



ISSN 2735-4822 (Online) \ ISSN 2735-4814 (print)



The afterlife of the soul and its relationship to eschatology according to Plato, Origen of Alexandria, and Ibn Rushd

PhD. Amany Hosny muhammad Youssef

Department of Philosophy, Faculty of Women for Arts, Science & Education, Ain Shams University, Egypt

amanyalnag8@gmail.com

Prof.Dr. Suha Abdel Moneim Mansour Shabayek

Islamic philosophy and Greek Professor - Faculty of Women, Ain Shams University, Egypt.

soha.abdelmeneam@women.asu.edu.eg

Prof.Dr. Mona Abdel Rahman El-Moled

(may god have mercy on her)

Greek philosophy and Medieval Professor -Faculty of Women, Ain Shams University, Egypt.

Prof.Dr. Wafaa Samir Ali Tolba

Faculty of Women for Arts and Sciences and Education - Ain Shams University, Egypt.

wafaa.samier@women.asu.edu.eg

Receive Date: 9 December 2024, Revise Date: 6 February 2025.

Accept Date: 11 February 2025.

DOI: [10.21608/buhuth.2025.343103.1788](https://doi.org/10.21608/buhuth.2025.343103.1788)

Volume 5 Issue 5 (2025) Pp.223 -237.

Abstract

This Study Investigates the Perspectives Of Certain philosophers On the fate of the soul after death, Across Three distinct periods : the Greek era represented by Plato, the Christian era through Origen of Alexandria, and the Islamic era through Ibn Rushd. This topic was chosen for being an intersection point between religious and philosophical thought . Belief in God and the afterlife are central pillars of heavenly religions, while immortality and eternity are among the most intricate philosophical debates . Religions, rooted in divine revelation, consider , life after death to be a matter of the unseen. Which cannot be fully comprehended or envisioned by human intellect alone without guidance from the divine. Philosophy, on the other hand, relies solely on rational inquiry to investigate the mysteries and mechanisms of life after death. This research aims to provide clear answers to eschatological questions regarding the earthly world, the conflict between the forces of good and evil, and the ultimate of humanity after death.

Keywords: Death, Eternity, Reward and punishment, Reincarnation, purification.

الجزء الأخرى للنفس وعلاقته بالأسكاتولوجيا عند أفلاطون وأوريجين السكندري وابن

رشد

أمانى حسنى محمد يوسف

باحثة دكتوراه- قسم الفلسفة

كلية البنات للآداب والعلوم والتربية، جامعة عين شمس، مصر

amanyalnag8@gmail.com

أ.د/ منى عبد الرحمن المولد (رحمها الله)
أستاذ الفلسفة اليونانية والعصور الوسطى
كلية البنات – جامعة عين شمس

أ.د/ سها عبد المنعم منصور شبايك
أستاذ الفلسفة الإسلامية واليونانية
كلية البنات – جامعة عين شمس

Soha.abdelmeneam@women.asu.edu.eg

أ.د/ وفاء سمير على طلبة
أستاذ الفلسفة الإسلامية والأخلاق المساعد
كلية البنات – جامعة عين شمس

Wafaa.samier@women.asu.edu.eg

المستخلص:

تكمن أهمية البحث في تفسير وبيان آراء بعض الفلاسفة حول تصورهم مصير النفس بعد الموت، سواء في العصر اليوناني المتمثل في أفلاطون، كذلك في العصر المسيحي عند أوريجين السكندري، والفكر الإسلامي عند ابن رشد. يعد سبب اختيار الباحثة لهذا الموضوع كونه يمثل من أهم القضايا الدينية والفلسفية معاً، فالإيمان بوجود الله والحياة الآخرة من أهم أركان الأديان السماوية، ومشكلة الخلود والأبدية من أدق الإشكاليات الفلسفية فالأديان التي تعتمد قبل كل شيء على الوحي تعتبر فكرة الحياة ما بعد الموت من الغيبيات التي لا يمكن معرفة حقيقتها وكيفية حدوثها بالعقل البشري دون الإستعانة بالوحي الإلهي، أما الفلسفة التي تعتمد على العقل وحده، فهي تحاول بوسائلها العقلية معرفة أسرار وكيفية الحياة ما بعد الموت. يجتهد هذا البحث إلى تقديم إجابات واضحة عن التساؤلات الأسكاتولوجية فيما يتعلق بالعالم الدنيوي نتيجة الصراع بين قوى الخير وقوى الشر وعاقبة الإنسان بعد الموت.

الكلمات الدالة: الموت، الخلود، الثواب والعقاب، التناسخ، التطهير.

المقدمة:

لقد شغلت فكرة الأسكاتولوجيا Eschatology أى العالم الآخروى والانتقال إلى الحياة الأخرى جانباً كبيراً من تفكير الفلاسفة، وصدرت تأملات ميتافيزيقية وأجتهادات فكرية شتى عبر تاريخ الأفكار الدينية والميتافيزيقية.

فتعددت عقائد الإنسان منذ أدرك تكليفه ، وتباينت آراء الفلاسفة والمفكرين تبايناً كلياً أو جزئياً ، وتناقضت رؤى الإنسان فى تصور له مصيره بعد الموت، فهناك من الفلاسفة من يقول بخلود النفس وتناسخها فى الأجسام المختلفة بحسب درجاتها فى الفضائل والرزائل وبالتالي يؤمنون بالأسكاتولوجيا، وهناك من الفلاسفة ينكرون خلود النفس فضلاً عن إعادتها إلى أجسادها وبالتالي ينكرون الأسكاتولوجيا أى الحياة الآخرة ونعيمها وعذابها.

مشكلة الدراسة:

جاءت الدراسة لطرح العديد من التساؤلات ومنها:

- 1- هل يمكننا حقاً التغلب على الخوف من الحياة الآخرة إن كنا نؤمن بحياة آخرة كما يعتقد كل من أفلاطون وأوريجين السكندري وابن رشد؟
- 2- إلى أى مدى أرتبطت الأسكاتولوجيا بمفاهيم النفس والموت والتناسخ والخلود والمصير والثواب والعقاب عند كل من أفلاطون وأوريجين السكندري وابن رشد؟
- 3- هل ربط كل من هؤلاء الفلاسفة الثلاثة بين هذه الحياة التى نعيشها وبين الأسكاتولوجيا أى مصائر الناس بعد الموت؟

أهداف الدراسة:

- المقارنة بين ثلاثة أنواع من الفكر الفلسفى الأسكاتولوجى اليونانى –المسيحى – الإسلامى.
- بيان كيف أرتبط مفهوم الأسكاتولوجيا بفكرة التناسخ والتطهير والثواب والعقاب.

منهج الدراسة:

من حيث المنهج الذى أستعنت به فى بحثى المنهج (التحليلي وهو تحليل النصوص والمقارن إذ وظفته فى مقارنة الأفكار الفلسفية بعضها ببعض).

أقسام البحث:

- أولاً الجزء الأخرى للنفس وعلاقته بالأسكاتولوجيا عند أفلاطون.
- ثانياً الجزء الأخرى للنفس وعلاقته بالأسكاتولوجيا عند أوريجين السكندري.
- ثالثاً الجزء الأخرى للنفس وعلاقته بالأسكاتولوجيا عند ابن رشد.

