



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث [www.mominoun.com](http://www.mominoun.com)

# مُنْهَجِيَّةُ المِقَارِنَةِ فِي مُعَالَجَةِ جُونِ هَيْكٍ لِمَشْكَلَةِ الشَّرِّ وَتَطْبِيقَاتِهَا العَمَلِيَّةُ

عبد العاطي محمد طلبة  
باحث مصري

20  
25



[www.mominoun.com](http://www.mominoun.com)

◆ بحث محكم  
◆ قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية  
◆ 2025-03-24

# فَنُهْجِيَّةُ الْمَقَارِنَةِ فِي مُعَالَجَةِ جُونِ هِيكٍ لِمَشْكَلَةِ الشَّرِّ وَتَطْبِيقَاتِهَا الْعَمَلِيَّةِ

تَأَلِيفُ: عَبْدُ الْعَاطِي مُحَمَّدٌ طَلِبَةٌ

مِرَاجَعَةٌ: د. وَفَاءُ عَبْدُ الْحَلِيمِ

## مُلخَص

في هذه الدراسة تعريف بالمنهج المقارن وموقعه من المناهج البحثية الأخرى؛ ومحاولة الوقوف على الطريقة المنهجية المقارنة التي اتبعها هيك في كتابه «الشر وإله المحبة». يعرض هيك لتقليدين يرى بينهما تبايناً فيما يخص مشكلة الشر، ويُحلّل مسارات كل تقليدٍ على حدة، ويبيّن أوجه الافتراق والتلاقي بينهما، لينتهي أخيراً إلى مقارباته الخاصّة وأخذة من التقليدين، ونقده لهما مع ميل إلى أحدهما غالباً ورفض للآخر غالباً. تنتهي الدراسة بمقاربة عملية لطريقة هيك في فهم المشكلة وتطبيقاتها الممكنة. وعلى هذا، يُبتنى البحثُ على مقدمات تمهيدية وأربعة محاور رئيسة. المقدمات التمهيدية نعرف فيها بالمنهج المقارن، ومشكلة الشر ومعنى الثيوديسيا، ونذكر نبذة حياتية عن الشخصيتين موضوع المقارنة لدى هيك، وهما أوغسطين وإيرنيوس. أما المحاور الأربعة الرئيسة فهي:

1. مقارنة هيك بين التقليدين الأوغسطينية والإيرنيوسية، وفيه تعريف بالتقليدين وقسماتهما الفلسفية واللاهوتية.
2. أوجه الاتصال والافتراق بين الثيوديسيتين اللتين يقول بهما التقليدان.
3. عَرَضُ لثيوديسيا هيك المُسمّاة «ثيوديسيا تكميل النفس» واستعرض أهم مقولاتها وقسماتها وفقاً لما يقبله هيك وما يرفضه من التقليدين.
4. التطبيقات العملية لمقاربة هيك لمشكلة الشر.

## مقدمة تمهيدية

### تعريف بالمنهج المقارن

قبل التعريف بالمنهج المقارن، علينا أن نعرّف أولاً ما معنى كلمة «منهج method»؟ الكلمة تعود هي ونظائرها في اللغات الأخرى إلى الكلمة اليونانية 'μέθοδος'. يستعملها أفلاطون بمعنى البحث أو النظر أو المعرفة، كما يستعملها أرسطو أحياناً بمعنى «بحث»، كما أن المعنى الاشتقاقيّ الأصلي لها يدلّ على الطريق أو المنهج المؤدّي إلى الغرض المطلوب. وتعدّ أولى المحاولات الواضحة لاستعمال كلمة «منهج» هي التي قام بها راموس Ramus (1515-1572) الذي قسّم المنهج إلى أربعة أقسام: التصور، والحكم، والبرهان، والمنهج. ورغم هذا، لم ينته إلى تحديد منهج دقيق للعلوم. أتى القرن السابع عشر، وخطا فرانسيس بيكون الخطوة الحاسمة في تكوين «منهج» في كتابه الأورغانون الجديد (1620) فصاغ قواعداً للمنهج التجريبي بكل وضوح. وحاول ديكارت اكتشاف منهج يؤدي إلى حسن السير بالعقل في كتابه مقال في المنهج (1637)، كما أتى أصحاب منطق بور رويال (1662) فعنوا بتحديد المنهج بكل وضوح، وقسموه إلى قسمين؛ أحدهما للكشف عن الحقيقة، والآخر معنيّ بالتركيب أو منهج التأليف. أتى القرن السابع عشر، فضمّ منطق بيكون بجانب منطق بور رويال، فتكوّن المنهج الاستدلالي والتجريبي بصورة واضحة.<sup>1</sup>

يُعرّف المنهج أو الطريقة في معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية بأن

قوامه الاستقرار ويتمثل في عدة خطوات؛ تبدأ بملاحظة الظواهر وإجراء التجارب، ثم وضع الفروض التي تحدد نوع الحقائق التي ينبغي أن يُبحث عنها، وتنتهي بمحاولة التحقق من صدق الفروض أو بطلانها؛ توصلًا إلى وضع قوانين عامة تربط بين الظواهر وتوجد العلاقات بينها. وهناك أنواع مختلفة من المناهج: المنهج الوصفي، والمنهج التجريبي، والمنهج التاريخي.<sup>2</sup>

المنهج إذن، محاولة للوصول إلى الحقائق يتبعها الباحث أو الناظر للوصول إلى نتائج يعترها الصحة غالباً وفق المنهج المتبع. لستُ بصدد البحث في المناهج وأنواعها، لكنني أودّ الإشارة إلى أن أي منهج متبوع لا يمكن التوصل من خلاله إلى اليقين؛ ذلك أن المقدمة أو المقدمات التي يقوم عليها مهما كانت محكمة لا بد وأن يعترها النقصان في بعض أجزاءها، والمنهج لا بد أن يعتره الضعف في بعض أجزائه. مهمة المنهج هو الوصول بالناظر إلى اليقين الغالب عليه لدى الناظر أو الباحث، لا اليقين المطلق.

1 انظر: بدوي، عبد الرحمن، مناهج البحث العلمي. الكويت: وكالة المطبوعات، ط3، 1977م، ص ص 3-5

2 بدوي، أحمد زكي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية. بيروت: مكتبة لبنان، ط1، حرف: M، ص 267

ما الذي نعنيه إذن بالمنهج المقارن Comparative Method؟ هو طريقة للمقارنة بين نُظُم، أو ظواهر، أو أمطاط، مع إبراز أسباب كلٍّ، للوصول إلى نظريّاتٍ عامّة<sup>3</sup>. لا يجري عملُ المنهج المقارن بمعزلٍ عن المناهج الأخرى، فهو منهجٌ مختلطٌ يُمازج بين أنواعٍ مختلفةٍ من المناهج؛ فهو، على سبيل المثال، منهجٌ شبه تجريبيّ عند الممارسة العملية، ويستعين بالمنهج التاريخي عند النظر في تاريخية الأفكار ومصائرهما ومآلاتها التاريخية، كما أنه يستعمل المنهج الاستنتاجي والمنطقي للوصول إلى نتائجه<sup>4</sup>.

فيما يخص جون هيك محلّ النظر، فإنه يستعمل في كتابه الشر وإله المحبة Evil and the God of Love مناهج متعددة، لكنّ أظهر ما يستعمل هو المنهج المقارن؛ إذ يستغرق نصفُ كتابه تقريباً عرضاً للمدرسة أو التقليد اللاهوتي الذي يرفضه، ويستغرق نصفه الآخر في عرض المدرسة أو التقليد اللاهوتي الذي يميل إليه، ومن ثم ينتهي إلى صياغة نظرياته الخاصة بمقارباته للمشكلات التي ينظر فيها، وعلى رأسها بالطبع مشكلة الشر موضوع الكتاب. تقول ماريلين آدمس Maryilyn Adams:

وقوة النسق الذي أتى به هيك يتأتى من إصراره على فهم الموقف قبل مهاجمته. لذا، جاء أكثر من نصف الكتاب يتضمّن دراسةً تاريخيّةً للأفكار الأوغسطينية؛ بدءاً من أوغسطين نفسه وصولاً إلى بارت Barth. أدت تحليلات هيك وصبره المنتظم إلى جعل قارئه مُلمّاً إلى حدٍّ بعيد بالأطر الفلسفيّة التي تضمّنّت الشيوديسيا الأوغسطينية<sup>5</sup>.

ما تقوله آدمس صحيح، فهيك يتميز بالصبر الشديد والجَلَدِ المُستمرّ، وهو يعرض للتقليد الأوغسطيني بمدارسه المختلفة، وإن كان يرفض معظم ما ينتهي إليه. الناظر في النصف الأول من الكتاب لعله يظن هيك مدافعاً عن التقليد الأوغسطيني ومُنظراً له، لكنّ الحقيقة أنه يسرده بأمانة حتى يقارنه بالتقليد الإيرنيوسي الذي يتبنّى معظم أفكاره ويحاول تطويرها. وعلى هذا، قبل النظر في المقاربات الجديدة التي يقدمها هيك؛ علينا أن نعرّف مشكلة الشر ومعنى الشيوديسيا، ومن ثمّ نُعرِّج على التقليديين الأوغسطيني والإيرنيوسي ونسبر أغوارهما.

## مشكلة الشر والشيوديسيا

الشيوديسيا Θεοδικία (Theodicy) «كلمة مشتقة من اليونانية: θεός (theos) الله، δίκη (justice) العدالة، فالكلمة اختزال فنيّ يُعنى بالدفاع عن عدالة الله وخيريته في مواجهة الشر وحقيقته»<sup>6</sup>.

3 انظر: علي، عاطف، المنهج المقارن مع دراسات تطبيقية. بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 2006م، ص 132

4 انظر: المرجع السابق، ص 137

5 Hick, John, *Evil and the God of Love*. London: Palgrave Macmillan, Edition Number 2010, p. xvii

6 Hick, John, *Evil and the God of Love*. London: Palgrave Macmillan, Edition Number 2010, p. 6

تُعَنَى الثيوديسيا إِذَا بـ«تسويغِ سُبُلِ الله لِلإنسان»<sup>7</sup> بدلاً من تسويغِ سبُلِ الإنسان الآثمة أمام الله،<sup>8</sup> وتحاول الإجابة عن السؤال الذي احتلَّ رأسَ دوستوفسكي، وأثاره على لسان إيفان Ivan: «لو كنت مهندسَ المصائر الإنسانية، وأحببت أن تبني عالماً تجد فيه الإنسانية السعادة والهدوء والأمن أخيراً، أفتشرع في هذا العمل إذا علمت أنه لن يتحقق إلا إذا كان العذابُ ثمناً... لو كان البناء لا يقوم إلا على تلك الدموع التي لا فدية لها... لو كان ذلك ضرورة لا مناصَ منها، ولا يمكن أن يتحقق الهدفُ بدونها، أفتظل توافق على أن تكون مهندسَ الكون في تلك الشروط؟»<sup>9</sup> تعريفي للثيوديسيا؛ إذ إنها محاولاتُ المؤلِّهة تسويغِ وجود الشر في العالم على اختلاف أنواعه بوصفه لا يناقض العدلَ الإلهي، والوجودَ الإلهي كلي القدرة والخيرية. ويصيغ هيكَلُ مشكلة الشر التي تحاول الثيوديسيا الإجابة عنها على هذا النحو:

هل يمكن التوفيق بين وجود الشر في العالم، ووجود إله كلي الخيرية، كلي القدرة؟ هذه مشكلة لا تواجه المؤمن فحسب، بل تواجه غير المؤمن كذلك؛ إنها تقف حجر عثرة في عقل الأول أمام الالتزام الديني، في حين أنها تُوقِع في عقل الثاني توتُّراً داخلياً عنيماً يززع إيمانه، وتُحمِّله عبئاً من الشك لا يزول.<sup>10</sup>

ما هي أنواع الشرِّ إذن؟ يختلف متناولو الشرِّ في تقسيمه، فيرى البعض انقسامه الرباعيَّ إلى شرور ميتافيزيقية، وطبيعية (فيزيقية)، وأخلاقية، وعاطفية (تنقسم بدورها لدى البعض إلى جسمانية وأخرى نفسانية)، ويرى آخرون انقسامه الثلاثيَّ إلى شرور ميتافيزيقية، وأخلاقية، وطبيعية، ويرى فريق ثالث انقسامه الثنائيَّ إلى شرور أخلاقية، وطبيعية، أو شرور أخلاقية وفلسفية لا غير.<sup>11</sup> يجري هيكَل على مثال التقسيم الثلاثي لجريانه في لسان المتكلمين في الشرِّ، ولكون الشرور بضرورها وأنواعها المعروفة يمكن ردها أخيراً (فيما يرى) إلى قسم من هذه الأقسام الثلاثة. يميز ليبنيز Leibniz (1646-1716) (يعده كثيرون الواضِح الأول للمفهوم) بين هذه الأنواع الثلاثة، فقد يكون الشرُّ ميتافيزيقياً، أو طبيعياً، أو أخلاقياً: يكمن الشرُّ الميتافيزيقي في نقص، أو عدم كمال محض؛ والأخلاقِي في الخطايا الإنسانية؛ والطبيعيُّ في المعاناة الحاصلة بالطبيعة.<sup>12</sup>

تمهيداً لما نحن فيه من شأنٍ؛ دعونا نستطرد قليلاً فيما تعنيه هذه الأقسام الثلاثة بإيجاز لا يُخل. يعني الشرُّ الميتافيزيقيَّ metaphysical evil النقص الحالُّ في الموجودات الممكنة؛ والافتقار الساري فيها؛ فما من

7 يقول ملتون في ملحمته الشعرية الفردوس المفقود *Paradise Lost*: «قد أبرهن على العناية الإلهية، وأسوغ سبيل الرب للناس...». انظر: ملتون، جون، الفردوس المفقود. ترجمة: حنا عبود، دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011م، ص 49

8 See *Evil and the God of Love*. ibid. pp. 6-7

9 دوستوفسكي، الإخوة كارامازوف. ترجمة: سامي الدروبي، بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2010م، ج2، ص ص 182-83

10 *Evil and the God of Love*. ibid. p. 3

11 انظر: ملكيان، مصطفى، «مشكلة الشر وطرق التعامل معها (الجزء الأول) - حوار مع مصطفى ملكيان»، ترجمة: حسن الهاشمي، أعد الحوار وحرره بالعربية: عبد العاطي طلبية، قضايا إسلامية معاصرة. بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، 2020م، عدنان 73-74، ص 49، 50

12 انظر: كوبلستون، فريدريك، تاريخ الفلسفة. ترجمة وتعليق: سعيد توفيق، محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط1، 2013م، مج4، ص 437

موجود في العالم يخلو من كونه واجب الوجود أو ممكنه. ولا يصدق مفهوم واجب الوجود إلا على الله باعتبار أنه المطلق («الوجود المُحَقَّق» بلغة ابن عربي). أما الوجود الممكن («الوجود الخيالي» بلغة ابن عربي)<sup>13</sup> المُكوّن للعالم (بمعناه الشامل)، فهو الوجود الصادق على جميع ما يسافله من موجودات صادرة عنه؛ ما يعني محدوديتها التي تستدعي النقص فيها بمقتضى أنها لا تساوي الله مهما بلغت درجة الكمال والتمام فيها. أما الشرّ الأخلاقي Moral evil، فهو الصادر عن الإنسان بصفته مخلوقاً ذا إرادة حرة تنحو به نحو الشرّ كما تنحو به نحو الخير سواءً بسواء. أصل الشرّ الأخلاقي إذن كامن في الحرية الممنوحة بالله للإنسان. يتصوّر عدد من الفلاسفة المعاصرين العمل الحرّ على أنه عمل غير مفروض من خارج، ولكنه النابع عن طبيعة الفاعل وإرادته.<sup>14</sup> أما الشرّ الطبيعي (الفيزيقي) Physical evil، فذلك الناجم عن فعل الطبيعة دون تدخل الإنسان، كالزلازل والبراكين، والأعاصير، وغير ذلك من الكوارث الطبيعية،<sup>15</sup> وقد تدخل فيه أيضاً الشرورُ الحاصلة في المملكة الحيوانية والنباتية من تلف وانحلال وافتراس ومرض؛ إذ «تشكل معاناة الحيوان [مثلاً] واحدةً من أشد جوانب مشكلة الشرّ إرباكاً»<sup>16</sup>. تفيض الطبيعة بالشرور الحاصلة من جهة نفسها دون تدخل الإرادة الإنسانية، ف«الشرّ الحادث عن الإنسان شرّ أخلاقي... [و]الشرّ الحادث بسبب الطبيعة شرّ طبيعي»<sup>17</sup>.

### بين أوغسطين وإيرنيوس: نبذة حياتية

لعله من المفيد قبل الحديث عن التقليد الأوغسطيني Augustinian Tradition والتقليد الإيرنيوسي Irenaeus Tradition كما أبان عنهما هيك وقارن بينهما ليخلص إلى نظرياته ومقارنته الخاصة لمشكلة الشرّ؛ أن نتناول بالحديث أوغسطين وإيرنيوس نفسيهما؛ من هما، وما موقعهما من الديانة المسيحية. وفي هذا أحاول الاقتصارَ على النافع والمفيد في سياقات البحث.

وُلد أوغسطين Augustine سنة 354 في طاجستيا Tagaste (وهي الآن مدينة سوق أهراس، تبعد حوالي 100 كيلومتر من مدينة عنابة بالجزائر). وبعد أن أنهى دراساته الأولى في مسقط رأسه، ذهب إلى مادور Madaure ثم إلى قرطاجنة Carthage ليدرس الآداب والخطابة اللذين علّمهما بعد ذلك في نفس المدينة. أخذ عن أمه مونيكا Monique منذ الصغر حبّ المسيح، ولكنه لم يُعمّد، ولم يكن يعرف العقائد المسيحية معرفة جيدة، خاصة وأن حياته كانت مليئة بالاضطرابات النفسية، ونزوات الشباب التي كانت تمنعه من تقبلها.

13 يقول ابن عربي: «فلا وجود حقيقي لا يقبل التبدّل إلا الله؛ فما في الوجود المُحَقَّق إلا الله، وأما ما سواه فهو الوجود الخيالي...». انظر: ابن عربي، الفتوحات المكية. القاهرة: دار الكتب العربية الكبرى، 1911م، ج2، ص 313

14 See *Evil and the God of Love*. ibid. p. 68

15 انظر: «مشكلة الشر وطرق التعامل معها»، قضايا إسلامية معاصرة. مرجع سابق، ص 49.

16 *Evil and the God of Love*. ibid. p. 103

17 ديفيز، ستيفين تي، «مشكلة الشر في ضوء الحياة الآخرة»، ترجمة: عبد العاطي طلبية، قضايا إسلامية معاصرة. بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، 2022م، عددان: 77-78، ص 134

وفي سنة 373، وهو غارق في اللهو في قرطاجنة قرأ محاورة لشيرون مفقودة الآن، وهي هورتنسيوس **Hortensius**، فبرزت فيه حبُّ الحكمة، واتصل في نفس السنة بحلقات المانويين الذين كانوا يرون أنفسهم أصحابَ مذهبٍ عقليٍّ محضٍ لتفسير العالم، ولتسويغ وجود الشر، وللوصول إلى الإيمان عن طريق العقل المحض، وقد مال أوغسطين إلى مذهبهم واعتنقه، وبدأ في تدريس الآداب كمانوييِّ عدوٍّ للمسيحية.

