

رؤية ديكارت للإله

نقد الأسس والمرتكزات الأنطولوجية

صالح حسن زاده [**]

تتناول هذه الدراسة الجانب الميتافيزيقي في منظومة ديكارت الفلسفية، حيث تضيء على المشكلات الأساسية في رؤيته للإله. يرى الباحث أنّ الله في رؤية رينه ديكارت هو جوهر لامتناهٍ، سرمدٍ، لا يقبل التغيير، قائم بالذات، عالم مطلق، وقادر مطلق، وخالق جميع الكائنات الأخرى. ولكن المشكلة أنّ الإله عنده ليس له شأن وجودي، وإنّما شأن معرفي، وبالتالي يكون شديد البعد عن الإله الحقيقي. يذهب ديكارت إلى الاعتقاد بأنّ الله قد خلق العالم كما لو كان ماكينة عظيمة من الأجسام المتحركة، ثم ترك هذه الماكينة وشأنها لتواصل حركتها بنفسها، الأمر الذي جعله عرضة لانتقاد مخالفه. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا. هل هو إله وجودي حقيقي؟ وهل يؤمن به ديكارت إيماناً دينياً، أم هو بالنسبة له مجرد ضامن للمعرفة اليقينية وتفسير العالم المنشود لديكارت بواسطة المنهج الميكانيكي والهندسي؟

«المحرر»

لا شك أنّ الفلسفة والألاهوت المسيحي هي من مصادر ومناشئ رؤية ديكارت حول الله، كما كانت رؤية الألاهوت المسيحي في العصور الوسطى بشأن الله مأخوذة بدورها من منشأين، هما: الكتاب المقدس، والفلسفة اليونانية، حيث يتجلى شرح التفكير الفلسفي في الألاهوت المسيحي من خلال توظيف مصطلحات الفلسفة اليونانية - ولا سيما فلسفتي أفلاطون وأرسطو - في آثار الألاهوتيين البارزين (أوغسطين وتوما الأكويني)، بشكل واضح. كما تركت فلسفة هذين المفكرين - بدورها - تأثيرها في آراء ديكارت وتصوّره عن الله أيضاً^[1]. لقد سمحت يقينية الرياضيات في مجموعة التحويلات العلمية، لديكارت بتحقيق وبحث كلّ ما يرد على ذهنه بواسطة المنهج العلمي/الرياضي الخاص^[2]، وهذا منهج واضح في جميع أبحاثه، بما في ذلك طريقة استدلاله على وجود الله وإثبات الأمور الأخرى.

*- أستاذ مساعد في مجموعة المعارف الإسلامية في جامعة العلامة الطباطبائي - إيران.

- تعريب: حسن علي مطر.

[2]- انظر: حسن زاده، صالح، سير و تطور مفهوم خدا از ديكارت تا نيچه (مسار و تطور مفهوم الإله من ديكارت إلى نيته)، ص ٣٤، نشر علم، طهران، ١٣٨٧ هـ ش. (مصدر فارسي).

[3]- See: Osler, Margaret, 1994, Divine Will and the Mechanical Philosophy, Cambridge University Press. p. 118 - 136.

ومن ناحية أخرى، سبق لرينية ديكارت أن قرأ الفلسفة الرسمية المدرسية - لا سيما بما يتطابق مع اللاهوت العقلي لتوما - في مدرسة «اليسوعيين». وقد كان ديكارت يرى صحة بعض كلمات كبار الحكمة المدرسية - وإن بلحاظ المضمون والمحتوى في الحد الأدنى - ولم يكن يتردد في تكرارها عند الحاجة وفي المواضع المناسبة، كما أنه - بطبيعة الحال - لم يكن يعتبر هذا التكرار بمعنى الاقتباس؛ ومن ذلك أن طريقه من أجل الوصول إلى اليقين - على سبيل المثال - إذا لم يكن مقتبساً من طريقة أوغسطين، فإنه شديد الشبه بها، وحيث كان المنهج الرياضي والهندسي لرينية ديكارت منهجاً متطابقاً مع البراهين العقلية، فقد كان نظام فلسفته نظاماً عقلياً بشكل كامل. ومن ناحية أخرى فقد كان ديكارت يعتبر نفسه مسيحياً مؤمناً وملتزمًا بالأصول والعقائد المسيحية؛ ومن هنا كانت عقائد الدين المسيحي تهيمن على نظامه الفلسفي واللاهوتي، ونتيجة لذلك فإن ديكارت من خلال انتهاجه لطريقة الإيمان المعتدل، كان يفصل الأمور الدينية عن الأمور التي تقبل الإثبات العقلي^[١].

