Al-Daleel
مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

Versions of Ontological Proof between Critique and Reform, Kant as a Case Study

Hazem Abdul-Jabbar Hassan
PhD in Islamic Philosophy, Al-Mustafa International University, Iraq.
E-mail: Alsdh5982@gmail.com

Abstract

The ontological argument, a rational proof for the existence of God, has been the subject of considerable debate, with multiple interpretations, formulations, and conflicting opinions surrounding it. That is because it is considered to be an a priori proof, based on the concept of "greatest" or "supreme being" (or equivalent terms), and from there, attempts to infer that God exists in reality-all without depending on the external world, or actual realities, or physical beings. Consequently, the ontological argument is considered a priori to empirical experience. Given the importance of this issue and its connection to ideological aspect, this article aims to shed light on the argument, examining the most significant formulations developed by various thinkers. It then evaluates the logical value of the principal objections raised against it by Immanuel Kant and engages in an objective analytical discussion of these objections, grounded in rational and demonstrative principles. Additionally, the article explores whether the ontological argument is a prerequisite for other rational proofs of God's existence, such that, if it were invalidated, the other arguments would also fail, or not.

Keywords: Ontological Argument, Saint Anselm, René Descartes, Immanuel Kant.

Al-Daleel, 2024, Vol. 7, No. 25, PP. 26-54
Received: 10/07/2024; Accepted. 19/08/2024
Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies
©the author(s)

مسارات الدليل الانطولوجي بين النقد والتقويم .. كانط نموذجًا

حازم عبد الجبار حسن

دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، العراق.

البريد الإلكتروني: Alsdh5982@gmail.com

الخلاصة

من المسائل التي كثر اللغط حولها مسألة الدليل الأنطولوجي، وهو من الأدلة العقلية على إثبات الوجود الألهي، فكانت له مسارات متعدّدة، وصيغ مختلفة، وآراء متهافتة حوله؛ وذلك لأنّ الدليل يعدّ من الأدلّة القبلية التي يكون محورها مفهوم الكائن الأعظم أو الأسمى أو ما يعادلهما؛ ليستنتج بعد ذلك الوجود الواقعي للإله، من دون الرجوع للخارج والاستعانة بالواقعيات العينية والموجودات الطبيعية، وبالتالي يكون الدليل الأنطولوجي من الأدلّة المتقدّمة على التجربة. ولأهمّية الأمر وارتباطه بالجانب العقدي؛ جاء هذا المقال ليسلّط الضوء عليه، ويقف عند أهمّ صيغ الدليل التي خطّها المفكّرون، ثمّ ينتقل إلى القيمة المنطقية لأهمّ الإشكالات التي أوردت عليه من قبل إيمانويل كانط، ويناقشها مناقشةً تحليليةً موضوعيةً تخضع للأسس العقلية البرهانية. بالإضافة إلى بيان أنّ الدليل الأنطولوجي شرط لغيره من الأدلّة العقلية على إثبات الوجود الإلهي من عدمه، أفإذا انتفى تنتفي الأدلّة الأخرى في هذا السياق، أم لا؟

الكلمات المفتاحية: الدليل الأنطولوجي، الأسقف أنسلم، رينيه ديكارت، إيمانويل كانط.

مجلة الدليل، 2024، السنة 7، العدد 25، ص. 26 ـ 54

استلام: 2024/07/10، القبول: 2024/08/19

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف

المقدّمة

من المسائل التي لاقت اهتمامًا واسعًا في تاريخ الفكر الفلسفي هي معرفة الإله واجب الوجود بالذات، والخير في ذاته، بل كانت أهمّ مسؤولية تقع على عاتق الفلاسفة والمفكّرين بصورة عامة؛ لذلك كان الاهتمام بهذا الموضوع واضحًا عبر التاريخ في مختلف مؤلّفاتهم، وهو السعي للبرهنة على إثبات وجود الواجب وصفاته. وأوائل التصريحات في هذا السياق ما نسب إلى طاليس الملطي من أن "كلّ شيء مملوء بالآلهة" [انظر: كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ج 1، ص 56]، وهي عبارة قد يفهم منها وجود الصانع أو الخالق لهذا الكون البديع. وهكذا أكثر الفلاسفة العظماء من أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس حاولوا عن طريق العقل وبحجج عديدة البرهنة على أنّ للعالم الواقعيّ إلهًا خالقًا أو صانعًا. وفي ضوء ذلك كانت القوانين القديمة تنصّ على ضرورة احترام العقيدة الدينية التي تشهد بالوجود الإلهي، وضرورة الاعتراف الاجتماعيّ الواسع بذلك. وبالتالي ينبغي على القانون معاقبة المنكرين (الملحدين) لذلك الوجود، والمشكّكين فيه؛ لأنّ ذلك يعدّ شرًّا مهلكًا يجب مقاومته بالعقاب في جمهوريّة أفلاطون الحكيم. وهكذا استمرّت القوانين إلى القرن السادس عشر بعد الميلاد أو أكثر من ذلك في كثيرٍ من الدول الأوربّية، التي كانت تعاقب بالإعدام على فعلي نفي وجود الإله وسبّ الذات الإلهية.

ولم يستمرّ الحال كما هو عليه، وتغيّر في الغرب، وجاء من يحاول أن يصطنع براهين تقع بالضدّ من البراهين السابقة على وجود الإله أو ما ينقضها، أي قام بعض المفكّرين برفض براهين إثبات الوجود الإلهي، وسعوا إلى إشاعة مسألة انهدام الأدلّة على إثبات الواجب. وأبرز من سعى لذلك ونسف أهم أصل من أصول العقيدة الدينية، هم كلٌّ من ديفيد هيوم (David Hume)، وإيمانويل كانط (Immanuel Kant)، وبرتراند رسل (Bertrand Russell) وجماعة فيينا (الوضعية المنطقية)، وذلك من خلال البناء على عدم وجود منهج حقيقي لإثبات ما هو خارج عن حريم التجربة الحسّية، وبالتالي يكون الوجود الإلهي موضوعًا غير قابل للإثبات اليقيني. كما أنّ البناء على عدم وجود أوّليات عقلية مطلقة الصدق بحيث تكون مستقلّةً عن التجربة الحسّية، وبالتالي يكون إثبات الوجود الإلهي متوقّفًا على سبق التسليم بوجود ما لا وجود له. وهذا ما أدّى إلى فسح المجال لانتشار الإلحاد واللاأدرية ثمّ اللادينية.

وأهمّ الاعتراضات التي يشار إليها في هذا السياق وكان لها قصب السبق في هذا التحوّل هي اعتراضات كانط على أدلّة الوجود الإلهي بشكل مطلق، ونقده لكلّ البراهين التقليدية

السائدة في ذلك الحين، حتّى أنّه عدّ فكرة الله تعالى لا طائل منها! ولا يمكن للعقل البشري أن يحكم بإثباتها أو نفيها؛ لأنّها خارج عن اختصاصه، وقد ركّز في نقده على الدليل الأنطولوجي؛ لأنّ الدليل من وجهة نظر كانط المنطقية، هو الشرط الأساسي لجميع الأدلّة الأخرى، فإذا ما تمّ هدمه انهارت بقيّة الأدلّة.

الدليل الأنطولوجي هو من أكثر الأدلّة شهرةً وجدلًا في الأوساط الغربيّة، وأوّل من وضع أسسه المعرفية الأُسقُف أنسلم (Anselm of Canterbury) رئيس أساقفة كانتربري في القرن الحادي عشر، ثمّ رفضه القدّيس والفيلسوف توما الأكويني في القرن الثالث عشر، وفي القرنين السادس عشر والسابع عشر أحياه ديكارت (René Descartes) وسبينوزا (Baruch Spinoza) ولايبنتس (Gottfried Leibniz) وغيرهم، لكن في القرن الثامن عشر أدّت انتقادات كانط إلى انهيار الدليل بشكل تامّ في الأوساط العلمية، بحيث جعله خارج اهتمام المفكّرين ولمدّة قرن ونصف تقريبًا بعد ذلك. هذه العوامل وغيرها جعلت الأرضية غير صالحة لطرح المسائل الفلسفية، بحيث أصبحت الميتافيزيقا تختبئ أو تستتر خلف عناوين غير صريحة مثل "عالم صوفي .. رواية حول تاريخ الفلسفة" من أجل جذب القرّاء.

فالإشكالية الحقيقية التي نسعى للإجابة عنها في هذا المقال هي عن مدى اعتبار الأسس المعرفية والمنطقية لإشكالات كانط على الدليل الأنطولوجي؟ بالإضافة إلى مناقشة الترابط الذي ادّعاه كانط بين الدليل الأنطولوجي وباقي الأدلّة. وعلى هذا الأساس ينبغي أن نتعرّف أوّلًا على الدليل في كلمات أصحابه.

المبحث الأوّل: مطالب تمهيدية

أوّلًا: أنواع البراهين التي يمكن تصوّرها على إثبات الواجب تعالى

نجد في كلمات بعض المفكّرين تقسيماتٍ عديدةً على أدلّة إثبات الوجود الإلهي أو علم اللاهوت بشكل عامّ؛ إذ التقسيمات الأوّلية وما يتفرّع عليها، فإذا خضنا غمار فلسفة كانط النقدية نجد فيها من هذا القبيل، فنجد أنّه يبحث عن قسمين من المعرفة الإلهية أو التي تتعلّق بإثبات الكائن الأسمى (واجب الوجود بالذات). القسم الأوّل يقوم على العقل وأطلق عليه "اللاهوت العقلي"، والثاني ينسبه إلى الوحي وأطلق عليه "اللاهوت التاريخي" الذي ينبثق من الوحي الخارجي ضمن إطاري الزمان والمكان، وعدّ الإيمان الذي يقوم على مصدرية الوحي في مرحلة سابقة ليس إيمانًا عقليًّا صرفًا، بل هو إيمان مأمور به من

الوحي الخارج عن الذات والعقل المجرّد؛ لذلك عدّت جميع أشكال إيمان الأديان (اليهودي والمسيحي والإسلامي) من الإيمان التاريخي القائم على مرجعية الوحي. [انظر: فريال حسن، الدين والسلام عند كانط، ص 11 و12، 42 و43]

فيما قسّم كانط اللاهوت العقلي على نوعين: أحدهما أطلق عليه "الترنسندنتالي أو التأمّلي" ويقصد منه النظري، الذي يقوم على مبادئ عقلية صرفة، أو إحدى مقدماته هكذا حالها. وأمّا الآخر فقد أطلق عليه "اللاهوت الأخلاقي" الذي يتعلّق بالعقل العملي، ثمّ قام بحصر الأدلّة النظرية على نحو الحصر العقلي إلى ثلاث طرق ممكنة في العقل النظري، وهي: إمّا أن يبدأ البرهان من طبيعة العالم المحسوس والشيء المعيّن، من خلال المشاهدات الحسّيّة، وإمّا أن يبدأ من وجود ما أيًّا كان، وإمّا أن يصرف النظر عن كلّ تجربة ومشاهدة حسّية ويستنبط قبليًّا من فكرة الكائن الأسمى وجوده في الواقع العيني؛ ولهذا يقول: «لا توجد إلّا ثلاث طرقٍ ممكنة للبرهان على وجود الله من جانب العقل النظري. كلّ الطرق التي يمكن سلوكها بهذا القصد تبدأ إمّا من التجربة المعيّنة ومن الطبيعة الخاصّة التي لعالمنا الحسّيّ كما تعرّفنا عليها هذه التجربة، ومنها تنطلق هذه الطرق بموجب قوانين السببية وصولًا إلى السبب الأعلى خارج العالم. وإمّا أنّها لا تضع فقط تجريبيًّا في الأساس إلّا تجربةً غير متعيّنة، أي وجودًا ما. وإمّا أخيرًا، أن تُهمل كلّ تجربة وتستدلّ على نحوٍ قبلي تمامًا، من مجرّد مفاهيم على وجود علّة أسمى. البرهان الأوّل هو البرهان الفيزيائي اللاهوتيّ، الثاني هو البرهان الكوزمولوجي، الثالث هو البرهان الأنطولوجي. لا يوجد أكثر من هذه البراهين ولا يمكن أن يوجد أكثر من ذلك» [كانط، نقد العقل المحض، ص 618].

