Al-Daleel
مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

The Problem of Evil in Christian Theology; Reviewing and discussion

Jassim Hassan Hashem Al-Mousawi

PhD in Qur'anic sciences, Al-Mustafa al-Ameen non-government University, Iraq.

E-mail: jasim.hasan@mau.edu.iq

Abstract

The problem of evil in Christian theology has occupied a large area in discussions as an issue related to the Almighty God. It has a close relation with the existence of God and his attributes of knowledge, all-capability and wisdom. Moreover, it has caused one of the suspicions to the religious system in general, and on Christian theology in particular. Therefore, many attempts were made in Christian theology to deal with this problem and show that it is inconsistent with the belief that there is a god who is All-Knowing, Wise, Just, Merciful. However, there are different theories trying to solve this problem in Christian theology and other monotheistic religions. Perhaps the most prominent theories in this concern are the Doctrine of Sin, the theory of Divine Providence, and Theodism, in addition to other theories, such as the theory of Open Faith and the theory of Human Free Will. In this study, we have followed the inductive-analytical approach in reviewing the theories and trying seriously to analyze them, in order to get to the theory that could be the closest to theological conception for solving the problem. Maybe the best theory offered as a solution to this problem is the theory of nonexistence of evil, which is accepted by both the philosophers and theologians. It also adopted by Islamic philosophy and some Islamic theologians, besides the theory of Divine Providence.

Keywords: evil, theology, sin, Christian theology, Divine providence.

Al-Daleel, 2021, Vol. 4, No. 2, PP.21-41
Received: 2/6/2021; Accepted: 21/6/2021
Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies
©the author(s)

مشكلة الشرّ في اللاهوت المسيحي.. عرض ومناقشة

جاسم حسن هاشم الموسوي

دكتوراه فلسفة في علوم القرآن، جامعة المصطفى الأمين الأهلية، العراق. E-mail: jasim.hasan@mau.edu.iq

الخلاصة

احتلت مشكلة الشرّ في اللاهوت المسيحي مساحةً كبيرةً باعتبارها مسألةً تمسّ الذات الإلهية، فالشرّ قضيّة لها ارتباط وثيق بوجود الله وصفاته من العلم والقدرة والحكمة، ومثّلت واحدةً من الشبهات التي ألقت بظلالها على المنظومة الدينية عمومًا وعلى اللاهوت المسيحي بالخصوص، فجاءت محاولات عدّة في اللاهوت المسيحي لمعالجة تلك المشكلة، باعتبارها مشكلةً لا تنسجم مع القول بوجود إله عليم حكيم عادل رحيم، وقد تفاوتت النظريات لحلّ هذه المشكلة في اللاهوت المسيحي مثلما هو الحال في الديانات السماوية الأخرى، لعلّ أبرزها نظرية الخطيئة، ونظرية العناية الإلهية، ونظرية الثيوديسا، بالإضافة لنظريات أخرى كنظرية الإيمان المفتوح، ونظرية حرّية الإرادة الإنسانية. وقد اتّبعنا في ذلك المنهج الاستقرائي التحليلي، فلم نكتف في عرض النظريات فحسب، بل حاولنا جاهدين تحليل تلك النظريات وصولًا إلى النظرية الأقرب للتصوّر اللاهوتي لمعالجة المشكلة. ولعلّ أفضل النظريات التي طرحت لتكون علاجًا لهذه المشكلة هي نظرية عدمية الشرّ، وهي نظرية تشكّل ملتقى الفلاسفة واللاهوتيين، وقد تبنّتها الفلسفة الإسلامية وبعض المتكلّمين الإسلاميين، علاوةً على نظرية العناية الإلهية.

الكلمات المفتاحية: الشرّ، اللاهوت، الخطيئة، اللاهوت المسيحي، العناية الإلهية.

مجلة الدليل، 2021، السنة الرابعة، العدد الثاني، صص. 20-41

استلام: 2021/6/2 ، القبول: 2021/6/21

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة

© المؤلف

المقدّمة

إنّ مسألة الشرّ ما انفكّت تؤرّق البشرية منذ وجودها على هذه البسيطة، وأخذت من الإنسان مأخذه، فهي قديمة قدم الحضارات تناولتها الديانات السماوية، والوضعية، وتضاربت آراء الفلاسفة عبر التاريخ، وانقسم اللاهوتيون، والمتكلّمون حولها، بل عُدّت اليوم أهمّ شبهة إلحادية يتعكّز عليها الإلحاد المعاصر في نفي وجود الله، أو على أقلّ تقدير اتّهام الله بعدم الحكمة والعدالة والرحمة، أو تحديد علمه وقدرته ﷻ.

أوّلًا: تعريف الشرّ في اللغة والاصطلاح

الشرّ لغةً:

شر: أصل واحد يدلّ على الانتشار والتطاير. من ذلك الشرّ خلاف الخير. ورجلٌ شرّيرٌ، والجمع الشرار [الفيرزز آبادي،معجم مقاييس اللغة، مادّة شر، ص 502]. قال صاحب لسان العرب: «الشَّرُّ: السوءُ والفعل للرجل الشِّرِّيرِ، والمصدر الشَّرَارَةُ، والفعل شَرَّ يَشُرُّ. وقومٌ أَشْرَارٌ: ضدّ الأخيار» [ابن منظور، لسان العرب، ج 7، ص 68].

الشرّ في الاصطلاح: ليس للشرّ في الاصطلاح تعريف محدد، ومرجع ذلك، اختلاف الأساس أو زاوية النظر، فاللاهوتي ناظرٌ إلى الجنبة الأخلاقية، والفيلسوف ناظرٌ إلى الجنبة الوجودية، من هنا تعدّدت التعريفات للشرّ. عرّفه الفلاسفة بأنّه: «لا ذات له، بل هو إمّا عدم جوهرٍ، أو عدم صلاحٍ لحال الجوهر. فالوجود خيرية، وكمال الوجود خيرية الوجود» [ابن سينا، الإلهيات من كتاب الشفاء، 355] وعرفه الجرجاني الشرّ بأنّه «عدم ملائمة الفعل للطبع» [الجرجاني، التعريفات، ص 91]، وهو تعريف غير صحيح؛ لأنّ المرض والألم وإن كان غير ملائمٍ للطبع، إلّا أنّه حسنٌ لما يترتّب عليه من آثار حسنه له في عاجل الدنيا أو الآخرة، وإن عدّت بالعرف شرًّا فهو شر مجازي. وكيف كان، فالشر أمر يُبتلى به الإنسان، وليس له أن يغضّ النظر عنه، ولا إنكاره؛ ولهذا لا بدّ من معالجة هذه المشكلة التي عُدَّت في واقعها معضلةً.

ثانيًا: تعريف اللاهوت المسيحي

يعرف اللاهوت بأنّه «المصطلح المقابل لمصطلح "ثيولوجي" (Theology) وهو مركّب من (ثيوس) ومعناها إله، و(لوجوس) وعناها علم، فهو إذن علم الإلهيات» [المخلصي، الله في اللاهوت المسيحي المعاصر، ص 9].

واللاهوت في المسيحية علمٌ كاملٌ مستقلٌّ؛ لأنّه يدرك غايته وهو الوصول إلى فهم ذات الله عن طريق الاستدلال، منطلقًا من أصول ومبادئ ومنتهيًا الى نتائج. [انظر: لويس غارديه، جورج قنواتي، فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية، ص 18]

ويذهب المسيحيون إلى ربط هذا المصطلح بالسيّد المسيح عليه السلام، فيرون أنّ اللاهوت هو: البحث في الذات الإلهية، واللاهوت المسيحي بالتخصيص، هو البحث في طبيعة السيّد المسيح. [انظر: تاضروس، علم اللاهوت العقيدي، ج 1، ص 16]

وسبب ربطهم هذا المصطلح بالسيّد المسيح اعتقادهم أنه ابن الله حقيقةً وأنّه الله نفسه، فاللاهوت يشمل طبيعة الله التي يمثّلها أقنوم الابن، الأقنوم الثاني في الذات الإلهية، فيدخل فيها تفاصيل لاهوته، وناسوته، وطبيعته.

