سوزان عادل فهمي عبد المعطي

القانون الطبيعي والقانون الوضعي عند وليم أوكام

د/ سوزان عادل فهمي عبد المعطي

مدرس فلسفة العصور الوسطي الأوربية

٢٠١٧

سوزان عادل فهمي عبد المعطي

تمهيد :

آمن اليونان والرومان بسلطة القانون، وعدوه أحد الأعمدة الرئيسة التي يقوم عليها المجتمع المتميز . ورأوا أن الإيمان بسلطة القانون هو أساس تميزهم عن أمم البرابرة ، وإذا كان الرومان هم الذين وضعوا أسس التحليل القانوني فإن إسهاماتهم ضئيلة ، وكل الذي قدموه هو عبارة عن فقرات مبعثرة دون رابط أو تنظيم « بينما كان نصيب اليونان من علم القانون نصيبا كبيرا في إرساء فلسفة القانون والفكر اليوناني بل إرساء أسس الفلسفة بوجه عام . فالفلسفة اليونانية خلقها اليونان خلقاً وأنشأها إنشاء « (الخفاجي ،٢٠١٤ ، ص ٣٤٨).

والقوانين اتسمت في مراحلها الأولى بالصفة الدينية فكانت عبارة عن أوامر إلهية يبلغها الحاكم أو الكهنة إلى الناس، ولكنها ما لبثت أن فقدت جوهرها وامتزجت مع القواعد التي يضعها رجال الدين والحكام بأنفسهم، وينسبونها إلى الآلهة المزيفة التي أخذوا يعبدونها من دون الله» (حسن، المجذوب ، ٢٠٠٦، ص ص ١٨-١٩) .

لكن القوانين عند الفلاسفة القدماء، ومن أمثالهم سقراط الذي يرى أن القانون هو عبارة عن حقيقة مطلقة واجب الطاعة ، وأن مصدره إلهي فهو رمز الفعل ؛ لذا يجب أن يسود لتنظيم الفوضى في المجتمعات الإنسانية، وبما أن القانون أصله إلهي فهو لا يتبدل ولا يتغير « مطر ، ١٩٨٦ ، ص ١٠٥). عرف أفلاطون القانون بأنه « مجموعة القواعد التي تهدف إلى تحقيق العدل «(أفلاطون ، ١٩٨٥ ، ص ١٧٩).

والقانون عند أرسطو هو « السلطة المحايدة مع التسليم بمبدأ اختلاف القوانين وتأثيرها بميول مشرعيها، وهو في هذا واقعي النزعة ، لكنه مع ذلك يربط القوانين بالدساتير ، فالقوانين الصالحة تكون في الدساتير الصالحة، والقوانين الفاسدة تكون في الدساتير الفاسدة، بمعنى أن

سوزان عادل فهمي عبد المعطي

أساس النظام الصالح هو النظام الذي يطبق حكم القانون ؛ لأن الدولة تأخذ بمبدأ سيادة القانون ؛ لكن نظامها السياسي يكون فاسداً «(سباين ، ١٩٧١ ، ص ١٣١) ، وأن السلطة الكاملة هي القانون، وليس سلطة الحاكم كما عند أرسطو، وسيادة القانون شرط لصلاحية النظام السياسي في المجتمع .

وفي العصور الوسطى يعرف القانون كما عند الأكويني بأنه « تنظيم عقلي للعلاقات في المجتمع يضعه ويصدره السلطان بقصد تحقيق الخير العام ، ويرى أنه لا غرابة في أن يكون هذا القانون نظاماً عقلياً ما دامت السلطة هي العقل الجماعي ، كذلك فإنه من الطبيعي أن يحقق القانون الخير المشترك « (الكسي ، ٢٠٠٦ ، ص ١٧٨) . والقانون عند البادوي عبارة عن « أمر قسري ملزم يضعه المشرع، ويجبر الناس على تنفيذه، ويرى مارسيليوس أنه كان يأمل أن يكون القانون الإنساني متوافقاً مع القانون الإلهي والقانون الطبيعي لولا أنه لاحظ أن بعض التصورات الفاسدة عن العدالة التي تحتل في كثير من الظروف مركز القوانين " (عبد المعطي ، ١٩٨٣، ص ١٦٤).

هذا ويعد موضوع القانون من أهم الموضوعات وأوسعها التي خاض فيها أوكام بالبحث والدراسة ؛ إذ أن شهرته كفيلسوف فاقت شهرته كلاهوتي ، ولذا نتناول هذا الموضوع بقدر من الشرح والتفصيل في كتاباته .

وهنا تظهر إشكالية البحث الأساسية وهي :

١-ما موقف وليم أوكام من الملكية ؟

٢-ما موقف وليم أوكام من القانون الطبيعي والقانون الوضعي ؟

٣- ما موقف وليم أوكام من الأخلاق؟ وماعلاقة الأخلاق بالقانون ؟

سوزان عادل فهمي عبد المعطي

ويتناول البحث بالدراسة العناصر الآتية:

أولاً : الملكية عند وليم أوكام .

ثانياً : القانون عند وليم أوكام .

ثالثاً : الأخلاق وعلاقتها بالقانون عند وليم أوكام .

رابعاً:خاتمة البحث.

خامساً:المصادر والمراجع.

أولاً: الملكية عند وليم أوكام :

تحدث أوكام عن الملكية في عمل له يسمى (عمل تسعين يوم) ، هذا العمل يعد عملا سرديا، وهو يشتمل فضلاً عن هذا المؤلف على مؤلفات أخرى، وهذا العمل يتناول الأخطاء العديدة التي وقع فيها البابا يوحنا الثاني والعشرون من وجهة نظر أوكام . مما يجعله هرطيقياً كبيراً ، ويعد هذا العمل أول عمل من أعمال أوكام التي يعرض فيها آراءه بطريقة غير مباشرة «

(Ockham , 1995,p.vx) ، وهذا العمل يسرد حجج المخالفين والمعارضين للبابا يوحنا دون تأييد من جانب أوكام على هذه الحجج . « فالملكية من وجهة نظر البابا يوحنا موجودة طالما يبدأ البشر في الاستهلاك ، آدم حتى قبل أن يتم إنشاء حواء كانت الممتلكات في حديقة عدن قد منحت له من قبل الله « (Spade,1999,p , p.307) فوجود الملكية هو أمر أساسي للوجود الإنساني منحها الله إياه « وأن حق الاستهلاك أو الاستعمال حق للمستهلك وحده، ولا يمكن بل يستحيل منه لشخص آخر « (Spade,1999,p , p.307)

سوزان عادل فهمي عبد المعطي

الملكيــة بوجــه عــام « هــي عبــارة عــن علاقــة الإنســان بالطبيعــة، فهــو يســتطيع تأميــن اســتمراره فــي الوجــود مــن دون عمــل فــي الطبيعــة ، فالحــق الأصلــي الــذي يتمتــع بــه الإنســان مــن هــذه الجهــة هــو الحــق فــي العمــل ، ومــن هــذا الحــق يجــري اشــتقاق كلمــة حــق الملكيــة الــذي يعنــي حــق تملــك بالجهــد والعــرق . لا بالاغتصــاب أو الغــش أو بالاحتيــال أو بمجــرد وضــع اليــد « (نصــار ، ٢٠٠١ ، ص ٢٥٤) وأي إنســان لا يولــد مالــكاً بــل يصيــر مالــكاً بســبب الحاجــة إلــى العمــل وممارســة هــذا العمــل. كمــا أن حــق الملكيــة المتعلــق بالدولة يجــب أن يكــون محــددا مــن أجــل الحفــاظ علــى المصلحــة العامــة واحتــرام المصلحــة الخاصــة .

رد المعارضــون والمهاجمــون علــى البابــا يوحنــا وميــزوا بيــن نوعيــن مــن القوانيــن همــا « حقــوق القانــون الطبيعــي ، وحقــوق القانــون الإنســاني . ليــس مــن الضــروري اســتخدام الحــق القانونــي إلا فــي الحــق الأخلاقــي ، ولــم يكــن هنــاك حقــوق قانونيــة إلا فــي جنــة عــدن ، لأن لــكل شــخص فــي الأصــل حقــا أخلاقيــا فــي اســتخدام أي شــيء علــى الإطــلاق بعــد خطيئــة آدم . « وقــد اكتســب الجنــس البشــري وليــس آدم فحســب بــل البشــر بشــكل جماعــي بمنــح الله ســلطة إنشــاء مؤسســة الملكيــة»

(Spade ,1999,p.308) رد البابــا يوحنــا علــى هــذا الصــراع بــأن نظــام حيازة الإخــوة للأشــياء الماديــة نظــام عــادل وصحيــح، وهــذا النظــام مــن الحيــازة يعــد مــن أحــد نظــم الحيــازة غيــر الملكيــة التــي يقصدهــا أوكام ؛ لأن هــذا النظــام يكــون مســتندا علــى حــق أو قانــون الســماء لــذا فقرهــم صحيــح بــلا لــوم .

يمكن لنا أن نطرح سؤالاً ، كيف جاءت الملكية إلى العالم ؟

يــرد أوكام ويعطــي لنــا خمــس علــل حــول هــذا الموضــوع فــي عمل تســعين يــوم هــي كالتالي :-

سوزان عادل فهمي عبد المعطي

العلة الأولى: وهي أنه لا توجد ملكية أو سلطة مطلقة في حالة البراءة أو دولة البراءة ، ويقصد بها: تلك الحالة التي لم يكن فيها الإنسان في حاجه للاجتماع؛ لأنه يعيش بالله ومع الله . ولم يكن الإنسان في حاجه فيها للسلطة ؛ لأن السلطة من وجهة نظرهم وجدت لحماية الإنسان من الشرور ، في حين وجود الإنسان في هذه الحالة خاليا من الشرور ويميل بطبيعته نحو الخير؛ لأن الإنسان خير بطبيعته ، فلا حاجة للسلطة في هذه الحالة أو دولة البرارة ، لكن الحاجه للسلطة نشأت من أجل أن تحد من انفعالات وشهوات الطبيعة الإنسانية «(Carlyle, Carlyle, 1909.p.11)

العلة الثانية : وهي بعد السقوط (سقوط الإنسان) أدخل الناس القانون البشري أو التشريع أو الوصية الملكية الأولى للأشياء الزائلة ، والسلطات السيادية الأولى كانت منوطة بقابيل وهابيل، ولكنه لم يأت أمر إلهي يقتضي تقسيم الملكية بناء على تقسيم العمل .

