "سوين بيرن" أن معيار الذاكرة الواضحة يمكن أن يكون كافياً عندما لا يوجد استمرارية للدماغ[lxxx].

وعلى الرغم من وجود هذين المعيارين للهوية الشخصية إلا أننا يمكن من وجهة نظر "سوين بيرن" أن نستخدم معايير أخرى مثل اختبار تماثل وتشابه المظهر البصري، فأنت تحكم على هذا الرجل الذي ألقى عليك المحاضرة الأسبوع الماضي بأنه هو نفسه الذي ألقى عليك المحاضرة اليوم، وهذا يكون من التشابه في مظهر الشخص أي المظهر البصري، أيضاً يمكن أن نستخدم بصمات الأصابع كدليل غير مباشر على الهوية الشخصية. ويرى أننا نأخذ التشابه في المظهر الخارجي كدليل على التماثل والتشابه في الجسم، وبتلك الوسيلة أيضاً في الهوية الشخصية، إذن

التشابه في المظهر الخارجي في أوقات مختلفة يكون معيار غير مباشر على الهوية الشخصية، والهوية الجسمانية تكون دليل حاسم على هوية الدماغ، وأيضاً دليل غير مباشر للهوية الشخصية[lxxxi].

ويشير إلى أن الذاكرة الواضحة الجلية تكشف أن الهوية الشخصية ترافق وتصاحب استمرارية الدماغ، واستمرارية الدماغ تكون شرط ضروري للهوية الشخصية، والأساس الجوهري للاعتقاد أن الهوية الشخصية تحمل بواسطة استمرارية الدماغ تكون الذاكرة الجلية الواضحة، ويرى أسبقية وأولية معيار الذاكرة الواضحة كمعيار للهوية الشخصية وأن هذا المعيار يملك وزناً وترجح كفته مقابل المعيار الآخر وهو الاستمرارية الجسمانية[lxxxii].

ويجب أن نلفت الانتباه إلى أن حديث "سوين بيرن" عن النفس وعلاقتها بالجسم، والتفاعل بينهما رغم تمايزهم يتشابه مع عدداً من الفلاسفة الذين تحدثوا عن هذا الموضوع.

في البداية يجب أن نشير إلى أنه يوجد الكثير من النظريات التي تعرض لعلاقة الجسم بالنفس، فهناك نظريات تتعرض لعلاقة الجسم بالنفس وتحاول أن تختزل الجسم إلى النفس أو العقل. وتسمى هذه بالنظريات العقلية، ومن أمثلة النظريات العقلية يوجد "هيجل" وأنصاره من أتباع النظرية المثالية المطلقة؛ كذلك نظرية "ليبنتز" التي ترى أن الموضوعات المادية تتألف وتتشكل من مجموعة من النفوس والأرواح الأولية، وفى مقابل النظريات العقلية يوجد النظريات المادية التي تحاول أن تختزل العقل أو النفس إلى الجسم ويوجد بين هاتين النظريتين نظريات متوسطة منها نوعين:

أولاً: النظرية الثنائية وهذه تعالج النفس أو العقل والمادة كنوعين مستقلين من الأشياء.

ثانيـاً: نظريـة "اسبينوزا" التـي تعرف باسم الواحديـة المحايدة. وترى هذه النظريـة أن ثمـة مبدأ غائياً واحداً كالعقل أو المـادة، وترى أن العقل والمـادة يكونـا أنسـاقاً مختلفة لنوع واحد مفرد من المادة[lxxxiii].

أمـا النظريـة الثنائيـة فهـي تتمثـل فـي القـول أن الـنفس والجسـم يكونـان شـيئين مختلفين ومتميزين،ويرى صـاحب النظريـة الثنائيـة أن الإنسـان مركب من جسم ونفس الجسم يمثل الشيء المادي، والنفس تمثل شيء غير مادي، ومن أمثلة النظرية الثنائية الديكارتيـة ويـرى ديكـارت أن الإنسـان مركبـاً مـن عنصـرين منفصـلين كـل الانفصـال، والعقل وماهيته الفكر،والجسم وماهيته الامتداد ولا توجد خاصية لأحدهما في الآخر، ويـرى "ديكـارت" أنـه لا توجـد علاقـات منطقيـة تـربط بـين مـا هـو عقلـي – ومـا هـو جسماني أو مـادي طبيعـي، ويقـول بتمـايز جـوهري الـنفس والبـدن، ذلـك التمـايز الـذي يـؤدى إلـى مـا يعـرف بالثنائيـة الديكارتيـة. ويشـير إلـى أن الـنفس روح بسـيط مفكـر، والجسم امتداد غير قابل للقسمة، وليس فـي مفهوم الجسم شـيء مـا يخـص الـنفس، فماهية الجوهر المادي هي الامتداد وماهية الجوهر العقلي هي التفكير[lxxxiv].

أيضـاً من النظريات الثنائيـة نظرية تسمى "الثنائية الحزمية" وهذه النظرية ترجع إلى "هيوم" الذي يتصور أن العقل هو عبارة عن حزمة من الإدراكات الحسية، كما أن هذه النظرية تؤكد على أن العقل يكون سلسلة متوالية أو تتابع من الموضوعات الغير ماديـة والتـي تكون متميزة عن الجسم؛ فالعقل لـيس شـيئاً قائمـاً فـي ذاتـه، وإنمـا هـو مجموعة من الأفكار والانطباعات والذكريات متتابعة في حركة عجيبة تأتى وتزول ويحل محلها غيرها وتعود إلى الظهور مرة أخرى[lxxxv].

أمـا نظريـة التفاعـل أو النظريـة التفاعليـة "Interactonism"– فتـرى أن العقـل والجسم يرتبطـان بعضـهما بـبعض ويـؤثران فـي بعضـهما الـبعض، الجسـم يـؤثر فـي العقل، والعقل يستجيب لتأثير الجسم، وهذه النظرية ترى أنـه توجد علاقة علية بين الـنفس والجسـم مـن جهتـين: فالحـالات النفسـية والعمليـات العقليـة تـؤدى إلـى أحـداث

تغيرات معينة في الجسم، كما أن بعض التغيرات الفسيولوجية في الجسم تكون علة لإحداث حالاتنا النفسية وعملياتنا العقلية، فالنفس تؤثر في الجسم، على سبيل المثال يؤدى الإحساس بالجوع إلى تقلص المعدة، فالبحث عن الطعام، إن انفعالات الخوف والغضب يصاحبها مزيد من إفراز العرق وارتعاش العضلات والأطراف ونشاط مفاجئ في خلايا المخ، ومن أمثلة تأثير الجسم على حالاتنا النفسية أن احتراق أصبعي قد ينشأ عنه إحساس بتألم، وضربة قوية على مؤخرة الرأس يتبعها إحساس بألم حاد وقد يتبعه فقدان الشعور[lxxxvi].

أما نظرية الموازاة الجسمية: فهي تعود إلى "فشنر" وهو أول من استخدم كلمة "موازاة" وهو من علماء النفس التجريبيين الألمان، وكذلك كوهلر، وتبدأ هذه النظرية من الواقعة الأساسية أن بين حالاتنا الشعورية وحالاتنا الجسمية علاقة وثيقة مطردة، ثم أنكروا أن تكون هذه العلاقة علاقة علية، على أساس تمسكهم بقول أستاذهم "ديكارت" أن طبيعة حالاتنا الشعورية مختلفة عن طبيعة حالاتنا الجسمية، ويجب ألا تتم العلاقة العلية إلا بين طرفين من طبيعة واحدة. ومع ذلك لا تنكر نظرية الموازاة علاقة علية بين حوادث فيزيائية أو بين حوادث نفسية، فقد يؤدى جرح في يدي مثلاً إلى إثارة الأعصاب المرتبطة باليد ونقل التأثير إلى المخ وهذه علاقة علية بين حوادث فسيولوجية، وقد يؤدى إحساس بالألم إلى رغبة في أداء عمل ما يخفف من ذلك الألم وتلك علاقة علية بين حالات نفسية، إذن طبقاً لهذه النظرية العقلي والمادي يوجدان معاً على نحو يوازى فيه أحدهما الآخر لكنهما غير متصلين معاً سببياً[lxxxvii].

هناك أيضاً النظرية السلوكية والتي تنكر أن يكون العقل نوع من الموضوع أو مجموعة من الموضوعات، وترى أنه لكي تملك عقل يكون ببساطة أن تسلك بطريقة مادية، أو أن تميل لأن تسلك بطريقة مادية. وترجع هذه النظرية السلوكية في نشأتها إلى "واطسون". وفى العصر الحديث إلى "سكنر"، وأيضاً هناك نظرية الحالة المركزية

في العقل و"فايجل" يعتبر من أهم دعاة هذه النظرية، وترى أن الحالات العقلية تكون متطابقة مع الحالات المادية في الدماغ أو المخ أو الجهاز العصبي.

أما أرمسترونج، فيرى أنه لا يوجد صعوبة منطقية في قبول فكرة أن الحوادث الغير مادية ربما تحدث وتسبب حوادث مادية، أو العكس بالعكس أنها تكون قضية تجريبية تقرر وتحسم بواسطة التجربة،ويشير إلى نقطة هامة وهى أنه لو العقل جوهر روحاني، إذن ليس هناك تناقض في افتراض أنه يؤثر على الجسم، ويتبنى "أرمسترونج" النظرية المادية في العقل والتي تفسر العقل من خلال الأحداث المادية[lxxxviii].

نود أن نشير إلى أن حديث "سوين بيرن" في الهوية الشخصية يتشابه ويتفق مع عدد من الفلاسفة الذين تحدثوا عن الهوية.

(أ) الهوية عند لوك:

تكمن في عدم تنوع الكل الذين يوجدون في نفس اللحظة، لذلك يرى أننا لا يمكن أن نتصور وجود شيئين من نفس النوع، في نفس الوقت، وفى نفس المكان، وحديثه عن الهوية يمتد إلى الشخص، ويعرفه بأنه موجود عاقل مفكر يمتلك العقل والتأمل، ويستطيع أن يتأمل نفسه؛ والهوية تكمن في الوعي وعن طريق الوعي يميز الإنسان نفسه عن بقية الأشياء الأخرى[lxxxix].

(ب) الهوية عند بطلر:

يتحدث "بطلر" عن المعنى المطلق للهوية وذلك عندما تحدث عن استمرارية الأشياء المادية والموضوعات المادية المألوفة مثل السفن، والمنازل والأشجار، فالأشياء المادية مثل السفن والأشجار تستمر في الوجود بالمعنى المطلق والحر. وهذا يمكن تفسيره أن هذه الأشياء المادية تكون بناءات منطقية مفترضة[xc].

(جـ) الهوية عند هيوم:

أما هيوم فيرى أن الهوية تكمن في الإدراكات الحسية فالإنسان ما هو إلا مجموعة من الإدراكات الحسية وأننا عندما ندخل إلى أنفسنا، فسوف نعثر على

الإدراكات الحسية، مثل الحرارة، البرودة، ولا نستطيع أن نعرف أنفسنا إلا بوجود إدراكات حسية[xci].

ولقد قسم "هيوم" الهوية إلى قسمين:

(أ) هوية تتعلق بالعواطف والمشاعر، وهذه تقودنا إلى معرفة أنفسنا.

(ب) هوية تتعلق بالخيال، ويرى أنه يوجد تماثل بين الهوية التي ننسبها إلى الحيوانات والنباتات، وبين التي نعزوها إلى الأشخاص، طالما نملك فكرة واضحة متميزة عن الموضوع الذي يبقى ثابتاً خلال التغيرات[xcii].

(د) الهوية عند توماس ريد:

الهوية عند "ريد" هي علاقة بين شيء نعرف أنه يوجد في وقت ما، وشيء آخر نعرف أنه يوجد في زمن آخر، ويرى أن فكرة الهوية فكرة واضحة بسيطة، وفكرة الهوية تفترض الامتداد الزمني، فما توقف عن الوجود؛ لا يمكن أن يكون نفس الشيء الذي وجد بعد ذلك الهوية هي التي تعطى للإنسان وجوده وتحقق له وحدته، كما أنها تتضمن ما نسميه "الأنا" وهذه الأنا ربما تكون تفكيراً، تأملاً، تحليلاً[xciii].

