(8)

الدليل الأنطولوجيّ بين الحكمة اليمانيّة والفلسفة الترانسندنتاليّة

سعد البخاتي[1]

الخلاصة

يعدّ الدليل الأنطولوجيّ من أهم الأدلّة الّتي تقام على إثبات الإله الخالق في الفلسفة؛ فقد شغل فكر الكثير من فلاسفة الغرب والمسلمين، بين مثبتٍ ومنكرٍ له. ومن خلال دراسة أسباب القبول والرفض لهذا الدليل الإلٰهي، نجد أنّ أهمّ المتبنيات الفكريّة الّتي تلعب دورًا مهمًّا في هٰذا الدليل هو تفسيرهم لمعنى الوجود، وهل الوجود ذو معنًى متحقّقٍ في الخارج؟ أو هو من المفاهيم الذهنيّة الصرفة الّتي لا تحقّق لها خارج دائرة الذهن، وإن كان مفهومًا ذهنيًّا؟

وهٰذا ما نحاول تسليط الضوء عليه في مقالنا هٰذا من خلال استعراض رأي فيلسوفين من أعظم فلاسفة الإسلام والفلسفة الغربيّة الحديثة، وسوق أدلّتهما، وهما الفيلسوف الإسلاميّ الحكيم السيّد الداماد، مؤسّس الحكمة اليمانيّة، والفيلسوف الألماني إيمانويل كانط، الّذي يعدّه البعض مؤسّس الفلسفة الحديثة.

إذ تمسّك به الأوّل ليكون دليلًا من الأدلّة المقامة على إثبات الإله، بينما ذهب الثاني إلى رفضه بالكلّيّة؛ بناءً على ما ذهب إليه من تفسيره لمعنى الوجود وأنّه معنًى ذهنيٌّ اعتباريٌّ، لا يفيد موضوعه أيّ معنًى جديدٍ، والأصيل المتحقّق في الخارج إنّما هو الماهيّة.

الكلمات المفتاحية: الوجود، الحكمة اليمانيّة، الفلسفة الترانسندنتاليّة، الداماد، كانط، الدليل الأنطولوجيّ.

---

(1) الدكتور سعد شريف سعد البخاتي، العراق، مدرّسٌ في قسم الفلسفة، جامعة المصطفى العالميّة.

saadmosaoy4@gmail.com

The Ontological Evidence between Yemani Theosophy and Transcendental Philosophy

Dr. Saad Sharif Saad Al-Bakhati [1]

Abstract

The ontological evidence is one of the most important evidence used in philosophy in proving God the Creator. It occupied the thought of many Western and Muslim philosophers, between believers and non-believers. By studying the reasons for accepting and rejecting this divine evidence, we find that the most important intellectual adoptions that play an important role in this evidence is their interpretation of the meaning of existence, and does existence have a meaning realized abroad? Or is it one of the pure mental concepts that are not achieved outside the mind circle, even if it is a mental concept?

This is what we aim to highlight in this article by reviewing the opinion of two of the greatest philosophers of Islam and modern Western philosophy, and the scope of their arguments, namely the famous Islamic philosopher, Mr. Damad, the founder of Yemani theosophy, and the German philosopher Immanuel Kant, whom some consider the founder of modern philosophy.

Mir Damad adhered to it being one of the established evidence to prove God, while Kant went to reject it altogether. This was based on what Kant went to from his interpretation of the meaning of existence and that it is an intellectual mental meaning, his subject does not have any impact on giving new concept as the reality which exist is the essence.

Key words: Existence, Yemani Theosophy, Transcendental Philosophy, Mir Damad, Kant, ontological evidence.

---

(1) Lecturer at the Department of Philosophy, Al-Mustafa International University, Iraq.

Email: saadmosaoy4@gmail.com

المقدّمة

من أهمّ المباحث الفلسفيّة ذات الأثر على كلّ المباني الفلسفيّة مسألةُ الوجود والماهية، وعلاقة أحدهما بالآخر، وأيّهما الأصيل وأيّهما اعتباريٌّ.

ولعلّ بحث الفلاسفة الإسلاميّين عن هٰذا الموضوع يسهّل على الباحث؛ لأنّهم بحثوا المسألة بصراحةٍ لا تقبل الشكّ، لا سيّما شيخ الإشراق والسيّد الداماد وصدر المتألّهين؛ فقد تعرّضوا لها شرحًا واستدلالًا، بحيث يتمكّن الباحث من معرفة رأيهم في المسألة بسهولةٍ.

وكذا من جاء بعدهم من الحكماء أمثال السبزواريّ والعلّامة الطباطبائيّ والشهيد مطهري، والمعاصرين من حكمائنا.

لٰكنّ المسألة مختلفةٌ تمامًا في الفلسفة الغربيّة، خصوصًا الحديثة منها؛ فإنّهم لم يولوا المسألة تلك الأهمّيّة بحيث لم يبحثوا عنها بشكلٍ مستقلٍّ وصريحٍ، فمن أراد معرفة آرائهم في مسألة الوجود والماهيّة فعليه أن يتتبّع كلماتهم، ويستعين بلوازمها.

وهٰذا ما نريد أن نقدّمه في مقالنا هٰذا، لنتعرّف على آثار المسألة في الساحة العقديّة، وبالخصوص على قبول الدليل الأنطولوجيّ لإثبات الخالق أو عدم قبوله. وذٰلك من خلال دراسة المسألة عند فيلسوفين أحدهما السيّد محمدباقر الداماد، الّذي خطا بالحكمة المشّائيّة خطواتٍ كبيرةً نحو الأمام، حتّى عدّها فلسفةً مستقلّةً وأسماها الحكمة اليمانيّة. بينما يعدّ الفيلسوف الألمانيّ إيمانويل كانط مؤسّسًا للفلسفة الغربيّة الحديثة.

تعريف المفاهيم

أ ـ الدليل **الأنطولوجيّ**

الأنطولوجيا (Ontology) وتعنى علم الوجود، وهو علمٌ يبحث عن الموجود في ذاته مستقلًّا عن أحواله و ظواهره، أو هو علم الموجود من حيث هو موجودٌ. وقد يراد به البحث عن الأشياء في ذاتها من جهة ما هي جواهر بالمعنى الديكارتيّ، لا عن ظواهرها ومحمولاتها. وهو بهٰذا المعنى مقابلٌ لعلم الظواهر (Phenomenology). وأمّا الأنطولوجيّ فهو المنسوب إلى الأنطولوجيا، وهو المتعلّق بحقيقة الوجود، لا بظواهر الوجود. [انظر: صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج 2، ص 560]

والدليل الأنطولوجيّ (Ontological Argument) أو الدليل الوجوديّ، وهو دليلٌ لاهوتيٌّ عقليٌّ على إثبات وجود الله، يعتمد على نفس تصوّر معنى الله وتعريفه، أي من نفس تحليلنا لمعنى الله، ونثبت أنّه موجودٌ. أقامه أنسلم (St. Anselm) (المتوفّى سنة 1109 م)، وقد أشار المؤرّخ الفرنسيّ إتين جيلسون إلى أنّ هٰذا الدليل له جذورٌ في كلمات بعض من تقدّم على أنسلم، أمثال دانز سكوطس (Duns Scotus)، فقد أشار إلى أنّنا إذا أردنا أن نسلّم بالضرورة بموجودٍ أوّلٍ، ولكي نبرهن على هٰذه النتيجة فإنّ علينا أن نضع أكمل تصوّرٍ يمكن لنا أن نتصوّره. [جيلسون، روح الفلسفة في العصر الوسيط، ص 96]

كما نجده أيضًا في كلمات توما الأكوينيّ إذ يقول: «من ماهيّة الله نفسها بوصفه الصورة الخالصة للوجود أن يكون لا متناهيًا» [المصدر السابق ص97] ولٰكن أنسلم (St. Anselm) (المتوفّى سنة 1109 م) هو أوّل من صاغه في شكلٍ محدّدٍ؛ ولذا عُرف هٰذا الدليل به، واقترن باسمه. [المصدر السابق، ص97]

ثمّ طوّره الفيلسوف والرياضيّ الفرنسيّ رينيه ديكارت (René Descartes) (المتوفّى سنة 1650 م)، الملقّب بأبي الفلسفة الحديثة، واعتبره

يقينيًّا أكثر من يقينيّات علم الهندسة، الّتي لا يُشَكّ في يقينيتها وبداهتها. [انظر: ديكارت، تأمّلاتٌ في الفلسفة الأولى، ص 209 ـ 222]

ولعلّ أول من سمّاه بذلك هو الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط في كتابه نقد العقل المحض. [انظر: صليبا، جميل، المعجم الفلسفيّ، ج 2، ص 560]

وإذا ما علمنا أنّ الدليل الوجوديّ هو دليلٌ يعتمد على تصوّر نفس معنى الله وتحليله لإثبات وجوده، فإنّ هٰذا الدليل يمكن تلمّسه في الفلسفة الإسلاميّة؛ فإنّ الفارابي (المتوفّى سنة 950 م) استطاع أن يكتشف دليلًا يعتمد على نفس هٰذه الفكرة لإثبات وجود الواجب جلّ ثناؤه، ولٰكنّ الفلسفة الفارابيّة كانت أكثر إحكامًا ونجاحًا في دليلها الوجوديّ.

