



جامعة ستاردوم

مجلة ستاردوم العلمية للدراسات الإنسانية والاجتماعية

- مجلة ستاردوم العلمية المحكمة للدراسات الإنسانية والاجتماعية -
تصدر بشكل ربع سنوي عن جامعة ستاردوم

العدد الثاني - المجلد الرابع 2026م

رقم الإيداع الدولي: ISSN 2980-3772



هيئة تحرير مجلة ستاردوم العلمية للعلوم " الإنسانية والاجتماعية "

رئيس التحرير

أ.د. يسن إبراهيم بشير علي - السودان

مدير التحرير

د. أمحمد واحميد - المغرب

المدقق اللغوي

د. باسم الفقير - الأردن

أعضاء هيئة تحرير

د. ناجي محمد حامد - السودان
د. عبد الرزاق القيمة - المغرب
د. ماهر جاسب حاتم الفهد - العراق
د. عبد العزيز إبراهيم مناضل - المغرب
أ.د. ميرفت صدقي عبد الوهاب - مصر

الهيئة الاستشارية

أ.د. إسماعيل محمد مونتانا - أمريكا
أ.د. عوض إبراهيم عوض - السودان
أ.د. حاتم عبد الرحمن الطحاوي - مصر
أ.د. بلقاسم محمد حمام - الجزائر
أ.د. عمر أحمد المصطفى حيتاتي - السودان
أ.د. كامل قريد سمير بن محمد - الجزائر
أ.د. نضال محمد الشمالي - الأردن
أ.د. خالد محمد الخولي - مصر
أ.د. محمد نجيب بوطالب - تونس
أ.د. علي عبد الهادي عبد الله المرهج - العراق
أ.د. محمد أبو الحسن مختار - السودان
أ.د. عزّة محمد جدوع - مصر
أ.د. هشام بن الهاشمي - المغرب
د. البكاي ولد عبد الملك - موريتانيا
أ.د. أحمد يحيى الزهيري - العراق

جميع حقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة
لمجلة ستاردوم العلمية للعلوم الإنسانية والاجتماعية

العناية الإلهية في فكر ثيودوريتوس القورشى

دراسة مقارنة في ضوء الفلسفة اليونانية واللاهوت المسيحى الأرثوذكسى

د. روني إميل سعيد

أستاذ الفلسفة في الجامعة الأمريكية للعلوم والتكنولوجيا

مستخلص

تناول البحث الرؤية الأرثوذكسية إلى العناية الإلهية من خلال دراسة فكر ثيودوريتوس القورشي، أحد أبرز آباء الكنيسة الشرقية في القرن الخامس، استنادًا إلى كتابه "علاج الأمراض الهيكلية". وانطلق من إشكالية تبحث في كيفية محاجة ثيودوريتوس للفلسفة اليونانية، مع استعانتها ببعض مفاهيمها وحججها، للدفاع عن المفهوم الأبائي الأرثوذكسي لعناية إلهية شاملة، ومعالجة إشكاليات الشر والألم واللامساواة والحرية الإنسانية، وتقديم التجسد بوصفه ذروة هذه العناية من دون المساس بسمو الطبيعة الإلهية.

واعتمد البحث منهجي النقد والتحليل لتفكيك التصورات الفلسفية 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 ثيودوريتوس القورشي.

وقد توصلت الدراسة إلى أنَّ العناية الإلهية واضحة جلية في هذا الكون المنظَّم والبديع، أكان ذلك على صعيد الطبيعة الخارجية، أم في بنية الإنسان البيولوجية. وأما على صعيد حياة الإنسان، فإنَّ فهم العناية الإلهية يشترط فهمًا روحيًا سليمًا لمفهومي الخير والشر، وليس فهمًا ماديًا مغلوطنًا. وقد وصلت تلك العناية إلى ذروتها في تجسد الإله؛ هذا التجسد لم يُضعف الطبيعة الإلهية من حيث لا محدوديتها وسموها، بل لم يبدل أيًا من خواصها.

ويُسهم البحث في إغناء المكتبة العربية وفتح آفاق لدراسات لاحقة في الفلسفة المسيحية الأرثوذكسية، التي لا تزال قليلة الحضور في الأوساط الأكاديمية.

الكلمات المفتاح: العناية الإلهية، الخير، الشر، التجسد، الأفلاطونية، الأرثوذكسية.

Abstract

This study examines the Orthodox understanding of divine providence through the thought of Theodoret of Cyrrhus, one of the most prominent Fathers of the Eastern Church in the fifth century, with particular reference to his work *The Therapy of Hellenic Maladies*. It addresses the question of how Theodoret engaged critically with Greek philosophy, while drawing on some of its concepts and arguments, to defend the Orthodox patristic understanding of an all-encompassing divine providence; to address the problems of evil, suffering, inequality, and human freedom; and to present the Incarnation as the culmination of divine providence without compromising the transcendence of the divine nature.

The study employs critical and analytical methods to deconstruct Greek philosophical conceptions and compare them with Orthodox Christian concepts. It aims to introduce readers to Orthodox Christian thought concerning divine knowledge and to its philosophical and logical dimensions, to challenge the stereotypical separation of faith from reason, and to highlight both the significance of Greek philosophy and the intellectual originality of Theodoret of Cyrrhus.

The study concludes that divine providence is clearly manifested in the order and beauty of the universe, both in the external natural world and in the biological structure of the human being. At the level of human life, however, understanding divine providence requires a sound spiritual understanding of good and evil rather than a flawed materialistic interpretation. Divine providence reaches its culmination in the Incarnation of God, which neither diminished the divine nature in its infinity and transcendence nor altered any of its attributes.

This study contributes to enriching Arabic-language scholarship and opens new avenues for further research into Orthodox Christian philosophy, which remains insufficiently represented in academic circles.

Keywords: Divine providence, Goodness, Evil, Incarnation, Platonism, Orthodoxy.

مقدمة

تتناول هذه الدراسة مسألة كانت ولا تزال تشغل ذهن الإنسان في كلّ زمان ومكان، ألا وهي: "العناية الإلهية"، وذلك استناداً إلى أحد أهم الآباء القديسين في الشرق، وهو ثيودوريتوس القورشي¹ (393-457).

رُبَّ سائل: لماذا اخترتم ثيودوريتوس القورشي تحديداً؟ الجواب بكل بساطة هو أنّه لا يوجد من حاجج فلاسفة اليونان مثل ثيودوريتوس الذي خصّص لهم مؤلفاً كبيراً بعنوان "علاج الأمراض الهلينية" *Thérapeutique des maladies helléniques* (Theodoret, 1958)، عالٍ فيه كُبرى المسائل المشتركة بين الفلسفة اليونانية والآهوت المسيحيّ بكثيرٍ من العمق والمنطق. ومع ذلك، تكاد تخلو المراجع الفلسفيّة (عربيّة وأجنبيّة) من إشارة إليه، إلا في ما ندر.

أهمية البحث وأهدافه

تكمُن أهمية البحث إذاً في أنّه يسعى إلى سدّ الفراغ الحاصل في المكتبة الفلسفيّة العربيّة، هذا الفراغ الذي هو نتيجة طبيعيّة لمدارس وجامعات تعلّم تقريباً 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 مدخلاً يمكن التعويل عليه لمزيدٍ من الأبحاث والدراسات حول الفكر المسيحيّ الأرثوذكسي، لا سيّما بالنسبة للمهتمين بالمسائل المشتركة بين الفكر الفلسفيّ والفكر اللاهوتيّ.

والأهداف المرجوة من دراستنا كثيرة، أولها تعريف القراء بالفكر المسيحيّ الأرثوذكسي لا سيّما الجانب الفلسفيّ والمنطقيّ منه الظاهر في بنيته الحجاجية. ثانيها، هو محاولة تغيير تلك الصورة النمطيّة والتعميميّة في الأوساط الأكاديميّة الفلسفيّة القائلة بأنّ الإيمان ليس إلا مشاعر قلبيّة وتجربة وجدانيّة لا علاقة له بالعقل والتفكير السليم. ثالثها هو إظهار قيمة ومكانة الفلسفة اليونانيّة انطلاقاً من مؤلف ثيودوريتوس القورشي "علاج الأمراض الهلينية". رابعها إبراز أصالة ثيودوريتوس القورشي فكرياً ومنطقياً، سيّما وأنّه لا توجد، في حدود ما اطلعنا عليه، دراساتٌ مستقلّة خُصّصت لمعالجة مفهوم

¹ القورشي نسبةً إلى مدينة قورش التي أسسها الملك الفارسي قورش الكبير في القرن الرابع قبل الميلاد. وتُعرف أيضاً 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).

العناية الإلهية في فكر ثيودوريتوس القورشي. أما خامس هذه الأهداف فيمكن في تقديم الجانب الدفاعي والنقدي في الفكر المسيحي عمومًا، وفكر ثيودوريتوس خصوصًا.

تمهيد وإشكالية البحث

تُشكّل "نظرية المعرفة" الأساس الذي يشيّد عليه الفيلسوف كامل بنائه الفكريّ ونظريّاته حول مُثُلث "الله والإنسان والعالم". وهناك أساس ثانٍ ينبثق من هذا الأساس الأول ألا وهو الفلسفة المختصّة بـ "المبدأ الأول" أو "مبدأ الوجود" أو بتفصيل أدق "نشأة الكون".

والواقع، أنّ رؤيتنا لـ "نشأة الكون" هي التي تحدّد رؤيتنا لماهيّة "العلاقة" بين الكون (ونحن من ضمنه) والمبدأ الأول الذي منه قد نشأ الكون. فإن سلّمنا بمبدأ ماديّ بحت، وجب أن ننكر العناية الإلهية، أما إذا سلّمنا بمبدأ إلهي بحت للوجود، أي باله يخلق من عدم وبشكل فوري، كان من الطبيعي أن نؤمن بشكل مطلق بالعناية الإلهية، ناسبين كلّ ما يحدث في هذا الكون إمّا إلى فعل إلهي مباشر، أو إلى سماح من الله. وهناك موقف ثالث هو بمثابة منزلة بين منزلتين، وهو الاعتقاد بوجود عناية إلهية مع رسم حدود لها، انطلاقًا من اعتقادٍ مُسبق بأنّ علّة وجود الكون هو خليط من العلل (الأسباب) الإلهية والمادية؛ فكلّما زادت العلل المادية أو نقصت العلل الإلهية، تحجّمت العناية الإلهية، والعكس يجعلها تتوسّع.

