تأثير ميتافيزيقا أفلاطون فى فلاسفة العصور الوسطى
(أوغسطين وبونافنتورا نموذجاً)

د/جيهان حمدى محمود جمعة
مدرس الفلسفة اليونانية
بكلية الآداب - جامعة الفيوم

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

مقدمة :

موضوع البحث هو «تأثير ميتافيزيقا أفلاطون فى فلاسفة العصور الوسطى- أوغسطين وبونافنتورا نموذجًا»، ويمثل هذا الموضوع إشكالية تضرب بجذورها إلى القرون الأولى للمسيحية، وهي مسألة اختلف فيها الفلاسفة بين مؤيد ومعارض، نجد من يرى أن الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط ما هي إلا إعادة صياغة لأفكار فلاسفة اليونان كأفلاطون وأرسطو، ومن جهة أخرى نجد من تصدوا لتفنيد هذه الدعوى ومحاولة نفيها للتأكيد على نقاء وأصالة الفكر المسيحي من مؤثرات الفكر اليوناني الوثني.

وتهدف الدراسة عامةً إلى توضيح مدى تأثير فلاسفة اليونان فى فلاسفة العصور الوسطى الأوربية، وقد جعلت حدود هذه الدراسة قاصرة على إبراز مدى تأثير ميتافيزيقا أفلاطون فى فكر أوغسطين وبونافنتورا، ويرجع سبب اختيارى لهما إلى قوة الأثر الأوغسطيني فى الكثير من مفكري العصور الوسطى. فقد كان أوغسطين لاهوتيًا، ومدافعًا عن الإيمان المسيحي، وفيلسوفًا، ويبدو معاصرًا لكل الأجيال التي تلته. فقد رأى أن أفلاطون هو المثل الأعلى للفلسفة اليونانية، وأنه الأقرب إليهم من أي فيلسوف آخر، وقد سُمِّي أوغسطين بأنه أفلاطون المسيحية، وإذا كان أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠م) يمثل الدور الممهد للفلسفة المسيحية، وهو ما يسمى بعصر الآباء، فإن بونا فنتورا (١٢٢١-١٢٧٤م) يمثل القرن الثالث عشر وهو دور النضج والازدهار، ترك لنا مؤلفات متنوعة بين ما يُعد فلسفي وما هو أقرب إلى اللاهوت والتصوف، ويبدو في فكره إعادة صياغة منسقة لما في مؤلفات أوغسطين من مضمون فلسفي أفلاطوني. ولذلك رفض ميتافيزيقا أرسطو وأيَّد ميتافيزيقا أفلاطون. واعتقد أن أفلاطون توصل إلى جانب من جوانب الحقيقة الإلهية.

أما عن أهمية الدراسة فتكمُن في أنها محاولة لقراءة جديدة للنص الفلسفي لتفسيره ونقده والتعرُّف على أهم التصورات الميتافيزيقية والموضوعات المرتبطة بها للوقوف على مدى تأثر اللاحق بالسابق، وقدرة كل منها على إعمال العقل وعرض الأفكار وتوظيفها، فيتبين مكانة كل منهم وإسهاماته.

ويحاول البحث الإجابة عن عدة تساؤلات أهمها:

١- ما هي أهم التصورات الميتافيزيقية لأفلاطون التي أثرت فى فلسفة كل من أوغسطين وبونافنتورا؟

٢- كيف استطاع كل من أوغسطين وبونافنتورا التوفيق بين ميتافيزيقا أفلاطون والدين المسيحي؟

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

٣- ما هى أوجه الاتفاق والاختلاف بين فلسفة كل من أفلاطون وأوغسطين وبونافنتورا؟

٤- هل تأثر كل من أوغسطين وبونافنتورا بميتافيزيقا أفلاطون بنفس الدرجة ؟

أما عن المنهج المستخدم في الدراسة فهو المنهج التاريخي التحليلي النقدي المقارن حتى يتسنى عرض آراء الفلاسفة وفقًا للترتيب الزمني، وتفسيرها ونقدها ومقارنة آراء كل منهم بالآخر.

وتنقسم الدراسة إلى مقدمة ومدخل وثلاثة مباحث وخاتمة وقائمة المصادر والمراجع.

فأما المقدمة: فقد قامت فيها الباحثة بالتعريف بموضوع بحثها وتوضيح أهميته، كما عرضت فيها للتساؤلات الموجهة للبحث، وأشارت إلى المنهج الذي اعتمدت عليه في إعداد هذا البحث.

أما المدخل: فقد عرضت فيه الباحثة بالدراسة المقصود بالميتافيزيقا وأهمية الفكر الأفلاطوني لدى فلاسفة العصور الوسطى.

وأما المبحث الأول: وعنوانه «تأثير ميتافيزيقا أفلاطون فى مشكلة الألوهية عند كل من أوغسطين وبونافنتورا» وقد تناولت فيه بالدراسة الموضوعات الآتية:

١- نظرية المثل الأفلاطونيه والثالوث.
٢- براهين وجود الله وصفاته.
٣- العالم والعناية الإلهية.

وأما المبحث الثاني: وعنوانه «تأثير ميتافيزيقا أفلاطون فى مشكلة المعرفة عند كل من أوغسطين وبونافنتورا»، وقد تناولت فيه بالدراسة الموضوعات الآتية:

١- الأسس الميتافيزيقية لنظرية المعرفة الأفلاطونية.
٢- تأثير ميتافيزيقا أفلاطون فى نظرية المعرفة عند أوغسطين.
٣- تأثير الفكر الأفلاطوني الأوغسطيني فى نظرية المعرفة عند بونافنتورا.

وأما المبحث الثالث: وعنوانه «تأثير ميتافيزيقا أفلاطون فى مشكلة النفس عند كل من أوغسطين وبونافنتورا»، وقد تناولت فيه بالدراسة الموضوعات الآتية:

١- تصور أفلاطون لطبيعة النفس ومصيرها.
٢- موقف كل من أوغسطين وبونافنتورا من التصور الأفلاطوني للنفس ومصيرها.

و أما الخاتمة: فقد دوَّنت فيها الباحثة أهم النتائج التي انتهت إليها.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

مدخـل:

أول من استخدم لفظ « ميتافيزيقا » هو أندرونيقوس الروديسي الحادى عشر برئاسة مدرسة اللقيوم التى اسسها أرسطو. ونعلم أن أرسطو كان موسوعياً وترك مؤلفات كثيرة و عندما مات خاف تلاميذه على تلك المؤلفات من الضياع فخبأوها فى قبو كان يستخدم لتخمير النبيذ, ولما اطمأنوا اخرجوها و إشتراها «سليلا» و أوكل إلى أندرونيقوس الروديسي مهمة إعادة تصنيفها و ذلك تمهيداًلإعادة نشرها و قد وجد أندرونيقوس مؤلفات لأرسطو موضوعة فى الترتيب بعد كتاب الطبيعة و تشترك فى كتاب الطبيعة فى بعض المباحث فسماه بالميتافيزيقا أى ما بعد الطبيعة و إن كان ارسطو قد سمى هذا المبحث الفلسفة الأولى أو الحكمة أو الالهيات، وسمى فلسفة الطبيعة بالفلسفة الثانية, وقد اصبح هذا المسمى الذى وضعه أندرونيقوس للمؤلف المشار اليه أنفاً مصطلحاً فلسفياً يشار به إلى كل ما يخرج عن نطاق الحس وهذا المصطلح ينطبق ما تناوله أرسطو فى هذا المؤلف من موضوعات بالبحث,وهذا المؤلف يشتمل على ثلاثة مباحث كبرى , أولها المبادئ الأولى للمعرفه, والثاني الأمور العامة للوجود، والثالث الألوهية قمة الوجود. وهي مباحث تؤلف علمًا واحدًا يقع بعد الطبيعيات في الترتيب فأطلق عليه ذلك التابع اسمًا مأخوذًا من مكانه(١). وتبدو هذه التسمية أصدق تعبير عن المقصود من هذا المبحث، فهي تدل على «مجاوزة» «ما هو فيزيقي». وهذا التجاوز يطلق عليه اللاتينيون لفظة Transcendere علو أو مفارقة، لذلك تتضمن الميتافيزيقا، على نحو أو آخر، عملية العلو أو المفارقة(٢).

ويقال عن الميتافيزيقا أنها ذلك الجزء من الفلسفة الذي يدعي أعظم الادعاءات، ويتعرض لأعظم الشكوك، و تجاهر بأن هدفها هو الوصول إلى الحقائق العميقة عن كل شيء(٣). ويذهب الفيلسوف الأفلاطوني المعاصر «ألفرد إدوارد تيلور» إلى أن المشكلة الميتافيزيقية تظهر أساسًا لوجود تناقض في خبرتنا المألوفة، فقد علمتنا تجارب الحياة اليومية أن نفرق بين ما يوجد في الحقيقة، وبين ما يظهر أنه موجود حقيقي، أي التقابل

---

(١) د. مراد وهبة: المعجم الفلسفي، الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة، ٢٠١٦م، ص٦٢٥، مادة (ما بعد الطبيعة- ميتافيزيقا).

(٢) د. محمود رجب: الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين , دار المعارف, ط(٣) , القاهرة، ١٩٨٧م، ص ص٤٢، ٤٣.

(٣) جوناثان ري، و ج. أو. أرمسون: الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة: فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق محمودي، مراجعة وإشراف: زكي نجيب محمود، المركز القومي للترجمة- القاهرة، ٢٠١٣م، ص٣٥٦، مادة (ميتافيزيقا).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

بين الظاهر والحقيقة Appearance and Reality[١] ولهذا قيل إن الإسهام الحقيقي لأفلاطون في مجال الميتافيزيقا إنما يكمن في نظريته عن المثل[٢]. فكل الميتافيزيقيات تزعم التمييز بين ما هو «حقيقي» وما هو مجرد «ظاهري»؛ لكن نادرًا ما تتفق هذه الميتافيزيقيات على معيار محدد. فهي ليست نوعًا من الأشياء التي يمكن إثباتها أو نفيها عن طريق أي شيء يحدث، فهي لا تخضع لأي اختبار، من حيث أنها يمكن أن تحدد ماهية أي اختبار. فالهدف من الميتافيزيقا هو الإجابة عن سؤال: ما الذي هناك؟ بأن تعلل كل ما هو موجود، كمخطط بسيط ومتكامل وموجز على قدر الإمكان. فالميتافيزيقي يريد أن يصنِّف كل ما يحتوي عليه العالم إلى أقل عدد ممكن من الأنواع[٣].

والحق لم يكن أرسطو هو المؤسس الحقيقي للميتافيزيقا، على حد تعبير هيدجر، وإنما بدأت أصلاً بأفلاطون حين وضع تفرقته المشهورة بين موجودات التجربة بوصفها عالم الظلال. ووجود هذه الموجودات بوصفه عالم المثل، ففي أسطورة الكهف يتحدث عن «مفارقة» الظلال والعلو فوقها والتوجه بالنظر نحو المثل[٤].

يبدأ التراث المركزي الكبير للميتافيزيقا الأوروبية مع أفلاطون فهو يثير جميع المشكلات الميتافيزيقية الكبرى، ويكرر حلوله، مشيرًا إلى الطريقة التي يجب اتباعها إذا أردنا الوصول إلى الحقيقة. ولقد كانت كتاباته تمتاز دائمًا بالخاصية السقراطية، أي قوة تحريض رغبتنا في معرفة الحقيقة، وقوة جعل أنفسنا نمتحن أنفسنا لاستكشاف ما يجدر البحث عنه[٥] فقد تخطى تأثير أفلاطون الفكري والفلسفي مجال بلاد اليونان حتى طال حضارات عديدة نشأت بعده. ففي محاوراته كلها أرسى أفلاطون أسس الحضارة الغربية وأشبع الفكر الإنساني في مجالات متنوعة كالدين والسياسة والأخلاق والتشريع والمنطق وليس فقط في الميتافيزيقا[٦].

---

(١) د. إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الميتافيزيقا مع ترجمة كاملة لكتاب ميتافيزيقا أرسطو، دار نهضة مصر للنشر - القاهرة، د. ت، ص٤٩.

(٢) نفس المرجع، ص١١٠.

(٣) روبن آبيل: الإنسان هو المقياس (دعوة صريحة لدراسة المشكلات الأساسية في الفلسفة)، ترجمة: مصطفى محمود، المركز القومي للترجمة, ط(١), القاهرة، ٢٠١١م، ص ص١٧، ١٨.

(٤) د. محمود رجب، المرجع السابق، ص٤٣.

(٥) أ. هـ. أرمسترونغ: مدخل إلى الفلسفة القديمة، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي, ط(١), بيروت، ٢٠٠٩م، ص٥٩.

(٦) شوقي داود تمراز: أفلاطون والديانات السماوية، ضمن ترجمته الكاملة لمحاورات أفلاطون، الأهلية للنشر والتوزيع- بيروت، ١٩٩٤م، ص٩.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

وقد تأثر مفكرو المسيحية في العصور الوسطى تأثرًا كبيرًا بأفلاطون، ويؤكد تيلور على أهمية محاورة القوانين في تتبع الأثر العظيم لأفلاطون على اللاهوت المسيحي في مرحلته الأولى[١]، وترتبط شعبية أفلاطون في العصر الوسيط بنظرتها الدينية بشكل عام. فنجد آباء الكنيسة الأوائل، خاصةً كليمان الأسكندري، وأوريجن غريغوري، وأمبروز، وأوغسطين وغيرهم كانوا يعتبروا الأفلاطونية أقرب إلى المسيحية من غيرها من الفلسفات الوثنية القديمة. وأدركوا أنها وسيلة للتعبير والدفاع عن الديانة المسيحية، وأشادوا بأفلاطون لتوقعه مجيء المسيحية من خلال الاعتراف بوجود فريد متعال، إله الخير الذي بحرية خلق العالم. واعتقاد أفلاطون بأن النفس روحانية خالدة وهي شبيهة بالله أو صورة الله، حتى وصفه لطريق الخلاص، وقد كان أفلاطون أيضًا يعلم طبيعة الذكاءات الإلهية، ويزعم اريوجينا أنه قدم علم خاص بنفس العالم والملائكة[٢].

فقد حاول أباء الكنيسة أن يجدوا لدى أفلاطون عناصر كثيرة منها وجود الله والعناية الإلهية وتلميحات لعقيدة التثليث والخلق وخلود النفس والصراع الأبدي بين البدن والروح، وتسخير قوة الدولة لخدمة الدين، وهم يقولون: أن أفلاطون قد وصل إليه بمددٍ إلهي[٣] فالمفكرون والآباء في القرون الأولى للمسيحية ينهلون من ذلك النبع الدافق للأفكار الميتافيزيقية سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة[٤] فقد كان فلاسفة المسيحية في البداية جميعًا أفلاطونيين وأصبحوا أرسطيين بعد القرن الحادي عشر، ثم عادت الأفلاطونية تسيطر عليهم من جديد حتى وُجد ما يسمى بالأفلاطونية المسيحية[٥].

لقد فاق القديس أوغسطين غيره من آباء الكنيسة الغربيين في تأثره بالفلسفة الأفلاطونية، ففي فكره توحد تياران ظل لعدة قرون يحارب كل منهما الآخر هما الأفلاطونية المحدثة والمسيحية[٦]، وأُطلق على القديس أوغسطين لقب «أفلاطون

---

(١) د. تيلور: مقدمة ترجمته لمحاورة القوانين لأفلاطون من اليونانية إلى الإنجليزية، نقلها إلى العربية: محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة، ١٩٨٦م، ص١٦.

(٢) Dermot Moran; "Platonism, Medieval" in Routledge Encyclopedia of Philosophy, General Editor, Edward Craig, Vol. 7, Routledge, London, 1998, p.431.

(٣) د. مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، الدار المصرية السعودية, ط(٤) , القاهرة، ٢٠٠٥م، ص٢٨٥.

(٤) شارل جينيبير: المسيحية نشأتها وتطورها، تقديم: د. عبد الحليم محمود، دار المعارف, ط(٣), القاهرة، د. ت، ص ص٢٣١-٢٣٢.

(٥) د. مصطفى النشار: المرجع السابق، ص٢٨٦.

(٦) Theodor Gomparz; Greek thinkers- A History of Ancient Philosophy, Vol.3, Translated by G. G. Berry, B. A., John Murray, London, 1905, p.268.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

المسيحي»، وهناك شيء من الحق في هذه المقارنة على حد تعبير أرمسترونغ[١]، وسُمِّيت فلسفته وأتباعه بـ«الأفلاطونية الأوغسطينية»، وكانت مؤثرة بشكل كبير في فلسفة العصور الوسطى الأوربية[٢] فقد كان أول نظام فلسفي شرعي يسيطر على القرن الثالث عشر بعد الحصول على مؤلفات أرسطو، نظامًا محافظًا معاديًا لكل المصادر الجديدة ومعتمدًا في الغالب على أعمال أوغسطين مع إعطاءها طابعًا أفلاطونيًا. كانت هذه هي «أوغستينية القرن الثالث عشر» وأبرز ممثل لهذه المدرسة هو القديس بونافنتورا[٣]. فقد كان يقدم نفسه في كتاباته صراحةً كأفلاطوني[٤] ورفض كل الآراء الفلسفية الأرسطية التي تتعارض مع الإيمان المسيحي وركز اهتماماته اللاهوتية على تدعيم وتأكيد الآراء الأقرب للحقائق لكل من القديسين أوغسطين وانسلم[٥].

فقد اهتم أوغسطين بدراسة الكثير من المشكلات الفلسفية واللاهوتية الهامة التي أُثيرت في عصره[٦]. ويُعد الكتاب الثامن من مؤلفه «مدينة الله» مصدر مناسب للأفكار الفلسفية القديمة؛ فأوغسطين يصور الأفلاطونية بأنها فلسفة منظمة ركزت على وحدة الحقيقة والخير. وفي كتابه «في الدين الصحيح» يرى أن تغيير بعض الكلمات يجعلنا نرى مدى الارتباط الوثيق والشبه بين أفلاطون والمسيحية[٧]، ويقول أوغسطين في ذلك: «وإذا كان الحكيم، فى نظر أفلاطون، من يتشبه بالله ويعرفه ويحبه فيمتلكه ويسعد حقًا؛ فهل من حاجة بعد إلى مناقشة التعاليم الأخرى؛ ليس من تعليم يقارب تعليمنا أكثر من تعليم أفلاطون»[٨].

يرى أوغسطين أن أفضل ما في الفلسفة اليونانية هو أنها توقعت مجيء المسيحية، ولذلك عندما ظهرت الديانة المسيحية لم تستطع الفلسفة اليونانية اعتراض سبيلها. وعندما

---

(١) أ. هـ. أرمسترونغ: المرجع السابق، ص٢٦٦.

(٢) Dermot Moran; op. cit., p.431.

(٣) فواد سواف تاتاركيفتش: فلسفة العصور الوسطى، ترجمة: محمد عثمان مكي العجيل، كنوز - القاهرة، د.ت , ص١٩١.

(٤) Anthony Kenny; New History of Western Philosophy, Vol. 2, Medieval Philosophy, Clarendon Press, Oxford, 2005, p.61.

(٥) Stephen F. Brown & Juan Carlos Flores, Historical Dictionary of Medieval Philosophy and Theology, The Scare Crow Press, Inc. Maryland, 2007, p.63 ,(Bonaventure,St) .

(٦) Frank Thilly, A History of Philosophy, Revised by Ledger Wood, George Allen & Unwin Ltd., London, 1952, p.180.

(٧) Dermot Moran, op. cit., p.431.

(٨) أوغسطين: مدينة الله، ج(١)، نقله إلى العربية: الخور أسقف يُوحنا الحلو، دار المشرق, ط(٢), بيروت، ٢٠٠٦م، ك٨، (٥)، ص٣٧١.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

سأله البعض: هل الفلسفة اليونانية رفاهية زائفة لا تحتاج إليها المسيحية؟ أجاب بالنفي، وذكر أن الفلسفة الأفلاطونية المحدثة قد خدمته وهو يعتبرها مرحلة إعداد للإنجيل. وبالنسبة له فقد اعتبرت كذلك لأنها حررته من أفكاره المادية. ويذكر أنه اهتدى بهدي عديد من أفكارها القيِّمة في حياته الفعلية[١]. ويتحدث أوغسطين عن أفلاطون بوصفه الفيلسوف الذي كان سيصبح مسيحيًا لو أنه عاش في العصور المسيحية[٢].

ويعرض شوقي داود تمراز قول لآدم فوكس رئيس أساقفة وست منستر البريطانية: «لو كان أفلاطون حيًّا الآن في أثينا لأمكننا أن نقبله كعضو عامل في الكنيسة اليونانية الأرثوذكسية لكننا نقول إنه يمكن أن يكون أسعد في الانضمام إلى الكنيسة الكاثوليكية بسلطتها، بفلسفتها، بلاهوتها، بأخلاقها، ومطالبتها أنها كنيسة عقلانية. أو أنها ستكون أقرب إلى الحقيقة لنقول أن أفلاطون قد كان منجذبًا إلى النظام البابوي بشكل أكثر، لكنه لم يكن ليرتاح للعيش تحت سلطته بشكل كلي. غير أن ذلك لا يعني أنه قد كان بروتستانتيًا جيدًا على كل حال» ويقول أيضًا: «أنه كان إنسانًا مؤمنًا على الأرجح»[٣].

الحقيقة أن أفلاطون - كمفكر وفيلسوف بارز - كان له تأثير بارز جدًا على كل المفكرين والفلاسفة والعلماء الذين أتوا بعده. ولقد كانت آراؤه شديدة التأثير وقوية الإقناع الظاهر إلى درجة أن علماء العصر الوسيط وعصر النهضة لم يستطيعوا التحرر منها. ولقد قيل أحيانًا أن جمال تعبير أفلاطون قد أخفى قُبح آرائه. ولذا فكل محاولة لفهم جهود هؤلاء، لابد أن تضع في اعتبارها تأثير أفلاطون، ومن بعده أرسطو. وقد قال د. أنيس عبد العظيم: «وفي العصر الوسيط كان هنالك نوع من التأليه لفكر أفلاطون وأرسطو»[٤].

فإن ما كان يهتم به آباء الكنيسة وعلى رأسهم أوغسطين، وصولاً حتى معاصر الأكويني القديس الكبير بونافنتورا، هو متابعة ما يسمى بالحكمة المسيحية، أي أنهم كانوا

---

(١) ترانثي وماركوس: مقالات في فلسفة العصور الوسطى، ترجمة: د. ماهر عبد القادر محمد، ضمن كتاب «دراسات في فلسفة العصور الوسطى»، د. ماهر عبد القادر محمد، د. حربي عباس عطيتو، دار المعرفة الجامعية- الإسكندرية، ٢٠٠٤م، ص٣٤٠.

(٢) إرنست فورتن: «القديس أوغسطين» ضمن كتاب «تاريخ الفلسفة السياسية»، ج(١)، من ثيوكيديدس حتى إسبينوزا، تحرير: ليو شتراوس، جوزيف كروبسي، ترجمة: محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة, ط(٢), القاهرة، ٢٠١٦م، ص٢٧٢.

(٣) شوقي داود تمراز: المرجع السابق، ص ص٢١، ٢٢.

(٤) د. عبد العظيم أنيس: العلم والحضارة,ج(١), (الحضارات القديمة واليونانية)، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة , د. ت، ص٢٠٢.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

يحاولون تطبيق أفانين العقول المتمرسة بالمناهج والمتآلفة مع تقاليد الفلسفة اليونانية على تأويل معطيات الوحي، وعلى تفسير الكتابات المقدسة، والفهم الأعمق للمذاهب التي كانت تتداولها الكنيسة[١]، فقد عزز أوغسطين حجة آباء الكنيسة الأوائل، زاعمًا أن الفلسفة هبة من الله وينبغي استخدامها حينما كانت مفيدة وقال في ذلك: «إن كان هؤلاء... الذين يدعون فلاسفة قالوا شيئًا صيحًا وموافقًا لإيماننا، والأفلاطونيون في مقدمتهم،... ينبغي المطالبة باستخدام ما قالوه لصالحنا...»[٢].

وفي كتاب «في الثالوث» يمكن أن نقدر مدى نزعة أوغسطين الأفلاطونية وتأثيرها، فصورة الكون عنده تقوم على أساس من الجدل الأفلاطوني، فهناك العالم الخارجي والعالم الباطني، العالم السفلي والعالم العلوي، المحسوس والمعقول، الجسدي والروحي. والتقدم في طريق الحكمة حركة يتجه بها العقل إلى الباطن وإلى أعلى نحو الله في القمة والمركز، هو انفتاح العقل لإشراق الحقيقة التي لا تتبدل، تلك الحقيقة التي تتخذ مكانها في الباطن وفي العلا ومن الميسور دائمًا أن نعاين تلك الحقيقة، على شريطة أن تكون البصيرة قد زكت بالإيمان، ونلاحظ أن لفظة «الخالق» تضع الحدود التي تنتهي عندها أفلاطونية أوغسطين؛ ففكرته الرئيسية فيما يتعلق بالصورة الإلهية المتمثلة في العالم وفي الإنسان أقرب إلى الكتاب المقدس منها إلى الإفلاطونية، وتقوم على الخلق الذي ينتمي برمته إلى الكتاب المقدس[٣].

فالاعتقاد هو الأساس، وعلى الرغم من أن مفهوم الاعتقاد يبدو مفهومًا عنيدًا. فالفلاسفة يشيرون إليه على أنه «موقف افتراضي»، أو على أنه حالة داخلية للعقل تكون دليلاً مباشرًا من خلال الاستبطان. وعرَّفه القديس أوغسطين بأنه «التفكير مع الموافقة»، وعرَّفه شيللر بأنه «موقف روحي من الترحيب الذي نفترضه تجاه ما نعتبره حقيقة..»[٤].

ولقد أكد كل من أوغسطين وبونافنتورا على أولوية الإيمان على العقل، فقد قال

---

(١) أ. هـ. أرمسترونغ: مدخل إلى الفلسفة القديمة، ص ص٢٠٧-٢٠٨.

(٢) Augustine, Teaching Christianity (on Christian Dictrine) ed. Edmund Hill (Hyde Park, NY: New City, 1996, pp.159-160 (60). From Edward Grant, God and Reason in the Middle Ages, Cambridge University Press, 2001, p.37.
نقلاً عن: جينيفر مايكل هيكت، تاريخ الشك، ترجمة: عماد شيحة، المركز القومي للترجمة- القاهرة، ٢٠١٤م، ص٣٥١.

