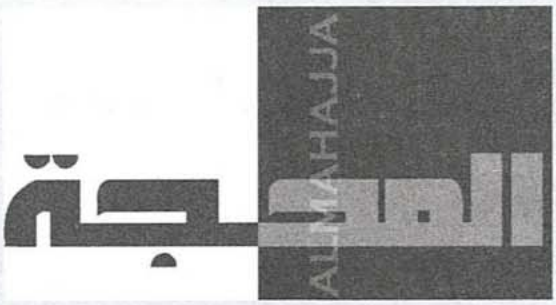
تصدر عن معهد المعارف الحكمية
(للدراسات الدينية والفلسفية)



العدد الرابع عشر - ٢٠٠٦ - ١٤٢٧ هـ
مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الديني والفلسفة الإسلامية
تصدر طبقاً للقرار رقم ٢٠٣

رئيس التحرير
شفيق جرادة
المدير المسؤول
بدري معاوية
هيئة التحرير
أحمد ماجد
حبيب فياض
سمير خير الدين
طارق عسيلي
Idea Creation

سعر العدد: لبنان: ٥٠٠٠ل.ل - عمان: ٤ ريالات - سوريا: ١٠٠ ل.س - مصر: ٥ جنيهات - الأردن: ٣ دينارات - اليمن: ٢٢٥ ريالاً - قطر: ٢٠ ريالاً

السعودية: ٢٥ ريالاً - الكويت: ٢ دينار - الإمارات العربية: ٢٠ درهماً - البحرين: ١,٥ دينار - المغرب: ٢٥ درهماً - دول الإتحاد الاوروبي: ٥ يورو

سويسرا: ١٠ فرنكات - بريطانيا: ٤,٥ جنيه - اميركا: ٨ دولارات - كندا: ١٠ دولارات - استراليا: ١٠ دولارات - الدول الاوروبية الأخرى: ٨ دولارات

الإشتراك السنوي: لبنان وسوريا: ٢٠ دولاراً - اوروبا واميركا وسائر الدول: ٤٠ دولاراً - باقي الأقطار العربية: ٣٠ دولاراً - المؤسسات الرسمية والخاصة: ٦٠ دولاراً

ترسل الإشتراكات والمراسلات
باسم رئيس التحرير على:
العنوان التالي: معهد المعارف الحكمية
(للدراسات الدينية والفلسفية)
لبنان - بيروت - حارة حريك
الشارع العريض - سنتر صولي - ط٢
أو على رقم الحساب: بنك عودة ٠١ ٠٦٤ ٠٠٢ ٤٦١ ٥٩١٢٩٩
أسعار الإعلانات: غلاف خارجي: ١٥٠٠ دولار
غلاف داخلي ٨٠٠ دولار - صفحة داخلية: ٤٠٠ دولار

E-mail: almahajah@shurouk.org

الشر: رؤى مسيحية في إشكالياته وتداعياته

جان هيك*
تعريب: طارق عسيلي

الإشكالية:

أكثر ما يدفع الناس إلى الشك بوجود إله محب، ويجعلهم يلجأون إلى تفسير الكون انطلاقا من النظريات الطبيعية المختلفة، هو ما يكابده البشر من آلام، وما يختبرونه من وجود للطمع والحقد والأنانية...

وعوضاً عن تعريف "الشر" بالعبارات الموجودة في نظريات العدل الإلهي[1] (مثل:"الشر هو ما يتعارض مع الإرادة الإلهية")، يمكن أن نعرّفه ظاهريا بالإشارة إلى ما تدل عليه الكلمة، من ألم جسدي ونفسي، وأذى أخلاقي يشكل أحد أسباب الألمين النفسي والجسدي؛ حيث إن مقدارا كبيرا من الألم البشري ينشأ عن عدم الإنسانية التي يتصف بها بعض الناس.

* فيلسوف إنكليزي معاصر.

وهذه الآلام تشمل: الفقر والظلم والاضطهاد والحرب، وكل ما يندرج في خانة اللاعدل؛ كعدم المحافظة على الكرامات، وعدم المساواة التي وقعت على مر التاريخ. حتى أن الأمراض تنامت إلى الحد الذي لا يستطيع الطب النفسي والجسدي تحديدها بدقة؛ بسبب ارتباطها بأمور كالعواطف والأخلاق والبيئة الاجتماعية. لكن، رغم أن الكم الأكبر من الألم والمعاناة ناتج عن الفعل البشري، فإن الكثير منها ينتج عن أسباب طبيعية كالجراثيم، والزلازل، والعواصف، والحرائق، والبرق، والفيضانات، والجفاف...

وكتحدٍ للإيمان بالله، تم طرح إشكالية الشر بصيغة معضلة على الشكل التالي: إذا كان الله كامل المحبة، فعليه أن يقضي على الشر، وإذا كان الله كلي القدرة، ينبغي أن يكون قادرا على إلغاء الشر، لكن الشر موجود؛ إذاً، لا يمكن أن يكون الله كلي القدرة ولا كامل المحبة.

هناك حل (قدمته ـ على سبيل المثال ـ العلوم المسيحية المعاصرة) يرتكز على القول بان الشر وهم من صنع الذهن البشري. وهذا ما يمكن استبعاده فورا من قبل الإيمان اليهودي ـ المسيحي التقليدي، لا سيّما أن هذا الكلام مستحيل في ظل دين يرتكز على الواقعية الصارمة للكتاب المقدس، الذي تعكس صفحاته خصائص مزيج الخير والشر في التجربة البشرية. كما أن صفحات الكتاب المقدس تسجّل أنواع الحزن والمعاناة، ونماذج من "لا إنسانية الإنسان مع أخيه الإنسان"، إضافة لوجودنا غير الآمن في هذا العالم. وبغياب أي محاولة جادة لاعتبار الشر مجرد ظلام وقبح فظيع يؤلم القلب، لا شك، إذا، بحسب الإيمان الكتابي، أن الشر أمر حقيقي ولا يمكن اعتباره وهماً بأي معنى من المعاني.

لكن كيف واجه اللاهوت المسيحي هذه الإشكالية؟

هناك ثلاثة ردود مسيحية رئيسية على إشكالية الشر:

الرد الأوغسطينيي، ويتعلق بمفهوم سقوط الإنسان من صلاحه الأصلي؛ والرد الأريانوسي (نسبة إلى أريانوس): ويتعلق بفكرة الخلق التدريجي لبشرية كاملة عبر العيش في عالم ناقص؛ ورد اللاهوت الإجرائي الحديث، الذي يتعلق بفكرة إله محدود القدرة، لا يقدر على منع الشرور التي تصدر عن البشر أو عن الطبيعة.

وقبل محاكمة هذه الردود الثلاثة، سوف نناقش مسألة مشتركة بينها جميعاً.

تتمثّل الأرضية المشتركة في ما يسمى دفاع "الإرادة الحرة" الذي يتعلق على الأقل بالشر الأخلاقي الناتج عن الأذى البشري؛ حيث رأى الفكر المسيحي أن الشر

الأخلاقي يتعلق بحرية الإنسان ومسؤوليته. وكونك شخصا يعنى أنك مركز محدود للحرية، وفاعل يتحكم بتصرفاته (نسبيا) مسؤول عن قراراته. وهذا يعني أن لك حرية التصرف صواباً وخطأ. إذا، لا يوجد ما يثبت مسبقاً أن الفاعل المختار صاحب الإرادة الحرة، لن يختار الفعل الشنيع. وبالتالي، وبحسب الصيغة الأقوى لدفاع الإرادة الحرة، تكون إمكانية فعل السوء غير قابلة للفصل منطقيا عن وجود خلق محدود، وإن القول: كان ينبغي على الله أن لا يوجد مخلوقات ترتكب الخطايا، يساوي القول: كان ينبغي على الله أن لا يخلق البشر.