(هـ) الهوية عند برا دلى:

فإنه يرى أن وجود الموجود يرتكز على هويته التي تميزه عن غيره، بل أن معرفتنا لهذا الموجود أو ذاك تعتمد على فكرة الهوية اعتماداً مؤكداً، فالهوية تعنى ثبات الشيء ودوامه خلال تعاقب الزمن وهذا يسمح باتصال بين الأحوال المتعاقبة نتيجة احتفاظ الشيء بهويته[xciv].

(و) الهوية عند "تشيشولم":

فإنه يرى أن هناك هوية في الأشياء المادية، وتستمر هذه الأشياء في البقاء رغم التغيرات التي تطرأ عليها، مثل سفينة زيوس، رغم التغيرات التي طرأت عليها أي على سفينة زيوس الخشبية، واستبدال هذه الألواح الخشبية بأخرى من الألمونيوم، فإنها ما زالت تحمل نفس الاسم وهو سفينة زيوس رغم هذه التغيرات، ويرى أيضاً أنه توجد هوية في الأشخاص رغم التغيرات التي تطرأ عليهم[xcv].

إذن يوجد نوعين من الهوية:

(١) هوية بقاء واستمرارية الأشخاص أي الموجودات البشرية من خلال الزمان.

(٢) هوية الموضوعات المادية مثل الأحجار، الأشجار، السفن. وهناك اختلاف بين هوية الموجودات العاقلة وهوية الموضوعات المادية، حيث أن الموجودات العاقلة يمكن أن تعي وتشعر بهذه التغيرات على عكس الموضوعات المادية[xcvi].

سادساً: المعجزات Miracles

يقول "سوين بيرن" أن معظم الأديان تدعى أن الله يتدخل في التاريخ لإعطاء الوحي، والمسيحية تدعى أن هذا التدخل يملك أهداف وأغراض إضافية وانتشار الوحي وتوسعه يكون بواسطة المعجزة، ويعرف المعجزة بأنها حادثة يتم فيها انتهاك أو خرق القانون الأساسي للطبيعة، وهذا يحدث بواسطة الله[xcvii].

وقوانين الطبيعة تكون مبادئ ضرورية تحكم سلوك الأشياء وهى قوانين حتمية، والقوانين الأساسية في الطبيعة تفسر عمل القوانين الأقل جوهرية في ظروف وأحوال خاصة، وانتهاك أو خرق قوانين الطبيعة الأساسية يأتي من قوة خارج نسق الطبيعة، أي من الله الذي يحدد ما إذا كان القانون يعمل ويحدث أثراً أم لا[xcviii].

ثم يتحدث عن طبيعة المعجزات، ويشير إلى أن هناك أحداثاً معينة وحوادث، حدوثها يكون موضع شك وجدال بصورة طبيعية؛ ولو حدثت هذه الأحداث فهي تمثل انتهاك أو خرق لقوانين الطبيعة الأساسية ، وخرق القوانين سوف يكون متوقعاً في القوانين العامة الكلية مثل أن كل "أ" يكون "ب" وانتهاك وخرق الأحداث المادية في الطبيعة بواسطة الله كقوة من خارج الطبيعة يمثل استثناء فريد لأنه لا يسلك بنفس الطريقة مثل الموضوعات الأخرى، والله هو الذي يحدث هذا[xcix].

إذن المعجزة في جوهرها هي استثناء للحدث المتكرر وحدوثها يمثل خرق لقوانين الطبيعة الأساسية، بمعنى أن المعجزة تجرى على غير المألوف والمعتاد من القوانين الأساسية في الطبيعة، وهذا معناه أننا نملك استثناء غير قابل للتكرار في قانون الطبيعة، ويشير "سوين بيرن" إلى ملاحظة هامة وهى لو حدث خرق لقوانين الطبيعة فإنه لا يمكن تفسير هذا تفسيراً علمياً، ولو أنه يوجد إله "الله موجود" فإن قوانين الطبيعة يمكن أن تطرح وتنحى جانباً بواسطة فعل الله؛ فالمعجزة إذن ورخصة من الله بحدوثها[c].

ويستشهد بأدلة وشواهد تثبت حدوث المعجزات في اليهودية، المسيحية، الإسلام، فاليهودية تزعم في أحداث متنوعة ومتعددة في التوراة العبرية أن الله وضع توقيعه على تعاليم الأنبياء ومذاهبهم وأيد هؤلاء الأنبياء بالمعجزات، أما الحدث الرئيسي والأساسي في المسيحية الذي يدل على حدوث المعجزة هو إحياء أو بعث السيد المسيح من بين الأموات، ومعجزات المسيح وكنيسته كانت ذات أهمية كبيرة وعظيمة في إعطاء الدليل والبرهان الكلى على صحة تعاليم المسيحية، أما معجزة الإسلام فإنها تتمثل في القرآن بواسطة النبي الأمي محمد، فالقرآن يثبت شهادة الإعجاز الإلهي على صدق رسالة محمد، فحدوث معجزة القرآن على يد محمد الأمي يثبت خرق لقوانين الطبيعة[ci].

ويرى أن معظم المعجزات تكون ببساطة استجابة لصلوات بعض الأشخاص تلبية لحاجتهم، وتكون هذه المعجزات صحيحة؛ كما أنها تكون متناغمة ومتسقة مع التعاليم المسيحية والإسلامية، وكذلك مع معظم الأديان الأخرى. وإذا كانت المعجزة تمثل خرق لقوانين الطبيعة بواسطة فعل الله، فإنها أيضاً يمكن أن تكون بواسطة بعض الفاعلين ، يسمح لهم بفعل ذلك بواسطة الله أو إذن من الله، مثلما أحيا المسيح الموتى بإذن الله، وتم شفاء المرضى على يديه بإذن الله[cii].

ويتشابه حديث سوين بيرن عن المعجزات مع آراء عدد من الفلاسفة الذين تحدثوا عن المعجزة.

(١) المعجزة عند اسبينوزا:

يرى "اسبينوزا" أن المعجزات عند الجمهور هي أحداث غير مألوفة لما كون له من رأى في الطبيعة بالعادات المكتسبة وهى عنده أوضح بيان لقدرة الله وعنايته، والحقيقة أن حدثاً مخالفاً للطبيعة لا يقع أبداً، لأن نظامها سرمدي ثابت وما من شك في أنه من اليسير أن نعين بالمبادئ الطبيعية المعروفة علة كثير من الوقائع المدعوة بالمعجزات. وفضلاً عن ذلك فإن إدراك وجود الله وماهيته وعنايته، يتم بإدراك النظام

الثابت للطبيعة خيراً مما يتم بمعرفة المعجزات، فهي لا تفيد في الغرض المرجو منها[ciii].

ويرى "اسبينوزا" أيضاً أن الناس اعتادوا تسمية العمل الذي يجهل العامة سببه عملاً إلهياً، أي عمل الله، فالعامة يظنون أن قدرة الله وعنايته تظهران بأوضح صورة ممكنة إذا حدث في الطبيعة شيء ما خارق للطبيعة مناقض لما اعتاد العامة أن يتصوره، وهم يعتقدون أن أوضح برهان على وجود الله هو الخروج الظاهر على نظام الطبيعة. لذلك يبدو في نظرهم من يفسر الأشياء والمعجزات بالعلل الطبيعية أو من يبذل جهده من أجل معرفتها بوضوح – يبدو كأنه قد ألغى الله، أو على الأقل قد أسقط العناية الإلهية، ويرى "اسبينوزا" أننا لا نستطيع أن نعرف العناية الإلهية، على حين أننا نستطيع أن نعرفها كلها بطريقة أفضل بكثير عن طريق قانون الطبيعة الثابت الذي لا يتغير[civ].

(٢) المعجزة عند ليبنتز:

يدافع ليبنتز عن المعجزة ويعتبرها دعامة أساسية للدين المسيحي، ويرى أن المعجزة تظهر سياقاً فريداً للأسباب التي قد رتبت من قبل، أنها لا تفوق طبيعة الأشياء بوجه عام وإنما هو تفوق طبيعة الأجسام الحسية[cv].

(٣) المعجزة عند هيوم:

استنادا إلى قبول هيوم فكرة الاطراد في الطبيعة وفكرة الحتمية القائمة على أسس تجريبية نراه يدحض القول بالمعجزات وبالعناية الإلهية التي تشمل فرداً واحداً بالذات، وكذلك بحرية الإرادة المطلقة التي لا حدود لها، فالمعجزات تعتبر خرقاً لقوانين الطبيعة، والتجربة تطلعنا على أنه يجب أن تعتمد على الاطراد في حوادث الطبيعة أكثر من اعتمادنا على شهادة الناس التي يرجع إليها خطأ التسليم بالمعجزة، فضلاً عن أن المشاهدين قد لا ينقلون بأمانة ما يرونه من أفعال يزعم البعض أنها خارقة لقوانين الطبيعة، وأخيراً فإن الله لا يهمل احتذاء قوانين الطبيعة من أجل منفعة فرد أو آخر[cvi].

سابعاً: العبادة : "Worship"

يعرف سوين بيرن العبادة بأنها الطاعة لله، وهذه الطاعة هي الاستجابة الوحيدة الملائمة لله والتي تخصص وتفرد له؛ فالله هو مصدر كل الخير، ولو الله أعطانا الحياة الكلية الشاملة وجميع الأشياء الخيرة، فإننا يجب أن نشكره بكثير من العبادة، وكذلك إذا فعل لنا أفعال نبيلة فيجب شكره على ذلك، وواجبنا نحوه هو عبادته[cvii].

ويشير إلى أنه طبقاً لوجهة النظر المسيحية نحن على الأرض نكون في تفاعل تام مع الله، فالكل منا يعرف ويقر أن الأشياء والأفعال الخيرة قد منحها الله لنا، ولذلك يستحق الشكر على ذلك بتقديم العبادة له، والله لا يكون مستحقاً للعبادة إلا إذا كان ذات قدرة كلية، ومعرفة كلية تامة ولا نهائية، والله كذلك سوف يستحق العبادة لو يمثل الأساس الشخصي للوجود، والله كذلك يستحق العبادة استناداً إلى امتلاكه صفات وخصائص جوهرية وهذا يكون من وجهة نظر صاحب مذهب التوحيد[cviii].

وعلى الرغم من ذلك يرى "سوين بيرن" أن مفهوم العبادة يكون مفهوم غامض ومبهم، وأن الكثير من الأفعال المختلفة تشكل وتؤلف العبادة وفقاً لسياق هذه الأفعال، والعبادة تجعل العابدين يمتلكون أنواعاً مختلفة من المعتقدات، ويشير إلى أن اليهود والمسيحيين والمسلمين يعبدون الله بلا ريب، لكن الإغريق والرومان والقبائل البدائية يؤمنون بعبادة آلهة متعددة، والعبادة عند أصحاب مذهب التوحيد تدل على وجود مالك لجميع الأشياء وهو الله ذو الوجود الفعلي الواقعي[cix].

وهناك وسيلتين لإظهار العبادة لله.

(١) الوسيلة الأولى هي إظهار الاحترام وذلك بالاعتراف بمنزلة ومكانة الله؛ وتضاءل الإنسان أمام هذه المنزلة الإلهية.

(٢) الوسيلة الثانية: هي الإذعان والخضوع لله، والسؤال متى يجب أن يقدم الإنسان هذه العبادة؟ يرى صاحب مذهب التوحيد أن واجب العبادة يكون نتيجة مبادئ

أخلاقية معينة والمبدأ الأساسي والرئيسي أن الإنسان يجب أن يظهر ويبين الاحترام الواضح والصريح لهؤلاء الأشخاص الذين يملكون المنزلة والمكانة[cx].

ومع ذلك يرى "سوين بيرن" أن العبادة هي أكثر من إظهار الاحترام، إنها تكون إظهار الاحترام والتقدير تجاه شخص معترف أنه يكون سيد للجميع وهو يستحق نوعاً خاصاً من الاحترام والتقدير لسببين:-

أولاً: نحن نعتمد عليه في وجودنا، وهو الأساس لنا.

ثانياً: هو يملك عظمة لا تقارن ويملك سيادة وسلطان علينا. كذلك يملك سيطرة وتحكم في الأشياء، والعبادة أيضاً هي إقرار واعتراف من الإنسان لوجود الله وسلطانه العادل[cxi].