أولا الجزء الأخرى للنفس وعلاقته بالأسكاتولوجيا عند أفلاطون:

- أدلة خلود النفس عند أفلاطون:

أمن أفلاطون بعقيدة خلود النفس. فقدم مجموعة من الأدلة العقلية التي تبرهن على خلود النفس: الدليل الأول تعاقب الأضداد، يقول أفلاطون على لسان سقراط أن هناك مذهب قديم يقول "أن النفوس التي أتت من هنا توجد هناك، ومن جديد فإنها ستعود إلى هنا، وتولد من الموتى، وإذا كان الأمر كذلك، فالأحياء ينشأون من المتوفيين، وهذا الدليل على خلود النفس في العالم الآخر لأنها لا يمكن أن تكون من جديد إلا إذا كانت موجودة. (أفلاطون، 2001، فقرة (69هـ- 170، ص137-138).

الدليل الثانى التذكر، لقد ربط أفلاطون نظرية التذكر *Ανάμνησις* بالنفس الإنسانية، فما دامت النفس كان لها وجود سابق، فلا بد أنها قد عرفت كل شئ منذ القدم، ويمكنها التذكر (مطر، 1998، ص175)، حيث يرى أن المعرفة ليست شيئا سوى التذكر، فإنه ينتج ضرورة أن نكون قد تعلمنا، على نحو ما فى زمن سابق، ما نحن نتذكره الآن، وهذا يقتضى أن تكون نفسنا قد وجدت فى مكان ما قبل أن تأخذ الشكل الإنسانى الحالى لها، وتبعاً لهذا فإنه يبدو أن النفس شئ خالد (أفلاطون، 2001، فقرة 72هـ- 173، ص144)

وفى محاوره الجمهورية يبرهن أفلاطون على خلود النفس، فنراه يبرهن على لسان سقراط "أن النفس خالدة لأن لكل شئ آفة خاصة أو داء يحل به فيفنيه، كالعفن يفسد القمح، والعمى يفسد البصر، أى شئ يصاب بهذه الآفات يغدوا شراً، ويُدب فيه الانحلال والفساد، أما داء النفس فهو الظلم والإفراط والجبن والجهل، لكن كل هذا الشر لا يستطيع أن يؤدي إلى فناء النفس، فإذا لم يقتل الشر النفس فلا شئ يستطيع قتلها، ولذا فالنفس خالدة" (أفلاطون، 2004، فقرة 609- 610، ص523).

إذن يرى أفلاطون أن هذه البراهين العقلية لاثبات خلود النفس إيمانه العميق بالأسكاتولوجيا باستمرار الحياة بعد الموت، والآن نتساءل هل سيكون مصير كل نفس الخلود أم التناسخ؟

- التناسخ عند افلاطون:

كانت من ضمن المبادئ الدينية والأخلاقية التي آمن بها أفلاطون هى قضية التناسخ حيث يرى أن النفس لا تعود إلى عالمها الإلهى مباشرة بل تبقى تحيا فى هذا العالم الأرضى حتى تنتهى فترة عقوبتها فنقول يمكن للنفس البشرية أن تنتقل إلى حياة حيوانية كما تنتقل بالمثل نفس إنسان من هيئة الحيوان إلى الحالة الإنسانية (أفلاطون، 2000، فقرة 248، ص67)

ويمكن تلخيص مذهب أفلاطون فى التناسخ، فى أن النفس كانت موجودة سابقاً، وهى خالدة ومسكنها الطبيعى هو المثل حيث كانت تحيى بدون الجسم فى تأمل لهذه المثل، ولما كانت تربطها وشائج بعالم الحس، فإنها تهبط إليه لتحل فى جسم الإنسان، وإذا عاش حياة طيبة وأحرز معرفة بالمثل والفلسفة فإن نفسه بعد الموت تعود لمستواها الجميل فى عالم المثل، لتعود من جديد بعد فترة طويلة إلى الأرض فى جسم آخر (ستيس، 1984، ص184)

أما الذين يرتكبون الشر فإن أنفسهم بعد الموت تعاني من جزاءات قاسية، ويتجسد من جديد فى جسم أدنى من أجسامهم، فيمكن للرجل أن يصبح إمراً، ومن الممكن كذلك أن تستقر النفس فى أجسام الحيوانات (ستيس، 1984، ص185)

ولا ينكر أفلاطون أن فى النفوس المنكبة على طلب الحكمة نفوساً قد تستعيد أجنحتها فى غضون ثلاثة آلاف سنة، أما سائر النفوس، فتعود إلى الظهور ثانية فى أجساد البشر أو الحيوانات كل ألف سنة، ولا تتحرر من ذلك الحلول إلا نفس الفيلسوف الذى استعاد ذكرى اقترابه من الإله (فخري، 1991، ص89)

ويتبين من التناسخ عند أفلاطون، أن مصير ولادات النفس يتحدد على أفعالها في حياتها الدنيا أي يربط أفلاطون بين الأخلاق والأسكاتولوجيا، كما أن التناسخ يؤكد إيمان أفلاطون بخلود النفس، فالنفس لا تتحل ولا تقنى، ومن ثم فهي تبقى بعد فناء الجسد لتلقى الثواب أو العقاب على أفعالها. فالتناسخ هو أحد مظاهر العدل الكوني والآن نتساءل كيف يمكن التخلص من التناسخ؟

- التطهير وعلاقته بالأسكاتولوجيا عند أفلاطون

كان مفهوم التطهير أحد الأسس الدينية لدى أفلاطون، فقد كان يعنى التطهير عند أفلاطون "التطهير إبقاء الخير، وطرح الشر، أى عملية ما يمكن بواسطتها إزالة الشر من الروح (Plato, 1921, p.305)، فأمّن أفلاطون بأن التطهير لا يخص النفس فقط، ولكن البدن أيضا بقوله "أنه يوجد نوعان من التطهير، وأن واحدا منها يختص بالروح، وواحدا بالجسد" (Plato, 1921, p.305). قد أشار أفلاطون إلى وسائل التطهير، فكان أولها الفلسفة، قد اعتبرها أفلاطون وسيلة لتطهير النفس وخلصها بقوله "ذلك بأن الشخص الذى قضى حياته فى الفلسفة يكون واثقا وهو على وشك الموت، أنه سوف ينال الخير الأعظم فى العالم الآخر بعد موته (أفلاطون، 2001، فقرة 63هـ — 64هـ، ص122)

ثانيا التطهير عن طريق الموسيقى والرياضة البدنية، تأثر أفلاطون بالموسيقى عند الفيثاغوريين، حيث كان لها تأثير مهم على النفس، فيعد السبب فى أهمية الموسيقى عند أفلاطون فى أن كلا من الإيقاع والإنسجام قادر على التغلغل فى النفس والتأثير فيها بقوة، وإذا تم تدريبها كما يجب فإنهما يزيان النفس لما فيهما من جمال، بينما إذا أسئى تعليمهما فإنها يقبحانها (أفلاطون، 2004، فقرة 401، ص267)

لقد رأى أفلاطون إن الموسيقى ينبغى أن تكون وسيلة من وسائل دعم الفضيلة والأخلاق. وكان يرى أن الموسيقى أرفع من الفنون الأخرى على أساس أن تأثير الإيقاع واللحن فى الروح الباطنة للإنسان وفى حياته الانفعالية أقوى من تأثير العمارة أو التصوير أو النحت، كما أن المقامات الموسيقية تتيح له تميزا للخير من الشر (بورتوى، 2004، ص33).