(٣) جوناثان ري، و ج. أو. أرمسون: الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص٧٥.

(٤) روبن آبيل: الإنسان هو المقياس (دعوة صريحة لدراسة المشكلات الأساسية في الفلسفة)، ص١٢١.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

أوغسطين: «أؤمن لا تعقل»، فالمعرفة تأتي بالحدس الذي يؤكد يقين الإيمان[١]. أما بونافنتورا فقد ذهب إلى أن التعقل والبحث الفكري يتكاملان ضمن رؤية أوسع للبشرية والهدف من الحياة الإنسانية. فخارج الكتاب المقدس تظل الطبيعة سؤال. لكن داخل عالم الوحي، الإيمان يجيب ويفتح الرؤيا للمصير النهائي مع الإله الذي يتجاوز حتى ما كان يقدّر لأفلاطون وأرسطو أن يفكران فيه كمصير نهائي للبشرية[٢].

(١) B. A. G. Fuller; A History of Philosophy, Henry Holt and Company, Inc., New York, 1949, p.353.

(٢) Bonaventure; on the Reduction of the Arts to Theology Works of Saint Bonaventure, ed. By, F. Edward Coughlin, Translation with Introduction and Commentary by, Zachary Hayes, Franciscan Institute, St. Bonaventure University, Italy,1996, p.9. (Introduction).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

المبحث الأول

تأثير ميتافيزيقا أفلاطون فى مشكلة الألوهـــية عند كل من أوغسطين وبونافنتورا

قسَّم أوغسطين اللاهوت الوثني، متبعًا في ذلك العالم الموســوعي الرومــاني ڤارو (١١٦-٣٧ق.م)، إلى ثلاث صور أساسية هي: اللاهــوت الأســطوري وهــو لا هــوت الشعراء الذي يقدم صورة مسيئة للآلهة ترفيهًا عن النفوس الأثيمة، واللاهــوت الطبيعــي وهو لاهوت الفلاسفة، وهو لاهوت توحيدي ويقوم على فكرة صحيحة عن الله، والصورة الثالثة هي اللاهوت المدني وهو اللاهوت الرسمي للمدينة وهو ملحد يؤمن بتعدد الآلهــة[١] إذ يقول أوغسطين: «فاليخضع لاهوت الأسطورة ولاهوت المدينة إلى الأفلاطونيين وإلــى حكماء اعترفوا بالإله الحق، سيد الكون ومعلم الحقيقة، وموزع الــسعادة؛...»[٢]، ويقــول أيضًا: «وعليه فقد آثر الأفلاطونيون، بصفتهم الفلاسفة الذين كان لهم، عن الإلــه الواحــد الحق، الآراء الأسلم فاكتسبوا بفضل تعليمهم الحكيم الشهرة والمجد، كمــا اعتــرف لهــم الخلف بهذه الأسبقية»[٣].

ويذكر أوغسطين أن المشاركين في نعمة المسيح؛ يتعجبون عندما يعلمون مفــاهيم أفلاطون المتعلقة بالإله، لإنها تبدو لهم مشابهة لدينهم إذ يقول: «إخوان لنا بالمسيح يتعجبون حين يعلمون، إما بالحديث أو المطالعة، أن أفلاطون كانت له أفكار عن الله مطابقة لحقيقة ديانتنا؛ وكثيرون ظنوا أنه في سفره إلى مصر استمع إلى إرميا النبي أو قرأ كتب الأنبياء، وأنا بنفسي تكلمت عن هذا الأمر في كتابي (التعليم المسيحي ج(٢)، ٢٨-٤٣)؛ غيــر أن البحث الأقرب إلى الحقيقة الزمنية الذي أجريته أثبت لي أن أفلاطون جاء جيلاً تقريبًا بعد نبوءة إرميا،...، وهكذا فإن أفلاطون لم يرى لا إرميا ولم يقرأ كتب الأنبياء»[٤].

وسوف نتناول بالدراسة في المبحث الأول المتعلق بمشكلة الألوهية العناصر الآتية:

---

(١) إرنست فورتن: القديس أوغسطين، ص ص٢٨٦، ٢٨٧.
(٢) أوغسطين: مدينة الله، ج(١)، ك٨، (٥)، ص ص٣٧٢، ٣٧٣.
(٣) نفس المصدر، ج(١)، ك٨، (١٢)، ص٣٨٤.
(٤) نفس المصدر، ج(١)، ك٨، (١١)، ص٣٨٢.
See Also: Gyula Klima with Fritz Allhoff & Anand Jay Prakash Vaidya; Medieval Philosophy, Essential Readings with Commentary, Blackwell, Oxford, 2007, pp.40-41.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

١- نظرية المثل الأفلاطونية والثالوث:

يجد التمييز الأفلاطوني بين العالم المحسوس والعالم المعقول صدى له وتعبيرًا عنه في لغة المسيحية التي ميّزت بين المدينة الأرضية لتغير الرأي والمدينة السماوية لحقيقة الإله الأزلية[١]. وقد استخدم القديس بولس في كتاباته الإنجيلية الأفكار والتعاليم الأفلاطونية بشكل واسع، خاصةً عندما يخبر أن الأشياء التي تُرى هي أشياء فانية لكن الأشياء التي لا تُرى هي أشياء حقيقية أزلية، وشرحها هذا هو صوت أفلاطوني. ويقول القديس بولس: نحن نعرف أنه إذا حُلل بيتنا الأرضي لهذا الجسد فلنا بناية إله، بيت لم تصنعه ، أبدي، أزلي، في السماوات[٢].

ويرى جلسون أن القول بأن الواقع المحسوس الذي يحيط بنا ليس هو الواقع الحقيقي لم يكن كشفًا اتت به المسيحية لأول مرة، فنحن جميعًا نذكر فلسفة أفلاطون والطريقة التي نظرت بها إلى الأشياء الموجودة في هذا العالم اعتبرها مجرد ظلال لعالم آخر هو عالم المثل، في حين نظرت إلى عالم المثل على أنه العالم الأبدي الدائم الضروري، وهكذا فإن هذا العالم بما فيه من مثل هو العالم الحقيقي والمثل هي الموجودات الحقيقية، أما عالم الأشياء المحسوسة الذي نعيش فيه فهو عالم التغيُّر والتحول والصيرورة[٣]. ويقول أفلاطون في السوفسطائي «إن الوجود يظل دومًا على حال واحدة في ذاته، وإن الصيرورة لا تنفك تتحول من حال إلى حال»[٤].

فالمثل الأفلاطونية هي معقولات مجردة غير منظورة، فالمثال هو المعنى الكلي الذي يحمل معًا كل الصفات الأساسية المشتركة للكثير من الجزئيات، فالمثل جواهر الأشياء[٥]. لا يمكن إدراكها إلا بالعقل، فهي أساس كل شيء، وهي الوجود في مقابل اللا وجود[٦]. فالظواهر المادية هي الأشعة الصادرة عن الصور وقد تكسرت في المكان

---

(١) ت. ز. لافين: من سقراط إلى سارتر البحث الفلسفي، ترجمة: أشرف محمد كيلاني، مراجعة وتقديم: سعيد توفيق، المركز القومي للترجمة, ط(١)، القاهرة، ٢٠١٢م، ص٩٩.

(٢) شوقي داود تمراز: أفلاطون والديانات السماوي، ص٢٢.

(٣) إتين جلسون: روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة وتعليق: د. إمام عبد الفتاح إمام، الهيئة المصرية العامة للكتاب, ط(١)، القاهرة، ٢٠١١م، ص٩٧.

(٤) أفلاطون: السوفسطائي، تحقيق وتقديم: أوجست دييس، ترجمة الآب: فؤاد جرجي بربارة، الهيئة العامة السورية للكتاب, ط(٢)، دمشق، ٢٠١٤م، ٢٤٨ b، ص١٣٩.

(٥) Robert S. Brumbaugh, The Philosophers of Greece, Thomas Y. Crowell Company, New York, 1934, p.52.

(٦) A Dictionary of Ethics, Translated from the Russian, Designed by Alexei Lisitsyn, Ed. by a Big Group of Authors, Progress Publishers, Moscow, p.331, (Plato).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

الخالي المظلم اللا نهائي على حد تعبير تسلر، وهذا لا يعني صدور اللا وجود عن الوجود، إذ أن الصورة ثابتة أزلية أبدية، وبمعزل عن الكثرة والتغيُّر، فلا يمكن أن يمثل الوجود الحسي لحظة من لحظات وجود الصورة. وهكذا نجد أنفسنا منطقيًا أمام الثنائية، ويبدو أن أفلاطون قد وضع المادة في مقابل الصورة على أنه عائق، أو حد لها، وكما لو كانت شيئًا يوجد خارجها ولا تستطيع هذه الأخيرة أن تتغلغل فيه تمامًا[١].

ويقول ثيللي: «نحن نميل إلى النظر إلى هذه المثل كعمليات عقلية فقط، فجزئيات الوجود لا يوجد ما يقابلها من أفكار، فأنني أرى الحصان ولم أرى مثال الحصان. أما بالنسبة للمثل الأفلاطونية فليست مجرد أفكار في عقول البشر أو حتى في عقل الله (في الواقع الفكر الإلهي يعتمد عليها)، أنها الوجود في ذاته، لديها طبيعة جوهرية، ووجود واقعي، فهي نماذج واقعية متعالية أبدية وسابقة للأشياء. لا تتأثر بالتغيُّر والصيرورة التي تحدث للأشياء الجزئية التي ندركها، فهي نسخ ناقصة أو انعكاسات للنماذج الأبدية. فالأشياء ربما توجد وتفنى لكن المثل خالدة أزلية، رجال ربما يأتون ويفنون لكن نموذج الإنسان أبدي"[٢].

إن المثل لا تكون في حالة فوضى أو عماء Chaos، أنها تشكل عالم عقلي منظم، ومرتب ترتيبًا مثاليًا يشكِّل وحدة عضوية مترابطة ومتصلة، فالمثل توجد في ترتيب منطقي هيراركي، وتندرج تحت مثال أعلى، مثال الخير، الذي هو مصدر كل شيء[٣] هو المبدأ العام لانسجام العالم، فخير النفس، وخير الجسد، وخير المجتمع، يرجع إلى المشاركة في مثال الخير[٤] الذي يحكم من أعلى مستوى لمملكة الأبدية والثبات، أنه يعطي الأشياء المعقولة القابلية لن تعرف، والخير لا يكون وجودًا لكن هو فوق حدود الوجود. في فضيلته وقوته[٥]. فقد قال أفلاطون: «فلتعرف أيضًا بأن الأشياء المعقولة لا تستمد من الخير قابليتها لأن تعرف فحسب بل هي تدين له، على الأصح، بوجودها وماهيتها، وإن لم يكن الخير ذاته وجودًا، وإنما هو شيء يفوق الوجود قوة وجلالاً»[٦]. إن مفهوم «الإله»

---

(١) بول جانيه، جبريل سياي: مشكلات ما بعد الطبيعة، ترجمة: يحيى هويدي، مراجعة: محمد مصطفى حلمي، تقديم: محمد مدين، المركز القومي للترجمة, ط(١)، القاهرة، ٢٠١٥م، ص١٩٥.

(٢) Frank Thilly; A History of Philosophy, p.80.

(٣) Ibid., p.81.

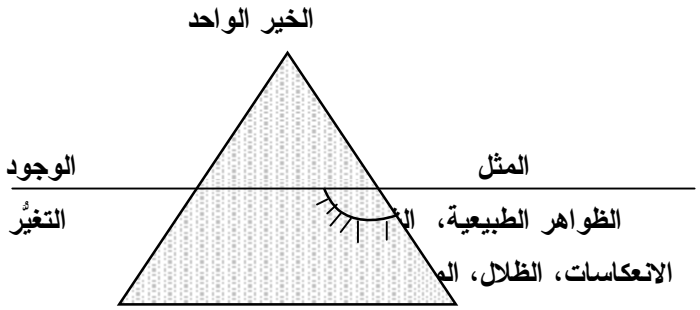
(٤) Encyclopedia of Environmental, Ethics and Philosophy, Vol. 1, edited by J. Baird Callicott and Robert Frodeman, Macmillan Reference USA, Gale, New York, 2009, p. xxx.

(٥) Dictionary of Ethics, p.351,(Rationalism).

(٦) أفلاطون: الجمهورية، ترجمة ودراسة: د. فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة النشر, الإسكندرية، ٢٠٠٤م، ك٦، ٥٠٩ ، ص٣٩٨.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

يوضح منطقيًا أن هناك كائن يمكن أن يكون له بداية، أنه لم يأتِ ليكون، ولكن هو كائن أزلي أبدي واحد لا يتغير، غير قابل للتجزئة، وهو الحقيقة النهائية للواقع[١].



رسم توضيحي للهيراركية الكونية والثنائية

بين عالم حسي قمته الشمس وعالم عقلي قمته الخير

فمنذ القرن الرابع، اتفق فلاسفة المسيحية مع الرأي الأفلاطوني للنظام الهرمي الهيراركي؛ فالعالم مرتبط بشكل منتظم، بدلاً من مثال الخير، يضعون الله في قمة الهيراركية، وهذا بتأثير من المسيحية أحيانًا، وأحيانًا بوضوح، يأتي من «الحس الديني العام» الذي يتم الشعور به دون حجة، فالواحد الأفلاطوني يعلو كل أنماط العالم[٢] هو حد أعلى تقف هذه الفلسفة إزاءه في تعجب وحيرة، ويخوض أفلاطون بحثه في مثال الخير بحذر شديد، وكأنه موضع مقدس لا ينبغي الاقتراب منه إلا في حدود معينة لا يستطيع العقل البشري تجاوزها[٣].

ويتحدث أفلاطون عن قوتين إحداهما هي الخير، تتحكم في جنس المعقولات وعالمها، والأخرى في العالم المنظور أو المحسوس هي الشمس التي يرى أنها شبيهة بالخير ويسمها «الابن»[٤] إذ يقول: «فلندع مشكلة الخير في ذاته جانبًا الآن... لكي أصف لكم ما يبدو أنه الابن الناتج عن الخير، وأقرب الصور شبهًا إليه...»[٥]، ويقول أيضًا: «فلتعلم أن الشمس هي ما كنت أعنيه بالابن الذي خلقه الخير، قد خلقها في العالم المنظور لكي يكون لما فيه؛ بالنسبة إلى الإبصار والأشياء المنظورة، منزلة الخير في العالم

---

(١) Robert S. Brumbaugh, The Philosophers of Greece, p.52.

(٢) Ibid., p.158.

(٣) د. فؤاد زكريا، دراسته لجمهورية أفلاطون، ص ص١٥١، ١٥٢.

(٤) أفلاطون: الجمهورية، ك٦، ٥٠٩، ص٣٩٩.

(٥) نفس المصدر: ك٦، ٥٠٦، ص٣٩٤.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

المعقول بالنسبة إلى العقل والمعقولات»[١].

ويرى د. علي زيعور أن النظرية المهمة ذات التأثير القوي في العصور الوسطى هي النظرية الأغسطينية القائلة أن الله هو «شمس معقولة»، وإنه شمس العقول. لإظهار أن الله هو المعلم الباطني، إن أوغسطين يوحد بين الله وبين الشمس المعقولة المعروضة عند أفلاطون[٢].

فقد اعتقد أوغسطين أن المثل الأفلاطونية هي حقًا نماذج أو أفكار إلهية في عقل الله[٣]، وأحيانًا يقول أن الله أوجدهم فينا[٤]، وهذه النظرية الأوغسطينية عن «المثل العليا» هي بطبيعة الحال من تأثير الأفلاطونية المحدثة في فكر أوغسطين، حيث أن الأفلاطونيين وضعوا «المثل العليا» في العقل Nous، وإن كان أوغسطين يضعها في «الكلمة» Logos، التي لا تمثل- عنده- أقنومًا أدنى، كما يقول الأفلاطونيون المحدثون بالنسبة للعقل، وإنما هي الأقنوم الثاني في الثالوث، المشارك في الجوهر مع الأقنوم الأول، وهو الآب[٥]، ويقول أوغسطين في ذلك «لا يضع أفلوطين تلك النفس إلا بعد عقل الآب غير أن الوسط لا يمكن أن يكون بعد، بل بين»[٦]، ويقول أيضًا: «هكذا نتكلم عن الله لا نتكلم عن مبدأين أو ثلاثة ولا عن إلهين أو ثلاثة وإن كنا نعترف بأن الآب والابن والروح القدس هو الله... وعليه فالمبدأ وحده ليس مبادئ كما يقول الأفلاطونيون»[٧]. وهنا يوضح أوغسطين الفرق بين اعتقاد الأفلاطونية المحدثة بثلاثة أقانيم متدرجة فيها ما هو أعلى وأدنى وبين اعتقاده في ثلاثة أقانيم هي مبدأ واحد ليست منهم ما هو أعلى وما هو أدنى. فيطلق على الثالوث مبدأ وليست مبادئ.

وهنا يدرك أوغسطين الفرق بين الفيلسوف ومفكر الدين المسيحي فيقول: «كلمة

---

(١) نفس المصدر: ك٦، ٥٠٨، ص ص ٣٩٦، ٣٩٧ .

(٢) د.علي زيعور: أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية، دار اقرأ, ط(١)، بيروت، ١٩٨٣م، ص ص١٥٦-١٥٧.

(٣) Dermot Moran; "Platonism, Medieval", p.432.

(٤) Frank Thilly, op. cit., p.182.

(٥) Augustine, De Trinit; 4, 1, 3.

نقلاً عن: فردريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة (المجلد الثاني، القسم الأول): من أوغسطين إلى دانز سكوت، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، إسحاق عبيد، مراجعة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة, ط(١)، القاهرة، ٢٠١٠م، ص١٠٣.

(٦) أوغسطين: مدينة الله، ج(١)، ك١٠، (٢٣)، ص٤٩٤.

(٧) نفس المصدر،ج(١), ك١٠، (٢٤)، ص ص٤٩٤-٤٩٥.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

الفلاسفة حرة كليًا؛ وفي تحريكهم للصعب من المسائل، لا يكترثون كثيرًا لما تشعر به الآذان التقية من حساسية؛ أما نحن فإننا نحصن تعابيرنا بما أمكن من الدقة لأن المزيد من الحرية في التعبير تقود بسرعة إلى الآراء التي لا تخلو من التهور»[١].

ويرى أوغسطين أن أفلاطون هو سيد الفلسفة الوثنية، وأن الذين فهموا تعاليمه، ربما فكروا بأن الله هو علة الوجود والعقل وبه نظام كل شيء، وأن الإنسان خُلق ليصل بما امتاز به كيانه إلى الكائن الأمثل، أي إلى الله الأوحد الحق، الكلي الخير، الذي لا كيان لكائن بدونه، ولا أي شيء، ولذلك «وجب على الإنسان أن يطلبه ويسعى إليه، حيث الكل طمأنينة، ويتأمله حيث الكل حقيقة، ويحبه حيث الكل به»[٢].

وكما تأثر أوغسطين بنظرية المثل الأفلاطونية، نجد أيضًا بونافنتورا متأثر بها، ووافق على ما ذهب إليه أوغسطين في أن المثل لا توجد خارج العقل الإلهي. ويرى بونافنتورا أنه على الرغم من قبول أوغسطين لنظرية المثل عند أفلاطون، نجد تلميذه أرسطو يهاجمها بعنف. وأن انتقادات أرسطو لنظرية المثل الأفلاطونية يمكن دحضها بسهولة، ومن الخطأ رفض المثل ومتابعة الأرسطية لأن بنقدها للمثل نفت العناية الإلهية، وقالت بأبدية العالم، وأنكرت الخلود الشخصي، والثواب والعقاب والجنة والجحيم[٣]. فالمثل هي «معقولات أبدية» هي النماذج والأصول التي خلقت الأشياء المحدودة وفقًا لها وهي ليست موضوعات مادية في العالم الطبيعي أنها مبادئ الوجود والمعرفة الإنسانية[٤].

وذهب بونافنتورا إلى أن نظرية المشابهة أو المماثلة التي أصرّ عليها أفلاطون، هي مفتاح الميتافيزيقا ومركزها، لدرجة أن أرسطو برفضه لنظرية المشابهة، قد أبعد نفسه عن فئة الميتافيزيقيين، بالمعنى الذي فهم به بونافنتورا هذا المصطلح. إذ يرى أن الفيلسوف الميتافيزيقي يسير من تأمل الجوهر الجزئي المخلوق إلى الجوهر الكلي غير المخلوق ليس بمعناه في وحدة الوجود[٥].

ولتطور الواقعية الأفلاطونية أهمية خاصة؛ فالأفكار الكلية عند الواقعي لها دلالة

---

(١) نفس المصدر، ج(١), ك١٠، (٢٣)، ص٤٩٤.

(٢) أوغسطين: مدينة الله، ج(١)، ك٨، (٤)، ص٣٧١.

(٣) Anthony Kenny; A New History of Western Philosophy, Vol.2, p.61.

(٤) St. Bonaventure's, On the Reduction of the Arts of Theology, p.7, (Introduction).

(٥) فردريك كوبلستون: المرجع السابق،المجلد الثانى,القسم الأول, ص٣٥٩.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

ميتافيزيقية ملغزة، فهي الحقيقة الخارجية الشيئية، التي لا يكون الجزئي بالقياس إليها إلا مظهرًا لها؛ ولطالما وحد الفكر المسيحي بين عالم المثل أو «الصور» الذي كان أفلاطون قد وصفه فيما مضى بأنه العالم المعقول، وبين الأفكار الإلهية التي تتألف من اتحادها الكلمة الإلهية التي كانت أداة خلق العالم، وهذه الأفكار الإلهية إنما يبثها «الآب» منذ الأزل في «الابن» قبل ظهور العوالم كلها، فهي النماذج أو القوالب التي صُبت على غرارها دنيا المخلوقات؛ لكن الأفكار كلية والأشياء في العالم المخلوق جزئية، فكيف إذن ترتبط الواحدة بالأخرى، لابد أن يكون هناك مبدأ آخر يتوسط بين هذه وتلك، وكان هذا المبدأ الآخر عند المدرسين هو «مادة». وهي أقرب إلى فكرة «الهيولي» عند أرسطو، وهي غير محدودة بأية صفة إطلاقًا، وهي أساس التكثر والتغيُّر، وهكذا جاء العالم المخلوق من فيض الأفكار الإلهية أو الصورة على المادة، وعلى الرغم من أن الأشياء الجزئية في دائرة الظهور والزوال، فإن العالم نفسه يطرأ عليه الزوال، لأن الصور والمادة كلاهما أبديان، والرباط الذي يربط الصورة والمادة، ويمسكهما معًا هو العلة الغائية للعالم، هو روح العالم الذي هو «الروح القدس». وعلى ذلك يكون الكون كائنًا عضويًا عظيمًا تسري فيه حياة واحدة تحيا في كل المخلوقات على السواء[١]. ويتضح من ذلك مدى محاولة مفكري المسيحية للتوفيق بين الدين المسيحي وبعض أفكار الفلسفة اليونانية ربما على اعتبار أنها الخلفية الثقافية في التطور الفكري، أو لأن بها جزء من الحقيقة كما اعتقد بعض مفكري المسيحية.

ويرى بونافنتورا أن كل فكر فلسفي، إما طبيعي أو عقلي، أو أخلاقي، الأول يتعامل مع سبب الوجود، ولذلك يقودنا إلى قوة الآب، والثاني يتعامل مع سبب الفهم، ولذلك يؤدي إلى حكمة العالم، والثالث يتعامل مع نظام الحياة، ولهذا السبب يؤدي إلى الخير في الروح القدس، ومرة أخرى الأول ينقسم إلى الميتافيزيقا، والرياضيات، والفيزياء. ويتعلق الأول بوجود الأشياء، والثاني بالأعداد والأشكال، والثالث بالطبائع والفضائل والأنشطة، وآمن بونافنتورا أن الثالوث واحد، كما أن للنفس ثلاثة قوى في واحد، ولهذا هي صورة الله، والواحد يتضح خلال أنوار العلوم التي تكتمل وتقدم الثالوث المقدس بثلاثة طرق[٢].

---

(١) هاريس: مجموعة بحوث (تراث العصور الوسطى)، الجزء الخاص بالفلسفة، أشرف على تحريرها: ج. كرامب، إ. جاكوب، وراجع الترجمة: محمد بدران، محمد مصطفى زيادة، الناشر: مؤسسة سجل العرب، ألقاهرة ,١٩٦٥م، ص ص٣٣٨، ٣٣٩.

(٢) Bonventure; The Journey of the mind in to God, Prologue & Chapters 1 & 2, Translated from the Quarrachi Edition of the Opera Ominia. S. Bonaventure, Grand Rapids, M. I. Publisher; Christian Classic Ethreal Library, 2002, Ch. 3-6, p.15. from net URL;

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

ويبدو مما سبق تأثر بونافنتورا بطريقة كلٍ من أفلاطون وأوغسطين في قولهما بأن للنفس ثلاثة قوى في واحد، ولكن هناك اختلاف بين أفلاطون وكلٍ من أوغسطين وبونافنتورا يكمُن في أن أفلاطون رأي أن النفس واحدة بثلاثة قوى متدرجة منها الأعلى والأدنى، وهذا لا يتفق مع اعتقاد أوغسطين وبونافنتورا في أن الثالوث واحد وليس به درجات ولا أفضلية لأحدهم على الآخر.

فالطريقة التي يبني بها بونافنتورا حججه لدراسة شاملة تعكس الأسس الميتافيزيقية واللاهوتية، فالكلمة تعبّر عن الآب والأشياء التي صُنعت من خلاله، وهو أولاً الذي يقود إلى الوحدة مع الآب الذي خلق كل الأشياء معًا، ويقول بونافنتورا أن «كل ميتافيزيقنا: الخلق، المماثلة، الإشراق»، ويشرح بونافنتورا طريق الخروج والعودة على الطريقة «الأفلاطونية المحدثة» فالأشياء تصدر من الخير اللا نهائي خارج نطاق الزمن وتعد للمصدر في الوقت المناسب(١).

