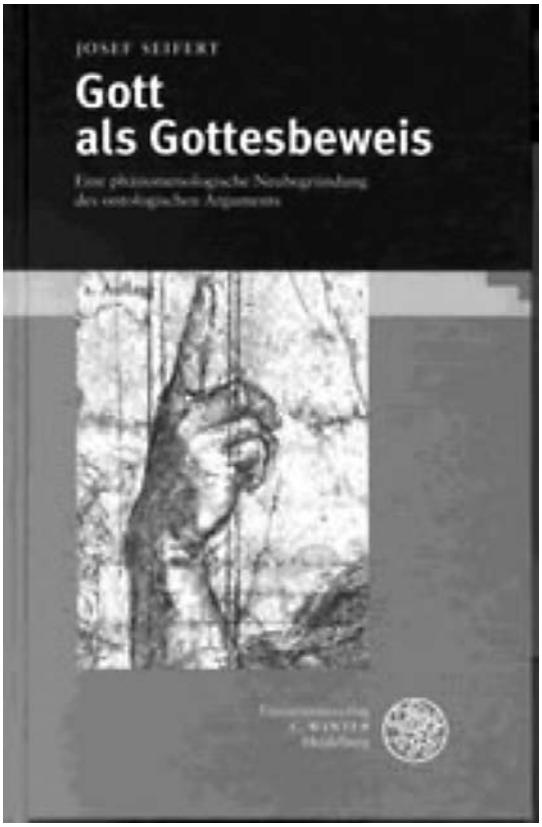
الأساس الفينومينولوجي الواقعي
للبرهان الأنطولوجي على وجود اللّٰه



تمت هذه الترجمة من النص الألماني الأصلي لكتاب يوسف سايفرت:

Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments

مركز دراسات الفلسفة والفينومينولوجيا الواقعة بالأكاديمية العالمية للفلسفة بإمارة الليكتنشطاين.

الطبعة الثانية، مزيدة ومنقحة. الصادرة عن دار النشر الألمانية للمنشورات الجامعية بهيدلبرغ، سنة 2000.

لوحة الغلاف للفنانة التشكيلية المغربية فدوى لخضر بعنوان: «الواحد الأوحد»

يوسف سايفرت

الأساس الفينومينولوجي الواقعي للبرهان الأنطولوجي على وجود اللّٰه

ترجمة وتقديم:
حميد لشهب

Jadawel S.A.R.L جداول ش.م.م

الكتاب: **الأساس الفينومينولوجي الواقعي للبرهان الأنطولوجي على وجود الله**
المؤلف: **يوسف سايفرت**
ترجمة وتقديم: **حميد لشهب**

جداول
للنشر والترجمة والتوزيع
الحمرا ـ شارع الكويت ـ بناية البركة ـ الطابق الأول
هاتف: 746638 1 00961 ـ فاكس: 746637 1 00961
ص.ب: 5558 ـ 13 شوران ـ بيروت ـ لبنان
e-mail: d.jadawel@gmail.com
www.jadawel.net

الطبعة الأولى
أيلول/ سبتمبر 2013
ISBN **978-614-418-182-9**

جميع الحقوق محفوظة © **جداول** للنشر والترجمة والتوزيع

لا يجوز نسخ أو استعمال أي جزء من الكتاب في أي شكل من الأشكال أو بأية وسيلة من الوسائل سواء التصويرية أم الإلكترونية أم الميكانيكية، بما في ذلك النسخ الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو سواها وحفظ المعلومات واسترجاعها دون إذن خطي من الناشر.

طبع في لبنان

copyright © **Jadawel** S.A.R.L.
Hamra Str. - Al-Barakah Bldg.
P.O.Box: 5558-13 Shouran
Beirut - Lebanon
First Published 2013 Beirut

تصميم الغلاف:

المحتويات

إهداء المترجم 7
كلمة شكر للمترجم 9
مقدمة المترجم 11
مقدمة المؤلف للقارئ العربي 23
ملاحظات تمهيدية: براهين وجود الله في عصر «ما بعد الميتافيزيقا» 43
دفاع «فينومينولوجي» على البرهان الأنطولوجي لوجود الله في عصر ما بعد الميتافيزيقا 45
تمهيد: حول البدايات التاريخية وحول ضرورة إعادة بناء فينومينولوجي للبرهان الأنطولوجي 59
الباب الأول: البرهان الأنطولوجي، المظهر الخارجي غير المنطقي للذاتية أو أعلى موضوعية المعرفة الوجودية 81
الجزء الأول: ما يسمى بـ «البرهان الأنطولوجي لوجود الله» في شكله الأنسليمي والشروط الأربعة لصلاحيته 83
الجزء الثاني: الوجود الإلهي الضروري كنقطة بداية للبرهان الأنطولوجي . 109
الباب الثاني: الأصل التاريخي للبرهان الأنطولوجي: مناطق قوة ومناطق ضعف بعض محاولات التأسيس الكلاسيكية 159
الجزء الثالث: نقط ضعف عرض أنسليم لمنطلق البرهان الأنطولوجي انطلاقًا من الوجود الإلهي الموضوعي 165
الجزء الرابع: إذا كان الله إلهًا، فالله موجود 171
الجزء الخامس: البناء الديكارتي العميق للبرهان الأنطولوجي وهدم هذا البرهان 189
الباب الثالث: هل ادعاء البرهان الأنطولوجي الحق في المعرفة هو فارغ؟ أو هل هذا البرهان هو أعلى المعارف العقلية؟ 203

الجزء السادس: هل البرهان الأنطولوجي هو معرفة إلهية عقلية أو فقط تأويل للتجارب اللغوية والدينية؟ 205
الجزء السابع: معرفة عدم تناقض الجوهر الإلهي والضرورة المطلقة لهذا الجوهر 223
الجزء الثامن: هل كان باستطاعة الإنسان خلق الله؟ 255
الجزء التاسع: تُهْمَةُ «النزعة الأنطولوجية» وطرق معرفة وجود الله عن طريق التجربة. 289
الباب الرابع: الوجود الضروري الواقعي كصفة للجوهر الإلهي الضروري والعاقل 321
الجزء العاشر: يتضمن الجوهر الإلهي ضروريًّا الوجود الواقعي لله في ذاته وخارج ذاته 323
الباب الخامس: الكمال اللانهائي الشخصي والأخلاقي كأساس داخلي للبرهان الأنطولوجي على وجود الله 369
الشرط الأساسي الرابع للبرهان الأنطولوجي كإتمام لنظرية القيم (الأكسيلوجيا)، للأخلاق وللميتافيزيقا الشخصية 371
الجزء الحادي عشر: الكمال والوجود الضروري من التعريف الكلاسيكي لله إلى التعريف الشخصاني 373
الباب السادس: المنطق والميتافيزيقا في البرهان الأنطولوجي 433
الجزء الثاني عشر: البنية المنطقية والأسس الميتافيزيقية للبرهان الأنطولوجي .. 435
ملاحظات ختامية حول نواة البرهان الأنطولوجي 483
خاتمة 489
قائمة المراجع 499

إهداء المترجم

إلى والدي ووالدتي اللذين علَّماني أن التسامح والسلم هما المفتاح السحري لِطَرقِ باب الحكمة.

كلمة شكر للمترجم

إنني مدين للبروفيسور سايفرت بالشكر والامتنان على تقديمهم يد المساعدة لي لترجمة هذا المؤلف إلى العربية. لم أكف عن «محاصرته» بأسئلتي المقلقة وطرح السؤال في الأماكن التي كان يجب طرح السؤال فيها، لكي تستقيم العبارة بالعربية. ولقد كان صبورًا معي، عودني على حسن الاستماع وسمح لي بإعادة صياغة جمل وفقرات جد معقدة بالألمانية لكي تترجم بطريقة واضحة إلى العربية. قضينا معًا وقتًا طويلًا في مناقشة تعابير وفقرات أو كلمات بعينها في خدمة ترجمة دقيقة تستهدف في المقام الأول مضمون الكتاب.

مقدمة المترجم

I ـ تعتبر ترجمة هذا الكتاب جزءًا من مشروع ترجمة أربعة كتب تمثل أربعة اتجاهات مختلفة في الفلسفة الجرمانية المعاصرة. والهدف الرئيس لهذا المشروع هو فتح بوابة على الفكر الفلسفي الجرماني، الذي لم يصلنا منه إلا القليل، لإتمام معرفتنا بالآخر قصد فهمه في كليته وأخذ موقف موضوعي مما روجه ويروجه في مجتمعاتنا.

ظل الجناح الجرماني غائبًا عن الساحة الثقافية والفكرية والفلسفية بالخصوص في العالم العربي الإسلامي لأسباب تاريخية معروفة على الرغم من الأهمية الكبيرة له. وقد عبّر عن ذلك د. حسن حنفي عندما أجاب عن سؤال لنا: «صحيح أن الذي غلب على العالم العربي الإسلامي هي الثقافة الفرنسية والإنكليزية نظرًا لاستعمار فرنسا وإنكلترا معظم أرجاء الوطن العربي، في حين أن ألمانيا لم يكن لها هذا التاريخ الاستعماري معنا. فكانت اللغتان الرئيستان الأجنبيتان هما الفرنسية في شمال إفريقيا والشام والإنكليزية في مصر والعراق وشبه الجزيرة العربية. بل إن ألمانيا لم يكن لها تاريخ استعماري طويل ومتسع على الإطلاق باستثناء جزء ضئيل من إفريقيا ولمدة قصيرة»[1].

ويضيف د. محمد سبيلا في هذا الإطار: «هناك اليوم ضرورة للاهتمام بالوجه الجرماني للثقافة الغربية لسبب بسيط هو أن الثقافة الجرمانية هي أم الثقافة الغربية في العصر الحديث. فقد خرجت من رحمها كل التيارات الفلسفية والتقنية والعلوم الإنسانية المنتشرة اليوم في الغرب.

هل هناك نظير لكانط أو هيغل أو نيتشه أو ماركس أو فرويد أو هايدغر أو هابرماس في الفكر الفرنسي أو الإنكليزي؟ إن اللغة الألمانية لغة ذات عمق فكري كبير...

تعد محاولات نقل الفكر الجرماني إلى اللغة العربية جد محدودة في الزمن

(1) حوار لنا معه لصالح **جريدة الزمن**، بتاريخ 12/ 9/ 1997. كان السؤال هو: «نعرف الكثير عن العالم الفرانكفوني والعالم الأنكلوساكسوني، ومن خلال هذين النموذجين نعمم أحكامنا، وأحكامنا المسبقة على الغرب. ومعلوم أن الغرب لا يقتصر فقط على هذين الجناحين، بل إن هناك أجنحة أخرى من أهمها الجناح الجرماني الذي يضم أربع دول (ألمانيا، النمسا، سويسرا وإمارة الليكتنشطاين)، أي أكثر من 150 مليون نسمة. ما هي خاصية الجناح الجرماني في نظركم؟ وكيف يمكن الاستفادة منه على الصعيد الفكري خاصة؟».

والتخصصات. وأكثر ما وصلنا عن هذا الفكر أتى عن طريق الترجمات الإنكليزية والفرنسية، ولم يحدث ذاك الالتقاء المباشر بيننا وبينه إلا نادرًا»[1].

يتكون العالم الجرماني بشريًّا من أكثر من 150 مليون نسمة، ويمتد جغرافيًّا من سفوح جبال الألب وسط القارة الأوروبية إلى بحر الشمال. وتعتبر إمارة الليكتنشطاين، سويسرا، النمسا وألمانيا مهد هذا العالم. أضف إلى ذلك بعض الدول الأوروبية الأخرى التي تعرف مناطق منها انتشار هذه اللغة فيها كما هو الشأن في شمال إيطاليا (التيرول الجنوبي) وشرق بلجيكا، والليكسمبورغ وهولندا. وتنتمي لهجة منطقة الألزاس الفرنسية إلى اللغة الجرمانية كذلك.

كانت هذه الأسباب مجتمعة إذن، هي التي دفعت بنا لمساءلة هذا الفكر والاهتمام به ومحاولة فهمه من الداخل والفعل فيه والانفعال معه[2]. وقد عملنا في الخطوة الأولى من هذا المشروع على تقديم حوارات مع مفكّرين وفلاسفة من هذا العالم لبعض الجرائد والدوريات العربية، وخاصة المغربية منها. وكخطوة ثانية موازية للخطوة الأولى عملنا على التعمق في دراسة ما ينتج حاليًّا في الميدان الفلسفي في هذا العالم. وقد أثارت انتباهنا منذ البداية وفرة وغزارة وتعدد مدارس واتجاهات الفكر الجرماني. وكان علينا أن نختار من جديد في هذا الركام الفلسفي والفكري الهائل من أجل الدخول إلى لبه. وقد وقع نظرنا للأسباب التي سنذكرها في حينها، على ممثلي أربعة اتجاهات مختلفة:

- الاتجاه الكلاسيكي في بعده المسيحي، ممثلًا من طرف يوسف سايفرت، أحد المتخصصين الكبار في الفينومينولوجيا الواقعية.
- الاتجاه الإنساني/الإنسي، الممثل من طرف إريك فروم.
- الاتجاه الملتزم، الممثل من طرف هانس كوكلر، أحد كبار الفلسفة السياسية وفلسفة القانون في الغرب.

---

(1) حوار لنا معه لصالح **جريدة المنظمة**، بتاريخ 3/ 11/ 1998.

(2) لنا مؤلفان أدبيان بالألمانية بمشاركة مجموعة أخرى من الأدباء النمساويين:
- «لعب الظل»، Schattenspiele فلدكيرخ، 1995.
- «Schrei...ben» من العسير ترجمة هذه الكلمة إلى العربية، لأنها كلمة مكونة في العمق من كلمتين: Schrei التي تعني الصياح، وben التي لا تعني أي شيء، لكن en هي صيغة المصدر للكثير من الأفعال في الألمانية. وبهذا فإن عنوان هذا الكتاب مكتوب بالطريقة أعلاه يعني صراخ الكتابة، إذا علمنا أن Schreiben وهو اسم غير مؤنث وغير مذكر، بل إنه اسم محايد، كما يقال في الألمانية، يعني الكتابة. نشر هذا الكتاب بمدينة فلدكرخ سنة 1997.
- «أبي مغربي» «Mein Vater ist Marokkaner» دورنبيرن، النمسا، 2005.

- الاتجاه الأيكولوجي، ونحن في إطار البحث عن ممثل له.

وبقدر ما تختلف هذه الاتجاهات وتتباين، بقدر ما تكتمل وتتحاور وتتبادل التأثير في فضاء ثقافي وحضاري يلقي بإشعاعاته على كل الفضاء الأوروبي والأنكلوساكسوني.

الملاحظ هو أن الفكر الجرماني المعاصر للربع الأخير من القرن العشرين ـ وفي الوقت الذي ركن فيه الفكر الغربي بصفة عامة إلى نوع من الهدوء، حتى ليخيل لنا في العالم الثالث أنه ليس هناك جديد، وأن هذا الفكر قد وصل إلى أوج تطوره، وبالتالي إلى بداية نهايته ـ يعرف خطوات جد حثيثة لفتح طرق بحث جديدة، وإيجاد منافذ لم تكن في الحسبان، سواء تطويرًا لما ورث أو خلقًا طبقًا لروح العصر، أو تقويمًا لما اعوج وإصلاح ما فسد. ولعمري إن هذا المخاض، وهذه الحركة الدائبة لهذا الفكر غائبة تمامًا عنا نحن العرب، ولربما نكون بحاجة ماسة جدًّا، نظرًا لظروفنا الراهنة، للاطلاع عليها؛ ليس فقط قصد الاستفادة، بل وأيضًا لإتمام الرسالة الملقاة على عاتق كل مفكّر عندنا، ألا وهي تحديث المجتمع العربي.

سوف لن نفصل القول هنا في الأسباب التي دفعتنا للاهتمام بالاتجاهات الأربعة السالفة الذكر، لأن ذلك سوف يتطلب منا مؤلفًا قائمًا بذاته، بل سنعمل على ذكر هذه الأسباب عند إكمال ترجمة كتب ممثليها، وسنركز الحديث هنا على استعراض سبب اهتمامنا بفلسفة سايفرت.

II ـ من المسلمات الخاطئة التي ورثناها نحن العرب عن العقود السابقة، وزمان الإيديولوجيات والنظريات الفضفاضة، هي كون الفكر الديني، المسيحي منه أو اليهودي، قد عرف تقهقرًا واضحًا، وقضي عليه إلى غير رجعة على يد الفكر النقدي، واستعمال العقل، ليس فقط لتحليل الواقع، بل وأيضًا للتنظير له. والحقيقة أن مثل هذه الادعاءات الرخيصة التي آمنّا بها، واعتقدنا أنها قد تساعدنا على بناء غد قومي أفضل بعلمنة المجتمعات وتنويرها وتحريرها من سلاسل وقيود العادات والتقاليد والشعائر الإيمانية المملوءة بعناصر شتى من الخيال الشعبي والثقافة الشفاهية، قد هوت بعد سقوط المعسكر الشرقي، وانحصار ما كنا نسميه الفكر التقدمي في عقر داره. وما كان لهذا العالم الإيديولوجي ـ الفكري أن يسقط لو لم يكن محاطًا بنقيض له قضى عليه من الداخل، بالعمل على تعريته ونسفه من محتواه الإنساني. فالفكر النقدي الغربي، بما فيه الفكر الاشتراكي، الذي استهوى ويستهوي الكثير من مفكّرينا، لم يعر الاهتمام الكافي للرافد الكلاسيكي له، بل اكتفى بنفيه ودحضه وفي

مرات عديدة بابتزازه وباضطهاده. والخطأ الكبير الذي حصل في الفكر التنويري والحديث الأوروبي هو أنه لم يحاول محاورة الفكر الكلاسيكي واللاهوتي، بل أعلن بكل جدية وبكل اعتزاز أنه قد تجاوزه، وأن الحاجة لم تعد قائمة للاهتمام به. وقد انطوى الفكر الكلاسيكي اللاهوتي على نفسه لمدة قرون عديدة ظاهريًّا، لكنه ظل في العمق نشيطًا مثابرًا في الكليات والمعاهد الدينية المنتشرة في كل بلاد أوروبا وأميركا، إلى أن حان الوقت ليبعث من جديد من رماد الفكر النقدي في أواخر هذا القرن، حاملًا الجديد من القديم في محاولة بناء فهم جديد للواقع الرمزي للإنسان الأوروبي.

وإذا كان الفكر الكلاسيكي الجديد متعدد المذاهب والنحل والمشارب العقائدية والفكرية لأوروبا وأميركا، فإن ما يوحده على مستوى التنظير هو رغبته في إعادة الاعتبار للدين المسيحي سواء في جانبه الطقوسي الشعائري، أو في جانبه الأخلاقي بمقاومة الاختلالات الروحية الناتجة عن الحضارة المعاصرة؛ ليس فقط لملء الفراغ الروحي الإيديولوجي الذي حلّ بالعالم المسيحي لفترة معينة، بل بتقديم المسيحية والكنيسة الكاثوليكية كبديل، على اعتبار أن البابا يوحنا بول الثاني قد لعب دورًا مهمًّا جدًّا في زعزعة المعسكر الشرقي، الذي كان يمثل الخطر المباشر الأساسي على المسيحية، وبالتالي على الكنيسة. وإذا لم يكن من الضروري، نظرًا لضيق المقام، استعراض كل الاتجاهات الكلاسيكية الجديدة في الفلسفة الغربية المعاصرة، فإننا سنهتم بأهمها وأكثرها تأثيرًا حاليًّا، ويتعلق الأمر بالاتجاه الذي دشنه هلدبراند، وسار على دربه الكثير من الفلاسفة الآخرين.

يعدّ ديترش فون هلدبراند الأب الروحي للفينومينولوجيا الواقعية، التي حملت على عاتقها منذ البداية مهمة النبش ودراسة ما تركه هوسرل بين قوسين عند الإعلان عن تأسيس الفينومينولوجيا، ونعني هنا موضوع الدين، على الرغم من أن هوسرل نفسه قد رجع للاهتمام بالدين، وخاصة بفكرة الله ذاتها، فيما بعد. ولقد اهتمت دائرة الفينومينولوجيا الواقعية بدراسة ليس فقط تاريخ المسيحية، بل وأيضًا تاريخ الفكر الفلسفي المسيحي ـ الغربي بأدوات وتقنيات فينومينولوجية واقعية.

ولم يفتر نشاط هذا الجناح حتى في أوج الحرب العالمية الثانية، وإعلان أغلب ممثليه عن مقاومتهم للنازية، وهجرة معظمهم إلى أميركا الشمالية، بل إن النازية كانت أهم وأصعب امتحان مرّ به هذا الاتجاه. وبعد الخمسينيات من القرن العشرين عادت أغلبية ممثليه إلى الموطن الأصل في العالم الجرماني، وعملت على تطوير وتعميق دراساتها.

III ـ يعتبر يوسف سايفرت من الركائز الأساسية للاتجاه الفينومينولوجي الواقعي حاليًّا نظرًا لغزارة وتنوع المواضيع الفلسفية التي عالجها في هذا الاتجاه. وُلد بتاريخ 6 كانون الثاني/يناير 1945 في مدينة سالتسبورغ النمساوية من عائلة متفلسفة، ذلك أن والده ووالدته درسا الفلسفة، واهتما بها طيلة حياتهما. وقد كان منزلهم نقطة التقاء فلاسفة عديدين. وقد اهتم سايفرت بالفلسفة وهو صغير السن، ذلك أنه كتب أول إنشاء فلسفي له وعمره لم يتعد 12 سنة. وقد كان هلدبراند، تلميذ هوسرل، معجبًا بهذا الطفل الفيلسوف، وشجعه على المضي قدمًا في طريقه الفلسفي. وبعد حصوله على شهادة الدكتوراه، احترف الفلسفة كأستاذ جامعي في كل من سالتسبورغ وميونيخ، قبل أن يرحل للتدريس في أميركا في كل من دلاس وتكساس. وقد دام مقامه هنالك ما يناهز 13 سنة، رجع بعدها إلى القارة الأوروبية، وبالضبط إلى مدينة شان بإمارة الليكتنشطاين حيث أسس المعهد العالمي للفلسفة، الذي أصبح في ظرف أقل من 10 سنوات يضاهي أعتد المعاهد الفلسفية بأوروبا، بل استطاع أن يكسب اعترافًا أوروبيًّا به، واستطاع أن يقيم مشاريع عمل مشتركة مع جامعات أوروبية وأميركية كثيرة سواء في سويسرا أو ألمانيا أو النمسا أو إنكلترا أو بولونيا أو إسبانيا أو إيطاليا أو الولايات المتحدة الأميركية أو المكسيك إلخ. وقد حصل سايفرت سنة 1998 على الميدالية الذهبية الأوروبية للفلسفة، التي يمنحها البرلمان الأوروبي ببروكسيل، اعترافًا له بكل ما قدمه للفكر والتأمل الفلسفيين. لسايفرت مؤلفات ودراسات فلسفية عديدة، يتوزع مجمل كتبه حول الميتافيزيقا والفلسفة النسقية والأخلاق ونظرية المعرفة. كما تتميز طريقة كتابته بالعمق والتحليل الدقيق، وسعة الخيال الفلسفي. ويلجأ في أسلوب كتابته إلى الكثير من المجاز والاستعارة والأمثلة، وإلى الاسترسال وطول الجمل والفقرات، والتكرار المقصود في بعض الأحيان لتدقيق الفهم.

وقد ساعده مقامه في الولايات المتحدة الأميركية وزياراته المتكررة لمختلف العواصم الأوروبية، في إطار الندوات والمحاضرات التي يستدعى لها، على لقاء ثقافات وحضارات وفلسفات أخرى، تجاوب مع الكثير منها إما بالتأليف بلغاتها (الإيطالية، الإنكليزية، الفرنسية) أو استدعاء أهلها للتدريس أو لإلقاء محاضرات في المعهد الذي يديره.

ومن بين الحضارات التي كانت غائبة عن ذهنه، ولم يكن يعيرها أي اهتمام خاص هناك الحضارة العربية الإسلامية، التي لم تتح له فرصة التعرف عليها من قبل. ولقد كانت دهشته عظيمة عندما اكتشف في محاضرة كنا قد

ألقيناها سنة 1993 في المعهد العالمي للفلسفة بالليكتنشطاين حول أزمة العقل في الفلسفة العربية الإسلامية[1]، الجناح الفلسفي العربي الإسلامي. ومنذ أن اطلع على مشروع لنا يتوخى تحقيق مستوى أعلى من الحوار بين الفيلسوف العربي والمسلم عامة وبين الفيلسوف الأوروبي والمسيحي، وهو يعمل جاهدًا لتوفير الظروف المادية والمعنوية لتحقيقه. وقد تمّ في هذا الإطار الاتصال بفعاليات سياسية وثقافية أوروبية وعربية لدعمه ماديًّا ومعنويًّا، ولازال المرء ينتظر نتائج هذه الاتصالات.

منذ ظهور الديانات السماوية الثلاث كان الحوار دائمًا موضوع لقاء المنتمين لهذه الديانات. ونجد مثل هذا الحوار في كل العصور والقرون في أشكال مختلفة وبأهداف مختلفة. ولقد كانت الحروب الدينية، التي كانت تقاد بحق أو بدون حق، السبب الوحيد الذي كان يقطع الطريق، وفي بعض القرون لمدة طويلة، على استمرار الحوار بين الديانات الموحى بها.

والمدهش هو أن القرن العشرين قد عرف رقمًا قياسيًّا فيما يتعلق بمحاولات إعادة بناء حوار بين الديانات التوحيدية على الرغم من الحربين العالميتين وعلى الرغم من حدة وتصاعد الصراع الدولي. وقد ارتكزت محاولات الحوار هذه على مستويات أساسية ثلاثة:

- على المستوى السياسي، حيث أصبح السياسيون أكثر وعيًا بأهمية هذا الحوار وضرورته.
- على المستوى الديني حيث تمت لقاءات متعددة بين الممثلين الروحيين لهذه الديانات الثلاث في مناسبات عدة.
- على المستوى الفكري عامة والفلسفي خاصة، حيث حاول الفلاسفة والمفكّرون تقديم مساهماتهم في إنجاح هذا الحوار.

في الخمسين سنة الأخيرة، يعني بعد استقلال الدول المسلمة، التقى المسيحيون والمسلمون، وخاصة العرب منهم، مرات عديدة. فالفاتكان، كأعلى ممثل للكاثوليكية، ومنظمة المؤتمر الإسلامي، كأهم تنظيم إسلامي في العالم المعاصر، التقيا أكثر من مرة. وزيارات البابا لبعض الدول المسلمة، وزيارة بعض القادة والمسؤولين المسلمين للفاتكان ما هي إلا أمثلة حية للحوار الفعلي بين الإسلام والمسيحية.

إلى جانب هذا الحوار الرسمي كان هناك دائمًا حوار فكريّ ثقافيّ بين المفكّرين

(1) مخطوط كتاب بالألمانية لنا تحت عنوان: «**أزمة العقل في تاريخ الفلسفة الإسلامية**»، لم ينشر بعد.

المنتمين لهاتين الديانتين. فقد عرفت العشرون سنة الأخيرة من قرننا هذا عددًا كبيرًا من اللقاءات إما في الدول المسلمة أو في الدول المسيحية بين هؤلاء المفكّرين. لكن ما يمكن للمرء أن يلاحظه هو أن هذا الحوار، وعلى الرغم من النيات الحسنة من الجانبين من أجل تحقيق حوار هادف وبناء، كان مطبوعًا بنوع من الحذر من كلا الجانبين. وهو حذر له مبررات موضوعية: فالحقبة الاستعمارية قد أثرت كثيرًا على المثقف والمفكّر العربي، ذلك أن نتائج الظلم والعنف الذي طغى على الحركات الإمبريالية قد أثّر مباشرة على لقاءات الحوار. إضافة إلى أن عدم التوازن على أصعدة عدة بين أطراف الحوار كان سببًا أساسيًّا في تسلح المفكّر المسلم بالحذر اتجاه زميله المسيحي. وفيما يتعلق بالجانب المسيحي فإنه لم يستطع التخلص الفعلي من نظرته الكولونيالية للمسلم. وعلى الرغم من كل هذا فقد كانت محاولات الحوار هذه خطوة أساسية هامة جدًّا لتعبيد الطريق لتطوير أساس مشترك للوصول إلى مستوى أعلى من الحوار، وتسهيل مأمورية الأجيال القادمة لتحسينه نوعًا وكمًّا.

من هنا بات على الحوار المسيحي ـ الإسلامي ـ على المستوى الفكري الذي يهمنا ـ في القرن الواحد والعشرين أن يحقق تلك القفزة النوعية التي يجب عليه أن يقوم بها. فتعقيد الحياة العصرية، والتطور التقني والتكنولوجي، والإشكاليات الأخلاقية المعقدة التي ورثها القرن الواحد والعشرون، وكذا التغير السريع لأشكال وأنماط الحياة المرتبطة بكل هذا، تشكل في الحقيقة تحديات مهمة للفيلسوف سواء في العالم المسلم أو في العالم المسيحي. فلم يعد كافيًا تفكيرهم في تحسين مجتمعاتهم الأصلية فقط، بل سيكونون مدفوعين إلى التفكير في تحسين العيش في العالم بصفة عامة. إن التأثير المتبادل بين الدول والشعوب سوف لن يترك المفكّرين يعملون في «هدوء»، لأن التغييرات التي تحدث بسرعة لم يسبق للمرء أن عاشها، ولم يعد للفيلسوف الوقت الكافي للتفكير في تقديم مقترحات وتحاليل للأوضاع.

لكل هذه الأسباب لا بدّ للفيلسوف المسلم وللفيلسوف المسيحي أن يحققا خطوة إضافية إلى الأمام في طريق هذا الحوار غير المكتمل. وميدان العمل الذي ينتظر كلا الفيلسوفين سوف لن يكون ميدانًا آخر غير الإنسان نفسه. فإذا كانت أغلبية لقاءات الحوار التي نظمت إلى حد الساعة بين المسيحيين والمسلمين قد ارتكزت أساسًا على نقط التقائهما ونقط اختلافهما، فإن ما يجب الاهتمام به الآن هو العنصر الأساسي في هاتين الديانتين، ألا وهو الإنسان.

والحوار يعني دائمًا ضمنيًّا الاستمرارية. ومن أجل تحقيق هذه الأخيرة لا بدّ على المرء أن يوفر الظروف المادية والمعنوية لذلك. ومقترحنا هو تأسيس اتحاد أو جمعية فلسفية تأخذ على عاتقها هذه المسؤولية. والاسم الذي يمكننا اقتراحه هو:

«الجمعية الفلسفية العربية ـ الإسلامية/الأوروبية ـ المسيحية). والمهمة الأساسية لهذه الجمعية هي تحقيق هذا الحوار وتحسينه عن طريق:

1 ـ لقاءات منتظمة دورية بين الفلاسفة والمفكّرين المسلمين والمسيحيين، في شكل أيام دراسية علمية، وتبادل الزيارات.

2 ـ ترجمة أعمال المفكّرين المسيحيين إلى العربية، وأعمال المفكّرين المسلمين إلى اللغات الأوروبية، وخاصة الألمانية.

3 ـ إحداث كراسي جامعية أكثر بالمعاهد الفلسفية الأوروبية خاصة بالفكر والفلسفة الإسلاميين.

4ـ تبادل البعثات الطلابية بين هذه المعاهد وبين الجامعات العربية والمسلمة.

في إطار هذا المشروع يدخل إذن اهتمامنا بترجمة بعض ممثلي الاتجاهات الفلسفية الأربعة السالفة الذكر، وهو اختيار له مبررات عدة منها ما سبق أن ذكرناه عن أهمية الجناح الجرماني بالنسبة لنا، ومنها أن هذا الجناح قد أظهر سياسيًّا رغبة لحوار المسلمين[1]، وهي رغبة ترجمت على الصعيد السياسي بتصفيق الكثير من الدول الإسلامية لها، وإظهار استعداد مبدئي للمضي قدمًا في طريق حوار جديد. وعدم التطرق للأجنحة الأوروبية الأخرى لا يعني أننا نقصيها، بل إن الكفاءات العربية للترجمة من العربية إلى الفرنسية والإنكليزية والإسبانية، ومن هذه الأخيرة إلى العربية متوفرة؛ وما ينقصنا لإتمام معرفتنا بالآخر هي الأجنحة الأخرى كالجناح الإسكندنافي، والجرماني، والسلافي، بعض جوانب الجناح اللاتيني (البرتغالي والإيطالي على وجه الخصوص)، دون نسيان الجناح الياباني إذا نظرنا إلى الغرب في مفهومه الاقتصادي.

من العسير جدًّا تحديد أهم مؤلف لسايفرت، لأن كل كتاب من كتبه يعالج قضية أو موضوعًا فلسفيًّا معينًا. فكتاب: «الرجوع إلى الأشياء ذاتها» المنشور سنة 1987 باللغة الإنكليزية، وكتابه الآخر: «الكائن والشخص» المنشور سنة 1989 باللغة الإيطالية، هما الكتابان الأساسيان اللذان يرسمان الخطوط العريضة لفلسفته، سواء أكان ذلك على المستوى المفاهيمي/الميتافيزيقي أو على المستوى المنهجي. ونشر «الكائن والجوهر» و«البرهان الأنطولوجي على وجود الله» يمثل، بشهادة نقاد

(1) مبادرة من الرئيس الألماني السابق رومان هيرزوغ «Herzog Roman» «وضع استراتيجية للتفاهم وإطلاق مسلسل الحوار بين العالم الإسلامي والغرب المسيحي»، قام بها في خريف سنة 1998، وقد أعربت بلدان عربية وإسلامية عديدة من بينها المغرب ومصر والأردن عن دعمها لهذا المبادرة.

كثيرين، حدثًا فكريًّا في العالم الجرماني لنهاية القرن الماضي. ونظرًا لأهميتهما النظرية والمنهجية فإن هناك اقتراحات عدة لترجمتهما إلى لغات أوروبية أخرى.

وقد اخترنا ترجمة «البرهان الأنطولوجي على وجود الله»[1] لسببين رئيسين: السبب الأول هو اهتمامنا الشخصي بموضوع الله من وجهة نظر سيكولوجية وبيداغوجية[2]. فقد شغلتنا فكرة الله لسنوات عديدة وما تزال تشغلنا. والسبب الثاني هو كون فكرة الله هي من الأفكار الرئيسة في حياة العربي كيفما كان مستوى تعلمه وكيفما كان انتماؤه الطبقي. إننا نلتقي بهذه الفكرة في العالم العربي على جميع الأصعدة وعلى جميع المستويات: دين، أخلاق، مجتمع، سياسة إلخ. والملاحظ هو أن فكرة الله قد استغلت عندنا استغلالًا بشعًا من طرف تنظيمات سياسية بعينها وأحدثت نتائج أغلبيتها سلبية إن على الصعيد الداخلي للأوطان العربية أو على الصعيد الخارجي. وقد وجد الفيلسوف العربي نفسه في مأزق قلة أدوات الإقناع والتفسير، وفي أحسن الأحوال بأدوات إقناع غير كافية وغير مجدية للكف عن استعمال فكرة الله هذا الاستعمال السيئ. من هذا المنطلق فإننا على يقين أن «البرهان الأنطولوجي على وجود الله» ستكون له أهمية كبيرة بالنسبة للمفكّر العربي، الذي يحاول أن يفهم الأسس الميتافيزيقية والفينومينولوجية لفكرة الله هذه. فالله الذي رجع ليقلق راحة إنسان هذا القرن مخالف تمامًا لتلك الفكرة عن الله التي نجدها في الكتب السماوية، لذاك الإله الغفور الرحيم. إنه إله عنيف وعدواني لا يعرف إلا لغة وحيدة: الحرب الداخلية والحرب الخارجية. وهذا الله لا يقبل لا الحوار ولا التنازلات.

إن ترجمة كتاب «البرهان الأنطولوجي على وجود الله» إلى العربية سيكون لا محالة الطريق الفلسفي الذي سوف يقود إلى عصر جديد للحوار بين الإسلام والمسيحية. فالحوار الذي، عندما كان يكتب له أن يعقد، كان حوار الصم لا بدّ أن يترك المكان لحوار بناء، له أسس ميتافيزيقة قوية، تساهم في بناء حوار متكامل ومتوازن يمكن الاستفادة منه من الجانبين: المسيحي والمسلم. سيكون إذن حوارًا عقليًّا وعقلانيًّا، هدفه البحث عن الحقيقة، المتمثلة في السلم، الذي يعتبر نقطة وصول كلّ من الإسلام والمسيحية. السلم بالمعنى الإنساني للكلمة، كما يحثّ عليه الإسلام والمسيحية.

ستكون هذه الترجمة إذن بمثابة الخطوة الأولى في طريق الحوار العادل والمتوازن الذي طالما حلم به الفيلسوف المسلم والفيلسوف المسيحي. في أحد

(1) نفدت الطبعة الأولى منه، وأصدرت الطبعة الثانية سنة 2000.

(2) **الطفل والله، الأسس النفسية لظهور وتطور فكرة الله عند الطفل**، دار البوكيلي للطباعة والنشر، القنيطرة ـ المغرب، 1998.

النصوص التي خاطب فيها سايفرت المفكّر العربي محمد أركون يلمس المرء الحضور المستمر لضرورة الحوار على أسس ومبادىء جديدة. وقد كان للتصريح الذي أدلى به لجريدة العلم المغربية في شهر أيلول/ شتنبر من سنة 1997 عن المفكّر العربي حسن حنفي دلالات كثيرة. قال: «لقد تعرفت في شهر نيسان/ أبريل من هذه السنة على المفكّر العربي حسن حنفي في سويسرا. وقد أدهشني لمتانة تكوينه وحسن خلقه وقدرته على الحوار والإقناع وتمكنه من لغات أوروبية كثيرة». وهو تصريح لم نعهده عند المفكّر الغربي العادي الذي عودتنا عليه السنوات التي خلت، والذي لا يعترف إلا بعلمه وذكائه إلخ.

إضافة إلى هذا فإن كتاب «البرهان الأنطولوجي على وجود الله» يمثل ما نسميه شخصيًّا بفلسفة الأمل. هذه الفلسفة التي تقترح نظرة مغايرة جديدة للعالم ولمصير الإنسان المهددين من طرف آلاف التحديات التكنولوجية، والأخلاقية والكوارث الطبيعية التي تضرب بشكل منتظم كوكبنا. إن هذا الكتاب هو دعوة لإعادة بناء علاقة الإنسان المعاصر بعالمه الرمزي، هذا العالم الذي نسي منذ أن «قتل» نيتشه الله على قمة الجبل. يدعو سايفرت من جهة للصلح بين الإنسان وبين أعمق مكونات عالمه الرمزي: الله؛ ومن جهة أخرى للصلح بين الإنسان مع نفسه عن طريق فينومينولوجية نفسية، تحاول أن تفهم عمق إحساساتنا ومعتقداتنا. وعندما يفهم المرء نفسه، فإنه سيكون من السهل عليه أن يتصالح مع الإنسان (بالمعنى الواسع للكلمة) من أجل إعادة بناء عالم أكثر عدالة، لأن كل ما هو إنساني يحمل في ذاته علامات المقدس. إن الحوار الجديد بين المسيحية والإسلام لا بدّ أن يرتكز أساسًا على الجانب المقدس في الإنسان. والجانب المقدس في الإنسان هو الإنسان نفسه، الذي لم يخلق عبثًا، ولا صدفة، بل لأمر ما.

يضمّ كتاب «البرهان الأنطولوجي على وجود الله» ستة أبواب موزعة على 12 جزءًا، علاوة على مقدمة وخاتمة وقائمة للمراجع.

يوضح سايفرت في تمهيد كتابه الدوافع الفلسفية التي حدت به إلى تأليف مؤلفه هذا، وما آل إليه البحث في هذا الموضوع ابتداء من «الاعتراضات الكوبيرنيكية» إلى يومنا هذا. وأهم سؤال حاول أن يجيب عنه في هذا الإطار هو: «هل يمكن الدفاع عن براهين وجود الله في عصر «ما بعد الميتافيزيقا ؟» وأهم جواب توصل إليه هو أن ذلك ممكن، وخاصة إذا وظفت مبادىء وأسس وطرق بحث الفينومينولوجيا الواقعية في هذا الميدان. وقد خصص صفحات بكاملها لكي يعرف بهذا الاتجاه الفلسفي الجديد، والأسباب التي أدت إلى ظهوره واختيار موضوعه.

وخصص بعد ذلك مقدمة طويلة تحدث فيها عن البدايات التاريخية للبرهان

الأنطولوجي، وعن أسباب ضرورة إعادة بنائه فينومينولوجيًّا. وقد ركز في الباب الأول، المكون من جزأين، على نقطتين أساسيتين: تناول في الأولى منهما البرهان الأنطولوجي في شكله الأنسليمي، والشروط الأربعة لصحته. بينما تناول في النقطة الثانية المجموعة الأولى من الاعتراضات ضد هذا البرهان الذي يتخذ من «الجوهر الإلهي الضروري نقطة بداية له». ويختم هذا الباب بمساهمة كل من دون سكوتوس ولايبنتز فيما يتعلق بالبرهان الأنطولوجي على وجود الله.

أما في الباب الثاني، المكون من ثلاثة أجزاء، فإنه يعرض نقط ضعف عرض أنسليم لنقطة منطلقه في برهانه، أي من الجوهر الإلهي الموضوعي، مؤكدًا أن نصوصه في هذا الإطار غير واضحة. ويستعرض بعد ذلك تطوير بونافانتورا لهذا البرهان، قبل أن يعترض على تأويله له. كما أنه يتطرق في الجزء الأخير من هذا الباب إلى التأسيس الديكارتي العميق لهذا البرهان، وكذا القضاء عليه بإقحامه في دائرة مغلقة، وتأكيده على خلق «الحقائق الأبدية» من طرف الله.

ويعتبر الباب الثالث أطول باب في الكتاب، وقد قسمه بدوره إلى أربعة أجزاء: عالج في الأول منها إشكالية ما إذا كان البرهان الأنطولوجي على وجود الله معرفة عقلية لهذا الأخير، أو فقط تأويل للغة وللتجارب الدينية. واستعرض في الجزء الثاني إمكان التعرف على عدم تناقض الجوهر الإلهي والضرورة المطلقة لهذا الجوهر. وقد تطرق في هذا الجزء كذلك إلى البرهان الكوسمولوجي ـ العرضي، واعتراض طوماس الأكويني على البرهان الأنطولوجي. وحاول في الجزء الثالث من هذا الباب أن يجيب عن سؤال: «هل من الممكن أن الإنسان هو الذي خلق الله؟». أخيرًا، وفي الجزء الرابع، تحدث عن المعرفة الوجودية ومواضيعها وأصنافها وعلاقتها بالبرهان الأنطولوجي، ومدى مساهمتها في بناء هذا الأخير.

وخصص الباب الرابع للحديث عن الوجود الواقعي الضروري كصفة من صفات الجوهر الإلهي، معترضًا على الشرط الأساسي الثالث للبرهان الأنسليمي، ومستعرضًا كلًّا من اعتراضات كانط وفيندلي ودفيد هيوم على البرهان الأنطولوجي، لكي ينتهي بدحضها ودحض المقدمات الأولى لما يسمى بالبرهان الأنطولوجي «للإلحاد» التي نجدها عند هيوم، هوسرل وآخرين.

ويتعرض في الباب الخامس إلى المسار والتطور الذي عرفه تعريف الله من تعريف كلاسيكي إلى تعريف شخصاني. ومن بين أهم نقط هذا الجزء هناك الاعتراض على الشكل الكلاسيكي للبرهان الأنطولوجي عند أنسليم عن طريق لاهوت الصيرورة وتعريفها الكلاسيكي الجديد لله، إلى جانب أجوبة عن

الاعتراضات ضد الفرضية الأساسية الرابعة للبرهان الأنطولوجي، وعلى اعتراضات أخرى، منها على وجه الخصوص اعتراضات مالكولم ضد هذا البرهان.

وفي الباب السادس والأخير يتناول إشكالية المنطق والميتافيزيقا في البرهان الأنطولوجي، محاولًا تبيان الأسس المنطقية التي انطلق منها هذا الأخير، واستعراض مختلف الاتجاهات المنطقية الموجودة، ليخلص إلى كون البرهان الأنطولوجي ليس أساسًا مشكلًا للمنطقي، بل إنه مشكل ميتافيزيقي محض.

وقبل ختم الكتاب يدلي بملاحظات عامة حول نواة البرهان الأنطولوجي، ليؤكد من جديد على بساطته وتعقيده في الوقت نفسه، مستعينًا ببعض نصوص بونافانتورا.

وينهي الكتاب بإلقاء نظرة على الكتاب الثاني الذي خصصه سايفرت للبرهان الأنطولوجي، كتتمة لكتاب «البرهان الأنطولوجي على وجود الله»، فاتحًا الأفق على مسارب بحث جديدة في هذا البرهان.

مقدمة المؤلف للقارئ العربي

لقد تفاجأت إيجابيًّا عندما أخبرني الدكتور حميد لشهب بأنه يرغب في ترجمة كتابي «البرهان الأنطولوجي على وجود الله» إلى العربية. وعندما ذكر لي الأسباب التي دفعته للاهتمام بهذا المؤلف، أصبح واضحًا لي البعد العالمي للفلسفة، الذي يجمع كل الذين يبحثون عن الحقيقة. وما أعجبني في كل هذا هو أنه يومن بأن «الفينومينولوجيا الواقعية»، التي خصصت لها كل أعمالي وطورتها واعتنيت بها عناية خاصة في المعهد العالمي للفلسفة في إمارة الليكتنشطاين، قد تكون همزة وصل بين المفكّرين العرب والمفكّرين الأوروبيين الغربيين. لكن ما أدهشني هو اختياره لهذا الكتاب بالضبط. فقد كان من الممكن أن يختار كتابًا آخر لي كالكتب التي خصصت لطبيعة المعرفة أو لإشكالية الجسم والروح أو للأخلاق وللشخص، التي من الممكن أن تكون مناسبة لإيجاد أساس حوار فلسفي بين المفكّر المسيحي والمفكّر المسلم، عوض مؤلف حول المعرفة الفلسفية لله. ذلك أنه وحتى وإن كان كل من الإسلام والمسيحية واليهودية يؤمنون بإله واحد، فإن إيمان المسلم بـ«الله الوحيد» مختلف تمامًا عن إيمان المسيحي الذي يؤمن مثلًا بالله الوحيد في ثلاثة أشخاص[1]. ولم يستثن الإسلام المسيحيين فقط، بل إنه تطرق إلى اليهود كذلك[2]. من هنا فإنه من المحتمل أن القارىء العربي سوف لن يهتم بفلسفة مسيحي حول الله أو بفلسفة أي أوروبي غربي حول الموضوع نفسه.

لكن بعد تفكير طويل وعميق اتضح لي أن مثل هذه الأحكام المسبقة غير صحيحة. فالفينومينولوجيا الواقعية المعتمدة في هذا الكتاب ليست نتاج الإيمان المسيحي أو أي إيمان آخر. إنها فلسفة محضة، تحاول تأسيس الحقيقة بمساعدة العقل. والعقل هو أعدل قسمة بين الناس. وبهذا فإن قوة «مدرسة فلسفية» ما، تريد فهم العالم والأشياء كما هي معطاة لنا بالفعل، لا تفاجىء؛ ومن شأنها أن توفر الظروف الملائمة لحوار أناس مختلفين ثقافيًّا ودينيًّا وحضاريًّا. والفينومينولوجيا

(1) سورة النساء، الآية 171 وما بعدها.

(2) ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَـٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ۖ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ ۖ يُضَـٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَبْلُ ۚ قَـٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ ۚ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾، [سورة التوبة، الآية 30].

الواقعية ليست في الواقع مدرسة فلسفية ما، ولا تطور نسق فلسفيّ يعتمد فقط على المصطلحات الغربية، وليست كذلك اتجاهًا تاريخانيًّا في الفلسفة، يظل وفيًّا «لتراثه». إن مبدأ الفينومينولوجيا الواقعية يكمن في كونها فلسفة تتخذ من حب الحقيقة منطلقًا لها، وتركز بحثها في عالم الفلسفة على الانطلاق غير المشروط من التجربة ومن الأشياء المعطاة فيها، عن طريق ما هو مقسوم بتساو بين الناس. ولا يتعلق الأمر في الفلسفة بطبيعة الحال بوصف فعلي للتجارب ولا للأحداث التاريخية، حيث نجد المعرفة والحب والعلم إلخ، لكن الأمر يتعلق فيها بتجربة خاصة تضيء الجوهر الحقيقي للأشياء لكي تصل إلى الحقيقة الفينومينولوجية لهذه الأشياء[1]. وهذا الجوهر الحقيقي للشيء في متناول كل الناس في تجربة الشيء، كما أنه معطى لكل واحد، لكنه يوجد في حقيقته وفي ضرورته الداخلية إلى حد ما «فوق الأشياء الواقعية»، ونجد هذا بالخصوص في الأخلاق.

يشكل هذا النوع من الفلسفة الواقعية التي ترجع للمعطى في ذاته، الموجود «فوق الوقائع الفعلية التجريبية»، تجربة وجودية كونية تربط بين كل الناس، ويتأسس كما سنرى على وجود الشيء. إنه يحاول كشف وتحليل المعطيات المعروفة عند كل إنسان والمعطاة لعقله، في استقلال تام عن معتقده، حتى وإن لم يكن الأمر يتعلق بالمعطيات الإمبريقية فقط، بل حتى في الحالات التي يكون فيها الأمر يتعلق بالمثل التي نجدها في غالب الأحيان في الأخلاق. هذه المثل التي لا تكون في غالب الأحيان ممكنة التطبيق، ولا تكون قوانينها الداخلية تؤثر على الواقع الفعلي. وهذه الفلسفة المؤسسة على الحقيقة المعطاة للشيء في ذاته، تمتلك، أكثر من أي نسق فلسفي غربي، عددًا لا يحصى من نقط الالتقاء بينها وبين تجربة أناس آخرين، سواء أكانوا مسلمين أو مسيحيين. إن الفلسفة ليست دينًا، إنها تخصص يبحث في المعطيات الموجودة منذ الأبد في التجربة الإنسانية. ونلمس هذا بالفعل عندما نتذكر كون الفلسفة ليست «مسلمة» وليست «مسيحية»، ولا يمكن أن تكون فقط هذا أو ذاك، لأن تاريخ الفلسفة يؤكد بأن هناك تأثيرًا متبادلًا بين كبار الفلاسفة المسلمين وبين الفلاسفة الغربيين[2].

---

(1) انظر كذلك:

Max Scheler, «**Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens**», in: Max Scheler, Gesammelte Werke, Vom Ewigen im Menschen, 5. Aufl. (Bern/Mnchen Francke, 1968), Bd. 5, S. 69-99.

(2) لقد كان لكتابات فلاسفة مسلمين كابن سينا مثلًا (930 ـ 1037) في مؤلفه: «كتاب الشفا» تأثير كبير في الفلسفة المدرسية المسيحية، كما أن مؤلفاته تقدم نوعًا من التركيب بين المدارس الغربية الأرسطية والأفلاطونية المحدثة. ونجد نقدًا لاذعًا لفكرة ابن سينا، المتعلقة بالخلق غير المباشر، عند الغزالي (1058 ـ 1111) الذي ألف من بين ما ألفه: «إحياء علوم =

أ. فيما يتعلق بجوهر الفينومينولوجيا بصفة عامة وبجوهر الفينومينولوجيا الواقعية بصفة خاصة

إذا تأملنا تاريخيًّا علاقة الفينومينولوجيا الواقعية بالعالم العربي والإسلامي، فإننا نجد أن ماكس شيلر، من الممثلين المهمين الأوائل لهذا الاتجاه، كان قد أثار اهتمام العرب والمسلمين إبان نشر كتابه: «الشكلانية في الأخلاق وأخلاق القيم المادية» (1913)، بحيث إنه استدعي إلى جامعة القاهرة[1].

لكن ما هي «الفينومينولوجيا الواقعية»؟ وأي مكان تحتله في القرن العشرين؟ إن فلسفة «الفينومينولوجيا الواقعية» هي حديثة وقديمة في الوقت نفسه. ذلك أنه بإمكان المرء أن يكتشف في الفكر الكلاسيكي الكثير من الشذرات التي تشير إلى وجود هذا الاتجاه، ولم تتطور طريقة نسقية للبحث إلا مع بداية القرن العشرين[2].

وعلى الرغم من أن «الفينومينولوجيا الواقعية» مدينة بالكثير إلى مؤسس الفينومينولوجيا العامة، إدموند هوسرل، إلا أنها تعتبر مغايرة للفينومينولوجيا الذاتية للقرن العشرين ولكل الإرث الفلسفي الأوروبي القديم والوسيط.

= الدين» و«مقاصد الشريعة». وينتقد في كتابه: «تهافت الفلاسفة» كل فلسفة ترجع إرادة الله إلى خلقه العالم. ورفض عرضية العالم المخلوق التي نجدها عند ابن سينا، وأزلية القوانين الطبيعية وأزلية العالم قد رفضت من طرف الغزالي، كما انتقدت من طرف طوماس الأكويني. لقد أثر كل من ابن سينا وابن رشد والغزالي كثيرًا في الفلسفة المدرسية الغربية. ونلمس هذا التأثير بالخصوص عند طوماس الأكويني الذي ذكر أكثر من خمس مئة مرة ابن سينا، وأكثر من مئة وعشرين مرة ابن رشد، على أن له مواقف نقدية منهما. انظر في هذا الإطار:
Max Horten (Hg.), **Avicennas Buch der Genesung der Seele** (1907-09), ders., Die Metaphysik des Avicenna (1907).

وعلى الرغم من أن ابن رشد (1126 ـ 1198) قد قام بالتمييز بين تعاليم القرآن وفلسفة أرسطو، إلا أنه أول أرسطو بطريقة غسل فلسفته من كل الأفكار المسيحية والمسلمة، وقد أجاب عن هذا طوماس الأكويني.

(1) انظر ديتريش فون هلدبراند: «**مذكرات**»، غير منشورة، موجودة في أرشيف الأكاديمية العالمية للفلسفة بإمارة الليكتنشطاين.

(2) انظر في هذا الإطار مثلًا:
Ludger Hoelscher, **Die Realitt des Geistes**. Eine Darstellung und phnomenologische Neubegrndung der Argumente Augustins fr die geistige Substantialitt der Seele (Heidelberg: Universittsverlag C. Winter, 1999); Kateryna Fedoryka, «Certitude and Contuition. St. Bonaventure's Contributions to the Theory of Knowledge», in **Aletheia** VI (1993/94), S. 163-197.

انظر كذلك كتابنا بالإيطالية: **أفلاطون والفينومينولوجيا الواقعية**.

يمكننا أن نضيف ما يلي: نلاحظ بأن نوعًا من الإيمان ذا أسس فلسفية قد تحقق في الميدان الفلسفي المعاصر، ودون هذه الأسس لا يمكن تحقيق فهم نظري للأديان التوحيدية المختلفة؛ لكننا نلاحظ في الوقت نفسه أن هذه الأسس توجد حاليًّا في أزمة. ومرد هذا إلى أن الكثير من الأشياء قد وضعت موضع تساؤل في الفلسفة المعاصرة، كالتساؤل المطروح حول مفهوم الحقيقة بصفة عامة، وحول إمكان فهم الإنسان لمواضيع ميتافيزيقية بعينها، وعلى رأسها حقيقة الله. ولم يكتف معظم المفكّرين المعاصرين بوضع مثل هذه الأشياء موضع تساؤل، بل إنهم شكّكوا فيها أيضًا. وبهذا يمكن القول إن محاولة تعويض الدين بأشياء أخرى لا توجد في المسيحية فقط، بل وكذلك في الإسلام وفي اليهودية. وعلى الرغم من كل هذا، فإننا نرى، نظرًا لوجود عدد كبير من المسلمين في أوروبا، أن الوقت قد حان، وأن الظروف ملائمة أحسن من «العصر الذهبي» في الأندلس للحوار بين الفلاسفة المسيحيين والفلاسفة المسلمين، لأن هناك الكثير من الأسس المشتركة بين الفلسفة المسيحية والفلسفة المسلمة.

ما تجدر الإشارة إليه هو أن الفينومينولوجيا الواقعية هي الفلسفة الغربية الوحيدة للقرن العشرين التي بإمكانها أن تجد نقط الالتقاء بين التراث الإسلامي ـ المسيحي، ليس فقط لأنه بإمكانها أن تجد الطريق الذي يمكن من تأسيس قيم أخلاقية موضوعية، ومعرفة الجوهر العقلي للروح الإنسانية، والقوانين الموضوعية للمنطق إلخ، لكن لأنها من بين التخصصات القليلة التي بإمكانها الرجوع إلى الفلسفة الكلاسيكية للمساهمة في بناء ميتافيزيقيا ومعرفة إلهية.

والخاصية الأساسية بالفينومينولوجيا الواقعية هي أنها تؤكد أن المعرفة الميتافيزيقية الصحيحة للكائن لا يمكن أن تقوم إلا عندما يأخذ المرء بعين الاعتبار مبدأ المبادىء الفينومينولوجية، أي الانطلاق من الأشياء في ذاتها. وقد عبّر هوسرل عن هذا كالهدف الوحيد للفلسفة الفينومينولوجية في قوله: «كفى من النظريات المقلوبة. إن مبدأ كل المبادىء هو أن كل مشاهدة أصيلة هي مصدر صحيح للمعرفة، وأنه يجب أخذ كل ما يقدم لنا عن طريق حدسنا الأصيل (يعني في الحقيقة المجسدة لهذا الحدس)، عوض ما يوجد. ولا يمكن لأية نظرية أن تقودنا إلى الخطأ، في القمطرات (الحدود) التي يوجد فيها هذا الحدس. لنلاحظ إذن أن كل (محاجة غير مباشرة) لا يمكنها أن تجد حقيقتها إلا في معطياتها الأصيلة»[1].

عبّر غوتي قبله عن مثل هذا البرنامج الفلسفي الفينومينولوجي عندما قال: «إن

(1) Edmund Husserl, **Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie** I, ed. Karl Schuhmann. Husserliana, vol. III/1; 1. Buch, text of 1.-3. edn, 1. Buch, 1. Abschnitt, Ch. 24.

أعلى ما يصبو إليه الإنسان، . . . هو كل ما يدهش، وعندما يفترض أن الظاهرة الأصلية توجد في هذا الشيء المدهش، يصبح سعيدًا. لا يسمح له بشيء أعلى ولا يجب عليه أن يبحث أكثر من هذا، هنا إذن الحدود. في العادة لا يكتفي الإنسان بهذا، لكنه يذهب إلى أكثر من هذا، وبهذا فإنه يشبه الأطفال، الذين عندما يرون أنفسهم في المرآة، يبحثون بسرعة عما يوجد وراء هذه المرآة»[1]. ويضيف: «لا بدّ أن يجد المرء منهجية تطابق الملاحظة، ولا بدّ أن يسهر لكي تصبح هذه الملاحظة مفاهيم، وأن تتحول هذه المفاهيم إلى كلمات، والانطلاق من هذه الكلمات كما لو كانت معطيات»[2].

على الرغم من أن الفينومينولوجيا تنطلق نظريًّا على الأقل من المبدأ الأساسي، الذي سماه هوسرل: «مبدأ المبادىء»، فإن التطبيق الفعلي والفهم الطرقي الواقعي لهذه الفلسفة، التي أصبحت منذ 1905 مثالية متعالية، وتحولت من

---

(1) Johann Wolfgang von Goethe, **Goethes Gesprche mit Eckermann** (Leibzig: Insel-Verlag, 1921) S. 448.

انظر كذلك:

J. W. von Goethe, Zur Farbenlehre, Didaktischer Theil. Der Farbenlehre, polemischer Theil. Geschichte der Farbenlehre. Nachtraege zur Farbenlehre. Johann Wolfgang von Goethe, Saemmtliche Werke in 40 Baenden (Stuttgart and Tuebingen: J.G. Cotta'scher Verlag, 1840), vls 37-40. **Farbenlehre**, II. Abtheilung, Nr. 177, Bd. 37, S. 68.

انظر كذلك: **Farbenlehre**, ebd. Nr. 177, Bd. 37, S. 68 و **Gespraeche mit Eckermann, ebd., S. 639**

«إن قبول ظاهرة أولية، ومعرفتها في حقيقتها العليا وفي كيفية عملها، يتطلب عقلًا منتجًا، يمكنه الوصول إلى ذلك، وهذا العقل لا يوجد إلا قليلًا».

انظر المرجع السابق كذلك، (ص432، 514، 567، 591).

انظر كذلك: **Farbenlehre**, ebd., Einleitung, Bd. 37, S. 9.

«إنني أعتقد أننا مدينون للفلاسفة، لأننا نتابع الظاهر إلى جذورها، إلى المكان الذي يتمظهرون فيه ويوجدون فيه، بحيث لا يمكن شرحها أكثر بعد ذلك...».

Farbenlehre, ebd, Nr. 177, Bd. 37, S. 68. Auch Farbenlehre, ebd., Bd. 37, Nr. 752, S. 246, sowie ebd., 742, S. 246: «Sie verwandeln das Ledendige in ein Todtes» Ebd. 754, S. 247:

«كم من مرة يغطى المبدئي بما يستخلص منه، ويعتم عوض أن ينور»، المرجع السابق نفسه، المجلد 40، ص 423 ـ 425.

انظر كذلك:

Hans Leisegang, Goethes Denken (Leipzig: Felix Meiner, 1932), S. 157-159; 168 f.

(2) انظر:

Goethe, Farbenlehre, ebd., V. Abtheilung, Nr. 716, 720, Bd. 37, S.232-233. Ebd., Nr. 175, Bd. 37, S. 67. Farbenlehre, ebd., Nr. 175, Bd. 37, S. 67.

الموضوعية التي تأسست عليها إلى ذاتية، لم يتحققا بالفعل. ولم يصل هوسرل إلى الهدف الذي توخاه من «مبدأ المبادىء»، عن طريق منهجية ملموسة، تقود إلى الأشياء في ذاتها؛ والتي وصفها هوسرل بدقة. أما أسباب هذا التعثر فإنها كثيرة جدًّا، ذكر هوسرل نفسه الكثير منها.

ب. الفينومينولوجيا الواقعية كتتمة لبدايات الفينومينولوجيا وكتصحيح للضعف المتأخر لفينومينولوجية هوسرل، المتمثل في الذاتية والظاهراتية، اللتين تؤثران سلبًا في كل معرفة إلهية، وتقود إلى «موت الله»

في التحليل الأول الذي قام به هوسرل فيما يتعلق بالأشياء ذاتها، والذي ركزه على «المعطيات الخالصة»، أكد أن ما هو معطى للإنسان هو فقط المعطيات الواضحة للوعي (الفعل الذي يستعمله الفكر من أجل الوصول إلى موضوع ما). ولا يمكنه الوصول إلى مواضيع المعرفة إلا إذا كانت «معطيات جوهرية». ولهذا السبب يجب ترك كل نشاط أنطولوجي وميتافيزيقي جانبًا، يعني كل ما يخرج عن نطاق الوعي الإنساني. وهكذا فإن الإنسان، الذي لا يصل إلى نظرة فلسفية كونية، والذي يكون مضطرًّا للاقتصار على ما هو معروف علميًّا، لا يمكن أبدًا أن يتجاوز الشيء في ذاته[1]. ويؤكد هوسرل نوعًا من «التعالي الكامن»، المتضمن في كل وعي: «إن الوعي يحاول فهم مواضيع الوعي ولا يمكن اختزال الوعي أو الإدراك في الوعي. إن المنازل والأقزام التي نحلم بها، ليست أشكالًا وغير متضمنة في حياتنا الواعية ذاتها، إنها لا توجد في الجانب الذاتي، لكنها توجد وجهًا لوجه مع الوعي كمعطيات لنا وعي عنها».

---

(1) انظر:

Edmund Husserl, «Philosophie als strenge Wissenschaft», in: Edmund Husserl, Aufsaetze und Vortraege (1911-1921), Hrsg. Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp, Husserliana Bd. XXV (Dordrecht/ Boston/ Lancaster: M. Nijhoff, 1987), S. 3-62.

انظر كذلك:

Josef Seifert, «Phaenomenologie und Philosophie als strenge Wissenschaft. Zur Grundlegung einer realistischen phaenomenologischen Methode-in kritischem Dialog mit Edmund Husserls Ideen ueber die Philosophie als strenge Wissenschaft», in: «Philosophie, Wahrheit, Unsterblichkeit. Drei Prager Vorlesungen (tschechisch-deutsch), poeklad, uvod a bibliografi Martin Cajthaml, (Prague: Vydala Koestanska akademie Oim, svacek, edice Studium, 1998), S. 14-50; auch auf russisch "Philosophy as a rigorous Science. Towards the Foundations of a Realist Phenomenological Method - in Critical Dialogue with Edmund Husserl's Ideas about Philosophy as a Rigorous Science", Logos 10 9 (1997), 54-76.

من أجل فتح المجال للميتافيزيقا وللمعرفة الموضوعية لحقيقة الشيء في ذاته، لا بدّ من الرجوع إلى تعال آخر أعم، سماه هوسرل: «التعالي المتعالي»، هذا التعالي الذي نفاه ورفضه[1]. يجب أن تكون الأشياء في ذاتها والقوانين الوجودية التي تطبق على كل عالم حقيقي وممكن وعلى الكائن ذاته، عاقلة، وإلا فإن الميتافيزيقا ستكون مستحيلة. وفي الوقت الذي أكد فيه هوسرل هذا في كتابه: «بحوث منطقية» واعترف بالقوانين الوجودية الصحيحة في ذاتها، بغضّ النظر عن الذي توصل إليها: ملائكة، بشر أو آلهة[2]، فإنه انحرف عن هذا الموقف سنة 1905 عند دراسته لكتاب كانط: «نقد العقل الخالص»، ولم يعد يعترف إلا بالمعطيات الخالصة للوعي وبالأفعال الفلسفية التي تطابقها.

على العكس من هذا فإن الفينومينولوجيا الواقعية تحاول الذهاب إلى أبعد من البحوث المنطقية لهوسرل لتطبيقها على معرفة وجود الشيء في ذاته، الذي اعْتُقِدَ بأنه مفقود منذ كانط. ولا يجب فهم معرفة «الشيء في ذاته» من طرف «الفينومينولوجيا» كنفي لحدود المعرفة الإنسانية، بل يجب فهم هذه المعرفة بالمعنى الإنساني، على الرغم من عدم كمالها كمعرفة ضرورية لمعرفة الموجودات والقوانين الوجودية المؤسسة فيها وكذا معرفة وجود الأشياء التابعة للعقل الإنساني.

يحدد هوسرل، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، حدود الرجوع الفينومينولوجي

---

(1) انظر:

Edmund Husserl, Die Idee der Phaenomenologie (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950) Beilage II, S. 81-83.

«ما هو غير واضح هو علاقة المعرفة بالتعالي. متى يمكننا الوصول إلى الوضوح وأين؟ إذن، إذا كان جوهر هذه العلاقة معنى لنا، بحيث يمكننا رؤيتها، فإنه يكون بإمكاننا فهم إمكان المعرفة. بطبيعة الحال، يظهر أنه لا يمكن الوفاء بتحقيق هذا المطلب في كل المعارف المتعالية، وبهذا فإن المعرفة الترانستدنتالية مستحيلة».

انظر كذلك المرجع السابق لهوسرل، ص. 84: «إن كيفية فهم الكمونية مفهومة، بالطريقة نفسها التي يكون فيها التعالي غير مفهوم».

(2) Edmund Husserl, Logische Untersuchungen نص الطبعة الأولى والطبعة الثانية Bd I: Prolegomena zu einer reinen Logik, Hrsg. v. E. Holenstein, Husserliana, Bd. xviii (Den Haag: M. Nijhoff, 1975); Bd. II, 1: Untersuchungen zur Phaenomenologie und Theorie der Erkenntnis, 1. Teil, Bd. II,2: Untersuchungen zur Phaenomenologie und Erkenntnis, 2. Teil. Hrsg. v. U. Panzer,Husserliana, Bd. xix, 1 und Bd. xix, 2 (Den Haag: Nijhof, 1984), Prolegomena, Kap. 5ff, z.B. Kap. 7. Ch 36:

«كل ما هو صحيح هو مطلق، وهو كذلك صحيح «في ذاته». والحقيقة واحدة، سواء أكانت الأحكام المتعلقة بها آتية من طرف البشر أو غير البشر، الملائكة أو الآلهة...».

للأشياء في ذاتها في إطار حدود تحليل الوعي (وتعاليه المضمر) والمعطيات القصدية. كما أنه ينفي إمكان معرفة كائن ما يكون مستقلًّا عن الذات ومتعاليًا عنها. ويمرّ هوسرل إلى الأطروحة التي يؤكد فيها بأنه يمكن معرفة كل معنى كوني/أرضي وكل كائن كوني، يؤسسان من طرف الوعي الإنساني ويكونان تابعان له بالضرورة[1]. وبهذه الخطوة يقحم الفلسفة الموضوعية التي انطلق منها في فلسفة ذاتية، التي طغت على الفلسفة الغربية منذ كانط وهيوم، كما يقول هوسرل نفسه في بحوث فلسفية[2].

لا بدّ أن نثير الانتباه في كلمتنا للقراء العرب هذه إلى أننا نجد الشيء نفسه في الفلسفة المسلمة، ونعني أن التقابل موجود كذلك بين موضوعية نظرية المعرفة التي تحدثنا عنها عند ابن سينا مثلًا أو الغزالي وبين الذاتية كما نجدها عند كانط وهوسرل فيما بعده، التي نلمسها عند ابن رشد كذلك. لقد اختار ابن رشد، عكس فلاسفة مسلمين آخرين، على الأقل في نصوص بعينها، موقفًا ذاتيًّا راديكاليًّا من مشكلة الخلق، هذا الموقف الذي تبناه هوسرل فيما بعد. ويتعلق الأمر هنا بالمثال المشهور للبوم لأرسطو. ذلك أن أرسطو يأخذ هذا الحيوان كمثال للحديث عن المعرفة الميتافيزيقية. فكما أن البوم لا يمكنه أن يرى نور الشمس، فإن هذا لا يعني ضعفًا في الشمس، لكنه يعني ضعفًا في قوة نظر البوم؛ وبهذا فإنه لا يمكننا كبشر، نظرًا لضعف عقلنا، أن نفهم بما فيه الكفاية المواضيع الميتافيزيقية السامية، وخاصة

---

(1) انظر:

Edmund Husserl, Cartesianische Meditationen und Pariser Vortraege, hrsg. u. eingel. von S. Strasser, in: Husserliana: Gesammelte Werke E. Husserls, auf Grund des Nachlasses voeffentlicht vom Husserl-Archiv (Louvain) unter der Leitung von H. L. Breda. (Den Haag, Nijhof 1950-1962), Bd. 1, 1950, Ch. 41:

انظر كذلك:

Jesef Seifert, «Kritik am Relativismus und Immanentismus in E. Husserls Cartesianischen Meditationen. Die Aequivokationnen im Ausdruck 'transzendentales Ego' an der Basis jedes transzendentalen Idealismus». Salzburger Jahrbuch fr Philosophie XIV, 1970.

(2) هناك تحليل لهذا في الجزء السابع من بحوث منطقية: «Der Psychologismus als skeptischer Relativismus» ليس فقط لأن هوسرل يميز بين النسبية الشخصية والنسبية الخاصة، أو الأنتروبولوجية، التي ترجع المعرفة ليس للبشر الفرادى، بل لـ«النوع البشري»، بل لأنه يضيف ما يلي:

«إذا شكّكنا في الذاتية (النسبية الفردانية)، وما إذا كان بالإمكان الدفاع عنها، فإن الفلسفة الجديدة تقترب على العكس من هذا من النسبية الخاصة، لتقترب بذلك أكثر من الأنتروبولوجيا، إلى درجة أنه لا يوجد هناك إلا مفكرون قليلون ممن نجوا من السقوط في أخطاء هذه التعاليم»، المرجع السابق نفسه لهوسرل، (ص. 116 و117).

موضوع الله، على الرغم من أن هذه المواضيع عاقلة في ذاتها. ويرفض ابن رشد هذا المثال، ليؤكد أن عقلانية هذه المواضيع تكون دون ثمار إذا لم يكن بإمكاننا رؤيتها، تمامًا كعندما نفترض وضوح شيء ما لا يمكن لأي أحد أن يراه. ويعترض الأكويني على هذا بتأكيده أن ما هو معقلن في ذاته لا يجب بالضرورة أن يُرَى من طرف الإنسان، إضافة إلى أنه من الممكن للعقل الإنساني أن يكون جد شامل[1].

في مقابل هذا النوع من الذاتية تطور وتبرهن الفينومينولوجيا الواقعية، كما فعل هوسرل نفسه في بحوث منطقية، بأن كل أنواع المثالية والنسبية، لا تكون فقط خاطئة، بل تكون مبدئيًّا متناقضة. ذلك أنه لا يمكن للمرء أن يرى الأشياء الصحيحة في ذاتها المعطاة للعقل دون شك، كأشياء خاطئة أو مستحيلة، أو كأشياء مؤسسة من طرف العقل الإنساني.

عندما يعترف المرء بتعالي الإنسان في المعرفة يكون من الممكن تقديم أساس ذي معنى للدين. ذلك أن الاعتراف بالله كإله خالق، أو بالمسيح، يفترض بالضرورة إمكانًا أساسيًّا لمعرفة الموضوع المعروف، هذه المعرفة التي تمكن من فهم أن الأمر لا يتعلق في معرفتنا لله بموضوع ثقافي واضح، من نتاج الوعي الإنساني. وكل فلسفة تعتقد اختزال «الأشياء في ذاتها» في مواضيع شعورية للوعي لا يمكنها أن تتحدث إلا عن «الله كموضوع للوعي الإنساني»، وبهذا فإنها تنفي الأساس المشترك لكل الديانات التوحيدية.

إذا شرحت الحكم الضروري الخبري، الذي يسميه كانط الحكم التركيبي القبلي، كنتيجة لـ«تركيب متعالي» أو كتركيب عن طريق الموضوع، فإنني سآتيه في المعرفة التركيبية القبلية، كما عبر نيتشه بطريقة بارعة عن الموقف الكانطي، عندما

(1) propter quod et aristoteles congruo exemplo usus est: nam oculus verspertilionis nunquam potest videre lucem solis. quamvis averroes hoc exemplum depravare nitatur, dicens quod simile non est de intellectu nostro ad substantias separatas, et oculo verspertilionis ad lucem solis, quantum ad impossibilitatem, sed solum quantum ad difficultatem. quod tali ratione probat ibidem. quia si illa quae sunt intellecta secundum se, scilicet substantiae separatae, essent nobis impossibiles ad intelligendum, frustra essent: sicut si esset aliquod visibile quod nullo visu videri posset.

...

quae quidem ratio quam frivola sit, apparet. etsi enim a nobis nunquam allae substantiae intelligerentur, tamen intelliguntur a seipsis. unde nec frustra intelligibiles essent: sicut nec sol frustra visibilis est, ut aristotelis exemplum prosequamur, quia non potest ipsum videre vespertilio; cum possit ipsum videre homo et alia animalia.

Summa contra gentiles, lib. 3 cap. 4-5, N. 7-8.

اعتبر ذلك «خطأ لا يمكن دحضه»[1]. ويصحّ هذا بالخصوص عندما يضع المرء فكرة الله تحت هذا النوع من الأصل الذاتي. من هنا فإن الكمونية سواء في شكلها الكانطي أو في شكلها الهوسرلي المتأخر لا يمكن أن تقود إلا إلى الإلحاد. فالإله الذي لا يعيش إلا في الوعي الإنساني، هو في الحقيقة إله ميت. ووجود الله لا يمكن أن يكون إلا مستقلًّا عن الوعي الإنساني، وما التسعة والتسعون اسمًا المعترف له بها في الإسلام و«الصفات السبع» التي حددها له الغزالي، كالحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، إلا عربونًا واضحًا بأنه مستقل عن الوعي الإنساني. ولا يمكن للإنسان أن يتعرف على هذه الصفات الإلهية، سواء عن طريق الفلسفة أو عن طريق الإيمان، إلا إذا كان يتوفر على قدرة عالية من التجريد تسمح له بالذهاب إلى ما وراء الشيء في ذاته. وكل الصفات الإلهية المشار إليها أعلاه تفترض كون الله ليس فقط موضوعًا للوعي الإنساني المتعالي، بل تفترض وجود الله في ذاته[2]. لقد أوضحت الفينومينولوجيا الواقعية عدم صحة ضمور نظرية المعرفة، التي تحدد الإنسان في إطار عوالم المواضيع المضمرة، هذه العوالم التي لا تمتلك أي استقلال عن التفكير الإنساني[3].

ج. الفينومينولوجيا الواقعية كتجاوز لليقين الثاني لبعض الفينومينولوجيين: «الجوهرية» الخالصة

هناك «يقين» ثان، لم يُدافع عنه من طرف الفينومينولوجيين الذاتيين الأوائل فقط، بل وأيضًا من طرف فينومينولوجيين مرموقين كأدولف رايناخ مثلًا. ويتمثل هذا اليقين في شكل من أشكال «الجوهرية»، التي هاجمت بصفة خاصة الفلسفة الأرسطية ـ الأكوينية. وتتمظهر هذه الجوهرية في تلك المنهجية الفينومينولوجية الراديكالية

(1) نيتشه: **العلم الفرح**، الكتاب الثالث، 265: «ما هي حقائق الإنسان في آخر المطاف؟ ـ إنها الأخطاء التي لا يمكن دحضها للإنسان». المجلد2، ص 159.

(2) انظر في هذا الإطار:

Josef Seifert, What is Life? On the Originality, Irreducibility and Value of Life. Value Inquiry Book Series (VIBS), ed. by Robert Ginsberg, vol. 51/Central European Value Studies (CEVS), ed. by. G. Callaway (Amsterdam: Rodopi, 1997).

(3) انظر في هذا الإطار:

Adolf Reinach, «Ueber Phaenomenologie», in: Adolf Reinach, Saemtliche Werke, Bd. I, ebd., S. 531-550; Dietrich von Hildebrand, What is Philosophiy? 3rd edn, with a New Introductory Essay by Josef Seifert (London, Routledge, 1991); Josef Seifert, Back to Things in Themselves. A Phenomenological Foundation for Classical Realism (London: Routledge, 1987).

للحقبة الفينومينولوجية الأولى، التي تضع الوجود الواقعي بين قوسين وتختزل الظواهر في وجودها الخالص، لكي تصف وتحلل وجود هذه الظواهر من خلال هذا «الاختزال الأنطولوجي»، الذي كان يعتبر الطريقة الفينومينولوجية الوحيدة المعتمدة في الدراسات الفينومينولوجية. وبما أن هذه الفلسفة تغضّ النظر عن كل كائن وعن كل وجود، اللذين يشكلان الفرق الجوهري بين العالم الممكن والعالم الفعلي، فإنها تغضّ النظر كذلك عن كل حقيقة فعلية. وتعتبر معرفة هذا الفعل الوجودي مهمة جدًّا لكل فلسفة إلهية ولكل فلسفة تريد فهم العالم، كما أكد على ذلك طوماس الأكويني وابن سينا والغزالي. وعلى هذا الأساس فإن هذا النوع من الفينومينولوجيا الجوهرية يغضّ النظر عن بعد مهم جدًّا لـ«الأشياء ذاتها»، أي معنى الوجود هنا، بمعنى الوجود، وتمييزه عن الجوهر ومسألة العالم الموجود فعلًا ووجود الأشخاص الآخرين، وخاصة السؤال الجوهري المتعلق بوجود الله.

من هنا فإن الفينومينولوجيا الواقعية، كنتيجة منطقية للرجوع إلى «الأشياء ذاتها» ـ ليس فقط بسبب حوارها مع الفلسفة «الأكوينية الوجودية» التي انتقدت نسيان الكائن في «الجوهرية» الفينومينولوجية ـ قامت بتفكير عميق حول معنى الوجود وعدم اختزال الكائن في الوجود. ولم يكن بالإمكان دون هذا التفكير العميق تقديم الفلسفة الإلهية المتضمنة في هذا الكتاب[1].

د. «الفينومينولوجيا الواقعية» كـ«فينومينولوجيا نظرية» وكتجاوز لحكم مسبق ثالث للفينومينولوجيين الأوائل: «المعطى المجسد في ذاته»

من الضروري توسيع معنى مبدأ المبادىء وإعادة التفكير فيه من أجل إقامة ميتافيزيقا ومعرفة إلهيتين. إذا كان هذا المعطى المجسد في ذاته مفهومًا من خلال

(1) انظر:

Josef Seifert, Sein und Wesen. Philosophie und Realistische Phaenomenologie/ Philosophy and Realist Phenomenology. Studien der Internationalen Akademie fr Philosophie im Frstentum Liechtenstein, (Hrsg./Ed.), Rocco Buttiglione and Josef Seifert, Band/Vol. 3 (Heidelberg: Universitaetsverlag, C. Winter, 1996).

انظر كذلك بحثنا:

Essence and Existence. A New Foundation of Classical Metaphysics on the Basis of Phenomenological Realismand a Critical Investigation of «Existentialist Thomism», Aletheia I (1977), S. 17-157; I.2 (1977), S. 371-459.

وكذا الشكل الأولي لهذا العمل في الحوار الذي دار بين الفينومينولوجيين والطوماويين الوجوديين في جامعة دلاس، وهو نص موجود في المكتبة بالأكاديمية العالمية للفلسفة بإمارة الليكتنشطاين.

نموذج المشاهدة الحسية المباشرة أو من خلال نموذج المعطيات الفعلية، كالحب الشخصي والألم إلخ، فإن الطريقة الفينومينولوجية سوف لن تقودنا أبدًا إلى المعرفة الإلهية، لأن الله غير معطى مبدئيًّا إلى معرفتنا. من هنا، ولكي تكون الطريقة الفينومينولوجية صالحة لمعرفة الوجود الإلهي المطلق عن طريق التشبيه، فإنه من الضروري معرفة كل شيء بطريقة غير مباشرة، كما وضحنا ذلك في هذا الكتاب وفي كتب أخرى، وكما وضح ذلك باحثون آخرون[1].

يمكن التعبير عن شكل «الحدس الميتافيزيقي»، الذي اعتبره جان لوك ماريون كالجانب المهم للإصلاح الضروري للمنهج الفينومينولوجي، هكذا: لا يمكن اعتبار مفهوم التجربة، كما هو الشأن في كتاب هايدغر: «الكينونة والزمن»، بمثابة المفهوم المباشر هنا والآن كظاهرة، وإقصاء كل الموجودات المعطاة الأخرى من عالم المعطيات[2]. ذلك أنه لا يمكن تأسيس معرفة ميتافيزيقية إلهية على مثل هذه الفينومينولوجيا المختزلة، لأن هذا التقليص لمفهوم المعطى سوف لن يطابق العمق الفعلي لهذا المفهوم. ومن أجل بناء معرفة فلسفية إلهية كما هي معطاة للعقل الإنساني، يكون من الضروري، إلى جانب كل المعطيات المباشرة، أن نأخذ بعين الاعتبار كل المعطيات غير المباشرة وغير الكاملة. وبهذه الطريقة يمكننا مثلًا تأسيس ما أتى به الغزالي مثلًا[3] حول الحقائق الأزلية للوجود الإلهي

---

(1) انظر:

Edith Stein, Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinne des Seins, in: Edith Steins Werke, Bd. II, Hrsg. L. Gerber, 2, Aufl. (Wien, 1962); 3. unver. Aufl. (Freiburg: Herder, 1986).

انظر كذلك:

Josef Seifert, Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica (Milano: Vita e Pensiero, 1989). Kap. 1-4, 7.

(2) انظر:

Martin Heidegger, Sein und Zeit, 10. Auflage, (Tbingen, Max Niemeyer Verlag, 1963).

انظر كذلك:

Josef Seifert, «Die verschiedenen Bedeutungen von 'Sein' - Dietrich von Hildebrand als Metaphysiker und Martin Heideggers Vorwurf der Seinsvergessenheit», in: Balduin Schwarz (Hg.), Wahrheit, Wert und Sein. Festgabe fr Dietrich von Hildebrand zum 80. Geburstag (Regensburg: Habbel, 1970), S. 301-332.

(3) يقول الغزالي حول كلام الله: «من هنا فإنه يتكلم ويأمر ويمنع ويعد ويخيف بكلام أزلي قديم، ينتمي إلى جوهره... ويصل إلى قلب البشر». انظر القرآن، سورة 15، من الحزب 16 إلى الحزب 25. والسورة 19، حزب 95 و96. انظر كذلك أسماء الله الحسنى (1، 2، 29، 80،). انظر كذلك: =

وحول تعالي الله عن الكائنات الدنيوية وأزليته وحضوره غير الجسدي ورؤيته لكل ما يرى ولا يُرى إلخ[1].

يظهر لنا بأن محاولات ما بعد الحداثة ومحاولة ماريون، التي لا تبتعد عن ليفيناس وديريدا، غير كافية لتأسيس جديد للطريقة الفينومينولوجية كأداة صالحة لميتافيزيقا التعالي. فقد انتقد ماريون عن حق سطحية واختزالية الطريقة الهوسرلية وطالب بإصلاحها؛ لكن هذا لا يكفي، لأن الحدس «غير النهائي» الذي أتى به ينفي الأنطولوجيا والميتافيزيقا ويفترض هدم هايدغر للاهوت الأنطولوجي، كما أنه يقدم أطروحة على «القضاء» على فكرة الله. وكل هذا أطروحات لا يمكنني أن أتفق معها. وعلى كل فإنه من الممكن تأويل فكر ماريون المعقد بطريقة أخرى، تتمثل في كونه «خرق الحدس» وجعله متعاليًا في أعلى فهم هوسرلي للكلمة. لقد طور ماريون فكرة مهمة تؤكد حضور موضوع المعرفة فوق ما يوجد في معطيات الحدس، كما طور فكرة «اختراق» الحدس. لكن فكرة «توسيع»[2] هذا الحدس، التي يقترحها، لا تكفي، على الرغم من أنها مهمة جدًّا[3].

John Henry Cardinal Newman, An Essa in Aid of a Grammar of assent (Westminster, Md.: Christian Classics Inc. 1973). Josef Seifert: Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung? (Salzburg: Universittsverlag A. Pustet, 1976). =

(1) انظر في هذا الإطار النصوص التي قدمناها للغزالي.

(2) «l'élargissement de l'intuition», Jean-Luc Marion, **Dieu sans l'Etre** (Paris: Communio/ Fayard, 1982), S. 90.

(3) Jean-Luc Marion, «La percée et l' elargissement. Contribution à l' interprétation des Recherches Logiques», **Philosophie** 2 (1983), 67-91.

وخاصة الصفحة 9 وما بعدها، على كل حال هذا التعالي الذي أعنيه في المعنى الذي يستعمله هيلدبراند في كتابه: ما هي الفلسفة؟ الطبعة الثالثة مع تقديم جديد ليوسف سايفرت (لندن: لروتليج، 1991). وهذا يعني أن هذا التعالي لا يتطلب مغادرة الحدس، بل يعني المطالبة بأهميته الترانسندنتالية وتوسيع فهمه، لكي يتضمن كذلك البعد الاحتمالي للمعرفة، والذي يحاول ماريون تجنبه على ما يظهر. انظر:

Josef Seifert, Erkenntnis objektiver Wharheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis (Salzburg: A. Pustet, 19760 und ders., Back to Things in Themselves. A Phenomenological Foundation for Classical Realism (London: Routledge, 1987).

فيما يتعلق بموقف ماريون انظر:

Dieu sans l'Etre (Paris: Communio/Fayard, 1982).

انظر كذلك النقد الذي قدمته كارول تارنوفسكي لكتاب ماريون هذا في:

«Dieu après la Métaphysique?», Kwartalnik Filozof (1996), 24 (1), 31-47.

ترفض تارنوفسكي، ومعها الحق، فكرة كون فلسفة ما بعد الميتافيزيقا، والتي تتأسس على «موت الله»، تقود إلى تجديد الفلسفة الإلهية. انظر كذلك: =

لا يمكننا الاتفاق مع الذاتية الهايدغرية ومع ما أتى به ماريون للأسباب المعرفية النظرية الأساسية التي ذكرناها في هذا المؤلف وفي مؤلفات أخرى[1]. وعلى الرغم من هذا النقد الضروري لماريون، فإنه لا يجب نسيان أنه قدم نقدًا مفيدًا لهوسرل. ويعد توسيع مفهوم الحدس الذي نادى إليه من الإشكاليات الأساسية في الفينومينولوجيا الواقعية.

هـ. «الفينومينولوجيا الواقعية» كفلسفة حوار بين الفلاسفة المسيحيين والفلاسفة المسلمين

يمكن أن نفهم على ضوء كل ما سبق اهتمام المفكّر العربي والمسلم بـ«الفينومينولوجيا الواقعية». فعندما نتذكر أن معتنقي الإسلام لم يجدوا في الفلسفة الغربية ضالتهم، لأن الأسس التي تنبني عليها هذه الفلسفة بعيدة كل البعد عن الأسس الأخلاقية والروحية التي ينبني عليها الإسلام من جهة، ولأن هذه الفلسفة تعمل على إقبار أسس عقيدتهم وأخلاقهم من جهة أخرى. وعندما نتذكر كذلك أن النسق المفاهيمي الغربي لم يعمل على إيجاد أية نقط للالتقاء بالمسلمين، فإننا نفهم بطبيعة الحال أن أسس الحوار بين الفلاسفة الغربيين والفلاسفة المسلمين لم تكتمل، أو لم تقم بعد. وإذا كانت الفلسفة ـ وهذا مطلب أساسي في الفينومينولوجيا ـ تتميز بارتباطها بالأشياء، وإذا لم يكن قانونها الأساسي هو تركيزها على التيارات الغربية، بل على الظاهرة في ذاتها: الحب، الموت، الصحة والمرض، العدالة، العفو، الشكر، الكائن، القوانين المنطقية إلخ ـ، فإنه لن يكون مدهشًا أن تكون مثل هذه الفلسفة أساس حوار حقيقي. ذلك أنه إذا كانت كل شعوب المعمور قد اكتشفت

= Jean-Luc Marion, **God Without Being,** Thomas A. Carlson (trans), (Chicago: Univ of Chicago Press 19919); ders., **L'idole et la distance** (Paris: PUF, 1977); ders., «**The Idea of God**» in: Daniel Garber (Ed), The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy (New York: Cambridge Univ Pr, 1998); ders., **«The End of the End of Metaphysics»**, Epoche (1994), 2 (2), 1-22.

(1) باستثناء:

Josef Seifert, «Die verschiedenen Bedeutungen von Sein - Dietrich von Hildebrand als Metaphysiker und Martin Heideggers Vorwurf der Seinsvergessenheit», in: Balduin Schwarz, Hg., Wahrheit, Wert und Sein. Festgabe fr Dietrich von Hildebrand zum 80. Geburstag (Regensburg: Habbel, 1970), S. 301-332.

انظر كذلك فيما يتعلق بنقد أطروحات ماريون:

Jean-Yves Lacoste, «**Penser à Dieu en l' aimante philosophie et théologie de J L Marion**». Arch Phil (Ap-Je 1987), 50, 245-270, James K. A. Smith, «**Respect and Donation. A Critique of Marion's Critique of Husserl**», Amer Cath Phil Quart (Fall 1997), 71 (4), 523-538.

حقائق بعينها كأساس للحياة البشرية، فإن هذه الأسس ستكون إذن صالحة بالنسبة للمسيحيين وللمسلمين أيضًا. وليس هناك أي دين يمكنه أن يقف ضد الحقائق والمعطيات التي تشكل أساس المعارف والتجارب الإنسانية، التي بدونهما لا يمكن لأي دين ولأي مجتمع أن يقوم، ومن بين هذه المعارف والتجارب هناك حقوق الإنسان والمبادىء الأساسية للأخلاق.

للحوار المؤسس على تجربة الأشياء ذاتها وعلى الحقيقة، والذي ينادي بوحدة الحياة الإنسانية، في أوروبا المعاصرة أهمية دينية وسياسية كبيرة. إنه حوار وسبيل للتفاهم بين كل البشر في أوروبا وبين المفكّرين المسيحيين والمسلمين، لأنه حوار لا يتأسس على القناعات الدينية المختلفة، بل على القيم والحقائق والأشياء في ذاتها المعترف بها من طرف المسلم والمسيحي.

إلى جانب كل الطرق غير المباحة (العديد من السلوكات من قبيل الحروب الدينية وفرض الدخول في هذا الدين أو ذاك) هناك طرق مباحة وقانونية تمكن الأشخاص الذين ينتمون إلى ديانات مختلفة التواصل فيما بينهم، كتبادل تجاربهم العقائدية، وإقناع الآخرين بصحة دينهم، أو بالاتفاق على معارف مشتركة وتتبع أهداف مشتركة. وتكمن مسؤولية الفيلسوف من أجل الحوار بين المسيحية والإسلام في الميدان الأخير هذا.

إن الفلسفة مطالبة بلعب الدور المهم الذي يجب عليها أن تلعبه في الحوار بين المنتمين إلى ديانات مختلفة. ذلك أن الفلسفة تتأسس على العقل وعلى المسائل العقلية كما هي معطاة للناس في مختلف الديانات وكما هي مفترضة في الديانات المختلفة. بالإضافة إلى أن هناك علاقة حميمة بين الدين والفلسفة في الديانات التوحيدية، بحيث إن هذه الأخيرة تقترح، إلى جانب الكثير من المعطيات الفلسفية الأخرى، الكثير من المعارف المتعلقة بالله وبالإنسان؛ وبالتالي فإننا نجد فيها الكثير من نقط الالتقاء أكثر منه في الديانات الأخرى. وهكذا فإنه يجب على الفلسفة، وعلى الفلسفة الفينومينولوجية بالخصوص، أن تقوم بنقل هذا الأساس المشترك من أجل حوار مفيد ومتوازن إلى مستوى الوعي. وتعتقد الفينومينولوجيا الواقعية ـ عكس ما ذهب إليه هوسرل ـ بأن اهتمامها بالدين لا يتناقض ومبدأ المبادىء الفينومينولوجية، أي «الرجوع إلى الأشياء ذاتها». لكن لا يجب أن يقود هذا التأكيد إلى استنتاج أن الفينومينولوجيا الواقعية سوف تعوض فلسفة الدين، لأن الهدف الذي تأسست من أجله ليس هو هدف فلسفة اللاهوت[1].

(1) لا بدّ كذلك من دراسة الحقيقة الدينية دراسة وافية، لأنها سبيل آخر للحوار.

بالنظر إلى الأسس الفلسفية للدين التي يشترك فيها الإسلام واليهودية والمسيحية (كموضوعية الحقيقة والقيم الأخلاقية) وبالنظر إلى الأسس التي تفرقها (كفكرة القدر التي يؤمن بها بعض المسلمين والكلفانيين عندنا)[1]، فإن هناك الكثير من النقط التي تساعد من أجل حوار مثمر بين المسيحية والإسلام.

وعلى الرغم من الحروب الدينية بين الإسلام والمسيحية، ابتداء من معركة بواتيي Poitier سنة 732 ميلادية إلى معركة أبواب فيينا سنة 1683 ميلادية، فقد عرف الماضي لحظات منيرة للحوار بينهما، وخاصة في الميدان الفلسفي. يكفي التذكير هنا بأن العصر الوسيط وعصر النهضة الأوروبيين، كما يشهد على ذلك تاريخ وفن الأندلس، قد عرفا تعايشًا سلميًّا فريدًا من نوعه بين الإسلام واليهودية والمسيحية. ويكفي التذكير كذلك بأن أشهر المفكّرين المسيحيين لذاك الوقت ـ كطوماس الأكويني مثلًا ـ، على الرغم من كل الانتقادات التي وجهها للإسلام ولليهودية ـ كانوا يكنون أكبر تقدير للفلاسفة المسلمين كابن سينا وغيره. وليتذكر المرء كذلك لقاء القديس فرانسيسكو مع الخليفة المسلم في عصره، أو كتابات لايبنتز فيما يتعلق بالسلم بين الديانات. ولا يجب أن ننسى كذلك القنطرة التي تجمع بين الفلاسفة المسلمين وبين الفلاسفة المسيحيين عن طريق الأرسطية في العصر الوسيط.

هكذا إذن فإننا لا نجد في تاريخ المسلمين والمسيحيين الحروب والاقتتال والاعتقالات فقط، لكن أيضًا لحظات منيرة من الحوار السلمي والبحث المشترك عن حقيقة الحرية الدينية على مبادىء حقوق الإنسان والاحترام المتبادل لمعتقدات الطرف الآخر ومحاولة بناء ثقافة متعددة. والملاحظ هو أن الإسلام لم يجد في الفلسفة الغربية المعاصرة المحاور الكفؤ الذي يعترف به ويحترم مبادئه وأخلاقياته ومعتقداته، ولعل مرد هذا إلى أن ما طغى على الفلسفة الغربية منذ قرون هو طغيان الجانب الذي لا يعترف للدين بأي دور. أي الجانب الذي يقصي الدين، أو على الأقل يحاول ذلك. وهذا ما يدفع بالكثير من المفكّرين المسلمين، نظرًا لما يلاحظونه من أزمة في الفلسفة الغربية، اعتبار الفكر الغربي قد وصل إلى النفق المسدود.

أما النقطة المهمة الثانية، التي تفرض حوارًا بناء بين الإسلام والمسيحية، فإنها تتمثل في كون الإسلام قد يصبح في السنين القادمة الديانة الرئيسة في بعض الدول الأوروبية، نظرًا لارتفاع عدد المسلمين المقيمين في هذه الأخيرة، ونظرًا لكون العائلات المسلمة هي عائلات خصبة بالمقارنة مع العائلات الأوروبية. وهذه

(1) التعاليم الجبرية، التي تأتي من الجبر/Zwang الذي يعلم نوعًا من القدرية التي تنفي كل حرية كيفما كان نوعها.

الوضعية هي وضعية جديدة على المستوى السياسي في أوروبا، وخاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار كون الحركات الدينية المنتمية إلى الإسلام، ذات المنحى السياسي، قد وجدت في أوروبا التربة الخصبة لأنشطتها؛ وبالتالي فإن نداءات مقاومة «الكافرين»، أي المسيحيين، قد كثرت في أوروبا.