كما يرى أفلاطون أن للموسيقى غاية وغايتها تنتهى فى محبة الجميل وكما تحدث أفلاطون على تطهير النفس، أكد على تطهير البدن بقوله "تفسد صحة البدن بالسكون والتراخي، وتقوى بالرياضة والحركة، كما أن التعليم يعمل على حفظ صحة النفس وسلامتها، لأن كلا من عدم التمرين والدراسة يفقدانها العلم وينسيانها ما سبق أن تعلمته، ومن ثم فإن الحركة هى الخير بالنسبة للنفس والبدن (أفلاطون، 2000، فقرة 153، ص41-42) لذلك يقول أفلاطون "بعد الموسيقى، علينا أن نربى النشئ تربية رياضية، وإذن فلا بد من ممارسته الرياضة البدنية بعناية منذ الطفولة" (أفلاطون، 2004، فقرة 404، ص269)

والآن نتساءل كيف تتم محاسبة النفس فى العالم الآخر عند أفلاطون؟

الجزء الأخرى للنفس وعلاقتها بالأسكاتولوجيا عند أفلاطون:

أكد أفلاطون على ضرورة وجود الثواب والعقاب للذين ينتظران النفس بعد مفارقتها للبدن، فيصور لنا أفلاطون رحلة النفس فى العالم الآخر، ويشرح لنا مصير النفس الخيرة والنفس الشريرة فى أكثر من محاوره لديه فيقول "المزايا التى تكسبها النفس من الآلهة والناس بفضل العدالة والفضيلة بوجه عام سواء خلال الحياة وبعد الممات" (أفلاطون، 2004، ص512)

فقد أشار أفلاطون بمصير النفس فى العالم الآخر فى محاوره جورجياس بقوله "طبقا للقانون الذى أذاعته الناس منذ عهد كرونوس، وهو أن من يموت بعد حياة عادلة طاهرة بأكملها يذهب بعد موته

إلى جزيرة السعداء، إذ يقيم بمأمن من جميع الشرور وفي سعادة كاملة، بينما تمضى النفس الظالمة إلى مكان العذاب، وهو ما يسمونه الترتار (*) (أفلاطون، 1970، ص 147)

ويصف أفلاطون في محاور جورجياس كيف يتم محاكمة النفوس في العالم الآخر بقوله " وكان القضاء يصدر عن حكمهم على الناس في اليوم الذي لا بد أن يموتوا، لكن هذه الأحكام لم تكن على درجة كافية من العدالة، نظراً لأن الجاه والثروات الطائلة كانت تعمى القضاة عن حقيقة النفوس، لذلك أمر زيوس منع الناس من معرفة ساعة موتهم، ويحكم الناس وهم مجردون من كل المظاهر، فعندما يموت الناس سيصدرون أحكامهم عليهم في منطقة المروج حيث مفترق الطريقين الذي يؤدي أحدهما إلى جزر السعداء والآخر إلى الترتار " (أفلاطون، 1970، ص 147-148).

ويؤكد في محاوره تيمايوس على فكرة الجزء الأخرى للنفس " إن النفس لا بد من تقديمها للمحاسبة في وقت لاحق، وهذا يؤكد مدى تفوق النفس على طبيعة الجسد (plato, 1988, p. 105)، ووفقاً لذلك يقول في محاوره فايدروس " إن من لا يلتزم العدل في حياته فإنه سيلقى أسوأ العقاب. ذلك لأنه لا يمكن للنفس العودة إلى النقطة التي جاءت منها إلا بعد عشرة آلاف سنة، ولا يمكن أن ترجع لها الأجنحة قبل مضي هذه المدة " (أفلاطون، 2000، ص 67)، فالنفس ستبقى مصيرها مما فعلته في دنياها بعد الموت، مما ستلاقيه من الحساب، وما ينالها من ثواب أم عقاب أليم (أثر غنوصي) (كريسون، 1997، ص 85)

كما أشار أفلاطون في محاوره فيدون إلى فكرة الجزء الأخرى بقوله على لسان سقراط " هو أن كل ميت يأخذ "الدايمون- الروح" Δαίμων – Demon " (*) الخاص به، الذي كان قد قسم له أثناء الحياة، ليقوده إلى مكان معين، يجمع فيه من ستجب محاكمتهم، وحينما تصل نفس غير طاهرة، قامت بأفعال مدنسة، مثل القتل ظلماً، أو ارتكبت أفعالاً من ذلك القبيل، حينما تصل هذه النفوس إلى حيث توجد الأخريات فإن كل النفوس تهرب منها وتشيح عنها، ولا يكون هناك من يرغب في صحبتها في رحلتها ولا في قيادتها، فتتهيم وحدها في حالة من الحيرة والأضطراب كاملة، حتي يحن وقت معين، فلما يأتي هذا الوقت تنتقل تحت حكم الضرورة إلى المأوى الذي يليها بها " (أفلاطون، 2001، فقرة 108 ب، ص 213). أما عن النفس الخيرة فيصف لنا أفلاطون في محاوره فيدون "أما النفوس التي عاشت واعتدلت حياتها، وكان من حظها أن رافقتها الآلهة في رحلتها وقادتها، فإنها تجد كل منها على أفراد، المكان الذي يليق بها. والأرض بها العديد من المناطق الرائعة، وليست لا في طبيعتها ولا حجمها، كما يظن الذين يتحدثون في العادة عن الأرض " (أفلاطون، 2001، فقرة 108 ج، ص 214).

ودائماً ما كان يلجأ أفلاطون إلى الأسطورة للتعبير عن أفكاره فوفقاً لذلك وصف أفلاطون مصير النفس وفكرة الجزء الأخرى من خلال " أسطورة أر " في الكتاب العاشر من محاوره الجمهورية، يصور فيها أفلاطون بطل أسطوره في صورة البطل الذي قام برحلة للعالم الآخر ويصف لنا ما رآه هناك بقوله " فقد قتل "أر" في الحرب وعندما جمعت الجثث لدفنها بعد عشرة أيام، تبين أن جثته وحدها

(*) الترتار: الجحيم أو المنطقة الدنيا من العالم السفلي في الأساطير اليونانية حيث يعاقب الأشرار. (إمام عبد الفتاح إمام، د.ت)، ص 301-302.

(*) الدايمون: روح أو كائن إلهي في الأساطير اليونانية، بجانب منه إنسان وجانب إله، كان الرومان يطلقون عليه اسم الجنى، والديمونات في هذه الأساطير أرواح هادية لبعض الناس يحددها زيوس كبير الآلهة، كما تعني في العهد القديم والعهد الجديد الشيطان مبدأ مولد للشر، ويطلق عليه لقب خبيث (إمام عبد الفتاح إمام، د.ت)، ص 281

هى التى لم تفسد، فنقل إلى بيته، وبينما كان يهمون بدفنه بعد يومين، إذ به ينهض حيا وهو راقد على فراش الموت، ثم بدأ يقص على الباقيين ما رآه فى العالم الآخر" (أفلاطون، 2004، فقرة 613، ص 529).

