إشكاليات المعنى الكلّي بما يثيره
إسميّة العصر الوسيط بين أفلاطون وأرسطو

حمادة أحمد علي
أستاذ الفلسفة في جامعة جنوب الوادي ، مصر

ملخّص إجمالي:

فشل فرفريوس، من بعد أرسطو، في تقديم المعاني الكلّيّة، وصياغة عملها الميتافيزيقيِّ والمنطقيّ، كما فشل في معالجة أخطاء الميتافيزيقا الأرسطيَّة، وكانت تعاليمه تطويرًا للأفلاطونيَّة، وأفكاره مدعاة لأن يتحوَّل مفهوم المعنى الكلّيِّ من نظريَّة إلى إشكاليَّة يمكن صياغتها كما وردت فى القرنين التاسع والعاشر الميلاديَّين.

ويمكن مناقشة إشكاليَّة المعنى الكلّيِّ عند أوكام على محاور أربعة:

المحور الأوَّل: ماهيَّة المعنى الكلّيِّ.

المحور الثاني: صياغة مفهوم المعنى الكلّيِّ بالاتِّجاه الإسميِّ أو المعنويِّ.

المحور الثالث: مناقشة مفهوم المعنى الكلّيِّ عند وليام الأوكامي بما هو محورٌ أبستمولوجيٌّ - معرفيٌّ - ينقسم إلى قسمين: الأول يتضمَّن أنواع العلم، والثاني يتضمَّن أنواع المعرفة وعلاقتها بالمعنى الكلّيِّ.

المحور الرَّابع: الجانب اللَّاهوتيُّ.

* * *

مفردات مفتاحيَّة: ميتافيزيقا، أوكام، المعنى الكلّيّ، القصد الأول، القصد الثاني.

مقدِّمة:

من نافل القول أنَّ معالجة السابقين على العصر الوسيط للمعنى الكليِّ - خصوصًا أفلاطون وأرسطو - أحدثت ردود فعل متباينة في ذلك العصر، وذلك لأنَّ تلك المعالجات لم تكن جامعة مانعة، فقد تركت وراءها أوجهًا من القصور مثلما تركت أوجهًا إيجابيَّة حرَّكت المفكِّرين سلبًا أو إيجابًا. ونحن بطبيعة الحال، لن نستطيع أن نتعرَّض لكلِّ ردود الأفعال التي حدثت لأنَّ محور هذه الدراسة ينصبُّ على التأثير الذي أحدثه مفهوم المعنى الكليِّ عند كلٍّ من أفلاطون وأرسطو و وليام الأوكامي على وجه التحديد.

غير أنَّ هذا لا يمنعنا من أن نبدأ هذا المقال بالإشارة الموجزة من قول إن فرفريوس قد فشل من بعد أرسطو في تقديم المعاني الكلّيَّة، وصياغة عملها الميتافيزيقيِّ والمنطقيَّ، كما فشل في معالجة أخطاء ميتافيزيقا أرسطو، وكانت تعاليمه تطويرًا للأفلاطونيَّة، وأفكاره مدعاة لأن يصبح مفهوم المعنى الكليِّ من موضوع إلى مشكلة يمكن صياغتها كما وردت فى القرنين التاسع والعاشر كالتالي: هل أسماء الأنواع مثل إنسان وحصان مجرَّد ألفاظ لا وجود لها بالفعل، أم أنَّها تعبرِّ عن أنواع موجودة فعلاً؟ وإذا كان لها وجود فعليٌّ، فهل هذه الأنواع موجودة في أفرادها (هذا الإنسان وهذا الحصان) أم أنَّ لها وجودًا منفصلاً قائمًا بذاته - وقد يرجع الباحث هذه الإشكالية على النصِّ الذي صاغه فرفريوس في كتابه "إيساغوجي" الذي يقول فيه: "لن أبحث عمَّا إذا كان للأجناس والأنواع وجود في الأعيان أم أنَّ وجودها مجرَّد تصوُّرات في الأذهان؟ وإن كانت موجودة فى الأعيان أهي هيولانيَّة أم غير هيولانيَّة؟ وأخيرًا أهي مفارقة أم لا وجود لها إلَّا في المحسوسات ومنها تتركَّب، وهذه مسألة صعبة تحتاج إلى شرح آخر أكثر تفصيلاً"[1]. ربما قد نجد هذا التفصيل عند أبيلارد وروسلينوس ودنس سكوت. إلا أن ما يعنينا هو صلب مفهوم الإسمية عند أوكام، الذي يمكن أن نبدأه بماهية المعنى الكلى عنده

ماهيَّة المعنى الكلّيّ:

الآن نحن في موقف يسمح لنا بالحديث عن المحاور الأربعة التي تتضمَّن مذهب أوكام في المعنى الكليّ. وعن ذلك نقول: إنَّ المحور الأول، وهو ماهيَّة المعنى الكليِّ، ينحصر في ثلاثة أطر: الإطار الأول يحدَّد فيه الأوكاميُّ كيف أنَّ المعنى الكليَّ محمول على كثيرين، والإطار الثاني يوضح كيف أنَّ المعنى الكليَّ ليس جوهرًا، والإطار الثالث يبيِّن كيف أنَّ المعنى الكليَّ مقصد في النفس.

[1]- أميل برهييه: تاريخ الفلسفة، الجزء الثالث،ص57.

لقد حدَّد وليام المعنى الكليّ في الإطار الأول بأنَّه "ما يحمل على كثيرين بخلاف المفرد الذي يكون محمولاً لواحد فقط. وكلُّ شيء هو مفرد"، الأمر الذي يعني أنَّ المعنى الكليّ يكون مفردًا[1].

في هذا التعريف، يتَّفق أوكام مع أفلاطون وأرسطو على أنَّ المعنى الكليّ هو ما يحمل على كثيرين، وهذا الاتفاق يفرضه المنطق والعقل. ولكنَّ الخلاف يتبدَّى بينهم في الشقِّ الثاني من التعريف الذي يقول" إنَّ كلَّ شيء مفرد". فبينما جعل أوكام الوجود الفعليَّ للمفرد، وجعل المعنى الكليَّ معاني دلاليَّة على الأشياء الفرديَّة، ويستند إليها في القضيَّة، نجد أنَّ أفلاطون لم يعط الأشياء الفرديَّة أيَّ وجود فعليٍّ، وجعل الوجود الحقيقيَّ للمعنى الكليّ الكائن في عالم مفارق لعالم المادَّة. وعلى النقيض من الإثنين نجد أرسطو متردِّدًا بشأن حقيقة الأشياء الفرديَّة، هل هي الوجود بالفعل لأنَّها وجود فعليٌّ مشاهد أم أنّ الوجود الحقيقيَّ هو المعنى الكليُّ الذي يكون في النفس؟ فهو جاء برأي وسط - كما رأينا- يقول بأنَّ المعنى الكليَّ ملازم للأشياء الفردية[2].

يجدر القول أنَّ المفرد عند أوكام يأخذ ثلاثة معان: الأول يطلق عندما يكون عدديًّا لشيء واحد وليس لأشياء كثيرة. والثاني يطلق على شيء خارج النفس ويكون واحدًا وليس متعدِّدًا ولا يكون دلالة لأيِّ شيء، ولذلك يطلق عليه اسم الجزئيِّ. أمَّا الثالث فيُطلق للإشارة الخاصَّة على واحد بعينه، لذا يسمَّى معنى منفصل[3].

هذا التقسيم يعدُّ بالنسبة إلى فرفريوس تقسيمًا خاطئًا خصوصًا في القسم الثالث لأنَّ المفرد إذا كان محمولاً لفرد واحد فقط فهذا لا يمكن فهمه باعتباره عن شيء موجود خارج النفس. فالموجود خارج النفس لا هو في وضع موضوع ولا في وضع محمول، وهو المعنى نفسه الذي تبنَّاه أوكام كما سنرى.

كما أنَّ هذا التقسيم، على حدِّ تعبير وليام، يفترض نوعين للمعنى المشترك: الأول الضمائر المبرهنة التي تأخذ معنى مشتركًا، على سبيل المثال: معنى»أبيض» فهو «هذا الأبيض». والثاني الافتراض بالعرض كالأسماء العامة مثل سقراط وأفلاطون.

وقد قرَّر في مجمل المنطق تقسيمًا آخر غير هذا التقسيم الثلاثيِّ، وجعل المفرد يحمل معنيين:

المعنى الأول: يدلُّ على كلِّ شيء واحد وليس متعدِّدًا، وهذا المعنى يؤكِّده الذين يتشبَّثون بأنَّ المعنى الكليَّ كيفيَّة عقليَّة معيَّنة محمولة لأشياء متعدِّدة وليس لذاتها، ولكن لتلك الأشياء

[1]- W.Ockham: Qoudlibet septem,Quodlibet 5, Translated from the Latin text Joseph.C, and Wey,ed (Opera Theologica vol 9) st, Bonaventura. Ny: The Francis can Institute, 1980,question 12 Articlel (6- 12).
[2]- R.I.Arron: The theory of universals,Oxford at calrendon,1952,p10.
[3]- W.Ockham: Summae Logicae, Pars 1,Translated by Paul Vincert Spade – Indianpoils,Hackett,New Yourk,1994,ch 14(35- 45).

المتعدِّدة. فضروريٌّ أن يقولوا أنَّ كلَّ معنى كلّيٍّ هو مفرد، لأنَّ أيَّ سياق لغويٍّ لا يهمُّ مدى شائعيَّته لدى العامَّة لأنَّه مفرد في الحقيقة، وأحاديٌّ في العدد Univocal. على هذا، فإنَّ مقصد النفس يدلُّ على أشياء عديدة جوهريَّة ومفردة وأحاديَّة في العدد، لأنَّها واحدة وليست متعدِّدة حتى لو كانت تدلُّ على أشياء عديدة.

المعنى الثاني: هو أنَّ المفرد يحمل على كلِّ شيء يكون أحاديًّا وليس متعدِّدًا، ولا يكون إشارة لأشياء عديدة. وأخذ المفرد بهذه الطريقة يعني أنَّه ليس هناك معنى كلّيٌّ يكون مفردًا، لأنَّ كلَّ معنى كلّيٍّ يميل لأن يكون رمزًا لأشياء عديدة ومحمولاً لأشياء عديدة.

لقد ذكرنا تعريفات المفرد عند أوكام لأنَّه ذكر في التعريف السابق أنَّ المعنى ما يطلق على كثيرين، وفي الوقت نفسه هو مفرد، الأمر الذي سبَّب نوعًا من إغلاق الفهم لإدراك ماهيَّة المعنى الكلّيِّ عنده تلك التي حاول أن يستجليها في مجمل المنطق قائلاً:"إنَّ المعنى الكلّيَّ مفرد، والمفرد في العقل. وذلك لثلاثة أسباب:

الأول، هو أنَّ المفرد كيفيَّة في العقل وليس كيفيَّات متعدِّدة .

الثاني، هو أنَّ أيَّ شيء مهما كان خارج النفس معنى كليٌّ، وبالمثل فإنَّ المعنى الكلّيَّ لا يكون مفردًا في العقل.

الثالث، هو أنَّ المعنى الكلّيَّ علاقة إراديَّة أو طبيعيَّة مشتركة لكثيرين وليست لواحد فقط.