وخلاصته: أنّنا عندما نتصوّر معنى الموجود، فإمّا أن يكون واجب الوجود بذاته، بمعنى أنّه لا يحتاج إلى شيءٍ آخر يوجده، بل هو موجودٌ بذاته، وإمّا أن لا يكون كذٰلك، وهو الممكن، وحينئذٍ فلا يمكن تحقّقه ما لم يكن هناك موجِدٌ له واجبٌ بذاته، وإلّا لزم التسلسل. وفي هٰذه الحالة فإنّ الله هو الواجب الموجِد وليس الممكن المخلوق. وبذٰلك يثبت المطلوب، وهو ثبوت وجود الله تعالى.

قال الغازانيّ في شرح برهان الفارابيّ: «وثانيهما: وهو اعتبار الموجود من حيث هو، والنظر في أحواله. وهٰذا هو طريقة الحكماء المتألّهين؛ وأشار إليه بقوله: "وتلحظ" أي ولك أن تلحظ "عالم الوجود المحض" سمّاه عالمًا لأنّه يُعلَم منه الصانع كما يعلم من الآيات "وتعلم أنّه لا بدّ من وجودٍ بالذات" أي موجودٍ لا يكون وجوده مستفادًا من الغير، وتقريره أن يقال: لا شكّ في أنّ شيئًا ما موجودٌ. فلا يخلو من أن يكون واجبًا أو ممكنًا؛ ضرورة انحصار الموجود فيهما. فإن كان واجبًا ثبت المطلوب، وإن كان ممكنًا فلا بدّ من الانتهاء إلى الواجب؛ لأنّ الممكن لا يمكن أن يوجد بذاته، وإلّا لزم الترجيح بلا مرجّحٍ؛

فتعيّن أن يوجد بغيره. وذٰلك الغير يمتنع أن يكون ممكنًا إلى غير النهاية؛ لاستلزامه التسلسل، فتعيّن أن ينتهي إلى موجودٍ غير ممكنٍ، وهو الواجب» [الغازانيّ، شرح فصوص الحكمة للفارابيّ، ص 90].

ب- الحكمة اليمانيّة

مأخوذةٌ من اليُمن بمعنى البركة، فالحكمة اليمانيّة، بمعنى الحكمة المباركة؛ أو مأخوذةٌ من قول النبيّ ﷺ: «الإيمان يمانٍ والحكمة يمانيّةٌ» [المجلسيّ، بحار الأنوار، ج 57، ص 233]، أو تشبيهًا للحكمة بالنجمة اليمانيّة، وهي النجمة الّتي لا ينزل فيها شمسٌ ولا قمرٌ؛ ولذا يهتدى بها في البر والبحر. [انظر: الكلينيّ، الكافي، ج 8، ص 70؛ ابن منظور، لسان العرب، ج 13، ص 458؛ الزبيدي، تاج العروس، ج 2، ص 451]

وهي التسمية الّتي أطلقها السيّد الداماد (المتوفّى سنة 1040 ه) على فلسفته الّتي سار بها على خطى الحكمة المشّائيّة، وأضاف إليها تحقيقاتٍ مهمّةً، نضّجت الفلسفة المشّائيّة "النيّئة" على حدّ تعبيره. يقول في وصف فلسفته: «إنّ من آيات الله الكبرى لديّ، وأنعُمِه العظمى عليَّ، ... بإنضاج نيّئ الحكمة، ولمِّ شعَثِ العلم، وتقويم الحكمة الإيمانيّة "اليمانيّة" البهيجة» [الداماد، مصنّفات ميرداماد (التقديسات)، ج 1، ص 113].

وقال في مقدّمة "الأفق المبين": «فلقد آن آنه وحان حينه، ولم يكد يرام بوضعه إلّا التدرّج إلى أن يتعرّف سبيل جناب الربوبيّة حيث ما يجدر به من الوجود والصفات ونسبة المبدعات إليه، كيف منه البدء وبه البقاء، وإليه الرجوع، على شاكلة ما انضجت من المنهجة الربانيّة والفلسفة اليونانيّة حتّى استوت حكمة "يمانيّة" إيمانيّة» [الداماد، الأفق المبين، ص 2].

من أبرز ما أضافه الداماد في فلسفته اليمانيّة وميّزها عن الفلسفة المشّائيّة

هو:

1ـ مسألة الحدوث الدهريّ، والّتي أثبت فيها أنّ العالم حادثٌ خارجًا، لا ذاتًا فقط، كما كان يعتقد الحكماء قبله، بل لم يكن ثمّ كان، فخرج من العدم الصريح إلى عالم الوجود.

2ـ الاستدلال على أصالة الماهيّة، بشكلٍ مباشرٍ تارةً، إذ أقام براهين على نفس أصالة الماهيّة؛ معتمدًا على تحقيقاته وإضافاته في المنطق، وغير مباشرٍ تارةً أخرى، بأن أثبت الأصالة للماهيّة عن طريق إبطاله لأصالة الوجود بعدّة براهين.

جـ الفلسفة الترانسندنتاليّة (Transcendental)

وكلمة الترانسندنتاليّة مأخوذةٌ من الكلمة اللاتينيّة (Eanscendens) بمعنى المتعالي، فكلّ فلسفةٍ تذهب إلى القول بأنّ في العالم ترتيبًا تصاعديًّا تخضع فيه الحوادث للتصوّرات، والتصوّرات للمبادي فهي فلسفةٌ متعاليةٌ.

والمتعالي (Transcendental) عند فلاسفة القرون الوسطى يدلّ على المفارق أو على ما هو أعلى من المقولات الأرسطيّة، كالواحد، والخير، والحقّ والموجود، والشيء، والجائز والضروريّ. [انظر: صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج 1، ص 299 و300]

أمّا كانط فيستعملها في ثلاثة معانٍ، فقد يريد بها ضدّ التجريبيّ، فكلّ ما هو شرطٌ قبليٌّ للتجربة ـ كالمبادئ المتعالية، أو القوانين العقليّة الّتي هي بمثابة قواعدَ للمعرفة ـ فهو متعالٍ. تقول: علم الجمال المتعالي، والمنطق المتعالي، والتحليل المتعالي، والجدل المتعالي، والاستنتاج المتعالي.

وقد يريد بها الأعلى، فالمتعالي بهذا المعنى هو الانتقاديّ أيضًا، كالمنطق المتعالي خلاف المنطق العامّ؛ لأنّ الثاني يقتصر على البحث في ارتباط المعاني

بعضها ببعضٍ، أمّا المنطق الأوّل فيبحث في أصل هٰذه المعاني، ونسبتها إلى الأشياء، وتسمّى هٰذه الفلسفة المتعالية عند (كانط) بالفلسفة الانتقاديّة.

وإذا كان المتعالي ضدّ الأعلى دلّ على ما يجاوز حدود التجربة، فالمبدأ الّذي لا ينطبق في الأصل إلّا على حدود التجربة الممكنة، إذا طبّقته في مجالاتٍ أوسع من هٰذه الحدود جعلته متعاليًا، على خلاف المبدإ الأعلى الّذي يستلزم حذف هٰذه الحدود وإبطالها.

