الباب الرابع
الدور الأخير
(القرن الرابع عشر)

٨٩- تمهيد:

(أ) كان القرن الثالث عشر عصر بناء وتركيب يريد الجمع بين العقل والدين. ولا تعد الرشدية في ذلك العصر إلا حادثًا عارضًا، وإن كان له مغزاه ولكن الحال تتغير تمامًا في القرن الرابع عشر، فنشهد منه نقدًا للعقل ينتهي إلى التشكك فيه والاعتصام بالدين وحده، فينفصلان. يبدأ النقد على يد جون دَنْس سكوت، ويتفاقم على أيدي مفكرين فرنسيين وإنجليز، أشهرهم وليم أوف أوكام. ويتكاثر الرشديون بالرغم من الأحكام الصادرة ضد مذهبهم وينساقون إلى الإلحاد في الدين. بحيث يبدو القرن الرابع عشر سلبيًا هدامًا للماضي.

(ب) على أن له وجهة إيجابية إنشائية بالإضافة إلى المستقبل، فإن تخليص الفلسفة من ا لدين أعادها إلى ما كانت عليه عند اليونان، وهكذا سيصطنعها المحدثون. وفي نفس الوقت الذي كان يعمل فيه نقاد الفلسفة، وفي نفس الأوساط، وبخاصةً جامعة باريس ظهرت بوادر العلم الحديث. وأدت يقظة القوميات، وحركة تأسيس الممالك الحديثة وثورة الأباطرة الجرمان والمملوك على البابوية، على إثارة مسائل في أصل الاجتماع، واصل السلطة، ومدى كل من السلطتين الدينية والمدنية، تناقش فيها اللاهوتيون والفلاسفة والفقهاء الكنسيون والمدنيون. وإلى جانب هذا اللون الجديد من الفلسفة والعلم الطبيعي والفقه، نشهد عودة «التصوف النظري» على طريقة سكوت إريجنا، أي عودة الأفلاطونية الجديدة في نواحيها الغامضة المريبة.

الفصل الأول
إيكارت
(١٣٢٧ - ١٣٦٠)

٩٠- حياته ومصنفاته:

(أ) هو من الدومنيكيين الألمان، تلقى العلم بجامعة باريس. ثم علم بها أوائل القرن. وتولى في رهبنته عدة مناصب كبيرة. وقبل وفاته بسنة أخذت عليه، وهو يعلم بكولونيا، ثماني وعشرون قضية مخالفة للدين، وأدانه أسقف المدينة بسببها. فاحتكم إلى روما. وبعد وفاته بسنتين صدر الحكم بتأييد الإدانة، لقوله بوحدة الوجود، وبنتائج هذا القول في الفلسفة واللاهوت.

(ب) كتب باللاتينية على ما كان مألوفًا حينذاك ووعظ وكتب بالألمانية فكان من أوائل الذين استخدموا اللغة الدراجة في الدين والفلسفة. وقد نشرت عظاته وكتبه الألمانية، فلقب بمنشئ النثر الألماني وبأبى الفلسفة الألمانية. من كتبه اللاتينية «الكتاب الثلاثي» (وقد ضاع معظمه) يشتمل ثلاثة أقسام: الأول: «كتاب القضايا» يثبت فيه نيفًا وألف قضية، أولاها «في أن الوجود هو الله». والثاني «كتاب المسائل» ينتظم مسائل على ترتيب المجموعة اللاهوتية للقديس توما الأكويني، أولاها «هل الله موجود؟» ويحل كل مسألة تبعًا للقضية المقابلة لها في الكتاب الأول. وأخيرًا «كتاب التفسيرات» أي تفسير آيات الكتاب المقدس تبعًا للقضايا المقابلة لها كذلك، والآية الأولى «في البدء خلق الله السموات والأرض». يعرض هذا المنهج ثم يقول: «ابتداء من القضية الأولى، إذا أحكمنا الاستدلال، حللنا جميع المسائل تقريبًا الخاصة بالله، وفسرنا بالعقل الطبيعي تفسيرًا واضحًا معظم الآيات التي تتحدث عنه، حتى الغامضة العسيرة منها». ومعنى ذلك أن المذهب يخرج خروجًا منطقيًا من قضية أولى، أو أن المفكر يضع نفسه في المبدأ الأول ويستنبط منه الموجودات بحركة ذاتية أو «جدل باطن» وهذا هو الجدل الذي

سيصطنعه جيوردانوا برونو وجاكوب بوهمي وفختى وشلنج وهجل وشوبنهور وغيرهم من الألمان بنوع خاص. بحيث يعد إيكارث من أهم الحلقات التي تربط بين الأفلاطونية الجديدة بين مذاهب عصر النهضة والفلسفات الألمانية الحديثة.

٩١- مذهبه:

(أ) المبدأ الأول بسيط غير معين: كما تتصوره الأفلاطونية الجديدة لا بمعنى البسيط الغني بكمال الوجود، بل بمعنى البسيط الفقير إلى التعيين فيذهب إيكارث إلى أن «الله يوجد بما يعلم» أي يتعين ويصير واعيًا بإدراك الوجود المعين بالمقولات العشر. ويبدو نفس هذا الغرض في تمييزه بين الألوهية والله (وكان جلبير دي لابوري قد وضع مثل هذا التمييز) وتعريفه الألوهية بأنها الواحد الذي لا يقال عنه شيء، القفر، الهاوية المتجانسة، السكوت الثابت، أو بأنها الله بصرف النظر عن علاقاته أي أقانيمه وهو يلح في وحدة الله أكثر مما يلح في تمايز الأقانيم، فيرى أن ميلاد الابن وانبثاق الروح القدس عودة «الموجود البسيط الوحيد على نفسه» أي 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، ناسيًا أن ما ليس موجودًا بذاته قد يوجد بغيره نوعًا من الوجود. وهو لا يقبل القول بحدوث العالم، ويذهب إلى أن الله خلق العالم وقت خلقه لابنه، أي أن العالم هو الله، أو صور الموجودات في الله، فهو أزلي كالله.

(ب) ولسنا ندري كيف يفسر وجود الإنسان وحياته الخلقية والدينية. على أنه يقول إن الطبيعة الإنسانية تتحول في الحياة الأبدية إلى الطبيعة الإلهية. ووسيلة الاتحاد بالله هي الزهد الذي يمحو الكثرة الناشئة في النفس من تعلقها بالأشياء، الزهد حتى في القداسة وملكوت الله، من حيث إنه ليس للإنسان الحاصل على الله أن ينزع إلى الله، وترك العبادات الخارجية ورياضيات التقشف، فإنها ضرورية في مبدأ الأمر فقط حين تشرع النفس في إنكار ذاتها والانصراف عن الأشياء.

(جـ) وسيتعاقب بعده متصوفون طوال القرن، ولكنه هو أقربهم إلى الفلسفة، وأكثرهم دلالة على النزعة الأفلاطونية الجديدة في المسيحية.

الفصل الثاني
جون دنس سكوت
(١٢٦٦؟ - ١٣٠٨)

٩٢- حياته ومصنفاته:

(أ) اسكتلندي. دخل الرهبنة الفرنسيسكية. وتلقى العلم بأكسفورد ثم علّم بها، وعلّم بباريس وبكولونيا.

(ب) كتبه الفلسفية: شرح على أحكام بطرس اللومباردي، والمؤلف الأكسفوردي، ثمرة تعليمه بأكسفورد، والمذكرات الباريسية، مدونة بأقلام بعض طلابه بباريس، ومسائل في مبتافيزيقا أرسطو، ورسالة في النفس.

(جـ) هو أوغسطيني ينتمي إلى بونافنتورا، وينبذ مع ذلك بعض الأقوال المعروفة عن المذهب. ويفيد كثيرًا مع أرسطو. ويعرف ابن سينا وابن رشد تمام المعرفة، ويعتقد أن ابن رشد أصدق شراح أرسطو، وأن شرحه يمثل مدى العقل الطبيعي. هو فيلسوف ولاهوتي كبير من غير شك، ولكنه صرف مواهبه إلى المعارضة والمحاجة والتخريج حتى لقب بالأستاذ الدقيق doctor subtilis، فجاءت كتبه عسيرة القراءة. وهو يعد طليعة الانحلال الذي عرض للفلسفة المدرسة بعد نهضة القرن الثالث عشر. وكأنه قصد بنوع خاص إلى تعقب القديس توما الأكويني ومعارضته في كل نقطة، ولكنه بوجه عام لم يدرك مقاصده.

٩٣- الفلسفة المسيحية:

(أ) يعتقد دنس سكوت أن المسيحي يجب أن يصدر عن الوحي، وأن يجعل منه محور مذهبه، طبقًا لرأى أوغسطين وأنسلم وبونافنتورا. ولهذا الرأي تطبيقات أو نتائج

يستنبطها هو بكل جرأة: فأولًا يقلب نظرية أرسطو والقديس توما في المعرفة رأسًا على عقب، فيقول: يعلمنا الوحي أن غايتنا القصوى معاينة الله في ذاته، والله هو الموجود المطلق، فيجب القول مع ابن سينا، خلافًا لأرسطو وتوما الأكويني، إن الموضوع الخاص لعقلنا، المعادل له، هو مطلق الوجود، لا الماهية المجردة من المحسوس، وإن الوجود الذي يدور عليه علم ما بعد الطبيعة ليس معنى مجردًا من الموجودات الجزئية، وإنما هو معنى أصيل. وابن سينا كان مسلمًا مؤمنًا، وإيمانه بمعاينة الله في الآخرة هو الذي حداه إلى رأيه هذا؛ على حين أن أرسطو وصف الحالة الراهنة التي عليها العقل، كما ندركها برجوعنا على نفسنا، فقال إن الموضوع الخاص لعقلنا، المعادل له، هو الماهية المجردة من المحسوس، ولم يكن يعلم شيئًا عن غايتنا القصوى، ولم يكن يعلم أن عقلنا كفء لأن يدرك الله في ذاته. فالحال التي ظنها أولى هي في الحقيقة أحط حالين، هي حال السقطة بخطيئة آدم، التي ينبئنا بها الوحي؛ أما قبل السقطة وفي حياة الخلد، فطبيعة العقل الإنساني أن يدرك مطلق الوجود، وإن كنا لا نهتدي إلى ذلك بالعقل كما يبدو الآن طبيعيًا. ومعنى الموجود هذا حاصل فينا بمثابة علامة طبعها الخالق في خليقته (وهذا كل ما ترجع إليه نظرية الإشراق عند دنس سكوت). فإذا اعتبرنا الحال الراهنة النظام الطبيعي الأصيل، وقعنا في خطأ أساسي، فلزمنا ما لزم أرسطو وأتباعه من المسيحيين من أن اشتهاء العقل في الحياة الراهنة معاينة الله في الحياة الأخرى لا يلائم الإنسان.