ثالثًا: معالجة مشكلة الشرّ

تأثر اللاهوت المسيحي بإشكالية الفيلسوف اليوناني أبيقور (Epicurus) (341 - 270 ق. م)، الذي يُعَدُّ أوّل من صاغ مسألة الشرّ بصياغة جدلية معقّدة قائمة على أساس «إمّا أنّ الله يرغب في إزالة الشرّ، وغير قادر، أو أنّه قادر وغير راغب، أو أنّه ليس راغبًا ولا قادرًا، أو أنّه راغب وقادر كلا الأمرين معًا. فلو كان راغبًا وغير قادر، فإنّه يكون ضعيفًا (عاجزًا)، وهو لا يتّفق مع صفة الإله، ولو كان قادرًا وغير راغبٍ، فإنّه يكون حقودًا (شرّيرًا)، وهو ما يخالف على نحو مساوٍ (صفة الله)، ولو كان غير راغب ولا قادر، فإنّه سيكون حقودًا وضعيفًا كلا الأمرين معًا، وبالتالي ليس بإلهٍ. ولو كان راغبًا وقادرًا كلا الأمرين معًا، وهو الشيء الوحيد المناسب (لصفة) الإله فما مصدر الشرور بالتالي ؟ أو لماذا لا يزيلها؟» [مارتن، الالحاد تعليل فلسفي، ص 535]. فنلاحظ أنّ وجود الشرّ يتنافى مع علم الله وقدرته وإرادته ورحمته. أمّا مع كون الإله عليمًا؛ فلأنّ علمه يقتضي أن يمنع الشرّ، ويتنافى مع كونه قديرًا؛ لأنّ قدرته تقتضي أن يمنع الشرّ من الوجود، ويتنافى مع كونه رحيمًا؛ لأنّ رحمته تقتضي أن يمنع هذا الشرّ، وبالتالي وجود الشرّ يتناقض مع وجود الله الكامل العلم والقدرة والرحمة [انظر:العمري، مدخل إلى دراسة فلسفة الدين، ص55]، وقد صاغ أحدهم هذه الحجّة بصياغة أخرى قائمة على أساس مقدّمات:

1ـ الله موجود. 2ـ الله كلّيّ القدرة. 3ـ لا توجد حدودٌ لما يمكن أن يفعله كائنٌ كلّيّ القدرة. 4ـ الله كلّيّ العلم. 5ـ الله كلّيّ الخيرية، وهذا يقتضي القضاء على الشرّ بقدر ما يستطيع. 6ـ الشرّ غير موجود.

وحيث إنّ الفرضية السادسة منافية للواقع والاستقراء إذن ما تقدّم أيضًا منافٍ للواقع وباطلٌ والجمع بين الفرضيات يعني تناقضًا منطقيًّا. [دانييل سبيك، مشكلة الشرّ، ص 39]

شكّلت هذه الحجّة حجر الزاوية التي انطلق منها اللاهوت المسيحي؛ لذا يمكن ملاحظة نظريات عدّة لحلّ الإشكالية المتقدّمة منها.

أوّلًا: نظرية الخطيئة

تعدّ عقيدة الخطيئة الأساس الأوّل الذي تقوم عليه العقيدة المسيحية، والمقصود بها، خطيئة آدم وحواء في الجنّة، وهي الأكل من الشجرة، وهي خطيئة غير محدودة يتوارثها الأبناء من بعده، وتسمّى: الخطيئة الأصلية، والخطيئة الأولى، والخطيئة الجدّيّة. [انظر: التعليم المسيحي للكنيسة الكاثوليكية، ج 1، ص 81]

لجأ اللاهوت المسيحي إلى دخول الخطيئة بوصفها علاجًا لمسألة الشرّ الأخلاقيّ والشرّ الطبيعيّ، وهو أنّ الله سمح للشرّ بدخول العالم، ليكون جزءًا من عقاب آدم وحوّاء على خطيئتهم في جنّة عدن على الرغم أنّ ما ارتكبه آدم وحواء شرٌّ أخلاقيٌّ، إلّا أنّ الشرّ الطبيعيّ كان نتيجةً أو خطيئةً أخلاقيةً في الكون، ويستدلّ بعضهم بما ورد في سفر التكوين: «ملعونةٌ الأرض بسببك، بالمشقّة تأكل منها طول عمرك، وتنبت لك شوكًا وحسكًا، من نبات الحقل تأكل ويعرق جبينك تكسب رزقك، حتّى ترجع إلى الأرض الّتي أخذت منها، لأنّك ترابٌ وإلى ترابٍ ترجع» [سفر التكوين، 3: 17 ـ 18].

وفي المزامير: «أنا جئت إلى هذه الدنيا مذنبًا، وولدتني أمّي خاطئًا» [سفر المزامير، 51: 5].

وفي الإصحاح الخامس من رسالة بولس إلى أهل رومية يقول: «إنّ الخطيئة جاءت إلى العالم عن طريق إنسان واحد، وجلبت معها الموت» [رسالة بولس إلى أهل رومية، 15: 12]. هذه الفكرة أوّل من طرحها بولس كمعتقد مسيحي، وعليها سار آباء الكنيسة، ويزعمون أنّ خطيئة آدم ليست خطيئةً فرديةً، بل هي خطيئةٌ موروثةٌ، ورثها كلّ أبنائه من بعده، فكلّ إنسان ولد وهو حامل ذنب الخطيئة الأولى من خلال قانون الوراثة. [انظر: الخطيب، مقارنة الأديان، ص 265]

يقول يوحنّا ذهبيّ الفم (347-407 م): «لقد أظهر أنّ الخطيئة بدأت بالإنسان الأوّل، وتملك الموت غالبًا إيّاه، وقد صار الكلّ مخطئين وإن لم يسقطوا في ذات المعصية، صارت الخطيئة منتشرةً في الطبيعة البشرية، لكنّها غير مكتشفة» [انظر: التعليم المسيحي للكنيسة الكاثوليكية، ص 71ـ73].

وكان أوغسطين (Augustine) (354 - 430 م) أوّل من جلا طبيعة الخطيئة التي ارتكبها آدم وانتقلت إلى ذرّيّته كلّها واعتبرها أمرًا موروثًا، تنتقل من جيل الى جيل بشهوة الجسد، فهي خطيئة وعقوبة، لا تُزال إلّا بالمعمودية [انظر: الفاخوري، تاريخ الفكر المسيحي عند آباء الكنيسة، ص 749]، فقد غيّرت تلك الخطيئة طبيعة الإنسان، فالطبيعة الإنسانية كانت قبل خطيئة آدم خيّرةً. لكنّه نتج عن ذلك أمران: الشهوة والجهل. وبهذا تحوّلت طبيعته إلى طبيعة فاسدة، وفقد كماله، ودخله الشرّ، أو النقص، كالموت، والألم، والذنب، والخلق السيّئ. [انظر: بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 1، ص 252]

وقد أشار مارتن لوثر (Martin Luther) (1483 - 1546 م) إلى أنّ الخطيئة الأصلية دخلت إلى البشر عن طريق آدم، فأدّت إلى الفساد الكلّي لطبيعتنا البشرية [انظر: لوثر، أصول التعليم المسيحي، ص 82 و83]. وبسبب خطيئة آدم ورثنا الطبيعة البشرية الفاسدة بالخطيئة؛ لأنّه ـ أي آدم ـ رأس الخليقة، وكلّ من ورث الخطيئة فهو ملعون، ولا يستطيع أحد من البشر أن يخلّص نفسه من هذا الطبيعة إلّا إذا آمن بالمسيح، وقبل به مخلّصًا له من جميع الذنوب؛ لذا ظهر الإنسان الإله (يسوع) الخالي من الخطيئة الذي عانى آلامًا لا يمكن وصفها، ومات ليدفع الجزاء عن خطيئة آدم وخطايا البشر جميعًا، وبذلك يكون خلاص البشرية من الشرّ الذي لحق بهم بسبب خطيئة آدم عليه السلام. [محمد حلمي عبد الرحمن، قضية الشرّ في الخلاص المسيحي، ص 3]

نقد وتقويم

يلحظ على هذه النظرية ملحوظات عدّةٌ منها:

أوّلًا: أنّها ليست عقيدةً أصيلةً في المسيحية، بل إنّها مسرّبةٌ إليها من الديانات السابقة، فالمانوية من أجل الخلاص من الشرّ أقرّت بوجود إله الشرّ، والهندوسية رأت أنّ مصدر الشرّ هو عدم بقاء الإله في وجوده المطلق وشكله المثالي لحلوله في الكون عند النشأة، والخلاص من هذا الشرّ بالتحرّر من العالم المادّي عن طريق الزهد وكراهية الدنيا؛ حتّى ينطلق بهم براهما إلى العالم المثالي. [انظر: شلبي، مقارنة الأديان، ص 713]. قال هوك: «ويعتقد الهنود الوثنيون بتجسّد أحد الآلهة، وتقديم نفسه ذبيحةً فداءً عن الناس من الخطيئة» [هوك، رحلة هوك، ج 1، ص 326]. والبوذية رأت أنّ سرّ هذا الشرّ الذي يتمثّل في المعاناة هو الشهوات، وأنّ الخلاص باتّباع تعاليم بوذا بالقضاء على شهوة الأنا حتّى تتوقّف دورة التناسخ والتحوّل إلى بوذا في عالم النيرفانا. [انظر: شلبي، مقارنة الأديان، ص 769]

