جامعة البلمند
معهد القديس يوحنا الدمشقي اللاهوتي

الدين والفلسفة في المنظار الأرثوذكسي

رسالة لنيل إجازة في اللاهوت
إشراف الدكتور أديب صعب
إعداد الشماس الياس أيوب

الياس أيوب
١٩٩٩-٢٠٠٠

كلمة شكر:

لا يسعني أولاً إلا أن أقدم شكري إلى راعيّ الخليل سيادة المطران الياس قربان الكلي الوقار، الذي لا ينفكّ يشجّعني على ممارسة ما أهوى من الفضائل الإلهية.

وأشكر أستاذي العزيز الدكتور أديب صعب الذي علّمني بواسطة مادة الفلسفة أن أنظر إلى الناس موضوعياً وأن أعترف بقيمة الرأي الآخر مهما كنت غير متّفق معه، وهو الذي أشرف على دراستي غير باخل عليّ بالملاحظات التي أحبها لأنها في سبيل البنيان العلمي المطلوب في عصرنا.

وأخيراً أشكر زوجتي الحبيبة ريتا التي ساعدتني على كتابة نصوص هذه الدراسة إذ كانت تكتب بخط يدها ما كنت أمليه عليها، وهي التي كانت ذلك الدعم المعنوي الفعّال في إطلاق هذه الدراسة إلى الوجود.

مقدمة:

لما كان هاجسي قطرة مطر سقطت في نهر من الأفكار جارف خلال التاريخ، فإنه يلتقي مع هواجس الملايين في المسكونة حول التنقيب عن الأجوبة الصحيحة على طروحات فكرية تضخّمت حتى صارت مسائل تقتضي الحل. هاجسي هذا الذي ليس بجديد هو الرد الأرثوذكسي على المسائل المذكورة التي تتجانس مع المنطق فتراها لأول وهلة مبطلة صحة الإيمان الأرثوذكسي أو واضعة إياه في موقـــع العجـــز عن إيجاد الحلول. هذا ما جعلني أفكر منذ زمن بموضوع دراستنا المتواضعة. إلى أن عُرضت علينا مواضيع الأطروحات ومن بينها ما يجول في ذهني. فكان انتقائي لهذا الموضوع كطريق أول لتثبيت إيماني بأرثوذكسيتي. لذلك عمدت أولاً على عرض بعض الدراسات عن ماهية الدين ثم الفلســـفة وذلك بشكل عام بقدر ما تسمح لنا صفحات الأطروحة. وفي بعض الأماكن كنت أرى وجوب إقحام رأي أرثوذكسي إعلاناً على عدم اتفاقنا مع الرأي المطروح. بعدها انتقلت إلى عرض مسائل فلسفية دينية أخطرها مسألة الشر، واعتمدت على أن أعرض ما قدّم الباحثون ثم قدّمت الرأي الأرثوذكسي استناداً على تعاليم الكتاب المقدّس والآباء.

نطلب من الله أن يكون بحثنا مقدمة لأبحاث جدّية في المستقبل ولو كان بعيداً، ذلك لخدمة أرثوذكسيتي المحروسة من الله والتي أرجو أن أكون من شهدائها.

الدين

وُجد سفر التكوين في أبلغ تعبير عن حالة عدم الإكتفاء الذاتي للإنسان سُميت سقوطاً. أسطورة آدم هذه هي نهج فكري ديني يعي محدودية الإنسان الذي يتحوّل إلى شقي إذا انسلخ عن مبدأ وجوده. فالسقوط في العقائد المسيحية هو الحياة دون الله، وهو الإنعتاق من سلسلة التقمّصات في بعض الديانات الهندية وغيرها. يأتي الدين حلاً لمشكلة السقوط معطياً الإنسان الخلاص والسعادة القصوى عبر الحياة الخالدة مع المبدأ المطلق الذي نسميه الله. لذلك فمحور الأديان كلها واحد، وهو أن الإنسان انحرف عن هدف وجوده كطبيعة إنسانية، والخلاص يتم بضرورة تصحيح هذا المسير نحو تحقيق الإنسانية. لذلك يمكن تعريف الدين بأنه ذلك الشعور بضرورة ما نسميه خلاصاً.

ويقول وليم جيمس (١٨٤٢ - ١٩١٠) في بداية كتابه "تنوّعات الخبرة الدينية the varieties of religious experience" : " الدين هو الأحاسيس والخبرات التي تعرض للأفراد في عزلتهم، وما تقود إليه من تصرفات. وتتعلق هذه الأحاسيس والخبرات بنوع من العلاقة يشعر الفرد بقيامها بينه وبين ما يعتبره إلهياً"[1]. ويعتبر الفيلسوف ومؤرخ الأديان الألماني ماكس موللر (١٨٢٢ - ١٩٠٠) أن الدين هو "توق إلى اللانهائي"، ذلك للإشارة إلى كل ما هو فوق الإدراك البشري ومنتمياً إلى مراتب السر والمجهول.

إن حصر تعريف الدين بضرورة وجود فكرة الألوهة يؤدي إلى إخراج بعض الأديان من دائرة التعريف. فقد سعى العديد من الفلاسفة إلى وضع تعاريف تكون شاملة لكل الأديان قدر الإمكان. لذلك استبدل إدوار تيلور (١٨٣٢- ١٩١٧) مفهوم الألوهة بمفهوم الكائنات الروحية معتبراً الأخيرة أكثر شمولية. ويأتي جيمس فريزر (١٨٥٤ - ١٩٤١) محاولاً إكمال تعريف تيلور، فيقول:" إننا نفهم الدين على أنه استرضاء وطلب عون قوى أعلى من الإنسان، يُعتقد أنها تتحكم بالطبيعة والحياة الإنسانية. وهذه العملية تنطوي على عنصرين، واحد نظري والآخر تطبيقي عملي. فهناك أولاً الاعتقاد بقوى عليا، يتلوه محاولات لاسترضاء هذه القوى. ولا يصح الدين بغير توفر هذين العنصرين"[2].

ينتقد عالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركهايم (١٨٥٨ - ١٩١٧) بشدة تعريف فريزر لأنه لا ينطبق على أديان عدة لا تدور معتقداتها حول أرواح أو آلهة من أي نوع. فالبوذية انطلقت من رفض فكرة الإله، فهي نظام أخلاقي بدون مشرّع وإيمان بدون إله. فقال دوركهايم بوجوب إطلاق تعريف للدين يكون جامعاً لكل الديانات من أكثرها بدائية إلى أكثرها تطوراً وتعقيداً. ولكي

---

[1] السواح فراس، دين الإنسان، دار علاء الدين، الطبعة الثالثة، سنة ١٩٩٨، ص ٢٣

[2] المرجع نفسه ص ٢٥

يحصـــل على هذا التعريف بحث عما هو مشترك بين الديانات وأسقط المعتقدات الخاصة بكل دين. فكـــانت نتيجة بحثه أن المعتقدات الدينية تنطوي على خصيصة عامة مشتركة. فهي تفترض تقسيماً لكل الأشياء، المنظور منها والغيبي، ويضعها في زمرتين، زمرة المقدس وزمرة الدنيوي sacred and profane. فالميزة الأساسية للفكر الديني هي وجود عالمي المقدس والدنيوي اللذين يقوم الدين حول العلاقـــة بينهما. ويضع دوركهايم شرطاً للمعتقد الديني الصحيح وهو المشترك بين جماعة من الناس فيشـــعرون بالصلة والترابط داخل وحدة اجتماعية سمّاها "كنيسة".فكانت صياغته لتعريف الدين:" الدين هو نظام متسق من المعتقدات والممارسات التي تدور حول موضوعات مقدسة يجري عزلها عن الوســـط الدنيـــوي وتحـــاط بشتى أنواع التحريم. وهذه المعتقدات والممارسات تجمع كل المؤمنين والعاملين بها في جماعة معنوية واحدة تُدعى كنيسة"[3].

نظريات في منشأ الدين:

هناك اتجاهان رئيسيان للنظريات الموضوعة عن أصل الدين، الإتجاه الأول يؤكد على الأصل العقـــلاني، بينما الثاني على العاطفة. والإتجاه الأول ينقسم بدوره إلى نظريتين هما: النظرية الأرواحية والنظرية الطبيعية.

– الـــنظرية العقلانيـــة الأرواحية (Animism): من أنصار هذه النظرية الفيلسوف البريطاني هربرت سبنســـر الذي يرى "أن البشرية مرّت في مراحلها الأولى بزمن لم تعرف خلاله الدين. ثم بدأ الدين بالـــتكوّن عندما أخذت الجماعات البشرية بتقديس أرواح زعمائها الراحلين، وتحوّلت أرواح هؤلاء الأســـلاف المبجّـــلين تدريجياً إلى آلهة، تمركز الدين حولها وابتدأ بها"[4]. ثم جاء تايلور ليطوّر الفكرة الأساســـية في مذهب سبنسر ويضع لها القواعد المتكاملة، فيقول "إن الحد الأدنى للدين هو الاعتقاد بكائنات روحانية مثل أرواح وأشباح. ونشأ هذا الاعتقاد لأن الانسان البدائي كان شديد الاهتمام بمعايشـــات الـــنوم والإغمـــاء والهلوسة والأمراض وأخيراً الموت. ولم يستطع البدائيون تفسير هذه المعايشات، لذلك توصّلوا إلى التصور إلى أن هناك ما يسكن جسم الإنسان يمكن أن يغادره لفترة أو نهائيـــاً"[5]. ولما كان البدائي لا يرى حدّاً فاصلاً بين الكائنات الحية والأشياء الجامدة، فقد كان يعتبر نفسه عنصراً من عناصر الطبيعة لا ميزة له عن سائر الموجودات، بالرغم من أن الإنسان هو كذلك إذ هـــو واحد في الطبيعة ومنها، إلا أن البدائي لم يعِ ميزته وفرادته الإنسانيتين. ويقول أنطون سعادة في

---

[3] المرجع نفسه ص ٢٧

[4] المرجع نفسه، ص ٣١٣.

[5] ياسين بوعلي، الثالوث المحرّم، دار الكنوز الأدبية، الطبعة السابعة، سنة ١٩٩٩، ص ٢٢.

هـــذا الخصوص إن الإنسان "ابتدأ يشعر بوجوده ويعقل نسبته إلى مظاهر الكون ونسبة هذه المظاهر إليـــه"[6]. فاعتقد بأنه كما للأسلاف أرواح فأيضاً للجماد أرواح، فقرن بذلك عبادة الأسلاف بعبادة مظاهر الطبيعة.

- النظرية العقلانية الطبيعية: لقد قام الفيلسوف ماكس موللر بدراسة نصوص الفيدا السنسكريتية في الهند، فاستخلص أن الدين لا يتضمّن عنصراً لا يقوم على الإدراك الحسي والتصور المسبق، إذ وجد أن معظم أسماء الآلهة هي كلمات دالة على ظواهر طبيعية، لأن قدماء الهندوأوروبيين، سمّوا في لغتهم قوى الطبيعة بما يدل على فعلها. فالاسم Dyausالذي يُطلق على إله السماء في السنسكريتية والذي يعـــني أيضـــاً الســـماء الوضّاءة هو ما يقابله Zeus (زفس) في الإغريقية، وفي اللاتينية Jovis وفي الجرمانية Zio. فالتسميات العربية مثلاً خير مصداق على ما ورد عند موللر، فالأرض المروية بواسطة السماء تدعى أرضاً بعلية نسبةً إلى بعل إله المطر الذي نال اهتماماً كبيراً لدى المجتمعات الزراعية والتي اعتمدت على هطول الأمطار. أما الأرض المروية بوسائل الري الإصطناعي فتدعى أرضاً عثوراً نسبةً إلى عثـــتار إله الري الإصطناعي[7]. وهكذا يستخلص موللر أن الطبيعة استثارت الإنسان وزرعت في نفسه الإحساس والعواطف الدينية. إلا أن الدين بشكله المتكامل المنظّم لا يقوم إلا عندما تتشخصن المظاهـــر الطبيعية لتكون ذات هيئة وكيان مستقلين باعتبارها كائنات تحيا وتفكر فتؤثر، وتنتمي إلى عالم الألوهة والإعجاز.

- نقـــد الـــنظرية العقلانية: يرى دوركهايم أن المدرسة الطبيعية أقامت حججها من نقدها للمدرسة الأرواحيـــة التي تنشئ الدين على أساس الأوهام والأحلام، كأن الطبيعيين ينشئون الدين على أساس الخبرة الدينية. إلا أن المدرستين يتفقان في نتيجة واحدة إذ أنهما يختصران الدين في النهاية إلى نظام من التهيؤات القائمة على شبكة من المجازات التي تفتقر إلى القيمة الموضوعية. والمدرسة الطبيعية ما تنبّهت إلى أن الطبيعة إنما هي نظام متكرر روتيني مثل الشروق والغروب وتعاقب الفصول وحركة الأجرام ألخ... فالإعجـــاز بالطبيعة في هذه الحالة لا يمكن أن يثير في الإنسان غير انطباعات مؤقتة سرعان ما تـــنهار أمـــام الـــتكرار. إضافة إلى أن الإنسان القديم كان يعتقد بقدرته على التحكّم بقوى الطبيعة بواســـطة الســـحر والشعوذة، فكيف يمكن أن يؤله ويقدس ما يستطيع التحكّم به؟ لذلك لا تُقبل النظرية العقلانية إلا لتفسير أصل الآلهة لا أصل الدين، فالدين موجود في الإنسانية قبل الآلهة. ويقول فـــراس الســـواح: "لقد وجد العقلانيون في الدين نظاماً من الأفكار، ينطلق من واقعة بيولوجية مثل

---

[6] سعادة أنطون، نشوء الأمم، ص ١٩.

[7] قاموس الآلهة، ص٢٢٢، لدى ياسين بوعلي، الثالوث المحرّم ص ٢٠.

الأحلام عند الأرواحيين، أو واقعة طبيعية مثل ظاهرة ما من ظواهر الطبيعة المؤثرة عند الطبيعانيين. وهم يؤكدون على أن فكرة الألوهة تنشأ في الذهن نتيجة التأمل في موضوع ما، ومحاولة الإجابة على تساؤلات تدور حوله. غير ان المؤمن عندما يصف لنا حقيقة إحساسه الديني، لا نجد في وصفه موقفاً فكرياً عقلانياً من أي نوع، فالخبرة الدينية لا تعمل على زيادة معارفه ومعلوماته بخصوص موضوعات معينة يجهلها الآخرون بل تجعل منه إنساناً متكاملاً مع نفسه ومع كل ما يحيط به أي أن التفكير لا يخلق الخبرة الدينية في النفس الإنسانية ولا يزرع فكرة الألوهة فيها، بل يأتي لاحقاً لهذه الخبرة التي تداهم الإنسان وتستولي عليه دون تفكير مسبق. والتأمل لا يسبق الإحساس بالألوهة بل ينطلق من هذا الإحساس نفسه ويستهدف التعامل معه بما هو كذلك"[٨].

إن النظريات والقواعد العلمية في مجال العلوم الإنسانية تكون مجدية وقائمة عندما تفسر كل الظواهر الداخلة في مجالها لا لبعضها كما في العلوم الطبيعية، وتسقط هذه النظريات أمام عدم قدرتها على تفسير بعض الظواهر التي في مجالها. ونورد هنا مناقشة أقامها أحد الباحثين مع واحد من الكوبو إحدى قبائل جزيرة سوماطرا والتي تعيش حياة بدائية قائمة على الصيد والتنقل في الأدغال[٩]:

س: هل كنت مرة لوحدك ليلاً في الأدغال؟

ج: أحل كثيراً.

س: ألم تسمع أنيناً أو تأوهاً؟

ج: بلى.

س: ماذا فكرت؟

ج: شجرة تصر.

س: ألم تسمع زمجرة؟

ج: بلى.

س: ماذا فكرت؟

ج: هذا حيوان.

س: ولكن إذا لم تكن تعرف الصوت؟

ج: أعرف أي صوت حيواني.

س: ألم تسمع ليلاً في الأدغال أصواتاً لا تعرفها؟

ج: لا، أعرف أي صوت.

---

[٨] فسواج فرلس، دين الإنسان، ص ٣١٧.

[٩] بولس، ليفي برنيا-أدغال سوماطرا وإنسانها البدائي، برسلاو، ١٩٢١، ص ٨٥-٨٨ لدى توكاريف ص ١١٩-١٢١، لدى ياسين نور علي، الفكر الديني ص ٢٦-٢٧.