(ب) ونحن نقول إن الأمر هنا أهون مما توهم دنس سكوت، وإن ما غفل عنه أرسطو أو فاته؛ لا يلزم القديس توما، فإنه يرى أن معاينة الله في الحياة الأخرى ممكنة للإنسان من جهة كونه عاقلًا مدركًا مطلق الوجود، سواء كان هذا الموضوع أولًا أو ثانيًا؛ ثم سواء كان هذا الموضوع أولًا أو ثانيًا فليست تحصل هذه المعاينة لمخلوق ما بقوة طبيعته، حتى لو كان ملاكًا موضوع عقله مطلق الوجود، بل تحصل بمدد إلهي فائق للطبيعة، لا يغني عنه شيء بسبب لا نهائية المسافة بين المخلوق والخالق. فما كان هناك من حاجة للنظرية الجديدة.

(جـ) تطبيق آخر للتفكير المسيحي يتعلق بنوع البرهنة على وجود الله. إن إله

المسيحية لامتناه، وما هكذا اعتبره قدماء الفلاسفة إن هذه هي الصفة الأساسية التي تميز الخالق من المخلوق. فيجب أن يمضي البرهان من مقدمة تؤدي رأسا إلى هذه النتيجة. وعلى ذلك فبرهان المحرك الأول، على ماله من ضرورة عقلية لابتنائه على مبدأ العلية، قيمته نسبية لأنه برهان انى يبلغ إلى العلة بمعلول هو ظاهرة مادية حادثة على كل حال، فلا يعرفنا بالله إلا بأدنى كمالاته، ولا ينتج بالذات أن الله لامتناه، لن الأول في جنس معين يمكن أن يكون متناهيًا.

(د) ونحن نقول: هذا غير صحيح، لأن المحرك الأول ليس متحركًا أول، كالفلك المحيط في العلم القديم، ولكنه المحرك غير المتحرك، أي العلة الأولى للحركة، فهو علة خارجة عن المتحركات، وإلا كانت مفتقرة إلى محرك وتسلسلنا إلى غير نهاية، أي لم نصل إلى علة حقة. فالعلة الأولى موجود لامتناه؛ بالضرورة من حيث هو علة أولى. فلئن لم تكن العلة الأولى ههنا لا متناهية رأسًا، فإنها لا متناهية بهذه الملاحظة البسيطة وهي أنها «أولى». فلننظر في البراهين التي يرتضيها دنس سكوت.

(هـ) البرهان اللمي يذهب من فكرة عن العلة جلية، هي حدس لها أو فكرة معادلة للحدس، ويستخرج منها النتيجة بالقياس، فيرينا ضرورة النتيجة في ذات العلة، شأن البرهان الرياضي الذي هو مثال البرهان اليقيني. وإن برهانًا من هذا القبيل لا يبدأ من ظاهرة حادثة، بل من فكرة مطلق الإمكان، وهذه الفكرة تؤدي إلى علة أولى ممكنة، والعلة الأولى الممكنة موجودة ضرورة؛ لأن الموجود بذاته الممكن إذا افترضنا أنه لا يوجد إلا في الذهن، يكون ممكنًا.ومستحيلًا في آن واحد، ومن ثمة متناقضًا، ولكن فكرة العلة الأولى بريئة من التناقض وهي موضوع حق للعقل، بل هي مثال المعقولية، ولم يكن هذا الموجود ليكون معقولًا تمام المعقولية لو لم يكن أولًا موجودًا عينيًا وموضوعًا للتعقل. وبذلك نصل مباشرة إلى أن الله لامتناه؛ لأن الأول من حيث الوجود هو بالضرورة الموجود الكامل الذي لا يحتمل أي حد. إذن يستطيع الميتافيزيقي، وموضوعه الوجود من حيث هو كذلك، البرهنة على وجود الله دون الالتجاء إلى برهان المحرك الأول، ولكن الفيزيقي لا يستطيع البرهنة على أن المحرك الذي يصل غليه هو الموجود

الأول إلا بالالتجاء إلى الميتافيزيقا. فهذا العلم يقربنا من اللاهوت الذي موضوعه الإله اللامتناهي، الإله الذي يؤمن به المسيحي.

(و) هذه هي الطريقة التي ابتكرها دنس سكوت ظانًا أنها تقوم مقام الحدس؛ وما برهانه في الواقع إلا برهان الممكن والواجب الذي صادفناه عند القديس توما، ولكن بعد الاستعاضة عن الممكن الجزئية (أيًا كان)، أي الموجود العيني البادية فيه دلائل الإمكان، بمطلق الإمكان، فيقع في نفس غلط أنسلمْ، وقد اراد أن يدعم دليله، إ ينتقل من التصور إلى الوجود، فإن المسالة تصبح: هل الله الممكن موجود؟ وهل هو موضوع حدس عقلي؟ وهذه محاولة أولى لتبيان «إمكان فكرة الله» ستتبعها محاولة من جانب ديكارت، وأخرى من جانب ليبنتز، ولكن دون جدوى، لامتناع الانتقال من مجرد الإمكان إلى الوجود العقلي.

(ز) أما الصفات الإلهية فطائفتان: طائفة عرفها الفلاسفة القدامى بالبرهان الأنى مثل إن الله العلة الفاعلية الأولى، والغاية القصوى، والكمال الأعلى؛ وطائفة لم يعرفوها وإنما أضافتها المسيحية، مثل إن الله كلي القدرة، موجود في كل مكان، عادل، رحيم، معني بالمخلوقات: هذه الصفات موضوع اعتقاد فقط، لا يبلغ العقل إلى أدلة قاطعة عليها بل فقط إلى حجج محتملة. (ولكن القديس توما استنتجها استنتاجًا صحيحًا من كون الله الوجود القائم بذاته، وكونه خالق لكل. وسيتكرر في تاريخ الفلسفة تمييز دنس سكوت بين «إله الفلاسفة» و«إله الدين» كأنهما متنافيان). وأما كيفية وجود الصفات في الله فموضع آخر للخلاف. يرفض دنس سكوت قول القديس توما إن الصفات متمايزة تمايزًا ذهنيًا، ويزعم أن هذا القول لا يخولنا الحق في إضافة صفات لله إضافة صريحة، فيسقط اللاهوت، مع أن القديس توما يبين أن للتمايز الذهني أساسًا في كمال الذات الإلهية، وأن أحكامنا في حق الله صادقة باعتبار هذا الكمال. على أن دنس سكوت يعترف من جهة أخرى بأننا لا نستطيع أن نجعل بين الصفات تمايزًا عينيًا فتدخل الكثرة على الذات الإلهية. فيبتدع تمييزًا يحسبه وسطًا، هو «التمييز الفعلي الصوري من جهة» actualis-formalis a parte rei ولكن التمييز الفعلي من جهة الشيء هو في الواقع تمييز

عيني، فكيف يكون صوريًا في نفس الوقت؟ هذا مثال على ما ستتهم به الفلسفة المدرسية من وضع الألفاظ موضع المعاني. إن دنس سكوت أفلاطوني يحكم على الموجود تبعًا لطريقة تعقلنا، لا تبعًا لحال الموجود المعقول، فيضع فيه تمييزًا مقابلًا لما نعقل من تمييز، كما فعل أفلاطون حين وضع للماديات مثلًا مفارقة لكوننا نعقل ماهياتها مجردة عن المادة. وهو أوغسطيني ينظر إلى العقائد قبل كل شيء، فيرى أن تمييزه المذكور يسمح له بتفهم سر الثالوث الأقدس إلى حد ما، أي بتفهم تمايز الأقانيم في وحدة الذات الإلهية، وكان جديرًا به أن يفطن إلى أن السر سر، فلا يقاس عليه، بل تستبقى له سريته.

(ح) وأما البرهان الأنى فيذهب من حدوث الموجودات إلى محدث هو واجب الوجود (كما فعل توما الأكويني) وذلك بموجب مبدأ العلية القاضي بتناقض سلسلة من العلل غير متناهية. هذا البرهان أساسي؛ ودنس سكوت يكمله ببرهان مأخوذين من الموجودات الحادثة، غير مقصورين على المادة: أحدهما برهان العلية الغائية، هي تتحقق في الموجودات الروحية العاقلة، كما تتحقق في الماديات، بل على وجه أتم وأقوى، فنصل إلى موجود أول عاقل رتب الأشياء كلًا في طبيعته، وبعضها بالنسبة إلى بعض، ولما كان روحًا صرفًا، غير متصل بمادة أي نوع من الاتصال، ولا معين بماهية، كان لا متناهيًا بالضرورة، من حيث إن المادة هي التي تقبض الصورة، وإن تعيين الماهية حد لها. والبرهان الآخر برهان العلو أو التنزيه أي التعالي بالله إلى ما فوق كل خليقة، وذلك بتنزيهه عن كل حد وكل تركيب.