وقد يقصد بها ضدّ الميتافيزيقيّ ثالثةً، ويريد به أنّ المبدأ لا يكون متعاليًا حتّى يشتمل على شرطٍ قبليٍّ عامٍّ، يصدق على التجربة من حيث هي تجربةٌ، دون تعيينٍ أو تخصيصٍ، كقولك: لكلّ تغيّرٍ في الجوهر علّةٌ. على خلاف الميتافيزيقيّ الّذي يضع قاعدةً قبليّةً تسمح بتوسيع معرفتنا بالشيء، دون الرجوع إلى التجربة، كقولك: لكلّ تغيّرٍ في الجوهر المادّيّ علّةٌ خارجيّةٌ. [المصدر السابق، ص 299 و300]

فعندما يصف كانط فلسفته بالترانسندنتاليّة أو المتعالية، فباعتبارها بنظره هي الفلسفة العليا، ولٰكنّه حين يصف بها منطقه، فيريد بذٰلك المنطق المتقدّم على منطق أرسطو، والسابق عليه؛ لأنّه يبحث عن القضايا الّتي اعتبرها أرسطو بدهيّةً، ولم يبحث عن كيفيّة حصولها لدى الذهن، من قبيل قضيّة اجتماع النقيضين.

الدليل الأنطولوجيّ في الحكمة اليمانيّة

قبل بيان هٰذه المسألة في الفلسفة اليمانيّة، لا بدّ أن نقدّم مقدّمةً في معنى الوجود عند السيّد الداماد. إنّ الوجود عند السيّد الداماد معناه الكون والتحقّق في ظرفٍ ما. فالوجود عنده ليس إلّا الموجوديّة المنتزعة ذهنًا من الماهيّة بعد تقرّرها في الأعيان، قال : «ليس الوجود حقيقته إلّا نفس

الموجوديّة بالمعنى المصدريّ، أي: صيرورة نفس الماهيّة في ظرفٍ ما، لا معنى ما ينضمّ إلى الماهيّة أو ينتزع منها، ... ثمّ العقل بضربٍ من التحليل ينتزع منها معنى الموجوديّة والصيرورة المصدريّة، ويصفها به ويحمله عليها، على أنّ مصداق الحمل ومطابق الحكم هو نفس الماهيّة بحسب ذٰلك الظرف، لا أمرٌ زائدٌ يقوم بها فيصحّح الحمل» [الداماد، مصنّفات ميرداماد (الأفق المبين)، ص 5].

وقد بيّن قريبًا من ذٰلك في كتابه القبسات موضحًا معنى الوجود وسلبه وموقعه من مراتب الماهيّة؛ وأنّه نفس تحقّق الماهيّة في الخارج أو الذهن، لا أنّه شيءٌ زائدٌ تتّصف به الذات حتّى توجد. كما بيّن الفرق بين وجود الوجود ووجود سائر الأعراض؛ فإنّ الأعراض لها تحقّقٌ في الخارج في موضوعاتها، بخلاف الوجود، فإنّه نفس تحقق موضوعه، لا غير، ولا تحقّق له في الخارج غير تحقق موضوعه.

وعلى ذٰلك فالوجود هو شرحٌ لنفس الذات المتقرّرة، بخلاف العدم الّذي هو شرحٌ لبطلان الذات، وأنّه لا يوجد شيءٌ، لا أنّ هناك شيئًا متّصفٌ بالعدم. [انظر: الداماد، القبسات، ص 37 و38]

ثمّ إنّ لازم كلامه المتقدّم وغيره المبثوث في كتبه أنّ الوجود منتزعٌ من الموجود، والموجود منتزعٌ ومشتقٌّ من الماهيّة المتقرّرة؛ لأنّ الانتزاع تارةً من الخارج مباشرةً، بأن ينتزع الذهن المفهوم من الموضوع من حيث هو معروضٌ لعرضٍ ما، كانتزاعه الأبيض من عروض البياض على الجسم، وتارةً يكون الانتزاع ليس من الخارج مباشرةً، بل من المشتقّ، كالأبيضيّة، فإنّها لا تنتزع من الجسم بما هو معروضٌ للبياض، بل تنتزع من الأبيض المنتزع من الجسم المعروض للبياض. فالأبيضيّة متأخّرةٌ عن البياض بمرتبتين؛ لأنّ عروض البياض على الجسم يُشتقّ منه الأبيض، ثمّ من الأبيض يُشتقّ

الأبيضيّة. وكذا الوجود بالنسبة إلى الماهيّة؛ فإنّ تحقّق الماهيّة يُنتزع منه مفهوم الموجود، ومن مفهوم الموجود ينتزع مفهوم الوجود الّذي هو نفس الموجوديّة.

وعليه فالوجود غير موجودٍ في الخارج، فلا يكون مفهومه من المفاهيم الأوّليّة الماهويّة، بل هو مفهومٌ ثانويٌّ فلسفيٌّ[1]؛ لأنّه عرضٌ تحليليٌّ يعرض الماهيّة في الذهن؛ لٰكنّه لا كسائر الأعراض، بل يختلف عنها من جهاتٍ:

أوّلًا: الأعراض موجودةٌ في الخارج أو في الذهن، في حين أنّ الوجود من ابتكارات الذهن، ولا تحقّق له في الخارج.

ثانيًا: الأعراض وجودها لنفسها هو نفس وجودها لغيرها (موضوعها)، في حين أنّ الوجود ليس له تحقّقٌ في الخارج ليقال وجوده لنفسه هو وجوده لموضوعه. بل لا تحقّق إلّا للموضوع، ومنه ينتزع الموجوديّة. [انظر: الداماد، مصنّفات ميرداماد (الأفق المبين)، ص 8]

ثالثًا: العرض المحمولُ على معروضه، يكون معنًى منضمًّا إلى معنى موضوعه، بخلافه في الوجود فإنّه نفس موضوعه في ظرفٍ ما، وليس معنًى مغايرًا له ونضمّ إليه، بل هو نفس الموضوع ولٰكن في ظرف الخارج أو الذهن.

وعليه فحمل الوجود على الماهيّة ليس من قبيل حمل الذاتيّات على الذات؛

---

(1) تنقسم المفاهيم إلى أوّليّةٍ وثانويّةٍ. أمّا الأوّليّة فهي المفاهيم الّتي تُنتزَع من الخارج مباشرةً؛ وذٰلك في الماهيّات، حيث ينتزع العقل مفاهيمها من الخارج مباشرةً، مثل مفهوم الإنسان والفلك. وأمّا الثانويّة فهي المفاهيم الّتي تُنتزَع من المفاهيم الماهويّة الأوّليّة، لا من الخارج مباشرةً. ثمّ الثانوية إمّا أن يُبحَث عنها من حيث كونها يُتوصَّل بها من المعلوم إلى المجهول، وتسمّى معقولاتٍ ثانويّةً منطقيّةً، وهي المبحوث عنها في علم المنطق. وإمّا أن يُبحَث عنها من حيث إثبات تقرُّرها أو أنّ لها وجودًا في الذهن أو الخارج، فتسمّى معقولاتٍ ثانويّةً فلسفيّةً.

لأنّ الذاتيّات تحمل على الذات من حيث هي هي من دون لحاظ أيّ شيءٍ معها، أمّا الوجود فلا يمكن حمله على الذات من حيث هي هي، بل لا بدّ من ملاحظتها مستندةً إلى العلّة التامّة والعلّة التامّة، بلا شكٍّ غير الذات والموضوع.

ولا من قبيل الأعراض؛ لأنّ الأعرض موجودةٌ في الخارج أو الذهن، ووجودها هٰذا هو وجودها لموضوعها.

وهو غير متحقّقٍ في حمل الوجود على الماهيّة؛ لما تقدّم من أنّه لا وجود له أساسًا غير وجود موضوعه وتحقّقه، حتّى يقال وجوده في نفسه هو عين وجود موضوعه أو غيره. [انظر: الداماد، مصنّفات ميرداماد (الأفق المبين)، ج 2، ص 6]

فالوجود معنًى مصدريٌّ لا تحقّق له في خارجٍ ولا ذهنٍ، وإنّما هو منتزعٌ من الذات المتحقّقة والمتقرّرة.

بعد هٰذه المقدّمة في بيان معنى الوجود نقول: إنّ الدليل الوجوديّ الأنطولوجيّ موجودٌ في الفلسفة الإسلاميّة، ولٰكن بصياغة أكثر إحكامًا منها في الفلسفة الغربيّة؛ فإنّه مبنيٌّ على فكرة أنّ الشيء إمّا واجبٌ وإمّا ممكنٌ. فالواجب موجودٌ بنفس ذاته، ولا يحتاج إلى أيّ شيءٍ آخر ليُوجِده. أمّا الوجود الممكن فهو الوجود الّذي لا يمكن أن يُوجَد ما لم تكن له علّةٌ.

وهٰذه الفكرة حين نطبّقها على وجود الله تعالى، فنقول: إنّ الإلٰه إمّا أن يكون واجبًا وهو المطلوب، وإمّا أن يكون ممكنًا فيحتاج إلى علّةٍ واجبة الوجود توجده، وحينئذٍ فالعلّة هي الله.