س: ألا تخاف عندما تشعّ الأشجار؟

ج: لا، هذا ما تفعله الأشجار الميتة دائماً في الليل.

س: إذاً فأنت لم تخف أبداً ليلاً في الأدغال؟

ج: لا.

س: و لم ترَ أبداً شيئاً غير معروف لك لتخاف منه؟

ج: لا، أعرف كل شيء.

س: هل رأيت مرة إنساناً ميتاً؟

ج: أجل.

س: هل يستطيع المشي؟

ج: لا.

س: لديه كل عضو من أعضاء الجسم مثلك تماماً ولا يستطيع تحريكه؟ ما مصدر ذلك؟

ج: لأنه ميت.

س: ولكن يجب أن يختلف الميت عن الحي بشيء من الأشياء.

ج: إنه لا يتنفّس.

س: ولكن ما هو النفس؟

ج: ريح.

س: هل رأيت مرة برقاً؟

ج: أجل.

س: ما هو؟

ج: لا أعلم.

س: من أين يأتي البرق؟

ج: من فوق.

س: ولماذا يبرق؟

ج: لا أعلم.

س: هل تستطيع أنت أن تصنع برقاً؟

ج: لا.

س: هل يستطيعه إنسان؟

ج: بلا.

س: هل البرق حيوان؟

ج: لا.

س: هل الرعد حيوان؟

ج: لا.

س: هل يصنع حيوان برقاً؟ رعداً؟

ج: لا.

- النظرية العاطفية: يذهب أصحاب هذه المدرسة إلى القول بأن عاطفتين أساسيتين كانتا وراء الدين هما الخوف والطمع. والخوف الأخير هو من الموت، أما الطمع الأخير فهو بالخلود. ويأتي الطمع كتعويض عن الخوف إذ إن الموت يدرك الكيان الإنساني لا محال. هكذا توصّل العاطفيون إلى أن الحس الديني هو نتاج ثانوي لهاتين العاطفتين وأن مفهوم الألوهة لم يترسّخ إلا لكي يضمن الإنسان لنفسه خلاصاً وبقاءً أبدياً. وبما أن هذه النظرية تتطلّع إلى خلاص الروح الفردية، فإنها لا تفلح في تفسير المعتقدات الدينية عند بعض الحضارات البدائية. فالمعتقد الأسترالي القديم لا يؤمن بخلود الروح الفردية لأنها تعود إلى الروح الكلية، وحتى شخصية صاحبها لا تتمتّع بالخلود بل تؤول إلى فنائها كيانياً.

وكذلك في معتقدات التيوتونيين، وهم قبائل عاشت على أطراف النفوذ الروماني شمالي أوروبا،يُقال بأن الروح الفردية تهبط بعد الممات إلى العالم السفلي المظلم حيث لا نكهة ولا متعة للعيش حيث تحكم الإلهة هيل Helو هي في غاية الرعب والشناعة في مظهرها.

وتقدم لنا ملحمة غلغامش حالة الأرواح بعد الممات كيف أنها تحيا حياة الشقاء مليئة بالبكاء والقذارة. وتأثر المعتقد التوراتي بالفكر الرافدي إذ تتساوى الأرواح في الهاوية تحت الأرض حيث يفقد الإنسان كل صلة بإله الأحياء فلا بعث ولا نشور ولا حساب، مثل "يضطجعون معاً ولا يقومون، قد خمدوا كفتيلة انطفأت"[10].

ويذكر فراس السواح أيضاً ضمن سلسلة الرد على النظرية العاطفية أن الضبابية حول الثواب والعقاب ومصير الروح، بسبب احتكاك الفكر التوراتي بالفكر الديني الفارسي، قد انعكس على الفكر المسيحي في عصوره الأولى واستغرق وقتاً طويلاً للتوصّل إلى قرار حاسم. ويذكر أيضاً إنجيل نيكوديس المنحول الذي يظهر غموض الموقف، "فالسيد المسيح بعد أن يسلم الروح على الصليب، يهبط إلى العالم الأسفل ويحرر الأنبياء والقديسين فيرفعهم معه إلى السماء، أما بقية سكان الهاوية فلا نعرف شيئاً عن مصيرهم"[11].

---

[10] أشعيا ٤٣ : ١٧

[11] George Gvery, Christian Mythology, Hamlyn, London 1970 لدى السواح فراس، دين الإنسان، ص ٣٢٤.

هنا نود التعليق على هذا النقد بالرأي الأرثوذكسي الذي يقول إن العقائد المسيحية لم تتبلور وتتشكل عبر الزمن، وإنما صيغها هي التي تشكّلت وتحددت مع الزمن، فالمسيح أعطى العقائد كاملة خلال حياته، والحقيقة المعطاة لا تتغير ولا تتطور، ولكن التعبير عن الحقيقة يستخدم الوسائل المتغيّرة حسب الأزمان والأمكنة. لذلك فالفكر المسيحي حول الثواب والعقاب كان واضحاً جداً منذ الحياة الرسولية وقبلها أثناء حياة المسيح على الأرض كما يفيدنا إنجيل الدينونة عند القديس متى الذي يصف بكل جلاء وضوح فكرة الثواب والعقاب حين يأتي بمجده "ويجتمع أمامه جميع الشعوب فيميز بعضهم من بعض كما يميز الراعي الخراف من الجداء، فيقيم الخراف عن يمينه والجداء عن اليسار"[12]. والإنجيل حافل بالأمثلة والحوادث التي تعطي المفهوم الجلي حول الخلاص، فعبارة "يشبه ملكوت السماوات" ما هي إلا إشارة إلى أن خلاص الروح الفردية والتصاقها بالنعمة الإلهية مشروطان بقواعد الأخلاقيات المسيحية المتجلّية بالأعمال المقرونة بالإيمان والمعبّرة عنه. هكذا يتّخذ مقطع الدينونة في إنجيل متى ذلك الموقف الجامع لكل الأمثلة في الإنجيل حول الخلاص بالأعمال المقرونة بالإيمان، فيقول المسيح "من آمن بي وإن مات فسيحيا"[13]. لذلك كان على فراس السواح أن يلجأ إلى الكتاب المقدس لا إلى الأبوكريفا ليتخذ هذا الرأي الذي يجعل من الأرثوذكسية ديناً تتطور عقائده وتتغير حقيقته مع تغيّر البيئة والعصور. مع العلم أن المثل الذي ساقه في كتابه لا يقودنا إلى النتيجة التي ذكرها لأن المسيح نزل إلى الجحيم وبشّر أنفس المائتين قبل مجيئه لأن البشارة لم تبلغهم. وتذكر صلوات سبت النور أن الجحيم تنهّدت وتحطّمت أبوابها وأفلت من قبضتها جميع النفوس، لا بعضها، إضافة إلى ذلك أن الحدث هذا لا يعني خلاصهم جميعاً لأن الدينونة العامة لم تأتي بعد. هكذا يأتي مثل الكريم فراس السواح ليعبّر عن التشويش الحاصل لدى بعض المسيحيين في مسألة الخلاص لا في الفكر المسيحي كفكر ديني ناشئ.

أخيراً، بعد ذكر بعض الأمثلة التي تنقض النظرية العاطفية نستطيع القول "إن الخوف من الموت والطمع في الخلود لا يكمنان في أساس الدين ولا يبعثان على نشوئه، والنظرية العاطفية قاصرة على تبرير وجود أديان لا تقدم لأتباعها مثل هذا العزاء ... وإن معتقدات الروح الفردية وخلود الشخصية قد بُنيت على المعتقد الديني، و لم تشكّل في أي وقت باعثاً من بواعث الدين"[14].

---

[12] متى ٢٥ : ٣١-٣٣.

[13] يو ١١ : ٢٥.

[14] السواح فراس، دين الإنسان، ص٣٢٥.

الدين والأديان في نظرة أرثوذكسية:

إذا نظرنا إلى كل الدراسات العلمية حول الدين والأديان، فإننا سنكتشف أن كل الدارسين هم إما فلاسفة، وإما متخصّصون في علم الاجتماع أو في تاريخ الحضارات. لهذا السبب تأتي دراساتهم الأكاديمية والموضوعية، أكانت معترفةً أم غير معترفة بقدسية الدين، موحّدةً الحقيقة في العالم، وكأن هناك حقيقة واحدة تجمع كل أديان المسكونة. وتنطلق هذه الدراسات من القاعدة بأن كل دين إنما يدور حول قصة الشقاء الإنساني ولا بدّ للإنسان من أن يسعى إلى الخلاص. وخير تعبير عن هذه المقولة نجده عند أنطون سعادة إذ يقول:" ومع أن جميع الأديان الكبرى تجمع على فكرة أساسية واحدة، هي فكرة الله وخلود النفس والعقاب والثواب، فهي تختلف في جزئيات تتعلق بالمناقب والأخلاق بالنسبة إلى البيئة التي ينشأ فيها كل دين وحاجة الحياة لتلك البيئة"[15]. كما أن الدين هو ظاهرة إجتماعية بحسب إميل دوركهايم وكذلك فراس السواح[16] الذي يقول :"إن الأديان كلها تقف على قدم المساواة وتتمتع بدرجة واحدة من المشروعية حيث لا وجود لأديان حقيقية وأخرى زائفة لأنها جميعاً نتاج تجربة صلبة وحقيقية"[17]. هكذا نكون أمام نتائج تنادي بوحدة الدين مع اختلاف الظواهر الدينية بحسب البيئة والشعوب.

هذه الوحدة هل يُكتب لها نجاح صحة وجودها؟

إذا علّقنا على ما قاله أنطون سعادة نقول إن المناقب والأخلاق الدينية إنما تتمايز من دين إلى آخر وفق مفهوم كل دين حول ما سماه سعادة بالفكرة الأساسية الواحدة، وليس فقط بالنسبة إلى البيئة. فإنه في هذه الحالة يكون الدين صنيعة البشر فتولد العقائد الدينية وفقاً للعقلية البشرية المتأثرة ببيئتها. هذا ما لا ينطبق على الأرثوذكسية لأن المسيحية لم تتكون بفعل عوامل بيئية وإنما بفعل كشف إلهي. أما الهرطقات والبدع المسيحية فما هي إلا تطبيق عملي لنظرية أنطون سعادة، إذ هندس المهرطقون الكشف الإلهي وفق ثقافتهم ومفاهيمهم الخاصة وبيئاتهم المختلفة. في الأرثوذكسية، الله يكشف والإنسان يتقبّل. لهذا فالأرثوذكسية واحدة في مختلف بيئات المسكونة. وتجدر الإشارة إلى أن الاختلافات وفق البيئة تندرج تحت العادات المحلية والتقاليد الشعبية والأدب الديني بعيداً عن الاختلافات العقائدية. هكذا لا يختلف الأرثوذكسي الروسي عن اليوناني من جهة الإيمان إنما من جهة الوسائل البشرية في التعبير عن هذا الإيمان الواحد المسمى بالأرثوذكسي. ذلك لأن الأرثوذكسيين يملكون مسيحاً واحداً يملي عليهم بالضرورة أخلاقيات واحدة لا تستطيع أن تختلف في جوهرها ومرماها، فيقول بولس الرسول إن لدينا فكر المسيح. إضافةً إلى ذلك فإن الأديان الإبراهيمية، وهي

---

[15] سعادة أنطون، نشوء الأمم، ص١٦٢

[16] راجع كتاب دين الإنسان لفراس السواح.

[17] السواح فراس، دين الإنسان، ص ٣٢٣

الكبرى، وإنْ أجمعت على فكرة الله والخلود والدينونة، إلا أنها تجمع على وجود هذه الأفكار وتختلف في جـــزئياتها مما ينعكس على المناقب والأخلاق. لذلك فاليهودي يهاب الموت ويخافه لأنه لا يؤمن بالخلود، والإسلام انتشر بحدّ السيف لأن الله في إحدى صفاته الحسنى هو قهّار، أما المسيحية فتنادي بمحبة الأعداء لأن إلهها صُلب فداءً عن البشرية.

وإذا انتقلـــنا إلى القول إن الدين ظاهرة إجتماعية، نطرح السؤال: هل الأرثوذكسية ظاهرة إجـــتماعية؟ ولما كانت الظواهر الإجتماعية والإنسانية تتعلق بالجغرافيا والبيئة والذهنية القومية، وهي لابدّ غير ثابتة في الديمومة، ذلك لأنها مثل الظواهر الطبيعية توجد وتنعدم، تثبت هنا وتنتقل إلى هناك. يكـــون الجواب أن الأرثوذكسية كدين يحمل الكشف الإلهي من غير الممكن أن يكون تلك الظاهرة البشرية. الأرثوذكسية ليست حدثاً وظرفاً بشريين مستقلين عن القصد الإلهي. فبما أن الله قد كشف نفســـه للإنسان بواسطة ابنه المتجسّد وحلّ بيننا[18] فإننا لا نستطيع إلا أن نقول إن الأرثوذكسية هي ظاهرة إلهية في البشر، هي الحياة وفق المسيح الحق.

---

[18] يو ١: ١٤

الفلسفة

تأتي عبارة "الفلسفة" من أصلها اليوناني مركبة من عبارتين هما φιλος (philos) أي صديق و σοφια (sophia) أي الحكمة. فتكون العبارة اليونانية φιλοσοφια (philosophy) معبّرة عن محبة الحكمة. فالفيلسوف هو محب الحكمة وصديقها بحسب الفكر الإغريقي القديم. والحب شرط جوهري للتفلسف لأنه لا يتجه إلى الأشخاص فحسب بل يتعلّق أيضاً بالأشياء والأفكار. فكأن ثمة حباً يرتبط بالفكر فيتجه إلى طلب الجمال بالذات خلال نفوسنا وأجسامنا الجزئية.

ويحاول أرسطو التمييز بين ما يسميه العلوم الجزئية كالكيمياء والفيزياء وعلم العلوم وهو الفلسفة، قائلاً إن علم الجزئيات يتناول جزءاً من الوجود في حين أن الفلسفة تتناول الوجود في كلّيته من حيث هو موجود، لذلك سمّاها تاج العلوم. وسمى المسلمون الفلسفة "علم المبادئ الأولى" إذ تحدّثوا عنها كمنهجية عقلانية تحاول كشف حقائق الأشياء ومعرفة أصولها. فرنسيس بايكون (١٥٦١ – ١٦٢٦) يرى الفلسفة علماً وليد العقل أو القوى العاقلة في الإنسان، وتقدم تفسيراً أو معنى للكون عن طريق الملاحظة والتجربة، وغاية الفلسفة السيطرة على قوى الطبيعة والتحكم في مواردها لتحقيق سعادة الإنسان. أما ديكارت (١٥٩٦ – ١٦٥٠) فيعرّفها بأنها العلم بالمبادئ الأولى والعلم الكلي الشامل، هي مجموعة العلوم، يشبهها بشجرة أصلها علم ما بعد الطبيعة وساقها علم الطبيعة، والفروع الخارجة من هذه الساق هي سائر العلوم، ويمكن حصرها في ثلاث هي : الطب وعلم الحركة (الميكانيك) وعلم الأخلاق. أما الغاية فهي تحقيق سعادة الإنسان.

ويأتي جيل دولوز Gilles Deleuze [19] الفيلسوف الفرنسي المعاصر بتعريف جديد للفلسفة على أنها "إبداع المفاهيم". هذا التعريف الحديث ينبع من وظيفة الفلسفة إذ هي اجتهاد فكري يقوم على استيعاب المفاهيم للموجودات – حسية كانت أم لامادية. ذلك لأن الفلسفة تطرح أسئلة من النوع التالي:

- ما هدف أي موجود كان؟
- ما اتجاه أي موجود كان؟

هذا النوع من الأسئلة يجعلنا نبحث عن ماهية مفهومنا حول هذه الموجودات. وقد أراد دولوز أن يعطي تعريفاً للفلسفة من خلال تعريف المفهوم واضعاً حدّاً ناهياً للمفهوم الإغريقي للفلسفة. إلا أننا إذا عرفنا المعنى الواسع للحكمة وهي في أحد تعاريفها: سير الموجودات بحسب طبيعتها نحو هدف وجودها، ندرك أن الفلسفة هي الحكمة التي تبحث عن أصول الأشياء لتجعلها في

[19] جيل دولوز، فليكس غتاري، ما هي الفلسفة، ترجمة ومراجعة وتقديم مطاع هندي وفريق مركز الانماء القومي، الطبعة الأولى العربية ١٩٩٧ .