مع ذلك، فإنَّ أوكام جعل المعنى الكليَّ واحدًا في العدد. لذلك فهو يقول إنَّه ليس هناك معنى كلّيٌّ حين يكون هناك إساءة لاستخدام الكلمة. فحين يقال إنَّ لفظ"إنسانيَّة" معنى كليٌّ لأنَّه يطلق على كثيرين، فهذا يُعدُّ سخافة لأنَّه يجب أن يُقال إنَّ هناك معنى كليًّا وهو شيء مفرد واحد، وهذا المفرد لا يكون معنى كليًّا إلاَّ بوساطة الدلالة لأنَّه إشارة لأشياء عديدة.

ويؤكد أوكام أنَّ ما ذهب إليه هو ما عبرَّ عنه ابن سينا في شرحه لكتاب "ميتافيزيقا أرسطو"(87rb vicenma. Metaphysics.5.حين قال"إنَّ الصورة الواحدة أمام العقل معادلة للكثرة، وهي في هذه الحالة معنى كليٌّ، لأنَّها مقصد في العقل مقارنة بما لا يتغيرَّ في أيٍّ من الأشياء التي تنتقيها"، أو،"أنَّ هذه الصورة عند مقارنتها بالفرديَّات تكون معنى كليًّا، رغم أنَّه عند مقارنتها بالنفس المفردة التي طبعتها تكون مفردة، لأنَّها صورة واحدة من بين الصور التي هي في العقل[1].

هذا الأمر يعني أنَّ ابن سينا (الشارح الأرسطيّ) قد رأى أنَّ المعنى الكليَّ هو مقصد فرديٌّ للنفس في ذاتها، وهي جديرة بأن تكون محمولة على كثيرين. ويعني حملها على كثيرين أنَّها ليست

[1]- **Ibid: ch 14,(40 -50).**

محمولة لذاتها، ولكن للأشياء الكثيرة التي يطلق عليها معنى كليًّا، وهي إلى حدٍّ بعيد صورة واحدة موجودة فعليًّا في العقل وتسمَّى مفرد.

وكي يبرز أوكام التعريف الذي قدَّمه – المعنى الكليّ يدلُّ على كثيرين – قسَّم الدلالة إلى أربعة معانٍ:

المعنى الأول، هو أنَّ الدلالة تُقال على شيء ما حينما يفترض أو يميل للافتراض كالأبيض يدل على سقراط، أو العقلي يدلُّ على الإنسان.

المعنى الثاني، هو أن تفترض الدلالة لقضايا عن المستقبل والحاضر والماضي، كالأبيض لا يدلَّ إلاَّ على الأبيض، أو ما يمكن أن يكون أبيض، أو محتمل أن يكون أبيض.

المعنى الثالث، يدلُّ على المعنى الأول ودلالة ما يطابقها، أو الكلام الذي يواكب دلالتها من خلال التغيُّر الذي في الشيء الخارجيّ.

المعنى الرابع، يدلُّ على المعنى الأول عن طريق التصوُّر أو مبدأ الكلام، فإنَّنا نقول الأبيض يدلُّ على البياض، وأنَّ إشارة أبيض لا تفترض لهذا البياض.

كلُّ معنى كليٍّ يدلُّ على كثيرين فهو جنس أو نوع محمول لضمير يشير إلى بعض الأشياء التي لا تدلُّ على كثيرين، باستثناء ما أخذت في المعنيين الأول والثاني للدلالة، والمعاني الكليَّة المتبقيَّة تدلُّ على أشياء كثيرة في المعنيين الأول والثاني. وأيضًا بعض الأشياء في المعنيين الثالث والرابع. لأنَّ المعنى الكليَّ الآخر يدلُّ على شيء في حالة اليقين، وشيء ما في حالة غير مباشرة. وهذا واضح في كلمتي»عقلي» و«ضاحك»[1].

إذًا، المعاني الكليَّة عند أوكام هي معانٍ متصوَّرة Termini concepti، وترمز إلى الأشياء المفردة، وتستند إليها في القضايا. فالأشياء المفردة تعبرِّ عن حقيقة أنَّ الشيء يوجد فهو فرديٌّ. المعنى الكليّ لا يكون موجودًا إلاَّ إذا كان موجودًا، ولا يوجد وجود حقيقيٌّ في عضوين في الوقت نفسه. فعلى سبيل المثال، الله يخلق الإنسان من لا شيء، وهذا لا يؤثِّر في أيِّ إنسان آخر عندما يكون جوهره في الاعتبار. فالله يمكن أن يبيد الشيء المفرد من دون أن يؤثِّر ذلك على شيء مفرد آخر. لذلك، لا يوجد هنا أيُّ مشترك لكليهما كي يُباد لأنَّ لكلٍّ منهم طبيعة جوهريَّة مختلفة[2].

على هذا الأساس، يقسم أوكام المعنى الكليَّ إلى نوعين: الأول المعنى الكليُّ الطبيعيُّ، أعني المعنى الكليَّ الذى يكون رمزًا طبيعيًّا محمولاً للأشياء العديدة. فالدخان رمز طبيعيٌّ على النار،

[1]- Ibid: ch33,(1- 4),(10 – 35).

[2]- Ninian Smart: World philosophy, Routledge,First publisher,London and New yourk, 1998,p565.

وأنين المرض يدلُّ على الألم، والضحك يدلُّ على السرور الداخليّ. ويكون المعنى الكليُّ على هذا مقصدًا في النفس وليس خارج النفس.

هذا يعني أنَّ الوجود يقسم في التقسيم الأوليِّ إلى وجود داخل النفس ووجود خارج النفس. فالوجود داخل النفس لا يؤخذ لما له وجود موضوعيٌّ داخل النفس لأنَّه يقع تحت قسم آخر، والوجود خارج النفس مقسَّم إلى عشر مقولات، والموجودات تكون موضوعيَّة تابعة لمقولة الكيف، فالوجود في النفس يؤخذ للموجود الخالص الذاتيِّ في الطبيعة[1].

هذا التقسيم عند أوكام تأثَّر فيه بأرسطو الذي، كما رأينا، يقسم الوجود الخارجيَّ إلى عشر مقولات تُقال على كلِّ أنحاء الوجود، وهي كانت ردَّ فعل للاتجاه المثاليِّ الأفلاطونيّ. إلَّا أنَّ الجديد الذي أتى به أوكام في هذا التقسيم أنَّه في الوقت الذي يجعل فيه مقولات الوجود تحمل على الجوهر، فهو يجعل المقولات التي هي خارج الوجود محمولة على مقولة الكيف لأنَّ المعنى الكليَّ عنده هو مقصد داخل النفس. هذا التجديد هو ردُّ فعل أيضًا للاتجاه الأسكوتيِّ الأفلاطونيّ.

النوع الثاني من المعاني الكليَّة عند وليام الأوكامي هو النوع المتداول في العرف كالكلام المتحدَّث، الذي يكون له كيفيَّة واحدة عدديًّا، لأنَّه إشارة لدلالة معروفة تدلُّ على أشياء عديدة، يطلق عليها الكلام الشائع Common. لذلك يمكن أن يطلق عليها معنى كلّيًّا. وهو يأتي من طبيعة الشيء ومن اختيار الناس الذين عرفوه واعتادوا عليه[2].

خلاصة القول، أنَّ المعنى الكلّيَّ هو ما يطلق على كثيرين وهو مفرد لأنَّ المفرد موجود في العقل، ومعنى أنَّه موجود في العقل هو أنَّه كيفيَّة واحدة وليس كيفيَّات متعدِّدة. وبناءً على ذلك، كلُّ شيء موجود خارج النفس يكون معنى كلّيًّا، ولكن يردُّ في النهاية إلى مقولة الكيف.

أمَّا الإطار الثاني في ماهية المعنى الكليِّ عند أوكام، والذي رفض فيه أن يكون جوهرًا. ومن السهل على الباحث في فلسفته أن يرى أنَّه استند إلى أرسطو وشرَّاحه في عدم جوهريَّة المعنى الكليِّ، وهو يشير إليه في أكثر من موضع. فأرسطو، كما رأينا في الفصل السابق، نفى أن يكون الجوهر معنى كلّيًّا في كتاب «الميتافيزيقا» حيث يقول»من غير الممكن للجوهر أن يكون أي شيء يقال كليًّا»[3].

وقد دوَّن أوكام بعض النصوص التي استند إليها من أرسطو وشرَّاحه ومنها "إذا لم تكن المعاني

[1]- Ockham: Summae Logicae,Ch 14,(60 -70).

[2]- Walter Chatton: Reportario I,d,3, q2 Wether any concept common and univocal to god and creature?،، Translated from Geodn Gal, ،،Gualteri de chatton et Guillelmi de Ockham controversia de natura consptus universails ،،Franciscan studies, x x x p 191.

[3]- Aristotle:Metaphysics, B7,ch 13, 1038 b(8- 9).

الكليَّة جوهرًا كما قلنا في مناقشة الجوهر والوجود ولا في ذاتها، فالجوهر يكون واحدًا وراء الكثرة"[1].

ويقول ابن رشد"(Avreroes in Aristotic.Metaphysics. 44 7.t 92(rb "دعنا نقول إنَّ من الغير ممكن لما سمَّيناه المعنى الكليَّ أن يكون جوهرًا لأيِّ شيء حتى لو أنَّه يوحى أنَّه جوهر الأشياء ". ويقول أيضًا فى موضع آخر (t.2.(99rb,8 "المعنى الكليُّ لا يكون جوهرًا ولا جنسًا ". ويكرِّر ذلك في الكتاب العاشر(t,6,(120rb,10" المعنى الكليُّ لا يكون جوهرًا. فإنَّه واضح أنَّ الوجود المشترك ليس جوهرًا موجود خارج النفس".

ويرى أوكام أنَّ المعنى الكليَّ لو كان جوهرًا، فذلك يجعل كلَّ المعاني الكليَّة أعراضًا، وبالتالي تكون كل المقولات أعراضًا، وبعض الأعراض سوف تكون بذاتها أعلى من الجوهر، وسيكون من المتَّبع أنَّ الوجود نفسه سوف يكون أعلى من ذاته، وتلك المعاني الكليَّة سوف لا توضع في أيِّ مكان باستثناء مقولة الكيف، حتى لو كانوا أعراضًا. فمقولة الكيف تصبح لكلِّ المعانى الكليَّة، ويكون من الشائع أنَّ المعنى الكلّيَّ هو مقولة الكيف[2].

من المفيد القول هنا أنَّ ما ذهب إليه أوكام في هذا الإطار- المعنى الكل لا يكون جوهر - وأورد له كثيرًا من التفسيرات والدوافع، قد خرج به عن الإطار الأرسطى في جعل المعنى الكلّيِّ جوهرًا في المقولات وتعدُّد الجواهر في الميتافيزيقا مستندًا في ذلك بما ذهب إليه أرسطو وشارحه ابن رشد في كتاب «الميتافزيقا».

