الكُمون وصلته بطبيعة النفس عند القديس أوغسطين (ت:٤٣٠م) دراسة مقارنة بالفلسفة الإسلامية

د. عادل سالم عطية جاد الله*

مقدمة

مثلت الطبيعيات في اللاهوت المسيحي وعلم الكلام الإسلامي مقدمة حقيقية لمعرفة الإنسان بالإله، وارتبطت بالدين ارتباطا وثيقا، ولم يختلف القديس أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠م) عن هذا التصور، حيث كان يبحث في الظواهر الطبيعية ربطا بسببها الأعلى، فهو يقر بحدوث العالم، وأنّ خلق الموجودات كان ضربة واحدة، وما الخلق إلا ظهور من كمون واستتار (كما في مذهب النظّام المعتزلي) أو عن طريق العلل البذرية (حسب التعبير الأوغسطيني).

وليس من شك في أنّ الخلق بالكمون يمثل شكلا مستقلا من أشكال خلق العالم لدى بعض آباء الكنيسة وفي الفلسفة الإسلامية، وهو –أيضا– يمثل **صورة غير مألوفة لخلق العالم**، صورة فيها تطور وفيها جدّة، ولكنها مع ذلك صورة ليس فيها ما يتعارض تعارضا تاما مع خلق العالم كما ورد في النصوص الدينية[١].

ومن جهته شرع القديس أوغسطين في تفسير صدور الموجودات وإيجادها عن طريق العلل البذرية، حيث إنّ الأشياء كانت في البداية على شكل بذور كامنة ثم أخذت تنمو وتظهر منها الموجودات، وهي **فكرة رواقية قديمة**، ربما

* د. عادل سالم عطية جاد الله: قسم الفلسفة الإسلامية - كلية دار العلوم- جامعة الفيوم

أفادها أوغسطين كحل لمشكلة فعل الخلق، إذ إنّ فعل الخلق عنده فعل واحد مع أنّ الأشياء الصادرة كثيرة.

وتجدر الإشارة إلى أنّ البحث في العلم الطبيعي ومباحثه يُفضي إلى البحث في موضوعات **النفس**؛ لكونها جزءًا من العلم الطبيعي وفقا للتصور الأرسطي، وهي بمثابة حلقة وصل بين العلم الإلهي والعلم الطبيعي، وهذا ما تفهمه أبو علي مسكويه من المذهب الأرسطي، فيقول عن أرسطو: « لّما أراد أن يرتقي في الطبيعيات، وهي الأمور ذات المواد إلى الأمور التي لا مواد لها، وجد بين هاتين المنزلتين أمورا لها شركة في الطبيعة وشركة فيما بعد الطبيعة، فعمل فيها كتابه في **النفس** وكتابه في الحس والمحسوس»[٢].

ومن جهة ثانية، فقد أفصح أوغسطين في كتابه « مدينة الله » عن **الصلة بين الكمون والنفس** عندما صرح بأنّ الله قد صنع الإنسان من تراب، وأحياه بالنفس التي أحدثها فيه، ثم جعل أصل الأجيال البشرية في إنسان واحد المخلوق الأول، لا في كثيرين[٣]. وهذا معناه أنّ الله خلق نفس الإنسان الأول "آدم " ثم أكمن فيه جميع الذين سيولدون بعد ذلك.

وقد شغلت معرفة الإنسان نفسه الفلاسفة ورجال اللاهوت في العصور الوسطى؛ فاجتهدوا في إثبات جوهرية النفس الناطقة، وقيامها بذاتها، وتجردها عن الجسمية، وبقائها بعد فساد البدن، ليقينهم أنّ السعادة الحقة في الانعتاق من أسر الجسد، وأنْ تسلك النفس سبيلها إلى «الجواهر الروحية المطلقة، وتصبح جزءا من العالم العلوي، قد ارتسمت فيها الصور المجردة والنظام المعقول للكل»[٤].

لذا تأتي مشكلة خلود النفس على رأس هذه المباحث أهمية بوصفها موضوعا مشتركا بين الدين والفلسفة وعلم الكلام؛ فهي ضرورة دينية وحاجة فلسفية. ينضاف إلى ذلك، أنّ البحث في الإنسان وطبيعته ومصيره خاصة يهم التصور الفلسفي نظرًا « لتقاطع الأسئلة المطروحة في التقليد الكلامي والتقليد الفلسفي»[٥]. ولجوانبها الخلقية التي تتعلق بمسائل السعادة والشقاء في الدنيا والعالم الآخر، وبعبارة موجزة: الخلود ثابت من كون النفس جوهرا روحيا مفكرا مباينا للجسم.

١. أسباب اختيار الموضوع:

أ. تحديد موقف القديس أوغسطين من خلق العالم، وكيفية ظهور الموجودات من حالة البطون (الكمون) إلى حالة الظهور، مع مقارنته بالكمون عند مفكري الإسلام.

ب. تعيين الأصول الفلسفية والمصادر الدينية التي استقى منها أوغسطين مذهبه في الكمون والظهور.

ت. التعرف على موقف أوغسطين وفلاسفة الإسلام من ماهية النفس، ومن أدلة خلودها –خاصة إذا سلمنا– أنّ البحث في المجالات النفسية وما يتعلق بها، ليس من البحوث السهلة الهينة[٦]، كما أنّ محاولة البرهنة على وجود جوهر خفي أصعب –بطبيعة الحال– من محاولة البرهنة على أشياء حسية مادية[٧].

ث. استنباط الأصول الفلسفية للبراهين العقلية التي اعتمدها أوغسطين في الاستدلال على خلود النفس وبقائها.

٢. منهج البحث:

اتبعتُ في هذا البحث منهجا تحليليا نقديا في تناول مذهب الكمون لدى أوغسطين وبعض مفكري الإسلام، وفي تحديد أصول هذا المذهب وتأسيسه الفلسفي–الديني، واعتمدتُ على المنهج المقارن في تعيين ملامح الاتفاق بين أوغسطين وفلاسفة الإسلام في إثبات النفس وبراهين خلودها.

٣. خطة البحث:

جاء هذا البحث موسوما بعنوان "**الكمون وصلته بطبيعة النفس عند القديس أوغسطين (ت:٤٣٠م) دراسة مقارنة بالفلسفة الإسلامية**"، ومنقسما إلى **ثلاثة مباحث** على النحو التالي:

المبحث الأول: مذهب الكمون عند أوغسطين وبعض مفكري الإسلام

المبحث الثاني: ماهية النفس وطبيعتها عند أوغسطين وفلاسفة الإسلام

المبحث الثالث: براهين خلود النفس عند أوغسطين وفلاسفة الإسلام

ثم جاءت خاتمة البحث مضمنة أبرز نتائج البحث، وأعقبها ثبت المصادر والمراجع.

المبحث الأول

مذهب الكمون عند أوغسطين وبعض مفكري الإسلام

نظر القديس أوغسطين في العالم على أنه أثر الله تتألق فيه الصفات الإلهية كالوحدة والحقيقة والخير والجمال، والعالم في جملته واحد حق خير جميل، لذا كان وسيلة لتأمل الله[٨]. وهذا الجمال ينكشف لذوي الحواس السليمة، والبشر –

بسبب عقولهم– لهم أنْ يسألوا المخلوقات « كيما تصبح كمالات الله غير المنظورة منظورة للعقل بواسطة مخلوقاته »[٩].

أولا– خلق العالم:

ترتبط قضية العالم –كسائر المشكلات الأوغسطينية– بالله وتدور حول مشيئته في الخلق، وكيفية هذا العمل وصلته المستمرة به[١٠]. فالكون ذاته، استنادا إلى ما في تحركاته من نظام دقيق وثابت، وإلى ما فيه من مشاكلة وجمال مرئي، يعلن بصمت كلي أنه مخلوق، ولا يمكن أن يكون إلا مخلوقا بقدرة الله الفائق الوصف والجمال[١١].

وكان القديس أوغسطين يعتقد أنّ وجود العالم وجماله وقوته ونظامه الدقيق لا يمكن أن يكون من ذاته[١٢] بل من موجد حكيم هو الله تعالى. يدل على ذلك أن الكائنات كلها أجابت أوغسطين عندما سألها بقوله: «حدثيني عن إلهي... فهتفتْ جميعها بصوتها القوي: **هو خالقنا** »[١٣].

وقد انحاز –كرجل دين– إلى القول بأنّ الله خلق العالم من العدم مرة واحدة، ومن لحظة واحدة بإرادته الحرة[١٤]، ولم يخلقه للحاجة أو الضرورة.

فالعالم خلق بإرادة إلهية اقتضت وجوده بناء على علم سابق وفق ما جاء به الله أي أن العالم هو مفعول عرضي وحر الإرادة الإلهية، وليس هو ضروريا ولا أبديا[١٥]. وقد أخرج الله العالم من العالم الإلهي إلى الوجود الواقعي عن طريق قدرته وإرادته، ولهذا فإن الحكمة أخص خصائص الذات الإلهية. فلا شيء عبث ولا شيء يحدث أو يجري مصادفة[١٦]. لذا «أهتف واثقا مؤمنا بكلامك قائلا: ما

أعظم أعمالك يا رب، **لقد صنعتَ جميعها بالحكمة**. حكمتك هي البدء، وفي هذا البدء صنعت السماء والأرض»[١٧].

كذلك، يعتقد القديس أوغسطين أنّ الله تعالى خلق العالم كله في آن واحد، فهو ينظر إلى عملية الخلق على أنها تمت في لمحة خاطفة[١٨]. فيقول عند حديثه عن كيفية الخلق: « من العدم المطلق أبدعت المادة، ومن الهيولى أخرجت الشكل، **وتم كل ذلك في آن واحد** »[١٩].

