

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، فعدَّ 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 تخلص 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 وضع فى تعبيره عن رأيه، ولذلك عاملته الكنيسة بقسوة، والتيار الثالث: تيار يش 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 الانتجاء 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 وخصوصاً أولئك الذين قاموا بالاكشافات 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 تقريباً باسكتلندا، ودخل الرهبنة الفرنسيسكانية، ودرس في أكسفورد، ثم انتقل إلى باريس للحصول على إجازة الدكتوراة، وأثناء وجوده في أكسفورد تأثر بالنزعة الفرنسيسكانية والنزعة العلمية، وتأثر أثناء مقامه في باريس بالنزعة التوماوية فحاول أن يوفق بين كلتا النزعتين.

أما عن كتبه فتنحصر تقريباً في شرح على أحكام بطرس اللومباردى، والمؤلف الأكسفوردي وهو ثمرة تعليمه بأكسفورد، والمذكرات الباريسية وهى مدونة بأقلام بعض طلابه بباريس، وأيضاً 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 الطبيعي، ويُعد سكوت أوغسطينياً وينتمى إلى بونافنتورا.

(ب) مذهبه وآراءه:

يشير سكوت إلى أن الفكر المسيحي يجب أن يصدر عن الوحي وأن يجعل منه محور مذهبه، فالوحي يعلمنا أن غايتنا القصوى معاينة الله فى ذاته، والله هو الموجود المطلق، فيتفق سكوت مع ابن سينا خلافاً 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 طبيعياً، ومعنى الموجود هذا حاصل فىنا 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 يقينياً مطلقاً ولكنه برهان محتمل، وتبعاً لهذا الأساس يبحث سكوت فى براهين وجود الله، ويشير إلى أنه يجب ألا نهتم بالبراهين البعدية، بل نهتم بالبراهين القبلىة، 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 التي قالت بها الفلسفة مثل أن الله هو العلة الأولى الفاعلية، وأنه الكمال الأول، والغاية النهائية، والصفات التي قال بها اللاهوت مثل أن الله قادر قدرة مطلقة، عادل له عناية بالأشياء، وهي تتلقى من الوحي.

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 الأكويني لأنها تبدأ في الأصل من المحسوس، والمحسوس ممكن، فإن هذه البراهين ليست يقينية لأنها بعدية، والواجب أن يستعاض عنها ببراهين قبلية، وهذه البراهين القبلية هي التي 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 الضروري أو الواجب فنجد أن هذا المفهوم، وهو الكائن الذى لا يمكن أن يتصور أكمل منه، هذا المفهوم ممكن، أعنى أن من الممكن تصور شيء 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، لا بد أن يكون فى الواقع موجوداً بالضرورة، أعنى أن إمكان وجود هذا الكائن هو فى الوقت نفسه قول بوجود 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 شيء 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 لا بد أن يحتوى على معلولاته، فإن الله علة لا نهائية، وأيضاً الله عقل، والعقل يدرك صور الأشياء والأشياء لامتناهية، فهناك إذن صور

(1) د. عبد الرحمن بدوى: فلسفة العصور الوسطى، ص 202.

أو معقولات لامتناهية، وبالتالي الله بوصفه عقلاً هو لا متناه، وكذلك تتبين صفة اللامتناهى عند الله من نظرنا إلى الميل الطبيعي الخاص الذى نجده فينا وهو الرغبة فى الخير ثم الرغبة فى الحقيقة، فإننا نجد هذه الرغبة لا متناهية فى الأفراد، وبالتالي 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 عينياً ولكنه تمايز فعلى صورى من جهة الشيء، والنفس تدرك ذاتها إدراكاً مباشراً حالما تنتبه بمعرفتها المحسوس، فإنها روح عاقل ومعقول معاً، أما خلود النفس فمسألة لا تحتتمل 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 يقيناً لا عن طريق البرهان القبلى ولا عن طريق البرهان البعدى، فعن طريق البرهان القبلى لا نستطيع أن نبرهن بواسطة العقل الطبيعي 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 تأثيراً ضرورياً، حتى الخير الكلى أو الله الخير الأعظم، فإنها تستطيع التوقف بإزاء كل خير والامتناع عليه بتحويل انتباه العقل إلى جهة أخرى،

(2) د. حسن حنفي: نماذج من الفلسفة المسيحية، ص 187.