وكلّ ذلك تسرّب إلى المسيحية عن طريق بولس الذي هيّأت عقيدته اليهودية السابقة القائمة على إدانة الإنسان بوصفه كائنًا شرّيرًا لا أمل له، وقد صقل الوعي اليهودي هذه الإدانة وأصبحت بمنزلة هاجسٍ له، وهكذا تقدّم بولس الرسول بهذه المشكلة في الأديان إلى صورتها الأخيرة التي تجلّت في المسيحية، بأنّ الشرّ أمر كوني لا سبيل إلى الخلاص منه في الطبيعة الإنسانية. [ينظر: محمد حلمي عبد

الرحمن، قضية الشرّ في الخلاص المسيحي، ص 3]

ثانيًا: أنَّ ما ارتكبه آدم عليه السلام هو خطيئة بحقّ نفسه، ولا يمكن أن يكون قد جنى علينا بما فعله؛ لأنّه استخدم إرادته الحرّة، ونحن أيضًا نمتلك هذه الإرادة ويمكننا أن نختار، وبالتالي ليس الشرّ حتميةً وراثيةً نتحمّله أبًا عن جدٍّ. [انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، ص 42]

لذا نجد مارتن لوثر حاول أن يحلّ هذه الإشكالية بتقسيمه الخطيئة إلى قسمين، الخطيئة الأصلية وهي خطيئة موروثة حوّلت الطبيعة البشرية إلى طبيعة محكومة بالضلال، وخطيئة فعلية وهي التي يرتكبها الانسان بإرادته الحرّة، وتعارض تعاليم الله. [انظر: مارتن لوثر، أصول التعليم المسيحي، ص 83 و84]

ثالثًا: أنّ نظرية الخطيئة معارضة بنصوص من العهد القديم منها:

سفر إرميا: «كلّ واحد يموت بسبب شرّه، فمن يأكل الحصرم تضرس أسنانه» [سفر أرميا، 31: 30] . «لا يقتل الآباء بسبب ما ارتكبه أولادهم، ولا الأولاد بسبب ما ارتكبه آباؤهم، كلّ واحدٍ يموت بذنبه» [سفر التثنية، 24: 16]

سفر حزقيل: «النفس الّتي تخطئ هي تموت، الابن لا يحمل من إثم الأب، والأب لا يحمل من إثم الابن. الصالح يتمتّع بصلاحه، والشرير يعاني من شرّه» [سفر حزقيل، 18:20].

وفي العهد الجديد: «فاذهبوا وتعلّموا ما هو: إنّي أريد رحمةً لا ذبيحةً، أنا جئت لا لأدعو الصالحين، بل الخاطئين» [إنجيل متّى، 9 : 13].

«الّذي صار بشرًا سيأتي مع ملائكته في جلال أبيه، ويجازى كلّ واحدٍ حسب عمله» [إنجيل متّى، 16:27].

هذه النصوص تؤكّد صراحةً أنّ كلّ من يرتكب خطأً فإنّ العقاب سيناله هو نفسه ولا صلة للآخرين بذنبه، فلا الأب يحمل ذنب الابن، ولا الابن يحمل إثم الأب، بل كلّ واحدٍ يتحمّل عواقب ما اقترف من خطايا. إنّ الخطيئة الأولى لا تخلو من مغزًى خلقيٍّ، فلقد ترتّب على هذه الخطيئة حسب العقيدة المسيحية دخول الشرّ في العالم، ولقد جرّت على الإنسانية الشقاء؛ إذ أضحى الإنسان خلوًا من المواهب الإلهية مختلّ الطبيعة ميّالًا للعبث الخلقي، هذا هو رأي فلاسفة المسيحية كأوغسطين، غير أنّ اللوازم الأخلاقية للخطيئة الأولى خطيرة، إذ تبدو أبعد ما يكون عن العقل أن يعاقب الإنسان من أجل خطيئة اقترفها أحد أسلافه منذ أكثر من أربعة آلاف سنة، ولا تعدّ مبرّرًا مستساغًا لوجود الشرّ في العالم، فمن غير المنطقي أن يحكم على طفل بالألم من أجل خطيئة لم يكن هو نفسه قد ارتكبها ولا غمس فيها أصبعا بأيّة وسيلة، بل لا يعرف عنها شيئًا إلّا من التاريخ، وبعد زمنٍ من حياته. [انظر: كريسون، المشكلة الأخلاقية، ص 179]

وفي الواقع أنّ المسيحية قد جسّمت وطأة الخطيئة الأولى لتعادلها بعقيدة النعمة الإلهية بصلب المسيح، غير أنّه بصرف النظر عن الناحية العقديّة، فإنّ المشكلة المتعلّقة بالمسؤولية ما زالت قائمةً [انظر: صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، ص 105 و106]. فالثواب والعقاب لا يمكن أن يتأتّى فيهما أيّ تحويل، أو امتداد، أو اشتراك، أو التباس، حتّى بين الآباء والأبناء. وقد أشار الإسلام إلى ذلك في أكثر من آيةٍ: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزرَ أُخرَى﴾ [سورة فاطر: 18]، فأقرّ المسؤولية الفردية؛ إذ لا يخلّص الإنسانَ الفردَ فداءٌ عامٌّ أو تضحيةٌ كلّيّةٌ، فكلٌّ مسؤول عن عمله. إن الصلب يؤدّي إلى انفكاك المسؤولية الفردية التي هي أشدّ ما يحرص عليه الإسلام. [النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 1، ص 91]

رابعًا: أنّ آدم عليه السلام لم تفسد فطرته بحيث يستلزم تدخُّل"مُخَلِّص"؛ إذ كان يكفيه أن يعترف بخطيئته، ويظهر ندمه، لا سيّما أنّ آدم لم ينقد للخطيئة لخبثٍ في طبيعته، أو سوءٍ في إرادته، بل كانت خطيئته ـ إن صحّ عدّها خطيئةً ـ أثرًا من آثار ضعف عارض، وجهد قاصر في مراعاة الواجب، وقد أشار القرآن الكريم لذلك بقوله تعالى: ﴿وَلَقَد عَهِدنَا إِلَى آدَمَ مِن قَبلُ فَنَسِي وَلَم نَجِد لَهُ عَزمًا﴾ [سورة طه: 115]. وقد تاب الله سبحانه وتعالى على آدم واجتباه إليه. قال تعالى: ﴿ثُمَّ ٱجتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيهِ وَهَدَىٰ﴾ [سورة طه: 122]. كما أنَّ أخذ البريء بالمذنب لا يضادّ الشريعة فحسب، بل هو غير متوافق مع الفكرة الأساسية للعدالة الإنسانية [دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص258]، ﴿قَالَ مَعَاذَ اللهِ أَنْ نَأخُذَ إِلَّا مَن وَجَدنَا مَتَاعَنَا عِندَهُ إِنَّا إِذًا لَظَالِمُونَ﴾ [سورة يوسف: 79].

ثانيًا: نظرية عدمية الشرّ والقول بالعناية الإلهية

يرى أفلوطين (Plotinus) (204 - 270 م) أنّ الشرّ هو المادّة، ويقصد بها أنّها لا مُعَيَّنةٌ وغير متصوّرةٍ؛ فلا صورة لها، وهي أنقص الموجودات أو أنّها غير موجودة [انظر: أفلوطين، تاسوعات، ج 1، ص 99]؛ هي عدم وجود، إنّها الشرّ وهو: "الحرمان من كلّ خير" [أفلوطين، تاسوعات، ج 1، ص 97]، بمعنى: أنّه حرمان مطلق ليس له وجود [المصدر السابق، ص 224]، وعلى هذا لا يعرف الشرّ إلّا على نحو سلبي؛ لأنّه لا شكل له ولا هيئة، وهو دائمًا في حالة عوز، فلا يكتفي بذاته، فهو الفقر بالذات. [علي زيعور، الفلسفة في أوربا الوسيطة، ص 135]

وذهب القدّيس أوغسطين إلى أنّ الشرّ عبارة عن فسادٍ على وجه العموم دون النظر إلى شيءٍ آخر، والشرّ الذي يبحث عن علّته لا يكون جوهرًا في ذاته [انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، ص 24]، فجذور الشرّ في العالم قائمةٌ داخل إطار العدم والحرمان [علي زيعور، الفلسفة في أوربا الوسيطة، ص 136]؛ لأنّ المخلوقات ليست من جوهر الله، لقد أبدعها الله من العدم، وما جاء من العدم، فليس وجودًا محضًا، بل هو مزاج من الوجود والعدم؛ ولهذا فيها نوعٌ من النقص

