

معرفت و اخلاق در الهیات قدیس بوناونتورا

ترجمه سید علی حقی

اشاره مترجم:

مقاله‌ای که تقدیم می‌شود، در حدود چهار سال پیش از انگلیسی به فارسی ترجمه گردیده و اکنون در فراغتی که حاصل شده، مورد بازبینی قرار گرفت. مقاله حاضر پیرامون برخی افکار و اندیشه‌های «قدیس بوناونتورا» است و از کتابی به نام «فلسفه قرون وسطی» (صفحات ۱۵۲-۱۳۷) نوشته ماوئر، یکی از تلامذ برجسته اتین ژیلسن - بزرگترین قرون وسطی شناس عصر حاضر - استخراج شده است. جالب اینکه افکار بوناونتورا، شباهتها و قرابت‌های حیرت‌آوری با حکما و عرفای خودمان - بویژه حکمای پیرو مشرب حکمت متعالیه و عرفای نظری - دارد که همین انگیزه ترجمه آن گردید.

اصل مقاله دارای ارجاعات و رفرنسهای متعدد بود - که به دلیل عدم دسترسی فارسی زبانان به مصادر و مآخذ مقاله از درج آنها صرف نظر گردید. از خوانندگان محترم خواهشمندم مقاله را تا آخر بدقت بخوانند، سپس رأی نهایی خویش را صادر کنند. این نکته را بدین جهت تذکر دادم که یادآوری کنم، این مقاله از فشرده‌گی عالمانه و متدبیک خاصی برخوردار است و نویسنده رنج فراوانی را متحمل شده است که توانسته در مجال اندک این صفحات، سراسر فلسفه و عرفان حکیم و عارف بلند پایهای نظیر بوناونتورا را بگنجاند.

بوناونتورا پیرو و زویشفته قدیس آگوستین است و در همین مجموعه، مقاله‌ای جامع و محققانه درباره آگوستین وجود دارد که اگر فرصتی دست داد اقدام به ترجمه آن خواهد شد.

قدیس بوناونتورا - که نام اصلی وی گیووانی فیدانزا است - در توسکانی به سال ۱۲۲۱ میلادی به دنیا آمد. در کودکی به مرض سختی مبتلا شد و با توسل مادرش به قدیس فرانسیس آسیری و استمداد روحانی از او، شفا یافت. تقریباً نوزده ساله بود که وارد فرقه فرانسیسکن‌ها شد. در پاریس در نزد الکساندر هالس درس خواند و تعالیم استاد در وی سخت مؤثر افتاد. استاد وی آگوستینی و عضو فرقه فرانسیسکن‌ها بود. در سال ۱۲۴۸ اجازه تدریس کتاب مقدس، و دو سال بعد اجازه تدریس کلمات پیتیر لمبارد را یافت. در سالهای ۱۲۵۰-۲ شرحی بر کلمات پیتیر لمبارد نوشت و در همین اوان به عنوان رئیس مدرسه فرانسیسکنها منصوب شد.

در سال ۱۲۵۳ از طرف رئیس دانشگاه پاریس، اجازه تدریس در آن دانشگاه را یافت، ولی به علت مشاجره میان استادان دینی و غیردینی تا چهار سال به عنوان استاد پذیرفته نشد و فقط در سال ۱۲۵۷ بود که به همراه قدیس توماس آکوئینی با سمت استاد فلسفه و الهیات به دانشگاه پاریس راه یافت. ولی در همین سال به عنوان رئیس فرقه فرانسیسکن‌ها نیز انتخاب شد و این بدین معنی بود که می‌باید از سمت استادی دست بکشد.

کتابهای معروف وی بدین قرار است: شرح کلمات پیتر لمبارد، شرح کتاب مقدس، بازگرداندن فنون به الهیات، سفر نفس به سوی خدا، شش روز خلقت. همچنین از وی یک سلسله خطابه که در دانشگاه پاریس ایراد شده، برجای مانده است.

در زمان تدریس وی در دانشگاه پاریس، آراء و تعالیم ارسطو در آن دانشگاه مورد بحث و فحص بود. گرایش ضد ارسطویی بوناوتورا از خلال دروس وی در دانشگاه پاریس نمایان است.

وی در سال ۱۲۷۳ از طرف پاپ به عنوان اسقف و کاردینال آلبانو تعیین شد و در دومین شورای لیون شرکت کرد، ولی پیش از اختتام شورا درگذشت و به دست پاپ به خاک سپرده شد.

بوناوتورا آگوستینی بود و این از گفته‌های اوست که: «من اعتقاد تازه‌ای نیاورده‌ام، بلکه قصد من احیای اعتقادات کهن بوده است.»

در باب اهمیت فلسفه او گفته‌اند: وی حلقه رابط انتقال حکمت مدرسی قدیم به دوران بعد از خود است.



مکتب فرانسیسکن اولیه

در همان زمان که فلسفه ارسطویی، در قرن سیزدهم، ریشه‌های خود را محکم می‌کرد، گرایش به آگوستین وارد حیات تازه‌ای می‌شد و دومین جهش خود را تجربه می‌نمود. محبوبیت فزاینده ارسطو نزد عموم به احیای تفکر آگوستین یاری رساند. برخی از متکلمان از کامیابی آموزه‌های ارسطو، که بعضاً به طرز شگفت‌انگیزی بدیع و در مواردی معارض با عقاید دینی بود- دست کم بدان سان که مفسران اسلامی وی (ارسطو) تفسیر می‌کردند- مضطرب گردیده و درصدد برآمدند از مکتوبات قدیس آگوستین مفاهیمی فلسفی را استخراج کنند تا به مدد آنها بتوانند با اندیشه‌های ارسطو به مخالفت برخیزند.

ثمره این آگوستین‌گرایی با آموزه‌های خود آگوستینی همگونی نداشت، زیرا

مکتب مذکور در آب و خاک تازه‌های پرورش یافته بود و از منابع نوینی، از جمله خود ارسطو و نیز از فلاسفه یهودی و اسلامی، تغذیه می‌کرد. با وصف این، آگوستین تأثیر خود را بر این ترکیب نوین علم کلام و فلسفه برجای نهاد، به درجه‌ای که سیادت واقعی وی در این قلمرو غیرقابل انکار است. مکتب آگوستین در قرن سیزدهم، بویژه در فرقه فرانسیس شکوفا گردید. قدیس فرانسیس (۱۲۲۶م) به هیچ وجه قصد تشکیل فرقه‌ای را نداشت که هم‌و غم آن صرفاً تعلیم و تعلم باشد، ولی شرایط و نیازهای مبرم کلیسا، فرقه مذکور را از همان ابتدای تشکیل، به این مسیر سوق داد.

