أجابي وإيروس: جدلية المحبة بين الفلسفة اليونانية واللاهوت المسيحي عند أندرس نيجرون

د. أسماء عبد المحسن ضاحي (*)

ملخص:

يهدف هذا البحث إلى دراسة جدل المحبة بين الفلسفة اليونانية واللاهوت المسيحي في مشروع أندرس نيجرن اللاهوتي، الذي ميّز بصورة جذرية بين إيروس حبًّا صاعدًا يقوم على الرغبة، وأجابي حبًّا نازلًا يقوم على العطاء المجاني وغير المشروط. يبدأ البحث ببيان مفهوم إيروس عند أفلاطون وأرسطو، ثم يعرض الخصوصية التي تميز أجابي في المسيحية الأولى، ثم ونقده لمحاولات الدمج الوسيط عند أوغسطين وتوما الأكويني، وينتقل بعد ذلك إلى قراءة ثنائية أجابي وإيروس عند نيجرن. كما يناقش البحث مدى إمكان الفصل بين المفهومين في ضوء الأسئلة الفلسفية واللاهوتية، ويختتم بعقد مقارنات مع بعض المفكرين المعاصرين مثل كيركجورد، وبول تيلش، وإيمانويل ليفيناس، الذين قدّموا مقاربات بديلة تُبرز أبعاد الجدل الراهن حول معنى المحبة. وتخلص الدراسة إلى أن إسهام نيجرن يكمن في إبراز تفرد أجابي في التقليد المسيحي، غير أن الفصل القاطع بين أجابي وإيروس يظل إشكاليًا، وهو ما يدفع إلى رؤية تكاملية تقوم على جدلية العطاء والرغبة، "فاتحًا أفقًا فلسفيًا ولاهوتيًا متجددًا لفهم المحبة.

الكلمات المفتاحية: أندرس نيجرن – أجابي – إيروس – الفلسفة اليونانية – اللاهوت المسيحي – المحبة – أوغسطين – توما الأكويني – كيركجورد – بول تيلش – ليفيناس.

(*) قسم الفلسفة – كلية الآداب – جامعة أسيوط.

Agape and Eros: The Dialectic of Love between Greek Philosophy and Christian Theology in Anders Nygren

Abstract: This study aims to examine the dialectic of love between Greek philosophy and Christian theology in Anders Nygren's theological project, which sharply distinguishes between Eros as an ascending love grounded in desire, and Agape as a descending love based on gratuitous and unconditional giving. The study begins by outlining the concept of Eros in Plato and Aristotle, then discusses the distinctive character of Agape in early Christianity, followed by Nygren's critique of the medieval attempts at synthesis found in Augustine and Thomas Aquinas. It then turns to Nygren's reading of the Agape–Eros dichotomy. The research further addresses the possibility of separating the two concepts in light of philosophical and theological questions, and concludes by drawing comparisons with modern thinkers such as Kierkegaard, Paul Tillich, and Emmanuel Levinas, who offered alternative approaches that highlight contemporary debates on the meaning of love. The study argues that Nygren's contribution lies in emphasizing the uniqueness of Agape within the Christian tradition; however, the strict separation between Agape and Eros remains problematic, prompting a more integrative vision grounded in the dialectic of giving and desire, thereby opening a renewed philosophical and theological horizon for understanding love.

Keywords: Anders Nygren – Agape – Eros – Greek philosophy – Christian theology – Love – Augustine – Thomas Aquinas – Kierkegaard – Paul Tillich – Levinas.

المقدمة:

تُعد المحبة من أكثر المفاهيم رسوخًا وإثارةً للإشكال في تاريخ الفكر الإنساني، إذ شكّلت محورًا للتأملات الفلسفية واللاهوتية منذ العصور القديمة. وقد تناول الفلاسفة اليونان، وعلى رأسهم أفلاطون وأرسطو، إيروس بوصفه حركة صاعدة للروح نحو الجمال والخير المطلق، أو بوصفه رابطة إنسانية تقوم على الصداقة والفضيلة. أما المسيحية الأولى فقدّمت مفهومًا مغايرًا هو أجابي، الذي يُجسّد محبة الله غير المشروطة، النازلة إلى البشر، والقائمة على العطاء المجاني والنعمة الإلهية. ومنذ ذلك الحين ظل التوتر قائمًا بين التصورين: محبة تقوم على الرغبة والصعود، وأخرى تقوم على العطية والنزول.

لم يكن هذا التوتر مجرّد اختلافٍ نظريّ، بل امتد أثره إلى صميم فهم الإنسان لعلاقته بالمطلق، وكذلك لأبعاده الأخلاقية والوجودية. في التقليد المسيحي الوسيط، حاول مفكرون كبار مثل أوغسطين وتوما الأكويني الجمع بين أجابي وإيروس، ساعين إلى صياغة رؤية متكاملة تجمع بين العطاء الإلهي والرغبة الإنسانية. غير أن هذا المزج بقي موضعًا للنقد والجدل، لا سيما مع بروز تيارات لاهوتية جديدة في القرن العشرين.

في هذا السياق، يبرز اللاهوتي السويدي أندرس نيجرن (١٨٩٠–١٩٧٨)(*) بوصفه واحدًا من أبرز من تناولوا مفهوم المحبة عبر عمله الضخم Agape and Eros . إذ طرح نيجرن أطروحة جذرية تقوم على الفصل التام بين أجابي وإيروس، رافضًا كل محاولات الدمج التي سادت في العصور الوسطى، ومؤكدًا أن

(*) يُعدّ أندرس نيجرن من أبرز ممثلي المدرسة اللاهوتية في لوند. شغل منصب أستاذ في جامعة لوند بالسويد، ثم أصبح أسقفًا للمدينة نفسها. وكان شخصية بارزة في الحركة المسكونية، إذ تولى رئاسة الاتحاد اللوثري العالمي. ألّف كتبًا حول الأسس العلمية للاهوت النظامي، والأخلاق الفلسفية والمسيحية. وقد تميزت شخصيته بالتعقيد، حيث توزعت اهتماماته بين البحث الأكاديمي والوعظ الجامعي والكنيسة اللوثرية والحركة المسكونية والدراسات الفلسفية. كان باحثًا نقديًا، لكنه لم يكن حداثيًا؛ وكان مهتمًا بالأساسيات، لكنه لم يكن أصوليًا. كما كان لاهوتيًا ليبراليًا دون أن يعتنق اللاهوت الليبرالي، وباحثًا نقديًا دون أن يقبل النقد الفلسفي بلا تمحيص. وفي بعض النواحي كان راديكاليًا، وفي نواحٍ أخرى محافظًا. وقد جمع بين اهتمام عميق بالفكر العلمي والتزام راسخ بالبحث عن جوهر الإيمان المسيحي.
Anders Nygren
http://www.encyclopedia.com/history/encyclopedia-almanacs-transcripts-and-maps/Anders-Nygren.

المحبة المسيحية الأصيلة لا تُفهم إلا بوصفها أجابي، أي محبة نازلة، غير مشروطة، تمنح دون مقابل. أما إيروس، فيراه تعبيرًا عن نزوع إنساني صاعد نحو الكمال، وهو في جوهره مغاير تمامًا لأجابي، بحيث يستحيل التوفيق بينهما.

تثير هذه الرؤية أسئلة فلسفية ولاهوتية عميقة: هل يمكن حقًا إقرار الفصل التام بين المفهومين؟ وهل المحبة الإنسانية محكومة دائمًا بجدلية الرغبة والعطاء، أم يمكن تصورها في صورة نقية كما افترض نيجرن؟ وما حدود صلاحية أطروحته ضمن سياق الفكر الأخلاقي واللاهوتي المعاصر؟ وعليه فإن هذا البحث لا يقتصر على عرض أفكار نيجرن فحسب، بل يسعى إلى مقارنتها نقديًا واختبار مدى إسهامها في إثراء النقاش الفلسفي واللاهوتي حول مفهوم المحبة، بما يتيح إعادة النظر في العلاقة بين الإنسان والمطلق، والفلسفة والدين، ضمن إطار إنساني متجدد.

يسعى هذا البحث إلى تحليل الجدل اللاهوتي-الفلسفي حول مفهوم المحبة عند نيجرن، من خلال تتبع جذوره الثنائية بين إيروس في الفلسفة اليونانية وأجابي في المسيحية الأولى. ينطلق البحث من بيان الخصائص المميزة لكل من المفهومين، ثم يعرض الكيفية التي بلور بها نيجرن ثنائية «أجابي/إيروس» بوصفها إطارًا تفسيرياً قادرًا على كشف التوتر بين البعد الإلهي غير المشروط للمحبة، والبعد الإنساني المرتبط بالرغبة والبحث عن الكمال. كما يتناول البحث نقد نيجرن لمحاولات الدمج الوسيط عند أوغسطين وتوما الأكويني، مبرزًا حدود هذه المحاولات في نظره. وفي القسم التحليلي الأخير، يناقش البحث إمكانية الفصل بين المفهومين في ضوء الأسئلة اللاهوتية والفلسفية، ومقارنته ببعض المفكرين المعاصرين مثل سورين كيركجورد Søren Kierkegaar (١٨١٣-١٨٥٥)، وبول تيلش Paul Tillich (١٨٨٦-١٩٦٥)، وإيمانويل لفيناسEmmanuel Levinas(١٩٠٦-١٩٩٥)، لإبراز أبعاد الجدل الراهن حول المحبة. تكمن أهمية هذا البحث في إظهار أن مشروع نيجرن، رغم طابعه القطعي، ويفتح المجال لإعادة التفكير في العلاقة بين البعد الإلهي والبعد الإنساني للمحبة، ضمن أفق فلسفي–لاهوتي معاصر

اولًا- مفهوم "إيروس" في الفلسفة اليونانية (أفلاطون وأرسطو):

لم يكن مفهوم الحب عند اليونانيين كما نفهمه اليوم، ولا كذلك مفهوم الصداقة. ولعل ما نقصده اليوم بالحب هو الذي كانوا يسمونه الصداقة (philia)؛ وكان معناها في القرن الخامس إما التوافق في الأخلاق أو الانجذاب بين الأضداد. وهي رابطة طبيعة تسري بين جميع الكائنات ومنها الإنسان. ولكن أفلاطون نقل معنى الصداقة، وذهب إلى أن المجتمع لا يقوم على رابطة طبيعية فحسب، بل على أساس أخلاقي وروحي[١].

١. إيروس عند أفلاطون:

يحتل مفهوم إيروس (ἔρως)[*] مكانة مركزية في الفلسفة الأفلاطونية، ليس بوصفه مجرد عاطفة إنسانية أو انفعال نفسي، بل بوصفه قوة كونية تربط بين العالَم الحسي والعالَم المعقول. وفي محاورة المأدبة (Symposium)، يبلور أفلاطون تصوّرًا متدرجًا لإيروس بوصفه حركة صاعدة من حب الجسد إلى حب النفس بما هي جوهر روحي، ومن ثم إلى حب الجمال الروحي، وصولًا إلى التأمل في فكرة الجمال المطلق ذاته. هنا يصبح إيروس محركًا داخليًا للروح، يحفّزها على تجاوز المحدود إلى اللامحدود، ومن النسبي إلى المطلق[٢].

يتجلّى هذا المعنى بوضوح في خطاب سقراط الذي ينقل فيه تعاليم الكاهنة ديوتيما، حيثُ يُعرَّف الحب بوصفه «شوقًا إلى الخلود»، ويتجسد هذا التوق عبر الإنجاب الجسدي أو الفكري. فالفعل الجنسي، في التصور الأفلاطوني، ليس غاية في ذاته، بل كمجرد تعبير أولي عن توق أعمق نحو الخلود. ومن هنا يفتح إيروس الطريق أمام الخلق الفكري، أي إنجاب الفضائل والمعارف في النفوس، وهو ما يُعدّ أرقى من الإنجاب الجسدي[٣]. بهذا المعنى، فإن إيروس عند أفلاطون ليس مجرد

(١) أحمد فؤاد الأهواني: نوابع الفكر الغربي (أفلاطون)، دار المعارف، مصر، ١٩٦٥، ص ٥٤

(*) تستخدم كلمة إيروس للإشارة إلى الحب الجسدي، في حين جرت العادة باستخدام كلمة أجابي (Agápē) للإشارة إلى الحب الروحي، انظر: زكريا إبراهيم: مشكلات فلسفية (مشكلة الحب)، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٧٠م، ص ١٣٠

(٢) أفلاطون: (محاورة المأدبة)، ترجمة محمد لطفي جمعة، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، ٢٠٢١م، ص ١٢٣

(٣) المرجع السابق، ص ١٢٧

شهوة، بل قوة ميتافيزيقية تؤسس لإمكان الفلسفة ذاتها، إذ تدفع الإنسان إلى السعي وراء الحقيقة والجمال والعدل.

في محاورة فايدروس (Phaedrus) يُسند أفلاطون إلى إيروس وظيفة تختلف عن تلك التي عرضها في المأدبة، وإن كان يكملها من زاوية أخرى. ففي حين صُوِّر إيروس في المأدبة بوصفه حركة ارتقائية تدريجية تقود الروح من حب الجسد إلى التأمل في الجمال المطلق، يظهر في فايدروس بوصفه ضربًا من الجنون أو الهوس الإلهي (theia mania) الذي يوقظ الروح ويمكّنها من استعادة ذاكرتها (anamnesis) والانجذاب من جديد نحو عالم المثل. وهذا «الجنون» لا يُعدّ نقصًا أو خللًا، بل نعمة إلهية تُعيد الروح إلى أصلها السماوي وتكشف حقيقتها الخالدة التي كانت في حضرة المثل. ومن ثمّ، يتجلى إيروس في فايدروس بوصفه قوة محركة للروح في صراعها من أجل التحرر من قيود الجسد، إذ أدق: "حيث يُغدو الجمال الجسدي مجرد وسيط يوقظ الحنين إلى الجمال الأبدي، ويحفّز التوجه نحو الحقيقة الفلسفية. وهكذا يتكامل التصوران: فبينما يؤكد أفلاطون في المأدبة على البنية التصاعدية للحب بوصفه حركة نحو المطلق، يكشف في فايدروس عن طابعه الإلهامي بوصفه «جنون مقدس» يهب الروح إمكانية الخلاص والمعرفة [1].

وما يميز هذا التصور أن أفلاطون لا ينظر إلى إيروس بوصفه عاطفة فردية مغلقة، بل بوصفه حركة علائقية تتجاوز حدود الذات لتصل بها إلى المطلق. فالإنسان حين يحب لا يتوقف عند موضوع حبه الخاص، بل ينفتح عبره على أفق اللامتناهي، بما يجعل الحب في جوهره تجربة تجاوز transcendence. وبذلك يصبح إيروس عند أفلاطون لا يعدّ أصلًا للمعرفة والجمال فحسب، بل يمثل أيضًا قوة تربوية وأخلاقية، إذ يحوّل الرغبة الفردية إلى مسار يفضي إلى الحكمة وإلى الحياة الفاضلة.