هكذا إذن فإن الحوار على المستوى السياسي قد أصبح مطلبًا أساسيًّا في أوروبا، لكي يتمكن المرء من إنجاح مشروع تبادل فكري وعقائدي يجد كل واحد ضالته فيه. والحقيقة أن الحوار الديني هو حوار مطلوب كذلك، لأن الحوار مع غير المؤمنين غير كاف، وخاصة إذا كنا نعلم أن هناك أسسًا مشتركة بين الإسلام والمسيحية.

و. هل يمكن للفلسفة الإلهية أن تكون أساس الحوار بين الفلاسفة المسيحيين والفلاسفة المسلمين؟

يقدم تاريخ أوروبا شهادات كثيرة على الإجماع الحاصل بين المسلمين والمسيحيين فيما يتعلق بمسألة الطبيعة الإلهية. لكنه إجماع لا يحجب نقط الاختلافات الأخرى الموجودة بين هذين الدينين، وهي الاختلافات التي أدت في كثير من الأحيان إلى النزاعات الدموية بينهما. ومن بين هذه الاختلافات الجوهرية هناك مشكل التثليث، الذي يقود إلى اختلاف في مفهوم الله بين المسيحية والإسلام[1]. والسؤال المطروح فيما يتعلق بمؤلفنا، والتخصص الذي كتب فيه، هو: كيف يمكن لكتاب مكتوب من طرف مسيحي أن يكون نقطة حوار بين المسيحيين والمسلمين؟

إن الجواب عن هذا السؤال بسيط: من جهة، وبما أن هناك الكثير من نقط الالتقاء بين المسيحية والإسلام كما رأينا، فإن هناك إذن أسسًا كافية للحوار. ومن جهة أخرى، فإن عناصر الحوار توجد أكثر بالخصوص في مفهوم الله فلسفيًّا. ذلك أن السؤال المحوري في الفلسفة ليس هو ما إذا كان الله «واحدًا» أو «واحدًا في ثلاثة هويات»، أو ما إذا كان قد تقمص الطبيعة الإنسانية في شخص المسيح إلخ. إن ما تقوله الفلسفة عن الله يصحّ لكلا الديانتين. وقوة هذين الدينين لا تكمن فقط في البراهين العقلية التي يقدمانها عن الطبيعة الإلهية، بل وأيضًا في كونهما

(1) انظر مثلًا السورة التاسعة، الحزب الخامس والسادس، والحزب 29. والسورة الرابعة، من الحزب 76 إلى الحزب 79. والسورة الثانية، الحزبين 214 و215. والسورة الثامنة، من الحزب 39 إلى الحزب 42.

يتفقان على مجموعة مهمة من الخصائص الأساسية التي تتميز بها الطبيعة الإلهية كوجود إله واحد، قوي، أبدي، غير مخلوق، موجود، وحاكم الحياة والموت[1] إلخ. من وجهة نظر فلسفية، فإنه ليس هناك إلا القليل من الأشياء التي تفصل بين المسيحيين والمسلمين فيما يتعلق بالطبيعة الإلهية، وكل الكمالات التي يتوفر عليها. من هنا فإن الفلسفة التي تأخذ على عاتقها دراسة حقيقة الله عن طريق العقل، كما أوصى بذلك بعض الفلاسفة المسلمين وبعض الفلاسفة المسيحيين كأنسليم وطوماس الأكويني، هي فلسفة تقدم أسسًا مشتركة للحوار بين الفلاسفة العرب والفلاسفة الغربيين[2].

إن فلسفة إلهية كالتي عالجناها في هذا الكتاب قد تكون بالفعل أقرب من الإسلام منه إلى المسيحية، على الرغم من أن هذه الفلسفة قد قدمت من طرف مسيحي. ذلك أن إشكالية التثليث التي يعتقد في المسيحية بأنها سرّ الإله الواحد، تتجاوز كل المفاهيم الإنسانية بالمقارنة مثلًا مع الأسماء التسعة والتسعين المعترف بها لله في الإسلام[3]؛ هذه الأسماء المقبولة فلسفيًّا والمعترف بها من طرف ديانات الوحي الثلاث. إن هذه الفلسفة، كما هو الشأن عند الغزالي الذي اهتم بطريقة مباشرة بالتعاليم القرآنية حول الله، هي أقرب إذن من الإسلام منه من سر التثليث المسيحي. ويمكن للمرء أن يقدم هنا النص التالي للغزالي: «وفيما يتعلق بكماله، فإنه لا يسمح بأي تجاوز للكمال... يعرف كل ما يمكن للمرء أن يعرفه ويفهم كل ما يمكن للمرء أن يفهمه...» ويطابق هذا الكلام تقريبًا ما قاله أنسليم في عبارته: «ليس هناك شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه».

يمكن للمرء أن يلاحظ تشابه ما قاله هذا الفيلسوف المسلم عن الوجود الإلهي وما أكدناه في كتابنا هذا فيما يتعلق بالموضوع نفسه. ويمكن للمرء أن

---

(1) انظر السورة الأولى، الحزب الثاني والرابع، حيث يتم التأكيد على أن الحياة والموت، والدنيا الآخرة، هي أشياء بيد الله.

(2) لقد تحدث طوماس الأكويني عن هذا، ولاحظ أنه ليس هناك اعتراف متبادل بين المسلمين والمسيحيين بكتابيهما المقدسين. ولهذا السبب فقد أوصى أن يتم الحوار على أسس عقلية، وليس على أسس عقائدية أو إيمانية:

secundo, quia quidam eorum, ut mahumetistae..., non conveniunt nobiscum in auctoritate alicuius scripturae, per quam possint convinci, sicut contra iudaeos disputare possumus per vetus testamentum,.. hi vero neutrum recipiunt. unde necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur. quae tamen in rebus divinis deficiens est.Summa contra gentilles, L. 1, Cp 2, N.4.

(3) Franz Brentano, Vom Dasein Gottes, Hrsg. A. Kastil (Hamburg: F. Meiner, 1980).

يتذكر كذلك مصير الفيلسوف المسيحي المعروف برينطانو، الذي شكك في التثليث وأكد بأنه متناقض. وكفيلسوف وكمسيحي مؤمن، فإنه لا يسعني إلا أن أتفق مع ما قاله برينطانو، لأن الإيمان بإله شخصي واحد هو عقليًّا أسهل من الإيمان بإله واحد في ثلاثة أشخاص.

الحقيقة أن الإسلام أقرب من التعاليم الفلسفية المتضمنة في: «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» وأقرب من المعرفة الإلهية الطبيعية بالمقارنة مع المسيحية. والمعرفة الإلهية التي أكدنا عليها في هذا المؤلف أقرب إلى تعاليم الإسلام في الموضوع نفسه، بحيث يمكن الوصول إليها بالعقل أكثر منه بالإيمان. وليس هناك كمال إلهي في هذا الكتاب غير موجود في الإسلام. وبهذا فإنه يمكن اعتبار هذا المؤلف كتأكيد وكتأسيس عقلي لحقيقة الله، التي يمكن لليهود وللمسيحيين وللمسلمين الاتفاق عليها. وبهذا فإن إعادة التأسيس الفينومينولوجي للبرهان الأنطولوجي هي تأكيد للحقائق المتضمن في الديانات التوحيدية.

ز. أسباب تأليف «البرهان الأنطولوجي على وجود الله»

يعتبر تأليف «البرهان الأنطولوجي على وجود الله» ثمرة منطقية لاهتمامي المكثف بالبرهان الأنطولوجي منذ شبابي، وأنا لم أتجاوز سن الرابعة عشرة أو الخامسة عشرة. ذلك أنني عثرت على نص باللغة الألمانية حول هذا البرهان بالمكتبة المنزلية لوالديّ، واهتممت بقراءته. وقد ظهر لي هذا البرهان في أول الأمر غير صحيح وغير منطقي. وقد وجهني والدي[1] بصفة عامة إلى الاهتمام بعمق هذا البرهان، على الرغم من أنه قال لي بأن الفيلسوفين ألبيرت أور Albert Auer وألويس ماجر Alois Mager أكدا أنه لا يمكن دحض هذا البرهان بالأدوات المنطقية المعتادة. وقد خصصت الوقت الكثير من حياتي لهذا البرهان، وخاصة عندما تعرفت على شخص وأعمال ديتريش فون هلدابراندت، واهتمامي بـ«الفينومينولوجيا الواقعية». وحتى وإن كان هيلدابراندت، وككل الفينومينولوجيين، يرفض البرهان الأنطولوجي، إلا أنه كان يود أن يقوم فيلسوف ما بدراسته دراسة وافية، لاكتشاف خباياه. وقد دَرَّسْتُ هذا البرهان في جامعة دلاس الأميركية وفي الأكاديمية العالمية للفلسفة بإمارة الليكتنشطاين وألفت فيه

(1) إدوارد سايفرت Eduard Seifert والدي، أدار معهد استكمال تكوين الراشدين، ونشر الكثير من الأعمال الفلسفية، منها مثلًا «حول اليقين»، و«الرياضة والعقل»، و«التكوين الموسيقي».

الكثير من النصوص بالإنكليزية وبالألمانية، منها ما نشر[1] ومنها ما لم ينشر بعد. ويمكن اعتبار هذا الكتاب بمثابة أهم عمل فلسفي في حياتي لحد الآن. وبغضّ النظر عن هذه الاعتبارات الشخصية، فإن البرهان الأنطولوجي، إذا كان بالفعل برهانًا صحيحًا وإذا كان يعبر بعمق عن البرهان الفلسفي على وجود الله، هو برهان وفي للبحث الفلسفي عن الحقيقة. وأية مسألة فلسفية يمكن أن تكون أهم من البحث عن حقيقة مصدر المصادر ومنبع التأملات، من غير الله نفسه؟ وقد حاولنا الإجابة عن هذا السؤال في هذا الكتاب.

إذا كان الله إلهًا، فإن الله موجود Si Deus Deus est, Deus est

بونافانتورا Bonaventura **Quaestiones disputae de mysterio trinitas I, 1, 29.**

إن حقيقة وجود الله لجد كبيرة إلى درجة أنه لا يمكن بتاتًا التفكير بأنه غير موجود إلا إذا كان هناك نقص في فهم ذاك الذي لا يعرف ما هو الله.

Tanta est veritas divini esse, ut non possit cum assensu cogitari non esse nisi propter defectum ex parte intelligentis, qui ignorat, quid sit Deus.

بونافانتورا Bonaventura (Sent., Lib. I, d. VIII, P. I, Art. I, Q. 2)

إن الذي يوجد حقًّا هو مقياس ذاته. Verissimus est index sui ipsius

سبينوزا Spinoza

(1) انظر:

Josef Seifert, «Kant und Brentano gegen Anselm und Descartes. Reflexion ueber das ontologische Argument» in Theologia (Athens 1985), 3-30. «Kant y Brentano contra Anselm y Descartes. Reflexions sobre el argumento ontologico» in Thémata 2 (Universidades de Malaga y Sevilla, 1985). «Sie Deus est, Deus est. Reflections on St. Bonaventure's Interpretation of St. Anselm's Ontological Argument», in Proceeding, 8th International Conference on Patristie, Medieval and Renaissance Studies, Villanova, 1983. Essere e persona, cit. Chapitre 14-15. «Schelers Denken des absoluten Ursprungs: zum Verhaeltnis von Schelers Metaphysik und Religionsphilosphie zum ontologischen Gottesbeweis». in, Christian Bernes, Wolfahrt Henckman, Heinz Leunardy und Tueringische Gesellschaft fr Philosophie. Jena (Hg.), Denken des Ursprungs-Ursprungs des Denkens. Schelers Philosophie und ihre Anfnge, in Jena. Kritisches Jahrbuch der Philosphie 3 (1998), S. 34-53.

ملاحظات تمهيدية

براهين وجود اللّٰه في عصر «ما بعد الميتافيزيقا»

دفاع «فينومينولوجي» على البرهان الأنطولوجي لوجود الله في عصر ما بعد الميتافيزيقا

كان الاهتمام بمعرفة الله، الشامل لكل الموجودات والخير في ذاته، على مرّ العصور هدف الدين وأهم مسؤولية للفلسفة وللميتافيزيقا. ولقد احتلت محاولات البرهنة على وجود الله مكانة الصدارة في أعمال فلاسفة عديدين. على العكس من هذا فإن الكثير من الناس وخاصة المثقفين منهم حاليًّا قد يصابون بالقرف عندما يسمعون عن براهين وجود الله أو عن صفات المصدر الشامل لكل الكائنات، لأن المرء يغادر هنا نهائيًّا أرضية الوضوح الموضوعي. وحتى مؤرخو الفلسفة أنفسهم لم يوضحوا بما فيه الكفاية الطريقة المغايرة التي تحدث بها حكماء القرون السابقة عن الله وعن براهين وجوده.

من أوائل الحكم المعروفة في تاريخ الفلسفة هناك قول طاليس الميليتي Thales von Milet: «**إن كل شيء مليء بالآلهة**»[1] وحتى وإن كان العصر القديم قد عرف كذلك فلاسفة ملحدين مثل أبيقور، فإن جلّ الفلاسفة القدماء ابتداء من سقراط

(1) انظر: أرسطو، **الميتافزيقا**، 1.411 a7

إن الملاحظة التالية فيما يتعلق بتنظيم حواشٍ وكذا فيما يتعلق بالجهاز العلمي لهذا المؤلف قد تساعد على توجيه القارىء: إن المعطيات المرجعية المستشهد بها في نص وفي حواشي هذا الكتاب لا توجد في الهوامش، لكن يمكن الرجوع إليها في لائحة مصادر الكتب التي استشهد بها في هذا الكتاب. وهكذا فإن ما سيشار إليه في نص الهامش هما فقط عنوان وصفحة المصدر المستشهد به، وبالضبط سيشار إلى العنوان الكامل للكتاب مرة واحدة فقط، بعد ذلك سيشار في غالب الأحيان فقط إلى العنوان الأساسي للمرجع أو إلى الكلمة المهمة في هذا العنوان. إن هذا التنظيم الذي اعتمدناه، وبالمقارنة مع نظام الاستشهادات المعمول به غالبًا، حيث تذكر سنة النشر واسم المؤلف، يسمح للقارىء أن يعرف بسرعة عنوان المؤلف دون الرجوع كل مرة إلى لائحة المراجع لمعرفة بأي مرجع يتعلق الأمر. إذا كانت هناك طبعات متعددة للمؤلف نفسه فإننا سنذكر آخر طبعة، وسيشار بالتأكيد إلى الطبعات السابقة في الهامش؛ سيشار إلى فصل من فصول مؤلف ما بأرقام رومانية، وإلى أجزائه بالأرقام العربية، وستعطى أرقام الصفحات حسب الصفحة بالأرقام العربية باستثناء الاستشهادات من المجلات (حيث إن حرف ص S الذي يشير إلى الصفحة سيغيب)، وإذا كانت الأرقام الرومانية مستعملة في النص المستشهد به، فإنه سيحتفظ بها في هذه الحالة.

إلى أفلوطين حاولوا بحجج عديدة البرهنة على أن العالم الواقعي المرئي ـ وكذا ما سمي بالنفس الإنسانية ـ في كتاب Timaios الأفلاطوني[1] ـ قد خلقا من طرف الله. والقوانين القديمة للكلام عن الله ـ حتى وإن انتقدها المرء من وجهة نظر حرية الضمير وحرية العقيدة واحترام الحياة العامة المفروضة على كل إنسان ـ تقدم شهادة إثبات على الأهمية الأساسية وعلى الاعتراف الاجتماعي العريض بالوجود الإلهي في الأزمان السابقة. فبدءًا من القوانين الأفلاطونية إلى العصر الحديث يبقى الاعتقاد أكيدًا بأن الله يوجد وعلى أنه من الممكن التعرف على وجود إلهي مطلق عن طريق العقل وعلى أن القانون يجب أن يعاقب الإلحاد والمتشكّكين في وجود الله. وتكفي الإشارة إلى قوانين أفلاطون التي ترى سب الدين والإلحاد كشرّ مهلك يجب مقاومته بالعقاب، وإلى قوانين أكثرية دول القرن السادس عشر التي كانت تعاقب بالإعدام على أفعال نفي وسبّ الله.

لم يبق الإلحاد حالة منفردة على امتداد العصر الوسيط ولم يكن جل الفلاسفة المعروفين توحيديين، اعترفوا بوجود الله ـ وفي غالب الأحيان مسيحيين ويهودًا أو مسلمين مؤمنين ـ، بل إنهم دافعوا كذلك عن إمكان إدراك الله عن طريق العقل. وحتى المصلحون الكبار، وخاصة لوثر وتفينغلي وكالفان، وعلى الرغم من أنهم وصفوا العقل بسبب فساده وضعفه وقابليته للوقوع في الخطأ عن طريق الخطايا بالعاهرة، فإنهم لم يرفضوا لا براهين وجود الله ولا حجج عدم موت الروح، وذلك بفضل أعمال ميلانشتون Melanchthon، الفيلسوف الإنساني وصديق لوثر[2]. ولم

(1) انظر: جيوفاني ريالا: من أجل تأويل جديد لأفلاطون. عرض لميتافيزيقا الجدالات الكبيرة في ضوء «التعاليم غير المكتوبة»، جزء 15 وما بعده، حيث عرضت بإسهاب الفلسفة الأفلاطونية للخالق * Demiurgen (ميتافيزيقا الله) وكذا تعاليم الخلق.

ملاحظة مهمة للمترجم فيما يتعلق بالحواشي: عندما نلاحظ أن الحاجة ماسة لشرح أو إضافة كلمة أو نص فإننا سوف نستعمل علامة *. وإذا استعمل المؤلف في النص الألماني الرمز نفسه فإننا سنشير إلى ذلك بعلامتين ** لكي نتفادى الخلط، ولكي تبقى الترجمة سليمة. وسنعمد إلى استعمال [...] في النص عندما تكون لكلمة ألمانية ما أكثر من معنى في اللغة العربية.

* فلسفة الخالق أو الخلق Philosophie des Demiurgen نسبة إلى demiourgos في الإغريقية وdemiurgus في اللاتينية وتعني الخالق أو الصانع. وقد تطرق أفلاطون إلى هذا عندما تحدث عن كيفية تحويل الله الفوضى (أو العدم) إلى كون: Celui qui a formé le cosmos du chaos.

(2) ليتذكر المرء مؤلفات كمؤلفي أولريش تفينجلي: حول العناية الإلهية (1530) وكذا: حول العدالة الإنسانية والعدالة الإلهية (1523). وقد اعتبر لوثر، على الرغم من أنه يمثل الأطروحة القائلة إن المعرفة الفلسفية لله لا يمكن أن تعوض الإيمان، معرفة الله الطبيعية كنوع من التمهيد للإيمان. ويصح هذا بالتأكيد على ميلانشتون اللوثري، أحد أكبر الإنسانيين في عصره.

يكن هناك في القرن الثامن عشر، قبل أن يتغير الأمر جذريًّا فيما يتعلق بالدفاع عن براهين وجود الله، تقريبًا أي فيلسوف مشهور لم يدافع عن برهان من براهين وجود الله. وقد ساهم ذلك بدون شك في استمرار اعتبار وجود الله والصفات الجوهرية له كمعارف شاملة وأكيدة.

تغير هذا بعد نهاية تأثير مدرسة لايبنتز وفولف عندما أفسح في نهاية المطاف الممثلون والمدافعون الجدد عن الميتافيزيقا وعن براهين وجود الله في دوائر عريضة المجال أكثر وأكثر في مجرى تاريخ الفلسفة ـ وخاصة منذ هيوم وكانط ـ إلى البراهين المضادة للبراهين على وجود الله، وبالضبط برفض كل البراهين على وجود الله، وبعد ذلك مباشرة بفسح المجال فيما يتعلق بمسألة الله لانتشار الإلحاد أو على الأقل لا أدرية ما، ينكران أيّ إمكان لمعرفة الله عقليًّا.

بطبيعة الحال فإن هذا المرور لم يكن بهذه البساطة كما قد يظهر من خلال هذه الملاحظات. على كل حال فقد ظل الوضع في الجامعات الألمانية ولمدة طويلة بعد كانط لا يسمح للأستاذ الألماني نفي وجود الله، دون أن يكون مهددًا بالفصل من التدريس. والدليل على ذلك مثلًا هو الخصام الملحد المشهور. وهكذا فإن فيختي Fichte وعلى الرغم من حديثه الفلسفي عن الله قد اتهم بالإلحاد بسبب مثاليته الترانسندنتالية وظاهرانيته، حيث إنه أكد على أن مكان الله لا يأتي إلا في الدرجة الثانية بعد إثبات الأنا، وبالتالي يجب تصنيفه في الأنا ويجب تشبيهه به. وقد تسببت هذه التهمة في فقدان فيختي لكرسيه الجامعي. ومثل هذا الشيء لا يمكن أن يتصور اليوم في كلية فلسفة ما.

تغير الوضع، حتى وإن كان ذلك ببطء، بعد كانط بشكل راديكالي، ذلك أن العكس قد حصل في المدة الزمنية بين القرنين الثامن عشر والعشرين: فقد أصبح الحديث في كليات الفلسفة عن إله خارج العالم وخارج التاريخ نسبي وظاهراني، أو عن إله وكأنه موضوع للوعي فقط، حديثًا في كل مكان لاعلمي أو تعبيرًا عن الإيمان الشخصي فقط، والذي لا يملك أي تبرير فلسفي.

بطبيعة الحال فقد كانت هناك استثناءات لهذا التطور في الأماكن المشهورة للفلسفة الأرسطية ـ الطوماوية التي (وباستثناء بعض الممثلين البروتستانت واليهود) قاومت ضد التلف وخاصة في إطار الكنيسة المسيحية إلى حدود القرن العشرين، والتي دافعت ـ ابتداء من مؤتمر الفاتيكان الأول، الذي جعل من إمكان معرفة وجود وصفات الله الجوهرية عن طريق العقل عقيدة، يعني كشرط لإيمان كل المسيحيين ـ عن إمكان معرفة وجود وصفات الله الجوهرية عن طريق العقل. وخارج الكنيسة المسيحية، وفيها كذلك، فإن الميل في الفلسفة ابتداء من القرن الثامن عشر إلى نفي البراهين العقلية على وجود الله قد أصبح منتشرًا أكثر فأكثر.

إن العامل الأساسي، على الأقل في العالم الجرماني، الذي أدى إلى هذا التحول هو «الاعتراضات الكبرنيكية» لكانط، ونقده الواضح لكل البراهين التقليدية على وجود الله. وفكرة كانط التي مفادها أن مضمون المعرفة غير تابع لظروف المعرفة (ظروف تحصيل المعرفة)، واعتباره مضمون هذه المعرفة غير محدد من طرف الموضوع وإدراكها، قادت إلى فكرة أن الله لم يعثر عليه مسبقًا روحيًّا [نفسيًّا]، ولا يمكن الاعتراف به ككائن مطلق، ولا يمكن الاعتراف بالادعاء القائل بأن أصل كل الأشياء ليس كاملًا بطريقة لامتناهية وليس عالمًا بكل الأشياء، بل إن فكرة الله هي من صنع العقل الإنساني ـ حتى وإن كان ذلك يتطلب قوانين ضرورية ـ. وحتى وإن كانت هذه الفكرة الأساسية لكانط، والتي طورها بكثير من الأصالة والعمق، واعتبرها كاعتراضات «كبرنيكية» في نظرية المعرفة، كافية وحدها للقضاء على قوة براهين وجود الله، فإنه قد أضاف في «الديناميكتيك الترانسندنتالي» في نقده للعقل الخالص بحثًا دقيقًا حول براهين وجود الله، حيث انتقد فيه البراهين الكلاسيكية على وجود الله كل واحد على حدة. وهذه الانتقادات الكانطية الراديكالية، وخاصة ما يتعلق منها بالبرهان الأنطولوجي، هي في معظمها مستقلة عن مبدأ نظرية المعرفة الكانطية، وقد ساهمت إلى يومنا هذا في تخريب الثقة بالفلاسفة المتخصصين والفلسفة الدنيوية، وهو تخريب ملاحظ اليوم في كل مكان ودون حدود تقريبًا. ما يحاول المرء تخريبه هذه الثقة التي تحاول البرهنة على وجود الله بمساعدة العقل الإنساني.

انتشر الشعور بغياب أي برهان عقلي على وجود الله قد يكون مفيدًا منذ نقد كانط لكل البراهين التقليدية على وجود الله بين الكثير من الناس الذين لا يعرفون أي شيء عن هذا النقد ولا عن الاعتراضات الأخرى على براهين وجود الله. وقد حصل هذا على الرغم من إعادة إرجاع كانط لله كموضوع لفرضية أخلاقية ـ ذاتية (لقد كان كانط يريد أن يهدم معرفة الله لكي يفسح المجال إلى الاعتقاد كما عبّر عن ذلك). ولا زال ما كتبه هيغل حول براهين وجود الله في القرنين الماضيين ساري المفعول إلى اليوم: «ليس هذا البرهان أو ذاك، هذا الشكل من البرهان أو ذاك، هذا المكان من البرهان أو ذاك هو الذي فقد قيمته، لكن ما تأثر سلبيًّا في طريقة تفكير هذا الزمن هو البرهنة على الحقيقة الدينية كما هي، بحيث إن استحالة مثل هذه البرهنة قد أصبحت حكمًا قبليًّا عامًّا...»[1].

إن هذه الوضعية المزرية وأزمة البراهين على وجود الله التي وصفها هيغل منذ

(1) انظر د. ف. ف. هيغل: **محاضرات حول براهين وجود الله**، ص. 3 وما بعدها.

أكثر من 150 سنة والتي حاول هو نفسه تغييرها ـ دون أي نجاح تاريخي وخاصة دون أن يقدم أسسًا متينة ليس مثالية ولكن لنظرية المعرفة وللميتافيزيقا، التي كان بالإمكان أن تقضي على انتقادات كانط لكل البراهين على وجود الله ـ قد أصبحت أقوى بعد موت هيغل. وهكذا لقن فيورباخ وكذا الورثة الكانطيين والهيغليين أشياء أكثر خطورة من «آبائهم»، بحيث إنهم لقنوا بأن الدين ما هو إلا أنثروبولوجيا وبأن فكرة الله لا يمكن أن تكون إلا تعبيرًا عن داخل الإنسان، وعكسًا للتجارب الإنسانية وحاجاته وأشواقه، أو على أنها سلوكات وأسس سوسيولوجية وسيكولوجية واقتصادية في جانب خيالي فقط. وقد استطاع فيورباخ وماركس وكذا مجموعة كبيرة أخرى من المفكرين إقناع الجزء الأكبر من مثقفي الإنسانية بأن الميتافيزيقا ـ حتى وإن لم يكن من الضروري على المرء أن يصبح ملحدًا ـ لا يمكن الدفاع عنها، وخاصة عندما تحاول أن تكون معرفة فلسفية عقلية للوجود الإلهي المطلق.

أعلن نيتشه ـ بحماس أكبر وبثبات أكبر ـ عن «موت الله»، على الرغم من أنه لم يقض بأي حال من الأحوال على ميل هذه الأحداث النفسية التاريخية للقضاء على قوة براهين وجود الله، يعني القضاء الشكلي على فكرة التأسيس العقلي للاعتقاد في الله؛ على العكس من هذا فإنه قد اعترف ـ كنتيجة نهائية ـ بأن حدث موت الله لا بدّ أن يكون مسبوقًا بزعزعة الإنسانية كلها، كما وضح في كتابه: «هكذا تكلم زاراتوسترا» كرد فعل لـ«الإنسان العظيم» على موت الله.. فلا يوجد هناك أي معتقد في الله استطاع أن يعبر بوضوح عن هذه النتائج الشاملة والمخيفة لهذه النهاية الملحدة لـ«الاعتراضات الأنثروبولوجية» كنيتشه الملحد، الذي قال بأن قاتلي الله، أقدس ما يمكن للإنسانية أن تمتلكه، قد يخلصون الأرض من كل السلاسل وبأن الإنسانية ستجن عن طريق عدم لانهائي.

يمكننا أن نفهم على أساس هذه اللمحات التاريخية الفكرة المنتشرة عن براهين وجود الله: فإذا كانت إشكالية الله قابلة للحل عقليًّا، فإنها ستكون كذلك على الأكثر بالمعنى الذي حدده نيتشه عندما أعلن عن «موت الله» أو عن طريق «إلحاد علمي» أو كذلك ـ في أحسن الأحوال ـ بمعنى لاأدري يترك إشكالية الله للاعتقاد الديني أو للفرضيات الأخلاقية والوجودية. لم تعد لله في الفلسفة النسقية الحالية، عندما تريد أن تكون أكثر من منطق خالص أو تحليل لساني لكلام الله، أية أهمية اليوم في كليات الفلسفة.

إن «الاعتراضات الكبرنيكية» ـ كمصدر لكل فهم، وكل إدراك وكل أشكال التفكير القطعي وكأعلى مصدر لفكرة الله وللعالم وللروح ـ التي أوصلت إلى الاعتراضات الأنثروبولوجية، التي عرفت نجاحًا كبيرًا بعد كانط وهيغل، قد أصبحت

موضوع الإلحاد وأعلى نقطة منطقية له. وكان كل هذا مبرمجًا مسبقًا في فلسفة كانط. ولم يعد للبراهين الكلاسيكية على وجود الله كالبرهان الأنطولوجي في عصر تحول فيه الدين إلى أنثروبولوجيا أية قيمة على الإطلاق.

كان هناك في القرن العشرين تطور راديكاليّ آخر لم ينتج عنه عدم إمكان تأسيس براهين وجود الله (مع كل الأحكام التركيبية القبلية) فقط، بل نتج عنه بالخصوص كون مفهوم الله هو مفهوم خال من أي معنى لأنه لا يبرهن تجريبيًّا لا على صحته ولا على خطئه ولا يرجع هذا إلى تأثير الإمبريقية الإنكليزية والوضعية الجديدة لدائرة فيينا فقط.

أخفقت كل من التجريبية والكانطية في توضيح العوامل الموجودة في فكرة الله وفي الدين. فعن طريق الميل إلى التاريخ وإلى اللغة، وكذا إلى الحاجيات الإمبريقية ـ النفسية كمصادر كل أشكال الفهم الموجودة في الذات وخاصة فكرة الله، وصل كانط إلى ذلك الحديث الغريب عن «الذات الترانسندنتالية» التي عُوضت بالظواهر التجريبية والملموسة والتي أكملت وحققت الميول الأنثروبولوجية. وبعد كانط لم تعتبر فكرة العالم بأكمله وفكرة الروح إنتاجًا ضروريًّا للعقل الترانسندتالي فقط، بل إن فكرة الله قد اعتبرت من إنتاج هذا العقل كذلك، وقد قاد قبولها كحقيقة متعالية (مستقلة عن الإنسان) إلى «تجلي ترانسندنتالي» محتوم، روهن عليه كحقيقة مستقلة، وبهذا فإنه قد افْتُرِضَ بطريقة غير مبررة، وقد خدم هذا الأهداف الظاهرة للعقل فقط. على العكس من هذا اعتبرت الإمبريقية فكرة الله من خلق الإنسان كموجود واقعي جسدي وسيكولوجي، وكذا كمُفَكر فيه ثقافي وتاريخي. على كل حال، وبغضّ النظر عمّن من الصائب الكانطية أو الإمبريقية، لا يمكن في كلتا الحالتين البرهنة نظريًّا بأن وجود فكرة الله تابع للعقل الإنساني.

استطاع المذهب الذاتي (Subjektivismus) الحصول على تأثير كبير بفضل هذا الشكل الإمبريقي السهل والمبتذل الذي عوض التوضيح الكانطي الترانسندنتالي لأصل فكرة الله والروح والعالم في ذاته بالتجريبية. ويظهر أن المرء قد حقق اليوم في الميدان الفلسفي والسياسي وحتى الديني حلم أوغست كونت Auguste Comtes في اعتبار الإنسان ذاك الكائن الكبير (Grand être) وإلغاء الله نهائيًّا، وكذا الوصول في ميدان الأخلاق والأخلاق البيولوجية (Bioethik)، وفي ميدان القتل الرحيم (Euthanasie) والتجارب الجينية إلى نتائج تطبيقية مخيفة. وبهذا نكون قد حققنا نهاية كل ميتافيزيقا إلهية بالمعنى الكلاسيكي للكلمة.

يظهر أن التاريخ يثبت ما سبقت الإشارة إليه، ففي جامعات وكليات وقتنا الحاضر يجب على المرء أن يبحث طويلًا عن الفيلسوف الذي يدافع عن براهين وجود الله

بمساعدة القنديل الشهير لديوجين Diogene. لا يتعلق الأمر حاليًّا بالإلحاد الجدلي والواضح للماضي، ذلك أن أحد الملحدين الألمان الساخرين كان قد وصف ما قبل المؤتمر الفاتيكاني (Prae-Vatikanum II) إلحادًا، ولا بالإلحاد الجدلي ـ الطوطاليري، الذي قاد إلى وقت غير بعيد عنا إلى موت عدد لا حصر له من المفكّرين منذ عهد ستالين، لكن الأمر يتعلق بمعنى ملحد مضمر لفكرة الله وللدين. هذا الإلحاد الذي لا يمكن التعرف عليه كإلحاد إلا إذا أمعن المرء النظر فيه بدقة.

تأثر الكثير من رجال الدين البروتستانتيين والكاثوليكيين أنفسهم اليوم بمثل هذه الاعتقادات ويعتبرون أنفسهم سرًّا أو حتى علانية فيورباخيين، بودهم اعتبار خصوصيات الله، كما يفكر فيها الإنسان، انعكاسات فقط. يتحدثون كلهم عن الله كما لو كان مؤنسنًا فقط باعتباره في حدّ ذاته غير معروف لنا. وقد وجد الدين نفسه اليوم بعد موت الله، أو على الأقل بعد سقوط أي حق في تأسيس مضمون فكرة الله، مضطرًّا في غياب أية بدائل للاعتماد على نفسه. وليس هناك إلا مخرجان:

- إما أن يتحرك الدين والوعظ ويستمر في صورة خيالية للعالم وبصور لغوية توراتية ـ لأسباب دينية طقوسية، لأن المرء لا يريد أن يقول للشعب الحقيقة الصعبة المتمثلة في كون الله وباقي مواضيع الإيمان الديني الأخرى ما هي إلا خرافات ـ. لا يمكن تبرير هذا النوع من الكلام الخرافي عن الله لرجل الدين المثقف للقرن العشرين إلا إذا قدمه المرء بأنه ضروري من الناحية الاجتماعية والسيكولوجية والأخلاقية «للعيش في الوهم»، الذي لا يمكن تبريره كذلك إلا لأهمية وظائفه السياسية والاجتماعية والسيكولوجية. وينتج هذا عن الاعتراف بأنه ليس من الممكن التعرف بموضوعية على «التعالي المطلق» في خاصيته المعقولة طبقًا للدين التقليدي، لذا لا يمكن في نظر هذا الادعاء اعتبار الله اليوم إلا أنسنة ساذجة.
- وإما أن يختار المرء نتيجة معقولة وراديكالية ليخلص التوراة، وفكرة الله ذاتها للفلاسفة، من الأوهام ويودع الآلهة الترانسندنتاليين والقوة والعجائب أو كذلك الآخرة، التي تبدو مواضيع مهمة للوعي الإنساني. ومطلب التخلص من المواضيع الأخروية المتجاوزة يصحّ خاصة في الأماكن التي لم يستطع فيها العقل تحقيق وظيفة إيجابية في اكتشاف التصورات المتعالية واعتبارها كما هو الشأن للشيطان والجحيم أوهامًا فقط وفي الوقت نفسه مصادر للخوف وحجر عثرة للحياة السياسية والاجتماعية كما أكد ذلك فريدريك هير Fridrich Heer أو أوجين دريورمان Eugen Drewermann.

عندما فارق الفلاسفة وكذا رجال الدين مضمون نوع خاص من التعالي وجدوا

أنفسهم مساعدين من طرف الارتقاء الداروينى، الذي قدم كعلم لكنه في الحقيقة لا يعدو أن يكون إلا فلسفة مادية؛ وكذا من طرف مدارس سيكولوجية الأعماق لسيغموند فرويد ويونغ، التي ترى في فكرة الله إما وهمًا (Illusion) كبيرًا عند فرويد، وإما أساسًا سيكولوجيًّا قد تأسس انطلاقًا من النماذج المثالية (Les Archetypes) والثقافية، على الرغم من أنهما اعترفا لها بوظيفة نفسية وسياسية وثقافية، لم يعد لها بعد عصر الأنوار، لكي نذكر مؤلفًا جديدًا لهرمان لوبا، على الأكثر إلا وظيفة التغلب على العرضي، لكن يجب أن يسقط عنها كل حق في المعرفة الموضوعية والنسقية[1].

ساهم مؤرخو العلوم ونظراؤهم علماء الدين، بعد هذا التأويل الواسع لكل براهين وجود الله المعروفة، في زرع الشك بكثير من العمق في براهين وجود الله عند الإنسان واعتبار كل الاجتهادات التي حاولت تقديم معرفة موضوعية وحقيقية عن الله كأهداف غير مهمة للفلسفة. وعلى ضوء مثل هذه التأملات يظهر بأن شعارًا مثل شعار الأكاديمية العالمية للفلسفة بالليكتنشطاين، الذي يقول بأنه لا بدّ للفيلسوف البحث عن الحقيقة في كل شيء، هو شعار معقد، على الأقل عندما نريد تطبيقه في ميدان الميتافزيقيا، وخاصة عندما نريد تطبيقه على المعرفة الفلسفية لله.

أصبح الحديث منذ كانط والإمبريقية الإنكليزية، وخاصة منذ ظهور الوضعية الجديدة لدائرة فيينا وتطور دور الفلسفة التحليلية للقرن العشرين، عن نهاية «الميتافيزيقيا» عاديًّا، كما لو كان المرء يتحدث عن قدر محتوم. وجمل مثل: «لا يمكننا الرجوع إلى ما بعد كانط» أو: «لا يمكن الرجوع إلى ما وراء الفلسفة التحليلية» قد أصبحت منتشرة. والكثير من الفلاسفة اليوم، وخاصة في العالم الجرماني، وحتى وإن لم يكونوا كانطيين، يعتبرون فلسفة كانط، التي تنعت نفسها بـ«الفلسفة النقدية» وتتجاوز دائمًا تلك الواقعية «الدوغمائية»، حظًّا سعيدًا لا يمكن

(1) انظر: هرمان لوبا: «**الدين بعد الأنوار**» .Hermann Lübbe **Religion nach der Aufklaerung** هناك كتاب جديد حول البراهين الفلسفية لوجود الله: برنار سيف: «**السؤال الفلسفي لوجود الله**»، يعالج من بين ما يعالجه بإسهاب البرهان الأنطولوجي. في هذا الكتاب، كما هو عند بيرطولد بريخت (**حكايات السيد كوينر**)، وأفكار الختام في ص 282 وما بعدها تظهر ذلك، فإن الكاتب يتبنى موقف لوبا نفسه تقريبًا، أي تبني وجهة نظر وجودية براغماتية، والتي ينتج عنها كون مسألة الله تأخذ أهميتها من كونها تفتح لحياة الإنسان ممرات مختلفة عند محاولة الإجابة عنها. وما عدا هذا فإن عرض البرهان الأنطولوجي يأخذ في هذا المؤلف مكانًا هامًّا في دراسة البراهين على وجود الله عامة، على الرغم من كون المؤلف قد ترك موقفه معلقًا فيما يتعلق بإمكان تأسيس هذا البرهان تأسيسًا نسقيًّا ـ فلسفيًّا، أو استحالة هذا النوع من التأسيس، دون أن يستبعد مبدئيًّا إمكان التبرير النظري لهذا البرهان.

الإفلات منه، وما يمكن للمرء أن ينتقد فيها هو على الأكثر الطريقة وليس المبدأ الذي تنتج عنه نهاية الميتافيزيقا. هكذا إذن حاولت اتجاهات فلسفية عديدة ـ لها علاقة بالهيغلية المحدثة وبالماركسية ـ فرض حديث وخطاب أخلاقي تاريخي ـ توافقي وحيد ليس إلا، ليس بسبب الشك الذي عبّر عنه هيغل ضد الميتافيزيقا فقط، بل من أجل تنحيتها الفعلية عن الخطاب الفلسفي المعاصر، وبالتالي باختزال الخطابات الميتافيزيقية في التحليل اللغوي أو في تاريخ الفلسفة.

أصبح هذا الرفض للميتافيزيقا، أي الاختفاء الشكلي لها، في الدوائر الفلسفية التحليلية الحالية محط بحث من جديد[1]. وأصبح الحديث عن «الأنطولوجيا واللغة» أو حتى «الميتافيزيقا واللغة» مباحًا من جديد دون أن يُنظر إلى مؤلف مثل هذه الإنتاجات نظرة سلبية. والحقيقة أن الفلسفة التحليلية تفتقر إلى أساس فلسفي قوي يمكن من خلاله الدفاع عن الميتافيزيقا في معناها الكلاسيكي وفي شكلها الزمني الصحيح. يجب على المرء دقّ ناقوس الخطر عند التطبيق الدقيق لمبادىء هذا النوع من الفلسفة، ما دام المرء لم يحدث قطيعة مع مبادىء الفلسفة التحليلية ومع الوضعية الجديدة التي تؤسسها، وما دام المرء يبقى في آخر المطاف في إطار تحليل لغوي محط على طريقة فيتغنشطاين Wittgenstein، التي تسمح لنا بلعب ميتافزيقي أو دينيّ باللغة، لكن دون السماح بمعرفة الأسس التي تنبني عليها حقائق وجواهر هذا اللعب باللغة.

ظهرت محاولة للاستغناء الكلي عن الميتافيزيقا، على الرغم من هذا القبول الإيجابي الجديدة للمصطلحات الميتافيزيقية، بسبب كل الحجج الكثيرة التي أشار إليها هيغل في الأحكام القبلية ضد كل براهين وجود الله. وهذه المحاولة متناقضة في ذاتها، لأن المرء لا يمكنه أن يستغني عن الميتافيزيقا دون لجوئه إلى الأحكام الميتافيزيقية والرجوع مجددًا في الوقت الحالي للميتافيزيقا. إذن لم تستطع هذه المحاولة القضاء على الشك المنتشر في الميتافزيقيا في معناها الغربي التقليدي ابتداء من أفلاطون إلى ليبنتز.

قادت كل هذه العوامل وكل عوامل روح هذا العصر إلى وضعية لم تعد فيها التربة صالحة لقبول عمل مثل الذي نقدمه، على الرغم من أن النجاح الذي تعرفه الفلسفة المعاصرة لم يثر الاهتمام الكثير. وعلى الرغم من اختباء الميتافزيقيا وتاريخ الفلسفة في شكل أعمال روائية مثل عمل جوسط جاردر: «عالم صوفيا»، وعلى الرغم من كون هذا قد يعني بأن جمهور القراء المثقف لا يعتبر الحكم على

(1) في سنة 1994 مثلًا، عقدت في سالسبورغ ندوة خاصة حول الميتافيزيقا للفلاسفة التحليليين.

الميتافزيقيا حكمًا مطلقًا، فإن هذا الحكم يعتبر حكمًا نهائيًّا في المؤتمرات الفلسفية، حيث يصيح المرء بأعلى صوته بأن هذا هو حكمة أخيرة.

لا يبارح الشك اليوم وعي الطبقة العامة المثقفة عندما يتكلم أحد بجدية عن براهين وجود الله، التي ـ وباستثناء مجموعات سكولاتية جديدة صغيرة، تجتهد في مواضيع فكر الأكويني القديمة ـ تركت بصفة نهائية عصرها الذهبي في الماضي ويظهر بأنه ليس لها أي مستقبل. وقد يعتبر المرء ميتافيزيقا الله التي حاولنا تطويرها في هذا الكتاب، لأنها تعارض بصفة شاملة كل هذه الاتجاهات، كـ«عمل جريء» كما عبّر عن ذلك فيلسوف مشهور من فرانكفورت.

من الممكن أن لا يحظى هذا الكتاب بقبول كبير، لكن من حق المرء أن يفترض بأن الموت النهائي المفترض للميتافيزيقا هو بعث لها من جديد. ما هو أكيد هو أن تغيير الوعي الميتافيزيقي العام الحالي بطرح أسئلة ميتافزيقية ممكن. فبالنظر إلى قصور الحدود الإنسانية وكذا محدودية تجاربها كما نشاهد ذلك كل مساء على شاشة التلفزة من فظاعة الحرب والمجازر في البوسنة وإفريقيا، وبالنظر كذلك إلى قتل النفس بالنفس، وبالنظر إلى السعادة أو الحب الشخصيين، فإن كل إنسان يطرح بطبيعة الحال أسئلة ميتافيزيقية. ولعل هذا الكتاب، وعلى الرغم من ادعاءات نهاية الميتافزيقيا، قد يوقظ اهتمام بعض القراء. وقد تتقوى الميتافزيقيا ببساطة كرد فعل عكسي خاب أمله من انتشار ادعاءات نهاية الميتافزيقيا، وتحرك الاهتمام من جديد بالمسائل الميتافيزيقية الأساسية.

يجب القول مع ذلك بأن السبب الرئيس من تأليف هذا الكتاب لم يكن في المقام الأول إيقاظ الاهتمام من جديد بالمسائل الميتافيزيقية، لأن هذا الأمر في حد ذاته غير مهم في آخر المطاف بالنسبة لنا. فطرحنا للإشكالية ومحاولة الإجابة عنها بجدية لا تتأسس أبدًا على ما هو حاسم بالنسبة للوعي التاريخي العام. فسواء أعاد الاهتمام بالميتافزيقيا اليوم أم لا، وسواء أكانت قد مسحت منذ عهد كانط وهيوم، وسواء أوجد المرء نفسه في عهد ميتافيزيقي جديد أو في عهد ما بعد الميتافزيقيا أو توهم نفسه فيه، فإن كل هذا ليس له علاقة بالإشكاليات الفلسفية التي درسنا في هذا الكتاب. إن همنا الأساسي هو محاولة الإجابة عن إشكالية ما إذا كانت ميتافيزيقا الله ممكنة بإعادة الاعتبار المعقلن للبرهان الأنطولوجي أم لا. كما أنه واضح بأن ميتافيزيقا موضوعية للوجود الإلهي غير ممكنة موضوعيًّا. فإذا كانت كل الأشكال والتعاريف والأفكار التي ننعت بها الله ما هي إلا إنتاجات إنسانية ذاتية ومنتوجات عقلية وانعكاسات للعقل الإنساني ومخاوفه ورغباته، فإنه واضح ـ حتى وإن كان كل العالم يمارس الميتافيزيقا ـ بأن الفكرة السائدة اليوم ضد عدم إمكان معرفة الله ميتافيزيقيًّا لا يمكن لها التأكد ما إذا كانت أسس البرهان الأنطولوجي صحيحة أم لا.

على الفيلسوف الحق ألا يقبل الأسس الميتافيزيقية المعاصرة للأدرية وللنسبية بهذه البساطة، بل يجب فحصها ونقدها. هل استطاع كانط وهيوم التفنيد الكلي الذي لا رجعة فيه لوجود المبادىء والجواهر التي توجد في «الأشياء ذاتها»، والتفنيد الكلي لجوهر الحقيقة المستقلة عن ذاتيتنا والتي تنبني عليها براهين وجود الله؟ أو هل يجب على الفلسفة المعاصرة أن تقوم على نقد أساسي لكانط وللمعنى الذاتي للاعتراضات الأنثروبولوجية[1]، وأن تتأسس على فلسفة للتعالي واقعية ونقدية، تبرهن بأن لا كانط ولا أتباعه الذين يصعب تعدادهم لم يستطيعوا دحض ذاك القبلي الموضوعي المؤسس في جوهر الكائن وبأن تأملًا نقديًّا جديدًا للميتافيزيقا في معناها الكامل والشامل ممكن اليوم كذلك، نعم أكبر ميتافيزيقا محببة في وقتنا الحاضر.

لكن ألا يعدّ هذا النوع من الجرأة الفلسفية لمحاولة بناء جديد للميتافزيقا ساذجًا؟ هل بالإمكان اليوم بناء ميتافيزيقا إلهية؟ إذا كان الأمر يتعلق بتأسيس فينومينولوجي للبرهان الأنطولوجي لوجود الله، كما هو واضح من عنوان هذا الكتاب، فإن هذا الرجوع إلى الفينومينولوجية لتأسيس الميتافيزيقيا يصدم بحق. ألم يفهم هوسرل الرجوع إلى الأشياء نفسها بمعنى رفض ميتافيزيقا الله ـ على الأقل في معناها الكلاسيكي ـ؟ هل لم يؤكد بأن وصف ودراسة كل الأفعال الفينومينولوجية تتأسس في الوعي، وبأنها لا يمكن أن تكون صالحة للبحث الفينومينولوجي إلا إذا كانت تعاليًا ماثلًا، يعني كحياة موضوعية واعية خالصة؟ وبهذا يكون كل طريق للميتافيزيقا مغلقًا ويكون الطريق إلى الذاتية مفتوحًا. كيف يمكن إذن الانطلاق من طريقة فلسفية بعينها تقتصر على تحليل العلاقات الموضوعية للأفعال القصدية وإيجاد طريق للتعالي وللميتافيزيقا؟

كل هذا غير ممكن في الواقع، ولهذا السبب لا يكون تأسيس فينومينولوجي للبرهنة على وجود الله ممكنًا إلا إذا كان بالإمكان شرح مبدأ المبادئ الفلسفية، كما عبّر عن ذلك هوسرل[2]، يعني بالرجوع إلى المعطيات، كما أول ذلك، ذلك أن هذا الوفاء للأشياء المعطاة في ذاتها يفرض علينا أن نعترف بالوجود المستقل وبالجواهر المستقلة عن كل افتراض ذاتي، والمتعالية بصفة راديكالية عن العقل الإنساني. لا

(1) من الممكن أن يفهم المرء ذلك بمعنى شخصانية موضوعية. وفي هذه الحالة سيصبح لمفهوم «الاعتراضات الأنثروبولوجية» معنى آخر مغايرًا تمامًا.

(2) «في مبدأ كل المبادئ حيث يكون كل معطى تصور أصيل مصدرًا صحيحًا للمعرفة، حيث إن كل ما هو أصلي لنا في «الحدس» (بمعنى في حقيقته الجسدية) يقترح أن يأخذ كما لو كان موجودًا، لكن وفقط في القمطرات الموجود فيها، لا يمكن لأية نظرية يمكن تصورها أن تقود إلى الخطأ». إ. هوسرل: **الأفكار**، ص51. انظر كذلك: :رومان إنغاردن، **الأعمال الكاملة**، الجزء الرابع، ص 69 وما تلاها.

يجب أن يتعلق الأمر في هذا الفهم لمقولة هوسرل بـ«تحليل اعتباطي»، بل يجب إبعاد مثل هذا المعنى لمقولة هوسرل من المعطيات ذاتها. يجب على المرء أن يبرهن بأن الواقعة التي مفادها أنه لا يمكننا أن نعرف ما قد لا يكون موضوع وعينا، لا تعني أبدًا أنه يكون بإمكان أي موضوع من مواضيع معرفتنا الواعية وخاصة في تعاليه إبعاد وعيه الخاص وكل وعي ممكن.

يظهر بأن جزءًا منسيًّا في الحركة الفينومينولوجية، الذي قدمه إدموند هوسرل[1] سنة 1900/ 1901 ـ بمشاركة كل من شيلر وبفندر[2] ـ يبرر العودة في عصرنا الحالي إلى الموضوعية وصلاح الأزلية للقوانين المنطقية ـ وكذا إلى عدد لا يحصى من القوانين الجوهرية على مستوى الميتافيزيقا وفلسفة الدين والأخلاق وفلسفة القانون وغيرها، يعني تلك الحركة الفينومينولوجية الأولى التي تنفي الاعتراضات التي قبلها هوسرل ابتداء من سنة 1905 و1913 كفلسفة ترانسندنتالية. فإديث شطاين، كونراد مارتينس، ديتريش فون هيلدا براند، ماكس شيلر، إنغاردن، راياخ، بفندر ـ لذكر بعض ممثلي الاتجاه الفينومينولوجي الواقعي ـ دافعوا (بدرجات متفاوتة من الراديكالية وببراهين مختلفة) عن وجهة النظر القائلة بأن دعوة هوسرل إلى الرجوع إلى الأشياء نفسها قد يمكنها أن تبرر العودة إلى «الشيء العقلاني نفسه» الذي نسي منذ عهد كانط[3]. ويظهر بأن هذه المدرسة قد ماتت، لكنها عادت إلى الساحة الفلسفية في السنوات العشر الأخيرة مع جيل جديد من الفلاسفة لتقود إلى نظرية جديدة وموضوعية في نظرية المعرفة وإلى ميتافزيقا وأنثروبولوجيا وأخلاق شخصانية. فإذا كان هوسرل يعتبر الفينومينولوجيين الذين كانوا يعارضون اعتراضاته الترانسندنتالية ساذجة، فإن الفينومينولوجية الواقعية النقدية الجديدة تحاول أن تبرهن بأن الواقعية ليست دوغمائية وبأن الذاتية نقدية، بل على العكس من ذلك فإن الفلسفة النقدية الحقيقية الوحيدة هي فلسفة واقعية وموضوعية.

يبرر هذا العرض المقتضب جدًّا لهذا الاتجاه الفلسفي نسقيًّا ونقديًّا النتيجة التي مفادها أن هناك جواهر ضرورية وقوانين وجودية غير مؤسسة من طرف الذات الإنسانية، بل توجد في ذاتها في زمن مثالي غير محدود ومطلق. تكتشف وسبق

(1) أعني هنا هوسرل «بحوث منطقية».

(2) في السنة نفسها صدر لألكسندر بفندر «فينومينولوجية الإرادة» ولماكس شيلر «الترانسندنتال ومنهج السيكولوجيا. مناقشة منهجية للمنهج الفلسفي.

(3) هذا بالضبط ما يريد قوله وإظهاره كتابنا «الرجوع إلى الأشياء نفسها».

اكتشافها، وغير مقدمة من طرف الذات. إن هذا النوع من تعالي الإنسان في المعرفة، الذي يعتبره هوسرل في «فكرة الفينومينولوجية» مستحيلًا، سيصبح مبرهنًا عليه نقديًّا كخاصية وجودية للمعرفة وكشرط لإمكان وجود كل المواضيع المركبة أو الخيالية.

باستثناء هذا فإن التطور الجديد داخل الاتجاه الواقعي للفينومينولوجيا قد حرر هذه الأخيرة نفسها من جوهرية ما تزال توجد عند رايناخ، وأعطى بذلك لطريقة ذاك العصر معنى جديدًا، من أجل تجاوز اختزال التحليل الجوهري في الجواهر الخالصة ومن أجل الوصول إلى الطريق الذي يؤدي إلى البُعد الجوهري للمعرفة الوجودية. هناك بطبيعة الحال سؤال يطرح نفسه وهو ما إذا كان الأمر لا يتعلق بارتسامات إيمانية ظنية أو بمعرفة عقائدية دينية شخصية فقط، أو هل يمكن تبرير ذلك بطريقة فلسفية خالصة؟

يجب اعتبار الدراسات المعرفية النظرية، والتي في إطارها يتم تقديم المعارف الوجودية القطعية التركيبية، كتمهيد فعلي لهذا الكتاب. لأنه وإذا لم يكن هناك وجود مستقل تمامًا عن أفكار وإنتاجات الذات الإنسانية، يعني إذا لم يكن هناك شيء لا يمكننا التعرف على جواهره الضرورية، فإنه لا توجد هناك فلسفة، لكن فقط «ادعاء التفلسف Philodoxie»، أي فقط التحرك الذاتي في الأفكار المؤقتة وفي اللغة أو في الحدود الضيقة للرضى الاجتماعي ـ التاريخي. لا يمكننا هنا تكرار أو تلخيص دراسات نظرية المعرفة، التي تسمح من منظور فكر كبار الفلاسفة كبارمنيد، أفلاطون وأرسطو، أو كذلك أغوستين، ديكارت وهوسرل[1] بالرجوع الدقيق للأشياء المعطاة في ذاتها[2]، بل فقط بالإشارة إليها. على كل حال سنتطرق في هذا الكتاب، وخاصة في الجزء الثاني منه، من حين لآخر إلى النقط الجوهرية المهمة في نظرية المعرفة والميتافيزيقا للجوهر وللوجود.

إن الفينومينولوجيا الواقعية المقدمة هنا باختصار هي في الوقت نفسه شخصانية فلسفية: إنها لا تحاول فقط إظهار أن الذات كشخص هي قمة الوجود الموضوعي في الأنطولوجيا، بل تحاول أيضًا أن تظهر بأن الكمالات الشخصية الخاصة هي كمالات خالصة، وبما أنها كذلك يمكن ويجب الاعتراف لله بامتلاكها، كما هو مناقش في هذا الكتاب.

---

(1) أعني هنا قبل كل شيء مقدمة الطبعة الأولى لـ«بحوث منطقية» لهوسرل.

(2) انظر أدولف رايناخ «**حول الفينومينولوجيا**» «**Ueber Phaenomonolgie**», Adolf Reinach وديتريش فون هلدابراند «**ما هي الفلسفة؟**» «Dietrich von Hildebrand, **What is Philosophy?**» bes. S. xii ff. und Kap. 4.. انظر كذلك كتب يوسف سايفرت «**الجوهر والشخص. محاولة بناء فينومينولوجي**»، «**تعالي الإنسان في المعرفة**»، «**الرجوع إلى الأشياء نفسها**» و«**الكائن والوجود**».

يمكن للمرء أن يلاحظ جوهر البرهان الأنطولوجي في كون «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» لا يمكنه أن يكون فقط ذاك «الهو es»، لكن من الضروري أن يكون الهو (Is) الشخصي، ولا بدّ أن يتوفر على الكمالات الشخصية المطلقة (الكمالات الخالصة)، التي اعترف له بها أنسليم الكانتربوري Canterbury في البرهان الأنطولوجي: الوعي، الحرية، القدرة، القوة، المعرفة، العلم، العدالة إلخ. إن الألوهية المجردة، والتي لن تكون «حية وواضحة» ستكون أقل درجة من الإنسان ومن الشخص، وسيكون، كما قال أنسليم، «سخيف» أن يكون المخلوق أكبر من الخالق. بكلمة أخرى فالإله غير الشخصي سيكون مبدئيًّا وضروريًّا أقل قيمة من الإنسان، وبالتالي سوف لن يكون إلهًا. لا يمكن للإنسان أبدًا تقديم الوجود غير الواعي، يعني غير الحي، كإله بأية طريقة من الطرق. وسوف نرجع للحديث بإسهاب عن البُعد الشخصاني للبرهان الأنطولوجي فيما بعد[1].

(1) إن الدراسة التي سنعرضها في هذا الكتاب هي في الحقيقة تعميق وتوسيع للميتافيزيقا الشخصانية التي عرضناها سنة 1989 في كتابنا «**الجوهر والشخص**».

تمهيد
حول البدايات التاريخية وحول ضرورة إعادة بناء فينومينولوجي للبرهان الأنطولوجي

1. عالم مفهوم في ذاته ـ إله غير معروف؟ الاحتراس ضد «البرهان الأنطولوجي لوجود الله». الذي يظهر بأنه مبني على أسس متينة

يصبح الرفض الحالي لبراهين وجود الله عامة أقوى عندما يتعلق الأمر بما ينعت بالبرهان الأنطولوجي لله أو ببرهان أنسليم، الذي حاول أن يبرهن بأن وجود الله ـ والله فقط ـ واضح من خلال ذاته ولذاته، وأن «الذي ليس هناك شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه يمكن التفكير فيه» هو أكثر عقلانية من أي شيء يوجد، وأنه بالمعنى الميتافيزيقي الأخير «مفهوم لوحده»[1].

إن هذا الادعاء الشهير لهذا البرهان، والذي عبّر عنه أنسليم بوضوح لأول مرة في القرن الحادي عشر، لا يفاجئ اليوم فقط، لكنه فاجأ منذ الوهلة الأولى لظهوره الكثير من الناس، لأنهم يميلون للاعتقاد بأن كل خصوصيات العالم المعروفة لدينا: الديمومة والنهائية، المكانية والوضوح، يمكن أن تفهم بكل سهولة. وأنها لهذا السبب لا تطرح أي مشكل فلسفي هام.

على العكس من هذا فإن ما قد يفهم بصعوبة، إذا كان هناك فهم ممكن، هو وجود كائن إلهي أزلي مخالف لعالمنا المألوف. وإذا كان من الممكن البرهنة على كائن من هذا القبيل، فإن هذا لن يكون ممكنًا إلا عن طريق البراهين الكوسمولوجية لله، التي تنطلق من وجود وجوهر هذا العالم «المفهوم في ذاته» والقابل للفهم. وفي مقابل هذا فإن ادعاء ما يسمى بـ«البرهان الأنطولوجي» إمكان معرفة الوجود الإلهي الضروري المعقلن ما هو في حقيقة الأمر إلا غطرسة عقلية،

(1) انظر كذلك: هرالد شوندورف: «**هل البرهان الأنطولوجي على وجود الله هو استنتاج خاطىء؟**» ص 991.
Harald Schondorf: «**Ist der ontologische Gottesdeweis in Fehlschluss?**» P. 991.

على اعتبار أنه لا يوجد هناك شيء أقل حضورًا وأقل عقلانية من الله، وهنا لا بدّ من تمييزه عن كل معرفة أخرى، يعني عن معرفة عالم التغير والوجود الزمني. ولهذا السبب فإن المرء يلتقي باستمرار بالأطروحة التي جاء بها كل من أرسطو وطوماس الأكويني، والقائلة بأنه ونظرًا لاختلاف نظام المعرفة، فإن المرء يتعرف على جوهر الوجود قبل أن يتعرف على الوجود الأنطولوجي.

وهنا بالضبط يلمس المرء أن مبادئ الفينومينولوجيا التي تفرض الانطلاق من الوجود المشخص (في لحمه ودمه) ومن الأشياء في ذاتها تناقض الدفاع عن البرهان الأنطولوجي. ولهذا السبب بالضبط رفض كل الفينومينولوجيين تقريبًا البرهان الأنطولوجي هذا[1]، لأن المرء يغادر فيه أساس كل ما يمكن تجربته وكل ما هو معطى، ليس فقط لأن الطريقة الفينومينولوجية «تضع الوجود الحقيقي في دائرة» للوصول إلى دراسة الأشكال الوجودية، والتي لا تسمح أبدًا بالانتقال من الجوهر إلى الوجود. لهذا إذن رفض البرهان الأنطولوجي ليس فقط من طرف (هوسرل الهرم)، والذي اقترب أكثر في شيخوخته إلى الكانطية والذاتية، بل كذلك من طرف الفينومينولوجيين الواقعيين الذين يفترضون أن موضوع البحث الوجودي الفلسفي للكائن يكون مستقلًا عن كل وعي إنساني.

لا بدّ في الواقع من إعادة صياغة الطريقة الفينومينولوجية وإعادة تسقيفها من أجل المرور من تحليل «الأشياء نفسها» إلى المعرفة الفلسفية لله. ومن أجل تحقيق

(1) لا ينطبق هذا على هيغل وكذا أدولف راياخ وديتريش فون هلدبراند فقط، والذين سنرجع لهم فيما بعد، بل ينطبق هذا أيضًا على إديت شطاين: «**الكائن النهائي والكائن الأزلي**»، ص 106 ـ 107. ومن بين الفينومينولوجيين الذين دافعوا عن البرهان الأنطولوجي هناك بما لا يدع مجالًا للشك ماكس شيلر، في فلسفته الدينية وكذا في تعاليم أعلى بديهياته، سنتطرق له فيما بعد كذلك، ويرى في كتابه: «**الشكلانية في الأخلاق وأخلاق القيم المادية**»، ص 298. الجوانب الإيجابية لـ«الأنطولوجيا»، والتي تصبّ في الحقيقة في اتجاه البرهان الأنطولوجي. لكن في الصفحة نفسها (298) يرفض شيلر كذلك بوضوح البرهان الأنطولوجي عندما يقول: «مرفوض بالكامل لكن وجهة النظر المرتبطة إلى حدّ الساعة بالشكل الحالي للأنطولوجيا، بحيث يمكننا إدراك الوجود في معناه الأساسي كـ«إله» «حقيقي»، هذا الفهم الشيليري، والذي انتقدناه في كتابنا «Back to Things in Themselves» الجزء 2 يتكرر في كتابه «**فلسفة الدين**»، «المدار المطلق والافتراض الواقعي لفكرة الله» وخاصة ص 183 وما بعدها، حيث رفض شيلر من مبدأ فينومينولوجي كل براهين وجود الله، وخاصة البرهان الأنطولوجي، على الرغم من أنه يقول مع كانط وباستحضار كانط، على أنه إذا كان هناك برهان على وجود الله فإنه لن يكون إلا البرهان الأنطولوجي (ص187)، حتى وإن بقي غير واضح لأنه يقول أيضًا قبل هذا إن كل معرفة وجودية لا بدّ أن تكون تجريبية.

هذا لا يجب توضيح استقلال الكائنات الضرورية والعلاقات الوجودية فقط، كما حاولت أن أبرهن على ذلك في كتابي: «الرجوع إلى الأشياء نفسها»، بل إن الرجوع إلى الأشياء نفسها يجب أن يجد طريقه لمعرفة الوجود الواقعي وكذا تلك الكائنات التي توجد بطريقة فرضية ـ كانعكاس للأشياء الأخرى ـ.

عندما نستعمل الطريقة الفينومينولوجية وعندما نلتزم بالالتصاق بالأشياء نفسها فقط، فإننا ننطلق من كون العالم وحده هو الذي يوجود وبأنه لا يمكن أن نفهم إلا العالم وبأنه وعندما نفكر بعمق يتضح لنا أن المعرفة المباشرة غير متجانسة مع العقلانية، وبأنه بالمعنى الدقيق فإن عكس الظاهر هو الصحيح، وبأن وجود وجوهر العالم هو «شيء مفروغ منه»، وبأن جوهر الله لا يعرف، وبأن العالم معقلن في ذاته، وبأن الجوهر الإلهي غير مفهوم.

أكيد أنه لا يمكننا نفي معرفتنا المباشرة للعالم ـ على الأقل العالم الذي يكون في متناول حواسنا ـ الذي نرى، نلمس، نسمع، والذي يمكن معرفته عن طريق مصادر أخرى، وعن طريق تأمل محسوس، وبطريقة مباشرة خاصة، كما هو الشأن بالنسبة للرؤية الحسية الملموسة إلخ. إن الصور الأصلية لكل فهم مباشر توجد كذلك في المستوى الروحي.

إن عالم وعينا وعالم كياننا الخاص، حتى وإن بقي كصورة خلفية لحياتنا الواعية عندما نقارنه مع الأشياء والأشخاص الذين يمكن إدراكهم بالحواس، يكون سهل الإدراك بالمقارنة مع الأشياء التي يمكن إدراكها، وبالمقارنة مع كل ما نعرفه، بما أنه يمكننا بفضل إدراكنا أن نفهم ونحلل المعطيات الحسية والأشياء الأخرى التي تفوقها كالحيوانات والإنسان. إننا نعرف وجودنا الواعي، كما وضح كل من أوغسطين وديكارت، بتجربة مباشرة، بمعرفة قطعية، هذه المعرفة عن أنفسنا التي لا تكون في متناول لا الله ولا المواضيع الواقعية التي نعرفها عن طريق وعينا. إننا لا نمتلك أية فكرة مباشرة عن الله، فلا نلتقي بالوجود المطلق كما نلتقي بالعالم المحسوس، أو كمجرى [عاصفة] حياتنا الواعية وأنانا الشخصي. وليس كذلك كالناس الآخرين مع من لنا علاقة في آلاف التجارب المعقدة كما هو الشأن في سلوكات التفاهم والمحادثة أو الحب. إن الله بالمقارنة مع الأشياء التي يمكننا لمسها غائب عن دائرة تجربتنا.

انطلاقًا مما سبق لا يمكن أن يكون هناك اختلاف في كون المعرفة الإنسانية تسمو دائمًا، وفي كون الإنسان بحدود معطياته التجريبية وإمكانات تجربته لا بدّ أن يبدأ بالتجربة في العالم. فكل معرفة إنسانية تبدأ بمعاشات [مفرد معاش] وأفعال قصدية حسية ونفسية، حيث تكون مواضيعها معطاة لنا مباشرة، تمامًا كما هو الشأن بالنسبة لتجربتنا الداخلية لوعينا الخاص وكذا معاشاته وقراراته المعطاة لنا مباشرة. إن كل معرفتنا تبدأ إذن بتجربة الكائنات الموجودة في العالم.

صحيح كذلك، كما يؤكد على ذلك البرهان الكوسمولوجي، أن كل معرفة إنسانية لله، على الأقل تلك التي لا تعتمد على المعرفة المباشرة والصوفية لله (كما هو الشأن عند أنسليم حسب بعض المحللين)، لا بدّ أن تمرّ بالعالم، ولا يمكنها أن تنطلق من رؤية أو تجربة مباشرة متعلقة بالله.

لا ينتج عن كل هذا بأي حال من الأحوال تأكيد صحة الفرضية القائلة بأن وجود العالم في ذاته ولذاته، وكذا وجوده لروحنا يكون أكثر عقلانية وأكثر فهمًا من وجود الله. ولا ينتج عن هذا كذلك صحة الفكرة التي تنطلق من التجربة ومن التفكير الإنساني في العالم لتؤكد على أن معرفة العالم عن طريق التفكير في خصوصياته تؤدي إلى إمكان تسهيل شرحه وعقلنته في شروط وجوده أكثر من التأمل في الجوهر الإلهي. بمعنى آخر: لا ينتج عن حاجة العقل الإنساني الانطلاق من العالم كون العالم قادر أن يجيب عن سؤال: «لماذا هناك شيء ما وليس لاشيء؟» عوض أن يجيب عن هذا السؤال الجوهر الإلهي، ولهذا السبب فإن وجود الله هو أكثر عقلنة من العالم، نعم العقلاني الوحيد، «المفهوم» في حد ذاته.

سيوضح لنا تفكير فلسفي لاحق على أن وجود العالم، طالما اعتبرناه في ذاته ولذاته، هو وجود أكثر غموضًا ولا يمكن تأسيسه، ولو كان هذا العالم واضح وضوح الشمس وكيفما كانت المعطيات التجريبية المعطاة لحواسنا. لا بدّ إذن من التمييز الدقيق بين المعطيات الحسية وبين المعطيات العقلانية القابلة للفهم. ولا يتعلق الأمر هنا بقابلية فهم من بين قابليات فهم أخرى كثيرة، كما يمتلكها بدون شك الجوهر الداخلي للعالم، لكن بتلك العقلانية وبتلك القابلية للفهم للوجود الذي يمكنه أن يجيب عن سؤال: «لماذا هناك شيء عوض اللاشيء؟».

2. الاكتشاف البارمنيدي وأطروحة الشيئين الأولين الواضحين لماكس شيلر

إن الاختلاف الجوهري بين المعطيات الحسية والمعطيات العقلانية من جهة، وبين عدم تمكن العالم الإجابة عن أسباب وجوده من جهة أخرى قد وجدت بوضوح يفاجئ عند أكبر الميتافزيقيين القبل السقراطيين، ويتعلق الأمر ببارمنيد. فالأشعار التي جمعها في «In nuce» تحتوي على البرهان الأنطولوجي وعلى البرهان الكوسمولوجي لوجود الله. وقد يمكننا أن نؤول هذا بكون بارمنيد حاول أن يفهم هذا العالم المتغير، المحدود، الموجود في زمان معين والمتعدد. وبما أنه فكر في العالم فقد أصبح واضحًا له بأن المطلق، الذي يعتبر أساس وجود العالم، والذي يمكن أن يتضمن وجود العالم، لا يوجد في الحقيقة. فلا الوجود الفردي في العالم ولا العالم بأكمله يمتلك أسبابًا كافية لوجوده في ذاته، وبالتالي للموجودات الأخرى؛ لأنه واضح بأن الوجود الذي لا يمتلك أسباب وجوده في ذاته لا يمكن في آخر المطاف

أن يشرح الموجودات الأخرى التابعة له، لأن الشرح النهائي للوجود لا يمكن أن يوضح إلا من خلال مصدر يمكنه شرح نفسه بنفسه.

وبما أن بارمنيد قد توصل بوضوح إلى هذا من خلال تفكيره، إضافة إلى توصله إلى كونه لا يمكن أن يرى أي سبب آخر لوجود العالم خارج العالم نفسه، فإنه وصل إلى نتيجة كون العالم، كيفما كان واضحًا في تجربتنا، لا يمكن أن يكون إلا وهمًا وحلمًا لا يمتلك أي وجود حقيقي، لأنه لا يتوفر على أي أساس عقلي لوجوده. لكن أينتج عن هذا كون «لاشيء يوجد على الإطلاق؟».

يتحاشى بارمنيد هذا الجواب النيهيلي (العدمي) عن السؤال الضمني الذي طرح: هل ولماذا يوجد هناك شيء عوض اللاشيء؟ على الرغم من أنه يعترف وككل الذين طرحوا هذا السؤال بالواقعة، والتي يعتبرها ماكس شيلر الوضوح الأول المباشر، القائلة بأنه يوجد هناك بالفعل شيء عوض اللاشيء: إن البديهية الأولى المباشرة، أي تلك البديهية المكونة لعبارة «الشك في شيء ما» (الشك في وجود شيء ما، الشك في حقيقة فرضية ما. إلخ)، هي بديهية مفترضة، لكنها تؤكد بوضوح بأن هناك شيئًا يوجد، أو بتعبير أدق بأن: «اللاشيء لا يوجد sei nicht Nichts»، (على الرغم من أن كلمة لاشيء Nichts لا تعني فقط لا عدم وجود شيء ما Nicht-Etwas ولا عدم الوجود هنا لشيء ما Nicht-Da-Sein von etwas لكنها تعني ذاك العدم المطلق، والذي لا يكون فيه نفي وجوده في الوجود المنفي، بحيث إن الوجود هكذا أو الجوهر والوجود هنا لا يكونان متميزين الواحد عن الآخر. إن الواقعة القائمة، والمتمثلة في كون اللاشيء لا يوجد، هي في الوقت نفسه موضوع المعرفة الأولى المباشرة والموضوع الأكثر إدهاشًا لا آخر الدهشات الفلسفية. وعلى الرغم من أن هذه الحركة الانفعالية تنتج عندما تكون مسبوقة بسلوك خشوع فقط، والتي (أي الحركة الانفعالية) تعدّ جزءًا من الأفعال الانفعالية التي تهيئ سلوكًا فلسفيًّا، والتي تمحي خصوصية المفروغ منه للوجود وبغضّ النظر كذلك على أي شيء سأركز، أو إلى أي شيء سأنظر، هذا الشيء المحدد من طرف معيار الوجود الطبقي[1] فإن أي مثال مأخوذ بالصدفة من ضمن نوع أو عدة أنواع من الوجود،

(1) يقول النص الكامل:

«... ـ كما أن هناك مثلًا الكائن هكذا (So Sein) الكائن هنا (Dasein) الكائن الواعي (Bewusstsein)- الكائن الطبيعي (Natursein) الكائن الواقعي (reales Sein) أو الكائن غير الواقعي موضوعيًّا (Nicht reales Sein) الكائن ـ الموضوع 0-(Gegenstand-sein) الكائن الفاعل، الذي يكون في الوقت نفسه الكائن ـ الموضوع ـ الكائن المعارض؛ الكائن القيم (ذو قيمة) (Wertsein) أو الكائن القيم «الوجودي»، الكائن الجوهري، الوصفي، العرضي أو الكائن العلائقي، الكائن الممكن... أو الكائن الحقيقي، الكائن غير الديمومي أو ببساطة =

التي تتلاقى مع كل نوع في ذاته، فإن هذه المعرفة تصبح واضحة لي بوضوح لا نقاش فيه ـ إلى حدّ أن هذا الوضوح يضيء كل شيء بوضوح، أي يوضح كل ما يمكن تخيله بالمقارنة معها (المعرفة) ـ بطبيعة الحال فإن الذي لم يرَ هوة العدم سوف لن يلاحظ مطلقًا الإيجابية الرفيعة لمضمون معرفة كون هناك شيء يوجد عوض اللاشيء...»[1].

يصل بارمنيد إلى وجهة النظر التالية: إن الكائن الوحيد المفهوم، الذي يملك أساسًا عقليًّا لوجوده، وبالتالي العاقل، هو ببساطة ذلك الكائن غير المخلوق والمطلق والأزلي (das Esti)[2]. ولا يمكن فهم هذا النوع من الوجود ميتافيزيقيًّا إلا بطريقة عامة، يعني دون أن يكون لذلك تأثير على صفات الكائن الذي ليست له بداية والمؤسس لذاته. لا يتعلق الأمر هنا إذن بمعرفة ما إذا كان هذا الكائن ماديًّا أو روحيًّا، شخصيًّا أو لاشخصيًّا (ES)، إن الأمر يتعلق أساسًا بالكائن المطلق، الضروري والموجود في ذاته، والذي يعتبر في آخر المطاف عقلانيًّا ويمكن فهم وجوده. بالإمكان التعبير عن جوهر وجهة نظر بارمنيد هكذا: إذا كان لا بدّ أن يوجد هناك شيء ما، فيجب إذن أن يكون ذاك الكائن الضروري والمطلق سواء أكان في العالم أو كان مغايرًا له كحقيقة متعالية راديكاليًّا.

ويضيف بارمنيد خطوة أساسية أخرى: إنه يعترف بأنه من المستحيل أن يكون هذا الكائن المطلق كائنًا زمنيًّا له بداية وله نهاية. فلا يسمح بارمنيد لنا «أن نفكر أو أن نقول» بأن للكائن المطلق وللكائن ذاته بداية، وبأنه قد يكون أتى من العدم (Nichts). فأية قوة بإمكانها أن تبدأ من عدم الوجود (Nichtsein) لتصبح وجودًا في الحاضر عوض وجودها في الماضي أو في المستقبل. إنه يرى أبعد من هذا عندما يؤكد على أن المطلق العقلاني الوحيد لا يمكن أن يكون تعددًا مليئًا بالنواقص والفراغات، مليئًا بعدم الوجود، لكن يجب أن يكون وجودًا وحيدًا، ضروريًّا، دون بداية، أزليًّا وأنه ببساطة موجود. وعلى أساس هذه الخطوة البارمنيدية لا يمكن لصفات هذا المعقلن الوحيد وهذا الكائن المفهوم أن تبقى موضع تساؤل. وفي كل الأحوال لا بدّ لهذا الكائن المطلق أن يمتلك الصفات الضرورية التالية: الوجود الضروري، عدم البداية،

= الكائن المستمر أو الحاضر ـ ، الكائن الماضي والمستقبلي، الكائن الحقيقي (لفرضية ما مثلًا)، الكائن الصالح أو الكائن القبل المنطقي، باستثناء الوجود العقلي «المتخيل» (مثلًا «الجبل الذهبي» المتخيل أو الشعور Gefuehl المتخيل كذلك).

(1) انظر ماكس شيلر «**حول جوهر الفلسفة والشروط الاخلاقية للإدراك الفلسفي**» ص93 ـ 94 يبدأ هذا النص بالملاحظة القيمة التالية: «لهذا السبب لا بدّ لكل بحث عن جوهر الفلسفة أن يبدأ بإشكالية «نظام الحقائق الأساسية».

(2) انظر النص السابق لبارمنيد.

عدم الزوال، امتلاك الوجود والوحدانية. ولا يمكن أن يشابه كل هذه الأشياء الكثيرة والزمانية الموجودة في العالم، والتي نحاول أن نقنع أنفسنا بأنها موجودة.

على الرغم من الأهمية الميتافيزيقية لوجهة النظر البارمنيدية هذه، فإنه لا يمكننا أن نوافقه على أن هذا العالم، الذي يستمد وجوده الحقيقي ليس فقط من فرضيات بارمنيد بل وأيضًا لأنه معطى لنا مباشرة دون شك ـ على كل في علاقته مع عالمنا ـ، هو عالم ـ موجود واحد ـ لم يكن من الضروري أن يوجد حقيقة[1].

وحتى وإن لم نكن نوافق بارمنيد إلا قليلًا عندما يقول بأنه لا يمكننا أن نجد أساسًا لوجود هذا العالم خارج العالم الزماني نفسه، فإننا نرى على أن أطروحته، التي تحتوي على المبدأ الأساسي لما نسميه البرهان الأنطولوجي لوجود الله، تتضمن الكثير من الحقيقة، بحيث يمكن أن نعبّر عنها بالطريقة الموالية: إن الكائن الخالص فقط، والكائن في شكله المطلق فقط، الكائن (Ist) البسيط، والذي لا يحتوي لا على عدم الوجود ولا على نواقص، هو طبقًا لذاته نفسها مفهوم وعقلاني في حد ذاته. إذن، وكما سيوضح ذلك تحليل لاحق في هذا الكتاب، فقط هذا النوع من الوجود المطلق هو الذي يمتلك بما فيه الكفاية أساس وجوده في ذاته. وفقط هذا الكائن الإلهي المطلق هو الذي يمتلك وحده وجوده في ذاته، لأنه هو الوحيد الذي يمتلك هذا الأساس. ومن ثم، وإذا كان لا بدّ أن يوجد هناك شيء، فلا بدّ أن يكون قد وجد قبل كل الموجودات الأخرى، قبل كل البراهين الكوسمولوجية لوجود الله التي تنطلق من العالم لتصل إلى الله، وكشرط أساسي لهذه البراهين. بإمكان المرء أن يلخص جوهر وجهة نظر بارمنيد كالتالي: إذا كان هناك كائن موجود، وهذا واضح من القدم، فإن هناك أيضًا كائنًا ضروريًّا، كائنًا مطلقًا أزليًّا (الكائن المطلق)[2].

---

(1) للمزيد عن برهان الكوجيطو انظر **سايفرت** «**الرجوع إلى الأشياء نفسها**» الجزء 5 وما بعده.

(2) انظر شيلر المرجع السابق ص.ص. 94 ـ 96، بالمناسبة هناك فرق مهم بينه وبين أنطونيو روسميني Antonio Rosminis فيما يخص معالجة البرهان الأنطولوجي. انظرAntonio Rosminis, Teosofia-Libro III, Sezione II, Cap. 3, articlo V, Paragraph1, «Primo corrolario: dimostrazione a priori d' ell esistenza di Dio».

انظر كذلك: (Ideol.1456-1460; Sistema 178 في هذا النص يقول روسميني (ص 218، 103، 111):

Nel quale processo d'idee si vede che la proposizione: «Dio esiste» è una conseguenza dell'altra: «l' essere esiste», e che solo dopo aver tirata questa conseguenza s' intende, che nel concetto di Dio si contiene quello dell' esistere...

انطلاقًا من إتمام هذه المفكرة يرى المرء أن جملة «الله يوجد» هي نتيجة جملة أخرى «الكائن يوجد» وبعدما يستخرج المرء هذه النتيجة يفهم أن كلمة الله تحتوي على الوجود» (ترجمة المؤلف). =

سنلاحظ في النص التالي التشابه الكبير بين المعارف البارمنيدية وبين وجهة نظر شيلر: «إن الكائن الذي يوجد ـ عندما يوجد ـ والذي يكون وجوده مؤكدًا، يكون يحمل وجوده في ذاته وفي ذاته فقط، ونريد أن نسمي هذا الكائن ـ وبغضّ النظر عن كيفية تحديده انطلاقًا من الكائنات الأخرى ـ بالكائن المطلق». وهذا الإدراك الذي يؤكد على وجود كائن مطلق[1] هو الإدراك الواضح الثاني[2]: «وهكذا فإن ضوء هذا الضوء لهذا الإدراك الثاني تابع لما نستبعده في كل وجود نسبي وتابع (هنا قبل كل شيء في ذاته)، ليس فقط للوجود لكن أيضًا لغير الموجود Nichtsein النسبي، إذن لا يجب ـ دون أن نلاحظ ذلك أو أن نعرفه ـ أخذ أي وجود نسبي على أنه وجود مطلق.

إن بداهة الوجود، التي تعتبر بالفعل حاجزًا في وجه الإدراك الواضح للإيجابية الكبيرة للاحتمال المتمثل في وجود شيء ما عوض اللاشيء، وكذا نفي العدم النسبي للشيء، هذا العدم الذي نجده في مواضيع مختلفة وبطرق مختلفة في مناطق مختلفة للوجود النسبي، هما وظيفة غير مستقلة لهذا «الكبرياء الطبيعي»، لهذا الإفراط الطبيعي في تقدير الذات (بطبيعة الحال من وجهة نظر بيولوجية، وبالتالي ما ينتج عن هذا من الثقة في الذات من طرف الكائن، هذه الثقة التي تنفي مثلًا الموت والوقت غير المحدد، يعني أننا لم نكن موجودين وسوف نصبح غير موجودين، تفنى أمام الوعي. وفقط عندما نتعلم ألا نندهش بأننا أنفسنا لسنا لاشيء، يمكننا عند إذن استقبال كل ضوء هذين الإدراكين اللذين سبقت الإشارة إليهما قبل كل المعارف الأخرى».

على كل حال يخلط شيلر هنا في «إدراكه الواضح الثاني» ما يسمى بالمعرفة البارمنيدية بمعرفة أخرى لم يصل إليها بارمنيد: يعني تبعية الكائن غير المطلق للكائن المطلق، هذه التبعية التي يستبعدها بارمنيد في حلوليته.

= ويضيف روسميني:

Ma secondo la maniera propria di favellare, che noi constantemente seguiamo, la proposizione: ''Dio esiste'' si deve dire dimostrabile a priori ma non per dè nota, perchè ha bisogno di un' altra proposizione precedente nella mente nostra...

إذن وطبقًا لطريقة الكلام الحقيقية، والتي نحافظ عليها دائمًا، يجب على المرء أن يقول إن عبارة «الله يوجد» يمكن البرهنة عليها قبليًا، لكنها غير معروفة في ذاتها، لأنها بحاجة إلى الجملة التي تسبقها والتي تحتاجها روحنا كذلك [ويتعلق الأمر بوجود الكائن]» (ترجمة المؤلف).

(1) تعتبر هذه الجملة الإضافية لشيلر «أو وجود، والذي من خلاله لا يمكن للكل الآخر أن يمتلك الكائن المطلق» تعبيرًا عن فكرنا في هذا المضمار، والتي شرحناها سابقًا.

(2) كما سبق وإن قلنا فإن شيلر يعارض البرهان الأنطولوجي ـ حتى وإن كان يسقط في الوقت نفسه في تناقض حاد عندما يتحدث في فلسفته عن الواقعة الواضحة الثانية.

بغضّ النظر عن هذا، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو ما إذا كان ممكنًا اعتبار هذا الإدراك الثاني بـ«الإدراك الواضح الثاني». أولًا، وعلى الرغم من أن أسباب الإدراك «الواضح الأول» لشيلر قد تكون مقنعة، فإنها تتضمن ضروريًّا بطريقة ضمنية معارف أخرى، وخاصة تلك التي يصفها شيلر بالإدراكات «التخمينية» كتلك التي تتعلق بالكوجيطو. فبدون بداهة وجودنا الواعي لا يمكننا إذن أن ندرك أي وجود آخر. وينطبق هذا كذلك على «الإدراك البديهي الأول» لشيلر، الذي يعتبر بالنسبة لنا إدراكًا بديهيًّا لأنه معرفة يقينية للأنا Ich، لأنه يفترض معرفة بديهية وتعالي هذه المعرفة، وبالتالي تضمنه لهذه المعرفة. من هنا فإنه من الصعب افتراض «تنظيم» مطلق للبديهيات، لأن العقلانية اليقينية الحقيقية تكون دائمًا «كونًا عاقلًا»، والذي يتكوّن من علاقات بديهية لا حصر لها، وليس من تتابع عددي (سوماري) للأحكام البديهية «البديهية الأولى»، «البديهية الثانية» إلخ. فالبديهية الأولى مثلًا تحتوي على إدراك جوهر الوجود، ليس فقط بسبب الواقعة المتمثلة في كون شيء ما يوجد وفي اعتبار أننا نحن أنفسنا نوجد وندرك، بل أكثر من هذا بسبب العلاقة بين الوجود وبين «وجود شيء ما» وبسبب طبيعة البداهة وبسبب كونها تجعلنا متضمنين فيها، وبسبب مبدأ التناقض إلخ. وفي الإدراك فقط الذي يعتبره شيلر «بديهيًّا ثانيًا» نجد افتراض معارف أخرى، كما سوف نرى، كالديمومة والعرضية إلخ. وعلى الرغم من كل هذا فإننا لم نضع بداهة هاتين المعرفتين اللتين استعرضهما شيلر موضع تساؤل. على العكس من هذا فإن شيلر قد أكد بحق على وضوحهما.

على عكس البداهة القائلة بأنه إذا كان هناك كائن موجود، الذي يجب أن يكون موجودًا ككائن ضروري مطلق وأزلي كما سبق وأن قلنا، فإن وجود العالم كما نفهمه هو ببساطة غير معقلن وعدم مفهوم في وجوده، مادمنا نتأمله في ذاته ونفكر فيه كخليط غريب بين الوجود وعدم الوجود[1]. أكثر من هذا يمكننا أن نعترف بأنه ليس هناك أي وجود في العالم، وبأن وجود العالم نفسه مستحيل إذا كان قائمًا بذاته، أو إذا كان محددًا في ذاته ولذاته. ولتأكيد هذا يمكن للمرء ذكر فلاسفة ملحدين كسارتر مثلًا، الذي أكد على عدم عقلانية وجود العالم، حيث إنه اعتبر وجوده وجودًا زائدًا (إضافيًّا) De trop وإن كل محاولة للبرهنة على وجوده تبقى مجردة، لأنه لا يعترف بوجود العالم كوجود ضروري، ولأنه لا يرى أي مبرر للكائن العرضي في ذاته وبذاته، وقد اعترف له بهذا ليس المفكّر اللأدري برتراند روسل، لكن الفلاسفة التوحيديون كذلك[2].

(1) انظر سايفرت Seifert, **Essere e persona**, Chap. 10-13 حيث حاولنا تأسيس البرهان الكوسمولوجي لوجود الله على أساس فينومينولوجي.

(2) سنرجع إلى النصوص التي تهمنا في «الوجود والعدم» لسارتر فيما بعد.

بما أن البرهان الأنطولوجي على وجود الله، وكذا كل البراهين العرضية الأخرى على وجوده تجد جذورها الفلسفية المعرفية في شعر بارمنيد، فإننا سنقدم وسنحلل أهم المقاطع في هذا الشعر العنيف[1]: «لم يبق هناك إلا طريق وحيد يمكن للمرء أن يتحدث عنه بعقلانية ألا وهو كونه موجود، وهناك الكثير من العلامات على ذلك، بحيث إن ما هو كائن هو غير مخلوق وغير قابل للإتلاف، إنه إذن كامل (Oulomenes)، غير قابل للتغيير وليست له نهاية (Ateleston)؛ لم يكن في الماضي وسوف لن يكون، بل إنه يوجد الآن ككل في الوقت نفسه (nun estin homou pan)، واحد (hen)، يمتلك وجوده في ذاته، ومتحد مع وجوده في ذاته (syneches). فأي خالق تريد أن تجد له؟ وسوف لن أسمح لك أن تقول أو أن تفكر «انطلاقًا مما هو غير موجود»، لأنه لا يمكن لا القول (عقليًّا) ولا التفكير بأن (الكائن) غير موجود. وأية ضرورة كان بإمكانها أن تدفعه للوجود انطلاقًا من اللاشيء وأن يوجد في وقت متأخر عوض وقت مبكر؟ هكذا إذن سيكون الوجود في (ذاته) إما موجودًا مطلقًا أو غير موجود على الإطلاق. كيف يمكن لهذا الموجود أن يهلك بعد هذا؟ أو كيف كانت بدايته؟ لأنه سوف لن يوجد إذا كان ليس موجودًا وسوف لن يكون موجودًا كذلك إذا كان «سيوجد في المستقبل». إذن لا يمكن أن يكون قد بدأ بالوجود كما لا يمكن تصور صيرورته.

لا يمكن قسمة الوجود لأنه جوهر واحد [كل متجانس]. فلا يوجد الكثير منه هنا، والقليل هناك...، بل إنه مليء بالوجود فلا يتغير أبدًا ... إنه دون بداية ودون نهاية، فبدايته ونهايته مستبعدان وغير مقبولين من طرف الإقناع الحقيقي. إنه متجانس مع نفسه وغير متغير في ذاته. إنه يستريح في ذاته... لأن ضرورة قوية تربطه بمضمون جوهره وتعمل على تماسكه من كل الجهات ... إنه ليس بحاجة إلى شيء ما، لأنه لو كانت له حاجة فإنه سيكون بحاجة إلى «الكل». لا يمكنه أن يكون إذن أكثر وجودًا هنا، وأقل وجودًا هناك، لأنه موجود بالكمية نفسها في كل مكان»[2].

إن أهم البراهين الميتافيزيقية على وجود الله متضمنة بشكل بسيط في هذا النص. ويكون كذلك حضورًا مبكرًا للبرهان الأنطولوجي لوجود الله متضمن في النص ـ على الأقل بشكل غير واضح ـ. وقد استُعرضت فيه أهم الصفات للوجود المطلق،

(1) سأستعمل ترجمتي الشخصية من الإغريقية. عندما يظهر لي أن كلمة إغريقية ما في هذا النص لها أكثر من معنى وأغنى من الكلمة الألمانية التي تقابلها سأضع هذه الكلمة الإغريقية بين قوسين. وعندما تتضمن ترجمتي لحظة من لحظات التأويل، والتي تتجاوز الترجمة الحرفية، سأضع الكلمات المعنية بالأمر بين قوسين. وعندما أشير إلى ترجمة حرفية أخرى كبديل لترجمتي سأضع هذه الترجمة بين قوسين.

(2) انظر بارمنيد **simplicius Plys** 145, fr 8.

أو أُشير إليها ضمنيًّا. لا نريد هنا أن نبحث ما إذا كان التصور البارمنيدي للكائن المطلق ماديًّا، كما افترض ذلك الكثير من الباحثين، أو ما إذا كان بارمنيد أكثر من هذا، على الأقل ضمنيًّا في نصوص أخرى، قد لمح إلى شيء من هذا القبيل كما عبّر عن ذلك تلميذه ميليسوس Melissos[1]. إن بارمنيد ينكر أن عبارة «الوجود هنا أكثر من هناك» تتضمن نوعًا من المادية، والتي اعتبرت هكذا إلى عهد ديكارت، وبهذا فإنه يظهر أنه قد علم مبادىء الروحانية الحقيقية للوجود الإلهي[2]. أكثر من هذا فإننا نريد هنا أن نركز على جوهر الفكر البارمنيدي بإلقاء نظرة على ذاك (الهناك) لكي نصل إلى «الأشياء نفسها Sachen selbst » عوض البحث فيما أراد أن يعنيه في جملته، وهي إشكالية لا يمكن الإجابة عنها بيقين.

يطرح بارمنيد هذا السؤال، والذي طرحته كل البراهين التي أرادت البرهنة على وجود الله، وهو في الوقت نفسه سؤال ميتافيزيقي قديم: «كيف يمكن خلق الكائن لكي يصبح عاقلًا عن طريق ذاته، ولكي يمتلك عن طريق ذاته أساس وجوده؟». في جوابه عن هذا السؤال اكتشف بارمنيد واقعتين ميتافيزيقيتين وكذا الخاصية المعرفية للفلسفة التي تؤسس كل طريقة ميتافيزيقية وكل البرهان الأنطولوجي على وجود الله.

أولًا: يجب على الكائن المفهوم في ذاته ومن خلال ذاته أن يكون وجودًا مخالفًا لكل الخصوصيات الجوهرية الخاصة بوجود العالم. لا يجب عليه أن يكون دَيموميًّا/ زمنيًّا ولا يجب أن يكون لوجوده تتابع زمني من الماضي إلى

(1) من المعروف أن ميليسوس، تلميذ بارمنيد، قد اعترف بأن الوجود الضروري والأزلي، والذي سماه بارمنيد بـ(Nous) (الروح Geist) هو غير مشخص ولانهائي، على الرغم من كون باحثين آخرين مثل Gomperz و Reale يعتقدون أنه يجب فهم اللاشخصي واللانهائي لميليسوس بمعنى عدم وجود أي شكل مادي معين يحدد هذا. ويؤكد Giovanni Reale على أن الفضل يرجع لأفلاطون في اكتشاف الروح الحقيقية في phaidon وفي deuteros plous. انظر **ميليسوس الساموسي** مقطع 6: «لكن إذا كان غير نهائي، فإنه واحد، لأنه إذا كان هناك كائنان اثنان فإنهما سوف لن يكونا لانهائيين، لكن سيحدد الواحد منهما الآخر»، وفي المقطع 9: «إذا كان الوجود موجودًا فإنه يجب عليه أن يكون واحدًا، وعلى اعتبار أنه واحد فلا يحق له أن يتوفر على جسد، فإذا كانت له أعضاء، فإنه سيتوفر على أجزاء وبهذا فلا يمكن أن يكون واحدًا».

(2) أظن أن لاشخصانية الوجود الأزلي ناتجة عن أطروحة بارمنيد القائلة إنه غير قابل للقسمة (المقطع8) ومن: «لا يمكن أن يوجد هنا الكثير منه وهناك القليل» (المقطع 8)، وإنه حاضر وكامل. ففي الفلسفة القديمة أو عند أوغسطين اعتبر أنه يوجد منه أكثر في الأماكن الفسيحة والكبيرة أكثر منه في الأماكن الضيقة. انظر مثلًا: Ludger Hoelscher, **The Realty of the mind**. St. Augustinus Arguments for the Human soul als spiritual Substance, P. 11.

الحاضر ثم المستقبل. لا يجب أن يكون مؤسسًا على الحركة ولا أن يصبح. لهذا السبب لا يمكن أن يكون موضوعيًّا موجودًا ماديًّا، لأن إمكان الحركة وأخذ أشكال مختلفة تنتمي إلى جوهر المادة. لا يجب أن يكون قابلًا للقسمة ولا تابعًا لأي شيء خارجًا عنه باستثناء تبعيته لذاته. لا يجب أن تكون له بداية ونهاية. بكلمة موجزة يجب على الكائن المطلق أن يكون مخالفًا للعالم الذي يمتلك واقعيًّا الخصائص التي ذكرناها.