یک انگلیسی به نام الکساندر هالس، عامل مهمی در این ارتباط بود. وی هنگامی که به فرقه فرانسیسی (درسال

خدا و اشتیاق سوزانش را به اتحاد با پروردگار، به عرصه کلام و فلسفه خود وارد کرد.

روایت کردمانند، قدیس بوناونتورا از دوستان قدیس توماس آکوئینی بود و در معیت وی مدتی در دانشگاه پاریس به تعلیم پرداخت.

هر دو قدیس به عنوان مجتهدان کلیسا (Doctors of church) معروفیت داشتند و پاپ‌ها مطالعه آثار آنان را به جهان کاتولیک توصیه می‌کردند. پاپ لئوی سیزدهم در نامه‌های سرگشاده خود، تحت عنوان «پدر ابدی» (Aeterni Patris) بویژه نظریات توماس آکوئینی را توصیه می‌نمود، و همچنین با عنایت خاصی از قدیس بوناونتورا یاد می‌کرد.

فلسفه در خدمت عشق

مقایسه قدیس بوناونتورا و قدیس توماس [آکوئینی] به دلیل تفاوت بارز نگرش آنها به مسائل کلامی و فلسفی دشوار است. این هر دو متکلمانی بودند که به منظور پیشبرد کار کلامی خود، مفاهیم فلسفی را توسعه داده و استعمال کرده‌اند. از این رو آراء فلسفی آنان از خلال آثار کلامی‌شان ظاهر گشته و فلسفه آنها از کلام یا اعتقادشان جدایی ندارد. با وجود این، هر دو غالباً در مفاهیم خاص فلسفی خود، معارض یکدیگرند. به طور کلی قدیس بوناونتورا بر آگوستین بیش از ارسطو اتکا می‌ورزد، حال آنکه قدیس توماس بیشتر مدیون ارسطو و فلاسفه مسلمان است.

ما خرسندیم از اینکه ارزیابی شخص قدیس بوناونتورا را در حال حاضر، از اسلاف

۱۲۳۶) پیوست، استاد کلام در دانشگاه پاریس بود. هالس به عنوان یک فرانسیسی تدریس می‌کرد، پس از مرگ وی سنت شد که یک فرانسیسی در کرسی استادی وی منصوب شود. به اقتضای از سنت مائور، خلاصه مطولی (Summa) از الهیات را که راجربیکن آن را با لحن تحقیرآمیزی چیزی «بیش از بار یک قاطر» توصیف کرده است به وی منتسب می‌دارند.

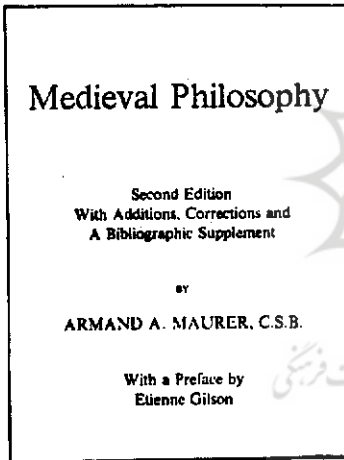
افزون بر این، بیکن معتقد بود که الکساندر، مؤلف واقعی آن نیست و این قولی است که در اساس توسط مسورخان جدید تأیید شده است. چنین به نظر می‌رسد که خلاصه مذکور مجموعه‌ای از منتخباتی از آثار الکساندر هالس، جان روچلی، قدیس بوناونتورا و دیگران باشد و مؤلف یا مؤلفان آن، به طور قطعی معلوم نمی‌باشد. این خلاصه از برخی جهات، پیشگام خلاصه الهیات قدیس توماس است و مشتمل بر اندیشه‌های فراوانی است که شاخص فرقه فرانسیسی می‌باشد. از باب نمونه می‌توان به وجود ماده روحانی در نفوس انسانی و فرشتگان تکثر صور جسوهری در انسان، ترکیب اشراق آگوستینی با انتزاع ارسطویی، نظریه عقلمای بذری (Rationes Seminales)، (او به مفهوم خدا به مثابه یک موجود متعالی (Essentia) اشاره کرد.

قدیس بوناونتورا

مکتب فرانسیسی اولیه، زیباترین گل خود را در وجود قدیس بوناونتورا شکوفا کرد. وی به عنوان فرزند خلف قدیس فرانسیس، عشق بی‌شائبه‌آمیزی بینوا را به

وقف ایثار می‌کنند، سپس به نظر روی می‌آورند.

قدیس بوناونتورا هرگز علم یا معرفت را فی حد ذاته لحاظ نمی‌کرد، بلکه به آنها همچون وسایلی برای تکوین شخصیت و شناخت تجربی خداوند می‌نگریست که از طریق عشق [عاقباً لامر] در بصیرتی سعادت‌آمیز به کمال نایل می‌آیند. این همان فحوای کتاب وی موسوم به «بازگرداندن فنون به الهیات» (Redution of the Arts to theology) است که در آن بدین نتیجه می‌رسد:



«غرض کلیه علوم باید این باشد که در آنها ایمان راسخ شود، خداوند تجلیل شود، شخصیت شکل گیرد، و تسلای حاصل آید که زاییده وحدت و همسری با محبوب باشد، این وحدتی است که بر اثر عشق حاصل آید و دستیابی به آن تمام هدف کتاب مقدس است، و به واسطه آن، هر اشراقی که از بالا به پایین نازل می‌گردد، هدایت می‌شود، بدون این وحدت هر معرفتی تهی خواهد بود.»

بنابراین از نظر قدیس بوناونتورا

بزرگ خودش در دست داریم، او ارسطو را به منزله مرشد علم (Master of Science) می‌ستاید و وی را به عنوان «عالی‌تر از دیگران در بین فلاسفه» توصیف می‌کند. ولی در ارزیابی وی، افلاطون به مثابه استاد حکمت، در مرتبت والاتری واقع شده است، چرا که افلاطون به سوی موجودات علوی می‌گراید، حال آنکه توجه ارسطو معطوف به زمین است. از هر دو فیلسوف برتر آگوستین است، که بر اثر فیض روح القدس (Holy Spirit) هم استاد علم است و هم استاد حکمت.

در هیچ جا وفاداری بوناونتورا به آگوستین مشهودتر از آنجایی که وی تمام معرفت را در خدمت عشق قرار می‌دهد نیست. عشق و ایثار همواره دو تعلق خاطر اصلی وی بود، و علم و معرفت در درجه دوم قرار داشتند. همین امر استفاده مکرر وی را از زبان عاطفی تبیین می‌کند. آثار وی، همانند تمام عارفان بزرگ، مبتنی بر زبان حال است. معرفتی که توسط عشق حاصل آید، بسیار کامل‌تر از پژوهشهای خردمندانه است، زیرا در معرفت عاشقانه است که ذهن توفیق چشیدن حلاوت الهی را پیدا خواهد کرد.

