مجلة وادى النيل للدراسات والبحوث ـ العدد السادس ـ إبريل 2015م

الدليل الإنطولوجي

عند نورمان مالكولم (Norman Malcolm)

د. ناهد إبراهيم محمد(*)

تمهيد:

ليس من قبيل التكرار أن نتحدث عن أهميه الدليل الأنطولوجي في الفكر الغربي، فما زال يشغل أذهان فلاسفته إلي يومنا هذا. فقد احتفظ هذا الدليل بمكانة خاصة بين الأدلة العقلية علي الوجود الإلهي سواء عند علماء اللاهوت أو فلاسفة الدين بل وعند غير المتخصصين في الفكر الديني أيضا. ذلك أن يستدل علي ذلك الوجود من مفهوم أنه الكمال المطلق و"أنه من اتصف بالكمال المطلق وجب أن يكون موجودا، لأن الكمال المطلق يتنافي مع العدم"[1]، دون اللجوء إلي النظر في العالم وتفقد ما فيه من الدلائل علي القدرة والعناية الإلهيتين– كما هو الحال في الأدله الأخري كالدليل الكسمولوجي والدليل الغائي[2]، فإن ذلك مما أثار اهتمام الفلاسفة ودفعهم إلي البحث فيه، وكان من نتيجة ذلك انقسامهم إلي قسمين، قسم نقده هو وغيره من الأدلة– كما ظهر عند كانط علي سبيل المثال- وقسم علي خلاف ذلك، دافع عنه وبقوه، ومن ذلك القسم الثاني يبرز اسم الفيلسوف الأمريكي المعاصر "نورمان مالكولمNorman Malcolm" الذي ارتكز دفاعه الشهير عن ذلك الدليل على وجود صيغة ثانية له قدمها القديس أنسلم دون قصد منه يمكنها أن تتلافى عيوب الصيغة الأولى المعروفة والناتجة من فكرة أن الوجود هو أحد الكمالات. بينما تستند تلك الصيغة الثانية، في نظره بل وفى نظر تشارلز هارتشورني Charles Hartshorne الذي شاركه أيضاً في وجود صيغة ثانية لذلك الدليل، إلى مفهوم الوجود الضروري.

من هنا كان اختيارنا لذلك الطرح من جانب مالكولم موضوعاً لهذه الدراسة بما يصحبه من تساؤلات كثيرة عن مبررات مالكولم عن هذه الصيغة الثانية للدليل الانطولوجي، وعن توافق طرحه مع اهتماماته كفيلسوف من خارج الفكر الديني، تركز عمله في البحث في طبيعة الحقيقة الضرورية منطقياً واليقين التجريبي، وصلة الحس المشترك واللغة العادية بالفلسفة بالإضافة إلى اهتماماته بجزئيات من فلسفة العقل كالذاكرة والأحلام. فإلى أى حد توافق طرحه مثلاً مع اهتماماته بشكل الحياة ودور اللغة خاصة اللغة الدينية، وقد تأثر بفتجنشتين تأثراً كبيرا؟ وماذا عن

(*) د. ناهد إبراهيم محمد: دكتوراه في الفلسفة ومدرس منتدب بجامعة أسيوط.

رده على نقد معاصريه للدليل الأنطولوجي بشكل عام والدليل الأنطولوجي في صيغته الثانية بشكل خاص؟ وماذا عن الأثر الذي أحدثه في الأوساط الفكرية باعتماده على مفهوم الوجود الضروري؟

تساؤلات عديدة تسعى هذه الدراسة للاجابة عنها ولذلك كان تقسيمنا لها إلى قسمين، يعرض أولهما للحل الذي قدمه مالكولم لمشكلة الدليل الأنطولوجي، ويتناول ثانيهما ما دار من نقاش حول ذلك الحل.

أولا: مالكولم[3] وصيغة ثانية للدليل الأنطولوجي:

1- مالكولم واشكالية الدليل الأنطولوجي ومفهوم الوجود الضروري:

يستهل "مالكولم" حديثه عن الدليل الأنطولوجي بقوله:

"إنني أعتقد أن في مؤلفي أنسلم Responsio Editoris, Proslogion قطعتين من النظر العقلي لم يميز أنسلم بينهما، وإن قدرا من الضوء يمكن أن يلقي علي المشكلة الفلسفية للدليل الأنطولوجي إذا نحن ميزنا بينهما"[4]. وهو يورد ، في هذا الصدد ، مقولة "أنسلم" التي ذكرها في الفصل الثاني من كتابه "Proslogion" والتي قال فيها: "إننا نعتقد أن الإله هو الذي لا يوجد شئ أعظم منه يمكن إدراكه"، ويورد كذلك المثال الذي ضربه "أنسلم" عن الإنسان الأحمق الذي لم يستقر الإيمان في قلبه فأنكر وجود الإله، إلا أنه يمكنه، رغم ذلك ، أن يستوعب هذا الوصف عن الوجود الذي لا يوجد ما هو أعظم منه يمكن إدراكه[5]، فعلي حد قول أنسلم: "إن من هو شديد الحمق علي أي مستوي عندما يسمع عن هذا الوجود الذي أتكلم عنه أي الوجود الذي لا يوجد شئ أعظم منه يمكن إدراكه– فإنه يستوعب ما يسمع.. رغم أنه لا يؤمن أنه موجود"[6].

فهل تشير مقولة "أنسلم" عن ذلك الوجود إلي وجود علي مستوي الفكر أو المنطق "in intellectu" فقط، أم أنها تشير إلي وجود علي مستوي الواقع in re أيضا؟ من هنا يبدأ "مالكولم" تحليله. فها هو يقول:

"بالطبع هناك أشياء يمكن أن توجد علي مستوي الذهن لكنها لا توجد في الواقع ، وعلي سبيل المثال الجن الصغيرة "elves". والآن يقول "أنسلم" إن شيئا لا يوجد ما هو أعظم منه يمكن إدراكه يمكن أن يستوعب في الفهم. غير أنه لا يمكن أن يوجد علي مستوي الفهم فحسب وذلك نظرا لأن وجوده علي مستوي الواقع هو الأعظم. وبالتالي فإن الوجود الذي لا يوجد ما هو أعظم منه يمكن إدراكه لا يوجد علي مستوي الفهم وحده لأنه عندئذ يمكن ادراك ما هو أعظم منه:

وهو تحديدا الوجود الذي يوجد علي مستوي الفهم والحقيقه الواقعية معا".[7] غير أنه يعود فيبين أن "أنسلم" لم يحسم أمره بشكل كاف قائلاً:

"أنا لدي استفسار ذلك أنه لا يبدو واضحا بالنسبة لي ما الذي كان أنسلم يقصده؟ هل قصد (أ) أن الوجود علي مستوي الواقع هو، في حد ذاته، أعظم من الوجود علي مستوي الفهم، أم أن (ب) وهو الوجود علي مستوي الواقع وعلي مستوي الفهم معا أعظم من الوجود علي مستوي الفهم وحده؟ وبالتأكيد فإنه يقبل العبارة (ب)، إلا أنه ربما قبل العبارة (أ) أيضا مثلما فعل "ديكارت" حين اقترح في القسم الثالث من "التأملات Meditations" أن حال الوجود الذي يكون بموجبه الشيء موضوعيا من منطلق الفهم وحده هو حال ناقص. وربما قبل (أ) و(ب) كليهما. وربما تمسك بشكل عام بأن شيئا ما يكون هو الأعظم إذا جمع بين هذين المستويين للوجود وذلك بمقارنته إذا كان علي مستوي واحد فقط، ولكنه ربما تمسك أيضا بالوجود علي مستوي الواقع بوصفه أكثر كمالا من الوجود علي مستوي الفهم".

هنا يشير "مالكولم" في سعي منه للهروب من مأزق استفساره إلي أن أنسلم، تمسك في الحالات كلها، "بأن شيئا ما يكون هو الأعظم إذا وجد في الفهم والواقع عما إذا كان موجودا في الفهم وحده"، ويري أن هذا ما عبر عنه ديكارت بقوله: "إن الوجود كمال Perfection".[8] وهو ينقد هذا القول بل ويصف المذهب القائل بأن الوجود هو أحد الكمالات بالمذهب الغريب أو الخارج عن المعتاد "queer"، ويضرب أمثلة لتوضيح ذلك، فيقول: "إن منزلي في المستقبل سيكون هو الأفضل إذا كان منعزلا insulated وليس إذا لم يكن كذلك. ولكن ما الذي يعنيه أنه سيكون الأفضل إذا وجد وليس إذا لم يخرج إلي حيز الوجود؟ وإن طفلي الذي لم أنجبه بعد حين يأتي إلي الوجود سيكون إنسانا صالحا إذا هو تمتع بالأمانة honest وليس إذا لم يتمتع بها، ولكن من يمكنه أن يفهم القول بأنه سيكون إنسانا صالحا إذا وجد علي ألا يوجد؟".

ومثال آخر يضربه، فربما رغب ملك في أن يتصف الشخص المطلوب اختياره مستشارا chancellor له بالمعرفة knowledge، والحصافة wit والحزم resolution. إلا أنه سيكون أمرا هزليا أن يضاف إلي تلك المواصفات أن الملك يرغب في مستشار يكون موجودا. فإذا طلب من مسئولين (أ) و(ب) أن يدليا بتصوراتهما عن المستشار الأفضل، وكانت النتيجة هي اختيارهما للصفات عينها التي يجب أن يتمتع بهما الذي سيسند إليه ذلك العمل، فمعني هذا أن الشخص الذي سيلبي وصف المسئول (أ) سيلبي وصف المسئول (ب) والعكس صحيح، وذلك لتطابق ما وضعاه من مواصفات لاختيار الشخص المناسب. ولكن

ما معني أن أحدهما يضيف شرطا لم تكن هناك حاجة لطرحه أساسا وهو أن يوجد الشخص موضوع الاختيار، بينما لم يضع المسئول الآخر هذا الشرط[9].

ويري "مالكولم" أنه بذلك يساير ماسبق من نقد "كانط" لمقولة أن الوجود محمول.[10] "فالوجود"- كما يقول "كانط": "ليس محمولا بالفعل، (أي) أنه ليس مفهوما عن شيء ما يمكن إضافته لتصور شيء" موضحا ذلك بمثال شهير يضربه عن أن فكرة شخص ما عن وجود نقود كثيرة لا يعنى وجودها أمامه بالفعل، وأن موقفه المالي إنما يتأثر أكثر بوجود تلك النقود لا بمجرد فكرته عنها.[11]

ويخلص "مالكولم" من ذلك إلي أن الدليل الأنطولوجي– كما عرضه "أنسلم" في الفصل الثاني من "Proslogion"– دليل مضلل "fallacious" لأنه يقوم علي مذهب فاسد[12] وهو أن الوجود كمال". غير أنه ينفي أن تكون هذه هي الصيغة الوحيدة التي قدمها "أنسلم" للدليل الأنطولوجي. فثمة صيغة أخري يري أن "أنسلم" قدمها في مؤلفه "Proslogion" ذاته ولكن في فصله الثالث وهو يورد قول "لأنسلم" يبين ذلك. يقول أنسلم: "إنه لحقيقي وجود مالا يمكن تصور عدم وجوده. ذلك أنه من الممكن إدراك وجود لا يمكن استيعاب أنه لا يوجد، وهذا أعظم من كيان يتصور عدم وجوده. وبالتالي فإذا كان الذي لا يتصور أنه لا يوجد ما هو أعظم منه يمكن إدراكه، يدرك علي أنه غير موجود، فعندئذ لا يكون هو ذلك الوجود الذي لا يتصور إدراك ما هو أعظم منه... فهناك حقا الوجود الذي لا يتصور إدراك وجود أعظم منه ، والذي لا يمكن تصور أنه غير موجود ، وهذا الوجود الفرد Thou[*]، السيد Lord، هو ربنا Our God"[13].

هذا القول يشتمل علي أمرين، فيما يري "مالكولم" أما الأمر الأول فيخص الوجود الذي لا يتصور منطقيا عدم وجوده، وكيف أنه أعظم من شيء يتصور منطقيا عدم وجوده، في حين أن الأمر الثاني هو عن أن الإله هو ذلك الذي لا يوجد ما هو أعظم منه يمكن إدراكه.

ويناقش "مالكولم" الأمر الثاني المتعلق باستخدام لفظ الإله God أولا؛ وكيف أن عبارات مثل "أن الإله هو الأعظم God is the greatest of all beings"، و"أن الإله هو الوجود الأكمل God is most perfect being"، و"أن الإله هو الوجود الأعلى God is the supreme being"، تشير كلها إلي حقيقة ضرورية منطقيا تماما مثل عبارة "أن المربع له أربعة أضلاع"، وذلك بالمقارنة بعبارات أخري تشير إلي وقائع العالم العرضية كأن يقال، علي سبيل المثال، "أن رجلا يدعي جونز Jones هو أطول رجل في العالم". فهذه العبارة

[*] Thou تستخدم لمخاطبة الفرد كشكل معروف في النصوص الأدبية والتعبدية.

وما علي شاكلتها مما يشير إلي جزيئات العالم، لا تمثل حقائق ضرورية منطقيا. أما عبارة "أنسلم" التي يصفها "مالكولم" بالاستثنائية أو غير المعتادة unusual عن الوجود الذي لا يوجد ما هو أعظم منه يمكن ادراكه، فإنها تشير، شأنها شأن العبارات الأولي، إلي الحقيقة الضرورية منطقيا(14).

وأما ما يتعلق بالأمر الأول في قول "أنسلم" والخاص بالتأكيد علي أن الوجود الذي لا يتصور عدم وجوده منطقيا هو أعظم مما يمكن تصور عدم وجوده، فإنه مما يوقع في الحيرة والارتباك، فيما يري "مالكولم"، استخدام "أنسلم" للفظ "الأعظم" وغيره من الألفاظ الأخرى "كالأعلى" و"الأكثر كمالا" بطريقة مماثلة. وهو يضرب مثالا لتوضيح ذلك. فإذا كان لدي الشخص(أ) دراية أكبر بالجبر algebra (ب)، فإن هذا ما يمكن أن نعبر عنه بقولنا إن (أ) لديه معرفة بالجبر أفضل من (ب)، بينما لا يحق لنا أن نقول إن (ب) جاهل بالجبر بصورة أحسن من (أ). ولذلك فإن أنسلم لم يقصد بمقولته أن الوجود هو أحد الكمالات؛ لكنه قصد بها أن الوجود الضروري هو الكمال، وبتعبير آخر فإن الاستحالة المنطقية للاوجود The logical impossibility of non existence. هي الكمال. "فدليله- أي دليل أنسلم- الأول يستند إلي مبدأ أن الشيء يكون عظيما إذا وجد وليس إذا لم يكن موجودا ؛ في حين أن دليله الثاني يقوم علي مبدأ مختلف وهو أن الشيء يكون أعظم إذا كان موجودا بالضرورة لا أن يكون وجوده غير ضروري".

هنا يري مالكولم أن فهم مصطلح مثل الاعتماد أو (التبعية) dependence ربما يساعد أكثر في توضيح الدليل الأنطولوجي في صيغته الثانية. فالأشياء- يقول- "إنما تعتمد في وجودها علي أشياء بل وعلي أحداث أخري". وهو يضرب لذلك مثالا بمنزله الذي لم يبن إلا عن طريق بِناء أي "أن صيرورته becoming إلي الوجود اعتمدت علي نشاط خلاق بعينه"، ليس هذا فقط بل إن استمراريته في الوجود تعتمد علي أشياء كثيرة منها ألا تسقط عليه شجرة أو تضطرم فيه النار وما إلي ذلك(15).

ولكن ماذا عن الإله؟ يذهب مالكولم إلي أن مفهوم الإلوهية ينطبق علي ما يراه "الحس المشترك common sense"، وما يستخدمه من ألفاظ في تعبيره عن الوجود الأعلى وبالتالي استيعاب اللغة المشتركة (أو الشائعة) common language لمعني لفظي الاستقلالية independence(*)والرفعة superiority.

(*) يمكننا في هذا السياق أن نستخدم اسم "الغني" بفتح الغين، وهو اسم من أسماء الله تعالى الحسنى التي تحدث فيها مالكوم عن عدم افتقار الإله إلى شيء وذلك بدلاً من لفظ "غير المعتمد" أو"غير التابع" الحرفي. فالغني هو الذي لا تعلق له بغيره لا في ذاته ولا في صفات ذاته؛ بل يكون منزهاً عن العلاقة مع الأغيار. فمن تتعلق ذاته أو صفات ذاته بأمر من خارج ذاته يتوقف عليه وجوده أو كماله، فهو يحتاج إلى الكسب. ولا يتصور ذلك لله سبحانه وتعالى". (أبو حامد الغزالي: المقصد الأسمى في شرح معاني أسماء

وفي هذا يقول: "إننا أذا تأملنا في المعني الشائع للفظ الإله.. لأدركنا أنه يتعارض مع هذا المعني أن ينظر إلي الوجود الإلهي بأنه يعتمد علي أي شيء آخر. فسواء كنا معتقدين فيه أو غير معتقدين، فإنه يجب علينا أن نتقبل أن الإله القدير almighty والأبدي everlasting (كما كان العديد من المصلين في القدم يبدءون صلواتهم)، أي "خالق السموات والأرض، وكل ما هو مرئي وغير مرئي علي نحو ما ورد في Nicene Creed[*]، لا يمكن أن يكون كيانا أتي إلي الوجود بواسطة أي شيء، أو أنه يعتمد في استمرار وجوده علي أي شيء، ذلك أن إدراكنا لأي شيء يعتمد علي شيء آخر في وجوده هو إدراكنا أنه في مرتبة أقل في وجوده من الإله"[16].

هنا نلاحظ أن مالكولم يعود لحديث أنسلم عن الإنسان المؤمن والإنسان الذي لم يستقر الإيمان في قلبه لا ليشير من جديد إلي ما يمكن أن يكون من فارق بين الاقتناع العقلي بالحقيقة القصوى والتصديق القلبي بها فحسب، ولكن ليبين، الدور الذي يمكن أن يلعبه الحس الجماعي، في هذا الصدد، للتأكيد علي أن ثمة مفهوم للإله استفادة ذلك الحس من الأديان السماوية. فهل يمكن أن يتحول الحوار بين هذين الطرفين أي الاقتناع العقلي والإيمان القلبي عند مالكولم منذ الآن إلي حوار بين الاقتناع العقلي بالوجود الأعلى واللغة الدينية الحياتية؟ وتأتي الإجابة عن هذا التساؤل سريعا فها هو مالكولم يواصل حديثه بالطريقة ذاتها أي عما رسخه تعارف الناس عليه عن الحقيقة القصوى بصرف النظر عن إيمان البعض بها أو نكران البعض الآخر لها ، وذلك بالاحتكام إلي ما تعبر عنه اللغة الشائعة.

فهناك صلة واضحة المعالم بين مفهومي الاعتماد (أو الافتقار) والدنو inferiority وبين مفهومي الغني والرفعة superiority. ذلك أن تقول إن الشيء الذي لا يعتمد علي أي شيء، أيا كان هذا الشيء هو أعظم من أي شيء يعتمد، بأية طريقة كانت، علي أي شيء، فإنك بذلك تساير، وبشكل كامل، الاستخدام اليومي المعتاد everyday use لمصطلحي "أعلي" و"أعظم"، في حين يتلازم في الاستخدام ذاته مفهوما المحدود limited واللا محدود unlimited[*]. وهذا

الله الحسني، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة بالقاهرة، الطبعة الأولى 1429هـ - 2008 م، ص202).

[*] Nicene creed نص في الدين المسيحي اعتنقه المجلس المسكوني المعتمد في نيقية بآسيا الصغرى عام 1325م.

[*] يمكننا في هذا الصدد أن نستخدم لفظاً آخر "غير اللامحدود" unlimited مستفيدين في ذلك أيضا من اسم من أسماء الله تعالى الحسنى وهو اسم "العلي". "فالعلى" هو الذي لا رتبة فوق رتبته وجميع المراتب منحطة عنه؛ وذلك لأن العلي مشتق من العلو، والعلو مأخوذ من العلو المقابل للسفل. وذلك إما في درجات محسوسة، كالدرج والمراقي وجميع الأجسام الموضوعة بعضها فوق بعض، وأما في الرتب المعقولة للموجودات المرتبة نوعان من الترتيب العقلي. فكل ما له الفوقية في المكان، فله العلو المكاني،

هو ما ينطبق علي الحديث عن الوجود الأعلى. فدائما ما ينظر إلي الإله بوصفه الوجود اللامحدود، فهو يدرك كوجود لا يمكن تحديده، أي أنه الوجود اللا محدود بمعني الكلمة. وهذا ليس أقل من تصور أنه لا يوجد ما هو أعظم منه يمكن إدراكه. ولذلك، ولأنه الوجود اللامحدود بالمعنى التام، فإنه يجب أن يدرك بوصفه لا محدوداً في وجوده تماماً مثلما هو غير مقيد في أفعاله[17]". ولأنه كذلك فهو أزلى أبدي eternal"[*] ومعنى "**الإله الأزلي الأبدي**" انه ليس ثمة ما يحول دون

وكل ما له الفوقية في الرتبة، فله العلو في الرتبة، والتدريجات العقلية مفهومة كالتدريجات الحسية، ومثال الدرجات العقلية هو التفاوت الذي بين السبب والمسبب، والعلة والمعلول، والفاعل والقابل، والكامل والناقص، فإذا قدرت شيئاً، فهو سبب لشيء ثان، وذلك الثاني سبب الثالث، والثالث للرابع إلى عشر درجات مثلاً، فلا عاشر واقع في الرتبة الأخيرة، فهو الأسفل الأدنى.