عاد بعد ذلك إلى قرطاجنة، وألف كتابه الأول الجميل والنافع **De pulchro et apto** إلا أن الشك بدأ يساوره في عقائده المانوية، وفي أسسها العقلية التي لم تكن في نظره كافية لإقناعه بصحة المذهب، فخرج عن الجماعة وذهب إلى روما سنة 383 لتعليم الخطابة، واستطاع الحصول على كرسي الخطابة في ميلانو، وذات مرة ذهب إلى أسقف المدينة القديس أمبروز **Ambroise** فسمع منه وعظاً يعتمد على التفسير الروحي للكتب المقدسة، ففتحت قلبه له إلا أنه ظل مغلقاً عن المسيحية وعقائدها، ولم يتقبلها تقبلاً نهائياً، وأثر اعتناق مذهب الشك الأكاديمي دون أن يحصل على يقين في أي شيء.

وفي تلك الأثناء قرأ بعض النصوص لأفلوطين، وجزءاً من تاسوعاته، فاكتشف الميتافيزيقا وتحرر من المادية المانوية، وعزم على تنقية أخلاقه. ولما لم يكن قد تخلص من أهوائه فما كان بقادر على التحرر نهائياً إلا بعد أن قرأ بعض رسائل القديس بولس خاصة رسالته إلى أهل رومية، والفصل الخامس بالذات الذي يبين فيه القديس أن الإنسان فريسة للخبيثة، ولا يمكن الخلاص منها إلا بفضل يسوع المسيح. هنا اكتشف أوغسطين ما كان يبحث عنه منذ وقت طويل، واعتنق المسيحية سنة 386 وعمره ثلاثة وثلاثون عاماً.<sup>18</sup>

وعلى هذا يمكن القول إن أوغسطين مرَّ في رحلته الروحية والفكرية بمراحل متعددة: تحول إلى الفلسفة (373م)، واعتنق من بعد ذلك المانوية، ثم انقلب إلى مرحلة من اللادرية **agnosticism** عاناها فترة ليجد نفسه في الأفلاطونية المحدثّة **Neoplatonism**. وفي هذه المرحلة، ظل أوغسطين مُمرِّقاً بين المانوية والأفلاطونية المحدثّة، وهنا تأثر بالتنجيم وفاعلية الأبراج في الرزق والولادة والموت وغير ذلك، لكنه لم يقنع بها أخيراً. وبعد انتقاله إلى ميلانو **Milano** انتهى إلى المسيحية كديانة ارتضاها وفلسفة حياتية حاول التعبير عنها في جميع كتبه، سواء كانت نقدية أم بنائية.<sup>19</sup> من أهم كتبه: مدينة الله، والاعترافات.

أما إيرينيوس **Irenaeus**، فهو واحد من أهم آباء الكنيسة في القرن الثاني الميلادي، وهذا يعني أن وجوده أسبق من أوغسطين، إلا أن تأثيره اللاهوتي كان أقل بكثير. يعني اسمه «صانع السلام»، وكان له من اسمه نصيبٌ مثلما يأتي. لعل إيرينيوس أشهر آباء الكنيسة في القرن الثاني باعتبار شهادته للإيمان، ودفاعه عن العقيدة المسيحية في مواجهة البدع الغنوصية؛ ولُقِّب لهذا بـ«مؤسس علم اللاهوت المسيحي»، و«أبو التقليد الكنسي».

18 انظر: حنفي، حسن، نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط. القاهرة - مصر: مكتبة الأنجلو المصرية، ط2، 1978م، «الهامش»، ص 9-10

19 انظر: باركر، مايكل، نظرة عامة على تاريخ المسيحية. ترجمة: ماريانا كتكوت، القاهرة - مصر: دار الثقافة، ط1، 2019، ص 99-103

من الصعب تحديد تاريخ مولده على وجه الدقة، لكنه مولود على الأرجح ما بين 135 و145 لتتلمذه على بوليكاربوس Polycarp الشهيد تلميذ يوحنا الرسول؛ ما يعني اتصال إيرنيوس بالعصر الرسولي من طريق أستاذه الذي تتلمذ على واحد من تلامذة المسيح.

رحل إيرنيوس من بعد استشهاد أستاذه إلى بلاد الغال (فرنسا حالياً)، ولعله تتلمذ في أثناء ارتحاله على بعض المعلمين آنذاك. أرسله شهداء كنائس ليون وفيينا بعدما أصبح قسيساً لكنيسة ليون من أجل التوسط في الصراع الناشئ بخصوص بدعة مونتانوس Montanus المنشق في آسيا الصغرى (ظهرت هرطقة مونتاس في منتصف القرن الثاني، عندما أعلن أنه نال في معموديته موهبة خاصة من الروح القدس، وأن المسيح يعود قريباً)<sup>20</sup>. أرسلت كنائس ليون وفيينا رسائل إلى إيليتروس Eleutherius أسقف روما آنذاك من خلاله، ليرجع من بعد ذلك أسقفاً لليون وخلفاً لفوتيسوس Photios بعد استشهاد.

وفي عام 190م حدث خلاف بين كنائس آسيا الصغرى وبين فيكتور الأول Victor I أسقف روما حول ميعاد الفصح المسيحي؛ إذ عقد فيكتور الأول مجمعاً في روما حرم فيه أساقفة آسيا لأنهم يعينون يوم الفصح في 14 نيسان العبري مع اليهود، وطلب من كنائس العالم أجمع متباعدة كنيسة روما في هذا الأمر؛ وأن يتعين عيد الفصح المسيحي في الأحد التالي للفصح اليهودي؛ الأمر الذي كان معروفاً بـ«مشكلة الأربعينية». وفي هذه الأثناء برز إيرنيوس، وقام بدور مهم في التوفيق بين كنيسة روما والكنائس الأخرى. كتب في ذلك رسائل عديدة بحث فيها الجميع أن يحافظوا على سلامة الكنيسة ووحدتها، وهكذا صار صانعاً للسلام.

بعد هذا الدور الذي أدّاه إيرنيوس؛ لا نجد له ذكراً في المصادر التاريخية إلى أن ذُكر في القرن السادس تقريباً أمر استشهاد سنة 202 ما يعني أنه شهد خراب ليون الحاصل سنة 197. فُقدت كتاباته اليونانية في وقت مبكر، ولم يبق منها شيء سوى كتابين هما: ضد الهرطقات، وبرهان الكرازة الرسولية.

ترجع أهمية إيرنيوس اللاهوتية إلى أنه رفع القناع الذي كانت تغطي به البدع الغنوصية وجهها، ما أدى إلى استبعاد هرطقاتها عن الكنيسة؛ كما نجح نجاحاً عظيماً في تحديد وتعريف عناصر الكنيسة الجامعة، ما يجعله جديراً بلقب «مؤسس علم اللاهوت المسيحي». ورغم كون إيرنيوس لا يميل إلى التفكير النظري المجرد، ولم يجتهد في ابتداء اكتشافات لاهوتية لم تكن مسلمة لدى الرسل، إلا أنه قام بصياغات مختلفة للمقولات العقائدية في الإيمان المسيحي حول الثالوث، والمسيح وعلاقته بالآب، وفكرة انجماع الكل في المسيح، وما أجمع العلماء على تسميته بـ«الإكليلولوجي» (ἐκκλησιολογία) (الدراسات الكنسية Ecclesiology)، والخلص، والإفخارستيا εὐχαριστία (سر القربان أو التناول Eucharist)، وماهية الإنسان، وغير ذلك.<sup>21</sup>

20 انظر: ساكو، البطريرك لويس روفائيل الأول، الآباء الأوائل - آباء الكنيسة الرسوليون والمدافعون. بيروت - لبنان: دار المشرق، ط1، 2013م، ص 9

21 إيرنيوس، الكرازة الرسولية. ترجمة وإعداد: نصحي عبد الشهيد، وجورج عوض إبراهيم، القاهرة - مصر: المركز الأرثوذكسي للدراسات الأبائية، ط1، 2005م، ج1: «القديس إيريناوس أسقف ليون»، ص ص 24-25

## 1. مقارنة هيك بين التقليدين الأوغسطينية والإيرنيوسية وجهًا لوجه

ننتقل الآن إلى أصل موضوعنا، وهي مقارنة هيك بين التقليدين؛ الطريقة التي اتبعها هيك في المقارنة هي عرض كل تقليد على حدة، وتحليل أفكاره فكرةً فكرةً، ورصد أطوار التقليد تحولاته وظهوراته التاريخية المتعددة لدى آخرين، لينتهي أخيراً إلى مناقشة هذه الأفكار وبيان مدى مشروعيتها الفكرية واللاهوتية والمنطقية، ومن ثم خلص إلى نتائج الفكرية واللاهوتية الخاصة.

ولهذا، يقول هيك في بداية الكتاب أنه من المفترض أن يكون اسمه المفصّل: «دراسة نقدية لمعالجتين حول مشكلة الشر وتطورهما في سياق الفكر المسيحي، ومحاولة صياغة ثيوديسيا معاصرة»<sup>22</sup>. دعونا الآن نحاول عرض التقليدين الأوغسطيني والإيرنيوسي؛ كل على حدة، ومن ثم نقارن بينهما، وننتهي إلى معالجة هيك الخاصة لمشكلة الشر أخذًا عن هذين التقليدين ونقدًا لهما، مع رفض للأول غالبًا، وميل شديد للثاني غالبًا.

### التقليد الأوغسطيني: البينونة الكبرى بين الله والإنسان

التقليد الأوغسطيني ينتمي إلى أوغسطين كما هو ظاهر. عالجه هيك كما ظهر عند أوغسطين نفسه، وكما ظهر في الفكر الكاثوليكي عند هيو سانت-فكتور Hugh of Saint Victor (1069-1141)، وعند توما الأكويني (1226-1274)، وعند تشارلز جورنييه Charles Journet (1891-1975).<sup>23</sup> انتقل هيك بعد ذلك، إلى النظر في الفكر المصلح وتأثيرات أوغسطين عليه عند جون كالفن John Calvin (1509-1564)، وعند كارل بارت Karl Barth (1886-1968).<sup>24</sup> لم ينته هيك عند هذا الحد، ولكنه عالج «تفاؤل Optimism» القرن التاسع عشر وما أخذه المتفائلون عن أوغسطين؛ ومن هؤلاء وليام كينج William King (1650-1729)، وليبنز Leibniz (1646-1716).<sup>25</sup> لسنا بصدد تناول التقليد الأوغسطيني بتمامه، وإنما نكتفي هنا بالتقليد كما يظهر عند مؤسسه الأول أوغسطين. يقول هيك:

لربما يتفوق القديس أوغسطين بكثير فيما قدمه من تأسيس للبناء العقدي لدى المسيحية الأرثوذكسية على أي مؤلف آخر جاء من بعد القديس بولس إنه يعلو حتى فوق شخصيات مبرزة كالقديس توما الأكويني أو مصلحي البروتستانت. ولا غرو في ذلك وقد بذل أوغسطين جهوداً في مرحلة مبكرة وأكثر مرونة كان العقل المسيحي فيها لا يزال في طور من النمو. لم تُغير المدرسية ولا البروتستانتية كلاهما شيئاً يكاد يُذكر في معماره الفكري الهائل؛ ذلك الذي تصوّر فيه الله، والعالم، أو في مفهومه عن دراما خلق الإنسان،

22 Evil and the God of Love. ibid. p. 3

23 See ibid. p. 90 f.

24 See Evil and the God of Love. ibid. p. 115 f.

25 See ibid. p. 145 f.

والفداء. لا يعني هذا أن تكون التعاليم الأوغسطينية صنعة الابتكار؛ إذ لم يكن مُنجزه التاريخي إلا قيامه على جمع عناصر الفكر المسيحي المتعددة في نظام واحد، الأمر الذي أحدث تأثيراً شديداً في العقلية الغربية ومُخيلتها.<sup>26</sup>

ما هي قَسَمَاتُ التقليد الأوغسطيني كما أبان عنها هيك؟ «على الرغم من تداخل [الموضوعات] تداخلاً مكيناً في فكر أوغسطين، إلا أنه يمكننا التمييز بين الخيوط الأكثر لاهوتيةً والخيوط الأكثر فلسفيةً»<sup>27</sup>. وعلى هذا، يُقسّم هيك الأفكار الأوغسطينية ويميز بين جانبين مهمين تدور فيهما الأفكار. الجانب الأول هو الموضوعات اللاهوتية وهي: (1) خيرية العالم المخلوق. (2) الأمل والمعاناة بوصفهما من تبعات السقوط. (3) «يَا لَهَا مِنْ جَرِيْمَةٍ مَيْمُونَةٍ». (4) ثنائية النعيم والجحيم النهائية. أما الجانب الثاني، فهو الموضوعات الفلسفية: (1) الشر بوصفه لاموجوداً. (2) مبدأ الوفرة. (3) المفهوم الأستطقي لكمال العالم.

### القَسَمَاتُ اللاهوتية

أول قَسَمَةٍ من بين قسّمات الموضوعات اللاهوتية خيرية العالم المخلوق. يرى أوغسطين أن الله هو الخير المطلق، وهو الكمال المطلق، ومن اللازم ألاّ يصدر عنه سوى الخير والكمال لا غير. تابع أوغسطين أفلوطين في القول إن العالم ماهيته الخير، وأن الشر ما هو إلاّ انعدام أو نقصان أو حرمان في الخير. يقول هيك:

الله بالنسبة إلى أوغسطين كما هو الحال لدى الأفلاطونيين المُحدثين مطلق الوجود والخيرية، فهو كامل الخيرية، ولامتناهي الجمال، وهو القديم الصمد، والموجود العليّ الحق، خالق كل ما عداه «من العدم». والعالم صادر عن خيرية كلية القدرة: ما من مادة خصيمة تكبحها، وما من سطوة منافسة تُعيقها، ما يعني كون العالم برمته خيراً في خير. لا يتحدد الخير فيه بنوع، فهو غني الأنواع؛ وأحد جوانب شأنه العظيم تعييناً: انطواؤه على تنوع وثناء يشتمله التنظيم. وعليه؛ يَسَعُ أنواعاً مختلفة من الخلق لا حصر لها؛ يعلوه بعضها فوق بعض، ويتدنى بعضها دون بعض في قياس الوجود *scale of being*<sup>28</sup>.

وعلى هذا، فإن أوغسطين يرى الله كليّ الخيرية والجمال، الخالق كل ما عداه من العدم. والعالم صادر عن خيرية كاملة، خيرية كلية القدرة، فما من شيء في العالم إلاّ والخير يطويه، وما من خير إلاّ وهو واجب الوجود في العالم نظراً لاشتماله على ثراء وتنوع ووفرة لا حد لها. ورغم هذا، فإن خيرات العالم تتوزع وفقاً لدرجة

26 ibid. p. 37

27 ibid. p. 169

الموجود في المقياس الوجودي؛ ذلك أن الله عندما ألبس الوجودَ على مخلوقاته أعطاهما نوعاً من الكينونة المناسبة لجوهرها، ورتبها على درجات يعلو بعضها فوق بعض.

وعلى هذا، فإن العالم المخلوق مَدَى جَزِيلِ الوَفرةِ، ما من موجودٍ فيه إلا وهو موضوع في مكانه المناسب من المقياس الوجودي الهرمي المترتب بعضه فوق بعض حسب درجة الموجود وطاقته للتلقّي. الموجود الأكثر اكتمالاً وثراءً هو الموجود الأكثر علوًّا في المقياس، فكلما كان اكتماله أشدَّ، كلما كان اعتلاؤه أشدَّ. وهنا يفترق أوغسطين عن أفلوطين، فلا يرى المادة شرًّا، ولا يرى الشرَّ كائنًا بالنزول عن الواحد، وإنما يرى الخير يستغرق الخلق كله، وما الشرُّ إلا مقدار ما يتدنى المخلوق في المرتبة الوجودية وفقًا لدرجته في المقياس، وما من موجود إلا والخيرية فيه مهما تدنى قياسه وتواضعت منزلته، فهناك نوعان من الخير في العالم: خير على الأكثر، وخير على الأقل لا غير. لأنَّ الله خيرٌ على الكمال، لا تصدر عنه إلا مخلوقاتٌ خيرةٌ على التناهي نظرًا لتنوعها وتخالفها وبينونتها عن الخير الأكمل الذي هو الله. والحكمة في ذلك أن تخالف الأنواع وتمايزها في الخيرية ينطق عن خيرية الخالق من زوايا عديدة، وبكل شكل ولون ممكن.

القسم الثاني هي أن الأم والمعاناة مترتبان عن الخطيئة. أعطى الله الموجودات الروحية (الإنسان والملائكة) إرادة حرة أدت إلى سقوط البعض في الخطيئة، وبالتالي حدوث الأم والمعاناة بشكلهما الفاحش كما نراهما في العالم. يقول أوغسطين «وما من شيء تسمى بالشر إلا وهو نابع إما عن خطيئة أو عقاب عليها»<sup>29</sup>. يقول هيك:

رفضاً لوجهة نظر الأفلاطونية المحدثة القائلة بضرورة الشر الميتافيزيقية وظهوره الحتمي في نضوب الموجود وصيرورته إلا اللاموجود؛ يعزو أوغسطين الشرور جميعًا، سواء كانت أخلاقية أم طبيعية إلى اختيارات خاطئة تُجرئها موجودات حرة عاقلة<sup>30</sup>.

القسم الثالث هي مفارقة «يا لها من جريمة ميمونة O Felix culpa»، وهي عبارة لاتينية وردت في ترنيمة تُتلَى عشية سبت النور Easter Eve لدى كنائس الطقس الروماني Roman Rite، والمفارقة ترى جريمة آدم رغم كونها جريمةً وذنباً أورت الجنس الإنساني الخطيئة، إلا أنها جريمة مباركة وإثم ميمون، وخطيئة نعموية؛ ذلك أنها أدت إلى ظهور المسيح لافتداء الإنسانية من خطاياها وذنوبها. استعملها تشارلز جورنيه، وكارل بارت، وليبنتز، وتظهر في التقليد الإيرنوسوي أيضًا.

