مجلة جامعة دمشق للآداب والعلوم الإنسانية

اسم المقال: نظرية الإشراق عند بونافنتورا
اسم الكاتب: ياسر كمال مراد
رابط ثابت: https://political-encyclopedia.org/index.php/library/2970
تاريخ الاسترداد: 2026/11/02 14:27 +03

الموسوعة السياسيّة هي مبادرة أكاديمية غير هادفة للربح، تساعد الباحثين والطلاب على الوصول واستخدام وبناء مجموعات أوسع من المحتوى العلمي العربي في مجال علم السياسة واستخدامها في الأرشيف الرقمي الموثوق به لإغناء المحتوى العربي على الإنترنت.
لمزيد من المعلومات حول الموسوعة السياسيّة – Encyclopedia Political، يرجى التواصل على info@political-encyclopedia.org

استخدامكم لأرشيف مكتبة الموسوعة السياسيّة – Encyclopedia Political يعني موافقتك على شروط وأحكام الاستخدام المتاحة على الموقع https://political-encyclopedia.org/terms-of-use

تم الحصول على هذا المقال من موقع مجلة جامعة دمشق للآداب والعلوم الإنسانية ورفده في مكتبة الموسوعة السياسيّة مستوفياً شروط حقوق الملكية الفكريّة ومتطلبات رخصة المشاع الإبداعي التي ينضوي المقال تحتها.

نظرية الإشراق عند بونافنتورا

ياسر كمال مراد*

الملخص

إن مسألة الوصول إلى حقائق يقينية لا يعتريها الشك تُعدُّ من المسائل المُهِمّة كوّنها مرتبطة بنظرية المعرفة، وبالطرائق التي يتم من خلالها تحصيل هذه المعرفة، وبالمعيار الذي يتم الارتكاز عليه في إطلاق الأحكام الموثوقة، لأن الأحكام –في صدقها– ترتكز على أساس معرفي؛ لذا يركّز بحثنا هذا على نظرية الإشراق عند "بونافنتورا" الذي يرى أن المعرفة اليقينية الثابتة تتطلب شروطًا لبلوغها تتمحور حول ثبات موضوع المعرفة وعصمة الذات العارفة، وعدم تحقق هذين الشرطين يجعل من حصول العقل الإنساني على الإشراق أمرًا ضروريًا حتى يتمكّن من معرفة موضوعاته والحكم عليها بشكل صحيح وموثوق، لذلك فإن القدرة الطبيعية للعقل التي تمكّنه من معرفة الموجودات التي تقع ضمن نطاق إدراكه، والمعتمدة على ما تقدمه الحواس، غير كافية لبلوغ الحقيقة، ولا بدَّ من وجود سبيل آخر يؤكد هذه المعرفة التجريبية.

الكلمات المفتاحية: الإشراق الإلهي، نظرية المعرفة، الإشراق والحقية واليقين

* جامعة دمشق، كلية الآداب والعلوم الإنسانية الثانية، قسم الفلسفة.

Bonaventure's illumination theory.

Yasser Murad[**]

Abstract

The attainment of a certain knowledge constituted an important concern for philosophers and thinkers that contributed to influencing the formation of their doctrines. The purpose of this research is to clarify the philosophical and theological foundations which contributed to the formulation of the concept of illumination by Bonaventure, and the foundations of a theory of knowledge based on divine radiance. So the certain knowledge is subject to the conditions (infallibility of the knower and the immutability of the subject of knowledge) that are guaranteed only by the "higher truth" (God), and thus the "higher truth" first becomes the basis of existence, because the divine mind includes the ideals of all beings, and therefore the basis and standard of knowledge, because it is the guarantor of true and reliable knowledge, and the divine light that shines on the human mind, it enables it to perceive the real existence and attain immutable knowledge.

Key words:Divine illumination, knowledge theory ,illumination, truth and certainty

[**] Damascus University, Second Faculty of Arts and Humanities, Department of Philosophy.

المقدمة:

لقد شهد القرن الثالث عشر سجالات فلسفية دينية أرخت بظلالها على أفكار الفلاسفة واللاهوتيين آنذاك، الذين– إن اختلفوا في المنهج– اتفقوا على ضرورة إدراك معرفة ثابتة غير مشكوك فيها[1]، معرفة حقيقية ترتكز على معيار ثابت؛ إذ انقسم الفلاسفة بين تيارات ثلاثة –الأوغسطيني الأفلاطوني والأرسطي والرشدية اللاتينية– تعكس حالة فلسفية لاهوتية تتمثل في محاولة التوفيق بين الفلسفة واللاهوت من ناحية، ومن ناحية ثانية التأكيد على أفضلية المعرفة المعززة بالإيمان، مما وضع نظرية المعرفة الفلسفية موضع نقاش كون المعرفة التي تأتينا عن طريق الحواس ويؤيدها العقل الإنساني فقط هي معرفة عرضة للشك، كما أن حصر المعرفة الثابتة فقط بالمُثُل –كما هو الحال عند أفلاطون– يجعل من معرفة العالم الحسي أمرًا غير مهم، ويُغفل دور المعرفة الحسية والتجربة المباشرة بمواضيع العالم المادي في تكوين البنية المعرفة عند الإنسان؛ لذا كانت نظرية الإشراق، التي أرسى دعائمها

[1] شهد القرن الثالث عشر حراكًا فكريًا لاهوتيًا ذا صبغة فلسفية عبّر عن المواقف تجاه التيارات الفلسفية بشكل عام واليونانية بشكل خاص ممثلة بأفلاطون وأرسطو، وقد ظهرت ثلاثة تيارات أساسية: التيار الأول الذي بقي محافظًا على التراث الأوغسطيني–الأفلاطوني مع بعض التحفظ تجاه بعض الأفكار الأرسطية، ومن أبرز أعلامه إسكندر من هالس (Alexander of Hales)، وبونافنتورا (Bonaventure)، أما التيار الثاني فقد كان متأثرًا بأفكار أرسطو، ومن أهم أعلامه ألبرت الكبير (Albertus Magnus) وتوما الأكويني (Thomas Aquinas)، في حين أن التيار الثالث يُطلَق عليه الرشدية اللاتينية الذي اعتمد على قراءة أرسطو بالإضافة إلى شروحات ابن رشد، ومن أهم أعلامه سيجر برابانت (Siger of Brabant). للمزيد انظر:

كوبلستون، فريدريك: تاريخ الفلسفة (من أوغسطين إلى دانز سكوت) "المجلد الثاني، القسم الأول"، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام وإسحاق عبيد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2010، ص302–303؛ بدوي، عبد الرحمن: فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات–دار القلم، الكويت–بيروت، ط3، 1979، ص91؛ كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2014، ص107.

أوغسطين (Augustine) وبلغت قمة تطورها على يد بونافنتورا (Bonaventure)[1]، الحل الذي يجمع بين نظرية المعرفة الأفلاطونية والأرسطية في إهاب ديني.

ترتكز نظرية الإشراق عند بونافنتورا بداية على ضرورة تحصيل المعرفة التجريبية، ومن ثم الاحتكام إلى معيار ثابت، وبالإضافة إلى الأساس التجريبي يعتمد بونافنتورا على قضايا ثلاث قائمة على التعاليم الأوغسطينية. تتمثل الأولى في ضرورة اعتماد العقل الإنساني على ضوء الحقيقة المعصوم عن الخطأ من أجل الحصول على الثبات والعصمة اللازمين للمعرفة اليقينية، لأن كلًا من العقل الإنساني وموضوعاته عرضة للتغيّر، أما القضية الثانية فتتعلق بحضور الله في النفس الإنسانية على أنه الحقيقة التي ينيرها، في حين أن القضية الثالثة قائمة على اعتبار الله ونوره هما القانون الذي يحكم العقل بوساطته على الأشياء كلّها، أي هما المعيار الذي يعتمد عليه العقل في إطلاق الأحكام اليقينية، كما أنهما الضامن لبلوغ المعرفة اليقينية الثابتة، لأنهما معيار حقيقة الأشياء[2]؛ لذا تناول بحثنا الأسس التي اعتمد عليها بونافنتورا في تأسيس مشروعية الإشراق وتبريره، وتبيان السبب في طرحه له كبديل معرفي انطلاقًا من تحديد مفهوم الحقيقة عند بونافنتورا؛ إذ يبدو الأثر الأفلاطوني

[1] يُعدُّ القديس بونافنتورا (1221–1274)، واسمه الحقيقي جيوفاني فيدانزا (Giovanni Di Fidanza)، واحدًا من أهم اللاهوتيين في القرن الثالث عشر إلى جانب معاصره توما الأكويني (1225–1274)، وقد دافعا معًا عن حقوق اللاهوتيين في شغل كراسي الأستاذية في جامعة باريس، كما يُعدّ واحدًا من أهم ممثلي التيار الفرنسيسكاني (أتباع القديس فرنسيس الأسيزي 1181–1226) إلى جانب كلٍ من ألكسندر من هالس (Alexander of Hales) (1185/1170–1245) وجون من لاروشيل (John of la Rochell) (1200/1190–1245)، وقد تمحورت كتاباته حول مفهوم الحكمة المسيحية القائمة على التعاليم الأوغسطينية، وعلاقة الفلسفة باللاهوت، وأوجه الاختلاف بين المعرفة الفلسفية والمعرفة اللاهوتية. من أعماله ذات الأهمية الخاصة للفلسفة: التعليق على الأحكام (Commentary on Sentences)، أسئلة متنازع عليها حول معرفة المسيح (Disputed Questions on the Knowledge of Christ)، الخلاصة (Breviloquium)، رحلة العقل إلى الله (Itinerarium Mentis in Deum).

[2]– Quinn, J. F.: The historical constitution of St. Bonaventure's Philosophy, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto. Canada, 1973, p.526.