إن هذا الفهم المزدوج لإيروس ــ بوصفه قوة ميتافيزيقية تربط الأرضي بالعلوي، وبوصفه قوة تربوية تعيد تشكيل علاقة الإنسان بالذات والآخر ــ هو ما جعل هذا المفهوم يحتل مكانة مركزية في الفلسفة الأفلاطونية، وقد امتد تأثيره العميق إلى الفلسفة اللاحقة، سواء في الفكر المسيحي المبكر أم في التأويلات

(١) أفلاطون: (محاورة فايدروس أو عن الجمال)، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار المعارف، مصر، ١٩٦٩، ص ٣٠، ص٣٢

الحديثة للحب بوصفه قوة خالقة. ومن هنا يمكن النظر إلى تصور أفلاطون لإيروس بوصفه تأسيسًا ضروريًا لفهم التحولات اللاحقة عند أرسطو، الذي أعاد توجيه هذا المفهوم ضمن إطار واقعي وأخلاقي أكثر ارتباطًا بالإنسان في حياته العملية[١] .

من اللافت أنّ أفلاطون، رغم تعدد الأصوات والآراء التي وردت على ألسنة شخصيات *المأدبة* حول الحب، لم يتمكن من تجريد إيروس من نزعة التمركز حول الذات، إذ ظلّ في جوهره صورة من صور حب الذات. فمع أنّه رفع من شأن الحب حين جعله وسيطًا للخلاص، أو شوقًا أرستقراطيًا يدفع بالذات البشرية إلى التسامي نحو المقام الإلهي، إلا أنّه انتهى إلى تصويره فعلًا يصدر عن كائن ناقص. فالحب عنده ليس إلا رغبة مشوبة بالحرمان، يظل طابعه قائمًا على الافتقار والاشتهاء، لا على الاستقرار أو الامتلاك أو الوفاء. ومن هنا، لا يبدو مستغربًا أنّ لفظ «الزوجة» لم يرد قط في مجمل أحاديث أفلاطون عن الحب. وكما أشار نيجرن، فإن أفلاطون لم يستطع قط أن يتصور حبًا تلقائيًا غير مسبب، ولذا لم يكن من قبيل المصادفة أن يتحدث عن صعود الإنسان نحو الله من غير أن يخطر بباله إمكان وجود حركة مقابلة، أي نزول من الله نحو الإنسان [٢].

غير أنّ أفلاطون لم يتجاهل البعد الجدلي في فهمه لإيروس، إذ يصوّره بوصفه دايمون(δαιμόνιον) ، أي كائنًا وسيطًا بين البشر والآلهة؛ فهو ليس إلهًا كاملًا ولا إنسانًا محضًا ناقصًا، بل قوة وسطى تصل بين العالَمين وتدفع النفس إلى تجاوز محدوديتها والانخراط في مسار السعي الأبدي نحو الخير والجمال[٣]. ومن هذا المنظور، يغدو إيروس تجسيدًا لنقص أنطولوجي أصيل في كيان الإنسان، وفي الوقت ذاته حافزًا وجوديًا يفتح أمامه إمكانية تجاوزه عبر الارتقاء إلى المعقول والاتحاد بالمستوى الروحي الأسمى.

---

(٢) Martha C. Nussbaum, The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, PP. 178 –180

(٣) أفلاطون: (محاورة فايدروس أو عن الجمال)، ترجمة أميرة حلمي مطر، ص ٣٠، ص٣٢

(١) زكريا إبراهيم: مشكلة الحب، ص ١٤١

وبهذا التحديد يرسّخ أفلاطون الأساس لمفهوم فلسفي للحب تتجاوز أهميته حدود الفكر اليوناني القديم، ليصبح مرجعًا تأسيسيًا في النقاشات اللاحقة، سواء الفلسفية أو اللاهوتية، حول طبيعة العلاقة بين الإنسان والمطلق. وكان هذا الإرث بمثابة نقطة انطلاق لكثير من التأويلات، أبرزها إعادة الصياغة المفاهيمية التي قدّمها نيجرن في جدليته الشهيرة بين إيروس وأجابي، حيث أعاد طرح السؤال حول ماهية الحب بين نزوع الإنسان الصاعد نحو المطلق، والعطاء الإلهي النازل إلى العالم.

يرى سقراط أن الحب روح وسيط عظيم (daimon) يشغل منزلة وسطى بين البشر والآلهة؛ فهو ليس خالدًا تمامًا ولا فانٍ تمامًا، وليس حكيمًا خالصًا ولا جاهلًا مطلقًا، كما أنّه ليس خيرًا محضًا ولا شرًا خالصًا، ولا جميلًا خالصًا ولا قبيحًا مطلقًا. إنّه كائن وسيط يقف في موضع وسط: بين الخلود والفناء، بين الحكمة والجهل، بين الخير والشر، وبين الجمال والقبح. ويُرجع سقراط أصل إيروس إلى ولادته من تزاوج الغنى (Poros) والفقر(Penia)، ومن ثمّ فهو لا يمتلك الحكمة، بل يسعى إليها باستمرار. ومن هنا يتجلى إيروس عند أفلاطون بوصفه تجسيدًا للفيلسوف، أي محبّ الحكمة، ذلك الكائن الذي يقيم في منزلة وسطى لا تُلغي افتقاره، لكنها في الوقت ذاته تحفّزه على البحث الدائم عن الحقيقة[١] .

أما عند الفيلسوف اليوناني أفلوطين، فنجد محاولة متميزة للتوفيق بين حركة الحب الصاعد وحركة الحب الهابط، وذلك من خلال فكرة السُلَّم الإلهي للوجود التي تتيح إمكان الصعود والهبوط معًا. فبينما اكتفى أفلاطون بالحديث عن حركة صاعدة من الإنسان نحو الإله، من غير افتراض حركة نزول مقابلة من الإله إلى الإنسان، وقد أضاف أفلوطين بعدًا جديدًا حين قرر أن الكل صادر عن الواحد، وأن هذا الصدور في جوهره شكل من أشكال الهبوط أو الانبثاق. ومن ثمّ، فإن الحب عنده لا يختزل في حركة ارتقائية فحسب، بل يتضمن أيضًا حركة الانبثاق الكوني التي تفسر علاقة الكثرة بالواحد[٢] .

(2) المرجع السابق، ص ١٣٢
(٣) المرجع السابق، ص ١٤١

قد شكّلت هذه الفكرة، التي تبلورت مع أفلوطين في الفكر اليوناني، أثرًا عميقًا في كتابات الآباء المسيحيين ولاهوتيي القرون الأولى. ففكرة السُلَّم السماوي أو الكوني، المتصلة بتصور أفلاطون لإيروس، استأثرت باهتمام المدافعين عن العقيدة المسيحية الذين وجدوا فيها أداة لتقريب مفهوم المحبة المسيحية إلى أذهان الناس. ومن ثمّ، تداخلت لغة إيروس مع لغة أجابي في الخطاب اللاهوتي المبكر، على الرغم من الهوة العميقة التي تفصل بين المحبة اليونانية، القائمة على الرغبة والافتقار، والمحبة المسيحية، المؤسسة على العطاء غير المشروط والنعمة الإلهية[١].

والحقّ أنّ إيروس في الفلسفة اليونانية لم يكن يعني مشاركة متبادلة بين شخصين متساويين، بل كان يشير إلى نزوع جارف يمحو فرديّة العاشق في حالة من الاتحاد الصوفي بالمطلق أو بالله. ومن هنا، فإنّ المحب لم يكن يتوقف عند محبة القريب، بل يتجاوزها مباشرةً نحو الحقيقة الإلهية المطلقة. ولعلّ هذا ما يفسّر أنّ كثيرًا من مفكّري العصور الوسطى المسيحية قد نظروا إلى الحب بوصفه شكلًا من أشكال الاستغراق في الجمال الأزلي، بحيث يغدو الاتحاد بالله تجليًا من تجليات الخبرة الجمالية. ويرتدّ هذا التصوّر الجمالي للحب إلى مفهوم إيروس، إذ إنّ الحب الأفلاطوني في جوهره ليس غاية في ذاته، بل وسيلة للتسامي والتصاعد نحو الكمال المطلق[٢].

٢- إيروس عند أرسطو:

يمثّل أرسطو نقطة تحوّل منهجية في مقاربة مفهوم الحب قياسًا بالطرح الأفلاطوني؛ فإذا كان أفلاطون قد صوّر إيروس بوصفها قوّة صاعدة تتجه نحو المطلق، أي فكرة الجمال، فإنّ أرسطو أعاد صياغة المسألة ضمن أفقٍ أخلاقي–عملي ومؤسّساتي. فالحب، في تصوّره، يغدو موضوعًا للفعل الإنساني الموجَّه نحو غاية محدّدة، ويُدرج دومًا في إطار أوسع هو الفيليا (φιλία)، أي الصداقة أو المحبة. وهذا التحوّل لا يعني إقصاء البُعد العاطفي، بل تنظيمه وإعادة توجيهه في سياق الفضيلة والاعتدال وفنّ العيش الجيّد.

(١) المرجع السابق، ص ١٤١، ص ١٤٢
(٢) المرجع السابق، ص ١٤٢

على خلاف أفلاطون، الذي جعل من إيروس مبدأً ميتافيزيقيًا صاعدًا نحو عالم المثل، يتبنّى أرسطو مقاربة أكثر واقعية وأقرب إلى التجربة الإنسانية الملموسة. فهو لا يمنح إيروس مكانة محورية في نسقه الفلسفي، بل يعيد إدماجه في أفق أوسع من التفكير الأخلاقي–الأنثروبولوجي، حيث يغدو الحب جزءًا من مفهوم الفيليا وما يرتبط بها من مشاعر المودّة والارتباط. ومن هنا، يكشف التحوّل من أفلاطون إلى أرسطو عن انتقال من النظر إلى الحب بوصفه قوّة كونية متجاوزة للفرد، إلى فهمه بوصفه علاقة إنسانية متبادلة تخضع لشروط الفضيلة والعقل العملي[١].

في الأخلاق النيقوماخية، يؤكد أرسطو أنّ الصداقة تمثّل شرطًا أساسيًا للحياة السعيدة؛ إذ لا يستطيع الإنسان أن يحقّق فضيلته في عزلة عن الآخرين. ومن بين أنماط الصداقة التي يميزها، تتبوأ الصداقة القائمة على الفضيلة مكانة أسمى، لأنها تقوم على اعتراف متبادل بجوهر الخير في الآخر، لا على مجرد المنفعة أو اللذة العارضة. ومن ثمّ، يتبيّن أن الحب عند أرسطو ليس شغفًا جامحًا أو توقًا إلى مثال متعالٍ، بل هو علاقة أخلاقية–اجتماعية متجذّرة في الممارسة الحياتية، تكشف عن الطابع العلائقي للإنسان بوصفه كائنًا سياسيًا واجتماعيًا[٢] .

ومع أنّ أرسطو لا يوظّف مصطلح «إيروس» بكثافة كما هو الحال عند أفلاطون، فإن ملامح هذا المفهوم تظل حاضرة على نحو ضمني في تحليله للصداقة والحب؛ إذ يشير إلى أن الميل نحو الجمال والفضيلة يمثّل جوهر العلاقة الإنسانية في أكمل صورها. فالمحب عند أرسطو لا يسعى إلى امتلاك المحبوب أو تجاوزه نحو مثال مفارق، بل يوجّه طاقته نحو تنمية الخير المشترك الذي يوحِّد بين الطرفين، بحيث يصبح الحب فعل مشاركة في الحياة الفاضلة. ويتسق هذا البعد العملي مع النزعة الأرسطية عامةً، التي ترفض الفصل بين النظر والعمل، وتؤكد أنّ الفضيلة لا تتحقق إلا عبر الممارسة اليومية الملموسة[٣] .

([1]) Martha C. Nussbaum, The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy, pp. 354- 356

(٢) أرسطو طاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج ٢، ترجمة أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٨ ، ص ٢٢٤

(٣) المرجع السابق، ص٢٣٩

ويميّز أرسطو كذلك بين أنماط الحب تبعًا لموضوعه؛ فالحب القائم على اللذة أو المنفعة يزول سريعًا بزوال السبب الذي أنشأه، بينما يتميّز الحب المرتبط بالفضيلة بالثبات والديمومة، لأنه يستند إلى ما هو أعمق وأبقى في الطبيعة الإنسانية. ومن ثمّ يتضح أن الحب في فلسفة أرسطو يرتبط على نحو وثيق بتصوّره للتيلوس (الغاية النهائية للإنسان)، إذ لا يستطيع المرء أن يحقق سعادته (eudaimonia)إلا عبر مشاركة حياته مع آخرين تقوم علاقتهم به على حب مؤسَّس على الخير. وهكذا يعيد أرسطو توجيه مفهوم الحب من مبدأ أنطولوجي مجرّد عند أفلاطون إلى إطار أخلاقي وواقعي متجذّر في الخبرة الإنسانية المشتركة[١].

ويتجلّى البعد المميّز لمفهوم الحب عند أرسطو في صلته الوثيقة بالسياسة والمدينة؛ إذ يرى أن الصداقة تمثل الرابط الأعمق الذي يحفظ تماسك الجماعة، بل يذهب إلى أن العدالة نفسها لا يمكن تصوّرها من دون شكل من أشكال الصداقة بين المواطنين. والأمر الذي يكشف أن أرسطو يدمج البعد الشخصي ضمن إطار أوسع ذي طابع جماعي وكوني، حيث يصبح الخير المشترك الغاية النهائية للعلاقات الإنسانية. فإذا كان أفلاطون قد جعل من إيروس بوصفها قوة ميتافيزيقية متجاوزة للعالم الأرضي، فإن أرسطو يعيد تعريفها كممارسة عملية تُبنى على العقل والفضيلة وتجد تحققها الأسمى في سياق المدينة[٢] .

إن هذا التحول يكشف الفارق الجوهري بين الفيلسوفين: فبينما يتميز إيروس عند أفلاطون بنزوع صاعد نحو المطلق، يتخذ إيروس عند أرسطو مسارًا أفقيًا يركّز على المشاركة المتبادلة وتنمية الفضيلة المشتركة. وبذلك يقدّم أرسطو رؤية أكثر واقعية وتوازنًا، تجعل الحب وسيلة لتحقيق السعادة الإنسانية في إطار علائقي–اجتماعي وسياسي متجذّر، لا مجرد اندفاع نحو مثال متعالٍ. ومن هذا المنظور، تغدو معالجة أرسطو للحب حلقة وسطى تصل بين البعد الوجداني للإنسان وواقعه العملي، وهو ما مهّد لاحقًا لتأويلات مسيحية جديدة، من أبرزها قراءة أندرس نيجرن التي أعادت صياغة التمييز بين «إيروس» بوصفه حبًا

(٤) Richard Kraut: Aristotle on the Human Good, Princeton University press, Princeton, 1989, p.155

(1) أرسطو طاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج ٢، ترجمة أحمد لطفي السيد، ص ٢٥٢

صاعدًا مؤسَّسًا على الرغبة، و«أجابي» بوصفه حبًا نازلًا يقوم على العطاء غير المشروط[١] .

ثانيًا- مفهوم أجابي في المسيحية الأولى وخصائصه المميزة:

يشكّل مفهوم أجابي (Agápē) أحد المفاهيم الأساسية في المسيحية الأولى، إذ مثّل انعطافًا جوهريًا عن مسار التصورات الفلسفية للحب عند كل من أفلاطون وأرسطو. فإذا كان إيروس عند أفلاطون تعبيرًا عن شوق صاعد نحو الجمال والخير الأعلى، وكان الحب عند أرسطو مرتبطًا بالصداقة الفاضلة والعلاقة المتبادلة، فإن أجابي أرسى تصورًا نوعيًا مغايرًا للحب، قائمًا على الرحمة الشاملة، والعطاء غير المشروط، والتضحية. ولم يأت هذا المفهوم بمعزل عن سياقه التاريخي، بل تبلور في إطار اجتماعي وثقافي روماني–يهودي كان يميل إلى اختزال الحب إمّا في روابط الدم والانتماء، وإمّا في تبادل المنافع والمصالح؛ فجاءت المسيحية لتؤكد محبة متجاوزة تتخطى حدود القرابة والمصلحة، وتشمل جميع البشر بلا تمييز.