إنه يصور الله - بزعمه - على نحو واضح ومميز؛ ولكنه يرى أن براهين الله يجب بيانها وترتيبها بشكل واضح، إذ يقول: «ليس في الفلسفة ما هو أنفع من مناقشة أفضل هذه الأدلة والبراهين لمرّة واحدة وإلى الأبد، وأن نعمل على بيانها بأسلوب واضح ودقيق، بحيث تكون منذ الآن وصاعداً واضحة بالنسبة إلى الجميع، فلا يعود أحد يشكك في صحتها»^[٢]. فالله في رؤية رينية ديكارت جوهر، لامتناه، سرمدى، لا يقبل التغيير، قائم بالذات، عالم مطلق، وقادر مطلق، وخالق جميع الكائنات الأخرى^[٣]. وقد ذكر صفات الله في كتابه «أصول الفلسفة» على النحو الآتي:

«من خلال التدبّر بشأن التصوّر المودع في فطرتنا عن الله؛ ندرك أن الله سرمدى، عليم، قدير، مصدر كل خير، وخالق كل شيء، وهو باختصار واجد في ذاته لكل ما يمكن لنا أن نجد فيه كمالاً لا متناهياً، ولا يتطرق النقص إلى ذاته أبداً»^[٤].

إنّ لله في المنظومة المعرفية لديكارت دوراً أساسياً ورئيساً؛ وذلك لأنّ المعرفة اليقينية من وجهة نظر ديكارت، معرفة تتصف بصفة «الوضوح» و«التمايز»، وهاتان الصفتان إنّما تتحققان من خلال معرفة الله^[٥]. وقد تحدّث ديكارت في نهاية الأصل الثالث عشر من القسم الأول من «أصول

[١]- انظر: ديكارت، رينية، فلسفة ديكارت (فلسفة ديكارت)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: منوتشهر صانعي دره بندي، الأصل ٢٥، انتشارات بين المللي الهدى، طهران، ١٣٧٦ هـ.ش.

[٢]- المصدر أعلاه، ص ١٥.

[٣]- انظر: المصدر أعلاه، ص ٦٣.

[٤]- المصدر أعلاه، ص ٢٤١.

[٥]- انظر: ديكارت، رينية، تأملات در فلسفه اولی (تأملات في الفلسفة الأولى)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد أحمددي، ص ٥٣، نشر

سمت، طهران، ١٣٨١ هـ.ش.

الفلسفة» - ضمن الإشارة إلى هذه المسألة - قائلاً: «لن يصل تفكيرنا إلى أي معرفة يقينية، قبل الوصول إلى معرفة خالقنا»^[١].

وعلى هذا الأساس فإن رينيه ديكرت في سياق الحصول على اليقين العلمي بشأن إثبات وجود الله، يلجأ إلى أدلة فلسفية على طريقته الخاصة، ولا يعتمد على الأدلة الكلامية، على نحو ما يعتقد المسيحيون، ومن هنا يمكن لنا أن ندرك أن الله في فلسفة ديكرت ليس له شأن وجودي، وإنما يقتصر شأنه على الشأن المعرفي فقط. ويرى بعض الباحثين أن ماهية الإله الديكرتي بشكل رئيس قد تمّ تحديدها وتعيينها بما ينسجم مع وظيفته ومهمته الفلسفية (خلق وإبقاء العالم الميكانيكي العلمي) على نحو ما يتصوره ديكرت نفسه^[٢].