أما إذا سلمنا بأن الخلق لم يتم في لحظة واحدة فهذا يترتب عليه محالات، منها وجود عدد لا نهاية له من الأكوان، وأن الموجودات استمدت وجودها من علل ثانوية، مما يؤدي إلى وجود علل خالقة ومخلوقة في آن واحد. وبناء على تسليمه بالخلق دفعة واحدة في آن واحد، فقد خلق الله كل شيء معا، بشكل متزامن ومتأنٍ، فكيف يمكن تفسير وجود المخلوقات في المستقبل ؟

يذكر أوغسطين أن الأشياء في أصلها وبدايتها مخلوقة أساسا من قبل في شكل عناصرها وبنيتها، فالعالم مليء بعلل الأشياء التي تولدت، والتي لم تخلق إلا من خلال الجوهر الأعلى، الذي به تنشأ الأشياء أو تموت، وتبدأ في الوجود أو تتوقف. كما أن أصل الأجيال البشرية في إنسان واحد، المخلوق الأول، لا في كثيرين.

إن أوغسطين يقرر أن الله لما خلق الأشياء في بدايتها جعل فيها أصول جنسها أو ما **يسمى بالبذور**، فكل شيء يحدث أو يتجدد إنما يكون في الأصل موجودا في جنسه، فالبشر –مثلا– أصولهم موجودة في آدم المخلوق البشري الأول.

ومعنى هذا أن المخلوقات عند أوغسطين نوعان:[٢٠]

الأول: مخلوقات تم خلقها بالفعل، خلقت تامة وبشكل كامل منذ خلقها، وهي الدائمة الثابتة على صورتها، وتشمل الملائكة والعناصر الأربعة والكواكب، ونفس الإنسان الأول.

الثاني: مخلوقات موجودة بالقوة في عناصرها، وهي الكائنة الفاسدة، وهي كائنات لم تخلق تامة، وإنما هي مصورة أو متشكلة سابقا في وقت الخلق، وتتمثل في النباتات والحيوانات المودعة في " أصول بذرية " غير محسوسة، أودعها طين الأرض على أن يتعهدها بالعناية حتى النضج والظهور.

هذه البذور هي البذور الأولى لجميع الكائنات التي ستخلق، والحقيقة أن هذه الكائنات لم تخلق تامة وبشكل كامل منذ خلقت، وإنما هي أُعدت لأن تعطى صورة. هنا يلجأ أوغسطين إلى نظرية العلل البذرية « بفضل هذه البذور الكامنة التي تحتوي على جميع الأشياء التي سوف تولد وتنمو بتعاقب الأزمنة»[٢١].

ثانيا- نظرية العلل البذرية:

لجأ أوغسطين إلى نظرية العلل البذرية الرواقية لتفسير الموجودات الجديدة التي تخلق بعد الخلق في لحظة، فقد خلق الله إلى جانب الموجودات التي خلقها في صورتها الكاملة بذور الأشياء جميعا، التي ستظهر في المستقبل. وفي الوقت نفسه خلق القوانين التي سوف تحكم تطورها في الزمان غير أن هذه البذور أو العلل الثانوية ليست خالقة، ولكنها توقظ أو تثير الإمكانات الكامنة التي وضعها الله في المادة عندما خلقها[٢٢].

فهو يسعى إلى تفسير الوجود حيث إن الله قد خلق هذا العالم مرة واحدة، وهذا أمر يتفق مع اتجاه الرجل الديني، ففعل الخلق عند أوغسطين فعل واحد. وفي هذا الفعل الواحد خلق الله بذور العالم ثم أكمن بعضها في بعضها الآخر بحيث نستطيع حينئذ أن نفسر الخلق يرجع في الحقيقة إلى الفعل الأول لكنه يظهر بمرور السنين والأيام ويتم عن طريق القوانين الأبدية التي وضعها الله لهذا العالم، فالله أجرى سنته التي تقتضي كمون الابن في الأب والأم .. وهكذا حتى نصل إلى البذرة الأولى التي أكمن الله فيها الموجودات(٢٣).

إذا الله لم يخلق الموجودات مباشرة، كما أنه لا يخلقها في كل مرة تخرج فيه إلى حيز الوجود أمامنا، بل إنه خلقها دفعة واحدة (كما يقول النظام المعتزلي). خلق الله أصول العالم فحسب ثم من هذه الأصول صارت الكثرة وجعل التعدد(٢٤).

وقد كان **غرض أوغسطين من وضع هذه النظرية** أن يثبت أن هناك نقصا على مستوى النظام الطبيعي في فاعلية الطبيعة، وهو يدل على وجود نوع من الخلاء لا يملأ إلا بالفاعلية الإلهية(٢٥) التي عبر عنها إنجيل القديس يوحنا بهذا القول : "فأجابهم يسوع: أبي يعمل حتى الآن، وأنا أعمل ". وهكذا كان القديس أوغسطين الجد الشرعي لجميع أولئك المفكرين المسيحيين الذين حاولوا أن يعينوا فراغا في الطبيعة لا يستطيع إلا الله وحده أن يملأه (٢٦).

ورغم أن القول بنظرية العلل البذرية يتعارض مع فكرة الخلق المستمر فإن أوغسطين يؤكد أنّ المخلوق يستمد وجوده من الله تعالى، ولو لم يأخذ شكلا من الله، لبقي محروما من كل شكل وصورة. فيقول: « من ملء جودتك يستمد

المخلوق وجوده... وبدون كلمتك لا يمكن لهذه الكائنات أن تأخذ صورة وشكلا»[٢٧].

وعلى هذا فحفظ الخلق لا يتم إلا بفعل مستمر من الله، ولولاه لفنيت الأشياء ولصارت عدما. وهذه النظرية هي التي سيقول بها ديكارت فيما بعد[٢٨]. **وإذا أردنا أن نقارن هذه النظرية بالكمون لدى بعض مفكري الإسلام، فحري بنا الرجوع إلى مذهب النظام المعتزلي في الكمون.**

فقد جعل النظام من مذهب الكمون[٢٩] « حجر الزاوية في الطبيعيات »[٣٠]، بل إن رأيه في هذا المذهب يتصل –من وجوه كثيرة– بفلسفته الإلهية؛ لكونه اعتبر مقالة الكمون من أساس التوحيد.

فذهب –حسب رواية الشهرستاني– إلى أنّ الله تعالى خلق الموجودات ضربة واحدة على ما هي عليه الآن: معادن ونباتا وحيوانا وإنسانا. ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام خلق أولاده، غير أنّ الله تعالى أكمن بعض الأشياء في بعض. فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكامنها دون حدوثها ووجودها[٣١].وهذا معناه أن نظرية الكمون عند النظام تتبلور في ثلاثة أجزاء:

أ– أن الخلق تم دفعة واحدة أو هو كينونة واحدة في وقت واحد.

ب–احتوت الأشياء المخلوقة في ذاتها على كل أنواع الأشياء التي من شأنها أن توجد في المستقبل.

ت– إن الظهور بعد الاستتار ليس راجعا إلى فعل من أفعال الاختراع والخلق، وإنما التغيرات ليست خلقا جديدا، ولكنها تحقق لإمكانات كامنة. فإذا لاحظنا وجود شيء جديد من الناس أو الحيوانات، فإن هذا ليس

وجودا بل ظهورا، فقد حان لهذه الأشياء الجديدة أن تظهر من مكامنها حيث وجدت منذ اللحظة الأولى للخلق.

ثالثا– مصادر العلل البذرية عند أوغسطين وبعض مفكري الإسلام:

١. الفلسفة الرواقية:

الكمون عند الرواقيين معناه « أن كل جسم هو بوجه ما كامن في جميع الأجسام الأخرى، ماثل في العالم بأسره، والعالم كله حاضر في كل واحد »[٣٢]. وعلى ذلك فكل شيء موجود في كل شيء. وقد انتظم العالم بجميع أجزائه دفعة واحدة، وبذور الأحياء كامنة بعضها في بعض بحيث أن كل حي هو مزاج كلي من ذريته جمعاء، وتخرج الموجودات من كمونها، وما تزال تخرج بقانون " اللوغوس " ضروري أو قدر [٣٣].

ورغم أن أوغسطين قد لجأ إلى نظرية العلل البذرية الرواقية في تفسير المخلوقات الجديدة فإنه لم يتابع الرواقيين تمام المتابعة في كيفية تطبيقها، إذ إن الرواقيين جعلوا الأصول البذرية في العقل الإلهي الحال في مادة العالم، أي الذي يحل في العالم ويحركه، ووضعها أفلوطين في النفس الكلية. بينما تبناها القديس أوغسطين بعد أن عدل فيها، فجعلها جزءا في العالم السفلي، **وقصد بها إلى تفسير التوراة، ففسر بها النصوص الواردة في سفر التكوين** حول الخلق. أي أنه استغلها لحل مشكلة خلق العالم، حسب ما ورد في سفر التكوين[٣٤].

ولم يختلف الأمر كثيرا لدى **النظام المعتزلي** فقد اهتم بعض المستشرقين والباحثين في شئون الفلسفة العربية برد مذهبه في الكمون إلى **الفلسفة الرواقية.** فذهب هوروفيتز Horovitz إلى أنّ قول النظام في الكمون مشتق من النظرية

الرواقية في اللوجوس البذري Seminal Logos الذي هو فرع من القوة الإبداعية الكامنة. فالأشياء بجملتها كانت كامنة في الجسم الأول أو العقل على هيئة بذور، وأنها تظهر منه ظهورا ضروريا، كظهور الحيوان أو النبات من البذرة(٣٥).

ويعضد رأيه في بيان الأصل الرواقي لنظرية الكمون بالإشارة إلى مقالة الشهرستاني حينما قال عن النظام المعتزلي: «أكثر ميله أبدا إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين »(٣٦). ثم ينتهي إلى أن لفظ الفلاسفة الطبيعيين هو إشارة إلى الرواقيين(٣٧).

وهذا الرأي يؤيده د. فهمي جدعان إذ يرى أن مصدر الكمون عند النظام يرجع إلى نظرية الرواقيين في الأسباب والعلل البذرية، تلك النظرية التي تقوم عليها فكرتهم عن القدر(٣٨).