واضحًا في تأكيده على أن الأفكار الإلهية (المُثُل) أو النماذج الأولية[1] –كما يسميها بونافنتورا– هي التي تدعم كل المعارف التي تتسم باليقين، وهي التي تمنح الأشياء حقيقتها بمفهوم المشاركة الذي يبيّن العلاقة الأنطولوجية التي تربط الموجودات بصورها، ويؤكد بونافنتورا على مفهوم الحقيقة العليا الحاوية لكل الحقائق، فحقائق الموجودات (المُثُل) الموجودة في العقل الإلهي هي الذات الإلهية عينها ومتطابقة معها، وكما يرد بونافنتورا الوجود إلى المُثُل الموجودة في الحقيقة العليا، كذلك فإنه يرد المعرفة ويقينها إلى الحقيقة العليا ذاتها، فلا ضامن للمعرفة التي تأتي للعقل عن طريق الحواس، فكلاهما (العقل والحواس) عرضة للتغيّر والتبدل؛ لذا لا بدَّ من معيار يرتكز عليه العقل. هنا يؤكد بونافنتورا على أن اليقين المعرفي يجب أن يعتمد في التصديق على معيار أعلى يتجاوز العقل والإحساس، وهو موجود في الله، أو هو الله ذاته، وكما أن الله هو أساس الوجود، فإنه كذلك أساس المعرفة ومعيارها، والطريقة التي يؤثر فيها الله في عملية التصديق مشابهة لتلك التي تحدث في حالة الرؤية الجسدية؛ إذ يشرق نور الله على العقل ليتمكّن من رؤية حقائق الأشياء والتيقّن منها، وهكذا تغدو معايير الوجود هي ذاتها معايير المعرفة، ولا يمكن الفصل بين الجانب الأنطولوجي والجانب المعرفي في نظرية الإشراق. لقد اعتمدنا في بحثنا هذا على منهجين اثنَين، هما المنهج التّحليليّ والمنهج المقارن، وذلك بحسب ما يقتضيه البحث.

أولًا: مفهوم الحقيقة:

في كتاب التعليق على الأحكام (Commentary on the sentences) طوّر بونافنتورا حجة ثلاثية للبرهان على وجود الله بناءً على المعنى الوجودي والكوني والمعرفي للحقيقة، وكمقدمة

[1] يقصد بونافنتورا بالنماذج الأولية صور الموجودات أو مُثُلها الموجودة في العقل الإلهي التي يخلق الله الموجودات وفقًا لها، وهي تقابل المُثُل عند أفلاطون، انظر:

Bonaventure: Commentary on the Sentences (Book 1), translation, introduction and notes by R.E. Houser and Timothy B. Noone, Franciscan Institute Publication, USA, 2013, d. 8, 1.1.q1; Bonaventure: Disputed Questions on the Knowledge of Christ, Introduction an Translation by Zachary Hayes, The Franciscan Institute, New York, 1992, II. Resp. p.90.

جمعة، جيهان حمدي: تأثير ميتافيزيقا أفلاطون في فلاسفة العصور الوسطى (أوغسطين وبونافنتورا نموذجًا)، سلسلة أبحاث المؤتمر السنوي "كيف نقرأ الفلسفة" (المجلد الثاني، الجزء الأول)، جامعة الإسكندرية، 2016، ص392.

حول وجود الله يتساءل بونافنتورا عمّا إذا كانت الحقيقة تميّز الله وحده[1]، للإجابة على هذا التساؤل يرى أن الحقيقة (veritas) تتضمن ثلاثة معانٍ تشتمل على ثلاث مقارنات تحدد فحواها ودلالتها، المعنى الأول بالمقارنة مع الموضوع الذي تُبلغ عنه، والثاني بالمقارنة مع المبدأ الذي تمثله، أما الثالث فبالمقارنة مع الأثر الذي تتركه في العقل الإنساني. فيما يتعلق بموضوع الحقيقة لا نجد هناك ضربًا من التفرقة بين القوة والفعل، وهذا يُضفي على الحقيقة معنىً وجوديًا، فلو نظرنا إلى أي موجود لوجدنا عدم الانفصال بين القوة والفعل، فالموجود يتضمن في ذاته الإمكان الذي سيكون عليه، وإلا فإن التبدل والتغير يصبح مستحيلًا، أما فيما يتعلق بالمبدأ الذي تمثّله، فالحقيقة هي تمثيل أو محاكاة للحقيقة الأولى والعليا، وفيما يتعلق بالأثر الذي تتركه على العقل، فإن الحقيقة هي أساس التمييز بين الأشياء ومبدأه[2].

بناءً على ما سبق يمكن فهم الحقيقة بطريقتين: الأولى تميّز الحقيقة (veritas) من الزيف (falsum)، والثانية تميّزها من الاختلاط والتركيب (compositio)، فالزيف هو امتناع الوحدة والمحاكاة والتعبير، وطالما أن المرء يجد في الموجودات ضربًا من الوحدة والمحاكاة والتعبير، فإن هذه الموجودات حقيقية، وهذا الشكل من الحقيقة لا يُنسب إلى الله وحده، وإنما أيضًا إلى المخلوقات. أما الحقيقة بالمعنى الثاني –المقصود هنا البساطة وعدم التركيب– فهي تُنسب إلى الله وحده، فالوحدة الظاهرة في الكائنات والموجودات تفترض وجود ثنائية القوة والفعل التي تجعل الموجود خاضعًا للزمان بتقسيماته الثلاثة (الماضي والحاضر والمستقبل)، وذلك يُنبئ بتناقض وجودي بين المخلوقات التي تتسم بالتركيب، والله الذي يتسم بالبساطة. ضمن هذا السياق يبيّن بونافنتورا أن الأشياء لكي تكون حقيقية، يجب أن تطابق ماهيتها الموجودة في العقل الإلهي، ومن ثمّ، هنا يختلف مفهوم الجوهر عن مفهوم الوجود، لأن الجوهر يدل على ماهيته، في حين أن الحقيقة تُشكّل شرط الوجود، أي يجب أن يحاكي الموجود نموذجه الأولي ويُعبّر عنه لكي يكون وجوده حقيقيًا.

[1] - Bonaventure: Commentary on the Sentences (Book 1), d. 8, 1.1.q1.
[2]- Bonaventure: Commentary on the Sentences (Book one), d. 8, 1.1.q1.

فيما يتعلق بالله لا يوجد هنالك أي انفصال بين جوهره وحقيقته، لأن الجوهر الإلهي مطابق (aequalitas) للحقيقة، والبساطة الإلهية تعني عدم التمييز بين الجوهر الإلهي وصفاته، والوجود الإلهي وجوهره وحقيقته وصفاته متطابقة، وبناءً على ذلك يؤكد بونافنتورا أن الحقيقة هي خاصية للوجود الإلهي[1]، وأن الله هو الحقيقة العليا (summa veritas)، وكل الموجودات تكتسب أحقيتها وحقيقتها من خلالها، الموجود الحقيقي يُعبّر عن نفسه بالتعبير عن النماذج الصورية الأولية أو العلل الأولية (Formal exemplar cause) التي منحته صورته ووجوده، وتشكّل ماهيته الحقيقية، فلا يوجد حقيقة مخلوقة صحيحة من خلال جوهرها الخاص، وإنما هناك حقيقة مخلوقة صحيحة من خلال المشاركة (participatio)[2] التي تُبيّن العلاقة التي تربط بين الحقائق المخلوقة والحقائق الأزلية الثابتة المتضمّنة في الحقيقة العليا (الله) الحاوية لكل الحقائق. ضمن هذا السياق يبرز إلى جانب مفهوم "المشاركة" مفهوم "التشابه" (similitudo) الذي يصف علاقة بين موجودين مرتبطين ببعضهما بعض، إما أحدهما صورة للآخر، أو كلاهما يتشاركان صورة لموجود آخر؛ إذ يغدو التشابه هنا الصورة ذاتها موجودة في كائنات مختلفة، ويمكن فهم علاقة المحاكاة والتشابه من منظورين اثنين اعتمادًا على العلاقة الأنطولوجية التي تربط الموجودات المخلوقة مع أصلها الإبداعي، فمن ناحية لدينا محاكاة الأصل؛ إذ يكون المخلوق شبه الخالق (similitudo imitativa)، ومن ناحية ثانية لدينا النموذج الأولي الموجود في العقل الإلهي ويشبه المخلوق (similitudo examplativa)؛ إذ يكون المخلوق في هذه الحالة

[1]– ibid.

[2]– يستخدم أفلاطون لفظ المشاركة للدلالة على «نسبة الموجودات الحسية إلى المثل، وعلى نسبة المثل بعضها إلى بعض» صليبا، جميل: المعجم الفلسفي (الجزء الثاني)، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص374. يستخدم بونافنتورا هذا اللفظ لتبيان أن السمة الموجودة في المخلوق موجودة بشكل أساسي وجوهري في مثاله، فالأشياء تكون حقيقية من خلال مشاركتها لنماذجها الموجودة في العقل الإلهي، للمزيد انظر:
Bonaventure: Commentary on the Sentences (Book one), d. 8, 1.1.q1

تعبيرًا عمّا هو في الخالق[1]. ويبيّن بونافنتورا أن كل حقيقة وكل طبيعة مخلوقة تثبت وجود الحقيقة الإلهية وتؤدي إليها، فإذا كان هناك وجود بالمشاركة، فلا بدَّ من وجود أعلى (حقيقة عليا) تشارك فيه الحقيقة المخلوقة.

