

نظرية المعرفة عند القديس أوغسطين

من الشك إلى الدوغمائية

The Theory of Knowledge of Saint Augustine's: From Skepticism to Dogmatism

سعودي كحول¹*¹ جامعة 08 ماي 1945 / قالمة (الجزائر)، kahoulguelma@gmail.com

تاريخ القبول: 2021 / 01 / 23

تاريخ الإرسال: 2020/09 / 03

الملخص:

إنَّ المعرفة عند القديس "أوغسطين" هي انتقال من الأعلى نحو الأسفل، وذلك بفضل الفيض والنور الإلهي، لكن قبل ذلك هي انتقال الإنسان ورغبته في معرفة الكائن العلوي، فهي انتقال من الأسفل إلى الأعلى بالزهد والتصوف توجاً إلى السعادة الأبدية. لقد مثل هذا التصور قاعدة اعتمدها "أوغسطين" في تحديد طبيعة المعرفة وخاصة عندما تصدى لآراء الشك من أنصار الأكاديمية الجديدة. فينبغي إذن في نظر هذا الفيلسوف ألا نفقد الأمل في معرفة الحقيقة، وفي الوصول إلى المعرفة الأكثر بدهة ووضوحاً، التي لا يعترها أي شك أو تبديل، وفي هذا يرد "أوغسطين" على الأكاديميين، بأننا نستطيع أن نعلم ونذكر الحقيقي، مع تجاهلنا للاحتمال وشبه الحقيقي.

الكلمات المفتاحية:

الأكاديمية الحديثة؛
الشك؛
الدوغمائية؛
النور الإلهي؛
الحقيقة الأبدية؛

Abstract:**Keywords:**

modern academic,
skepticism,
dogmatism,
divine light,
eternal truth,

According to Saint Augustine, knowledge is a transition from the top to bottom. This is thanks to the divine light and flux, but before that, it is the movement of man and his desire to know the higher being. It is a transition from the bottom to the top with asceticism and Sufism in aspiration for eternal happiness. This perception represented a basis adopted by 'Augustine' in determining the nature of knowledge, especially when he confronted the skeptical views of the supporters of the new academy. Therefore, in the view of this philosopher, we should not lose hope in knowing the truth, and in arriving at the most obvious and clear knowledge, which is not subject to any doubt or alteration. In this, Augustine responds to academics, that we can know and perceive the real, while ignoring the possibility and the semi-real.

* سعودي كحول

مقدمة:

تعد مسألة المعرفة في نظر القديس "أوغسطين" (Augustin) (354-430م)، والبحث عن الحقيقة من المسائل التي أثارت اهتمامه، فقد عنى بالمعرفة عناية خاصة، لأنه كان ينشد الحقيقة لمعرفة أو ببساطة بحثاً عنها. لاسيما وأنه كان يستهويه المذهب المانوي الذي بدا له مذهباً عقلانياً ومادياً معاً، ثم وبتأثير من الأفلاطونية والمسيحية، بدأ صراعه مع المانويين ومع مدرسة الشكاك أيضاً (الأكاديميين الجدد) الذين ألّف ضدهم كتاباً خاصاً في حواراته الفلسفية، وهو: "ضد الأكاديمية". إلى أن جاءت فرصة التحول والانتقال من الفلسفة الشكية في مجال الاستيمولوجيا إلى الفلسفة الدوغمائية الخالصة، كمشروع جديد يقترح فيه صوراً أخرى من التفسير، قائمة أساساً على التركيز على نظرية الإشراق والمشاهدة الربانية، والتي تُطرح فيها الأسئلة حول طبيعة الحقيقة والحكمة، ومصدر المعرفة ومناهجها، بهدف تحديد المعايير التي نعرف بها الصواب من الخطأ، والحقائق من الأوهام، وهذا ما يؤلف النظرية الأوغسطينية في هذا المجال. فما هي المعرفة وما مصدرها عند "أوغسطين"؟ ثم هل يمكن القول بوجود حقيقة ثابتة ويقين تام؟

1/ إمكان المعرفة وموضوعها عند أوغسطين:

لقد دارت مناقشات حادة بين الفلاسفة سواء القدماء أو غيرهم، حول مسألة إمكانية المعرفة التي تُعد بداية البحث عن اليقين لدى "أوغسطين". وفيها يمكننا أن نطرح الأسئلة التالية: إلى أي مدى يمكن للإنسان إدراك الحقيقة؟ وهل يمكن الحديث عن مدركات وأحكام صحيحة؟ أليس نفي اليقين يقين؟ إنها أسئلة رئيسية أجاب عنها أوغسطين في رده على الأكاديميين الجدد، من أمثال Arcésilas، Trygetius، Licentius الذين عرفهم "أوغسطين" عن طريق الخطيب الروماني المعروف "شيشرون" (Cicéron).¹

أ. نشأة الأكاديمية الحديثة حسب أوغسطين:

بدأ "أوغسطين" نظريته حول المعرفة بالحديث عن أصل الأكاديمية الجديدة² (La Nouvelle Académie)، وهنا يبرز أن نشأتها كانت موجهة ضد المذهب القديم أو الأكاديمية القديمة "لأفلاطون"، أكثر منه ضد الرواقيين (Les Stoïciens). يعتقد أنصار الأكاديمية الجديدة في نظر أوغسطين أنهم لا يقدرّون على حراسة أنفسهم من الخطأ إلا في المقياس المضبوط، أين يرفضون كل مجازفة في التصديق. إنه المشكل الجديد الذي طرحه "زينون" (Zénon) (360-275 ق م) بشراسة، والمتعلق بأنه لا يقدر على امتلاك الإدراك اليقيني الذي يحضر وكأنه حقيقي، ومنه فالحكيم لا يبدي أي رأي، وهكذا حاول هؤلاء الأكاديميون -بعد أن بذلوا جهداً كبيراً- إنتاج مذهب جديد بعيد عن موقف القدماء، وهو مذهب الاحتمال (الريبية) (Le Probabilisme) الذي أسسه "Carnéade" (كرنياد) (129-219 م).³

يُصَرّ أصحاب هذا المذهب على أن في الحياة ما يشبه الحقيقة، في حين أن الكل يجهل الحقيقة. يطلقون مصطلح احتمال (Probable) أو شبه حقيقي (Vraisemblable)، ما يدفعنا إلى التزام الفعل دون أي تصديق (Assentiment). بمعنى ألاّ نعتبر ما نقوم به حقيقياً، مع تقديرنا بأننا نجهل الحقيقة. فعندما نسأل في هذا اليوم

أثناء الليل عن شروق الشمس مثلاً، لا بد أن نجيب على النحو التالي: نعتقد أننا لا نعلم شيئاً، وكل ما نعتقدده يجب تسميته احتمالاً أو شبه حقيقي فقط⁴. ومعنى هذا الكلام هو القول بالشك المطلق الذي ينتهي حتماً إلى تعليق كل أحكامنا عن الأشياء. ويمكننا مقارنة الفكرة بكلام طه حسين إذ وبعد أن ينتهي حديثه عن القدماء ومذهبهم يعرض مذهبه فيبدأ بالحديث عن أنصار الجديد، فهم في نظره أهل شك ونظر وقلق واضطراب، يجدون لذتهم في ذلك، فيشكون في ما أجمع عليه القدماء، فبقدر اطمئنان هؤلاء يستبد الشك بأولئك إلى حد الطعن في ما كان يقينا راسخا عند الناس منذ أقدم العصور⁵.

ب. نقد أوغسطين لآراء الشكاك:

إن البحث عن الحقيقة يقتضي أولاً: أن يثبت الإنسان إمكان الحقيقة. ولهذا كان "أوغسطين" من هذه الناحية شبيهاً كل الشبه بفلاسفة العصر الحديث، من حيث أنه بدأ بحثه عن الحقيقة بالبحث في إمكانها، وذلك بمعارضته لآراء الشكاك في نقدهم للمعرفة الحسية مثلاً، وفي قولهم أن أحوال الأحلام والهلوسة تقتضي منا ألاّ ننق بكل ما يظهره الحس أماننا. ولكنه وجد أيضاً أن هذا البحث يقتضي منهجاً نصل من خلاله إلى اكتشاف وإدراك الحقائق، وقد وجد هذا الطريق عند الأفلاطونيين المحدثين، وهو طريق الوجدان المنتج للمعرفة المباشرة⁶.