كما أنَّه قسَّم الموجودات إلى موجودات داخليَّة داخلة في النفس وموجودات خارجيَّة عنها. فالموجودات الداخلة في النفس ومأخوذة من موجودات حقيقيَّة فيها، مثل العقلانيَّة أو بعض الصفات الأخرى في العقل، بالطريقة التي يقسِّم بها الموجود عن طريق الناس إلى أشياء ورموز للأشياء، حيث أنَّ الرموز ما هي إلاَّ أشياء. أكثر من ذلك، فالشيء يقسم إلى عشر مقولات، والرموز تندرج تحت مقولة واحدة وهي مقولة الكيف category of quality. لذلك، يمكن القول أنَّ هذه المقولات ليست ثانويَّة بالطريقة التي تنتظم بها المقولات التابعة. فالجوهر منه حيٌّ وغير حيّ، لكنَّهما ينظِّمان كالآتي الموجودات بعضها رموز والأخرى دلالات. فبالنسبة إلى دلالات بعضها كيفيَّات، كما أنَّ الرموز في ذاتها كيفيَّات، والأخرى جواهر. وهكذا، فإنَّ في الحالة الراهنة يجب القول أنَّ الموجود يقسم إلى موجود في النفس وموجود خارج النفس، بعضها كيفيَّات مثل

---

[1] ( )(17) (1053 b)Ibid: Bx, ch 2,-(19.

[2] ( ) Loc cit: and see also Qoudlibet 5, Qeuestion 13.

الموجودات داخل النفس، وبعضها جواهر[1].

لقد نقد أوكام في هذا الإطار، المبدأ الأرسطيَّ القائل بملازمة المعنى الكليِّ الجزئيِّ في الوجود، وهذا ما عبرَّ عنه أرسطو كما سبق وذكرنا في كتاب «الميتافيزيقا»، من أنَّ بجانب الشيء الفرديِّ هناك الأشياء ذات المعنى الكليِّ، وتكون على هذا الأشياء الفرديَّة موضوعات في القضايا الفرديَّة وفي الأشياء المدركة ذات المعنى الكليِّ، وهي أجزاء للمعنى الكليّ»[2].

هذا المبدأ أو الرأي إلى الدرجة التي يمكن التمسك بها يقول إنَّه توجد أشياء ظاهريَّة بجانب المفردات، وهي موجودة في المفردات التي أعتبرها تدميراً لكلِّ فلسفة أرسطو، وكلِّ المعرفة و كلِّ الحقائق. وهو أسوأ خطأ نقله إلينا أرسطو في كتاب «الميتافزيقا»[3].

الإطار الثالث الذي حدَّد فيه أوكام ماهيَّة المعنى الكليِّ هو تمسُّكه بأنَّ المعنى الكليَّ هو فعل العقل[4]. وقد عبرَّ عنه بقوله «إنَّ المعنى الكليَّ فرديٌّ لأنَّه حقًّا كيفيَّة مفردة في العقل وليس كيفيَّات متعدِّدة»[5]. وهذا يعني أنَّ المعنى الكليَّ هو تصوُّر، ولما كان كذلك فإنَّ أوكام قد حدَّد في تعليقه على كتاب «الأحكام» ثلاث نظريَّات:

النظريَّة الأولى: يكون التصوُّر فيها موجودًا غير واقعيٍّ في العقل أو خارج العقل، بل هو وجود مفهوم الموضوعات الخارجيَّة، وهذا الرأي لبطرس أورليو Peter Aureal تمسَّك به ديكارت في استخدامه التوسُّطيِّ في الوجود الموضوعيِّ للتصوّر في البرهنة على وجود الله من فكرته عن الله.

النظريَّة الثانية: تفترض كيفيَّة حقيقيَّة في النفس، استخدمت عن طريق العقل لأفراد هم تصوُّر، تمامًا كما في المعنى العامِّ في القضيَّة والذي استخدم للأفراد الذين لهم دلاله.

النظريَّة الثالثة: تبنَّاها أوكام، وهي أنَّ التصوُّر مجرَّد فعل الفهم للأشياء الفرديَّة التي تُقال لتكون تصوُّرًا، وهذه النظريَّة أسِّست على مبدأ الاقتصاد، لأنَّ أيًّا من هذه النظريَّات تتطلَّب إدراك العقل للأفراد خارج العقل، وهذه الوظيفة لا يقوم بها سوى فعل فهم، من دون حاجة لأي أداة لفكرة عقليَّة مساعدة تنيب عن الموضوعات[6].

---

[1]- Wiliam of Ockham: Commentary on Aristotle's on interpretataion prologue 3 -10 and comment ary on(169 - 3- 6), Translated From Latin Text W.Ockham, Expositioniis in Libros, artis by Stephen Brown and Boehner eds (Opera philosophica, vo12)st Bonaventure.N.Y:The Franciscan Institute,1978,section 7 325340-.

[2]- Aristotle: Metaphysics. Book 7,ch 13,(1038b)10.

[3]- Ockham: Commentary, section 8,(375 -370).

[4]- Ockham:Qoudibet3 From Copleston.part3,opcitp58.

[5]- Ockham:Qoudibet 5,question 12,Article 2.

[6]- Ernest.a.Moody: Op cit, d310.

نلاحظ هنا أنَّ أوكام يشير، كما أشار هيوم مؤخرًا، إلى أنَّ النوع لا يحلُّ بأيِّ وسيلة مكان موضوعات العقل المتشابهة إذا لم تعرف هذه الموضوعات فعليًّا. فهو يقول تمثال هيركليس يحلُّ محلَّ هيركليس، أو يدرك تشابهه لو أنَّ الرَّائي يرى هيركليس.

وإذا كنَّا قد تحدَّثنا من قبل عن أنَّ المعنى الكلّيَّ مقصد فى النفس، فإنَّ هذا القصد أو التصوُّر أو الانفعال ما هو إلاَّ موضوع محمول أو موضوع في العقل، حيث يوجد تطابق في الموضوع المحمول والموضوع في الكلام. بوجه عام، إنَّ انفعال النفس أو مقاصدها أو تصوُّراتها هي قضايا في العقل أو في القياسات المنطقيَّة أو أجزائها، ولكن تلك الأشياء ليست صفات حقيقيَّة في العقل، وليست أشياء حقيقيَّة موجودة ذاتيًّا في النفس، ولكنَّها معرفة مؤكَّدة بواسطة النفس فقط.

في هذا المعنى، يمكن القول أنَّ العقل عند إدراك المفرد يصوِّر مفردًا مشابهًا في العقل، وهذا المفرد المتخيَّل لا يوجد في أيِّ مكان آخر. أكثر من ذلك، فإنَّ المتخيَّل صانع تلك التصوُّرات (في العقل، وهي موجودة بالفعل قبل أن يقوم بإنتاجها....)، والأشياء المتصوَّرة يطلق عليها المعنى الكليّ،لأنَّها ترجع إلى كلِّ الأشياء المعنويَّة بوساطة تلك العمليَّة من التكوين أو التصوير[1].

خلاصة هذا المحور أنَّ أوكام حدَّده بثلاثة أطر: في الإطار الأول قدَّم تعريفًا للمعنى الكلّيِّ يتَّفق فيه معهم ويختلف معهم أيضًا، وهو يعبرِّ فيه عن وجه التجديد في الإشكاليَّة - مفهوم المعنى الكلّيّ- وفي الإطار الثاني خرج على مذهب أرسطو بعدم جعل المعنى الكلّيِّ جوهرًا، وفى الإطار الثالث رأى أنَّ المعنى الكلّيَّ تصوُّر وكيفيَّة مفردة في العقل.

إسميَّة المعنى الكلّيّ:

المحور الثاني الذي يعرض فيه أوكام مفهوم المعنى الكلّيِّ هو صياغة هذا المفهوم بالاتجاه الأسمى أو المعنويّ. وهنا حصره في المعاني. لذلك، يمكن تناول هذا الاتجاه على أساسين: الأول، هو تقسيم المعاني، والثاني، هو تقسيم مقاصد النفس أو تصوُّرات النفس التي، وإن كنَّا قد تحدَّثنا عنها من قبل، فقد تناولناها بشيء يسير يخدم ماهيَّة المعنى الكلّيِّ عنده.

الأساس الأول:

الأساس الأول من إسمية أوكام، وهو تقسيم المعاني، ثمَّة من جعله الكليَّات المعاني أو دلالات إسناديَّة، أو دلالات للموضوعات الفرديَّة وفئات الموضوعات. ولكن لا يمكن أن يكونوا موجودين في ذواتهم، لأنَّ ما يوجد يجب أن يكون فرديًّا[2].

[1]- Ockham: Commentary on Aristotle, section 7,(360 -365).

[2]- Ernest.A.Moody: Willim of Ockham,p203.

من هذا المنطلق، احتلت نظريَّة المعاني حيّزًا كبيراً في فلسفة أوكام لدرجة أنَّ مؤرّخي الفلسفة يردُّون إليه مذهب الإسميَّة أو المعنويَّة، وسنجد أنَّ إيمانه بنظريَّات المعنى نابع من اهتمامه البالغ بإشكاليَّة المعنى الكليّ. فكلمة حدّ أو معنى term عنده تأخذ ثلاثة تفسيرات:

التفسير الأول: "أنَّ كلَّ شيء يطلق عليه معنى يمكن أن يكون رابطة أو قضيَّة مقوليَّة cetegormatic يكون موضوعها أو محمولها برهانًا أو فعلاً في هذه القضية. ففي هذا التفسير كلُّ قضيَّة أو جزء من قضيَّة يمكن أن يكون معنى، كقضيَّة "الإنسان حيوان" المحمول فيها معنى والموضوع أيضًا معنى.

التفسير الثاني: أيُّ تعبير مركَّب فهو معنى.

التفسير الثالث: المعنى، بالمعنى الضيق للكلمة، هو ما يكون دلاليًّا، ويمكن أن يكون محمولاً أو موضوعًا في القضيَّة، ولا يكون رابطة أو ظرفًا أو صيغة تعجُّب، وهذا المعنى يسمَّى بالمقولة الدلاليَّة syncategormatic [1] .

وقد قسَّم أوكام الكلام Utterance إلى ثلاثة أقسام ما بين منطوق ومكتوب وعقلي، فالمعنى المنطوق هو جزء من قضيَّة منطوقة بالفم ومسموعة بالأذن. والمعنى المكتوب هو جزء من قضيَّة تخفّض قيمة الموضوعات الطبيعيَّة التي ترى بالعين أو رؤيَت. والمعنى المفهوم (العقليّ) هو مقصد أو انفعال للنفس دالّ أو مسلّم بشيء ما يمكن أن يكون خطوة لقضيَّة عقليَّة[2].

بعدما قسَّم أوكام الكلام، رأى أنَّه خاضع للتصوُّرات أو المقاصد التي هي في النفس، ليس لكون الكلمة دلالة لمعنى خاصّ، ولكن لأنَّ الكلام دائمًا ما يدلُّ على مقاصد أوليَّة في النفس وهو مفروض ليدلُّ على الأشياء المتشابهة عن طريق تصوُّرات العقل. لذلك يدلُّ تصوُّر على شيء طبيعيسّ وأوليٍّ، والكلام هو حدث يدلُّ على شيء دالٍّ عن طريق تصوُّرات فى العقل، وإذا تغيَّرت دلالة هذا التصوُّر، والكلام في ذاته، فسيكون بهذه الحقيقة من دون أيِّ حدس جديد يغيِّر دلالته[3].