تتصف هذه الجريمة أو هذا الخطأ باليُمن والسعادة؛ لأنها أدت إلى فداء المسيح الإنسانية، وسلوك الإنسان تجاه ربه مرة أخرى، ما يعني أن حالة الجنس الإنساني صارت أفضل بكثير مما كانت عليه لو لم تكن

29 Augustine, *De Genesi Ad Litteram*. Imperfectus liber, chap. i, para. 3

30 *Evil and the God of Love*. ibid. p. 59

هناك خطيئة أو معاناة. يمكن الوقوف على هذا المعنى في الأصحاح الخامس عشر من إنجيل لوقا عندما {تذمّر الفريسيون والكتبة قائلين: «هذا يقبل الخطاة ويأكل معهم»} (لو 15: 2)، فما كان من المسيح إلا أن ضرب لهم أمثلة كالخروف الضال (لو 15: 1-7)، والدرهم المفقود (لو 15: 8-10)، والابن الضال (لو 15: 11-32)، موضّحاً لهم أن الله يسعد أيّما سعادة بعبده الضالّ إن رجع إليه، أكثر من سعادته بمن لم يضلّ عنه أو ينحرف. يقول هيك:

ولأن الشر موجود، ولأنّ السيادة لله وحده، فلا بد أن الله قد أذن به لبعض الغاية الخيرة، ولأنّ الشرّ المحتّم أساساً والمأذون به هو الخطيئة الحادثة بين المخلوقات الحرة العاقلة، فإن الخير الذي يؤدّن بالخطيئة لأجله مُداخل هو الآخر المخلوقات الحرة العاقلة، ومتأصل في فدائها. الخير الخاصّ بخلص الخطاة يفوق شأنه كلّاً من شر خطيئتهم والكلفة المطلوبة لأجل فدائهم.<sup>31</sup>

القسم الرابع والأخيرة من الموضوعات اللاهوتية القول بثنائية النعيم والجحيم. يقول أوغسطين بمعتقد التعيين السابق، ومعناه أن الله عين سابقاً مجموعة بشرية لأجل النعيم، كما عين سابقاً مجموعة أخرى لأجل الجحيم. يرى أوغسطين أن الخطيئة الآدمية كانت «حاضرة في صلب آدم وبذرتة (نطفته)»<sup>32</sup>، وعلى هذا تولدت الإنسانية في حال من الجريمة والدينونة، فمن العدل الكامل حينئذ الزجّ بالخطاة في العذاب الأبدي. يشرح أوغسطين رؤيته بصورة أكمل:

تسري خيرية الله بين هذا العدد المنتخب والمعين سابقاً حتى من سيق في أشد الحيوانات سوءاً؛ منقادين بها إلى التوبة... عن هؤلاء يتحدث الربّ قائلاً: {وهذه مَشِيئَةُ الْآبِ الَّذِي أَرْسَلَنِي: أَنْ كُلَّ مَا أَعْطَانِي لَا أُتْلِفُ مِنْهُ شَيْئاً، بَلْ أُقِيمُهُ فِي الْيَوْمِ الْآخِرِ} (يو 6: 39). أما عن بقية الإنسانية، فغير داخله في هذا العدد، فهم وإن كانوا من الحشد ذاته، إلا أنهم ما صنعوا إلا ليكونوا آنية غضب، وما كان إبرازهم في العالم إلا لأجل من انتخب. الله لم يخلق أيّاً منهم دون غاية. الربّ عارف أيّ خير خارج من خلالهم: الله عامل الخير في عين خلقهم الواقع كموجودات إنسانية، متابعاً هذا النظام المرئيّ للأشياء باتخاذهم وسائل. ورغم ذلك، لا يقود أحداً منهم إلى توبة روحية رصينة.<sup>33</sup>

31 ibid. p. 176

32 انظر: أوغسطين، مدينة الله. ترجمة: الخور يوحنا الحلو، بيروت: دار المشرق، ط3، 2014، كتاب: 13، ص 126

33 Augustin, *Contra Julianum Pelagianum*. bk. v, chap. 14

## القسمات الفلسفية

ننتقل الآن إلى القسمات الفلسفية للموضوعات الأوغسطينية. أول هذه القسمات قوله بأن الشر لا موجود **Non-being** ابتناءً على قوله إن الموجود خَيْرٌ، وإن الشر نقصانٌ وعدم في هذا الخير، وعلى هذا، فالشر عدمي لا وجود ذاتي له بإطلاق، فهو لاموجود. يرى أوغسطين الشرَّ

ليس نوعاً من الجوهر الإيجابي، أو القوة، وإنما يراه بالأحرى انحراف الخلق عن جادة الصواب في بعض أجزائه، فالشر قصور شيء خَيْرٌ في ذاته؛ لأنَّ الخير يشتمل الطبيعة كلها، إلا أنه ما من شيء إلا وهو مصنوع من العدم خلا الله ذاته؛ الأمر الذي يجعله قابلاً أن تجري فيه سننُ التغيُّر والفساد؛ وهنا تحديداً مَكْمَنُ الشرِّ: فساد في خيرٍ تَغَيَّرَ وانقلب.<sup>34</sup>

وعلى هذا، ليس للشر موجودية خاصة؛ لأنه لا وجود له إلا بوجود الموجود الخَيْرِ في ذاته الذي إذا اختلَّ ينقلب الجزء المُختلَّ إلى شرٍّ، فالشر هو هذا الاختلال وهذا النقصان العالق المتطفل على الموجود الخَيْرِ.

ننتقل الآن إلى القسمة الثانية، وهي قوله مبدأ الوفرة **Principle of plenitude**. يُعرِّف آرثر لفجوي Arthur Lovejoy مبدأ الوفرة بأنه «الأطروحة التي تقول إن العالم ملاء بالصورة، فما من مجال قابل للتصور تتعدد فيه أصناف الأشياء الحية إلا وهو مُتمثل فيه على نحو محيط»؛ وأنه «ما من قوة حقيقية على الوجود يُمكن أن تبقى غيرَ متحقِّقة (دون ملء)، وأنَّ تَمُدُّ الخلق وسَعَتَهُ ينبغي أن يكونا بمنزلة إمكان الوجود، وأنَّ يكافئنا طاقةً إيلادٍ أصلٍ كاملٍ perfect لا ينضب معيَّنه، وأنَّ العالم يزداد جودةً كلما تكاثرت الأشياء التي يحتوي عليها»<sup>35</sup>.

يرى هذا المبدأ أنه من الواجب على الله أن يخلق كل أنواع الوجود الممكنة مهما كانت متدنيةً في المقياس الوجودي للمخلوقات. لم يرتضِ أوغسطينُ القولَ بالفيض الذي عند أوغسطين، وإنما قال بالخلق من العدم، وأنَّ الله لا بد له أن يستوفي كل الموجودات خلقاً مهما كانت ضئيلة الشأن، شريرةً بنقصانها في الوجودية التي هي الخيرية. يقول هيك:

استبدل أوغسطينُ الفيضَ غيرَ الواعي للمُطلق بمشيئةٍ إلهيةٍ واعيةٍ. الله يتصرف عن قصد وهو يُكوِّنُ عالمه، فالذاتُ الإلهية تتصرَّف وفقاً لمفاهيم مبدأ الوفرة على أنه من الأفضل إحداث كلِّ أصناف الموجودات الممكنة من الأدنى وصولاً إلى الأعلى، ومن الأثرى نزولاً إلى

34 Evil and the God of Love. ibid. p. 46

35 انظر: لفجوي، آرثر، سلسلة الوجود الكبرى. بيروت - نيويورك: دار الكاتب العربي بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر، 1964، ص 101

الأفقر؛ لا فرق بين كل ما دام مُساهمًا في تناغم العالم وجماله البديع وفقًا للرؤية الإلهية، ولأن ذلك أفضل من إحدائه مجتمعًا مباركًا مكوّنًا من رؤساء الملائكة فحسب.<sup>36</sup>

نأتي الآن إلى القسمة الثالثة والأخيرة، وهي القول بجمالية (أستطيقية) العالم ككل. والأستطيقا Aesthetics فرع من فروع الفلسفة يُعنى بنظريات الفلاسفة وآرائهم في إحساس الإنسان بالجمال وحكمه به وإبداعه في الفنون الجميلة كما تُعنى بتفسير القيم الجمالية. وعلم الجمال بمعناه الأكثر تداولًا هو: كل تفكير فلسفي في الفن.<sup>37</sup>

يرى أوغسطين ويؤكد أن هذا العالم، وإن احتوى على شرور جزئية لعلها تبدو قبيحة المنظر شائهة الشكل، إلا أن العالم جميل؛ جميل عند النظر إليه وهو كُله، عند مسحه بالنظر مسحةً شموليةً؛ وذلك من وجهة نظر الصانع الذي يرى كل شيء، ويعرف كل شيء. وعلى هذا، الشرّ ظاهر في العالم جزئيًا ليشكل جمالية الكل، فما هو إلا أحد مفردات العالم المساهمة في كُله المُشْتَبِك.

العالم من وجهة نظر أوغسطينية يتخلله النظام، تثير فيه تبايناته وترتباته إعجاب الناظر، وهو ما يُعد نوعًا من التفاؤل الأستطيقِي. وعلى هذا، فالعالم كامل حتى في أشدّ جوانبه شؤمًا وقبحًا وشرًا.

ترى هذه الرؤية لله كالفنان الذي يرسم لوحةً، فيُدخل فيها الألوان القائمة والمضيئة سواءً بسواء، سعيًا في جمالية اللوحة كُليًا، فعند النظر إلى جزء من أجزاء اللوحة على حدة لعلها لا تُعد جميلةً في عين الناظر، لكن الناظر إن تمكن أن يرى اللوحة كُلهًا وأن يتأمل أجزاءها وصولًا إلى كُليتها فإنه سيراها حسنةً وجميلةً، وإن قُبحت بعض أبعاضها، وإن ساء جزء من أجزائها. أما من يعيب على الفنان هذه الأبعاض القبيحة وتلكم الأجزاء السيئة، فما هو بخبير في الفن، وما نظره إلا نظر قاصر متقاصر عن رؤية الكل الجميل والحسن. يقول أوغسطين:

لا يرى الهراطقة جمالَ الشيء في محيطه الطبيعي، والتنظيم الرائع للأشياء، وما هي عليه من جمال، وما تُغني به كل واحدة بمفردها، والمجتمع بأسره، وما تُضفي علينا من خير إذا عرفنا كيف نحسن استعمالها بصورة شرعية وثيرة. إن السموم المؤذية بحدّ ذاتها، إذا استُعملت بتؤدة، تصبح علاجات خلاصية. ومن جهة أخرى، فهناك ما هو مقبول للغاية؛ كالغذاء والشراب والنور، إلا أنه يصبح عاطلاً ومؤذيًا إذا أفرط الإنسان في استعماله، ولم يتمتع بها بحصافة.<sup>38</sup>

36 Evil and the God of Love. ibid. pp. 76-77

37 انظر: مطر، أميرة حلمي، علم الجمال وفلسفة الفن. القاهرة - مصر: دار التنوير، ط1، 2013م، ص 12. انظر أيضًا: هويسمان، دنيس، علم الجمال. ترجمة: أميرة حلمي مطر، القاهرة - مصر: المركز القومي للترجمة، 2015، ص 7

38 انظر: مدينة الله. مرجع سابق، مج2، كتاب: 11، بتصرف يسير، ص 35

ننتهي إلى أن أوغسطين ما استطاع أن ينظر إلى علاقة الله بالإنسان والعالم بمفاهيم العلاقة الشخصية؛ ذلك أنه يفكر بمفاهيم الماهيات والجواهر لا بمفاهيم الأشخاص والعلاقات الشخصية. كان أوغسطين بعيداً عن علاقة أنا-أنت كما نفهمها الآن. وعلى هذا ما من موجود، وفقاً لأوغسطين، سواء كان روحياً أو دون الروحية، إلا وهو مُستدعى إلا الوجود موضوعياً لخدمة الغاية الإلهية الشاملة من الخلق، وهي تكثير الموجودات والخير إلى أقصى حدٍّ ممكن. يقول هيك: «لعل النقد الأشدَّ جذريةً الذي يمكن توجيهه إلى النوع الثيوديسي الأوغسطيني يتعلق بمسألة تتخلل فيه. إنها الطريقة اللاشخصية أو دون الشخصية التي يسود فيها تصوُّر العلاقة بين الله والخلق»<sup>39</sup>.

يختلف التقليد الإيرنوسى عن هذه الرؤية، فهو يفكر بمفاهيم شخصية، ويستطيع أن يرى العلاقة بين الله والإنسان كعلاقة بين أب سماوي محب وابن ضالٍّ في العالم يريد هدايته. وهو ما نتناوله الآن.

### التقليد الإيرنوسى: الإنسان بصفته مخلوقاً من أجل الشركة مع الذات الإلهية

يرفض هيك الإطار العام الذي يدور فيه التقليد الأوغسطيني، ونقده الأساس كما أسلفنا هو أن الأوغسطينية ترى العلاقة بين الله والإنسان علاقة لاشخصية أو دون الشخصية؛ وذلك يتمثل في أنها تفهم خيرية الله ومحبهه على أنهما، في المقام الأول، تعبير عن خصوبته الإبداعية وعطائه الوجوديِّ المنعم، وعلى هذا كان الدافع وراء الخلق هو أن يبتَّ الموجود الإلهي المطلق وجوده على أغياره بثاً جزيل الوفرة، وبناءً عليه، ما خلق الإنسان إلا لتكميل الوجود؛ لأنَّ الوجود بدونه يكون ناقصاً وذو ثلثة.<sup>40</sup> أضف أن الأوغسطينية لا تفهم الخطيئة الإنسانية بوصفها خطأً شخصياً، وإنما تفهمه على أنه ملابسة يقع فيها الإنسان نظراً لنقصانه المييتافيزيقي، وعلى هذا كان الشرُّ لاموجوداً، عدماً، نقصاناً في الخيرية، وفقراً فيها.<sup>41</sup> لم تكتفِ الأوغسطينية بهذا، ولكنها فهمت العالم جمالياً، وكأنه مؤلَّف موسيقي، أو لوحة فنية كبرى، قام به فنَّانٌ عظيمٌ، فلا يشكل العالم والإنسان بوصفه واقعاً فيه إلا إحدى جزئياتها، حتى أنها اعتبرت حتى العذاب الأبديَّ نوعاً من كمالية وجمالية الكل.<sup>42</sup>

يرفض هيك كلَّ هذا لأنه يقوم على مفاهيم لا شخصية، فالإنسان بوصفه مخلوقاً إلهياً قام الله على صنعه بيديه ما خلقه كمخلوق بائنٍ عنه هذه البينونة الكبرى، ولكنه خالقه لأجل أن يقيم معه علاقةً شركةً، علاقةً شخصيةً لا بد وأن تُبتنى على المحبة والإيمان. الله يريد من مخلوقاته الإنسانية أن تقدم عليه بمحبة وإيمانٍ لا إيجابٍ فيهما، وتلك هي الغاية الإلهية المفقودة في التقليد الأوغسطيني. يصف هيك الله بأنه «إله شخصي

39 Evil and the God of Love. ibid. p. 193

40 See Evil and the God of Love. ibid. pp. 193-94

41 See ibid. pp. 194-95

42 See ibid. pp. 194-95

متعالٍ خلق أشخاصًا مُتناهين من أجل الشركة مع ذاته [الإلهية]»<sup>43</sup>. يجد هيك مُبتغاه في التقليد الإيرنيوسي. وقبل الحديث عن هذا التقليد قَسَمَاتِهِ، علينا أن نتوقف قليلًا عند مشكلة التسمية.

### المقاربة الإيرنيوسية: هل يصح نسبها إلى إيرنيوس حقًا؟

نرى هيك على طول صفحات كتابه يستجدي إيرنيوس وكتاباتِه ويستدعي ما فيها من مقاربة أو مقاربات توافق مذهبه، فهل ما استقاه هيك عن إيرنيوس يعبر حقيقةً عن الأب المسيحي، وهل يُعد إيرنيوس متفلسفًا ومُنظرًا فلسفيًا للأفكار التي طرحها هيك؟ يعترف هيك أن إيرنيوس لم يتوصّل إلى ثيوديسيا نسقيّة؛ لأنه لم يُقدّم سوى إلماحاتٍ وإلماعاتٍ تشير إلى موقف ثيوديسي وتقليد يختلف عن الأوغسطينية. ولهذا يمكن أن يرتبط اسمه بالتقليد الذي يشير إليه هيك بـ«الإيرنيوسية». كما يعترف بأن كتابات إيرنيوس التي وصلتنا تعتمل داخلها تياراتٍ متضاربةٍ واقتراحاتٍ بديلةٍ أشاح بالنظر عنها. يقول هيك:

كان إيرنيوس أول لاهوتي مسيحي عظيم يفكر نسقيًا... وعلى الرغم من أنه كان بعيدًا عن التوصل إلى ثيوديسيا شاملة، فإن إلماحاته واضحة كفاية لتسويخ أن يرتبط اسمه بالمقاربة التي ندرسها.<sup>44</sup>

التقليد الإيرنيوسي لم يتطور كما تطوّر التقليد الأوغسطيني بفضل جهود أوغسطين نفسه والناسجين على منواله من لاهوتي الكنيسة والغربية والمصلحين الأوائل. يقول هيك:

اشتمل الأول [أي التقليد الأوغسطيني]... على ثيوديسيا متطورة. أما التقليد الآخر [أي الإيرنيوسي]، فلما يتطور، وإن كان يُقدّم أساسًا لبدل مسيحي جذري عن الثيوديسيا الأوغسطينية. ومع هذا، خلال هذه الفترة المبكرة التي نتفحص أدبياتها، لا نجد سوى التلميحات الأولى المتذبذبة لمثل هذه الثيوديسية الأوغسطينية.<sup>45</sup>

وعليه لم يكن إيرنيوس بالنسبة إلى هيك سوى نموذج أبويّ father figure قام بعرض أفكار ذات أصالة، ومثّل مجموعة من الاستجابات لمشكلة الشر تقف على النقيض من الثيوديسيا الأوغسطينية الأكثر مركزيةً. بناءً على هذا يرى هيك أن «المقاربة الإيرنيوسية» كما يطرحها لا تسعى إلى نسبة الأفكار التي يُطورها إلى إيرنيوس، فلا تُنسب إليه إلا لأنه كان صاحب الأفكار المفتاحية الأولى في فترة مسيحية مبكرة وهي القرن الثاني الميلادي.<sup>46</sup> يقول هيك: «التحدث عن النوع الثيوديسي الإيرنيوسي يعني كلا أمرين: تسمية التقليد باسم مُمثله

43 See ibid. pp. 338

44 See ibid. p. 215

45 See ibid. p. 210

46 See ibid. p. 372

العظيم الأول؛ وفي الوقت ذاته إشارة إلى حقيقة مهمة؛ أن هذا النمط من الاستجابة لمشكلة الشر تنشأ لدى المرحلة المبكرة والأكثر مسكونيةً Ecumenism في الفكر المسيحي».<sup>47</sup>

والآن ما هي قَسَمَاتُ التقليد الإيرنوسوي التي أشار إليها هيك؟ يُرَجَى العِلْمُ أن القسَمَاتِ الإيرنوسوية لا تجري على التقسيم الذي جرى عند معالجة التقليد الأوغسطيني، فلا تنقسم إلى فلسفية ولاهوتية. يمكن عَدُّ جميعها قسَمَاتٍ لاهوتية متفلسفة تعبر عن النص المقدس وتحاول فهمه ومقارنته. هذه القسَمَاتُ هي: (1) خلق الإنسان على مَرَحَلَتَيْنِ. (2) استقلال الإنسان عن الله. (4) العالم بيئة مناسبة للتنامي الإنساني. (5) القدوم على الله بالمحبة (عملية الوعي بالله). (6) الخير والشر مرادن لله.<sup>48</sup> والآن، فلنعرض لهذه القسَمَاتِ بإيجازٍ لا يُخِلُّ مثلما عرضنا للقسَمَاتِ الأوغسطينية.