كما حدد أفلاطون فى أسطورة "آر" الجزء سواء لعمل الخير أو الشر (*) بقوله " فلقاء كل ذنب أرتكبه أى إنسان كان المذنبون يدفعون عشرة أمثاله خلال الوقت المناسب، أى مرة كل مائة عام، حتى يكون العقاب على كل ذنب عشرة أمثال هذا الذنب، وهكذا فإن كل من أدينوا لقتلهم أو استرقاقهم الكثير عن طريق خيانة بلادهم أو رفاقهم فى السلام، يقاسون من العذاب عشرة أمثال كل ذنب، أما الأفعال الصالحة والمسلوك العادل والتقى، فتثاب بنفس المقدار (أفلاطون، 2004، فقرة 615، ص 530) .

ويتبين مما سبق إيمان أفلاطون بالأسكاتولوجيا، باستمرار الحياة بعد الموت بتأكيد على فكرة الثواب والعقاب وتأكيده الصريح على التمسك بكل ما حق وخير وتقوى من أجل الثواب الأحسن والأفضل والحصول على الخلود الدائم.

ثانيا الجزء الأخرى للنفس وعلاقته بالأسكاتولوجيا عند أوريجين السكندري

- قيامة المسيح وعلاقته بالأسكاتولوجيا عند أوريجين:

يرى أوريجين أن بمجئ المسيح الثانى، ستكون قيامة جميع البشر، فى أجسام غير مادية، بل روحية، فيكون الإله كل شئ فى الجميع، وستتم نهاية العالم والإنقضاء الأخير، حين يكون كل واحد قد تحمل عقاب خطايه. والوقت الذى يجازى الله فيه كل واحد بحسب استحقاقاته لا يعرفه إلا الله. فبعطف الله سيعيد بمسيحه جميع المخلوقات إلى نهاية واحدة، حتى أعداءه، بعد أن يكون قد استمالهم وأخضعهم (لاثور، 1999، ص 33)

وبذلك يؤكد أوريجين قيامة المسيح ويشرح لنا كيف يكون السيد المسيح نموذج لنا قائلا " إن كنتم تؤمنون أن المسيح قام من الأموات يلزمكم أن تؤمنوا أنتم أيضا تقومون معه. وإن كنتم تؤمنون أنه جلس عن يمين الأب فى السموات، يليق بكم أن تؤمنوا أنه لم يعد مكانكم فى الأرضيات، بل فى المنظر السماوى، إن كنتم تؤمنون أنكم قدمتم مع المسيح فيليق لكم أن تؤمنون أنكم تحيون معه، وإن كنتم تؤمنون أن المسيح يموت عن الخطية ويعيش لله (الأب) هكذا يليق بكم أن تموتوا عن الخطية وتعيشون لله" (أوريجين، 2020، ص 294)

وبذلك يُشبه أوريجين قيام المسيح بإحياء شخصية إير الافلاطونية مما يدل على تأثره بأفلاطون قائلا " بينما يسخر غير المؤمنون من قيامة يسوع المسيح، سنقتبس من أفلاطون الذى يقول أن إير ابن ارمنيوس صعد مرة أخرى من المحرقة الجنائزية بعد اثنتى عشر يوما وأعطى قصة مغامراته فى هاديس (origen, 1953, p.81).

(*) اسطورة "ار" وفكرة الجزء : حيث تأثر أفلاطون بفكرة الجزء والتناسخ التى قال بها فى محاوره الجمهورية بفكرة الجزء والتناسخ عند الهنود التى ترى أن هناك قانونا للحياة يقول " جزء الخير خير مثله، وعقاب الشر شر مثله، وهذا القانون اسمه الكارما، وهذا الاعتقاد هو الذى ولد عند الهنود عقيدة التناسخ، ومعناه أن الروح لا تقنى بعد الموت، وإنما تحاسب بأن تعود مرة أخرى لتلبس جسدا آخر، جزء لها على ما عملت من حسنات، أو أقرت من سيئات. (عبد البارى، 2004، ص 38)

- أوريجين ومفهومه للخطيئة وعلاقتها بالأسكاتولوجيا:

كان أوريجين يعتقد بأنه كان هناك وقت لم يكن لنا جسد على الإطلاق، وقد وجدنا كعقول خالصة متحدة بالله، ولكن هذه الحالة من النعيم لم تستمر فكل الأرواح لسبب ما، هجرت هذه الحالة السعيدة، وسقطت بعيدا عن الله، وبسقوطهم تلوثت طبيعتهم العقلية النقية، والنتيجة هي الروح الإنسانية المضطربة التي نعرفها اليوم، حيث تسود العاطفة في كثير من الأحيان على العقل (هيل، 2012، ص58)

وبذلك يتشابه أوريجين مع أفلاطون الذى قال " كانت النفس قبل اتصالها بالبدن فى صحبة الآلهة تشاهد فيما وراء السماء موجودات ليست بذات الوان أو أشكال ثم أرتكبت إثما من الأثام فتكسرت أجنحتها فهبطت إلى البدن وحسبت فيه، فإذا صادفت أشباح المثل بالحواس تذكرت المثل فالعلم تذكر والجهل نسيان (عطيتو، 1992، ص250)

وكرد فعل على هذه الكارثة، خلق الله العالم المادى لتكون بمثابة نوع من شبكة الأمان، ووضعت الأرواح العاطفية الجديدة فى أجساد ثم وضعت فى هذا العالم وهذا ما يفسر وضعنا الحالى، واقعين فى شرك العالم المادى، مستعبدين من الخطيئة، ولكن مع توق للرجوع إلى حالتنا النقية الأصلية (هيل، 2012، ص58).

وتبعاً لذلك يعتقد أوريجين أن الكون المادى خلق ليكون مكانا لتدريب الخلائق البشرية الذين أعطيت لهم أجساد مادية مع أن لهم أروحا كائنة من قبل، ووضعوا تحت نظم شديدة، حتى يتعلموا كيف يختارون الخير ويرفضون الشر، فلقد خلق العالم لخير البشر وليعمل على خلاصهم (لوريمر، 2013، ص192)

- خلود النفس وقيامة الجسد عند أوريجين:

يؤكد أوريجين على أن النفس خالدة، إنها غير فانية، وأن الله لا يترك النفس تموت فى الخطيئة، وحتى بعد الموت، فالله سيشفى هذه الأنفس، ويهبها الحياة الأبدية، فيقول " ما دامت النفس التى يتولى عنايتها وتدبرها خالدة، وفى سائر الأحوال، ما هو خالد وسرمدى، ليس بمقص عن الخلاص، وإن لم يعن به على الفور، وإنما يرجأ إلى أزمنة أكثر ملائمة، لأنه يحسن ربما للتريث لأجل نيل الخلاص بالنسبة إلى الذين سرت إليهم سموم مكر لعين بعدواها (أوريجين، 2002، ص279).

كما أنه يؤمن بأنه فى الأبدية سستمجد لا النفوس وحدها بل الأجساد أيضا، حيث يؤمن أن عند القيامة، سوف تكسو النفس الجسد بصفات الخلود وعدم القابلية للفساد مما ينتمى إلى طبيعة النفس فيقول " إن مادة الجسم هذه الفاسدة الآن، سوف تلبس عدم الفساد متى تنشئ النفس الكلمة، الملقنة تعاليم عدم الفساد، تركزن إليه، فكما المسيح هو لباس النفس، كذلك النفس تدعى لباس الجسد، إنها زينته التى تخفى طبيعة المائته وتكتنفها، ينبغى على طبيعة الجسم الفاسدة هذه أن تتقبل لباس عدم الفساد، أى النفس الحاملة عدم الفساد فى داخلها (أوريجين، 2002، ص164-165). فيتبين من هذا النص إذا كان المسيح هو لباس القديسين من حيث أنه يعطيهم الصفات التى بحوزته، من تأليه وفضائله، فإن النفس هى لباس الجسد التى ستعطيه صفات الخلود وعدم القابلية للفساد وبهذا اتفق مع أفلاطون الذى قال بخلود النفس كما ذكرنا من قبل، ولكنه اختلف معه بقيامة الجسد.

