والخطوة الثانية أنه قرأ كتب الأفلاطونية المُحْدثة ، وهو يتحدث عنها حديثاً كله الإعجاب ؛ ولكنه لا يذكر لنا أسماء الذين أثاروا عاطفة الإعجاب عنده . وليس من شك فى أنه يشير إلى أفلوطين ، وهو الذى جعله يعجب كل الإعجاب بالأفلاطونية المحدثة .

أما كتب أفلاطون نفسه فلم يكن قرأ منها إبان ذلك العهد غير محاورة « مينون » . والعامل الأساسى الذى جعله يعجب بالأفلاطونية المحدثة ، وجود نزعة عقلية فيها . ثم إنه رأى الأفلاطونية المحدثة تتفق تماماً مع العقائد المسيحية . وقد رأى خصوصاً فيما يتعلق بفكرة « اللوغوس » أن استهلال الإنجيل الرابع يتفق معها ؛ وكذلك مع فكرة النور . ولهذا كان عليه أن يؤمن بالأفلاطونية المحدثة باعتبارها صورة عقلية للحقائق الإيمانية . وظهر هذا التطور من الناحية الخارجية سنة ٣٨٦ حينما عاد بعد انتهاء الدراسة إلى بلده كسكيا كم Cassiciacum .

وهنا فى هذه المدينة قضى القديس ليالى عدة مفكراً فى التطور الجديد الذى يجب أن يمر به وعزم على أن يخطو الخطوة الأخيرة ، وأن ينصرف كلية عن هذا العهد الماضى خصوصاً من الناحية الفلسفية . وكانت هذه الفترة القصيرة ، التى قضاها فى مدينته ، خصبة من ناحية الإنتاج ، فكتب أربعة كتب رئيسية من نوفمبر سنة ٣٨٦ إلى يناير سنة ٣٨٧ . وهذه الكتب هى أولا « ضد الأكاديميين Contra accademicos ؛ ثم « فى الحياة السعيدة » De beata vtat ؛ وكتاب « فى النظام » de ordine وأخيراً كتاب « مناجيات » Soliloquia .

وظاهر من هذه الكتب أنها تمثل طوراً جديداً فى حياة أوغسطين الروحية . فى هذا الطور انتقل إلى الإيمان بالحقيقة كما سنرى ذلك فيما بعد حين نتكلم عن الحقيقة عنده .

وفى مطلع العام الجديد رجع إلى ميلانو مرة أخرى . وهنا لم يكن عليه إلا أن يخطو الخطوة الأخيرة الرسمية فتناول التعميد على يد القديس أمبروزيوس Ambroise فى ٢٤ أبريل سنة ٣٨٧ . وبعد ذلك بدأ يصبح رجل دين بالمعنى المحدّد . واستمر أيضاً ، فى الفترة ما بين أوائل العام حتى التعميد ، يكتب كتباً مختلفة ، فيها النزعة الدينية غالبة . ومن أهم ما كتبه فى تلك الفترة كتابه « الدين الحقيقى » de vera Religioue ثم de ecclesisae Catholicae « فى الكنيسة الكاثوليكية » . وفى سنة ٣٩١ أصبح قسيساً . وفى سنة ٣٩٥ أصبح أسقفاً . ودعى بعد ذلك إلى مدينة هيبون (بونه) فى شمال أفريقية بالقرب من قرطاجنة . وحينئذ كان عليه فى منصبه الجديد أن يتخذ سبيلا غير السبيل الفلسفى الخالص . وهو فعلا أنم فى ميلانو مذهبه الفلسفى كله تقريباً .

أما المذهب الجديد فكان يتطلب منه أن يدافع عن المسيحية ضد الهراطقة ، وضد الفلاسفة من جهة أخرى . ومع ذلك فإن الكتب الجديدة التى كتبها فى هذه الفترة أهمها كتاب « التثليث » De trinitate وكتاب « مدينة الله » de Civitate Dei . والكتاب الأخير قد كتب فيما بين سنة ٤١٣ وسنة ٤٢٦ ، وفيه تحدث عن الفلسفة ، وقال إن المسيحية هى الفلسفة الحقيقية ؛ ونظر نظرة جديدة إلى تطور تاريخ الفلسفة ، هى التى عرضناها فى « ربيع الفكر اليونانى » فكأنه لم يحمل على الفلاسفة باعتبارهم كذلك ؛ ولكنه حمل عليهم لأنهم لا يمثلون المسيحية فى ثوب أفلاطونى محدث .