### قَسَمَاتُ التَّقْلِيدِ الإِيرْنُوسُوي: التَّفَلْسُفِ عَلَى اسْتِحْيَاءٍ

أول هذه القسَمَاتِ القولُ إن الإنسانَ لم يُخْلَقْ من العدم دفعةً واحدةً إنساناً كاملاً كما يريدُه الله، ولكنه مخلوق على مرحلتين؛ مرحلة تَمَّتْ في الزمان القديم باليد الإلهية، ومرحلة أخرى لما تتم، ولا تزال جاريةً، وستظل جاريةً حتى يوم الدين، وحتى يدخل الإنسان في الملكوت الإلهي أخيراً. معنى هذا أن الله في الطور التخليقي الأول خلق الإنسان على «الصورة» الإلهية باليد الإلهية مباشرة، ثم ألقى به في العالم حتى يُنَمَّ الطور التخليقي الثاني وهو الوصول إلى «الشبه» المتناهي بالله، لكن باليد الإنسانية وبفعل الإرادة الحرة للإنسان. تعتمد هذه الرؤية على نصوص مثل {فَخَلَقَ اللهُ الْإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِهِ. عَلَى صُورَةِ اللهِ خَلَقَهُ. ذَكَرًا وَأُنْثَى خَلَقَهُمْ.} (تك 1: 27). يقول إيرنوس:

الإنسان لا يرتفع إلى الروحية، والكمال إلا من جهة كونه مُنْسَكِبًا عن الروح القدس، وأنه مُخْلَقٌ على صورة الله وشبهها له. والنفسُ إن خَلَتْ عن الروح وافتقدتها؛ كان كلُّ فاقِدٍ هذا النَّحْوِ ذا طبيعة حيوانية؛ متروكاً جسداً دون روح، غاطساً في النقصان، راتعاً فيه: حتى وإن بقي رغم أي شيء مخلوقاً على الصورة [الإلهية] في أصل تكوينه، فإنه لن يتحقق بالشبه [الإلهي] إلا من طريق الروح [القدس].<sup>49</sup>

معنى هذا أن الإنسان خلقه الله أولاً على «الصورة»، ولا تزال تجري عليه مرحلة التخليق الثانية، وهي الوصول إلى «الشبه» ما دام لا يزال موجوداً في العالم. و«الشبه» الإلهي يعني أن يتطور الإنسان في أخلاقه وعقله وروحه ليصير شبيهاً متناهيًا بالله كامل الخيرية. «الصورة» تعني إمكان «الشبه» المتناهي بالله،

47 See ibid. p. 215

48 See ibid. p. 373

49 إيرنوس، ضد الهرطقات. ترجمة: نصحي عبد الشهيد، القاهرة - مصر: مؤسسة القديس أنطونيوس - المركز القومي للدراسات الأبائية، 2019م، ج2، كتاب: 5، فصل 6: 1، ص 284

و«الشبه» يعني تحقيق هذه «الصورة» وإيقاعها، فيصير الإنسان «ولدًا لله» حقًا وصدقًا. يستعمل هيك المفاهيم العلمية الحديثة تدعيمًا لهذه الرؤية، إذ يرى العلم الحديث أن الإنسان العاقل جاء نتيجة عملية تطورية متطاولة، وأن تروحنه ونزوعه إلى التدين لم يحدث إلا فجأة.

بناءً على هذا، الإنسان لم يُخلق مُكَمَّلًا، وإنما خلق طفليًا لم يكتمل تكوينه الروحي والأخلاقي، فكان على الله أن يُتَمَّ ذلك فيه بإلقائه في العالم حتى يكتمل خلقه، لكن من طريقه هذه المرة بعدما يتنامى وينضج. معنى كون الإنسان مخلوقًا على هذا النحو من عدم النضج أنه لا يمكن فهم خطيئته الأولى على أنها خطيئة مخلوق ناضج مُستَوٍ على سُوِّقه، بل ينبغي أن تُفهم على أنها خطيئة طفل غير مُكتمل، ولأن الله يريد تأديبه وتكميله الروحي؛ ألقى به في العالم تهذيبيًا له وتنميهًا لإمكان «الشبه» به الموجود في «الصورة» الإلهية. في نص آخر يشير إيرنيوس إلى هذا المعنى بوضوح شديد:

كَانَ آدَمُ وَحَوَاءٌ... عَرِيَانَيْنِ وَلَا يَخْجَلَانِ، لِأَنَّهُمَا كَانَا بَرِيئَيْنِ، وَكَانَتْ أَفْكَارُهُمَا طَاهِرَةً كَأَفْكَارِ الْأَطْفَالِ، وَمَا كَانَ لشيءٍ أَنْ يَدْخُلَ فِي رُوحِهِمَا وَعَقْلِهِمَا يُسَبِّبُ لَهُمَا شَهَوَاتٍ دَنَسَةٍ، وَمَخْزِيَةٍ فِي النَّفْسِ، وَلِهَذَا حَفِظَا نِقَاءً وَسَلَامَةً طَبِيعَتَهُمَا؛ إِذْ فِي لِحْظَةِ الْخَلْقِ، نُفِخَتْ فِيهِمَا نَسْمَةُ الْحَيَاةِ... وَلطالما بقيت هذه النسمة تسري فيهما بقوة، لطالما احتما فكرهما وروحهما من الشر، ولهذا كان غير خَجَلَيْنِ وهما يتعانقان، ويداعب أحدهما الآخر كالأطفال.<sup>50</sup>

القسمّة الثانية هي استقلال الإنسان عن الله. ترتب على خلق الله الإنسان على «الصورة» وإرادته تكميل الخلق بالوصول إلى «الشبه» أن وهبه بإمكانات تمكّنه من الوصول إلى الله بثقة وإيمان أصيلين؛ ومن بين هذه الإمكانيات أن وهبه استقلالًا ذاتيًا عنه، فلم يخلقه آله مُجبرًا تفعل ما يأمرها به الصانع لا غير. وهذا معنى كون الإنسان حرًّا، الله خلقه ووهبه بحريته الذاتية دون أن ينتهك شيئًا من هذه الحرية. وهنا ننتبه إلى أن الإنسان بوصفه موجودًا حرًّا ليس موجودًا لأن الله أحبّ تكثير الموجودات بكل نوع ممكن، ومن بين هذه الأنواع الممكنة التي لا بد من خلقها موجوداتٌ رُوحِيَّةٌ حرّة. وفقًا لما يقوله مبدأ الوفرة. التقليد الإيرنوسى يرى الإنسان مخلوقًا لغاية إلهية واحدة، وهي الشركة مع ذاته، وأن يقدم عليه بإيمان أصيل حرًّا. وعلى هذا يقول إيرنيوس: «يحفظ الله إرادة الإنسان الحرّة ويوقعها تحت سلطانه الخاص»<sup>51</sup>.

خلاصة الأمر إنَّ الله يوقع الإنسان في العالم حرًّا مريدًا مشاركًا الإنسانيّة حياتها لعله يكون قادرًا على التلقّي عن الله، وعلى القدوم على الله، وعلى الوعي بالله المُحتجِبِ بجَنَابَاتِ الْعَالَمِ، والمُتَخَفِي في ثناياه، فهو الباطن بهذا المعنى، لكنه الظاهر أيضًا. في مقطعٍ مهمٍّ: يُصوِّرُ إيرنيوس الترقّي الروحي للإنسان، وتناميه الروحي، وتلقّيه عن الله:

50 الكرازة الرسولية. مرجع سابق، ج2، بتصرف، ص 80

51 ضد الهرطقات. مرجع سابق، ج2، كتاب: 4، فصل 37: 5، ص 256

يأتي الإنسان مخلوقاً وكائنًا ذا انتظام على صورة الله غير المخلوق وشبهًا له؛ إذ الآب قائم على تدبير كل شيء على الحُسن، مُصدرًا أوامرهُ، والابن يُجري إمضاءها [أي الأوامر الإلهية]، ويقوم بعمل التخليق، أما الروح [القدس]، فإنها تُعزِّز وتُكثِّر [المجعول]، بينما يسير الإنسان في ارتقائه يومًا بعد يوم، مُرتفعًا إلى الكمال، مقارِبًا الواحد غير المخلوق ما أمكنه... والآن، كان من الضروري تخليق الإنسان على مثاله الأول، وما أن يصير مخلوقًا إلا وينبغي عليه التنامي. وما أن يتلقَى تناميهِ إلا وينبغي عليه التَّقوي، وما أن يتقوى إلا وينبغي عليه أن يعزِّز، وما أن يعزِّز إلا وينبغي عليه أن يتعافى [من مَرَض الخبيثة]، وما أن يتعافى إلا وينبغي أن يُمجد، وما أن يُمجد إلا وتنبغي عليه رؤية ربّه.<sup>52</sup>

نأتي إلى القسم الرابع، وهي كون العالم بيئة مناسبة للتنامي الإنساني روحياً وأخلاقياً وجمالياً. نفهم مما سبق أن العالم خلقه الله على هذا النحو الفعلي أو الواقع حتى يكون بيئة مناسبة لترقي الإنسان. على الإنسان أن ينتقل من «الصورة» إلى «الشبه» المتناهي بالله. «الصورة» مجرد إمكان «الشبه»، و«الشبه» هو تحقق هذا الإمكان بالفعل. وبلغة أرسطو، «الصورة» هي الوجود بالإمكان، و«الشبه» هو الوجود بالفعل. على الإنسان أن يمارس عملية تخليقه في طورها الثاني بتكميل ذاته ونفسه حتى تصير إلى «الشبه» المتناهي بالله؛ أي أن يصير ولدًا من أولاد الله حقًا.

**كيف يمكنه هذا؟** ليس من الممكن لهذه العملية التخليقية الثاني أن تكون إلا في عالم كعالمنا تشتمله الصعاب والمشقات. عالم يتحدّى الإنسان كهذا، على الإنسان أن يتصرف حيالهُ، ولأنهُ مخلوق حر يمكنه ممارسة حريته دون إجبار من خارج نفسه، يُوقِع الشرّ على نفسه وعلى أقرانه، ومن هنا يجيء الشر. ليس الشرّ عدمياً هنا مثلما ارتأى التقليد الأوغسطيني، وحتى وإن كان عدمياً فإنه موجود يُحسّ به الإنسان ويكابده ويقاسيه ويُجريه. هذا العالم وحده هو القادر على صقل الروح الإنسانية، والتّرقّي بها روحياً. عالم دون شرّ لن يعرف الإنسان فيه معنى الخير، ولن يعرف الله فيه، ولن يستطيع القدوم عليه بحرية وإيمان وثقه. هذا التضاد أو التقابل هو الذي يُبصِّر الإنسان، ويُفتِّق فيه الوعي بالله الذي هو الخير المطلق. يُصور إيرينيوس هذا التمازج بين الخير والشرّ فيقول:

كيف تستنى له [أي للإنسان] أن يتبصّر ما هو خير إذا لم يكن على علم بالتضاد (المقابلة)؟... فكما يتلقَى تجربة الحلو والمر من خلال التذوق، وكما تفرّق العين بين السواد والبياض من خلال الرؤية، وكما تعرف الأذن تمييز الأصوات من خلال السَّمع، فإن العقل مثل ذلك، يتلقَى عبر تجربة كليهما [أي الخير والشر] العلم بما هو خير، فيصبح أكثر تشبُّهًا بالمحافظة عليه

[الخير] بواسطة العمل في طاعة الله... لكن، إذا أعرض أحدٌ عن العلم بكلِّ النوعين في الأشياء، وعن الإدراك المزدوج للعلم، فإنه دون وعيٍ يسلب عن ذاته طابعه كموجود إنساني.<sup>53</sup>

فلننتقل الآن إلى القسمَّة الخامسة، وهي القدوم على الله بالمحبة (عملية الوعي بالله). يُلقَى الإنسانُ في العالم على هذا النحو الموصوف لِيَعِي بذاته، ويعي بالعالم، ومن ثم يَعِي بالله. هذا الوعي بالله يعني تكميل الإنسان، وتحقيق الغاية الإلهية من خلقه. نجد هذه المعاني مبنوثة في كتابات إيرنيوس المتبقيَّة ومن ذلك أنه يرى من الواجب علينا كمخلوقاتٍ روحية أن نتلمَّس أيادي الله فينا، وفي كلِّ شيءٍ. علينا أن نعرفه، وأن نعي به، وأن نتلمَّس ظهوره. يقول إيرنيوس موضِّحاً هذا المعنى:

إذا كنتَ صَنَعَةَ الله، فارتقب يدَ صانعك الخالقة كلَّ شيءٍ في وقته المقدور؛ في وقته المقدور بالقدر الذي يعينك وأنتَ لما تَجَرَّ إقامتك. أقبل عليه بقلبك رقيقاً رخصاً، واستبِقِ الشكل الذي صاغك عليه الخالق، ولتكن في نفسك نَدَاوَةً، لئلا تصبح قَسِيًّا، فَتَفْقِدَ بصمات أصابعه الإلهية. لكن، بالمحافظة على الإطار، فأنتَ مُرْتَقٍ إلى الكمال...<sup>54</sup>

وعلى الرغم من هذا، فإن هذا المعنى لم يتَّضح، ولم يأخذ صورته الكاملة إلا في القرن التاسع عشر على يد فريدريك شلايرماخر Friedrich Schleiermacher (1768-1834) الذي يعدّه هيك مُطَوَّرًا للتقليد الإيرنيوسي الذي ظلَّ مَنَسِيًّا منذ القرن الثاني الميلادي وإن كانت له ظهورات على استحياء حتى زمان أوغسطين. يقول هيك: «بقيت الإيرنيوسية... هامة في الجسد-مسيحي منذ زمان أوغسطين إلى أن أفاقت مرةً أخرى في القرن التاسع عشر لدى عقل اللاهوتي البروتستانتي العظيم فريدريك شلايرماخر»<sup>55</sup>. لم يكن شلايرماخر واعياً بأنه يُطوِّر التقليد الإيرنيوسي، بل إنه في كتابه تاريخ الكنيسة المسيحية Geschichte der christlichen Kirche، لم يتناول إيرنيوس إلا بوصفه كاتباً مناهضاً للغنوصية!<sup>56</sup>

يتناول شلايرماخر فكرةً وعي الإنسان بذاته، وبالعالم، وبالله على أنها ثلاثيةٌ يوحد الإنسان بينها، وهو قابح في جنَبات العالم؛ إذ يرى الإنسان عند وَعْيِهِ بذاته الضعيفة والمُحتاجة، ووعيه بالعالم الذي يطاوعه تارة وينقلب عليه تارةً أخرى؛ يعي بالله، لأنه يشعر بالتبعيَّة لكنيونةٍ مطلقة، ويُحس في ذاته بالتبعيَّة لها، والاعتماد المطلق عليها absolute dependence. في كتابه الإيمان المسيحي Der christliche Glaube، يُساوق شلايرماخر أو يساوي بين الاعتماد المطلق والله، أو العلاقة بالله ويرى أنهما دلالةٌ واحدةٌ، فهما يحملان

53 ضد الهرطقات. مرجع سابق، ج2، كتاب: 4، فصل: 39: 1، بتصرف، ص ص 262-63

54 ضد الهرطقات. مرجع سابق، ج2، كتاب: 4، فصل: 39: 2، بتصرف، ص ص 262-63

55 See *Evil and the God of Love*. ibid. p. 219

56 See Schleiermacher, Friedrich, *Geschichte der christlichen Kirche*. Sämtliche Werke, Berlin, 1840, vol. xi/vi, pp. 142-3

المعنى نفسه، لأن الاعتماد المطلق هو العلاقة الأساسية لكل العلاقات الأخرى المتضمنة داخل الأفراد المؤمنين، فالوعي الإلهي متضمن داخل الشعور الإنساني، ولا يمكن أن ينفصل أحدهما عن الآخر، ولهذا فهو لا يقبل القول بأن الشعور بالاعتماد المطلق مشروط في حد ذاته ببعض المعارف المسبقة.<sup>57</sup>

بناءً على هذا، يُعبّر شلايرماخر عن القدوم على الله، والنزوع إليه، والتوجّه صوبه بـ«الوعي بالله -God-consciousness». هذا الوعي يحدث في الإنسان على الدوام تزامناً مع وعيه بعالم يُحيط به، وهكذا يُتعرّف على الفوق-طبيعي supernatural بالطبيعي natural.<sup>58</sup> الإنسان بهذا المعنى قادرٌ على الوعي بالله من خلال وعيه بذاته ووعيه بالعالم المحيط به، وبهذا يمكنه إدراك الكمال والتكامل في ذاته روحياً وأخلاقياً. يشير شلايرماخر إلى هذا المعنى:

يتأكد كمالٌ كهذا... [بأنه] قَارٌّ في كل موجود متناه، بقدر ما يشترك في تحديد وعينا بالذات، بقدر ما يكون قابلاً لتقفي أثره بالعودة إلى العلة الأزليّة كُليّة القدرة، وإلى جميع انطباعات العالم التي نتلقاها... بما في ذلك إمكان الوعي بالله الواجب انجماعه وكل انطباع للعالم في لحظةٍ وحدويّة.<sup>59</sup>

القسمّة السادسة والأخيرة هي أن الخير والشر مرادان لله. وهذه القسمّة مُبنيّة على القسمات السابقة؛ ذلك أن الغاية الإلهية رغم كونها خيرة النهايات إلا أنها تستعمل الشر كأداة لتحقيق الخير الكليّ أخيراً، ولتحقيق الخير الجزئي خلال الحياة الدنيوية من طريق تكميل النفس الإنسانية بالآلام الدنيوية والمعاناة الجوانية.

تظهر فكرة كون الشر أداة يستعملها الله لأجل غاياته الخيرة في العهدين الجديد والقديم، ومن أمثلة ورودها في العهد القديم ما يرد في ديباجة سفر أيوب (أي 1: 1-22)، ومن أمثلة ورودها في العهد الجديد: {هُوَذَا طُوبَى لِرَجُلٍ يُؤَدِّبُهُ اللهُ. فَلَا تَرَفُضْ تَأْدِيبَ الْقَدِيرِ} (أي 5: 17). النص السابق يشير مثلاً إلى إجراء الله للشرور في العالم تأديباً لأولاده. ورغم هذا، لا ينبغي التضخيم من شأن الشر، وكأن له وجوداً قائماً بذاته يماثل وجود الله ذاته، ذلك أن الله هو القاهر على الكل، وهو العليّ، وهو المقتدر، وهو خالق الكلّ خيراً كان أو شراً: {أَنَا الرَّبُّ وَلَيْسَ آخَرَ. مُصَوِّرُ النُّورِ وَخَالِقُ الظُّلْمَةِ، صَانِعُ السَّلَامِ وَخَالِقُ الشَّرِّ. أَنَا الرَّبُّ صَانِعُ كُلِّ هَذِهِ} (إش 45: 6-7).<sup>60</sup>

57 انظر: قاسم، علي حسين (2017)، المنهج النقدي التأويلي في فلسفة اللاهوت عند «شلايرماخر»، حولية كلية الآداب. جامعة بني سويف، مج 6، ص 45-47.