ومع أنّ د. عبد الفتاح أحمد فؤاد(٣٩) سلّم بوجود عدة مؤثرات مختلفة في تكوين مذهب النظام عن الكمون، فإنه يميل إلى أنّ النظام المعتزلي قد استمدها من هشام بن الحكم(٤٠)، وأنه وجدها عند أستاذه العلاف، ومن المحتمل أن هشام بن الحكم كان معرفة بالفلسفة الرواقية(٤١).

أما اختلاف العلل البذرية عن نظرية النشوء والارتقاء، فلأن الأولى تقرر أن الأصول البذرية ليست متجانسة بحيث يخرج أي نوع من أي أصل، وإنما يخرج من كل نوع ما هو مثله، فلا يخرج فول من القمح، ولا قمح من الفول(٤٢). أي أن البذور تؤكد وتعلل ثبات الأنواع لا تطورها.

٢. أرسطو:

أن أوغسطين أفاد من أرسطو أيضا، إذ استخدم هنا **وببراعة فكرة القوة والفعل**، فالبذرة واحدة بالفعل، لكنها موجودات متعددة بالقوة، ولكي تخرج هذه الموجودات الكامنة في البذرة لابد لها من مخرج ومعين... وهذا المخرج يخضع لنظام ثابت لا يتغير ولا يتبدل، حتى نصل إلى المبدع الأصيل لهذا الكون كله، سلسلة من العلل المعلولات كلها مرتبطة فيما بينها. والواحدة منها لاحقة للتالية لها ومرتبطة بما قبلها، وفي أعلى هذه السلسلة نجد الله القابض عليها بعلمه وإرادته وقدرته وحكمته...إلخ. فالله يمسك بهذه السلسلة لأنه لو تركها لاندثر هذا العالم وفسد. فالعناية الإلهية موجودة بصفة دائمة، وهناك فيض وإشراق وتجلي إلهي على هذا العالم بصفة دائمة ودون انقطاع[٤٣].

ومن المحتمل أن هذا ما حدث مع النظام المعتزلي، إذ قرر شتاينر Steiner وهاري ولفسون Wolfson أنّ نظرية النظام في الكمون قائمة على أساس نظرية أرسطو في القوة والفعل[٤٤]. طالما أن هذه النظرية تزعم أن الأعراض توجد في موضوعها بالقوة قبل أن تكون موجودة بالفعل، إنما تقوم على نظرية أرسطو في القوة والفعل[٤٥].

ويبدو لي أنّ هذا الرأي مقبول خاصة إذا سلمنا بأن النظام اتصل بفلسفة أرسطو خاصة[٤٦] وطالع كثيرا من كتب الفلاسفة[٤٧] على حد قول الشهرستاني[٤٨]. وماكدونالد[٤٩].

٣. التأويل الديني:

هل يتعارض قول أوغسطين إن الخلق تم في لحظة واحدة مع ما ورد في الكتاب المقدس من أن الخلق قد تم في ستة أيام؟

حاول القديس أوغسطين أن يزيل التناقض البادي بين ما ذهب إليه من القول بالخلق دفعة واحدة، وما ورد في الكتاب المقدس الذي يثبت أن الخلق تم في ستة أيام، فذهب إلى أن خلق المخلوقات في ستة أيام لا يعني أن الله احتاج إلى أوقات مختلفة لإتمام عملية الخلق، كأنه عاجز عن أن يصنع معا كل أعماله التي بقوة تحركاتها وجد الزمان.

وفي هذا الصدد يشير أوغسطين إلى أننا لا ينبغي أن نفهم ما ورد في الكتب السماوية من أن الله خلق العالم في ستة أيام ثم استراح في اليوم السابع فهما حقيقيا بل هو **تعبير مجازي** فحسب؛ ذلك أن الأيام التي ذكرها الرب ليست بالتأكيد كأيامنا، لأنه ذكر أن الكواكب قد خلقت في اليوم الرابع فكيف تكون الأيام الثلاثة السابقة على خلق الكواكب. إن اليوم يعني وجود نهار يعقبه ليل، فإذا لم تكن ثمة كواكب فليس ثمة يوم وليلة. لهذا فإن تصوير التوراة والإنجيل لعملية الخلق هنا تصوير مجازي، وما استراحة الله في اليوم السابع إلا تعبير حقيقي عن أن الله قد كف عن فعل الخلق بإيجاده بذور الموجودات. فهو قد خلق الأصول وترك الفروع تخرج عن طريق فعل الولادة الذي تتحكم فيه عوامل متعددة[٥٠].

ومجمل هذا الرد الأوغسطيني يتلخص في النقاط التالية:[٥١]

١. القصة التي وردت في سفر التكوين تتحدث عن ستة أيام للخلق، ينبغي

أن تفهم على أنها يوم واحد، أو بالأحرى برهة واحدة.

٢. الحديث عن ستة أيام هو تعبير بشكل صور، كي يسهل الفهم على مخيلة البشر الضعيفة، وليست هي أيام كأيام البشر.

٣. من المؤكد أن الله لا يخلق كما يخلق البشر، ولا هو يستريح في اليوم السابع كما يستريح هؤلاء[٥٢].

٤. يستشهد أوغسطين بآيات يقارنها ببعضها البعض لإثبات تفسيره هذا. وعلى الرغم من قول أوغسطين بنظرية العلل البذرية التي تؤكد أن كل شيء يشتمل على صفته وطبيعته الثابتة، إذ كل شيء موجود بالقوة داخل أصله، مما يترتب عليه القول بالضرورة والحتمية، فإنه يقرر – هروبا من القول بالضرورة– أن هذه العلل الموجودة في أصولها ليس لها تأثير نابع من ذاتها وطبيعتها، وإنما كل ما يتعلق بها إنما هو مستند إلى إرادة الله تعالى، وفي هذا الصدد يقول: « والأسباب الطبيعية فلسنا نفصلها عن إرادة الله خالق الطبيعة وسيدها »[٥٣].

وأوغسطين في هذا الجمع الدقيق بين انتظام قوانين الكون وإرادة الله يتفق مع الغزالي الذي يرى أن تأثير الأشياء لا ينبع من جوهرها وطبيعتها، بل يستند إلى إرادة الله تعالى. ويرى أوغسطين أن هناك نظامين للطبيعة:

الأول– هو النظام الذي خلقه الله حين خلق العلل البذرية، وهي بذور الأشياء الطبيعية كلها والحوادث المقبلة بأسرها، وهذه تسير وفق قوانين وضعها الله لها.

الثاني– هو النظام الذي تعرف به حكمة الله وحدها هذه الأشياء، وهو المعجزات، وإذا ما كانت المعجزة تبدو كأنها تعارض نظام الطبيعة، فإنها ليست

كذلك من وجهة نظر الله الذي خلقها، فإن كل ما يصنعه سيكون باستمرار بالنسبة إلية طبيعة، وبذلك لا تكون المعجزة خارقة للطبيعة، بل خارقة لما نعرفه عن الطبيعة، فإن الله لا يفعل شيئا ضد الطبيعة، ولا ينقض القوانين التي رتبها لها[٥٤].

وفيما يخص النظام فهو مثل جمهور المتكلمين عامة، والمعتزلة خاصة لم يقصدوا من دراساتهم الطبيعية بناء فلسفة طبيعية قائمة على النظر العقلي المجرد لذاته أو التفلسف، وإنما قصدوا من خوضهم في المسائل الطبيعية « بناء فلسفة طبيعية لغايات دينية»[٥٥]. وهذا معناه أن الدافع لأبحاثهم كان تفهم الدين والدفاع عنه، فكأن دراسة الطبيعة كانت عندهم « وسيلة وليست غاية»[٥٦]. **فالكمون –حسب النظام– ليس إلا برهانا على التوحيد**[٥٧].

وفي آيات القرآن الكريم إيماءات تشير إلى فكرة الكمون والمداخلة بين أشياء الوجود وظهور بعضها من بعض.

لذا ذهب ماكدونالد Macdonald ، ود. أبو ريدة، ود. محمد عبد الستار نصار[٥٨]، ود. فيصل بدير عون[٥٩]، إلى أنّ المصدر الحقيقي للقول بالكمون عند النظام إنما هو القرآن الكريم، وأن فكرة الخلق عنده فكرة أصيلة نابعة من الأصل الاعتزالي الذي يأخذ به في مسألة التوحيد.

ثم يزعم ماكدونالد[٦٠] أن الذي حمله على ذلك ما جاءت به بعض الآيات الكريمة من التصريح بأنّ الله سبحانه خلق الموجودات في مدة معينة، فأراد أن يوفق بين ظاهر الآيات وبين مذهب أرسطو في قدم العالم وأبديته[٦١].

وإذا كانت قضية «الخلق المتجدد مظهرا لفاعلية الخالق سبحانه وتعالى واستمرار صفة الخالقية التي تدل على عموم القدرة والإرادة والعلم، فإن القول بالظهور بعد الكمون يستلزم هذه الصفات ويزاد عليها صفة **القاهرية** التي هي مظهر لخضوع المخلوقات تحت قهر سلطان الحق تبارك وتعالى وإرادته»[٦٢]، ويعضد هذا ما ورد في القرآن الكريم من آيات تفيد عموم قدرة الله وقاهريته في إخراج بعض المتضادات من بعض.

إنَّ العالم عند النظام « متناه محدود في مساحته وذرعه، وهذا هو رأي أرسطو، ورأي متكلمي الإسلام أيضًا »[٦٣]، وله برهان على حدوث العالم، وعلى أنه له مُحدثًا لا يشبهه، ومجمل هذا الدليل أنَّ في هذا العالم أشياء متضادة بالطبع ولكنها مجتمعة ومقهورة على غير طباعها؛ وهذا دليل على ضعفها وحدوثها، وعلى وجود محدث لها هو الله سبحانه وتعالى.

فيقول: « وجدتُ الحر مضادًا للبرد، ووجدت الضدين لا يجتمعان في موضع واحد من ذات أنفسهما، فعلمت بوجودي لهما مجتمعين أنَّ لهما جامعًا جمعهما وقاهرًا قهرهما على خلاف شأنهما. وما جرى عليه القهر والمنع فضعيف، وضعفه ونفوذ تدبير قاهره فيه دليل على حدوثه وعلى أنّ محدثًا أحدثه ومخترعًا اخترعه لا يشبهه، لأنَّ حكم ما أشبهه حكمه في دلالته على الحدث، وهو الله ربّ العالمين»[٦٤].