إنما بدأ صراع القديس فى هذا الميدان الجديد أولا مع هؤلاء الذين آمن بهم من قبل (المانوية) ؛ وثانياً مع أصحاب البدع الجديدة التى أقامها دونات Donat ، الذين كانوا يعتبرون أنفسهم المتابعين الحقيقيين للرسل . واستمر القديس أوغسطين على هذا النحو حتى توفى فى ٢٨ أغسطس سنة ٤٣٠ م .

من هذا كله نشاهد أن تطوره قد سار من النزعة الحسية المادية إلى النزعة

العقلية الإفلاطونية المحدثة ، أى من الفلسفة الخالصة التى لا تعرف الإيمان ، إلى الفلسفة المؤمنة ، أى التى تقوم على الإيمان . ولهذا يمكن أن يعد ممثلاً لنوع جديد من الأفلاطونية يمكن أن يسمى « الأفلاطونية الأوغسطينية » . وسنرى أن فلسفته أفلاطونية خالصة .

وقد ظل بعيداً عن التأثر بالمدارس المشائية ، وبأرسطو كل البعد . لأن فكر أرسطو لم يكن يلائم مزاجه ، وكان تفكير أرسطو يقوم على الواقع ، ولا يؤمن — ولو ظاهرياً فقط — بالحقائق العلوية التى تعد الأساس الذى يقوم عليه بناء المسيحية المذهبى .

ورأى أوغسطين فى الصلة بين العقل والنقل ، بين العلم والإيمان ، قد تحدثنا عنه من قبل . وهو يتلخص فى الصيغ الثلاث الرئيسية التى يقول بها وهى :

أولا : أن العقل يسبق الإيمان Ratio antecedit fidem ؛ وأن الإيمان يسبق العقل ؛ وأن الإيمان للتعقل Credo ut intelligam . فالعقل يسبق الإيمان من حيث أن العقل هو الذى يبين قيمة الحقائق الإيمانية ، من ناحية وجوب الاعتقاد بها ، أو عدم وجوبه . ولكن الإيمان يسبق العقل ، لأن الإيمان يجب أن يتقدم العقل لكى يتعقله .

وثالثاً : يجب أن يكون الإيمان متجهاً نحو التعقل ، فلا يكون إيماناً ساذجا ، بل إيماناً عقلياً . لأن الإيمان فى درجة أقل بكثير من التعقل ، ولا بد للإنسان إذن أن يرتفع عن مرتبة الإيمان الساذج إلى مرتبة التعقل . وسنرى ذلك واضحاً عند الكلام على مشكلة الحقيقة .

مشكلة المعرفة

عنى أوغسطين بمشكلة المعرفة عناية خاصة ؛ ونظر إليها نظرة خاصة أيضاً . فقد ظهرت له هذه المشكلة لا كما ظهرت لليونانيين ، بل ظهرت له على صورة مشكلة حيها ، ودفع ثمنها من حياته نفسها . وكان عليه أن يعنى بهذه المشكلة ، لأن البحث عن الحقيقة يقتضى أولا : 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 فى « إمكان الحقيقة » . فأول كتاب فلسفى كتبه القديس هو ضد الأكاديميين ، أى ضد الشكاك . فعارضهم أولا فى تقدمهم للمعرفة الحسية حين قالوا إن الحواس خداعة ، وإن أحوال الأحلام والهلوسة تقتضى منا ألا نثق بكل ما يظهره الحس أمامنا . ولكنه وجد أيضاً أن هذا البحث يقتضى أن نعرف أولا منهج البحث ، أى الطريق الذى نستطيع بواسطته أن نصل إلى اكتشاف الحقائق . وقد وجد هذا الطريق عند الأفلاطونيين المحدثين ، وهو طريق الوجدان Intuition أى المعرفة المباشرة العيانية . فعلى الشخص أن يبدأ بالبحث عن المعرفة بالذات . وعن طريق اكتشافه للذات يصل إلى الحقيقة ، أو على الأقل يصل إلى المنهج الذى يثبت به إمكان هذه الحقيقة ، وثانياً الطريق الموصل إلى هذه الحقيقة .

وهذه هى النقطة الأرخيميدية التى كانت نقطة البدء فى تفكير « ديكارت » ؛ والتى اعتبر على أساسها مؤسس الفلسفة الحديثة . فهو قد بدأ كأوغسطين بالفكر لكى يصل إلى الوجود . ومن هنا تظهر أهمية « أوغسطين » على الأقل .