ثم يتحدث "سوين بيرن" عن موضوع القداسة نظراً لارتباطها بالعبادة، فالله يستحق العبادة لكونه مقدس وكذلك لامتلاكه صفات وخصائص معينة هي التي تشكل القداسة "holiness". وأشار إلى موقف "أوتو" من القداسة والتي تمثل استحضار لموقف ديني من خلاله يدرك الشخص وجود الله، والكائن المقدس هو كائن ذو خير مطلق، ويسميه أوتو الخارق للطبيعة أو المقدس[cxii].

ويرى "سوين بيرن" أن هذا الشخص الذي يكون الأساس الشخصي للوجود ويملك كل وجميع سمات القداسة، فإنه سوف يكون مقدساً حقاً، وبالفعل يستحق العبادة، فهو يستحق العبادة لكونه مقدساً، ويملك صفات القداسة[cxiii].

ويتشابه حديث سوين بيرن في العبادة وكذلك في القداسة مع عدد من الفلاسفة الذين تحدثوا عن العبادة والقداسة.

أولاً: مفهوم العبادة عند كانط:

يرى "كانط" أن غرض العبادة هي أن تشعل اللهب في رماد الأخلاق في جوف قلوبنا والطريق المؤدى إلى ذلك هو ممارسة النسك، وبه يكون انطباع معرفة الله على

قلوبنا؛ لأن العبادة هي تدريبات نسكية، ويرى أن العبادة كذلك تفكيراً صامتاً، والله قارئ لأفكارنا، فالعبادة تفكير صامت لأشخاص تفتحت عقولهم في صمت، وهم ليسوا بحاجة إلى العبادة الصوتية، لأن استعدادهم الخلقي قوي؛ وأيضاً هي تقرير لخير الله[cxiv].

ثانياً: العبادة عند برايتمان:

فإنها تمثل موقف الفرد تجاه الله؛ ويرى أنها سوف لا يكون لها معنى إذا لم توضع في إطار نسق الخبرة والتفكير، كما يؤكد على حقيقة هامة وهى أن العبادة ليست كل ما في الحياة، وليست كل ما في الدين، لأن الدين من وجهة نظره يتضمن ما هو أكثر من العبادة، فالدين يشمل العقيدة، والعقيدة ليست عبادة والعقيدة تمثل افتراض مسبق بصورة أساسية للعبادة[cxv].

يشير "برايتمان، إلى أن العبادة تحقق الكثير من الثمار الطيبة الناضجة، من هذه الثمار الحب – المتعة – السلام– الإيمان. فالإنسان يشعر بثمرة العبادة داخلة من خلال سمو الروح، والشعور بالأمن والسكينة والطمأنينة؛ فلابد من العبادة الحقة المخلصة لكي تثمر ثمرتها الحقيقية، وثمرة هذه العبادة يجدها العابد من خلال وجود قيمة سامية عليا في الحياة يسعى إلى تحقيقها ويشعر الإنسان من خلال العبادة بميلاد جديد داخل روحه نتيجة ثمرة هذه العبادة[cxvi].

ثالثاً: العبادة عند أرنست هوكنج:

العبادة عنده هي فعل يهدف إلى الاقتراب من الله، ويتضمن هذا الفعل صعود الفكر إلى الله، وهذا الصعود ليس مجرد فعل من أفعال التفكير وإنما يهدف بالأحرى إلى محاولة الاتصال بالله. والعبادة فطرية ودافعها أخلاقي حيث تكون هناك رغبة في طاعة الله العظيم المقدس والإذعان له، والاتحاد به[cxvii].

رابعاً: العبادة والدعاء عند بوزانكيت:

يرى أنهم يبدوان وكأنهما من أوثق ماهيات الدين، ويقرر أن مناقشة الدعاء والعبادة والإصرار على مثل هذه المناقشة، ومحاولة سبر أغوار ملامحها بالعقل

وبالفكر يشوه في النهاية الدعاء والعبادة، بمعنى آخر هنا بوزانكيت يدعونا إلى أن نقبلهما قبولاً لا تمحيص فيه ولا تدقيق؛ وإلا لأدى بنا الأمر إلى هدمهما وتقويضهما. والعبادة في حقيقة الأمر إن هي إلا اتجاه في الشعور وفى الفكر وفى الطقوس، ويرى أن الدعاء والعبادة يدعمان الدين ويمدانه ويقويانه بواسطة الطقوس الدينية المختلفة، مما يجعله راسخاً في القلوب ومن يقوم بالعبادة يتحد في نفس الوقت بالذي يوجه دعاءه إليه، وبالذي يعبده وبمعنى آخر أن الدعاء والعبادة يجعلان اتحادنا بالخير الأعظم أوثق ويجعلان إيماننا بالله أعمق[cxviii].

أيضاً حديث سوين بيرن عن المقدس والقداسة يتفق ويتشابه مع عدد من آراء الفلاسفة الذين تحدثوا عن هذا الموضوع.

(١) القداسة عند فيلون السكندري:

لقد تحدث فيلون، عن القداسة في سياق نظريته عن الخلاص. ويقول أن تحصيل الخلاص إنما يتم بأن يتجه الإنسان إلى التشبه بالله: ذلك أنه يجب على الإنسان من أجل أن يتخلص من الحال التي هو عليها أن يفنى في الله، فلا يمكنه الخلاص إلا بالفناء في حضن الإلوهية، وهذا الفناء عن طريق التصوف والسبيل إلى ذلك بثلاث طرق:-

(١) عن طريق المجاهدة. (٢) عن طريق العلم.

(٣) عن طريق اللطف الواهب للقداسة،أما اللطف الواهب للقداسة: يأتي للإنسان مباشرة عن الله دون أدنى حاجة إلى المجاهدة. كما أنه مرتبة عليا من المعرفة؛ ولهذا يقول أن الدرجتين الأولى والثانية من شأن المريدين والسالكين، أما الدرجة الأخيرة فمن شأن الكمل[cxix].

(٢) القداسة عند كانط:

فقد جاء الحديث عنها في سياق حديثه عن إمكانية الجمع بين السعادة والفضيلة. وقال أن السعادة تكون شرطاً للفضيلة،أو تكون الفضيلة شرطاً للسعادة، وهذا صعب من وجهة نظره لذا لكي يتحقق الخير الأعظم يجب أن تكون الفضيلة أو

القداسة ممكنة، ولكن تركيب الإنسان من طبيعيتين متعارضتين: طبيعة حسية وأخرى عقلية يمنع من الوصول إليها لذا يتعين التسليم بخلود النفس لكي تتم المطابقة بين الفضيلة والسعادة، لذا لابد من التسليم بوجود فاعل يؤثر في العالم تتحد فيه القداسة والسعادة هو الله، وتحليل فكرة الخير الأسمى عند "كانط" يتضمن عنصرين:

(١) فكرة الخير الأعلى وهذا الخير هو الفضيلة في كمالها أو ما يسمى "القداسة".

(٢) ليست فكرة القداسة وحدها متضمنة في الخير الأسمى: العقل يتطلب أن تضاف إليه السعادة الكاملة، وإذن فاجتماع القداسة والسعادة هي قوام الخير الأسمى[cxx].

(٣) القداسة عند ديونسيوس:

فإنها تتمثل في الله، الله هو قدس الأقداس لكمال قداسته، وملك الملوك لسلطانه وقدرته المنظمة، وجلاله لا يدرك أصلاً، وهو النسيم اللطيف والله هو جميل وهو الجمال بالذات[cxxi].

(٤) القداسة عند جوناثان إدواردز:

فإنه يرى أن روح الله تسكن في أرواح القديسين كمبدأ حيوي، والقداسة تمثل طبيعة روح الله، من أجل هذا تسمى في الكتاب المقدس الروح القدس، كذلك تمثل القداسة الجمال الإلهي وعذوبته، وتكون الطبيعة الملائمة والصحيحة للروح المقدسة، مثلما تمثل الحرارة طبيعة النار، فروح الله تسكن في قلوب القديسين كبذرة للحياة، وتجعل النفس مشاركة في الجمال الإلهي[cxxii].

(٥) أما القداسة والمقدس عند شيللر:

فإنه يتمثل في أن كل الأشياء المقدسة هي رمزية أصيلة وليست مجرد رموز للقيم ووظيفتها الرمزية الخالصة في الإشارة إلى شيء مقدس، من نوع خاص يصبح حاملاً لنوع خاص من القيم مستقل عن الأشياء الرمزية، وهذا هو الذي يرفعها فوق كونها مجرد رموز للقيم، أي أن "شيللر" اعتبر الأشياء الطقوسية أو المقدسة قيماً

رمزية أي قيماً تابعة، ووظيفتها تدل على أن هذا الشيء مقدس دون أن يكون الشيء له صلة بحامله، فالمئذنة رمز لمكان مقدس وهو المسجد[cxxiii].

(٦) القداسة عند رودولف أوتو:

القداسة أو المقدس عند "أوتو" تشير إلى مفهوم مفارق ومتجاوز للطبيعة ننظر إليه بتقديس كبير وخوف وخشية في نفس الوقت،ويلجأ الإنسان إلى ذلك المخلوق أو الله في وقت الأزمات والشدائد التي تصيب الإنسان فيلجأ إلى قوة كبيرة وعظيمة تسيطر على الكون كله بما فيه الإنسان، وتستطيع هذه القوة أن تمد له يد العون والمساعدة[cxxiv].

كما يشير "أوتو" إلى أن المقدس والقداسة هي مقولة تجمع بين دفتيها العناصر العقلانية والعناصر اللاعقلانية، كما أن المقدس كمقولة مركبة ترفض كل من المذهب الحسي الذي يرى أن جميع الأفكار مستمدة من الإحساس، كما أن المقدس يشير إلى معنى الخير التام المطلق، كما أنها صفة أخلاقية مطلقة كما تشير إلى اكتمال وتحقق الخير الأخلاقي، ويشير "أوتو" إلى أهمية القداسة والمقدس لأن القداسة هي الجوهر العميق والقلب النابض للدين، وبدون هذا المقدس لا يوجد دين يستحق هذا الاسم؛ والقداسة تمثل القوة الحية والفعالة فى الأديان"[cxxv].

ثامنا: الوحي:

يشير "سوين بيرن" إلى أن الوحي يهتم بكيفية إدراك أنه من عند الله، أي يعرفنا أنه من عند الله؛ وكذلك يعرفنا الأسس التي تميز الوحي الأصلي في تعاليم المسيح وحواريه، ومعرفة التعاليم المسيحية المتأخرة باعتبارها مستمدة من هذا الوحي الأصلي والمسيحية تدعى كما يرى "سوين بيرن" أن الله أوحى ببعض الحقائق التي تتعلق بالوسيلة الصحيحة لحياتنا الشخصية، وأعظم دليل على وجود الله هو الوحي، فعندما يوجد إله يمكن أن يوجد وحى من عند الله[cxxvi].

ويرى أن الحاجة للوحي تكون ملحة لأنه توجد قضايا ومسائل تكون خير بالنسبة لنا، وهذه المسائل والقضايا لا نستطيع أن نكتشفها بأنفسنا أو أننا لا نكون صادقين أو أمناء مع أنفسنا لفعلها بدرجة كافية، لذلك لابد من الوحي لكي يكشف لنا عن هذه المسائل، ويوجد من وجهة نظره أربعة أنواع من المسائل والقضايا التي لا يمكن أن نكتشفها بأنفسنا، وهى تكون من الخير لنا أن نعرفها؛ وكذلك تكون قضايا ومسائل يستطيع الإله الخير أن يكشفها لنا ويوحي بها أول هذه المسائل:-

(١) أنه من الخير لنا أن نعرف الكثير فيما يتعلق بطبيعة الله.

(٢) لو الله خلق العالم، فإن هذا العالم فيه معاناة وألم، والله يملك مبرر ليتعامل مع هذه المعاناة.

(٣) والسبب الثالث لإعطاء الوحي هو أن يعطينا الشجاعة لفعل ما يكون خير، وتجنب فعل ما يكون شر في المستقبل.

(٤) هناك كثرة وتنوع من الإثم والشر البشرى ويكون هذا بسبب الجهل بتلك الأفعال الخيرة، وتلك التي تكون شريرة وعلى ذلك فتنوع واختلاف وجهات النظر فيما يتعلق بالعديد من القضايا الأخلاقية يجب أن يكون هناك معرفة بهذه القضايا الصحيحة وهذا يتم عن طريق الوحي[cxxvii].