هذا النصُّ، كما يرى الباحث، ما هو إلَّا تطوير لما قال أرسطو في كتاب «العبارة» حيث يقول «إنَّ الكلام دلالات لانفعالات النفس». ومن ثمَّ فالكلام يدلُّ على تصوُّرات ، والتصوُّرات معان كليَّة على حدٍّ تعبير أوكام، ووجهة التطوير هنا أنَّ كلَّ المفكِّرين حين يتحدَّثون عن الكلام كدالٍّ على انفعالات أو دلالات، فهم يعنون أنَّ الكلام دلالات ثانويَّة دالَّة على ما هو أوليٌّ ومنقول لانفعالات النفس.

وإذا كان أوكام قد تحدَّث عن أنواع مختلفة للمعاني يمكن تمييزها تقليديًّا من واحدة إلى

[1]- Ibid: p.203.

[2]- Ockham: Summae Logicae,ch1,(11- 18).

[3]- Loc cit.

أخرى، فإنَّ بعض المعاني تشير مباشرةً إلى الواقعيَّة ولها معنى حتى عندما تكون قائمة بذاتها، وهذه المعاني أطلق عليها معاني مقوليَّة، Categorymatic وبعضها يختلف ككلمة "كل" every التى تكتسب إشارة معيَّنة خاصَّة عندما تكون قائمة في العلاقة مع المعاني القوليَّة كما هو الحال في عبارة house, every, on man، ويطلق عليها معانيَ دلاليَّة cyncateagormatic . وبعض المعاني مطلقة بمعنى أنَّها دالَّة على شيء من دون الإشارة إلى شيء آخر، بينما بعض المعاني الأخرى يطلق عليها معانيَ ضمنيَّةconnotative مثل كلمة أب وإبن وإبنة، وهي دالَّة على مفعول به يرتبط بشيء آخر[1]، إلاَّ أنَّه سمَّى المعاني المقوليَّة بمعاني القصد الأول، والمعاني الدلاليَّة بمعاني القصد الثاني، وهو الأمر الذي سنناقشه في الأساس الثاني في هذا المحور.

إذا كان أوكام يبيّن أنواع الكلام، كما أوضحنا منذ قليل، فإنَّه يذكر الاختلافات بينها. فالاختلاف بين المعنى المنطوق والمكتوب والعقليِّ ترجع في معظمها إلى الأعراض النحويَّة التي تتبع المعاني العقليَّة، وبعضها يتبع المعاني المنطوقة والمكتوبة على وجه خاصّ.

لقد استنتج أنَّ المعنى المكتوب يخضع للمعنى المنطوق والذى يرجع بدوره إلى المعنى العقليِّ، وأعطى الأوليَّة للمعنى العقليِّ، مصرًّا على أنَّ هذه الأوليَّة لا ينبغي أن يعتريها سوء الفهم[2].

هذه الأعراض النحويَّة المشتركة للمعاني العقليَّة والمنطوقة تكون في العدد والحالة number and case، فالقضايا المنطوقة "الإنسان حيوان والبشر ليسوا حيوانات" مختلفة المحمول، الأول منها مفرد والثاني جمع، وكذلك القضايا العقليَّة مختلفة في العدد. فحينما أقول " الإنسان هو الإنسان"، "الإنسان ليس هو الإنسان" مختلفة " المحمول والحالة، لذلك التشابه يجب أن يقال للقضايا المتطابقة في العقل.

أمَّا الأعراض الخاصَّة بالمعاني المكتوبة والمنطوقة فهي في الجنس gender من حيث التأنيث والتذكير وتعريف الأسماء declensions، لأنَّ مثل هذه الأعراض لا تعمل للمعاني على حساب حاجات الدلالة، وهكذا يحدث أحيانًا أن يكون معنيان مترادفين ومختلفين فى الجنس أو مختلفين في تصريف الأسماء، ولهذا السبب الشخصيِّ في غنى عن أن يرجع لهذه الكثرة (الجنس. وتصريف الأسماء) للدلالات الطبيعيَّة، وهكذا فإنَّ أيَّ كثرة وتعدُّديَّة لمثل هذه الأعراض في المعاني المترادفة يمكن أن يُحلّ منها العقل[3].

---

[1]- F.Copleston: History of philosophy,vol 3,pp54- 5.

[2]- John Swinirski:"Anew presenteion of Ockham is Theory of Supposition with an evaluation of some contenmporary criticisms"Franciscan studies,vol.30,the Franciscan Institute,Bonaventura University, 1970,p 184.

[3]- Ockham.Summae Logicae,ch 3(10- 22).

هذه الإشكالية تناولها أرسطو، إلَّا أنه حينما يصف المعنى يساويه مع الفعل، وتناوله للمعنى والفعل كان في إطار ضيّق، فهو يقول» لا أحد يفاجأ حينما أقول إنَّ بعض المعاني والأفعال تكون عقليَّة»[1].

لقد أظهر أوكام أنَّ من بين اختلافات هذه المعاني هو أنَّ المعنى العقليَّ خطوة موسَّعة للقضيَّة ويفترض للشيء وليس دلالة مثل(الإنسان والحيوان والمادَّة والجسم)، باختصار المعاني العقليَّة: أشياء دالَّة وليست دلالة[2].

ويجب أن نلاحظ كما يرى "جون سفنرسكي"SWinirski[3] أنَّ التناقض الذي صنعه أوكام بين المعاني المنطوقة والمكتوبة من ناحية والمعاني المنطوقة من ناحية أخرى، يدلُّ أساسًا على دلالة تحكُّميَّة، فبالفهم يدلُّ المعنى العقليُّ على دلالة طبيعيَّة وضروريَّة، وهو لم يذكر أنَّ المعاني المكتوبة والمنطوقة تدلُّ على المعاني العقليَّة، والتي تدلُّ على دلالات. ولكي نعبرِّ عن موقف أوكام من خلال علم المعانى لفريجةFrege's terminology نقول إنَّ المعنى العقليَّ يشمل المعاني المكتوبة والمنطوقة، ويجب ألَّا ننسى أنَّ المعنى في ذاته يؤدّي وظيفته، كالمعاني في القضيَّة العقليَّة. أكثر من ذلك، أنَّ أوكام حذَّرنا ليس لرفض المعنى والدلالة، ولكنَّه أصر على أنَّ المعاني المكتوبة والمنطوقة خاضعة لإعطاء معنى عقليٍّ له الدلالة نفسها كما تفعل المعاني العقليَّة في ذاتها. ولكي نتحدَّث عن هذه النقطة في علم المعاني عند فريجة، يجب أن نقول إنَّ دلالة المعنى المكتوب والمنطوق تتماثل مع دلالة إدراك المعنى، وأنَّ جملة (دلالة المعنى)، على نحو لا يمكن إنكاره غير متناسبة، وإيحاءها واضح في أنَّ نظريَّة أوكام تساوت مع نظريَّة فريجة في الانحراف.

بعد نقاش أوكام لهذه الاختلافات المتعدِّدة للمعاني العقليَّة والمعاني المكتوبة والمنطوقة استمرَّت مناقشة الاختلافات الحقيقيَّة لهذه المعاني الثلاثة. فعلى سبيل المثال، الاختلاف بين المعانى أحاديَّة المعنىunivocal واللاأحاديَّة المعنىequnivocal لا يطبَّق على المعاني العقليَّة، ولكن على المعاني المنطوقة والمكتوبة، وخلال فصوله في مجمل المنطق يستخدم كلمةname أكثر من كلمة معنىterm طبقًا لاستنتاجه، وهي أنَّ تطبيقاته على المعاني المنطوقة والمكتوبة فقط وليست على المعاني العقليَّة.

ويرى كوبلستونCoplestonأنَّ نظريَّة المنطق الأسمى أو المعنويِّ أثَّرت بلا شكٍّ في أوكام الذي أخذ من السابقين أكثر ممَّا نسبه إلى نفسه من أدوات، ولكن لم يرد بالطبع أنَّه لم يطوِّر المنطق المعنويَّ بشكل ملحوظ، ولم يرد أنَّ آراءه الفلسفيَّة مع وضعه المنطق المعنويِّ كان مستعارًا من

[1]- Aristotle: De interpretation 2,Question 35,Article 7.

[2]- Ockham: Qoudlibet 4,Question 35,Article 7.

[3]- John Swinirski: op. cit, pp 184- 5.

مفكِّر مثل بيتر أوف سبان Peter of span[1].

والناظر في فلسفات القرنين الحادي عشر والثاني عشر، والتي ترجع في أصولها إلى أرسطو في مناقشته لمُثل أفلاطون، يجد أنَّ ما انتهي إليه من أمر المعاني، كما ذكرنا من قبل، ليس بالجديد. فبما أنَّ الكليّ يفترض فيه أنَّه موجود في ذاته، فمعنى ذلك أنَّه فرد، وهذا تضادٌّ أو تناقض، والأهم من ذلك أنَّه وضع الكليّ لتفسير الجزئيِّ، وهذا ليس تفسيراً للموجودات، ولكنه مضاعفةً لها، وهو خروج عن الإطار الذي رسمه لنفسه في النص Reazorالمنسوب إلى اسمه- يجب ألاَّ تتعدَّد الأشياء بلا ضرورة.

نلاحظ أيضًا أنَّ الفرق بين أوكام وبين إسميَّة القرن الحادى عشر فرقًا كبيراً، فهو لا يقول مثل روسلان إنَّ المعنى"صوت في الهواء"، بل يعترف له بمفهوم في العقل، وهذا يولّد فرقًا آخر بينه وبين المذهب الحسيِّ الحديث الذي يردُّ المعنى إلى صورة خياليَّة، فمذهبه وسط بين المذهبين، وهو أحرى أن يُسمَّى بالمعنويَّة coneptualisme [2].

خلاصة القول أنَّ اعتبار أوكام الكلِّيَّات إشارات أو دلالات، قد تخطَّى ما صنعه أبيلارد من قبل، من مسألة الطبيعيَّات إلى مسألة استعمالها في المعرفة، وقوام هذا الاستعمال الذي تستمدُّ منه وجودها كلَّه بحيث تنوب في العبارة مناب الأشياء التي تدلُّ عليهاSupponere Proipsis Rebus . فليست الكليَّات وهمًا أو خيالاً كاذبًا، وإنما هي صور ذهنيَّة تمثِّل ما تميّز الإشارة أيَّ شيء من الأشياء الجزئيَّة المتضمَّنة في ما صدقها، ومن الممكن أن تسدَّ الإشارة مسدَّ الشيء المشار إليه، وكلُّ ما هنالك أنَّه لا يجوز أبدًا أن تغيب عن أنظارنا هذه الإحالة إلى الأشياء، بل ينبغى أن نتذكَّر أنَّ الكليَّ مجرَّد محمول يصدق على أشياء عدَّة، وأنه بالتالي ليس شيئًا بمقتضى المسلَّمة القائلة إنَّ الشيء لا يكون محمولاً للشيء Des De Non Praedicature[3]، بمعنى أنَّ أسماء الأشياء لا تكون محمولة.