نصـــاها الطـــبيعي الذي وُجدت على أساسه. فلن يكون دولوز أكثر تبصّراً وحكمةً من الفلاسفة الإغـــريق عبر تعريفه هذا وإن يكن صحيحاً ومصيباً، وهو لن ينجح في إبطال ذلك المفهوم التقليدي للفلسفة لأنه الأكثر شمولية وتعبيراً.

وقـــد عُـــرفت الفلسفة "علم العلوم" لأنه لا علم يقوم دون أن يكون له فلسفة. لذلك نجد فلسفة الدين، فلسفة الفن، فلسفة السياسة ألخ... هذا يعني أن الفلسفة لا تُعنى بطائفة دينية معينة أو بمدرســـة فنية محددة أو بمنهج سياسي معلوم، بل تطرح على كلٍّ من الموضوعات هذه أسئلة تبحث عـــن الماهية والسبب والمكونات والأهداف. فتكون الفلسفة نشاطاً ذهنياً يبحث عن حقيقة الوجود وبالتالي عن الحقيقة المطلقة.

- الفلســـفة كعـــلم إلهي: لما كانت الفلسفة عند القدماء مشتملة على جميع العلوم فإنها تُقسم إلى قسمين، نظري وعملي. ويُقسم النظري إلى العلم الإلهي والعلم الرياضي والعلم الطبيعي. أما العملي فيُقسم إلى ثلاثة أيضاً وهي الأخلاق والسياسة والحكم. وأطلق أرسطو اصطلاح الفلسفة الأولى على العلم الإلهي معتبراً إياه العلم الأعلى لأنه يبحث في الأسباب القصوى والمبادئ الأولى للموجودات، أمـــا ابن سينا فقد أطلق هذا الاصطلاح على الفلسفة التي موضوعها الموجود المطلق بما هو موجود مطلق. هذا العلم سُمي في المسيحية علم اللاهوت الذي يبحث في الإلهيات ووجود الله وإثبات هذا الوجـــود والصـــفات والقوى الإلهية. ويتخذ الفكر الإنساني حول الله شكل قصة متتالية الأحداث، فمـــنذ بزوغ الفلسفة في اليونان كان الإنسان يبحث عن المبدأ المطلق للوجود الذي هو مصدر كل شيء ونهاية كل شيء فسمّاه المبدأ الأول. وعندما أتى الدين المسيحي تعرّف الإنسان على هذا المبدأ الأول وكأن الله قد كشف نفسه قائلاً للإنسان: "أنا من تبحث عنه". فبلغت الفلسفة مجدها وأوجها في القـــرون الأولى للمسيحية فكانت موضوعاتها محض لاهوتية تركّزت حول الطبيعة الإلهية وألوهية أقانيم الثالوث وأيضاً حول طبيعتي المسيح الإلهية والبشرية. وأكملت الفلسفة مسيرتها هذه مع نشوء الدين الإسلامي وتعدد فرقه الكلامية وشيعه، وبدأت تميل إلى مركزية الإنسان شيئاً فشيئاً بعد انهيار مدينـــة القســـطنطينية. ويشاء التاريخ بعد يسيرٍ من نشوء ما سُمي بالإصلاح البروتستانتي أن تأخذ المبالغة في مركزية الإنسان عند بعض الفلاسفة طريقاً مباشراً إلى الإلحاد ورفض الله الذي طالما كان ضالة الإنسان، بينما عند البعض الآخر أخذت هذه المبالغة أصحابها إلى الشعور بضرورة وجود الله. ختاماً يبدو أن الفلسفة المتفشّية في عصرنا هذا جعلت من المادية والعولمة ذلك الإله المنشود منذ بزوغ الوعي البشري. وكأن الإنسان يلقي بنفسه في الضياع بعد أن وجد المنقذ.

الفلسفة والدين بين الصراع والتلاقي:

يشـــهد تاريخ الأديان صراعات كثيرة ضد الفلسفة وكأن حرباً قائمة بين الوحي والعقل. ويقول الفيلسوف الروسي نيقولاس بردياثف (١٨٧٤ - ١٩٤٨) في بداية كتابه "العزلة والمجتمع"[٢٠] إن الفلسفة والفلاسفة قد تعرّضوا مدى التاريخ لشتى أنواع الاضطهادات، فيذكر كيف أُجبر سقراط عـــلى الموت وكيف أُحرقت تآليف ابن رشد وطُرد سبينوزا من المجمع اليهودي إلخ... فكان الدين مصـــدر أعنف الهجومات والاضطهادات على الفلسفة والفلاسفة. إلا أنه لا يعزو هذا الصراع إلى الجوهر الديني بحد ذاته بل إلى الدين كظاهرة اجتماعية تربط أفراداً حول عقيدة ما. فالاصطدام كان بين التفكير الفلسفي الفردي الحر والفكر العقيدي الديني الجماعي δογματιχη Dogmatic. فـــلما كـــانت الفلسفة عملاً يتميّز بالفردية فإنها تخضع لا لمقاييس موضوعية بل شخصية، أما الدين فـــيميل إلى جعـــل نفسه عنصراً موضوعياً في البناء الاجتماعي. لهذا السبب بالذات يرى المتدينون، الكهنة بشكل خاص، الفلاسفة بأنهم هراطقة يحاولون تشويه حقائق الوحي. والمعتقد الجمعي يرفض قطعيـــاً تـــلك الآراء الفردية التي لا تنسجم وإياه، مما جعل من نيقولاس بردياثف وإميل دوركهايم وغيرهما يعتبرون الدين ظاهرة اجتماعية. وهذا بالضبط ما يعّبر عنه برغسون (١٨٥٩-١٩٤١) حول نظريـــته في الأخلاق المنغلقة التي لا تقبل جديداً من الخارج والأخلاق المنفتحة التي تسعى دائماً إلى التطور خارج ذاتها. ويقول بردياثف مكمّلاً سابقيه من الفلاسفة التوفيقيين:" الوحي - وهو أساس الدين - لا يتعارض مع المعرفة، وإنما على العكس، هناك تجاوب بينهما. فالوحي هو ما يُكشف لي، والمعـــرفة هي ما أكشفه بنفسي. فكيف يمكن أن يكون ثمة تعارض بين ما أكشفه عن طريق الإدراك وبين ما يثبته لي الدين؟". وكان قد سبقه في هذا الرأي[٢١] الفيلسوف ألبرت الكبير (١٢٠٦-١٢٨٠) الـــذي أقام تمييزاً واضحاً بين اللاهوت والفلسفة، وعنده أن الفيلسوف يعمل في ضـــوء العقل الموهوب لجميع الناس، وفي هذا الضوء يرى المبادئ الأولى. أما اللاهوتي فيعمل بضوء الإيمان الذي يفوق الطبيعة وهو يتلقّى هذا النور عبر الوحي أو الإعلان الديني، وفي حين أن الفلسفة علم قائم في ذاته فهي بالنسبة إلى اللاهوت وسيلة وليست غاية. وهاجم ألبرت بشدة معادي الفلسفة معتبراً إياهم جهّالاً. أما معاصره روجر بيكون (١٢١٢-١٢٩٢) فيحترم اللاهوت إلى درجة القول إنه تاج العلوم كلها لأن كل الحقائق موجودة في النصوص المقدّسة، ولكن لشرح هذه الحقائق لا غِنى عـــن القانون الكنسي والفلسفة. وينتقد بايكون اللاهوتيين الذين يحاولون تحريم الفلسفة "فيقول إن

---

[٢٠] بردياثف نيقولاس، العزلة والمجتمع، ترجمة فؤاد كامل، مكتبة السائح ١٩٨٥

[٢١] المرجع نفسه ص ٢٠

[٢٢] د.أديب صعب، أمالي تاريخ الفلسفة، معهد البلمند، السنة الثانية، غير مطبوع.

الفلسفة قائمة على العقل الذي هو عطيّة الله ولا يمكن أن ندين أي علم يوصلنا إلى الحقيقة، ويضيف أن الفلسفة ليست شأناً دنيوياً لكنها إلى حدٍّ بعيد جزء من الوحي إذ عندما توصّل الفلاسفة السابقون للمسيحية إلى حقائق حول الله والكون والإنسان فهم إنما يتكلّمون بوحي من الله".

إلا أنه بالرغم من ذلك يبقى الصراع موجوداً نتيجة جهل لدى المتدينين حول ماهية الفلسفة على أنها مبحث للحق. ويشهد تاريخ الكنيسة في عصورها الأولى موقفاً معادياً للفلسفة ولاسيما تلك التي عُرفت بالغنوسية إذ ادّعى أتباعها أنهم "أصحاب المعرفة" γνωσις . إلا أن موقف الكنيسة لم يكن ضد الفلسفة بحد ذاتها بل لشعورها بأن هذا المذهب الفلسفي يشوّه الإيمان الواحد مما يودي بالإنسان بعيداً عن الخلاص، فالغنوسية أحلّت العقل وسيلة لمعرفة الله بدلاً من الوحي. يوستينوس الشهيد (١٠٠- ١٦٤) يرى في الفلسفة هبة من الله إلا أنه يهاجم الغنوسية بقوله إن المسيحية هي الفلسفة الحقة. ويوجّه القديس أثيناغوراس كتاباته إلى الإمبراطورين ماركوس أوريليوس وكوموديوس نحو العام ١٧٧ يخاطبهما كفيلسوفين أي متوجهاً إلى العقل لديهما معتبراً أن العقل واحد لدى جميع الناس. لذلك قال برديائف إن "كل لاهوت يتضمّن فلسفة تقرها الهيئة الدينية .. .. وقد كان الفكر الديني الشرقي متشبعاً بالأفلاطونية والواقع أنه ما كان يستطيع أن ينشئ العقيدة المسيحية بغير الأساس الشكلي للفلسفة اليونانية". وكلامه هذا محق إذ أن الخطر العظيم الذي كان يهدد نمو المسيحية، وهي ما زالت في نعومة أظفارها، هو تلك المذاهب الفلسفية المفعمة بالفكر الأفلاطوني والأفلاطونية المحدثة، مما حدا بآباء الكنيسة المشرقية إلى استخدام الاصطلاحات والمناهج المعلومة آنذاك لدرء كل خطر عن التقليد. ولا ننسَ الآباء المشرقيين باسيليوس الكبير (٣٣٠ - ٣٧٩) وغريغوريوس اللاهوتي (٣٢٩ - ٣٩٠) وغريغوريوس النيصصي (٣٣٥ - ٣٩٤) ويوحنا الذهبي الفم (٣٤٤ - ٤٠٧) ويوحنا الدمشقي (٦٧٤-٧٦٠) الذين كانوا فلاسفة من الطراز الأول إذ صاغوا التحديدات العقائدية بالتعابير الفلسفية المفهومة عصر ذاك حول وجود الله والطبيعتين الإلهية والإنسانية في شخص المسيح وأقانيم الله الثلاثة والكون والوجود، وكل هذه المواضيع تناولتها الفلسفة انطلاقا من النشاط الذهني. مع استمرار الصراع الفلسفي الديني نشأت الحاجة للتوفيق بين الدين والفلسفة، وهذا إحساس طبيعي يحسه المؤمن الفيلسوف الذي يحاول المصالحة بين الوحي اللاعقلاني وفكره المعقول وكأنه محاولاً بذلك دعم صحة معتقده بالحجج المنطقية. إلا أننا إذا تعرّفنا على ماهية الدين وماهية الفلسفة نجدهما عنصرين يشتركان في الكيان الإنساني يكمّلان بعضهما الآخر. وهذا ما عبّر عنه المفكر الإسلامي السجستاني حول الدين والفلسفة، فكان رأيه في العلاقة التي ينبغي أن تكون بينهما وليدة التفكير والإدراك العميقين للغاية من كلٍّ منهما، وهذا الرأي هو

---

[٢٣] المرجع نفسه.

[٢٤] برديائف نيكولاس، العزلة والمجتمع، ترجمة فؤاد كامل، مكتبة السائح، ١٩٨٥، ص٢١

وجوب الفصل التام بين الشريعة والفلسفة وذلك لِما بينهما من اختلاف في الطبيعة والغاية والوسيلة إلى هذه الغاية، وفي منطقة النفوذ إن صحّ التعبير.

"ومن الأوضاع الممكنة التي يصحّ أن تكون بين الدين والفلسفة لا تزيد على ثلاث:

١- الاعتداد بالأولى ورفض الثانية، وهذا موقف رجل الدين غير المتفلسف.

٢- أن يكون الأمر بالعكس، وهذا يكون موقف المتفلسف الذي لا يبالي بالعقيدة.

٣- محاولة التوفيق بين هذين الطرفين، وهذا الوضع الذي يجب أن يتّخذه الفيلسوف المؤمن ورجل الدين المتفلسف".

يأتي الكندي "فيلسوف العرب" أول مسلم استحق لقب فيلسوف. فقد أحسّ بالقلق والخوف من رجال الدين وسلطانهم، مما دفعه إلى التفكير في التوفيق بين الدين والفلسفة ليجعل نفسه بمأمن من الأذى. ويتفق أكثر الفلاسفة ا لمسلمين شهرة على تقسيم الناس إلى عامة وخاصة . في رأي السجستاني، الأولى ليس لها أن تتّصل بالحكمة أو تتطاول إلى غرائب الفلسفة وذلك لرداءة عقولها وضآلة معارفها وخبث نفوسها. والأخرى لها أن تبحث من ذلك ما تريد لأنها تعيش بها ولها، ولها من فضائل النفس ما يعصمها عن الضلال. وكذلك ابن رشد يقول بوجوب رعاية انقسام الناس حسب استعداداتهم وعقولهم إلى طوائف خاصة وعامة، ولكلٍّ منها تعليم خاص، وقد خصّص للتوفيق بين الدين والفلسفة ثلاثة كتب هي: "فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" و "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة" و "تهافت التهافت" الذي وضعه رداً على كتاب الغزالي "تهافت الفلاسفة" الذي فيه يهاجم الفلسفة لصالح الدين. "ويذكر ابن رشد أربعة مبادئ في بيان تلك العلاقة:

١-الشريعة توجب التفلسف.

٢-الشريعة لها معان ظاهرة للعامة وأخرى باطنة للخاصة، ومعنى هذا وذاك وجوب التأويل أحياناً ولبعض الطبقات من الناس.

٣-وضع قواعد خاصة لتأويل النصوص.

٤-تحديد مدى قدرة العقل والصلة بينه وبين الوحي.

وقد انتهى ابن رشد من ذلك كله أن الحكمة والشريعة، أو الفلسفة والدين، أختان ارتضعتا لباناً واحداً وأنهما يتعاونان في إسعاد البشر".

---

[٢٥] يوسف موسى محمد، بين الدين والفلسفة، دار المعارف مصر، ص ٦٦-٦٧

[٢٦] المرجع نفسه، ص ٤٦

[٢٧] المرجع نفسه، ص ٦٥

[٢٨] المرجع نفسه ص ٩٠

ويقسّم الفارابي الناس إلى طبقات ثلاث حسب مراتبهم في الفهم والتصديق وهي: عامة ورجال دين وفلاسفة. وقد ذهبت فلسفته التوفيقية إلى التوحيد بين الدين والفلسفة على أنهما واحد، على أن الدين يتوجّه إلى العامة مخاطباً عقولهم بالأمثال والأساطير بينما تتوجّه الفلسفة إلى الحكماء الفهماء عبر الكلام التجريدي عن الحقيقة. هذا ما جعله يقول بوحدة الفلاسفة حين أراد التوحيد بين إله أفلاطون وإله أرسطو معتمداً على التأويل لينتهي قوله إن المعلمَين اليونانيّين قد تكلما عن حقيقة واحدة وإنما كلٌ على طريقته ولغته. كما سعى جاهداً للتوفيق بين إله أفلاطون والإله الذي أتى به الإسلام. إلا أن هذه المحاولة ساقطة بالضرورة إسلامياً ومسيحياً إذ لا مكان للمصالحة بين إله صانع الكون من مادة مسبقة الوجود وإله مبدع من عدم.

