الفصل السابع

خريف العصر الوسيط

القرن الرابع عشر

كما سبق القول شهدت أوروبا عهد ازدهار ثقافى فى القرن الثالث عشر وذلك فى محاولة التوفيق بين العقل والنقل، ولكن الحال قد تغير فى القرن الرابع عشر، فعُدَّ كخريف للعصر الوسيط حيث كان عصر سلبى هدام للماضى، ولكن على الرغم من ذلك إلا أن له وجهة إيجابية بالإضافة إلى المستقبل، حيث ظهرت فيه بوادر العلم الحديث بعد تخليص الفلسفة من الدين.

وظهرت تيارات ثلاثة رئيسية، تيار علمى يسير على الطريق الذى رسمه روجر بيكون ومركزه أكسفورد، والثانى التيار المتأثر بالرشدية اللاتينية عن سيجر دى برابان، وكان تيار وضح فى تعبيره عن رأيه، ولذلك عاملته الكنيسة بقسوة، والتيار الثالث: تيار يئس من التوفيق بين العلم والدين أو بين العقل والنقل، وكان نتيجة ذلك عدم الاكتراث بالناحية الدينية من حيث صلتها بالعقل، والاعتماد على العناصر العقلية العلمية الخالصة، ومن جانب آخر الالتجاء لنشدان الحقيقة الدينية عن طريق التصوف، ومن الجدير بالذكر أن التيار الأول: يمثله أوكام، والثانى يمثله جان بون الذى بلغت على يديه الرشدية اللاتينية إلى أقصى ما وصلت، والتيار الثالث يمثل الشق الأول منه: من عنوا بالعلم عناية خالصة وخصوصًا أولئك الذين قاموا بالاكتشافات المختلفة والاختراعات الحديثة، ويمثل الشق الثانى: إيكارت فى التصوف المسيحى النظرى، ولهذا سوف نعرض ثلاث شخصيات ظهرت فى القرن الرابع عشر يمثلون تيارات فكرية مختلفة وهم: جون دنس أسكوت (1266-1308م)، إيكارت (1260-1327م)، وليم أوف أوكام (1295-1349م).

(1) جون دنس سكوت (1266-1208م)

(أ) حياته ومؤلفاته:

ولد جون دنس سكوت عام 1266م تقريبًا باسكتلندا، ودخل الرهبنة الفرنسيسكية، ودرس فى أكسفورد، ثم انتقل إلى باريس للحصول على إجازة الدكتوراة، وأثناء وجوده فى أكسفورد تأثر بالنزعة الفرنسيسكانية والنزعة العلمية، وتأثر أثناء مقامه فى باريس بالنزعة التوماوية فحاول أن يوفق بين كلتا النزعتين.

أما عن كتبه فتنحصر تقريبًا فى شرح على أحكام بطرس اللومباردى، والمؤلف الأكسفوردى وهو ثمرة تعليمه بأكسفورد، والمذكرات الباريسية وهى مدونة بأقلام بعض طلابه بباريس، وأيضًا مسائل فى ميتافيزيقا أرسطو، ورسالة فى النفس، ومن الجدير بالذكر أنه قرأ لابن سينا ويعتقد أن ابن رشد هو أكبر شراح أرسطو حيث أن شرحه يمثل مدى العقل الطبيعى، ويُعَد سكوت أوغسطينيًا وينتمى إلى بونافنتورا.

(ب) مذهبه وآراءه:

يشير سكوت إلى أن الفكر المسيحى يجب أن يصدر عن الوحى وأن يجعل منه محور مذهبه، فالوحى يعلمنا أن غايتنا القصوى معاينة الله فى ذاته، والله هو الموجود المطلق، فيتفق سكوت مع ابن سينا خلافًا لأرسطو وتوما الأكوينى إن الموضوع الخاص لعقلنا هو مطلق الوجود، لا الماهية المجردة من المحسوس، والوجود الذى يدور عليه علم ما بعد الطبيعة ليس معنى مجرداً من الموجودات الجزئية، وإنما هو معنى أصيل، فطبيعة العقل الإنسانى أن يدرك مطلق الوجود، وإن كان الإنسان لا يهتدى إلى ذلك بالعقل كما يبدو الآن طبيعيًا، ومعنى الموجود هذا حاصل فينا أى بمثابة علامة طبعها الخالق فى خليقته.