الأساس الثاني:

الأساس الثاني من إسميَّة أوكام يتعلَّق بما ذهب إليه بأن هناك شيئًا مؤكَّدًا في النفس يطلق عليه مقصد النفس intention of soul أو تصوُّر النفس Soul Concept of، أو انفعال النفس Passion of soul ، أو تشابه الشيء likness of thing[4]. وهو ما أطلق عليه بؤثيوس في تعليقه على

---

[1]- F.Coplesnton: History of philosophy, vol 3,p 53.

[2]- أ/يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط، ص237.

[3]- أميل برهيية: تاريخ الفلسفة، الجزء الثالث، ص248،وأنظر أيضاً أ/يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، ص 237.

[4]- Ockham: Summae Logicae, ch 12,(15- 20).

كتاب «العبارة» الفهم understanding وهذا ليس مقصدًا منطقيًّا بل هو عمل ميتاقيزيقيٌّ باعتبار أنَّ الانفعال إمَّا نفس الشيء خارج النفس، أو شيء موجود داخل النفس، أو موجود خياليٌّ فقط في النفس[1].

ويرى أوكام أنَّ هناك صعوبات تقف تجاه هذا الرأي هو أنَّ أرسطو في كتاب «الأخلاق»(20-19) (Aristotle Nichomochean 2.4 (b1105 وضع في النفس (عادات وانفعالات – تصوُّرات – وإرادة فقط، وتلك الكيفيَّة ليست عادة أو إرادة أو فعلاً كما هي بالنسبة إلى هذا الرأي، وتلك الكيفيَّة ليست موضوعًا للعقل، وانفعالات النفس ليست موضوعة لمطابقة الكلام، بمعنى أنَّ الشيء يكون مفهومًا عندما يكون الكلام منطوقًا وتصوُّره ذات دلالته. فعندما أقول"حيوان" وشخص آخر يسمع ويعرف دلالات هذا الكلام، فإنه لا يفهم هذه الكيفيَّة ويبدو أنه فهم الحيوان بصفه عامَّة، وهذه الكيفيَّة لا يمكن أن تكون حيوانًا بصفة عامَّة، ولو كانت موضوعة فهي تختلف عن الحيوان كالبياض أو الحرارة فى عموميَّتها.

الرأي الثاني الذي يرفضه أوكام هو القائل بأنَّ انفعال النفس - تصوُّرها - الذي يتحدَّث عنه الفلاسفة يمكن أن يكون موضوعًا ومحمولاً في قضيَّة عقليَّة تطابق قضيَّة في الكلام، وهذا التصوُّر أو الانفعال نوع للشيء، أو تمثيل له. لذا، فهو يفترض للشيء في القضيَّة.

هذا الرأي، من وجهة أوكام، غير معقول لأسباب عدَّة: أولاً، لأنَّ هذا النوع ليس موضوعًا وغير ضروريٍّ. ثانياً، لأنَّه لا يوجد شيء في النفس مختلف عن النفس باستثناء العادات والأفعال، وهي التي رفضها من قبل عند أرسطو في كتاب "الأخلاق" إلى نيقوماخوس. ثالثًا، لأنَّ هذه التصوُّرات أو المقاصد سوف تبقى في النفس حتى عندما لا تقوم النفس بالتفكير في أيِّ شيء، وسوف تكون قضايا في النفس عندما لا يكون هناك تفكير فعليٌّ عن أيِّ شيء.

الرأي الأخير الذي يرفضه أوكام هو الرأي الأسكوتيُّ الأفلاطونيُّ القائل بأنَّ انفعال النفس أقصى فعل للفهم. وهذا الرأي كما يبدو هو الأقرب إلى الصواب لأنَّه يعبرِّ عن حقيقة في النفس مثل الكيفيَّات الصحيحة لها، وهو أقرب الآراء المتشدِّدة إلى الاعتدال[2].

بعدما عرض لكلِّ الآراء ونقدها، يرجع أوكام مرة أخرى لنقد أرسطو فيقول» إنَّ انفعالات أو تصوُّرات النفس التي تكلَّم عنها «أرسطو»، والقضايا والقياسات المنطقيَّة والمعاني الكليَّة، ما هي سوى وهم في النفس له فقط وجود موضوعيٌّ يكون مفردًا ولا يوجد في الواقع، فيطلق عليه وهم

[1]- Boethius: from his second commentary on Aristotle De Interpretation,7.17a(21).

[2]- Ibid: Section 4(3543-) and section 5(5064-) and see also Scotus: Ordinatio,1.d 27.9.9,1 -3 n29(Vaticana ed, v1,p84).

ficta، وهي موجودات ليست حقيقيَّة، وفي هذه الحالة الأشياء المؤكَّدة في العقل وضعت مختلفة في كلِّ الموجودات الحقيقيَّة متضادَّة مع كلِّ الموجودات التي توجد في المقولات. في هذه الحالة تكون كلُّ الحقائق الزائفة مثل حيوان خرافي chimera ووعل الماعز Agoat stag وما شابهها، كموجودات في العقل. وموجودات العقل هذه يجب أن تكون وحدات كالقلاع والمنازل والمدن، التي يتمُّ ابتكارها بواسطة الفنان قبل أن يتمَّ إنتاجها للوجود الحقيقيِّ ،.....، على سبيل المثال، الجبل الذهبيُّ لا يمكن أن يوجد في الواقع، ولكن يمكن ادِّعاؤه من منظر الجبل ومنظر الذهب. من هنا، على الإنسان أن يميّز بين نوعين من الوهم: الأول لا يمكن تحقيقه كالحيوان الخرافيِّ chimerea وما شابهه، والثاني يمكن أن يطبق على منوالهم، وهذا النوع يسمى معاني كليَّة[1].

تقسيم المعاني:

بعدما شرح أوكام الاختلافات في وجهات النظر حول تصوُّرات أو مقاصد النفس، وقام بنقدها، راح يقسِّم معاني هذه المقاصد إلى نوعين هما: معاني المقصد الأول، ومعاني المقصد الثاني.

المقصد الأول يأخذ معنيين. بالمعنى الواسع كلُّ دلالة قصديَّة موجودة في النفس غير دالَّة على مقاصد أو علامات على وجه الضبط تسمَّى «مقصد أول» حيث إنَّها أخذت دلالة ضيّقة لما يدلُّ في النفس، وهي خطوة كي تفترض في قضيَّة لها دلالتها، أو أنَّها دلالة أخذت معنى واسعًا في النفس، وهو ما نسمّيه مقولة دلاليَّة Syncatgormatic، وفي هذا المعنى الأفعال العقليَّة، والمقولات الدلاليَّة العقليَّة والروابط وما يماثلها يمكن أن يطلق عليها المقصد الأول، وبالمعنى الضيِّق هي خطوة كي تفترض لدلالتها[2].

في هذا المعنى يكون تصوُّر أو مقصد «الإنسان» دلالة لكلِّ البشر الجزئيين، ويمكن أن يفترض لهم أو يكون جزءًا من قضيَّة، وتصوُّر»البياض واللون» يسمَّى القصد الأول، وكلُّ المقولات الدلاليَّة Syncategormatic مثل "ليس" not"وبينما"while" ويكون"is"ويجرى"runs" ويقرأ "Read وما يشابهها تسمَّى المقصد الأول.

والمقصد الثاني أيضًا يدلُّ بالطبع على المقصد الأول. هذه المقاصد كالجنس والنوع والفصل هي أمثلة لمصطلحات القصد الثاني.

والقصد الواحد مشترك لكلِّ البشر، وهو محمول لهم كلهم بقولنا"هذا الإنسان إنسان"this man is man، وهكذا، والقصد الواحد يمكن أن يكون مشتركًا لكلِّ المقاصد التي تدلُّ وتفرض

[1]- Ibid: section,10(550 -570).

[2]- Ockham: Summae Logicae,ch12,(35- 40).

للأشياء التي تكون محمولة لهم، مثالاً " النوع هو النوع،.....، والقصد الواحد قد يكون محمولاً لقصد كقولنا "الإنسان معنى"، و"الحمار معنى"، والمعنى الواحد يكون محمولاً لمعان مختلفة[1].

فتصوُّر النفس سمّي بالقصد الثاني، حيث يدلُّ على دلالات عقليَّة دالَّة بالفهم، لأنَّ تصوُّر»الإنسان الذي يكون جنسًا أو نوعًا حُمل على كلِّ البشر مثالاً «هذا الإنسان إنسان»، وهكذا التصوُّر المشترك هو قصد ثان حُمل للقصد الأول، فيفترض للأشياء مثالاً "الإنسان نوع" و "الثور نوع"، وفي سبيل هذا الاسم الواحد يحمل على معان مختلفة مثالاً "الإنسان معنى" و"البياض معنى"، لذلك فالقصد الثاني يدلُّ على القصد الأول، ويمكن أن يفترض له، تمامًا كما يدلُّ القصد الأول على أشياء ظاهريَّة ويمكن أن يفرض لها[2].

عندما يمعن الفرد في المعاني اللغويَّة يلاحظ أنَّ الاختلاف بين المعاني المقوليَّة Categorematic والمعاني الدلاليَّة syncotegorematic يكمن في أنَّ المعاني الدلاليَّة مطابقة للمعاني المنطقيَّة الخالصة، وهي لمعانٍ متَّصلة تكون مقولات الأشياء. هذه الأشياء الأساسيَّة من مقولات في الفرد يمكن توظيفها كموضوع أو محمول، ومقولات الأشياء يمكن أن تختلف بين القصد الأول والقصد الثاني، فمعاني القصد الأول تدلُّ على المصطلحات غير اللغويَّة، ومعاني القصد الثاني تدلُّ على الرموز اللغويَّة الأخرى، أو التصوُّرات التي تطابق الرموز الطبيعيَّة، ومعانٍ مثل معاني القصد الثاني هي معانٍ كليَّة، ومن وجهه نظر أوكام، إنَّ الذي يعتنق الرأي الواقعيَّ لنظريَّة المعنى الكليِّ يعجز عن رؤيةً أنَّ المعاني التي في القصد الأول تختلف عمَّا هو مطلق و ما هو متضمّن، فالمعاني المطلقة تدلُّ على ما هو أولى في كلِّ الحالات، بينما المعاني المتضمَّنة تدلُّ على شيء أوليٍّ وشيء آخر ثانويّ[3].

ومن الملاحظ أنَّ ما ذهب إليه أوكام في هذا المحور بأساسيه الأول (تقسيم المعاني)، والثاني (تقسيم المقاصد)، ما هو إلَّا تطوير للجانب المنطقيِّ للمعنى الكليِّ عند أرسطو - المقولات والكليَّات الخمس - الذي كان قد وضعه ليعبرِّ عن اتجاهه الواقعيِّ، وكردِّ فعل على الاتجاه الأفلاطونيِّ. فتقسيم المعاني عند أوكام يوازي تقسيم المقولات عند أرسطو، وتقسيم المقاصد يوازي الكليَّات الخمس.

ابستمولوجيا المعنى الكليْ:

المحور الثالث الذي نناقش فيه مفهوم المعنى الكليِّ عند وليام الأوكامي، هو محور أبستمولوجيٌّ

[1]- Ockham: Summae Logicae,ch12,(45- 5).
[2]- Ockham: Qoudlibet 4,Question 35,Article 2.
[3]- D.W.Hamlyn:pengin History of Western philosophy,p118.