ولما كانت الفلسفة اليونانية على اختلاف فلاسفتها وتباينهم، قد سلبت الإله صفة "الخلق" جاعلة إياه "صانعًا" لصورة الكون من مادة موجودة مُسبقًا، وليس مبدعًا وخالقًا من عدم، كان من الطبيعي أن يكون للعناية الإلهية حدودٌ تقف عندها²، ليصل الأمر مع بعض الفلاسفة إلى إنكارها تمامًا رافضين الإقرار بوجود أية علاقة تربط الإله بالعالم.

² لا شك أنّ الحدود التي تقف عندها العناية الإلهية عند الفلاسفة المثاليين هي قليلة جدًا مقارنةً مع الفلاسفة الماديين الذين وصلوا بغالبيتهم إلى حدّ إنكارها. ولكن لم يتطرق ثيودوريتوس كثيرًا إلى الحدود التي رسمها المثاليون، لأنّه أراد فقط أن يسلمّ معه اليونانيون بوجود عناية إلهية تدبّر الكون، حتى يتسنى له أن يرتقي بهم إلى الروحية المسيحية في مسألة "العناية الإلهية"، وذلك من دون الدخول في استطراد ممل وإسهاب يتوه فيه القارئ. لذلك استخدم ثيودوريتوس أفلاطون وأفلوطين اللذين يقرّان بوجود العناية الإلهية وإن اختلفوا في طبيعة هذه العناية. أما أفلاطون فيقول:

"ولمّا كان ذلك مستحيلًا، فالأفضل أن نتبع رأيهم والتأكيد على أنّه يوجد في الكون – وهذا ما ذكرناه مرارًا – الكثير من الأشياء اللانهائية، وما يكفي من الأشياء النهائية، وفوق ذلك علّة ليست عشوائية تضبط الأعوام والشهور والفصول وهي تستحق حقًا أن تُسمّى حكمةً وفطنةً". أنظر فيليبوس، 30، ج في: Plato, 1851. في المقابل يتحدث أفلوطين (القرن الثالث الميلادي) في مؤلف "التاسوعات" أنّ الذكاء المتفرّع من الحكمة هو الذي أوجد الكون وهو الذي يديره". أنظر التاسوع الثالث، الكتاب الثاني، 2 في: Plotin, 1857.

فكيف حاجج ثيودوريوس القورشي الفلسفة اليونانية، مستعيناً ببعض مفاهيمها وحججها، للدفاع عن المفهوم الأبائي الأرثوذكسي لعناية إلهية شاملة، ومعالجة إشكاليات الشرّ والألم واللامساواة والحرية الإنسانية، وتقديم التجسّد بوصفه ذروة هذه العناية من دون المساس بسموّ الطبيعة الإلهية؟

1- العناية الإلهية عند الفلاسفة الماديّين

إنّ الماديّة هي إحدى الاتجاهات المهمة في الفلسفة اليونانية (وفي الفلسفة عموماً) إن لم تكن الأهم. وحين نقول أنّ هذا الفيلسوف ماديّ إنّما نعني أنّه يأخذ الحواس كمصدرٍ وحيدٍ للمعرفة، بحيث يُفسّر جميع الظواهر الطبيعية والإنسانية من خلال المادة وحدها. باختصار، تعني الماديّة أنّه لا وجود ولا حقيقة خارج المادة (رمضان، 1999؛ وجدي، 1931)، فإن كان ثمة ألوهة خارج المادة فهي ألوهة ليس لها علاقة بما يحدث في العالم. ومن خلال معنى الماديّة، يستطيع المرء بسهولة أن يستنتج أنّه لا مكان للعناية الإلهية في الفلسفة الماديّة، فليس لئله أي دور يقوم به في العالم، وفي الجوهر ليس ثمة إله.

وعليه، يستبدل الماديّون "العناية الإلهية" بـ "الحتميّة" أو "الضرورة"، فما يحدث في الكون إنّما يحدث لأنّه ينبغي أن يتم بهذا الشكل نتيجة أسباب مادية ملموسة يمكن مراقبتها. وهذه الأسباب الماديّة لا علاقة لها بتدبير إلهيّ أو علّة ميتافيزيقية. وبهذا المنطق يمكن تفسير كل شيء في الكون بما فيه الظواهر الإنسانية. تلك هي الأصول التي يتفق عليها الفلاسفة الماديّون، ليختلفوا بعد ذلك في فروع المسألة.

أولاً- الإلحاد واللاأدرية

إذا آمن الماديّ بوجود إلهيّ، يكون متناقضاً مع مذهبه الماديّ، وغير متناسقٍ مع نظريّته للمعرفة التي لا تعتمد إلا على الحواس والمادة. لذلك، فالإلحاد هو التعبير الأكمل والأكثر انسجاماً مع الفلسفة الماديّة، وهو ما يمثّله الفيلسوف السفطائي³ كريتياس⁴ بقوله إنّ الآلهة هي اختراعات خيالية دعا إليها الدعاة من محبي التسلّط ليقهروا بها الشعوب لأحكامهم (وجدي، 1931، ص15). وعلى منواله، ينكر

ويثّم ثيودوريوس أفلوطين بأنّه سرق ذلك من الوحي المقدس (المسيحي) وتحديداً من الرسول يوحنا القائل: "كلّ شيء به (بالوغوس) كُن، وبغيره لم يُكوّن شيءٌ مما كُن" (يو: 1: 3).

³ حول السفطائيين أنظر: خليف، 1990، ص137-150.

⁴ كريتياس (460-403 ق.م.): فيلسوف سفطائي، نعرف عنه من خلال محاورات أفلاطون.

السفسطائي الآخر أنطيفون⁵ وجود آية ألوهة باعتبار أن الكون يسير وفق قوانين الطبيعة المتناغمة أزيلًا، وبالتالي لا حاجة لوجود آلهة؛ فالآلهة ليست إلا اختراع المخيلة البشرية والدليل على ذلك هو اختلاف طبيعة الآلهة وتناقضها من مكانٍ إلى آخر.

وتأتي اللاأدرية⁶ كتعبيرٍ عن إلحادٍ مستتر، ذلك أن اللاأدري لا يقرّ بجهله حول وجود الله ويسكت، بل نراه يبني فلسفةً بأكملها بناءً على عدم وجود الله. فالحقيقة أن اللاأدري لا يسلم بوجود إله حتى يثبت العكس، بل إنه يسلم بعدم وجود إله ويغلق كل باب لإثبات العكس رافضاً حتى البحث في الموضوع. فبروتاغوراس السفسطائي على سبيل المثال ينكر أي إمكانية للمعرفة الإلهية قائلاً: "لا أعرف إن كان هناك آلهة أم لا" بل "لا أستطيع أن أعلم لأنّ أموراً كثيرة تحول بيني وبين هذا العلم أخصّها غموض المسألة وقصر الحياة" (شذرة 2 في: Eusèbe de Césarée, 1846)؛ والعقل عنده أداة غير صالحة للوصول إلى رأي قطعي حول المسألة بسبب محدوديته وقصوره.

ثانياً - إله لا مبالٍ في العالم

يقول أرسطو في أخلاق أوديموس (Aristote, 1856): "الإله هو أعظم من أن يفكر في شيء خارج ذاته (17, 1246)⁷". وعليه، يبرّر أرسطو إلهه غير المبالي في العالم، المنطوي على ذاته، بأنّ آية علاقة للإله بالعالم أو حتى تفكير به يضعف من كماله وسموّه وتساميه. وهنا قد يتلاقى أرسطو مع فيلسوف اللذة أبيقوروس القائل بأنّ الله منغلّق على ذاته، لا يهتم بأي شيء آخر، ولا يقمّ شيئاً للعالم، فلا أثر للآلهة في هذا العالم بل فقط للذرات التي تجتمع بالمصادفة والاتفاق (Diogène de Laerte, 1847).

⁵ أنطيفون: فيلسوف سفسطائي ورياضي يوناني من القرن الخامس ق.م. من أوائل من حاول حل مسألة تريبيع الدائرة.
⁶ اللاأدرية مصطلح حديث ولكن نستطيع تطبيقه على بعض الفلاسفة القدماء الذين أعلنوا عدم معرفتهم بالأمور الإلهية وكذلك عدم إمكانية المعرفة.

⁷ يقول أرسطو في الكتاب السابع من "أخلاق أوديموس" (1246، 17): "ليس على الله كي يكون سعيداً أن يخضع لشروط سعادتنا نفسها. فهو أعظم (أكمل) من أن يفكر في شيء خارج ذاته. أما بالنسبة لنا، فعلى العكس، لا تكون السعادة إلا بالارتباط بشيء خارج ذواتنا، بيد أنّ بالنسبة له (الله) فالسعادة لا تكون خارج جوهره الخاص". أنظر:

Aristote, 1856, Livre VII, chapitre XII.

ثالثاً - الألوهة الطبيعية

لا يُصنّف الفلاسفة الطبيعيون وحدهم ضمن النظرة المادية، بل أيضاً كل أولئك الذين لا يقرّون بوجود إلهي مفارق⁸ ومتسامي على المادة وفاعل (مؤثر) فيها في الوقت نفسه. فمع أنّ أنكساغوراس يقرّ بوجود عقل (نوس) ينظّم الوجود ويحرك المادة، إلا أنّه لا يجعل لهذا العقل أي وجود خارج الطبيعة المادية (غلاب، 1941)، لذا فهو فيلسوف مادي لا إلهي أو مثالي. والأمر نفسه ينطبق على اكرينوفانس الذي يهاجم الأفكار الدينية الشعبية، منادياً بإله واحد أزلي وثابت، ولكنّه يوحد بين الوجود الطبيعي والوجود الإلهي جاعلاً الله هو الطبيعة، والطبيعة هي الله (كرم، 2014).

لقد تناول ثيودوريتوس كل هذه النظريات المادية في سردٍ يحمل في طياته نقدًا مبطنًا، من دون أن ينتقدها بشكلٍ مباشر، لأنّه مزعمٌ أن ينتقدها بشكلٍ غير مباشر من خلال تطرّقه إلى بعض أقوال أفلاطون وأفلوطين⁹ حول العناية الإلهية.