والأول واقع في الدرجة الأولى من السببية، فهو الأعلى، ويكون الأول فوق الثاني فوقية بالمعنى لا بالمكان، والعلو عبارة عن الفوقية.

فإذا فهمت معنى التدريج العقلي، فاعلم أن الموجودات لا يمكن قسمتها إلى درجات متفاوتة في العقل إلا ويكون الحق سبحانه وتعالى في الدرجة العليا من درجات أقسامها، حتى لا يتصور أن فوقه درجة وذلك هو العلي المطلق، وكل ما سواه فيكون عليا بالإضافة إلى ما دونه، ويكون دنيا أو سافلاً بالإضافة إلى ما فوقه، ومثال "قسمة العقل" أن الموجودات تنقسم إلى ما هو سبب وما هو مسبب، والسبب فوق المسبب فوقية بالرتبة، فالفوقية المطلقة ليست إلا لمسبب الأشياء.

وأن العبد لا يتصور أن يكون علياً مطلقاً، فإذا لا ينال درجة إلا ويكون الوجود ما فوقها، وهو درجات الأنبياء والملائكة، وهي درجة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، ولكنه قاصر بالإضافة إلى العلو المطلق من الوجهين، (أحدهما): "أنه علو بالإضافة إلى بعض الموجودات، (والآخر) أنه علو بالإضافة إلى الوجود، لا بطريق الوجوب بل يقارنه إمكان وجود إنسان فوقه. فالعلى المطلق هو الذي له الفوقية لا بالإضافة، وبحسب الوجوب، لا بحسب الوجود الذي يقارنه إمكان نقيضه". (الغزالي: المرجع السابق ص 144- 145، وص 148). "وبالمثل يرد على أذهاننا أسم من أسماء الله تعالى الحسنى وهو اسم "العظيم" ومعنى اسم العظيم أنه العظيم الشأن المنزه عن وصفات الأجسام، فالله تعالى أعظم قدراً من كل عظيم. فهو العظيم فى إلوهيته تعبده الخلائق كرهاً وطوعاً، وهو العظيم في ملكه يدبر الأمر تدبيراً محكماً" (أحمد أمين: معاني أسماء الله الحسنى وفوائدها. دار المجد للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2008،ص44). وينبه الإمام الغزالي إلى "أن العظيم من العباد والأنبياء والعلماء الذين إذا عرف العاقل شيئاً من صفاتهم امتلأ بالهيبة صدره، وصار مستوفي قبله، حتى لا يبقى فيه متسع، فالنبي عظيم في حق أمته، والشيخ في حق مريده والأستاذ في حق تلميذه؛ إذ يقصد عقله عن الإحاطة بكنه صفاته، فإن ما ساواه أو جاوزه لم يكن عظيماً بالإضافة إليه، وكل عظيم يفرض غير الله عز وجل فهو ناقص وليس بعظيم مطلق؛ لأنه إنما يظهر بالإضافة إلى شيء دون شيء، سوى عظمة الله تعالى، فإنه العظيم المطلق، لا بطريق الإضافة". (الغزالي: المرجع،ص ص141- 142). وعلى ذلك فإن ما يتحدث عنه مالكولم بأنه اللامحدود يمكن التعبير عنه بلغة عربية أفصح وذلك بأن يشار إليه بأنه "العلي العظيم".

[*] والوجود الأعظم الذي ليس له بداية ولا نهاية ويستدل عليه من أسماء الله الحسنى "الأول"، "الآخر" وعنهما يقول الغزالي: "...إذا نظرت إلى ترتيب الوجود ولاحظت سلسلة الموجودات المترتبة، فالله تعالى بالإضافة إليها أول؛ إذ الموجودات كلها استفادت الوجود منه، وأما هو فموجود بذاته وما استفاد الوجود من غيره. ومهما نظرت إلى ترتيب السلوك ولاحظت مراتب منازل السائرين إليه فهو آخر، إذ هو آخر ما يرتقى إليه درجات العارفين. وكل معرفة تحصل قبل معرفته فهى مرقاة إلى معرفته.

وجوده، فسرمديته ليست مجرد مدة أو فترة يستفسر عنها البعض بقولهم: "منذ متى وهو موجود؟" و"هل سيكون موجوداً في الأسبوع القادم؟" وغير ذلك من الأسئلة التي تتعارض فى طرحها أو فى الإجابة عنها مع ما تعارف مذهب التأليه الديني Theism[18] عليه عن مفهوم الإله الأزلى الأبدي، الذي استفاد منه مالكولم في شرحه لمعنى الوجود الأبدي وغيره من صفات الوجود الإلهى، بل وما تعارف عليه الحس الجماعي عن ذلك المعنى.

ويستفيد مالكولم في ذلك مما ذكره أنسلم في مؤلفه Responsio فينقل عنه قوله: "إذا كان باستطاعتك أن تتصور شيئاً ما وهذا الشيء ليس موجوداً، فإن ما ينتج عن ذلك عندئذ انه كما لو كان تحول ذلك اللاوجود إلى الوجود ممكناً. ويتابع ذلك، فيما اعتقد، أن هذا الشيء لو وجد فإنه سيعتمد على أشياء أخرى في ظهوره إلى الوجود واستمراريته فيه، وأيضاً فإنه سيبدو كما لو كان سيتسم بالسرمدية لأمد وليس الأبدية. وبالتالي فأنه لن يكون في الحقيقة الواقعية أو في التصور وجودا لا محدودا".[19] فما أراد أنسلم توضيحه هو: "أن الوجود الذى لا يتصور شيئاً أعظم منه يمكن إدراكه يجب أن يكون موجوداً لأنه ليس هناك أحد ينكر أو يشك في أن افتراض عدم وجوده سواءً في الواقع أو في الفهم هو أمر مستحيل وإلا فإنه ينتفي وجود كيان لا يتصور وجود شيء أعظم منه يمكن إدراكه.. ومن ثم فأنه في حالة تصور الوجود الذى لا يوجد وجود أعظم منه يمكن إدراكه فإن هذا الوجود يجب أن يكون موجودا"[20].

وأنسلم بذلك يثبت– كما يشير مالكولم أيضاً– "أن مفهومى الوجود العرضى واللاوجود العرضي يستحيل انطباقهما على الإله. ذلك أن وجوده إما أنه ضروري منطقياً أو مستحيل منطقياً وإلا فإن السبيل العقلانى الوحيد لرفض ما أثبته أنسلم من أن وجود الإله ضروري، وهو القول بأن مفهوم الإله كوجود لا يوجد ما هو أعظم منه يمكن إدراكه، متعارض في ذاته أو أنه بلا معنى".[21]

على هذا الأساس يلخص مالكولم الدليل الأنطولوجي استنادا إلى تحليله لمفهوم الوجود الأزلي الأبدي قائلاً: "دعونا نلخص الدليل. فإذا كان الإله، كوجود لا يوجد ما هو أعظم منه يمكن إدراكه غير موجود، فإنه ليس بمقدوره أن يصير إلى الوجود وإلا فمعنى ذلك أن هناك سبباً دفعه إلى الوجود أو أنه حدث أنه قد وجد، وفي كلتا الحالتين سيكون وجوداُ محدوداً الأمر الذي يتعارض مع تصورنا عنه. ومن ثم فلأنه لا يصير إلى الوجود فإنه إذ لم يكن موجودا فإن وجوده سيكون مستحيلاً. ذلك أنه إذا لم يكن موجوداً فإنه ليس بإمكانه أن يصير إلى الوجود.. أو أن يمتنع عن أن يوجد. فليس هناك شيئاً بإمكانه أن يتسبب في عدم وجوده أو

والمنزل الأقصى هو معرفة الله سبحانه وتعالى. فهو آخر بالإضافة إلى السلوك، أول بالإضافة إلى الوجود، فمنه المبدأ الأول وإليه المرجع والمصير آخراً". (الغزالي:المرجع السابق، ص188).

يحدث أن يمتنع هو عن الوجود وعلى ذلك.. فإن وجوده ضروري ذلك أنه إما أن وجوده مستحيل أو أن وجوده ضروري، ويمكن أن يكون الاحتمال الأول إذا أشتمل تصور هذا الوجود على تناقض ذاتي أو كان بطريقة أو بأخرى عبثاً absurd من الناحية المنطقية. وبالقول باستحالة هذا الاحتمال فإنه يتبع ذلك أن الإله موجود بالضرورة".[22]

ويكمل مالكولم حديثه عن صفات الإله المستمدة من الأديان السماوية[23] والتي عبر عنها مذهب التأليه الديني بالحديث عن صفتي القدرة والعلم، ولم ينس، في هذا الصدد أيضاً، أن يتحدث عن دور الحس الجماعي في كيفيه النظر إليهما. فها هو يقارن بين إسناد هاتين الصفتين للبشر وبين حديثنا عنهما كخاصتين للإله. ففي الحالة الأولى يخضع إسنادهما إلى شخص ما أو مجموعة من الأشخاص لمعايير علي أساسها تكون المفاضلة بين قدرة شخص وشخص آخر، وعلم امرئ بعينه مقارنة بعلم أناس آخرين وهكذا. أما في الحالة الثانية فإن الأمر مختلف لأن هاتين الخاصيتين لا تخضعان لمعايير وذلك لأنهما خاصيتان ذاتيتان للإله ثم لكونهما أيضا من متطلبات تصورنا العقلي عنه. ولهذا فهو يقول:

"ربما كان من الأفيد لنا أن نعبر عن فهمنا بالطريقة الآتية: ذلك بألا نقول إن القدرة omnipotence هي صفة للإله ولكنها بالأحرى القدرة الضرورية necessary omnipotence، ولا نقول إن العلم omniscience هو نعت للإله ولكنه بالأحرى العلم الضرورى necessary omniscience". ولأن ما ينصرف علي خاصيتي القدرة والعلم الإلهيين هو من باب أولي ينصرف علي خاصية الوجود، فهو يكمل قائلا: "إن الوجود الضروري necessary existence هو بالمعني نفسه الذي لصفتي القدرة والعلم الإلهيين".[24]

وعلي هذا الأساس فإن الحديث عن الوجود الإلهي يسمو علي أن يقارن بالحديث عن أشياء العالم الموجودة بشكل عرضي؛ ."فقضية الوجود الإلهي الضروري"، "قضية قبلية apriori"، وهي قضية تستلزم entail قضية قبلية أخري هي "أن الإله موجود". يقول مالكولم: "إن القضية القبلية بأن الوجود الإلهي ضروري تستلزم قضية أن الإله موجود إذا فهمت هذه القضية الأخيرة بأنها قضية قبلية كذلك : وفي الحالتين فإن القضيتين متماثلتان equivalent وبهذا المعني فإن دليل أنسلم هو دليل علي الوجود الإلهي".[25]

2-الوجود الضروري واليقين التجريبي واللغة الدينية :

هكذا دافع مالكولم عن صيغة أنسلم الثانية والتي استندت إلي مفهوم الوجود الإلهي الضروري، لهذا رأي أن الفرصة سانحة كي يناقش بشيء من التفصيل ما استفاده عدد من معاصريه من نقد كانط للدليل الأنطولوجي في رفضهم لذلك الدليل.

فعلي الرغم من أن مالكولم وافق كانط في نقده لمقولة "أن الوجود كمال"، إلا أنه لم يوافقه كلية فيما ذهب إليه بعد ذلك من أن نبذ الموضوع في قضية ما يستلزم نبذ محمولاته أيضا علي نحو ما اتضح من مقولته في "نقد العقل الخالص"، والتي أوردها مالكولم. يقول كانط: "إنه إذا أنا نبذت المحمول في قضية ما بينما وأبقيت علي موضوعها، فإن ذلك من شأنه أن يسفر عن تناقض: وقد قلت.. أن السابق ينتمي بالضرورة إلي اللاحق. ولكنني إذا نبذت الموضوع ومحموله بالمثل، فلن يكون هناك تناقض.. فأن تتحدث عن مثلث، ومع ذلك تنبذ زواياه الثلاث فإن هذا يؤدي إلي التناقض؛ ولكن ليس هناك أي تناقض في رفض المثلث وزواياه معا. وهذا ما ينطبق بالمثل علي مفهوم الوجود الضروري حتما. فإذا رفض وجوده، فإننا بذلك نرفضه مع محمولاته؛ وبالتالي لن يكون هناك أدني تناقض. فليس هناك أي شيء من خارجه يمكن الاعتراض عليه نظرا لأنه ليس من المفترض أن تستقي ضرورة الشيء من أي شيء خارجه؛ كما أنه ليس هناك أي شيء من داخله يمكن الاعتراض عليه؛ لأن في نبذ الشيء ذاته نبذ، في الوقت نفسه، لكل صفاته. إن الحكم "بأن الإله قادر" حكم ضروري. فالقدرة لا يمكن رفضها إذا نسبت إلي الإلوهية deity، أي إذا نسبت إلي وجود لا متناهي؛ وذلك لأن هذين المفهومين متطابقان. ولكن إذا قلنا، "ليس هناك إله"، فإنه لا يمكن الحديث عن قدرته أو أي من صفاته لأخرى؛ فهذه الصفات جميعها يجب أن تطرح جانبا هي وموضوعها، ومن ثم ليس هناك أدني تناقض في هذا الحكم".[26]

ويعقب مالكولم علي هذه المقولة المطولة بقوله: "متى تم استيعاب مفهوم الإله بشكل صحيح، فإنه لا يمكن لأحد" أن يرفض الموضوع". فالقول "بأنه ليس هناك إله" قول فاسد بالضرورة. ودليل أنسلم يثبت أن قضية "إن الإله موجود" لها قدم السبق apriori footing شأنها شأن قضية "إن الإله قادر".[27]

وبذلك فإنه يفرق بين علاقة التلازم بين الموضوع والمحمول التي تحدث عنها كانط، في الأشياء، وبين العلاقة ذاتها فيما يخص الوجود الإلهي. فلا يمكن، في نظره، رفض الوجود الإلهي أو ما يتصف به قياسا علي رفض وجود الأشياء العرضية وسماتها. ولذلك فإنه يقول: "علي الرغم من أنه من الخطأ النظر إلي الوجود كخاصية للأشياء العرضية، إلا أنه ذلك لا يستتبع أنه من الخطأ النظر إلي الوجود الضروري بوصفه خاصية للإله".[28]

حقا إن كثيرا من الفلاسفة المعاصرين، في نظره، اعتمدوا علي رأي كانط بأن الوجود ليس بخاصية في رفضهم للدليل الأنطولوجي، وهو يخص بالذكر ج. فندلاي J.N.Findlay[29] الذي تحدث عن دليل أنسلم علي اعتبار أنه ينطوي علي مغالطة وهي أنه لا يمكن التفكير في إمكانية إقامة جسور بين تجريدات صرفة والوجود العيني؛ وحقا أيضا أنه هو نفسه يري "أنه من الخطأ النظر إلي

الوجود كخاصية للأشياء العرضية"، إلا أن هذا ليس معناه أن يقال أن دليل أنسلم القائم علي ضروريات الفكر هو "على نحوعام" دليل مضلل fallacious. فهذه الطريقة من التفكير تزيد، في نظره، من غموض الموضوع ، وتجعل التمييز الذي عليها أن تطرحه "تمييزا مبهماً obscure".

من هنا فإنه يتساءل: هل الوجود العيني هو وجود عرضي؟ وهل تبدو إقامة الجسور بين ذلك الوجود و التجريدات الصرفة مثل استنتاج وجود جزيرة فعلية من مفهومنا عن جزيرة مثالية؟، وهل نحن نكرر بذلك نقد جونيلون Gaunilon المعاصر لأنسلم، والذي نقد إمكانية الانتقال من الفكرة إلي الوجود الفعل من خلال مثال شهير ضربه عن أنه يمكن للإنسان أن يتخيل جزراً جميلة بل وأن يتخيل جزيرة هي الأجمل علي الإطلاق، إلا أن ذلك لا يعني وجودها في الواقع؟

والفرار من هذا النقد يكون، في نظره، في التدقيق في برهان أنسلم علي الوجود الإلهي، أي بالنظر إلي برهنته علي قضية "أن الإله موجود بالضرورة" بأنها مستنتجة من قضية "أن الإله هو الوجود الذي لا يوجد ما هو أعظم منه يمكن إدراكه" والتي هي مساوية لقضية "أن الإله هو قطعا وجود غير محدود". ولذلك فإنه يقول: "متي تم استيعاب دليل أنسلم علي الوجود الضروري لوجود لا يوجد ما هو أعظم منه يمكن إدراكه فإنه لن يكون ثمة تساؤل بعد ذلك عما إذا كان ذلك الوجود موجودا أم لا، تماما مثلما لا يكون هناك أي تساؤل عن مبرهنة theorem إقليدس علي وجود عدد لا نهائي من الأرقام الأولية"[30].

ومالكولم بذلك يهيب باليقين الرياضي للبرهنة علي صحة قضية الوجود الضروري. "فجانب من الارتباك perplexity الذي يصيب المرء، وهو، بصدد الدليل الأنطولوجي، ناتج عن قرار يتخذه عما إذا كانت قضية" أن الإله موجود بالضرورة" قضية وجودية existential"[31] أم لا؟ "فهل هذا هو الحال نفسه مع تلك المبرهنة الرياضية؟ هل هي قضية وجودية بدورها؟ "وهل نحن لا نرغب في القول بأنها، تؤكد بالمعني ذاته، علي وجود شيء ما؟ وهل نحن لا نستطيع أن نقول، وبالمنطق نفسه، أن القضية "أن الإله موجود بالضرورة" تؤكد وجود شيء بالمعني ذاته؟".[32]

إلا أن مالكولم ينوه إلي إن لا يمكن القول بأن القضايا الوجودية كلها تؤكد علي معني واحد؛ فهناك منها ما يؤكد علي معان جزئية عرضية كأن يقال إن امرئ ما زال يعاني من الألم أو أنه سوف تكتب له النجاة وما إلي ذلك مما تستدعيه كل حالة جزئية من معني جزئي يراد تأكيده. غير أن ذلك لا يعني أن القضايا الوجودية كلها قضايا عرضية، فمنها ما يؤكد على الوجود الضروري.

من أجل هذا فإنه يعرض لنماذج لفلاسفة معاصرين مثلت آراؤهم توكيدات معاصرة، علي حد قوله، بأن القضايا الوجودية كلها عرضية وذلك استنادا إلي ما

سبق أن بينه كانط من "أن القضايا تأليفية synthetic"؛ "أي قضايا لا يمكنها– كما بين ذلك الفيلسوف– أن تحدد صفات حقيقية للشيء بطريقة قبلية من مجرد تحليلها"[33].

فها هو يتحدث عن جلبرت رايل Gilbert Ryle "الذي أخبر بأن أي تأكيد علي وجود شيء مثل التأكيد علي عدم حدوث شيء ما، يمكن إنكاره دون أن يخلف ذلك وراءه ما ينافي العقل". وإلي هذا الرأي أيضا يذهب م. كرومبي M.Crombie بقوله "إن العبارات الوجودية كلها عرضية"؛ أما ج. ج. س سمارت J.J.C Smart وقد رأي كذلك "أن الوجود ليس بخاصية"، فإنه يؤكد علي "أنه لا يمكن أن يكون هناك تناقض منطقي في إنكار أن الإله موجود". ذلك أنه يشير إلي "أن المفهوم الوجود الضروري منطقيا مفهوم متناقض ذاتيا مثل مفهوم المربع المستدير.. "فليست هناك قضية وجودية يمكن أن تكون ضرورية"، وذلك نظرا "لأن صدق القضية الضرورية منطقيا يعتمد فقط علي رموزنا نحن، و(بتعبير آخر).... فإنه يعتمد علي العلاقة بين التصورات". ويصرح ك.ي.م بيير k.E.M .Baier "بأنه لم يعد موضع خلاف حقيقة، القول بأن مفهوم الوجود الضروري منطقيا متناقض بذاته. فما يمكن ادراكه بأنه موجود يمكن بالقدر نفسه إدراك أنه غير موجود". هذه الأقوال يرجعها مالكولم إلي تأثر أصحابها بما سبق أن أكد عليه ديفيد هيوم Hume في مؤلفه "محاورت في الدين الطبيعيDialogues Concerning Natural Religion"– ولذلك فإنه يورد لهذا الفيلسوف عبارته: "إنه مهما كان الذي ندركه كوجود، فإنه يمكننا أيضا أن ندرك أنه غير موجود. فليس هناك وجود يمثل نقيضه، أي اللا وجود، أي تعارض".[34]

ولعل هذا هو ما دفع مالكولم لأن يقف قليلا لمناقشة ما ذهب إليه فندلاي مرة أخرى وقد رأي أنه أسس دليله علي عدم وجود الحقيقة القصوي علي رؤية يصفها مالكولم "بالحديثة"– قوامها أن الضروري في القضايا "تعكس فقط استخدامنا للكلمات، ومواضعاتنا العشوائية arbitrary conventions للغتنا". وهذا ما جعله ينقد الميل الديني religious attitude ذلك "الذي يفترض فائقية موضوعه وعظمته واللتين يكون العابد بجانبهما لا شيء". وهنا يورد مالكولم بعضا من عبارات فندلاى التي تتحدث عن ذلك الميل الديني مع تنويهه بأنها تتوافق إلي حد كبير مع جزيئات ذكرها هو نفسه وهو بصدد شرحه لدليل أنسلم. يقول فندلاي: "إنه لأمر شاذ أن يقدس كيان علي هدي من ممارسات الفكر وحده"، وبالتالي "فإننا منقادون بشكل لا يمكن مقاومته irresistibly إلي مطلب بعينه ألا وهو أن نري موضوعنا الديني بوصفه موضوعا ينبغي أن تكون له السيادة بشتى الطرق، أي أنه يجب أن يعلو بشكل لا نهائي علي غيره من الموضوعات". ولذلك

فإنه يقول أيضا: "إن موضوع عبادتنا لا يمكن أبدا أن يكون موجودا بالمصادفة merely happened أو أن يكون واحدا تعتمد عليه الأشياء بشكل عرضي. فالموضوع الأحق بالتبجيل الديني religious reverence ليس مجرد واحد لا تناقضه حقائق أخري: بل يجب أن يكون واحدا لا يستقيم معه أي تناقض.. ولا يجب فقط ألا يفهم وجود الأشياء الأخرى بدونه، بل يجب ألا يرد إلي الأذهان عدم وجوده تحت أي ظرف من الظروف".

