مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية _ سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية المجلد (32) العدد (4)2010
Tishreen University Journal for Research and Scientific Studies - Arts and Humanities Series Vol. (32) No. (4) 2010

الأنطولوجيا:
النشأة والتطور والنضج

الدكتور محمد فرحة*

(تاريخ الإيداع 25 / 1 / 2010. قبل للنشر في 21 / 6 / 2010)

□ ملخّص □

هذا البحث هو محاولة لإثبات أن الأنطولوجيا كانت منذ نشأتها حتى وقتنا الراهن مبحثاً في الوجود ولم تكن أبداً ميتافيزيقا وجودية، وذلك من خلال تقديم عرض تفسيري لتاريخ الأنطولوجيا، معتمداً على إعادة قراءة نصوص الفلاسفة الأنطولوجيين أنفسهم وتفسيرها، منذ الفلسفة اليونانية مروراً بالفلسفة الوسيطة والحديثة، وصولاً إلى الفلسفة المعاصرة.

الكلمات المفتاحية: الأنطولوجيا، الوجود، الماهية، المتعالي.

*مدرس – قسم الفلسفة– كلية الآداب والعلوم الإنسانية– جامعة تشرين– اللاذقية– سورية.

مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية _ سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية المجلد (32) العدد (4)2010
Tishreen University Journal for Research and Scientific Studies - Arts and Humanities Series Vol. (32) No. (4) 2010

The Ontology: Origin, Development and Maturity

Dr. Mohammad Farha*

(Received 25 / 1 / 2010. Accepted 21 / 6 / 2010)

□ ABSTRACT □

This article is an attempt to prove that the ontology, from its primary origin until the present time, is a study of Being, and it has never been in any time an existential metaphysics. We will try to prove this by an interpretive survey of the history of ontology, depending on the original texts of the philosophers themselves, starting from the Greek philosophy, passing through Medieval and Modern philosophy and ending at the Contemporary philosophy.

Keywords: Ontology, Being, Essence, Argument, Transcendental.

***assistant prof., Department of Philosophy, Faculty of Art and Humanities, Tishreen University, Lattakia, Syria.**

مقدمة:

ما الأنطولوجيا؟ ما منهج الأنطولوجيا؟ ما هو موضوع اهتمامها؟ هل الأنطولوجيا ممكنة؟ تلك هي الأسئلة التي سوف أحاول أن أجيب عنها في هذه المقالة. وهذه الأسئلة ذاتها، قد شغلت الفلاسفة منذ العصر القديم حتى يومنا هذا، وهي تمثل وتجسد اختلافاً في المصطلح ووجهة النظر، إذ تبلغ من الكثرة حداً يصير معه تقديم أجوبة لها أمراً صعباً. وبالرغم من هذه الصعوبة التي مردها إلى الاختلاف في وجهات النظر، فقد قدم ومازال يقدم الكثير من الفلاسفة أجوبة كثيرة لهذه الأسئلة تكاد تعادل عدد الفلاسفة أنفسهم..

أهمية البحث وأهدافه:

هذا البحث هو محاولة لإثبات أن الأنطولوجيا كانت منذ نشأتها حتى وقتنا الراهن مبحثاً في الوجود ولم تكن أبداً ميتافيزيقا وجودية، وذلك من خلال تقديم عرض تفسيري لتاريخ الأنطولوجيا، معتمداً على إعادة قراءة نصوص الفلاسفة الأنطولوجيين أنفسهم وتفسيرها، منذ الفلسفة اليونانية مروراً بالفلسفة الوسيطة والحديثة، وصولاً إلى الفلسفة المعاصرة.

منهجية البحث:

سوف أعتمد في هذه الدراسة على المنهج التحليلي بهدف تحليل النصوص والمفاهيم والمصطلحات الملتبسة في قضية البحث، وسوف يتم تحليل نصوص الفلاسفة محاولاً قراءتها وفهمها وإعادة بنائها.

أولاً: ما الأنطولوجيا: مقاربة مصطلحية:

يعرف لالاند في موسوعته الفلسفية الأنطولوجيا بأنها "باب من أبواب الفلسفة، ينظر عقلاً في الكون من جهة هو كون"[1]. إن الاسم أي "أنطولوجيا" هو وحده الجديد، أما هذا العلم عينه فقد كان موجوداً منذ فلاسفة اليونان وخاصة منذ أرسطو إذ كان يسميه الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا. والتي عرَّفها بـــ "علم الوجود بما هو موجود "[2] ولكن يجب الإشارة هنا، إلى أن جل المعاجم والموسوعات التي عدنا إليها بصدد كلمة ‹ميتا – فيزيك› تبدأ بالكلمة اليونانية التي وضعت عنواناً لكتابات أرسطو المصنفة في المستوى الثاني بعد الكتابات المسماة (فيزيقا) وقد تحقق هذا التصنيف مع وضع هذا الاصطلاح تسمية لمجموعة من الأبحاث تركها أرسطو من دون تصنيف، وقد تمت تسميتها (ميتا فيزيقا) تصنيفاً لها في مرتبة تأتي (بعد) أو (ما بعد) الكتابات المعنونة (فيزيقا)، إذن، لم يكن هذا الاسم عند أول وضعه دالاً على (مادة علم) بل هو اسم أطلقه على كتابات من دون الإشارة إلى مادتها، وعلى الرغم من أن هذا العلم ذو جذور إغريقية، إلا أن أقدم تدوين لكلمة أنطولوجيا ذاتها هو كلمة لاتينية (Ontologia) والتي ظهرت عام 1606 في عمل أوغروس سكولاستيشيا من قبل يعقوب لورهاد. وكذلك في عام 1613 في المعجم الفلسفي لـــ رودولف جوكل. أما الظهور الأول لهذا المصطلح باللغة الإنكليزية(Ontology) فقد كان في معجم أكسفورد الإنكليزي عام 1722 والذي عرَّف كلمة أنطولوجيا – Ontology: "بأنها تفسير الوجود المجرد"[3]. على

---

[1] لالاند. أندرية، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثاني، منشورات عويدات بيروت، عام، ص911.

[2] ابن رشد، *تفسير ما بعد الطبيعة* ،P1004، 21–22، تحقيق موريس بويج ،دار المشرق، بيروت 1943، ص 296.

[3] . *Oxford English Dictionary*, 1722, P .887

أية حال، إن ظهور هذه الكلمة في القاموس مؤشر على أنها كانت مستخدمة في ذلك الوقت. أما قاموس Webster فإنه يعرف كلمة الأنطولوجيا بأنها "علم أو دراسة الوجود بشكل أدق إنها فرع من الميتافيزيقا تهتم بطبيعة وعلاقات الوجود. إنها النظرية التي تهتم بأنواع الكينونات وعلى نحو خاص بالأنواع المجردة من الكينونات والتي تدعى باسم المقولات ..... إنها الفلسفة الأولى"[4] .

مما تقدم نستطيع القول: إن الأنطولوجيا هي دراسة مفاهيم الوجود. هي دراسة مفاهيم الوجود وأسسه وطبيعته وحقيقته، وتشكل الموضوع الرئيسي للميتافيزيقا. إنها علم ما هو موجود من أنواع وبنى الموضوعات، والصفات والعلاقات في كل منطقة من مناطق الحقيقة. ويدخل ضمن مبحث الأنطولوجيا البحث في خصائص الوجود عامة لوضع نظرية في طبيعة العالم، والنظر فيما إذا كانت الأحداث الكونية تقع على أساس قانون ثابت أو تقع مصادفة أو اتفاقاً ؟ وفيما إذا كانت هذه الأحداث تظهر من تلقاء نفسها أم تصدر عن علل ضرورية تجري وفق قوانين الحركة ؟ وفيما إذا كان هناك إله وراء عالم الظواهر المتغيرة ؟ وكذلك يبحث في صفات الله وعلاقته بمخلوقاته، وفيما إذا كان الوجود مادياً صرفاً أو روحياً خالصاً أو مزيجاً منهما ؟ إلى غير ذلك من ميادين الدراسات التي تدخل في مبحث الوجود–الأنطولوجيا، وقد وضعت عشرات المذاهب والنظريات حلاً لهذه المشكلة الفلسفية.

أما هنترميد فيعرف الأنطولوجيا قائلاً إنها "لفظ يستخدم أحياناً بمعنى مرادف للميتافيزيقا لكنه يدل في صورة أدق على ذلك الفرع من الميتافيزيقا الذي يدرس الوجود في أكثر صوره تجريداً فما طبيعة الوجود بما هو وجود ؟ وما معنى أن يكون الشيء موجود ؟"[5].

أما الأسئلة التي تطرحها الأنطولوجيا فهي التالية:

ما الوجود ؟

ما الموجود ؟

هل الوجود خاصية أم ميزة ؟

ما الذي يعني أن نقول إنّ شيئاً ما غير موجود ؟

هل الموجود هو محمول ؟ هل الجمل التي تتحدث عن وجود شيء أو عدم وجوده تدعى قضايا ؟

ما الذي يمكن أن يعني القول إن أشياء غير فيزيقية مثل الزمن ، الأعداد ، الأرواح ، الآلهة..الخ موجودة ؟

ما الذي يشكل هوية موضوع ما ؟ متى يذهب موضوع ما خارج الوجود بمعنى معاكس للتغير ؟

ما الخاصيات التي يمكن أن تعتبر جوهرية التي تقابل الخاصيات العرضية لشيء ما؟

ولقد قدم ومازال يقدم الكثير من الفلاسفة أجوبة كثيرة لهذه الأسئلة تكاد تعادل عدد الفلاسفة.