وحاصل الدليل الأنطولوجيّ في الحكمة اليمانيّة أنّ الموجود المتحقّق في الخارج، هو واجب الوجود؛ لأنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد ولم يتحقّق. وهٰذا الواجب إمّا أن يكون وجوبه وتحقّقه لذاته، ومن دون تدخّل أيّ شيءٍ خارج

ذاته، فهو واجب الوجود بالذات، وهو الخالق لكلّ شيءٍ، وهو ما نسمّيه الإله الخالق أو الله. وإمّا أن يكون وجوبه بسبب شيءٍ آخر خارج ذاته، فهو واجب الوجود بالغير، وبسبب الغير، وهو الممكن بالذات المخلوق. وبعبارةٍ أخرى: أنّ الموجود إمّا أن يكون موجودًا بذاته فهو الله، وقد ثبت المطلوب، وإمّا أن يكون موجودًا بغيره، فلا بدّ أن يكون ذٰلك الغير هو الواجب بالذات، فيثبت المطلوب.

فهٰذا البرهان هو في الحقيقة منتزعٌ من نفس تحليل الوجود وفهم معناه وتحليله، فهو في الحقيقة يصدق عليه تعريف الدليل الوجوديّ الأنطولوجيّ. فهو لم يعتمد على أيّ دليلٍ أو قاعدةٍ غير تحليل معنى الوجود، ومن خلال تحليل الوجود تبيّن أنّه ينقسم إلى ما هو موجودٌ بنفسه، غير معلولٍ لأيّ شيءٍ آخر، وإلى موجودٍ يكتسب التحقّق والوجود من غيره وعلّته.

قال في "الأفق المبين": «بعض الموجودات يكون متقرّر الحقيقة بنفس ذاته، لا بعلّة، فيكون موجودًا بنفسه، لا بعلّة غير ذاته ولا بعليّة من ذاته؛ لأنّ ما ينتزع منه الوجود إنّما هو الحقيقة المتقرّرة. فإذا كانت الحقيقة متقرّرة بنفسها، لا بأن يكون هي جاعل ذاتها كان لها الوجود بنفسها، لا بأن يكون ذاتها تقتضي وجودها. وبعض الموجودات متقرّر الحقيقة بالجاعل، فيكون موجودًا أيضًا بالجاعل. فحاجة الوجود واستغناؤه بحسب حاجة الحقيقة المتقرّرة واستغنائها» [الداماد، الأفق المبين، ج 2، ص 174].

ولا يمكن أن يقال: إنّ هٰذا مبنيٌّ على قبول فكرة وجود الله، أمّا مع عدم التسليم بوجوده فلا تصل النوبة إلى كون هٰذا الوجود واجبًا أو ممكنًا؛ لأنّنا نعلم بوجود شيءٍ في الخارج، فهٰذا الشيء إمّا واجبٌ بذاته، فهو الله، وإمّا ممكن فهو محتاج إلى واجب يوجِده، فذٰلك الواجب الموجِد هو الله.

قد يقال بأنّ هٰذا الكلام يمكن تصوّره في الماهيّات؛ حيث يمكن تصوّر

ذاتها مستندةً في الأعيان أو الأذهان إلى علّتها، فيحكم عليها بالوجود والتحقّق، ولٰكن لا يمكن تصوّر ذٰلك في الواجب تعالى؛ لأنّه لا ماهيّة له.

وليس أمثال الداماد من يغضّ الطرف عن مثل ذٰلك، ويصرف النظر عن لطائفه، فقد أجاب ﷺ عن هٰذه الشبهة. ويمكن بيان جوابه بالتقرير التالي:

إن إطلاق الوجود على الواجب والممكن ليس من باب الاشتراك اللفظيّ، بل الوجود له معنًى واحدٌ فيهما، وهو التحقّق والثبوت والموجوديّة. ويمكن تأييد ذٰلك بعدة شواهد من كلام السيّد الداماد، منها:

1ـ قوله في الأفق المبين: «ثمّ الفحص والبرهان أوجبا أنّ بعض الكون في الأعيان هو يقترن بشيءٍ ما، وبعضه لا يقترن بشيءٍ؛ لأنّ الكون في الأعيان الّذي لا سبب له لو كان متعلّقًا بشيءٍ لكان ذٰلك الشيء سببًا ما لذٰلك الكون، وقد فرض أنّه لا سبب له.

فإذا قلنا: كذا موجودٌ، فلسنا نعني أنّ الوجود معنًى خارجٌ، فإنّ كون الوجود معنًى خارجًا عن الماهيّات إنّما يعرف ببرهانٍ، حيث يكون ماهيّة ووجود، كالإنسان الموجود؛ ولٰكنّا إنّما نعني به مجرّد أنّ كذا في الأعيان أو في الذهن. وهٰذا على ضربين: منه ما يكون في الأعيان أو في النفس بوجودٍ ينتزع منه؛ ومنه ما لا يكون كذٰلك، بل إنّما يكون في الأعيان بنفس ذاته» [الداماد، مصنّفات ميرداماد (الأفق المبين)، ج 2، ص 7].

وهٰذا صريحٌ في أنّ الوجود له معنًى واحدٌ، وهو كون الذات في الأعيان أو الأذهان؛ وأنّ هٰذا المعنى الواحد على قسمين: الأوّل ما يكون موجودًا بغيره؛ ولذا ينتزع حين نتصوّره مع ذٰلك الغير «ما يكون ـ في الأعيان أو في النفس ـ بوجود ينتزع منه». والقسم الثاني ما لا يكون بوجود غيره، بل يكون في الأعيان بنفس ذاته.

ثمّ يفصِّل الكلام في القسمين بأنّ أحدهما كونه في الأعيان لا يتوقّف على

كون شيءٍ آخر، وهو أولى بالكون والتحقق، وقسمٌ يتوقّف على كون شيءٍ آخر، وهو الممكن، يقول: «فالوجود الّذي هو الكون في الأعيان ويصدق أنّه في الأعيان ليس يحتاج في أن يكون في الأعيان إلى كونٍ في الأعيان يقترن به أو ينتزع منه، فإنّ ما به صيرورة كلّ شيءٍ في الأعيان هو أولى بأن يكون بذاته في الأعيان.

وفرقٌ بين "لذاته في الأعيان" وبين "بذاته في الأعيان"، فإنّ ما يكون لذاته في الأعيان يصحّ أن يكون له سببٌ؛ وما يكون بذاته لا يكون له سبب» [المصدر السابق، ص 132].

2ـ وقال في كتاب التقديسات: «فمفهوم الوجود المصدريّ زائدٌ على جملة الحقائق والماهيّات، لٰكنّ الأوّل الحقّ الواجب بالذّات بذاته مبدأ الانتزاع ومصداق الحمل. وأمّا الماهيّات الثواني ـ أعني جملة الجائزات ـ فمن حيث هي من تلقاء الجاعل، لا من حيث الذات بما هي هي». [الداماد، مصنّفات ميرداماد (التقديسات)، ج 1، ص 130 و131]

فإنّ هٰذا المقطع من كلامه يمكن الاستشهاد به من موضعين.

وقال أيضًا: «فأمّا الحقيقة الحقة القيّوميّة الوجوبيّة، فإذ هي بنفسها متقرّرةٌ، فلا محالة بنفسها مبدأٌ لانتزاع الوجود ووجوب التقرّر والوجود المصدريّين، ومصداقٌ لحمل الموجود، وواجب التقرّر والوجود بالضرورة المطلقة الأزليّة السرمديّة، لا بحيثيّةٍ تقييديّةٍ، ولا بحيثيّةٍ تعليليّةٍ، ولا بتقييد حكم العقد بما دام الوجود. والتقرّر والوجود هناك واحدٌ، وكذٰلك الوجود ووجوب الوجود واحدٌ. فوجوب الوجود شرح اسم الحقيقة الحقّة، ومعناه المفهوم وأخصّ لوازم الحقيقة عند العقل» [المصدر السابق، ص 120].

وهٰذه أيضًا واضحة الدلالة في أنّ الوجود ووجوب التقرّر ووجوب الوجود هي معانٍ منتزعةٌ من الحقيقة الحقّة، وأنّ الحقيقة الحقّة بنفسها مصداق

الحمل.

ثمّ قال الوجود والوجوب معناهما واحدٌ، ورتّب عليه أنّ وجوب الوجود هو شرحٌ لاسم الحقيقة وأخصّ لوازم الذات المقدّسة؛ فلا بدّ أن يكون الوجود بهٰذا المعنى أيضًا؛ لأنّ معناهما واحدٌ، بل إنّما رتّب تفسير معنى وجوب الوجود بذٰلك على معنى الوجود.