هذه العبارات المتنقاة تبين استمرار مالكولم فيما بدأ فيه من احتكام للغة الدينية الحياتية ولذلك لم يكن بمستغرب بالنسبة له أن يرفض فندلاي ذلك الميل الديني الحياتي، في هذه الحالة، بدافع من نزعته التجريبية التي يؤسس عليها مفهومه عن الوجود الإلهي بقوله: "إن الإله إذا لبي الادعاءات claims وكذلك الاحتياجات needs الدينية، فإنه يجب أن يكون وجودا لا مهرب منه inescapable، وواحداً لا ينحي وجوده وصفاته جانبا ". وهذا، في نظره، ما لا يمكن أن تقبله الرؤى التجريبية الحديثة ، ولذلك فإنه يقول أيضا: "إنه ليوم عسر لأنسلم ذلك الذي (أعلن) فيه دليله المشهور، فهو، منذ ذلك اليوم، لم يكشف فقط عن شيء يخص ماهية الموضوع الديني بل كشف (بالقدر نفسه) عن كيان يستلزم عدم وجوده بالضرورة".(35)

ويرفض مالكولم هذه العبارة لفندلاي، فعلى الرغم من أنه كان أميل للأخذ من عباراته الأخرى ما يتعلق بأن تلك "الرؤية الحديثة" تبين "أن (الحديث عن) الحقيقة الضرورية منطقيا إنما يعكس فقط استخدامنا للكلمات"، وإن كان، في الوقت نفسه، يرفض وصف فندلاي لممارسات للغة بأنها عشوائية، إلا أنه يرفض بشدة ما آلت إليه تلك الرؤي مع فندلاي من نتيجة مؤداها" أن الوجود الإلهي وجود لا معني له أو أنه مستحيل"، صحيح "أنه بالتأكيد"– يقول مالكولم– "إن فندلاى لم يقصد أن هذه الرؤية تستلزم أنه ليس هناك شيء له خصائص ضرورية: وإلا فإن ذلك يعني ضمنا أن الرياضيات مثلا بلا معني أو أنها مستحيلة، وهذا ما لا يقبله أحد". ولذلك يعلق مالكولم بقوله: "إن فندلاي اعتقد أن القول" بأن الضرورة المنطقية تعكس استخدام الكلمات "لا يعني أنه ليس هناك كيان له خصائص ضرورية، بل يعني أن الوجود لا يمكن أن يكون خاصية ضرورية لأي شئ. وهذا معناه أن كل قضية تتحدث عن وجود ما بما في ذلك قضية "أن الإله موجود" لابد أن تكون عرضية، في حين أن مفهومنا عن الإله يستلزم أن يكون وجوده ضروريا، أي أن قضية "أن الإله موجود" هي حقيقة ضرورية. وبالتالي، فإن الرؤية الحديثة للضرورة تبرهن علي أن ما يتطلبه مفهوم الإله لا يمكن تلبيته، فهى تبرهن علي أن الإله لا يمكن أن يوجد".

والرد الصحيح علي هذا الرأي، فيما يري مالكولم، هو" أن النظرة الحديثة للضرورة المنطقية بوصفها تعكس استخدام الكلمات فحسب لا يمكن أن يستدل منها أن كل قضية وجودية يجب أن تكون عرضية . ذلك أن هذه النظرة تتطلب منا أن نتمعن في استخدام الألفاظ لا أن نختلق أحكاما مسبقة عنها"[36].

ومن أجل هذا فإنه يتوقف قليلا عند مزمور Psalm[*] من سفر المزامير في التوراة وهو تحديدا المزمور التاسع عشر، ويورد منه عبارة: "قبل أن تخلق الجبال، بل قبل أن يشكل الإله الأرض والعالم، فإنه موجود منذ الأزل وإلي الأبد".[37] وأهمية هذه العبارة وغيرها من العبارات الدينية أنها تعبر عن مفهوم الوجود الإلهي الضروري مثلما تعبر عن أبديته؛ ولذلك فهذا المفهوم هو، في نظره، مفهوم أساسي في الديانتين اليهودية والمسيحية.

فهاتان الديانتان أو "النسقان الفكريان المعقدان complex systems of thought" علي حد تعبيره، هما استخدامان فعليان للغة يقومان علي مفهوم الوجود الإلهي الضروري، وهذا الاستخدام اللغوي لا يعني فحسب" أن لعبة اللغة قد مورست[38] Language- game is played" علي حد قول فتجنشتين أي أنه ليس هناك معني محدد لكل كلمة، بل إن معاني الكلمات تتعدد باستخداماتها الفعلية في اللغة الشائعة ،بل يعني أيضا إمكانية تطبيقه لبيان فساد ما قطع به هيوم في السابق. ومن سار علي دربه بعد ذلك، من أنه ليست هناك قضية وجودية بإمكانها أن تكون ضرورية.[39] ومالكولم بذلك يكرر ما سبق أن أكد عليه من أهمية معني "الأبدي" وهو بصدد الحديث عن الوجود الإلهي الضروري؛ إلا أنه وللمرة الأولي يذكر الأديان السماوية وإن كان قد عاد سريعا ليصفها بالأنساق الفكرية مقننا بذلك تناوله لها في إطار الاستخدام الفعلي للغة الدينية فحسب.

غير أن حديثه عن"الرؤية الحديثة للضرورة في القضايا " لا ينتهي؛ فها هو يتناولها من زواية أخري سبق أن عرض لها وهو بصدد رؤية كانط لنبذ الموضوع وصفاته معا. فإذا كانت تلك الرؤية تبين– كما ذهب إلي ذلك فندلاي وغيره– أن شروط مفهوم الإله لا يمكن تلبيتها مما يؤدي، في نظرهم، إلي رفض وجوده الضروري؛ فإنها يمكن، في نظرهم، أيضا أن تعرض لقضية وجوده ولكن من زواية أخري وذلك بأن ينظر إلي تلك القضية بوصفها قضية شرطية conditional؛ بأن يقال "إذا وجد الإله فإن وجوده سيكون وجودا ضروريا. ويرفض مالكولم هذه الصيغة موضحا أنه إذا كان لا يرفض القضية الشرطية بشكل عام، وما أراده كانط، علي وجه الخصوص، من صياغتها وهو إمكان نبذ

[*] **Psalm** أي المزمور، أحد الأناشيد والترانيم والصلوات المائة والخمسون التي يتألف منها سفر المزامير في التوراة.

الموضوع وصفاته معا، فإنه يرفض، رغم ذلك، أن تنطبق علي الوجود الإلهي.(40)

فصياغة القضية الشرطية، في نظره، لا يمكن تطبيقها علي الحديث عن الحقيقة القصوى دون أن يحدث ذلك تعارضا. فما معني أن يقال "أنه إذا كان الإله موجودا فهو موجود بالضرورة؟" ولذلك فموقف الذين تأثروا بكانط ينم عن تناقض ذاتي. ولذلك يقول مالكولم عنهم: "إنهم من ناحية يتفقون علي أن قضية" أن الإله موجود بالضرورة "هي حقيقة قبلية... إلا أنهم يعتقدون، من ناحية أخري، أنه لأمر صحيح أن تُحل هذه القضية بالطريقة نفسها التي تستلزم قضية "أنه من الممكن ألا يوجد الإله"... وتلك الحالة تعبر عن تناقض هاتين القضيتين. فهل هناك ما هو أوضح من ذلك التناقض المتمثل في القول بأن الإله موجود بالضرورة إلا أنه من الممكن ألا يكون موجودا؟".(41)

فما يؤكد عليه مالكولم هو أن نفي الوجود الضروري للحقيقة انطلاقا مما تثيره القضيتان الوجودية والشرطية من إشكاليات؛ يؤدي حتما إلي تعارض. ولذلك فإنه يشيد ليبنتز Leibniz الذي قدم، في نظره، إسهاماً حقيقياً حين بين أن الدليل الأنطولوجي لا ينطوي عل مغالطة، وذلك لأنه يستند أن فكرة الوجود الأعظم والأكمل هي فكرة ممكنة ولا تتضمن أي تعارض، وأن شيئا يمكن إثباته ألا وهو أن الحديث عن الوجود الإلهي كأمر ممكن هو ميزة تخص الإلوهية وحدها. وأساس نظرته تلك– كما يقول مالكولم– يرجع "لأنه عرف الكمال باعتباره كيفية بسيطة موجبة في أعلي درجاتها. ورأي أنه طالما أن الكمالات كيفيات بسيطة فإنها تتوافق مع بعضها البعض. وبالتالي فإن مفهوم الوجود الحائز علي الكمالات كلها هو مفهوم متماسك consistent".(42) ولكن هل يعني هذا أن مالكولم قد اطمأن، إن جاز التعبير، لتلك المناقشة المنطقية للدليل الأنطولوجي؟ وبتساؤل أكثر دقة هل اقتنع فيلسوفنا بما قدمه هو نفسه من تسويغ لذلك الدليل أو ما قدمه أنسلم أو غيره من الفلاسفة؟

هنا يتضح تأرجح مالكولم؛ فمن ناحية هو يشير إلي "أنه لا يعرف كيف يبرهن علي أن تصور الإله بوصفه الوجود الذي لا يوجد ما هو أعظم منه يمكن إدراكه– ليس متناقض ذاتيا self contradictory"، لكنه، من ناحية أخري يشير إلي "أنه لا يعتقد أن هناك ما يبرر طلب مثل هذا البرهان".(43)

فهل هذا بمثابة اعتراف منه بصعوبة تلك المناقشة المنطقية للدليل الأنطولوجي رغم دفاعه عن صيغته الثانية، أم هو بمثابة النظر إلي ذلك الدليل من منظور آخر غير كفايته العقلية، إن صح لنا هذا التعبير؟ وماذا عن هذا المنظور البديل في هذه الحالة؟ هل هو منظور فلسفي يكمل به حديثه عن اللغة الدينية ويجد له مشروعية متمثلة في حديث فتجنشتين عن الاستخدامات الفعلية

للغة أم أنه منظور إيماني صرف يعلن من خلاله صراحة عن عدم كفاية البرهنة العقلية علي الحقيقة القصوي، وأنه يمكن استبدالها بنزعة تعتمد عل الإيمان وحده عوضا عن التفكير المنطقي أو الفلسفي في مسائل الدين؟.

3-أهمية الشعور الديني:

يتضح موقف مالكولم بالفعل من خلال المساحة التي يفردها للشعور الديني؛ ذلك أن معيار قبول دليل أنسلم ليس سلامته من التناقض الذاتي فحسب بل بالأحرى ما يعنيه لدي كل فرد. فها هو يتساءل: "لماذا يصوغ البشر تصورا عن وجود لا متناهي، وجود ليس هناك ما هو أعظم منه يمكن إدراكه؟"، وهو يجيب عن هذا التساؤل الذي يصفه بالمشروع legitimate والمهم important بقوله: "إنني علي اليقين من أنه يستحيل أن يكون هناك فهم عميق لتصور الوجود اللامتناهي بدون فهم ظواهر الحياة الإنسانية التي تعطيه مصداقيته".

فعلي الرغم من أنه يرى أنه ليس بمقدوره سبر أغوار ذلك الفهم، إلا أنه يري أن ثمة ما يستطيع القيام به وهو أن يقدم اقتراحا بخصوص ظاهرة من تلك الظواهر التي تحفل بها الحياة الإنسانية؛ ويري في ظاهرة الشعور بالذنب the phenomenology of Feeling guilt. من جراء فعل قام به الفرد، أو فكر فيه، أو شعر به، ظاهرة يمكنها أن تعبر عن الموقف الحياتي الحقيقي؛ والذي بإمكانه، تبعا لذلك، أن يبرهن، وبشكل عملي، علي ضرورة وجود الحقيقة القصوي. وفي هذا يقول: "أن الإنسان يريد أن يتحرر من ذنب اقترفه بيديه، غير أنه في بعض الأحيان يكون هذا الذنب من العظم بحيث تتكون لديه قناعة بأنه لن يستطيع بمفرده أن يفعل شيئا حياله، أو أن ينال عفوا من غيره يمحوه. فهو يشعر بذنب يفوق كل مقياس beyond all measure، ذنب "لا يوجد أكبر منه يمكن إدراكه".

هنا نلاحظ أن مالكولم قد استخدم تعبير أنسلم نفسه وهو "لا يوجد ما هو أعظم منه يمكن إدراكه"، ولكن مع الفارق، للدلالة عن فداحة ذلك الذنب. إلا أنه لم يكتف بذلك بل استخدم التعبير ذاته لوصف طبيعة الغفران forgivenss، الذي يمحوه؛ فهذا الغفران أيضا "لا يوجد ما هو أكبر منه يمكن تصوره". ولذلك فهو يصفه بأنه "غفران خارج كل مقياس". وبالتالي فإنه يلتمسه من قوة هي الأعظم و الأقوي، قوة تند عن أي حساب وتعلو علي أي معيار.(44) ويقول في ذلك: "للتخلص من ثورة النفس فإنني اقترح تصورا عن قوة غافرة رحيمة forgiving mercy وغير محدودة، وتعلو علي كل مقياس". ويوضح أيضا أن هذا التصور هو " ملمح مهم للتصورين اليهودي والمسيحي عن الإله " (45)، وأنه استفاد في ذلك مما أبداه كيركيجور Kierkegaard في "اليوميات Journals" عن الاعتقاد في المسيحية، وكيف أنه يستند إلي ذلك الشعور بالذنب. فها هو ينقل عنه قوله:

"إن هناك دليل واحد فقط علي صدق المسيحية المستمد بالفعل من الانفعالات عندما يحتم كل من القلق من الإثم dread of sin والضمير المثقل heavy conscience بالذنوب، علي الإنسان أن يجتاز الممر الضيق بين يأس despair يدفعه إلي الجنون madness والمسيحية".(46)

غير أنه، خلافاً لكيركيجور، يري أن اعتماد المسيحية علي الشعور بالذنب لا يخصها وحدها بل إنه ينطبق، في نظره، علي الاعتقاد الديني بشكل عام؛ وإن كان البعض يرون في هذا الحديث وما شابهه،حديثا يتسم بالسخف. بل ويري من جانبه أيضا أنه ليس بإمكانه أن يبرر ذلك الشعور الديني من الناحية العقلانية فهي محاولة عبثية تماماً مثلما أنه من العبث كذلك تبرير شعور الناس بالحب رغم وقوعهم فيه. ولا يبقي، في نظره، إذن سوي التركيز علي الضمير المثقل باعتباره ظاهرة إنسانية لها صلة بتشكيل مفهومنا عن الإله، أي لها، بمعني أدق، صلة بتأسيس قواعد استخدام لفظ "الإله"، ويكمل ذلك بقوله: "إنني علي يقين من أن ذلك المفهوم عن الإله يرتبط بالخبرة الإنسانية بطرق مختلفة. فإذا كان هناك امرؤ لديه من الحصافة acuteness والعمق depth ما يجعله يدرك تلك الصلات، فإنه يمكنه استيعاب ذلك المفهوم".(47)

هنا يشير مالكولم بوضوح إلي أن ذلك المفهوم عن الحقيقة القصوى المعتمد، في أساسه، علي معني الشعور بالذنب، والكامن، في نظره، في مناحي الخبرة الإنسانية لا يمكن النظر إليه، رغم ذلك، بوصفه إشكالية فلسفية صرفة تستوجب التسويغ المنطقي، لأن ذلك من شأنه إهمال "الظاهرة الإنسانية الكامنة خلفه". ولذلك فإنه ليس بمستغرب، من وجهة نظره، "أن يعتقد كثير من الفلاسفة أن فكرة الوجود الضروري هي بناء عشوائي سخيف". ويبرر ذلك، في نظره، أن يكون هناك إنسان ملحد رغم أن بإمكانه البرهنة علي صحة دليل مثل الدليل الأنطولوجي؛ الأمر الذي يصعب معه الإجابة عن التساؤل الخاص بصلة الدليل الأنطولوجي بالاعتقاد الديني، وهو يرجع ذلك إلي أن الصحة المنطقية لهذا الدليل لا تفترض "إيمانا حياً living faith".

"حقا أن هناك مستوي يمكن النظر فيه لذلك الدليل بوصفه قطعة من المنطق.. إلا أن هذا لا يعني أنه بإمكانه أن يؤثر حتما في الناحية الإيمانية"(48).

إلا أن ذلك لا يعني، من جهة أخري، أن ذلك الدليل يخلو من أية قيمة دينية وذلك نظرا لأن بإمكانه أن يزيل بعضا من الشكوك الفلسفية التي تقف عقبة في طريق الإيمان. "ففي مستوي أعمق"- يقول مالكولم: "أنا أتوقع أنه يمكن فهم ذلك الدليل بشكل تام ولكن فقط من فرد لديه رؤية لذلك الشكل من الحياة الذي يفضي إلي فكرة الوجود اللامتناهي العظيم.. فرد لديه، علي الأقل، بعض الانجذاب

inclination لأن ينخرط partake في هذا الشكل الديني للحياة؛ وهو الانجذاب النابع، بكلمات كيركيجور، من الانفعالات"[49].

هكذا يختتم مالكولم مقاله عن الدليل الأنطولوجي؛ فالميل الديني، في تصوره، لا يمكن أن يصدر بشكل تلقائي مباشر عن التدليل العقلي– ممثلا في الدليل الأنطولوجي. وإن كان ذلك يمكن أن يتحقق علي المدي البعيد متى تم استيعاب أن ذلك التدليل العقلي علي الحقيقة القصوى يرتبط "بظواهر الحياة الإنسانية" وما تشتمل عليه من مشاعر، وأنه لا يمكن فهم تأثيره الديني إلا من خلال الوقوف عل ذلك الارتباط. ولهذا فإنه يقول عن دليل أنسلم، في نهاية حديثه: "إنه من غير المعقول أن يتطلب إدراكنا لبرهان أنسلم باعتباره برهانا سليما أن ندركه أيضا بوصفه منتجا بالضرورة لهداية دينية conversion".[50]

هذا الارتباط عند مالكولم بين الحديث العقلي عن الحقيقة القصوى المُطعم– كما رأينا– بالحديث عن صفاتها علي النحو الذي أرساه مذهب التأليه الديني، والمسترشد بملمح من الحديث الديني عنها ممثلا في الشعور الديني بالذنب– كما تحدث كيركيجور عنه– والمدعم،قبل ذلك كله، بما رآه فتجنشتين من أهمية الخبرة الإنسانية بمظاهر الحياة بشكل عام؛ قد أثار جدلا واسع النطاق في أوساط من اهتم بسلامة الدليل من الناحية المنطقية وفي أوساط من إهتم بالمنظور الديني للحقيقة القصوى علي السواء. ولذلك فإننا سنعرض فيما يلي لنماذج منه هي، في حقيقة الأمر، بمثابة دوائر نتجت عن إلقاء حجر، وهو في هذه الحالة، حديث مالكولم عن الدليل الأنطولوجي– في بحيرة فكان منه المباشر والضيق والأوسع فالأوسع.

أما الدائرة المباشرة فتتمثل في فحص البعض لمقال مالكولم من جهة مشروعية الصيغة الثانية للدليل الأنطولوجي، أما الدائرة التي تليها فتتمثل في صلة الدليل الأنطولوجي باللغة الدينية– كما عرض لها مالكولم. وتتعلق الدائرة الثالثة بكفاية الدليل الأنطولوجي من المنظور اللاهوتي، في حين أن الدائرة الرابعة والأخيرة تتمثل في تقييم موقف مالكولم ككل ذلك الذي لا يعكس موقفا شخصيا بقدر ما يلقي الضوء علي نزعات فكرية متصارعة فيما بينها.