ثانياً: الأنطولوجيا في الفلسفة اليونانية:

1. بارمنيدس (البحث الأول في الوجود)

عندما بدأ فلاسفة اليونان الأوائل التفكير الفلسفي فإن السؤال الأول الذي سألوه لأنفسهم كان مم يتكون الكون؟ هذا السؤال كان مؤشراً مذهلاً للحاجة الأساسية للعقل الإنساني بشكل عام، حتى نفهم شيئاً ما، هو أن ندركه بشكل متطابق بالطبيعة مع شيء آخر نعرفه مسبقاً. وبالتالي، حتى نفهم طبيعة الحقيقة بشكل واسع هذا يعني أنه علينا أن

[4] *Webster's Third New International Dictionary*, 2000, P.945

[5] هنترميد، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ت : فؤاد زكريا، دار النهضة للطبع والنشر، القاهرة ،1969، ص 431

نفهم كل شيء من الأشياء التي لا تحصى والتي تدخل في تكوين الكون، أي بشكل جوهري، هو التطابق بالطبيعة مع كل الأشياء. لقد استطاع فلاسفة اليونان أن ينجحوا باختزال الطبيعة– الكون إلى مادة واحدة مثل: إلى ماء عند طاليس وإلى هواء عند انكسميندريس وإلى نار عند هرقليطس، حتى جاء واحد منهم أخيراً بارمنيدس واكتشف الجواب الصحيح للسؤال، من خلال القول إن المكون الأساسي للحقيقة هو الوجود. إن الجواب كان بالطبع صحيحاً، حيث إن الوجود هو العنصر الأساسي والجوهري للحقيقة. عندما جاء بارميندس بهذا الاكتشاف، فإنه في الوقت نفسه حمل معه سؤالاً أنطولوجيا، إذ إنه عندما يقول إن الوجود هو أصل الحقيقة فهذا الجواب سوف يعقبه سؤال انطولوجي ألا وهو ما الوجود ؟ إنه سؤال غامض ومعقد. ولكن استطاع بارميندس وبصعوبة شديدة أن يتجنب الحديث عن ماهية الوجود. إلا أنه كان لديه الشجاعة الكافية كي يثير هذه المشكلة الأنطولوجية التي ما تزال الفلسفة تسعى لأن تحل هذه المشكلة حتى وقتنا الحاضر.

يعود إذن مبحث الوجود (الأنطولوجيا) أصلاً إلى أحد أبرز فلاسفة اليونان هو بارميندس الأيلي، الذي وجه تفكيره بشكل أساسي، إلى الوجود المجرد المنتزع من حيث هو فكرة، من الطبيعة، بيد أنه مختلف عنها، وقد أسبغ بارمنيدس، على الوجود صفات معينة ما أدى إلى إضعاف طابع الإلوهية عليه، وبالتالي امتزجت فكرة الإلوهية بفكرة الوجود عنده، يقول عبد الرحمن بدوي في هذا الصدد "ولهذا لم يكن بارمنيدس يفرق بين الوجود والآلهة، لأنه ابتدأ من مسألة الوجود، بأن قال: إن الشيء الحقيقي الوحيد هو الوجود، أما ما عداه فهو عدم والعدم لا يمكن أن يفهم، ولا يمكن أن يتحدث به، وهو ليس وجوداً بأي حال من الأحوال، وقد أراد بارمنيدس على هذا الطريق أن يحتفظ للوجود بكل صفاته ويجعله خالياً من العدم، ولهذا فإن الوجود الحقيقي هو الوجود الثابت فحسب".[6] والحقيقة أن بارميندس، ينظر إلى الوجود نظرة دقيقة جداً، فالوجود لم يحدث ولن يحدث ،لأنه سرمدي، أي أزلي أبدي، وهذا ما يجعله ناجزاً بشكل مطلق وفريداً ومكتملاً. والوجود لا يمكن أن يصدر عن أ ي مصدر، لأن هذا يعني خضوعه للارتقاء والجهة، والوجود لا يمكن إطلاقاً انبثاقه عن اللاوجود، وذلك عائد إلى قبول انعدام الوجود قبل انبثاقه وهذا مستحيل. وبالتالي، فإن الوجود إما أن يكون أصيلاً (طريق اليقين) على أن "الوجود هو اليقين الوحيد"[7] ، أو صفة منطقية فحسب، بمعنى أنه أهمل البحث في الوجود الحسي ؟!

"إن فكرة الوجود ليست مجرد تصور منطقي، بل تشير إلى كتلة الموجودات ذاتها في الملاء."[8] تلك العبارة تعني باعتقادنا أن الموجود عند بارمنيدس ووجوده شيء واحد، لأن الشيء الموجود يدل على معنى وجوده. وإيثار لفظة الموجود يدل على اتجاه الذهن إلى الشيء المادي سواء أكان مادياً محسوساً وكانت الموجودات كثيرة، أم كان هذا الشيء المادي واحداً لا غير ويشمل سائر الموجودات. فهو يقول (الوجود موجود واللاموجود غير موجود) هذا القول يفضي إلى أن الوجود ملاء، لكن فكرة الملاء تقتضي الحيز في المكان، وهذا ما تحد به الأجسام فقط، والمكان الخالي بين جزيئات الوجود تفترض لا وجوده، وإن الوجود عند بارمنيدس يبلغ حدوده بشكل متجانس وهو كرة جيدة التدوير، وهو متماثل مع ذاته،لذلك فهو متناه في المكان، مما تقدم، نستطيع القول أن بارمنيدس يكون قد سجل في تاريخ الفلسفة الغربية أول محاولة لتفسير الكون تفسيراً أنطولوجيا.

---

[6] بدوي. عبد الرحمن، *ربيع الفكر اليوناني*، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ،1943، ص .162

[7] Hegel. G.W.F, *Lectures on The History of Philosophy*, London, Rutledge and Kegan Paul ,1968 P .250.

[8] أبو ريان، محمد علي، *تاريخ الفكر الفلسفي عند اليونان*، ج، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية،1990، ص 76.

2. أفلاطون:

جاءت فلسفة أفلاطون بمفهوم الوجود الواقعي الحقيقي، كما تتعدد عنده مصطلحات الوجود بتعدد المستويات التي استخدمها في منظومته الوجودية. فعند تحليل نصوص أفلاطون في محاوراته، نجد أنه يقسم الوجود إلى مستويين أنطولوجيين هما:

1.المعقول المسمى بالمثل والمفارق للطبيعة ووجوده في مقابل، 2. المحسوس المتغير، وقد اعتبر المستوى المفارق هو الوجود الحق الذي يقف في مقابل المستوى الحسي بوصفه الوجود الظاهري.

يخصص أفلاطون محاورة البارمنيدس، لدراسة الوجود الحقيقي، واضعاً علماً يتناول إدراك الماهيات الموجودة واقعياً ووظيفتها، ثم يبحث في مفهومين لهذا الموجود، **الأول:** الموجود المحقق للوحدة بين الموجودات المعقولة (المثل). **والثاني:** الموجود الواحد. فالموجود الموحد هو الذي يحقق الوحدة والترابط بين (المثل)، وبما أن المثل تمتلك وجوداً واقعياً وحقيقياً، وهذا الترابط بين الصور (المثل) على صعيد العالم المفارق، لا يتصل بالعالم المحسوس، أي إن مفهوم الموجود الموحد يربط بين الصور العقلية فقط، وبالتالي تختلف هذه العلاقة عن علاقة الموجودات المادية بعضها ببعض.

أما المفهوم الثاني للموجود، في محاورة البارمنيدس، فهو الموجود الواحد، ولأن كل موجود هو واحد، وكل واحد موجود، فهما (أي الواحد والموجود) متساوقان من حيث الوجود يقول: "إن الموجود لا يحرم من الواحد ولا الواحد من الموجود"[9]. هكذا ومن خلال تصور أفلاطون للمفهومين المذكورين أعلاه، يكون قد أكمل التحول في ماهية الوجود بنقله عالم المثل إلى مرتبة أنطولوجية ثانية ونقل الوجود الواحد إلى مرتبة أنطولوجية أولى، بمعنى أن أفلاطون أعطى لفكرة مثال المثل ــ من خلال فهمه لمثال الخير أو الموجود الأسمى ــ مرتبة أعلى من بقية المثل، إذ نجد أن أفلاطون كثيراً ما يضع الإله أو الصانع " الموجود الأنطولوجي" ومثال الخير " الموجود الأسمى" في مرتبة واحدة. أي إنه الكل الموحد للكثرة. وبدوره، فإن هذا المثال هو وحده القادر على جعل الموجود ممكناً، إذ يشبهه أفلاطون بالشمس التي لا تمنح النور فقط، ولكنها تمكنه من عدم الاحتجاب، إنها في نفس الوقت تمده بالدفء. ومثال المُثل باعتباره شبيهاً بالشمس، فهو واهب الرؤية وهو المرئي ومن ثم القابل للمعرفة. وبالتالي، فحين يصل أفلاطون لمثال المُثل (الواحد) إلى هذه الدرجة يكون قد أعطاه سيطرة لا على اللاتحجب فحسب، بل على الوجود، وهكذا يصبح في مرتبة أعلى من المثل، إنه هو الذي يهب موضوعات المعرفة جميعها حقيقتها. ويهب قوة المعرفة لمن يعرف هذه الموضوعات. كذلك، فعندما يتحدث أفلاطون عن الخير ــ مثال المُثل، الواحد، الصانع.....ــ فهو يتحدث عن ما أسماه " الصالح" وهو ما يفيد شيئاً ما ويجعل الأشياء الأخرى صالحة. وبناء على ذلك، أصبح الوجود الذي يجعل الموجود يوجد هو ما يجعل الموجود صالحاً.

مما تقدم يتضح لنا أن أفلاطون قد أبقى الأنطولوجيا بحثاً في الوجود. فهل تابع أرسطو سبيل أستاذه في التمركز حول الموجود أم أسس علم الوجود؟

3. أرسطو:

لم يكن أرسطو أول فيلسوف اهتم بالقضايا الميتافيزيقية، إلا أنه كان أول من درس الميتافيزيقا على أنها دراسة منفصلة عن باقي الدراسات الفلسفية الأخرى، بمعنى، أنه أول من درس الميتافيزيقا تصنيفياً ووضع تفسيراً دقيقاً لها. يقدم أرسطو أربعة تعريفات للميتافيزيقا ولما أصبح يعرف الآن بالأنطولوجيا هي "الحكمة، الفلسفة الأولى،

[9] أفلاطون، محاورة البارمنيدس، ت: بربارة، دمشق، وزارة الثقافة، تحقيق أوغست دييس، ص 215.

اللاهوت، علم الوجود بما هو وجود "[10]. وبالتالي، فإنه كان من أحد تعريفات أرسطو للأنطولوجيا هو علم الوجود بما هو موجود. إذن، فالسؤال الذي يجب أن يطرح الآن هو ما الوجود بما هو موجود ؟!