إن مفهوم "الحقيقة العليا" (summa veritas) يعتمد على تحديد بونافنتورا للحقيقة القائمة على الوحدة بين الله ووجوده، فمفهوم "الحقيقة العليا" يتضمن –من ناحية– مفهوم التعالي (transcendens) (السُّموّ)[2] الذي يجعل الله أسمى الموجودات، ومن ناحية ثانية يتضمن الوجود المحض البسيط، ما يجعل "الحقيقة العليا" تتضمن بالضرورة الوجود المتعالي، ومن ثم، فإن الله على أنه "الحقيقة العليا" موجود بالضرورة، ويصبح إثبات وجود حقيقة عليا شاملة لكل الحقائق دليلًا على وجود الله، وطالما أن وجود الله لا يمكن إنكاره، فإن الحقيقة العليا لا يمكن إنكارها. وللتأكيد على هذه القضية يبيّن بونافنتورا في السؤال الثاني من كتابه "أسئلة متنازع عليها حول معرفة المسيح" (Disputed Questions on the Knowledge of Christ) الفرق بين المعرفة التي تكون علة لوجود الأشياء، والمعرفة الناتجة عن وجود الأشياء، فالأخيرة تستلزم معرفة التشابه الناتج عن المحاكاة، ومثل هذه المعرفة تأتي من الخارج، وتنطوي على ضروب من التركيب والإضافة في عقل العارف؛ بناءً عليه فإنها تنطوي على درجة معيّنة من النقص. أما المعرفة التي تكون علة لوجود الأشياء فإنها أيضًا قائمة على محاكاة الأصل، إلا أن المحاكاة هنا لا تأتي من الخارج –كما هو الحال في النوع الآخر من المعرفة–، وإنما العقل الإلهي يحمل في ذاته مبادئ المعرفة، ولا ينطوي على أي نوع من التركيب أو النقص، وكما أن القدرة الإلهية قادرة على خلق كل شيء، كذلك فإن

[1]- Bonaventure: Disputed Questions on the Knowledge of Christ, II. Resp.; Speer, A.: The Certainty and Scope of Knowledge: Bonaventure's Disputed Questions on the Knowledge of Christ, in: Medieval Philosophy and Theology (Vol.3), University of Notre Dame Press, 1993, p. 45.

[2]– يُستخدم لفظ التعالي للدلالة على السُّموّ، حيث يرقى الشيء ويعلو حتى يصبح فوق غيره، والتعالي عند بونافنتورا يُشير إلى نوع من الوجود يتجاوز كل جنس (esse extra omne genus) ويستخدمه للدلالة على الله. انظر: صليبا، جميل، المعجم الفلسفي (الجزء الأول)، ص297؛

Bonaventure: Commentary on the Sentences (Book 1), d. 8, 1.1.q4.

النور والحقيقة الإلهيّين كافيان في ذاتهما للتعبير عن كل الأشياء، أي خلق الأشياء وفقًا لنماذجها، وطالما أن هذا التعبير فعل جوهري، فهو أبدي، ومن ثمّ، فإن العقل الإلهي الذي يُعبّر عن الأشياء في حقيقته العليا يمتلك منذ الأزل النماذج الأولية للموجودات المخلوقة كلّها، وهي ليست منفصلة عن الذات الإلهية، وإنما متطابقة معها[1]، وعليه فإن النموذج الموجود في العقل الإلهي يضمن حقيقة الأشياء الموجودة، لأن ما هو موجود هو تجسّد للمثال أو النموذج الموجود في الحقيقة العليا[2].

وهكذا فإن إنكار وجود "الحقيقة العليا" (الله) الحاوية لكل الحقائق (مُثُل الموجودات ونماذجها) يعني الإنكار للوجود وللمعرفة على حد سواء، فهذه "الحقيقة العليا" هي أساس الوجود والضامن له، كما أنها معيار المعرفة اليقينية وأساسها، فالحقيقة التي تظهر في شكل المعرفة البشرية توجد أخيرًا في الله، ذلك النور الذي نرى فيه حقيقة الأشياء الثابتة، لذلك يوجد معيار في العقل الإلهي يتناسب ويتوافق مع كل ما يعرفه الله أو يفعله ويُطلق عليه النماذج الأولية (archetypal forms) أو المُثُل لأنه مبدأ الخلق، وبوصفه مبدأ للمعرفة يُطلق عليها اسم المعيار، معيار للإدراك والفهم (ratio itelligendi) أو معيار للتمييز بين الموجودات (ratio discernendi)[3].

بقي أن نؤكد أن بونافنتورا يرى أن العلاقة الأساسية للحقيقة ليست بين العقل العارف وموضوع المعرفة، وإنما بين العقل الإلهي والموجود ذاته. إن مثال الموجود كما هو حاضر في العقل الإلهي لا يمكن أن يتغير، لأن كل ما في الله يجب أن يكون الله، والله لا يمكن أن

---

[1]– Bonaventure: Disputed Questions on the Knowledge of Christ, II. . Resp.

كأن بونافنتورا هنا يرى أن الله يعرف ماهية الأشياء وجواهرها وفقًا للنماذج الأولية الموجودة لديه، ومن ثم فإن المعرفة الإلهية هنا هي محاكاة للنماذج الأولية الموجودة في العقل الإلهي، إلا أن فعل المعرفة هذا لا ينفصل عن الذات الإلهية من ناحية، ولا يأتي من الخارج من ناحية ثانية، وكأن العقل الإلهي ينعكس على ذاته، ومن ثمّ يقوم بعملية الخلق.

[2]– Speer, A.: The Certainty and Scope of Knowledge: Bonaventure's Disputed Questions on the Knowledge of Christ, p. 45

[3]– Bonaventure: On the Reduction of Arts to Theology, Translation with Introduction and Commentary by Zachary Hayes, Franciscan Institute, New York, 1996, p. 19.

يتغير، وغالبًا ما يُشار إلى هذه العلاقة بين العقل الإلهي ومثال الشيء أو صورته والشيء نفسه باسم "الحقيقة الأنطولوجية" التي يتم تمييزها عن "الحقيقة المنطقية" للقضايا، والمكان الأساسي والنهائي للحقيقة هو العقل الإلهي والمُثُل الموجودة فيه، التي تعدُّ النماذج الأولية والأصلية للوجود المخلوق[1].

إن وجهة نظر بونافنتورا حول النماذج الأولية، التي تُعدُّ الأساس الذي يُبنى عليه الوجود، مفعمة بالروح الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة، ولا سيما فيما يتعلق بنظرية المُثُل وصور الموجودات الموجود في العقل الإلهي، إلا أن هنالك فرقًا حاسمًا بين فهم بونافنتورا للنماذج الأولية (المُثُل) والمُثُل الأفلاطونية، فالنماذج الأولية التي تمثل مُثُل الموجودات وصورها موجودة في العقل الإلهي غير منفصلة عنه، كما أنها أفكار الله التي تُعبّر عن ذاتها من خلال كلمته في الأشياء الموجودة. بالإضافة إلى ذلك يرفض بونافنتورا –كما أستاذه أوغسطين– الفكرة الأفلاطونية القائلة بأن المعرفة تذكّر كما وردت في محاورة مينون، فالنفس تدرك المعقولات بسبب الضوء الداخلي الذي ينيرها، والفتى العبد رأى الإجابات عن طريق الإضاءة العقلية التي هي نظير الضوء في الرؤية الحسية، والتي تحدث تحت تأثير نوع من الإشراق الروحي والإلهي[2].

إن الهدف الصحيح للمعرفة العقلية هو الحقيقة، وكما أسلفنا فإن النماذج الأولية (المُثُل) هي هدف المعرفة ومعيارها، ولا بدَّ من الإشارة إلى أن أفلاطون قد جعل العلم الثابت محصورًا فقط بمعرفة المُثُل، في حين أن المعرفة المرتبطة بموجودات العالم المادي هي معرفة ظنية غير حقيقية لأنها عرضة للتبدل والتغيّر، وهذا في الواقع يفتح الباب أمام نزعة الشك التي ترى عدم إمكانية الوصول إلى معارف يقينية ثابتة في هذه الحياة، وتنكر إمكانية المعرفة،

[1]– Cullen, Ch. M.: Bunaventure's Philosophical Methode, in: A Companion to Bunaventure, edited by Jay M. Hammnd, J. A. Wayne Hellmann, Jared Goff, Brill, Leiden.Boston, 2014, p. 150.

[2]– Matthews, G. B.: Augustinianism, in: The Cambridge History of Medieval Philosophy (Vol. I), edited by Rbert Pasnau, Cambridge University Press, UK, 2010, p. 88; Potts, T. C.: Conscience in Medieval Philosophy, Cambridge University Press, Cambridge, 1980, p. 35.

وكما يرى جيلسون –اعتمادًا على بونافنتورا– فإن الأكاديمية الجديدة هي نتيجة منطقية لأكاديمية أفلاطون، فرأي أفلاطون أننا لا نستطيع معرفة أي شيء معرفة يقينية باستثناء المُثُل العقلية يؤدي ببساطة إلى افتراض أننا لا نملك يقينًا على الاطلاق، وليس من المبالغة القول إن الأفلاطونية الأولى هي أصل الشك، وهي التي تجعل العلم مستحيلًا بحجة ثباته[1]، من ثم فإن الأفلاطونية استغنت عن المعرفة الحسية لصالح المعرفة العقلية، وحصرت المعرفة الحقيقية بها.