لقد واجهت هذه المقولة تحدياً ممن يزعمون عدم وجود تناقض في قولنا: كان يمكن لله أن يجعل الناس ذوي إرادة حرة مع ضمان أن يفعلوا الصواب على الدوام. يقول أحدهم:

"إذا لم توجد استحالة منطقية في اختيار الإنسان الحر للخير في مناسبة واحدة او عدة مناسبات، لن يكون هناك استحالة منطقية في الاختيار الحر للخير في جميع المناسبات. إذاً، لم يكن الله محرجاً بين خيارين: إما أن يجعل الناس مسيّرين فاقدين الإرادة الحرّة، أو أن يجعلهم بسلوكهم الحر يرتكبون بعض الأخطاء؛ لقد كان أمامه خيار أفضل وهو إيجاد مخلوقات تتصرف بحرية وتختار الصواب على الدوام. ومن الواضح، أن فشله في تحقيق هذه الإمكانية لا ينسجم مع كونه كلي القدرة وكلي الصلاح."[1]

نجد في هذه المقولة شيئا من قوة الحجة، بيد أن هناك صيغة معدلة عن دفاع الإرادة الحرة، واقتراحاً للرد عليها يقول: إذا كنا نعني بالأعمال الحرة، الأعمال التي لا إجبار عليها من الخارج، لكنها تصدر عن طبيعة الفاعل عندما يتصرف إزاء الظروف التي يعيش فيها، إذا، لا يوجد تناقض بين كوننا أحرارا وبين كون أفعالنا "معلولة" (لطبيعتنا التي منحنا إياها الله) ، لكن هناك من يلمح إلى وجود تناقض في القول إن الله هو علة ما نقوم به من أفعال وبين القول إننا كائنات حرة، خاصة بالنسبة لله. التناقض حاصل بين الاعتقاد بأن الله جعلنا نتصرف بطريقة معينة، وبين أننا أشخاص مستقلين بشكل كامل عن الله.

أما إذا كانت كل أفكارنا وأفعالنا مقدرة مسبقاً، فمهما بدا لنا أننا أحرار ومسؤولون فإننا لسنا أحرارا ومسؤولين بالنسبة إلى الله [2] إنما نحن مجرد عبيد له.

مثل هذه "الحرية" يمكن مقارنتها بحرية المرضى الذين يتصرفون بناء على إيحاءات التنويم المغناطيسي ويبدون لأنفسهم أحراراً، مع أن المنوِّم المغناطيسي يسيطر

على إرادتهم. وهذا يشير إلى قدرة الله على خلق مخلوقات كهذه، لكن قد لا يكون هذا ما يريده، - على الأقل ليس إذا كان الله يسعى لخلق أبناء وبنات لا مجرد دمى بشرية.

الثيوديسا الأغسطينية

جاء الرد المسيحي الرئيسي والتقليدي على مشكلة الشر عن طريق القديس أوغسطين (٣٥٤ _ ٤٣٠ب.م). وقد شكل هذا الرد أكبر مصدر للفكر المسيحي على مر القرون الماضية، لكنه لم يسلم من النقد في العصر الراهن.

يشتمل الرد الأوغسطيني على مباني فلسفية ولاهوتية، أما الموقف الفلسفي الرئيسي، فيرتكز على القول بالطبيعة السلبية أو العدمية للشر؛ إذ إن أوغسطين يلتزم بالاعتقاد اليهودي _ المسيحي، الذي يرى أن الكون كله خير _؛ أي أن الله خلق الخير لغاية خيّرة. كما يرى أوغسطين، أن هناك أنواعاً من الخير أعظم من أنواع، وأنواعاً أعلى من أنواع، وهذا يشكل وفرة وتنوعاً هائلاً، بحيث يكون كل ما هو موجود خيراً بحسبه ومرتبته، باستثناء ما تلف وفسد.

الشر _ سواء كان إرادة شريرة، أو لحظة ألم، أو اضطراب، أو خراب في الطبيعة- ليس صنيعة الله، إنما هو خلل في شيء ما كان في الأصل خيراً. ويضرب أوغسطين العمى مثلاً، العمى ليس "شيئاً"، الشيء الوحيد الذي يجعل البصر ممكناً هو العين التي هي بذاتها خير، وشرّية العمى تكون في فقدان العين لعملها السليم. وبتعميم هذا المبدأ رأى أوغسطين أن الشر يتشكل دائما من خلل وظيفي لشيء يكون بأصله خيراً.

خلق الله الكون في تناسق كامل يعبر عن الغاية الإلهية من خلقه. والوجود عبارة عن هرم من الكائنات العليا والسفلى، بحيث يكون كل موجود خيراً في مرتبته. كيف حصل الشر اذاً؟

حصل الشر بالأساس في مراتب الوجود ذات الإرادة الحرة: الإرادة الحرة للملائكة والبشر، حيث هبط بعض الملائكة من مرتبة الخير المحض، التي هي الله _ إلى مرتبة اقل صلاحاً نتيجة عصيانهم لربهم، ثم أغووا الإنسان الأول وسببوا سقوطه. وهذا السقوط للملائكة والإنسان كان مصدر الخطيئة أو الشر الأخلاقي. أما الشرور الطبيعية كالأمراض، وغضب الطبيعة، والزلازل، والعواصف وغيرها.. فهي عقوبات ناتجة عن الخطايا، إذ كان يفترض في بني البشر أن يكونوا حفظة الأرض، لكن هذا السقوط الإنساني تسبب بانحراف الطبيعة. لذلك قال أوغسطين: "كل شر يمثل خطيئة أو عقاباً لخطيئة". (٣)

تضيف الثيوديسا الأوغسطينية أنه في نهاية التاريخ ستكون الدينونة، يوم يدخل

الكثيرون في الحياة الأبدية، وكثيرون آخرون (الذين رفضوا باختيارهم نعمة الخلاص الإلهي)، سوف يدخلون الجحيم الأبدي. بالنسبة لأوغسطين: "طالما هناك سعادة للذين لا يخطئون، يكون العالم كاملا، لكن التعاسة والخطيئة لن يجعلوه أقل كمالاً، لان عقوبة الخطيئة تصحح ما أفسدته الخطيئة".[٤] وهو بهذا يدعو إلى توازن أخلاقي تكون على أساسه الخطيئة التي تخضع لعقاب عادل قد محيت، ثم لن تكون سببا في إفساد كمال كون الله.

إن نظرية أوغسطين حققت هدفها، وهو تبرئة ساحة الله من أي مسؤولية عن إيجاد الشر، وذلك بتحميلها المسؤولية للمخلوق بشكل كامل. بالقول: إن الشر نشأ من إساءة استخدام المخلوق لحريته في اختيار فعل ذي أهمية كونية، في مرحلة ما قبل التاريخ البشري- فعل كان له سابقة في مملكة السماء من خلال السقوط غير المفهوم لبعض الملائكة، الذين يترأسهم إبليس عدو الله.

أول وأهم نقد وجه للثيوديسا الأوغسطينية كان على لسان اللاهوتي البروتستنتي الألماني الكبير فريدريك شلايرماخر(١٧٦٨ _ ١٨٣٤).[٥]

مفاد النقد أن فكرة العالم الذي خلقه الإله بقدرة مطلقة؛ وكان بالضبط كما أراده، لا يحتوي على أي نوع من الشر، هي فكرة خاطئة. صحيح أن المخلوقات الحرة التي شكلت جزءا منه كان لها الحرية في أن تخطئ، لكن بما أنها كانت كاملة، ولا يوجد أي أثر للشر فيها، وبما أنها تسكن في بيئة كاملة، فإنها لا يمكن أن تسقط في الخطيئة؛ لذا يمكن القول: إن نفس فكرة أن مخلوقا كاملا يخطئ فجأة وبدون سبب هي فكرة متناقضة؛ لأنها تقول بخلق الشر لذاته من لا شيء. غير أن المهم في ذلك أن أوغسطين نفسه عندما سئل لماذا سقط بعض الملائكة بينما بقي الآخرون ثابتين، اضطر للاستنتاج أن "هؤلاء الملائكة، إما أن يكونوا قد تلقوا نعمة أقل من المحبة الإلهية من غيرهم، أو إذا كان كلاهما قد خلقا بنفس الدرجة من الصلاح، حينما سقط من سقط بإرادته الشريرة، كانت مساعدة العناية الإلهية للآخرين أعظم، بحيث أصبحوا، بنيلهم هذا المقدار من البركة، واثقين أنهم لن يسقطوا بعدها أبداً".[٦]

النقد الأساس، إذاً، هو أن خلقا لا نقص فيه قد لا يضل سبيله أبدا، وإذا فعل تكون المسؤولية بالنهاية عن ذلك مسؤولية الخالق؛ لأن "كل معلول في النهاية عائد إليه"!