العلة الثالثة: وهي تختص بحقوق السيادة على الأشياء أدخلتها القوانين البشرية طيلة عصور التاريخ ، وقد اجتهد أوكام في تقويض العقيدة القائلة « بأن الحكام هم الذين سنوا شريعة تقسيم الملكية» بل جاء تقسيم الملكية بناء على تقسيم قابيل وهابيل لتقسيم الملكية بحكم سلطانهم.

العلة الرابعة : أدخل التشريع السماوي بعضاً من سلطات الملكية على الأشياء الزمنية عبر الزمن، وقد وافق أوكام على هذا التشريع استناداً إلى الآية من سفر التثنية التي تعني أن السماء منحت جبل سعيد لعيسي ولوط .

العلة الخامسة : صار القانون البشري هو الذي يحكم ؛ إذ لم يعد التشريع السماوي أو هبة الله هي معيار تقسيمك الملكية، وجاء انتشار الإنجيل مؤيداً للقانون البشري في تقسيم الملكية».(Ockham ,1995, p. 16)) .

سوزان عادل فهمي عبد المعطي

ذهب البابا يوحنا إلى تقسيم الملكية ؛ حيث يرى أن المسيح ملكاً وربا على الأمور الزمنية كلها، فما دامت هذه الأمور ليست سماوية فهو إنسان فان . وهذا الأمر صحيح ؛ لأن كل ما خلق فهو فانٍ. ورد أوكام على البابا يوحنا ورأى أنه مهرطق، وقام بالتمييز بين كلمة ملك وكلمة رب ، ويرى أوكام أن هناك ثلاثة اصطلاحات تدل على معنى كلمة الملك هي كالتالي:

المصطلح الأول : « و ينطبق على الشخص الذي يحكم آخرين في الأمور الزمنية ؛

المصطلح الثاني: وينطبق على الشخص الذي يحكم الآخرين في الأمور الروحية .

المصطلح الثالث : وهو ينطبق على أي شخص يحكم نفسه وتصرفاته أو بمنطق العقل. أما مصطلح رب أو سيد فمبهم في مدلوله ؛ لأنه يجوز أن يعرف به أي شخص اتحدت به سلطة في المعاني العديدة لكلمة سيادة أو ربوبية أو صاحب ميزة حصل عليها لقداسته أو فضيلته أو ثرائه أو أي شي» (Ockham ,1995, p. 17) استطرد أوكام في شرح صواب كلمة ملك وربوبية المسيح في أمرين :

الأمر الأول : وهو تأكيد أوكام أن سلطة المسيح إلهاً، فمادام المسيح إلهنا فهو ملك كل شيء شأنه شأن الآب ملك كل شيء وعليه فيكون المسيح هو رب كل شيء لأنه إله وآب .

أما الأمر الثاني : يمكن إنكار ونفي أن المسيح العالمي بصفته بشراً ؛ حيث إن المسيح إنسان فانٍ؛ فهو ملك ليس مثل العظمة المتصف بها الحكم الزمني إن كان المسيح بالمعنى الضيق ملكاً زمنياً، وحيث إن المسيح إنسان فانٍ فهو ليس رباً على الأشياء الزمنية بالربوبية التي انفرد بها لنفسه» وإن كان المسيح رباً بحكم الربوبية المشتركة مع البشر التي

سوزان عادل فهمي عبد المعطي

حباها الله للجنس البشري كله؛ فإن لم يكن مسموحاً للجنس البشري كله أن ينكر هذه الربوبية «(Ockham ,1995, p. 18)

يوضح لنا أوكام اتساق مصطلحين (ملك ورب) مع شخص المسيح بصفته كائناً بشرياً فقد حظي المسيح مرتبة الرفعة كملك من منطلق الحكم الروحي ؛ لأنه أتى إلى العالم ؛ ليحكم المؤمنين الذين آمنوا به في الأمور الروحية. ولا يمكن أن نصف به كلمة ملكية أي شيء؛ لأنه يجوز أن يدعى رباً بحكم اتحاد طبيعته البشرية مع الطبيعة الإلهية بسبب قداسته ونعم أخرى.

شرع البابا يوحنا بدستور يرمي إلى إثبات أن « الإخوة الأصاغر لا يعتبرون المستفيدين من الأشياء؛ لأنهم لا يعترفون بأنهم يعيشون بدون ملكية الأشياء التي تستهلك بالاستعمال «

(Ockham ,1995, p. 18) يلاحظ هنا وجود تعارض بين الدستور وبين القانون والمنطق العقلي ؛ حيث استخدام حق أو أي شيء استخداماً مجانياً لمبدأ الملكية والسيادة على الأشياء التي تستهلك ، وإنه لمعروف عن الأشياء القابلة للاستهلاك أنه لا ينشأ لها حق في استخدام شيء أو أمر منفصلاً عن مبدأ حق الملكية أو السيادة . وما يذهب إليه يوحنا الثاني والعشرون يتعارض مع الكتب المقدسة كما في قوله تعالى « كان كل المؤمنين مجتمعين، وتشاركون في ملكية كل شيء وكانوا يبغون كل شيء ويوزعونه عليهم كل واحد حسب حاجته « (أعمال الرسل ، الإصحاح ٥ ، آية ٤٤).

يرى مايكل تشيزينا إذعاناً للواقعة الواردة في الكتاب المقدس « أن كل شيء كان مشتركاً بينهم « لم يوجد لدى الإخوة ملكية للأشياء القابلة للاستهلاك بالاستخدام ، فمن المؤكد أنهم كانوا يستخدمون الأشياء القابلة للاستهلاك، أي يستعملون الشيء المتاح بمنأى عن حق الملكية والسيادة، وهذه هي حجة قوية من جانب مايكل تشيزينا .

سوزان عادل فهمي عبد المعطي

أما أوكام فيرى أن كلمة استخدام لها معان عديدة ، حيث إن كلمتي الاستخدام والاستمتاع نابعتان عن رغبة، ولها معان عديدة منها ما يلي :-

الأول : بمعنى أداء استخدام شيء خارجي كما في قوله تعالى « لدينا خبز وخمر لاستخدام أمتي (خادمتي) واستخدامي « . (قضاة ، الإصحاح ١٩ ، آية ١٩) .

الثاني : بمعنى يستخدم بمحمل يقاد على عمل شيء ما .

الثالث : بمعنى حق خاص بموجبه يستطيع أحد أن يستخدم أشياء مملوكة .

الرابع : كلمة استخدام علم هو أداء استخدام شيء ما خارجي فعلى سبيل المثال: أداء عيش أو أكل وشرب أوركوب دابة أو ارتداء ملبس .

نوضح هذه المعاني لكلمة استخدام عن طريق الكتاب المقدس، كما في قوله تعالى « لدينا خبز وخمر للاستخدام خادمتكم واستخدامي « المقصود هنا أن الاستخدام يأتي أحياناً بمحمل أداء أكل أو شرب ، وكذلك عبارة يستخدم كل يوم الخضر والفاكهة والزهور والقش والخشب للانتفاع بها، يقصد هنا بكلمة يستخدم أنها غرض للانتفاع بها في القانون المدني.

مما سبق نستطيع أن نقول إن أوكام يقصد بكلمة الاستخدام هنا الانتفاع فقط، وهذا يحدده القانون المدني، وليست له ملكية في بيعه أو التنازل عنه ، وينطبق هذا على المحاصيل الزراعية، وأن حق الملكية الخاصة هو حق طبيعي، ويمكن للإنسان أن يلغيه ، ويمكن أن يشمل هذا الإلغاء حق الانتفاع ، أما حق الانتفاع فهو حق كامل في أشياء الغير مع الاحتفاظ بحق الحيازة.

يرى أوكام أن للإنسان حقا طبيعيا في الملكية ؛ لأن الله وهب الإنسان القدرة على التصرف في خيرات الأرض ، وهذا الحق في الملكية هو حق طبيعي أراده الله ، ولا يمكن انتهاكه « ، وفي استطاعة الدولة تنظيم ممارسة حق الملكية الخاصة وتنظيم الطريقة التي تنقل بواسطتها الملكية

سوزان عادل فهمي عبد المعطي

في المجتمع على سبيل المثال لا يمكن أن تحرم الناس من حق ضد إرادتهم.» (كوبلستون ، ٢٠١٣ ، ص ١٦٧). ومثال ذلك المجرم لا يمكن أن يحرم من حريته بطريقة مشروعة، وأن حق الملكية له هو حق طبيعي لا يعتمد على الأعراف الوضعية في المجتمع .

يتفق أوكام مع أوغسطين الذي ذهب إلى أنه على الدولة إقرار الملكية الفردية وحمايتها، وأن المالك الحقيقي هو الله خالق الأشياء ، « ولكن الحيازة المشروعة والشراء والبدل والإرث تخول الحق في الملكية ، أما الاستيلاء بطرق أخرى على ملك الغير، فسرقة واغتصاب ولا يبطل سوء تصرف المالك حقه في ملكه ، ولو أريد توزيع الخيرات والمناصب على قدر العدالة والكفاية والفضيلة لتعرض النظام الاجتماعي لتقلبات لا تحصى ، فإن مثل هذا التوزيع عسير التحقيق إن لم نقل إنه مستحيل، وهو على كل حال قصير الأجل، ولا ينبغي أن نتوقع العدالة التامة في هذه الحياة، كما لو كانت المدينة السماوية ممكنة التحقق على هذه الأرض «(كرم ،٢٠١٠ ، ص ٥٢)

كما اتفق أيضًا أوكام مع الأكويني الذي رفض شيوعية أفلاطون، وتأثر أيضًا بأرسطو « بحث الأكويني في حجج الشيوعيين في أيامه، ورد عليهم كما رد أرسطو بأنه إذا كان واحد من الناس يملك كل شيء فإن أحداً من الناس لا يعني بأي شيء. غير أن الملكية الفردية – في رأيه– وديعة . فالإنسان يجب ألا يمتلك الأشياء الخارجية على أنها ملكه الخاص بل على أنها ملك عام ، وبذلك يكون على استعداد لأن ينقلها إلى غيره من الناس إذا ما احتاجوا إليها « (ديورانت ، ٢٠٠١ ، ص ١٤٢). تحدث أوكام عن معنى كلمة الحق بوصفه قوة مشروعة أو قدرة تتفق مع العقل السليم ، ويميز أوكام بين القوى المشروعة التي تسبق العرف البشري عن الذين يعتمدون على العرف البشري « حيث إن العقل السليم يأمر بنظام الملكية الخاصة بصفته علاجاً للوضع الأخلاقي للإنسان بعد الخطيئة، وبمقدار ما يسمح للإنسان بأن يملك ملكية خاصة ويستخدمها ويقاوم أي شخص آخر