(ط) والمسيحية، علاوة على تعليمها أن الله لامتناه، تعلم أن الله محبة وحرية، خلافًا للفلاسفة الوثنيين الذين ظنوا أن كمال العلية هو في العلية المادية المطردة الرتيبة، فتصوروا الله فاعلًا بضرورة ذاته، وتصوروا العالم خاضعًا للضرورة كذلك، نعبر عنها بالقوانين. لكن المسيحي ينظر إلى الأمر نظرة مخالفة لهذه. ليس عقل المسحي أقوى وأعمق من عقل الوثني، فقد جرحت الخطيئة الأصلية طبيعة الإنسان إطلاقًا، فصارت هذه في الواقع أدنى وأضعف مما تسمح به كفايتها الذاتية. غير أن المسيحي، ومن ثمة اللاهوتي، يجد في الوحي أنوارًا حرم منها الوثني، فيحاول أن يرتفع إليها وأن يتعقلها.

وفي الواقع أن الإرادة حائزة على مزية تعيين فعلها بذاتها، دون الخضوع لشيء ما، فالحرية كمال، فكيف لا تكون الإرادة الإلهية حرة ليس المقصود حرية مضطربة متعسفة متغيرة، بل حرية أساسية شأنها ألا تفعل الإرادة بصورة الذات، حتى حين تفعل دون أن يمكن أن يكون الحال بخلاف، مثل محبة الله لذاته، فإنها ضرورية، ولكنها حرة إطلاقًا.

(ي) وعلى هذا فالعالم ثمرة المحبة الإلهية والحرية المطلقة؛ ونحن هنا صميم التعارض بين اللاهوتيين والفلاسفة؛ فإذا استثنينا المنطق، وهو علم قانوني أو منهجي، لم يعد من وجه ولا من حاجة لدراسة الفلسفة كعلم مستقل عن الدين يتجاهل الحقائق النازلة من لدن الله، والتي تهمنا هي وحدها. وعلى هذا أيضًا لا يبحث دنس سكوت عن حدوث العالم في الأشياء أنفسها، وتركيبها مثلًا من ماهية ووجود، أو جوهر وعرض، أو هيولي وصورة، بل في سيطرة الإرادة الإلهية على العالم سلطة تامة. فالإيمان بالحرية الإلهية هو الذي يجعلنا نتفادى ضرورة العالم كما تصوره اليونان والعرب. وما كان للفلاسفة أن يقولوا لنا الكلمة الأخيرة في هذه المسألة، وإنما قالها القديس يوحنا في مفتتح إنجيله: «الله محبة». فحدوث العالم «تاريخ» مختار بملء الحرية. ويثبت، ويستحيل افتراض الأزلية إذا تأملنا أن خلق موجود ما يقوم في إيجاد بعد عدم: هكذا يضع دنس سكوت ما جاء به الوحي من حدوث العالم موضع القضية الضرورية، كأن فهمه للخلق يجعل من اللاوجود شيئًا معينًا ويعطيه وجودًا سابقًا، في حين أن الخلق عند القديس توما يقوم في تعلق الخليقة بعلتها، بغض النظر عن الزمان، بحيث يمكن أن يكون الخلق أزليًا.

(ك) المخلوق مركب. أجل ليس في كتب دنس سكوت المقطوع بصحة نسبتها غليه ما يؤخذ منه أن الملائكة والنفوس الإنسانية مركبة من هيولي وصورة؛ ولكن هذه النظرية الفرنسيسكية واردة في الكتب المعتبرة منحولة. أما الجواهر الطبيعية فمركبة من هيولي، وصورة جسمية متحدة بالهيولي دائمًا، وصورة نوعية هي بسيطة في الجماد والنبات، نامية حاسة في الحيوان، نامية حاسة ناطقة في الإنسان؛ لأن النوع هو المتحقق في الواقع، والتجربة الباطنية تدلنا على وحدة الحياة فينا. والصورة النوعية موجودة في

الأفراد بما هي صورة نوعية، لذا كانت بحاجة على ما يقبضها ويرد الشيء واحدًا مع تعدد صوره، فيجعل منه «هذا» الشيء haec res: تلك وظيفة صورة أخيرة هي مبدأ التشخيص يسميها «الهذية» haecceitas ويعرّفها بأنها «ما تتعين به الطبيعة فتصير جزئية». وما دامت الهذية صورة فهي معقولة لنا، أي أن العقل يدرك الجزئي إدراكًا مباشرًا، لا بانعكاس على الصورة الخيالية كما يقول أرسطو وتوما الأكويني؛ فإن هذا الانعكاس عارض له، هو نتيجة الخطيئة الأصلية: وبذا يستبعد دنس سكوت قول أرسطو إن الجزئي لا يتعقل من حيث هو كذلك ويعتقد أن هذا القول يعود بنا إلى الثنائية القديمة، ثنائية الله والمادة، يخرج الهيولي من علم الله وقدرته، على ما يذهب غليه ابن سينا وابن رشد. ولكن القديس توما بين أننا لا نعلم الهيولي لأنها بالقوة، وأننا لا نعلم الجزئي لأن عقلنا مجرد؛ أما الله فيعلم الهيولي والجزئيات لأنه خالقها. ودنس سكوت أفلاطوني يشخص في الخارج كل ما يدرك على نحو من الأنحاء، ويجعل الصور في الموجود الواحد متمايزة «تمايزًا فعليًا صوريًا من جهة الشيء» فيقع في الوجودية المسرفة؛ حتى الهيولي يعتبرها شيئًا موجودًا بالفعل في ذاته، يقابلها معنى في العقل، ويمكن إطلاقًا أن توجد على حيالها دون صورة، ويقول: «لست أدرك موجودًا ما خارج علته إلا وله وجود خاص». ولكنه لا يفسر لنا كيف يمكن أن يكون فعل ما (أي صورة ما) فعلًا لشيء هو من قبل بالفعل بصورة أخرى، وماذا يصير بوحدة الموجود، إذ أن الهذية تزيد في عدد الصور فتعقد المسألة بدل أن تحلها.

(ل) والنفس الإنسانية جوهر له قوى متمايزة لتمايز موضوعاتها (خلافًا لما يقول الأوغسطينيون). على أن هذا التمايز ليس عينيًا (خلافًا لما يقول توما الأكويني) ولكنه «تمايز فعلي صوري من جهة الشيء». والنفس تدرك ذاتها إدراكًا مباشرًا حالما تنتبه بمعرفتها المحسوس، فإنها روح عاقل ومعقول معًا. أما خلود النفس فمسألة لا تحتمل البرهان لا بلم ولا بإن: لا بلم لامتناع البرهان على أن النفس الناطقة جوهر قائم بذاته قادر أن يوجد من دون الجسم، ولم يقم أرسطو مثل هذا البرهان. (ولكن القديس توما أقامه وفقًا لمبادئ أرسطو) وعلى افتراض أن البرهان قد قام على روحانية النفس، فليس

يستتبع الخلود بالضرورة، وإلا للزم أن ننكر على قدره الله اللامتناهية أن تعيدها إلى العدم هي أو أي مخلوق روحي كان. (ولكن هي يليق بحكمة الله أن يُعدم موجودًا بسيطًا باقيًا بالطبع أو يعدم كائنًا حقيقًا بثواب أو عقاب؟) وأما برهان إن فيؤخذ من وجوب الثواب والعقاب، ومن نزوعنا الطبيعي إلى الخلود ولكن الأمر الأول يستلزم البرهان على وجود ديان، وهذا مالا يثبته لنا غير الإيمان. والأمر الثاني مصادرة على المطلوب، إذ لا يمكن الشعور بنزوع طبيعي إلى شيء لا ندري إن كان ممكنًا أو غير ممكن. فلنا أن نعتبر هذه الحجج التي تقام تأييدًا للخلود محتملة أو راجحة، ولا سبيل لنا إلى ما يحيلها حججًا ضرورية، فإن الإيمان وحده يعطينا اليقين بالخلود. وبالإيمان تكتسب هذه الحجج قيمة كبيرة. (وهكذا يمارس دنس سكوت في براهين واضحة، ويأخذ من العقل ليعطي الإيمان، غير ناظر إلى أن العقل أساس الإيمان، وأنه بموقفه هذا يفوّت على غير المؤمن معتقدات يمكن الوصول إليها بالعقل).

(م) والإرادة أعلى من العقل في الإنسان، وبيان ذلك من وجهين: أما أولا فلأن غايتنا القصوى محبة الله، والمحبة في الإرادة، ومحبة الله أكمل من معرفته. وأما ثانيًا فلأن الإرادة قوة فاعلة بذاتها لا تفتقر في اختيارها إلى أن تتعين بصورة معقولة، وأن صورة معقولة ما لا تؤثر فيها تأثيرًا ضروريًا، حتى الخير الكلي، أو الله الخير الأعظم، فإنها تستطيع التوقف بإزاء كل خير والامتناع عليه بتحويل انتباه العقل إلى جهة أخرى؛ الإرادة تأمر العقل وتوجهه، فاختيارها لشيء أو لفعل تابع لاختيارها توجيه العقل إليه، بحيث إنها إنما تريد لأنها تريد. (ولكن دنس سكوت ينسى أن الإرادة، لكي تأمر العقل، يجب أن تتعين من جهة العقل؛ لأنها قوة اشتهاء ليس غير، والمشتهى خير معلوم، فلكي تريده يجب أن تنتظر حكم العقل).