وهذا يتفق مع النقد الذي قاله ماكيMackie - الاقتباس الوارد قبل قليل -، كان يمكن لله أن يخلق كائنات حرة، لا تخطئ بداً، كما سنرى في الفقرة التالية. أما في

النظرية الأخرى التي قدمها أريانوس فإنها تقوم على فكرة أنه بالرغم من أن الله كان يمكن أن يخلق كائنات يمكن أن تكون من البداية محدودة الكمال، إلا أنه لم يفعل ذلك في الواقع، لأن كائنات كهذه لن تكون قادرة على أن تكون حرة ومسؤولة، ولن تكون هذه الكائنات أبناء وبنات الله.

أما النقد الثاني: فقد صيغ في ضوء العلم الحديث، ويقول: إننا لا نستطيع اليوم أن نعتقد أن النوع الإنساني كان كاملا من الناحية الأخلاقية والروحية، ثم سقط من تلك الوضعية في التاريخية التي تتمركز حول الذات وتشكل الظرف الإنساني كما نعرفه اليوم؛ لأن الأدلة تشير، أن البشرية نشأت بالتدريج وتطورت عن أشكال حياة دنيا لا تتمتع بالحد الأدنى من الوعي الأخلاقي، ولا تعرف أكثر من مفاهيم دينية بدائية جداً. ولم يعد ممكنا كذلك، اعتبار الأمراض الطبيعية، والزلازل، وما شابه، نتائج لسقوط الإنسانية؛ لأننا نعرف الآن أن هذه الأمور كانت موجودة قبل وجود البشر بزمن طويل، ونعرف أن الكائنات الحية افترست كائنات حية، وأن العواصف والزلازل والأمراض (آثار تصلب الشرايين وجدت في عظام حيوانات ما قبل التاريخ) كانت منذ مئات الملايين من السنين حتى قبل نشوء الإنسان العاقل homo sapiens.

هناك نقد ثالث يهاجم فكرة العذاب الأبدي في الجحيم، الذي أكدت الأديان أنه سيكون مصير جزء كبير من البشرية. فلأن عذاباً كهذا لا يمكن أن ينتهي، فهو لا يصب في مصلحة أي هدف بنّاء، بل على العكس من ذلك، يقال: إنه سيجعل من إيجاد أي حل لمشكلة الشر أمراً مستحيلاً؛ لأنه سوف يجعل خطيئة المدانين، وآلام وأوجاع الشر الأخلاقي جزءا من البنية الدائمة للكون.

الثيدوديسا الاريانوسية

لم يكن أوغسطين أول فيلسوف مسيحي يناقش مشكلة الشر، بل كانت إشكالية الشر حاضرة في التراث المسيحي منذ نشوئه، وكان لها جذورها في فكر الآباء الأولين للكنيسة الناطقين باللغة اليونانية، وربما كان أهمهم القديس أريانوس Irenaeus (c. 130-c. 202 A.D.).

ميز إيريانوس بين مرحلتين من خلق النوع الإنساني:[٧]

في المرحلة الأولى أوجد البشر كحيوانات ذكية تتمتع بقابلية هائلة على التطور الأخلاقي والروحي. غيرأنهم لم يكونوا آدم وحواء الكاملين الذين كانا قبل السقوط، كما في التراث الأوغسطيني، بل كانوا مخلوقات غير ناضجة في بداية عملية طويلة.

في المرحلة الثانية من خلقهم، وهي الحاصلة الآن، يتحولون تدريجيا من خلال

اجوبتهم الحرة، من حيوانات بشرية إلى "أولاد الله" (وصف أريانوس المرحلتين كأن البشرية خلقت أولا "على صورة" الله لتصير "شبيهة" بالله _ مشيرا إلى ما ورد في سفر التكوين ١:٢٦).

إذا تجاوزنا أريانوس نفسه، يمكن أن نسأل ما الداعي لخلق البشر غير ناضجين وغير كاملين، بدل خلقهم كعنصر من المخلوقات الكاملة؟ تتمحور الإجابة عن هذا السؤال حول القيمة الايجابية لحرية الإنسان، حيث يوجد اعتباران مدعمان تم اقتراحهما: واحد يعتمد على حكم حدسي يرى أن الخير الإنساني الذي أتى من خلال خيارات أخلاقية حرة ومسؤولة، وفي مواقف صعبة ومغرية، يكون ذا قيمة جوهرية أكثر من الخير الذي تم خلقه جاهزاً بدون المشاركة، أو المساهمة الحرة للعامل الإنساني. وهذا الحدس يشير إلى خلق الإنسان، لا في حالة كمال، بل في حالة نقص لا يستحيل التحرك انطلاقاً منها، عبر صراع أخلاقي، تجاه إنسانية محتومة بالكمال.

الاعتبار الآخر هو: إذا كان الرجال والنساء قد خلقوا في الحضور المباشر للإله (غير المحدود في الحياة، والقوة، والصلاح، والعلم)، فلن يكون لهم حرية حقيقية بالنسبة لخالقهم. ولكي يكونوا شخصانيين بشكل كامل وأحراراً من الناحية الأخلاقية، يجب أن يخلقوا على مسافة من الله _ لا مسافة مكانية، بل مسافة معرفية: مسافة بالأبعاد المعرفية. لقد خلقوا في كون مستقل يشكلون جزءا منه، ووجود الله فيه ليس واضحا كل الوضوح، لكن يمكن أن يكون الله فيه معروفا من خلال رد التأويل الحر للإيمان.

وهكذا يشكل موقف الإنسان واحدا من التوترات الأنانية الطبيعية الناشئة عن غريزة حب البقاء من جهة، ونداء الأخلاق والدين للتعالي على مركزية الذات من جهة اخرى.

في حين أن وجهة النظر الأوغسطينية ترى، أن حالة الكمال تقع في الماضي السحيق، في حالة أصلية، تم التأكيد عليها بفظاعة الخطيئة الأصلية. يرى النموذج اللاهوتي الاريانوسي كمالنا كبشر موجودا أمامنا في المستقبل، في نهاية عملية طويلة وشاقة لخلق جديد عبر الزمن.

وهكذا يكون جواب الثيوديسا الاريانوسية عن السؤال عن مصدر الشر الأخلاقي: إن هذا النوع من الشرور شرط ضروري لخلق الإنسانية على مسافة معرفية من الله، حيث يكون الإنسان في وضع يتمتع فيه بحرية حقيقية بالنسبة لخالقه، ويمكن أن

يستجيب باختياره للإله الذي يدعوه لتحقيق ذاته كابن لله.

والآن يمكن أن نعود إلى مشكلة الآلام والأوجاع. رغم إمكانية إرجاع أسباب معظم الآلام والأوجاع البشرية إلى إساءة استخدام الحرية البشرية، فإن كثيرا من مصادر هذه الآلام والأوجاع لا صلة له بالإرادة البشرية- مثل، الجراثيم، والزلازل، والعواصف والأعاصير، والفيضانات، والجفاف، والآفات الزراعية... على المستوى العملي يستحيل غالباً، وضع حد بين الآلام الناتجة عن أذى وأخطاء البشر، وبين ما يصيب البشرية من خارج هذا الإطار، لان كلاهما ممزوجان في تجاربنا ولا سبيل إلى الخلاص منهما.