لقد فكر "ديكارت" في العصر الحديث - وعلى غرار القديس "أوغسطين" - في رفض آراء الشكاك، ومجاوزة كل ما من شأنه أن يجعل الحق عرضة للشك، يقول في هذا الصدد: "وما كنت في ذلك مُقلِّداً الريبيين، الذين لا يشكون إلا للشك، ويتظاهرون دائماً بالتردد، لأن غرضي كان كله، على عكس ذلك، لا يرمي إلا إلى الظفر باليقين، وإلى الإعراض عن الأرض المتحركة والرمل، في سبيل العثور على الصخر والصلصال"⁷.

في كتابه "ضد الأكاديميين" قام "أوغسطين" بتحليل فلسفة الأكاديمية المحدثّة، مثلما هي حاضرة في كتاب "شيشرون"، فقدّم تحليلاً ونقداً لموقفهم الشكّي الذي يلغي استطاعة الإنسان في الوصول إلى المعرفة الحقّة. وفيه بدّد كل الشكوك فيما يخص هذه المسألة⁸. يرى "أوغسطين" أن هؤلاء الشكاك قد صدموا الكثير من الناس بحججهم في فقدان الأمل في إيجاد الحقيقة، فهم يمنعون على الحكيم أن يُبدي رأيه وحكمه، كما يمنعون عليه أن يعطي موافقته وتصديقه على أبسط شيء كبديهية أو كيقين. لذلك سيعمل "أوغسطين" على استبعاد حججهم كلها من ذهنه بأدلة قوية وبمساعدة من اليسوع⁹.

يمضي "أوغسطين" في حديثه متحدّياً الأكاديميين المحدثين الذين ذهبوا إلى وجوب الشك في كل شيء؛ لأن كنيسة اليسوع تُثبّت هذه الشكوك على أنها ضرب من الجنون، طالما أن لديها العلم اليقيني الذي لا يأتيه الشك أبداً، فيما تعرفه من أمور، فينبغي أن نؤمن بصدق الكتاب المقدس، ويمضي في حديثه قائلاً إنه يستحيل أن تقوم فضيلة حقّة بغير ديانة حقّة، فالفضيلة الوثنية ينتهكها الشياطين القذرون الوقحون بنفوذهم¹⁰.

ينبغي إذن ألاّ نفقد الأمل في معرفة الحقيقة، بالوصول إلى المعرفة الأكثر بدهة ووضوحاً، والتي لا يعترّيها أي شك أو تبديل، وفي هذا يرد القديس "أوغسطين" على الأكاديميين، بأننا نستطيع أن نعلم وندرك الحقيقي، مع تجاهلنا للاحتمال وشبه الحقيقي، يقول: "لا شيء يبدو لي أكثر لا معقولة من القول بأننا نتبع شبه الحقيقي

عندما نجعل الحقيقي. إنَّها مقارنة غير معقولة، فإذا كانت حالة السماء مثلاً لا تؤدي إلى المطر غداً: أجب أنه ليس احتمالاً، لأنني أقدر بأنني أعرف الحقيقة. وهذه الشجرة أعرف أنها لا تتحول تلقائياً إلى شجرة فضية، وتوجد أشياء كثيرة من نفس النوع¹¹.

ثم يخاطب "كرنياد" (Carnéade) زعيم الأكاديمية الجديدة، فيقول له: بما أنك تؤكد عدم علمك بما هو حقيقي، فمن أين لك العلم بما هو محتمل أو قريب من الحقيقي؟ كما يؤكد "أوغسطين" من جانب آخر أنه ليس على اتفاق مع "أليوس" (Alypius) حول شيء يبدو لنا بديهياً تماماً، طالما أن ما هو بديهي بالنسبة للبعض لا يمكن أن يكون كذلك بالنسبة للآخرين، وهذا ما يحضر للفكر بشكل عام. وبنفس الكيفية، فإنَّ بعض الأشياء الغامضة بالنسبة للبعض يمكن أن تكون أكثر غموضاً بالنسبة للآخرين. ومن ثمة يؤكد "أوغسطين" أنه إذا كان هذا الشيء بالنسبة لك واقعياً بديهياً، فتأكد أنه سيكون كذلك بالنسبة للبعض الآخر من له هذه البدهة (Évidence) الأكثر سطوعاً، لذلك يدعو "أوغسطين" "أليوس" ويصلي من أجله للعودة إلى هذه البدهة الأكثر وضوحاً على الإطلاق¹².

وفي نقده "زينون" زعيم مدرسة الشكاك، يؤكد له "أوغسطين" أننا يمكننا السير فيما هو أكثر وضوحاً، وهو القول بأن التعريف (تعريف زينون للمعرفة) إما أن يكون حقيقياً أو خاطئاً، وإما أن يكون صحيحاً أو باطلاً. فإذا كان صحيحاً، سوف أتمسك بموقفي، وإذا كان خاطئاً، فمعنى ذلك أننا نستطيع أن ندرك على الأقل شيئاً ما، لأنَّ عدم تيقننا من هذا التعريف هو نفسه نوع من اليقين (La Certitude). وبذلك فنحن نملك شيئاً من العلم، ما دمنا نستطيع أن ندرك الخطأ نفسه. فالتعريف إذن صحيح، لأننا عرفنا الخطأ الذي يتضمنه¹³. فالوقوف الذي يتمسك به "أوغسطين" هو القول بإمكان المعرفة، والتسليم بوجود الحقيقة العامة التي تتفق حولها كل العقول، طالما أن كل نفي للحقيقة حقيقة، لأنَّ عدم إصدار الحكم وتعليقه هو ذاته حكم، فقولهم بنفي الحقيقة يتضمن تناقضاً واضحاً.

ج. موضوع المعرفة عند "أوغسطين":

تشتمل المعرفة في نظر "أوغسطين" على نوعين من المدركات: مدركات مادية، وأخرى معنوية. فأما الأولى فنشأة من انتباه النفس للتغيرات الحادثة في الجسم. هذه التغيرات جسمية بحتة، يعقبها الإدراك وهو فعل النفس وحدها¹⁴. فالمعرفة عنده هي جملة من التصورات والأفكار الحاصلة في النفس الناطقة والنابعة عن اتصال هذه النفس بعالم الأجسام من جهة، وبالعالم العلوي من جهة أخرى، فتنشأ الحقائق العقلية المؤقتة والحقائق العقلية الدائمة.

هكذا، راح القديس "أوغسطين" إلى وضع فرقا حقيقياً بين الحكمة والعلم. حيث تعني المعرفة العقلية للحقائق الأزلية الحكمة (La Sagesse)، أما المعرفة العقلية للحقائق المؤقتة فتعني العلم (La Science). وهما نسقان معرفيان مختلفان، علماً أنه لا أحد يشك في أفضلية الأولى على الثانية، لأن الحديث عن الحكمة هو حديث عن معرفة الحقائق المعقولة والعليا التي هي أزلية. فبقي إذن ما يظهر للإنسان الخارجي (L'homme)

(Extérieur) مع ما يميزه عن البهائم، فإننا نكتسب المعرفة العقلية للحقائق المؤقتة، التي نجدها في الحواس الجسمية، كما نجدها في ذكرياتنا المرتبطة بالحواس أيضاً، والتي تتوغل في النفس وفي فكرنا تحت تأثير الصور الخيالية فتنتطح في ذاكرتنا الباطنية بعد ذلك¹⁵.

لا ريب أنّ "أوغسطين" وفي رده على الأكاديميين الجدد قد تحدث عن "أفلاطون"، هذا الأخير قسّم العالم إلى: عالم الأفكار وهو عالم الحقيقة المحضة المدرك بالنفس وعالم حسي مدرك بالرؤية طبعاً.

أمّا رحلة الصعود لرؤية الأشياء في العالم الأعلى فتمثل صعود النفس إلى العالم المعقول، عالم الأفكار والصور، وآخر ما يدرك في العالم المعقول بعد عناء شديد هو مثال الخير، ولكن المرء ما إن يدركه، حتى يستنتج حتماً أنّه علّة كل ما هو خير وجميل في كل الأشياء، وأنّه في العالم المنظور هو خالق النور وموزعه، وفي العالم المعقول هو مصدر الحقيقة والعقل¹⁶. ومعنى ذلك أن القديس "أوغسطين" وفي تقسيمه للمعارف العقلية إلى قسمين كان ذلك تحت تأثير التنظيم المعرفي الذي أدخله "أفلاطون" في نظريته المعروفة بالمثل، والتي توضح لنا فكرة الحقائق المطلقة التي لا يتطرق إليها الشك لارتباطها بالأنفس العاقلة فحسب، وهي الحكمة بالمعنى الصحيح.