يخطئ التوفيقيون في توحيدهم الدين والفلسفة وجعل الأولى مصطلحاً يختصّ بالعامة والأخرى مصطلحاً للخاصة من الناس. فوحدة المبحث بين الوحي والعقل ليست وحدة جوهريهما، فالدين مبحث مستقل عن الفلسفة لاعتماده على الوحي الذي سماه الفلاسفة العرب "النقل" أي نقل الحقائق الإلهية من الله إلى الإنسان بواسطة الأنبياء. أما الفلسفة فهي المبحث العقلاني عن الحقيقة المطلقة، ما يذكرنا بتعريف نيقولاس برديائف للدين والفلسفة. ويرى الدكتور أديب صعب أن كل المعتقدات الدينية والروايات كأمثال الرب يسوع قد خضعت إلى تفاسير لا حدود لها. فإذا كان الدين متّجها نحو العامة ذي الاستيعاب المحدود المنغلق فكيف نعلل وجود التفسيرات حول النصوص الدينية التي تتكلم مع العامة؟[٢١]

وتبدو الوحدة بين الدين والفلسفة مستحيلة الوجود لاختلاف التبديات الظاهرة لكل منهما. الفلسفة تكون دوماً شخصية لا موضوعية وغير شمولية، بينما يتبدّى الدين في ثلاثة عناصر رئيسية وهي:

- الدين الفردي.
- الدين الجمعي.
- المؤسسة الدينية.

من هنا تنفصل الفلسفة عن الدين لعدم شموليتها. فهي ليست ظاهرة اجتماعية، ما يفقدها بالضرورة العمل المؤسساتي. إلا أنها تمتلك مناهج علمية لخدمة مباحثها، ليس للدين أن يتّبعها. فإن كان التأمل بحسب أفلاطون ضرورياً للتفلسف، أي لإبداع نظرية فكرية ما عن الوجود وعن الكون، فالتأمل يتّخذ مكانته في الدين كي يتعمّق الإنسان في حقائق الوجود عبر ما يُسمّى كشفاً إلهياً. وللدين مكوّنات أساسية هي: المعتقد، الطقس، الأسطورة.

---

[٢١] د.أديب صعب، المقدمة في فلسفة الدين، دار النهار للنشر،بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٥، ص ٨٩

المعتقد: في الفلسفة ينبع من الفكر الشخصي بينما في الدين هو تسليم من الله إلى الإنسان عبر الأنبياء.

الطقس: هو خاصة الدين ينفرد بها عن الفلسفة لتعبّر عن المعتقد بشكل فعلي وجماعي.

الأسطورة: وهي عنصر مشترك بين الدين والفلسفة، تعبّر عما يؤمن الإنسان.

وأخيراً يشترك الدين والفلسفة بالعنصر الأول من مكوناته الثانوية وهو الأخلاق، أما العنصر الثاني وهو الشرائع فينفرد الدين بها.

أما الوحدة بين الدين والفلسفة فقد بانت حين تعدّت الفلسفة حدود أهدافها. فلما كانت الإلهيات مبحثاً رئيسياً للفكر الإنساني شطّت الفلسفة إلى إبداع أساطير تعبّر عن نظرياتها في الإلهيات وتشكّلت مؤسسات دينية وطقوس جماعية بناءً لهذه الأفكار. والعكس صحيح عندما يتحوّل الدين إلى محض فلسفة عبر تخلّيه عن الطقوس والعبادة والمؤسسات الدينية. وأخيراً يبقى الحق والخير والجمال المباحث الرئيسية المشتركة بين الدين والفلسفة لنستخلص أن الدين لا يمكن أن يكون دون الفلسفة لاشتراكه معها في العنصر الأسطوري والمعتقد ولحاجته إلى مناهجها المنطقية في تفسير النصوص وتأويلها، بينما تستقل الفلسفة وجودياً عن الدين لعدم اشتراكها وإياه في العنصر المؤسساتي والطقوسي. ويبقى أن نقول إن الحق في معناه المطلق ينتمي إلى المبحث الإلهي، والخير إلى الأخلاق، والجمال إلى الفن.

اللاهوت والفلسفة:

تحمل عبارة "اللاهوت" في لفظها العربي معنيين مختلفين، يُقصد بالمعنى الأول "الطبيعة الإلهية" أي الألوهة Θεοτητα كما بالمقابل تُنسب عبارة "ناسوت" إلى الطبيعة الإنسانية. أما المعنى الثاني للاهوت فقد عُرف أولاً من الوثنيين الإغريق للكلام عن الآلهة. وقد تردّد المسيحيون الأوائل في استخدام عبارة "لاهوت" Θεολογια بسبب المفهوم الوثني لها. ولما كانت (العبارة) مركبةً في اليونانية من الكلمتين Θεος (Theos) أي الله و Λογος (Logos) أي كلمة، لم يعد المسيحيون يخافون استخدامها لأنها تشير إلى الكلام عن الله، الكلام بالإلهيات، ولا تعني بالضرورة الكلام عن الآلهة بالمفهوم الوثني .

كانت لفلسفة أفلاطون الأهمية الكبرى في صياغة العقائد الدينية لدى الآباء الشرقيين، في المقابل أخذت فلسفة أرسطو هذا الدور عند الآباء الغربيين. وقد نشأ الفكر الديني في الغرب ابتداءً من القرن الثامن خلال عهد الملك الفرنسي شارلمان الذي أخذ بتأسيس المدارس كي يرفع من مستوى الثقافة في بلاده. من نتائج هذا السعي نشأت الفلسفة المدرسية حوالي القرن العاشر، وقد كانت مرتكزة على

المنطق الأرسطي. وقد بلغت هذه الفلسفة ذروتها مع توما الأكويني (١٢٢٤-١٢٧٤) الذي شرح العقيدة المسيحية بلغة أرسطية، فأدخل الفلسفة إلى اللاهوت محاولاً مراعاة جوهر اللاهوت وطبيعته، ونشأ معه ما يُسمى باللاهوت المدرسي (السكولاستيكي). وحتى الآن تفرض معاهد اللاهوت الغربية الكاثوليكية الفلسفة مادةً أولى وأساسية قبل دراسة اللاهوت. نستطيع القول إنه ابتداءً من القرن الثالث عشر اعتُبر اللاهوت علماً قائماً. غير أن الكثير من اللاهوتيين الأرثوذكس يرفضون اللاهوت علماً من العلوم الفلسفية كما يتبنى الغربيون. فاستناداً إلى التعريف السابق لعبارة اللاهوت على أنه التكلم عن الله يقول إيفغريوس:"من لم ير الله لا يستطيع التكلم عنه". هذا ما يخالف نظرة توما الأكويني إلى أن اللاهوت يعطينا بعض الحقائق التي يمكن أن نصل إليها عن طريق العقل ومنها وجود الله. وبما أن الله هو شخص في الإيمان الأرثوذكسي، فمعرفة الله تكون عبر الصلاة أي عبر الاحتكاك الشخصي بالله والمعاشرة فيضيف إيفغريوس:"إن كنت لاهوتياً تصلي وإن صليت فأنت لاهوتي". لذلك من لم ير الله ليس بلاهوتي ورؤية الله لا تكون عبر القوى العقلية، فيقول النيصصي:"المفاهيم تنشئ أصناماً عوض الله، الذهولُ وحده يدرك شيئاً". لذلك اللاهوت هو الإعلان الإلهي الذي يتكلم عن أمور الله التي لا يتفحّصها العقل بل روح الله فقط وهذا ما يفسر كلام القديس فوتيوس الكبير على أن الإنسان مفطور على الإلهيات لأنه حامل صورة الله. يبدو أن الموقف الأرثوذكسي ميال إلى عدم اعتبار اللاهوت علماً لأنه بحق هو الحياة مع المسيح، بالرغم من أنه يستخدم في بعض الأحيان أساليب المنطق الفلسفي وأحياناً كثيرة المصطلحات الفلسفية للتعبير عن الكشف الإلهي. هنا تأتي النظرة الأرثوذكسية إلى الفلسفة على أنها عطيّة من الله هدفها توجيه الإنسان إليه، بحسب يوستينوس الشهيد. وذلك لسبب بسيط أن الله كائن غير مدرك يفوق العقل إدراكاً، هذا العقل الذي لا يستطيع الإحاطة بجوهر الله. وبما أن معرفة الله من الإنسان أمر لا بدّ منه من أجل الخلاص والحياة وفق الإرادة الإلهية، فإنه لا بدّ من وسيلة اتصال بين ما هو اللامحدود والمحدود. تبرز المحبة الإلهية الفائقة حين ارتضى الله أن يسمح للإنسان بالتعبير عمّا هو ليس محدوداً بعباراته المحدودة، فكانت الفلسفة حقاً هي الهبة الأعظم من الله كي يستطيع الإنسان فهم المطلق عبر كلمات محدودة. نتيجةً لما سبق، تأتي الفلسفة معبّرةً لا عن جوهر الله بل عن قواه الفاعلة. هذه هي وسيلة الإتصال بين الله والبشر. قوى الله غير المخلوقة كانت ذلك المعبّر كي يتعرّف الإنسان شخصياً إلى الله. ولكي يكون الكشف الإلهي منسجماً مع محدودية الإنسان ظهر الله لموسى بهيئة غمامة مرةً ومرةً أخرى بهيئة عليّقة ملتهبة. وأكثر من ذلك فالتجسد كان مثل غطاء يستر الحالة الإلهية للمسيح بواسطة الجسد

---

[٣٠] الأب جورج خضر، مجلة النور عدد ٩و١٠ ص ٢٧٦ ، سنة ١٩٦٠

[٣١] المرجع نفسه.

[٣٢] المرجع نفسه.

[٣٣] المرجع نفسه.

المـــادي، هذه الحالة الإلهية كُشفت لمن كان قادراً على استقبال هذه الرؤية وقت التجلّي على جبل ثـــابور. فالتجلّي كشفٌ إلهي لمختارين كانوا وقتها قادرين على استقبال ما يرونه وبالرغم من ذلك ارتعـــدوا خوفاً. فالمسيح ما كان ليسير بين الناس بحالته الأصلية كما في التجلّي بل عاش بين البشر ساتراً ما هو فوق إدراكهم لعدم قدرتهم على استقبال الحالة الأصلية لشخص المسيح. فكما أن جسد المسيح المحدود قد حوى الطبيعة الإلهية المطلقة هكذا ارتضى الله أن تحوي الفلسفة بمصطلحاتها البشرية المحدودة هذه الحقيقة المطلقة. بهذا المعنى يقول يوستينوس:"إن الفلسفة الصحيحة هي معرفة الله وهذه لا تحصـــل إلا بقبول الوحي"، بذلك لم يميّز بوضوح بين اللاهوت والفلسفة. سبب ذلك اعتقاده أن هـــناك حكمـــة واحدة أو فلسفة واحدة بلغت تمام الصحة حين تجلّت على أكمل وجه في المسيح. فـــاللاهوت بمعـــناه العلمي يمكن أن يكون مذهباً فلسفياً، إلا أن الفلسفة لا تستطيع أن تكون ذلك اللاهوت الأرثوذكسي لشمولها مذاهب عدة. لكن اللاهوت في المعنى الأرثوذكسي الواسع لا يمكن إلا أن يكـــون علماً إلهياً يكون فوق الفلسفة ومستقلاً عنها وعن مصطلحاتها المحدودة لسبب تمايزه عـــنها على أنه رؤية إلهية، أي إنه إيمان وعقيدة. وتتبنّى الأرثوذكسية علمياً أربعة أنواع من اللاهوت هي:

١- اللاهوت التنـــزيهي: وهو الطريقة السلبية في معرفة صفات الله. Καταφατιχη

٢- اللاهوت التقريري: وهو الطريقة الإيجابية في معرفة صفات الله. 'Αποφατιχη

٣- اللاهوت الطبيعي: وهو محاولة معرفة الله من خلال الخليقة. Φυσιχη

٤- اللاهوت الصوفي: وهو معرفة الله من خلال الحياة الروحية والنسكية. Μυστιχη

ويســـقط اللاهـــوت السكولاستيكي الغربي الذي يستخدم اللاهوت لخدمة الفلسفة مقابل اللاهوت الشرقي الذي يستخدم الفلسفة لخدمة اللاهوت كما سبق وأشرنا.

الله

إن مفهوم الوحدة بين الفلسفة واللاهوت كان قد بدأ مع الفيلسوف الإغريقي أرسطوطاليس (٣٨٤-٣٢٢ ق.م.) حين أطلق على الفلسفة اسم اللاهوت معتبراً إياها تاج العلوم لأنها تتناول الوجود في كلّيته أي من حيث هو موجود. والفلسفة ما كانت لتوجد لولا وعي البشرية على أن هناك إلهاً مبدعاً للكون. فدوافع التفلسف في التاريخ البشري هي البحث عن الله. وكانت أداة البحث هذا هي التأمل بالوجود مع التطلّع إلى ما يفوق هذا الوجود. فعرف العقل البشري أن ثمة إلهاً ما واجب الوجود يتّصف باللامحدودية وهو مصدر هذا الوجود وغايته، أي أن الوجود يأتي منه ثم يعاني تحوّلات كثيرة فيزول ليعود إلى مصدره الأول، هذا ما سُمّي عند الإغريق المبدأ الأول. وحاول الفلاسفة آنذاك تنزيه الله عن مادّيات الوجود، إلا أن الكثيرين منهم أخفقوا لأنهم أطلقوا صفات محدودة عليه: طاليس (٥٨٥ق.م.) اعتبر الماء هو المبدأ الأول، عند أنكسيمينيس (٥٥٠ق.م.) يتّخذ الهواء صفة علّة الوجود، أما هيرقليتس (٥٠٥ق.م.) فعرّف المبدأ الأول على أنه النار متصوّراً حركتها الدائمة مؤلفة من مرحلتين متعاقبتين: الحركة إلى أسفل وهي ترمز إلى خلق الأشياء والحركة إلى أعلى ترمز إلى انعدامها أي عودتها إلى المبدأ الأول. غير أن الفيلسوف أنكسيماندروس لم يشأ أن يسمّي الله بأحدى عناصر الوجود لئلا يخلط بين مرتبتيه. هما العلة والمعلول، فأعطى صفة اللامحدود το απειρον للمبدأ الأول. ويذهب كسينوفانيس إلى أبعد من ذلك في قوله بإله واحد متفوّق على كل الآلهة والبشر وهو لا يشبه المائتين لا شكلاً ولا جوهراً، كلي البصر والسمع والفكر ثابت لا يخضع للتحولات.

ويتحدّث أفلاطون (٤٢٨-٣٤٨ق.م.) عن الله من خلال نظرية المثل التي تذهب إلى أن العالم المنظور هو نسخة ناقصة عن الحقيقة كما هي في ذاتها. عالم المثل هذا روحي لا تخالطه مادة، وكل شيء في العالم المادي يشارك في مثال أو آخر في عالم المثل وأهمها الحق والخير والجمال. فإن كان أي شيء جميلاً فإنه يخضع لتحولات كثيرة بينما في عالم المثل هناك الجمال ذاته الذي لا يعرف أي نوع من التبدلات . ويقول أفلاطون إن هناك مثالاً واحداً يجمع كل المثل الأخرى نسميه مثال المثل ويبدو أن الخير هو المثال الجامع وأن الشمس في عالمنا المادي هي الصورة الناقصة عن الخير في عالم المثل.ويتكلم أحياناً عن المثل كما لو كانت هي الله وأحياناً أخرى كما لو كان الله أسمى من المثل حين يقول إنه من العسير معرفة الله والأعسر منه أن نتكلم عنه أو نصفه. وقد صنع الله العالم باحتذاء المثل من مادة مسبقة الوجود فهو مهندس الكون وليس خالقه، رغم هذا لا نستطيع الجزم أن المثل هي ذات الله أو جوهرها أو أنها مستقلة عنه.

* إعتمدنا في هذا البحث على أمالي تاريخ الفلسفة للدكتور ?أديب صعب، معهد اللاهوت، السنة الثانية، غير مطبوع.