ثانيا : نماذج من الجدل حول أطروحة مالكولم :

1ـ مشروعية الصيغة الثانية للدليل الأنطولوجي:

ولقد اخترنا نموذجين لمناقشة رأي مالكولم؛ أولهما ما أدلي به تيرنس بينيلوم وثانيهما ما أدلي به يونج كيم والذي لم يكتف بمناقشة عمل مالكولم وحده بل قارنه بعمل فيلسوف ثان أثبت بدوره الصيغة الثانية للدليل الأنطولوجي ألا وهوتشارلز هارتشورني:

(أ)- قراءة تيرنس بينيلوم Terence Penelhum لعمل مالكولم:

في مقال له بعنوان "في الدليل الأنطولوجي الثاني On the Second Ontological Argument"، لخص بينيلوم أطروحة مالكولم قائلا: "في ورقته الراهنة " أدلة أنسلم الأنطولوجية"[51] يميز الأستاذ نورمان مالكولم بين دليلين علي الوجود الإلهي قدمهما أنسلم. أما الأول فهو الدليل علي أن الوجود الأعظم الذي يمكن إدراكه لابد أن يوجد، وذلك نظرا لأن الوجود كمال لا يمكن لوجود كهذا الوجود أن يفتقده. أما الدليل الثاني، الذي لم يكن واضح المعالم عند منشئه، فأهميته في أنه في مناداتنا بالإله كوجود أعظم يمكن إدراكه فإننا لسنا ملزمين فقط بالقول بأن وجوده كمال، بل إننا ملزمون بالقول بأن وجوده الضروري هو الكمال".[52]

ويري بينيلوم أن مالكولم حاول في دفاعه عن تلك الصيغة الثانية للدليل الانطولوجي، بيان أن أنسلم كان محقا في النظر إلي مفهوم "الإله" بوصفه مفهوما عن وجود لا يوجد ما هو أعظم منه يمكن إدراكه، ولأن هذه الجزئية هي نفسها التي ذهب إليها أنسلم في دليله الأول؛ فإن ذلك معناه أن الإله هو اللامحدود وأن الوجود الضروري، تبعا لذلك، هو خاصية له؛ وأن قبول هذا هو قبول للقول بوجود الإله بالضرورة بحيث لا يمكن لأحد علي الإطلاق أن ينكر ذلك من الناحية المنطقية. إلا أن ذلك الدفاع عن الوجود الضروري كخاصية– كما يشير بينيلوم– "لم يكن له التأثير الكافي لإلحاق هذا الدليل الثاني بالدليل الأول"[53]، وهو يبدأ شرح ذلك بقوله: "سوف أحاول بيان أن مالكولم لم يوضح بشكل كاف مفهوم الإله كوجود ضروري. ذلك أنه أخفق في تمييز ذلك الدليل الثاني عن سابقه؛ وبالتالي أخفق في تقديم برهان مرض satisfactory demonstration"[54].

فثمة فارق، من وجهة نظره، بين أن يعرض مالكولم فكرة الوجود الإلهي الضروري بوصفها تتناقض منطقيا مع القول باستحالة وجوده، وأن يعرض الفكرة ذاتها ولكن بالذهاب إلي أن وجودا يكون هو الأعظم إذا كان موجودا بالضرورة معتمدا في تأكيد ذلك علي اثبات علوه وغناه. وذلك هو ما يظهر لنا– كما يقول بينيلوم– أن هناك وصفين للوجود الضروري، يستند أولهما إلي السمة المنطقية لقضية "أن الإله موجود"، بينما يستند الآخر إلي "العلو الإلهي" [55].

فمالكولم، في سعيه للمطابقة بين هذين الوصفين يتناول العلو الإلهي بوصفه يعبر عن الوجود الإلهي. فالإله العلي الغني لا يعتمد علي شيء آخر في وجوده. وكذلك الحال فيما يتعلق بقدراته؛ فقدرته تعبر، في نظره، هي الأخرى، عن وجوده بل هي تمثله.

ويري بينيلوم في ذلك النظر إلي الوجود الإلهي من زاوية قدرته، مفتاحا لحل لغز clue ما طرحه مالكولم، علي حد تعبيره. فها هو مالكولم يركز علي أن

القدرة الضرورية بوصفها صفة للإله؛ هي جزء أصيل من مفهومنا عنه، ولذلك نتيجته اللازمة، فإذا ما وضع في الاعتبار أن الإله هو المعبود، وأن تعظيم قدرته هو تقديس له؛ فإن هذا معناه " أننا لم نكتشف أولا أن الإله قادر فعبدناه، ولكننا في تقديسنا إياه اعتقدنا في أنه قادر "مما يثبت أن الوجود الضروري هو خاصية للإله؛ وأنه يعول عليها في فهم قدرته وغيرها من صفاته".(56)

ولكن ألا يعني النظر إلي القدرة الضرورية كخاصية ضرورية للإله؛ النظر إلي القدرة أولا بوصفها صفة له؟، وتعبير آخر ألا يفترض الحديث عن القدرة الضرورية كنسق ثان second-order ، علي حد قول بينيلوم، الحديث عن القدرة في حد ذاتها باعتباره نسقا أول first-order؟ ثم أليست مطابقة مالكولم بين وصف الوجود ووصف القدرة يقتضي، وبالقياس ذاته، النظر إلي الوجود الضروري كنسق ثان يفترض الوجود كنسق أول؟ وهل هذا يعني شيئا آخر سوي أن الوجود خاصية أو محمول؟ لهذا يقول بينيلوم:

"بإمكاني أن أقرر أنه ليس هناك طريقا عقلانيا.. سوي ذلك الذي ينظر إلي الوجود كخاصية بالشكل نفسه الذي أثبته دليل أنسلم الأول.. فالقدرة الضرورية هي الخاصية للإله لأن القدرة لازمة مفهوم الإلوهية. أما الوجود الضروري فلا يمكن أن يكون خاصية بالمعني نفسه إذا لم ينظر للوجود بالطريقة ذاتها أي بوصفه صفة لازمة لمفهوم الإله. غير أن مالكولم تنازل عن ذلك بالفعل بذهابه إلي أن الوجود ليس خاصية علي الإطلاق".(57)

هنا ينقلنا بينيلوم إلي جزئية ثانية يري بالمثل أن مالكولم لم يحالفه الصواب فيها، ألا وهي الجزيئة الخاصة بشرحه لمفهوم الوجود الإلهي الضروري بالنظر إلي مفهوم العلو الإلهي. حقا أنه لاحظ الارتباط الوثيق في الحس الشائع بين غني الإله وعلوه والذي يستحيل معه النظر إليه كوجود يسببه مسبب أي النظر إليه كوجود محدود، إلا أن قوله بعلوه لا يعدو أن يكون وصفا لغناه عن الموجودات، وأنه سببا لها. وهذا ما يراه بينيلوم مدعاة للاستغراب ؛ فكيف يكون إثبات وجود ما بإثبات علوه؟(58) ولهذا يقول: "إنني أستطيع رؤية أنه من الكمال الإلهي أن يكون الإله قادراً، ولكنني لا أستطيع رؤية أنه شيء مضاف لكماله أن إلوهيته، هي منطقيا، مرتبطة بقدرته. فذلك الارتباط بعد كل هذا موجود في لغتنا نحن وليس فيما يخص طبيعته" (59).

فبينيلوم يري أن الضرورة المنطقية لوجود ما كخاصية له تميزه، هي بمثابة "كمال إضافي addtional perfection" متى كانت تلك الخاصية كمالاً؛ تماما مثلما يمكن لتلك الضرورة المنطقية أن تصير نقصا متي كانت خاصيتها نقصا؛ كأن يقال، علي سبيل المثال، أن الضرورة المنطقية لكون الكذابون خداعين هي نقص في هؤلاء وذلك لكون الخداع نقصاً.

وبناءً علي ذلك يذهب بينيلوم إلي أنه ليست هناك "أصولاً عقلية intelligible grounds" لذلك الإصرار علي الضرورة المنطقية للوجود الإلهي؛ فبالرغم من أن استخدام لفظ "الإله" يستلزم أن ينسب إليه لفظ "الغني"، إلا أن ذلك لا يبين أن قضية "أن الإله موجود" قضية ضرورية.(60) وهو يرجع ذلك إلي أن هذا الاستخدام هو "استخدام ديني" لمفهوم الوجود الإلهي الضروري له طبيعته الخاصة به التي تحدد "العلاقة بين الخالق ومخلوقاته -creator creature- relation".(61)

فوجود الإله ضروري لوجود الموجودات، ويشبهه بينيلوم بضرورة الهواء لوجود الحياة واستمراريتها (62). إلا أنه يظل، في نظره، استخداما غير تقني untechnical، علي حد تعبيره، لا يحول دون الحديث عن عرضية الوجود حتي فيما يخص الوجود الإلهي. "فمن الممكن" –"أن يكون وجود الإله، في الوقت عينه ضروريا بالمعني غير المنطقي، وعرضيا بالمعني المنطقي". وعن ذلك يقول:

"إنني أقترح suggest، بالتالي، أن تحليل استخدامات مصطلح العلو الإلهي لم يُبن الضرورة المنطقية للتأكيد على وجود الإله. وكل ما قدمه هو أن الإله لا غني عنه indispensable وهو ليس الشيء نفسه. فإذا كنا نقصد بالوجود الإلهي الضروري أنه وجود لاغني عنه، فإن ذلك بالفعل جزء من مفهوم الإله ولكنه لا يثبت وجوده الفعلي. وإذا كنا نقصد به السمة الضرورية منطقيا لوجوده، فإن مالكولم لم يوضح لنا كيفية إثبات ذلك أو حتى فهمه، بل عجز عن إثباته كخاصية. ولذلك فإن دليل أنسلم الثاني ليس برهانا أو حتى تكرارا للدليل الأول".(63)

وهكذا فإن بينيلوم يفرق بين حديثين لماكولم الأول منطقي عن كفاية الدليل الأنطولوجي في صورته الثانية، والذي فشل مالكولم في تقديمه، والثاني ديني عن صفات الإله وأفعاله والذي استعان به مالكولم في إثباته، فكان خطؤه بل وخطأ فندلاي أيضا الذي عقب مالكولم علي رأيه. فكلاهما– يقول بينيلوم– " اشتركا في خطأ الاستدلال علي الضرورة المنطقية للوجود الإلهي من مفهوم علوه. ذلك أنه لا يستتبع ذلك المفهوم بالفعل أن يكون الإله موجودا أو غير موجود".(64) ولذلك يقول بينيلوم في نهاية تحليله: "إن الذين قبلوا أنه إذا وجد الإله فإنه يوجد بالضرورة، وفسروا هذا الوجود الضروري، تبعا لذلك، منطقيا،لم يكن موقفهم متماسكا، وذلك لأن حديثهم هذا يمكن أن ينصرف أيضا إلي أن الإله ربما لا يكون موجودا".(65)

(ب)- قراءة يونج كيمJong H.Kim:

كتب كيم يقول: "منذ أربعين عاما مضت عرض نورمان مالكولم وتشارلز هارتشورنيCharles Hartshorne(66)، وهما الفيلسوفان المنتميان لمدرستين

مختلفتين في التفكير، وبشكل مستقل، صورتين للدليل الأنطولوجي مؤسستين علي ما قدمه أنسلم في الفصل الثالث من كتابة Proslogion، وما عرضه في فصول عديدة في رده علي جونيلون. فعلي الرغم مما أكده كلاهما من أوجه مختلفة للدليل، فإن صورته الثانية تتوقف علي النقطتين التاليتين: (1) أن الوجود الضروري يؤسس مفهوم الإله، و(2) أنه باستيعاب ذلك المفهوم يمكن للمرء إدراك أن الإله موجود في الواقع أو بالفعل. وبينما تأرجح vacillates مالكولم بين التأكيد علي (1) فقط، والتأكيد علي (1) و(2) معا، فإن هارتشورني أكد النقطتين معا، رغم أنه أشار إلي أن حديث أنسلم عن الوجود الفعلي للإله هو إلي حد ما مشوش confused. أما أنا فإن ما أسعي للبرهنة عليه هو أنه بينما تحمل النقطة (1) بعض المعني، فإن النقطة (2) تتم عن اضطراب نتج عن الخلط confounding بين الوجود المنطقي أو التصوري للإله وبين وجوده الفعلي".(67)

ويبدأ كيم بالحديث عما أكد عليه هذان المفكران أولا وهو أن الوجود الضروري يؤسس مفهوم الإله. ذلك أنهما في ذلك، قد احتكما appeal إلي مفهوم الإله – كما عرضه التراث التأليهي الديني، وهذا ماكانا علي صواب في فعله حين اعترضا علي نقد المناطقة الوضعيين للوجود الإلهي الضروري أو وجوده بشكل عام. "فطالما أن الإنسان المعتقد believer متيقن أن الإله هو "الخالق لكل شيء المرئي visibile وغير المرئي invisible فهو يؤمن بأنه "قبل أن تخلق الجبال، وقبل أن يشكل الإله الأرض والعالم، فإنه موجود منذ الأزل وإلي الأبد"، و...(وتبعا لذلك) فأن يعبد الإنسان الإله فإنه بذلك يؤكد علي أن وجوده سمة ضرورية له".

إلا أن هذين الفيلسوفين جانبهما الصواب بابتعادهما بعد ذلك عن المفهوم الديني للوجود الإلهي الضروري؛ أو"شردا stray عن استخدام التراث الديني لتصور الإله"، علي حد قوله، " فبدلا من أن يؤكدا علي أن مفهوم الوجود الإلهي الضروري هو، بهذا الشكل، بمثابة تسليم أو اعتراف، فإنهما سعيا إلي تسويغه justification فلسفيا" (68).

ويرجع كيم ما اتخذاه من موقف إلي إدراكهما مفهوم notion الوجود الضروري بطريقتين. أما الأولي فهي التي بين للتو استنادها إلي التراث الديني؛ وانطلاقاً من النظر إلي الإله بوصفه وجودا أعلي وأسمي، ولأن الوجود الضروري هو أعلي من الوجود العرضي، فإنه ينتج عن ذلك أن الإله لابد أن يكون موجودا. وأما الثانية فهي أن فكرة الوجود الضروري تؤسس تصور الإله. ذلك أنه من يحوز فكرة الوجود الضروري ليس كمن يحوز أفكارا أخرى عن وجود يمكن أن يوجد أو لا يوجد؛ يقول كيم: "لأنه من يحوز الوجود الضروري يجب أن يكون موجودا ما لم يكن ذلك مفهوما متناقضا منطقيا أو خال من

الدلالة،ولأن تصور الإله ليس بالمفهوم المتناقض أو الخالي من المعني؛ فإنه... لابد أن يكون الإله موجودا".[69]

هاتان الطريقتان لا يمكنهما في نظرية كيم، أن يتخطيا لغة العبادة أو التدين language of worship حيث التسليم بوجود الإله بالضرورة. والسبب في ذلك هو "أن الطريقة الأولي، تحديدا، وهي أن الوجود الضروري أعلي من الوجود العرضي تتجاهل disregard التمييز العادل في النوع والمسلم به في التراث الديني بين وجود الإله والوجود العرضي. أما الطريقة الثانية، وهي تحديدا، الاقرار بالاختلاف بينهما في النوع، فإن ما يمكنها أن تبينه هو أن الوجود الضروري، متسق داخلياInternally consistent مع سمات الإله الأخرى ؛إلا أنه ليس باستطاعتها أن تبين أن الإله موجود بالفعل".

أضف غلى ذلك أن كيم يراهما متضادتين وليستا متناقضتين[70]،"فإذا أكد المرء الطريقة الأولي (وهي تحديدا أن الوجود الضروري أعلى من الوجود العرضي)، فإنه لا يمكنه أن يؤكد الطريقةالثانية(وهي تحديداأن الوجود الضروري مختلف في النوع عن نماذج الوجود الأخري)، ويرجع ذلك إلي أن أية مقارنة بإمكانها أن تحتكم فقط إلي الاختلافات في الدرجة وليس في النوع. وعلي العكس من ذلك، فإنه إذا أكد المرء الطريقة الثانية، فإنه عندئذ لا يكون بإمكانه أن يؤكد الطريقة الأولي وذلك نظرا لأن إدراك الاختلاف في النوع يحول دون وجود مقارنة".

ويذهب كيم إلي أن مالكولم وهارتشورني كليهما خلطا بين هذين المفهومين للوجود الضروري. ويرجع ذلك، في نظره، إلي أن هذين الفيلسوفين "أدركا أنه لا يمكن لأي من هذين المفهومين مأخوذا بمفرده، أن ينجز هدفه"، وأنهما بذلك "لم يتعهدا بإثبات التعارض بين هذين المفهومين فحسب، بل إنه لا أحد منهما قد تخطي لغة العبادة حيث التسليم بوجود الإله إلي التدليل العقلي علي أن الإله موجود بالضرورة".[71]

هنا ينقلنا كيم إلي الجزئية التالية ألا وهي البحث في كيفية الخلط بين هاتين الطريقتين في فهم الوجود الضروري في الصورة الثانية للدليل الأنطولوجي. ويري، في هذا السياق، أن الطريقة الأولي للنظر في الوجود الضروري أي النظر إليه بوصفه اعلي من أية أنماط أخري للوجود، ظاهرة عند مالكولم أكثر منها عند هارتشورني، وذلك لأن مالكولم بدأ من الحديث عن الأبدية والقدرة والعلم وغيرها من صفات الإله بمعزل عن مقارنتها بما يشبه أو يقترب من هذه الصفات من الموجودات الأخرى؛ أي أنه استخدم معيارا للحديث عن صفات الإله لا تقاس به سمات الموجودات أو الأشياء الأخرى. ولهذا فهو يتوافق فيما ذهب إليه مع ما ذهب إليه التراث الديني.

"فالإله في ذلك التراث ليس إلها لأنه حائز علي قوة أعلي وعلم أعلى من الموجودات كلها، بل لأنه إله فإنه مدرك بوصفه مصدرا source أو أصلا ground للقوة كلها، والمعرفة كلها، والوجود كله"[72]. غير أن مالكولم رغم تأكيده علي هذه النقطة، ورغم إقراره، نتيجة لذلك، بالاختلاف في النوع بين الوجود الإلهي ووجود سائر الموجودات؛ "إلا أنه تجاهل ذلك الاختلاف حين احتكم إلي علو الإله وغناه، وهو يعرض لمفهوم الوجود الضروري، أي أنه تعامل مع هاتين الصفتين تحديدا بالنظر إلي سمتي التبعية والمحدودية التي تتسم بهما الموجودات أو الأشياء العرضية"[73]

وهذا يدل– كما يشير كيم- علي تعارض أصيل في موقف مالكولم: "فمن ناحية هو يتحدث عن فائقية الوجود الضروري علي الوجود العرضي بالاحتكام إلي مقاييس محايدة neutral عن العلو والغني الإلهيين؛ وهو، من الناحية الأخرى، يذهب إلي أن صفات الإله كالقدرة والعلم والأبدية لا يمكن أن تقاس بالمقياس ذاته الذي نستخدمه في حديثنا عن الموجودات أو الأشياء العرضية. فبرهانه علي سمو الوجود الضروري علي الوجود العرضي يتعارض مع التمييز الجدي الذي يسمح لنا أن نفهم تصور الإله، أي يسمح لنا نستوعب التمييز في النوع بين الوجود الإلهي ووجود الأشياء أو الموجودات العرضية"[74]. ولكن ماذا عن موقف هارتشورني؟

"إن هارتشورني- يقول كيم- حاول أن يميز بين الأنواع المختلفة للوجود بالاحتكام إلي منطق الجهةmodal logic[75]". فالوجود أما ضروري حيث الوجود وليس اللاوجود هو الذي يعرف؛ ويشير به هارتشورني، بطبيعة الحال، إلي الإله، أو مستحيل ويشير به إلي كيان مستحيل منطقيا مثل الدائرة المربعة، أو أنه أخيرا الوجود المحتمل، ويشير به إلي الوجود الجزئي الذي مثلما يدرك وجوده يدرك عدم وجوده. وهذا ما يراه كيم ينم عن خطأ في التقدير موضحا ذلك بقوله: "إنه ليس فهمي لعرضية الموجودات الإنسانية ذلك الذي ينشأ عن فهمي لتصور العرضية ؛بل بالأحرى، إن فهمي لعرضيتها إنما ينشأ عن فهمي لها واحتكاكي بها. وبكلمات أخري فإن خبرتنا بالموضوعات العرضية يسبق استيعابنا للجهة العرضية[76]. "وهكذا الحال بالنسبة لجهة الاستحالة؛ فالقول باستحالة الدائرة المربعة ينبع بالأساس من فهمي لكل من طبيعة الدائرة أو المربع لا من فهمي لتصورها"[77]. ولكن ماذا عن جهة الضرورة وبالتالي الحديث عن الحقيقة القصوي؟ كيف يمكن النظر إلي الوجود الإلهي الضروري في هذا السياق؟

هنا يذهب هارتشورني إلي "أن الذي يحوز... الضرورة (الإله) هو فقط الذي يدرك وجوده وليس امكانية عدم وجوده"، وهذا أيضا ما يعترض عليه كيم" فإمكانية اللاوجود هنا لا يمكن أن تكون من نوع الإمكانية نفسه الذي هو لمن

يحوز الوجود العرضي؛ وإلا قيد مفهوم الإله بحديثنا عن الموضوعات العرضية فمهما كان المقصود باستحالة اللاوجود بالنسبة للإله فإنه لا يتساوي مع إمكانية اللاوجود التي تنسب إلي الموجودات العرضية"[78]. وعن هذا يقول كيم:

"إن فهمنا لعرضية الأشياء أو استحالتها ينبع من خبراتنا بالموضوعات واستيعابنا لها. فإنني، علي سبيل المثال، أعرف أن الوجود الإنساني وجود عرضي، وأن الدائرة المربعة لا يمكن أن توجد. إنني أعرف الوجود الإنساني هكذا لا لأنني ببساطة أدرك بشكل مجرد ما يشكل مقوماته مثل تحديدات المكان والزمان... بل لأن استيعابي لتلك المقومات ينبع من صراعي مع الموت، وأسفي علي أحداث وقعت في الماضي ليس بإمكاني تغييرها، وما أضطر إليه أيضا من اختيار بين إقامة وترحال... إلي آخره"[79].