وهنا لا بدّ من التعقيب على ما جاء في عبارة كانط أعلاه؛ إذ إنّ لسان حاله يقول في هذا السياق: إنّ المستدلّ يوجد عنده طريقان لا ثالث لهما: إمّا مفهوم صرف، وإمّا موضوعات خارجية، والأوّل نتصوّره بالعقل، والموضوعات الخارجية تتمّ معاينتها إمّا بالحسّ الخارجي (الحواسّ الخمس)، وإمّا بالحسّ الباطني، وهنا كانط يبيّن أنّ الاستدلال على الوجود الإلهي، إمّا أن نقتصر على المفهوم نفسه دون الانتقال إلى أيّ إحساس، أو لا نقتصر على المفهوم فقط، بل نلجأ إلى معاينة الموضوعات الخارجية، وهنا إمّا أن نلاحظ الموضوعات الخارجية المعيّنة بتفاصيلها، وإمّا نقتصر على موضوع غير معيّن، أي على نحو الاجمال. فهذا حصرٌ تامٌّ من حيث إنّ كلّ الأدلّة تدور في فلك واحد، هو أن ننطلق إمّا من مفاهيم فقط، وإمّا من خارج المفاهيم، وهذا الأخير إمّا أن يكون اللحاظ إجماليًّا وإمّا تفصيليًّا. ولكنّ اللحاظ من خارج

المفاهيم سواء أكان إجماليًّا أم تفصيليًّا فإنّ مناطه واحد وهو قانون السببية، فلماذا تكون الأقسام ثلاثةً؟ بل يجب أن يكون هناك قسمان اثنان! وإذا قلت إنّ الجهة التي ألحظها هي علّة التثليث من حيث ألحظ الخارج إمّا على نحو الإجمال وعدم التعيين (وهو برهان الإمكان والوجوب)، وإمّا على نحو التعيين (وهو برهان النظام)، فقد يقال لك أيضًا إنّه يمكن أن نلحظ كلّ العالم من جهاته المختلفة، من جهة النظام، ومن جهة التركيب، ومن جهة الحركة ... وهكذا، فإذا أردت أن تقسّم من جهة اللحاظ العنواني والمعنى الذي تنطلق منه في الاستدلال، فيجب أن تجعلها أكثر من ثلاثة، .وأمّا من جهة المناط (قانون السببية) فلك أن تجعل الأقسام اثنين؛ لأنّ الإجمال والتفصيل في لحاظ المحسوسات لا يفترق بلحاظ الذي تستدلّ به.

فالتقسيم الأدقّ ما جاء في كلمات المفكّرين المسلمين بعد أن لاحظوا الأدلّة المتنوّعة على الواجب تعالى، عندها قرّروا أن هناك طائفتين من الأدلّة، طائفةً لا تهدف إلى إثبات الوجود الإلهي، بل تحاول بيان أنّ الله غنيٌّ عن الاستدلال، والطائفة الأخرى تستدلّ على ذلك وتقرّ بنظرية المسألة. وهذه الطائفة الأخيرة أيضًا هي بدورها تنقسم إلى طائفتين، طائفةٍ تثبت الوجود الإلهي في الواقع العيني استنادًا إلى تعريف مفهوم الإله دون الاعتماد على الواقع الخارجي، وهو محلّ ما يسمّى بـ"الدليل الأنطولوجي" أو "الوجودي"؛ وطائفةٍ تعتمد على الإقرار بالوجود العيني الخارجي وتلحظه، وعلى هذا الأساس تقوم بإثبات الوجود الإلهي، وهذه الطائفة تشتمل على قسمين:

الأوّل: يعتمد في إثبات الوجود الإلهي على وجود الغير (المخلوق)، والأدلّة التي تندرج تحت هذا القسم كثيرة منها النظام والحركة والإمكان الذاتي.

الثاني: يعتمد على مطلق الوجود الخارجي، ويمكن من خلاله إثبات الوجود الإلهي حتّى مع فرض عدم وجود الغير (المخلوق)،وهو محلّ ما يسمّى بـ"دليل الصديقين". [انظر: عبوديت، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، ج3، ص83 وما بعدها]

على كلّ حالٍ فالنتيجة التي وصل إليها كانط من تقسيمه لأنواع براهين العقل النظري على إثبات الذات الإلهية كانت ثلاثة أدلّة على نحو الحصر العقلي. أما أن يعتمد الدليل على صرف المفهوم والتحليل العقلي لإثبات الكائن الكامل، فهو المسمّى بـ"الدليل الأنطولوجي"، وأمّا أن يعتمد على موضوعات خارجية، فإن كانت الموضوعات معيّنةً من خلال الحسّ والتجربة فهو "الدليل الفيزيائي" أو ما يسمّى بـ"دليل النظم"، وإن كانت غير معيّنة فهو "الدليل الكوزمولوجي" أو ما يسمّى بـ"برهان الإمكان والوجوب".

ثانيًا: بيان الدليل الأنطولوجي

الأنطولـوجي كلمـة أجنبيـة يقصـد منهـا المنسـوب إلى الأنطولوجيـا (Ontology)، وهـو المتعلّـق بحقيقـة الوجـود، لا بظواهـره. [انظـر: صليبـا، المعجـم الفلسـفي، ج2، ص561]

أمّـا الدليـل الأنطولـوجي فهـو مـن الأدلّـة العقليـة المنسـاقة إلى إثبـات الوجـود الإلهي، ويسـمّى في اللغـة العربيـة بـ"الدليـل الوجـودي". وهـذا الدليـل بحسـب تسـميته يمكـن أن نتصـوّره على نحوين:

النحـو الأوّل: أن يعتمـد الدليـل على المفهـوم بمـا هـو مفهـوم ومـن دون النظـر إلى الواقـع العيـني بـأيّ صـورة كانـت، وهـذا المفهـوم هـو "الإله أو الكائـن الأسـمى أو الأكمـل أو الأعظـم" أو مـا يعادلهمـا، وهي نظـرة تحليليـة في مقـام الذهـن يمكـن مـن خلالهـا إثبـات الوجـود الإلـهي في الواقـع الخـارجي. وبالتـالي فالدليـل الأنطولـوجي دليـل منطـقي يحـاول أن يسـتخلص مـن فكـرة الله تعـالى وجـوده الواجـب. وهـذا النحـو مـن الدليـل هـو المشـهور والسـائد بـين المفكّريـن الغـرب وغيرهـم، مـن الأُسـقُف أنسـلم وديـكارت وإسـبينوزا ولايبنتـس وصـولًا إلى كانـط وغيرهـم. ويبـدو أنّ أوّل مـن أطلـق على الدليـل هـذه التسـمية الصريحـة (الدليـل الأنطولـوجي) (ontological proof) هـو إيمانويـل كانـط في كتابـه "نقـد العقـل المحـض".[see: Kant, Critique of Pure Reason, p. 563]

النحـو الثـاني: أنّ الدليـل الوجـودي يمكـن أن نتصـوّر حـدوده المنطقيـة قائمـةً على معـنى الوجـود والتحقّـق نفسـه، وهـو إمّـا أن يكـون واجبًـا بذاتـه، وإمّـا أن لا يكـون كذلـك، وهـو الواجـب بالغـير أو الممكـن في ذاتـه، أي يقـرّر وجـود الله ﷻ اعتمـادًا على مطلـق الموجـود. وهـذا لا يرفـع عنـه الصفـة العقليـة، بـل يبـقى مـن الأدلّـة العقليـة الصرفـة القائمـة على مبـادئ عقليـة خالصـة. وهـذا المعـنى موجـود في كلمـات المفكّريـن الإسـلاميين، منهـم الحكيـم ابـن سـينا.

وبالتـالي الأولى أن يطلـق على الدليـل الذي يقـوم على المفهـوم بمـا هـو كذلـك "الدليـل المفهـومي" على إثبـات الواجـب، وعلى الدليـل الذي يقـوم على مطلـق الوجـود والتحقّـق "الدليـل الأنطولـوجي" أو "الوجـودي"، وإن كان الأول غايتـه إثبـات الوجـود الواقـعي للكائـن الأسـمى، والثـاني مـن مطلـق مفهـوم الوجـود إثبـات الواجـب.

المبحث الثاني: الدليل الأنطولوجي في كلمات المفكّرين

إنّ الدليـل الوجـودي مـن الأدلـة الـتي ارتبطـت بالأُسـقُف أنسـلم، الذي وضـع كلّ إمكانياتـه العقليـة لخدمـة الديـن والإيمـان بخالـق الكـون، وهـذا الدليـل يتـمّ عـن طريـق التصـوّر المفهـومي لإثبـات وجـود الواجـب تعـالى في الخـارج، مـن خـلال مفاهيـم ذهنيـة فقـط (مـن قبيـل مفهـوم

الأكمل والأعظم)، وذلك بدون الرجوع للخارج والاستعانة بالواقعيات العينية والموجودات الطبيعية؛ ولهذا يكون البرهان الأنطولوجي برهانًا متقدّمًا وسابقًا على التجربة. ومن عهد أنسلم وإلى الآن، نوقش هذا البرهان من طرف الفلاسفة والمفكّرين الموافقين والمخالفين، كما كُتبت عدّة مقالات وكتب في الدفاع عنه أو الردّ عليه، بحيث نستطيع القول إنّه يعدّ أكثر برهان أقيم لإثبات الوجود الإلهي إثارةً للضجّة.

وفي ضوء ذلك فالدليل الأنطولوجي توالت عليه أقلام المفكّرين، ولم يثبت على صيغة واحدة، بل تعدّدت أشكاله وخرج من الوحدة إلى الكثرة؛ ولهذا نستعرض منها ما هو المهمّ لبحثنا؛ لأنّ كانط عندما أشكل على هذا الدليل أشكل عليه بحسب صيغة معيّنة. ومن هنا اقتضى الأمر أن نتعرّف على الدليل أوّلًا بحسب صيغته الأصلية المنسوبة إلى الأُسقُف أنسلم، ومن ثمّ نتعرّف عليه بصيغته الديكارتية.