وهذا البرهان في رأي بعض الأساتذة، يعد طريفًا من حيث الصورة والفكرة وصحة الاستدلال، ولكن أغلب الظن أنه تكّون في أثناء الكفاح مع الثنوية، وأنه من آثار تعمق النظام، **ونتيجة لقوله بالكمون**[٦٥].

ومهما يكن من أمر، فإنّ توجيه النظام لقضية الكمون هو الذي يحدد الفرق بينه وبين توجيه الماديين لها[٦٦]، فقد ذهب إلى أنّ الله تعالى خلق الموجودات جميعا دفعة واحدة، وأكمن بعضها في بعض، ولم يقف تصوره لهذه القضية عند كمون الأخلاف في أسلافها فقط، بل تخطى الأمر عنده إلى كمون المتضادات بعضها في بعض، وأن ذلك كله مظهر لصفة القهر الإلهية، وهو بهذا التفسير يختلف عن الماديين القائلين بتوليد الأخلاف عن الأسلاف بطريقة آلية ميكانيكية[٦٧].

المبحث الثاني

ماهية النفس وطبيعتها عند أوغسطين وفلاسفة الإسلام

١. النفس عند أوغسطين (تعريفها وطبيعتها):

يعد تعريف النفس من المداخل المهمة في دراسة النفس دراسة ميتافيزيقية؛ إذ إنّ تعريف المفهوم وتحديده ينبني عليه نظرية الفيلسوف[٦٨]. كما أنّ الكشف عن ماهية النفس يأتي على رأس المطالب الفلسفية؛ لأنها جوهر الإنسان[٦٩].

النفس عند أوغسطين صورة الله حيث إنها روحية، عاقلة، مريدة، ذاكرة، وبمعرفة الله والنفس تتم الحكمة، وقد كان أوغسطين لا يطلب سوى العلم بالله وبالنفس[٧٠].

وإذا كان بعض آباء الكنيسة الأول مثل "يوستينوس" و "كليمان" قد ذهب إلى النفس مادة لطيفة، لها نوع من الجسم المادي، فإن أوريجين ذهب إلى أن النفس ليست جسما[٧١].

أما أوغسطين فرأى أنّ الإنسان يتألف من نفس وجسم، مما يعني أنه لن يكون إنسان إذا كان أحد هذين العنصرين غير موجود[٧٢]. ومعنى هذا أنه يعتقد بالوحدة الجوهرية للمركب البشري: النفس والجسم معا.

وهذه النفس جوهر روحي متميز عن الجسم[٧٣]؛ فيُعرف الإنسان بأنه «روح عاقلة تستخدم جسدا ترابيا»[٧٤]، ومعنى هذا أنّ النفس جوهر عاقل يدبر البدن، فهي التي تمنح الحياة[٧٥].

ورغم أن أوغسطين يعتبر الإنسان ككل جوهرا، فإنه يلح –بتشديد خاص– على أن النفس جوهر أيضا، فهو يصفها مشيرا إلى نفسه بأنها جوهر عقلاني متوازن يدبر الجسم[٧٦]

(a rational substance equipped to rule abody)

فالنفس والجسم حقيقتان متميزتان تمام التميز، فإذا كان الجسم يشغل حيزا وله طول وعرض وعمق، فإن النفس لا حيز لها مطلقا، وخاصتها الوحيدة هي التفكير. ومن أجل هذا كان شعورنا بها وإدراكنا لها مباشرا، فإن الفكر لا يحتاج إلى واسطة في فهم ذاته، وما دامت النفس تفكر فهي موجودة؛ لأن تفكيرها يساوي وجودها تمام المساواة، وقد يشك الإنسان في كل شيء إلا نفسه التي هي مصدر شكه ومبعث تفكيره، فإنه لا يجد إلى الشك فيها سبيلا[٧٧].

وقد صرح أوغسطين بجوهرية النفس ومغايرتها للبدن في اعترافاته قائلا:« **فالجسم شيء، والنفس شيء آخر** »[٧٨].

وهذا يتفق مع ما صرح به أبو علي مسكويه، إذ **النفس ليستْ جسمًا، ولا جزءًا من جسم**، كما أن تشوقها إلى ما ليس من طباع البدن وحرصها على

معرفة حقائق الأمور الإلهية وميلها إلى الأمور التي هي أفضل من الأمور الجسمية وإيثارها لها وانصرافها عن الأمور واللذات الجسمانية يدلنا دلالة واضحة إنها من جوهر أعلى وأكرم جدا من الأمور الجسمانية[٧٩].

ويبدو أنَّ ثمة تطورًا في تعريف ابن سينا (ت٤٢٨هـ) للنفس؛ فإذا كان تعريفه للنفس في بداية حياته الفكرية[٨٠] أنها «كمال أول» أو «صورة للجسم»، فإنها تعني عنده في مؤلفاته المتأخرة «الجوهر الروحاني المجرد». يدل على ذلك قول د. إبراهيم مدكور: « فعندما يعرفها في الشفاء والنجاة اللذين يجاري فيهما جماعة المشائين، يقول إنها كمال وصورة للجسم، وإذا ما انتهى إلى الإشارات الذي يبدو فيه استقلاله وشخصيته لا يتحدث عنها إلا باسم الجوهر، والجوهر الروحاني القائم بذاته»[٨١]. لذا فهي متميزة عن الجسم كل التميز، فلا هي صورته ولا عرضًا من أعراضه، ومن هنا كان عدوله عن التعريف الأرسطي إلى تعريف يبدو أكثر وضوحًا وانسجامًا مع تصوراته، وهو أنَّ **النفسَ جوهر قائم بذاته**[٨٢]، يمثل حقيقة الإنسان وإنيته الثابتة[٨٣].

ولم يختلف الغزالي عن ابن سينا في هذا التصور، فكلاهما اعتقد بالتعريف الأرسطي للنفس في بداية مشواره الفكري، ثم عدلا عن التعريف الأرسطي إلى تعريف النفس بأنها جوهر روحاني، مما يؤكد على وجوه شبه والتقاء في تطور تعريف النفس عند كل منهما[٨٤]. وساعد الغزالي في غلبة تعريف ابن سينا فكرة **جوهرية النفس المجردة**، فأضحى مبدأ من مبادئ الأشاعرة، وانعكس ذلك على أقوال الصوفية، فرأوا فيه ما يصور النفس بالصورة الملائمة التي تفسح الباب للطهر والنقاء والصعود والاتحاد[٨٥].

٢. وجود النفس:

يرى القديس أوغسطين أن النفس الإنسانية واضحة تماما، ووجودها بّين، ولا يمكن أن يكون موضوع بحث[٨٦]، وهذا ما نجده عند الإمام الغزالي الذي كان يعتقد بأن وجود النفس أظهر من أن يحتاج إلى دليل في ثبوتها[٨٧].

ويلاحظ أن مسألة إثبات وجود النفس لم تشغل بال اليونانيين، فعلى الرغم من اختلافهم فيما يتعلق بطبيعتها ومصيرها بعد الموت لكنهم اتفقوا على وجودها. إذ إن وجودها كان قضية مسلمة بها بين فلاسفة اليونان[٨٨].

لكنّ الأمر بدا مختلفا لدى أوغسطين وأيضا لدى الفلاسفة في البيئة الإسلامية، فقد اهتموا بمسألة البرهنة على وجود النفس اهتماما واضحا[٨٩].

فيستدل أوغسطين بأدلة عقلية على وجود النفس عن طريق **دليل الوعي** (الشعور)؛ ووفقا لرأيه فإنّ الوعي يؤكد أنني موجود. ورغم أن الإنسان ربما يكون شاكا وغير متأكد من كثير من الأشياء الأخرى، فإنه –على الأقل– أكثر ثقة في وجوده[٩٠].

بالإضافة إلى ذلك، فإن الإنسان يدرك بذاته أنه كائن حي، يتذكر ويفهم ويرغب ويفكر ويعرف ويحكم، ولا يوجد أحد يشك في حصول هذه العمليات، وفي الوقت ذاته لا يمكن أن تكون هذه العمليات الحيوية صادرة عن النار أو الذرات أو العناصر المادية، وإنما هي منبثقة عن النفس؛ إذ مبدأ هذه القوة الحيوية هو النفس، وهي جوهر غير مادي[٩١]. يضاف إلى ذلك أن إدراكنا للمجردات يدل على أن المبدأ المدرك مجردا؛ هذا المبدأ هو **النفس الناطقة**[٩٢].

وبناء على ذلك، فإن أوغسطين يثبت وجود النفس البشرية أولا، وقبل كل شيء من خلال الخبرة الشخصية الداخلية أو ما يسمى الاستبطان الداخلي[٩٣]. ويبدو أن هذا الخط من التفكير بدا مألوفا لدى قراء الفلسفة الحديثة[٩٤]، فالإنسان لا يشك مطلقا في مصدر تفكيره –أي النفس– وهذا يدل على أن ديكارت كان على وعي بمقالة أوغسطين في هذا الصدد، ومن ثم فإن برهانه (أنا أفكر، إذن أنا موجود) لا يختلف عن البرهان الأوغسطيني الذي مفاده أن (وجود النفس لازم من وجود الفكر). فيقول كوبلستون: «القديس أغسطينوس سبق ديكارت بقوله: عندما أشك أشعر بوجودي»[٩٥].

ثم يشير أوغسطين إلى أنه بينما قد أكون قادرا على إثبات وجود نفسي من خلال طريقة الاستبطان، فمن الواضح أنني لا أستطيع استخدام الطريقة ذاتها في إثبات وجود النفس عند الآخرين؛ لأن التجربة الداخلية شخصية[٩٦]. لذا يلجأ أوغسطين إلى **طريقة المشابهة**، فنحن محاطون من جميع الجوانب بكائنات مثلنا، لا نلاحظ فيها النفس، ولكن بعض الأنشطة التي تشبه التي نشهدها في حياتنا. فالعقل يخبرنا أن تأثيرات مماثلة تتطلب سببا مماثلا، لكن ندرك في هذه الحالة أن حيوية هذه الأنشطة تنطلق من النفس؛ ومن ثم نستنتج أن هذه الكائنات الأخرى لها نفس مثلنا[٩٧].