(ن) وبالجملة هو يفسد المعاني التي جهد القديس توما نفسه لتوضيحها ويضيق نطاق العقل ظانًا أن هذا النطاق يتمثل في رح ابن رشد لكتب أرسطو، فلا ينفذ على روح هذه الكتب، وينتهي على توسيع نطاق اللاهوت بأن يقصي إليه مسائل ظن أن العقل لا يبرهن عليها، ويجعل من اللاهوت علمًا عميقًا غرضه تدبير أفعالنا أكثر منه

تعريفنا حقائق معينة، فيحيد به عن موقف توما الأكويني، وتتباعد الشقة بين ا لوحي والعقل، ويُفتح الطريق إلى القول بتعارضهما فيضيع العقل والوحي جميعًا.

الفصل الثالث
وليم أوف أوكام
(١٢٩٥ - ١٣٤٩)

٩٤- حياته ومصنفاته:

(أ) هو من الفرنسيسكيين أيضًا، ولكنه تحرر من فلسفتهم، بل من كل فلسفة مدرسية، وكان باعث حركة قوية متصلة في نقد الفلسفة، والفصل بينها وبين الدين، ومهاجمة العلم القديم، والفصل بين السلطتين الدينية والمدنية: فهو يعتبر بحق مؤسس الفكر الحديث. تلقى العلم بأكسفورد حيث استمع إلى دروس دنس سكوت، ثم صار خصمًا له وناقدًا. علّم بباريس واستُدعى للتحقيق معه في قضايا منافية للدين عزيت إليه. فطال التحقيق أربع سنين، وكانت أقواله فيه ملتوية مبهمة. وكان الخلاف ناشبًا بين الباب والإمبراطور لويس دي بافيير على مدى حقوق السلطة المدنية، ففر هاربًا ولحق بالإمبراطور، وأخذ يدون الرسائل السياسية منكرًا على الباب تدخله في الشئون المدنية. وتوفى الإمبراطور، فحاول هو أن يصطلح مع رهبنته والكنيسة.

(ب) له «شرح على الأحكام» يحوي مذهبه الفلسفي، وكتاب منطق اسمه «الشرح الذهبي»، وشرح على السماع الطبيعي، وكتاب «مائة قضية لاهوتية»، هو عرض وجيز واضح، وكتاب «المجموعة المنطقية».

٩٥- الاسمية أو المعنوية:

(أ) نظريته في المعرفة أصل شكه في الفلسفة والعلم، وهي هامة جدًا لأنها تظهرنا على الأصول البعيدة التي استمد منها جون لوك ومن جاء بعده من الحسيين. المعرفة عنده إحساس وتعقل. الإحساس حدسي، والتعقل حدسي وتجريدي. المعرفة الحسية

واقعة على ما في الخارج من موجودات أو أحداث جزئية، فهي مطابقة للواقع. والمعرفة العقلية الحدسية واقعة من الجهة الواحدة على ظواهرنا الباطنة، فهي أيضًا مطابقة للواقع، ومن الجهة الأخرى على الجزئيات الخارجية من حيث وجودها وعدمه، وإلا لما استطاع العقل أن يؤلف القضايا التي حدودها محسوسات، مثل قولنا: سقراط أبيض. والمعرفة العقلية التجريدية واقعة على معان مجردة وعلى علاقات بين معان. المعنى إدراك ناقص غامض يمثل وجهة عامة من الجزئي لا تفيد في تعرفه ولا في تمييزه من غره: مثال ذلك معنى الإنسان، فإنه ينشأ في عقلي حين يقع بصري على سقراط فلا أتبينه؛ وهكذا الحال حين يكون الإدراك أغمض، مثل قولي حيوان وحي وجسم. أما إذا رأيت سقراط بوضوح فإني أسميه باسمه، وهذا الاسم لا يدل على معنى كاسم إنسان، بل يدل على جزئي. فالألفاظ الدالة على معان تدل على أشياء معلومة بغموض، والألفاظ الدالة على جزئيات تدل على نفس الأشياء معلومة بوضوح. ولا حاجة إذن لافتراض عقل فعال.

(ب) فالمعنى قائم في عقل العارف ولا مقابل له في الخارج من حيث هو كذلك. وعلى أي نحو تصورناه متحققًا في الخارج انتهينا إلى نتيجة باطلة: فإن كان واحدًا كما يتصوره العقل، لم نفهم كيف يتكثر بتكثر الأفراد؛ وإن كان متكثرًا، لم نفهم كيف يكون واحدًا في العقل. (وهذا يذكر بحجج أرسطو ضد المثل الأفلاطونية). فإذا كان المعنى في العقل فقط، لم يبق هناك محل لمسألة مبدأ التشخيص، إذ أنها تعني أن الكلي أو الماهية أو الطبيعة يوجد قبل الجزئي، وليس يوجد في الواقع سوى الجزئي. (وهذه حجة غير ملزمة، إذ يكفي القول إن الماهية توجد في الجزئي أي معه). وإذا كان المعنى في العقل فقط، لم يعد هناك ما يضمن حقيقة خارجية للعلاقات التي يقررها العقل بين المعاني ويراها ضرورية. إن المعنى يقوم في العقل مقام كثرة الأفراد؛ وهو ليس كليًا بذاته، بل بحمله عليها، أي باعتباره (إشارة) إليها signum. وبعبارة أدق إن اللفظ أو الاسم الذي يُدل به على المعنى هو الذي يطلق على الأفراد؛ والاسم موضوع العلم، باعتباره رمزًا أو إشارة إلى الجزئيات، لا المعنى نفسه الذي هو متصور فقط: وهذا أصل تسمية مذهب أوكام بالاسمية. على أنه وبين اسمية القرن الحادي عشر فرقًا كبيرًا، فإن أوكام

لا يقول مثل روسلان إن المعنى «صوت في الهوا» بل يعترف له بمفهوم في العقل؛ وهذا يضع فرقًا آخر بينه وبين المذهب الحسي الحديث الذي يرد المعنى إلى صورة خيالية. فمذهبه وسط بين المذهبين، وهو أحرى أن يدعى بالمعنوية conceptualisme وإن كان يمت إلى الاسمية بسبب.

(جـ) وقد لقب أوكام منذ عصره بمبتدع الاسمية وبملك الاسمين وحامل لوائهم. والحق أن قد سبقه على هذه الأقوال تمامًا اثنان من معاصريه الفرنسيين أحدهما دوران دي سان بورسان، والآخر بيير أوريول أو دوريول، حتى لقد اتهم أوكام بالأخذ عن هذا الثاني (وهو من رهبنته) فأنكر ذلك بشدة، وقال إنه قرأه قراءة عجلى بعد أن أنجز مقالته الأولى في الأحكام. ومهما يكن من هذه النقطة التاريخية، يبقى أن أوكام هو الذي طبق المذهب الاسمي على مسائل الفلسفة واستخرج نتائجه، على ما سنرى الآن.

٩٦- نقد الفلسفة:

(أ) ولن نرى إلا التشكك في العقل بمعانيه وعلاقتها. فإن أوكام يقول على الجوهر إنه لا يُعلم إلا بتعريفات عامة مثل قولنا: إنه ما يتقوّم بذاته، وما ليس في غيره، وما هو محل الأعراض؛ وهذه التعريفات تدعنا في جهل تام بما هو الجوهر في ذاته. إن التجربة لا تقع إلا على الأعراض أو الكيفيات، ونحن لا نعرف عن النار مثلًا إلا الحرارة. فإن قيل إن الكيفيات معلولات الجوهر، وإن معرفتها تؤدي إلى معرفته، أجاب أن معرفة شيء ما لا يمكن أن تؤخذ إلا من الشيء نفسه لا من شيء آخر، بناءً على ما ذكرناه من أنه ليس هناك ما يضمن موضوعية العلاقات التي يضعها العقل بين المعاني. وما دام الأمر كذلك، فلا برهان إلا البرهان اللمي القائم في مطابقة الشيء لنفسه، أو في استخراج المعلول من العلة. والأعراض، من جهتها، ليست متمايزة في الجزئي، ولكنها معان أي وجهات له، فلا نقل إنها متمايزة من الجوهر، ولا نفصل الكم أو الامتداد مثلًا عن الجوهر كأنه شيء مغاير له، ولا للقوى النفسية عن النفس، ولا المكان الذي يبدو فيه الشيء، ولا الزمان الذي يقيس أفعاله، ولا علاقاته مع غيره: كل أولئك أنحاء مختلفة

لتصورنا الشيء، ليس غير. وكذلك تبطل تلك الصور التي قال بها دنس سكوت، ويبطل التمييز بين الماهية والجود، فهما يدلان على شيء واحد ويرجعان إلى تمييز المعاني.

(ب) وكل العلاقة بين معنى العلة معنى المعلول هي العلاقة التي تقررها التجربة، فالعلة هي الشيء الذي إذا وُضع وُضع المعلول، وإذا رُفع ارتفع المعلول. وفيما عدا تقرير التجربة لا سبيل إلى معرفة العلية أي القوة الفعلية التي تحدث المعلول، فنحن نعرف بالتجربة أن للنار قوة التسخين، ولا نعلم شيئًا في النار يقتضي التسخين. فليس إذن من حجة تبرهن على ضرورة علة لا تدل عليها التجربة، إذ أن معلولًا واحدًا بعينه قد يكون صادرًا عن علة أو عن أخرى، مثل بعض الظواهر العجيبة التي تضاف إلى القدرة الإلهية، قد يكون في استطاعة الأجرام السماوية أن تحدثها ونحن لا ندري. أما العلة الغائية، فليست علة بمعنى الكلمة، سواء اعتبرناها في الفاعل الغرادي أو في الفاعل غير الإرادي: فمن الجهة الأولى «يقولون إنها تحرك الفاعل، وهذا يعني فقط أن الفاعل يحب الغاية، فالتحريك هنا مجازي لا حقيقي». ومن الجهة الثانية نرى الموجودات الطبيعية تفعل باطراد، فلا يمكن القول بأن فيها فعل علة غائية. (وقد كان الأطراد دليل أرسطو على الغائية، فإذا به ينقلب هنا دليلًا على عدمها).