لقد سعى أوغسطين إلى التوفيق بين محبة الإنسان ومحبة الله، غير أنّه لم يتجاوز كليًا الإرث اليوناني للإيروس الذي انطلق منه. ويعود ذلك إلى أنّ مقاربته انبثقت من تصور متمركز حول الذات للحب، ينظر إلى المحبة بوصفها سعيًا نحو الكسب أو توقًا إلى السعادة. وهكذا ظلّ الحب في جذره مرتبطًا بفكرة الرغبة وتحقيق الغاية الذاتية، حتى وإن أُعيد توجيهه نحو الله[٢] .

ويذهب الدكتور زكريا إبراهيم إلى أنّ امتزاج المسيحية ببعض الآراء الصوفية قد أسهم في تداخل مفهومي "إيروس "و"أجابي"، بحيثُ لم يتنبّه آباء الكنيسة الأوائل إلى خطورة هذا التداخل، ولم يروا بأسًا في الاستعانة بالفلسفات الغنوصية لتفسير عدد من العقائد المسيحية. غير أنّ الفارق الجوهري بين المفهومين يظل قائمًا بوضوح: فـ"إيروس" يتمحور حول الرغبة والشوق والاشتهاء بوصفه حركة صاعدة نحو ما هو جليل أو متعالٍ، بينما يتحدد "أجابي"

(2) John M. Cooper: friendship and the Good in Aristotle: The philosophical Review, Duke University Press The Review of Metaphysics, Vol. 30, No. 4 (Jun., 1977), pp. 619-648// https://www.jstor.org/stable/2183784, p.622

(١) محمود حميدة: فلسفة العصور الوسطى، دار الوفاء، القاهرة، ١٩٩٩، ص ١٩٢

بالتمركز حول الله بوصفه محبة نازلة، قائمة على العطاء والتضحية والبذل. فالأول ينشد خير الذات وتحقيق كمالها، في حين يهب الثاني ذاته للآخرين دون قيد أو استحقاق، بوصفه محبة فائقة للطبيعة، مصدرها الله ذاته، وتغدو ممكنة للإنسان بفعل تضحية القوة الإلهية العليا(١) .

ومن هذا المنظور يتفرّد مفهوم أجابي بكونه المحبة التي تتجاوز حدود الميل الطبيعي أو الرغبة الذاتية، لتشمل الإنسانية جمعاء دون تمييز. وأبرز شاهد على ذلك هو الوصية الإنجيلية بمحبة الأعداء، وهي وصية رآها كثير من الفلاسفة المناهضين للمسيحية ضربًا من المبالغة أو موقفًا وجدانيًا عسير الفهم، إذ ظلّ منظورهم للحب محصورًا في إطار السعي إلى الارتقاء نحو الخير الأسمى أو التذوّق الجمالي للمطلق. غير أنّ أجابي يُقدَّم هنا بوصفه محبة لا تُقاس بمنطق المكافأة أو المنفعة، بل تتجسد كانفتاح مطلق على الآخر، حتى في صورته العدائية، لتعبّر عن بعد يتجاوز الطبيعة البشرية ويؤسس لخبرة وجودية جديدة.

ورغم التعارض الجذري بين نوعَي الحب، شهدت العصور الوسطى – ولا سيما في عهد آباء الكنيسة الأوائل – محاولات متعدّدة للتوفيق بين إيروس وأجابي. وتُعَدّ أبرز هذه المحاولات ما قام به القديس أوغسطين حين صاغ مفهومًا جديدًا أطلق عليه المصطلح اللاتيني Caritas، أراده تركيبًا يجمع بين الإرث اليوناني المتمثل في إيروس، والرؤية المسيحية المتمثلة في أجابي. لقد عاش أوغسطين على حدود عالمَين روحيَّين وفكريَّين متمايزين: عالم الفلسفة الأفلاطونية المحدثة وعالم اللاهوت المسيحي الناشئ، فكان يمثل نقطة التقاء بينهما حين اجتمعا في شخصه. ولم يُوظّف أوغسطين مصطلح Caritas للدلالة على حبّ الله للبشرية فحسب، بل جعله أيضًا معبّرًا عن حبّ الإنسان لله، وعن توق النفس البشرية وحنينها العميق إلى الذات الإلهية، وسعي الروح نحو الخير الأسمى(٢) .

ورغم أن أوغسطين حاول أن يوفّق بين إيروس وأجابي عبر صياغة مفهوم Caritas، فإن هذا التركيب ظلّ – في نظر نيجرن – مشوبًا بملامح الإرث الأفلاطوني، إذ احتفظ ببنية الرغبة الصاعدة نحو الله بوصفها تعبيرًا عن توق النفس

(٢) المرجع السابق، ص ١٩٢
(١) زكريا إبراهيم: مشكلة الحب، ص ١٥٦، انظر: محمود حميدة: فلسفة العصور الوسطى، ص ١١٣

إلى الخير الأسمى. ومن هنا، يرى نيجرن أن Caritas لم يحقق القطيعة الكاملة مع إيروس، بل أعاد إنتاجه في صورة ممهوره بمفردات مسيحية. أما أجابي، في فهم نيجرن، فهو حبّ نازل من الله إلى الإنسان، لا يقوم على رغبة ولا يسعى إلى كمال ذاتي، بل يتأسس على عطاء مجاني غير مشروط. وبذلك يمثّل نقد نيجرن لأوغسطين محاولة لتخليص المحبة المسيحية من بقايا الإرث الفلسفي اليوناني، وإعادة إبراز طابعها المتفرّد القائم على النعمة والإفاضة الإلهية.

ويرى نيجرن أنّ هذا التركيب، الذي صاغه أوغسطين تحت مفهوم *الكارتياس*، ظلّ يُمثّل النموذج السائد للمسيحية على امتداد أكثر من ألف عام. غير أنّ الإصلاح اللوثري أحدث قطيعة مع هذا التصوّر؛ إذ أدرك لوثر أنّ حبّ الذات يكمن في صميم الكارتياس، وأنه ليس سوى صيغة أنانية تجمع بين الأجابي والإيروس. ومن ثمّ، عمد إلى تفكيك هذا البناء وإعادة توجيه المسيحية نحو نمط الأجابي الخالص كما ورد في العهد الجديد[١] .

وبما أنّ الأفلاطونية المحدثة قد وجَّهت أوغسطين في مساره الفكري حتى بلغ الإيمان بالحقيقة المتجسدة، فقد ظلّ تأثيرها راسخًا في وجدانه لا يزول. ومن ثمّ، بقي صداها يتردّد بوضوح في *الاعترافات*. ويكفي للدلالة على ذلك قوله: «لقد أدهشني أنني كنت أحبك، يا إلهي، حتى قبل أن أعرفك؛ وما كنت أعبده لم يكن سوى طيف منك. ومع ذلك، لم يكن استمتاعي بك كاملاً، إذ كنتُ أجد نفسي تارةً منجذبًا إليك تحت سحر جمالك السامي، وتارةً أخرى محمولًا بعيدًا عنك تحت وطأة ثقلي المادي[٢] .

ويُعقّب نيجرن على هذا النص لافتًا إلى أنّه يكشف عن الأثر الواضح للإيروس الأفلاطوني، بما ينطوي عليه من تصور للحب بوصفه توقًا إلى الخير والجمال، ورغبةً في الاستمتاع بالخير الأقصى أو الكمال المطلق، إضافةً إلى التمييز بين الحب الأصيل والحب الزائف. ويضيف أنّ أوغسطين، في هذا السياق، يتحدث عن «الحياة السعيدة» التي يجد كمالها في الغبطة بالله، أي الغبطة بالحق

(1) Lowell D. Streiker: The Cgristian understanding of platonic love Acritique of Anders Nygren's Agape and Erose, The Christian Scholar, Vol.47, No.4, winter 1964, PP. 331-340/ http://www.jsor.org/stable/41177405, PP.331-332

(٣) زكريا ابراهيم: مشكلة الحب، ص ١٥٦

ذاته. أمّا «الحكمة» عنده فلا تعدو أن تكون تأملًا في ذلك الحق الذي يُبصر فيه الخير الأسمى، ومن ثمّ يتحقق امتلاكه(١).

في كتابات الرسول بولس يتجلّى مفهوم «أجابي» بوصفه أرقى الفضائل المسيحية: «أما الآن فيثبت الإيمان والرجاء والمحبة، هذه الثلاثة، ولكن أعظمهن المحبة» (١ كورنثوس ١٣:١٣). وهنا يتضح أنّ «أجابي» لا يقتصر على كونه انفعالًا عاطفيًا أو انجذابًا غريزيًا، بل هو فعل إرادي يتجه نحو الآخر في إطار من المسؤولية والرعاية. وهذه الخاصية تميّزه عن «إيروس»، المرتبط بالرغبة والافتتان، وعن فيليا (philia) القائمة على الصداقة والتبادل. وفي الفكر المسيحي المبكر يغدو الحب الإلهي المثال الأسمى لـ«أجابي»، حيث يُصوَّر الله على أنّه أحبّ البشر أولًا وأرسل ابنه فداءً لهم (يوحنا ٣:١٦). وبهذا يصبح «أجابي» تعبيرًا عن نعمة غير مشروطة، وانفتاحًا على الآخر بوصفه صورةً لله، لا كمجرد موضوعِ للرغبة الإنسانية. ومن ثمّ تُفهم المحبة في بعدها الأجابي على أنها حركة نزولية (descending love)من الله إلى الإنسان، ومن الإنسان إلى أخيه الإنسان، لا تُقاس بمقياس المنفعة أو المردود(٢) .

يكشف هذا النص التأسيسي أن أجابي هو حب مجاني غير مشروط، ينبع من مبادرة إلهية تسبق كل استحقاق بشري. ومن ثمّ غدا أجابي النموذج الأسمى الذي يُدعى المسيحيون إلى محاكاته في حياتهم اليومية، عبر خدمة الآخرين، ورعاية الضعفاء، والتسامح مع الأعداء، بل ومحبة المسيئين إليهم.

أحد الجوانب المميزة لمفهوم أجابي هو شموليته التي تتجاوز الحدود الاجتماعية والثقافية. ففي رسالة بولس إلى أهل غلاطية، نجد النص الشهير :«ليس يهودي ولا يوناني، ليس عبد ولا حر، ليس ذكر ولا أنثى، لأنكم جميعًا واحد في المسيح يسوع » (غلاطية ٣:٢٨) يعكس هذا التصور أن أجابي لا يميّز بين الأعراق أو الطبقات أو الأجناس، بل يعيد تشكيل الجماعة الإنسانية على أساس المحبة المشتركة التي ترى في الآخر صورةً لله. هذا الطابع الشمولي جعل من

(١) محمود حميدة: فلسفة العصور الوسطى، ص ١١٤

(2) Paul Gavrilyuk: Love in Early Christianity in the Cambridge companion to Christian doctrine, ed. Colin Gunton, Cambridge university press, Cambridge, 1997, P. 165

أجابي قوة ثورية في سياق اجتماعي روماني كان يقوم على تراتبية صارمة بين الأحرار والعبيد، والرجال والنساء، واليهود واليونانيين[١] .

إن أجابي، بهذا المعنى، تمثل نقلة نوعية من الإطار الفلسفي إلى الأفق اللاهوتي، إذ تنقل مفهوم المحبة من كونه بحثًا عن الكمال أو المتعة إلى كونه عطاءً غير مشروط ومشاركة وجودية. ومن خلال هذا التحول، أرست المسيحية الأولى أساسًا لفهم جديد للعلاقة بالآخر، يقوم على الحرية الداخلية والرحمة الكونية. وقد أصبح هذا المفهوم أحد المحاور المركزية التي أسهمت في صياغة الوعي الأخلاقي والروحي في الغرب، سواء في الفكر اللاهوتي الوسيط أو في التقاليد الروحية الحديثة، وهو ما يفسر استمرارية تأثيره في التصورات الأخلاقية المسيحية والإنسانية على حد سواء [٢] .

يُعدّ مفهوم أجابي (Agápē) من أبرز الإسهامات التي قدّمتها المسيحية الأولى للفكر الإنساني، إذ مثّل تحوّلًا نوعيًا في فهم الحب مقارنةً بالتصوّرات الفلسفية اليونانية السابقة. فبينما ارتبط إيروس عند أفلاطون بالارتقاء نحو الجمال والخير، واتخذ عند أرسطو طابعًا أخلاقيًا يقوم على الصداقة الفاضلة والتبادل المتكافئ، جاء أجابي ليطرح تصورًا مغايرًا يقوم على الحب غير المشروط، والعطاء المجاني، والتضحية الكاملة، والرحمة الشاملة. وبهذا المعنى، يمكن النظر إلى أجابي لا بوصفه مفهومًا لاهوتيًا وحسب، بل أيضًا كثورة أنثروبولوجية وأخلاقية أعادت صياغة تصوّر الإنسان لعلاقته بالآخرين وبالله[٣] .

لقد أدى آباء الكنيسة الأوائل دورًا محوريًا في تطوير مفهوم أجابي. ففي رسائل إغناطيوس الأنطاكي (ت. ١٠٧م) نجد تأكيدًا أن المحبة هي الرابط الحقيقي الذي يوحّد الكنيسة، وأنها تتجسد في التضامن بين المؤمنين. أما عند القديس اوغسطين (٣٥٤–٤٣٠م)، فقد اكتسبت أجابي بعدًا فلسفيًا ولاهوتيًا أعمق، حيثُ رأى أن كل فعل إنساني ينبغي أن يُقاس بميزان المحبة: "أحبب وافعل ما تشاء". فالمحبة الصادقة – بحسب اوغسطين – لا يمكن أن تقود إلا إلى الخير، لأنها متجهة

(3) Wayne A. Meeks, The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul , Yale University Press, New Haven, 1983, P. 95

(1) Anders Nygren: Agape and Eros, trans. Philips Watson, the Westminster press, Philadelphia, 1953, p.90

(2) Ibid, P. 95

نحو الله بوصفه الخير الأسمى، ونحو القريب بوصفه صورة لله. بهذا، تصبح أجابي مبدأً تأسيسيًا للأخلاق المسيحية، يتجاوز القوانين الخارجية ليُعيد توجيه الإرادة البشرية من الداخل[١] .

لم يقتصر مفهوم أجابي على بعده الروحي أو اللاهوتي الخالص، بل تجسّد أيضًا في ممارسات اجتماعية عملية. فقد عرفت المسيحية الأولى ما عُرف بـ «ولائم الأجابي» (Agape feasts)، وهي لقاءات جماعية يجتمع فيها المؤمنون لتبادل المحبة والرعاية المتبادلة، ولإضفاء طابع عملي على هذا المفهوم في الحياة اليومية. لقد شكّلت هذه الممارسة علامة فارقة ميّزت الجماعة المسيحية عن محيطها الوثني، إذ لم تكن مجرد طقس اجتماعي، بل تجسيدًا لرؤية جديدة للعلاقات الإنسانية تقوم على التضامن والمساواة والرحمة. ومن هذا المنظور، يمكن النظر إلى هذه الولائم بوصفها ترجمة أنثروبولوجية–أخلاقية لفكرة الحب غير المشروط، حيث يتحول المبدأ اللاهوتي إلى شكل من أشكال العيش المشترك الذي يُعيد تعريف الروابط الاجتماعية خارج منطق المنفعة أو الهيمنة[٢] .