فالوجود ينتزع من الذات كما تنتزع الإنسانيّة من الإنسان، إلّا أنّ هناك فرقًا بين نسبة الذاتيّات إلى الذات الممكنة، والوجود إلى الذات المقدّسة، حيث قال: «لعلّ بين نسبة الإنسانيّة إلى ذات الإنسان ونسبة الموجوديّة إلى الموجود الحقّ، مع ما دريت من الاتّفاق بوجهٍ، اختلافًا مستبينًا من وجوهٍ أخر وفرقانًا مبينًا. أليس ذات الإنسان يكتنهها العقل، ويجدها مرتسمةً في النفس، فينتزع منها الإنسانيّة؟ والموجود الحقّ يمتنع أن يجده ذهنٌ أو يناله عقلٌ، ولو من القادسات العاليات، بل إنّما العقل يدرك مفهوم الوجود.

ثمّ الفحص والبرهان يشهدان على شدّة الوله والدهش: أنّ له مبدأً ومطابقًا لا يتمثّل في القوى العاقلة بمعايير الأنظار، ولا تتعرّفه العقول القائسة بمقاييس الأفكار؛ فهناك يعقل المعنى الانتزاعيّ، فيعرف أنّ له منتزعًا منه بالذات؛ وفي الإنسان يعقل المنتزع منه، ثمّ ينتزع المعنى.

وأيضًا ليس يصدق "الإنسان إنسانٌ بالضرورة المطلقة"، بل على التقييد بـ "مع الوجود" و"مع المجعوليّة"، وإن صدق لا بالوجود ولا بالمجعوليّة، ويصدق: "الأوّل الحقّ موجودٌ بالضرورة" لا بتقييدٍ أصلًا، بل على الإطلاق الذاتيّ الأزليّ السرمديّ؛ وكذٰلك سنّة الصفات قاطبتها في ذٰلك الجناب». [الداماد، مصنّفات ميرداماد (التقديسات)، ج 1، ص 132].

وفي التقديسات قوله صريحٌ في ما نروم إثباته: «وأنّه كما ليس الوجود إلّا الموجوديّة المصدريّة، لا حيثيّةً ما تقييديّةً وراء الماهيّة هي ما به الموجوديّة؛

وإنّما صحّة انتزاعه من الموجود الحقّ بنفس ذاته، لا بحيثيّةٍ ما تقييديّةٍ ولا تعليليّةٍ، ومن الموجودات الجوازيّة بحيثيّةٍ هي استنادها إلى الموجود الحقّ؛ فكذٰلك التشخّص ليس إلّا المشخّصيّة المصدريّة، لا حيثيّةً ما تقييديّةً، تنضمّ إلى الماهيّة، فتكون ما به المتشخّصيّة، بل إنّما صحّة انتزاعه من المتشخّص الحقّ بنفس ذاته، لا بحيثيّةٍ ما تقييديّةٍ ولا تعليليّةٍ» [المصدر السابق، ج 1، ص 190].

وفي صدد بيان معنى انتزاع الوجود وإثبات الموجوديّة الانتزاعيّة حتّى في الواجب عزّ مجده، يقول: «فما يُنتزَع منه الموجوديّة في الممكن هو نفس ذاته من حيث هي من الجاعل، وفي الواجب نفس ذاته من حيث هو بنفسه لا من جاعلٍ عزّ من ذٰلك» [الداماد، مصنّفات ميرداماد (الأفق المبين)، ج 2، ص 172].

ويدلّ عليه أيضًا أنّ الداماد لم يذكر معنًى آخر للوجود غير الموجوديّة والّتي هي معنًى مصدريٌّ.

نعم، في "التقديسات" ذكر أنّ المعنى المصدريّ (الوجود) المنتزع من الماهيّات يكون بالجهة المشتركة بينها، ولا دخل للخصوصيّة. وأمّا الوجود ووجوب التقرّر فلا بد أن يكون منتزعًا من القيوم الواجب بذاته لا بحيثيّةٍ غير الذات، أي من خصوصيّة الذات الّتي لا يشاركها شيءٌ آخر، وإلّا لزم وجود جهةٍ مشتركةٍ بينه وبين ذٰلك الغير، تقضي انتزاع الموجوديّة عنها، فتكون هٰذه الجهة إمّا تمام الذات فيكونان فردين لحقيقةٍ واحدةٍ أو داخلةٍ في الذات فيلزم تركّبها، وكلا الفرضين باطلان. [انظر: الداماد، مصنفات ميرداماد (التقديسات)، ج 1، ص 152]

والخلاصة أنّ السيّد الداماد يرى أنّ الوجود معنًى مصدريٌّ واحدٌ منتزعٌ من الذات، سواءٌ كانت واجبة التقرّر بذاتها أو متقرّرةً بالواجب. ولا تحقّق للوجود بما هو وجودٌ في الأعيان ولا في الأذهان إلّا بما هو معنًى انتزاعيٌّ

مصدريٌّ.

الدليل الأنطولوجيّ في الفلسفة الترانسندنتاليّة

معنى الوجود عند كانط

يفرّق كانط في استعمالاته للوجود بين فردين متمايزين، فتارةً ينظر إليه على أنّه وجود شيءٍ وتارة أخرى ينظر إليه بما هو في ذاته. ففي اللحاظ الأوّل يراد به تحقّق هٰذا الشيء وهٰذه الماهيّة، بينما في الثاني فيراد به نفس الوجود بما هو، بغضّ النظر عن الموجود؛ لذا سنحاول تقسيم البحث عن تعريف كلّ قسمٍ على حدةٍ وبيان ما يذكره كانط من أحكامٍ لكلّ قسمٍ.

1ـ وجود الشيء (وجود الموجود): وفي هٰذا القسم يرى كانط أنّ الوجود هو نفس معنى تحقّق الشيء لا غير، فليست له حقيقةٌ مستقلّةٌ وراء تحقق الماهيّات والذوات. فهو ظرف ظهورها. وهو الوضع المطلق للشيء، وبذٰلك يتميّز عن أيّ شيءٍ.

ومن الأمور الّتي ينسبها كانط إلى خصائص الوجود من هٰذا القسم هي: أنّ الوجود يكشف عن تحقّق الأشياء، دون حقيقتها وذاتها « الوجود قادرٌ على أن يقول شيئًا ما بشكلٍ عامٍّ عن الموضوعات، دون أن يتطلّب ذٰلك أن تتكشف لنا» [جمال محمد سليمان، أنطولوجيا الوجود عند كانط، ص 323]

فالوجود لا يهب للموجودات تمايزها عن بعضها، بل هي تتمايز بشيءٍ آخر غير الوجود.

2ـ الوجود الخالص (بما هو وجودٌ): وهو ـ في نظر كانط ـ مفهومٌ ذهنيٌّ منتزَعٌ من الخارج، وليس شيئًا خارجيًّا، بل أكثر من ذٰلك فإنّ الوجود لا ينتزع من الخارج مباشرةً، وإنّما هو مفهومٌ ثانويٌّ فلسفيٌّ.

وفي هٰذا القسم لا ينبغي أن نبحث عن الوجود خارج دائرة الذهن، فالوجود لا يكون إلّا في الذهن والتفكير «ومن ثمّ فإنّ الوجود يحقّق ذاتَه في التفكير من خلال تجلّيه على مستويين، [الأوّل:] مستوى التجلّي في الموجود بوصفه الصلة بين الحدس والمفهوم. [والثاني:] مستوى التماهي مع التفكير من حيث كون الوحدة الّتي يضفيها التفكير المتعالي أو الوجود ما هي إلّا وحدة تفكيرٍ.

ولا ينفي هٰذا عنها أنّ لها وجودًا فعليًّا متحقّقًا، ومن ثَمّ يكون التفكير بما هو تفكيرٌ هو والوجود نفس الشيء» [المصدر السابق، ص 331].

وإذا لاحظنا الوجود بما هو محمولٌ بغضّ النظر عن تقسيماته، فلا بدّ أن نتابع كانط في قراءته للمحمولات بشكلٍ عامٍّ، حيث يقسّمها إلى قسمين: المحمولات الحقيقيّة والمحمولات غير الحقيقيّة.

فالمحمول الحقيقيّ هو المحمول الّذي يضيف أمرًا جديدًا لموضوعه خارج الذهن، بينما لا يضيف المحمول غير الحقيقيّ للموضوع أيّ شيءٍ.