ويبرر بونافنتورا نقد أرسطو لأفلاطون بأنه كان فيلسوفًا طبيعيًا موهوب بالخطاب العلمي، وليس بخطاب الحكمة، وأن أرسطو عندما رفض الاستخفاف بالعالم الحسي، وعندما رفض قصر اليقين على معرفة الموجود المتعالي المفارق، كان على حق في معارضته لأفلاطون الذي بحماسه لطريقة الحكمة دمر طريق العلم، إلا أنه صار هو نفسه في الطريق الأقصى المضاد فدمر خطاب الحكمة. والواقع أنه بإنكار أرسطو لنظرية المشابهة، فإنه قد تورط بالضرورة أيضًا في إنكار الخلق الإلهي والنعمة الإلهية، وبذلك كان خطؤه أسوأ من خطأ أفلاطون، ولكن علينا أن نجاوز أفلاطون لنتعلم من أوغسطين الذي وهب خطاب الحكمة وخطاب العلم في آن معًا؛ لأن أوغسطين عرف أن «المثل» أو «الأفكار» موجودة في الكلمة الإلهية، وأن الكلمة هي المثل النموذجي للخلق، والآب يعرف نفسه معرفة كاملة، وفعل المعرفة هذا هو صورة ذاته والتعبير عن نفسه ذاته كلمته التعبير المماثل لذاته، وبما أن الكلمة صادرة عن الآب فهي إلهية، إنها الابن الإلهي. وتدل كلمة الابن على الأقنوم المشابه، والمعرفة المشابهة مقدار ما تمثل الكلمة: باعتباره الصورة، كتعبير مماثل، لأنها تعبِّر أيضًا وتمثل كل ما يستطيع الأب أن ينجزه أو يؤثر فيه. وإذا استطاع شخص ما أن يعرف الكلمة، فإنه يستطيع أن يعرف جميع الموضوعات

---

http;//www.ccel.org/ccel,Bonaventure/journey.html.

(١) Bonaventure, Breviloquium, Vol. IX, Texts in Translation Series, General Editor, Robert J. Karris, O. F. M., Franciscan Institute Publications, Saint Bohaventure University, on the Reduction of the Arts to Theology, p.7. (Introduction).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

التي يمكن أن تُعرف، ففي الابن أو الكلمة يعبّر الأب عن كل ما يستطيع أن يعلمه حيث أن جميع الموجودات الممكنة، موجودة بطريقة مثالية أو نموذجية في الكلمة، وكل ما سوف يعمله[١].

لقد كان أفلاطون يجاهد للوصول إلى نظرية الأفكار هذه، لكن لما كان ينقصه نور الإيمان على حد تعبير بونافنتورا، فإنه لم يستطع الارتفاع إلى النظرية الحقيقية، فتوقف دونها بالضرورة؛ ولكي يكون لديك النظرية الحقيقية عن الأفكار فمن الضروري معرفة الكلمة، وفضلاً عن ذلك فإن المخلوقات قد نتجت عن طريق وساطة الكلمة، ولم يكن في استطاعتها أن تنتج إلا من خلال الكلمة، فإنها كذلك لا يمكن أن تعرف إلا على ضوء علاقتها بالكلمة، وربما كان أرسطو فيلسوفًا طبيعيًا مرموقًا، لكنه لم يستطع أن يعرف حقًا الموضوعات المختارة في دراساته، طالما أنه لم يرها في علاقاتها بالكلمة بوصفها انعكاسات للصورة الإلهية[٢]. ومن ثم لم يكن ثمة مجال لميتافيزيقا أرسطية، لأنها إلى جانب بُعدها عن شخص المسيح، كانت لا تقبل فكرة المثالية التي نادى بها أفلاطون[٣]، ومن هنا نتبين موقف بونافنتورا من الفلسفة الأرسطية، فهو يسلم بأن أرسطو كان فيلسوفًا طبيعيًا مرموقًا، ولكن لم يكن ميتافيزيقيًا صادقًا؛ لأن أفكاره الميتافيزيقية ليست مقنعة بحال؛ لأن أرسطو كان محرومًا من نور الإيمان[٤].

فإن بونافنتورا لا ينكر قدرة الفيلسوف على الوصول إلى الحقيقة، ولكنه في نفس الوقت شديد الاقتناع بأنه من يكتفي بهذا القدر الفلسفي سوف يقع في الخطأ لا محالة. إن توصل إنسان ما عن طريق العقل إلى أن هناك إلهًا واحدًا، ومن ثم يستنير بقبس الإيمان ليؤمن بالأقانيم الثلاثة في واحد، يختلف عن إنسان آخر يتوقف عند حدود القول بأنه يعرف الله[٥]. ومؤدى حجة بونافنتورا هذه أنه بدون الإيمان لا يمكن لأي أحد فهم الثالوث، أو المصير الماورائي الذي ينتظر الإنسان بعد الموت[٦]. إن هذا التنوير الإيماني لا يقدم بالمرة حججًا فلسفية، وإنما يفتح أمام الفيلسوف الباب على مصراعيه دون أن

---

(١) فردريك كوبلستون، المرجع السابق،المجلد الثانى,القسم الأول, ص ص٣٥٩-٣٦٠.
(٢) نفس المرجع،المجلد الثانى,القسم الأول, ص٣٦١.
(٣) نفس المرجع، المجلد الثانى,القسم الأول, ص٣٣٦.
(٤) نفس المرجع، المجلد الثانى,القسم الأول, ص٣٤١.
(٥) نفس المرجع، المجلد الثانى,القسم الأول, ص٣٤١.
(٦) Anthony Kenny: op. cit., p.162.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

يدخل عليه ضلال أو خطأ[١].

ويرى بونافنتورا وفقًا لما أورده جلسون أنه لو تعمقنا لمعرفة الأساس في المذاهب الفلسفية لمعرفة الروح التي تدفعهم، فأنه من الواضح أن العقل البشري لديه بالفعل منذ فترة طويلة الاختيار بين اتجاهين، أحدهم نحو المسيحية، والآخر يدير ظهره لها، خاصةً الوثنية، لأنه يرى الأشياء في ذاتها، فلا نتعجب إذا نجحت فلسفة أرسطو في تفسير الأشياء الطبيعية، فمنذ لحظته الأولى قد اتجه إلى الأرض في محاولة لتنظيمها وإخضاعها. أما فلسفة أفلاطون، فهي أول فلسفة تعتقد في العلة الميتافيزيقية (المتعالية)، ووضع علل الأشياء خارج الأشياء نفسها إلى حد إنكار أي بقاء لهم من تلقاء نفسهم. إنها إذن فلسفة ميتافيزيقية، تعبّر عن نقص الأشياء وقصور المعرفة التي تمتلكها[٢] فهي فلسفة صحيحة في توجهها، نقطة البداية لها رائعة والطريق المتبع صحيح لكنها تفتقد القوة للمتابعة حتى النهاية؛ لأنها ينقصها نور الإيمان المستمد من الوحي[٣].

ويذهب أوغسطين إلى أن هؤلاء الفلاسفة الذين يميزون بوضوح بين الخالق وخلقه هم وحدهم الذين توصلوا إلى الحقيقة عن الله. أفلاطون هو الأكثر شهرة بينهم. أما كيف وصل أفلاطون إلى هذه المعرفة، فإن ذلك السؤال لا يزال مطروحًا. ويرى أوغسطين أن القديس بولس نفسه أكد إمكان معرفة حقيقية بالله بين الوثنيين[٤]، وهذا يعني أن أوغسطين وبونافنتورا تأثرا بأفلاطون واعتقدا بأنه كان على حق في توجهه والكثير من آراءه، ولكنه لم يصل إلى الحقيقة الكاملة، التي لا يصل إليها إلا المؤمن الذي اهتدى بنور الإيمان المسيحي.

٢- براهين وجود الله وصفاته:

قدم أفلاطون عدة براهين على وجود الإله، ويذكر د. مصطفى النشار أن أفلاطون استطاع في أواخر حياته أن يثبت عن يقين وجود الآلهة. بل رقى تصوره إلى إله واحد نزهه عن أي رغبة أو شهوة دنيوية أو نظرة مادية، ولعلنا نلمس هذه الصورة للإله «الخير» بعد «الجمهورية» في «فيليبوس»، وهذا الإله الخير قد دعم أفلاطون وجوده

---

(١) فردريك كوبلستون: المرجع السابق، المجلد الثانى,القسم الأول, ص٣٤١.

(٢) Etienne Gilson; The Philosophy of Bonaventure, Translated by Dom Illtyd Tre Thowan and Frank J. Sheed, St. Anthony Guild press, Paterson, N. J., New York, 1965, p.88.

(٣) Ibid., p.94.

(٤) إرنست فورتن: القديس أوغسطين، ص٢٨٦.

See Also: E. Gilson, op. cit., p.94.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

بالأدلة والبراهين أكثر وأكثر في أخر ما كتب في «القوانين»[١]. ففي الكتاب الرابع يقول: «إن الإله وحده هو الذي يعتبر بحق، وبالنسبة لي ولك "مقياس الأشياء ككل"»[٢]، ويقول أيضًا: «إن الإله كما يقول عنه المثل القديم، يمسك بيديه أول ونهاية ووسط كل الكائنات، وأنه ليمضي قدمًا وفي استقامة إلى هدفه في مملكة الكون،.....»[٣]. وفي الكتاب العاشر يقول «إنني أصر على وجود الآلهة وعلى أنهم يعنون بشئون البشر ما دمنا بيَّنا ذلك ببراهين لا تحتمل الإنكار»[٤]. ويقول في الكتاب الثاني عشر: «والآن أليس موضوع الألوهية العليا والذي عالجناه بكثير من الجد والغيرة، أليس غاية في السمو؟ هو أن نعلم بكل ما يتاح للإنسان من يقين، أن هناك آلهة،... أن كل رجل لم يوهب الموهبة المقدسة، أو لم يشتغل باللاهوت، سوف لا يختار أبدًا كحارس، بل ولا أن يعد مطلقًا بين ممن ينالون امتياز الفضيلة»[٥].

فقد فاقت براهين أفلاطون على وجود الإله في كثرتها ما قدمه الفلاسفة الآخرون كلٌ على حدة، ولذا فإننا لو نظرنا في أي البراهين المشهورة على وجود الإله التي قدمها الفلاسفة، طوال تاريخ الفلسفة لوجدنا أنها جميعًا قد ترجع إلى أفلاطون[٦].

ويمكن إجمال براهين أفلاطون العقلية على وجود الإله في خمسة براهين: الأول برهان وجود الإله كعلة فاعلة أي أن كل ما يجد بعد أن لم يكن لابد لوجوده من علة مؤثرة فيه لديها قوة تأثير. أما البرهان الثاني فهو البرهان الكوني ويعني أن موجودات هذا الكون لابد لها من وجود أوجدها وكل حركة تفترض وجود يحركها ولا يمكن أن تستمر سلسلة المحركات إلى ما لا نهاية، فلابد من محرك أعلى لا يستمد حركته من غيره هو مبدأ الحركة والحياة فهناك إذن نفس كونية لا مادية تتولى حركات السماء تتصف بالخير والعقل والقدسية فالنفس الكونية هي أساس جوهري في اللاهوت الأفلاطوني في «القوانين»، كما أنها أساس الكون في محاورة «تيمايوس»، واستدل أفلاطون من خلال حركتها الأولى على وجود محرك أول هو «الإله»، أما البرهان الثالث فهو البرهان الغائي وهو نمط أكبر من البرهان الكوني، إذ يتخذ هذا البرهان من

---

(١) د. مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها على الفلسفة الإسلامية والغربية، ص٢٤٣.
(٢) أفلاطون: القوانين، ك٤، ص٢٢٥.
(٣) نفس المصدر، ك٤، ص٢٢٤.
(٤) نفس المصدر، ك١٠، ص٤٨٠.
(٥) نفس المصدر، ك١٢، ص ص٥٦٢-٥٦٣.
(٦) د. مصطفى النشار: المرجع السابق، ص٢٤٨.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

المخلوقات دليلاً على وجود الخالق، فهي تدل على نظام وقصد في تكوينها وحكمه في تدبيرها. أما البرهان الرابع هو ما يسمى بالدليل الفطري والإجماع حيث أن الناس لديهم إيمان عام راسخ بوجود قوة عظمى تسيطر على هذا الكون، وتسييره طبقًا لما تريد، وكيفما تشاء. فاتخذ الفلاسفة من هذا الإجماع دليل على جود الله الذي لولا وجوده الفعلي لما آمن به هؤلاء الناس، هذا الإيمان الفطري. ويعتمد البرهان الخامس على نظرية المثل أو الحقائق الأزلية، فقد لاحظ أفلاطون تفاوت المحسوسات في صفاتها، فدله هذا التفاوت على أن الصفات ليست لها بالذات ولكنها حاصلة في كل منها بالمشاركة فيما هو بالذات، وخص بالذكر مثال الجمال فى «المأدبة»، ومثال الخير في «الجمهورية» فقال عن الأول: «إنه علة الجمال المتفرق في الأشياء، والمقصد الأسمى للإرادة في نزوعها إلى المطلق والغاية القصوى للعقل في جدله، لا يوصف أي لا يضاف إليه أي محمولات لأنه غير مشارك في شيء ولكنه هو هو»[١].

أما في العصور الوسطى، فإن إثبات جود الله كان في غاية الأهمية؛ لأن وجود الله يُعد حجر الزاوية للإيمان المسيحي. أنها مسألة هامة لإرساء أساس كل اللاهوت المسيحي وإقامة قاعدة دفاع ضد الأديان الأخرى. وقد قدم القدماء بالفعل بعض البراهين على وجود الله، ولكن في العصور الوسطى صيغت الحجج بإتقان وأُدرجت في نوعين: حجج تعتمد على تحليل التصورات، وحجج أخرى تعتمد على الخبرة. يمثل النوع الأول والأكثر شهرة هو حجج انسلم في «البروسلجيون» وجون دانز سكوت «في المبدأ الواحد» كلاهما يعرف بالدليل الانطولوجي، وأول استخدام لهذا المصلح يرجع لكنط ليميزهم. والنوع الثاني: أشهر خمسة براهين قدمها توما الأكويني في «الخلاصة اللاهوتية» ويمكن اختزالهم في الحجج الغائية والكونية[٢].

ويرى القديس أوغسطين أن مسألة إثبات وجود الله في حد ذاتها ترتكز على الإيمان، ولكن الإيمان لا يمنع العقل عن تقديم أدلته، وأن العقل يساعد المؤمن على اكتشاف أوضح للجانب العقلاني في المسألة[٣]. ولذلك قدَّم أوغسطين عدة براهين عقلية على وجود الله متأثرًا فيها بالتراث الأفلاطوني. فقدَّم برهان التغيُّر (أو برهان جود الله كعلَّة فاعلة) فكل شيء يتغير ويتحول من حالة إلى ضدها فلابد من علَّة أو خالقًا يهب

---

(١) نفس المرجع، ص ص٢٤٨-٢٥٥.

(٢) Jorge J. E. Gracia & Timothy B. Noone: A Companion to Philosophy in the Middle Ages, Blackwell Ltd., Oxford, 2002, p.5.

(٣) د. علي زيعور: أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية، ص١٤٣.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

الصورة وهذه العلَّة الواهبة هي الله، إذ يقول في ذلك: «إن البساطة غير القابلة للتغيير والتي عرفتهم بأن الكل يأخذ الكيان منه وأنه لا يأخذه من آخر»[١] فالله وفقًا لما قاله أوغسطين بسيط، مكتفي بذاته، وعلَّة خالقه للموجودات.

كما قدَّم أوغسطين البرهان الكوني والغائي وهما برهان النظام والجمال والتدبير الموجود في العالم الذي لا يصدر إلا عن خالق مبدع هو الله؛ فيقول أوغسطين في «مدينة الله»: «فإن جرم الكون بكامله، هو مجموعة الصور والأشكال والصفات والحركات المنتظمة...، أجل كل ذلك لا يمكنه أن يكون إلا بواسطة كائن بسيط لا يتميز فيه الكائن عن الحياة ولا العقل عن الحياة، ولا السعادة عن العقل»[٢]. ويقول في «الاعترافات»: «إن من لم يعرفوا الله، هم طبعًا حمقى، إذ لم يقدروا أن يدركوا الكائن من خلال الخيرات المنظورة. لقد تخطيت حماقتهم إلى معرفتك أنت يا خالقنا، كما قالت لي المخلوقات، وعرفت كذلك كلمتك المساوي لك في الألوهية، الإله الواحد الخالق لكل شيء»[٣]. وتحدث أوغسطين أيضًا عن برهان وحدة الماهية والوجود، ففكرتنا عن الله تقتضي وجوده. فالله إذن موجود[٤]، ويضاف إلى ذلك برهان المعلم الداخلي الذي يشرق في قلب كل إنسان، وهو الله[٥]، وهذا البرهان يرتبط بتصوره للمثل والحقائق الأزلية، فيمكن للإنسان معرفة وجود الله بالفطرة.

وقد تأثر بونافنتورا في ما قدمه من أدلة على وجود الله بالتراث الأفلاطوني-الأوغسطيني، فهو يقدم لنا سلسلة من البراهين الموجزة ليبيِّن لنا كيف أن المخلوقات تدل بوضوح على وجود الله؛ فمثلاً إذا كان هناك وجود يخرج من غيره كان لابد أن يكون هناك وجود لا يخرج من غيره، لأنه لا شيء يخرج ذاته من حالة العدم إلى حالة الوجود، وفي النهاية لابد من وجود أولي موجود بذاته. فلم ينكر بونافنتورا أنه يمكن البرهنة على وجود الله من مخلوقاته، على العكس فهو يؤكد ذلك. ففي شرحه على الأحكام نراه يعلن أن الله يمكن أن يُعرف عن طريق مخلوقاته كما يُعرف السبب من خلال النتيجة، ويستطر

---

(١) أوغسطين: مدينة الله، ج(١)، ك٨، (٦)، ص٣٧٥.
(٢) نفس المصدر، ج(١)، ك٨، (٦)، ص ص٣٧٤-٣٧٥.
(٣) أوغسطين: الاعترافات، نقلها إلى العربية: الخوري يوحنا الحلو، دار المشرق, ط(٤), بيروت، ١٩٩١م، ص ص١٤٦، ١٤٧.
(٤) د. عبد الرحمن بدوي: فلسفة العصور الوسطى، دار القلم,ط(٣), بيروت، ١٩٧٩م، ص ص٢٦، ٢٧.
(٥) د. حسن حنفي: تطور الفكر الديني الغربي (الإنسان والله) ضمن مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد السابع، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع- القاهرة، ١٩٩٨م، ص١٤٦.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

ليقول إن هذا الأسلوب من المعرفة طبيعي بالنسبة للإنسان، طالما أن الأشياء المحسوسة هى بالنسبة لنا وسائل نصل من خلالها إلى معرفة «المعقولات» أي الموضوعات التي تجاوز الحس، غير أنه لا يمكن البرهنة على «الثالوث المقدس» بالطريقة نفسها؛ أي عن طريق النور الطبيعي للعقل(١). إن بونافنتورا يُفرِّق بين فكرة وجود الله وبين طبيعته، فالأولى موجودة بالفطرة، أما إدراك طبيعته (الثالوث) فيأتي عن طريق الاكتساب بالإيمان والتصديق وليس بالعقل(٢).

وافترض بونافنتورا فكرة نظرية بالفعل عن الكامل، لا تكون سوى طبعة الله على النفس، لا بمعنى أن النفس كاملة، بل بمعنى أن النفس تستقبل فكرة الكامل أو تشكِّل فكرة الكامل بنور من الله، أو بفضل التنوير الإلهي(٣) أي أن الوجود الناقص للأشياء يبرهن على الوجود المطلق الكامل، والوجود المتحرك يبرهن ويدل على الوجود الثابت، وبطريقة أفلاطونية فسَّر لنا بونافنتورا هذه الأدلة بأنها محفزات لاستحضار الوعي الكامل بمعرفة الوجود الإلهي التي هي بلا شك حقيقة مغروسة بالفطرة في العقل البشري ويقدم صياغته لدليل انسلم الانطولوجي ليوضح أن لا شيء أكثر من تأملنا في ما هو بالفعل في عقولنا، وهذا يقدم الدليل الصريح على وجود الله، وإذا نظرنا إلى الرغبة في السعادة التي لكل إنسان، سوف يتضح أنه لا يمكن تحقيقها بدون معرفة الخير الأسمى، الذي هو الله(٤) وبذلك يتضح أن بونافنتورا يربط صراحة حجة أنسلم بنظرية الاستنارة عند أوغسطين. «لكن بالنسبة للعقل الذي يفهم تمامًا معنى كلمة «الله» التفكير بأن الله وجود لا يمكن أن نتصور ما هو أعظم منه، ليس فقط لا يمكن الشك في أن الله موجود، لكن عدم وجود الله لا يمكن حتى التفكير فيه أو تصوره(٥) وهذا البرهان هو امتداد للاتجاه الأفلاطوني الأوغسطيني، ورغم الانتقادات التي وُجهت لافتراضات هذا البرهان، لكنه حتى اليوم يوجد أنصار لهذا البرهان(٦)، ورغم اعتقاد بونافنتورا بأن وجود الله واضحًا بذاته، لم ينفِ تمامًا إمكان حدوث شك بسبب نقص الانتباه والتفكير غير السليم، إذ يقول: «عظيم جدًا هو حقيقة الوجود الإلهي الذي لا يمكن الحكم على عدم وجوده، ما لم يكن هناك شيء

---

(١) فردريك كوبلستون: المرجع السابق، المجلد الثانى,القسم الأول, ص ص٣٤٦، ٣٤٧.
(٢) نفس المرجع، المجلد الثانى,القسم الأول, ص٣٤٨، هامش (٤).
(٣) نفس المرجع، المجلد الثانى, القسم الأول, ص٣٥٤.
(٤) Anthony Kenny, A New History of Western Philosophy, Vol.2, Medieval Philosophy, p.163.
(٥) Stephen F. Brown & Juan Carlos Flores, Historical Dictionary of Medieval Philosophy and Theology, p.62, (Bonaventure,St).
(٦) Jorge J. E. Gracia and Timothy B. Noone, op. cit., p.5.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

خاطئ مع فهمك، لذلك أنت لا تعرف ما المقصود بـــ«الله»[١].

أما عن صفات الإله فقد اهتم أفلاطون بمحاولة إثباتها عقليًا، فاعتقد فـــي أن الإلـــه مطلق الكمال، بسيط بساطة تامة، صادق في أفعاله وأقواله، لا يبدل ذاته أو يخدع أحدًا[٢]. ويذكر أوغسطين نص لأفلاطون في كتابه «مدينة الله» إذ يقول: «إليكم الكلام الذي ينقلـــه أفلاطون عن الله فيقول: «... إنكم لا تعرفوا الانحلال ولا أي قـــدر مميـــت يـــستطيع أن يتغلب على إرادتي التي هي وثاق لضمان استمراريتكم...» [٣]. ويقول أفلاطـــون علـــى لسان سقراط في محاورة «الدفاع» :

« والإله وحده عليم بأيهما خير»[٤]. ويثبت أوغسطين الصفات الإلهية وهي ليـــست شيئًا يضاف إلى الذات بل هي عين الذات، وليست زائدة عليه. وأول صفة لله هي الوجود والعلم والإرادة والقوة... إلخ. ويقول في ذلك: «الوجود المطلق لـــك وحـــدك، والمعرفـــة الصحيحة هي أيضًا لك وحدك، ثابت أنت لا تتغير في كيانك وفي معرفتك ومـــشيئتك...» [٥]. ويتضح مما سبق مدى تأثر أوغسطين وبونافنتورا ببراهين وجود الإله وصفاته عنـــد أفلاطون ومحاولة بونافنتورا الاستفادة بالدليل الانطولوجي لأنسلم، وهذا انعكاس لحركـــة التأثر والتأثير بين السابق واللاحق.

٣- العالم والعناية الإلهية:

إن مشكلة العالم عند كل من أفلاطون وأغسطين وبونافنتورا متصلة اتصالاً وثيقًـــا بمشكلة الألوهية. وأهم محاورات أفلاطون التي أثرت في الفكـــر المـــسيحي وفـــي آبـــاء الكنيسة كانت محاورة «تيمايوس»، فقد كانت المحاورة الوحيدة المنتشرة على نطاق واسع في فترة العصور الوسطى، فهي متاحة في القرن الرابع من خـــلال الترجمـــة اللاتينيـــة لكالسيدوس Calcidus، وترجمة شيشرون المبكرة De universo وقد كان معظمها غيـــر معروف في بدايات القرون الوسطى[٦]، والأمر الذي كان ينادي به أفلاطـــون فـــي هـــذا الحوار هو أن عالم الظواهر إن هو إلا صورة للعالم الأبدي، وأن سبب خلق هـــذا العـــالم

---

(١) Stephen F. Brown & Juan Carlos Flores, op. cit., p.62.

(٢) أفلاطون: الجمهورية، ك٢، ٣٨١-٣٨٢، ص ص٢٤٢، ٢٤٤.

(٣) أوغسطين: مدينة الله، ج(٣)، ك٢٢، (٢٦)، ص٣٩٧.

(٤) أفلاطون: «الدفاع» ضمن محاورات أفلاطون (أوطيفرون. الدفاع. أقريطون. فيدون)، ترجمة: زكي نجيب محمود، تصدير: مصطفى النشار، المركز القومي للترجمة- القاهرة، ٢٠١٢م، ص٩١.

(٥) أوغسطين: الاعترافات، ص٣٠٦.

(٦) Dermot Moran; "Platonism, Medieval", p.432.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

المتغير على نموذج العالم الأبدي هو طيبة الإله [١]. فتحول الفارق الانطولوجي الأصلي بين الموجود الأصيل والموجود اللا أصيل إلى «فارق لاهوتي» إلى فارق بين النسبي والمطلق، بين الأشياء المصنوعة والإله الصانع[٢] ففي «تيمايوس» يتحدث عن فعل الخلق لإله أعلى، كما في «السوفسطائي» و«السياسي» يستخدم أسماء متعددة منها «الصانع»، «الأب»، «مولد». أنه يخلق العالم وبفعل نفس العالم يصبح العالم حي ومنظم[٣]، فهي تحتويه وتكون وسيطة بين «المثل» و«المادة»[٤] وتحدث أفلاطون عن الإله في بعض الأحيان بأنه وجود حي، ومرة أخرى «إله مبارك»[٥].

ويصف أفلاطون الإله بالمهندس، الذي صنع العالم بالنظر إلى المثال الثابت الأزلي، فالعالم كما تصوره أفلاطون بهي ومبدعه خير العلل[٦]. ويقول أفلاطون: «ولهذه العلة وبسبب هذا التفكير، هندس الله العالم، وجعله فريدًا شاملاً، متكاملاً من جميع أجزاء العناصر، لا يهرم ولا ينتابه داء»[٧] فنقل كل ما كان مرئيًا مضطربًا من حالة الفوضى إلى حالة النظام[٨]، وقد مهَّد الله سطح الكرة الأرضية كله، وجعله أملس ناعمًا من ظاهره، وذلك لأسباب عدة[٩]. وقد أعطاه الشكل الملائم المجانس[١٠]، وقد حباه الله حركة تلائم جسم العالم، وهي التي بين الحركات السبع، تنسجم أعظم انسجامًا مع العقل والفكر[١١].