به گفته وی: «بهترین راه شناخت، از رهگذر تجربه این حلاوت است که کامل‌تر و عالی‌تر و مطبوع‌تر از پژوهش عقلی است.»

قدیس بوناونتورا تأکید بر عشق را خصیصه متمایزکننده فرانسیسی‌ها از دومینیکن‌های دانست. وی گفت: دومینیکن‌ها نخست خود را وقف تفحصات و تأملات نظری می‌کنند، سپس به ایثار می‌پردازند، اما فرانسیسی‌ها نخست خود را

فیلسوفان غفلت از گناه اولیه بود. ایسان از آنجا که مرض را تشخیص نمی‌دادند، قادر نبودند داروی مناسب آن را تجویز نمایند. فیلسوفانی از این دست که تنها متکی به خرد محض می‌باشند، همانند شترمرغند که بالهایش وی را در پریدن یاری نرساند، بل تنها بر سرعت گامهای وی بیفزاید. تنها ایمان است که آدمی را از خطا مصون می‌دارد و به وی قدرت عروج به سوی خداوند را اعطا می‌کند. فلسفه هنگامی که از خود کفایی چشم‌پوشی کند و برخود روا ندارد که به وسیله ایمان رهبری شود، می‌تواند به عرضه فراخ حکمت مسیحی گام گذارد. بدینسان فلسفه صرفاً مرحله‌ای به سوی معرفت برتر می‌شود. «دانش فلسفی راهی به سوی سایر علوم است، ولی اگر کسی بخواهد در آن درنگ نماید، به ورطه ظلمت سقوط می‌کند.» نظم صحیح اقتضا دارد، ایمان قبل از فلسفه قرار گیرد، کلام پس از فلسفه، بعد موهبت روح القدس موسوم به معرفت و دست‌آخِر پرتوجلال خداوند است. پس تمام معارف خواه فلسفی یا کلامی صرفاً مراحل از سفر ذهن به سوی خدا هستند.

مابعدالطبیعه مسیحی

قدیس یونانوتورا، به عنوان یک عالم راستین مابعدالطبیعه، به ما می‌گوید: وی به وسیله خداوند از طریق آفرینش، پا به عرصه وجود گذاشته است، و اینک نیز به یاری وی در حال رجعت به سوی اوست. بر این مبنی سه مضمون اصلی در مابعدالطبیعه قدیس یونانوتورا وجود دارد که عبارتند از: آفرینش (Creation) یا فیضان موجودات از

غرض حقیقی فلسفه، ترویج ایثار و یاری رساندن به ما، برای نیل به وحدتی عرفانی با خداوند است. این امر مستلزم خلط فلسفه با کلام نیست. فلسفه، معرفت به امور طبیعی و روحانی است، که بالفطره در انسان، مرکوز و یا با تلاش خود وی، تحصیل می‌شود.

از طرف دیگر کلام معرفت به موجودات روحانی با ابتدای بر ایمان و الهام روح القدس است. اما با این وصف، قدیس یونانوتورا بصورت حادی معارض با هر نوع انفکاک عملی فلسفه از کلام است. نظر وی این است که عقل ما آنچنان به واسطه گناه نخستین (Original Sin) تیره و ظلمانی شده که اگر فروغ ایمان نمی‌بود، جبراً محکوم به درغلطیدن در خطا بود. ارسطو مثل اعلی این امر است. وی با محدود کردن خود به تبیین جهان محسوس، مثل الهی را به منزله وساطعی بین خدا و عالم انکار نمود. به همین سبب مرتکب خطای ذیل گردید:

غفلت از تمثیل (Exemplarism)، مشیت الهی (Divine Providence) و تدبیر ربانی عالم (The divine governance of the world) این خطاهای سه گانه متضمن یک کوری سه جانبه نیز بود، زیرا وی معتقد به قدم عالم، اتحاد عقل فعال با تمام انسانها و انکار ثواب و عقاب بعد از مرگ بود.

فیلسوفان دیگر نظیر افلاطون و افلوپتین از این خطاها پرهیختند، ولی اینها نیز فقط توانستند حقیقتی ناقص و معوج را ارائه کنند، چرا که ایسان نیز فاقد فروغ ایمان بودند. نقص اساسی در کار همه این

عالم می‌افزاید، اما افزودن به نامتناهی، ناممکن است. بدین جهت از لیت عالم، مستلزم فرض یک قابلیت نامتناهی افزوده شدن است که بی‌معنی است.

۲- اگر عالم دارای آغازی نباشد، تعداد بی‌نهایت تحول اجرام سماوی می‌بایست رخ داده باشد. اما این نیز به وضوح ناممکن است، زیرا یک سلسله نامتناهی را نمی‌توان (برای رسیدن به وضع حاضر) پیمود. به عبارت دیگر، با فرض عالمی بودن آغاز زمانی، این مرحله کنونی موجود نمی‌شد.

۳- اگر عالم ازلی باشد، انسان همواره وجود داشته است، و در نتیجه تعداد بی‌نهایت از نفوس فناپذیر می‌باید وجود داشته باشند. این غیرممکن است، زیرا تعداد بی‌نهایت از موجودات نمی‌توانند بطور همزمان وجود داشته باشند.

قدیس بوناونتورا، با [اتکای] بدین دلایل معتقد است که نظریه وحیانی آغاز زمانی عالم با عقل آدمی توافق کامل دارد. از این بابت وی از قدیس توماس متمایز می‌شود که تعلیم می‌داد عقل به تنهایی قادر به حل این مسأله نیست، و فقط وحی است که به ما این اطمینان را می‌دهد که جهان آغاز زمانی دارد.

بوناونتورا، به جهت آنکه عالم را آفریده خداوند می‌داند، وجود کامل را به وی منتسب می‌دارد. عالم بخودی خود پدید نیامده، بلکه خداوند وجود را به آن اعطا نموده است. علاوه بر این، عالم می‌باید پیوسته توسط خداوند در وجود ابقا گردد. اگر عالم بر خود وانهاده شود موجودات به همان عدمی که از آن سر برآورده‌اند

خداوند، تمثیل (Exemplarism) یا خداوند به منزله مثل اعلی آفرینش خویش، و استکمال (Consummation) یا سفر بازگشت انسان به سوی خدا از طریق تنویر الهی.

ما از این پس مابعدالطبیعه بوناونتورا را برحسب تقسیم‌بندی خود وی مورد ملاحظه قرار خواهیم داد.