الأصيل، وهذا النقص يولّد الحاجة، والحاجة تدعو إلى التغيّر، فإذا لم يجز أن يكون موضوع الشرّ إلّا خيرًا، وأن لا يدخل الشرّ إلّا على خير، وأن لا يوجد شرٌّ محضٌ، قائمٌ بذاته، منفصلٌ عن كلّ خيرٍ، امتنع أن يكون الشرّ ماهيّة شيءٍ ما؛ لأنّه حرمان وليس الحرمان جوهرًا بل سلبًا في جوهر. إنّ الشر في حقيقته انعدام للماهية، وبذلك يثبت أنّ الخير موجود بالذات أصيل وأنّ الشرّ أمر ثانوي عرضي،

فلا وجود لشرٍّ بالذات أو شرٍّ مطلق، حتّى يتعلّق به الإيجاد والخلق، بل الشرّ دائمًا هو شرٌّ بالنسبة إلى موجودٍ محدودٍ ناله حرمانٌ ما، وبذلك بطلت نظرية الثنوية، فالشرّ لا يجوز أن يكون مبدأً لبعض الموجودات؛ لأنّه عدمٌ، فكلّ موجودٍ بحكم كونه موجودًا هو خيرٌ، والشرّ نفسه لا يمكن أن يوجد إلّا في الخير. وكلّ طبيعة هي خيّرة، والطبيعة السيّئة هي التي تكون في كمالاتها فاسدة، فإذا كانت الكمالات التي منحها الله لكلّ جوهر مادّي أو روحي كاملةً، فإنّ الكائن يكون خيّرًا وحسنًا، والشرّ حسبه هو نقص إحدى هذه الكمالات، ففساد إحدى هذه الكمالات أو حدوث أيّ خلل فيها أو في ترتيبها هو نقص في الخير الموجود في الكائن، فالشرّ عند أوغسطين لا يفهم بمعزل عن الخير، فلكي لا يكون الشرّ يجب أن لا يكون الخير موجودًا، وهو يؤكّد أنّ الله ﷻ لا يخلق الشرّ لأنّ الله كامل. ووفق ما تقدّم حاول إعطاء تفسير للشرّ الطبيعي والأخلاقي، فالأشياء من حيث إنّها موجودة فهي بطبيعتها خيّرةٌ، والعالم مسرحٌ للفساد، والشرّ هو الفساد والزوال، وهذا الزوال لبعض الأشياء هو وجودٌ لغيرها، فالأضعف ينحني أو يفنى أمام الأقوى، وهكذا يستمرّ الوجود، فالشرّ هنا أو ما غلب عنه الفساد يكون سببًا في ترتيب الكون وعلّةً لجماله ودوامه، حتّى الخطيئة اعتبرت مفيدةً، تفيد الغير ليتّعظ بها أو ينتبه للعقاب المترتّب عنها فهي بالمعنى الأصلي هدايةٌ. [انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، ص 43]، أمّا الشرّ الأخلاقي فربطه بالإرادة الإنسانية التي وهبها الله للإنسان، فهي بحدّ ذاتها حسنة وخيّرة، ولكنّها ليست خيرًا مطلقًا فإذا أسيء استعمالها تزول، فهي ذات طبيعة خيّرة، إلّا أنّ مفهومها يتوقّف على طريقة الإنسان في استعمالها، فإذا أحسن استعمالها فهي خير، وإذا أخطأ في استعمالها فهي تكون بذلك شرًّا. [المصدر السابق، ص 38].

ولا تنافي بين علم الله السابق وبين القول بحرّية الإرادة الإنسانية؛ لأنّ التجربة الشخصية تؤكّد أنّ لدى الإنسان إرادةً تدفعه نحو هذا أو ذاك، ومن ناحية أخرى فإنّ الله يعلم أنّ الانسان سيفعل بإرادته واختياره، وعلم الله لا يحيل الأفعال من حرّةٍ إلى مجبورٍ عليها. [المصدر السابق، ص 37]

وسار على ذلك اللاهوتي توما الأكويني (Thomas Aquinas) (1225 - 1274 م)، فقد ذهب إلى أنّ الشرّ في ذاته ليس بشيءٍ، أي عدم، وإذا حدث الشرّ في العالم فهو وجود بالعرض، باعتبار أنّه نقص في

الفعل، وبالتالي ينسب إلى شيء يتحقّق فيه النقص وهو الإنسان، وليس الله الكامل الذي لا يتصوّر فيه أيّ نقص أو عدم كمال. [انظر: الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج 1، ص 271]. ولكنّه امتاز عن أوغسطين بأنّ الشر هو غياب الخير. فقد أنكر عليه ذلك؛ لأنّه يؤدّي إلى القول بأنّ الأشياء التي لم توجد فقط شرور، وأنكر أن يكون الشيء شرًّا لأنّه ليس له ما لغيره من الخير، فليس الإنسان شرًّا لأنّه لا يملك رشاقة الجدي أو قوّة الأسد [انظر: المصدر السابق، ص 585]، بل الشرّ هو الحرمان من خيرٍ مستحقٍّ بالنوع، كالعمى الذي هو حرمان من البصر المميّز للموجودات الحيّة العليا، أو العرج في الرجل، فهما شرّان بالنسبة للإنسان لأنّهما عدم ما يجب لصاحبهما. وهذا ليس حرمانًا في حقّ العصفور مثلًا، ومن ثمّ لا يمكن عدّه شرًّا بالإضافة إليه. [انظر: الأكويني، مجموعة الردود على فلاسفة المسلمين، ص 218]

وإذا لم يجز أن يكون موضوع الشرّ إلّا خيرًا، وأن لا يدخل الشرّ إلّا على خير، وأن لا يوجد شرٌّ محضٌ قائمٌ بذاته منفصلٌ عن كلّ خيرٍ، امتنع أن يكون الشرّ ماهية شيء ما لأنّه حرمان، وليس الحرمان جوهرًا، بل سلبًا في جوهر. إنّ الشرّ في حقيقته انعدام للماهية، وبذلك يثبت كون الخير أوّليًّا؛ لأنّه الأصل وكون الشرّ ثانويًّا؛ لأنّه فرع. ويترتّب على ذلك كون الشرّ مفهومًا نسبيًّا، فلا وجود لشرٍّ لذاته أو لشرٍّ مطلقٍ، بل الشرّ هو دومًا شرٌّ بالنسبة إلى موجودٍ محدّد ناله حرمانٌ ما. [انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، ص 160 و161]

أمّا العناية الإلهية: فهي علم الله بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتّى يكون على أحسن نظام وأكمله [صليبا، المعجم الفلسفي، ج 2، ص 110]، يذهب أفلوطين إلى أنّ العالم محكوم بالعناية الإلهية، فالله مصدر وجوده، إذ إنّ جميع الأشياء قد صدرت عنه من غير قهر ولا بالمصادفة، وإنّما نتيجة فعل الضرورة الطبيعية النابعة من ذاته، كما يصدر النور عن الشمس؛ فالعالم يحاكي الأوّل في الأزلية [الحلّاق، الله والشرّ عند أفلوطين، ص 152]، وجميع الأشياء محتاجةٌ إليه، وعناية الله ـ تعالى ـ للعالم تتمثّل في أنّه أثرٌ لله، ومستمدٌّ لقوامه ووجوده منه على نحوٍ لا ينقطع، والعالم يشكّل وحدةً متكاملةً، محفوفًا بعناية الله وحفظه، يقول أفلوطين: «مهما يكن من أمرٍ فقد أصبح العالم ... منزلًا جميلًا متعدّد الجوانب لم ينفصل عن صانعه، كما أنّ صانعه لم يشركه في ذاته، بل نظر إليه من كلّ جانب، على أنّه جديرٌ بالعناية، ففي هذه الغاية نفعٌ للعالم من حيث كيانه وحسنه» [أفلوطين، تاسوعات، ج 4، ص 315]. وما يحدث في العالم المادّي من خصومات ومعاداة بين الكائنات فذلك أمر تقتضيه الطبيعة، وظلم بعض الآدميين لبعض قد يكون سببه رغبتهم في الخير، فيعجزون عن إدراكه، فيكونون في ضلال، فإذن قانون الوحدة يحكم الأشياء جميعًا، ولمّا كانت كلّ الأشياء تنبعث من شيءٍ واحدٍ، فإنّها ستعود بالضرورة إلى شيء واحد طبعًا وحتمًا. ولا يوجد شيءٌ لا يأتي عليه النظام أو يكون هو خارجًا عن التناسق المحكم، فالعناية الإلهية تستدرك الأشياء كلّها، وتقتضي

وظيفتها بألّا تهمل شيئًا أبدًا، وهي عناية شاملة لكلّ أجزاء الوجود، فلا تخصّ جانبًا دون آخر؛ لأنّها تعني سوق الأشياء لغايتها، فلا بدّ أن تكون الأشياء خاضعةً لها من حيث هي مشتركة في الوجود، وإنّ الله يعرف أيضًا جميع الأشياء كلّيّها وجزئيّها، ولمّا كانت نسبة معرفته إلى الأشياء كنسبة معرفة الصناعة إلى الصناعيّات، فلا بدّ أن تكون جميع الأشياء خاضعةً لتربيته كخضوع جميع الصناعيات لترتيب الصناعة. [انظر: الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج 1، ص 297]

والإنسان له حظٌّ كبيرٌ من العناية الإلهية؛ فهو أشرف ما في العالم الكلّيّ، ولا شيء يفوقه عقلًا وحكمةً، ويقبع في منزلةٍ بين عالم الأرباب وعالم الحيوان، والإنسان يقترب من هذا العالم أو ذلك بحسب صلاحه أو عدمه، وبما يملك من حرّيّةٍ واختيارٍ.