– معرفيٌّ - وينقسم إلى قسمين: الأول قسَّمنا فيه أنواع العلم، والثاني قسَّمنا فيه أيضًا أنواع المعرفة وعلاقتها بالمعنى الكليّ، بالإضافة إلى علاقة النوع بالمعرفة الحدسيَّة. في القسم الأول قسَّم أوكام العلم إلى نموذجين أساسيَّين: العلم الحقيقيُّ والعلم العقليُّ، فالعلم الحقيقيُّ Scientio Realis يركِّز على الحقيقة في العقل، بينما يهتمُّ العلم العقليُّ بالمعاني أو الحدودTerms التي لا تستند مباشرة إلى الأشياء الحقيقيَّة. ولهذا، فالمنطق يعالج معاني القصد الثاني مثل الجنس والنوع، لذا فهو من العلم العقليّ. وإذ يهتمُّ المنطق بمعاني القصد الثاني التي هي معانٍ كليَّة فهو يهتمُّ بمنطق أنَّها لا يمكن أن تكون موجودة من دون العقل sineratione، وهي تعالج بالاختلاق العقليّ. وقد قلنا من قبل إنَّ أوكام لا يوجب التحدُّث عن مفاهيم المعنى الكليِّ كتصوُّرات أو كموجودات متخيَّلة[1].

يجدر القول أنَّ المنطق كعلم عقليٍّ يهتمُّ مع اللُّغة بنسق الدلالات، أو يمكن أن يستخدم فى صياغة الجمل الصحيحة والخاطئة عن الأشياء الدالَّة عن طريق الدلالات، وتعبيرات اللُّغة المكتوبة المؤسَّسة بالفهم ليعدل على ما هو دال بأفعال الفكر المبنيَّة على الحديث الداخليِّ للنفس، كما أنَّه يدرس خصائص تعبيرات اللُّغة، ويتضمَّن الوظائف الأساسيَّة للحديث العقليّ. وقد ميَّز مناطقة العصر الوسيط دلالات اللغة التي لها رمز مستقلٌّ، فالدلالات المقوليَّة categorematic لها معنى مستقلٌّ، ولها وظيفة كمحمول وموضوع القضايا، بينما الدلالات المقوليَّة الدلاليَّة syncotegorematic ليس لها معنى مستقلٌّ، ولكن لها وظيفة منطقيَّة متعدِّدة تخصُّ الدلالة المقوليَّة، وهذا التمييز ينطبق على ما يحدث في المنطق الحديث بين الدلالات الوصفيَّة والدلالات المنطقيَّة[2].

إنَّ تقسيمات أوكام المنطقيَّة في الدلالة إلى دلالات مقوليَّة ودلالات مقوليَّة دلاليَّة، تشبه ما يوضع الآن في التمييز بين الدلالات الوصفيَّة لموضوع اللُّغة، والدلالات الوصفيَّة لما وراء اللُّغة metalanguage، وأنَّ معظم المتاهات الميتافيزقيَّة في القرن الثالث عشر المدرسيِّ كمشكلة الكليَّات في وجهة نظر أوكام نشأت من خطأ منطقيٍّ، ناتج من استدلال معاني القصد الأول Frist imtention كمعاني القصد الثاني second intention [3]. وهذا الرأي فطن إليه أرسطو من قبل فوضع جانبًا منطقيًّا للمعاني الكليَّة يتلخَّص في المقولات والكليَّات الخمس، كما عرضنا لها آنفاً في الفصل الثالث.

والعلم الحقيقيُّ يهتمُّ بالأشياء التي ترتبط بالأشياء الفرديَّة. فقد رأى أوكام أنَّ أيَّ علم سواء كان حقيقيًّا أم عقلانيًّا هو من القضايا، بمعنى آخر، عندما قال إنَّ العلم الحقيقيَّ مرتبط بالأشياء،

[1]- Copleston: History of philosophy, vol 3, p59.

[2]- Ernest.A.Moody: William of Ockham, pp 311- 12.

[3]- Loc cit.

فهو بذلك لا ينكر نظريَّة آرسطو طاليس التي تؤكِّد أنَّ العلم قائم على المعنى الكليِّ، لأنَّه تمسَّك بالمذهب الآرسطيِّ القائل بأنَّ الفرديَّات فقط هي التي توجد[1].

إذًا، العلم الحقيقيُّ يهتمُّ بقضايا المعنى الكليِّ، وهذا واضح من خلال الأمثلة التي أعطاها للقضايا «الرجل قادر على الضحك»، وكلُّ رجل قادر على التدريب حيث تستند المعاني الكليَّة على الأشياء الفرديَّة وليست على حقائق المعنى الكليِّ الموجودة فوق التصوُّر العقلي extra-mentalty.

وإذا كان أوكام قال إنَّ العلم الحقيقيَّ يهتمُّ بالأشياء الفرديَّة عن طريق المعاني أو الحدود terms، فهو لا يعني أنَّ العلم الحقيقيَّ لا يكون مرتبطًا بالموجودات الحقيقيَّة وهي الأشياء الفرديَّة، حيث يهتمُّ العلم بصحَّة أو بزيف القضايا، ولكن يمكن القول بأنَّ قضيَّة العلم الحقيقيِّ قضيَّة صحيحة،إذا كانت مخالفة لكلِّ الأشياء الفرديَّة أو لكلِّ معاني القضايا التي تكون دلالات طبيعيَّة. والفرق بين العلم الحقيقيِّ والعلم العقلانيِّ يكمن في أنَّ الأجزاء التي تكون لمعاني القضايا تُعرف عن طريق العلم الحقيقيِّ المستند إلى الأشياء والتي لا تكون حالة مرتبطة بمعاني القضايا المعروفة بوساطة العلم العقلانيِّ، وهذه المعاني تستند إلى معانٍ أخرى.

كما أنَّ إصرار أوكام على الأشياء الفرديَّة كموجودات نفسيَّة لا يعني أنَّه أنكر العلم المعتمد كمعرفة لقضايا المعنى الكليِّ، أو أنكر أفكار آرسطو في المبادئ المتعذّر إثباتها أو برهنتها.

فهو لم يقصد أنَّ كل القضايا الحقيقيَّة يمكن إثباتها بالقياس المنطقيِّ، ولكنه اعتبر أنَّه في كلِّ الحالات، تكون المعرفة العلميَّة مكتسبة من نتاج القياس المنطقيِّ الجيِّد. بمعنى آخر، هو أيَّد فكرة أرسطو في نظريَّة البرهان، وهو يحمل جانبًا للعقل عندما قال إنَّ العلم يهتمُّ بالقضايا، إذ لم يكن يعني أنَّ العلم منفصل كليَّة عن الحقيقة، أو أنَّ نظريَّة البرهان لا تستطيع أن تخبرنا بأيِّ شيء عن الأشياء[2].

من هنا، نلاحظ أنَّ أوكام قبل العلم الحقيقيَّ ليميّزه عن العلم العقليِّ، ولكنَّه أبدى سابقًا رفضه للماهيَّات الميتافيزيقيَّة، والعلم الحقيقيُّ كعلم برهانيٍّ يدقِّق أكثر في برهنة تضمُّنات المعاني والمقدِّمات والتعريفات، ويحفظه مع عالم تصوُّريٍّ صرف. ونتيجة القياس في العلم الحقيقيِّ يمكن أن تحقِّق تجريبًا، وليس هناك ضرورة مطلقة لتحقُّق وجودها تجريبًا. وهو يرى أنَّ هذه وجهة نظر المسيحيَّة الحقَّة في فكرة الضرورة العليَّة التي لها جذورها في الفلسفة الوثنيَّة لتضرّ الفكر المسيحيّ[3].

[1]- Copleston: op cit, p 59.
[2]- Ibid: pp60- 1.
[3]- Ibid: pp60- 1.

إلى ذلك، إذا كانت العلوم تهتمُّ بالعقل عند أوكام، فقد رأى أنَّ العقل شيء رائع، ولكن استنتاجاته لا تكون لها معنى إلَّا إذا كانت تشير إلى التجربة، أي إدراك الذاتيَّات الفرديَّة أو إلى أداء الأفعال الفرديَّة، وإلَّا فإنَّ استنتاجاته تكون من قبيل العبث، وقد تكون تجريدات خادعة، وما أكثر اللَّغو قولاً وكتابة بإساءة فهم الأفكار على أنَّها أشياء، والتجريدات على أنَّها حقائق، فالفكرة المجرَّدة لا تقوم بوظيفتها إلَّا عندما تؤدّي إلى بيّنات معيَّنة عن أشياء معيَّنة.

لقد أعلن أوكام أنَّ كلاًّ من الميتافيزيقيِّ والعلم تعميمات مقلقة لأنَّ تجربتنا ليست عن ذاتيَّات معيَّنة في مساحة وزمن محصورين في نطاق ضيّق. ولذلك، من الغرور أن تفترض على وجه الشمول والدوام صحَّة القضايا والقوانين الطبيعيَّة التي تستمدُّها من هذا القطاع الصغير من الحقيقة، فتُصاغ معرفتنا وتحدَّد بوسائلنا وطرقنا في إدراك الأمور(وهذا قال به كانط في ما بعد)، وهي تبقى حبيسة في سجن عقولنا، ويجب ألاَّ يُدَّعى أنَّها الحقيقة الموضوعيَّة أو النهائيَّة عن أيِّ شيء[1].

المعرفة الحدسيَّة:

القسم الثاني من الجانب الأبستمولوجيِّ لمفهوم المعنى الكلّيِّ، ركَّز فيه أوكام على شقَّين: الأول، ميَّز فيه بين نوعين من المعرفة وهما المعرفة الحدسيَّة والمعرفة المجرَّدة. والثاني نفى فيه دور النوع في المعرفة الحدسيَّة[2]*.

بالنسبة إلى المعرفة الحدسيَّة فهي توصف كفعل للإدراك في فاعليَّة ما يحكم عليه بأنَّه موضوع مدرك موجود أو غير موجود، أو له كيفيَّة جزئيَّة، أو يمتلكها، أعني، أنَّها فعل إدراك مباشر في فعاليَّة الحقيقة الإحتماليَّة التي يمكن أن تكون.

قبل أوكام بأنَّ المعرفة الحدسيَّة للموضوع غير الموجود منطقيًّا ممكنة، لأنَّها تسبَّبت بحضور موضوعاتها. لذلك، ليس من التناقض الذاتيِّ أنَّها توجد من دون الموضوعات الموجودة، ولو افترضنا أيَّ حقيقة Effect يمكن أن تكون ناتجة من طريق العلَّة المخلوقة التي أوجدها الله من دون العلَّة المخلوقة، فهذه احتماليَّة منطقيَّة أدركتها قدرة الله في هذا الصدد، لأنَّ الله في الاعتقاد المسيحيِّ ينتج المعرفة الحدسيَّة لمستقبل الأشياء والأحداث عن طريق ما يملكه الأنبياء والقدّيسون من معرفة ثابتة لما لا يوجد بعد، وأنَّ الله بذاته الذي يدرك كلَّ الأشياء حدسيًّا وليس تجريديًّا[3]. وإذا كان أفلاطون اعتقد أنَّ المعنى الكلّيَّ يدرك حدسيًّا لأنَّه غير موجود في الطبيعة، إنما وجوده

---

[1]- Copleston: Medieval philosophy, the cloister library, New Yourk, 1962,p.134.