المبحث الثالث

براهين خلود النفس عند أوغسطين وفلاسفة الإسلام

تتأتى أهمية البحث في الخلود من حيث كونه يتعلق بفلسفة الموت، وليس ثمة فلسفة إلا قالت في الخلود كلمتها سواء أكان بالإيجاب أم السلب(٩٨). ومن الطبيعي أن يكون للإنسان شغف بالخلود والبقاء والدوام السرمدي، فالمصريون القدماء كانوا يقدسون فكرة الحياة بعد الموت، ويخلدون الروح، ويؤمنون بالقيامة والبعث(٩٩).

وظهرت فكرة الخلود في التفكير اليوناني مع سقراط، الذي اختار أن يحيا كفيلسوف يمحص نفسه ونفوس الآخرين(١٠٠)، وحث على ضرورة تهذيبها والسمو بها، وأن البدن مجرد أداة لها، وآمن بالخلود ووجود حياة أخرى، وكان مستسلما للموت بنفس مستبشرة، تأمل في حياة أخرى خالدة في ظل الإلهة تعوضه عما لقيه في الحياة الدنيا(١٠١).

ثم جاء أفلاطون، وقسم النفس قسمة ثلاثية، هي: العاقلة والغضبية والشهوانية، واعتبر النفس عنصرا جوهريا في الإنسان، ونادى بتميزها عن البدن، وبرهن على وجودها وخلودها، وله في محاورة "فيدون" أدلة مشهورة على ذلك الخلود، ولا شك أنّ هذه المحاورة كان لها أثرها في فلاسفة المسيحية والإسلام على السواء. وفي الواقع تمتاز فلسفة أفلاطون بالروحانية، فالروح ليست فقط أسمى من الجسد، بل أسبق منه من حيث الترتيب الزمني، وليس ذلك لمجرد أنها توجد في الإله، ولكن في نظام الكون بأسره، فقد جاءت روح العالم أولا ثم تقمصت بعد ذلك بجسم مادي. كما أن الأرواح التي تحيي الشمس والقمر

والنجوم جاءت قبل الأجسام التي يسكنوها؛ فالوجود الأسبق للأرواح البشرية هو إحدى الحجج التي اعتمد عليها أفلاطون لإثبات خلودها(١٠٢).

ينضاف إلى ذلك، دليل ثان، وهو أن النفس هي التي تقود الجسم وتدبره وتحكمه، وهي من هذه الناحية شبيهة بالآلهة الخالدة، خاصة إذا سلمنا بأنها من أمر الإله، وأنها قادرة على إدراك المثل الخالدة، والاتصال بصورة حميمة مع الأشياء غير المحسوسة والخالدة؛ لذا وجب أن تشارك الإله في طبيعته من حيث كونه بسيطا ومتفردا، فكذلك الروح نفسها غير مركبة وغير قابلة للموت أو الفناء(١٠٣).

ولا يزال البحث والجدل في موضوع الخلود مستمرا حتى العصور الحديثة، ففي رأي المفكر د. محمد إقبال أن الكتابة في هذا الموضوع كثيرة من جهة الكم، بل «ما زالت أقلام الكتاب تزيد في محصوله على الدوام، بالرغم مما أحرزته المادية الحديثة من انتصارات. على أن الجدل الميتافيزيقي البحت لا يمكن أن يوفر لنا إيمانا قاطعا بالخلود الشخصي»(١٠٤).

أولا–بواعث الاهتمام بالخلود عند أوغسطين:

كان موضوع خلود النفس عند مجموعة من الآباء الأوائل غامضا لدرجة إنه يمكن أن نقول: إنه لم يكن موجودا عندهم...ومن هنا فليس ثمة ما يدعو إلى الدهشة إذا ما ذهب بعض الآباء إلى القول بأن النفس والجسد يموتان في انتظار البعث ويوم الدينونة، فلم يكن ذلك في الواقع سوى تردد عابر في تاريخ الأنثروبولوجيا المسيحية، وسرعان ما فهم –نتيجة لتأثير الأفلاطونية أساسا– أن هناك أسبابا فلسفية تؤكد خلود النفس(١٠٥).

ويبدو أن الناظر في فكر بعض الآباء الأوائل يرى أنهم كانوا متأثرين بأفلاطون، وربما يرجع هذا إلى انتشار المبادئ الأفلاطونية المحدثة في زمانهم؛ فقد رأوا في أفلاطون مبشرا مبكرا للرسالة المسيحية(١٠٦).

إن التصور المسيحي للإنسان روحاني، فالمسيحية تنظر إلى الإنسان نظرة روحية، فهدفها الأول تربية الروح وتهذيبها وتطهيرها وتخليصها، ألم يقل السيد المسيح: ماذا يفيد الإنسان إذا ربح العالم كله وخسر نفسه؟ (١٠٧)، لهذا فإنها ترحب بكل دعوة للخلود. وقد تبنى بعض آباء الكنيسة "الفيدون" ورأوا في براهينه على خلود النفس مادة صالحة(١٠٨). يدل على ذلك قول الفرنسي إتين جلسون:« لقد بحث آباء الكنيسة عن نظرية تتعلق بروحانية النفس **فوجدوها في محاورة فيدون لأفلاطون**(١٠٩)، كما وجدوا معها أيضا عدة براهين عن خلود النفس ومفهوم لحياة مقبلة، للثواب والعقاب، والنجاة والعذاب، والسماء والجحيم، ولا شك أنه بدون محاورة أفلاطون لم يكن من الممكن أن يظهر كتاب القديس أوغسطين "خلود النفس" على الإطلاق»(١١٠).

وهذا الرأي يكشف عن ملاحظتين جديرتين بالتنويه، أولاهما: إذعان مفكري المسيحية الأوائل للاتجاه الأفلاطوني، فالظاهر أن الأنثروبولوجيا الأفلاطونية تتلاءم مع الأغراض المسيحية أكثر من غيرها(١١١)، وهذا يؤكد أن الفلسفة ضرورة لا غنى عنها في اللاهوت، فهي التي تُسعف علم اللاهوت على الإفصاح عن مكنونات الباطن الإنساني(١١٢).

ورغم أن أوغسطين ربط في اعترافاته بين الأفكار الأفلاطونية ووجهات النظر المسيحية، فإنه كان مسبوقا بجهود كلمنت الذي حاول مصالحة الفلسفة اليونانية مع العقيدة المسيحية[١١٣].

والثانية: استناد القديس أوغسطين إلى أدلة أفلاطون في بقاء النفس وخلودها حتى قيل: «يخيل للمرء أنّ كتابه في خلود النفس يكاد يكون صدى للمحاورة الأفلاطونية»[١١٤]. وهنا تنبع أهمية محاورة فيدون؛ لأنها لا تقتصر على تصوير اللحظات الأخيرة من حياة سقراط، بل تضيف إلى ذلك شرحا لمذاهب كثيرة، أضحت فيما بعد جزءا لا يتجزأ من صميم العقيدة المسيحية؛ «فالقديس بولس والآباء قد استمدوا معظم لاهوتهم منها، عن طريق مباشر أو غير مباشر، ونكاد لا نفهم هذا اللاهوت إذا نحن غضضنا الطرف عن أفلاطون»[١١٥].

وبالمثل عني فلاسفة الإسلام باصطناع البراهين العقلية الدالة على خلود النفس وبقائها، باستثناء الفارابي (ت: ٣٣٩هـ) الذي كان موقفه من خلود النفس ومصيرها مضطربا. وبدءا من ابن سينا فقد صارت البراهين والحجج التي اعتمدها مصدرا أساسيا اعتمد عليه المتأخرون –فلاسفة ومتكلمون– في البرهنة على الخلود[١١٦]. وهكذا لّما كان القول بتجرد النفوس الناطقة لا ينافي شيئا من قواعد الإسلام بدا أثر الكيفية التي كرس بها علم النفس السينوي جوهر النفس اللامادية[١١٧].

أّما المتكلمون الأوائل فلم يتعرضوا لمسألة خلود النفس الإنسانية ودقائقها بالتفصيل، كما أنهم لم يحاولوا الاحتجاج على وقوع الخلود **بأدلة عقلية وبراهين**

فلسفية، وإنما اكتفوا –غالبا– **بتقرير وقوعه شرعا**، وأنه أمر « أطبق عليه الأنبياء والأولياء والحكماء»، ومن ثم فإن كتب العقائد الأولى تكاد أن تخلو من الإشارة إلى خلود النفس والاحتجاج على تقريره بالأدلة والبراهين العقلية(١١٨).

ثانيا–برهنة أوغسطين على خلود النفس:

حاول أوغسطين بناء مذهب عقلي في الخلود عن طريق عدد من الأدلة العقلية، منها:

١–النفس محل للحقائق الأبدية الخالدة:

يرى أوغسطين أن الحقائق الأبدية الخالدة ملتصقة بالنفس لا تنفك عنها، والأبدي إذا حل شيئا أكسبه صفته؛ ولهذا فإن النفس أضحت أبدية نظرا لأبدية الحقائق الحاملة لها(١١٩).كما أن الحقيقة غير فاسدة طبعا، والنفس محل الحقيقة، فإذًا النفس غير فاسدة(١٢٠). والنفس أيضا عند مسكويه « غير مركبة فإذن لا تنحل »(١٢١). وهذا الدليل أخذ به أيضا ابن سينا.