إنّ استخدامنا لمصطلح الحكمة يعود إلى اهتمام "أوغسطين" بالبحث عن الحقيقة النهائية التي نعرفها إما بالاستدلال، وإما عن طريق الحدس الروحي أو النور الإلهي. فتنبع المدركات المعنوية، مثل إدراكنا لله والنفس، والملائكة، وكل أحكامنا التي نصدرها على الماديات والروحيات. وفي هذا يعرف الحكمة على أنّها السبيل المؤدي باستقامة نحو الحقيقة. والحكيم هو الذي يبحث بكل ما أوتي من قوة عن الحقيقة¹⁷.

2/ وسائل المعرفة ومصادرها عند "أوغسطين":

احتل مبحث المعرفة عند "أوغسطين" المرتبة الأساسية في فلسفته، فقد أفرد كتاباً خاصاً بالرد على الأكاديميين بحثاً عن الحقيقة واليقين، يتفق فيه مع المسيحية، ومخالفًا أحياناً الأفلاطونية. ولكنه لم يجد من حل لمشكلة المعرفة إلّا في مؤلفات أخرى مثل "الاعترافات" و"مدينة الله" و"المعلم" و"النفس" و"الاستدراكات". فما هي وسائل المعرفة عنده؟ وما هو المصدر الأساسي لها؟

أ. الحواس:

■ الحس الخارجي:

في حوار من حواراته يبرز "أوغسطين" وظيفة الحواس (Les Sens) كوسيلة أولية للعلم والمعرفة. وفيه يسأل صديقه "إفوديوس" (Évodius) عن الحواس الجسدية والتي هي الرؤية والسمع والشم والذوق واللمس، وعن موضوعات كل حاسة من هذه الحواس. وهنا يجيب "إفوديوس" فيقول بأنّ الموضوع الخاص للإحساس بواسطة العين هو اللون، وموضوع حاسة الأذن هو الصوت، وموضوع حاسة الشم هو الرائحة، أما حاسة الذوق فموضوعها هو الطعم، وحاسة اللمس هو الأجسام الرطبة والصلبة، والكثير من الأشياء المشابهة لها. ثم يضيف "أوغسطين" بأنّ الصور الجسمانية الكبيرة أو الصغيرة، المربعة أو الدائرية، وأخرى من نفس النوع، لا نحس بها

بواسطة اللمس فقط، ولا بواسطة الرؤية فحسب؛ إذ لا نستطيع وصفها وصفاً خاصاً بإحدى الحاستين بل بكليهما معاً. أفهم أيضاً أنّ بعض الأشياء ندركها بالحاسة التي تجربنا إياها، وأخرى متعلقة بحواس متعددة¹⁸ من الواضح إذن أن هذه الحواس الخمس تعطينا الانطباع الحسي بكل الموضوعات الجسمية الموجودة في العالم الخارجي، وهذا أمر بديهي. ومع ذلك، فلا يمكن أن تحس إحداها في مكان حاسة أخرى؛ أي إنّ من غير الممكن لأي حاسة أن تقوم بعمل حاسة أخرى، لأنّ الذوق لا يكون إلا بالفم، والشم لا يكون إلا بالأنف، والرؤية لا تكون إلا بالبصر، وهكذا دواليك¹⁹.

يُضاف إلى ذلك ما للعين - في نظر "أوغسطين" - من بين كل الحواس الأخرى من أهمية أولية للمعرفة فقد سُميت في كلام الله بشهوة العين. إن للعين وظيفة وهي النظر، لكننا نستعمل هذه الكلمة لسواها من الحواس، فعندما نستعملها لا نقول: إسمع كيف يبرق ولا شمّ كيف يلمع ولا ذق كيف يسطع ولا جسّ كيف يشرق. إنّ لفظة نظر أو رؤية تناسب كل هذه التأثيرات ولهذا نقول: أنظر هذا النور (هذا من خصائص العين وحدها) وهذا الصوت وهذا الطعم وهذه الخشونة وهذه الرائحة! لذلك قلنا بأن كل اختبار بواسطة الحواس هو شهوة العين، فمهمة النظر منوطة بالعين أصلاً، ولكن الحواس الأخرى تستخدم هذه الحاسة بالمقارنة عندما تنقص شيئا لتدركه، فكل حاسة تستعين بالعين بحثاً عن الإدراك الأولي²⁰.

والسؤال المطروح في هذه الحالة يدور حول علاقة الحواس الجسدية بالنفس، فهل الإحساس جسمي خالص، أم أنّه لا وجود لفعل الحس في غياب فعالية النفس؟

بدأ "أوغسطين" حل هذه المسألة بتعريف الإحساس (La Sensation) فيقول: "الإحساس في تقديري الشخصي، هو الفعل الذي يختبره الجسم دون انفلاته عن النفس (...). هو انطباع يحدث في الجسم، يُوحى إلى النفس بدون وسيط"²¹. ومن هنا يطرح سؤالاً: هل النفس هي التي تحس أم الجسم؟ إنّها النفس التي يستقر فيها العقل. لأنه قد تخطئ الحواس وتكذب دون أن نخطئ نحن، فلا وجود لإحساس دون النفس المريدة والمحبة للحياة. لنختبر هذه النقطة الآن: وهي أن شخصاً ما يثبت لنا أن هذا الجدار ليس جداراً، بل هو شجرة. فماذا نقول إزاء ذلك؟ يجيب "أوغسطين" بأنّه يوجد خطأ ما في حواسه أو في حواسي أنا؛ أي إنّ ما يسميه هو شجرة أسميه أنا جداراً. ثم قد يبدو له هذا الجدار على شكل شجرة، ويبدو لي على شكل جدار، وهما تمثّلان مختلفان. فهل في هذه الحالة يكون أحدهما فقط منخدع بصورة خاطئة، أم كلاهما؟ يصل "أوغسطين" إلى أن الأمر قد يكون كذلك، لأن الكذب والخطأ ليسا في الأشياء، بل في الحواس - مثلما جرى ذلك بالتفصيل في دور العقل كمصدر للمعرفة-²². النفس إذن تتحكم في الجسم وتقوده وليس العكس، لذلك فاطلاع الحواس على موضوعات العالم الخارجي يكون بواسطة النفس، يقول "أوغسطين": "عندما نتعقل فالنفس هي التي تتعقل فينا، ولأجل ذلك يجب أن نعرف بأن الجسم غير قادر لا على الفهم، ولا على مساعدة النفس على الفهم (...). وأكثر من ذلك فقد يعيقنا"²³.

لقد قرأ "أوغسطين" "أفلوطين" الذي صرّح قائلاً: "الإحساس عمل مشترك. ويعني ذلك أنّه، إذا أحسّ الحيوان، كانت النفس بمنزلة الصانع، والبدن بمنزلة أداة الصانع. أما البدن فينفع خاضعاً، وأما النفس فتشرح لما كان انطباعاً في البدن، أو انطباعاً بواسطة البدن، أو حكماً قامت به من وراء الانفعال الذي نزل بالبدن..."²⁴. ومنه فالإحساس عند "أفلوطين" وعلى غرار "أوغسطين" ما هو إلّا وظيفة مشتركة يؤديها الجسم والنفس معاً، مع ما للنفس من الأفضلية طبعاً.

■ الحس الداخلي المشترك:

يطرح "أوغسطين" سؤالاً أساسياً وهو: هل نستطيع بواسطة حواسنا، تمييز ما يظهر لكل واحدة منها وما هو مشترك بينها أو لبعضها؟ وهنا يجيب بالإثبات، ولكن بأداة هي ملكة داخلية للتمييز. يعتقد أنّه بواسطة الذهن نعرف وجود حاسة داخلية تنقل لها الحواس الخارجية كل معارفها. إنّ الحيوان يرى بواسطة إحساس، ويبحث عمّا يراه بواسطة إحساس آخر، مركز الأول هو العين، والثاني، في الباطن أو النفس. وبفضل هذا الأخير، فإن كل الموضوعات - ليست تلك الخاصة بالرؤية فقط، بل الخاصة بالسمع وكل الحواس الجسمانية أيضاً - تبحث عنها الحيوانات وتتناولها، إذا أشعرتها باللذة، أو تنفر منها وتتجنبها، إذا أشعرتها بالألم. لكن لا يمكن أن نسمي هذه الحاسة لا بالرؤية ولا بالسمع، ولا بالشم، ولا بالذوق، ولا باللمس. إنّها ملكة أخرى تحكم هذه الحواس عامة. ونعرف ذلك بالعقل، مثلما أكدنا؛ لكن لا يمكن مطابقتها بالعقل، لأنّها تظهر عند الحيوانات أيضاً²⁵.