وحاول سكوت أن يحدد ميدان العقل عن طريق تحديد مهمة البرهان على أى نحو يجب أن يكون، فرأى أن البرهان ينقسم قسمين: برهان قبلى، وبرهان بعدى، والبرهان البعدى ليس يقينيًا مطلقًا ولكنه برهان محتمل، وتبعًا لهذا الأساس يبحث سكوت فى برأهين وجود الله، ويشير إلى أنه يجب ألا نهتم بالبراهين البعدية، بل نهتم بالبراهين القبلية، وكذلك الحال فيما يتصل بصفات الله.

ويقسم سكوت صفات الله إلى قسمين، صفات قالت بها الفلسفة، وأخرى قال بها اللاهوت ولم تقل بها الفلسفة، فالصفات التى قالت بها الفلسفة مثل أن الله هو العلة الأولى الفاعلية، وأنه الكمال الأول، والغاية النهائية، والصفات التى قال بها اللاهوت مثل أن الله قادر قدرة مطلقة، عادل له عناية بالأشياء، وهى تُتلقى من الوحى.

وهو ينظر إلى العناية الإلهية من حيث أنها حقيقة إيمانية لا حقيقة عقلية، والبرهان على وجود الله لا يمكن أن يتم بوضوح إذا ما بدأنا مما هو ممكن فحسب، وينتقد سكوت براهين توما الأكوينى لأنها تبدأ فى الأصل من المحسوس، والمحسوس ممكن، فإن هذه البراهين ليست بيقينية لأنها بعدية، والواجب أن يستعاض عنها ببراهين قبلية، وهذه البراهين القبلية هى التى تؤخذ من المفهومات أى من الروابط الموجودة بين المفهومات بعضها وبعض.

ويبرهن سكوت على وجود الله بقوله: يجب أن نبدأ بالممكن، ومن قولنا بوجود هذا الممكن نقول بوجود الضرورى أو الواجب فنجد أن هذا المفهوم، وهو الكائن الذى لا يمكن أن يتصور أكمل منه، هذا المفهوم ممكن، أعنى أن من الممكن تصور شىء هذا موضوعه، ولكن مجرد تصور الإمكان هو فى الواقع تصور للوجود فى آن واحد، لأننا لا نستطيع أن نتصور أن يكون هناك كائن لا يمكن أن يتصور أكبر منه، دون أن نقول بالضرورة بأن هذا الكائن موجود فى الخارج بالضرورة، فما نتصوره موجوداً بالضرورة، لابد أن يكون فى الواقع موجوداً بالضرورة، أعنى أن إمكان وجود هذا الكائن هو فى الوقت نفسه قول بوجوب وجود هذا الكائن لأنه يتضمن فى ذاته مبدأ وجوده، وهذا ما يعبر عنه بعبارة أخرى، فيقال إن مفهوم هذا الكائن يستلزم من تحليله أن الوجود والماهية بالنسبة إليه شىء واحد[1] .

والصفة الأولى المميزة لله هى اللاتناهى، فالله هو علة أولى أو علة العلل، أى علة الوجود بأكمله، والموجود متعدد إلى غير نهاية، فلما كان الله علة هذه الآثار اللامتناهية، وما هو علة لابد أن يحتوى على معلولاته، فإن الله علة لا نهائية، وأيضًا الله عقل، والعقل يدرك صور الأشياء والأشياء لامتناهية، فهناك إذن صور

(1) د. عبد الرحمن بدوى: فلسفة العصور الوسطى، ص202.

أو معقولات لامتناهية، وبالتالى الله بوصفه عقلاً هو لا متناه، وكذلك تتبين صفة اللامتناهى عند الله من نظرنا إلى الميل الطبيعى الخاص الذى نجده فينا وهو الرغبة فى الخير ثم الرغبة فى الحقيقة، فإننا نجد هذه الرغبة لا متناهية فى الأفراد، وبالتالى هى لا متناهية فى الله الذى هو العلة النهائية للأشياء من حيث القدرة والإرادة، وإرادة الله لا متناهية بمعنى أن الله يستطيع أن يخلق ما يشاء كما يشاء وعلى أى نحو شاء فالإرادة عند الله إرادة مطلقة.