غير أن هارتشورني لم يميز بينهما؛ وذلك لأنه ببساطة ذهب إلي أن مفهوم الإله لا يشتمل علي إمكانية اللا وجود بينما تشتمل عليه الموجودات العرضية. وتأسيسا عل ذلك فإن إمكانية اللاوجود ينظر إليها بالطريقة نفسها بالنسبة للإله والموجودات العرضية.

ولذلك يؤكد كيم علي أنه "كي تفهم استحالة اللاوجود بالنسبة لمفهوم الإله، فإنه يجب علينا أن نفرق بينها وبين إمكانية اللاوجود التي تنسب إلي الموجودات والأشياء". ولقد أصاب هارتشورني في نظره بالفعل، باحتكامه إلي اللغة اللاهوتية.

"فالإله في التراث الديني، ليس حائزا علي ما أطلق عليه هارتشورني جهة العرضية أو ما أطلق عليه جهة الاستحالة. فالإله في ذلك التراث– وكما تحدث عنه هارتشورني كذلك– مفهوم أنه موجود بالضرورة... فهو (وفقا لذلك التراث الديني) الأبدي، القادر، الخير، العليم، وهذا ما أدركه مالكولم ولكنه تجاهله".

فلقد أدرك: "أن قدرة الإله لا تعني أن لديه قدرة أعلي من أي شيء آخر، وأبديته لا تعني أن لديه استمرارية لا متناهية تفتقر إليها الأشياء الأخري، وكذلك خيريته لا تعني أنه أكثر خيرية من أي وجود آخر، وعلمه أيضا لا يعني أنه أكثر معرفة من أي وجود آخر. وإلا فإن صفاته تقاس بالمقياس نفسه الذي تقاس به صفات الموجودات أو الأشياء العرضية.. وهذا نفسه هو ما ينطبق بطبيعة الحال، علي وجوده أيضا، ذلك أنه ليس الإله لأنه حائز علي استحالة اللاوجود لكون إمكانية اللاوجود المنسوبة للموجودات والأشياء العرضية محذوفة من مفهومه؛ ولكن بالأحري لأنه الإله الحائز علي استحالة اللاوجود بسبب أن الحديث عن الوجود واللاوجود الخاصين بالموجودات العرضية ليس له معني بالنظر إليه. وبكلمات آخري فإن وجود الإله مفهوما من خلال التراث يختلف تصوريا عن

وجود الموجودات والأشياء الأخري مثلما أن قدرته المفهومة من خلال التراث مختلفة تصوريا أيضا عن قدرة الموجودات والأشياء الأخري"[80].

إلا أن هارتشورني– يكمل كيم– "يبدو أنه لم يرد ذلك فبالرغم من أنه احتكم بدوره إلي التراث، إلا أنه فشل في أن يلاحظ الاختلاف في قواعد اللغة فيما يتعلق بالحديث عن وجود الإله والحديث عن وجود الموجودات والأشياء الأخري. فهو ببساطة نظر إلي الوجود وإمكانية الوجود من زاوية القواعد اللغوية بأنهما شيء واحد، مما جاء مخالفا لما بدأ به من أن الوجود الإلهي مختلف في النوع عن وجود الأشياء العرضية".

ويخلص كيم من ذلك إلي أن طريقتي مالكولم وهارتشورني "أساءتا التعامل mistreat"، مع مفهوم الوجود الضروري الذي رأي هذان الفيلسوفان أن الصيغة الثانية لدليل أنسلم تستند إليه.

أما مالكولم فغض الطرف ببساطة عن الاختلاف في النوع بين الوجود الإلهي ووجود الأشياء العرضية حين قارن بين غني الإله وتبعية الموجودات العرضية، وحين قارن كذلك بين علوه ومحدوديتها. إلا أنه علي الرغم من أن هارتشورني، علي الطرف الآخر، أوضح ذلك الاختلاف، فإنه، مع ذلك، غفل عن الاختلاف اللغوي في الحديث عن الوجود الإلهي والحديث عن الوجود الموجودات والأشياء الأخرى. ولذلك فإنه "عندما يؤخذ هذا الاختلاف في الأنواع مأخذ الجد"؛ فإن كل ما نستطيعه– كما يقول كيم– هو "أن نحتكم إلي لغة العبادة والتسليم اللاهوتية. فكل ما ينادي به في العبادة لا يمكن أن يكون هو نفسه جزءا من دليل صوري يثبت الوجود الإلهي بمعزل عن لغة العبادة"[81].

هذه النتيجة سعي كيم إلي تأكيدها بمناقشة ما اعترض عليه مالكولم وهارتشورني علي ما رآه كانط من صيغة شرطية استغلها البعض في رفض الوجود الإلهي. صحيح أنهما قد وافقا كانط فيما ذهب إليه من أنه إذا تم الحديث عن شيء ما وليكن مثلثا، ورفض في الوقت نفسه الحديث عن أنه يشتمل علي ثلاثة أضلاع فإن ذلك ينم عن تناقض، في حين أنه إذا رفض الحديث عن المثلث وأضلاعه معا ففي هذه الحالة لا يكون ثمة تناقض؛ إلا أنهما رفضا من ناحية أخري ما آل إليه هذا الحديث من أنه في حالة رفض الوجود الإلهي فإنه لا يكون هناك معني للحديث عن وجوده الضروري، وبينا، في الوقت نفسه، "أنه في التأكيد علي تصور الإله، فإنه لا يستطيع أحد أن يرفض وجوده الضروري... ففي إدراك الإله بوصفه الذي لا يوجد أعظم منه يمكن إدراكه، فإنهما يدركان مفهوما يستحيل إمكان عدم وجوده"[82]. ولكن ماذا عن الوجود الإلهي الفعلي؟.

يري كيم أن ما قام به هارتشورني بصورة أشد من مالكولم من تفرقة بين نوعين للضرورة أولهما ضرورة قبلية مستمدة من التصور وتقبل دائما إذا قبل

ذلك التصور، وثانيهما ضرورة مبتذلة تحمل علي أشياء عرضية ولا تحمل ذلك المعني القوي للضرورة الأولي؛ لم يحل، رغم ذلك، دون وجود مشكلة الوجود الفعلي(83).

فما عرضه هارتشورني عن مفهوم الضرورة يمكنه أن يبين فقط أن الصورة الثانية للدليل الأنطولوجي إنما تثبت التصور اللاهوتي لمفهوم الإله بمعني أنه بإمكانها إثبات أن الوجود الإلهي مقوم ضروري لهذا التصور، بل إن بإمكانها أيضا أن تقف في وجه تحدي الوضعيين خاصة فندلاي، الذي رأي أن مفهوم الإله ووجوده غير متماسكين منطقيا؛ وإن كان الدفاع عن تماسك التصور المنطقي للوجود الإلهي– يقول كيم– "لا يمنع أحدا من أن يقول في سريرته أنه ليس هناك إله"(84).

علي الناحية الأخرى يشير كيم إلي أنه إذا أخذنا بمنطق مالكولم وهارتشورني بأنه من التعارض أن يثبت الوجود الضروري للإله علي المستوي التصوري ومع ذلك يكون هناك تساؤل عن وجوده الفعلي؛ فإنه يمكننا عندئذ أن نؤكد علي تصورات كثيرة طالما أنها مثلما تحوز posses وجودا ضروريا كمكون أو كسمة باطنية فإنها تحوز وجودا في الواقع أو في الحقيقة. ويتساءل لذلك كيم عن مفهوم البراهمان Brahman(85) علي سبيل المثال، فهل هذا المفهوم الذي يشير إلي الوجود ضروري كاف عند كثير من اللاهوتيين للقول بأنه يشير بالمثل لحقيقة وجودية كامنة وراء كل ما هو فعلي؟ "قد يستوعب اللاهوتي"– يقول كيم– "الوجود التصوري للبراهمان، إلا أنه ينكر في الوقت نفسه وجوده الفعلي. وذلك لأن التأكيد علي وجوده الضروري ينبع من التحليل الوصفي descriptive analysis لمفهومه، بينما إنكار اللاهوتي له أو شكه فيه ينبع من وضعية stance تعبده(86).

إن مالكولم وهارتشورني كليهما – يقول كيم –" دمجا conflate مستويين من التركيب اللغوي أحدهما للوصف والآخر للاعتقاد... ولذلك كان كانط محقا، في نظرهما في جعل وصف المثلث مشابها لوصف الوجود الإلهي: فكما أنه لا يمكن إنكار أضلاع المثلث في حالة إثبات تصور المثلث تماما مثلما أنه يمكن إنكار الكل وجود المثلث وخصائصه، فإنه لا يمكن إنكار الوجود الضروري للإله طالما أن ذلك يمثل مقوما أساسيا لمفهومه. غير أن الكل يمكن إنكاره. وبكلمات آخري، فإنه لم يكن باستطاعته مالكولم أو هارتشورني أن ينقذاrescue الدليل الأنطولوجي من براثن نقد كانط وقد قصراه علي الوجود التصوري الضروري"(87).

ويقيم كيم موقفي مالكولم وهارتشورني بالاستناد لذلك الموقف اللاهوتي، والذي يمكنه وحده إثبات أن الوجود الإلهي ضروري منطقيا؛ بأنهما خلطا بين

الاستيعاب الصوري للوجود الإلهي الضروري والتسليم الإيماني بوجوده الفعلي؛ وأنه في حين فرق مالكولم، بمعني ما بين هذين الأمرين فإن هارتشورني أكد علي أن الاستيعاب التصوري يقود بالضرورة إلي إثبات الوجود الإلهي(88). ويناقش كيم هذين الموقفين. فها هو يعرض لتصور مالكولم عن الأحمق استنادا لما استنتجه هو من مفهوم مالكولم عن الملحد.

فوفقا لمالكولم فإن الملحد atheist هو ذلك المرء الذي بمقدوره أن يقف علي التماسك الداخلي internal coherence للوجود الإلهي الضروري ورغم ذلك يظل ملحدا. وهذا علي خلاف موقف الأحمق الذي رأي عدم تماسكه، والذي رأي مالكولم- كما يشير كيم- أنه في الإمكان إثنائه، مع ذلك، عن إنكاره القلبي لذلك الوجود. فما السبب إذن في اختلاف موقف كل من الملحد والأحمق؟ ويرجع كيم السبب إلي أن الملحد رغم انكاره للوجود الإلهي " لم يدع أن مفهوم الإله فارغ أو ينم عن تناقض"، أما الأحمق، فإنه– في نظر مالكولم– "شخص قام بمحاولة لرفض الدليل علي الوجود الإلهي فلسفيا، إلا أنه لم يستطع إنكاره فلسفيا بل لم يستطع إنكاره قلبيا أيضا(89).

ويستعين كيم في توضيح رأيه بما ذهب إليه و.ك. بوسما O.k.Bouwsma في مقاله " دليل أنسلمِ Anselm's Argumeut"، والذي كانت قضيته الأساسية "أن أنسلم خلط بين بناء التقديس وبين بناء المعرفة. فأحمق المزمور لم يكن شاكا فلسفيا أو وضعيا منطقيا. وعلي حين أكد الحكيم wise وجود الإله بعبادته، فإن حمق الأحمق نبع من عدم استطاعته المشاركة في العبادة، ومن ثم كان رفضه لوجود الإله"(90). ولأن مالكولم– يقول كيم– مثل أنسلم "أساء فهم من هو الأحمق فإنه فرق بينه وبين الملحد، في حين أن الأحمق، مثل الملحد، لا يرفض وجود الإله علي أساس من التعقل الفلسفي، بل بالأحرى... لأن عبادة الإله ليس لها مكان في حياته"(91).

وأراد كيم بذلك بيان "أن مالكولم تردد بين التأكيد أولا علي أن الشكل الثاني للدليل الأنطولوجي أوضح ببساطة أن الوجود التصوري الضروري للإله هو المؤسس لمفهومه... وأن مفهوم الإله ليس به تناقض ذاتي، والتأكيد ثانيا علي أنه ليس فقط مفهوم الإله الذي ليس به تناقض ذاتي، بل إن الدليل بين أيضا وجود الإله الفعلي. أما التأكيد الأول فدعمه فهم مالكولم للملحد بوصفه قادرا علي رؤية التماسك المنطقي في المفهوم الوجود الإلهي رغم رفضه لوجوده الفعلي. وأما التأكيد الثاني فدعمه رفضه للاعتراضات التي ساقها كانط... فقد رفض ما فرضه حديث كانط من شرطيات مثل "إذا كان الإله موجودا، فإنه موجود بالضرورة"(92).

ويري كيم أن مالكولم قد أخطأ بسعيه للجمع بين المطلب المنطقي متمثلا في إثبات تماسك مفهوم الإله والمطلب الإيماني متمثلا في إثبات وجوده الفعلي. ففي حالة إثباته للمطلب المنطقي فإن هذا مما لا يستميل الرجل المؤمن العابد للإله، فضلا عن أنه لا يثبت وجوده الفعلي؛ في حين أنه في سعيه إلي إثبات الوجود الإلهي الفعلي فإنه بذلك ربما يوصد الباب أمام قناعة أي شخص بالتماسك المنطقي لمفهومه. ولذلك فإنه يتأرجح بين هذين المطلبين محاولا بذلك حل ما يخص إشكاليات المطلب المنطقي بالاحتكام إلي المطلب الإيماني، والاحتكام إلي المطلب المنطقي فيما يخص إشكاليات المطلب المنطقي ولذلك جاء دليله غير متماسك.

ولكن ماذا عن هارتشورني؟ هل استطاع تقديم دليلا قويا يتلافى به ذلك التردد الذي أبانه برهان مالكولم؟ يذهب كيم إلي إن هارتشورني قدم دليلا قويا عن ذلك الذي قدمه مالكولم، وذلك لأنه لم يتردد بين النظر للوجود الإلهي الضروري كتصور منطقي وبين النظر إليه كوجود فعلي؛ بل إنه رأي أن دليله يثبت وجود الإله الفعلي.

وفي ذلك يقول كيم: "أن هارتشورني يؤكد علي أنه لما كان وجود الإله الضروري نتيجة لمفهوم الإلوهية، فإن الإله يجب أن يوجد في الواقع وفي الحقيقة، وأنه أساس الوجود كله والحقيقة كلها "[93].

بيد أن حديث هارتشورني– كما يراه كيم– لم يسلم بدوره من نقيصة أظهرت برهانه علي غير درجة كافية من الأقناع. إذ ما معني الوجود الفعلي في هذا السياق؟ وهل يمكن أن يستنتج من دليل عقلي؟.

يفرق هارتشورني بين ثلاث جزئيات تتعلق باستيعاب تصور ما؛ الأولي هي الماهية أو الخصائص الأساسية، والثانية هي الطبيعة المجردة bare existence التي يمكن أن تتحقق علي نحو ما بالفعل. أما الثالثة فهي الفاعلية actuality[94]. أما الانتقال من الماهية إلي الوجود فيتحقق في الموجودات بشكل عرضي، في حين أنه في حالة الوجود الإلهي فإن ماهيته يجب أن تفعل، وإن كانت تلك الحالة لا يمكن استنباطها وذلك نظرا "لأن الوجود أغني من أي تجريد". ولكن- وهذا هو السؤال الذي يطرحه كيم– هل تكون معرفتنا بضرورة وجود الأشياء أو عرضيتها عن طريق معرفتنا بماهيتها أولا ثم التأكد من وجودها ثانيا؟ ويضرب كيم مثالا بقطعة الجبن فهل يكون التأكد من وجودها بفهم ماهيتها أم يكون بتذوقها، وتقطيعها، وبيعها... الخ؟ إن معرفتنا بالأشياء تتحقق بالأساس من خلال خبراتنا بوجودها والاحتكاك بها. لذلك يقول كيم : "كان لديفيد هيوم نصف الحق فيما ذهب إليه من أن معرفتنا سواء كانت قبلية apriore أو بعدية postoriore فإنها مستمدة من تجاربنا"، أما النصف الثاني- يكمل كيم– والذي يؤسس معرفتنا، "فإنه لا يتمثل ببساطة في خبراتنا التجريبية وحدها– كما أكد هيوم– بل يشمل كذلك

ممارستنا للغة وعلاقة ألعابها ببعضها البعض... فكما بين فتجنشتين فإننا لا نتعلم من قضية واحدة مفردة بل نتعلم من مجموع القضايا وعلاقتها بتلك القضية مثلما نتعلم من علاقتها ببعضها البعض أيضا[95]. ولكن ماذا عن معرفتنا بالإله؟ إن معرفتنا بالإله لا تنشأ بدورها عن معرفة ماهيته أولا بل تنشأ من عبادتنا إياه. يقول كيم:

"إن مفهوم الوجود الضروري للإله لا ينشأ قبليا... إنما ينبع من عبادته أي من خلال ممارسات الأديان التأليهية نفسها". فما يراه هارتشورني من أننا ندرك الإله بوصفه الوجود "الأعلى المعبود worshipfully supreme"، "خالق الأشياء كلها المرئية وغير المرئية creator of all things visible and invisible" المتعالي على أن يقارن بشيء "unsurpassable by another، "الكامل في علمه perfection in Knowledge"، "الضروري necessary"، "الثابت (غير قابل للتغيُر) immutable"، "الذي ليس بتابع لشيء independent الغني"، "الذي ليس له أجزاء without parts"، "الكامل بداية complete once and for all"، "الحرية والخيرية الكاملين perfect freedom and goodness"، "الفرد المعروف وحده قبليا the sole individual apriori"، وغير ذلك من صفاته؛ هي... بعض من التعريفات التي يعرف بها اللاهوتيون حقيقة الإله. إلا أن هذه التعريفات " لا تنشأ من مجرد التأمل بل تنبع بالأحرى من عبادة المؤمنين بالإله، وكيف يسلمون بأنه الأعلى the most high، وأنه الوجود الذي له الكبرياء والعظمة the highest glory ؟ "[96].

من هنا يتساءل كيم: "إذا كان الوجود الإلهي الضروري مسلم به بالفعل كغيره من صفاته وذلك من خلال عبادته، فبأي معني يكون الشكل الثاني (الذي قدمه) هارتشورني للدليل الأنطولوجي دليلا؟ ما الذي يثبته؟ إنه يثبت في أفضل الأحوال أنه بعبادة الإله فإن وجوده مسلم به كغيره من سمات عظمته دون أدني تعارض". وعلي ذلك فإن هذا الدليل لا يمنع "أحمق المزامير" من أن ينكر وجود الإله بقلبه لا لأنه أدرك أن ذلك أمر ليس بمقدوره أن يقوله أو أن يفكر فيه – كما ذهب إلي ذلك مالكولم، أو"أن اكتشاف أنسلم" أن الوجود الإلهي وجود ضروري مثلما هو وجود لا يعلو عنه أي شئ وثابت وغني (أي غير تابع لشيء)– كما أكد هارتشورني ذلك؛ بل لأن الوجود الإلهي الضروري هو ببساطة تسليم المعتقد فيه a confssion of abeliever. لهذا ينهي كيم مقاله بطرحه السؤال التالي: "ما الذي تبقي من الصورة الثانية للدليل الأنطولوجي؟ "ويجيب عن ذلك بقوله: "ببساطة إن الذين يعبدون الإله هم الذين يثبتون وجوده. وكيف يقومون بذلك؟ إنهم يقومون به في صلواتهم prayers وعبادتهم woship وبإخلاصهم devotion

له". ولأن المسألة لا تخرج عن ذلك فإنه من الممكن تفهم "أن الملحد أو الأحمق كليهما يمكنهما أن يريا أن الوجود الإلهي الضروري متسق منطقيا مع موضوعات الإيمان الأخرى، ومع ذلك ينكرانه".(97)

وهكذا ينتهي كيم إلي أهمية الجانب الإيماني عند مالكولم وهارتشورني، ولذلك كان التشابه بينه وبين بينيلوم وقد أوضح مثله أن هناك مثالب في تعامل مالكولم المنطقي مع مفهوم الوجود الإلهي الضروري وإن كان قد أضاف إلي ذلك حديثا عما وجده عند هارتشورني هو الآخر من مثالب في معالجته لذلك المفهوم. وعلاوة علي ذلك فإنه بين، مثل بينيلوم، وجود شقة بين الجانبين المنطقي والإيماني، وإن كان زاد علي بينيلوم في حسمه لضرورة اللجوء للحديث الديني حال الحديث عن الوجود الإلهي الضروري. وتلك قضية سنعود إليها بعد قليل ولكن من منظور لاهوتي بالأساس أما الآن فإننا سنفرد بعض الصفحات للحديث عن جانب أشار إليه كيم سريعا في مقاله وهو لغة العبادة ؛ وهو جانب كانت له أهميته المباشرة في حديث مالكولم.

