جامعة ستاردوم
STARDOM UNIVERSITY

بحوث منتدى ستاردوم الدولي الثاني
لمستقبل أكثر استدامة 2025

مجلة ستاردوم العلمية للدراسات الانسانية و الإجتماعية
المجلد الثالث 2025 - العدد الثاني

رقم الإيداع: 3772-2980

اللجنة العلمية لمنتدى ستاردوم الدولي الثاني لمستقبل أكثر استدامة

رئيس اللجنة العلمية

د. محمد فتحي - مصر

اعضاء اللجنة العلمية

د. رانيا عبدالمنعم - فلسطين

د. محسن الندوي - المغرب

د. امحمد واحميد - المغرب

أ.م.د. مناف مرزه نعمه - العراق

أ.د. رياض فرج بن عبدات - اليمن

د. داليا عباس - الإمارات

أ.د. علي نجادات - الأردن

د. طه عليوي - العراق

د. رضوان محمد - اليمن

د. ياسين عثمان - السودان

جميع حقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة
لمجلات ستاردوم العلمية

الفلسفة الغائيّة: من الفلسفة اليونانيّة إلى المسيحيّة الأرثوذكسيّة

دراسة في فكر ثيوذوريتوس القورشي

د. روني إميل سعيد

أستاذ الفلسفة في الجامعة الأمريكية للعلوم والتكنولوجيا

ملخّص

تناول البحث الرؤية الأرثوذكسيّة لمسألة غاية وجود الإنسان ومصيره، وذلك من خلال دراسة فكر ثيوذوريتوس القورشي، أحد أبرز آباء الكنيسة الأرثوذكسية في القرن الخامس. استندت الدراسة إلى كتابه "علاج الأمراض الهيلينية"، حيث ناقشنا حججه ضد فلاسفة اليونان. وعبر النقد والتحليل، قمنا بتفكيك المعاني الفلسفيّة اليونانية ومقارنتها بالمفاهيم المسيحية الأرثوذكسية.

وتهدف الدراسة إلى تعريف القراء بالفكر المسيحي الأرثوذكسي في مجال العلم الإلهي، كما في جوانبه الفلسفية والمنطقية، وتغيير الصورة النمطية التي تفصل الإيمان عن العقل، مع إبراز موقع الفلسفة اليونانية وأصالة ثيوذوريتوس القورشي.

وقد توصّلت الدراسة إلى أنَّ الإنسان لم يوجد عبثًا وبلا هدف، بل لأجل غايةٍ سامية هي التشبّه بالكمال الإلهي على قدر ما تستطيع طبيعته البشريّة. ولتحقيق هذه الغاية، يتبع الإنسان طريقًا تصاعديًّا متدرّجًا، بدءًا من كونه عبدًا لله، فأجيرًا، فابنًا. وعندما يصل الإنسان إلى مرحلة البنوّة في علاقته بالله، وذلك بعد شفائه من أهوائه واستنارته روحيًّا، يبتدئ بعيش الملكوت السماوي جزئيًّا على هذه الأرض.

يُعدّ هذا البحث إضافةً نوعيةً للمكتبة العربية، ويفتح آفاقًا لدراسات مستقبلية حول الفلسفة المسيحية الأرثوذكسية، التي لا تزال مجالًا غير مستكشف بشكل كافٍ في الأوساط الأكاديمية.

الكلمات المفتاحيّة: الغاية، المصير، الدينونة، الماديّة، المثاليّة، الأفلاطونيّة، الأرثوذكسيّة.

Abstract

This study addresses the Orthodox vision of The purpose of human existence and its destiny, by examining the thought of Theodore of Cyrrhus, one of the most prominent Fathers of the Eastern Church in the fifth century. The study is based on his work *Therapeutics of Hellenic Maladies*, where we analyzed his arguments against Greek philosophers. We deconstructed Greek philosophical concepts through critique and analysis and compared them with Orthodox Christian principles.

The study aims to introduce readers to Orthodox Christian thought in Divine knowledge and its philosophical and logical aspects, challenge the stereotypical view that separates faith from reason, and highlight the significance of Greek philosophy and the originality of Theodore of Cyrrhus.

Furthermore, the study concluded that human existence is not random or meaningless but rather serves a noble purpose: to strive for divine perfection to the extent permitted by human nature. To achieve this goal, a person follows a gradual ascending path, starting as a servant of God, then as a hired worker, and finally as a child of God. When a person reaches the stage of sonship in their relationship with God—after being healed from passions and attaining spiritual enlightenment—they begin to live the heavenly kingdom here on earth partially.

This research contributes significantly to the Arabic academic library and opens new horizons for further studies on the relatively unexplored field of Eastern Christian philosophy (Orthodoxy) in academic circles.

Keywords: Purpose, Destiny, Judgment, Materialism, Idealism, Platonism, Orthodoxy.

مقدمة

تتناول هذه الدراسة مسألة كانت ولا تزال تشغل ذهن الإنسان في كلّ زمان ومكان، ألا وهي: "غاية وجود الإنسان ومصيره"، وذلك استنادًا إلى أحد أهم الآباء القديسين في الشرق، وهو ثيوذوريتوس القورشي[1] (393–457).

رُبَّ سائل: لماذا اخترتم ثيوذوريتوس القورشي تحديدًا؟ الجواب بكل بساطة هو أنّه لا يوجد من حاجج فلاسفة اليونان مثل ثيوذوريتوس الذي خصّص لهم مؤلَّفًا كبيرًا بعنوان "علاج الأمراض الهيلينيّة" *Thérapeutique des maladies hélléniques* (Theodoret, trans. 1958)، عالج فيه كُبرى المسائل المشتركة بين الفلسفة اليونانيّة واللّاهوت المسيحيّ بكثيرٍ من العمق والمنطق. ومع ذلك، تكاد تخلو المراجع الفلسفيّة (عربيّة وأجنبيّة) من إشارة إليه، إلا في ما ندر.

أهمية البحث وأهدافه

تكمن أهمية البحث إذًا في أنّه يسعى إلى سدّ الفراغ الحاصل في المكتبة الفلسفيّة العربيّة، هذا الفراغ الذي هو نتيجة طبيعيّة لمناهج أكاديميّة فلسفيّة تعلّم تقريبًا كلّ ما بزغ في الشرق من فلسفات وأفكار هندوسيّة وبوذيّة وصينيّة وزرادشتيّة ومصريّة وإسلاميّة وغيرها، ولكنّها لا تعلّم – أو تعلّم بشكلٍ غير كافٍ – الفكر المسيحيّ الشرقيّ المعروف بالأرثوذكسي، هذا الفكر الذي لا يشبه نظيره الغربيّ لا في أصوله ولا في فروعه. وبالتالي يقدّم هذا البحث مدخلًا يمكن التعويل عليه لمزيدٍ من الأبحاث والدراسات حول الفكر المسيحيّ الأرثوذكسي، لا سيّما بالنسبة للمهتمّين بالمسائل المشتركة بين الفكر الفلسفيّ والفكر اللاهوتيّ.

والأهداف المرجوّة من دراستنا كثيرة، أوّلها تعريف القرّاء بالفكر المسيحيّ الأرثوذكسي لا سيّما الجانب الفلسفيّ والمنطقيّ منه الظاهر في بنيته الحجاجية. ثانيها، هو محاولة تغيير تلك الصورة النمطيّة في الأوساط الأكاديميّة الفلسفيّة القائلة بأنَّ الإيمان ليس إلا مشاعر قلبيّة وتجربة وجدانيّة لا علاقة له بالعقل والتفكير السليم. ثالثُها هو إظهار قيمة ومكانة الفلسفة اليونانيّة انطلاقًا من مؤلف ثيوذوريتوس القورشي "علاج الأمراض الهيلينية". رابعها إبراز أصالة ثيوذوريتوس القورشي فكريًّا ومنطقيًّا. أما خامس

[1] القورشي نسبةً إلى مدينة قورش التي أسسها الملك الفارسي قورش الكبير في القرن الرابع قبل الميلاد. وتُعرف أيضًا باسم كيروس، هي مدينة قديمة تقع في شمال غرب سوريا، بالقرب من الحدود التركية الحديثة، ضمن محافظة حلب. وقد كان لهذه المدينة أهمية تاريخية كبيرة في الحقبة الروميّة (البيزنطيّة).

هذه الأهداف فيكمن في تقديم الجانب الدفاعيّ والنقديّ في الفكر المسيحي عمومًا، وفكر ثيوذوريتوس خصوصًا.