أما النفس الإنسانية فهى جوهر له قوى متمايز لتمايز موضوعاتها، على أن هذا التمايز ليس عينيًا ولكنه تمايز فعلى صورى من جهة الشىء، والنفس تدرك ذاتها إدراكًا مباشرًا حالما تنتبه بمعرفتها المحسوس، فإنها روح عاقل ومعقول معًا، أما خلود النفس فمسألة لا تحتمل البرهان لأن النفس الناطقة جوهر قائم بذاته قادر أن يوجد من دون الجسم[2].

ويشير سكوت إلى أن أرسطو لم يثبت فى الواقع خلود النفس، كما أن البرهان على خلود النفس لا يمكن يقينًا لا عن طريق البرهان القبلى ولا عن طريق البرهان البعدى، فعن طريق البرهان القبلى لا نستطيع أن نبرهن بواسطة العقل الطبيعى أن النفس العاقلة هى صورة قائمة بذاتها وموجودة بنفسها، وإنما الإيمان وحده هو الذى يقول لنا ذلك، كما لا نستطيع أن نثبت بواسطة البرهان البعدى خلود النفس، وذلك لأننا لا نستطيع أن نقيم على أساس رغبتنا فى الخلود ضرورة وجود هذا الخلود فى الواقع.

وينتقل سكوت من مسألة خلود النفس إلى مسألة الإرادة، ويجعل الإرادة أعلى من العقل فى الإنسان، وذلك من ناحيتين الأولى لأن الغاية القصوى محبة الله، والمحبة فى الإرادة ومحبة الله أكمل من معرفته، والناحية الثانية لأن الإرادة قوة فاعلة بذاتها لا تفتقر فى اختيارها إلى أن تتعين بصورة معقولة، وأن صورة معقولة ما لا تؤثر فيها تأثيرًا ضروريًا، حتى الخير الكلى أو الله الخير الأعظم، إنها تستطيع التوقف بإزاء كل خير والامتناع عليه بتحويل انتباه العقل إلى جهة أخرى،

---

(2) د. حسن حنفى: نماذج من الفلسفة المسيحية، ص187.

الإرادة تأمر العقل وتوجهه، فاختيارها لشيء أو لفعل تابع لاختيارها توجيه العقل إليه، بحيث إنها إنما تريد لأنها تريد[3].

أما عن مسالة الكليات فنجد أن سكوت كان من ناحية واقعيًا ومن ناحية أخرى كان اسميًا، وذلك كله متصل بمشكلة الفردانية، على أساس أن الفردية ليست شيئًا طبيعيًا كالهيولى أو الصورة أو المركب من الإثنين، وإنما الفردانية أو الفردية شيء آخر أكثر من هذه الناحية الطبيعية، هى هذا الطابع أو الصفة الصورية التى تضاف إلى النوع وإلى المركب من الهيولى والصورة فتعطيه صفة خاصة، ومعنى هذا أن الفردية ليس أصلها المادة، وإنما أصلها شيء خاص لا يمكن أن نسميه إلا باسم الصورة الفردية، وهكذا يجعل سكوت للصورة وجوداً حقيقيًا فى الخارج، فالكلى صادر عما فى التجربة وفى الخارج، ولكن له مع ذلك وجوداً خاصًا به، وهذا الوجود ليس فقط فى النفس بل يوجد أيضًا فى حالة الفردية باعتبار أنه يوجد فى الفرد ويعطيه تفرده فله وحده إذن، أى أن للكلى وحدة، ولكن هذه الوحدة أقل مرتبة من الوحدة العددية للوجود العينى فموقف سكوت بصدد ذلك هو موقف توفيق بين النزعة الواقعية وبين التوماوية[4].

(2) إيكارت (1260-1327م)

يعد إيكارت من الدومينكين الألمان، تلقى العلم بجامعة باريس وعلم بها، وأدانه أسقف المدينة بسبب مخالفته للدين فى ثمانى وعشرين قضية وهو يعُلم بكولونيا، ولعل أكبر قضية هى قوله بوحدة الوجود.