لقد طرح أرسطو سؤال (ما هو الوجود؟) عن طريق تحديد الموضوع الأول للفلسفة الأولى، المطلب الأول والأخير للفلاسفة والقول الفلسفي المطلق، أي (الوجود بما هو موجود) وتمثلت هذه العبارة بالسؤال عن الوجود أولاً، وعن الأعراض الذاتية لهذا الوجود، "إن لعلم واحد من العلوم النظر في الهوية عن كنهها والنظر في الأشياء التي هي للهوية بذاتها ..... وهذه الهوية على كنهها هي الوجود وبما هو موجود"[11].

تتناول الفلسفة الأولى (الأنطولوجيا) عند أرسطو البحث عن الحقيقة العامة الشاملة في مقابل المظاهر الجزئية التي تتناولها العلوم الجزئية كالرياضيات والطب والكيمياء ...الخ، "لأنه ليس لعلم من العلوم الجزئية النظر في كلية الهوية على كنهها بل إنما للعلوم الجزئية النظر في العرض الذي يعرض لجزء من أجزاء الهوية منفصلاً منها "[12]، وما يمثل الحقيقة العامة للموجودات هي المبادئ الأولى وتلك المبادئ أصل وعلل الموجودات. وعلى فرض أن الأنطولوجيا هي (علم الوجود بما هو موجود) بسبب القول السائد الذي يعني البحث عن الحقيقة العامة لأصل الموجودات ومبدئها فإنها تفضي أيضاً إلى القول المرجح عندنا من أن الأنطولوجيا هي تحديداً (علم الوجود بما هو موجود) ذلك لأن هذا القول يعني العلم بالجوهر الذي يمثل عند أرسطو المبدأ الأول للموجودات وأصلها، بل حقيقتها، "فمعلوم أن لعلم واحد النظر في الهويات بكنهها والعلم الذي هو علم بالحقيقة في جميع الأشياء هو علم الشيء الذي به يتصل سائر الأشياء وبسببه تسمى وتذكر فإن هذا المتقدم هو الجوهر فمعلوم أن تكون أوائل الجوهر وعللها للفيلسوف"[13] فإذن القولان قد يصبان في مجرى واحد وهو البحث عن الجوهر.

في شرح ثامسطيوس Themistius لمقالة اللام، يقول إن : "اسم الموجود يقال على أنحاء شتى، إلا أننا إذا قصدنا طلب مبادئ الشيء الموجود فإنما نقصد طلب مبادئ الجوهر فقط، لأن الجوهر أول وأحق الموجودات بهذا المعنى"[14] فالجوهر هو الموجود الحقيقي، والبحث في مبادئ وعلل ذلك الجوهر هو موضوع الأنطولوجيا، وبالتالي فإن الأنطولوجيا هي البحث عن الجوهر.

ثالثاً: الأنطولوجيا في العصر الوسيط:

1. الحجة الأنطولوجية عند أنسليم:

يعرف هنترميد الحجة الأنطولوجية Ontological Argument على أنها "أكثر البراهين معقولية من بين تلك البراهين المسماة بالأدلة العقلية على وجود الله. وتقول هذه الحجة إن وجود الله يلزم حتماً من تصور الإلوهية ذاته. ففكرة الله هي أكمل موجود، ولو لم يوجد هذا الموجود، لكانت هناك أشياء أخرى أكمل منه لأنها موجودة"[15]. وللحجة صيغ متباينة، تشيع منها الصيغة الخاصة (بالموجود الأكثر حقيقية) الذي ينبغي أن يوجد لكي يكون هو

[10] Burkhardt .H. Smith ,B ,*Handbook of Metaphysics and Ontology*, Philosophia verlag - ,VOl .I ,1991, P50

[11] ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، 1003 P، 23، ص 296.

[12] ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، P1003 ،22، ص 296.

[13] ترجمة اسحق بن حنين والتي نشرها عبد الرحمن بدوي في كتابه (أرسطو عند الرب) دراسة نصوص غير منشورة ج10، القاهرة، مكتبة النهضة العربي، 1947، ص 339.

[14] ابن شد، تفسير ما بعد الطبيعة، p1003، 22 ص 296.

[15] هنترميد، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ت: فؤاد زكريا، القاهرة، دار النهضة مصر للطبع والنشر، 1969، ص 430.

الأكثر حقيقية. وكان أول من صاغها أنسلم ثم استخدمها كثير من اللاهوتيين والفلاسفة، لاسيما دنس سكوت وديكارت في صورة معدلة. وكان الهجوم الذي شنه كانط عليها هو أقوى هجوم وجه إليها .

تمتاز هذه الحجة الأنطولوجية بميزتين أساسيتين هما :

1. أولى هذه الميزات أن أنسلم لا يستخدم المعطيات الحسية (Sense – data) في برهانه، وإنما يعتمد على التفكير القبلي العقلي المحض، بحيث يحاول استنباط الوجود من الفكر عن طريق الحجج العقلية معتمداً على الجدل العقلي.
2. الميزة الثانية: أن أنسلم يماثل عبارة (الأكثر كمالاً) مع عبارة (الأكثر حقيقية).

ومن هاتين الميزتين نرى مقدار تأثر أنسليم بأفلاطون. من خلال تصور الله على أنه ماهية يمكن تعقلها ولها صفات ثلاث هي (الوجود، العقلانية، الثبات). تحاول هذه الحجة أن تجيب عن سؤال أنطولوجي هو: فيما إذا كان الله يتمتع بوجود حقيقي أم لا ؟ وبالتالي فإن الموضوع الأساسي لهذه الحجة هو مفهوم الوجود. وتقوم هذه الحجة على أساس أن لدى كل إنسان فكرة عن موجود لا يمكن أن يتصور موجود أكمل منه. وهذه حقيقة إيمانية يقدمها لنا الإيمان، لكن يبقى علينا أن نثبت أن هذه الفكرة الموجودة في الذهن موجودة أيضاً في الواقع. لقد ورد في أحد المزامير (المزمور رقم 14، عبارة 1): "يقول الأحمق في قلبه إنه لا يوجد إله"هذا يعني أن الأحمق لديه خاصتين مهمتين هما:

1. إنه يفهم القول أن الله موجود.

2. إنه لا يؤمن بأن الله موجود.

وهدف أنسلم هنا، هو أن يظهر أن الجمع بين هاتين الخاصتين هو أمر غير ممكن، وبالتالي، فإن في هذه الحالة، تكون نظرة الأحمق ليست خاطئة فحسب، وإنما غير منسجمة على الإطلاق.

لنحلل صياغة هذه الحجة:

يقول أنسلم: "إننا نؤمن أن الله هو ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه"[16] يمكننا إعادة صياغة هذا القول على النحو التالي:

يعني أنسليم بكلمة "الله" هو الوجود الذي لا يمكن تجاوزه على الإطلاق، وبالتالي، فإن كان باستطاعة أنسلم أن يؤسس لوجود الله من هذا النوع، فإنها تعتبر نتيجة مهمة على الصعيدين الفلسفي واللاهوتي .

من ناحية أخرى، فعندما يقال للإنسان إن "الله هو الكائن الذي لا يمكن أن يتصور أكمل منه" فإنه يفهم معنى هذه العبارة ويعقلها. ومعنى هذا أن مثل هذا الكائن (الله) موجود على الأقل في الذهن إن لم يكن موجوداً في الخارج الواقعي أيضاً. ونحن نستطيع أن نتصوره موجوداً في الذهن فحسب، دون أن نتصوره موجوداً في الخارج الواقعي أيضاً، مثل الفنان الذي يتصور في ذهنه أولاً اللوحة التي سيرسمها. وفي أثناء تصوره لها يعلم أنها موجودة في ذهنه فقط قبل أن تكون موجودة في خارج الذهن. لكن إذا حققها في الخارج فإنه يعلم أن لها وجودين: وجوداً ذهنياً، وآخر خارجياً. فإن قلنا عن كائن إنه موجود في الخارج إلى جانب وجوده في الذهن، فإن هذا القول يضيف إلى الكائن صفة كمال أكبر فإذا نظرنا الآن إلى الفكرة التي في ذهننا عن الكائن الذي لا يمكن أن نتصور أكمل منه، وجدنا أننا إذا قصرنا وجوده على الذهن فحسب، "لكان هذا الكائن أقل كمالاً من كائن آخر موجود في الذهن وفي

[16] Gilson . E . *Being and Some Philosopher*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval studies 1952 p.6

الخارج الواقعي معاً. وسيكون معنى هذا وجود كائن أكمل من أكمل كائن يمكن تصوره وهذا مستحيل".[17] إذن فالكائن الذي لا يمكن أن يتصور أكمل منه لابد أن يوجد في الخارج الواقعي أيضاً. وهذه الفكرة التي لدينا عن أكمل كائن يمكن تصوره هي إذن حقيقة مطابقة لموجود حقيقي هو الله. وبهذا يثبت أنسلم أن الله موجود.

هذه هي الحجة الأنطولوجية المشهورة ويلاحظ أنها تقوم على أساس فكرة موجودة أعطاها لنا الوحي، وعلى أساس أن هذا الكائن هو أكمل كائن يمكن تصوره، وعلى أن هذا الكائن لابد بالضرورة أن يوجد في الواقع الخارجي. وبعد تقديم أنسليم هذا البرهان الانطولوجي، يتساءل: "لماذا إذن يقول الأحمق في نفسه لا يوجد إله؟ أو ليس ذلك إلا لأنه أحمق ؟"[18].

وبعد حوالي 900سنه من تقديم أنسليم حجته الأنطولوجية، كان هناك الكثير من الفلاسفة الذين دحضوها، وهناك القليل جداً من أيدها مثل **ديكارت** و**سبينوزا** و**ليبنتز** ولكن كان الهجوم الذي شنه **كانط** عليها هو الأعنف.

يرفض كانط الحجة الأنطولوجية لأنه يرى فيها تناقضاً، يقول: فكيف يتم وضع الوجود في تصور شيء ممكن ؟ إن الحجة الأنطولوجية مجرد تحصيل حاصل. فعندما أقول: "هذا الشيء موجود تكون قضيتي هذه تحليلية أم تركيبية؟ لو كانت تحليلية فإن وجود الشيء لا يضيف شيئاً جديداً إلى تصوري له، فإما أن يكون الشيء هو تصوري له وإما أن يكون الوجود جزءاً من الإمكانية فيستنبط منها وكلا الحالتين تحصيل حاصل لأننا نضع في تصورنا للموضوع الشيء وصفاته ثم نكرر في المحمول ما افترضناه في الموضوع من قبل. ولو كانت القضية تركيبية فكيف نقول إننا لا يمكننا إلغاء الوجود كمحمول وإلا وقعنا في التناقض لأن الوقوع في التناقض من خصائص القضية التحليلية"[19].