تمهيد وإشكاليّة البحث

لماذا وُجدنا على هذه الأرض؟ ما الهدف من أن يعيش حياةً ستؤول في النهاية إلى الموت؟ ما هو بالأحرى مصيرُه بعد الموت؟ تلك الأسئلة البسيطة والمعقّدة في آنٍ معًا ما تزالُ تؤرق الفلاسفة وتقضُّ مضاجعهم منذ القرن السادس (ق.م.) وحتى يومنا هذا. ولكن، وقبل أن يطرح الفلاسفة هذه الأسئلة، فقد طرحوا أولًا مسألة "الألوهة" أو كما سمّاه معظم الفلاسفة اليونانيين قبل سقراط "المبدأ الأول" أي أصل كل تنوّع وتعدّد في الحياة. والسبب في ذلك هو أنّه يستحيل الإجابة على الأسئلة المتعلّقة بالإنسان، قبل الإجابة على الأسئلة المتعلّقة بالله.

لأجل ذلك، لا يستطيع الفيلسوف – كل فيلسوف – بناء فلسفة عن الإنسان ما لم يضع أولًا فلسفة عن الله[2]. هذا الأمر لا ينطبق على الفلاسفة المؤمنين أقل ممّا ينطبق على الفلاسفة الملحدين[3]. فقد رأى بعضهم أنَّ المبدأ الأول هو إلهيٌّ مفارق[4] للمادة، والبعض الآخر وجد أنّه إلهيٌّ غير مفارق للمادة، وهناك من رآه ماديًّا بحتًا.

وعليه، كيف كان بوسع كارل ماركس مثلًا أن يدعو إلى ملكوته الأرضي القائم على شيوعيّة الأملاك، لو أنّه لم يوجِد قبل ذلك فلسفةً تنكر الملكوت السماوي. وكيف استطاع نيتشه أن يتحدّث عن الرجل المتفوّق الذي يسحق المساكين والضعفاء، لو أنّه لم يعلن أولًا موت الإله (المسيحي) الذي يحبّ

[2] المقصود بإعطاء فلسفة حول الله هو إعطاء موقف فلسفي حول الإلهيّات أكان ذلك موقفًا إيجابيًّا أم سلبيًّا.

[3] في حديثنا عن الملحدين نكون قد شملنا في نظرنا اللاأدريّين وغيرهم من أصحاب مذاهب الشك. ويُفضّل البعض مثل ريتشارد دوكنز، إطلاق تسمية "اللاربوبيّة" بدلًا من "الإلحاد" حتى تكون الكلمة حياديّة وغير حاملة لمعنى سلبي من حيث اللّغة، إذ إنَّ وظيفة المصطلحات العلميّة هي وصف المعنى كما هو وليس أخذ موقف عقائدي، والمعنى الحقيقي هنا هو عدم الاعتقاد بوجود إله أو آلهة. فكلمة "لاربوبيّة" هي بنظرهم الترجمة الأكثر أمانةً للكلمة الأصليّة التي لم تنشأ عند الناطقين بالعربيّة، بل قد نشأت في العصر اليوناني القديم (الإغريقي) في القرن الخامس قبل الميلاد وهي ἄθεος (atheos) وتعني "بدون إله". في الفرنسية نقول "athéisme" ، وفي الإنجليزية "Atheism"، وفي المقابل هناك مصطلح Théisme في الفرنسية وTheism في الإنجليزية وهي كنقيض للكلمة السابقة وتعني "الإعتقاد بوجود إله (أو آلهة)".

[4] مفارق للمادة بمعنى منفصل كليًّا عن العالم المادي، وغير خاضع لقوانينه الطبيعيّة.

المساكين والضعفاء. وكذلك، ماذا كان جوهر كل كتابات فلاسفة "حلقة فيينا" سوى "هدم الميتافيزيقيا" أي هدم كل ما له علاقة بالمسائل الإلهيّة والروحيّة، وذلك بإقصائها نهائيًّا من مجال المعرفة؟[5]

انطلاقًا من ذلك، تُطرح الإشكاليّة الآتية:

ما الغاية النهائيّة من وجود الإنسان؟ وبالتالي، ما هو مصيره الإسخاتولوجي[6]؟

1- غاية وجود الإنسان

لقد ذكرنا أمثلة للتوّ عن فلاسفة ماديّين في العصر الحديث، لأنّنا مزمعون أن نبدأ بالكلام عن الفلاسفة الماديّين للعصر القديم. وما بين القديم والحديث، إشكاليّات يُعاد طرحُها، وأفكارٌ يُعاد صوغُها، وقد يتغيّر اللّباس الخارجيّ وإنّما المضمون واحد. من هنا تكمن أهميّة الحديث اليوم عن الفكر المسيحيّ الأرثوذكسي ولا سيّما فكر ثيوذوريتوس بدلًا من الاكتفاء بالأفكار الماديّة، أو المثاليّة أو التوفيقيّة. هذا لا بدّ منه حتى تصبح موازين القوى متكافئة.

أولًا – نظرة الفلاسفة الماديّين

إنَّ معظم الفلاسفة الماديّين (الطبيعيّين) الأوائل وفي خِضّم انشغالهم بالبحث عن المبدأ الأول للوجود، لم يجدوا الوقت للحديث عن غاية الإنسان من وجوده. ولكن ذلك لا ينطبق على هيرقليطس الذي انتهى مبكّرًا من أبحاثه الطبيعيّة، معلِنًا عدم وجود أيّة حقيقة ثابتة نظرًا لأنَّ كل شيءٍ يتغيّر باستمرار، فأنكر بالتالي وجود حياةٍ بعد الموت؛ بل وصل به الأمر إلى الاعتقاد بأنَّ "الشخصيّة الإنسانيّة انتقاصٌ للقانون الطبيعي"، كيف لا ومصير الجسد الفناء الأبدي، بل ومصير النفس ذاتها "الفناء في النار العالمية"(كرم، 2014، ص32). من هنا نفهم الغاية الاستسلاميّة الانهزاميّة التي جاء بها هيرقليطس وهي أنّه "يجب على الإنسان أن يترك نفسه تنسحب مع تيّار الحوادث بلا مقاومة ولا معارضة"(غلاب، 1941، ص78).

---

[5] حلقة فيينا Vienna Circle هم مجموعة من الفلاسفة الذين تجمّعوا حول الفيلسوف الألماني موريتس شليك (1880-1936). وخلاصة هذه الحلقة هي رفضهم أن يكون هناك مصدر للمعرفة خارج التجربة العلميّة الحسيّة، وكذلك اعتقادهم بالتحليل المنطقيّ كطريقٍ لحلّ كلّ المشاكل الفلسفيّة (انطلاقًا من معطيات التجربة الحسيّة). للاستزادة أنظر: Kraft, 2015

[6] الإسخاتولوجيا (Eschatology) تعني دراسة الأمور النهائية مثل الموت، القيامة، الدينونة، ونهاية العالم (ما بعد الموت).

أما ديموقريطس، فيلسوف الذرّة، فهو – على منوال بعض الفلاسفة والعلماء المعاصرين – يفسّر كل شيء بالتقاء الذرّات وتباعدها وفق قوانين ماديّة تلقائيّة. لا يفسّر كذلك المسائل الطبيعيّة الخاضعة للتجربة والملاحظة وحسب، بل أيضًا كبرى المسائل الميتافيزيقيّة التي ليس أولّها نشأة الكون ولا آخرها غاية الوجود الإنسان. وبما أنَّ الإنسان بحسب ديموقريطس لا "يرجو خلودًا"(كرم، ص56)، فإنَّ الغاية من حياة الإنسان ليست إلا السعادة بمعناها المادي، "وهي تتكوّن عنده من الصحّة واعتدال المزاج والشعور باللّذة"(غلاب، 1941، ص124).

ثم يأتي السفسطائيون وعلى رأسهم بروتاغوراس وجورجياس ليعلنوا أنَّ المنفعة الماديّة والأرضيّة هي غاية كل إنسان (Burnet, 1950). وبعد بضعة عقود نرى أبيقوروس فيلسوف اللّذة يكرّر كلام أسلافه الماديّين وإن بأسلوبٍ مغاير وبأفكارٍ معدّلة، فيقول: "كل سعادة للنفس إنّما تنبع من شعور حسّي يختبره الجسد"(Les Pères de l'église, 1839, p.192). كما أنَّ الرواقيّين وعلى رأسهم زينون[7] Zénon de Citium قد نادوا بالعيش بانسجامٍ مع الطبيعة، ذلك أنّهم قد ألّهوها جاعلين إيّاها إلهًا قائمًا بذاته، فهم "ماديّون وقد كانوا كالأبيقوريّين يعتقدون أنَّ كل موجود هو جسميّ (ماديّ) حتى العقل وفعله"(كرم، 2014، ص270).