لا شكّ أنّ فكرة العناية الإلهية قد حظيت باهتمام أكبر لدى فلاسفة المسيحية، ولكنّها عند أوغسطين وباسكال (Pascal) ومالبرانش (Malebranche) ترتبط ارتباطًا كلّيًّا بأصول العقيدة المسيحية، من حيث إنّ النعمة الإلهية ليست منفصلةً عن فداء المسيح وربّما لا تتعدّاه، ومن ثمّ لا يتسنّى الاعتقاد بالعناية الإلهية بوصفها شرطًا لازمًا للفضيلة إلّا إذا كان المرء مسيحيًّا يؤمن بعقيدة الصلب والخلاص. [أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، ص 81]

نقد وتقويم

لا شكّ أنّ القول بعدمية الشرّ، والقول بالعناية الإلهية، أمران يعالجان مسألة الشرّ ويبيّنان أنّ الشرّ لا يتعلّق به الخلق والإيجاد، وبالتالي لا يمكن أن ينسب إلى الله، ولكن يمكن القول إنّ هاتين النظريتين تمثّلان حلًّا فلسفيًّا، لا لاهوتيًّا، وإنّ منبع القول في ذلك هو التأثّر بالفلسفة اليونانية الواضح جدًّا، ولا توجد إشارة لاهوتية لذلك. ويظهر هذا جليًّا في فلسفة القديس أوغسطين الذي يقرّ مع أفلاطون في "الاعترافات" بأنّه لمّا كان الله خيّرًا، فقد أراد أن تكون جميع الأشياء شبيهةً به على قدر الإمكان... وما دام الشرّ سلبًا أو عدمًا محضًا فإنّ كلّ ما في الوجود يُعدُّ مظهرًا من مظاهر خيرية الله، دون أن يكون ثمّة موضع للقول بوجود نقص أو تصدّع أو انحلال في أيّ عمل من أعمال الخلق الإلهي. إنّ تأثّر أفلوطين وأوغسطين بفلسفة أفلاطون من القضايا البدهية، حتّى قيل إنّ أفلوطين يفكّر بوحي أفلاطون، وإنّ أفلاطون قد سبقه في كلّ ما أتى به، وقال باسكال: إنّ أفلاطون ممهّدٌ للمسيحية. وذكر أوغسطين أنّ أفلاطون أقرب إلينا ـ أي للمسيحية ـ من أيّ فرد. لقد أمدّت نظرية أفلاطون الفكر المسيحي بالكثير من العناصر الهامّة، لا سيّما في مسألة المبدإ الأعلى، والقول بالعناية الإلهية، ومسألة منشإ الخير، وتعليل الشرّ، والإيمان بالروح، وخلود النفس وغيرها من المسائل ذات البعد الكلامي. [النشار، فكرة الألوهية عند أفلاطون، ص 259]

ثالثًا: نظرية العدالة الإلهية (الثيوديسيا) (Theodicy) أو علم تبرير العدالة الإلهية

الثيوديسيا كلمة يونانية مركّبة من (Theos) بمعنى (الله) وكلمة (dike) بمعنى (العدل أو تبرير) وكلمة ثيوديسيا تعني حرفيًّا "تبرير الله"، أو تبرئة ساحة الله عن فعل الشرّ [عامري، مشكلة الشرّ ووجود الله، ص 20]، وهو مصطلح طرحه ليبنتز (Leibniz) (1646 – 1716 م) في كتابه " حول خيريّة الله وحرّيّة الإنسان وأصل الشرّ" في بدايات القرن الثامن عشر، الغاية من طرحها الإجابة على سؤال لماذا يسمح الله بالشرّ، هذه النظرية قائمة على الإيمان بوجود الله، وكذلك وجود الشرّ وحذف أحدهما يؤدّي إلى انقضاء المشكلة وعدم صلاحية طرحها، ووجود الله والشرّ يقتضي إبراز أسباب كافية من الناحية الأخلاقية عند الله لسماحه بوقوع الشرّ، ويرى ليبنتز أنّ وجود الشرّ في العالم قد أعطى قيمةً للخير، وشكّل حافزًا أو دافعًا للإنسان للعمل والتكامل، وأكّد على استحالة وجود الخير وحده في العالم. ميّز لايبنتز بين ثلاثة أنواع من الشرّ ولعلّه هو أوّل من قسّم الشرّ إلى ثلاثة أنواع أو أقسام. [انظر: إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، ص 236]

1ـ الشرّ الميتافيزيقي

وهو يرتبط بالمحدودية الأصلية، ويعني بها النقص في كمال الوجود أو النقص الملازم للحياة التي فرضت على الخليقة منذ بدء وجودها للأسباب التي تحدّها، وهذا الشرّ لا ينفصل عن حال الخليقة؛ لأنّ الله لم يكن له أن يعطيها كلّ شيءٍ وإلّا لكانت هي الله نفسه، فكان لزامًا إذن أن توجد بدرجاتٍ متفاوتةٍ في الكمال، وأن تكون هناك حدودٌ من كلّ نوع، وهذه الحدود ترجع إلى طبيعتها الخاصّة التي تحدّ بقيود من كلّ جانب. هذا إذا نظرنا إلى المخلوقات نظرةً جزئيةً. أمّا إذا نظرنا للمخلوقات نظرةً شاملةً يتّضح أنّ النقص فيها ضروريٌّ من أجل كمالها؛ باعتبار أنّ كلّ نقص في فردٍ يقابله كمالٌ لدى الآخر والعكس صحيح، حينئذٍ تستقيم الأمور فيكمّل كلٌّ منهما الآخر. [انظر: أمل مبروك، العدل الإلهي.. دراسة في فكر ليبنتز والمعتزلة، ص 33]

2ـ الشرّ الفيزيائي (الطبيعي)

وهو الألم بكلّ أشكاله، ويفسر ليبنتز وجوده بأنّ الله لم يرده، ولكنّه جزء من نظام كلّي شامل وجد نتيجةً لتحقيقه خيراتٍ كثيرةً، فمن أجل إيجاد خيرٍ أكبر سمح بوجود بعض الشرور بوصفها شرطًا لتحقيق هذه الخيرات الكثيرة، وقد تكون الآلام والكوارث الطبيعية وسيلةً لتحقيق أعظم خير، يقول ليبنتز: «ألا يعلم هؤلاء أنّ قليلًا من الحموضة أو المرارة أفضل ـ في كثيرٍ من الأحيان ـ من السكّر،

وأنّ الظلال تعلّي من قيمة الألوان، وأنّ وضع النشاز ـ في الموضع الصحيح ـ يبرز جمال المقطوعة الموسيقية؟ ألا يوجد القليل من الشرّ حتّى نصبح أكثر حسّاسيّةً بالخير؟». [انظر: قدرية إسماعيل، فلسفة لايبنتز، الميتافيزيقا والإلهيات، ص 332]

3ـ الشرّ الأخلاقي

وهو الخطيئة أو الإثم الذي يرد إلى الإرادة الإنسانية، أو سوء استخدام الحرّية عندما ينبذ الإنسان الخيّر الدائم المتمثّل في إطاعة الأوامر الإلهية؛ فالله لم يرد الآثام والخطايا لأنّه حرّم ارتكابها، ولا يمكن أن نقول إنّ الله سمح بها لأنّه أوجب علينا أن نتجنّبها، فهي وجدت لأنّها أهون الشرّين، أمّا أن لا يخلق العالم، أو يقبل ببعض الخطايا الأخلاقية بوصفها شرطًا لوجود أحسن عالمٍ ممكنٍ، فنحن مخيّرون بين عالمٍ بدون شرٍّ، وأيضًا بدون إرادةٍ حرّةٍ، أو عالمٍ فيه أحرارٌ ربّما يقومون ببعض الشرّ، ولكن أيضًا يقومون بالكثير من الخير الجيّد، وبالتالي فإنّ الخير الكثير الناتج الأعظم قد يفوق الشرّ اللازم له. [انظر: الحلّاق، العناية الإلهية ومشكلة الشرّ في العالم، ص 413؛ بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 2، ص 394]