ثمّ صنّف كانط الوجودَ بما هو محمولٌ في الصنف الثاني، أي المحمول غير الحقيقيّ الّذي لا يضيف للماهيّات والذوات شيئًا خارج الذهن. وكدليلٍ يذكره كانط على كون الوجود من الصنف الثاني، الّذي لا يضيف أيّ شيءٍ على ذات الماهيّة هو: أنّنا لو عرفنا مئة دولارٍ(1)، وبيّنّا قيمتها الاقتصاديّة فإنّ هٰذه المئة من الدولارات لا يختلف وجودها العينيّ عن تعريفنا لها (وجودها الذهنيّ)، فإنّها بما هي موجودةٌ في الدولارات العينيّة هي نفس الدولارات الماهويّة الذهنيّة لا أكثر ولا أقلّ. فالوجود الخارجيّ للمئة من الدولارات لا

(1) المثال الّذي يذكره كانط هو (تالري)، وهو عملةٌ مسكوكةٌ فضّيّةٌ قديمةٌ، ولٰكنّنا غيّرنا المثال إلى الدولار تسهيلًا. [انظر: الحائري، هرم الوجود، ص32 و33]

يضيف إليها ولا سنتًا واحدًا. وإذا فرضنا أنّه يضيف إليها شيئًا من الدولارات فإنّها لن تكون تلك الدولارات المئة، وإنّما هي مئةٌ بإضافة هٰذه الزيادة.

إذن هٰذا دليلٌ على أنّ الوجود الخارجيّ لا يضيف شيئًا إلى مفهوم الإيجاد. ومن هنا يذهب إلى أنّه لا حقيقة للوجود المحموليّ. [انظر: كانط، نقد العقل المحض (ترجمة موسى وهبة)، ص 299؛ ترجمة غانم هنا، ص 624]

فالوجود لا يضيف أيّ كمالٍ للشيء المحمول عليه، ومجرّد حمل الوجود عليه لا يهبه كمالًا.

والنتيجة أنّ الوجود ليس محمولًا أساسًا بحسب فلسفة كانط، بل هو مفهومٌ انتزاعيٌّ لا خالقٌ ولا مخلوقٌ، فليس شيءٌ في الخارج هو الوجود، بل هو مفهومٌ ثانويٌّ فلسفيٌّ.

وعليه فالّذي ينقسم إلى الواجب والممكن ليس هو الوجود، بل هو الموجود أو الذات.

مكانة الوجود في فلسفة كانط

ممّا تقدّم يمكننا الخروج بعدّة نتائج نتبيّن من خلالها التعرّف على مكانة الوجود في فلسفة إيمانويل كانط:

أوّلًا: لا شيء في الخارج العينيّ يسمّى الوجود، بل كلّ ما هو في الخارج والواقع الخارجيّ هو الموجود، ولا شيء سواه.

وعليه فلا معنى للبحث عن الوجود بما هو وجودٌ، أو ما يطلق عليه بالوجود الخالص في عالم الخارج؛ إذ لا تحقّق له هناك. وأمّا الوجود بمعنى "وجود الشيء" و"وجود الموجود" فلا حقيقة له ولا تحقّق له غير تحقّق نفس الذات وصيرورتها في الخارج، وليس شيئًا أو عرضًا يضاف إلى الأشياء فتوجد.

ثانيًا: الوجود ـ بما هو وجودٌ ـ مفهومٌ ثانويٌّ فلسفيٌّ يُنتزَع من مفهوم وجود

الموجود المُنتزَع من تحقّق الأشياء في الخارج. وعليه فلا حقيقة له غير كونه مفهومًا ذهنيًّا ثانويًّا، محكومًا بأحكام الوجودات الذهنيّة والمفاهيم الذهنيّة.

ثالثًا: الوجود بما هو مفهومٌ ذهنيٌّ عندما يُحمَل على الأشياء والذوات والماهيّات، فهو من قبيل المحمولات التحليليّة الّتي لا تضيف شيئًا على الذات المحمول عليها (الموضوع)، بل هو مجرّد تحليلٍ ذهنيٍّ لا أكثر.

رابعًا: لا يمكن معرفة الوجود إلّا من خلال التفكير الّذي يتماهى[1] مع الوجود. [انظر: جمال محمد سليمان، أنطولوجيا الوجود عند كانط، ص 329]

خامسًا: الوجود الخالص المنظور إليه بما هو في ذاته، له معنًى سلبيٌّ، ولا يوصف إلّا بالسلب. [انظر: المصدر السابق، ص 324]

سادسًا: ما يمكن أن نبحث عنه في الفلسفة هو الوجود بما هو معروفٌ، أو يمكن أن يُعرَف، لا بما هو موجودٌ. [انظر: المصدر السابق، ص 310]

سابعًا: أنّ الوجود بوصفه مفهومًا بسيطًا لا يضيف للموجود شيئًا ولا حتّى لمعرفتنا؛ لذلك فإنّ هٰذا المفهوم لا يوسّع معارفنا على الإطلاق، أي لا يمدّها بجديدٍ.

والخلاصة: أنّ الوجود إن أُريد به وجود الموجود، فيصفه كانط بأنّه:

1ـ نفس تحقّق الشيء.
2ـ لا يحكي حقيقة الشيء.
3ـ لا يضفي شيئًا جديدًا.
4ـ لا يمايز بين الأشياء.

وإن أُريد به الوجود الخالص فيحكم عليه بأنّه:

1ـ ليس محمولًا.
2ـ لا شيء.
3ـ مجرّد تفكيرٍ.
4ـ أنّه حضورٌ في الذهن فقط.

---

(1) التماهي (identification)، بمعنى التقمّص واتّحاد الشخص بشخصٍ آخر. [صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج 1، ص 362]

إنكار الدليل الأنطولوجيّ على وجود الإله

هناك أدلّةٌ كثيرةٌ تقام في علم الفلسفة وعلم الكلام على إثبات وجود الإله الخالق، ومن جملة تلك الأدلّة الدليل الأنطولوجيّ الوجوديّ (Ontological Argument) الّذي أقامه الفيلسوف والرياضيّ الفرنسيّ رينيه ديكارت الملقّب بأبي الفلسفة الحديثة، وقد سبقه إلى ذٰلك أنسلم.

إلّا أنّ هٰذا الدليل لم يلقَ قبولًا في فلسفة كانط، ممّا أثار جدلًا كبيرًا في وقته.

فمن المباحث المهمّة في فكر كانط، هي مسألة إنكاره للدليل الأنطولوجيّ الوجوديّ (Ontological Argument) على إثبات الإله. وهو من ثمرات ما يحمله كانط من تصوّرٍ عن معنى الوجود، ممّا جعله ينكر قابليّة هٰذه الدليل على إثبات الإله الخالق، وإمكان ذٰلك من خلاله.

خلاصة ما ذكره أنسلم يمكن بيانه على شكل مقدّماتٍ أربع:

1ـ حين نتفكّر في الله فإنّنا نتصوّر أعظم شيءٍ، ذٰلك الشيء الّذي بلغ الكمال المطلق، بحيث لا يمكن تصوّر ما هو أعظم منه. فلو تصوّرنا شيئًا أعظم وأكمل منه، فإنّ ما تصوّرته أوّلًا ليس هو الله؛ لأنّه ليس هو الأعظم.

2ـ لا شكّ أنّ التصوّر الذهنيّ يفترق عن التحقّق الخارجيّ، بمعنى أنّه يمكن أنّ نتصوّر أشياء لا تحقُّق لها في الخارج، بل قد تكون محالة التحقّق خارجًا، فدائرة الوجود الذهنيّ أوسع من الخارج.

3ـ الأشياء الّتي يكون وجودها في الذهن فقط، لو كانت موجودةً في الخارج أيضًا فلا شكّ أنّ وجودها سيكون أعظم وأكمل، وهٰذه المقدّمة وجدانيّةٌ.