وإذا كان الأفلاطونيون ينفرون من البعث لأنهم اعتبروا الجسم شيئا رديئا، واتصال النفس به عقابا وحياتها معه سجنًا. لكن أوريجين اعتبره من صنع الله واعتبر كل روح متصلة بجسم تتميز به، فرأى من العدل أن يخلد الجسم مع النفس بعد أن وافقها فى الخير والشر " (رستم، 1983، ص142).

ويتضح مما سبق إيمان أوريجين بأن البعث سيكون للنفس والجسد، وهذا يدل على إيمانه العميق بالأسكاتولوجيا باستمرار الحياة بعد الموت، والآن نتساءل هل سيكون مصير كل نفس الخلود أم التجسد؟

- التجسد والتطهير عند أوريجين:

لقد كان أوريجين يؤمن يقيناً أن كل وحى أو إلهام يتوقف على قدرة المتلقى، والتجسد ضرورة حتمية للستر أو التخفى أو الاحتجاب الإلهي، ذلك أن الإنسان بوقوعه فى الخطيئة غير قادر على تحمل السناء أو الإشراق أو التجلى الإلهي بصورة مباشرة، ولأنه ليس هناك أحد بلا خطيئة، ومن ثم فليس هناك أحد مؤهل لتلقى البركة والمحبة الإلهية، ولذلك فإن هناك نار تطهيرية لتطهير أرواح جميع بنى البشر من الخطايا، والنفس الإنسانية بما تمتلكه من حرية حتى وإن كانت منقوصة بسبب ما أرتكبه من خطايا، يمكنها بهذا القدر من الحرية استعادة كمالها. (عبد الحميد، 1999، ص158).

بحسب أوريجين، لا يمكن للروح البشرية أن تبلغ الطهارة الأصلية من خلال مرور واحد عبر العالم المادى، إذا إن هناك بعض الأرواح تتابع سقوطها باستمرار، فى حين يتمكن البعض الآخر من الصعود الجزئي، ومما يحتم عليها معاودة التجسد فى عوالم وأزمنة متعددة ومتتالية، إلى أن تبلغ وحدتها الأصلية (كريمونا، 1991، ص30).

ولكن استبدل أوريجين تناسخ الأرواح – reincarnation – أى دخول الروح إلى أجسام متعددة- بالتشكل أو التجسد – incarnate – حيث فيه تتجسد الروح جسداً واحداً يتغير وفقاً لحالة الروح (راميللى، 2023، ص19).

كما ينظر أوريجين إلى التعميد (*) على أنها وسيلة من التطهير بجانب التجسج، فيؤكد على عمادة الأطفال للتطهير من الخطايا فيقول " إن كل إنسان يولد فى الخطية، ولذلك فإن التقليد الرسولى يأمر بعماد المولودين (رحمة، 1992، ص93) ولذلك فرضت الكنيسة عادة عماد الأطفال لمغفرة الخطايا، فالكنيسة تسلمت من الرسل عادة تعميد الأطفال أنفسهم. والذين تسلموا مفاتيح الأسرار الإلهية كانوا يعرفون أن كل إنسان يحمل فى ذاته لطفة الخطيئة الأصلية التى يجب غسلها بالماء والروح (رحمة، 1992، ص93).

- الجزء الأخرى للنفس وعلاقته بالأسكاتولوجيا عند أوريجين:

أكد أوريجين على ضرورة وجود الثواب والعقاب للذات ينتظران النفس بقوله " إذ يحتوى ما جاء فى الكتاب المقدس على تحذيرات تتعلق بالدينونة الأتية، والمجازاة وعقابات الأثمة، بحسب قواعد الكتاب المقدس وتعليم البشارة الكنسية، فلنر ما يجب التفكير به فى أمر ما أعد للآثام فى وقت الدينونة، من نار أبدية، وظلمات خارجية " (أوريجين، 2002، ص223)

ووفقاً لذلك يؤكد أوريجين على ضرورة التوبة فى هذه الحياة من أجل النجاة والخلاص فيقول " طالما نحن فى هذه الحياة فلننتب نحن أيضاً عن خطايانا التى فعلناها بالجسد، ولنرجع إلى الله بكل قلوبنا، لكي يمنحنا النجاة والخلاص، طالما عندنا فرصة للتوبة، لأنه بعد خروجنا من العالم لن نتمكن من الاعتراف بخطايانا وتقديم توبه عنها(أوريجين، د.ت، ص120)

(*) المعمودية: فالعماد تغطيس أو غسل. ورمزية الماء كعلامة تطهير أو حياة، فالعماد يميت الجسد من حيث أنه أداة الخطيئة، ويشارك فى الحياة من أجل الله فى المسيح، فالعماد إذا هو سر فصحي، ومشاركة فى فصح المسيح (اليسوعى، 1986، ص755).

بذلك يتوافق أوريجين مع أفلاطون الذى يؤكد على وجوب التوبة والندم فى هذه الحياة على الفعل الخاطئ معترفا بخطئه فيقول "لأن من يلحق جزاءه ويكفر عن سيئاته وخطيئته يتخلص من أفدح الأضرار وهو الشر، وهكذا فإن من يحتفظ بظلمه بدلا من أن يتخلص منه هو أشقى الناس" (أفلاطون، 1970، ص 72-73)

كما ينظر أوريجين على أن الشقاء معنى، وليس الجزاء ثارا، ولكنه نتيجة لازمة عن الخطيئة، والله يتوخى من العقاب العلاج والإصلاح، فالعقاب الذى ينزله بالخطيئة هو أن يجعله يستحضر فى ذاكرته خطاياها كلها دفعة واحدة، فتشعل هذه الذكرى ضربا من الحمى تولد فى نفسه مثل ما تولد الشهوة الهائجة والحزن العميق، وشعور الخطيئة بالحرمان من الله وفقدانه خيره الأعظم هو النار التى لا تنطفئ والدود الذى لا يموت (رستم، 1983، ص 142). فالعذاب والعقاب تهذيب للنفس لأجل اليوم الآخر.

كما يرى أوريجين بأن محاكمة النفوس فى العالم الآخر لا يعرفها إلا الله وحده، -متأثرا بأفلاطون- حيث يقول "سوف يبلغ العالم غايته ومنتهاه، حينما يخضع كل واحد للعقوبات التى يستحقها من جرى ذنوبه، وذلك الوقت يعلمه الله وحده، حينما يؤدى كل واحد ما عليه لقاء ما يستحقه" (أوريجين، 2002، ص 131).