إذن نحن في حاجة إلى الوحي الإلهي في مساعدتنا أن نعرف ما هو الصواب وما هو الخطأ.

ويشير إلى أن هناك أنواعاً للوحي فهناك الوحي الخاص. والوحي العام.

فالوحي الخاص يعطيه الله للأفراد عن طريق بعض التجارب الدينية العميقة والتي نحتاج لأن نعرفها ويوجد حقائق في الأنواع الأربعة السابقة يحتاج جميع الناس لمعرفتها، وهذا يكون سبب توقع الوحي، والوحي الخاص أيضاً يعطى لبعض الناس من أجل مساعدة الآخرين لمعرفة أن الوحي حدث، فنحن نملك مسئولية عميقة من أجل معرفة الأشياء الهامة مثل الحقائق الأخلاقية، أما النوع الثاني من الوحي فهو

الوحي العام، ويرى أننا نملك مبرر لتوقع الوحي في الحقائق من خلال الأنواع الأربعة عن طريق أو بواسطة أحد الأنبياء، ومن خلال الوحي العام على يد أحد الأنبياء يحدث التكفير عن ذنوبنا[cxxviii].

ثم يتحدث بعد ذلك عن الوحي بالنسبة للثقافات المختلفة، ويطرح سؤالاً هاماً كيف يمكن للوحي العام أو الأكبر أن يصنع الثقافات المختلفة عبر القرون، ويجيب بأن الله يستطيع أن يصنع ويحدث وحى منفصل لكل ثقافة ولكل قرن.

وأصحاب الثقافة الأولى يكونوا قادرين على نقل الوحي إلى أصحاب الثقافة الأخرى أو التالية؛ فالله يستطيع أن يحدث الوحي علي الرغم من التنوع والاختلاف البشرى، وأي وحى من عند الله يجب أن يرتبط بعلاقة كافية بالقرن والثقافة التي حدث فيها، وأننا نحتاج في أي ثقافة إلى الوحي الممكن الحصول عليه والوصول إليه بالنسبة للشباب والشيوخ والصغار والكبار، الذكور والإناث، الأذكياء والأغبياء، المثقفين والغير مثقفين، وهذا الوحي يجب أن يكون قابلاً للانتقال إلى الناس في الثقافة الأخرى مع التنوع أو الخلفية المتنوعة في الدين، الأخلاق، العلم، والفلسفة[cxxix].

ويقسم الوحي بالنسبة للثقافة إلى:

(أ) وحى الثقافة النسبية والذي يعبر عنه بلغة الفروض التاريخية والعلمية "سواء كانت صحيحة أم كاذبة" في الثقافة

(ب) الوحي المستقل ثقافياً الله يستطيع أن يمنح ويعطى عقيدة تتشكل من قانون الإيمان المسيحي، يتشكل من جمل قابلة للترجمة إلى لغات أخرى، وقابلة للاستخدام بواسطة ثقافات أخرى[cxxx].

إذن يوجد عندنا وحى ذو صلة بالثقافة، ووحي مستقل عن الثقافة،والله يستطيع أن يمنح هذان النوعان من الوحي، كما أن تفسير كل وحى يستمد من الآخر، ويرى لو الوحي عام فإنه يجب أن يتكون من تعاليم مكتوبة ومتاحة وسهل الحصول عليها

بطريقة عامة، والوحي لا يمكن أن يتكون فقط من بيانات، بل يجب استمرارية التوجيه والإرشاد، وكذلك الوسائل والأدوات التي تساعد المترجمين ليحصلوا على ترجمتهم صحيحة بالإضافة إلى الوثائق التي تحتوى على البيانات والتعبيرات وروايات الوحي في ثقافة واحدة أو أكثر[cxxxi].

ويرى أن الوحي الأصلي يصاغ بلغة الافتراضات في الثقافة الأصلية، والوحي الأصلي في الإسلام يكون النص القرآني، ودور محمد كان ببساطة هو أن يستقبل وينقل الإلهام والكلمة من الله نفسه؛ وربما النبي يتكلم، والآخرين يسجلون بعض الأشياء التي يقولها ويفعلها، والوحي يظل نفسه عندما يوضع بلغة الثقافة الجديدة، ولو الوحي يجيب على الأسئلة الجديدة التي تنشأ عن الثقافة الجديدة، فإنه يحتاج إلى الكنيسة لكي تفسره بإحدى الطرق والوسائل المتناغمة مع معناه الأصلي [cxxxii].

ثم يتحدث بعد ذلك عن الاختبارات الأربعة للوحي.

(١) اختبار المضمون أو المحتوى، ويشمل "الأسلوب" سواء محتوى أو مضمون الرسالة أو الخطاب.

(٢) الاختبار الثاني هو منهج وطريقة التعبير، الورقة التي كتب عليها، ونموذج الخط أو الكتابة.

(٣) الاختبار الثالث: النقل والإرسال ماذا يمكن أن ينقل الخطاب من معنى المؤلف، وماذا يمكن أن نفهمه من فكر المؤلف من خلال الخطاب.

(٤) الاختبار الرابع ماذا يمكن أن يعطى المفسرون والمترجمون من التعاليم التي اختارها الله ليعطيها للبشرية، أي النبي هنا ينقل عن الله تعاليم معينة للبشرية[cxxxiii].

ويشير "سوين بيرن" إلى أن الوحي الخبري "القضوي" الأصلي يشمل تعاليم الله إلى اليهود في قرون ما قبل الميلاد فيما يتعلق بنفسه وتعاملاته معهم ومع الأمم الأخرى، "كما هو مسجل في العهد القديم "التوراة"، كذلك يشمل تعاليم المسيح كما وردت في العهد الجديد "الإنجيل" وتعاليم الرسل فيما يتعلق بطبيعة وأهمية هذه الأفعال. ويقصد "سوين بيرن" بالرسل هنا رواد الكنيسة الأوائل، والإنجيل يمثل جزء من الوحي الأصلي واهتمامه ينصب على الوحي الخبري متضمناً القضايا التي صاغها المسيح، وماذا فعل، وماذا حدث له؛ والجزء الأساسي في هذا الوحي يكون تعاليم المسيح نفسه، ويرى أن الكتاب المقدس نفسه هو وحى أصلى[cxxxiv].

ويرى أن المسيحية واليهودية والإسلام يدعوا أن الله قد أعطانا الوحي وأن هذا الوحي الإلهي ربما يكون إما من الله، أو بواسطة الله، والمسيحية ادعت كذلك أن الوحي المسيحي تضمن واشتمل على كلا الأمرين أي من الله، والله وضعه في الحقيقة الخبرية، فالله كشف عن نفسه، وأظهر نفسه عندما صار متجسداً "إنساني مثل يسوع المسيح" وبواسطة تعاليم المسيح والكنيسة التي هو أسسها الله أظهر وكشف الحقائق الخبرية المتنوعة ،وتعاليم الأنبياء تكون وحى إلهي أي من الله.

ويشير إلى ملاحظة هامة وهى أن الله أعطى اليهود الوحي لكي يزودهم بالمعرفة الدينية، لأنهم فشلوا في اكتشاف هذه المعرفة عن طريق قدراتهم الخاصة، وأيضاً أعطاهم الوحي لكي يكفروا عن ذنوبهم وعدم طاعتهم لله. ولقد أوحى الله لنبي بني إسرائيل الكثير عن نفسه فوق جبل سيناء، وفى العهد الجديد أعطى الله للمسيحيين معرفة بالمسيح وتعاليمه، عن طريق الوحي، وتطور هذه المعرفة يشكل الوحي، والوحي المسيحي قام على معجزة إحياء وبعث المسيح[cxxxv].

وحديث "سوين بيرن" عن الوحي يتشابه ويتفق مع آراء عدد من الفلاسفة فى هذا الموضوع.

(١) الوحي عند أوغسطين:

يرى أوغسطين أن الله وحده هو القادر على تعليم الأشياء باللغة عن طريق الوحي، فالوحي يعطى الأشياء نفسها لا علاماتها، وقد أعطى الحواري القدرة على الكشف عن الأشياء دون الكلمات[cxxxvi].

(٢) الوحي عند اسبينوزا:

يرى أن الكتب المقدسة تدلنا أن الله أنزل وحيه على الأنبياء بألفاظ وصور محسوسة أو متخيلة، ما خلا المسيح، فإنه عرف الله دون ألفاظ ولا رؤى، واختلف الوحي عند كل نبي باختلاف مزاجه البدني ومخيلته وآرائه السابقة، فإن الله لاءم بين وحيه وبين أفهام الأنبياء وآرائهم، ولما كان التخيل لا ينطوي بطبيعته على اليقين، كما لا ينطوي عليه المعنى الجلي لم يكن الأنبياء على يقين من وحى الله بالوحي نفسه بل بعلامة ما[cxxxvii].

(٣) الوحي عند برايتمان:

يرى أن الكتب المقدسة تتضمن فكرة الوحي الإلهي ويشير إلى أنه إذا كانت الخبرة الحسية تسمى خبرة طبيعية، وخبرة القيم تسمى خبرة فائقة للطبيعة، فإن الدين هو بالفعل وحى فائق للطبيعة، ومن وجهة نظره أنه من الكمال والاستقامة العقلية أن نسلم أن العقل يجب أن يثق في الروح الإلهية لترشده وتهديه لقبول الوحي الصحيح في حالة غياب الأدلة والبراهين العقلية، وليس هناك طريقة ووسيلة لإخبار وتبليغ صوت الله من صوت الشيطان إلا عن طريق الوحي[cxxxviii].

ولقد قسم "برايتمان" الوحي إلى:

(أ) وحى عام. (ب) وحى خاص.

الوحي العام هو الذي يمكن الحصول عليه من خلال الظروف والأحوال والشروط الأخلاقية في كل الأوقات ولكل الناس. أما الوحي الخاص فمن اسمه يدل على أنه يوجد من خلال ظروف وأحوال خاصة معينة. ويشير إلى أنه لا يوجد

صعوبة كبيرة في إدراك ومعرفة كلا الفرعين من الوحي سواء الوحي العام أو الخاص[cxxxix].

(٤) الوحي عند بول تليتش:

يرى أن فلسفة الدين إذا لم تأخذ في الاعتبار فكرة الوحي أو دعوى الوحي فإنها سوف تفقد موضوعها ولا تتعامل مع دين حقيقي، وإذا سلمت واعترفت فلسفة الدين بدعوى الوحي فإنها سوف تصبح لاهوت[cxl].

تاسعاً: حرية الإرادة:

يؤكد "سوين بيرن" على أن الموجودات البشرية تملك إرادة حرة، بمعنى أنهم ليسوا مضطرين ولا مجبرين بصورة علية أو سببية لفعل هذه الأفعال التي يقومون بها بواسطة أحداث في الدماغ، كذلك تملك الموجودات البشرية رغبات تدفعهم للقيام ببعض الأفعال، وهذا يجعلهم من الصعب القيام بأفعال أخرى، وهذه الموجودات البشرية تملك أيضاً قوة للاختيار بين الرغبات المتساوية؛ وتملك قوة لمقاومة الرغبة وفعل ما يعتقدون أنه أكثر استحقاقاً وأكثر قيمة؛ واختيارهم لا يحدث بواسطة أحداث في الدماغ أو أي أحداث أخرى[cxli].

ويشير إلى أن الإنسان يتميز عن الحيوان بامتلاكه إرادة حرة، وهذه الإرادة هي من أهم السمات التي تميز الإنسان، وبناء على ذلك يملك الإنسان اعتقادات تتعلق بالخير الأخلاقي، وتتعلق أيضاً بالخطأ الأخلاقي، وهذا يكون بناء على امتلاكه إرادة حرة، وقوة اختيار بين الخير والشر، ويوجد مسئولية مترتبة على هذا الاختيار وعلى هذه الإرادة الحرة، بمعنى أنه يشعر بالمدح إذا فعل الخير الأخلاقي، والذم إذا فعل ما هو خطأ من الناحية الأخلاقية فالمسئولية الأخلاقية هي ما تميز الإنسان عن الحيوان[cxlii].