إذن، تقوم الحجة الأنطولوجية – في رأي كانط– على الخلط بين المحمول المنطقي والمحمول الواقعي، فالمحمول المنطقي يمكن تصوره في الموضوع أما المحمول الواقعي فإنه تحديد يضاف إلى الموضوع دون أن يكون متضمناً فيه. الوجود– في رأي كانط – ليس محمولاً واقعياً بل هو مجرد رابطة في القضية مثل (الله موجود) فالمحمول هنا لا يضيف شيئاً جديداً على الموضوع وهو الله، لأنه لا يمكن إضافة الوجود إلى مجرد الإمكانية في التصور، فمئة قرش واقعية ليست أكثر من مئة قرش ممكنة مادامت مئة القرش الأولى تعبر عن واقعية التصور الممكن. ولكني عندما أحصل على مئة قرش بالفعل أصبح أغنى من مجرد حصولي على تصوري لها. فالوجود ليس متضمناً في القضية التحليلية، بل يضاف إلى القضية التركيبية لأن وجود الشيء ليس تصوره، فالوجود تتم معرفته معرفة بعدية، أما التصور فيتم الحصول عليه قبلياً. وتصوري لموجود أكثر كمالاً لا يزيد من معرفتي بالأشياء الموجودة بالفعل فلا يستطيع أحد أن يكون أغنى معرفة بمجرد الأفكار، كما لا يصبح التاجر أغنى مالاً بإضافة بعض الأصفار إلى خزينته. يقول كانط:"وتصور موجود ضروري على الإطلاق وظيفته تحديد الذهن وعدم إطلاقه على موضوعات أخرى غير موضوعاته التي يستطيع تناولها. ويعني هذا التصور ما يستحيل عدم وجوده أي إنه موجود ضروري دون شرط. ولما كان هذا التصور حكماً والأحكام لها وجود قبلي شرطي لأنها تعتمد على تصورات قبلية وشرطية كان من الضروري إثبات وجود موضوعاتها لأن إثبات الموضوع يقتضي بالضرورة إثبات المحمول ولا يمكن إثبات الموضوع وهو الله دون إثبات المحمول هو موجود"[20].

---

[17] Gilson. E. Ibid. P.7.
[18] Gilson. E. Ibid. P.8.
[19] Kant, *Critique de la Raison Pure*, Translated by: Tremesayques et Pacaud, 1950 p 429.
[20] Kant, Ibid. p. 430.

رابعاً: الأنطولوجيا في العصر الحديث:

1. الأنطولوجيا الرياضية عند ديكارت:

يعتبر ديكارت– رائد الفلسفة الحديثة – أول من أدخل التطوير على المنهج العلمي الجديد، حيث تجاوز نظرة الفلسفة في العصور الوسطى وقدم نظرة فلسفية أنطولوجية جديدة. فالوجود عنده محكوم وفق القوانين الطبيعية الميكانيكية. وذلك أن المادة في الوجود متحركة وعليه يتوجب على العلم اكتشاف القوانين التي تتحرك بها المادة لأنها أساس كل حدث وظاهرة في الوجود. وإذا تم استخلاص الأفكار الرياضية من الواقع الفيزيقي فإنه قطعاً يكون هذا الوجود وجوداً رياضياً. لأنه لا يمكن أن يتصف بنوع من الصفات دونما أن يتم استخلاصها من هذا الواقع. بمعنى أن جذر الأشياء الرياضي وهو القابل للقياس يكون وحده فقط الذي يعكس جوهرها. وعليه فإن كل شيء آخر يعتبر شيئاً ثانوياً ومأخوذاً بدرجة أدنى من الواقع حيث لا وجود حقيقياً له إلا في العقل فقط. "إن الواقع يتقبل التطبيق الرياضي"[21]، ذلك لأن الأفكار الرياضية في العقل هي وحدها حقيقية وإن طبيعة الوجود تكون فقط موضوعاً كمياً تتم بها المعرفة العلمية بقدر ما يمكن أن يقبل منها القياس، في الحجم والشكل الوزن والحركة، حيث اللون والصوت والحياة والفكر والجماد وغيرها لا تمت بصلة إلى الوجود لأنها جميعاً في العقل. فما الوجود إلا عبارة عن عدم الكثافة والحركة تتحكم فيه القوانين الميكانيكية والذي لا يكون فيه من تنوع مكتسب إلا بواسطة عقولنا فحسب. وبما أن "العقل خاصيته التي يمتاز بها هو التفكير وليس له مكان حاو له ومحتوىً فيه، وبينما المادة ليس من خواصها التفكير ولكن لها مكان توجد فيه حيث تمتد بالمكان ويمكن قياسها به"[22] إذن، فإن الوجود لا ينتهي إلى حدٍ معين ثابت ونهائي لواحد فقط، وإنما يتكون من ثنائي العقل والمادة . ولا يستطيع أحدهما أن يؤثر في الآخر، لأن العقل ليس له كثافة ولا مكان يوجد فيه وبذلك فليس بمقدوره أن يحرك المادة. والمادة لا تتحرك إلا في مكان يكون حاوياً لها. وهكذا الحال فيما بينهما إذ يكونان متنابذين ويعملان بشكل مطرد في الوجود.

كذلك لقد ساوى ديكارت بين المادة والمكان وجعله على شكل دقائق مادية صغرى. وأما الزمان فلقد اعتبره نسقاً من أنساق التفكير حيث له صفته الرئيسية وهي الاستمرار المتواصل ليس إلا، وبمعنى آخر أن الزمن وفق المفهوم الديكارتي ليس له وجود موضوعي وإنما من تأليف العقل. أما الامتداد في الأجسام والمكان التي توجد فيه فيمنحها صفة الواقع الموضوعي . وهكذا، طور ديكارت مناهج العلم بمفاهيم جديدة في تفسير الوجود حيث فصل الوجود كواقع موضوعي قابل للقياس عن الوجود الذي يدرك من خلال العقل. وبالتالي، نستطيع القول، إن ديكارت قد أجاد بتناوله التفسير الميكانيكي للوجود والنظر إليه باعتباره واقعاً فيزيقياً تجري فيه الأحداث المادية وفق ذلك وضمن القوانين الرياضية المسيطرة عليه التي بوسع الإنسان اكتشافها وتسخيرها لمصالحه.

من ناحية أخرى لعل مفهوم الأنطولوجيا عند ديكارت يتجلى أكثر وضوحاً في حجته الأنطولوجية التي اقتبسها من القديس أنسلم– كما أسلفنا آنفاً – مع بعض التعديل. وقد سميت كذلك للسبب نفسه الذي ذكر عند أنسلم – وهو محاولة استخلاص وجود الله من فكرة الله نفسها – وخلاصة هذه الحجة الأنطولوجية هي:

الكائن الكامل الذي يملك جميع الكمالات.

ولكن الوجود أحد الكمالات.

إذن، فمن التناقض أن لا يكون الكائن الكامل موجوداً.

---

[21] الجبوري، عماد الدين، الله والوجود والإنسان، القاهرة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1986، ص 359.

[22] Thomson. G. *An Introduction to Modern Philosophy*, Wadsworth . Publishing Company, Belmont, California, 1993, P.37.

فهذه الحجة تبدأ إذن من تعريف الله بأنه "الكائن الكامل"، بالمعنى الأنطولوجي، لا بالمعنى الأخلاقي للفظ الكمال، أي بمعنى أنه الكائن الحقيقي إطلاقاً الحائز في ذاته على كمال الوجود، ومن كمال الله يستخلص الدليل، بالتحليل، الوجود الضروري الواجب، ويستخلص الوجود بالتحليل بمعنى أنه يجده متضمناً منطوياً فيه، وبعبارة أخرى يبين الدليل"أن الله هو الكائن الأوحد الذي ماهيته متضمنة لوجوده، وفرض عدمه محال ".[23]

بمعنى آخر، تماماً مثلما أن تساوي زوايا أضلاع المثلث القائمتين تكون داخله في التمام بفكرة المثلث، فإن الوجود يكون داخلاً بالتمام في فكرة الموجود الكامل، وهذا يعني وفق المفهوم الديكارتي بأن فكرة الله هي الفكرة الوحيدة فقط التي نسلم بها على ثقة تامة من وجود مقابل لها يقع خارج الذهن طالما كان الوجود العقلي جزءاً متمماً لمحتوى هذه الفكرة التي تقودنا بالتالي إلى وجود الله أو ما يشير إليه ديكارت بالموجود الكامل. يقول ديكارت: "أنا لست قادراً أن أتصور الله بدون وجود، حيث يتبع الوجود الذي يكون متلازماً منه، ومن هنا هو الذي يوجد حقيقته .....بالضرورة وجود الله وقراري إلى الاعتقاد في هذه الطريقة لأنها ليست بداخل قوتي على الاعتقاد نحو الله بدون وجود "[24]. بل متضمناً فيه طالما كان الوجود يكون كمالاً وعلى ذلك فإن فكرة الله تكون أساساً من مبادئ العقل التي يدركها وهي تقع خارجاً عنه.

2. الأنطولوجيا عند كانط:

مع كانط ستتم ثورة لا مثيل لها في مجال الفلسفة إذ افترض منذ البداية أن فشل الميتافيزيقا يعود في الحقيقة إلى كوننا لم نبحث في الأساس الذي يقوم عليه العلم. من هنا ارتأى أنه ينبغي أن نؤجل الخوض في قضايا الميتافيزيقا إلى أن نبت في إمكان أو لا إمكان قيام الميتافيزيقا. وهي محاولة منه لتحديد ماهية الميتافيزيقا. فانتهى بحثه إلى أن الميتافيزيقا هي العلم العقلي الخالص الذي يدرس الموجود، سواء في كليته أو في شرط إمكان أنطولوجيا.