سوزان عادل فهمي عبد المعطي

يحاول أن ينزعها منه؛ فهو له الحق في الملكية الخاصة، وهذا الإذن يأتي من القانون الطبيعي ، ولكن ليست جميع الحقوق من نوع واحد ، هناك الحقوق الطبيعية التي تظل مشروعة إلى أن يظهر عرف مضاد له ، فمثلاً الشعب الروماني فيما يرى أوكام له الحق في اختيار أسقفهم . «(كوبلستون : ٢٠١٣ ، ص ١٦٧) . يربط أوكام معنى الحق بعملية الاستخدام، وهي على النحو التالي :

« إن الحق في الاستخدام هو صلاحية مشروعة باستخدام أشياء خارجية لا يجب أن يحرم منها المستخدم رغم إرادته بدون خطأ ارتكبه أو بدون سبب منطقي، فإذا حرم من الاستخدام يستطيع المحروم أن يشتكي حارمه في المحكمة « Ockham ,1995 , p.24)) يمكن لنا أن نميز بين الصلاحية مشروعة الاستخدام و الصلاحية غير المشروعة، ومثال ذلك: حالة اللص الذي يستخدم أشياء الغير وتتميز الملكية عن الصلاحية المشروعة بالمنح والإنعام .

فالإنعام يمنح صلاحية مشروعة في الانتفاع بشيء ما، ومثال ذلك: الغني يمنح الفقراء من الناس صلاحية مشروعة الانتفاع في الأكل والشرب، ويستطيع أن ينزع عنهم الطعام والشراب، وإذا فعل ذلك فلا يستطيع الفقراء أن يشتكوه في المحكمة؛ لأنهم ليس لهم حق في مقاضاته .

يعرف أوكام هذه الصلاحية في القانون بالإنعام، وقد شرح ذلك في الدستور على أنه إذا كان الأسقف لديه مال ينفق منه فلا يجب أن يثقل على الآخرين بنفقته. ويمكننا هنا ملاحظة وجود فرق بين كلمة إنعام وكلمة حق .» فالحق في الاستخدام يخص الذين لديهم حق مجرد صرف ولهم حق الانتفاع من ثمراته ونواتجه وليس للمنتفعين فقط ولكن لمن له حق الملكية والسيادة على شيء، وهنا يكون الحق في استخدام أشياء الغير مع احتفاظهم بحق الملكية « « (Ockham ,1995 , p.25)

سوزان عادل فهمي عبد المعطي

يفرق أوكام بين كلمة إنعام وكلمة حق الاستخدام، فحق الاستخدام يخص الذين لديهم حق صرف مجرد والذين لهم حق الانتفاع من ثمراته ، ويخص من له حق الملكية على أي شيء، والحق في استخدام أشياء الغير مع الاحتفاظ بحق الملكية . « إن حق السيادة على شيء لا ينشئ له حق استخدام حينما يرغب أحد ، وأن الشخص الذي له حق السيادة يتمتع بحق استخدامه وقت ما يشاء ومع ذلك يحتفظ بالسيادة ويمنح حق الاستخدام لآخر بلا مقابل أو مقابل ثمن «(Ockham ,1995 , p.25)

أما الإنعام بملكية شيء لا ينشئ حق استخدام؛ لأنه إذا كان من يوجد له السيادة لا يوجد له حق الاستخدام، فلا يحتاج إلى الإنعام .

وفي النهاية نقول: إن الملكية سواء كانت عامة أوخاصة وسيلة لتدعيم استقلال الإنسان وأمنه وليست وسيلة لإخضاعه واستعباده من قبل إنسان آخر أو من قبل الدولة.

ثانياً: القانون عند وليم أوكام :

تعريف القانون عند وليم أوكام :

لم يقدم أوكام تعريفاً شاملاً للقانون كحق ، ولعل أقرب تعريف ورد إلينا هو» ما يتعلق بالقانون الكنسي ؛ حيث ينص على أنه لا أحد يمكن حرمانه من حقه في الاعتماد على نفسه ، بدون سبب وجيه وبدون خطأ « (Robinson, 2012, p118) شرح هذا القانون: هو أن الحق أو القانون هو أمر توجب احترامه ولا يتم تعديله حسب أهواء الآخرين ، بغض النظر عن علاقاتهم الشخصية أو السياسية، وبغض النظر عن أي قانون استند إليه . ودافع أوكام عن الحقوق الفردية وكان الأمر يعود إليه في مؤلفات لاحقة مقتنعاً بقوله نتيجة عرضية لقانون الحرية الإنجليزية الذي أسفر عنه القانون الجديد. ويقصد بكلمة ليس بدون خطأ أو سبب وجيه احترام الحقوق لابد وأن تتبع الصالح العام .

سوزان عادل فهمي عبد المعطي

يعرف أيضًا أوكام القانون بأن القانون هو عبارة عن حقيقة إلزامية، وهذه الحقيقة لابد أن تكون مقيدة بشروط وملزمة بما ينص عليه القانون، أي لا يعيش الإنسان عبثاً في الوجود « Glowacka, 2005 , p. 105))

ب-أقسام القانون عند وليم أوكام .

فرق فلاسفة الكنيسة بين أنواع ثلاثة من القوانين، هي « القانون الأزلي أو الإلهي وهو مشيئة الله سبحانه وتعالى التي تصل إلى الخلق عن طريق الوحي ، ثم القانون الطبيعي، وهو القدر من القانون الإلهي الذي استطاع الإنسان أن يدركه بعقله ، وأخيراً القانون الوضعي، وهو من صنع البشر ، ويجب أن يكون مستمداً من القانون الطبيعي ومطابقاً لمبادئه «.(سلطان ، ١٩٨١ ، ص ٧٧) .

ذهب أوكام إلى التقسيم التقليدي للقانون، وهما: القانون الطبيعي ، القانون الوضعي كالتالي:

١-القانون الطبيعي :

قدم الفلاسفة الرومان تفسيرات عديدة للقانون الطبيعي ، وكان الفكر السائد في ذلك الوقت هو أن القانون الطبيعي أكثر شمولا في صلاحيته من القانون المدني أو الوضعي، وأن هذا القانون لم يكن نتاجا عن الرأي وفقا لشيشرون بل كان نتاجا لقوة فطرية « قانون البداهة والتفكير السليم» (سباين ، ١٩٦٣ ، ص ٢٣٩) .

وكان شيشرون نفسه يرى أن تلك القوى هي عقل كل الرجال الذين استوعبوا التوافقات العقلية للوجود نفسه، وجسدوها في مبادئ ثابتة لتوجيه الحياة البشرية . وطور آباء الكنيسة الأوائل الفرق بين مبادئ القانون الطبيعي التي يمكن أن توجه حياة الصالحين ، وقانون الشعوب الذي ظهر بعد السقوط لمواجهة حقيقة النقص البشري وكانت الملكية العامة وحرية الناس جميعا تقارن دائما بقانون الشعوب الخاص بالحكومة والملكية والرق . « (حسن ، ١٩٩٩، ص ٣٢).

سوزان عادل فهمي عبد المعطي

والقانون الطبيعي في العصور الوسطى نجده عند ألبرت الكبير الذي يرى أن هناك مجموعة كبيرة من القواعد المختلفة لمواقف مختلفة . فالرق على سبيل المثال ، لم يكن موجودا في الطبيعة ذاتها ، فقد كان ناتجا عن الخطيئة ، وتبرير الرق يمكن إعزاؤه لمبدأ القانون الطبيعي الأبدي القائل بأن المذنب يجب أن يعاقب ، وهكذا فإن الملكية العامة كانت صورة مثلى للبراءة ، والملكية الخاصة توافق الخطيئة « (حسن ، ١٩٩٩، ص ٣٧).

كان التصنيف العظيم لفكرة القانون يرجع إلى الأكويني كما في كتابه» الخلاصة اللاهوتية» حيث قدس الأكويني سلطة القانون ، فسلطة القانون أصيلة وكامنة فيه وليست من عمل الإنسان ، فالقانون لا يتجزأ من نظام الحكم الإلهي الذي يسيطر على الأرض والسماء وكل ما فيها ، والقانون عند الأكويني أربعة أنواع، هي: القانون الأبدي والقانون الطبيعي ، والقانون الإلهي، والقانون البشري (الوضعي أو الإنساني) .

أما القانون الطبيعي عند أوكام فهو يعد بمثابة مفهوم معقد وواسع الانتشار أو هو مجموعة من المفاهيم في مؤلفات أوكام وخصوصاً في عمل تسعين يوم ، ويطلق عليه أوكام قانون السماء أو حق السماء ؛ « حيث تعامل أوكام ١٣١٦-١٣٣٤ مع القوانين الطبيعية في سلسلة من الأعمال الجدلية التي كتبها من خلال النزاع الكبير مع البابا يوحنا»(Klosko , 2011 , p.53.»

يعرف أوكام القانون الطبيعي بعدة تعريفات منها ما يلي :

١-بأنه ذلك الحق الذي تعيش به الناس بدون مؤسسات قانون وضعي ، فبموجبه يستطيع المرء أن يستخدم الأشياء المادية للحفاظ على عيشه أو لراحته، إلا أن تطبيق حقوق الملكية متمثل في مؤسسات القانون الوضعي أو ما يطلق عليه حق المحكمة أو الحق الإنساني « (Ockham,1995, p 15.)

٢-يعرف أيضًا في موضع آخر بأنه « يدعى قانون الحق بتكافؤ القانون الطبيعي الذي يخلو من كافة التشريعات الطبيعية، ويتوافق أيضًا مع المنطق الإلهي المجرد سواء كان منسجماً مع المنطق الصحيح ، وكان مستوفيا من قبل في توافق مع المنطق الصحيح الذي تم الإفصاح عنه » (Robinson, 2012, p.115.))