58 See *Evil and the God of Love*. ibid. p. 220.

59 See Schleiermacher, Friedrich, *The Christian Faith*. ed. H. R. Mackintosh and J. S. Stewart, Edinburgh: T. & T. Clark, 1928 para. 57,1, p. 243

60 See *Evil and the God of Love*. ibid. p. 358-62

يحل هيك هذه المفارقة (كون الله يريد الخير والشرّ على السواء، أو كون الشر أداةً في يد الله وعدواً لله والإنسان في الوقت نفسه) بمفهومه عن التّوحيّديّة (الوحدانيّة) monotheistic-instrumental. يعني هذا المفهوم أن الإنسان حينما ينغمس في الحياة الدنيوية أكثر؛ يرى الشرّ تهديداً حقيقياً ما يجعله يلبس عليه وجوداً قوياً غير حقيقيّ، لكنه حينما يعي بالموجود الخير بإطلاقٍ الذي هو الله؛ يرى قبضته الإلهيّة تمسك كلا شيء فلا يفلت منها شرٌّ أو غيره.<sup>61</sup>

بناءً على هذا، خلق الله الإنسان في العالم وأراد له أن يكمل نفسه فيه، وما كان العالم إلا بيئةً أذن الله فيها للشرور أن تجري وهي خادمة إياه، وواقعة تحت سلطانه. يقول إيرنيوس:

وهذا، كان [غرض] الأناة (الجَلْد) الإلهية طويلة الأمد؛ أن يمرّ الإنسان عبر كل شيء، وأن يكتسب العلم بالانضباط الأخلاقي، فيبلغ حينها القيامة من بين الأموات، متعلماً بالتجربة مصدرَ اعتقافه؛ لعله يحيا في حالةٍ دائمةٍ من الامتنان للربّ من بعد اكتسابه عنه عطية الفساد؛ ولعله يحب الله...<sup>62</sup>

## 2. الاتصال والانفصال بين الشيوديسيّتين

بعد أن عرضنا التقليديين في علاقتهما بمشكلة الشر وما يقدمانه من ثيوديسيا؛ نعلم المنهجية التي تبناها هيك، وهي المقارنة، وتحليل الموضوعات المُقارَنة، ومحاولة التوصل إلى نقاط الضعف والقوة وما يمكن تطويره وما لا يمكن، وما ينبغي تبنيه وما لا ينبغي.

ينقسم كتاب هيك الشر وإله المحبة إلى أربعة أجزاء؛ يستغرق الجزء الأول المشكلة ومصطلحاتها، ويستغرق الجزء الثاني منه عرضاً للتقليد الأوغسطيني، وتحليلاً له، ويستغرق الجزء الثالث منه عرضاً للتقليد الإيرنيوسي، وتحليلاً له، لينتهي في الجزء الرابع والأخير إلى بيان ثيوديسيته الخاصّة ابتناءً على المقارنة التي أجراها بين التقليديين (وهو ما نعالجه لاحقاً). وعلى هذا، كان كتابه عبارة عن مقارنة حثيثة ومُضنية للوصول إلى استنتاجاته الخاصّة ومقارباته التي يتبنّاها. يرفض هيك الأوغسطينية معظّمها، لكنه يتبنّى بعض آرائها، ويطور الإيرنيوسية وإن كان يرفض بعض أجزائها. يصور هيك التباين بين التقليديين ويقارن بينهما بكلمات واضحة، فيقول:

توجد لدى إيرنيوس الخطوط العريضة لمقاربة مشكلة الشرّ مقارنةً تقف في جوانب مهمة على الضدّ من الاتجاه الأوغسطيني في الشيوديسيا. بدلاً من عقيدة أن الإنسان خلق كاملاً بتّناه، ومن ثم دمر كماله الخاص على ضربٍ مُبهم، لينغمس في الخطيئة والبؤس؛ يقترح

61 See ibid. p. 358-59

62 ضد الهرطقات. مرجع سابق، ج1، كتاب: 3، فصل 20: 2، ص 99

إيرنيوس أن الإنسان خُلِقَ غيرَ كاملٍ، كمخلوقٍ لا ناضجٍ (طُفليٍّ) كان عليه اختبارُ التطور والتنامي الأخلاقيين، ليتوصل نهايةً إلى الكمال المُزْمَعِ له من طريق خالقه. بدلاً من تقديم سقوط آدم وفقاً للتقليد الأوغسطيني على أنه حدث خبيث وكارثي تماماً، يُعْطَلُ خُطَّةُ الله بالكامل؛ يصوره إيرنيوس على أنه شيءٌ حادثٌ في طفولة الجنس [الإنساني]، وزَلَّةٌ يستسيغها الفهمُ باعتبار الضعف واللاُنْضِجِ (الحالة الطفليَّة)، لا على أنه جريمةٌ ناضجٍ (بَالِغٍ) [مُسْتَوٍ على سوقه] ممتلئةٌ بالخُبثِ وحُبلى بذنبٍ سرمدِيٍّ. وبدلاً من الرؤية الأوغسطينية إلى بَلَايَا الحياة على أنها عقاب إلهي على الخطيئة الآدمية؛ يرى إيرنيوس عاملنا المُمْتَرِجَ خيرُهُ وشرُّه على أنه بيئةٌ تَعَيَّنَتْ إلهياً وأنها تمثِّلُ تحقيقاً لغاية الله الخيرة من أجله [الإنسان].<sup>63</sup>

والسؤال الآن: هل كان التقليدان يضرب كل منهما في طريق منفصل عن الآخر، أم إن بينهما توافقات واختلافات؟ يرى هيك أنه رغم كون الثيوديسيَّتين مختلفتين إلا بينهما توافقات باطنة أو مستترة ليست مُعْلَنَةً. وعلى هذا يقوم في الفصل الحادي عشر XI الذي جاء بعنوان «الثيوديسيَّتان: التباينات والاتفاقات The Two Theodicies: Contrasts and Agreements» بسرد نقاط الافتراق بين الثيوديسيَّتين، ومن ثم نقاط الاتفاق المستترة أو المضمرة.<sup>64</sup> قمتُ بتلخيص هذا الفصل في الجدول التالي:

### (1) أوجه الافتراق البائنة

م	التقليد الأوغسطيني	التقليد الإيرنوسِي
1	إعفاء الله من مسؤولية وجود الشر، وإلقاء المسؤولية على الموجودات الحرة.	إلقاء مسؤولية الشر على الله، والسعي في بيان سبب معقول لوجود الشر في العالم.
2	تأثر بالأفلاطونية المحدثة وقام بتعميد بعض مقولاتها (الوفرة، سلسلة الوجود الكبرى، إستطبيقية العالم).	لم يتأثر بالأفلاطونية المحدثة ولا بغيرها، ولهذا كان لاهوته خالصاً.
3	العلاقة بين الله والإنسان علاقة هامشية لا شخصية، وما العالم المخلوق إلا كمال إستطقيّ تتكامل أجزاؤه، وإن اعتراها نقصان.	العلاقة بين الله والإنسان علاقة شخصية جوهرياً. إنها علاقة موضوعة لشركة الإنسان مع الله، والعالم المخلوق بيئة ملائمة يكمل الإنسان فيها نفسه.
4	ينزع إلى الماضوية، ويفسر الشر بكارثة السقوط الأول ووراثة الخطيئة.	ينزع إلى المستقبلية، ويفسر الشر بأنه حادث داخل العملية الزمانية.
5	تسيطر عليه عقيدة السقوط وما يصاحبها من أفكار وتؤدي لديه دوراً مركزياً.	لا ينكر عقيدة السقوط، لكنها لا تسيطر عليه ولا تؤدي لديه سوى دور قليل الأهمية.
6	ترى انقسام الإنسانية إلى مُبَارَكِينَ وملعونين لدى نهاية التاريخ (العالم).	ترفض الانقسام الثنائي؛ لأنه يؤدي بالثيوديسيا المسيحية إلى الاستحالة.

63 Evil and the God of Love. ibid. pp. 214-15

64 See ibid. pp. 236-40

## (2) أوجه التّلاقي المُستترة

م	التقليد الأوغسطيني	التقليد الإبرنوسوي
1	الخلق الإلهي خَيْرٌ من جهةٍ إستطيقية العالم وتناغمه الأخلاقي المتوازن.	الخلق الإلهي خَيْرٌ من جهةٍ أُخرويّةٍ وما يصير إليه العالم من خيرٍ مُطلقٍ نهائيّةٍ.
2	يقول بمسؤولية الله المطلقة عن الشر ضمناً بوصف الشر واقعاً داخل دائرة تعيين الله السابق، فالمتأله الأوغسطيني يرى التصريح بهذا ممّا لا يليق بالله.	يقول بمسؤولية الله المطلقة عن الشر صراحةً بوصف الشرّ أحد الجوانب المحتمة للعملية الخلافة، فالمتأله الإبرنوسوي لا يرى في التصريح بهذا أيّ غضاضة.
3	تُقتبسُ الفكرة المنطوية في «يَا لَهَا مِنْ جَرِيْمَةٍ مَيْمُونَةٍ» وإن لم تؤثر هذا التأثير على التقليد ككل.	تُقتبسُ الفكرة المنطوية في «يَا لَهَا مِنْ جَرِيْمَةٍ مَيْمُونَةٍ» مع سريان تأثيرها على التقليد ككل.
4	يقول بالتقييدات المنطقية المفروضة على الله وهو يخلق العالم ويتوسّع فيها، فالعالم تحكمه ضرورات لازمة، والإنسان ليس إلا بعض عناصر العالم المحكوم بالضرورات.	يقول بالتقييدات المنطقية المفروضة على الله لكن بصورة متواضعة، فالعالم مخلوق من أجل الإنسان لضرورة أن يتنامى فيه ويتكامل روحياً وأخلاقياً وجمالياً.
5	يؤكد على الوجود الشيطاني والقوى الشريرة بوصفهما عاملين في العالم ولهما تأثير فعّال، فهما واقع لا رمزٌ إلى شيء.	يرى الوجود الشيطاني والقوى الشريرة موجودين لكن بصفتها يمثلان رمزاً حيويّاً للشيطانية وفعل الشر من أجل الشر.
6	يؤكد على التقييم الإلهي الموجب معزل عن ملاءمة البيئة للإنسان، ولا يُنكر أن تكون لله غايات أخرى في العالم غير تلك التي للإنسان، ويشدد على ذلك.	لا يُنكر التقييم الإلهي الموجب معزل عن ملاءمة البيئة للإنسان، وإن كان لا يؤكد عليه، كما أنه لا ينكر أن تكون لله غاياتٌ أخرى في العالم غير تلك التي للإنسان لكنه لا يميل إلى التشديد عليها.

## 3. ثيوديسيا هيك: العالم كَوَادٍ لتكميل النفس

### منطلق الرؤية الهيكيّة

ننتقل الآن إلى الجزء البنائي أو الإيجابي من طرح هيك. ما هي الرؤية التي ينطلق منها هيك في معالجته لمشكلة الشر؟ يرى هيك أنه مما لا شك فيه أن هناك ثيوديسيا مسيحية تعتمل داخل الكتاب المقدس بعهدتيه، وأنه ينبغي علينا أن نتلمّس خيوطها وأن نتتبّعها؛ وهو ما يحاول القيام به.<sup>65</sup>

بادئ ذي بدءٍ يرى هيك أن للثيوديسيا وظيفة ولكنها ليست إيجابية، وظيفه الثيوديسيا وظيفه سلبية. إنها لا تحاول إثبات الوجود الإلهي، ولكنها تحاول إثبات أن وجود الشر لا يتنافى مع القول بوجود إله. وعلى هذا، فالثيوديسيا «لا يمكنها الادّعاء بأنها مُوجدة للإيمان، فهي لا تفعل سوى الحفاظ على (وقاية) الإيمان

الموجود أصلاً أن يهزمَ بهذا اللُّغزِ المُظلمِ. ذلك أنه لا يمكننا مشاركةُ مدارس اللاهوت الطبيعي الأقدم في رجائها أن تستدلَّ على وجود الله من شواهد (دلائل) الطبيعة، وأحد الأسباب الرئيسة لهذا، كما أوضح ديفيد هيوم David Hume في محاوراته Dialogues؛ هو حقيقةُ الشرِّ بأشكاله العديدة»<sup>66</sup>.

تُسَمَّى التيوديسيا التي يدعمها هيك بـ«تيوديسيا تكميل النفس soul-making Theodicy». أخذ هيك هذه التسمية عن جون كيتس John Keats الذي كتب خطاباً إلى أخيه وأخته في أبريل 1819 قال فيه: (الكُنيَّةُ الشائعةُ لهذا العالم بين الضالِّين والخُرَافِيِّين أنه «وادي عِبْرَاتٍ» ينبغي أن نُفدى منه بواسطة مُدَاخَلَةٍ لله اعتباريةٍ مُعيَّنة بُغْيَةً إرسالنا إلى السماء؛ يا لها من فكرة ضئيلةٍ مُسَيَّجةٍ نَزيدةٍ! سَمَّ العالمَ إِذَا شَتَّ «وادي تكميل النفس...»<sup>67</sup>. العالم من وجه نظر هيك عالم مخلوق لهذه الغاية: «تكميل النفس».

و«تكميل النفس» تيوديسيا تجري على الضدِّ من الرؤية التقليدية والتيوديسيات الأوغسطينية، فلا ترى الإنسان مخلوقاً مُنتهياً أتمَّ الله خلقه في الماضي ليقع من بعدُ في سقوطٍ يلعن جميع نسلِ الإنسانِ الأوَّل، لكنها تراه لا يزال في طور من التخليق، كالمولود الإنساني، يُولد أولاً كطفلٍ يافعٍ ماراً بأطوار عُمرية صوبَ نُضجه الجسدي والعقلي.

وعلى هذا خُلِقَ الإنسانُ كموجودٍ طفليٍّ وقع في خطأ مُغتفرٍ نظراً لحالته الطفلية وهو في الفردوس، ليوقعه الله خالقه من بعدُ في العالمِ تَأديباً له ومحاولةً لتكميلِ نفسه أخلاقياً وروحياً وجمالياً عبر مشقات الحياة الدنيا وصعابها، فكما يُؤدِّب الأب الأرضي ولده، أراد الله تأديب أولاده. معنى هذا أن العالم لا يفهمه هيك بوصفه مكاناً يُعاقبُ فيه الإنسانُ، ولكنه بيئةٌ مناسبةٌ لتلائم الإنسانِ أن يتطور ويتنامى فيه روحياً وأخلاقياً وجمالياً. العالم هو «وادي تكميل النفس». وهكذا يُطوِّر هيك التمييز الإيرنيوسي بين «الصورة» و«الشبه» ويستعمله بصراحةٍ. يقول هيك:

إذا كان مفهومنا العام حول غاية الله صحيحاً، فليس العام مقصوداً منه أن يكون فردوساً، بل بالأحرى [أن يكون] مَسْرَحاً من تاريخٍ لعلَّ المسؤولية الإنسانية تُصاغ فيه على مثال المسيح. ما انبغى التفكير في الناس بتمثيل (تشبيه) الحيوانات الأليفة، التي ينبغي أن تُجعل حياتها هائلةً قدر الممكن، بل بالأحرى بتمثيل الطفل الإنسان، الذي ينمو صوبَ نُضجه في بيئة غايتها الأساسية والطاغية ليست اللذة الآنية وإنما تحقيقُ الإمكانيات الأكثر قيمةً للشخصية الإنسانية.<sup>68</sup>

66 ibid. p. 244

67 See *The Letters of John Keats*, ed. by M. B. Forman. London: Oxford University Press, 4th ed., 1952, PP. 334-5

68 *Evil and the God of Love*. ibid. p. 258

والآن، كيف يعالج هيك مشكلة الشر في العالم؟ يعالج هيك الشرور بمقاربات أربعة: (1) الشر الأخلاقي حادث بسبب الحرية الإنسانية والمسافة الإبتستمية عن الله. (2) تسويغ الآلام الجسدية بالغايات الإلهية الكبرى. (3) تسويغ المعاناة بمساهمتها في تكميل النفس. (4) استتمام اليهوديسيا بالأخرويات. سأحاول في الصفحات المقبلة بيان مقاربات هيك الجديدة ومدى اتصالها بالمقاربة الإيرنيوسية القديمة وغير المطورة؛ إذ يُعد هيك مُطوِّراً لهذه المقاربة، أخذاً بها إلى مُنتهاها ومُقْتَضياتها.

## تسويغ الشر الأخلاقي بدفاع الإرادة الحرة

ما الذي يعنيه إيقاع الله الإنسان في العالم؟ يعني إيقاع الله الإنسان في العالم أنه واضعه على مسافة عنه. هذه المسافة تعني أن الله لا يخلق الإنسان في حضرة إلهية مباشرة، وإنما يخلقه من العدم على مسافة عنه. هذه المسافة واقعة بسبب أن الله عندما خلق الإنسان خلقه كياناً مستقلاً ذا إرادة حرة قادراً على إمضاء أفعاله في العالم دون إجبارٍ من خارج. إذ معنى أن يكون الإنسان شخصاً أن يكون مُتَمَتِّعاً بالقبول والرفض.

إذا استطاع الإنسان أن يعي بالله بحرية خالصة؛ كان قادراً على إمضاء الخير في العالم، وأن ينتقل من مقام «الصورة» إلى مقام «الشبه». إذا صار الإنسان شبيهاً بالله؛ انعكس هذا على تصرفاته داخل العالم ومع أقرانه ونظائره. ذلك أن «تلك العلاقة العمودية [أي العلاقة بين الله والإنسان] تؤثر على علاقاتنا الأفقية جميعاً داخل المملكة المخلوقة، حيث يُعبرُ فسوقنا عن ذاته في أنواع متعددة من العلاقات المُتَكسِّرة، أو الضالَّة (التائهة)، أو المنحرفة، أو التدميرية مع أقراننا ومع العالم الطبيعي، بل ومع أنفسنا بالمماثلة لدى مواقفنا (تصرفاتنا) الخاطئة كموجودات عضوية داخل الطبيعة والمجتمع الإنساني»<sup>69</sup>. وعلى هذا، فإن الشرور الأخلاقية كلها عبارة عن «تيه داخل مركز كيان الإنسان ذاته»<sup>70</sup>. هي تيه وضلال بسبب شذوذنا عن الله، وضياعنا في العالم الطبيعي الذي من المفترض أن يكون بيئة مناسبة للترقي الروحي والأخلاقي، لكن الإنسان أحياناً ما ينحرف بذاته عن ذاته وعن الله، فيقع في الخطايا الماضية عن إرادته الحرة المعطاة بالله.

يأتي «دفاع الإرادة الحرة free-will defense» مُجيباً عن سؤال: لماذا يحدث الشر في العالم. هذا الدفاع منسوب إلى عديدين، إذ قال به أوغسطينُ قادمًا وقام بتطويره ألفن بلانتنجا Alvin Plantinga حديثاً. يرى الدفاع أن الله كان ولا بد أن يخلق الإنسان حراً؛ إذ لا معنى للإنسان إلا بهذه الحرية، والإنسان الواقع في العالم يُجري بإرادته الشرور في العالم، وعلى هذا ينبغي نسبه الشرور إلى الإنسان لا إلى الله. الصياغة المنطقية لدفاع الإرادة الحرة تأتي على هذا النحو:

1. وجود مخلوقات حرة في العالم أفضل من وجود مخلوقات غير حرة.
2. الله كلي القدرة لا يقدر أن يخلق عالماً فيه مخلوقات حرة لا يمكنها أن تختار فعل الشر.