تلتقي هذه النظريات الفلسفيّة الماديّة القديمة مع كثيرٍ من الفلسفات الغربيّة الحديثة، ولعلّ تلك القديمة هي كنبعِ مياهٍ ماديّة استقت منه هذه الفلسفات الحديثة. فالنفعيّة على سبيل المثال تجعل غاية الحياة الإنسانيّة في المنفعة الماديّة التي هي أشبه بسعادة أو لذّةٍ ماديّة كما نظّر لها على وجه الخصوص الفيلسوف البريطاني جون ستيوارت مل[8] John Stuart Mill (Mill, 2001). أما الوجوديّة فتجعل الحياة بلا معنى محدّد سلفًا، وتدعو كلّ إنسان إلى تحديد معنًى لحياته انطلاقًا من كونه كائنًا حرًّا وواعيًا ومسؤولًا عن خياراته وأفعاله، وقد ارتبطت الوجوديّة بالعبثيّة لا سيّما عند الفيلسوف الفرنسي

[7] زينون الرواقي (366-264 ق.م.): هو غير زينون الإيلي، يُعتبر مؤسس المدرسة الرواقيّة، وهي مدرسة تدعو إلى العيش الأخلاقي وفق الطبيعة.

[8] جون ستيوارت مل (1806-1873): فيلسوف تجريبي واقتصادي ليبرالي. يُعتبر رائد المدرسة النفعيّة التي تجعل من المنفعة المعيار الأساسي للسلوك الأخلاقي.

ألبير كامو[9] Albert Camus الذي يستند إلى أسطورة سيزيف[10] كرمز لعبثيّة الوجود (Michelman, 2010).

لنعد قليلًا إلى الوراء، إلى ما قبل السفسطائيّين وما بعد ديموقريطس أي إلى أرسطو تلميذ أفلاطون وخصمه وشيخ الفلاسفة الماديّين إن صحّ التعبير. فبالنسبة لأرسطو (ترجمة 1924)، غاية الحياة هي "الخير الأعظم"على حد تعبيره (1095 – أ)[11] ، وهذا الخير ليس إلا العيش بسعادة بعد الحصول على ثلاثة أنواع من الخيرات يسعى إليها المرء على قدر استطاعته هي: خيرات النفس وهي الفضيلة الوسط بين رذيلتين[12]، وخيرات الجسد كالصحة والجمال الخارجي والحضور المميز، والخيرات الخارجية كالغنى والمسكن.

وحول غاية الحياة الإنسانية يقول أرسطو (ترجمة 1924): "الإنسان السعيد هو ذلك الذي يسير دائمًا على مقتضى الفضيلة الكاملة، في حين أنّه يكون فوق ذلك مغمورًا بالخيرات الخارجية، لا طوال زمنٍ

[9] ألبير كامو (1913-1960): فيلسوف فرنسي وجودي من أصلٍ جزائري، وكاتب مسرحي روائي. وتدور فلسفته حول فكرتين رئيسيّتين هما: "العبثيّة" و"التمرّد".

[10] سيزيف هو أحد الشخصيّات الأسطوريّة اليونانيّة، وقد تمكّن من خداع إله الموت "ثاناتوس" ما أغضب كبير الآلهة "زيوس" الذي أنزل به عقابًا قاسيًا بأن يحمل سيزيف صخرةً من أسفل الجبل إلى قمّته. هذه الصخرة ما تلبث أن تصل إلى القمة بفضل سواعد سيزيف، حتى تعود وتتدحرج مرةً أخرى إلى الأسفل. ومع ذلك، لا ينفك سيزيف عن تكرار المحاولة المرة تلوى الأخرى دون كللٍ أو مللٍ، ولسان حاله شبيه بما يقوله الزعيم المصري مصطفى كامل باشا: لا يأسَ مع الحياةِ ... ولا حياةَ مع اليأسِ.

يرى ألبير كامو في سيزيف رمزًا للقوّة والعزيمة في مواجهة العبثيّة، فسيزيف لم يستسلم في كل مرة كان الحجر فيها يسقط إلى الأسفل، فهو وجد أنَّ معنى حياته ليس في إبقاء الحجر عاليًا دائمًا، بل حسبه أن يبقي هذا الحجر في القمة ولو للحظةٍ وجيزة. وهكذا، أعطى سيزيف للحياة معنًى على الرغم من حتميّة السقوط الفادح والمتكرّر. لا تبدو لنا محاولة كامو في إعطاء العبثيّة معنًى، محاولةً ناجحة، لأنَّ معنى الحياة يتجلّى في الهدف الممكِن تحقيقه، وفي أصالة الهدف، وليس في "عبثيّة" الهدف أو استحالته، أو سخافته. (أنظر: Camus, 1985)

[11] ويعرّف أرسطو (ترجمة 1924) الخير في الكتاب نفسه قائلًا: "كل الفنون وكل الأبحاث العقلية المرتبة، وجميع أفعالنا، وجميع مقاصدنا الأخلاقية يظهر أنَّ غرضَها شيء من الخير الذي ترغب في بلوغه. وهذا هو ما يجعل تعريفها للخير تامًا إذ قالوا: إنّه هو موضوع جميع الآمال" (1094 – أ) .

[12] مثلًا الشجاعة هي الفضيلة الوسط بين الجبن والتهور، والكرم بين البخل والتبذير... يقول أرسطو (ترجمة 1924): "الفضيلة الأخلاقية هي وسط ... بين رذيلتين إحداهما بالإفراط والأخرى بالتفريط (...) إنّها تتطلب دائمًا هذا الوسط القيّم في كل ما يتعلّق بانفعالات الإنسان وأفعاله". (1109 – أ)

ما، ولكن في كل حياته ... إنّه يجب أن يعيش على الاستمرار في هذا الرغد"(1098 – ب)[13]. نرى هنا محاولة أرسطو إظهار فلسفته المادّية بحلّة أخلاقية روحية، ولكنّه يعود ليجعل الخيرات المادّية جزءًا لا يتجزّأ من غاية الإنسان على الأرض، فالمادّيّة بطبيعتها لا تستطيع العيش خارج المادّة التي هي أساس هذه الفلسفة وجوهرها.

لن نقوم بمناقشة مسهبة لنظريّات هؤلاء الفلاسفة المادّيين، ملتزمين بالحدود التي وضعها ثيوذوريتوس. فهذا الأخير لم يُرِدْ أن يُضيّع بوصلة حديثه مع اليونانيين بالدخول في تفاصيلٍ لا تنتهي وإسهابٍ مملّ؛ إنّما أراد – من خلال مروره السريع على الفلاسفة المادّيين – أن يبيّن كيف أنَّ الفلسفات المادّية لا ترسم لحياتنا الغالية سوى أهدافٍ ساذجة وسطحيّة ومؤقّته و"رخيصة". لذلك، يخاطب ثيوذوريتوس كل هذه الجماعات المادية قائلًا: " لا تنظرون إلا لما تراه عيونكم، أما نهاية كل الأشياء فلا تستطيعون رؤيتها! ... فليس لديكم تلك العيون التي يصنعها الإيمان"(Theodoret, trans. 1958, p. 392).

ثانيًا – نظرة الفلاسفة المثاليّين

من الطبيعي أن تكون نظرة الفلاسفة المثاليّين – من منظور مسيحي – أكثر سموًّا وعمقًا من تلك التي للماديّين، ذلك أنّهم لم يقتصروا في تفكيرهم على الأشياء الحسّية الجزئيّة، بل حاولوا الدخول في عالم ما فوق الطبيعة الماديّة. صحيح أنّهم افتقروا إلى الكشف الإلهيّ، فأخطأوا كثيرًا وأصابوا قليلًا، إلا أنَّ محاولاتهم هذه تلفت الانتباه بحدّ ذاتها. وقد تميّز من بينهم أفلاطون متفوّقًا على غيره في سمو المعاني، وذلك نتيجة تأثّره بالعبرانيّين أثناء إقامته في مصر كما سبق وبيّن ذلك ثيوذوريتوس[14].