غرضنا الآن، يكمن في أهمية الإشارة إلى أن الفئة الثانية موجودة، وإنها تشكل جزءا من بنية عالمنا. ولكن الرد على الثيوديسا - إذا أدير بحكمة- ، فإنه سيؤدي إلى مسار سلبي؛ إذ لا يمكننا أن نبرهن بإيجابية أن كل موضوع للألم البشري يصب في هدف الخير الإلهي، من جهة أخرى، يبدو من الممكن أن الهدف الإلهي كما يفهم في اللاهوت الاريانوسي لن يتحقق في عالم صمم كجنة نعيم.[٨]

تتعلق إحدى مقدمات هذا البرهان بطبيعة الغاية الإلهية من خلق العالم. غير أن الفرضية العادية للشكاكين هي تصور الإنسانية كخلق كامل، وأن غاية الله من خلق العالم كانت تزويد هذا المخلوق الذي خلق بأحسن تكوين ببيئة تناسب حياته. وبما أن الله خيّر ومحب، فمن الطبيعي أن تكون البيئة التي خلقها الله لحياة الإنسان على قدر كبير من الراحة والملاءمة (المسألة شبيهة بمن يصنع قفصاً لحيوان أليف). وبما أن في عالمنا مصادر للألم، والتعب، والخطر على أنواعها، تكون النتيجة، أن موجد هذا العالم لا يمكن أن يكون إلهاً كلي القدرة والحكمة[٩].

وكما في الثيوديسا الأريانوسية، فإن غاية الإله لم تكن خلق جنّة ينعم سكانها بالحد الأقصى من الملذات وبالحد الأدنى من الآلام. بدل ذلك ينظر للعالم على انه محل "لصناعة الأرواح" أو لصناعة الأشخاص، قد تصبح فيه الكائنات الحرة، - التي تصارع فيه المهام والتحدّي لوجودها في البيئة المشتركة -"أولاد الله" و"ورثة الحياة الأبدية". وعالمنا، مع كل ما فيه من معيقات، يشكل الأرضية المناسبة للمرحلة الثانية والأصعب من عملية الخلق.

هذا التصور للعالم (سواء أكان جزءا من الإطار اللاهوتي لأريانوس أم لا) يمكن تدعيمه بطريقة "برهان الخلف". فلنفرض خلافا للواقع، أن العالم عبارة عن فردوس لا إمكانية فيه للآلام والأوجاع. إن النتائج المترتبة على وجود عالم كهذا ستكون

مستحيلة، مثلاً، لن يجرح أحد أحداً: إذ سينقلب سكين المجرم ورقا، أو ستتحول الرصاصات إلى هواء لطيف؛ وخزنة البنك التي يسرق منها مليون دولاراً، سوف تمتلئ بطريقة ما بمليون دولار أخرى؛ والمكر والخداع والمؤامرات والخيانة، لن يكون لها أي تأثير على المجتمع. لن يُجرح أحد صدفة: لا متسلق الجبال، ولا مرمم أبراج الكنائس، أمّا الطفل الذي يسقط من الأعلى أثناء اللعب، فسيصل إلى الأرض دون أي أذى، والسائق المتهور لن ينتهي به تهوره إلى كارثة. ولن تكون حاجة للعمل، طالما أن تجنب العمل لن يسبب أي أذى، ولن يكون نداء للاهتمام بالآخرين في حالات الخطر والعوز، لأنه في عالم كهذا لن يكون خطر ولا عوز على الإطلاق.

ولكي تكون هذه السلسلة المتتالية من التعديلات ممكنة، يجب أن تعمل الطبيعة بعناية خاصة" بدل العمل بمقتضى القوانين العامة التي علينا أن نتعلم احترامها في ما يخص عقاب الألم والموت. كما ينبغي أن تكون القوانين الطبيعية مرنة للغاية، بحيث يعمل قانون الجاذبية في بعض الأحيان، ولا يعمل في بعضها الآخر؛ وأحيانا يكون الشيء الواحد صلبا، وأحيانا يكون لينا، وبحيث لا يوجد شيء اسمه علم؛ لأنه لن تكون للعالم بنية ثابتة للبحث. وبإلغائنا لمشاكل ومصاعب البيئة الموضوعية بما فيها من قوانين، ستصبح الحياة حلما نحلق فيه بسهولة وسرور لكن بدون هدف.

يمكن لنا على الأقل أن نبدأ بتخيل هذا العالم _ ومن الواضح أنه في مفاهيمنا الأخلاقية الحاضرة ليس له معنى، مثلا، إذا كانت فكرة إيذاء شخص ما تشكل عنصرا أساسيا في مفهوم الفعل الخطأ، ففي جنة النعيم ليس هناك أفعال خطأ- ولا أفعال صحيحة للمقارنة بالخطأ. لن يكون للشجاعة والقوة أي قيمة في وسط لا خطر فيه أو مصاعب أساساً.[١٠] والمفاهيم الأخلاقية التي تفترض العيش في بيئة موضوعية، كالكرم، واللطافة، والحب، والرحمة ، والإيثار، وغيرها .. لن يكون لها أي حظ من الوجود.

على سبيل المثال: إذا أوذي شخص ما، فإن هذا سوف يؤكد وجهة النظر القائلة بإمكان حدوث خطأ في الجنة، وإذا لم يكن هناك أي احتمال لحدوث خطأ، يعني أن هذه البيئة لا تعرف المشقات. وبالتالي، فإن عالماً كهذا، مهما قدم من ملذات، لن يصلح كبيئة لتطوير الصفات الأخلاقية للشخصية الإنسانية. وقياسا إلى هذه الغاية قد يكون أسوأ عالم يمكن أن يوجد!

يبدو إذاً، أن الوسط المصنوع لأجل التمكين من تنمية أكمل الصفات للحياة الشخصية في الكائن الحر، يجب أن يكون فيه قدر كبير من المشتركات مع عالمنا

الحالي، ويجب أن يعمل بمقتضى القوانين العامة، كما يجب أن يحوي مخاطر كبيرة، وأحزانا، ومصاعب، ومشاكل، وعوائق، وإمكان التعرض للألم والفشل والإحباط والهزيمة. وإذا لم يحتو التجارب والمجازفات الخاصة- التي يحتويها عالمنا، فإنه سيحتوى غيرها بدلا منها.

ولكي ندرك هذه الحقيقة، لا يعني بأي شكل من الأشكال، أن يكون لنا نظرية مفصلة في العدل الإلهي. لكن يعني أن نفهم أن هذا العالم، بكل ما فيه من "آلام وآلاف الصدمات الطبيعية التي تزعزع كيان الإنسان" هو بيئة، من الواضح جدا أنها لم تخلق لأجل مضاعفة اللذة البشرية إلى الحد الأقصى، أو تقليل آلام البشر إلى أدنى مستوى، بل هو مصنوع لغاية مختلفة كلياً وهي "صناعة الروح".(١١)

هكذا جاءت الإجابة الأريانوسية عن سؤال: لماذا الشر الطبيعي؟ لتقول: إن عالماً من هذا القبيل فقط، وله هذه الميزة الخاصة، يمكن أن يشكّل بيئة للمرحلة الثانية (أو بداية المرحلة الثانية) للخلق الإلهي، حيث تتحول الحيوانات البشرية بالتدريج عبر أجوبتها الحرة لتصير "أولاد الله".

في هذه النقطة أشارت الثيوديسا الأريانوسية بثلاث طرق إلى موضوع الحياة بعد الموت، التي سنناقشها بالتفصيل في فصل لاحق.