69 ibid. p. 264

70 ibid. p. 264

3. من الممكن أيضاً لله كلي الخيرية أن يرغب في خلق عالم يُحدث فيه شراً لو أن الخيرية الأخلاقية في هذا العالم تتطلب مخلوقات حرة.

4. وجود الشر في العالم لا يتناقض بالضرورة مع كلية قدرة الله أو خيريته.<sup>71</sup>

يتساءل هيك: أكان من الممكن لله أن يخلق الإنسان حُرّاً وفي الوقت نفسه يوقّع في طبيعته النزوع إلى الخير، فلا يفعل إلا خيراً؟ يرى هيك أن هذا الأمر غير ممكن؛ لأن هذه الحرية إن أتت على هذا النحو، فلن تكون حرية أصيلة، الله يعرف أنها زائفة، حتى وإن ظن الإنسان أنه بقدومه على الله أنه آت إليه وهو حرّ. الله لا يريد من الإنسان أن يأتي إليه مُجبراً وإن بهذه الطريقة المُصنّعة. الله يريد من الإنسان أن يأتي إليه بحرية حقيقية لا زيف فيها ولا ريب. يقول هيك:

إذا كانت الثقة، المحبة، الإعجاب، الاحترام، الشفقة، نتاجاً لنوع بعينه من التلاعب النفسي (السيكولوجي) المتجاوز المركز الواعي المسؤول من الشخصية، فإنها عندئذ ليست بثقة حقيقية، وليست بمحبة حقيقية، إلخ، لكنها شيء آخر مختلف تماماً طبيعةً وجوداً، وليست على الإطلاق بذات القيمة نفسها في سياقات الحياة والشخصية والعلاقة الشخصية.<sup>72</sup>

معنى هذا، أن الحرية الحقيقية هي حرية عمل الخير وعمل الشرّ سواءً بسواء؛ ذلك أن العلاقات الشخصية لا تقوم إلا على مثل هذه الحرية، سواء كانت سلبيّاً أم إيجاباً. هنا يُقدّم هيك مفهوماً للحرية يتساق مع هذا النوع من العلاقة الشخصية التي يريد الله إقامتها مع الإنسان. المفهوم الذي يقدمه هيك هو «الحرية العرفانية Cognitive Freedom».

تعني الحرية العرفانية أن الله خلق الإنسان ذاتاً مُستقلّةً عنه، حُرّاً بحريةً متناهية، داخل عالم متناه، من أجل أن يتعرف على الله. الإنسان بهذه الحرية يستطيع أن يتعرف على الله، وإن كان مُحْتَجِباً بالعالم، يستطيع أن يقيم معه علاقةً شخصيةً، وأن يقدم عليه بحريته الخاصّة وهو عارفٌ به، مريدٌ أن يشارك بذاته المتناهية الذات الإلهية اللامتناهية. بهذه الحرية، يمكن للإنسان أن ينتقل من «الصورة» إلى «الشبه» المتناهي بالله. يترك الله الإنسان في العالم يستكشفه، يتركه حُرّاً أن يتعرف عليه أو أن يجهل به، أن يتمركز حول ذاته المتناهية، أو يتمركز حول ذاته الإلهية. يقول هيك: «يمكننا التفكير في الذات الإلهية على أنها تصوغ الناس عبر عمليةٍ تطويريةٍ طويلةٍ لتغادرهم أحراراً أن يستجيبوا أو يفشلوا في الاستجابة إلى ذاته بإيمان غير مُجبر»<sup>73</sup>.

علينا أن نتساءل الآن: من أين تأتي هذه الحرية العرفانية؟ هذه الحرية العرفانية لازمة ضرورية عن إيقاع الله على مسافةٍ عنه. هذه المسافةٌ يسميها هيك المسافة الإبستمية (المعرفية) epistemic distance.

71 انظر: حنا هاني، فلسفة الدين المسيحي. بيروت - لبنان: دار منهل الحياة، ط1، 2023م، ص 174

72 Evil and the God of Love. ibid. p. 273

73 ibid. p. 273

والمسافة الإبستمية مفهوم جديد يطرحه هيك للدلالة على العلاقة بين الله والإنسان كيف هي. أوضع الله الإنسان في العالم وهو على مسافة منه، مسافةً تمكنه من معرفة الله، وإدراكه، ورؤيته. وعلى هذا، هذه المسافة ليست مسافةً مكانية أو حيزية، ولكنها مسافة معرفية وعرفانية. بهذا المفهوم، يرفض هيك الرؤية التقليدية القائلة إن الإنسان كان في حضرة مباشرة مع الإلهي، ومن ثم تنكّب عنها وتمرد عليها؛ معنى هذا أن الله أراد من الإنسان في الطور الثاني من التخليق، أو العملية الثانية من التخليق أن يكمل ذاته ونفسه، وأن يصير إلى «الشبه» المتناهي بالله بحريته الخالصة، وأن يقدم على الذات الإلهية واثقاً مُحِبّاً مُريداً. يشرح هيك هذا النوع من المسافة أو البينونة ويشرحها:

الإنسان خُلِقَ على مسافة إبستمية عن الله... ذلك كالقول بأنه عندما استدعى (أبرز) الله الإنسان عن تربيّة العملية التطورية لم يوضعه في وعي آنيّ بحضرتِه الخاصّة وإمّا في موقف يُمكنُ الإنسان، إذا أراد، من الولوج بحرية في الملكوت الإلهي وحضرتِه. وخلق الإنسان في ذاتيّة نسبية للعالم تخصّه، حيث لا يُقهر الوعي بالله عليه وإمّا يكون فيه حُرّاً عرفانيّاً في العلاقة بصانعه، هو ما تسميه اللغة الميثولوجية سقوط الإنسان. وجودنا الأرضي الحاضر موصوفٌ في الأسطورة على أنه حياة الإنسان بعد السقوط. الإنسان موجودٌ على مسافةٍ من هدف الله منه، ليس لأنه سقط عن الهدف وإمّا لأنه لما يصل إليه.<sup>74</sup>

الصورة التي ينتهي إليها هيك: الإنسان مخلوق بالله على مسافة إبستمية عنه، وبذاتية مستقلة عنه، متمتّعاً بحرية إبداعية محدودة لكنها عرفانية. أوقعه الله في العالم، وهو لا يعرف عن الله شيئاً، فكان من الطبيعي أن يتعامل مع العالم كما لو لم يكن هناك إله، وأن ينظم حياته الخاصة بمعزل عن الإلهي وفي حالة تنافسية مع أقرانه، لكنه من بعد يستشعر الدبيب الروحي يدبّ في نفسه، ويحس بالمطلب الأخلاقي ودعوى المقدّس الذي يضغط روحه نعمويّاً أن يتعرف على الخفي المحتجب بالعالم الذي هو الله، ما يجعله يتصرف حيال هذه الدعوى إما بالقبول وإما بالرفض وفقاً لحريته الممنوحة، وهكذا يتحدد مصيره الجوهرية بأحد الخيارين؛ لأنّ الموقف من الإلهي لا يتوافق مع الحيّدة، فمن ليس معه، فهو ضده، وما من أحد يفارقه إلا وهو منفي عن معيته وحضرتِه المباشرة.

### تسويغ الآلام بالغايات الإلهية الكبرى

يفرّق هيك بين الألم والمعاناة، إذ يرى الألم عبارة عن الألم الجسدي المحسوس خارجياً، ويرى المعاناة بوصفها الشعور الجوّائي البئيس. ورغم هذا يرى بينهما تعالقاً، وهو أنّ المعاناة الجوانية أحياناً ما تحدث بسبب الألم الجسدي الخارجي.<sup>75</sup> وبناءً على هذا، يُعالج كلاً على حدة.

74 ibid. pp. 282-83

75 See ibid. pp. 292-93

يتساءل هيك بادئ ذي بدء: هل للألم قيمةً بيولوجية؟ لعله ذو قيمةً بيولوجية؛ إذ يعمل الألم كمنبهٍ أو مُحذِرٍ بعضَ الأحيانِ. للألم، فيما يرى بعضُ البيولوجيين، وظائف ثلاث: (1) التنبيه والتحذير. (2) حماية الكائنات وصيانتها. (3) الجمود الطوعي للجزء المتأذي تأميناً له. ورغم هذا، يرى آخرون أن شدة الألم لا تكافئ أحياناً مع جسامته الخطر (ألم الأسنان مثلاً)، بل ولعله يتأخر كثيراً، فلا يفعل سوى أن يزيد الآلام ويراكم بعضها فوق بعض (مرض السرطان مثلاً). ولهذا، يبدو الألم وظيفياً ليس بذئ قيمةً في بعض الأحيان من وجهة نظر بيولوجية.<sup>76</sup>

للألم قيمةً بيولوجية تحذيرية في أحيان كثيرة، لكنه لا يجري على هذا المنوال دائماً فيما يرى هيك. وعلى هذا، فالألم يمكن النظر إليه على أنه ذو قيمة بيولوجية أكبر من التحذير والتنبيه؛ وهي كونه معلماً للكائنات الحية كيف تدير نفسها داخل الطبيعة؛ كيف تحيا داخل هذا العالم المحاط بالأذى، وكيف تتكيف فيه، وكيف تكافح داخله من أجل البقاء. الألم داخل هذه البيئة يُعدُّ معلماً عالمياً يستفيد من علمه كل مخلوق على وجه البسيطة. تعلّمت المخلوقات بالخبرة الكونية بالألم كيف تعيش بسلامة وتصون ذاتها من التلّف. على سبيل المثال، تَعَلَّمْنَا بالخبرة أنه من المؤلم أن تتصادم أجسادنا، وهي متسارعة بأي شيء صلد، وتَعَلَّمْنَا أن الاقتراب المفرط من النار يُحرق، وأن الآلات الحادة تقطع الأطراف، وعلى هذا فقس.<sup>77</sup> يقول هيك:

ليس المرضُ هو الحالة الطبيعية للكائن الحي، وعليه، ليس الألم بوصفه نظاماً تحذيرياً يعنيه إلا نوعاً من الترف البيولوجي (الرفاهية البيولوجية)؛ لكنها الحركة داخل العالم المادي هي شغلنا الشاغل كل يوم، والألم ضرورة بوصفه معلماً للسلامة الذاتية (حفظ الذات) وسط هذه التحركات. الجسد مُتَكَيِّفٌ من طريق تطوره للبقاء (النجاة) ككائن حي واهنٍ لَحْمِيٍّ يقطن عالماً راسخاً وصلداً للغاية، وإنا لواجدون أن نظام الألم المتطور لتلبية هذه الحاجة الأساسية مفيد جزئياً، وإن كان محض إزعاج جزئي أيضاً، إذا ما أصاب الجسد مرضاً. تعود عشوائية العمل في نظام الألم لدى الظروف الأخيرة إلى حقيقة أن تكيفه الأساسي مُوجَّه إلى شيء آخر، ألا وهو التوجيه الذاتي العادي للمخلوق داخل بيئة مادية.<sup>78</sup>

يرى هيك العالم كبيئة مادية مناسبة للإنسان. لا يفكر هيك بمفاهيم الأفضلية ولا الكمال، ورغم هذا، يمكن القول إنه في هذه الجزئية متأثر بالأوغسطينية أكثر من الإيرنيوسية، فهو وإن كان لا يقول صراحةً إن العالم الفعلي هو أفضل العوامل الممكنة، إلا أنه يراه أنسب بيئة للإنسان، حيث يتمكن من تطوير ذاته، والقدوم على الله، والوعي به. يتساءل هيك: هل هذا العالم الفعلي يمكن تسويغته بغاية نهائية عظيمة؟ قبل الإجابة عن هذا السؤال، يتخيل هيك عالماً يخلو من الألم كيف يكون. عالم كهذا، لن يُضطر فيه الإنسان إلى

76 See ibid. pp. 297-99

77 See ibid. pp. 300-01

78 ibid. pp. 301

الحركة، سيفنى بالسكون، ولن يضطر إلى كسب قوت يومه وإشباع بطنه؛ لأنه لن يشعر بأيّ ألم أصلاً أو حاجة إلى الشعور بالشبع، بل ولن يترقى حضارياً أو ثقافياً. إنسانٌ كهذا لن يتحرك أصلاً. ستظهر المخلوقات الإنسانية بريئةً فاضلةً، لكنها ستكون خلّوًا من القيم الفاضلة ومكارم الأخلاق. سيكون الإنسان ناعماً وليئاً لأنه يعيش عالماً ليئاً وناعماً وحلمياً مترفاً. الألم موجود كباعثٍ ومحركٍ للإنسان أن يتحرك في العالم ويقوم حضارةً وثقافةً، ويعي بنفسه، ويعي بالله من خلال استجلائه بالطبيعة التي يحتجب فيها، وهكذا يتمكن من تكميل النفس وصلها وبنائها، ليصير ولدًا من أولاد الله حقًا، وشبيهاً متناهيًا بالله. يقول هيك:

إن عالماً لا ألم فيه، لن يضطر الإنسان داخله أن يكسب لقمة عيشه بعرق جبينه أو ببراعة عقله. ذلك أنه عند تَحْيَةِ الأُم كُلِّه فإننا نُنحِي العطش والجوع العنيفين، والحرارة والبرودة المفرطتين، وياقصاء هذه الأمور، نجعل جميع الأنشطة الإنسانية... ليست بذى حاجة. لن ينطوي الوجود الإنساني حينئذٍ على حاجةٍ للجهد، أو أي تحدٍّ، أو أي مشكلةٍ يتعين حلُّها أو صعوبةٍ ينبغي التغلب عليها، ولن تتطلب البيئة أي مهارةٍ أو إبداعٍ من الإنسان. ما من شيءٍ حينئذٍ ينبغي تحاشيه (تجنبه)؛ ما من مناسبةٍ للتعاون المشترك أو العون المتبادل؛ ما من مُحفِّز يدفع إلى الترقى في الثقافة أو خلق حضارةٍ. لن يفتأ الجنسُ إلا وهو متكوّن من أودام وحواءات<sup>79</sup> خاملين، بلا إيذاءٍ وأبرياء، لكنهم صَفَرُ اليدين من الشخصية الإيجابية ودون كرامةٍ (شَرَفٍ) المسؤوليات، والمهام، والإنجازات الحقيقية. باستئصال شأفة مشكلات ومصاعب بيئةٍ موضوعية، ذات قوانينها الخاصة، ستصبح الحياةُ أشبه ما تكون بحلم يقظةٍ، مبهجة وإن كانت جُزافية، حيث نطفو فيها ونجرف بيُسْرٍ.<sup>80</sup>

بناءً على هذا، يرى هيك أن العالم لا بد أن يحتوي على شرّ الأُم الجسديّ، لأنه بدونَه لن يكون الإنسان قادراً على تكميل نفسه، ولن يكون قادراً على التنامي أخلاقياً، ولن تظهر الفضائل الأخلاقية المُثمّنة. العالم الفعلي هو المكان المناسب لهذه الغايات الإلهية الكبرى: ظهور الفضائل الإنسانية، وممارسة الإنسان الخير على أوسع نطاق ممكن؛ ذلك أن إمكان الخير موجودٌ فيه؛ لأنه مخلوق على «الصورة»، وليس عليه إلا أن يترقى ويتنامى إلى «الشبه» بنفي تَمركزه حول الذات بالتمركز حول الله خالقه ومُبدئه. خلق الله الإنسان حتى يُجري على يديه هذه الغايات الخيرة.

### المعانة الجوانية ومساهمتها في تكميل النفس

مر بنا تمييز هيك بين الأُم والمعانة بوصف الأول شعوراً حسيّاً خارجياً وبوصف الثاني شعوراً باطنياً بئساً. يقول هيك:

79 «أودام» و«حواءات» جمع لـ«أدم» و«حواء».

”الأم... هو إحساس جسدي مُعَيَّن. ورغم هذا، فإن المعاناة حالة ذهنية لعلها معقدة تَعْقِدُ الحياةَ الإنسانيَّةَ نفسها. مكابدةُ الأم إحدى مقومات المعاناة أحياناً، لا دائماً أو حتى عادةً... المعاناة المعنوية هي حالة ذهنية نبتغي فيها بعنفٍ أو هوسٍ أن يكون موقفنا على خلافها. تنطوي حالة كهذه على الذاكرة والتشوف، والمقدرة على تخيل البدائل، والوعي الأخلاقي»<sup>81</sup>.

نفهم من هذا النص كون المعاناة حالة ذهنية داخلية أو باطنية أو جوائية، وأن الأم أحياناً ما يُسبَّب المعاناة، وأن المعاناة حالة داخلية نبتغي الهروب منها، لكننا لا نستطيع يحصل تعميقها بهذا العجز، وأن المعاناة من أسبابها قدرة الإنسان على تشوف المستقبل والخوف منه ووعيه الأخلاقي بمقتضيات ما يشعر به.

يُفرِّق هيك بين نوعين من المعاناة: المعاناة ذاتية الشأن، والمعاناة غيرية الشأن. المعاناة الذاتية هي المعاناة التي تتهاوى فيها ذواتنا، فهي متعلقة بنا دون غيرنا. أما المعاناة الغيرية، فهي الحادثة عند الآخرين، لكنها تلقى منّا صدًى جوائياً يجعلنا نشعر بالأسى أو الحزن. يقول هيك:

المعاناة يمكنها أن تكون إما ذاتية الشأن (متعلقة بالذات) أو غيرية الشأن (متعلقة بالغير). إذ ابتغائي ذو العنف والهوس أن يختلف الموقف الذي أنغمس فيه لعله يرتبط بمصلحتي الذاتية أو مصلحة الأغيار. لعله ينبع عن اكتراث بالذات أو عن العطف.<sup>82</sup>

مصدر المعاناة، فيما يرى هيك هو التمرکز حول الذات بدلاً من التمرکز حول الله. التمرکز حول الذات يُوقع الإنسان في الخطايا المؤدية إلى الشعور بالمعاناة. وعلى هذا، إذا كان الإنسان قادراً على التمرکز حول الله بدلاً من ذاته، لكان قادراً على أن يقبل حياته بالجملة بوصفها هدية وعطية من الله. يشرح هيك وجهة النظر هذه فيقول: «المعاناة... وظيفة للخطيئة. يمكن لتجربتنا الإنسانية أن تصير تجربة معاناة لنا لأننا نُدخلها بتمرکز حول الذات. ورغم هذا، فإن أموراً كتنَاهِينا، وُضعفنا، وفنائنا لا تُكوّن في حد ذاتها أحاسيس علينا أن نبتغي الهروب منها بعنف؛ إذا كنّا على وعي تامّ بالله وبغايته الخيرة في عامله، لكننا قادرين على قبول حياتنا جُملةً بوصفها هدية الله، وعلى أن نكون أحراراً من الابتئاس بشأنها»<sup>83</sup>.