على الرغم من الأثر الأفلاطوني الواضح على بونافنتورا، فإنه لا يستغني عن معرفة العالم الخارجي، ولا يستغني عن المعرفة الحسية، ولا يلغي دور الخبرة التجريبية في تكوين المعرفة، فالعلل الأزلية (eternal reasons) (المُثُل) تلعب –إلى جانب الخبرة الحسية– دورًا في بناء المعرفة الإنسانية، ويأخذ هذا الدور شكل القاعدة أو المعيار، وشكل القوة المحرّكة، والعقل الإنساني لا يرى العلل الأزلية بشكل مباشر، وإنما يدركها عندما ينظر مباشرة إلى الشيء المخلوق، وعندما يدرك حقيقة الشيء المخلوق، فإنه لا يدركها في الشيء كما يظهر أمامه، وإنما يدركها بشكل أعمق في علاقة الشيء مع صورته (مثاله)، التي يمثلها تمثيلًا مجسّمًا في الزمان والمكان، فالمرء لا يرى الضوء، وإنما يدرك الأشياء التي تقع في الخبرة بوساطة الضوء، وهكذا فإن المرء لا يرى "العلل الأزلية"، وإنما يرى موضوعات الخبرة بوساطة الضوء الذي تسلّطه هذه العلل عليها[2]، ولهذا الغرض يستخدم بونافنتورا اللغة الأوغسطينية في التمييز بين ضربين من العقل إن صح التعبير، وهما في الحقيقة ليسا سوى ملكتين موجودتين في العقل، وتعبّران عن قدرته في التعامل مع مستويين معرفيين مختلفين، الأول هو العقل الأدنى (ratio inferio) الذي يختص بالنظر في عالم الموجودات الحسية، والثاني هو العقل الأعلى (ratio superior) الذي يلتفت إلى النماذج الأولية[3].

[1]– Gilson, E.: The Philosophy of St. Bonaventure, translated by Illtyd Trethowand and Frank J. Sheed, St. Anthony Guild Press, USA, 1965, p. 354.

[2]– Bonaventure: Disputed Questions on the Knowledge of Christ, IV, p. 134.

[3]– ibid., p. 143.

من خلال هذه الثنائية يجمع بونافنتورا الاهتمام الأرسطي بالبعد التجريبي للمعرفة الإنسانية مع الاهتمام الأفلاطوني بالبعد المتعالي للواقع[1]، فعلى الرغم من أن اليقين لا يكمن بشكل أساسي في العقل الذي يتعامل مع موجودات العالم المتغيّر، وإنما في العقل الذي يدرك المُثُل، فإنه لا يمكن إقصاء الدور الفعال للتجربة الإنسانية التي تشُكّل قوام المعرفة نتيجة للعلاقة مع العالم التجريبي، فالخبرة بالمتناهي والمحدود تُشكّل الخطوة الأولى في طريق معرفة اللامتناهي واللامحدود، ولا يمكن الوصول إلى المعرفة العقلية اليقينية دون الاعتماد على مبادئ الخبرة الاستقرائية والإدراك الحسي، وهذا في الحقيقة يعكس الجو الفكري للقرن الثالث عشر الذي هيمن عليه بشكل متزايد الجدل المتعلق بعلاقة الفلسفة باللاهوت وفهم كل منهما للحكمة الحقيقية، فالبحث في أساس المعرفة وغايتها، والاعتماد على نظرية المعرفة الأرسطية يهدف في الواقع إلى الكشف عن حدود الفلسفة في بلوغ أساس يقيني للمعرفة، وعلى الرغم من الدور الذي يلعبه العقل الإنساني في تحصيل المعرفة، إلا أن محدوديته تقف عائقًا أمام بلوغه المعرفة اليقينية، وبالتالي فإن الحديث عن المعرفة الفلسفية القائمة على التجربة والإدراك الحسي، التي ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالفلسفة الأرسطية، تغطي جانبًا محدودًا من المعرفة، والنقد الذي وجهه بونافنتورا لهذا النوع من المعرفة يقود بشكل أساسي إلى نقد الميتافيزيقا الأرسطية من وجهة نظر الميتافيزيقا المثالية التي تسير جنبًا إلى جنب مع المفهوم المتجدد للحكمة المسيحية[2].

لقد أُثيرَ جدلٌ أكاديميٌّ كبيرٌ حول علاقة بونافنتورا بالفلاسفة اليونانيين، ولا سيما أرسطو؛ إذ أكد جيلسون أن بونافنتورا كان من أشد منتقدي أرسطو منذ بداية مسيرته المهنية[3]، في حين أن بعض معاصري جيلسون، ولا سيما فيرناند فان ستينبرجن يرى أن بونافنتورا اقتبس كثيرًا من أرسطو وكان أرسطيًا، كما حاول راتسنجر تقديم وجهة نظر أكثر اعتدالًا بوساطة التمييز

[1]- Bonaventure: Disputed Questions on the Knowledge of Christ, p.59.

[2]– Speer, A.: Bonaventure, in: A Companion to Philosophy in the Middle Ages, edited by Jorge J.E. Gracia and Timothy B. Noone, Blackwell Publishing, UK, 2002, p. 238.

[3]- Gilson, E.: The Philosophy of St. Bonaventure, p.8.

بين النقد المعتدل الذي يقدمه بونافنتورا في كتاباته الأولى، والذي لم يمنعه من الرجوع إلى أرسطو والاعتماد عليه في الأمور التي لا تتعارض مع مبادئ الإيمان أو تقوّض دعائمه، والنقد اللاذع للأرسطية الرشدية في المرحلة المتقدمة من مسيرته المهنية، ومن إحدى النقاط المهمة التي أغفلت أنه في الحالات التي يرجع فيها بونافنتورا إلى أرسطو لا تعني بالضرورة أنه يدافع عن أرسطو، وإنما في الواقع يتبع الاتجاه العلمي الذي أرسى دعائمه أرسطو في محاولة منه لتعزيز منظوره الفلسفي الخاص، وحتى الذي يُعتبر أرسطيًا –توما الأكويني– كان يتخذ موقف الرفض من الفلسفة الوثنية عندما تتعارض مع قواعد الدين المسيحي[1]. في هذه القضية سنجد أن بونافنتورا بقي أمينًا للتراث الأوغسطيني المسيحي من ناحية، ومن ناحية ثانية لم يخرج عن روح القرن الثالث عشر الذي سادت فيه الفلسفة الأرسطية، التي حاولت أن تفرض منهجها العلمي والبحثي على الطرائق المستخدمة آنذاك في علم اللاهوت.

ثانيًا: مسألة اليقين:

يُعدُّ السؤال عن اليقين (cirtitudo) من القضايا الأساسية التي تقوم عليها نظرية الإشراق، ويتمحور بدايةً حول كيفية اكتساب المعارف الإنسانية صفة اليقين، أي كيف يمكن للإنسان أن يدرك معرفة لا يتطرق إليها الشك؟ ومن ثم يطرح التساؤل حول المعيار الذي يرتكز عليه الإنسان في إطلاق الأحكام اليقينية، التي تعتمد بالأساس على معرفة يقينية موثوقة، وكما بيّنا فإن بونافنتورا يرى أن اليقين لا ينحصر في العالم العقلي، ولا يرتبط فقط بإدراك المُثُل أو العلل الأزلية التي وُجِد العالم وفقًا لها.

لا بدَّ من الإشارة إلى أن بونافنتورا قد ميّز بين أربعة أنواع من اليقين، النوع الأول هو يقين البرهان، وهو يقين على درجة من القوة يجعل المرء يقبله حتى لو كان غير راغب فيه، وهذا هو اليقين الطبيعي. النوع الثاني هو يقين السلّطة الذي يتأسس على الكتاب المقدّس، ويؤدي إلى الموافقة الحرة للمؤمن على حقائق الإيمان المسيحي. النوع الثالث هو يقين الإشراق

[1]– كوبلستون، فريدريك: تاريخ الفلسفة (من أوغسطين إلى دانز سكوت) "المجلد الثاني، القسم الأول"، ص 34؛
Schumacher, L.: Divine Illumination "The History and Future of Augustine's Theory of Knowledge", Wiley-Blackwell, UK, 2011, p. 147-148.

الداخلي، هذا اليقين يتأسس على ضوء العقل الطبيعي الذي يتممه ويكمله نور الإيمان المسيحي. أما النوع الرابع فهو يقين الاقناع الشكلي أو الظاهري، وهو يقين ينبع من الإيمان المسيحي، وينتج عن استخدام وتطبيق حجج ملائمة وفعالة تدعم الحقائق المقبولة بالإيمان، وهذا هو اليقين في علم اللاهوت، وهو مهم للإيمان المسيحي؛ إذ يجب أن تتوافق الحجج المستخدمة في اللاهوت مع الوحي الإلهي[1]. في بحثنا هذا سوف نتطرق إلى النوع الثالث من اليقين، وهو يقين الإشراق الداخلي القائم على ضوء العقل الطبيعي والمدعوم بنور الإيمان أو نور الحقيقة العليا.

إن الادعاء بأن كل شيء معروف في ضوء العلل الأزلية يمكن فهمه من ثلاثة أوجه، الوجه الأول يبيّن أن الحصول على معرفة يقينية يعني أن النور الأزلي هو العلة الوحيدة والكافية لتلك المعرفة، وبالطبع يعدّ بونافنتورا هذا الفهم أقل قبولًا لأنه لا يسمح بمعرفة حقيقية سوى من الكلمة، ومن ثمّ يصبح موضوع المعرفة واحدًا، فلا فرق بين المعرفة في هذا العالم والمعرفة في الفردوس الأعلى، أو بين معرفة الطبيعة ومعرفة النعمة، أو بين معرفة العقل ومعرفة الوحي. أما الوجه الثاني فيبيّن أن المعرفة اليقينية تتطلب تأثيرًا من العقل الإلهي وتدخلًا منه في فعل المعرفة بوساطة قواعد أزلية غير قابلة للتغيير تنظم عمل العقل؛ لذا فإن المعرفة تأتي فقط عن طريق النور الإلهي. في هذه الحالة لا تدرك الذات العارفة العقل الإلهي ذاته، وإنما تدرك تأثيره فقط. أما الوجه الثالث فيرى أن المعرفة تأتي فقط عن طريق الوحي، مما يلغي أي دور للخبرة الحسية في اكتساب المعرفة. في المقابل يرى بونافنتورا أن أفكار الإنسان ليست فطرية بالكامل، وقد اتفق مع أرسطو بأن الإنسان يولد وعقله صفحة بيضاء (tabula rasa)، وحتى المبادئ العقلية الأكثر عمومية يتم الحصول عليها لاحقًا من

[1]– في النهاية يمكن حصر اليقين في نوعين: اليقين العقلاني سواء تحقق في العلوم الفلسفية أو في علم اللاهوت، واليقين في علم اللاهوت الذي يأتي من الإيمان أو من النظر الذي يعني تطبيق العقل الفلسفي على الإيمان، للمزيد حول موضوع اليقين ودرجاته انظر:

Bonaventure: Commentary on the Sentences (Book 3), d23, 1, q4; Quinn, J. F.: The historical constitution of St. Bonaventure's Philosophy, p. 448.