ويتصور أفلاطون أن العالم وُجد من أربعة عناصر: أولاً النار والتراب؛ لأنه لا يمكن لشيء أن يكون مرئيًا بدون نار ولا ملموسًا بدون تراب، ثم أضاف لهما الماء والهواء، واستنفذ في صنعه للعالم كل المواد والعناصر الأربعة بحيث لا يبقى شيئًا لعالم

---

(١) بنيامين فارنتن: العلم الإغريقي، ج(١)، ترجمة: أحمد شكري سالم، مراجعة: حسين كامل أبو الليف، تقديم: مصطفى لبيب، المركز القومي للترجمة,ط(١), القاهرة، ٢٠١١م، ص١٣٩.

(٢) د. مصطفى النشار، المرجع السابق، ص٣٩١.

(٣) Theodor Gomparz, Greek Thinkers, Vol.3 p.209.

(٤) Dictionary of Ethics, p.331, (Plato) .

(٥) Theodor Gomparz; op. cit., p.209.

(٦) أفلاطون: الطيماوس واكريتس، تحقيق وتقديم: البير ريفو، ترجمة: الآب فؤاد جرجي بربارة، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب,ط(٢), دمشق، ٢٠١٤م، a٢٩، ص198.

(٧) نفس المصدر، a33، ص٢٠٨.

(٨) نفس المصدر، a30، ص٢٠١.

(٩) نفس المصدر، c33، ص٢٠٨.

(١٠) نفس المصدر، b٣٣، ص٢٠٨.

(١١) نفس المصدر، a34، ص٢٠٩.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

آخر، فالإله أوجد عالم واحد وسماء واحدة[١].

ويتساءل «الغريب الإيلي» في محاورة «السوفسطائي»: ألا ينبغي أن نعزو خلق الموجودات للإله المبدع، الذي جعل لها حدوثًا لاحقًا بعد لا وجود سابق؟ أم نعزوها لآخر ونأخذ باعتقاد العامة؟ أي الاعتقاد القائل بأن هذه الموجودات تنشأ عن الطبيعة لعلة آلية غير عاقلة، ويجيبه «ثيتاتوس»: «وأحسب تعتقد أنها حدثت بفعل الإله ، أنا أيضاً أجاريك في هذا الاعتقاد»[٢].

ويعلق جاريث على ما ورد في محاورة السوفسطائي قائلاً: «صحيح أن أفلاطون لا يفسح المجال لهذا «الغريب الإيلي» كما يبيِّن لنا كيف يستطيع بما لديه من قوة الإقناع أن يدفع «ثيتاتوس» إلى التسليم بصحة مذهبه القائل بالصنع الإلهي. إلا أنه قد يُخيل لقارئ المحاورة أن « الغريب الإيلي» كان قريبًا جدًا، فيما يظهر، من بسط ذاك البرهان الذي بات يُعرف اليوم باسم «البرهان الغائي» على وجود الله. لِمَ لا وأفلاطون نفسه كان قد بسط أسطورة من نسج خياله في محاورة «تيمايوس» تحدث فيها صراحة عن صنع إلهي للعالم. ومهما يكن من أمر، فإنه لم يصرِّح بأن في مقدوره أن يقدم، اعتمادًا على مظاهر الغائية في الطبيعة، برهانًا دامغًا على صدق ما تدعيه أسطورة كتلك التي وردت في محاورة « تيمايوس»، وهذا فضلاً عن أنه لم يُعن البتة بموضوع العلاقة بين التفكير العقلاني والإيمان بالله، ناهيك عما يجب أن تكون عليه[٣].

لا شك أن أفلاطون كان يستخدم الأسطورة في عدة مواضع ليس للتسلية وإنما ليعرض موضوع بشكل رمزي، أو ليسرد فكره في قصة ليكون من السهل استيعابها لمن يصعب عليه تفهم ذلك، أو ربما يتخذ من الأسطورة ستارًا لعرض تصورات يخشى الإفصاح عنها كمعتقدات يؤمن بها. ومن ثم لا يجب أن نقلل من قيمة الأفكار التي عرضها أفلاطون في أساطير، فإنها تعبّر عما يدور بعقله، يجب أن نضع في الاعتبار أن أفلاطون وُجد في بيئة وثنية فيها معتقدات خاصة تحافظ عليها ممن يحاول معارضتها أو تكذيبها.

وقد تأثر أوغسطين بأفلاطون والأفلاطونية المحدثة في نظرته للعالم، خصوصًا

---

(١) نفس المصدر، a32، ٣٢ d، ص ص٢٠٥، ٢٠٧.

(٢) أفلاطون: السوفسطائي، ٢٦٥c، ٢٦٥ d، ص ص١٨٦، ١٨٧.

(٣) جاريث ب. ماثيوز: أوغسطين، ترجمة: أيمن فؤاد زهري، المركز القومي للترجمة,ط(١), القاهرة، ٢٠١٣م، ص١٤٣.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

الصورة الفيثاغورية الأفلاطونية التي توجد في «تيمايوس»[1]. ويؤول أوغسطين ما ورد في بداية سفر التكوين: «في البدء خلق الله السماوات والأرض وكانت الأرض خربة وخالية وعلى وجه القمر ظلام وروح الله يرف على وجه المياه» (تكوين ١/١) ليقارب ويشابه بينه وبين ما أورده أفلاطون في محاورة تيمايوس عن تكوين العالم، ووصف المحاورة بأنها عملاً رائعًا، وقد فسَّر أوغسطين قول أفلاطون «أن الله جمع الأرض والنار معًا» بأن النار هنا تعني السماء، وأنه معنى يتلاءم، إلى حدٍ ما- مع كلمة الكتاب المقدس: «في البدء خلق الله السماء والأرض». ثم ذكر أوغسطين قول أفلاطون «أن الماء والهواء هما الوسيلتان اللتان تربطان بين الطرفين الأكثر تباعًا»، ويُرجح أوغسطين أن هذا القول يشرح المقطع: «وروح الرب يرف على وجه المياه».. إذ أن الهواء يعني أيضًا الروح؛ ثم يقول أوغسطين متسائلاً: «ألا يُعتقد أن الموضوع يا ترى هو موضوع العناصر الأربعة؟» ثم يضيف أوغسطين أن أفلاطون أكد على أن الفيلسوف مولع بحب الله، ويتساءل أوغسطين مرة أخرى أوَليس الكتاب ايضًا مضطرمًا بهذا الحب ويذكر أوغسطين أن العلامة الأخيرة التي تجعله يقتنع بأن الكتب المقدسة لم تكن مجهولة عند أفلاطون هو ما به أجاب الله موسى «أنا هو أنا» وأمره بأن يقول لبني إسرائيل: «هو الذي أرسلني إليكم» (تكوين ١٤/٣)، ويرى أوغسطين في هذا القول تشابه مع الذي هو كائن في الحقيقة لا يتغير فالمخلوقات تتغير كما لو لم تكن موجودة. وتلك هي قناعة أفلاطون الراسخة... ويشك أوغسطين في وجودها في أي كتاب آخر سابق لأفلاطون، إلا في الكتاب الذي كتبت فيه: «أنا هو الذي هو»[2].

ويذكر جلسون أنه لا يوجد سوى نظرة واحدة للعالم في العصر الوسيط، سواء المبكر أو المتأخر، شاعت مرة في أعمال الفنانين ومرة أخرى في تصور الفلاسفة، وهي النظرة التي حدد معالمها القديس أوغسطين في كتابه «عن التثليث De trinitate»، والتي استمدها بدوره من آيات سفر الحكمة «رتبت كل شيء بمقدار، وعدد ووزن» (سفر الحكمة ٢١:١)[3] فالله هو القادر على كل شيء يمكن تصوره، حتى أدق الأشياء، يجب أن تكون موجودة في الكون لإثبات القدرة الإلهية المطلقة، وقد خلق الله العالم بدافع حبه اللانهائي، ولكن أوغسطين يسارع إلى إضافة أن حبه لم يجبره على الخلق، فقد كان بفعل إرادته الحرة، فالله ليس مُلزم أو خلق العالم بالضرورة، فالله السلطة المطلقة. ولكي يثبت

(١) د. عبد الرحمن بدوي: فلسفة العصور الوسطى ، ص٢٨.
(٢) أوغسطين: مدينة الله، ج(١), ك٨، (١١)، ص ص٣٨٢-٣٨٣.
(٣) إتين جلسون: روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص١٣٧.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

أوغسطين سلامة وخيرية الله، استبعد الشر من العالم أو تفسير ذلك بعيدًا عنه. فالخلق هو من الله الخير[١].

ويؤمن أوغسطين بأن الله خلق العالم من العدم من لا شيء، أنه ليس ضروريًا أن يفيض أو يتطور كيانه الخاص. كما في تصور وحدة الوجودة لدى الأفلاطونية المحدثة, لهذا يتجاوز الله طبيعة مخلوقاته. وخلقه خلق مستمر، وعنايته لا تنقطع، وإلا فإن العالم يتشتت، فالمخلوقات تعتمد عليه. ولا نستطيع أن نقول أن العالم قد خُلق في زمان أو مكان. قبل أن يخلق الله العالم لم يكن هناك لا وقت ولا مكان، بل أن كلمة «قبل» غير مقبولة لأن قبل وبعد مرتبطة بزمان ولم يكن قد وُجد الزمان قبل العالم، فهي كلمة تُطلق تجاوزًا لفهم المقصود، إن الخلق الإلهي أو العالم ليس أبدي، العالم له بداية، المخلوقات متناهية، متغيرة، فانية، أيضًا خلق الله المادة؛ أنها ليست سابقة على الصورة[٢] فالعالم خُلق من العدم بفعل إرادة الله الحرة[٣].

والواقع أن رأي أوغسطين في أن فعل الخلق الإلهي عينه كان فعلاً لا زمانيًا تفسح مجالاً واسعًا للرد على الاعتراض «البارميندي» الخاص بمسألة كيف يمكن لأي شيء على الإطلاق أن ينشأ من عدم. فقد تساءل بارمنيدس، وهو الذي قرر من قبل بأنه من العبث القول بأن الوجود قد نشأ من عدم، عن: ما الضرورة التي جعلته ينشأ متأخرًا عن وقته أو قبل ذلك؟ وجواب أوغسطين عن هذا السؤال أنه لم يكن ثمة علة تقتضي وجود العالم في زمان آخر غير الزمان الذي خُلق فيه، ما دام أنه لم يكن ثمة زمان أصلاً قبل أن يخلق الله العالم مع الزمان[٤]. وفكره أن كل شيء ما عدا الله يمكن ألا يوجد؛ فهذا الحدوث الجذري أو العرضية الأساسية تطبع العالم بطابع الجدة الميتافيزيقية ذات المغزى المهم والعميق والتي لا تظهر طبيعتها كاملة إلا حين نعرض لأصلها[٥].

وللتأمل في العالم الحسي مكانة هامة عند القديس أوغسطين فهو من أبواب الإيمان بقدرة الله الخالق المبدع، إذ يقول في الاعترافات «حدثيني عن إلهي طالما لست إلهي، قولي لي شيئًا عنه» فهتفت جميعها بصوتها القوي: «هو خالقنا». كان تأملي فيها سؤالاً

---

(١) Frank Thilly, A History of Philosophy, p.183.
(٢) Ibid., p.183.
(٣) B. A. G. Fuller; A History of philosophy, p.354.
(٤) جاريث ب. ماثيوز، المرجع السابق، ص١٢٧.
(٥) إتين جلسون: المرجع السابق، ص١٠١.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

وجمالها جوابًا»[١]، وربما اعتقد أوغسطين أن أفلاطون قد قال بالخلق من العدم عند زمن معين، ولكن من المستبعد، رغم ما أبداه أرسطو من تفسير لمحاورة «تيمايوس»، أن أفلاطون كان يقصد ذلك بالفعل[٢]، ويذكر أوغسطين أن هناك فلاسفة يعترفون بوجود إله أعلى من كل نفس، خالق، ليس فقط لهذا العالم المنظور الذي غالبًا ما يُدعى السماء والأرض بل خالق أيضًا لكل نفس عاقلة وناطقة كالنفس البشرية التي يجعلها سعيدة من خلال إشراكها بنوره اللا جسدي واللا متغير. وهؤلاء الفلاسفة هم الأفلاطونيون الذين يحملون اسم معلمهم الذي لا يجهله أحد مهما تكن معرفته للفلسفة محدودة[٣].

ولكن جلسون يرى أنه لا ينبغي أن يخدعنا تعبير «الإله الصانع» عند أفلاطون «ذلك لأن الفارق هائل جدًا بين الصانع الأفلاطوني الذي يصنع من «مادة أزلية أبدية» وبين الإله المسيحي الذي يخلق من العدم، وتلك فكرة جديدة لم يعرفها فلاسفة اليونان على الإطلاق، فقد حكم تفكيرهم المبدأ الشهير «كل شيء يخرج من لا شيء»[٤].

أما بونافنتورا فقد انتقد الفلسفة الأرسطية بشدة لقولها بقِدَم العالم، ورأى أن الفلسفة يجب أن تكون في عون الإيمان[٥]، واعتقد في أن العالم مخلوق وبناء على ذلك افترض سلسلة من الحجج والبراهين، مشابهة للتي استخدمها فلاسفة وعلماء الكلام، ليثبت أن العالم بدأ في زمان، ولم يرفض التمييز الأرسطي بين عقل منفعل وفعَّال، لكن مع التأكيد على أن كل منهما قوي للوجود الإنساني الفردي، وذهب إلى أن المهمة التي قام بها شُراح أرسطو العرب أنهم أكدوا الفصل الفريد للعقل وأُعيد صياغة ذلك في نظام بونافنتورا؛ بالإشراق المباشر لله، حيث كل إنسان يملك قدرة عقلية فردية وحرية سلوكية تستقيم مع عقيدة الحساب[٦].

فقد كانت النقاط الثلاث الكبرى في ميتافيزيقا بونافنتورا هي: الخلق، والنموذج، والإشراق، ومن ثم كان مذهبه الميتافيزيقي وحده من حيث إن نظرية الخلق تكشف كيف ظهر العالم من الله. كيف خلق من العدم، وكيف يعتمد اعتمادًا تامًا على الله، في حين أن

---

(١) أوغسطين: الاعترافات، ص١٩٨.
(٢) فردريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، المجلد الثاني، القسم الأول، ص١٠٦.
(٣) أوغسطين: مدينة الله، ج(١)، ك٨، (١)، ص ص٣٦٥-٣٦٦.
(٤) إتين جلسون، المرجع السابق، ص٧.
(٥) Stephen F. Brown & Juan Carlos Flores; Historical Dictionary of Medieval Philosophy and Theology, p.44, (Averroism).
(٦) Anthony Kenny; A New History of Western Philosophy, Vol.2, pp.62-63.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

نظرية النموذج تكشف كيف يرتبط عالم المخلوقات بالله بعلاقة محاكاة النموذج، النسخة بالمثال في حين أن نظرية الإشراق كما سنعرف في المبحث الخاص بالمعرفة تتعقب مراحل عودة الروح إلى الله عن طريق تأمل المخلوقات الحسية، وتأمل ذاتها، وأخيرًا تأمل الموجود الكامل، وهناك باستمرار تأكيد للفعل الإلهي(١).

ويتكوَّن العالم في اعتقاد بونافنتورا من السماء والعناصر الطبيعية، والسماوي ينقسم إلى ثلاثة سماء، وسماء بلورية، والقبة الزرقاء وهي السماء المرصعة بالنجوم وهي الكواكب السبعة زحل والمشترى والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر. وتنقسم العناصر الطبيعية إلى أربعة: النار، الهواء، الماء، الأرض. وهكذا يُصنِّف بدءًا من أعلى حافة في السماء نزولاً إلى مركز الأرض، يوجد تمامًا عشرة أشياء سماوية وأربعة عناصر طبيعية. من هذا تم اتحاد كل مواد العالم وشُكل بطريقة متميزة، وبنظام(٢).

ويفترض بونافنتورا صحة علم الكونيات الأرسطية الأفلاطونية وإيمانًا انعكس في الكتاب المقدس، وقد كان القديس إيزيدور من إشبيلية أول كاتب مسيحي يربط الخلق في سفر التكوين بنظام الكواكب في العصور القديمة بعبارات واضحة(٣). ويرى بونافنتورا أنه إذا كانت الطبيعة الفيزيائية مكتملة في ذاتها، فإنها تعكس حكمة متنوعة للمبدأ الأول، فهناك يوجد كثرة من الصور (المثل)، كالتي تظهر في المعادن والنباتات والحيوانات. لذلك، بعض الأجسام البسيطة وجدت الأول في طرق متنوعة لتوجد عن هذه الكثرة. كذلك ما يكون موضوع طبيعي للمتناقضات, وهذه تكون طبيعة عنصرية. يوجد ايضاً طبيعة من خلال المتناقضات توضع في مركب. كذلك الطبيعة الخالية من التناقض، تكون للأجسام السماوية النورانية، فالمركب لا يمكن أن يوجد بدون تناقضات الفاعل والمنفعل(٤).

وقد أدرك بونافنتورا تمامًا بأنه حاضرًا بين تيارين عقليين لا يمكن رفضهما ينبثق منهما تفسيرات للكون لا يمكن التوفيق بينهما على الإطلاق. فكون أرسطو وُلد في عقل يبحث عن الأسباب الكافية للموجودات في الموجودات نفسها، فقد حرر وفصل العالم عن الله. وكون أفلاطون- على الأقل إذا أخذنا تفسير القديس أوغسطين كحقيقة- هو إدخال المثل كمصطلح وسطي بين الله والأشياء. وهكذا يكون هناك كون من الصور أو المثل.

---

(١) فريدريك كوبلستون: المرجع السابق،المجلد الثانى,القسم الأول, ص٣٩٩.

(٢) Bonaventure; Breviloquium, Vol. IX, Ch. 3, 1, p.66.

(٣) Ibid., Ch.3, Translator, p.67.

(٤) Ibid., Ch.3, 2-3, p.67.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

مع طبيعة غير مستقلة بذاتها. تابعة، وهذا يقود العقل إلى البحث وراء الأشياء للبحث عن سبب ماهيتها[١].

فالأفلاطونية كما اعتقد بونافنتورا فسّرت العالم بتوازٍ من ثلاثة أسباب متساوية وأبدية وهما «الله، المادة، المثل» أولاً قبل أي شيء كانت المادة موجودة حتى الزمن الذي قام فيه الإله بالصنع، ويذكر بونافنتورا نحن نعرف من انتقادات أرسطو ما الصعوبات التي أثارتها مثل تلك الافتراضات. فالاعتراف بذلك هو أن نعترف بأن «المادة» قديمة في حالة غير تامة، ويمكن أن تجد بدون تشكل، إن الرجل يمكن أن يتواجد في ثلاثة حالات معًا، الرجل الطبيعي المكون من خليط من مادة وشكل، ورجل مستخلص من التفكير، ورجل إلهي بقاءه أبدياً في عالم المثل. والفلاسفة الذين جاءوا بعد ذلك كان عليهم التخلي عن آراء أولئك الذين سبقوهم[٢].

ويرى بونافنتورا أنه بالرغم من تجاهل أرسطو الخلق من العدم، ولكنه كان له ميزة على الأقل عن أفلاطون في أنه لا يفترض أن المادة يمكن أن تكون موجودة في أي وقت بدون صورة. إن خطأ أفلاطون أنه افترض «الإله- المادة- المثل» منفصلين عن بعضهم، بدوا له بعد ذلك أنهم أكثر رفضًا مما قالت به الأرسطية التي افترضت أن الإله والمادة في كمال أبدي بواسطة صورتهما. وبعد ذلك عبَّر بونافنتورا تعبيرًا قاسيًا عن أرسطو و«لكن حتى الآن لم ينكر أرسطو صراحةً إن إلهه بدون المثل». ولذلك يبدو من الواضح أن كل أولئك الفلاسفة جاءوا بالقرب من الحقيقة لكن فشلوا في الوصول إليها. والآن هناك في نقطة محددة تنهار كل مهارات الفلاسفة وهنا يأتي الوحي لمساعدتنا[٣].

ويرى جلسون أن رأي القديس بونافنتورا ليس أفضل رأي عن معرفة تامة. فالكون ممكن أن يُفهم بمعنيين مختلفين. الأول: هناك كون بالتصور الميتافيزيقي له، ثم بعد ذلك يجب أن نعي أن في هذا المفهوم تصور نستخدمه في الإيضاح. وفي هذا المفهوم صور الكون تدل على غاية جوهر الكون، بياض ما هو أبيض أو الطبيعة البشرية للإنسان لكن في نفس الوقت يعبِّر عن مبادئ معرفتا عن الأشياء، لأننا لا يمكن أن نعطي نفس الاسم لكيانات مختلفة بدون أن تمتلك جوهر مشترك وقاسم مشترك في الشكل العام[٤].

---

(١) Etienne Gilson; the Philosophy of Bonaventure, p.87.
(٢) Ibid., p.169.
(٣) Ibid., p.170.
(٤) Ibid., p.274.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

ومن الموضوعات التي تجعل التراث الأفلاطوني يمثل أهمية بالنسبة للاهوت المسيحي هو النقطة المتعلقة بالفكرة الأفلاطونية عن العناية. إن هذه الفكرة تبدو لنا فكرة مسيحية، غير أنها فكرة تمت صياغتها قبلاً بواسطة «أفلاطون». فهذه العناية، التي تأتي من الإله الأعلى أو الأسمى، تمنحنا الشجاعة على تجنب تقلبات القدر[١]. فيقول أفلاطون: «أن العالم في الحقيقة كائن حي ذو نفس وعقل، وأنه حدث وصار بعناية الله»[٢]، ويقول أيضًا: «علينا أن نحذر ذلك الذي يعتبر بوجود الإله، ولكنه ينكر أنهم يوجهون أي التفات إلى أعمال الناس»[٣].

ويقول جوزايا رويس في خاتمة كتابه «الجانب الديني للفلسفة»: «باختصار شديد، فإن مذهبنا هو المذهب القائل: في البدء كانت الكلمة، والكلمة كانت مع الله والكلمة كانت الله. هكذا قال القديس أوغسطين وذهب أفلاطون وذهبنا نحن»[٤].

وعلى الجانب الآخر يؤكد جلسون أن تفسير اللاهوت الطبيعي عند أفلاطون لماهية الإله يبرز مشكلات صعبة، رغم ما يذهب إليه فلاسفة هيلينستيون ممتازون حين يؤكدون بقوة أن الأفلاطونية قد توصلت إلى فكرة الله بطريقة لا يمكن أن نميزها عمليًا عن فكرة الله في الديانة المسيحية. ويذهب المدافعون عن هذه القضية إلى أن الفكرة الحقيقية عند أفلاطون هي أن: «درجة الألوهية تتناسب مع درجة الوجود»، والفارق الجذري بين التراث الأفلاطوني والتراث المسيحي يكمن في القول بأننا لا نجد عند أفلاطون معنى خاصًا لكلمة «الوجود» يُطلق على الله وحده. وهذا هو السبب في أن إلهه لا يمتلك الألوهية إلا من حيث الدرجة العليا أو القصوى فحسب، وليست الألوهية خاصية فريدة لا تلحق إلا به، بل حيثما كان هناك وجود كانت هناك ألوهية، فليس ثمة وجود واحد يستحوذ على فكرة الألوهية بتمامها وكمالها[٥]. ومن ثم فمشكلة وحدانية الله وطبيعته، تكمن في أن فلاسفة اليونان لم يكونوا قط على يقين من عدد الآلهة الموجود، فالسبب هو على وجه الدقة- على حد تعبير جلسون- أنه كانت تعوزهم تلك الفكرة الواضحة عن الله التي تجعل

---

(١) بول تلش: تاريخ الفكر المسيحي- من جذوره الهلينستية واليهودية حتى الوجودية، ج(١)، ترجمة: د. وهبة طلعت أبو العلا، مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة، القاهرة , ٢٠١٢م، ص٥١.

(٢) أفلاطون: طيماوس،c30، ص٢٠١.

(٣) أفلاطون: القوانين، ك١٠، ص٤٧١.

(٤) جوزايا رويس: الجانب الديني للفلسفة (نقد لأسس السلوك والإيمان)، ترجمة: أحمد الأنصاري، مراجعة: حسن حنفي، المركز القومي للترجمة,ط(٢), القاهرة، ٢٠٠٩م، ص٣٣٥.

(٥) إتين جلسون: المرجع السابق، ص٧٧، ٧٩.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

من المستحيل التسليم بأكثر من إله واحد[١].

ويرى د. عبد الرحمن بدوي أن من المسائل ذات الخطورة، هي مسألة الصلة بين الخير وبين الله في المذهب الأفلاطوني، فإن أفلاطون يتحدث عن فكرة الخير باعتبارها علة الصور، فإذا كانت الصور علة الأشياء، فعلة الصور هي علة كل الوجود؛ ومعنى هذا أن علة العالم هي صورة الخير. فكيف إذن نتصور الصلة بينها وبين الإله؟ هنا نجد موقفين متعارضين لأفلاطون: فهو في محارة مثل «فيلابوس» أو «الجمهورية» يجعل صورة الخير والله شيئًا واحدًا. ولكننا نجده مرة أخرى في «تيمايوس» يقول إن هناك من ناحية الصانع ومن ناحية أخرى الصورة، والصانع يخلق العالم بأن يتأمل الصور، فالصور إذن موجودة إلى جانب الصانع أو الإله. وهنا لا يمكن أن يقال، توفيقًا بين هذه الأقوال المتعارضة، إن الصور أفكار الإله ، فقد اتضح أن هذا الرأي باطل ولا يمكن أن يقال بالنسبة لأفلاطون. كما لا يمكن الفصل التام بينهما . وعلى هذا لا يمكن أن يقال عن الصانع إنه صورة الخير، في مقابل الصور التي على أساسها يصنع الأشياء. فنحن إذا سرنا من «الجمهورية» مارين بـ«فيلابوس» واصلين حتى « تيمايوس »، وجدنا رأي أفلاطون في هذه المسألة يتغير تغيرًا كبيرًا، فبعد أن كان يجعل الإله وصورة الخير شيئًا واحدًا، ينتهي بأن يفصل بين الاثنين فصلاً تامًا. والرأي الذي يميل تسلر إليه هنا كما عرضه د. عبد الرحمن بدوي هو أن فكرة الصانع في « تيمايوس » فكرة أسطورية غامضة؛ بينما نجد فكرة الخير باعتبارها علة الوجود فكرة واضحة في «الجمهورية» كل الوضوح، فالأفضل إذن أن نأخذ بهذا القول، وأن نطرح القول الأول. ولكننا نستطيع أن نُرجع هذا الاختلاف في موقف أفلاطون فيما يتصل بالصلة بين صورة الخير وبين الإله إلى نفس المنهج الأفلاطوني، وأن نقول إن أفلاطون كان متأثرًا بعض التأثر بالدين الشعبي، ولهذا اضطر أن يتحدث عن الإله كما تصوره الدين، ولكنه لم يحاول أو لم يستطع أن يوفق بين أقواله الفلسفية وبين هذه النظرة الدينية. وعلى كل حال فإننا نجد في « تيمايوس » نزعة دينية واضحة، خلاصتها أن الإله هو الخير، وأنه إنما يصدر عنه الوجود لأنه خير، والخير يقتضي الفيض والجود، وعن هذا الوجود ينشأ العالم[٢].