۱- آفرینش

آن نظریه‌ای که محتملاً بزرگترین توهین به مسیحیت قرون وسطی محسوب می‌شد، نظریه ارسطو دایر بر قدم عالم بود. از نظر قدیس بوناونتورا این نظریه به منزله انکار خلق عالم از عدم بود، بدان گونه که به وسیله کتاب مقدس، موافق با عقل انسان تعلیم داده شده بود. در این مورد وی انسانهای مؤمن معمولی را، خردمندتر از فرهیخته‌ترین فلاسفه می‌دانست که هیچ یک به نظریه آفرینش مسیحیت متفطن نشدند. حتی کم‌هوشترین فلاسفه هم مدعی نبودند که جهان هم ازلی است و هم حادث. این دو مفهوم که بر طبق نظر قدیس توماس با یکدیگر قابل جمعند، از نظر قدیس بوناونتورا معارض یکدیگرند. استدلال وی چنین است: اگر عالم از عدم آفریده شده، وجود را پس از لاوجود دریافت می‌کند، پس نمی‌تواند همیشه وجود داشته باشد.

قدیس بوناونتورا براهین زیر را برای اثبات غیرازلی بودن عالم عرضه می‌کند.

۱- اگر عالم آغازی زمانی نمی‌داشت، تاکنون یک زمان نامتناهی سپری شده بود. بنابراین هر روز یک واحد به تداوم زمانی

پدید می‌آیند.

صورت نوری فی حد ذاته غیر قابل ادراک است. نور —رئی، صورت نوری نیست، بلکه آن تنها یک نمود برجسته صورت نوری است. خداوند که مکنون در نوری غیر قابل دسترس است، خود نور محض است، نور جهان مخلوق با نور الهی اشتراک دارد.

تمام افعال جمادات، نباتات، حیوانات و انسانها، از انرژی بنیادین این نور سرچشمه می‌گیرد. حتی معرفت، حسی یا عقلی، از طریق این نور یا تنویر تحصیل می‌شود. این آموزه به قدیس یونانوتورا این امکان را داد تا بر شباهت خدا و جهان و نیز برزیبایی مخلوقات بمتابه مرات جمال الهی تأکید گذارد.

جهان فیزیکی

برای تبیین ماهیت جهان فیزیکی، قدیس یونانوتورا همان مابعدالطبیعه نور (Metaphysics of light) را که در آکسفورد توسط رابرت گروستست و راجر بیکن تعلیم داده می‌شد، می‌پذیرد. بر طبق نظر این دو، همه اجسام مرکب از ماده و صورت اصلی نور هستند. نور صرفاً یک صورت عرضی برای اجسام نیست، بلکه اصیل‌ترین سیمای کلیه صور جوهری جسمانی است.

نور آن اصل (=مایه) کلی و فعالی است که در تمام اجسام وجود دارد، و به هر جسمی فعالیت و انرژی اصل خودش را اعطا می‌کند. سایر صور جوهری مانند صور عناصر (آتش، هوا، آب و خاک) و صور نباتات، حیوانات و آدمیان که ماده را تکمیل می‌کنند، متعاقب این صورت [نوری]

عقل‌های بذری

قدیس یونانوتورا نظریه قدیس آگوستین را در خصوص عقل‌های بذری Rationes Seminales به منظور تبیین مبداء موجودات تازه در جهان می‌پذیرد. خداوند جهان را در آغاز مملو از «بذرها» تمام موجوداتی آفرید که می‌باید بعداً تکامل می‌پذیرفتند. صورت تمام این موجودات به استثنای روح انسان که از عدم خلق می‌شود (exnihilo) در ماده به یک حالت جنینی یا بالقوه موجود می‌شوند و برای دخول در مرتبت موجود کامل، در انتظار شرایط مناسب‌تر باقی می‌مانند. این موجودات به مثل همچون غنچه گل سرخی هستند که مبدل به گل سرخ کاملی می‌شود، تکامل تمام موجودات از صورت جنینی و ابتدایی خودشان نیز بر همین منوال است. این مطلب مشعر است بر اینکه هیچ

مخلوقی نمی‌تواند صورتی را به ماده ایفاد کند، تنها خداوند می‌تواند از طریق آفرینش این کار را انجام دهد. مخلوقات بعنوان علل ثانوی، تنها می‌توانند صور موجود در ماده را از حالت نقص به حالت کمال برسانند. بدینسان، چنانکه قدیس توماس تعلیم می‌داد، یک علت ثانوی نمی‌تواند درحین تأثیر خود، صورتی شبیه صورت خویش را بوجود آورد. بلکه تنها می‌تواند وضع یا حالت تازمائی را به صورتی که قبلاً در ماده موجود بوده، اعطا نماید. قدیس بوناونتورا می‌نویسد: «ما حصل وکنه وضعیت ما چنین است که یک موجود مخلوق واسطی مطلقاً هیچ نوع ماهیتی - جوهری یا عرضی - بوجود نمی‌آورد، بلکه به یک موجود [دیگر] استعداد نوینی اعطا می‌کند. بدین ترتیب وی در راستای این اصلش که زیادت قدرت و جلال خداوند بهتر است از اینکه دچار مخاطره اتصاف ایسن صفات- بطور افراطی- به مخلوقات شویم، اکیداً کارایی علل ثانویه را محدود می‌کند.

نفس انسانی

نفس نباید باخدا، یا بابدنی که با آن پیوند دارد، اشتباه گرفته شود، نفس مرکب از ماده و صورت و از عدم آفریده شده است. این ترکیب نتیجه ضروری این واقعیت است که نفس مخلوق است و حیات توسط خداوند بدان اعطا شده است، حیات نفس باحیات خداوند مشارکت دارد. لذا بایستی در نفس چیزی باشد که حیات بدان ارزانی شود (یعنی صورت) و چیزی که حیات را دریافت کند (یعنی ماده). مضافاً بر اینکه نفس تغییر می‌پذیرد و لهذا کیفیات نوینی را دریافت می‌کند. بدین جهت نباید کاملاً فعال [=بالفعل] باشد، بلکه لازم است تا حدودی

منفعل و پذیرنده باشد. بطور خلاصه، نفس در ترکیب [ساختار] خویش واجد ماده است. معهذا این ماده، شباهتی به موادی که در پیرامون خویش ملاحظه می‌کنیم ندارد. ماده نفس، ماده‌ای روحانی است از آن نوع که در فرشتگان یافت می‌شود.

از آنجا که نفس برانگاره خدا آفریده شده، می‌توان مطمئن بود که نفس در درون خود حامل انگاره‌ای از تثلیث است. این انگاره در قوای نفس مستتر است. برحسب تعلیمات قدیس آگوستین، نفس دارای سه قوه اصلی است: فاهمه، اراده و حافظه. این قوا با جوهر نفس متحد نیستند، اما اعراض آن هم صرفاً بشمار نمی‌آیند. اینان بانفس هم گوهرند. (Cansubstantial) آنچنانکه در تثلیث ساقنوم در گوهری واحد مشترکند، در نفس نیز این قوا با آن همگوهرند.