2- دور العناية الإلهية في الشرّ والألم

أين العناية الإلهية الخيرة من عالم مليء بالشر، والألم، والفقر، والمرض، والظلم... الخ؟ لماذا لا تنقذ العناية الإلهية الصالحين من قبضة الأشرار الظالمين؟ لماذا تسمح بموت الشباب والأطفال، وبأن يتعذّب الإنسان في المرض والفقر والجوع؟ ولماذا لا نشعر بوجودها في حياتنا هذه المليئة بالحزن والشقاء؟

يطرح الكثير من الماديين هذه الأسئلة كأسئلة استنكارية لا تطلب جواباً، بل تحمل في طياتها نقدًا لاذعاً لمبدأ "العناية الإلهية". ولكن يُعاب على هؤلاء الماديين أنّهم يطرحون هذه الأسئلة، انطلاقاً من نظرتهم الخاصة حول "الشر" الذي حدّوه مسبقاً وفق فلسفتهم المادية. فما دامت المادة هي مبدأ الوجود، كان الإله الحقيقي "مادة" أو "طبيعة"، والإنسان "كائنًا ماديًا" يعيش ليأكل ويشرب، ويستمتع بحياة مرفهة بعيداً عن كل تجربة وألم ومرض. وعليه، لا يعود إله الروحانيين¹⁰ مقبُولاً ولا كذلك عنايته الإلهية، لأنّه ليس إلهًا خادماً لأنانية الإنسان وأهوائه ومصالحه المادية، ليس إلهًا يساعده على تحقيق نجاحه وسعادته "الدنيوية"! وعلى الرغم من تناقض تلك الأفكار المادية مع الفلسفة المادية ذاتها، إلا

⁸ وجود مفارق للمادة أي وجود خارج المادة.

⁹ أفلوطين (205-270): فيلسوف يوناني إسكندري، رائد الفلسفة الأفلاطونية المُحدّثة، اشتهر بكتابه "التاسوعات" الذي فيه يقدّم نظريته "الفيض" ويتكلّم عن وحدة الوجود. يُعرف في المصادر العربية بـ "الشيخ اليوناني"، وقد تأثّر به الكثير من الفلاسفة واللاهوتيين والفقهاء والمتصوّفين.

¹⁰ وكذلك المثاليين.

أنَّ طرحًا كهذا قد يكون مقبولًا لو أنَّ الإنسانَ مخلَّدٌ على هذه الأرض. ولكن آية منفعة يا ترى من سعادةٍ أرضية مصيرُها الفناء¹¹؟

أولاً- الخير بين المفهوم المادي والمفهوم الإلهي

ما أكثر الذين لا يستطيعون فهم "العناية الإلهية" لأنَّهم - وإن ادَّعوا أنَّهم ليسوا ماديين - ينظرون إلى الخير بطريقة مادية بحت، ثم يتوقعون من الله أن يكون له نظرتهم نفسها. فنراهم - إذا كانوا "مؤمنين" - ينهالون على الله بالطلبات المادية، ويحزنون إذا لم يُستجاب لهم لدرجة أنَّهم يفقدون كلَّ إيمان ورجاء بالعناية الإلهية. أما الروحانيون فلا يحدِّدون الخير هكذا، انطلاقًا من أهوائهم المادية وتمسَّكهم بالحياة الأرضية، إنَّما ينظرون إليه انطلاقًا من توقُّعهم إلى السماويات وعشقهم للإله حيث يعتبرون أنَّ الوصول إليه هو غاية كل وجودهم والهدف النهائي لكل ما يقومون به.

ولكي يقنع اليونانيون الرافضين لأي مرجعية مسيحية، اعتمد ثيودوريتوس على أفلاطون وكذلك أفلوطين ممثل الأفلاطونية المحدثة في القرن الثالث¹²، ليريههم أنَّ الخير عند الله ليس هو الخير عند معظم الناس؛ فلا يمكن فهم العناية الإلهية خارج المفهوم الإلهي للخير، وبمعزل عن هدف وجود الإنسان الذي هو هدف إلهي لا مادي؛ فكل فلسفة تنظر إلى الإنسان بمعزل عن الإله، هي في جوهرها فلسفة تجعل من الإنسان إلهاً ماديًا لا كائنًا روحيًا يتوق إلى الله.

يؤكد أفلاطون في الكتاب الثاني من القوانين (Plato, 1926) بأنَّ كل ما لا يُساعدنا على اقتناء الفضيلة لا يمكننا أن نعدّه خيرًا. "فإنَّ ما اعتاد الناس أن يسمّوه خيرًا لا يستحق في الحقيقة هذا الاسم" بل "إنَّها الكارثة الأكبر ... إن كنا سنملك كل ما يُسمّى خيرات (الصحة، الجمال، والثروة) من دون أن يكون لنا العدالة وسائر أنواع الفضائل" (2, 661, a-c). ثم يقسم أفلاطون الخير إلى خير إلهي وخير إنساني، فما سبق ذكره من خيرات مادية إنَّما يُصنّف ضمن خانة الخير الإنساني؛ أما الخير الإلهي - وهو الخير في مفهومه الصحيح - فهو يشمل الحكمة والعفة والشجاعة بدلًا من الصحة والجمال والثروة.

¹¹ إذا كنا نعيش من أجل هدفٍ أرضي فإن، ألا تصبح "العدمية" عندئذٍ أفضل الفلسفات؟ وألا تصبح أقوال الشاعر أبو علاء المعري أفضل الأقوال:

غير مُجدٍ في مُلتي واعتقادي نوحُ بأكٍ ولا ترثُمُ شادٍ
وشبيه صوت النعي إذا قيسَ بصوت البشير في كلِّ نادٍ

¹² لا يعتمد ثيودوريتوس على أفلاطون وأفلوطين لأنَّهما يمثلان النظرة المسيحية المحضة، بل لأنَّ الأول قد تأثر بالعبرانيين وأخذ عنهم الكثير من الحقائق، والثاني قد تأثر بالمسيحيين. وبالتالي يمكن لهذه الحقائق الموجودة بشكلٍ ناقصٍ وغامضٍ ومشوّهٍ، أن تكون أساسًا للبناء عليه بعد تنقيتها من كل الشوائب الوثنية والأفلاطونية التي علقت بها.

هذا المفهوم السامي والروحاني للخير والذي يدافع عنه أفلاطون، يلتقي مع المفهوم المسيحي الأرثوذكسي للخير الذي يدافع عنه ثيودوريتوس. من هنا استناد ثيودوريتوس على أفلاطون حتى يقنع سامعيه بعدم تعارض العناية الإلهية مع وجود الشر في العالم، بل على العكس فما يُسمى شرّاً ليس في الحقيقة شرّاً بل خيرٌ يجعل الإنسان يتجنّب الرذيلة ويقتني الفضيلة. وعليه، يقول ثيودوريتوس: "لقد كانت الصحة، والجمال، والقوة البدنية والثروة للبعض نافعة، فقد أثبتوا أنّهم استحقّوا أن يملكوا هذه الخيرات، أما الآخرين فقد كانت هذه الخيرات وسيلة للشر والإسراف" (Theodoret, 1958, p.268).

ثم يصل أفلاطون (1926) إلى الخلاصة الآتية: "إنني أؤكد بوضوح أنّ ما نسمّيه نحن شرّاً، هو خيرٌ بالنسبة للأشرار، وإن كان شرّاً بالنسبة للصالحين؛ أما بالنسبة لما نراه نحن خيراً، فهو شرٌّ بالنسبة للأشرار وإن كان خيراً بالنسبة للصالحين" (2, 661, d). تلك الخلاصة يشيد بها ثيودوريتوس قائلاً: "أما بالنسبة لي فإنني أمدح جداً هذا التمييز. فالخير الأعظم يكمن في معرفة الصورة الصحيحة التي بها يكون الشيء خيراً، ولماذا ندعوه خيراً، وعلى العكس كيف يصبح الشيء نفسه شرّاً" (Theodoret, 1958, p. 268).

من ناحية أخرى، يظهر أفلوطين (التاسوعات، 1997) أكثر عمقاً من أفلاطون في الحديث عن الخير والشر، فيعرّف الخير على أنّه "حرمان من الخير" (تا3، 2، 5) وهذا يلتقي مع الفكر المسيحي الذي تأثر أفلوطين به. فهو لم يكتفِ فقط بالقول إنّ ما يراه الناس شرّاً هو خيرٌ بالنسبة للروحانيين والصالحين كقوله: "ليس الفقر والمرض بشيءٍ عند الناس الصالحين، إنّها شرٌّ فقط بالنسبة للأشرار" (تا3، 2، 5)؛ بل يتطرق أيضاً إلى أصل الشر في العالم، معتبراً أنّ الله ليس هو مصدر الشرور (ملتقىً مع الفكر المسيحي مثلاً يعقوب1: 12-13) بل هو الإنسان الذي شاء الله أن يكون كائنًا حرّاً مخيّراً ذا إرادةٍ حرةٍ لا عبداً مسيّراً، فالإنسان "يميل تارةً إلى الخير وطوراً إلى الشر" (تا3، 2، 5). والشر الذي يصنعه الإنسان هو الذي يحرمه من السعادة "الروحية" حارماً إياه من سلام النفس وهدوئها الداخلي؛ لذلك فإنّ اللوم لا يقع إلا على "العجز في تلك النفوس وهي لا تقوى على الجهاد الصادق الذي فيه تُعرض للفضيلة مكافأتها.

هنا يتكلّم أفلوطين - بتأثير واضح من المسيحية¹³ - عن الجهاد الروحي للتنقية من الأهواء، ولا أفضل من جهادٍ نقطع فيه شرورنا منذ بدايتها حتى لا تتفاقم وتستشري في نفوسنا فتصبح متأصلة في

¹³ لقد تتلمذ أفلوطين على يد أمونيوس السقايس المسيحي (أو بأسوأ الأحوال، كان السقايس معجباً بالمسيحية). ويقول بورفير يوس الصوري (عدو المسيحية) في كتابه "حياة أفلوطين":

كياننا كله؛ إذ يقول أفلوطين (1997) : "فإن الميل يكون ضعيفاً في أوله، ثم يقوى ويشد فتزداد المعاصي كمّاً وكيفاً ... وإذا أهمل ذلك الميل في بدايته ولم يُستدرك على الفور أحدث العادة المُعتمدة في ما كان منا مجرد زلة أو هفوة" (تا3، 2، 5). وهكذا، تساعدنا العناية الإلهية - من دون أن تلغي إرادتنا - وتدبر لنا الأمور حتى نسلك في ما تُسمّيه المسيحية "حياةً روحية" ويسمّيه أفلوطين "حياة ربّانية".