بدأ « أوغسطين » الشك فقال : إن الناس مختلفون فى الحياة ، والتذكر ، والعلم ، والإرادة ، والحكم — أهى تنتسب إلى الهواء أم إلى النار أم إلى الدم ؟

ولـكن هؤلاء جميعاً متفقون على أنهم يشكون . فهناك إذن حقيقة يقينية ، هى الشك . وهذه الحقيقة تقتضى أيضاً حقائق أخرى مرتبطة بها : وهى الحياة ، والتذكر ، والعلم ، والحـكم ، والإرادة .

وذلك لأن الذى يشك يحيا ، والذى يشك يعلم أنه يشك ؛ والذى يشك يريد اليقين ، والذى يشك يتذكر ما يشك فيه ؛ والذى يشك يحكم بأن الحقائق لا يمكن أن تؤخذ مباشرة بوصفها شيئاً يقينياً ـ ومعنى هذا كله أن الشك أولا موجود ، وهو حقيقة . وثانياً أن العمليات النفسية المتصلة بهذا الشك ، هى أيضاً حقائق يقينية ، ومعنى هذا أننا قد وصلنا إلى إثبات وجود حقائق يقينية . ولـكن هذه الحقائق معناها أيضاً ، أن هناك ذاتاً هى التى تشك ، وهى التى تقوم بكل هذه العمليات النفسية . ومعنى هذا أننا قد وصلنا أيضاً إلى إثبات وجود الذات .

ولـكن عن أى طريق استطعنا أن نقول إن هذه الأشياء حقيقة ؟ الطريق هو المعرفة المباشرة (الوجدان) وذلك لأننا فى الحالات الأخرى ، أى فى المعرفة الحسية ، لا نتصل بالحقائق مباشرة . ولهذا فإن مقياس الحقائق يكون حينئذ حضورها فى النفس مباشرة . بل كل ما يقدم الحس هو صور أخرى للحقائق الأصلية . أما هذه الحقائق التى عرفنا أنها يقينية ، فاليقين قد جاءنا بإزائها لأن هذه الحقائق حاضرة مباشرة أمام النفس ، وتُدْرَك عن طريق العيان والوجدان . ولهذا فإن مقياس الحقائق يكون حضورها فى النفس مباشرة . إلا أن مشكلة المعرفة لم تحل بهذا ؛ لأن كل ما استطعت أن أصل إليه هو أننى عرفت ذاتى والحقائق الخاصة بها . أما ماعدا هذه الذات من الذوات الأخرى والأشياء الخارجية ، فلم أستطع أن أعرفها بعد . ولهذا فلـكى ينتقل الإنسان من العالم الذاتى إلى العالم الخارجى ، لا بد أن يبحث عن طريق آخر . وهنا تظهر

الأفلاطونية المحدثة مرة أخرى ؛ فنراه يفرق بين عالمين : العالم الحسى ، والعالم العقلى .

والقديس أوغسطين لم يقل بما قال به الشكاك : إن العالم الحسى باطل ؛ بل قال بأن له حقيقة ووجوداً ، وأعطى له كل ما له من قيمة فى اكتشاف المعرفة . إلا أنه قال إن العالم الحسى غير كاف ؛ لأن المعرفة الحسية تؤدى فقط إلى الإيمان لا إلى العلم . وكأنه كان متفقاً مع الفلاسفة الأفلاطونيين ، سواء المحدثون والقدماء .

أما المعرفة المؤدية إلى العلم فهى معرفة الحقائق الأزلية الأبدية . وهذه الحقائق الأزلية الأبدية موجودة بطبيعتها فى النفس الإنسانية . ويستطيع الإنسان أن يصل إليها عن الطريق عينها التى تؤدى إلى إثبات الحقيقة والذات .

هذه الحقائق الأزلية ، هى حقائق العلم وهى حقائق المنطق والعلوم الحرة والرياضة . وقد رأينا من قبل كيف أن الحقائق الرياضية هى التى أدته إلى الشك فى المانوية ، وهى الآن ستقدم له المقياس الحقيقى للمعرفة . وهذه الحقائق الأزلية الأبدية لا يمكن أن تستخلص من الحس ، لأنها مفترقة عنه . وفى هذا يقول : لقد رأيت خطوطاً قد رسمت كأحسن ما يكون ؛ ولكننى لم أستطع إدراك خطوط كالهندسة من الأشياء الحسية . فهو يقول كما قال إفلاطون إن الحسيات ليست غير نسخة مشوهة للحقائق الأبدية ، وهى تنزع نحو الكمال المتحقق فى الحقائق الأبدية . ولكن هل معنى هذا أن المعرفة الحسية مختلفة تماما عن معرفة الحقائق الأزلية الأبدية ؟ وهل هناك هوة بين العالمين ؟ الواقع أن الجواب هنا يشابه أيضا ما قال به أفلاطون من أن المعرفة الحسية ليست غير دافع وباعث يجعل النفس تدخل فى ذاتها لكى تكتشف الحقائق الكامنة فيها . وهذه الحقائق هى المقياس الذى نقيس به ما ندركه . فمن ناحية : الحسُّ ضرورىٌّ

لأنه يحث على إدراك الحقائق الأبدية ، وهذه ضرورية بالنسبة إلى الحس لأنها المقياس الذى به نعرف حقيقة المعارف الحسية .