لقد استند "أوغسطين" في ذلك إلى البديهية التالية: "هناك بديهية أخرى في اعتقادي، وهي أنّ الحس الداخلي لا يدرك الموضوعات التي ترسلها الحواس الخارجية له فقط، لكنه يدرك حواسه ذاتها (...) فهو يتجاوز وبكل تأكيد، إحساسات الحواس الخمس الخارجية"²⁶. وكمثال على ذلك فإنّ الحيوان في حالة الرؤية كحالة خاصة، لا يمكنه فتح عينيه ولا تحريكهما لمشاهدة ما يريد رؤيته إن لم يحس أنّه لا يرى بأعين مغمضة، أو بدون توجيههما نحو الموضوع. وبما أنّه يدرك بنفسه غياب الرؤية عندما لا يرى، فإنّه من الضروري أن يدرك رؤيته عندما يرى أيضاً. وهو متأكد جدّاً أنّه يدرك هذا وذاك²⁷. لكن هل يعي نفسه؟ إنّ الوعي يقتضي العقل.

ب. العقل:

يوجد تلازماً ضرورياً بين العقل والعلم في نظر "أوغسطين"؛ لأن كل موضوع للعلم لا يتناول إلّا بواسطة العقل، وليس عن طريق الحواس الجسمانية.

يقول في هذا المجال: "... وهذا العلم لا نحصل عليه بواسطة العينين، ولا بواسطة الأذنين، ولا بواسطة الحس الداخلي نفسه الذي لم تُحرم منه البهائم. لا نعرف استحالة الإحساس بالضوء عن طريق الأذن، ولا استحالة الإحساس بالصوت عن طريق العين، إلا بالانتباه العقلي أو بالفكر"²⁸.

نستطيع إذن أن نتميّر هذا عن ذاك بواسطة العقل الذي يُحصى كل هذا بالتفصيل. ألا نرى أنّ حاسة العين مثلاً تدرك اللون لكن دون أن تدرك ذاتها؟ هل ترى العين فعل الإبصار ذاته؟ إنّنا نفكر في شيء هو اللون، كما

نفكر في شيء آخر هو رؤية اللون، وأخيراً نفكر في شيء آخر هو غياب اللون. إننا نمتلك حاسة قادرة على رؤيته، إذا كانت حاضرة هاهنا. إننا نميز هذه الأشياء كلها، ونعي أنها متميزة عن بعضها.

نعرف أن بين هذه الأشياء الثلاثة لا توجد إلا العين لرؤية اللون، في حين توجد ملكة لرؤية الموضوعين الآخرين مع تمييزهما، وهي إما أن تكون ملكة العقل أو الوظيفة الحيوية التي نسميها بالحس الداخلي الذي هو معلم الحواس الخارجية. لكن لا وجود لغير العقل وحده القادر على تعريف الأشياء الخاضعة لاختباره. فيميز بينها ويدرك ما بينها من فواصل، مع فهمه وإدراكه لذاته بذاته²⁹. من البدهة عند "أوغسطين" أن الحاسة الجسمية تتناول الموضوعات المادية أو الجسمانية، على أن هذه الحاسة نفسها لا تملك إحساساً بذاتها، لاسيما وأن الحس الداخلي يدرك هذه الموضوعات عبر وسيط هو الحواس الخارجية، فإن العقل في نهاية المطاف يعرف كل هذه الأمور ويعرف ذاته بذاته حينما ينقلب على ذاته، مع امتلاكه للعلم.

في هذه المرحلة، ركز "أوغسطين" على الأحكام العقلية التي تميز بين الصحيح والخطأ، وتكشف عن أخطاء الحواس وعدم قدرتها على النفاذ إلى حقائق الأشياء.

وفي هذا يصرح أن الحيوانات أيضاً تستطيع إدراك الأجسام الخارجية، بمساعدة الحواس، لكن تركيز الانتباه يكون بالعقل، مع استحضار الذكريات بصورة قصدية، وتمثل الصور انطلاقاً من محتوى الذاكرة، وبناء الصور الخيالية. علماً أن شبه الحقيقي متميز عن الحقيقي، سواء في المجال الروحي، أو في المجال المادي؛ إذ كل هذه الظواهر وغيرها من نفس النوع، والتي لها علاقة بالحسي وبالمعرفة الحاصلة في النفس بمساعدة الحواس، ليست غريبة عن العقل، وليست مشتركة بين الناس والبهائم، لأنها وظيفة عليا للعقل الذي يحكم على هذه الوقائع الجسمانية بواسطة القوانين اللاجسمانية والأولية. مثل قانون الأبعاد (Lois Des Dimensions)، والأشكال الثابتة في عقولنا. إنها أحكام صادرة عن العقل لا عن الحواس³⁰.

عندما نرى الحريق نستنتج وجود النار، فبواسطة الرؤية عرفنا وجود الحريق، وبواسطة الرؤية أيضاً عرفنا وجود النار، ولكن لم نعرف ذلك بنفس الكيفية. ففي حالة الحريق يستدعي الأمر تعديلاً بسيطاً من جسمنا بواسطة موضوع خارجي لمعرفة وجوده، فهو إذن انفعال الجسم مصدر المعرفة. أمّا في حالة النار، فلا بد أن يكون إدراك الحريق صادراً بإضافة تعقل ذهني يسمح باستنتاج الوجود. لتكون النفس نوعاً من الإحساس ومن المعرفة العقلية في آن واحد، وهما نوعان لجنس واحد، كجنس الحيوانية المشترك بين الناس والحيوانات. لا وجود إذن لإحساس دون فعل تجريبي خارجي يتمثل في علاقة الموضوع بالآلة الحسية، كالضوء على العين، والصوت على الأذن الخ... لكن عندما نقول الضوء يلمع فإن النور الجسمي يرى بواسطة النور الروحي الذي يحكم بلمعانه (حكم العقل) مادامت الحواس لا تحس ذاتها إلا في علاقتها بالنفس³¹.

وبعد حديثه عن أحكام العقل ينتقد "أوغسطين" الحواس على غرار فلاسفة النزعة الأفلاطونية، إذ أنه وبالنظر إلى الحواس، فإن الكثير من البهائم تفوقنا. بينما جعلنا الله متفوقين بالفكر، والعقل، والعلم. يقول القديس "أوغسطين": "حاشى لنفس تقية، حقاً، وخاضعة للإله الحقيقي أن تفكر بأنها دون الشياطين، بسبب تفوقهم

الجسدي، وإلاّ كان لها أن تعتبر نفسها دون الحيوانات التي تتفوق علينا برهافة الإحساس وسرعة الحركات وقوة العضلات! أيّ إنسان يشبهه، بقوة نظره، النسر والعقاب، وبحاسة الشم، الكلب، وبالسرعة، الأرنب والغزال والعصافير...³².

كيف ينتقل إذن العقل من العالم الحسي إلى العالم غير الحسي؟ يكون ذلك بتأمل جمال السماء، وشعاع الضوء، وتعاقب الليل والنهار، وحركة القمر، والفصول الأربعة في السنة، مع عناصر الطبيعة الأربعة، وكل المخلوقات بصورها وطبائعها الخاصة. علينا أن نسأل قبل كل شيء، عن هذه الطبيعة التي تعطينا الحياة، وتسمح بحضور كل هذه الكائنات. بما أنّها تحيي الجسم فهي أسمى منه بالضرورة، ونحن نفضل بالطبع الجواهر الحيّة. لذلك فالحيوانات العاقلة أيضاً تملك الحياة والمشاعر، وبفضل ملكة العقل يستطيع أن يدرك الإنسان لا الموضوعات الحسية فحسب، بل الحكم عليها أيضاً. وبفضل نفس الملكة لا يحكم على الأشياء الحسية فقط، بل يحكم على الحواس نفسها. فيخبرنا العقل لماذا العصا المستقيمة تبدو منكسرة في الماء، ولماذا النظر لا يمكنه تفسير هذه الظاهرة؟ وعلى هذا الأساس فإنّ العقل أسمى من المادة ومن الحواس³³. إذن قد تخطئ الحواس في نظر "أوغسطين"، وهي الفكرة، التي قال بها "أفلاطون" وكررها رائد الفلسفة الحديثة (ديكارت).