فيما يتعلق بالمعاناة، يتساءل هيك سؤالاً واضحاً: هل إقصاء المعاناة من العالم يخدم الغاية الإلهية (تكميل النفس)؟ بتعبير آخر: هل يمكن للإنسان التنامي روحياً من «الصورة» إلى «الشبه» دون وجود المعاناة؟ للإجابة عن هذا السؤال، يستدعي هيك مرةً أخرى مفهومَي المسافة الإبستمية والحرية العرفانية.

81 ibid. pp. 318

82 ibid. p. 319

83 ibid. p. 319

معنى كون الإنسان موضوعاً في العالم على مسافة إبستمية من الله أن يقع في الخطايا. تؤدي هذه الخطايا إلى حدوث المعاناة. لا يمكن للإنسان أن يمارس الحرية العرفانية دون المعاناة؛ لأنه من الواجب عليه أن يختبر العالم، ولعله يُخطئ في تداخله معه، ولعله يضل عن الله، ولعله ينغمس في التمرکز حول ذاته، لكنّ فئة من الإنسانية استطاعت على مرّ التاريخ أن تستغل المسافة الإبستمية إيجابياً وتمارس حريتها عرفانياً لتصل إلى الله وتقدم عليه حتى وإن مارست الخطايا وانطمرت بالعالم المادي. وعلى هذا، فإن عالماً يخلو من المعاناة هو عالم مُخدّر هامد لا قيمة فيه، فلا يقيم حضارة ولا ثقافة، ولا يُبتنى فيه الإنسان أخلاقياً وروحياً. عالم لا معاناة فيه، ستختفي داخله الفضائل القويمة والأخلاق العالية. يقول هيك توضيحاً لهذه الرؤية:

عالم كهذا [أي بدون معاناة] لن تكون فيه للصفات الأخلاقية قيمة أو هدف. لن تكون السرقة خاطئة، لأنه لن يخسر بها أحد شيئاً؛ لن تكون هناك جريمة كالقتل؛ لأنه لن يُقتل أحد من الأساس... لن يكون هناك من بعد ما يمكن تسميته بالفعل الصائب أخلاقياً... العالم سيكون عالماً خالياً من الحاجة إلى فضائل التضحية بالنفس، أو العناية بالآخرين، أو التفاني في المصلحة العامة، أو الشجاعة، أو الجلد، أو المهارة، أو الصدق... عالم كهذا لا وجود لهذه الصفات فيه... لن يبرز إلى الوجود أبداً... القدرة على المحبة لن تتطور أبداً، إلا بمعنى للعالم محدود للغاية، داخل عالم لا وجود لمثل المعاناة فيه. أشد ضروب المحبة نُضجاً وقيمةً في الحياة الإنسانية هي المحبة بين الرجل والمرأة وهما بينان عليها قوام الأسرة... حُب كهذا لعله يعبر عن ذاته باكتمال في العطاء المتبادل والمساعدة والتشارك في الأوقات العسيرة. من الصعوبة أن نرى كيف يتطور حُب كهذا أبداً في الحياة الإنسانية، بهذا الشكل المعمق والأشد قيمةً من العناية المتبادلة والتشارك، إلا من خلال بيئة لها الكثير من القواسم المشتركة مع عالمنا الخاص.<sup>84</sup>

ننتهي من هذا إلى أن العالم الخالي من المعاناة لا قيمة له أخلاقياً وروحياً وجمالياً. العالم بوصفه بيئة لتكميل النفس، إذا جرى تعقيمه من المعاناة، فلن يكون هذا إصلاحاً، ولكنه إفساد. ذلك أن الفضائل العالية لن تتمكن من الظهور، ولن يكون لها معنى، بل ولن يبرز أي عالم إلى الوجود أصلاً، ولبقي قابلاً في العماء والعدم؛ لأنه هامدٌ خاملٌ ليس بذى معنى.

### الأخويات كمتمة لثيوديسيا هيك

هناك نوع من شرور الأم والمعاناة لا يمكن تسويغها بتكميل النفس. وهو ما يسميه هيك بالشر الشيطاني، أو الشر من أجل الشر، أو الشر الديستليوجي (اللاغائي). هذا الشر يبدو منفلاً من القبضة الإلهية، ولا يمكن تسويغهُ بأي غاية داخل هذا العالم. وعلى هذا، يصف هيك الشر الشيطاني بأنه الشر المجاني غير القابل

للتسوية والذي لا يمكن القول فيه بأنه يؤول إلى أي خير. هو الشر الذي يسحق الموجود الإنساني ويُصيرُه فاقداً للشعور، ويشوه وجوده فيستحيل وحشاً مُرعباً وشريراً. لا يمكن تسمية هذا الشر إلا بالشيطنانية؛ لأن الشر بمعناه المفرط يشتمل عليه. بناءً على هذا، يُفرّق هيك بين هذا النوع من الشر والشر المعتدل Mild Evil، ويعترف بأنه خارج عن عملية «تكميل النفس» والخطة الإلهية التي يزعّمها، يقول هيك:

لَنُضْطَرُّ أَنْ نَأْخُذَ بِعَيْنِ الْإِعْتِبَارِ الْفِكْرَةَ الشَّيْطَانِيَّةَ أَنَّهَا تَعْنِي الشَّرَّ الْمَجَانِيَّ (غَيْرَ الْمَسْوُوعِ) الْخَالِصِ؛ الشَّرُّ مِنْ أَجْلِ الشَّرِّ بِبَسَاطَةٍ. إِنَّا لَمُؤَاجِهُونَ هَذَا لَدَى الْقِسَاوَةِ السَّادِيَةِ الْعَبْثِيَّةِ الْمُحْضَةِ؛ لَدَى التَّدْمِيرِ الْمُتَعَمَّدِ (الْقَصْدِيِّ) لِلشَّخْصِيَّةِ أَوْ إِفْسَادِهَا مِنْ خِلَالِ سِحْقِ الْمَوْجُودِ الْإِنْسَانِيِّ وَتَصْيِيرِهِ فَاقِداً لَشَعُورِهِ الْأَخْلَاقِيَّ، أَوْ تَشْوِيهِهِ لِيَسْتَحِيلَ وَحْشاً شَرِيحاً؛ لَدَى التَّجَارِبِ الْمُرْوَعَةِ الْمُرْبِكَةِ لِلْعَقْلِ، وَلَدَى أَشْكَالٍ وَصُورٍ أُخْرَى مُتَكَاثِرَةٍ. عِنْدَمَا نَلْتَقِي بِالشَّرِّ فِي مِثْلِ هَذِهِ الْأَعْمَالِ وَالتَّوَجُّهَاتِ عَدِيمَةِ الشُّعُورِ وَالخَبِيثَةِ فَمَا يَبْدُو أَنَا وَاقِفُونَ وَجْهًا لَوْجِهِ أَمَامَ مَا يُسَمَّى بِالشَّيْطَانِ أَوْ، بِعِبَارَةٍ أَقْلَ تَأْنِيسِيَّةٍ، الشَّيْطَانِيَّةِ. فِي الشَّيْطَانِيَّةِ، الشَّرُّ كَعَنْصَرٍ ضَرُورِيٍّ فِي عَالَمِ تَكْمِيلِ النَّفْسِ يَبْدُو كَأَنَّهُ خَارِجٌ عَنِ السَّيْطَرَةِ وَمُنْفَلِتًا مِنْ سُلْطَانِ اللَّهِ. لِيَبْدُو وَكَأَنَّهُ طَوَّرَ إِمْكَانَاتِهِ الشَّرِيرَةَ الْخَاصَّةَ إِلَى حَدٍّ بَعِيدٍ يَتَجَاوَزُ أَيَّ شَيْءٍ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ مَقْصُودًا فِي أَيِّ خُطَّةٍ إِلَهِيَّةٍ.<sup>85</sup>

### كيف يتعامل هيك مع هذا النوع من الشر؟

هذا الشر لا يُحدث أماً جسدياً ماراً فحسب، ولكنه يُحدث المعاناة القارّة أيضاً. لا يُكْمَلُ النَّفْسُ بِالْمَعْنَى الْمَبَاشِرِ الَّذِي يَرِيدُهُ اللَّهُ، لَكِنْ، لَعَلَّهُ يَزِيدُ مِنْ بَعْضِ الْفَضَائِلِ الْعُلْيَا كَالْتَضْحِيَّةِ بِالذَّاتِ وَالْإِيثَارِ وَمُسَاعَدَةِ الْآخَرِينَ؛ إِذْ رَغْمَ كَوْنِهِ يَبْدُو دُونَ غَايَةٍ وَخَارِجًا عَنِ عَمَلِيَّةِ تَكْمِيلِ النَّفْسِ وَعَلَيْهَا إِلَّا أَنَّهُ يَسَاهِمُ «فِي طَابَعِ الْعَالَمِ كَمَا كَانَ يُمَكِّنُ الْخَيْرِيَّةَ الْإِنْسَانِيَّةَ أَنْ تَحْدُثَ، وَيُمْكِنُ التَّحْنَانَ الْمُحِبَّ وَالتَّضْحِيَّةَ الرَّحْمَانِيَّةَ بِالذَّاتِ أَنْ يَتَّخِذَا لَهَا مَكَانًا»<sup>86</sup>. وَرَغْمَ هَذَا، يَرَى هَيْكُ أَنَّ بَعْضَ أَشْكَالِ هَذَا الشَّرِّ لَا يُمْكِنُ تَسْوِيغُهَا حَقًّا، وَلَا يُمْكِنُ عَقْلَنَتَهَا، وَهَذَا يَسْتَجِدِي مَفْهُومَ اللُّغْزِ Mystery كَسِمَةٍ مِنْ سِمَاتِ أَيِّ حَيَاةٍ دِينِيَّةٍ. هَذَا الشَّرُّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمُؤْمِنِ يُضْفِي عَلَى الْمَعْضَلَةِ سِحْرًا مُلْغِزًا. وَعَلَى هَذَا، يَكُونُ اللُّغْزُ جِزْءًا مِنَ الشُّيُودِيْسِيَا دَاخِلًا فِيهِ لَا خَارِجًا عَلَيْهِ. هَذَا اللُّغْزُ يَنْكَشِفُ وَيَسْتَبِينُ بِالْأُخْرُويَاتِ الَّتِي تُعْتَبَرُ عِنْدَ هَيْكٍ الْحَلَّ الْمُتَمِّمَ لِلْمَشْكَلَةِ.

الإيمان باليوم الآخر جزء أصيل من أي اعتقاد في الله؛ إذ «تَرَقَّبَ (تَشَوَّفَ) حَيَاةً بَعْدَ الْمَوْتِ جِزْءًا مِنَ الْجَسَدِ الْكُلِّيِّ لِلْإِيمَانِ الْمَسِيحِيِّ. إِنَّهَا مَوْضُوعٌ مُتَوَاتِرٌ لَا يَنْقَطِعُ فِي تَعْلِيمِ رَبَّنَا»<sup>87</sup>. قَبْلَ اسْتِعْمَالِ هَيْكٍ لِلْحَلِّ الْأُخْرِيِّ

85 ibid. pp. 335-336

86 ibid. p. 336

87 ibid. p. 338

يُعرّف الشر تعريفاً خاصاً، فيرى أنه هو الذي يُحبط الغاية الإلهية أخيراً، كما يعرف الخير بأنه هو الذي لا يُحبط الغاية الإلهية أخيراً. يقول هيك: «بينما يُعدّ الشرُّ، من وجهة نظرنا الإنسانية، مُعادلاً للمُتدبّي قيمة أو غير المرغوب فيه، فإنه يعني، من منظورٍ لاهوتي، ذلك الذي يُحبط أو يَنزِع إلى إحباط غاية الله في خلقه؛ أما الخير، فهو على خلافه، إنه ذلك الذي يخدم الغاية الإلهية»<sup>88</sup>. بناءً على هذا، ينبغي النظرُ إلى الخير والشر باعتبار نهاياتهما ومآلاتهما لا باعتبار حدوثهما الحاضر:

في ضوء هذين التعريفين، فإن السؤال عما إذا عُدَّت الخطيئة والمعاناة الإنسانيّتين على أنهما شرٌّ أو مُعاديتان للخير يعتمد على ما يؤولان إليه من تعزيز أو منع لخطّة الله الموضوعّة لخلقه وملئها. إذا تكشّف أم الإنسان ومعاناته في الإحصاء النهائي، وقت انتهاء الإنسان زمانه، بوصفهما مُحبطين لغاية الله في مخلوقاته، فمن هذا المنظور المطلق، يُوصفان بأنهما كانا شراً لا محالة. ومن ناحيةٍ أخرى، إذا كانا يؤدّيان دورهما في مَلء تلك الغاية، فمن هذا المنظور المطلق، يُوصفان بأنهما كانا مُساهمين في الخير.<sup>89</sup>

يُهدّد هيك في هذا النصّ إلى القول إنَّ الخيرَ والشرَّ يؤول كلاهما إلى الخير المستقبلي اللامتناهي في الملكوت الإلهي الأخير؛ ذلك أنه إن لم يعمل الشرُّ كأداةٍ لخدمة الغاية الإلهية في «تكميل النفس» خلال هذا العالم، فلا بدّ أن يستحيل إلى الخير داخل الملكوت الإلهي الأخير. وهنا يستعمل هيك مفهوماً أثيراً عنده يسميه «الحالة الوسيطة **intermediate state**». «الحالة الوسيطة» هي عالم أو عوالم أخرى يدخلها الإنسان بعد الموت تكتمل فيها النفوس التي لم تكتمل في الحياة الأرضية من أجل الدخول في علاقة مباشرة مع الله، والوعي به. إذا لم يحدث هذا خلال العالم، فلا بد من وجود مرحلة وسيطة بين الموت والدخول في الملكوت يحدث فيها هذا الأمر؛ ذلك أنه «إذا كانت هناك حيوات ضائعة نهائية وضروبٌ معاناةٍ لامفدية، فذلك إما لأن الله ليس بكامل المحبة أو ليس بذي سيادةٍ حاكمةٍ على خلقه»<sup>90</sup>.

معنى هذا أن عملية تكميل النفس، تكتمل وتنتصر نهائيةً، وتتحقق تدريجياً خلال هذا العالم وفي الحياة الآخرة. هنالك، تكتمل الشخصيات جميعاً وتصير إلى «الشبه» المرجو، وتصير كل معاناة وألم مرحلة من مراحل ملء الغاية الإلهية الخيرة، وتنفيذ إرادة الله أخيراً، فعملية «التقديس... في هذه الحياة يحل جزئياً عبر المعاناة، ولهذا يفترض أن يكون الأمر نفسه حقاً بالنسبة إلى الحالة الوسيطة حيث يجري فيها عملية التقديس، المبتدئة على الأرض، والمستمرة صوب اكتمالها، وحيث يتعيّن مداها ومُدتها بدرجة التّدنّس المتبقية التي كان ينبغي التغلّب عليها عند زمان الموت»<sup>91</sup>.

88 ibid. p. 338

89 ibid. p. 338-39

90 ibid. p. 347

91 ibid. p. 347

وبهذا، يُعَمِّمُ الخِلاصُ الإنسانيَّةَ جميعًا، فلا وجودَ للعذابِ الإلهيِّ الأبديِّ من وجهةِ نظرِ هيك. هذه الفكرةُ تُناقضُ رحمةَ اللهِ ومحَبتهِ المُطلَقَتَيْنِ؛ إنها فكرةٌ تتناقفُ مع غايةِ اللهِ الأساسيَّةِ، وهي تكمِيلُ الأنفُسِ جميعًا، وتخليصها أخيرًا، وتنعيمها نهايةً بالشركةِ المباشرةِ مع الله، فـ«العالمُ يَزِدُّانُ إِشْرَاقًا عند نَفْيِ احتِجابِه بالخِرافَةِ المُربِعةِ القائِلةِ بإيقاعِ العذابِ اللامُنتهِي بواسطةِ الله»<sup>92</sup>.

بناءً على هذا، تتحدَّدُ مسؤولِيَّةُ كلِّ من الإنسانِ والله. الله مسؤولٌ عن الأفعالِ الجزئيةِ التي يفعلها في العالم، ومُواخِذٌ عليها، فلا يدخلُ الملكوتِ الإلهيِّ إلَّا بعد اكتمالِ ذاته. أما مسؤولِيَّةُ الله، فإنها كُليَّةٌ؛ تتحدَّدُ بالمآلِ الذي يصيرُ إليه العالمُ نهايةً. هذا المآلُ كله خيرٌ في خير، يصورُ هيكُ العِلاقةَ بين المسؤولِيَّتَيْنِ:

لا يتضاءلُ التزامنا الأخلاقيُّ بحقيقةِ أنا مخلوقونُ بواسطةِ موجودٍ أعلى يتحملُ المسؤولِيَّةَ النهائيَّةَ عن وجودِ مخلوقاته، بما يحيطُ بهذا كله عرضيًّا. يجري عملُ المسؤولِيَّاتِ الإلهيةِ والإنسانيةِ على مستوياتٍ مختلفةٍ ولا يُنَافِرُ بعضُها بعضًا. الإنسانُ مسؤولٌ عن حياته داخلَ العالمِ الخَلْقِيِّ، بينما اللهُ مسؤولٌ بإطلاقٍ عن وجودِ العالمِ الخَلْقِيِّ، وعن حقيقةِ أن الإنسانَ يعيشُ داخله بمسؤولِيَّةٍ.<sup>93</sup>

خُلاصةُ الأمرِ: يرى هيكُ أن عمليةَ التكمِيلِ ابتدأتْ على الأرضِ لكنها لم تتمَّ، ولهذا، كان عليها أن تستمرَّ صوبَ اكتمالها بعد الموتِ. الدنسُ الذي كان ينبغي التغلبُ عليه داخلَ الحياةِ الأرضيةِ لا يزالُ ينبغي التغلبُ عليه بعد الموتِ في هذه الحالةِ الوسيطةِ. وعلى هذا، يكونُ الدخولُ في الملكوتِ الإلهيِّ السماويِّ هو المآلُ الأخيرُ لكلِّ المخلوقاتِ الإنسانيةِ، ويتسوغُ كلُّ الآلامِ والمعاناةِ الحادثةِ في الطريقِ إلى هذا المآلِ الأخيرِ.

#### 4. التَطْبِيقَاتُ العَمَلِيَّةُ لِلْمَقَارِنَةِ الهَيْكِيَّةِ

وبهذا نكونُ قد انتهينا من عرضِ المنهجِ المقارنِ لدى هيك، والذي يقومُ على عرضِ مذهبَيْنِ أو تقليدَيْنِ مختلفين، ويتتبعُ مساراتهما التاريخيَّةِ، ويقومُ بتحليلِ أفكارهما ونقدهما، ليتوصَّلَ أخيرًا إلى مقارنةٍ خاصَّةٍ به قيامًا على ما يقبلُ وما يرفضُ من التقليديين.