يقول كانط "الأنطولوجيا هي العلم الذي يهتم بدراسة الصفات والخاصيات العامة للأشياء كافة ....." إذن، يمكننا أن ندرك بسهولة أن هذا العلم لن يتضمن شيئاً إلا المفاهيم الأساسية والقضايا الأساسية لمعرفتنا القبلية بشكل عام، وبما أن هذا العلم، – الأنطولوجيا – سوف يهتم بخاصيات وميزات الأشياء كلها، فبالتالي، سوف لن يكون لهذا العلم من موضوع إلا الشيء بشكل عام، بمعنى آخر، أي موضوع من مواضيع الفكر، وبالتالي ليس موضوعاً محدداً ..... وهكذا، لاشيء يبقى بالنسبة لي إلا المعرفة التي أنا أهتم بها ..... إن الفلسفة هي تماماً مثل الرياضيات والفيزياء، يمكن أن تقسم إلى قسمين هما: فلسفة محضة، وفلسفة تطبيقية. إن الميتافيزيقا هي نظام الفلسفة المحضة ..... إنها ضرورية. وأساسها أو أرضيتها هي العقل، والتي يمكن أن تبرر من قبل المفاهيم التجريبية. فعلى سبيل المثال: إن مفاهيم مثل مفهوم الله ومفهوم خلود النفس، هما مفهومان محفزان للتساؤل وعلى هذا الأساس ذهب العقل إلى ما وراء حقل التجربة. إن السؤال الرئيسي هو: كيف تكون المعرفة القبلية ممكنة؟ إن الرياضيات المحضة هي علم يتضمن مفاهيم قبلية فقط، دون أن تحتاج إلى مساندة مفاهيمها التجريبية. وبالتالي،فإن هذه المفاهيم القبلية هي المعرفة القبلية الفعلية، هذا يعني، أن العلم الذي يجب أن يجيب عن هذا السؤال يدعى علم نقد العقل المحض. إن الفلسفة المتعالية– هي نظام معارفنا القبلية كلها وتدعى عرفياً بالأنطولوجيا"[25].

---

[23] ديكارت، التأملات الميتافيزيقية، التأمل الخامس، نشرة آدم وتازي، ج9، ص2.

[24] The Philosophical Works of Descartes, translated by: Elizabeth Haldane, USA, 1973, P.170

[25] Kant, *lectures on Metaphysics* – Part V. Metaphysiks L2 (1790- 1791). Translated and Edited by: Karl Ameriks and Steve Naraagon, Cambridge University Press. 1997, P 307 .

مما تقدم، نستطيع أن نستنتج أن الأنطولوجيا بالنسبة إلى كانط، هي العلم الذي يهتم بدراسة الأشياء بعامة، ويتجرد من كل شيء خاص، ويتضمن مفاهيم المعرفة المحضة وأسسها كلها، وبهذا تكون الأنطولوجيا هي المذهب المحض الذي يدرس عناصر ومكونات المعرفة القبلية كلها، إنها الأرض الصلبة لكل حقيقة متعالية، أي إنها فلسفة تبحث في التعالي.

3. الأنطولوجيا عند هيغل:

تختلف الأنطولوجيا عند هيغل عنها عند سابقيه من الفلاسفة. فهو يقول بهوية الأنطولوجيا والمنطق ونظرية المعرفة، ويقدم نقداً عميقاً للتعارض الميتافيزيقي بينها. ولم نجد عند هيغل نسقاً من المقولات الأنطولوجية منفصلاً عن نسق آخر من المقولات المنطقية والمعرفية أو متميزاً عنه. إن هيغل قد ألغى الهوّة بين قوانين العالم الموضوعي وقوانين الفكر. لقد كانت الأنطولوجيا قبله تدرس الطبيعة النهائية للوجود بما هو كذلك، أي تدرس ماهيات أبدية مجردة، ومبادئ مطلقة لا يلحقها تبدل أو تغيير في انعزال كامل عن عملية المعرفة الإنسانية أما نظرية المعرفة فكانت تدرس القدرات المعرفية الذاتية للذهن الإنساني في استقلال عن القوانين الموضوعية، وظل المنطق يصف صوراً ذاتية للفكر مجردة من المحتوى.

تتمثل الركيزة الأساسية لأنطولوجيا هيغل في مبدأ وحدة الفكر والوجود. فهذا المبدأ هو الذي يريد إثباته في (فينومينولوجيا الروح) كمقدمة لمذهبه الأنطولوجي في (علم المنطق) الذي يضع هذا المبدأ في صورة نسق فلسفي. ونلاحظ مع هيغل أن "أنطولوجيا الوجود الإنساني لا يمكنها إلا أن تكون فلسفة في وحدة الفكر والوجود، فإنها ليست أنطولوجيا للموجودات أو الأشياء بل أنطولوجيا للإنسان، فلا يسعها إلا معاملة أرقى أشكال الوجود الإنساني وهو الفكر على أنه يكشف على نمط وجوده " [26]. يذهب هيغل إلى أن الوجود الحق هو الوجود المفكر الواعي، أي الواعي بأنه وجود مفكر وهو الوجود موضوعاً للفكر، أي المفهوم، الوجود المحتوي على ذاته، أي الذي يتخذ ذاته موضوعاً للتفكير. والوجود الحقيقي عند هيغل هو هذا "الفكر المتيقن من ذاته والذي وصل إلى مرتبة الوعي الذاتي وهو الروح المطلق الذي هو فكر ووجود في الوقت نفسه."[27] وهدف (فينومينولوجيا الروح) عند هيغل توضيح كيفية وصول الروح إلى معرفة ذاتها باعتبارها الوجود الحقيقي، فهي تمر برحلة معرفة وأنطولوجيا في الوقت نفسه، ويكون تحققها الأنطولوجي هو وصولها إلى معرفة ذاتها. فشرط وجود الذات هو وعيها بذاتها، أي إن شرط الوجود هو المعرفة، ومعرفة الذات بذاتها هو شكل من أشكال وجودها. وبالتالي نستطيع القول، إن الوجود الإنساني هو البؤرة التي يتحد فيها الفكر والوجود عند هيغل.

إن الإسهام الهيغلي من حيث نواته العقلية ماثل هنا في إبراز حقيقة باقية، حقيقة أن التعيينات الأنطولوجية للواقع، أي المقولات التي تصف الواقع باعتباره كلاً، وحركته وتطوره ليست مبادئ جاهزة نهائية بل هي معرفة متطورة بالعالم. وتلك المعرفة عملية تاريخية، ومقولاتها لا تشير فقط إلى النشاط المعرفي للذات الإنسانية بل تشير أيضاً إلى الوجود الموضوعي، فنظرية المعرفة ومقولاتها تصف موضوع المعرفة في عين الوقت فالمعرفة (والحقيقة) ليست تسجيلاً أو (استنساخاً) للموضوع، بل كشفاً عن ماهيته التي تحيط بها المفهومات وتشكلها المفهومات. وفق ذلك، فقد تناول هيغل كل مقولة من زاوية مكانها في تطور المعرفة آخذاً في الحسبان المستوى التاريخي للمعرفة. ثم نجده في كل ذلك يدرس كل مقولة من حيث مكانها بين المقولات الأخرى ومن حيث علاقاتها

[26] Hyppolite. J, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, Translated by: Samuel Cherniak and John Heckman, Northwestern University Press: Evanton, 1974, p. 591.

[27] Hegel, *The Phenomenology Of Spirit*, Trans. by: A.V. Miller, Claremdan Press, Oxford ,1977, p. 14.

بها.وعند هيغل ليست الأشكال المنطقية وظائف صورية للتفكير فحسب، بل إن "تلك الأشكال الصورية للفكر هي في ذاتها مناظرة للحقيقة، وهي في تدرج مراتبها تلخيص لتاريخ الفكر، ولتطور الوجود في آن معاً"[28].

إن الأنطولوجيا الهيغلية هي أساس النظرية التاريخية، وبالتالي فالأرضية التي تشكلها هي بمثابة أساس للتقليد الذي تنطلق منه بالفعل المسألة الفلسفية للتاريخية. من ناحية أخرى، فإن هيغل لم يكتف بتقديم أنطولوجيا الوجود الإنساني فحسب، وإنما قدم حجة أنطولوجية يثبت من خلالها وجود الله. ولعل تصور هيغل للدليل الأنطولوجي هو الأقرب للصواب – في رأينا – وذلك لأنه يرفض مع كانط استنباط الوجود من الفكر ولكنه لا يقع في خطأ توما الأكويني في تصوره للعالم بوصفه عالماً مادياً بل يجعل من التصور مشروعاً أو إمكانية أو حياة، ولذلك فإن الحجة الأنطولوجية – في رأي هيغل – هي الدليل الوحيد على وجود الله لا الحجة الكونية ولا الحجة الغائية، لأنها تبدأ من الذاتية التي تقف أمام الموضوعية في تعارض أولي، ولكن هذا التعارض هو إشارة على وحدة الفكر والوجود التي لم تتم حتى الآن. إن خطأ أنسلم– برأي هيغل– راجع إلى أنه تصور إن الإمكانية هي واقع بالفعل، وخطأ توما الأكويني– برأي هيغل– أنه تصور أن الواقع بالفعل إمكانية، فالتصور مجرد إمكانية أو ذاتية ولا يمكن أن يتحول إلى واقع ووجود دون جهد، وإلا ظل التصور في نطاق الذاتية منفصلاً عن الوجود وتكون الفكرة عدماً. إن جعل الوجود متضمناً في الفكر كما هي الحالة في الحجة الأنطولوجية مجرد افتراض سابق،"فالتصور قوة كامنة تتحول إلى وجود بالنشاط من خلال الإنسان الذي يحقق مشروعاته أو يحول مثاله إلى واقع، أي إن اتحاد الفكر بالوجود ليس افتراضاً سابقاً كما هو الحال في الحجة الأنطولوجية بل غاية ونتيجة يتم الحصول عليها في النهاية من خلال النشاط وبفضل الجهد، وبذلك يتحول التصور إلى وجود ويصير واقعاً وتصبح الحقيقة وحدة الذات والموضوع."[29] تلك هي وجهة نظر الدين– الدين المسيحي في نظر هيغل– فالوحدة هي عملية تتم بالنشاط، والله لا يثبت وجوده بالبرهان بل يوجد بالفعل بتحقيق كلامه إلى نظام مثالي للعالم، أي إن الوجود هو عملية تحول من الإمكان إلى الواقع أو من النظر إلى العمل أو من المشروع إلى التحقيق، فالجهد اجتهاد، والله تأليه.