يقول "أفلاطون" في هذا المجال: "أمّا إذا تعلق بحجم الأصابع، فهل يستطيع الإبصار أن يدرك كبرها أو صغرها إدراكاً كافياً، وأليس من المهم أن يكون الواحد منها في الوسط أو في الطرف؟ وبالمثل، هل تميز حاسة اللمس بين السميكة والرفيع وبين الناعم والخشن، تمييزاً كافياً؟ ألا تعجز الحواس، بوجه عام، عن الحكم على مثل هذه الصفات (...). على أنّ الإبصار يدرك الكبير والصغير، كما رأينا، ولكنه لا يدركهما متميزين، وإنما يدركهما مختلطتين (...). أما الذهن، فقد كان عليه، لكي يتخلص من هذا الخلط، أن يدرك الكبير والصغير متميزين لا مختلطتين، أي على عكس ما يدركهما الإبصار"³⁴. أمّا "ديكارت" (Descartes) فقد كان نقده للحواس واضحاً، بينما المعرفة الصحيحة لا نصل إليها إلا عن طريق العقل، يقول: "غير أنني وجدت الحواس خداعة، في بعض الأوقات، ومن الحكمة ألا نطمئن أبداً كل الاطمئنان إلى من يخدعنا، ولو مرة واحدة... ولئن كانت الحواس تخدعنا في بعض الأحيان، في أشياء صغيرة جداً وبعيدة عن متناولنا، فهناك أشياء كثيرة أخرى لا يُعقل أن نشك فيها، وإن كنّا نعرفها بطريق الحواس"³⁵. ويرى "ديكارت" في مقال آخر: "أنّ العقل في بداية عمره لا يعتمد إلاّ على ضعف الحواس وعلى سلطة التلقين، لذلك فإنه من المستحيل تقريباً أن يكون خياله قائم إلا على أفكار لانهاية لها وخاطئة في نفس الوقت، قبل أن يصححها هذا العقل نفسه..."³⁶.

كما نجد لآراء القديس "أوغسطين" حول هذه المسألة مكاناً لدى فلاسفة الإسلام أيضاً، فهناك تشابهاً كبيراً بينه وبين "أبي حامد الغزالي" في نظريته التراتبية للمعرفة، انطلاقاً من الحس إلى العقل إلى التصوف. يقول "الغزالي": "من أين الثقة بالمحسوسات، وأقواها حاسة البصر، وهي تنظر إلى الظل فتراه واقعاً غير متحرك، وتحكم بنفي الحركة؟ ثم بالتجربة والمشاهدة، بعد ساعة، تعرف أنه متحرك وأنه لم يتحرك دفعة واحدة بغتة، بل على التدرّج ذرة ذرة حتى لم يكن له حال وقوف. وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار، ثم الأدلة الهندسية

تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار. هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه، ويكذبه حاكم العقل³⁷. واعتبر أوغسطين العقل قادرا على الفهم بواسطة التأويل مثلما هو الحال لدى الكثير من الفلاسفة، فوسيلة التطهير عند كانط مثلا هي اللجوء إلى تأويل النصوص الشرعية وقد قام بتأويل نصوص العهدين تأويلا عقليا محضا استطاع أن يطهر العقيدة الكنسية حسب رأيه من كل ما يمكن أن يكون مضادا للنزعة العقلية³⁸.

لقد أبدى "أوغسطين" في سياق آخر رفضا قاطعا للتصور الأبيقوري والرواقي المادي والحسي حول المعرفة، مهما كانت قوة الحجج الفلسفية لأنصار هذا الاتجاه المناقض للنزعات المثالية والروحانية، يقول "أوغسطين": "... فلا نفكر في أن نشبه بالأفلاطونيين، هؤلاء الذين يعززون إلى الحواس، معرفة الحقيقة، ويدعون أنه يجب أن ننسب إلى تلك القاعدة الخاطئة والخذاعة كل ما نعرف؛ تلك آراء الأبيقوريين وأمثالهم من الفلاسفة؛ وماذا أقول؟ الرواقيون أنفسهم المولعون بفن الجدلية يعزونه إلى الحواس، وذاك هو، بنظرهم، أصل معاني الروح أو معاني الأشياء التي يشرحونها بالتحديد (...) غريب هو هذا التصور"³⁹. لكن رغم ذلك فلا بد من الاعتراف بوجود نور الأرواح أو الأنفس الذي يبين كل شيء، وهو الله. لأنّ العقل في نظر "أوغسطين" يتلقى الحكمة وجمالها من الأعلى، وهو الطريق الضامن للمعرفة الحقة. يمجّد فيلسوفنا العقل على حساب الحواس، لكنه (العقل) يجب أن يستعين بالله وبالإيمان ببلوغ هذا الحق، لأنّه في غياب الإيمان يعجز عن إدراك الحكمة أو الحقيقة الثابتة. وهو ما تناوله في منهج الإشراق.

ج. الإشراق:

يُعرّف الإشراق الأوغسطيني، بأنّه إدراك عقلي للحقائق الأساسية التي تظهر كفعل أسمى لحقيقة خالصة أو متعالية. فهو نظرية فلسفية تفسّر بواسطة نور الحقيقة الجوهرية، أي بواسطة فعل العقل الإلهي الذي يؤول إلى حضور الحقائق الأزلية في النفس، وهو ما يُعرف بالحكمة. أما درجات النور عند "أوغسطين" فإنّها تنقسم إلى النور الجسمي من جهة، والنور الروحي مصدر الحقائق المعقولة من جهة ثانية. وهذا النور لا يحمل المعرفة فحسب، لكنه يملك حقيقة هذه المعرفة أيضا بفعل الأنا العارفة⁴⁰. وهذا يستدعي نوعا من الكمال الإنساني المنوط بارتقاء الروح في مقاماتها واحوالها، واقترباها من الملكوت الأعلى، وتحقيقها باليقين، الذي لا يدرك إلا بمعرفة الإنسان لنفسه، اذن فكمال الإنسان بكمال معرفة نفسه، وكمال معرفة نفسه هو كمال معرفة ربه. وهذا طبعا في ما يخص مفهوم الانسان الكامل في الفكر الصوفي وتأسيس مفهوم الحقيقة المرادف لمفهوم الشريعة حسب المتصوفة المسلمين⁴¹. (أنظر: نظرية الاشراف وقيمة الحدس في بناء المعرفة . مجلة العلوم الانسانية والاجتماعية، ع 44 ، جامعة عبد الحميد مهري، قسنطينة 2).

3/ طبيعة المعرفة عند "أوغسطين":

إلى أي مدى يمكن الحديث عن الحقائق المطلقة والثابتة؟ وهل يوجد الحق بالمعنى العام أو المطلق؟

أ. الحقيقة الثابتة:

الحقيقة⁴² عند القديس "أوغسطين" لا تزول ولا تتلاشى، وهذا حتى في ظل زوال أو فناء الأشياء الحقيقية. هناك إذن ما هو غير فان، بما أنّه لا شيء حقيقي لو لا وجود الحقيقة، فالشجرة غير الحقيقية ليست شجرة، مثلما الخشب غير الحقيقي ليس خشباً، ومثلما الفضة غير الحقيقية ليست فضة، فكل ما ليس حقيقياً - بكلمة واحدة - ليس هو نفسه، لأنّ كل ما هو غير حقيقي فهو خاطئ. لذلك لا وجود إلاّ لحقيقة واحدة. والحقيقة بهذا المعنى جوهر قائم بذاته، حتى في حال زوال كل العالم. وما يمكن استخلاصه هو تميز "أوغسطين" بين الحقيقي (Le Vrai) والحقيقة (La Vérité)، أين لا يكون الشيء حقيقياً أبداً عند عدم وجود الحقيقة ذاتها⁴³.