خلال الخبرة[1]، لذلك يركّز بونافنتورا على دور الخبرة الحسية في اكتساب المعرفة وتكوينها؛ إذ يقوم العقل بالوصول إلى المفاهيم العامة الكلية والشاملة بوساطة التجريد القائم على الإدراك الحسي، ويغدو محتوى العقل صورًا متشابهة تم تجريدها واستخلاصها من الموجودات المادية، وتشكّل هذه الصور المجردة المتشابهة مبادئ المعرفة الصحيحة، فعدم وجود هذه الصور يعني عدم وجود أية معرفة[2]، إلا أن السؤال هنا يدور حول يقينية المعرفة المكتسبة من الحواس.

يؤكد بونافنتورا –كما هو الحال عند أوغسطين– على أن الإشراق الإلهي لا يعفي العقل الإنساني من الرؤية في نوره الخاص، لأن العقل يجب أن يدرك أولًا الموجودات المخلوقة بشكل صحيح وواضح من صورها التي استطاع أن يحصل عليها من خلال عملية التجريد القائمة على الإدراك الحسي وبالاعتماد على مبادئ المعرفة الخاصة به، حتى يتمكّن من إدراك الأشياء بشكل صحيح وواضح في الله، من ثمّ تلعب الخبرة الحسية دورًا في تأسيس يقين المعرفة الطبيعية. إلا أنه يجب على العقل الإنساني أن ينظّم معرفته وأحكامه بوساطة قواعد الله الثابتة والأزلية، وليس بوساطة قواعد يضعها العقل المخلوق.

نلاحظ هنا نوعًا من الجدلية التي توحي بوجود تناقض، فالعقل مطالب بتحصيل المعرفة وفقًا لقدرته، لكن بناءً على قواعد أرسى دعائمها الله. إن المقصود هنا هو ضرورة وجود ضامن

[1]– يرى بونافنتورا أن مفهوم الله حالة خاصة، وهو موجود بشكل فطري في الإنسان، والسبب في ذلك كون العقل ذاته صورة الله، وما بين معرفة الله الفطرية ومعرفة المبادئ العقلية المكتسبة هناك معرفتنا بالفضيلة التي يعتبرها ليست فطرية وليست تجريدًا عن طريق الحواس، وإنما قدرة طبيعية على التمييز بين الصواب والخطأ. انظر: بدوي، عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى، ص105.

Kenny, A.: Medieval Philosophy, Clarendon Press, Oxford, 2005, p. 163.

[2] مع ذلك فليست كل معارفنا تُكتسب عن طريق التجريد من الأشياء المحسوسة، فالنفس تعرف ذاتها وتعرف الله دون مساعدة الحواس –في هذه القضية يتفق بونافنتورا مع أوغسطين– ولا يوجد شيء في العقل لم يكن موجودًا في الحواس سابقًا باستثناء العقل ذاته، وبالقدرة الفائقة للعقل تستطيع النفس أن تُدرك ذاتها بشكل مباشر، كما تُدرك كمالها الروحي المتمثّل في المعرفة والحب، ومعرفة الله التي هي على صورته. انظر:

Maurer, A.,A.: Medieval Philosophy, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto.Canada, 1982, p. 149.

لهذه المعرفة، فالمعرفة المكتسبة من الأشياء المتغيرة والقابلة للفساد، التي تأتي عن طريق الحواس، هي عرضة للشك والخطأ، ولا يمكن أن يكون هناك معرفة يقينية إلا إذا كان هناك ثبات من جانب الموضوع المعروف، والعصمة والتنزه عن الخطأ من جانب الذات العارفة، والحقائق المخلوقة ليست ثابتة بالمعنى المطلق، وإنما هي محدودة ومشروطة في وجودها، وبالمثل فإن العقل المخلوق ليس معصومًا تمامًا عن الخطأ بحكم قدرته الخاصة؛ لذا من أجل بلوغ المعرفة اليقينية الكاملة لا بدَّ من اللجوء إلى حقيقية ثابتة، وإلى ضوء معصوم دائمًا عن الخطأ، ومن الضروري في هذا النوع من المعرفة، أي المعرفة اليقينية، من الرجوع إلى الفن الإلهي أو السماوي (divina ars)[1] –كما يطلق عليه بونافنتورا– الذي يعطي العصمة للذات العارفة، والثبات لموضوع المعرفة، بما أن الأشياء لها وجود في ذاتها وفي العقل وفي الفن الأزلي، فإن الحقيقة التي تمتلكها الأشياء أو التي توجد في العقل ليستا كافيتين لبلوغ حقيقة يقينية، لأن كلتيهما عرضة للتغيّر، لذلك لا بدَّ من إدراك حقائق الأشياء كما هي موجودة في الفن الإلهي الأزلي[2]، وهنا لا بدَّ من الحصول على مساعدة الحقيقة الثابتة، وهي الله.

نلاحظ مما سبق أن الحقيقة العليا الثابتة المتضمنة للحقائق كلّها، والمقصود هنا صور الأشياء ومُثُلها، لم تعد فقط مبدأ الإدراك ومعياره، وإنما أيضًا ضامنًا للمعرفة اليقينية، من ثمّ يمكن القول إن أية معرفة يمكن تحصيلها لا تمتلك أية قيمة أو مصداقية إذا لم تجد أساسها

[1]– يستخدم بونافنتورا مفهوم الفن الإلهي للدلالة على النماذج الأولية الموجودة في العقل الإلهي التي تُعدُّ صور الأشياء ومُثُلها، وهي التي تحدد نمط وجود هذه الأشياء، فالفن الإلهي هو ذلك الفن الذي تتشكل من خلاله الأشياء كلّها في نمط مفاهيمي محدّد (النماذج الأولية)، والعالم المخلوق هو تعبير عن هذه النماذج. بالإضافة إلى ذلك يعتبر بونافنتورا الفن الإلهي المعيار الذي يحتم إليه العقل في الحكم على ما يتلقاه من خلال الحواس، وذلك من خلال الوصول إلى إدراك صور الموجودات كما هي موجودة في الفن الإلهي، فالفن الإلهي هو معيار الوجود ومعيار المعرفة. انظر:
Bonaventure: Disputed Questions on the Knowledge of Christ, VII, p. 189; Itinerarium mentis in Deum/Der Weg den Menschen zu Gott, übersetzt, erläutert und mit einem Nachwrot versehen von Dieter Hattrup, Paderborn, 2008, II, 9.

[2]– Bonaventure: Disputed Questions on the Knowledge of Christ, IV, p. 135.

في الله من ناحية، ومن ناحية ثانية إذا لم يتدخل الله في إثبات صحتها ويقينيتها[1]. بناءً على ذلك لم يعد هنالك أي استقلالية للعقل في إطلاق الأحكام اليقينية، فكل معرفة تعتمد على مبادئ محددة، وهذه المبادئ تنمو وتتطور بتدخّل الأفكار الإلهية، وعليه فإن اليقين يرجع بالضرورة إلى مبادئ أزلية تعتمد في وجودها على وساطة إلهية، وحقيقة أي حكم يمكن إرجاعها إلى سلسلة من المبادئ التي تعود بدورها إلى المبادئ الأولية الأزلية[2]، فأي حكم يقود إلى الحقيقة الأزلية؛ إذ يبيّن بونافنتورا أن عملية إطلاق الحكم تعتمد بداية على عملية التجريد التي يقوم بها العقل، والتي تمكّنه من تشكيل المفاهيم الثابتة غير المحدودة وتكوينها؛ إذ ينتزع العقل الصور من الأشياء الخاضعة للزمان والمكان والتبدل، أي الموجودات المتناهية، ليكوّن منها مفاهيم لامتناهية وثابتة، إلا أن اللامتناهي واللامحدود هو الأزلي فقط، وما هو أزلي هو الله، أو في الله، من ثمّ، فإن المفاهيم التي ترتكز عليها أحكامنا موجودة في الله، ويصبح الله متضمنًا لمفاهيم الموجودات كلّها (ratio omnium rerum)، ومعيار العصمة (regula infallibilis)، ونور الحقيقة (lux veritatis)، وهكذا فإن القوانين التي نحكم بموجبها على جميع المعطيات الحسية معصومة عن الخطأ، وغير قابلة للشك، ولا يمكن محوها من الذاكرة، هي موجودة دائمًا، لا يمكن دحضها، ولا يمكن الحكم عليها لأنها ما تركز عليه الأحكام.

يؤكد بونافنتورا أن أي حكم يقيني موثوق لا يمكن أن يتم إلا بوساطة الفن الأزلي الذي لا يتضمن فقط صور الأشياء التي يوجدها، وإنما يوجّه عملية المعرفة أيضًا، فهو الوجود الذي

[1]– فيما يتعلق بهذه القضية لا بدَّ من الإشارة أن بونافنتورا وأستاذه أوغسطين لعبا دورًا مهمًا في التأثير على ديكارت، وخاصةً فيما يتعلق بمسألة وجود الله وضرورة معرفته، ففكرة الله ووجوده أكثر وضوحًا ويقينية من أي شيء آخر، ويقين كل علم وحقيقته يعتمدان على معرفة الله، وأية معرفة تستمد يقينيتها ومشروعيتها من الله، فهو الأساس والمعيار لمعارفنا كلّها، وكما يبيّن (Alexander Koyre) فإن ديكارت –فيما يتعلق بوجود الله والبرهان عليه– كان مدرسيًّا أكثر من معلميه أوغسطين وبونافنتورا. للمزيد انظر: ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة وتقديم وتعليق عثمان أمين، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2009، ص218، 226؛

Koyre, A.: Descartes und die Scholastik, Verlag von Friedrich Cohen, Bonn, 1923, p.6.