فربما ظهر عند أفلاطون بداية لمحاولات التوفيق بين النظرة الفلسفية العقلية والنظرة الدينية الخاضعة لسلطة النص المقدس الموروث أو ما يسمى بدين المدينة. حيث ينشأ التعارض بين العقل والمقدس، حينما يحاول العقل أن ينقد ما هو مقدس وثابت. فالعقل بطبيعته الجدلية يحاول أن يحرك ما هو ثابت.

---

(١) نفس المرجع، ص٧٧.

(٢) د. عبد الرحمن بدوي: أفلاطون، مكتبة النهضة المصرية,ط(٢), القاهرة، ١٩٤٤م، ص ص١٦٧-١٦٩.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

المبحث الثاني

تأثير ميتافيزيقا أفلاطون فى مشكلة المعرفه عند كل من أوغسطين وبونافنتورا

وسوف نتناول فيه بالدراسة العناصر الآتية:

١- الأسس الميتافيزيقية لنظرية المعرفة الأفلاطونية:

لقد كان تأثير المذهب الأفلاطوني على نظرية المعرفة في العصور الوسطى واضحًا[١]، وترتبط المعرفة عند أفلاطون بنظريته في المثل التي يصفها بأنها الماهية الحقيقية للأشياء[٢]. فهي الحقيقة العقلية المجردة ويذكر «هافلوك» أن فكرة التجريد كانت شيئًا جديدًا على العقل اليوناني، الذي لم يكن قد اعتاد الرأي القائل أن أساس معرفة الأشياء لا يكمن في مظاهرها الحسيَّة وأشكالها المتغيرة، وإنما ينحصر في مجموعة من النسب والعلاقات والأفكار المجردة التي يدركها العقل لا الحواس. فقد كان من الطبيعي أن يتطرق أفلاطون في تأكيد الطابع التجريدي للصور، وأن يصل به الأمر إلى أن يجعل لها عالمًا مستقلاً قائمًا بذاته[٣].

وقد ذهب كل من أفلاطون وأرسطو إلى أن المعرفة بالمعنى الدقيق للكلمة كلية وقد اضاف القديس أوغسطين المزيد من الدعم لهذا الرأي. فالمعرفة بالمعنى الدقيق للكلمة، ليس هذا أو ذاك القط، إنما القط عامة؛ ليس هذا الرجل أو ذاك الرجل، إنما الرجل عامة، وقد وافق فلاسفة العصور الوسطى على ذلك لكن في نفس الوقت معظمهم لم يوافق فقط بالجواهر في التعريف الأرسطي كذلك أعراض الجواهر الفردية، ويثير ذلك عددًا من المشاكل على الصعيد المعرفي الميتافيزيقي، وإحدى هذه المشاكل هي مشكلة الكليات[٤]. أما أفلاطون فقط ركز على سمو المعرفة اليقينية على الرأي، فالمعرفة العقلية عنده في مقابل المعرفة الحسية، وهذا التصور دخل إلى العصور الوسطى من خلال أوغسطين،

---

(١) Dermot Moran; "Platonism, Medieval", p.432.

(٢) أفلاطون: الجمهورية، ٥٠٧، ص٣٩٥.

(٣) نقلاً عن: د. فؤاد زكريا: دراسته لجمهورية أفلاطون، ص١٤٧.

(٤) Jorge J. E. Gracia and Timothy B. Noone, A Companion of Philosophy in the Middle Ages, p.8.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

واستمرت نظرية التذكر الأفلاطونية في الأوغسطينية في شكل الاستنارة أو الإشراق Illumination عند بونافنتورا على سبيل المثال[١].

وقد رفض أفلاطون أن تكون لا المعرفة الحقيقية ولا الفضيلة مكتسبة أي أن التعليم الأفضل يساعد على توليد المعرفة التي حصل عليها خلال جود النفس السابق في عالم آخر عالم المثل ولكنه نساها[٢] بعد أن غلفها ظلام الاهتمام بالأمور الجزئية والمشاغل اليومية لهذه الحياة الدنيا[٣] فكل معرفة تذكُّر وكل تعلم إيقاظ. ويقول أفلاطون بالتذكُّر ليرسخ عقيدة الوجود السابق للنفس[٤]. ويقول أفلاطون في ذلك: «... أنه ليس هناك من تعلم بل تذكر»[٥]، وأيضًا: «أن الفضيلة لا تأتي لا بالطبيعة ولا بالتعلم، وإنما هي نصيب إلهي يلقى من غير العقل إلى من يلقى إليهم»[٦]. ويقدم أفلاطون برهين ليؤكد نظرية التذكر والوجود السابق للنفس، وأول برهان يساق لذلك أنك تستطيع أن تستنتج من الجاهل بعض النتائج الرياضية الصحيحة بأن ترسم له شكلاً هندسيًا وتأخذ في سؤاله فيجيبك بالعلم الصحيح، ولا يكون ذلك إلا أن يكون العلم الرياضي كامناً في النفس، والبرهان الثاني ما للنفس من مقدرة على ترابط المعاني، أي استثارة بعضها ببعض، فترى سمياس مثلاً فيذكرك ذلك بسيبيس، كذلك قد ترى القيثارة فتذكرك بالعازف عليها، ويصل إلى أن العلم مفطورًا في النفس قبل الميلاد أي قبل حلولها بالجسد هذا دليل على وجود النفس قبل اتصالها بالجسد، وأنها كانت حينئذ على شيء من الذكاء والإدراك، وإذا صح ذلك فقد صدقت نظرية المُثل كلها[٧].

ويلخص أفلاطون درجات المعرفة وفقًا لدرجات اليقين، في رسم تخطيطي في الكتاب السادس من الجمهورية، هذا الرسم الذي يُعد مقدمة جيدة لفلسفة أفلاطون، يفترض أن جميع أنواع المعرفة أو الأشياء المعروفة ترتبط مع بعضها البعض في نظام رائع، مع مثل أعلى واحد يمثل علة المعرفة والوجود هو مثال الخير، يجب أن نفهم هذا التخطيط

---

(١) Dermot Moran, op. cit., p.432.

(٢) Theodor Oizerman, Problems of the History of Philosophy, Translated from Russian by Robert Daglish, Progress Publishers, Moscow, 1973, p.30.

(٣) د. فؤاد زكريا: المرجع السابق، ص٤٥.

(٤) Frank Thilly, A History of Philosophy, p.86.

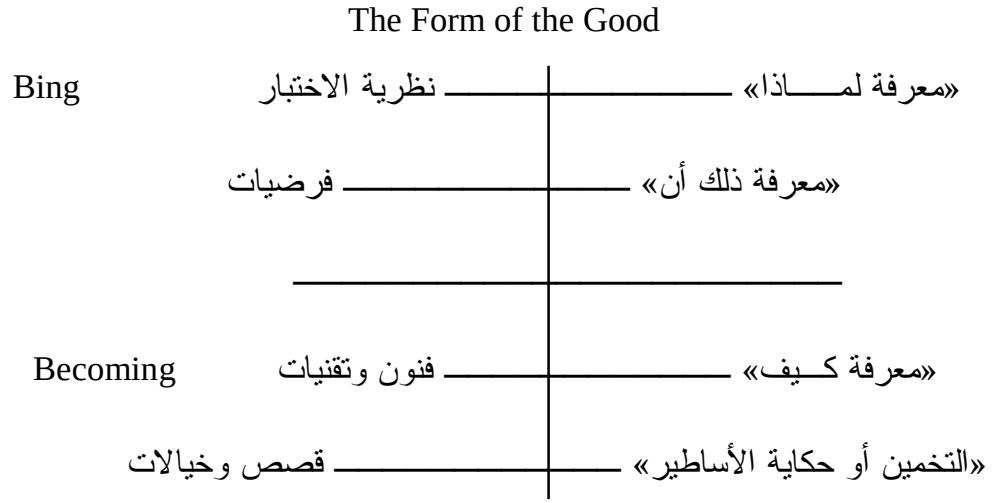
(٥) أفلاطون: محاورة «مينون» (في الفضيلة)، ترجمة وتقديم: د. عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع- القاهرة، ٢٠٠١م، ٨٢ أ، ص١٠٧.

(٦) نفس المصدر، ١٠٠ ب، ص١٥٧.

(٧) د. زكي نجيب محمود: مقدمة «فيدون»، ضن محاورات أفلاطون، ص ص٢١٥-٢١٦.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

بـــ«مستويات وضوح المعرفة» إذا أردنا أن نفهم نظرية أفلاطون السياسية. عندما يقـــول أفلاطون أن الأمل الوحيد للبشرية أن يتولى المثقفون مسئولية تجاه المجتمع، حيـــث تجـــد خبراء في «العلوم الاجتماعية»، و«النظرية العامة للقيم» معربًا عن أمله أن تحقق في يوم من الأيام.



ß ارسم خطًا، وقُم بتقسيمه إلى أربعة أجزاء بحيث يرتبط كل منهم بالآخر، بحيث يعبّـــر عن أربعة أنواع للمعرفة وفقًا لمدى وضوحها.

ويعبر النموذج السابق عن أنواع المعرفة من الأقل وضوحًا في القاع إلـــى الأكثـــر وضوحًا في القمة، وتشير تسمية أفلاطون لكل جزء إلى نوع المنهج واليقين الخاص بكـــل طريق. وهذا التخطيط يمكن أيضًا أن يعكس قراءة أفلاطون لتاريخ الفلـــسفات المبكـــرة، حيث التقدم من مرحلة غير واضحة للغاية من الفلكلور قبل التفكير العلمي إلى الفـــروض النهائية التي قدمها، ويُعد «مثال الخير» في قمة الشكل الذي رأى أفلاطون أنه يمكن فـــي نهاية هذا الطريق شرح كيف أن أربعة أنواع للمعرفة؛ بالرغم من الاختلاف في الأسلوب والموضوع يرتبطان معًا في وجود كلي واحد[١].

وقد عبَّر أفلاطون عن درجات المعرفة من خلال أسطورة الكهف ويمكن أن يفـــسر هذا التشبيه من خلال فكرة الاستنارة فهو يعبِّر عن نمطين من الحياة: حيـــاة تفتقـــر إلـــى الاستنارة، مع الظلام داخل الكهف، وحياة مستنيرة تدرك حقائق الأشياء في ضوء الشمس. فالكهف يصور الصراع الأزلي بين قيم الحياة الفلسفية وقيم الحياة اليومية السطحية، وهـــو

(١) Robert S. Brumbaugh, The Philosophers of Greece, pp.143-144.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

صراع قد يدور فى داخل الفرد نفسه مثلما يدور بين فئات من البشر. علـــى أن التـــشبيه ينطوي أيضًا على مقارنة بين مستويات الواقع وهي مقارنة تنتمي إلى صميم الميتافيزيقا[١].

ففلسفة أفلاطون فلسفة حيَّة متطورة، هي في صميمها «طريق» يصعده «العـــارف» بالحب وبالشوق، يخطو فيه «بحوار» سمح حر. المعرفة لا تنفصل فيـــه عـــن الوجـــود، وكلاهما لا ينفصل عند العدالة[٢]. فإن ما يضفي الحقيقة على موضوعات المعرفة، ومـــا يضفي ملكة المعرفة على العارف، هو مثال الخير. فهو علة العلـــم والحقيقـــة[٣] فالإلـــه كزعيم ومرشد وصديق يشجع كل الموجودات البشرية التي تحاول بـــإخلاص أن تماثـــل ذاتها كنموذج الطبيعة الإلهية، وتلك التي تشارك في تحقيق الخطة الإلهيـــة[٤]. وبمـــا أن المثل هي مبادئ الوجود، وليست الأفكار العامة التي نستخلصها مـــن المظـــاهر الحـــسيّة المتكثرة؛ فإن الوصول إليها يكون عن طريق الحدس المباشر الذى تتجاوز فيـــه التجربـــة الحسية والتفكير العقلي المرتبط بها أي الخطوة الأخيرة في منهج الديالكتيك النظري[٥].

والفيلسوف هو الشخص الوحيد الذي يستطيع معرفة المثل وتحصيل كل العلوم التي يضع أفلاطون على رأسها علم الجدل وهو تحصيل معرفـــة الوجـــود اليقينـــي الراســـخ. الفيلسوف يرتفع بقوة الحقيقة وحدها، دون الاستعانة بأية حاسة، إلى الوجود بالـــذات. إذن الفيلسوف وحده يمتلك المعرفة والحقيقة المطلقة بينما العامة لا تملك شيئًا من ذلك[٦].

ولهذه الأسباب تحقق العدالة إذا حكم الفلاسفة، وتفسد الأمـــور إذا حـــدث العكـــس، فالعامة عاجزة عن تنظيم أمور الدولة لأنها لم تكتشف وتصل إلى ما فُطرت عليـــه مـــن علم، فهي لا تمتلك في نفوسها أية نماذج واضحة، والعدالة وبقية الفضائل تستمد من العلم الأسمى، علم الجدل، والفيلسوف وحده يستطيع أن يبني الدولة حسب نموذج إلهـــي، لأنـــه يمتلك هذا النموذج في نفسه[٧].

إذن التعليم الأفلاطوني مهمة شاقة ومتعبة لأنها تهدف إلى اقتلاع النفس من النهـــار المظلم وتوجهها نحو النهار الحقيقي، نحو الوجود الثابت، نحو الحقائق، وبهذا فقط تحصل

---

(١) د. فؤاد زكريا: دراسته لجمهورية أفلاطون، ص ص١٥٣-١٥٤.
(٢) د. عبد الغفار مكاوي: المنقذ قراءة لقلب أفلاطون، دار الهلال، القاهرة , ١٩٨٧م، ص٦١.
(٣) أفلاطون: الجمهورية، ٥٠٨، ص٣٩٨.
(٤) د. مصطفى النشار: فكرة الألوهية، ص٢٤٥.
(٥) بول جانيه، جبريل سياي: مشكلات ما بعد الطبيعة، ص ص٢٧-٢٨.
(٦) د. حسين حرب: في الفكر اليوناني- أفلاطون، دار الفارابي,ط(١), بيروت، ١٩٨٠م، ص٢١٣.
(٧) نفس المرجع، ص٢١٣.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

العلم الحقيقي. والجسد يعيق المعرفة الحقيقية وهو مصدر ارتباك النفس ويجرها إلى عالم التغير، فالإحساس دليل خاطئ، ولا ينكشف الوجود للنفس إلا بالفكر حينما ينحصر في حدود نفسه[١].

٢- تأثير ميتافيزيقا أفلاطون فى نظرية المعرفة عند أوغسطين:

لقد اعتقد أوغسطين أن المعرفة الحسية هي أدنى مراتب المعرفة، فهي قاصرة عن بلوغ الحقيقة واليقين لأنه لا شيء ضروري وثابت في النظام الحسي، مقتفيًا في ذلك أثر أفلاطون الذي رأى أن موضوع العلم اليقيني هو عالم المثل بينما لا يصلح عالم الحس إلا كأساس للظن لأنه يتأرجح بين الوجود واللا وجود، أي إنه يتغير، فقد تابع أوغسطين نظرية المعرفة الأفلاطونية[٢] وأشار بالتميز الأفلاطوني بين معرفة عقلية ومعرفة حسية قائلاً: «بيد أن هؤلاء الفلاسفة الذين حق لهم أن يُفضلوا على سواهم عرفوا كيف يميزون بين ما يكتشفه العقل وما يتوقعه الحس من دون أن يسلبوا الحواس شيئًا من سلطانها ولا أن يعطوها أكثر مما لها. أجل لقد اعترفوا بنور الأرواح الذي ينير كل شيء، إنه الله خالق كل شيء»[٣]، ويقول أيضًا: «إن الدور الذي يضطلع به العقل الأعلى هو الحكم على هذه الأشياء المادية طبقًا لمعايير لا مادية، والتي لولا أنها فوق مستوى الإدراك البشري لكانت عرضة للتبدل والتغير. والملكة التي من خلالها تحكم على الأشياء المادية الزمنية هي أيضًا ملكة عقلية، وهي صفة خاصة بالإنسان دون الحيوان، وهي حلقة الوصل بين الإنسان والحقيقة الثابتة»[٤].

وقد اتفق أوغسطين مع أفلاطون في أن المعرفة الحسية ليست غير دافع وباعث يجعل النفس تدخل في ذاتها لكي تكتشف الحقائق الأزلية الأبدية الكامنة فيها[٥] فالوعي الذاتي أساس لجميع المعارف[٦]، وقد حاول أوغسطين، أن يقف على حقيقة حضور النفس المباشر أمام ذاتها من خلال مناقشة الحكمة اليونانية القديمة القائلة: «اعرف نفسك» وتوصل إلى أن النفس الناطقة تكون بطبيعتها حاضرة أمام ذاتها حضورًا مباشرًا. فهي

---

(١) نفس المرجع، ص ص٦٥، ٦٦.
See Also: Theodor Oizerman; op. cit., p.30.

(٢) إيتن جلسون: روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص٢٩٤.

(٣) أوغسطين: مدينة الله، ج(١)، ك٨، (٧)، ص ص٣٧٦-٣٧٧.

(٤) Augustine; De Trinit, 12. 2. 2.
نقلاً عن: فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، المجلد الثاني، القسم الأول، ص٨٥.

(٥) د. عبد الرحمن بدوي: فلسفة العصور الوسطى، ص٢٤.

(٦) Theodor Gomparz; Greek Thinkers, Vol.3, p.269.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

ليست في حاجة إلى تميز ذاتها أو إدراكها. ولا شك في أن مسألة كيف يمكن للنفس أن تدرك ذاتها قد حيرت أوغسطين. ويتساءل «في الثالوث»: كيف يمكن للنفس أن تستحضر ذاتها، كما لو كانت في وسعها ألا تكون حاضرة في ذاتها؟ وخلص إلى أن النفس تستحضر ذاتها بوصفها كلاً لا يتجزأ بحيث لا يمكن أن يكون ثمة شيء آخر ينبغي أن تبحث عنه[١].

وقد أشاد أوغسطين بجهود أفلاطون في مجال الفكر الفلسفي قائلاً: «وحيث إن درس الحكمة يقسم إلى عملي ونظري، فالعملي منوط بسيرة الحياة والقواعد الأخلاقية؛ والنظري يسعى إلى معرفة العلل والحقيقة المجردة؛ وقال إن سقراط امتاز في الأولى، وبيتاغور في الثانية؛ وعليها ركز قواه العقلية. أما أفلاطون فقد جمع بين الاثنين؛ فالفلسفة مدينة له بكمالها»[٢].

ويذكر جينيفر مايكل هيكت أن في انعطافه غريبة، أثنى أوغسطين على الشك بوصفه سبيل معرفة كل شيء، طالما أنه لا يشك بالله. إنها محاجة عجيبة، ليس لأنها تستحوذ على الكوجيتو الديكارتي «أنا أفكر، إذن أنا موجود». القضية أن الرواقيين أصروا على الحتمية، غير أن المسيحيين أصروا على الإرادة الحرة، والشكاك أصروا على أنه ليس بوسع المرء معرفة شيء، ويرى أوغسطين أنه يعلم أنه يفكر، ومن ذلك يعرف أنه موجود، وأن لديه إرادة[٣].

ويرى أوغسطين أن المعرفة الوحيدة التي تستحق الاهتمام هي معرفة الله والنفس، فكل العلوم تستمد قيمتها فقط بقدر ما تخبرنا عن الله. فمن واجبنا فهم ما نعتقد به اعتقادًا راسخًا، لنرى عقلانية إيماننا. «أتعقل لأؤمن، أؤمن لأتعقل» الإيمان في الوحي الإلهي هو المصدر لمعرفة الله[٤].

ويرى أوغسطين أن العقل بتذكره لله وإدراكه له إنما يرجع إلى مصدر الإشعاع، فتصبح أنت مع الله كما هو مع العقل، وكما أنت مع العقل غير أن العقل لا يعتمد على حضور الله فيه، وإنما هو الذي يسعى إليه فيتذكره. وأحيانًا يتناسى الاتجاه إليه. والله بنوره يهب الضياء لمن يتجه إليه، ضياء الفكر والمعرفة- ويطلق أوغسطين على المعرفة

---

(١) جاريث ب. ماثيوز: أوغسطين، ص١٠٤.
(٢) أوغسطين، المصدر السابق، ج(١)، ك٨، (٤)، ص٣٧٠.
(٣) جينيفر مايكل هيكت، تاريخ الشك، ص٣٥٠.
(٤) Frank Thilly; op. cit., p.181.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

الإنسانية في مؤلفاته «نظرية المعرفة». وعندما وصف وظائف العقل كانت مقدمة هذا الموضوع هي الحديث عن الحضور الإلهي في العقل وهذه هي نظرية الإشعاع. ذلك هو التذكر النهائي الذي على أساسه قامت نظرية كل من أفلاطون وأوغسطين في المعرفة داخل بناء ميتافيزيقي بعيد الأثر. والذي هو جزء حيوي أو جوهري فيه على حد تعبير ترانثي وماركوس، غير أن أوغسطين لا يذكر مثل أفلاطون أن الوصول إليها يكون بالتذكر بل يرى أن العقل البشري يكتشف هذا الإشعاع الإلهي لأنه حاضر في ذاته. ولكننا مع هذا الاختلاف نجد أن التذكر الأفلاطوني والاكتشاف الأوغسطيني إنما هو نظرية واحدة تقوم على أساس الذاكرة Memoria، والعقل كائن حي يعيش ويتحرك وله كينونته الفعلية. ولذا فهو قادر على تذكر الله وهو تذكر فطري وليس تذكرًا قائمًا على خبرات حسيّة سابقة[١].

ويرى ترانثي وماركوس أن أوغسطين بوصفه فيلسوفًا من فلاسفة المسيحية قد استفاد من الأفكار الفلسفية التي شاعت في المدرسة الأفلاطونية المحدثة عندما تكلم عن الوعي الحسي والتصور وطوَّع هذه الأفكار بطريقة تجعلها ملائمة للفكر اللاهوتي. أما في حديثه عن الحقيقة والإدراك العقلي فإنه قد استعان بنظرية التذكر من أفلاطون والعقل طبقًا لوجهة نظر أوغسطين يشعر بالحقيقة الكلية الضرورية لإصدار الأحكام وذلك طبقًا لنظرية الإشعاع الإلهي[٢].

ويبدو تأثير أفلاطون فى تصور أوغسطين لعجز الإنسان عن بلوغ كمال الحكمة في هذه الحياة، احتياجه إلى النعمة الإلهية فقد قال أوغسطين: «... أنت تعترف بنعمة الله وعجز الإنسان، كما تتكلم عن النعمة بألفاظ أكثر وضوحًا عندما تقرر، وفق ما يراه أفلاطون، أنه يستحيل على الإنسان، في هذه الحياة، أن يبلغ كمال الحكمة؛ أما بعد الحياة فكل ما ينقص الإنسان الذي يعيش بعقله تعوضه العناية والنعمة الإلهية[٣]، ويتحدث أفلاطون في القوانين عن دور العناية الإلهية في كشف الحقائق قائلاً: «لقد كشف عنه العناية الإلهية في مناقشاتنا اليوم»[٤].

ويرى أوغسطين إن الفلاسفة يخطئون أحيانًا في تعليمهم الخاص بالله، كما أن هناك

---

(١) ترانثي وماركوس: مقالات في فلسفة العصور الوسطى، ص ص ٣٦٤، ٣٦٧.
(٢) نفس المرجع، ص٣٦٥.
(٣) أوغسطين، المصدر السابق،ج(١), ك١٠، (٢٩)، ص٥٠٥.
(٤) أفلاطون، القوانين، ك٤، ص٢٣٣.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

مع ذلك عنصرًا حاسمًا يفصلهم عن المسيحية، وهو رفضهم أن يقبلوا المسيح بوصفه وسيطًا ومخلصًا. وذلك لأن الفيلسوف يبحث عن المعرفة المستقلة ويتعقبها، فإنه فخور ويرفض أن يدين بكلامه إلى أي شخص إلا نفسه. إن محاولته كلها يحركها في النهاية الثناء على الذات والإعجاب بالنفس[١]، وقد يكون صحيحًا بناء على هذا الأساس أن نقول إن الفيلسوف هو الشخص الذي يكون أكثر قربًا من المسيحية، وهو في الوقت نفسه الشخص الذي يظل بعيدًا عنها[٢].

ويؤكد أوغسطين في محاورة «المعلم» أننا لا نتعلم أو نعلم معاني الكلمات اعتمادًا على العلامات. وإنما يجب على المرء أن يتعلم بذاته، وأن يعتمد في تعليمه هذا على «المعلم الداخلي»[٣]، ويبدو أثر فكر أفلاطون وأفلوطين عليه في قوله: «أود أن أتخطى قوة طبيعتي لأرتفع تدريجيًا إلى خالقي وأصل إلى مساكن الاكرام وقصورها الواسعة حيث الصور التي لا عد لها...»[٤].