وبناء على هذا التعريف فإن قانون السموات يعد بمثابة تكافؤ منسجم مع المنطق الصحيح سواء استند إلى الوحي الإلهي أو أن يكون طبيعياً بشكل محض؛ حيث إن المنطق هو مشكلة كبيرة وشائكة في دراسات أوكام ، ويزعم أوكام أن ما تؤمن بصحته ليس لازماً أو صحيحاً بالفعل ؛ لأن إرادة الرب هي معيار يرشد إلى المنطق السليم .

٣-يعرف أيضا القانون الطبيعي بأن القانون الذي يجب اتباعه من جانب الأفراد الذين يستخدمون « الإنصاف الطبيعي « وحده – قانون جنة عدن – الذي لم يعد ملزما للبشر .

٤-وبمعنى آخر يعرف أوكام القانون الطبيعي بأنه « القانون الصالح للمجتمع البشري ككل ووضعه بين القانون الطبيعي والقوانين المدنية للأباطرة والأشخاص الآخرين في المجتمع . وعندما استخدم أوكام لفظ قانون الشعوب فإنه كان يفكر في نظام ملموس للمؤسسات القانونية التي تنتمي إليها ، وربما كان يفكر في المبادئ العقلانية التي جسدت تلك المؤسسات . وبهذا التأكيد الأخير تحول قانون الشعوب إلى قانون طبيعي .

ويذهب بعضهم إلى أن أوكام كان ينظر لقانون الشعوب من أحد الوجوه كقانون طبيعي ومن الوجه الآخر كقانون بشري ، وأن قانون الشعوب يمثل امتدادا للقانون الطبيعي لعبت فيه الإرادة البشرية دورا هاما ، جعل منه قانونا بشريا أكثر منه قانونا طبيعيا « (حسن : ١٩٩٩ ،ص ٤١)

سوزان عادل فهمي عبد المعطي

أكد أوكام أن الحقوق الطبيعية تسبق الأعراف الإنسانية، وأن القانون الطبيعي يعتمد على الإرادة الإلهية، ومن ثم فهو ثابت ولا يتغير، على العكس من القانون المدني الذي يتغير بتغير الزمان والمجتمع والبيئة .

يرتبط القانون الطبيعي عند أوكام بمشكلة الفقر الفرنسيسكاني ذي الصلة بالحالة المتكررة كثيراً بالضرورة القصوى في حالة الضرورة القصوى ، ومثال ذلك « الجوع « لأن الضرورة تطغى على كل قانون . ولابد أن يكون الحق أو القانون الطبيعي مقيداً؛ لأنه لابد له من وجود الواجب الأخلاقي الخاص باحترام الحقوق القانونية ، وهذا الواجب الأخلاقي أو الحق الأخلاقي من الممكن أن يكون مقيداً من جانب المالك، ويمكن أن نطلق عليه القانون المدني .

ميز أوكام بين ثلاثة أنواع من القانون الطبيعي، وهي كالتالي :

النوع الأول: الانسجام والتطابق مع المنطق أو المبرر الطبيعي، وهذا النوع لا يفشل في أي حال من الأحوال، و يسمى الطاعة المباشرة كما في الوصايا العشر، مثل(لا تزن – لا تقتل). ولا توجد أية أدلة على أن الروم أو الإمبراطور أو البابا لديه الحق في مثل هذه الأمور المطلقة .

النوع الثاني : يتم ملاحظة هذا النوع من خلال هؤلاء الذين يستخدمون العدل بدون استخدام التشريعات البشرية أو التقليدية ، هذا الحق طبيعي غير صالح للرجال الذين لم يعيشوا وفقاً لحقوق الملكية قبل الحقوق العرفية للإنسان، مثل: الملكية المشتركة. ومثال ذلك ما يحكم في دولة البراءة . فعلى سبيل المثال لا يوجد رق ولا عبودية ولا ملكية خاصة، ويتم تطبيق هذا النوع من القوانين الطبيعية بسبب الطبيعة البشرية، مثل: الأشياء المادية المشتركة والعامة لجميع البشر. ويظهر لنا القانون الطبيعي في شكل الحق الطبيعي وهو حق شائع للجميع .

سوزان عادل فهمي عبد المعطي

النـــوع الثالـــث : يتـــم تجميـــع هـــذا النـــوع مـــن خـــلال المبـــررات العقلانيـــة الواضحـــة مـــن خـــلال قانـــون الأمـــم أو غيـــره مـــن القوانيـــن أو مـــن بعـــض الأفعال أو التصرفـــات ســـواء إلهيـــة أو بشـــرية إلا إذا حـــدث العكـــس بســـبب إجمـــاع واتفـــاق أصحـــاب الشـــأن (Ockham ,1999, p. 19).

يتضـــح القانـــون الطبيعـــي عنـــد أوكام فـــي دور الأمـــم الناهيـــة (إيـــوس) ، وهذا القانـــون يمكـــن وقفـــه فـــي بعـــض المناطـــق أو البلـــدان ؛ وذلـــك للتعبيـــر عـــن التشـــريع أو يتـــم اســـتبداله فـــي حـــالات خاصـــة، مثـــل: الدفـــاع عـــن النفـــس»(Miethke ,(w.d), p .14) ومثـــال ذلـــك النـــوع: الالتـــزام بإعـــادة الوديعـــة لصاحبهـــا . ويمكـــن أن نطلـــق علـــى القانـــون الطبيعـــي بأنواعـــه الثلاثـــة القانـــون الإلهـــي؛ لأنـــه مـــن الـــرب خالـــق الطبيعـــة ، وأيضـــا لأنـــه موجـــود فـــي الكتـــب المقدســـة بصـــورة واضحـــة .

ويمكننـــا أن نـــرى أن أوكام قـــد أســـاء فهمـــه لهـــذا القانـــون بشـــأن نقطتيـــن همـــا كالتالـــي :

النقطـــة الأولـــى : لـــم يحـــاول أوكام نبـــذ كافـــة الحقـــوق التـــي وضعهـــا، ولكـــن مقصـــده هـــو أن الرهبـــان تدبـــروا الأمـــر بـــدون الحاجـــة إلـــى القانـــون المدنـــي .

النقطـــة الثانيـــة : هـــذا الحـــق الطبيعـــي مألـــوف لكافـــة الجنـــس البشـــري، وهـــذا لا ينطبـــق علـــى الفرنسيســـكان باعتبارهـــم فرنسيســـكان أو الحواريـــين باعتبارهم حواريـــين، فهـــو علـــى نحـــو مـــا خـــارج نطـــاق الجـــدل مـــع البابـــا . و يلاحـــظ هنـــا أن هـــذا القانـــون عنـــد أوكام لـــم يحـــدد أيـــة خطـــوة إيجابيـــة.

٢-القانون الوضعي:

يعـــرف أوكام القانـــون الوضعـــي بأنـــه « عبـــارة عـــن حـــق مؤلـــف مـــن اتفـــاق صريـــح أو ترتيـــب ، ويكـــون الهـــدف منـــه مـــا يلـــي:

الأمر الأول: بشأن النزاع بين البابا يوحنا وأتباع تشيزينا .

والأمر الثاني : هو رغبة أوكام بأن تكون المصطلحات الفنية لهذا النزاع ذات مغزى في سياق القانون الإيجابي فحسب « (Robinson,2012, p. 116) .

سوزان عادل فهمي عبد المعطي

ويلاحظ أن أوكام استخدم مصطلح القانون الطبيعي في المقام الأول ؛ لأنه يتواجد من خلال القانون الإلهي الإيجابي ويعد بمثابة قوة مستمدة من ميثاق بدون اتصال جوهري بالمنطق الصحيح، وذلك على العكس من القانون الوضعي الذي يعد بمثابة قوة متسقة ومتشابهة مع المنطق الصحيح بدون ميثاق . يدلل على ذلك بمثال بأن كل شخص ممن يمتلك قوة حسنة فإنه يفعل ذلك على الأقل بواسطة القانون الطبيعي أو بواسطة القانون الوضعي، وفي الحالة الأخيرة مثل هذا الشخص دائماً ما يمتلك القوة الحسنة ولكن في الحالة السابقة ليس كل شخص يفعل ذلك، بمعنى أن الحالة الفعلية للأمور كوجود قانون قد تكون معياراً لازماً، ولكنه ليس معياراً كافياً لإبداء الرأي بشأن عما إذا كان عادلاً أم صحيحاً .

ونلاحظ أن أوكام قد استخدم هذا القانون لعزل أحد الباباوات المخطئين بحجة أن العقل الطبيعي كان يقضي بتر العضو الميئوس من شفائه ، والعضو غير الفعال من أجل الصحة العامة للجسم ككل . كما أن من حق الإمبراطور التدخل في الانتخابات البابوية إذا كان البابا والكرادلة من المهرطقين المزعجين . ويرجع كما يرى الدكتور السيد العربي حسن في مؤلفه « أصول القانون الكنسي « إلى أن القانون الطبيعي القائل بأن المجتمع يستطيع أن يختار حكامه، وضع حقا فطريا للانتخابات في عنق رجال الدين وشعب روما، بما في ذلك الإمبراطور بصفته أساسيا في المجتمع»

(حسن ١٩٩٢ ، ص ٤٢).

نلاحظ من تقسيم أوكام للقانون أنه قد تابع البادوي في هذا التقسيم ؛ حيث قسم البادوي القانون إلى قسمين، أحدهما: قانون سماوي وهو شريعة صادرة من الله مباشرة ، وبغير تدخل الإنسان في شأن ما يقوم به الناس من الأعمال الاختيارية أو التي يتعين عليهم أن يتجنبوها في هذه الدنيا لكي يفوزوا بالعاقبة الحسنة في الآخرة ، أما القانون الوضعي فهو من عمل المواطنين جميعاً أو أغلبيتهم ، وهو عصارة تفكير من يملكون

سلطة التشريع ، ويعالج الأعمال الاختيارية التي يتعين على الإنسان أن يؤديها أو يتجنبها لكي يفوز بالسعادة في هذه الحياة الدنيا ، وبعبارة أخرى فالقانون الوضعي يأتي بأوامر ونواه إذا خالفها الإنسان عوقب على مخالفتها في الحياة الدنيا. (سباين، ١٩٦٣ ، ص ٤١١) .

ثالثاً: الأخلاق وعلاقتها بالقانون عند وليم أوكام .