2ـ الدليل الانطولوجي من زاوية لغوية:

ففي مقال له بعنوان "ألعاب اللغة والدليل الأنطولوجي– Language Games and the Ontological Argument يلفت دونالد ف. هينز Donald F. Henze النظر إلي لعبة اللغة التي استخدمها مالكولم في معرض دفاعه عن الدليل الأنطولوجي في صورته الثانية قائلا: "هناك خطوة واحدة قام بها مالكولم في دفاعه.. عن أنسلم.. ربما تساعدنا مناقشتها.. علي تبديد بعض الانطباعات الخاطئة وهذه الخطوة الحاسمة crucial هى استخدام مالكولم.. لمفهوم فتجنشتين عن لعبة اللغة".(98)

فالخطوة التي قام بها مالكولم هي استخدامه لمفهوم فتجنشتين عن لعبة اللغة، وذلك في نظر هينز استخدام خاطئ. ولذلك كان ذكره في البداية لرأي مالكولم في فلسفة فتجنشتين في طورها الثاني، والذي ضمته دفتا كتابه "لودفيج فتجنشتين:سيرة ذاتية Ludwig Wittgewstein:AMemoi r " ففي هذا المؤلف يقول مالكولم: "إنني أعتقد أن فتجنشتين قد أُهل بحكم شخصيته وخبراته لاستيعاب فكرة الإله الحاكم Judginy والمكفر redeaming للخطايا. غير أن أي مفهوم كسمولوجي مستمد من مفهومي السبب أو اللامتناهي مثل بالنسبة له شيئا بغيضا repugnant. فلقد ضاق صدره من الأدلة علي الوجود الإلهي وكل المحاولات لإكساب الدين أساسا عقليا". وكتب أيضا يقول:

"لا أود أن أعطي انطباعا بأن فتجنشتين قد قبل أي إيمان ديني– وهو بالتأكيد لم يفعل ذلك– أو أنه شخص متدين Religious Person. ولكنني أدرك أنه وجد في نفسه، وبمعني من المعاني، إمكانية للتدين. إنني أعتقد أنه نظر إلي الدين

بوصفه "شكلا للحياة ".. لم يشارك فيه، إلا أنه تعاطف معه وشغل به بشكل كبير".[99]

ويري هينز أنه قد يفهم من حديث مالكولم هذا أن فتجنشتين بما أورده في مرحلته الثانية عن لعبة اللغة أو شكل الحياة، قد قدم مشروعات يثبت به الوجود الإلهي، وهذا، في نظره، فهم خاطئ لفلسفة فتجنشتين، وهو يمهد لذلك بقوله: "إن بعض الفلاسفة اعتبروا.. أن ما أطلق عليه فلسفة اللغة العادية – ordinary language philosophy كان بالنسبة للميتافيزيقا التراثية traditional metaphysics بمثابة خدعة تشهد علي الاستخدام السيئ لشعار "slogan" أن لكل عبارة منطقها".. فقد استخدمت مفاهيم من قبيل لعبة اللغة وشكل الحياة.. (كإشباع) لفضول ميتافيزيقي metaphysical curiosity تمثل (في هذه الحالة) في الدليل الأنطولوجي" [100].

من هنا فإن ما يجب التركيز عليه، في نظره، بعيدا عن تلك المخاوف العامة general fears، علي حد تعبيره، عن توجه مالكولم– فتجنشتين فيما يخص الدليل الأنطولوجي، هو هل يمكن استخدام مفهوم لعبة اللغة لتدعيم strengthen ذلك" الخط التراثي للتعقل the traditonal line of reasoning" ممثلا في الدليل الأنطولوجي؟

ويعرض وجهة نظره : فإذا لم يكن فتجنشتين قصد بلعبة اللغة مجرد استخدام الكلمات فحسب بل قصد بها أيضا ما تعبر عنه من أفعال أو ممارسات كشكل للحياة، فإن ذلك لا يعني أن الإله، أي الوجود الضروري، هو جزء أساسي غير قابل للجدل في أية لعبة لغوية دينية. فلأن كانت موضوعات اللغة الحياتية، وفقا لما ذهب إليه فتجنشتين، هي موضوعات قابلة للملاحظة بينما الإله ليس كيانا تجريبيا؛ فإنه من الممكن أن تكون هناك لعبة لغوية دينية دون الحديث عن إله[101]. أضف إلي ذلك، وانطلاقا من حديث فتجنشتين أيضا، فإن ملاحظة اللعبة الدينية اللغوية- كما يقول هينز– "لا تعطينا أي دليل علي أن المتحدثين بها يتحدثون بالفعل عن إله". ولذلك فما برهن عليه مالكولم من" أن الإله هو العنصر الأساسي في اللعبة اللغوية" جانبه الصواب. فما يمكن له أن يقوله هو أن الإله عنصر أساسي في "بعض" ألعاب اللغة وليس فيها كلها، وهذا مرجعه إلي "أنه ليس بإمكان أية نظرية فلسفية أن تمحو أو أن تعطل الاستخدام اللغوي. فالناس، أو بعض الناس، منخرطون في شكل للحياة يتضمن ذكر لفظ" الإله " من خلال سياقات دينية وهذا ما يجب قبوله كأمر واقع". ولكن هل معني ذلك "أن المشارك participant في لعبة لغوية ما متيقن من أنه يجب أن يكون هناك شيء أو وجود يتم الحديث عنه أو يفكر فيه، فيها، رغم أنه ليس جزءا " ملاحظا " من الأفعال التي تنسج is woven منها اللغة ؟ [102].

إذن فثمة سعي من جانب مالكولم بالفعل لتطبيق ما يسري علي ألفاظ اللغة المفعلة حياتيا "فإذا كنا نستطيع استخدام (لفظ) الإله في لعبتنا اللغوية فإن ما يشير إليه ذلك (اللفظ) موجود"[103].

إلا أنه أراد بذلك الحديث عن الحقيقة الضرورية وجوديا بينما ما قصده فتجنشتين هو الضرورة اللغوية (النحوية) grammatical necessity وأن ما يشار إليه كحقيقة وجودية هو ما يمكن التأكيد عليه بوصفه شكلا من أشكال الحياة ولذلك لا تمارس أية لعبة لغوية "دينية تأليهية" بدون استخدام ذلك اللفظ.

ولكن ماذا عن غير المشتركين في تلك اللعبة، والذين بإمكانهم أن يتساءلوا، في هذه الحالة، عما إذا كان الإله موجود بالفعل؟ كيف يمكن إقناعهم بوجوده؟ هل من أدبيات لعبة اللغة أن "تتقيد" بكيانات أو أنشطة خارج نطاقها؟، إن المنخرطين في لعبه اللغة الدينية يقعون في خطأ لا يمكن تداركه- يقول هينز- وذلك "باعتقادهم أن شكل حياتهم له أساس خارق للطبيعة supernatural وأن له دعما من التاريخ، وأنه بدون تلك القواعد لا يكون لحياتهم معني".

من هنا يخلص هينز إلي "أن مالكولم لم يستطع أن يبين لنا أن هناك لعبة لغوية يمكنها (في الأحوال كلها) أن تشمل لفظ الإله، أو "لعبة اللغة اليهودية– المسيحية".[104]

هكذا قدم كل من بينيلوم وكيم وهينز ملاحظاتهم المباشرة علي مقال مالكولم؛ والتي طرحت، في الوقت نفسه استفساراً بعينه ألا وهو ما يتعلق بكفاية التدليل العقلي علي الوجود الإلهي بشكل عام، وهو استفسار مثل دائرة للنقاش أوسع من الدائرتين الأولتين، واللتين تناولتا– كما رأينا عن هؤلاء المفكرين– كفاية الدليل الأنطولوجي منطقيا فيما عرضه مالكولم وكذلك هارتشورني، وصلة ذلك باللعبة اللغوية الدينية والتي تأثر مالكولم بفتجنشتين في الحديث عنها. فهذه المرحلة من مراحل النقاش يدخل فيها أيضا التساؤل عن كفاية التدليل العقلي علي الوجود الإلهي ولكن هذه المرة من المنظور اللاهوتي، وذلك من خلال ما قدمه كل من جون هيك John Hick وهيوج ر. سمارت Hugh R.Smart.

3ـ كفاية للتدليل العقلي علي وجود الإلهي من المنظور اللاهوتي:

(أ)ـ قراءة هيك للتدليل العقلي علي الوجود الإلهي:

ويستهل هيك في مقاله الموسوم بـ "الإله كوجود ضروري God As Necesary Being" بعرض ثلاث قضايا يعلن موافقته عليها بشكل مبدئي ثم يناقشها بشكل مفصل.

أما القضية الأولي فهي أن التصورين الخاصين بالوجود الضروري منطقيا والوجود الضروري فعليا، متميزان عن بعضهما البعض. وأما القضية الثانية فهي أن عددا من الفلاسفة التجريبيين empiricists قد ذهبوا إلي إن الفهم المسيحي للإله يتطلب مفهوم الوجود الضروري منطقيا؛ وهو مفهوم تعرض لضراوة نقدهم، في حين أن الكتابيين Biblicists وكذلك اللاهوتيين العظام في العالم الغربي، علي حد وصفه، يتبنون مفهوم الوجود الإلهي الضروري فعليا أكثر من وجوده الضروري منطقيا. وتأتي القضية الثالثة والأخيرة ومؤداها أن تصور الإله بوصفه وجودا فعليا وغير المعترض عليه فلسفيا، في هذه الحالة، يمكن إنماءه. (105)

وبخصوص القضية الأولي أي التفرقة بين الوجود الضروري منطقيا والوجود الضروري فعليا، فإن هيك يري أن استخدام كلمة "ضروري" في اللاهوت هو، بالأساس، للإشارة إلي الضرورة المنطقية التي ينشأ عنها في اللاهوت تصور الوجود الذي يستحيل منطقيا عدم وجوده ؛ وهذا هو الاستخدام الشائع. أما استخدام كلمة " ضروري " للإشارة إلي ما هو ضروري " واقعيا factual "، أو "تجريبيا empirical"، أو "ماديا material"، أو "سببي causal"، فأقل شيوعا من الاستخدام الأول.

والتمييز الواضح بين هذين التصورين عن الضرورة جاء أولا– فيما يري هيك– على يد الفيلسوف كانط، وذلك في كتابة " نقد العقل الخالص"، حين تحدث عن مقولات ثلاث هي الإمكانية والوجود والضرورة، واشتق مقولة الضرورة من القضية التحليلية في المنطق الصوري. إلا أن شكل تلك المقولة بالنظر للزمن؛ دل لديه علي وجود موضوع في الزمن كله، بل إنه أفضي إلي مفهوم لاهوتي عن الوجود غير المحدود زمنيا، وذلك بعد مهم وإن لم يعبر عن الأبعاد كلها، لمفهوم الإله كوجود ضروري فعليا. (106)

وهنا يأتي دور الكتابات الفلسفية المعاصرة في مناقشتها لفكرة الضرورة المنطقية كفكرة أساسية بالنسبة للفهم المسيحي للإله. ويذكر هيك عناوين عدة مقالات تناولت ذلك؛ وتشمل "هل يمكن إثبات عدم وجود الإله؟ لفندلاي، و"وجود الإله the existence of God" لـ ج.ج.س. سمارت J.J. c. Smart ، و الاعتقاد الديني Religions Belief. لـ س. ب. مارتنMartin C.B. إلا أنه يختار مقال فندلاي من بينها تحديدا ليناقشه ؛ ولعله ليس من قبيل المصادفة أن يختار هو أيضا مقال فندلاي تماما مثلما اختاره مالكولم من قبل ليعرض ماورد فيه.

ففضلا عن أن فندلاي– كما بين مالكولم– كان ممن تبنوا القول بأن ما تتحدث عنه القضية الوجودية هو وجود عرضي ولا يمكن الاعتماد عليها بالتالي في

إثبات منطقية الوجود الإلهي، وهو الجانب الذي عارضه فيه مالكولم بشدة في مقاله، فإنه تحدث– كما أشار مالكولم أيضا– عن الإله، رغم ذلك، بوصفه موضوعا للاعتقاد والعبادة فحسب، وهذا هو الجانب الذي اهتم به هيك أيضا.

فعلي الرغم من أن فندلاي– كما يشير هيك – رأي "أن مفهوم الإلوهية هو أبعد ما يكون عن أن يضمن وجود موضوع يتطابق معه "، وأنه بذلك ربما يكون أول من قدم دليلا قبليا علي عدم وجود الإله؛ إلا أن هيك يري أنه يمكن استخدام ما طرحه فندلاي فيما يتعلق بنظرته للإله كموضوع للميل الديني فقط لا كوسيلة لنقده بل كوسيلة ايجابية تخدم ما يريد إيصاله هو، أي هيك، عن التصور اللاهوتي للوجود الإلهي الأمر الذي لم يسع إليه مالكولم.

وهنا يعرض هيك لسمات الإله كموضوع للميل الديني كما أوردها فندلاي وهي- ذاتها التي عرضها مالكولم بشكل موجز في معرض حديثه عن فندلاي؛ وتتخلص في أربع: أولها أن الموضوع الكافي adequate للميل الديني يجب أن يدرك علي اعتبار أنه وجود أعلي من وجودنا في القيمة value والأحقية worth، وثانيها أنه يجب أن يدرك بأنه وجود فريد unique. فالإله لا يجب أن يكون مجرد موجود من موجودات من النوع نفسه، بل يجب أن يكون في علاقة لا تماثلية asymmetrical مع الموضوعات كلها وذلك باعتباره مصدرا لما لها من أهلية. وثالثها أنه يجب ألا يتصور أنه يمكن أن يحدث مصادفةmerely happening بل يجب أن يدرك كموجود بالضرورة، وذلك لأنه في حالة أنه يحدث فحسب فإنه لن يكون جديرا بأن يكون موضوعا لذلك الميل الديني. أما رابعها فإن هذا الوجود يجب أن يدرك لا كوجود حدث أنه امتلك صفات فحسب، بل يدرك بوصفه وجودا حائزاً لها بالضرورة.

هذه هي الصفات التي رأي فندلاي أن الإله، موضوع العبادة، يجب أن يحوزها، والتي رأي في الوقت نفسه، وهذا ما لم يوافقه عليه هيك وكذلك مالكولم، أن دلالتها علي وجوده الضروري أمر سخيف ليس له ما يثبته. ويري هيك موافقا لمالكولم أيضا، أن فندلاي في ذلك ظهر متأثرا بما سمي بتيار مابعد الهيومية التجريبية Post- Humean Empiricism حيث لا يوجد مبرر عند أصحاب هذا التيار المتأثر بديفيد هيوم بالحديث عن وجود ضروري، فالشيء يمكن أن يدرك أنه موجود، ويمكن بالقدر ذاته أن يتصور أنه غير موجود (107).

إلي الآن ليس هناك جديد فيما قدمه هيك تعقيبا علي فندلاي؛ فهل اكتفي بموافقته لمالكولم أم نحا منحي آخر؟ يبدو بالفعل أن له رؤيته فيما يتعلق بحديث فندلاي في شقيه الفلسفي والديني، فإذا كان فندلاي قد رفض وجود قضايا وجودية عن حقائق ضرورية في الوقت الذي قبل فيه وفي صورة القضية الشرطية أنه في حال قبول موضوع العبادة فإنه ينبغي أن يتحلي منطقيا بصفات بعينها؛ فإن هيك،

خلافا لمالكولم، بل خلافا لما هو متوقع، يقبل القضية الأولي الفلسفية وهي عدم وجود قضايا وجودية عن الحقائق الضرورية؛ بينما يرفض القضية الثانية اللاهوتية الخاصة بأن الحديث عن الموضوع الكافي للعبادة هو حديث عن قضية ضرورية منطقيا؛ وهو يعلل ذلك بالاستعانة بموقف الكتابيين؛ فالذين يعتقدون في الوجود الإلهي موضوعا لعبادتهم هم الأولي بأن يدلوا بدلوهم عن صلتهم به من الزاوية الدينية، كما أنهم الأولي أيضا بأن يدلوا بدلوهم فيما يتعلق بموقع التفكير العقلي (التأملي) فيه من اهتماماتهم. وكأننا هنا بصدد ما ذهب إليه كيم أيضا.، ذلك أن الممارسين للعبادة هم الأحق بالحديث عن موضوع عبادتهم وليس أي أشخاص آخرين.

ولأن الوجود الإلهي في مجموع الكتابات التي تكون الكتاب المقدس ليس موضوعا للاستفسار، " فإنه يعتقد في الإله فيها كحقيقة مطلقة يعيها الكتابيون مثلما أنهم يدركون بيئتهم الطبيعية ؛ ذلك أنهم يرون أنفسهم وقد أدركوا الإله بوصفه الارادة المقدسة holy will التي تتفاعل interact مع إراداتهم الخاصة والتي لا مفر من اللجوء إليها فيما يخص علاقاتهم بجيرانهم، أو متطلبات مجتمعاتهم، أو مناخهم، أو شروط حياتهم علي الأرض بشكل عام.

"فالإله بالنسبة لهم ليس كيان مثبتا بل حقيقة يعايشونها. فهم يرون في حضوره المقدس الفريد– الخالق، والمدبر للكون، الملك علي البشر والملائكة، الأبدي والحقيقة القصوي والقوة الحاكمة الملزمةdetermining power، والذي ليس في وسعهم كمخلوقات إلا أن يقفوا أمامه كموضوعات لرحمته ولطفه grace". ولذلك– يكمل هيك– "لا يوجد مكان في الفكر الكتابي لفكرة الضرورية المنطقية. فهذا المفهوم غريب تماما عن سمات العبارات العبرية المنطوق بها في الكتاب المقدس، ولا يشكل جزءا من التصور الكتابي عن الإله"(108).

فالاعتقاد في الإله، تبعا لذلك، هو اعتقاد في موضوع للعبادة والتقديس لا يتطرق إليه الشك بأي حال من الأحوال، ومن ثم فإنه لا يفتقر إلي التساؤل الفلسفي عن الوجود الإلهي وما يمثله من إشكالية الإثبات المنطقي لذلك الوجود. لذلك يقول هيك: "إن ما يتعلق بمسألة ما إذا كان عدم وجود الإله غير متصور منطقيا أو مستحيل منطقيا ليس سوي أحجية فلسفية philosophical puzzle لا تجد لها عند الأنبياء prophets والحواريين apostles مجالاً خارج نطاق تجربتهم الدينية". ولا يحد ذلك من إسهامهم، "فالتصور المنطقي للوجود الضروري" يقول هيك أيضاً– "لا يمكن منحه من خلال التجربة الدينية، لأنه موضوع للفكر الفلسفي وليس للخبرة الدينية".(109)

وعلي ذلك فإن ما يمكن أن يطرح علي الكتابيين من تساؤل عن وجود الإله، وهل هو وجود ضروري منطقيا وكذلك الإجابة عنه؛ لا يمثل جزءا من تجربتهم

الدينية، وربما نظر هؤلاء لذلك الموضوع بوصفه موضوعا أكاديميا صرفا purely academic ليس له دلالة دينية. ولذلك فإنه "لا يمكن ادعاء أن الوجود الضروري منطقيا هو جزء من تصورهم للموضوع الكافي الأحق بالعبادة the adequate object of worship". ولا يختلف الحال عند اللاهوتيين عنه عند الكتابيين. "فهناك شك فيما إذا كانت فكرة الضرورة المنطقية قد استخدمت حقيقة من جانب اللاهوتيين... علي النحو الذي اشتهر عنهم". فما قدمه القديس أنسلم في الفصل الثاني من مؤلفه Proslogion من تصور عن أن الوجود الذي لا يدرك ما هو أعظم منه لابد أن يكون موجودا، والذي ظهر أيضا في الصيغة الثانية لهذا الدليل في الفصل الثالث نفسه،ومن خلال ما يفهمه عنه المناطقة والفلاسفة المعاصرين علي أنه حديث عن الوجود الضروري منطقيا ؛ لايعبر، في نظر هيك، عن حقيقة حديث أنسلم الأنطولوجي.

فما ذكره أنسلم في الفصل الرابع من رده علي جونيلون، تحديدا، يوضح تمييزه بين وجود الموجودات ووجود الوجود الأعلى أو واجب الوجود؛ ذلك أنه يمكن استيعاب أن تلك الموجودات، يمكن ألا توجد وذلك نظرا لأن لها بداية ونهاية وهي مؤلفة من أجزاء أما الوجود الأعلى مقارنة بتلك الموجودات فهو وجود ليس له بداية أو نهاية في الزمن. وهذا ما يندرج تحت التصور الكامل للضرورة الواقعية بأنها "الوجود الذاتي aseity"[110] علي نحو ما ذكر أنسلم في الفصل السادس من كتابه Monologion.

فهذه الكلمة اللاتينية التي يترجمها هيك إلي اللغة الانجليزية بالوجود الذاتي sell- existence. رغم أنه يذكر أنها ليست أفضل ترجمة لهذه الكلمة،[111] تشير إلي الإله– الجوهر الأعلى الذي لم يوجد بواسطة أي عامل، ولم يشتق وجوده من أية مادة، ولم تساعد في وجوده أية عوامل خارجية. ذلك أنه لا يوجد من شيء ولا يشتق من شيء فهو من خلال ذاته ومن ذاته؛ إنه هو هو".[112]

ولا يختلف الحال بالنسبة للقديس "توما الأكويني" نظرا لاستخدامه مصطلح "الوجود الضروري" حينما كان يشير بدوره إلي الضرورة الواقعية وليس الضرورة المنطقية. يقول هيك: "إن محصلة برهان الطريق الثالث Third Way لتوما الأكويني[113] أنه لابد من وجود كيان (شيء ما) وجوده ضروري... إلا أن توما– فيما أعتقد– استخدم فكرة الوجود الضروري بمعني الوجود الضروري واقعيا وليس الوجود الضروري منطقيا. وذلك لأن سمة ما هو عرضي زائل أو متناه زمنيا– أن له بداية ونهاية في الزمن. وعلي العكس من ذلك فإن سمة وجود الإله اللاعرضي أو الضروري أنه يستحيل أن يكون له بداية أو نهاية في الزمن– وبكلمات أخري فإنه وجود أزلي أبدي"[114].