4ـ لو طبّقنا هٰذه الفكرة على وجود الله، لقلنا: لو فرضنا أنّ الله موجودٌ في أذهان المؤمنين فقط، فإنّه سيكون أعظم وأكمل لو كان موجودًا في الذهن والخارج. وهٰذا يتعارض مع المقدّمة الأولى القائلة إنّ

الله لا يوجد أكمل وأعظم منه. ففرضه في الذهن فقط خطأٌ؛ فلا بدّ من فرضه في الخارج والذهن. [انظر: عويضة، أنسلم بين الحضارة الأوربّيّة والعصر الوسيط، ص 71]

وخلاصة ما ذكره ديكارت أنّنا: إذا تصوّرنا معنى الإلٰه (الله) وأنّه يتصف بكلّ كمالٍ، لزم الاعتقاد بأنّه موجودٌ؛ لأنّ الوجود كمالٌ، فإذا كان الله متّصفًا بكلّ كمالٍ، فيجب أن يكون متّصفًا بهٰذا الكمال (الوجود) أيضًا، وإلّا لم يكن كاملًا، بل هو ناقصٌ من جهة فقدانه لواحدةٍ من أهمّ عناصر الكمال، وهي الوجود. فنفس فرضه إلٰهًا كاملًا يقتضي اليقين بأنّه موجودٌ، وإلّا لم يكن كاملًا، فيلزم التناقض.

ويمثّل له بالمثلّث، فإنّ نفس فرضه مثلّثًا يقتضي كونه ذا ثلاث زوايا، وأنّ زواياه تساوي قائمتين، وهٰكذا يمثّل له بفرض وجود جبلٍ، فإنّ نفس فرضه يستوجب وجود وادٍ بجنبه.

وليس هٰذا من قبيل فرض حصانٍ ذي جناحين؛ لأنّ حقيقة الحصان (الفرسيّة) لا تستوجب وجود جناحين له؛ لذا فنفس فرض حصانٍ لا يستلزم الإذعان بكونه ذا جناحين، وأنّه موجود في الخارج بالفعل، بل الأمر مختلفٌ تمامًا؛ لأنّ الحالة الأولى هي في ذاتها تقتضي الإذعان؛ لوجود التلازم. أمّا في الحالة الثانية ـ فرضيّة الحصان المجنّح ـ فليس فيها هٰذا التلازم.

فخلاصة الدليل الأنطولوجيّ الديكارتيّ أنّني أتصوّر معنى الله، وأنّه الكمال المطلق الّذي لا يشذّ عنه كمالٌ. وهٰذا التصوّر الّذي يتمتّع بالوضوح يقتضي أن يكون هٰذا الإلٰه موجودًا؛ لأنّ الوجود كمالٌ، فلا بدّ أن يكون موصوفًا به الإلٰه الكامل، ولا يمكن فرض سلبه عنه، وإلّا لم يكن كاملًا، وقد تصوّرناه كاملًا. ففرض عدم وجوده يلزم منه التناقض؛ لأنّه سيكون كاملًا وغير كاملٍ.

وبيّن ديكارت أنّ هٰذا الدليل أكثر وأشدّ يقينًا حتّى من البراهين الهندسيّة الّتي لا يُشَكّ في يقينيّتها وبداهتها. [انظر: ديكارت، تأمّلاتٌ في الفلسفة الأولى، ص 209 ـ 222]

هٰذا هو الدليل الأنطولوجيّ (Ontological Argument) الديكارتيّ باختصارٍ.

إذن فالدليل الوجوديّ (الأنطولوجيّ) مبنيٌّ على قبول مفهوم الوجود، وأنّه مفهومٌ واقعيٌّ، يضيف كمالًا لموضوعه. فعندما نتصوّر الله المتّصف بكلّ كمالٍ، فلا بدّ أن نتصوّر أنّه موجودٌ، وإلّا لم يكن كاملًا، وهو خلاف ما فرضناه من كونه إلٰهًا متّصفًا بكلّ كمالٍ.

أمّا الوجود عند الفيلسوف الألمانيّ إيمانويل كانط فمختلفٌ تمامًا، فقد تقدّم أنّ الوجود عنده لا وجود له في الخارج، بل هو معنًى سلبيٌّ، ولا معنى له إلّا نفس تحقّق الأشياء في الخارج. فلا هو جوهرٌ، ولا هو عرضٌ، ولا هو مفهومٌ حقيقيٌّ يضيف لموضوعه شيئًا جديدًا. وإنّما هو مفهومٌ تحليليٌّ، ليس لا يضيف لموضوعه شيئًا وحسب، بل لا يضيف شيئًا جديدًا لمعرفتنا أيضًا. فهو مفهومٌ ثانويٌّ فلسفيٌّ منتزعٌ من تحقّق الأشياء في الخارج، وليس هو مفهومًا واقعيًّا يمكن أن يضيف شيئًا لمفهوم موضوعه، بل هو مجرّد رابطٍ في الحكم، والحكم عمليّةٌ ذهنيّةٌ، فهو رابطٌ ذهنيٌّ لا غير.

فعندما يقوم كانط بعرض هٰذا الدليل على ما تبنّاه من فكرةٍ عن الوجود، فلا شكّ أنّه ينظر إليه بأنّه باطلٌ، وأنّه ليس دليلًا أساسًا، ولا يصلح أن يُتمسّك به لإثبات وجود الإلٰه الخالق.

فحمله على مفهوم الله ﷻ لم يضف شيئًا، وإنّما هو في واقعه ذكرٌ للموضوع والحامل فحسب. [انظر: كانط، نقد العقل المحض (ترجمة موسى وهبة)، ص 299]

وبعبارةٍ أخرى: أنّه لمّا كان الوجود ليس محمولًا ـ بحسب كانط ـ فلا ضرورة لحمله على الإلٰه، ولا يعدّ من كمالاته؛ لأنّ الوجود أساسًا ليس كمالًا، ليتحتّم علينا نسبته إلى الله.

ومن هنا يتبيّن مدى تأثير ما يحمله كانط من تصوّرٍ عن الوجود على الجانب العقديّ، وأنّه بسبب تصوّره هٰذا تنكّر للدليل الأنطولوجيّ الّذي يعدّه ديكارت من اليقينيّات الّتي لا تقلّ عن يقينيّة البراهين الهندسيّة.

بل إنّ كانط لم يتعامل مع الوجود حتّى على مستوى تعامله مع العرض، فإنّ العرض بما هو ماهيّةٌ، أصيلٌ يفيد موضوعه شيئًا حين يُحمَل عليه، كالبياض ـ مثلًا ـ حين يحمل على الجسم، فإنّه يفيد ثبوت صفةٍ جديدةٍ للجسم لم تكن ثابتةً له بذاته، وهي البياض. بينما الوجود ـ عند كانط ـ ليست له هٰذه الخاصّيّة بتاتًا. فبسبب تصوّره هٰذا كانت النتيجة الطبيعيّة لفلسفة كانط أن ترفض وبشدّةٍ الدليل الأنطولوجيّ الديكارتيّ المبنيّ على الاعتراف بالوجود، وأنّه كمالٌ يضاف لما يتّصف به.

ولذا يقول: «يتّضح ممّا قيل حتّى الآن أنّ مفهوم كائنٍ ضروريٍّ بإطلاقٍ هو مفهومٌ عقليٌّ محضٌ، أي مجرّد أنّه فكرة لا تزال حقيقتها الموضوعيّة بعيدةً عن أن يتمّ البرهان عليها، وبأنّ العقل بحاجةٍ إليها، فليست هٰذه الفكرة لتفعل شيئًا سوى أنّها ترشدنا نحو كمالٍ معيّنٍ مع أنّه مستحيل المنال، ويخدم في الواقع ليضع حدودًا للفهم أكثر ممّا يخدم لتوسيعه إلى موضوعاتٍ جديدةٍ. والحال أنّنا نجد هنا ما هو غريبٌ ومفارقٌ، وهو أنّ الاستدلال من وجود معطًى بعامّةٍ على موجودٍ ضروريٍّ على الإطلاق» [كانط، نقد العقل المحض (ترجمة غانم هنا)، ص 619].

«وعلى ما يبدو، ليس الكون محمولًا واقعيًّا، أعني مفهومًا يمكن أن يضاف إلى مفهوم شيءٍ. وهو فقط طرحٌ لشيءٍ أو لتعيّناتٍ معيّنةٍ في الحامل.

وهو في الاستعمال المنطقيّ مجرّد رابطةٍ لحكمٍ. فالقضيّة: كان الله على كلّ شيءٍ قديرًا، تتضمّن مفهومين، لكلٍّ منهما موضوعٌ: الله والقدرة على كلّ شيءٍ، واللفظ الصغير (كان) ليس محمولًا إضافيًّا، بل فقط ما يطرح المحمول في نوعٍ من الصلة مع الحامل. فلو أخذت الحامل (الله) مع كلّ محمولاته (الّتي من بينها أيضًا القدرة على كلّ شيءٍ) وقلت: كان الله أو إنّه الله، فإنّي لا أضيف محمولًا جديدًا إلى مفهوم الله، بل أطرح فقط الحامل في ذاته مع كلّ محمولاته، أي أطرح الموضوع بالصلة مع مفهومي» [كانط، نقد العقل المحض (ترجمة موسى وهبة)، ص 299].