(جـ) فإذا ما تناولنا مسألة وجود الله، رأينا أوكام يعتبرها موضوع إيمان فقط ويعمل على إبطال البرهان عليها تبعًا لمبدئه التجريبي القائل إن الوجود يدرك بالحدس لا بالاستدلال، ولسنا ندرك الله بالحدس في الحياة الراهنة. فينقد أوكام برهان المحرك الأول في مقدمتيه: يقول إن أصحاب هذا البرهان يعتمدون على امتناع تحريك الشيء لنفسه، ولكن الملاك يحرك نفسه، وكذلك النفس الإنسانية، والجسم الثقيل في سقوطه إلى الأرض؛ ويعتمدون على امتناع التسلسل إلى غير نهاية في سلسلة العلل المحركة، ولكن هناك من الحالات ما يضطرنا إلى التسليم بالتسلسل، فإنك إذا ضربت طرف عصا انتشرت الضربة شيئًا فشيئًا حتى الطرف الآخر، فيلزم القول بعلل محركة لا نهاية لها من حيث إن في المقدار عددًا لا متناهيًا من الأجزاء. فأوكام لا يلتفت على تفسير المقدمة الأولى عند أرسطو، ويقع في غلط زينون الإيلي في المثل الذي يضربه ضد المقدمة الثانية.

ولكنه يستدرك فيقول: غير أن تناهي العلل أكثر احتمالًا من لا تناهيها، بمعنى أن تفسر الظواهر بالفرض الأول خير من تفسيرها بالفرض الثاني، ولو أن التفسيرين ممكنان!

(د) والصفات الإلهية إضافات محتملة فقط من الوجهة العقلية. فالوحدانية مثلًا يقابلها أن كثيرين اعتقدوا بآلهة عدة، وأن ليس هناك ما يمنع من تفسير العالم بعدة علل أولى تشترك في تدبيره، بل ليس ما يمنع من تفسيره بعلاقات متبادلة بين جزئياته تابعة لما بينها من مسافات. ولنا أن نتساءل: لمَ لا يكون هناك عوالم أخرى لكل علام محركه الأول أي إلهه؟ إن الظواهر تفسر بوحدانية الله وبتعدد الآلهة على حد سواء. ولكن الأفضل أن نقول بالوحدانية. وإذا نظرنا في اللانهائية رأينا اللاهوتيين يقولون إنها ثابتة لله من تعريفه، من حيث أن اسم الله يعني الموجود الذي لا يُتصور أعظم منه: ولكن معاني الأسماء وضعية اصطلاحية، فليس هناك ما يلزمنا بإعطاء هذا الاسم مثل هذا المعنى. ثم إن المعلولات متناهية، فليست تقتضي سوى علة متناهية. وميل الإرادة نحو الخير اللامتناهي، كما يقولون، معناه الميل نحو خير يتزايد إلى غير نهاية ويبقى، في كل وقت متناهيًا. وأزلية الحركة، على افتراضها، يكفي لتفسيرها ملاك يحرك السماء الأولى. وهكذا في سائر الصفات، لا نجد سبيلًا إلى البرهنة عليها؛ فحتى بعد إقامة البرهان على وجود علة فاعلية أولى، تبقى البرهنة على أن هذه العلة الأولى هي أيضًا الموجود الأعلى الكامل من كل وجه؛ وأنها كلية القدرة، وأنها تعلم ما عداها من الموجودات وتريدها، وأنها العلة المباشرة لأفعال الموجودات. هذه القضايا مؤكدة من جهة الإيمان، ولا يعارضها العقل، لكنه لا يبرهن عليها، وإنما يؤيدها بأدلة احتمالية، ويتمسك بها لأن من اللائق أن نضيف لله كل ما نستطيع تصوره من كمال. (وكأن أوكام لم يقرأ أرسطو والقديس توما!).

(هـ) وإذا نظرنا في النفس الإنسانية لم نجد دليلًا عقليًا يثبتها: إن المعرفة المؤكدة هي الحدسية، والحدس الباطن يدرك الظواهر النفسية ولا يجاوزها، والاستدلال بالظواهر على الجوهر غير جائز كما أسلفنا. بل إننا إذا اقتصرنا على العقل دون الوحي، لم نستطع البرهنة على أن نفسًا روحية يمكن أن تكون صورة لجسم، ولقلنا إن النفس صورة ممتدة

فاسدة. فبالوحي فقط نعلم أن لنا نفسًا روحية خالدة.

(و) وأخيرًا إذا فحصنا عن القواعد الخلقية لم نجدها ضرورية؛ فإنها هي أيضًا عبارة عن تأليفات معان، كمعاني الماهية والقانون والعلة والغاية. فليس هناك خير وشر بالذات، ولكن ما يسمى كذلك قائم على إرادة إلهية أعلنت إلينا بالوحي، وكان الله يستطيع أن يقرر قواعد خلقية معارضة للقواعد التي فرضها علينا، فكانت تكون حسنة لمحض أنه أرادها، حتى لكان يستطيع أن يجعل من الكراهية له فعلًا نثاب عليه. (وهذه نتيجة منطقية للمذهب، فما دام أوكام أنكر على المعنى أن يمثل ماهية ثابتة، فقد لزم أن ليس هناك من شيء إلا كان يمكن أن يكون على خلاف ما هو، وليس هناك من رابطة ضرورية بين مبدأ ونتيجة، أو بين علة ومعلول).

(ز) فانظر كيف انهارت الفلسفة كلها بعد أن جُرّد المعنى من قيمته الموضوعية ومُحيت الماهيات الثابتة، وكيف تورط أوكام في أغلاط ومغالطات من السهل كشفها بالرجوع إلى أرسطو والقديس توما. ولما كنا ما نال في عصر إيمان، وكان فيلسوفنا مؤمنًا مخلصًا فيما يلوح، فقد قنع بما يعطينا الوحي من يقين في المسائل الميتافيزيقية، فضيق دائرة الفلسفة أكثر مما فعل دنس سكوت، وفصل بينها وبين اللاهوت فصلًا تامًا؛ إذ نزع عنه صفة العلم وأسقط منه مناهج التدليل، بل صنع مثل ذلك بالإضافة إلى الفلسفة نفسها، إذ لم يدع سبيلًا إلى إيجاد علاقة بين حدي أية قضية، سواء أكانت طبيعية أم موحاة.

٩٧- نقد العلم:

(أ) وكان محتومًا أن يتناول أوكام بالنقد العلم الطبيعي الأرسطوطالي. ونقده في هذه الناحية جدير بالتنويه؛ لأنه يشق الطريق للعلم الحديث الذي كان قد برز بوضوح على أساتذة أكسفورد الذي تصوروا العلم عبارة عن صوغ التجربة في أسلوب رياضي، وهذه وجهة لا نجدها عند أرسطو، ولكننا نجد عنده محاولة لتفسير الطبيعية تفسيرًا فلسفيًا محضًا، وإغفال الوجهة الآلية، مع أن أفلاطون كان ألح فيها في كتاب «تيماوس»، فكان هذا النقص مدعاة لتجريح طبيعياته، وتطرق سوء الظن بها إلى فلسفته دون تمييز

بين المجالين، فتلاشت الثقة بفلسفته وعلمه على السواء في نفوس المحدثين.

(ب) يرفض أوكام فكرة القوة أي الوجود اللامُعيَّن؛ لأن مثل هذا الوجود لا يمكن في اعتقاده أن يوجد، ولأن الحدس على كل حال لا يقع إلا على الموجود بالفعل. فيرفض فكرة الهيولي، ويستبدل بها فكرة المادة يتصورها موجود بالفعل بالصورة الجسمية. وكان مقصد أرسطو من الهيولي أن يفسر التغير الجوهري؛ أما وقد استبعدت وحلت محلها مادة معينة، فقد رُدت جميع التغيرات على التغير العرض، وحق المذهب الآلي الذي يفسر الأجسام وتغيراتها بأجزاء من المادة تجتمع وتفترق، وصارت الأجسام مركبات لا وحدة لها. فنرى هنا الصلة الوثيقة بين الاسمية والآلية.

(جـ) ولما كان قد زعزع اليقين بمبدأ «أن كل متحرك فهو متحرك بغيره» فقد انساق إلى نقد الرأي اللازم من هذا المبدأ في حركة الأجسام. كان أرسطو يفسر الحركة الطبيعية بصورة الجسم المتحرك وهي ذاتية له تكفل حركته؛ أما الحركة القسرية فكانت تبدو معضلة، وهي الحركة التي تستمر بعد انفصال المتحرك عن المحرك وانتهاء انفعاله به، فيلوح كأن لا محرك له في مراحله التالية، فكان يفسرها بدفع الهواء المحيط بالجسم المتحرك؛ وفسرها بعض شراحه بأن المحرك يولد في المتحرك قوة تحركه بعد ذلك. فعارض أوكام هذه التفسيرات، وقال إن أبسط وأؤكد حل للمعضلة أن المتحرك إنما يتحرك لأنه يتحرك، ولا داعي لافتراض محرك متمايز من المتحرك. فكأنه فطن إلى قانون القصور الذاتي، وهذا القانون يعني أن لا حاجة لغير الحركة نفسها لتفسير استمرارها، ويستحيل تأييده بالتجربة أو بالنظر العقلي، ولكنه الموقف الوحيد بعد إنكار قيمة المعاني وعلاقاتها الضرورية.

(د) ويضع أوكام مادة واحدة للأجسام جميعًا علوية وسفلية، فينكر الأثير أو العنصر الخامس الذي كان عند أرسطو مادة الأجرام السماوية، ويقول إن هذه الأجرام إذا كانت مادتها غير فاسدة، فذلك أمر واقع فقط بالنسبة إلى العلل الطبيعية المعروفة.