ثانيًا: يعترف بارمنيد بأن هذا الكائن ـ الذي يعتبر وحده أصل كل ما هو عقلي، لأنه هو الوحيد الذي يجيب عن سؤال لماذا يوجد هناك شيء عوض اللاشيء، والذي يختلف تمامًا عن العالم ـ لا بدّ أن يمتلك صفات جوهرية للألوهية. ويرى بأن الكائن المؤسس في ذاته ومن خلال ذاته يجب أن يكون كائنًا غير مخلوق وغير فان، لانهائيًّا وأزليًّا. فوجوده لا بدّ أن يكون في الحاضر الأزلي، بحيث إنه لا يقود إلى لم يعد يوجد NICHT MEHR SEIN لـ«الذي كان يوجد»، ولا إلى الذي لا يوجد بعد Noch-Nicht-Sein المستقبلي، كوحيد «واحد» و«كوجود خالص». فالوجود المطلق يجب أن يكون ببساطة «مليئًا بالوجود». ولهذا، يقول لنا بارمنيد، فإن هذا الكائن ليس بحاجة إلى أصل أو سبب لوجوده خارجًا عنه. لا يجب أن يحتوي بأي حال من الأحوال على اللاوجود Nicht sein، ولا يوجد في وجوده الخالص البسيط «أكثر هنا منه هنالك». بمعنى، ولنختم هكذا، فإنه لا يوجد كذلك في المكان وغير قابل للقسمة ولا يمكن قسمة جوهره إلى أجزاء مادية متعددة غير متشابهة ولا في أماكن مختلفة. وعلى اعتبار أنه مليء بالوجود، وعلى اعتبار أن لا شيء ينقصه، فإنه يجب أن يكون كذلك غير منتهٍ، كما يرى ذلك ميليسوس تلميذ بارمنيد[1]، أو كما يقول أنسليم (في ملحق أفلاطون، أفلوطين وأوغسطين) بأنه: «لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه».

وبما أن هذا الكائن يجب ببساطة أن يكون أحسن وجود، وبإمكانه شرح نفسه بنفسه، وبهذا فإننا نلمس نواة البرهان الأنطولوجي، فإن عدم وجوده Nichtsein. يكون مستحيلًا ولا يمكن التفكير فيه، لأن «الضرورة توجد في حدود جوهره الخاصة». وأحسن كلمة يعبّر بها بارمنيد عن هذا النوع من الوجود هي ببساطة كلمة يوجد IST، هذا الشكل الخالص لمضارع فعل einai الذي ليس له فاعل، وهو

(1) انظر المقطع الثالث لميليسوس الساموسي: «هكذا إذن، وكما هو دائمًا، فإنه دائمًا ضروري، وعلى أنه كبير دون نهائية»، والمقطع الرابع: «فالذي له بداية أو نهاية لا يمكنه أن يكون أزليًّا أو لانهائيًّا».

نشيط، يحتوي ضمنيًّا على موضوع لا يمكن وصفه، لكنه ليس موضوعًا غير شخصي أو غير ذي روح، بل إنه كائن ذو روح. ففي الكائن نفسه، حسب بارمنيد (مقطع 8)، فإن: «الكائن والروح (الفكر) هما شيء واحد». فهويته القديمة وبساطته، التي معها وفيها ينصهر كوحيد Hen، لا يمكن عزلها عن وجوده الضروري («لا أسمح لك أن تفكر أو أن تقول على أنه غير موجود»)، («إنه مليء بالوجود، فإما أن يكون كاملًا أو أن لا يكون موجودًا على الإطلاق»).

يمكن اعتبار بارمنيد، بصرف النظر عن كونه تلميذًا لكزينوفان Xenophane[1]، انطلاقًا من وجهات نظره الأساسية الثاقبة هذه، والتي طورها في الكثير من جزئياتها، كأب للميتافيزيقا وللفلسفة الإلهية الغربية.

يمكننا أن نلاحظ في هذا الإطار، وبغضّ النظر عن حلوليته، حيث يمكن تمييز معارفه الإيجابية، بأنه قد أضمر وراء كل هذا النفي الخاطئ والمتناقض للوجود الواقعي للعالم معارف ميتافيزيقية مهمة جدًّا: مثلًا من المستحيل بالفعل أن السبب غير المشخص (غير الحرّ) وغير الأزلي يمكنه أن يأتي بتأثيرات زمنية وبالتعدد. وهنا فإن وجهة نظر بارمنيد أكثر عمقًا من وجهة نظر أرسطو أو أفلوطين، ذلك أن وجود العالم معطى واضح جدًّا لحواسنا ولتجاربنا الروحية إلى درجة أنه لا يمكن مناقشة هذا الأمر نظرًا لوضوحه.

بهذا إذن نكون قد وصلنا إلى الاكتشاف البارمنيدي الثالث، ويتعلق الأمر بالحكم في نظرية المعرفة في تلك الخاصية للمعرفة الفلسفية، دون أن تكون كل فلسفة وبالتالي كل برهان على وجود الله غير ممكن، يعني ذاك اليقين الواضح الذي يتجاوز ويتعالى على يقين الاهتمام بالمعاني. وقد كان بارمنيد مقتنعًا جدًّا بوجهات نظره الميتافيزيقية، بحيث إنه لم يميز البتة بين الكائن وبين العالم عن طريق نتائجه الفلسفية التي قدمها دون أمثلة ـ إنه لا يرى أي سبب آخر للكائن خارج العالم ـ.

تبقى هذه الحلولية البارمنيدية، حتى وإن كانت خاطئة، ذات أهمية مدهشة ليس فقط لأنها مؤسسة على معرفة عميقة بالعرضي والمطلق للكائن، بل أيضًا لأنه أكد على أن المواضيع الضرورية للحكم الفلسفي غير القابلة للشك هي مواضيع تجريبية في العالم الحسي. ما هو مقياس اليقين الذي كان على بارمنيد أن يعترف به للنظر العقلي لكي يتهم باسمه كل وضوح الحواس بالخداع؟ هنا يكمن اكتشاف اليقين القاطع لكل معرفة حقيقية تكون أهلًا بالفلسفة وبدونها تكون الميتافيزيقا غير ممكنة كما سبق لنا وأن قلنا.

(1) انظر النصوص التي سوف نستشهد بها لاحقًا لكزينوفان وبارمنيد.

على الرغم من كل الاعتراضات ضد الفلسفة الإلهية الستاتيكية يمكن للمرء أن يرى في النص السابق لبارمنيد مصدر البرهان «الأنطولوجي» على وجود الله انطلاقًا من الوجود الإلهي نفسه، ومن وجود الكائن بصفة عامة.

3. جذور البرهان الأنطولوجي عند أفلاطون وأرسطو

يجد المرء وجهات النظر البارمنيدية نفسها، بقليل من الأصالة وبقليل من الأشكال الدرامية عند كل من أفلاطون، أرسطو، أفلوطين وكذا عند بعض فلاسفة بداية القرن الوسيط، دون نفي كون هناك الكثير من الخسارة التي لحقت عمق المعارف البارمنيدية الخاصة في الكثير من وجهات نظره التي طورها في «المقتطفات» المتأخرة له. ويكفي التذكير مثلًا بمحاولة تطوير المعرفة البارمنيدية حول أزلية الكائن المطلق عند أفلوطين[1] ويصحّ القول نفسه فيما يتعلق بوجهات النظر المؤسسة للبرهان الأنطولوجي.

إن أحد المصادر المهمة، والتي لم تلاحظ أبدًا، للبرهان الأنطولوجي توجد في Phaidon و Phaidros الأفلاطونيين. ولم تؤخذ هذه النصوص التي لها أهمية كبيرة بالنسبة للبرهان الأنطولوجي بعين الاعتبار حسب ما أعرفه من طرف أي باحث في البرهان الأنطولوجي. ولعل مرد هذا إلى أن أفلاطون بعدما توصل إلى كون الوجود الواقعي وفي الوقت نفسه الحياة لا يمكن فصلهما عن الله[2] لم يرَ في «برهانه الأنطولوجي» برهانًا على وجود الله، لكنه اعتبره برهانًا على أزلية الروح وعدم إمكان القضاء عليها، حتى وإن كان قد تحدث في هذا الإطار عن الله. يبرهن أفلاطون في «برهانه الأنطولوجي»، تمامًا كما فعل ذلك ديكارت لاحقًا في التأملات الخمسة، على أن الروح (والله): «لا يمكن أبدًا أن تترك الموت يدخلها، أو أن تموت، كما نقول أيضًا إن ثلاثة، أو إن العدد غير المزدوج في حد ذاته، لا يمكن أن يكون مزدوجًا»[3].

يجيب أفلاطون السقراطي على الاعتراض الذي يطالب بالمزيد من البراهين على الأطروحة القائلة بأن الروح حية طوال ما هي موجودة، وبعد الموت ونهاية وجودها يمكنها أن تعوض، من جهة بأن أي برهان آخر غير ضروري، لأن الأمر يتعلق هنا بمبدأ مباشر، كما هو مؤسس في البراهين. ومن جهة أخرى فإن

(1) انظر أفلوطين Enn III7 7: «**حول الأزلية والوقت**».
(2) ومع الروح كذلك حسب أفلاطون.
(3) أفلاطون Phaidon, 106 b (ترجمة المؤلف).

أفلاطون يعبر على هذا المبدأ غير المباشر بالصيغة التالية: «لأنه وإذا كان غير الفاني، الأزلي، معرضًا للزوال، فماذا أو مَنْ لا يمكن أن يكون معرضًا له (الزوال)»[1]. و: «سيعترف كل الناس، على ما أعتقد، يقول سقراط، على أن الله والشكل الجوهري للحياة[2]، وإذا كان هناك شيء غير معرض للموت، لا يمكن أن يتعرضا أبدًا للانقراض»[3] و: «عند زيوس (Zeus)، يقول، يعترف به أمام كل الناس وما هو أهم أمام كل الآلهة»[4].

فالوجود الضروري ـ وعلى الرغم من الجملة الأرسطية التي تقول: «بأن الحياة هي الوجود»[5] ـ والحياة الضرورية الفانية التي هي الروح عند أفلاطون، هو بوضوح الله. ويؤكد أفلاطون بأن الروح (والله) يمتلكان حياة واقعية وبأن الوجود ينتمي لهما بالضرورة تمامًا كما ينتمي العدد ثلاثة إلى الأعداد غير المزدوجة. من هنا فإن أفلاطون إذن، وكما هو الشأن بالنسبة لديكارت فيما بعد في شروحه للبرهان الأنطولوجي، يعتمد على ضرورة الوجود في الأشياء القابلة للفناء كمقارنة مع تلك الضرورة التي يصل الله من خلالها إلى الحياة الواقعية وإلى الوجود. وبهذا يكون أفلاطون هو السباق إلى الاهتداء إلى نواة البرهان الأنطولوجي.

جاء عن Passus في Phaidros: «بأن الذي يتحرك في ذاته غير قابل للفناء. لكن الذي يحرك شيئًا ما في لحظة ما ويستقبل حركاته في وقت آخر من شيء آخر سيتوقف عن الحياة عندما يتوقف عن الحركة. والذي يتحرك من تلقاء نفسه، لأن حركاته لا تأتي من مصدر آخر خارج عنه، لا يمكن أبدًا أن يهدأ عن الحركة. من هنا فإنه مصدر وبداية الحركة لكل الأشياء التي تتحرك. فالبداية الأولى لا يمكن أبدًا أن تُشتق، لأن كل ما هوقابل للاشتقاق لا بدّ أن يكون آتيًا من بداية أولى. لكن

(1) أفلاطون المرجع السابق.

(2) To de tees zoees eidos.

(3) Phaidon 106 d 5-8 (ترجمة المؤلف).

(4) Phaidon 106.

(5) Aristoteles, De animice, ch IV, 4, 115 b 13 وانظر كذلك: Thomas von Aquin, Summe theologica, IQ - 18 a 2,3:
nam vitae nomen sumitur ex quodam exterius apparenti circa rem, quod est movere seipsum: non tamen est imposium hoc nomen ad hoc significandum, sed ad significandam substantiam cui convenit secundum suam naturam movere seipsam, vel agere se quocumque modo ad operationem. Et secundum hoc, vivere nihil aliud est quam esse in tali natura... Unde vivum non est praedicatum accidentale sed substantiale.
Ebd., ad primum und ad tertium.

البداية نفسها لا يمكن أن تأتي (تخرج) من اللاشيء؛ لأنه إذا كانت بداية ما نابعة من شيء آخر فإنها تفقد خاصيتها كبداية. وبما أنها غير مسببة فيجب أن تكون أيضًا أزلية، لأنه إذا كانت بداية أولية قابلة للنهاية فلا يمكنها أبدًا أن تنتج عن شيء آخر وأن ينتج شيء آخر عنها، لأننا في الحقيقة محتاجون إلى مبدأ أول لكي يسمح للأشياء الأخرى أن توجد. هكذا إذن يكون الذي يتحرك بذاته...غير قابل لا للزوال ولا إلى سبب خارجي لوجوده، وإلا فإن الكون كله ... سيقف ولن يجد أبدًا مصدرًا لحركات أعضائه»[1].

يعتبر هذا النص إذن دون داع للشك من أوائل نصوص البرهان الأنطولوجي، ففيه ـ وانطلاقًا من وجود الحياة والروح على اعتبار أنهما يحتويان في ذاتهما على مصدر الحركة ـ ضرب من فكرة وجود إلهي سابق على كل شيء وهذا الوجود الإلهي هو وجود ضروري وأزلي في ذاته، ومن الضروري أن يمتلك مصدر وجوده وحياته في ذاته. وحتى وإن كانت أفكار أفلاطون في هذا النص غير واضحة بما فيه الكفاية وبعيدة كل البعد عن أي تعبير واضح يحتوي على البرهان الأنطولوجي، فإن ما يمكن استنتاجه منها هو أن أفلاطون وكذا بارمنيد في النصوص التي ذكرناها، وفي نصوص أخرى كذلك، كانا بحق من السباقين إلى الحديث عن البرهان الأنطولوجي.

يمكن قول الشيء نفسه فيما يتعلق بالنص السابق لأفلاطون في فايدون أكثر منه مثلًا في النصوص فايدروس التي يلمس المرء فيها حضورًا أكثر للبراهين العرضية التي تنطلق من الكائن المتحرك لتصل إلى الكائن المطلق في ذاته، وتعتبره مصدر كل الأشياء وكل الحركات. ففي نصوص فايدون سيصبح الوجود الضروري للرقم مؤسسًا من خلال العلاقة التي تجمع بين الوجود الواقعي والحياة الله. وبهذا ستقود العلاقة الضرورية بين الوجود الإلهي والوجود الواقعي إلى وجود حي، حيث يمكننا ملاحظة النواة الداخلية للبرهان الأنطولوجي.

باستثناء هذا (وبالإضافة إلى بعض المقاطع القليلة المهمة في مقاطع كزينوفان حيث اعترف بكمال الله وعلمه)، فإن فكرة كمال الجوهر والكمال اللامتناهي لجوهر (ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه) ترجع بلا نقاش إلى أفلاطون الذي يصف الله بأنه «أحسن وأجمل ما يمكن أن يكون على الإطلاق»[2] على الرغم من أنه لم يُعَرِّف بوضوح ما يقصده باللانهاية ولا ما يقصده بضرورة

(1) Platon, Peidros 245 c 5.

(2) Platon, politaie II, 381 b 4; 381 c 8-9.

العلاقة بين الحياة (الوجود) والله (الروح) الجوهر الكامل لله، ولم يُوضَّحْ هذا إلا مع أفلوطين في فلسفة المطلق.

نجد وجهات النظر الأفلاطونية نفسها عند أرسطو كذلك وخاصة في الكتابين الثاني عشر والثالث عشر للميتافيزيقا. في النص الموالي من كتاب الميتافيزيقا مثلًا سيعترف أرسطو لله بالحياة الضرورية وبالوجود الواقعي وفي الوقت نفسه بالحسن الأعلى (يعني سيصفه أيضًا كنوع من «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»، على الرغم من النفي الواضح للانهاية الله عند أرسطو: «إننا نقول إذن بأن الله هو الموجود الحي الأزلي والأحسن ولهذا السبب فإن الحياة والوجود المستمر ينتميان إلى الله، لأن هذا هو الله»[1].

4. الفعل الفلسفي الأنسليمي: البرهان الأنطولوجي ومشكل «بساطته وتعقيده»

على الرغم من الاعتراف بكون بارمنيد هو مؤسس البرهان الأنطولوجي تاريخيًّا، فإن الأسس الفكرية لهذا البرهان في النص الثامن لـ«المقتطفات» معبّر عنها بصورة غير واضحة ومختلطة بالكثير من الأطروحات والعناصر الأخرى. والشيء نفسه نجده عند أفلاطون، أفلوطين، أرسطو وأوغسطين[2]، على الرغم من أننا نعتبرهم من الآباء المهمين للبرهان الأنطولوجي. ويرجع الفضل في توضيح هذا البرهان لأول مرة إلى الفيلسوف العظيم للقرن الحادي عشر الميلادي أنسليم الكونطوبوري ـ كما يسميه عن حق الإيطاليون نظرًا لميلاده على الحدود الإيطالية السويسرية المسماة Anselmo di aoste ـ الذي عبّر عنه بشكل قصير، ودافع عنه بكل قوة ضد كل الاعتراضات التي قامت ضده.

لا يوجد هناك، بدون داع للشك، أي برهان على وجود الله وعلى الوجود الضروري لله انطلاقًا من جوهر الله، كالذي جاء به أنسليم. وهذا البرهان هو من جهة بسيط للغاية، ومن جهة أخرى معقد جدًّا. فلا مؤيدو هذا البرهان ولا معارضوه ينفون على أن ما ينعت بـ«البرهان الأنطولوجي» هو أكبر فكر أصيل عرفه تاريخ الفلسفة. ولهذا السبب فإنه غير مدهش كون البرهان الأنسليمي كان معرضًا دائمًا للنقاش من وجهات نظر مختلفة أكثر من غيره من الفكر الفلسفي ـ باستثناء المتناقضات المدهشة لتلميذ بارمنيد زينون الإلي ـ.

اهتدى أنسليم إلى الشكل البسيط لهذا البرهان المشار إليه أعلاه بنفسه، وقد

(1) Aristoteles, **Metaphysik** 12. 1072 b 29-31.

(2) كما سنرى فقد استعمل أوغسطين تقريبًا التعبير الأنسليمي للوجود الإلهي كما استعمله أنسليم نفسه.

كان ذلك في الوقت نفسه أكبر نجاح له وأكبر حدث في عصره. فقد توصل أخيرًا إلى برهان وحيد وبسيط، استعرضه في كتابه Proslogion. وبهذا فقد اختصر الطريق ولم يعد مضطرًّا إلى تتبع كل الخطوات المعقدة والطويلة للبراهين الأخرى كما فعل ذلك في كتابه Monologion، هذه البراهين التي استعملت كذلك من طرف سابقيه. ففي الوقت الذي تحتوي فيه كل هذه البراهين على «طرق عديدة» وعلى خطوات فكرية معقدة، فإن البرهان الجديد يتأسس على فكرة واحدة بسيطة جدًّا. وبهذا فإن الكاتب قد أروى شغفه في بحثه عن برهان وحيد بسيط.

«بعدما نشرت كتيبًا صغيرًا «التأملات» Monologion بدعوى من بعض الأصدقاء كمثال على تأمل أسباب الاعتقاد، على الرغم من أنني أخذت في هذا الكتاب إلى حدّ ما مكان الإنسان الذي يفكر في هدوء لكي يجد ما لا يعرفه، فقد تبيّن لي أن هذا العمل مؤسس على تتابع براهين عديدة. ولهذا السبب فإنني أتساءل ما إذا كان ممكنًا أن يجد المرء تتابعًا للأفكار لا يتطلب براهين خارجة عنه ويكفي في حد ذاته لكي يبرهن على وجود الله وعلى كون هذا الأخير هو أعلى قيمة لا تحتاج إلى أي شيء، لكن كل واحد يحتاج إليها لكي يوجد ولكي يشعر بالسعادة وكل ما نعتقده عن وجود الله. من هنا فقد فكرت في هذا كثيرًا وبعمق وفي بعض الأحيان كنت أعتقد أنني قد لمست ما كنت أبحث عنه، وفي هذه الأثناء ينزلق كليًّا في روحي؛ وأخيرًا أردت أن أترك هذا العمل وكنت أعتقد أنني لن أصل أبدًا إلى هدفي. لكن عندما حاولت أن أمسح هذه الفكرة من رأسي لكي لا يبقى عقلي منشغلًا بنشاط غير نافع في الوقت الذي يمكنه فيه عمل شيء نافع، هاجمتني هذه الأفكار بإلحاح كبير إلى درجة أنني أردت أن أدافع عن نفسي. وعندما أنهكت في يوم من الأيام من المقاومة ضد هذا التيار، رأيت في وسط هذه المعركة للأفكار ما حاولت أن أراه بتفكير عميق، وما كنت أرفضه بكل قوة»[1].

أما الوجه الآخر لهذا البرهان، أي تعقيده وعمقه، فيكمن في كون عدد المدافعين عن برهان أنسليم هو تقريبًا عدد معارضيه نفسه. وقد كتب الفريقان معًا عددًا كبيرًا من الكتب حول صلاحية أو عدم صلاحية هذا البرهان على مرور السنين. ولم يقتصر البحث عن المشكل الميتافيزيقي للبرهان الأنطولوجي على وجود الله، بل تعداه إلى نظرية المعرفة والمنطق والأكسيلوجيا ومشاكل ميتافيزيقية أخرى.

---

(1) Anselem von Canterbury, **Proslogion**, Prooemium, page 351-352. وكذا S. Anselmi, **opera omnia**, Bd. I, p 93.

انظر كذلك: G. R. Evans, **Anselm and Talking about God**, P. 42. وكذا: Eadmero di Canterbury, **Vita di Sant' Anselemo**, Chap. 26, P. 58

تعرض أنسليم في حياته إلى النقد اللاذع لمعاصره Moench Gaunilo. ونجد فيما بعد مفكّرين آخرين ممن انتقده مثل طوماس الأكويني، إيمانويل كانط، فرانتس برينطانو، أدولف رايناخ، وإلى حدود معينة ديريتش فون هلدابراند[1] وآخرون. لكن هناك فلاسفة مرموقون آخرون دافعوا على هذا البرهان من بينهم بونافانتور، ديكارت وأنطونيو روزميني[2]. وهناك مفكّرون آخرون، كلايبنتز ودونيس سكوتوس، ممن دافعوا عن بعض فرضيات هذا البرهان لكن دون الاتفاق على صحته دون شروط. فبساطة هذا البرهان وكذا تعقيده، وكونه أدى إلى مساجلات، كان سببًا في اهتمام الفلاسفة به.

5. أسباب تجديد وأسباب تأسيس فينومينولوجي لهذا البرهان

إن أحد السبل الأساسية لمناقشة هذا البرهان يوجد لأسباب عديدة خارج هذه العلاقة بين البساطة والتعقيد، والتي لم تُفهم فلسفيًّا بما فيه الكفاية لحد الساعة. ومن بين الأسباب التي دفعتنا للقيام بهذه الدراسة الحالية هناك قبل كل شيء هذا الثقل الذي لا يقاس وكل التساؤلات الفلسفية الأخرى التي تفوق وزنها الذاتي للتساؤل القديم لاستخراج وجود إلهي مطلق. فليس هناك وجود آخر مهم يمكن أن يشبه الوجود الإلهي ولو من بعيد، وليس هناك تساؤل فلسفي أنثروبولوجي وأخلاقي أكثر أهمية من السؤال الميتافيزيقي حول الله. ولهذا السبب فإن أية محاولة رزينة للبرهنة على وجود الله، وبالضبط ادعاء أنسليم عثوره على برهان بسيط وكامل للبرهنة على وجود الله والبرهنة على خيرته، تستحق مبدئيًّا العناية والبحث.

علاوة على هذا فإن من بين أسباب بحث جديد يتعلق بهذا البرهان هناك الواقعة التي تكمن في كون معارضي هذا البرهان وكذا المدافعين عنه لم يفهموه جيدًا، أو على الأقل أنهم عبروا عنه بأسلوب يحتوي بكل تأكيد على أخطاء. وبهذا

---

(1) يرفض رايناخ هذا البرهان مثلًا في كتابه: «حول جوهر الحركة Ueber das Wesen der» Bewegung» Teil III, P. 551-558. وعلى الرغم من أن هلدبراند قد رفض هذا البرهان في الجزء الرابع من كتابه: ما هي الفلسفة؟ فإنه كان من كبار المعجبين بفلسفة أنسليم، وخاصة بالأخلاق وفلسفة الحرية، وأوصاني بدراسة هذا المؤلف. وقد دافعت عن هذا الرهان عندما كان سني 15 سنة، وقرأت لهلدبرانت بضعة الصفحات التي كنت قد كتبتها في هذا الإطار، وقد تيقن من إمكان صلاحية هذا البرهان في المعنى الذي طورته أنذاك حتى ولو كان هذا التطوير في بدايته. انظر الكتاب الاصلي بالإنكليزية لدتريش فون هلدبرانت: «ماهي الفلسفة؟»، الجزء الرابع، ص. 126:

«A necessary real existence is present only in the case of the absolute being, namely, God. Even here, however, we are unable to know the real existence from the essence of God alone».

(2) من أجل التعرف على المحاولة الأصلية للبرهان الأنطولوجي عند روسميني انظر: Cornelio Fabro, le prove dell' esistenza di Dio, P. 379-393.

فإنهم لم يفهموا نواة هذا البرهان. لهذا السبب فإنه لا بدّ من شرح معناه وأصالته وفحص الاعتراضات عليه والدفاع عنه، وما إذا كان هؤلاء المعترضون أو هؤلاء المدافعون على حق أم لا. وضرورة شرح من هذا القبيل مهمة، لأن كل شكل من الأشكال التي يدافع بها هذا البرهان عن نفسه، وخاصة كيفية تقديم أنسليم وديكارت له، تتطلب على كل حال إيضاحات إضافية.

من بين الأسباب الأساسية الأخرى لبحث جديد في هذا البرهان هو أهميته الرئيسة لكل ميتافيزيقا وكل فلسفة تعتني بالله. وقد أكد كانط نفسه على أن كل البراهين على وجود الله تابعة إلى حد ما إلى البرهان الأنطولوجي. وإذا كانت أطروحة كانط هذه صحيحة، ولو جزئيًّا، فهذا يعني أن لهذا البرهان أهمية خاصة ولا يمكن اعتباره برهانًا من بين البراهين الأخرى فقط. أكثر من هذا فإن الأمر يتعلق في هذا البحث المخصص لهذا البرهان بمصير البحث الفلسفي المتعلق بالله بصفة خاصة، وفي آخر المطاف بمصير الاعتقاد بالله الذي لا يمكن تمييزه أو عزله عن هذا البحث الفلسفي عن الله، لأن لكل اعتقاد أساس فلسفي بعينه.

حتى وإن كانت البراهين الأخرى على وجود الله غير تابعة للبرهان الأنطولوجي، فإنها تجتمع فيه وتبلغ ذروتها فيه وتؤسس حقائقها عليه. وبهذا فإن دراسة البرهان الأنسليمي سيسلط الضوء على كل البراهين الأخرى لوجود الله[1]. وإنني آمل أن أبرهن على ذلك في هذا البحث.

إضافة إلى هذا فإنها فرصة بالنسبة لي لكي أدافع عن هذا البرهان ضد معارضيه. فبعد سنوات عديدة كافحت فيها من أجل إعطائه معنى جديدًا، ومن أجل إعطائه الحق في الفهم الفلسفي، توصلت إلى يقين مفاده أن هذا البرهان جدير بالاهتمام لأنه صالح ولأن له قيمة فلسفية عظيمة، على الرغم من أن آخرين حاولوا البرهنة على ضعف مكانته[2]. فبالرجوع الراديكالي للأشياء نفسها وبالتمييز الدقيق بين الضرورة الأنطولوجية وبين الضرورة المنطقية، بين الجوهر والوجود، بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية، بين التجربة والوضوح، يمكن البرهنة على خصوصية وصلاحية وصحة البرهان الأنطولوجي على وجود الله.

---

(1) لقد عالجت إشكالية براهين وجود الله انطلاقًا من الزمن (الحركة في معناها الميتافيزيقي) وعرضية الوجود وعدم كمال العالم أنطولوجيًّا وأكسيلوجيًّا في كتابي **Essere** الجزء 10 ـ 12.

(2) لقد كان بروجر Brugger يعتقد أن هذا البرهان سيئ جدًّا إلى درجة أن دحضه سيقدم خدمة جليلة، إذن يجب دحض كل البراهين على وجود الله لكي يتمكن المرء من تحريرها من تهمة عدم صلاحيتها. انظر: Walter Brugger, **Summe einer philosophischen Gottesleleres**, P. 204. ونجد الشيء نفسه عند أغيرمان Ogiermann كما سنرى في الجزء الثاني من هذا الكتاب.

يخدم منفذ فينومينولوجي جديد في آخر المطاف هذا البرهان والميتافيزيقا الكلاسيكية، لأن فهمًا فينومينولوجيًّا واقعيًّا محضًا هو الذي بإمكانه القيام بهذا ـ والفينومينولوجيا، وبالتالي فإن هذا المنفذ هو مساهمة لتوضيح كل الإمكانات الأنطولوجية للمنهج النسقي بالرجوع إلى «الأشياء في ذاتها»، هذه الإمكانات التي لم تحظ باهتمام لا الفينومينولوجيين ولا معارضيهم، وهو الذي يؤدي إلى تجديد الميتافيزيقا الكلاسيكية[1].

تبقى الكلمة الأخيرة للقارئ كي يتحقق بنفسه ما إذا كان الأمل الذي علقه الكاتب على هذا الكتاب قد تحقق وما إذا كان قد تمكن من توضيح أحسن لحقيقة وصلاحية هذا البرهان، وبالضبط ما إذا كان قد قدم برهانًا لصحة وصلاحية هذا البرهان. ولن يتأتى هذا إلا بمحاولة الرجوع الفلسفي المستمر للمعطيات الواضحة في ذاتها ومن خلال الأسس الوجودية[2]. وإذا كان قد نجح في تحقيق هذا الهدف، فهذا يعني أن نتائج فهم الفينومينولوجيا ستكون في متناول اليد. لأنه وعوض أن تبقى الفينومينولوجيا الميتافيزيقية غريبة وعدوة للميتافيزيقا، فإن «الرجوع إلى الأشياء نفسها» سيصبح مبدءًا منهجيًّا مهمًّا للميتافيزيقا، أي سيصبح طريقة لا يمكن الاستغناء عنها لتفكير ميتافيزيقي حقيقي لا يختبئ في التأملات النظرية أو في الأبنية النسقية، بل يكمن في البحث في المعطيات» والحقائق الميتافيزيقية التي تقود إلى «علم» أعلى للوجود، هذه الميتافيزيقا التي وصفها وبحث عنها أرسطو[3].

---

(1) نجد الشيء نفسه عند مارتين هايدجر، الذي اتفق على معنى «ظواهر Paenomenen» كـ«تمظهر الشيء في ذاته ومن خلال ذاته»، انظر الجزء السابع من الوجود والزمن Sein und Zeit حيث إن هناك أحسن تعريف «للظواهر» كتعريف أساسي للفينومينولوجيا. انظر كذلك: الجزء الأول من كتاب: Josef Seifert, **Back to Things in Themselves**.

(2) إن هذه اللحظات المنهجية التي تسمح بإدراك تلك الذاتية الإنسانية للأسس الوجودية الضرورية الترانسندنتالية الضرورية للشيء في ذاته، قد طورت من طرف الفلاسفة الفينومينولوجيين لميونيخ وجوتنغر Goettinger وخاصة من طرف رايناخ وهلدابراند. انظر: Adolf Reinach, «**Ueber Phaenombnologie**», P. 531-550; Dietrich von Hildebrandt, **What is philosophy?** Chap. 4. أما اللحظات الفينومينولوجية التي لم تقتصر فقط على ميتافيزيقا الجواهر، بل تعدته إلى الوجود، فقد حاولت تطويرها بنقد منهج ذاك العصر بتحديد مختلف المعاني التي يحملها في كتابي: Josef Seifert, «**Back to Things in Thamselves**, chap 1-2», «Essence and Existence. A new Foundation of classical Metaphysics on the Basis of «Phenomenologikal Realismu», and a Critical Investigation of Exitentialist Thomism. وقد نشر المؤلف الأخير بالألمانية سنة 1996 تحت عنوان **Sein und Wesen**.

(3) إن إمكان بناء ميتافيزيقا فينومينولوجية كانت من بين المواضيع التي اهتم بها كل من Hedwig Conrad-Martius, في كتابه: «الوجود Das sein» وكذا Edith Stein في كتابها: «الوجود النهائي والأزلي، Endlichesnd Ewiges. Sein وكذا Diectrich von Hildebrand في كتابه: =

في الختام فإن هناك سببًا فلسفيًّا عامًّا آخر يحتم البحث الرزين فيما يتعلق بالبرهان الأنطولوجي، وهو سبب مستقل عن «النتيجة» المتعلقة بالبحث الخاص عن صلاحية هذا البرهان سواء أكانت سلبية أو إيجابية: سيتعلق الأمر إذن بالتساؤلات الفلسفية العامة كالفرق بين التعريف والجوهر، بين الحكم والوقائع، بين التركيبي والتحليلي، بين ضرورة وعرضية الوجود هنا Dasein والوجود هكذا Sosein، بين الوجود والجوهر، بين اللانهائي والكامل، بين القيمة والكائن، المتشابه والوحيد إلخ، وهي الأسئلة التي لا يكون البحث فيها يغني البراهين الأخرى على وجود الله فقط، بل وأيضًا، وأساسًا، كون البحث فيها مهم جدًّا لتحقيق أهداف الميتافيزيقا والفلسفة عامة. ويلاحظ كانط مثلًا بوضوح على أنه طور تمييزه الشهير، الذي أثر في النقاش الفلسفي الحديث بأكمله، بين الأحكام التحليلية القبلية والأحكام التركيبية القبلية انطلاقًا من نقده للبرهان الأنطولوجي.

لكل هذه الأسباب نريد أن نتحقق من هذا البرهان بكل يقظة وحزم، بحيث إننا نعتقد على أن كمال البرهان على وجود الله يكمن في الوجود الداخلي الضروري لله نفسه. بتعبير آخر نريد أن نسأل ما إذا كان الله نفسه أكمل برهان على وجوده هو نفسه، وبالتالي فإنه يحمل برهان وجوده في ذاته ولا يحصل على هذا الوجود من الخارج عن طريق العالم. نريد أن نسأل ما إذا لم تكن الحقيقة الداخلية لوجوده الضروري هي أكبر شرط لوجوده، تمامًا كما هي الحقيقة بالمعنى العميق للمعرفة السبينوزية. «معيار نفسها ومعيار الخطأ». قد يكون بالإمكان تحويل هذه الجملة السبينوزية غير القابلة للتحويل إلى: إن الذي يوجد بحق هو معيار نفسه، وهكذا فإن الله نفسه، يعني الوجود الإلهي الضروري غير المخلوق، هو أول وأعمق برهان على وجود الله، وبالتالي فإنه أساس كل برهان آخر على وجود الله، وهكذا فإن: «الذي يوجد بحق هو معيار نفسه» وكذا: «إن حقيقة وجود الله كبيرة إلى درجة أن هذه الحقيقة لا يمكن أن يفكر فيها كغير موجودة إلا إذا كان هناك عيب في فهم ذاك الذي لا يتعرف على ما معنى الله»[1] تصب في هذا الاتجاه كذلك.

= «ميتافيزيقا الجماعة Metaphysik der Gemeinschaft. وقد حاولت أنا كذلك في مؤلفات أخرى استعراض مضمون ميتافيزيقا فينومينولوجية. انظر كتابنا: .. J; Seifert, **Essere e Persona**

(1) Bonaventura, Sent, Lib I, d. VIII, P;I, Art. I, Q.i.i

الباب الأول

البرهان الأنطولوجي
المظهر الخارجي غير المنطقي للذاتية
أو أعلى موضوعية المعرفة الوجودية

الجزء الأول

ما يسمى بـ «البرهان الأنطولوجي لوجود الله» في شكله الأنسليمي والشروط الأربعة لصلاحيته

1,1 ـ تحليل عام للبرهان الأنسليمي

لا يعني هذا العرض السريع لبرهان أنسليم بأننا سنبقى أوفياء حرفيًّا وتاريخيًّا للتحليل الذي أتى به، لكننا سنحاول النفاذ إلى عمق ما أراد أنسليم التعبير عنه. أكثر من هذا سنحاول أن نرى أشياء جديدة في نصه «الأشياء نفسها» وتحليله ومن خلاله الوصول إلى الكائن ذاته[1].

يتعلق الأمر هنا بالشروح التي نجدها في الجزء 2 ـ 4 لـ Proslogion[2]، والتي استعملها أنسليم في أماكن أخرى، وخاصة في إطار مناقشته لـ «اعتراضات البوابة» لجاولنوس Gaulinos. ففي هذه النصوص هناك فهم أحسن لفكر أنسليم، والذي استعمله ديكارت ومفكّرون آخرون. لهذا فإننا سنستعملها نحن كذلك ونستعمل كل تفكير وكل تعبير أنسليمي باستطاعته أن يساعدنا على فهم هذا النص.

إن التفسير الذي لا يهتم أساسًا بتاريخية النص، بل بالأشياء نفسها التي أتى بها، هو في صالح الفلسفة الحقة. فلا ينفع كثيرًا الالتصاق الأعمى بالنص ومحاولة

---

(1) كمدخل عام لحياة وأعمال أنسليم هناك المؤلف الكلاسيكي للادميرس Vita Anselmi -1109 1914 وكذا المؤلف الذي بدأه ساوثيرن B.W Sourthern الصديق المقرّب لأنسليم، مباشرة بعد موت هذا الأخير Saint Anselm. A portrait in a landescape ويتحدث هذا المؤلف عن العظمة العالمية لأنسليم:

There is no Side of the great change in the mind and imagination of Europa that began in his life time wich he did not in some way touch or stimulate P. 5.

كما أن كورنيليو فابرو Cornelio Fabro يقترح مدخلًا فلسفيًّا مهمًّا وخاصة فيما يتعلق بالبرهان الأنطولوجي لأنسليم وتاريخه:

In l' umo e il rischio di Dio, P. 275-324, 345.

(2) كتب أنسليم هذا المؤلف سنة 1077 ـ 1078.

فهم مغزاه بكل وفاء للغة القرن الحادي عشر الميلادي. ولم يكن بودنا استعراض نص أنسليم هذا لو لم تكن له أهمية تفسيرية فلسفية كبيرة.

قبل استعراض برهان أنسليم في الشكلين المعروفين[1]، والذي يرى فيهما أن ليس هناك أي كائن في العالم يمكن أن يفهم أو أن يدرك في جوهر وجوده الحقيقي ويتضمن وجوده في ذاته. ولا يوجد كائن في العالم يتضمن وجوده الموضوعي والواقعي والضروري، أو كائن يوجد في الحقيقة بالضرورة، لا بدّ من إطلالة ولو سريعة على فرضيته في هذا الإطار.

ينطلق برهان أنسليم من فرضية وجود طبيعة وحيدة ووجود وحيد ألا وهو وجود الله، كما عبّر عن ذلك في صفات الله التي ذكرها والتي تجد التعبير الكامل عنها في جملته الشهيرة: «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»[2]. هذا الوجود الإلهي المفارق والمغاير تمامًا في وضعيته الميتافيزيقية لكل الموجودات الأخرى. فباستثناء الوجود الإلهي المؤسس على وجود حقيقي والمتضمن لوجود ضروري فعلي، ليس هناك وجود آخر حقيقي وممكن باستطاعته التوفر على هذه الخاصية. فالوجود الحقيقي الفعلي لله متحد بطريقة كلية مع جوهر (ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه). إلى حدود هذه النقطة لا يقول أنسليم في الحقيقة أكثر مما قاله طوماس الأكويني وكل الفلاسفة الآخرين الذين اعترفوا بوجود الله أو حاولوا البرهنة على وجوده. أكيد أن طوماس الأكويني، أحد معارضي البرهان الأنسليمي، دافع عن كون الله موجودًا بالضرورة وأنه لا يمكن تمييز وجوده عن جوهره[3]. إن أصالة وخصوصية التفكير الأنسليمي تكمن في الخطوة التالية : فغنى المعرفة غير الكاملة لوجود الله التي نتوفر عليها كافية لنرى مباشرة ضرورة الوجود الإلهي دون الاعتماد على طريقة غير مباشرة، العالم كوسيط أو كوسيلة لمبدأ السببية

(1) نرى هنا أن ما ينعت بعض المرات بـ«سلبية البرهان الأنطولوجي» في طريقة تفكير أنسليم، هو أن هذا «البرهان الأنطولوجي السلبي» ليس في الحقيقة جزءًا من البرهان الأنطولوجي، لكنه برهان أنثروبولوجي: إذا كان الله لا يوجد فإنه لا يمكن للمخلوق أن يفكر في شيء أكبر منه. من أجل معرفة أكثر عن «البرهان الأنطولوجي السلبي» انظر ميخائيل سلاتيرلي Michael P. Slattery, «**The Negative Ontological Argument**».

(2) انظر تحليلنا لمعنى Id quo mains nihil cogitari possit الأنسليمي في كتابنا هذا الجزء الأول، النقطة (4 ـ 1).

(3) سنرجع إلى هذا فيما بعد عند تطرقنا لطوما الأكويني.
Thomas von Aquin: **Expositio super librum Boethii de Trinitate**, Q.I, a3.
Ad sextum dicendum quod deum esse, quantum est in se, est per se notum, quia sua esentia est suum esse -et hoc modo loquitur anselmus.

أو المبادئ التي تشبهها. فحتى معرفتنا غير الكاملة وغير المستقرة عما نعرفه عن الله تسمح لنا أن نفهم، كما يقول أنسليم، بأن الله موجود.

تعبّر جملة: «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» عن الوجود الفريد من نوعه والمختلف في طبيعته عن كل الجواهر الإلهية الأخرى. فإذا فكرنا في الله كموجود ما أو ككائن ما لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه، يمكننا أن نفهم إذن، كما يعتقد ذلك أنسليم، بأن الكائن أو الطبيعة التي نعبّر عنها بهذا الاسم (أي الله) لا يمكن أن يكون وجودها عرضيًّا أبدًا، لكن يجب أن يكون وجودًا ضروريًّا. إننا ندرك على أن هذه الطبيعة، وهي فقط، موجودة ضروريًّا. ولهذا السبب بالضبط يعارض أنسليم اعتراض جاولنوس الذي يؤكد بأنه إذا كان البرهان الأنطولوجي صحيحًا فإن «الجزيرة الجميلة» المفقودة ستكون بالضرورة موجودة (لأن الجزيرة التي لا توجد واقعيًّا لا يمكن أن تكون الجزيرة الكاملة). واعتراض أنسليم على هذه الحجة هو أنه لا «أجمل جزيرة» ولا «أكمل شيء يوجد» يمكنهما أن يوجدا بالضرورة، بل إن هذا الوجود الضروري خاص بالله وحده، وهو مؤسس في جوهره. على العكس من هذا، فإن وجود أجمل جزيرة ليس فقط غير ضروري أن يوجد، بل أيضًا ليس من الضروري مطلقًا إمكان وجوده. ويمكننا أن نفهم، يتابع أنسليم، بأن هذا الوجود الحقيقي والضروري، والذي نجده فقط في الوجود الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه، ليس فقط فكرة حقيقية لوجوده، بل إنه موجود حقيقة ولا بدّ أن يكون وجودًا مستقلًّا عن عقلنا، وإلا فإن هذا الوجود سيكون مفكّرًا فيه من طرفنا فقط، وسوف لن يكون ذاك «الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» هو «ذاته» لأننا نلاحظ هنا بأنه لايوجد فقط في الفكر، بل إنه في الحقيقة أكبر كائن موجود ضرورة. لهذا السبب فإن هذا الكبير دون نهاية لا يمكن أن يكون فقط وجودًا واقعيًّا موضوعيًّا في العقل الإنساني كفكرة من خلق العقل الإنساني.

لنهتم الآن بالطريقتين اللتين عبر بهما أنسليم على هذا البرهان في كل من Proslogion 3 proslogion 2 على الرغم من أننا سنترك جانبًا مسألة ما إذا كان الأمر يتعلق بوجهين للبرهان نفسه أم ببرهانين مستقلين كما يعتقد ذلك هارتسهورن Harteshorne[1].

(1) انظر:

Norman Malcom, «**Anslem's Ontological Arguments**» P: 41-62. وكـــــذا: J; Brenton Stearns, «**Anslem and the two Argument Hypothesis**», P: 221-233 وكـــذا: Paul Naulin, «**Réflexions sur la pensée de la preuve Ontologique chez Anselme de canterbury**».

2,1 ـ البرهان الأنطولوجي في Proslogion 2

ينطلق أنسليم في Prologion 2 من الافتراض الذي مفاده أننا إذا أردنا أن نرى/نفهم الوجود الحقيقي لذاك الكائن الأكبر من أي كائن يمكن أن نفكر فيه، يكفي في نظره أن نتخيل بأن هذا الكائن هو الوجود الوحيد الذي يمكن أن يوجد أو يمكن أن يوجد «في عقلنا» كموضوع خالص لفكرنا. لنحاول. إذن أن نتخيل هذا الفكر وسنرى على التو بأن هذا النوع من الوجود لم يعد ذاك الأكبر مما يمكن أن نفكر فيه. فالوجود الحقيقي هو كمال، ويمكن للمرء أن يقول مع طوماس الأكويني على أنه بمعنى معين هو أكبر وأساس كل كمال، مادامت كل الكمالات الأخرى حقيقية بفضل الوجود. ولهذا السبب بالضبط يجب على الكائن ذي الكمال المطلق أن يحتوي في وجوده، إلى جانب الكمالات الأخرى، على الوجود الواقعي الكامل. إذ يجب أن يكون الوجود الحقيقي محتوى في جوهر هذا الكائن اللامتناهي ـ على العكس من أشكال الوجود غير الكاملة «التي توجد في عقل الإنسان» ـ. فقوة وحدته وكونه فريدًا في نوعه ووجوده لا يمكنهما أن ينقصان في كمال هذا الكائن، وإلا فإنه لم يعد لا «هو نفسه» ولا ذاك الوجود الفريد في نوعه. فلا يجب أن ينقصه الكمال لكي لا ينقصه الوجود الحقيقي، الذي لا يمكن مقارنته بالكمالات الأخرى، لأنه هو مؤسس الكمال. ففي الوقت الذي يمكن للطبيعات الأخرى أن توجد أو أن لا توجد وتحتفظ «بالوجود نفسه»، فإن هذا لا ينطبق على الوجود الكامل. ففي كل الكائنات الأخرى يمكن لطبيعة واحدة أن توجد أو أن لا توجد، في هذا الفرد أو ذاك، أو أيضًا في «الأرواح»[1] المتخيلة. لكن الوجود الإلهي هو من ذاك النوع الذي لا يمكن أن يوجد إذا لم يكن بالفعل موجودًا واقعيًّا.

يعبّر بونافانتورا Bonaventura بالطريقة نفسها عندما يدافع عن البرهان الأنطولوجي: «إذا كان الله إلهًا، فإن الله موجود» Si enim Deus Deus est, Deus est[2]. ولا يعني هذا أكثر من: إذا كان الله يمتلك الوجود الإلهي، فإن الله يوجد حقيقة. فالوجود لا يبقى كما هو الشأن عليه في باقي الموجودات «خارج الجوهر»، لكنه متضمن في قلب الوجود الإلهي نفسه، ولا يمكن فصله عنه. وبهذا فإن عدم وجود الله ليس فقط مناقضًا لوجوده، بل إنه يعارض وجوده الضروري والفريد.

أكيد أنه بالإمكان أن ندرك الوجود المطلق الضروري في كائنات أخرى كالفرد

(1) وبالضبط كمواضيع مفكر فيها وخالصة.

(2) Bonaventura, **De mysterio trinitatis**, q. 1 a.1, 29. h انظر كذلك الجزء الرابع من هذا الكتاب.

(الإنسان) أو كالأشكال الهندسية التي تمتلك الوجود كذلك. يمكننا على سبيل المثال أن نقول: إذا كان شخص ما موجودًا فإنه من الضروري أن يكون حرًّا، وإذا كان المثلث موجودًا فلا بدّ أن يساوي مجموع زواياه الداخلية 180 درجة. لكن ضرورة مثل هذا الوجود توجد تحت شروط معينة. أما الوجود الحقيقي فلا يمكن أبدًا أن يكون مؤسسًا على شروط.

في الوقت الذي نجد فيه أن هذه الكائنات تتضمن خاصيات الوجود، وليس الوجود الفعلي ـ في الضرورة المحتومة لوجودها ـ فإننا نجد أنفسنا في «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» أمام حالة فريدة من نوعها. إذا اعترفنا بأن هذا الاسم يعبّر عن وجود حقيقي، (لا يمكن اعتباره أقل موضوعية وضرورية، وغير مخلوق من حيث الموضوع كالمثلث أو الشخص، حيث نجد وقائع ضرورية)، فإننا سنكتشف إذن أن إمكان عدم وجود «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» مستبعدة. فعدم امتلاك الوجود الواقعي وعدم امتلاك كمال الوجود الحقيقي عند ذاك الكائن الذي لا يمكن التفكير في شي آخر أكبر منه متناقض وغير ممكن. لهذا السبب ـ وهذا بطبيعة الحال نتيجة لهذا الوجود غير الممكن موضوعيًّا ـ فإن هذا غير وارد. فعندما نمتلك فهمًا غير كامل لهذا الوجود الإلهي الفريد، فإننا نرى بأنه يجب أن يمتلك في وجوده كمال الوجود الحقيقي. وفي هذا الإطار يعزز بونافانتورا هذا البرهان عندما يقول إن استحالة وجود الله لايجب أن تكون تعبيرًا عن تربية ناقصة في فكر الملحد، بل يجب أن تفهم كحقيقة واضحة لا يمكن أن تخدع العقل المستنير[1].

بهذا نكون قد استعرضنا الأفكار الجوهرية في Proslogion2 بإيجاز، ووجهنا تحليلنا إلى «الأشياء نفسها».

3,1 ـ البرهان في Proslogion 3

في الجزء الثالث من Proslogion 3 يأخذ تفكير أنسليم منعرجًا جديدًا. ففيه يتمم استعراض برهانه ويوضحه أكثر، كما أحب أنا شخصيًّا أن أعبّر عن هذا. ومالكولم أو هارطسهورنا يفترضان أن أنسليم في هذا الجزء يتحدث عن «شكل جديد لهذا البرهان».

(1) انظر المقطع التالي في: Bonaventura, **De mysterio trinitatis**, P 507
Ad illud quod quaeritur: quo quanto dicitur, quod Deum esse non possit cogitari non esse? iam portet responsio: non quia non possit cogitari, «quid est quod per nomen dicitur» sive significatum huius orationis: Deus non est; sed quia ipsum edeo est evidens in se et certum cognascent; quod si recte considerati velit, non est aliquid, per quod possit ab hac veritate avelli. Est enim verum evidentissimum et praesentissimum.

ففي الجزء الثالث من مؤلفه الفلسفي الرئيس لا يتحدث أنسليم عن الوجود الإلهي كوجود، ككمال، بل يعتبره وجودًا ضروريًّا، ويعبّر عنه ككمال كامل، ويؤكد بأنه أكبر وجود كامل لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه. ففي هذا الجزء يؤكد أنسليم على أن الكائن الذي يكون عدم وجوده ممكن هو أقل كمالًا من الوجود الذي يكون فيه عدم الوجود مستحيلًا. فإذا تأملنا طبيعة وجود يكون فيه عدم وجوده مستحيلًا ـ لأننا فهمنا عدم إمكان عدم وجوده ـ، فإننا نرى بأن هذا النوع من الوجود هو أكثر كمالًا من وجود يمكن التفكير فيه كغير موجود، وبالضبط بسبب التفكير فيه كغير موجود، حيث إنه من السهل أن يكون موجودًا أو أن لا يكون موجودًا.

بعبارة أخرى، فإن الكائن الذي يوجد بالضرورة، والذي لا يمكن تمييزه عن وجوده هو أكثر كمالًا من الكائن الذي يكون وجوده غير مهم، بمعنى أن وجوده أو عدم وجوده سيان.

يسمي هارطسهورنا طريقة التفكير التي طورها أنسليم في Proslogion 3 بـ«الطريقة البنيوية» للبرهان الأنسليمي، على الرغم من أنه يعتبر هذه الطريقة على المستوى المنطقي واللساني مشابهة للطريقة الميتافيزيقية، التي تعتبرضرورية ضد فكرة صدفوية الوجود. وهنا لا يمكننا أن نتفق معه، كما هو الشأن في نقط أخرى، ولذا يجب مناقشته[1].

وإذا رجعنا من جديد إلى البرهان في Proslogion 3، لنفهم، ولو بطريقة غير كاملة، ما هو هذا الأكبر ـ الذي يجب التفكير فيه ـ، فإننا نفهم، كما يعبّر عن ذلك أنسليم نفسه، بأن هذا الكائن موجود حقيقة، وبأن عدم وجوده غير ممكن إطلاقًا. وعلى هذا الأساس فإنه لا يمكن التفكير في إمكان عدم وجوده. لكن ينتج عن هذا أيضًا أن كل من يفكر في هذا الكائن بطريقة أخرى، يعني كل الذي يعتقد على أن هذا الكائن لا يوجد، أو كان بالإمكان أن لا يوجد، لا يفكر إطلاقًا في هذا الكائن، وأكثر من ذلك لم يفهم ليس فقط وجود هذا الكائن بل حقيقة طبيعته أيضًا. إنه لم يفهم إذن وجود هذا الكائن الفريد، ولم يفهم حقيقته الأنطولوجية، بل إنه يتعامل معه كأية طبيعة أخرى، يمكن أن تكون موجودة واقعيًّا أو فقط ممكنة الوجود أو غير موجودة واقعيًّا كما هو الشأن بالنسبة لأجمل جزيرة التي قارنها جالنوس بالله والتي تبرهن على أنه لم يفهم جوهر البرهان الأنسليمي.

(1) سواء تعلق الأمر بمقالات راياخ المتعلقة بالوقائع السلبية أو بالطريقة المنطقية المعاصرة فإننا نجد التأكيد على التفريق الأساسي الذي تحدث عنه بفيندر Pfaender بين الطرق المنطقية والطرق الأنطولوجية قد اعترف بها على الصعيد العالمي.

يؤكد أنسليم على النقطة الأساسية التالية: إن كل الذي فهم الطبيعة الإلهية بأنها كان من الممكن ألا توجد وكل من يعتقد بأن الوجود الإلهي هو كموجودات أخرى، كالجزيرة مثلًا، وغير مبال بمشكل الوجود الحقيقي لله سواء أكان موجودًا أم لا، لم يفهم بتاتًا ماهيته، أي لم يفهم ماهية هذا الكائن الذي لا يمكن التفكير في شيء أكبر منه خارجًا عنه. فـ«أكبر ما يمكن أن يوجد» (أوغسطين)[1]، وأكبر ما لا يمكن مرة التفكير في شيء أكبر منه (أنسليم)، يجب أن يمتلك وجودًا ضروريًّا حقيقيًّا، عبّر عنه أنسليم بهذا «الاسم»: «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» أو أحسن من هذا «الكائن» الحقيقي.

بعبارة أوضح، يمكن القول: إذا كان وجود «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» وجودًا حقيقيًّا ضروريًّا (كالمثلث أو الشخص)، فإن هذا الوجود يوجد أيضًا لأن وجوده الضروري والواقعي ملازم لوجوده ككائن.

إذا كانت أفكار من هذا القبيل ـ كما رأينا ـ، يعني تلك التي تعتبر الوجود الخالص يوجد ضرورة ولا يحمل في داخله اللاشيء كما عبّر عن ذلك بارمنيد، وإذا كان «اسم الله» كـ«أكبر ما يوجد» و«أحسن وأجمل ما يمكن أن يوجد على الإطلاق»[2] عند أفلاطون، والذي اهتم به أوغسطين كذلك[3]، فإن الفضل يرجع إلى أنسليم الذي قام لأول مرة بالتعبير الدقيق عن هذا البرهان وأرسى مبادئه. وما إذا كان الأمر يتعلق بمكسب فلسفي حقيقي، يعني بمعرفة حقيقية، أو بأخطاء فلسفية مشهورة، فإن هذا الأمر لا يمكن التحقق منه إلا عن طريق بحث فلسفي رزين.

وقبل التطرق إلى شيء آخر سنتمم عرضنا لموقف أنسليم.

---

(1) انظر Augustinus, **De doctrina christiana** I, 7; **De libro arbitrio**, II, vi, 14 56.

(2) انظر: Platon, **Politeia**, 2.381c 8f
(Kalistos Kai aristos oon eis to dynaton hekastos autoon menei aei haploos en tee hautou morphe).
كل إله يظل أعظم وأحسن في أعلى معنى ممكن.
في الجملة التي استشهدنا بها في مقدمة هذا الكتاب لميليسوس الساموسي يظهر على أن فكرته حول الكائن الأزلي يجب أن يكون فيها هذا الكائن كبيرًا، وبهذا فإنه يتبنى مسبقًا اسم الكائن المطلق (Id quo maius nihil cogitari possit).

(3) انظر كذلك: Augustinus, **De doctrina christiana**, I 7,7. De livero arbitrio II, Vi, 14, 56 E Hunc plane fatebor deum quo nihil superius constiterit (وهذا ما أسميه بوضوح الله، والذي ليس هناك شيء أعلى منه).

3,1 . ماذا يعني «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»؟ ألا يتعلق الأمر هنا بفكرة ذاتية متناقضة وبخليط متناقض بين المطلق والنسبي في الفرضية؟

ينطلق أنسليم، كما رأينا، من «اسم الله» ولا يعتبره فكرة ذاتية أو تعريفًا ذاتيًّا، بل وجودًا إلهيًّا موضوعيًّا وغير مخلوق. وإذا كان ينطلق من وجود الله وليس من تعريف له، فلماذا إذن يعير لهذا الاسم كل هذه الأهمية؟ ألا يعني هذا أنه ينطلق من أكثر من تعريف وليس من الوجود الموضوعي لله؟ ولماذا يختار، عندما يريد التعبير عن وجود الله، هذا التعبير الخاص؟

لنحاول إذن أن نجيب عن هذه الأسئلة المهمة. لا يتعلق الأمر بطبيعة الحال بتعريف دقيق لله، بل بوجود غير مختزل وفريد من نوعه على العموم. والاسم الذي أطلقه أنسليم على هذا الوجود يعني أساسًا خاصية خالصة أو «وجودًا مُعَرفًا». بمعنى تحديد الطبيعة الإلهية بالمقارنة مع الموجودات الأخرى. وعلى الرغم من أن هذا النوع من «التحديد المعرف» يستهدف أساسًا الوجود الإلهي، فإن هذا الأخير لا يمكن تعريفه إلا في إطار وجود غير مختزل.

لكن ماذا تعني «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»؟ من الأهمية بمكان الفهم السليم لهذه الجملة لأن سلسلة كبيرة من الاعتراضات تركزت إما على معنى هذه الجملة «الاسم» أو على تناقضها. أكثر من هذا، فإن النقد قد انصب على تعبير أنسليم هذا والذي رأى فيه تناقضًا داخليًّا لفكرة الله نفسها، وبهذا تم نفي موضوعية الوجود الإلهي التي دافع عنها أنسليم في هذا الجزء من كتابه. ولشرح الاسم الذي أطلقه على الله أهمية تاريخية، لأنه سيساعدنا على فهم أحسن للمضمون الحقيقي للوجود الإلهي في دفاعنا عن البرهان الأنطولوجي في حدود ما يسمح لنا به فهمنا النهائي لمضمون وشكل الوجود الإلهي ـ وبهذه الطريقة يمكننا شرح الأسس التي تنبني عليها الفرضيات الأخرى لأنسليم، والتي سوف نهتم بها في الجزء 6 إلى 10 من هذا الكتاب.

لقد لاحظ سونطاج F.Sontag وباحثون آخرون أن هناك شقاقات مختلفة وتناقضات بمعنى تعبير «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» عند أنسليم. فقد أوضح على أن أنسليم في Proslogion 15 يقول بأن للاحتمال المطلق وحده، وليس النسبي، أهمية فيما يتعلق بوجود ما، وبالأخص الوجود الإلهي. ويعني أنسليم بـ«المبدأ المطلق» كل المبادئ التي تستمد وجودها من نفسها وليس فقط بمقارنتها مع كائنات أخرى. كما يعني أيضًا المبادئ التي تتميز في

وجودها عن الموجودات الأخرى. على العكس من هذا، فإن المبادئ النسبية تستمد وجودها من جهة من علاقتها مع موجودات أخرى، ومن جهة أخرى فإنها لا تتوفر على خاصية بساطة وجودها، لأنها تشترك مع موجودات أخرى في «خاصيات حيوية» بعينها، والتي تتوفر عليها مختلف الموجودات الحية[1].

يعترض البعض على أنسليم فيما يخص المبادئ النسبية في المعنيين اللذين حددهما لهما لكونها لا يمكن أن تفيدنا بشيء عن الوجود الإلهي. وعلى الرغم من هذا فإنه يستعمل هو نفسه في الاسم الرئيس لله تعبيرًا نسبيًّا، ويتعلق الأمر بـ«أكبر من كل...». إضافة إلى هذا فإنه يقول في Proslogion 15 بأن الله هو ذاك الذي «لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه» وبهذا فإنه أكبر من كل شيء يمكن التفكير فيه: «لهذا السبب فإنك يا إلهي لست فقط ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء أكبر منه، بل إنك أكبر ما يمكن التفكير فيه. وإذا كان من الممكن التفكير بأن شيئًا من هذا القبيل يوجد، إذا لم تكن أنت هذا الشيء، وإذا كان من الممكن التفكير في شيء آخر أكبر منك، فإن هذا الشيء لا يمكن على الإطلاق أن يوجد»[2]. «فأكبر ما يمكن التفكير فيه» هو إذن بكل وضوح تعبير نسبي. وبهذا فإن أنسليم يتناقض ـ في نظر سونطاج ـ مع نفسه، لأنه في اللحظة الرئيسة للتأكيد على الطبيعة الإلهية أكد في الوقت نفسه على أن هذه الطبيعة ليست خاصية جوهرية لله. وبهذا فإنه قام بتأكيد نسبي. وباستثناء هذا لا يمكن أن يكون الله أكبر ما يمكن التفكير فيه وفي الوقت نفسه أكبر مما يمكن التفكير فيه، لأن هذا تناقض واضح.

لكي تحل كل هذه المشاكل يجب التحليل الدقيق لكل تعريف ولكل جملة على حدة في: «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»، وقبل هذا يجب التوضيح الدقيق لعبارتي الاحتمالات «النسبية» و«المطلقة» اللتين تلعبان دورًا مهمًّا في الاعتراض السابق وفي مسألة صفات الله عمومًا.

1,4,1 ـ أربعة معان لـ «الاحتمال المطلق» و«الاحتمال النسبي»

لتأكيد أنسليم على التمييز بين التأكيدات النسبية والتأكيدات المطلقة فيما يخص الله واعتراض سونطاج على هذا أربعة معان على الأقل:

(1) سنرجع بعد قليل إلى هذا التمييز.

(2) Anselm, Proslogion, 15:

Ergo domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit. Quoniam namque valet cogitari esse aliquid huiusmodi: si tu non es hoc ipsum, potest cogitari aliquid maius te; quod fieri nequit.

أولًا: يمكن لأي تأكيد أن يكون احتمالًا نسبيًّا عندما يتضمن مقارنة سلبية أو إيجابية بين (أ) و(ب). على سبيل المثال أن يكون (أ) أحسن من (ب) أو العكس. ويمكن أن تحدث مقارنة من هذا القبيل في الاتجاه الأعلى أو في الاتجاه الأسفل. يمكن للمرء أن يقول إما أن الوجود (س) أحسن وأقوى إلخ من (ص)، أو أنه ليس أحسن منه. وبهذا المعنى، وخاصة بالاعتماد على تأكيدات مقارِنَة كـ«الله أكبر من الموجودات الأخرى» (حتى وإن كان مثلًا غير محدد كـلانهائي وكغير عرضي)، يؤكد أنسليم بأن الأمر يتعلق بشكل من أشكال الاحتمالات النسبية لوجود ما: «فيما يخص التأكيدات النسبية، لا أحد يمكن أن يشك بأن هذا النوع من التعابير يصف بطريقة عقلانية ما هو أساسي في الأشياء التي تطبق عليها. إذن إذا ما قمنا بتأكيدات نسبية ما فيما يخص الكائن المطلق، فإن هذه التأكيدات لا تحدد ماهيته. ولهذا فإنه واضح بأن المقولة القائلة بأن هذا الكائن هو أكبر الكائنات أو أنه أكبر من الأشياء التي خلقها أو أي تعبير يمكن تطبيقه بالطريقة نفسها على هذا الوجود، لا يمكن أن يحدد جوهره الطبيعي»[1].

تكمن النقطة الأساسية لأنسليم هنا في كونه يؤكد بأن كل صفة من صفات الله التي نتوصل إليها عن طريق مقارنتها بموجودات أخرى لا تعتبر خاصية من خاصيات جوهر وجوده[2].

وبهذا المعنى، عندما يتحدث المرء عن المقارنة كأساس للاحتمالات النسبية، فإن «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» يظهر كشيئين يمكن مقارنتهما، ولهذا السبب فإنه احتمال نسبي. فعبارة «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» تحتوي إذن، على الأقل لغويًّا، على مقارنة بين التأكيد على الذي لا يمكن أن يكون شيئًا آخر غير هو نفسه ولا يمكن أيضًا أن يكون أكبر من الذي يمكن التفكير فيه.

يتضح هنا بأن أنسليم يضع بالفعل أهمية تعبيره موضع سؤال بسبب النتيجة التي توصل إليها في Monologion 15. وإذا تأملنا جيدًا، نجد بأن هذا الشكل اللغوي المراد منه المقارنة لا يقارن هنا لأنه مقرون بسالب. إنه يخلط مقارنة كمال ما مع شيء آخر أكبر ويرفض بعد هذا إمكان وجود من هذا القبيل. لهذا السبب لا يمكن للمرء أن يتكلم هنا عن مقارنة كما سنرى من بعد.

(1) Anselem, Monologion, 15 (ترجمة المؤلف).

(2) لم يحسم القول هنا فيما إذا كان هذا صالحًا للتأكيدات المقارنة أو كذلك لعلاقات أخرى ككون الله هو الخالق. إنني أعتقد أن هذا النوع من العلاقات حسب أنسليم لا تعبّر عن الجوهر الداخلي لله، وإلا فإن الله سوف يبقى فقط إلهًا وليس خالقًا.

ثانيًا: إلى حد الآن فهمنا ضمنيًّا بأن هناك مقارنة إيجابية لله من خلال المسلمات النسبية عند أنسليم، والتي تصف الله كأكبر وأحسن إلخ بالمقارنة مع موجودات أخرى. وهذا النوع من المقارنة ليس إيجابيًّا لغويًّا فقط، بل إنه إيجابي من وجهة نظر أحكام القيمة أيضًا. لكن المقارنات التي تسمى بالمقارنات «السلبية» هي من نوع آخر. ولهذا يمكن للاحتمالات النسبية أن تسمى: مقارنة سلبية متضمنة في طبيعة أخرى. أما مقارنات كـ (أ) أكبر من (ب)، (أ) أكبر مما يمكن للعقل أن يفهمه إلخ، فيمكن أن تشكل عكس المعنى الذي تؤديه الاحتمالات النسبية في معناها الثاني. وتوجد إثباتات المقارنات السلبية في عكس النوع الإيجابي للمقارنات، كما رأينا في معناها الأول. ويمكن لهذه المقارنات السلبية أن تتوفر من جديد إما على خاصية النفي المزدوج، على الرغم من أن هذا النفي يتضمن في معناه كشكل مقارن صفة معينة كـ«الله ليس أصغر من العالم»، وإما أن يكون نفي هذه المقارنات الإيجابية لله يعني شيئًا آخر كعندما يقول المرء: «ليس هناك شيء أكبر يمكن التفكير فيه أكبر من الله».

إن إثباتات المقارنة السلبية الأخيرة ليست في الحقيقية مقارنات، لكنها تُعَرِّفُ كائنًا ما انطلاقًا من تعريفه السلبي الخاص كأن لا يكون هناك شيء أكبر أو أصغر من هذا الكائن أو كأن لا يكون (س) كمعطى أكبر أو أصغر من كائن آخر. وبرفض المقارنة الإيجابية لله مع شيء آخر، كما هو الشأن عند أنسليم في تعبيره: أكبر ما يمكن أن نفكر فيه، فإنه ليس هناك مقارنة. وإذا اعتبر المرء هذا النوع من التعبيرات المقَارِنة السلبية كاحتمالات نسبية، فإن «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» هو احتمال نسبي. أما إذا أخذنا التأكيدات الإيجابية المقارنة ككبر أو صغر نسبي بالمقارنة مع (س) أو (ص) كاحتمالات نسبية فإن «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» ليس إذن احتمالًا نسبيًّا. ويمكن أن يقال الشيء نفسه بالنسبة لعبارة: «أكبر بقليل مما يمكن التفكير فيه». لذا فإنه لا يصحّ بتاتًا اعتبار تعبيرات من قبيل: إن الله هو «أكبر من أي شيء يمكن التفكير فيه» وبأنه «أكبر من ذاك الذي يمكن التفكير فيه» كأحكام مقارنة سلبية. فما عبّر عنه أنسليم في Proslogion 15 هو احتمال مقارن، لكن أصل اسم الله في Proslogion3 ليس كذلك.

ثالثًا: يمكن للمرء أن يأخذ الاحتمالات المطلقة كاحتمالات خاصة بوجود معين، على عكس الاحتمالات النسبية التي تكون صالحة لموجودات متعددة. فإذا قلنا عن الإنسان بأنه موجود حي، فإن هذا احتمال نسبي، لأن هناك موجودات متعددة تشاركه في هذا المبدأ. على العكس من هذا، إذا قلنا إن الإنسان هو شخص فيزيقي أو إنه وجود حي عاقل، فإن هذا احتمال مطلق، لأن هذا يصحّ في آخر المطاف على الإنسان.

سنأخذ إذن هذا النوع من العلاقات ومن المقارنات، التي تنطبق فقط على الوجود (س) الواحد والوحيد كاحتمالات مطلقة بالمعنى الثالث، في الوقت الذي نرى فيه أن المقارنات التي لا تكون خاصة بوجود معين هي احتمالات نسبية. إذن فإن «أكبر مما يمكن التفكير فيه» هو تأكيد مطلق بالمعنى الثالث، لكن «أكبر ما يمكن التفكير فيه» هو تأكيد نسبي. وينطبق هذا كذلك على بعض المخلوقات التي تكون أكبر من كل ما يمكن لفهم محدود أن يفهمه على الإطلاق.

رابعًا: يمكن لاحتمال مطلق أن يعني كذلك الاحتمالات التي تمثّل الكمال، عكس الاحتمالات النسبية التي تكون صفات وجودية نهائية (قابلة للنهاية). وفي هذا الإطار يقول أنسليم في نهاية رده على جاولنوس: «إننا نعتقد كل شيء في الجوهر الإلهي، الذي وعندما نتكلم بصورة مطلقة نفكر بأنه من الأحسن أن يوجد عوض أن لا يوجد. وبهذا المعنى فإنه من الأحسن أن يكون أزليًّا عوض أن يكون فانيًا ومن الأحسن أن يكون حسنًا عوض أن يكون غير حسن وأكثر من هذا فإنه من الأحسن أن يكون الحسن في حد ذاته عوض أن يكون غير الحسن. لا شيء من هذا القبيل يمكن أن لا يكون، ويمكن أن نفكر في شيء آخر أكبر منه. ولهذا فإن «الذي هو أكبر ما يمكن التفكير فيه» يجب أن يكون بالضرورة موجودًا، بغضّ النظر عما يعتقده المرء عن الجوهر الإلهي»[1].

ما هي الخصائص الجوهرية لـ «كمال خالص»؟

1. انكب أنسليم في الجزء 15 من Monologion (المناجاة) وكذا في Duns scutus[2] على البحث في وجود هذا الكمال البسيط، مثل الذي لا يمكن ببساطة لقاءه. هذا الكمال الذي يستحسن امتلاكه عوض عدم امتلاكه، بغضّ النظر عن أسباب وجود هذا الكمال: من الأحسن على العموم أن توجد

(1) Anselem, Quid ad hoc respondeat editor ipsius libeli, 9: credimus namque de divina substantia quidquid absolute cogitari potest melius esse quam non esse. Verbi gratia: melius est esse aeternum quam non aeternum, bonum quam bonum, immo bonitatem ipsam quam non bonitatern.. Nihil autem huiusmodi non esse potest. Necesse igitur est, «quo maius nihil cogitari possit» esse, quidquid de devina essentia credi oportet.

(2) Duns scotus, Oxon, (oder Ordinatio) 1, d. 1-3, ff,Oxon. 1,d. 8, q.1, n.7; IX, 570 b; 4,d. 8, q.1; 1 d. 7, q. un.; quodl q. 5, n. 9; ibid, n.13; XXV, 216 a; Allan Wolter, the transcendentals and their Function in the metaphysics of Duns scotus, bes. Kap5. من أجل تطوير Walter Hoeres, Der Wille als reinen Vollkommenheit nach Duns Scotus.. نسقي للكمالات الخالصة انظر: J. Seifert, Essere e persona, Ch. 5.

(الكمالات الخالصة) دون شروط عوض ألا توجد، كما عبّر عن ذلك أنسليم في Monologion 15 ويعبّر سكوتوس Scutus عن ذلك بكون امتلاكها (الكمالات الخالصة) هو أحسن بصورة مطلقة من كل شيء.

يصحّ هذا مثلًا عن الجمال ولا يصحّ عن الذهب، كما يقول أنسليم. فالذهب كمال كبير، لكنه لا يتوفر على روح. فكل الأنواع الطبيعية من نبات وحيوان، وكذا الإنسان والملائكة هي محدودة في كمالها. لا يمكن للمرء أن يمتلك هذه الطبائع شكليًّا دون أن يكون محدودًا. ويسمي المدرسيون هذه الكمالات المحدودة بـ«القوانين المختلطة أو الكمالات المختلطة».

2. تمتلك الكمالات الخالصة صفة اللانهاية، عكس الكمالات المختلطة، التي تكون حسنة في حدود معينة كما هو الشأن مثلًا بالنسبة للذهب. وتكون هذه الكمالات غير الخالصة بالضرورة نهائية ومحدودة.

3. تتكامل الكمالات الخالصة مع بعضها البعض ومن المستحيل أن يكون كمال (أ) وكمال (ب) معًا في الوقت نفسه أحسن بصفة مطلقة من عدم كونهما، وفي الوقت نفسه يستبعد الواحد منهما الآخر. والشيء نفسه ينطبق على امتلاك الأحسن (ككمال خالص) وفي الوقت نفسه عدم امتلاكه، لأنه يتناقض مع كمال خالص آخر.

4. علاوة على هذا، من الممكن إيصال الكمالات الخالصة أكثر من أي موضوع آخر يمكن توصيله[1].

5. إن الكمالات الخالصة بسيطة وغير محدودة من طرف شيء آخر. عندما يسمي أنسليم الله: «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»، ويفكر فيه بالمعنى الرابع للاحتمال الرابع ككمال خالص، فإنه يقربنا أكثر من قراءة Monologion 15. يناقش هنا كل احتمال يكون وجوده أحسن من عدم وجوده. ويتلخص بحث أنسليم في هذا الإطار في الصياغة التالية: «لهذا السبب فإنه من الضروري أنه (أعلى = أكبر وجود) حي، موجود، قوي، حقيقي، عادل، عاقل أزلي، وبأنه أحسن بصفة مطلقة من ضده»[2].

(1) لمناقشة هذا المشكل المرتبط بميتافيزيقا شخصية وبالكمالات الخالصة انظر سايفرت المرجع السابق.

(2) Anselm, Monologion, 15:
Quare necesse est eam (summam essentiam) esse viventem, sapientem, potentem et omnipotentem, veram, iustam, beatam, aeternam, et quidquid similiter absolute melius est quam non ipsum.

أكثر من هذا، يدافع أنسليم في Monologion 16 عن وجهة النظر القائلة بأنه لا يجب أن يمتلك أعلى وجود هذا الكمال الخالص فقط، لكنه يجب أن يكون متضمنًا في هويته البسيطة غير المحدودة وغير المختزلة. فلا يمكن لله أن يأخذ فقط من هذه الكمالات جزءًا ما، لكن يجب أن يكون هو نفسه جوهر هذه الكمالات، وبهذا فإن «الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» يمتلك الكمال الخالص في شكله المطلق كذلك.

في النص السابق وبمساعدة التعبير نفسه: «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» أعاد أنسليم صياغة الكمال الخالص للوجود وطبقه على الوجود الإلهي كوجود وحيد يمتلك بالمعنى الكامل للكلمة الكمال الخالص ككائن أحسن بصفة مطلقة وليس العكس. فـ«الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» هو الذي يمتلك كمال الكمال الخالص. وهذه الكمالات وطبقًا لوجودها الشكلي غير قابلة للفهم ويصحّ هذا بالمعنى الكامل فيما يتعلق بشكلها اللانهائي.

فيما يتعلق بعدم إمكان فهم كمالات «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»، فإن هناك أيضًا الواقعة المتمثلة في كون كمالات هذا الذي لا يمكن فهمه يجب أن تكون كمالات خالصة كبيرة. فكل الكمالات المختلطة قابلة للفهم، إنها ليست أشياء يعتبر وجودها أحسن بصفة مطلقة من عدم وجودها، بل إنها كمالات محدودة بالضرورة كالحيوان والإنسان إلخ. لهذا فإن «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» لا يمكن أن يمتلك إلا الصفات التي تكون موجودة بصفة مطلقة أو على الأقل إنها تكون متكاملة مع الكمالات الخالصة وألا تكون لا كمالات خالصة ولا كمالات غير خالصة.

تتضمن هذه الإضافة الأخيرة واقعة معروفة أنه من الأفضل للمرء أن يكون شخصًا عوض ألا يكون، مع العلم أنه من غير الممكن أن يكون هذا الشخص عوض شخص آخر. لكن الكمال الخالص لوجود الشخص يجب أن يكون كمالًا خاصًّا بهذا الشخص وليس بشخص آخر. فهناك لحظة في الكمال الخالص للشخص لا يمكن لا لتحديد جوهري ولا لكمال خالص أن يمثله: أن أوجد أنا أو أن توجد أنت[1]. إن الكمالات الخالصة لا تسمح فقط باللانهاية لكنها تكون قبل كل شيء حقيقية ومليئة

(1) بهذا قد يكون من الممكن فهم ما يعتقده مثلًا المسيحيون في كون الأشخاص الإلهية الثلاثة ليست كمالات خالصة، لأن كمالًا واحدًا منها يكون على حساب الآخرين، لكن الشخصيات الثلاث هي كمالات كبيرة.

«بذاتها نفسها» في شكلها اللانهائي. من هذا المنطلق فإن «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» هو تأكيد مطلق وحيد وواحد من بين النواة الجوهرية للوجود الإلهي كشامل لكل الكمالات الخالصة في شكلها النهائي. لكن «شيء أكبر مما يمكن التفكير فيه ليس تأكيدًا مطلقًا على اعتبار أن الكمالات المختلطة كالطبيعة الإنسانية في جوهرها الداخلي وهو جوهر يفوق المعنى الإنساني ـ عندما يكون وجودها أو عدم وجودها سيان ـ تكون غير مطلقة. على العكس من هذا فإن «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» هو أخلص تعبير لشمولية الكمال الخالص وخاصة في شكله المطلق. والكمال اللانهائي الذي لا يمكن التفوق عليه هو تلك الصفة التي لا يمكن احتواؤها، إنه أعمق صفة : الله، وهو كائن لانهائي، حياة لانهائية، حقيقة لانهائية، جوهر لانهائي، كمال لانهائي لوجود شخصي (خاص)، وجود لانهائي، حُسْنٌ لانهائي، جمال لانهائي، حقيقة لانهائية، معرفة لانهائية، عدل لانهائي، صفح لانهائي، حب أزلي لانهائي. إذن فهو كل ما هو كمال خالص في شكله اللانهائي. فمضمون «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» هو كل الكمالات الخالصة وهذه الأخيرة غير تابعة لتعاريفنا الذاتية، لكنها تابعة للوجود الإلهي الموضوعي وللوجود الموضوعي للكمالات الخالصة. وقد وجد أنسليم في هذا الوجود الإلهي الحقيقي وغير المخلوق منطلق برهانه. ففي هذا النفي الضمني أو إغفال الطابع الكامل والخالص لـ«ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» الأنسليمي يكمن أحد الأخطاء الرئيسة لتفسير تحليل أنسليم. وهو خطأ لم ينج منه سونطاج كذلك، لأنه يحتوي على لاأدرية راديكالية. ومضمون هذا الخطأ هو أن عبارة «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» تستبعد كل احتمال كونها متضمنة للصفات الإلهية. فهذا النوع من اللأدرية وما يرافقها من تعريف لله كمتعال هو سوء استعمال لهذه الكلمة (الله)[1].

من الأهمية بمكان عدم إغفال الفرق المهم بين تعبير أنسليم هذا وما يعنيه بتعريفه المتعالي، الذي ينطلق من الكمالات الخالصة ويفترض وجودها. فالكمالات الخالصة، وليس الأشياء التي يمكن أن تنوب عنها تكون غامضة وغير معروفة بمعنى ياسبرس Jaspers، هي أساس هذا التعالي المطلق ولا تسمح بإمكان وصف الله

(1) F. Sontag, «**The Meaning of Argument» in Anselem's Ontological «Proof»**, P 472-473. على العكس من هذا فإن أنسليم يتحدث عن فهم مطلق ونسبي لله كتعريف للكمالات الخالصة ويدافع في Proslogion 2,3,15 عن فكرة أخرى للتعالي الإلهي.

بالمعنى الأنسليمي. ومرد هذا ليس إلى كون الله ما هو إلا كائن موجود وحيّ، حسن ومقدس، قويّ وحكيم إلخ، لكن لأنه هو الوجود بنفسه، هو الحياة بنفسها، هو الحسن بنفسه، لأنه مقدس، لانهائي، قوي وحكيم. فالله متعال عن كل المخلوقات ولا يمكن وصفه.

يتحدث أنسليم في هذا السياق عن عدم إمكان وصف الله: «فأعلى الموجودات هو بهذه الطريقة فوق وجانب كل طبيعة أخرى، بحيث إذا قيل عنه (الله) شيء ينطبق على طبيعات أخرى في بعض الأحيان (مثلًا الوجود، الجمال أو متعاليات وكمالات خاصة أخرى كالمعرفة، التي يتوفر عليها الإنسان أيضًا)، فإن معنى هذه الأشياء ليس هو المعنى نفسه الذي ينطبق على الله[1]. وما يريد أنسليم قوله من خلال هذا هو أنه يمكننا أن نتوفر على حقائق حول الله، وعلى أن عدم إمكان وصفه ما هو في الحقيقة إلا نتيجة كونه يتوفر على الكمال الخالص في شكله اللانهائي. ويفرق أنسليم بين معرفة الله في ذاته، بمعنى كما هو، وبين معرفتنا لله عن طريق القياس[2].

ويتعلق الأمر هنا بعكس المحتوى اللانهائي للكمال المطلق في «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»، وكذا محدودية إدراكنا الذي لا يسمح لنا أن نفهم الشيء في ذاته في معناه الشامل العام. وعلى هذا الأساس فإن

(1) ترجمة المؤلف، يقول النص الأصلي:
«Quia sic est summa essentia supra et extra omnem eliam naturam, ut si quando de illa dictur aliquid verbis, quae communia sunt eliis naturis, sensus nullatenus sit communis». Monologion, 65-66; I, P. 76.

(2) انظر Monologion, 15, a.a. O., P. 65. يقول النص:
Saepe namque multa dicimus, quae proprie sicut sunt non exprimimus sed per aliud significamus id qauod proprie aut nolumus aut non possumus depremere; ut cum per aenigmate loquimur. Et saepe videmus aliquid non proprie, quemadmodum res ispa est, sed per aliquam similitudinem aut imaginem; ut cum vultum alicuius consideramus in speculo...
Nam quaecumque nimina de illa nature dici posse videntur: non tam mihi eam ostendunt per proprietatem, quam per aliquam innuunt similitudinem. Etenim eum earundem vocum significationes cogito, familiarus concipio mente quod in rebus factis conspicio, quam id quod omnem humanum intellectum transcendere intelligo. Nam valde minus aliquid immo longe aliud in mente mea sua significatione consituunt, quam sit illud ad quod intelligendum per hanc tenuem significationem mens ispa mea conatur proficere. Nam nec momen sapientiae mihi sifficit ostendere illud, per quod amnia facta sunt de nihilo et servantur a nihilo... Sic igitur illa natura et ineffabitis est, quia per verba sicuti est mullatenus valet intimari; et falsum non est, si quid de illa ratione docente per aliud vel in aengmate potest aestimari..

المعرفة اللانهائية للأشياء في ذاتها بوسعها وحدها أن تعرف ما هو الله في كماله اللانهائي. أما إذا كنا نعني بـ«الشيء في ذاته» إمكان العقل الإنساني معرفة صفات الوجود الإلهي، فإن هذا العقل يمكنه، حسب أنسليم، أن يعرف كذلك العقل اللامتناهي وأن يعرف ما هو موضوعي وأن يعرف الطبيعة الإلهية في ذاتها وما ينتمي لها: يعني كل الكمالات الخالصة في أعلى أشكالها ولانهائية هذه الأشكال التي نفهم وجودها أحسن عن طريق الأشياء التي تشبهها[1]. للتلخيص:

1. لا يمكن حسب أنسليم أن نفترض بأن الله يمتلك صفات محدودة وبأنه يمتلك الكمالات وكل المضامين القَيِّمة التي توجد في الحياة على الأرض، ولكنه لا يتضمن الحدود المتعارف عليها التي تتوفر عليها الأرض. فالله ليس ذاك الذهب البراق، أحسن إنسان، كل هذه الأشياء هي إنسية، وبالتالي فإنها مستبعدة.
2. يمكننا في الحقيقة أن نفترض تأكيدات نسبية عن الله في المعاني الأربعة لهذه الكلمة، لكن هذه التأكيدات لا تعبّر عن الوجود الخاص لـ«ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» باستثناء المقارنات السلبية من الدرجة الثانية «التأكيدات النسبية».
3. يمكن لنا، ويجب علينا، أن نفترض وجود كل الكمالات الإلهية الخالصة التي يكون وجودها أحسن بصفة مطلقة من عدم وجودها. وافتراض توفر الله عليها لا يعني بأي حال من الأحوال أنسنة الله، لكن على العكس من هذا يمكننا أن نفترض بأن الله يتوفر عليها بمعنى وحيد وواحد وعلى أن الإنسان يتوفر عليها بصورة غير مطلقة فقط. وليس هناك هنا، فيما يخص الجانب الأنطولوجي، ثيولوجيا سلبية، لكن كوسمولوجيا سلبية: فالله ليس فقط حكيمًا، لكنه الحكيم الوحيد، ليس فقط موجودًا، لكنه الموجود الوحيد: «إذن لا بدّ أن يكون هذا الوجود حيًّا، حكيمًا، قويًّا، حقيقيًّا، مقدسًا، موجودًا، أزليًّا، وما يكون بهذه الطريقة أحسن بصفة مطلقة أن يوجد عوض أن لا يوجد[2].
4. لا يتوفر «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» على هذه الكمالات، لكنه هو نفسه هذه (الكمالات)، ليس له فقط جزء منها، لكنه هو نفسه هي في أعلى هويتها ووحدتها.

---

(1) Monologion15، ص 66:

Patet nihil de hac natura possit parcipi per suam proprietatem sed per aliud, certum est quia per illud magis ad eius cognitionem acceditur, quod illi magis per similitudinem propinquat.

(2) Monologion 15.

5. لهذا السبب فإن الله يمتلك هذه الكمالات الخالصة بطريقة كاملة، بحيث إن تعريفنا وكل فهمنا لهذا الكمال الإلهي لا يمكن أن يكفي لفهمه في مضمونه اللانهائي. وهذه الحقيقة المعرفية النظرية هي بالضبط نتيجة الوقائع الأنطولوجية السابقة وستكون معرضة إلى النفي من طرف اللأدرية التي تلبس التفريق بين الكمالات المختلطة والكمالات الخالصة القبعة نفسها.

2,4,1 . ماذا يعني «أكبر»؟

هناك مسألة أخرى مهمة جدًّا تتعلق بمعنى «أكبر» عند أنسليم. هل يعني بذلك «حقيقي» فقط أم الأحسن أيضًا؟ سنهتم بهذه المسألة في الجزء الحادي عشر من هذا الكتاب وسنرى بأن الكثير من الوجود الواقعي ليس ضروريًّا فيما يتعلق بالوجود النهائي وبأن وجهة النظر هذه لا يمكن أن تطبق على الله لأن وجوده وواقعه العظيمين يحتويان في الوقت نفسه على سمو عظيم، وسمو عظيم لانهائي ـ سنرجع إذن إلى المعنى الدقيق «للأكبر» عند أنسليم في المكان المخصص لذلك ـ.

1.3,4 . هل أنسليم كانطي؟ ما هو نصيب الذاتية والنسبية في الوجود الإلهي في التأمل؟ هل هناك بالنظر إلى التأمل ذاتية الوجود الإلهي، نسبيته من طرف ما يمكن للعقل الإنساني أن يفهمه؟

من المحتمل أن أنسليم قد سقط في نوع من المذاهب النفسية، التي تفسر الظواهر الاجتماعية بالظواهر النفسية، عندما تحدث عن الوجود الإلهي في وصفه الأنطولوجي الموضوعي وخاصة إذا كان قد فهم كمالاته بمقارنتها بالتفكير الإنساني أو الفكر الإنساني. لكن ليس هناك حجج تدعم هذه الأطروحة. إن ما توصل إليه أنسليم في الحقيقية هو فهم عال لله المطلق في موضوعيته. فمطلق الكمال الإلهي هو من النوع الذي لا يمكن الالتقاء به في الواقع ولا في الفكر.

هناك أمثلة كثيرة تتوفر على حد أقصى وواقعي كسرعة الحركة في الفضاء، ولا يمكن اعتبار هذا الحد الأقصى كحد مطلق بأي حال من الأحوال. فسرعة الضوء مثلًا، التي لا يمكن اعتبارها أكبر سرعة يمكن التفكير فيها، هي ثلاث مئة ألف كلم في الساعة. فلسفيًّا بالإمكان أن توجد سرعة أكبر من سرعة الضوء. والاعتقاد في عدم إمكان وجود سرعة أكبر من هذا حاضر في المادة الأرضية فقط.

إذا كان بالإمكان مثلًا قياس الشكل المرئي لفضاء عقلي ـ روحي، فإنه بالإمكان تصور سرعة غير محدودة، ليست لها حدودًا باستثناء إمكان كونها قد تصبح نهائية عندما تكف عن الحركة. ففكرة سرعة غير محدودة حقيقية هي فكرة مستحيلة، لأن النهاية تنتمي إلى وجود السرعة. فحتى وإن كانت سرعة ما لانهائية فإنها نهائية.

والشيء نفسه يمكن قوله عن الزمن. يمكن للمرء أن يتصور زمنًا مستقلًا لكنه لا يمكنه تصور حاضر غير نهائي ليس له أي مستقبل. وسرعة لانهائية في الحاضر متناقضة مع نفسها[1]. على كل، فإن الضوء لا يمكن أن يكون بأي حال من الأحوال أكبر سرعة يمكن التفكير فيها.

إذا كان أنسليم يقول بأنه لا يمكن أن يوجد هناك كمال أعلى من كمال الله، فإنه يفترض بدون داع للشك بأن اللانهاية المطلقة والبسيطة تُعَبِّرُ أكثر عن الكمال اللانهائي أكثر منه عن مبدأ عدم إمكان معرفته.

في كل الأحوال من اللازم تجنب تقديم «ذاتية» سيكولوجية لـ«ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»، ومن الضروري الاعتراف بـأن الأمر لا يتعلق في تأكيد أنسليم باستحالة التفكير في شيء أكبر من التفكير الإنساني فقط، بل أيضًا بأن أي نوع من التفكير لا يمكنه التفكير في شيء كامل. إضافة إلى هذا، فإن اللانهاية المطلقة للوجود الإلهي غير ناتجة عن عدم إمكان التفكير في شيء أكبر من الله، لكنها ناتجة عن المطلق الميتافيزيقي وموضوعية لانهاية الكبر الإلهي، بحيث يمكن أن نلتقي بهذا المستحيل في الفكر فقط. فلا فكرنا ولا فكر آخر، كما رأينا في تحليلنا السابق، يؤكد بأن «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» هي فرضية نسبية، على الرغم من أن ظاهرها يوحي بذلك.

4,4,1 ـ ما معنى التأمل، ومن أي موضوع تم تأكيد المفكّر فيه؟

في Prologion 15، حيث يسمي أنسليم الله بـ ''Quiddam maius quam cogitari possit'' «شيء أكبر مما يمكن التفكير فيه»، يؤكد في الواقع وجود كائن كبير نسبيًّا ككائن يمكن فهمه، ولذا فإن الأمر يتعلق هنا بفرضية مقارنة نسبية بالمعنى (الأول) لأنسليم. انطلاقًا من هذا فإنه يعني فقط فهمًا تامًّا، وإلا فإنه سيتناقض مع نفسه إذا ما أكد ونفى في الوقت نفسه هذا المفكّر فيه لهذا الكائن الأعلى بمعنى الفهم، الذي تعني معرفة غير كاملة. وبما أنه يمكن التفكير في الله من طرف المخلوق غير الكامل والعارف، أي يمكن التفكير فيه كأكبر ما يمكن التفكير فيه بمعنى من معاني التأمل، ومن موضوع ما، فإن الله أكبر في أعلى المعاني العقلية التي يمكن أن تعبّر عنها هذه الكلمة (أكبر) مما يمكن للإنسان أن يفهمه في عقله. فهذه الفرضية النسبية، والتي مفادها أن الله أكبر من كل شيء يمكن التفكير فيه، تنطبق قبل كل

(1) انظر في هذا الإطار:
J: Seifert, Widerspruchefreiheit. Versuch einer philosophischen Loesung des antinomienproblems als eines grundproblems der «Kritik der reinen Vernunft» und der Philosophie ueberhaupt.

شيء على المعنى الجديد لعدم إمكان فهم الله ولا تنطبق بأي حال من الأحوال على الله. إنها تنطبق إذن، وكما لاحظ ذلك ديكارت، على كل شيء، حتى على الأشياء الصغيرة. ونحن بأنفسنا، كما قال أوغسطين، سرّ على أنفسنا ولا يمكننا أن نتعرف على أنفسنا بصورة كاملة. ولا ينطبق عدم الفهم هذا على العقل الإنساني فقط، بل أيضًا على العقول اللانهائية كالملائكة مثلًا، الذين هم أكبر منا، إذا كان بإمكاننا افتراض وجودها، أو على الأقل افتراض إمكان وجودها.

واضح أيضًا أن ما عبّر عنه Proslogion 15 لا يمكن أن يكون إلا الفكر/ الفهم المخلوق وموضوع هذا الفكر. فقد يكون غير مهم وغير ذي معنى التأكيد بأنه يمكن إدراك الله كأكبر من أي عقل حكيم. لذا فإن موضوع التأمل هنا لا يمكن أن يكون أي موضوع، بل موضوع العقل النهائي فقط، الذي لا يمكنه النفاذ إلى داخل ما «لايمكن التفكير في شيء أكبر منه خارجًا عنه».

وتؤكد التفسيرات التاريخية على أن الأمر يتعلق في Proslogion 15 بعدم إمكان المخلوق فهم الخالق، يقول أنسليم : «أي خالص، أية بساطة، أي يقين وأي لمعان. أكيد إن هناك وجود أكثر مما يمكن لمخلوق فهمه»[1].

لا يمكن أن يكون الحديث في «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» وكذا في «أكبر مما يمكن التفكير فيه»، إلا عن تعاريف محدودة للفكر النهائي. لفرضية «أكبر مما يمكن فهمه» علاقة في الواقع مع الطبيعة الإلهية في علاقتها مع فكر المخلوق، وليس في حد ذاتها. على العكس من هذا، في «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» ليس هناك تأمل مختزل إلى فهم شامل وليس هناك أي حديث عن فهم نهائي. ولأن الأمر يتعلق هنا بلانهاية موضوعية ومطلقة، فليس من الضروري أن يفكر الله في شيء أكبر منه هو نفسه، كما هو الشأن بالضرورة بالنسبة للمخلوق. وعلى الرغم من الفرق الأساسي بين هاتين الفرضيتين فإن هناك العلاقات الضرورية الآتية بينهما :

1 ـ إذا كان الله أكبر ما يمكن التفكير فيه، وإذا كان العقل الإنساني محدودًا، فإن الله يجب أن يكون وجودًا أكبر مما يمكن للفهم الإنساني إدراكه. فإذا كانت قوة الفهم الإنساني لا تستطيع فهم نفسها أو فهم أي كائن والأشياء غير الفانية في الكائنات الفانية (لانهائية الرقم مثلًا)، فإلى أي حد يمكن لهذا الفهم فهم

(1) Proslogion 15 (ترجمة المؤلف). يقول النص الأصلي:
Quid puritatis, quid simplicitatis, quid certitudinis et splendoris ebi e!t! Certe plus quam a creatura valeat intelligi.

الوجود الكامل، الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه؟ فاللانهائي لا يمكن أن يفهم بطريقة سليمة من طرف العقل النهائي.