وقد نقد توما الأكويني أوغسطين حيث رأى أن النور الذي تحدث عنه أوغسطين لم يكن سوى النور الطبيعي للعقل، لذلك فإن الاستنارة هي فيزيقية وليست ميتافيزيقية، كما ذهب فلاسفة آخرون إلى إمكانية المعرفة بدون استنارة ميتافيزيقية[٥] فهي مجرد عملية تجريد طبيعية[٦]، ولكن أوغسطين متمسك بقيمة وعبقرية المراقبة الذاتية وعمق البصيرة الروحية، وتلقي الإشراق الإلهي، فأوغسطين يربط تصوره للمثل الأزلية أو الأفكار الإلهية، بنظريته للاستنارة، ويرى ضرورة الإشراق الإلهي لتشكيل تصوراتنا العقلية[٧]. فالإنسان عندما يخلص في حبه لله يجد الله فهو نور الإنسان الباطن وصوته[٨]، وعلى الجميع أن يتابعوا رأي الفلاسفة القائلين أن الإنسان السعيد هو من يتمتع بالله كما تتمتع العين بالنور[٩]، فكلما تشبه الإنسان بالله اقترب منه[١٠] وهي فكرة مستمدة من التراث

---

(١) أوغسطين، المصدر السابق،ج(١), ك١٠، (٢٩)، ص٥٠٥.
(٢) إرنست فورتن: القديس أوغسطين ضمن «تاريخ الفلسفة السياسية»، ج(١)، ص٢٩١.
(٣) أوغسطين: المعلم، ضمن كتاب «نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط (أوغسطين- آنسلم- توما الإكويني) ترجمة وتقديم وتعليق: د. حسن حنفي حسنين، مكتبة الأنجلو المصرية,ط(٢), القاهرة، ١٩٧٨م، ج(٢)، ١٣: ١٤، ص٩٤.
(٤) أوغسطين: الاعترافات، ص٢٠٠.
(٥) Jorge J. E. Gracia and Timothy B. Noone, op. cit., p.8.
(٦) Gyula Klima with Fritz Allhoff & Anand JayPrakash Vaidya; op. cit., p.29.
(٧) Theodor Gomperz; op. cit., p.269.
(٨) أوغسطين: الاعترافات، ص١٩٨.
(٩) أوغطسين: مدينة الله ج(١)، ك٨، (٨)، ص٣٧٨.
(١٠) نفس المصدر: ج(١)، ك٩، (١٧)، ص٤٤٤.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

الأفلاطوني فيقول الأثيني في محاورة القوانين: «أن الشبيه عندما يكون ذا وزن يحب شبيهه، والان أقول أن الله وحده هو الذي يعتبر بحق، وبالنسبة لي ولك «مقياس الأشياء ككل»، يصبح العفيف بيننا محبوبًا من الله لأنه شبيه به[١].

وتُعد النظرية الإشراقية عند أوغسطين هي الوسيلة الوحيدة التي يمكن القضاء بها على العدم الذي كشف عنه تحليل اللغة وعجزها عن إيصال الحقيقة، كما أدت النظرية الإشراقية بدورها إلى وضع اللمسات الأولى في نظرية أوغسطين في الصواب والخطأ الناشئين عن حرية الإرادة التي سيخصص لها أوغسطين آخر محاوراته الفلسفية العشرة وهي «الإرادة الحرة» فالخطأ لا يرجع إلى النور الداخلي الذي لا يخطئ بل يرجع إلى الإرادة الحرة خيرة كانت أم شريرة، النور لا يخطئ في الإضاءة بل العين هي التي تخطئ في الإبصار[٢].

والنظرية الإشراقية في الفلسفة المسيحية الأوغسطينية ليست طريقًا للمعرفة فحسب بل هي أيضًا وسيلة للحصول على السعادة، فالمعرفة الحقة هي معرفة الحقائق الأبوية من المعلم الداخلي، واساس هذه الحقائق وجود الله. يكشف الله عن نفسه داخل الفرد وتتم لهذا الأخير معرفته به. وفي هذه المعرفة كذلك توجد السعادة الحقيقية، بعد أن يغمر النور الداخلي النفس بالفرح والنشوة، هنا يتفق القديس أوغسطين مع الإمام الغزالي في جعلهما الله موضوع المعرفة والسعادة في آن واحد[٣]، وهي مسألة لها أصول في الفلسفة اليونانية وخاصةً عند أفلاطون وأفلوطين فقد ذهبا إلى أن الحب الإلهي أساس الارتقاء في المعرفة والرغبة في السعادة الحقيقية.

ولا يكتفي أوغسطين في عرضه للنظرية الإشراقية بنقد اللغة ووضع نظرية في المعرفة، بل يوضح أن الإشراق هو حدس ديني أصيل قوامه وجود الله في النفس وإشراقه فيها، فالمسيح هو المعلم الداخلي، بل هو وجود فعلي في النفس وفي الكون يراه الناس ويشعرون به، هو حقيقة باطنية يشعر بها كل فرد، أي أن الله لا يتكشف إلا من خلال الذاتية كما يصرح بذلك كيركجارد[٤]. المعلم الداخلي إذن دليل على وجود الله قائم على

---

(١) أفلاطون، القوانين، ك٤، ص٢٢٥.

(٢) د. حسن حنفي: مقدمته لمحاورة «المعلم» لأوغسطين ضمن «نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط»، ص٢٦.

(٣) نفس المرجع، ص ص٢٧، ٢٨.

(٤) Kierkgaard: Post-Scriptum aux Miettes Philosophique, pp.125-66.
نقلاً عن د.حسن حنفى:المرجع السابق,ص ٢٨.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

استحالة التعبير والتعليم عن طريق اللغة والكلمات، إذ يقول أوغسطين في ذلك «نرجع إلى المعلم الذي قيل عنه أنه مستقر في الإنسان الداخلي، وهو المسيح- أي قوة الله الدائمة والحكمة الخالدة ترجع إليه كل نفس ناطقة لكن لا ينكشف لها إلا بحسب قدرتها وإرادتها الحسنة أو السيئة، وخطأ أحدهما ليس خطأ الحقيقة التي يرجع إليها، إذ لا يخطئ النور الخارجي بل تخطئ أعيننا الحسية، هذا النور هو الذي يرشدنا للأشياء المرئية بقدر ما نستطيع التمييز بينها»[١].

فقد كانت اللغة موضع نقد شديد من جانب أفلاطون أيضًا، فقد حمل على هذه العبادة التي أقامها الناس للألفاظ اللغوية لأن الألفاظ تصور الحقائق بخلاف ما هي عليه في الواقع، لأن الألفاظ تضيف إلى ما تعبّر عنه ثابتًا و دقة ليسا موجودين في هذه الأشياء التي هي مدلولاتها. ولذا نرى أفلاطون يحمل على عصره، وعلى السوفسطائيين الذين استمروا في مثل هذه الأبحاث اللغوية التي لا تؤدي إلى نتيجة واقعية، لأنها لا تؤدي إلى اكتشاف الحقائق. فالعنصر الأول من عناصر الشك الأفلاطوني اللغة[٢]. وكلمة الشك هنا ليس بمعناها المفهوم وإنما بمعناها الأصلي الاشتقاقي وهو البحث؛ فالشك الأخلاقي لا يقول بأن الحقائق لا يمكن أن تُعرف وإنما يقول إن الحقائق غير معروفة، أي أنه شك يبحث ويحاول دائمًا أن يصل إلى نتيجة. أما الشك الآخر فشك هدام، يقطع بأن كل معرفة غير ممكنة[٣]، الخلاصة أن اللغة عند أفلاطون لا تؤدي مطلقًا إلى التعبير الصحيح عن حقائق الأشياء، ومن أجل هذا لا يجب أن تكتب الكلمة في صيغة قطعية تعليمية، وإنما توضع على شكل محاورات. فالمحاورات وحدها إذن هي التي تستطيع أن تعبّر تعبيرًا حقيقيًا عن هذه الحالة، حالة القلق وعدم الانطباق بين الألفاظ ومدلولاتها[٤].

وقد سبق أفلاطون أوغسطين في القول بأن الفلسفة لا تُأخذ من أفواه المعلمين، بل يجب أن تكون كشفًا شخصيًا ومعرفة بالنفس. وأكثر من ذلك فإن من بلغ مرتبة هذا الكشف فلن يقوى على التعبير عن الحقائق التي أبصر بها، ولذلك فهو يعترف أنه لم يكتب ولن يكتب في الفلسفة كتابًا، لأن حقائقها لا يمكن التعبير عنها بالألفاظ كما هو الحال في الموضوعات الأخرى، وإنما السبيل للفلسفة أن يستعين السالك بمرشد، ثم إذا بنور من المعرفة يضيء أرجاء النفس، حتى إذا اهتدى المرء إلى الحقيقة في باطن نفسه تشبث

(١) أوغسطين، المعلم، ١١: (٣٨)، ص٩١.
(٢) د. عبد الرحمن بدوي: أفلاطون، ص١١٧.
(٣) نفس المرجع، ص١١٥.
(٤) نفس المرجع، ص١١٩.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

بها، وأخذ يغذيها بالبحث والتأمل. فالفلسفة كما عرَّفها أفلاطون في مواضع كثيرة في محاوراته هي «رؤية الحق». ومن أجل ذلك نسبوا إلى أفلاطون نزعة صوفية، كما ذهب إلى ذلك برتراند رسل، لأنه يريد أن تتكشف له الحقائق، وأن يتصل بها اتصالاً مباشرًا كما يراها في اخل النفس بغير تسط الحس[١]. ومن ثم نجد الاتجاه الأكثر ميلاً إلى الطابع الصوفي عند «أفلاطون»، و«أوغسطين»، و«ونافنتورا»، والفرنسسكان، كما نجد الاتجاه الأكثر ميلاً إلى الطابع العقلي، الإمبريقي في الخط الذي يبدأ من «أرسطو» إلى «توما الأكويني»[٢].

يتضح لنا مما سبق مدى التأثير القوي لأفلاطون على القديس أوغسطين في مبحث المعرفة فقد بدأ كل منهما بالشك الإيجابي الذي يهدف إلى البحث والسعي إلى المعرفة الحقيقية وتوصل كل منهما إلى ضعف اللغة وعجزها في التعبير عن حقائق الأشياء، وأن بداية الطريق إلى المعرفة اليقينية يتم بنظر الإنسان بالداخل أولاً وليس بالخارج، مع التمسك بالمبدأ السقراطي ذي الأصل المصرى القديم «اعرف نفسك»، فمعرفة النفس هي كلمة السر وهي المفتاح لبداية الطريق إلى الله، فالنفس هي حاوية للحقائق الإلهية. فبالتذكر عند أفلاطون، وبالتذكر والنعمة عند أوغسطين يسير الإنسان في الطريق الصحيح لمعرفة الحقيقة، وقد لفت أنظارنا كتابة أوغسطين لمؤلفه «المعلم» الذي ينقد فيه اللغة في شكل محاورة مثلما أوصى أفلاطون بذلك من قبل. ربما يكون بتأثير من أفلاطون أو ربما طبيعة الموضوع تطلبت ذلك.

٣- تأثير الفكر الأفلاطوني الأوغسطيني فى نظرية المعرفة عند بونافنتورا:

لقد كانت النظرية الأوغسطينية القديمة في الإدراك هي النظرية التي بلغ التعبير عنها أكمل صورها في فلسفة «القديس بونافنتورا» صوفية النزعة في جوهرها؛ فهي تتضمن أن المعرفة حدس للأفكار الأزلية التي في عقل الله، وما موضوعات الإدراك الحسي في النهاية إلا قناع أو رمز ينكشف به الغطاء عن تلك الأفكار الأزلية، وبهذا تكون الغاية القصوى للمعرفة هي دائمًا العلم بالله نفسه وكل أوجه المعرفة قائمة على إشراق الضوء الأزلي الذي يكشف عن نفسه لروح الإنسان على خطوات متتابعة، تبدأ من الخبرة الحسية متدرجة إلى التأمل الصوفي، وهكذا تلاشت الفواصل التي تميّز الإيمان من العقل، إذن ما هو الإيمان إن لم يكن عقلاً في مرتبة أعلى، وما هو العقل إن لم يكن إيمانًا في

---

(١) د. أحمد فؤاد الأهواني: أفلاطون، دار المعارف،ط(٤), القاهرة، د. ت، ص ص٧٤، ٧٥.
(٢) بول تلش: تاريخ الفكر المسيحي، ج(١)، ص ص١٦٠، ١٦٦.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

مرحلة أدنى؟ وبناء على ذلك كان الفصل التام بين الفلسفة والدين أمـرًا مـستحيلاً مـن الوجهة النظرية[١]. وإن كان جلسون يرى أن بونافنتورا ميَّز تمييزًا منهجيًا بـين الإيمـان والعقل، على اعتبار أن وجود فلسفات وثنية مثل فلسفة أفلاطون وأرسـطو هـو إثبـات تاريخي وقاطع على هذه المسألة. فكان هناك أجيال كاملة لا تتمتع بنعمة الوحي، ولـذلك كان من الضروري استخدام العقل بشكل مستقل عن الإيمـان. أن التمييـز بـين مبـادئ اللاهوت والفلسفة والتي لم يكن في الإمكان لأي رجل في العصور الوسطى، في الحقيقـة فإن بونافنتورا أثبت ذلك ورأى أنها واضحة جدًا. «فالفلـسفة» بالـضبط هـي المعرفـة بالأشياء التي يمكن للشخص أن يكتسبها عن طرق العقل وحده[٢].

ويبدو أنه بترجمة مؤلفات أرسطو وتأثيرها في عصر بونـافنتورا، أصـبح هنـاك تحديات تتعلق بطريقة التعبير أخذت تظهر؛ فالقديس أوغسطين طوَّر بعض الموضـوعات الفلسفية العميقة. بحيث يمكن تجنب الاعتراضات الناشئة عن المعرفة بنصوص أرسـطو. ومن أهم الموضوعات المطروحة في منتصف القرن الثالث عشر تتعلق بالدور المركـزي «للاستنارة» أو «الإشراق» في نظرية المعرفة عند أوغسطين. وقد قدم القديس بونافنتورا في سؤاله الرابع من أسئلته على معرفة المسيح تحليل لمصادر المعرفـة اليقينيـة عنـد الإنسان[٣].

وقد تسأل بونافنتورا «هل يمكننا الحصول على اليقين في هذه الحيـاة فـي ضـوء الأبدية؟» وهذا السؤال يرجع بنا إلى أفلاطون، وبعض أتباعه من الفلاسـفة المـسيحيين، ويرى بونافنتورا أن هذا السؤال يبدو غامضًا لأنه «في ضوء المعقولات الأبدية» يمكن أن يُفهم بثلاثة معاني: **المعنى الأول**: هو المعنى الأفلاطوني، أي أنه لا يمكن معرفـة شـيء يقيني إلا الكلمة الإلهية التي يوجد بها المعقولات أو المثل الأبدية، وبالتالي لا يكون هنـاك فرق بين المعرفة هنا على الأرض والمعرفة في السماء أو بين معرفـة الكلمـة الإلهيـة ومعرفة الأشياء في ذاتها ومن ثم يتركنا هذا الفهم للمعنى «في ضوء المعقولات أو العلـل الأبدية» مع الادعاء بأن لا شيء يُعرف باليقين إلا عالم مثالي[٤].

أما المعنى الثاني لمقولة «في ضوء المعقولات الأبدية» يزعم أن المعقـولات فـي ذاتها لا تكون علة اليقين للمعرفة البشرية، لكن لها تأثير على الحكم الإنساني، وإننا مـن

---

(١) هاريس: تراث العصور الوسطى، ص٣٤٢.

(٢) Etienne Gilson; The Philosophy of Bonaventure, p.26.

(٣) Jorge J. e. Gracia and Timothy B. Noone, op. cit., p.27.

(٤) Ibid., p.27.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

جانبنا، وبقدرتنا الطبيعية التي نطورها، نقيم الأشياء التي ندركها ونقدرها، ومثل هذا التفسير بالنسبة لبونافنتورا يعني ضمناً أن يكون أوغسطين مخدوع، لأنه ليس من السهل تفسير حججه بطريقة تتفق مع هذا الرأي «أنه غير معقول» ويواصل بونافنتورا قائلاً «إن هذا القول عن واحد من أعظم الآباء وهو أكثر الآباء فقه بين مفسرين كثيرين للكتاب المقدس»[١].

أما المعنى الثالث لـ« في ضوء المعقولات الأبدية» هو موقف يوفق بين هذين الاتجاهين المتطرفين، فالمعقولات الأبدية هي علة يقين المعرفة، فهي علة ميتافيزيقية، وهي مبادئ تنظيم وتحفيز لمعارفنا، ولكن ليست هي وحدها المبدأ فإلى جانب العقل المخلوق، المفطور بالحقائق، يوجد النور للمعقولات الأبدية الذي يكشف الحقائق وينظم معارفنا. ولم يدعي لا أوغسطين ولا بونافنتورا أننا ندرك أو نعي هذا الضوء، أنه فقط ينعكس حينما نتأمل مصادر أحكامنا التي ندرك أنها مقياس أحكامنا، فهذا المعنى أو التصور «في ضوء المعقولات الأبدية» يمكن أن نفهمه بتشبيه النسخة المسيحية لكهف أفلاطون، حيث يقول بونافنتورا: «تخيل نفسك في الكاتدرائية في يوم مشمس وتنظر إلى النوافذ الزجاجية الجميلة فأنت ترى الألوان الرائعة للنوافذ، وتفاصيل اللوحات، وتحمد الله لجمالها، ثم تخيل أنك زرت الكاتدرائية في ليلة مظلمة كئيبة حيث الألوان غير مرئية ومعتمة والأشكال يتعذر تمييزها، على الرغم من أنك أنت من تحكم وتعرف أن شيئًا لم يتغير فالأشياء هي كما هي لا اختلاف إلا في درجة وضوح الرؤية، فالنور يضيء الأشياء فيمكن رؤيتها بوضوح وبالتالي نصدر أحكامًا صحيحة، فدرجة الإدراك واليقين يتناسب مع درجة ومستوى النور الذي يضيء موضوعات المعرفة[٢]. فالعارف لابد أن يكون مستنير بأشعة روحية تقوده إلى الوجود الأعلى، وقد قال بونافنتورا: «أي شخص غير قادر على النظر في كيف نشأت الأشياء، وكيف تنتهي، وكيف يشرق ويشع الله قوة فيهم. عاجزة عن تحقيق الفهم الصحيح»[٣].

ويرى بونافنتورا أنه لا شيء يمكن معرفته بدون الإشارة إلى الوجود الإلهي كمعرفة أولى. ودون الوقوف على العلاقة السببية الضرورية التي تعبِّر عن الحقيقة والخير. فالإحساس المعرفي للمعرفة عند بونافنتورا يرتبط ارتباطاً وثيقاً بفهم الميتافيزيقا

---

(١) Ibid. p.27.

(٢) Ibid., p.27.

(٣) St. Bonaventure, Hex. 3, 2 (V, 343). Quoted from St. Bonaventure's on the Reduction of the Arts to Theology, p.6. (Introduction).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

والعكس صحيح. ويُعرِّف بونافنتورا ما يجب أن يكون حقيقيًا على المستوى الميتافيزيقي في المجموعة الأولى من مجموعات الأيام الستة وهي سلسلة من المواعظ المنشورة في باريس ١٢٧٣ فقد قدم قائمة مرتبة للمواضيع الميتافيزيقية وشملت معتقد «الاستنارة» الذي يعود إلى التعبير الكلاسيكي للمماثلة الميتافيزيقية(١).

ويحدد بونافنتورا عواقب مختلفة من مبادئ ميتافيزيقية، يمكن أن نلخصهم في أربعة نقاط: (١) لا يمكن إنكار وجود الحقيقة لأنه بدون الحقيقة، لا شيء يمكن أن يُعرف أو يُفهم. (٢) لمعرفة شيء ما، بالمعنى الدقيق للكلمة، يكون فهمها بعلاقتها بالحقيقة الثابتة. (٣) إن إمكانية تعقل الأشياء وفهمها يتوافق مع بنيتها الوجودية وبالعكس (أي أن البنية الوجودية تحدد مقدار ودرجة المعرفة). (٤) الاعتقاد في أن العقل الأول هو الوجود الإلهي، الذي يُعد فطريًا في العقل الإنساني ويُعد بمثابة مصدر المعرفة الكاملة وشرط إمكانية المعرفة اليقينية(٢).

ويؤكد بونافنتورا فى نهجه إلى الله على التأمل: تحليل الإدراك، الحكم، وعند مستويات مختلفة يكشف عن الطابع الرمزي للأشياء المعقولة، والنفس باعتبارها أعلى وأرقى مكان حيث تكشف هذه الأشياء معنى أصدق، والله هو المصدر النهائي للمعنى والخالق للنفس ولكل واقعية معقولة(٣).

وقد عرض بونافنتورا مراحل صعود الروح على درجة المعرفة بالله، من خلال الخبرة الذاتية الجوانية للفرد، وهو يتحدث عن هذه المراحل من الصعود دون ترسم للحدود بين ما هو لاهوتي وما هو فلسفي صرف. ولكن هذا لا يعني أنه يقدم البراهين على وجود الله بدون تقديم حجج عقلانية، وهذا في حد ذاته إعمال للفكر الفلسفي دون جدال. يضاف إلى هذا أن بونافنتورا كان مهتمًا أيضًا بقضايا العالم المادي، الذي رأى فيه تجليات لقدرة الخالق، ولعله كان يفتش في ثناياه عن صورة يوضح بها «الأقانيم الثلاثة»(٤).

وقد حدد بونافنتورا ستة درجات للرؤية تبدأ من رؤية الذهن ، ورؤية الذهن الذي يسمو به الإيمان، رؤية الذهن الذي علمته الكتب المقدسة، ورؤية الذهن الذي غمره التعبد،

---

(١) St. Bonaventure, on the Reduction of the Arts to Theology, p.237.

(٢) Ibid., p.237.

(٣) Stephen F. Brown, Juan Carlos Flores, Historical Dictionary of Medieval Philosophy and Theology, p. XXX.

(٤) فردريك كوبلستون: المرجع السابق،المجلد الثانى,القسم الأول, ص٣٣٧.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

رؤية الذهن الذي جلته النبوة، ورؤية الذهن الذي أخذته الجلالة. وأعلى مرحلة هي التي تعود إلى المعرفة الصوفية وفيها تتحد الروح مع الله وهذه هي أعلى الطرق الثلاث للروح والتي ميزتها القرون الوسطى وقد عرضها بونافنتورا على النحو التالي: أولاً: تحرير الروح من الشر ثم إشراقها الداخلي وأخيرًا اتحادها مع الله[١]. وقد غرست الستة درجات فينا بالطبيعة؛ وشوهت بالخطأ وتصلح بالنعمة، وإلى أن يتم تطهيرها عن طريق العدالة والاعتدال، تمارس المعرفة وتصل إلى الكمال بالحكمة[٢].

ويرى جلسون أن القديس بونافنتورا رفض الحلول التي قدمها كل من أفلاطون وأرسطو وفضَّل آراء القديس أوغسطين، فأفلاطون كما يرى بونافنتورا قاد الفكر الإنساني إلى الشك بواسطة تحديد هدف صحيح يصعب بلوغه، على الجانب الآخر جعل أرسطو الوصول إلى المعرفة مستحيل عن طريق حقيقة يصعب الوصول إليها، فالأفلاطونية اقتصرت على معرفة الأشياء في ذاتها، أما الأرسطية اقتصرت على الحكمة التي تتمثل في معرفة المبادئ الأولى وقد فشل النظام الأول في أن يعطينا الغاية، والثاني يجعل الاستكشاف ممكنًا، أما القديس أوغسطين فقد أدرك بنفسه الجوانب الكاملة للموضوع، وبفهم واحد شامل أدرجهم جميعًا في حل واحد ويرجع سبب تفوقه على أفلاطون وأرسطو استفادته من نعمة الاستنارة[٣].

ومن جانب آخر يرى البعض تأثير فكر أفلاطون على القديسين أوغسطين وبونافنتورا فنجد جوزايا رويس يقول: «إن فكرنا يشبه إلى حد ما بعض الأفكار الأفلاطونية التي وافق عليها القديس أوغسطين فقد رأينا أن القول بوجود حقيقة ما، يتضمن بالضرورة وجود حقيقة لا متناهية، تكون معروفة لفكر لا متناه، وعلمنا أيضًا أننا جزء من هذا الفكر اللا متناهي ولا نعلم عن طبيعته إلا أنه أزلي، وشامل وجاء للكل، وواحد»[٤]. أما فواد سواف تاتاركيفتش فيقول «إن رؤية بونافنتورا الفلسفية تعتمد على الأفلاطونية الأوغستينية- ولم يطمح في خلق مفاهيم جديدة ولكنه سعي إلى بقاء المفاهيم القديمة وكان ممثلاً تقليديًا للفلسفة الاسكولائية كان ذهناً ثاقبًا يجمع ما بين الاسكولائية والتصوف، والفلسفة اللاهوتية»[٥].

---

(١) فواد سواف تاتاركيفتش: فلسفة العصور الوسطى، ص١٩٥.

(٢) St. Bonaventure; The Journey of the Mind into God, Ch.1, 6, p.5.

(٣) E. Gilson, the Philosophy of Bonaventure, p.363.

(٤) جوزايا رويس: الجانب الديني للفلسفة، ص٣١٢.

(٥) فواد سواف تاتاركيفتش: المرجع السابق، ص١٩٣.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

ويمكننا أن نتفهم موقف بونافنتورا الفلسفي على خير وجه إذا نظرنا إليه باعتباره رد فعل محافظ نسبيًا من جانب رجل كان لاهوتيًا قبل كل شيء، وباعتباره عودة إلى صياغة تفصيلية منسقة لما في كتابات أوغسطين من مضمون فلسفي أفلاطوني. ومن هنا كنا نجد في بونافنتورا العرض الصريح المتقن الصياغة للدعاوي الأوغسطينية النموذجية فيما يتعلق بمعرفة الإنسان بالله، والعلل المولدة لمعلولاتها، والنفس من حيث هي جوهر، ونظرية إشراقية في المعرفة. فكل تأمل صحيح هو في نظر بونافنتورا بحث عن الله، وقد يبتدئ هذا التأمل ببحث العالم الفيزيقي الذي يحمل طابع خالقه إلا أن الإنسان لا يستطيع أن يبدأ في إحراز المعرفة الحقَّة إلا بدراسة ذاته وبالتعرف على نفسه التي هي صورة الله. فالإنسان ينتهي إلى تأمل الله لا بوصفه علَّة عن طريق معلولاته، ولكن على نحو مباشر وفي حالة من الجذب.