فيقوم هذا الدليل على أساس أنّ النفس من البسائط، والبسائط لا تنعدم؛ لأنه ليس فيها جانبا القوة والفعل، اللذان يبرران فناء الأشياء، أما البدن فهو بسبب التركيب عرضة للفساد، «بما أن النفس جوهر بسيط، فإنها لا تستطيع أن تجمع في نفسها فعل الوجود وقوة الفساد، وذلك لما يرى ابن سينا من تضاد هذين الشرطين وعدم إمكان التوفيق بينهما ببساطة الجوهر، ولا يمكن وجود قوة الفساد في غير الأشياء المركبة أو الأشياء البسيطة التي تبقى في المركبة»(١٢٢).

وهذا الدليل مشابه لما رآه أفلاطون(١٢٣)، إذ يرى أن النفس نظرا لمغايرتها البدن، فهي بسيطة، وليست مركبة، وأيضا لما كانت المثل بسيطة ثابتة، فلابد

أن تكون النفس التي تعقلها شبيهة بها، وهذا يعني أنها غير قابلة للفساد أو الفناء.

٢-النفس مصدر الحياة، فلا تقبل النقيض؛ وهو الموت:

يرى أوغسطين أن النفس البشرية تشارك مشاركة أساسية في فكرة الحياة، فيكون -إذا- من المتناقض أن نعتقد بأنه ممن الممكن أن تقبل ما هو نقيض الحياة؛ وهو الموت. فالنفس ثابتة، خالدة، لا تقبل الفناء[١٢٤]. وقد اعتمد مسكويه[١٢٥] على هذه الحجة، فالنفس تعطي الحياة أبدا كل ما توجد فيه، وكل ما يعطي الحياة أبدا ما يوجد فيه، فالحياة جوهرية له. وبطبيعة الحال الذي تكون الحياة جوهرية له لا يمكن أن يقبل ضدها؛ وهو الموت.

وقد سبقهم أفلاطون إلى ذلك، فقدم لنا برهان الأضداد، الذي يتلخص في أن النفس حياة[١٢٦]، فهي مشاركة في الحياة بالذات، وليست تقبل الماهية ضدها، فلا يمكن أن تقبل النفس ضدها، وهو الموت[١٢٧].

ويأتي هذا البرهان الأفلاطوني على ثلاث مراحل:[١٢٨] مرحلة وضع المبدأ العام عن طريق استقراء الطبيعة، الذي يظهر ترابط ظهور الأضداد واختفائها، أي نشأتها وفنائها. أما المرحلة الثانية فهي تطبيق هذا المبدأ العام على الحياة والموت، وبيان أن هناك حركة من الحياة إلى الموت ولابد أن تكون هناك حركة مقابلة تذهب من الموت إلى الحياة، أي حركة ليست في اتجاه واحد. لكن أهم المراحل هي الثالثة، التي يدافع فيها سقراط عن المبدأ العام للبرهان، أي عن مفهوم التوازن بين اتجاهي حركة الميلاد من ضد إلى ضد وبالعكس فهو يبين أن نتائج رفض هذا المبدأ لا يمكن قبولها.

فيقول: «وما دام الأمر كذلك فقد بدا لي أن هذا برهان كاف على ضرورة أن تكون نفوس الموتى موجودة في مكان ما، وأنها من هناك تعود إلى الظهور»[١٢٩].

٣-النفس تنشد السعادة:

وهذا البرهان -الاشتهاء الطبيعي للسعادة- يقوم على الرغبة الطبيعية عند الإنسان في السعادة[١٣٠]، فقد ذهب أوغسطين إلى أنّ النفس تنشد السعادة، وشرط السعادة دوامها، فالنفس التي تطلب الدوام طلبا طبيعيا ضروريا يجب أن تكون دائمة[١٣١]. وهي سعادة أبدية، يقصد بها معاينتها للإله وإشراقه الدائم عليها، ولا يمكن للنفس أن تطلب الخلود إلا إذا كان هذا الطلب مغروزا فيها بمعنى أن ميلها إلى السعادة الأبدية ميل فطري، ومن ثم فهي خالدة[١٣٢].

فالهدف الأسمى عند أغسطينوس هو الوصول إلى ما هو أزلي وجوهري أي الله تعالى[١٣٣].

٤-النفس خالدة لخلود العقل (برهان المشابهة):

يثبت أوغسطين خلود النفس بناء على خلود العقل؛ وذلك لأن العقل يوجد في النفس بطريقة غير منفصلة، وهو خالد، ومن ثم فالروح تأخذ حكمه، فتكون خالدة أيضا[١٣٤].

ويرى ابن سينا أن النفس من عالم مفارق للمادة، فهي شبيهة بالعقول المفارقة، ولما كانت هذه العقول خالدة، كان ما شابهها خالدا مثلها، فيقول: «إذا حصلت ما أصلته لك، علمت أن أي شيء ما من شأنه أن يصير صورة معقولة، وهو قائم الذات، فإنه من شأنه أن يعقل، فيلزم من ذلك أن يكون من

شأنه أن يعقل ذاته... وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغيير والتبديل»[١٣٥].

خاتمة

تعددتْ أشكال خلق العالم كما تصورها اللاهوتيون من آباء الكنيسة والفلاسفة وعلماء الكلام الإسلامي؛ وكان الخلق بالكمون أو العلل البذرية شكلا مستقلا من هذه الأشكال. وفي هذا البحث تناولتُ مذهب «الكمون وصلته بطبيعة النفس عند القديس أوغسطين (ت:٤٣٠م) دراسة مقارنة بالفلسفة الإسلامية»، وكان من أهم النتائج التي توصلتُ إليها:

١. نظرية الكمون عند أوغسطين والنظام المعتزلي لها سابق عهد عند الرواقيين خاصة، فكلاهما كان على معرفة بالفلسفة الرواقية. لكنّ كليهما اختلفا مع الرواقية، فأوغسطين لم يتابع الرواقية في كيفية تطبيق نظرية العلل البذرية في تفسير المخلوقات الجديدة؛ إذ إنهم قد جعلوها في العقل الإلهي الحال في مادة العالم، بينما هو قد جعلها جزءا من العالم السفلي، واجتهد في توظيفها في تفسير ما ورد في سفر التكوين عن الخلق.

ومن جهة أخرى، فالفلسفة الرواقية ترى أن الأشياء تتطور بفعل مبدأ فيها، كما تتطور النواة، وأن الله هو ذاته العقل الذي يسري في كل شيء ويجعله يتطور، وأنه العلة الجرثومية، وهذا المعنى غير موجود عند إبراهيم النظام، الذي ليس عنده تطور حقيقي، بل ظهور شيء موجود بعد أن كان في حالة الكمون.

٢. من المحتمل جدا أن أوغسطين في لجوئه لنظرية البذور، تلك البذور الرئيسة لجميع الكائنات الحية، قد استعان بنظرية أرسطو في القوة والفعل. وهذا أيضا ربما حدث مع النظام المعتزلي.

٣. كان أوغسطين يصدر في موضوع الخلق عن عقيدة دينية، وهو ما نجده لدى إبراهيم النظام، حيث كان باعثهما الأكبر **باعثا دينيا**، فلم يتجاهلا ثقافة عصريهما، بل استطاعا أن يمدا مذهبيهما بينابيع جديدة من المذاهب الفلسفية التي أتيح لهما الاتصال بها والتفاعل معها.

٤. إذا كان بعض الباحثين رأى في الكمون أو العلل البذرية تفسيرا لنظرية التطور أو استباقا لها، فإنّ الأرجح أنها تختلفُ عن مذهب النشوء والارتقاء؛ لأنّ البذور ثبات الأنواع لا تطورها، وهذا معناه كمون كل جنس في جنسه الرئيسي، وكمون الفرع في أصله.

٥. أما فيما يمس الخلود فكان القديس أوغسطين وفلاسفة الإسلام ذوي منزع أفلاطوني؛ لأنهم وجدوا أن آراء أرسطو لا تتيح لهم تقرير بقاء النفوس بعد الموت، فاستلهموا آراء أفلاطون كما وردت في محاورة " فيدون "، وفيها الاعتقاد بالخلود النفسي، وأن النفس جوهر روحي لا يفنى بفناء البدن.

الهوامش

(١) انظر: د. يحيى هويدي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، القاهرة: دار الثقافة، د.ت، ص٢٢١.

(٢) السعادة، مصر: المطبعة العربية، ط١٩٢٨/٢م، ص٥٨.

(٣) انظر: مدينة الله، نقله إلى العربية: الخور أسقف يوسف الحلو، بيروت: دار المشرق، ط٢٠٠٦/٢، ٩٨/٢-١٠٠.

(٤) د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، القاهرة: سميركو، ط٢، ١٧٨/١.

(٥) د. مقداد عرفة منسية، علم الكلام والفلسفة، تونس: دار الجنوب، ١٩٩٥م، ص٤١.

(٦) يدل على ذلك قول أبي علي مسكويه: « إنّ الكلام على النفس، وتحقيق ماهيتها، وقسطها من الوجود، وبقائها بعد مفارقتها البدن، أمرٌ مستصعبٌ غامضٌ ». [الفوز الأصغر، تقديم ودراسة: د. عبد الفتاح أحمد فؤاد، الإسكندرية: دار الوفاء، ط٢٠١٠/١م، ص٢٠١].

(٧) انظر: د. محمد عاطف العراقي، دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق، مصر: دار المعارف، ط١٩٧٣/٢م، ص١٧٢.

(٨) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، القاهرة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٤م، ص٤١-٤٢.

(٩) اعترافات القديس أغوسطينوس، نقلها إلى العربية: الخوري يوحنا الحلو، ط١٩٩١/٤م، ص١٩٩.

(١٠) انظر: د. علي زيعور، أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية، بيروت: دار اقرأ، ط١٩٨٣/١م، ص١٦١.

(١١) مدينة الله، ٩/٢.

(١٢) فيقول أوغسطين عن السماء والأرض:« إنهما تهتفان بأنهما لم توجدا بذاتيهما». [اعترافات، ص٢٤٢].

(١٣) اعترافات، ص١٩٨.

(١٤) انظر: كامل محمد عويضة، أوغسطين فيلسوف العصور الوسطى، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١/ ١٩٩٣م، ص٤٣-٤٤.

(١٥) انظر: د. زيعور، أوغسطينوس، ص١٦١.