نفس انسان- که مرکب از ماده و صورت است- جوهر کاملی است که قادر به گذران حیات خویش جدای از بدن است، به همین جهت نفس فنا ناپذیر است. بنابراین، این فنا ناپذیری از نوع فنا ناپذیری یک جوهر بسیط نیست که نتواند- چنانکه در فلسفه قدیس توماس است- به اجزایی منحل شود. همچنین نفس دارای ضرورتی ذاتی برای بقای در وجود، که قدیس توماس معتقد بود، نمی‌باشد.

بوناونتورا اصولاً بقای نفس را شأن خود نفس بمثابه انگاره خداوند می‌داند. اگر نفس شبیه خداوندی است که مشمول کون و فساد واقع نمی‌شود، آن نیز می‌باید فساد ناپذیر باشد. خداوند نفسی را که بر مثل وانگاره خویش آفریده است، محکوم به

به عبارت دیگر از طریق مثل الهی - آفریده و از این رو همه آنها کم و بیش مرآت خداوندند.

این تشابه مخلوقات به خداوند، برای آنها عرضی نیست، بلکه این تشابه در کنه و جوهر آنها رسوخ کرده است، لذا بدون شناختی از تمثل فرو رفتن به ژرفای جهان مخلوق مقدور نیست.

در همین جاست که بوناونتورا خاطر نشان می‌کند: عالم ما بعدالطبیعه بیشترین ارزش و سهم ویژه خویش را دارد. فیلسوف طبیعت، نظیر عالم ما بعدالطبیعه منشأ موجودات را کایوده و از آنجا بسوی خدا که علت نامعلل موجودات است، ارتقاء می‌یابد. عالم اخلاق، یا فرد اخلاقی، نظیر عالم ما بعدالطبیعه، به غایت یا سعادت نهایی انسان می‌پردازد.

فقط عالم ما بعدالطبیعه است که خدا را به منزله مثل اعلی همه موجودات در نظر می‌گیرد. به همین جهت وی در آن هنگام که به مذاقه در خصوص این مضمون می‌پردازد، به حق یک متعاطی راستین ما بعدالطبیعه است.

از اینرو قدیس بوناونتورا ارسطو را عالم ما بعدالطبیعه واقعی نمی‌داند. ارسطو فیلسوف طبیعت است و یکی بهتر از افلاطون، اما چون به آموزه مثل افلاطونی حمله کرده و نافی تمثل شده نمی‌تواند مدعی عالم ما بعدالطبیعه باشد.

بنظر بوناونتورا، مثلی که خداوند توسط آنها به مخلوقات خود شکل بخشیده، از او جدا نیستند. آنها فقط برحسب نحوه ادراک

و نامگذاری ما متمایز می‌شوند. به تعبیر دقیق‌تر، مثل در دومین اقسام متضمن‌اند و این اقسام نشانگر انگاره آب و حکمت است که خداوند به وسیله آن عالم را آفریده. مثل الهی صرفاً انحاء ممکن و بی‌شماری‌اند که مخلوقات با آن

نیستی نخواهد کرد. استدلال دیگر وی این است که انسان طالب سعادت است و سعادت حقیقی مستلزم تملک خیر کاملی است، بدون خوف از دست دادن آن، ایمن امکان‌پذیر نخواهد بود، مگر اینکه نفس انسان فنا ناپذیر باشد.

اگرچه نفس مستقل و برتر از بدن است، مع الوصف گرایشی طبیعی به اتحاد با بدن دارد. هم چنانکه خداوند به واسطه لطف خویش به نفس حیات اعطا نموده، نفس نیز به نوبه خود نزول کرده و به بدن حیات بخشیده و آن را کامل می‌سازد. بدین جهت اتحاد نفس و بدن، اتحادی عرضی نیست. این دو با هم به صورت جوهری متحد گشته، تا جوهر مرکبی را که انسان نام دارد، به وجود آورند. بدینسان نفس انسان، صورت جوهری بدن است، ولی تنها صورت جوهری آن نیست.

بدن بایستی توسط صور جوهری مقدم دیگری (از قبیل صورت نور و صور عناصر) مستعد پذیرش روح گردد. نفس انسان کمال جوهری دیگری نیز دارد و آن تکوین انسان تام و کامل است. قدیس بوناونتورا بر رغم قدیس توماس می‌تواند بر کثرت صور جوهری در انسان صحه گذارد، زیرا از دیدگاه وی هیچ صورت جوهری به تنهایی نمی‌تواند وجود جوهری تام انسان را به وی ارزانی کند. هر یک از این صور، تنها بخشی از کمال جوهری انسان را تأمین می‌کنند.

۲- تمثل

دومین مضمون ما بعدالطبیعه بوناونتورا، خدا به منزله مثال اعلی یا اسوه مخلوقات است. خدا همه موجودات را به نحو معقول -

از گناه نخستین مشاهده خداوند در هر چیزی برای آدمی آسان می‌نمود. بعد از هبوط، کتاب آفرینش برای وی بسته شد، همانگونه که یک کتاب یونانی و عبری برای کسی که معنی نمادهای مکتوب آن را نمی‌داند نامفهوم است، کتاب آفرینش نیز [پس از هبوط] برای آدمی نامفهوم است. انسان تنها علائم [این کتاب] را مشاهده می‌کند ولی نمی‌تواند پی به رموز آن برد. نمونه کامل این امر فیزیک ارسطو است که جهان فیزیکی را - برای خود فیزیک - مورد پژوهش قرار می‌دهد، بی آنکه پیام ژرفتر آن را فرا چنگ آورد. ولی وقتی فاهمه با ایمان منور شود، کتاب طبیعت یکبار دیگر مفهوم گردیده و مبدل به راهی می‌شود که ما را به خدا می‌رساند.

برای ذهن مهذب جهان آنچنان به وضوح خداوند را آشکار می‌سازد که به ندرت نیازی به اقامه براهین متقن برای وجود او احساس می‌شود. قدیس بوناونتورا واجد آن احساس بارز فرانسیس‌ها مبنی بر حضور خداوند در طبیعت است و از اینکه مخلوقات مختلف هر یک به نحوی خدا را برنامودار می‌کنند، ابراز شغف می‌کند. حتی پیش از اینکه مادر صدد اقامه براهینی برای وجود خدا، با اتکاء به جهان محسوس، برآییم، ذهنمان واجد مفاهیمی است که الهامبخش ما به سوی چیزی هستند که در صدد اثبات آنیم.