وهذا لا يعني أن بونافنتورا كان فقط ناقلاً لما قاله أفلاطون وأوغسطين، بل إن ما قبله بونافنتورا من آراء السابقين عليه كان بعد نقد وفحص لآرائهم، فأخذ ما رأى أنه صواب وحاول توضيحه بالشرح والتفسير، فقبوله لآراء الأفلاطونية الأوغسطينية كان على أساس فكري، والدليل على ذلك قبوله لبعض الآراء الأرسطية، وإضافة الدليل الانطولوجي لآنسلم إلى البراهين العقلية التي قدمها كل من أفلاطون وأوغسطين. ومن ثم كان لبونافنتورا دور وإسهام حتى وإن كان متأثرًا تأثرًا إيجابيًا بآراء الأفلاطونية الأوغسطينية.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

المبحث الثالث

تأثير ميتافيزيقا أفلاطون فى مشكـــلة النفـــس عند كل من أوغسطين وبونافنتورا

وسوف نتناول بالدراسة في هذا المبحث العناصر الآتية:

١- تصور أفلاطون لطبيعة النفس ومصيرها:

تُعد مشكلة الإنسان عند أفلاطون من المشكلات الرئيسية التي دفعته إلى البحث فـــي شتى المجالات للكشف عن طريق سعادته وخيره[١]. والإنسان عنـــد أفلاطـــون كـــائن ذو طبيعة ثنائية فهو بما له من نفس ينتمي للعالم العقلي الإلهي وبما له من جسد ينتمي للعـــالم الحسي الفان وحقيقته وجوهره هي النفس الإنسانية فهي توجه بدنًا نفسه فيقـــول أفلاطـــون في السوفسطائي «أننا نشترك في الصيرورة عن طريق الجسد بواسطة الإحساس، وإننـــا نشترك في الوجود الواقعي عن طريق النفس،...»[٢]. وحينما تجتمـــع الـــنفس والبـــدن، الطبيعة تفرض على الجسد العبودية والطاعة وعلى الثاني الأمـــر والـــسيادة[٣] فـــالنفس الإنسانية هي من طبيعة الآلهة الخالدة، ولذلك وجودها في الجسد يُعد سجن لها، حيـــث لا تتحقق السعادة للنفس إلا إذا تحررت مـــن كـــل الماديـــات والـــشهوات وتجـــردت مـــن المحسوسات، وأتبعت الخير في ذاته[٤]، ورغم أن النفس الإنسانية تبدو حادثة في محاورة تيمايوس إلا أن أفلاطون قد أكد في المحاورات الأخرى مثل محاورة فيدون وفايدورس أن النفس كانت تشاهد المثل الخالدة للجمال في ذاته والخير في ذاته. وكانت كما يصفها فـــي محاورة فايدورس تتبع موكب الآلهة في دورات معينة غير أنه نظـــرًا لفقـــدانها توازنهـــا تسقط في أجسام البشر وما تنفك تسعى بعد ذلك إلى حياتها الأولى فـــالنفس بحـــسب هـــذا الوصف أزلية خالدة[٥]، فقد كانت النفس في تصور أفلاطون موجودة قبل اتحادها بالبـــدن والجزء العاقل هو الذي يميزها. فعندما تدخل البدن، يضاف لها جزء لا عقلي فان للوجود

---

(١) د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار المعارف- القاهرة، ١٩٨٨م، ص٢٠١.

(٢) أفلاطون: السوفسطائي، ٢٤١ط، ص١٣٩.

(٣) أفلاطون: فيدون وكتاب التفاحة المنسوب لسقراط، ترجمة وتعليق وتحقق: د. علي سامي النشار، عبـــاس الشربيني، دار المعارف,ط(٣), القاهرة، ١٩٦٥م، ٨٠ أ، ص٦٢.

(٤) Dictionary of Ethics, p.332,(Plato).

(٥) د. أميرة حلمي مطر: المرجع السابق، ص٢٠١.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

في العالم الحسي. ومن ثم يتضح التقسيم الثنائي بين جزء أعلى عقلي، وجزء أدنى لا عقلي، والجزء العقلي ينقسم إلى غضبي وشهواني. ومن هنا كان التقسيم الثلاثي للنفس عند أفلاطون أولاً القوى العاقلة، ثانيًا القوى الغضبية، ثالثًا القوى الشهوانية، وعبر عن قوى النفس وصراعها من خلال أسطورة قائد العربة في محاورة فايدورس[١]، والنفس العاقلة من مهامها الرئيسية الموازنة والتحكم في القوتين الغضبية والشهوانية والذي عبّر عنهما في الأسطورة بجوادين أحدهما أبيض والثاني أسود. ويقول أفلاطون في محاورة القوانين أن النفس نوعين «نوع أفضل وأسمى خُلق ليحكم، ونوع أسوأ وأحط خُلق لكي يخضع، وإذن يجب على الإنسان دائمًا أن يفضل تلك التي تحكم بمقتضى ما لها من شرف...»[٢]، ويقول في محاورة مينون «لكن النفس العاقلة هي التي تقود قيادة صائبة، أما النفس غير العاقلة فإنها تقود قيادة خاطئة»[٣].

ويرى فرانك ثيلي أن النزاع بين قوى النفس في كل واحد منا دليل على تباينهم. لكن هذا التباين فى فلسفة أفلاطون ليس شاسع ليمنع تفاعلهم وتعاونهم، إن القوى الغضبية كثيرًا ما تساند العقل في تقيد الشهوات، حتى شهواتنا الطبيعية لابد أن تكون ملتزمة بالعقل، مثل الرغبة المعتدلة في الطعام والشراب، فالنفس بالرغم من اشتمالها لثلاثة قوى، تعمل في وحدة[٤]. فهي تتصف بأنها لا جسمانية، بسيطة غير منقسمة[٥] وتظهر النفوس الفردية على أنها أجزاء من نفس العالم، تمامًا كما تكون عناصر الأجسام جزءًا من عناصر العالم[٦]، وتكون النفس حلقة وصل بين المعقول والمحسوس. والإله هو الذي وضع العقل في البدن وعلى النفس أن تجمع بين الطبيعتين المتعارضتين، ففيها يجتمع الواحد والكثير، البسيط والمركب[٧] إذ يقول أفلاطون: «إن النفس على أشد ما يكون الشبه بالإلهي، وبالخالد، وبالمعقول، وبذي الصورة الواحدة، وبغير المتحلل، وبغير المتحول، وإن الجسد على أشد ما يكون الشبه بالإنساني، وبالفاني وبغير المعقول، وبذي الصور المتعددة، وبالمتحلل وبالمتحول»[٨].

---

(١) Frank Thilly; A History of Philosophy, p.86.

(٢) أفلاطون: القوانين، ك(٥)، ص٢٣٧.

(٣) أفلاطون: محاورة مينون- في الفضيلة، ٨٨ج، ص١٢٨.

(٤) Frank Thilly, op. cit., p.87. See Also: Dictionary of Ethics, pp.331, 332,(Plato).

(٥) أفلاطون: فيدون، ٨٠ ب، ص٦٢.

(٦) بول چانيه، جبريل سياي: مشكلات ما بعد الطبيعة، ص ص١٤٨، ١٤٩.

(٧) أفلاطون: طيماوس، ٣٠ b، 35 a، ص ص٢٠١، ٢١٠.

(٨) أفلاطون: فيدون، ترجمة: د. زكي نجيب محمود، ص١٥٦.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

ونجد في محاورة القوانين تصور أفلاطون لأسبقية النفس الأبدية على كل الأشياء المخلوقة وخلودها وسيادتها على عالم الأجسام[١]. كما تكلم أفلاطون عن خلود النفس في عديد من المحاورات. ومن أهم حججه على الخلود هو معرفة النفس للمثل. حيث أن النفس التي تعلم المثل الكاملة الأبدية، يجب أن يكون فيها جزء على الأقل شبيه بتلك المثل لأن الشبيه يدرك الشبيه[٢]. فالنفس شبيهة بما هو إلهي خالد، أما الجسد فيشبه الزائل والفاني[٣]، وفي نهاية محاورة الجمهورية مناقشة للجزاءات العظيمة للعدالة والعقوبات العظيمة للظلم. وتتكون المناقشة من ثلاثة أجزاء: أولها: البرهان على خلود النفس، وثانيها: الجزاءات الإلهية، والبشرية وعقوبات الناس عندما يكونون على قيد الحياة، وثالثها: الجزاءات والعقوبات بعد الموت. ولقد قدَّم تفسير الجزاءات بعد الموت في صورة أسطورة، والأسطورة ليست دون أساس، لأنها تقوم على البرهان على خلود النفس[٤] فبعد الموت يقود كل امرئ شيطانه الذي كان تابعًا له في الحياة، إلى مكان معين يتلاقى فيه الموتى جميعًا للحساب في العالم الآخر. فالروح الحكيمة المنظمة تكون عالمة بموقعها وتسير في سبيلها بيسر، أما النفس المرتبطة بالجسد وشهواته، فيحملها شيطانها الملازم لها في عنف وعسر، وبعد عراك متصل، حتى تبلغ ذلك المكان الذي تجتمع فيه سائر النفوس، ثم تلاقي كل نفس حسابها وفقًا لما قدمته في حياتها[٥].

ويبدو أن الأهم في الأساطير الخاصة بالآخرة هي مغزاها الفلسفي، وما تعرض له من مشكلات عويصة على الحل، وهي مصير الإنسان، وحرية الإرادة، وجزاء العمل، والعدل الإلهي. فالإنسان حر في أعماله، ومسئول عنها، والله بريء عما يرتكب الإنسان في الدنيا من خير أو شر، وكل شخص سيلقى جزاءه العادل. وحرية الإنسان في الاختيار بين الصالح والطالح، وبين الحياة الحسنة والقبيحة تقتضي إيثار أفضل طريق ممكن، وصلة ذلك بخير النفس وبلوغها الكمال، مع الابتكار عن الإفراط أو التفريط حتى يبلغ المرء تمام السعادة في الدنيا والآخرة[٦].

---

(١) أفلاطون: القوانين، ك١٢، ص564.

(٢) Frank thilly; op. cit., p.87. See Also: Robert S. Brumbaugh; the Philosophers of Greece, pp.167-168.

(٣) د. زكي نجيب محمود: مقدمته لمحاورة فيدون، ص١١٦.

(٤) ليو شتراوس: أفلاطون، ضمن كتاب «تاريخ الفلسفة السياسية من ثيوكيديدس حتى اسبينوزا، ص١٠٩.

(٥) أفلاطون: فيدون، ترجمة: زكي نجيب محمود، ص١٩٦.
See Also: B. A. G. Fuller; A History of Philosophy, p.151.

(٦) د. أحمد فؤاد الأهواني: أفلاطون، ص ص١٠٢، ١٠٣.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

٢- موقف كل من أوغسطين وبونافنتورا من التصور الأفلاطوني للنفس و مصيرها:

توصل أوغسطين إلى مفهوم روحاني خالص حول النفس بتطويره لمفهوم أفلاطون وإعطاءه طابعًا مسيحيًا بحتًا. الروح هي جوهر موجود بذاته وهي ليست خاصة للجسد ولا نوعًا له. وهي لا تحتوي على أي شيء مادي[١] فقد عرَّف أوغسطين النفس بأنها «هي الجوهر المعطي للعقل والمجهز لحكم الجسد». فقد تأثر أغسطين بنظرة أفلاطون الثنائية للإنسان. ولقد أكد أوغسطين على الوحدة الجوهرية للإنسان من حيث إنه مركب من روح وجسد... وإنه لا يمكن أن يكون إنساناً من اختفى عنده أحد هذين العنصرين... ولكنه رغم تكوين الإنسان من هذين العنصرين، إلا أنه في النهاية شيء واحد. ويعترف أوغسطين بأنه ليس من السهل أن يرى كيف يشترك هذان العنصران الجوهريان في شكل واحد ليشكلا جوهرًا واحدًا. ولذلك نجده يعترف بعجزه عن حل هذه الصعوبة. وعلى ذلك نجد أوغسطين يُعرِّف الإنسان بأنه «عبارة عن روح عاقلة تستخدم جسدًا فانيًا ماديًا» وعلى هذا يعد أوغسطين الجسد جوهرًا أدنى مرتبة من جوهر الروح وهي فكرة أفلاطونية[٢]. فيقول أوغسطين في اعترافاته «أنت يا نفسي أفضل، لأنك تحيين الجسم المتحد بك فتعطينه الحياة التي لا يستطيع جسم أن يعطيها جسمًا آخر، وإلهك هو أيضًا حياة حياتك»[٣]. ولكن على الرغم من أن أوغسطين قد ميَّز النفس عن الجسد ووضعها في مرتبة أعلى إلا أنه عاد ليؤكد بأنها تتجه بطبيعتها تجاه الجسد لأنها أبدًا لن تكون كاملة بدونه ، ولهذا يقول أوغسطين بوجود علاقة جوهرية بين النفس البشرية وجسدها[٤]. وهذا يتعارض مع فكرة أفلاطون عن استقلال النفس في العالم الأبدي.

ويرى بول تلش أن أوغسطين تأثر بالعديد من الأفكار الأفلاطونية، فإلى جانب فكرة التجاوز و«غاية» الوجود يصف أفلاطون النفس بأنها ساقطة من المشاركة الأبدية في العالم الماهوي أو الروحي، حيث توجد على الأرض في جسد، ثم تحاول بعد ذلك التخلص من عبودية هذا الجسد، لتصل في النهاية إلى التسامي فوق العالم المادي. هذا يحدث على خطوات وبدرجات. وهذا العنصر استمدته الكنيسة أيضًا، حيث قال به المتصوفة المسيحيون وآباء الكنيسة الرسمية إلى حد كبير[٥].

---

(١) فواد سواف تاتاركيفتش: فلسفة العصور الوسطى، ص٦٧.
(٢) ترانتي وماركوس: مقالات في فلسفة العصور الوسطى، ص٣٥١.
(٣) أوغسطين: الاعترافات، ص١٩٩.
(٤) ترانتي وماركوس: المرجع السابق، ص٣٥١.
(٥) بول تلش: تاريخ الفكر المسيحي، ج(١)، ص٥١.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

ويقسِّم أوغسطين النفس إلى ثلاثة قوى، كالتقسيم الأفلاطوني، إلى نفس عاقلة، وغضبية وشهوانية، ويسميها بأسماء أخرى، فيقول إنها تمثل الوجود، والمعرفة، والإرادة. ويقول إن هذا التقسيم هو بعينه الثالوث، فأقانيم الثالوث تقابل تمامًا الأقسام الثلاثة التي للنفس، وهذا ما ورد في سفر «التكوين» من أن الله صنع الإنسان على صورته. ولما كان مكونًا من ثلاثة أقانيم، كانت صورة الإنسان من ثلاثة قوى[١]، ويحاول أوغسطين في مؤلفه «في الثالوث» أن يشرح لنا على حد تعبير جاريث كيف يمكن أن نتفهم حقيقة أن الله ثالوث في جوهر واحد تفهمًا صحيحًا اعتمادًا على إدراك ثالوث النفس، بما يشتمل عليه من ذاكرة وذهن وإرادة، بوصفه ثالوثًا في نفس واحدة. وتقوم فكرة أوغسطين على أن في النفس ثالوثًا يتألف من الذاكرة والذهن والإرادة، وهو بذلك يشبه إلى حد ما الثالوث الإلهي المقدس، ولذا لم يتردد أوغسطين البتة في القول بأن الذاكرة ليست مجرد جزء من النفس أو ملكة من ملكاتها، ونفس الشيء ينطبق على الذهن والإرادة. بل إن الذاكرة هي النفس وإن لم تستغرقها. فالذاكرة عند أوغسطين هي النفس متى تذكرت معقولاتها، والذهن هو النفس متى استوعب مدركاته، والإرادة هي النفس متى اختارت مراداتها بحيث تخرجها من القوة إلى الفعل[٢].

يرى أوغسطين أن الإنسان هو أعلى مخلوق في العالم المرئي، وهو اتحاد النفس والجسد. وهذا الاتحاد ليس نتيجة الخطيئة كما ادعى أفلاطون، فالجسم ليس سجن للنفس. فالنفس هي جوهر روحاني بسيط خالد يختلف تمامًا عن الجسد وهي مبدأ الحياة، ولكن كيف تعمل على الجسد؟ هو سر. والإحساس هو: عملية عقلية وليست مادية[٣]. ويقول أوغسطين: «أنا إنسان في خدمتي نفس وجسد، أحداهما خارجي والاخر باطني.. العنصر الباطني هو الأثمن فيّ »[٤].

ويصف أوغسطين الصراع بين النفس والجسد على الطريقة الأفلاطونية فيقول: «الحرب، مع الأمل بالسلام الأبدي، أفضل من العبودية دون العمل على الخلاص. بكل تأكيد، إننا نرغب في إنهاء هذه الحرب وفي أن يدفعنا لهيب الحب الإلهي إلى ذلك النظام الثابت اللا متغير من السلام والاستمرار الذي يعطي الحقائق السامية الأفضلية على ما

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي: فلسفة العصور الوسطى، ص٣٤.

(٢) جاريث ب. ماثيوز: أوغسطين، ص٦٧.

See Also: Frank Thilly; op. cit., p.151.

(٣) Frank Thilly; A History of Philosophy, p.184.

(٤) أوغسطين: الاعترافات، ص١٩٨.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

دونها من حقائق. ولكن إن لم يكن التوق إلى مثل ذلك الخير سوى حلم (وهذا ما لا نرضاه) فإننا نفضل النزاعات الأبدية في الصراع الثنائي على الاستسلام بلا مقاومة إلى شهواتنا الطاغية»[١].

وبمجرد ما شعر الآباء بأهمية خلود النفس اتجهوا في الحال إلى أفلاطون الذي كان حليفًا طبيعيًا لهم[٢] فأوغسطين يستقدم ما ورد من حجج في محاورة «فيدون» ومؤداها أن الروح هي الأصل للحياة، وحيث إن الحدين المتناقضين متنافران، فإن الروح بذلك لا يمكن لها أن تموت. ولما كانت هذه الحجة حجة واحدة، فإن أوغسطين قد تناولها بالتعديل، لأنها قد توحي بأن الروح قائمة في ذاتها أو أنها جزء من الذات الإلهية، ولذا فإنه قد طوَّع هذه الفكرة بقوله إن الروح مشاركة في الحياة، ولكنها مستمسكة بكينونتها وجوهرها الممتد إلى أصل أولي لا يسمح بالتناقض. فإن الروح بذلك لا يمكن أن تموت. ولقد نادى أفلاطون من قبل أن الروح الإنسانية قادرة على فهم «المثل» الأزلية الثابتة، وهي بداية من نفس الجوهر الأزلي الثابت و«الإلهي». أما أوغسطين فلم يؤكد على مسألة الوجود القبلي على نفس المنوال الأفلاطوني وهو يبرهن على نظرية سعي الروح نحو السعادة التامة المحببة لدى أتباع أوغسطين، كما يتضح ذلك من أفكار القديس بونافنتورا على سبيل المثال[٣].

ويرى أوغسطين تناقضًا في مذهب الأفلاطونيين لقولهم أن الوصول إلى السعادة مرهون بالهروب من الجسد، ورغم أنهم يؤمنون بوجود كائنات سماوية لها أجسام وهي خالدة وسعيدة «ألا يقولون استنادًا إلى أفلاطون إن هذا الكون حيوان وحيوان سعيد جدًا؟ كما تريدونه أبديًا، كيف يكون دائم السعادة وهو مقيد برباط الجسد الأبدية إن كان على النفس أن تهرب من الجسد لكي تكون سعيدة"[٤].

ويرى جلسون أنه لا يبدو للوهلة الأولى أن هناك فلسفة تحمل وعدًا لمستقبل الأنثروبولوجيا المسيحية أفضل من فلسفة أفلاطون، وتلميذه أفلوطين، فالنفس عند أفلاطون هي أساسًا مصدر الحركة، وهذا يفسر ميل الأفلاطونية إلى التركيز على الاستقلال الجذري

---

(١) أوغسطين: مدينة الله، ج(٣)، ك٢١، (١٥)، ص٢٩٠.
(٢) إيتن جلسون: روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص٢١٧.
(٣) فردريك كويلستون: تاريخ الفلسفة،المجلد الثانى,القسم الأول, ص ص١١١-١١٢.
وأيضًا: بول چانيه، جبريل سياي: مشكلات ما بعد الطبيعة، ص١٦١.
(٤) أوغسطين: مدينة الله، ج(١)، ك١٠، (٢٩)، ص٥٠٧.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

للنفس التي تهب الحياة للجسم الذي يتلقى منها هذه الحياة، وتمثل النفس المركب البشري العنصر الخالد الإلهي الذي لا يتغير، بينما الجسم العابر المتغير الفاني، وأن هذا الجانب من الأفلاطونية الذي دخل الفكر المسيحي قبل أن يُهضم بقي إلى حد ما جسمًا غريبًا عنه، وكان وجوده هو السبب في إثارة مشكلات لم تكن معروفة للمذهب الأفلاطوني الأصلي. لقد كان من الطبيعي تمامًا أن يكون الإنسان عند أفلاطون نفسًا فحسب؛ لأن أفلاطون لم يكن يهتم لا بالحفاظ على وحدة المركب البشري ولا دوامه، بل على العكس لقد كانت وحدة النفس والبدن عنده عارضة ونتيجة نتجت عن السقوط، فسجنت النفس في البدن، وهذا هو السبب في أن جهد الفلسفة كله موجه لتخليصها من البدن. أما المفكر المسيحي فلابد له- على العكس- أن يسلم أولاً بأن وحدة النفس والبدن وحدة طبيعية، لأن الله هو الذي خلقها هو الذي أراد ذلك، ولقد أعلن أن كل ما عمله خير، ولا يمكن أن تكون هناك حالة طبيعية ناتجة من السقوط، وفضلاً عن ذلك فطالما أن الإنسان المتكامل هو الذي سيتم خلاصه فإن الفلسفة المسيحية لا تستطيع أن تفترض خلاص نفس الجسم بل بالأحرى خلاص الجسد عن طريق النفس، وهذا يتطلب أن يكون الإنسان مركبًا جوهريًا، وشيئًا مختلفًا أتم الاختلاف عن التجاوز العرضي بين النفس والبدن الذي تقبله أفلاطون[١].

ولقد ارتاح المفكرون المسيحيون من ناحية حين وجدوا عند ابن سينا تلك العناصر الأفلاطونية التي أصبحت- بفضل القديس أوغسطين- جزءًا لا يتجزأ من تراثهم. ولكن ما كانوا يحتاجون إليه من ناحية أخرى هي نظرية قادرة على إنقاذ خلود النفس الأفلاطوني والوحدة الأرسطية للمركب البشري في آن واحد[٢].

وفي القرن الثالث عشر انتشرت مؤلفات ابن سينا عند ترجمتها إلى اللاتينية- فقد كان له حله الخاص لمشكلة النفس. ومن الطبيعي أن يسعى إليه المفكرون في محاولة للوصول إلى عناصر لحل المشكلة. فقد وفق ابن سينا بين أفلاطون وأرسطو في تعريفه للنفس. وذهب إلى أن هناك طريقان ممكنان للنظر إلى النفس في رأي ابن سينا: فهي إذا ما أُخذت في ذاتها، أعني في ماهيتها- جوهر روحي بسيط لا يقبل القسمة، من ثم لا يقبل الفساد، ولذلك فإن تعريف أفلاطون من هذه الزاوية كان كافيًا تمامًا، أما إذا نظرنا إلى النفس من حيث علاقتها بالبدن التي تبعث فيه الحياة فربما قلنا إن أهم الوظائف التي يمكن أن تمارسها وأكثرها أساسية هي أن تكون صورة هذا البدن. ومن هذه الزاوية فقد كان

---

(١) إتين جلسون: المرجع السابق، ص ص٢١٦، ٢١٨.
(٢) نفس المرجع، ص٢٢٢.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

أرسطو على حق في تعريفه للنفس، فلا شك أن النفس هي صورة لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة، ويضرب ابن سينا أمثلة على ذلك لا يتسع المقام لذكرها. فالنفس جوهر يقوم بوظيفة الصورة[١].

فالنفس ما دامت جوهرًا فهي خالدة، وما دامت صورة فالإنسان موجود واحد. والواقع أننا سوف نجد حل ابن سينا هذا في «الخلاصة» المنسوبة إلى ألكسندر أوف هاليس (١١٧٥-١٢٤٥) وفي شروح بونافنتورا وعند لاهوتيين آخرين. والقديس بونافنتورا لكي يؤكد جوهرية النفس يدعم نظرية ابن سينا ونظرية ابن جبرول. وكان يذهب إلى أن النفس مكونة من صورة ومن مادة لا جسمية[٢].

إن المشكلة كلها كما يرى جلسون ترجع في أساسها العميق إلى ما يأتي: الإنسان هو وحدة معطاة بما هو كذلك والفيلسوف يلزم بأن يضع في اعتباره هذه الحقيقة. إنني حين أقول إنني أعرف فإنني لا أقصد بذلك أن جسمي يُعرف من خلال النفس، أو أن النفس تُعرف من خلال الجسد، لكني أعني أن هذا الموجود العيني الذي هو «أنا» مأخوذًا في وحدته يقوم بفعل من أفعال المعرفة، فكلمة «أنا» لا تعني الجسم أو النفس لكنها تعني الإنسان[٣].

فقد طوَر أوغسطين وبونافنتورا مفهوم النفس ليلائم المعتقد المسيحي في البعث والقيامة، فالمسيحية تؤكد على البعث بالروح والجسد حتى يتمتع الإنسان بسعادة أبدية، ومن هنا نجد بعض الآباء ذهبوا إلى القول بأن النفس والجسد يموتان في انتظار البعث ويوم الحساب، لكنه لم يكن سوى تردد عابر في تاريخ الأنثروبولوجيا المسيحية على حد تعبير جلسون. سرعان ما فهم نتيجة لتأثير الأفلاطونية أساسًا التي قدمت أسبابًا فلسفية تؤكد خلود النفس. ومنذ تلك اللحظة أخذت المشكلة شكلاً جديدًا لأننا قد أصبحنا بحاجة إلى فكرة عن الإنسان تجعل خلود النفس يمكن تصوره، وتضمن في الوقت نفسه مصير الجسد، ولقد قدم التراث الفلسفي اليوناني كما أوضحنا اختيارًا بين حلين ممكنين للمشكلة هما: الحل الذي يقدمه أفلاطون، ثم الحل الذي يقدمه أرسطو، ولقد جرب المفكرون المسيحيون في البداية الحل الأول، ثم جربوا بعد ذلك الحل الثاني[٤]، ثم حاولوا التوفيق

---

(١) نفس المرجع، ص ص٢٢٢، ٢٢٣.
(٢) نفس المرجع، ص٢٢٣.
(٣) نفس المرجع، ص ص٢٢٣-٢٢٤.
(٤) نفس المرجع، ص٢١٦.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

بين الحلين ليصلوا في النهاية لتصور يتفق مع معتقدهم الديني.