لم يقدم أوكام نظريته الأخلاقية بشكل تقليدي ، ولكنه يقدمها عن طريق الملاحظات والمناقشات في كتاباته على هيئة حقائق تظهر وجهات النظر والآراء، وأن فلسفته الأخلاقية التقليدية تتمسك بالمبادئ الأساسية الموجودة في الإنجيل والأليات المعتقد بها عند أرسطو ، ومن كل هذه المواد قدم لنا نظرية قوية أصلية عن الأخلاق .

أ- طبيعة الأخلاق :

النظرية الأخلاقية لأوكام لها جانبان ، أحدهما: إيجابي، والآخر: سلبي .

الجانب الإيجابي : وهو يتضمن الإنسان والقوانين المقدسة ، وهذه القوانين تلزم الإنسان باتباع أو تجنب أشياء بمجرد أنها أبيحت أو حرمت من جهة أعلى ، وأسست تلك القوانين من جهة عليا، مثل: المشرع أو الله . « وهذا الجانب يمكن لنا أن نطلق عليه المعرفة الأخلاقية الوضعية ، وهي معرفة تلك القوانين البشرية والإلهية التي تفرض علينا القيام ببعض الأشياء أو عدم القيام ببعض الأشياء ، وهذه الأشياء إما أن تكون خيرا أو شرا » (Mcdonnell, 2016 , p. 26)

ويشبه هذا النوع معرفة الفقهاء مع مراعاة القوانين البشرية؛ فهي منظمة عن طريق المنطق والعقل، ولكنها تعتمد على القوانين الإيجابية والأوامر التي لا نضطر لمعرفتها أو إثبات معرفتها .

سوزان عادل فهمي عبد المعطي

الجانب السلبي: ويمكن أن نطلق عليه المعرفة الأخلاقية غير الوضعية « وهي تعني معرفة بعض المبادئ البديهية التي هي توجيه أفعال الإنسان دون إدراك إلى الجهة العليا ، كالخبرة التي تعد كقوانين تحكم. (Freddoso,2006 , p.1).

يتكون هذا الجانب من المبادئ الأخلاقية عن طريق الخبرة، وهناك بعض أفعال معينة من الإرادة تعد جيدة ؛ وذلك لأنها تخضع للعقل السليم. وهنا تكون إرادة الله في المقام الأول وبشكل مباشر ثم فعل الإرادة . يعطي لنا أوكام مثالا على ذلك : كل الأشياء الشريفة هي ما ينبغي القيام بها وجميع الأشياء المخلة بالشرف هي التي ينبغي تجنبها .

يرى أوكام « أن السرقة ، القتل ، يجب أن لا تتم طبقا للتعريف ، وأن الشخص الذي يفعل تلك الأشياء محكم عن قبل إدراك مقدس لكي يفعل العكس ، فالقتل على سبيل المثال هو قتل خاطئ، ومن هذا فإن مبادئ مثل القتل هو خطأ والسرقة خطأ ، وهي مبادئ معروفة وأخلاقيات سلبية ، ويجب على الشخص أن يفعل الصواب ، لكن هذه المبادئ بالرغم من كونها مكتشفة عن طريق العقل لا تخبرنا أين يكون الصحيح مثل القتل» ((Spade,1999 , p.229)

ذهب أوكام إلى أنه لا توجد معايير أعلى من الله ويعطي لنا مثالا على ذلك التحرر من الملكية ، الحب ، وأن هذه المعايير قريبة من إرادة الله، وليست نسبة إلى نزوة الإنسان الفردية .

يؤكد أوكام « ضرورة السماحة ، ويقصد بها سماحة الإنسان اللازمة لأفعال الأخلاق، مثل: الشخص الغاضب يلزم تهدئته بكلمات ناعمة وهذا التسامح ما هو إلا تطبيق العقل في إدارة المواقف ؛ حيث يجد الفرد نفسه فيها ، وإذا وجد شخص يمتلك السماحة ولكنه لا يتصرف طبق الأخلاق فهنا تشير الإرادة أنها دائماً حرة، ويمكن أن لا تخضع للعقل . Ockham 2006 ((, p.4

سوزان عادل فهمي عبد المعطي

ويمكننا أن نطرح سؤالا مهما وهو: هل هناك بعض الموضوعات صحيحة أو خاطئة والعقل البشري يعرف أنواع التصرف بها ؟

يزعم أوكام بأن الأفعال تكون أخلاقية بطبيعتها، وهي ليست صحيحة أو خاطئة بنفسها ما عدا حالة حب الإله فهي لحب الإله .

يناقش أوكام هذا المبدأ بطريقتين هما كالآتي :

الطريقة الأولي: أن فعل الإرادة هو الفعل الفاضل إذا كان الأمر كما شاء الله له أن يكون، وإذا كان فعلا غير حميد إذا كان لا يتفق مع إرادة الله.

الطريقة الثانية : « التصرف سليم حينما يكون مصاحبا بنية سليمة وكذلك يكون خاطئا حينما يكون مصاحبا بنية خاطئة، ومثال ذلك الشخص الذي يذهب للكنيسة ليمجد الإله بعيد جدا عن الشخص الذي يقرر أن يلقي نفسه من أعلى واد ليموت منتحرا ، ولكن يرجع ويتوب في منتصف الطريق فكلا الشخصين الذاهبين للكنيسة أو الموت في الطريق يظل نفس النظرة لتعددية الأفعال الخاضعة للإرادة بالرغم من تغير الميزة الأخلاقية من الجيد إلى السيئ ، ولذلك نسمي الخير أو الشر فضيلة ولكنهما طبيعية « Mcdonnell,2016,p .29) .)» وهنا تكون طبيعة الخير أو الشر تضيف مادة الفعل إلى هذه الطبيعة (جيد أو خير) -(شر أو شرير) أبعادا جديدة ، وتلك الأفعال لها جزء حساس وهو فعل الإرادة ، وأن الأداء وعدم الأداء لفعل معين لا يؤثر على التقييم الأخلاقي ، ويرى أوكام أن هذه مناقشة ضد خط الأخلاق، وهذا ما نستطيع أن نطلق عليه حيادية الفعل الأخلاقي « Spade ,1999, p230))

يعطي أوكام مثالا على ذلك، وهو لو أن هناك شخصين يريدان أن يفعلا فعلا أخلاقيا ويحاولان، فالأول: ينجح، والآخر : يفشل بدون خطأ منه، فنحن نظن أنهما متساويان في جانب الخير الأخلاقي . وهنا نسأل هل الشخص الذي ينوي فعل خطأ متساو مع الشخص الذي فعله أم

سوزان عادل فهمي عبد المعطي

كلاهمـــا متســـاويان فـــي النيـــة ؟

يـــرى أوكام أن هنـــاك مـــا يمكـــن أن نطلـــق عليـــه النيـــة، وهـــذه النيـــة هـــي محـــور الفعـــل ، ولا يمكـــن اعتبـــار الجانـــب الأخلاقـــي مـــن عدمـــه حينمـــا نســـمح للاحتمـــال الضعيـــف أن يكـــون ضمـــن تصميـــم قيمـــة الأخـــلاق ، وأن النوايـــا لا يمكـــن إهمالهـــا ضمـــن تقييـــم الأخـــلاق .

ذهـــب أوكام إلـــى « وجـــود ميـــزة أو مجموعـــة مـــن المميـــزات الشـــائعة بيـــن كل الأفعـــال التـــي تتطابـــق مـــع النوايـــا الحســـنة أو الســـيئة ، فإنـــه لا يوجـــد تطابـــق بيـــن الأفعـــال والنوايـــا ســـواء حســـنة أوســـيئة ؛ لذلـــك لا يمكنـــك التقـــاط إذن أخلاقـــي أو عـــدم وجـــود إذن أخلاقـــي ، وهـــذه المبـــادئ أخـــذت مـــن الإنجيـــل تقليديـــاً ، وفهمـــت علـــى أنهـــا محرمـــات مطلقـــة بالنســـبة إلـــى الأداء أو عـــدم الأداء للتصرفـــات معينـــة ، نحـــن نســـتمتع بالقتـــل أو عـــدم القتـــل لا نحتمـــل بعـــض الأفعـــال المحرمـــة هـــي أفعـــال الإرادة وهـــؤلاء تتضمـــن الطمـــع ، ولكنهـــا لا تحتـــل مشـــكلة بالنســـبة إلـــى أوكام « Spade ,1999, p.230))

يعطي لنا أوكام أسباباً لوجود فعل داخلي ضروري للفضيلة، وهي كما يلي :

الســـبب الأول : لـــو أن الخلاصـــة قـــد وجـــدت أولاً فلابـــد أن تكـــون فضيلـــة وفـــي بعـــض الأوقـــات يجـــب أن يكـــون الفعـــل أو التصـــرف مـــن الفضيلـــة نفســـها وبعـــض الأفعـــال الداخليـــة هـــي فضائـــل جوهريـــا .

الســـبب الثانـــي: الفعـــل الداخلـــي فـــي الســـؤال يجـــب أن يكـــون فعـــل الرغبة أو المشـــيئة، ويكـــون عامـــل النوايـــا جوهريـــا وذلـــك للأفعـــال الفوريـــة الصريحـــة في قـــوة الإرادة، وهـــي شـــرط أساســـي لصحـــة أو لكـــون الفعـــل خيـــر ، وتعتبـــر قـــوة الإرادة مؤثـــرة والأفعـــال الداخليـــة الأخـــرى، مثـــل: العواطـــف ناتجـــة عـــن قـــدرات متحكـــم بهـــا بشـــكل غيـــر مباشـــر مـــن الإرادة .