سوف نثبت في هذه المقالة أن رينيه ديكرت وإن لم يكن منكرًا لله، ولكنه مع ذلك فيلسوف إنسوي، حيث يعمد إلى تعريف الله في ضوء الذهنية البشرية، ومن هنا كان ينطلق - في الاتجاه الاستدلالي لإثبات الذات اللامتناهية - من النفسانية الفردية المتناهية، كما لم يتمكن رينيه ديكرت - بسبب استناده إلى الكلام واللاهوت الطبيعي والعقلاني - من بيان ذات الله وصفاته بشكل صحيح، وبالتالي فإن الإله الذي توصل إليه ديكرت يختلف عن الإله الحقيقي والعيني إلى حد كبير؛ فقد تنزّل هذا الإله عن مقامه المتعالي، وقد تمّ تصويره لمجرد ضمان صحة نظريات ديكرت بشأن العالم لا أكثر، ومن هنا فقد استدعى هذا التوجّه ردود فعل قوية.

الله في فلسفة ديكرت

إن من بين هذه المفاهيم الواضحة والتمميّة في فكر ديكرت؛ تصوّر مفهوم الإله الذي هو أمر فطري، إن وجود الله يثبت من طريق الإدراك الواضح لتصور الله^[٣]. والله من وجهة نظر ديكرت إنما يُعرف ويتمّ فهمه من خلال مشاركة الذهن البشري ونشاطه في حقل المفاهيم؛ إذ يقول: «إن وجود الله يثبت من طريق تصوّر أكمل كائن يجده الإنسان في تفكيره»^[٤].

[١]- انظر: ديكرت، رينيه، فلسفه ديكرت (فلسفة ديكرت)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: منوشهر صانعي دره بندي، الأصل ٢٣٥، ١٣٧٦ هـ ش.

[2]- See: Osler, Margaret, 1994, Divine Will and the Mechanical Philosophy, Cambridge University Press. p. 146;

جلسون، أتين، خدا و فلسفه (الله والفلسفة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: شهرام بازوكي، ص ٨٩، انتشارات حقيقت، طهران، ١٣٧٤ هـ ش

[٣]- انظر: ديكرت، رينيه، تأملات در فلسفه أولى (تأملات في الفلسفة الأولى)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد أحمددي، ص ٦٥، ١٣٨١ هـ ش.

[٤]- المصدر أعلاه، ص ٦٥.

يعمد ديكارت إلى بيان الله من أجل الحصول على العلم اليقينيّ ونبذ المعرفة الاحتماليّة؛ بمعنى أنّه يبدأ من التفكير ليصل إلى الموجود. إنه ينطلق أولاً من بحث مفهوم الله، وبعد أن يدرك أنّ هذا المفهوم واضح ومتمايز ولامتناه، يحكم عندها بأنّ هذا المفهوم يجب أن يكون موجوداً في الخارج^[١]، ومن هنا فإنّ الإدراك الذهنيّ لله يكون متقدماً بشكل ذاتيّ على التصديق بوجوده؛ ومن ناحية أخرى، فإنّ ديكارت يرى أنّ الله جوهر كامل ومحض، كما أنّه لا امتناه ويتّصف بجميع الكمالات الممكنة^[٢].

يقول ديكارت في التأمّل الثالث: لطرد الشكّ بشكل كامل، يجب أن أعمل في الأمور اليقينيّة على التحقيق بمجرد أن تتوفر الفرصة إلى ذلك وأقول: هل هناك من إله حقّاً، وإذا كان موجوداً أحقّق ثانية وأتساءل: هل يمكن لهذا الإله الموجود أن يكون مخادعاً؛ إذ ما لم يتّضح هذان الأمران، لا أظنّ أنّه سيكون بمقدوري الوصول إلى اليقين أبداً^[٣]. كما أشار ديكارت في نهاية الفصل الثالث عشر من القسم الأول من «أصول الفلسفة» إلى هذه المسألة، وقال: إنّ عقولنا لا تستطيع الحصول على أيّ معرفة قبل الوصول إلى خالقها^[٤].

يطلق ديكارت مصطلح «الجوهر» على الله^[٥]، ويقول في تفسير هذا المدعى: لا شكّ في أنّ المفاهيم التي تحكي عن الجوهر، هي شيء أكبر؛ وبعبارة أخرى: تحتوي على المزيد من الواقعيّة الذهنيّة؛ أي أنّها بواسطة الحكاية تشتمل على مرتبة أعلى من الوجود أو الكمال، مقارنة بتلك المفاهيم التي تحكي عن مجرد الحالات أو الأعراض فقط^[٦].