ثانياً- العناية الإلهية على ضوء المفهوم الإلهي للخير

يريد ثيودوريتوس - مما تقدّم - أن يوصل لهم الفكر المسيحيّ القائل بأنّ الله - القادر على اقتلاع الشرور - يسمح لنا بالقيام بها لأنّه يحترم حريتنا البشريّة. كما أنّ الله يسمح بأن نتعرّض لشتّى أنواع المحن والتجارب والشرور، ما دامت هذه الأخيرة ستكون سبباً في أن نسلك روحياً وبالطريقة نفسها، قد يحجب الله عنا الكثير من الخيرات إن رآها الله - بسابق معرفته للمستقبل - أنّها ستكون سبباً لهلاكنا الروحيّ أو أداةً نستخدمها للشر.

في الفكر المسيحيّ الأرثوذكسيّ، كثيرةٌ وعميقة هي الأسباب التي تجعل الله يسمح بحدوث المصائب والمحن للناس على قدر عمق حكمة الله¹⁴، والآباء الأرثوذكسيّون يذكرون لنا الكثير من تلك الأسباب. إلا أنّ ثيودوريتوس لا يدخل في متاهة الإسهاب في الشرح اللاهوتيّ لأنّاس كانوا ما يزالون بعيديّون فكرياً عن هكذا لاهوتٍ روحانيّ، عدا عن أنّهم لم يكونوا مستعدين لقبول الكتاب المقدس والآباء القديسين كمرجعيّة يتعلّمون منها. لذلك، يضع ثيودوريتوس تركيزه على سببين فقط تجعل الله يسمح بالتجارب المريرة، وهما السببان ذاتهما اللذان ذكرهما أفلاطون وأفلوطين.

السبب الأول هو شفاء الإنسان من أهوائه وتقدّمه الروحي، بحيث تكون التجربة والمحنة سبباً في أن يُكفّر الإنسان عن خطاياه مغيّراً من طريقة تفكيره الدنيويّة والماديّة. وعلى ذلك يقول أفلاطون (1970): "ويكون مصير كل من يعاقب، إذا ما أنزل به العقاب بطريقة صحيحة، أن يصير أفضل صبر، وأن

"أخذ صديق أفلوطين إلى أمونيوس، الذي لم يكن قد عرفه بعد. ويوم دخل إليه وسمعه، قال أفلوطين لصديقه: "هذا هو الرجل الذي لطالما بحثت عنه". ومن ذلك اليوم، أصبح أفلوطين يتردد بشكلٍ متكرّر على أمونيوس (...) وقد بقي أفلوطين لوقتٍ طويلٍ جداً لا يكتب شيئاً، بل يأخذ دروساً بحسب تعليم أمونيوس". أنظر: Porphyre, 1857, p. 4

¹⁴ بحسب الفكر المسيحيّ الأرثوذكسيّ، التجارب هي مدرسة يتعلّم منها المجاهدون روحياً فهي قد تفيدهم بطرقٍ مختلفة، منها على سبيل المثال لا الحصر: قد تساهم التجارب في تنقية الإنسان من أهوائه إذا عرف طبعاً كيف يستفيد منها؛ أو قد تساهم في نموه الروحي وزيادة خبرته؛ أو قد تساهم في ازدياد قداسته. وكذلك قد تجعل التجارب الخاطي يدفع الدّين عن خطايا لم يتب عنها بشكلٍ صحيح؛ وأحياناً كثيرة قد تكون شرّاً يجنب الإنسان شرّاً أكبر، أو قد ينتج عن هذا الشرّ خيرٌ أعظم منه؛ وأيضاً، قد تخفّف التجارب والمحن من وطأة دينونة إنسانٍ خاطئٍ جداً ولا يريد التوبة... الخ

يفيد من عقابه (...). ويجني المدانون الذي يكفرون عن خطاياهم فائدة من عقابهم ... وأولئك هم الذين يكون الشر فيهم قابلاً للشفاء، ولكنهم محتاجون مع ذلك لأن يُقاسوا ويتألموا على الأرض وفي الهاديس¹⁵؛ لأنه بغير ذلك لا شفاء لهم من ظلمهم" (جورجياس، 525، ب). ثم يأتي أفلوطين (1997) ليؤكد أن الأشرار ينالون عقاباً ليس في الحياة الأخرى وحسب، بل في هذه الحياة أيضاً (3، 2، 9).

والسبب الثاني هو عقاب الذين بلغوا مستوى من الشر غير قابل للشفاء، بحيث أن الرب يعاقبهم لا لكي يتغيروا - فهذا الأمر أصبح مُحال - بل ليتعلم الآخرين من جرّاء العقاب الذي حلّ في هؤلاء الأشرار. هذا ما يؤكده أفلاطون (1970) بقوله: "أما هؤلاء الذين ارتكبوا الخطايا الكبرى، والذين أصبحوا بسبب ذلك غير قابلين للشفاء، فإنهم هم الذين يصلحون كمثل، وإذا كانوا لا يخرجون هم بأنفسهم بأي فائدة من عذابهم لأنهم غير قابلين للشفاء، فإنهم يجعلون الآخرين يفيدون منهم (جورجياس، 525، ج). " فالإنسان الشرير وإن صبر عليهم الله كثيراً، إلا أنه يهرب من العقاب، إذ "لن يمر وقتٌ طويل حتى نراه مُجبراً أن يدفع للعدالة عقوبةً لا تقبل النقاش، فيحلّ الخراب الكامل به وبدولته" (Plato, 1926, 4, 716, b).

بحسب الفكر المسيحي الأرثوذكسي، لا يخضع الله لتلك الحتمية الفلسفية. فليس بالضرورة أن يُعاقب الشرير بصورة قاسية على هذه الأرض، وليس كل تجربة مرة يسمح بها الله أن تصيب الإنسان هي عقاب ينقيّه من أهوائه؛ كما أنه لا توجد خطايا كبرى غير قابلة للشفاء وإن كانت توجد نفوس مريضة روحياً - باختيارها - بدرجة غير قابلة للشفاء. إلا أن ثيودوريتوس لم يسع - في حديثه مع اليونانيين - إلى تنقية وتقويم ما أخذه أفلاطون وأفلوطين من العبرانيين والمسيحيين حول الأسباب التي لأجلها يسمح الله بالمحن والآلام، ولا إلى التوسّع في هذا الموضوع. فالهدف أولاً هو أن يسلم اليونانيون بأنّ سماح الله بالتجارب والمصائب لهو جزء لا يتجزأ من عنايته الحكيمة والخيرة، وبعد ذلك يمكن بسهولة متابعة الموضوع بشكل أكثر عمقاً.

3- العناية الإلهية واللامساواة الاجتماعية

لا يدخل ثيودوريتوس مباشرة في مسألة "الفروقات الاجتماعية"، إنّما يبدأ أولاً بمعالجة مسألة "الفروقات الطبيعية". فمثلاً أنه يأخذ "الأمر الطبيعي" مدخلاً أولياً للولوج إلى "الأمر الروحي"، كذلك يفعل بالنسبة للأمور الاجتماعية. وكأنّ ثيودوريتوس لا يجد أنّ المسائل الروحية وحدها ثقيلة على أذهان

¹⁵ هاديس Ἅδης هو إله العالم السفلي (الجحيم أو عالم الموتى) في الميثولوجية اليونانية، وهو أخ لزيوس كبير الآلهة وإله السماء، وكذلك لأخ لبيسودون إله البحر. راجع قصيدة الثيوغونيا Θεογονία (أي أنساب الآلهة) للشاعر هيسودوس في: Hésiode, s.d., p41

اليونانيين، إنما المسائل الاجتماعية أيضًا؛ لأنه كما أنَّ نظرتنا لمبدأ الوجود ولنشأة الكون تحدّد نظرتنا للإله ولسائر المسائل الروحية، كذلك هي التي تحدّد نظرتنا للمسائل الاجتماعية. فالهدف من وجود المجتمع عند الروحانيين ليس هو نفسه عند الماديين: عند هؤلاء الخير دنيوي، وعند أولئك الخير سماوي؛ هنا الهدف أرضي ومؤقت، وهناك الهدف إسخاتولوجي¹⁶ وأزلي.

أولاً- في الفروقات الطبيعية

لا يعود الانسجام الكلي للكون إلى مخلوقات متساوية بل إلى مخلوقات غير متساوية. فالتنوع الحاصل لأجزاء غير متساوية هو الذي يصنع عالماً بديعاً ومنظماً ومنسجماً ومتناغماً ومُصمماً كأفضل ما يكون. يشبه الأمر لوحةً جميلةً رسمها فنانٌ مبدع. فلم يكن بالإمكان إنجاز هكذا عمل فني بارع، لو أنَّ هذا الفنان لم يعمل جاهداً بمهارة وإتقان على كل جزءٍ في اللوحة، وعلى كل تفصيلٍ صغير من ألوان وأحجام وأشكال وكيفية وكمية وأبعاد... الخ وكما أنَّه لا يصح أن يُقتطع جزءٌ من اللوحة، فيُحكم عليه بمعزل عن الصورة الكاملة، كذلك أيضًا لا يصح أن ننظر إلى جزءٍ من الطبيعة بشكلٍ منعزلٍ عن الصورة الكلية للطبيعة. وعليه، لا يجوز أن يُحكم على الجزء إلا من خلال وضعه في الكل؛ فغاية وجود هذا الجزء إنما يكمن من خلال علاقته في الكل، أي من خلال دوره في تحقيق غاية الكل.

وهكذا تتحقّق الوحدة في الكون في تناغم وتآزر أجزائه الصغيرة والمتنوعة و"غير المتساوية". يتحدث أفلاطون عن ذلك في كتابه "القوانين" (1926) بقوله: "كل طبيب وكل فنان بارع يحققان أعمالهما وفقاً للكل، ولخير الكل. ويرجعون الجزء إلى الكل وليس الكل إلى الجزء" (10, 903, c-d). وعلى مثاله يقول أفلوطين (1997) في مؤلف "التاسوعات": "فإنَّ استهجان الكل بسبب الجزء سفاهة. وإذا اعتُبرت الأجزاء وُجب أن تُعتبر في علاقتها بالكل إن كانت معه في انسجام وتوافق" (تا3، ك2، 3)¹⁷، أما ثيودوريتوس فيقول: "لم يُصنع العالم من أجل الأجزاء الصغيرة جداً، بل إنَّ هذه الأجزاء هي التي تحقق

¹⁶ إسخاتولوجي هو تعبير لاهوتي مسيحي يعني "آخروي" وكل ما يتعلّق بما بعد الموت.