وقبل الختام لا يفوتني أن أنوّه إلى ما سقط فيه كانط من إنكاره لكون الوجود لا يحكي عن شيءٍ أساسًا، ولا يضيف كمالًا لموضوعه المحمول عليه؛ فإنّ هٰذا الكلام لا يمكن قبوله؛ لأنّ الوجود إذا كان يحكي عن تحقّق موضوعه ـ كما يقول كانط ـ فكيف لا يحكي عن شيءٍ، بل هو يحكي عن شيءٍ، وهو تحقّق موضوعه. فإنّ التحقّق شيءٌ يحكي عنه مفهوم الوجود. كما أنّ هٰذا التحقّق ممّا لا شكّ فيه كمالٌ؛ لأنّ كون الماهيّة متحقّقةً في الخارج كمالٌ لها، بل هو أساس جميع الكمالات؛ فإنّها ما لم تكن موجودةً لم يكن لها أن تتّصف بشيءٍ من كمالاتها العارضة عليها، ولا تؤثّر آثارها؛ لأنّ الآثار (اللوازم الاقتضائيّة) لا تظهر إلّا في ظرف الوجود، بل ليس للماهيّة قبل تحقّقها إلّا ذاتها وذاتيّاتها، وكلّ ما سوى ذٰلك غير ثابتٍ لها، وإنّما هو ممكنٌ لها.

فهو خلطٌ بين كون مفهوم الوجود ليس له ما بإزاءٍ في الخارج، وبين عدم حكايته عن شيءٍ أساسًا.

خاتمةٌ: مقارنةٌ موقف الفلسفتين من الدليل الأنطولوجيّ

بعد ما عرضنا للدليل الأنطولوجيّ في الفلسفة اليمانيّة للسيّد الداماد،

والفلسفة الترانسندنتاليّة لكانط، نريد أن نختم البحث ولمّ شتاته من خلال مقارنةٍ بين ما ذهب إليه كلٌّ من الفيلسوفين.

يشترك كانط مع السيّد الداماد في أنّهما ينظران إلى الوجود على أنّه مجرّد مفهومٍ ذهنيٍّ لا حظّ له من التحقق الخارجيّ، فليس عندنا شيءٌ خارجيٌّ باسم الوجود، وإنّما هو مفهومٌ ذهنيٌّ حاكٍ عن تحقّق الأشياء. فنفس تحقّق الشيء في الذهن أو الخارج وكينونته ينتزع الذهن منه مفهوم الوجود. فهو مفهومٌ ثانويٌّ فلسفيٌّ، أي ليس له تحقّقٌ في الخارج، وإن كان له منشأ انتزاعٍ في الخارج.

إلّا أنّ السيّد الداماد ينظر إلى مفهوم الوجود على أنّه مفهومٌ حقيقيٌّ واقعيٌّ يحكي عن شيءٍ كماليٍّ في الأشياء، وهو نفس تحقّقها وتقرّرها في الخارج أو الذهن.

بينما يسلب كانط كلّ ذٰلك عن الوجود، فهو عنده مجرّد اعتبارٍ ذهنيٍّ، لا يفيد شيئًا كماليًّا ولا معرفيًّا؛ فإنّ مفهوم الوجود لا يفيد حملًا جديدًا لموضوعه.

هٰذا من جهةٍ ومن جهةٍ أخرى أنّ الدليل الأنطولوجيّ الّذي ورثه كانط عن أنسلم وديكارت يختلف عمّا ورثه الداماد عن الفارابيّ؛ فإنّ الدليل الأنطولوجيّ في مدرسة الداماد قائمٌ على فكرة الوجوب والإمكان. وهي في واقعها قاعدةٌ عقليّةٌ تبتني على بديهةٍ عقليّةٍ، وهي قاعدة العلّيّة والمعلوليّة، وأنّ كلّ ممكنٍ لا بدّ له من علّةٍ توجده؛ لأنّه في حدّ ذاته متساوي النسبة إلى الوجود والعدم، فخروجه إلى الوجود لا يمكن أن يكون من ذاته، وإنّما يكون بعلّةٍ توجبه، وإلّا لزم اجتماع النقيضين، وهٰذه العلة يجب أن تكون واجبةً أو تنتهي إلى علّةٍ واجبةٍ.

بينما الدليل الأنطولوجيّ في فلسفة كانط الترانسندنتاليّة، الموروث عن

أنسلم وديكارت، يبتني على فكرة الكمال، وأنّنا عندما نتصوّر معنى الله نتصوّره أنّه متّصفٌ بكلّ كمالٍ، بل لا بدّ أن نتصوّره أكمل الموجودات. وبما أنّ الوجود كمالٌ فيجب أن يكون الله متّصفًا بهٰذا الكمال.

ومن هنا تصادمت هٰذه الفكرة مع ما ذهب إليه كانط من أنّ الوجود لا شيء، وأنّه لا يحكي عن كمالٍ، ولا يفيدنا معرفةً. ومن هنا انتهت فلسفته إلى أنّنا لا يجب أن نلتزم باتّصاف الله بالوجود؛ لعدم كون الوجود كمالًا، بل ليس بشيءٍ أساسًا. فنحن وإن سلّمنا بأنّ الله يجب أن يتّصف بكلّ كمالٍ، إلّا أنّ الوجود ليس بكمالٍ حتّى يلزمنا الاعتقاد بكونه من صفات الله ﷻ.

ولذا ذهب إلى أنّ هٰذا الدليل لا يمكن التسليم به وقبوله، لا من باب إنكار تحقق الله في الخارج، وإنّما من باب أنّ هٰذا الدليل يبتني على أمورٍ هي أشبه بالخرافات والموهومات، وهو كون الوجود له تحقّقٌ، وأنّه كمالٌ. فكانط وإن كان يسلّم بوجود الله، إلّا أنّه ينكر الالتزام بهٰذا الدليل.

فالسيّد الداماد وكانط يختلفان في النظر إلى مفهوم الوجود، كما يختلفان في صياغة الدليل الأنطولوجيّ، والقواعد الّتي يبتني عليها الدليل.

قائمة المصادر

1. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، منشورات أدب الحوزة ـ قم، 1405 هـ.
2. جمال محمد سليمان، أنطولوجيا الوجود عند كانط، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2009 م.
3. جيلسون، إتين، روح الفلسفة في العصر الوسيط، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، ط 3، 1996 م.
4. الحائري، مهدي، هرم الوجود، ترجمة عبد المنعم الخاقاني، دار الروضة للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت، ط 1، 1410 هـ.
5. الداماد، محمدباقر، الأفق المبين (المطبوع ضمن "مصنفات ميرداماد")، تحقيق عبد الله النوراني، منشورات منتدى الآثار والمفاخر الثقافيّة.
6. الداماد، محمدباقر، التقديسات (المطبوع ضمن "مصنفات ميرداماد")، تحقيق عبد الله النوراني، منشورات منتدى الآثار والمفاخر الثقافيّة.
7. الداماد، محمدباقر، القبسات، تحقيق مهدي محقق، منشورات جامعة طهران.
8. ديكارت، رينيه، تأمّلاتٌ في الفلسفة الأولى، ترجمة وتقديم وتعليق: د. عثمان أمين، المركز القوميّ للترجمة ـ القاهرة، 2009 م.
9. الزبيدي، محمد، تاج العروس، تحقيق علي شيري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت، 1414 هـ.
10. صليبا، جميل، المعجم الفلسفيّ، الشركة العالمية للكتاب ـ بيروت، 1994 م.
11. عويضة، كامل محمد محمد، أنسلم بين الحضارة الأوربّيّة والعصر الوسيط، دار الكتب العلميّة ـ بيروت، ط 1، 1994 م.

12. الغازاني، إسماعيل (المتوفّى سنة 919 ه)، شرح فصوص الحكمة للفارابيّ، تقديم وتحقيق علي أوجبي، منتدى الآثار والمفاخر الثقافيّة ـ طهران، ط 1، 1434 هـ.
13. كانط، إيمانويل، نقد العقل المحض، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربيّة للترجمة ـ بيروت، ط 1، 2013 م.
14. كانط، إيمانويل، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي.
15. الكليني، محمد ين يعقوب (المتوفّى سنة 329 ه)، الكافي، تصحح وتعليق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلاميّة ـ طهران، ط 4، 1362 ش.