أوّلًا: الدليل الأنطولوجي في كلمات الأُسقُف أنسلم

حاول أنسلم أن يعضّد الإيمان بسند من العقل المحض، وراح يسأل نفسه عن مدى إمكان أن يجد الدليل الصحيح على إثبات الوجود الإلهي من دون الرجوع إلى دليل آخر، بحيث يكون ذلك الدليل كافيًا بذاته لإثبات أن الإله موجود، وأنّه الخير الأسمى، بل وجميع الأشياء محتاجة إليه تعالى في وجودها. ولكن لم يستطع أنسلم البحث بموضوعية والتنصّل عن قبلياته الإيمانية وميله العقدي الذي ورثه منذ الصغر وترسّخ في دور العبادة؛ ولهذا كان يردّد كلماتٍ تفصح عن ما في داخله، وتكون له منهجًا في السير المعرفي؛ إذ عدّ فيها الإيمان علّة التعقّل ونقطة البداية، حتّى في اختيار الصيغة ووضع المنهج المناسب لمعرفة الدليل الذاتي على الوجود الإلهي؛ ولهذا قال: «ربّي، لا أحاول أن أنفذ إليك في علاك، لأنّي لا أستطيع أن أصل إلى ذلك بعقلي، ولكنّني أودّ أن أنفذ إلى حقيقتك التي يعتقدها قلبي ويحبّها. لا أحاول أن أعقل كي أؤمن، بل أؤمن كي أعقل؛ لانّي أؤمن أيضًا أنّي لا أستطيع أن أعقل إن لم أؤمن» [حسن حنفي، نماذج من الفلسفة المسيحية، ص 143].

وفي يوم ما وبعد عناء طويل، وهو في حالة فكرية مضطربة أمسك بفكرة استوردها من إيمانه كما يبدو لنا، كانت هي المنطلق لذلك الدليل الذي يبحث عنه؛ ليكون هو السند القويّ والركن الشديد للإيمان بالخالق ﷻ. وهذه الفكرة هي الكائن الأعظم أو الأسمى أو ما يعادلهما. فقدّم تعريفًا عنها، وبعد ذلك إن لم يثبت المطلوب يلزم خلاف الفرض، وهو محال؛ ولهذا صرّح بأنّ الذي يكون هذا تعريفه لا يُمكن إلّا أن يمتلك وجودًا عينيًّا وخارجيًّا.

توضيح ذلك الدليل: أوّلًا: هناك اعتقاد بالكائن الذي لا يمكن تصوّر أعظم منه وأكمل. ثانيًا: لو كان الموجود الذي لا يمكن تصوّر من هو أعظم منه يمتلك وجودًا ذهنيًّا فقط دون الوجود الخارجي، فإنّه لن يكون في هذه الحالة موجودًا في الواقع العيني، بل لأمكن تصوّر من هو أعظم وأكمل منه، وهذا تناقض ويخالف ما افترضناه؛ إذ أنّ الفرض يقتضي كون الإله موجودًا لا يوجد من هو أفضل منه وأعظم، وأنّ الأفضلية والأعظمية تشكّل جزءًا من مفهومه؛ ولهذا يقول أنسلم: «يجب أن يسلّم الأحمق بوجود شيء في الذهن لا نستطيع أن نتصوّر أعظم منه؛ لأنّه عندما يسمع ذلك يعقله، وكلّ ما يعقله موجود في الذهن. وما لا شكّ فيه أنّ ما لا نتصوّر أعظم منه لا يمكن أن يوجد في الذهن فقط؛ لأنّه لو كان موجودًا حقيقةً في الذهن فقط لأمكننا أن نفكّر أنّه موجود في الواقع أيضًا، هذا وجود أعظم. وعلى هذا إذا كان الموجود الذي لا نستطيع أن نتصوّر أعظم منه موجودًا في الذهن فقط، يكون هذا الموجود نفسه الذي لا نستطيع أن نتصوّر أعظم منه هو ما نستطيع أن نتصوّر أعظم منه، وهذا مستحيل. ممّا لا شكّ فيه اذن: أنّ ما لا نستطيع أن نتصوّر أعظم منه يوجد في الذهن وفي الواقع على السواء» [المصدر السابق، ص 144؛ سولمون، الدين من منظور فلسفي، ص55]

يمكن بيان الدليل بحسب النقاط التالية:

أ- تعريف الله تعالى بأنّه الكائن الذي لا يمكن تصوّر من هو أعظم منه.

ب- حتّى الأحمق الذي ينكر وجود الله تعالى يفهم التعريف أعلاه "ما لا يمكن تصوّر من هو أعظم منه".

جـ- كلّ ما يفهم فهو موجود في العقل، وما لا يمكن تصوّر من هو أعظم منه موجود في الذهن.

د- الوجود في الواقع أعظم من الوجود في الذهن فقط.

هـ- فإذا كان ما لا يمكن تصوّر من هو أعظم منه موجودًا في الذهن فحسب، ولا وجود له في الواقع، لأمكن تصوّر ما هو أعظم منه، وهو الكائن الموجود في الواقع، وهذا خلاف الفرض.

و- إذن، فإن ما لا يمكن تصوّر أعظم منه موجود في الواقع والذهن على حدٍّ سواء.

فالكائن الذي لا يمكن أن يتصوّر أعظم منه لا بدّ أن يكون موجودًا في الخارج الواقعي أيضًا، ولا يقتصر وجوده على الذهن فقط؛ لأنّه يلزم التناقض الصريح؛ إذ إنّ ما لا يمكن تصوّر

أعظم منه إن كان غير موجود في الواقع العيني، فيمكن تصور ما هو أعظم منه، وذلك كلّ الأشياء التي لها في الأذهان والأعيان، وهو خلاف الفرض، أي الكامل المطلق إذا كان موجودًا في الذهن دون الخارج، فهذا يعني أنّ الكامل المطلق القابل للفرض لا يكون قابلًا للفرض.

والجدير بالذكر أنّ الدليل الأنطولوجي بحسب عبارة أنسلم أن مفهوم الوجود متضمَّن بطريقة أو أخرى في مفهوم الكائن الأعظم، وبالتالي يمكن اشتقاق وجود الواجب منطقيًّا من تلك الفكرة الرئيسة نفسها، من دون الاحتياج إلى قضيّة أخرى. بالإضافة إلى أنّ أنسلم نظر إلى قضيّة "الله موجود" من القضايا البيّنة بنفسها، التي نصدق بها بمجرّد تصوّر أطرافها، فمتى ما علمنا المراد من كلمة الله تعالى علمنا بأنّه موجود؛ لأنّ المراد منه ﷻ ما لا يمكن تصوّر ما هو أعظم منه.

ثانيًا: الدليل الأنطولوجي في كلمات رينيه ديكارت (René Descartes)

استخلص ديكارت إثبات وجود الله من خلال فكرة الله ذاتها على نحو ما تستخلص صفات المثلّث من فكرة المثلّث أو تعريفه، فكما أنّ فكرتنا عن المثلّث تستتبع أن تكون زواياه الداخلية مساويةً لقائمتين، كذلك فكرتنا عن الله تعالى؛ باعتباره كائنًا كاملًا غير متناهٍ تستلزم وجوده بالضرورة. فلو فرضنا مثلّثًا، لزم أن تكون زواياه الثلاث مساويةً لزاويتين قائمتين، وعلى هذا الأساس قال ديكارت: «ليس في هذا ما يجعلني أستيقن أنّ في العالم مثلّثًا، ذلك على حين أنّني عندما عدت إلى امتحان ما عندي من الصورة الذهنية لموجود كامل، ألفيت أنّ الوجود كان داخلًا فيها على الوجه الذي يدخل به في الصورة الذهنية لمثلّث أنّ زواياه الثلاث مساوية لقائمتين، أو كما يدخل في الصورة الذهنية لدائرة أنّ كلّ أجزاء محيطها متساوية البعد عن مركزها، بل وهو أكثر من هذين وضوحًا، وينتج عن ذلك أنّ كون الله ـ الذي هو هذا الموجود الكامل ـ موجودًا على الأقلّ مساوٍ في اليقين لخير ما يمكن أن يكون برهانًا هندسيًّا» [ديكارت، مقال في المنهج، ص 226].

وإنّه يستحيل أن نتصوّر شيئًا له كلّ الكمالات وليس له وجود؛ إذ إنّ التناقض ظاهر في ذلك؛ ولهذا يقول في مكان آخر: «لذا لا يكون تذهيننا لإله (أي لموجود مطلق الكمال) ينقصه الوجود (أي ينقصه بعض الكمال) أقلّ تناقضًا من تذهّننا لجبل غير ذي وادٍ» [ديكارت، تأمّلات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، التأمّل الخامس، الفقرة 7]. بعبارة ثانية، إنّ الفكرة عن شيءٍ له من الكمالات المطلقة، وليس له وجود فعلي، فكرة متناقضة، بمعنى إذا كان لديّ فكرة عن

كائـن أسـمى، لكـن ليـس له وجـود فعـلي، ينبـغي أن يوجـد بالفعـل مـا هـو أكـثر منـه كمـالًا، أي ينبـغي أن يتحقّـق في الكائـن الأسـمى صفـة الوجـود الفعـلي.

ثـمّ وفي عبـارة أخـرى يشـير ديـكارت إلى إشـكال مقـدّر في المقـام، وهـو أنّ إمـكان التميـيز والانفـكاك مـا بـين ماهيـة الأشـياء ووجوداتهـا، يشـمل قضيّـة "الله موجـود"، وعندهـا يمكـن سـلب الوجـود عنـه، وتصـوّره بدونـه في الواقـع! فيقـول: «إنّ اعتيـادي في سـائر الأشـياء الأخـرى أن أمـيّز بـين الوجـود والماهيـة، قـد يـسّر لي الميـل إلى الاعتقـاد بـأنّ الوجـود يمكـن أن ينفصـل عـن ماهيـة الله؛ وأنّنـا لذلـك نسـتطيع أن نتصـوّر الله غـير موجـود في الواقـع» [ديـكارت، التأمّـلات في الفلسـفة الأولى، ص 213]. ولكـنّ هـذا الإشـكال غـير وارد فيمـا نحـن فيـه ـ بحسـب مـا يـرى ديـكارت ـ فـلا يـسري الانفـكاك بـين الماهيـة والوجـود في قضيّـة "الله موجـود"؛ وذلـك حينمـا نفكّـر في الأمـر بمزيـد مـن العنايـة، أرى بجـلاء أنّ الوجـود لا يمكـن أن ينفصـل عـن ماهيـة الله ﷻ، كمـا لا يمكـن أن ينفصـل عـن ماهيـة مثلّـث مسـتقيم الأضـلاع أنّ زوايـاه الثـلاث مسـاوية لزاويتـين قائمتـين، وكمـا لا يمكـن أن تنفصـل فكـرة الـوادي عـن فكـرة الجبـل؛ لهـذا يكـون تصوّرنـا إلهًـا (أي موجـودًا مطلـق الكمـال) ينقصـه الوجـود (أي ينقصـه كمـال مـا) أقـل تناقضًـا مـن تصوّرنـا جبـلًا غـير ذي وادٍ. [انظـر: المصـدر السـابق، ص 213]

خلاصـة الدليـل في كلمـات ديـكارت: أنّ الله ﷻ لا يعـزب عنـه أي كمـال كان، والوجـود كمال، إذن الله موجـود بالضرورة.