وهيك بذلك ينتهي بنا إلي هذه النقطة الثانية ألا وهي أن الضرورة الفعلية للوجود الإلهي لا الضرورة المنطقية لهذا الوجود هي الأساس الذي يقوم عليه تصور الكتابيين واللاهوتيين وكذلك المفكرين الدينيين لذلك الوجود. ولذلك فإنه يتساءل عن إصرار البعض وعلي رأسهم فندلاي، بطبيعة الحال، علي النظر إلي الوجود الضروري منطقيا علي اعتبار أنه عنصر أساسي في تصور الإنسان المؤمن للإله.

ويري هيك من جهة أخرى أن فندلاي بذلك قد أوقع نفسه في مأزق حقيقي حين كتب يقول: "إننا لا نستطيع أن نمنع الشعور بأن الموضوع الأحق بعبادتنا لا يمكن أن يكون أبدا مجرد شيء يحدث مصادفة، وأنه موضوع تعتمد عليه الموضوعات الأخرى". ومعني ذلك أن الوجود الضروري، موضوع الاهتمام، إذا لم يثبت منطقيا فإنه يكون موضوعا يحدث بالمصادفة ومن ثم لا يمكن اتخاذه موضوعا للعبادة (أو التقديس). وفندلاي بذلك يناقض نفسه ؛ فإما أن يكون الإله موجودا بالضرورة أو أن يكون موجودا بالمصادفة، ولأنه يري أن مفهوم الوجود الضروري ليس له معني، فلماذا يتحدث إذن عن ثنائية dichotomy الوجود الضروري والوجود بالمصادفة طالما أنه يرفض أحد طرفيها وهو الوجود الضروري؟

إن فندلاي– كما يصفه هيك– "يجب أن يكون الفرد الأخير الذي له حق استخدام هذه الثنائية"، نظراً لأنه هو نفسه جعلها غير فعالة بذهابه إلي أن نصفها الأول ليس له معني". أضف إلي ذلك أن هذه الثنائية ذاتها ليس لها من الناحية التجريبية (الواقعية) أي أساس من الصحة؛ ذلك "أنه ليست هناك طريقتان مختلفتان، في هذه الحالة، للنظر للوجود : الوجود بالضرورة والوجود بالمصادفة. فالشيء إما أن يوجد أو لا يوجد، أو أن وصفه بالوجود بتحديد أكثر إما أنه ينطبق عليه أو لا ينطبق".(115).

غير أن هيك يري أنه بالإمكان الاستفادة، رغم ذلك، من آراء فندلاي؛ فكل ما فعله ذلك المفكر، من وجهة نظره، أنه لم يثبت وجود الإله كموضوع للضرورة المنطقية، "ولأن النظرة المسيحية... الكتابية واللاهوتية لم تقصد هذا بدورها، فإن استدلال فندلاي يمكن أن يؤخذ، بدلا من ذلك، لتأكيد أنه يجب علينا إما أن ننبذ العبارة التراثية traditional وهي "الوجود الضروري"، أو نكون علي بينة من أن الوجود الإلهي الضروري لا يؤسس كوجود ضروري منطقيا"(116).

ويأتي دور الحديث عن النقطة الثالثة التي سعي هيك لتوضيحها بعد أن ميز بين الوجود الضروري منطقيا والوجود الضروري فعليا، وبين أن ما أكد عليه التراث الديني هو الوجود الضروري فعليا؛ ألا وهي سمات ذلك الوجود الضروري فعليا.

ومن صفات الوجود الإلهي التي يركز عليها هيك صفة الأبدية أي أنه ليس له بداية أو نهاية. غير أن هناك صفتين متممتين لتلك الصفة؛ ذلك "أنه من الممكن أن يدرك شيء موجود منذ الأبد لا لأنه مؤهل لذلك، أو لأنه ليست هناك قوي قادرة علي إبادته، ولكن فقط لأنه رغم أن هناك قوي يمكنها أن تبيده إلا أنها تحجم عن ذلك. ومثل ذلك الوجود يمكن أن يكون أبديا.. ولكن ليس بموجب حقيقة الإيجابية أو قوته التي لا تهدم"، ولذلك فإن من خصائص الوجود الإلهي "أنه ليس بالوجود الذي لا يدمر Indestructible " وتلك هي الخاصية الأولي المتممة لصفة "الأبدي". أما الخاصية الثانية المتممة لها فهي أن ذلك الوجود غير قابل للفساد incorruptible بمعني "أنه ليس ثمة ما يعوق وجوده أو ما يعوق إنفاذ صفاته بسبب وجود فساد داخله".

هاتان الصفتان أي "عدم القابلية للتلف" و"عدم القابلية للفساد"، "لا يمكنهما إذا أخذا معا أن يحلا محل مفهوم الوجود الأبدي فهما متممان له". ويلخص هيك هاتين الصفتين(*) في صفة سبق أن تحدث عنها وهي الوجود الذاتي؛ "فالإله هو الذي لا يعتمد وجوده علي أي شيء، وهذا علي عكس الكون المخلوق الذي يعيش معتمدا عليه"(117).

وهيك بذلك يعول، تماما مثل مالكولم، علي مفهوم الإله "الغني"، بل ويتفق معه أيضا في إمكانية إثبات الوجود الإلهي الفعلي وذلك بالاستعانة بالتراث الديني؛ وإن كان مالكولم قد زاد عليه في ذلك باستعانته بلغة الشعور الديني التي استفادتها من كيركيجور؛ والتي رسخ لها بالاستعانة بأفكار فتجنشتين عن اللغة الحياتية.

غير أن هيك بدوره يبدي تأثره بإحدى الأفكار الوجودية متشابها في ذلك أيضا مع مالكولم الذي اختار التجربة الدينية – كما عرض لها الفيلسوف الوجودي كيركيجور؛ وتتمثل هذه الفكرة في مفهوم الوجود الأونطيقي ontic. "وتعني كلمة أونطيقي" التواجد الحقيقي الفعلي، وهي مشتقة من اللفظ الإغريقيOn أي الوجود ككل أو الوجود بما هو موجود، والمأخوذ منها الأنطولوجيا: "فلسفة الوجود"(118). بيد أن هيك لا يستخدم هذه الكلمة لتمييز الوجود الفعلي عن الوجود العام المحض أي استخدامها في إطار التفرقة بين ما هو فعلي وما هو أنطولوجي– كما فعل ذلك الفلاسفة الوجوديون؛ بل يستخدمها لوصف الوجود الإلهي الفعلي.

(*) ربما أمكننا الاستفادة من معاني أسماء الله تعالى الحسنى في الحديث بلغة أبلغ وأعمق عن هذين الوصفين وهما: عدم القابلية للإتلاف indesurctibility وعدم القابلية للفساد وذلك باللجوء إلى أسماء الله تعالى الحسنى وهى "القوي" و"المتين" و"العزيز". أما إسما القوي المتين فيقول عنهما الإمام الغزالي: "القوى تدل على القدرة التامة، والمتانة تدل على شدة القوة. والله سبحانه وتعالى، من حيث انه بالغ القدرة، تامها، قوي، ومن حيث انه شديد القوة، متين (الغزالي: المرجع السابق، ص177).

وعلي ذلك فإن الوجود الإلهي بوصفه الوجود الذاتي الأونطيقي أي الفعلي هو الوجود الأزلي الأبدي، "لأنه لو كان عليه أن يبدأ في الوجود، أو يجب عليه أن يمتنع عن أن يوجد فإنه بذلك يكون قد أحدث للوجود أو امتنع عنه بقوة غير ذاته، ولا يستقيم هذا مع وجوده الذاتي. وبالطريقة ذاتها فإنه غير قابل للإتلاف، فالقول بأنه موجود أونطيقي غني معناه أنه ليست هناك قوة بإمكانها أن تؤسسه أو أن تدمره، وبالمثل فإنه غير قابل للفساد وإلا فإن وجوده الذاتي سينظر إليه كما لو كان له أمد بعينه". فبالعودة مرة أخري إلي ما ذهب إليه فندلاي فإنه- كما يقول هيك– "غير ذي معني أن يقال أن الوجود ذاتي الوجود ربما لا يوجد أو أنه يحدث أن يوجد". وهذا ما يشرحه هيك بالمقارنة بالموجودات ؛ ويضرب مثالا بنفسه قائلا: "عندما نؤكد علي وجود يعتمد علي غيره وقتي متناه مثلي بمعني أنه حدث فقط أنني وجدت، فإننا نقصد أنه إذا كان هناك مثل هذا الحدث قد حدث في الماضي، أو أن حدثا آخر لم يصادف الحدوث، فإنني لم أكن لأكون موجودا الآن. إلا أن هذا المعني لا يمكن أن يعطي لعبارة "أن الوجود الذاتي يحدث فقط أن يوجد"، أو "أنه ربما لا يوجد"... لأن الوجود الذاتي ينبذ معني الاعتماد علي شيء. فليس هناك ما يمكن أن يمنع الوجود الذاتي من أن يكون موجودا".(119)

وكي ينفي هيك عن نفسه سريعا أنه يشير بذلك الشرح لحقيقة ضرورية منطقيا علي قرار ما قام به مالكولم أو غيره، فإنه يقول: "إن الإله مسلمة وحيدة مفردة بكل ما في الكلمة من معني. إنه الإله، إنه ليس واقعة ضمن أخريات، وإنما هو يتصل بشكل غير متساوق asymmetrically مع الوقائع الأخرى كلها علي اعتبار أنه هو الذي يحددها".

فها هو وأن يقول أيضاً: "أن تشرح شيئا فإن ذلك معناه أنه إما أنك تجعل له سببا أو أنك تبين مكانه داخل سياق أوسع بشكل لا يكون معه (غيبا) يحيرنا. ففكرة الموجود بذاته، الخالق لكل شيء... هي فكرة خارج نطاق هذه الإجراءات الشارحة explanatory procedures. فالوجود بذاته ليس معلولا لسواه وبالتالي ليس عرضة للنمط السببي من الشرح causal type of explantion؛ ولأنه الخالق للأشياء كلها فإنه لا يندرج ضمن سياقها– بل إن فعله الخالق– علي العكس من ذلك، يؤسس السياق الذي يندرج فيه كل شئ عداه. إنه الحقيقة القصوي التي لا يكون هناك معني لإلقاء التساؤلات عنها بالطريقة ذاتها التي يسأل بها عن غيرها من الحقائق. فالإله لأنه وحده اللامشروط unconditional وكل ما سواه مشروط، فإنه لا يمكن أن يندرج تحت أي نسق للشرح" (120).

وفي هذه الجزئية مثل جزيئات أخري عديدة– كما رأينا– لا يختلف هيك عن مالكولم الذي لجأ هو الآخر إلي الحديث اللاهوتي عن صفات الإله الخالق وإن كان هيك اختلف عنه في أنه أعلن صراحة بأن الشرح المنطقي لا يصلح للحديث

عن الحقيقة القصوى "مخالفا بذلك قدوته من اللاهوتيين الذين استندوا إلي ذلك الشرح في تدليلهم عن الوجود الإلهي".

(ب)- قراءة سمارت للدليل الأنطولوجي:

"ولعل هذا هو ما دفع هيوج ر.سمارت Hugh R. Smart وهو أحد المهتمين بالفكر الديني إلى أن يتساءل عن دليل انسلم الأنطولوجي هل هو دليل عقلاني أم هو دفاع عن العقيدة الدينية؟ وكان هذا هو عنوان مقالته Anselm's Ontological Argument: Rationalistic or Apologetic?". ففي مستهل هذا المقال كتب سمارت يقول: "إنني أقترح للنظر الفلسفي لدليل أنسلم الأنطولوجي تفسيرين ممكنين. فطبقا للتفسير الأول فإن هذا الدليل عقلاني صرف؛ وطبقا للتفسير الثاني فإن العقل والإيمان يشكلان معا أساس ذلك الدليل"[121].

فوفقا للتفسير الأول، فإن دليل أنسلم يقوم علي تصور أن الإله وجود ليس هناك ما هو أعظم منه يمكن إدراكه. وهذا التصور يتضمن مفهوما للوجود الضروري؛ وذلك " لأن الوجود الضروري هو أحد الكمالات للوجود الكامل"، وطبقا لهذا التصور للوجود الكامل فإنه لابد أن يوجد بالضرورة. وعلي ذلك " فإنه طبقا للتفسير الأول، فإن هذا الاستدلال القائم علي التصورات وحدها يشكل الدليل الأنطولوجي كلية. ومن ثم يكون ذلك الدليل تحليليا وعقلانيا صرفا".

ولكن ماذا عن التفسير الثاني الذي يقوم علي توافق العقل والإيمان معا في تأسيس ذلك الدليل؟. يذهب سمارت إلي أن العقل يمكنه أن يصل إلي النتيجة المرجوة بسلوكه الطريق الذي اقترحه التفسير الأول، " إلا أن ذلك يشرطه الاعتماد علي أساس قبلي معطي عن طريق الإيمان. فعلي حد قوله "فإن توجه أنسلم يفهم خطأ إذا نظر إليه علي أنه توجه فلسفي نظري بحت في حين أن هدفه الحقيقي عملي practical، خلافي polemical، وتبريري apologetic"[122].

هنا يستخدم سمارت بدوره المثال الشهير الذي ضربه أنسلم عن حمق المتشكك في الإيمان. فلم يكن رد أنسلم عليه "أن الإله موجود فحسب، بل إنه موجود بالضرورة بشكل يستحيل معه إمكانية تصوره كوجود يمكن ألا يوجد. ولقد كان علي أنسلم أن يستخدم أي نظام للإدراك order of cognition يري أنه مؤثر؛ ولذلك كان متوقعا منه أن يعتمد علي الإيمان ولو بشكل جزئيinpart"[123].

فالإيمان هو أساس التدليل في هذا التفسير الثاني؛ والسبيل الأمثل لإثبات ذلك، فيما يري سمارت، هو النظر إلي " تاريخ الدليل الأنطولوجي "عند أنسلم، علي حد تعبيره– كما تبين ذلك في الفصل الثاني من مؤلف أنسلم Proslogion، ذلك الذي أعطي انطباعا بأنه قطعة من الدفاع عن المسيحية.

فموقف أنسلم الذي أظهره ذلك الفصل هو موقف الذي ينطلق من الإيمان لا من العقل، وإن كان ذلك لم يلغ استعانته بالعقل أيضا ولذلك يقول سمارت: "أنه من الخطأ أن يفصل دليل أنسلم عن تاريخه نظرا لأن تاريخه، في حقيقة الأمر، جزء أساسي فيه؛ فإذا لم يعلن الإله عن نفسه لنا، فإنه لا يمكننا أن ندرك بحق ضرورة وجوده"[124].

ويخدم هذه النتيجة، أي أن الإيمان جزء أصيل من الدليل الأنطولوجي عند أنسلم بل وله الأولوية علي العقل؛ المقارنة التي عقدها سمارت بين حديث أنسلم في كتابه "Monologion" وحديثه في كتابه "Proslogion". ففي حين صدر أنسلم كتاب Monologion بأهمية العقل في اثبات وجود الإله، فإنه صدر كتاب Proslogion بالتوسل prayer إلي الله والتضرع supplication إليه وقد وجد أن المنهج العقلاني المستخدم في Monologion كان غير كافي؛ فأراد أن يدعمه بما يؤكده الإيمان[125].

ويستخلص سمارت من ذلك "أن النقطة المحورية crux في دليل أنسلم هي أن هذا الدليل ليس عن تصور concept الإله ولكن عن فكرته idea التي هي شيء مختلف تمام الاختلاف. ذلك أن أنسلم لم يبدأ نقاشه من تصور الإله كوجود كامل ثم انتقل إلي ما يترتب علي ذلك، بأنه وجود من المستحيل إدراك أنه لا يوجد، بل لأنه لما كانت لديه فكرة واضحة clear ومتميزة distinct عن الطبيعة الماهوية essential essence للإله– حصل عليها عن طريق التطهر purification وبرحمة grace من الإله ذاته– فإنه استطاع أن يثبت أنها تتضمن وجوده الضروري".

ولذلك "فالأحمق أحمق لا لأنه لم يحز تصورا عن الوجود الضروري؛ بل لأنه لم يحز فكرة عن ذلك الوجود– فقد غلبه الحمق لأنه كان تصورياً conceptualist[126]. ولذلك فإن ما وجه لأنسلم من نقد من جانب جونيلون ومن بعده كانط ومن آخرين ؛ كان علي أساس أنه فيلسوف تصوري".

من هنا يرى سمارت أن أنسلم انتمي بالفعل للتراث الأفلاطوني الأوغسطيني Platonic –Augustinian، وأن فكرته عن الإله تشابهتresemble مع مفهوم أفلاطون عن الأفكار الإلهية، بما يعينه ذلك من إمكانية القول بالوجود الواقعي للكليات عند أنسلم علي غرار واقعية الكليات عند أفلاطون[127] بشكل جعلهما يرون المعرفة الحقة كلها بوصفها إدراكا ذهنيا لما ليس مجرد تصور، الأمر الذي يثير الاندهاش من الإدعاء السهل بأن دليل أنسلم الأنطولوجي كان تصوريا.

أيا ما كان الأمر فإن هذا التفسير من جانب سمارت لدليل أنسلم والذي عرضه بشكل بل وغيره من التفسيرات إنما يرجع إلي أن أنسلم– كما يقول سمارت: " لم يوضح الافتراضات presuppositions التي قام عليها دليله بشكل

كاف، غير أن سياقه العام ككل أشار إلي أنه من الأفضل تفسيره بأنه اعتمد علي العقل والإيمان معا وليس العقل وحده"[128].

بهذا الترجيح من جانب سمارت لاستناد أنسلم للعقل والايمان معا، وإعطاؤه الأولوية للإيمان علي العقل بطبيعة الحال؛ فإنه يبلور موقفه من دليل أنسلم، وهو موقف يمكننا أن نصفه بأنه نزعة إيمانية معتدلة moderate fideism وذلك بالمقارنة بنزعة إيمانية متشددة extreme fideism ترفض الأدلة العقلية أو الاحتكام إلي الواقع التجريبي في البرهنة علي الوجود الإلهي، فتلك النزعة الإيمانية المعتدلة، والتي تزعمها القديس أوغسطين، تقبل أن يسبق الإيمان العقل في الحديث عن الحقائق الدينية بينما يكون دور العقل هو البحث فيها وشرحها وفهمها[129].

خاتمة

ولعل هذا هو ما يجعلنا نطرح التساؤل عما يتصف به موقف مالكولم بشكل عام؛ وفي هذا الصدد نجد أنفسنا أمام محددين لذلك الموقف.

أما المحدد الأول فيتمثل– كما رأينا– في حديث مالكولم عن الدليل الأنطولوجي من منظور عقلي منطقي بشكل عام، إلا أنه أضاف إلي ذلك الجانب العقلاني جانباً فلسفيا لا يعتمد علي التدليل العقلي بل يعتمد علي ما تقتضيه الخبرة من مفاهيم؛ وهذا هو ما يمثل المحدد الثاني. ولقد صُنف مالكولم بالفعل انطلاقا من المحدد الأول تارة ومن المحدد الثاني تارة أخري.

فها هو يندرج أولا هو وعدد غيره من الفلاسفة تحت ما يسمي بالنزعة البرهانية evidentialism التي تستند إلي رؤية مؤداها أنه من أجل قبول الاعتقادات الدينية من الناحية العقلية؛ فإن هذا يتطلب تدعيمها بأمور يعرفها المرء أو يعتقد أنها حقيقة ؛ ولذلك يستند (البرهاني) evidentialist إلي الأدلة التأليهية وعلي رأسها الدليل الأنطولوجي ويندرج ضمنها كذلك الدليل الكسمولوجي والدليل الغائي. ولذلك فهو يتعامل مع الحياة الدينية بل الخبرة الدينية، بتعبير أدق بشكل محايد neutral، فما يهمه هو التدليل علي الموضوع الديني لا ممارسة الاعتقاد فيه[130].

إلا هذه النظرة لموقف مالكولم يشبوها قصور واضح؛ فإذا كان مالكولم اهتم بالأدلة العقلية علي الوجود الإلهي وخصص الوقت لتناول الدليل الأنطولوجي، إلا أن هذا لا يعني أنه ألغي دور الخبرة الدينية ؛ وإلا لماذا كان حديثه عن الشعور الإنساني الحياتي متمثلا في الشعور بالإثم والحاجة إلي الخلاص منه؟

وهذا ينقلنا إلي التحديد الثاني لموقف مالكولم ونعني به استعانته بالخبرة الدينية، وإن كان لم يصنف تحت ما سمى بالنزعة الخبراتية.experientialism ويرجع ذلك إلى أنه لم يجعل من الخبرة الدينية وسيلة وحيدة لمعرفة الإله– كما هو الحال عند أصحاب تلك النزعة التي تقوم علي أن مكان الاعتقاد الديني هو الخبرة الدينية وحدها وأنه ليست هناك حاجة، بالتالي، إلي براهين وأدلة عقلية لتدعيمه.