ومن أهم كتبه ما كتبه بالاتينية كتاب « الكتاب الثلاثى » وينقسم إلى ثلاثة أقسام الأول: كتاب القضايا يعرض فيه مسائل فى الوجود الإلهى من حيث أن الوجود هو الله، والثانى: كتاب المسائل ينتظم فيه مسائل على ترتيب المجموعة

---

(3) يعلق الأستاذ يوسف كرم على ذلك بقوله: ولكن دنس سكوت ينسى أن الإرادة لكى تأمر العقل، يجب أن تتعين من جهة العقل، لأنها قوة اشتهاء ليس غير، والمشتهى خير معلوم، فلكى تريده يجب أن تنتظر حكم العقل « تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط » ص198.

(4) د. عبد فراج: الفكر الفلسفى فى الحصور الوسطى، ص172.

اللاهوتية للقديس توما الأكويني، والثالث: كتاب التفسيرات أى تفسير آيات الكتاب المقدس تبعًا للقضايا المقابلة لها كذلك، ومثاله فى الآية الأولى « فى البدء خلق الله السموات والأرض »، فإذا أحكمنا الاستدلال، حللنا جميع المسائل تقريبًا الخاصة بالله، وفسرنا بالعقل الطبيعى تفسيرًا واضحًا معظم الآيات التى تتحدث عنه حتى الغامضة العسيرة منها.

أما عن مذهبه فالمبدأ الأول بسيط غير معين لا يعنى البسيط الغنى بكمال الوجود ويذهب إيكارت إلى أن الله يوجد بما يعلم، أى يتعين ويصير واعيًا بإدراك الوجود المعين، ويميز بين الألوهية والله، فَيعُرف الألوهية بأنها الواحد الذى لا يقال عنه شىء، أو بأنها الله بصرف النظر عن علاقاته أى أقانيمه، ويحاول إيكارت إثبات الوحدة أكثر من إثبات تمايز الأقانيم.

ويرى إيكارت أن ميلاد الابن وانبثاق الروح القدس عودة الموجود البسيط الوحيد على نفسه أى مدركًا ذاته بانعكاسه على ذاته، ولا يقبل نظرية المشاركة، لأنها تفترض موجودات متمايزة من الموجود الأوحد وعنده أن ما ليس عين الوجود فهو لا وجود، ولا يقبل إيكارت القول بحدوث العالم، وذلك أمر طبيعى لأصحاب وحدة الوجود، ويذهب إلى أن الله خلق العالم وقت خلقه لابنه أى أن العالم هو الله أو صور الموجودات فى الله، فهو أولى كالله[5].

والطبيعة الإنسانية فى رأى إيكارت تتحول فى الحياة الأبدية إلى الطبيعة الإلهية ووسيلة الاتحاد بالله هى الزهد الذى يمحو الكثرة الناشئة فى النفس من تعلقها بالأشياء، الزهد حتى القداسة وملكوت الله، من حيث إنه ليس للإنسان الحاصل على الله أن ينزع إلى الله، وترك العبادات الخارجية ورياضيات التقشف، فإنها ضرورية فى مبدأ الأمر فقط حين تشرع النفس فى إنكار ذاتها والانصراف عن الأشياء[6].

---

(5) المرجع السابق: ص190.

(6) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية ، ص220.

(3) وليم أوف أوكام (1295-1349م)

(أ) حياته ومؤلفاته:

ولد وليم أوف أوكام عام 1295 تقريبًا، ودرس فى أكسفورد، وهو من الفرنسيسكيين ولكنه تحرر من فلسفتهم، وهو باعث حركة قوية فى الفصل بين الفلسفة والدين، وأيضًا الفصل بين السلطتين الدينية والمدنية، وحكم عليه البابا بالصمت أربع سنوات لآرائه وأفكاره التى اعتبرتها الكنيسة منافية للدين وتوفى عام 1349م.