الدليـل الأنطولـوجي بصيغتـه الديكارتيـة تلقّفـه لايبنتـس وقبلـه بقبـول حسـن، وعـدّ قضيّـة "الله موجـود" قضيّـةً تحليليـةً، فمجـرّد تأمّـل موضوعهـا، يُـرى المحمـول فيـه وهـو الوجـود، المتضمّن في الموضـوع. ولمّـا كانـت فكـرة الله هي فكـرة الموجـود الكامـل الأسـمى، والوجـود كمـال، وبالتـالي فـإن الوجـود متضمَّـن في فكـرة الله. [انظـر: كوبلسـتون، تاريـخ الفلسـفة، ج 4، ص 429]

ثالثًا: الفروق التي يمكن تصوّرها للدليل الأنطولوجي بين صيغة أنسلم وديكارت

بعـد أن اطّلعنـا على الدليـل الأنطولوجي في كلمات أنسـلم وديكارت، يتّضح أنّ هنـاك بعض الفروق بـين الصيغتـين، منهـا مـا هـو اليسـير الذي قـد لا يعتـدّ بـه، ومنهـا مـا هـو ليـس كذلـك وينبـغي الوقـوف عنـده، وفي ضـوء ذلـك نجمـل هـذه الفـروق لأهمّيتهـا في بيـان إشـكالية كانـط على الدليـل:

أ ـ أنّ تصـوّر الأُسـقُف أنسـلم للكائـن الأعظـم لـم يكـن تصـوّرًا حسّـيًّا أو خياليًّـا أو عقليًّـا، وإنّمـا كان فكـرةً تابعـةً إلى الإيمـان، ونابعـةً مـن التصديـق القلـبي (نحـن نؤمـن أنّنـا لا نسـتطيع أن نتصـوّر أعظـم منـك)، فهـو لـم يتعقّـل ثـمّ آمـن، بـل الإيمـان هـو علّـة التعقّـل عنـده.

وأمّـا ديـكارت فإنّـه عـدّ فكـرة الله ﷻ مـن الأفـكار الواضحـة والمتميّزة، الـتي لـم يكـن اسـتنباطها مـن النفـس؛ لأنّـه يشـكّ والشـكّ علامـة النقـص، فكيـف يسـتحدث فكـرة الكامـل وهـو ناقـص؟! ولا أنّهـا جـاءت مـن الأشـياء الخارجيـة؛ لأنّهـا لـم تخطـر مثـل أفـكار المحسوسـات، ثـمّ إنّ العالـم الخـارجي ناقـص مؤلّـف مـن أشـياء كلٌّ منهـا محـدود، فكيـف نأخـذ الكامـل مـن الناقـص؟ إذن ليسـت هـذه الفكـرة حادثـةً ولا مصطنعـة، فـهي مـن الأفـكار الفطريـة البسـيطة الأوّليـة. هـذا الفـرق يتعلّـق بمنشـإ فكـرة الله ﷻ.

ب ـ الصيغـة الديكارتيـة تثبـت الماهيـة للواجـب: إنّ فكـرة الواجـب وواقعهـا كذلـك كانـت فكـرةً ماهويـةً في تأمّـلات ديـكارت، أي أنّ هـذا الدليـل مبـنيٌّ على أصالـة الماهيـة مطلقًـا، سـواء كانـت في الواجـب أم في الممكـن. بمعـنى أنّ الواقـع الخـارجي مصداقـه الماهيـة، وأمّـا الوجـود فهـو مفهـوم اعتبـاري انـتزاعي ينتزعـه العقـل مـن تحقّـق الماهيـة في الأعيـان.

وهـذا مـا لـم نجـده في برهـان أنسـلم، بـل يـصرّح الأخـير بعـدم تنـاهي واجـب الوجـود، وهـو ممّـا ينسـجم وأصالـة الوجـود ـ لا على الأقـل في الواجـب ـ وليـس مـع الماهيـة أبـدًا.

وإذا مـا قيـل إنّ برهـان أنسـلم انطلـق مـن تعريـف الله تعـالى، وأثبـت الواقعيـة له في الخـارج، والتعريـف ـ كمـا هـو معلـوم ـ للماهيـة بالماهيـة، عندهـا لا يختلـف حـال الصيغتـين! فكلاهمـا يثبـت الماهيـة للواجـب تعـالى! ولكـن مـا ذكـره أنسـلم مـن تعريـف وتصـوّر للواجـب، لا يعـدّ مـن التعاريـف الحقيقيـة مـن الحـدّ والرسـم الـتي هي بالماهيـة للماهيـة، بـل كانـت بالنظـر إلى الصفـات، ومـن خلالهـا يمكـن العلـم بالمصـداق بنحـو يمكـن تميـيزه عـن غـيره.

جـ ـ الصيغـة الديكارتيـة تثبـت الـضرورة الذاتيـة دون الأزليـة للواجـب: يقـول ديـكارت: إنّ الوجـود المحمـولي في قضيّـة "الله موجـود" مـلازم للموضـوع، على نحـو التـلازم في القضيّـة الرياضية، فمـتى مـا كان العـدد يقبـل الانقسـام إلى متسـاويين فهـو زوج، ومـتى مـا كان الشـكل المثلّـث مسـتقيم الأضـلاع فـإنّ زوايـاه الثـلاث مسـاوية لزاويتـين قائمتـين؛ ولهـذا تكـون النسـبة في القضيّـة الـتي محمولهـا الوجـود وموضوعهـا الله تعـالى، هي الـضرورة الذاتيـة المشروطـة بوجـود الذات. وعندهـا أخـرج ديـكارت مسـألة الوجـود الإلـهي مـن الـضرورة الأزليـة المطلقـة. وهنـا الوجـود إن كان لازمًـا فهـو صفـة زائـدة على الذات وليـس هـو عينهـا، فيكـون موضـوع القضيـة (الله تعـالى) خاليًـا في نفسـه مـن الوجـود والعـدم، والـشيء المجـرّد مـن الوجـود والعـدم لا يصلـح أن يكـون واجـب الوجـود. [انظـر: الحائـري اليـزدي، البرهـان الوجـودي عـلى وجـود اللـه، مجلـة الاسـتغراب، العـدد7، ص73]

وأمّا الصيغة الأصلية التي قال بها أنسلم، فبما أنّها لا تنسب الماهية للوجود الإلهي، فهي كذلك لا يمكن أن تنسب الضرورة الذاتية لقضيّة (الله موجود)، بل هي تتّفق مع الفلسفة الحقّة في كون ضرورة الوجود الإلهي ضرورةً أزليةً.

رابعًا: القيمة المنطقية للدليل الأنطولوجي

أ ـ إشكالات ما قبل كانط

إنّ الدليل الأنطولوجي لاقى معارضة في زمن الأُسقُف أنسلم وما بعده؛ إذ عارض جانيلو (Gaunilo) هذه الحجّة في كتيب صغير أطلق عليه "الدفاع عن الأحمق"! وعدّ مسألة وجود الواجب يجب أن لا تنشأ من التعظيم الذاتي الذي يمتلكه الإنسان تجاه خالق الكون، فلا يمكن أن يقنع من لا يؤمن بالوجود الإلهي بحجّة كهذه، تنتقل من المفهوم بما هو مفهوم إلى الوجود الواقعي، فتصوّر العقل لأمر عظيم يثبت لنا إمكان ذلك، ولا يلزم وجوده في الواقع العيني، فلا ملازمة بين الفكر والوجود العيني. وقد مثّل لذلك مثال الجزيرة المفقودة (لا يمكن تصور أعظم منها)، وهي سهلة التصوّر والفهم بأنّ هناك جزيرةً فيها ما لذّ وطاب في مكان ما، ومن الأفضل أن لا تكون موجودةً في الذهن فحسب، بل لا بدّ أن تكون موجودةً في الواقع أيضًا، وإلّا لم تكن هي الأفضل، إذن الجزيرة المفقودة موجودة في الواقع.

[انظر: حسن حنفي، نماذج من الفلسفة المسيحية، ص119 و120]

وهكذا القدّيس توما الأكويني رغم أنّه كان يعتقد بأنّ وجود الله ﷻ من المسائل البدهية (كما يظهر من بعض عباراته)، إلّا أنّه رفض فكرة إمكانية استنتاج الوجود الواقعي من مجرّد مفهوم الكائن الأسمى، وشرع من نقد المقدّمة الثانية (حتّى الأحمق الذي ينكر وجود الله تعالى يفهم تعريف الله)، وأشار إلى أنّه ليس كلّ من سمع كلمة الله يفهمها فهمًا صحيحًا؛ لأنّ بعضهم يعتقد بأنّ الله "جسم"، وبالتالي فإنّ الحجّة الوجودية تعمل وتؤثّر معرفيًّا فقط بمن يعتقد بالطريقة نفسها التي يعتقد بها أرباب الدليل.

ثمّ ليس بالضرورة أنّ كلّ من عقل الكائن الأسمى (لا يمكن تصور من هو أعظم منه) عقل وجوده الخارجي، بل القدر المتيقّن هو الوجود الذهني فقط، وإثبات الحقيقة العينية للكائن الأسمى تتوقّف على التسليم بوجود شيء في الخارج لا يمكن تصوّر ما هو أعظم منه، وهذا لا يسلّم به من أنكروا وجود الإله. [انظر: الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج1، ص28 - 30]

لبعض الفلاسفة المسلمين كلمة حول الدليل الأنطولوجي وان كانت بصورة غير مباشرة؛ إذ إنّ الإشارة عامّة دون تشخيص هذا الدليل أو غيره، وهي حول من اتّخذ مفهوم الوجود وسيلةً لإثبات الوجود الواقعي بأنّه نوع من المغالطة والخلط ما بين الحمل الأوّلي والحمل الشائع المصداقي. فإنّ القضيّة المتعلّقة بالكائن الأسمى أو الكامل المطلق بالحمل الأوّلي هي كذلك، لا بالحمل الشائع الصناعي، والبرهان ينتقل من الحمل الأوّلي إلى الحمل الشائع، فالكائن الاسمى الموجود في الذهن هو مفهوم الكائن الأسمى وليس مصداقه. وعلى هذا الأساس لا يستلزم إنكار الوجود الخارجي للكائن المطلق التناقض وخلاف الفرض؛ لأنّ من شروط التناقض وحدة الحمل، ولم يتحقّق هذا الشرط، فالكائن الأسمى كائن أسمى موجود بالحمل الأوّلي، وليس موجودًا بالحمل الشائع الصناعي، فلا تناقض في المقام. [انظر: صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية، ج6، ص88]

ب- إشكالات إيمانويل كانط على الدليل الأنطولوجي

لم يعترض كانط على إمكان تصوّر واجب الوجود من الناحية المنطقية، وتصوّره لا يوقعنا في التناقض أيضًا، لكنّ هذا التصوّر ليس من السهل إقامة الحجّة عليه، بل دونه خرط القتاد إن جاز التعبير، بعبارة ثانية ليس كلّ فكرة يجب أن يكون لها مصداق في الواقع الخارجي، بل قد يكون لها وقد لا يكون. نعم، هذا التصوّر عن الإله يأخذ بأيدينا و يرشدنا نحو كمال ما، إلّا أنّه مستحيل أن نحصل عليه في الواقع، أي «ليست هذه الفكرة لتفعل شيئًا سوى أنّها ترشدنا نحو كمال معيّن مع أنّه مستحيل المنال» [كانط، نقد العقل المحض، ص619]؛ وذلك باعتبار أنّه لم يتوفّر لديه حدس حسّي يقابل هذا التصوّر، فلا نستطيع التحدّث عن إمكان وجود واقعي لشيءٍ ما اعتمادًا على إمكان تصوّره إمكانًا منطقيًّا فقط.

ثمّ يبيّن كانط أنّه ليس من السهل على الإنسان المحدود في إدراكه أن يدرك الكائن غير المحدود واللامتناهي؛ إذ كيف لكائن بهذه الطبيعة أن يكون قابلًا حتّى لأن يُفكّر فيه؟ زد على ذلك كون وجوده قابلًا حقيقةً لإمكان إثباته عقلًا. «نعم، إنّه لسهلٌ جدًّا أن نعطي تحديدًا لفظيًّا لهذا المفهوم، أي أنّه شيء ما لا يعقل مطلقًا أن يكون وجوده مستحيلًا» [المصدر السابق]. ولكنّ هذا التحديد لا ينسجم والشروط المطلوبة لتكوين معرفة حقيقية واقعية عن الأشياء.