يؤكد "أوغسطين" أنّ المعرفة الحسية ليست ضرورة واقعية، "أفلاطون" الذي ألهمه يعتقد أن الأشياء المادية ليست موضوعات لأي معرفة يقينية، فهناك عالم المثل الذي هو موضوع العلم اليقيني. أمّا عالم الحس فهو عالم يتأرجح بين الوجود واللاوجود، أعني أنه يتغير، ولقد آمن "أوغسطين" بنظرية المعرفة الأفلاطونية هذه حيث شعر بالحاجة الماسة إلى الهروب من وساوس الشكاك. فاعتقد منذ بداية حياته الفكرية وتأثير من "أفلوطين" أن الحسية الخالصة تؤدي لا محالة إلى شك كلي. فإذا كان الواقع الحقيقي سوف يرتد في النهاية إلى الظاهر المحسوس، فإن هذا الواقع سوف يكون في هذه الحالة في تدفق دائم، وسوف يكون مليئاً بالمتناقضات، ولن يكون من الممكن أن نعر على يقين واحد على الإطلاق. إنّ الحقيقية ضرورية وثابتة لا تتغير، لكن لا شيء ضروري أو ثابت لا يتغير في النظام الحسي. ومن ثمة فإن الأشياء الحسية لا يمكن أن تؤدي بنا إلى أية حقيقية، وهي الفكرة الشائعة لدى كل المدارس الأوغسطينية⁴⁴.

استند "أوغسطين" إذن في نقده للشككية إلى النزعة الأفلاطونية عموماً في تأكيدها على الحقيقة المطلقة. يقول "أفلاطون": "إنّ المعرفة في ذاتها، أي المعرفة كما هي، ستكون معرفة بهذه الحقيقة العليا في ذاتها أي بالحقيقة كما هي"⁴⁵. ومعلوم أنّ "أفلاطون" جعل المعرفة في إدراك الحقائق الثابتة القائمة بذاتها، وذلك تبعاً لتقسيمه العالم إلى عالم المثل (النماذج) الذي هو أكثر واقعية من عالم الواقع نفسه، لأنّ هذا الأخير عالم متغير. والعالم الحقيقي في نظرة هو عالم "بارمينيدس" الثابت، لا عالم "هرقليطس" المتحول.

أمّا "أفلوطين" الذي استند إليه "أوغسطين" أيضاً، فهو يرى: "أنه يجب ألاّ تكون حقيقة شيء يختلف عنها، بل يجب فيما تُخبر عنه أن يكون هو بالذات، فلقد تبين بذلك أن الروح والأمر الروحاني والحق شيء واحد، وأن ذلك هو الحق الأول. كما أنه اتضح أن الروح الأول هو الذي ينطوي على الحق كله، فهو بالأحرى أنه هو والحق كله شيء واحد"⁴⁶.

هذا، وقد استند "ديكارت" أيضاً إلى زعماء الاتجاهات الأفلاطونية المثالية، فيكرر فكرة العدد الأوغسطينية تبريراً للحق الثابت المطلق، يقول "ديكارت": "فسواء كنت يقطاً أو نائماً، هناك حقيقة ثابتة، وهي أن مجموع اثنين وثلاثة هو خمسة دائماً، وأن المربع لن يزيد على أربعة اضلاع أبداً. إن حقائق قد بلغت هذه المرتبة من الوضوح، لا يمكن أن تكون موضوع خطأ أو عدم يقين"⁴⁷.

ب. دليل حقيقة الأعداد:

يستدل "أوغسطين" على وجود المعرفة الحقة، أو الحقيقة الثابتة الازلية بقانون حقيقة الأعداد الذي يظهر لدى كل من يعقل على نحو متفاوت، فقد يصل إليه إنسان ما بسهولة، والآخر بصعوبة أكثر، وهكذا حسب درجة الاجتهاد. على أنّ هذا القانون يحصل بالتساوي لكل الذين يتناولونه، دون أن يتحول أو يتبدل. هل يدرك هذا القانون بالحواس؟ يقول "أوغسطين": "لو أدركت الأعداد بواسطة الحواس الجسمية، فإنني لا أدرك قانون القسمة والإضافة بنفس الحواس. إنّه يتم بواسطة نور الفكر الذي أصحح به الخطأ (...). على العكس من ذلك، فإن سبعة وثلاثة (3+7) يساوي عشرة (10)، ليس فقط الآن، و لكن دائماً، سواء في الماضي أو في المستقبل. فهي إذن حقيقة أزلية غير فاسدة. غير فاسدة للعدد الذي هو — كما قلت — مشترك، أملكه مثلما يملكه كل من يعقل"⁴⁸. فالأعداد وقوانينها ليست موضوعاً لتأثير الأشياء الحسية، لأنها ثابتة ومطلقة، في حين أن ما هو حسي متغير. لذلك فهي تابعة لنور العقل الذي هو فيض من النور الأول وهو الله، بمعنى أنّ كل الأعداد صادرة عن قانون مطلق ودائم ويقيني يعود إلى نور داخلي فقط.

الحقائق الأزلية مشتركة بين جميع الأفراد. فمن أين جاء هذا الاشتراك؟ هنا يفرق "أوغسطين" بين نوعين من الوقائع: الوقائع النفسية، والوقائع المنطقية أو الميتافيزيقية. فمن الناحية النفسية طريقة الإدراك مختلفة بالنسبة للأفراد. أمّا من الناحية المنطقية فإنّ موضوع الإدراك واحد. والحقائق تبعاً لهذا أزلية أبدية لا تخضع للأفراد، ولعوامل الزمان، وهي حقائق كاملة ومؤكدة، كالقضايا المنطقية والرياضية والحقائق الفلسفية. ومصدرها هو النور الأزلي الأبدي وهو الشمس التي نستطيع أن ندرك من خلالها الحقائق، وهذه الحقائق الموجودة في النفس هي فيض من النور الأول، وهو الله (Logos)⁴⁹.

وفي هذا نجد عمليات الأعداد أو معطيات الهندسة، علامة على حضور حقائق يقينية مطلقة، تصل إلى عقولنا وتندمج فيها، فتصبح موضوعاً للاستدلال اللاحق. ومنه، وبكيفية يقينية، توجد مجموعة من الحقائق المطلقة. ليست حقائق مجردة، بل جوهرية (Substantielles)، كامنة في الأشخاص، أو الضمائر، وفي عقل حي، مما يجعلها حقائق حية⁵⁰. ومعنى ذلك هو وجود حقائق هي في نظر "أوغسطين" قائمة بذاتها ومستقلة عن ظروف الزمان والمكان، لا يتطرق إليها الشك، كقوانين الأعداد مثلاً، حيث تقع هذه القوانين في موضع البدهة والوضوح الكلي.

ج. دليل الحكمة:

لكن لو صعدنا أكثر فإننا نجد أنّ الأعداد — يعتقد "أوغسطين" — تتجاوز حتى عقولنا، وتستقر بشكل دائم في الحقيقة نفسها. لقد أعطى الله وحده العدد لكل شيء، بما فيها الأشياء الدنيا، وتلك المصنفة كأقصى الكائنات، بما أن الأجسام تحوز على أعدادها أيضاً. وعلى العكس من ذلك فإن الله لم يعط الأجسام الحكمة، كم لم يعطها لجميع النفوس، ولكن للنفوس العاقلة فحسب. فإذا كان الله قد أودع العدد في كل شيء، فإنّ الحكمة وعلى العكس من ذلك، لا علاقة لها بأي جسم، ولا حتى بكل الأنفس⁵¹.

إنّ الناس في نظر "أوغسطين" يُفضّلون ويُقدّرون الحكمة أكثر، باعتبار أن عملية العدّ أبسط من أن يصبح أحدهم حكيماً، مثلما يقدرّون أكثر الذهب على ضوء المصباح، لذلك فالحكمة بعيدة على أن تكون في مستوى أدنى وهي بالمقارنة مع العدد فإنّها تشكل هويته، يقول "أوغسطين": "الحكمة والعدد، شيآن ينتميان إلى نفس النوع، لأن الكتابات المقدسة نفسها متفتحة على ذلك. إذ إن كل واحد موجود بالآخر، أو بالأحرى كلاهما جوهر الآخر، فالعدد مثلاً موجود بواسطة الحكمة، أو هو جوهرها، بما أن الحكمة موجودة بواسطة العدد أيضاً، أو هي جوهره (...). تبدو لي الحكمة أكثر جلالاً من العدد"⁵².