¹⁷ يقول أفلوطين: "فإنَّ استهجان الكل بسبب الجزء سفاهة. وإذا اعتُبرت الأجزاء وُجب أن تُعتبر في علاقتها بالكل إن كانت معه في انسجام وتوافق، أما الكل فيُعتبر في ذاته بصرف النظر عن أجزاء تكاد تكون لا شأن لها. فإنَّ استهجاناً من هذا النوع ليس استهجاناً للعالم كله بل لبعض أجزائه وقد غُزلت عنه، مثلما يفعل من يقصّر نظره من الحي كله على شعرة فيه أو على إبهام من أباهيمه ويُهمل الإنسان في صورته الكاملة وهو مشهّد ربّاني..."، وبعد أن يُقسّم الخليقة إلى مشاركين في الوجود، فالحياة، فالإدراك، فالعقل، فالحياة كلها، يردف قائلاً: "...فلا يجب أن يُطلب من هذه الأشياء غير المتساوية أموراً متساوية؛ فليس للأصبع أن يرى، بل هذا الأمر يعود إلى العين، أما الأصبع فلها أمرٌ آخر..." (أفلوطين، 1997، تا3، ك2، 3)

انسجام الكل. ولم يُنظَمَ الجسد من أجل سُلامى¹⁸ واحدة لأصبعٍ واحدٍ، ولكن لأجل هذا الجسد (كله) قد رُتِبَت الأصابع وسُلامياتها" (Thédoret, p.272).

ولما كان الكل لا يحقّق انسجامه وغايته إلا من خلال الأجزاء - كل الأجزاء، كانت عناية الله بالكون هي عناية بكل جزءٍ من هذا الكون مهما كان صغيراً أو قليل الأهمية بالنسبة لنا، وهذا إن دلّ إنّما يدلّ على أنّ عناية الله كحكمته لا حدود لها. لذلك يهاجم أفلاطون (1926) الذين يُحجّمون من حكمة الله بتحجيمهم لعنايته قائلاً: "لا تُنزل الله إلى منزلة أدنى من العمال المائتين الذين ينجزون أعمال حرفتهم صغيرة كانت أم كبيرة بدقة وكمالٍ على قدر مهارتهم. ولا تقلّ أنّ الله الحكيم - والذي يريد الاهتمام في الكون وهو قادر على ذلك، إذ إنّّه يستطيع ذلك بأكثر سهولة - إنّما لا يستطيع الاهتمام بالأمر الصغير كعاملٍ كسول ومغفل يستسلم من جرّاء التعب (10, 902-903, a). " ويقول هو نفسه في موضعٍ آخر: "إنّ الآلهة لا تعتني بالأشياء الصغيرة أقلّ من اعتنائها بالأشياء الكبيرة" (10, 900, c-d).

ثانياً- في الفروقات الإجتماعية

إنّ ما ينطبق على الطبيعة، ينطبق كذلك على المجتمع. هناك تحتاج الطبيعة إلى كلّ الأجزاء الكبيرة منها والصغيرة، العظيمة والقليلة الشأن، وفي تكامل كل هذه الأجزاء تحقّق الطبيعة انسجامها وتناغمها. أما هنا فيحتاج المجتمع إلى الجميع أغنياء وفقراء، فلاّحين وجنود وحكّام وتجار وأصحاب ثروات. من هنا يقول ثيودوريتوس: "من الطبيعي جداً أن يكون ضابط الكون قد قسّم عطاياه، فللواحد الفقر وللآخر الغنى، بحيث يؤمّن البعض المواد الأولية (للإنتاج)، والبعض الآخر يشمرون عن سواعدهم لممارسة مهنةٍ ما" (Theodoret, 1958, p. 272).

ويشبهه ثيودوريتوس انسجام المجتمع - كما فعل مع انسجام الطبيعة - بذلك الانسجام الذي نراه في الأعمال الفنيّة والموسيقىّة فيقول:

"أما بالنسبة لأولئك الذين يستكرون هذا الاختلاف الاجتماعي، والذين ينزعجون أنّنا لسنا كلّنا على قدم المساواة، فليلقون اللوم أيضاً على الفنانين الذين - بدلاً من أن يستعملوا لوناً واحداً - يزيّنون لوحاتهم بدرجات لونٍ مختلفة. وليوبّخوا أيضاً العوّادين والموسيقّيين الذين، بدلاً من أن يضعوا الرنة

¹⁸ السُلاميات (جمع السُلامى) هي مجموعة من العظام الموجودة داخل اليد والقدم. فكل أصبع لديه ثلاثة سُلاميات، باستثناء إصبع إبهام اليد، والإصبع الكبير للقدم حيث لديهم سُلاميتان فقط. أنظر: Hamrick, 1998, pp. 113-127.

نفسها لكل الأوتار، يجعلوا للوتر العالي رنةً مختلفة عن الوتر المنخفض، فهذا وترٌ يُصدرُ صوتًا حادًا، وذلك يُصدرُ صوتًا عميقًا، أما الآخر فصوتًا متوسطًا" (Theodoret, 1958, pp. 272-273).

وعليه يطرح اليونانيون السؤال التالي: ألا يتقدم المجتمع ويصير أفضل عن طريق المساواة في تقسيم الثروة؟ لقد تمّ الدعوة إلى ما يُسمّى اليوم "العدالة الاجتماعية" منذ 1500 عامًا تحت إسم "المساواة" الاجتماعية. ولما كان هدف الفرد في هكذا مجتمع هو تحقيق ذاته بمعزل عن الله¹⁹، أي تحقيق نجاح دنيوي اجتماعي يغذي كبرياءه وأنانيته، أصبح التكامل بين أعضاء المجتمع هو تكامل "مادي" بالدرجة الأولى. وعليه، يصبح المال، والإنتاج، ومساعدة الآخرين غايات في حدّ ذاتها، لا وسائل لغاياتٍ أسمى. فلا يعود المال بالنسبة لنا وسيلةً لخدمة الآخرين، إنّما مدخلًا للعيش في رفاهية جسدية، ولا نعود نعمل وننتج باذلين أنفسنا ومهلكينها حبًا بالآخرين، إنّما أولًا من أجل تحقيق مكانة اجتماعية مرموقة لأنفسنا.

وبالتالي، ينظر الفكر المسيحي الأرثوذكسي إلى المجتمع بعيون روحية محض، وقيّمه انطلاقًا من الغاية الروحية لوجوده. ففي المجتمع المسيحي، المحبة – محبة الآخر لا الذات – هي التي تحرّك الفرد للعمل²⁰ في تقانٍ وإخلاص والإنتاج بأفضل طريقة ممكنة. والعشق الإلهي والتوق نحو المملكة التي لا يتصدّع سورُها هما اللذان يجعلان الفرد يرتقي إلى السماويات فيقبل بفرح كل ألمٍ ومحنةٍ، ما يجعله يختبر الله خبرة روحية حقيقية؛ وبعد أن يختبر الله يقتني الحكمة فيستطيع بالتالي نقل السلام "الإلهي" إلى مجتمعه، والسلام الإلهي وحده قادر على تحويل المجتمع من أفراد متنازعين وفوضاويين ساعين للنمو والتقدم بمجهودهم الأهوائي والأناني، إلى أفراد ينمون بالنعمة الإلهية، ويسمون بالخدمة المتفانية ويتكاملون بالمحبة المنزهة عن الغاية.

هكذا فقط يتناسق بنيان المجتمع بما يحقق في النهاية غاية هذا المجتمع التي هي غاية إلهية أولًا وأخيرًا، حسب مشيئة وترتيب الخالق الذي أوجد هذا المجتمع وأرادته متنوعًا متكاملًا يتوق إلى الروحانيات الخالدة، لا أحاديًا متنازعًا يتوق إلى الأرض الفانية. وعلى ضوء ذلك يمكننا فهم ما يقوله ثيودوريتوس: "إذا الفقر والمرض والأسر والموت ليست في الحقيقة شرورًا: إنهم الحمقى من يسمونها شرورًا، في حين أنّها تتحوّل إلى خيرٍ للذين عرفوا أن يستعملوها بشكلٍ صحيح" (Theodoret, 1958, p. 274).

¹⁹ أي تأليه الإنسان بمعزل عن الله، وهذا مرتبط بطموح إنشاء فردوس أرضي يكون بديلًا للفردوس السماوي.

²⁰ كما أنّ العمل هو كي يبقى الجسد قويًا فيستطيع الإنسان متابعة تمجيد الله وخدمة الآخرين.... الخ

بناءً على ذلك، يُعد خيراً من منظورٍ إلهي كل ما من شأنه أن يرتقي بالإنسان روحياً وينقّيه من أهوائه ويخلصه من أنانيته، فإن كان الغنى سيؤذي الإنسان ويجعله ينحدر للأسفل، فالعناية الإلهية تمنع حدوثه؛ وإن كان الفقر والألم وحتى الموت سينجي الإنسان من مخاطرٍ مستقبلية من شأنها أن تقتل الإنسان روحياً، فالعناية الإلهية كذلك تسمح بكل ذلك، بل وتدبر الظروف لكي تحدث بالفعل. وبالتالي، كل دعوة لعدالة اجتماعية أو مساواة من هذا النوع هو تحدي للعناية للإلهية وللترتيب الإلهي الحكيم؛ فإن سُميت هذه الدعوة "لاهوياً" فهي حتماً "لاهوياً من دون إله"، وإن سُميت دعوة "انثروبولوجية" تقدّمية فهي "انثروبولوجية من دون إنسان" على حدّ تعبير القديس الفيلسوف يوستينوس بوبوفيتش (2013)²¹، ذلك أنّ الإنسان لا تكتمل شخصيته بمعزل عن "شخص الإله" فلا شخصانية حقيقية بعيداً عن الغاية الإلهية-الإنسانية للوجود البشري.