ومن أهم مؤلفاته شرحه على كتاب « الأقوال »، وهو يحتوى مذهبه الفلسفى، وكذلك كتاب فى المنطق « الشرح الذهبى »، وشرح على السماع الطبيعى، وكتاب « مائة قضية لاهوتية » هو عرض وجيز واضح، وكتاب « المجموعة المنطقية ». ويُعتبر أيضًا أوكام خاتمة تلك الحركة التى بدأت فى أكسفورد، سواء من الناحية العلمية أو من الناحية الدينية اللاهوتية، فلقد استفاد من الحركة العلمية التى قام بها روبرت جرستتيت وروجر بيكون، ثم استطاع عن طريق هذه النزعة أن يصل إلى إيجاد مذهب فى المعرفة كبير من أجل مضمون عملية الفكر التى قامت فى العصور الوسطى.

(ب) مذهبه:

يفصل أوكام بين العقل والنقل فصلاً كبيرًا ويتضح ذلك من آرائه فى المعرفة، والمعرفة عنده إحساس وتعقل، الإحساس حدسى، والتعقل حدسى وتجريدى، المعرفة الحسية واقعة على ما فى الخارج من موجودات أو أحداث جزئية، فهى مطابق للواقع، والمعرفة العقلية الحدسية واقعة من الجهة الواحدة على ظواهرنا الباطنة، فهى أيضًا مطابقة للواقع، ومن الجهة الأخرى على الجزيئات الخارجية من حيث وجودها وعدمه.

ويبرهن على ذلك من حيث أن العقل الإنسانى لا يستطيع أن يؤلف القضايا التى حدودها محسوسات، مثل قولنا: فلان أبيض، والمعرفة العقلية التجريدية واقعة على معان مجردة وعلى علاقات بين معان، المعنى إدراك ناقص غامض يمثل وجهة عامة من الجزئى لا تفيد فى تعريفه ولا فى تمييزه من غيره، فالألفاظ الدالة على معان تدل على أشياء معلومة بغموض، والألفاظ الدالة على جزيئات تدل على نفس الأشياء

معلومة بوضوح، فلا حاجة لافتراض عقل فعال، فالمعنى قائم فى عقل العارف ولا مقابل له فى الخارج من حيث هو كذلك، فإذا كان المعنى فى العقل فقط، لم يبق هناك محل مسألة مبدأ التشخيص إذ أنها تعنى أن الكلى أو الماهية أو الطبيعة يوجد قبل الجزئى، ولا يوجد فى الواقع سوى الجزئى[7].

وإذا كان المعنى فى العقل فقط، لم يعد هناك ما يضمن حقيقة خارجية للعلاقات التى يقررها العقل بين المعانى ويراها ضرورية، إن المعنى يقوم فى العقل مقام كثرة الأفراد، وهو ليس كليًا بذاته، بل بحمله عليها، أى باعتباره إشارة إليها، فاللفظ أو الاسم الذى يُدَّل به على المعنى هو الذى يطلق على الأفراد والاسم موضوع العلم باعتباره رمزًا أو إشارة إلى الجزيئات، لا المعنى نفسه الذى هو متصور فقط، والواضح هنا أن أوكام من أصحاب مذهب الأسمية.

ولذا يقول أوكام أن المعرفة الصحيحة تأتى دائمًا عن طريق البيِّنة، والبينة نوعان: بينة عيانية حسية، وبينة عقلية مجردة. وهذه الأخيرة خاصة بالروابط بين المفهومات، وهى بالتالى، لا تقول بموجودات خارجية بمعنى أن الأحكام فى هذه المعرفة أحكام على مفهومات لا على موضوعات، أمّا فى حالة البينة الحسية فالأحكام أحكامٌ على أشياء، لا على روابط بين المفهومات. ومن هنا فإن البينة الحسية تؤدى إلى معرفة عقلية فحسب. ولما كان الوجود الحقيقى فى نظر أوكام هو وجود الجزئى والموجود العينى القائم، بينما الكلى لا وجود له فى الواقع، بل ولا فى الذهن بطريقة حقيقية كما يزعم دنس سكوت، فإن المعرفة الحقيقية ليست هى الصادرة عن البيِّنة العقلية، بل تلك الصادرة عن البينة الحسية[8].