أولاً: رغم وجود مناسبات كثيرة خرج فيها الخير منتصراً على الشر عبر ردة فعل الشخص عليه، هناك حالات أخرى عديدة حصل فيها العكس. وأحياناً تكون العقبات سبباً لقوة الشخصية، حيث يؤدي وجود الخطر إلى الشجاعة والإيثار، وتؤدي الآفات إلى الصبر والثبات الأخلاقي. من جهة أخرى فإنها قد تؤدي أحياناً، إلى الجبن والأنانية والضجر وانحلال الشخصية..

لذلك يبدو أن أي غرض من تكوّن النفس الذي يحصل في تاريخ العالم يجب إن يستمر إلى ما وراء هذه الحياة، إذا كان الهدف منه تحقيق أكثر من مجرد نجاح مشتت وجزئي.

ثانياً: إذا سألنا السؤال الأقصى عن: ما إذا كانت مصلحة صناعة الشخصية تستحق عناء وحزن الحياة البشرية؟ يجب أن يكون الجواب متناسبا مع مستقبل عظيم وخيّر بما يكفي لتبرير كل ما حصل في سبيل صناعة الروح.

الإجابة: إن النعيم الأبدي وسعادة الحياة الفائقة التصور التي تشكل غاية الحب الإلهي لنا، تستحق كل آلام وأسفار رحلة الإنسان الطويلة في هذا العالم وفي العالم الآخر أيضا.

ثالثاً: إن الثيوديسا theodocy الأريانوسية لا تستلزم تعليماً للحياة بعد الموت فحسب، إنما تستلزم أيضا،-لتكون كاملة - أن يكون المصير النهائي لكل البشر هو جنة الخلد.

هذا النموذج من الثيوديسا واجه نقداً من عدة جهات، حيث احتج بعض اللاهوتيين المسيحيين على رفضه للتعاليم التقليدية؛ أي سقوط البشرية، والدينونة الأخيرة. كما ناقش الفلاسفة النقديون، أن هذا النموذج عندما يبرهن بشيء من العقلانية أن عالم صناعة الشخصية لا يمكن أن يكون فردوسا، فإنه لم يبرر الامتداد الفعلي للآلام البشرية بما فيها الشرور الكبيرة من قبيل المحرقة اليهودية Holocaus. (١٢)

وزعم آخرون أن هذه الثيوديسا نجحت في تبيان أن سبب لزوم أن تكون مثل هذه الأمور ممكنة في عالم الله -كفضاء يحوي الماهيات والحريات - رغم أن التاريخ البشري يمكن أن يكون أفضل بدون تلك الجرائم الشنيعة والأخطار. وهناك أيضاً نقاط خلاف لا يمكن حلها من قبيل إذا كانت عملية الخلق هذه،- حتى لو أدت إلى غير مطلق-، يمكن أن تعبر عن الصلاح الإلهي.

الثيوديسا الإجرائية

اللاهوت الإجرائي منتج حديث تبنى فيه عدد من اللاهوتيين المسيحيين فلسفة أ. ن. وايتهد A.N. Whitehead(1861-1947)[١٣] كإطار ميتافيزيقي لهم.

يعتقد اللاهوت الإجرائي-لأسباب عديدة، بما فيها وجود الشر في العالم- أن الإله الذي لا يمكن أن يكون غير محدود في قدرته، لكنه يتفاعل مع العالم الذي لم يخلقه، وهو قادر على التأثير فيه. وبالرغم من إشارة بعض اللاهوتيين الإجرائيين إلى ثيوديسا خاصة، فإن الرؤية لم تتضح إلا في كتاب دايفد غريفن David Griffen الله، القدرة والشر: ثيوديسا إجرائية . God, Power and Evil: A Process Theodicy[١٤] وقد شكلت هذه الثيوديسا -على خلاف الثيوديسات التقليدية لأوغسطين وأريانوس-، نقطة انطلاق لنظرية غريفن.

وفق التقليد المسيحي الرئيسي، الله هو خالق الكون كله من لا شيء ex nihilo، وسلطة الله المطلقة على الخلق غير محدودة. غير أنه لكي يسمح بوجود وحرية البشر، أحجم الله عن ممارسة قدرته المطلقة، مشكّلا بذلك مملكة مخلوقة لها نوع من الاستقلالية، يتعامل معها الله بغير إجبار، سعيا للاستجابة لحرة من المخلوقات.

بيد أن اللاهوت الإجرائي، يعتقد أن الله يتصرف بلا إجبار، بـ"الترغيب" "والإقناع". لكن وخلافا لفكرة أن الله يحد ذاته، يعتقد اللاهوت الإجرائي أن ممارسة الله لقدرته عبر الإقناع وليس بسلطة القوة هو ضرورة ناشئة عن بنية الواقع الميتافيزيقية المطلقة. فالله خاضع للحدود التي تفرضها القوانين الأساسية للعالم؛ لأن الله لم يخلق العالم من لا شيء ex nihilo ثم أسس بنيته، بل الكون عبارة عن عملية غير مخلوقة تشمل الألوهة. لكن وايتهد Whitehead في بعض المقاطع لمح أن المبادئ الميتافيزيقية المطلقة أول ما تأسست بقرار إلهي أصلي.

غير أن غريفن Griffin مشى على خطى هارتشورن - Hartshorne اللاهوتي الإجرائي- في اعتبار أن هذه المبادئ القصوى هي ضرورات أزلية، وليست أموراً من صنع الله، وهي قوانين عامة ومطلقة، بحيث لا يمكن تصور أي بديل عنها، وأنها تقع في مجال خارج حتى عن الإرادة الإلهية. ووفقاً لذلك، كما يقول غريفن: "الله لا يحجم عن السيطرة على المخلوقات، لأن الله يفضل الإقناع، بل لأنه بالضرورة لا يستطيع ضبط المخلوقات بشكل كامل".[١٥]

ويمكننا أن نضيف إلى هذه النقطة، فرقا آخر عن الفكر المسيحي التقليدي، يكون مهماً بالنسبة للنتيجة النهائية لعملية الخلق. وهي، وفقا للصيغة الأريانوسية، أن المخلوقات التي يسعى الله لجعلها كاملة عن طريق حريتها، هي مخلوقات لله وهي مفطورة على الانجذاب له. لكن، من جهة أخرى، في الفكر الإجرائي، بدأ خلق البشر بصراع مع الفوضى التي كانت سائدة في البدء، حيث كان الهدف الإلهي غير المكتمل موجوداً في طبيعتهم فقط.

الحقيقة المطلقة، وفقا للاهوت الإجرائي، هي عملية خلق تنتج باستمرار خبرات من اللحظات السابقة. لكن الخلق ليس أمرا زائدا على الواقع، - أي على ما هو موجود في لحظة ما- بل هو قوة الخلق الموجودة في كل أمر واقعي. فكل موجود، أو"كائن واقعي" أو "حادثة واقعية" يشكل حدثا للحظة، مشحونا بالخالقية، بحيث يبث درجة من القدر؛ يبث القدرة أولا بالطريقة التي يتلقى وينظم فيها معطيات اللحظة السابقة. إنها قدرة الانتقاء تمارس "ادراكات" سلبية أو إيجابية[١٦] للمعطيات التي تصير "تناميا" فريداً. وهكذا يكون في كل موجة من الحوادث الواقعية التي تشكل لحظة من حياة الكون، عنصر خلق، أو سببا ذاتيا. والحادثة الواقعية لا يقررها الماضي بشكل كامل. إنها مقرَّرة جزئياً، ومقرِّرة للمستقبل جزئياً، كما أن الحاضر نفسه تدركه الحوادث التي تليه. وكمحدد جزئي للمستقبل يمارس القدرة من جديد، وهذه الفعالية

في التأثير لا تنفصل عن الواقعية، كما أن كل حادثة واقعية، بصفتها لحظة خالقية، تبث درجة من القدرة بالضرورة.