ومن اللافت أن أجابي مثلت انتقالًا نوعيًا من الفلسفة إلى اللاهوت. ففي حين أن الفكر اليوناني الكلاسيكي ميّز بين أشكال الحب بحسب غاياتها (إيروس نحو الجمال، فيليا نحو الصداقة، ستورغي نحو القرابة)، فإن المسيحية جمعت بين هذه الأبعاد في أجابي، لكنها أعادت صياغتها في ضوء التجسد والفداء. هنا لم يُعدّ الحب مجرد ميل طبيعي أو رابطة اجتماعية، بل صار دعوة إلهية ورسالة وجودية. وقد جعلت هذه النقلة أجابي مفهومًا مؤسسًابوصفه ليس فقط للفكر اللاهوتي المسيحي، بل أيضًا للأخلاق الغربية اللاحقة، حيثُ استمر أثره في الفلسفة الوسيطة، كما عند توما الأكويني، وفي الفلسفة الحديثة والمعاصرة سعت لإعادة قراءة هذا المفهوم في ضوء التحديات الجديدة [٣] .

---

(3) اوغسطين: اعترافات القديس أوغسطينيوس، ترجمة من اللاتينية إبراهيم الغربي، راجعه محمد الشاوش، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، تونس، ٢٠١٢، ص ١١١-١١٢

(1) Everett Ferguson, Early Christians Speak: Faith and Life in the First Three Centurie , Abilene Christian University Press, Abilene, 1999, 75

(٢) توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ترجمة من اللاتينية إلى العربية، الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية، بيروت، ١٨٨١، قسم ٢، ج ٢، ص ٤٦

في ضوء ما سبق، يمكن القول إن أجابي يمثّل أفقًا أنثروبولوجيًا وروحيًا متكاملًا، يفتح المجال لفهم الإنسان في علاقته بالآخرين وبالله على نحو يتجاوز النزعات الأنانية أو النفعية utilitarian. فهو حبّ مجاني، شامل، موجه نحو جميع البشر بلا استثناء، مؤسس على مثال إلهي، ومترجم في ممارسات ملموسة للحياة اليومية. وإذا كان إيروس قد مثّل عند أفلاطون توقًا نحو الجمال المتعالي، فإن أجابي مثّل عند المسيحية الأولى حركة نزولية للتجسد الإلهي في التاريخ البشري، حيثُ صار الحب ذاته طريق الخلاص وشرطًا للإنسانية الحقة(١) .

تكشف المقارنة بين مفهوم إيروس في الفلسفة اليونانية وأجابي في المسيحية الأولى عن تحوّل جذري في فهم الحب، سواء من حيثُ منبعه أو غايته أو طبيعته. ففي التصور الأفلاطوني، يتخذ إيروس شكل حركة صاعدة نحو الجمال، ينطلق من الحسي والمتغير ليبلغ المثال الثابت في عالم المثل. إنه توق أنطولوجي متأصل في طبيعة الإنسان، يعبّر عن نقص وجودي يسعى إلى الاكتمال عبر الاتحاد بالمطلق(٢) . أما عند أرسطو، فإن الحب يأخذ بُعدًا أخلاقيًا وعمليًا، حيثُ يصبح أساسًا للصداقة الفاضلة، وشرطًا لتحقيق السعادة الإنسانية في إطار المدينة.

لكن هذا البعد الصاعد – سواء في صيغته الميتافيزيقية عند أفلاطون أو العملية عند أرسطو – ظل مرتبطًا بمنطق الرغبة والبحث عن الخير الذي يُكمل الذات. ومن هنا يبرز الفارق الجوهري مع أجابي، الذي لا يقوم على الحاجة أو الرغبة في الامتلاك، بل على العطاء الحرّ والفيض غير المشروط. فبينما ينشد إيروس الجمال لأنه يفتقر إليه، يمنح أجابي الحب لأنه فائض عنه. هذا التحول من منطق "الحب الراغب" إلى "الحب المانح" يمثل جوهر النقلة التي أحدثتها المسيحية في الفكر الإنساني(٣) .

كما أن الغاية النهائية للحب تختلف في السياقين اختلافًا نوعيًا. ففي الفكر اليوناني، كان الحب وسيلة للارتقاء بالإنسان نحو مثال أعلى أو لبلوغ سعادته الخاصة ضمن الجماعة. أما في المسيحية، فإن أجابي يوجّه الإنسان إلى تجاوز ذاته نحو الآخر في حركة تضحية تُجسد اقتداءً بالمسيح الذي بذل ذاته حبًا للعالم. وبهذا

(٣) Anders Nygren: Agape and Eros, p.130

(٢) أفلاطون: (محاورة المأدبة)، ترجمة محمد لطفي جمعة، ص ١٢٨

(2) Anders Nygren: Agape and Eros, p.45

لم يُعدّ الحب مجرد سبيل للمعرفة أو الفضيلة أو السعادة، بل صار الطريق إلى الخلاص والوسيلة لتجسيد حضور الله في التاريخ.

ومن اللافت أن المقارنة تكشف أيضًا عن اختلاف في البنية الأنثروبولوجية للإنسان كما صُوّر في كلا السياقين. فإيروس يكشف عن إنسان ناقص يسعى إلى الاكتمال، بينما أجابي يكشف عن إنسان مدعوّ إلى أن يكون أداة حبّ إلهي، يعيش علاقته بالآخرين كاستجابة لدعوة تتجاوز طاقاته الطبيعية. هذا ما دفع أندرس نيجرن في كتابه Agape and Eros إلى الاعتراف بأن الفرق بين المفهومين ليس فرق درجة بل فرق نوع، بحيثُ لا يمكن اختزالهما في تدرج واحد، بل ينبغي فهمهما كرؤيتين متعارضتين للحب: الأولى قائمة على الارتقاء بالإنسان نحو الله، والثانية قائمة على نزول الله نحو الإنسان[١] .

إن هذا التمايز لم يُلغِ تمامًا أثر الإرث اليوناني في الفكر المسيحي. فقد حاول بعض آباء الكنيسة، مثل القديس أوغسطين، التوفيق بين البعدين عبر رؤية ترى أن إيروس يمكن أن يتحول ويتنقى عبر النعمة ليصبح أكثر قربًا من أجابي. ومع ذلك، يبقى أن المسيحية الأولى أكدت على تميّز أجابي بوصفه حبًا نازلًا، لا يُختزل في أي شكل من أشكال الرغبة البشرية.

لهذا، يمكن القول إن الانتقال من إيروس إلى أجابي يمثل انتقالًا من حبّ يتأسس على الحاجة إلى حبّ يتأسس على النعمة؛ ومن نزوع نحو الجمال المتعالي إلى نزول للحب الإلهي في صميم التاريخ؛ ومن رؤية إنسانية للحب تسعى إلى الاكتمال الذاتي إلى رؤية لاهوتية تسعى إلى العطاء الكوني. هذه النقلة الفارقة لم تؤثر في اللاهوت المسيحي فحسب، بل ألقت بظلالها أيضًا على تاريخ الفلسفة الغربية برمته، حيثُ ظل السؤال عن العلاقة بين إيروس وأجابي، بين الرغبة والعطاء، حاضرًا في النقاشات الفلسفية واللاهوتية حتى العصر الحديث[٢] .

لقد اهتمت الكنيسة بمحاربة تعاليم الإيروس، ودعت إلى محبة القريب، والقضاء على الأنانية، ولما كان الحب الزوجي إنما ينشد خير المحبوب، ويعمل من أجل تحقيق هدف مشترك، فإن الأجابية في الحقيقة إنما اعتراف بالآخر، والإقرار

(3) Ibid, p.85

(1) Jean-Luc Marion, Prolegomena to Charity, trans. Stephen E. Lewis, Fordham University Press, New York, 2002, 65

بتساوي الأنا والأنت، وإقرار بضرورة قيام العلاقة على أساس من التبادل الشخصي الصحيح. وهذا هو الفارق الكبير بين ان الإيروس يستند إلى التمركز الذاتي، ويرتكز على فلسفة السعادة، ويقوم على التهور والإندفاع والإنفعال العنيف، في حين أن الأجابية تستند إلى التضحية بالذات وترتكز على فلسفة الإيثار، وتقوم على التعقل والإستقرار والوفاء المتبادل(١) .

وبالنسبة لنيجرن، فإن المسيحية الحقيقية والخالصة هي فقط دين الأجابي، أي الحب الإلهي الذي ينقذ البشر رغم عدم استحقاقهم. ويجد نقيض ذلك في الدين الصوفي، كما ظهر في الكاثوليكية الوسطى، الذي يمزج بين الحب المسيحي الخالص وعناصر غير مسيحية، في توليف يقلل من نقاء الفهم المسيحي للحب، ويُعدّ نيجرن أن النموذج الأصح للمسيحية النقية يظهر في شخصيتي بولس ولوثر، وإلى حد ما في أولئك المقربين منهما مثل إرينايوس، الذي اقترب من فهم الحب المسيحي الأصيل، رغم بعض المزج بين الأجابي والإيروس(٢) . ويرى نيجرن أن إيرينايوس يقترب كثيرًا من فهم الحب المسيحي الأصيل؛ إذ يحافظ إلى حد كبير على دين الأجابي الخالص، لكنه في الوقت ذاته يدمج بعض عناصر الإيروس في لاهوته، وبالنسبة لنيجرن يمثل الحب الإلهي غير المشروط؛ أي الأجابي، جوهر المسيحية الحقيقية، ويظهر في إيرينايوس من خلال التجسد، ويُعدّ نيجرن هذا تصورًا فائق القوة للحب الإلهي(٣) .

ثالثًا- نقد نيجرن لمحاولات دمج أجابي وإيروس عند أوغسطين وتوما الأكويني:

طرح نيجرن في Agape and Eros تمييزًا جذريًا: أجابي (محبةٍ نازلة، مبادرة إلهية، مجانية وغير مشروطة) مقابل إيروس (محبة صاعدة، إنجذاب بشري مشروط بالرغبة والنقص). من هذا الإطار أدرك نيجرن أن التاريخ اللاهوتي الغربي عرف محاولات «توفيق» أفضت ـ في رأيه ـ إلى طمس خصوصية أجابي بتحويلها إلى شكلٍ من أشكال الإيروسية المُصاغة فلسفيًا. وقد ركّز نقده على

(١) زكريا ابراهيم: مشكلات فلسفية (مشكلة الحب)، ص ١٥٠

(2) John Kaufman: Anders Nygren's Agape and Eros, Irenaueus, and Essence of Christianity, pp.37-38
http://press.nordicopenaccess.no/index.php/noasp/catalog/view/133/69515243

(3) Ibid,p.38

نموذجين مهمين: أوغسطين وتوما الأكويني، إذ رأى أنهما عملا على إدخال عناصر إيروس اليوناني في فهم المسيحية، كلٌّ بطريقته[١] .

أولًا- نقد نيجرن لاوغسطين:

في البداية يقرّ نيجرن بأن أوغسطين أعاد إحياء الفكرة المسيحية للمحبة وجعلها محورًا أخلاقيًا ولاهوتيًا، لكنّه ينتقد ما يسميه «التوليف» (synthesis) الذي أقامَه أوغسطين بين حبّ النفس (amor) وحبّ الله (caritas). بالنسبة لنيجرن، أوغسطين لم يفصل بين أجابي وإيروس بصورة صريحة؛ بل وظّف لغة الحب (amor) لتشمل كلّاً من الميل الأناني والسعي نحو الله، فحوّل أجابي إلى مفهومٍ تتقاطع فيه عناصر النزوع والرغبة الإنسانيين مع النعمة الإلهية. هذا الخلط ـ بحسب نيجرن ــ يؤدّي إلى قراءة تجعل الخلاص جزئياً نتيجة لحركة إنسانية (حيثُ يظل للذات دورٌ فاعل في التوجه نحو الله)، بدل أن يكون هبةً نازلة محضة[٢].

ثانيًا- نقد نيجرن لتوما الإكويني:

أما نقد نيجرن للقديس توما الأكويني فيتمحور حول تضمين توما لأصلية العقل والطبائع الطبيعية في بنية اللاهوت المسيحي. إذ استعاد الأكويني الكثير من البنْية الأرسطية في تفسير الفضائل والرغبات، فصاغ «الحب» (caritas) بوصفه تفضيلًا أرضيًا ــ إلهيًا مرتبط بترتيب الإرادات (ordo amoris) والغايات (teleology)؛ وبذلك انتهى، عند نيجرن، إلى رؤية تجعل أجابي قابلة للاشتقاق من طبيعةٍ بشريةٍ مهيأةٍ نحو الله، أي محاولة لدمج النعمة والطبيعة. وقد أدرك نيجرن أن هذا التوليف يحوّل أجابي من فعل إلهي مجاني إلى فضيلةٍ يمكن للإنسان أن يملكها أو ينمّيها بوصفها قِوة مهيّأة في النفس[٣] .

نهاية القول أن نقد نيجرن لأوغسطين والأكويني أثبت قدرته النقدية في رصد محاولات تلطيف أجابي عبر مرجعيات فلسفية تقوم على الفضيلة والطبيعة. وقدّم إسهامًا منهجيًا مهمًا فرض إعادة النظر في الاصطلاحات والمفاهيم. لكن نجاح

(٢) Anders Nygren, Agape and Eros, trans. Philip S. Watson, p. 145
(3) Nygren, Agape and Eros, P.147
(1) Nygren, Agape and Eros, p. 98

نيجرن في التفريق المفاهيمي لم يُترجم دومًا إلى دقة تاريخية متكاملة؛ إذ إن قراءته تميل أحيانًا إلى ثنائية نظرية جامدة تقلّل من تعقيد النصوص الوسيطة وطبيعة العلاقة بين النعمة والطبيعة في اللاهوت المسيحي. لذلك يبرهن النقد المعاصر على ضرورة مقاربةٍ أكثر تفصيلًا: قراءة تراعي حسّ النص التاريخيّ، وتزن بين خصوصية أجابي وواقع شهوة الإنسان وانفتاحه على الله، مع الاعتراف بأن أوغسطين وتوما لم يكملا قطعًا «استسلامًا» لأفكار إيروس، بقدر ما قدّما محاولات تركيبية توازن بين النعمة والقدرة البشرية ضمن أفق مسيحي[١] .

إن نيجرن نجح في إعادة تنبيه اللاهوت إلى أهمية التمييز الدلالي بين أجابي وإيروس، وكشف خطر تحويل أجابي إلى مجرد شكلٍ من أشكال الشهوة المنقّاة. وفي الوقت ذاته، تحتاج مقاربته التاريخية إلى تنقيح: لأن أوغسطين وتوما قدما قراءات مركّبة ليست اختزالًا لإيروس فحسب، بل محاولات لالتقاط علاقة معقدة بين نعمةٍ إلهيةٍ ورغبةٍ إنسانيةٍ يمكن توجيهها بالنعمة ذاتها. إذًا، تبقى مهمة الباحث المعاصر أن يستفيد من تحذيرات نيجرن النظرية، بينما يعيد قراءة النصوص التاريخية بقراءة أكثر تراصّفًا ودقّةً في التمييز بين ما هو مبدئي في أجابي وما هو متحوّل عبر التقاليد الفكرية.