[2]- يعنى الحدس لغوياً الظن والتخمين فى معانى الكلام والأمور، والنظر الخفى، والضرب، والذهاب فى الأرض على غير هدايا، والرمى والسرعة فى السير والمعنى على غير استقامة أو على غير طريقة مستمرة. د-جميل صليبا، المعجم الفلسفى. المجلد الأول. دار الكتاب اللبنانى. بيروت (مادة حدس) ص 451-452.

[3]- Ernest.A.Moody: William of Ockham, p 309.

وجودًا عقليًّا، فإنَّ أوكام يجاريه في ذلك بدافع لاهوتيٍّ وهو أنَّ الله غير مرئيٍّ، ومعنى أنَّه غير مرئيٍّ لا يعني أنَّه غير موجود، إنَّما يدرك وجوده حدسيًّا.

وذكر أوكام أنَّ المعرفة الحدسيَّة شكل لموضوع إدراك حاضر لنا المعرفة به يمكن أن تكون بيّنة[1]. فالشيء الجزئيُّ هو ما يفهم بمعرفة المعنى الكليِّ، والتصوُّر النوعيّ للإنسان الذي هو تعقُّل فقط لسقراط وأفلاطون والجزئيَّات الأخرى[2]، فكلمة إنسان موضوع إدراكيٌّ حدسيٌّ موجود كمعنى كليٍّ يمكن أن يكون متحقِّقًا تحقيقًا بيِّنًا في جزئيَّات الأسماء كأفلاطون وسقراط.

وقد يكون الحدس تامًّا حين يُبنى على الخبرة المباشرة، وغير تامٍّ حين تأتي الخبرة بمثل معرفتها لصاحبها، وهو ما عبرَّ عنه سكوت في أنَّ حدسيَّات الأشياء تكون مضطربة فى هذه الحياة لعدم قدرتنا على فهم محتويات الأشياء، وأنَّ كلَّ المعارف المجرَّدة نبعت من المعارف الحدسيَّة، كما هو عند هيوم، من أنَّ كلَّ الأفكار نبعت من تطابق الانطباعات، وأنَّها تعتمد على تركيب يحصل على قدرة أو عادة habitus لفهم الموضوع[3].

هذا الاتجاه هو نفسه الذي اتَّخذه أرسطو، حيث أنَّ المعنى الكلّيَّ عنده مجرَّد عن الجزئيَّات التي تأخذ انطباعاتها من الكلّيَّات، وأنَّ ما حدث هو أنَّ العقل جرَّد الجزئيَّات بالحدس عن طريق الإدراك المباشر.

ممَّا سبق يتَّضح لنا أنَّ كلاًّ من أفلاطون وأرسطو وأوكام متَّفقون حول أنَّ وظيفة المعرفة الحدسيَّة هو إدراك المعاني الكليَّة، أمَّا إدراك الجزئيَّات فهو مخوَّل للمعرفة المجرَّدة.

ورغم هذا الاتفاق، كان أوكام يرفض المعرفة الحدسيَّة العقليَّة الأرسطيَّة ويرضي نفسه بتكرار حجَّتين لسكوت لتأييد هذا الاعتراض الأوليِّ، أنَّ معرفة الجزئيَّات والمعرفة الحدسيَّة حيّزت بالإحساسات، وما هو ممكن للقدرة الأدنى ممكن للقدرة العليا الثانية، أنَّ المعرفة التي تحوي شروط الأشياء الزمانيَّة والمكانيَّة تكون كاملة أكثر من المعرفة التي لا تشمل هذه الشروط. لذا، فإنَّ المعرفة الحدسيَّة أكثر كمالاً من المعرفة المجرَّدة والإحساسات قابلة للمعرفة الحدسيَّة، وإذا كان العقل لا يقبل بطريقة مماثلة للمعرفة الحدسيَّة، فإنَّ معرفة الحسِّ ستكون أكثر كمالاً من المعرفة العقليَّة[4].

لقد أخطأ أوكام في اعتبار أنَّ المعرفة الحدسيَّة عند أرسطو عقليَّة، لأنَّنا إذا بحثنا في التراث

[1]- D.W.Hamlyn: op cit p118.

[2]- Gedeon Gal: Reportatio,3705- p 205.

[3]- Ernesr.A.Moody: op cit.p 309.

[4]- Sebastion J.day: intuitive cognition akey to the significance of the later scholastics Franciscan Institute,Bonaventure N.Y,1997,p 196.

الأرسطيِّ، خصوصًا في النظريَّة الأبستمولوجيَّة، نجد أنَّ نوع الحدس الذي استخدمه أرسطو من بين أنواع الحدس المختلفة التي تحدَّث عنها فلاسفة العصر الوسيط، لوجدنا أنَّه لم يكن حدسًا عقليًّا فحسب، ولم يكن هو ذلك الحدس المباشر الذي يتجاوز العقل، بل كان أقرب ما يمكن أن نسمّيه بالحدس العقليِّ الحسّيِّ، إذ إنَّ خيطًا رفيعًا يربط بين هذين المعنيين للحدس عند أرسطو[1].

ويرى أوكام أنَّ المعرفة الحدسيَّة هي الصورة الأولى لمعرفتنا بالجزئيَّات، وتحدث من دون توسُّط بين العقل والموضوع، وهذه الأشياء واقعيَّة، والأشياء الواقعيَّة هي جزئيَّات، ثمَّ إنَّ معرفتنا تبدأ بمعرفة الأشياء الجزئيَّة.

كما يقول «كلُّ شيء جزئيٍّ هو جزئيٌّ في ذاته لا يمكن أن يُجزَّأ بالمادَّة، ولا نستطيع أن نبدأ بطبيعة المعنى الكليِّ ونسأل كيف يجزّئونه؟ يمكن أن نبدأ بالأشياء الفرديَّة، ونسأل كيف أن التصوُّر الذي نطبِّقه لهم هو معانٍ كلية»[2].

هذا التساؤل عن المعاني الكلّيَّة يجعلها مشكلة سيكولوجيَّة لا مشكلة ميتافيزيقيَّة. ولكن، كيف أجاب أوكام على هذه المشكلة السيكولوجيَّة؟!.... أجاب بأنَّ « الجزء (الشيء الجزئيّ) يُعرف أوَّلاً بمعرفة خاصَّة وبسيطة PROPER AND SIMPLE هي المعرفة الحدسيَّة[3].

وهذه المعرفة، بجانب الموجود الخاصِّ والبسيط، يمكن أن تكون مختلفة وليس من الضروريِّ أن تأخذ تصوُّرًا مختلفًا لأيِّ معنى كليٍّ مهما كان. بعبارة أخرى، إنَّ الشيء يمكن أن يعرف بطريقة مختلفة ومن دون وصفه العقليِّ ratio definitive [4]، لذا، فالشيء يمكن أن يعرف بطريقة عقليَّة من دون أن يأخذ تصوُّرًا كليًّا له[5].

الواقع أنَّ مفهوم المعنى الكليِّ لا يقلُّ عن الخاصِّ والبسيط والمعرفة المختلفة للجزئيَّات بجانب الوجود البعديِّ لهposterior طبقًا لتعميمه، ومن هذه المعرفة الخاصَّة والبسيطة للجزئيَّات ننتقل إلى المعرفة العقليَّة والكلّيَّة التي تُجرَّد من الوجود والحاضر والاختلافات الفرديَّة للموضوعات الفرديَّة.

لاهوت المعنى الكلِّيّ:

في المحور الرابع، في مفهوم المعنى الكليِّ، أو الجانب اللاَّهوتيُّ، يكرَّر أوكام في أكثر من موضع منه أنَّ الوجود يقسم إلى موجودات فعليَّة وموجودات عقليَّة، كما يقسِّم الجوهر إلى مادّيٍّ

---

[1]- د/ مصطفى النشار: مدخل جديد للفلسفة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 1997، ص93.

[2]- Ockham: Ordinitio.d.2q.4q from. Sebasrainj.day, op, p 108.

[3]- Ibid:d.3.q.5.

[4]- Ibid: d.3.q.7 and 9.5.

[5]- Ibid d.22.9.1.c.

وروحيٍّ. والموجودات العقليَّة والفعليَّة مختلفة أكثر من اختلاف موجودين واقعيَّين، كما أنَّ الجوهر المادّيِّ والروحيِّ مختلفان أكثر من اختلاف جوهريَّين ماديين[1].

وهو يقرِّر أيضًا أن هناك حالات يكون فيها الموجود مختلفًا عن الآخر، منها أنَّه مختلف كموجود واحد عقليٍّ عن الآخر، حينما يكون هناك اختلاف في العقل، ومنها أنَّه مختلف كالموجود الواقعيِّ أو الشيء الواقعيِّ عن الموجود الفعليِّ في حالة الاختلاف الضيِّق وليس اختلافًا في العقل، ولكنَّه اختلاف متوسِّط، وبالمعنى الواسع يقال إنَّ هناك اختلافًا في العقل، ومنها أنَّه اختلاف في إجماليِّ الشيء الواقعيِّ أو موجود الفعل من الوجود الواقعيِّ[2].

وإذا كان من غير الممكن عند دنس إسكوت أن نحلَّ المشاكل الأنطولوجيَّة – المعاني الكلّيَّة والجزئيَّة – واللَّاهوتيَّة من دون الرُّجوع إلى التماثل الشكليِّ أو الاختلاف كمتضادٍّ مع الاختلاف الواقعيِّ الذي يسود بين الأشياء الواقعيَّة واختلاف العقل القائم على نشاطات العقل للفهم، لأنَّه يرى أنَّ الاختلاف موجود في الله بين كيان وكيان entity وبين حقيقة وحقيقة، حتى في الموضوع الواحد بين تصوُّرات وتصوُّرات[3].

أوكام يرفض هذا الرأي الإسكوتيِّ الأفلاطونيِّ، ويناقض أيضًا أفلاطون نفسه حيث أنَّ الجزئيَّات عنده مختلفة لكثرتها ولا تعبِّر عن وجود موضوعيّ. والوجود الحقيقيُّ هو وجود الكليَّات التي يشملها وجود الخير في ذاته الذي لا يوجد فيه اختلاف كالاختلاف الموجود في الفرديَّات الطبيعيَّة.

وهو يوضح أنَّ الاختلاف بين الكليَّات والجزئيَّات في العقل هو اختلاف ضئيل، لأنَّ الكليَّات برأيه هي تصوُّرات فحسب، ولا أحد يمكنه القول أنَّ الجزئيَّ الموجود حقيقة في الواقع يكون مجرَّدًا في العقل، لذا استنتج أنَّ المعنى يجب أن يكون في العقل الذي لا يكون له وجود واقعيٌّ، ولكن يوجد كموضوع في الفكر[4]، فليس من المسلَّم به أنَّ هناك أشكالاً في الله أو أيٍّ من المظاهر الماهويَّة Quidditative aspects، أو أنَّ المظاهر الماهويَّة تزيد عن الأشياء الواقعيَّة المتعدِّدة، وهكذا تكون الماهيَّة والإضافة – الله وثالوثه – ولا يجب التسليم بأنَّ هناك كثرة لأيٍّ ما يكون موجودًا حقًّا في الله مهما كان ما يسمَّى به أكثر من كثرة الأشياء، لهذا لا توجد نماذج حقيقيَّة أو أشياء كثيرة[5].