(١٦) انظر: عويضة، أوغسطين فيلسوف العصور الوسطى، ص٧٥.

(١٧) اعترافات، ص٢٤٦.

(١٨) انظر: جلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة وتعليق: د. إمام عبد الفتاح، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١١م، ص١٧٨.

(١٩) اعترافات، ص٣٢٥.

(٢٠) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية، ص٤٣. د. زيعور، أوغسطينوس، ص١٦٧.

(٢١) انظر: د. زيعور، أوغسطينوس، ص١٦٧.

(٢٢) انظر: جلسون، روح الفلسفة المسيحية، ص١٧٩.

(٢٣) انظر: عويضة، أوغسطين فيلسوف العصور الوسطى، ص٧٥-٧٦.

(٢٤) انظر: السابق، ص٧٦.

(٢٥) انظر: جلسون، روح الفلسفة المسيحية، ص١٧٩.

(٢٦) انظر: السابق، ص١٧٧-١٧٨.

(٢٧) اعترافات، ص٢٩٦.

(٢٨) انظر: حمادة سالمان، مكانة العقل بين اللاهوت المسيحي وعلم الكلام الإسلامي (أوغسطين والغزالي نموذجا)، رسالة دكتوراه، ص٣١٧.

(٢٩) كان موقف متقدمي المعتزلة من الكمون متوزعا على ثلاثة اتجاهات، على النحو التالي:

أ. موقف التأييد: حيث كان بعضهم يعرف صورة من صور الكمون، كأبي الهذيل العلاف، وبشر بن المعتمر، والإسكافي وغيرهم، إذ إن الزيت كامن في الزيتون، والدهن في السمسم.

ب. موقف التوسط: زعم ضرار بن عمرو أن الأشياء منها كوامن ومنها غير كوامن؛ فأما اللواتي هن كوامن فمثل الزيت في الزيتون، والدهم في السمسم، وأما التي ليست بكوامن فالنار في الحجر وما أشبه ذلك.

ت. موقف الإنكار: أنكر بعضهم الكمون جملة، كأبي بكر الأصم الذي صرح بأنه « ليس في العالم شيء كامن في شيء مما قالوا». [ينظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ٢/٢٣-٢٤].

(٣٠) د. رجاء أحمد علي، الكمون والفكر الإسلامي، ص٧. وأيضا: ص٢٣.
(٣١) الملل والنحل، ٥٦/١.
(٣٢) د. فيصل بدير عون، فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية مع بيان مصادرها، جامعة عين شمس: مكتبة الحرية الحديثة، ط١/ ١٩٨٠م، ص١٠٢.
(٣٣) انظر: د. عبد الفتاح فؤاد، الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية، الإسكندرية: دار الوفاء، ط٢/ ٢٠١٤م، ص١٥٢.
(٣٤) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية، ص٤٣. د. زيعور، أوغسطينوس، ص١٧٠.
(٣٥) انظر: د. أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظام، ص١٥٠. د. عبد الفتاح فؤاد، الأصول الرواقية، ص٤٣٤.
(٣٦) الملل والنحل، ٥٦/١.
(٣٧) انظر: فلسفة المتكلمين، ٦٦٤/٢-٦٦٥.
(٣٨) انظر: د. عبد الفتاح فؤاد، الأصول الرواقية، ص٤٣٣.
(٣٩) انظر: الأصول الرواقية، ص٤٣٥.
(٤٠) من المحتمل ذلك؛ لأنّ كليهما ازدهر في النصف الأول من القرن التاسع الميلادي، واتفقا على إنكار المذهب الذري، وزعما أنّ الجزء يتجزأ أبدا.
(٤١) انظر: الأصول الرواقية، ص٤٢٦.
(٤٢) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية، ص٤٤.
(٤٣) انظر: عويضة، أوغسطين فيلسوف العصور الوسطى، ص٧٦-٧٧.
(٤٤) فلسفة المتكلمين، ٦٦٤/٢.
(٤٥) السابق، ٦٥٩/٢.
(٤٦) انظر: د. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة: دار المعارف، ط٩/ ١٩٩٠م، ٤٨٥/١.
(٤٧) يبدو أن اتصال المعتزلة بالفلسفة اليونانية بدأ منذ أبي الهذيل العلاف، يدل على ذلك محاولته التوفيق بين رأي الإسلام ورأي أرسطو في خلق العالم.
(٤٨) انظر: الملل والنحل، ٥٣/١.
(49) Macdonald: development of Muslim theology, p: 140.

(٥٠) انظر: السابق، ص٧٧.

(٥١) انظر: د. زيعور، أوغسطينوس، ص١٦٣.

(٥٢) المماثلة وقياس الشاهد على الغائب في هذه الأمور الإلهية هو الذي أفضي ببعض اللاهوتيين إلى مزالق تمس جانب التنزيه، فلا يجوز بحال التسليم بقولهم أنه استراح في اليوم السابع.

(٥٣) مدينة الله، ٢٣٤/١.

(٥٤) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية، ص٤٣.

(٥٥) د. محمد صالح السيد، أبو جعفر الإسكافي وآراؤه الكلامية والفلسفية، القاهرة: دار قباء، ١٩٩٨م، ص١٥٤. وقارن: ص١٤٢. خلق العالم عند المعتزلة، رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ١٩٧٩م/١٤٠٠ه، المقدمة.

(٥٦) د. فيصل عون، فكرة الطبيعة، ص١٥٢.

(٥٧) انظر: جوزيف فان إس، الكلام والطبيعة عند أبي إسحاق النظام، ١٩٨١، بغداد: مجلة المؤرخ العربي، بغداد، العدد ١٩، ص٤٢-٤٣.

(٥٨) انظر: الأساس القرآني لنظرية الكمون عند النظام المعتزلي، جامعة قطر: مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، ١٩٨٧م، العدد (٥)، ص١٨٥.

(٥٩) انظر: د. عون، فكرة الطبيعة، ص١٧٧.

(60) Macdonald: development of Muslim theology, p:141.

(٦١) انظر: زهدي جار الله، المعتزلة، بيروت: الأهلية للنشر، ١٩٧٤م، ص١٢٨.

(٦٢) د. نصار، الطبيعيات وعلاقتها بالدين عند النظام المعتزلي، ص٢٠١-٢٠٢.

(٦٣) د. أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظام، ص ١٢٣.

(٦٤) الخياط، الانتصار، ص ٧٥.

(٦٥) انظر: د. أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظام، ص ١٠٩.

(٦٦) يقول د. يحيى هويدي: « الكمون الذي يقول به النظام مرتبط بأصل التوحيد عنده، وأنه بهذا يختلف عن الكمون الإلحادي وعن الكمون الذي يقول به

أصحاب النظريات المادية في التطور». [دراسات في علم الكلام والفلسفة، ص٢٢٧].

(٦٧) انظر: د. نصار، الطبيعيات وعلاقتها بالدين عند النظام المعتزلي، ص٢٠١-٢٠٣.

(٦٨) انظر: د. جمال رجب سيدبي، نظرية النفس، ص٣٣.

(٦٩) انظر: د. أحمد فؤاد الأهواني، الكندي فيلسوف العرب، ص٢٣٧.

(٧٠) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية، ص٣١.

(٧١) انظر: أوريجانس، في المبادئ، ص٧٨-٧٩.

(72)Gilson ,The Christian philosophy of Saint Augustine, p44.

(٧٣) انظر: د. علي زيعور، أوغسطينوس، ص١٨٩.

(٧٤) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الثاني، القسم الأول، ص١١٠.

(٧٥) انظر: د. زيعور، أوغسطينوس، ص١٩٠.

(76)Gilson ,The Christian philosophy of Saint Augustine, p44.

(٧٧) انظر: د. مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ١٤٧/١.

(٧٨) اعترافات، ص٢٠٦.

(٧٩) مسكويه، تهذيب الأخلاق، ص٢٤٠.

(٨٠) عرفها في رسالته "مبحث عن القوى النفسانية"، وهي من أوائل مؤلفاته بقوله:« كمال أول لجسم طبيعي آلي».

(٨١) د. مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ١٦٠/١.

(٨٢) انظر: السابق، ١٥٨/١.

(٨٣) انظر: د. عرفة منسية، علم الكلام والفلسفة، ص٩١.

(٨٤) انظر: د. سيدبي، نظرية النفس، ص٥١ .

(٨٥) انظر: د. مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ١٦٦/١-١٦٧.

(٨٦) انظر: مدينة الله، ٣٤٢/١.

(٨٧) انظر: معارج القدس في مدارج معرفة النفس، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط١٩٧٥/٢م، ص١٩.

(٨٨) انظر: د. عبد الفتاح فؤاد، تقديم الفوز الأصغر، ص٦٧.

(٨٩) يعود هذا الاهتمام كرد فعل ضد منكري وجود النفس، فقد وجدت موجة مادية كانت تنكر النفس رأسا أو تعتبرها جسما أو عرضا للجسم، بالإضافة إلى القائلين بالتناسخ، الذين لا يعترفون لها بوجود مستقل، مما دفع فلاسفة الإسلام لتقويم هذه الموجة وبيان غلوها، والعناية بإثبات جوهرية النفس وروحانيتها، ولا شك أنّ في هذا الوجود الروحي المجرد ما يستلزم البقاء والسرمدية. [انظر: د. مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ١/١٧٨-١٧٩. وقارن: الإشارات والتنبيهات، القسم الثاني، ص٣٤٣ وما بعدها].

(90)O'CONNOR, The Concept of the Human Soul according to Saint Augustine, p35.

(91) Ibid, p35-36

(٩٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية، ص٣٦.

(93)see: O'CONNOR, The Concept of the Human Soul, p36.

(94)see: Ibid, p35.

(٩٥) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الثاني، القسم الأول، ص٢٣.

(96) O'CONNOR, The Concept of the Human Soul, p36.

(97)Ibid, p36.

(٩٨) انظر: د. سيدبي، نظرية النفس، ص٢١٧.

(٩٩) انظر: السابق، ص٢١٥.