ومعنى هذا أن المعرفة الحسية والعقلية ، أو معرفة الحقائق الأزلية الأبدية ، متضامنتان معاً فى الإدراك ؛ ولا غنى بالواحد عن الآخر . وذلك راجع إلى أن الاثنين أمر واحد .

وهنا تعترضنا مشكلة أخرى ، وهى الاتفاق الذى نراه فى الحقائق الأزلية باعتبارها مشتركة بين جميع الأفراد . فهى حقائق مشتركة . 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 . أما من الناحية الثانية — المنطقية — فإن موضوع الإدراك واحد . والحقائق تبعا لهذا أزلية أبدية لا تخضع للأفراد ، ولا لعوامل الزمان .

من أين أتت هذه الحقائق الأبدية التى نجدها فى نفوسنا ؟ لئن كانت هذه الحقائق موجودة فى الذات ، فإنها ليست موضوع الذات ؛ لأن المعلول لا يمكن أن يحتوى أكثر من علته ، ولا أن يساوى علته . ولما كانت النفس فانية ، فلا يمكن أن تكون علة الحقائق الموجودة بها ؛ بل لا بد أن يكون ثم مصدر آخر هو الذى يضع هذه الحقائق فى الذات .

والآن ، ما هو مصدر هذه الحقائق ؟ لا بد أن نبحث عن مصدرها تبعاً للمبدأ الذى قلناه — وهو أن المعلول لا يحتوى على أكثر من علته . وهنا يستعين أوغسطين بأفلاطونيته المحدثة فيلجأ إلى نظرية الإشراق ، أو الإشعاع . فيقول إن هناك نوراً أزليا أبديا هو الشمس الذى نستطيع من خلالها أن ندرك الحقائق . وهذه الحقائق الموجودة فى النفس هى فيض من النور الأول ، وهو الله . أو بعبارة أخرى هو Logos أو « كلمة » الله . وهذا يتفق تماما مع مستهل

« الإنجيل » الرابع . ولهذا وجد أوغسطين أن الاتفاق تامٌ بين الأفلاطونية المحدثة و وبين المسيحية .

فالحقائق الموجودة فى النفس هى إذن من فيض الله ، وهى تؤكد وجود شىء هو المحدث لها . ومعنى هذا أن نظرية المعرفة تقودنا إلى نظرية الله . وهنا نرى الشبه كبيراً جداً بين ديكارت وبين أوغسطين . فالأول وصل إلى الذات عن طريق الحقائق التى رآها مودعة فى الذات . وكذلك فعل أوغسطين . وديكارت جعل الضمان لهذه الحقائق هو الله ، وكذلك فعل أوغسطين .

مشـــكلة الله

رأينا فى عرضنا لمشكلة المعرفة أننا قد وصلنا إلى الله عن طريق وجود الحقائق الأزلية الأبدية فى الذات . ولنعـــــرض هذا الآن عرضا أكثر إيضاحاً وتفصيلا .

فنقول إن الذات تكتشف أن هناك حقائق ، وهذه الحقائق علتها لابد أن تـكون من جنسها ، فهناك إذن موجود أزلى أبدىٌ ؛ وهذا الموجود هو الله . والوجود والماهية شىء واحد . ولهذا فإن الماهية التى نتصورها لله فى نفوسنا تقتضى الوجود . ففـكرة الله الموجودة فى نفوسنا تقتضى وجوده أيضاً . فالله إذن موجود . هذا هو البرهان الأول لدى أوغسطين .

أما البرهان الثانى على وجود الله ، عند أوغسطين ، فهو أن التغير فى الوجود يتم بأن يتخذ الشىء صورة مضادة له ؛ وعلى ذلك لا يمكن أن يكون الشىء هو الذى يعطيها لنفسه ـ لأن هذا مستحيل ؛ وإلا لما كان فى حاجة لأن يعطى نفسه ما هو موجود فيها من قبل . فإعطاؤه الصورة لا يمكن أن يتم إلا عن طريق موجد للصورة . ومعنى هذا أن هناك علة أو خالقاً هو الذى يهب الصورة ؛ وهذه العلة باعتبارها واهبة هى الله .