الســـبب الثالـــث: فعـــل الإرادة الـــذي جوهـــره فضيلـــة هـــو فعـــل الإلـــه المحـــب، ويقـــول أوكام: « إن الفعـــل الـــذي هـــو مـــن الفضيلـــة هـــو فعـــل الإرادة ؛ لأن الفعـــل

الـــذي يكـــون الإلـــه محبـــا لذاتـــه عوضـــاً عـــن أي شـــيء، وذلـــك النـــوع هـــو الفضيلـــة ، وهـــذا الفعـــل ناتـــج عـــن إرادة ذات فضيلـــة؛ حيـــث إن حـــب الإلـــه فـــوق كل شـــيء . وهـــذا الحـــب لذاتـــه يـــؤدي لتقاليـــد وإنتـــاج عـــادات فاضلـــة فـــي الإرادة . (Spade ,1999, p.230)

ب-مراحل الفعل الأخلاقي :

يصـــف أوكام أن هنـــاك خمـــس مراحـــل تـــدل علـــى طبيعـــة الفعـــل الأخلاقـــي هـــي كالتالـــي : **المرحلـــة الأولـــى** : « ينـــوي الفـــرد أن يقـــوم بعمـــل مـــا مـــع الإصـــرار والتمســـك بالأســـباب الصيحـــة التـــي تفـــرض أن العمـــل يجـــب أن يحـــدث فـــي الظـــروف الســـليمة بالنظـــر إلـــى العمـــل نفســـه وعمـــلاً علـــى جعلـــه صحيحـــاً، مثـــال ذلـــك: العقـــل يحـــدد الوقـــت والزمـــان والمـــكان المناســـب لصحـــة هـــذا الفعـــل كنـــوع مـــن الســـلام والإرادة تحـــدد هـــذه الأعمـــال بالتنســـيق مـــع العقـــل». 232. p , 1999 , Peter))

نـــرى هنـــا أن الشـــيء المهـــم فـــي المرحلـــة الأولـــى هـــو أن تحـــدد العامـــل الـــذي يفعـــل الفعـــل فـــي المرحلـــة الأولـــى، وأن الســـبب الســـليم هـــو الـــذي يبعـــث علـــى أن يتـــم الفعـــل ؛ حيـــث يظـــل الفعـــل طبيعيـــا بنفســـه ، ونجـــد فـــي ذلـــك صـــورة مـــن أخـــلاق أرســـطو ولكـــن أوكام يجدهـــا غيـــر كاملـــة .

المرحلـــة الثانيـــة : يضيـــف مجموعـــة واحـــدة مـــن العناصـــر المفقـــودة ، مثـــل: موضـــوع النوايـــا لا نضـــع كل الأشـــياء جانبـــا مـــع أي شـــيء ضـــد الســـبب الســـليم حتـــى مـــع المـــوت ولـــو أن كل الأســـباب الســـليمة تـــؤدي نفـــس الفعـــل جانـــب للمـــوت، وهنـــا يكـــون الجانـــب المفقـــود أن الأخـــلاق لابـــد أن تكـــون بـــارزة أو ممتـــدة فـــي العامـــل (الفاعـــل)، وهـــذا العامـــل لا يجـــب أن يضـــع الأســـباب الأخلاقيـــة جانبـــا لعـــدم الأخـــلاق إن الشـــخص الـــذي لا يأخـــذ الأخـــلاق بجديـــة ، والجديـــة الفعليـــة فـــي الأخـــلاق تكـــون العامـــل المحـــوري البعيـــد عـــن الالتـــزام والأبعـــاد غيـــر المحـــدودة التـــي يلتـــزم بهـــا العامـــل فـــي حياتـــه .

المرحلة الثالثة : نضيف في هذه المرحلة عامل الإرادة لفعل تلك الأمور مع ذكر تلك الظروف المحيطة، وذلك لأنها صممت من قبل العقل الصحيح والعامل أو الفاعل الذي يتصرف من خلال دافع أخلاقي صاف، فهو ليس بكاف أن يفعل الشيء الصحيح فقط، والشيء الصحيح يجب أن يتم بسبب الأخلاق أو بسبب العقل السليم ... وأن العامل يكون له دوافع للأفعال السليمة أكثر من العقل « (Spade,1999 , p.234)

نلاحظ في هذه المرحلة عدم وجود سمات أخلاقية مضافة. وأن العمل يكون في خط مع كل ما سبق ذكره من شروط ، وخلف هذا هو حب الإله؛ لأن العقل لابد له من حب الإله، وهذه المرحلة هي المرحلة التامة في الفضيلة الأخلاقية من كلام القديسين ؛ حيث إن نية العمل دون حب الإله لا تحركنا خارج خط الفضيلة الأخلاقية وليس الفضائل النظرية.

المرحلة الرابعة: ويسمح أوكام فيها للعدل أن يتواجد ، ومن هنا تكون أخلاقية أكثر منها نظرية . ويعرض أوكام ثلاث مناقشات ليبرهن على أن فعل المرحلة الرابعة صحيح أخلاقياً وهي كالآتي :

١-أن هذا الفعل ناتج من أخلاق حميدة .

٢- نهاية الحدث لا تؤدي إلى عكسه من عدم الأخلاق .

٣-عكس ذلك الفعل ليس ضد الأخلاق .

المرحلة الخامسة : يزعم أوكام أن المرحلة الخامسة يمكن أن تبني المرحلتين الثالثة أو الرابعة من الفعل ، لو أن الفرد يضع جانبا لنهاية الحدث التي تأتي بدون اهتمام لوجه الإله أو الصحة , فإن الحدث يحدث طبقا لشيء خارج الإرادة البشرية كفعل خارق أو غير طبيعي «

(Spade,1999 , p.235) ومثال ذلك الشخص الذي يلقي بنفسه لا إرادياً على شعلة النار فإنه طبقا للمرحلة الرابعة لا يستحق التقدير، وهذا يثبت

أن المرحلة الرابعة بعيدة وغير مثبتة للأخلاق أكثر من المرحلة الثالثة، ونسأل ما الميزة الأخلاقية الذي يضيفها حب الإله إلى الأفعال أكثر من الدوافع الأخلاقية ؟

يعود أوكام إلى أبسط أشكال التمييز بين المراحل الأخلاقية ؛ حيث يعرض ثلاث إمكانيات، وهي « أن الفعل ممكن أن يحدث لوجه الإله ؛ وذلك لأنه صدر من العقل السليم ، وبسبب متعة أو مصلحة يتم . هو يرفع الاحتمال الأخير؛ وذلك ليمنع أنه فضيلة أخلاقية، وبذلك نظل في تضارب بين المرحلتين الثالثة والرابعة ، وهنا يذكر أوكام أن الأفعال التي تتم لوجه الإله هي من العقل السليم والفضيلة الكاملة .

يزعم أوكام أن الإله يكون أكثر دقة في العقل أكثر من الحقيقة؛ لأن الشخص المؤمن أكثر صحة من الشخص الوثني ، وأن الشخص المؤمن صادق أكثر من الوثني الصادق. ويعترف أوكام أن كليهما يقول الحقيقة وهما ذو فضيلة « ومن الممكن أن الشخص المتدين يقول صدقاً ؛ لخوفه من عقاب الإله أكثر من الشخص الوثني وذلك لا يهم ؛ لأن الأول يقول صدقاً بسبب الإله والعقل السليم، والثاني يقول صدقا لأنه يثق في الصدق (الإله والعقل) " (Spade,1999 , p.235)

يعد العقل هو قدرة وسمة عند الأشخاص كذلك مثل سمة الإبصار ، لكن عندما يتحدث أوكام عن العقل فإنه يتحدث عنه كقدرة أو كسمة عند الأشخاص وإحدى سمات العقل أنه قادر على التعرف على الصدق (الأحداث الصادقة)، والعقل البشري لا يميل إلى الصدق غير المبرهن وأن الإيمان يصل ويستوعب العقل .

ج-حرية الإرادة الإنسانية :

يذهب أوكام إلى أن هناك مبدأً سائدًا في الأخلاق وهو « المساواة بين الرجل أمام القانون وذلك وفقا لمكانها في الفئات ذات الصلة من

الناحيـــة القانونيـــة ، وإذا كان الرجـــل ببســـاطة كإنســـان حـــر فـــي أن يفعـــل شـــيئا ثـــم كل النـــاس حـــرة فـــي هـــذا الســـبيل ، وإذا كان الرجـــل حـــر التصـــرف بطريقـــة معينـــة بســـبب وضعـــه فـــي المجتمـــع، علـــى ســـبيل المثـــال: القاضـــي الحـــر يفعـــل نفـــس الشـــيء ؛ فـــإن أوامـــر الله خاصـــة وأن الأفـــراد ملزمـــون فـــي تنفيـــذ إجـــراءات معينـــة، وأن طاعـــة الله هـــي دائمـــا الخيـــر فـــي كل مـــكان، وللإنســـان أن يتبـــع إرادة الله وهـــو مبـــدأ شـــامل وعـــام وكامـــل « Mcdonnell , 2016, p .31) .)

ذهـــب أوكام إلـــى أن صحـــة أو خطـــأ أي فعـــل « لا يقـــع علـــى خصائـــص وطبيعـــة الفعـــل نفســـه ونتائجـــه ، ولكـــن تقـــع علـــى نيـــة أو نوايـــا الفاعـــل (العامـــل) والشـــخصية ، وأن كـــون نيـــة الفاعـــل صحيحـــة أو خاطئـــة تعتمـــد علـــى تكوينهـــا وســـلامة أســـبابها فـــي المرحلـــة الأولـــى وعلـــى إرادة الله فـــي المرحلـــة الأخيـــرة «. (Spade ,1999,p.238)

يـــرى أوكام أن المرحلـــة العليـــا مـــن التصرفـــات الأخلاقيـــة هـــي أن تتصـــرف طبقـــا لحـــب الإلـــه ليـــس لأي ســـبب آخـــر ، وأن حـــب الإلـــه هـــو الأهـــم، وأن الشـــخص الـــذي يحـــب الإلـــه يحـــب كل مـــا يحبـــه الإلـــه، ويحـــب كل مـــا يـــرىده الإلـــه، وهـــذا مـــا يجعلـــه أوكام قلـــب الأخـــلاق هـــو حـــب الإلـــه، وهـــو جوهـــر تكويـــن إرادة الفـــرد التـــي هـــي مـــن إرادة الله . إن إرادة الإلـــه هـــي أكثـــر وأوســـع مـــن إرادة الفـــرد؛ ولذلـــك يجـــب أن يكـــون حـــب الإلـــه هـــو الأكبـــر وكل فعـــل يكون لوجـــه الإلـــه ، وكل فـــرد يجـــب أن يكـــون مبســـوطا وقانعـــا بـــإرادة الإلـــه المقدســـة ، وهـــذه الإرادة تعمـــل مـــن خـــلال العقـــل الســـليم والإرادة الحـــرة لتنفـــذ بطريقة ســـليمة، ولذلـــك لابـــد للفـــرد أن يكـــون مـــن نـــوع الأفـــراد الذيـــن يريـــدون مـــا يريـــده الإلـــه ؛ حيـــث إن الإلـــه يعـــرف مـــا يريـــده الفـــرد فيعمـــل علـــى إرادتـــه .