الإشكال الآخر يرتكز على التفريق ما بين الضرورة الذاتية المشروطة وغير المشروطة، وبين الضرورة بوصفها حكمًا والضرورة الواقعية. وفيه أيضًا إشارة إلى الدليل الأنطولوجي بحسب صيغته الديكارتية، والمثال الهندسي الذي ذكره ديكارت في المقام؛ ولهذا يرى كانط أنّ هذه

الأمثلة لا تحلّ مشكلة فهم الكائن الضروري على الإطلاق. ومن هنا يدعو خصومه إلى التمييز ما بين القضيّة الضرورية والكائن الضروري، وهما أمران مختلفان، فإنّ الحقائق الرياضية قضايا ضرورية، وبعض الفلاسفة يقول عن الله ﷻ إنّه موجود ضروريّ. [انظر: المصدر السابق، ص 620]

فكلّ قضيّةٍ من الهندسة ـ مثلًا أنّ للمثلّث ثلاث زوايا ـ قيل إنّها ضروريةٌ مطلقة، وهذه القضيّة مساوية مع قضية "الله موجود"؛ فإنّ إنكار المحمول في كليهما يؤدّي إلى الوقوع في التناقض، ولكنّ الأمر ليس كذلك بحسب زعم كانط؛ لأنّنا عندما نقول إنّ "للمثلّث ثلاث زوايا" قضيّة ضرورية، فإنّنا نعني بذلك أمورًا منها: أنّ القضية الرياضية التي ذكرها ديكارت وإن كانت ضروريةً، إلّا أنّ ضرورتها ضرورة مشروطة وليست مطلقةً، فهي مشروطة بوجود الموضوع وهو المثلّث، وعندها لا بدّ أن يكون له ثلاث زوايا، فمتى ما وجد المثلّث كان له هذا الحكم، أي كلّما ثبت الموضوع ثبت له ذلك المحمول؛ وبالتالي «لم تقل القضيّة السابقة إنّ ثلاث زوايا هي ضروريّةٌ بإطلاق، بل إنّها ضروريّةً تحت شرط أن يكون ثمّة مثلثٌ (أن يكون معطًى) موجودًا أيضًا (فيه) بالضرورة ثلاث زوايا» [المصدر السابق، ص 620]. على هذا الأساس تأسّس البرهان الأنطولوجي، وعلى هذا النوع من الضرورة الذاتية، وهو اشتباه لا يغتفر برأي كانط، وقُدّمت بثقة عالية على أنّها ضرورة مطلقة غير مشروطة، وبالتالي جاز لهم تكوين مفهوم متضمّن فيه الوجود.

ومن هنا وجد كانط ما يسوّغ له التنصّل عن القضيّة الضرورية بأجمعها دون أن يقع في التناقض، أي أنّنا نرفع الموضوع والمحمول معًا، وعندها لا نقع بأيّ محذور عقلي. على خلاف ما لو رفعنا المحمول وتركنا الموضوع على حاله عندها نقع في التناقض، فـ«لو نفيتُ المحمول في حكم هويّة (مبدإ الهوية هو = هو)، مبقيًا على الحامل (الموضوع)، فالنتيجة هي تناقض؛ ومن هنا أقول: ينتمي المحمول بالضرورة إلى الحامل، ولكن لو نفيت الحامل مع المحمول فلن ينتج حينئذٍ أيّ تناقض؛ لأنّه لم يعد يوجد أيّ شيءٍ يمكن تشكيل تناقضٍ بواسطته. أن افترض وجود مثلّث وأنفي مع ذلك أضلاعه الثلاثة، هذا يناقض نفسه؛ لكنّ نفي المثلّث مع زواياه الثلاثة ليس تناقضًا» [المصدر السابق، ص 621].

ولهذا عدّ كانط رفع الوجود عن قضيّة (الكامل المطلق موجود) رافعًا لجميع الكمالات ولا نقع في أي تناقض أو محذور عقلي، أي برفع محمولية الوجود يرتفع معه الموضوع (الكامل المطلق)، «ولا تجري الأمور بشكلٍ مختلفٍ حينما يتعلّق الأمر بالكائن الضروريّ بإطلاقٍ، فأنتم إذا نفيتم وجوده فإنّكم تنفون مع هذا الوجود أيضًا كلّ محمولاته. فمن أين سيأتي

التناقض عندئذٍ؟ خارجيًّا لا يوجد أيّ شيءٍ يتمّ التناقض معه، بما أنّ الشيء لا بدّ من أن يكون ضروريًّا خارجيًّا، ولا يوجد أيضًا داخليًّا أيّ شيءٍ لأنكم ـ مع نفي الشيء عينه ـ قد نفيتم في وقتٍ واحدٍ كلّ ما هو داخلي» [المصدر السابق، ص621]. يذكر كانط مثالًا على ذلك لإيصال الفكرة أكثر فيما يتعلق بتصوّر الموجود الكامل، فقولي "الله على كلّ شيء قدير" حكم ضروري؛ لأنّ القدرة على كلّ شيء تُكتشف بالتحليل في فكرة الموجود الكامل، لكن إذا قلت: "الله ليس موجودًا" فإنّ كلّ الصفات تزول بزوال الوجود المحمولي، وليس في هذه الفكرة أيّ تناقض؛ باعتبار أنّ هذا البرهان اعتُبر فيه الوجود صفةً منطقيةً يمكن بالتحليل استخلاصها من تصوّره، فيقول: «الله كلّيّ القدرة، ذاك حكم ضروريّ، فلا يمكن أن تُنفى القدرة الكلّيّة، إذا كنتم قد وضعتم الألوهية، أي كائنًا لا متناهيًا، القدرة الكلّية متماهية مع مفهوم الألوهية، أمّا إذا قلتم: الله هو لا شيء، فعندئذٍ لا القدرة الكلّيّة ولا أيّ محمولٍ آخر من محمولاته يكون معطًى؛ لأنّها تكون كلّها منفيّةً مع الحامل، ولا يظهر أقلّ تناقضٍ نفسه في هذه الفكرة» [المصدر السابق، ص621].

لم يقف كانط عند الإشكالات التي ذكرناها، وبدأ يمهّد لأهمّ إشكال يرد على الدليل الأنطولوجي على إثبات الواجب تعالى، وهو أنّ مفهوم الوجود ليس محمولًا في أيّ قضيّة كانت، ولا يمكن أن نرتّب الأثر على ذلك. فشرع من بحث القضايا وراح سائلًا ومستفهمًا هل قضية مثل "الله موجود" (وجميع القضايا المتعلّقة بمفاد الهلية البسيطة) من القضايا التحليلية أم التركيبية؟

فان كانت من القضايا التحليلية فلا طائل منها، وهي تحصيل للحاصل، كما قرّر ذلك في نظامه المعرفي من كتابه "نقد العقل المحض" [انظر: المصدر السابق، ص 65]؛ إذ اعتبر هذا النوع من القضايا أحكامًا شارحةً؛ لا تضيف عن طريق المحمول شيئًا إلى مفهوم الموضوع، بل عبارة عن تكرّر المحمول المتضمّن في الموضوع من قبل، فلا جديد يذكر فيها؛ ولهذا يقول كانط: «أنا أسألكم:القضية القائلة: هذا الشيء أو ذاك ـ الذي أسلّم لكم بأنّه ممكنٌ، مهما يكن ما يمكنه أن يكون ـ موجودٌ، أقول: هل هذه القضيّة هي قضيّةٌ تحليليةٌ أو تأليفيةٌ؟ إذا كانت تحليليةً فأنتم لا تضيفون شيئًا على فكرتكم عن هذا الشيء بإضافة الوجود إليه؛ ولكن حينئذٍ إمّا أنّ الفكرة التي فيكم يجب أن تكون هي الشيء نفسه، وإمّا أنّكم افترضتم وجودًا كتابعٍ للإمكانية، واستنتجتم من بعد وفقًا للادّعاء الوجود من الإمكانية الداخلية، وهذا ليس سوى تحصيل حاصل بائس» [المصدر السابق، ص 623].

وإن كانت قضية "الله موجود" من القضايا التركيبية، فإنّ رفع محمولها (الوجود) لا يلزم منه التناقض، لأنّ كانط قرّر في محلّه أنّ سلب المحمول في القضايا التركيبية لا يلزم منه ذلك. وعلى هذا الاساس يقول: «أمّا إذا سلّمتم بالعكس، كما يجب على كلّ عاقلٍ أن يسلّم بأنّ كلّ قضيّةٍ وجوديةٍ إنّما هي تأليفية "تركيبية"، فكيف تريدون بعد ذلك أن تدّعوا بأنّ محمول الوجود لا يمكن أن يُنفى من دون تناقض؟ بما أنّ هذه السمة المميّزة لا تعود إلّا إلى القضايا التحليلية، كونها هي بالذات الصفة التي تقوم عليها» [المصدر السابق، ص 623].

وهذا النقض على الدليل الأنطولوجي يبتني على التسليم بأنّ "الوجود" محمول يحمل على الموضوع، وله تصوّر مستقلّ في نفسه، وحمله على الموضوعات يشكّل قضايا كاملة الأركان. وأمّا الإشكال الذي يلي يبتني على أنّ مفهوم الوجود لا استقلالية له في التصوّر، وهو عنصر ربطي بين أطراف القضايا.

يقول كانط: لكي يكون الدليل الأنطولوجي مثمرًا معرفيًّا ويمكن الاستعانة به لإثبات الوجود الإلهي، لا بدّ من أن يكون مفهوم الوجود محمولًا حقيقيًّا له معنًى مستقلّ يحمل على الكامل المطلق، وإلّا فالدليل فاسد.

وفي ضوء ذلك صرّح كانط بأنّ الوجود ليس محمولًا حقيقيًّا في أيّ قضيّة كانت، وعدّ وجوده وجودًا رابطًا بين أجزاء القضيّة. وقد بيّن ذلك من خلال المقارنة بين قضيّة "الله مطلق القوّة" وبين "الله موجود"؛ فإنّ الأولى عدّها قضيّةً كاملة الأطراف، وإن كانت عبارةً عن تحليل للموضوع، أمّا الثانية (الله موجود) فهي ليست قضيّةً أصلًا، وإنّما موضوع يحتاج إلى محمول؛ لأنّ القضيّة الأولى تقرّر أنّ الله بحكم تعريفه مطلق القوّة، أو تقرّر أنّه إذا كان يوجد إله، يلزم أن يكون كذلك، وأمّا الثانية (الله موجود) ليست قضيّةً؛ لأنّ الوجود متضمّن في الموضوع بمعنى الوجود في الفكر أو بمعنى أنّ تصور الله يحوي كلّ الكمالات كتصور ممكن. يقول كانط: «واضح أنّ الكينونة "الوجود" ليست محمولًا، أي مفهومًا لشيء كائنًا ما كان يمكن أن يضاف إلى مفهوم شيء. إنّه فقط وضع شيءٍ أو وضع تعيينات معيّنة بحدّ ذاتها. في الاستعمال المنطقيّ هي (الكينونة أو الوجود) ليست إلّا رابطة حكم، القضيّة القائلة: "الله قادرٌ على كلّ شيء"، تحتوي مفهومين لكلٍّ منهما موضوعه: الله والقدرة الكلّيّة؛ كلمة "هو" و"هي" ليست قطّ محمولًا إضافيًّا إلى ذلك، وإنّما هي فقط ما يضع المحمول على نوع من العلاقة بالحامل "بالموضوع" . فلو أخذت الحامل"الله" مع كلّ محمولاته (التي من بينها أيضًا القدرة على كلّ شيء) وقلت: الله موجود، أو يوجد إله، فأنا لا أضيف أيّ محمولٍ جديدٍ إلى مفهوم

الله، وإنّما أكون وضعتُ فقط الحامل في ذاته مع كلّ محمولاته، أي الموضوع، على علاقةٍ بـ مفهومي، يجب على كلتا القضيّتين أن تتضمّن نفس المحتوى؛ لذلك إنّني أفكّر موضوعه بصفته معطًى بإطلاقٍ (عبر العبارة: هو)، فهذا لا يضيف إليه شيئًا» [المصدر السابق، ص624].