2 ـ إذا كان من الممكن فهم الله كإدراك بتفكير نسبي، فإن هذا يعني أن إمكان فهم الله من طرف الإنسان، في حدود ما يمكن للمخلوق فهم الله فيه، هو شرط إمكان معرفة كون الله هو أكبر ما يمكن أن نفهمه عنه. ويجب أن يفهم التفكير هنا في معنيين: ففي عبارة «أكبر ما يمكن التفكير فيه» يجب فهم كل أشكال الفهم والتفكير، وفي عبارة «أكبر مما يمكن التفكير فيه»، فإن الفهم يعني الوجود المعرفي المناسب للإدراك فقط، وهو فهم لا يمكن للمخلوقات التوفر عليه (الوجود المعرفي)، لكن الله يمتلكه. في أي معنى أو بأي معنى لا يمكن لتفكير محدود التفكير فيه؟ فمنطلق «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»، وعلى الرغم من كون هذه الجملة تتضمن لغويًّا شكلًا مقارنًا، ليس بأي شكل من الأشكال مجرد حكم نسبي أو مقارن عن الله. إن هذا التأكيد هو تعبير واضح عن المعنى اللانهائي والبسيط، حيث يكون الله كاملًا فيه.

إذا أصبح النفي قويًّا في «العدم» فإن «الأكبر» لا يُنْسَبُ لشيء آخر خارج الله يمكن مقارنته به، أو يمكن التعبير عن علاقته بالله. أكثر من هذا، فإن «الأكبر» ينتسب إلى: «شيء ما Aliquid»، أي إلى الوجود الإلهي في ذاته، لأنه قد تمّ نفي إمكان وجود شيء أكبر أو إمكان التفكير في شيء أكبر من الله. هكذا إذن فإن نفي إمكان وجود أكبر من الله هو طريق آخر للقول بأن الله ليس فقط أكبر وأكمل الموجودات كلها، وهو تفضيل نسبي وليس مطلقًا، بل أكثر من هذا فإن «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» ليس فقط نسبيًّا، بل إنه أعلى مطلق كما يؤكد على ذلك أنسليم. ويفترض تحليلنا بأن «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» يحتوي ضمنيًّا على فكرة عدم إمكان وجود أي وجود مُفَكِّرٍ ـ حتى الله نفسه ـ يمكنه التفكير في شيء آخر أكبر من الله نفسه. انطلاقًا من هنا نرى بأن هناك جوابًا على أطروحة سونطاج القائلة إن أنسليم يتناقض مع نفسه لأن الأمر يتعلق في «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»، بفرضية نسبية، حيث يقول أنسليم في Monologion 15 إنها ليست خاصة بوجود ما. والجواب المشار إليه أعلاه يكمن في كون هذه الفرضية هي فرضية مطلقة.

8,4,1 .التوحيد الكلاسيكي كفرضية لما «لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»

كما سنوضح ذلك فيما بعد فإننا نفترض بأن برهان هارتسهورنا ضد التقليد الذي يدافع عن تعريف الله كأزلي ولانهائي بصفة مطلقة والذي ينادي بوجوب إيجاد

تعريف جديد لله، يمكن أن يكون أساس البرهان الأنطولوجي. وتعتبر هذه النقطة مهمة جدًّا، لذا لا بدّ أن نخصص لها حيزًا أكبر لمعالجتها.

قبل الانتقال إلى الجزء الثاني من هذا الكتاب، حيث سنتطرق إلى عدة اعتراضات ضد برهان أنسليم، فإننا سنستعرض بإيجاز شديد الفرضيات الأساسية لصلاحية هذا البرهان.

5,1. الشروط الفلسفية الأربعة «والأعمدة الرئيسة» لبرهان أنسليم

إذا فكر المرء بعناية في برهان أنسليم فإنه سيلاحظ بأن هذا البرهان مؤسس على أربعة أسس فلسفية على الأقل. وفي الوقت نفسه على أربعة «أعمدة» فلسفية. وكل أساس من هذه الأسس يتضمن إمكان فهم الله، وبأي معنى لا يمكن فهمه. يقول أنسليم في جوابه عن جاولنوس: «لكن إذا كان حقًّا التفكير وفهم ذاك الذي ليس هناك شيء أكبر منه، فإنه سوف لن يكون إذن خطأ أن ذاك الذي «لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» يمكن التفكير فيه ويمكن فهمه»[1].

5,4,1 المعرفة الوجودية القبلية كأساس للتعبير الأنسليمي الأول على الوجود الإلهي

من المستحيل أن يكون مصدر هذه المعرفة استنباطًا سيكولوجيًّا فقط، يتمثّل في عدم قدرتنا السيكولوجية على التفكير في شيء أكبر أو عدم امتلاك فكرة عن اللانهاية الأساسية لفكرنا وعن معرفة عدم معرفتنا، بل إنه (أي مصدر هذه المعرفة) يجب أن يعرف الوجود الضروري لذاك اللانهائي المطلق، الذي يدلنا على أنه لا يمكن لأي عقل، سواء أكان فانيًا أو أزليًّا، أن يعترف بشيء أكبر من الله. لهذا فإن سونطاج يسقط في خطإ عندما يعتقد أن عبارة Proslogion 15 تقول مبدئيًّا الشيء نفسه أو على أنها في كل الأحوال مجرد تطوير تعريفي لـ«ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» وصيغة «أكبر مما يمكن التفكير فيه» تستهدف شيئًا آخر عوض «شيء ما» ويمكننا أن نلخص كل هذا فيما يلي:

---

(1) ترجمة المؤلف للنص التالي:

Sed si verum esset non posse cogitari vel intelligi illud quo maius nequit cogitari, non tamen falsum esset «quo maius cogitari nequit» cogitari posse et intelligit. Sicut enim nil prohibet dici «ineffabile», licet illud dici non possit quod, lilcet illud dici non possit quod «ineffabile» dicitur; et qumadmodum cogitari potest "non cogitabile», quamvis illud cogitari non possit cuiconvenit «non cogitabilz» dici: ita cum dicitur "quo nol maius valet cogotari», procul dubio quod auditur cogirari et intelligi potest, etiam si res illa cogitari non valeat aut intelligi, qua maius cogitari nequit.

Responsio editoris ad Proslogion, 9.

أولًا: لقد قيل في Proslogion 15 بمساعدة عبارة «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»، بأن الله أكبر من الكائنات الأخرى التي يمكن فهمها بطريقة كاملة ولم يقل بأنه هو الكبر المطلق. على العكس من هذا فإن «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» هي أقوى تأكيد على وجود الله.

ثانيًا: يتعلق الأمر في Proslogion 15 بالمخلوق وبالتأمل النهائي فقط. ويمكن أن نحدد هذه العبارة في: إن الله أكبر مما يمكن لمخلوق أن يفهمه Quiddam maius quam cogitari possit a creatura، ونلاحظ هنا بأن المخلوق كموضوع هو المعني بالأمر.

أما في عبارة Id quo nihil cogitari possit فإن الأمر يتعلق بفهم أي موضوع ممكن.

ثالثًا: يتعلق الأمر في Proslogion 15 بالتأمل فقط، بمعنى الفهم. فبمعنى الإدراك يكون بإمكان المخلوق كذلك أن يفكر في الله، وإلا فإن التناقض الذي تحدث عنه سونطاج موجود في نصوص أنسليم. وفي إطار المخلوق يجب التفريق بين معنيين للتأمل. وتجدر الإشارة أنه وفي الوقت الذي يجب فيه تفسير Proslogion الثاني والثالث بطريقة تكون فيها كل المعاني التي ذكرناها للتأمل ممكنة الاستعمال، فإننا نجد بأن معنى من هذه المعاني هو الصالح فقط عندما يتعلق الأمر بتفسير .Proslogion15 ففي عبارة أنسليم الكلاسيكية «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» يتعلق الأمر إذن بكل فهم ممكن، وبفهم من خلال كل موضوع ممكن. وقد قيل بأنه لا يمكن التفكير بالمعنى المطلق في شيء آخر أكبر من الله.

إن هذه الاستحالة المطلقة المتمثّلة في إمكان التأمل في شيء أكبر من الله هي إذن نتيجة للوجود الضروري الموضوعي، بحيث إنه يمكن موضوعيًّا التفكير في أكبر شيء يمكن أن يوجد. لهذا فإنه بإمكان كل موضوع ممكن أن يؤكد على التأمل، لأنه ليس بديهية إمبريقية لعدم إمكان البحث الموضوعي من خلال العقل الإنساني، وإلا يجب على المرء أن يقول طبقًا للنقد الهوسرلي لشرح الأشياء طبقًا للمذهب السيكولوجي بأن أنسليم لم يعرف إلا إمبريقيًّا بأنه لا يمكن أن يفكر أكثر من هذا، لأنه لم يهتد تجريبيًّا إلى شيء آخر أكبر.

للإشارة، فإن الأمر يتعلق في الحالتين معًا بـ Sicundum rem cogitatio على الرغم من أن هارتسهورنا Hartshorne وآخرين مثلًا يراهنون بأنه بالإمكان التفكير في شيء آخر أكبر من الله، ويتعلق الأمر بإله مستقبلي يكون أكثر وجودًا وأكثر حكمة. وحسب أنسليم فإن هارتسهورنا لم يكن قادرًا على التفكير بطريقة ثانوية في إله أكبر مستقبلًا عوض هذا الذي يوجد الآن ويوجد أزليًّا. ويمكن الاعتقاد مع هيغل بأن

المرء قد فهم الله فهمًا جيدًا، وبأن «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» ليس «أكبر مما يمكن التفكير فيه»[1].

6,4,1. ما هو دور «العدم» والنفي في عبارة أنسليم «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»؟ تأكيد نسبي مطلق.

عندما نفكر في بديهية نسبية «الأعلى» أو «الأسفل» دون نفي، مثلًا: «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»، يتعلق الأمر بتأكيد بالمعنى الأول والثاني وبطبيعة الحال بالمعنى الرابع: من أجل مقارنة لا يكون فيها الوجود المعني بالأمر خاصية لها ومن أجل كمال مختلط. وتتضمن هذه الفرضية النسبية فرضية مطلقة للانهائي كذلك، لكنها ليست هي نفسها تأكيدًا مطلقًا. بمعنى أن خاصية «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» لا يمكن لأي كائن آخر أن يتوفر عليها. على العكس من هذا يتعلق الأمر في «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» بالتأكيد المطلق والوحيد، الذي لا يعتبر تأكيدًا نسبيًّا في المعاني الأربعة التي رأيناها، باستثناء المعنى الثاني (المقارنة النسبية). بعيدًا عن هذا فإن جملة «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» لا توضح الامتلاك اللانهائي لكل الكمالات الخالصة فحسب، لكنها توضح أيضًا بأن أعلى الكمالات ليس مستحيلًا فقط، بل إن هناك عناصر عامة وأخرى خاصة كثيرة لا بدّ من تمييزها عن بعضها البعض. ولم يهتم المرء أبدًا، حسب ما أعرفه، بكل هذه الأسس الأربعة المؤسسة للبرهان الأنسليمي ولم تفحص بعناية[2].

أولًا: إذا دحضت فرضية واحدة من هذه الفرضيات، فإن كل برهان أنسليم

---

(1) يؤكد كانط على أن الله كموضوع من مواضيع العقل الخالص ليس سرًّا وأن دراسته ممكنة. ويفترض هيغل أن الله «سيرجع إلى نفسه» وسيصبح واعيًا عن طريق المستويات العليا للعقل المطلق ـ الفن، التاريخ، الفلسفة.

(2) يقدم كتاب روجيليو رفيرا استثناء في هذا الإطار: Rogelio Rovira, La fuga del no ser. فالمؤلف عالج البرهان الأنطولوجي بأصالة وعمق كبيرين، وتوصل إلى النتائج النهائية نفسها التي توصلنا لها نحن كذلك (ص202 من كتابه هذا). يقول: «إن أصل هذا الكتاب هي الأطروحات التي قدمها البرفوسور يوسف سايفرت عن البرهان الأنطولوجي، لذا فإننا مدينون له بالشكر...» (ص: 19).

انظر كذلك: J.Seifert, «Kant und Brentano gegen Auselem und Descartes. Reflexionen ueber das ontologische. Argumen. وكذا «Kant y Brentano contra Anselmo y Descartes. Reflesiones sobre et argumento autologico».

يطور هنا رفيرا وجهات نظره الشخصية بطريقة وتعبير أسيلين.

سيفقد كل قوته، لأنه سيكون مؤسسًا على أخطاء منطقية ميتافيزيقية وكذا إبيستمولوجية، وسيكون بهذا غير صالح عوض أن يكون أعمق برهان على وجود الله. على العكس من هذا، إذا كانت الفرضيات الأربع الأساسية لما يسمى بـ«البرهان الأنطولوجي على وجود الله» صالحة، وإذا كانت صحتها واضحة فلسفيًّا ويمكن التعرف عليها، فإن برهان أنسليم، كما سنحاول أن نوضح ذلك، سوف لن يكون فقط صالحًا، بل أكمل وأعمق براهين وجود الله، ولربما أساس كل البراهين الأخرى؛ ويرجع هذا إلى الأسباب التي سوف نذكرها.

ثانيًا: تتمثل أول فرضية سنتطرق لها بتفصيل في الفصل الثاني من هذا الكتاب في كون هذا البرهان لا ينطلق فقط من تعريف ذاتي أو فكرة ذاتية، بل ينطلق من وجود الوجود الموضوعي والضروري ذاته، الذي اهتدى إليه عقلنا، وإلا فإنه (البرهان) سيكون مؤسسًا على خطإ جوهري. أما الأساس الثاني لهذا البرهان فإنه يفترض بأن عدم معرفتنا للوجود الإلهي، أو معرفتنا المحدودة له، ليست نتيجة للانهائية الله ونهائيتنا وليست نتيجة أي سبب إبيستمولوجي آخر. إذا لم يكن أنسليم قد فكر في هذه الفرضية، فإنه من الممكن أن يتعلق الأمر ببرهان موضوعي، لكن هذه الفرضية، وكما قال طوماس الأكويني، هي رحمة مباركة باستطاعتها الصعود إلى السماء لرواية الوجود الإلهي[1].

ثالثًا: يفترض هذا البرهان مسبقًا بأن الوجود في وجود شيء ما قد يكون ممكنًا وبأن الوجود الواقعي والضروري في الوجود الضروري يكمن في الله ذاته ومن الممكن التعرف على هذا الوجود. وفي غياب هذه الفرضية فإنه، لا يمكن المرور من الجوهر الإلهي إلى الوجود الإلهي.

رابعًا: يفترض هذا البرهان، على الأقل عند أنسليم، بأن الوجود الضروري يقدم كمالًا وبأنه ليس بدون قيمة. وفي غياب هذه الفرضية، فإنه لا يمكن المرور عند أنسليم من كمال الله كنقطة بداية إلى وجوده الواقعي.

---

(1) انظر Thomas von aquin, Expositio super librum Boethii de trinitate Q. I,a. 3, حيث يؤكد في النص المشار إليه أعلاه على أن وجود الله واضح: «non autem nobis qui eius essentiam non videmus» (ليس نحن الذين لا نرى وجوده). انظر كذلك المرجع السابق نفسه:

... quia cognoscere deum per essentiam est hominis beatitudo, unde sequeretur omnem hominem beatum esse..

... لأن الله يعرف عن طريق وجوده سعادة الإنسان في أن يعرف (الإنسان) أنه مبارك (من طرف الله)...

يتضح لنا بأن طريقة فلسفية فينومينولوجية حقيقية تسمح بفهم هذا البرهان. وبأن وضوحه معطى مسبقًا. أكثر من هذا، فإن ميتافيزيقا فينومينولوجية حقة أو حتى معرفة احتمالية ممكنة في هذا البرهان، بإمكانها أن توضح «الأشياء في ذاتها»، يمكنها أن توضح ما يعنيه مفهوم الله، وماذا يعني كونه مصدر كل الكائنات والموجودات.

الجزء الثاني

الوجود الإلهي الضروري كنقطة بداية للبرهان الأنطولوجي

تأسيس فينومينولوجي للفرضية الأولى لهذا البرهان وتبسيط آخر لفهم أنسليم له

بعد هذا البحث المختصر لشكل برهان أنسليم، والذي قادنا إلى عمق مشكل الفلسفة النسقية التي لها علاقة بالبرهان الأنطولوجي، يجب علينا الآن أن نهتم بالفرضيات الفلسفية الجزئية لهذا البرهان بشيء من التدقيق والتحقق من صحتها. وأول فرضية أساسية للبرهان الأنسليمي هي، وكما سبق القول، أن الوجود الموضوعي الضروري للكائن وللوجود الإلهي هو نقطة بداية[1] وليس تعريفًا ذاتيًّا أو فقط فكرة ما.

1,2. المجموعة الأولى للاعتراضات على البرهان الأنطولوجي: إن هذا البرهان مليء بالأخطاء المنطقية الناتجة عن الخلط بين أفكار ذاتية مختلفة وتعاريف وأحكام ونظام الحقيقة الموجودة

لقد اعترض كانط وكذا فلاسفة آخرون كثيرون قبله وبعده على برهان أنسليم (وعلى فهمه عند المتأخرين عنه ديكارت وآخرين) بحجة أن نقطة بدايته هي فقط تعريف ذاتي أو فكرة شكلية مختارة. كيف يمكن للمرء إذن، يقول هذا الاعتراض، الانطلاق من هذه الفكرة الذاتية أو من تعريف اختياري لعقلنا للوصول إلى «الكائن الذي لا يمتلك التفكير في شيء آخر أكبر منه» حتى وإن كانت كل لحظة في هذه الفكرة تمتلك حقيقة أخرى؟[2].

---

(1) في هذه الحالة فإن مقال Maurice Carignan, «Inferring the Existence of God from the Realy of Essence» هو مقال مختار بطريقة جيدة.

(2) هكذا يفهم أو يسيء فهم البرهان الأنطولوجي من طرف أغيرمان Ogiermann على الرغم من أنه يلاحظ في نهاية شرحه على أن سبينوزا وليبنتز لم يعملا الشيء نفسه. انظر: Helmut =

إن أول مثال لهذا الاعتراض هو السؤال الذي طرحه جاولنوس على أنسليم، وهو كيف يمكنه أن يتجنب، كما يجب أن ينتج عن برهانه، مثل هذه النتيجة التي ليس لها أي معنى، والتي مفادها أن «الجزيرة الكاملة» يجب أن توجد بالفعل حتى وإن كانت الجزيرة الموجودة واقعيًّا أكثر كمالًا من الجزيرة المتخيلة فقط. وعلى هذا الأساس فإن الجزيرة غير الموجودة واقعيًّا لا يمكن أن تكون أكمل من الجزيرة الواقعية. وحتى وإن كان اعتراض طوماس الأكويني ضد أنسليم من نوع آخر، فإنه يعتقد كذلك بأن موضوعية تعريف «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»، يجب أن يُثْبَتَ عن طريق براهين أخرى (البرهان الكوسمولوجي) قبل أن يقرر المرء فلسفيًّا بأن الأمر يتعلق هنا بتعريف ذاتي محض ليس إلا. وقد أثبت فرانتس برينطانو Franz Brentano هذا الاعتراض بطريقة أخرى.

قبل التطرق إلى الأشكال المختلفة لهذه الاعتراضات، فإنه من السهل ملاحظة أن «الله» أو أكثر من هذا، فإن فكرة «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» هي بالفعل فكرة ذاتية فقط وتعريف اختياري، وأن برهان أنسليم يحتوي على تناقضات وأخطاء منطقية يمكن أن يلاحظها المبتدئ في المنطق كذلك[1] وحتى

= Ogiermann, Sein zu gott. Die philosophische Gottesfrage, S. 75 والنظرة السلبية لهذا البرهان من طرف أغيرمان لا تفاجيء لأنه يعتقد ـ مثلًا عند عرضه ونقده لموقف Gustav Siewerth - أن هذا البرهان هو قفز غير شرعي من تعريف ذاتي إلى وجود موضوعي: «من التزم بحدود البرهان الأنطولوجي، ما دام يظهر للحركة الترانسندنتالية لفكرنا على أنه مباشر، وعلى أنه متعال للواقع اللانهائي «الخالص»، فإن هذا لا يساهم إلّا في تعميق الكراهية ضد الميتافيزيقا». (ص 130). وإذا كان Ogiermann يرفض المرور من التعريف (الذات) إلى الوجود الواقعي، فإنه قد حاول هو نفسه، في إطار المثالية الطوماوية تأسيس برهان على وجود الله على أساس ذاتي للإرادة وديناميكيتها، والتي لا تمتلك أي أساس حقيقي في الوجود الموضوعي للشيء» (ص 69).

(1) سنوضح في هذا الجزء الأسباب التي حاول هيغل من خلالها تأسيس البرهان الأنطولوجي بطريقة حلولية انطلاقًا من التعريف ومن الوعي، وكذا انطلاقًا من هوية الأنا المفكر مع المطلق ومن خلال الدياليكتيك بين الفكر والوجود. وهكذا يكتب هيغل في «**محاضرات في تاريخ الفلسفة**»، الجزء 3، ص 168:

إن ما ينقص الحجة التي انتقدها كانط هو فقط العقل في وحدة الفكر والوجود عند اللانهائي... لكن من هذه الخطوة إلى ظهور كون الوجود المطلق هو الوعي ذاته الذي يمكنه أن يفكر ـ ليس كالكلمة لكن كالأنا، فكل من يفكر هو لحظة وعي بذاته ـ هناك إذن مسافة كبيرة.

ونجد هذا الشكل لأول وهلة في الكائن المطلق الذي يجب أخذه في الجانب الآخر للوعي المحدود/ الفاني؛ وهذا الأخير هو بالنسبة لذاته عدم ولم يصل بعد إلى وعي وعيه... إنه لم يعد بعد إلى ذاته، إن له معرفة عن الوجود لكن ليست له معرفة عن ذاته. =

وإن كان «الله» فكرة ذاتية فقط ولا يعبّر عن أي واقع، فإنه من الممكن استخراج الوجود الواقعي لله من هذا المستحيل. والاعتراضات التالية تبرهن عن ذلك.

1,1,2. اعتراض أول: يحتوي هذا البرهان على قفزة غير مسموح بها تنطلق من تنظيم التعاريف لتصل إلى معانيها

إن فهمًا أوليًّا لهذا البرهان والأخطاء المنطقية التي يتضمنها قد يَكْمُنُ في كونه يريد البرهنة على الوجود الحقيقي والضروري لله من خلال فكرة ذاتية خالصة: هكذا إذن، فإنه لا يمكن الوصول إلى الوجود الحقيقي والضروري لله إلا من خلال فكرة ذاتية خالصة، ومن الضروري التفكير فيها هكذا. بهذا المعنى فإن برهان أنسليم يُسقط الخطأ المنطقي المسمى (Metabasis eis allo genos)، أي الخطأ المنطقي الذي يمر من مستوى تعريف المُفَكَّر فيه (المفكّر فيه الخالص) إلى الواقع. وقد يمكن أن يوجد هذا الخطأ المنطقي إذا لم يكن أنسليم قد افترض منذ البداية موضوعية وصلاحية تعريفه. لكن بعد هذا يعتقد أنه بإمكانه المرور من التعاريف الخالصة إلى الوجود الإلهي الضروري، وبأن هذا المرور الضروري يوجد كذلك خارج نطاق التعاريف أي في الواقع.

أصبح واضحًا بأنه ما دام المرء لم يتفق على ما إذا كان هذا التعريف يتطابق مع الوجود الفعلي لما يُعَرِّفُهُ سواء تعلق الأمر بأقزام أو بعمالقة أو بمكان سكني أو بوجود هذه الموجودات المخلوقة، ومادام هذا التعريف ينصب على وصف خيالي لخصوصيات هذه الأقزام أو هذه العمالقة ولا ينصب على الأقزام أو على العمالقة الحقيقيين، والشيء نفسه يمكن قوله فيما يتعلق بـ«أجمل وأكمل جزيرة»، فإن المرء إذن قد استثنى الأحكام التحليلية، التي سنأتي على ذكرها في حينها[1].

= إن الوعي الفاني هو مغاير بطريقة راديكالية للـ Id quo maius nihil cogitari possit المطلق. وباستثناء هذا فإنه من الممكن أن نفكر في أشياء خاطئة عنا نحن أنفسنا، ويمكن أن تكون عندنا مفاهيم عن أنفسنا غريبة عنا. انظر كذلك عرضنا حول مساهمة هيغل في تطوير البرهان الأنطولوجي.

(1) في هذا الإطار أعتقد أن David وMarjorie Haight: «An Ontological Argument for the Devil» قد أعطيا أهمية كبرى لهذا البرهان. أكيد إن تعريف «الشر الكبير الموجود» أو «أجمل جزيرة موجودة» يجب أن يوجد إذا كان يعبر بحق عما يحتويه التعريف. فلا أشر الموجودات (الشيطان) ولا أكمل الجزر يمكن أن يعبّرا عن تعريفهما عندما لا يكونان يوجدان بالفعل في الواقع. لكن أن ينتج عن هذا النوع من البراهين، التي تنطلق من تعريف مفكر فيه وتعسفي، كونها من دون معنى أو أن ينتج عنها عدم إمكان المرور من التعريف الذاتي إلى الحقيقة الموضوعية؛ فإن هذا لا يعني بأية طريقة من الطرق أن البرهان الأنطولوجي غير صالح في شكله الحقيقي، سنرجع إلى هذا من بعد.

إذا كان أنسليم قد توصل إلى هذا الخطأ، فإنه لن يكون مفكّرا عظيمًا لكن منطقي خاطىء وفريد من نوعه وغير ذكي. فأي طفل يمكنه أن يعرف بأن المرء لا يمكنه قول الحقيقة على الواقع من خلال فكرة ذاتية أو تعريف ذاتي ليؤكد بأن «ابني الموجود ضروريًّا موجود حقيقة بالفعل»[1].

2,1,2 . الإمكان الثاني: إن هذا البرهان يحتوي على دائرة مغلقة (Petitio principii)

أما الخطأ الآخر الممكن ـ في برهان أنسليم الذي ينطلق من تعريف ذاتي فقط ـ فهو كون البرهان الأنطولوجي هو عبارة عن دائرة مغلقة. وهذا الخطأ ممكن ليس لأن أنسليم انطلق من تعريف ذاتي ليصل إلى الحقيقة الموضوعية، لكن لأنه افترض منذ البداية بأن تعريفه لـ«ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» يعبّر عن وجود واقعي حقيقي ما خارجًا عن عقله.

بهذا فإن هذا البرهان لم يقم بقفزة غير قانونية من تنظيم التعاريف إلى الواقع، لكن ـ ويعتبر هذا أسوأ ـ يفترض ما يجب البرهنة عليه، يعني كون «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» يعبر بالفعل عن وجود[2] موجود بالفعل. وإذا لم يكن قد افترض بطريقة منطقية غير مسموح بها بأن «اسم الله» يعبّر عن شيء فعلي في الواقع المباشر، بمعنى إذا لم يكن هذا البرهان مؤسسًا على هذا الخطأ المنطقي، فإن ما يبقى واضحًا هو أن المرور، منطقيًّا، من مستوى التعاريف المحضة إلى مستوى الواقع المعاش سيكون خطأً منطقيًّا يعبّر عنه بـ Metabasis eis allo genos .

3,1,2 . ما يجمع الخطأين المنطقيين المشار إليهما أعلاه

يشترك هذان الخطآن المنطقيان في خاصية واحدة تتمثل في كون فكرة محضة أو ضرورة تعريفية ما لا يمكنها على الإطلاق أن تؤسس واقعة موضوعية فعلية أو

---

(1) كما سنرى فإن الاعتراض الكانطي هو أكثر عمقًا وبرهنة من جواب هيغل والذي درسه ديتر هنرك Dieter Henrich في: Der Ontologische Gottesbeweis, Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit.. وكما سنرى فإن الامر يتعلق هنا بمحاولة شخصية خاصة: الانطلاق من التعريف وتشخيص هذا التعريف بالوجود، أو تأكيد هويته في الوجود ـ من دون أية ضمانة متعلقة بإمكان التعرف على أي وجود للتعريف.

(2) يبرهن كراث Mc Grath على ذلك كذلك، كما برهن على ذلك آخرون عديدون. وقد استعرض كراث ستة أشكال مختلفة لهذا البرهان. انظر: Mc Grath, «**The Refutation of the Ontological Argument**»,P. 195:

«Yet there is... a fatal flaw in the argument, a logical blunder so elementary and so central... as to extingnish any hope of keeping the argument alive... My contention is that the ontological argument begs the question».

حتى واقعة ميتافيزيقية. وإذا كان المرء قد حاول شيئًا من هذا القبيل، فإنه يسقط في خطأ Metabasis eis allo genos، وهذا يعني أنه افترض مطابقة هذا التعريف للواقع انطلاقًا من معرفة ما لا يمكن البرهنة عليه. وبهذا فإن المرء يسقط في هذا الخطأ الفادح للدائرة المغلقة وافترض بأن الله موجود في الواقع. ففرضيات هذا النوع من الدوائر المغلقلة يتضمن الحكم التالي: على المرء أن يبرهن على النتيجة التي توصل إليها. وفي الحالتين معًا فإن منطلق هذا البرهان هو تعريف ذاتي محض. وفي الحالتين معًا كذلك يحاول المرء الانطلاق مما هو ممكن منطقيًّا: ففي الحالة الأولى يحاول دون فلاح استخراج الوجود الفعلي للعالم من تعريف ما. أما في الحالة الثانية فإنه يفترض ما يجب عليه إثباته فيما بعد.

4,1,2. الاحتمال الثالث: إن هذا «البرهان» هو جملة تحليلية خالصة تعتبر حقيقتها الضرورية كبرهان على وجود الله، من دون اعتراضها بأن الأحكام التحليلية هي أحكام شرطية دائمًا ولا يمكنها أن تقوم بأحكام ضرورة على الواقع

أما الاحتمال الثالث فيتمثل في كون البرهان الأنسليمي لا يعدو أن يكون أكثر من حكم تحليلي محض لا يحق له والحالة هذه أن يقوم «بالبرهنة» على الوجود الموضوعي لله. وإذا كان ذلك صحيحًا فإنه يسقط في أحد الخطأين السابقين، وسيكون هناك إمكانان: إما أن يكون من اللازم عليه البرهنة بأن تعريفه لـ«أكبر مما يمكن التفكير فيه» يتطابق مع شيء في الواقع وإما أنه سيؤكد خطأ بأن الله يوجد ضرورة (إذا كان مفهوم الله يطابق الشيء في الواقع) وسيعلمنا بطريقة أو بأخرى بأن كل ما يوجد في الواقع ما هو في الواقع إلا مفاهيم. وبهذا فإننا سنفترض من جديد وببساطة بأن مفهومنا «للواقع» الذي لا يمكن التفكير في شيء أكبر منه خارجًا عنه يعبّر عن شيء حقيقي. لكن بهذا سنكون ضحية لما سميناه بخطأ الدائرة المغلقة. بطبيعة الحال يمكن للمرء أن يسلم بأن أنسليم قام بتأكيد «تحليلي» صائب وطور المعنى المنطقي لمفهوم الله أو أنه قام بتحليل لغوي مشروع لاسم الله كما قد يقول مالكم N. Malcom، أو أنه قدم أيضًا، وكما يعبّر عن ذلك برينطانو Brentano، تعريفًا اسميًّا. إذن، فإما أن أنسليم يقدم بحق تعريفًا لمعنى كلمة الله أو أنه يحلل مفهوم «الله» بصواب في جملة ضرورية صحيحة، لا يمكن أن نَعْرِفَ من خلالها أي شيء لا عن مضمون مفهوم «الله» ولا عن جملنا المنطقية الأساسية. فممثلو اتجاهات التحليل اللغوي قد يقولون: أكيد أن اسم «الله» يستعمل في اللغة الدينية أو غيرها كما عرفه أنسليم؛ أو قد يقال: «إن هذا النوع من اللعب بالمفردات» ويعبّر N. Malcom الفيتجنشطايني عن ذلك كالتالي: إن هذا الاسم «الله» يعبّر عن وجود لا لا يوجد nicht nicht sein، أي

لا يمكن ألا يوجد. وقد يتفق الملحد القديم فيندلي Findlay مع هذه الأطروحة[1] كما سنرى من بعد.

قد يكون المعنى الصحيح للبرهان الأنسليمي هو كونه جملة تحليلية بالمعنى الكانطي. وبهذا يمكن التعبير عنه هكذا: «إن الله يوجد ضرورة (عندما يعرف كباقي الكمالات الأخرى كمتضمن لوجود واقعي)». وسوف لن يعني هذا التأكيد في آخر المطاف أكثر من أن الوجود الضروري الموجود يوجد ضرورة. أكيد أن هذه حقيقة تحليلية ضرورية، لكن هذه الحقيقة تتحرك في إطار مستوى لغوي محض، أي على مستوى تحليل مفاهيمي. ولا يمكن للمرء بحال من الأحوال نقل هذه الحقيقة خارج إطار المفاهيم وإلا فإنه سيسقط في الخطأين المنطقيين السابقين.

من الأكيد بأن حكمًا واضحًا ضروريًّا وصحيحًا «غير خبري» (تحليلي)، والذي يستخرج من المفاهيم الإسنادية المؤسسة على تعاريف ذاتية ما هو متضمن بالضرورة فيها (التعاريف الضرورية)، يمكن تطبيقه على الحقيقة. لكن فقط في إطار حكم احتمالي. هكذا يمكن القول بكل تأكيد: «إذا كان وجود ما موجودًا بالفعل ويتضمن وجوده كباقي الموجودات الأخرى؛ فإن هذا النوع من الوجود يوجد إذن حقيقة وبالضرورة. وبهذا فإن الوجود متضمن في كيانه/ وجوده». لكن هذا الحكم يصف هذا الوجود (الحقيقي) وصفًا احتماليًّا فقط، وبهذا فإنه بطبيعة الحال بعيد كل البعد عن إمكان البرهنة على وجود الله، وكما يقول كانط في نقد العقل الخالص: «نرى مما سبق بأن تعريف كائن ضروري بصفة مطلقة هي فكرة بعيدة كل البعد عن إمكان البرهنة عليها حتى وإن كانت توجد في العقل»[2].

إذا عَلقْتُ الحكم الإسنادي في حكم مشابه واحتفظت بالمبدأ ـ الفاعل، فإن تناقضًا ما يظهر، وهنا سأقول: كل هذا يمكن أن يصل إلى هذا النوع من الضرورة. أما إذا علقت المبتدأ فإن إسناداته ستجمع، وبهذا سوف لن يكون هناك أي تناقض، ولن يحصل أي تناقض. فلا يمكن رسم مثلث وإلغاء زواياه لأن هذا يتناقض مع نفسه. أما إذا قمت بجمع زوايا هذا المثلث فإن هذا ليس تناقضًا. والشيء نفسه تمامًا بالنسبة لمفهوم أو تعريف وجود ضروري ومطلق. فإذا ألغينا وجوده، فإننا نلغيه في ذاته مع كل احتمالاته الأخرى. لكن من أين يأتي كل هذا التناقض؟ خارجيًّا، فإن

(1) انظر «**Can God' s Existence be Disproved?**» :J.N. Findlay فموقف فيندلي يميل أكثر إلى التوحيد الذي يحتوي على الوجود الإلهي كلحظة من لحظات تعريف الله ,J.N.Findlay **Ascent to the Absolute**, Page 13, 17-38.

(2) انظر كانط: «**نقد العقل الخالص**» B 620.

الشيء في ذاته غير متناقض لأنه ليس من الضروري أن يوجد. والشيء نفسه داخليًّا، لأن إلغاء الشيء ذاته يقود إلى إلغاء كل شيء داخلي فيه. فالله قوي هو حكم ضروري. والقوة لا يمكن أن تلغى إذا ما عوضت بوجود لانهائي (الله) يشابهها في المفهوم. لكن إذا قلنا : الله لا يوجد، فإن هذا يعني أننا ألغينا قوته وكل الاحتمالات الأخرى، وبهذا فإنها تلغى مجتمعة عن المبدأ. ولا يتضمن هذا الفكر، أو طريقة التفكير هذه أي تناقض ولو صغيرًا[1].

ليتضمن تعريفنا لشيء ما ما طاب له، فإننا مرغمون على الانطلاق منه لكي نؤكد وجوده. فتعريف وجود متعال هو إلى حدّ ما مهم جدًّا كفكرة. ولأنه كذلك، فإنه غير قادر على التعبير عن فكرنا أو توسيع دائرة ما نراه. فلا يسمح حتى برؤية إمكان تعلم أكثر. فكل المحاولات وكل العمل الذي وظفه البرهان الأنطولوجي (الديكارتي) في هذا الاتجاه كان دون جدوى في محاولته بناء وجود للكائن المتعالي عن طريق التعاريف. فأي إنسان يمكنه أن يصبح في الفكر أغنى من التاجر الذي له بالفعل الإمكان الفعلي ليكون غنيًّا؟[2].

عندما يخرج المرء، كما يقول كانط، عن إطار تحليل المفاهيم للوجود اللانهائي الكامل ويحاول تبرير الوجود الحقيقي لهذا الوجود، فإنه يسقط في الخطأين المنطقيين اللذين تحدثنا عنهما. أما الحلقة أو Metabasis eis allo genos، اللذان عبّر عنهما كانط بمثال الشخص الذي يصبح غنيًّا في الفكر. ويسمي كانط هذه الأفكار بـ«الأشياء غير الطبيعية»[3]. وللقارئ الذي قد لا تهمه هذه الاعتراضات الكانطية أن يغفل النقطة الموالية 1,4,1,2. ويمرّ مباشرة إلى النقطة 2,4,1,2.

1,4,1,2. ملاحظات حول أطروحة كانط القائلة بأن الله هو «مفهوم متصور اختياريًّا»

من المحتمل أن يعترض المرء ويتهمنا بأن تبسيطنا لاعتراض كانط ضد البرهان الأنطولوجي ناقص أو خاطىء. لا نعتقد بأن الله، حسب الفلسفة النقدية الكانطية، هو «فكرة عقلية متعالية» أتت ضروريًّا من العقل وبأنها بسبب هذا لا يمكن أبدًا أن «يفكر فيها اختياريًّا». كما لا نعتبر سبب الوجود مؤسس على تجليات كما اعتبره كانط في العقل النظري كصنف من الواقع. فمثل هذا الوجود لا يطبق على الله (بسبب «الفكرة الإلهية الاختيارية») ويكمن سبب هذا الوجود في كونه «يفسح المجال للاعتقاد» للعقل

(1) كانط: «**نقد العقل الخالص**»، B 622-623.
(2) المرجع السابق B 601-602.
(3) المرجع السابق B 603.

العملي. وبالضبط بسبب تقليص أصناف الوجود إلى تجليات فقط. لا يمكن في إطار العقل النظري استعمال هذا العقل إلا كتمهيد لباقي الانتقادات الكانطية التي تنطلق من نقد العقل العملي ومن الله كشرط للعقل العملي الخالص للوصول إلى وجوب الاعتقاد في الله بصفة مستقلة. من هنا وجوب التأكيد على وجوده. لا توجد أية إشارة هنا، وفي الطبعات المتأخرة من «الطريقة الوحيدة للبرهنة على وجود الله»، بأن «الله» عند كانط هو «فكرة متصورة اختياريًّا». ويمكن لهذه الملاحظة أن تؤخذ على الأكثر في كليتها بصفة مؤقتة كسبب وراء معنى عميق لفكرة الله عند كانط، الذي لم يرفض البرهان الأنطولوجي ولم يؤكد على تناقض فكرة الله ولا على خلق هذه الفكرة.

من هنا يمكن استنتاج الكثير من الأشياء. فالاعتراضات الكانطية الواضحة ضد البرهان الأنطولوجي وضد البراهين على وجود الله بصفة عامة، هي مستقلة بوضوح عن باقي نقد العقل الخالص. ويعلل كانط في إطار نقده للبرهان الأنطولوجي انطلاقًا من «نقطة بدء فيلسوف غير ترانسندنتالي» ليؤكد بأن الفلسفة اللاهوتية الكلاسيكية غير صالحة في ذاتها، ولهذا السبب فإن هناك حاجة ماسة للفلسفة الترانسندنتالية النقدية للاعتناء بهذا الموضوع عوض الاكتفاء بالرفض فقط. من هنا إذن، يعني إذا كان يبرهن انطلاقًا من نقطة البداية المفترضة للفلسفة الترانسندنتالية، فقد كان بإمكانه مهاجمة البرهان الأنطولوجي على وجود الله وكل براهين وجود الله بشكل أبسط من الاعتراضات التي جاء بها، وذلك بتأكيده بأن كل براهين وجود الله بأكملها قد نسيت بأن السببية والواقعية والتوحيدية والنفي والضرورة إلخ ـ أي إن كل المفاهيم التي لا يمكن التفكير في الله ـ من دونها ـ ما هي إلا أشكال ذاتية من الفكر لا يمكن تطبيقها في آخر المطاف إلا على التمظهرات ـ التجليات ولا يمكن تطبيقها على الله. وقد كان بإمكان كانط أن يثير الانتباه إلى خاصية فكرة الله كـ«فكرة عقلية متعالية» خالصة من إنتاج العقل، وبهذا فإنها ذاتية خالصة. لكن هذا لا يعني بأن كل إدراك ترانسندنتالي متعال يقود إلى تجليات ترانسندنتالية أو إلى شروط أخلاقية ذاتية.

في الجزء المخصص لنقد البرهان الأنطولوجي[1] في نقد العقل الخالص يستحضر كانط إذن براهين مستقلة عن موقفه الترانسندنتالي العام. هذه البراهين التي وجهت أساسًا إلى الفكر الفلسفي الماقبل الكانطي لمدرسة فولف التي دافعت عن البرهان الأنطولوجي. من هنا فإنه ليس ضروريًّا تناول الفلسفة الترانسندنتالية الكانطية بالنقد كما فعلنا في كتاباتنا السابقة[2].

(1) كانط: «**نقد العقل الخالص**»، B 620 ff.

(2) انظر في هذا الإطار يوسف سايفرت: «**معرفة الحقيقة الموضوعية**» في كتابه: **Back to Things in Themselves**.

لا يمكننا إذن نسبة عبارة «الله كفكرة متصورة اختياريًّا» لكانط بقدر ما سنستشهد بكلماته المستعملة في الأماكن المهمة في نقده للبرهان الأنطولوجي. من هنا فإن هذا الاعتراض هو في الحقيقة ضد كانط نفسه وليس ضد فهمنا لكانط. أكيد أن اعتبار فكرة الله من طرف كانط كـ«فكرة متصورة اختياريًّا» هو تعارض عرضه في «الديناميكتيك الترانسندنتالي» حول مصدر الفكرة العقلية المتعالية. وهنا يؤكد كانط بأن فكرة الله من الضروري أن تكون من إنتاج العقل، وبأنها تصل إلى التجلي الترانسندنتالي الضروري الذي لا يمكن تجنبه، والذي يعتبر في متناول الفكر الإنساني. وهذه الفكرة الذاتية تعبّر عن واقع ترانسندنتالي. وهذا التجلي المتعالي لا يمكن تجنبه حتى وإن كان المرء قد اهتم به عن طريق فلسفة التعالي. كيف يمكن لكانط إذن أن يعتبر خاصية هذه الفكرة العقلية الضرورية كـ«مفكّر فيها اختياريًّا»؟ هل يتعلق الأمر هنا بتناقض فقط؟ وحتى وإن كان من الصعب تجنب تناقض خاص لما قاله كانط في هذه النقطة، فإن المرء لا يمكنه أن يرى فيما افترضه كانط تناقضًا بسيطًا فقط. ذلك أنه على المرء أن يقول بأن المصدر الضروري، أي العقل الضروري الذي يُنتج فكرة الله حسب كانط، لا يعارض فكرته القائلة بذاتية فكرة الله أو إنتاجها من طرف العقل الإنساني. كما أنه لا يضع الحقيقة المتعالية الموضوعية لفكرة الله وحدها موضع تساؤل، كوجود مستقل عن العقل الإنساني، لكنه ينفي كذلك قدرتنا على إدراك أي شيء عن الإمكان الموضوعي لفكرة الله، أي عدم تناقض فكرة الله. على العكس من هذا، فإنه يقربنا من فكرة كون كل فهم لله كوجود متعال يسقطنا في تناقضات التجليات المتعالية. وإذا كانت كل محاولات اعتبار فكرة الله كفكرة غير متناقضة وموضوعية وكوجود متعال لم تفلح في إثبات هذا، فإن السؤال الذي يُطرح في آخر المطاف هو ما إذا كانت فكرة «الله» هي الفكرة العقلية المتعالية الأخيرة ـ على الأقل انطلاقًا من وجهة النظر المهمة للبرهان الأنطولوجي والمتمثلة في مشكل ما إذا لم يكن الله كوجود موضوعي موجود مسبقًا. هذه الفكرة التي تبقى «الفكرة المفكّر فيها اختياريًّا، والتي لا يمكن للمرء أبدًا أن «يكتشف الكائن» عن طريقها، كما يقول كانط. ماذا يمكن التفكير فيه اختياريًّا أكثر من أية فكرة متناقضة في ذاتها ـ على الأقل إذا أخذناها من وجهة نظر متعالية والتي يعتبرها كانط فكرة الله ـ، فإن هذه الفكرة لا يمكن أن تكون متناقضة. وحتى في هذه الحالة فإن الفكرة الشرطية لا تتغير، وهي التي نجد فيها الاعتقاد في «وجود الله» واردًا من جديد في الفلسفة الكانطية. وانطلاقًا من هذا التفكير يؤكد كانط بأنه لم يصل أبدًا إلى يقين موضوعي فيما يتعلق بالحقيقة الترانسندنتالية لله، وبأن الأمر يتعلق في الواجب الديني بواجب الإنسان اتجاه نفسه، لأن فكرة الله ما هي إلا نتاج للعقل الإنساني. وينطبق الشيء نفسه على فكرة الله في إطار «الفلسفة العملية»: لكن هذا الواجب (يعني الواجب

الديني) ليس وعيًا بالواجب اتجاه الله، لأن هذه الفكرة نابعة من عقلنا ومصنوعة من طرفنا إما لهدف نظري لشرح ضرورة الكون أو لاستعمالها كمحرك لسلوكنا، وهكذا فليس هناك أمامنا كائن نكون مسؤولين أمامه»[1].

فيما يتعلق بتقليص صلاحية مفهوم «الواقع» على التمظهرات، كما أكد على ذلك كانط في تصنيفاته، من الممكن استنتاج كون فكرة الله هي في آخر المطاف فكرة متناقضة ومفكّر فيها اختياريًّا من طرف العقل. ففي إنتاج وفي «الاستعمال الترانسندنتالي» الذي لا يمكن تجاوزه لهذه الفكرة، قد سقط كانط في خطأ غير مسموح به بصفة قاطعة من طرف المعرفة الموضوعية: فهناك امتداد للأصناف خارج عالم التمظهرات للوصول إلى «المواضيع» التي لا يمكن أبدًا أن تصبح مواضيع إمبريقية وأفكارًا احتمالية كخاصية للأفكار الترانسندنتالية. فعندما تفقد أصناف «الواقع» (الوجود) خاصيتها كشروط مسبقة لإمكان التجربة، التي تتأسس عليها الأفكار الترانسندنتالية حسب كانط، والتي يقتصر استعمالها على امتدادها إلى المواضيع التجريبية، فإن هذا الصنف يفقد كذلك كل حق كشرط لإمكان التجربة؛ وبالتالي فإنها تفقد كل قيمة معرفية. من هنا ـ ولكي لا ننسى ـ فإن الأفكار الترانسندنتالية التي لا يمكن تمييزها عن «التجلّي المتعالي» هي في الواقع، حسب كانط، أفكار متناقضة ومفكّر فيها بطريقة اختيارية فقط، ما دامت تُؤخذ كموجودات متعالية.

يمكن القول فيما يخص الطبعتين المتأخرتين من «البرهان الوحيد الممكن على وجود الله»، واللتين تعتبران العمل الماقبل النقدي، بأنه من الممكن أنهما لم يصححا أبدًا من طرف كانط نفسه لأن مضمون هذا العمل لم يتغيّر أبدًا (باستثناء بعض التغييرات في الأسلوب)؛ إذا لم يغير كانط أي شيء في هذا الكتاب على ضوء «الانتقادات» الثلاثة. من هنا لا يمكن أن تكون إعادة طبع هذا العمل لكانط حجة على أنه رفض البرهان الأنطولوجي بطريقة مؤقتة، وعلى أنه رجع من حيث أتى في نقده.

2,4,1,2. تكرير خطأ محاولة تأسيس البرهان الأنطولوجي لوجود الله انطلاقًا من التعاريف

سنهتم بنقطة مختلفة جدًّا عن النقطة السابقة ويتعلق الأمر بالتأكيد القاطع (طبقًا لكانط وفلاسفة آخرين) بأن الدفاع عن البرهان الأنطولوجي ينطلق أساسًا

(1) كانط: «**ميتافيزيقا الأخلاق**»، 2، 1، 1، 2 النص الثاني، الجزء 18؛ A 109.

من خطأ منطقي مؤسس على «تعاريف فقط». لكن هذا النقد لم يمنع المدافعين عن هذا البرهان سواء في الماضي أو في الحاضر الدفاع عنه انطلاقًا من تعريف خالص. ويتعلق الأمر هنا قبل كل شيء بالفلاسفة الذين اهتموا بالمثال الترانسندنتالي والذين يعتقدون بأن التفكير الضروري يكون كافيًا إما لتأكيد التفكير الضروري في الله وكون هذا التفكير يكون كافيًا لاعتراضات الفلاسفة، وإما الانتقال عن طريق خطوة أنطولوجية معينة من التفكير الضروري (الحقيقي أو الممكن) إلى تفكير آخر. وكما توضح ذلك أعمال ديتر هانريك Dieter Henrich حول البرهان الأنطولوجي، فإن الكثير من أفكار شيلينغ Schelling، هيغل، وكذا أعمال هانريك نفسه تصب في هذا الاتجاه[1]. فـ«التعريف الخالص» كنقطة بداية هذا البرهان لم تصبح هنا تزعج أحدًا، لكنها تمثّل الفكر والوجود في مختلف أساليبها. من جهة أخرى فقد حاول فلاسفة تحليليون آخرون (مثل م. مالكولم) الدفاع عن البرهان الأنطولوجي انطلاقًا من التحليل اللساني الضروري واللعب اللغوي كما لو كانت قوة هذا البرهان مؤسسة على قوانين منطقية تطبق على التعاريف واللغة. وإذا كان W. Alston وA. Plantinga وآخرون كثيرون قد انتقدوا هذا النوع من الدفاع عن البرهان الأنطولوجي («اللغوي المنطقي»)، فإن انتقادات M.E تخطىء كذلك كما هو الشأن في دفاع مالكولم الإيجابي عن هذا البرهان، على اعتبار أنه لا يمكن واقعيًّا الانطلاق من تعريف الله للوصول إلى برهان صحيح عن وجوده. من هنا يتضح بأن النقاش الفلسفي المعاصر، والذي يرفض البرهان الأنطولوجي اعتمادًا على انتقادات كانط لهذا البرهان، هو نقاش خاطىء؛ أصبح من الضروري والحالة هذه البحث في هذا البرهان انطلاقًا من نقطة ميتافيزيقية وإبيستمولوجية إضافية، كما فعلنا فيما سيأتي.

5,1,2. الخطأ المنطقي الرابع الممكن والذي سببه خلط بين التعريف والوجود: تعريف اسمي أخذ خطأ كتعريف واقعي

على الرغم من أن برينطانو Brentano في كتابه «حول وجود الله»[2]، يعتقد بأنه جاء باعتراض جديد ضد البرهان الأنطولوجي؛ فإنني أعتقد بأن الأمر يتعلق

(1) ينطبق الشيء نفسه على التعالي الطوماسي حتى وإن كان ممثلو هذا الاتجاه يدافعون عن مثال واقعي كمقياس للفكر. انظر في هذا الإطار مثلًا هرالد شوندورف Harald Schoendorf: «**Ist der ontologische Gottesbeweis ein Fehlschluss?**» «هذا البرهان الأنطولوجي على وجود الله هو استنتاج خاطىء؟».

(2) Franz Brentano, **Vom Dasein Gottes**, ff, S. 39

بصيغتين للاعتراض الرئيس لكانط. ويتمثّل هذا الاعتراض في التأكيد بأن هذا البرهان هو فكرة ذاتية أو أن منطلقه الأساسي هو تعريف يفترض بأنه مطابق للواقع، وبأنه ليس بإمكانه البرهنة بطريقة صحيحة على وجود الله. ويتحدث برينطانو عن الخطأ الأساسي لهذا البرهان كـ«استدلال مغلوط ناتج عن التباس»[1]، على الرغم من أنه يميز بين أنواع كثيرة من الالتباسات[2]. ويميز برينطانو بين شكلين ممكنين يفترضان استنتاجًا خاطئًا بسبب الالتباس: «فهناك من أخذ جملة سلبية في معناها كجملة إيجابية بسبب تطابق الوصف، وآخرون أخذوا اسم لقب اسمي كواقع»[3].

يوضح برينطانو بإيجاز إمكان الخلط بين الأحكام السلبية والأحكام الإيجابية في مثال جملة الهوية. على كل حال، فإنه يقدم إمكان خلط تعريف اسمي وتعريف واقعي لا يكون الفيلسوف متأكدًا منهما. ويعطي برينطانو مثالًا عن الخلط الأخير في الدائرة المربعة وتعريف «مكواة خشبية»، والتي لها معنى لفظي لكنها لا تعرف «شيئًا» واقعيًّا أو حتى شيئًا ممكن الوجود؛ لأنه لا يمكن أن توجد في الواقع لا مكواة خشبية ولا دائرة مربعة. إذن لا يتعلق الأمر هنا بتعريف واقعي لكن فقط بتعريف اسمي. بعد هذه التوضيحات يعيد برينطانو صياغة جوهر الاعتراض ضد المغالطة في البرهان الأنطولوجي في شكليها الأساسيين ويغير اهتمامه للتمييز بين هذين الشكلين، اللذين يفترض أنهما يحتويان على مغالطة. فالمدافعون عن هذا البرهان، يقول برينطانو، يخلطون بين تعريف اسمي وبين معنى واقعي لشيء ما عندما يبرهنون بالطريقة التالية:

يتوفر ما هو كائن، كامل ولانهائي بالضرورة على الوجود.

والله هو كائن كامل لانهائي

إذن فالله هو الوجود الضروري

إذن فالله موجود.

ماذا يعني هنا: «إن الله هو كائن لانهائي؟» هل هناك إله يمكن اعتباره الكائن اللانهائي الكامل؟ يمكن فهم هذا واقعيًّا لكن يشترط مسبقًا البرهنة على وجود الله. أَوَلا يعني هذا أكثر من: «هل يفهم الإنسان من كلمة الله كائنًا لانهائيًّا

(1) Franz Brentano, **Vom Dasein Gottes**, a, a.39

(2) المصدر السابق نفسه، ص 39.

(3) برينطانو، المرجع السابق نفسه، ص 42.

كاملًا؟ لا يمكن نقد هذه الجملة إذن، على الرغم من أنها تنتج جملة ختامية كهذه: يفهم المرء الله ككائن يتوفر على الوجود الضروري، على الرغم من أن مشكل وجود هذا الكائن يبقى معلقًا»[1].

نعتقد بأن هذا النقد يشبه كثيرًا النقد الديكارتي المتعلق بنقد الفهم الذي أتى به الأنطولوجي وكذا النقد الكانطي للبرهان نفسه، الذي أكد بأن هناك فرقًا بين التعريف الاسمي والحكم التحليلي. فالتعريف الاسمي يعطي معنى لكلمة ما، يقول لنا مثلًا: «إن كلمة «المكواة الخشبية» تعني المكواة الحديدية التي تستعمل للتحديد والمصنوعة من الخشب». وبهذا فإن تعريفًا من هذا القبيل ومقدمته يقودان إلى شيء جديد. على العكس من هذا فموضوع الحكم التحليلي ليس كلمة ما يجب البحث عن معناها. فالتعريف الاسمي هو حكم نسقي يشرح معنى كلمة ما لم يسبق أن عُرِفَ معناها. فعندما يحدد معنى كلمة ما، فإن هذا يعني أن التعريف الاسمي لا يمكن أن يكون أبدًا حكمًا، لكن فقط نوعًا من تحديد الجملة التي لا يمكن أن تكون لا خاطئة ولا صائبة، كما هو الشأن بالنسبة لتعريف الجمل القانونية التي تحدد القوانين الوضعية أو تغيرها[2].

عندما يكون معنى كلمة ما معطى مسبقًا، فإن جملة خبرية ـ اسمية لا يمكن أن تكون لا خاطئة ولا صائبة يمكنها أن تتضمن حكمًا ما قد يكون صحيحًا أو خاطئًا. على العكس من هذا، فإن موضوع حكم تحليلي عادة ما يكون وجودًا ما، كائنًا ما صدر عنه هذا الحكم أو هذا التأكيد. ويصبح هذا التعريف الخبري لهذا التأكيد تعريفًا، لكنه لن يصل إلى شيء جديد. ويمكن للمرء أن يقول عن هذا الموضوع فقط ما يوجد في هذا الموضوع انطلاقًا من تعريفه لهذا الموضوع، أو انطلاقًا مما «يختبىء في ذات» هذا الموضوع. ويتمّ ذلك من خلال تعريفه الخبري للخبر المفكّر فيه، الذي يصل في الحكم التحليلي إلى موضوع ما. لهذا فإن الحكم التحليلي هو، وعلى عكس التعريف الخبري، حكم وليس تحديدًا خبريًّا. فهو بالمقارنة مع التعريف الاسمي حكم حقيقي وليس حكمًا خبريًّا.

تستمد ضرورة حقيقة حكم تحليلي حقيقتها ليس من الوجود الحقيقي، لكن فقط من موضوع معرف. ويستمد الحكم التحليلي حقيقته احتماليًّا من الوجود الحقيقي فقط، يعني بافتراض أن هناك كائنًا ما يطابق تعريف موضوع الحكم.

---

(1) انظر برينطانو، ص 44 ـ 45 .a.a.O

(2) ناقش هذا أدولف رايناخ في كتابه: «**Die apriorischen Grundlagen des buergerlichen Rechts**» ص 141 ـ 278.

أعتقد أن توضيح كانط في هذه النقطة لإمكان استنتاجات خاطئة هي أحسن من توضيحات برينطانو، لأنه من العسير أن يأخذ التعريف الخبري، كما يعتقد برينطانو، كتحديد واقعي لشيء ما. لكن الحكم التحليلي ضروري وحقيقي ويتحدث عن الواقع. وهو حكم يتضمن الحقيقة حتى وإن كان «احتماليًّا» كما رأينا سابقًا. ولا يمكن للحكم التحليلي أن يتحقق إلا بالاعتماد على التحديد الخبري الاحتمالي، أي بالاعتماد على تعريف للمفاهيم أو لمعنى كلمة ما؛ لكنه يتميز عن التعريف الخبري منهجيًّا، وخاصة من خلال علاقته بالحقيقة الاحتمالية.

تجدر الإشارة إلى أن لمفهوم برينطانو لـ«التعريف الواقعي» معنيين: يتعلق الأمر بمعنى أولي بتحديد وجود ما، ويتعلق الأمر بمعنى ثان بوصف وجود هذا الكائن. ولن نهتم بالتمييز بين هذين المعنيين، بل سنرجع له لاحقًا.

6,1,2. خطأ منطقي خامس ممكن فيما يتعلق بالانطلاق من تعريف الله وفكرة الله: حكم سلبي عام مسموح به خُلط بحكم إيجابي عام غير مسموح به

إن الخلط بين حكم سلبي عام وبين حكم إيجابي عام كما قدمه برينطانو كاستدلال مغلوط للبرهان الأنطولوجي لمن الأهمية بمكان. وحتى وإن كان هذا النقد غير جديد لكون كانط سبق وأن لمح له، فإن الفضل يرجع لبرينطانو لتوضيح الاعتراض الكانطي بشكل وبطريقة أصيلين وواضحين. ولكي يستعرض برينطانو اعتراضه هذا، فإنه استخدم النص الديكارتي المخصص لهذا البرهان لينتهي إلى شرح اعتراضه: «يمكن أن نعترف بوضوح وبتأكيد بأن (تعريف شيء ما) ينتمي إلى هذا الشيء في حد ذاته، ويمكن تأكيد هذا بكل تأكيد عن هذا الشيء.

إننا نعترف بوضوح وبكل تأكيد بأن الوجود الكامل يمتلك الوجود الأزلي انطلاقًا من ضرورته الذاتية.

إذن يمكن التأكيد بأن الله يمتلك الوجود الضروري انطلاقًا من ذاته، بمعنى أنه يمتلك وجوده الضروري انطلاقًا من ذاته.

إذن إن الله موجود».

إن خطر الخلط يكمن في الجملة الأولية، في كلمة «تأكيد». ما يكمن في تعريف ما لا يمكن تأكيده قطعيًّا بصفة مسبقة لكن فقط احتماليًّا. بكلمات أخرى، لا يمكننا التأكيد بطريقة مسبقة على تحديد هذا الشيء، بل يمكننا التأكيد سلبيًّا بأنه، وعندما يوجد، قد لا ينقصه هذا التحديد (أي إنه يوجد).

انطلاقًا من هذا التوضيح، لا يمكن في هذه الحالة استنتاج أن «الله يمتلك عن طريق ذاته الوجود الضروري» بل فقط «أنه لا يوجد هناك إله من دون وجوده الضروري»[1].

حاول برينطانو بأمثلة ملموسة وبطريقة ساخرة الدفاع عن أطروحاته. فعندما يكون صنع الأحذية متضمن في مفهوم صانع الأحذية، فإن النتيجة التي يمكن أن تتبع هذا هو أن صانع الأحذية قد يمكنه صنع الأحذية. لكن الفرضية الضمنية هي هل يوجد صانع الأحذية. بمعنى أن برينطانو يعتقد بأن كانط قد تعرض انطلاقًا من وجهات نظر متعددة وفي أماكن متعددة من انتقاداته إلى هذا الخلط بين الحكم العام السلبي وبين الحكم العام الإيجابي: «ضرورة الحكم ليست هي الضرورة الضرورية للشيء. فالضرورة المطلقة للحكم ما هي إلا ضرورة مشروطة للشيء أو للشرط في الحكم. فالجملة القائلة بأنه من الضروري أن يكون للمثلث ثلاثة أضلاع ضرورة، وهي من بين الشروط على وجود المثلث، فالأضلاع الثلاثة موجودة فيه بصورة ضرورية» (نقد العقل الخالص)[2].

يؤكد برينطانو في هذه النصوص من مؤلفه السالف الذكر بأن «الحقيقة الكامنة في البرهان الأنطولوجي» ـ تمامًا كطوماس الأكويني ـ بأن حقيقة الوجود الإلهي هي حقيقة واضحة في ذاتها uoad se، وليست واضحة لعقلنا، quoad nos لأننا لا نتوفر على معرفة كافية عن وجود الله لكي نتعرف على إمكان وجوده بصورة قبلية (هنا يتمم برينطانو لايبنتز، لكنه ينتقد الشروط بتناقض فكرة الله) ولا نتوفر على معرفة كاملة لوجوده تمكننا من رؤيته مباشرة[3] وبما أننا نعتبر هذا الاعتراض مختلفًا في أساسه، فإننا سنرجع له عندما نتحدث عن الفرضيات المعرفية النظرية للبرهان الأنطولوجي.

---

(1) برينطانو: «**Vom Dasein Gottes**» المرجع السابق ص 45 ـ 46.

(2) برينطانو، المرجع السابق ص 47، a.a.O.

(3) انظر مثلًا النص السابق. وانظر كذلك:

Thomas von Aquin, Expositio super librum Boethii de trinitate, Q. 1,a.2:
Ad primum ergo dicendumquod secundum hoc dicimur in fine nostrae cognitionis deum tamquam ignotum cognoscere, qui tunc maxime mens in cognitione profcisse invenitur, quando cognoscit eius essentiam esse supra amne quod apprehendere potest in statu viae...;

وكذا Thomas von Aquin, المرجع السابق نفسه، Q. 1, a. 3:
Ad sextum dicendum quod deum esse, quantum est in se, est per se notum, quia sua essentia est seuum esse- et hoc modo loquitur Anselmus,- non autum nobis qui eius essentiam on videmus.

ما يتضح بوضوح من خلال النص السابق لكانط ومن الاعتراض الذي طوره برينطانو هو أنه عندما لا ينتج من تعريف شيء ما إلا جملة احتمالية عن الحقيقة، فإن هذا الفكر المعبّر عنه بحكم احتمالي يمكن التعبير عنه بجملة سلبية كذلك. فمن تعريف شيء ما (ومن التعريف الاسمي) لا يمكن أن ينتج بأنه لا يمكن لشيء آخر لا يكون هذا الشيء نفسه أن يكون هذا الشيء. أو إذا كان هناك شيء في الواقع يوجد يمتلك هذا التعريف، فإنه من الضروري أن يمتلك الخصوصيات المتضمنة في تعريف هذا الشيء.

إذا طبقنا هذا على اسم الله يمكننا القول: إذا فهمنا ماذا تعنيه عبارة «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»، فإننا نفهم إذن بأنه لا يوجد هناك كائن غير واقعي وغير موجود بالضرورة يمكنه أن يكون الله. على العكس من هذا، وما دمنا «ننطلق» من تعريف الله فقط، لأن تحديد «الوجود الضروري» ينتمي له، ونريد الوصول إلى الحكم العام ـ الإيجابي: «إن الله يوجد ضروريًّا»؛ فإننا ننسى بأن المعنى اللغوي المحض للحكم الصنفي ـ الإيجابي لا يتحدث عن الحقيقة، لكنه هو نفسه حكم احتمالي أو أنه في شكل حكم عام سلبي: «لا يوجد هناك وجود لا يكون ضروريًّا يمكن أن يكون الله».

لقد أصبح واضحًا الآن بأن كل هذه الاعتراضات صائبة إذا كان هذا البرهان ينطلق بالفعل من «فكرة احتمالية اختياريًّا» أو من تعريف ذاتي لا يمكن التعرف على عدم تناقضه. وبهذا فإن هذا البرهان سيكون في الواقع قد قام إما بتلك القفزة غير المشروعة من ميدان التعريف الذاتي METABASIS EIS ALLO GENOS، وإما أنه يشترط وجود الحقيقة والإمكان التي يجب البرهنة عليها لموضوع تعريف مسبق، أو أنه يسمح بأعلى الأحكام الاحتمالية انطلاقًا من حكم تحليلي بسيط؛ أو أنه يحتوي على خلط بين الأحكام الاحتمالية العامة الخالصة وبين الجمل الوجودية الإيجابية العامة، أو حتى أخذ تعريف اسمي على أنه تعريف واقعي لشيء ما. بكلمة أخرى: إن البرهان الأنسليمي قد يكون من وجهة نظر منطقية كارثة حقيقية وعش للأخطاء المنطقية.

2,2. الجواب عن هذه المجموعة من الاعتراضات: إن منطلق هذا البرهان ليس فكرة ذاتية خالصة، ليس تعريفًا اختياريًّا فقط، لكنه الوجود الموضوعي لـ«ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»

انطلاقًا مما تقدم يتضح بأنه لا يمكن الدفاع عن البرهان الأنطولوجي إلا إذا كان منطلق هذا البرهان هو الوجود الموضوعي «للكائن بصفة مطلقة» (كأعقل شيء)، وهذا التعقل متضمن في وجود الله الضروري «الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»، عوض البقاء في مستوى فكرة ذاتية لله، كما سنرى في المجموعة الثانية لهذه الاعتراضات.

يجب علينا لكي نستعرض بوضوح منطلق هذا البرهان أن نوضح مشكلًا فلسفيًّا تاريخيًّا مهمًّا.

1,2,2. الفرق والعلاقة بين التعريف والوجود: فيما يتعلق بخطأ كل برهان أنطولوجي على وجود الله ينطلق من «اسم» أو «مفهوم» الله فقط: نقد هيغل والهيغليين للبرهان الأنطولوجي

يمكن تعريف «وجود» كائن ما ينطلق مما يستهدفه هذا الكائن. إذن فالوجود يعني جوهر أو شكل (الكائن هكذا Sosein) لكائن ما يجب تمييزه ككائن عن الوجود هنا Dasein أو وجود الكائن Seienden. ميزت في نصي «الجوهر والوجود» Essence and existence[1] بين أبعاد مختلفة للوجود وكذا بين درجاته العامة ودرجاته الخاصة. ولا نتحدث هنا عن الوجود كفكرة Eidos بعد، لكن فقط عن الوجود الذي يتمظهر في كائن ما: ففي ما هو الإنسان أو ما هو سقراط وكيف هو سقراط، يكون الوجود مقتصرًا فقط على الإنسان، مُمَثَّلًا في سقراط. وإذا كان الإنسان لا يوجد، فإن الوجود الإنساني، بما فيه وجود سقراط، سَيُختزل إلى العدم. فإذا لم يكن الإنسان موجودًا، فإن ما يُشكل جوهر الإنسان سوف لن يكون موجودًا. وسيتوقف الجوهر الإنساني عن الوجود كما هو إذا لم يكن هناك إنسان على الإطلاق. سنرى انطلاقًا من هنا كيف سيتحقق الوجود الإنساني واقعيًّا كخيال في شكله الأدبي أو في شكله الظرفي المحض.

يمكن الحديث كذلك في التفريق الدقيق في هذا الوجود عن الوجود كفكرة (موضوعية «أفلاطونية» أو إلهية) أو عن الوجود كموجود. وبهذا يستهدف المرء شيئًا آخر «خارج» الوجود الفعلي لعقل ما، أو لروح ما، أو أنه يستهدف مجالًا أزليًّا مثاليًّا، وهذا ما يسمى أو ما يعبّر عنه بـ«تصميم الوجود» Ratio أو كفكرة عن الوجود. ويبقى تحقيق هذا الوجود أو هذه الفكرة متعال ولا يمتلك في حد ذاته خصوصيات ما يعبّر عنه. ويمكن لهذه الفكرة أو لهذا الوجود أن يوجد في استقلال تام عن إمكان تحقيقه. ويمكن البرهنة على الوجود الفعلي الواقعي لمثل هذه الفكرة في حالة الموجودات الضرورية أو افتراض معرفة روح إلهية. وللاقتراب أكثر من هذا التمييز في درجات الوجود لا بدّ من الرجوع إلى كتابنا «الجوهر والوجود».

يكون الوجود في كل هذه المعاني دائمًا شيئًا ما «على هامش الكائن»: إما كماهية Washeit أو كالوجود هكذا Sosein لكائن واقعي.وبهذا المعنى فإن الوجود لا يمكن أن يكون واقعيًّا إلا في كائن موجود أو كفكرة متعالية لوجود الكائن.

---

(1) J. Seifert, «**Essence and Existence**», Kap. 1, ff, 22.

يمكن بطبيعة الحال لـ «فكرة» ما أن تكون في حد ذاتها فكرة ذاتية محضة واختيارية، وفي هذه الحالة يمكن للمرء أن يقول بأنها تنتمي إلى «هامش الكائن والشيء». لكن هناك حالات للوجود («للفكرة» بالمعنى الكلاسيكي للتقليد الأفلاطوني ـ الأوغسطيني كما أعادت شرحها الفينومينولوجيا الواقعية)، كالمثلث مثلًا يعتبر وجودها مستقلًا عن عقلنا؛ لكنها تمتلك كل القوانين الوجودية الموضوعية. والمثال الذي نعنيه قبل كل شيء لحالات الوجود من هذا القبيل هو الحالة الأخيرة للموجودات الضرورية. وقد اهتم هوسرل في «بحوث منطقية»[1] وكذا في نصوص أخرى بالموجودات الضرورية والحالات المؤسسة لها. وقد اهتم رايناخ A. Reinach وهلدبرانت D. von Hildebrand وباحثون آخرون بالضرورة الموضوعية لهذه الموجودات الضرورية[2] وحرروا معناها من الأخطاء المثالية ـ الذاتية المتأخرة لهوسرل.

عندما نتحدث عن «الكائن» أو عن «الوجود» كشيء يوجد على هامش الكائن، فإننا نعني قبل كل شيء الأسس الوجودية المطلقة ـ الضرورية التي تكون عاقلة في ذاتها والتي يمكن للمرء أن ينعتها بـ«الوجود الضروري». وهذا الوجود الضروري هو معطى بطريقة واضحة للعقل ومكتشف من طرفه بطريقة مسبقة كـ«تصميم» ضروري وأزلي في ذاته أو كوجود واقعي محقق في كائن موجود.

على العكس من الوجود بالمعنى الضيق للكلمة، فإن الوجود في كائن ما ومن كائن ما موجود كوجودي ههنا أو كوجودي كإنسان. وفي هذا الوجود فإن تعريف الوجود لا يوجد في الكائن ذاته، بل إن تعريفه هو هذا الكائن في ذاته. فالتعريف بمعنى التحديد ليس وجودًا موضوعيًّا مثاليًّا يكتشفه العقل مسبقًا فيما يعطى للعقل عن طريق الضرورة، كما هو الشأن في إدراك ضرورة وجود شيء ما. وما نعنيه بالتعريف هنا وموضوعه واقعيًّا هو امتلاكه لوجود منطقي ضروري باعتباره وجودًا، أو امتلاكه لخاصيات الوجود أو خيالات؛ ولا يمكن استبعاد أو رفض هذا التعريف في ذاته في خاصياته العامة وفي مختلف أنواعه ومختلف وظائفه المنطقية[3].

---

(1) وعلى الخصوص في المقدمة المتعلقة بنقد السيكلجة كنسبوية وقلب معنى الجمل المنطقية الأساسية السابقة.

(2) انظر المؤلفات المذكورة في هذه الملاحظات.

(3) انظر: Adolf Reinach, «**Ueber Phaenomonologie**» و «**Die apriorischen Grundlagen des burgerlichen Rechts**» الجزء الرابع. Dietrich von Hildebrand, **Was ist Philosophie?** وكذا Josef Seifert, **Bach to Things in Themselves.** وانظر خاصة في أعمال المنطق Alexander Pfaender, «**Lehre vom Begriff**».

لا يكون التعريف مشابهًا أيضًا لإدراكنا لشيء ما حتى وإن كانت له علاقات مختلفة معه. أكثر من هذا فإن تعريف ما هو وحدة معنوية لمعنى ما، يمكن أن نفكر فيه، نتمثله أو نفهمه. على كل حال فإن التعريف والمعاني المكونة له عن طريق تعاريف مختلفة، والتي تكون وحدات مفاهيمية معقـدة جدًّا، تستهدف في غالب الأحيان عقليًّا الأشياء أو الوقائع بطريقة عقلية فريدة من نوعها[1]. والتعاريف الفردية وكذا التعاريف المركبة أو الوحدات ذات معنى مثل الأسئلة، الأحكام، الأمنيات، الأوامر، هي وسائل عقلية يمكن عن طريقها للعقل المرور إلى الكائن، إلى خصوصيات الكائن، إلى وجود الكائن أو التفكير في الأشياء..وإذا أردنا أن نعبّر عن ذلك بدقة يمكننا القول بأنه بإمكان العقل بمساعدة التعاريف «عن طريق وحدات المعنى العام» أن يصل إلى وجود الأشياء أو الأحوال[2]. وإذا استهدف تعريف ما كائنًا ما أو وجودًا ما، أو إذا استهدفت وحدات المعنى للتعاريف المركبة أحوال الوجود، فإن التعريف يكون مغايرًا تمامًا لأحكام الواقع ـ الوجود ولوحدات المعنى المركبة. ففي الوقت الذي يكون فيه الوجود «في الشيء»، فإن التعريف لا يمكن أن يكون أبدًا في شيء ما، لكن فقط في محيط الفكر. وفي الوقت الذي يكون فيه مثلًا وجود اللون «الأحمر» في كل شيء أحمر، فإن الأشياء الحمراء لا يمكن أن تحتوي أبدًا على «تعريف الأحمر».

عندما يكون الوجود معطى للفكر، وخاصة في حالة الموجودات الضرورية المدركة من طرف الفكر، كشيء لا يمكن اكتشافه في ذاته ويمتلك ثباته في ذاته[3] ـ إما في الأشياء أو كفكرة غير ذات زمان محدد أو كفكرة ضرورية عن سكان عالم معقول ـ، فإن التعاريف تتكون من طرف العقل، أو على الأقل إنها تفهم من طرفه، حتى وإن كان هوسرل يؤكد بأن التعاريف المثالية ووحدات المعنى لا يجب أن توجد بشكل إضافي كذلك[4].

---

(1) إننا نستثني هنا تلك المفاهيم التي يعبّر عنها بفيندر بعبارة «التعاريف الوظيفية الخالصة» كرابطة «ist» أو مفاهيم مثل «و». تلعب هذه المفاهيم وظيفة ما أو لها معان لا تعني أية لحظة موضوعية.

(2) إن التعاريف المسماة «بالتعاريف الفردية» كـ«الأرض» تطرح مشاكل خاصة، لسنا في حاجة هنا أن ندرسها بعمق كالعلاقة المهكمة بين التعريف والاسم. انظر في هذا الإطار «Lehre vom Begriff» في Logik الذي سبق أن أشرنا له.

(3) يرى جيوفاني ريالي Giovanni Reale في هذه Perseitaet في هذا الوجود في ذاته أحد أهم علامات وجود الأفكار حسب أفلاطون. انظر «ريالي»:
«Zu einer Interpretation Platons. Eine Auslegung der Metaphysik der grossen Dialoge im Lichte der «Ungeschriebenen Lehren» Kap. 6 ff.

والطبعة الأصلية هي: G. Reale, **Verso una nuova interpretazione di Platone**, Kap. 6. ff

(4) لقد تعرضت إلى المشكل الصعب لإنتاج معطيات التعاريف في «**Is the Existence of Thruth dependent upon Man?**» ص461 ـ 481، وحاولت معالجة هذا المشكل وحلّه. فهناك =

إن التعاريف هي في كل الأحوال وحدات ذات معنى، إنها معان، أو إنها تحتوي على معان تعني شيئًا ما، وهذا الشيء هو شيء ما. يعني أن هذا الشيء يوجد، إما واقعيًّا أو على العكس من الوجود والجوهر، فإن التعاريف يمكن أن «تُستعمل» من طرف العقل المفكّر للتفكير في ما يجب «البرهنة عليه» واستهدافه.

إن الفرق بين التعاريف والوجود يضيء في آخر المطاف، كما سبق أن شرحنا، كون كل التعاريف لا يمكن أن تستهدف دائمًا الوجود، بل إن هناك تعاريف يمكن أن تكون لها وظائف منطقية كالإثباتات والأسئلة[1]، أو أنها تشير إلى الوجود أو إلى «غياب» ونفي الكائن (كما هو الشأن مثلًا بالنسبة لتعاريف «nichts» = لا شيء و«nicht لا»[2].

إذا كان تحليلنا هذا قد قادنا إلى الاستنتاج الذي مفاده أنه يجب التفريق بين التعريف والوجود، فلا يجب أن ننسى بأن هناك علاقة وطيدة بين التعريف والوجود، وهي علاقة مسؤولة على الخلط الذي يقع بصفة متكررة بينهما. وقد يكون الأمر متعلقًا بالحديث عن هوية ما ورفع الفرق بين التعريف والوجود (أو الكائن)، كما سنرى عند هيغل. وكما أشرنا إلى ذلك في مقدمة هذا الكتاب، فقد أثبت هيغل هذا في دفاعه عن البرهان الأنطولوجي. لكن هناك مكان في منطقه اقترب أكثر فيه من الجوهر الداخلي للبرهان الأنطولوجي وأوضح بأن التعريف نفسه هو إعادة عكس للوجود الموضوعي لله. وهنا يضع هيغل أصبعه على أحد أهم أبعاد البرهان الأنطولوجي، ويتعلق الأمر بالفرق المطلق بين كل الكائنات النهائية وتعاريفها (أو وجودها) وبين مفهوم ـ تعريف (قد أقول من الأحسن «وجود») الله. إذن من الممكن أن يكون «التعريف» بالمعنى الهيغلي تجسيمًا

= تعاريف وأحكام مثالية خالصة وواضحة بصورة كاملة كحاملة للحقيقة كحقيقة. وهناك تعاريف أخرى مخلوقة من طرف العقل الإنساني، وفي كثير من الأحيان غامضة، غير واضحة، ومثقلة بالتناقضات، وأحكام خاطئة أو غامضة، والتي يسميها بفيندر «الفكر الموضوعي» (إنتاجات أفعال الفكر)، كحاملة للحقيقة والخطأ في عالم الفكر الإنساني. انظر في هذا الصدد أيضًا: J. Seifert,«Bonaventuras Interpretation der august- inischen These vom notwendigen Sein der Wahrheit» ص 38 ـ 52، وكذا حواري مع Roberts حول وجود الأحكام الصحيحة والخاطئة المستقلة عن الزمن في مجلة **Altheia VI** ص 266 ـ 320.

(1) لا ننفي هنا أن هدفيك كونراد ـ مارتينس Hedwig Conrad-Martins معها الحق في نقدها لفيندر في كتابه Das Sein (الوجود)، عندما قالت إن رابطة «وجود الأشياء الخالصة» تطابق اختيارها الانطلاق من أنطولوجيتها العامة. وهنا لم يحسم كذلك فيما إذا كانت الوظيفة التساؤلية للرابطة وكذا عبارات مثل «و und» تطابق شيئًا بالفعل.

(2) انظر في هذا الإطار الإنجاز الرائع لأنسليم في De casu diaboli, Epistola de nihilo et tenebris, Kap. 11, وفي Proslogion, Kap 6,8,19.

عقليًّا للوجود الموضوعي لله. وهذا الوجود المستقل عن إرادتنا يمكنه (تعريف) فهم الله؛ حتى وإن كان المنطلق المثالي الهيغلي لا يسمح بمثل هذا الفهم، أو أنه لا يمكن أن يبرهن عليه: «ففي تعريف الأشياء الزائلة يكون هناك فرق بين مفهومها ووجودها. فالمفهوم والواقع والروح هي قابلة للقسمة، ولهذا فإنها زائلة وميتة. على العكس من هذا، فإن التعريف المجرد لله هو من نوع لا يكون فيه المفهوم والوجود قابلين للقسمة، بل إنهما يظلان غير قابلين للقسمة»[1].

لو أن هيغل قال «الوجود» عوض «التعريف» لكان باستطاعته أن يصل إلى نواة البرهان الأنطولوجي. وكما سبق القول، فحتى وإن كان هناك فرق راديكالي بين التعريف والوجود، فإن هناك في الوقت نفسه علاقات بينهما. وهذه العلاقات هي التي أدت إلى الخلط بين التعريف والوجود ابتداء من أفلاطون ووصولًا إلى الفلاسفة المعاصرين. وقد كان لهذا الخلط انعكاسات على تأويل البرهان الأنطولوجي كما سنرى ذلك لاحقًا. وتكمن العلاقة الوطيدة بين التعريف والوجود المشار إليها أعلاه في كون الجزء الأكبر لتعاريف وجود كائن ما «تُعْكَسُ» إلى حدود معينة. بمعنى آخر «تعطى مرة أخرى» أو «تؤكد». وإذا أردنا أن نعبّر عن ذلك ببساطة يمكن أن نقول بأن تعريف وجود ما يمتلك علاقة مع الوجود، يسمح للتعريف التفكير في الوجود. وسمة وجود ما، أي تلك التي تعبّر عن هذا الوجود بدقة، تمر بطريقة من الطرق من الوجود ـ أو من معرفة هذا الوجود ـ إلى تعريفه، وتصبح ليس سمات في ذاتها بل تحتوي على المعنى المماثل لـ«غير مشابهة» لهذا الوجود.

لا يجب خلط هذه السمات لا مع خصائص الموضوعات العامة ولا مع خصائص الفعل كما يميل إلى ذلك هوسرل. ما يحدد تعريفًا ما إذن، هو ليس الخصائص المحددة للفكر، التي تُنسب إلى الأفعال الشخصية الواعية وتتحقق فيها، لكن ما يحدد التعريف هو تلك الأفعال والأدوات العقلية للفكر، التي تخدم معناها.

تختلف التعاريف كذلك عن الأفعال المعرفية. فإذا كانت هذه الأخيرة ملك كل فرد إنساني وتعتبر فعله الشخصي، وبما أنها أفعال فكرية، فإنها لا تمتلك بأي حال من الأحوال وجودًا مثاليًّا. يعني أن التعريف يتجدد من خلال شيء عام. ويطابق هذا الأخير الشكل العام لوجود كائن ما ويعتبر في الوقت نفسه مستقلًّا عن الوعي الفردي. ويمكن للتعاريف أن تُفهم وأن تُستعمل، لكن لا يمكن أن تنفذ بوعي كما هو الشأن بالنسبة للأفعال المعرفية.

لا يعني التمييز بين التعريف والمعرفة الوجودية بطبيعة الحال بأنه ليس هناك

(1) انظر: Hegel, **Logik**, Bd. 1. S. 98.

بينهما أية علاقة كما رأينا سابقًا. فالتعاريف التي تستهدف الوجود يجب أن «تتبع» (تقتفي أثر) المعرفة الوجودية وأن تكون «متضمنة» في وحدات معناها وفي لحظات «تعريفها»، وهي وحدات تؤخذ من طرف الوحدة الموضوعية للوجود، بمعنى أنها (أي لحظات التعريف) تشير إلى الوجود المفكّر فيه. لكن يجب التذكير بأن التعاريف أفقر من الوجود الذي تحاول تعريفه وأفقر من معرفة هذا الوجود (وهذا برهان آخر على اختلافها عن الوجود). فالتعاريف تحتوي فقط على لحظات الوجود التي تكفي لمعناها (أي لمعنى التعاريف).

لا بدّ للمرء التمييز بين نواة مضمون وحدة ما، التي تكفي لاستهداف وجود ما وتحتوي في الوقت نفسه بالضرورة على عناصر عدة للمعنى، وبين المضمون الكامل والغني لهذا التعريف، الذي يتطور بتطور معرفة وجود ما ويتحدد ويتعمق أكثر. وهذا البعد الأخير للتعريف يختلف بطبيعة الحال ـ بطريقة معينة ـ حسب الشخص الفردي المفكّر، ويظهر بجلاء بأنه لا يحتوي على ما سميناه سابقًا بـ«الشكل الوجودي العام» وتكوين التعاريف فوق الفردية، إذا كان التعريف يستهدف بطبيعة الحال الوجود «العام». ويتضح هذا المُفَكَرُ فيه من خلال الملاحظة المتمثلة في إمكان القول انطلاقًا من هذا المعنى الثاني لـ«التعريف» بأن لإنسان ما تعريف أحسن لشيء ما من إنسان آخر يستعمل تعريفًا دقيقًا أو عميقًا. وبهذا فإننا نبرهن على أن مضامين التعاريف تتطور في معانيها بتطور معرفتنا للشيء.

من دون الاستمرار في معالجة مشاكل منطقية هامة من هذا النوع، فإن هذا يكفي لنؤكد في هذا الإطار بأن معنى تعريف ما لا يمكن أن يقوم بمهامه عن طريق معناه ليستهدف وجودًا ما ـ ولنفترض دائمًا بأن الأمر يتعلق بوجود ما أو بلحظات وجود ما ـ وإذا كان من الواجب فهم هذا الوجود كلحظة أولية وإذا كانت تعاريف الوجود قد تشكّلت انطلاقًا من هذه المعرفة الوجودية، فقد يصبح تعريف سَبُعٍ ما، مُثَلَّثٍ ما أو الإنسان نفسه صالحًا إذا كان الوجود المقصود من التعريف ناتجًا ومحددًا ومفهومًا من طرف لحظات الوجود ومعطى من جديد فكريًّا في التعريف.

لكن التعاريف، على الأقل تلك التي كُوِّنَتْ من طرف الإنسان[1]، هي فكر بمعنى بفيندر Pfaender أو يمكن أن تكون فكرًا (إذا انطلقنا هنا من التعريف المثالي

(1) في مقالي: «**Is the Existence of Thuth dependent upon Man?**» الذي سبقت الإشارة إليه، حاولت كما قلت، أن أوضح أن الحامل الأخير لأحكام الحقيقة يجب أن تكون تعاريف مثالية وكاملة، والتي لا يمكن أن تخلق من طرف العقل الإنساني، ويجب تمييزها عن التعاريف غير الكاملة والمخلوقة والمنتوجة، والتي يمكن للإنسان أن ينتجها.

الخالص)، يعني أن التعاريف يمكن أن تكون حلقة وصل للحظات الفهم إذا كانت نِتَاجَ الفكر ومكونة من طرفه. وتنبع لحظات الفهم المشار إليها أعلاه من اكتشاف خالص ولا ترجع إلى المعرفة الوجودية التي أسستها. فالتعاريف لا يمكن أن تنبع فقط من قوة اختراع الإنسان، لأنه ليس هناك في الحقيقة كائنات تملك وجودًا معينًا انطلاقًا من تعاريف معينة. فتعريف ما يكون دائمًا دائنًا بالشكر بالمعنى الراديكالي للاكتشاف الذاتي لأصله، لأن ما ينقص هو ليس فقط الوجود الخيالي للكائن المعني بالأمر، لكن ما ينقص أيضًا هو الوجود الضروري لهذا الكائن والذي ينتج عن وحدة تعريف لحظات وجود هذا الكائن[1].

يمكن في حالات معينة وصل الخاصية الاختزالية لوجود ما بالخاصيات الاستتيكية لمعناه، التي تُكْتَشَفُ من قبل في هذا الوجود أو التي(أي الخاصية الاختزالية) تُكْتَشَفُ في ضرورته أو عموميته وبعد هذا تتجسد في هذه الطبيعة المكتشفة. وهذه الخاصية الوجودية لوجود ما، كالمعنى البكاسوسي المكتشف مسبقًا، لا تكفي لتأسيس ضرورة الوجود ولا توجد بطريقة مستقلة في هذا الوجود. فلحظة المعنى الموجودة فيه والمتحدة فيه بطريقة موضوعية ضرورية وتُلْبِسُ هذا الوجود خاصية الاكتشاف. قد تكون هذه الخاصية تعبّر عن «حُرية» مختلفة لها أو بالإمكان أن تُكتشف بطريقة أخرى. يمكن إذن أن يوجد في الطبيعة بمعنى كامل موجودات مخلوقة ـ مكتشفة تمامًا كما في الوجود العرضي. فلحظات الطبيعة (أو موجودات الطبيعة) يمكن أن تتحد بطريقة موضوعية ومليئة بالمعاني، بحيث يمكننا أن نفرق في هذا النوع من الوجود، الذي لم «نكتشفه» ببساطة قبل هذا، بل يكون نابعًا من خيال مستقل أو من فكرة ما؛ بين درجات كثيرة من المعاني أو من المعاني الفارغة من أي معنى. ـ قد تكون للموجودات المتخيلة إذن ـ المخترعة ـ قيمة ذات معنى «متحدة» ومفهومة أكثر من بعض الموجودات الحقيقية. فلوجود حور Nymphen وعروسات البحر Nixen معنى أكبر، وعلى كل حال أحسن وأهم من «سوق النساء Marktfrau»، الذي يوجد بالفعل. فوجود كورديليا Cordelia في ملحمة شكسبير «الملك العزيز» هو أثمن وأعز من وجود بعض الأميرات الحقيقيات. وعلى الرغم من كل الذي قيل سابقًا، فإن الحقيقة التالية تبقى قائمة: إن الطبيعة المُكْتَشَفَة والأفكار والتعاريف مخلوقة ـ مخترعة ـ ولا تطابق الأسس الوجودية المعطاة بطريقة محضة.

(1) لا الاختلاف الراديكالي بين تعريف ووجود شيء ما، ولا الانحرافات الممكنة لمضمون تعريف ما لوجود شيء ما قد كانا في وعي هيغل في تأسيسه لبرهانه الأنطولوجي؛ كما سنرى ذلك فيما بعد.

يمكن للاختلاف بين التعريف أو الفكرة والحقيقة ـ الواقع ـ أن يتناقض إذن مع الوجود الموضوعي القائم. وهنا لا نقصد الأفكار المخترعة كالتينطاورن Zentauren (فرس أسطوري برأس إنسان) أو الفولاند Woland (شخصية في رواية للكاتب الروسي الشهير بولغاغوف Bulgakow) «المُعلم ومارغاريتا Der MEISTER UND MARGERITA»، بل يتعلق الأمر هنا بالتعاريف «الخاطئة»، يعني تلك التي تستهدف وجودًا حقيقيًّا من جهة، كتعريف القط والسبع والمثلث أو الأستاذ، لكنها في الوقت نفسه غير ملائمة، لأنها تحتوي على لحظات تختلف عن الوجود الحقيقي للكائن المعرف وتعكس الوجود.

بكلمة أخرى، على الرغم من حقها استهداف الوجود الفعلي الواقعي للكائن، فإن هذا الحق غير مستوفى على الإطلاق، أو إنه مستوفى بصورة جزئية، على اعتبار أن بعضها حاضر تعريفيًّا بالفعل في لحظات الوجود المعني بالأمر ولها صلة بلحظات ملغاة في هذا الوجود.

لا يقتصر هذا النوع من الاختلاف بين التعريف والوجود الحقيقي للشيء على الحالة الإمبيريقية فقط، والذي تحدثنا عنه سابقًا، حيث يكون فيه الوجود الحقيقي والوجود الخيالي سيان. إن إمكان هذا الاختلاف بين التعريف والوجود الحقيقي للشيء يلاحظ بالخصوص في الأماكن التي يلاحظ فيها تناقض في لحظات الفهم لعناصر الوجود الموضوعي لوجود ضروري مسبق، أو عندما تكون فيه هذه «اللحظات المتناقضة في ذاتها» تعريفيًّا متحدة مع «الوجود الخاطىء». هكذا إذن يمكن للمرء أن يتصور ـ يصور تعريف «دائرة مربعة» أو تعريف «مثلث مجموع أضلاعه تساوي 240 درجة»، حتى وإن كانت هذه التعاريف غير متصورة بصورة تطوعية ـ اختيارية، كما هو الشأن لتعريف «الحصان برأس إنسان» أو «الحصان بأجنحة Pegasus»، لكنها متناقضة ضروريًّا مع الوجود الموضوعي للشيء المعني بالأمر. وقد يحصل أن تجمع بين لحظات مختلفة للوجود، تتعارض مع كل وجود موضوعي أو كل وجود ممكن؛ لأنها متناقضة في ذاتها[1] ولا يمكنها أن تضاف لا إلى الوجود الفعلي ولا إلى الوجود المتخيل عقليًّا. والمثال على ذلك هو «الدائرة المربعة».

يسوقنا هذا التحليل المختصر إلى نتيجة مفادها أن لا التعاريف غير المطابقة ولا التعاريف الخاطئة بالضرورة، أي التعاريف المتناقضة مع نفسها، يمكنها أن

(1) ليس دائمًا لأسباب منطقية شكلية، لكن دائمًا بسبب انحرافها عن مضمون أشكال الوجود الضروري.

تتطابق مع الواقع. من هنا فإن كل الاعتراضات على البرهان الأنسليمي التي تنطلق من التعاريف خاطئة بصورة مطلقة. فقد يتعلق الأمر في التعاريف التي ينطلق منها المرء بتعاريف خاطئة أو بتعاريف متناقضة. وفي هذا الإطار فإن كانط على حق عندما أكد بأن الانطلاق من تعريف الله لا يمكن أن يعلمنا الشيء الكثير عن الله[1]. وحتى وإن لم يكن الأمر هكذا، وحتى وإن كان تعريف ما يطابق الواقع، فلا يمكننا أبدًا معرفة هذا الواقع انطلاقًا من تعريفه فقط، لكن يجب علينا دائمًا، ولنقول مع كانط، «تجاوز التعريف»، أي الوصول إلى وجود الشيء في ذاته. وبهذه الطريقة يمكننا معرفة ما إذا كان التعريف يطابق شيئًا في الواقع أم لا.

على ضوء تحليلنا هذا للفرق والعلاقة اللذين يوجدان بين التعريف والوجود، وحتى وإن كان هذا التحليل مختصرًا جدًّا، فإن شيئًا على الأقل قد أصبح واضحًا وهو أن برهان أنسليم يحتوي على ذلك الخطأ المنطقي الذي ناقشناه في حالة ما إذا كان منطلقه اسمًا أو تعريفًا فقط.

حاول هيغل تشخيص التعريف والكائن بطريقة غير لائقة بتجاهله للمشاكل التي تطرقنا لها. وتجدر الإشارة إلى أن اعتراضات كانط، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، هي أكثر إقناعًا من إجابة هيغل على هذا الإشكال؛ كما أن لمساهمة ديتر هانريك Dieter Henrich أهميتها. ويتعلق الأمر في محاولته الخاصة الانطلاق

(1) لا يرى هيغل هكذا. لا يتعلق الأمر بالتأكيد ببساطة على أن «هذا التعريف (الله) مشابه للكائن» (محاضرات في فلسفة الدين. انظر **محاضرات حول براهين وجود الله**، ص176)، أو أن «التعريف وجود في ذاته، إنه هو في ذاته هذا». المرجع السابق نفسه ص 175.
لتأسيس برهان على وجود الله لا يعترف هيغل على أنه ليس هناك طريق ينطلق من تحليل تعريف ذاتي بسيط، عندما لا يكون هذا التعريف يستهدف وجودًا موضوعيًّا (ويعترف بهذا فقط عندما يتجاوز فهمنا كل Verhuepfung التعاريف الفكرية، وعندما يتجاوز أفعال فهم معاني التعاريف، وعندما يصل فهمنا إلى وجود الشيء في ذاته).
وباستثناء هذا فإن السؤال الذي يطرح هو هل يحاول هيغل تأسيس إله حلولي ـ حضوري، ليس له أي حضور حقيقي في وعي الإنسان. والاعتراضات نفسها حول النظر في عدم إمكان تأسيس البرهان الأنطولوجي على تعريف ذاتي تصح على أعمال Dietrich Henrich، الذي حاول إعادة تأسيس شكل هيغلي جديد للبرهان الأنطولوجي. انظر:
Henrich Dietrich, Die ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit, «**Die Erneuerung der Ontologie durch Hegel**» S. 189-219.