لا ريب أنّ "أوغسطين" يقول بوجود حكمة واحدة مشتركة، وهي الحقيقة الواحدة التي نراها بواسطة الفكر، فليست الحكمة شيئاً آخر غير الحقيقة التي تبدو بالنسبة لي ولغيري في صورة كونية (Universelle). إنّها الحقيقة الحاضرة للتأمل الدائم، لدى كل من هو قادر على التأمل. لأنّ ما هو غير فاسد أفضل من الفاسد، والأبدي أفضل من المؤقت، وغير القابل للاختراق أفضل من الكائن موضوع الاختراق. لذلك يجب تحويل النفس من الفاسد إلى اللاّفساد، ومحبة هذا الأخير حقيقة ثابتة عالمية تتناولها كل العقول بنفس الصورة. إنّها حقيقة واحدة وموضوع مشترك للتأمل والتعقل لكل فرد إنساني. هذا ما يختاره ويفعله من يحيا حياة عاقلة، إنّها البداية عينها، والحكمة نفسها. فهي فكرة واضحة وجلية، وهي القواعد ومقر الفضائل المتعلقة بالحكمة⁵³. فالحكمة متعالية عند أوغسطين لأنّها الحقيقة الأسمى أو الحق الأول وهو الله .

والدليل على ذلك في نظر "أوغسطين" هو أن الناس يرغبون في الخير، وينفرون من الشر، لأنه من غير الحكمة أن نرغب فيما هو غير مرغوب فيه، لذلك كل الناس يرغبون في الحياة السعيدة. إلّا إذا وقع خطأ حين نجتنب الطريق المؤدي إلى السعادة، وكلما اجتنبنا هذا الطريق قلّت حكمتنا وابتعدنا عن الحقيقة التي تنم عن تأمل وامتلاك الخير الأسمى (le Bien Suprême). من المؤكد أنّنا نريد أن نكون سعداء، فإننا نريد أن نكون حكماء، إذ لا سعادة لامرئ دون خير أسمى متصل بالحقيقة التي نطلق عليها الحكمة⁵⁴. ومنه، فالحقيقة عند "أوغسطين" موضوعية واليقين ثابت وعام، والعلم ضروري لا يختلف فيه عاقلين. يقول: "... أمّا قلوبهم فكانت خالية من الحقيقة، وكانوا دوماً يرددون: الحقيقة، الحقيقة، ويجدّثوني عنها، وما كان أبعدهم عنها، فكم كانوا يتكلمون زوراً عنك، أيها الحقيقة التي لا تقبل ريباً، وبخاصة عن هذا العالم الذي خلقته. ولم أكتثر في هذا المضمار، لأقوال الفلاسفة الصحيحة عينها، حبّاً بالوصول إليك يا أبي الكلي الصلاح ويا جمال كل جمال"⁵⁵.

يرى "أوغسطين" — أنّه من الناحية الفلسفية والعقدية — في المسيحية الشكل الأرقى للحقيقة، فإنه لا يتردد في البحث عن موقع ما لخيرة المتدينين أو الفلاسفة. وهو أمر يمكن تفسيره بشيئين أساسيين: الأول فلسفي يتعلق بكونية الحقيقة لديه، إذ هو يعتبر الذين سبقوه قد أعلنوا بدرجات متفاوتة عن الحقيقة الكلية، والتي تتمثل في الله. فهو يُقرّ مثلاً بأنّ الفكر الأفلاطوني لا يتعارض مع الفكر المسيحي، لأنّ في الأفلاطونية طرق مؤدية إلى معرفة الله. أما الثاني فهو أخلاقي يتعلق بمفهومه للحب، باعتباره مفهوماً لا مشروطاً⁵⁶.

خاتمة:

وأخيراً يمكن القول إنّ الإيمان هو الذي بدّد شكوك "أوغسطين" حول إمكان المعرفة واليقين، حيث يسلك الإنسان حسب إمكانياته وذلك بالعودة إلى الأشياء والكائنات المخلوقة، ومنه الرجوع إلى الأدنى بحثاً عن الأعلى، فتتطلق المعرفة في نظره من عين الحس أو الجسم إلى عين العقل وبعدها إلى المشاهدة الربّانية. فيبدو بكل وضوح أنّ الأوغسطينية لا تحتاج إلى العقل الفعّال مثلما هو الحال عند "الأكويني" طالما أنّه عقل يتلقّى الأفكار بفضل الإشراف الإلهي الذي هو حدس للأفكار الأولى عن طريق مبدأ المشاركة، وهو معنى الحدس في أسمى معانيه.

إنّ الأبحاث في ميدان الفلسفة الوسيطية المسيحية وخاصة الأوغسطينية منها ما تزال مجالا فسيحا للبحث والدراسة، فهي لم تتوقف بسبب ارتباطها بالمسائل التي يطرحها العقل الفلسفي في واقعنا الراهن مثل وسائل اكتساب المعرفة والفعل الأخلاقي والقيم ومسائل الدين وعلاقتها بالعلوم الأخرى والمشكلات المتصلة باللغة والتأويل وغيرها. لذلك ما يزال العديد من المشكلات والآراء والنصوص الفلسفية الأوغسطينية الغامضة والصعبة ينتظر التعمق أكثر في التحليل والقراءة والفحص.

المصادر والمراجع

- إميل برهيه: تاريخ الفلسفة، الفلسفة اليونانية، ج1، ترجمة، جورج طرايشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1982.
- أبو عمران الشيخ: أوغسطين العنابي ومقاومة الحركة الدوناتيّة، مجلة الأصالة، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، العدد 34-35، 1976.
- إيتينجلسون: الفلسفة المسيحية في العصر الوسط، ترجمة وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 2009.
- أفلاطون: الجمهورية، تقديم جيلالي اليابس، موفم للنشر، 1990.
- أفلاطون: محاوره بارمنيدس، ترجمة جيب الشاروني، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2002.
- أفلوطين: تاسوعات، ترجمة فريد جبر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1997.
- أوغسطين: اعترافات، ترجمة الخوري يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط5، 1989.
- أوغسطين: مدينة الله، ج1، ترجمة الخوري أسقف يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط2، 2008.
- برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ج2، ترجمة زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط2، 1968.
- ديكارت: مقالة الطريقة، ترجمة جميل صليبا، موفم للنشر، 1991.
- روني ديكارت: تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، ط4، 1988.

- عبد الرحمن بدوي: فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات، الكويت، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط3، 1979.
- الغزالي: المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط7، 1967.
- ماجد فخري: تاريخ الفلسفة اليونانية، من طاليس إلى أفلوطينوبزقلس، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1991.
- ماهر عبد القادر محمد، حربي عباس عطيتو: دراسات في فلسفة العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1998.
- معز مديوني: مقدمة لقراءة فكر أوغسطينيوس، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2011.
- منتدى الأستاذ (مجلة)، تصدرها المدرسة العليا للأساتذة بقسنطينة. الجزائر. العدد 17 سنة 2016.
- منتدى الأستاذ (مجلة)، العدد 19، سنة 2017.
- منتدى الأستاذ (مجلة)، العدد 21، سنة 2018.
- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، دار المعارف، مصر، القاهرة، ط3.
- Christian Nadeau: Le Vocabulaire De Saint Augustin, éllipses édition marketing S.A. Paris, 2001.
- Descartes: La Recherche De La Vérité, Lecture de Joseph Beaudé, édition Babel Actes Sud, 1997.
- Dominique Doucet: Augustin, L'expérience Du Verbe, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2004.
- Étienne Gilson: Introduction à L'étude De Saint Augustin, 2^{ème} édition, Librairie philosophique J. Vrin, 1943.
- G. De Plinval: Pour Connaitre La Penée De Saint Augustin, édition Bordas, Paris, 1954.
- Henri-Irénée Marrou: Saint Augustin Et La Fin De La Culture Antique, E. De Boccard, Paris, 1938.
- Lucien Jerphagnon: Augustin Et La Sagesse, Desclée De Brouwer et Cie, Paris, 2006.
- Saint Augustin: Dialogues Philosophiques(4), Problèmes Fondamentaux, Contra Academicos, De Beata Vita, De Ordine, Traduction R. Jolivet, édition desclée de Brouwer et Cie, Paris, France, 1948.
- Saint Augustin: Dialogues Philosophiques(5), Dieu Et L'ame, Soliloques, De ImmortalitateAnimae, De quantitateAnimae, traduction, Pierre De Lobriolle, édition Desclée De Brouwer et Cie, Paris, 1948.
- Saint Augustin: Dialogues Philosophiques, De L'ame à Dieu, De Magistro, De Libero Arbitrio, tome (6), Traduction et notes par F.J Thonnard, deuxième édition, Desclée, de Brouwer et Cie, Paris, France, 1952.
- Saint Augustin: La Trinité (16), Les Images, Traduction P.A Gaësse, S.J, Edition Desclée De Brouwer, Paris, 1955.