فالشرّ الطبيعي والشرّ الأخلاقي ظاهريان فقط ناشئان من النظرة الضيّقة الجزئية، وإنّ عالمنا عالمٌ عظيمٌ متناسبٌ ومتناسقٌ، والإنسان ليس إلّا شذرةً وقطعةً صغيرةً من مدينة الله، أو من جمهورية الأرواح، إنّ مدينة الله واسعةٌ جدًّا بالنسبة إلينا، ونحن لا نعرف عنها إلّا القليل جدًّا ممّا لا يسمح لنا بإدراك نظامها الرائع، فعالمنا هذا من أحسن العوالم الممكنة، وهذا العالم يتّحد فيه أعظم قدرٍ من التنوّع مع أعظم قدر من النظام، إذ ينتفع بالأرض والمكان والزمان على خير وجهٍ، ويحقّق أعظم النتائج بأبسط الوسائل، حيث زوّدت المخلوقات من القوّة والمعرفة والسعادة والخير أعظم قدرٍ يمكن أن يسمح به العالم. [انظر: ليبنتز، المبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، ف 10، ص 113]. وهذا يعني «أنّ الله يفعل كلّ شيءٍ على أفضل وجهٍ نتمنّاه» [الشكرجي، التفاؤل والتشائم عند فلاسفة عصر التنوير، ص 3].

إنّ وجود الشرّ في هذا العالم لا يتنافى مع كون عالمنا أفضل العوالم؛ لأنّ تلك الشرور قد تكون شروطًا ضروريةً لخيرٍ آخر يفوقها كثيرًا، فالخير الناتج الأعظم قد يفوق الشرّ اللازم له، وبالتالي إمكان وجود الشرور في حدّ ذاته لا يعدّ أساسًا لعدم الإيمان بوجود الإله. [انظر: بيسن، مسألة الإله، ج 1، ص 141]

نقد وتقويم

يلاحظ على الثيوديسيا أنّها موقف دفاعي أو تبريري، فهي تقرّ بأنّ الشرّ أمر وجودي، وتبحث عن أسباب لتبرير وجوده بحيث لا يتناقض وجود الله مع وجود الشرّ منطقيًّا، وأيضًا أنّ وجود الشرّ يتّسق مع العدل والرحمة الإلهية. وإنّه سمح بوجوده وإن كان لا يريده لأنّه يستخدم من أجل الخير. كما يلاحظ على ليبنتز قوله بالانسجام الأزلي، إذ يرى أنّ الأصل الإلهي المشترك لكلّ النفوس هو الذي يضمن منذ الأزل حدوث انسجام بين إدراكاتها بحيث يكون قد قدّر لها من البداية أن تكون صورةً متوافقةً متّسقةً لعالم واحد رغم اختلاف وجهات نظرها إليه [انظر: فؤاد زكريا، مذهب الذرّات الروحية لليبنتس، ص 607]، وهذا ما يتعارض مع الإرادة الحرّة المطلقة للإنسان.

رابعًا: نظرية اعتبارية الخير والشرّ (الخير والشرّ تصوّران ذهنيان)

طرح هذه النظرية إسبينوزا (Spinoza) (سنة 1632 - 1677 م) وإسبينوزا هذا وإن كان يهوديًّا إلّا أنّه يمتلك تأثيرًا لاهوتيًّا مسيحيًّا لعيشه في بيئةٍ مسيحيّةٍ، واطّلاعه الواسع على المبتنّيات اللاهوتية اليهودية والمسيحية، كما أنّه عاش السجال الفكري بين الفلاسفة واللاهوتيين، لذا جاء ذكره هنا لتأثيره الكبير في هذا السجال؛ فقد انطلق إسبينوزا من رؤيته لله، فهو يعتقد أنّ الإله والطبيعة واحد [انظر: بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 1، ص 140]، فالله عنده ليس إلهًا مشخّصًا ولا يشبه البشر من هذه الناحية، ولا تطرأ عليه الانفعالات البشرية، أي أنّه لا يوصف بأنّه سعيد أو غاضب، عادل أو منتقم، الإله هو الجوهر الكلّيّ الواحد، إنّه الحتمية والضرورة السائدتين في الطبيعة ونظامها الأزلي الثابت، وقوّته هي قوّة الطبيعة الطابعة التي تعطي للمادّة قوّة الجاذبية، وللنبات القدرة على التغذّي والنموّ، وللحيوان القدرة على الإحساس والحركة، وللإنسان القدرة على النطق والتفكير والتعقّل، وإرادته هي قوانين الطبيعة، فالإله ليس متجاوزًا للطبيعة ولا منفصلًا عنها، وهو النظام الضروريّ الشامل، بل هو العلّة المحايثة للعالم، فالإله والعالم شيء واحد، بمعنى أنّ العلاقة بينهما هي مثل العلاقة بين الشمس وضوئها فالاثنان متلازمان، والقوانين الحاكمة للكائن البشري هي جزءٌ من قوانين الطبيعة، وليس للإنسان قانونٌ خاصٌّ به يجعله نشازًا في الطبيعة أو طبيعةً ثانيةً داخل الطبيعة. [انظر: أشرف منصور، إسبينوزا ونقد العقل الخالص، ص 55]، والخير والشرّ ليسا صفاتٍ أو أحوالًا موجودةً بذاتها في الطبيعة، بل إنّها طريقة البشر في النظر إلى الأشياء، فالزلازل والبراكين والفيضانات ليست شرًّا في ذاتها، بل هي مجرّد ظواهر طبيعية؛ إذ يمكن أن تكون أهمّ من الظواهر العادية؛ لأنّها تحدث التوازن في الطبيعة لكنّها تصبح شرورًا عندما تؤثّر سلبًا على الإنسان، والخمر

مثلًا عنصر كيمائي موجود في الطبيعة، وهو بذلك ليس شرًّا في حدّ ذاته، بل يصبح كذلك إذا تناوله الإنسان، وأدّى إلى السكر والهذيان، ليس في الطبيعة خير وشرّ، ورذيلة وفضيلة، بل إنّ أفعال الإنسان وحدها هي التي تتّصف بذلك [المصدر السابق، ص 47]، وليس للخير والشرّ أيّ حقيقية ذاتية، إنّه فقط تصوّرٌ عقليٌّ في ذهن الإنسان وحده، ولكنه غير موجود في الواقع، يقول إسبينوزا: «إنّ الخير والشرّ لا يدلّان على شيءٍ إيجابيٍّ في الأشياء الواقعية منظورًا إليه في ذاتها، وليسا إلّا حالين من أحوال الفكر أو تصوّرين نحن نتصوّرهما حين نقارن بين الأشياء بعضها وبعض، والواقع هو أنّ الشيء الواحد يمكن أن يكون خيرًا أو شرًّا في الوقت نفسه، أو لا هذا ولا ذاك» [جلال الدين سعيد، سبينوزا والكتاب المقدّس، ص 98 و99].

نقد وتقويم

إنّ عَدَّ الخير والشر أمرين اعتباريان مجانبٌ للواقعية، فـ"الشرّ ليس له حقيقة ذاتية" كلام سليم وموافق للواقع، ولكن عدَّ الخير كذلك ليس بصحيحٍ، فالخير أمرٌ وجوديٌّ وليس تصوّرًا عقليًّا محضًا، وآثاره الخارجية تنبئك عن وجوده الخارجي، وكذلك الشرّ ليس أمرًا عقليًّا ومفهومًا ذهنيًّا، ولو كانا كذلك لما شعرنا بهذه المشكلة المعقّدة. وقوله "ليس في الطبيعة خيرٌ وشرٌّ، ورذيلةٌ وفضيلةٌ"، خلطٌ بين أمرين، بين الذوات والأفعال، فالذوات ما تحمل من مميّزات خاصّة، كأنياب وسموم ومخالب وغيرها من مميّزات فيها حفظ وجودها ونوعها، تعدّ كلّ تلك أمورًا ذاتيةً خيرًا بالنسبة إليها، فهي أمورٌ وجوديةٌ تتّصف بأنّها خيرٌ بذاتها دون الحاجة للمقايسة، بخلاف الأفعال؛ فهي تتّصف بالخير والشرّ عند المقايسة. كما أنّ المسألة التي تطرح اليوم لا تختصّ بالإنسان وحده، بل تشمل العالم الذي نعيشه، وسائر الوجودات التي تشاركنا في هذا العالم. إنّ ما طرحه إسبينوزا لا يسهم في حلّ المشكلة من الأساس، بل هو التسليم بها، ولا يغيّر من الواقع شيئًا.