(هـ) وهو ينكر نظرية الأمكنة الطبيعية وما رتبه عليها أرسطو من أن العالم واحد

متناه، ويقول إنه إذا كان الجسم الثقيل يميل إلى السقوط، فليس ذلك لتحقيق كماله بإدراك مكانه الطبيعي، بل لأن الأرض تجذبه غليها؛ وليس هناك ما يمنع أن تكون العناصر الأخرى عرضة للجذب كل من جهة. فلا يمكن البرهنة من هذا السبيل على وحدانية العالم، وكثرة العوالم أمر ممكن طبعًا. كما أنه لا يمكن البرهنة على تناهي العالم في المكان، والله قادر أن يزيد في مقدار العالم ويجعله يجاوز كل حد، أو على تناهيه في الزمان، وأصحاب هذا الرأي يخالفون أرسطو الذي قال بأزلية العالم، ويأخذون عنه المبدأ الذي يعوّلون عليه وهو استحالة العدد اللامتناهي بالفعل: ولكن لا نهاية العالم في الزمان لا تعني عددًا معينًا بل تقدمًا مطردًا إلى ما لا نهاية.

(و) فأهمية المذهب الاسمي تقوم في أنه، إذ يعد المعاني المجردة غير موضوعية، فيتح الطريق للشك في المعقولات وعلاقاتها الضرورية فتتبدد الميتافزيقا؛ ويفتح الطريق للتصورية، فما دام المعنى مجرد إشارة تثير في الفكر موضوعًا مغايرًا له بالمرة هو الجزئي، أي ما دام الموضوع المباشر للعقل ليس الشيء نفسه بل ما يقوم مقام الشيء، فمن يدرينا؟ لعل صور الجزئيات هي أيضًا تقوم مقام الجزئيات أنفسها، فلا نعلم إن كانت الصور مطابقة للجزئيات، بل لا نعلم إن كانت الجزئيات موجودة. وسنرى هذه النتائج بارزة بشكل أصرح في الفصل التالي، كما سنرى فيه اطراد تقدم العلم نحو شكله الحديث.

الفصل الرابع
الاسميون الباريسيون

٩٨- نقولا دوتركور:

قام للاسمية أنصار كثيرون في أكسفورد وكمبردج وخصوصًا باريس، كانوا يعلمون حق العلم أنهم مبتدعون، فكانوا يسمون أنفسهم بالمحدثين modrni ويسمون مذهبهم بالطريقة الحديثة via moderna معارضة للطريقة القديمة antiqua التي كان يمثلها «الوجوديون» أي القائلون بحقيقة المعاني في الوجود، reales أتباع القديس توما ودنس سكوت جميعًا؛ وكان هؤلاء من جهتهم يتسمون بالقدماء antiqui وهم يعلمون أنهم يدافعون عن تراث ثمين. وفي كلية الفنون الباريسية تمت هذه الفلسفة الحديثة، فإن خملًا طرأ على الحياة العلمية بأكسفورد وكمبردج. أجل إن تلك الكلية أنكرت الاسمية وحظرت تعليمها (١٣٣٩ و١٣٤٠) ولكنها ما لبثت أن أخذت بها وحملت لواءها قرنًا ونصفًا.

(ب) أول من نلقاه من أساتذتها الاسميين نقولًا دوتركور اتهم في سنة ١٣٤٠ بأضاليل مختلفة، وبعد ست سنين أدانه البابا في خمس وستين قضية مستخرجة من كتبه، يفهم منها أنه كان يذكر تلميحًا أنه ملهم في الله ومندوب لإحياء العلم. وكان الحكم يقضي بإحراق كتبه، وتجريده في لقب أستاذ في الفنون، وحرمانه حق التقدم للأستاذية في اللاهوت. ولكنه كان لجأ إلى بلاط لويس دي بافيير ملتقى المبتدعة حينذاك. إلا أنه عاد إلى باريس، وأنكر القضايا المأخوذة عليه أمام هيئة الجامعة.

(جـ) أخذ عن أوكام أن المعرفة اليقينية (الطبيعية) تستفاد من مصدرين اثنين لا ثالث لهما: التجربة التي تظهرنا على الواقع، والقياس اللمي المستند إلى مبدأ عدم التنقض والذي يثبت مطابقة الشيء لنفسه، أي يثبت للموضوع، مباشرة أو بقياس آخر، محمولًا

هو نفس الموضوع أو جزء منه، وإلا لم يكن من البين بالذات أن المحمول يوافق الموضوع. وعلى ذلك ليس في وسع العقل أن ينتقل من معنى إلى آخر، أي إلى معنى مختلف عنه غير متطابق معه، وإلا خرج على مبدأ عدم التناقض، وهو المبدأ الوحيد البين بذاته، وكانت نتائجه محتملة فقط، والاحتمال مؤثث تابع لما يبدو لنا وقت النظر، وقد ينتقل من قضية إلى أخرى، والقضية المحتملة ليست صادقة بالضرورة، ومهما يبلغ الاحتمال فلن يبلغ أبدًا إلى يقين الإيمان، فجميع العلوم (أي كتب أرسطو) التي تدرس بالجامعات أقاويل محتملة.

(د) يلزم من هذه المقدمة أن مبدأ العلية لا يثبت أمام العقل؛ لأنه ينتقل من معنى هو المعلول إلى معنى آخر هو العلة، وليس يخولنا مبدأ عدم التناقض الحق في أن نستنتج استنتاجًا بينًا وجود شيء من وجود شيء آخر، ولا أن ننكر وجود ذلك الشيء. فكل دليل يذهب من معلول منظور إلى علة غر منظورة هو دليل غير بين. لكن التجربة تقفنا على العلاقة بين المعلول وعلته حين تقفنا عليهما مجتمعين؛ ولا يدوم هذا اليقين بالعلية إلا مدة التجربة، ولا يبقى بعدها إلا مجرد الاحتمال أن نفس المعلومات تحدث إذا توفرت نفس العلل. فأوتركور يسبق هيوم إلى إنكار العلاقة التحليلية بين العلة والمعلول، ويفترق عنه الاعتقاد بأن التجربة تعطينا هذه العلاقة. ويسبق كنط إلى أن العقل لا يحق له الربط بين ظاهرتين إلا متى اجتمعنا في التجربة، ويفترق عنه في توقيت الرابطة بمدة التجربة.

(هـ) ومتى استبعدنا الدليل العليّ لزم أن القول بالجوهر بناءً على ملاحظة الأعراض، ليس قولًا ضروريًا؛ لأنه انتقال من شيء إلى آخر، فلم نستطع الانتقال من أفعالنا إلى قوى نفسية، ثم إلى نفس؛ ولا من إدراكاتنا الظاهرية إلى أشياء خارجية، فقد تكون الإدراكات مسببة عن تأثير الله فينا ونحن نعتقد أنها مسببة عن أشياء. وإذن «فالموجود حقًا بالنسبة إلينا ظواهر خارجية وداخلية». وهذه هي التصورية التي نبهنا عليها في ختام الفصل السابق، وهي لازمة هنا من إنكار مبدأ العلي، إذ أن الإحساسات متى لم تُردّ إلى علل بقيت مجرد صور. واستبعاد الدليل العلي يقطع علينا سبيل الانتقال

من العالم إلى الله، حتى من باب الاحتمال؛ لأن شرط الاحتمال التجربة السابقة بالعلة والمعلول معًا. إن وجود حقيقة إيمانية ليس غير، لا يبرهن عليها بالعلة الفاعلية كما تقدم، ولا بالعلة الغائية؛ لاستحالة إثبات أن شيئًا غاية شيء آخر، ولا بما يدعى درجات الكمال من حيث إن كل شيء فهو ما هو وما يجب أن يكون عليه لتحقيق كمال الكل، فلا يقال إن الأشياء متفاوتة كمالًا، ونحن لا نرتب الأشياء من هذا القبيل إلا تبعًا للذوق الشخصي.

(و) ولا يمكن إقامة برهان لمي على الاستحالة والكون والفساد؛ لأن مثل هذا البرهان لا ينتقل من شيء إلى آخر مختلف عنه. والشيء الذي يقال إنه استحال إلى شيء آخر قد يكون انقسم إلى أجزاء غاية في الصغر لا تدركها الحواس، فتسقط بذلك طبيعيات أرسطو، ولا يبقى إلا أن تتصور الأجسام مركبة من جواهر فردة، وأن نفسر ظواهرها بحركات الجواهر. وما دامت عليه الموجودات المحسوسة غير ثابتة ثبوتًا لميًا، فلا يبقى إلا أن نضيف كل علية إلى الله.

(ز) لا عجب إذن أن يقول أوتركور إنه «ليس في طبيعيات أرسطو ولا في ما بعد الطبيعة قضيتان يقينيتان، بل قد لا يوجد فيهما قضية واحدة يقينية» أي لمية. وما دامت لا تحتمل البرهان اللمي فهي ليست علومًا. فيجب الانصراف عن المسائل غير قابلة الحل والتوجه إلى التجربة. بالتجربة نكتسب عددًا قليلًا من المعارف، ولكنها معارف محققة، «ويمكن اكتسابها في وقت قصير لو وجه الناس عقولهم إلى الأشياء لا على تفهم أرسطو وابن رشد؛ ومن عجب أنهم ينفقون العمر كله في دراسة ذلك المنطق، مطرحين جانبًا المسائل الخلقية والعناية بالخير العام، حتى إذا ما قام محب للحق ونفخ في البوق كي يوقظهم من سباتهم، اغتاظوا وبادروا إلى السلاح ليحاربوه». وهذه هي اللهجة التي سيرددها رجال عصر النهضة، والتي سنصادفها عند ديكارت.