---

[1]- Ockham:ordination,Translated by p.Boehner (opera Theolgica),vol 21,st Bonventure N.y, the Franciscan Institute, 1970,d-2-q-ot ii.55.

[2]- Marlyn Maccord Adams: Ockham on identity and distinotion, Franciscan studies Xiv, The Franciscan Institute,ST.Bonaventure University, 1976,p21.

[3]- Ibid: p22.

[4]- Ibid: p21.

[5]- Ockham: ordination, d.2.q.11.OTT.371.

لا يعتقد أوكام بأنَّ تعدَّد الكيانات يأتي من حقيقة أنَّ الماهيَّة والأبوَّة مختلفان شكليًّا، فإذا كانت XوY مختلفين شكلاً، فلا يستلزم أنَّهما تصوُّرات مختلفة، وأن هناك اختلافًا وسطًا، حتى لو لم يكن بين الموجود الحقيقيِّ والموجود الفعليِّ، عندما يقال إنَّ الماهيَّة والإضافة مختلفان شكلاً Formally [1].

وهنا تبرز المقولة القائلة بأنَّ الماهيَّة الإلهيَّة تختلف شكليًّا عن أيِّ ألوهيَّة للابن، فإنَّ كلمة الشكليَّة هنا لا تحلُّ محلَّ أي موجود حقيقيٍّ أكثر من أنَّها تعمل كمقولات دلاليَّة Syn catearmatic [2].

فالماهيَّة الإلهيَّة مختلفة عن النبوَّة والقدسيَّة وتتماثل مع الأب لأنَّهما مرتبطان، حيث أنَّ كلاًّ منهم له صفاته التي لا تحمل على الأخرى، ولكن الماهيَّة الإلهيَّة مشتركة للأشخاص الثلاثة والأبويَّة لا تكون مشتركة. فالابن والروح القدس متشابهان فعلاً ولكن ليسوا متشابهين كالأب، وعلى ذلك تكون الماهيَّة الإلهيَّة مشتركة لثلاثة أشخاص كالشيء البسيط الواحد يكون متعدِّدًا لأشياء مختلفة أو معنى كليًّا له جزئيَّاته المتفرِّدة، وهذا هو وجه الإتقان، أمَّا الاختلاف فهو في الشكل حيث أنَّ الأشخاص الثلاثة هم واحد ولكنَّهم مختلفون في الشكل[3].

هذا التطبيق اللاَّهوتيُّ على المعنى الكليِّ ليس بجديد عند أوكام، فقد أتى به روسلينوس في تفسيره لعقيدة الثالوث المقدَّس فقال كما أنَّ أفراد – وهي الجزئيَّات – موجودة في أنواع المخلوقات (الأنواع هي الكليَّات) ، فإنَّ الأقانيم هي الموجودة في الله، فالله فيه من الجواهر بقدر ما فيه من الأقانيم بحيث نستطيع القول بثلاثة آلهة لو أنَّ العرف يسمح بذلك[4].

لقد وصل الحدُّ بأوكام وهو يشيد بهذه القدرة الكليَّة لله في امتلاك المعاني الكليَّة، إلى أن يقول: « إنَّ الله لو شاء لخلق عالماً تكون فيه السرقة والزنا والحقُّ فضائل «[5]، وهو إذ يناقش قضيَّة المعنى الكليَّ وارتباطه باللاَّهوت فإنَّه يناقشها من أجل أيِّ معرفة بالله يمكننا الوصول إليها.

تعقيب:

ممَّا سبق، يمكننا استنتاج أنَّ وليام أوكام تحدَّث عن مفهوم المعنى الكليِّ من خلال أربعة محاور:

المحور الأوَّل: تحدَّث فيه أوكام عن ماهيَّته ضمن ثلاثة أطر: في الإطار الأول اتَّفق مع أفلاطون وأرسطو في تعريفه وهو كلُّ ما يحمل على كثيرين، ولكن جاءت طرق المعالجة مختلفة. فرغم هذا

---

[1]- Adams: op,cit,p 15.

[2]- Ockham: ordination,d.2, q11.OT11.375- 6.

[3]- Gedean Gal: o p.cit.p 196.

[4]- د/ سعيد عبد الفتاح عاشور: أوروبا العصور الوسطى، الجزء الثانى، ص161.

[5]- جونو وبوجوان: تاريخ الفلسفة والعلم فى أوروبا الوسيطية، ص153.

الاتفاق نراه يصف المعنى الكليُّ بأنَّه مفرد لأنَّ المفرد يكون في العقل، وهو كيفيَّة واحدة وليست متعدِّدة، ولكي يصف هذه الطبيعة قسَّم المفرد إلى ثلاثة أنواع. وعلاوة على ذلك رأى أنَّه يكمن في دلالات الأشياء فقسَّم الدلالة إلى أربعة أقسام. وفي الإطار الثاني رفض أن يكون المعنى الكليُّ جوهرًا مستندًا في ذلك إلى نصوص كتاب الميتافيزيقا لأرسطو، وشروح تلاميذه خصوصًا الشَّارح الأكبر (ابن رشد)، رافضًا بذلك رأي أرسطو في جعل المعنى الكليِّ جوهرًا في كتاب المقولات، كما أنّه أحلَّ مقولة الكيف حمل مقولة الجوهر مخالفًا في ذلك رأيه القائل بأنّ الجوهر ما تحمل عليه باقي المقولات العشر.

المحور الثاني: يعبرَّ فيه أوكام عن اتِّجاهه الإسميِّ أو المعنويِّ، وقد ارتكز هذا المحور على أساسين: الأساس الأول هو تقسيم المعاني، والأساس الثاني هو تقسيم مقاصد النفس، في القسم الأول فسَّر المعنى ثلاثة تفسيرات كما قسَّم الكلام إلى مكتوب ومنطوق وعقليٍّ، ورأى أنَّ معظم الاختلافات بينهما هي اختلافات نحويَّة.

المحور الثالث: يعبرِّ فيه أوكام عن الجانب الأبستمولوجي للمعنى الكليِّ، وقسَّمناه إلى قسمين: الأول يدور حول تقسيم العلم، والثاني حول تقسيم المعرفة وسلب النوع، أي دور في المعرفة الحدسيَّة. في القسم الأول ميَّز بين نوعين من العلم هما: علم حقيقيٌّ واقعيٌّ Scienetio Realis يركِّز على الحقيقة في العقل كالمنطق الذي يهتمُّ بمعاني القصد الثاني التي هي معانٍ كليَّة، وهو يهتمُّ! بها من منطلق أنَّها لا يمكن أن تكون موجودة من دون العقل، وتعالج بالاختلاق العقليِّ. كما أنَّه يهتمُّ بالأشياء التي تربط الأشياء الفرديَّة. أمَّا العلم العقليُّ فيهتمُّ بالمعاني التي لا تستند مباشرة إلى الأشياء الحقيقيَّة.

المحور الرابع والأخير: يرى فيه أوكام أنَّ الله بسيط، وهذه البساطة لا يدركها الإنسان بالأدلَّة الجزئيَّة حتى وإن كان بالحدس لأنَّه لا يوجد معنى كليٌّ يجمع بين الخلق والله، حيث أنَّ كليهما له تصوُّره الخاصّ. فالله يصنع طبقًا للمعاني الكلّيَّة التي في عقله، والإنسان يتصرَّف في الأرض طبقًا لما قذفه الله في عقله، ومحاولة أوكام ربط المعاني الكلّيَّة باللاَّهوت جاءت من أجل إثبات القدرة الكلّيَّة لله. إلاَّ أنَّ الخطأ الذي وقع فيه هنا هو أنَّ مبدأ القدرة المطلقة والكلّيَّة لله مناقضًا لمبدأ الاقتصاد في الفكر - يجب ألاَّ تتعدَّد الأشياء بلا ضرورة - الذي قال به من خلال فهمه للفلسفة الأرسطيَّة لأنَّ الله يفعل في الغالب بأكبر عدد من الوسائل، وبإمكانه أن يفعل بعدد أقل، وبذلك فليس للمبدأين القيمة نفسها ولا المجال التطبيقيُّ عينه، فمبدأ الاقتصاد لا ينظِّم فكرنا، ولا يطبَّق إلاَّ على ما هو قابل لأن يعرفه البشر.

لائحة المصادر والمراجع:

1. أميل برهيية: تاريخ الفلسفة، ترجمة وتحقيق: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1983.
2. جميل صليبا، المعجم الفلسفى. المجلد الأول. دار الكتاب اللبنانى. بيروت (مادة حدس).
3. جونو وبوجوان: تاريخ الفلسفة والعلم فى أوروبا الوسيطية، مؤسسة عز الدين.
4. سعيد عبد الفتاح عاشور: أوروبا العصور الوسطى، الجزء الثانى. مكتبة النهضة المصرية- 1959.
5. مصطفى النشار: مدخل جديد للفلسفة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 1997.
6. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط. مؤسسة هنداوي- 2014.
7. Aristotle: Metaphysics. Book 7,ch 13,(1038b)10.
8. Boethius: from his second commentary on Aristotle De Interpretation,7.17a(21).
9. Copleston: Medieval philosophy, the cloister library, New Yourk, 1962.
10. John Swinirski:"Anew presenteion of Ockham is Theory of Supposition with an evaluation of some contenmporary criticisms"Franciscan studies,vol.30,the Franciscan Institute,Bonaventura University, 1970.
11. Marlyn Maccord Adams: Ockham on identity and distinotion, Franciscan studies Xiv, The Franciscan Institute,ST.Bonaventure University, 1976.
12. Ninian Smart: World philosophy, Routledge,First publisher,London and New yourk, 1998.
13. Ockham:ordination,Translated by p.Boehner (opera Theolgica),vol 21,st Bonventure N.y, the Franciscan Institute, 1970,d-2-q-ot ii.55.
14. R.I.Arron: The theory of universals,Oxford at calrendon,1952.
15. Sebastion J.day: intuitive cognition akey to the significance of the later scholastics Franciscan Institute,Bonaventure N.Y,1997.
16. W.Ockham: Qoudlibet septem,Quodlibet 5, Translated from the Latin text Joseph.C, and Wey,ed (Opera Theologica vol 9)st, Bonaventura. Ny: The Francis can Institute, 1980,question 12 Articlel (612-).
17. W.Ockham: Summae Logicae, Pars 1,Translated by Paul Vincert Spade – Indianpoils,Hackett,New Yourk,1994,ch 14.
18. Walter Chatton: Reportario I,d,3, q2 Wether any concept common and univocal to god

and creature?،، Translated from Geodn Gal, ،،Gualteri de chatton et Guillelmi de Ockham controversia de natura consptus universails ،،Franciscan studies, x x x p 191.

19. Wiliam of Ockham: Commentary on Aristotle's on interpretataion prologue 310- and comment ary on(1696-3-), Translated From Latin Text W.Ockham, Expositioniis in Libros, artis by Stephen Brown and Boehner eds (Opera philosophica, vo12) st Bonaventure.N.Y:The Franciscan Institute,1978,section