إلى هنا أسدل كانط الستار على الدليل الأنطولوجي، وعدّ الوجود ليس خاصّيةً أو صفةً يمكن أن تحمل على الموضوع. وبالتالي فالدليل من أوهام الذهن البشري التي لا طائل منها، و«إنّ كلّ الجهد وكلّ العمل الذي بُذل في سبيل هذا الدليل الانطلوجيّ (الديكارتيّ الشهير على وجود كائن أعلى على أساس مفاهيم) قد ذهب إذن سدًى. وليس بوسع أيّ إنسانٍ أن يصبح انطلاقًا من مجرّد أفكارٍ، أكثر غنًى بالمعارف ممّا يُصبح عليه تاجرٌ إذا أراد أن يُضيف بعض الأصفار إلى رصيده لكي يحسّن حالة ثروته» [المصدر السابق، ص627]؛ وذلك لأنّ الدليل فيه ـ بحسب ما يرى صاحبنا ـ من الخلط الواضح ما بين مرتبة الفكر ومرتبة التحقّق في الواقع الخارجي.

جـ ـ مناقشة إشكالات كانط على الدليل الأنطولوجي

إنّ كانط لم يحدّد عدد الإشكالات التي يمكن أن ترد على الدليل الأنطولوجي، وإنّما اكتفى بذكر عنوانٍ عامٍّ على ذلك، وهو "استحالة البرهان الأنطولوجي على وجود الله"، ومن ثمّ بدأ يشرّق ويغرّب في الكلام دون تعيين الإشكالات بعناوين خاصّة أو عدد خاصّ.

إنّ الإشكال الذي ينصّ على أنّنا لا يمكن أن نجعل التصوّر والتعريف للكائن الأسمى متّكئًا لإثباته في الواقع الخارجي، بل الفكرة التي في مرتبة الذهن قد يكون لها في الخارج وقد لا يكون لها، والذي يقطع النزاع في مثل ما نحن فيه هو التجربة. وهذا الإشكال ليس شيئًا جديدًا وراء ما ذكره جانيلو وتوما الأكويني، من أنّ الدليل الأنطولوجي ينتقل من مجرّد إمكان المفهوم إلى تقرير الوجود الواقعي، وهذا ما لا تسمح به قوانين المعرفة التي أسّسها كانط في منظومته المعرفية.

وهذا الإشكال دفع أنسلم للردّ عليه في ذلك الحين، ورأى أنّ جانيلو قد خلط ما بين الوجود الممكن والموجود الواجب؛ إذ إنّه أخطأ عندما افترض أنّ الوجود الممكن ينطبق على الكائن الأسمى، وأنّ مثال الجزيرة هو من هذا النوع، في حين أنّ الله ﷻ باعتباره أعظم الكائنات، يجب أن ينتمي إلى نوع مختلف من الوجود، وهو الوجود الضروري أو الوجود الواجب بالذات، الذي لا يمكن عليه الفناء، فلا بدّ أن يكون موجودًا.

[See, Michael Palmer, THE QUESTION OF GOD, p 9]

وهـذه نسـخة أخـرى للدليـل الأنطولـوجي طرحهـا أنسـلم للـردّ على جانيلـو، حيـث تكـون فيـه الانطلاقـة مـن الوجـود الـضروري، وهي خطـوة نحـو الأفضـل لتصحيـح مسـار الدليـل، وتقرّبنـا بشـكل مـن الأشـكال نحـو دليـل الصدّيقـين الوجـودي الذي جـاء في كلمـات ابـن سـينا [انظر: ابـن سينا، الإشارات والتنبيهات، المناط الرابع] وغـيره مـن حكمـاء الإسـلام.

الأمـر الآخـر أنّنـا نتّفـق مـع كانـط على أن الدليـل الأنطولـوجي بصيغتـه الديكارتيـة قـد بُـني على الـضرورة الذاتيـة دون الأزليـة، وهـذا مـا لا يجـوز على الواجـب. ولكـن ـ رغـم إقرارنـا بـأنّ الصيغـة الديكارتيـة مبنيّـةعلى الـضرورة الذاتيـة كمـا بيّنّـا ذلـك في التفريـق بـين صيغـة أنسـلم وصيغـة ديـكارت ـ قـد يكـون تمثيـل ديـكارت بالمثـال الهنـدسي لإيصـال الفكـرة ليـس إلّا، وأمّـا مـراده الواقـعي هـو الـضرورة الأزليـة. وبالتـالي يمكـن القـول بـأنّ نقـاش كانـط كان بالمثـال التوضيـحي الذي اسـتعان بـه ديـكارت، والنقـاش بالمثـال ليـس هـو ديـدن العلمـاء والمحقّقـين.

وعلى هـذا الأسـاس فـإنّ إشـكال كانـط لا يـرد على الصيغـة الـتي قـال بهـا الأُسـقُف أنسـلم، والـتي تنسـجم مـع الـضرورة الأزليـة الـتي تكـون للوجـود الذي لا حـدّ له، وهـو الحقيقـة الوجوديـة الواجبـة بـالذات، ولا ماهيـة لهـا تحدّهـا، بـل هي بذاتهـا واجبـة الوجـود، مـن دون حاجـة إلى انضمـام حيثيـة تعليليـة، أو تقيّديـة، وهي الـضرورة الأزليـة.

يسـتعين كانـط في القسـم الثـاني مـن الإشـكال نفسـه بتقسـيمه للقضايـا إلى تركيبيـة وتحليليـة، عندمـا جعـل الطريـق لـلإدراك إمّـا يكـون عـبر تحليـل الموضـوع نفسـه، وإمّا عـن طريق المشـاهدة والمعاينـة للإضافـة والتركّـب. وبالتـالي كانـت النتيجـة الّـتي صرّح بهـا أنّ كلّ وصـفٍ مضـافٍ ومركّـبٍ مـع الموضـوع يمكـن ألّا يكـون مضافًـا ومركّبًـا معـه، ولا يلـزم مـن نفيـه التناقـض.

وهـذا الأمـر صرّح بـه كانـط في نقضـه للدليـل الأنطولـوجي على الوجـود الإلـهي؛ إذ عدّهـا مـن القضايـا التركيبيـة الـتي لا تعتمـد على التناقـض.

وهـذا أمـر لافـت للنظـر حقيقـةً، ويحـقّ لنـا أن نسـأل كانـط: أليـس (إمـكان نـفي محمـول القضيّـة التأليفيـة ولا يلـزم منـه تناقـض) يناقـض مـا ذكرتـه سـابقًا؟ وهـو أنّ القضايـا التأليفيـة الرياضيـة قضايـا يقينيـة [انظر: كانـط، مقدّمـة لـكلّ ميتافيزيقـا مقبلـة، ص31]، وهـل يعقـل أن يتحقّـق اليقـين بـدون ضرورة؟ فكيـف ننـفي محمـول القضيـة التأليفيـة ولا يحصـل تناقـض؟ وبمـا أنّ هـذا النـوع مـن القضايـا هـو الذي يزوّدنـا باليقـين، فـلا يمكـن أن يكـون عنـدي يقـين إلّا إذا كان يمتنـع سـلب ب عـن أ.

وعليه، إنّ لازم كلام كانط هاهنا أنّ القضايا الرياضية حسابًا وهندسةً كلّها لا يلزم من كذبها تناقض، وبالتالي ليست يقينيةً؛ لأنّه جعل استلزام التناقض ميزة القضايا التحليلية، وفي المقابل عدّ القضايا الرياضية من التركيبية، فما معنى اليقين الذي حكى عنه في بداية كتابه من أنّنا نعلم أنّ الرياضيات يقينية؟!

أمّا الإشكالية المهمّة التي ينبغي الوقوف عندها، هي مسألة محمولية الوجود أو أنّه ليس محمولًا يحمل على الموضوعات، بل هو الموضوع نفسه لا غير. وبيان ذلك قد اتّضح في الصفحات السابقة، والآن نحاول مناقشة الإشكال مناقشةً موضوعيةً.

يظهر أنّ كانط قد حصر لفظ الوجود بالمعنى الربطي أو الرابط لا غير، وأهمل بقية المعاني التي جاءت في كتب الحكماء، وهذا الأمر يجوّز لخصوم الفكر أو غيرهم بنسبة المغالطة إلى كانط، سواء علم بذلك أو لم يعلم؛ لأنّ للفظة الوجود معاني متعدّدةً في الاستعمال الفلسفي على نحو الخصوص، المعنى الأوّل: الموجود لفظ مشترك يقال على جميع المقولات، وهي التي تقال على مشار إليه، ويقال على كلّ مشار إليه، كان في موضوع أو لا في موضوع.

المعنى الثاني: الوجود بمعنى الصادق. قد يقال على كلّ قضيّة كان المفهوم منها هو بعينه خارج النفس، وبالجملة على كلّ متصوّر ومتخيّل في النفس، وعلى كلّ معقول كان خارج النفس وهو بعينه كما هو في النفس. وهذا معنى أنّه صادق، فإنّ الصادق والموجود مترادفان.

المعنى الثالث:وقد يقال على الشيء "إنّه موجود" ويعنى به أنّه منحاز بماهية ما خارج النفس، سواء تصوّر في النفس أو لم يتصوّر.

ورأى آخرون أن يستعملوا مكان تلك الألفاظ بدل الـ "هو" لفظة "الموجود"، وهو لفظة مشتقّة ولها تصاريف. وجعلوا مكان الهويّة لفظة الوجود، واستعملوا الكلم الكائنة منها كلمًا وجوديّةً روابط في القضايا التي محمولاتها أسماء، مكان كان ويكون وسيكون. واستعملوا لفظة الموجود في المكانين، في الدلالة على الأشياء كلّها، وفي أن يربط الاسم المحمول بالموضوع، إذ يقصد ألّا يذكر في القضيّة زمان، وهذان المكانان هما اللذان فيهما "هست" بالفارسيّة و"استين" باليونانية، واستعملوا الوجود في العربية، حيث تستعمل "هستى" بالفارسيّة، واستعملوا وجد ويوجد وسيوجد مكان كان ويكون وسيكون. [انظر: الفارابي، كتاب الحروف، ص110]

وبالرجوع إلى محلّ كلامنا، نسأل هل الوجود في قضيّة "الله موجود" بمعنى الربط كما ادّعى ذلك كانط، وعندها لا يصبح محمولًا؟، أم أنّه استعمل بمعنًى آخر؟

يظهر أنّ كانط قد خلط ما بين مصطلح (هو) ومصطلح (الوجود)، وهما يستعملان على نحو المشترك اللفظي، فعندما نقول عن مفهوم ما بأنّه موجود، نقصد بذلك أنّ هذا المفهوم يصدق ويحكي عن شيءٍ خارج النفس، وإلّا فالمفهوم قبل أن نحمل عليه المحمول (موجود) كان على نحو الفرض والادّعاء عن حكاية ما، وبعد هذا الحمل صارت الحكاية واقعيةً. الله موجود، يعني ما يقال عليه أنّه الله (المفهوم) يصدق على شيء في الخارج بالضرورة. ولا يجب أن يضيف المحمول (موجود) شيئًا إلى ذات الموضوع، بل الإضافة تحصل في الإدراك، يعني ما أدركه على أنّه إنسان فإنّ إدراكي له واقعي (بعد حمل الموجوديّة عليه).