فمن منظورٍ مسيحي، لا تعدو نظريات الفلاسفة المثاليين ما عد أفلاطون، أكثر من كونها خرافات وأساطير موضوعة في قالبٍ فلسفي. لذلك، يصعب علينا اكتشاف نقاط تشابه مهمة بين هذه النظريات وبين الفكر المسيحي الآبائي. فإنَّ فيثاغوراس Pythagoras مثلًا عدا عن كونه "أول فيلسوف يوناني قال بالتقمّص أو التناسخ (كرم، 2014، ص38)"، فقد جعل العالم الميتافيزيقي الروحي هو عالم

[13] "وقد كان اليونان يؤلّفون السعادة من الخيرات جميعًا فيجعلوها نادرةً بل مستحيلة، فميّز هو (أرسطو) بين الجوهري والعرضي وقصر السعادة على خير النفس باعتباره خير الإنسان بما هو إنسان، مع تقديره للخيرات الجسمية والخارجية كسائر اليونان". (كرم، 2014، ص222)

[14] لا يوجد في بلادنا دراسات جدّية وموضوعيّة حول أثر العبرانيّين على الفلسفة اليونانيّة ولا سيّما فكر أفلاطون، ويعود ذلك ربّما إلى إسقاطات الظروف السياسيّة الحاضرة على الماضي القديم. على أية حال، ينبغي أن نميّز بين اليهود قبل المسيح واليهود بعده، إذ لا يصح النظر إلى اليهود القدماء بالنظرة الإقصائيّة نفسها التي ننظر بها اليوم. ويمكن لمن يشاء البحث أكثر في هذا الموضوع العودة إلى المرجعَين الآتِيَيْن: Boman, 1970; and Gordon, 1965.

الأعداد، "فالعدد هو مبدأ الأشياء وجوهرها كما هو آخرها ومنتهاها"(غلاب، 1941، ص124). من هنا جعل فيثاغوراس "الحكمة" – غاية وجودنا – في معرفة الأعداد.

ولعلّ نظريّات أنكساغوراس – أول فلاسفة أثينا – أفضل حالًا من الآخرين، إذ جعل الحكمة في التأمّل في اللوغوس الذي هو "ألطف الأشياء وأصفاها، بسيطٌ مفارِقٌ للطبائع كلّها"(كرم، 2014، ص59). لقد عرف أنكساغوراس أنَّ هناك "كلمة" (لوغوس أو العقل بالمعنى الفلسفيّ عند أنكساغوراس) غير ماديّ ينظّم ويدبّر جميع الموجودات المادّية[15]. ولكن مجهود أنكساغوراس توقّف عند هذا الحد، إذ لم يتعمّق أكثر في فهم اللوغوس وعلاقته بالإنسان. ثم حصلت القفزة النوعيّة مع أفلاطون الذي ترك أفكارًا مهمّة سينطلق منها ثيوذوريتوس بعد نزعها من إطارها الوثنيّ.

مثلما فاق أفلاطون الألمع بين كل الفلاسفة (بحسب ثيوذوريتوس) سائر الفلاسفة بعمق كلامه عن الإله الواحد المتسامي والخيّر والحكيم، كذلك فاقهم في الحديث عن غاية الإنسان في حياته. لقد كتب أفلاطون الكثير في هذا المجال، لكنَّ ما أعجب ثيوذوريتوس بالأكثر وفضّله على سائر الكتابات الفلسفية (الأفلاطونية وغير الأفلاطونية) هو قولٌ واحدٌ جاء في محاورة الثياتيتوس، حيث يقول أفلاطون (ترجمة 2000): "علينا أن نتشبّه بالآلهة بقدر المستطاع، وهذه المشابهة تتم بأن نصبح عادلين وأتقياء القلوب"(176، ب).

يعلّق ثيوذوريتوس على الكلام الأفلاطونيّ السابق ذكره قائلًا: "هذه الدعوة للتشبّه بالخصائص الإلهيّة لهي رائعة حقًا؛ وإضافته 'على قدر استطاعتنا' تجعل تعريفه ملفتًا للنظر أكثر؛ ذلك أنّنا لا بقوتنا نصبح مشابهين لله"(Theodore, trans. 1958, p.394). وبغض النظر عن كلمة "الآلهة" التي دومًا ما تتبادل عند أفلاطون مع كلمة "الله"، فإنَّ أفلاطون هنا يلتقي مع الآباء الأرثوذكسيين في الدعوة للتشبّه بالله، وهذا ما جعل ثيوذوريتوس يصف دعوة أفلاطون هذه بالرّائعة. ودعونا نشرح أكثر الآن ماذا يعني "التشبّه بالله" في المسيحيّة الأرثوذكسية التي يدافع عنها ثيوذوريتوس.

[15] عند أنكساغوراس، "الحركة (في الكون) ميكانيكية متأثرة بقوة منصبّة عليها من الخارج، وهي لازمة لزومًا لا مناص منه لنظام الكون، إذ لو لم توجد لانعدم كل شيء في العالم، ولهوى الكون كله إلى جمود سحيق". (غلاب، 1941، ص131)

ثالثًا – من الأفلاطونية إلى المسيحيّة

خُلق الإنسان (في المسيحيّة) على صورة الله ومثاله (تكوين1: 26)[16]. الصورة هي كل الخصائص التي وهبها الله للإنسان دون غيره من المخلوقات كالطبيعة الروحيّة، والعقل (الفكر)، والإرادة الحرّة. هذه الخصائص تبقى موجودةً في كل إنسان أكان مؤمنًا أو غير مؤمن، قديسًا أو خاطئًا؛ فالخطيئة التي يرتكبها الإنسان لا تجعله يفقد "الصورة الإلهيّة" الماكثة فيه، وإن كانت تُفقده "المثال". والمثال هو التشبّه بالله على قدر المستطاع بحسب ما قال المسيح: "كونوا أنتم كاملين كما أنَّ أباكم السماوي هو كامل" (مت5: 48).

من هنا، تكمن غاية الحياة المسيحيّة في بلوغ المثال من خلال الصورة[17]، أي في التشبّه بالله من خلال الإرادة الحرّة والعاقلة. فتلك الإرادة هي التي تجعل الإنسان قادرًا على الإيمان بالله إيمانًا مستقيمًا، هي التي تقوده إلى ممارسة الأعمال الصالحة والجهادات الروحيّة. وتصل ذروة التشبّه بالله إلى الاتّحاد به، اتّحادًا لا يطمس شخصيّة الإنسان إنّما يُظهِرها ويعزّزها ويُكمِلها، وهذا ما يُسمّى في الفكر المسيحي الأرثوذكسي بالتألّه.

في مقابل هذه النظرة المسيحيّة التي تشدّد على أهميّة الإرادة والجهاد الروحي عند الإنسان، تكتفي الفلسفة الأفلاطونيّة بالمعرفة، إذ يوحّد أفلاطون بين المعرفة والفضيلة؛ بمعنى أنّه يكفي للإنسان أن يعرف الفلسفة حتى يصبح فاضِلًا وشبيهًا بالله (مرحبا، 1993). لذلك، وبعد أن انطلق من عبارة أفلاطون "أن نتشبه بالآلهة بقدر المستطاع" ليصل إلى الفلسفة المسيحيّة القائلة بالتشبّه بالله، يعود ثيوذوريتوس وينطلق من العبارة الأفلاطونيّة "أتقياء القلوب" ليحدّثهم عن التقوى المسيحية.

يقول ثيوذوريتوس: "لقد طوّب الرب لا الأغنياء ومحبّي اللذة والسائرين في تيّار هذا الدهر، إنّما المساكين بالروح، والودعاء، والرّحماء، والذين هم جياع إلى البر..."(Theodore, trans. 1958,

[16] يقول القديس مكسيموس المعترف: "كل طبيعة عاقلة هي صورة الله. ولكن الّذين على مثاله هم فقط أولئك الصالحون والحكماء". (الطرابلسي، 1989، ص104)

[17] "إن كانت الصورة حالية وموجودة فإنَّ مثال الله هو أمرٌ كامن ومتعلّق بالفضيلة: هي أمرٌ يجب إتمامه. وبينما الصورة تلحق بطبيعة الإنسان وبتركيبه وهي غير متعلّقة بإرادته (لذا فهي تمكث باستمرار في كلّ إنسان)، فإنَّ إتمام مثال الله يعتمد على الحريّة والإرادة الشخصيّة". (لارشيه، 2009، ص142)

p. 409)[18]، ففي الحقيقة، "ليس الغنى ما أوصى الرب بانتظاره، ولا الحضور المميز، ولا صحة الجسد، إنما عرق الفضيلة، والمخاطر لنركض إليها..."(Ibid.). فالتشبّه بالله ليس محصورًا بالمعرفة الفلسفيّة والعلميّة، ولا بنخبة من الناس أي الفلاسفة الذين وهبتهم الطبيعة قدرات متميّزة؛ إنّما وقبل كل شيء بالإيمان، والجهاد الروحي المتفاني القائم على فضيلتي المحبة والتواضع[19]. وهذا الإيمان المقرون بالجهاد الروحي ليس مرتبطًا بقدرات يملكها أناس دون غيرهم، إنّما بالإرادة الحرّة التي وهبها الخالق بمساواة لجميع البشر.