وهذا غير واضح بما فيه الكفاية وفي دراسته:
Studien zur Metaphysik Hegels, Anslem von Cantebury und der Hegelsche Gottesbeweis
المرجع السابق نفسه، ص182 ـ 201.

من التعريف ـ من دون ضمانات أن المرء يمكنه أن يتعرف على وجود ما في هذا التعريف ـ وتشخيص هذا التعريف ككائن، أو تأكيد هويته مع هوية الكائن[1]. يقول هيغل إن الشيء الأساسي في محيط الدين الموحى به هو: «الاعتراف بأن الله يتمظهر في الروح ـ العقل اللانهائي، وهنالك يصبح متطابقًا مع نفسه. وهوية التعريف والوجود هو الشيء الثالث. (والهوية هنا هي في الحقيقة تعبير غير مضبوط، لأنها مبدأ الحياة في الله)».

ويضيف في عرضه حول أنسليم: «إن البرهان الأنطولوجي ينطلق من التعريف، وهذا التعريف سيصبح مأخوذًا كشيء ذاتي وسيحدد هكذا»[2].

بعد هذا يطرح فكرته الشخصية، والتي كان على الاعتراض الكانطي التغلب عليها: «إن التعريف، والذي ما هو إلا ذاتي ومغاير للكائن، هو عدم ... فالفهم (العقل) يفرق بشكل صارم بين الكائن والتعريف، كل واحد مشابه ـ متحد مع نفسه، لكن وحسب المنظور المعتاد، فإن التعريف من دون كائن هو أحادي وغير حقيقي. والكائن الذي لا يتوفر على مفهوم هو كائن من دون مفهوم. وهذا التناقض، الذي ينقص في النهائي الفاني، لا يمكنه أن يوجد في اللانهائي، أي الله. فالتعريف يحتوي على الكائن ـ الوجود في ذاته، إنه هو نفسه كائن. وعندما نعتقد أننا قد فرقنا بين الكائن والمفهوم، فإن هذا يبقى فكرة شخصية فقط. فعندما يقول كانط بأن المرء لا يستطيع تمييز الواقع عن المفهوم، فإنه يفكر في المفهوم كفانٍ. والفناء يلغي نفسه بنفسه عندما يكون لازمًا علينا أن نفرق بين المفهوم والكائن... والمفهوم هو هذا النشاط الدائم/الأزلي الذي يُمَكِّنُ من تشخيص الكائن مع نفسه. وبهذا فإن المفهوم هو ذاك النشاط الذي ينفي اختلافه/ضده... وهذا المفهوم (يعني الله) هو متطابق مع الكائن. والعقل هو كذلك عاقل، لكنه يتوقف في حدود الهوية: المفهوم مفهوم والكائن كائن. وتبقى مثل هذه الجزئيات أكيدة له، وفي الحقيقة فإن هذه الفناءات لا تبقى مطابقة/مشابهة لذاتها، كما توجد، لكنها فقط لحظات من مجموع»[3].

قد يتفق المرء مع هيغل على أن تعريفًا ذاتيًّا خالصًا هو «عدم»، لكن لا يحق لهيغل أن يستعمل المعنى المزدوج لـ«العدم Nichtig»، ولا أن يؤكد على

(1) انظر في هذا الإطار:
Hegel, Vorlesungen ueber die Beweise vom Dasein Gottes, «Ausfuehrung des Ontologischen Beweises in den Vorlesungen ueber Religionsphilosophie vom Jahre 1831» S. 182.

(2) المرجع السابق نفسه، ص173.

(3) المرجع السابق نفسه، ص174 ـ 177.

أن هذا النوع من التعاريف الذاتية غير موجودة. على العكس من هذا فإن الخيال الإنساني، أو خيال الإنسان، مليء بها. ويمكن للمرء أن يسلم كذلك بكون تعاريف من هذا القبيل غير حقيقية، لكن لا يعني هذا أن اللاحقيقة لا توجد، كما أضمر ذلك هيغل دون أن يقدم براهين على ذلك. وعندما يتابع هيغل قائلًا: «فهذا التناقض الذي لا يوجد في اللانهائي، لا يمكن أن يوجد على الإطلاق في اللانهائي، الله...»، فإنه يفرض على المرء أن يتساءل من أين حصل هيغل على هذا التأكيد الذي يزعم فيه أنه وبغضّ النظر عن اللانهائي، فإنه لا يمكن لأي تعريف ذاتي خالص أن يوجد، وعلى أن تعاريفنا «تلغي كل جانبها الأحادي»؟ فجمل من قبيل «إن تعريف هذا النشاط أزلي، وإن الكائن مطابق لنفسه» أو الحديث عن «إلغاء الفروق» أو «الهوية بين التعريف والكائن» أو ملاحظته: «إن التعريف هو ذاك النشاط الذي يلغي اختلافه (الكائن)»، لا يمكن أن تلغي الهوة بين التعريف الذاتي، الذي لا يمكن البرهنة على أساسه الترانسندنتالي، وبين الشيء المعرف ذاته ووجوده. ولا تلغي حقيقة الفكر الكانطي القائل بأنه لا يمكن «تقشير» الكائن من التعريف، وبأن تحليلًا تعريفيًّا ـ مفاهيميًّا لا يمكن أن «يعلمنا أكثر» نظرًا للإمكانات الكبيرة الواقعية للشيء المعروف.

فيما يتعلق بملاحظة هيغل على كانط، والمتمثلة في كون كانط، حسب هيغل، لم يهتم في اعتراضه إلا بالتعاريف النهائية وبميراث الفهم، والتي ستصبح «ملغية» في ميدان اللانهائي وعلى مستوى العقل. فمثل هذه الملاحظات تذكر في الحقيقة بأعمال العنف[1]، التي تريد أن تصل إلى أهدافها بـ«القوة» أو عن طريق جُمَلٍ تَطمس الحقائق من قبيل تلك التي تدعي بأن التعاريف والأفكار المشكلة من الجزء الذاتي لفهم/ إدراك الإنسان أو لعقل الإنسان ليس لها برهان أو لا يمكن أن تقدم البرهان بأن لهذه الأفكار أو لهذه التعاريف ما يطابقها في الواقع الحقيقي، وبأن الوعي يمكن أن يتعالى على نفسه والوصول إلى الوجود الذي ينطلق من التعريف كتعريف.

ما كان هيغل يستهدفه في آخر المطاف هو التأكيد بأن الأمر لا يتعلق بتعاريف خالصة، لكن بوجود موضوعي. وبأنه لا مكان في الوجود الإلهي الموضوعي للفكرة القائلة بأن فكرة الله ما هي إلا فكرة خاطئة، أحادية الجانب، وفكرة ذاتية خالصة. إذا اتفقنا مع هيغل فيما قاله، فإن هذا سيصبح الأطروحة الأساسية لكتابنا هذا. فلا يمكن أن نأخذ مأخذ الجد الأطروحة القائلة بأنه لا وجود لتعاريف ذاتية خالصة أو

(1) إن نعت شيلر لهيغل بـ«نابليون الفلسفة» هو نعت صائب هنا.

اختيارية في ميدان النهائي وبأنه يجب «تجاوز» الفرق بين التعريف والوجود، أو أيضًا بين التعريف والكائن. فتعريف اللانهائي نفسه يستدعي كل التعاريف الذاتية والمتناقضة الممكنة. وليتمعن المرء مثلًا في الخلط بين اللانهائي وبين الفكرة الجد المتأخرة للانهائي غير الواضحة في Apeiron، أو ليتمعن المرء كذلك في الفكرة المتناقضة للكائن اللانهائي غير العادي، الذي نجده عند بعض الفلاسفة القدماء، أو ليتمعن فكرة: «ما لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» غير لانهائية، لكنها وعن طريق نفسها تكون زمانية ـ دهرية، كما أكد على ذلك هارتسهورنا Hartshorne، الذي يعتبر Witehead أحد أتباعه كما سنرى فيما بعد. فحقيقة كون موضوع التعريف هو اللانهائي لا يمكن أن تمنع من إمكان التفكير فيه ذاتيًّا بصفة محضة كشيء غير حقيقي أو رفضه كشيء متناقض في ذاته. وإذا كان الأمر هكذا، فإن البرهان الأنطولوجي قد يكون خاطئًا بصفة كلية وستصبح كل الاعتراضات ضده صائبة، وبالخصوص في حالة ما إذا كان أساسه هو فقط فكرة أو تعريف لا يعبر بحق عن الوجود الإلهي الموضوعي. في هذا الإطار فقد أشار لوك بطريقة أصيلة في «Essay» قبل كانط بكثير إلى رفضه للبرهان الأنطولوجي لأنه يقدم فكرة الله بطريقة متناقضة. ويلاحظ لوك بأن للناس أفكارًا عن المطلق وبأن ملحدي العالم أنفسهم يعتقدون في وجود ضروري أزلي[1].

قد يكون كانط على حق في اعتراضه لو أنه لم يكن قد انطلق من تعريف ذاتي محض ومتناقض عوض الانطلاق من وجود الله كما فعل البرهان الأنطولوجي. وقد حاولنا أن نبرهن على ذلك من خلال كل الأمثلة التي قدمناها وسنوضح ذلك أكثر فيما يلي.

2,2,2. يفضل أنسليم بوضوح الانطلاق في برهانه من الوجود الموضوعي لله من وجود الله (الطبيعة) وليس من تعريف أو من فكرة قد تكون ذاتية فقط

يُظهر الدفاع عن البرهان الأنطولوجي عند أنسليم بوضوح سعيه لتأكيد ما نراه

(1) انظر جون لوك John Locke, **An Essay Concerning Human Understanding**, P. 621-622. انظر كذلك Descartes' Proof of a God from the Idea of Necessary Existence Examined. التعاريف النقدية في هذا الإطار لـ «**Locke ante al argumento ontologico**» Roglio Rovira, P. 55. ويظهر روبيرا بكل براعة أن جذور اعتراض لوك تتأسس هكذا: 1. تتأسس على تجريبيته، 2. على مفاهيميته/جمليته، والتي تنفي الموجودات الضرورية العامة، وعلى تشخيص ميتافيزيقي لكل كائن ضروري وأزلي مع الله. وكما سنرى فإن كل دفاع عن البرهان الأنطولوجي يتطلب دحض شروط لوك هذه، والبرهنة على خطئها.

شرطًا ضروريًّا لكل دفاع عن هذا البرهان: يعني الانطلاق من الوجود الموضوعي لله وليس فقط من اسم أو تعريف له[1].

إن الانطلاق ببساطة من «اسم» «لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» قد يكون مليئًا بالأخطاء. وعندما يكون الله هو نقطة الانطلاق سيكون هذا البرهان صالحًا.

يُؤَكِدُ الكثير من الأماكن في برهان أنسليم بأنه انطلق من الوجود الإلهي وليس من اسم الله بمعنى تعريف ذاتي لله. فـ«وجود الله» و«طبيعة الله» و«ما هو الله» قد أصبح عنده نقطة البداية التي يجب شرحها. من هذا المنطلق فإننا سنصرف النظر عن صلاحية أو إمكان صلاحية نقطة البداية هذه، وسنهتم بتحليلها كفكرة ضرورية للبرهان الأنطولوجي وكفكرة معترف بها من طرف أنسليم الكنطبوري.

يقول أنسليم في بداية كتابته للمحاولة الأولى لبناء برهانه في Proslogion: «إننا نعتقد بـ(أنك) يا إلهي شيء أكبر مما يمكن التفكير فيه»[2]. ومباشرة بعد هذا يسأل: «هل لا توجد هناك طبيعة أو وجود لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه؟»[3]. ويتضح هذا أكثر عندما يكتب أنسليم في الجزء الثالث من Proslogion: «إنه أكبر مما يمكن التفكير فيه» حقيقي إلى درجة أنه لا يمكن التفكير فيه كغير موجود»[4].

---

(1) انظر: Paul Henri Desmond, **The Logic of Saint Anselm**, P. 142.
حيث يصل إلى الوضعية نفسها:
The Fool either has been or is being forced to admit the existence of X
(يستعمل المؤلف X عوض Id quo maius nihil cogitari possit كتلخيص لهذه العبارة).
because it is impossible for him to think X not to be, and so we have the proof alleged to taht which passes 'from thought to being 'or 'from the ideal to the real'. But in the first place, the comment on the apparent absurdity produced in chapter 2 by the assertion of the non-existence of X was not... 'Hoc cogitari non potest' ('This cannot be thougt'); on the contary,... it was 'This cannot be'... Immediately the sense of the 'sic vere' in this passage underlines the intention...: they are not a mere literary emphasis; rather they stress that the existence of X, wich has just been proved, is of such irresistible ontological truth that X may be characterized as something whose non-existence is unthinkable.

(2) «te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit», Anselm, Proslogion, Opera Omnia (Schmitt), Kap. 2, 4-5.. (ترجمة المؤلف لهذا النص وللنصوص اللاحقة من اللاتينية).

(3) المرجع نفسه، 2، ص 101، 5 ـ 6.

(4) quöd (aliquid quo maius cogitari non valet) utique sic vera est ut nec cogitari possit non esse» المرجع السابق نفسه 3، ص 103، 6.

يوضح أنسليم هذه النقطة أكثر عندما يؤكد في أماكن كثيرة بأن التعاريف لا تؤسس ضرورة الكائن، وإلا سيصبح كل تعريف شيء موجود (أو أجمل جزيرة) يتضمن الوجود وسيصبح جواب أنسليم على جاولينوس باطلًا. أكثر من هذا، فإن أنسليم يؤكد بأن ما يؤسس الوجود الإلهي الضروري هو ليس تعريف أو «اسم» الله، لكن الوجود الإلهي الفريد؛ الذي يمكن التعرف عليه من خلال العقل/الفهم (حتى وإن كان غير كافٍ). ويمكن التفكير في الوجود الإلهي بالمقارنة مع كل وجود آخر، وهو فقط[1] أساس هذا الوجود الضروري. كيف كان الأمر سينتهي لو أن أنسليم كان قد أكد بأن تعريفًا ذاتيًّا لكائن موجود كاف لتأسيس معرفة هذا الكائن؟ وباعتبار الوجود الإلهي هو الوجود الفريد من نوعه وباعتبار أنه لا يمكن أبدًا أن يكون تعريفًا ذاتيًّا فقط، فإن إشارة جاولينوس إلى الجزيرة الكاملة هي باطلة. ويؤكد هذا على أن جالينوس لم يفهم قط معنى البرهان الأنسليمي. وللبرهنة على ذلك نورد النص التالي: «وحتى وإن كان هناك شيء خارج عنك، فإنه من الممكن أن يفكر فيه كغير موجود. أنت الوحيد من بين الأشياء كلها الذي له وجود حقيقي. وكيفما كان الحال فإنه (ذاك الشيء الآخر) لا يمتلك الوجود إلا أقل منك وأقل حقًّا منك»[2].

أكد هنا وفي أماكن أخرى متعددة بصفة قاطعة بأن كل الموجودات الأخرى يمكن أن يُفكر فيها كغير موجودة باستثناء الله. فالوجود الإلهي هو الوجود الوحيد الحقيقي، لأنه لا يمكن فهم وجوده من دون أن يُفهم في الوقت نفسه كيانه. وكل موجود آخر هو «أقل» حقيقة، لأنه لا يحدد كموجود من طرف وجوده، ولأن وجوده، وعلى العكس من الوجود الإلهي الضروري، هو وجود عرضي و«فانٍ».

لقد اهتمّت إديت شطاين Edith Stein بالعلاقات المختلفة بين الكائن والجوهر Esse وEssentia بشكل عميق في كتابها «الوجود الأزلي والوجود الفاني»، موضحة فيه أحد الأسس الفلسفية للبرهان الأنطولوجي، حتى وإن كانت هي نفسها تنفي هذا[3].

على ضوء كل هذا، يمكننا أن نؤول نص أنسليم بهذه الطريقة: لقد أصبح

---

(1) انظر النص اللاحق والملاحظة اللاحقة.

(2) ترجمة المؤلف للجزء 3، ص 103، 6 ـ 9:
«Et quidem quidquid est aliud praeter te solum, potest cogitari non esse< Solus igitur verissime omnium, et ideo maximum omnium habes esse: quia quidquid aliud est non sic vere, et idciro minus habet esse».

(3) انظر Edith Stein, Endliches und Ewiges Sein. Augusta Spiegelman-gooechs Dissertation ueber Edith Stein Philosophie der Zuordnung von Wesen und Existens.. انظر كذلك: J. Seifert, «**Essence and Existence**», Kap. 1,4,5,. وكـــذا Roglio Rovira, **La fuge del no ser**, P. 134.

واضحًا لماذا يمتلك الله وحده الوجود بالفعل في مقابل الموجودات الأخرى وبالخصوص بسبب ما سمته شطاين «التنظيم الميتافيزيقي بين الكائن والوجود» («كل كائن هو كائن ما»).

لعل المصدر الذي يعتمد عليه أنسليم في برهانه الجديد هذا، الذي ينطلق من الوجود الموضوعي لله وليس فقط من تعريف ذاتي، هو ذاك النص المشهور حول الفرق بين نوعين من الفهم: الفهم الفاهم لذاته والفهم الفاهم للشيء في ذاته. وقد كان هذا التمييز كإجابة لرفض الكثيرين لله، كما هو الشأن بالنسبة للإلحاد، حتى وإن كان عدم وجود الله بالنسبة لأنسليم أمر لا يمكن التفكير فيه. والملحد، ذاك الذي يقول في داخله «لا يوجد هناك إله» يفكر إذن في عدم وجود الله. وتفكير من هذا القبيل أي «الحديث مع النفس» يعني في مصطلحات المزامير ومصطلحات أوغسطين: «كيف لم يستطع إذن التفكير فيما يتكلم في قلبه، فالكلام في القلب يشابه إذن التفكير؟ وإذا كان هذا صحيحًا، وهو كذلك لأنه يفكر حقيقة ما يقوله في قلبه كما لو أنه لا يتكلم في القلب، لأنه لا يمكن أن يفكر بأنه لا يمكن التفكير في شيء ما عندما يتم التفكير في الكلمة التي تعنيه. بطريقة أخرى عندما يَفهم الشيء نفسه في ذاته. بهذه الطريقة يمكن التفكير بأن الله لا يوجد. بهذا الصدق المتناقض وليس بتفاهة. فلا أحد إذن يفهم معنى الله ويفكر بأنه لا يوجد، حتى وإن كان يتكلم بهذه الكلمة في القلب، إما من دون معنى أو بمعنى غريب. فالله هو أكبر مما يمكن التفكير فيه إذن. ومن يفهم هذا يفهم كذلك أن هذا في حد ذاته موجود (كثيرًا)، وبأنه لا يمكن أبدًا أن لا يوجد. ومن يفهم بأن الله موجود بهذه الطريقة، لا يمكن أن يفكر بأنه لا يوجد[1].

في هذا النص غير العادي والكثيف في الوقت نفسه يفرق أنسليم بين نوعين من التفكير. الأول يهم وجود الشيء، والآخر يهم التفكير. ويعبر أنسليم عن التفكير الأول بقوله إنه: «لم يفكر إلا في الكلمة التي تعنيها هذه الكلمة». وهنا فإن الكلمة كما هي

(1) ... quomodo cogitare non potuit quod dixit in corde, cum idem sit decere in corde et cogitare? Quod si vere, immo quia vere et cogitavit quia dixit in corde, et non dixit in corde qui cogitare non potuit: non uno tamen tantum modo dicitur aliquid in corde vel cogitatur. Aliter enim cogitatur res cum vox eam significans cogitatur, aliter cum id ipsum quod res est intelligitur. Illo itaque modo potest cogitari deus non esse, isto vere minime. Nullus quippe intelligens id quod deus est, potest cogitare quia deus non est, licet haec verba dicat in corde, aut sine ulla aut cum aliqua extranea significatione. Deus enim est id quo maius cogitari non potest. Quod qui bene intelligit, utique intelligit id ipsum sic esse, ut nec cogitatione queat non esse. Qui ergo intelligit sic esse deum, nequit eum non esse cogitare.
Proslogion, 4, ebd., P. 103, 14-21; P 104, 1-4.

ليست موضوع الفكر إطلاقًا، لكنها فقط معناه، أي ماذا تعنيه. وبما أن أنسليم ينسب إلى معنى الكلمة كل هذا، فإن المرء يمكنه أن يفكر في هذا النوع الأول من وجود الشيء هكذا: فيه ستصبح «الكلمة مفكّر فيها فقط، ما دامت تعني الشيء»، أو فيها سيصبح معنى الكلمة ومعنى الشيء، كما هي وكما فكر فيها، أي مُفكر فيها. ويمكن للمرء أن يفهم هذا النوع من الفهم كفهم وتفكير لمعنى تعريف الشيء (الوجود) «في آخر المطاف من خلال ما تعنيه معاني الكلمة وتعاريفها». ويؤكد هذا التأويل، على اعتبار أن أنسليم يقول في إطار هذا الفهم بأنه ليس فهمًا حقيقيًّا، لأنه يقود إلى: «التكلم بهذه الكلمات في القلب سواء أكان ذلك بمعان غريبة أو من دونها». وما يعنيه بالمعنى «الغريب» هو معنى التعريف الذي «يوجد خارج الوجود ذاته»، أو ذاك الذي يختلف عن الوجود ويعني ضده. يتعلق الأمر في الحالة الأولى بفعل المعرفة فقط، ففيه يُفهم المعنى التعريفي كما هو دون أن يكون فهم الشيء الذي يوجد خارجه مفروضًا. ولا يتعلق الأمر في الحالة الثانية بمعنى لا يكون مختلفًا عن وجود الشيء في ذاته فقط، ويتطابق هذا مع كل تعريف يستهدف معنى كائن موجود، بل بالمعنى الذي يكون «غريبًا» عن هذا الوجود، يعني في اللحظة التي تختلف فيها وحدة التعريف مع الوجود المقصود. ويسمح أنسليم في النص السابق من الجزء الرابع من Proslogion بإمكان نطق كلمة الله دون معنى على الإطلاق. فأول تفكير في كلمة ما يكون إذن فهمًا، أو تفكيرًا من الكلمات والتأكيدات، التي إما أنها ليس لها معنى محدد أو أن ليس لها أي معنى على الإطلاق. بعبارة أخرى إما أن معناها يكون ببساطة مخالفًا لوجود الشيء أو أنه يكون متناقضًا مع الوجود. ويكون هذا المعنى هو المعنى المُفكر فيه. أكيد أنه بالإمكان تأويل هذا النوع الأول من تفكير أنسليم بصواب عندما نقول بأن الأمر يتعلق فيه بفهم لمعنى الكلمات فقط، يعني أن الأمر يتعلق فيه بمعنى شيء ما لا يمكن أن نفهم فيه الوجود الحقيقي للشيء، للكائن، الذي يعنيه.

هنا يميز أنسليم نوعًا آخر من الفهم يكون فيه «معنى الشيء في ذاته»، يعني يكون فيه فهم وجود الشيء ممكنًا. في النص السابق يستعمل أنسليم الكلمة اللاتينية intelligere (الفهم) في آخر المطاف في علاقته بالنوع الثاني من الفهم، لأن كِلَاهُمَا يمكن في الحقيقة أن يكونا كفهم وكتعريف لشيء ما. وهذا الفهم يستحضر فهم معنى الشيء في ذاته، بمعنى عندما لا يكون الفهم مقتصرًا على التعريف أو على معنى الكلمة فقط، لكن يكون يعني كذلك فهم وجود الشيء «المعنى الذاتي لماهية الشيء» كما عبّر عن ذلك أنسليم. ويسمي أنسليم هذا النوع الثاني من فهم الشيء بـ«الفهم الجيد» أو الفهم الأكثر وضوحًا «فهم بأن الشيء في ذاته يكون هكذا». وبما أن أنسليم يطبق هذا النوع الثاني للفهم على فهم الوجود الإلهي، فإنه يؤكد بأن الله لا يمكن التفكير فيه كغير موجود في هذا النوع الثاني من التفكير. إذن لا يمكن أن يفهم كغير موجود. وبهذا «فإن

كل من يفهم ما هو الله»، لا يمكنه أن يفكر بأنه لا يوجد، وذاك الذي يفهم بحق كما لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه، يفهم بأن «الله هو هكذا» (يعني أن الله من نوع الموجودات الموضوعية) و«بأنه لا يمكن أبدًا أن يكون في الفكر». إن «استحالة التفكير» هذه لا تهم إذن إلا هذا النوع الثاني من الفهم الحقيقي للوجود ولا تهم فهم تعريف اسم «الله»، الذي يبقى خارجًا عن هذا الشيء. أما في المقام الثاني فإن عدم إمكان التفكير بأن الله لا يوجد، مؤسس في الوجود الإلهي الميتافيزيقي الموضوعي لله. وبما أن الله لا يمكن أن لا يكون موجودًا في وجوده الموضوعي، فإنه لا يمكن التفكير بـ «أنه لا يوجد»[1]. فالضرورة الأنطولوجية والميتافيزيقية للوجود الإلهي ليست مؤكدة من طرف تفكير سيكولوجي ضروري، لكن على العكس من ذلك: لا يمكننا أن نفكر في عدم وجود الله بسبب الوجود الضروري والموضوعي لوجود الشيء في ذاته. فالوجود الضروري لله، المؤسس في وجود غير المُبْتَدَع، لا يتقدم على عدم إمكان التفكير في عدم وجوده فقط، لكن وأيضًا على إمكان إدراكه. ويعتبر هذا الإدراك السبب في عدم إمكان التفكير في عدم وجود الله من طرف الملحدين. وينتج قانون للتفكير السليم، عندما يضيء الوجود الضروري لله العقل ويسمح له بفهم «وجود الشيء في ذاته». ومفاد التفكير السليم هو كونه عندما يتعرف على الضرورة، فإنه لا يستطيع أبدًا أن ينفيها أو يستبعدها. وسنرجع إلى ديكارت الذي يعبّر بطريقة أوضح عن وجهة النظر نفسها فيما بعد.

3,2,2. الوجود الضروري الموضوعي كأساس لبرهان أنسليم: خط الموازاة بين دفاع أنسليم عن البرهان الأنطولوجي وأفكار هيغل حول المنطق غير السيكولوجي الذي أسسه

هناك تشابه كبير بين تفكير أنسليم في Prolegomena وتفكير هوسرل في أبحاث منطقية، حيث يرفض كل معنى سيكولوجي للقوانين المنطقية المشار إليها سابقًا[2]. فكما يبرهن هوسرل بأنه ليس هناك أي تفكير ضروري يمكن ألا يتفق على عدم صلاحية حُكْمَيْن متناقضين، فإن أنسليم يلاحظ بأنه ليس هناك أي تفكير غير مستحيل يمكن أن يقبل رفض الملحدين لوجود الله. وتمامًا كهوسرل، الذي حاول البرهنة على الوجود الضروري الموضوعي القح للأحكام المتناقضة، التي لها معنى آخر غير المعنى الفكري السيكولوجي حيث «إن هناك استحالة غير مشروعة»، ومحاولة برهنته بأنه يمكن لحُكْمَيْن متناقضين أن يكونا صحيحين معًا»؛ فإن أنسليم يؤكد على الوجود المستحيل الموضوعي

(1) دون أن يسيء إلى وضعه المثالي العام، فما لا يسمح به هيغل هو اعتبار كيان ووجود الشيء كمعطى الوعي الإنساني، وكمشروط، وكمعروف. وحول معرفة وجود ما باستقلال عن الفهم.

(2) انظر هيغل، ب**حوث منطقية** في مقدمة هذا الكتاب، وخاصة في الجزء 5 ـ 7.

والمشروع وبأنه كان بالإمكان ألا يوجد. ويرسي أنسليم كذلك هذه الضرورة في قلب «الشيء ذاته». فكما أظهر هوسرل بأنه عندما يعترف بحقيقة الأسس المنطقية السابقة كمعيار للتفكير الصحيح، وبأن ضرورة هذا الفكر المفهوم لا يمكن لها كذلك أن تنفي هذه الأسس المنطقية؛ فإن أنسليم يحاول أن يوضح بأنه إذا ما تم مرة التعرف على الحقيقة الأنطولوجية وعلى الضرورة الأنطولوجية لله، فلا يمكن «أبدًا أن تُنْفَيَا في الفكر»، إذا افترضنا بأنها توجد في العقل أو الفهم.

لا بدّ للمرء أن يعترف، على ضوء هذا التحليل النقدي، بأنه لم يكن في نية أنسليم بأي حال من الأحوال تأسيس الوجود الضروري لله انطلاقًا من تفكير ضروري ذاتي لتعريف ذاتي. على العكس من هذا، فإنه يرى في الوجود الضروري الموضوعي للطبيعة الإلهية سبب عدم إمكان التفكير في عدم وجود الله. فضرورة الكائن والوجود المعطيان لنا، واللذان لا يمكننا أن نصل إليهما إلا عن طريق التفكير و«استنتاجهما»، هما سبب «استحالة التفكير هذه». ويمكن للمرء أن يعبّر عن ذلك هكذا: إن الحقيقة الأنطولوجية الداخلية للوجود الإلهي تمنع احتمال عدم وجود الله، وفهم/إدراك هذه الضرورة في ذاتها تجعل من هذا الوجود المعترف به/المدرك مستحيلًا: «(إنه) إذن حقيقي جدًّا إلى درجة أنه لا يمكن أن لا يكون غير موجود في الفكر».

هنا يتضح معنى لا بدّ منه لتأسيس نظرية المعرفة الواقعية كشرط لإمكان قيام كل معرفة موضوعية، وخاصة كشرط لكل برهان على وجود الله. فعندما لا يستطيع الإدراك الإنساني بطريقة عقلية مقصودة السلوك اتجاه الحقيقة وعندما لا يستطيع إدراك هذه الأخيرة في خصائصها الذاتية، هذه الخصائص التي تؤكد بأن الكائن الموجود هو مستقل عن كل ما يتوفر عليه تفكيرنا، فإن كل البراهين على وجود الله وكل ميتافيزيقا ستصبح غير ممكنة. وبهذا فإن الأمر سوف يتعلق في «الميتافيزيقا» بالنفي الذاتي لموضوع الفكر فقط، أو بالتحليل اللغوي فقط، أو في آخر المطاف بتحليل المُفكر فيه؛ وليس بالميتافيزيقا كعلم للكائن الموجود كما هو وكبرهان على وجود إله ما، والذي يعتبر متعاليًا في ذاته بطريقة راديكالية بالمقارنة مع الإنسان، وحَيّ في ذاته، يمكن للإنسان إدراكه عندما يقوم بإعلاء (من التعالي) أفعاله ليدرك الكائن/الوجود في ذاته كما هو موجود[1].

كما قام ديكارت بذلك في كتاباته المتأخرة، فإن أنسليم قال بأن الاستحالة التعريفية، السيكولوجية والإبيستمولوجية، لعدم إمكان التفكير في عدم وجود الله بعيدة كل البعد عن نقطة البداية التي تكون برهانه، وبأنه من المستحيل الدفاع عن

(1) انظر المصادر التي سبقت الإشارة إليها في هذا الصدد.

هذا البرهان على أساس تحليلي ـ تعريفي أو على أساس الضرورة السيكولوجية. والخبل لا يعني بالنسبة لأنسليم أنه يخالف أي تفكير ضروري واضح، ولا يعني كذلك أنه يمكن أن يوصل عن طريق تحليل مفاهيمي طوطولوجي إلى أي يقين. لهذا فقد قال أنسليم بأن التحليل المفاهيمي أو السيكولوجي المحض لا يمكن أن يستنتج عدم وجود الله. والمنطلق الحقيقي للبرهان الأنطولوجي هو الوجود الموضوعي للكائن الإلهي فقط، الذي يؤسس الأساس الوحيد والموضوعي لاستحالة تفكير أي أحد استطاع أن يصل إلى إقرار إدراك الوجود الضروري بتفكير آخر مخالف لما يقدمه له هذا الوجود. وإلقاء الضوء على الضرورة الموضوعية وغير المخلوقة للوجود الإلهي، الذي يسمح للإنسان الوصول إليه على الرغم من عدم كماله، ينطلق، كما يلاحظ ذلك أنسليم، من إقرار ضرورة الكائن وما يؤسس فيها، أو عليها، من استحالة عدم وجود الله؛ ليصل إلى استحالة الحقيقة في وضوح نوع خاص من التفكير بطريقة أخرى، أو التفكير في عدم وجود الله. وتشابه هذه الأطروحة إلى حدّ كبير الكثير من نصوص هوسرل سواء في Prolegomena أو في بحوث منطقية: «وذاك الذي يَفهم هذا عن حق (أي أكبر مما يمكن التفكير فيه)، يَفهم بالتأكيد كذلك بأن هذا الكائن في ذاته يوجد بطريقة من الطرق، وبأنه لا يمكن أن لا يكون في التفكير كذلك (يعني أنه لا يمكن أن يُفكر فيه كغير موجود)»[1].

يؤكد أنسليم إلى هذا الحد بكل وضوح بأن الوجود الضروري للشيء هو أساس الإدراك الصحيح المُفَكر فيما يتعلق بالشيء في ذاته، والذي يعتبر ضروريًّا للتفكير (الفهم). وهذا الأخير ليس تفكيرًا ضروريًّا محضًا وليس عدم قدرة ذاتية للتفكير بطريقة أخرى كذلك، بل إنه «فهم لضرورة الوجود» الذي يعتبر خاصية وجود الشيء في ذاته.

نرى إذن بأن الحق مع أنسليم بتأكيده عدم الانطلاق في برهانه من معنى الألفاظ فقط أو من التعاريف أو الأفكار، لكن من الوجود الإلهي الموضوعي والضروري. وإذا كان هذا هو منطلقه، فإن برهانه لا يمكن أن يُدحض من طرف براهين المجموعة الأولى. ويمكن البرهنة على أكبر تقدير بأن أطروحة أنسليم القائلة بأنها تنطلق من الوجود الإلهي نفسه خاطئة، أو لا يمكن أن تكون على الأقل قوية فلسفيًّا، ولا يحق لها لسبب من الأسباب الانطلاق من الوجود الإلهي

(1) ترجمة المؤلف لجزء من هذا النص من Prologion، الجزء الرابع.

الضروري نفسه. وبهذا نكون قد وصلنا إلى حقل اعتراضات جديدة، تتعلق بالأساس الثاني الرئيس للبرهان الأنسليمي. وعندما تبرهن هذه الاعتراضات، التي تجادل في إمكان إدراك الوجود الإلهي عن طريق الفهم الإنساني، بأنها صائبة/ دامغة، يمكن استنتاج كون أنسليم قد انطلق بالفعل من تعريف ذاتي أُخذ خطأً كوجود موضوعي.

الواقع أن أنسليم لم ينطلق في الحقيقة من وجود موضوعي إلا وهميًّا. لقد انطلق من تعريف ذاتي فقط. وبالتعريج على مجموعة ثانية من الاعتراضات الإبيستمولوجية، والتي سوف نتطرق لها فيما بعد، يمكن للمرء أن يستنتج بأنه من المستحيل فلسفيًّا التيقن من وجود الله بالانطلاق من الله، وبأن أنسليم قام بقفزة غير مشروعة من مستوى التعريف أو الفكرة إلى المستوى الأنطولوجي.

هنا يمكن للمرء أن يعترض ويعبّر عن اعتراض الحلقة المفرغة بطريقة جديدة: إن التمييز بين الانطلاق من التعريف الذاتي والانطلاق من الوجود الموضوعي لا يمكن أن يُطبق في البرهان الأنطولوجي. فكيف يمكننا إذن أن ندرك بأن تعريف «الحصان الطائر Pegasus» لا يعبّر عن وجود موضوعي إذا لم يكن بوسعنا أن نلتقي ببيجاسوس الموجود بالفعل؟ وكيف يمكننا أن ندرك بأن «الحصان» يعني وجودًا موضوعيًّا إذا لم نلاحظ الحصان الموجود واقعيًّا؟ يفترض أنسليم إذن وجود الله مسبقًا عندما ينطلق من الوجود الإلهي الموضوعي. و«الوجود الموضوعي» لا يعني أكثر من «وجود شيء موجود». إنه يؤكد من خلال الحلقة المفرغة بأن ذاك الذي يتوفر على وجود واقعي هو الوحيد الذي يعرف ما إذا كان هذا الوجود موضوعيًّا أم لا. ليس للتمييز المشار إليه أعلاه بين التعريف والوجود أية أهمية لكي يحرر المرء البرهان الأنطولوجي من اتهام احتوائه على الخطأ المنطقي الحلقة المفرغة.وللتغلب على هذه الاعتراضات سنقوم بفحص نسقي للفرق بين مختلف الموجودات ومختلف أشكال المعرفة الوجودية التي تطابقها. وبهذه الطريقة يكون بالإمكان أن نفهم بأنه يمكن للمرء الانطلاق من الوجود الموضوعي لشيء ما ليَعرف هذا الشيء من دون افتراض وجوده مسبقًا.

4,2,2. إن الانطلاق من الوجود الموضوعي لكائن ما (الله) لا يفترض مسبقًا وضروريًا وجود هذا الكائن ولا يقودنا بالضرورة إلى الحلقة المفرغة في برهان أنسليم

طريقتان مختلفتان تمامًا لمعرفة وجود ما

لنتذكر الاعتراض ضد البرهان الأنطولوجي القائل بأن الانطلاق من الوجود الإلهي الموضوعي غير كاف للبرهنة بأنه لم ينطلق بالفعل من فكرة ذاتية أو من

تعريف اعتباطي لله. يتضح إذن بأنه سقط على الأقل في خطأ منطقي ألا وهو الحلقة المفرغة. كيف كان بإمكان أنسليم الكنطربوري أن يعرف بأنه ينطلق من الوجود الموضوعي لله دون أن يسلم مسبقًا بأن الله يوجد بالفعل؟ إن موضوعية معرفة وجودية ما لا يمكن أن تتأسس إلا إذا أكد المرء بأن الوجود المعني بالأمر يمكن أن يتحقق بالفعل. ولكي يدرك المرء الوجود الموضوعي لكلب ما ووجوده الوهمي يجب عليه أن يؤكد بأن وجود من هذا القبيل موجود بالفعل. والشيء نفسه ينطبق على الوجود الإلهي. لذلك لم يكن من الممكن تجاوز خطأ الحلقة المفرغة. ويمكننا أن نتذكر كذلك ملاحظة برينطانو المتعلقة بالتعريف الواقعي والتعريف الجملي، وكذا أطروحته القائلة بأن التعريف الواقعي هو دائمًا تعريف لما يوجد. إذن يجب على المرء لكي يعرف بأن أنسليم ينطلق من تعريف موضوعي، أي من وجود موضوعي لله، أن يعرف بأن الله يوجد بالفعل.

لكي نفهم البرهان الأنسليمي على وجود الله، أو لكي نفهم على الأقل نيته في هذا الإطار، يجب أن نفرق في الجواب عن هذا الاعتراض بين طريقتين مختلفتين لكيفية معرفتنا لوجود ما. وإذا لم تكن أية طريقة من هاتين الطريقتين تفترض ضروريًّا ومسبقًا المعرفة الحقيقية لكائن ما، التي يتوفر عليها هذا الكائن، فإن كل صلاحية هذه الطريقة للمعرفة الوجودية تكون تابعة إلى معرفة الوجود الواقعي. وستفرض فلسفيًّا الاعتراض السابق، لكن الاعتراضات الأخرى لا يمكنها ذلك كما سنوضح ذلك لاحقًا. وفي هذه النقطة المهمة من البرهان الأنطولوجي بالذات يمكن ملاحظة أهمية محاولة الفينومينولوجية الواقعية إعادة تأسيس البرهان الأنطولوجي من جديد.

يمكن تصور الطراز الأول للمعرفة الوجودية من خلال مثال معرفة طبيعة حصان ما أو كل الحيوانات الثديية عامة. أو كذلك عن طريق معرفة هامليت لشكسبير أو من خاصية نابليون أو ألكسندر الأكبر. وفي كل هذه الأمثلة فإن التجربة تقدم كل هذه الكائنات بالفعل أو تتخيلها، سواء أكانت هذه الكائنات حيوانات، شخصيات درامية ما أو شخصيات تاريخية، كنقطة بداية للمعرفة الوجودية الموضوعية والحقيقية. من الممكن الحلم بالجياد أو بشخصيات تاريخية أو كذلك بـ«الجياد الطائرة» فقط، أو رسمها في الخيال. يمكن إذن تخيل معرفة لا توجد أو تخيل أشياء لا توجد. لا تأخذ هذه المعرفة المتخيلة محل الجد من طرف العلم أو من طرف المعرفة التاريخية أو المعرفة التي يتطلبها عالم الآداب. ولا أحد يمكن أن يأخذ محل الجد عالم حياة أو جيولوجي أو مؤرخ يريد أن يؤكد أشياء عن طريق الخيال الخالص عن كائنات ما من دون تقديم معلومات عن الوجود الفعلي لهذه الكائنات، سواء أكانت حيوانات أو

شخصيات تاريخية أو درامية. ولنضرب مثلًا: ما الذي ينتمي في الحقيقة إلى وجود سبع ما، وما الذي لا ينتمي إلى هذا الوجود؟ لا يمكن التقرير في هذا الأمر إلا بالرجوع إلى التجربة التي تبين بأن هناك أمثلة كثيرة للسباع. ومن دون ملاحظة السبع الذي يوجد، لا يمكن أبدًا التقرير أو التأكيد بأن الذي يتوفر على لبذة وعلى إمكانية الزئير وعلى وزن معين وعلى كل خاصيات الحيوانات المفترسة، وخاصة فيما يتعلق بالسباع، ومجموع أنواع السباع (أكانت مؤنثة أو مذكرة)، هو بالفعل سبع. وبالطريقة نفسها لا يمكن للفهم الخالص دون تصور للوجود الفعلي أن يكفي للمؤرخ أو للناقد الأدبي أن يقوم ببحث عن هذه الشخصية التاريخية أو عن هذا العمل الأدبي، سواء تعلق الأمر بمضمونها أو «بخصائصها» الخارجية. فالبحث المحض في الوجود يعني في الوجود الواقعي في نوع من مراحل المعرفة الوجودية المجردة، كما لاحظ ذلك هوسرل أو لم يلاحظه على الإطلاق، هي في هذه الحالات غير ممكنة، أو إنها لا تقود إلى معرفة وجودية رزينة[1].

يرجع سبب هذا إلى نوع من العرضية أو الصدفوية لهذا الوجود ذاته من جهة، ومن جهة أخرى إلى الإحاطة بأسس هذا الوجود في العالم الحقيقي. فعندما نتحدث عن «صدفوية» و«عرضية» هذا الوجود، فإن الأمر لا يتعلق بالضرورة بعرضيته أو عدم ضرورة وجوده، بل بوجود عرضي، يعني بعرضية وجود الوجود. فمسؤولية الاختراع، وبطريقة ما، وعلى الرغم من هذا الوجود العامر، وبالمعنى الغني الكامل لهذه «الخاصية» المكتشفة مسبقًا لهذا الوجود، هي سبب هذه المعرفة الضعيفة لهذا الوجود. وهنا يمكننا أن ندين بالشكر إلى الاتحاد الخيالي لهذه اللحظة الوجودية عن طريق وجودها الفعلي بكون هذا الوجود هو الوجود الوحيد الممكن، يعني «هذا الوجود هذا» الذي يمكنه أن يستمر ويصبح. فمن دون إرادة أو دون أن يكون هناك تأسيس قوي في الواقع الفعلي، فإن عرضية الوجود لا يمكن أن تتشكل هكذا، أو أنها تبقى غير مُحَددة في ذاتها ومغايرة لإمكانات الوجود وتشكيلات لحظات الوجود[2]. هناك معرفة وجودية ثانية مغايرة في نوعها ولا يمكن فيها بأية طريقة من الطرق افتراض أن الاستنتاجات الواقعية هي معرفة وجودية. وفي مثل هذه الحالة يمكن الاكتفاء بحالة واقعية أو افتراضية واحدة لفهم على سبيل المثال وجود دائرة ما أو مثلث ما، أو كذلك الحرية، المعرفة، الوعد، السببية، الجوهر، الروح، الشخص

(1) انظر في هذا الإطار J. Seifert, **Back to Things in Themselves**.

(2) انظر Dietrich von Hildebrand, **Waht is Philosophy?**، الصفحات نفسها وكذا الجزء الرابع.
انظر كذلك: J. Seifert, **Essere e persona**, Kap., 1-4; Erkenntnis objektiver Wahrheit

إلخ. يكفي إذن افتراض أو تخيل حالات تمثلية لهذا الوجود لإدراك الوجود الحقيقي وقوانينه. وهذا النوع من الوجود هو وجود موضوعي وغير متخيل من طرف فهمنا وغير محشو بطريقة غير شرعية بتشكيلات وجودية ليُفهم كوجود. يمكن فهم هذا النوع من الوجود إذن في معناه الداخلي كوجود. وبهذا المعنى الوجودي وفي هذا الكائن الموجود الخالص لهذا النوع من الوجود الضروري تكمن حقيقة كونه وجودًا مستقلًّا عن الذاتية الإنسانية ويمتلك موضوعية وجودية. وعلى الرغم من أنه قد لا توجد حالة واحدة فعلية لمثل هذا الوجود، فإن كل حالة جزئية له تكون خاضعة للقوانين التي يتضمنها هذا الوجود.

يمكن تسمية هذا النوع من المعرفة الوجودية بالمعرفة الوجودية الخالصة، لأنها تابعة لتجربة ما هو موجود فقط وما هو موجود هكذا Sosein. ولأنه يبقى سيان بالنسبة لها من أي مصدر أتت هذه المعرفة، يعني ما إذا كانت قد أتتنا عن طريق نقيض هذا النوع من الوجود، كما هو الشأن للسيّىء من الحسن أو العكس، عن طريق الأحلام والتخيلات الخالصة؛ أو عن طريق حالات واقعية لهذا الوجود.

أما سبب هذا الفرق المدهش في وجهة نظر نظرية المعرفة في إمكان وجود معرفة احتمالية دون أساس واقعي، فإنه مؤسس في النوعين المختلفين للوجود، الذي يؤسس بدوره هذين النوعين المختلفين للمعرفة. إن الأمر يتعلق في الحالة المشار إليها أعلاه بالعرضية التي سبق أن أشرنا إليها وبخلق الوجود لكي يكون هناك إمكان وجود الشيء نفسه «بطريقة أخرى». وعلى عكس هذا الصنف الأخير من الوجود، فإننا نجد ضرورة لا بدّ لها من الوجود تسمح بفهم هذه الموجودات في ضرورتها الداخلية غير المخلوقة (المكتشفة)، بطريقة تكون فيها «المعرفة غير الخاطئة» أساسًا لموضوع المعرفة الذي يسمح بالفعل بوجهة النظر هذه. ولأن معطيات فكرنا موجودة مثلًا في الوجود الرقمي أو الهندسي، الأخلاقي أو الميتافيزيقي، فإن مثل هذه المعرفة تكون إذن موجودة. استنتج المرء في شروح أخرى لهذا الاحتمال بأنه يجب تمييز المعرفة الضرورية الموضوعية التي تؤسس معرفة الحكم التركيبي القبلي عن الكثير من الأنواع المعرفية الأخرى لكي يتم تأسيس موضوعيتها الخالصة في وجود «الشيء نفسه». يجب إذن تمييز الوجود الضروري عن ضرورة الطبيعة «العرضية»، التي لا تتضمن مبدئيًّا «الوجود بطريق أخرى» كما يجب تمييزه (أي الوجود الضروري) عن المعطيات الأخرى «للضرورة» وكذا عن «مظاهر الضرورة»[1].

(1) حاولت تحديد هذا في كتابي: **Back to Things in Themselves**, Kap. 5 ff.

لنعد مرة أخرى إلى الفرق بين هذين النوعين من المعرفة الوجودية، الذي اقتصرنا في عرضه على عناصره البدائية فقط، ولنحاول تطبيق كل ما رأيناه على مشكلنا الخاص، يعني على المجموعة الأولى من الاعتراضات على برهان أنسليم. يمكن القول إذن بأن هذين النوعين المختلفين لفهم الوجود مختلفان بطريقة راديكالية عن تحليل المفاهيم. لمعرفة حقيقة معطى ما، لا يمكن الاقتصار على تحليل مفهوم هذه الحقيقة فقط. فمعرفة وجود هذه الحقيقة المعنية بالأمر هي وحدها كفيلة بإعطائنا معلومات عن هذه الحقيقة. فمعرفة وجود الحقيقة المعنية بالأمر، التي يُفكر فيها من خلال مفهومها فقط والتي لا يمكن خلطها بتعريفها، هي التي تخبرنا عن نفسها بنفسها. فحتى وجود التعريف لا يتطابق مع تعريف التعريف. وبهذا فلا المعرفة التي يوصلها لنا أشخاص آخرون في ميادين أخرى خارج الفلسفة (التي نتعرف فيها على الحقيقة من خلال الاعتقاد أو السلطة أو الشهادة) يمكن أن تناقش أو تؤكد بأن التعريف بقوة معناه يقودنا إلى شيء ما ويمكن أن يحتوي على أشياء مهمة من هذا الشيء. ويمكن اعتبار وجود أشياء تخبرنا عن وجود ما بطريقة غير مباشرة ومفروغ منها من خلال مفاتيح معينة، أي من خلال الوجود الذي يجب معرفته. والاقتصار على الأشياء، وخاصة الاقتصار على معناها المفاهيمي دون أن المرور إلى الأشياء الخارجية لما فُكر فيه عن هذا الشيء، لا يمكن أن يُعَوضَ أبدًا المعرفة الوجودية أو يستغني عن نوعية معرفة وجود ما كما تحدثنا عن ذلك فيما سبق.

أصبح واضحًا إذن بأن التعريف المفاهيمي أو «الاسمي» لا يمكنه أبدًا وحده المساعدة على بناء أحكام حقيقية حول كائن معين، يعني حول وجوده. وما يسمح بمثل هذا البناء هو معرفة الكائن. ولأن «المعرفة الوجودية الخالصة» أو معرفة وجود ضروري ما لا تتطلب في ضرورتها الداخلية أي معنى ملاحظ ولا أية صيرورة معرفية «جلية»، فإن الوضعية التي تحدثنا عنها سابقًا تبقى معوجة وتظهر إلى حدود ما «داخلية خالصة» كمعرفة وجودية ضرورية وكقوانين وجودية معقولة ووجود علائقي. وتتجلى هذه المعرفة للنظر السطحي بالطريقة نفسها ـ يعني «بعينين مغمضتين» ـ كفهم للمعاني التعريفية. وقد سقط كانط في سوء الفهم هذا عندما اعتقد أن الأمر يتعلق هنا بـ«المعرفة من التعريف». إن فهم وجود ضروري مغاير في الحقيقة بطريقة راديكالية لفهم المعنى المفاهيمي وحسب. ويمكن القول في آخر المطاف: عندما لا تكون «المعرفة الوجودية الخالصة» غير مفترضة عند تأكيدها للوجود وعندما تكون معرفة الضرورة الداخلية للوجود الإلهي مؤسسة للبرهان الأنطولوجي، فإن هذه المعرفة تكون صحيحة أو أنه يمكنها أن تكون صحيحة. وفي هذه الحالة يكون القول التالي مشروعًا: لأن الوجود الواقعي ينتمي للوجود الضروري لله، فإنه يجوز في الحقيقة

التأكيد بأنه ينطبق على الله كذلك. ولأن الوجود الضروري ينتمي للوجود، وبالضبط إلى الوجود الضروري لله، فإن الله يوجد بالضرورة إذن. من هنا، وبما أن هذا الوجود الضروري ينتمي إلى الوجود الإلهي الضروري غير المخلوق، فإنه بالإمكان إذن معرفة هذا. ونجد أنفسنا في معرفة الموجودات الضرورية أمام الضرورة في ذاتها، التي تعتبر مستقلة عن العقل الإنساني. أما في التحليل المفاهيمي، فإننا نجد أنفسنا أمام تعاريف مفاهيمية فقط، لا نعرف ما إذ كانت مطابقة أو غير مطابقة لوجود ما. من هنا فإن التعريف أو التحليل اللغوي في حد ذاته لا يمكن أن يكون مؤسسًا على حقيقة ما، كما أنه يحتوي منطقيًّا على أخطاء، لمسها جاولينوس في نقده للبرهان الأنسليمي وكانط وآخرين، وهي التي أسسنا عليها نحن كذلك أحد أهم اعتراضاتنا ضد مالكولم N. Malcom مدافعين عن البرهان الأنطولوجي لوجود الله. وعلى العكس من التحليل التعريفي، فإن معرفة الوجود الضروري يسمح بأحكام احتمالية وبأحكام مطلقة أكيدة تتعلق بكل الكائنات الموجودة بالفعل والممكنة الوجود لوجود معين.

في الحقيقة ليس هناك معرفة وجودية في العالم نابعة من وجودها العرضي ها هنا Dasein تسمح لنا أن نحكم على وجود هذا النوع من وجود هذا الوجود. لا يمكننا هنا معرفة الوجود إلا بصفة عامة. هذه المعرفة التي توجد في أساس الوجود وتوجد في آخر المطاف فيه حَقِيقَة عندما يكون كائن هذا الوجود معطى موجودًا.

سنرى لاحقًا بأن هناك حالة وحيدة، يتعلق الأمر بالوجود الإلهي، كما يحاول برهاننا البرهنة على ذلك، تُلغي حدود كل المعارف الوجودية الأخرى. وسنؤجل مناقشة هذه النقطة الرئيسة إلى ما بعد.

5,2,2. معرفة الموجودات الضرورية كجواب جزئي على اعتراض طوماس الأكويني ضد وجود الخطأ المنطقي المسمى الحلقة المفرغة في برهان أنسليم

سنحلل بعض النصوص لطوماس الأكويني لفهم أحسن للواقعة التي تؤكد بأن الأمر لا يتعلق في البرهان الأنطولوجي بالحلقة المفرغة، وبأن التمييز بين نوعين من تجربة الوجود كما شرحنا سابقًا يعتبر تأكيدًا أساسيًّا على صلاحية البرهان الأنطولوجي: «إنني أقول إذن بأن هذه الجملة كما هي: الله يوجد، معروفة في ذاتها من خلال ذاتها: إذن فالخبر مشابه للموضوع. أي إن الله هو وجوده، كما سيتضح لاحقًا. وبما أننا لا نعرف ما إذا كان الله موجودًا، فإن هذه الجملة غير معروفة لنا من خلال ذاتها. أكثر من هذا، فإنه من الضروري أن يُبَرْهَنَ عليها من خلال تلك الأشياء المعروفة لعقلنا/لروحنا، حتى وإن كانت طبيعتها أقل معرفة، يعني من خلال

تأثيراتها»[1]. ويضيف: «... أن يكون الله موجودًا، بحيث إنه موجود في ذاته، فإنه معروف أيضًا من خلال ذاته، لكن وجوده هو وجوده. وبهذه الطريقة ـ يقول أنسليم ـ لسنا نحن الذين نرى وجوده.

وعلى الرغم من أن المرء يقول بأن معرفته هي معرفة فطرية بالنسبة لنا، بحيث إنه يكون سهلًا بالنسبة لنا أن نفهم بفطريتنا بأن الله موجود[2]». ويقول في مكان آخر: «من الممكن أن كل الذي يسمع اسم الله لا يفهم بأنه يعني شيئًا ما لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه. هناك من يعتقد بأن الله جسم. وحتى وإن افترضنا بأن كل واحد يفهم ما المقصود من هذا الاسم، يعني ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه، فإنه لا يمكن استنتاج بأنه يمكن فهم ماذا يعني هذا الاسم، ولو كان ذلك (صحيحًا) في طبيعة الشيء، لكن فقط في فهم العقل. ولا يمكن للمرء أن يبرهن بأن هناك شيئًا في الواقع لا يمكن أن يفكر في شيء آخر خارجًا عنه، لا يُعْتَرَفُ به من طرف أولئك الذين يؤكدون بأن الله غير موجود».

أَعطي برهان التعريف المساعد من طرف أنسليم: «إن الله هو ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء أكبر منه خارجًا عنه. كَلا، إنه ذاك الذي لا يمكن التفكير فيه. لهذا السبب لا يمكن التفكير في الله كغير موجود، لأنه هو ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه[3]». ويضيف: «... يجب فهم برهان

---

(1) تُرجم هذا النص والنص اللاحق من طرف المؤلف.
dico ergo quod haec propositio, deus est, quantum in se est, per se nota est, quia praedicatum est idem cum subiecto; deus enim est suum esse, ut infra patebit sed quia nos non scimus de deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstari per ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nata quod naturam, scilicet per effctus.
Thomas von Aquin, **Summa theologia**, 1 I a q 2 ar 1 co.

(2) ... deum esse, quantum est in se, est per se notum, quia sua essentia est suum esse - et hoc modo loquitur anselmus- non autem nobis qui eius essentiam non videmus. ed tamen eius cognitio nobis innata esse dicitur, in quantum per principia nobis innata esse dicitur, in quantum per principia nobis innata de facili percipere possumus deum esse.
Thomas von Aquin, **In librum Boethii de trinate**, ps 1 qu 1 ar 4 ra 6.

(3) ... forte ille qui audit hoc nomen deus, non intelligit significare aliquid quo maius cogitari non possit, cum quidam crediderint «deum esse corpus» dato etiam quod quilibet intelligat hoc nomine deus significari hoc quod dicidur, scilitur, scilicet illud quod maius cogitari non potest; non tamen propter hoc sequitur quod intelligat id quod significatur per nomen, esse in rerum natura; sed in appreheisione intellectus tantum. nec potest argui quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid quo maius cogitari non potest, quod non est datum a ponentibus deum non esse.
= Thomas von Aquin, **Summa theologiae**, 1 qu 2 ar 1 ra 2.

أنسليم هكذا: بعدما نفهم بأنه لا يمكن فهم الله ولا فهم ماهيته وفي الوقت نفسه التفكير بأنه غير موجود، فإنه لا يمكننا أن نستنتج من هذا بأن المرء لا يمكن أن ينفي أو يفكر بأن الله غير موجود. يمكن التفكير بأن هذا النوع موجود ولا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه. ولهذا السبب فإن هذا البرهان ينطلق من الفرضية التي تفترض بأن هناك شيء لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه[1]». ويتابع في مكان آخر: «... لنفترض بأنه بالإمكان فهم شيء ما من خلال جملة: الله أكبر من أي شيء يمكن التفكير فيه، فإنه ليس من الضروري أن يكون الواقع شيئًا يكون أكبر مما يمكن التفكير فيه. وبالطريقة نفسها فإنه من الضروري تأكيد واقع/حقيقة ومعنى اسم ما. من هنا فإن كان الله مفهومًا في العقل من خلال اسم الله، فإنه لا ينتج عن هذا أن الله موجود، إنه يوجد إذن في العقل. من هنا فإنه سوف لن يكون ضروريًّا أن يكون ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء ما خارجًا عنه موجودًا في مكان ما باستثناء العقل. من هنا يُستنتج بأن هناك في طبيعة الشيء شيئًا أكبر مما يمكن التفكير فيه. وهكذا فإن الذي يؤكد بأن الله لا يوجد، لا يسقط في التناقض: إنه لا يسقط في تناقض، بل إنه يؤكد بأنه بالإمكان التفكير بأن الشيء الأكبر من كل شيء يوجد إما في الواقع/الحقيقة أو في العقل، إنه موجود إذن، إنه يعترف بأن هناك شيئًا في الواقع/الحقيقة أكبر مما يمكن التفكير فيه»[2].

Probatio mediae est per anselmum: «deus est quo maius cogitari non potest; sed illud quod non potest cogitari non esse, est maius eo quod potest cogitari non esse; ergo deus non potest cogitari non esse, cum sit illud quo nihil maius cogitari potest...» =
Thomas von Aquin, **Sentenzenkommentar**, 1 ds 3 qu 1 ar 2 ag 4.

(1) ... ratio anselmi ita intelligenda est: postquam intelligimus deum, non potest intelligi quod sit deus, et possit cogitari non esse; sed tamen ex hoc non sequitur quod aliquis non possit negare vel cogitare, deum non esse; potest enim cogitare nihil huiusmodi esse quo majus cogitari non possit; et ideo ratio sua procedit ex hac suppositione, quod supponatur aliquid esse quo maius cogitari potest.
Ebd., Sent. ds 3 qu 1 ar 2 ra 4.

(2) ... dato quod ab omnibus per hoc nomen deus intelligatur aliquid quo maius cogitari non possit, non necesse erit aliquid esse quo maius cogitari non potest in rerum natura. eodem enim modo necesse est poni rem, et nominis rationem. ex hoc autem quod mente concipitur quod profertur hoc nomine deus, non sequitur deum esse nisi in intellectu, et ex hoc non sequitur quod si aliquid in rerum natura quo maius cogitari non possit. et sic nihil inconveniens accidit ponentibus deum non esse. non enim inconveniens est quolibet dato vel in re vel in intellectu aliquid maius cogitari posse, nisi ei qui concedit esse aliquid quo maius cogitari non possit in rerum natura.
Thomas von Aquin, **Summa contra gentiles**, 1b 11 cp 11n 2.

يتهم طوماس الأكويني في كل النصوص السابقة البرهان الأنسليمي بتهمة احتوائه على خطأ الحلقة المفرغة. ويقول بأنه وباشتراط بأن ذاك الذي يعتبر أكبر مما يمكن التفكير فيه يوجد في الواقع ـ الحقيقة، فإن المرء يمكن أن يستخلص الوجود الضروري لهذا الكائن «من اسمه». وبهذا فإن طوماس الأكويني يفترض بأن معرفة وجود الله هي نقطة البداية الموضوعية للبرهان الأنطولوجي. فإذا لم نتعرف على وجود الله أولًا، أو إذا لم نبرهن على ذلك، فإن هذا البرهان لا يمكن أن يتحرك إلا «داخل العقل». وإذا لم يكن بالإمكان تأكيد الوجود الضروري لله إلا «عقليًّا»، فإنه لا يمكن للمرء أن يبرهن عليه من خلال افتراض وجوده.

يفترض طوماس بهذه الاعتراضات بأن تعريف الله ـ وأي تعريف بصفة عامة ـ طالما أنه يبقى ذاتيًّا، غير مُؤسسٍ على تأكيد وجود الوجود الذي يُعَرِفُهُ، وهذا غير صحيح عمومًا كما رأينا في حالة معرفة الموجودات الضرورية، غير التابعة للمعرفة الواقعية.

تعتبر المعرفة الوجودية مهمة لكل ميادين الفلسفة وخاصة للأخلاق. ففلسفة الأخلاق تقوم وتبطل مع إمكان معرفة الموجودات الموضوعية التي لا تتطلب بالضرورة أن تكون مؤكدة «في الوجود» لكي تفهم في ضرورتها الموضوعية غير المخلوقة، وإلا فإن هذه الأخلاق ستسقط في قدر اختزال الفضيلة والواجبات على كل جوانب القيم ونظام الواجبات التي تتحقق واقعيًّا من طرف الإنسان. إلى جانب هذا فإن المشكل الذي يبقى قائمًا هو بناء أخلاق علمية على أساس المعرفة الواقعية بالاعتراف بالأخلاق التي نحن بحاجة إليها فقط والتي نعيشها في تجاربنا الشخصية وفي تجارب غريبة عنا كأشياء موجودة بالفعل بيقين كبير. ولن يكون هذا ممكنًا بالتأكيد. وبالطريقة نفسها فإنه سيكون مستحيلًا تأسيس البرهان الأنطولوجي إذا كانت معرفتنا للطبيعة الإلهية قد تمت عن طريق المعرفة الواقعية.

في إطار مناقشة هذه المجموعة الثانية من الاعتراضات، ويعتبر برهان الأكويني من بين أهمها وهو الذي أسس مناقشته على التمييز بين الوضوح في ذاته والوضوح في العقل، سنرى بأن اتهام طوماس المتمثل في كون البرهان الأنسليمي يحتوي على خطأ الحلقة المفرغة هو اتهام مؤسس على أُسُسٍ صحيحة، لأننا لا نمتلك أية تجربة موضوعية عن الوجود الإلهي، وهذا الوجود ممكن من خلال معرفة وجوده الواقعي فقط. وفي هذه الحالة فإن برهان أنسليم لا يمكن أن ينجو من اعتراض خطأ الحلقة المفرغة.

على ضوء هذا التمييز بين هذين النوعين من المعرفة الوجودية، سيكون بإمكان موضوعية نقطة بداية البرهان الأنطولوجي على وجود الله أن تكون مؤكدة في الوجود الإلهي نفسه دون أن تكون بحاجة إلى معرفة سابقة على الوجود الإلهي: لنتوفر على معرفة حقيقة لطبيعة الوجود الإلهي. من الأكيد بأن معرفة الوجود الإلهي ستصبح،

على كل حال في عمقها ونتيجتيها النهائيتين، ملازمة للمعرفة الضرورية لله. لكن لا يجب أن نرى هذا كبرهان على وجود خطأ الحلقة المفرغة في البرهان الأنطولوجي. باستثناء افتراض وجود الله، الذي يُعتبر الافتراض القبل والمستقل عن معرفة الوجود الإلهي الضروري والموضوعي، فإن هناك اعتراضًا آخر في هذا الحقل في البرهان الأنطولوجي، يمكن شرحه بهذا الشكل: أن يكون الوجود الإلهي الضروري والموضوعي ينتمي موضوعيًّا إلى الوجود الإلهي، ولكي يكون هذا الأخير موضوعيًّا، يجب أن ينتمي الوجود الإلهي الضروري بالضرورة إلى الطبيعة الإلهية. يُسْتَنْتَجُ مما سبق قوله إمكان إضافة اعتراض جديد على البرهان الأنطولوجي ويتمثل في كونه مُفْتَرَضًا في هذه الضرورة. يتعلق الأمر إذن بإمكان الوصول بصفة مسبقة إلى الوجود الضروري الموضوعي للوجود الإلهي دون أن نكون بحاجة لا إلى اعتقاد ولا إلى براهين لوجود الله مؤسسة على احتمال وجوده. ولأننا توصلنا بطريقة مسبقة إلى الوجود الإلهي الموضوعي وغير المخلوق والمفهوم في ذاته، فإنه بالإمكان اعتبار هذا سبب إمكان وصلاحية البرهان الأنطولوجي. وطالما أن نقد طوماس الأكويني يفترض بأن أنسليم يفترض وجود الله لكي يؤكد موضوعية وجوده، فإنه (الأكويني) يخطى نواة البرهان الأنطولوجي.

يجب علينا على كل حال أن نضيف ـ وضد كل نيات أنسليم وديكارت ـ أننا سنضمن الصلاحية الموضوعية وإمكان نقطة الانطلاق هذه بالنسبة للإنسان عندما نتغلب على الاعتراض الثاني والعميق لطوماس الأكويني: أي القائل بأن الإنسان الذي يعيش على الأرض لا يمتلك أية معرفة للوجود الإلهي. وإذا صحّ هذا الاعتراض، فإنه سيكون صحيحًا كون أنسليم يفترض بطريقة غير مشروعة، كما كتب له ذلك الأكويني، بأن الوجود اللانهائي الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه، موجود بالفعل[1].

بهذه النقطة نكون قد وصلنا في تحليلنا إلى تمييز ذي أهمية للمعنى الثاني لـ«الوجود في الواقع من شيء ما». وسنتطرق لذلك فيما سيأتي.

قد يعني الوجود الحقيقي الوجود الفعلي للوجود اللانهائي الكامل. وإذا كان هذا الوجود الحقيقي مفترض من البداية، فإن الأمر يتعلق في الحقيقة في البرهان الأنطولوجي بخطأ الحلقة المفرغة، بانطلاقه من الوجود، لأن هذا الافتراض قد يكون أساسيًّا لصلاحية برهان أنسليم وبنائه على أسس صحيحة إذا كان من الممكن البرهنة على وجود هذا الكائن.

---

(1) «quod sit in re aliquid quo maius cogitari non possit»,أو «esse in rerum natura» Thomas von Aquin, **Summa theologiae**, 1 qu 2 ar 2 ra 2.

قد يعني الوجود ـ في ـ الحقيقة In-Wirklichkeit-Sein (esse in re) كذلك، بأن الوجود الإلهي الذي ينطلق منه أنسليم، هو وجود موضوعي ضروري وغير مخلوق وليس نتاج العقل الإنساني. في آخر المطاف، وإذا كان بالإمكان البرهنة على هذا بتأكيد وجود الله، فإن هذا البرهان يبقى حبيس خطأ الحلقة المفرغة. وعلى العكس من هذا، إذا كان هناك طريق يُمكِّنُ من معرفة وجود الله كوجود «موضوعي ضروري» وبأنه في علاقته مع تعريفنا لـ«في ذاته» (in se) موجود قبل معرفة وجوده (الله) من طرف الإنسان؛ فإن هذا البرهان، وعلى الرغم من وجوب البرهنة على باقي فرضياته الأخرى، هو برهان صالح وصحيح. وينجو بهذا من هذه المجموعة الأولى من الاعتراضات.

3,2. الوجود الإلهي الموضوعي كوجود غير متناقض في ذاته وكوجود واضح: مساهمة دونيس سكوتوس ولايبنتز في شرح البرهان الأنطولوجي على وجود الله

لنبدأ بنصين من كتاب Lecturae لدونيس سكوتوس: «... لا يمكن لجملة ما أن تُعرف من خلال ذاتها لأنها معروفة من طرف كل فهم/عقل[1]، لأن موضوعها يوافق بأن الفهم يُفهم عن طريق ذاته المواضيع الممكنة ويمنح من خلال ذاته معرفة واضحة»[2].

يتضح بأية طريقة تكون جملة «الله موجود» واضحة في ذاتها وبأية طريقة لا تكون واضحة في ذاتها. بالنسبة لكل الذي يفهم الله ككل وجود إلهي لا يمكن فهمه، فإن الله بالنسبة له مفهوم في ذاته. أما الذي يفهم الله من خلال ما نفهمه عامة عن الله، أي بأنه المبدأ الأول واللانهائي وأشياء أخرى كثيرة، فإن هذه الجملة غير معروفة بهذه الطريقة في ذاتها، كما برهن المرء عن ذلك[3].

يميز دونيس سكوتوس ـ حتى وإن كان ذلك بغموض في بعض المقاطع ـ بين أشياء ثلاثة كـ:

---

(1) انظر Prolegomena، وكذا الجزء السابع نصوص روزميني Rosmini التي تقوم بالتمييزات نفسها.

(2) ... non dicitur propositio per se nota quia est nota cuicumque intellectui, sed quia termini nati sunt facere per se evidentem notitiam intellectui concipienti terminos per se notos;...
Duns Scotus, Lecturae I, d. 2 p. 1 q. 2, «**Ad secundam quastionem**», Nr. 20 (P. 122).

(3) Patet etiam quomodo haec est per se nota «Deus est», et quomodo non. Nam intelligendo per deum hanc essentiam divinam quam nos non concepimus, est per se nota; sed intelligendo per Deum hoc quod primum de Deo concipimus in universali, quod sit primum principium et infinitum, et multa talia, sic non est per se nota, ut iam ostensum est.
Ibid, Nr. 33.

1) **التعريف البسيط**: يمكن أن نشتق من خلال فهمه جملة طوطولوجية تحليلية ضرورية وحقيقية. ويمكن أن يطبق هذا التعريف البسيط على وجود حقيقي باشتراط وجود الله.

2) **التعريف المتعالي**: يكون «واضحًا في ذاته بالمعنى الذاتي»، وهو فهم غير دقيق للوجود الإلهي، الذي يكون فيه التعريف متعال، ينشأ من التحديدات المتعالية العامة للكائن. وهذا ما لا يسمح به الفهم الدقيق كما لا يسمح بإقامة برهان أنطولوجي صالح، أو أخذ فكرة عن حقيقة الوجود الإلهي كوجود «واضح من خلال ذاته».

3) **التعريف الحقيقي**: وهو فهم حقيقي/دقيق للوجود الإلهي لا يمكن للإنسان فهمه كما يؤسسه البرهان الأنطولوجي.

إذا كان الوجود الإلهي في معناه الأول واضح بدون وساطة، فإن أنسليم يكون قد سقط في خطأ الحلقة المفرغة. أما إذا كُنا نتوفر على فهم مجرد للوجود الإلهي (المعنى الثاني)، فإن معرفة الله ستكون ليس فقط معرفة إلهية قبلية للوجود الإلهي كـ«مضيء من دون وساطة»، لكن ستتطلب خطوات ديناميكية كثيرة وكل عالم المعرفة لكي تصل إلى معرفة الله. أما النوع الثالث، الذي يقول عنه سكوتوس مع طوماس الأكويني بأن الله والأبدية في السماء وحدهما يتوفران عليه، هو وحده الذي يؤسس برهانًا أنطولوجيًّا صالحًا.

تنطلق حقيقة كون الله موجودًا من خلال موضوعه ذاته من معرفة الجوهر الإلهي. يؤكد سكوتوس بأن أنسليم يؤكد بأننا نتوفر على هذا النوع من المعرفة عن الوجود الإلهي. وهذا النوع الثالث للمعرفة الإلهية يطابق تمامًا، كما سيكون بإمكاننا قوله في أماكن أخرى من نصوص سكوتوس، «التعريف الحقيقي» أو «المعرفة الحقيقية»، الذي يلعب دورًا مهمًّا في تعاليم سكوتوس عن الوحدة أو عن التشبيه لتعريف الكائن[1].

عندما يقول سكوتوس، كما قال الأكويني، بأن البرهان الأنطولوجي سيكون صحيحًا عندما يمكنه أن ينطلق من معرفة الجوهر الإلهي، وهذا ما يعتبره غير ممكن، وعندما يؤكد بأن هذا ممكن، فإنه يبرهن بأنه قد فهم نية أنسليم. فسكوتوس يعترف بأن أنسليم لا ينطلق أبدًا من تحليل تعريفي بسيط ليؤسس البرهان الأنطولوجي. أكثر من هذا، فإن أنسليم يريد التأكيد على أن وجود الله فيما يتعلق بجوهره Wesenheit هو وجود Existenz ضروري يمكن البرهنة عليه بطريقة مباشرة. وعندما يتحدث سكوتوس عن الموضوع، الذي يجب فهمه كإضاءة للمعرفة الحقيقية في ذاتها،

(1) تطرقنا لهذا في الجزء السابع من كتابنا **Essere e persona**.

الممكنة بطريقة مباشرة، فإنه لا يعني بذلك التعاريف البسيطة (التي يفهم مضمونها كل واحد)، لكنه يعني تلك التعاريف التي تطابق الموجودات ذاتها. والذي يفهم هذا الوجود يمكنه أن يفهم الحقائق الواضحة التي تكون «بالمعنى الأول واضحة». وهكذا فقط يمكن التوضيح لماذا يؤكد سكوتوس بأن البرهان الأنطولوجي هو صالح في ذاته، أي إن خاصية «الوضوح في الذات» حاضرة في الوجود الإلهي، لكن لا يمكن الوصول إليها[1].

يؤكد سكوتوس بأن أية معرفة موضوعية للوجود الإلهي، تلك التي يجب أن تنطلق من تعريف تجريدي لا تكفي لتأسيس البرهان الأنطولوجي، أي تأسيس الوضوح الداخلي للوجود ها هنا Dasein الإلهي. إنه يؤكد بأن للبرهان الأنسليمي حق الانطلاق من معرفة وجودية موضوعية، عندما يقول بأن معرفة الوجود الإلهي لا يمكن أن تكون عامة ويمكن أن تتجاوز مضمون «اسم الله»، لكن لا يمكن أن تُؤَسس «معرفة حقيقية عن الله». والمعرفة الإلهية هي وحدها التي يمكنها التسرب إلى داخل موضوع الوجود الإلهي من الوجود الإلهي نفسه. ولهذا، يقول سكوتوس مع أعمق اعتراض الأكويني، بأن الأبديات (الأرواح)، التي بإمكانها مشاهدة وجود الله ورؤيته بنفسه وهي الوحيدة التي يمكنها التعرف على الوجود الداخلي الواضح للكائن الإلهي، انطلاقًا من الوجود الإلهي نفسه. ومن أجل معرفة ذلك نحتاج نحن سكان الأرض، ليس فقط إلى خطوات فكرية ديالیكتيكية، تقود إلى هذه الرؤية ـ وهذا بطبيعة الحال صحيح ـ لكن لا يمكننا أن نصل إلى مثل هذه الرؤية أبدًا، وهي رؤية يكون فيها الوضوح الداخلي للوجود الإلهي كوجود يمكن رؤيته مضاء انطلاقًا من معرفة الوجود الإلهي وحده.

كما أشرنا إلى ذلك، فإننا نتفق مع سكوتوس بأننا لا نتوفر على خطوات فكرية مباشرة ولا على خطوات فكرية ديالیكتيكية يمكنها أن توصلنا إلى رؤية الكائن الإلهي. من الأكيد أن أنسليم لا يتفق مع هذا الرأي، وهو الذي طور نسيجًا ديالیكتيكيًا للكثير من وجهات النظر الفردية وللكثير من المعارف، التي سنرجع إليها في إطار مناقشة المشكل الصعب لبناء البرهان الأنطولوجي. وحتى وإن كانت رؤية مباشرة لحقيقة واضحة ممكنة في نهاية هذه الصيرورة، وهذا يطابق ما جاء به أفلاطون في الرسالة السابعة وأماكن أخرى من فهمه المتطور للديالیكتيك ورؤية الأفكار، فإنه من الممكن أن يكون ضروريًا تحديد مضمون هذه الحقيقة الواضحة بخطوات وصفية وإبعاد كل سوء فهم.

(1) من المدهش أن سكوتوس يرفض التمييز الذي يقوم به الأكويني بين Evidenz quoad se وEvidens quoad nos، الذي يظهر على أن هذا التفكير نفسه يفترضه.

إن اعتراض سكوتوس هو اعتراض من طبيعة مبدئية، أي اعتراض على المبادىء. إنه يؤسس نظريته المتعلقة بعدم إمكان وجود الكائن الإلهي، والتي تعتبر في أماكن متعددة أكثر راديكالية وضد أكوينية أكثر مما يمثله الأكويني، لكنها تعتبر في أماكن أخرى أقل راديكالية كما تحدثنا عن ذلك في كتابنا: «الكائن والشخص»، على جملة من الاعتراضات ضد الأكويني. فسكوتوس مقتنع بأنه لا يمكننا الوصول إلى الوجود الإلهي بطريقة مباشرة بما فيه الكفاية من «أجل التعرف على الوجود الإلهي الضروري»، ومع ذلك فإنه ينطلق من هذا الاعتراض ليؤكد نية أنسليم القائلة بوجوب الانطلاق من الوجود الإلهي الموضوعي، وليعترف بصلاحية البرهان الأنطولوجي انطلاقًا من افتراض وفائه لإنجازه.

لسكوتوس ولايبنتز من بعده مساهمة فعالة أخرى عندما ينطلقان من أطروحة مفادها أنه لا يمكن البرهنة على البرهان الأنطولوجي على وجود الله انطلاقًا من تحليل تعريفي، لكن من خلال وجود ضروري وموضوعي. ويتعلق الأمر هنا بذاك الشرط على صلاحية البرهان الأنطولوجي الذي وصفه سكوتوس ولايبنتز والمتمثل في كون وجوب البرهنة على خاصية خلو فكرة الله من التناقض. وسنرجع إلى هذا لاحقًا عندما نتحدث عن الأساس الافتراضي الثاني للبرهان الأنطولوجي، أي إمكان معرفة موضوعية للوجود الإلهي. وسنتعرض هنا كذلك إلى الفكرة نفسها التي دافع عنها سكوتوس والمتعلقة بعدم تناقض «الموجودات الخالصة»، التي تطرق لها لايبنتز، أي عدم تناقض «التعاريف الإيجابية الخالصة».

يكفي هنا التأكيد بأن المطالبة بعدم تناقض فكرة الله كشرط لصلاحية البرهان الأنطولوجي يوضح بلا ما لا يدع مجالًا للشك بأن سكوتوس ولايبنتز كانا على وعي تام بأن صلاحية نقطة انطلاق البرهان الأنطولوجي لا يمكن أن تكون أبدًا تحليلًا تعريفيًّا فقط ولعبًا لغويًّا أو حتى حكم تحليلي. أكثر من هذا، وبغضّ النظر عن رؤية داخل الوجود الإلهي الموضوعي، الذي من خلاله يمكن تأسيس عدم تناقض تعريف الله، فإن هذا الوجود الإلهي الموضوعي هو أساس البرهان الأنطولوجي[1]. وسنهتم بهذا المشكل المهم المتعلق بمعرفة الله بشكل مستفيض لاحقًا.

(1) إن تحديد Propositio per se nota primo modo وSecundo modo ليس واضحًا، كما أنه ليس هناك تفريق واضح بين الجمل التحليلية والجمل التركيبية لا عنده ولا عند الأكويني، كما فعل ذلك كانط. وهذا التفريق معبّر عنه في التحديد اللفظي لـ Secundo modo وprimo modo، والذي أشار إليه هلدابرانت وطوره بطريقة أكثر عمقًا رايناخ.
انظر كذلك نصوص سكوتوس.

بناء على تحليلنا السابق، فإنه قد أصبح أكيدًا بأن البرهان الأنطولوجي يكون صالحًا عندما يكون مؤسسًا ليس على أفكار وتعاريف ذاتية فقط، بل على وجود ضروري موضوعي مكتشف من طرفنا مسبقًا. لكن لا نكون بهذا قد برهنا بأن نقطة البداية هذه تكون إبيستمولوجيا ممكنة. وسنهتم بهذا المشكل في الجزء الثالث من هذا الكتاب، بعد أن نستعرض في الجزء التاريخي تأملنا حول كل هذا. ويمكن للقارىء الذي يهتم «بالأشياء نفسها» فقط الاستغناء عن هذا الجزء والمرور مباشرة إلى الجزء الثالث.

الباب الثاني

الأصل التاريخي للبرهان الأنطولوجي: مناطق قوة ومناطق ضعف بعض محاولات التأسيس الكلاسيكية

إن هذا العرض المركز للبرهان الأنطولوجي في شكله الأنسليمي، كما استعرض ذلك في الجزء الأول، هو عرض ضروري جدًّا لفهم هذا الجزء النسقي لهذا الكتاب، الذي يؤسس هذا البرهان من وجهة نظر فلسفية. لكن هذا لا ينطبق على الجزء الثاني، أي الجزء التاريخي ـ النقدي. ويمكن للقارىء الذي يهتم بالفلسفة النسقية المحضة فقط المرور، بعد قراءة الجزء الأول، إلى الجزء الثالث دون أن يفقد خيط الفكرة الأولى، بل على العكس من هذا فإن الجزء الثاني هذا، الذي ينتقد ثلاثة مدافعين عن البرهان الأنطولوجي، يعرقل طريق فكر الجزء الأول. في الوقت نفسه، فإن ما سيتعمق هو ليس فقط الخلفيات التاريخية، لكن تحليل نقدي لفكرة ثلاثة فلاسفة أيضًا، وعرض مركز لمواضيع وشروط دفاع صالح عن البرهان الأنطولوجي.

يمكن أن نلخص هذا العرض هكذا: كما قام بذلك فلهلم فورتفنجلرWilhelm Furtwaengler في افتتاح القطعة الثالثة «فيديليو Fidelio » لبيتهوفن، وهي قطعة قدمها أمام الجمهور في المرتين الأخيرتين، حيث قدم ملخصًا للمقطع الذي سبق «فيديليو» وقدم في الوقت نفسه نهاية المقطعين اللاحقين في هذا النوع من الموسيقى، فإننا سوف نؤسس نحن كذلك الجزء الثاني هذا لكي يصبح بأكمله واضحًا ولكي يصبح مفهومًا على ضوء نقدنا التاريخي، على الرغم من أن كل ما ذكرناه في الجزء السابق وكل ما قلناه إلى حد الساعة قد كان مركزًا جدًّا وسنعمقه بانتظام فيما سيأتي. والمعالجة التاريخية ـ النقدية للجزء الثاني من هذا العمل لا تدعي بأي حال من الأحوال الكمال دون الأخذ بعين الاعتبار لكل ما أُنتج حول البرهان الأنطولوجي. وتركز هذه المعالجة على كل محاولة تأسيس للبرهان الأنطولوجي، والتي أعتبرها أنا شخصيًّا مهمة جدًّا ومقنعة جدًّا فلسفيًّا، لأنها تميز البعد الكلاسيكي في تاريخ البرهان الأنطولوجي. وأعني قبل كل شيء دفاع كل من أنسليم الكنطوبوري وديكارت على هذا البرهان. وحتى في عرضنا وإضاءاتنا النقدية لهذه المحاولات المهمة من الناحية التاريخية ـ كما رأينا في تحليل فهم بونافانتورا لهذا البرهان، وهي محاولات غير معروفة من طرف الكثيرين، وهي التي توصل إلى فكر أنسليم، فإنه الهدف الأول لهذا العمل لا يجب أن يغيب عن أذهاننا: إن ما يهمنا قبل كل شيء هي الطُّرُق التي تلمس البرهان الأنطولوجي والتي تفهم المشاكل الفلسفية بطريقة أحسن، وخاصة تلك

التي تقترب أكثر من حل هذه المشاكل، والتي نعتبرها مبدئيًّا في آخر المطاف أساس نظرية معرفة واقعية لتأسيس ممكن لميتافيزيقا الوجود المطلق.

يوضح هذا الهدف أيضًا لماذا لم نهتم إلا قليلًا في الجزء التاريخي من هذا الكتاب بسلسلة كبيرة من المحاولات والمناقشات المشهورة التي اهتمت بالبرهان الأنطولوجي منذ سبينوزا، هيغل وشيلنج إلى كارل بارث، شارل هارتسهورنا أو ديتريش هانريك على سبيل المثال. السبب الرئيس لهذا هو أن كل هذه المحاولات لم تهتم لا بضرورة نقطة انطلاق البرهان الأنطولوجي من الوجود الموضوعي لله ولا بالاعتراضات على نقطة البداية هذه[1].

من جهة، نعتقد بأن شروط جذور معرفة نظرية كما نجدها في المثالية الألمانية عند هيغل وهانريك مثلًا، غير قادرة مبدئيًّا على تأسيس ميتافيزيقا لله، أي ميتافيزيقا واقعية لذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه، التي كانت في آخر المطاف محط اهتمام كبير عند تأسيس البرهان الأنطولوجي فيما نظن. من هنا فإن الفهم الحلولي الهيغلي لهذا البرهان قد فاجأنا، وسنفهم فيما بعد بالأسباب التي دفعته إلى محاولة بناء هذا البرهان بطريقة حلولية عن طريق التعريف والوعي الذاتي وكذا عن طريق هوية الأنا مع المطلق ومن خلال الدياليكتيك بين الفكر والوجود. وسنرى لماذا كانت هذه المحاولة خاطئة. وبغضّ النظر عن هذا، فإن موقف هيغل يحتوي على لحظات لا تتطابق مع أي تعريف ميتافيزيقي صحيح وترانسندنتالي لمفهوم الله، أي مع أية معرفة وجودية لله بالمعنى الكلاسيكي، على اعتبار أنها هي أساس كل برهان أنطولوجي عقلاني كما سنبرهن على ذلك فيما بعد[2].

---

(1) انظر ما أنجزه هيغل حول البرهان الأنطولوجي في «**محاضرات في فلسفة الدين** لسنة 1831»: هيغل: «**محاضرات حول براهين وجود الله**» ص 172 ـ 177. يقول هيغل عن البرهان الأنطولوجي في هذه المحاضرة أن هذا البرهان «هو الوحيد الذي معه الحق» (ص172)، لكنه يؤكد في الوقت نفسه على أن «البرهان الأنطولوجي ينطلق من التعريف» (ص173)، وهو تأكيد حاولنا أن نبرهن على خطئه في الجزء الثاني من هذا الكتاب. انظر كذلك هيغل: «**محاضرات في فلسفة الدين**» ملحق: «براهين وجود الله» ص353 ـ 357. وإلى حدّ ما هيغل: «**نظام الفلسفة**»، «علمية المنطق: علم التعريف» ص 399، حيث يرجع مباشرة إلى فهم أنسليم للبرهان الأنطولوجي ويقول: «لا يمكن عمل أي شيء ضد ما يسمى بالبرهان الأنطولوجي وضد التحديد الأنسليمي للكامل» ص 402.

(2) وهكذا يكتب هيغل في «**محاضرات في تاريخ الفلسفة**»، المجلد الثالث، ص 168: «إن البرهان الذي ينتقده كانط لا تنقصه الا الرؤية في وحدة الفكر ووحدة الوجود عند اللانهائي... لكن من هنا... فإن الوجود المطلق الأنا، المفكر الواعي بذاته، ليس كشرط، لكن كون الأنا، كل من يفكر، هو لحظة هذا الوعي بالذات، هو إذن خطوة إضافية. هنا، =

من جهة أخرى، نعتقد بأن التعاريف الحلولية والحضورية أو الكلاسيكية الجديدة لله، والتي يستعملها الكتاب الذين سبق أن أشرنا لهم سابقًا، لم تساهم في تأسيس نسقي فلسفي للبرهان الأنطولوجي. هذا التأسيس الذي نعتبره الممكن الوحيد، وهم الذين اعتبروه غير ممكن. ولا نعترف كذلك بذاك التأسيس التمثيلي وتغيير هذا البرهان، الذي نجده مثلًا عند كارل بارث. سنستعرض بعض المحاولات المهمة في إطار مناقشة نقدية للاعتراضات الممكنة ضد البرهان الأنطولوجي في الأجزاء الأخيرة من هذا الكتاب، ـ من وجهة نظر تاريخية ـ لتأسيس البرهان الأنطولوجي.

اهتممنا بأسس التأويل الواقعي للمنهج الفينومينولوجي وكذا تبريره النقدي في مكان آخر[1]، ولا يمكننا هنا إعادة عرض النتائج التي توصلنا لها ولا الاستغناء التام عن استعراضها، لأننا نعتقد بأن هناك سواري أخرى تحمل إعادة تأسيسنا الفينومينولوجي للبرهان الأنطولوجي. فقد استعرضنا وأسسنا في الجزء الثاني من هذا الكتاب أهم الفرضيات لنظرية معرفة أنطولوجية للدفاع عن البرهان الأنطولوجي، حتى وإن كنا قد قمنا بذلك باختصار شديد وسنعمل على تعميقها في هذا الباب.

ليس من واجب هذا الباب التاريخي من هذا الكتاب جمع كل المساهمات الإيجابية التي حاولت إضاءة هذا البرهان انطلاقًا من مساهمة دون سكوتوس ومرورا بلايبنتز ووصولًا إلى هارتسهورنا أو مالكولم، الذين سنرجع إليهم في هذا الكتاب.

= نرى لأول مرة هذا الشكل، يمكن أن نأخذ ببساطة هذا الوجود المطلق في الجانب الواعي النهائي؛ وهذا الأخير لم يفهم لا عدمه ولا إحساسه الشخصي... إنه لم يرجع بعد إلى ذاته، يعرف عن الوجود، لكنه لا يعرف نفسه».

إن هذه الأطروحة تفترض حلولًا حضوريًّا وهوية (وحدة) بين الأنا والوجود المطلق. وحتى وإن افترضنا صحة هذه الأطروحة فإنها لم تستطع أن تؤسس حقيقة البرهان الأنطولوجي للأسباب التي سنراها فيما بعد. وبغض النظر عن هذا فإنها تتناقض مع الوجود الإنساني النهائي ومع كل التعاريف الإنسانية لله.

وعيب الفهم الهيغلي للبرهان الأنطولوجي هو كونه ينطلق أيضًا من استنتاج التعاريف، أي من تعاريف الله إلى وجوده في عرضه للبرهان الأنطولوجي في «المنطق». انظر كذلك «المنطق»، المجلد الثاني، **مؤلفات مختارة**، المجلد الخامس، ص 172: «إنه لمفهوم في حدّ ذاته على أن تحديد هذا الممر الأخير هو التحديد نفسه، أي ما يعتبر في الميتافيزيقا كاستنتاج من التعاريف، وبالضبط من تعريف الله إلى وجوده، أو ما يسمى بالبرهان الأنطولوجي على وجود الله».

ويذكر هيغل هناك «erhabten Gedanken» الديكارتي: «على أن الله هو ما يتضمنه تعريف وجوده». وهذا يقدم كذلك سوء فهم راديكالي لنقطة بداية البرهان الأنطولوجي كما هو الشأن عند ديكارت أيضًا.

(1) في Back to Things in Themselves وكذا Erkenntnis objektiver Wahrheit

في مقابل هذا فإننا سوف نهتم بطريقة منظمة بالكثير من المساهمات التاريخية في إطار نتائج مناقشة الاعتراضات المختلفة ضد البرهان الأنطولوجي. وقد قمنا بهذا إلى حد ما في الجزء الثاني من هذا الكتاب. هَمُّ الثاني هذا فيما يتعلق بجانبه التاريخي المحض، هو إيجاد أساس تاريخي للدخول إلى المشكل النسقي، ليساعد القارىء على تقصي أو تذكر اللحظات التاريخية المهمة في الدفاع عن هذا البرهان.

لم نتوقف، في الباب الثاني على كل الاعتراضات النقدية ضد البرهان الأنطولوجي مادامت لم تذكر في الجزء الثاني، وسوف نتوقف عليها في الباب اللاحق من هذا الكتاب، يعني في إطار تفكيرنا الفلسفي النسقي. فقد استعرضنا الأصوات النقدية ضد البرهان الأنطولوجي باختصار في الجزء الثاني من هذا الكتاب، سواء تعلق الأمر بجاولينوس أو طوماس الأكويني أو كانط أو برينطانو أو فيندلي؛ وسنعالجها من جديد في الجزء السادس في إطار عرضنا ونقدنا للاعتراضات ضد البرهان الأنطولوجي. وهناك ستأخذ اعتراضات كانط ضد هذا البرهان أهمية كبيرة، ولهذا السبب خصصنا لها مكانًا مهمًّا في هذا الكتاب.

على كل حال، إن المضمون النسقي لموضوع هذا الكتاب مُعَبَّر عنه كذلك في هذا الباب التاريخي الذي يُؤَسَّس انطلاقًا من مبدأ تفسير المعنى الحقيقي لمؤلف فيلسوف ما وإمكان فهمه، عندما يتتبع النص المفسر إلى الأشياء نفسها التي تعنيه من أجل كتابة تاريخ للفلسفة على ضوء فلسفة نسقية[1]. من هنا لا يمكننا أن نتجنب نوعًا من تلخيص المعنى العميق للفهم الأنسليمي والأبفنتوري والديكارتي للبرهان الأنطولوجي، وسنرجع إلى هذا في الأقسام المتأخرة من هذا الكتاب ونكرر البعض الآخر مما قيل في الجزء الأول والثاني. وبهذا المعنى فإن هذا الجزء التاريخي الثالث من هذا الكتاب يحتوي على ملخص لنواة هذا الكتاب ويستعرض «كل الكتاب في جزئياته».

(1) لقد أشار Hans-Georg Gadamer في كتابه «الحقيقة والمنهج Wahrheit und Methode إلى هذا المبدأ التفسيري، وأكد على أن تأويل جيد للشيء في ذاته يجب أن ينطلق من هذا الشيء في ذاته. وعلى الرغم من هذا فإن كادمير الذي بقي وفيًّا لهذا الشكل الخاص من التاريخانية، والذي لا يسمح بمعرفة وجود مستقل عن التاريخ من خلال الوعي التاريخي، لم يستطع أن يؤسس بالفعل مبدأه التفسيري. وبالدوين شفارتس Balduin Schwarz في محاضراته الغير المنشورة حول مجموع تاريخ الفلسفة (أرشيف المعهد العالمي للفلسفة) قد أعطى لهذا المبدأ أهمية أساسية في تاريخ الفلسفة، وأسسه نظريًّا بطريقة جدّ حسنة. انظر كذلك عملنا: «الحقيقة ـ الفلسفة ـ التاريخ. الأبعاد الغير الزمانية والأبعاد التاريخية للفلسفة»، وكذا الخلاصة التي كتبناها لكتاب G. Reale حول أفلاطون.

الجزء الثالث

نقط ضعف عرض أنسليم لمنطلق البرهان الأنطولوجي انطلاقًا من الوجود الإلهي الموضوعي

1,3. نصوص غير واضحة لأنسليم تتضمن نقطة بداية «برهان أنطولوجي ـ غير صالح ـ انطلاقًا من فكرة فقط وإيحاء مبادىء أنطولوجية شكلية

لا نجد عند ديكارت فقط، كما سوف نرى، بل أيضًا عند أنسليم في أماكن متعددة عدم وضوح طريقة تعبيره في الانطلاق من الوجود الإلهي الموضوعي. من هنا فقد كان جواب أنسليم على جاولينوس حبيس غموض معين إلى درجة أنه انطلق في بعض مقاطع نصه من واقعة ميتافيزيقية خالصة، لا يمكن أن تؤسس إلا وجودًا إلهيًّا غير مختزل وبطريقة فريدة من نوعها، كما لو كان الأمر يتعلق باستنتاج منطقي خالص من تعريف ما. ولا نعثر على وضوح الكثير من نصوصه، التي سنراها في الجزء الخامس من Proslogion الأنسليمية، في كل دراسات برهانه. هناك في الكثير من المواضع انطباع كون أنسليم يستنتج حقيقة فكرة الله من التفكير في الوجود عندما يقول مثلًا: «ففيما فكرتك القائلة إن الذي يفهم ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه لا ينتج عنه أنه يوجد في الفكر ولا أنه يوجد، إذا كان يوجد في الفكر، وأنه يوجد حقيقة، إذن فإنني أقول بالتأكيد: حتى ولو كان بالإمكان التفكير فيه كوجود، فإنه من الضروري أنه (وجوده) حقيقي كذلك. إذا كان لم يمكن التفكير في «الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»، فإنه سوف يكون إذن دون بداية وجودية. لكن ما يمكن التفكير فيه ولا يوجد، يمكن من خلال بداية ما التفكير فيه. لهذا فإذا كان ممكنًا التفكير في «الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» كغير مُفَكَّرٍ فيه وكغير موجود، وإذا كان مفكّرًا فيه كموجود فإنه يوجد بالضرورة»[1].