رُبّ قائل: إذا كانت العناية الإلهية هي التي تُعطس الغنى للغنيّ والفقر للفقير، فأين هي الحرية الإنسانية يا ترى؟ ألا يبدو ذلك وكأنّ كلّ شيء مُقدّر سلفاً؟ في الواقع، ليس في الفكر المسيحي الأرثوذكسي ما يُسمّى "قضاء وقدر" بل إنّ مبدأ كهذا يتعارض بشكلٍ كامل مع كون الإنسان ابنًا مُخيّراً لله، لا عبداً مُسيّراً. فالإنسان في الفكر المسيحي الأرثوذكسي هو الذي يقرّر مصيره باختياره الحرّ. فكيف تتوافق هذه الحرية الإنسان مع هكذا عناية إلهية؟

في الواقع، تكمن الحرية الإنسانية في الاختيار الحر بين طريق الشر وطريق الخير، بين الفضيلة والرذيلة. وأن يكون الإنسان شريراً أو رذيلًا، لا يتطلب ذلك إنجاز العمل الذي يفكر به، بل الفكر وحده كافٍ ليكون الإنسان قد اختار طريقه الحر. على سبيل المثال: الإنسان الذي يفكر بالشر ضد جاره، ويخطّط ليلاً نهاراً لإيذائه، هو شخصٌ شرير بملء إرادته، سواء نجح في مخططاته أم لا. والإرهابي الذي يحاول قتل كل من يخالفه المعتقد، هو شخصٌ شرير سواء نجح أو أخفق في مساعاه. والذي يعبد المال ويسعى وراءه، هو شخصٌ قد اختار طريق المال سواء اغتنى أم افقر، أما المتحرّر من هوى حب المال فهو إنسانٌ خير حتى ولو اغتنى.

²¹ القديس يوستينوس بوبوفيتش (الذي رقد عام 1979) ليس هو نفسه القديس يوستينوس الفيلسوف (الذي استشهد في القرن الثاني). لقد تتلمذ القديس يوستينوس وتعلّم الفلسفة واللاهوت على يد القديس نيقولاوس فيليميروفياتش، الراهب الصربي والدكتور في الفلسفة واللاهوت. وقد كان محرراً لجريدة "الحياة المسيحية" التي نشر فيها أول أطروحة له بعنوان "فلسفة دوستوفسكي وديانته" والتي اضطره بسببها أساتذة أكسفورد الذين لم يكونوا مستعدين أبداً لقبول أي نقد ببناءً وصحيح لفلسفاتهم الغربية. كما أنّه أسس في عام 1938، الجمعية الصربية للفلسفة بمساعدة عدد من المتقنين البارزين في بلغراد. حول حياة القديس يوستينوس بوبوفيتش، أنظر ما نشره الموقع الرسمي لمطرانية طرابلس والكورة وتوابعهما للروم الأرثوذكس: (consulté le 22 mai 2023) <https://www.archtripoli.com/page.php?pid=1011>

يعبر عن ذلك التوافق بين الحرية الإنسانية والعناية الإلهية القديس يوحنا الدمشقي²² (2005)، أحد أبرز أعلام الفكر المسيحي الأرثوذكسي، بقوله: "واعلم أنَّ اختيار الأعمال يكون دائماً في استطاعتنا، غير أنَّ إنجازها يُمنع مراراً كثيرة، بتحويلٍ من العناية الإلهية"²³ (ص 137). فالعناية الإلهية قد تقف عائقاً لا أمام الاختيار الحر للإنسان بل أمام إنجاز الأعمال الذي يخطّط لها، فلو أنَّ كل الأعمال الشريرة تُنجز، حينها ستحلّ الكارثة على العالم، فالشر الموجود في فكر البشر لهو كافٍ لتدمير هؤلاء البشر روحياً، ونفسياً، وعقلياً بل وحتى مادياً.

وبالعودة إلى دعوة اليونانيين للمساواة الاجتماعية²⁴، يشير ثيودوريتوس إلى أنَّ هذه الأفكار لم يخترعها الفقراء والعمال ولكن أبدعها الأغنياء المترفّهون الجالسون في برجهم العاجي، إذ يقول: "إنَّ أكثر من يتذمرون هم أنتم، يا من لديكم أكبر عدد من الخدام والمزارعين! فالمزارع لسعيد بنصيبه، وال خادم كذلك، وال عامل بدوره يحبُّ عمله. ولكنكم أنتم الذين تملكون حياةً سهلة، المحشونون (طعاماً) بفضل خدمات غيركم، والذين تستمتعون بكل أنواع الملذات، إنكم أنتم من تقذفون هذه التجديفات ضد الذي أوجد كل هذه الأشياء الحسنة" (Theodoret, 1958, p. 274).

ثم إنَّ المساواة الاجتماعية لا تقضي على البشر روحياً بل ومادياً أيضاً! والواقع، أننا نرى ذلك اليوم في القرن الواحد والعشرين حيث لا يوجد - في حياتنا السهلة - من يفلح الأرض فتنبث ثماراً طبيعية صحية، وحيث ازدادت الأمراض بسبب أنَّ كل شيء بات اصطناعياً ومتكلفاً لا سيما "المنتجات الغذائية" التي هي أساس الحاجات المادية كلها. وعلى ذلك يعتبر ثيودوريتوس أنَّ الدعوة اليونانية للمساواة إنما ستؤدي في نهاية المطاف إلى "القضاء على الجنس البشري عن طريق الجوع ونقص الأشياء الضرورية" على حد تعبيره، فيقول: "إذا كنتم كلكم على قدم المساواة، فمن ذا الذي سيضع

²² القديس يوحنا الدمشقي (675-741): أحد أهم معلمي الكنيسة في الشرق، ومدافع عن المسيحية الأرثوذكسية في فترة حرب الأيقونات. شغل كجده أبيه وظيفة عالية في بلاط الخليفة الأموي، قبل أن يصبح راهباً ناسكاً في دير القديس سابا. ²³ "والأمر المعروف بالسوية هو الذي نستطيعه هو نفسه أو نستطيع عكسه. والذي يحدّد هذا الأمر بالذات هو عقلنا. وهذا بدء العمل ... مثلاً التحرك وعدم التحرك، مباشرة العمل وعدم مباشرته، محاولة إتيان ما ليس ضرورياً وعدم المحاولة، الكذب وعدم الكذب، العطاء وعدم العطاء، والفرح حيث يجب الفرح، أو لا، والفرح حيث لا يجب الفرح، وما شاكل ذلك ممّا يكون أساساً لأعمال الفضيلة أو الرذيلة. فإننا في هذه كلها نكون أحراراً. وإنَّ الفنون أيضاً من المعروضات علينا على السواء، فإنّه في استطاعتنا أن نمارسها إذا شئنا أو أن لا نمارسها" (الدمشقي، 2005، ص 137). ²⁴ هذه الدعوة هي سياسية في جوهرها لأنها تريد فرض المساواة بالقوة وبمعزلة عن العناية الإلهية من جهة، وعن إرادة الأغنياء من جهة أخرى. لذلك لا تُطبق هذه النظرية عملياً إلى بالقوة سواء بثورة مسلحة أو بسلطة قمعية تفرض نفسها، وهذا ما أثبتته الحركات الشيوعية في القرن العشرين.

على نفسه يا ترى - بغية خدمة الآخرين - عناء حراثة الأرض بزرع البذار، ولم الحصار، أو الغرس أو القطف أو حتى ضغط العنب والزيتون؟" (Theodoret, 1958, p. 273)²⁵

وطالما أنَّ الهدف واحدٌ في المجتمع وهو "خلاص النفوس" أو "الوصول إلى الله"، لا يهم الطريق التي نتبعها للوصول إلى الهدف. فلا تكمن أهمية الطريق إلا في أنها توصلنا إلى الهدف، فالطريق المؤدي إلى الهلاك الروحي قبيح وسيء وإن بدا بعيونٍ مادية جميلةً وحسنة. وعليه، تكون المساواة الحقيقية هي في وحدة الهدف الذي يسعى الجميع لبلوغه. هذا ما جعل سقراط يزدري بالموت ويتأمل بالعناية الإلهية وهو في وسط أسوأ المخاطر، فيقول في محاوره "الدفاع" لأفلاطون (2001): "رجل الخير لا يستطيع الشر أن يحلّقه لا في حياته ولا في مماته، والآلهة لا تهمل أمره. وما يحدث لي الآن ليس وليد الصدفة، بل إنه واضحٌ أمامي في أنَّ الموت منذ الآن .. هو الأفضل لي" (41، د).²⁶

4- التجسد: ذروة العناية الإلهية

إذا كانت العناية الإلهية هي اهتمام الخالق بمخلوقاته - ولا سيّما الإنسان - وإذا كان هذا الاهتمام في جوهره هو مساعدة الإنسان في تحقيق هدف وجوده، فإنَّ ذروة هذه العناية عند ثيودوريتوس هي "التجسد"²⁷. ولما كان الإنسان قد حاد عن الهدف الذي وضعه له الله، "لم يشأ سيّد الكون أن يترك - محاصراً بالخطيئة ومسلماً إلى الموت مثل سجين - ذاك الذي لأجله قد أبدعت كل هذه الخلائق.

²⁵ "لماذا تشككون أنكم لستم كلّم مثل كرويسيوس أو ميداس أو داريوس؟ في الواقع، لا تريدون شيئاً من رغبتكم هذه في المساواة سوى القضاء الكامل على الجنس البشري وذلك عن طريق الجوع ونقص الأشياء الضرورية. إذا كنتم كلّم على قدم المساواة، فمن ذا الذي سيضع على نفسه يا ترى - بغية خدمة الآخرين - عناء حراثة الأرض بزرع البذار، ولم الحصار، أو الغرس أو القطف أو حتى ضغط العنب والزيتون؟" (Theodoret, 1958, p.273).

ملاحظة: كروسيوس وميداس وداريوس هم ثلاثة ملوك كبار عاشوا في حقبات ما قبل المسيح. كروسيوس كان ملكاً ليدياً، وميداس إغريقياً، وداريوس فارسياً.

²⁶ على منوال سقراط، يربط الفيلسوف الأفلاطوني أتيكوس Atticus (القرن الثاني الميلادي) بين الإيمان بالعناية الإلهية وبين الفضيلة بقوله: "كلنا مستعدون لنصبح ظالمين، إن نحن ينسنا من العناية الإلهية" (شذرة 3)، أنظر: Eusèbe de Césarée, 1846, Livre XV, chapitre V.

²⁷ في الفكر المسيحي الأرثوذكسي، الهدف الذي وضعه الله للإنسان هو "التأله". فما معنى التأله؟ الله "كامل الوجود" ولا يحتاج إلى مخلوقات تعبد، ولكن كون الله محبة (1يو4: 8) فقد خلق الإنسان ليشركه محبته الإلهية، وقد خلق كل ما في العالم لأجله (أي لأجل الإنسان). فماذا يعني أنَّ "الله خلق الإنسان ليشركه محبته الإلهية"؟ يعني ذلك أنَّ الله خلقنا "لنصير شركاء طبيعته الإلهية" (2بط4: 1). خلقنا الله ليعطينا "ذاته"، فنصبح بالتالي آلهة كمال يقول إله في سفر المزامير: "أنا قلت: إنكم آلهة وبنو العلي كلكم" (مز8: 6). أن نصبح "آلهة" يعني أن "نتأله"، ولكن لا يعني ذلك أن يصبح الإنسان إلهاً دون الله بل يعني - من منظور مسيحي - أنه يتحد بالله بالنعمة غير المخلوقة لا بالجوهر اتحاداً لا يجعل الإنسان يفقد كيانه الخاص المستقل..