خُلاصةُ المقارنةِ التي يقولُ بها هيك: اللهُ لم يخلقِ الإنسانَ دفعةً واحدةً في السماوياتِ، ولكن خلقَهُ على مرحلتين؛ المرحلةِ الأولى كانت في السماوياتِ حيثُ كَوَّنَهُ جسدِيًّا وعقليًّا على «الصورةِ» الإلهيةِ، ومنحه استقلالًا ذاتيًّا وحريةً إبداعيةً متناهيةً. «الصورةُ» تعني الإمكانَ والقابليةَ أن يتطوَّرَ إلى كماله المتناهي الخاصِّ به. أخطأ الإنسانُ الأولُ خطيئةً مُغتَفَرةً لم يرثها الجنسُ الإنسانيُّ. أخطأ خطيئةً تُعبِّرُ عن عدمِ كماله وعدمِ نُضجِه؛ لأنَّه شخصيَّةٌ طفليَّةٌ لا تزالُ في طورِ التكوِينِ ومَّا ينته خَلْقُهَا. ألقاه اللهُ في العالمِ على مسافةٍ إستميَّةٍ عنه. وهذه

92 ibid. p. 349

93 ibid. p. 341

المسافة ليست مكانية أو حيزية، ولكنها مسافة معرفية أو «إستمية». معنى كونه موضوعاً على مسافة، وكونه ممنوحاً باستقلالٍ وحريةٍ إبداعية؛ أنه يمكنه الوعي بالله، ويمكنه عدم الوعي به. الوعي أو عدم الوعي وفقاً للحرية الممنوحة للإنسان هو ما يسميه هيك بالحرية العرفانية. الحرية العرفانية هي الحرية التي تمكن الإنسان إذا استعمل ملكاته أو الإمكان الذي في «الصورة» أن يتم المرحلة الثانية من خلقه، وهي الوصول إلى «الشبه» المتناهي بالله. عملية الوصول إلى «الشبه» هي ما يسميها هيك بعملية «تكميل النفس». تكميل النفس الإنسانية هو غاية الله الكبرى التي ينبغي على الإنسان أن يصل إليها. إذا وصل الإنسان إلى «الشبه» المتناهي بالله داخل الحياة الدنيوية فإن شره يقل أو ينعدم تماماً. لا شك أن بعض المخلوقات الإنسانية تتكبد عن الله، ولا تصل إلى إكمال الطور الثاني من عملية التخليق، فكان لا بد من تكميلها وإيصالها إلى «الشبه» خلال مرحلة بين الموت والدخول في الملكوت. هذه المرحلة يسميها هيك «الحالة الوسيطة». وهكذا لا يترك الله نفساً إنسانيةً إلا ويكملها ويوصلها إلى «الشبه»؛ معنى هذا أن الخلاص يشمل الإنسانية جميعها، فلا عذاب أبدي، ولا معاناة غير منتهية، ولا شر؛ لا شيء غير الخير المطلق والكمال.

يلخص هيك نظرتة للإنسان ورحلته داخل الحياة الدنيوية وما وراءها، فيقول:

ظهر الإنسان في هذا العالم داخل [عملية] تطوّر أشكال الحياة كموجودٍ مُعقّدٍ مُتفردٍ، فهو حيوانٌ ذو غرائر وآليةٍ موجّهةٍ لأجل الصراع على البقاء؛ لكنه في الوقت ذاته موجود اجتماعي وأخلاقي بالتبعية، على وعيٍ بالمطالب غيرية الشأن؛ وهو، في الوقت ذاته، مرةً أخرى، موجودٌ مُتديّن (ديني)، ذو نزعةٍ فطريةٍ لتفسير تجربته بمصطلحاتٍ فوّطبيعيةٍ، وعلى هذا فهو قادر على الاستجابة للوحي الإلهي... إذا كان على وعي تامٍّ بالله - كما ينبغي أن يكون نهايةً - لتدقق وعيّه بالمحبة الإلهية على أقرانه بالمحبة، ولهزم تمرّكه الطبيعي حول الذات... لم يُخلق كموجود بارٍّ وقديسٍ يسقط لاحقاً في التمرّك الحيواني حول الذات صراعاً من أجل البقاء داخل بيئةٍ قاسيةٍ، وإنما خُلق بهذه الملابس، مع إمكانية التّعالي عليها. أبرز الإنسان إلى الوجود كمخلوقٍ لا ناضج، على مشارف رحلة روحيةٍ طويلةٍ؛ ومَلءٍ لإمكانات طبيعته المُعطاة بالله... تبتدئ عملية تكميل الشخص لدى كل فردٍ عند مولده، مُحققةً تقدماً يقلّ أو يكثر بحسب حالة هذه الحياة، كما تستمر في حياةٍ أو حيواتٍ أخرى داخل عالمٍ أو عوالمٍ أخرى... حتى تتوصّل نهايةً إلى اكتمالها بالخير اللامتناهي لحياة الإنسانية المشتركة داخل حياة الله. هذا الخير اللامتناهي، وبسبب خير المستقبل الأبدي، هو ما يسوّغ ويُفدي جميع الأُم والمعاناة والخطيئة والحزن، الحادث في الطريق إليه.<sup>94</sup>

السؤال الآن: ما هي التطبيقات العملية المرجوة من هذه الفلسفة أو المقاربة الهيكلية لله والعالم

والإنسان؟

إن أي مقارنة فلسفية مهما كانت مُغرقةً في التنظير، إلا أنه لا بد أن ينشأ عنها جانب عملي، ونحن أمام فيلسوف ولاهوتي يرتجي من الإنسان أن يعمل على وجه من الوجوه تنقيةً لنفسه، وتصفيةً لذهنه حتى يصل إلى كماله الخاص. حتى المشكلة التي يقاربها هي مشكلة عملية نعابها في العالم وقد نتعرض لها، وهل من أحد لم يتألم أو يعان من قبل؟ لا أحد على الإطلاق؛ فالعالم دار امتحان، وهو ذو تهديد، ووفقَه يتخذ الإنسان قراراته الخاصة تجاه نفسه وتجاه أقرانه، وهو رحلة حَجَّ تجاه الله مثلما يعبر هيك. هيك نفسه يبدو وكأنه عانى عذابات شخصية؛ عذابات جعلته يبحث هذه المشكلة ويُفصل فيها القول. ولا غرو، فهو القائل: «جربتُ بنفسي بعضاً من المأساة الشخصية العميقة والمبتلعة، التي جَرَفَتْنِي إلى اليأس القاتم ورفض الحياة المرَّوع»<sup>95</sup>!

أهم فكرة أتى بها هيك هي «عملية تكميل النفس»، وهي الأهم من بين أفكاره؛ لأنه يرى «تكميل النفس» الغاية الإلهية العظمى. تكميل النفس، مثلما يرى هيك، «عملية صيرورة إلى مُكَمَّل يسعى الله في خلقه. لا يتخذ هذا مكانه... بواسطة تطور طبيعي ومُحتَم، لكن عبر مغامرة مُجازفة داخل الحرية الفردية... هذا [بمثابة] حَجَّ pilgrimage داخلي في كل فرد»<sup>96</sup>. إنها رحلة داخلية باطن كل إنسان، رحلة للتقوي الروحي والأخلاقي والجمالي ذاتياً.

لا شك أن أهوال الشرور التي نراها في العالم أكثرها من فعل الإنسان بدءاً من الإبادة العرقية والمذابح الجماعية وصولاً إلى الخطايا الذاتية كالقتل والسرقه والاعتصاب وغير ذلك. لا يمكن بحال عد الشرور الإنسانية أو وضعها في قائمة. الإنسان مُتَفَنُّن في الشرور. يخبرنا القرآن أن الشر حادث منذ لحظات الإنسان المبكرة على الأرض حينما قتل الأخ أخاه: {فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ} (المائدة: 30). اشتمل الحسد قابيل وأعماه عن حرمة الكيان الإنساني باعتباره مخلوقاً اختصه الله بالخلق والنفخ من روحه، وانقهرت الروح بالمادة الكامنة فيه، فصار القاتل الأول كما يدون التاريخ الديني المكتوب.

تفنن الإنسان في شروره الأخلاقية تفنناً جعل إيفان دوستوفسكي يشنأ الإنسان، ويوازن شره بشر الحيوان منتهياً إلى أن الشر في المملكة الحيوانية مهما بلغ شأنه، ومهما اشتد، ومهما استفحل، فهو لا يماثل الشر الإنساني في شيء؛ إبداعاً، وتكاثراً، وشناعةً، درجة القول إنه من الظلم تشبيه الإنسان بالحيوان؛ لأن شر الأخير خير من شر الأول. يقول إيفان: «يُقَال أحياناً إن الإنسان حيوان كاسر، ألا إن في هذا القول إهانة للحيوان لا داعي إليها؛ فالحيوانات لا تبلغ مبلغ البشر في القسوة أبداً، وهي لا تتفنن في قسوتها تفنن الإنسان. النمر يكتفي بتمزيق فريسته والتهامها. إنه لا يمضي إلى أبعد من ذلك، ولا يخطر بباله يوماً أن يُسَمِّرَ أحداً من أذنيه بسياج، ولو

95 ibid. pp. 386

96 ibid. p. 256

قدر على ذلك»، ومن ثم يسترسل إيفان في سرد بعض الشرور التي يعرفها من أن جنودًا «يتسلون بتعذيب الأطفال تعذيبًا ساديًا. إنهم تارة ينتزعون بالخناجر صغارًا من أرحام أمهاتهم، وتارة يرمون رضاعًا إلى فوق ويتلقفونهم بالحرايب على مرأى من أمهاتهم اللواتي يُعدّ حضورهنَّ أهمَّ عنصر من عناصر هذه المتعة... أعتقد أنه إذا لم يكن الشيطان موجودًا، وإذا كان الإنسان قد خلقه، فلا شك أن الإنسان قد خلقه على صورته هو»<sup>97</sup>!

**ما الخلاص إذن؟ العالم ذو قوانين ثابتة لا تتغير، والله لا يتدخل في عالمه الثابت، والإنسان ذو حرية تنزع به نحو الخير أحيانًا، ونحو الشر كثيرًا. لا خلاص للإنسان إلا بالإنسان:** هو القادر وحده على تخليص نفسه باستكمال نفسه، وحثها إلى الله وإلى القرب منه. إذا عرف كل إنسان أن غايته الله من وجوده هو الترقّي إليه بالتشبه به؛ ألقى عصا شره عن الدنيا، والتفت إلى تطهير ذاته. هذا التطهير ينعكس على ذاته، وعلى العالم؛ لأنه جزء منه، وعلى أقرانه لأنه بعض مجتمع أو مجتمعات. العلاقة العمودية تؤثر على العلاقات الأفقية بالسلب والإيجاب. بقاء إنسان واحد وثباته على المحبة؛ محبة الذات، ومحبة الله، ومحبة الأقران بقاءً للجنس الإنساني بأسره. يقول ابن عربي:

وَاصْعَدْ إِلَيْهِ تَنَلْ عَيْنَ الْبَقَاءِ بِهِ      وَإِنْ قَعَدْتَ أَتَاكَ الصَّعْقُ وَالْحَبْلُ<sup>98</sup>

الإنسان إذا استطاع الوعي بصورة الله الرحمانية، سيصير أجمل وأرحم. وإذا استطاع رؤية الله بوصفه رحمانًا رحيمًا وسعت رحمته كل شيء؛ امتنَّ لوجوده الذاتي، وتشبه باسم الله الرحمن الرحيم، وسلك بين الناس بالرحمة والمحبة الإلهيتين أصلًا.

لا ريب أنه من الممكن مقارنة المقاربات الهيكلية عمليًا بصورة أشمل من هذه، ومن ذلك أن مشكلة الشر ستثبت المؤمن على إيمانه؛ لأنه لن يرى الشرَّ تهديدًا مرجفًا يهدد إيمانه؛ وأن صورة الله بوصفه رحمانًا تعم رحمته ومحبته جميع الخلق لها أثرها في تجميل الصورة الدينية في العالم الذي يبتعد فيه كثيرون عن الإيمان؛ لأنهم يرون الله مُعذَّبًا خَلَقَ الخليقة من أجل تعذيبها وإلقائها في عذابات أخروية لا تنتهي، وأن هيك رغم كونه يُلقَى بالمسؤولية الكلية على الله نهاية، إلا أنه يرى الإنسان مسؤولًا هو الآخر وإن بشكل جزئي. وعلى هذا من الممكن مؤاخذته. كل هذه المقاربات وغيرها مما لم أذكر يمكن إيقاعها وإجراؤها عمليًا إلا أنني اقتصرْتُ على مفهوم «تكميل النفس» لأهميته العظمى عند هيك، وحتى لا يطول الكلام، ولعلي أعودُ إلى هذا البحث لاحقًا من أجل تطويره وأخذه إلى منتهاه ومنتهاه.

**تنويه أخير:** فكرة العودة إلى الله (تكميل النفس) وفرح الله بالإنسان عندما يعود إليه (الغاية الإلهية) لها مصاديقها في النصوص الإسلامية؛ ومن أشدَّ التعبيرات عنها قول النبي «ص»: «لَلَّهِ أَشَدُّ فَرَحًا بِتَوْبَةِ عَبْدِهِ

97 الإخوة كارامازوف. مرجع سابق، ص 167

98 الفتوحات المكية. مرجع سابق، ج4، ص 512

حين يَتُوبُ إِلَيْهِ، مِنْ أَحَدِكُمْ كَانَ عَلَى رَاحِلَتِهِ بَأْرُضٍ فَلَاةٌ، فَانْفَلَتَتْ مِنْهُ وَعَلَيْهَا طَعَامُهُ وَشَرَابُهُ، فَأَيَسَ مِنْهَا، فَأَتَى شَجْرَةً، فَاضْطَجَعَ فِي ظِلِّهَا، قَدْ أَيَسَ مِنْ رَاحِلَتِهِ، فَبَيْنَا هُوَ كَذَلِكَ إِذَا هُوَ بِهَا، قَائِمَةٌ عِنْدَهُ، فَأَخَذَ بِخَطَامِهَا، ثُمَّ قَالَ مِنْ شِدَّةِ الْفَرَحِ: اللَّهُمَّ أَنْتَ عَبْدِي وَأَنَا رَبُّكَ؛ أَخْطَأُ مِنْ شِدَّةِ الْفَرَحِ»<sup>99</sup>. فكرة تكميل النفس لها مصاديقها في الفلسفة الإسلامية عند ابن سينا صاحب مقامات العارفين<sup>100</sup> ومنطق المشركيين، وعند ابن عربي والجيلي في مفهومهما عن الإنسان الكامل، وعند السهروردي المقتول في مفهومه عن التأله، كما أن فكرة نفي العذاب الأبدي لها مصاديقها عند ابن عربي القائل إن أهل النار بعد بقائهم فيها طويلاً يستعذبون العذاب فلا يصير عذاباً بالنسبة إليهم، وإنما استعذاباً، وعند ابن تيمية وابن القيم في قولهما بفناء النار. لدى هيك أفكار كثيرة أخرى لها مصاديق في الفلسفة الإسلامية مثل: القول بالحالة الوسيطة (البرزخ)، خلق الإنسان على الصورة الإلهية، العلاقة الشخصية بين الله والإنسان، وغير ذلك.

وعلى هذا، فإن الطرح الذي يقدمه هيك ليس بعيداً عن الفلسفة الإسلامية والنصوص الدينية عند المسلمين، ويمكن فهمه في سياقها، وتطوير مقاربات إسلامية أو فلسفية أو صوفية له. وهذه مباحث أخرى لعل الوقت يُسَعْفَنِي بِدِرَاسَتِهَا. والله المُوَفِّقُ وَالْهَادِي إِلَى سِوَاءِ السَّبِيلِ.

99 من حديث أنس بن مالك، رواه مسلم في صحيحه (2747).

100 مقامات العارفين هو مجموعة الفصول الأخيرة من الإشارات.

## ثبت بالمراجع

### المراجع العربية

- ابن عربي، الفتوحات المكية. القاهرة: دار الكتب العربية الكبرى، 1911
- أوغسطين، مدينة الله. ترجمة: الخور يوحنا الحلو، بيروت: دار المشرق، ط2
- إيرنيوس، الكرازة الرسولية. ترجمة وإعداد: نصحي عبد الشهيد، وجورج عوض إبراهيم، القاهرة - مصر: المركز الأرثوذكسي للدراسات الآبائية، ط1، 2005
- إيرنيوس، ضد الهرطقات. ترجمة: نصحي عبد الشهيد، القاهرة - مصر: مؤسسة القديس أنطونيوس - المركز القومي للدراسات الآبائية، 2019
- باركر، مايكل، نظرة عامة على تاريخ المسيحية. ترجمة: ماريانا كتكوت، القاهرة - مصر: دار الثقافة، ط1، 2019
- بدوي، أحمد زكي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية. بيروت: مكتبة لبنان، ط1
- بدوي، عبد الرحمن، مناهج البحث العلمي. الكويت: وكالة المطبوعات، ط3، 1977
- حنا هاني، فلسفة الدين المسيحي. بيروت - لبنان: دار منهل الحياة، ط1، 2023
- حنفي، حسن، نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط. القاهرة - مصر: مكتبة الأنجلو المصرية، ط2، 1978
- دوستوفسكي، الإخوة كارامازوف. ترجمة: سامي الدروي، بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2010
- ساكو، البطريك لويس روفائيل الأول، الآباء الأوائل - آباء الكنيسة الرسوليون والمدافعون. بيروت - لبنان: دار المشرق، ط1، 2013
- علي، عاطف، المنهج المقارن مع دراسات تطبيقية. بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 2006
- كوبلستون، فريدريك، تاريخ الفلسفة. ترجمة وتعليق: سعيد توفيق، محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط1، 2013.
- لفجوي، آرثر، سلسلة الوجود الكبرى. بيروت - نيويورك: دار الكاتب العربي بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر، 1964
- مطر، أميرة حلمي، علم الجمال وفلسفة الفن. القاهرة - مصر: دار التنوير، ط1، 2013
- ملتون، جون، الفردوس المفقود. ترجمة: حنا عبود، دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011
- هويسمان، دنيس، علم الجمال. ترجمة: أميرة حلمي مطر، القاهرة - مصر: المركز القومي للترجمة، 2015

### المراجع الأجنبية

- Augustine, De Genesi Ad Litteram.
- Hick, John, Evil and the God of Love. London: Palgrave Macmillan, Edition Number 2010

- Schleiermacher, Friedrich, Geschichte der christlichen Kirche. Sämtliche Werke, Berlin, 1840
- Schleiermacher, Friedrich, The Christian Faith. ed. H. R. Mackintosh and J. S. Stewart, Edinburgh: T. & T. Clark, 1928
- The Letters of John Keats, ed. by M. B. Forman. London: Oxford University Press, 4th ed., 1952

### دوريات علمية

- حولية كلية الآداب. جامعة بني سويف، مج 6، 2017
- قضايا إسلامية معاصرة. بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، 2020م، عددان 73-74
- قضايا إسلامية معاصرة. بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، 2022م، عددان: 77-78

 Mominoun

 MominounWithoutBorders

 @ Mominoun\_sm

[info@mominoun.com](mailto:info@mominoun.com)

[www.mominoun.com](http://www.mominoun.com)

مُهْمِنُون بِلا حدود

Mominoun Without 3orders

للدراسات والأبحاث [www.mominoun.com](http://www.mominoun.com)