(1) Quod autem putas ex eo quia intelligitur aliquid quo maius cogitari nequit, non consequi illud esse in intellectu, nec si est in intellectu ideo esse in rai: certe ego dico: si =

يتضح من هذا النص بأن هناك في الواقع ذاك الاستنتاج الخاطىء، الذي ينفيه ديكارت كما سنرى، والذي انتبه إليه كانط والكثير من نقاد البرهان الأنطولوجي. افْتُرِضَت في هذا النص الطبيعة الموضوعية للوجود على الدوام بطريقة مسبقة، على الرغم من إمكان لمس احتمال كون التفكير الذاتي كافيًا للتفكير. لا يمكن من خلال هذا النص الأنسليمي المتأمل بطريقة عميقة استنتاج كون الله يوجد بالفعل، لكن فقط كونه مُفَكَّرًا فيه كوجود ضروري؛ أي كون فكرة وجود «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»، تحتوي بالضرورة على فكرة وجود واقعي. وينطبق الشيء نفسه على النص التالي أيضًا: «عندما يُفَكَّرُ فيه فقط، فإنه من الضروري بأن هذا الكائن يوجد. إذن إن الذي ينفي أو يشك بأن هناك شيئًا لا يمكن التفكير في شيء أكبر منه خارجًا عنه، ينفي أو يشك بأنه وإذا كان ذلك صحيحًا، فإنه لا يمكن أن يوجد لا في الواقع ولا في الفكر. إذن فلن يوجد ذاك الذي يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه. أجل، إن ما يمكن التفكير فيه ولا يوجد لن يكون لا في الواقع ولا في الفكر إذا كان ممكنًا أن يوجد. وإذا كان من الممكن التفكير فيه، فإنه لا يمكن أن يكون إذن «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه». ولنفترض بأنه يوجد بالفعل بما أنه من الممكن التفكير فيه. أما ما يمكن التفكير فيه لكنه لا يوجد، فإنه إذا كان موجودًا لن يكون «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه». وإذا كان ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»، فإنه لن يكون ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه؛ إن هذا سخيف. لهذا، فإنه من الخطأ اعتبار ذاك الذي لا يوجد هو ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه، حتى وإن كان مفكّر فيه فقط وحتى وإن فُهِمَ وكان من الممكن أن يكون في الفكر»[1].

---

vel cogitari poitest esse, necesse est illud esse. Nam «quo maius cogitari nequet» non potest cogitari esse nisi sine initio. Quidquid autem potest cogitari esse et non est, per initium potest cogitari esse Non ergo «quo maius cogitari nequit» cogitari potest esse et non est. Si ergo cogitari potest esse, ex necessitate est. =

Anslem, Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli, P. 130, Z. 20, P. 131, 5.

(1) Amplius. Si utique vel cogitari potest, necesse est illud esse. Nullus enim negans aut dubitans esse aliquid quo maius cogitari non possit, negat vel dubitat quia si esset, nec actu nec intellectu posset non esse. Aliter namque non esset quo maius cogitari non posset. Sed quidquid cogitari potest et non est: si esset, posset vel actu vel intellectu non esse. Quare si vel cogitari potest, non potest non esse «quo maius cogitari nequit». Sed ponamus non esse, si vel cogitari valet. At quidquid cogitari potest et non est: si esset «quo maius cogitari non possit». Si ergo esset «quo maius cogitari non possit», =

يظهر بوضوح أن كل هذا الفكر هو استنتاج خاطىء بالمعنى الكانطي الذي ناقشناه في الجزء الثاني. هنا تمّ استنتاج الوجود الكامل اللانهائي من تعريف أو من فكرة، وتمّ التأكيد على الوجود الواقعي لهذا الوجود. وقد غُفلَ هنا كوننا نأخذ بالتأكيد مَعَنَا في الداخل الوجود الضروري في تعريف الوجود الكامل: «الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»، وبأنه، وبسبب ذلك، وإذا كان هذا التعريف يطابق شيئًا في الواقع، فإن هذه الحقيقة ليست عارضة، لكن يجب بالضرورة أن تكون موجودة إلخ، وبأنه لا يُسْتَنْتَجُ من هذا بأن هذا التعريف ليس ذاتيًّا محضًا، أو أنه قد يمكن أن يكون سخيفًا؛ لهذا فإن هذا الوجود لا يمكن أن يوجد موضوعيًّا، لأن ذلك سيكون متناقضًا.

حتى وإن لم يكن المرء قد انطلق من معنى ذاتي محض، بل من فهم موضوعي لوجود: «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»، فإن ما يمكن البرهنة عليه من خلال فكر أنسليم السابق، هو إما أن هذا الوجود ضروري أو أنه لا يمكن أن يوجد على الإطلاق. لكن هذا الكلام الأخير لم يدحض والكلام الأول لا يمكن تأكيده بهذه الطريقة من التفكير.

2,3. مناطق الضعف ومناطق القوة في جواب أنسليم على برهان أكمل جزيرة

لم يبرهن أنسليم في آخر المطاف في الجزء الثالث من جوابه على جاولينوس إلا على كون أكمل الجزر لا يمكن التفكير فيها إلا كغير موجودة، في الوقت الذي لا يمكن التفكير فيه في جوهر كل الكمالات دون وجود. كيف سيكون هنا الجواب عن الاعتراض الليبنيزي أو المدرسي القائل بأن الصلابة الداخلية وعدم تناقض فكرة الله هي مفترضة بصفة مسبقة في البرهان الأنطولوجي؟ كيف سيبرهن بكلمات أخرى على أن نقطة بدايته لا تنطلق من تعريف أو على أن هذا البرهان لا ينتهي إلى استنتاج غير صحيح للواقع؟

سَيُقَال بكل وضوح في الجزء الرابع من جواب أنسليم، والذي استعرضناه في الجزء الثاني من كتابنا هذا، بأنه لا يمكن ربط عدم إمكان التفكير في عدم وجود الله بأي مستحيل، وسبب هذا هو كوننا لا يمكن أن نفكر في موجود نعرف حق المعرفة أنه يوجد بأنه لا يوجد. ويؤكد أنسليم بأن هذه الضرورة الأخيرة ما هي إلا نتيجة مبدأ

non esset quo maius cogitari non possit; quod nimis est absurdum. Falsum est igitur non esse aliquid quo maius cogitari non possit, si vel cogitari potest. Multi itaque magis, si intelligi et in intellectu esse potest. =
Ebd., P. 131, 6-17.

التناقض، وبأننا عندما نكون نعرف بأن شيئًا ما يوجد، لا يمكننا أن نفكر في الوقت نفسه بأنه لا يوجد حقيقة. وفيما يتعلق بالله، فإن عدم إمكان التفكير في عدم وجوده ناتج عن أسباب أخرى أكثر جوهرية، ويمكننا بطريقة ما أن نفكر فيها بأنفسنا، أي يمكن أن نتصور خياليًّا بأننا لا نوجد، على الرغم من أننا نوجد خياليًّا. في إطار هذا العرض يبرهن أنسليم مرة أخرى على وحدانية الطبيعة الإلهية، التي يتأسس عليها منطلق برهانه: «إذن وإذا كان بالإمكان فهم كل شيء من الأشياء التي توجد كغير موجودة، فإنه بالإمكان التفكير في كل الأشياء كغير موجودة، باستثناء تلك التي لها معنى أكبر. إذن، يمكن التفكير في كل شيء بمفرده كغير موجود ولكل شيء إما بداية أو نهاية أو تلاحم بين الأجزاء. وكما قلنا، كل شيء لا يكون في مجموعه في مكان ما أو في زمان ما. أما ذاك الوجود الوحيد/الفريد فإنه لا يمكن التفكير فيه كغير موجود، على اعتبار أن ليس له لا بداية ولا نهاية ولا تلاحم بين الأجزاء. وعلى اعتبار أن الفكر يجده دائمًا وفي أي مكان في مجموعه... وباستثناء ذلك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه، فإنه يمكن التفكير في شيء ما كغير موجود، حتى وإن كنا نعرف بأنه يوجد. وبهذا المعنى فإن الله وحيد ولا يمكن التفكير بأنه لا يوجد...»[1].

لنتمعن كذلك جواب أنسليم على جاولينوس[2]، حيث قال بأنه ينطلق في برهانه من «اللانهائي الكبير» (الخير) فقط، وليس من أكبر الموجودات، لأنه يمكن التفكير في أكبر الموجودات كعرضي أيضًا. ويذهب أنسليم في هذا النص في الاتجاه القائل بأنه يمكن لوجود الكائن الإلهي المطلق أن يكون أساس برهانه، وليس أي تحليل للمعاني أو للحظات تعريفية.

يوجد دائمًا في جواب أنسليم على لحظات طورن Toren، التي تستنتج الواقع من الفكر، كما هو الشأن بالنسبة لبعض النصوص في الجزء السادس والجزء التاسع

(1) Nam et si nulla quae sunt possint intelligi non esse, omnia tamen possunt cogitari non esse, praeter id quod summe est. Illa quipa omnia et sola possunt cogitari non esse, quae initium aut finem aut partium habent coniunctionem, et sicut iam dixi, quidquid alicubi aut aliquando totum non est. Illud vero solum non potest cogitari non esse, in quo nec initium nec finem nec partium coniunctionem, et quod non nisi semper et ubiqe totum ulaa invenit cogitatio... et quidquid est praeter id quo maius cogitari nequit, etiam cum scitur esse, posse non esse cogitari. Sic igitur ety proprium est deo non posse cogitare non esse...
Ebd., P. 133-134.

(2) المرجع السابق نفسه، الجزء السادس، ص 136.

من جوابه على جاولينوس، حيث إنه برهن بطريقة شكلية جدًّا بأنه يفترض بأن جملة: «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء أكبر منه خارجًا عنه» لا يوجد، قد تكون خاطئة، وتؤدي إلى فهم كون هذا الكائن يصبح متحدًا، وبهذا فإنه يضمن نقطة البداية الضرورية لهذا البرهان.

لكن الأمر لا يتعلق بهذا كما رأينا عند مناقشتنا للاعتراضات الأولى بدءًا من كانط إلى برينطانو. فإذا كانت أطروحة «عدم وجود الدائرة المربعة» تتضمن بطريقة أو بأخرى فكرة الدائرة المربعة، فإنه لا يمكن أبدًا قبول هذا النوع من التفكير في «الشيء» المتناقض مع نفسه. لا يمكن قبول هذا الفكر الذي يفكر فيه خارج الفكر وتأكيده كوجود موضوعي أو ضروري. فإذا اعترف كل واحد بأن «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» قد فُكرَ فيه بطريقة فكرية كوجود ضروري بأن هذا الفكر التافه في ذاته يؤكد هذا؛ فإنه لا ينتج عن هذا وجود تطابق بين لحظات هذا النوع من الضرورة التعريفية ـ الفكرية الخالصة لتعريف ما.

نرى إذن بأنه يوجد عند أنسليم ـ إلى حدود ما أكثر من ديكارت، كما سنستعرض ذلك فيما بعد ـ الكثير من الأماكن الغامضة في معناها، وبأن المنطلق الحقيقي الصحيح للبرهان الأنطولوجي، المعطى في حد ذاته بالضرورة لعقلنا، لم ير الوجود الإلهي في أماكن عديدة. فبقدر ما أكد أنسليم على مواقف بعينها في أماكن أخرى من نقطة البداية هذه، وكان تأكيده صحيحًا كما وضحنا ذلك في الجزأين الأولين من هذا الكتاب، بقدر ما علق مواقف أخرى، والتي دفعت بديكارت إلى السقوط في التناقض في البرهان الأنطولوجي، كما هو الشأن في أطروحته القائلة بخلق الحقائق الأزلية، التي هدمت أساس دفاع ديكارت عن البرهان الأنطولوجي، كما سنرى فيما بعد.

الجزء الرابع

إذا كان الله إلهًا، فالله موجود

أفكار حول تطوير بونافانتورا للبرهان الأنسليمي[1]

اسْتُوْحِيَ عنوان هذا الجزء من عند بونافانتورا نفسه. وتُلخص هذه الجملة نواة دفاعه عن البرهان الأنطولوجي[2]، وتوجد في نصه: «إشكاليات الخصام حول سرّ التثليث»[3]. يقول: «يمكن للمرء أن يبرهن بالطريقة نفسها: إذا كان الله إلهًا، فإن الله موجود، أجل إن الجملة الأولى صحيحة إلى هذا الحد. ولا يكون عدم إمكان التفكير فيه (الله) على هذا الشكل. إذن فكون الله يوجد هو حقيقة لا يمكن الشك فيها»[4].

---

(1) أصل هذا الجزء يعود إلى محاضرة:
«Si Deus est Deus, Deus est. Reflections on St. Bonaventure' s **Interpretatiuon of St. Anselm' s Ontological Argument**».

والتي ألقيناها بتاريخ 24 أيلول/ سبتمبر 1983 ف
8 th International Conference on Patristic, Medieval, and Renaissances Studies, Augustinien Historical Institute, Villanova University.

وقد ترجمت من طرف روجيليو روفيرا Rogelio Rovira إلى الإسبانية (انظر قائمة المراجع. وقد ترجم إكهارد روسمان Eckhard Rossman هذا المقال إلى الألمانية. وقد استعملت هذه الترجمة من طرف المؤلف مع تعديل جذري لها.

(2) انظر كذلك: John P. Doyle, «**Saint Bonaventura and the Ontological Argument**»، ص270.

(3) De mysterio trinitatis, I, i, 29, P. 48.. حينما لم نجد المؤلف باللاتينية، بل فقط على الشكل التالي [المجلد، الرقم، ص] فإن النص يكون تلخيصًا لفكر بونافانتورا. والرقم والصفحة يشيران إلى المكان الذي وجد فيه النص الأصلي.

(4) Similiter argui potest: si Deus est Deus, Deus est; sed antecedens est adeo verum, quod non potest cogitari non esse; ergo Deum esse est verum indubitabile.
De myst.trin. I, 1, 29 (Opera omnia V, 48).

ويقول المخطوط H أخيرًا، عوض الكلمات الست الأخيرة: «ergo et consequens». ويمكن أن نقرأ هنالك:

= Item nullus potest cogitari, quando fuit, Postquam fuit, non fuisse; ergo si in Deo idem

يؤكد هنا بأن ديناميكتيك البرهان الأنسليمي قد قُلّص كثيرًا إلى درجة أن البرهان قد اختفى بصفة كاملة[1]. فالتأكيد بأنه: «إذا كان الله إلهًا، فإن الله يوجد» يظهر في أول الأمر وكأنه تأكيد دون معنى وفارغ من أي تأكيد. وبهذا فإنه تأكيد لا ينتمي إلى الجمل الخبرية، وتعتبر «الجمل التحليلية» المعروفة قسمًا منها، كما برهن على ذلك «فينش Wenisch»[2]. والتلخيص الذي أتى به بونافانتورا للبرهان الأنطولوجي لا يعني شيئًا آخر سوى: «إذا كان ضروريًّا وجود وجود ضروري، فإن هذا الوجود يوجد إذن». إن محاولة بونافانتورا الدفاع عن البرهان الأنطولوجي والبرهنة على صحته والتأكيد على وجود الله على أساس هذه المقدمة المنطقية البسيطة «الله هو الله»، تظهر في أول وهلة مليئة بكل الأخطاء المنطقية (أكثر مما عبّر عنه أنسليم). هذه الأخطاء التي ساعدت معارضي البرهان الأنطولوجي النيل منه كما فعل طوماس الأكويني، أ. كانط أو ف. برينطانو، لكي لا نذكر إلا بعضًا منهم.

1,4. «الله هو الله» كتأكيد خبري وليس كإعادة تحصيل حاصل. يتأسس هذا التأكيد ـ كما هو الشأن بالنسبة لتأكيد «الله يوجد» ـ في «حقيقة الوجود الإلهي» الأنطولوجي

إن البرهان البونافانتوري المذكور أعلاه: «إذا كان الله إلهًا، فإن الله يوجد» والذي يُتَممُ بـ: «إن الله هو الله بوضوح» هو استنتاج فرضي قطعي من شكل

---

esse, fuisse, et fore, nullus potest cogitare Deum non esse; si enim omne, quod non potest cogitari non esse, est verum indubitabile, et Deum esse, ut patet, non potest cogitari non esse ergo...
(Ebd., V, 48)

(1) انظر بونافانتورا، المرجع السابق نفسه. إن أهمية مساهمة بونافانتورا في تطوير البرهان الأنطولوجي لم تلاحظ إلا من طرف كتاب قليلين. انظر مثلًا Rogelio Rovira, La fuga del no ser, P. 53-65. وحول الأعمال الفلسفية لبونافانتورا انظر:
J. M. Quinn, **The Historical Constitution of St. Bonaventure' s Philosophy.**
وأهم عمل حول مجموع فلسفة بونافانتورا قام به E. Gilson والذي يعتبر أكثر عمقًا في تفكيره من Quinn. انظر كذلك ـ فيما يتعلق بنظرية المعرفة عند بونافانتورا ـ Kateryna Fedoryka, «Certitude and Contuition. St. Bonaventure' s Contributions to the Theory of Knowledge». لقد تجاوزت Fedoryka بكثير Daly وكذا أجزاء من كتاب Gilson حول نظرية المعرفة. ويعد كتابها إلى حد الساعة أكبر وأهم عمل حول نظرية المعرفة عند بونافانتورا.

(2) انظر مقال:
F. Wenisch: «Insight and objektive Necessity: A Demonstartion of the Existence of Proportions which are simultaneously Informative and Necessary True» P. 139-165.

الحكم الافتراضي. والجملة السابقة لهذه الجملة الافتراضية «إذا كان الله إلهًا» وكذا المقدمة القطعية «الله هو الله» للبرهان الأنطولوجي في شكله القياسي القطعي هو حقيقة واضحة لا تتطلب أي شرح إذا ما أُوِّلَ هذا التأكيد كغير خبري وكغير طوطولوجي: .(Si) Deus est Deus وإذا كانت الجملة التحليلية صحيحة ضروريًّا، فإنه من الصعب التحديد الدقيق لمصدر صحتها وبأي شكل وبأية طريقة يمكن تطبيقها على الأشياء الواقعية. إن الحقيقة الضرورية لجملة تحليلية قطعية لا تثبت الواقع بطريقة قطعية بل فقط بطريقة افتراضية ـ كما أوضح ذلك كانط في نقده للبرهان الأنطولوجي[1] ـ ولهذا السبب فإن جملة «الله هو الله» (و التي قال عنها بونافانتورا بأنها واضحة في ذاتها دون شك) لا تتضمن إلا حقيقة افتراضية حول الواقع، على اعتبار أنه إذا كان الله يوجد، فإنه الله. لكن هذا لا يسمح لنا أن نقول بأن الله موجود «فعلًا».

يمكن لمفهوم الله في حد ذاته وكل وجود ضروري متضمن في هذا المفهوم دون تناقض منطقي ـ هذا التناقض الذي ينشأ عن هذا التأكيد «الله» (الوجود الضروري الموجود) لا يوجد ـ، أن يتحدد عن طريق تعريف خارجي للواقع.

لا تسمح لنا الحقيقة الضرورية لهذه الجملة التحليلية ـ كما وضح ذلك كانط في نقده للعقل الخالص[2] ـ المُوَضحة من طرف مضمون هذا المفهوم الذاتي، تأكيد خاصية عدم تناقض الموضوع وكذا المقدمة المتشابهة بطريقة كلية أو جزئية مع معناها. فعندما نقول مثلًا: «إن الدائرة المربعة هي الدائرة المربعة»، فإنه لا ينتج عن هذا الوجود الفعلي للدائرة المربعة ولا كونها مربعة أو دائرية. لا يمكن للمرء أن يقول استنتاجًا بأن الدائرة المربعة يجب أن تكون مربعة إذا كانت توجد. ذلك أن هذه الدائرة يمكن أن توجد وإذا كانت توجد مربعة، فإنها لن تكون بالضرورة في الوقت نفسه على شكل دائري، على الرغم من أن الشكل الدائري ينتمي إليها تحليليًّا. إن عدم التلاحم التركيبي الضروري للشكلين المربع والدائرة يمنع هنا من استعمال مبدأ التطابق والتناقض على اللاشيء وعلى عدم وجود دائرة مربعة.

نرى إذن بأن الحقيقة الضرورية الناتجة من الجمل التحليلية غير الخبرية ضعيفة جدًّا وبأنها لا تسمح بالقيام بأي تأكيد قطعي متعلق بالأشياء الواقعية. ولا تسمح لنا بتأكيد أي شيء بأحكام افتراضية عن الأشياء الواقعية الفعلية، التي قد

(1) إيمانويل كانط: «**نقد العقل الخالص**»، مجلد 620 ـ 630.
(2) المرجع السابق، مجلد 630.

تطابق التعريف ـ الذاتي لجملة تحليلية. هكذا إذن فإن الجملة التحليلية: «الله هو الله» لا تخبرنا حتى بهذا الاستنتاج: «فالله عندما يكون موجودًا هو الله». ونفترض مع دون سكوتوس ولايبنتز أن الله ليس تعريفًا متناقضًا وأن ادعاء عدم وجوده ما هو إلا افتراض.

يمكننا تلخيص هذه النتيجة كالتالي: إن الحقيقة الضرورية لجملة تحليلية وجمل أخرى غير خبرية تُحِيل إلى الوجود (س X) فقط تحت شرطين: أولًا وجود (س)، ثانيًا أن يكون تعريف أو موضوع (س) خال من التناقضات الداخلية والخارجية. وانطلاقًا من هذين الشرطين فإنه من المستحيل واقعيًّا أن نستنتج من هذا الوجود الواقعي أو الوجود الضروري لكائن ما، وبأية طريقة كانت، بأنه يمكن للمرء أن يختار أية جملة من الجمل كمنطلق لفكره، عندما تكون حقيقتها طوطولوجية، تحليلية أو من أي نوع غير خبري، حتى وإن كان الوجود الضروري ينتمي إلى مضمون تعريف موضوع مثل هذه الجمل. إن البرهان الأنطولوجي، وخاصة في الشكل الذي قدمه به بونافانتورا، يحمل الخطأ المنطقي الكبير، المتمثل في عدم الأخذ بعين الاعتبار للشرطين اللذين يسمحان للحقيقة الضرورية لجملة تحليلية أن تطبق على وجود فعلي بغضّ النظر عن نظام التعاريف.

أحد هذين الخطأين المنطقيين، والذي سبق لنا أن تحدثنا عنه في الجزء السابق، هو المرور من نظام التعاريف إلى نظام الواقع غير المسموح به. فهل يجب علينا إذن أن نقول بأن هذا البرهان غير منطقي واعتبار المفكّر المدافع عنه لم يتعلم حتى المبادىء المنطقية الأولية؟ أو هل هناك معنى خفي في التحليل البونافانتوري المبرر والذي يشهد على مفكّر كبير؟

يجب علينا قبل كل شيء أن نؤكد بأن بونافانتورا وكذا أنسليم وديكارت، حتى وإن لم يكن واضحًا في منطلقه المنطقي الميتافيزيقي وانطلاقه من الوجود الموضوعي عوض الانطلاق من تعريف فحسب؛ لم يحاول أبدًا تأسيس وجود الله انطلاقًا من تعريف محض، على الرغم من أن تعابيره توحي بشيء من هذا القبيل. والشيء نفسه ينطبق على أنسليم كما أشرنا إلى ذلك. فعندما نتذكر الجزء الرابع من هذا الكتاب وProslogion الأنسليمية والفرق الذي قام به بين المعنى اللفظي المحض لفكر تحليلي وبين تفكير الفكر الفاهم للشيء في ذاته، فإنه يصبح واضحًا بأنه لم يفكر لا بطريقة غير منطقية ولم يحاول الانطلاق من تعريف لله للوصول إلى أطروحته. فكل ما ينطوي عليه هذا التعريف ينتمي بالفعل إلى وجود الله.

يمكن قول الشيء نفسه فيما يتعلق ببونافانتورا. فنواة منطلقه لمست بطريقة

صحيحة جدًّا من طرف E. Gilson في كتابه حول فلسفة بونافانتورا عندما يذكر قول بونافانتور. «إن حقيقة وجود الله هي كبيرة إلى درجة أنه لا يمكن التفكير بأنه لا يوجد»[1]. إنها إذن: «الحقيقة الأنطولوجية للوجود الإلهي»، التي ليست من طبيعة تحليلية؛ وهي التي تشكل منطلق تحليل بونافانتورا للبرهان الأنطولوجي.

من أجل البرهنة على ذلك سنتطرق بالأساس إلى فكرتين لبونافانتورا متعلقتين ببحثه في البرهان الأنطولوجي: تتعلق الفكرة الأولى بتفريقه المهم بين «التفكير العاري» و«التفكير بالموافقة»، أما الفكرة الثانية فإنها تتعلق بالرفض القاطع البونافانتوري لتشبيه جاولينوس البرهان الأنطولوجي ببرهان وجود أكمل جزيرة.

2,4. عدم وضوح الوجود الإلهي الأعلى والعاقل ممكن بسب ضعف المفكّر فقط. البرهان الأنطولوجي كتعبير عن مبدأ التناقض

دُرس موضوع العقل الموضوعي بطرق مختلفة من طرف بونافانتورا. ففي مؤلفه: «استنتاجات من سر التثليث» يتحدث عن المصادر المختلفة لشك ممكن. ويصف هنا جذور شك ما إما عن طريق اشتقاق للعقل أو عن طريق ضعف العقل.

يوضح بونافانتورا بأن للنوع الأول من الشك علاقة «بعقلانية الموضوع» و«بالعاقل ـ المفكّر». ويمكن للشك في شيء ما أن يجد سببه الحقيقي في ثلاثة أشياء: إما أن يكون شيء ما غير واضح في ذاته، أو أنه غير واضح بالنظر إلى البرهان المقترح، أو بدون داع للشك غير واضح في علاقته بالفكر المفكّر. ولا يمكن بأية طريقة من هذه الطرق الشك في وجود الله حسب بونافانتورا. للإنسان دائمًا (على الأقل داخليًّا) معرفة عن الله، وتتضمن هذه المعرفة أمنيته في حياة سعيدة بعد الموت. من هنا لا يمكن للمخلوق أن يبرهن على وجود الله.

إنه (أي الله) الحقيقة الأخيرة والواضحة للوجود الإلهي في ذاته، وبالتالي فإنه هو ما يؤسس البرهان الأنطولوجي. ليس صحيحًا أن الشيء المفكَّر فيه

(1) E. Gilson, **Die Philosophie des Hl. Bonaventura**, P. 149.. وهناك ترجمة ممتازة من الأصل الفرنسي: La philosophie de Saint Bonaventure والتي قام بها Alfred Schlueter. انظر كذلك المرجع نفسه، ص 150: «لم يقدم هنا أي برهان أنطولوجي على وجود الله في المعنى الكانطي. فبونافانتورا لا ينطلق من الفكرة إلى الوجود، فالفكرة بالنسبة له ما هي إلا الطريقة الأنية للوجود في فكره. فالممر الحدودي الحقيقي من فكرة إله ما، والذي يعتبر وجوده ضروريًّا، إلى الوجود الضروري لله نفسه لم تقدم إذن البتة».

مُتَضَمَنُ في الموضوع عن طريق مفهوم المقدمة المُفَكَّرُ فيها ذاتها (يمكن للمرء هنا أن يعبّر عن الموضوع كوجود أو كذاك الشيء المفكّر فيه عن طريق تعريف الموضوع). أكثر من هذا فإن كُلًّا من الموضوع والمقدمة موجودان كاملان[1]. ويمكننا أن نقول عن الله: إن اسمه الأول هو الكائن ـ الوجود[2]. ويمكن للمرء أن يقول نتيجة تمييز بونافانتورا بين الجوهر الإلهي وكيفه بأن الحكم القائل: «الله يوجد» (وكذا اسم الله نفسه) يعني في الآن نفسه الوجود الإلهي وكُنهَهُ «غير المختلفين في الواقع»[3].

بما أن عقلنا لا يمكنه أن ينطلق من مبدأ التناقض الواضح، لأن «وحدة التناقضات العليا تتناقض بصفة مطلقة مع وجهة نظرنا»[4]، فإنه «يتناقض أيضًا مع التمييز بين غير المميز والمميز»[5]. يقارن بونافانتورا هنا بطريقة فريدة من نوعها في دفاعه عن البرهان الأنطولوجي بين الوضوح المطلق لمبدأ التناقض وبين البرهان الأنطولوجي نفسه. فكما أن وحدة الوجود وعدم الوجود وفي الوقت نفسه افتراقهما غير ممكن، فمن الممكن أن نؤول هذا النص بقولنا إن الفرق بين «الوجود الكامل» عن طريق وجوده الخاص والوجود الفعلي هو أمر مفروغ منه. يستجيب البرهان الأنطولوجي بطريقة أو بأخرى إلى مبدأ التناقض، والذي من خلاله يستبعد الوجود عدم الوجود. إذن وبما أن مبدأ التناقض يتأسس على عدم الوحدة العامة الواضحة بين الوجود وعدم الوجود، وبهذا فإنه لا يمكن أن يوجد وأن لا يوجد في الوقت نفسه؛ فإن البرهان الأنطولوجي يتأسس على عدم الوحدة البسيطة بين وجود الله وعدم وجوده. فالوجود والواقع ينتميان إذن بالضرورة إلى الوجود الإلهي ويعتبران متحدين فيه. وهكذا فإن عدم وجود الوجود الإلهي المطلق مستبعد بطريقة مطلقة: «هكذا إذن فإن الوجود الأول والممتاز يوجد حقيقة في حقيقته العليا الواضحة»[6].

---

(1) «sed id ipsum est omnino esse, quod praedicatur, et subiectum, quod subiicitur». (Oopera omnia, V, 49).

(2) انظر Bonaventura, Hex. X, **Opera omnia** [V, 378 a].

(3) «deo significat nomen divinum illa duo per indifferentiam secundum rem» [I, 391 [b] Sent., I, d. xxii, art. unicus, Q.I.

(4) «unio summe distantium est omnio repugnans nostro intellectui». Bonaventura, De myst. trin. I, 1; (**Opera omnia** V 49,b).

(5) «divisio omnio unius et indivisi est omnio repugnans eidem». (Ebd., V, 49, b).

(6) «Sic primum et summum ens esse est evidentissimum in sua veritate». (Ebd., V, 49, b).

3,4. نقط ضعف ثلاث للعقل للشك في الوجود الإلهي

1,3,4. يستبعد شرح بونافانتورا لمصدر الأخطاء العقلية الثلاثة التي تقود إلى الإلحاد أو إلى اللأدرية فرضية كونه تأمل البرهان الأنطولوجي كما لو أنه جملة تحليلية

لنتأمل إذن الشك في وجود الله عن طريق «خطأ العقل» لنجد بأنه يمكن للعقل المُفَكِّر أن يقضي على ضُعف ما بطرق ثلاثة. وشرح هذه الأخطاء الممكنة يعني بالتأكيد أن بونافانتورا لا يؤسس البرهان الأنطولوجي على جملة تحليلية عادية. وانطلاقًا من هذه الأخطاء لا يمكن فهم كون جملة تحليلية عن الله مستبعدة فقط، لكن فهم الوجود الإلهي نفسه. هذا الوجود الذي نعبّر عنه عن طريق هذه الجملة: «الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه».

يُمْكِنُ التعرف على حقيقة جملة تحليلية ما على الرغم من الأخطاء التي تحدث عنها بونافانتورا. يعني دون تلك الحقيقة التي تطابق موضوع تعريف تلك الجملة لفهمها ودون أن نعرف ما إذا كانت المعاني التي تتضمنها هذه الجملة متناقضة أم لا. لا تتطلب حقيقة جملة تحليلية إلا تطابقها مع المبدأ المنطقي الأول إذن، أي أساس الحكم على تحديد الموضوع والمبتدأ، وتصريف مقدمة التعريف عن طريق تحليل وضوح معنى موضوع تعريف الحكم التحليلي. وفي المثال الذي يعنينا عن طريق تحليل اسم (تعريف) «الله». ليس من الضروري تجاوز تعاريف الأحكام التحليلية (غير الخبرية) والتسلل إلى الشيء في ذاته الذي يعنيه الحكم التحليلي لمعرفة حقيقته (يجب أن يكون عدم تناقضه معروفًا). ولكل هذه الأخطاء التي ذكرها بونافانتور، والتي تجعل فهم البرهان الأنطولوجي غير ممكن، علاقة مع عدم فهم المعنى الذي يعنيه اسم «الله»[1]، ليس فقط عدم الفهم السيّئ لمعنى هذا المفهوم، لكن عدم فهم اسم الله بالمعنى القديم والكلاسيكي للأس (المبتدأ = اسم، موصوف) كوجود. وهذا يعني بأن جذر هذا الخطأ يكمن في عدم فهم ما يعنيه ذاك الوجود المسمى بهذا الاسم.

2، 3، 4 . اسم ووجود الله

شُخِّصَ اسم ووجود الله من طرف بونافانتورا، على الرغم من أنه يميز بين «الاسم الكامل»[2] والاسم غير الكامل[3]، الذي لا يفهم إلا («نصفه»). يقول: «إن

---

(1) Significatum huius nominis Deus.

(2) اسم (effabile) per perfectam expressionem, و per perfectam comprehensionem, انظر Bonaventura, I Sent. 1, art. unicus, d. xxii, (**Opera omnia**, V, 391 a)..

(3) «per semiplenam narrationem» المرجع السابق نفسه.

الله وحده هو الذي يمكن التلفظ به في ذاته ولا يمكن تسميته لا عن طريق اسم آخر من غير ذاك الذي هو ذاته ولا عن طريق كلمة أخرى من غير تلك التي هي ذاته»[1]. وعلى الرغم من أن هذا التطابق التام لِيُبَيِّنَ اسم ووجود الله لا ينطبق إلا على ذلك الاسم الذي يُعبّر بطريقة كاملة عن هذا الوجود «اسم (= وجود) الذي لا يعرفه إلا الله و«هو» الله؛ فإن معرفتنا المحدودة لله لا تكفي لفهم كاف لاسم الله لمعرفة حقيقة البرهان الأنطولوجي. وهذا الاسم هو الذي يقود ـ كلما تطورت المعرفة ـ بطريقة أحسن وبوضوح إلى الطبيعة الإلهية[2].

يميز بونافانتورا فيما قاله عن الفلسفة وعن الدين بين ثلاثة معان لمفهوم «الاسم». الاسم كتصور والاسم كمعنى مادي ـ جسدي والاسم الشخصي، مثلًا «عمر». وفي هذه الحالة تبقى الكلمة مشابهة لذاتها على الرغم من أنها ترتكز في وظيفتها كاسم على تسمية شيء ما. وبهذا يمكن أن تكون هناك كلمات (أسماء) مختلفة لله بمعنى «أسمائها» المادية. هذه الأسماء التي تحدد الكلمات في علاقتها بالمعاني التي تحدد الاسم.

من هنا فإن المعنى الأول لـ«الاسم» ككلمة Vox مرتبط بالمعنى الثاني، لأن له علاقة بالاسم كمعنى. وهذا الاسم هو خاصية، لأنه خاص بطبيعة مادة أو شخص ما[3]. ويعني المعنى الثاني للاسم «الشيء المعبّر عنه». ويستعمل هذا المعنى للاسم عندما يقول المرء مثلًا: إن الحُسن والمُشَرف هما الشيء نفسه فيما يتعلق بالاسم[4]. ويمكن للمرء بهذا المعنى للاسم أن يعني من جديد الشيء المعبّر عنه جوهريًّا كجوهر. وبهذا ليس هناك إلا اسم واحد لله؛ كما أنه ليس هناك إلا وجود إلهي واحد. لكن إذا لم يكن الوجود المعبّر عنه جوهريًّا عن طريق الاسم، لكن مفكّر فيه كشخص، فإننا سنكون أمام أسماء مختلفة لله.

هناك نوع آخر من الأسماء أو من معاني الأسماء يعبّر عن أساس تسمية(Ratio innotescendi). ويمكن أن يكون هذا الأساس أو هذا الشكل للاسم في أنواع مختلفة. فـ Rationes innotescendi يتضمن الصفات المختلفة، التي تعتبر كمالات خالصة والتي يرجع إليها المرء عند اهتمامه بالله عندما يعترف بالله في أعلى معانيه

(1) «Deus... sibi soli est effabilis et nominabilis, non alio nomine, quam ipse sit, nec alio verbo, quam ipse sit» المرجع السابق نفسه.

(2) [I, 391, b] Sent. I, d. xxii, art. unicus, Q. I, conclusio.

(3) «Nomen est quasi notamen, quia notat substantia qualitatem»، وهنا استشهد بونافانتورا بـ بريسيانوس Priscianus (Grammat. lib. II, c 5) في [V, 352 a, n.] Hex.

(4) «bonum et honestum sunt idem nomine» (Ebd., V, 393 a).

وعندما يعترف بأن التجسيدات النهائية هي متشابهة. وهكذا نسمي الله أسمى جوهر وأسمى خير إلخ[1]. وعلى الرغم من أن أصل هذه الأسماء آت من تجربتنا في العالم، وعلى الرغم من أن الصفات التي تعبّر عنها بالمعنى الضعيف نفسه قد وُجدت كذلك في المخلوق (العالم)، فإنها (الأسماء) تعني قبل كل شيء وبالمعنى المطلق «الله». وبالضبط الله في ذاته وليس فقط في علاقته بالمخلوقات[2].

عندما نفكر في العلاقات المتعددة التي تجمع العالم والله، نجد هناك أسماء مشتقة من أساس التسمية فقط. يعني مشتقة من كل العلاقات التي لا تتعلق بالله ولا بوجوده، لكن تتعلق بعلاقته بالعالم فقط. وكمثال على ذلك عندما نسمي الله الخالق، سبب كل الأشياء أو السبب الأول إلخ. وعندما نستحضر هذا النوع الأول من Ratio innotescendi، أو عندما نفكر في كل الأسماء التي تميز الله كجوهر، يصبح واضحًا بأن «الأسماء الإنسانية لله» يمكنها، على الرغم من كونها «لا تعبر بصورة كاملة عن الوجود الإلهي»، الرجوع إلى الوجود الإلهي في ذاته، ولا يمكن اعتبارها بأي حال من الأحوال كتعاريف مخلوقة واضحة أو كأفكار ذاتية.

لنطبق هذا التمييز البونافانتوري على مشكلنا لنتعرف على وجهة نظره عندما يتحدث عن الضرورة. يجب فهم ذاك الذي نطلق عليه اسم «الله» كمصدر لهذا الشيء المعبّر عنه، كمصدر للوجود الإلهي، وبالخصوص كمرجع لما هو عليه في ذاته، وجوهريًّا كجوهر.

عندما نتساءل لماذا فضل أنسليم وبونافانتورا هذا الاسم، أو لماذا جاء أنسليم بعبارته: «الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر خارجًا عنه»[3]، عن كل أسماء الثوراة والأسماء التقليدية، التي تعتبر الله كمطلق، كما هو في ذاته؛ فإننا سوف نكرر الجواب الذي أعطيناه عن هذا السؤال. فاسم الله الذي يستعمله أنسليم وبونافانتورا يعني ـ على الرغم من شكله الإنساني غير الكامل ـ كل الوجود الإلهي المستقل والمباشر، الذي يحتوي بطريقة شاملة على كمالات وصفات إلهية أخرى. إذن: «إن الوجود الإلهي هو إلى حدّ ما حَسَن وكبير، ولا يمكن التفكير فيه بطريقة أكبر أو أحسن»[4]. والنتيجة هو أنه ليس هناك اسم آخر يمكنه القيام بهذه المهمة الثانية للاسم على أحسن وجه. يعني التعبير عن وجود وعن جوهر الموجود بطريقة كاملة.

---

(1) Sent., d. xxii, art. unicus, q. 2, concl., [I, 393] و.Codex aa انظر كذلك النصوص التي اقترحها الناشر.

(2) «Quamvis nominemus Deum per creaturas, tamen etiam per creaturas cognoscimus, eum habere esse absolutum» [I, 410, 1].

(3) Bonaventura, **Opera** [I, 627 a, f.4].

(4) «Item, omni finito potest aliquid cogitari maius, scilicet infinitum ipsum; sed divina essentia est ita bona et magna, quod nihil maius nec melius cogitari potest...» [I, 768 f.4]..

لكن عندما نفهم الله كـ«أعلى وجود من الإنسان» فقط، وبأنه يمكنه التنبؤ بالمستقبل وأشياء أخرى كثيرة، فإننا لم نفهم الطبيعة الإلهية في «كمالها»، لكن في جزء من أجزائها فقط. ولفهم ضرورة الطبيعة الإلهية في «كمالها الكامل»، أكد بونافانتورا بأنه «إذا كان الله إلهًا، فإن الله موجود». هنا يرجع إلى «الوجود الأحسن»، وهو ما ذكره ديكارت فيما بعد في تعبيره عن الطبيعة الإلهية بـ«الوجود الأكمل».

إن عدم فهم اسم «الكمال اللانهائي» في كل أبعاده هو ما دفع بأنسليم وبونافانتورا إلى اختيار الاسم المعروف عندهما. وما يأتي من نواة الوجود الإلهي هو الذي يمكنه أن يسمح لنا بفهم صحيح للطبيعة الإلهية، وفهم بأن الوجود الحقيقي، وككل الصفات الأخرى، ينتمي إلى «الوجود الأعلى»؛ وهذا ما لا يترك المجال لشرحه كتعريف ذاتي لكونه يتأسس على وجود ضروري غير مخلوق. يتطلب الكمال الأعلى للوجود إذن الكمال الأعلى للوجود الواقعي كذلك. وهكذا فإن أعلى شمولية الوجود والكائن تتطلب عن طريق وجودها الخاص الوجود هنا Dasein كذلك، ومن دونه فإنه لا يُمكن لا كمال الكائن والوجود ولا غزارته أن يكونا مُمْكنين.

3,3,4. أخطاء منطقية ثلاثة في جذور الإلحاد والشك في عدم وجود الله اللذين يعتبران «فكرًا عاريًا» عوض «فكر بموافقة مبرهن عليها»

إن الجانب السلبي في كون هذه الوقائع تتأسس في الوجود وليس فقط في التعريف هو كالتالي:

1. يتضمن عدم نجاح كل محاولة إدراك الوجود الإلهي في كماله غير المختزل إمكان تقديم الله كغير موجود.
2. يكون الشيء نفسه ممكنًا عندما نسقط في خطأ ثان والمتمثّل في إسقاط ظلم العالم على الله، لأننا بهذه الطريقة نسقط في خطأ الاستنتاج المتعلق بالسماح بإعطاء العالم صفات الله نفسها.
3. عندما لا يستطيع فهمنا لله قيامنا بالتعالي عن العالم المادي المرئي، أي عندما لا يكفي فهمنا لتحليل الطبيعة غير المرئية لله والنفاذ إليها. وبهذا فإنه لن يكون بإمكاننا فهم الوجود الإلهي الوحيد وغير المختزل، الذي يؤسس البرهان الأنطولوجي. وهكذا يمكننا في الواقع أن نشك في الوجود الإلهي.

عندما نفكر في الله بهذه الطريقة الخاطئة، يمكننا أن نفكر إذن «بأن الله لا يوجد، لأنه لا يمكننا أن نفهم بما فيه الكفاية ما هو ذاك الذي يعبّر عنه

اسم «الله»[1]. فالمعنى لا يعني هنا معنى كلمة المعنى، لكن يعني ما هو معبّر عنه. فالمعنى يُرجع هنا بشكل خاص إلى موضوع معين أو إلى الطبيعة. يعني إلى «الشيء في ذاته» كما يقول أنسليم[2].

تتجسد هذه النقط المركزية، المتمثلة في إمكان الفهم تحقيق أكثر من تحليل معاني الكلمة والنفاذ إلى الشيء في ذاته للكلمة المعبّر عنها لكي يصل إلى النقطة المركزية في أعلى صورها في التمييز بين «التفكير العاري» و«التفكير بالاتفاق»[3]. ففي «الفكر العاري»، الذي يذكر في البحوث المنطقية الأولى لهوسرل، والتي اعتبر فيها مفاهيم تافهة، أي مفاهيم «من دون معنى» كمفاهيم ذات معنى، كما هو الشأن لمفهوم «الدائرة المربعة»، نفكر في الأشياء الحقيقة والأشياء الخاطئة دون تمييز. لكن الجملة الضد التي يستحضرها بونافانتورا في مقابل «التفكير العاري» تفاجيء، وهي جملة «التفكير بالاتفاق». وسيكون بسيطًا استبعاد هذا المفهوم عن أي فكر «بالاتفاق»، لأن بونافانتورا أكد بأن الأشياء الحقيقية أو التي تظهر حقيقية هي التي يمكن التفكير فيها بهذه الطريقة. يمكن للاتفاق أن يوجد مبدئيًّا في كل جملة يمكن أن تظهر بأنها حقيقية، حتى وإن كانت بالفعل خاطئة أو سخيفة. بالطبع لا يمكن للفكر المقتنع = «التفكير بالاتفاق» المرور إلى كل شيء، إلى كل ما يمكننا الحديث عنه كالنوع الأول من «التفكير الخالص»، الذي يرجع إلى الأشياء الخاطئة[4].

قد يكون من المشروع افتراض كون بونافانتورا يرجع إلى ما يسميه أنسليم «الفكر المتعلق بالشيء»[5]، أو «ذاك المفكّر في الشيء في ذاته». يمكن للفكر المقتنع، بمعنى «فكر بالاتفاق»، الذي يتأسس على وضوح الموضوع المفكّر فيه، أن يُفهم هنا كفكر تكون صحته ناتجة من التجربة أو من الاتصال المعرفي مع الطبيعة الحقيقية للشيء. وإذا لم يكن هناك فكر إنساني يتضمن «فهمًا كاملًا لله»، يمكنه أن يتوفر على معرفة صحيحة لعقلانية الطبيعة الإلهية، على الرغم من خاصيته كـ Semiplene cognitio[6].

---

(1) «Deum non esse, quia non sufficienter et integre accipitur... significatum huius nominis Deus» De myst. trn. I, ar 2 (**Opera** V, 50, a)

(2) Anselm, Proslogion, 4.

(3) Bonaventura, De mysterio trinitas, Q. I, art. i, ad 4, t. V, 50.

(4) «Prima cogitatio se extendit ad quaecumque se extendit sermo; secundo vero cogitatio non ad tot se extendit». Ibid., P. 50, a.

(5) .Proslogion, 4.

(6) [I, 391, a], I Sent., d. xxii, articulus unicus, Q.I.

4,4. نواة البرهان الأنطولوجي عند بونافانتورا ـ نظرة في الوجود الضروري الموضوعي على كون الله موجودًا ـ ودحضه لجاولينوس عن طريق الاعتراض القائل بأن ضرورة وجود الجزيرة شيء مفروغ منه حسبب قوانين الوجود

يمكن اكتشاف نواة البرهان الأنطولوجي على وجود الله بتحليل ما يعنيه بونافانتورا في تأويله للبرهان الأنسليمي وتمييزه عما هو طوطولوجي في استنتاجاته. كما يمكن ذلك عندما يفرض الوجود الموضوعي الضروري نفسه، ـ والذي لا يمكن اختراعه كأي شيء آخر ـ مع ضرورة الوجود الإلهي الكامل والوحيد، المُؤَسِّس لكل الموجودات. وأخيرًا عندما تترك الطبيعة الإلهية نفسها تتمظهر لعقلنا كوجود ضروري غير مخلوق. وهكذا فإن ضرورة الكائن/الوجود Esse الإلهي لا تتأسس على تعريف ذاتي بسيط، بل على الوجود الإلهي الوحيد الذي يسبق كل فكر مخلوق وكل تعريف ذاتي. بكلمة قصيرة: السابق لكل فكر عارٍ. يكتشف عقلنا الضرورة في «الأشياء نفسها» عوض اشتقاقها من تعريف ذاتي مركب عن طريق تحليل معنى هذا التعريف. وهذا الموضوع الموضوعي الضروري والعاقل «الله» ـ وليس أية فكرة ذاتية، ومن الممكن فكرة مخلوقة أو تعريف مخلوق مفكّر فيه ـ هو الذي يمكنه وحده إعطاء الأساس الصحيح للبرهان الأنطولوجي. ونجد هذا متضمنًا في قول بونافانتورا: «إن حقيقة وجود الله هي كبيرة إلى حد أنه لا يمكن بالتأكيد التفكير فيه كغير موجود، وإلا فإن هناك ضعف في الفهم الذي يفهم ما هو الله»[1].

يمكن لصحة تأويل فهم بونافانتورا للبرهان الأنسليمي دحض اعتراض جاولينوس. فلقد استعمل جاولينوس تشبيه البرهان الأنطولوجي بالبرهان القائل إن الجزيرة الكاملة يجب أن توجد، لأنها دون وجود فعلي لا يمكن أن تكون ما هي عليه: الجزيرة الكاملة. ولهذا السبب فإن هذا البرهان سخيف ببساطة ولا يمكن تشبيهه بالبرهان الأنطولوجي (كما يؤكد على ذلك أنسليم، بونافانتورا وآخرون)، لأن البرهان الأنطولوجي لا يقوم على تحليل تعريف ذاتي ما. وإذا كان البرهان الأنطولوجي مؤسس هكذا، فإن البرهان المتعلق بالجزيرة قد يكون كذلك صحيحًا أو غير صحيح كالبرهان

---

(1) Tanta est veritas divini esse, ut non possit cum assensu cogitari non esse nisi propter defectum ex parte intellegentis, qui ignorat, quit sit Deus.

يوجد هذا النص في Sent., Lib.I, d. VIII, P.I, Art, I, Q. ii, Conclusio, t. 1, 154, a (عنوان الخاتمة). انظر كذلك المرجع السابق نفسه 155، أ:

Concedentum est igitur, quod tanta est veritas divini esse, quod cum assensu non potest cogitari non esse nisi propter ignorantiam cogtantis, qui ignorat, quid est quod per nomen Dei dicitur...

الأنطولوجي. بالفعل ستكون كل جملة تتضمن الوجود أو الوجود الضروري كتعريف ذاتي أو كجزء من هذا التعريف موجودة بالفعل، وتؤكد صحتها من طرف موضوعها كما هو الشأن بالنسبة لـ«وجود مدينة مونخهاوزن Muenchhausen» إلخ.

يذهب بونافانتورا أبعد من التمييز الراديكالي بين المثالين السابقين (الجزيرة الكاملة ـ البرهان الأنطولوجي) ـ كما فعل أنسليم من قبله ـ، ليوضح أن برهان الجزيرة مؤسس بالفعل على تعريف ذاتي، في الوقت الذي يتأسس فيه البرهان الأنطولوجي على وجود موضوعي ضروري ومليء بالمعاني. وهذا الوجود معطى للعقل، ويمكن اكتشاف الأساس الموضوعي القبلي لله عن طريق العقل. ويضيف بونافانتورا أن هذين المثالين ليسا مختلفين فقط، لكن متناقضين، لأن «الكمال المطلق» لوجود جزيرة ما يتناقض هنا مع جزيرة ما كشيء ناقص بالضرورة[1]. لا يمكن اشتقاق الوجود الضروري الواقعي للجزيرة الكاملة من التعريف، لكن تعريف الجزيرة الكاملة الموجودة ضروريًّا هو تعريف متناقض[2] يلتقي به المرء بمجرد ما يفكر في جزيرة كاملة أو جزيرة ضرورية، وهو فكر غير عقلاني[3]. والنتيجة هو أنه لن يكون غريبًا أن ينتج شيء لا يوجد عن فكر متناقض جوهريًّا. وليس هناك تناقض من هذا القبيل في حالة الله، فإنه، أكثر من هذا، وكما أكد على ذلك Gilson: «لأن ضرورة الوجود الإلهي تكتشف الفكر نفسه، ولهذا السبب فقط يمكن لتعريف ما أن يكون برهانًا. ونتيجة لهذا يمكن للمرء أن يقول: إن حقيقة الوجود الإلهي كبيرة جدًّا إلى درجة أن المرء لا يمكن بالتأكيد أن يفكر بأنه لا يوجد»[4].

لهذا السبب فإنه ليس من المستحيل على الإطلاق التفكير في الله كغير موجود أو تحديد أعلى الموجودات كغير موجود، وهو الذي يتطلب ضرورة الوجود الإلهي ويفترض نوعًا من هذه الضرورة. على العكس من هذا فإن الحقيقة الأنطولوجية المكتشفة وضرورة الطبيعة الإلهية ووجود الله، تؤسس وحدها عدم إمكان التفكير في الله كغير موجود. في جوابه على الاعتراض السابع يؤكد بونافانتورا: «ليس لأن ذاك الذي لم يفهم عن ماذا يعبر هذا الاسم أو نية موضوع هذا القول «الله لا

(1) Sed cum dico insulam, qua nulla potest melior cogitari; hic est repugnantia inter subiectum et implicationem. Insula enim dicit ens defectivum, implicatio vero est entis perfectissimi.
St. Bonaventura, De mysterio trinitas, I, ar 2, ad. 6, (**Opera** V, 50 b, 6).

(2) المرجع السابق نفسه r, b. 50

(3) المرجع السابق نفسه r, b. 50

(4) Sent. I, النص الذي سبق.

يوجد»، بل لأن هذا (الوجود) الإلهي في هذه الحالة واضح في ذاته، ومؤكد للمفكّر بأنه إذا أراد أن يتأمل جيدًا فإنه سوف يجد بأنه ليس هناك شيء يمكنه إبعاده عن هذه الحقيقة. إنه إذن واضح جدًّا وحاضر داخليًّا بطريقة صحيحة، وإنه حاضر في كل مكان، في كل زمان، في كل شيء وفي كل فكر»[1].

النتيجة إذن هي أن الطبيعة الإلهية الوحيدة في نوعها بكل مقدماتها، كما وضح ذلك أنسليم في جوابه على جاولينوس، وبكل حضورها وكل لانهائيتها، هي التي تؤسس الوجود الضروري الإلهي. وبهذا التأسيس في الوجود ذاته، في الوجود الإلهي، يكمن تبرير تسمية هذا البرهان بـ«الأنطولوجي».

5,4. اعتراضات ضد تأويل بونافانتورا وتلخيص

ألا يقود هذا الموقف إلى شكل من أشكال «النزعة الأنطولوجية»؟ ألا يتغافل فلاسفتنا ورجال ديننا حدود العقل الإنساني واستحالة فهم الإنسان لماهية الله؟ لقد لمس طوماس الأكويني هذه الحدود بطريقة دقيقة وأسس اعتراضه العميق ضد البرهان الأنطولوجي على وعيه بحدود العقل الإنساني. وسنرجع إلى هذا فيما بعد. فقد لاحظ بأن الجوهر الإلهي يتضمن في الواقع الله، لكنه أكد بأن الإنسان في وضعيته الحالية لا يتوفر بأية طريقة من الطرق على معرفة الطبيعة الإلهية.

سنرى بأن كل براهين طوماس الأكويني على وجود الله مؤسسة على عرضية العالم، تمامًا كما أن البرهان الأنطولوجي مؤسس على معرفة صحيحة للطبيعة الإلهية الموضوعية كنقطة بداية افتراضية. ففي المقدمات المنطقية لبرهانه، وبالخصوص فيما يتعلق بتأكيده على الوحدة بين «المحرك الذي لا يتحرك» وبين «الكمال اللانهائي» يفترض الأكويني، تمامًا كما افترض أنسليم وبونافانتورا، الوجود الإلهي الضروري غير المخلوق. فعندما يقدم المرء اعتراضه ضد بونافانتورا ونعته بالأنطيلوجيسموس لأنه افترض الشيء نفسه كالأكويني، يعني معرفة حقيقية للوجود الإلهي، فإنه يؤكد، فيما نتقد، بأن هذا الاعتراض غير مبرر. كما برهنت على ذلك كاتارينا فيدوريكا Kateryna Fedoryka مؤخرًا،

(1) non quia non possit cogitari «quid est quod per nomen dicitur», sive significatum huius orationis: Deus non est; sed quia ipsum adeo est evidens in se et certum cognoscenti, quod se recte considerare velit, non est aliquid, per quod possit ab hac veritate avelli. Est enim verum evidentissimum et praesentissimum, quod nulli deest loco, nulli tempori, nulli rei, nulli cogitationi; nec sic est de aliis veris creatis.
De mysterio trinitatis, ibid., 50 b, ad 7.

هناك القليل من فلاسفة العصر الوسيط ممن دافعوا عن هذا الموقف المعتدل والمتعلق بمعرفة الله كما دافع بونافانتورا على ذلك[1].

يمتلك الإنسان حسب بونافانتورا معرفة حقيقية ـ صحيحة عن الله وعن ماهية الله. وهذا في الواقع أساس البرهان الأنطولوجي وكل برهان كوسمولوجي وعرضي، كما سنوضح ذلك فيما بعد. وباستثناء هذا، يمكن للإنسان بالتأكيد التعرف على الله بدون مجال للشك، على الرغم من أن هذه المعرفة الإنسانية غير كاملة وخاصة بالإنسان وحده؛ كما أنها متأثرة بالظروف الإنسانية على الأرض، وتابعة لهذه الظروف من جهة ولحواس ومعرفة الأشياء المخلوقة من جهة أخرى. في الواقع فالله وحده هو الذي يتعرف على نفسه ككمال وكغير قابل للفهم من طرف الإنسان[2]. لا تفهم المعرفة الإنسانية الأرضية الله بشكل واضح كما يكون ذلك في متناول الصالحين في السماء[3]. لكن بوسع الإنسان التعرف على الطبيعة الإلهية بطريقة صحيحة وعلى العقلانية غير المخلوقة والضرورية للوجود وعلى كون ضرورة الوجود الإلهي تتضمن في ذاتها جوهره. هناك سُبُل لمثل هذه المعرفة في مرآة الأشياء اللانهائية[4]. لكن هل تكفي معرفة جزئية للوجود الإلهي لبناء أساس كاف للبرهان الأنطولوجي؟ يجيب بونافانتورا بأنه بإمكاننا فهم الوجود الإلهي في شموليته. ويصف بصورة عجيبة كيف يمكننا أن نرى بالعين الصغيرة الشمس الكبيرة أو كيف تنعكس بكليتها في بركة ماء صغيرة. وبالطريقة نفسها بمستطاع العقل الإنساني، على الرغم من طبيعته النهائية، التوصل إلى فهم صحيح للطبيعة الإلهية. وهذا ممكن لأن عقلانية الطبيعة الإلهية السامية تقود العقل/الروح إلى ما فوق حدوده. ويُشَبه بونافانتورا هذا بالحالة التي يعطي فيه جبل كبير القوة لحامله كي يحمله. وفي هذه الحالة فإن حمل الجبل الكبير يكون أخف من حمل الجبل الصغير[5].

---

(1) كاتارينا فيدويكا، المرجع السابق نفسه لها، الجزء 3 ـ 6.

(2) St. Bonaventura, De mysterio trinitas Q. I,a. ii, ad 13, ibid., 51.

(3) St. Bonaventura, De mysterio trinitas Q. I,a. ii, ad 13, ibid., 51.

(4) المرجع السابق نفسه، نفس الصفحة.

(5) انظر E. Gilson المشار إليه من قبل، ص151؛ 588 ـ 589. وانظر كذلك بونافانتورا I Sent. d. I, Art. III, Q. II, ad. 2 m, **Opera Omnia**, ibid, t.I, 39. وهنا يوضح بونافانتورا على أن قوة عقلانية العقل غير فاسدة:

Ex part objecti non est simile, quia obiectum intelligibile excellens iuvat et confortat, quia influencia talis cognoscibilis procedit ab intimis et intrat ipsam potentiam, et ideo ipsam confortat et corroborat. Sicut si magnus mons daret virtutem portandi se, facilius ferretur quam parvus; sic est intelligibili, quod Deus est... =

على ضوء كل هذه العناصر لعرض بونافانتورا لمعرفة الإنسان لله نرى بأنه لا يمكن اعتبار جملة: «إذا كان الله هو الله، فإن الله يوجد» كجملة تحليلية وحسب، لكن كتعبير لهوية ما عن نفسها بنفسها وكتعبير عن امتلاكها لوجود ضروري غير متناقض ومليء بالمعاني. ويجب إعادة صياغة هذا التحليل: يجب أن نترجم هذه العبارة هكذا: «لأنه (إذا) كان الله يمتلك حقيقة هذا الوجود الإلهي الفريد من نوعه والضروري، وبما أن هذه الطبيعة وحدها ـ بتمييزها عن طبيعة الجزيرة تتضمن الوجود الضروري، فإن الله يوجد حقًّا».

ما هو واضح في مقدمة البرهان الأنطولوجي، أي كَوْن «الله هو الله»، ليس وضوح الهوية انطلاقًا من معنى التعريف بين الموضوع والمحمول لجملة تحليلية (الله هو الله) فقط، لكن ما هو واضح هو الهوية الوجودية الضرورية لله وكل وحدة ضرورية، التي لا توجد إلا في جوهر ووجود الله؛ والله وحده هو الذي يمتلكها. وتقودنا وجهة النظر هذه إلى جوهر البرهان الأنطولوجي، لأن الجوهر والوجود متحدان فيما بينهما في الله ولا يمكن التفريق بينهما فيه. وبهذا فإن الله هو الوجود الوحيد الذي يكون سبب وجوده كامن في ذاته. إذن فـ«امتلاك أساس الوجود في الذات» لا يمكن أن يكون ممكنًا إلا في حالة الله، لأنه هو الأزلي الكامل الوحيد. فالله ـ كأكمل وجود ـ هو الوجود الوحيد الذي لا يحتاج إلى مصدر آخر لوجوده خارجًا عنه، كما هو الشأن بالنسبة لباقي الموجودات الفانية الأخرى.

بهذا فإن عرضية الطبيعة وحدودها وعرضية الوجود العرضي النهائي والزمني الذي تتضمنه، يتضمن ضروريًّا نقصًا كاملًا في عقل الوجود النهائي الذي يوجد فيها ومن خلالها. ولا يمكن الإجابة عن سؤال لايبنتز: «لماذا هناك شيء عوض اللاشيء؟» لأنه يمكن للمرء استعمال تلك الجملة الإضافية للايبنتز: «(إذن) فإنه من المفهوم أكثر ألا يكون هناك شيء على أن يكون هناك شيء». لا يمكن للموجودات النهائية أن تتوفر على السبب الكافي لوجودها وحضورها في ذاتها لكي تمتلك جوهر وجودها في ذاتها وهذا هو الجواب عن السؤال الذي سماه هايدغر فيما بعد بالسؤال الميتافيزيقي («لماذا يوجد هناك شيء عوض اللاشيء؟»).

إن الله وحده يمتلك وجودًا عقلانيًّا عاقلًا، لأنه يمتلك الجوهر والوجود في

= فيما يتعلق بعجز الإنسان عن فهم شمولية وكمال الله، لكن تمكنه من فهم ضرورة أن اللانهائية المطلقة لله في كمالها، انظر E. Gilson المرجع السابق نفسه، ص 141، 582، وكذا نص بونافانتورا الذي ذكره هنالك.

وحدة غير مفترقة. وبهذا فإن الطبيعة الإلهية ليست عاقلة فقط، لكنها أساس عقلانية الوجود أيضًا. فالله هو «الوجود العقلاني الوحيد»، لأنه هو الوجود الوحيد الذي يمكنه الإجابة النهائية عن سؤال: «لماذا يوجد هناك شيء عوض اللاشيء؟». وهذا أساس كل البراهين على وجود الله بما في ذلك البرهان الأنطولوجي، الذي يرجع إلى قطعية وجود الله دون التعريج على عدم تمكن الوجود النهائي من فهم هذا الوجود. وهذا البرهان يسائل على مستوى ميتافيزيقي عميق: كيف يمكن لذاك الوجود الوحيد الذي يمكنه الإجابة عن سؤال «لماذا يوجد هناك شيء عوض اللاشيء» ألا يوجد؟ في الواقع كيف يمكن للوجود الفريد من نوعه، والذي بمستطاعه الإجابة عن هذا السؤال بكل الطرق الممكنة أن لا يوجد؟ فإذا لم يكن موجودًا فإن لا شيء يمكن أن يوجد. لا الوجود ولا العقلانية يمكنهما أن يوجدا أو يمكن التفكير فيهما. من المستحيل إذن أن لا يوجد ذاك الوجود ـ الجوهر، الذي يقول عنه بونافانتورا: «إن ضرورته هي مصدر كل الكائنات والحياة والفهم»[1].

سيكون عدم وجود الله (الوجود في ذاته) وبغضّ النظر عن كونه السبب الكافي الوحيد لوجود العالم مستحيلًا وتافهًا. ويمكن التعرف على هذا بالخصوص عندما يتأمل المرء بأن ذلك الجوهر والوجود المتحد مع صفاته هو الوحيد الذي باستطاعته شرح وجوده، إنه: «إذن الوحيد الحسن والجميل في ذاته»[2].

إن الحق مع بونافانتورا، كما يمكن أن توضح ذلك دراسة فلسفية دقيقة، عندما يقول بأنه ليس واضحًا في التحليل النهائي بأن الجمع بين الوجود وعدم الوجود غير ممكن وبأن التفريق بينهما ضروري. كما أنه واضح بأن الجمع بين الوجود والجوهر في الله ضروري بأن التمييز بين الوجود والجوهر الإلهيين[3] غير ممكن.

لنعد مرة أخرى باختصار إلى الفهم الكانطي للبرهان الأنطولوجي، والذي يؤكد فيه على احتمال انطلاق هذا البرهان من تعريف أو فكرة ذاتيين، لنقول بأنه بعيد كل البعد عن التفكير البونافانتوري. على العكس من هذا، فإن الحقيقة

---

(1) «Est igitur necessitas divini esse omnis esse, vivere et intelligere origo et complementum» [V, 108 a].

(2) «Solus Deus est ipsa bonitas et pulchritudo» [I, 41 a].

(3) انظر: Hex. [V. 378 a]

Esse enim divinum est, quod venit in mente. Unde moysi quaerenti, quod esset nomen Dei; respondit Deus: Ego sum qui sum; et in hoc comprehendit quidquid est sive bonum, sive potens.

الأنطولوجية للوجود الإلهي في ذاته فريدة من نوعها. وهذا بالضبط ما يشكل نقطة بداية وأساس البرهان الأنطولوجي: «وهكذا فإن الحقيقة تسمى مُلْكًا للوجود الإلهي، ليس لأنها مختلفة عنه أو لأنها تصل إليه عن طريق خارجي، ... بل لأنها متحدة معه، وهي التي تشكل السبب الكافي لفهمه في جوهره»[1].

يمكن فهم تعبير بونافانتورا عن البرهان الأنطولوجي والمبرر لـ«إذا كان الله إلـهًا، فإن الله يوجد Si enim Deus Deus est, Deus est» هكذا: «بما أن الله هو الله، فإن الله يوجد». وسنختم عرضنا لبونافانتورا بهذا النص الجميل له: «إن وجود الله لكبير جدًّا إلى درجة أنه لا يمكن بالتأكيد التفكير بأنه لا يوجد، لأن هذا يعبّر عن ضعف في فكر ذاك الذي لا يفهم ماهية الله»[2].

(1) Et ideo veritas dicitur divinae essentiae proprietas, non quia differat vel sit inhaerens divine. essentiae,... sed qui {ei} soli convenit et est ratio cognoscendi eam.
I Sent., d. viii, P. 1, Q. 1 [I, 152, 4*].

(2) Tanta est veritas divini esse, ut non possit cum assensu cogitari non esse nisi propter defectum ex parte intelligentis, qui ignorat, quid sit Deus.

انظر كذلك: Sent., Lib. I, d. VIII, P. I, Art. I, Q. ii, Conclusio. يوجد هذا النص في
Concedendum est igitur, quod tanta est veritas divini esse, quod cum assensu non potest cogitari non esse nisi propter ignorantiam cogitantis, qui ignorat, quid est quod per nomen Dei dicitur.

الجزء الخامس

البناء الديكارتي العميق
للبرهان الأنطولوجي وهدم هذا البرهان

ينطلق روني ديكارت René Descartes في تأسيسه الفلسفي لما يسمى بالبرهان الأنطولوجي من الوجود الإلهي الضروري الموضوعي بقوة أكثر مما فعله أنسليم، على الرغم من أنه كان تابعًا له معرفيًّا وفلسفيًّا. وقد ظل ديكارت وفيًّا إلى الشيء في ذاته بطريقة أصيلة جدًّا. إن الفهم الديكارتي للبرهان الأنطولوجي هو أكمل في كثير من الوجوه من ذاك الذي قدمه أنسليم وبونافانتورا.

1,5. الأطروحة الديكارتية الخاصة بالموجودات الضرورية كباكورة «للواقع الفينومينولوجي»

أكد ديكارت بأن التمييز بين الموجودات الضرورية والموجودات العرضية، الذي طوره في الفينومينولوجيا كل من رايناخ وهلدبراند، اللذين سنرجع إليهما فيما بعد، هو تمييز مهم جدًّا فيما يسمى بـ«البرهان الأنطولوجي على وجود الله». ويبرهن ديكارت على أهمية هذا التمييز بالنص التالي: «يجب أن نعطي أهمية قصوى لهذا الأمر، على ما أعتقد، لكوني أجد عندي أفكارًا لا حصر لها لأشياء لا يمكن القول بأنها لا توجد في أي مكان آخر خارجًا عني. وحتى وإن فكرت فيها بطريقة اختيارية/طوعية فإنني لا أخلقها. لهذه الأفكار طبيعة خاصة غير متغيرة»[1]. ومن الأمثلة على مثل هذه الأفكار غير المتخيلة، والتي تعتبر مواضيعها «صحيحة ومن طبيعة غير متغيرة»، هناك إذن الأشكال الهندسية كالمثلث الذي لم يخلق من طرفنا بأية طريقة من الطرق، بل بإمكاننا أن نتعرف فيه على حقائق «أزلية». ولكي ندرك حقيقته (وجوده الحقيقي) من اللازم أن يمتلك وجودًا مستقلًّا عن عقلنا/روحنا: «من الواضح إذن بأن كل ما هو حقيقي

(1) R. Descartes, **Meditation** V, 5.

هو كذلك شيء ما»[1]. ولا يقصد ديكارت بهذا بأنه يمكننا معرفة حقيقة هذه الأفكار فقط، التي تبرهن على وجودها من خلال طبيعتها الضرورية والتي تعتبر ملكًا لوجودها الجوهري، لكنه يمكننا أيضًا أن نتعرف على حقيقة الخيال والأشياء الخيالية وأشكال الأحلام. أكثر من هذا فإن ذاك الوجود المستقل عن فكرنا يتضمن الموجودات الضرورية ولا يمكننا بأية طريقة من الطرق تغيير طبيعة هذه الأشياء لأنها معطاة لنا كما هي ويمكننا معرفة الحقائق الضرورية المتعلقة بوجودها الضروري. وحتى في القصص الخيالية، في صور الأحلام وكذا في لعبة الشطرنج وألعاب أخرى يمكننا التعرف فيها على حقيقة ما، على الرغم من كون هذه الأشياء لا تتوفر على طبائع غير متغيرة وغير معطاة لعقولنا مسبقًا[2].

أشار ديكارت نفسه بأن هذه الموجودات تمتلك معنى داخليًّا وبأن معرفتها ممكنة عن طريق معرفة وجودها وفهم هذا الوجود، وهذه المعرفة غير تابعة للتجربة بمعنى الإثبات الواقعي، وهي النقطة المهمة في برهان أنسليم، كما رأينا، والتي نجدها كذلك عند هلدبراند في نظريته للمعرفة من خلال تمييزه بين ثلاثة أنواع من الوجود. وقد كانت محاولة هلدبراند في هذا الاتجاه أكثر أهمية مما قام به أنسليم[3]. يقول ديكارت: «عندما أحلم، فإن كل ما يمكن لإدراكي شرحة هو صحيح بالتأكيد»[4]. ويضيف في مكان آخر: «يجب الانتباه إلى التمييز بين الأشياء التي تكون في طبيعتها قابلة للتغير [كأن أكتب الآن أو أن لا أكتب، كأن يكون هذا ذكي أو بليد] والأشياء التي لا تتغير أبدًا كما هو الشأن بالنسبة للأشياء التي تنتمي إلى جوهر الشيء... بمعنى أنه ليس هناك مجال للشك أن نقول فيما يخص الأشياء الفانية بأنه ليس تناقض في كونها تسلك بهذه الطريقة أو بتلك... لكن عندما يتعلق الأمر بجوهر شيء ما، فإنه سيكون تافهًا ومتناقضًا القول بأن طبيعة الأشياء تقبل أن يسلك الشيء بطريقة أخرى»[5].

يتضح من خلال هذين النصين بأن ديكارت يرى أن الجبل يفترض ضروريًّا السهل وأن الروح (الروح الإنسانية) من الضروري أن تكون جوهرًا. ويجب التذكير

---

(1) R. Descartes, **Meditation** V, 6.

(2) انظر هنا بالخصوص: «Josef Seifert, **Schachphilosophie**» «فلسفة الشطرنج»، الجزء 2 ـ 3، حيث حاولنا أن نبرهن على أنه وبجانب القواعد المتغيرة المتفق عليها في لعبة الشطرنج، فإن هناك قوانين ضرورية وقوانين وجودية مختلفة، والتي تعتبر مهمة جدًّا لعقلنة لعبة الشطرنج وخاصة فيما يتعلق ببداية اللعبة ونهايتها.

(3) انظر: Dietrich von Hildebrand, **What is Philosophy**? وبالأخص الجزء الرابع من هذا الكتاب.

(4) المرجع السابق نفسه، التأمل الخامس، ص. 17.

(5) في عمله: «مراجعة برنامج ريجيوس».

بأنه يميز في «طبيعة الشيء» بين الطبيعة العارضة، التي يمكن أن تكون بشكل آخر أو يمكن التفكير فيها كمخلوقة (الحصان الطائر كمثال ديكارت)، وبين الموجودات الضرورية غير المتغيرة[1]. وهذه الأخيرة هي التي تعنينا فقط. ويتابع ديكارت في النص السابق: «كل ما يمكن أن نعوزه لشيء ما كما نعرفه، سواء أكان ذلك الشكل القابل للتغير أو الكائن غير المتغير، هو تسمية «بصفته». على العكس من هذا فإنني لن أعني بأن الفكر والامتداد هما الصفتان الأساسيتان للجوهر حيث يوجدان. لكن ما قصدته هو المعنى الذي نراه عليه عادة حيث نفهم عن طريق «الصفة» شيئًا غير متغير ولا نستطيع أن نجد له موضوعًا يقابله، هذا المقابل الذي يكون هذا الموضوع، والذي يكون إذن متناقضًا للشكل».

هنا يميز ديكارت بين «ما تتركه/ تخلفه الطبيعة بعد تغيرها» وبين الوجود الضروري، وبين الطبيعة غير المتغيرة/ الثابتة لشيء ما. فمثل هذه «الموجودات غير المتغيرة» وصفاتها مهمة جدًّا فيما يتعلق بمشكل البرهان على وجود الله الذي ينطلق من جوهر الكائن المطلق. وقد أكد ديكارت على هذا في الكثير من المواضع: «إننا نميز بين جوهر الشيء الذي ينتمي إلى الوجود الحقيقي وإلى غير المتغير وبين ما نعوزه إلى هذا الجوهر عن طريق عقلنا فقط. ولهذا السبب (عدم التمييز بين الجوهر غير المتغير وما نضيفه له) فإنه لا يمكننا أن نصل إلى نتيجة كون الله يوجد، لأننا لا نعرف بعد ما إذا كان جوهره موجودًا، غير متغير حقيقي أو فقط مخلوقًا من طرفنا... عندما نلاحظ بأن الوجود ينتمي إلى جوهر الله»[2].

يضيف ديكارت في نهاية هذا النص[3] بأن كل الموجودات الخيالية أو الصدفوية يمكن أن تحلل/ تشرح من طرف العقل وتمييز خصوصيات بعضها عن بعضها الآخر. ولا ينطبق هذا على الموجودات المتخيلة من طرف الإنسان كحصان طائر فقط، بل ينطبق هذا كذلك على الموجودات الطبيعية كالحصان والأسد حيث يمكن للمرء أن يميز بينها بين اللون والكبر والصوت والأكل إلخ. ويجب تمييز هذه الموجودات الخيالية أو الصدفوية (العرضية ـ الجسدية) عن الموجودات الضرورية. فبجانب وجود المثلث والمربع يقر ديكارت بكل وضوح وجود الله كوجود ضروري. ولا يمكن التمييز في هذه الموجودات الضرورية بين لحظات وجودها ولا يمكن تحليلها لكي تُعزل اللحظات كل واحدة على حدة، لأن اتصال الصفات الوجودية لهذه الموجودات ضروري.

(1) خاصة في التأمل الخامس، والجزء المهم في اعتراضاته في هذا التأمل.
(2) **التأملات**، أجوبة عن الاعتراضات الأولى، 153.
(3) المرجع السابق نفسه. 154 ـ 157.

هنا يجيب ديكارت كذلك عن اعتراض جاولينوس ضد أنسليم بالطريقة نفسها التي أجاب بها أنسليم عن هذا الاعتراض. يأخذ ديكارت من فكرة «الأجسام الكاملة» مثالًا ضد هذا الاعتراض ويقدم حججه بطريقة (الجزيرة الكاملة) نفسها ليؤكد بأنه بالإمكان أن ينتج عن البرهان الأنطولوجي إمكان البرهنة على وجود الأجسام الكاملة. ويعترف بأن فكرة الأجسام الكاملة كما هي يمكن أن تحتوي على الوجود. لكن المهم أن الأمر لا يتعلق هنا بفكرة ضرورية، لكن فقط بتحليل فكرة ذاتية، أو تعريف ذاتي، الذي رَكَّبَهُ وتخيله ديكارت بطريقة اصطناعية[1].

إذن إذا كان الأمر يتعلق بالأجسام، كما يؤكد ديكارت في مثال «الأجسام الكاملة»، بكون الوجود متضمن في التعريف، فإن الأمر يختلف فيما بالوجود الضروري لله أو أي وجود ضروري بصفة عامة. فإذا نظرنا إلى هذا المثال الذي ينطلق من تلخيص تعاريف خصوصيات الشيء إلى وجود هذا الشيء ـ الجسم ـ فإننا سوف لن نجد أية علامة للاتحاد الضروري للجسم والوجود فقط، التي يحولها تعريفنا بطريقة اصطناعية؛ لكن سنجد أن الشيء في ذاته لا يقبل هذا النوع من الاتحاد الضروري وبأن جوهره لا يتوفر على تلك الضرورة التي حاول التعريف إعطاءها إياها. وبهذا فإن الفرق بين جوهر ضروري وبين تحليل مفاهيمي ضروري يزيد عمقًا: «لكن عندما أرى بأن الوجود متضمن في فكرة أعلى جسم كامل لأن ذلك هو أكبر كمال موجود في الواقع وفي العقل عوض الوجود في العقل فقط، فإنه لا يمكنني أن أستنتج بأن هذا الجسم الكامل يوجد لكن فقط بأنه يمكن أن يوجد؛ لأنني ألاحظ جيدًا بأن عقلي الشخصي الذي يربط بين كل الكمالات الجسدية قد خلق هذه الفكرة فقط وبأن الوجود لا يخرج من الكمالات الجسدية الأخرى لأنه يمكن أن ينفي أو يؤكد.

أرى بالفعل عندما أفحص فكرة جسم ما به قوة، والتي عن طريقها يمكنه أن يظهر بذاته أو أن يعتني بذاته، بأن الوجود الضروري ـ يتعلق الأمر هنا بهذا الوجود فقط ـ لا يشكل جزءًا من طبيعة الجسم ـ ولو كان أكمل جسم ـ كما أن طبيعة جبل ما لا يمكن أن لا تتضمن السهل، أو أن طبيعة مثلث ما لا يمكن أن يكون مجموع أضلاعه يساوي ضلعين مستقيمين»[2].

يبرهن ديكارت في الأمثلة التي قدمها في نهاية هذا النص بوضوح بأن الفكرة التعريفية لضرورة اتحاد الجسد والوجود عن طريق تعريف الضرورة الموضوعية لوجود

(1) **التأملات**، 156 ـ 157.

(2) المرجع السابق نفسه، 156.

الأجساد هي فكرة متناقضة؛ لأن الجوهر والوجود الضروري يكونان غير متحدين في هذه الحالة، تمامًا كما أن الجبل لا يمكن أن يوجد دون سهل وأن المثلث لا يمكن أن يكون كمجموع ضلعين مستقيمين فقط. وهكذا إذن فإنه من المستحيل أن يوجد الجسم الأكثر كمالًا ضروريًّا.

من المعروف أن ديكارت قدم وجهة نظر واضحة جدًّا بالمقارنة مع سابقيه فيما يتعلق بضرورة وثبات موجودات بعينها، والتي أخذها من جهة من التقليد الأفلاطوني ـ الأوغسطيني، ومن جهة أخرى وصل إليها عن طريق التمييز بين أنواع مختلفة من الوجود. لكن يجب إعادة النظر في وجهة نظره هذه لتحريرها من الغموض والتناقض.

يعتقد ديكارت في نصوص أخرى[1] بأن الجمل الرياضية وكل نظريات المعرفة لإمكان الخطأ تكون تابعة لجمل أخرى وغير مستقلة في ذاتها. ويؤكد هنا بأنه بإمكان التفكير في الله أن يقودنا إلى الخطأ فيما يتعلق بكل العلاقات الجوهرية الضرورية والحقائق الضرورية؛ بل فيما يتعلق بخلقها وإمكان تغييرها من طرفه. وإذا أخذها هذا الكلام محل الجد، فإن النتيجة هي الإقرار بالدائرة المغلقة في النسق الفلسفي الديكارتي. إنه يحاول إذن البرهنة على صحة نظرية المعرفة الوجودية عن طريق وجود وصحة الله ويشترط بالضرورة الحقائق الضرورية نفسها كمقدمة منطقية. وبهذا فإن هناك دائرة مفرغة في برهانه.

في مقابل هذا هناك نصوص أخرى كثيرة حيث يوضح ديكارت بأنه لا يمكن الشك في معرفة الأشياء الموجودة ضروريًّا في علاقتها بوجود الجسم بالطريقة نفسها التي لا يمكن الشك فيها في الكوجيطو[2]: «... بطبيعة الحال فإن معرفته (أي الله) ليست طريقة للنظر، للمس، للتخيل، ولم تكن هكذا أبدًا، حتى وإن كان الأمر قديمًا يظهر هكذا. لكنها (أي المعرفة) هي تفتيش للعقل فقط، ويمكن للعقل أن يكون غير كامل وغريب كما كان قديمًا أو واضحًا كما هو الشأن حاليًّا».

يقدم ديكارت ثماني خصوصيات واضحة ومهمة للمادة (الحجم ـ الأبعاد الثلاثة، الشكل كحد للامتداد، العلاقة، الحركة، التغير، الجوهر، الديمومة، العدد)[3]. ويؤكد بالطريقة نفسها على وجود الروح[4].

(1) على سبيل المثال في التأمل الأول.
(2) انظر مثلًا التأمل الثاني، 18.
(3) انظر التأملين الثاني والثالث.
(4) انظر التأمل الثاني، 23.

تقدم المعارف المتعلقة بالقوانين الوجودية الضرورية في التأمل الثالث، وبالخصوص في النقطة السادسة، على المستوى نفسه كفكرة الذات بذاتها فيما يتعلق بحقيقتها المؤكدة. وقد عبّر عن القاعدة التي يجب اتباعها في التأمل الثالث، النقطة الرابعة: «كل ما هو حقيقي هو ما أفهمه بكل وضوح». وفي التأمل نفسه يؤول النص الأولي للتأمل الأول، الذي عبّر عن شكله الافتراضي في الحقائق الضرورية لوجود الشيء، يقول: «ما دمت ألتفت إلى الأشياء التي أعتقد بأنني أعرفها (أفهمها) بطريقة واضحة، فإنني أترك نفسي أقتنع بها بطريقة كاملة، توضحها هذه الكلمات عفويًّا: لا أحد يمكنه أن يسقطني في الخطأ! لا يمكنه أبدًا أن يسبب كوني لست شيئًا ما دمت أتوفر على وعي أنني شيء ما، أو على أنني لم أكن في وقت سابق موجودًا كوجودي الآن»[1].

في مناقشته لإمكان وجود روح شريرة وقوية وفي تأمله لإمكان افتراض كون هذه الروح قد تدفعني دائمًا للخطأ؛ يوضح ديكارت بأنه لا يعتبر المعرفة الحاضرة للحقائق الضرورية، التي تكون على العموم صالحة، أقل صحة من المعرفة الواقعية لوجوده الخاص، لكن يُذكر بالمعرفة الوجودية التي تعلمها المرء من قبل والمؤسسة على الاستنتاجات، وبالخصوص على سلسلة الاستنتاجات العلمية التي تفترض صحة التذكر. من هذا المنطلق فإنه ليس من الأكيد بأن المرء لا يمكن أن لا يُقاد إلى الخطأ من طرف روح شريرة. من هنا فإن المصدر الأخير لثقتي بعقلي هو الله. وقد انتقدنا هذا الموقف في مكان آخر[2].

في التأمل الخامس[3]، وفي جوابه عن الاعتراض الثاني[4]، يؤكد ديكارت بأنه لم يعن في افتراضه المتعلق بالتذكر المعرفة المباشرة، لكن المعرفة العلمية فقط. حسب ديكارت يجب كخاتمة لبونافانتورا استحضار المعنى العميق لدور الذاكرة في العلم. ويتمثل هذا الدور في كون بُعْدٍ معين للذاكرة وللتذكر الموجود ببساطة في كل قياس، وهذا أكثر ما يمكن افتراضه في كل وجهة نظر تمتد في الزمن وتلعب دورًا في التأكيد غير القابل للخطأ في نظرية المعرفة. ويتأسس هذا من جهة في الإمكان الذي تأسس على وجهة نظر أكيدة، كما سنرى بعد؛ ومن جهة أخرى على المقارنة بين التذكر والعلاقات الخيالية التي تضيء الروح عن طريق ضرورتها، التي تسمح دائمًا بإمكان العودة إلى منطلقها.

---

(1) التأمل الثالث، 6.

(2) انظر: Josef Seifert, **Erkenntnis objektiver Wahrheit** ص44، حيث تمّ عرض «تأويل بونافانتورا الأطروحة الأوغسطينية لضرورة الوجود في الحقيقة».

(3) انظر كذلك التأمل الخامس، 15 ـ 17.

(4) المرجع السابق نفسه.

أخيرًا فإن هذا العرض القصير قد تأسس على التمييز بين التذكر الأساسي والتذكر الثانوي الذي تحدث عنه هوسرل، والذي طوره من بعده فراري Ferari وآخرون[1].

2,5. تطوير ديكارت لتعاليم الموجودات الضرورية وتطبيقها على البرهان الأنسليمي

لنرجع إلى تتمة وجهة نظر ديكارت فيما يتعلق بنقطة بداية «البرهان الأنطولوجي». فقد قوى ديكارت، كما رأينا، اعتراضه على «الجزيرة المفقودة»، التي أتت إليه عن طريق مثال «أكمل جسم»، بملاحظته بأن الأمر يتعلق هنا بضرورة تعريفية مخلوقة وذاتية، تُعارض الوجود الموضوعي للشيء. وفقط عندما يكون وجود الله «حقيقيًّا وغير متغير» وعندما يتأكد بأن هذا الوجود غير مخلوق من طرف عقلنا، يمكننا أن نعتبر وجود الله كنقطة بداية هذا البرهان: «وهكذا سنفهم بأن الوجود الضروري متضمن في فكرة الوجود القوي، وليس هذا خلق لعقلنا لكن لأن الوجود ينتمي إلى الطبيعة الحقة وغير المتغيرة لكائن من هذا القبيل؛ وسوف نستنتج بسهولة بأن هذا الكائن لا بدّ أن يمتلك كل الكمالات التي تحتوي عليها فكرة الله لكي تتحد هذه الكمالات فيما بينها وتوجد في الله عن طريق طبيعتها الخاصة دون أي خلق من طرف عقلنا»[2].

سنرجع عندما نتحدث عن المجموعة الثانية من الاعتراضات إلى الحجج الكثيرة التي قدمها ديكارت كالمؤشر الذي يؤدي إلى كون هذا البرهان ينطلق بالفعل من الوجود الإلهي الموضوعي وليس من فكرة ذاتية محضة.

يتجلى انتقاد ديكارت للتقليد الأفلاطوني ـ الأوغسطيني ـ الأرسطي الكبير في نقطته ضد المثالية المهمة، وكونه يرى أن (الوجود الضروري) للشيء ولله مبني على وجوده في ذاته وليس من خلال العقل الإنساني: «لنفترض كذلك بأنه لا يمكنني التفكير في الله إلا ككونه يوجد، كجبل دون سهل، فإنه لا ينتج عن هذا بأن هناك جبلًا ما في العالم على هذا الشكل، وهكذا وليس لأنني أفكر في الله كموجود، فإنه لا ينتج عن هذا بأن الله يوجد لأن فكري لا يفرض علي ضرورة الأشياء».

بعدما عرَّى ديكارت عن النهاية الخادعة = الاستنتاج الخاطىء، التي أرادت الانطلاق من نظام الضرورة المعرفية المحضة للوصول إلى الوجود الموضوعي للكائن

---

(1) انظر: Don Ferari, «Terention-Memory. Perception and the Cognition of Enduring objekts».

انظر كذلك ديكارت: الجواب عن اعتراضات أربعة، **التأملات**، ص394.

(2) جواب عن الاعتراضات الأولى .**التأملات**، 158.

الإلهي، وبالضبط إلى الكائن المطلق، يؤكد: «على العكس من هذا، وبما أنه بإمكاني أن أفكر في الله كموجود فقط، فإن ما ينتج عن هذا هو كون وجود الله ملازم له وبأنه موجود في الواقع، ليس وكأنه مخلوق من طرف فكري، لكن على العكس من هذا لأنه ضرورة الشيء ذاته، يعني أن وجود الله، تفرض علي أن أفكر فيه»[1].

من جديد، وقبل بحث الحجج الحقيقية لصلاحية افتراض الانطلاق الفعلي لهذا البرهان من الوجود الموضوعي للمطلق، فإننا نورد نصًّا آخر، يرى فيه ديكارت في كل الأحوال بأن الوجود الإلهي الموضوعي هو وحده الكفيل بأن يكون نقطة بداية برهانه. وحول هذا الوجود (الذي سماه كذلك «فكرة الله الفطرية» حسب التعبير الطوماسي الخاطىء) يقول: «لأنني أفهم بالفعل بطرق كثيرة بأن هذه الفكرة ليست شيئًا مخلوقًا تابعًا لأفكاري لكن صورة طبيعية حقيقية غير متغيرة»[2]. يتحدث ديكارت هنا ـ كما قام بذلك في نصوص كثيرة أخرى[3] ـ عن هذا اليقين وعن أسباب هذا اليقين، المتمثلة في كون هذا البرهان لا يتأسس لا على ضرورة فكرية ذاتية ولا على تعريف مخلوق وغير حقيقي، لكن الأمر يتعلق فيه بطبيعة ضرورية حقيقية، تضيء روحنا عن طريق ضرورتها الداخلية.

تظهرالفكرة نفسها كذلك في المؤلفات المهمة لديكارت «مبادىء الفلسفة»: «سيصبح بالإضافة إلى هذا أكثر اقتناعًا إلى حدّ أنه سيلاحظ بأنه ليست هناك أية فكرة من أفكاره الأخرى تتضمن هذا الوجود الضروري بالطريقة نفسها، لأنه سيفهم بأن فكرة كائن كامل ليست نتاجًا له وليست لها طبيعة خيالية، لكن طبيعة حقيقية وغير متغيرة، يجب أن توجد لأن الوجود الضروري متضمن فيها»[4].

إذا أراد المرء أن يدرس نقطة انطلاق البرهان الديكارتي دراسة نقدية فلا بدّ له أن يتذكر بأن ديكارت يرفض اعتراض كانط الذي يرى فيه جملة تحليلة قبلية فقط، والتي لا يحق للمرء أن ينتهي من خلالها إلى الحقيقة ولا أن يأخذها لا كجملة تركيبية وجودية ولا أن يعتقد بأنها كذلك، لأنه بهذا قد يؤكد شيئًا غير مشروط فقط، يتعلق بالوجود عوض شيء مشروط. ويميز ديكارت بوضوح بين الجمل التحليلية والجمل التركيبية ويعترف بأن البرهان الأنطولوجي لا يمكن أن يتأسس إلا على تركيب قبلي، يكون مؤسسًا في الوقت نفسه بطريقة موضوعية جدًّا في وجود الشيء.

---

(1) **التأملات**. 5، 9.

(2) المصدر السابق، 5، 11.

(3) التأمل الخامس، 13.

(4) RENE DESCARTES, **PRINCIPIAE PHILOSOPHIAE** I, 14-15

ينتقد ديكارت مساهمة الأكويني المتعلقة بهذا البرهان في التالي: عندما نفهم ماذا يعني هذا الاسم «الله»، فإننا نفهم ذاك الذي لا يمكن أن يكون هناك شيء أكبر منه؛ إنه الوجود في الواقع وفي العقل عوض الوجود في العقل فقط. وينتج عن هذا أننا نفهم بأن الله يوجد في الواقع وفي العقل عندما نفهم ماذا يعني هذا الاسم «الله».

يظهر بأن هناك خطأ في الشكل. فقد كان من الممكن أن تكون النتيجة فقط: والنتيجة هي أننا نفهم، عندما نفهم ماذا يعنيه هذا الاسم «الله»، بأنه يعني بأن الله موجود في الواقع وفي العقل. وما يقال بالكلمات فقط ليس بالضرورة صحيحًا.

على العكس من هذا فإن فكرتي كانت هكذا: إن ذاك الذي نفهم بوضوح أنه ينتمي إلى الطبيعة الحقة وغير المتغيرة أو إلى الوجود أو شكل شيء ما هو ما يمكن أن نؤكده عن هذا الشيء»[1].

يتضح في هذا النص أن ديكارت كان على أتم الوعي بالاستنتاج الخاطىء الذي تتضمنه كل محاولة الانطلاق من التعريف الخالص، كما عبّر عن ذلك كانط، للقفز إلى الحقيقة. ويوضح هذا بأنه (ديكارت) قد انتبه إلى الاستنتاج الخاطىء لكنه لم يدافع عنه أبدًا. هناك في هذه النقطة سلسلة أخرى من النصوص الديكارتية المتعلقة بالشرطين الثاني والثالث للبرهان «الأنطولوجي» التي يجب ذكرها فيما بعد.

لا يعني اعتبار أنسليم وديكارت، اللذين نعتبرهما من أهم ممثلي البرهان المدافع عن وجود الله انطلاقًا من الجوهر الإلهي، في الانطلاق من الجوهر الإلهي الموضوعي لتأسيس هذا البرهان، أنه ليس هناك ضعف عندهما في بناء هذا البرهان. خصصنا الجزء الثالث من هذا الكتاب لاستعراض نقط ضعف عرض أنسليم لهذا البرهان وسنخصص النقطة الموالية لفحص نقط ضعف ديكارت لفهمه له.

3,5. نقط ضعف ديكارت التي عكرت وضوح انطلاقه من الجوهر ـ الوجود الإلهي الموضوعي ـ وحل هذا البرهان عن طريق الدائرة الديكارتية المغلقة وعن طريق خلق «الحقائق الأزلية» من الله

هناك وضع صعب ومن الأهمية بمكان لا يمكن من خلاله أن نعرف عمومًا بأن ديكارت ينطلق من شيء من المستحيل أن يكون فكرة ذاتية فقط، ويتعلق الأمر بالانطلاق من الوجود الإلهي الموضوعي والضروري. هناك بعض التعاليم الديكارتية حول «الأفكار المخلوقة» وتأثير الأفكار. وهناك قبل كل شيء خلق الأفكار من طرف الله.

(1) **التأملات**، 152، أجوبة على الاعتراضات الأولى.

إن الحديث عن الأفكار التي توجد منذ البداية في فكرنا/روحنا لا بدّ أن يقود بالضرورة إلى أطروحة لايبنتز القائلة بأنه إذا كانت الأفكار في عقلنا/روحنا فقط، دون نوافذ ولا أبواب؛ يمكننا أن نتعرف عليها ـ المونادات ـ، فقد نفترض بأن هذه الأفكار تطابق الأفكار التي توجد في الحقيقة، أي التي توجد خارج عقلنا/روحنا. لكن كيف يمكننا البرهنة على صحة اعتقاد من هذا القبيل عندما لا نكون نعرف إلا الأفكار المخلوقة المعطاة لفكرنا؟ سيبقى هذا الاحتمال غامضًا جدًّا إذن ولا يمكن البرهنة عليه لأن مشكلًا من هذا القبيل يفترض بأننا على وعي بأن هناك حقيقة ما خارج أفكار وعينا وبأنه من واجبنا ومن حقنا أن نتساءل عن حقيقة هذه الحقيقة وعلاقتها بذاتيتنا. لكن كيف يكون هذا ممكنًا إذا لم نكن نعرف مسبقًا بأنه بإمكاننا أن نتعالى عن هذه الحقيقة لنعرف تلك الحقيقة الموجودة خارج روحنا/عقلنا.

يعتبر هذا السؤال من الأسباب الرئيسة التي قادت كانط ومن بعده فيختي Fichte وهوسرل إلى أخذ مواقف قصوى اتجاه البرهان الأنطولوجي على اعتبار أننا نجهل بطريقة كاملة ما إذا كانت أشكال الموجودات والأفكار المتأملة والمؤسسة من طرف وعينا تطابق بطريقة أو بأخرى أشياء في ذاتها. ففيختي ومن بعده هوسرل في نصه: «التأملات الديكارتية» يعتبران هذا المشكل غير ذي أهمية، لأنهما يعتقدان بأنه واضح بأن كل معنى وكل وجود، يمكن التفكير فيهما والحديث عنهما، يمتلكان «تعاليًا واضحًا»[1].

بغضّ النظر عن هذا وإذا كان للأفكار تأثير ما، كما يؤكد على ذلك ديكارت في التأمل الثالث، فإنه يبقى غير واضح كيف يمكننا التعرف على تطابق الأفكار الموجودة في عقلنا والوجود الموضوعي. بتأثيرها من الممكن أن يعوض مضمون أفكارنا عوض أن يحدد من طرف موضوع المعرفة. وبهذا فإن تعالي الأفكار المخلوقة وتطابق هذه الأفكار مع الواقع قد أصبحت موضع تساؤل بصفة راديكالية.