إذن الإنسان يملك إرادة حرة يستطيع من خلالها الاختيار بين الخير والشر، وكذلك يترتب عليها مسئولية. ثم يتحدث "سوين بيرن" عن الحتمية الطبيعية في سياق حديثه عن حرية الإرادة ويقصد بها أن كل حدث يملك سبب وعلة لحدوثه، بمعنى أن كل حدث قبلي في الطبيعة يحدث في الطبيعة يسبب الحدث الثاني والحدث الأول يكون علة للثاني، وكل هذا يحدث في الطبيعة، أي أحداث مادية في الطبيعة، ويطرح سؤالاً هل الحتمية الطبيعية تكون صحيحة؟ ويجيب أنه يوجد الكثير من الأحداث التي تقع وتحدث ونحن لا نعرف سببها وعلة حدوثها، على سبيل المثال نحن لا نعرف لماذا المطر بدأ في السقوط في الثانية ظهراً تماماً وبالضبط، ولماذا الزلزال وقع اليوم

في سان فرانسيسكو وغداً في لوس انجلوس، ولماذا يجب أن يفترض الإنسان أن هذه الأحداث التي لا نعرف سببها وعلتها تملك في الواقع أسباباً وعللاً؟ ولماذا لا نفترض أن هذه الأحداث المادية الطبيعية تملك أسباباً وعللاً حتى لو أن بعض هذه الأحداث لا نملك سبباً لها أو لا نملك أن نكتشف أسبابها، السبب في ذلك من وجهة نظره يتم منحه بواسطة البرهان والدليل من نجاح العلم، فالحتمية المادية الطبيعية والتي تهتم بالعلل والمعلولات– والأسباب والمسببات تنتج وتنشأ عن مبدأ عام يسميه سوين بيرن الحتمية الزمكانية، أو مبدأ الحتمية الزمانى– المكاني والذي يتعلق بنتائج الأسباب والعلل[cxliii].

ويشير إلى نقطة هامة وهى أن الإرادة الحرة تنشأ عن الارتباط بمقاومة الرغبة بصورة عامة من خلال الاعتقاد أن الفعل المرغوب فيه يكون شرير، ويرى أن الشر في العالم ممكن أن يحدث نتيجة حرية الإرادة التي يمتلكها الإنسان، فالشر الأخلاقي وحالات الشر تحدث بواسطة الموجودات البشرية التي تملك الاختيار الحر. فالشخص يملك حرية الإرادة لو فعل ما يرغب و مايريد فعله، ونحن لا نكون أحرار لو شخص آخر أحدث لنا أفعالنا أو سبب لنا أفعالنا والمسئولية تنسب فقط إلى هؤلاء الموجودات البشرية التي تملك اختيار حر وإرادة حرة والله هو الذي منح الفاعلين الأخلاقيين حرية الإرادة[cxliv].

ولو يوجد إله "أي الله يكون موجود" فهو خلق الحيوانات التي تفعل بصورة محتومة العديد من الأفعال الخيرة مثل العناية بصغارها، وكذلك لو يوجد إله فهو خلق الموجودات البشرية التي تحدث وتصنع الكثير من الاختيارات المسئولة والموجودات البشرية تملك إرادة حرة وهذه الإرادة الحرة تمثل واحدة من أفضل السمات والصفات التي منحنا الله إياها، لكن المجد الأعظم للإنسان يكمن في استخدام حرية الإرادة بالوسيلة الصحيحة، ويرى "سوين بيرن" أنه من الخير أن نملك إرادة حرة ومسئولية أخلاقية عن أفعالنا واختياراتنا والله يدعم ويساند هذه الإرادة الحرة في الإنسان[cxlv].

وتتشابه آراء سوين بيرن في حرية الإرادة مع آراء عدد من الفلاسفة.

(١) الإرادة عند جوناثان إدواردز:

يعرفها بأنها التي عن طريقها يختار العقل أي شيء، وملكة الإرادة هي قوة أو مبدأ في العقل، عن طريق هذا المبدأ وتلك القوة العقل يكون قادراً على الاختيار وفعل الإرادة هو فعل الاختيار[cxlvi].

(٢) حرية الإرادة عند توماس ريد:

يرى ريد أن الإرادة تشير إلى فعل تلقائي، كما تشير إلى التحديد؛ ويرى أنها ليست قوة فعل ما نريده لكنه تحديد ما نريده والفعل يكون نتيجة فعل الإرادة، وهى شيء يميز الإنسان عن الحيوان[cxlvii].

(٣) الإرادة عند ليبنتز:

تتمثل في القول أن الإرادة تكون مشروطة ببواعث وحوافز، وأن البواعث هي التي تحركنا إلى العمل، والإرادة هي عبارة عن ميزان ترجح فيه بالضرورة الكفة الثقيلة، والباعث القوى هو ذلك الثقل الكبير الذي لولاه لظلت الكفتان في تذبذب مستمر دون أن ترجح واحدة منهما، فالحرية تكون موجودة حقاً عندما نعمل وفقاً للبواعث[cxlviii].

(٤) الإرادة عند لوك:

يعرفها بأنها قوة توجد بداخلنا، وتساعدنا على أن نبدأ وننهى أي فعل من الأفعال، سواء كان هذا الفعل عقلياًَ أم جسمانياً، وهذه الإرادة هي الممارسة الفعلية لهذه القوة عن طريق توجيه أي فعل فردى أو منعه،كما أنها فعل عقلي متعمد ومقصود لممارسة مجهود؛ وهذه الممارسة تكون على أي جزء في الإنسان، كما تشير الإرادة إلى القدرة على الاختيار، كما توجه الفهم؛ والفهم يطيع الإرادة[cxlix].

(٥) الإرادة عند هيوم:

يعرف هيوم الإرادة بأنها "ذلك الانطباع الداخلي الذي نشعر به، ونعيه ونحسه، عندما تؤثر أي حركة جديدة على جسمنا أو عند تأثير أي إدراك حسي على العقل[cl].

ويعالج هيوم الحرية والحتمية في أثناء حديثه عن الإرادة. ويقول نحن نلاحظ في الظواهر الطبيعية أن الأجسام تكون متماسكة ومتصلة مع بعضها البعض الآخر، كما أن حركاتها تكون متصلة أيضاً، وكل موضوع يكون محدداً عن طريق مصير محتوم، ولا يمكن لأي ظاهرة أن تفلت من هذا السير المحكم والنظام الدقيق. كما أن كل الأفعال تخضع لمبدأ الضرورة الذي تخضع له كل الظواهر الطبيعية. ومن هنا يعرف "هيوم" الحتمية بأنها تحديد في العقل، ينتقل العقل بواسطته من موضوع إلى الآخر الملازم له ونستطيع أن نستنتج الثاني من الأول[cli].

عاشراً: مشكلة الشر في العالم:

يرى "سوين بيرن" بداية أن مشكلة الشر تنشأ لو الشخص أنكر، إما القدرة الكلية لله أو الخيرية المطلقة التامة له، ويشير إلى أن بعض المذاهب الفلسفية أنكرت الخيرية التامة المطلقة لله، بمعنى خيريتة الأخلاقية؛ المنوية على سبيل المثال اعتقدت أن السبب والمبرر لماذا الشر يحدث في العالم لا يكون قوى بدرجة كافية لمنع هذا الشر، و"إله الخير وإله الشر"، كانتا قوتين متساويتين في القوة ويحكمان العالم، وفى عصرنا الحاضر العديد من اللاهوتيين المسيحيين عبروا عن وجه النظر القائلة أنه من المستحيل منطقياً أن الله يمنع حدوث جميع حالات الشر[clii].

ووجهة النظر هذه اشتقت من النظرية القائلة أن الشر يكون ببساطة عدم اكتمال أو نقص نوع معين من الخير؛ فالشر إذن نقص الخير؛ وهذا رأى هيجل، وهيدجر، وبرث ومعظم المفكرين المسيحيين اعتقدوا أن الله يجيز الشر وحدوثه من أجل بعض أهداف الخير، بمعنى أن هناك ضرورة منطقية لإجازة الشر من أجل تحقيق الخير"[cliii].

ويتبنى "سوين بيرن" هذه النظرية القائلة أن الله أحياناً يجيز فعل الشر من أجل خير أعظم وأكبر، مثلاً عندما يأخذ الوالد ابنه إلى طبيب الأسنان، فإن الألم يحدث للولد من أجل إصلاح أسنانه، وكذلك ضرب الطفل يكون خير من أجل إصلاح بعض أحواله وسلوكياته.

ولقد قسم "سوين بيرن" الشرور إلى شرور أخلاقية، وشرور طبيعية، فالشر الأخلاقي يشمل كل الحالات الشريرة التي تحدث بواسطة فعل الإنسان بتعمد وقصد، أي عندما يفعل ما يعتقد أنه يكون شر، وخصوصاً الخطأ، ومن أمثلة الشر الأخلاقي الحالات التي تشمل الألم الذي تصاب به عمداً نتيجة الإهمال، أي ألم المرض بسبب إهمال الشخص في عدم العلاج، كذلك عندما أسمح أن تتصل بحيوانات ملك لي– مصابه بمرض ما،وكذلك من أمثلة الشر الأخلاقي الشر الذي ينشأ بواسطة الفعل الإنساني عندما يفعل الإنسان ما يعتقد أنه شر، ولكن لا توجد آثار للمعاناة مثل قول الكذب ونقض العهد[cliv].

أما الشر الطبيعي: فهو يتضمن كل أثر للمعاناة مثل معاناة المرض والحوادث التي لا يمكن أن يمنعها الإنسان وهذا الشر الطبيعي أيضاً يشمل الرغبات الشريرة التي نجدها في أنفسنا. وصفة أخلاقي من وجهة نظره تميز حالات الخير الأخلاقي والشر الأخلاقي، فالفعل الخير من الناحية الأخلاقية هو الفعل الذي يكون خير بصورة عامة كلية، ومن الأفعال الخيرة من الناحية الأخلاقية تكون الإلزامات وهى أن تحافظ على الوعد والعهد، أما الفعل الشرير من الناحية الأخلاقية يكون الفعل الشرير بوجه عام، ومن هذه الأفعال الشريرة تكون الأفعال الخاطئة، فالفعل الخطأ هو الذي يكون خطأ أن نفعله؛ ويعتبره الله خطيئة[clv].

ويفرق بعد ذلك "سوين بيرن" بين الخير الموضوعي، والشر الموضوعي، والخير الذاتي والشر الذاتي، فالفعل الخير من الناحية الموضوعية يكون خير في طبيعته أو نتائجه، بمعزل عن ما يعتقده الفاعل بشأنه،ومع ذلك الفعل ربما يملك النتيجة التي الفاعل يجهلها، أما الفعل الخير في ذاته فهو الفعل الذي يعتقد الفاعل أنه خير في ذاته ونتائجه، والفاعل سوف يفعل العديد والكثير من الأفعال الخيرة ذاتياً، ولا يفعل الأفعال الشريرة ذاتياً. ويقول ليس كل فعل يملك حكم مسبق عليه أنه يملك نتائج شريرة يكون فعل شرير من الناحية الموضوعية[clvi].

ويرى أن برهان ودليل صاحب مذهب التوحيد أنه لو:

(١) يوجد إله، فهو يكون ذات قدرة لا نهائية، وكذلك يكون خير مطلق وتام.

(٢) والكائن ذو الخير المطلق لا يسمح ولا يجيز أبداً أي شر أخلاقي أن يحدث لو استطاع أن يمنعه.

(٣) الكائن ذات القدرة الكلية يمكن أن يمنع حدوث كل الحالات الشريرة أخلاقياً.

(٤) يوجد على الأقل إحدى الحالات الشريرة أخلاقياً، إذن الشر يجب أن يكون في العالم، والله يجيزه من أجل خير أعظم وأكبر أو خيرات أخرى كثيرة[clvii].

ويشير "سوين بيرن" إلى أن خيرية الحالات الخيرة، وكذلك شرية الحالات الشريرة تنتج عن وجود الخير والشر بالنسبة للشخص، ويرى أن إحدى الخيرات العظيمة التي يمكن أن يمتلكها الفاعل أو الشخص تكون المسئولية من أجل الآخرين، ويرى أن الموقف المثالي والنموذجي للمسئولية يكون موقف الوالدين تجاه أبنائهم، فالإنسان يملك المسئولية من أجل الاختيار بين الخير والشر، وفى مساعدة هذا الفرد أو الشخص ليفهم العالم، وليعرف ماذا يكون الخير والشر؛ وأيضاً لكي يساعد هذا الفرد ليقاوم الرغبات الشريرة، ويشجع الرغبات الخيرة، وهذا تماماً مثلما يثق الوالدين في الأولاد الأكبر سناً في العناية والرعاية بالأولاد الأصغر. لأن الخيرية في الأكبر سناً تتضمن المسئولية[clviii].