▪ Saint Augustin: La Vraie Religion, Traduction L'ablé Joyeux, édition Poujoulat et Raulx, Paris, 2010.

▪ Saint Augustin: Les Révisions (12), Traduction Gustave Barudy, Desclée De Brouwer et Cie, Paris, 1950.

▪ Vera parenetto: Augustin, Le Message D'une Vie, Traduit De L'italien par Noël Bugnard, éditions le centurion, Paris, 1986.

الهوامش والإحالات:

¹ Saint Augustin: Dialogues Philosophiques(4), Problèmes Fondamentaux, Contra Academicos, De Beata Vita, De Ordine, Traduction R. Jolivet, édition desclée de Brouwer et Cie, Paris, France, 1948, p39.

² تعاقب على رئاسة الأكاديمية في القرن الرابع بعد أفلاطون على التوالي كل من أسبوسيسيوس (348-339 ق م)، وكسينوقراطيس (315-315 ق م)، وبوليمونس (315-269 ق م).

▪ إميل برهيه: تاريخ الفلسفة، الفلسفة اليونانية، ج1، ترجمة، جورج طرايشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1982، ص208.
مرت الأكاديمية بثلاث مراحل: الأكاديمية القديمة التي تزعمها أفلاطون وبعض تلامذته الأوائل، ثم الوسطى التي أسسها أرسيزيلاس، وأخيرا الأكاديمية الجديدة التي أسسها كارنيادس القرواني وخليفته كليتماخس القرطاجي.

▪ ماجد فخري: تاريخ الفلسفة اليونانية، من طاليس إلى أفلوطينو بركلس، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1991، ص163.

³ Saint Augustin: Dialogues Philosophiques(4), Problèmes Fondamentaux, Contra Academicos, De Beata Vita, De Ordine, pp75, 87.

⁴ Saint Augustin: Dialogues philosophiques(4), Problèmes Fondamentaux, p105.

⁵ محمد خيط: الشك الديكارتي لدى طه حسين: برادغم معرفي أم تلقي باهت؟ مجلة منتدى الأستاذ، العدد 19، سنة 2017، ص289.

⁶ عبد الرحمن بدوي: فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات، الكويت، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط3، 1979، ص22.

⁷ ديكارت: مقالة الطريقة، ترجمة جميل صليبا، موفم للنشر، 1991، ص37.

⁸ Vera parenetto: Augustin, Le Message D'une Vie, Traduit De L'italien par Noël Bugnard, éditions le centurion, Paris, 1986, p77.

⁹ Saint Augustin: Les Révisions(12), Traduction Gustave Barudy, Desclée De Brouwer et Cie, Paris, 1950, p275.

¹⁰ برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ج2، ترجمة زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط2، 1968، ص93.

¹¹ Saint Augustin: Dialogues philosophiques (4), Problèmes Fondamentaux, Contra Academicos, De Beata Vita, De Ordine, p107.

¹² Ibid, p127.

¹³ Ibid, p153.

¹⁴ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، دار المعارف، مصر، القاهرة، ط3، ص39.

¹⁵ Saint Augustin: La Trinité (16), Les Images, Traduction P.A Gaësse, S.J, Edition Desclée De Brouwer, 1955, Paris, pp259-261.

¹⁶ أفلاطون: الجمهورية، ص315.

¹⁷ Saint Augustin: Dialogues Philosophiques(4), Problèmes Fondamentaux, Contra Academicos, De Beata Vita, De Ordine, pp 41-43.

¹⁸ Saint Augustin: Dialogues Philosophiques, De L'âme à Dieu, De Magistro, De Libero Arbitrio, tome (6), Traduction et notes par F.J Thonnard, deuxième édition, Desclée, de Brouwer et Cie, Paris, France, 1952, pp223-225.

¹⁹ Saint Augustin: Dialogues Philosophiques, De L'âme à Dieu, De Magistro, De Libero Arbitrio, p 229.

²⁰ أوغسطين: اعترافات، ترجمة الحوري يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط5، 1989، ص228.

²¹ Saint Augustin: Dialogues Philosophiques(5), Dieu Et L'âme, Soliloques, De Immortalitate Animae, De quantitate Animae, traduction, Pierre De Lobriolle, édition Desclée De Brouwer et Cie, Paris, 1948, p311.

²² Ibid, pp91, 95.

²³ Ibid, p173.

²⁴ أفلوطين: تاسوعات، ص329.

²⁵ Saint Augustin: Dialogues Philosophiques, De L'âme à Dieu, De Magistro, De Libero Arbitrio, p 225.

²⁶ Saint Augustin: Dialogues Philosophiques, De L'âme à Dieu, De Magistro, De Libero Arbitrio, p231.

²⁷ Ibid, p 231.

²⁸Ibid, p 227.

²⁹ Saint Augustin: Dialogues Philosophiques, De L'âme à Dieu, De Magistro, De Libero Arbitrio, pp 227-229.

³⁰ Saint Augustin: La Trinité (16), 2^{ème} partie, Les Images, p215.

³¹ Étienne Gilson: Introduction à L'étude De Saint Augustin, pp74-76.

³²أوغسطين: مدينة الله، ج1، ترجمة الخوري أسقف يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط2، 2008، ص389.

³³ Saint Augustin: La Vraie Religion, Traduction L'ablé Joyeux, édition Poujoulat et Raulx, Paris, 2010, pp 110-111.

³⁴ أفلاطون: الجمهورية، ص ص326-327.

³⁵ رونييه ديكرات: تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، ط4، 1988، ص28.

³⁶ Descartes: La Recherche De La Vérité, Lecture de Joseph Beaudé, édition Babel Actes Sud, 1997, p11.

³⁷ الغزالي: المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط7، 1967، ص66.

³⁸ دريس نعيمة: فلسفة الدين عند كانط، منتدى الأستاذ، العدد 17 سنة 2016، ص106.

³⁹ أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص376.

⁴⁰ Dominique Doucet: Augustin, L'expérience Du Verbe, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2004, pp 83-84.

⁴¹ طارق زيناوي: اشكالية الانسان الكامل في الفكر الصوفي-قراءة في المفاهيم والتجليات- مجلة منتدى الأستاذ، العدد 21 سنة 2018، ص205.

⁴² الحقيقة عند أوغسطين تحمل معنى أنطولوجي وتيولوجي معا. تنمهي مع الله، أو مع كمال وجوده الأنطولوجي بتحديد أكثر. هي واحدة وكلية، تفرض أن تفهم بكيفية أبسط قدر الإمكان، لأنها منفصلة عن كل ظروف الزمان والمكان =

éllipses édition marketing S.A. Paris, 2001, - Christian Nadeau: Le Vocabulaire De Saint Augustin, = p57.

⁴³ Saint Augustin: Dialogues Philosophiques (5), Dieu Et L'âme, Soliloques, p 83-91.

⁴⁴ إيتنجلسون: الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص 328-329.

⁴⁵ أفلاطون: محاوره بارمينيس، ترجمة جيب الشاروني، المجلس الاعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2002، ص27.

⁴⁶ أفلوطين: تاوسوعات، ص 442.

⁴⁷ رونييه ديكرات: تاملاؤميتافيزيقية، ص 32.

⁴⁸ Saint Augustin: De Magistro, De Libero Arbitrio, p 253.

⁴⁹ عبد الرحمان بدوي: فلسفة العصور الوسطى، ص25.

يلاحظ أيضا في: ماهر عبد القادر محمد، حربي عباس عطيتو: دراسات في فلسفة العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1998، ص362.

⁵⁰ G. De Plinval: Puor Connaitre La Penée De Saint Augustin, p56,57.

⁵¹ Saint Augustin: De Magistro, De Libero Arbitrio, p 275.

⁵² Ibid, p 273.

⁵³ Ibid, p 267,271.

⁵⁴ Saint Augustin: De Magistro, De Libero Arbitrio, p 263.

⁵⁵ أوغسطين: اعترافات، ص 46.

⁵⁶ معز مديوني: مقدمة لقراءة فكر أوغسطينيوس، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2011، ص193.