ويحلل أوكام الألفاظ من حيث أنها تدل على أفكار، ومن جانب آخر من حيث أنها تدل على أشياء ويشير إلى أن هناك فارق بين كلا النوعين، وذلك يظهر على وجه التخصيص إذا تذكرنا أن الموجود الحقيقى هو الجزئى العينى القائم فى الخارج، بينما الكلى لا وجود له إلا فى الذهن فحسب باعتبار أنه شىء جُرِّد من

---

(7) المرجع السابق، ص222.

(8) د. عبد الرحمن بدوى: فلسفة العصور الوسطى، ص210.

الموجود الخارجة. فإذا بحثنا خصائص الألفاظ الدالة على الأفكار وتلك الدالة على الأشياء، وجدنا الدالة على الأشياء هى الحقيقة، لأنها تدل مباشرة على موجودات خارجية واقعية، أما الدالة على أفكار فلا تدل إلا على روابط يتصورها العقل ولا وجود لها فى الخارجى. وهذه التى تدل على أفكار لو حللناها لوجدنا أنه لا داعى إلى القول بها باعتبارها مستقلة فى وجودها، أعنى أنه لا داعى للقول بالكلى باعتباره جنسًا أو باعتباره نوعًا. فنحن نقول بالكلّى لتفسير المعرفة[9].

ولا يعنى ذلك أن أوكام ينكر كل وجود للكلى ولكنه يرى أن الكلى عبارة عن الأثر الذى يبقى فى الذهن بعد حدوث عدة أشياء من نوع واحد وهو ليس إلا لفظًا فحسب وصفة الاشتراك فى هذا اللفظ تأتى من كونه يصلح لأن يشترك فيه كثيرون.

(جـ) مسألة وجود الله وصفاته:

يعتبر أوكام مسألة وجود الله والبرهنة عليها، هى موضوع إيمان فقط، لأن الوجود يدرك بالحس لا بالاستدلال، ولا يمكن إدراك الله بالحدس فى الحياة الراهنة، فالبراهين ليست يقينية وينتقد أوكام براهين توما وعامة البراهين، ويرى أن كل ما يمكن أن يقال عنها أنها براهين محتملة، وأحسن هذه البراهين البرهان القائم على العلية. ومع ذلك يجب أن نعدل هذا البرهان، فلا نقول أن الله هو علّة الموجودات، بل نقول أنه الحافظ لكل الموجودات، وذلك لأن الله إذا كان علّة فيمكن أن يتصور عدم التناهى. إذ من الممكن أن تتصور علّية لا نهاية لها فى الزمان اللامتناهى. ولكن تصور الله بوصفه حافظًا للكون فى لحظة معينة يقتضى الوقوف بالضرورة عند علة أولى لكن يجب أن ينضاف إلى ذلك أن تكون هذه العلة الأولى هى الوجود الأكمل الأول أى الله. غير أن هذا أمرٌ لا يقول به سياق البرهان، بل ينضاف من جديد إلى مضمون البرهان، عن طريق الإيمان، فيقال أن العلّة الحافظة هى الله، أما البرهان نفسه فلا يقول هذا بيقين.

---

(9) المرجع السابق: ص210.

وينتقد أوكام كذلك البرهان بواسطة المحرك الأول باعتباره ليس يقينيًا أيضًا، لأنه إذا استطاع الإنسان أن يتصور عدم التناهى فى المحركات يصبح هذا البرهان غير يقينى، والأمر على هذا النحو أيضًا بالنسبة إلى القضية الأخرى التى تقول إن كل متحرك فإنه يتحرك لا بغيره، لأن النفس الإنسانية تتحرك بذاتها، كما يلاحظ أيضًا أن الجسم الثقيل يتحرك بذاته، فهناك إذا أشياء تتحرك بذاتها وليس إذن كل متحرك فهو متحرك بغيره[10].

إذن يرى أوكام أن البراهين التى تساق لإثبات وجود الله هى مجرد فروض ميّسرة لكنها ليست براهين قطعية، أما الصفات الإلهية فهى إضافات محتملة فقط من الوجهة العقلية، فالوحدانية مثلاً يقابلها التعدد، ولا يوجد ما يمنع من تفسير العالم بعدة علل أولى تشترك فى تدبيره بعلاقات متبادلة بين جزئياته، ويرى أن القول بأن الله قادر قدرة مطلقة، وبأنه يعلم الأشياء الخارجية وبأنه الفاعل المباشر للأشياء، كل هذه الصفات ليست يقينية ضرورية، وإنما الوحى هو الذى علمناها، وهكذا ينتهى القول بأن الإلهية ليست يقينية ولا ضرورية.