خامسًا: نظرية الإرادة الحرّة

عرضت مسألة حرّية الإرادة الإنسانية بوصفها مشكلةً لاهوتيةً تتعلّق بكيفية التوفيق بين وجود إلهٍ قادرٍ على كلّ شيءٍ، عالمٍ بعلمٍ سابقٍ، وبين حرّيّة الإنسان المسؤول أخلاقيًّا.

وحاول بلانتينغا (Plantinga) أن يوفّق بين وجود الله ووجود الشرّ، وأنّ وجود الله مع وجود الشرّ ليس محالًا منطقيًّا، وأنّ الإرادة الحرّة تعلّل وجود الشرّ دون التأثير على الاعتقاد بوجود الله، فالشرّ أمرٌ وجوديٌّ خلقه الله، وأوجد إمكانية الوقوع فيه، ولكنّ صنع الشرّ هو فعل إنساني، وليس بإلهيٍّ،

يقول: «إنّ الله ﷻ لمّا خلق البشر قد منحهم إرادةً حرّةً كاملةً، وبموجب تلك الإرادة اختار البشر ما يريدون، فنجدهم في بعض الأحيان ينزعون إلى الخيارات الخيّرة، وفي أحيان أخرى يتّجهون إلى الخيارات الشرّيرة» [انظر: دانيال سبيك، مشكلة الشرّ، ص 50]، وبحسب هذه النظرية من المحال أن يتمّ خلق عالمٍ فيه إرادة حرّة من دون أن يكون فيه شرور، ولو منع الله الشرّ لاضطرّ لمنع خيرٌ كثيرٌ وهو حرّية الإرادة. [انظر: المصدر السابق، ص 50]

إنّ عالمًا يحتوي على مخلوقاتٍ حرّةٍ على نحوٍ أساسيٍّ هو أكثر قيمةً من عالمٍ لا يحتوي على مخلوقاتٍ حرّةٍ على الإطلاق. [الإلحاد.. تعليل فلسفي، ص 587]

وإلى ذلك ذهب ويليام الأوكامي (William of Ockham)، فهو يرى أنّ حرّية الإرادة، هي الأساس في الإنسان وأكثر تميّزًا له من الفكر، والخير هو ما يريده الله من الإنسان أن يفعله، والشرّ عصيان الإنسان لمشيئة الله؛ ولهذا يعدّ الشرّ من صنع الإنسان، ولمّا كان الله ليس ملزمًا تجاه أحد، فهو لا يرتكب أيّ شرّ، ولا إلزام على الله في أن يثيب المطيع ويعاقب العاصي، والله حرٌّ في أن يصطفي من يشاء من فضله، ويحرم من يشاء من فضله [بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 1، ص 255]، وعالج مسألة علم الله بقوله إنّ حرّية الإنسان لا تتنافى مع علم الله السابق؛ لأنّ التجربة الشخصية تؤكّد أنّ لدى الإنسان إرادةً تدفعه نحو هذا أو ذاك، ومن ناحية أخرى يعلم الله أنّ الإنسان سيفعل بإرادته هذا أو ذاك، وهذا لا يستبعد أن يفعل الإنسان بإرادته واختياره، فعلم الله لا يحيل الأفعال من حرّةٍ إلى مجبورةٍ. [عدنان نجيب الدين، مسألة الشر في فلسفة بول ريكور، ص 55]

وبهذا وافق ويليام الأوكاميّ بلانتينغا [انظر: المصدر السابق، ص 55] فيما يتعلّق بمشكلة الشرّ الأخلاقي، وتابعهم على ذلك، أنطوني فلو (Antony Flew)، الذي قسّم الشرّ إلى نوعين: نوعٍ من كسب الإنسان ويعود إلى ما يشوب النفس البشرية من نقائص، فالإله ترك المجتمعات لإرادة الإنسان وفعله واختياره، الذي كثيرًا ما ينزل الضرر والألم بأخيه، وهناك شرٌّ لا علاقة للإنسانية فيه وهو ما يسمّى بالشرّ الطبيعي مثل الزلازل والبراكين. [عماد الدين إبراهيم، اللاهوت المعاصر، ج 1، ص 463]

نقد وتقويم

يلحظ على هذه النظرية أنّها نجحت في معالجة مشكلة الشرّ الأخلاقي، ولكنّها غفلت مشكلة الشرّ الطبيعي، فحرّية الإرادة تبدو سببًا كافيًا في وجود الشرّ الأخلاقي، ولكنّها ليست سببًا كافيًا لمعالجة الشرّ الطبيعي؛ لذا حاول بلانتينغا معالجة الشرّ الطبيعي من خلال تحميل مسؤولية الشرّ الطبيعي إلى كائنات غير بشرية مثل الأرواح الهائمة أو الجنّ والشيطان، فيمكن أن يتسبّب الشيطان وكتائبه بالأمراض

والزلازل والكوارث الطبيعية الأخرى [الالحاد.. تعليل فلسفي، ص 461]

سادسًا: نظرية الإيمان المفتوح

نظرية طرحها التيّار المسيحي البروتستاني سنة 1980، وهي قائمة على دمج الفلسفة الإغريقية واللاهوت المسيحي، وتركّز على حدود علم الله وكمال قدرته.

طرحها اللاهوتي المسيحي كلارك بينوك (Clark Pinnock)، وقامت هذه النظرية على أساس أنّ الله خلق العالم بشكل مفتوح على كلّ الاحتمالات، ولا يعلمها حتّى الله نفسه، بما في ذلك العمليات الطبيعية في الكون نفسه، وبالتالي أصبح وجود احتمالٍ لحدوث الشرّ غير المبرّر أو الشرّ الذي لا يقود لخيرٍ أعظم، ودور الله في ذلك هو محاسبة الخلق في يوم القيامة على أفعالهم، أو مكافأتهم على الشرّ الذي لحقّ بهم، وهو خارجٌ عن إرادتهم؛ بسبب سوء استخدام بشرٍ آخرين لإرادتهم أو بسبب الشرّ الطبيعي. [انظر: إشكالية الشر: /ttps://kalamfalsfa.wordpress.com]

نقد وتقويم

يلحظ على هذه النظرية أنّها تقف بالضدّ أمام نظرية العناية الإلهية، فهي ترى أنّ العالم ليس فيه أيّ تخطيط إلهي، أو عناية إلهية، كما أنّها تنفي علم الله (صفة العلم)، بمعنى أنّها سلّمت بأنّ الشرّ أمر وجودي، ومن أجل المحافظة على وجود الله أنكرت صفة العلم،أو القول بمحدودية علمه تعالى. وممّن ذهب لذلك ويليام جيمس (William James) (1842 - 1910 م)، إذ أنكر إطلاق العلم والقدرة الإلهيين وذهب إلى أنّ الحلّ الوحيد لمشكلة الشرّ، هو تضييق دائرة العلم والقدرة بوصفهما صفتين من صفات الله وتحديدهما. [انظر: بن صابر محمد، الدين عند وليام جميس، ص 5].

لم تكن هذه النظرية جديدةً أو مبتكرةً؛ فقد سبقهم بذلك الفيلسوف اليوناني شيشرون اليوناني (Cicero) (106 - 43 ق. م) الذي جعل الأمر يدور بين علم الله بالمستقبل، وهذا يعني سلب الإرادة عن الإنسان وبالتالي يكون تحميله آثار سيّئاته، وهو مناف للحكمة، فلا معنى للوم الأشرار على أفعالهم السيّئة، مثل القتل، والسرقة، وبين القول بإرادة الإنسان، وهذا يعني نفي علم الله بالمستقبل، ولا مانع منه؛ لأنّه ثمن الحرّيّة [انظر: بيسن، مسألة الآله، ص 5]؛ فإنّ علم الله مسبقًا بجميع الأحداث يستلزم أن يكون كلّ ما يحدث مقدّرًا له، وبالتالي هو حتمي الحدوث، وهذا يتنافى مع حرّيّة الاختيار للبشر.

الخاتمة

أوّلًا: استعرضنا أهمّ النظريات في الفكر اللاهوتي المسيحي لمعالجة مشكلة الشرّ، ولعلّ أبرز النظريات وأهمّها: نظرية الخطيئة، ونظرية القول بعدمية الشرّ، والقول بالعناية الإلهية، ونظرية الشيوديسيا.

ثانيًا: لم توفّق نظرية الخطيئة في معالجة المشكلة، بل كانت نظريةً مجانبةً للواقع تمامًا، ولم يرتضها الكثير من اللاهوتيين، وإن كانت الأشهر من بين النظريات.

ثالثًا: نظرية العناية الإلهية يمكن عدّها نظريةً لاهوتيةً، وإخراجها من عباءة الفلسفة إن وجد لها مؤيّداتٌ في الكتب المقدّسة عند المسيحية. لا سيّما وأنّ القرآن الكريم مليءٌ بالإشارات إلى العناية الإلهية بالكون والإنسان. أمّا القول بعدمية الشرّ، فهو لا يغيّر من الواقع شيئًا، من أنّ هناك شرًّا محسوسًا، ولا يكفي القول بعدمية الشرّ لرفع المشكلة.