بيد أن الموجودات المحدودة، لا تمارس سلطة؛ لأن الله فوضها إياها، بل لأنها جزء من الكون هي تمارس قدرة وخالقية. وأن الخالقية، وامتلاك القدرة معلولة للموجودية، ويستحيل، حتى على الله، أن يحتكر القدرة. كل ما هو موجود هو بطبيعته خلاق جزئيا كما أنه مخلوق جزئيا من قبل حوادث سابقة كانت بذاتها مخلوقة جزئيا. كما أن قدرة الله على كل حادثة، وعلى توجيه مجموع سلسلة الحوادث، محدودة بالضرورة، ووجود الشر في العالم هو معيار المحدودية التي تعترض الإرادة الإلهية. يقدم الله باستمرار أفضل الإمكانات لكل حادثة عندما تخلق نفسها، لكن الحوادث المتتالية لها الحرية بعدم العمل وفق الخطة الإلهية، وكما يقول وايتهد: " طالما أن الامتثال غير كامل، سيكون الشر موجوداً في العالم".[١٧]

فالشر وفقا للاهوت الإجرائي؛ نوعان، يتناقضان مع نوعين من الخير. والمعايير في ذلك جمالية أكثر منها أخلاقية. الحادثة الواقعية هي لحظة اختبار، والقيم التي يمكن أن تجسدها الخبرة هي انسجام وتوتر، وتنامي الكثرة في وحدة مركبة، ولحظة خبرة جديدة، يمكن أن تكون منسجمة أكثر أو اقل، وحيوية متوترة أكثر أو اقل. وعندما تفشل في تحصيل الانسجام، تعرض شر التنافر. هذا التنافر ، يقول وايتهد: "هو الشعور بالشر بأعم معانيه؛ أي الألم الجسدي والشر النفسي، كالحزن والخوف والكراهية".[١٨] وإذا فشلت لحظة الخبرة بتحصيل أعلى توتر مناسب، فإنها تعرض الشكل الآخر من الشر، الذي هو التفاهة بعينها. إن الانسجام والتوتر إلى حد ما يتصارعان؛ لأن مستوى أعلى من التوتر يصير ممكنا بالتركيب المتزايد، وهو بهذا يشكل خطرا على الانسجام؛ حيث إن أي شكل من الشر سواء كان تنافرا أو تفاهة، لا يمكن تحاشيه على المستوى النظري في عملية الخلق، وربما كان أكثر أهمية. إن التعقيد الأكبر الذي يزيد من غنى الخبرة، يجعل أبعاد ألم جديدة ممكنة. هكذا يمكن أن تكون للبشر صفات تبعث الفرح وتفوق تلك الموجودة في أشكال الحياة الأدنى، لكنهم سيكونون عرضة للآلام الأخلاقية والروحية التي تفوق بكثير تلك التي للحوانات الأدنى لدرجة يمكن لهذه الآلام أن تدفع البشر للانتحار، ولا مفر لأن الشر جزء موروث في عملية الخلق .

إن تطور العالم بمجمله، بما فيه الحياة على الأرض، يعود إلى قوة الدفع الإلهية لزيادة الانسجام والتوتر في حادثة حاضرة، تخلق بدورها إمكانات جديدة لانسجام

وتوتر أكثر في المستقبل؛ وهذا الدفع الإلهي مبرر على أساس أن الخير الذي أنتج والذي سينتج يفوق الشر الذي أُنتج وسينتج. كان يمكن لله أن يترك الفوضى الأولى منتشرة بدل تحويلها إلى كون منظّم، وتطوير أشكال أعلى من الموجودات. الله إذاً، مسؤول عن إطلاق واستمرار تطور العالم المحدود من حالة الفوضى إلى قابلية للخير والشر أعظم.

ويبقى هذا المفهوم الخاص عن الإله المحدود بحاجة إلى ثيوديسا للدفاع عن الصلاح الإلهي في مقابل وجود الشر، كما يقول غريفن: " الله مسؤول بمعنى حث المخلوقات باتجاه تلك الحالات التي تعيش فيها بالمشاعر المتنافرة والمتوترة إلى حد كبير.(١٩)

الثيوديسا المقترحة، هي أن الخير المخلوق في العالم، لا يمكن أن يتحقق بدون إمكانية - كما حصل- وجود الشر الذي مازال متشابكا معه بشكل معقد. ويمكن الدفاع عن الصلاح الإلهي بالقول: إن المجازفة في تطور العالم حسبت لكي تنتج ـ وأنتجت ـ كمية ونوعية من الخير تفوق كل الشرور التي حصلت والتي يمكن أن تحصل. لأن البديل عن مجازفة الخلق لم تكن مجرد لاشيء، بل شراً تافهاً كامناً في الفوضى الأولى التي كانت قبل الخلق. هذه الثيوديسا صيغت في كلمات غريفن بالمقطع التالي:

إن السؤال عن إمكانية أن يكون الله عرضة للإدانة، يجاب عنه بسؤال آخر، هل للقيم الإيجابية الموجودة في عالمنا قيمة كافية لتستحق مخاطرة التجارب السلبية التي حصلت، وحالات الرعب العظيمة التي تلوح أمامنا كممكنات مستقبلية؟ وهل يجب على الله، لكي يتجنب إمكانيات من قبيل وجود هتلر، وحالات رعب مثل تلك التي حصلت في أوسفتش، أن يحول دون وجود أشخاص مثل المسيح، وأفلاطون، وسقراط، وكونفوشيوس، وموسى، ومندلسون، ومايكل أنجلو، وليوناردو دافنتشي، وأبراهام لنكولن، والمهاتما غاندي، وجون كندي، ولويس أرمسترونغ، وألبرت أينشتاين، والملايين من البشر الآخرين المعروفين وغير المعروفين ممن عاشو على هذه الأرض؟ بمعنى، هل يجب على الله من أجل تجنب " لا إنسانية الإنسان تجاه الإنسان" أن يتجنب خلق الإنسانية (أو بعض الأنواع من المخلوقات) كلها؟ يمكن فقط لأولئك الذين يقدرون على الإجابة عن هذا السؤال بالإيجاب، أن يدينوا إله اللاهوت العملي على أساس وجود الشر في العالم.(٢٠)

بالإضافة إلى ما أكد عليه غريفن، إن الله فاعل مباشر في مخاطرة الخلق، لأن ما

يختبره الله يرتبط جزئيا ما يختبره المخلوق؛ إذ إن الله يشاركنا سعادتنا البشرية وكذلك آلامنا البشرية وما دون البشرية. كل ما في العالم من حزن وعذاب وأذية يمر عبر الوعي الإلهي، كما تمر السعادة والنشوة والمجد والقداسة والذكاء.

إن الله - الذي يعلم وحده المعايير الكلية للخير والشر ـ يعرف أن المخاطرة تستحق القيام بها، وأن هذه الحقيقة يجب أن تساعدنا على القول: إن الخير يفوق الشر وإن وجوده مبرر كما يقول غريفن:

إن إدراك هذه الحيثية الإلهية كما يصورها اللاهوت الإجرائي لا تزيل فقط أساس الغضب الأخلاقي الذي قد يوجه نحو إله يراقب دون أن يتعاطف، ويجازف في عملية الخلق، بل تقدم أساسا إضافياً يتجاوز خبرتنا المباشرة، لأجل التأكيد أن المجازفة كانت تستحق القيام بها.

كما أن ذلك الكائن الذي هو العلة الفاعلة التي أدت بالخليقة إلى الخروج من حالة قريبة من العدم إلى حالة أكثر انسجاما وحيوية، هو أيضا، المتلقي للخير والشر الذي ينتج عن عملية الخلق، بمعنى آخر، إن الكائن الوحيد الذي يحظى بموقعية المختبِر للثمار الحلوة والمرة الناتجة عن مخاطرة الخلق، هو نفسه الكائن الذي فعل وما زال عملية مخاطرة الخلق.[٢١]

أما عناصر الجذب في هذه النظرية فتتلخص بطريقتين:

الأولى، أنها تتجنب المشكلة التقليدية التي تنشأ من الاعتقاد بالقدرة الكلية لله. فلا يكون الله خالق الكون هو الكلي القدرة، والمسؤول عما فيه من مواصفات، بل جزء، أساسي وفريد- من الكون نفسه، ولا يقدر على تغيير بنيته الأساسية أو على التدخل المباشر بتغيير تفاصيله. وإله كهذا لا يحتاج إلى التبرئة من سماحه بوجود الشر، طالما أنه لا يقدر على منع الشر. (غير أن هذه النقطة لطّفت في كتابات غريفن؛ الذي قال: كان يمكن لله أن يحجم عن "إغراء" الكون في التطور الجذري الذي أنتج الحياة الحيوانية والبشرية، بكل آلامها وعذاباتها).