[2]– Gilson, E.: The Philosophy of St. Bonaventure, 359.

يصوّر الأشياء بحضوره فيها، كما أنه المعيار الذي يتمكّن بوساطته العقل الإنساني من الحكم على المعطيات التي تأتيه عن طريق الحواس[1]. إن الوصول إلى الحقيقة اليقينية يتطلب محاكاة موضوعات العقل لنماذجها الأولية وصورها الموجودة في العقل الإلهي، ويتطلب من العقل الإنساني المشاركة في نور الله المعصوم حتى يتمكن من الحصول على العصمة التي تمكّنه من الوصول إلى معرفة يقينية تمكّنه من إطلاق الأحكام بشكل صحيح، من ثمّ فإن ثبات موضوعات العقل يعتمد على مشاركتها ومحاكاتها للصور الموجودة في العقل الإلهي، وعصمة العقل تعتمد على مشاركته لضوء الله الأزلي.

إن التحديد الذي قدمه بونافنتورا لليقين يجمع مثالية أفلاطون مع واقعية أرسطو، فنظرًا إلى أن أفلاطون لم يهتم كثيرًا بالمعرفة الحسية والخبرة فقد كانت حكمته تفتقد إلى أساس حسي ملموس، ولأن أرسطو أهمل الأفكار الإلهية، أو صور الأشياء الموجودة في العقل، فإن علمه –حسب بونافنتورا– يتوقف عند عتبة الحكمة؛ لذا فإن تعاليم أوغسطين تُعدّ أفضل مصدر للفكر الفلسفي المسيحي؛ لأنه أسس حكمته الفلسفية على المعرفة العلمية القائمة على الخبرة والإدراك الحسيّين، إضافة إلى عدم إغفاله للصور الموجودة في العقل الإلهي، التي تُعدُّ أساس الوجود ومعيار المعرفة والضامن الحقيقي لها[2].

إن الشرطين اللذين وضعهما بونافنتورا من أجل بلوغ اليقين (ثبات موضوع المعرفة، وعصمة الذات العارفة) يُشكّلان عبئًا ثقيلًا على العقل البشري، وهدفًا يستحيل بلوغه دون أي دعم أو مساعدة، وهذا لا يعني أن بونافنتورا يشك في قدرة العقل، أو يزعم –كما هو الحال عند الشّكّاك– عدم إمكانية بلوغ معرفة يقينية ثابتة، وإنما يرى أن العقل –اعتمادًا على قدرته– قادر على تحصيل معرفة من الحواس التي تؤدي الدور المنوط بها، إلا أن عدم ثبات موضوعات العالم

[1]- Bonaventura: Itinerarium mentis in Deum/Der Weg den Menschen zu Gott, II, 9.

[2]– كوبلستون، فريدريك: تاريخ الفلسفة (من أوغسطين إلى دانز سكوت) "المجلد الثاني، القسم الأول"، ص 359. على الرغم من ذلك لم يجد بونافنتورا حرجًا في الرجوع إلى أرسطو في بعض القضايا التي لم يعالجها أوغسطين باستفاضة، فهو يعتبر أرسطو الأكثر تميّزًا بين الفلاسفة، وهذا حكم نتج عن الجهد الدؤوب لبونافنتورا من أجل التوحيد أو التوفيق بين تعاليم أرسطو وتعاليم أوغسطين، انظر:

Quinn, J. F.: The historical constitution of St. Bonaventure's Philosophy, p. 660

الخارجي، والتغير الذي يعتريها ويصيب العقل أحيانًا، يجعل هذه المعرفة غير ثابتة؛ لذا فإن هذه المعرفة بحاجة إلى معيار وضامن في الوقت ذاته، ومن أجل سد هذه الفجوة المعرفية يلجأ بونافنتورا إلى الإشراق الإلهي الذي أسس له أوغسطين، فالحقيقة الأزلية الثابتة هي وحدها التي تمنح موضوع المعرفة الثبات، وتقي الذات العارفة من الوقوع في الخطأ، ويترتب على ذلك أن النور الإلهي هو وحده القادر على إنارة العقل الإنساني ليتمكّن من بلوغ اليقين، فنور العقل المخلوق غير قادر على بلوغ الإدراك اليقيني دون نور الكلمة الإلهية[1].

ثالثًا: الإشراق الإلهي:

يُشكّل كلٌّ من مفهومي "الحقيقة العليا" واليقين الركنيين الأساسيين اللذين تقوم عليهما نظرية الإشراق، التي لا تُفهم فقط كعقيدة لاهوتية، وإنما كطرح لإشكالية معرفية أُعيد التفكير فيها بجدية في القرن الثالث عشر، وتمت إعادة صياغتها وتكوينها في مقابل نظرية المعرفة الأرسطية، ولا يمكن النظر إلى الإشراق عند بونافنتورا بمعزل عن السياق الديني والفلسفي واللاهوتي كما بدا في الكتاب المقدّس وعند من سبقه من الفلاسفة بشكل عام والمسيحيين بشكل خاص، وفي مقدمتهم أوغسطين الذي يُعدُّ بحق مؤسس نظرية الإشراق وواضع دعائمها الأساسية، وأثره واضح بشكل كبير في بونافنتورا.

يعتمد الإشراق على قضية مفادها أن الإنسان غير قادر على بلوغ المعرفة اعتمادًا على نشاطه العقلي فقط، وإنما يحتاج إلى حضور إلهي يجعل عملية المعرفة ممكنة، والحجة القاطعة التي يقدمها بونافنتورا –كما رأينا في معالجة مسألة اليقين[2]– تقوم على أن المعرفة الحقيقية والصحيحة واليقينية لا يمكن أن تنشأ وتتكوّن بالاعتماد فقط على الأشياء والعقل، لأن كلاهما قابل للتغيّر وعرضة للخطأ؛ لذا لا بدَّ من انتظار إشراق النور الإلهي.

لا بدَّ من الإشارة إلى أن مفهوم الضوء يمتلك أهمية خاصة بالنسبة لبونافنتورا الذي يرى أن الموجودات كلّها مركّبة من مادة وصورة، والمادة هي المبدأ القابل للتحديد والتعيين، أما

[1]– Cullen, Ch. M.: Bunaventure's Philosophical Methode, p. 149.

[2]– انظر ص16–17.

الصورة فهي مبدأ التعيين أو مبدأ التحقق، وقد تمسّك بونافنتورا بنظرية تعدد الصور، وعدّ أن الضوء هو الصورة الأولى والأكثر نبلًا لكل الموجودات المتناهية[1]، ويستخدم ثلاثة ألفاظ للدلالة على الضوء وفقًا للوظيفة التي يقوم بها أو للتأثير الذي يترتب عليه، فإذا اعتبرنا الضوء الصورة الأولى لكل الموجودات، يُطلق عليه (lux) الذي يُستخدَم هنا بالمعنى الميتافيزيقي، أما إذا نُظِر إليه على أنه الضوء الذي يشع من موجود ما وينبثق عنه فيُطلق عليه (lumen)، في حين عندما يُنظر إليه من الناحية الحسية على أنه الضوء الذي يغمر الوجود الحسي ويجعله مُدرَكًا ويسبب بريقًا على الأجسام، يُطلق عليه (color)، والضوء بحد ذاته ليس جسمًا بالمعنى الدقيق، وإنما هو الصورة الأولى لكل الأجسام، ويمتد تأثيره ليشمل الكون المادي بأكمله، حتى إنه يسهم في تكوين كل ما هو موجود في العالم المادي، ومن خلال تأثيره تتولد جميع الأجسام، لذلك يتم ترتيب الموجودات في تسلسل هرمي وفقًا لدرجة مشاركتها في الضوء، فالضوء هو إذنًا مبدأ الكمال في الموجودات المادية كلّها، وهو المسؤول عن جمالها ولونها ونشاطها[2].

إن استخدام بونافنتورا لاستعارة الضوء في وصف عملية المعرفة يظهر في العديد من أعماله منها "رحلة العقل إلى الله" (Itinerarium mentis in Deum)، "رد الفنون إلى اللاهوت" (De Reductione artium ad theologiam)، "أسئلة مُتنازع عليها حول معرفة المسيح" (Quaestio disputate de Scientia Christi)، ويميّز بشكل عام بين أربعة أشكال من الضوء يختص كل واحد منها بجانب من جوانب المعرفة الإنسانية وصولًا إلى المعرفة التي يتلقاها الإنسان عن طريق الوحي، والموجودة في ثنايا الكتاب المقدّس.

الشكل الأول هو الضوء الخارجي (exterior light/ lumen exterior) الذي يلقي بنوره على الأشياء التي ينتجها الإنسان، التي تندرج تحت ما يُطلق بونافنتورا اسم "الفنون الميكانيكية"، التي تُعَدُّ طرقًا يتمكن الإنسان من خلالها من استخدام موجودات العالم

[1]– Bonaventure: On the Reduction of Arts to Theology, p. 5.

[2]– Bonaventure: On the Reduction of Arts to Theology, p. 5.