ويشيد أوغسطين بتصور الأفلاطونية لقيامة الموتى قائلاً: «... أصدقاء أفلاطون بسبب فصاحته الرائعة وبعض الحقائق التي يعلمها، يدعون بأن فكرته عن قيامة الموتى ليست بعيدة جدًا عن فكرتنا»[١].

ويرى أغسطين أن أفلاطون و فورفوريوس جاهرا برأيين، لو اندمجا معًا، لدفعا بهما إلى المسيحية، ويقول في ذلك: «أن النفوس المقدسة تعود إلى أجسادها حسب ما يقول أفلاطون وأنها لن تعود إلى ما كانت عليه من شقاء، حسب رأي فورفوريوس ، ويستنتج من ذلك أن الإيمان المسيحي يعلم أنها تدخل فى أجساد، لا تمرض، لتعيش في سعادة أبدية؛ وأن أولئك الأفلاطونيين، بنظري، يأخذون أيضًا عن فرون أنها تعود إلى الأجساد عينها التي كانت فيها سابقًا، وبعدئذ تنحل بالنسبة إليهم مشكلة قيامة الجسد»[٢].

وقد رفض أوغسطين عقيدة التناسخ عند كل من أفلاطون وأفلوطين حيث أن النفوس البشرية بعد الموت يمكن أن تنتقل إلى أجسام حيوانات. واستشهد برأي تلميذ أفلوطين فورفوريوس الذي رفض هذا الاعتقاد، ولكنه وافق على عودة النفوس لا إلى الأجساد التي تخلت عنها، بل إلى أجساد بشرية جديدة، فيدخل على تلك التعاليم إصلاحًا هامًا، ويرفض أن تقع النفس في غير جسم الإنسان ويلغي ذلك المنفى الحيواني الكريه، ويرى أن الله أعطى العالم نفسًا حتى إذا عرفت الشر، الكامن في المادة، التي هي أصله، عادت إلى الآب متحررة من كل خُلق شرير[٣]. ومن أجل حفظ خيرية الله مع قدرته الكلية، نفى أغسطين الوجود الحقيقي للشر أو ما يجعله قريب إليه. وعرف الشر بأنه حرمان من الخير، وينقل المسئولية عن ذلك للإنسان[٤].

أما بونافنتورا فقد اعتقد أن النفس عبارة عن مادة روحية سواء كانت متوحدة كليًا، كما في الحيوانات العجماء، أو متوحدة معها في صورة قابلة للانفصال، كما في الأرواح العاقلة، أو متوحدة في صورة غير قابلة للانفصال عنها، كما في الأرواح السماوية، التي يسميها الفلاسفة الذكاءات، ونسميها نحن الملائكة. ووفقًا للفلاسفة اختص بحركة الأجسام السماوية، ولذلك السبب عزا إليهم إدارة الكون، مع الأخذ في الاعتبار من السبب الأول

---

(١) أوغسطين: مدينة الله، ج(٣)، ك ٢٢، (٢٧)، ص٣٩٨.
(٢) نفس المصدر،ج(٣), ك٢٢، (٢٨)، ص٤٠١.
(٣) نفس المصدر ، ج(١)، ك ١٠, (٣٠)، ص٥٠٩.
(٤) Frank Thilly; A History of Philosophy, p.184.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

وذلك من الله، وتأثير الفضيلة، التي تعود لعمل القيادة، التي تحترم الاتساق الطبيعي للأشياء[١].

وقد اعتقد بونافنتورا أن النفس البشرية هي صورة البدن واستخدم نظرية أرسطو ضد أولئك الذين يذهبون إلى أن الأنفس البشرية عبارة عن جوهر واحد: (النفس العاقلة هي فعل وكمال أول للجسم البشري، ومن ثم فلما كانت الأجسام البشرية متميزة، فسوف تكون الأنفس البشرية التي تكمل هذه الأجسام متمايزة أيضًا، فالنفس صورة موجودة حيَّة عاقلة موهوبة بالحرية، وهي حاضرة تمامًا في كل جزء من أجزاء البدن كما كان يعتقد القديس أوغسطين، وهي النظرية التي استحسنها القديس بونافنتورا وفضلها على النظرية التي تقول إن النفس حاضرة في جزء معين من البدن كالقلب، ولأنها بسيطة فلا يوجد جزء منها هنا وجزء هناك ولأنها المبدأ المحرك الكافي للبدن، فليس لها مكان معين، وليست حاضرة في نقطة معينة أو في جزء معين)[٢].

ولكن على الرغم من قبول القديس بونافنتورا للتعريف الأرسطي للنفس على أنها صورة للبدن، فإن اتجاهه وميله العام كان في طابعه أفلاطونيًا أوغسطينيًا بمقدار ما يؤكد أن النفس البشرية جوهر روحاني يتألَّف من صورة روحانية ومادة روحانية فلا يكفي القول بأنه يوجد في النفس البشرية تركيب ينتج مما هو قائم ومما هو موجود طالما أن النفس يمكن أن تؤثر وتتأثر، تحرك وتتحرك، ويتطلب ذلك حضورًا للمادة أو وجودها: مبدأ التقبل والتغير، على الرغم من أن هذه المادة تجاوز الامتداد والفساد بما أنها روحانية وليست مادة جسدية. وتبدو هذه النظرية مناقضة للبساطة المعترف بها للنفس البشرية. إلا أن بونافنتورا يشير إلى أن «للبساطة» درجات مختلفة ومعانٍ كثيرة، ومن هنا قد تشير البساطة إلى غياب الأجزاء الكمية، وهو ما تتمتع به النفس بما أنها بسيطة مقارنة بالأجسام المادية، أو قد تشير إلى غياب الأجزاء المكونة وذلك ما لا تتمتع به النفس، غير أن النقطة الرئيسية هي أن النفس المبدأ المحرك للبدن فإنها أيضًا أكثر من ذلك؛ إذ يمكن أن توجد بذاتها، بما أنها هذا الشيء رغم أنها هذا الشيء الذي هو سلبي متقبل إلى حد ما وقابل للتغير لابد أن تحتوي بداخلها على مادة روحية، وهكذا فإن نظرية التكوين من المادة والصورة للنفس البشرية تُعد ضامنًا أو كفيلاً لكرامة النفس وقدرتها على أن توجد منفصلة عن البدن، وهذا لا يتعارض مع بساطة النفس كما اعتقد بونافنتورا[٣].

---

(١) St. Bonaventure; The Journey of the Mind into God, ch.2, 2, p.8.

(٢) فردريك كوبلستون، المرجع السابق،المجلد الثانى,القسم الأول, ص٣٨٢.

(٣) نفس المرجع، ص٣٨٣.

See Also: Anthony Kenny; A New History of Western Philosophy, Vol.2, p.63.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

ومن الطبيعي أن تيسر نظرية التكوين الهيلومورفي «أو من المادة والصورة» للنفس البشرية، البرهان على خلود النفس، طالما أن بونافنتورا لا يربط بين النفس والبدن برباط وثيق على نحو ما كانت تفعل النظرية الأرسطية، إلا أن برهانه المفضل كان برهانًا مستمدًا من الغاية النهائية للنفس، فالنفس تسعى إلى السعادة التامة، من ثم فلما كان لدى النفس رغبة طبيعية للوصول إلى السعادة التامة فمن الطبيعي أنها لابد أن تكون خالدة[١].

ويرى زاتشاري هايز أن دائرة الأفلاطونية المحدثة للبداية والنهاية التي لعبت دورًا لافتًا في مسألة الخلق اللاهوتي عند اللاهوتيين في العصور الوسطى، وبالنسبة لبونافنتورا، بين نقطة البداية ونقطة النهاية يظهر سر المماثلة، عندما تطورت عقيدة الخلق المسيحية في هذا الإطار، هذا الوجود المحدود ينتج من المصدر، في الحب الإبداعي لله، ويسير بطول الدائرة حيث العودة إلى هدفه النهائي، وإكمال الوجد في حب متحد مع الله. وإذا كنا لا نفهم هذا، بغض النظر عن كمية المعلومات المحدودة التي لدينا عن الموجودات، نحن لا نفهمهم حقًا من حيث أعمق معانيهم[٢].

والجدير بالذكر أن مجموعة النصوص الفلسفية والعلمية التي تُرجمت إلى اللاتينية، ساهمت في تطور الفكر الفلسفي في العصر الوسيط، وكان من أكثر هذه النصوص أهمية الجزء الخاص بالأرسطية، وهو كما كان يطلق عليه معاصروه اسم «المنطق الجديد» ويتضمن برهان الخلف والبرهان الاستدلالي كأساس للمعرفة العلمية الحقيقية. وأيضًا كان هناك مجموعة كبيرة من أعمال مؤلفين متوافقين معًا في الأفلاطونية المحدثة، ممن جذبهم عالم اللاهوت المسيحي. ومن أهم هذه المؤلفات لبوزيدون ديونسيوس الذي كان مفهومه للتسلسل العالمي له تأثير عميق على أفكار بونافنتورا[٣]. ويذكر برتراند رسل أن تأثير أفلاطون في الفلسفة هو على الأرجح أعظم من تأثير أي شخص آخر، فأفلاطون، الذي كان وريثًا لسقراط والفلاسفة السابقين له، وكان مؤسس الأكاديمية ومعلم أسطو، يحتل موقعًا مركزيًا في الفكر الفلسفي، ولا شك أن هذا هو الذي دعا عالم المنطق الفرنسي أ. جوبلو إلى القول إن ما نجده لدى أفلاطون ليس واحدًا من مذاهب الميتافيزيقا، بل هو الميتافيزيقا الواحدة والوحيدة[٤]، والإجماع منعقد على أن الحضارة الغربية ثمرة

---

(١) فريدريك كوبلستون: المرجع السابق،المجلد الثانى,القسم الأول, ص٣٨٤.

(٢) Zachary Hayes, Introduction of St. Bonaventure's on the Reduction of the Reduction of the Arts to Theology, p.6.

(٣) Bonaventure; Breviloquium, p. XXX.

(٤) برتراند رسل: حكمة الغرب (عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي)، ج(١)، ترجمة: د. فؤاد زكريا، عالم المعرفة- الكويت، ١٩٨٣م، ص ص١١٠، ١١١.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

الأفلاطونية، فقد تسربت إلى المسيحية وصبغتها بالمثالية وقعّدت قواعدها. ثم استمرت الأفلاطونية مؤثرة في الفكر حتى الوقت الحاضر. وقد قيل أن الفلسفة نبتت على يديه، واكتملت في حياته، وما سائر الكتب الفلسفية بعد ذلك إلا شروحًا على مؤلفاته، وهوامش في أسفل صفحاته[١].

(١) د. أحمد فؤاد الأهواني: أفلاطون، ص ص٧، ٨.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

الخاتمـــــة

ويمكن إيجاز أهم النتائج التي توصل إليها البحث في النقاط الآتية:

١- أن مدى تأثير فلاسفة اليونان على فلاسفة المسيحية هي مسألة تختلف مـــن فيلـــسوف إلى آخر، وفقًا لمكانة النص الديني عنده، كما يتدخل عامل هام وهو الثقافة السائدة في المجتمع ومدى ازدهارها. ولكن يظل ارتباط الفلسفة بالدين هو اتجاه لجعل الفلسفة في خدمة الدين، واستخدامها في الدفاع عنه. فالفرق بين فلاسفة اليونـــان وغيـــرهم مـــن فلاسفة المسيحية أو الإسلام هو أن الأول يفكر تفكيرًا عقليًا حرًا. أمـــا الثـــاني فمقيـــد بالنص الديني أو الوحي.

٢- نجد في مشكلة الألوهية تأثير أفلاطون واضح على كل من أوغسطين وبونافنتورا سواء في نظرية المثل أو البراهين العقلية على وجود الله والعالم والعنايـــة، لكننـــا نجـــد أن أوغسطين وبونافنتورا يستبعدان كل ما لا يتفق مع الدين، ويؤكدان على طبيعة الثالوث الإلهي، وهو اعتقاد خاص بالدين المسيحي لا يمكن تبريره عقليًا وفقًا لهما ولكن هـــو إيمان وتصديق. ولا يستطيع الفيلسوف الميتافيزيقي أن يصل إلى هذه المعرفة إلا عن طريق الوحي. واختلف كل من أوغسطين وبونافنتورا عن أفلاطون في مسألة الخلـــق فهو عندهما من العدم، أما عند أفلاطون فالصنع يحدث من مادة قديمة.

٣- أما في مشكلة المعرفة فقد وجدنا تأثر أوغسطين وبونافنتورا بتفرقـــة أفلاطـــون بـــين معرفة حسية وعقلية وقوله بفطرية المعرفة ونظرية التذكر ودرجات المعرفـــة نحـــو الإله. كما تأثرا بالنزعة الصوفية الأفلاطونية ولكن لم يوافقا علـــى الوجـــود الـــسابق للنفس عند أفلاطون واعتباره مصدر علمها لأنه يتعارض مع عقيدتهما. وآمن كل من أوغسطين وبونافنتورا في وجود المعلم الداخلي فأصبح الإله هـــو مـــصدر المعرفـــة الحقيقية وهو حضور دائم داخل الإنسان، وهو الضامن ليقين المعرفة وبالتـــالي نفـــى أوغسطين دور اللغة في التعلم.

٤- أتضح فى مشكلة النفس تأثير تصور أفلاطـــون للـــنفس فـــى كـــل مـــن أوغـــسطين وبونافنتورا، في قولهما بثنائية النفس والبدن وسمو النفس وخلودها وحـــسابها، ولكـــن تكمن المشكلة في وجود فارق جوهري بين تصور أفلاطون للنفس وتصور كل مـــن أوغسطين وبونافنتورا وهو أن الدين المسيحي لا ينظر إلى الجسد على أنه سجن يجب الفرار منه ولا يمكن الفصل بين النفس و البدن على الطريقة الأفلاطونيـــة. فالقيامـــة

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

والحساب في المسيحية لكلٍ من النفس والبدن وليس للنفس فقط.

٥- يمكن القول أن تأثير أفلاطون على القديسين أوغسطين وبونافنتورا يتوقف عندما يتعارض مع الدين، وبالتالي يتضح أن للفلسفة المسيحية ما يميزها عن الفلسفة اليونانية وذلك لتقيدها بالنص الديني، فهي ليست مجرد ترديد لما قاله السابقين. ولكن هذا لا ينفي تأثرها إلى حد كبير بالثقافة والفلسفة اليونانية التي نشأت في كنفها.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصـادر:

أ - المصادر المترجمة إلى العربية:

- أفلاطــون:

١- الجمهورية، ترجمة ودراسة: د. فؤاد زكريــا، دار الوفــاء لــدنيا الطباعــة والنشر - الإسكندرية، ٢٠٠٤م.

٢- الدفاع، ضمن محاورات أفلاطون (أوطيفرون- الدفاع- أقريطون- فيــدون)، ترجمة: د.زكي نجيب محمود، تصدير:د. مصطفى النشار، المركز القــومي للترجمة- القاهرة، ٢٠١٢م.

٣- السوفسطائي، تحقيق وتقديم: أوجست دييس، ترجمــة الآب: فــؤاد جرجــى بربارة، الهيئة العامة السورية للكتاب,ط(٢), دمشق، ٢٠١٤م.

٤- الطيماوس واكريتس، تحقيق وتقديم: البير ريــفو، ترجمة: الآب فؤاد جرجى بربارة، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب,ط(٢), دمشق، ٢١٠٤م.

٥- فيدون وكتاب التفاحة المنسوب لسقراط، ترجمة وتعليــق وتحقــق: د. علــي سامي النشار، عباس الشربيني، دار المعارف,ط(٣), القاهرة، ١٩٦٥م.

٦- القوانين , ترجمها من اليونانية إلى الانجليزية : د.تيلور , نقلها إلى العربية : محمد حسن ظاظا, الهيئة المصرية العامة للكتاب, القاهرة, ١٩٨٦م .

٧- مينون (في الفضيلة)، ترجمة وتقديم: د. عزت قرنــي، دار قبــاء للطباعــة والنشر والتوزيع- القاهرة، ٢٠٠١م.

٨- المحارات الكاملة، ترجمة: د. شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيــع- بيروت، ١٩٩٤م.

- أوغسطــين:

٩- الاعترافات، نقلها إلى العربية: الخوري يوحنا الحلــو، دار المــشرق,ط(٤), بيروت، ١٩٩١م.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

١٠- مدينة الله، فى ثلاثة اجزاء(الجزء الأول و الثالث), الجزء الأول، نقله إلى العربية: الخور أسقف يُوحنا الحلو، دار المشرق,ط(٢), بيروت، ٢٠٠٦م , الجزء الثالث، نقله إلى العربية: الخور أسقف يُوحنا الحلو، دار المشرق,ط(٢), بيروت، ٢٠٠٧م.

١١- المعلم، ضمن كتاب «نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط (أوغسطين- آنسلم- توما الأكويني) ترجمة وتقديم وتعليق: د. حسن حنفي حسنين، مكتبة الأنجلو المصرية,ط(٢), القاهرة، ١٩٧٨م.

ب- المصادر الأجنبية:

- Bonaventure:

1- The Journey of the mind in to God, Prologue & Chapters 1 & 2, Translated from the Quarrachi Edition of the Opera Ominia. S. Bonaventure, Grand Rapids, M. I. Publisher; Christian Classic Ethreal Library, 2002.

from net URL; http;//www.ccel.org/ccel,Bonaventure/journey.html.

2- Breviloquium, Vol. IX, Texts in Translation Series, General Editor, Robert J. Karris, O. F. M., Franciscan Institute Publications, Saint Bohaventure University, 2005.

3- On the Reduction of the arts to theology works of saint Bonaventure , ed by B F.Edwarad coughlin, translation with introduction and commentary by Zachary Hayes , Franciscan Institute,St. Bonaventure University,1996.

ثانيًا: المراجـع:

أ - المراجع العربية والمترجمة إليها:

- الأهواني (د. أحمد فؤاد):

١- أفلاطون، دار المعارف,ط(٤), القاهرة، د. ت.

- آبيل (روبن):

٢- الإنسان هو المقياس (دعوة صريحة لدراسة المشكلات الأساسية في الفلسفة)، ترجمة: مصطفى محمود، المركز القومي للترجمة,ط(١), القاهرة، ٢٠١١م.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

- أرمسترونغ (أ. هـ):

٣- مدخل إلى الفلسفة القديمة، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي,ط(١), بيروت، ٢٠٠٩م.

- النشار (د. مصطفى):

٤- فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، الدار المصرية السعودية,ط(٤), القاهرة، ٢٠٠٥م.

- إمام (د. إمام عبد الفتاح):

٥- مدخل إلى الميتافيزيقا مع ترجمة كاملة لكتاب ميتافيزيقا أرسطو، دار نهضة مصر للنشر- القاهرة، د. ت.

- أنيس (د. عبد العظيم):

٦- العلم والحضارة,ج(١), الحضارات القديمة واليونانية، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر،القاهرة, د. ت.

- بدوي (د. عبد الرحمن):

٧- فلسفة العصور الوسطى، دار القلم,ط(٣), بيروت، ب١٩٧٩م.

٨- أفلاطون، مكتبة النهضة المصرية,ط(٢), القاهرة، ١٩٤٤م

- تلش (بول):

٩- تاريخ الفكر المسيحي- من جذوره الهلينستية واليهودية حتى الوجودية، ج(١)، ترجمة: د. وهبة طلعت أبو العلا، مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة،القاهرة, ٢٠١٢م.

- چانيه (بول)، جبريل سياي:

١٠- مشكلات ما بعد الطبيعة، ترجمة: يحيى هويدي، مراجعة: محمد مصطفى حلمي، تقديم: محمد مدين، المركز القومي للترجمة,ط(١), القاهرة، ٢٠١٥م.

- جلسون (إتين):

١١- روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة وتعليق: د. إمام عبد الفتاح إمام، الهيئة المصرية العامة للكتاب,ط(١), القاهرة، ٢٠١١م.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

- جينيبيز (شارل):

١٢- المسيحية نشأتها وتطورها، تقديم: د. عبد الحليم محمود، دار المعارف,ط(٣), القاهرة، د. ت.

- حرب (د. حسين):

١٣- في الفكر اليوناني ٢- أفلاطون، دار الفارابي,ط(١), بيروت، ١٩٨١م.

- رجب (د. محمود):

١٤- الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين دار المعارف,ط(٣), القاهرة، ١٩٨٧م.

- رسل (برتراند رسل):

١٥- حكمة الغرب (عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي)، ج(١)، ترجمة: د. فؤاد زكريا، عالم المعرفة- الكويت، ١٩٨٣م.

- رويس (جوزايا):

١٦- الجانب الديني للفلسفة (نقد لأسس السلوك والإيمان)، ترجمة:د. أحمد الأنصاري، مراجعة:د. حسن حنفي، المركز القومي للترجمة,ط(٢), القاهرة، ٢٠٠٩م.

- زيعور (د. علي):

١٧- أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية، دار اقرأ,ط(١), بيروت، ١٩٨٣م.

- فارنتن (بنيامين):

١٨- العلم الإغريقي، ج(١)، ترجمة: أحمد شكري سالم، مراجعة: حسين كامل أبو الليف، تقديم: مصطفى لبيب، المركز القومي للترجمة,ط(١), القاهرة، ٢٠١١م.

- فورتن (إرنست):

١٩- القديس أوغسطين، ضمن كتاب «تاريخ الفلسفة السياسية»، ج(١)، من ثيوكيديدس حتى إسبينوزا، تحرير: ليو شتراوس، جوزيف كروبسي، ترجمة: محمد سيد أحمد، مراجعة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة,ط(٢), القاهرة، ٢٠١٦م.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

- فواد سواف تاتاركيفيتش:

٢٠- فلسفة العصور الوسطى، ترجمة: محمد عثمان مكي العجيل، كنوز - القاهرة، د. ت.

- كوبلستون (فردريك):

٢١- تاريخ الفلسفة (المجلد الثاني، القسم الأول): من أوغسطين إلى دانز سكوت، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، إسحاق عبيد، مراجعة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة,ط(١), القاهرة، ٢٠١٠م.

- لافين (ت. ز):

٢٢- البحث الفلسفي من سقراط إلى سارتر، ترجمة: أشرف محمد كيلاني، مراجعة وتقديم: سعيد توفيق، المركز القومي للترجمة,ط(١), القاهرة، ٢٠١٢م.

- ماثيوز (جاريث ب.):

٢٣- أوغسطين، ترجمة: أيمن فؤاد زهري، المركز القومي للترجمة,ط(١), القاهرة، ٢٠١٣م.

- مطر (د. أميرة حلمي):

٢٤- الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار المعارف, القاهرة، ١٩٨٨م.

- مكاوي (د. عبد الغفار):

٢٥- المنقذ قراءة لقلب أفلاطون، دار الهلال، القاهرة , ١٩٨٧م.

- هاريس:

٢٦- مجموعة بحوث (تراث العصور الوسطى)، الجزء الخاص بالفلسفة، أشرف على تحريرها: ج. كرامب، إ. جاكوب، وراجع الترجمة: محمد بدران، محمد مصطفى زيادة، الناشر: مؤسسة سجل العرب، ١٩٦٥م.

- هكت (جينيفر مايكل):

٢٧- تاريخ الشك، ترجمة: عماد شيحة، المركز القومي للترجمة- القاهرة، ٢٠١٤م.

- وماركوس (ترانثي):

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

٢٨- مقالات في فلسفة العصور الوسطى، ترجمة: د. ماهر عبد القـادر محمـد، ضمن كتاب «دراسات في فلسفة العصور الوسطى»، د. ماهر عبد القـادر محمد، د. حربي عباس عطيتـو، دار المعرفـة الجامعيـة, الإسـكندرية، ٢٠٠٤م.

ب- المراجع الأجنبية:

- Brumbaugh (Robert S.):

1- The Philosophers of Greece, Thomas Y. Crowell Company, New York, 1934.

- Fuller (B. A. G.):

2- A History of Philosophy, Henry Holt and Company, Inc., New York, 1949.

- Gilson (Etienne) :

3- The Philosophy of Bonaventure, Translated by Dom Illtyd Tre Thowan and Frank J. Sheed, St. Anthony Guild press, Paterson, N. J., New York, 1965.

- Gomparz (Theodor):

4- Greek thinkers- A History of Ancient Philosophy, Vol.3, Translated by G. G. Berry, B. A., John Murray, London, 1905.

- Gracia (Jorge J. E.) & Timothy B. Noone:

5- A Companion to Philosophy in the Middle Ages, Blackwell Ltd., Oxford, 2002.

- Kenny (Anthony):

6- New History of Western Philosophy, Vol. 2, Medieval Philosophy, Clarendon Press, Oxford, 2005.

- Klima (Gyula), Fritz Allhoff & Anand Jayprakash Vaidya:

7- Medieval Philosophy, Essential Readings with Commentary, Blackwell, Oxford, 2007.

- Oizerman (Theodor):

8- Problems of the History of Philosophy, Translated from Russian by Robert Daglish, Progress Publishers, Moscow, 1973.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

- Thilly (Frank):

9- A History of Philosophy, Revised by Ledger Wood, George Allen & Unwin Ltd., London, 1952.

ثالثًا: الموسوعات والمعاجم والدوريات:

أ - العربية:

- حنفي (د. حسن):

١- تطور الفكر الديني الغربي (الإنسان والله) ضمن مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد السابع، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع- القاهرة، ١٩٩٨م.

- ري (جوناثان)، و ج. أو. أرمسون:

٢- الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة: فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق محمودي، مراجعة وإشراف: زكي نجيب محمود، المركز القومي للترجمة- القاهرة، ٢٠١٣م.

- وهبة (د. مراد):

٣- المعجم الفلسفي، الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة، ٢٠١٦م.

ب - الأجنبية:

1- A Dictionary of Ethics, Translated from the Russian, Designed by Alexei Lisitsyn, Ed. by a Big Group of Authors, Progress Publishers, Moscow.

2- Brown (Stephen F.) & Juan Carlos Flores, Historical Dictionary of Medieval Philosophy and Theology, The Scare Crow Press, Inc. Maryland, 2007.

3- Encyclopedia of Environmental, Ethics and Philosophy, Vol. 1, edited by J. Baird Callicott and Robert Frodeman, Macmillan Reference USA, Gale, New York, 2009.

4- Moran (Dermot) ; "Platonism, Medieval" in Routledge Encyclopedia of Philosophy, General Editor, Edward Craig, Vol. 7, Routledge, London, 1998.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

5-

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com