رابعًا- عرض ثنائية أجابي/إيروس كما صاغها أندرس نيجرن في مشروعه اللاهوتي:

آثار كتاب آندرس نيجرن الشهير آجابي وإيروس جدلاً واسعًا في الدراسات اللاهوتية والفلسفية منذ صدوره، إذ طرح فيه رؤية مزدوجة للحب، ميز فيها بين الآجابي، الذي يمثّل المحبة الإلهية غير المشروطة والمتجلية في المسيحية، وبين الإيروس، الذي يراه تعبيرًا عن نزوع الإنسان الطبيعي نحو الامتلاك والأرتقاء. لقد قدم نيجرن هذه الثنائية وكأنها تعكس تعارضًا أنطولوجيًا ومعرفيًا جذريًا بين المسيحية من جهة، والفلسفة اليونانية – لا سيما الأفلاطونية – من جهة أخرى.

(2) Paul Gavrilyuk, "Agape and the Theological Tradition," in The Oxford Handbook of Christian Theology (Oxford University Press), and critical treatments in articles surveying Nygren's legacy, p.15

لقد سعى نيجرن (١٨٩٠–١٩٧٨) من خلال عمله الضخم Agape and Eros أحد أبرز المشاريع اللاهوتية في القرن العشرين، إلى إعادة بناء فهم مسيحي أصيل للحب من خلال رسم ثنائية حاسمة بين أجابي وإيروس. وقد رأى أن تاريخ الفكر الغربي شهد اختلاطًا بين هذين المفهومين، مما أدى إلى تشويه المعنى المسيحي الأصيل للمحبة، ولذلك كان مشروعه يقوم على التمييز الجذري بينهما، وبيان عدم قابليتهما للدمج، فهو يرى أن التاريخ الفكري والديني يمكن قراءته من خلال صراع جوهري بين مبدأين للحب أجابي وإيروس[١] .

يُعرّف نيجرن إيروس Eros بأنه حب صاعد ascending love، يقوم على الرغبة والسعي إلى تملك موضوعه. إنه تعبير عن نقص في المحب يجعله يندفع نحو ما يراه أجمل وأكمل منه، بغية إمتلاك الخير أو الجمال أو الإتحاد بالمطلق، وتحقيق الاكتمال أو السعادة. بهذا المعنى، فإن إيروس هو حب أناني بطبيعته، لأنه مشروط بحاجة المحب، ويتحدد بمقدار ما يحقق له من إشباع أو كمال. ومن هنا نظر نيجرن إلى الإيروس على أنه يعكس النزعة الإنسانية الطبيعية التي تبحث عن الله أو الخير الأسمى بدافع من رغبتها الخاصة، ومن ثم فهو في نظره حب أناني، متمركز حول الذات لا حول الآخر، وهو ما يجعل فلسفة أفلاطون المثال الأبرز لهذا النموذج[٢] .

وعلى النقيض من ذلك يعرف نيجرن أجابي Agape، بأنه الحب النازل (descending love)، وهو المحبة الخالصة التي تصدر من الله إلى الإنسان دون أي شرط أو استحقاق. إنه حب مجاني، فياض، لا يقوم على رغبة في الامتلاك ولا على نقص في المحب، بل على العطاء الخالص والتضحية المطلقة. ويشير نيجرن إلى أن أجابي ليس استجابة إنسانية لحاجة، بل مبادرة إلهية لا تعتمد على قيمة موضوعها. فالله أحب العالم حتى في ضعفه وخطيئته، وهو ما يجعل هذا الحب مختلفًا في جوهره عن كل أشكال الحب البشري الأخرى[٣]. وقد كان للتمييز الذي

(1) Anders Nygren: Agape and Eros, p 40

(2) Lowell D. Streiker: The Cgristian understanding of platonic love Acritique of Anders Nygren's Agape and Erose, The Christian Scholar, Vol.47, No.4, winter 1964, PP. 331-340/ http://www.jsor.org/stable/41177405, PP.331-332

(1) Ibid, p.332

وضعه نيجرن أثر بالغ بحيثُ أصبح أمرًا مسلمًا به في كثير من السياقات المسيحية حول العالم، دون الإشارة إلى اسم نيجرن [١].

يوضح نيجرن أن هذين النوعين من الحب يمثلان محاور أساسية منفصلة في أصولهما، إلا أن تداخلهما عبر الزمن جعل تمييزهما صعبًا، ويكمن الانتقاد الرئيس لمنهجه في تجاهله البعد المادي والايروسي للحب، حيثُ يركز على الإيروس السماوي متجاهلًا الإيروس الدنيوي والجوانب الحسية للحب، ما يجعل تصور الحب المسيحي المتمحور حول الأجابي محدودًا وفقًا لمنتقديه. أضف إلى ان طريقته في التعامل مع الإيروس السماوي تؤدي إلى تقليل قيمة الإستجابة البشرية لله، معدًا إن المبادرة الإنسانية محدودة، فالذات البشرة يقللان من شأنها[٢] .

لقد شدّد نيجرن أن هذين المفهومين ليسا مجرد مستويين متكاملين للحب، بل هما مبدآن متعارضان لا يمكن التوفيق بينهما. فإذا كان إيروس يرتكز على حركة الإنسان الصاعدة نحو الله، فإن أجابي يقوم على حركة الله النازلة نحو الإنسان. وإذا كان إيروس مشروطًا بقيمة موضوعه، فإن أجابي غير مشروط ويُمنح حتى للخطأة وغير المستحقين. ومن هنا رأى نيجرن أن اللاهوت المسيحي انحرف كلما حاول دمج إيروس مع أجابي، كما حدث – في رأيه – عند أوغسطين وتوما الأكويني، اللذين سعيا إلى صياغة رؤية تركيبية تجعل من الحب الطبيعي منطلقًا للحب الإلهي.

إنطلاقًا من هذا التمييز، يذهب نيجرن إلى أن المسيحية الأولى تقوم على الأجابي، وترفض كل محاولة لدمج الإيروس في مفهومها للمحبة. لذلك رأى أن كل تأويل مسيحي للحب يتأثر بالتصورات اليونانية، خاصة الأفلاطونية، إنما هو تحريف للرسالة الأصلية. فاللاهوتيين الأوائل مثل أوغسطين وتوما الأكويني حينما

(1) Torstein Theodor Tollefsen: Eros and Agape-acritique of Anders Nygren
http://www.researchgate.net/publication/353025527-Eros-and-Agape-acritique-of-Anders-nygren, P. 17

(2) Colin Grant: For the love of god: Agape/ The Journal of Religios Ehics, Vol.24, No.1, Spring 1996, pp.3-21, Pp.3-4 / http://Jstor.org/stable/40016679

حاولوا التوفيق بين المفهومين، وقعوا بحسب نيجرن في خطر- تدنيس الأجابي بإدخال عناصر الإيروس[١] .

في تحليله التاريخي، رأى نيجرن أن المسيحية الأولى عرفت أجابي بوصفه جوهر الإنجيل، غير أن الفلسفة اليونانية أدخلت إيروس إلى اللاهوت المسيحي عبر محاولات التوفيق مع التراث الكلاسيكي. وهكذا تشكل ما أسماه بـ"التركيب الكاثوليكي" الذي جمع بين أجابي وإيروس. وقد رأى نيجرن أن مهمة الإصلاح البروتستانتي كانت، في جوهرها، استعادة نقاء أجابي وتخليصه من كل شوائب إيروس. فالإنجيل، بحسبه، يقوم على الإعلان عن محبة الله المجانية، لا على سعي الإنسان إلى الله بدافع من حاجته الخاصة[٢] .

وتظهر أهمية هذا التمييز في نتائجه الأنثروبولوجية واللاهوتية. فبموجب منطق إيروس، يصبح الإنسان قادرًا بطبيعته على الارتقاء نحو الله، ما يجعل الخلاص نتيجة جهد إنساني. أما وفق منطق أجابي، فإن الإنسان عاجز عن بلوغ الله بذاته، ولا ينال الخلاص إلا كهبة مجانية من النعمة الإلهية. ومن ثم فإن الثنائية أجابي/إيروس عند نيجرن ليست مجرد تصنيف لأنماط الحب، بل هي تعبير عن رؤيتين متعارضتين لطبيعة العلاقة بين الله والإنسان، وعن مفهومين متباينين للخلاص ذاته.

رغم أن مشروع نيجرن أثار جدلًا واسعًا وانتقادات عديدة، إلا أن أهميته تكمن في وضوحه النظري وفي تأثيره العميق على اللاهوت البروتستانتي الحديث. فقد أعاد صياغة النقاش حول الحب في إطار ثنائية تأسيسية، ورسم حدودًا فاصلة بين الفلسفة واللاهوت، بين الطبيعة والنعمة، وبين السعي الإنساني والعطاء الإلهي. وهكذا تظل ثنائية أجابي/إيروس كما صاغها نيجرن نقطة مرجعية أساسية في دراسة تطور مفهوم الحب في الفكرين الفلسفي والمسيحي[٣] .

لقد صاغ أندرس نيجرن واحدة من أكثر المقاربات تأثيرًا لفهم المحبة المسيحية عبر تمييزه الجذري بين أجابي وإيروس. فبحسب تصوره، تمثل أجابي

(4) Lowell D. Streiker: The Cgristian understanding of platonic love Acritique of Anders Nygren's Agape and Erose, p.332

(2) Anders Nygren: Agape and Eros, p 45

(3) W. Werpehowski : Anders Nygren's Agape and Eros, September 2009, pP.433–448, p. 437

جوهر الرسالة المسيحية الأصيلة: إنها محبة الله غير المشروطة، المنسكبة مجانًا دون انتظار مقابل، ومن ثم فهي مبادرة إلهية تنبثق من العلو، تتوجه إلى الإنسان الضعيف والخاطئ بدافع النعمة وحدها. في المقابل، يرى نيجرن أن إيروس يعكس روح الفلسفة اليونانية، وهو حب صاعد ينطلق من احتياج الإنسان ورغبته في بلوغ الكمال والجمال والخلود؛ أي أنه حركة ارتقائية تسعى إلى امتلاك موضوعها وتكميل الذات عبره. بهذا التمييز القطعي، أسس نيجرن ثنائية منهجية: أجابي = المحبة المسيحية الحقّة، إيروس = المحبة الوثنية أو الإنسانية ذات المنزع الأناني(١).

ومعنى هذا أن نظرية نيجرن في الحب المسيحي أو الأجابية تستبعد نهائيًا إمكانية قيام آية دورة عاطفية أو أي تجاوب وجداني بين الإنسان والله، فلا تترك أمامنا على المسرح سوى "ألوهية متوحدة" أو وحدة إلهية باردة، ويبقى علينا بعد ذلك أن نتسائل: فيم تنحصر الإستجابة التي نقدمها نحن لله؟ وهل تكون مثل هذه الإستجابة من ناحية الإيروس أو من قبل "الأجابية"، وهل يكون دور الإنسان منحصرًا في تقبل النعمة وطاعة الله؟ وهل يمكن أن يكون هذا التقبل وهذه الطاعة من قبيل الحب؟(٢).

كل هذه الأسئلة ينبغي إثارتها إذا كان لنا أن نفهم طبيعة تلك المحبة المسيحية التي وصفها لنا نيجرن في كتابه الإيروس والأجابية، ولكننا نلاحظ أن مفهوم الأجابية على نحو ما قدمه هذا العالم اللاهوتي، قد أدى إلى الخلط بين الطبيعة والنعمة، فأصبحت النعمة الإلهية هي كل شيء، دون أن يكون للطبيعة اي دور. وأية ذلك أن نيجرن يجعل البشر المحبوبين من قبل الله عاجزين تمامًا عن أن تبادل حبًا بحب، مادام كل ما يملكه المخلوق بإزاء الخالق هو الطاعة والخضوع أو العبودية المطلقة.

وهنا يشير نيجرن أن موقف المخلوق من الخالق ليس موقفًا سلبيًا محضًا، بل هو موقف إيجابي يتجلى في فعل الإيمان. ويسلم نيجرن هنا بأن الإيمان ليس من الأجابية في شيء، فإن الأجابية حركة هابطة لا يمكن أن ترتد من جديد إلى الله، وإلا لكانت صورة أخرى من صور الإيروس. ومع ذلك، فإن حديث نيجرن عن

(1) Anders Nygren: Agape and Eros, p.47

(٢) زكريا ابراهيم: مشكلة الحب، ص ١٦٠، ص١٦١

"الإيمان" ذاته يجعل منه كمجرد منحة إلهية يجود بها الله على المختارين، بدليل أن المحبة الإلهية، في رأيه، هي التي تولد لدينا مثل هذا الإيمان، وهو يقول في هذا الصدد: "إن على الإنسان أن يحب الله، لا لأنه يجد في الله إشباعًا أوفر وأكمل لحاجته، مما يجده في أي موضوع آخر، بل لأن حب الله غير المسبب، قد تسلط عليه وغلبه على أمره، بحيثُ أنه لم يُعدّ يستطيع أن يعمل شيئا أخر سوى أن يحب الله. وهذه العبارة إن دلت على شيء، فإنما تدل على إن نيجرن قد تصور علاقة الله بالإنسان علاقة من طرف واحد, ما دام حبنا لله هو ذاته صورة من صور حب الله لذاته(١).

غير أن هذا العرض الميتافيزيقي الثنائي الذي قدمه نيجرن لم يمر دون نقد. فقد رأى عدد من المفكرين أن نيجرن بالغ في رسم الحدود بين العالمين المسيحي واليوناني، بحيثُ أهمل إمكانيات التداخل والتخصيب المتبادل. فمثلاً، يشير بعض الباحثين إلى أن نصوص العهد الجديد ذاتها لا تخلو من إشارات إلى البعد الإيروسي في خبرة المحبة، سواء في لغة التوق والشوق أو في التصوير الرمزي للعلاقة بين المسيح والكنيسة بوصفها علاقة قائمة على التطلع والرغبة. بل إن أوغسطين، الذي يراه نيجرن شاهدًا على نقاء أجابي، لم يكن غريبًا عن مفهوم "amor" الذي يجمع في آنٍ واحد بين عطية النعمة وحنين النفس إلى الله(٢) .

رغم وضوح منهجية نيجرن في تقديم الفارق بين الإيروس والأجابي، فإن الكثير من النقاد يشيرون إلى مشكلات أساسية في اسلوبه، اولًا- تعريفه للموتيفات (motifresearch؛ أي الدوافع أو المحاور) الأساسية يستند إلى حدس فلسفي وليس إلى دراسة مقارنة دقيقة للنصوص التاريخية، مما يجعل نتائج تصنيفه للأجابي والإيروس قريبة من الأنساق المسبقة المستمدة من اللاهوت اللوثري، ثانيًا- التركيز على الثنائية بين الله والإنسان فقط يجعل نظرية نيجرن متجاوزه عصره. إذ يعقل قيمة الخليقة وعالم الطبيعة كما تصورها الكتاب المقدس والفكر

(١) المرجع السابق، ص ١٦١

(2) Lowell D. Streiker: The Cgristian understanding of platonic love Acritique of Anders Nygren's Agape and Erose, P.336

الآبائي، ويجعل الإنسان مجرد أداة بلا أي قدرة أو إسهام في تلقي أو ممارسة الحب الإلهي(١).