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

أما عن مسألة 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 كالهولي أو الصورة أو المركب من الإثنين، وإنما الفردانية أو الفردية شيء آخر أكثر من هذه الناحية الطبيعية، هي هذا الطابع أو الصفة الصورية التي تضاف إلى النوع وإلى المركب من الهولي 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 وجودًا حقيقيًا في الخارج، فالكلية صادر عما في التجربة وفي الخارج، ولكن له مع ذلك وجودًا خاصًا به، وهذا الوجود ليس فقط في النفس بل يوجد أيضًا في حالة الفردية باعتبار أنه يوجد في الفرد ويعطيه تفرده فله وحده إذن، أي أن للكلية وحدة، ولكن هذه الوحدة أقل مرتبة من الوحدة العددية للوجود العيني فموقف سكوت بصدد ذلك هو موقف توفيق بين النزعة الواقعية وبين التوماوية⁽⁴⁾.

(2) إيكارت (1260-1327م)

يعد إيكارت من الدومينيكين الألمان، تلقى العلم بجامعة باريس وعلم بها، وأدانه أسقف المدينة بسبب مخالفته للدين في ثمانين وعشرين قضية وهو يعلم بكونه بولونيا، ولعل أكبر قضية هي قوله بوحدة الوجود.

ومن أهم كتبه ما كتبه باللاتينية كتاب «الكتاب الثلاثي» وينقسم إلى ثلاثة أقسام الأول: كتاب القضايا يعرض فيه مسائل في الوجود الإلهي من حيث أن الوجود هو الله، والثاني: كتاب المسائل ينتظم فيه مسائل على ترتيب المجموعة

(3) يعلق الأستاذ يوسف كرم على ذلك بقوله: ولكن دنس سكوت يتسبب أن الإرادة لكي تأمر العقل، يجب أن تتعين من جهة العقل، لأنها قوة اشتهاة ليس غير، والمشتهى خير معلوم، فلكني تريده يجب أن تنتظر حكم العقل «تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط» ص 198.

(4) د. عبد فراج: الفكر الفلسفي في الحصور الوسطى، ص 172.

اللاهوتية للقديس توما الأكويني، والثالث: كتاب التفسيرات أى تفسير آيات الكتاب المقدس تبعاً للقضايا المقابلة لها كذلك، ومثاله فى الآية الأولى « فى البدء خلق الله السموات والأرض »، فإذا أحكمنا الاستدلال، حللنا جميع المسائل تقريباً الخاصة بالله، وفسرنا بالعقل الطبيعى تفسيراً واضحاً معظم الآيات التى نتحدث 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 واعياً بإدراك الوجود المعين، ويميز بين الألوهية والله، فيعرف 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 مدركاً ذاته بانعكاسه على ذاته، ولا يقبل نظرية المشاركة، لأنها تفترض موجودات متمايضة 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 لانه 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: ص 190.

(6) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية، ص 220.

(أ) حياته ومؤلفاته:

ولد وليم أوف أوكام عام 1295 تقريباً، ودرس في أكسفورد، وهو من الفرنسيسكانين ولكنه تحرر من فلسفتهم، وهو باعث حركة قوية في الفصل بين الفلسفة والدين، وأيضاً الفصل بين السلطين الدينية والمدنية، وحكم عليه البابا بالصمت أربع سنوات لأرائه وأفكاره التي اعتبرتها الكنيسة منافية للدين وتوفى عام 1349م.

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

(ب) مذهبه:

يفصل أوكام بين العقل والنقل فصلاً كبيراً ويتضح ذلك من آرائه في المعرفة، والمعرفة عنده إحساس وتعقل، الإحساس حدسي، والتعقل حدسي وتجريدي، المعرفة الحسية واقعة على ما في الخارج من موجودات أو أحداث جزئية، فهي مطابق للواقع، والمعرفة العقلية الحدسية واقعة من الجهة الواحدة على ظواهرنا الباطنة، فهي أيضاً مطابقة للواقع، ومن الجهة الأخرى على الجزئيات الخارجية من حيث وجودها وعدمه.

ويبرهن على ذلك من حيث أن العقل الإنساني لا يستطيع أن يؤلف القضايا التي 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 الجزئي لا تفيد في تعريفه ولا في تمييزه من غيره، فالألفاظ الدالة على معان تدل على أشياء معلومة بغموض، والألفاظ الدالة على جزئيات 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 كلياً بذاته، بل بحمله عليها، أى باعتباره إشارة إليها، فاللفظ أو الاسم الذى يُدلّ به على المعنى هو الذى يطلق على الأفراد والاسم موضوع العلم باعتباره رمزاً أو إشارة إلى الجزئيات، لا المعنى نفسه الذى هو متصور فقط، والواضح هنا أن أوكام من أصحاب مذهب الأسمية.