رابعًا: يمكن القول إنّ نظرية الشيوديسيا للايبنتز نظريةٌ لاهوتيةٌ دفاعيةٌ تتناسب مع الهدف من علم الكلام واللاهوت، وهو الدفاع عن العقيدة، لكنّها سلّمت بالمشكلة وأحالت المشكلة إلى أمر غيبي، يمكن الأخذ به بناءً على الإيمان المسبق بالعقيدة ولوازمها.

خامسًا: أنّ نظرية الإيمان المفتوح ضحّت بالصفات الإلهية من أجل تجنيب الإله مشكلة الشرّ، وهذا خلل معرفي واضح في فكرة الإلوهية وصفاتها المطلقة، كما أنّ نظرية اعتبارية الشرّ وَعَدَّ الشرِّ من عالم التصوّرات بعيدةٌ كلّ البعد عن الواقع الخارجي، ولولا أنّ المشكلة قد لامست حاجة الفرد والمجتمع، وباتت معضلةً يتعكّز عليها الإلحاد، لما اضطررنا إلى معالجتها، ومجرّد البحث فيها يكفي في كونها أمرًا واقعيًّا وجدانيًّا.

سادسًا: أنّ نظرية الإرادة الإنسانية الحرّة قد عالجت مسألة الشرّ الأخلاقي، لكنّها أخفقت في معالجة الشرّ الطبيعي.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

الكتاب المقدّس

المخلصي، الأب منصور، اللاهوت المعاصر، الله في اللاهوت المسيحي المعاصر، الطيف للطباعة، بغداد، 2002 م.

إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء، القاهرة، 2000 م.

أحمد شلبي، مقارنة الأديان، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 8، 1988 م.

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، الإلهيات من كتاب الشفاء، تحقيق الأب قنواتي، سعيد زايد، مكتبة المرعشي النجفي، قم، 1404 هـ.

ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صبح، بيروت، 2006 م.

أشرف منصور، إسبينوزا ونقد العقل الخالص، رؤية للنشر، القاهرة، 2013 م.

أمل مبروك، العدل الإلهي دراسة في فكر ليبنتز والمعتزلة، الدار المصرية ـ السعودية، القاهرة، 2009 م.

بيسن، آندرو، مسألة الإله، ترجمة محمد الفشتكي، الرافدين، بيروت، 2009 م.

كريسون، أندريه، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة عبد الحليم محمود، أبو بكر ذكري، دار الشعب، القاهرة، 1979 م.

بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ذوي القربى، قم، 1427 هـ.

بن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2008م.

تاسوعات أفلوطين، ترجمة، فريد جبر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1997 م.

التعليم المسيحي للكنيسة الكاثوليكية ، المكتبة البوليسة، بلا.

الأكويني، توما، الخلاصة اللاهوتية، ترجمة الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية، بيروت، 1881 م.

الأكويني، توما، مجموعة الردود على فلاسفة المسلمين، دار بيبليون، لبنان، 2008م.

الجرجاني، أبو الحسن علي بن محمد، التعريفات، دار الفكر، بيروت.

جلال الدين سعيد، سبينوزا والكتاب المقدس، مؤمنون بلا حدود، المملكة المغربية، الرباط، 2017 م.

جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ذوي القربى، قم، 1385 هـ.

الحلاق، علي ثائر، العناية الإلهية ومشكلة الشر في العالم، رسالة دكتوراه، كلية العلوم، جامعة القاهرة، 2005 م.

الخطيب، محمد أحمد، مقارنة الأديان، دار المسيرة، عمان، ط 4، 2018 م.

سبيك، دانيال، مشكلة الشرّ، ترجمة: سارة السباعي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2016 م.

دراز، محمد عبد الله، دستور الأخلاق في القرآن، تحقيق: عبد الصبور شاهين، مؤسسة دار الكتاب الاسلامي، قم، 2003 م.

عامري، سامي، مشكلة الشرّ ووجود الله، المؤسسة العلمية الدعوية العالمية، السعودية، 2016 م.

الشكرجي، جعفر حسن، التفاؤل والتشاؤم عند فلاسفة عصر التنوير.

أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، ط 3، 1992 م.

المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، القاهرة، 2004 م.

عدنان نجيب الدين، مسألة الشرّ في فلسفة بول ريكور، دار الفكر اللبناني، بيروت، 2008 م.

علي زيعور، الفلسفة في أوربا الوسيطة، المكتب العالمي للطباعة والنشر، 2001 م.

عماد الدين إبراهيم، اللاهوت المعاصر.. النقد الغربي للإلحاد، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة العباسية المقدسة، 2017 م.

العمري، علي محمود، مدخل إلى دراسة فلسفة الدين، عمان، دار النور المبين، 2016 م.

فائز عزيز أسعد، مجلّة الفكر المسيحي، العدد 385ـ386، السنة التاسعة والثلاثون، أيّار ـ حزيران 2003 م.

فؤاد زكريا، مذهب الذرّات الروحية لليبنتس، مصر، 1997 م.

قدرية إسماعيل، فلسفة لايبنتز، الميتافيزيقا والإلهيات، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة عين شمس، 1969 م.

كيرلس سليم بسترس، حنّا الفاخوري، الأب جوزيف العبسي، تاريخ الفكر المسيحي عند آباء الكنيسة، المكتبة البولسية، بيروت، 2001 م.

لويس غارديه وجورج قنواتي، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، نقله إلى العربية، صبحي الصالح والأب فريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت، 1969 م.

ليبنتز، المبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة، القاهرة، 1978 م.

لوثر، مارتن، أصول التعليم المسيحي، المركز اللوثري، بيروت، بلا.

مارتن، مايكل، الإلحاد تعليل فلسفي، ترجمة لؤي عشري، المتنبي، بغداد، 2018م.

مجلة الدراسات الدينية، مجلة إلكترونية، العدد الثانين جمادى الأخرة 1436 هـ ـ نيسان 2015، عقيدة الخطيئة الأصلية عند أوغسطين.

محمد حلمي عبد الرحمن، قضية الشر في الخلاص المسيحي، دراسة في منظور علم الأخلاق الإسلامي، بحث منشور.

تاضروس، موريس، علم اللاهوت العقيدي، مكتبة أسقفية الشباب، القاهرة، 1994 م.

النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار السلام، القاهرة، 2008م.

النشار، مصطفى حسن، فكرة الألوهية عند أفلاطون، دار التنوير، بيروت، ط 2، 2005 م.

يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط، دار القلم، بيروت، بلا.

References

Ahmed Shalabi, ***Comparing of Religions***, al-Nahdha al-Misriyya Library, Cairo, 8th edition, 1988 AD.

Ibn Mandhur, Muhammad bin Makram, ***Lisanul Arab***, Dar Sobh, Beirut, 2006.

Ashraf Mansour, ***Spinoza and the Criticism of Pure Reason***, Ro'ya Publications, Cairo, 2013.

Andrew Besson, ***The Question of God***, translated by: Muhammad Al-Fashtaki, Al-Rafidain, Beirut, 2009.

Badawi, Abdurrahman, ***Encyclopedia of Philosophy***, Thawil-Qurba, Qom, 1427 AH.

Bin Zakariyya, Abul-Hussein Ahmed Bin Faris, ***Mu'jam Maqayees al-Lugha***, Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, Beirut, 2008.

The Enneads of Plotinus, translated by: Fareed Jabr, Lubnan Nashroon Library, Beirut, 1997.

Aquinas, ***Compendium of Theology***, translated by: Khoury Paulus Awwad, al-Adabiyya Press, Beirut, 1881 AD.

Thomas Aquinas, ***Collection of Replies to Muslim Philosophers***, Dar Biblion, Lebanon, 2008.

Al-Jirjani, Abul-Hasan Ali bin Muhammad, ***al-Ta'rifaat***, Darul-Fikr, Beirut, 200 AD.

Daniel Speck, ***The Problem of Evil***, translated by: Sarah al- Sebaei, National Center for Translation, Cairo, 2016.

Sami Aamiri, ***The Problem of Evil and the Existence of God***, International Advocacy Scientific Foundation, Saudi Arabia, 2016.

Sobhi, Ahmed Mahmoud, ***Moral Philosophy in the Islamic Thought***, Darul-Nahdha al-Arabiyya, Beirut, third edition, 1992 AD.

Abdul Wahab al-Meseeri, ***Encyclopedia of Jews, Judaism and Zionism***, Darul-Shorouq, Cairo, 2004 AD.

Adnan Najibddeen, ***The Question of Evil in the Philosophy of Paul Ricoeur***, Darul-Fikr al-Lubnani, Beirut, 2008.