ويخالف أرسطو معلمه أفلاطون في نظرية المثل مستعيضاً عنها بمفهوم الجوهر Ουσια أي أن لكل شيء في هذا العالم جوهراً قائماً في ذاته إذ يمكن أن نعرفه ونسند إليه الصفات. وكل شيء إنما هو موجود لكي يحقق جوهره، فالإنسان يحقق جوهره بتميّزه بنفسه العاقلة عن بقية الموجودات ثم كفرد يتميّز بمواهبه الفردية عن بقية الأشخاص. فلا يعود بذلك أية ضرورة للنظرة الثنائية إلى الكون عند أفلاطون. إلا أن أرسطو لا يستفيض في الكلام عن الله وليس واضحاً إن كان الله خالقاً للعالم، بل يتكلم عن الله كعلة غائية تعود إليه كل الموجودات. فالله هو المحرّك الأول لأن كل شيء يحاول تحقيق ذاته عبر توقه وتحرّكه إليه. وأحياناً يتكلم أرسطو عن محرّك واحد ثابت لا مكان له، غير خاضع للتحولات، وأحياناً أخرى يتحدّث عن عدد من القوى المحرّكة يُقال إنها ملائكة أو قوات روحية.

وأمام المدرسة الرواقية التي آمنت أن الله هو العقل الكوني الذي يحكم الكل بعنايته، والمدرسة الأبيقورية الملحدة التي آمنت بالوجود على أنه وليد المصادفة، وأيضاً أمام ضياع البشرية ومحاولتها في التفتيش عن الإله الحقيقي، يقف بولس الرسول أمام كل هؤلاء على صخرة الآريوس باغوس ويخاطب الجميع مبشراً بالإله المجهول الذي هو الرب يسوع المسيح :"فوقف بولس في وسط آريوس باغوس وقال أيها الرجال الأثينيون أراكم من كل وجه كأنكم متديّنون كثيراً. لأني بينما كنت أجتاز وأنظر إلى معبوداتكم وجدت أيضاً مذبحاً مكتوباً عليه لإله مجهول فالذي تتقونه وأنتم تجهلونه هذا أنادي لكم به". هذا الإله الذي طالما فتّش عنه الفلاسفة هو "الذي خلق العالم وكل ما فيه، هذا إذ هو رب السماء والأرض لا يسكن في هياكل مصنوعة بالأيادي ولا يُخدم بأيادي الناس كأنه محتاج إلى شيء إذ هو يعطي الجميع حياةً ونفساً وكل شيء". هكذا فالإله الذي نادت به الديانات الإبراهيمية هو إله أزلي الوجود وأبدي وهو مصدر كل شيء وخالق العالم من عدم.

قراءة أرثوذكسية للمبدأ الأول:

لما كانت عقيدة الخلاص محور الإيمان في اللاهوت وموضوعه، تنظر الأرثوذكسية إلى التاريخ البشري حتى المسيح كفترة تحضير وتهيئة لمجيئه إذ أعدّ الله البشرية لتقبّل الكلمة الإلهية. والفلسفة بموضوعها اللاهوتي عنصر فكري وديني في قبول هذا الكشف الإلهي، فيصحّ قول الفيلسوف روجر بايكون إن الفلسفة هي جزء من الوحي، لذلك استطاع الفكر البشري أن يصل إلى بعض الحقائق الإلهية أهمها وجود مبدع للكون وجهل الجوهر الإلهي، فكان الله فكرة في الضمير الإنساني كما يرى

---

[٣٠] أع ١٧ : ٢٢-٢٣

[٣١] أع ١٧ : ٢٤-٢٥

الفلاسفة، لكن هذه الفكرة هي وليدة الوحي الإلهي للبشر كما يقرأ اللاهوت الأرثوذكسي. غير أن كـون الله فكـرة، يجعل الإنسان يخطئ في نظرته إليه والتعبير عن طريقة وجوده، وهذا أمر واجب الحدوث قبل تجسّد المسيح. أما القراءة الأرثوذكسية للمبدأ الأول فهي بشكل عام قبوله ليس ككيان لله كما قال الفلاسفة، بل قبوله كشكل من أشكال القوى الإلهية.

طـاليس: لمـا تحدّث عن الماء بأنه المبدأ الأول، كان ذلك لنظرته العلمية أن المياه هي عنصر الحياة الأول. تـأتي القـراءة الأرثوذكسية لتقول إن الماء ليس هو الله أو كيفية وجوده بل قد اتُّخذ رمزاً للكلمة الإلهية أي البشارة من جهة أنها تعطي الحياة الحقيقية وفق المسيح:" ... إن عطش أحد فليقبل إليّ ويشرب، من آمن بي كما قال الكتاب تجري من بطنه أنهار ماء حيّ". الكلام نفسه يقوله المسيح للمرأة السامرية:" من يشرب من الماء الذي أعطيه يصير فيه ينبوع ماء ينبع إلى حياة أبدية".

أنكسيمينس: يرى أنّ الله هو الهواء. والأوجه المشتركة بين إله وإله المسيحية أن الله لا يُرى بالعين بل إنه تُرى أعماله، أي أن الإنسان لا يستطيع رؤية إلا ما يسبّبه الهواء من حركة في الطبيعة، كذلك الله فإنه لا يُرى بل تظهر أعماله على الأرض. والله في اللاهوت هو روح:"الله روح"، وكلمة "روح" في العبرية "روّح" تعني "الريح" أي النسمة. وحين تكلم يوحنا عن أن الله روح فإنه تحدّث عن طريقة وجـود الله على أنه عالم روحي غير مادي، مخاطباً بذلك المنطق الفلسفي الذي حاول و لم ينجح أن يـنـزّه الله عن المادة. فأنكسيمينس، بقوله إن الله هو الهواء، توصّل إلى مرحلة أدرك بها أنّ المعرفة البشـرية تلامـس قوة الله، لا كيانه وجوهره. وهذا ما تحدّث عنه القديس غريغوريوس بالاماس (١٢٩٦-١٣٥٩) عن القوى الإلهية غير المخلوقة والفاعلة في العالم، وهي وسيلة معرفة الإنسان لله.

هيرقليـتس: تأخذ النار في المسيحية معنى أعمق مما عبّر عنه هيرقليتس الذي رأى في حركتيها فعلي الخلق والاضلال، لأن النار أيضاً كانت وسيلة من وسائل القوى الإلهية. فالرب استجاب لصلاة إيليا بإرسـاله النار من السماء على محرقته علامةً على أنه قد تقبّل ذبيحته:" فسقطت نار الرب وأكلت المحـرقة والحطـب والحجارة والتراب ولحست المياه التي في القناة". ولما صعد يسوع إلى السماوات أرسـل المعزّي للتلاميذ:" وظهرت لهم ألسنة منقسمة كأنها من نار واستقرّت على كل واحد منهم. وامتلأ الجميع من الروح القدس ...". بولس الرسول يعطي ذلك البعد الأخروي للنار، متحدّثاً عنها كمطهّـرة وكـأداة للخلاص تعمل على إظهار أعمالنا أمام الرب يوم الدينونة:" فعمل كل واحد سيصـير ظاهـراً لأن اليوم سيبيّنه. لأنه بنارٍ يُستعلن وستمتحن النار عمل كل واحد ما هو ... إن

---

[٣٦] مز ٧ : ٣٧-٣٨

[٣٧] مز ٤ : ١٤

[٣٨] مز ٤ : ٢٤

[٣٩] ١مل ١٨ : ٣٨

[٤٠] ١كو ٣ : ٢-٤

احترق عمل أحد فسيخسر وأما هو فسيخلص لكن كما بنار". فإذا كانت النار صفة من صفات الله فلأن لا أحد يستطيع اقتباله ما لم يكن خالياً من الخطيئة مقدّساً، هذه القداسة تتّخذ صفة التطهير بالنار الإلهية من القذارة التي هي الخطيئة. هذا كان لاهوت يوحنا المعمدان الذي نادى بمعمودية النار:" أنا أعمّدكم بماء للتوبة ولكن الذي يأتي بعدي ... هو سيعمّدكم بالروح القدس ونار".

أنكسمندروس وأفلاطون: معهما تتّجه الفلسفة إلى أقرب نقطة من الحقيقة في كلامهما عن أن الله كائن لامحدود فوق الإدراك البشري من العسير التعبير عنه. هذه النظرة مقبولة لدى الأديان الإبراهيمية التي تتحدّث عن استحالة رؤية الله في جوهره:" وقال لا تقدر أن ترى وجهي لأن الإنسان لا يراني ويعيش".

هنا نستطيع أن نستشهد بآية من العهد القديم يمكن أن تلخّص الفكرة المحورية حول الأمثال المادية التي استخدمها الإنسان للتعبير عن وجود الله. هذه الآية هي:" فقال أخرج وقِف على الجبل أمام الرب. وإذا الرب عابرٌ وريحٌ عظيمةٌ وشديدةٌ قد شقّت الجبال وكسرت الصخور أمام الرب و لم يكن الرب في الريح. وبعد الريح زلزلةٌ وبعد الزلزلة نارٌ و لم يكن الرب في النار. وبعد النار صوتٌ منخفض خفيف". آية يعود تاريخ حدثها إلى نحو القرن الثامن قبل الميلاد أيام النبي إيليا، أي قبل بداية التفلسف بحوالي ثلاثة قرون. أهمية الآية هذه تعود إلى أن الله يدغدغ العقل البشري عبر الوحي، إذ أن بدايات التفلسف التي سجّلها المؤرّخون كان قد سبقتها معارفٌ من نوعها، أي أن الفلاسفة الإغريق لم يتحدّثوا عن شيء جديد بل عمّا كان معروفاً لدى اليهود عبر الوحي. والمعرفة الإنسانية لله كانت أصحّ من المعارف الفلسفية بالضبط لأنها نتيجة كشف إلهي مباشر للأنبياء بدلاً من أن تكون وليدة الاجتهاد الفكري الشخصي. فالرب ظهر لإيليا بهيئة ريح و لم يكن الريح، ظهر بهيئة نار و لم يكن ناراً، في الحقيقة ظهرت أعمال الله في الطبيعة وليس جوهره، هذه الحقيقة التي لم يدركها تاريخ الفلسفة كُشفت لمختارين من الناس جعلتهم أنبياء.

مُثل أفلاطون: لعلّ أقرب الفلاسفة الإغريق إلى اللاهوت الشرقي كان أفلاطون الذي لقّبه الآباء القديسون بالمسيحي قبل المسيح، ذلك لسموّه في مبحثه الإلهي عبر نظرية المثل. باختصار نستطيع القول إن عالم الظاهر الأفلاطوني هو العالم المحسوس والدنيوي، أما عالم المثل فهو العالم الروحي والملائكي المحيط بالله، ويبقى الله هو مثال المثل. إلا أن عالم الظاهر لا يُقبل لاهوتياً على أنه بكل أجزائه صورةٌ ناقصة عن عالم المثل، لأن الإنسان وحده هو على صورة الله، وهو ليس ناقصاً بل هو كامل من حيث طبيعته البشرية لأن الله لا يخلق نقصاناً بل يخلق كمالاً. لكن الإنسان ناقص من

---

[11] أكور ٣ : ١٣و١٥

[12] متى ٣ : ١١

[13] خر ٣٣ : ٢٠

[14] ملو ١٩ : ١١-١٢

حيث حاجته إلى النمو لبلوغ هدف وجوده ألا وهو مثال الله، إلى جانب أنه كيان كامل من حيث طبيعته أي من جهة أنه صورة الله:" وقال الله نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا...". أما بقية الموجودات المادية فإنها لا تخضع لاعتقاد أفلاطون بأنها صورة ناقصة عن أصلها، بل هي محيط وظروف وأدوات هُيِّئت لوجود الإنسان لتكون خادمة له وهو يكون متسلّطاً عليها:" ... فيتسلّطون على سمك البحر وعلى طير السماء وعلى البهائم وعلى كل الأرض وعلى جميع الدبابات التي تدبّ على الأرض". ويبقى الله في المعنى الأفلاطوني هو الحقيقة المطلقة لأنه الكائن الثابت إلى الأبد غير الخاضع لتحوّلات، بينما الخليقة متبدّلة عبر الأجيال لتنحلّ أخيراً إلى أصلها العدم لا إلى حقيقتها كما يقول أفلاطون:" هي تبيد ولكن أنت تبقى وكلّها كثوب تبلى وكرداء تطويها فتتغيّر ولكن أنت أنت وسنوك لن تفنى". يبقى إله أفلاطون مرفوضاً من الأديان الإبراهيمية لنظرته إلى أن الله بثّ النظام من مادة شريكة له في أزلية الوجود. فالله هو مبدع الكون من عدم:" في البدء خلق الله السماوات والأرض".

---

[١٥] تك ١ : ٢٦

[١٦] تك ١ : ٢٦

[١٧] عب ١ : ١١-١٢

[١٨] تك ١ : ١

إثبات وجود الله

حين تكلمت أسطورة الدين الطبيعي عن واقع الإنسان الذي سُمّي سقوطاً، وعن ضرورة الخلاص من أجل تحقيق السعادة وإشباع قناعة الخلود عند الإنسان، بات الله هو محور هذه الأسطورة. فالدين لا يطرح المناقشات على وجود الله بل هو مبني على افتراض وجوده أساساً. أما الفلسفة فتتضارب في مذاهبها إلحاديةً كانت أم مؤمنة أم ربوبية حول وجود الله أو عدمه، وهي تحاول عبر مناقشات تجريبية عقلية أو عبر مناقشات غير تجريبية إثبات وجود ما سُمّي واجب الوجود. فالوعي البشري انطلق من فكرة أن الوجود نوعان: واجب الوجود، وممكن الوجود. الأول هو سبب الثاني وعلته. وتُعتبر المناقشات الخمس لتوما الأكويني من أهم المناقشات حول إمكانية معرفة الله عبر العقل. وهي براهين تجريبية كانت معروفة لدى الكثير من الفلاسفة الأقدمين كما اعتمدها الفلاسفة الدينيون في اليهودية والإسلام مثل ابن ميمون والفارابي وابن سينا وابن رشد. هذه البراهين هي :

- البرهان من الحركة (البرهان الغائي): اقتبسه توما الأكويني من المقالة الثامنة من "السماع الطبيعي" لأرسطو. يذهب هذا البرهان إلى أن لكل شيء في الوجود حقيقته القصوى التي تبدأ كامنة ثم تتحقق عبر الدنو إلى أقصى حد من كمالها دون أن تبلغه. ولكل حركة محرِّك بالضرورة، ولا يجوز التسلسل في المبادئ المحرِّكة إلى ما لا نهاية، فلا بد من التوقف عند محرِّك أول لا يتحرك لأنه هو منتهى الكمال وهو الله. وكان قد عبّر عن هذه المناقشة ابن سينا بقوله: "إن في الطبيعة غائية، وإن كل موجود فله غاية، وكل متحرِّك فهو إنما يتحرّك إلى غاية، فإذا كانت العلل الغائية موجودة، فإن هذه العلل يجب أن تكون متناهية، وذلك لأن العلة الغائية هي التي تكون سائرُ الأشياء من أجلها، ولا تكون هي من أجل شيء آخر. فإن كان وراء العلة الغائية علةٌ غائيةٌ كانت الأولى لأجل الثانية، ولم تكن الأولى علةً غائيةً. ...فليس يصحّ إذاً أن تسلسل الغايات تسلسلاً لا نهاية له، وإنما ينبغي أن يكون هناك غاية لا غاية بعدها".

- البرهان من العلية الفاعلة (السببية): يشبه هذا البرهان سابقه من حيث التسلسل إذ يذهب أن لكل موجود سبباً لوجوده، ولا يمكن أن نتسلسل إلى ما لا نهاية. فلا بد من مسبب أول هو الله.

- البرهان من الواجب والممكن (الكوزمولوجي): يقوم هذا البرهان على التمييز بين نوعين من الوجود، الممكن والواجب. العالم المحسوس هو موجود بالإمكان، وكل جوهر مادي يخضع لإمكانية الوجود. أما واجب الوجود فهو الكائن الأوحد الذي يستوي فيه بالضرورة الجوهر والوجود، لذا لا يمكن إلا أن يكون موجوداً. فكل موجود مادي، بما أنه ممكن الوجود، فإن وجوده لا يحمل تفسيراً في ذاته لأنه ممكن، لهذا لا بد من واجب الوجود أفاد الممكنَ وجوده. وأيضاً يقول ابن سينا:"كل

---

[1] إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة بيروت، ص ١٧٩

[2] د.جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني – بيروت ص ٢٢٣

وجـــود فإما واجب وإما ممكن، فإن كان واجباً فقد صحّ وجود الواجب وهو المطلوب، وإن كان ممكناً فإن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود. وإنه لا يمكن أن يكون في زمان واحد لكل ممكن الذات علل ممكنة الذات بلا نهاية. وسبب ذلك أننا لو فرضنا هذه العلل موجودة معاً في زمان واحد، لتألف منها جملة، وهذه الجملة إما أن تكون واجبة الوجود بذاتها، وإما أن تكون ممكنة الوجود، فإذا قلـــنا إنهـــا واجبة الوجود بذاتها وقعنا في التناقض، لأن الواجب الوجود يصبح في هذه الحالة متقوّماً بممكنات الوجود، وإذا قلنا إنها ممكنة الوجود بذاتها كانت محتاجة من حيث هي جملة إلى مبدأ يفيدها الوجـــود، وهـــذا المبدأ لا يمكن أن يكون داخلاً في الجملة، لأن الجملة كما بيّنا لا تشتمل إلا على ممكنات الوجود، فبقي إذاً أن تكون العلة المفيدة لوجود الجملة خارجة عنها وواجبة الوجود بذاتها. وهكذا تنتهي جميع الممكنات إلى علة واجبة الوجود بذاتها، خارجة عن الجملة، وهي علة أولى، لأن العلل لا يمكن أن تتسلسل إلى ما لا نهاية".