إلى جانب ذلك، انتقد بعض اللاهوتيين مثل بول ثيلش(*) حصر نيجرن إيروس في البعد الأناني للارتقاء الذاتي، ورأوا أن الرغبة الإنسانية في الكمال قد تكون تعبيرًا عن انفتاح على المطلق لا يقلّ أصالة عن مبادرة النعمة. أما كارل بارث Karl Barth (١٨٨٦-١٩٦٨)(**) ، فمع أنه شارك نيجرن في التأكيد على أولوية الوحي والنعمة، إلا أنه حذر من تحويل أجابي إلى مبدأ مجرد معزول عن التاريخ والتجسد. فالخطر، في رأيه، هو أن تُفهم أجابي كجوهر ميتافيزيقي بدلاً من أن تُفهم بوصفها تجسيد ملموس في فعل المسيح وصلبه وقيامته.

هذا النقد يفتح أفقًا جديدًا: فبدلاً من ثنائية حادة تُقصي أحد الطرفين، يمكن فهم العلاقة بين الأجابي والإيروس بوصفها جدلٍ خصب يعكس تعقيد الخبرة الإنسانية والدينية للمحبة؛ إذ إن المحبة المسيحية، وإن كانت عطية من الله، إلا أنها تجد صداها في أشواق الإنسان ورغباته العميقة، ومن ثمّ فإنها لا تلغي الإيروسي بل تعيد توجيهه وتحوّله. إن توتر أجابي/إيروس ليس علامة تناقض بقدر ما هو

(1) Torstein Theodor Tollefsen: Eros and Agape-acritique of Anders Nygren, P.24

(*) بول تيلش: لاهوتي وفيلسوف بروتستانتي ألماني–أمريكي، يُعد من أبرز مفكري اللاهوت الجدلي في القرن العشرين. في مشروعه اللاهوت المنهجي سعى إلى التوفيق بين الإيمان المسيحي والفلسفة الوجودية والثقافة الحديثة. عرّف الإيمان بأنه "انشغال مطلق"، وقدّم معالجة لمفهوم الحب بوصفه توحيدًا للانقسام بين الذاتي والجماعي. من أبرز أعماله The Courage to Be (1952) وLove, Power, and Justice (1954).
https://en.wikipedia.org/wiki/Paul_Tillich

(**) كارل بارت: لاهوتي بروتستانتي سويسري، يُعد من أبرز ممثلي اللاهوت الجدلي في القرن العشرين. اشتهر بعمله الضخم Church Dogmatics الذي قدّم فيه رؤية متماسكة تركز على مركزية المسيح بوصفه وحي الله الأقصى، ورفض أي محاولة لفهم اللاهوت انطلاقًا من التجربة البشرية وحدها. عارض بارت النزعات الليبرالية في اللاهوت، وأكد أن محبة الله تُعلن للإنسان في فعل التجسد والصلب، بما يجعل الحب الإلهي سابقًا وأسمى من كل أشكال المحبة البشرية.
https://www.britannica.com/biography/Karl-Barth?utm_source=chatgpt.com
https://barth.ptsem.edu/biography/?utm_source=chatgpt.com

ديناميكية تُظهر أن المحبة المسيحية هي في آنٍ واحد نعمة نازلة ورغبة صاعدة، هبة إلهية وشوق إنساني، عطاء مطلق وحنين إلى المطلق[١] .

حين نقرأ النصوص المسيحية في ضوء هذا التصور، نجد أن الحب الصاعد لا يتناقض بالضرورة مع الحب النازل. فمحبة الإنسان لله، بما أنها إنجذاب ورغبة، يمكن أن تتكامل مع محبة الله للإنسان، والمسيحية لا تبطل الرغبة، بل تعمقها وتعيد توجيهها بحيثُ يكون هدفها النهائي الاتحاد بالله في المحبة. غير أن طرح نيجرن يتجاهل أن بولس قد استخدم أجابي لوصف محبة المؤمنين بعضهم لبعض، لا محبة الله وحدها.

ويتضح من هذا أن أطروحة نيجرن، رغم أهميتها في إبراز تفرد الأجابي، تبقى أحادية الجانب، إذ تستبعد البعد الإنساني- الرغبة والبحث والإشتياق- من مفهوم المحبة المسيحية، أما القراءة الأكثر توازنًا؛ فتتمثل في النظر إلى المحبة بوصفها حركة مزدوجة: نزول الله إلى الإنسان بعطاء غير مشروط وصعود الإنسان نحو الله برغبة تتجاوز ذاته؛ وهكذا لا يكون الإيروس نقيضًا للأجابي، بل شريكًا له في كشف سر المحبة المسيحية في أبعادها الإلهية والإنسانية معًا[٢] .

خامسًا- مناقشة مدى إمكانية الفصل بين المفهومين في ضوء الأسئلة الفلسفية واللاهوتية:

أثار التمييز الذي أقامه أندرس نيجرن بين أجابي وإيروس سؤالًا فلسفيًا ولاهوتيًا عميقًا: هل يمكن حقًا الفصل بينهما فصلًا تامًا؟ من الناحية النظرية، تبدو ثنائية نيجرن واضحة وحاسمة؛ فالأجابي تعني محبة نازلة، غير مشروطة، ذات أصل إلهي محض، لا تسعى إلى مصلحة أو مقابل، بينما إيروس هو محبة صاعدة، نابعة من النقص والرغبة، متجهة إلى موضوعها طلبًا للكمال أو اللذة. غير أن التطبيق التاريخي والأنثروبولوجي يكشف أن هذه الثنائية ليست سهلة الإحكام، بل تُثير إشكالات عند محاولة فهم طبيعة الحب الإنساني وعلاقته بالله[٣] .

(1) Ibid, p.336
(2) Colin Grant: For the love of God, Agape, P.8
(3) Anders Nygren, Agape and Eros, trans. Philip S. Watson, 85–100

على المستوى الفلسفي، يثير الفصل التام بين أجابي وإيروس إشكالية أن أي تصور للمحبة لا يمكن أن يتجاهل بُعد الرغبة الإنسانية. إذ كيف يمكن للإنسان أن يحب دون أن يرتبط حبه بحاجةٍ ما، أو بتوجّهٍ نحو الخير والجمال؟ حتى لو كان الحب مبادرة مجانية، فإن فعل الإستقبال ذاته يتضمّن رغبةً أو توقًا. الفينومينولوجيا، على سبيل المثال كما عند ماكس شيلر، بيّنت أن الحب ليس كمجرد انفعالٍ سلبي، بل حركة قصدية تكشف القيم وتفتح الذات نحو الآخر؛ وهذا يترك مجالًا للتساؤل: هل يمكن حقًا تصوّر أجابي خالص بلا أثرٍ إيروسي؟[1]

وعلى المستوى اللاهوتي، تكشف نصوص العهد الجديد ذاتها عن تداخلٍ بين البعدين. ففي رسالة كورنثوس الأولى ، تُعرض المحبة بوصفها عطيةٍ إلهية لكنها تُعاش في خبرة البشر الملموسة، حيثُ لا تنفصل عن الرغبة في الاتحاد بالله والعيش في شركة معه. ومن هنا، يرى بعض اللاهوتيين المحدثين أن المحبة المسيحية ليست نفيًا للرغبة، بل تحويلًا لها: فالإيروس لا يُلغى بل يُطهَّر ويُعاد توجيهه بالنعمة ليصبح حبًا يشارك في طبيعة أجابي. هذا الموقف ـ الذي يتضح في لاهوت بندكتوس السادس عشر، مثلاً، في رسالته الله محبة ــ يرفض القطع التام بين البعدين، متصورًا أن كليهما يكشفان عن بُعدين متكاملين للمحبة: العطاء المجاني والاشتياق إلى الامتلاء.

ومن زاوية نقدية، فإن التشديد على الفصل المطلق قد يقود إلى نظرة مثالية لا تراعي الواقع التاريخي والنفسي للحب. فالبشر لا يعيشون محبة «ملائكية» خالصة، بل يعيشون حبًا متجسدًا في الجسد والرغبة والعاطفة. إن حصر الأجابي في مستوى إلهي صرف يهدّد بجعلها غريبة عن الخبرة الإنسانية، وهو ما قد يؤدي إلى فراغ أخلاقي أو إلى لاهوتٍ منفصل عن الواقع. وفي المقابل، فإن ردّ كل أشكال المحبة إلى إيروس يفضي إلى نزعة طبيعية محضة لا تفسح مجالًا للنعمة الإلهية. التحدي إذًا هو إيجاد صيغة تسمح بالاعتراف بالتمييز دون الإنزلاق إلى القطيعة التامة[2].

(1) Paul Tillich, Love, Power, and JusticeOxford University Press, New York, 1954, P.40. And Max Scheler, The Nature of Sympathy, trans. Peter Heath , Routledge, London, 1979, p.165

(2) Jean-Luc Marion, Prolegomena to Charity, trans. Stephen E. Lewi, Fordham University Press, New York,2002, p.30

وقد طرحت الفلسفة الأخلاقية الحديثة تساؤلات مشابهة. فإيمانويل ليفيناس(*)، على سبيل المثال، ركّز على المحبة بوصفها انفتاحًا غير مشروط على الآخر، لكنه لم يستطع أن يتجاهل بُعد الرغبة الذي يشدّ الذات نحو الآخر. وهكذا يصبح السؤال: أليس من الممكن أن يكون ما يسميه نيجرن «أجابي» و«إيروس» وجهين متكاملين لحركة واحدة للحب، حيثُ يعبّر الإيروس عن انشداد الكائن المحدود، بينما يعبّر الأجابي عن هبةٍ تتجاوز الذات دون أن تُنكر جذورها الوجودية؟[١].

خلاصة القول، إن الفصل الحاد بين أجابي وإيروس كما صاغه نيجرن قدّم أداة تحليلية نافعة لتشخيص اختلاف جذري بين الحب المسيحي واليوناني، لكنه سرعان ما يصطدم بحدوده في مواجهة النصوص المقدسة، واللاهوت الوسيط، والفلسفة المعاصرة. فالمحبة المسيحية لا تُفهم إلا ضمن هذا التوتر الخلّاق بين العطاء المطلق والرغبة الإنسانية، بين المجانية والاشتياق. ومن ثم، يمكن القول إن السؤال المهم ليس: هل يمكن الفصل التام بين أجابي وإيروس؟ بل: كيف يمكن صياغة علاقة ديناميكية بينهما تحفظ خصوصية كل بُعد دون أن تفصله عن خبرة الحب البشرية والإلهية في آن واحد[٢].

لقي مشروع نيجرن ترحيبًا واسعًا بين اللاهوتيين البروتستانت الذين وجدوا في تحليله استعادةً للطابع الإنجيلي الأصيل للمحبة بوصفها هبة مجانية من الله، تنفي أي إسهام بشري في فعل الخلاص، وتُعيد التركيز على النعمة وحدها. ومن جهة أخرى، أثار هذا المشروع موجة نقد لاهوتي واسعة، خصوصًا بين الكاثوليك والأرثوذكس، الذين أدركوا أن الفصل الحاد بين الأجابي والإيروس يفضي إلى

(*) إيمانويل ليفيناس (١٩٠٦–١٩٩٥): فيلسوف فرنسي–ليتواني، ارتبط بالفينومينولوجيا ثم طوّر فلسفة أخلاقية أصيلة تجعل المسؤولية غير المشروطة تجاه الآخر أساس الوجود والمعنى، ومن أهم أعماله الكلية واللامتناهي (١٩٦١) وغير ذلك من الوجود (١٩٧٤).
https://en.wikipedia.org/wiki/Emmanuel_Levinas

(1) Emmanuel Levinas, Totality and Infinity, trans. Alphonso Lingis, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1969, 45

(2) Paul Gavrilyuk, "Agape and the Theological Tradition," in The Oxford Handbook of Christian Theology, eds. David F. Ford and Rachel Muers, Oxford University Press, Oxford 2007, P.240

تقليص الخبرة المسيحية إلى بعد واحد يُقصي الطبيعة البشرية ويجعلها عاجزة عن الإسهام في مسيرة القداسة[١].

في النهاية، يمكن القول إن الجدل الذي أثاره نيجرن لم يُحسم باتجاه واحد، لكنه نجح في إعادة وضع مسألة المحبة في صدارة التفكير اللاهوتي. فقد فرض على اللاهوتيين إعادة النظر في التراث الوسيط والآبائي، واستفزهم للبحث عن صيغ أكثر توازنًا تتجاوز ثنائية الفصل الحاد، من دون أن تُلغي التوتر الخلّاق بين الأجابي والإيروس. وهكذا أصبح الحديث عن المحبة المسيحية في القرن العشرين وما بعده مشروطًا إلى حد كبير بمواجهة أطروحة نيجرن، سواء في تبنيها أو في نقدها[٢].

سادسًا- مقارنات مع فلاسفة معاصرين سورين كيركجورد وبول تلش وإيمانويل ليفيناس:

يحتلّ كيركجورد مكانة بارزة في تاريخ الفكر المسيحي الحديث، لا سيما في فهمه لمفهوم المحبة (caritas)كما عرضها في كتابه أعمال المحبة، حيثُ قدّم معالجة وجودية ولاهوتية للمحبة بوصفها وصية إلهية تتجاوز كونها مجرّد عاطفة إنسانية. يرى كيركجورد أنّ المحبة المسيحية ليست نزوعًا طبيعيًا أو ميلًا شعوريًا كما هو حال "إيروس" في الفلسفة اليونانية، بل هي إستجابة لطاعة الله. فهي أمر إلهي مطلق موجَّه إلى الفرد، يقتضي منه أن يحبّ الآخر لا لفضائله أو جماله أو منفعته، بل لأن الله أوصى بذلك. ومن هنا، تُرفع المحبة عنده من حيز الاختيار الذاتي أو الميل النفسي لتُعاد صياغتها ضمن علاقة لاهوتية تتجاوز الدوافع البشرية المباشرة [٣] .

(3) Anders Nygren, Agape and Eros, trans. Philip S. Watson (London: SPCK, 1953), 85–100.

Jean-Luc Marion, Prolegomena to Charity, trans. Stephen E. Lewi, Fordham University Press, New York, 2002, P. 30

(4) Paul Gavrilyuk, “Agape and the Theological Tradition,” in the Oxford Handbook of Christian Theology, eds. David F. Ford and Rachel Muers, Oxford University Press, Oxford , 2007, p.245

(1) Søren Kierkegaard: Works of Love, trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, Princeton, 1995, PP.22–23

شكّلت قراءة كيركجورد لمفهوم المحبة خلفية مهمّة للنقاش الذي سيطوّره لاحقًا أندرس نيجرن. ففي مؤلَّفه الشهير أعمال المحبة، يصرّ كيركجورد على أن المحبة المسيحية ليست كمجرد عاطفة إنسانية أو نزوع طبيعي نحو الجمال واللذة، بل هي وصية إلهية تؤسس لعلاقة تتجاوز الميول الذاتية. في هذا السياق، يبدو أن كيركجورد يقترب مما سيبلوره نيجرن تحت مفهوم "أجابي"، حيثُ تُفهم المحبة هنا بوصفها عطية مجانية غير مشروطة، لا تسعى إلى التملّك أو إلى إشباع الرغبة الفردية، بل تتوجّه نحو الآخر بدافع الطاعة لله وحده. ومع ذلك، يختلف كيركجورد عن نيجرن في أنه لا يُلغي تمامًا البُعد الوجودي للذات في إختبار المحبة، بل يرى أن الفرد يُستدعى لأن يعيش تناهيه وضعفه في مواجهة المطلق. ومن هنا، فإن المحبة عند كيركجورد تُشكّل نقطة تقاطع بين الإلهي والبشري، بين المطلق والنسبي، في توتر دائم يجعلها خبرة وجودية قبل أن تكون مجرد مبدأ لاهوتي. وهذا ما يجعل المحبة الكيركجورية أكثر تعقيدًا من ثنائية نيجرن الحادة التي تفصل بصورة صارمة بين "أجابي" و"إيروس"، إذ أن الأولى عند كيركجورد تحمل في طياتها بعدًا روحيًا-أخلاقيًا يتجاوز التمييز الصارم بين العطاء غير المشروط والرغبة البشرية(١).