ويرى أن الله يسعى لأن يعطى ويزود الجميع بالأشياء الخيرة وليس بالأشياء الشريرة، والله لا يستطيع أن يفعل ما يكون مستحيل منطقياً أياً كان السبب بالنسبة للاستحالة المنطقية، والفاعلين يحتاجون للرغبة لكي يختاروا بين الخير الأكبر والأصغر، والله يمكن أن يعطينا ويمنحنا الخير بدون الشر، ومن أنواع الشر عدم القدرة على اختيار ما ندرك وما نعرف أنه يكون خير أخلاقي، وكذلك يوجد شر في أن نفقد شيء ذات قيمة مثل أحاسيسنا الأخلاقية، ويرى أن من الأشياء الخيرة أن نسعى لتشجيع الرغبات الجيدة، ولا نشجع الرغبات الشريرة و الإلزامات يجب أن تنجز

وتحقق أولاً قبل أن نسعى لتحقيق أي خير ، والخير الأعظم من وجهة نظره هو امتلاك المسئولية تجاه الموجودات البشرية[clix].

ويؤكد على ملاحظة هامة وهى أن الخير الأعظم للإرادة الإنسانية لا يمكن أن تمنح بدون شر أخلاقي كبير، والشر الطبيعي يوسع نطاق الرغبات الخيرة التي يملكها الفاعل، فالشر الطبيعي مثل الألم يحدث إمكانية الشعور بالتعاطف، ومساعدة الشخص الذي يعانى هذا الألم وأنه يكون خيراً أن نملك تعاطف واهتمام بالآخرين، والاهتمام والتعاطف يكون عميق جداً عندما تكون الأشياء سيئة مع الذي يعانى، أما لو الأشياء تسير سيراً حسناً فسوف لا يوجد تعاطف. ومن الخير والأفضل أن يتسع نطاق وميدان تعاطفنا مع الذين يبعدون عنا في الأماكن البعيدة، مثل تعاطفنا مع الذين يعانون المجاعة في أثيوبيا[clx].

والشر الأخلاقي الشخصي مثل الألم الجسماني يمنح الذي يعانى الاختيار، إما أن يتحمله بصبر، أو يتحسر على قدره ونصيبه. وصديقه إما يختار أن يتعاطف معه، أو أن يكون قاسى الفؤاد، فالألم يحدث إمكانية الاختيار، والتي سوف لا تكون موجودة بطريقة أخرى، ويرى أننا لكي نملك الاختيار بين فعل الخير وفعل الشر، نحن نكون في حاجة إلى امتلاك اعتقادات صحيحة تتعلق بنتائج أفعالنا، فمن الخير أن تعطى الجوعي الطعام لأن هذا سوف يمكنهم من العيش أحياء ؛ ومن الشر أن تضرب الآخرين لأن هذا يسبب لهم الضرر، وإذا كان الله أعطانا الاختيار بين الخير والشر، فهو يجب أن يعطينا ويسمح لنا أن نكتسب الاعتقادات الصحيحة فيما يتعلق بنتائج أفعالنا، ويشير إلى أن الشر الطبيعي يكون مطلوباً لإعطائنا الاختيار لاكتساب معرفة نتائج الخير والشر ونتائج أفعالنا؛ وأن الاختيار الحر بدون معرفة النتائج يكون فارغ ولا معنى له[clxi].

والسؤال هنا لماذا يجيز الله الشر؟ في البداية يجيب سوين بيرن أن العالم الذي نعيش فيه يكون منجزاً بفضل العناية الإلهية وأن الإنسان والحيوانات يعانون من خلال

العمليات الطبيعية من المرض والحوادث والعالم يحتوى على الكثير من الشرور، والله ذو القدرة الكلية يستطيع أن يمنع هذه الشرور، وبالتأكيد الله ذو الخير المطلق سوف يفعل ذلك، أيضاً هل عدم وجود الشر دليل قوى ضد وجود الله؟ فالعدل يقتضى عدم وجود الشر، ويرى لو الله يكون موجود، فإنه سوف يكون متوقعاً أنه سوف يفعل أشياء معينة؛ ومن هذه الأشياء هي أن يسمح ويجيز شرور معينة والله لا يستطيع ولا يمكن أن يعطينا ويمنحنا هذه الشرور بطريقة تامة وكاملة بدون أن يسمح بكثير من الشرور، وأن مشكلة الشر لا تكون انعدام حالات الخير المتعددة والمتنوعة والكثير من الخير يحدثه الله، ويستطيع أن يحدث المزيد، وهو لا يملك أي إلزام ليحدث الخير، فالموت يكون شر لو سبب الكثير من الألم والحزن للآخرين، لكنه في ذاته ليس شر[clxii].

ويرى "سوين بيرن" أن الشر الطبيعي يكون له الدور الأساسي والرئيسي في حدوث إمكانية الاختيار لدى الإنسان، ويوجد وسيلتين الشر الطبيعي يعطى من خلالهما للإنسان هذه الاختيارات:-

(١) فاعلية وقوة القوانين الطبيعية المنتجة للشرور تعطى الإنسان معرفة كيف تحدث هذه الشرور.

(٢) أنها تجعل إمكانية أنواع معينة من الفعل تجاهها تحقق للفاعلين الاختيار،وتزيد من معدل الاختيار، فالله يملك الحق في أن يجيز الشر الطبيعي الخاص مثل الألم الجسماني؛ وكذلك يملك الحق في أن يجيز الشر الطبيعي لأن يحدث من أجل نفس السبب مثلما يملك الحق في أن يجيز الشرور الأخلاقية أن تحدث[clxiii].

خلاصة القول:

الله يجيز للشر أن يحدث في العالم من أجل خير أكبر وأعظم. والله هو الذي يمنح الإنسان حرية الاختيار بين الخير والشر.

ونود أن نشير إلى أن حديث سوين بيرن عن الخير والشر يتشابه ويتفق مع آراء عدد من الفلاسفة فى هذا الموضوع.

(١) الخير والشر عند أوغسطين:

الخير هو السير على مقتضى القانون الإلهي، أو الطبيعي، أما الشر فهو مخالفة هذا القانون، ومن هنا نستخلص الحقيقة الوجودية للخير والشر. فالخير شيء بالفعل، أما الشر فلا يمكن أن يعتبر وجوداً حقيقياً، بل هو سلب محض، أي أن الشر هو سلب للخير، أي سلب للنظام، ولهذا فإن علة الخير هي علة فاعلية، بينما علة الشر علة نقص؛ بمعنى أن الخير شيء إيجابي وجودي، أما الشر فهو نقصان أو عدم، ولهذا يمكن تسمية الخير باسم الفعل، بينما الشر لا يمكن أن يوصف من ناحية العلية إلا بأنه النقص[clxiv].

(٢) الخير والشر عند سكوت اريجيين:

يرى أن الضرورة في الطبيعة هي إرادة الله، وإرادته فعل محض، وفعل واحد. وعلى ذلك فضرورة الطبيعة واحدة، وقد قدرت سابقاً، إلا أن الله مع ذلك– تبعاً لأنه خير ولأنه حب– لهذا لا يمكن أن يقبل الشر، لهذا فإن الشر والموت أو الضرر والخطيئة ليس فعل الله وإنما هي سلب وليس لها وجود حقيقي نقول أنها من فعل الله. أما فعل الشر فلا يأتي من قضاء سابق، بل يأتي من فساد الإرادة ولهذا أفعال الناس لم تقدر قدراً سابقاً من حيث الشر، وإنما قدرت من حيث الخير فحسب، والإرادة الشريرة وحدها التي تفعل الشر وفعلها ليس إيجابياً، بل هو نقصان وعدم للخير[clxv].

(٣) الشر عند ليبنتز:

يميز بين ثلاثة أنواع من الشر.

(١) الشر الميتافيزيقي وهو النقص بالإجمال.

(٢) الشر الطبيعي وهو الألم.

(٣) الشر الخلقي وهو الخطيئة.

فأما الشر الميتافيزيقي فلا محيص عنه، إذ أن النقص والحد والعدم ملازمة للموجود المتناهي، أما الشر الطبيعي والألم فيتم تفسيره بأن يكون نتيجة للشر الميتافيزيقي أو للشر الخلقي؛ آتية من أن لنا جسماً، وهذا خير، وأن الأجسام الطبيعية مترابطة، وهذا خير أيضاً، وأن الخطيئة تستحق العقاب؛ على أن الألم قد يكون إنذاراً باجتناب ضرر، أو وسيلة لاكتساب ثواب فيكون سبباً للخير. أم الشر الخلقي فعلته القريبة حرية الإنسان التي هي في ذاتها خير عظيم، فهو ليس محتوماً، وليس يريده الله بإرادة سابقة، بل إنما يسمح به كجزء من العالم الذي هو خير العوالم الممكنة، والشر الخلقي قد يكون سبباً لخير أعظم، فلولا خيانة يهوذا لما كان المسيح صلب وخلص البشر[clxvi].

(٤) الخير والشر عند كانط:

الخير عنده هو مطابقة الإرادة للقانون الأخلاقي في حين أن "الشر" هو معارضة الإرادة لهذا القانون. ويحاول "كانط" ألا يبقى مفهوم الخير الأخلاقي مجرد صيغة جوفاء خالية من كل فاعلية عملية، ومن ثم فإنه يحاول أن يضع في خدمة "الأمر المطلق" عاطفة أخلاقية، أو شعوراً أخلاقياً، دون أن يغير من الطابع الخالص الذي يتسم به القانون باعتباره واجب الطاعة لمجرد أنه القانون. ويرى "كانط" أن ثمة صوتاً باطنياً إلهياً يرسم أمامنا طريق الخير والشر، ويشير إلى مفهوم الخير الأقصى والمقصود بهذا الاصطلاح معنى الخير المشترك بين الخير الأخلاقي، أو الفضيلة والخير الطبيعي "كالخيرات المحسوسة– والصحة"، فالخير الأقصى هو كمال الإرادة من جهة، وكمال اللذة من جهة أخرى، أو ربما كان الأصح أن نقول أن الموجود الكامل يوجد في ذاته بين الإرادة الخالصة، والخيرات الطبيعية المحسوسة، فيجمع بذلك بين الفضيلة والسعادة،ولكنه التوافق بين الخير الخلقي والخير الطبيعي إنما هو وقف على المطلق وحده[clxvii].

(٥) الشر والخير عند جوزيا رويس:

يرى "رويس" أن الذات قد تتصور أثناء بحثها عن "الآخر" أن التعبير عن نفسها قد لا يتحقق "بالطاعة" للعالم وإنما بإخضاعه لهدفها، فتختار التمرد والعصيان بدلاً من الطاعة والاستسلام، والحقيقة أن اختيار مثل هذا السلوك لا يعتبر شراً كلياً، لأن الاختيار الواعي لأمر شرير تماماً يعد مستحيلاً؛ والسبب في ذلك، أن النفس تسعى دائماً للتعبير الذاتي عن نفسها من خلال حياة أخرى غير حياتها ومثل هذا الوضع، يجعل الوعي بالذات قائماً على إدراك التباين. ويقرر "رويس" أن روح الخير كامنة فى الأفعال الشريرة، حتى الضائعون في الجحيم، أو الأشرار يكونون في خدمة الله. ويرى أنه ليس هناك حتمية أخلاقية، يستطيع الفاعل اختيار الشر أو تجنبه بأن يختار (الخير)، وإذا ما اختار الشر فإن نظام العالم يتغلب على فعله الشرير[clxviii].