فی‌المثل فرض کنید، ما از این واقعیت شروع می‌کنیم که موجودات محسوس ممکن‌اند، و برهان قائم است بر اینکه خداوند، به منزله وجود واجب و علت این جهان ممکن، باید وجود داشته باشد.

می‌توانند کمال خداوند را سرمشق قرار دهند بر این اساس همه مخلوقات از خداوند نشأت گرفته‌وهر کدام حامل درجه معینی از شباهت به وی هستند. برخی از آنها صرفاً ظلال او، پارمای آثار او، و بعضی دیگر انگاره‌های او هستند. ظل تصویر مغشوش و متمایز خداوند، اثر تصویر بعید و واضح وی و انگاره تصویر واضح ولی قریب او است. بوناونتورا موجودات مادی را ظلال و آثار خداوند می‌داند. اینان در وجود حیاتشان ظلال خداوند، و در خیر و قدرتشان آثار ویند. تنها مخلوقات روحانی - فی‌المثل ارواح انسانی - انگاره‌های خداوندند.

از خصایص بارز این مجتهد فرشته‌خو این است که رد پا و نشانه‌های تثلیث را در هر جایی در خلقت مشاهده می‌کند. خدای تثلیث عالم را آفریده است، بنابراین باید عالم نشانه او را با خود حمل کند.

در اتحاد ماده و صورت در هر موجودی، اثری از تثلیث یافت می‌شود. ما در این اتحاد، عناصر ماده و صورت را بهمراه ترکیب آنها، می‌یابیم. ماده اصل اساسی یابنیا است، صورت مکمل آن، و ترکیب اتحاد این دو است. اینان به ترتیب با آب که مبدأ تثلیث است، و این که انگاره آب است، و روح القدس که ضامن عشق میان آب و این است، مطابقت دارند. چنانکه دیده‌ایم انگاره تثلیث در تثلیث قوای نفس که با جوهر آن اتحاد دارند، نیز مشاهده می‌شود.

بدین ترتیب تمام خلقت، سرشار از شباهتی معقول، مؤدی ما به خداوند است. به گفته بوناونتورا: «جهان مخلوق همانند کتابی است که در آن تثلیث خلاق درخشیده مصور و خوانده می‌شود...» پیش

۳- استكمال: راه بازگشت

خدا هنگامی که انسان را همانند و برانگاره خویش بیافرید، او را درست کار بساخت، ولی انسان به واسطه گناه نخستین از آفریننده خویش بیگانه گردید. بدین سبب آدمی باید فرا گیرد که مجدداً گام در درستگاری زند و در روح خویش انگاره الهی را با همه فروشکوه آن باز یابد. فقط ایمان و لطف می‌تواند رجعت کامل انسان را به سوی خداوند تدارک کند.

مع هذا فلسفه در این مسیر می‌تواند یاور سودمندی باشد. فلسفه یکی از انواری است که انسان را در بازگشت به سوی خدا هدایت می‌کند. قدیس یونانوتورا مراحل اصلی بازگشت انسان به سوی خدا را، در شاهکار مختصر خویش موسوم به «سفر ذهن به سوی خدا» آورده است. وی در این کتاب عالم را به نردبانی تشبیه می‌کند که ما به وسیله آن به سوی خدا صعود می‌کنیم. در [این صعود] ما نخست می‌باید از آثار جسمانی و زمانی خداوند در جهان مشهود خارج از خودمان آغاز کنیم. سپس بسایستی —————

ذهن خودمان، که انگاره روحانی خداوند در درون ماست، وارد شویم. ودست آخر باید به سوی خداوند که علت سرمدی همه موجودات است عروج کنیم. خلاصه آنکه سفر انسان به سوی خدا باید «از بیرون به درون و از زمانی به سرمدی باشد» این همان راهی است که توسط قدیس آگوستین به سوی خدا پیموده شد. هر مرحله‌ای از این سفر با استعانت از اشراق الهی که شش قوه روح، حس، خیال، خرد، فکر، عقل و اوج ذهن یا بارقه وجدان را مساعدت

شناخت ما از امکان، متضمن شناخت و جوب، یعنی خداوند است. در حقیقت همه آدمیان تصویری فطری از خداوند به منزله موجودی لایتنغیر و ضروری دارند، و این مفهوم مشعر بر وجود خداوند است. چنانکه قدیس آنسلم توجه داده است، تصور اینکه خدا وجود ندارد، ناممکن است. در یک ساده سازی جسورانه برهان وجود شناختی (Ontological argument) قدیس یونانوتورا اعلام می‌دارد که «اگر خدا، خداست، [پس] وجود دارد».

کلام قدیس آنسلم را نمی‌توان از این ساده تر کرد. نفس مفهوم خدا ما را از وجود وی مطمئن می‌سازد. یونانوتورا در گفته خویش [درباره وجود خدا] همانند قدیس آنسلم از تصور خدا به وجود واقعی وی جهش نمی‌کند، آنطور که نقادان برهان وجود شناختی اظهار داشته‌اند، تصور فطری ما از خداوند صرفاً نحوه حضور وجود وی در ذهن ما می‌باشد. در نتیجه پلی وجود ندارد که از روی آن از تصور خدا به وجود واقعی او عبور کرد. از این رو قدیس یونانوتورا قائل است که هیچ چیزی به روح نزدیکتر از خداوند نیست، و بنابراین خدا خود برای [آدمی] معلوم است، با این وصف این نحوه شناخت از وجود خداوند به درک ماهیت وی نمی‌انجامد.

یونانوتورا این سخن هیوی قدیس ویکتور را شادمانه نقل می‌کند که اثر خداوند بر معرفت ما در این زندگی به نحوی رقم خورده است که ما هرگز نه می‌توانیم درک کنیم که او چیست و نه می‌توانیم یکسره نسبت به اینکه او هست، غافل بمانیم.

این است که اصل مذکور، ربطی به مورد حاضر ندارد. از آنجایی که نفس صورت بدن است، تا سطح جهان محسوس امتداد یافته، و بدین جهت می‌تواند در معرض جرح و تعدیل آن [جهان محسوس] واقع شود.

پس بر خلاف قدیس آگوستین نفس از جوهر خود فحوای احساس را پدید نمی‌آورد، بلکه آن را از جهان محسوس اخذ می‌کند.

مع الوصف، خود ادراک حسی احراز شباهت محسوس یک شیء مادی توسط نفس نیست، بلکه این فعلی است که هر جا نفس از شیء حسی متأثر شود، آن را مورد سنجش قرار می‌دهد. این سنجش [داوری] حسی در انسان با سنجش بهایم فرق دارد. اشراق الهی حتی تا سطح نازل این فعالیت ادراکی امتداد می‌یابد. از همین عمل ساده ادراک حسی، انوار جمال الهی ساطع است.