إلا أن الإنسان الأول (آدم) قد رفض محبة الله ودعوته إلى التأله، فعصى إرادة الخالق ما أدى إلى انفصال عنه. هكذا، انفصل الإنسان عن مصدر النور والحياة فتشوّهت طبيعته وتمزّق كيانه ... ولكن محبة الله لنا أثبتت إلا أن تخلص الإنسان من الموت والخطيئة.. فلما أصبح الإنسان عاجزاً عن الوصول إلى الله، أتى الله إليه! للاستازة، أنظر: (Rose, 2011)

لأجل ذلك، لبس الله الصورة البشرية، وحجب طبيعته غير المنظورة تحت طبيعته المنظورة" (Theodoret, 1958, p.282).

لقد كان بإمكان الرب أن ينهي خليقته التي سقطت باختيارها، والتي لا تستحق المشاركة في الحياة الإلهية؛ إلا أن الله الفائق المحبة، لم يشأ أن تضيق خليقته سدى، فقد وعداها بالخلاص من أرض الشقاء والألم. "وفي الواقع، لم يكن لأنثا بمبدع الكون الذي كان قد أعطى الحياة لمن لم يكن موجوداً، أن يهمل الإنسان الذي ضلّ الطريق، ذاك الذي من أجل قد صنع كل هذا العالم المنظور" (Theodoret, 1958, p.282). لذلك، أتى المسيح - كلمة الله وحكمته الأزلية - متحدًا بطبيعتنا البشرية من دون اختلاط بطبيعته الإلهية أو تشوش أو استحالة. وبذلك أراد الرب أن يخلص طبيعة الإنسان من الفساد والموت ليعيد إليها بريقها الأول الذي كان مُعطى لها قبل السقوط الأليم.

وقد كان على ثيودوريتوس أن لا يكتفي بشرح مختصر للتجسد، بل أن يجد حلولاً للإشكاليات التي قد تتبادر إلى ذهن القراء. وأولى هذه الإشكاليات هي: "هل التجسد أضعف الطبيعة الإلهية؟ أو هل هو لائق بالله أن يتجسد؟" يجيب ثيودوريتوس على ذلك بشرح منطقي لطبيعة هذا "التجسد"، أي "اتحاد الطبيعتين الإلهية والإنسانية". فمن منظور الفكر المسيحي الأرثوذكسي، التجسد لم يجعل الألوهة تُحصر وتُحدّ مكانياً في الجسد، فالألوهة لم تصبح مخلوقة زمنيًا، ولا هي تحولت لشيء مختلف عن طبيعتها، ولا امتزجت أو اختلطت بالطبيعة البشرية، ولا حتى تشوشت أو تأثرت أو ضُعفت.

ومن الأهمية أن نضع هنا هذا النص لثيودوريتوس:

"الذي ولد²⁸ من جوهر الآب قبل كل الدهور، وأخذ من العذراء ما يرى²⁹، هو نفسه جديدٌ وأزلي. فالاتحاد، في الواقع، لم يمزج الطبيعتين؛ لم يخضع للزمن ذاك الذي هو مبدع الزمن وسابق عليه. فكل طبيعة من الطبيعتين بقيت سليمة؛ فالطبيعة الإنسانية حملت ضعف الطبيعة أعني بها الجوع، والعطش، والنُعاس، والتعب، والصليب، والموت؛ أما الطبيعة الإلهية فقامت بالأفعال الإلهية، وصنعت المعجزات بشكلٍ طبيعيٍّ معطيةً للأقدام قوة المشي على سطح البحر، وأمرًا الخبزات الخمس بإشباع الآلاف من الناس، وواهباً النبذ أثناء العرس، وكذلك شفت (الطبيعة الإلهية) المخلّعين، وخلقت من

²⁸ الحديث هنا طبعاً عن ولادة أزلية، فحكمة الله كما أسلفنا ليست منفصلة عنه ولا هي لاحقة له في الزمن.
²⁹ أي الطبيعة البشرية.

الطين عيوناً للذين أهملت الطبيعة إعطاءهم إياها في الرحم الأمومي³⁰، كما أنها ... فتحت القبور مناديةً الراقيدين ومأينةً إياهم القدرة على الركض..." (Theodoret, 1958, p. 283)

دعونا نقوم بتحليل هذا النص بحسب الأفكار التي يطرحها. لقد اتحدت الطبيعة الإلهية اتحاداً تاماً وحقيقياً في الطبيعة البشرية لا اتحاداً وهمياً أو مجازياً. ولكن...

أ- الطبيعة الإلهية لم يحتجزها الجسد أو يحصرها فيه، بل بقي الله حاضراً في كل مكان، وفي العالمين الروحي والمادي³¹. أما الذين يفترضون أنَّ "الحصر" و"الاحتجاز" يتبعان منطقاً "الاتحاد غير المنفصل"، فهذا في الحقيقة افتراض خاطئ حتى في الأمور المادية. وعلى هذه النقطة بالتحديد، يعطي القديس غريغوريوس النيصصي³² Gregory of Nyssa (1996) مثل الشعلة والفتيلة قائلاً: "نحن نرى أن الشعلة تلتصق بالذي يغذيها (أي الفتيل) دون أن يحتجزها ... وكما نزل الإله إلى مستوانا، يصعد أيضاً. فالميل إلى الصعود هو خاص بطبيعة النار، ولا أحد يستطيع أن يندهش أمام هذا العامل الطبيعي الخاص بالشعلة" (ص 61). صعود الشعلة وعدم احتجازها في الفتيلة هو محدود لطبيعتها محدودة، أما الإله فهو غير محدود لا بالمكان ولا بالزمان.

ب- الطبيعة الإلهية لم تتحول إلى سواها ولم تختلط بالطبيعة البشرية. وبالمنطق السابق نفسه، إذا كان المخلوق قادراً أن يحدث اتحاداً تاماً من دون اختلاط أو استحالة، فكيف هو الحال عند الله القادر على كل شيء؟ ومن الأمثلة الشهيرة التي يعطيها الآباء الأرثوذكسيون نذكر مثل الحديد المحمى بالنار: فنحن يمكننا أن نرى حسياً وبوضوح أنَّ الاتحاد بين النار والحديد هنا لم يغير طبيعة النار، ولم يؤثر عليها كما لم يجعلها تختلط بطبيعة الحديد، إنما بقيت طبيعة النار سليمة من دون تغيير أو تشوش. والأمر نفسه ينطبق على طبيعة الحديد.

ج- الطبيعة الإلهية لم يُضعفها التجسد، ذلك أنَّ الألوهة لم تتحد بما هو شرير، فالمادة ليست شريرة وحقية كما يراها أفلاطون وسواه من الفلاسفة المثاليين. فكل ما صنعه الله هو خير، وليس الشر إلا الإرادة البشرية التي تقترب الخطايا عاصيةً الله وعازلةً نفسها عنه؛ وبالتالي كل ما ليس شراً هو خير³³.

³⁰ المقصود هو "المولودون عميائاً" حيث خلق المسيح لهم عيوناً سليمة بأمره، كما....

³¹ تقول إحدى الطروباريات المعروفة التي يرثلها الأرثوذكسيون في عيد القيامة: "لقد كنت في القبر بالجسد، وفي الجحيم بالروح، وفي الفردوس مع اللص، وعلى العرش مع الأب والروح، أيها المسيح المنزه عن أن يكون محصوراً".

³² القديس غريغوريوس النيصصي (335-395): أحد الآباء العظام في الشرق والأخ الأصغر للقديس باسيليوس الكبير. لُقّب بـ: "عمود الكنيسة كلها" وكذلك بـ "معلم المسكونة".

³³ كل ما هو غريب عن الشر، خالٍ من كل عيب. أما الذي لا يحمل أي عنصر معيب فهو حتماً جزء من الخير، والذي هو فعلاً صالح لا يقبل الاختلاط مع نقيضه". (النيصصي، 1996، ص 57)

فأئى شر في الجسد الذي أخذه المسيح، وهو جسدٌ خالٍ من الخطيئة؟ إذا "الرزيلة هي وحدها غير لائقة بالله" (النيصصي، 1996، ص55)، أما كل ما هو مخلوق يجب وضعه على المسافة نفسها من عظمة الجلالة الإلهية؛ فلا يصح القول أن العالم الروحي أقرب إلى الله من العالم المادي وأن الله قادر أن يتنازل لخلق بذاته من دون وجود مادة مسبقاً، وقادر أن يتكلم أو يوصل رسائل للملائكة أو يريهم ذاته، في حين أنه غير قادر أن يتنازل أكثر من ذلك. لماذا لا يصح ذلك؟

لا يصح ذلك لأن وضع المقاييس والدرجات في الحديث عن الله، هو الذي ينتقص من قيمة الجلالة الإلهية منزلاً إيّاها إلى مستوى المخلوق، بل وجاعلاً إيّاها مركبة. لذلك، "الأرض ليست أبعد من السماء عن الجلالة الإلهية، ولا السماء أقرب منها. بناءً على ذلك، الكائنات التي تعيش على الأرض أو في السماء لا يختلف بشيءٍ واحدهما عن الآخر (من ناحية حضور الله). من المستحيل القول أن البعض يلامس الطبيعة غير المُقترَب منها، بينما البعض الآخر لا يستطيع ذلك" (النيصصي، 1996، ص53)³⁴. فإن كان الله - انطلاقاً من طبيعته الإلهية - أقرب إلى الملائكة من البشر، فهذا يؤدي إلى جعل الطبيعة الإلهية مركبة وبالتالي في تناقضٍ مع ذاتها. فالله في الواقع هو على نفس المسافة من جميع المخلوقات.

وهناك إشكاليات أخرى ذكرها ثيودوريتوس، من بينها الإشكالية القائلة: "أما كان يستطيع الله أن يخلص البشر بطريقة أخرى غير التجسد؟" يبنى ثيودوريتوس حلاً لهذه الإشكالية استناداً على حجة "محبة الله" اللامتناهية للبشر. فالواقع أن الله يستطيع أن يخلص البشر بألف طريقة وطريقة، من دون أن يتنازل من عليائه، ومن دون أن يكسر الهوة التي تفصله عن الإنسان. ولكن "الرب قد فضّل إظهار عدالة عنايته بدلاً من جبروته (قوته)" (Theodoret, 1958, p.282)، ذلك أن محبة الله اللامتناهية لم تجد حلاً أكثر محبةً من التجسد الذي هو تنازلٌ إلهي لا انتقالٌ مكاني.