خامساً: الأنطولوجيا المعاصرة:

1. الأنطولوجيا الصورية عند هوسرل:

ظهرت في الفلسفة المعاصرة، فكرة الأنطولوجيا الصورية على يد هوسرل، تهتم هذه الأنطولوجيا الصورية بموضوع المقولات، مثل: الموضوع، الخاصية، العلاقة، الجزء، الكل، حالة الأشياء، الوجود .....الخ، جاءت هذه الأنطولوجيا الصورية نتيجة اتحاد المنهج الأنطولوجي التقليدي الحدسي اللاصوري مع منهج المنطق الحديث الصوري والرياضي، ويمكن اعتبارهما وجهان لعملة واحدة، حيث إننا نجد أن منهج الأنطولوجيا هو دراسة حدسية للخاصيات الأساسية ولأشكال وصيغ الوجود بشكل عام، وكذلك فإن منهج المنطق الرمزي الحديث هو البناء الدقيق للأنساق البديهية والصورية، وبالتالي فإن الأنطولوجيا الصورية هي تطور بديهي صوري نسقي لمنطق أشكال الوجود كافة، إذن، فالأنطولوجيا الصورية هي العلم القبلي السابق على كل العلوم الأخرى التي درست أشكال وصيغ وأنواع الوجود من قبل .

[28] Oiserman, Th. *Dialectical Materialism and the History of Philosophy*, Progress Publishers, 1993, p. 260.

[29] Hegel, *Lecons sur la philosophie de la religion*. III.2. Lecons sur les preuves de I' existence de Dieu. De La Prevue Ontologique. .p.241-248- trans. H. Niel. Aubier, paris, 1947.

2. الأنطولوجيا عند هيدغر:

يقدم لنا هيدغر فلسفته على أنها أنطولوجيا للوجود الإنساني أو الدازين Dasein ويذهب إلى أن الفينومينولوجيا هي المنهج الذي يستخدمه في تأسيس مثل هذه الأنطولوجيا، ويعلن أن الفينومينولوجيا لديه تجد أصولها عند هوسرل، لكن يقيم عليها هيدغر تعديلات جوهرية كي تناسب المهمة التي تنفذها وهي تأسيس أنطولوجيا الدازين، إذن فإن هيدغر، يؤسس أنطولوجيا عن طريق الفينومينولوجيا. والسبب في كون الفينومينولوجيا عنده مقدمة للأنطولوجيا هو أن الأنطولوجيا التي يقصدها هي أنطولوجيا للوجود الإنساني- تماماً مثل هيغل- هذا النوع من الأنطولوجيا يجب أن تتقدمه دراسة للوعي الإنساني لأن وجود الإنسان لا يفصل عن وعيه.

يقول هيدغر في (*الوجود والزمان*): "إن الأنطولوجيا ليست ممكنة إلا باعتبارها فينومينولوجيا، وأن المنهج الفينومينولوجي يقود المعرفة الترانستدنتالية."[30] لقد أحدث هيدغر بهذا القول تحولاً هيغلياً واضحاً للفينومينولوجيا، وذلك لأن هوسرل كان يفهمها ويستخدمها عبر فترة كبيرة من حياته على أنها أداة ابستمولوجية فقط ولا علاقة لها بالأنطولوجيا، أما عندما حاول هوسرل استخدام الفينومينولوجيا لدراسة نمط وجود الأشياء في حقيقتها لا مجرد معرفتنا عنها ومعالجة المقولات على أنها كاشفة عن ترتيب الأشياء ذاتها لا مجرد ترتيبها في أذهاننا وذلك في المنطق الصوري الترانسند نتالي. فإن الأنطولوجيا الناتجة عن محاولته هذه كانت أنطولوجيا صورية. أنطولوجيا للموجودات والأشياء لا للوجود الإنساني، لذلك فإن استخدام هيدغر للفينومينولوجيا لتأسيس أنطولوجيا الدازين يعد انقلاباً على الأنطولوجيا الصورية عند هوسرل واقتصارها على الأشياء، وعودته إلى المعنى الهيغلي للفينومينولوجيا باعتبارها دراسة لنمط الوجود الإنساني. والملاحظ أن هيدغر الذي استخدام الفينومينولوجيا كمنهج كان عليه مثل هيغل وهوسرل استخدام مقولة الوعي، ولم يكن هيدغر ليتمكن من استخدام هذه المقولة إلا إذا كان لديه تصور عن ذاتية كلية حاملة لهذا الوعي، ذاتية يمارس عليها تحليله الفينومينولوجي، وهي الدازين، الموازي للروح الهيغلي والأنا الهوسرلي.

يميز هيدغر بين وجود الأشياء ووجود الدازين ويذهب إلى أن وجود الدازين هو الوجود الحقيقي وهو الجوهر الحقيقي. يكشف هيدغر عن وحدة الفكر والوجود في الدازين عن طريق التحليل الماهوي الذي ورثه عن هوسرل والذي كان يسميه هوسرل الحدس الماهوي، ذلك التحليل الذي يجعل هيدغر ينظر إلى الدازين على أنه كيان أنطولوجي ثابت، ماهيته محدودة مسبقاً، لكونه وجوداً في العالم. فالوجود في العالم يسبق أي وضع أنطولوجي يتخذه الدازين بعد ذلك. صحيح أن هيدغر يذهب إلى أن وجود الدازين في العالم سابق على ماهيته،إلا أنه يعامل هذا الوجود في العالم باعتباره الماهية الأساسية للدازين التي تحدد باقي ماهياته. ويطلق هيدغر على وصفه لأنطولوجيا الدازين "تحليلية الدازين Analytic of Dasein"[31] وهذا ما يؤكد لنا أنها تحليل ما هوي للدازين باعتباره ماهية ثابتة محدودة سلفاً بالوجود في العالم.

يميز هيدغر بين نوعين من الوجود: الوجود في متناول اليد Being at Hand وهو وجود الشيء، والوجود في العالم وهو الوجود الإنساني. وليس وجود الأشياء وجوداً (في) العالم بل وجود (ضمن) العالم. ويحكم هيدغر على الميتافيزيقا الغربية بأنها نسيت سؤال الوجود، ويقصد الوجود الإنساني في العالم، يقول:"صحيح أنها تناولت

[30] Heidegger, *History of the Concept of Time*, Translated by: Theodore Kisiel, Indiana University press, Bloomington ,1985,p1

[31] Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, Translated by: Albert Hofstadter, Indiana University Press, Bloomington, 1988, p.16.

قضية الوجود، لكنها تناولت الوجود في متناول اليد، أي وجود الأشياء لا الوجود الإنساني. والوجود في متناول اليد هو وجود بالنسبة للدازين فقط "[32]، فالدازين وحده هو الذي يدرك أن وجود الأشياء في متناول يده هو، لأن الأشياء ذاتها لا تدرك أن وجودها في متناول اليد.

ويذهب هيدغر إلى" أن الدازين يمتلك فهماً في مستوى قبل أنطولوجي للعالم Pre-ontological، أي قبل فهمه الأنطولوجي الذي يقسم الوجود إلى مقولات "[33] ويمثل هذا الفهم في التوجه الأداتي نحو العالم. فالإنسان وجود مستخدم للأداة، وهو ليس كذلك إلا لأن لديه توجهاً أداتياً نحو العالم سابق على استخدامه للأداة، وليس الأداة إلا بفضل التوجه الأداتي للدازين.

وهذا التوجه الأداتي هو محدد أنطولوجي أساسي لوجود الدازين. ولأنه كذلك فإن الدازين يفهم أي وجود على أنه وجود في متناول، أي على أنه ما هو مدرك حسياً، يفهم الوجود على أنه وجود الأشياء وبالتالي ينسى نمط وجود نفسه. وتترتب على هذا التحليل نتيجة مهمة لم يعها هيدغر وهي أن الدازين نفسه هو الذي ينسى نمط وجوده نتيجة لتوجهه الأداتي الأساسي الذي يجعله يفهم كل وجود على أنه وجود الأشياء. ليست الميتافيزيقا الغربية وحدها إذن هي التي نسيت سؤال وجود الدازين واقتصرت على وجود الأشياء، لأن الدازين نفسه يقوم بذلك أيضاً. نسيان الوجود هو أيضاً محدد أساسي للدازين وحتمي لأن توجهه الأداتي هو الذي يجعله ينسى نمط وجوده. ولأن هيدغر ينظر إلى الوجود في العالم على أنه المحدد الأساسي والشرط الأنطولوجي للدازين فإن التوجه الأداتي أصبح هو التوجه الأساسي والأول للدازين.

تعتبر أنطولوجيا هيدغر، أنطولوجيا التناهي، لأنها تبحث في الوجود الإنساني من منطلق أنه وجود متناه. وهذا هو المعنى الحقيقي للزمان عنده، "فزمانية الوجود الإنساني تعني تناهي هذا الوجود"[34] والحقيقة أنه بذلك كان متأثراً بلاهوت العصور الوسطى الذي كان يقسم الوجود إلى عالم إنساني مخلوق خاضع للزمان، وعالم إلهي متعال على الزمان وغير خاضع له. وكانت الكنيسة دائماً ما تنظر إلى سلطتها على أنها سلطة إلهية غير زمانية أما سلطة الدولة والقوانين الوضعية فهي(سلطة زمانية). وبناء على ذلك نستطيع فهم عبارة هيدغر التي يقول فيها إنه لا هوتي مسيحي، ويجب أن نفهم هذا الاعتراف حرفياً ولا نؤوله، فأنطولوجيا هيدغر تعتمد بالفعل على المعنى اللاهوتي المسيحي عن الزمان باعتباره مجال التناهي. ولأن أنطولوجيا هيدغر هي أنطولوجيا الوجود المتناهي فقد احتل موضوع الموت مكانة مركزية في فلسفته، بل إنه قد وصف نمط الوجود الإنساني كله بأنه وجود تجاه الموت. ونشعر في حديثه عن الموت أنه يتخذ المعنى الديني عن الموت أو الفناء Finitude.