ويرى "رويس" أن الإنسان عندما يدرك الشر ويحاربه، ويشعر فى نفس الوقت أنه جزء من الحياة الإلهية، فعندما يشعر الإنسان بانتصار البصيرة الخلقية على الإرادة الشريرة، ويحيا في لحظة واحده كل من "الشر الجزئي للرغبات الأنانية" والخير الكلى للانتصار الأخلاقي، الذي يستمر وجوده من السيطرة على الشر، يذوب الشر في الفعل الخير، لذا عندما يقوم الإنسان بفعل خير، يكون عنصراً من الحياة الإلهية، ولا وجود لخير أخلاقي إلا وسط صراع داخلي ووحدة الخير والشر في فكر الله وحدة أبدية. وبالنسبة لمسألة ظهور الشر يرى "رويس" أن الوعي بالشر يحدث بسبب طبيعة الإرادة والمثل الأعلى. وعن علاقة الشر "بالعدالة الإلهية" يرى أن غالباً ما يعانى الفرد من شرور لا ترجع إلى رذائله أو لإرادته الحرة. فالموت والحروب شرور طبيعية، وليست من فعل الله، والآلام والأحزان ظواهر طبيعية تحدث بسبب الجهل ومحدودية الإنسان[clxix].

أهم نتائج البحث

١- الحجج والبراهين الاستقرائية على وجود الله هي براهين من خلالها المقدمات تجعل النتيجة احتمالية؛ كما أن البراهين الكوزمولوجية (الكونية) وبرهان الغائية هي براهين بعدية تبدأ من التجربة.

٢- ارتباط الاعتقاد بالبدائل أو الاختيارات الأخرى كما أن الاعتقاد يكون لا إرادي (إلزامي)، فالاعتقاد شيء ما يحدث للشخص وليس شيئاً يحدثه الشخص.

٣- المكون الأساسي والعنصر الرئيسي للإيمان هو الاعتقاد. فالإيمان يرتبط بالاعتقاد.

٤- هناك ارتباط بين النفس والجسم فكلاهما يؤثر في الآخر، ورغم ذلك هناك تمايز جوهري بينهما، فالإنسان يملك كل من النفس والجسم،النفس لها صفاتها المميزة، والجسم له صفاته المادية المميزة.

٥- بدون وظيفة وعمل الدماغ، النفس لا تؤدى وظيفتها. ولا يوجد تناقض في افتراض أن الشخص يمكنه أن يستمر في الوجود بدون جسمه، واستمراره يكون عن طريق جزء غير جسماني هو النفس. وأن هناك إمكانية منطقية لتحرر النفس من الجسم.

٦- هناك معيارين يحددان الهوية الشخصية. معيار استمرارية الدماغ، والذاكرة.

٧- المعجزة هى خرق للقوانين الأساسية فى الطبيعة، وهى تجرى على عكس العادة والمألوف من القوانين في الطبيعة.

٨- العبادة تمثل الطاعة لله بوصفه مصدر كل الخير، ومصدر جميع الأشياء في الكون. وتمثل شكر وعرفان لخالق الوجود.

٩- القداسة هي امتلاك الشخص الذي يكون أساس للوجود جميع سمات القداسة. فهو يستحق العبادة لكونه مقدساً.

١٠- الوحي ضروري لأنه يوجد مسائل وقضايا لا نستطيع أن نكتشفها بأنفسنا؛ لذلك الوحي يكشف لنا عن هذه القضايا. كما أن الوحي يعرفنا الوسيلة الصحيحة لكي نحيا حياتنا الشخصية.

١١- الموجودات البشرية تملك حرية الإرادة للقيام بالاختيار بين الخير والشر. وحرية الإرادة من أهم السمات التي تميز الإنسان.

١٢- من الممكن أن يجيز الله الشر فى العالم من أجل خير أكبر وأعظم، فالشرور ضرورية لوجود الخيرات.

هوامش البحث

1- **Wikipedia,** The Free Encyclopedia.
2- **En-wikipedia**.org/wiki/Richard_swin/burn_ Academic-career.
3- www.close rtotruth.com/ participant, Richard- swin burne/103.
4- **Swin burn:** The Existence of god, second Edition, Clarendon press, Oxford, 2004, p.3.
5- Ibid: p. 6.
6- Ibid: p. 9.
7- Ibid: p. 134.
8- Ibid: p. 134.
9- Ibid: p. 135.

١٠- **د. عبد الرحمن بدوى:** مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٢، ١٩٧٩، ص٢٨٨.

١١- **د. على عبد المعطى:** ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية، دار الكتب الجامعية، الإسكندرية، ١٩٧٢، ص٢٧٠- ٢٧١.

أنظر أيضاً: رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث "الفلسفة الحديثة"؟ ترجمة د. محمد فتحي الشنيطى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٧، ص١٤٤- ١٤٥.

وأيضاً: **د. كريم متى:** الفلسفة الحديثة عرض نقدي، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، ط٢، ١٩٨٨، ص١٣٨.

وأيضاً: ليبنتز أبحاث جديدة في الفهم الإنساني. تقديم وتعليق وترجمة. د. أحمد فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٣، ص٤٦.

١٢- **د. عبد الرحمن بدوى:** إمانويل كانط، دار المطبوعات، الكويت، ط١، ١٩٧٧، ص٣٤٠.

وانظر أيضاً. كانط: مقدمة لكل ميتافيزيقا يمكن أن تصير علماً، ترجمة د. نازلي إسماعيل، مراجعة د. عبد الرحمن بدوى، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٧، ص١٦٣.

– **د. محمود فهمي زيدان:** كانط وفلسفته النظرية، دار المعارف، القاهرة، ط٣، ١٩٧٩، ص٣٢٩.

– **د. محمد على أبو ريان:** تاريخ الفكر الفلسفي "الفلسفة الحديثة" دار الكتب الجامعية، الإسكندرية، ط١، ١٩٦٩، ص٢٠٥– ٢٠٦.

– **د. زكريا إبراهيم:** كانت أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، القاهرة، ط٢، ١٩٦٣، ص١٣٨– ١٣٩.

١٣–**د. أحمد الأنصاري:** فلسفة الدين عند جوزيا رويس، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ٢٠٠٤، ص٣٢٢– ٣٢٣.

14- **Swin burn:** The existence of god, P. 53.

15- Ibid: P. 54.

١٦– **د. عبد الرحمن بدوى:** فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٣، ١٩٧٩، ص٢٧.

١٧– المرجع السابق: ص١٥٢.

١٨– **رسل: تاريخ الفلسفة الغربية**، ص١٥٦.

١٩– **د. عبد الرحمن بدوى:** كانط، ص٢٣٧– ٢٣٨.

٢٠– **د. زكريا إبراهيم:** كانت أو الفلسفة النقدية، ص١٤٣.

انظر أيضاً: **د. محمود فهمي زيدان:** كانط وفلسفته النظرية، ص٣٢٩.

21- **Swin burns:** The Existence of god, P. 190.

22- Ibid: p.p. 213- 214.

23- Ibid: p. 215.

24- Ibid: p. 218.

٢٥– **د. عبد الرحمن بدوى:** مدخل جديد إلى الفلسفة، ص٢٣٠– ٢٣١.

٢٦– **د. أحمد الأنصاري:** فلسفة الدين عند رويس، ص٣٢١.

27- **Swin burn:** The Existence of god, p. 94.

28- Ibid: p.94.

29- Ibid: p.95.

30- Ibid: p.p. 168- 169.

٣١- **د. عبد الرحمن بدوى:** فلسفة العصور الوسطى، ص٢٩.

٣٢- المرجع السابق: ص٧٦.

٣٣- **د. عبد الرحمن بدوى:** مدخل جديد إلى الفلسفة، ص٢٢٠.

٣٤- **د. فؤاد زكريا:** اسبينوزا، مكتبة التنوير، الكويت، ١٩٨١، ص٤٥.

35- **Swin burn:** Faith and Reason, Oxford, 1981, p. 4.
36- Ibid: p. 5.
37- Ibid: p. 6.
38- Ibid: pp. 9-10.
39- Ibid: p. 12.
40- Ibid: p. 12.
41- Ibid: p. 26.
42- Ibid: p. 27.
43- Ibid: p. 39.
44- Ibid: p. 88.
45- Ibid: p. 88.
46- Lehrer: Thomas Reid, London, 1989, P. 68.

٤٧- **د. محمد فتحي الشنيطى:** المعرفة، دار الثقافة للطباعة والنشر، ط٣، ١٩٨١، ص١٢٢- ١٢٣.

انظر أيضاً: **رسل: تاريخ الفلسفة الغربية**، ص٢٦٠.

٤٨- **د. محمود محمد عبد الرازق شقشق:** "الأصول الفلسفية للتربية" فلاسفة التربية من سقراط إلى رسل، دار البحوث العلمية، ١٩٩٧، ص٢٥٧.

49- **Armstrong. D.M.:** Belief, Truth and Knowledge, Cambridge University Press, 1973, p. 23.

٥٠- **د. عماد الدين إبراهيم عبد الرازق:** العقل عند أرمسترونج، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٧، ص٨٠.

51- **Swin burn:** Faith and Reason, p. 5.
52- Ibid: p. 137.
53- Ibid: p. 139.

وانظر أيضاً: **د. عبد الرحمن بدوى:** فلسفة العصور الوسطى، ص٥٢.

54- **Swin burn:** Faith and Reason, P. 14.
55- Ibid: p. 147.

56- Ibid: pp. 148- 149.
57- Ibid: p. 150.
58- Swin burn: Faith and Reason: p. 154.
59- Ibid: p. 155.

٦٠- **د. عبد الرحمن بدوى:** فلسفة العصور الوسطى، ص٢١.

٦١- اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة؛ ترجمة وتقديم د. حسن حنفي، مراجعة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧١، ص٣٥٧- ٣٥٨.

٦٢- **د. مختار البسيوني:** القيم عند بول تليتش: رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، طنطا، ١٩٩٢، ص١٠٢.

63- **Edgar Sheffield Bright man:** A Philosophy of Religion, Prentice hall, New York, 1940, p. 416.

٦٤- **د. عماد الدين إبراهيم عبد الرازق:** الدين عند إدجار شيفلد برايتمان، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٦، ص١٠.

65- Bright man: A Philosophy of Religion, p. 181.
66- Ibid: p. 182.
67- Swin burn: The Evolution of the soul, Clarendon Press, Oxford, 1986, p. 150.
68- Ibid: p. 156.
69- Swin burne: The Evolution of the soul: p. 156.
70- Ibid: p. 169.
71- Ibid: pp. 171- 172.
72- Ibid: p. 173.
73- Ibid: pp. 286- 287.
74- Ibid: p. 290.
75- Ibid: pp. 300- 301.
76- Ibid: p. 302.
77- Ibid: p. 310.
78- Ibid: p. 157.
79- Ibid: p. 160.
80- Ibid: p. 162.
81- Ibid: p. 168.
82- Ibid: p. 170.

83- Armstrong: Materialist Theory of Mind, London, Rutledge K.Paul, 1963, p.p. 1-2.

٨٤-**د. إبراهيم مصطفى إبراهيم:** الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ص٨٦- ٨٧.

85- **Hume, D.:** A treatise of Human Nature, London, 1978, p. 2.

وانظر أيضاً: **د. زكى نجيب محمود،** هيوم، دار المعارف، ١٩٨٥، ص٣٣.

٨٦-**د. محمود فهمي زيدان:** فى النفس والجسد بحث فى الفلسفة المعاصرة، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، ١٩٧٧، ص١٨٤.

٨٧-المرجع السابق: ص١٩١- ١٩٢.

88- **Armstrong:** Materialist Theory of Mind, pp.11-12.

وانظر أيضاً: **د. عماد الدين إبراهيم عبد الرازق،** العقل عند أرمسترونج، ص١٤١.

89- **Lock, J.:** An Essay Concerning Human Understanding, Oxford, 1975, p.329.

90- **Chisholm:** Person and Object, London, 1976, p.97.

91- **Hume:** A treatise of Human Nature, p.252.

92- Ibid: p. 253.

93- **Reid, T.:** Essay on the intellectual powers of Man, edited by Baruch. A. Brody, Cambridge, 1969, p. 341.

وانظر أيضاً. **د. محمود سيد أحمد:** العقل عند ريد، دار الثقافة للنشر والتوزيع ١٩٩٠، ص٦٠.

٩٤-**د. محمد توفيق الضوى:** دراسات في الميتافيزيقا، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة، ١٩٩٩، ص١٥٩.

95- **Chisholm**: Person and Object, p. 92.