- ارتباط الموت والسعادة الآخروية وعلاقته بالأسكاتولوجيا عند أوريجين:

ينظر أوريجين إلى الحياة الأبدية على أنها إمتداد لملكوته لله، لذلك يرى أوريجين أن يتهيأ قلب المؤمن للموت إن أدرك أن الله هو نصيبه وهو السعادة الكاملة فيقول "الإنسان الذى ترك أمور هذه الحياة، ولم يعد له أى نصيب فى الأرض، وليس لديه أى شهوة إليها بل يكتفى بالرب وحده، عوضا عن الكل، مثل هذا يقول "الرب هو نصيبي" وبالتالي يقول "أن أحفظ ناموسك"، أى أحفظ الناموس الروحي الذى يقول عنه بولس الرسول، فإننا نعلم أن الناموس روحى" (رو 7: 14-11) (الملطى، 1998، ص 61).

فيقول لتأكيد على عدم الخوف من الموت "عندما ذكرت كلام الوعد، أعطيتنا أجنة تسندنا فلا نبالي بالعالم الحاضر، لأننى أشتهيت الأمور السماوية وطلبت الأبديات، لقد جاهدت وقاومت مطالبا بإصرار كلام هذا الوعد" (الملطى، 1998، ص 49).

لذلك يؤكد أوريجين على عدم الخوف من الموت وهذا ما قاله فى محاورته مع هيراقليدس "إنى مقتنع بأن أموت من أجل الحق، وأنا أحتقر ما يدعى الموت، بواسطة الوحوش البرية، أو الصلب، أو الحرق، أو العذابات، لأنى أعرف، بأنه بمجرد موتى، سوف أصعد من الجسد، وارتاح مع المسيح" (أوريجين، 2023، ص 35).

مما سبق يتضح أنه ينظر إلى الموت كعطية إلهية، للوصول إلى الرب الذى هو مصدر السعادة الحقيقية متأثرا بأفلاطون حيث يرى أن الفيلسوف الحق هو الذى يجتهد ساعة فساعة فى أن يعيش فى هذه الدنيا العيشة الروحية التى يشتهيها وأن يتعجل الحياة الأخرى بممارسة العفة بمعناها الأسمى وهو التجرد من الجسم والمران على الموت فيبلى جسمه ويصفيه من المادة بقدر الاستطاعة لأنه يعلم أن سعادته فى التشبه بالله (كرم، 1936، ص 123).

ووفقا لذلك تقوم السعادة الآخروية عنده فى معاينة الله، لا فى اللذة الحسية (عطيتو، 1992، ص 298)، ولكى تتحقق السعادة الآخروية، ولأن أوريجين رجل الكتاب المقدس، فهو

يحدد مراحل المعرفة على هذا النحو: في مرحلة التطهير، يجب أن يقرأ الإنسان كتاب الأمثال، لأنه يتضمن القواعد الأخلاقية التي تضبط النفس، وفي الثانية وهي إدراك أسرار الخليفة عليه أن يقرأ الجامعة ليذكر أن كل ما في العالم عاجز عن تقديم معرفة سليمة عن الله، وفي الثالثة فعليه أن يقرأ سفر الانشاد، لأنه سفر الزواج بين النفس واللوحوس وهو طريق تأمل الله ذاته "(بباوى، 2012، ص56)

وبذلك تتحقق السعادة الآخوية التي تتمثل في معاينة الله وتأمله، إنها سعادة معنوية روحية وليس بها أى صورة من صور اللذة الحسية، وبذلك ربط أوريجين بين السعادة والمعرفة الإلهية والأسكاتولوجيا، بما أن الله هو ازلى وخالد، فهو الطريق الحقيقي المؤدى للسعادة التي لا تزول ولا تقنى.

ثالثا الجزء الأخرى للنفس وعلاقته بالأسكاتولوجيا عند ابن رشد

البعث عند ابن رشد:

يؤكد ابن رشد على أن هناك حياة أخرى بعد الموت، تعيش فيها النفس عيشة أبدية خالدة لا تفسد" والمعاد مما اتفقت على وجوده الشرائع وقامت عليه البراهين عند العلماء، وإنما اختلفت الشرائع في صفة وجوده، ولم تختلف في وجوده" (ابن رشد، 1964، ص240). أى لم يكن الإيمان باليوم الآخر محل نزاع بين الشرائع السماوية أو لدى العقلاء والحكماء، بل كان محل اتفاق في المجالين الشرعى والفلسفي، ولكنهم اختلفوا في التمثيل هل هو جسمانى أم روحانى؟ أي سوف يكون الثواب والعقاب للجسد أم الروح؟

قد اختلفت الشرائع في فهم تمثيل الأحوال التي تكون لانفس السعداء أو الأشقياء بعد الموت، حيث تتفاوت هذه الأحوال بين التمثيل بالحس والتمثيل بالأحوال الروحانية، وسبب التمثيل بالحس أن أصحاب الشرائع أدركوا أن هذه الأعمال بالوحى لن يدركها أولئك الذين مثلوا بالوجود الروحانى، إما لأنهم رأوا أن التمثيل بالمحسوسات هو أشد تفهما للجمهور، والجمهور إليها أشد تحركا" (ابن رشد، 1964، ص240)

يرى ابن رشد أن لعل ذلك هو الذى أخبرنا به الله تعالى بأنه يعيد النفوس للأجساد فالنفوس السعيدة تنتعم بأجسادها في جنات النعيم خالدين فيها أبدا، وكذلك النفوس الشقية تبقى في نار جهنم خالدين فيها وهي أشد المحسوسات أذى وهو مثل النار" (ابن رشد، 1964، ص242). ويتبين من ذلك أن هذا الأسلوب التمثيلي هو الأسلوب المناسب لأكثر الناس عن طريق الترغيب بالجنات والنعيم، والترهيب بالألم والعذاب الدائم في النار.

نتيجة لذلك كان هناك ثلاث فرق اختلفت في فهم التمثيل ، وكان الأنسب لأبن رشد الفرقة التي رأت أنه جسمانى، لكن رأت أن تلك الجسمانية الموجودة هناك مخالفة لهذه الجسمانية لأن هذه بالية وتلك باقية" (ابن رشد، 1964، ص245).

يتبين مما سبق إيمان ابن رشد بأن الحشر للأرواح فقط دون الأجساد، وأن هذه الأرواح التي ستحشر ستعود لأجساد أخرى غير الأجساد التي كانت في الدنيا، بل أنه يرى من المحال عودة الروح أو النفس إلى الجسد الذى كان في الدنيا ، وهذا تفريق منه من غير دليل، ورب العالمين سبحانه قادر على كل شئ.

تبعاً لإيمان ابن رشد بالبعث والحياة الآخرة بعد الموت، نتطرق للحديث كيف يمكن تطهير النفس وترسيخ الفضائل وكيف تزال الرذائل من النفس من أجل بلوغ الكمال؟

التطهير ودور التربية في تهذيب النفس عند ابن رشد:

نادى ابن رشد بضرورة تربية وتطهير النفس ورأى أن أول مرحلة من مراحل تربية النفس والتي تربي الوجدان تربية سليمة تتمثل في التربية الدينية فيقول "الشرع يصلح النفوس والطب يصلح الأبدان: أعنى أن الطبيب هو الذى يطلب أن يحفظ صحة الأبدان إذا وجدت، ويستتردها إذا عدت، والشارع هو الذى يبتغى هذا فى صحة الأنفس، وهذه الصحة هى المسماة تقوى" (ابن رشد، 1986، ص54)..