وعندما أصدر هيدغر كتابه (الوجود والزمان) نظر الكثيرون إليه على أنه فيلسوف وجودي، وتم إلحاقه بزمرة الفلاسفة الوجوديين، لكنه لم يوافق على ذلك وأصر على أنه لا هوتي مسيحي، أي أصر على الدلالات الدينية لمفاهيمه عن الزمان والموت والتناهي. وكي يبعد هيدغر عن فلسفته شبهة الانتماء إلى التيار الوجودي نشر بعد ثلاث سنوات من (*الوجود والزمان*) (1926) كتاباً آخر بعنوان (*كانط ومشكلة الميتافيزيقا*) (1929)، فهو يعلن في مقدمته للطبعة الرابعة أن "الهدف الأساسي من نشره لهذا الكتاب تصحيح سوء الفهم الذي علق بسؤال الوجود في

[32] Heidegger, *Being and Time*, Translated by: Joan Stemberg, Haper and Row, New York, 1972 ,p.79.

[33] Heidegger, *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*. Translated by: Parvis Emed and Kenneth Maly, Indiana Press, Bloomington, 1997, p.17.

[34] Heidegger, *Time and Being*, Op.ct. p.29 .

(*الوجود والزمان*)."[35] ويقصد هيدغر بسوء الفهم هذا التفسير الوجودي لفلسفته والذي يرفضه بشده وما نلاحظه في هذا الكتاب أنه شرح لمفهوم هيدغر عن التناهي وأنطولوجيا التناهي عن طريق تأويل فينومينولوجي لـــــ(*نقد العقل المحض*) لكانط، إذ ينظر هيدغر إلى كتاب كانط على أنه أول محاولة لتأسيس ميتافيزيقا للمعرفة على أساس تناهي الوجود البشري في مقابل الميتافيزيقات القديمة.

يهدف هيدغر من تأويله لـــــ(*نقد العقل المحض*) إلى توضيح أن الكتاب تكمن وراءه أنطولوجيا حول تناهي الوجود الإنساني، وذلك لأن كانط يبدأ كتابه بأسئلة ثلاثة: ماذا يمكنني أن أعرف ؟ وماذا عليّ أن أعمل، وما الذي يمكن أن آمل فيه ؟ ويقوم كل سؤال من هذه الأسئلة من وجهة نظر هيدغر على افتراض أن الوجود الإنساني متناه ويقصد هيدغر من ذلك القول بأنها أسئلة تفترض كون الإنسان وحيداً، ملقى هناك دون دعم أو سند إلهي، وبالتالي فيجب عليه أن يفكر بنفسه ولنفسه، فكون الإنسان وحيداً في العالم يحتم عليه التساؤل حول إمكان معرفته وحدودها وقدرته على الفعل وما يمكن أن يأمله، بعيداً عن أية مرجعية إلهية. ولذلك يطرح سؤلاً رابعاً: ما الإنسان ؟ وهو سؤال منطقي يتفق في نظر هيدغر مع النظرة إلى الوجود البشري على أنه متناه. يعبر هذا السؤال عن أن الموجود الإنساني في نفسه هو الذي يسأل عن وجوده وهو الذي يعثر بنفسه على الإجابة دون مساعدة من أحد ودون مرجعية أخرى غير ذاته. والدليل الذي يقدمه هيدغر على أن فلسفة كانط مؤسسة على أنطولوجيا للتناهي هو نظرية كانط في الحدس الحسي، إذ يذهب كانط إلى أن المعرفة الإنسانية ليست ممكنة دون الحدس الحسي، وليس متاحاً للإنسان أن يتلقى موضوعات معرفته إلا في صورة حدوس حسية، أما الحدس العقلي فغير ممكن، أن تكون معرفة مشروعة دون الاعتماد على مادة الإدراك الحسي، فلأن المعرفة الإنسانية متناهية فهي تحدس الموضوع باعتباره قائماً أمامها أو معطى للإدراك الحسي، وعلى أنه ظاهر أو تمثل، أما الموضوع في ذاته بعيداً عن ظاهره وعن النمط الذي يعطي به الحدس الحسي فغير ممكن. الإنسان يعرف الظاهر ولا يعرف الأشياء في ذاتها لأنه وجود متناه.

ومما تقدم، فإن هيدغر يرى في فلسفة كانط أنها فلسفة في المعرفة الإنسانية باعتبارها متناهية ومحدودة، وعلى هذا الأساس ينظر هيدغر على أنها ترسي أساساً لأنطولوجيا التناهي. نستطيع مما سبق التوصل إلى نتيجة عامة حول أنطولوجيا الدازين عند هيدغر فهي سكونية وتدور في فلك ميتافيزيقا الماهيات، لأنه يحاول تحديد جميع معالم هذه الأنطولوجيا مرة واحدة وإلى الأبد، تماماً مثلما يحاول كانط تحديد نطاق المعرفة الإنسانية قبلياً ومرة واحدة وإلى الأبد، لأنه مثل كانط ينظر إلى الوجود الإنساني على أنه متناه، وهذه النظرة هي التي تجعله يقيم أنطولوجيا سكونية ماهوية حول الوجود الإنساني.

3.الأنطولوجيا الفنومنولوجية عند سارتر:

ولا شك أن الفلسفة الوجودية المعاصرة قد أضافت الكثير من المعاني الجديدة عن كلمة الموجود،نجد سارتر يهتم أيضاً بالموجود وخاصة الإنسان في أحواله ومواقفه العينية. وبذلك أصبحت الأنطولوجيا عنده أقرب إلى التحليل والوصف منها إلى البناء والتركيب على هيئة مذهب مغلق. ولا شك أن هذا يرجع إلى المنهج الفنومنولوجي الذي ما كان في مقدور سارتر من أن يمنع نفسه من التأثر به.

[35] Heidegger, *Kant and The Problem of Metaphysics*, Translated: by Richard Taft, Indiana University Press, Bloomington, 1990, p. xv.

فالأنطولوجيا عند سارتر هي الوصف الفنومنولوجي الذي يقسم الوجود إلى "الوجود في ذاته" و"الوجود لأجل ذاته". أما الأول فهو يشير إلى الموجودات المادية الصماء المغلقة على نفسها، والتي لا تتطور وتظل هي باستمرار، أما الآخر فهو الوجود البشري – وجود الإنسان الفرد Existence الذي يظهر في الوجود، أو ينبثق بأن "يفصل نفسه" عما هو في ذاته، ومن ثم يكون حرًا في اختيار ماهيته؛ لأن وجوده هو حريته؛ ولهذا كان الوجود في حالة الإنسان أسبق من الماهية التي يصنعها بأفعاله الحرة على عكس الوجود في ذاته التي تتفق فيه الماهية مع الوجود. فابتداء من الصفحات الأولى من كتابه "الوجود والعدم" يحدد المقصود من مصطلح أنطولوجيا، بقوله: " إن الأنطولوجيا ستكون وصفاً لظاهرة الوجود كما يظهر نفسه، أي بدون توسط"[36]. ثم يلاحظ بعد ذلك " أن الأنطولوجيا بهذا المعنى تبدو لنا قابلة لأن تحدد بوصفها شرحاً أو وصفاً لبناءات وجود الموجود، مأخوذة بوصفها كلية"[37]. هذا يعني، أن الوجود ــ في نظره ــ هو مجموع الظواهر، فليس ثمة موجود وراءها يختلف عنها. بعبارة أخرى، إن الوجود هو كلية تجلياته ومجموعها. ومن ثم فبالنسبة إلى الأنطولوجيا، تكون مناطق الوجود الوحيدة التي يمكن توضيحها وتحليلها، هي مناطق:" ما هو في ذاته" و"ما هو لذاته".

يخصص سارتر معظم كتابه "الوجود والعدم" لتحليل بناء هذا الــ "ما هو لذاته" تحليلاً أنطولوجياً فنومنولوجياً، ويبدأ بالسؤال عن العلاقة التي تقوم بين الــ "ما هو لذاته" والــ " ما هو في ذاته". وواضح أن سارتر يتابع هيدغر في فهمه للذاتية والموضوعية، فهو لا ينظر إليهما على أنهما شيئان منفصلان، يجب أن تقوم بينهما علاقة ما، وإنما يعد كلاً منهما متعلقاً مع الآخر أي لا يقوم إلا مع الآخر، لذلك، فالسؤال عند سارتر هو البناء الكامل والعيني لهذه المعية، معية الذاتية والموضوعية، يقول: " إن العيني لا يمكن أن يكون إلا الكلية التركيبية، حيث الوعي والظاهرة ــ ما هو في ذاته ــ على السواء يؤلفان لحظتين (في هذه الكلي)، والعيني هو الإنسان في العالم. ومهمة الأنطولوجيا الفنومنولوجية عند سارتر هي تحليل هذا البناء ووصفه. لكن كيف يحقق ذلك؟ يلجأ سارتر إلى ما يسميه بالمواقف الإنسانية النموذجية، فيوضحها ويحللها حتى يستخلص منها خصائص بناء الموجود الإنساني. وأول هذه المواقف، هو موقف التساؤل، أي موقف الإنسان عندما يتأمل في نفسه وضعه الإنساني في أية لحظة معينة. والتساؤل ينطوي على سلب ضمني ذي فروع ثلاثة: 1. عدم المعرفة، 2. والإمكانية الدائمة على الإجابة السالبة أو النافية، 3. والحد الذي تقف عنده الإجابة المثبتة وتعبر عنه على النحو التالي: (إنه كذا وليس كذا....)، وعلى هذا النحو، فالموقف التساؤلي يظهر الحقيقة الآتية، وهي أن السلب يحيط بالإنسان ويكمن في داخله. يقول: "إن الإمكانية الدائمة للاوجود التي تقوم خارجنا وداخلنا، هي التي تشترط وتحدد أسئلتنا عن الوجود". بيد أن السلب الذي يتضمنه الموقف التساؤلي ما هو إلا نموذج أو مثل الحقيقة الأساسية التي مؤداها أن السلب محيط بالإنسان وكامن في وجوده وفي جميع مواقفه، ذلك أن الشرط الضروري الذي يجعل في مقدورنا أن نقول: "لا" هو أن " اللاوجود" حاضر دائماً، في داخلنا ومن خارجنا، أنه العدم الذي يكمن في الوجود. ويذهب سارتر إلى أن السلب إنما ينشأ بالموجود الإنساني ويصحبه دائماً، ويتجلى في سلسلة من الانتفاءات أو الإعدامات التي بواسطتها يجرب الموجود الإنساني ويفهم، ويؤثر في نفسه وفي العالم. ومجموع هذه الانتفاءات أو الإعدامات يؤلف وجود الذات، فالإنسان يوجد من حيث هو حال دائم من الانفصال عما هو موجود. أي إنه ينتزع نفسه دائماً مما هو موجود، إنه يتجاوز نفسه كما أنه يتجاوز أيضاً موضوعاته نحو إمكانياتها. إنه ليتجاوز وضعه دائماً ويسعى نحو

[36] Sarter, L'Eter et le Neant, Galimard, 5 edition, 1946, p.14.
[37] Ibid, pp.385-359.