الخارجي وتكريسها لخدمته، سواءً كان ذلك لخدمة الاحتياجات الإنسانية الأساسية وتلبيتها مثل التغذية، صناعة الملابس، وتأمين المأوى، أو من أجل المتعة مثل الموسيقى والمسرح، وهذا الضوء ذو طبيعة أدنى وأقل مرتبة من ذاك المختص بالمعرفة الفلسفية[1]. أما الشكل الثاني فهو نور المعرفة الحسية الذي يُمكّن من إدراك الموجودات الطبيعية المحسوسة، ويُسمّى الضوء الأدنى (inferior light/ lumen inferius) لأنه يختص بالمعرفة الحسية التي تبدأ بإدراك الموجودات الأدنى بمساعدة الضوء المادي[2]. الشكل الثالث من الضوء هو الذي يمكّن الإنسان من إدراك الحقائق العقلية، وهو نور المعرفة الفلسفية الذي يُطلق عليه بونافنتورا اسم "الضوء الداخلي" (interior light/ lumen interius) لأنه يتقصى الأسباب الداخلية والمخفية من خلال مبادئ التعلم والحقيقة الطبيعية المغروسَين بشكل فطري في الإنسان. يغطي هذا الضوء ثلاثة مجالات ترتبط بتقسيم بونافنتورا للحقيقة الفلسفية وفقًا لثلاثة ميادين تختص بها الفلسفة، وهي الفلسفة العقلية، الفلسفة الطبيعية، والفلسفة الأخلاقية.

تركّز الفلسفة العقلية على ما يسميه بونافنتورا "حقيقة الخطاب" (veritas sermonum)؛ لذا فإنها تدرس حقيقة المفاهيم والكلمات وكيفية تنظيمها وسبكها في أحكام وقضايا، وتتضمن المنطق، وقواعد اللغة، والبلاغة. أما الفلسفة الطبيعية فتهتم بحقيقة الأشياء (veritas rerurm) أو بالحقيقة الأنطولوجية، وتُعنى بالأشياء من حيث علاقتها بالنماذج الأولية في العقل الإلهي، وتتضمن علم الطبيعة، الرياضيات، والميتافيزيقا. أما الفلسفة الأخلاقية فمعنية بحقيقة النشاط الإنساني (veritas morum)، أو بتوافق الفكر والكلمة والعمل في حياة الإنسان، وتتضمن الأخلاق الفردية، الأخلاق الأسرية، والأخلاق السياسية[3]. الضوء الرابع هو نور الكتاب المقدّس، ويُطلَق عليه "الضوء الأعلى" (superior light/ lumen superius) لأنه يقود إلى الكشف عن حقائق عليا تتجاوز العقل الإنساني، ولا يتم الوصول

[1]- ibid. p.37-39

[2] – ibid., p.39.

[3]– Bonaventure: On the Reduction of Arts to Theology, p. 19; 41-43.

إليها عن طريق البحث والاستقصاء العقليين، وإنما بمساعدة الضوء الذي ينبثق من مصدر النور (الله)، الذي تجسّد في الكتاب المقدّس من خلال الوحي[1].

نلاحظ أنه بالإضافة إلى نور التجربة الذي يتمكّن من خلاله العقل معرفة الأشياء المكوّنة لهذا العالم، والذي يمكّنه أيضًا من التعامل مع قوى الطبيعة التي تبدو تهديدًا لبقائه، والحد من تأثيرها، هناك أيضًا نوران آخران يسهمان في عملية الإدراك المعرفي للإنسان: الضوء الداخلي للعقل، الذي يمكّن من إدراك المعقولات وتجريد صور الموجودات المادية، والنور الإلهي الفائق للعقل، والحصول على معرفة يقينية يتطلب عمل هذين النورين معًا، إلا أن الضامن الحقيقي للمعرفة هو النور الأعلى (الله)، فإذا نظرنا إلى الضوء بشكل أكثر تحديدًا ودقة على أنه النور الذي ينطلق من المصدر ويشع في كل الاتجاهات، يمكننا فهم الغاية التي يسعى من ورائها بونافنتورا لتوظيف مفهوم النور في الحديث عن الحقيقة والمعرفة، فالنور هو الله، وذلك النور مطابق للحقيقة، ومن هذا المصدر الإلهي يشع النور والحقيقة إلى الخارج باتجاه الخلق والعقل المحدود المتناهي[2]، وبالتالي فإن كل ما يعرفه العقل الإنساني يعرفه في ضوء العقل الإلهي[3].

وهكذا نجد أنه في نظرية المعرفة عند بونافنتورا –كما هو الحال عند أوغسطين– لا يمكن اعتبار حقيقة ما يقينية دون تدخّل الحقيقة الأبدية بطريقة ما في العمليات المعرفية، فهذه الحقية الأبدية يجب أن تكون حاضرة بشكل دائم، ويجب أن تمارس ضربًا من التأثير على العقل الإنساني، وبالتالي تصبح الأساس الوحيد للمعرفة البشرية، مما يجعل العقل الإلهي حاضرًا جنبًا إلى جنب مع الخبرة التجريبية بموضوع المعرفة، ويغدو الإشراق الإلهي محاولة

[1]- ibid., p. 43-45.

[2]– Bonaventure: On the Reduction of Arts to Theology, p. 6; Bonaventura: Itinerarium mentis in Deum/Der Weg den Menschen zu Gott,, II. 9.

[3]– مرقص، نانسي: نظرية المعرفة عند فلاسفة القرون الوسطى الغربية (نماذج ممثلة)، سلسلة أبحاث المؤتمر السنوي "كيف نقرأ الفلسفة" (المجلد الثاني، الجزء الأول)، جامعة الإسكندرية، 2016، ص595.

للتعبير عن كيفية الحضور الإلهي وتأثيره بِعَدِّه النور والمعيار الذي يمكّن العقل الإنساني من بلوغ اليقين.

في سياق الإشراق الإلهي تم طرح العلاقة بين العقل الفعّال والعقل المنفعل؛ إذ يرفض بونافنتورا أن يكون العقل الفعّال أساس المعرفة، لأن ذلك يتعارض مع قضية أساسية عنده، وهي عدم وجود أي شيء بين الله والنفس، والنفس الإنسانية على درجة عالية من الكمال بحيث لا يمتلك أي موجود مخلوق القدرة على الإشراق عليها، أو منحها كمالها الملائم لها؛ لذا فإنها تتلقى الإشراق بشكل مباشر من الله[1]. بالإضافة إلى ذلك يشير بونافنتورا إلى الدور التكاملي بين العقل الفعّال والعقل المنفعل، فالعقل المنفعل يتلقى، والعقل الفعّال يُجرّد، كما أن العقل المنفعل يمتلك أيضًا القدرة على التجريد بمساعدة العقل الفعّال، وهكذا تغدو عملية التعقّل واحدة يقوم بها كل من العقلين[2] اللذيّن يتكامل دورهما في الوصول إلى المفاهيم العامة، ومن ثمّ يصبح الحديث عن عقل فعّال مفارق لا مكان له في نظرية الإشراق عند بونافنتورا.

لقد ترتّب على نظرية الإشراق العديد من الإشكالات التي يمكن القول إنها ذات طبيعة معرفية–أنطولوجية توحي بالاعتقاد بأي أن أي شخص قادر ببساطة –من خلال ممارسة قدراته الطبيعية في الفهم والإدراك– على الاتصال المعرفي المباشر بالله، مما أدى إلى ظهور موقف رافض لنظرية الإشراق في الربع الثالث من القرن الثالث عشر؛ إذ يستبعد هذا الموقف أي تدخّل إلهي مباشر في تكوين المعرفة الطبيعية، ويمثّل الأكويني وجهة النظر هذه، فقد قطع صلته بنظرية الإشراق[3]، واعتنق نظرية التجريد الأرسطية، وحاول تفسير جمل

[1] هنا نلاحظ أنه على الرغم من توظيف بونافنتورا للمفاهيم الأفلوطينية في سياق نظريته في الإشراق واستخدامه لها، إلا أنه لم يعتنقها بنسختيها: الأساسية كما وردت عند أفلوطين، والعربية كما هو الحال عند الفارابي وابن سينا؛ للمزيد انظر:
Bonaventure: Disputed Questions on the Knowledge of Christ, IV, p. 125; Gilson, E.: The Philosophy of St. Bonaventure, p. 329.

[2] كوبلستون، فريدريك: تاريخ الفلسفة (من أوغسطين إلى دانز سكوت) "المجلد الثاني، القسم الأول"، ص 388.

[3] يحصر الأكويني عملية الإشراق في الدور الذي يقوم به العقل الفعّال في عملية تجريد الصور العقلية من الموجودات المحسوسة من أجل الوصول إلى ما هو كلي وعام وشامل، والفاعلية الإشراقية للعقل الفعّال هي التي تضمن إمكانية الوصول إلى المفاهيم العامة التي تُعدّ انعكاسًا للمُثُل في العقل الإنساني، انظر:

أوغسطين معطيًا إياها معناها الحقيقي يلتزم الأكويني بالرأي الأوغسطيني القائل بوجود علاقة بين المبادئ الأولى والله من ناحية، والموجودات من ناحية ثانية، إلا أنه لا يفكر بهذا العلاقة معرفيًا، وإنما أنطولوجيًا من خلال الصورة (المثال) التي تربط المخلوقات بالله، من ثمّ عوّل الأكويني على دور الخبرة الحسية والتجربة في التأسيس لعملية التجريد، التي يتمكّن من خلالها الإنسان من الوصول إلى المفاهيم العامة، التي تُعَدُّ صورًا للمثل الموجودة في العقل الإلهي، والضامن لحقيقتها المبدأ الذي اعتمده بونافنتورا ذاته (مبدأ المحاكاة أو المشابهة) مع استبعاد أي نوع من أنواع التدخّل الإلهي في عملية التيقّن منها.