٩٩- جان دي ميركور:

(أ) ومن بين الأساتذة الباريسين الذين ساروا في هذا التيار طائفة غير قليلة نذكر

أشهرهم: جان دي ميركو. ذهب إلى مثل ما ذهب إليه نقولًا دوتركور، فأدانته الجامعة بسبب أربعين قضية منها أن المعرفة اليقينية هي الحكم التحليلي المعتمد على مبدأ عدم التناقض، والحدس المباشر لوجودنا. أما العالم الخارجي فليس لمعرفتنا به مثل هذا اليقين، إذ أن الله أو موجودًا آخر قد يوهمنا وجود أشياء بينما لا يوجد شيء. وإرادة الله محتومة على المخلوقات، والله هو الفاعل الأوحد، فلا حرية ولا خطيئة. وتفاعل الموجودات يمكن تفسيره بأفعال باطنة في كل موجود، أي بأن كل موجود يفعل كما لو كان منفعلًا (وسيقول بمثل هذا ليبنتز).

١٠٠- جان بوريدان (؟ - ١٣٦٠):

(أ) علّم بجامعة باريس، ثم صار مديرًا عليها مرتين. مصنفاته قاصرة على الفلسفة والعلم، ولنا أن نعتبر إغفاله اللاهوت دليلًا على عقليته.

(ب) اشتغل بمسألة الحركة واستمرارها بعد انفصال المحرك عن المتحرك، فأخذ بفكرة قوة دافعة يحدثها المحرك في المتحرك، فتتدرج في العقل حتى تتغلب عليها مقاومة الهواء والثقل، ولولاهما لاستمرت الحركة إلى غير نهاية. فإذا افترضنا أن الله حرك الأجرام السماوية عند خلقها، وأنه يحفظ لها حركاتها كما يحفظ سائر الأشياء، وأن هذه الأجرام لا تلقى مقاومة داخلية أو خارجية، لم نر سببًا يحول دون استمرار الحركة، فنستغني عن تلك العقول المفارقة أو الملائكة التي يقال إنها محركة الأفلاك. يقول: «لست أزعم أن كل ذلك محقق ولكني أسأل السادة اللاهوتيين أن يفسروا لي كيف يمكن أن يحدث كل ذلك». ومن آرائه العلمية أن الأجسام في سقوطها تزداد سرعتها باطراد، وأن الأرض تدور، وأن هذا الدوران يفسر الظواهر تفسيرًا أبسط من القول بسكونها وهذه فكرة كان العصر الوسيط يعرفها عن الفيثاغوريين.

(جـ) ويعزى إليه قوله، في معرض الكلام على الحرية، إن الإنسان إذا وجد أمام داعيين متشابهين، استطاع أن يخرج من التردد بينهما، لا كالحمار الذي وجد من طعامه وشرابه على مسافة واحدة كما، فمات جوعًا وعطشًا لعدم استطاعته الاختيار. لقد عني

بوريدان بمسألة الحرية، واشتهر تشبيهه هذا بالحمار، غير أن هذا التشبيه لم يرد في كتبه؛ وقد يكون ورد في دروسه الشفوية.

١٠١- ألبير دي ساكس (؟ - ١٣٩٠):

(أ) تلميذ بوريدان بالجامعة. علم بها وصار مديرًا عليها، ولما أنشئت جامعة فينا كان أول مدير عليها سنة ١٣٦٥. وضع نظرية في الثقل. وحاول أن يعين النسبة بين سرعة الحركة ومدتها ومسافتها. وقال هو أيضًا إن الأرض متحركة والسماء ساكنة.

١٠٢- نقولا أورسم (؟ - ١٣٨٢):

(أ) تلقى العلم بجامعة باريس، ونال منها درجة الأستاذية في اللاهوت كتب باللاتينية وبالفرنسية، فكان الأولى في استعمال «اللغة العامية» في العلم والفلسفة من بين الفرنسيين. نقل إليها كتابي أرسطو في الأخلاق والسياسة. وألف في السياسة والاقتصاد كتبًا تضعه من هذه الناحية في المقام الأول بين أهل عصره، منها كتاب «في أصل النقود وطبيعتها وتطورها». على أن أهم مؤلفاته هي التي صفنها في العلم الطبيعي والفلك، منها شرح كتاب أرسطو في السماء والعالم، دونّه أولًا باللاتينية ثم بالفرنسية. وقد فطن بوضوح على قانون سقوط الأجسام، وغلى الفكرة الأولى للهندسة التحليلية التي سيتم وضعها ديكارت. وعني بمسائل الحركة وعلاقتها بالسرعة والزمان والمكان، فاكتشف في هذا الميدان قوانين صحيحة ستصل إلى جليليو؛ وكان أول من دلل على حركة الأرض اليومية، وأدلته «تفوق كثيرًا ما كتبه كوبرنك في الموضوع وضوحًا ودقة» على حد قول بيير دوهيم Duhem مؤرخ هذه الحركة العلمية الباريسية في كتابه الكبير «نظام العالم» Le système du monde.

١٠٣- بيير دايي (١٣٥٠ - ١٤٢٠):

(أ) علّم بجامعة باريس؛ وصار مديرًا عليها. هو اسمي صريح؛ يصطنع أقوال أوتركور وميركور، ويضع اليقين في الإيمان وحده. يعجب للحكم على أوتركور، ويعلن

أنه صدر عن حسد، وأن القضايا المنكرة علمت بعد ذلك جهارًا بالمدارس - مما يدل على اتساع الحرية، وازدياد الجرأة، وانتشار الاسمية. وله مؤلفات في الفلك والآثار العلوية والجغرافيا متأثرة بروجر بيكون، ويلوح أنها أثرت في كريستوف كولومب وأمريكو فسبوتشي.

١٠٤ - خاتمة الكتاب:

(أ) أولئك جميعًا تحرروا من المدرسية ومن سلطان أرسطو، واشتغلوا بالعلم التجريبي، فأقاموا الميكانيكا والفلك على أصول جديدة قبل عصر «النهضة» المعتبرة عادة «يقظة بعد سبات طويل» و«ثورة على أرسطو والكنيسة». ونرجو أن يكون اتضح من هذا الكتاب، بالرغم من إغفاله أسامي كثيرة، أن السبات حديث خرافة، وأن الثورة بدأت فعلًا بابتداء القرن الرابع عشر، فإن كل ما يربط رجاله بالعصر الوسيط قاصر على كونهم رجال دين وأساتذة جامعيين. كما نرجو أن يكون اتضح أنه كانت في ذلك العصر فلسفة حقيقة بهذا الاسم، تمثلت الفلسفية اليونانية وعدلت فيها وزادت عليها، فصبغتها بصبغة جديدة، فكانت عملًا ذاتيًا له طابعة شأن كل عمل حيوي.

(ب) ولا ينبغي أن يفهم أنها انتهت عند هذا الحد من التاريخ، بل ستكون لها رجعة عند أئمة الفلسفة الحديثة، ديكارت ومالبرانش وليبنتز وسبينوزا، حتى يمتنع بدونها فهم اصطلاحاتهم ومقاصدهم ونظرياتهم، وحتى ليتعين الرجوع إليها دائمًا في تفهم سائر من جاء بعدهم. على أن الحد الذي بلغنا إليه يعتبر فاصلًا من حيث تطور العقلية العامة ومن حيث الظروف الاجتماعية، فقد اشتد التمرد على الدين، وانقضى استقلال الكنيسة بالعمل العقلي، فتجاوز العلم نطاق الأكليروس إلى المدنيين، واستولى هؤلاء على الجامعات وأنشأوا الأكاديميات ومختلف الجمعيات الفلسفية والعامية والأدبية.

مراجع

هي أكثر من أن تحصى في جميع اللغات الأوربية. ونحن نقتصر هنا على أحدثها وأوثقها بالفرنسية والإنجليزية، وفيها يجد طالب المزيد من التفصيل والمراجع بغيته.

أ- مراجع عامة

موسوعة أشرفت على التهام Dictionnaire de théologie catholique

Catholic Encyclopedia, 16 vol., New-York, 1907-I4. Supplement 1922.

DUHEM (P.), Le système du monde de Platon à Copernic, 5 vol., 1913-17.

كتاب يتناول تاريخ العلوم عند اليونان وعند الإسلاميين والأوربيين إلى عصر النهضة. ويرجع المؤلف في تاريخه للعلوم الإسلامية إلى الترجمات والتلخيصات اللاتينية.

DE WULF (M.), Histoire de la philosophie médiévale.

من أقدم الكتب المتأخرة، نشر المؤلف طبعة خامسة في مجلدين سنة ١٩٢٦.

ثم أراد أن يتوسع فشرع في إصدار طبعة سادسة في ثلاث مجلدات، ظهر الأول منها سنة ١٩٣٤، والثاني سنة ١٩٣٦، وحالت المنية دون ظهور الثالث. وفي الكتاب مراجع مفصلة مفيدة للغاية.

PICAVET (F.), Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales, 1905, 2e. éd., 1913.

GILSON (E.), La philosophie au moyen âge, 1922. Nouv. éd., 750 pp., 1944. L'esprit de la philosophie médiévale, 2 vol., 1932.

الكتاب الأول عرض تاريخي. والثاني دراسة تركيبية: يعرض المسائل ويورد حلول

المفرين المسيحيين بالقياس إلى حلول اليونان ليبين أن هناك فلسفة مسيحية بمعنى الكلمة.

BREHIER (E.), Histoire de la philosophie, tome I, pp. 523-738, 1928. La philosophie au moyen âge, 1937.

SERTILLANGES (A.D.(), Le christianisme et les philosphies, tome I, 1939.

FOLIGNO (C.), Latin thought during the middle ages, Oxford, 1929. Etudes de philosophie médiévale.

سلسلة كتب تنشر بإشراف E. Gilson ابتداء من ١٩٢٢، ومن بينها معظم كتبه.