فالشريعة تتضمن توجهها تربويا أساسه تربية الفرد حتى يغدو صالحا، يعمل على بلوغ كماله الإنسانى، ويسعى لتحصيل سعادته فى حياته الدنيوية والأخروية، فهى ضرورية لتحصيل الفضائل الخلقية، فهذه الفضائل لا تتمكن إلا بمعرفة الله تعالى وتعظيمه بالعبادات من صلوات والأدعية التى تقال فى الثناء على الله تعالى وعلى الملائكة والنبیین" (ابن رشد، 1998، ص555)

من هذا يتضح اتفاق ابن رشد مع أفلاطون الذى أكد على ضرورة التعليم الدينى، فالتربية فى أساسها لديه إصلاح دينى فيقول "بإقامة الطقوس الدينية والصلاة وعبادة الآلهة ومن يشارك فى إقامة طقوس التطهير والريادة الدينية سوف ينجو من الشر فى حاضره أو مستقبلة". (أفلاطون، 2000، ص60)

ثانياً التطهير عن طريق الموسيقى والرياضة البدنية، أكد ابن رشد على أهمية الموسيقى لتحقيق التطهير الروحى - متفقاً مع أفلاطون- إذ يرى إنها تهذب النفس وتغذى الروح فيقول "وأما الموسيقى فإنما هى لتهذيب النفس وتمكينها من اكتساب الفضيلة الخلقية، إن التعليم بالموسيقى هو فى الغالب سابق بالزمان، لأن القابلية على الفهم تسبق القابلية على تمرين الجسم" (ابن رشد، 1998، ص82).

كما أكد ابن رشد بأن التطهير والتربية لا تخص النفس وحدها بل البدن أيضاً فأكد على الرياضة البدنية قائلاً "إن مكانة الجسد فى الإنسان لا تقل أهمية عن مكانة النفس، ومن ثم وجب تهذيب الجسد عن طريق الرياضة البدنية، وكمال النفس فى كمال الجسد لأن الرياضة تهتم بالكمال العضلى والغذاء، ولهذا كانت الرياضة والغذاء مقدرين على هذا النحو من التقدير لا يكسبان الجسم الصحة فحسب، بل تكسبان النفس الفضيلة التى أعدت من أجلها" (ابن رشد، 1998، ص95-96)

. مما سبق يتضح أنه من خلال التربية الدينية وغيرها من وسائل التطهير تساعد على ترقية النفس الإنسانية لتنال السعادة والطمأنينة والفوز بالجنة فى الآخرة و التى من أجل ذلك نتطرق للحديث عن كيفية محاسبة النفس فى العالم الآخر عند ابن رشد ؟

الجزء الأخرى للنفس وعلاقته بالأسكاتولوجيا عند ابن رشد :

أكد ابن رشد متفقاً مع أفلاطون وأوريجين السكندري على ضرورة وجود الثواب والعقاب للذات ينتظران النفس بعد الموت قائلاً "أن هناك نفساً زكية بعد الموت، تتعزى عن الشهوات الجسمانية فيتضاعف زكاؤها، ونفس خبيثة زادت المفارقة خبثاً لأنها تتأذى بالردائل التى اكتسبت لأنها ليست يمكنها الاكتساب إلا من البدن، وسمى حالة النفس الزكية بالسعادة الأخيرة، وحالة النفس الخبيثة بالشقاء الأخير" (ابن رشد، 1964، ص240).

ولقد بلغ اهتمام ابن رشد بوجود الاعتقاد بالثواب والعقاب وجعلها غاية الإنسان دون الحياة الدنيا أن تذندق من يعتقد أنه لا سعادة أخروية ولا شقاء أخروى قائلا " فالمأول له كافر، مثل من يعتقد أنه لا سعادة أخروية هنا ولا شقاء وأنه لا غاية للإنسان إلا وجود المحسوس فقط (ابن رشد، 1986، ص46)

. على هذا الأساس يربط ابن رشد بين فكرة الثواب والعقاب والاخلاق بقوله " إن الأشرار سوف يلحق بهم العذاب والحسرة ،لأنهم عجزوا عن تطهير نفوسهم والسمو بها فى أثناء وجودهم فى هذه الحياة الدنيا، وقد كان من الممكن أن يحققوا هذه الغاية حينما كانت نفوسهم متصلة بأبدانهم، ولكنهم لم يفعلوا فحاق بهم العقاب" (قاسم، 1962، ص160)

بذلك يكون اتفق ابن رشد مع افلاطون وأوريجين السكندري بأن الإنسان لا يستطيع تغيير حياته بعد الممات فيقول أفلاطون " إن من لا يلتزم بالعدل فى حياته ، فإنه سيلقى أسوأ العقاب، ذلك لأنه لا يمكن للنفس العودة إلى النقطة التى جاءت منها" (أفلاطون، 2000، ص67)

يقول أوريجين السكندري " طالما نحن فى هذه الحياة، نعتبر إناء من الفخار الخام، إما أن نكون مصنوعين من الرذيلة أو من الفضيلة، لكن حينما نغير الزمن الحاضر ونصل إلى الحياة الأخرى، فإن بعد موتنا لن يمكن إعادة تشكيلنا ولن نكون قابلين للإصلاح" (أوريجين، دبت، ص120)

الخاتمة:

ويمكن لنا أن نستخلص من البحث النتائج التالية:

1- من خلال توضيح الجزاء الأخرى للنفس وعلاقته بالأسكاتولوجيا عند أفلاطون وأوريجين السكندري وابن رشد، تبين أن الموت لم يكن سوى مرحلة إنتقالية لمواصلة رحلة الحياة فى العالم الآخر، فيكون الموت هو الحياة الحققة للنفس، وبذلك نظروا إلى الموت على أنه خيرا وليس شرا.

2- اتفق كل من أفلاطون وأوريجين السكندري وابن رشد على أهمية إرساء التعاليم الدينية فى النفوس لأنه السبيل المؤدى إلى المعرفة بالله وحقيقته وبذلك يضمن عودة الروح إلى العالم الإلهى.

3- كذلك اتفقوا بتأكيدهم على تحقيق العدالة الإلهية، فلا يترك المسئى بدون عقاب ، ولا المحسن بدون ثواب، مما أكدوا على أهمية إتصاف المرء بالفضيلة والعدالة لأنه لا يمكن للإنسان أن يغير حياته بعد الممات.

4- كما ربط أفلاطون بين الأساس الأسكاتولوجى لأخلاق الإنسان ومصير النفس بعد الموت، حيث يترتب على سلوك الإنسان إزاء ما كلف به من الألهة من الثواب والعقاب، وبذلك تتوقف سعادة الإنسان فى الحياة الأخرى على مدى تمسكه بالفضيلة والعمل الصالح، وضبط الشهوات، ومن هنا أتضح مدى تشابه أفلاطون مع كل من أوريجين السكندري وابن رشد الذين أكدوا على التلازم التام بين الأسكاتولوجيا وغاية الوجود الإنسانى ومصيره وبين الأخلاق .

5- اقترب الأساس الأسكاتولوجى للأخلاق عند أفلاطون الذى أكد على ضرورة التوبة والندم فى هذه الحياة من أجل النجاة والخلص مع الأساس الأسكاتولوجى للعقائد الدينية السماوية سواء كانت

مسيحية أو إسلامية وهذا ما ظهر واضحا عند أوريجين السكندري وابن رشد الذين أكدا على ضرورة التوبة في هذه الحياة لأنه بعد خروجنا من هذا العالم لن نتمكن من الاعتراف بأخطائنا وتقديم توبه عنها.