يبيّن كيركجورد في كتاباته أنّ الحب ليس كمجرد أداة أدبية لتوضيح أزمات الحياة الجمالية والأخلاقية، بل هو مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالإيمان، إذ يشتركان في بنية واحدة تجعل من المستحيل فصل أحدهما عن الآخر. ولا يقتصر هذا الترابط على محبة القريب فحسب، بل يشمل أيضًا الحب الرومانسي، الذي يحتلّ في ضوء قراءة كيركجورد لمفارقة الإيمان مكانة أكثر أهمية وإيجابية مما كان يُعتقد عادة (٢).

لكن على الرغم من هذا التركيز على الطابع الإلهي للمحبة، لا يُقصي كيركجورد البُعد الوجودي للفرد؛ فالإنسان يبقى مدعوًا إلى إختبار هذه المحبة في ضعفه وقلقه، أي ضمن شرطه البشري المحدود. وهذا ما يميز فهمه عن الطرح اللاحق لدى أندرس نيجرن.؛ الذي قدّم ثنائية حادّة تفصل تمامًا بين "أجابي" كمحبة

(2) Søren Kierkegaard: Works of Love, trans. Howard V. Hong, P. 123
(1) Sharon Krishek: Kierkeggard on Faith and Love, Cambridge University Press, New York, 2009, p.18

إلهية خالصة و"إيروس" كنزوع بشري أناني، فبينما يؤكد نيجرن على الانفصال الصارم بين البعدين، يظهر كيركجورد أكثر حساسية لتشابكهما. معترفًا بأن المحبة المسيحية مطلقة المصدر والإلزام، لكنها تتحقق من خلال الذات المتناهية التي تعيش توترًا مستمرًا بين المطلق والنسبي. ومن ثم، تظلّ المحبة عنده خبرة وجودية ملموسة أكثر من كونها مجرد مبدأ لاهوتي، إذ تنغرس في واقع الفرد الذي يتعين عليه أن يحبّ حتى عدوه، بوصف ذلك علامة على الانتماء لله[١] .

يؤكد كيركجارد في أعمال المحبة أن المحبة ليست عاطفة تفضيلية ولا علاقة قائمة على الرغبة كما هو الحال في مفهوم إيروس، بل هي واجب روحي يتأسس على المساواة أمام الله. هذا يتقاطع مع ما أراد نيجرن قوله عن أجابي بوصفه حبًا غير مشروط، إلا أن كيركجورد يمنحه بعدًا وجوديًا شخصيًا؛ فهو يرى أن جوهر المحبة لا ينبع من الميول الطبيعية أو الفوارق الاجتماعية، بل من مساواة أبدية أمام الله تجعل من كل إنسان "جارًا" جديرًا بالمحبة. ومن ثم، فإن المحبة عنده ليست تفضيلًا لشخص دون آخر، ولا خضوعًا للانجذاب أو المصلحة، بل هي واجب وجودي لا مشروط، يتجاوز الحدود الدنيوية للقرابة أو الصداقة أو الرغبة [٢] .

هذا التصور الكيركجوري يجد صدى قويًا في تمييز أندرس نيجرن بين إيروس وأجابي؛ فكما يرى نيجرن أن أجابي تمثل محبة مجانية صادرة من الله، يرى كيركجورد أن محبة الجار تعكس البنية الروحية ذاتها، إذ تُلغى الفوارق العرضية وتُستبدل بمساواة جوهرية. غير أن إسهام كيركجورد يتمثل في إدخال هذه الرؤية ضمن تجربة الفرد الوجودية، بحيث تتحول المحبة إلى واجب شخصي يحقق معنى الإيمان في الحياة اليومية، ويجعل العلاقة بين الإلهي والإنساني ملموسة ومحسوسة في ممارسة المحبة تجاه الآخرين .

هنا يبرز التباين الأساسي مع نيجرن: ففي حين يقدّم الأخير ثنائية قطعية ترى أن "أجابي" لا يمكن أن تمتزج مع "إيروس"، يظهر كيركجورد كمرحلة وسيطة، إذ يشدّد على نقاء المحبة المسيحية من جهة، لكنه يظلّ منفتحًا على الاعتراف بدور الذات الإنسانية في اختبارها وتجسيدها. ولذلك يمكن القول إن كيركجورد يمهّد

(2) Ibid, p.92

(3) جون دي كابوتو: كيف تقرأ كيركجورد، ترجمة دعاء شاهين، مؤسسة هنداوي، ٢٠٢٤م، ص٨٨-٨٩

الطريق أمام جدل نيجرن اللاحق، دون أن يختزل المحبة في بعد واحد. فالإصرار الكيركجوردي على الطابع الإلهي للمحبة يلتقي مع مشروع نيجرن، غير أنّ تأكيده على البُعد الوجودي يجعل من الصعب وصف رؤيته بأنها مطابقة للثنائية الحادة بين أجابي/إيروس. لقد أراد كيركجورد أن يضع المحبة المسيحية في قلب التجربة الفردية، بوصفها دعوة دائمة إلى تجاوز الأنانية، في حين أراد نيجرن أن يضعها في مواجهة أنطولوجية صارمة مع أي شكل من أشكال الرغبة[١] .

ويحتل بول تيلش موقعًا متميزًا في الجدل الحديث حول مفهوم المحبة المسيحية، إذ قدّم رؤية مغايرة للتقسيم الصارم الذي تبناه أندرس نيجرن. ففي كتابه اللاهوت المنهجي (Systematic Theology)، يعرض تيلش المحبة بوصفها "القوة التي تدفع نحو تحقيق الوحدة في ما هو منقسم"، وهي بهذا ليست مجرد نزوع بشري (إيروس) ولا مجرد عطاء إلهي مجاني (أجابي)، بل هي ديناميكية وجودية تجمع بين حاجة الإنسان إلى الامتلاء ونعمة الله التي تمنح هذا الامتلاء. فالمحبة عند تيلش تحمل دائمًا مبدأ الشوق والبحث (إيروس) وفي الوقت ذاته مبدأ العطاء والفيض (أجابي)، ما يجعلها قوة مزدوجة تجمع بين البعدين في جدلية واحدة[٢].

بهذا المعنى، يتجاوز تيلش الفصل الحاد الذي تبناه نيجرن؛ إذ نظر الأخير إلى "إيروس" على أنه محبة أنانية متجهة نحو الامتلاك، في حين رأى "أجابي" بوصفها المحبة المسيحية الأصيلة التي لا تطلب شيئًا لذاتها. أما تيلش، فقد رفض هذا الاختزال، مؤكّدًا أن المحبة في حقيقتها لا يمكن أن تنفصل عن بُعد الرغبة، إذ إن الرغبة ليست دائمًا أنانية، بل قد تعبر عن نقص وجودي أصيل يفتح المجال أمام استقبال المحبة الإلهية. في هذا السياق، يُعيد تيلش تأويل إيروس لا بوصفه انحرافًا أنانيًا، بل بوصفه البعد الوجودي الذي يجعل الكائن البشري منفتحًا على الله والآخر، وبذلك فإن "أجابي" لا تلغي "إيروس"، بل تكمّله وترفعه[٣].

(1) Anders Nygren, Agape and Eros, trans. Philip S. Watson, P.92
(2) Paul Tillich, Systematic Theology, vol. 1, University of Chicago Press, Chicago, 1951, p. 118
(3) Ibid., 124

يكمن إسهام تيلش في هذا الجدل في أنه أتاح إطارًا لاهوتيًا وفلسفيًا يُمكّن من فهم المحبة المسيحية ليس كضدّ للرغبة، بل كتحويل للرغبة وتوجيهها نحو الآخر في إطار وحدة أعمق. ويوجّه بذلك نقدًا ضمنيًا لنيجرن، الذي فصل بصورة قاطعة بين العطاء الإلهي والنزوع الإنساني، إذ يرى تيلش أن اللقاء بين الله والإنسان لا يتحقق إلا من خلال شوق الإنسان الوجودي الأصيل. ومن ثمّ، تتخذ المحبة المسيحية عند تيلش شكل "جدل" بين الحاجة والنعمة، بين الامتلاء والنقص، وبين إيروس وأجابي، ما يجعلها قوة خلاقة تُسهم في بناء الوجود الإنساني وعلاقته بالله والعالم[1]..

مثَّل إيمانويل ليفيناس صوتًا فلسفيًا معاصرًا يثري النقاش حول المحبة والغيرية في علاقتها باللاهوت المسيحي. فعلى الرغم من أنّ مشروعه يندرج في إطار الفلسفة الظاهراتية والأخلاقية أكثر منه في حقل اللاهوت، فإن تأكيده الجذري على أولوية الآخر يجعل فكره ذات صلة وثيقة بجدل "أجابي/إيروس"؛ إذ يرى ليفيناس أن العلاقة بالآخر ليست نتيجة اختيار أو ميل، بل هي استدعاء أخلاقي مطلق يسبق الحرية الفردية ويؤسس الذات ذاتها. وفي هذا الإطار، يصبح الآخر مركز ثقل الوجود الإنساني، حيثُ يتخذ "وجه الآخر" صفة النداء الأخلاقي غير المشروط الذي يُلزم الذات بمسؤولية لا نهائية[2].

هذا التصور يقترب من مفهوم "أجابي" كما عرضه نيجرن من حيثُ الطبيعة غير المشروطة للمحبة، إلا أنه يختلف عنه جوهريًا. فبينما يضع نيجرن "أجابي" في مواجهة أنطولوجية مع "إيروس" ويرى فيهما بعدين متعارضين ولا يمكن التوفيق بينهما، لا يتبنى ليفيناس هذه الثنائية. بل إنه يعيد تأويل الرغبة (désir) ذاتها، لا بوصفها نزوعًا نحو الامتلاك أو الكمال الذاتي، بل بوصفها توقًا لا متناهيًا إلى الآخر، توقًا لا يجد إشباعه في التملك بل في الانفتاح الدائم على الغيرية. وبهذا المعنى، يقدم ليفيناس إمكانًا لتجاوز ثنائية نيجرن، إذ يمكن أن تتجسد الرغبة

(1) Anders Nygren, Agape and Eros, trans. Philip S. Watson, pp. 215
(2) Emmanuel Levinas, Totality and Infinity: An Essay on Exteriority, trans. Alphonso Lingis, Martinus Nijhoff publishers, London, 1979, pp 38–40

(إيروس) بطريقة منفتحة على الآخر لا تلغي المجانية التي يصفها "أجابي"، بل تُظهرها وتُفعّلها في البُعد الأخلاقي والوجودي للمحبة[١] .

ومن هنا، يمكن القول إن ليفيناس يوسّع أفق النقاش حول المحبة، إذ يربطها لا بالطاعة الإلهية أو الحاجة الإنسانية فحسب، بل بالمسؤولية الأخلاقية الناشئة عن اللقاء بالآخر. في هذا السياق، تتحول المحبة إلى حركة تتجاوز ثنائية العطاء والرغبة، لتتموضع ضمن مفهوم "الغيرية المطلقة". هذا الطرح يوجّه نقدًا ضمنيًا لمشروع نيجرن الذي حصر النقاش في الثنائية اللاهوتية أجابي/إيروس؛ إذ يبيّن ليفيناس أن المحبة الحقيقية لا يمكن إختزالها في أي من القطبين، بل تتحقق في الاستجابة الدائمة لنداء الآخر، وفي الانفتاح المستمر على الغيرية والالتزام الأخلاقي غير المحدود [٢]

اتضح من استعراض مواقف كيركجورد وتيلش وليفيناس أنّ ثنائية أجابي/إيروس التي صاغها أندرس نيجرن، رغم أهميتها التاريخية في الفكر اللاهوتي، لا يمكن النظر إليها كتصنيف نهائي أو مطلق. فكيركجورد، وإن شارك نيجرن في تشديده على الطابع الإلهي وغير المشروط للمحبة، إلا أنّه أصرّ على إدماجها في التجربة الوجودية للفرد، حيثُ تبقى الذات مدعوّة لأن تحيا المحبة في توتر دائم بين المطلق والنسبي[٣]. أما تيلش فقد قدّم تصحيحًا جوهريًا لثنائية نيجرن من خلال تأكيده أنّ المحبة المسيحية تتضمن دائمًا مبدأ الشوق الإنساني (إيروس) إلى جانب العطاء الإلهي (أجابي)، إذ لا يمكن تحقيق الإمتلاء الروحي دون الاعتراف بهذا البعد الجدلي [٤] وأخيرًا، فتح ليفيناس أفقًا جديدًا يحرر النقاش من ثنائية العطاء/الرغبة، حيثُ أعاد تعريف الرغبة بوصفها توقًا غير متناهٍ إلى الآخر،

(3) Emmanuel Levinas, Totality and Infinity: An Essay on Exteriority, p. 40

(1) Emmanuel Levinas, Otherwise than Being or Beyond Essence, trans. Alphonso Lingis, pp. 117–119. And Anders Nygren, Agape and Eros, trans. Philip S. Watson, p.255

(2) Søren Kierkegaard, Works of Love, trans. Howard V. Hong, p.96

(3) Paul Tillich, Systematic Theology, vol. 1, University of Chicago Press, Chicago, 1951, p.128

ما يجعل المحبة حركة أخلاقية تتجاوز كل محاولة لتلبية الحاجة الذاتية أو لتشييء الغيرية[١].

تُظهر هذه المقارنات أن إصرار نيجرن على الفصل المطلق بين أجابي وإيروس يعكس مشروعًا لاهوتيًا محددًا هدفه الدفاع عن نقاء الوحي المسيحي ضد أي تأثير فلسفي يوناني، إلا أنّ هذا المشروع يُفضي إلى تضييق إمكانات الفهم الفلسفي واللاهوتي للمحبة. وما تكشفه القراءات اللاحقة هو أن المحبة في المسيحية، والفكر الفلسفي عامة، لا يمكن حصرها في ثنائية قطعية، بل ينبغي النظر إليها كخبرة متحركة تتأرجح بين الحاجة والنعمة، بين الرغبة والعطاء، وبين الذات والآخر. وهكذا، يظلّ إسهام نيجرن مهمًا بوصفه نقطة انطلاق، لكن قيمته تكمن في ما أثاره من نقاشات نقدية أغنت الفكر المسيحي والفلسفة الأخلاقية في القرن العشرين[٢].