لا تعني ممارسة الجهادات الروحية أنَّ الحياة المسيحيّة ليست إلا حياة الحزن والشقاء والألم بانتظار فرحٍ وسلامٍ سوف يأتي في نهاية الأزمان، ولا هي حياة خنوعٍ ومذلّةٍ واستسلام، ولا هي "أفيون الشعوب" على حد تعبير كارل ماكس. فالألم والتعب في حياة المسيحيّ هي اختبارٌ لا بد منه ناتج عن صلب الأهواء وذلك بضبطها والسيطرة عليها لا بقمعها كما في الأفلاطونيّة. إلا أنَّ هذا الألم يعقبه بل يرافقه منذ لحظة الجهاد الأولى (لا سيّما التوبة) سلامٌ داخلي، وراحةٌ نفسيّة، وهدوءٌ ذهنيّ عميق.

في الحقيقة، تنشأ كل تعاسة الإنسان – المتمثّلة في النفس المتعبة والذهن المشوّش والقلق – من الأهواء والخطايا. والفرق بينهما أنَّ الهوى هو الميل النفسيّ الداخليّ نحو الخطيئة، في حين أنَّ الخطيئة هي ممارسة هذا الهوى سواء بالفكر أو بالقول أو بالفعل. فعندما يكون الإنسان أسير الأهواء وعبدًا لها، لا يعود ذهنُه ملكَهُ فيتشتّت وينفصل عن القلب بل عن الكينونة كلّها. لذلك، يكون تحرّر النفس

[18] ويتابع ثيوذوريتوس: "ومن يقبلون طوعًا أن يتألّموا من أجل الخير، فللذين يراعون هذه التعاليم وما يشبهها، قد وعد الرب بملكوت السماوات" (Theodoret, trans. 1958, p409).

[19] ترتبط كامل الروحانية المسيحيّة الأرثوذكسية بفضيلتي التواضع والمحبة. يقول أحد أشهر القديسين المعاصرين وهو القديس باييسيوس الآثوسي: "واحدةٌ هي الفضيلة: التواضع. وسأضيف أخرى: المحبة. ولكن أيمكن أن يكون الإنسان متواضعًا ولا يكون محبًا؟ ... يقول الأنبا اسحق (القديس اسحق السرياني): 'كما هو الملح بالنسبة للطعام كذلك هو التواضع بالنسبة للفضيلة'. أي من دون التواضع لا يمكن 'أكل' الفضائل". (القديس باييسيوس الآثوسي، ترجمة 2014، ص143)

من عبوديّة الأهواء شفاءً لهذه النفس ولذهنها[20]، وبالتالي سلامًا وهدوءًا؛ وبالمعنى الروحي العميق "بداية عيش الملكوت من الآن"[21].

يقول المتروبوليت إيروثيوس فلاخوس (2009)، أحد أبرز اللاهوتيين الأرثوذكسيّين المعاصرين: "المسيحيّة لا تُرجئ المشكلة للمستقبل ببساطة، أو تنتظر سعادة ملكوت السماوات بعد التاريخ وبعد انتهاء الزمان. فالمستقبل في المسيحية يُعاش في الحاضر ويبدأ ملكوت الله في هذه الحياة (...) تعانقنا الأبدية، إذًا، في كل لحظة من الزمان. وهكذا يُعاش الماضي والحاضر والمستقبل بطريقة جوهريّة في وحدةٍ لا تتجزّأ. وهذا ما يُسمّى بالزمن المكثّف" (ص19). والعكس صحيحٌ أيضًا، بمعنى أنَّ من لم يبلغ الحريّة بعد – الحريّة من الأهواء والخطايا – ومن لم يبدأ مرحلة التوبة، يعيش الجحيم منذ الآن. فكما أنَّ "ملكوت الله في داخلكم" على حدّ قول المسيح، كذلك يمكن أن نعيش الجحيم في داخلنا.

لا يعني ما سبق أنّنا نعيش كامل الملكوت ونحن على هذه الأرض، بل إنّنا نختبر بعضًا منه عربونًا لما سنناله لاحقًا. فالملكوت الأبديّ بملءِ مجده وبهائه لا يُعاش إلا في نهاية الزمن. وإذا كان ما يختبره القديسون على الأرض هنا يصعب التعبير عنه بدقّة، فما بالنا لما سيختبرونه بعد نهاية العالم؛ إذ "أيُّ كلمات يا ترى تستطيع أن تصور ملكوت السماوات الذي لا ينهدم والأبدي، وتلك الحياة المعتَقة من الشيخوخة والحزن والهموم؟(Theodore, trans. 1958, p.409)"

يستشهد ثيوذوريتوس بالرسول بولس الذي اختُطف إلى السماء الثالثة[22] فعاين الفردوس معاينةً روحيةً وحسيةً، وحين عاد إلى الأرض لم يستطعْ أن يصف الفردوس إلى هكذا: "ما لم تره عينٌ، ولم تسمع به أذنٌ، ولم يخطر على بال إنسان: ما أعدّه الله للذين يحبونه" (1كو2: 9). وهنا يقول ثيوذوريتوس:

---

[20] يميّز الآباء الأرثوذكسيون بين العقل والذهن، في حين توحّد كامل الفلسفات الغربية بينهما. ولكن هذا مبحث بحدّ ذاته لا يمكن التحدّث عنه هنا ولو باختصار. لكن لمن أراد البحث في هذه المسألة يمكنه اللجوء إلى الكتاب الذي ورد ذكره كثيرًا في الهوامش وهو "الطب النفسي الأرثوذكسي" للمتروبوليت إيروثيوس فلاخوس (المتخصص في علم النفس والمطران واللاهوتي الأرثوذكسي).

[21] يقول المسيح عن الملكوت في إجابةٍ على سؤال الفريسيّين حوله: ... "ولا يقولون: هوذا ههنا، أو هوذا هناك! لأنَّ ها ملكوت الله داخلكم" (لو17: 21). هذا يعني أن الملكوت ليس حالة مستقبليّة وحسب، بل حالة داخليّة عميقة تبدأ من هذه الحياة الحاضرة.

[22] في الفكر المسيحي هناك أربع سماوات: الأولى هي السماء القريبة منّا حيث تحلّق الطيور (مت6: 26)، والثانية هي محيط الفلك بأسره (مز19: 1) وهنا تنتهي السماء المنظورة، لتبدأ السماء غير المنظورة التي لا تُرى حسيًا ولا تأخذ الحيّز الجغرافي المادي وهي السماء الثالثة التي أشار إليها الرسول بولس (عالم الأرواح كنفوس القديسين والملائكة)، ثم أخيرًا السماء الرابعة التي هي عرش الله والتي يذكرها الكتاب المقدس بإسم "سماء السماوات" (مز148: 4).

"إذا كان الذي قد عاين (الفردوس) بعينيه، لم يكن قادرًا على التحدث عمّا رآه باستحقاق، فعبثًا إذًا من يجسر على مواجهة هذه الأمور الفائقة الوصف"(Theodore, trans. 1958, p. 410).

هكذا إذًا، فإنَّ غاية حياة الإنسان هي التشبّه بالله أي "التألّه" وفق المفهوم المسيحي الأرثوذكسي، وذلك بغية شفاء نفسه وتحريرها من نير الأهواء، ليصل إلى عيش الملكوت منذ الآن حتى يعيشه بملئه في الدهر الآتي.

1- مصير الإنسان

يتضّح مما سبق بأنَّ مصير الإنسان بحسب الفكر المسيحي الأرثوذكسي الذي يمثّله ثيوذوريتوس هو إمّا الملكوت وإمّا الجحيم، فهناك خياران لا ثالث لهما. طبعًا ليس الملكوت ولا الجحيم عند الآباء الأرثوذكسيين غرفةً محدّدة يدخلها المرء أو لا يدخلها، فمفهوم "الحشر"[23] الموجود في كثير من الأفكار الدينيّة غير موجود في الفكر المسيحي. وفي الوقت نفسه، لا ينبغي أن يُفهم الملكوت والجحيم كرمزٍ أو مجرد حالةٍ نفسيّة (روحيّة). ولا يتسع المجال هنا لنعرض شرحًا مفصّلًا لمفهومي الملكوت والجحيم في الفكر المسيحيّ الأرثوذكسي.

أولًا – الدينونة عند أفلاطون

على قدر ما نجد عمقًا وسموًا في كتابات أفلاطون مقارنةً مع الفلاسفة الآخرين، نجدُ أيضًا تناقضات جذريّة خاصّةً في المسائل الميتافيزيقيّة وفي قضيّة "مصير الإنسان". فنرى أفلاطون يقول تارةً بالتقمّص وطورًا يتحدّث عن جنّة وجحيم أو ما شابه ذلك. لذلك يذكّرنا ثيوذوريتوس برسالة أفلاطون إلى ديونيسيوس الذي قال فيها إنّه يكتب "الله" حين يتكلّم بجدّية، و"الآلهة" حين لا يكون جادًا، فيقول ثيوذوريتوس بنوعٍ من التهكّم: "واضحٌ أنَّ أفلاطون غير جاد هنا حين يتكلّم عن تقمّص النفوس، ذلك أنّه يصف في مواضع أخرى عقابات الهاديس (الجحيم)"(Theodore, trans. 1958, p.406).