فالإيمان من داخل تلك الخبرة وليس خارجها– كما ذهب إلي ذلك فلاسفة معاصرون من أمثال ريتشارد سوينبورن Richard Swinburne وألفين بلانتنجا Alvin Plantinga ووليام ألستون William Alston[131].

أما مالكولم فقنن، إن صح التعبير، تلك الخبرة الدينية وذلك بأن ربطها مثل أستاذه فتجنشتين بممارسات اللغة الفعلية. ولذلك كانت الحياة الدينية، في نظره، ممارسة للغة ومفاهيم اصطلح عليها من خبر تلك الحياة، وإن كان ذلك، من ناحية أخري، جعل العديد من المفكرين، نذكر منهم كاي نيلسن Kai Nilsen وتيرنس بينيلوم وغيرهما، يرون حديثه عن شكل الحياة الدينية أو لعبة اللغة الدينية بمعنى أدق، دليلا علي أنه غلب مثل فتجنشتين، النزعة الإيمانية fideism حيث الاعتماد علي الإيمان وحده في مسائل الدين.

تلك إذن آراء متعددة بل متباينة أسفر عنها تناول مالكولم للدليل الأنطولوجي فيما يدل علي ثرائه من ناحية، ويدل، من ناحية أخرى، علي تعقده وكثرة مفرداته وتشابكها بشكل يعكس بحق مدى الاستقطاب الحادث في الفكر الديني المعاصر بين نزعتين تُعلى الأولي من شأن ما يمكن تعقله من المسائل الدينية، بينما تعلى الأخرى، علي خلاف ذلك، من شأن ما يمكن قبوله دينيا.

هوامش الدراسة:

1- المعجم الفلسفي, مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية بالقاهرة، 1983، ص 22.

2- ويتلخص الدليل الكسيمولوجي، أو الدليل الكوني cosmological argument في إثبات وجود الله عن طريق وجود الكون، فيستدل علي وجوده مما يشاهد في العالم من الجمال والنظام والوحدة، لأن هذه تستلزم علة كاملة مدبرة. أما الدليل الغائي teleogical argument فيرمي إلي إثبات وجود الله علي أساس أن العالم مركب علي نحو تحقيق غاية ما، واستنباط وجود صانع مدبر لهذا النظام ومحقق للغاية منه. (المرجع السابق، ص 21).

3- هو نورمان مالكولم (19011- 1990) "من أشهر الفلاسفة الأمريكيين، ولد في كنساس Kansas عام 1911، وتلقي تعليمه في نبراسكا Nebraska تم في هارفارد Harvard إلي عام 1933. وتعد الفترة الأكثر أهمية بالنسبة لعمله الفلسفي هي تلك الفترة التي مضاها في جامعة كمبردج cambride عام 1938/ 1933 حيث تقابل مع جورج مور mooreGeorge ولودفيج فتجنشتين Ludrig Wittgenstein. ومن أعماله:

- "Defending Common Sense ", Philosophical Review(1949).
- "Philosophy and Ordinary Language", Philosophical Review(1951).
- Dreaming and Skepticisin", Philosophical Review(1956).
- Ludwig Wittgenstein : A Memor. Oxford, 1958.
- Dreaming. London, 1959 .
- Knowledge and Certainity . Englewood cliff, N. Y. 1963.
- Pehaviorism As A Philosophy of Psycholcgy ,inT.W.Wann, ed, Pehaviorism and Phenomenolcgy. Chicago, 1964.
- "Materialism and The Identity Theory" , Dialogue, 1964 .

4 -Malcolm , Norman , Anselm`s ,Onrological Arguments , The Philosophical Review, VoL . 69, No. 1, (Jan., 1960) , p.41 .

5- Op.cit . Loc. cit

6- Plamtinga , Alvin (ed.) , The Onrological Argument from St. Anselm to Contemporary Thirkens. (Oxfond , 1958) , p. 4.

7-Malcolm, op.cit, p.41.

8 - Ibid ., p.42.

9-Ibid. , pp. 43 – 44.

10- Ibid. , p.44.

11- Kant , Critique of Pure Reason , in John Hick (ed.) , Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion :Englerood Cliffs, Printice –Hall INC N.Y, 1964) , p. 151 .

12- Malcolm , op.cit , p.44.

13- Ibid ., p.45.

14- Ibid ., pp. 45 .46.

15- Ibid., p.46.

16- Ibid., pp. 46-47.

17- Ibid., p.47.

18- مذهب التأليه الديني theism:

أ- مذهب يسلم بوجود إله خالق للعالم. "إذا كان صاحب مذهب التأليه لا يؤسس عقيدته إلا علي احتمالات فإن الملحد يؤسس عقيدته علي احتمالات مضادة". Rousseau , Letre sur la pnovidence

ب- عند كانط هو المذهب الذي يحدد طبيعة الله بالمماثلة. في مقابل: الحاد ووحدة وجود.

(د/ مراد وهبه: المعجم الفلسفى، معجم المصطلحات الفلسفية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة، 1998م ص 164).

19-Malcolm , op. cit , p.48

20-Ibid., pp. 48-49 .
21- Ibid., p.49.
22- Ibid .,pp. 49 -50.
23- ومن هذه الصفات:
(أ) القدرة علي كل شئ Omnipotence فقدرته لا متناهية .
(ب) الوجود في كل مكان Omnipresence يدل علي أن الله موجود في كل مكان .
(جـ) والعالم بكل شئ Omniscience ويدل علي أن الله محيط أزلا بكل شئ ...
(د) – وعلمه أزلي Forekowledge , Prescience فهو يعلم أزلا كل ما حدث أو ما يحدث. (المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، ص21).
24- Ibid.,p.50.
25- Op.cit . Loc. cit.
26- Ibid.,p.51.
27- Ibid.,pp.51--52.
28- Ibid.,p.52.
29- جون نيمير فندلاي John Niemeyer Findlay (1903- 1987) فيلسوف معاصر. ومن أعماله :
- Hegel : Are- Examination . (London : Allen &Unwin / New York : Humanities Press , 1966).
- Plato : The Written and Unwritten Doctrines. (London: Routledge and Kegan Paul / New york : Humanities Press, 1974).
- Kant and the Transcendental Object / Oxfard :Clarenden Press, 1981).
- Wittgenstein: A Critique. (London :Routledge and Kegan Paul, 1984.
30- Malcolm,op.cit. pp. 52-53.
31- القضية الوجودية: في المنطق هي القضية التي تثبت الوجود أو تنفيه عن نوع بسيط أو مركب. (المعجم الفلسفي ، مجمع اللغة العربية ، ص 148).
32- Malcolm,op.cit. p. 53.
33- Kant ,Critique of Pure Reason , in John Hick , op.cit,p.152.
34- Malcolm , op .cit ,pp. 53- 54.
35- Ibid.,pp.54-55
36- Ibid ., p. 55.
37-Ibid ., pp. 55-56.
38- Ibid.,p.56.
39- 47-Op .cit , loc. cit.
40-Ibid., p.57 .
41-Ibid., p.58.
42-Ibid.,p.59.
43-Ibid., pp. 59-60.
44-Ibid., p.60.
45- Ibid., pp.60-61.

46-Ibid., p.61.
47-Op .cit , loc. cit.
48-Ibid., pp.61-62.
49-Ibid., p. 62.
50-Op .cit , loc. cit.
51- نشر مقال بينيلوم بعد عام واحد من صدور مقال مالكولم.
52- Penelhum, Terence, On the Second Ontological Argument, The Philosophical Review, vol. 70 ,No.1, (Jan., 1961), p.85.
53- Ibid., pp.85-86 .
54- Ibid ., p.86.
55- Op.cit. Loc. cit .
56- Ibid., pp. 87.
57- Ibid., pp. 87 -88.
58- Ibid., pp. 88 -89.
59- Ibid., p.89.
60-Op.it .loc.cit
61-Ibid.,p.91.
62- Ibid., p.90.
63- Ibid., p.91.
64- Ibid., pp.91-92
65-Ibid.,p.92 .
66- تشارلز هارتشوري 1897- 2000 فيلسوف أمريكي، من أهم فلاسفة الدين في القرن العشرين، وبالإضافة الي دفاعه عن عقلانيه مذهب التأليه Rationality of Theism ، وكونه أحد المفكرين التي اكتشفوا صيغة ثانية لدليل أنسلم الأنطولوجي، فإنه تطرق إلي موضوع ثالث اشتهر به بين معاصريه ألا وهو ما أسماه بفاعلية الإله Actuality of God وذلك انطلاقا من لاهوته– لاهوت السياق Theology of Process، حيث النظر إلي الإله بوصفه صيرورة becoming . فبينما البشر يعبرون من حال إلي حال لبعض الوقت فإن الإله في صيرورة دائمة . وبأتي هذا خلافا لمذهب التأليه الكلاسيكي حيث القول بأن الإله هو الأعلى والوجود الذي لا يتغير. ومن أعماله:

- (1934) The philosophy of Psychchology of Sensation. Chicago: University of Chicago Press.
- (1937) Beyond Humanism Chicaga: Willet , Clark and co.
- (1941) Man`s Vision of God .N .Y . : Harper and Brothers.
- (1948) The Divine Relativity. New Harem : Yale University Press.
- (1967) A Natural Theology for Our Times . Lasalle, Il : Open Court.
- (1967) Arselm`s Discovery .Lasalle,Il, Open Court.
- (1984) Existence and Actuality :Coneversations with Charles Hartshorne Chicago : University of Chicago Press.
- (1991) The Philosophy of Charles Hartshorne Lasalle , Il., : Open Court, (See Dan Dombroski , Stanford Encyclopedia of Philosophy , Fri Mar6, 2009).

67- Kim, Jong, H., Whar Does the Second Form of the Ontolcgical Argumevt Prove? Interrnational Journal of Philosophy of Religion ,Vol . 56 , No .l (Aug., 2004) , p.17.

68- Ibid ., p. 18.

69-Ibid ., pp . 18 – 19.

70- Ibid ., p. 19

وضد Contrary مصطلح منطقي قديم يدل علي تقابل صفتين مختلفتين تمام الاختلاف تتعاقبان علي موضوع واحد ولا تجتمعان كالسواد والبياض، ويكون بين المعاني الكلية والقضايا ... وتناقض Cantradiction تقابل بين الإيجاب والسلب في حدين أو قضيتين تحتويان علي عنصرين لا يجتمعان ولا يرتفعان ولا وسط بينهما. ومنه تناقض في الوصف. Contradictio in adjecto وهو تناقض بين الاسم والصفة المحددة، مثل مربع مستدير. وتناقض في اللفظ contradiction in terminis وهو تناقض بين حدود القضية الواحدة مثل نهار مظلم. (المعجم الفلسقي ، مجمع اللغة العربية ، ص109 ، وص 55-56).

71- Op.cit .Loc – cit .

72- Ibid ., pp. 19-20.

73-Ibid ., p. 20 .

74- Ibid.,p.22

75- Op.cit .Loc – cit .

والجهة Modality: نسبة الموضوع إلي المحمول من حيث الضرورة أو الإمكان أو الامتناع. قسمة ثلاثية قال بها المدرسيون، وتنصب علي العلاقة بين المحمول والموضوع. أخذ بها كانط وقال بالقضايا الإخبارية Assertorique والضرورية Apodictitque والإشكالية .Problematique وتنصب الجهة عنده علي الحكم وعلي الذهن (المعجم الفلسفي، ص63).

76- Ibid., p. 23.

77-Ibid.,pp. 23- 24 .

78-Ibid ., p. 24 .

79-Ibid., p. 23 .

80- Ibid ., pp.24-25 .

81-Ibid.,p.25 .

82- Ibid ., p.26 .

83-Ibid ., p.27 .

84-Ibid., p. 29.

85- البراهمان Brahman : النفس الكلية أو نفس العالم، وهي أساس كل وجود وعلته، وسارية في الأشياء جميعها. أحد أفراد الطبقة العليا، وهم رجال الدين عند الهندوكين.والبراهمانية Brahmanism: ديانة هندية ظهرت بعد الفيدية، تقول بإله مجرد أعلي خلق العوالم كلها، وتجعل الناس طبقات منفصلة علي رأسها الكهنة، وتدعو إلي تقديم القرابين، وتأخذ بالتناسخ لتخلص المرء من القيود التي تربطه بالدنيا، وقال مؤرخو الفرق الإسلامية إنها تنكر النبوات والبعث ولها فلسفتها الخاصة. (المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، ص32) .

86-Kim , op. cit , p.29 .

87-Ibid ., p .30 .

88-Op.c it .loc . cit .

89- Ibid., p.31 .
90-Op. cit .Loc .cit ..
91-Ibid ., pp .31 -32 .
92-Ibid ., p.32 .
93- Op .cit .Loc .cit .
94-Ibid ., p . 33 .
95- Ibid., pp.33-34 .
96- Ibid., p. 34 .
97-Ibid ., p. 35 .
98- Henz, Donald F., Language– Gagmes and the Ontological Argument, Religious Studies, Vol .4 , No .l (Oct., 1968), p. 147.
99- Ibid., p. 148.
100-Op.cit.Loc .cit.
101- Ibid.,pp.148-149 .
102- Ibid.,p. 152 .
103- Ibid., p. 151 .
104- Ibid ., p. 152 .
105-Hick, John," God as Necessary Being", The Journal of philosophical Vol. 57 No. 22/23 American philosophical Association Easterm Division Symposium Papers to be Presevted at the Fifty– sevcnth Annual Meeting, Yale University, December 23-27,1960 (Oct. 27 –Nov.10, 1960), pp.725 -726.

- والكتابي Biblicist:
- الخبير لكل الأمور المتعلقة بالكتاب المقدس .
- من يترجم الكتاب المقدس حرفيا.

أما اللاهوتي فذو علاقة بعلم اللاهوت أو بدراته دينية متخصصة فاللاهوت علم يبحث في وجود الله وذاته وصفاته ويقوم عند المسيحيين مقام علم الكلام عند المسلمين ويسمي أيضا أثولوجيا وعلم الربوبية والإلهيات. وهو ضربان:

- لاهوت طبيعي ويعتمد علي التجربة والعقل وحدهما دون الرجوع إلي النقل.
- لاهوت منزل ويعتمد علي النصوص المقدسة ويسمي الإلهيات. (المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، ص 160).

106- Ibid., p. 726 .
107- Ibid., p.727 .
108- I bid., p. 728 .
109- Ibid., p. 729 .
110- Ibid ., pp. 729- 730 .
111-Ibid., p. 732 .

والوجود الذاتي (self – existence / aseity): وجود بالذات وهو اصطلاح مدرسي يطلق علي الله الذي وجوده من ذاته ويقابله الوجود بالغير. وأغلب الظن أن المصطلح اللاتيني مأخوذ عن أصل عربي من تقسيم ابن سينا للوجود إلي وجود بالذات ووجود بالغير. (المعجم الفلسفي، ص211)

112-Ibid., p. 730 .

113- الطريق الثالث لتوما الاكويني هو واحد من الطرق الخمسة التي رأي توما الأكويني أنها تثبت الوجود الإلهي، والتي استفادها من أرسطو. فإذا كان الطريق الأول يستند إلي مفهوم الحركة وكيف أن سلسلة المحركات في العالم لابد وأن تنتهي إلي محرك لا يحركه غيره، وبالتالي فالإله موجود، فإن محصلة هذا الطريق أو الدليل الأول تتكرر في الدليل الثاني ولكن بالنظر إلي الأسباب في العالم المحسوس فكل شيء له سبب، وكل سبب له سبب أعلي منه ولا يستمر هذا إلي ما لانهاية فلابد من وجود سبب أعلي لا سبب أعلي له مما يثبت وجود الإله. وكذلك الحال بالنسبة للطريق الرابع أو الدليل الرابع الذي يثبت وجود الإله بالاستناد إلي نظام الأشياء وكيف أن هناك شيئا ما هو أجمل أو أحق أو أكثر خيرا ومثلا من أى شيء آخر وهكذا إلي أن تنتهي تلك السلسلة إلي وجود كائن هو السبب في وجود الأشياء وما فيها من خير ومظاهر الأجمل والأحق والأعلى للكمال . وبالتالي فالإله موجود، أما الدليل الخامس فيعني علي أن كل شيء في الوجود موجه لغاية وهكذا إلي أن نصل إلي كائن يوجه الموجودات كلها إلي غاياتها مما يثبت وجود الإله. أما الطريق الثالث أو الدليل الثالث فيعني فكرة الممكن والضروري ، فكل شيء في العالم يمكن أن يوجد وعلي ألا يوجد ولكن ذلك لا يستمر إلي ما لا نهاية فثمة وجود ضروري واجب الوجود لا يتسبب في وجوده شيء آخر أو يدفعه غيره إلي الوجود ولذلك فالإله موجود.

(St .Thomas Aquinas, Summa Theologica, in John Hick (ed.), Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion . Prentice – Hall , INC. Englewood Cliffs , N., 1964 ,pp.40-42)

114-Hick,op.cit, pp. 730 – 731 .

115- Ibid., pp.731-732.

116- Ibid., pp.731-732.

117- Hick , op .it ,p. 732 .

118- د. يمنى طريق الخولي: الوجودية الدينية، دراسة في فلسفة باول تيليش دار قباء للطباعة والنشر بالقاهرة، 1998، ص 117.

119- Hick, op . cit .p . 733.

120-Ibid., p.734.

121- Smart, Hugh R., " Anselm`s Ontological Argument: Rationalistic or Apologatic?", The Review of Metaphysics. Vol .3 ,No.2 (Dec, 1949), p.161.

122-Op.cit .Loc. cit.

Apologetic دفاع عن الدين:

أولا: فرع من اللاهوت المسيحي بهدف إلي الدفاع عن الدين ضد خصومه ، ويعتمد أساسا علي الأدلة العقلية. ثانيًا: يطلق المدافعون عن الدين بوجه خاص Apologistes علي جماعة الآباء الذين تولوا في القرن الثاني الميلادي الدفاع عن الدين الجديد أمام الأباطرة. (المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، ص 83- 84)

123- Ibid., p. 162 .

124-Ibid., pp. 163- 164 .

125-Ibid ., p. 164 .

126- Ibid ., p.165 .

127-Op.cit. Loc .cit .

128-Ibid ., p. 166 .

129-See, Richard H.Popkin .Richerd, Fideism, The Encyclopedia of philosophy, Editor in Chief Paul Edwards . (New york Macmillan Pubilishing Co. Jnc. & The Free Press , 1967) ,Vol . 3, pp.201- 202 .

130- Hasker William ,Religious Epistemology.The Encyclopedia of Philosophy , Editor in Chief Donald M. Morchart (New York : Simon & Schuster Macmillan, 1996) , p.143 .

131- Ibid., p. 144 ff.

مراجع البحث:

أولاً- المراجع الأجنبية:

1- Hasqer, William, Religious Epistomology, The Encyclopedia of Philosophy , Supplement , Editor in Chief Dorald M. Mochart . (New york : Simon & Schuster Macmillan , 1996) , pp. 143 – 147

2- Henz,Donald F. , Lgnguage – Games and the Ontological Argument , Religious Studies , Vol.4 , No.l (Oct ., 1968) , pp. 147 – 152

3- Hick , John (ed.) Classical and Contemporary Reading in the Philosophy of Religion . (N.Y : Englewood Cliffs , Printice – Hall INC, 1964) .

4- Hick , John ," God as Necessary Being ", The Journal of philosophy Vol. 57 No. 22/23 American Philosophical Association Easterm Division Symposium Papers to be Presented at the Fifty –Seventh Annual Meeting , Yale University, December 23-27,1960 (Oct . 27 –Nov.10 , 1960) , pp.725 -734 .

5- Kim , Jong , H . What Does the Second Form of the Ontological Argument Prove ? International Journal of Philosophy of Religion, Vol .56 , No. l (Aug . , 2004) , pp. 17- 40.

6- Malcolm ,Norman Anselm`s Ontological Arguments, The Philosophical Review , Vol . 69 , No. l . (Jan ., 1960) , pp.41 - 62.

7- Penelhum , Terence , On the Second Ontological Argument , The Philosophical Review , Vol . 70 , No.1 , (Jan ., 1961) , pp.85 – 92

8- Plantinga , Ahvin (ed.) , The Ontological Argument from St. Anselm to Contemporary Thinkers (Oxford , 1958) .

9- Popkin , Richard , Fideism , The Encyclopedia of Philosophy , Editor in Chief Paul Edwards (New York : Macmillan Puplishing Co., Jnc . & The Free Press , 1967) , Vol.3. pp.201 – 202 .

10- Smart , Hugh R., " Anselm`s Ontological Argument: Rationalistic or Apologetic ? " The Review of Metaphysics , Vol. 3 , No.2 (Dec ., 1949) , pp.161 – 166 .

ثانيا- المراجع العربية:

1- د. محمود فهمي زيدان، في فلسفة اللغة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر والتوزيع بالإسكندرية، الطبعة الأولى 2003.
2- د. يمني طريف الخولي، الوجودية الدينية، دراسة في فلسفة باول تيليش، دار قباء للطباعة والنشر بالقاهرة، 1998.

ثالثا- المعاجم العربية:

1- د. أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، بيروت، 1993.
2- د. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، معجم المصطلحات الفلسفية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ، 1998.
3- المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية بالقاهرة، 1983.