(د) النفس والعالم:

وعلى نفس النسق يشير أوكام إلى أنه لا يوجد دليل عقلى يثبت النفس الإنسانية، فالمعرفة المؤكدة هى الحدسية، والحدس الباطن يدرك الظواهر النفسية ولا يجاوزها، والاستدلال بالظواهر على الجوهر غير جائز، بل إننا إذا اقتصرنا على العقل دون الوحى لم نستطع البرهنة على أن نفسًا روحية يمكن أن تكون صورة لجسم، فبالوحى فقط نعلم أن لنا نفسًا روحية خالدة.

ويقول وليم أوف أوكام إن خلود النفس أمر لم يَقُم عليه برهان يقينى، ذلك أن البرهان إما أن يقوم على أساس التجربة الخارجية، أو التجربة الباطنية. وفى التجربة الباطنية: نحن نشعر بعواطف مختلفة، لكن هذه العواطف لا تقول لنا بوجود ذلك العقل الفعّال الذى عليه يقوم سرُّ الخلود. وكذلك الشأن فى التجربة الخارجية، لا

(10) المرجع السابق: ص215.

يستطيع الإنسان أن يبرهن على أن فى النفس جزءاً خالداً. والنتيجة هى أن خلود النفس لا يثبت يقيناً بالعقل، وإنما هو عقيدة نتلقاها من الوحى.

ويمتد نقد أوكام إلى الناحية الأخلاقية، فنقد الأوامر والنواهى الأخلاقية، حيث يراها غير ضرورية، فإنها فى نظره عبارة عن تأليفات معان، كمعان الماهية والقانون والعلة والغاية، فليس هناك خير وشر بالذات، ولكن ما يسمى كذلك قائم على إرادة أعلنت إلى البشر بالوحى، وكأن الله يستطيع أن يقرر قواعد خلقية معارضة للقواعد التى فرضها علينا فكانت تكون حسنة لمحض أنه أرادها.

أما عن آرائه فى الوجود، فيرفض أوكام فكرة القوة أى الوجود اللامُعين، لأن مثل هذا الوجود لا يمكن فى اعتقاده أن يوجد، ولأن الحدس على كل حال لا يقع إلا على الموجود بالفعل، فيرفض فكرة الهيولى، ويستبدل بها فكرة المادة يتصورها موجودة بالفعل بالصور الجسمية، ولأنه انتقد فكرة أو مبدأ أن كل متحرك فهو متحرك بغيره، فإن ذلك يؤديه إلى القول أن المتحرك إنما يتحرك لأنه يتحرك، ولا داعى لافتراض محرك متمايز من المتحرك. فكأنه فطن إلى قانون القصور الذاتى، وهذا القانون يعنى أن لا حاجة لغير الحركة نفسها لتفسير استمرارها[11].

ومن الجدير بالذكر أن أوكام يضع مادة واحدة للأجسام جميعًا علوية وسفلية، فيذكر الأثير الذى كان عند أرسطو مادة الأجرام السماوية، ويقول إن هذه الأجرام إذا كانت مادتها غير فاسدة فذلك أمر واقع فقط بالنسبة إلى العلل الطبيعية المعروفة، وهو ينكر كذلك نظرية الأمكنة الطبيعية ويقول إذا كان الجسم يميل إلى السقوط فذلك لا يعنى تحقيق كماله بإدراك مكانه الطبيعى الذى قاله أرسطو، ولكن لأن الأرض تجذبه إليه، ولهذا لا يمكن البرهنة على وحدانية العالم، وكثرة العوالم أمر ممكن، كما أنه لا يمكن البرهنة على تناهى العالم فى المكان، والله قادر أن يزيد فى مقدار العالم ويجعله يجاوز كل حد، أو على تناهيه فى الزمان[12].

---

(11) د. عبد فراج: الفكر الفلسفى فى العصور الوسطى، ص190

(12) المرجع السابق: ص198.