أما السبب الذي يفسّر هذا الكمّ من التناقضات في فكر أفلاطون، فيحيله ثيوذوريتوس إلى حقيقة أنَّ أفلاطون قد استقى أفكاره من مصادر متعدّدة، ما أدّى به إلى تغيير رأيه بشكلٍ متكرّر. فأولًا استقى أفلاطون أفكاره عن التقمّص من المصريّين ومن اليونانيّين المتأثّرين بهم لا سيّما فيثاغوراس. وثانيًا نهل من الأساطير اليونانيّة وكذلك من التعاليم العبرانيّة (اليهودية) حول مصيرٍ يرتبط بغبطة الملكوت أو عذاب الجحيم. لذلك يقول ثيوذوريتوس: "لقد ألّف أفلاطون قصصه عن موضوع الدينونة بواسطة

[23] الحشر يعني الجمع في مكان واحد، مثل وضع عدة أشخاص في مكان واحد أو في غرفةٍ واحدة.

الأشياء التي استعارها زمن الأنبياء مازِجًا إيّاها بأشياء أخرى مأخوذة من الأساطير اليونانية"(Theodore, trans. 1958, p. 400).

لا يقتصر التناقض في مسألة مصير الإنسان عند أفلاطون في حديثه عن ثواب وعقاب بالتقمّص حينًا، وبالجحيم والملكوت حينًا آخر؛ إنّما نرى التناقض في حديثه حول التقمّص نفسه. ففي محاورة "الجمهوريّة" الشهيرة، يستند أفلاطون (ترجمة 2004) على أسطورة "أر" Er ليتحدّث عن تقمّص النفوس الصالحة. وأر هو مواطن من بامفيليا قُتل في الحرب ففارقت نفسُه جسَده وشاهدت ما يحصل في العالم الآخر، إلا أنّه سرعان ما نهض حيًّا وبدأ يخبر عمّا رآه. المهم في القصة، أنَّ النفوس هي من تختار الجسم الذي ستتقمّص به، فنجد نفوسًا مميّزة تختار الدخول في كائنات أخرى أدنى منها، إذ تختار "أتلانتا" مثلًا وهي نصف إله أن تدخل في جسدٍ إنسانيّ، أما "إبيوس" ففي صورة امرأةٍ صانعة، و"أجامِمْنون" في جسم نسر، و"ثيرسيتيس" في قرد، و"أورفيوس" في بجعة و"تاميراس" في بلبل (راجع: الجمهورية، الكتاب العاشر، 620، أ–ج).

"في مواضعٍ (من كتابات أفلاطون، فيدون، 114، ب–ج) أُرسل الصالحون إلى 'جزر السعداء'، وقد صرّح أفلاطون بأنّنا لا نستطيع التعبير بالكلمات عن مساكن الفلاسفة"(Théodore, trans. 1958, p.404). فلا نرى هنا تقمّصًا في مصير النفس، بل نعيمًا أو شقاءً في جنة أو جحيم. يتكلّم أفلاطون (ترجمة 1970) حول ذلك في محاورة جورجياس (523، أ–ب) على سبيل المثال، إذ يقول: "إنَّ من يموت بعد حياةٍ عادلة طاهرة بأكملها يذهب بعد موته إلى جزيرة السعداء حيث يُقيم بمأمن من جميع الشرور وفي سعادةٍ كاملة، هذا بينما تمضي النفس الظالمة الكافرة إلى مكان التكفير والعذاب، وهو ما يسمّونه الترتار[24]".

وفي محاورة جورجياس نفسها، يعطي أفلاطون الأفضليّة لفكرة الجنّة والجحيم، وذلك حين يقول إنَّ الأبحاث "لم تجعلنا نعثر على نتيجةٍ أفضل وأكثر يقينًا (527، ب) " (من تلك الفكرة). هذا الأمر يلاحظه ثيوذوريتوس الذي يلفت نظر قرّائه إلى ذلك، كما أنّه يشيد بكلام أفلاطون عن العقاب التدرّجي،

[24] إذا كان هاديس يمثل العالم السّفليّ في الميثولوجية الإغريقيّة كونه إله عالم الأموات، فإنَّ تارتاروس يمثّل السجن السفليّ الأكثر عمقًا من الهاديس والذي فيه يُعاقب الخطأة الكبار. وقد ورد ذكر تارتاروس Τάρταρος في ملحمة الإلياذة الشهيرة للشاعر هوميروس. أما جزر السعداء μακάρων νῆσοι فهي مكان الراحة للنفوس (موطن الأبطال) التي عاشت في الفضيلة بحسب الأساطير اليونانيّة القديمة. وقد وردت في قصيدة "الأيّام والأعمال" (170-171) للشاعر هيسيودوس. أنظر: *Hésiode*, s.d., p63

أي أنَّ درجة العقاب ليست نفسها مع اختلاف مستوى الشر الذي تم ارتكابه[25]، فيقول ثيوذوريتوس: "أنظروا الطريقة التي يتكلّم بها عن المحاكمة، وكيف يُلحِق بالذين ارتكبوا الخطايا الصغيرة آلامًا متناسبة مع خطاياهم؛ أما بالنسبة للذين ارتكبوا آثامًا شنيعة فيُلحِق عقابات قاسية"(Theodore, trans. 1958, p.398).

إضافةً إلى ذلك، يبيّن ثيوذوريتوس التشابهات القائمة بين بعض ما قاله أفلاطون، وبعض ما قاله الأنبياء (المصادر العبرانيَة). وإحدى أبرز هذه التشابهات هي كلام أفلاطون عن نهرٍ ناريّ على مثال نهر النار الذي تحدث عنه النبي دانيال. يقول ثيوذوريتوس: "في الواقع، لقد التقى أفلاطون بالعبرانيّين في مصر ... وعرف بالتالي نهر النار الذي عاينه دانيال المُلهَم من الله وكذلك أقوال أشعياء النبي"(Theodore, trans. 1958, p. 400). ويعطي أفلاطون (ترجمة 2001) لنهر النار اسمًا على حسب ما ورد في الميثولوجيا اليونانية: "هذا هو النهر المُسمّى بوريفليجيثون، والذي قذفته حممه البركانية بأجزاء تبلغ مواقع مختلفة من الأرض" (فيدون، 113، ب).

ثانيًا – الدينونة في الفكر المسيحي

على الرغم من غزارة اقتباسات ثيوذوريتوس من كتابات أفلاطون حول الدينونة، إلا أنَّ هدفه لم يكن تحليلًا فلسفيًا شاملًا لكتابات أفلاطون؛ فقد قصد ثيوذوريتوس من كل ذلك تبيان منطقية مبدأ الثواب والعقاب واتفاقه مع التفكير السليم، ذلك أنّه لا يمكن أن نعتبره مبدأً سليمًا وعادلًا حين نتحدّث عن العائلة والمجتمع والدولة، ولا نعتبره كذلك حين نتحدّث عن الله؛ فكما أنَّ هناك ثواب وعقاب في قوانين الدولة، بل وفي تربية الأهل لأبنائهم الصغار، كذلك الحال بالنسبة للإنسان الذي خلقه الله.

والفكر المسيحيّ الأرثوذكسي في ما يخص الدينونة لهو كما يراه ثيوذوريتوس أكثر منطقيةً وسموًّا ممّا هو عند أفلاطون. فالخالق في المسيحية هو وحده الديّان من دون اشتراك قضاة آخرين، أما أفلاطون "فيُدخِل قضاة آخرين مثل مينوس ورادامانث وإيوك"؛ يقول ثيوذوريتوس: "لا ننتظر نحن من يُديننا سوى خالقنا الخاص، هو الذي يعرف تمامًا الطبيعة التي جبلها، وهو الذي لا يعرف الأفعال والأقوال وحسب، بل حركات الفكر نفسها أيضًا" (Theodore, trans. 1958, p. 414).

[25] نجد التدرّج في العقاب نفسه في إنجيل لوقا (12: 47-48) حيث يضرب المسيح مَثَلَ الوكيل الأمين ويقول: "وأما ذلك العبد الذي يعلم إرادة سيّده ولا يُعِد شيئًا ولا يفعل بحسب إرادته، فيُضرب كثيرًا. ولكن الذي لا يعلم، ويفعل ما يستحق ضربات، يُضرب قليلا. فكل من أعطيَ كثيرًا يُطلب منه كثيرٌ، ومن يودِعونه كثيرًا يطالبونه بأكثر".