ويُظهر التأمل المقارن بين التجربة الصوفية الإسلامية ومفهوم أجابي في المسيحية الأولى تقاطعات واختلافات دالة. فقد أكّد الصوفيّة المسلمون، منذ رابعة العدوية وحتى ابن عربي، أنّ الحب الإلهي يتجاوز البعد النفعي والجزاء الأخروي، ليُصبح حبًّا لله لذاته وحده، لا خوفًا من ناره ولا طمعًا في جنّته؛ أي محبّة غير مشروطة تستغني عن أي دافع خارجي، وتستند إلى تجربة وجدانية وروحية عميقة. في المقابل، يرى نيجرن أنّ أجابي المسيحية هي أيضًا محبّة غير مشروطة، لكنها تتجلّى أوّلًا من الله نحو الإنسان، ثم تُطالَب الكنيسة بتمثّلها في العلاقات الإنسانية. فهي محبّة مجانية تهبط من العُلى، وليست صعودًا أو انجذابًا بشريًّا كما هو الحال في إيروس اليوناني.

ورغم هذا التشابه في نفي الغائية النفعية للمحبّة، فإنّ الفارق الجوهري يكمن: في أن التصوّف الإسلامي يُنظر إلى الحبّ بوصفه حركةً مزدوجة، من الله إلى الإنسان، ومن الإنسان إلى الله، حيث يتذوّق العارف "لذّة القرب" في إطار من الاتحاد الوجودي والأنطولوجي. أمّا عند نيجرن، فإنّ أجابي حركة أحادية الاتجاه:

(4) Emmanuel Levinas, Totality and Infinity: An Essay on Exteriority, trans. Alphonso Lingis, p.70

(5) Anders Nygren, Agape and Eros, trans. Philip S. Watson, p.256

فالله يُحبّ بلا شرط، غير أنّ الإنسان لا يستطيع أن يبادل هذا الحبّ بالطبيعة نفسها، بل يُطالَب بأن يعكسه في محبّته للآخرين. وهنا يتجلّى الفرق بين الرؤية الصوفية ذات الطابع الميتافيزيقي والذوقي، والرؤية المسيحية عند نيجرن ذات الطابع الخلاصي والأخلاقي.

الخاتمة:

قدّم أندرس نيجرن في مشروعه اللاهوتي تصنيفًا رصينًا للمحبة المسيحية من خلال ثنائيته المعروفة: أجابي/إيروس، التي شكّلت منعطفًا معرفيًا مهمًا في الفكر اللاهوتي الحديث. فـ"أجابي" تمثل الحب الإلهي الخالص، أي العطاء المجاني الذي لا ينتظر مقابلًا، بينما يشير "إيروس" إلى الحب البشري المتطلع، الراغب في الامتلاء والتحقق الذاتي. إن هذا الفصل بين المحبة الإلهية والمحبة البشرية لم يكن مجرد تمييز نظري، بل موقف منهجي نقدي، هدفه إعادة توجيه فهم المحبة المسيحية بعيدًا عن التأثيرات الفلسفية اليونانية التي حاولت المزج بين الغريزة والرغبة الإنسانية من جهة، والوحي المسيحي من جهة أخرى.

وقد أسهم هذا التصنيف في توضيح أفق الفكر اللاهوتي، إذ فرض على اللاهوتيين إعادة النظر في طبيعة العلاقة بين الإنسان والله، وفي حدود التدخل الإلهي في خبرة الحب. فالمحبة لم تعد مجرد شعور أو فضيلة أخلاقية، بل أصبحت قاعدة لاهوتية مركزية تُقيّم من خلالها العلاقة بين الفرد والآخر، وبين الإنسان والمطلق. وفي هذا الإطار، يمكن القول إن نيجرن قد وفّر أداة نقدية أكاديمية لتصحيح الميل التاريخي إلى المزج بين أجابي وإيروس، الأمر الذي منح الفكر المسيحي قدرة على العودة إلى نقاء النصوص الإنجيلية وفهمها في سياقها اللاهوتي الأصلي.

مع ذلك، لم يخلُ هذا الفصل الحاد من إثارة الأسئلة النقدية. فقد بدا لبعض الباحثين أن الفصل المطلق بين أجابي وإيروس، رغم وضوحه المنهجي، قد يحدّ من فهم الخبرة الإنسانية المركبة، إذ أن التجربة الفردية للمحبة غالبًا ما تجمع بين الميل إلى الآخر والرغبة في الانفتاح على الفيض الإلهي في آن واحد. هذا الوعي النقدي سيمهد لاحقًا لاستدعاء الفلاسفة المعاصرين، الذين سيتعاملون مع ثنائية

نيجرن في ضوء العلاقة بين الذات والآخر، وبين الحرية والرغبة، ممهّدين بذلك لمرحلة لاحقة من الحوار بين اللاهوت والفلسفة.

على الرغم من الدقة المنهجية التي تميز بها مشروع نيجرن، أثار الفصل القطعي بين أجابي وإيروس تساؤلات نقدية عديدة، سواء على المستوى اللاهوتي أو الفلسفي. فقد أشار بعض الباحثين إلى أن الفصل الصارم بين المحبة الإلهية والمحبة البشرية قد يختزل الخبرة الإنسانية المعقدة، إذ إن الفرد غالبًا ما يعيش تجربة حب تتسم بتفاعل مزدوج بين الرغبة الذاتية والانفتاح على الآخر. إن هذا النقد لا يقلل من قيمة تصنيف نيجرن، بل يعكس وعيًا بأن المحبة المسيحية، في واقعها التاريخي والفلسفي، لا يمكن اختزالها في بعد واحد مطلق.

في هذا السياق، كان مشروع أوغسطين محاولة وسائطية تستعيد التواصل بين أجابي وإيروس من منظور اللاهوت الكاثوليكي التقليدي. فقد رأى أوغسطين أن الرغبة الإنسانية، رغم ما تحمله من ميل للذات، يمكن توجيهها نحو الله؛ وبالتالي تتحول إلى جزء من المحبة الإلهية. وقد تابع توما الأكويني هذا النهج، مدركًا أن الحب الطبيعي (إيروس) يشكل قاعدة يمكن من خلالها تحقيق المحبة العليا (أجابي) حين تُوجَّه النوايا والافعال نحو الخير الإلهي.

أما الفلاسفة المعاصرون، مثل كيركجورد وتيلش، فقد قدّموا قراءات نقدية ثرية لهذا الجدل. فكيركجورد ركّز على التجربة الوجودية للفرد في ممارسة المحبة، مؤكدًا أن الالتزام الأخلاقي بالمحبة المسيحية يتجاوز الميل الطبيعي لكنه لا يُلغي خبرة الفرد المحدودة في الحب؛ في المقابل، ربط تيلش بين الحاجة الوجودية (إيروس) والعطاء الإلهي (أجابي)، موضحًا أن المحبة المسيحية تتحقق في جدلية دائمة بين البعد البشري والبعد الإلهي. وبهذا، يظهر أن النقد المعاصر يعيد تأويل ثنائية نيجرن، محولًا إياها من فصل صارم إلى أداة لفهم أعمق للعلاقة بين الذات، الآخر، والله.

من ثم، يمكن القول إن الجدل النقدي حول ثنائية أجابي/إيروس لم يقتصر على مسألة تعريفية بل أصبح محركًا لتطوير الفكر اللاهوتي الحديث. فالتفاعل بين الفصل القطعي الذي عرضه نيجرن والمحاولات الوسيطة لأوغسطين وتوما، ومع القراءات الفلسفية الوجودية والمعاصرة، يتيح إعادة بناء فهم أكثر شمولية للمحبة المسيحية بوصفها تجربة وجودية وأخلاقية ولاغوتية في آن واحد.

تفتح نتائج الجدل حول ثنائية أجابي/إيروس أمام الفكر اللاهوتي والفلسفي المعاصر إمكانيات واسعة لإعادة التفكير في المحبة كمفهوم متعدد الأبعاد، يجمع بين البعد الإلهي والبعد الإنساني، بين العطاء والرغبة، وبين الذات والآخر. فاستمرار الحوار النقدي بين القراءات النيجَرنية والتفسيرات الوسيطة لأوغسطين وتوما، وبين قراءات الفلاسفة المعاصرين كيركجورد، تيلش، وليفيناس، يسمح ببلورة فهم جديد للمحبة المسيحية كخبرة أخلاقية وجودية، وليس كمجرد تصنيف نظري جامد.

في سياق الحوار بين الدين والفلسفة، تصبح ثنائية نيجرن أداة منهجية لاستكشاف أبعاد المحبة التي تتجاوز حدود النصوص المقدسة، لتشمل التجربة الإنسانية الواقعية وضرورة الانفتاح على الآخر. ويتيح هذا المنهج التوفيقي أيضًا النظر في علاقة المحبة بالمفهوم الأخلاقي للعدالة والمسؤولية، حيثُ يمكن أن تُفهم أجابي على أنها النموذج الأعلى للعطاء، فيما يُرى إيروس بوصفه الحافز الوجودي الذي يجعل الإنسان متلقياً نشطًا ومستجيبًا، لا مجرد متلقٍ سلبي للنعمة الإلهية.

كما أن إمكان توظيف ثنائية نيجرن في الحوار المعاصر يمتد إلى دراسة التحديات الأخلاقية والوجودية التي يواجهها الإنسان اليوم، سواء في السياق الاجتماعي أو السياسي أو البيئي. فالفصل بين أجابي وإيروس، عند إعادة تفسيره بشكل نقدي، يتيح التفكير في العلاقة بين الذات والغير في مجتمع متعدد الثقافات والأديان، ويضع إطارًا لتحليل كيفية ممارسة المحبة في زمن تتشابك فيه الحاجات الفردية مع المسؤوليات المشتركة.

وأخيرًا، يمكن القول إن إرث نيجرن يتجلى اليوم ليس فقط في نقده للفكر المسيحي التقليدي، بل في فتحه نافذة للحوار بين اللاهوت والفلسفة والفكر الأخلاقي، بحيثُ يصبح الجدل حول أجابي وإيروس مصدر إلهام لتطوير فهم المحبة كقوة متكاملة: قوة ترفع الإنسان نحو الآخر، وفي الوقت ذاته تجعل العلاقة بالذات الإلهية متاحة وممكنة. وهذا ما يتيح استمرارية النقاش اللاهوتي والفلسفي في ضوء الأسئلة الأخلاقية المعاصرة، ويمنح البحث الأكاديمي منصة لمزيد من الدراسات المقارنة والتطبيقية.

أكد نيجرن أن هذا الصراع بين المفهومين لم يكن مجرد خلاف لغوي أو فلسفي، بل هو تعبير عن رؤية لاهوتية متناقضة جذريًا: في الإيروس: الإنسان

يسعى نحو الله بدافع من حاجته الخاصة، أما في الأجابي: فالله هو الذي يترك إلى الإنسان بدافع من محبته المطلقة. وبهذا أراد نيجرن أن يؤكد أن التفرد المسيحي يكمن في محبة الله غير المشروطة، التي تتجاوز كل التصورات البشرية عن الحب، بما فيها الفهم الأفلاطوني.

قائمة المصادر والمراجع

أولًا- المصادر والمراجع الأجنبية:

1- Anders Nygren, Agape and Eros, trans. Philip S. Watson, , The Westminster press, Philadelphia, Part I A study of Christian idea of love, Part II The History of the Christian idea of love, 1953

2- Colin Grant: For the love of god: Agape/ The Journal of Religious Ethics, Vol.24, No.1, spring 1996, http://Jstor.org/stable/40016679

3- Everett Ferguson, Early Christians Speak: Faith and Life in the First Three Centuries , Abilene Christian University Press, Abilene, 1999

4- Emmanuel Levinas, Totality and Infinity, trans. Alphonso Lingis Martinus Nijhoff publishers, London, 1979

5- Emmanuel Levinas, Otherwise than Being or Beyond Essence, trans. Alphonso Lingis, , Martinus Nijhoff, The Hague,1981

6- John M. Cooper: friendship and the Good in Aristotle: The philosophical Review, Duke University Press The Review of Metaphysics, Vol. 30, No. 4 (Jun., 1977), pp. 619-648// https://www.jstor.org/stable/2183784

7- Jean-Luc Marion, Prolegomena to Charity, trans. Stephen E. Lewis, Fordham University Press, New York, 2002

8- John Kaufman: Anders Nygren's Agape and Eros, Irenaueus, and Essence of Christianity// http://press.nordicopenaccess.no/index.php/noasp/catalog/view/133/69515243

9- Jean-Luc Marion, Prolegomena to Charity, trans. Stephen E. Lewis, Fordham University Press, , New York ,2002

10- Lowell D. Streiker : The Christian Understanding of Platonic Love A Critique of Anders Nygren's "Agape and Eros" The Christian Scholar, Penn State University Press Vol. 47, No. 4 (WINTER, 1964), pp. 331-340 // https://www.jstor.org/stable/41177405

11- Martha C. Nussbaum, The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy, Cambridge University Press, Cambridge, 2001

12- Max Scheler, The Nature of Sympathy, trans. Peter Heath, Routledge, London, 1979

13- Paul Gavrilyuk: Love in Early Christianity in the Cambridge companion to Christian doctrine, ed. Colin Gunton, Cambridge university press, Cambridge, 1997

14- Paul Tillich: Love, Power, and Justice, Oxford University Press, New York 1954

15- Paul Gavrilyuk, “Agape and the Theological Tradition,” in the Oxford Handbook of Christian

Theology, eds. David F. Ford and Rachel Muers, Oxford University Press, Oxford, 2007

16- Paul Tillich, Systematic Theology, Three Volumes in one , University of Chicago Press, Chicago, 1967

17- Richard Kraut: Aristotle on the Human Good, Princeton University press, Princeton, 1989

18- Sharon Krishek: Kierkeggard on Faith and Love, Cambridge University Press, New york, 2009

19- Søren Kierkegaard, Works of Love, trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, Princeton 1995

20- Torstein Theodor: Eros and Agape a critique of Anders Nygren http://www.researchgate.net/publication/353025527-Eros-and-Agape-acritique-of-Anders-nygren

21- Wayne A. Meeks, The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul , Yale University Press, New Haven, and London, 1983

22- W. Werpehowski : Anders Nygren's Agape and Eros, September 2009, P.433–448 https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199227228.003.0026

ثانيًا- المراجع العربية:

١- أحمد فؤاد الأهواني: نوابع الفكر الغربي (أفلاطون)، دار المعارف، مصر، ١٩٦٥م

٢- أرسطو طاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج ٢، ترجمة أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٨م

٣- أفلاطون: (محاورة المأدبة)، ترجمة محمد لطفي جمعة، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، ٢٠٢١م
٤- أفلاطون: (محاورة فايدروس أو عن الجمال)، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار المعارف، مصر، ١٩٦٩م
٥- اوغسطين: اعترافات القديس أوغسطينيوس، ترجمة من اللاتينية إبراهيم الغربي، راجعه محمد الشاوش، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، تونس، ٢٠١٢م
٦- توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ترجمة من اللاتينية إلى العربية، الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية، بيروت، ١٨٨١م
٧- جون دي كابوتو: كيف تقرأ كيركجورد، ترجمة دعاء شاهين، مؤسسة هنداوي، ٢٠٢٤م
٨- زكريا ابراهيم: مشكلات فلسفية (مشكلة الحب)، مكتبة مصر، ١٩٧٠م
٩- محمود حميدة: فلسفة العصور الوسطى، دار الوفاء، القاهرة، ١٩٩٩م