نعم، الحقيقي لا يحتوي أكثر من الممكن من حيث الذات، ولكن يحتوي أكثر من الممكن من حيث إدراك مفهومه؛ لأنّ الوجود هاهنا يحمل على المفهوم بمعنى الصادق لا بمعنى الرابط، فإنّ الكتاب بذاته لا يوصف بأنّه صادق، وإنّما يوصف مفهومه بأنّه صادق. إذن لا نحتاج أن يضيف المحمول إلى ذات الموضوع شيئًا.

ثمّ إنّ الوجود بحسب المشهور من المفاهيم الفلسفية الثانوية، وهو عرض على مفهوم الشيء (أي الموضوع) وليس عرضًا على ذات الشيء؛ ولهذا عندما يقال: إنّ الله تعالى حقيقته وجوب الوجود، فإنّ هذا التعبير مجازي؛ لأنّ الوجوب جهة، والوجود معقول ثانوي. ولكن الله صرف ذاته مصحح لإدراك وجوده بالضرورة دائمًا وأبدًا، وهذا يعبّر عنه بالحيثية الإطلاقيّة[1].

إذن، الله وجوده غير زائد على ذاته، بمعنى أنّه لا يحتاج إلى ما عداه في وصفه وحمل الموجودية عليه. ومن هنا كلّ شيءٍ ـ عدا الكائن الإلهي الضروري ـ له واسطة في الثبوت؛ لأنّ كلّ الأشياء مركّبة، وكلّ ما كان كذلك فهو بالغير؛ لذلك لم يكف تصوّره للعلم في وجوده، وعندها نحتاج إلى أمرين: إمّا أن نعلم الواسطة في ثبوته، وأمّا أن نعلم الواسطة في إثباته والإحساس به. وأمّا الله ﷻ، فإنّه ليس له واسطة في الثبوت، أو في العروض؛ ولهذا مجرّد تصوّر ذاته يقودك إلى العلم بوجوده؛ لذلك "يا من دلّ على ذاته بذاته"، "يا من لا هو إلّا هو"، هو الذات بذاته فقط.

1- الحيثيات التي يلحظ بها الموضوع لانتزاع المحمول منه ثلاث: الحيثية الإطلاقية، بمعنى أن يلحظ الموضوع من حيث هو هو، أو من حيث كونه مقيسًا إلى معنًى يقتضيه أو مسلوب عن ذاته، فيحمل عليه ذاته وذاتياته ولوازمه الذاتية. الحيثية التعليلية (واسطة في الثبوت)، بمعنى أن يلحظ الموضوع مقيسًا إلى علّة الاتّصاف، فقياس الموضوع بالنسبة إلى شيء يكون علّة الاتّصاف بالمحمول. الحيثية التقييديّة (واسطة في العروض)،بمعنى أن يلحظ الموضوع مقيسًا إلى شيء متّصف بصفة، فتحمل تلك الصفة على الموضوع لعلاقة بين الموضوع ومعروض الصفة، مثل أن نلحظ الجسم - من حيث هو أبيض - مرئي أو مفرق للبصر، فالموضوع للمرئي ليس ذات الجسم، بل الجسم المقيّد باللون الأبيض، فالجسم واللون كلّ واحد منها موضوع للمرئي، إلّا أنّ المرئي بالذات هو البياض، والجسم مرئي بالعرض.

وأمّا قوله: «الله موجود، أو يوجد إله، فأنا لا أضيف أيّ محمولٍ جديدٍ إلى مفهوم الله، وإنّما أكون وضعتُ فقط الحامل في ذاته مع كلّ محمولاته».

وهنا نسأل كانط ماذا تقصد من أنّ الوجود ليس محمولًا أصلًا؟ فهل معنى ذلك أنّ الوجود هو نفس الموضوع وعين الماهية أو جزؤها؟ فإن كان هكذا مقصودك، فهذا مخالف لأسس العقل وبعيد عن فطرة الفهم بصورة عامّة؛ لأنّ الوجود في عالم الذهن له معنى غير معنى الماهية؛ ولهذا ذكروا أدلّةً على ذلك لا يمكن ردّها.

منها: لو كان الوجود عين الماهية أو جزءها لما صحّ سلبه عنها، والتالي باطل، فالمقدّم مثله؛ لأنّنا نستطيع حمل العدم عليها، ونقول عن ماهية ما إنّها معدومة وليست موجودةً، ولكون صحّة سلب الوجود عن الماهية حكمًا صحيحًا، فليس الوجود عين الماهية ولا جزءها. ومنها: لو كان الوجود هو عين الماهية أو جزءها، لما احتاج إلى حدٍّ أوسط ودليلٍ في حمله على الماهية.

إذن، فالوجود ليس هو الموضوع ولا جزءه، بل هو من خارج يعرض عليه، ومن هنا فهو محمول يحمل على الموضوع، وجزء من قضيّة في ثبوت شيء، ولا يمكن أن ينفي كانط أو غيره محموليته.

وفي ما يخصّ إشكالات كانط على الدليل الوجودي، لا بدّ من القول إنّ لهذا الدليل أكثر من صيغة تذكر، واذا ما تنزّلنا وقبلنا إشكالات كانط على الصيغة الديكارتية، فهي لا ترد على صيغته بحسب تقارير أخرى، ومنها ما ذكره أنسلم. ومن هنا لا اعتبار لحكم كانط على الدليل الأنطولوجي، إلّا بعد أن يقوم بعملية استقصاء كاملة لجميع الصيغ.

المبحث الثالث: هل الدليل الأنطولوجي شرط لغيره من الأدلّة؟

ذكرنا في المقدّمة أنّ كانط عدّ الدليل الأنطولوجي شرطًا أساسيًّا لبقيّة الأدلّة، فإذا ما انهدم الأصل سقط ما يتفرّع عليه. ومن هنا اعتبر الدليل الكوزمولوجي (الإمكان والوجوب) في حقيقته مجرّد صياغة أخرى للدليل الأنطولوجي، ويستمدّ قوّته من الافتراضات والمسلّمات التي ينطلق منها الدليل الأخير؛ فالدليل الكوزمولوجي لا يضيف شيئًا جديدًا على الدليل الأنطولوجي.

وهذا الأمر ـ ارتباط الدليل الكوزمولوجي بالأنطولوجي ـ له من الآثار الفلسفية السلبية المهمّة التي ينبغي الالتفات إليها:

أ ـ التشكيك في أسس الدليل الكوزمولوجي، فإذا كان الدليل مرتبطًا بالدليل الأنطولوجي ويعتمد عليه، فكلّ ما يرد على الأخير من نقد يرد على الدليل الأوّل. وهذا ما يفقد الثقة بأصالة الدليل الكوزمولوجي واستقلاليته على إثبات الواجب تعالى.

ب ـ الشكّ في إمكانية البرهنة على إثبات الوجود الإلهي، فإذا كان الدليلان متداخلين، فإنّ إمكانية إثبات وجود الله تعالى بشكل يقيني تصبح موضع شكّ. فإذا لم يكن الدليل الأنطولوجي محكمًا، فإنّ ذلك يسري إلى الدليل الكوزمولوجي.

جـ ـ التشكيك بقدرة العقل البشري على الخوض في قضايا ما بعد الطبيعة، وهذا ما يجعل اليقين بالمعنى الأخصّ مفقودًا على الساحة المعرفية.

بالتالي ربط الدليل الكوزمولوجي وغيره بالدليل الأنطولوجي يؤدّي إلى نتائج فلسفية مهمّة بالنسبة إلى فلسفة كانط النقدية، تتمثّل في التشكيك بأدلّة العقل النظري على إثبات وجود الواجب تعالى، وهذا ما يمهّد الكلام لأهمّية الجانب العملي والأخلاقي للدين، وهي الفكرة التي تبنّاها فيما بعد وأكّدها في كثير من كلماته.

أوّلًا: العلاقة بين الدليل الأنطولوجي والأدلّة الأخرى من وجهة نظر كانط

عدّ كانط أنّ الدليل الكوزمولوجي من الأدلّة القديمة التي لا جديد فيها يذكر، بل يرجع في بعده المعرفي إلى الدليل الأنطولوجي، فيكونان واحدًا من ناحية الصدق والكذب، وكلّ ما يرد على أحدهما يرد على الآخر. فيقول إنّ التجربة وإن كانت تأخذ بتصوّراتنا للتصديق بوجود إله للكون، ولكنّ العقل سرعان ما يتخلّى عن التجربة، ويرتفع عن متعلّقاتها إلى أجواء تصوّرية صرفة، يحاول الكشف عن صفات ذلك الموجود الضروري (الموجود الكامل)، وبطبيعة الحال فإنّ الاستنتاج الذي يحصل فيما بعد هو عبارة عن حركة فكرية تصوّرية بعيدة عن أيّ تجربة (أي الانتقال من واجب الوجود إلى الموجود الكامل)، وهذا هو عين الرجوع إلى الدليل الوجودي والخوض في تصوّرات لا معطيات حسّيةً لها من الخارج. [انظر: كانط، نقد العقل المحض، ص 302]

وبالتالي فهو من خداع العقل النظري فصاغ ما هو قديم (يقصد البرهان الأنطولوجي) بثوب جديد (البرهان الكوزمولوجي). [انظر: المصدر السابق، ص 630]

ومن هنا عدّ كانط الدليل الكوزمولوجي عبارةً عن تحايل وتلاعب، يهدف إلى تضليل الواقع؛ ولهذا يجد نفسه عاجزًا عن الاستنباط قبليًّا بواسطة تصوّرات محضة، فيقول: «لا تهدف اللعبة البهلوانية للبرهان الكوزمولوجي إلّا إلى تفادي اللجوء إلى البرهان الذي يتألّف قبليًّا انطلاقًا من مجرّد مفاهيم؛ ليبرهن على وجود كائن ضروري؛ البرهان الذي كان يجب أن يساق أنطولوجيًّا، لكنّنا نشعر بأنّنا عاجزون كلّيًّا عن إقامته» [المصدر السابق، ص 633].

وهكـذا ادّعى كانـط على الدليـل الطبيـعي أو دليـل النظـام، على الرغـم مـن أنّـه قائـم على التجربة، إلّا أنّـه يـدّعي إثبـات الكامـل المطلـق، وهـو ادّعاء لا يمكـن تحقّقـه؛ لأنّ «الخطـوة الـتي تقـود نحـو الكلّيّـة المطلقـة هي مسـتحيلةٌ كلّ الاسـتحالة عـبر الطريـق التجريـبي، ولكـنّ البرهـان الطبيـعي اللاهـوتي يزعـم أنّ بإمكانـه القيـام بهـا» [المصـدر السـابق، ص 648].