ويشدّد ثيوذوريتوس أيضًا على سموّ الفكر المسيحيّ في التعليم حول قيامة الأجساد، مستشهِدًا بالأكثر برسائل بولس الرسول[26]. فكما أنَّ الله كان قادرًا أن يوجِد إنسانًا من عدم وبطريقة فوريّة، فهو بلا شكّ قادرٌ على إعادة جمع العناصر المفكّكة والمنحلّة للجسد، وتوحيدها مع ذاتها ومع الروح التي كانت قد فارقت هذا الجسد مؤقتًا. وأكثر من ذلك، الرب "سيغيّر شكل جسد تواضعنا ليكون على صورة جسد مجده" (في3: 21)، بمعنى أنَّ الجسد القائم من الموت ليشترك في الملكوت سيكون شبيهًا بجسد المسيح القائم من الموت[27]، ذاك الجسد الأكثر روحانيةً، والأقل كثافةً، والذي لا يعطش ولا يجوع ولا يمرض ولا يموت.

أما الأشرار غير التائبين فمصيرهم الجحيم الأبدي، لا بأرواحهم وحسب بل بأجسادهم أيضًا. والعقاب في الحقيقة ليس للخطأة كلهم، بل للخطأة غير التائبين، على حسب ما قال الرسول لوقا: "فالله الآن يأمر جميع الناس في كل مكانٍ أن يتوبوا متغاضيًا عن أزمنة الجهل" (أع17: 30). وهنا تُطرح الأسئلة التالية: كيف يجمع الله بين عدالته من جهة، ورحمته من جهةٍ أخرى؟ بمعنى آخر، كيف يخلّص الله الذي ارتكبوا خطايا كبرى ويُشركهم مع الأبرار القديسين؟ كيف لبولس الرسول مثلًا أن يُغفر له بهذه السهولة فيصير قديسًا عظيمًا ويُدعى رسول الأمم، أو يُغفر لداود النبيّ فيتحوّل من مجرمٍ وزانٍ إلى مثالٍ روحيّ يُحتذى به؟

في الحقيقة، يفتقد سائل هذه الأسئلة عادةً المعرفة السليمة حول مفهوم "العدالة الإلهية" في الفكر المسيحي الأرثوذكسي من جهة، وكذلك مفهوم "الخطيئة" من جهةٍ أخرى. وإذا ما أردنا أن نشرح هذين المفهومين بحسب الفكر المسيحيّ الأرثوذكسي، لاحتجنا إلى كتابه مؤلّف بل مؤلّفات بكاملها. ولكن سنحاول شرح المفهومَيْن قدر المستطاع. ينبغي أن نعرف أولًا أنَّ "الخطيئة في التقليد الأرثوذكسي

---

[26] أنظر: 1كو15: 42-44، 52-53 وفي3: 20: 21

[27] لقد تحدّث الآباء الأرثوذكسيون كثيرًا عن هذا الجسد القائم من الموت وقالوا من ضمن ما قالوه أنّه سيكون متناسبًا مع صورة ابن الإنسان أي شبيهًا بجسد المسيح القائم من الموت، وبالتالي قابلًا ليشارك في الألوهة أي ليتألّه. وحين نقول جسدًا روحانيًا فلا يعني أنّه ليس جسدًا بشريًا حقيقيًا، ولكن يعني أنّه متّأله بالنعمة غير المخلوقة، وبالتالي هو جسدٌ غير قابل للفساد ولا للموت، جسدٌ أرضي – سماوي. هذا الجسد سيكون أقل كثافة ماديًا وخالٍ من السوائل كلّها مع حفاظه على الأعضاء كاملةً، لذلك سوف يتحرر (هذا الجسد) من الوزن والثقل ومن قيود الأرض أو ما يُسميه نيوتن الجاذبية الأرضية. للاستزادة، أنظر: Rose, 2011, p762-766

ليست إساءةً إلى الله إنما هي مرض"(فلاخوس، 2009، ص 193)، فالخطيئة "توضع في إطار طبي (علاجي)، وليس في إطار قانوني"(فلاخوس، 2009، ص 186).

لم يكن هدف المسيح من مجيئه على الأرض وصلبه تهدئة الغضب الإلهي، أو "استرضاء العدالة الإلهيّة" كما نجد في الفكر المسيحي الغربي، إنما جاء أولًا وأخيرًا "لشفاء طبيعة النفس المعتلّة. وهذا لا يُقال فقط عن التحضية على الصليب، إنما أيضًا عن كل عمل التدبير الإلهي"(فلاخوس، 2009، ص 186). وكذلك فإنَّ هدف كل الجهاد الروحيّ عند المسيحيّ هو الوصول إلى "الشفاء" النفسيّ، أي الشفاء من الخطيئة والأهواء؛ وتتربّع "التوبة" على عرش الأدوية الروحيّة التي يصفها الرسل والآباء القديسون، حتى أنَّ القديس سلوان الآثوسي يقول عن التوبة إنّه وإن تابت النفس، فعندئذٍ يُطلعها الرب على الفرح والبهجة في الله. وقتئذٍ، يكون الملكوت فينا (Sophrony, 2004).

والواقع، أنَّ تهديد المسيح نفسه المؤمنين بالعقاب الأبديّ، هو – مثل وعده لهم بحلاوة الملكوت الفائقة الوصف – إنّما يدخل ضمن النطاق العلاجيّ للإنسان. فلا يفيد المؤمن "العبد" ويحثّه على التوبة أكثر من التهديد بالعقاب، كما أنّه لا يحفّز المؤمن "الأجير" كالحديث عن الملكوت والمكافآت. المؤمن العبد يُعبّر عن المرحلة الأولى من الحياة المسيحية حيث العلاقة مع الله هي علاقة خوف، أما الأجير فالمرحلة الثانية حيث يعمل المؤمن باجتهادٍ وتفانٍ كموظفٍ واثقًا من كرم من سيعطيه أجرةً وافرة.

أما المرحلة الثالثة ففيها المؤمن يكون ابنًا عاشقًا محبًا لله، لا يصوم، ولا يصلّي، ولا يقاسي جهاداتٍ روحيّة شاقّة، ولا يصبر على كل شيء، ولا يحتمل كل شيء[28] إلا لأنّه يحبّ الله؛ ذلك أنَّ علاقته بالله تكون علاقة الحبيب بمن يحبّ، وكل ما يفعله إنّما يفعله بفرحٍ وشوقٍ مملوءٍ بالعشق الإلهيّ، وهذا ما يجعله لا يشعر بالتعب بل بعذوبة النعمة الإلهيّة. وإن كان هناك شيءٌ يخيفه فهو أن يُحرم من حلاوة إلهه وعذوبته، وليس عذابات الجحيم لأنَّ "المحبة تطرد الخوف خارجًا" (1يو4: 18).

[28] يتحدّث بولس الرسول بأروع ما يكون عن هذا العشق الإلهي أو المحبة الإلهية معتبرًا أنّه يجب أن تكون المحبة أساس كل عمل نقوم به، فيقول:

"إن كنت أتكلم بألسنة الناس والملائكة ولكن ليس لي محبة، فقد صرت نحاسًا يطن أو صنجًا يرن. وإن كانت لي النبوّة، وأعلم جميع الأسرار وكل علم، وإن كان لي كل الإيمان حتى أنقل الجبال، ولكن ليس لي محبة، فلست شيئا. وإن أطعمت كل أموالي ، وإن سلمت جسدي حتى أحترق، ولكن ليس لي محبة، فلا أنتفع شيئا. المحبة تتأنى وترفق . المحبة لا تحسد. المحبة لا تتفاخر، ولا تنتفخ ولا تقبح، ولا تطلب ما لنفسها، ولا تحتد، ولا تظن السوء، ولا تفرح بالإثم بل تفرح بالحق، وتحتمل كل شيء، وتصدق كل شيء، وترجو كل شيء، وتصبر على كل شيء. المحبة لا تسقط أبدا" (1كو13: 1-8).

مما لا ريب فيه أنَّ المسيح لم يدعُ الناس إلّا أن يكونوا أبناءً لله لا عبيد ولا أجراء[29]. وهذا ما يشدّد عليه الآباء الأرثوذكسيون في كتاباتهم وعظاتهم. إلا أنَّ المسيح وكذلك القديسين قد خاطبوا الناس مرارًا كعبيد وأجراء، ذلك أنَّ هؤلاء الناس لم يكونوا مستعدّين ليصيروا أبناءً لله ما لم يصيروا أولًا عبيدًا وأجراء. لأجل ذلك، لا يخاطب ثيوذوريتوس اليونانيّين كأبناء لله لا سيّما وأنّهم كانوا محارِبين للمسيحيّة ومستهزئين بها، إنّما نراه يُكثِر من اقتباس آيات كتابيّة تشدّد على الدينونة وخاصةً عقاب الأشرار أي الخطأة غير التائبين[30].