- البرهان من مراتب الوجود: يعتمد هذا البرهان على صفات الموجودات مثل الجمال أو الصلاح أو الكمال ألخ... فإن كان هناك أجمل وأصلح وأكمل فلا بد من وجود الأجمل والأصلح والأكمل، مما يـــؤدي إلى التمييز بين مرتبتين من الوجود تشبهان عالم المثل الأفلاطوني. أما إذا اقتصرنا على العالم الظاهر فلا شيء يمنع أن نبقى ضمنه ولا حاجة إلى أن نتجاوزه.

- البرهان الغائي: اعتمده توما الأكويني من أرسطو، فيقول إن كل شيء يعمل ضمن هدف وجوده فيكشـــف بذلك عن نظام وتصميم منطويين. هذا النظام لا يمكن أن يكون وليد المصادفة التي تُعرّف بالعشوائية، والعشوائية لا يمكن أن توجد نظاماً دقيقاً كما هو، فلا بد من وجود مصمم ومنظم هو الله.

هذه المناقشات الكوزمولوجية تنطلق من الموجود لتقول بوجوب وجود مبدأ لهذا الموجود، وهـــذا مـــا يُعرف باللاهوت الطبيعي الذي يعتمده الإيمان المسيحي الذي يتوصّل إلى معرفة وجود وصـــفات الله من خلال التأمل فالذهول بالخليقة وعظمتها:"ما أعظم أعمالك يا رب كلها بحكمة صنعت".

هذه المناقشات تفضي بنا إلى مناقشة غير تجريبية تُسمّى بالأنطولوجية أي الوجودية Η οντολογια . تذهـــب هذه المناقشة إلى أن في فكر الإنسان صورة عن كائن غير محدود لا يمكن أن يكون غير موجود، لأنه من غير الممكن أن يفكر المحدود بما هو غير محدود، وتطرح السؤال: كيـــف يمكـــن أن يكون الله غير موجود وهو موجود في الفكر البشري؟ من أين أتت فكرة الله إلى الإنسان إن لم يكن الله موجوداً. وقد اشتُهر بهذه المناقشة الفيلسوف آنسلم (١٠٣٣-١١٠٩) رئيس

---

[1] المرجع نفسه.

[2] مز ١٠٣ : ٢٦

أســاقفة كانــتربري في إنكلترا، واعتبر المناقشة غير التجريبية أساساً لا تستقيم المناقشات التجريبية بدونها. يقول إن في ذهن الإنسان فكرة عن كائن لا يفكر العقل في أعظم منه، ويكفي أن تكون هذه الفكــرة صــحيحة عــن الله كي يكون موجوداً، ذلك لأن فكرة الوجود الكامل هي من مقومات الكمــال وبالضرورة هي خارج الذهن البشري، لأنها لو كانت في الذهن البشري لاستطاع الإنسان تصور أعظم منها والإحاطة بجوهرها. هذه المناقشة لا تنطبق على الوجود المحسوس ولكن فقط على الوجــود من النوع الإلهي الميتافيزيقي، لأن الأشياء الحسية ليست بالضرورة موجودة بالفعل إن كان لدى المرء فكرة عنها، فالفكرة مهما كانت واقعية ومنطقية هي ليست بالضرورة صحيحة. ولكن الله لا يخضــع لهذا المنطق والواقعية، بالضبط لأنه خارج الذهن لا فيه حيث لا يوسع. فالله كائن مختلف نوعاً وجوهراً عن بقية الكائنات. هكذا تصب هذه المناقشة في فكرة الواجب والممكن لأن جوهر الله يفرض وجوده. كخلاصة يقول آنسلم إنه من المستحيل أن يكون للمرء فكرة صحيحة عن الله إن لم يكن الله موجوداً.

ويتبنّى ديكارت[٥٣] (١٥٩٦-١٦٥٠) هذه المناقشة عبر نظرية المعرفة. لقد انطلق ديكارت مــن التشكيك بالمعرفة الحسية، فالحواس تخدع في بعض الأحيان مما يضعها في خانة الشك، هذا ما جعله يشك في أكثر المواضيع البديهية فكيف لا يشك بوجود الله! غير أنه مؤمن بهذا الوجود، فأوجد الحــل عبر ما عُرف بالشك المنهجي Systematic doubt . يقول ديكارت إن العقل يستطيع أن يشك في كل المعارف سواء كانت حسية أو عقلية، لكن ثمة حقيقة واحدة لا يرقى إليها الشك وهي إثبات وجود ذلك الكيان المفكر الذي يحصل له الشك، فلا يمكن أن يشك المرء ما لم يكن موجوداً فأطــلق عــبارته الشهيرة "أنا أفكر فإذاً أنا موجود". هكذا استطاع ديكارت أن يثبت وجود الأنا كمرحــلة أولى، هذه الأنا التي تفكر هي الإنسان من حيث هو عقل. ثم ينتقل إلى إثبات وجود الله فيقــول بما أن هناك أفكاراً في عقول الناس عن كائن هو الأكمل، لا بد لهذا الكائن وهو الله إلا أن يكون موجوداً، فالإنسان كائن ناقص ومحدود فمن أين تأتيه فكرة الكائن غير المحدود لو لم يغرسها الله في فكره! هكذا أثبت ديكارت أهم حقيقتين لا يرقى إليهما الشك هما : أنا موجود، الله موجود. والحقيقــة الثانية لا تقوم دون الأولى، لأنه ما كان قادراً على إثبات صحة فكرة الله في عقل الإنسان قبل أن يثبت وجود الإنسان الذي احتل أرضية أساسية لقيام وجود الله.

ويــبدي الفيلسوف لايبنتز (١٦٤٦-١٧١٦) إعجاباً بالمناقشة الكوزمولوجية القائمة على فكرتي الممكن والواجب، غير أنه يتبنّى المناقشة الأنطولوجية القائمة على القول بأنه إذا فهم الإنسان فكــرة الله فلا بد من أن يدرك أن الوجود ملازم لهذه الفكرة. ويكفي أن نحلل فكرة الله لنعرف أنه موجــود، وهذا يشبه قولنا إن الكل أكبر من الجزء إذ يكفي أن نحلل مفهوم الكل ومفهوم الجزء من

---

[٥٣] د.أديب صعب، أمالي تاريخ الفلسفة، معهد البلمند، سنة الثانية، غير مطبوع.

يدرك أن عدم إدراكه إلى التجربة ندرك أن الكل أكبر من الجزء. ويقول أيضاً إنه إذا كان الله، وهو الكائن الضروري، ممكناً فكرياً أي إذا كانت لدينا فكرة عنه، فهذا يستتبع وجوده بالضرورة.

ويستنتج صموئيل كلارك (١٦٧٥-١٧٢٩)، بعد طرحه مناقشة تجريبية مفصلة على وجود الله، مبدأ أساسياً يظهر الوجه العقلي للإيمان بالله فيقول:"لا شك مطلقاً في أن قوة ما وُجدت منذ الأزل لأن هناك أشياء موجودة الآن ولا يمكن أن تكون أتت من لا شيء أو اتفاقاً".

يأتي وليم أوف أوكام رافضاً كل البراهين المنطقية على وجود الله فاصلاً الإيمان عن نطاق البرهان العقلي، فمعرفة وجود الله هي عن طريق الإيمان وليس عن طريق البراهين، والمناقشة الأنطولوجية إنما تفترض ما تريد برهاناً، وهذا ما قاله ابن سينا قبلاً:" إن الواجب الوجود لا برهان عليه، بل هو البرهان على كل شيء"[54].

ويعبّر عن هذا الموضوع خير تعبير الفيلسوف جورج باركلي (١٦٨٥-١٧٥٣) عن أن الله هو البرهان على الوجود. فقال وهو يحاول إثبات وجود المادة لا الله، مطلقاً عبارته الشهيرة:"أن يكون الشيء موجوداً هو أن يكون موجوداً في الفكر"[55]، فالعالم المادي كيان قائم في ذهن الإنسان، وإن كان الإنسان لا يفكر في لحظة ما فهذا لا يعني أن الشيء غير موجود لأن كل شيء هو في فكر الإنسان أحياناً ولكن في فكر الله دائماً. هكذا أراد باركلي إثبات الوجود المادي استناداً إلى التسليم بوجود الله متفقاً مع ابن سينا و وليم أوف أوكام أن وجود الله هوا لدليل على وجود الخليقة وليس العكس.

مع باسكال (١٦٢٣-١٦٦٣) ننتقل إلى أسلوب مغاير تماماً لإثبات وجود الله. هو بالحقيقة لا يحاول ذلك بل يراهن عليه، فيقول إن كان الله موجوداً فمختاروه سيربحون كل شيء، وإن لم يكن موجوداً فلن يخسروا شيئاً. غير أن هذا الرهان الرافض بعنف كل المناقشات العقلية والتجريبية، لا يستطيع أن يكون موضوعياً ومقبولاً من قِبل الجميع. فالملحد بأبسط تعبير ليس مستعداً أن يخسر نفسه من أجل إله بالنسبة إليه ليس موجوداً.

وجود الله في الفكر الأرثوذكسي: إن كل دين لا يقوم إلا على تسليم مسبق بوجود الحقيقة المطلقة التي يسعى إليها، هكذا فالإيمان يفترض وجود ما يعبّر عنه:"وأما الإيمان فهو الثقة بما يُرجى والإيقان بأمور لا تُرى"[56]. إلا أن هذا لايمنع اللاهوتيين من البحث عن سبل عقلية أو إيمانية لإثبات هذه الحقيقة، ذلك للتعاطي مع المحيط والواقع. فتلك المناقشات الفلسفية لإثبات وجود الله تقبلها

---

[54] د. جميل صليبا تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني – بيروت، ص ٢٢٤

[55] د. أديب صعب أمثال تاريخ الفلسفة، معهد البلمند، السنة الثانية، غير مطبوع.

[56] عب ١١: ١

الأرثوذكسية من حيث نتيجتها. وتظهر هذه المناقشات في كتابات بعض الآباء القديسين، نستعرض على سبيل المثال ما قاله القديس يوحنا الدمشقي الذي تبنّى ثلاثة براهين عقلية على إثبات وجود الله:

البرهان الأول يشتمل في آن على البرهان من مراتب الوجود ليستنتج البرهان من الحركة لينتهي إلى ضرورة وجود الله:" كل الكائنات مخلوقة أو غير مخلوقة. فإذا كانت مخلوقة فهي حتماً متحوّلة، لأن وجودها ابتدأ من تحويل. وهي خاضعة للتحويل، فهي في كل شيء عرضة إما للفساد وإما للتغيير في اختيارها. أما إذا كانت غير مخلوقة فهي بحسب الاستنتاج المنطقي غير متحولة البتة لأن كيانها نفسه مختلف وكيفية التعبير عنها مختلفة وأعني بذلك اختصاصاتها... وعليه فبما أنها متحوّلة فهي حتماً مخلوقة، وبما أنها مخلوقة فهي حتماً صنع أحد. ويجب أن يكون صانعها غير مخلوق. أما إذا كان هذا مخلوقاً فهو حتماً صنع أحد، ذلك إلى أن نبلغ إلى واحد غير مخلوق. إذاً لما كان الصانع غير مخلوق فهو حتماً غير متحوّل. ومن يكون هذا يا ترى سوى الله"[57].

البرهان الثاني ينطلق من حفظ الكائنات وسياستها، فإنه لا بد من وجود الله الذي أقرن عناصر الطبيعة المتناثرة وهي النار والماء والهواء والتراب.

البرهان الثالث هو تكميل للبرهان السابق الذي يقول إنه من الاستحالة أن يكون النظام الكوني وليد المصادفة، فإنه لا بد من أن تكون قوة ما قد نظّمت الكون وهي لا تنفكّ تعتني به وتحفظه، هذا لا يمكن أن تكون قوة المصادفة بل قوة الله.

ويمكن استعراض عناوين المناقشات العقلية على وجود الله المعتمدة لدى اللاهوت الأرثوذكسي وهي:

- البرهان من خلال الكون.
- البرهان من خلال تسلسل الأسباب.
- البرهان من خلال نظام الكون.
- البرهان من خلال بعض نظريات العلم الحديث.
- البرهان من خلال الإنسان.
- البرهان من خلال التوق الإنساني إلى اللامتناهي.
- البرهان من خلال الضمير الإنساني.
- البرهان من خلال الفكر الإنساني.
- البرهان من خلال طبيعة الإنسان الحرة.

غير أن اللاهوت الشرقي لا يقف عند هذه الحجج المنطقية للتسليم بوجود الله لأن الله هو موضوع إيمان يتطلّب استعداداً كيانياً وليس موضوع بداهة حسية وعقلية. هنا ننتقل إلى صفات الله،

---

[57] القديس يوحنا الدمشقي، المئة مقالة في الإيمان الأرثوذكسي، تعريب الأرشمندريت أدريانوس شكور، ص٥٨ و٥٩.

ومن معرفتنا لهذه الصفات الإلهية ندرك أن الإنسان هو موضوع الله وليس العكس، ذلك لأن الله هو خالق الإنسان. فإذا تحوّل الله إلى موضوع فإنه يتحوّل إلى مخلوق من صنع البشر، هنا تأتي أهمية الحياة الروحية التي بها يكتشف الإنسان ما يريد الله الكشف عنه، بينما إذا وضع الإنسان الله موضوعاً فإنه بذلك يجتهد بفكره ليعرف الله فيتحوّل الله إلى مجرّد أفكار خلقها الإنسان.

أخـــيراً تنظر الأرثوذكسية إلى العقل عطيةً إلهيةً وعنصراً أساسياً يمنح الإنسان حريته الكاملة ليكون بذلك حقاً على صورة الله ساعياً إلى مثاله.

مسألة الشر

لقد شكّل موضوع الشر أهمية كبرى في حياة الإنسان ووصل إلى خطر الإلحاد عند البعض. وقد عرّف الإنسانُ الخيرَ على أنه كل ما يسبب السعادة أو يسهّل الحياة في الصعيد الجسدي والنفسي[58] ويعطي المتعة والشعور بالارتياح للإنسان مثل طعام طيب[59] أو شابة جميلة[60] أو أناس أسخياء[61]. لذلك تعني العبارة اليونانية αγαθος أو καλος كل ما هو حسن أو صالح. وعلى عكس ذلك، كل ما يؤدي إلى الألم أو إلى ما لا يبتغيه الإنسان وبالأخص إلى الموت هو شر كما تعبّر عنه الكلمة اليونانية πονηρος . وأخذ الإنسان يتخبّط في فكره باحثاً عن أصل الشر وماهيته، وكيف دخل إلى حياة الإنسان، كما أنه حاول تبرير وجوده. وكانت المشكلة قائمة في التوفيق بين المبدأ الأول الكلي الصلاح والشر. فمن استطاع تبرير وجودهما معاً دون أن يلغي أحدهما الآخر، كان الإيمان حليفه. أما من لم يستطع ذلك فلا شك أنه يصل إلى طريق الإلحاد نافياً وجود الله أو مقللاً من قدرات صلاح الله. وهذه الحالة مردّها إلى أنهم ينظرون إلى الشر وكأنه كيان قائم بذاته بمواجهة مع الله، وكأنهما قطبان في حرب متواصلة ضد بعضهما. لقد جعلوا الشر في مرتبة تقابل مرتبة الله وكأنه مساوٍ له في الكينونة أو الطبيعة. وهم بهذا الفكر يعيشون من حيث لا يدرون الزردشتية والمانوية، الديانتين اللتين تجعلان من الخير والشر طرفين في حلبة المواجهة.