إن استبعاد الأكويني للإشراق الإلهي من ميدان المعرفة الطبيعية لا يعني رفضه الكامل لها؛ إذ يقر بوجود ضرب من المعرفة يتجاوز العقل، ولا يمكن أن يكتمل إلا بوجود الإشراق الإلهي، وهي معرفة الذات الإلهية ورؤيتها «لما لم يكن في قوة العقل المخلوق الطبيعية كفاءة لرؤية ذات الله [...] وجب أن تزداد له بالنعمة الإلهية قوة التعقل، وهذه الزيادة في القوة العقلية نسميها إنارة العقل»[1]. لولا تأييد الإشراق الإلهي لما تمكّن العقل من معرفة الله، وهذا هو نور النعمة، فالله لا يمكن أن يُدرَك من خلال المشابهة مع المحسوسات أو أيٍ من موجودات العالم الجسمانية المادية، وإنما يُستّدل على وجوده من خلال إدراك العقل للموجودات المادية ومعرفتها، أما رؤية العقل لله فغير متاحة دون مساعدة الضوء الإلهي الذي يشرق عليه «لا بدَّ لرؤية ذات الله من شبه ما من جهة القوة الباصرة وهو نور المجد الإلهي الذي يقوي العقل على رؤية الله»[2].

الأكويني، توما: الخلاصة اللاهوتية (المجلد الثاني)، ترجمة: الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية، بيروت، مب 78، ف4.

[1]– الأكويني، توما: الخلاصة اللاهوتية (المجلد الأول)، ترجمة: الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية، بيروت، 1887، مب12، ف5. للمزيد انظر أيضًا: الخلاصة اللاهوتية (المجلد الأول)، مب12، ف4؛ الخلاصة اللاهوتية (المجلد الثاني)، مب84، ف5.

[2]– الأكويني، توما: الخلاصة اللاهوتية (المجلد الأول)، مب12، ف2.

نتائج البحث:

إنّ الغاية المنشودة من البحث الوقوف على أهمية نظرية الإشراق وعلاقتها بنظرية المعرفة عند بونافنتورا، ممّا حتّم بالضرورة تحديد مفهوم "الحقيقة العليا" ومعالجة مسألة اليقين على اعتبار أنهما الأساس الذي يقوم عليه الإشراق، وقد أسفر البحث عن النتائج الآتية:

1. لقد بُني الحل النهائيّ لنظرية المعرفة ولمسألة الوصول إلى معرفة يقينية على أساس دينيّ فلسفيّ يرى أن الحقيقة تُظهر ذاتها بوساطة المُثُل أو النماذج الأولية، ولذلك فإن وحدة الحقيقة في المعرفة الفلسفية على قدر عالٍ من الأهمية لأنها مرادفة للوحدة مع الله، وإدراك الحقيقة يجعل الإنسان على اتصال مباشر مع الحقيقة الأولى الموجودة في الله، ما يجعل الإشراق الإلهي الطريق المعرفي الأوحد، ويعيد صياغة نظرية المعرفة لتتناسب معه، ويحصر عملية الإدراك في قدرة العقل على التيقّن من حقائق الأشياء في ظل إشراق "الحقيقة العليا" التي تدعم العملية المعرفية الإنسانية، التي تتمظهر بإطلاق الأحكام على الأشياء، وتمنحها وحدتها.
2. يُشكّل الإشراق بنية معرفية ذات حدّين، حدّها الأدنى المعرفة الحسية التجريبية، وحدّها الأعلى المعرفة التي تأتي عن طريق الإشراق، والتي تُعدُّ بمثابة تأكيد للمعرفة التجريبية، لذلك لا يمكن القول إن أي إنسان قادر على تلقي الإشراق الإلهي، فالمعرفة ليست وحيًا، وإنما هي معرفة تأسست على الإدراك الحسي والخبرة الحسية التجريبية، والغاية من الإشراق إيجاد ضامن للمعرفة ومعيارٍ ًا لها يُخرجها من دائرة الشك ويمنحها اليقين. في هذه النقطة حاول بونافنتورا، ومن قبله أوغسطين، دحض الأسس التي قامت عليها نزعة الشك بالتأكيد على وجود حقائق يقينية لا يعتريها الشك، وهذه الحقائق هي معيار المعرفة التي تأتينا عن طريق الحواس؛ لذا فإن تحديد مفهوم الحقيقة وإرجاع الحقائق كلّها إلى حقيقة واحدة حاوية لها "الحقيقة العليا"، وتحديد مفهوم اليقين وشروطه (ثبات موضوع المعرفة وعصمة الذات العارفة) يشكّلان الأساس الذي تقوم عليه نظرية الإشراق ويسوّغ مشروعيتها.

3. إن نقطة البداية في نظرية المعرفة عند بونافنتورا لم تكن لاهوتية، إلا أن الحاجة إلى قراءة جديدة للواقع تتبع من ضرورة وجود أساس معرفي غير قابل للتغيّر في حال أُريد للمعرفة أن تحقق اليقين دفعت ببونافنتورا إلى وضع نظرية في المعرفة تجد أساسها في المُثُل المفارقة، وتؤكد على الأساس غير التجريبي للأحكام كوّن معيار صدقها هو "العلل الأزلية" الموجودة في العقل الإلهي، مما يؤكد أن ليس المعرفة الإنسانية كلّها لها أساس في التجربة، أو يمكن اعتبارها نتيجة لعملية التجريد.
4. إن نقد نظرية الإشراق يهدف إلى التأكيد على قدرة العقل الإنساني على بلوغ المعرفة اليقينية فيما يختص بالأشياء التي تقع ضمن نطاق إدراكه، ومن ثمّ فإن نظرية المعرفة الأرسطية –التي اعتمدها الأكويني على سبيل المثال– التي تعتمد على ملاحظة المحسوسات من أجل الوصول –عن طريق التجريد– إلى المفاهيم الكلية العامة تغدو مشروعة ضمن هذا السياق، إلا أنها لا تُلغي دور الإشراق عندما يتعلق الأمر بمعرفة الله أو رؤيته، لأن هذه المعرفة تتجاوز قدرة العقل الطبيعية، ولا بدَّ من تدخّل الإشراق الإلهي من أجل اكتمالها، مما يؤكد على دور الإشراق بوصفه إمكانية معرفية.

المصادر والمراجع:

أولًا: المراجع باللغة العربية

1. الأكويني، توما: الخلاصة اللاهوتية (المجلد الأول)، ترجمة: الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية، بيروت، 1887.
2. الأكويني، توما: الخلاصة اللاهوتية (المجلد الثاني)، ترجمة: الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية، بيروت.
3. بدوي، عبد الرحمن: فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات–دار القلم، الكويت–بيروت، ط3، 1979.
4. جمعة، جيهان حمدي: تأثير ميتافيزيقا أفلاطون في فلاسفة العصور الوسطى (أوغسطين وبونافنتورا نموذجًا)، سلسلة أبحاث المؤتمر السنوي "كيف نقرأ الفلسفة" (المجلد الثاني، الجزء الأول)، جامعة الإسكندرية، 2016.
5. ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة وتقديم وتعليق عثمان أمين، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2009.
6. صليبا، جميل: المعجم الفلسفي (الجزء الأول)، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982
7. صليبا، جميل: المعجم الفلسفي (الجزء الثاني)، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.
8. كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2014.
9. كوبلستون، فريدريك: تاريخ الفلسفة (من أوغسطين إلى دانز سكوت) "المجلد الثاني، القسم الأول"، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام وإسحاق عبيد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2010.
10. مرقص، نانسي: نظرية المعرفة عند فلاسفة القرون الوسطى الغربية (نماذج ممثلة)، سلسلة أبحاث المؤتمر السنوي "كيف نقرأ الفلسفة" (المجلد الثاني، الجزء الأول)، جامعة الإسكندرية، 2016.

ثانيًا: المصادر باللغة الأجنبية:

1. Bonaventura: Itinerarium mentis in Deum/Der Weg den Menschen zu Gott, übersetzt, erläutert und mit einem Nachwrot versehen von Dieter Hattrup, Paderborn, 2008.
2. Bonaventure: Commentary on the Sentences, translation, introduction and notes by R.E. Houser and Timothy B. Noone, Franciscan Institute Publication, USA, 2013
3. Bonaventure: Disputed Questions on the Knowledge of Christ, Introduction an Translation by Zachary Hayes, The Franciscan Institute, New York, 1992.
4. Bonaventure: On the Reduction of Arts to Theology, Translation with Introduction and Commentary by Zachary Hayes, Franciscan Institute, New York, 1996.

ثالثًا: المراجع باللغة الأجنبية:

1. Cullen, Ch. M.: Bunaventure's Philosophical Methode, in: A Companion to Bunaventure, edited by Jay M. Hammnd, J. A. Wayne Hellmann, Jared Goff, Brill, Leiden.Boston, 2014.
2. Gilson, E.: The Philosophy of St. Bonaventure, translated by Illtyd Trethowand and Frank J. Sheed, St. Anthony Guild Press, USA, 1965.
3. Kenny, A.: Medieval Philosophy, Clarendon Press, Oxford, 2005.
4. Koyre, A., Descartes und die Scholastik, Verlag von Friedrich Cohen, Bonn, 1923.
5. Matthews, G. B.: Augustinianism, in: The Cambridge History of Medieval Philosophy (Vol. I), edited by Rbert Pasnau, Cambridge University Press, UK, 2010.
6. Maurer, A.,A.: Medieval Philosophy, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto.Canada, 1982.
7. Potts, T. C.: Conscience in Medieval Philosophy, Cambridge University Press, Cambridge, 1980.
8. Quinn, J. F.: The historical constitution of St. Bonaventure's Philosophy, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto. Canada, 1973.
9. Schumacher, L.: Divine Illumination "The History and Future of Augustine's Theory of Knowledge", Wiley-Blackwell, UK, 2011.

10. Speer, A.: Bonaventure, in: A Companion to Philosophy in the Middle Ages, edited by Jorge J.E. Gracia and Timothy B. Noone, Blackwell Publishing, UK, 2002.
11. Speer, A.: The Certainty and Scope of Knowledge: Bonaventure's Disputed Questions on the Knowledge of Christ, in: Medieval Philosophy and Theology (Vol.3), University of Notre Dame Press, 1993.