لكي يصحّ استخراج برهان وجود الله من الجوهر الإلهي لا بدّ أن يكون واضحًا بأن معرفتنا لا تتأسس على هذا النوع من الأفكار المخلوقة أو على تلك التي تتأسس من الخارج على السببية فقط، لكن اعتبار هذه المعرفة تمتلك جوهريًّا وجودًا فعليًّا ومتعاليًا في الوقت نفسه. هذا الوجود الذي وجد فيه عقلنا/روحنا من قبل، يعني أنه(الوجود) لم ينتج عنه (عقلنا). عندما يكون لمسنا لحقيقة/واقع متعال ممكن

(1) انظر في هذا الإطار Josef Seifert, «**Kritik am Relativismus und Immanentismus** in E. Husserls, **Caresianischen Meditationen**», P. 85-109.. انظر كذلك، **Back to Things in Themselves**, Ch. 2-5.

بالفعل، كما رأينا، يكون ممكنًا كون البرهان الأنسليمي لا ينطلق من تعريف ذاتي ولا من فكرة ذاتية. وبما أننا قد خصصنا لهذه المسألة مؤلفين أساسيين، حاولنا فيهما توضيح فكرتنا أكثر، فإننا سوف لن نفصل القول فيها[1].

انطلاقًا من حقيقة تعالي الفكر الإنساني في معناه الوجودي الضروري والموضوعي، لا بدّ أن نشرح من خلال أي شيء يمكن للضرورة المؤسسة لوجود شيء ما أن تكون «موجودة في ذاتها» وتنفي «الضرورة المطلقة»، التي تتميز بصفة مطلقة عن كل فكر ذاتي ضروري خالص وعن كل «فكر ضروري متعال» الموجود في كل موضوع. وفي هذه «الضرورة المطلقة» والموضوعية يمكن لفلسفة الوجود الموضوعية بصفة عامة ولبرهان أنسليم على وجود الله بصفة خاصة أن يتأسسا. لماذا لم يؤسس هذا ديكارت إذن ـ على الرغم من نصوصه الممتازة حول ضرورة الوجود الموضوعي ـ؟.

إذا وقفنا على هذا السؤال فإننا سنغادر موضوعنا الرئيس، لأنه سيقودنا إلى وجهة نظر تاريخية محضة [2]. يكفي أن نؤكد بأن هذه الفكرة كانت حاضرة في تفكير ديكارت[3] بتأكيده بأن الفكر كسلوك موجود ضروريًّا ويمتلك طبيعة فريدة من نوعها، وبأن علاقته بالموضوع ليست لا مخلوقة، ولا تطابق بين المعرفة الوجودية وبين الوجود الضروري الموضوعي فقط؛ بل إن هذه العلاقة لا يمكن أن تكون إلا تطابقًا موضوعيًّا خالصًا على الرغم من كون الفكرة «في الروح» قد أدخلت إلى العقل بسبب ما (الله) خارجًا عنها.

إن المعرفة الإنسانية للموجودات الضرورية الموضوعية (كما هو الشأن بالنسبة لمجموع أضلاع مثلث ما، الذي يساوي ضلعين مستقيمين؛ أو أن مجموع 7 و5 هو 12، أو أن المسؤولية تفترض مسبقًا الحرية إلخ)، تتضمن التماسًا بين الروح/العقل والواقع (الوجود الضروري الموضوعي) على الرغم من كون موضوع هذه المعرفة هو هذه الضرورة الوجودية الموضوعية في ذاتها، أو أنه (الموضوع) يتوفر عليها. وهذا الجوهر/الوجود سيصبح مؤسسًا من طرف عقلنا في مضمونه الوجودي (أي الجوهر/الوجود) المستقل بطريقة مطلقة عن هذا العقل. فلروحنا «نوافذ» تطل بها خارج ذاتها وخارج مواضيعها على ضرورة الشيء المؤسسة على ذاتها. وعندما يكون الوجود الضروري الموضوعي لله ملموسًا من طرفنا نحن العاقلين، فإن ما يسمى بالبرهان الأنطولوجي يكون ممكنًا. وفي هذه الحالة فقط تكون نصوص ديكارت التي انطلق

(1) انظر J. Seifert, **Erkenntnis objektiver Wahrheit**; Back to Things in Themselves.

(2) ليستحضر المرء التأمل الثالث أو بداية أجوبته عن الاعتراضات الأولى.

(3) التأمل الثالث، 41، الجواب عن الاعتراضات الأولى..

فيها من الجوهر الإلهي لقبول البرهان الأنطولوجي مبرهنًا عليها. لكن هذا لا يعني كذلك بأن ديكارت قد ميز بما فيه الكفاية بين الجواهر الضرورية الفريدة من نوعها وبين الطبائع العرضية. فالتأملات[1] تطرح من وجهة النظر هذه مشاكل، لأنها أتت بالأفكار المخلوقة من الخارج ويجب تمييزها عن الأفكار الذاتية. فديكارت لا يلاحظ بأن هناك الكثير من الجواهر ـ الموجودات التي تأتينا عن طريق الحواس (كالألوان)، والتي لا يمكن أن تصلنا إلا عن طريق وسائط مثالية أو عن طريق قوانين الاستيتيقا. ولم ينتبه إلى كون هذه الجواهر تتوفر على خصائص ضرورية. لم ينتبه كذلك ـ ولنقل مع نيتشه ـ إلى كون «الأخطاء المخلوقة» يمكن أن توجد كذلك. من هنا فلا يمكن للفطرة أن تقول لنا ما هي حقيقة فكرة ما. وهكذا سنصل إلى الفهم الديكارتي الذي يمثّل مشكلًا في التأمل الثالث، والقائل بأن فكرة الله وأفكارًا أخرى تزرع في الروح/العقل، وبهذا فإن لها تأثيرًا. سنرجع إلى هذا المشكل فيما بعد.

نجد التناقض الكبير في اعتراف ديكارت بالجواهر الضرورية في النصوص التي يؤكد فيها بأن هذه الحقائق الضرورية تابعة للإرادة الإلهية ويمكن لله أن يغيرها. وهذا يناقض تمامًا جوهرها الضروري ويمكن أن يقضي على نقطة بداية البرهان الأنطولوجي. وقد انتقد ماريون Marion هذا، لأنه في نظره فكر هدام ولا يمكن أن يكون صحيحًا[2]. تنفي أطروحته قطعيًّا أساس نظرية المعرفة ـ الميتافيزيقية للبرهان الأنطولوجي. إذا كان الجوهر الإلهي معرضًا للتغيير في حدّ ذاته من طرف الإرادة الإلهية ولن يكون موجودًا بالضرورة بصفة مطلقة، فإن هذا لا يعني بطلان البرهان الأنطولوجي.

على العكس من ماريون فإنني لا أرى في فكرة ديكارت هذه، التي عبّر عنها لأول مرة في الرسائل الثلاث P. M. Mersenne (1630) والمتعلقة بخلق الحقائق الأزلية، مفتاح شرح ديكارت، بل أرى فيها أكثر من هذا كل فكر مقابل للتأملات. فإذا كان هذا الفكر، الذي سحبه ديكارت بالمقارنة مع «الخطاب Discours » في التأملات، يعتبر من اللحظات المهمة في فكره، فإن ماريون، كما هو الشأن بالنسبة لسارتر في مقدمته لـ« Discours de la méthode»[3]، قضى نهائيًّا على فهم ديكارت

(1) التأمل الثالث، 9.

(2) Jean-Luc Marion, **Sur la theologie blanche de Descartes**, P.. 9 يؤول ماريون بطريقة جديدة عما فعله ديكارت فيما يتعلق بفكرة خلق الحقائق الأزلية، ليقوي أحكام E. Gilson, F. Alguiè, G. Rodis-levis إلخ. (انظر كتابه السابق الذكر ص 444 ـ 454).

(3) J. P. Sartre, **La liberté cartésienne**.

للبرهان الأنطولوجي. وأكثر من هذا فإن هذا يقود في آخر المطاف إلى نفي فكرة الله وإلى الإلحاد. فإذا كان بإمكان الله نفي كل الحقائق الأزلية، فإن كل أسباب التعجب أمام وجوده ستسقط، كما برهن على ذلك لايبنتز. وهذا يعني أن الله قد يمكنه أن يغير صفاته الذاتية ووجوده أو أن يسقطها.

إن هذا النوع من النزعة الإرادية يقضي على المبادىء التي يتأسس عليها البرهان الأنطولوجي. والشيء نفسه ينطبق كذلك على الدائرة المغلقة التي تختبىء في برهان ديكارت عندما يفترض بأن حقيقة الله، التي تكون معرفتها مشروطة قبليًّا، تكون الضامنة للحقيقة. ليس فقط الحقيقة الحسية، بل وأيضًا معرفة الحقائق الضرورية[1].

بغضّ النظر عن مثل هذه المشاكل، التي لها علاقة بالفهم الديكارتي الخاص للجواهر الضرورية وعلاقتها بالتجربة، يمكن القول بأن ديكارت قد أكد بأن البرهان الأنطولوجي لا يمكنه أن ينطلق من فكرة ذاتية ومخلوقة، بل لا بدّ أن يكون أساسه هو وجود غير متغير/قار. وبهذا نكون قد أتينا على الاعتراضات التي تحدثنا عنها في الجزء الثاني من هذا الكتاب، مؤكدين بأن ديكارت قد أكد على صلاحية البرهان الأنسليمي؛ ولا بدّ أن نستحضر في الجزء اللاحق نقدًا آخر لفهمه لبرهان أنسليم عندما نتحدث عن المجموعتين الثانية والثالثة من الاعتراضات ضد هذا البرهان.

(1) انظر Descartes, **Méeditations** III-VI وماريون، المرجع السابق نفسه.

الباب الثالث

هل ادعاء البرهان الأنطولوجي الحق في المعرفة هو فارغ أو هل هذا البرهان هو أعلى المعارف العقلية؟

- اعتراضات ضد إمكان معرفة الوجود الإلهي وضد خلوّ فكرة الله من التناقض.
- الفرضية الأساسية الثانية لهذا البرهان على وجود الله المنطلقة من وجود الله: كون الوجود الإلهي الموضوعي ممكنًا وكونه معروفًا عندنا بهذه الطريقة وكونه لا يمكن أن يقدم لنا نقطة نهايته فقط.

الجزء السادس

هل البرهان الأنطولوجي هو معرفة إلهية عقلية أو فقط تأويل للتجارب اللغوية والدينية؟

❖ اعتراضات على إمكان معرفة الوجود الإلهي، شرح لمفهوم الله وانتقاد الوظيفية.

❖ «أنتحدث عن الله، وما هو عجيب هو أنك لا تفهم؟ وعندما تفهم ذلك، فإنه لم يبق إلهًا»

Augustinus, Sermo 117, 3, 5.

رأينا بوضوح بأن البرهان الأنطولوجي لا يمكن أن يصلح كبرهان على وجود الله إلا عندما يكون الوجود الموضوعي لله، الذي يعتبر منطلقه، معروفًا بما فيه الكفاية للإنسان لكي يستطيع أن يقرأ عن طريقه وجود الله. ونفي إمكان معرفة الله تشكل الاعتراض الثاني ضد البرهان الأنطولوجي. ويعتبر هذا الاعتراض مختلفًا بطريقة راديكالية عن مجموع الاعتراضات المنطقية السابقة وله خاصية معرفة نظرية قحة. ويمكن للمرء أن ينقد البرهان الأنطولوجي انطلاقًا من هذا الاعتراض عندما يبرهن بأن هذا البرهان يقدم للإنسان إمكان معرفة الله بما فيه الكفاية، كما حاولنا أن نبرهن على ذلك في الجزء اللاحق. لكن يمكن للمرء أن يتخلى كذلك عن فكرة محاولة إيجاد ضمانة معرفية نظرية لهذا البرهان. وفي هذه الحالة فإن المرء سيكون إما مجبرًا على رفض هذا البرهان في كليته ـ وهذا هو الحل الصادق ـ وإما أنه سيقوم بإفراغه من أي مضمون بطريقة راديكالية، ليصبح في شكله الأقصى ـ في الفهم الوظيفي كـ«أداة للتحكم في العرضي»، كتحليل للتجارب الدينية وللوعي الديني ومضمونه، أو كذلك كتفسير لغوي لكلمة «الله» ـ.

1,6. الاعتراض اللأدري والمعنى البديل للبرهان الأنطولوجي: لا يمكن التعرف فلسفيًّا على موضوعية الوجود الإلهي وخلوّه من التناقض

1,1,6. إشكالية عقلانية أو فقط افتراض حق الانطلاق من الوجود الإلهي الموضوعي

إذا كان أكيدًا بأن أنسليم، بونافانتورا وديكارت ـ وكل فيلسوف يدافع عن الشكل الصالح لهذا البرهان ـ يَدَّعُون ويجب أن يَدَّعُوا حق الانطلاق من الوجود الإلهي الضروري والموضوعي؛ فإن هذا لا يعني بحال من الأحوال بأن ادعاء هذا الحق مبرهن عليه بطريقة كاملة. ولا يمكن للتأكيدات اللفظية وحدها تعويض الصحة الموضوعية لادعاء هذا الحق.

يمكن للمرء أن يتساءل: سيكون هذا البرهان كبرهان ميتافيزيقي على وجود الله صالحًا عندما لا يكون منطلقه فكرة ذاتية خالصة أو مفهومًا مخلوقًا من طرفنا، لكن عندما ينطلق من الوجود الإلهي الموضوعي. واضح بما فيه الكفاية بأن أنسليم وديكارت، وكذا كل المدافعين المهمين عن هذا البرهان، كانوا واعين بهذا؛ وكانت لهم نية الانطلاق من الوجود الإلهي الموضوعي وليس من تعريف ذاتي[1]. ولا يمكن أن نتستر على كون كل الاعتراضات التي تفترض بأن هذا البرهان ينطلق من تعريف أو فكرة ذاتيين ستصبح لاغية عندما يتأكد العكس.

لكن السؤال الذي يبقى مطروحًا هو: هل يمكن البرهنة على ادعاء الانطلاق من الوجود الإلهي الموضوعي وبالتالي الدفاع عنه؟ إذا كان الجواب بالنفي، فإن هذا البرهان سيكون مؤسسًا إذن على فكرة ذاتية محضة أو على مفهوم ذاتي، خُلِطَا خطأً بالوجود الإلهي الموضوعي غير المعروف.

في هذه الحالة سيكون هذا البرهان صحيحًا منطقيًّا فقط وسيكون محرومًا من أساسه الإبيستمولوجي وسيكون ذا معنى في حدود ضيقة جدًّا. ونعتقد شخصيًّا، على أساس هذه الأسباب، بأنه سيكون غير ذي معنى في هذه الحالة؛ لأنه ليس له أي أساس معرفنظري ولا يمكن بأي حال من الأحوال إيجاد أجوبة عن المجموعة الثانية من الاعتراضات ضده.

هناك الكثير من الباحثين الذين لا يوافقون على هذا الرأي ويدافعون عن أهمية البرهان الأنطولوجي دون أن يؤسسوا له أساسًا معرفيًّا نظريًّا ودون أن يجيبوا عن

(1) لقد كان بونافانتورا ومدافعون آخرون عن هذا البرهان واعين بطرق مختلفة بهذا الوضع. لكن كان هناك مدافعون آخرون عن البرهان نفسه ممن حاولوا تأسيس صلاحيته عن طريق اللغة، المنطق والتعاريف كما هو الحال عند مالكولم مثلًا.

سؤالنا الجوهري الثاني: «هل بإمكان الإنسان معرفة الوجود الإلهي؟». وبهذا فإن خاصية البرهان الأنطولوجي ستتغير جذريًّا إذن.

عوض أن يكون صالحًا كبرهان عقلي على وجود الله، فإنه سوف لن يكون صالحًا إلا كبرهان منطقي شكلي، تكون مقدماته غير معروفة للإنسان في حقيقتها. من هنا يمكن أن يكون برهانًا صالحًا، مؤسسًا على مقدمات صحيحة، كما هو الشأن عند طوماس الأكويني؛ و«الملائكة في السماء وحدها» هي التي يكون بإمكانها معرفته في حقيقته ـ نظرًا لضعف معرفتنا بالوجود الإلهي ـ. وقد يكون ـ من وجهة نظر فلسفة اللغة اللسانية ـ كتوضيح لاسم الله فقط، يعني أن الاعتراف به يتم كتفسير لغوي فقط. وبهذا المعنى فإن نورمان مالكولم Norman Malcolm، تلميذ فيتجينشطاين Wittgenstein، سيكون مضطرًّا لاعتبار هذا البرهان في آخر المطاف كبرهان يؤكد بأن اللعب اللغوي لوجود ضروري قد تم بالفعل. هذا الوجود الذي لا يمكن أن يكون وجوده غير موجود.

يمكن للمرء أن يرى في هذا البرهان خلفية دينية كذلك[1] ـ بمعنى كارل بارث مثلًا ـ واعتباره كتفسير محض للإيمان أو كمساعدة دينية عليه[2]. وبهذا فإن المرء سيرى معنى هذا البرهان ـ في تأويل الاعتقاد الذي يحاول أن يفهم ـ كمساعدة للمؤمن لفهم ما يؤمن به عندما يكون يعتقد في الله.

يمكن للمرء أن يفهم هذا البرهان بالرجوع إلى بعض منطلقات فيندلي Findlay كذلك، كشرح لموضوع التجربة الدينية كأفعال الصلاة وموضوعها مثلًا. وهنا يمكن للمرء أن يتذكر إما المعرفة الوجودية لفلسفة دينية للأفعال الدينية كما نجدها عند رودولف أوطو Rudolf Otto أو عند شيلر Scheler؛ وإما وصف سيكولوجي للتجربة الدينية وموضوعها. وسيكون هذا المعنى الأخير تأويلًا ذاتيًّا جدًّا، أكثر ذاتية مما قام به بارث، وسيكون توضيحًا ـ يختلف باختلاف نوعية التأويل ـ ديني تاريخي، ديني سيكولوجي، ديني فلسفي أو متعال فلسفي. وسيحرم هذا التأويل هذا البرهان من كل خاصيته كبرهان على وجود الله ـ أكثر من المعنى الذي أقره له بارث ـ.

ليس هناك تأويل من هذه التأويلات يمكنه أن يزعزع هذا البرهان من مكانه

---

(1) وقد افترض مالكولم الشيء نفسه.

(2) انظر مثلًا: Karl Barthes, Anselm: Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms.. انظر كذلك: G. R. Evans, **Anselm and Talking about God**, P. 139. وكذا: Anselm and a New Generation, P. 193. انظر كذلك: Gerard B. Phelan, **The Wisdom of St. Anselm**.

كبرهان فلسفي على وجود الله. وبما أن ما يهمنا هو إعادة تأسيسه فينومينولوجيًّا، فإنه سيكون مسموحًا لنا أن نتعلم من مثل محاولات التأويل هذه، التي يتفق معها الكثير من نقاد هذا البرهان، الذين يفترضون بأن الأمر لا يتعلق فيه بأي برهان ميتافيزيقي. فتأويل فيندلي Findlay في مرحلته الملحدة وكذا التأويل المؤمن لبارث يمكنهما أن يكونا متفقين مع التأويلات اللغوية الفلسفية المختلفة للفكر الأنسليمي؛ التي لا تعترف بخاصية هذا البرهان كأعلى برهان ميتافيزيقي على وجود الله. ولهذا السبب فإننا سوف لن نهتم بها إلا بطريقة غير مباشرة ـ على الرغم من أهميتها ـ.

2,1,6. الله كنتاج للعقل والبرهان الأنطولوجي كمحاولة لتحديد معنى «اسم الله»: الوظيفية وضد الوظيفية

منذ العصر القديم، وخاصة منذ هيوم وكانط، أصبحت فكرة عدم إمكان قيام معرفة ميتافيزيقية موضوعية عامة ـ وبالخصوص معرفة موضوعية للوجود الإلهي ـ غير ممكنة منتشرة. من المستحيل في الواقع تأسيس معرفة إلهية ميتافيزيقية قبل تأسيس إمكان وصحة معرفة ميتافيزيقية للشيء في ذاته، للحقيقة كما هي، أي للحقيقة في استقلالها عن الروح/العقل الإنساني. ولهذا السبب فإن العرض الذي سيأتي مؤسس على نقدنا لمؤلفات أخرى لكل من المثالية والنسبية والذاتية بكل أنواعها في ميدان نظرية المعرفة. وفي هذا الإطار فإنه لا يمكننا أن نكرر من جديد الأسس العامة لنظرية المعرفة لهذا الكتاب وخاصة ما قلناه في الجزء الثاني[1].

يعترض هيرمان لوبا Hermann Luebbe بطريقة راديكالية ضد إمكان معرفة الله في كتابه «الدين بعد الأنوار» ويقترح في الوقت نفسه تأويلًا وظيفيًّا لله. ينطلق من افتراض مفاده أنه بعد الأنوار وبعد كانط أصبح من اللامعقول ادعاء حق امتلاك الحقيقة فيما يتعلق بالمعرفة الموضوعية لله. إلا أنه لا يفحص بما فيه الكفاية أسس نظرية معرفة ذاتية، بل يفترض فقط بأن الله والدين بعد الأنوار قد أصبح لهما معنى وظيفيّ. إن فلسفة الدين عند لوبا تظهر الواقعة العامة التالية: عندما تتحدث نظرية معرفة ذاتية أو لاأدرية، تنكر ميتافيزيقا الله أو تضعها بطريقة راديكالية موضع تساؤل؛ فإنها لا تعتبر الله إلا كفكرة عقلانية ذاتية، كنتاج تاريخي للوعي، كعكس للوعي الإنساني في جزء فوق أرضي، كأفيون ينسي

(1) بغض النظر عن مقدمة هوسرل في كتابه «بحوث منطقية» انظر Adolf Reinach, «**Ueber Phaenomonolgie**» Dietrich von Hildebrand, **What is Philosophy?**; Fritz Wenisch, **Die Philosophie und ihre Methode**, Josef Seifert, **Back to Things in Themselves**, Erkenntnis objektiver Wahrheit.

العالم الواقعي، أو كوسيلة لإشباع عقلي ذاتي، أو كوسيلة «للتحكم في العرضي». وفي أحسن الأحوال فإن هذا النوع من نظرية المعرفة قد يسمح اعتبار الله كَمُسَلَّمَة للعقل الأخلاقي أو قبوله على مستوى الاعتقاد كمطلق. وفي كل الأحوال فإن الله لا يعدو كونه مخلوقًا من طرف العقل الإنساني.

لا يمكن للبرهان الأنطولوجي أن يقود في شكله الخاطىء إلى موضوع خاطئ، بل كذلك وبمعنى مضاد إلى نقد هذا النوع من الفهم. وفي هذه الحالة فإنه سوف لن يتوفر على شكل برهان فلسفي على وجود الله، لكنه سيقترب من هذا البرهان أكثر. وقد أدى الأمر ببعض الفلاسفة الذين انتقدوا الفهم الوظيفي أو الذاتي لله، والذين حاولوا توضيح اسم (جوهر) الله، إما أن يصبحوا ملحدين أو لاأدريين أو معترفين بتعالي الله وكونه مطلقًا. وبهذا المعنى يمكن للمرء اعتبار البرهان الأنطولوجي ـ بغضّ النظر عن صلاحيته أو غير صلاحيته ـ كجواب عن الوظيفية، المثالية، التاريخانية والذاتية في كل أنواعها، وكتوضيح للمعنى الميتافيزيقي لأعلى الموجودات وكبرهان على عدم إمكان قيام شرح ذاتي ـ تاريخاني أو وظيفي لله. إن البرهان الأنسليمي المدافع عن عدم إمكان اختزال الله واعتباره موضوعًا للوعي الإنساني قد كان محط اهتمام محاولة روبيرت سبيمان Robert Spaemann في دحضه للوبا Luebbe ووظيفيين آخرين[1].

يدافع لوبا عن الحق في التدين والحاجة إلى الدين وينتقد إلى حدّ ما عصر الأنوار، لأنه لم يفهم هذا الحق وهذه الحاجة الأساسيين. لكنه يموضع الدين ومفهوم الله على أساس وظيفي محض. ولا يمكن أن يتم الدفاع عن الدين والله في نظره إلا على أسس فلسفية جديدة، يجب أن تتحرر من كل ادعاء امتلاكها للحقائق الكونية المطلقة. لا يمكن بعد الأنوار ونتائجها الفلسفية الدفاع عن الدين والله إلا لكونهما يقومان بوظيفة ما. فالدين في نظره، وبغضّ النظر عن إشكالية ما إذا كان هناك حق ادعاء الحق دينيًّا على مستوى الوعي الذاتي المحض وعلى مستوى المعرفة الإيمانية (ترك لوبا هذه الإشكالية معلقة)، فإن الدين لا يمكن في نظره أن يؤسس من طرف الفلسفة في إطار مجتمع عصري متعدد إلا وظيفيًّا. وبهذا فإنه يعترف للدين بوظيفة خارجية سياسية أو سيكولوجية أو اجتماعية فقط. ويقترح نقدًا جيدًا ابتداء من بونالد Bonald ووصولًا إلى ماوراس Mauras،

(1) انظر Robert Spaemann, «**Die Frage nach der Bedeutung des Wortes 'Gott'**». انظر كذلك: Hermann Luebbe, **Religion nache der Aufklrung**, يناقش فيه سبيمان فيما يتعلق بوظيفية الدين.

اللذين دافعا عن المسيحية نظرًا لوظيفتها السياسية في حماية النظام القديم Ancien Régime على الرغم من أنهما كانا ملحدين[1]. يدافع لوبا عن نوع من وظيفة الدين الوجودية ـ الأنثروبولوجية ووظيفة ميتافيزيقية له (الدين) ويعتبرها «تحكمًا في العرضي».

أول اعتراض لسبيمان على هذا التأويل الوظيفي لفكرة الله هو كون وظيفية مفهوم الله والدين لا يسمحان لهما بالقيام بهذه الوظيفة الوظيفية. فإذا فهم المرء عدم صحة الدين وإذا وصل إلى يقين كون الله وكل مواضيع إيمانه الأخرى لا تتوفر على أي وجود حقيقي خارج خياله ووعيه، فإن الدين لن يستطيع إذن القيام بوظيفته السيكولوجية ولن تنفع هذه الوظيفة في أي شيء، تمامًا كما هو الشأن بالنسبة لدواء العراف.

في المقابل يؤكد لوبا بأن التجارب الحديثة لدواء العراف قد أظهرت بأنها ما تزال تحتفظ بمفعولها وما تزال تقوم بوظيفتها حتى وإن كان المريض يعرف عدم جدواها طبيًّا. لكن هذا الجواب غير مقنع، لأنه يبقى غير واضح في الأمثلة التي أتى بها لوبا. لم يشرح ما إذا كان المريض ـ وعلى الرغم من أنه يعرف بأن الطب العلمي قد توصل إلى أن هذا الدواء غير ذي جدوى ـ ما يزال مقتنعًا بمفعول دواء العراف وهذا بالضبط هو شرط قيامه بمفعوله سيكولوجيًّا. هنا يمكن أن يكون الأمر متعلقًا باعتقاد شعبي في قوى الطبيعة أو في اليقين العقلاني المتمثل في كون الطب الشعبي له تأثير أكبر على الصحة من الطب العلمي المخبري.

هناك اعتراض مهم آخر يتمثل في كون تأثير الدين لا يمكن بأي حال من الأحوال مقارنته بتأثير الإحباط الشخصي المرتبط بالتمارين التوليدية الذاتية autogenen Training أو بالتأملات المتعالية. هناك مستويات سطحية من ميادين الحياة تمكننا من العيش على أساس انعكاسات إيحائية ذاتية وخيالات مخلوقة. لكن هناك تجارب إنسانية أعمق تعارض مثل هذه التأويلات. ماذا سنقول إذن لطبيب نفسي يعالج رجلًا تعسًا في الزواج أو امرأة لها مشاكل زوجية؟ هل يكفي أن نقول لهما إنه يجب عليهما ـ بكل بساطة ـ أن يتصورا بأنهما يعيشان سعيدين للقضاء على تعاسة زواجهما؟ من السخافة بمكان افتراض مقدرة الإيحاء الذاتي المساعدة على تجاوز مثل هذه المشاكل في التجارب العميقة في الحياة. لكن ما هو أسخف، كما يعترض سبيمان، هو اعتبار التأمل الوظيفي للدين كحل أخير لمشاكل

(1) فيما يتعلق بإشكالية تطبيق الوظيفي على فكرة الله انظر Robert Spaemann, Der Ursprung der Soziale aus dem Gesit der Restoration: Studien ber L. G. A. de Bonald.

الإنسان. فحتى وإن كان بإمكان دواء العراف أن يقوم بمهمته عن طريق الإيحاء الذاتي وحتى وإن كان المرء قد فطن بأنه غير ناجع جزئيًّا أو كليًّا وقَبِلَ ذلك هكذا؛ فإنه لا يمكن أبدًا اعتبار الدين في وظيفته العميقة كتحكم في العرضي عندما يفطن المرء إلى كونه غير حقيقي. ولا يمكن لله أن يقوم بأية مهمة وظيفية وجودية عندما يتوصل المرء إلى عدم وجوده. وعندما يعترف المرء بالحقيقة الموضوعية للدين وبوجود الله الفعلي والمستقل عن أي وعي إنساني، يمكن إذن للدين ولله أن يكون لهما ذاك التأثير الذي تحدثنا عنه. وعندما يغيب هذا اليقين المعقول، كما هو الشأن في الكثير من «تقديسات» الأولياء كالوالي أنطونيوس Antonius في الاعتقاد الشعبي، فإن الدين سوف لن يؤثر إلا بالمعنى الظاهري لكلمة «تأثير» ولن يتمكن بأي حال من الأحوال أن يكون حلًّا للمشاكل الإنسانية المهمة وكتحكم في العرضي.

إذا كان بالإمكان تأسيس أهمية التأثير الوجودي العميق للدين ولله، عندما يكون لهما بالفعل معنى وظيفي وذاتي قح؛ فإن حجة سبيمان تبقى واردة، وتتمثل في كون لوبا لم يجب عن التالي: إن اختزال الدين في قيامه بمهمة معينة يناقض جوهر الدين وخاصة جوهر الله. فالله سوف لن يكون «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر خارجًا عنه» إذا كان يقوم بوظيفة من هذا القبيل فقط وسوف لن يكون تلك الوحدة بين الحقيقة والقوة المقرونة بخيرة غير محدودة، التي تكون ضرورية لاسم الله وجوهره. وفي هذه الحالة فإن الله سوف لن يكون إذن الله Nicht-Gott، بل وعيًا شقيًّا من خلق الإنسان ـ وسيكون الإنسان في هذه الحالة أكبر من الله كما قال أنسليم[1] ـ.

لا يكمن معنى الأفعال الدينية في تحقيق الذات والتحكم في العرضي الإنسانيين، بل في أبعد من هذا، أي في القيام بالواجب في العلاقة التي تجمع الإنسان بعبادة الله وتقديسه. وهذه الأفعال تشترط على الوعي جوهرًا إلهيًّا لا يمكن اختزاله إلى وظيفة ما. فعندما يُعترف بالله كإله وعندما يعترف به كموجود وكلانهائي، فإن هذه الأفعال، التي يكون تأثيرها الجانبي هو التحكم في العرضي، تكون ممكنة. وتسقط هذه الأفعال بمجرد ما يُعتبر الله مخلوقًا من طرف الوعي الإنساني أو كدواء العراف. إذا كان الحق بجانب الوظيفية، يقول سبيمان، فإن الله والدين سيكونان إذن جملًا فارغة من أي محتوى. وسيبقى هذا قائمًا إلى حدّ ما حتى وإن كان التأويل الوظيفي لمفهوم الله يحتفظ بمفعوله بعدما يكون قد تأمل أو لم يتأمل هذا المفهوم.

استعمل سبيمان في هذا الإطار البرهان الأنسليمي بطريقة مهمة جدًّا: ليس كبرهان أنطولوجي على وجود الله، لكن كبرهان مهم ضد المعنى النفعي أو

(1) Proslogion, 4.

الوظيفي لله وفي آخر المطاف ضد كل معنى ذاتي له. ويبين بأن المرء يكون في مثل هذه الشروط ملحدًا وبأن الله سوف لن يكون هو الله والدين سوف لن يكون هو الدين إذا كانت الوظيفية على حق.

يدافع لوبا إذن ـ ولكي نبقى في مستوى شكلي بسيط لهذا النقاش ـ عن التعريف الوظيفي للدين، ولم يعد لهذا الأخير أي حق بعد الأنوار في ادعاء الحق، بل إن وظيفته تتلخص في التحكم في العرضي فقط. أما سبيمان فإنه يدافع عن فكرة عدم إمكان اختزال فكرة الله في وظيفة ما ويبرهن بأن اختزال وظيفة هذه الفكرة ووظيفة الدين يؤدي ليس إلى توقف الدين عن وظيفته كتحكم في العرضي فقط، بل إن هذا يؤدي إلى القضاء على فكرة الله. وعلى هذا الأساس فإنه متفق في كثير من الأشياء مع أنسليم. ويمكن تلخيص وجهة نظره في هذا الإطار في الجملة التالية[1]: «إن أنسليم الكانطوبوري قد سمى الله في الجانب الذي ليس هناك شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه. لكن التأويل الوظيفي لفكرة الله، والتي تعتبر الله صالحًا لشيء ما، تنكر هذه الفكرة. فالوظيفة التي يقوم بها الله لصالح شيء ما تعبّر عن كون هذا الشيء أكبر من الله...»[2].

في كل الأحوال يعتبر اسم الله الأنسليمي هنا كوجهة نظر ميتافيزيقية في جوهر الكائن المطلق وسيسمح مبدئيًّا بالدفاع عن البرهان الأنطولوجي لوجود الله. وبهذا فإن المعنى الذي يعطيه سبيمان لاسم الله يفترض مسبقًا إمكان التعرف على الوجود الإلهي تمامًا كـ «ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه» الأنسليمي، حتى وإن لم يكن ذلك دفاعًا حقيقيًّا عن البرهان الأنطولوجي.

اهتممنا بالمواقف التي أخذت البرهان الأنطولوجي كبرهان على وجود الله محل الجد، لكنها تعلق تطبيقه من وجهة نظر إبيستمولوجية وتحاول البرهنة على عدم التمكن من الدفاع عن هذا البرهان، لأنه من الصعب معرفة الجوهر الإلهي. وفي شكله الراديكالي ينفي هذا الاعتراض الفرضية الأنسليمية والديكارتية القائلة بإمكان معرفة الجوهر الإلهي الموضوعي وينفي كذلك كل إمكان معرفة الوجود الإلهي بصفة عامة. وحسب فهم هذا الاعتراض فإنه لا يمكننا أن نتعرف على الجوهر الإلهي الموضوعي ويكون من المستحيل علينا أن نعرف ما إذا كانت فكرة الله هذه لا تتضمن تناقضًا ما. أما في شكله الأكثر حدة فإنه يؤكد ـ كما هو الشأن مثلًا في «البرهان الأنطولوجي على عدم وجود الله» لفيندلي ـ بأن الكائن الضروري والوجود الأزلي الكامل هو بكل بساطة تناقض. ولا يمكن التعرف على هذا التناقض، على الأقل

(1) انظر Robert Spaemann, «**Die Frage nach der Bedeutung des Wortes 'Gott'**», P. 17.

(2) انظر Robert Spaemann, Einsprueche, P. 19.

بالمعنى الذي يكون ضروريًّا كنقطة بداية لهذا البرهان. ولا يتعلق الأمر هنا بالاعتراض اللأدري ضد إمكان معرفة الوجود الإلهي، بل بالاعتراض الذي يمكن أن نتعرف من خلاله على خاصية فكرة الله كفكرة ضد العقل وكفكرة قليلة الأهمية.

ينتقد هذا الاعتراض في شكله المعتدل البرهان الأنطولوجي بحجة أننا لا نعرف ما إذا كانت فكرة الله متناقضة في ذاتها أم لا. فلايبنتز وكذا دونيس سكوتوس أكدا كذلك بأن هذا البرهان سيكون صحيحًا عندما يكون ممكنًا التعرف على عدم التناقض الداخلي لفكرة الله. يجب إذن إعادة صياغة هذا البرهان على الشكل التالي: إذا كان وجود الله ممكنًا، فإنه إذن حقيقي (على الرغم من أن الإمكان المعني بالأمر هنا ليس ذلك الذي قصده أنسليم في جوابه على جاولينوس، انظر الجزء الثاني من هذا الكتاب، التي تعني العرضية الموضوعية للوجود هنا، لكن فقط عدم التناقض الداخلي). لا يمكن التحقق من صحة الفرضية القائلة بإمكان معرفة الله، ومن الأحسن أن نقول عدم التناقض الداخلي لهذه المعرفة، وموضوعية وصلاحية مفهوم الله أو الوجود الإلهي الموضوعي المفترض من طرف البرهان الأنطولوجي.

سنهتم فيما سيأتي بالفرضية الأساسية الثانية للبرهان الأنطولوجي، التي تدعي إمكان معرفة الوجود الإلهي، وبالتالي بحق هذا البرهان الانطلاق من الوجود الإلهي الموضوعي، الذي ناقشناه في الأجزاء الأولى من هذا الكتاب.

3,1,6. الاعتراض الكانطي واحتمال تناقض الفكرة العقلية الترانسندنتالية «الله»

وضعت الصيغة الأولى لهذا الاعتراض الضرورة الموضوعية للوجود الإلهي موضع تساؤل. وإذا لم يكن هناك داع للاعتراض بالقول إن هناك نوعًا من ضرورية فكرة الله، فإن هذه الضرورة سوف لن تجد مصدرها إلا في ضرورة عقلية ذاتية، في ضرورة ترانسندنتالية مثلًا، كما يحددها كانط كأصل للعقل المثالي الترانسندنتالي. لكن يمكن لمثل هذه الضرورة العقلية أن تكون فكرة خيالية محضة، لا تمتلك بأي حال من الأحوال أية صلاحية موضوعية أو حقيقة داخلية، بل تقود إلى التناقض فقط ـ كما شرح ذلك كانط فيما يخصّ مثلًا التناقضات التي تقود إليها «تعاريف العالم» و«الأفكار الكوسمولوجية» ـ عندما تؤخذ كحقيقة في ذاتها. من المحتمل أن الأمر يتعلق في فكرة ضرورة فكرة الله بافتراض لشيء لا يمكن معرفة الإمكان الموضوعي لوجوده (عدم تناقضه)، أي إن الأمر يتعلق بفكرة عقلية ذاتية فقط، يقود استعمالها المتعالي إلى خداع محض لفكرة واضحة وخلطها بوجود متعالٍ يمكن أن يقود إلى «التمظهر المتعالي».

4,1,6. حدود العقل الإنساني كسبب لعدم التمكن من معرفة الوجود الإلهي اللانهائي

هناك صيغة ثانية لهذا الاعتراض وتتمثل في كونه لا ينفي إمكان معرفة الوجود الإلهي الموضوعي، لكن ينفي إمكان معرفته بمساعدة العقل الإنساني. ويمكن لهذا الاعتراض أن يستند على الأفكار التالية: كيف يمكن لعقلنا المحدود فهم خلو وجود لانهائي مطلق من التناقض وكيف يمكنه معرفة صلاحيته الموضوعية؟ كيف يمكن للإنسان، ما دام محددًا من الخارج، أن يدافع عن تأكيد إمكان معرفة الله المطلق واللانهائي، والذي لا يمكن أن نعبّر عنه في جوهره بالكلمات؟ ألا نخسر هنا كل معنى المعرفة السقراطية القائلة بأن «الله وحده هو الحكيم» وبأن «الوجود الإنساني أقل خيرة أو غير خير أبدًا»[1]، عندما نحاول أن نبلغ إلى سرّ الوجود والجوهر الإلهيين عن طريق عقلنا النهائي إلى درجة أننا نصل فلسفيًّا إلى الجواب بالسلب عن التناقض الداخلي، ألا يجب علينا أن نعترف مع أفلوطين وآخرين بحدود العقل الإنساني بالمقارنة مع الله اللانهائي، كما هو مثبت في النص التالي «... إن الوحدة، التي هي مصدر كل وحدة، والجوهر الفوق كل الجواهر، والروح التي لا تعتبر أقل من العقل، والعقل الذي لا يمكن التعبير عنه بالعقل، والذي ليس في متناول الفهم والتسميات، والذي لا يشبه أي شيء؛ هو سبب كل شيء...»[2]. ويضيف: «ذاك السر المختبىء للألوهية العليا، يعني أنه يفهم كل شيء ويتعالى عن كل جوهر...، والذي لا نستطيع التعبير عنه، بل نبحث عنه في صمت مذهل، وقد انتبهنا بأن الكتابات المقدسة تنيره لنا، ويوصلنا ضوءها إلى الأناشيد الإلهية»[3].

يجب ألا ننسى ما قاله ديونيسيوس عندما نزعم حقنا في معرفة الحقيقة

---

(1) انظر: Platon, **Apologie**, 23 a-b.

(2) et omnibus ratiocinationibus inscrutablie est illud supra ratiocinationem unum; omnique verbo ineffabile est illud supra verbum bonum; unitas effectrix universae unitatis, et substantia supra substantiam, et mens non cadens sub intelligentiam, ratio non effabilis ratione, intelligentia, nomineque vacans, nullius rei similitudinem habens: quae quidem causa est ut omnia sint, i[psa vero non est, ut quae quiescit extra omnia quae sunt, quemadmodum etiam ipsa de se proprie sciteque haec effari potest.
Dionysius Areopagita, De divinis nominibus, I, 1 (587 B; 284).

(3) Summae quidem divinitatis arcanum illud, quod omnem intelligentiam substantiamque transcendit..., ineffabilia vero modesto quodam silentio prosequentes, fulgoribus, qui nobis e sanctis eloquiis effulgent, attendamus quorum deinde luce ad divinos hymnos excitemur...
Ebd., I, 3 (590 B; 285).

الداخلية للوجود الإلهي، أو أكثر من هذا ضرورة الوجود الإلهي، المتمثل في عدم إمكان الوصول إلى معرفة سر الألوهية إلا عن طريق الاعتقاد في سرّ المسيح[1]، وبأنه ليس هناك معرفة ولا نظر ولا فكر ولا لمس ولا اسم ولا كلام غير إنساني يمكنه أن يلمس سر الألوهية[2]، وبأنه وطبقًا لهذا فإن خصوصيات كل الأشياء تنطبق على الله إلى حد ما، لكنها تنفى عنه؛ لأنه وبسبب وجوده فوق كل الموجودات المخلوقة، فإنه منزه عن كل هذه الأشياء[3].

لا يجب أن ننسى كذلك أن اسمه «عجيب»[4]، وأن الله، على اعتبار أنه يتفوق على كل كمالات الأشياء الموجودة، لا يشبه هذه الأشياء[5]، وأن كل حديث عنه وكل تسمياته لا بدّ أن تكون دائمًا في إطار معنى ما قاله ديونيسيوس الذي كتب: «أنت يا أشرف إله، إن كل الأسماء الكثيرة والمختلفة لاسم الله، التي لا يمكن للمرء أن يعبّر عنها ويحصيها، تعبّر عن تشريف الله، فلا تحرمني من الكلام الصحيح»[6].

كيف يمكن إذن للإنسان أن يتعرف على هذه الألوهية، التي لا يمكن لا التعبير عنها ولا تسميتها عن طريق اللغة والتفكير الإنسانيين؟ وكيف له أن يعرف وجودها الموضوعي كما هو؟ لكن إذا لم يكن بإمكاننا التعرف عليها، فإن البرهان الأنطولوجي سوف لن يكون صائبًا لأن فرضيته الأساسية الثانية، أي انطلاقه من الوجود الإلهي الضروري والموضوعي، ستكون غائبة.

5,1,6. إن طريق الوصول إلى الوجود الإلهي هو طريق غير مباشر كما يفترض ذلك أنسليم

إذا كان بإمكاننا الوصول إلى معرفة الوجود الإلهي بطريقة أو بأخرى، فإن ذلك سوف لن يكون إلا بطريقة نعرفه عن طريقها في ذاته، لكن لن يكون ذلك ممكنًا إلا بطريقة غير مباشرة فقط، عن طريق الأشياء الفانية. وعندما يكون بإمكاننا مشاهدة

(1) المرجع السابق نفسه، I, 4; 1-3.
(2) المرجع السابق نفسه، I, 5.
(3) المرجع السابق نفسه، I, 5, (594).
(4) المرجع السابق نفسه، I, 6.
(5) المرجع السابق نفسه، I, 6 (596).
(6) Mihi autem det Deus, ut divinitatis, quae vocari nominarique non potest, multa variaque nomina pro Dei dignitate celebrem et non auferat sermonem ab ore meo.
Ebd., I, 8, (598 a; 290).

الله بطريقة مباشرة، كما يقول طوماس الأكويني ودونيس سكوتوس، يكون بإمكاننا كذلك أن نعرف الوجود الإلهي، واختيار هذا الأخيركنقطة بداية معرفة الله. وبسبب معرفتنا الإنسانية فإن معرفتنا لله سوف لن تكون إلا غير كاملة. وسوف لن تتم هذه المعرفة إلا عن طريق المخلوق، بالمرور بالطريق السالب via negativa، كما يؤكد على ذلك ديونيسيوس أريوباجيتا[1]: «أو لم نقل بحق بأننا لا نتعرف على الله عن طريق جوهره (يعني بأن وجوده غير معروف ويفوق كل عقل وكل روح)، بل عن طريق نظام الأشياء، التي خلق والتي تحمل في ذاتها في الوقت نفسه تشابهات خاصة معه، لمعرفة ذلك الحسن الأعلى»[2].

من خلال هذا، نستشف إذن بأنه لا يمكننا معرفة الوجود الإلهي في ذاته بطريقة مباشرة، بل بطريقة غير مباشرة فقط عن طريق المخلوق (كما هو مؤكد في الطريق الخامسQuinque viae الأكويني مثلًا)، وليس عن طريق ما يسمى بـ«البرهان الأنطولوجي»، الذي يفترض إمكان معرفة الجوهر الإلهي في ذاته عن طريق معرفة الوجود الإلهي. يتضح من هذا بأن اعتراض طوماس الأكويني على أنسليم يكون مبرهنًا عليه، وهو اعتراض يؤكد بأن أنسليم لم يميز بوضوح بين quod se (في ذاته) وبين quod nos (لنا).

6,1,6. الاعتراض على إمكان معرفة الوجود الإلهي عن طريق الإيمان والنتائج الفلسفية لذلك

اعترض جاولينوس Gaulinos وطوماس الأكويني على إمكان الإيمان المسيحي قيادتنا فلسفيًّا إلى معرفة الوجود الإلهي بطريقة مستقلة تمامًا عن هذا الإيمان. ويؤكد هذا الاعتراض بأنه لا يمكننا أن نفهم تثليث الله في وجود إلهي واحد عن طريق العقل الإنساني، أو بفضل هذا الأخير. وإذا كان هذا التثليث، كما نعتقد نحن المسيحيين، يشكل موضوعيًّا الوجود الإلهي، فكيف يمكننا كمسيحيين أن نؤكد بأننا نعرف الجوهر

(1) كما أسمي ذلك على ضوء التقليد، لأن كل البراهين على عدم أصالته والتي أتى بها المثقفون لم تقنعني، وعلى الرغم من أن ديونيسيوس يرى الخطأ في العالم المثقف (دجال).

(2) Dionysius Areopagita:
An non potius vere dicatur, quod Deum non cognoscim,us ex natura ejus (id enim quod natura ejus est ingognitum est, et omnem rationem ae mentem superat), sed ex ordine omnium reum, tamquam ab ipso proposito, et imagines quasdam ac similitudines exemplarium ejus divinorum in se habente, ad cognoscendum illud summum bonum..., via et ordine pro viribus ascendimus in ablatione et in superatione omnium, et in omnium causa.
Ebd., VII, 3 (870 D-871 A; 461).

الإلهي؟ ويمكن التعبير عن هذا الاعتراض باستقلال تام عن الإيمان عندما ننتبه بأنه لا يمكن من وجهة نظر فلسفية أن نؤكد بأن لا اليهود ولا المسلمين، الذين يعتقدون بوحدانية الله (أي الوحدانية التي لا تتشكل بفضل ثلاثة أشخاص)، ولا المسيحيين، الذين يعتقدون في التثليث، معهم الحق أو ليس معهم الحق؛ لأن معرفتنا للكائن المطلق لا تكفي لكي نجيب عن هذه المسألة إيجابًا أو سلبًا. وعلى اعتبار أننا فلاسفة، فإننا لا نتوفر على أية معرفة للإجابة عن هذا السؤال المهم، الذي يهم جوهر الله؛ ويدلّ هذا بوضوح بأنه لا يمكن معرفة الوجود الإلهي مباشرة.

نلاحظ هنا بالضبط كيف استطاع اعتراض طوماس الأكويني أن يتأسس. هذا الاعتراض المعروف بسخريته وبنقده. فالأكويني لا يتهم برهان القديس أنسليم ببساطة، لكنه يقول بأنه ليس فقط صحيحًا في جوهره، على اعتبار أنه يتضمن جوهر الله في وجود الله[1]، لكنه برهان صحيح في ذاته؛ والمشكل هو أن صلاحيته هذه لا يمكن أن تُرى إلا من طرف الملائكة في السماء وليس من طرفنا نحن سكان الأرض، الذين لا يملكون مثل هذه المعرفة عن الله. وبهذا فإن طوماس الأكويني لا ينتقد في العمق في اعتراضه برهان أنسليم في ذاته، بل يعترض فقط على المعطيات المعرفية لفرضياته. وبما أنه قال بأن هذا البرهان يعد صالحًا للملائكة في السماء، فإنه قد ترك الباب مفتوحًا على مصراعيه ولم يجبنا على احتمال ما إذا كان هذا المتصوف الكبير، الذي هو أنسليم الذي كان يأخذ تجربته الإيمانية دائمًا كنقطة بداية مهمة، لا يمتلك إمكان مشاهدة الطبيعة الإلهية؛ وقد عرف الأكويني نفسه هذه التجربة الصوفية نفسها، وهو السبب الذي أدى به إلى استحضار صفة «المُعلم

---

(1) انظر:

Thomas von Aquin, De veritate (QDV), Qu 10 ar 12, co: «sed in deo esse ipsius includitur in suae quidditatis ratione». انظر كذلك Thomas von Aquin, Summa contra gentiles (SCG), Ib 1 cp 11 n. 1: «... simpliciter quidem deum esse per se notum est: cum hoc ipsum quod deus est, sit suum esse».

وتتمة هذا النص، وبناء الاعتراض الأساسي ضد أنسليم يتم هكذا:

«sed quia hoc ipsum quod deus est mente concipere non possumus, remanet ignotum quoad nos».

انظر كذلك:

ST 1 qu 2 ar 1 co: «... deus enim est suum esse... sed quia nos non scimus de deo quid est, non est nobis per se nota» (haec propositio).

انظر كذلك النصوص التي سوف نذكرها لاحقًا. وفيما يتعلق بمواقفه الخاصة بعدم امكان معرفة الجود الإلهي نظرًا لضعف العقل الإنساني، انظر:

Thomas von Aquin, ST 1, qu 12 ar 1 co; qu 12 ar 2 co; qu 12 ar 4 co; ibid., ar 5 co.

الأسمى»، الذي طور في إطارها برهانه على صلاحية هذا البرهان للملائكة وعلى كونه ليس في متناول البشر. وإذا اعترف المرء بأن التجارب الجديدة لـ (الوجود هنا) يمكنها أن تحتوي على جواهر جديدة، لا تكون في متناول كل البشر، فإن المرء قد يمكنه الاعتراف فلسفيًّا بإمكان الوصول إلى معرفة الوجود الإلهي في ضرورته المطلقة عن طريق تجربة التصوف للمؤمن.

2,6. الاعتراض الراديكالي ضد إمكان معرفة الوجود الإلهي: إمكان البرهنة على التناقض الداخلي لفكرة الله

يتمثل البرهان الرابع، الذي يضع إمكان قيام معرفة الضرورة الموضوعية لله وصلاحية الوجود الإلهي في ذاته الأنسليمي موضع تساؤل، أو ينفي إمكان قيام مثل هذه المعرفة، في الأطروحة القائلة بأن الطبيعة الإلهية تحتوي على تناقض داخلي؛ أو على الأقل إن كل تمظهرات مثل هذا التناقض متوفرة. وبهذا الاعتراض يمكن أن يأخذ أشكالًا مختلفة، سنذكر أهمها فيما يلي.

1,2,6. إن فكرة اللانهائي هي فكرة متناقضة

يمكن للمرء أن يسلم بأن فكرة اللانهائي تضمر الكثير من المتناقضات في الميادين التي يكون فيها عقلنا أكثر مباشرة بالمقارنة مع معرفته لله. وقد برهن زينون Zenon على أن فكرة إمكان قسمة المكان إلى ما لانهاية وإمكان قسمة كل متتابع إلى ما لانهاية كذلك، وبأن الحركة، التي تفترض اللانهائي، تقود إلى التناقض. والشيء نفسه يمكن قوله فيما يتعلق بالمتناقضتين الأوليين لكانط في «نقد العقل الخالص»، حيث برهن بأن إشكالية لانهائية المكان والوقت تقود بالضرورة إلى مضادات متناقضة وبأن المكان والوقت لا يمكن أن يكونا واقعيين موضوعيين. وبالطريقة نفسها تُظهر تعاليم الكمية (كتعاليم «كمية كل الكميات مثلًا، والتي لا تتضمن هذا العنصر»)، بأن الرياضيات والمنطق نفسيهما، اللذين يعدان العلمين الدقيقين بلا منازع، قد دخلا أيضًا إلى حيز الأزمة الأساسية لمشكل المتناقضات. وسوف لن نتوقف طويلًا عند هذا، لأننا خصصنا لهذه الإشكالية مؤلفًا مستقلًّا[1].

يمكن للمرء الآن تطبيق هذا الاعتراض على البرهان الأنطولوجي: إذا كانت فكرة «نهائية اللانهائي»، أي لانهائية القسمة، النقطة، المكان إلخ، تُنتج متناقضات واضحة، فكم متناقضة توجد في فكرة اللانهائي المطلق للوجود الإلهي؟ ألم يشر

(1) انظر: J. Seifert, **Widerspruchfreiheit**.

أوغسطين في بداية شهاداته بكلمات واضحة إلى هذه المتناقضات الظاهرية للأكبر والأعلى والأصغر للوجود الإلهي الذي يوجد في كل مكان ولا يوجد في أي مكان[1]؟ أولم يقل ديونيسيوس أريوباجيتا الشيء نفسه بالكلمات التالية: «يؤثر في كل شيء (ويسري في كل شيء)، لكنه ثابت في ذاته، ثابت ومتحرك، ولا يبقى أبدًا ساكنا ولا يبقى أبدًا متحركًا، ليست له لا بداية ولا نهاية ولا وسط، غير متضمن في شيء من الأشياء الموجودة، ولا يعتبر واحدًا منا»[2].

إذا أراد المرء دراسة هذه المتناقضات ومتناقضات أخرى معروفة للانهائي المطلق، كوحدة وتعارض حرية وضرورة الكائن والجوهر، أزليته وعدم انفصاله عن الوقت، الفردانية أو الوحدانية الفعلية إلخ، فإنه سيلاحظ بأن أسباب هذا التناقض وعدم فهم هذا التناقض يتحدان، وغير معقدين بهذا التعقيد نفسه الذي نعرفه بالمقارنة مع المتناقضات التي تنتمي إلى إشكالية اللانهائي في الرياضيات.

2,2,6. محاولتان للبرهنة على تناقض فكرة الله

نجد في إطار المحاولات التي اهتمت بالبرهنة على تناقض فكرة الله محاولتين مهمتين. ففيندلي في أعماله المبكرة يعتقد بأن فكرة الله هي فكرة سخيفة ومتناقضة في ذاتها، لأن الوجود يكون دائمًا وضروريًّا عرضيًّا[3]. ويعتمد في تأكيده هذا على كانط وبالأخص على المنطق المعاصر، الذي لا يأخذ أبدًا حكمًا واقعيًّا كحكم ضروري. وبهذا أكد سنة 1948 بأن الإلحاد هو النتيجة الوحيدة التي يصل إليها المرء عندما يؤكد بأنه يجب التفكير في الله، الذي يفترض مسبقًا في الطقس الديني، كوجود ضروري، لأن ذلك أمر متناقض في ذاته (للسبب الذي ذكرناه). كان من الضروري إذن أن يكون كانط نفسه ملحدًا، لأنه أكد هو كذلك جوهريًّا على عرضية وعدم ضرورة وجود الوجود. وسنرجع إلى هذا الاعتراض وندحضه عندما نناقش المجموعة الثالثة من الاعتراضات والفرضية الأساسية الثالثة لبرهان وجود الله عن طريق الجوهر الإلهي.

هناك باحثون يرون تناقضًا في مفهوم الله مباشرة في وجود الله ذاته وليس في

---

(1) Augustinus, **Confessiones** I, 1.

(2) in omnia means et in se manens, et stans et se movens, et neque stans neque movens; neque principium vel finem vel medium habens; nec est in quopiam eorum quae sunt, neque quidam eorum est.
Dionysius Areopagita, op. cit., V, 9 (433).

(3) انظر: J. N. Findlay, «**Can God' s Existence be Disproved?**». انظر كذلك للمؤلف نفسه: **Ascent to the Absolute**, P. 13, حيث يصحّح فيندلي موقفه القديم، بل يسحبه نهائيًّا.

العلاقة بين الجوهر والوجود. وقد اعتقد جول فويليمين J. Vuillemen بأنه اكتشف تناقضين في هذه الفكرة: تناقض منطقي ـ رياضي وتناقض نسقي ـ إبيستمولوجي (وهي المتناقضة التي أكد عليها بالطريقة نفسها سونطاج F. Sontag)[1].

يتمثّل جوهر فكرة الاعتراض الأول في الافتراض القائل بأن العناصر الثلاثة لتعريف عقلي لله تتضمن تناقضًا. وهذه العناصر هي:

1) **عالم عرضي**، والذي يقابل «الدرجة الكاملة Gradus perfectionis عند أنسليم.

2) **علاقة بين الله والمخلوق**، حتى وإن كانت هذه العلاقة سلبية، وكمثال على ذلك هناك التشابه الذي يقره أنسليم بين مجموع الكمال، الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه، وبين الكمال الفاني.

3) **تعالي الله عن العالم**، كما هو عليه الحال في فكرة عدم إمكان التفكير في شيء أكبر من الله. ويفترض فويليمين بأن كل تعريف عقلي لله يجب أن يحتوي على مجموع هذه اللحظات ويجب أن يتضمن علاقة وتعاليًا بينها.

يحاول عن طريق مثال الأعداد الترتيبية أن يبرهن بأن العدد الترتيبي اللانهائي هو سخافة بما أنه يتوفر على كل الشروط الثلاثة التي ذكرناها؛ والشيء نفسه ينطبق على متناقضة تعاليم الكمية. وبما أنه من المستحيل أن يكون اللانهائي لانهائيًا، سواء أكانت له علاقة في مجموعة ما، أو كان من الممكن أن يصل بطريقة متعالية إلى «الخطوة الأخيرة» أو إلى «النقطة الأخيرة» في المجموعة، فإن النتيجة هي كون هذه الطريقة من التفكير متناقضة. وهو ما يعبّر عنه فويليمين بالتناقض الرياضي ـ المنطقي.

يأخذ التناقض النسقي ـ الإبيستمولوجي ـ الذي نجده عند سونطاج بالطريقة نفسها التي نجدها بها عند فويليمين ـ منطلقه من تناقض ظاهري معروف بين تحديد الله من جهة كـ«الوجود الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه»، ومن جهة أخرى كالوجود الأكبر مما يعتقد[2]. ويبني فويليمين حجته على هذا التناقض، بتأكيده بأن المرء يؤكد إمكان التفكير في الله وعدم إمكان التفكير فيه في

---

(1) Jules Vuillemen, **Le Dieu d' Anselme et les apparences de la raison**. «عرضه ومناقشته لـ: Id quo nihil maius cogitari potest.. فيما يتعلق بالإمكان الداخلي لتعريف عقلي لله» انظر كذلك سونطاج، المرجع السابق نفسه له.

(2) Anselm, Prosl., 15.

الوقت نفسه. وهذا بطبيعة الحال تناقض. ويحاول من جهة أخرى أن يبرهن بأن كل وظيفة هذا التناقض لم تهمل مطلقًا من طرف أنسليم، في الوقت الذي يقود السماح بها إلى زرع التناقض في قلب مفهوم الله عامة وقلب البرهان الأنسليمي خاصة. وينتج عن هذا استحالة قيام البرهان الأنطولوجي وتناقض فكرة الله.

إذا أخذنا بعين الاعتبار تنوع هذه البراهين، التي إما أن تأكيدها يقود إلى عدم إمكان معرفة الوجود الإلهي، أو على الأقل تشكك في إمكان معرفة الله عقليًّا، فإن كل وزن وأهمية الركيزة الثانية للبرهان الأنطولوجي على وجود الله تتضح.

في نهاية المطاف عندما يكون بالإمكان تجاوز هذه الاعتراضات وعندما يكون بالإمكان البرهنة على إمكان معرفة الوجود الإلهي الضروري والموضوعي، فإنه يكون من الممكن إذن تأسيس البرهان الأنطولوجي.

الجزء السابع

معرفة عدم تناقض الجوهر الإلهي والضرورة المطلقة لهذا الجوهر

1,7. كل معرفة لله، وبالخصوص كل برهان على وجود الله عن طريق العالم، تفترض معرفة الجوهر الإلهي الضروري والموضوعي

تدافع الحجة الأولى هذه عن إمكان معرفة الوجود الإلهي وتعتبر في الوقت نفسه دحضًا للاعتراضات السابقة على عدم إمكان معرفة الوجود الإلهي، وهو دحض توجهه أساسًا إلى كل فلسفة تبحث عن البرهنة على وجود الله خارج الله، أي في العالم، كما هو الشأن بالنسبة لطوماس الأكويني، للتأكيد بأنه لا يجب التشكيك في إمكان البرهنة على وجود الله بطرق وبراهين أخرى كالبرهان الأنطولوجي.

لنرجع ولو باختصار شديد إلى الخطوات الأساسية الأولى في البرهان الطوماسي على وجود الله، وليكن ذلك مثلًا من خلال «الحركة» أو من ديمومة العالم، من خلال نظام السببية، من خلال لا ضرورة الوجود هنا أو عدم كمال العالم.

أولًا: إننا نعرف من خلال خاصيات العالم بأن هذا الأخير، «المتحرك» (المؤقت)[1]، هو عرضي، غير كامل إلخ. من هنا فإنه من المستحيل أن يشرح وجوده من خلال نفسه: فلا يستطيع أن يعرف بما فيه الكفاية لا وجوده هنا ولا الحدود الخاصة بوجوده عن طريق ذاته بذاته[2].

ثانيًا: تكمن الخطوة الأكثر أهمية لهذا البرهان في معرفة اعتبار الوجود المخالف تمامًا للعالم، والذي يمتلك صفات الأزلية ووجوده الضروري إلخ، هو الوجود الوحيد الذي يمكنه أن يملك سبب وجوده بذاته. نتعرف في هذه الخطوة من

(1) لقد اهتممنا بتأويل هذا البرهان انطلاقًا من حركة العالم وانطلاقًا من المحرك الذي لا يتحرك في وجود الوقت في: J. Seifert, **Essere e persona**, Ch. 10

(2) انظر المرجع السابق نفسه، جزء 11 ـ 13.

خلال انعكاس العالم وعدم قدرته على شرح وجوده الخاص على طبيعة أخرى مغايرة تمامًا للعالم، ويتعلق الأمر بالطبيعة الإلهية أو الطبيعة غير المتغيرة والأزلية، أي الوجود الموجود بالضرورة إلخ. وتعتبر هذه الطبيعة، الطبيعة الوحيدة التي تملك إمكان شرح وجودها من خلال وجودها هي ذاتها. وتتمثل الخطوة الثالثة التي تؤسس هذا البرهان في معرفة كون الطبيعة التي تعرف نفسها بنفسها هي الطبيعة الوحيدة التي تمتلك الشرح النهائي للعالم.

على أساس هذه الأحكام أو المعارف الثلاث المختلفة والتابعة منطقيًّا لبعضها بعضًا، (تجدر الإشارة إلى أن سارتر مثلًا لا يعترف إلا بالحكم الأول، وبارمنيد لا يعترف إلا بالحكمين الأولين، وطوماس الأكويني يعترف بالأحكام الثلاثة)، يكون من الممكن بناء المقدمة المنطقية الأولى للبراهين العرضية المختلفة، أو للبراهين الكوسمولوجية على وجود الله والتي يمكن تقديمها هكذا: إذا كان العالم يوجد فإن الله يوجد إذن. إن المقدمة المنطقية الثانية لهذا البرهان، التي تؤكد على الوجود الفعلي للعالم وتستنتج من هذا تأكيدها على وجود الله، تخلص عن طريق هاتين المقدمتين، اللتين لا تعبران إلا عن قياس معين؛ إلى التالي:

إذا كان العالم موجودًا، فإن الله يوجد إذن؛
العالم موجود،
إذن فالله موجود.

من الواضح إذن بأن الخطوة الثانية هذه، والتي تقود إلى معرفة المقدمة المنطقية الأولى الخاصة بفعل المعرفة، أي معرفة حقيقة هذا الحكم، الذي يؤكد على أن الوجود المستمد من الصفات الإلهية هو (وحده) الذي يمكنه شرح نفسه بنفسه، هي خطوة مهمة جدًّا لمعرفة حقيقة المقدمة المنطقية الأولى وكذا معرفة حقيقة استنتاج هذا البرهان. وعلى أساس هذه المعرفة يكون من الممكن استنتاج الخطوة الأساسية الثالثة والتأكيد بأن هذا الوجود الذي يمكنه شرح نفسه بنفسه يملك الأسباب الكافية ليكون سببًا للعالم، الذي لا يمكنه طبقًا للمقدمة المنطقية الأولى أن يوضح وجوده بنفسه. إذن، وإذا سلمنا بأن لوجود ما علاقة بالصفات المطلقة، لكن لا يمكننا أن نعرف بالفعل ما إذا كان بإمكان هذا الوجود شرح نفسه بنفسه، فإن هذا البرهان سيكون في مجمله غير ذي جدوى ولا يمكن الوصول إلى الخطوة الثالثة، لأن الوجود الذي لا يمكنه أن يشرح نفسه بنفسه، لا يمكنه بطبيعة الحال أن يملك أساس وجود آخر.

تفترض كل البراهين الكوسمولوجية وكل البراهين العرضية على وجود الله المعارف الأساسية والمهام التالية:

1. يمكن لمعرفة وجود مطلق أو لمعرفة طبيعة وجود مختلف تمامًا عن العالم (أزلي، كامل بصفة مطلقة، موجود في ذاته ومن خلال ذاته إلخ) أن تستوعب الصفات الوجودية لهذا الوجود ـ على ضوء عدم إمكان معرفة العالم نفسه بنفسه ـ. وبالنسبة لكل البراهين العرضية، فإنه لا يجب التعرف على هذه الطبيعة بصفاتها المطلقة كجوهر موضوعي وغير مخلوق فقط، لكن يجب كذلك التعرف على أن هذا الوجود هو الوجود الوحيد الذي يمتلك هذه الخاصيات الإلهية ويمكنه معرفة نفسه بنفسه ويمكنه أن يوجد خارج نفسه، وعلى أن هذا الوجود هو الوجود الوحيد الذي لا يتطلب سبب وجوده سببًا آخر خارجًا عنه. ومن أجل معرفة هذا يجب إذن التعرف على الضرورة الموضوعية وعدم تناقض الجوهر الإلهي.

2. ويجب كذلك معرفة كون العالم لم يؤسس نفسه بنفسه وأن الوجود الذي يتوفر على وجوده من وجوده ذاته هو الذي يقدم شرحًا لوجود الوجود الذي لا يستطيع تقديم شرح لوجوده بذاته ـ الحقيقة التي تتوفر على الصفات الإلهية هي الحقيقة الوحيدة التي يمكن أن تقدم شرحًا لوجود العالم ـ. ومن أجل فهم العلاقة، أو أكثر من هذا من أجل فهم هذا السلوك الأنطولوجي المُؤَسِّس للعلاقة بين العالم والله، فإنه من الضروري فهم الوجود الموضوعي لطرفي هذه العلاقة على الأقل مبدئيًّا، إذا لم نقل بالكامل.

تفترض هاتين المعرفتين الأساسيتين، التي تتأسس عليهما مجموع البراهين العرضية على اختلاف نقط بداياتها (باختلاف جوانب فناء العالم ومطابقتها للصفات المطلقة)، بصورة واضحة ـ كما أشرنا إلى ذلك سابقًا ـ ليس فقط بأنه بإمكاننا معرفة الوجود الموضوعي للعالم؛ بل يكون بإمكاننا أيضًا الوصول إلى الوجود الإلهي الموضوعي، أي إلى الوجود المطلق. وعندما نفترض (كما افترض ذلك فيورباخ، كانط وسارتر) بأن فكرة الله ما هي إلا فكرة مخلوقة من طرف العقل الإنساني أو إنها قد شكلت بالضرورة من طرفه، وبأن هذه الفكرة لا يمكن أن تمنحنا معرفة حقيقية عن الوجود الإلهي؛ فإن البراهين الكوسمولوجية ستسقط، لأن معرفتنا للعالم لم تقدم لنا إلا فكرة ذاتية عن فكرة الله وليس علاقة وجودية موضوعية بين العالم والله. ومعرفة الوجود الإلهي الموضوعي كالوجود الذي يكون وحده قادرًا على تأسيس وجوده وتأسيس وجود العالم، هي وحدها المعرفة التي تسمح بتأسيس البرهان الكوسمولوجي. وإذا لم نكن نتوفر على معرفة من هذا القبيل، فإن الخطوة المعرفية التي تؤكد على عدم إمكان فهم العالم (وقد اعترف سارتر مثلًا بالشيء نفسه) ستكون صحيحة، وستكون الخطوتان الفكريتان الأخريان ـ اللتان تعتبران من الأهمية بمكان للبرهان الكوسمولوجي ـ غير صحيحتين.

نفترض بأن البراهين الكوسمولوجية والبراهين العرضية تحتوي على معرفة صحيحة لوجود ما. وهذا الوجود هو وجود مخالف بصفة راديكالية لكل الموجودات المخلوقة في العالم. ونفترض في الوقت نفسه بأننا نعرف واقعتين ميتافيزيقيتين مهمتين فيما يتعلق بهذا الوجود: أولًا إن هذا الوجود يؤسس نفسه بنفسه ولا يحتاج لمن يؤسسه، ثانيًا إن هذا الوجود الذي يمتلك هذه الصفات الإلهية هو الأساس الميتافيزيقي الأخير للوجود الذي يمكن للعالم أن يمتلكه.

ليكن واضحًا للمرء ـ ولهذا السبب نكرر هذه النقطة ـ أن كل البراهين العرضية سوف لن تكون صحيحة وسوف لن تكون لها أية أهمية، أو أنها ستكون مؤسسة على مقدمات منطقية خاطئة أو غير واضحة، إذا لم يكن الوجود الإلهي المطلق وجودًا حقيقيًّا وضروريًّا وغير مخلوق من طرف الإنسان. وسيكون من الممكن في آخر المطاف التفكير فيه وعدم إقصائه. وبهذا فإن الطبيعة الإلهية التي تطابق (س X) ستكون متناقضة في ذاتها وغير موجودة أو تمتلك صفات مخالفة للصفات التي افترضنا بأنها تتوفر عليها. فمثلًا قد يكون الله والعالم متشابهين في الحقيقة، كما تفترض ذلك الحلولية. أو قد يكون الله الذي يفسر عن طريق العالم فكرة مطلقة خالصة فقط، أو يحرك نفسه بنفسه، وأن العالم ما هو إلا مجموع تاريخه كما افترض ذلك سبينوزا أو هيغل. قد تكون فكرة الله إذن خيالًا محضًا، وقد يكون من الممكن أن الله لا يستطيع لا شرح نفسه ولا شرح العالم، كما يفترض فيورباخ Feuerbach، نيتشه Nietzsche أو سارتر مثلًا. وسيكون من الممكن إذن اعتبار العالم، كغير ممكن شرحه وعرضي، ببساطة كـ«زائد» (de trop) وتافه كما هو الشأن عند سارتر.

باستثناء هذا ـ ولتأسيس البرهان العرضي ـ يجب على جوهر الكائن المطلق أن يمتلك ليس صفات من هذا القبيل فقط، التي تكفي لتأسيس نفسه بنفسه؛ لكن يجب عليه أن يمتلك كذلك صفات أخرى كحرية الاختيار مثلًا، التي توضح بأن الوجود غير الأزلي والعرضي مخلوق من طرفه (أي الكائن المطلق). يمكن للوجود المطلق أن يؤسس نفسه بنفسه، لكن العالم لا يمكنه ذلك، وبهذا فإنه يجب رفض الكون لأنه خيال محض فقط (بارمنيدس) أو اعتباره تافهًا في ذاته وغير ممكن شرحه (سارتر، روسل Russell). ومعرفة حقيقية للجوهر المطلق الموضوعي هي وحدها تأسيس صحيح لكل برهان على وجود الله انطلاقًا من العالم. وبرهان من هذا القبيل لا يفترض الصلاحية المنطقية لأشكال الاستنتاجات فقط، لكنه يفترض أيضًا تثبيت استنتاجات هذا البرهان بالمقدمات المنطقية الحقيقية. وصحة المقدمات المنطقية لكل البراهين العرضية تابعة لحقيقة معرفة الوجود الإلهي، الذي يعتبر جوهر المطلق.بطبيعة الحال، لذا فإن هذا البرهان يفترض كذلك معرفة وجودية موضوعية للزمن، للمادة، للحركة، للعرضية، لعدم

الكمال إلخ. وإذا كانت هذه الأشياء مقولات نطبقها ضروريًّا على التمظهرات، كما يعتقد ذلك كانط؛ فإن كل البراهين على وجود الله ستكون غير صحيحة. وفي هذه الحالة فإن اعتبار الله عند كانط كمُسَلمَة أخلاقية للعقل العملي الخالص سوف لن يكون له أي أساس موضوعي، إذا لم يكن كانط لا يفترض مسبقًا معرفة الوجود الموجود في ذاته للحرية والأخلاق ـ كما يشير إلى ذلك بطريقة ضمنية في بداية نصه «تأسيس لميتافيزيقا الأخلاق»، حيث يؤكد بأنه يعرف بأنه لا يمكن التفكير في شيء حَسَنٍ Gut ليس له حدود خارج العالم، إلا إذا كان المفكّر هو إرادة حسنة[1].

2,7. تطوير برهان معرفة الوجود الإلهي كافتراض بالنسبة للبرهان الكوسمولوجي على وجود الله. البرهنة بأن معرفة الوجود الإلهي الموضوعي من خلال البراهين العرضية هو مفترض في أماكن ثلاثة مختلفة

يوصلنا التحليل الدقيق إلى نتيجة كون البراهين العرضية، مثلًا الطرق Viae الطوماسية الخمسة، تفترض معرفة الوجود الإلهي الصحيح في ثلاثة أماكن مختلفة من الحجج المقدمة في إطار هذا البرهان.

1,2,7. افتراض معرفة صحيحة لصفات الوجود الإلهي في كل «خطوة» من خطوات البرهان الكوسمولوجي على وجود الله من أجل بناء المقدمة المنطقية الأولى لهذا البرهان

يُفترض في كل «الخطوات» المختلفة للبرهان الكوسمولوجي بأنه يمكن فهم الوجود الحقيقي لكل الخاصيات الوجودية للعرضي في نوعه الفريد والموضوعي. ويشكل هذا الوجود نقطة بداية «الخطوة» المعنية بالأمر: مثلًا الديمومة و«الحركة» التبعية للسبب وعرضية الوجود وعدم كمال الكائن. لفترض إذن بأن إلقاء نظرة على العلاقة المتبادلة الحميمة والضرورية بين جوهر الخصائص العرضية وبين الصفات المطلقة التي تقابلها ممكنة؛ وبأنه من الممكن فهم الوجود الحقيقي لهذه الصفات الإلهية ـ على الأقل ما دام هذا ضروريًّا ليمكن القول بكل تأكيد عن الله: إذا كان هناك وجود يطابق هذه الصفات العرضية موجودًا، فإن الوجود الذي يتطابق وخاصيات الأزلي يجب أن يوجد. يجب إذن الاعتراف بأن الكائن غير المتحرك، الأزلي، المخالف للحوادث، الضروري، الموجود إلخ، يمكنه شرح نفسه بنفسه،

(1) انظر: I. Kant, **Grundung zur Metappysik der Sitten**, BA 3 (393) انظر التعليق على هذا لـ Sir David Ross, **Kant's Ethical Theory**. A Commentar on the Grundlegung zur Metaphysik der Sutten, P. 8 ff.

ولهذا السبب قد يكون من الممكن أنه يمتلك شرحًا للوجود المتحرك، الزمني، المسبب، الموجود عرضيًّا وغير الكامل.

افترضت كل هذه البراهين معرفة من هذا القبيل قبل معرفة صحة المقدمة المنطقية الأولى، يعني قبل المعرفة: إذا كان هناك وجود متحرك (زمني) يوجد، فإن محركًا لا يتحرك يوجد إذن. وإذا كان هناك وجود تابع لسبب ما، فلا بدّ أن يوجد هناك سبب أول غير مسبب. وإذا كان هناك وجود عرضي، فإن وجودًا ضروريًّا يجب أن يوجد. وإذا كان هناك وجود غير كامل، فإن هناك وجودًا كاملًا ومطلقًا.

تفترض كل مقدمة منطقية من هذه المقدمات هذه المعرفة الوجودية فيما يتعلق بالموجودات المختلفة راديكاليًّا، التي توضع موضع تساؤل هنا: الديمومة (إمكان الحركة) ـ الأزلية، مسبب ـ المسبب = السبب الأول إلخ. وباستثناء هذا تفترض هذه المعرفة الوجودية هنا بأن الجوهر المسبب من طرف وجود (عرضي) يفترض وجود وجود خالق (مطلق). ووجهة النظر الأحادية (يعني من العرضي إلى المطلق) المارة بالتبعية الوجودية هي إذن أساس التأكيد بأن الوجود الزمني يفترض وجود الوجود الأزلي.

يتأسس كل برهان كوسمولوجي كما رأينا على معرفة حقيقية وليس خيالية لهذين الوجودين وعلاقتهما الحميمة، أي الحقيقة الافتراضية لوجودها: إذا كان هناك وجود يوجد، زمني إلخ، فإنه من اللازم أن يوجد وجودًا أزليًّا.

سيكون الإنسان مخطئًا إذا اعتقد بأنه بإمكانه الاستغناء عن المعرفة الحقيقية لهذا الوجود العرضي أو الاستغناء عن معرفة الوجود المطلق، لأنه ينطلق في المقدمة المنطقية الأولى من الوجود الفعلي للعالم. ففي حالة ما إذا لم تكن معرفة الخاصيات الوجودية العرضية للعالم والصفات المطلقة التي تطابقها غير حقيقية، فإن تأكيد الوجود الفعلي للعالم قد يُنْفَى؛ وبهذا فإن مقدمة منطقية ضرورية لهذا البرهان ستسقط، وبالتالي فإن تأكيد وجود العالم سوف لن يكون حجة على وجود الكائن المطلق.

2,2,7. تفترض وحدة «الطرق» المختلفة للبرهان العرضي المتضمنة لخصائص العرضي وللكائن المطلق إمكان النظر داخل وحدة الوجود الإلهي (ووجود العالم). ولا يمكن كسر هذه الوحدة عن طريق هذه «الطرق» المختلفة

على المرء أن يعي بالضرورة بأن البراهين الكوسمولوجية المختلفة كما هي، «الطرق» الأربعة الأولى لطوماس الأكويني مثلًا، تُبرهن على وجود كائن أزلي فقط، كائن غير مسبب، كائن وجوده ضروري إلخ. كيف يمكن إذن للجملة الأخيرة: «وكل هذا يسمى الله» ـ في الطرق الطوماسية الخمسة مثلًا ـ البرهنة على صحة الأطروحة

القائلة بأن الكائن الضروري والكائن غير المسبب هما شيء واحد؟ لماذا لا يمكن لمطلق موجود بالضرورة أن يوجد («كالوجود في ذاته» لأفلاطون)؟ ولماذا لا يمكن لـ «السبب في ذاته» المغاير لهذا المطلق أن يوجد؟ والشيء نفسه «للحُسْنِ في ذاته» ولعدم إمكان التغير في ذاتها؟ ولماذا لا يمكن أن تكون هذه الأشياء غير مغايرة للألوهية أو للمطلق بالمعنى الأفلاطوني لاختلاف الأفكار المطلقة؟

كل هذا غير ممكن لأنه يمكن إدراكه والبرهنة على التلاحم الواضح للخاصيات الوجودية للكائن العرضي والتلاحم الضروري للصفات الإلهية. باستطاعتنا أن نرى أبعد من ذلك حتى وإن لم نبرهن في هذا الكتاب حول البرهان الأنطولوجي بأن الكائن الزمني المتغير والمتحرك لا يمكن أن يؤسس الوجود هنا ولا يمكن أن يكون موجودًا دون سبب؛ وبأن الوجود العرضي تكون له جوهريًّا علاقة بالوجود في الزمان. لا يمكننا أن نوضح في هذا الإطار[1] كل هذا بوضوح كما فعلنا في كتب أخرى [2].

لا يمكن لمعرفة الربط الوجودي الضروري لكل خاصيات الكائن الزائل، التي تؤسس الطرق Viae التي ذكرنا، أن تكفي لتأسيس برهان على وجود الله. وحتى وإن كانت كل الخاصيات الوجودية المختلفة للكائن العرضي متحدة بالضرورة، فلا يمكن أن نستنتج منطقيًّا بأن الصفات المطلقة المختلفة تنتمي إلى أصل أول، وبهذا فإن فكرة الله قد تكون فكرة متناقضة مع نفسها كما اعتقد ذلك سارتر. من هنا فإنه من الضروري تأسيس طريق جديد لتوضيح الربط الداخلي والضروري للصفات الوجودية الإلهية. وهذا الربط غير ناتج عن الطرق الفردية للبرهان العرضي أو الكوسمولوجي.

---

(1) انظر: J. Seifert, **Essere e persona**, ch. 10-12، حيث أعدنا التفكير فينومينولوجيًّا في البراهين العرضية، وخاصة الطريق Via الأول والثالث والرابع، وأعدنا تأسيسها.

(2) إن الطريق الطوماسي الأول Prima via للبرهنة على وجود الله في Summa theologica مثلًا، ينطلق من الحركة في المعنى الفيزيقي للكلمة والمرور من القوة Potenz إلى الفعل. وقد حاولت بدوري في Essere e persona (الباب العاشر) اختيار الحركة في معناها الميتافيزيقي للديمومة كمنطلق للبرهان الكوسمولوجي، الذي يتضمن في الوقت نفسه بعدًا شخصيًّا، ففقط الوجود الشخصي ـ الروحي هو الذي يمكنه أن يمتلك خصائص الأزلية المطابقة له. وقد تتبعت الكثير من أفكار أفلوطين، القديس أوغسطين، بونافانتورا وأديث شطاين Edith Stein، لكنني حاولت إلى حدّ ما تطوير برهان جديد، كما هو الشأن في الباب الحادي عشر من هذا الكتاب حيث عملت على تقديم شكل جديد للطريق الثالث Tertia via الذي ينطلق من العرضي للوصول إلى الوجود الضروري، وفي الباب الثاني عشر حيث عمدت إلى تقديم فهم جديد للطريق الرابع Quarta via الذي ينطلق من عدم الكمال في العالم إلى تجسيد لانهائي لكل الكمالات الخالصة.

ولا بدّ من التأكيد هنا بوضوح بأن الوجود الضروري كما هو يحتوي في الوقت نفسه على الأزلية، عندما يكون الأمر يتعلق ـ كما يفترض ذلك البرهان العرضي ـ بالوجود الواقعي الفعلي وليس بالوجود المثالي. يجب كذلك البرهنة بأن الوجود الأزلي والوجود الضروري غير متحد مع الوجود المسبب وبأن الوجود الأزلي الكامل وحده هو الذي يوجد ضروريًّا.

يوضح التعمق في وحدة الصفات الإلهية، الذي لا يعني رؤية الله، كما يمكن استنتاج ذلك من تاريخ الفلسفة ـ لنفكر في الأفلاطونية والأفلاطونية الجديدة مثلًا ـ، بأنه بالإمكان افتراض معرفة الوجود الإلهي غير المخلوق، الذي يتوفر على كل هذه الصفات الوجودية التي تتحد فيه بطريقة لا يمكن وصفها. وعن طريق الخطوة الثانية هذه يمكن البرهنة ـ كما افترض ذلك كانط بحق ـ إمكانية تسمية البرهان العرضي كبرهان على وجود الله. ولكي تتم البرهنة على الخطوة المنطلقة من الوجود الجوهري الضروري للوصول إلى الوجود الذي يملك كل الصفات الإلهية الأخرى، يجب افتراض اتحاد كل الصفات الوجودية لله.

سنرجع إلى الحديث بإسهاب عن وحدة الصفات الوجودية لله في إطار مناقشتنا القادمة للسؤال: لماذا يتضمن الجوهر الإلهي بالضرورة الوجود الضروري لله؟ وهذه الخطوة في البرهان الأنسليمي تشترط فهمًا عميقًا لوحدة الوجود الإلهي.

3,2,7. تفترض الحجج الكوسمولوجية (البراهين الوجودية) معرفة صحيحة للوجود في الأماكن التي قامت فيها أيضًا بخطوة إلى هذه الصفات الإلهية (الوحدانية). هذه الصفات التي لا يمكن لخاصيات الوجود العرضي الذي يشكل منطلق هذا البرهان أن يتعرف عليها ويفترض بأن له علاقة مع الوجود الإلهي غير المختزل

هناك سلسلة كبيرة من الصفات الإلهية التي يجب على كل معرفة إلهية فلسفية صحيحة أن تعرفها والتي لا يمكن بأي حال من الأحوال اشتقاقها من «الطرق» الكوسمولوجية المختلفة ولا من الوحدة الداخلية للخاصيات الإلهية التي بُرهن عليها من طرف هذه الطرق.

تنتمي معرفة الصفات الفعلية إلى هذه الصفات، التي تنتمي إلى الأزلية المطلقة لله كالبقاء. فمن أي طريق من الطرق الخمسة لطوماس الأكويني مثلًا يجب استنتاج ـ دون وساطة وجهات نظر وجودية أخرى في الكمال الخالص ـ أن هذا الوجود الإلهي هو وجود عاقل محض وليس من الممكن قسمته وهو حاضر في كل الأزمنة وفي كل الأماكن وفي كل المخلوقات، وبالتالي وجوب امتلاكه لقوة المعرفة، للسلطة وللوجود؟ وكيف يمكن استنتاج أنه لا يمكن أن توجد هناك آلهة متعددة بل إله واحد فقط؟

إذا كان من الممكن معرفة وحدانية الله وصفات أخرى له بطريقة من الطرق عن طريق الطبيعة الإلهية غير المحدودة والكاملة، والتي يمكن البرهنة عليها عندما نؤول هذا البرهان بطريقة صحيحة عن طريق المستوى الكامل وحدود العالم (الطريق الرابع)، فإن هناك بالتأكيد في الفهم الفعلي صفات خاصة جدًّا تنتمي إلى هذا الوجود الإلهي، والتي لا يمكن اشتقاقها بأية طريقة من الطرق من الخروج أو التعالي عن الزمن، الخروج أو التعالي عن الحدود الإلهية. أي تلك الخطوة في الفهم التي تتجاوز كل البراهين الكوسمولوجية للأبعاد المختلفة للحرية الإلهية، للقوة الإلهية، للمعرفة الأزلية المسبقة لما سيحدث في المستقبل، لعدم إمكان قياس الله ولعدم إمكان تحديه. وعلماء الدين الذين اهتموا بالصيرورة وكذا فلاسفة الصيرورة أنفسهم ـ الذين يتبعون وايتهيد Whiteheaed وهارتسهونا Harstone ـ والذين يفترضون بأنه يجب على الصفات الإلهية الكلاسيكية أن تُعوض بالصفات الكلاسيكية الجديدة، يفترضون وجهات نظر خاصة بالصفات الإلهية، والتي يعتقدون بوجودها، تمامًا كسيسيرو Cicero الذي يفترض بأن عدم امتلاك خاصية معرفة الاختيار الحرّ تستبعد إمكان معرفة الله للمستقبل بطريقة مسبقة[1].

إن البحث الذي يأخذ على عاتقه البحث في صفات الله (وفي البراهين التي تؤيد هذه الصفات أو ترفضها، كما هو الشأن بالنسبة لفلسفة الصيرورة) هو الوحيد الذي يمكنه أن يُظهر أن معرفة الجوهر الإلهي عظيمة وبعيدة المنال وأنها تتجاوز كل شيء، كما هو مبين في فهم الوجود الإلهي الموضوعي في المقدمات المنطقية الأولى للطرق المختلفة للبراهين العرضية، وكذا مدى الوحدة التي تتضمنها معرفة هذه الطرق.

عندما نقول بأن معرفة بساطة أو معرفة الوجود في كل مكان تتجاوز نظرتنا للبراهين الكوسمولوجية المتعلقة بالصفات الإلهية، فإننا لا نعني بأي حال من الأحوال بأنه ليست هناك أية علاقة ضرورية أو عاقلة بين هذه الصفات الإلهية وبين تلك التي تعبّر عن الأزلية، الأصل الأول، الضرورة إلخ، التي نتعرف عليها كصفات لها علاقة مباشرة وضرورية بالخاصيات العرضية التي تقابلها والتي تشكل الموضوع المباشر للبراهين العرضية. إننا نعتقد فقط بأنه دون معرفة الوجود الإلهي، الذي يتجاوز كل فهم للصفات الإلهية ويعتبر الشرط المباشر لوجود العالم، لا يمكن للمعرفة اللاحقة، كما عبّر عنها طوماس الأكويني بإسهاب، أن تقوم. من المستحيل اشتقاق مضمون التأكيدات والمعارف المتعلقة بالصفات الإلهية الأخرى بطريقة

(1) انظر في هذا الإطار: Augustinus, **De libero arbitro, De civitate Dei**, Buch V.

تحليلية ـ طوطولوجية من نتائج البراهين العرضية. وتكون معرفة «تركيبية» جديدة في هذه الحالة ضرورية لمعرفة أن الوجود الضروري لا يمكن أن يقدم أي اختلاف فعلي بين الجوهر والوجود مثلًا، ولا يجب بالضرورة أن يكون موجودًا بفضل المعرفة اللانهائية والحضور الأزلي. وعندما نستحضر تأكيدات أفلوطين المتعلقة بفهمه للانهائي، الذي ينفي فيه (فهم) الصفات الإلهية الأخرى على الرغم من أنه يؤكد الضرورة والأزلية إلخ، فإنه يتضح لنا بأن المعارف اللاحقة تقودنا إلى الأحكام التركيبية، التي لا يمكن تحليليًّا أن تكون كنتيجة منطقية للبراهين العرضية.

3,7. وجهة النظر الكانطية فيما يتعلق بأساس البرهان الكوسمولوجي وأساس البرهان الأنطولوجي وفهمه الخاطىء لهما

نلمس في هذه النقطة حقيقة مهمة جدًّا، نلتقي بها في الاعتراض الكانطي الأول على البرهان العرضي، وتتمثل في اختزال البرهان الكوسمولوجي في العرضية (عدم ضرورة الوجود). يؤكد كانط بأن البرهان الكوسمولوجي يفترض البرهان الأنطولوجي (الذي يعتبر في نظره غير صالح). ويستعمل البرهان الكوسمولوجي، في نظره، التجربة في «خطوة وحيدة» فقط؛ يعني الخطوة المعرفية التي تنطلق من العرضي إلى الوجود الضروري. وبعد هذا يبتعد هذا البرهان عن التجربة «ويبحث من خلال المفاهيم». يقول كانط: «إن هذه التجربة تخدم إذن البرهان الكوسمولوجي للقيام بخطوة وحيدة، يعني الوصول إلى الوجود هنا لجوهر ضروري. أما فيما يتعلق بالخاصيات التي يتوفر عليها هذا الوجود، فإن أساس البرهان الإمبيريقي لا يمكن أن يقول أي شيء عنه، بل إن العقل يتخلى عنه نهائيًّا ويبحث وراء المفاهيم على ما يجب على الوجود الضروري عامة أن يتوفر عليه من خاصيات، يعني ما هي الشروط الضرورية من بين الأشياء الممكنة التي يجب على الضرورة المطلقة في ذاتها أن تتوفر عليها. إنه إذن (أي العقل) يعتقد بأنه يجد في المفاهيم هذا الشرط الضروري لوجود واقعي ووحيد، وبهذا يستنتج: كون هذا بكل بساطة هو الوجود الضروري. واضح إذن أن المرء قد افترض بهذا أن مفهوم وجود ما من الواقع الفعلي يكفي لمفهوم الضرورة المطلقة للوجود هنا، ويعني هذا أنه يمكن اشتقاق الثاني من الأول (يعني اشتقاق الوجود الضروري من الوجود الفعلي)؛ وهذه الجملة هي الجملة التي يؤكد عليها البرهان الأنطولوجي، والتي يؤسس عليها البرهان الكوسمولوجي، على الرغم من أن المرء كان يريد أن يتجنبها. إن الضرورة المطلقة إذن هي الوجود هنا انطلاقًا من التعاريف فقط. ولأقول الآن: إن مفهوم «الوجود الحقيقي» هو من نوع المفاهيم، وبالضبط المفهوم الوحيد، التي تتطابق مع الوجود الضروري

ويطابقها؛ يجب أن أعترف إذن بأنه من الممكن أن الثاني قد اشتق من الأول. إن البرهان الأنطولوجي في الحقيقة وحده هو الذي يتأسس على المفاهيم ويأخذ قوته مما يسمى بالبرهان الكوسمولوجي، لأن التجربة المفترضة هناك هي تجربة صعبة/معقدة جدًّا، وهي كذلك (أي معقدة) لكي توصلنا إلى مفهوم الضرورة المطلقة وليس إلى البرهنة عليها عن طريق شيء معين. وعندما يكون هدفنا هو هذا (أي الوصول إلى مفهوم الضرورة المطلقة) يجب علينا أن نغادر بسرعة التجربة والبحث في المفاهيم فقط للعثور على المفاهيم التي تكتمل فيها كل الشروط لإمكان تضمنها للوجود الضروري المطلق»[1].

يظهر لنا أن هذا النص المهم يحتوي في الوقت نفسه على حقيقة مهمة وعلى بعض الافتراضات الخاطئة:

1. عندما يتأمل المرء غنى البرهان الكوسمولوجي أو العرضي، كما هو الشأن مثلًا في الطرق الطوماوية الخمسة، فإنه يجد أن الأمر لا يتعلق فيها باختزال التجربة التي تعتبر أساس هذه البراهين في خطوة واحدة، أي باختزالها في تجربة عدم ضرورة الوجود (هنا). عندما نتأمل الأبعاد المختلفة للحركة والديمومة، وعندما نفكر في الكمالات المحدودة التي توجد في هذا العالم وفي نظام الأسباب إلخ، فإننا نتعرف بسهولة بأن الأمر يتعلق هنا بتجربة شاملة ومتعددة الجوانب للعالم، عكس ما أكده كانط. يمكن لتجربة العالم في كل وجوه نهائيته/زواله أن تأخذ كنقطة بداية هذا البرهان. ويمكن قبول ملاحظة كانط عندما يفكر المرء في نهاية المطاف فقط في الطريق الثالث للقديس طوماس، يعني في ذاك الطريق (المعزول) الذي ينطلق من عرضية وجود العالم.
2. الأهم من هذا في النص الكانطي هو هذا الخطأ الذي مفاده بأن «المفاهيم الخالصة» مستخلصة من التجربة. وهنا نجد أنه ليس هناك أي فرق بين التعاريف وبين الوجود الموضوعي لشيء ما ولم تعالج إشكالية ما إذا كانت هناك تجربة وجودية في الوجود الضروري في ذاته، وبالضبط ما إذا كانت هذه التجربة الوجودية مباشرة أو غير مباشرة مضيئة «في انعكاسها في العالم» وفي وجودها المحدود، أي إنها تستمد تجربتها من الوجود الإلهي المطلق. إن الاعتقاد المتمثل في كون هناك: «هنا تجربة (بعدية) ـ وهناك وصول إلى مفاهيم بسيطة» يسيء بالتأكيد إلى إشكالية إمكان قيام برهان فلسفي على وجود الله.

(1) I. Kant, **Kritik der reinen Vernunft**, B 634-635

حتى وإن فهم المرء ـ بالطريقة الكانطية نفسها ـ هذه الضرورة التي تكمن في مفهوم الله كضرورة تركيبية قبلية، والتي لا تقود بأي حال من الأحوال إلى أحكام تحليلية قبلية، يعني إلى مضمون مفهوم «الله» عن طريق حكم تحليلي، فإن هذا لن يكفي لشرح صلاحية أو صحة إمكان قيام الشروط للبرهنة على وجود الله؛ حتى وإن كان تركيب ما ينتج عن الأفكار المتعالية، أو في آخر الأمر في الإدراك الواعي للعقل، يقود بالضرورة إلى تشكيل فكرة الله وتلحيم لحظات هذه الفكرة بطريقة غير عشوائية، بل بتوحيد هذه اللحظات؛ فإن الأمر يتعلق دائمًا بتفكير ضروري عوض وجود ضروري، بضرورة ذاتية ـ مفاهيمية عوض فكر ضروري ذاتي. ولا يمكننا أبدًا أن نستنتج من هذا النوع من التفكير الضروري أن هذا الكل المتحد ذاتيًّا في الوجود الموضوعي عن طريق عقلنا لا يطابق الوجود الإلهي.