(١٠٠) انظر: د. محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإسلام والإغريق، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط٣، ص١٣.

(١٠١) انظر: د. سيدبي، نظرية النفس، ص٢١٦. د. محمود قاسم، في النفس والعقل، ص٢٩.

(١٠٢) انظر: ماسة أسامة أحمد، أثر الفلسفة اليونانية في الفكر المسيحي المبكر، رسالة ماجستير ، ص٥٧.

(١٠٣) انظر: السابق، ص٥٧.

(١٠٤) تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص١٦٠.

(١٠٥) جلسون، روح الفلسفة المسيحية، ص٢١٥-٢١٦.

(١٠٦) انظر: كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الثاني، القسم الأول، ص٦٠-٦١.

(١٠٧) انظر: جلسون، روح الفلسفة المسيحية، ص٢١٢.

(١٠٨) انظر: د. مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ١٨٨/١.

(١٠٩) نبه برتراند رسل في كتابه (تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، ص٢٢٣-٢٢٥) في مواضع كثيرة على ملامح تشابه بين محاورة فيدون والعقيدة المسيحية، منها:

أ-مكانة محاورة فيدون عند أحرار الفكر من الفلاسفة هي نفسها مكانة ما ورد في الكتاب المقدس عن العاطفة والصلب عند المسيحيين.

ب-أن إعلان سقراط لمبدأ «أننا لا يجوز لنا أن نرد الشر بالشر لأي إنسان، كائنا ما كان الشر الذي أنزله بنا» هو شبيه بما ورد بموعظة الجبل.

ج-لا تختلف إجابة سقراط عن سؤال أصدقائه، لماذا تحرم القوانين الانتحار ؟ عن إجابة المسيحي الذي لو سئل السؤال نفسه، لأوشك أن يقوله بحروفه «وهو أن الإنسان سجين ليس له الحق في فتح الباب والفرار من سجنه...».

(١١٠) جلسون، روح الفلسفة المسيحية، ص٢١٢-٢١٣.

(١١١) انظر: السابق، ص٢١٢.

(١١٢) انظر: حمادة سالمان، مكانة العقل، رسالة دكتوراه، ص٦٢.

(١١٣) انظر: كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الثاني، القسم الأول، ص٣٠.

(١١٤) د. مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ١٨٨/١.

(١١٥) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، ص٢٢٣.

(١١٦) انظر: د. مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ١٨٠/١. د. عرفان عبد الحميد، الفلسفة في الإسلام، ص٢١٣.

(١١٧) انظر: د. عرفة منسية، علم الكلام والفلسفة، ص٦٢.

(١١٨) د. عرفان عبد الحميد، الفلسفة في الإسلام، ص٢١٠-٢١١.

(١١٩) انظر: كامل عويضة، أوغسطين فيلسوف العصور الوسطى، ص٦٣.

(١٢٠) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية، ص٣٧.

(١٢١) الفوز الأصغر، ص٢١٨.

(١٢٢) كارادو فو، ابن سينا، ص٢٢٨.

(١٢٣) انظر: محاورة فيدون، ص١٦٠-١٦٣.

(١٢٤) انظر: د. زيعور، أوغسطينوس، ص١٩٠. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية، ص٣٧.

(١٢٥) انظر: الفوز الأصغر، ص٢١٩.

(١٢٦) يدل على ذلك ما ورد في محاورة (فيدون)، ص٢٠٧. "واستطرد سقراط : فأجبني إذن : ما الشيء الذي يجب أن يكون في الجسد من أجل أن يكون حيا؟
فقال : ذلك يكون بالنفس .
- وهل الأمر كذلك على الدوام ؟
فرد : وكيف لا يكون كذلك ؟
- إذن فالنفس، مهما يكن ما تحل فيه، تأتي دائمًا إلى هذا الشيء حاملة إليه الحياة ؟
فقال: بالطبع ".

(١٢٧) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية، ص٣٧.

(١٢٨) انظر: د. عزت قرني، تقديم محاورة "فيدون"، ص٤١.

(١٢٩) فيدون، ص١٤٢.

(١٣٠) انظر: د. علي زيعور، أوغسطينوس، ص١٩٠.

(١٣١) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية، ص٣٧.

(١٣٢) انظر: كامل عويضة، أوغسطين فيلسوف العصور الوسطى، ص٦٣-٦٤.

(١٣٣) انظر: كوبلستون، تاريخ الفلسفة، مج٢، القسم الأول، ص١١٦.

(١٣٤) انظر: حمادة سالمان، مكانة العقل، رسالة دكتوراه، ص٤٠٧.

(١٣٥) الإشارات والتنبيهات، القسم الثاني، ص٤٢٩-٤٣٠.

قائمة المصادر والمراجع

أولا–المصادر والمراجع باللغة العربية:

١. أوغسطين: القديس، اعترافات القديس أغوسطينوس، نقلها إلى العربية: الخوري يوحنا الحلو، ط٤/١٩٩١م.

٢. ـــــــــ، مدينة الله، نقله إلى العربية: الخور أسقف يوسف الحلو، بيروت: دار المشرق، ط٢/٢٠٠٦.

٣. جار الله: زهدي، المعتزلة، بيروت: الأهلية للنشر، ١٩٧٤م.

٤. جلسون: إتين، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة وتعليق: د. إمام عبد الفتاح، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١١م.

٥. رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول الفلسفة القديمة، ترجمة: د. زكي نجيب محمود، مراجعة: أحمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٢م.

٦. أبو ريدة: محمد عبد الهادي (دكتور)، إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية، تقديم د. فيصل عون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠م.

٧. زيعور: علي (دكتور)، أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية، بيروت: دار اقرأ، ط١/ ١٩٨٣م.

٨. السيد: محمد صالح (دكتور)، أبو جعفر الإسكافي وآراؤه الكلامية والفلسفية، القاهرة، دار قباء، ١٩٩٨م.

٩. سيدبي: جمال رجب (دكتور)، نظرية النفس بين ابن سينا والغزالي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، بدون تاريخ.

١٠. الشهرستاني: (أبو الفتح ت٥٤٨هـ)، الملل والنحل، تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، القاهرة: مؤسسة الحلبي، ١٩٦٨م.

١١. العراقي: محمد عاطف (دكتور)، دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق، مصر: دار المعارف، ط٢/١٩٧٣م.

١٢. علي: رجاء أحمد (دكتورة)، الكمون والفكر الإسلامي: موقف متكلمي وفلاسفة الإسلام من مذهب الكمون، بيروت: التنوير، ط١، ٢٠١٠م.

١٣. عون: فيصل بدير (دكتور)، فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية مع بيان مصادرها، جامعة عين شمس: مكتبة الحرية الحديثة، ط١/ ١٩٨٠م.

١٤. عويضة: كامل محمد، أوغسطين فيلسوف العصور الوسطى، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١/ ١٩٩٣م.

١٥. فؤاد: عبد الفتاح أحمد (دكتور)، الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية، الإسكندرية، دار الوفاء، ط٢، ٢٠١٤م.

١٦. قاسم: محمود (دكتور)، في النفس والعقل لفلاسفة الإسلام والإغريق، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط٣، بدون تاريخ.

١٧. كرم: يوسف، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، القاهرة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٤م.

١٨. كوبلستون: فريدريك، تاريخ الفلسفة (من أوغسطين إلى دانز سكوت)، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح، و د. إسحاق عبيد، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط١/ ٢٠١٠م.

١٩. مسكويه: (أبو علي ت: ٤٢١هـ)، الفوز الأصغر، تقديم ودراسة: د. عبد الفتاح أحمد فؤاد، الإسكندرية: دار الوفاء، ط١/٢٠١٠م.

٢٠. مدكور: إبراهيم (دكتور)، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، القاهرة: سميركو، ط٢، بدون تاريخ.

٢١. منسية: مقداد عرفة (دكتور)، علم الكلام والفلسفة، تونس: دار الجنوب، ١٩٩٥م.

٢٢. النشار: علي سامي (دكتور)، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة: دار المعارف، ط٩/ ١٩٩٠م.

٢٣. هويدي: يحيى (دكتور)، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، القاهرة: دار الثقافة، بدون تاريخ.

٢٤. ولفسون: هاري. فلسفة المتكلمين في الإسلام، ترجمة د. مصطفى لبيب عبد الغني، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط٢/ ٢٠٠٩م.

ثانيا- المراجع باللغة الأجنبية:

Gilson , Etinne: The Christian philosophy of Saint Augustine, New York, 1967.

Macdonald: development of Muslim theology jurisprudence and constitutional theory, new York: Charles Scribner's sons,1903.

O'CONNOR, William: The Concept of the Human Soul according to Saint Augustine, 1921.

ثالثا– الدوريات والمجلات العلمية:

١. فان إس: جوزيف (دكتور)، الكلام والطبيعة عند أبي إسحاق النظام، بغداد: مجلة المؤرخ العربي، العدد (١٩)، ١٩٨١م.

٢. نصار: محمد عبد الستار (دكتور): الأساس القرآني لنظرية الكمون عند النظام المعتزلي، جامعة قطر: مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد (٥)، ١٩٨٧م.

٣. ـــــــــ، الطبيعيات وعلاقتها بالدين عند النظام المعتزلي، جامعة قطر: مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد (١٢)، ١٩٩٤م.

رابعا– الرسائل العلمية:

١. أحمد: ماسة أسامة، أثر الفلسفة اليونانية في الفكر المسيحي المبكر، رسالة ماجستير، جامعة الإسكندرية، كلية الآداب، ٢٠٠٧م.

٢. سالمان: حمادة محمد إبراهيم، مكانة العقل بين اللاهوت المسيحي وعلم الكلام الإسلامي (أوغسطين والغزالي نموذجا)، رسالة دكتوراه، جامعة الفيوم، كلية دار العلوم، ٢٠١٣م.

٣. السيد: محمد صالح (دكتور)، خلق العالم عند المعتزلة، **رسالة دكتوراه**، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ١٩٧٩م/١٤٠٠هـ.