ولذا يقول أوكام أن المعرفة الصحيحة تأتى دائماً عن طريق البينة، والبينة نوعان: بينة عيانة 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 أحكام 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 البينة 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 جُرد من

(7) المرجع السابق، ص 222.

(8) د. عبد الرحمن بدوى: فلسفة العصور الوسطى، ص 210.

الموجود الخارجة. فإذا بحثنا خصائص الألفاظ الدالة على الأفكار وتلك الدالة على الأشياء، وجدنا الدالة على الأشياء هي الحقيقة، لأنها تدل مباشرة على موجودات خارجية واقعية، أما الدالة على أفكار فلا تدل إلا على روابط يتصورها العقل ولا وجود لها في 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 جنساً أو باعتباره نوعاً. فنحن نقول بالكلى 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 لفظاً فحسب وصفة الاشتراك فى هذا اللفظ تأتى من كونه يصلح لأن يشترك فيه كثيرون.

(ج) 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 وعمامة 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 علية لا نهاية لها فى الزمان اللامتناهى. ولكن تصور الله بوصفه حافظاً للكون فى لحظة معينة يقتضى الوقوف بالضرورة عند علّة أولى لكن يجب أن يضاف إلى ذلك أن تكون هذه العلّة الأولى هى الوجود الأكمل الأول أى الله. غير أن هذا أمر لا يقول به سياق البرهان، بل يضاف من جديد إلى مضمون البرهان، عن طريق الإيمان، فيقال أن العلّة الحافظة هى الله، أما البرهان نفسه فلا يقول هذا بيقين.

(9) المرجع السابق: ص 210.

ويتنقذ أوكام كذلك البرهان بواسطة المحرك الأول باعتباره ليس يقينياً أيضاً، لأنه إذا استطاع الإنسان أن يتصور عدم التناهي في المحركات يصبح هذا البرهان غير يقيني، والأمر على هذا النحو أيضاً بالنسبة إلى القضية الأخرى التي تقول إن كل متحرك فإنه يتحرك لا بغيره، لأن النفس الإنسانية تتحرك بذاتها، كما يلاحظ أيضاً أن الجسم الثقيل يتحرك بذاته، فهناك إذا أشياء تتحرك بذاتها وليس إذن كل متحرك فهو متحرك بغيره⁽¹⁰⁾.

إذن يرى أوكام أن البراهين التي تنساق لإثبات وجود الله هي مجرد فروض ميسرة لكنها ليست براهين قطعية، أما الصفات الإلهية فهي إضافات محتملة فقط من الوجهة العقلية، فالوحدانية مثلاً يقابلها التعدد، ولا يوجد ما يمنع من تفسير العالم بعدة علل أولى تشترك في تدييره 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 الوحي 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 هي الحدسية، والحدس الباطن يدرك الظواهر النفسية ولا يجاوزها، والاستدلال بالظواهر على الجوهر غير جائز، بل إننا إذا اقتصرنا على العقل دون الوحي لم نستطع البرهنة على أن نفساً روحية يمكن أن تكون صورة لجسم، فبالوحي فقط نعلم أن لنا نفساً روحية خالدة.

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

(10) المرجع السابق: ص215.

يستطيع الإنسان أن يبرهن على أن في النفس جزءاً خالداً. والنتيجة هي أن خلود النفس لا يثبت يقيناً بالعقل، وإنما هو عقيدة نتلقاها من الوحي.

ويمتد نقد أوكام إلى الناحية الأخلاقية، فنقد الأوامر والنواهي الأخلاقية، حيث يراها غير ضرورية، فإنها في 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 بالوحي، وكأن الله يستطيع أن يقرر قواعد خلقية معارضة للقواعد التي فرضها علينا فكانت تكون حسنة لمحض أنه أرادها.

أما عن آرائه في الوجود، فيرفض أوكام فكرة القوة أى الوجود اللامعين، لأن مثل هذا الوجود لا يمكن في 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 متميز من المتحرك. فكانه فطن إلى قانون القصور الذاتي، وهذا القانون يعنى أن لا حاجة لغير الحركة نفسها لتفسير استمرارها(11).

ومن الجدير بالذكر أن أوكام يضع مادة واحدة للأجسام جميعاً 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 الطبيعي 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 فراخ: الفكر الفلسفى فى العصور الوسطى، ص 190

(12) المرجع السابق: ص 198.