الشر في الفكر الزردشتي:

تذهب الديانة الزردشتية إلى أن الروح الصالحة، أو الروح القدس، فاضت من "أهورا مازدا" ahura mazda أي الإله الحكيم، فوجدت الروح الشريرة، أي الشيطان، واقفة لها بالمرصاد. ولا توضح الزردشتية أزلية الشيطان أم إذا كان من مخلوقات "أهورا مازدا"، ولا تعطي تبريراً واضحاً لوجوده. وتجعل هذه الديانة من النفس البشرية مسرحاً للصراع بين الخير والشر. فالصالحون هم الحكماء الذين يقبلون الدين الحق، فينضمون في الآخرة إلى زمرة الذين يقودهم زردشت إلى النعيم حيث النور الذي لا ينتهي. أما الأشرار فهم الأغبياء الذين يرفضونه ويستمرون على أنماط العبادة الصنمية القديمة، ويجب أن يُحارَبوا بالسيف، وهم في الآخرة يذهبون إلى الجحيم حيث النار الحارقة والعذاب الأبدي. ثم استفاض أتباع زردشت في معالجة مسألة الشر، فوضعوا إله الشر Angra Mainyu في مواجهة إله الخير "آهورا مازدا" منذ بداية الخليقة. ونسبوا إلى إله الشر قدرات خارقة غير محدودة وهو صانع الموت والأرواح الشريرة. هنا نستطيع القول إن الزردشتيين رفعوا من مرتبة

---

[58] تثنية ٣٠ : ١٥

[59] قضاة ١٩ : ٦ - ٩

[60] إستير ١ : ١١

[61] تكوين ٤٠ : ١٤

الشيطان إلى مرتبة الله إله الخير من حيث المساواة في الألوهة والأزلية. ومن المهم أن نذكر أنهم رفضوا بشكل قاطع نسبة الشر إلى الله لأنه صانع الخير، فاضطروا إلى القول بأزلية الشيطان لتبرير وجود الشر.

الشر في الفكر المانوي:

تعتبر المانوية ديانة تجميعية من الزردشتية والمسيحية والهندية. وتذهب عقيدتها الأساسية إلى أنه في البدء كان الله واسمه "أرموزود"، والشر اسمه "أهريمان". ويمثل اللهُ الخيرَ بينما يمثل الشيطانُ الشر. وكان لله مملكة الروح تتألف من خمسة عناصر طاهرة هي: النار، الهواء، النور، الماء والتراب. بينما كان للشيطان مملكة المادة التي تتألف من خمسة عناصر غير طاهرة هي: الزوبعة، الطين، الضباب، الدخان والحر الذي لا نور فيه. وكان يحيط بمملكة الخير إثنا عشر من أرواح الإيون[٦٢] الطاهرة الصادرة عنه، بينما يحيط بمملكة الشر أرواح الظلمة، ويستحكم بين المملكتين عداء دائم. غزا الشيطان مملكة الخير، فأصدر "أرموزود" للدفاع إيون أم الحياة، هذا الإيون أصدر بدوره إيوناً جديداً هو الإنسان الأول المدعو يسوع المسيح الكلمة ابن الله، وذلك للعراك المباشر مع أرواح الظلمة. ويدخل الإنسان الأول مع العناصر الطاهرة الخمسة في عراك مع الشياطين، فيضعف، ويستطيع الشيطان الإستيلاء على الجزء المضيء من كيانه. ولكي ينجو الجزء الآخر من الإنسان الأول يصدر "أرموزود" إيوناً آخر هو الروح الصانع الحياة ويُسكن هذا الجزء في الشمس. إن جزء الإيون الناجي هذا هو يسوع الخالد أو ابن الإنسان الذي بلا شهوات. أما الجزء الذي ابتلعته مملكة الظلمة فهو يسوع المتألم، إبن البشر المتألم، وعلى هذه الصورة بواسطة يسوع المتألم في الوسط بين المملكتين يحصل اختلاط المادة المنيرة مع مادة الظلمة، ويسوع المتألم يصير بهذه المناسبة روح العالم أي النفس. كنتيجة لذلك، بعد أن التهم الشيطان هذا الجزء من الإنسان الأول مع العناصر الطاهرة، ظلت بقاياهم عناصر نور مبعثرة في مملكة الظلام. وبمساعدة الروح الصانع، يشكل يسوع الخالد (الجزء من الإنسان الأول الذي لم يبتلعه الشيطان والساكن في السماء) العالم المنظور الذي فيه يختلط المادي بالروحي. إلا أن المادة المنيرة في سعي دائم إلى أن تتحرر من قيود مادة الظلمة بمساعدة يسوع الخالد الساكن في الشمس جاذباً إياها إليه، والروح الصانع الحياة الطائر في الأثير يطهرها ويرسلها إلى الشمس. ثم يلاحظ الشيطان حرية يسوع المتألم. ولكي يضع لها نهاية، يأمر أرواحه أن يجمعوا كل أجزاء النور المبعثرة في مملكة الظلمة في مكان واحد ويحصروها في المادة. وهكذا ألبسها الشيطان المادة فخلق بذلك الإنسان على صورة الإنسان الأول. هذا الإنسان المخلوق من الشيطان هو آدم ويحوي

---

[٦٢] الايون: كائنات روحية.

في جسده على كمية كبيرة من عناصر النور وهي التي تؤلف نفسه العاقلة. ومنع الشيطانُ الإنسانَ أن يأكل من شجرة الحياة كي لا يعرف مصدره، لكن يسوع غير المتألم ظهر على الأرض بصورة الحية وعلمه أن يأكل من شجرة الحياة، فعرف بذلك مصدره. ولكي يظلم الشيطان هذا الإدراك خلق للإنسان الزوجة، وهي حواء، من المادة ومما تبقى من أجزاء النور الصغيرة، بحيث أنها تنطوي على عدد قليل من عناصر النور تغلبت عليها الشهوة. وهكذا أغوت آدم بالجنس والزواج ليكون بذلك ولادة نسل جديد من البشر. بذلك تتوزع النفس العاقلة، أي أجزاء النور، في أشخاص مستقلين وتنفرط إلى أجزاء صغيرة يسهل حجزها في أجسام مادية كما في سجن. ولكي يحرر يسوع غير المتألم نصفه المتألم، نزل من الشمس إلى الأرض، وقبل فقط شكل المسيح الإنسان، واختلط بالناس وكشف لهم مصدرهم الروحي وعلمهم كيف يتحررون من المادة. ووعد أن يرسل إلى العالم بعده الروح المعزي παραχλητος لكي يظهر تعليمه بعد أن أفسده الرسل لأن المادة سيطرت فيهم. والمعزي هذا هو "ماني" (٢١٥م – ٢٧٦م) مؤسس هذه الهرطقة.

مع "ماني" تحول الإنسان إلى مسرح صراع بين إلهين متجاذبين. ويظهر تأثيره بنظرية الفيض الأفلوطينية والتي أخذ بها الهرطوقي آريوس. وأخيراً يبدو معه أن الشر أزلي في الوجود والاستمرارية، وهو ذو قدرة تصارع قدرة الله. والخلاص برأيه يتم عبر الامتناع عن الزواج لأنه يساهم في تقليل عناصر النور في الإنسان، أما الامتناع فيساعد على تكثيفها، وبذلك يستطيع الإنسان إدراك مصدره. على أي حال، هذا هو تبرير "ماني" لوجود الشر في العالم، تبرير مرتكز على فلسفات تجميعية وعلى أسطورة كانت من خياله.

الشر في فكر بعض الفلاسفة:

إن كان تاريخ الفلسفة مسيرة الفكر الإنساني مع الله، فإن مسألة الشر تُعتبر محطة أساسية وفصلاً خطيراً في هذه المسيرة. فبعد أن نجح الفلاسفة في إثبات وجود الله بشتى الوسائل والمناقشات، نرى الشر يهدد هذا النجاح بإثبات وجوده في الواقع. فالإله المثبت وجوده إلهٌ كلّي الصلاح والقدرة، فكيف يأخذ الشر حيّزاً ضخماً من حياة الإنسان! إذاً لا بدّ من المصالحة بين وجود كلي الصلاح والقدرة من جهة والشر الموجود على أوسع نطاق من جهة أخرى. نجد مع الفلاسفة الذين نجحوا في الحفاظ على وجود الله، أن الشر ليس كياناً إيجابياً قائماً بحدّ ذاته، ولكنه انتفاء الخير، ونسبوه إلى الأفعال الإنسانية النابعة من الإرادة الشخصية الحرة. أما الكوارث الطبيعية والمحدوديات الإنسانية فهي ليست شراً بحد ذاتها، بل هي كذلك بالنسبة إلى الإنسان لاعتبار أنها تصيب نفسه بالحزن. وهم بذلك يتفقون مع الفكر المسيحي حول هذه المسألة إذ أن الشر يُحجب عن مخلوقات

الله الذي لا يمكن أن يكون سوى مصدر للخير كما نجد عند أوغسطين (٣٥٤ - ٤٣٠م.) وتوما الأكويني (١٢٢٤ - ١٢٧٤م.). ومن هؤلاء الفلاسفة المفكر الرواقي خريسيبوس (٢٨١ - ١٠٨ ق.م.) الذي اعتقد بضرورة الشر لكي يبرز الخير أشد نوراً أو سطوعاً. فالشر بنوعيه الطبيعي والخلقي يعمل في جوهره خيراً، فالألم يدفع الإنسان للعلاج، والعدالة تُقدّر بالظلم. وكان كاريناديس الرواقي (٢١٤ - ١٢٩ ق.م.) على قناعة بأن تعليق الحكم لا يمكن في مسائل من هذا النوع، لذلك دعا إلى موقف احتمالي، فهو لم يجد حلاً للمسألة بل اكتفى بالحفاظ على وجود الله معترفاً بالوقت نفسه بوجود الشر. وينسب القديس ديونيسيوس الأريوباغي[٦٣] كل الوجود إلى الله، فكانت النتيجة أن الشر الوجود خلقي، فالوجود مرادف للخير بما أن الله مصدر كل صلاح. مع الفيلسوف اليهودي سبينوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧م.) نجد حلاً مختلفاً لمسألة الشر. فقد وحّد الطبيعة بالله، مما عنى له شيء في الوجود، حتى الإنسان، هو جزء من الله الذي هو الخير المطلق. وبما أن الإنسان مسيّر وليس حر الإرادة مثل الله الذي خلق العالم بالضرورة لا بالإرادة، فهو ليس مسؤولا عن أعماله، وبالتالي ليس هناك من شر على الإطلاق. ويميز لايبنتز (١٦٤٦ - ١٧١٦م.) بين ثلاثة أنواع من الشر هي:

١- الشر الميتافيزيقي: أي أن يكون الكون غير كامل. وهذا ليس له وجود في ذاته، بالأحرى هو انتفاء الوجود وليس وجوداً إيجابياً. فالله لم يوجد شراً عندما خلق العالم، لكن لو جعله كاملاً في كل شيء لصار العالم، أي المخلوق، مساوياً لله، أي الخالق. ومن طبيعة المخلوق أن يكون محدوداً فلا يجوز أن نسمي هذه المحدودية شراً.

٢- الشر الخُلقي: أي الخطيئة لدى الإنسان. وهو قائم على الإرادة البشرية، وليس الله مردّه بل هو يسمح به، "هذا الشر هو الثمن الذي قد يشتري به الإنسان حريته".

٣- الشر المادي: أي الكوارث الطبيعية والعذاب والألم والمرض. والله يتيحه بمعنى شرطي فقط أي إذا كان شرطاً لنتيجة صالحة، أي إذا استطاع الإنسان أن يسخّره ليصير أكثر كمالاً.

هذا كله يعني أن الله غير مسؤول عن الشر وإن الشر يأتي من الإنسان وبالتحديد من الإرادة الإنسانية، "وإذا كان العالم الذي خلقه الله محدوداً فلأنه مخلوق وليس خالقاً، فالمحدودية ملازمة لطبيعة المخلوق. لكن الإنسان مسؤول عن استخدام محدودياته، والشر آت من طبيعة هذا الاستخدام، فإذا أساء الإنسان استخدام العالم المخلوق وجد الشر".

---

[٦٣] مفكر مسيحي مجهول الهوية، يذكر التقليد أنه عاش في زمن الرسول بولس، وتوفي سنة ٩٦م.

[٦٤] راجع صعب، المقدمة في فلسفة الدين، دار النهار للنشر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٥، ص٢١٩-٢٢٠.

[٦٥] المرجع نفسه.

*وينقسم فلاسفة القرنين التاسع عشر والعشرين إلى فريقين، الأول منهما حافظ على وجود الله وقلل من قدراته، أما الفريق الثاني فلم يستطع الحفاظ على وجود الله حرصاً منه على عدم المس بكمال الجوهر الإلهي. ويأتي المفكر البريطاني جون ستيوارت مل (١٨٠٦ - ١٨٧٣م.) كمثال عن الفريق الأول، فقد حاول أن يجد حلولاً خارج التشكيك والإلحاد عبر نفي القدرة الكلية لله. فالله في نظر مل مثل إله أفلاطون لم يخلق العالم من عدم بل صنعه من مادة أزلية. ويقول إن الله حكيم وقدير ولكنه ليس كلي الحكمة وكلي القدرة. فصفتا الحكمة والقدرة تستخدمان للتغلب على المصاعب، والله لا يواجه صعوبات من هذا النوع. وبما أن الله صانع، فقد عمل وسط محدوديات، واضطر إلى التكيف مع شروط غير منسجمة مع إرادته ليحصل على غايته بمقدار ما تسمح تلك الظروف. ليس هناك من نقص في عمل الله الذي كان محدوداً بمادة أصلية، لذلك فهو ليس مسؤولاً عن الشر بل المادة هي التي تفسّر وجود هذا الشر. أما سبب قوله إن الله ليس كلي القدرة فهو السؤال التالي: إذا كان الله كلي القدرة، فلماذا لم يجعل من الإنسان خليقة أفضل بحيث يعمّر مدة أطول ولا يتعرّض لضروب المرض والألم والضعف والعجز؟ لقد قال مل بفائق قدرة وصلاح الله، وهو بذلك يفوق كل البشر، إلا أنه ليس كلي القدرة والصلاح لأنه لم يستطع التغلب على الشر في العالم.

إن الحل الذي يقترحه مل نستطيع اعتباره عودة إلى الفلسفات الإغريقية التي كانت تبحث عن المبدأ الأول وتتكلم عن آلهة متفاوتة القوى والقدرات. ومثل هذه العودة مرفوضة بعد أن أعلن الله عن نفسه للفكر البشري بحسب أكثر دينين انتشاراً المسيحي والإسلامي. إلا أن الفكر الإلحادي يقدم حلاً أكثر انسجاماً مع المنطق، ولكنه أكثر رفضاً من الدينين المذكورين. وقد كانت نقطة انطلاق الفكر الإلحادي أن الله، إذا وُجد على الإطلاق، فلا يمكن أن يكون إلا كلي القدرة. وبما أن الشرّ موجود وفعّال ليس من رادع يوقفه أو يلغيه، فمن المستحيل أن يكون الإله الكلي القدرة والصلاح موجوداً. وخير من عبّر عن هذا الفكر ألبير كامو (١٩١٣ - ١٩٦٠م.) بقوله:" الإيمان يجب أن يكون كاملاً، وإلا لا يكون ثمة إيمان، ولهذا أنا ملحد". بمعنى آخر إما أن يكون الله وإما لا يكون. ويقول أيضاً:" حتى يوم مماتي سأرفض أن أحب نظاماً من الأشياء يوضع فيه الأطفال للعذاب ... عندما يفقد طفل بريء عينيه الاثنتين، فلا يبقى أمام المسيحي إلا أن يفقد إيمانه أو يوافق على ما حصل". هكذا يكون الحل الإلحادي حيث لا مكان لله والشر في وجود واحد، فالواحد منهما يلغي الآخر بالضرورة.