يذهـــب أوكام « إلـــى أنـــه لا يلـــزم معرفـــة كل شـــيء عـــن إرادة الإلـــه ؛ لأن ذلـــك محـــال بالنســـبة لقدراتنـــا العاديـــة ، وأن الإرادة يمكـــن أن تميـــز فعـــلا صحيحـــا حتـــى ولـــو بـــه خطـــأ فكـــري أو عقلـــي، وتلـــك الإرادة تتبـــع العقـــل ولـــو بهـــا أخطـــاء كبيـــرة غيـــر مرئيـــة « (Spade,1999, p.238).

سوزان عادل فهمي عبد المعطي

يقول أوكام « أن الإرادة هي شكل من أشكال العفوية، وأن الرجال أحرار في توجيه إرادتهم نحو الله، ولا يمكن تجاهل حرية الإنسان، ولا يسمح أوكام بوجود اتصال مباشر بين العمل الإنساني والمكافأة الإلهية أو الثواب الإنساني، وهذا هو المطلوب من أجل حرية الإنسان وحرية الثواب .

ذهب أوكام إلى القول بأن إرادتنا هي من إرادة الإله ، وهذه الإرادة من الممكن تكون نفسها من ثلاث طرق :

١-أن تريد ما قد تم إرادته مما سبق .

٢- إن إرادتك هي إرادة أخرى لآخر .

٣- إرادتك مثل إرادة أخرى نفسها، ويتمسك أوكام بالطريقة الثالثة، ويستبعد الأولى والثانية»(Spade,1999, p.239)

يفسر أوكام بطريقة طبيعية تحليلية عبارة (نحب ما يريده الإله أن يحب) ، هنا يوضح وليم أوكام أن الإله من قدرته أنه أراد أن يموت المسيح ، وحتى إن أراد إليهود أن لا يموت المسيح، وكذلك إرادة الإله موت الوالد وأنت لا تريد ذلك ، وإن تكن تحب الإله فيجب عليك حب ما يريده الإله .

« يرى أوكام أن إرادة الإله هي أكثر وأوسع من إرادة الفرد ؛ ولذلك يجب أن يكون حب الإله هو الأكبر، وأن كل فعل لابد أن يكون لوجه الإله . يوضح أوكام إدعاءه كالآتي ، بأن كل فرد لابد أن يكون مسرورا وقانعا بإرادة الإله المقدسة؛ وذلك بعد استخدام العقل لتحقيق معرفة الإله، وتشمل تصرف الفرد طبقاً للمعرفة المقدسة، وهذه الإرادة تعمل من خلال العقل السليم، والإرادة ليست سمة أو ميزة عمياء ولكنها تعمل من خلال العقل السليم» (Spade,1999 , p.240)

سوزان عادل فهمي عبد المعطي

أوكام يوضح أنه لا يلزم معرفة كل شيء عن إرادة الإله، لأن هذا محال بالنسبة لقدراتنا العادية؛ حيث إن قدراتنا العادية تستطيع أن تميز بين فعل صحيح حتى ولو به خطأ فكري، وبذلك تتبع الإرادة من العقل ولو بها أخطاء غير مرئية ، ولو أراد الإله أن نتصرف أو نفعل شيئا بطريقة ما فيمكن لنا أن نجعل إرادته واضحة لنا، و نكون مسئولين عن تنفيذها .

د-الإرادة الإلهية:

تعني الحرية الإلهية عند أوكام أنه « إذا كان الله قادراً على خلق شيء واحد دون خلق آخر، ثم يمكن اعتبارهما أشياء متميزة حقاً، فإنه بذلك ينفي أن يكون هناك ثواب أو مكافأة مرتبطة مع الإرادة الإلهية « Mcdonnell ,2016 , p .32).

يذهب أوكام إلى القول بأن الإنسان حر في أن يطيع أو يعصي الله ، ولكنه لا يظهر أي سبب في أن يختار إما هذا أو ذاك . وأن الإله لا يعطي لنا أوامر متضاربة ؛ لأنه لا يريد التضارب؛ لأن أفكار السرقة أو القتل تتضمن أن شخصاً يكون فعلا معينا تحت الالتزام بالأوامر المقدسة، وعلى العكس أن الإله لا يمكن فعل تلك الأفعال، وتعد أفعالا طبيعية أخلاقية. « Spade,1999, p.241)) يفسر أوكام هذه الأوامر، وهي أنه حينما أمر الإله بني إسرائيل بالقدوم لمصر، فإنها لم تكن حادث سرقة على الإطلاق ، وأن إعطاء طبيعة الأخلاق تلك التصرفات يوحي بأن الإله يستطيع التحكم في نوع أي فعل كونه إلزاميا أو محرما ، وكونه صحيحاً .

يناقش أوكام الحالة التي كان عليها إبراهيم عندما طلب منه أن يضحي بابنه، أراد إبراهيم أن ينفذ حرية الإله. هنا لم يكن يريد الإله أن يشارك في التضحية ؛ حيث إنها ستكون قتلا أكثر من أنها سرقة، ورأى أوكام أن عقل الإله لا يسمح بالتضحية أن تحدث ؛ لأن الإله لا يأمر بالإثم أو يوحي به .

سوزان عادل فهمي عبد المعطي

يلاحظ هنا أن الأخلاق عند أوكام تعتمد على الأوامر المقدسة المختلفة للأفراد المختلفين وهناك شيء يوضح كل أفعالهم وهو ما يطلق عليه أوكام بالفضائل، ومن هنا يتضح أن الإنسان حر في اختيار أفعاله، وترتبط هذه الحرية بالإرادة الإلهية عند أوكام.

ه-الفضائل:

الفضائل عند أوكام هي عبارة عن كونها المتطلبات الأدنى للتصرف الفاضل على النحو التالي « عندما يرغب أحدهم أن يفي بتطابق عادل فيجب أن يفي بهذه الأنشطة وفقاً لظروف معينة ساعيا إلى تحري الدقة اللازمة من أجل تحقيق التكامل في عمله كغاية ومدركاً بما يمليه عليه، مثل هذا العمل يجب الإيفاء بهذا العمل في مكان معين في وقت معين بسبب أمانة عمله وسوف يؤدي مثل هذه العمليات بما يمليه عليه إدراكه كما يقول أوكام في موضع آخر « بيد أن الفعل الصائب هو الفعل ذاته الذي تعين استخلاصه وفقاً للمنطق الصحيح» (Mcdonnell ,2016 , p .116)

يرى أوكام أن الفضيلة يجب أن تكون عادة في الإرادة وقريبة منها ومرتبطة بالإرادة، وأن الفضائل التقليدية تؤخذ كطرق وأساليب من العاطفة والدوافع كاستجابة لتلك المواقف، يفرق أوكام بين نوعين من الفضائل، وهي الفضائل النظرية والفضائل الأخلاقية (والفضائل النظرية هي الإيمان والأمل والإحسان، أما الفضائل الأخلاقية فهي العدل والطيبة) .

يذهب أوكام إلى أن الفضائل الأخلاقية تكون مرتبطة سلبياً وليس رسمياً، ولا توجد فضيلة أخلاقية تشتمل على فضيلة أخلاقية أخرى، والفضائل مستقلة ومتكاملة ؛ حيث إن امتلاك أحدى الفضائل يؤهل مالكها إلى امتلاك فضائل أخرى، ومن ثم فهي أيضًا مترابطة سلبياً، ومثال ذلك: وجود شخص يمتلك العدل، فإنه بذلك لا يتقبل عدم العدل أو الظلم، وهنا يلاحظ وجود بدايات الفضيلة .

سوزان عادل فهمي عبد المعطي

الفضائل النظرية تعبر عن حب الإله وطبيعته، كلها مستقلة، كل على حدة ؛ حيث إن الإله يستطيع فعل الإحسان بدون الإيمان أو الأمل، وذلك عن طريق القوة المطلقة، وهذه الفضائل من الممكن أن تحدث معاً، ومن ثم تصبح متكاملة .

يرى أوكام أن الفضائل النظرية يمكن أن تمتلك بدون الفضائل الأخلاقية ، وبالرغم من عدم وجودها أو تكاملها مع الأخلاق الآثمة فإنه لا توجد مرحلة أخلاقية من الفضائل تتطلب مرحلة نظرية». (Spade,1999, p.242)

يحدد لنا أوكام ثلاث درجات للفضيلة، وكذلك ثلاث عقبات للرذائل هي كالتالي :

أولاً : درجات الفضيلة (العفة والقناعة والفضيلة البطولية) ، ويمكن تمييز كل منهما كما يلي :

أ-العفة « هي فضيلة من لديه شهوات منحرفة لكنه يخضع للاعتبار السليم، ومثال ذلك: أن العفيف يدرك بعض المواضيع الممتعة ويشتهيها بشهوة الحس ، لكن الاعتبار السليم يملي عليه ضد ما يبتغيه بالشهوة الحسية والإرادة لا تقبل، وهنا تكون الإرادة مختارة ما تشتهيه الشهوة الحسية بل ما يمليه الاعتبار السليم ، وفعل الإرادة هنا يؤدي إلى ملكة في الإرادة، ويسمى هذا الفعل بالعفة، وهي تنضم إلى القناعة والفضيلة البطولية كأية فضيلة منظمة إلى الأخرى. وتعني العفة في تلك الملكة التي تنزع بالإرادة، وتختص بأفعال الاشتهاء ، وعند وجود هذه الأفعال يقال: إن فلان عفيف، وعند عدم وجودها لا يقال له عفيفاً مع بقاء ملكة الإرادة « (Ockham , 1947 , p. 273)

ب-أما فضيلة القناعة فيعنى بها معنيين في رأي أوكام، المعنى الأول: وهي « تنسب القناعة إلى من يسلك ويعيش وفق الاعتبار السليم ، لكن يخلو من الشهوات المنحرفة ، وبذلك لا تختلف القناعة عن العفة من حيث النوع بل تختلفان من حيث الأكمل والأقل كمالاً ؛ حيث إن نفس الملكة تكون أولاً لطيفة ثم بعد ذلك كثيفة «(Ockham , 1947 , p. 274)

ومعنى ذلك أن الأفعال المنحرفة في الشهوة الحسية تلطف أو تباد، وتنشأ ميزة أخرى غيرها تتزع بالشهوة الحسية إلى أفعال تكون أكثر ملاءمة للعقل السليم أو الاعتبار السليم ، ومثال ذلك: الملكة اللطيفة مع الشهوات في الجانب الحسي يقال لها عفة، وهي نفسها كثيفة وبلا تلك الشهوات يقال لها قناعة .