Archives d'historie littéraire et doctrinale du moyen âge, publiées par E. Gilson et G. Théry.

مجلة توجه عناية خاصة إلى علاقة الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط بالفلسفة الإسلامية استنادًا إلى الترجمات اللاتينية.

Revue des études franciscaines.

- néo-scolastique.

- de philosophie.

- des sciences philosophiques et théologiques.

في هذه المجلات مقالات قيمة. وفي المجلة الأخيرة، ابتداء من ١٩٢٥، معرض دوري للكتب والبحوث يجعل منها أداة نفيسة ضرورية لكل باحث.

ب - مراجع خاصة

١ - حضارة العصر الوسيط:

TAYLOR (H.O.), The medieval mind, 2 vol., 4th ed., 1925.

De WULF (M.), Philosophy and Civilisation in the middle ages, 1922.

FLICHE (A.) La chrétienté (Histoire du monde, tome VII), 1929.

هذا فضلًا عن كتب التاريخ العام وتاريخ الكنيسة.

٢- الفلسفة والدين:

Bulletin de la Socité française de philosophie, mars-juin 1931.

La philosophie chrétienne (Journée d'études de la Société thomiste, Juvisy).

MARITAIN (J.), De la philosophie chrétienne, 1933.

BLONDEL (M.), Le problème de la philosophie catholique, 1932.

٣- أوائل الكتاب اللاتين من المسيحيين:

DE LABRIOLLE (P.) Histoire de la littéature latine chréieme, 2e. éd., 1924.

MONCEAUX (P.), Histoir littéraire de 'aAfrique chrétienne, 7 vol., 1901-23.

HENRY (P.), Plotin et l'Occident, 1934.

٤- القديس أوغسطين:

أشهر كتبه: الاعترافات، ومدينة الله، وهما مترجمان إلى اللغات الأوربية.

MARTIN (J.), Saint Augustine 1901, 2e. éd., 1923.

يعرض المسائل عرضًا دقيقًا ويحيل بصدد كل منها إلى خير النصوص.

BOYER (Ch.), L'idée de vérité dans la philosphie de Saint Augustin, 1920.

يعرض المذهب كله من ناحية نظرية الحقيقة.

GILSON (E.) Introduction à l'étude de Saint Augustin, 1929.

العنوان متواضع، ولكن الكتاب يتناول المذهب كله. وفيه ثبت مفصل للمراجع وملاحظات عليها.

POPE (H.) St. Augustine of Hippore, 1937.

ALFARIC (P.) L'évolution intellectuelle de Saint Augustine. I. Du manichéisme au néoplatonisme, 1918.

يذهب إلى أن أوغسطين إنما تحول عن المانوية إلى الأفلاطونية الجديدة ومنها إلى المسيحية، لا أنه تحول إلى المسيحية ثم عرف الأفلاطونية الجديدة، فهو لا يقبل صدق روايته في الاعترافات.

BOYER (Ch.), Chrisitanisme et néoplatonisme dans la formation de Saint Augustin, 1920.

يرد على الكتاب السابق بالرجوع غلى كتب أوغسطين في ترتيبها التاريخي.

٥- ديونيسيوس:

DaRBOY (Mgr.), Traduction des æuvres de Denys l'Arépagite, avec une introduction, 1845, 1887, 1932.

٦- بويس:

FORTESCUE (A.) Boetii de Consolatione philosophiae, 1925.

مع مقدمة وثبت للمراجع.

SMITH (G.), De consolatione philosophiae, 1926.

مع مقدمة ومراجع.

٧- المدارس:

CLERVAL (A.), Les éoles de Chartres au moyen âge, 1895.

PARE (E.), La Renaisance au XIIe stèle, 1934.

٨- جون سكوت إريجنا:

CAPPUYNS (Dom), jean Scot Erigène, 1933.

BETT (H.), Johannes Scotus Erigena, 1925.

٩- روسلان:

PICAVET (F.), Roscelline, 2e éd., 1911.

١٠- القديس أنسلم:

DEANE, Translation of Anslem's Proslogium and Monologium.

KOYRE (A.), Proslogium, trad. française, 1930.

١١- أبيلار:

SICKS (J.G.), Peter Abelard, 1932.

WADDELL (H.), Peter Abelard, 1933.

١٢- ريشار دي سان فيكتور:

LANGLART (M.), La théorie de la contemplation mystique dans l'æuvre de Richard de Saint-Victor, 1936.

١٣- دافيد دي دينان:

THERY (G.), David de Dinant, 1925.

١٤- الجامعات:

RASHDALL (H.) The Universities of Europe in the middle ages, 1895.

BoNNEROT (J.), La Sorbonne à travers les siècles, 1927.

١٥- الترجمات:

JOURDAIN (A. et Ch.), Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions d'Aristote, 2e. é.d, 1843.

WINGATE (S.D.), The medieval latin versions of the Aristotelian scientific corpus, 1931.

١٦- القديس بونافنتورا:

أجمل كتب المؤلف GILSON (E.), Saint Bonaventure, 1924

١٧- روبرت جروستيت وروجر بيكون.

SHARP (D.E.), Franciscan philosophy at Oxford in the XIIIth century, 1930.

CARTON (R.), L'expérience mystique chez Roger Bacon. L'expérience physique chez R.B. La synthèse doctrinale de R.B., 3 vol., 1924.

١٨- القديس ألبرت الأكبر:

GORCE (M.M.), L'essor de la opensée au moyn âge. Albert le Grand et Thomas d'Aquin, 1933.

١٩- القديس توما الأكويني:

أشهر كتبه المجموعة الفلسفية والمجموعة اللاهوتية. اضطلع المطران بولس عواد بنقل المجموعة اللاهوتية إلى العربية، فنشر خمسة مجلدات بعنوان «الخلاصة اللاهوتية» (بيروت ١٨٨٧ وما بعدها) أي ما يعادل خمسي الكتاب وجاء نقله آية في الدقة والمتانة. واضطلع المطران نعمة الله أبو كرم بنقل المجموعة الفلسفية بعنوان «مجموعة الردود على الخوارج» فنشر ترجمة المقالة الأولى (جونيه لبنان ١٩٣١) وترجمته جيدة كذلك.

SCHEWERTNER (T.M.), St. Albert the Great, 1932.

The «Summa Theologica» of St. Thomas Aquinas. English translation, edited by the Dominican Fathers, in 22 vol.

The «Summa contra Gentiles» of St. Thomas Aquinas, uniform with the Summa Theologica, in 5 vol.

PEGUES (P.), Commentaire français littéral de la Somme Théologique de S. Thomas d'Aquin.

La Somme Théologique, Texte latin et trad. française, avec notes, par les Pères Dominicains, éd. de la Revue des Jeunes.

SERTILLANGES (A.D.), S. Thomas d'Aquin, 2 vol., 1910. La philosophie morale de S. Th. d'A., 1916. Les grandes thèses de la philosophie thomiste, 1928.

HUGON (E.), Les vingt-quatre thèes thomistes, 2e. éd., 1922.

GILSON (E.), Le Thomisme, 1923; 3e., éd., 1927; 4e. éd., 1944.

ROUSSELOT (P.) L'intellectualisme de S. Th. d'A., 1908, 3e. éd., 1936.

FOREST (A.), La struchure métaphysique du concret selon S. Th. d'A., 1931.

دراسة وافية للمذهب وللعلاقة بين القديس توما وابن سينا.

ROLLAND-GOSSELIN (M.D.), Le «De ente et essentia» de S. Th. d'A., 1926.

نص رسالة «في الوجود والماهية» مع دراسات لمسألتي مبدأ التشخص والتمييز العيني بين الماهية والوجود عند أرسطو وبويس وابن سينا وابن رشد ولاهوتي القرن الثالث عشر.

ROLAND-GOSSELIN (M-D.), La doctrine politique de S. Th. D' A., 1928.

De Wulf (M.), Medieval philosophy illustrated from the system of Thomas Aquinas, 1922.

D' Arcy (M.C.), Thomas Aquinas, 1931.

Marling (J.M.), the Ordre of Nature in the philosophy of St.

Thomas Aquinas, 1934.

٢٠- سجير دي بربان.

BENAN (E.), Averroès el l'averroisme, 1852.

كان رنان أول من أعلن عن وجود الحركة الرشدية اللاتينية أثناء القرن الثالث عشر (ص ٢٠٠ – ٣٢٢ من الطبعة الخامسة) وذكر سيجر (ص ٢٧١ – ٢٧٢). ولكن المؤرخ الحقيقي لهذه الحركة هو:

Mandonnet (P.), Siger de Brabant et l'averroisme Latin au XIIIe Siècle, tome I. Textes 1908; tome II, Etudes, 1911.

النصوص المنشورة هنا أول ما نشر لسيجر، والدراسات تتناول القرن الثالث عشر بأكمله.

Van Steenberghen (F.), Siger de Brabant d'après son auvre inedited, tome I, 1931. Les avures et la doctrine de Siger de Brabant, 1938.

يبين المؤلف أن المخطوطات التي استكشفها تدل على عدول سيجر عن موقفه الرشدي.

٢١- ريمون لول.

Probst, Caracgtère et origine des idées de Raymond Lulle, 1913.

٢٢- إيكارت.

Delacroix, Le mysticisme speculative en Allemagne au XIVe siècle, 1900.

Hornstein (X. de), Les grands mystiques allemands du XIVe siècle, 1922.

٢٣- جون دونس سكوت.

Bertoni, Duns Scot, 1917.

Longpre, La philosophie de Duns Scot, 1924.

Gilson (Etienne), Jean Duns Scot, 700 PP. Paris, 1952.

٢٤- نقولا دوتر كور.

Lappe (J) Nicolas d'Autrecourt 1909.

٢٥- وليم أوف أوكام

Mody (E. A,) The Logic of William of Ockham 1935.