پس از شناخت حسی و بر مبنای آن، عقل ما ماهیت موجودات مادی را مورد شناسایی قرار می‌دهد. این شناخت از طریق انتزاع بدست می‌آید. قدیس بوناونتورا همگام با ارسطو معتقد است که ما دارای یک عقل فاعل (Agent, Intellect) و یک عقل قابل (Possible Intellect) هستیم. منتهی از نظر بوناونتورا این دو قوای جدای از نفس نمی‌باشند، بلکه هر دو صرفاً عملکرد یک عقل واحدند. هنگامی که عقل بعنوان عقل قابل عمل می‌کند. مضامین معقول را از داده‌هایی که به وسیله حواس گردآوری شده، استخراج نموده، و مفاهیم کلی را که بعداً از درون خود دریافت می‌دارد، شکل می‌بخشد.

می‌کند، تحقق می‌پذیرد. در بررسی آموزه شناخت و اخلاق قدیس بوناونتورا، خواهیم دید که عملکرد این اشراق چگونه است.

شناخت

آموزه شناخت قدیس بوناونتورا عمدتاً آگوستینی است، گرچه تأثیر ارسطو نیز در آن وجود دارد. بوناونتورا همانند قدیس آگوستین، دوره را که نفس می‌تواند از طریق آن دو به معرفت دست یازد، تشریح می‌کند.

نفس با «جنبه نازل» خود به سوی جهان محسوس گراییده و از طریق ادراک حسی به شناخت نایل می‌آید.

نفس با «جنبه برین» خود به باطن خویش عطف نموده و در آنجا، فارغ از شناخت حسی، جهانی روحانی و معقول را می‌یابد.

بوناونتورا در توصیف نخستین طریق شناخت، تابع ارسطو و در توصیف راه دوم از قدیس آگوستین تبعیت می‌کند.

در شناخت حسی، شیء مادی بر دو عضو حسی اثر می‌گذارد، و لذا در درون آن شباهت محسوس خود را بجا می‌گذارد، از طریق این شباهت، شیء مادی بر خود نفس اثر گذاشته و موجب احساس می‌شود. به تعبیر دقیق‌تر، شیء مادی بر انسان که ترکیبی جوهری از روح و بدن است، اثر می‌گذارد، این برخلاف تبیین آگوستینی ادراک حسی است که در آن انفعال نفس از ماده انکار می‌شود. قدیس بوناونتورا خواهان موافقت با این اصل آگوستین است که جواهر نازل تر نمی‌توانند در جواهر برتر تأثیر کنند، ولی تصور وی

فاعل شناسایی.

از آنجا که اشیاء محسوس پیوسته در حال تغییرند، احدی تردید نخواهد کرد که خود ذهن نیز متغیر است، از این رو قطعیت شناخت ما تنها از ناحیه خداوند که با لذات لایتغیر و خطا ناپذیر است، می‌تواند تعلیل شود. هرگاه حقیقت را بشناسیم، ذهن ما با خداوند که نقائص طبیعت ما را تدارک می‌کند، تلاقی پیدا می‌کند. او ذهن ما را تنویر و توسط مثل خویش تحریک و تنسیق می‌کند، به نحوی که می‌تواند با قطعیت بداند. البته ما به روشنی نحوه عملکرد مثل الهی را در این بین نمی‌بینیم، ولی می‌توانیم از همیاری فعال آنها با خودمان، در تمام شناختهایمان از حقیقت، مطمئن باشیم.

این نور الهی، علت تامه یا منحصر به فرد شناخت ما نیست. قوای حسی و عقل ما نیز در شناخت می‌باید همیاری داشته باشند. عقل و قوای حسی علل عمده شناخت هستند. ولی اینها به تنهایی برای شناخت کافی نیستند. ما از طریق عقل فاعلمان در نور الهی سهیم می‌شویم، ولی به سبب آنکه این یک نور مخلوق است، نمی‌تواند به تنهایی علت شناخت ما از حقیقت شود. برای این مقصود، نور الهی دیگری لازم است.

ماهیت این نور دیگر چیست؟ این نور مصداق همیاری عام خداوند با طبیعت در افعال آن نیست. حقیقت بدانسان صمیمانه و تمام عیار به انسان اعطا گردیده است که فی‌المثل حیات به نباتات و حیوانات، حقیقت نه یک اعانه خاص است، زیرا در این صورت یک لطف ماوراء طبیعی می‌بود،

بنا بر این عقل قابل دریافت کننده اطلاعاتی است که از حواس مختلف می‌رسند، ولی باید توجه داشت، که این عقل بالمره منفعل نیست، بلکه فعال نیز هست. اما آنقدر فعال نیست که بتواند موضوعات معقول را بدون همیاری عقل فاعل انتزاع و مورد سنجش قرار دهد.

نقش عقل فاعل، تنویر عقل قابل و توانا ساختن آن در امور خویش است. از ایسن لحاظ عملکردهای عقل فاعل و قابل متقابلاً به یکدیگر وابسته‌اند: عقل فاعل عمل انتزاع را از طریق فعالیت تنویری خود امکان پذیر می‌سازد، و عقل قابل مجری عمل انتزاع و سنجش تحت فعالیت نیرو بخشی عقل فاعل است.

اما با این وصف، همه شناخت ما از طریق انتزاع از موضوعات حسی فراهم نمی‌آید. نفس ما، خود و خدا را بدون کمک حواس می‌شناسد. یونانوتورا، کاملاً با لایب نیتز می‌توانست موافق باشد که می‌گفت هیچ چیز در عقل وجود ندارد، مگر آنکه قبلاً در حس موجود بوده است، جز خود عقل. نفس از رهگذر قوه اعلی عقل، می‌تواند خود و کمالات روحانی خود را از قبیل معرفت و عشق، و خدا را که بر انگاره او آفریده شده، مستقیماً مورد مذاقه قرار دهد.

شناخت، خواه به وسیله انتزاع و از طریق حواس و خواه از طریق خود عقل بدست آید، واجد کیفیتی است که خود انسان نمی‌تواند آن را محاسبه کند. این کیفیت عبارت است از قطعیت. دو عامل برای قطعیت مورد لزوم است: تغییر ناپذیری در جانب متعلق شناسایی و خطا ناپذیری در جانب

وتلافی ذهن با مثل الهی تضمین می‌شود. در همان اوان که متکلمان این مکتب شروع به تفحص هرچه کاملتر پیامدهای فلسفی موضع خود نمودند، شکاکیت فلسفی لاجرم ریشه می‌دواند. البته بایستی تا قرن چهاردهم پیش از آنکه عواقب آن بطور کامل آشکار گردد، درنگ پیشه کنیم.