الطريقة الثانية، تتمثل بالطلب المثير من الكون ليكون إلى جانب الله في الصراع الدائم ضد الشر. هكذا كانت الدعوة الأخلاقية للأشكال الأولى من الاعتقاد بالإله المتناهي الذي يسعى لمساندتنا في معركة النور المستمرة ضد الظلام ـ كما في الزرادشتية والمانوية أو (كفرضية مؤقتة) في فكر جون ستيوارت مل الذي كتب:

إن معتقداً كهذا.. يسمح بالإيمان بأن الكم الهائل من الشر الموجود، لم يكن من صنع وإيجاد الكائن الذي طلب منّا أن نعبده، وإنما كان رغماً عنه. وأن الإنسان

الفاضل يفترض في هذه النظرية أن الشخصية المجيدة لزميله في العمل إلى جانب الكائن الأعلى، شركاء في صراع عظيم.[٢٢] وعلى الرغم من جاذبية اللاهوت الإجرائي، فقد ووجه بنقد حاد.[٢٣]

أحد المزاعم الأساسية- التي لا يمكن أن يوافق عليها اللاهوتيون الإجرائيون- هي انه يتحدث عن نخبوية أخلاقية ودينية غير مقبولة. في كل العصور عانت غالبية الناس من الخطر والخوف من الجوع، وكانت غالبية الناس تعاني من سوء التغذية، ومعرّضة للجروح المعيقة، والأمراض الموهنة، بحيث لا يتجاوز مرحلة الطفولة إلا الأصحاء، كما أنهم كانوا يعيشون تحت ظروف الظلم والعبودية، وبحالة من اللا أمن والقلق الدائم كما يصفها رينيه دوبوس Rene Dubos وبربارة وورد Barbara Ward في بحثهما عن الظروف الإنسانية:

إن الحياة الفعلية لغالبية البشر كانت محكومة بالعمل الشاق، وعرضة للأمراض المميتة أو الموهنة، وفريسة للحرب والجوع ، مطاردة بفقدان الأولاد، مليئة بالخوف، والجهل الذي يؤدي إلى مزيد من الخوف. وأخيراً، المصير الجهول المرعب الذي ينتظر الجميع.

إن التوق إلى السعادة والعون والراحة، وردات الفعل العنيفة تجاه الخوف والقلق، هي ببساطة ما يشكل الظروف الإنسانية.[٢٤]

اللاهوت الإجرائي لا يشير إلى أن ولادة ملايين البشر في هكذا ظروف، وكونهم مجبرين على تحملها، ناتج عن خطأ ارتكبوه. لا سيّما أن التوتر الكبير الذي يسببه الألم الجسدي والنفسي الممكن على المستوى البشري هو جزء من عملية إيجاد الكون. ويبدو أن النتيجة المترتبة على ثيوديسا لاهوت غريفن الإجرائي هي قبول الله بذلك: لأن نفس العملية المعقدة التي أنتجت كل هذه الآلام أنتجت النخبة من البشر. ولكن مقابل كل "إنسان مدهش"، ربما وجد عشرات الآلاف غيره بدون المستوى الأدنى من الحرية الشخصية، وبدون أي فرصة للتّطور الفكري والأخلاقي والجمالي والروحي، وإن حياتهم أفنيت في صراع يائس من أجل البقاء. وقد أشرنا سابقا، وفقاً للاهوت الإجرائي، الى أن الأحزان والآلام كلها تمر عبر الوعي الإلهي؛ أو كما يقول وايتهد الله "شريكنا في الآلام وهو الذي يفهمنا".[٢٥] لكن يبدو أن الله راض عن تحمل هذا القدر الكبير من الآلام البشرية، وعن هذا القدر من القابليات البشرية التي لم تتفعّل لأن النخب - وكجزء من عملية إيجاد الكون-، فعلت في ذاتها بعض أفضل القابليات الإنسانية.

سوف نخطئ بالتأكيد إذا قلنا ـ في الثيوديسا الإجرائية- أن التعساء عانوا من الحرمان لكي يتمتع السعداء بسعادتهم. المسألة ليست أن بعض الناس قصدوا أن يضحوا لأجل خير الآخرين. لا سيّما أن الحد الأقصى من الشرور كالقسوة والإهمال والظلم والاستغلال، كان يمكن أن لا تحصل ـ وأن عملية الخلق أفضل بدون هذه الأمور.

تفيد التعاليم الإجرائية (كما يقدمها غريفن) أن إمكانية خلق المستوى الذي حصل من الخير البشري يحتاج إلى إمكانية خلق مستوى أقل من الشر . ووفقا لهذه الثيوديسا، يكون الخير الذي حصل مستحقا لما بذل قباله من أذى ومن تحمل للآلام.

يمكننا الآن أن نسأل: هل يمكن أن يساوى إله كهذا بإله العهد الجديد، الذي فهم كخالق يبث حبه الكلي والمجرد؟ من الواضح، أنه لا يصل إلى مستوى إله اللاهوت التحرري المعاصر، الذي هو إله الفقراء والمظلومين والعبيد، والمعرض لكل تمييز في المجتمع البشري،[٢٦] وإله هؤلاء المحرومون من فرصة تفعيل قابلياتهم الأخلاقية والروحية والفكرية والجمالية الكامنة في طبيعتهم.

إن إله الثيوديسا الإجرائية ـ بحسب هذا النوع من النقد ـ هو إله النخب، وإله العظماء والناجحين من البشر. ويبدو أنه إله القديسين دون الخطاة، وإله العباقرة دون الأغبياء والمتخلفين والعاجزين عقليا؛ هو إله صفوة البشر وليس إله الملايين التي لا تحصى الذين دُفعوا في سبيل تحقيق ذواتهم إلى العنف والطمع، والخداع في صراع دائم لأجل البقاء. وهذا الإله ليس إله الملايين الواهنين بسبب سوء التغذية، أو الذين قتلوا وماتوا نتيجة للظلم والاستغلال، والأوبئة والمجاعات، والفيضانات والزلازل، أو الذين ماتوا في طفولتهم (قد يزيد عددهم عن نصف الولادات البشرية).

إن إله هذا النوع من الثيوديسا، رغم أنه ليس الصانع المطلق للكون (لأنه لا يوجد ما هو كذلك)، يبقى مسؤولاً عن إيجاد نخب بشرية من مراحل الحياة الأولى، معرضاً السواد الأعظم من البشر للألم والأذى، لأجل خاطر الناجحين أخلاقياً وروحياً ممّن يُسرُّ الله بهم.

قد يجد الله، فعلا، -كما يشير غريفن- المشهد الكلي للحياة البشرية على مر العصور خيرًا قياساً إلى ما فيها من شر؛ فرغم الخبرة الإلهية، وآلام المتألمين، وعدم قلة أولئك الذين لم تتفعّل قابلياتهم، هناك ما يرجّح كفة الميزان، وهو سعادة وإنجازات المحظوظين. لكن، الجوعى والمظلومين؛ وضحايا أوسفيتش، والبشر المتخلفين عقليا،

وآخرون ممن أحبوهم وحزنوا لأجلهم، لا يمكن أن نتوقع منهم أن يشاركوا عملية الخلق من وجهة النظر هذه؛ لأنهم لا يمكن أن يروا إلهاً كهذا مستحقا للعبادة والتمجيد. إنهم لا يستفيدون من التعاليم المنشّطة، التي لا يستفيد منها إلا تلك النخب، وهذا يذكر بنظرية القرن التاسع عشر الرأسمالية: دعه يعمل lassez faire ، التي رغم إقصائه للضعفاء، لا يتأثر بها النظام الكلي الذي يبقى صالحاً؛ لأنه ينتج أيضاً من هم أغنياء ثقافيا وروحيا.