ويختـم إشـكالاته على دليـل النظـم مـن خـلال إرجاعـه إلى الدليـل الكوزمولـوجي؛ لأنّـه يتخـلّى عـن المقدّمـة الحسّـية ويتّكـئ على مفهـوم النظـام، وهـو مـن المفاهيـم غـير المحسوسـة، وفي وقـت سـابق أرجـع الكوزمولـوجي إلى الأنطولـوجي، وبالتـالي كلّ مـا يـرد على الدليـل الأنطولـوجي يـرد عليهمـا. [انظـر: المصـدر السـابق، ص 649]

ثانيًا: مناقشة العلاقة المدّعاة بين الدليل الأنطولوجي والأدلّة الأخرى

إنّ إرجـاع الدليـل الكوزمولـوجي إلى الدليـل الأنطولـوجي، عـن طريـق معرفـة صفـات الواجـب الـضروري، قـرار غـير حكيـم وفيـه نـوع مـن البهلوانيّـة مـن قبـل كانـط نفسـه؛ لأنّ هـذا الدليـل ليـس في مقـام معرفـة صفـات الواجـب الـضروري، بقـدر مـا هـو في مقـام إثبـات أنّ كلّ مـا بالعـرض يجـب أن يرجـع إلى مـا بـالذات.

ومعـنى ذلـك هـو أنّ كلّ مـا لا تكـفي صرف ذاتـه لاتّصافـه بالمحمـول (موجـود)، لا بـدّ أن يرجـع وجـوده في النهايـة إلى مـا يكـون وجـوده بذاتـه لذاتـه. بعبـارة أخـرى إنّ كلّ مـا هـو ممكـنٌ متسـاوي النسـبة، لا بـدّ أن يرجـع إلى مـا فيـه تعـيّن لإحـدى النسـب، وهي نسـبة الوجـود الـضروري، هـذا هـو مفـاد الدليـل، وأمّـا مـا هي صفاتـه، وهـل هـو عليـم، حكيـم، قـادر،... إلـخ مـن الصفـات الكماليـة، فليـس مـن اختصـاص هـذا البرهـان.

نعـم، في هـذا البرهـان نحـن في دائـرة القواعـد العقليـة المنطقيـة الأوّلية، كقانـون امتنـاع التناقـض، وقانـون الهويّـة، وقانـون الانقسـام إلى مـا بـالذات وبالعـرض، وعـدم وجـود واسـطة بينهمـا (أي عـدم الواسـطة بـين الـ "هـو" والـ "غـير")، وبالتـالي ضرورة رجـوع كلّ ما ليـس وجوده مـن ذاتـه إلى مـا وجـوده مـن ذاتـه، وهـذا الذي وجـوده بـالذات كيـف صفاتـه؟ ومـا خصائصـه؟ ناقـص أو كامـل؟ هـذا شيء آخـر وله بحـوث أخـرى، تُبحـث هنـاك في محلّهـا تحـت عنـوان صفـات الكائـن الـضروري واجـب الوجـود.

أمّـا الإشـكال على دليـل النظـام وربطـه بالدليـل الأنطولـوجي، وهـو كيـف نرتفـع مـن إله مهندس إلى الكائـن الأسـمى المطلـق؟ فـإنّ هـذا ادّعاء ليـس في محلّـه مـن مفكّـر بحجـم كانـط، فـإنّ كان قـد

عمد إلى ذلك فهو مغالطة، وإن لم يكن كذلك فهو خلط لا مبرّر له؛ لأنّ الدليل كان في مقام إثبات علّة ما لهذا النظام، وتلك العلّة ذات شعور وعلم، لا أنّها مادّة عمياء عارية عن العلم والحكمة، ولم يصرّح أحد بأنّ الدليل يوصّل إلى الكامل المطلق؛ أي ليس بالإمكان الاستدلال على كلّ الصفات الإلهيّة من خلال دليل النظم.

وما ذكره كانط هو إحدى مغالطات صناعة السفسطة، التي هي عبارة عن علّة جمع المطلوبات المتعدّدة في مطلوب واحد، فإنّ المطلوب الّذي تفرضه هو عبارة عن عدّة مطلوبات وليس مطلوبًا واحدًا؛ لأنّنا في مقام إثبات علّة ما لهذا العالم، وأمّا جميع صفات هذه العلّة، فهذا أمر آخر.

ثمّ إنّ إرجاع كانط باقي الأدلّة إلى الدليل الأنطولوجي يتنافى مع بيان تقسيمه للأدلّة النظرية على إثبات الوجود الإلهي، وحصرها بثلاثة أقسام من الأدلة [انظر: المصدر السابق، ص 618]؛ لأنّ كلّ قسم يباين القسم الآخر تباينًا تامًّا.

الخاتمة

1ـ أنّ كانـط قسّـم أنـواع البراهـين النظريـة على إثبـات الواجـب إلى ثلاثـة أقسـام على نحـو الحصر العقـلي، أوّلهـا: يقـوم على محوريـة مفهـوم الإله (الكائـن الأسـمى) وتعريفـه (الحجّـة الأنطولوجيـة). وثانيهـا: يعتمـد على موضـوعات خارجيـة مشـخّصة من خـلال التجربة والمشـاهدة (الدليـل الفيزيائي أو النظـام). وثالثهـا: يعتمـد أيضًـا على موضـوع خـارجي غـير متعـيّن (الدليـل الكوزمولـوجي).

ويؤخـذ على هـذا التقسـيم أنّ الاسـتدلال مـن الموضـوعات الخارجيـة ملاكـه واحـد وهـو قانـون السـببيّة، وبالتـالي فـلا معـنى للتثليـث، ويجـب أن تكـون الأقسـام اثنـين لا ثالـث لهـا. وإذا مـا قـال المـلاك في ذلـك ليـس هـو قانـون السـببية، بـل علّـة التثليـث هي الجهـة الـتي ألحظهـا مـن ناحيـة الإجمـال والتفصيـل في الموضـوعات الخارجيـة، وهنـا أيضًـا يمكـن أن يقـال إنّ للعالـم جهـاتٍ متعـدّدةً، مـن النظـام والحركـة والتركيـب والحـدوث وغـير ذلـك، وبالتـالي تكـون الأقسـام أكـثر مـن ثلاثـة.

2ـ هنـاك فـوارق بـين الصيغـة الـتي خطّهـا أنسـلم للدليـل الأنطولـوجي والصيغـة الـتي خطّهـا ديـكارت؛ إذ إنّ الأخـير يثبـت ماهيـةً وحـدًّا للوجـود الإلـهي، وبالتـالي الـضرورة الذاتيـة دون الأزليـة، وهـذا مـا لا نجـده في صيغـة أنسـلم بشـكل واضـح، بـل يفهـم عكـس ذلـك، بعـد أن صرّح بعـدم تنـاهي الكائـن الأعظـم؛ ولهـذا كانـت إشـكالات كانـط تنصـبّ على الصيغـة الديكارتية.

3ـ هنـاك عـدّة إشـكالات طرحهـا كانـط على الدليـل الأنطولـوجي، منهـا الإشـكال الذي طـرح في عـصر أنسـلم وتكـرّر في كلمـات تومـا الأكويـني، حـول عـدم الملازمـة بـين إمـكان الفكـرة في الذهـن والوجـود الواقـعي العيـني. ولكـنّ أهـمّ الإشـكالات الـتي طرحهـا كانـط في هـذا السـياق تتعلّـق بالوجـود المحمـولي في قضيـة "الله موجـود"، فهـل هـو محمـول له معـنًى مسـتقلّ والقضيّـة تامّة الأطـراف أم لا؟ صرّح بـأنّ الوجـود ليـس محمـولًا حقيقيًّـا في أيّ قضيّـة كانـت. وبالتـالي فهـو ليـس خاصّيّـةً أو صفـةً يمكـن أن تحمـل على الموضـوع. وعلى هـذا الأسـاس عـدّ الدليـل مـن أوهـام الذهـن البـشري الـتي لا طائـل منهـا. وقـد بيّنّـا أنّ كانـط قـد خلـط بـين مصطلـح "الوجـود" الذي يسـتعمل بالمعـنى (هـو) وبـين الوجـود بمعـنى (الصـادق). فعندمـا نقـول عـن مفهـوم مـا بأنّـه موجـود، نقصـد بذلـك أنّ هـذا المفهـوم يصـدق ويحـكي عـن شيءٍ خـارج النفـس، وإلّا فالمفهـوم قبـل أن نحمـل عليـه المحمـول (موجـود) كان على نحـو الفـرض والادّعاء عـن حكايـة مـا، وبعـد هـذا الحمـل صـارت الحكايـة واقعيـةً. الله موجـود، يعـني مـا يقـال عليـه أنّـه الله (المفهـوم) يصـدق على شيء في الخـارج بالـضرورة.

4ـ أنّ كانط عدّ الدليل الأنطولوجي شرطًا لباقي الأدلّة، فإذا ما انتفى الشرط انتفى المشروط؛ ولهذا أرجع الدليلين في بعدهما المعرفي إلى الدليل الأنطولوجي، وبالتالي كلّ ما يرد على الأخير يرد عليهما. وهكذا أسدل الستار على جميع الأدلّة بعد نقضه على الدليل الأنطولوجي. وهذا الأمر غير صحيح، أمّا الكوزمولوجي فهو ليس في مقام معرفة الصفات الإلهية، بل هو في مقام إثبات أنّ كلّ ما بالعرض يرجع إلى ما بالذات لا غير. وهكذا الدليل الفيزيائي، فإنّه في مقام إثبات علّة ذات شعور وعلم، لا أنّها مادّة عمياء، وليس في مقام إثبات الصفات الإلهية.

قائمة المصادر

ابن سينا، الحسين بن عبدالله، الإشارات والتنبيهات، تحقيق مجتبى الزارعي، مؤسسة بستان كتاب، قم، الطبعة الثالثة، 1413هـ.

الأكويني، توما، الخلاصة اللاهوتية، الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية، بيروت، 1881م.

الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، منشورات طليعة النور، ط 2، 1435هـ.

الفارابي، أبو نصر، كتاب الحروف، دار المشرق، الطبعة الثانية، 1990م.

حسن حنفي، نماذج من الفلسفة المسيحية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1978م.

ديكارت، رينه، تأمّلات في الفلسفة الأولى، عثمان أمين، المركز القومي للترجمة، الطبعة الثانية، 2009م.

ديكارت، رينه، مقال في المنهج، محمد محمود الخضري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثالثة، 1985م.

روبرت سولمون، الدين من منظور فلسفي، حسون السراي، العارف للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى، 2009م.

صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م.

عبوديت، عبد الرسول، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، علي الموسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 2010م.

فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة (من ديكارت إلى ليبنتز)، ج4، ترجمة سعيد توفيق ومحمود السيد أحمد، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، 2013م.

فريال حسن، الدين والسلام عند كانط، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2001م.

كانط، إيمانويل، مقدّمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علمًا، نازلي إسماعيل ومحمد فتحي، موفم للنشر، 1991م.

كنت، إمانويل، نقد العقل المحض، غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2013م.

كنت، إمانويل، نقد العقل المحض، موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، 1988م.

كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، ج 1، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة، الطبعة الأولى، 2002م.

Kant (Immanuel): Critique Of Pure Reason, Paul Guyer, Cambridge University, First published, 1998.

Michael Palmer, The Question Of God, This edition published in the Taylor & Francis e-Library, Second Edition, 2002.