٩٦- **د. عماد الدين إبراهيم عبد الرازق:** مشكلة المعرفة عند تشيشولم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٧، ص٥٤.

97- **Swin burn**: Faith and Reason, p. 244.

98- Ibid: p. 244.

99- Ibid, p. 245.

100- Ibid: p. 248.

101- Ibid: p. 252.
102- Ibid: p. 252.

١٠٣- **يوسف كرم:** تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط٦، ص١١٦.

١٠٤- **اسبينوزا:** رسالة في اللاهوت والسياسة، ص٢٢١- ٢٢٢.

١٠٥- **ليبنتز:** أبحاث جديدة فى الفهم الإنساني، ص٤٦.

١٠٦- **د. محمد أبوريان:** تاريخ الفكر الفلسفي، ص١٥٦- ١٥٧.

107- **Swin burn:** Faith and Reason, p. 193.
108- **Swin burn:** Coherence of Theism, Oxford, 1977, p. 292.
109- Ibid: p. 293.
110- Ibid: p. 302.
111- Ibid: p. 303.
112- Ibid: p. 304.
113- Ibid: p. 304.

١١٤- **د. فريال حسن خليفة:** الدين والسلام عند كانط، مصر العربية للنشر والتوزيع، ٢٠١١، ص٩١.

115- **Bright man:** Religious Values, The Abingdon Press, New York, 1923, p. 177.

١١٦- **د. عماد الدين إبراهيم عبد الرازق:** الدين عند برايتمان، ص٥٣.

١١٧- **د. محمود سيد أحمد:** الحضارة والدين عند هوكنج، دار الحضارة للطباعة والنشر، طنطا، ١٩٩٤، ص٥٤.

١١٨- **د. على عبد المعطى محمد:** بوزانكيت قمة المثالية في انجلترا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دار التأليف للنشر، الإسكندرية، ١٩٧٣، ص٢٣٨- ٢٣٩.

١١٩- **د. عبد الرحمن بدوى:** خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، ط٤، ١٩٧٠، ص١٠٥.

١٢٠- **إميل بوترو:** فلسفة كانط؛ ترجمة د. عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٢، ص٣٧٧.

١٢١- **يوسف كرم:** تاريخ الفلسفة الأوربية في العصور الوسطى، دار القلم، بيروت، ص٥٤.

١٢٢- **د. عماد الدين إبراهيم عبد الرازق:** فلسفة الدين عند جوناثان إدواردز، ص٦٥.

١٢٣- **د. وفاء عبد الحليم محمود:** القيم في فلسفة "ماكس شيللر"، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة طنطا، ١٩٩٢، ص٣٣١.

124- **Rudolf Otto:** The Idea of the Holy, Translated by, John. W. Harvey, Galaxy book, New York, 1958, p. 5.

١٢٥- **د. عماد الدين إبراهيم عبد الرازق:** مفهوم القداسة عند رودولف أوتو، دار الهانئ للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٠، ص٤- ٦.

126- **Swin burn:** Revelation from Metaphor to Analogy, Second Edition, Oxford, 1992, p. 79.

127- **Swin burn:** Revelation from Metaphor to Analogy, p. 83.

128- Ibid: p. 84.

129- Ibid: p. 98.

130- Ibid: p. 100.

131- Ibid: p. 104.

132- Ibid: p. 105.

133- Ibid: p. 108.

134- Ibid, P. 145.

135- Ibid: pp. 172- 173.

١٣٦- نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط، ترجمة وتقديم وتعليق: د. حسن حنفي، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٢، القاهرة، ١٩٧٨، ص٢٢.

١٣٧- **يوسف كرم:** تاريخ الفلسفة الحديثة، ص١١٦.

138- Bright man: A philosophy of Religion, p.174.

١٣٩- **د. عماد الدين إبراهيم عبد الرازق:** الدين عند إدجار شيفلد برايتمان، ص٢٦- ٢٧.

١٤٠- **د. مختار البسيوني:** القيم عند بول تليتش، ص٨٠.

141- **Swin burn:** The Evolution of the Soul, pp.255-256.
142- Ibid: p. 257.
143- **Swin burn:** The Evolution of the Soul, p.258.
144- **Swin burn:** Providence and Problem of Evil, Oxford, 1998, p. 116.
145- Ibid: p. 111.
146- **Jonathan Edwards:** Freedom of will, Part I, Section, I, Christian Classics of Library, p. 1.
147- **Reid:** Essays on the Active Powers of Man, Edited by Baruch A. Brody, Cambridge, 1969, p. 57.

١٤٨- **د. زكريا إبراهيم:** مشكلة الحرية، مكتبة مصر، ١٩٥٧، ص١٢٦- ١٢٧.

149- **Lock**: An Essay Concerning Human Understanding, p.p. 236- 237.
150- **Hume**: A treatise of Human Nature, p. 399.
151- Ibid: p. 400.
152- **Swin burn:** Providence and Problem of Evil, 37.
153- Ibid: p. 38.
154- Ibid: p. 11.
155- Ibid: p. 12.
156- **Swin burn:** Providence and Problem of Evil, pp. 13- 14.
157- Ibid: p. 14.
158- Ibid: p. 130.
159- Ibid: p. 165.
160- Ibid: p. 182.
161- Ibid: p. 183.
162- Ibid: p. 184.
163- Ibid: pp. 112-113.

١٦٤- **د. عبد الرحمن بدوى:** فلسفة العصور الوسطى، ص٣٦.

١٦٥- المرجع السابق: ص٥٠- ٥١.

١٦٦- **يوسف كرم:** تاريخ الفلسفة الحديثة، ص١٣٥- ١٣٦.

١٦٧- **د. زكريا إبراهيم:** كانت أو الفلسفة النقدية، ص٢٠٦- ٢٠٨.

١٦٨- **د. أحمد الأنصاري:** فلسفة الدين عند جوزيا رويس، ص١٨٧- ١٨٨.

١٦٩- المرجع السابق، ص١٩٣- ١٩٤.

المصادر والمراجع

أولاً: مؤلفات ريتشارد سواين بيرن:

1- Swin burne: Choherence of Theism, Oxford, 1977.
2- ……: Faith and Reason, Oxford, 1981.
3- ……: The Evolution of the Soul, Clarendon Press, Oxford, 1986.
4- ……: Revelation from Metaphor to Analogy, Second Edition, Oxford, 1992.
5- ……: Providence and Problem of Evil, Oxford, 1993.
6- ……: The Existence of god, Second Edition, Clarendon Press, Oxford, 2004.

ثانياً: مراجع عامة:

أ) مراجع باللغة الإنجليزية:

1- **Edgar Sheffield Bright mans:** Religious Values, The Abingdon Press, New York, 1923.
2- ……: A Philosophy of Religion, Prentice hall, New York, 1940.
3- Armstrong David. M.: Materialist Theory of Mind, London, Rutledge & K. Paul, 1963.
4- ……: Belief, Truth and Knowledge, Cambridge University Press, 1973.
5- **Chisholm**: Person and Object, London, 1976.
6- **Hume, D.:** A treatise of Human Nature, London, 1978.
7- **Jonathan, Edwards:** Freedom of will, p.1, Section 1, Christian Classics of Library, p. 1.
8- **Lehrer**: Thomas Reid, London, 1989.
9- **Lock, J.:** An Essay Concerning Human Understanding, Oxford, 1975.
10- **Reid, T.:** Essays on the Intellectual Powers of Man, Edited by Baruch. A. Brody, Cambridge, 1969.
11- **Reid:** Essays on the Active Powers of Man, Edited by Baruch A. Brody, Cambridge, 1969.
12- **Rudolf Otto:** The Idea of the Holy, Translated by, John. M. Harvey, Galaxy book, New York, 1958.

ب) مراجع باللغة العربية:

١- **د. إبراهيم مصطفى إبراهيم:** الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، بدون سنة للنشر.

٢- **د. أحمد الأنصاري:** فلسفة الدين عند جوزيا رويس، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ٢٠٠٤.

٣- **اسبينوزا:** رسالة فى اللاهوت والسياسة؛ ترجمة وتقديم د. حسن حنفي، مراجعة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة لتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧١.

٤- **إميل بوترو:** فلسفة كانط؛ ترجمة د. عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٢.

٥- نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة وتقديم وتعليق د. حسن حنفي، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٢، القاهرة، ١٩٧٨.

٦- **رسل:** تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث، "الفلسفة الحديثة"؛ ترجمة د. محمد فتحي الشنيطى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٧.

٧- **د. زكريا إبراهيم:** مشكلة الحرية، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٥٧.

٨- .....: كانت أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٦٣.

٩- **د. زكى نجيب محمود:** هيوم، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٥.

١٠- **د. عبدا لرحمن بدوى:** خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، ط٤، ١٩٧٠.

١١- .....: إمانويل كانط، دار المطبوعات، الكويت، ط١، ١٩٧٧.

١٢- .....: مدخل جديد للفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٢، ١٩٧٩.

١٣- .....: فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٣، ١٩٧٩.

١٤- **د. على عبدا لمعطى محمد:** ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية، دار الكتب الجامعية، الإسكندرية، ١٩٧٢.

١٥- .....: بوزانكيت قمة المثالية في إنجلترا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دار التأليف للنشر، الإسكندرية، ١٩٧٣.

١٦- **د. عماد الدين إبراهيم عبدا لرازق:** فلسفة الدين عند جوناثان إدواردز، الهانئ للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٤.

١٧- .....: الدين عند إدجار شيفلد برايتمان، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٦.

١٨- .....: العقل عند أرمسترونج، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٧.

١٩- .....: مشكلة المعرفة عند تشيشولم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٧.

٢٠- .....: مفهوم القداسة عند رودولف أوتو، دار الهانئ للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٠.

٢١- **د. فريال حسن خليفة:** الدين والسلام عند كانط، مصر العربية للنشر والتوزيع، ٢٠٠١.

٢٢- **د. فؤاد زكريا:** اسبينوزا، مكتبة التنوير، الكويت، ١٩٨١.

٢٣- **د. كريم متى:** الفلسفة الحديثة عرض نقدي، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، ط٢، ١٩٨٨.

٢٤- **كانط:** مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً، ترجمة. د. نازلي إسماعيل، مراجعة د. عبد الرحمن بدوى، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٧.

٢٥- **ليبنتز:** أبحاث جديدة في الفهم الإنساني. تقديم وترجمة وتعليق د. أحمد فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٣.

٢٦- **د. محمد توفيق الضوى:** دراسات في الميتافيزيقا؛ دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٩.

٢٧- **د. محمد على أبوريان:** تاريخ الفكر الفلسفي "الفلسفة الحديثة"، دار الكتب الجامعية، الإسكندرية، ط١، ١٩٦٩.

٢٨- **د. محمد فتحي الشنيطى:** المعرفة، دار الثقافة للطباعة والنشر، ط٣، ١٩٨١.

٢٩- **د. مختار البسيوني:** القيم عند بول تليتش، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، طنطا، ١٩٩٢.

٣٠- **د. محمود سيد أحمد:** العقل عند توماس ريد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٠.

٣١- **د. محمود سيد أحمد:** الحضارة والدين عند هوكنج، دار الحضارة للطباعة والنشر، طنطا، ١٩٩٤.

٣٢- **د. محمود فهمي زيدان:** في النفس والجسد بحث فى الفلسفة المعاصرة، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، ١٩٧٧.

٣٣- .....: كانط وفلسفته النظرية، دار المعارف، القاهرة، ط٣، ١٩٧٩.

٣٤- **د. محمود محمد عبد الرازق شقشق:** "الأصول الفلسفية للتربية" فلاسفة التربية من سقراط إلى رسل، دار البحوث العلمية، ١٩٩٧.

٣٥- **د. وفاء عبد الحليم محمود:** القيم في فلسفة ماكس شيللر، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة طنطا، ١٩٩٢.

٣٦- **يوسف كرم:** تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط٦.

٣٧- .....: تـاريخ الفلسـفة الأوربيـة فـى العصـور الوسـطى، دار القلـم، بيروت.

ثالثاً: شبكة المعلومات: الإنترنت.

1- **Wikipedia, The Free** Encyclopedia.
2- **En-Wikipedia**.org/wiki/Richard_swin burn, Academic-Carrere.
1) www.closertotruth.com/participant, Richard-Swin burne/103 .