والمعني الثاني للقناعة هو» إنها الملكة التي تنزع بالإرادة لا إلى رفض الشهوات المنحرفة والطارئة فقط بل ظروف هذه الشهوات المنحرفة أيضًا وفق الاعتبار السليم الذي لا يملي الرغبة في تجنب الشهوات المنحرفة فقط «(Ockham , 1947 , p. 275) مثال ذلك مشاهدة شيء أو لمسه فنرى أن هناك ظروفا تؤدي إلى الرغبة في مثل هذه الأفعال المتعلقة بالشهوة الحسية .

ج- أما الفضيلة البطولية فلها معنيان عند أوكام :

المعنى الأول : وهي تعني ملكة تنزع إلى فعل ما يتجاوز ويضاد حالة الإنسان العامة ، ويخالف طبيعته، مثل: تحمل الموت والحرق بالنار للخير العام في الإيمان الكاثوليكي .

المعنى الثاني : تعني الفضيلة البطولية أيضًا أنها ملكة تنزع إلى فعل ما لا يتجاوز بطبيعته حالة الإنسان العامة، ومع ذلك فبسبب ظرف ما يتجاوز هذا الفعل حالة الإنسان العامة، ومثال ذلك: إنسان ما عفيف إلى حد ما يأبى معه أن يزني مهما كان الثمن حرصاً على الاعتبار السليم أو مع الأخذ في الاعتبار أنه يأبي أو يرفض الزنا ، وأن يأبي الزنا بسبب الظرف ذلك نفسه ذلك على العكس من فلان رفضه للزنا ؛ حيث إنه يتحمل عقوبة السجن أو الموت من أن يزني، وهنا فإنه يختار العقوبة قبل أن يفقد العفة «.(Ockham ,2006 , p .7)

يلاحظ هنا أنه يمكننا تمييز الفعل في حالتين؛ لأن الملكة تنزع إلى فعل يتجاوز حالة الإنسان العامة إما بناء على طبيعة الفعل أو ظرف

من الظروف ، ويمكن أن تنزع بالفاعل أو الشخص إلى فعل باطني في الإرادة ؛ حيث إنه يكون مستعدا أن يصدر فعلاً خارجياً مطابقاً للفعل الباطني أو تنزع إلى فعل باطني فقط من غير أن يكون صاحب هذا الفعل مستعداً لإصداره في الخارج . كما أن من يحرق دفاعاً عن الإيمان وأن يتحمل هذا الحرق في جسده هو بطل حقيقي ، وكذلك من يتحمل السجن أو الجلد بسبب رفضه الزنا لذاته فإنه أيضًا بطل حقيقي . وهذه الفضيلة تكون كاملة لا بطولية ؛ لأنها تعني تلك الملكة في الإرادة، وتركز على التزامن بين الفعل الخارجي عند الضرورة .

يميز أوكام بين الفضيلة البطولية والعفة والقناعة ويرى أن بينها اختلاف ، لأن العفيف له شهوات منحرفة في الشهوة الحسية، ومنها تتولد ميزة تنزع إلى فعل مضاد للعفة التي لا تنزع إلى فعل يقابلها، أما القنوع فهو لا يتحلي بفعل رفض عن الشهوات الطارئة فقط بل عن ظروفها وكذلك نفس الشيء يقال على الفضيلة البطولية . على العكس من جون سكوت الذى يرى أنهما من نوع واحد، ولا يختلفان إلا بالدرجة المطلقة اللطيفة والكاملة والأكمل .

ثانياً: يرى أوكام أن الرذائل ملكات مضادة للفضائل، وهي مثل: الفجر والجشع والزنا مع البهيمة، فالفجر كرذيلة في الإرادة، وهي ملكة من فيه شهوات منحرفة، فيتخلى عن الاعتبار السليم، وينساق خلف الشهوات ، الجشع أو عدم القناعة « فهي ملكة سيئة لا ينساق بها أحد خلف الشهوات الطارئة فحسب بل يبحث عن الظروف المواتية ليحظى مثل هذه الأفعال، والزنا مع البهيمة، وهو عيب من يريد أن يرضي تلك الشهوات خلافاً للاعتبار السليم وبما يخالف الطبيعة ، وهذه الملكات تختلف نوعاً في الإرادة ؛ لأن مواضيعها تختلف نوعاً » (Ockham, 1947, p. 281)

سوزان عادل فهمي عبد المعطي

خاتمة البحث:

١-ذهب أوكام إلي القول بوجود الملكية الخاصة بالإنسان ؛ حيث أن الله قد وهب الإنسان العقل السليم ليحافظ علي هذه الملكية ، وقد تأثر في ذلك بأوغسطين الذي ذهب إلي القول بأنه علي الدولة إقرار الملكية الفردية وحمايتها ، وأن المالك الحقيقي هو الله خالق الأشياء جميعاً وأن الحيازه والهبة والأرث تخول الحق في الملكية . أما الإستيلاء بطرق أخرى علي ملك الغير فهذا يعتبر سرقة وإغتصاب . وهذه الأفعال ترفضها المسيحية أيضاً.

٢- تابع أوكام الفلاسفة السابقين عليه في تقسيمهم للقانون ؛ حيث قسموا القانون إلى قسمين قانون طبيعي أو إلهي ، وقانون وضعي ، ورأى أن القانون الطبيعي هو من وضع الله، وليس من وضع الإنسان، وبالتالي فهو شائع للجميع وثابت، وذهب أوكام إلى القول بوجود القانون الوضعي ؛ وذلك للمحافظة على حق الملكية وحق الانتفاع .

٣- لابد من وجود القانون في المجتمع ؛ لأن القانون هو الذي ينظم سلوك الأفراد في المجتمع ، ويجب على من يخالف القانون أن يعاقب من قبل السلطات، ويجب أن يسري القانون أيضا على جميع أجهزة الدولة ومؤسساتها .

٤- ذهب أوكام إلى القول بحرية الإنسان ، وأن الإنسان حر في اختيار أفعاله وحر في أن يعصي الله أو يطيعه، ولابد من ارتباط إرادة الإنسان بالإرادة الإلهية؛ لأن إرادة الله عامة وشاملة وكاملة، وهي أوسع من إرادة الفرد ، ولابد أيضا أن يكون الفرد قانعا بإرادة الله التي تعلو كل شيء وأن نحب ما يريده الله حتى نصل إلى الخير؛ لأن الخروج عن الله وعدم طاعته يعد شرا، وهنا يتضح أن أوكام ينتمي إلى الكنيسة وإلى الدين المسيحي وكل الأديان التي تحثنا على فعل الخير بدلاً من الشر .

سوزان عادل فهمي عبد المعطي

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المراجع العربية :

*أفلاطون . ١٩٨٥. الجمهورية ، الهيئة العامة للكتاب . القاهرة .

* حسن ، احمد إبراهيم ، المجذوب ، طارق . ٢٠٠٦. تاريخ النظم القانونية والإجتماعية . منشورات الحلبي الحقوقية .

* حسن ، السيد العربي . ١٩٩٩ . أصول القانون الكنسي . دار النهضة العربية . القاهرة .

* ديورانت ، ول . ٢٠٠١. قصة الحضارة . الهيئة المصرية العامة للكتاب . القاهرة .

* سباين ، جورج .١٩٦٣. تطور الفكر السياسي . دار المعارف . القاهرة.

* سلطان ، أنور . ١٩٨١. المبادئ القانونية العامة . ط٣ . دار النهضة العربية . بيروت.

* عبد المعطي ، علي . ١٩٨٣ . السياسة أصولها وتطورها في الفكر الغربي . دار المعرفة الجامعية . الإسكندرية.

* الكسي ، روبرت . ٢٠٠٦. فلسفة القانون. ط١ . منشورات الحلبي الحقوقية . بيروت.

* كرم ، يوسف . ٢٠١٠ . تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط . دار العالم العربي . القاهرة .

* كوبلستون ، فرديريك . ٢٠١٣. تاريخ الفلسفة . ط١ ، المركز القومي للترجمة . القاهرة .

* مطر ، أميرة حلمي . ١٩٨٦ . الفلسفة عند اليونان . دار النهضة العربية ، القاهرة ،.

ثانياً: الدوريات .

*الخفاجي ، مصطفى فاضل كريم . ٢٠١٤ .» فلسفة القانون عند أرسطو« . مجلة مركز بابل للدراسات الحضارية والتاريخية . جامعة بابل . المجلد الرابع . العدد ٢ . ٢٠١٤ .

ثالثاً:المصادر الأجنبية .

* Ockham, William. 1947 . opera Philosophica et Theologica ,

institute Franciscani universitatis S.Bonaventurae . New York .

* Ockham, William .1995 Aletter to The frairs Minor And other Writings Cambridge University press.

* Ockham, William. 2006. Concerning Virtues And Vices . Indiana university.

خامساً : المراجع الأجنبية .

* Carlyle , A.J, Carlyle, R.W .(1909). Ahistory of Medieval Political Theory in the west. London .

*Freddoso , J. Alfred .(2006). Ockham is Ethics . university of Notte Dame

* Glowacka, Marta. (2005) . William Okham And Thomas Hoppes on the nature of general concepts Studies inlogic , grammer and rhetoric . katarzyna Doliwa Bialystock university .

*Klosko ,George .(2011). The Oxford Hand of the History of Political Philosophy.Oxford university Press . New York

* Mcdonnell , Kevin . (2016). William of Ockham And Situation Ethics . published by Hein on line .

*Miethke, Jurgen . The Power of Rulers and Violent Resistance Against an un Lawful Rule in the Political Theory of William Ockham. HeideLberg Alemainia .

* Peter , King. (1999). Ockham is Ethical Theory the Cambridge Companion to Ockham . Cambridge university press.

* Robinson, Jonathan William.(2012). William of Ockham is early theory of property rights incontext. Brill .

* Spade, Paul Vincent . (1999) . The Cambridge Companion To Ockham . Cambridge University press.