وعليه، يتساءل ثيودوريتوس كيف يُمتدح الطبيب الماهر الذي لا يكلف آخرين القيام بالعمليات الجراحية، بل يتنازل دائماً ويجريها بنفسه بدقة لامتناهية، وكيف يُبجل الملك الذي لا يبقى جالساً في عرشه يتفرج على معاناة رعاياه، بل يتقدم إلى الصفوف الأمامية للمعارك الخطرة، فداءً عن شعبه وحباً

³⁴ كما يقول القديس غريغوريوس النيصصي نفسه: "إذا كانت الجلالة الإلهية لا تستطيع أن تقبل الاشتراك في المميزات الخاصة بطبيعتنا، فالعار هو نفسه، إن لبست جسداً سماوياً أو أرضياً. في الواقع، الخلق بكليته، على نفس المسافة، أدنى من الكائن العلوي..." (المرجع نفسه، ص55-56)

به؛ كيف يُمتدح إذاً هكذا أطباء وملوك ولا يُمتدح الإله الأزلي الذي فاق هؤلاء الأطباء والملوك محبةً ورحمةً. إذاً لا بُدَّ أن يكون الإله أكثر خيراً وفضيلةً من البشر.

هذا التنازل الإلهي لم يحصل منذ البداية، بل حصل في الوقت المناسب عندما استفحل الشر في العالم. وهنا يعود ثيودوريتوس إلى الأمثال الطبيّة، ويضرب مثل الطبيب الذي يُعرض في البداية عن الحلّ الأقصى والأخير، مجرباً علاج المرض بأدوية أخف وطأةً وقوةً. يشبه الأمر طبيباً يقوم في البداية بالعلاجات الخفيفة قبل أن ينتقل إلى العلاج الكبير والشامل، إلى عملية جراحية ضخمة تستأصل المرض من أساسه.³⁵

الخاتمة

سعى هذا البحث إلى تناول مفهوم العناية الإلهية في فكر ثيودوريتوس القورشي، من خلال تحليل طريقته في محاجة الفلسفة اليونانية واستعانت به ببعض مفاهيمها وحججها للدفاع عن المفهوم الأبائي الأرثوذكسي. وفي ضوء ما تقدّم، يمكن عرض أبرز النتائج على النحو الآتي:

1. يتّضح أنّ ثيودوريتوس لم يكتفِ برفض المواقف الفلسفية المخالفة، بل حاججها من داخل بنيتها الفكرية، مستعيناً ببعض أدواتها ومفاهيمها للكشف عن محدوديتها، ومستفيداً مما ينسجم منها مع المفهوم الأبائي للعناية الإلهية.

2. بدأ ثيودوريتوس بعرض آراء بعض الفلاسفة الماديين الذين أنكروا العناية الإلهية أو قيّدوها، ثم قابلها بنظام الكون وتناسق أجزائه، بوصفهما من المؤشرات الدالة، في نظره، على وجود تدبير إلهي يشمل الطبيعة والإنسان.

3. تقوم معالجته لإشكالية الشرّ والألم على التمييز بين المفهوم المادي للخير، القائم على المنفعة والرفاه الدنيويّين، والمفهوم الروحي الذي يربط الخير بالفضيلة وغاية الوجود الإنساني. ومن هذا المنطلق، لا يمثّل وجود الشرّ والألم، في تصوّره، نقيّاً للعناية الإلهية بالضرورة.

³⁵ يقول ثيودوريتوس: "هذا بالضبط ما فعله طبيب نفوسنا الذي بعد أن استخدم جميع أنواع العلاجات – للبشر جميعاً الخليفة والطبيعة، وللعبرانيين الناموس والأنبياء – دبّر لهم في نهاية المطاف هذا العلاج الملوكي والخلاصي، وهكذا طرد المرض". (Theodoret, 1958, p. 285)

4. حاول ثيودوريتوس التوفيق بين العناية الإلهية والحرية الإنسانية من خلال التمييز بين حرية الإنسان في اختيار أفعاله وبين إمكان إنجازها؛ إذ قد يتدخل التدبير الإلهي، بحسب هذا التصور، في منع تنفيذ الفعل من دون أن يلغي حرية الإرادة في اختياره.

5. قارب ثيودوريتوس الفروقات الطبيعية والاجتماعية انطلاقاً من مفهوم انسجام الكل وتكامل أجزائه. غير أنّ هذه المقاربة ينبغي فهمها في إطار رؤيته الروحية للمجتمع، التي تجعل قيمة الغنى والفقر مرتبطة بمدى إسهامهما في تحقيق الغاية الروحية للإنسان.

6. يمثل التجسد، في فكر ثيودوريتوس، ذروة العناية الإلهية؛ إذ يقدمه بوصفه تعبيراً عن محبة الله للإنسان وتدبيره لخلاصه. وتشير حججه إلى أنّ التجسد، بحسب المفهوم الأبائي الأرثوذكسي الذي يدافع عنه، لم يؤدّ إلى حصر الطبيعة الإلهية أو تغييرها أو اختلاطها بالطبيعة البشرية، ولم ينقص من سموها وعدم محدوديتها.

7. تكشف هذه النتائج، في حدود النصوص التي جرى تحليلها، عن جانب من أصالة ثيودوريتوس الفكرية والمنهجية؛ إذ جمع بين نقد الموروث الفلسفي اليوناني والاستفادة الانتقائية منه في الدفاع عن المفهوم الأبائي الأرثوذكسي للعناية الإلهية.

التوصيات ومقترحات البحوث المستقبلية

يوصي البحث بإيلاء فكر ثيودوريتوس القورشي مزيداً من الاهتمام في الدراسات الفلسفية العربية، ولا سيما أنّ مفهوم العناية الإلهية لديه لم يحظَ، في حدود ما اطلع عليه الباحث، بدراسات مستقلة وشاملة. كما يقترح إجراء دراسات مقارنة بين تصوّره للعناية الإلهية وتصورات أفلاطون وأفلوطين والرواقيين، فضلاً عن مقارنته بفكر عدد من آباء الكنيسة، ولا سيما غريغوريوس النيصصي ويوحنا الذهبي الفم. ويمكن كذلك تخصيص بحوث مستقلة للعلاقة بين العناية الإلهية والحرية الإنسانية، ومشكلة الشرّ والألم، وللبعد الاجتماعي في فكره، إضافةً إلى دراسة موقع التجسد ضمن بنائه الفلسفي واللاهوتي لمفهوم العناية الإلهية.

لائحة المصادر والمراجع

- المصادر والمراجع العربية:

الكتاب المقدس

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

أفلاطون (2001). محاكمة سقراط، محاورات "أوطيفرون"، "الدفاع"، "أقريطون" (ترجمة د. عزت قرني، ط2). القاهرة: دار قباء.

أفلوطين (1997). التاسوعات (ترجمة د. فريد جبر، ط1). بيروت: مكتبة لبنان ناشرون.

خليف، فتح الله (1990). السفسطائيون ومنزلتهم في الفكر اليوناني. حولية كلية الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة قطر، 13.

رمضان، أحمد (1999). المادية في الفكر الفلسفي (ط2). بيروت: الدار الإسلامية للطباعة والنشر.

غلاب، محمد (1941). الفلسفة الإغريقية (ط2، ج1). القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.

القديس غريغوريوس النيصصي (1996). العقيدة المسيحية وأسرار الإيمان (ترجمة د. نبيل داود، ط1). د. م. د. ن.

القديس يوحنا الدمشقي (2005). المئة مقالة في الإيمان الأرثوذكسي، (ترجمة الأرشمندريت أدريانوس شكور، ط3). لبنان: منشورات المكتبة البولسية.

القديس يوحنا السلمى (د.ت.). السُّلم إلى الله (تعريب رهبنة دير مار جرجس الحرف، ط2). د. م. منشورات النور.

القديس يوستينوس بوبوفيتش (2013). الرب يسوع المسيح الإله - الإنسان (ترجمة عائلة الثالوث القدوس، ط1). دوما: لبنان.

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

وجدي، محمد فريد (1931). على أطلال المذهب المادي، (ط2). مصر: دار معارف القرن العشرين.

- المصادر والمراجع الأجنبية:

Aristote (1856). *Morale d'Aristote* (trad. Par J. Barthélemy Saint-Hilaire, tome 3). Paris: A. Durand.

Diogène de Laerte (1847). *Vies et Doctrines des philosophes de l'antiquité* (trad. par M. Ch. Zevort, tome 1). Paris: Charpentier.

Eusèbe de Césarée (1846). *La preparation évangélique* (trad. par Eusèbe Pamphile, tome 2). Paris: Gaume Frères.

Hamrick, Mark W. (1998). Functional and adaptive significance of primate pads and claws. *American journal of Physical Anthropology*, 106, 113-127.

Hésiode (s.d., trad. Par E. Bergongnan). Paris: Librairie Garnier Frères.

Plato (1851). *Oeuvres de platons* (traduites par Victor Cousin, Tome 5). Paris: Rey et Belhatte, Librairies-Editeurs.

Plato (1926). *Laws* (translated by R. G. Bury, 1st ed, vol.1-2). London: Harvard University Press.

Plotin (1857). *Les Ennéades de Plotin* (traduites par M. -N. Bouillet, 1^{ère} ed., tome 3). Paris: Librairies de I. Hachette.

Porphyre de Tyr (1857). Vie de Plotin. Dans Plotin (ed.), *Les Ennéades de Plotin* (trad. Par M. -N. Bouillet, tome 1). Paris: Librairie de L. Hachette.

Rose, Father Seraphim (2011). *Genesis, Creation and the early man* (2nd ed.). Platina, California: St. Herman of Alaska Brotherhood.

Théodore de Cyr (1958). *Thérapeutique des maladies helléniques* (traduction et notes de Pierre Canivet). Paris: Ed. Du cerf.

Stardom University



Stardom Scientific Journal of Humanities and Social Studies

- Stardom Scientific Journal of Humanities and Social Studies -
Issued quarterly by Stardom University

2ed issue- 4th Volume 2026

ISSN 2980-3772

$2+2=$

4

$25 \times$