والبرهان الثالث على وجود الله يشبه البرهان الغائى المعروف . وفيه نجد أوغسطين يقول إن فى الوجود نظاما وجمالا . وهذا الجمال والنظام لا يصدر إلا عن موجد فذان هو الله .

وبعد أن أثبت وجود الله ، بقى عليه أن يثبت صفاته . وهنا يقول أولا إن الله لا يمكن أن يُدرك أو يوصف ، لأنه فوق الوصف والكلام . وكل تشبيه بينه وبين الإنسان — باطل . فقد نستطيع أن نضيف إلى الله صفات معينة يتفق فيها معه الإنسان . إلا أن هذه الصفات يجب أن تنزهه عن التشابه مع الإنسان . وهذه الصفات ليست شيئاً يضاف إلى الذات بل هى عين الذات . ويعتبر من الكفر أن تقول إن الله غير الحقائق الأزلية ، لأن هذه الحقائق الأزلية الأبدية هى صفات الله ، وليست زائدة عليه .

والوصف الذى نستطيع أن نصف الله به هو : الوجود . والوجود بالمعنى الأفلاطونى هو الشىء الحقيقى الذى يمكن أن يتصف به الله . ويهيب القديس أوغسطين بالآية ١٤ إصحاح ٣ من سفر «التكوين» وهى Ego sum qui sum « أوهيه الذى أوهيه » فالصفة الأولى إذن هى الوجود الخالص بأكمل معانى الكلمة — ولما كان الله أزليا أبديا ، ولما كان وجوداً خالصاً ، فهو علم . وعلم الله ليس حادثا ولا متعلقا بحادثة دون أخـــرى ، وليس يتم بالانتقال من فكرة إلى فكرة . وليس علماً لما حدث فيه ، بل علم لما حدث ، ولما هو حادث ، ولما سيحدث ، كلها دفعة واحدة ، وفى حضرة الإله مرة واحدة .

والأشياء توجد لأن الله يعلمها ؛ ولا يعلمها الله لأنها توجد : فالأشياء والأفكار لا وجود لها إلا من حيث هى معلومة عند الله .

وتضاف إلى صفة العلم صفتان أخريان هما صفتا الإرادة والقوة : فالله يريد ، وإرادته ممتدة إلى كل شيء . وهذه الإرادة ليست اختياراً مرتبطاً بوقت أو بمكان ؛ بل هى إرادة واحدة تتعلق بها الأشياء مرة واحدة . والله يفعل ما يريد . فالإرادة والقوة متساويتان . وسيظهر هذا فى الكلام عن مشكلة العالم .

مشكلة العالم

إن مشكلة العالم عند أوغسطين متصلة اتصالاً وثيقاً بمشكلة الله . ويكاد يكون بحثه فى مشكلة العالم وجهاً آخر من أوجه بحثه فى مشكلة الله ، من حيث أن ذلك العالم مخلوق لله . فى نظرية أوغسطين فى العالم نشاهد أنه تأثر بأفلاطون وبالأفلاطونية المحدثة خصوصاً ، وبهذه الصورة الفيثاغورية الأفلاطونية التى نجدها فى « طيماوس » . وكذلك نجد إلى جانبها ، خصوصاً فيما يتصل بتطور العالم ، تأثير الرواقيين ظاهراً .

فالقديس أوغسطين ينظر إلى العالم أولاً نظرة متفائلة جمالية ، كما هى نظرة أفلاطون فى « طيماوس » وكما هى نظرة الفيثاغوريين من قبل . وذلك لأن العالم فى نظره منتظم متناسب الأجزاء ، يسوده الانسجام ، لأنه يقوم على قواعد من القياس والعدد والصورة . فهو يقوم على العدد لأنا نعدّ الأشياء ؛ وعلى القياس لأنا نقيس الأشياء ؛ ويقوم على الحجم أو الثقل لأنا نزن الأشياء . والقوانين الرياضية هى التى تسود العالم سواء أكان كواكب أو أراضى . والخلاصة أن بالعالم انسجاماً تاماً .

أما طبيعة الأشياء نفسها فقد رجع فيها القديس أوغسطين إلى التفرقة المشهورة بين الصورة والهيولى . إلا أنه لم يفهمها على النحو الأرسطى ، وإنما فهمها على نحو أفلاطونى وأفلوطينى — أفلاطونى كما ظهر فى « طيماوس » من أن الهيولى لا تكاد تكون شيئاً ، وليست الهيولى غير الصورة عارية عن