وبعد أن يشرح ثيوذوريتوس بعضًا من العمق الذي يراه في المسيحيّة لأناسٍ قد ألفوا كتابات الفلاسفة اليونانيّين، يتوجّه إلى قرّائه بلهجةٍ فيها الكثير من التحدّي الممزوج بالمحبّة قائلًا: "قارنوا إذًا يا أحبّائي ما قلناه مع أفكار أفلاطون التي استحسنّاها. أما الهُراء الآتي من أفلاطون أو غيره، فهو لا يستحقّ إلا أن نرميه في الظلمات! وأما النقاط المشتركة (مع أفلاطون) والتي وافقنا عليها فلها شَبَهٌ ما مع عقيدتنا"(Theodoret, trans. 1958, p.413).

[29] "وأما كل الذين قبلوه، فأعطهم سلطانًا أن يصيروا أولاد الله أي المؤمنون باسمه" (يو1: 12)

[30] حول الدينونة أنظر على سبيل المثال: مت24: 29-30، مت25: 40-45، وكذلك يو5: 27-29 حيث يقول القديس يوحنا الرسول: "لا تتعجبوا من هذا، فإنّه تأتي ساعةٌ فيها يسمع جميع الذين في القبور صوته، فيخرج الذين فعلوا الصالحات إلى قيامة الحياة، والذين عملوا السيئات إلى قيامة الدينونة".

خاتمة

على الرغم من أنَّ الفكر المسيحيّ في ما يخص غاية وجود الإنسان ومصيره قائمٌ على الوحي المقدّس، إلا أنَّ ثيوذوريتوس يعمد إلى الإقناع به انطلاقًا من النصوص الفلسفيّة اليونانيّة وبمنطقٍ يقبله الفلاسفة. هنا تكمن براعة ثيوذوريتوس الفكريّة وحنكته، إذ إنّه يعلم جيّدًا أنّه لا يستطيع تخطّي الفلسفة اليونانيّة لا بمنطقها ولا بنصوصها. لذلك، عاود ثيوذوريتوس خطّته المعتادة بالهدم ثم بالبناء، فمن الفلاسفة الطبيعيّين (الماديّين) اعتمد الهدم، ومن الفلاسفة المثاليّين أخذ أدواته للبناء.

وعليه، قام ثيوذوريتوس بجرد نظريّات الفلاسفة الماديّين مبيّنًا أنَّ الفلسفات الماديّة لا تعطي لحياتنا أيّ هدف له معنى، إنّما أهداف ساذجة ورخيصة. ثم انتقل إلى الفلاسفة المثاليّين لا سيّما أفلاطون، لينقدهم ثم يبني الفكر المسيحيّ انطلاقًا ممّا عندهم في آنٍ معًا. فداخل كومة القشّ في نصوص أفلاطون، وجد ثيوذوريتوس إبرته في دعوة أفلاطون للتشبّه بالآلهة وبأن نصبح أتقياء القلوب، هذه الدعوة الأفلاطونيّة تلتقي مع الدعوة المسيحيّة للتشبّه بالله. والتشبّه بالله في الفكر المسيحيّ الأرثوذكسي يختلف عمّا هو في الفكر الأفلاطونيّ، ذلك أنَّ الأمر في المسيحيّة لا يقتصر على اتّباع قيم أخلاقية معيّنة بل على الولوج إلى عمق النفس الإنسانيّة بغية تحريرها من الأهواء المستترة وشفائها، ليحلّ السلام الإلهيّ فيها، فيبدأ الإنسان بذلك عيش الملكوت منذ حياته الحاضرة على الأرض.

وأما بخصوص الدينونة، فيستند ثيوذوريتوس إلى أفلاطون بشكل خاص، مُظهِرًا التناقض في كتاباته بين قوله بالتقمّص من جهة، وبالثواب والعقاب في الفردوس أو الجحيم من جهة أخرى. هذا التناقض يردّه ثيوذوريتوس إلى سفر أفلاطون لمصر ونهله من الفكر اليهودي، حتى أنَّ وصفه للجحيم شبيه إلى حدّ ما بالوصف الكتابي في العهد القديم. ومن أفكار أفلاطون العبرانيّة، يُكمل ثيوذوريتوس بناء الفكر الأخروي عن الدينونة شارحًا المسألة بحسب الفكر المسيحيّ الأرثوذكسي، واضعًا ثلاث مراحل تصاعديّة للعلاقة مع الله تبدأ بأن يكون الإنسان عبدًا، ثم أجيرًا، فابنًا لله.

قائمة المصادر والمراجع

- المصادر والمراجع العربيّة:

1) الكتاب المقدس

2) أرسطوطاليس (1924). **الأخلاق إلى نيقوماخوس** (ترجمة أحمد لطفي السيّد). القاهرة: دار الكتاب المصري.

3) أفلاطون (1970). **محاورة جورجياس** (ترجمة محمد حسن ظاظا، ط1). القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر.

4) أفلاطون (2000). **محاورة ثياتيتوس** (ترجمة د. أميرة حلمي مطر، ط1). القاهرة: دار غريب.

5) أفلاطون (2001). **فيدون** (ترجمة د. عزت قرني، ط3). القاهرة: دار قباء.

6) أفلاطون (2004). **الجمهورية** (ترجمة د. فؤاد زكريا، ط1). الإسكندرية: دار الوفاء.

7) الطرابلسي، عدنان (1989). **الرؤية الأرثوذكسية للإنسان**. بيروت: منشورات النور.

8) غلّاب، محمد (1941). **الفلسفة الإغريقية** (ط2، ج1). القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.

9) فلاخوس، المتروبوليت إيروثيوس (2009). **الطب النفسي الأرثوذكسي** (ترجمة د. نيفين سعد). القاهرة: دار الكتب المصري.

10) القديس باييسيوس الآثوسي (2014). **الأهواء والفضائل** (ترجمة دير الشفيعة الحارة، ط1). بدبا، الكورة: منشورات دير الشفيعة الحارة.

11) كرم، يوسف (2014). **تاريخ الفلسفة اليونانية**. القاهرة: هنداوي.

12) لارشيه، جان كلود (2009). **المناقبية المسيحية والتناسل، عناصر من الأنثروبولوجية الآبائية** (ترجمة د. إليان فيليب فركوح). د. م.: د. ن.

13) مرحبا، محمد عبد الرحمن (1993). **تاريخ الفلسفة اليونانية من بداياتها حتى المرحلة الهلنستية** (ط1). بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر.

ـ المصادر والمراجع الأجنبية:

1) Boman, Thorleif (1970). *Hebrew Thought Compared with Greek*. New York: W. W. Norton & Co.
2) Burnet, John (1950). *Greek Philosophy, Thales to Plato* (8th ed.). London: Macmillan and co.
3) Camus, Albert (1985). *Le mythe de Sisyphe.* Paris: Folio, Gallimard edition.
4) Gordon, Cyrus H. (1965). *Common Background of Greek and Hebrew Civilizations*. New York: W. W. Norton & Co.
5) *Hésiode* (s.d., trad. Par E. Bergongnan). Paris: Librairie Garnier Frères.
6) Krat, Victor (2015). *The Vienna Circle, The Origins of Neo – Positivism*. New York: Philosophical Library.
7) L'Archimandrite Sophrony (2004). *Cahiers Saint-Silouane l'Athonite* (trad. de Buisson Ardent). S.l.: ed. Le Sel de la terre.
8) *Les Pères de l'église* (1839, trad. Par M. de Genoude, tome 5). Paris: Chez Sapia.
9) Michelman, Stephen (2010). *The A to Z of Existentialism.* Plymouth, Uk: The Scarecrow Press, Inc.
10) Mill, John Stuart (2001). *Utilitarism.* Ontario, Canada: Batoche Books.
11) Rose, Father Seraphim (2011). *Genesis, Creation and the early man* (2nd ed.). Platina, California: St. Herman of Alaska Brotherhood.
12) Théodoret de Cyr (1958). *Thérapeutique des maladies hélléniques* (traduction et notes de Pierre Canivet). Paris: Ed. Du cerf.

جامعة ستاردوم

STARDOM UNIVERSITY

Stardom 2nd Scientific Forum

towards Sustainable Future 2025

Stardom Scientific Journal of Social and Humanities Studies

3rd volume 2025- 2nd issue

ISSN: 2980-3772