حقيقته الكاملة. وعلى هذا فالإنسان لا يوجد على النحو الذي يوجد عليه الشيء في ذاته، إنما يخلق نفسه وعالمه في أية لحظة وفي إي موقف. إذ يرى سارتر أن الإنسان ليس شيئاً آخر سوى خلق ذاتي، أي إن لإنسان هو ذلك الذي يخلق نفسه بنفسه، لأن وجوده يتوحد مع فاعليته (أعماله) أو بالأحرى مع أفعاله الحرة. يقول: " إن الإنسان هو ما يفعل، والعكس بالعكس، أي إن كل شيء موجود هو مشروع إنساني، فالإنسان ينغمس في حياته، يرسم شكلها، وليس ثمت شيء خارج عن هذا الشكل....إن الإنسان ليس شيئاً آخر سوى سلسلة من المشاريع، إنه المجموع الكلي والمنظم للعلاقات التي تؤلف هذه المشاريع، والوجود الفعلي الإنساني هو مشروع محقق، رسمه الإنسان نفسه ونفذه بحرية تامة" هذا يعني، أن وجود الإنسان الفعلي الخارجي ليس شيئاً آخر سوى مشروعه الأساسي. الوضع الفعلي للإنسان لا ينطبق أو لا يتطابق أبداً سوى مع إمكانياته، ذلك أن وجوده يظل دائماً وجوداً في حاجة إلى وجوداً ناقصاً. إن الوجود الإنساني ليخفق بالضرورة في الاتحاد مع ذاته. هذا يعني أن المشروع الذي يهدف إلى جعل "ما هو لذاته" "ما هو في ذاته" والعكس بالعكس، مشروع مقضي عليه بالإخفاق. وهذا الإخفاق الأنطولوجي يشكل وجود الإنسان بأكمله، يقول: " إن الحقيقة الإنسانية تعاني في وجودها... لأنها في الواقع لا تستطيع أن تحصل على " الوجود في ذاته" دون أن تفقد الوجود لذاته، وعلى هذا، فهي في جوهرها وعي شقي"[38].

و بذلك وصل التحليل الأنطولوجي عند سارتر إلى النقطة المركزية في فلسفته ألا وهي تعيين الموجود الإنساني بوصفه إخفاقاً، فكل العلاقات الإنسانية الأساسية، المشروع الإنساني بأسره واقع تحت أسر هذا الإخفاق. لكن، بما أن هذا الإخفاق هو الخاصية الأنطولوجية للموجود الإنساني، فإنه هو أيضاً الأساس والشرط الضروريين للحرية الإنسانية، فالحرية لا تكون إلا بقدر ما تجعل الإنسان ملتزماً في داخل وضعه الممكن، الذي يمنعه بدوره من أن يصير مؤسس وجوده لذاته. بذلك تتم وتقفل دائرة التعيينات الأنطولوجية أنها تشمل: الوجود والعدم، الحرية والإخفاق، الاختيار المسؤول والتعين الممكن، والتطابق بين الأضداد، لا يتم خلال عملية ديالكتيكية، وإنما من خلال تحقق هذه الأضداد، لا يتم بوصفها خصائص انطولوجية.

الخاتمة:

مما تقدم، نستطيع أن نستنتج الأتي:

لقد اتسمت الأنطولوجيا في الفترة اليونانية بالعمومية، حيث كان الوجود سواء عند برامنيدس أو أفلاطون أو أرسطو الجنس العام بالنسبة إلى الموجود، أي إنها تشير إلى العمومية وإلى العام في الوقت نفسه. بيد أن الحديث عن العمومية وما هو عام تلاشى شيئاً فشيئاً، وأصبح الموجود هو كل ما هنالك. وقد جاءت الخطوة الأولى على يد فلاسفة العصور الوسطى الذين اتخذوا من الكتب المقدسة نقطة انطلاقهم، فدعموا أسس الذاتية، وأكملوا التمركز حول الموجود، وقاموا بتحويل الأنطولوجيا إلى لاهوت. ومع ديكارت في العصر الحديث، خطت الفلسفة للمرة الأولى إلى الأرض الثابتة حين أمكنها أن تصبح في بيتها. إذ قام بتحويل التركيز على الذات الإلهية إلى الذات الإنسانية. كما تحول السؤال الأنطولوجي عن الأصالة ما الوجود، ليصبح مع بداية العصر الحديث سؤالاً عن الإنسان نفسه، أي إن السؤال ما الوجود؟ تحول إلى السؤال عن الحقائق المطلقة الخالدة، وعن الأساس المطلق الذي لا يتزعزع للحقيقة. ومع هيغل، تكتمل الأنطولوجيا الحديثة، أي اكتمال المعرفة المطلقة بوصفها معرفة مطلقة للروح والإرادة. ولما كان الشكل المعاصر للأنطولوجيا هو الوجود من حيث واقعيته أي من حيث موضوعيته،

[38]Ibid, p. 47.

فأصبح بالإمكان أن تبقى الأنطولوجيا المعاصرة بحثاً في الوجود، ولكنها البحث في الوجود الإنساني من منطلق أنه وجود متناه، كما رأينا عند هيدغر.

والآن نطرح السؤال التالي: هل ما زالت الأنطولوجيا ممكنة؟

نجيب بنعم، لأن الأنطولوجيا كانت منذ قديم الزمان ولا تزال الآن وستظل إلى الأبد موضوعاً للتساؤل والبحث. أي إن الجدل حولها لن ينتهي طالما كان هناك إنسان يتساءل: ما الوجود بما هو موجود؟ وعلى هذا، فليس ثمة اعتراضات نهائية حقيقية يمكن أن تثار ضد الأنطولوجيا بالمعنى الواسع، ولا نريد بقولنا هذا أن ننكر أن مشاكل الأنطولوجيا، هي من بين تلك المشاكل التي لا تخضع لحلول نهائية ومحددة، فالأسئلة الأنطولوجية تتحدى حدود الفكر وحدود اللغة. وسيكون للأنطولوجيا دائماً طابع إشكالي، أي يستثير دوماً الشك والتساؤل.

المراجع:

1. ابن رشد، *تفسير ما بعد الطبيعة* ،22P1004، تحقيق موريس بويج ،دار المشرق، بيروت 1943. 296
2. أبو ريان، محمد علي*تاريخ الفكر الفلسفي عند اليونان*،ج، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1990. 76
3. أفلاطون، محاورة البارمنيدس، ت: بربارة، دمشق، وزارة الثقافة، تحقيق أوغست دييس، 1969. 215
4. بدوي ،عبد الرحمن، *ربيع الفكر اليوناني*، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ،1943، 162.
5. الجبوري، عماد الدين، الله والوجود والإنسان، القاهرة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1986. 359
6. ديكارت، التأملات الميتافيزيقية، التأمل الخامس، نشرة آدم وتازي، ج9،بدون تاريخ. 2
7. لالاند. أندرية، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثاني، منشورات عويدات، بيروت، 911
8. النشار. مصطفى، فكرة الإلوهية عند أفلاطون، القاهرة ط2، دار النشر والترجمة،1984.
9. هنترميد، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ت : فؤاد زكريا، دار النهضة للطبع والنشر، القاهرة،1969. 431
10. BURKHARDT .H. SMITH ,B ,*Handbook of Metaphysics and Ontology*, Philosophia verlag, GMBH - ,VOl .I , 1991, 50.
11. GILSON . E . *Being and Some Philosopher*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval studies 1952,6-9
12. HEGEL, *Lecons sur la philosophie de la religion*. III.2. Lecons sur les preuves de I' existence de Dieu. De La Prevue Ontologique. .p.241-248- trans. H. Niel. Aubier, paris, 1947,241.
13. HEGEL, *The Phenomenology Of Spirit*, Trans. by: . Miller, Claremdan Press, Oxford ,1977, 14.
14. HEGEL. G.W.F, *Lectures on The History of Philosophy*, London, Routledge and Kegan Paul ,1968, 250.
15. HEIDEGGER, *Being and Time*, Translated by: Joan Stemberg, Haper and Row, New York, 1972. 79.
16. HEIDEGGER, *History of the Concept of Time*, Translated by: Theodore Kisiel, Indiana University press, Bloomington ,1985. 1.
17. HEIDEGGER, *Kant and The Problem of Metaphysics*, Translated: by Richard Taft, Indiana University Press, Bloomington, 1990.pxv.

18. HEIDEGGER, *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*. Translated by: Parvis Emed and Kenneth Maly, Indiana Press, Bloomington, 1997, 17.
19. HIEDEGGER, *The Basic Problems of Phenomenology*, Translated by: Albert Hofstadter, Indiana University Press, Bloomington, 1988,16.
20. HYPPOLITE. J, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, Translated by: Samuel Cherniak and John Heckman, Northwestern University Press: Evanton, 1974,591
21. KANT, *Critique de la Raison Pure*, Translated by: Tremesayques et Pacaud, 1950, 430.
22. KANT, *lectures on Metaphysics* – Part V. Metaphysiks L2 (1790- 1791). Translated and Edited by: Karl Ameriks and Steve Naraagon, Cambridge University Press. 1997, 307.
23. OISERMAN, *Dialectical Materialism and the History of Philosophy*, Progress Publishers, 1993,260.
24. *Oxford English Dictionary*, 1722, 887.
25. The Philosophical Works of Descartes, translated by: Elizabeth Haldane, USA, 1973.
26. THOMSON . G . *An Introduction to Modern Philosophy*, Wadsworth . Publishing Company, Belmont, California, 1993, 37.
27. *Webster's Third New International Dictionary*, 2000, 945.