6- كانت من ضمن المبادئ الدينية والأخلاقية التي آمن بها كل من أفلاطون وأوريجين السكندري مبدأ التناسخ، وقد أنطوت عملية التناسخ وما تحمله من دورات ميلاد جديدة للنفس على وجهتين:

الوجهة الأولى: توضح أن الإنسان عليه أن يتحمل نتائج أفعاله في حياته السابقة، لذلك فُدر عليه أن يتحمل عبء دورات الميلاد المستمرة من أجل الوصول بالنفس إلى العالم الإلهي.

الوجهة الثانية: أن فكرة التناسخ تقدم العديد من الفرص لأداء الشعائر التطهيرية من أجل الخلاص والفوز بالخلود والنعيم الدائم بصحبة الألهة.

7- لذلك نادى كل من أفلاطون وأوريجين السكندري وابن رشد بضرورة تربية وتطهير النفس حتى تعود مطهرة إلى العالم الإلهي؛ وكانت من ضمن هذه الوسائل:

أولاً إرساء التعاليم الدينية في النفوس، بإقامة الطقوس الدينية من صلوات وأدعية، واختص أوريجين بالتطهير بالمعمودية بما يتناسب مع عقيدته المسيحية،

ثانياً أهتم كل من أفلاطون وابن رشد بالموسيقى باعتبارها وسيلة من وسائل تطهير النفس والتأثير فيها بقوة، كما أكدوا على أن التطهير لا يخص النفس فقط، بل البدن لذلك أهتموا بتهذيب الجسد عن طريق الرياضة البدنية.

قائمة المراجع:

أولا: المراجع العربية:

- أفلاطون، (1970)، محاوره جورجياس، ترجمها عن الفرنسية محمد حسن ظاظا، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر.
- أفلاطون، (2000)، محاوره فايدروس أو عن الجمال، ترجمة وتقديم أميرة حلمي مطر، القاهرة، دار غريب .
- أفلاطون، (2000)، محاوره ثياتيتوس، ترجمة وتقديم أميرة حلمي مطر، القاهرة، دار غريب.
- أفلاطون، (2001)، محاوره فيدون، ط3، ترجمة من النص اليوناني مع مقدمات وشروح عزت قرني، القاهرة، دار قباء.
- أفلاطون، (2004)، محاوره الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة، دار الوفاء.
- إمام (أمام عبد الفتاح)، (ب.ت)، معجم ديانات وأساطير العالم، المجلد الثالث، القاهرة، مكتبة مدبولي.
- أوريجين، (2002)، في المبادئ، عرب وقدم له وعلق عليه ونقحه الأب جورج خوام البولسي، بيروت، منشورات المكتبة البولسية .
- أوريجين، (2020)، تفسير الرسالة إلى الرومية (الكتاب الرابع)، ج1، ط1، ترجمة عادل ذكرى، القاهرة .
- أوريجين، (2023)، حوار أوريغانوس مع هيراقليدس الأسقف، ط1، ترجمة القس بولا رافت، القاهرة، دار مجلة مرقص.
- أوريجين، (د.ت)، عظات على سفر أرميا، ترجمة جاكين سمير كوستا، القاهرة، كنيسة مارجرس، بورتنتج.
- بباوى، جورج حبيب، (2012)، المدخل إلى اللاهوت الأرثوذكسي، موقع الدراسات القبطية الأرثوذكسية.
- بورتنتوى، جوليس، (2004)، الفيلسوف وفن الموسيقى، ط1، ترجمة دكتور فؤاد زكريا، القاهرة، دار الوفاء
- ابن رشد، (1964)، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ط2، تقديم وتحقيق محمود قاسم، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية.
- راميللى، ايلاريال (2023)، أوريجين والتراث الأفلاطوني، ترجمة الراهب مكارى البهنساوى، القاهرة، جذور للترجمة والنشر والتوزيع.
- رحمة، جورج، (1992)، أوريغانوس الإسكندري، ط1، لبنان، منشورات المركز الرعوى للأبحاث والدراسات .
- رستم، أسد (1983)، آباء الكنيسة (القرون الثلاثة الأولى)، منشورات النور.
- ابن رشد، (1986)، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ط2، قدم له وعلق عليه الدكتور البير نصرى نادر، بيروت، دار المشرق.
- ابن رشد، (1998)، تهافت التهافت مع مدخل ومقدمة تحليلية وشرح محمد عابد الجابري، ط1، بيروت- لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية.
- ابن رشد، (1998)، تلخيص السياسة، ط1، نقله إلى العربية حسن مجيد العبيدى وفاطمة كاظم الذهبي، بيروت، دار الطليعة .
- ستيس، وولتر (1984)، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، القاهرة، دار الثقافة.
- عبد الحميد، رأفت (1999)، الفكر المصرى فى العصر المسيحى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- عطيتو، حربى عباس (1992) ملامح الفكر الفلسفى عند اليونان، القاهرة، دار المعرفة الجامعية، القاهرة

- عطيتو، حربي عباس ، (1992)، ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة ، ط1، تقديم د.علي عبد المعطى ،بيروت-لبنان ،دار العلوم العربية .
- فخرى، ماجد(1991) ، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين إلى برقلس، ط1، بيروت-لبنان، دار العلم للملايين.
- قاسم، محمود(1962)، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ط3، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية
- كرم ،يوسف(1936) ،، تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.
- كريسون، أندريه (1997)، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة ،ترجمة الإمام عبد الحليم محمود والأستاذ أبو بكر ذكرى ، القاهرة، دار الشعب
- كريمونا، هنري(1991)، أوريجانوس عبقرى المسيحية الأولى ، ط1، بيروت، دار المشرق .
- لاثور، أوغسطين دويره (1999)، دراسة في الأسكاتولوجيا (الموت- والقيامة والسماء والمطر (وجهنم)، ط2، نقله إلى العربية الأب صبحى حموى اليسوعى ، بيروت، دار المشرق.
- لوريمر، جون(2013)، تاريخ الكنيسة (عصر الآباء من القرن الأول وحتى السادس)، ط1، القاهرة، دار الثقافة .
- مطر، أميرة حلمي (1998)، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها ، القاهرة، دار قباء.
- الملطى، تادرس يعقوب(1998)، رجاؤنا في الحياة ما بعد الموت(عطية الموت)، الكتاب الأول، القاهرة، دار نشر كنيسة الشهيد مار جرجس سبورتنج
- هيل، جوناثان(2012)، تاريخ الفكر المسيحي ، ج1، ط1، ترجمة سليم اسكندر ومايكل رأفت ، مراجعة محمد حسن غنيم ، القاهرة، مكتبة دار الكلمة.
- اليسوعى(فاضل سیداروس)،(1986)، معجم اللاهوت الكتابي، بيروت، دار المشرق.

ثانيا: المراجع الأجنبية:

- Origen, Contra celsum, Translated With An Introduction&Notes by Henry Chadwick, Cambridge University Press, London, 1953.
- Plato, The Sophist , With in English Translation By Harold North Fowler, Harvad University Press, London, 1921
- Plato, The Timaeus, With Introduction and notes R. D.Archer, Hind, M.A ,Macmillan and CO., New work, 1988.