يمكن تحويل المسألة بالطبع، إذا قدرت الثيوديسا الإجرائية على تأكيد الإكمال الناجح والحتمي لعملية الخلق ضمن انجاز سماوي مستقبلي يشارك فيه الجميع حتما. وهكذا لن تكون مأساة الحياة، رغم وجودها، نهاية المطاف؛ بل ستكون محبوكة في ما يسميه دانتي الكوميديا الإلهية وعندها يصح ما قالته الأم جوليان: "كل شيء سيكون على ما يرام، وكل شيء سيكون حسنا، وكل حالات الأشياء ستكون على ما يرام". غير أن غريفن، في حين أنه لم يستثن إمكان استمرارية الوجود الإنساني غير الجسدي بعد الموت، أكد أننا لا نستطيع أن نستنتج من هذا الإمكان وجود الخير المأمول النهائي وغير المحدود لتبرير وجود كل الشرور التي حصلت في طريق الوصول. ويؤكد، أيضاً، أن أي تبرير حتى يكون مقنعاً ينبغي أن يوجد في الخصائص الفعلية لوجود الإنسان في هذا العالم. لا سّما بوجود إمكان توقع حصول كارثة بيئية نووية تبيد الجنس البشري، أو يكون الناجون منها قلة من التعساء، يمكن أن يقولوا "لا يهم إلى أي مدى من السوء سيصل المستقبل، فإنه لن يلغي استحقاق الخير البشري الذي ساد في الآلاف الماضية من السنوات."[٢٧]

بالإشارة إلى أن ثيوديسا غريفن الإجرائية نخبوية لدرجة تنتهك المعتقد المسيحي الأساسي بخصوص المحبة الإلهية لجميع الخلق، قد يصدر احتجاج أن مبادئها القصوى جمالية أكثر منها أخلاقية. بالنسبة للبعض تبدو هذه المقاربة مناسبة ولكنها بالنسبة للبعض الآخر ليست كذلك.

وبالعودة إلى مشكلة الشر كتحد للإيمان، يمكن أن نرى أن هناك طرقاً متنوعة لمواجهة هذا التحدي، واحدة من هذه الطرق أو غيرها كانت كافية على ما يبدو بالنسبة لكثير من المؤمنين، للبرهنة العقلية على عدم الحاجة للتخلي عن الإيمان، حتى ولو لم يكن هناك مقدار كاف من التبرير العقلي يمكن أن يهدّئ الأوجاع والأحزان والآلام الحقيقية التي يعاني منها بنو الإنسان.

الهوامش:

(١) " "theodocy كلمة نحتها ليبنتس من الكلمة اليونانية theo و Dike وتعني العدل الإلهي، لأجل حل مشكلة الشر لاهوتياً.

(٢) J.L Mackie "الشر والقدرة الكلية"، ابريل ١٩٥٥، ص ٢٠٩ ..

وهي فكرة مشابهة لما طرحه أنتوني فلو في كتاب القدرة الإلهية الكلية وحرية الإنسان _ مقالة معاصرة في النظرية الفلسفية.

وهو تعليق نقدي هام حول الجدليات التي قدمها نينيان سمارت في كتابه : القدرة والشر والإنسان الكامل (السوبر)، أبريل ١٩٦١، مذيل بردود فلو (يناير ١٩٦٢) وماكي (ابريل ١٩٦٢). انظر ايضاً: آلفن بلانتينجا (الله والحرية والشر)، منشورات أيرمانز ، ١٩٧٧ .

(٣) دي جينسي، الحرية المنقوصة، ١-٣.

(٤) الإرادة الحرة ، فصل ٣ ، ص ٢٦.

(٥) شلايرماخر، انظر العقيدة المسيحية، الجزء الثاني.

(٦) مدينة الله، الفصل ٩ ، ص ١٢.

(٧) انظر: أريانوس _ نقض الهرطقات، الكتاب ٤ ، ص ٣٧ ، ٣٨.

(٨) من كلمة hedone اليونانية وتعني اللذة.

(٩) هذا موجود بصورة بارزة في مناقشات ديفيد هوم حول إشكالية الشر ، وذلك في محاوراته، الجزء ٤.

(١٠) من أشعار تينيسون _ آكلو اللوتس _ وهو تعبير عن الرغبة _ (فسرها فرويد كرغبة الجنين إلى رحم الأم).

(١١) حدد هذا النقاش إشكالية معاناة الإنسان _ أما ألم الحيوان فهو غير متواجد هنا - اوستون فارير _ محبوبية القدير والآلام اللامتناهية (شركة جاردن سيتي ن٠ و ١٩٦٢) فصل ٥ و جون هيك، الشر ومحبة الله، الجزء ٢ (لندن مارميلان ونيويورك : هاربور ١٩٧٧) ص ٣٠٩- ١٧ الكتاب الأخير يبرز الحضور الشديد للثيوديسا الأريانوسية.

(١٢) انظر مثلا: إدوارد اتش، مادين وبيتر اتش هار، الشر وفكرة الألوهية، من ١١١، تشارلز توماس، ١٩٦٨ ، فصل ٥.

(١٣) انظر جون كوب وديفيد غريفين، (A Process Theodocy) ، مطبوعات فيلاديلفيا ويستمنستر، ١٩٧٦).

(١٤) ديفيد غريفين (A Process Theodocy God, Power and Evil) مطبوعات فيلاديلفيا ويستمنستر ١٩٧٦)، كذلك انظر: باري وايتني، الشر وطريق الله، دار نشر ميلين، نيويورك، ١٩٨٥ .

(١٥) غريفين، A Process Theodocy God, Power and Evil ، ص ٢٧٦.

(١٦) الفعل مردود للخبرة المعلوماتية المستمدة من خبرات أخرى، وتسمى الإحساس أو الشعور الايجابي، أما الفعل الذي يستقي معلوماته من الإحساس وحده يسمى الشعور السلبي.

(١٧) وايتهيد Religion in the Making، جامعة كمبريدج، نيويورك، ١٩٣٠، ص ٥١.

(١٨) وايتهيد، Adventures of Ideas جامعة كمبريدج، نيويورك، ١٩٣٣ ، ص ٣٣٠ .

(١٩) غريفين A Process Theodocy God, Power and Evil، ص ٣٠٠.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٠٩.

(٢١) المصدر نفسه ، ص ٣٠٩ _ ٣١٠.

(٢٢) جون ستوارت مل، ثلاث مقالات في الدين، لونج مان، لندن، ١٨٧٥، و دار نشر جون جرينوود، ص ١١٦-١١٧.

(٢٣) انظر: مادين وهار، الشر وفكرة الألوهية، فصل ٦.

(٢٤) باربارا وارد ورينيه دوباس، أرض واحدة فقط، شركة نورتون، نيويورك، ١٩٧٢ ، ص ٣٥

(٢٥) ألفريد وايت هيد، المسيرة والحقيقة، نشر جامعة أوكسفورد، ١٩٢٩ -ص ٤٩٧

(٢٦) هذا التغير يبدو في كون الحقيقة في مسيرة اللاهوت تنحاز إلى حركة اللاهوت التحرري التي تقوم على المقارنة. انظر: سكوبرت اودن، العقيدة والحرية : نحو تحرير اللاهوت، نشر ويستمنستر فيلاديليفيا ، ١٩٨٢ ، ويبقى التساؤل مطروحا حول الفكرة التي قدمها غريفين.

(٢٧) غريفين A Process Theodocy God, Power and Evil ص٣١٣.