* راجع كتاب المقدمة في فلسفة الدين للدكتور أديب صعب، ص ٢٠٤ - ٢٠٦

" راجع أديب صعب، المقدمة في فلسفة الدين، ص٢٠٤-٢٠٥

"الله ليس مسبّباً لعذابات الجحيم، بل نحن أنفسنا. لأن أصل الخطيئة وجذرها كائنان في حريتنا وإرادتنا". قولٌ للقديس باسيليوس الكبير يعطينا تبريراً لوجود الشر، ألا وهو الإرادة الشخصية للإنسان. في اللاهوت الأرثوذكسي، خُلق الإنسان على صورة الله كمثاله[٦٨]، وبما أن الله حر، كذلك وُجد الإنسان حراً، وهذا ما تعنيه عبارة "على صورة الله". حرية الإنسان هذه هي التي كانت مصدراً للشر.فمن المرفوض تماماً أن يكون الله مصدراً للشر كما سنرى لاحقاً، وهذا ما يخالف قول الكتاب المقدس أن كل ما صنعه الله كان حسناً[٦٩].

ويتساءل بعض الفلاسفة عن أصل الشر، كيف وُلد؟ من أين أتت فكرة عصيان الله؟ إذا كان الشيطان السبب في ذلك فمن خلق الشيطان؟ وإذا كان الشيطان ملاكاً فلماذا سقط؟ وبدوره من أين أتته فكرة المعصية؟ والحق أن الله رحم الإنسان بمجيء يسوع المسيح، إلا أن الشيطان قد سقط تماماً. ذلك لأن الإنسان خطئ عن ضعف بإغراء الشيطان الذي خطئ من تلقاء نفسه قبلاً. أما البحث عن مصدر ولادة الشر ودخولها إلى الملاك الذي صار شيطاناً، فهذه مسألة تعود فقط إلى حرية الكائنات الروحية. فبالحرية تكمن إمكانية الاختيار بين الأمور. فإذا سقط الإنسان بإغراء إبليس، فإنه كان بمقدوره ألا يستسلم لهذا الإغراء بحكم حرية إرادته، لذلك فالشر يفترض سلفاً حرية الموافقة على وجوده. إرادة الإنسان هي التي تمنحه الوجود وهي التي تزيله، الإنسان بحريته يوافق على وجود الشر أو عدمه. هكذا تكون الحرية الإنسانية العنصر الأساسي لصناعة الشر. وبما أن الإنسان مدعو إلى الكمال، أي إلى ما يتجانس مع حريته، فإن الله يحترم هذه الحرية ولا يقيّدها. ويكون الجواب التوفيقي بين وجود الله والشر هو أن الله يسمح بالشر ولكن على مضض، ولا يوقف الشر ولا يتدخل ولا يفرض إرادته آنياً. بكلام آخر الله كلّي القدرة ولكن إسخاتولوجياً أي أنه سيبيد الشر في الأيام الأخيرة حين سيفرض إرادته وذلك لغاية الكمال الذي هو الخلاص، والكمال لا يتمّ بالإجبار. ويقول القديس يوحنا الدمشقي:" إن الشرور والتأثرات الدنسة كلها تصل إلى عقولنا من قبل الشياطين وقد سمح الله لهم لتجربة الإنسان، ولكنهم لا يقوون على إكراهه، لأن فينا من القوة أن نقبل التجربة وألا نقبلها"[٧٠]. ويقول في موضع آخر:"إن الأمور التي هي في استطاعتنا، بعضها صالح يشاؤه الله عن تصميم ورضى، وبعضها طالح وشر في الحقيقة لا يشاؤه الله لا سابقاً ولا لاحقاً، إنما يسركه لحريتنا، لأن التعقل والفضيلة لا يُغتصبان"[٧١]. ويضيف أيضاً:" لقد كان الشيطان أحد تلك

---

[٦٨] تكوين ١ : ٢٦

[٦٩] تكوين ١ : ٣١

[٧٠] القديس يوحنا الدمشقي، المئة مقالة في الإيمان الأرثوذكسي، ترجمة الأرشمندريت أدريانوس شكور، ص ٩٣

[٧١] المرجع نفسه، ص١٤٢

القوات الملائكية، وقد نصّبه الله قائماً بحراسة نظام ما حول الأرض والأرض نفسها. لم يكن شريراً في طبيعته، بل كان صالحاً ومخلوقاً على الصلاح، ولم يضع الخالق في تكوينه أثراً للشر البتة. لكنه لم يحمل الإنارة ولا الكرامة اللتين خصّه الخالق بها، فحاد بمطلق حريته عما هو من طبيعته إلى ما هو خارج عن طبيعته، فانتصب تجاه الله صانعه مريداً أن يقاومه، فأصبح أول منتقل من الخير إلى الشر[٧٣]. لذلك يرفض اللاهوتيون الشرقيون أن يكون للشر أي كيان إيجابي، فالشر ليس طبيعة φύσις، ولكنه حالة ἕξις. يقول ذياذوخوس فوتيكي[٧٤]:"إن طبيعة الخير أقوى من عادة الشر، لأن الخير يوجد، بينما الشر لا يوجد، أو بالأحرى يوجد فقط في اللحظة التي يُصنع فيها". ويقول أوغسطينوس:" الخطيئة عدم". ويقول إيفاغريوس:"ما هو شرٌّ بالمعنى الحصري ليس جوهراً، ولكنه غياب الخير، كما أن الظلام هو لاشيء سوى غياب النور". ويقول القديس النيصصي:"الخطيئة لا توجد في الطبيعة بمعزل عن الإرادة الحرة، إنها ليست جوهراً في حقه الخاص". هكذا وحّد الآباءُ الخير بالوجود والشرَّ بالعدم. الشر ليس بشيء أكثر من انجذاب للإرادة نحو اللاشيء، تجاه عدمية الكينونة negation of being وعدمية الخليقة، وفوق كل هذا تجاه عدمية الله. وبالإتفاق مع الفلاسفة القائلين إن الشر هو انتفاء الخير، فذا لأن الشر هو تلك الحالة التي تتكوّن في ظرف عدمية وجود الله باعتبار أن الله هو الخير المطلق. الشر لا يأتي من الخير كما أن الرذيلة لا تأتي من الفضيلة، والشر لا يصدر عن الله بل إن الله يدمّر الشر. وبحسب القديس باسيليوس الكبير فإن من يعزو الشر إلى الله هو كمن ينفي وجود الله، هو والكافر يستحقان نظرة واحدة لأن فكرهما واحد:" إن من يقول لا إله، هو جاهل وعالم العقل والمعرفة. وأجهل من الجاهل هو الذي يقول إن الله هو مصدر الشر. إن خطيئتيهما واحدة متساوية. لأن كليهما ينكران وجود الإله الصالح. الواحد يقول إنه غير موجود، والآخر يصفه بأنه غير صالح".

---

[٧٣] المرجع نفسه، ص ١٢

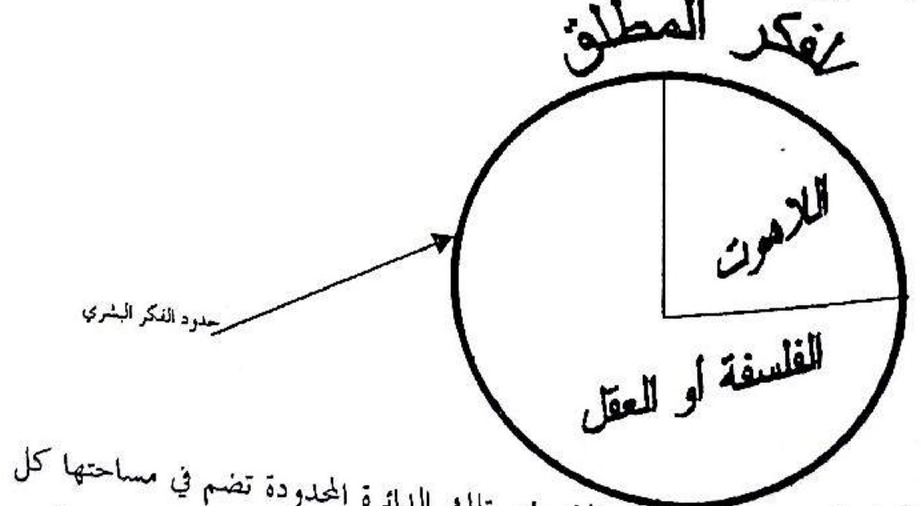
[٧٤] لفظة فلسفية رواقية إستعملها القديس غريغوريوس اللاهوتي بمعنى الحالة الإعتيادية. لدى ذياذوخوس تعني استعداداً رديئاً أو عادة السوء ἕξις κακή

[٧٥] فرانسيس هلنغان، الرؤية الأرثوذكسية للإنسان، منشورات النور، ١٩٨٩، ص ١٤١

الخاتمة:

لقد سبق وأشرنا في معرض مواضيعنا إلى العلاقة القائمة بين الدين والفلسفة بشكل عام، ولا حاجة أن نعيد ما ذكرناه. إلا أننا في الخاتمة نعرض خلاصةً أرثوذكسية حول هذا الموضوع تكون بناءً على دراستنا المتواضعة هذه. نستطيع أن نستخلص مما ذكرناه أن الفلاسفة نظروا إلى الدين كفلسفة محض معتبرين إياه مذهباً فلسفياً. وقال الفلاسفة العرب بتأويل النصوص الدينية لتتفق مع الفكر الفلسفي، مخضعين بذلك العقائد الدينية لخدمة الفلسفة. وشبه هذا حصل في الكنيسة الكاثوليكية التي ابتدعت عدداً من العقائد بناءً على التفكير الذهني الفلسفي مثل عقيدة الفيليوك والحبل بلا دنس وعصمة البابا والمطهر. هنا نودّ التعليق على مسألة الفيليوك على سبيل المثال لا الحصر. يقولون إن الروح القدس من الآب والابن باعتبار أن الآب والابن واحد، معتمدين على الحساب الرياضي المنطقي الأرسطي، فأرسطو واضع الأسس لعلم المنطق هذا مثل قولنا:

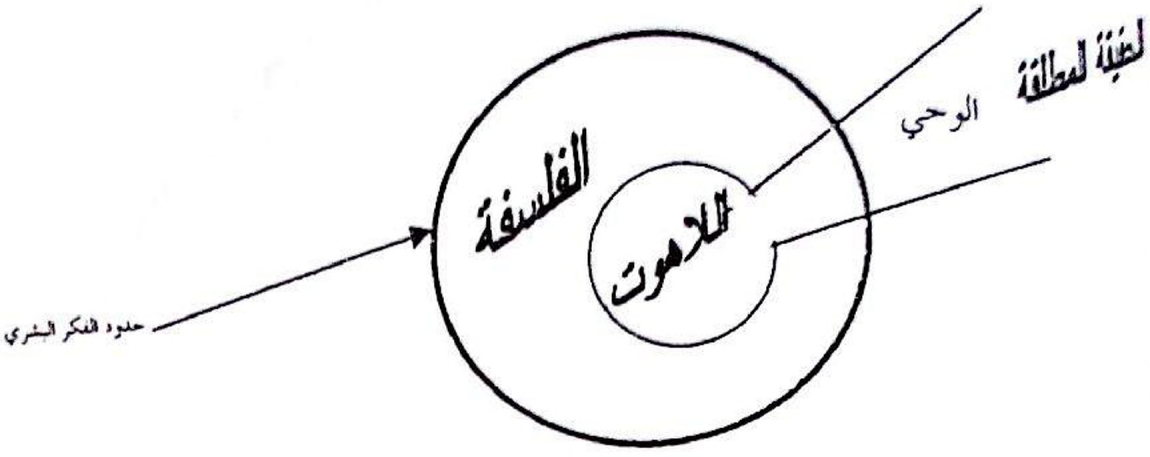
إذا كانت (أ) تأتي من (ب) ، وإذا كانت (ب) هي نفسها (ج) فالنتيجة أن (أ) تأتي أيضاً من (ج). وهذا المنطق يُسمى علاقة الانطباق بحسب منطق أرسطو[٧٥]. في هذه الحالة يفرض الإنسان فكره ومفهومه على حقائق الوحي بدلاً من يرجئ استعمال فكره ويوقف مفهومه ليتّخذ موقف القابل حتى يكون قادراً على فهم ما يُعلن له، وبعد القبول يلجأ إلى فكره كي يفهم. هكذا اختصروا الدين بالعنصر الفلسفي متجاهلين أبعاده الروحية والإلهامية والوحي، فصار اللاهوت في الكنيسة الكاثوليكية مذهباً من مذاهب الفلسفة محصوراً ضمن جدرانها محدوداً عن الحقيقة المطلقة. فإذا أردنا التعبير عن هذا القول بواسطة رسم بياني، فإننا نرسم الفكر الفلسفي كدائرة لها محيطها وحدّها، داخلها تقول المذاهب الفلسفية المتعدّدة وضمنها اللاهوت، وخارجها تقوم الحقيقة المطلقة هكذا تبرز بوضوح محدودية الفكر البشري الذي هو العقل:



أما الفكر الأرثوذكسي فيرى العقل الإنساني تلك الدائرة المحدودة تضم في مساحتها كل الفلسفات، إلا أن هذه الدائرة مفتوحة في أحد جوانبها مقحومة بالفكر الإلهي ليتّخذ اللاهوت مكانته

[٧٥] راجع كتاب مدخل الى علم المنطق التقليدي، الدكتور مهدي فضل الله، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٩.

الخاصة في الفكر البشري. اللاهوت هنا هو الحقيقة الموحى بها للإنسان، ويختلف عن اللاهوت من حيث أنه الكلام عن الإله وصفاته بالمنحى الفلسفي. وبسبب أن هذه الحقيقة المعلنة دخلت ضمن دائرة الفكر البشري المحدودة فإنها تتخذ شكلاً وبُعداً عقليين محوّلةً هذه الدائرة إلى وعاء بشري تستريح فيه. فيصبح الرسم كالآتي:



هذه الحالة يحافظ اللاهوت الأرثوذكسي على مكانته ونضارته ضمن العقل الفلسفي دون أي تشويه. فالدين له دوره وأبعاده في الحياة الإنسانية، والفلسفة هي الحقل والظرف الذي فيهما تتخذ الحقائق الدينية مكانها نحو الكيان الإنساني.

الفهرس:

العنوان	الصفحة
- كلمة شكر	٢
- مقدمة	٣
- الدين:	٤
تعريف الدين	٥
نظريات في منشأ الدين	٦
الدين والأديان في نظرة أرثوذكسية	١٢
- الفلسفة:	١٤
تعريف الفلسفة	١٥
الفلسفة والدين بين الصراع والتلاقي	١٧
اللاهوت والفلسفة	٢١
- الله:	٢٤
البحث عن الله	٢٥
قراءة أرثوذكسية للمبدأ الأول	٢٦
- إثبات وجود الله	٣٠
- مسألة الشر:	٣٧
الشر في الفكر الزردشتي	٣٨
الشر في الفكر المانوي	٣٩
الشر في فكر بعض الفلاسفة	٤٠
الشر في الفكر الأرثوذكسي	٤٣
- الخاتمة	٤٥
- الفهرس	٤٧
- المراجع	٤٨

المراجع:

- الكتاب المقدّس، دار الكتاب المقدّس في الشرق الأوسط.
- أمالي تاريخ الفلسفة في معهد القديس يوحنا الدمشقي اللاهوتي في البلمند، الدكتور أديب صعب، غير مطبوع.
- المقدمة في فلسفة الدين، د.أديب صعب، دار النهار للنشر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٥ .
- الأديان الحية، د.أديب صعب، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٩٥ .
- الرؤية الأرثوذكسية للإنسان، د. عدنان طرابلسي، منشورات النور،١٩٨٩ .
- مجموعة الشرع الكنسي، الأرشمندريت حنانيا الياس كسّاب، منشورات النور.
- تاريخ الكنيسة المسيحية، ترجمة ألكستدروس مطران حمص.
- ديـــن الإنسان، فراس السواح، منشورات دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨/٩/٣٠ .
- تـــاريخ الفلسفة العربية، تأليف الدكتور جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٣ .
- بين الدين والفلسفة، محمد يوسف موسى، دار المعارف بمصر.
- العزلة والمجتمع، تأليف نيكولاس برديائيف، ترجمة فؤاد كامل، مكتبة السائح، ١٩٨٥ .
- مجلة النور الرؤية الأرثوذكسية لله والإنسان والكون للأب جورج خضر، عدد ٩و١٠ سنة ١٩٦٠ .
- تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، إميل برهييه، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٨ .
- نشوء الأمم، أنطون سعادة، ١٩٧٦ .
- مدخل إلى علم المنطق، د.مهدي فضل الله، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٩ .