اخلاق

مشابه مسأله شناخت، در قلمرو اخلاق نیز وجود دارد. آیا انسان بدون یاری خداوند قادر به انجام کردار نیک هست؟ آیا انسان می‌تواند فضایل اخلاقی را با قوای طبیعی خویش کسب کند یا به مساعدتی اضافی از ناحیه خداوند نیازمند است؟

راه حل قدیس بوناونتورا در این مسأله دقیقاً مشابه راه حل وی در مسأله شناخت است. اراده ما به تنهایی آنچنان ضعیف و متزلزل است که قادر به کسب فضیلت نیست، دقیقاً همانگونه که عقل به تنهایی آنچنان بی‌ثبات است که نمی‌تواند حقیقت را احراز کند، به همین سبب ما نیازمند یک اشراق اخلاقی هستیم که در فضیلت تثبیت شود، همچنانکه نیازمند اشراق عقلی هستیم تا حقیقت را بشناسیم.

نحوه عملکرد این اشراق اخلاقی چگونه است؟ برای اخلاقی عمل کردن، می‌باید داوریهایی عملی بکنیم که به وسیله حکمت هدایت می‌شوند. از این لحاظ حکمت فضیلتی محوری در حیات اخلاقی است.

چهار فضیلت اصلی وجود دارد که عبارتند از: حکمت، عدالت، شجاعت و عفت. حکمت مارا در کلیه افعال اخلاقی، از طریق توانا کردنمان در اعمال قوانین

ونه شناخت، حقیقت یک دستاورد طبیعی است، بلکه آن دستاوردی معطوف به فیض است. اشراق الهی در میانه مدد عام و خاص الهی واقع است، بی‌آنکه هیچ یک از اینان باشد.

یکی از مریدان قدیس بوناونتورا، به نام مایتوآکاس پاراتا (۱۳۰۲ - ۱۲۴۰) سعی کرد [در این مورد] دقیق‌تر باشد. وی می‌گوید: اشراق الهی خاص تر از تأثیر عام خداوند بر همه مخلوقات است، ولی با وجود این هم یک تأثیر عام است اما به هر تقدیر یک لطف خاص محسوب نمی‌شود.

مکتب بوناونتورا تلاش معتنابهی را مصروف حل این مسأله نمود، بدون آنکه از موضعی که بوناونتورا آن را رها کرده بود، خیلی فراتر برود. رقابتهای جدی بود، زیرا نیروی طبیعی آدمی برای شناخت حقیقت مورد بحث بود. از این گذشته، اگر همچنانکه قدیس بوناونتورا معتقد بود، ما حقیقت را «در» و «با» مثل الهی می‌شناسیم، وجود جهان محسوس برای شناخت چه اهمیتی دارد؟ مگر نه این است که اشیاء محسوس خواه باشند یا نباشند، متعلق عقل ما یکی خواهد بود؟ براین مبنی مفاهیم (=تصورات) ما چه پایهای در واقعیت دارند؟

اینها سئوالاتی بود که بجد مایتوآکاس پاراتا را مشوش کرده بود. وی بعد از آنکه تلاش کرد این سئوالات را از طریق فلسفی پاسخ گوید، مجبور شد عدم کفایت مبانی فلسفی را پذیرفته، مجدداً به سوی کلام رجعت کند. قطعیت وزمینه عینی شناخت ما، نه با قوای طبیعی شناسایی ما و نه با صلابت جهان محسوس بلکه با اشراق الهی

دانست. درست است که بوناونتورا بسیاری از واژه‌های ارسطویی مانند قوه و فعل، ماده و صورت، عقل فاعل و قابل، را بکار برده است، ولی اینان واژگان مشترک آن دوران بوده‌اند، وقتی که ما فحوائی را که وی به این کلمات نسبت می‌دهد، در نظر می‌گیریم، غالباً بستری از اندیشه آگوستینی را در آنها می‌یابیم.

اوایل سال ۱۲۵۰، در زمانی که قدیس بوناونتورا تفسیری بر کلمات قصار **Commentary On The Sentences** را می‌نوشت، شناخت جامعی از فلسفه ارسطو داشت و با آن تقریباً در کلیه بحثهای عمده فلسفی آن روز، مخالفت می‌نمود، بعداً، در سال ۱۲۷۰ که خطر این رشد گزایی حادثتر گردید، طنین اعتراض وی به ارسطوگرایی تندتر شد، ولی نقادی بنیادی وی تغییری نکرد. بدلیل آنکه ارسطو تمثل و مثل الهی را نفی کرده بود، محکوم به در غلطیدن خطاهای مهلت در خصوص خداوند، ارتباط وی با عالم، و سرنوشت روح آدمی، گردید. خطاهای ناپرهیز کارانه ارسطو گرایان مسلمان هم لازمه ضروری این خطاها بود. برای بوناونتورا ترجیح افلاطون و افلوپتین بر ارسطو اجتناب‌ناپذیر بود، زیرا اینان با همه تقصیراتشان دست کم مثل الهی را پذیرفته بودند. اما وی حتی در انتخاب خویش به نفع نو افلاطونیان، یک بار دیگر وفاداری ناگسستنی خود را به قدیس آگوستین، آشکار می‌کند.

وجدان اخلاقی به افعال جزئی که می‌باید انجام دهیم، هدایت می‌کند. اما ما دیده‌ایم که عـقلمـان بی‌ثبات است، و این بی‌ثباتی تمام دستاوردهای عقل عملی ما را - که بدان وسیله اقدام به داوری اخلاقی می‌کنیم - و نیز همه دستاوردهای عقل نظری را می‌آلاید، بنابر این روح ما می‌باید توسط فضایل الهی تنویر شود. خداوند این چهار فضیلت اصلی را دارد و سایر فضایل بر اینها مبتنی هستند.

خداوند واجد دادگری اعلی (عدالت)، ثبات وجود (شجاعت)، حکمت عملی (حکمت)، و طهارت (عفت) است. خداوند از طریق نهادن آثار این فضایل الهی در روح، بدان استواری می‌بخشد. بدین ترتیب حیات شایسته آدمی، مستلزم تماس دائمی با این فضایل الهی است، همانگونه که شناخت حقیقت مقتضی تأثیر مداوم مثل الهی است.

خاتمه

تفکر قدیس بوناونتورا، اساساً همان استمرار و تکامل تفکر آگوستین است. در قرن سیزدهم هیچ کس دقیق‌تر از بوناونتورا روح و آموزه آگوستینی را استیفا ننموده و موفق‌تر از وی آنها را با عصر اصحاب مدرسه (Schoolmen) تطبیق نکرده است. ادعا شده است که بوناونتورا در کلام آگوستینی و در فلسفه‌اش در اساس یک ارسطویی متأثر از مکتب نو افلاطونی است. این ارزیابی را به زحمت می‌توان ارزیابی دقیقی