لهذا السبب فإن كل البراهين الكوسمولوجية وكل أشكال البرهان الأنطولوجي على وجود الله سوف تسقط نهائيًّا إذا ما لم يستطع عقلنا أن يصل إلى وجود موضوعي. ويمكن أن نوضح هذا بطرق مختلفة. وإذا اتفق المرء مع ما سبقت الإشارة إليه، فإنه لا يمكن نفي بعض الأشياء المهمة في نص كانط السابق.

1. يرى كانط أنه بدون استنتاج الوجود الإلهي غير المختزل (والذي يراه خطأً في مفهوم الله) فإن البرهان الكوسمولوجي سوف لن يصل إلا إلى وجود هنا ضروري (أو أيضًا صفة من الصفات الأخرى للوجود المطلق) ولن يتوصل أبدًا إلى خصائصه الأخرى دون الرجوع بطريقة من الطرق إلى الوجود الإلهي الفريد، هذه الطريقة التي يكون من المستحيل اشتقاقها طوطولوجيًّا من مفهوم الوجود الضروري. ولكانط حق الاعتراض على تحليل مفهوم الضرورة واستنتاج شيء جديد منه، لأنه يعتقد أن شرط الضرورة الأنطولوجية للوجود هنا لا يمكنه أن يتحقق إلا في فكرة الوجود الحقيقي/الفعلي. ويوجد في هذه المعرفة شيء جديد، أي حكم تركيبي لا يمكن البرهنة عليه إلا موضوعيًّا فقط عندما يكون الربط الضروري بين الوجود هنا الضروري والوجود هنا الفعلي واضح بالفعل. ولا يمكن أن يتم هذا إلا بالتعالي عن مضمون نتيجة برهان الوجود الضروري للوصول إلى معرفة كمال الوجود الواقعي، وهي معرفة تفترض تمامًا كالبرهان الأنطولوجي على وجود الله معرفة صحيحة للوجود الإلهي الضروري.

يمكن التعبير عن وجهة النظر هذه في الكمالات الخالصة. فكل معرفة تجاوزت بطريقة مباشرة نتائج البرهان الكوسمولوجي تفترض إمكان النظر في كمال بسيط غير مختزل، كما يمكننا أن نقول بكلمات دونيس سكوتوس. وعندما نفهم الواقع، الوعي، المعرفة، الحكمة إلخ ككمالات خالصة لا يمكن الوصول إليها، فإنه يكون

من الممكن تبرير الخطوات الأخرى، التي نوعز إليها الكمالات الإلهية الخالصة. ولا يمكن أبدًا للمعارف الأخرى أن تؤسس الكمالات الأخرى كالوجود الإلهي الضروري عن طريق تحليل منطقي لمضمون المفهوم فقط[1].

2. لا يفترض أنسليم، أو البرهان الأنطولوجي كما عبّر عن ذلك كانط، إلا معرفة موضوعية للوجود الإلهي الموضوعي في ضرورته الداخلية، كما يفترض ذلك البرهان الكوسمولوجي كذلك. فكما افترضت الخطوة الأولى في مرورها من (العالم العرضي) إلى (الوجود الضروري) معرفة الوجود الإلهي الضروري، وافتراضت كذلك بأن هذا الأخير يحتوي على الكمال الأزلي وعلى أعلى حقيقة، فإن البرهان الأنطولوجي لا يفترض شيئًا آخر غير الوجود الإلهي الموضوعي والضروري وكون الكمال اللانهائي يحتوي كذلك على الوجود الفعلي الضروري. إن البرهان الأنطولوجي يعترف إذن بالربط الضروري لخاصيتين وجوديتين إلهيتين، لكن في اتجاه معاكس. ففي الوقت الذي ينطلق فيه البرهان الكوسمولوجي من الوجود إلى الكمال، فإن البرهان الأنطولوجي يسلك طريقًا معاكسًا ليستنتج من الكمال الإلهي المطلق ومن العقلانية الموضوعية للوجود الإلهي ضرورة وجود الله.

3. كان كانط على صواب عندما رأى أن صلاحية وصحة البرهان الكوسمولوجي تتضمن صلاحية وصحة البرهان الأنطولوجي. فعندما يتم التأكيد بأن العقل الإنساني يكون قادرًا على معرفة صحيحة للوجود القار والضروري في ذاته، للكائن المطلق، فإن النتيجة التي تتبع هذا هي كون كلا البرهانين على وجود الله صالحين.

ينحرف كانط في هذه النقطة كذلك عن لب الموضوع، لأنه لم ير بوضوح الفرق بين أسس هذين البرهانين. فحتى وإن كان البرهان الكوسمولوجي، تمامًا كالبرهان الأنطولوجي، يفترض معرفة صحيحة للوجود الإلهي، فإنه لا يفترض البرهان الأنطولوجي؛ بل على العكس من هذا فإنه يختلف في أساسه جذريًّا عنه:

أولًا: لا يفترض البرهان الكوسمولوجي، أو على الأقل لا يفترض بوضوح، نقطة البداية الأساسية الثالثة للبرهان الأنسليمي، يعني إمكان استنتاج الوجود من الجوهر، وموضوعيًّا وجوب تضمن الوجود في الجوهر. إنه لا يفترض هذا في أسسه البدائية الواضحة، بل يفترض ذلك على الأكثر بطريقة غير مباشرة جدًّا وخفية تتطلب المناقشة.

(1) انظر: J. Seifert, **Essere e persona**, Ch. 5، والمراجع التي ذكرناه هنالك.

ثانيًا: يستعمل أنسليم معرفة الوجود الإلهي بطريقة مغايرة لما هي عليه في البرهان الكوسمولوجي. لا يتأمل الصلة بين وجود العرضي وبين وجود المطلق كما هو ولا يرجع إلى الالتحام والتبعية الأحادية الجانب بين الوجود الموجود عرضيًّا وبين الوجود الذي يوجد ضروريًّا، لكنه يهتم مباشرة بالوجود الإلهي غير المخلوق والضروري ـ كما هو الشأن عند كل المدافعين عن هذا البرهان كديكارت مثلًا ـ، ويستنتج وجوده الضروري من جوهره بذاته مباشرة.

ثالثًا: أخيرًا نلمس فرقًا أساسيًّا ثالثًا بين هذين البرهانين: فالبرهان الأنطولوجي لا ينتهي فقط إلى العلاقة الوجودية الضرورية بين الوجود العرضي والوجود المطلق من جهة، ولا إلى استنتاج وجود الله من تأكيد الوجود الفعلي للعالم من جهة أخرى. من هنا فإن البرهان يفتقر إلى المقدمة المنطقية للوجود الفعلي للعالم؛ بل إن هذا البرهان الفريد من نوعه يحلل مباشرة الصفات والخصوصيات الوجودية للطبيعة الإلهية، التي تفترضها «الطرق» الطوماوية[1].

يكمن أهم شيء في البرهان الأنطولوجي، يعني البرهان الذي ينطلق من الوجود الإلهي الضروري، في التالي: كما أن الكمال اللانهائي وأعلى البسائط (من البسيط) والروحانية الخالصة للقيومية Aseitaet الإلهية غير المخلوقة والأزلية الإلهية تنتمي إلى الجوهر الإلهي؛ فإن الوجود الإلهي الفعلي والضروري ينتمي كذلك إلى هذا الجوهر. وهو ضروري تمامًا كالصفات الوجودية الإلهية الأخرى. ولهذا السبب فإن الله يوجد ضروريًّا.

4,7. جواب الاعتراضات الطوماوية المختلفة الممكنة على أطروحة، كون البرهان الكوسمولوجي، كما هو الشأن بالنسبة للبرهان الأنطولوجي الأنسليمي، يفترض معرفة الجوهر الإلهي الضروري

إن الجواب عن الاعتراضات الطوماوية الموالية هي من صنف سلسلة كبيرة من الاعتراضات التي أشرنا إليها في بداية هذا الجزء، والتي تضع إمكان معرفة الله موضع تساؤل. يظهر لنا هنا ـ عندما نغضّ النظر عن مضمون هذه الاعتراضات والنفي الواضح لكل معرفة فلسفية لله عند الأكويني ـ أنه بالإمكان التعرف على صحة وصلاحية البرهان الأنطولوجي، لأن ذلك يتطابق والطرق الطوماوية الخمسة. سنأخذ هنا موقفًا نقديًّا من اعتراض فرانس برينطانو ضد إمكان معرفة الله.

---

(1) انظر كذلك: Michael Tooley, «**Does the Cosmological Argument entail the Ontological Argument?**», P. 416 ff.

1,4,7. يفترض الأكويني موضوعية الوجود الإلهي على أساس المقدمة المنطقية الثانية لوجود العالم فقط

يمكن القول في البداية بأن الصلاحية الموضوعية وضرورة الطبيعة الإلهية من خلال برهان طوماس الأكويني مفترضة في الأساس الثاني لمقدمته المنطقية فقط. وتؤكد هذه المقدمة على الوجود الفعلي للعالم. غير أنه من السهل هنا دحض هذا: من الأكيد أنه لا يمكن الوصول عند طوماس الأكويني إلى وجود الطبيعة الإلهية وموضوعيتها التي تعني وجودها الفعلي في الله، إلا في استنتاج المقدمة المنطقية الثانية، التي تؤكد على الوجود الفعلي للعالم. بالفعل، فإن موضوعية وضرورة الوجود الإلهي في ذاته قد افْتُرِضَتَا في المقدمة المنطقية الأولى، التي لا تتحرك إلا في إطار نظام الوجود. وصحة استنتاج البرهان الكوسمولوجي تابعة إذن بطريقة واضحة لصحة المقدمة المنطقية الأولى. عندما يكون اللانهائي المطلق مفترضًا موضوعيًّا في جوهر الوجود العرضي وعندما يكون هذا اللانهائي المطلق يتوفر على قوة جوهر وجوده في ذاته، يكون بالإمكان إذن تبرير استنتاج هذا البرهان. عندما يكون الوجود اللانهائي أو الوجود النهائي نتاج افتراضات ذاتية أو انعكاسات فقط، أو عندما يكون فئات ذاتية وأفكارًا، فإن استطاعة وجود العالم العرضي تأكيد تأسيس برهان وجود الله. هنا لا يمكن للمرء أن يتجنب حقيقة كون الطرق الطوماوية، كما هو الشأن بالنسبة لبرهان أنسليم الأنطولوجي، تفترض الضرورة الموضوعية للوجود الإلهي.

2,4,7. إن فهم علاقة وجودية ضرورية هو أسهل من فهم وجود ما (شكل ثان لاعتراض الأكويني)

يمكن للأكويني الاعتراض هنا والقول بأن فهم العلاقة الضرورية بين وجودين مختلفين هو أسهل من فهم وجود ما في ذاته. إن معرفتنا للوجود الإلهي هي معرفة غير كاملة وناقصة. وصحة هذه المعرفة تتطلب تأكيدًا عن طريق معرفة العالم العرضي. إن فهم العلاقة الوجودية بين العالم والله هي بالفعل أسهل من فهم الوجود الإلهي في ذاته. يعتقد هذا الاعتراض بأنه من الممكن فهم العلاقة الوجودية الضرورية بين طبيعة الله ووجود العالم باستقلال عن مسألة ما إذا كان باستطاعة العقل الإنساني معرفة الجوهر الإلهي أم لا.

قبل الانتقال إلى دحض هذا الاعتراض واعتراضات أخرى لا بدّ من التأكيد على استحالة الإدراك الدقيق للعلاقة بين طبيعتين عوض إدراك كل وجود من هذه الموجودات على حدة؛ لأن كل إدراك من هذه الإدراكات قد يكون مشابهًا للآخر. أكثر من هذا فإن معرفة كافية لعلاقة طبيعتين مختلفتين تتأسس على معرفة كل طرف

من طرفي هذه العلاقة. فكيف يمكن مثلًا معرفة جوهر برتقالة، ومعرفة العلاقة الضيقة بين البرتقال الأصفر والأحمر دون معرفة كل لون من هذه الألوان على حدة. لا يمكن أن ننفي من خلال هذا المثال أن العلاقة بين جوهرين اثنين لا يمكن معرفتها إلا عندما نعرف هذين الجوهرين كل واحد على حدة ونعرف أن العلاقة الوجودية بين طرفي هذين الجوهرين ـ على الأقل «منطقيًّا» إذا لم تكن «زمنيًّا» ـ تأتي في المقام الثاني بعد معرفة كل جوهر على حدة. إن إمكان وتأكيد معرفة العلاقة بين جوهرين تابعة لمعرفة جوهر كل وجود من هذين الوجودين.

3,4,7. اعتراض أكويني آخر: إن معرفة جوهر الوجود المطلق تابعة لمعرفة جوهر العالم. وقد أغفل هذا من طرف أنسليم

يمكن لكل أكويني التأكيد بأن كل معرفة إنسانية توحي بمعرفة العالم، ولهذا السبب فإنه لا يمكن معرفة جوهر الوجود الإلهي إلا عن طريق معرفتنا لجوهر العالم العرضي. وهذه العلاقة التبعية، كما يؤكد على ذلك هذا الاعتراض، هي بالضبط ما نسيه أنسليم وديكارت، اللذان يفترضان نوعًا من المشاهدة المباشرة لله، يعني المذهب الأنطولوجي الذي يحاول الوصول إلى معرفة مباشرة للمطلق أو وجوب الرجوع إلى فكرة مخلوقة عن الله[1]. وبهذا فقد اعْتُرف بالمعرفة الإنسانية بمساعدة الطرق الطوماوية.

يمكن الإجابة عن هذا كالتالي: لم يهتم أنسليم بالفعل بهذا الموضوع ولم يعالج إشكالية كيفية وصول الإنسان إلى معرفة ذاك الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه أبدًا. ويعتبر الإيمان والوحي في أحسن الأحوال كمصدر لفكرة الله. أما ديكارت ومدافعون آخرون عن هذا البرهان فإنهم يتحدثون عن «فكرة مخلوقة» لله.

إن هذه المواقف المعرفية النظرية ما هي إلا وجهات نظر ليست لها أية علاقة جوهرية بالبرهان الأنطولوجي ويجب تمييزها عنه. من الممكن الافتراض مع البرهان الأنطولوجي أن معرفة جوهر الوجود الإلهي هي تابعة لمعرفة جوهر الكائن النهائي[2].

---

(1) لقد أكد على هذا النوع من المذهب الأنطولوجي .N. Malebranche، ورفضه باستمرار روزميني Rosmini. انظر في هذا الإطار النص المهم في: C. Fabro, **Le prove dell esistenza di dio**, P. 382 ff.

(2) حسب روزميني Rosmini، أكبر المدافعين عن البرهان الأنطولوجي في القرن 19 (و الذي له فهم خاص للبرهان الأنطولوجي، ويضع موضع تساؤل إمكان معرفة الله مباشرة)، فإن المعرفة القبلية لله مثلًا والبرهان الأنطولوجي على وجود الله تابعان لفكرة الكائن بصفة عامة (Essere in universale)، والتي (فكرة الكائن) يمكن الوصول إليها عن طريق معرفتنا للعالم، ولهذا السبب فإنه ينفي إمكان معرفة الله في ذاته per se، انظر في هذا الإطار: فابرو Fabro، المرجع السابق نفسه له، ص 383 ـ 387.

إذا أراد الطوماوي الإجابة عن هذا، كيفما كان موقعه في إطار نظرية المعرفة، فإن خاصية البرهان الأنطولوجي سوف تسقط وسيصبح البرهان العرضي هو الصالح. وبهذا فإنه لا يمكن في هذه الحالة الدفاع عن هذه الأطروحة. إن البرهانين معًا يظلان مختلفين عن بعضهما في أشكال مختلفة للطريقة التي يتم بها فيهما معرفة وجود العالم. ويستعمل أنسليم التجربة في العالم بمعنى التجربة الوجودية الخالصة فقط كما أشرنا إلى ذلك سابقًا. إنه يستعمل التجربة إذن كأساس للعلاقة الجوهرية العقلية بين العالم والله للوصول إلى «تجربة جوهرية خالصة» لله؛ يعني عن طريق التفكير في الديمومة والأزلية وفي الوجود العرضي والوجود الضروري إلخ، للوصول إلى الخصوصيات الجوهرية للمطلق وللوجود الإلهي الذي يمكنه أن يشرح نفسه بنفسه. فالجوهر الخالص للعرضي في ضرورته الداخلية، وليس التجربة الإمبريقية للوجود الفعلي للعالم، هي وحدها الكافية كنقطة بداية للوصول إلى معرفة الوجود الإلهي الأزلي الكامل.

توجد مثل هذه المعرفة الجوهرية في أساس المقدمة المنطقية الطوماوية الأولى كذلك، حيث إنه لم يؤكد فيها بعد على وجود العالم أو على وجود الله، لكن يتم التأكيد فيها على العلاقات الوجودية المؤسسة على التجارب الوجودية المحضة فقط، والتي يمكن التعبير عنها في الحكم الاحتمالي كالتالي: إذا كان العالم (الكائن المتحرك، المسبب، غير الضروري إلخ) يوجد، فإن الله يوجد. على العكس من هذا فإن أنسليم، أو البرهان الأنطولوجي المؤول بطريقة صحيحة، لا يستعمل معرفة العلاقة الوجودية بين الله والوجود الفاني، لكنه يهتم مباشرة بالصفات الجوهرية للوجود المطلق، وبهذا فإنه لا يكون بحاجة إلى المقدمة المنطقية الثانية لبرهان الأكويني وكذا البراهين المشابهة له في كتابه «المناجاة»، يعني تأكيد الوجود الفعلي للعالم.

4,4,7. اعتراض رابع: يجب التعرف على إمكان وجود الله (فكرة الله) وعدم تناقضه قبل أن تُشرح حقيقته من طرف البرهان الأنطولوجي. لا يمكن الوصول إلى معرفة عدم تناقض فكرة الله إلا بالمرور بالوجود الفعلي للعالم

إذا كان البرهان الأنطولوجي يدعي حقه في عدم ضرورة معرفة العالم والمرور مباشرة إلى جوهر الكائن الإلهي لاستنتاج الوجود الإلهي الضروري من الوجود الإلهي المتضمن بدوره في هذا الوجود الضروري؛ فإن الطوماوي يمكنه أن يعترض بالحجة القائلة بأن أتباع هذا البرهان (الأنطولوجي) لا يجب أن ينسوا بأنهم افترضوا بهذه الطريقة تناقض الله. وقد أصبحت جملة دونيس سكوتوس ولايبنتز: «إذا كان وجود الله ممكنًا، فإنه إذن حقيقي» مشهورة، على الرغم من أن «الإمكان» لا يؤكد بأن الوجود العرضي يمكن أن لا يوجد، بل يؤكد على عدم تناقض فكرة الله فقط، أو عدم تناقض الوجود الإلهي نفسه.

يجب الاعتراف بالتالي: إذا كانت فكرة الله غير متناقضة في آخر المطاف (يعني إذا كانت وجودًا موضوعيًّا وليس فكرة ذاتية)، فإن البرهان الأنطولوجي قد يكون صحيحًا.

بما أن الأمر يتعلق في فكرة الله بوجود موضوعي ضروري وليس بمفهوم ذاتي من المحتمل أن يكون متناقضًا، فإن الاعتراض الطوماوي يتابع انطلاقًا من هنا، ليؤكد بأنه يمكن في آخر المطاف معرفة الله انطلاقًا من معرفة الواقع. ويمكن التعرف على إمكان وجود وجود من هذا القبيل، يعني عدم تناقضه الداخلي، عندما يكون وجوده مؤكدًا بالفعل. لا يمكن التعرف على إمكان وجود وجود ما والتعرف على غياب تناقضه الداخلي مباشرة عن طريقه نفسه، لأن هذه المعرفة مستحيلة بالنسبة للإنسان. ولا تتم هذه المعرفة إلا عن طريق المرور بمعرفة العالم فقط. تكمن الميزة الأساسية للبرهان العرضي عن البرهان الأنطولوجي في كونه لا يؤسس بطريقة قبلية عدم تناقض فكرة الله، بل يؤسس ذلك عن طريق معرفة الوجود فقط[1].

لا نجد محدودية المعرفة الإنسانية التي تتفق مع المثال المدرسي (السكولائي): «يمكن للمرء أن يصل إلى الممكن عن طريق الواقع»، في البرهان الأنطولوجي، الذي يفترض بأنه يمكن الوصول إلى خاصية عدم تناقض فكرة الله عن طريق حدس مباشر ودون حاجة إلى معرفة وجودية. وهنا بالضبط يكمن وَهْمُ هذا البرهان. فحتى عدم تناقض فكرة كائن عرضي لا يمكن معرفتها مسبقًا، كما برهن على ذلك بارمنيدس. كيف يمكننا إذن أن نعرف بطريقة مسبقة خالصة بأن عالمًا ما يوجد بجانب وجود الله، هذا الوجود (العالم) غير الأزلي المخلوق من طريق الأزلي (الله). هذا العالم الذي يحرك على الرغم من أنه هو نفسه محرك، النهائي التابع للانهائي ولكنه لا يعتبر جزءًا منه (اللانهائي)، الموجود فعليًّا لكنه «سوف لن يوجد مستقبلًا». كيف يمكن لهذا الوجود أن يقود إذن إلى المطلق؟ وكيف يمكننا أن نعرف بأن وجودًا من هذا القبيل ممكن الوجود وليس متناقضًا؟ إن كل هذا غير ممكن، لكن عن طريق المعرفة القطعية التي لا تدع مجالًا للشك للوجود الزائل، للعالم النهائي، يمكننا أن نعرف إمكان وجوده وكذا إمكان وجود ذاك الوجود المطلق. ومن جديد فإن الحقيقة تفرض نفسها لتؤكد بأن المرء يمكنه أن يستنتج الممكن من الحقيقي.

---

(1) انظر في هذا الإطار مقدمة هذا الكتاب التمييز المهم الذي قام به أنطونيو روزميني Antonio Rosminis بين البرهنة على الله قبليًّا وبين معرفة الحقيقة «عن طريق نفسها»، والتي يمكن للمرء أن يسميها .per se nota وهنا (300; a.a.O, P 216) (في الكتاب الأصلي بالألمانية) تمييز مهم آخر بين per se notum وبين الواضح في ذاته .in sich evident وفي Per so notum يميز كذلك بين ما ينير كل البشر وبين ما ينير الحكماء وحدهم.

يمكن للمدافعين عن هذا الاعتراض أن يقولوا بأنه من المفروض على العقل الإنساني المحدود أن يتصور إمكان أو عدم تناقض وجود ما ليس بطريقة مباشرة بل بطريقة غير مباشرة باللجوء إلى الوجود (العالم). وتوجد ضرورة هذا الإمكان بالخصوص عندما يتعلق الأمر بوجود غير واضح بما فيه الكفاية لعقلنا. ويمكن للعقل المحدود بهذه الطريقة التعرف على الوجود اللامحدود. ولا يصحّ هذا على العالم ومن المحتمل على كل وجود تكون له علاقة بالوجود اللانهائي فقط ـ وبالتالي يبقى إمكان وجوده سرًّا في آخر المطاف ـ بل يصحّ هذا قبل كل شيء على الوجود الإلهي نفسه، الذي لا يمكن أن نعرفه كما نعرف الأعمال الرياضية أو كما نعرف الجواهر العقلية الفانية عن طريق تجربتنا. ولهذا فإن معرفة لانهائيته عن طريق معرفة النهائية سوف لن تكون إلا ناقصة. وعندما نفكر بأن معرفتنا الوجودية لله هي معرفة غير كاملة (عندما يكون بإمكاننا أن نصل إليها)، كما هو الشأن مثلًا في عدم إمكان الوصول إلى إثبات فلسفي حول تثليث أو عدم تثليث الوجود الإلهي، كما يوضح ذلك البرهان الذي أشرنا إليه سابقًا، يتضح بأنه لا يمكن الوصول إلى عدم تناقض فكرة الله إلا بطريقة بعدية.

في حالة ما إذا كانت لدينا معرفة غير كاملة عن شيء ما فقط، حيث إن لحظات هذا الشيء لا تكون معروفة من طرفنا وتكون متضمنة لتناقضات، وفي الحالة التي تعنينا وجود الله، فإنه لا يكون ممكنًا حسب هذا الاعتراض أن نصل إلى إثبات عدم تناقض هذا الوجود دون معرفة وجودية.

من الأكيد بأن الطوماوي سيؤكد أنه لا يمكننا أن نتعرف على الوجود الإلهي بطريقة مباشرة، وأننا نعرف بأن الطبيعة الإلهية لا تتضمن أي تناقض داخلي. وقد يعترف بأن عدم تناقض الجوهر الإلهي قد افترض في المقدمة المنطقية الأولى للطريق viae الطوماوي، كما هو الشأن في الحكم التالي مثلًا: إذا كان الوجود المتحرك موجودًا، فلا بدّ أن يوجد هناك محرك لا يتحرك. لكن الطوماوي يمكنه أن يقول: إننا نعرف إمكان وجود الله، بمعنى عدم تناقضه، عن طريق معرفتنا للوجود الواقعي فقط. وهنا لا توجد المقدمة المنطقية الوجودية بالنظر إلى العالم كأساس للمقدمة المنطقية الثانية التي سبق أن أشرنا إليها، بل إنها تقوم بوظيفة مهمة في المقدمة المنطقية الأولى، بحيث إنها تثبت/تبرهن خاصية عدم تناقض العالم والله.

يتقوى هذا الاعتراض برجوعه إلى دليل معرفة رياضية، التي يتعلق الأمر فيها بمعرفة العلاقات الوجودية الضرورية. فهناك الكثير من البراهين الرياضية التي تستنتج معطى (ب) من معطى (أ). ويعني هذا أن إمكان وجود (ب) وعدم تناقضها، لا يمكن الوصول إليها الا عن طريق الوجود الفعلي لـ (أ). للوهلة الأولى يتضح مثلًا بأن إشكالية الدائرة المربعة هي إشكالية مهمة جدًّا يمكن التغلب عليها بنصف دائرة ومسطرة؛ لكن

بعد بدء العمل وتحليل النتائج الرياضية لهذا التمرين تتضح استحالة وجود حل له. والشيء نفسه ينطبق على الكثير من المشاكل الجبرية أو مشاكل لعبة الشطرنج. وبهذا فإنه لا يمكن التحدث في هذين الميدانين عن حقائق ضرورية قبلية[1].

بالطريقة نفسها، يعتقد هذا الاعتراض، فإن الأبعاد غير المعروفة لدينا من الوجود الإلهي قد تتضمن تناقضات، لأنه ليس في وسعنا التعرف على هذه التناقضات عن طريق خصائص الوجود الإلهي المعروفة لدينا. يمكن التعرف على عدم تناقض الوجود الإلهي بطريقة غير مباشرة بعدما نفترض كون العالم في الله. وبتأكيد وجود العالم نكون قد أكدنا عدم تناقض العالم والله في الوقت نفسه.

يمكن للطوماوي أن يقول انطلاقًا من هذه الافتراضات: إن البرهان الميتافيزيقي على وجود الله (الكوسمولوجي) للقديس طوماس، وعلى عكس البرهان الأنسليمي، يبرهن على حدود المعرفة الإنسانية. إنه يستنتج الوعي الفعلي المتمثل في كون خاصية عدم تناقض الموجودات، وخاصة الوجود الإلهي الذي لا نعرفه بما فيه الكفاية، لا يمكن معرفته بطريقة مباشرة حدسية، بل فقط بطريقة غير مباشرة واستنتاجية، وبالضبط عن طريق معرفة الوجود. على العكس من هذا فقد حاول أنسليم تأسيس تأكيد مباشر وحدسي حول الوجود الإلهي كوجود موضوعي.

لا يصعب تأكيد هذا الموقف الطوماوي المخالف فقط، بل لا يمكن البرهنة عليه. فحتى وإن اعتبرنا أن الوجود الإلهي هو وجود لا يمكن التعرف عليه في كليته من طرف الإنسان، فإن هذا الوجود يكون غير معروف، لأنه لا يمكن معرفته مباشرة وحدسيًّا كما يفترض ذلك أنسليم، ديكارت وآخرون.

5,4,7. جواب عن الاعتراض الطوماوي الرابع وتقوية الأطروحة القائلة بأن كلا البرهانين: الكوسمولوجي والأنطولوجي، يفترضان مبدئيًا وبالطريقة نفسها إمكان معرفة الوجود الإلهي الموضوعي

لا بدّ في البداية من التأكيد على أن هذا الاعتراض (الطوماوي) هو في الواقع أعمق وأصعب اعتراض يمكن دحضه ضد ما يسمى بـ«البرهان الأنطولوجي». وهذا الاعتراض ضد البرهان الذي يريد البرهنة على وجود الله انطلاقًا من الجوهر الإلهي نفسه، هو اعتراض يرجع أساسًا إلى الاعتراض الطوماوي الرئيس الذي يؤكد بأنه لا

(1) انظر Gregory J. Chaitain, «**Zahlen und Zufall - Algorithmische Informationstheorie**. Neuste Resultate ueberb die Grundlagen der Mathematik»، حيث ذكر P. 32f, P. 34f اعتقادات ريمان Riemann والأبعاد الشبه ـ الأمبريقية لنظرية الأعداد. انظر كذلك Josef Seifert, **Schachphilosophie**, Ch. 3.

يمكن معرفة الوجود الإلهي عن طريق العقل الإنسانيين. وقد اعتبر دونيس سكوتوس ولايبنتز معرفة عدم تناقض فكرة الله كشرط للبرهان الأنطولوجي. وتكمن قوة هذا الاعتراض في كون إمكان وجود كائن ما يمكن التوصل إليها بمعرفة الوجود الفعلي لهذا الكائن. إضافة إلى أنه لا يمكننا أن نتوفر إلا على معرفة محدودة على الوجود الإلهي. وبالنظر إلى العالم فإن هناك بالتأكيد سؤالًا لا بدّ من طرحه، يتمثل فيما إذا كان من الممكن معرفة هذا الوجود (الله) قبليًّا، يعني دون تأكيد وجوده الفعلي. ولا يخطىء بارمنيدس على سبيل المثال مبدئيًّا، لأنه يؤكد أنه لا يمكن معرفة إمكان وجود العالم قبليًّا، لأنه يعتقد أنه من غير الممكن استنتاج الكائن المطلق ـ الأزلي من الوقت. لكنه (بارمنيدس) يخطىء عندما لا يعترف بإمكان المعرفة المطلقة الأكيدة البعدية للعالم الفعلي، التي ـ حتى وإن لم يكن باستطاعتنا معرفة العالم بالاستغناء عن التجربة التي يقدمها لنا وجوده الفعلي ـ تعلمنا الكثير بطريقة لا تدع مجالًا للشك، على الأقل في الكوجيطو، عن وجود الكائن Esse وشكل العالم.

عندما لا يتطلب جوهر الكائن المطلق شرط الوجود كبرهان على إمكان وجوده، إذن عندما يكون الوجود اللانهائي ضروريًّا ويكون وحده الوجود الضروري الوحيد، وعندما يكون وجوده شرط وجود كل الموجودات التي توجد، فإن المرء لا يمكن أن يستبعد بطريقة نهائية بأنه يمكن معرفة لماذا يوجد هناك شيء عوض اللاشيء، وبالتالي معرفة عدم تناقض وموضوعية فكرة الله بمساعدة شرط الوجود. فعندما نتعرف على شيء ما كموجود، فإننا نفهم بأن الكائن نفسه ممكن وغير متناقض. وينطلق فكرنا ويتقدم من هذا التأكيد الأساسي لإمكان وجود الكائن وعدم تناقضه. وعندما يحاول البرهان الأنطولوجي البرهنة على وجود الله دون الرجوع إلى تأسيس المعرفة الوجودية، فإنه يسقط في مشكل عدم إمكان تأسيس حججه، وبالتالي فإنه سيكون خاطئًا، لأنه يحرم العقل الإنساني من التأكيد الضروري على معرفتنا الوجودية عن طريق الأشياء الموجودة فعلًا. وسنقدم الجواب عن هذا الاعتراض الصعب كالتالي:

1,5,4,7. لا يستعمل لا طوماس الأكويني ولا أنسليم الوجود كشرط لوجود العالم أو كشرط لعدم تناقض الطبيعة الإلهية بطريقة واضحة

لا نجد لا عند أنسليم ولا عند الأكويني آثار محاولة البرهنة على التناقض التام لطبيعة العالم أو الله انطلاقًا من وجود العالم. وتجدر الإشارة أن المرء يجد على الأكثر في المقدمة المنطقية الثانية لبرهان الأكويني، وفي كل شكل من الأشكال الأخرى للبرهان الكوسمولوجي على وجود الله، تأكيدًا للوجود الإلهي الفعلي، وبالتالي حقيقة هذا الوجود، التي تعتبر مبدئيًّا كشرط لإمكان وجود العالم (وبطريقة غير مباشرة وجود الله).

2,5,4,7. إن الطرق الطوماوية الخمسة وكذا البرهان الأنسليمي تسمح باستعمال شرط الوجود للوصول إلى عدم تناقض فكرة الله. ويسمح البرهان الأنطولوجي باستعمال هذا الشرط بطريقة غير مشروطة

يمكن القول مبدئيًّا بأن البرهان الأنسليمي والحجج الطوماوية قد تسمح باستعمال شرط وجود العالم للوصول إلى إمكان وجود العالم وعدم تناقض الله. ولاستعمال هذا الشرط في البرهان الطوماوي خاصية مقدمة منطقية إضافية أو إضافة للمقدمة المنطقية الأولى، كما هو الشأن في الشكل التالي مثلًا: إن وجود العالم العرضي يفترض جوهريًّا وجود الله. وموضوعية وجود العالم تخفى علينا عن طريق تأكيدنا لوجوده الفعلي. وبالطريقة نفسها فإن تأكيد وجود العالم يقدم لنا الشرط للحقيقة الداخلية (غير المتناقضة) للطبيعة الإلهية. إذن: وفقط لأننا نعرف بأن العالم يوجد، فإننا نعرف كذلك بأنه وإذا كان يوجد (العالم)، فإن الله يجب أن يوجد كذلك. والعالم يوجد، إذن فالله يوجد.

كما يرى المرء فإن هذه الإضافة تقود إلى التالي: بما أن الوجود الفعلي للعالم قد استعمل كشرط لمعرفة المقدمة المنطقية الأولى، أي إلى نوع عجيب من البرهنة من خلال إدخال مزدوج للوجود، فإن الوجود الفعلي للعالم قد افترض طبقًا لهذه البرهنة مسبقًا لمعرفة المقدمة المنطقية الأولى: «إذا كان العالم يوجد، فإن الله يوجد كذلك». هنا نجد بأن المعرفة الفعلية هي الشرط لعدم تناقض فكرة ما أو وجود ما.

لكن هذا الافتراض يُستعمل مرة ثانية لمعرفة المقدمة المنطقية الأولى كمقدمة منطقية أولى. فإذا لم يكن الأمر يتعلق هنا بحلقة مغلقة (فوجود العالم أو الله لم يفترض في شكل مقدمة منطقية للبرهنة على وجود العالم أو الله)، فإن الأمر يتعلق على كل حال باستعمال مزدوج غريب للوجود: مرة كشرط لصلاحية المعرفة الوجودية وكذا لصلاحية الجملة الوجودية الشرطية التي يتأسس عليها، ومرة كمقدمة منطقية ثانية تؤكد شرط الحكم الاحتمالي. ويعكر هذا الاستعمال المزدوج للوجود، الذي قد يقود إلى الخطأ، الوضوح المنطقي لبناء هذا البرهان. وكما سبق القول فلم يقل طوماس في أي مكان بأنه يستعمل الوجود بهذا المعنى كشرط لصلاحية المعرفة الوجودية.

يمكننا أن نقول، إذا طبقنا شرط الوجود هذا على البرهان الأنسليمي: لا يمكن الوصول إلى معرفة حقيقية أكيدة لوجود العالم ووجود الله إلا إذا مررنا بتأكيد الوجود الفعلي. فتأكيد الوجود الفعلي للعالم أو أي وجود فعلي آخر، يحجب علينا كون وجود العالم وكذا وجود الله لا يخبئان أي تناقض. عندما نعرف بأن هناك شيئًا ما يوجد عوض اللاشيء، بإمكاننا أن نعرف بالتأكيد بأن الكائن غير متناقض. وعندما نتعرف على عدم تناقض وجود العالم ووجود الله فإن معرفتنا ـ تمامًا كما هو الشأن

عند الأكويني عندما تستعمل المعرفة الوجود كشرط للممكن ـ تفترض معرفة الضرورة الداخلية والمطلقة لكلا الوجودين ؛ وبالتالي فإن المعرفة الوجودية تكون ممكنة بالفعل إذن، كما افترض ذلك كلا البرهانين.

استعمل أنسليم إذن تأكيد الوجود الفعلي كشرط لموضوعية المعرفة الوجودية وليس كمقدمة منطقية (ثانية) لبرهانه. تستعمل معرفة وجود العالم كشرط لموضوعية ومرونة المعرفة الميتافيزيقية الإنسانية بصفة عامة بطريقة أخرى للمعرفة الواقعية، كما نجدها في المقدمة المنطقية الثانية للأكويني. لا توظف المعرفة الواقعية للعالم في البرهان الأنطولوجي كمقدمة منطقية لهذا البرهان، كما أن هذا البرهان لا يبنى على أساس العلاقة الوجودية بين العالم والله ولا على مقدمات منطقية أخرى؛ بل إن الرجوع إلى معرفة الوجود الفعلي للعالم يتم لإظهار أهمية عدم تناقض الوجود الإلهي ووجود العالم اللذين يُحْجَبَان عنا في الكثير من الأشكال.

يظهر استعمال هذا الشرط الوجودي لتأكيد موضوعية المعرفة الوجودية الميتافيزيقية في البرهان الطوماوي على الشكل التالي: إذا كان العالم يوجد بالفعل، فإننا نعرف بالتأكيد بأن الأمر يتعلق فيه بوجود (غير متناقض وضروري) بالفعل. ولا يمكن «لمعرفة جوهرية محضة» دون معرفة وجودية أن تحجب عنا موضوعية هذه المعرفة الوجودية. ولا يمكننا معرفة خاصية عدم تناقض الوجود الإلهي إلا عن طريق علاقتها الوجودية الضرورية بالعالم نظرًا لعدم كمال معرفتنا، التي يمكن للمرء أن يقول عنها إنها غير ـ عارفة للوجود الإلهي. ولا يمكن أن نصل إلى موضوعية وجود العالم إلا عن طريق معرفة وجوده الفعلي. ويرجع وجود الله بطريقة ضرورية إلى وجود العالم، ويمكن معرفة صحته عن طريق هذا العالم: إذا كان العالم يوجد، فإن الله يوجد. والعالم يوجد، إذن فالله يوجد.

على العكس من هذا فإن استعمال معرفة العالم الفعلي يمتلك الخاصية التالية: ينعكس وجود الله في وجود العالم حتى وإن كان ذلك بطريقة غير كاملة. ومن أجل فهم الصلاحية الأخيرة للمعرفة الوجودية الإنسانية وحقيقة هذه الأخيرة، سواء أتعلق الأمر بالمعرفة الوجودية الخاصة بالعالم أو بتلك الخاصة بالله؛ فإنه يجب علينا أن نتعرف على العالم وعلى خاصيته غير المتناقضة. وإذا كان وجود العالم صحيحًا (يعني ليس فكرة متناقضة فقط)، فإن الوجود الإلهي الذي نعرفه عن طريق العالم هو صحيح كذلك، يعني ذاك الوجود الصحيح ومصدر كل عقلنة الكائن. وإذا نظرنا إلى هذا الوجود الإلهي الحقيقي روحيًّا فإننا نجد في معرفة مباشرة لهذا الوجود الإلهي ـ سواء أكانت هذه المعرفة حدسية أو منطقية ـ أن الوجود الواقعي والضروري ينتميان له. ولهذا السبب فإننا نعرف بأن الله يوجد حقيقة وبالضرورة.

3,5,4,7. نفي فرانتس برينطانو إمكان معرفة عدم تناقض الله وتساؤله عما إذا كان من الضروري على البرهان الأنطولوجي والكوسمولوجي المرور بمعرفة الوجود الفعلي

يطرح السؤال التالي نفسه: هل هذا الطريق المعوج (غير المباشر) في هذا البرهان ضروري؟ بمعنى آخر، هل المرور من المعرفة الوجودية للعالم كشرط للصلاحية الموضوعية لمعرفتنا لوجود العالم ووجود الله هي معرفة ضرورية بالفعل، كما يعتقد برينطانو وآخرون عندما يقولون بأنه لا يمكن الوصول إلى عدم تناقض فكرة الله إلا عن طريق المعرفة الفعلية للعالم؟[1].

ألا يمكن أن يكون الأمر على هذا الحال: ألا تجمع المعرفة الوجودية الخالصة من حيث هي معرفة وجودية خالصة العقلنة الداخلية والضرورة الداخلية لوجود ما في الوقت نفسه كما أنها تتضمن إمكان وجود هذا الوجود وعدم تناقضه؟ وهذا التساؤل هو تساؤل معقد وعميق جدًّا في الوقت نفسه.

يظهر لنا، تمامًا كما فعل رايناخ بالمتناقضات الزينونية للاستمرار والحركة، بأنه يمكن إلقاء الضوء على عدم تناقض وجود حقيقي من خلال هذا الوجود نفسه. بالإمكان كذلك أن يكون «إمكان وجوده» معطاة عن طريق ضروريته وعدم تناقضه (ويختلف إمكان الوجود هذه بشكل راديكالي عن الإمكان كعرضية بالنظر إلى الوجود). وعلى ضوء الكثير من الاعتراضات على هذا النوع من المعرفة وبالنظر إلى المحاولات الكلاسيكية عند ديكارت، لايبنتز، وكذا دونيس سكوتوس، الذين برهنوا على خاصية عدم تناقض فكرة الله بطريقة غير مباشرة، فإن السؤال الذي يطرح من جديد هو. متى وكيف يمكن معرفة عدم تناقض فكرة الله؟

يدعو ديكارت قبل كل شيء إلى الوضوح الداخلي لفكرة الله، الذي (الوضوح الداخلي) يبرهن على خاصيته كغير متناقض. على العكس من هذا فقد اهتم لايبنتز بتحديد وجود الله كالوجود الأكثر واقعية، مؤكدًا بأنه لم يجد في هذا المفهوم أي سلب، وبهذا فإنه لا يمكن أن يكون هناك تناقض في فكرة الله.

أما فرانتس برينطانو[2] فإنه يعترض ضد محاولة لايبنتز هذه توضيح عدم تناقض فكرة الله بكون الاتحاد الإيجابي لكل الكمالات يؤدي إلى بناء وجود غير

---

(1) للإشارة فإن برينطانو لا يميز بوضوح في إطار نقده للبرهان الأنطولوجي لا بين التعاريف والجواهر ولا بين المعرفة الواقعية كمقدمة منطقية وكشرط.

(2) F. Brentano, **Vom Dasein,** P. 52-59.

ممكن في ذاته، لأن الكثير من التحديدات الواقعية (كالألوان والروحانية) تكمن في الوجود الواحد دون زيادة لانهائية، لكنه سيكون من التافه التفكير فيها كمتحدة في زيادة لانهائية. وتتناقض هنا بعض «الخاصيات اللانهائية» مع نفسها كالدائرة اللانهائية، الحرارة اللانهائية، السرعة اللانهائية إلخ، كما أشار لايبنتز نفسه إلى ذلك. لكن عندما يحاول المرء أن يفهم الوجود الإلهي ببساطة كتعال بالنظر إلى الخاصيات المعطاة تجريبيًّا أو عندما يحاول أن يفهم هذا الوجود الإلهي كمشابه للعالم، فإن التالي قد يكون صحيحًا: «قد يظهر لي بالفعل بأنه يجب إعادة النظر في طريقة التفكير في الله. أين هي الحدود إذن بين الثيولوجيا المشابهة وبين اللأدرية؟ فإذا لم يكن من الممكن أن يسقط الله تحت أعلى مفاهيمنا العامة، فإنه لا يمكن أن يحدد من طرف شيء ما. وسوف لن يعني هذا شيئًا آخر غير نكرانه ببساطة. وبهذا فإنه لا يوجد هناك فرق بين هذا النوع من اللأدرية وبين الإلحاد التام»[1].

حتى وإن افترض المرء أي تحديد إيجابي لفكرة الله، الذي (أي التحديد) ينتمي حسب برينطانو بصفة عامة إلى كل مفهوم لله (كما يدافع هو نفسه عن ذلك)[2]، فإن المرء في نظره لا يمكنه أن يفهم بعد عدم تناقض فكرة الله[3]. ويكمن سبب عدم الفهم هذا، حسب برينطانو (الذي يرجع في هذه النقطة إلى دافيد هيوم)، في كون المعرفة الإلهية الكاملة والصحيحة، التي لا نتوفر عليها؛ هي وحدها التي تكفي لفهم عدم تناقض فكرة الله مسبقًا: «من يتصور بأنه يتوفر على مفاهيم إيجابية ما يمكن تطبيقها على الله ويمكنها أن تظهر لنا إمكان وجوده أو وجوده المسبق؛ قد يحكم بتسرع، لأننا نحتاج هنا إلى تصور كامل ومحدد ودقيق عن الله، هذا التصور الذي يتطلب فهم الله، لكننا لا نتوفر على هذا الفهم»[4].

يقدم الانتقاد نفسه ضد برهان ديكارت القائل «بوضوح» فكرة الله: «وهكذا فإن الفهم الديكارتي، الذي يؤكد على إمكان وجود الله نظرًا للوضوح المسبق لمفهوم الله، هو كذلك فهم باطل. وكيفما فهم شرط حقيقة الوضوح المشهور عنده، فإن مفهومنا عن الله غير واضح بمعنى التحديد الكامل»[5]. وكمثال على ذلك، يقول

(1) فرانتس برينطانو، المرجع السابق نفسه، ص 54 ـ 55.
(2) برينطانو المرجع السابق نفسه، ص 56.
(3) المرجع السابق نفسه، ص 55.
(4) برينطانو، المرجع السابق نفسه، ص 55.
(5) المرجع السابق نفسه، ص 56 ـ 57.

برينطانو بأنه لا يمكننا أن نعترف بأن الله عقلاني فقط، بل إن «جوهره هو فكر» بالمقارنة مع «الفكر العرضي». ولا نمتلك عن الأول (الله) أي فهم.

إن الفهم العقلي لله، حسب برينطانو، هو فهم ضروري لمعرفة عدم تناقض فكرة الله. ومحاولة ديكارت وكذا لايبنتز، اللذين حاولا أن يظهرا بأن الجوهر الإلهي خال من أي تناقض داخلي، كانت محاولة مخفقة في نظره. وبالطريقة نفسها حاول برينطانو أن يعترض على دونيس سكوتوس، الذي حاول أن يبرهن على عدم تناقض فكرة الله عن طريق اتحاد «كل الكمالات الخالصة». كما أنه اعترض على كل المحاولات من هذا القبيل، التي لم تبتعد عن واقعة كون المعرفة الإلهية النهائية لا يمكن أبدًا أن تخلق.

إن حجج برينطانو هذه مملوءة بسلسلة من النقائص. فمن جهة لا يوضح كيف يمكنه في برهانه الكوسمولوجي، الذي يفترض كذلك صحة معرفته للوجود الإلهي كوجود موضوعي، أن يتجنب الاعتراض ضد البرهان الأنطولوجي. ومن جهة أخرى فإن معرفته الإلهية محدودة، وإذا كان يفترض بأنها معرفة صحيحة وحقيقية، فمن المفروض أن يوضح كيف يمكن لهذه المعرفة الواقعية للعالم أن تكون شرطًا لصلاحية المعرفة الإلهية، وقد تطرقنا إلى ذلك سابقًا.

هكذا إذن فإن المعرفة الفعلية لوجود العالم كشرط مستقل لمعرفة الضرورة الموضوعية للوجود الإلهي هو اعتراض مهم جدًّا بالنسبة لسؤالنا. فبرينطانو يؤكد بأنه ومن أجل تأكيد عدم تناقض وجود ما (فكرة ما، مفهوم ما)، فإن معرفة «كاملة ومحددة» لهذا الوجود المعني بالأمر يجب أن تكون مفروضة/مفترضة. وإذا كان هذا صحيحًا، فإنه لا يكون ممكنًا بأي حال من الأحوال معرفة عدم تناقض فكرة الله، وهو الشيء الذي يفترض برينطانو بأنه ممكن. فلا يمكننا أن نعطي في هذه الحالة لعدم التناقض أي وجود محدد، لأنه لا يمكن أن نعرف أي وجود بطريقة كاملة. لكن لم يكن لبرينطانو استخلاص هذه النتيجة السخيفة.

باستثناء هذا، فإن هناك نقدًا آخر لبرينطانو يتمثل في كون «وضوح» وجود ما «فكرة ما» كما قال ديكارت الذي نتفق معه، لا يتطلب أبدًا أي معرفة وافية ومحددة أو أي فهم مباشر؛ بل فقط فهم الحقيقة الداخلية والضرورة العقلية لوجود ما. ومعرفة من هذا القبيل ليست «الوضوح» الفريد من نوعه والعاقل. وبهذا فإن معرفة فكرة الله هي معرفة ممكنة إذن.

لم يبرهن برينطانو في إشارته إلى كون الجوهر هو فكر، والذي لا نتوفر على أي فهم له، على اعتراضه ضد معرفة الضرورة غير المخلوقة والحقيقة الداخلية لوجود من هذا القبيل. فالفكر يكفي هنا، كما أشار إلى ذلك ديكارت، إلى حد بعيد

عن كل قوة التخيل وكذا عن كل فهم. وبغضّ النظر عن هذا فإنه يوجد هناك «فهم» فكري خالص يمكن أن تُفهم عن طريقه الضرورة الداخلية وعقلانية جوهر ما.

لم يتطرق في اعتراضه ضد لايبنتز إلى صميم موضوع النقد[1]. فـ«الإيجابية الخالصة» التي تحدث عنها لايبنتز لا تعني فقط جمع كل أنواع الكمالات، التي توجد في التجربة، بل إن استحالة هذا النوع من الجمع كانت واضحة بالنسبة للايبنتز[2]. و«الإيجاب الخالص دون حدّ» يسير في اتجاه الكمالات الخالصة، التي يعول عليها دونيس سكوتوس كثيرًا لبناء إمكان وجود الله وعدم تناقض فكرة الله؛ يعطي لايبنتز هذه الكمالات أهمية كبيرة كذلك[3]. فكل الكمالات المسماة بالمختلطة، يعني تلك الخصائص كالسرعة، الشكل الدائري، وحتى اللانهائي الكمي الخالص، تستبعد ضروريًّا «السلبية الأنطولوجية»، يعني أنها تستبعد التحديد. من هنا فإنها ليست ما اعتقده لايبنتز «إيجابًا خالصًا». على العكس من هذا فإننا نلتقي في مفهوم الله بـ«الإيجاب الخالص» في تلك الكمالات التي لا يمكننا أن نفترض بأنها محدودة، بل إن جوهرها يكون غير محدود وتكون مبدئيًّا لانهائية ومن الأحسن بالمعنى المطلق أن تتوفر على هذه الخصوصيات عوض عدم توفرها عليها.

---

(1) يعترض برينطانو ضد فهم لايبنتز المتمثل في كون تطابق كل الكمالات يمكن معرفته بسهولة. يقول لايبنتز: Ex his non est difficile ostendere, omnes perfectiones esse compatibiles inter se, sive in eodem esse posse subjekto. D.W. Leibniz, **Quod Ens Perfectissimum existit**, in G.W, Leibniz, P. 261-262..

(2) انظر المرجع السابق ص 261، حيث يحدد لايبنتز خاصيات الكمالات بالمقارنة مع السلب عن طريق ملاحظتين: الأولى: إن بعض الكمالات ليست بسيطة (simplex)، لكنها اتحاد الكثير منها؛ الثانية: إن هناك كمالات بسيطة، لكنها ليست كمالات خالصة، المتضمنة في الحدود (limitibus circumscripte erit) والمشكلة من نفي الكمالات العالية. وأهم مؤلف للايبنتز في هذا الإطار هو كتابه: **Meditationes de cognitione**, veritate et ideis, II, P. 427، يقول فيه:

Il faut connoistre aussi ce que c' est que perfection, dont voicy une marque asssé seure, ssvoir que les formes ou natures, qui ne sont pas susceptibles du dernier degré, ne sont pas des perfections, comme par exemple la nature du nombre ou de la figure. Car le nombre le plus grand de tous ou bien le nombre de tous les nombres, aussi bien que la plus grande de toutes les figures, impliquent contradiction, mais la plus grande science et la toute-puissance n'enferme point d' impossibilité. Par conséquent la puissance et la science sont des perfections, et en tant qu' elles appartiennent à Dieu, elles n'ont point de bornes.

(3) انظر: G. W. Leibniz, **De la démonstration cartésienne de l'existence de Dieu du R.P**. Lami, P. 177-178.. ويمكن تلخيص بحث لايبنتز في هذه الجملة: «Si l'être nécessaire est possible, il existe. Car l'être nécessaire, et l'être par son essence, ne sont qu'une seule chose».

عمل دونيس سكوتوس بطريقة ماهرة على الجمع في المعرفة التي نجدها في «المناجاة» الأنسليمية، الجزء الخامس عشر، ليؤكد بأن المرء قد جمع في هذه المعرفة المزدوجة الانسجام المضاد وتحمل «الكمالات الخالصة» بعضها بعضًا: فعندما نعرف حقًّا بالمعنى المطلق بأن امتلاك إحدى الخاصيات هو أفضل من عدم امتلاكها، وبأن كل كمال هو لانهائي بالقوة؛ فإننا نعرف في الوقت نفسه بأن كل الكمالات الخالصة تتحمل بعضها بعضًا. وعندما لا تقوم بذلك، فإنه سيكون غير صحيح أن الوجود العاقل، المفكّر إلخ، هو وجود أحسن بصفة مطلقة من الوجود الذي يفتقر إلى هذه الخاصيات[1].

عندما تكون المعرفة والوجود مثلًا كمالات بسيطة فقط، فإن هذا يعني أنه من الأحسن معرفتها ومن الأحسن أن توجد بصفة مطلقة. وعدم تحمل هذه الكمالات لبعضها سيعني أنه من غير المستحسن معرفتها مثلًا، لأن هذه المعرفة ستتناقض في الوقت نفسه مع الوجود. ولهذا فإننا نرى بأن كل برهان يحمل الخاصية (س) من طرف الكمال الخالص (أ) لا يتضمن في الواقع، بالمعنى اللايبنتزي، أية إيجابية. وعندما يتعرف المرء على أبسط وأعلى وحدانية ككمال خالص، فإن كل البراهين التي تؤكد أن مثل هذه الوحدانية لا يمكن أن تتحمل من طرف المعرفة؛ ستكون برهانًا على كون المعرفة ليست كمالًا خالصًا. فعندما يكون إمكان المعرفة متناقضًا مع أعلى البسائط بسبب الثنائية بين المعرفة والمعروف، لكي نرجع إلى إحدى أطروحات أفلوطين، وعندما تكون هذه البساطة الكمال الخالص أو الكمال الوحيد، كما يفترض ذلك أفلوطين، فإن المعرفة سوف لن تكون كمالًا وستصبح مستبعدة من طرف أفلوطين.

هناك إلحاح فلسفي أخير، عندما يظهر أنه ليس من «السهل» (كما يعتقد لايبنتز)؛ أنه من الأحسن أن تكون هذه الكمالات الخالصة موجودة عوض أن تكون غير موجودة وأنه من الأحسن كذلك ألا تكون سلبًا، بمعنى ألا تكون تتضمن تحديدًا وجوديًّا؛ فإن عدم تناقض فكرة الله أو عدم تناقض وجود الله يظهر بوضوح بذاته، دون أن يكون بحاجة إلى شرط الوجود.

ارتكب برينطانو هنا خطأ آخر يتمثّل في خلط تعال غير معروف، يرفضه بحق، بتشابه معين. وسنهتم بهذا في إطار مناقشتنا لإشكالية التشابه. ولنشر هنا فقط بأن التشابه Analogie بصفة عامة يتضمن في الوقت نفسه التشابه Aehnlichkeit وعدم التشابه، الذي ينتج عن عدم تشابه الطبائع التي تتوفر على عناصر تشابه فيما بينها. وفي مثال التشابه الاستعاري، يكون التشابه في الواقع ضئيلًا جدًّا. بطبيعة الحال،

(1) انظر دفاعنا عن الكمالات الخالصة في كتابنا: J. Seifert, **Essere e persona**, Ch. 5

فإن التشابه هو عنصر مهم جدًّا في العلاقة بين التجسيم النهائي واللانهائي للكمالات الخالصة. وفي الحالة الأخيرة فإن الوجود الواضح لكمالات خالصة معينة، التي توجد في الحسن اللانهائي؛ والتي قد تكون مشابهة للحسن النهائي ـ وهذا لا يقود بأية طريقة من الطرق إلى تأكيدات استعارية خاطئة عن الله كما هو الحال في الكمالات المختلطة ـ ليست لها (الكمالات الخالصة) أية علاقة باللأدرية، التي يتحدث عنها برينطانو. على العكس من هذا فإن الكمالات الخالصة تؤكد مبدئيًّا في الإيجاب المحض وجودها الواضح. يعني أن الله هو الذي يؤكد وجودها؛ هذا الله الذي يعتبر في (المعنى الكامل) موجودًا، حيًّا، حكيمًا إلخ.

لكي نمرّ مرة أخرى من إشكالية التشابه إلى الوجود كشرط للممكن، فإنه من الضروري الاهتمام بـ«المعرفة الواقعية الخالصة» كشرط للمعرفة الوجودية، وخاصة المرور إلى المعرفة الموضوعية للوجود الضروري. وبغضّ النظر عن هذا، فإن كل معرفة واقعية تفترض بصفة عامة معارف وجودية عديدة كما هو الشأن بمعرفة الكوجيطو مثلًا. ولهذا السبب بالضبط فإنها (أي المعرفة الوجودية) لا يمكن أن تكون الشرط الأخير لصحة معرفة الجواهر الضرورية. بالإضافة إلى هذا فإن كل معرفة للعالم العرضي كعرضي تفترض معرفة الجواهر الضرورية. من هنا فإنه من المستحيل أن تكون المعرفة الواقعية للعالم العرضي شرطًا لصحة الوجود الضروري العرضي وشرطًا لصحة المطلق الذي يطابقه. وبما أننا نفهم العقلنة غير المتناقضة للكثير من الموجودات النهائية بصفة مباشرة، حتى وإن فهمناها كغير مخلوقة، فإن عدم خلق العلاقة الوجودية/أو الجوهرية عرضي/مطلق سوف لن تتعارض مع كوننا نفهم في آخر المطاف حقيقة عدم تناقض الجوهر الإلهي عن طريق فهمنا للوجود.

بما أنه ليس هناك في الأخير أي تمييز بين عقلانية الجوهر الإلهي وعقلانية الجواهر الأخرى، كما سنرى، فإنه لا يجب أن نجادل حتمًا في كون شرط الوجود الواقعي ضروريًّا لشرعية المعرفة الوجودية عامة ولمعرفة الجوهر الإلهي خاصة.

بغضّ النظر عن الأسباب التي ذكرناها، فإن ما سبق قوله لن يكون صحيحًا بصفة عامة نظرًا لأسباب أخرى: إن معرفة صحيحة ممكنة لوجود ما، تُؤَكِّدُ عن طريق تأكيد المعرفة الواقعية لهذا الوجود، اشتراط معرفة وجودية واشتراط معرفة فوق عقلانية وفوق مبدأ عدم التناقض. ومن دون تأكيد لصلاحية المعرفة الوجودية، فإن مشروعية صلاحية هذا الشرط الوجودي سوف لن تكون ممكنة.

سنقدم هنا برهانًا فينومينولوجيًّا لأطروحتنا: إن افتراض كون الضرورة مُعطاة يناقض معطى الضرورة الوجودية دون أن يكون عدم تناقض هذا الوجود الضروري المعطى؛ والضرورة الوجودية لفكرة ما، أكثر من عدم تناقض هذه الفكرة، لأن بعض

الأفكار الصدفوية قد تكون بدورها غير متناقضة. ويتضمن الوجود الضروري عدم التناقض. فحيثما كان الوجود الضروري نجد عدم التناقض معطى معه كذلك. ويمكن دحض هذه الحجة عن طريق المعرفة التي تُشَبه الجوهر الإلهي بالدائرة المربعة، لأن وجود هذا الجوهر لم يعط كممكن كما هو الشأن بالنسبة للمربع أو للدائرة. يمكن للجوهر الإلهي أن يشبه فقط بالجواهر الكلاسيكية غير المخلوقة وليس بالحسابات الرياضية المعقدة والصعبة،كما هو الشأن في حالة «الدائرة المربعة».

إذا برهنا فيما سيأتي على الضرورة الداخلية للوجود الإلهي كمصدر في ذاته لكل الموجودات الضرورية الأخرى وكل الكائنات الممكنة الوجود، فإننا قد نقتصد، ببرهنتنا على الوجود الضروري للطبيعة الإلهية، البرهان المتمثل في عدم تناقض هذا الوجود. إن البرهنة على ضرورة الوجود هذه هي أكبر من البرهنة على عدم تناقض هذا الوجود، لأن هذه البرهنة تتضمن وتقتصد هذا البرهان. وهنا نصل إلى الأطروحة البرينطانوية القائلة إن البرهان الأنطولوجي يخلط بين تأكيد عام ـ إيجابي وتأكيد احتمالي. وللتلخيص يمكننا القول:

1. إن المعرفة الموضوعية للجوهر الإلهي المعطى لعقلنا هو جوهر ضروري، وهو جوهر مشترك نجده في البرهان الأنطولوجي وفي البرهان الكوسمولوجي. ولا يوجد هناك برهان على وجود الله يمكنه أن يستغني عن هذه المعرفة. ويفترض المرء في كلا البرهانين السابقين صحة وموضوعية هذه المعرفة. وإذا لم تكن الركيزة الأولى والثانية للبرهان الأنطولوجي مؤكدة، فإن كل برهان آخر ممكن، بما في ذلك البرهان الكوسمولوجي، سيسقط.
2. بما أننا نرى بأن معرفة الجوهر الإلهي هي معرفة تأتينا عن طريق معرفتنا لوجود العالم، فإن كلا البرهانين الأنطولوجي والكوسمولوجي يجدان هنا أساسهما.

وليست هذه النتيجة سلبية بحال من الأحوال: إننا لا نعتقد بأنه يمكن للبرهان الأنطولوجي وللبرهان الكوسمولوجي أن يتأسسا أو أن يسقطا بصحة المعرفة الوجودية للكائن المطلق. إننا نعي بأن الصلاحية المعطاة للمعرفة الوجودية للعالم هي أيضًا الصلاحية الموضوعية لمعرفتنا للطبيعة الإلهية، لأنه لا يمكن فصل هذه المعرفة الأخيرة عن المعرفة الأولى.

3. يمكن لكل الطرق أو الشروط الخاصة التي أتى بها الأكويني أو برينطانو وكل معارض للبرهان الأنطولوجي، الذي يسمح ببراهين توحيدية لتأسيس معرفة صالحة لوجود العالم ووجود الله، أن تستعمل من طرف أنسليم وكل المدافعين عن البرهان الأنطولوجي. وهذا لا يعني بأي حال من الأحوال

إلغاء كل فرق بين البراهين الكوسمولوجية المختلفة من جهة وبين «برهان وجود الله انطلاقًا من الجوهر الإلهي» (أي ما يسمى بالبرهان الأنطولوجي على وجود الله). ويرجع سبب هذا إلى كون استعمال المعرفة الواقعية للعالم ومعارف أخرى ممكنة كشرط لصلاحية المعرفة الوجودية هي استعمال آخر لهذه المعرفة بالمقارنة مع استعمالها كمقدمة منطقية لبرهان ما، يتأسس من جهة على العلاقة بين الوجود الإلهي ووجود العالم ومن جهة أخرى على وجود العالم.

إن هذا الانعراج بالنسبة للبرهان الأنطولوجي هو انعراج غير ضروري ومعقد، يقود إلى حد ما إلى الخطأ، لأنه يؤكد الوجود الضروري لله من الخارج فقط، كما لو أن الله ما هو إلا فعل يمكن استنتاجه من وجود العالم.

إلى هذا الحد من المناقشة، لا يمكن لأي أحد من أتباع الأكويني أو أي معارض للبرهان الأنطولوجي أن يأتي باعتراض جديد ويقول إن وجود الكائن (Esse) هو وجود لا يمكن أن يكون أبدًا متضمنًا في جوهر هذا الوجود، وإن المدافع عن البرهان الأنطولوجي يعاني من جوهرية حقيقية. ويقودنا هذا الاعتراض إلى مناقشة الأساس الثالث الذي ينبني عليه البرهان الأنطولوجي على وجود الله، وسنرجع إلى هذا لاحقًا.

قبل أن نهتم بهذا الاعتراض يجب أن نهتم بطريقين «إيجابيين خالصين» آخرين، يمكن أن نتعرف من خلالهما على موضوعية وضرورة الوجود الإلهي: ينطلق الأول من الضرورة الداخلية غير المخلوقة للوجود الإلهي ومن شروط هذه الضرورة، ويتأسس الثاني على تمييز معرفي نظري بين الكمالات وغير الكمالات، وكذا تطور هذا التمييز. وسنخصص الجزء الثامن إلى الطريق الأول لمعرفة عدم خلق الوجود الإلهي على أن نخصص الجزء التاسع للطريق الثاني، وسنهتم في الجزء العاشر بالإشكالية التي سبقت الإشارة إليها، والمتمثلة في العلاقة بين الجوهر والوجود.

الجزء الثامن

هل كان باستطاعة الإنسان خلق الله؟

الحقيقة الداخلية وضرورة الوجود الإلهي وعدم خلق الله[1].

ينسب أفلاطون جملة: «إن الإنسان هو مقياس كل شيء»[2] إلى بروتوغوراس وهي تعبير عن نسبية الحقيقة والوجود عن طريق الوعي الإنساني، الذي لا يوجد شيء مستقل عنه. وبهذا الشكل المتطرف، الذي نجده كذلك في الكثير من تعابير هوسرل في تناوله لتأملات ديكارت، فإن هذه الجملة الفيتاغورية لا تستثني بالتأكيد كون الله أو الآلهة هي نتاج للوعي الإنساني. ولا داعي لاعتبار هذا الرأي كرأي منعزل، بل نجده في كل تاريخ الفلسفة وخاصة في الفلسفة الحديثة ـ وكذلك في علوم الدين = الثيولوجيا الحديثة ـ، إلى درجة أنها (جملة بروتوغوراس) قد أصبحت مدرسة قائمة بذاتها، تجد أقصى مداها في كلمات سفر التكوين Genesis، التي أمر فيورباخ أن تكتب على قبره: «إن الإنسان قد صور الله على هيئته وشكله».

لا بدّ من رؤية مقولة فيورباخ هذه على ضوء بعض مقاطع كسينوفان الماقبل السقراطي، التي تقول بأن كل شعب يصنع آلهته حسب صورته تمامًا. ويمكننا أن نقارن نقد أنسنة الدين الكسينوفانية بنقد فيورباخ. إن كسينوفان ـ وعلى عكس بروتوغوراس ـ بعيد كل البعد عن الإلحاد والنسبية، حيث إنه يعتقد بأن كل الآلهة وخصوصيات الألوهية ماهي إلا أنسنة، صورها الإنسان حسب صورته وشكله. وبالمقابل فإنه يريد أن يضع الإله الحقيقي موضع الإله الذي خلق من طرف الإنسان. هذا الإله الحقيقي الذي لم يخلق العالم بيده بل فقط بقوة فكره، والذي ليس له لا لون ولا وجه، لكنه روح (Nous)، والذي خلق الفضاء بقوة فكره[3]. وبهذا نجد في

---

(1) بعض مقتطفات هذا الجزء نشرت باللغة الإيطالية في كتابنا: J. Seifert, **Essere e persona**, Ch. 14.

(2) انظر: Platon, **Dialog Theaitetos**، حيث قيلت هذه الأطروحة الفيتاغورية، والتي أصبحت من بعد الأطروحة المركزية للفلسفة الحديثة بعد هيوم وكانط.

(3) الكل يعبد هومير Homer وهيزيود Hesiod، وما هما إلا سبّ وعار عند الإنسان: السرقة، الخيانة الزوجية والخيانة المتبادلة. المقطع 11. =

مقاومة كسينوفان ضد الأنسنة من أجل الوصول إلى الوجه الإلهي الحقيقي معارضة قوية للأطروحة الملحدة، التي يمكن للمرء أن يجدها عند كانط ونيتشه بالتأكيد. هذه الأطروحة التي تؤكد على أن فكرة الله مخلوقة من طرف العقل الإنساني وتابعة له.

كيف يمكننا أن نتموضع في الصراع الذي تدور رحاه بين أولئك الذين يريدون أن يضعوا فكرة الله الحقيقية موضع تلك الفكرة الخاطئة عنه، وبين أولئك الذين يعتقدون أن الله نفسه ما هو إلا نتاج ضروري للعقل الإنساني؟

إن أطروحتنا، والتي سوف تصبح أكثر صلابة في الصفحات التي ستأتي، ستقوي بالضبط موضوعية وعدم خلق فكرة الله: إن الأفكار المخلوقة عن الله هي مغايرة تمامًا للإله الحقيقي غير المخلوق. لكن كيف يمكننا أن نميز بين الإله الحقيقي والآلهة المغلوطة؟ من أجل تحديد موضوعي للحدود بين الإله الحقيقي والآلهة الخاطئة، يجب أن يكون هناك شرط أو مجموعة من الشروط يمكن من خلالها معرفة هذا الفرق.

سنحاول أن نهتم بأحد هذه الشروط، والتي تحدثنا عنها في الجزء الأول من هذا الكتاب، ونعثر على هذا الشرط في الحقيقة الداخلية غير المخلوقة لفكرة الله أو للجوهر الإلهي. وداخل فكرة عدم خلق الله نرى كذلك الأساس الرئيس للبرهان الأنطولوجي وكذا للبرهان العرضي ولكل البراهين الأخرى على وجود الله[1].

1,8. ماذا تعني «الضرورة غير المخلوقة»؟

لفهم العرض الحالي وبالتالي لفهم حقيقة وجود ما سيكون من الضروري تقديم بعض الأمثلة لما نعنيه بالضرورة الداخلية غير المخلوقة والتي تطرقنا لها من قبل[2].

= إن الحبشيين يتصورون آلهتهم بأنوف مسطحة، وThraker بعيون زرقاء ورؤوس حمراء. المقطع 16.
لو كان للبقر، للجياد وللأسود أياد لترسم كالفنانين، لرسمت آلهة بقرًا، وآلهة جيادًا [أشكال كالأشكال التي تتوفر هي عليها]. المقطع 15.
[احكموا إذن] هناك إله أكبر من بين الآلهة والبشر، لا يشبههم لا في المظهر الفاني ولا في الفكر. المقطع 23.
إنه كله رؤية، كله فكر، وكله سمع. مقطع 24.
بالتأكيد إنه يحرك تغيرات الفضاء بدون عناء عن طريق قوته العقلية. مقطع 25.
(ترجمة كابيلا (W. Cappelle).

(1) بما أن عدم خلق الله هي مسألة مهمة للاعتقاد الديني، فقد حاولت أن أبرهن عليه في نص آخر. انظر نصنا: «L' Homme aurait-il pu avoir inventé Dieu?» P. 78-97.

(2) فيما يتعلق بمفهوم عدم الخلق انظر: Adolf Reinach, «**ber Phnomonologie**»، وكذا: Dietrich von Hildebrand, **What is Philosophy**، الترجمة الألمانية: ما هي الفلسفة؟ الجزء الرابع. انظر كذلك: Josef Seifert, **Back to Things in Themselves**, Ch. 5-9.

لنرجع إلى ما قلناه فيما يتعلق بالأفكار المعرفية النظرية في الجزء الثاني من هذا الكتاب، ولنأخذ مثالين مختلفين عن بعضهما لا نعثر فيهما بأي حال من الأحوال على ضرورة داخلية. هناك مجموعة كبيرة من الأشياء المخلوقة التي تفتقر إلى مبدأ الوحدة الداخلية. فالعناصر التي تلخصها هي عناصر خارجية محضة وصدفوية اجتمعت فيما بينها بمحض الصدفة. وقد كان بالإمكان أن تكون لها علاقة مع موجودات حية أخرى. أما ما إذا كانت صفات الله متحدة/مجتمعة فيما بينها بمحض الصدفة، فإن ذلك لا يمكن معرفته إلا بمعرفة الوجود الإلهي ذاته. وبغضّ النظر عن هذا، فإن هذا النوع من صدفوية وحدة هذه الخصوصيات ستكون غير كاملة، بحيث إنه من المستحيل أن يكون مثل هذا الوجود هو الله[1]، الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه.

أما النوع الثاني من الوجود فنلتقي به في كل الأماكن التي تكون فيها مختلف لحظات الوجود، المتضمنة فيه، متحدة فيما بينها بطريقة مهمة، والتي يمكن أن نميز فيها بوضوح بين الجنس والنوع. لكننا نجد أن وحدة الخصوصيات الوجودية الداخلية مفقودة ببساطة في هذا الوجود. وأحسن مثال على ذلك هناك الأنواع المختلفة للنباتات وللحيوانات وكذا أيضًا أجسام البشر. إن أعضاء الجسم، والوظيفة التي تقوم بها لصالح الكل وعلاقاتها الداخلية هي أعضاء مهمة جدًّا. لكن الطبيب الذي يريد البحث في الجسم يكون ملزمًا بالرجوع إلى ما تقدمه من دراسات، وبهذا يكون قد اعتمد على واقعية هذه العلاقات. سيكون بإمكانه ليس فقط اكتشاف الضرورة البسيطة الداخلية، كضرورة المعلومات الجينية عن وظيفة هذا العضو أو ذاك، هذا الجهاز أو ذاك، أو وجود قلب وحيد في مكان معين من الجسم، لكن سيكون بإمكانه أن يفهم أن مثل هذه الضرورة البسيطة، والتي من المستحيل أن تسمح للمعلومات الجينية أن «تتسجل» بطريقة أخرى أو أن يكون قلب الإنسان في مكان آخر أو أن يكون المرء يتوفر على المزيد من العظام أو على عدد أكبر من الأصابع، سوف لن تقوم موضوعيًّا.

إذا كانت الصفات الإلهية مهمة بهذه الطريقة، لكن ليس لها ضرورة داخلية موضوعية، يكون بإمكاننا في آخر المطاف التعرف عليها بشاهد أكيد، وليس عقليًّا فلسفيًّا محضًا، أي على أساس الاعتقاد الديني الذي نعرف عن طريقه أن الله يوجد حقيقة ونعرف ما هي صفاته. إذن ومن وجهة نظر عميقة يمكن القول بأن الله لا يستحق أن يمتلك هذا الوجود المهم وبأن صفات مثل هذا الإله قد تكون مغايرة لما هي عليه، وبالتالي فإنه سوف لن يكون إلهًا.

(1) انظر: J. Seifert, **Essere e persona**, Ch. 14، وكذا «كانط وبرينطانو ضد أنسليم وديكارت» في هذا الكتاب.

في نموذجي الطبيعتين اللذين تحدثنا عنهما إلى حدّ الآن نلمس العلامة الداخلية لخلقهما. وبما أن خاصياتهما المختلفة متحدة فيما بينها دون ضرورة داخلية مطلقة، فإن هذه الخاصيات يمكن أن تكون موجودة بطريقة أخرى وهي مخلوقة. إن العرضية بمعنى عدم ضرورية تشكيلها الوجودي لا يمكن تمييزها عن مبدإ إمكان وجودها بطريقة أخرى، وبالتالي تمييزها عن مبدإ خلقها (سواء من طرف الله، أو من طرف الإنسان). ولهذا السبب يمكننا في مثل هذه الطبائع غير الضرورية أن نتعرف من الخارج عن وجودها الفعلي وما إذا كانت تتطابق مع الواقع وما إذا كانت مخلوقة من طرف الإنسان أو ما إذا كان الكائن الموجود موجهًا نحو الداخل، أو فقط إمكانات محضة تنتمي إلى العوالم الممكنة المختلفة اللانهائية أو إلى حقل الخيال.

هناك نوع ثالث من الطبائع ليست لا صدفوية ولا مهمة، لكنها عرضية. وفيها نجد ضرورة بسيطة، يمكن اكتشافها عن طريق وجهات نظر عقلية أو عن طريق الحجج: في الأعداد والأعداد الأولية. وتوجد هنا ضرورة داخلية بسيطة، لا يمكن أن توجد أبدًا بطريقة أخرى، ولا تسمح لا للإنسان ولا لله أن يغير هذه الضرورة الداخلية.

إن كل كائن وكل وجود إذن، حتى ذاك الذي يوجد صدفويًّا، ينتمي إلى هذا النوع من العلاقات الوجودية الضرورية ولا يمكنه أن يوجد وأن يعرف من دونها. إن ضرورة الوجود «الشكلي» العام، وكذا الوجود الخاص ليست فقط ضرورة ذاتية للعقل الإنساني، لكنها ضرورة موضوعية للوجود هكذا (Sosein)، وبالتالي لوجود مستقل عن العقل. ويؤكد مفكّرو العصر الوسيط[1] بأن الضرورة الداخلية المطلقة لهذه العلاقة هي يقين عقلي، أي إنها معرفة قطعية لا تفسح مجالًا للشك. وهناك عدة فينومينولوجيين ممن ينتمون للمدرسة الفينومينولوجية الواقعية لقرننا يذهبون أكثر من ذلك، ليؤكدوا بأنه لا يمكن لهذه الضرورة أن توجد في الضرورة الداخلية لهذا الوجود غير المخلوق، لا في الموضوع وفي التاريخ ولا في أية طريقة تفكير. ولا يستثني هذا كون بعض الموجودات الضرورية يمكن أن تجد أساسها في آخر المطاف في الوجود الإلهي الضروري نفسه.

وجد التقليد الأرسطي والأفلاطوني ـ الأوغسطي، مرورًا بديكارت ولايبنتز، ووصولًا إلى الفينومينولوجيا الواقعية المعاصرة، أساس المعرفة الإنسانية باكتشافهم لمثل هذه الحقائق العقلانية والعقلية في ذاتها.

---

(1) انظر: Bonaventura, **Quaestiones disputatae de scientia Christi** IV، وكذا: Kateryna Fedoryka, «**Certitude and the Objekt of Knowledge**».

إن هذه الإشكالية الأساسية للمعرفة الإنسانية وللكائن الموضوعي بصفة عامة هي أساس إشكالية ما إذا كان باستطاعة الإنسان خلق الله. وأهم سؤال بالنسبة لنا هو ما إذا كانت فكرة الله لا تعدو أن تكون خصائص مخلوقة متحدة فيما بينها ومعكوسة على الجانب الآخر من التجربة، وبالتالي فإنها خلق تشبيهي للإنسان؛ أو ما إذا كان الله يمتلك وجودًا غير مخلوق، يبرهن عن طريق ضرورته المضبوطة وعقلانيته العاقلة عن حقيقته الداخلية وتعاليه عن كل ذاتية مخلوقة ممكنة.

إن الله يتجاوز بالتأكيد كل أفق مفاهيمنا وهو إله خفي. لكن ألا يمكن اعتباره، كما أكد على ذلك ديكارت، «أصح وأوضح» الأفكار (الموجودات)؟

2,8. هل تتناقض الضرورة غير المخلوقة للوجود الإلهي مع الخاصية السرية لله الخفي؟

إن هذا الطريق الإيجابي والموضوعي الثاني، في مقابل الحجة القائلة بأن كل برهان عرضي يفترض معرفة الوجود الإلهي الضروري، هو طريق لفهم الواقعة التي تؤكد بأن وجود الله لا يمكن أن يكون فقط فكرة ذاتية؛ وهو طريق يمكنه في آخر المطاف أن يتأسس بدخوله الواضح في جوهر الوجود الإلهي في ضرورته غير المخلوقة. هذه الضرورة التي تختبىء في السر اللانهائي لهذا الجوهر الذي يتجاوز كل معرفة. ولفهم هذا يجب التمييز منذ البداية بين السر والتظليم، بين العمق اللامخلوق والغموض غير الواضح. ولا تقف إشكالية كون الوجود الإلهي يتجاوز العقل الإنساني بطريقة لانهائية كحجرة عثرة في كون ديكارت على حق عندما يتحدث عن الضرورة الموضوعية وغير المخلوقة للطبيعة الإلهية، التي تحتضن روحنا/عقلنا وتكتشف من طرفه (العقل) ولا تخلق من طرفه بحال من الأحوال: «إنني أقول إن هذه الفكرة هي أكمل الأفكار، وهي جوهر لانهائي في أعلى درجات الصحة. لأنه إذا كان بإمكان المرء التفكير بأنه لا يوجد وجود من هذا القبيل، فلا يمكنه أن يفكر بما فيه الكفاية بأن فكرته لم تقدم بطريقة واقعية، كما قلت سابقًا فيما يتعلق بفكرة البرودة. إنها واضحة في أعلى درجة ومفهومة؛ لأن كل ما أفهمه بطريقة واضحة ومفهومة كشيء واقعي حقيقي ويتضمن نوعًا معينًا من الكمال، هو متضمن فيها (البرودة). (التأمل 30). ويضيف: «لا أفهم اللانهائي أو أن الله يتضمن اللانهائي، الذي (الله) لا أفهمه والذي من الممكن ألا ألمسه مرة ما بطريقة ما بتفكيري، لأن سبب عدم فهمي أنا النهائي للانهائي متضمن في جوهر هذا النهائي، ويكفي أن أرى وأحكم على كل ما يمكنني أن أفهمه بوضوح وبتأكيد وأن أعرف بأنه يتضمن نوعًا معينًا من الكمال، ولربما

كمالات أخرى لا حصر لها، وما لا أعرفه عن الله سواء بطريقة شكلية أو بطريقة جوهرية هي تلك الفكرة التي عندي عنه، وهي أصح فكرة وأوضحها وأهمها»[1]. ويقول في موضع آخر: «... وبما أنه لا يمكنني أن أفكر في الجبل دون سهل، فإنه لا ينتج عن هذا أن الجبل والسهل يوجدان في مكان ما، لكن فقط أن الجبل والسهل، سواء وجدا أم لم يوجدا، لا يمكن فصلهما. على العكس من هذا، فإنه ينتج من هذا أنه لا يمكنني أن أفكر في الله إلا بصفته موجودًا ولا يمكن فصل الوجود عن الله. إذن فإنه يوجد حقيقة...»[2]. ويضيف بعد هذا الاستنتاج: «... وبهذا فإننا نرى أن الوجود الضروري متضمن في فكرة الجوهر الأقوى، ليس بطريقة خيالية من طرف عقلنا، لكن لأن هذا الوجود ينتمي إلى الطبيعة الصحيحة وغير المتغيرة لهذا النوع من الجواهر: وسنأخذ بالفعل مأخذ الجد أن هذا الوجود الأقوى يجب أن يتضمن في ذاته بالضرورة كل الكمالات الأخرى، المتضمنة في فكرة الله»[3].

كما رأينا فيما يتعلق بديكارت وبالأخص فيما يتعلق «بالفينومينولوجيين الواقعيين» كديتريش فون هلدبراند، ماكس شيلر، أدولف رايناخ وفي البحوث المنطقية لهوسرل، نفهم في وجود ضروري ما، نجد فيه كل لحظات الوجود التي تتحد فيما بينها ـ وباستقلال عن كل خلق وعن كل بناءات متعالية ذاتية خالصة أو تجريبية[4] ـ؛ إن التعالي الذي يؤسس الضرورة في الشيء نفسه يبرهن على نفسه اتجاه عقلنا. إن الوجود الضروري المعطى، وبغضّ النظر عن كيف نجده أو نفهمه يمشي يدًا بيد مع الضوء الذي نكتشفه والحقيقة الداخلية التي نكتشفها، واللذين يبرهنان على موضوعية الوجود الذي نكتشفه بسبب ضرورته المطلقة. هذه الضرورة التي لا يمكن أن تكون مخلوقة فقط، لكن لا يمكنها أن تغير الله نفسه. والضرورة الوجودية المعطاة تُخرس العقل الإنساني أو أسسه الترانسندنتالية المتغيرة مع «الصدفة الترانسندنتالية» التي تحدث عنها كانط في كتابه Opus postumum. إذا كان ديكارت يؤكد في النصوص السابقة ونصوص أخرى على

(1) R. Descartes, 3. **Méditations**, 30-312 (49-50)

(2) المرجع السابق نفسه، التأمل الخامس، 9.

(3) انظر ديكارت: «Die Einwaende gegen die Meditationen und die Erwiderungen «Descartes»، جواب الكاتب (سايفرت) عن الاعتراضات الأولى . في الكتاب الأصلي لهذه الترجمة، ص 158.

(4) انظر: A. Reinach, **Was ist Phnomonologie**? P. 52; D. von Hildebrand, **Was ist Philosophie?**, Ch. 4; J. Seifert, **Back to Things in Themselves**, Ch. 4.

هذه الضرورة الموضوعية وعلى الحقيقة الأنطولوجية غير المتغيرة للموجودات، وفي الوقت نفسه يضع هذا موضع تساؤل عن طريق فكرته عن خلق الحقائق الأزلية، فإن ذلك يعبّر عن الضعف الرئيس في فلسفته بصفة عامة وعن ضعف تأسيسه للبرهان الأنطولوجي بصفة خاصة[1]. والجواهر الضرورية هي في الحقيقة نقطة أرشميدية لكل معرفة إنسانية ولكل تعال لهذه المعرفة[2].

إن اعتبار مثل هذه الضرورة الوجودية معطاة لا يتناقض بأي حال من الأحوال مع الأبعاد غير المخلوقة والخفية لله، التي ـ وعلى عكس ما يؤكده كانط ـ تتعايش مع فكرة كون الله هو «أوضح فكرة». وسنحاول أن نوضح ذلك فيما سيأتي.

إذا كان أساس البرهان الأنطولوجي على وجود الله الذي تحدثنا عنه سابقًا ـ وجود الجواهر الضرورية وتعالي المعرفة الإنسانية في فهمها ـ موجهًا ضد كانط وهوسرل والنزعة الإمبريقية[3]، فإن السؤال الراديكالي فيما يتعلق بالبرهان الأنطولوجي هو ما إذا كان بإمكاننا أن نصل فيما يتعلق بالوجود الإلهي إلى مثل هذه المعرفة بالفعل، أي إن نصل إلى أن وجود الله هو وجود ضروري.

لهذه الإشكالية علاقة بالاعتراض الذي ينتج عنه وجوب البرهنة على عدم تناقض فكرة الله قبل التأكيد على ما إذا كان الوجود الإلهي الضروري قائمًا بالفعل. والجملة الشهيرة التي أطلقها سكوتوس ولايبنتز على البرهان الأنطولوجي: «إذا كان وجود الله ممكنًا، فإن الله واقعي» تذهب كذلك في اتجاه طرح سؤال ما إذا كان بإمكان المعرفة الإنسانية غير الكاملة تأكيد الضرورة الموضوعية للوجود الإلهي.

دفع الشك في هذا هلدبراند، على الرغم من اعترافه بأهمية فلسفة أنسليم وعلى الرغم من محاولاته الدفاع عن برهان أنسليم، إلى رفض هذا البرهان. وبغضّ النظر عن هذا فإن هلدبراند وراياخ يعتقدان أن البحث في الموجودات لا يمكن أن يكون أبدًا طريقًا يقود إلى المعرفة الوجودية[4]. وبهذه الإشكالية نلمس نقطة مهمة من نقط فلسفة الموجودات الضرورية وأهم نقط الميتافيزيقا بصفة

---

(1) انظر في هذا الإطار: J-L Marion, **Sur la théologie blanche de Descartes**.

(2) انظر: D. von Hildebrand, **Was ist Philosophie?**, Ch 4، وكذا: Fritz Wenisch, Die **Philosophie und ihre Methode**، وكذا: J. Seifert, **Erkenntnis objetiver Wahrheit**, II, Ch. 1-3

(3) انظر: J. Seifert, **Erkenntnis objektiver Wahrheit** وكذا: **Back to Things in Themselves**.

(4) انظر: A. Reinach, «**ber das Wesen der Bewegung**», P. 554

إن محاولة البرهنة على أن الحركة كحركة جوهرها هي شيء مستحيل، هي محاولة خاطئة، تمامًا كالذي يحاول البرهنة على وجود الله من خلال جوهره.

انظر كذلك: Hildebrand, **Was ist Philosophie**? P. 126, incl. remarque 23.

عامة: ما إذا كان الكائن المطلق يمتلك وجودًا ضروريًّا يمكن التعرف عليه عن طريق العقل وما إذا كانت معرفة هذا الكائن المطلق تعتبر نقطة البداية الصالحة والصحيحة للبرهنة على وجود الله انطلاقًا من جوهر الله.

في التأملات يؤكد ديكارت أن الوجود الإلهي هو أصح وأوضح وجود، على الرغم من أنه يتجاوز عن طريق لانهائيته وبطريقة غير محدودة كل فهم إنساني. ألا يعتبر كون هذا الوجود أوضح وجود يمكننا أن نفهمه وفي الوقت نفسه كونه محاطًا بأكبر سر تناقضًا؟

يطور ديكارت في نصوص كثيرة شروطًا مختلفة أو خصائص داخلية للضرورة غير المخلوقة للوجود الإلهي. وسنحاول فيما يأتي أن نقدم وأن نصحح إلى حد ما عن طريق شروط جديدة الخصائص التي طورها ديكارت والتي من خلالها يكون ممكنًا التعرف على الوجود الإلهي الضروري غير المخلوق. ولا يمكن لمثل هذه «الشروط» أن تقود إلى تعويض النظر المباشر الفريد في الضرورة الداخلية للوجود الإلهي وفي حقيقته الداخلية. لكنها تقود رويدًا رويدًا إلى الحقيقة الداخلية والضرورة الداخلية للوجود الإلهي لفحصهما وتقديمهما كمعطيات.

يمكن استعمال الطريقة المستعملة هنا في كل معرفة وجودية، ذلك أنها تختلف من جهة عن التأكيد البسيط الوضوح (وضوح الضرورة المطلقة لله) وتختلف عن عملية البرهنة غير المباشرة، المتمثلة في محاولة البرهنة على الضرورة المطلقة للطبيعة الإلهية من الخارج عن طريق المقدمات المنطقية؛ ولا تفترض هذه الأخيرة جرأة مستحيلة. إن هذه الشروط أو هذه الخاصيات توظف للبحث في وجهات النظر الواضحة.

نقوم بالتالي بالنسبة للذي ينفي وضوح الوجود أو وضوح واقعة الحرية: سنحاول أن نقنع مخاطبنا بأن نريه الأماكن التي يفترض فيها وجهات نظره في الحرية، كما سنوضح له بأنه لا يستطيع بأي حال من الأحوال أن يبني تعريفًا للحرية بطريقة اصطناعية، لأنه يمكن البرهنة على خاصية من خصائص شيء ما في علاقتها الضرورية مع خاصيات أخرى. من هنا فإن البرهنة على خلق فكرة الله أو بنائها لا يمكن أن تقوم، لأن للصفات المختلفة لله ولوحدة هذه الصفات بالضرورة علاقة مع صفات أخرى. وسنحاول أن نشرح هذا فيما سيأتي، لأن ذلك يعتبر بمثابة النواة الأساسية للبرهان الأنطولوجي: أن يكون الله ضروريًّا، لأنه ينتج من الطبيعة الإلهية نفسها، يعني أنه موجود بالفعل وموجود بالضرورة: «إذا كان الله إلهًا، فإن الله موجود» كما عبّر عن ذلك بونافانتورا.

3,8. الضرورة الموضوعية غير المخلوقة وبالتالي حقيقة وتعالي الله: براهين وشروط ذلك

1,3,8. تنتج الضرورة غير المخلوقة للوجود الإلهي عن عدم إمكان إزاحة أو إضافة الصفات الإلهية

إذا كانت فكرة الله فكرة ذاتية مخلوقة فقط، فإنه من اللازم أن تحمل الخاصيات الخارجية للاواقع ولا بدّ أن تكون البرهنة على خلقها ممكنة بإضافة أو إزالة صفات إلهية. لا يمكن رد الاعتباطية والخلق إلى فعل من أفعال الموضوع المخلوق فقط، لأنهما يتطلبان موضوعيًّا خالقًا. ويجب البرهنة على الخلق في فكرة الله، تمامًا كما يمكن البرهنة على ذلك في آلهة الإغريق زيوس Zeus وأبولو Apollo.

لا يمكن شرح خلق شيء ما عن طريق إرادة الخلق، بل إن هذا الخلق يمتلك شروطًا موضوعية: يجب أن تكون الفكرة «المخلوقة» أو «المصنوعة» موضوعيًّا مسموحًا بها بحرية عفوية من طرف فاعل ما. وتستقل عرضية كل فكرة مخلوقة وكل الأعمال الممكنة، (كعمل فني ما وعلى الرغم من خلقه من طرف الإنسان «خاضع» لقوانين غير متغيرة ـ ككل الأشياء الأخرى ـ) عن مصدرها في حرية القوة الخالقة الإلهية أو الإنسانية. ويصحّ هذا إلى حدّ ما على التصورات التشبيهية لله. نجد في فكرة تأليه أبولو أو زيوس علامات الخلق بالفعل. يمكن معرفة أبولو، بالمقارنة مع آلهة آخرين، لقوة أو ضعف فكره، لجماله أو قبحه إلخ، ولامتلاكه لبعض خصائص إله النار Hephaistos. على العكس من هذا فإننا لا نجد في فكرة الله الحقيقية أية علامة خلق. وكما لاحظ ذلك ديكارت[1] فإن إضافة أو إزالة في الصفات الإلهية هو أمر غير ممكن على الإطلاق. لا يمكننا لا الابتعاد عن الصفات الإلهية ولا إضافة صفات أخرى لها بطريقة تعسفية[2]، دون أن نقضي على كل هذه الصفات. لا يمكننا عندما يتعلق الأمر بالبراق[*] Pegasus أو بزيوس وأبولو مثلًا أن نزيل أو نضيف إلى أفعال الآلهة شيئًا، بل يمكننا أن نقوم بالشيء نفسه فيما يتعلق بصفاتهم الوجودية، دون أن نسيئ أو نقضي على كل فكرة الألوهية التي يحملونها. يمكننا مثلًا أن نعزو

(1) René Descartes, **Méditations** V.

(2) لكن هذا لا يستثني كون الوحي وبطريقة غير تعسفية قد أضاف إلى أفعال الله وكذا إلى سره الكامل بعض الخصوصيات كالتثليث. لكن سيكون من المستحيل إضافة صفات إلهية لله بطريقة تعسفية لا يمكن التعرف معها فلسفيًّا على الجوهر الإلهي. وسنرجع إلى هذا لاحقًا.

(*) البراق هو فرس أسطوري مجنح، وهو رمز في الشعر.

لأبولو المزيد أو القليل من القوة ويمكننا أن نتعرف على نيات آلهة آخرين ونقرّ لهم بخاصيات جسدية أخرى (أقل جمالًا إلخ) غير الخاصيات التي أقرها لها هومير دون أن نغير خاصية هذا الإله أو ذاك ودون أن نمس بصفاته الأخرى ودون أن نضع وحدانية هذا الإله موضع تساؤل.

على العكس من ذلك فإنه لا يمكننا أن نقصي أو نغير أية صفة من صفات الجوهر الإلهي الخير من دون حدود، والكائن الضروري، والحكيم، دون أن نمس الصفات الأخرى، وبالتالي نفيها. ولنحاول أن نفكر في نفي اللانهائية المطلقة لله، كما فعلت فلسفة الصيرورة بالفعل. هنا سيكون الله قادرًا أن يعرف أكثر في المستقبل منه الآن، وسيعلم أكثر إلخ. وفي هذه الحالة فإن الله سوف لن يكون أزليًّا. وستكون المعرفة الإلهية تابعة لصيرورة زمنية، وتصبح كاملة قبل أن تفنى. إذن إن الأزلية والحكمة (معرفة كل شيء) تابعان لبعضهما بعضًا بحكم قانون وجودي، جوهري صارم.

إن إمكان عدم الوجود بصفة نهائية تقود إلى إمكان عدم امتلاك الله الكمال كما يمتلكه بالفعل. لأنه وإذا كان كل ما يُكَون الله لا يوجد على الإطلاق، فإن كل الكمالات الأخرى كالمعرفة والحكمة والعدالة ستوجد فيه بشكل مختزل. وقد يكون وجود آخر أقل كمالًا يوجد عوض وجود الله. وبالتالي فإن الخاصيات الأساسية لله كالوجود الذي لا يمكن أن يكون هناك شيء آخر أكبر منه خارجًا عنه والوجود الذي ليست له لا بداية ولا نهاية، ستلغى.

لا يمكن أن نؤكد أزلية الله، أي وجوده الكامل (أفلوطين) ووجوده الخالص الخالي من كل فكرة المستقبل والخالي من كل فكرة عدم الوجود = الماضي، يعني كونه يوجد الآن وإلى الأبد، دون تأكيد ضرورة لوجوده، لأنه وإذا كان من الممكن أن يكون الله غير موجود، فإنه من الممكن أن يكف عن الوجود في أي وقت أو أن يكف عن الوجود بصفة نهائية. وبالتالي فإن الوجود الآن ودائمًا لن يكون من ملكه.

بالطريقة نفسها، يمكن التأكيد بأن هناك خيطًا يربط كل الصفات الإلهية مع بعضها بعض، وبالتالي من المستحيل أن تكون أطروحة ماركس وفيورباخ ونيتشه وفلاسفة آخرين، والمتمثلة في كون الله ما هو إلا نتاج الحاجة أو الأحلام الإنسانية مع هذه «الوقائع الفلسفية»، صحيحة. ويختلف الوجود الإلهي عن باقي إنتاجات الفكر الإنساني المخلوقة بسبب ضرورته الموضوعية.

قد يؤكد الفلاسفة التحليليون بأن هذه الضرورة ما هي إلا تحليل لغوي محض. لكن عندما نقترب أكثر من الجمل والأحكام المتعلقة بالله لنتفحصها، نجد بأن الأمر لا يتعلق فيها بأي حال من الأحوال بضرورة لغوية تكرارية. في الواقع فإن فلاسفة