إن إطلاق الجوهر على الله وتعريفه لا يتماهى مع الفلسفة المسيحيّة، تقدّم التعريف على الإثبات، يعني تقدّم الماهية على الوجود؛ في حين أنّ الفلسفة المدرسيّة - ولا سيّما فلسفة توما - تخضع لتأثير نظريّة الخلق الوجودي، وقد كانت فلسفة الوجود والإله الوجودي في العصور الوسطى تحظى بالاهتمام الكبير في ظلّ غلبة التفكير المسيحيّ والمدافعين عنه من أمثال أوغسطين وتوما. وقد ابتعد ديكارت عن هذا المنهج الفكريّ من خلال إطلاقه الجوهر على الله، كما لا يُطلق

[١]- انظر: ديكارت، رينيه، فلسفه ديكارت (فلسفه ديكارت)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: منوشهر صانعي دره بندي، الأصل الرابع عشر والأصل الثامن عشر، ص ٢٣٦ - ٢٣٨، ١٣٧٦ هـ ش.

[٢]- انظر: المصدر أعلاه، الأصل الثاني والعشرين، والأصل السابع والعشرين، ص ٢٤١ - ٢٤٤.

[٣]- انظر: المصدر أعلاه.

[٤]- انظر: المصدر أعلاه، ص ٢٣٥.

[٥]- انظر: ديكارت، رينيه، تأملات در فلسفه أولى (تأملات في الفلسفة الأولى)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: أحمد أحمددي، ص ٦٣، ١٣٨١ هـ ش.

[٦]- انظر: المصدر أعلاه، ص ٥٧.

الجوهر على الله في الفلسفة الإسلامية أيضاً؛ وذلك لأن تقسيم الأمور إلى الجوهر والعرض هو من شؤون الماهية؛ في حين أن الله وجود بحت وبسيط؛ فالله ليس بجوهر ولا عرض.

يذهب ديكرت في الصفات المذكورة إلى التأكيد على مفهوم (اللامتناهي) كثيراً؛^[١] إذ هو متهم بأنه قد جعل تصور الله - الذي يراه بنفسه من نوع التصورات الفطرية - يسعى إلى إثبات أن الله بوصفه لامتناهياً، ليس من جعل ذهنه المتناهي.

ينفصل ديكرت من خلال إطلاق الجوهر على الله، والتوسل بإثباته لنيل العلم والمعرفة عن الله الوجودي؛ أي الإله المذكور في الفكر المسيحي؛ ولا شك في أن الله الذي يؤمن به ديكرت هو ذات الإله في المسيحية، بيد أن ديكرت إنمّا كان يتعامل مع نظام الاكتشاف والإثبات، دون نظام الوجود والثبوت. الله هو المتقدم في نظام الوجود، وأمّا في فكر ديكرت، فيكون التقدم للنفس المتناهية، ومن هنا فإن ديكرت يضطرّ إلى إثبات النفس أولاً، ثم يثبت الله في مرحلة لاحقة، وهكذا فإن الله في النظام الفلسفي لديكرت منتسب إلى فكر الإنسان؛ سواء أكان من حيث كون فكر الإنسان هو المبدأ في إثبات وجود الله، أم من حيث أن الله مطروح في الرؤية الإبستمولوجية دون الرؤية الأنطولوجية، وقد ذكر ديكرت ثلاثة براهين على إثبات وجود الله، وهي: البرهان الوجودي (بتقريرين)، وبرهان التجارة أو برهان الأمانة.

بيان ديكرت وتقديره للبرهان الوجودي

المبدع الأوّل لهذا البرهان في التفكير الفلسفي المسيحي هو سانت أوغستين^[٢]، ولكن بما أن أنسلم تداوله في تاريخ الفلسفة، فقد ارتبط هذا البرهان باسمه^[٣]. لقد تجلّى هذا البرهان منذ العصور الوسطى فصاعداً، وتمّ تفسيره والاستفادة منه وتوظيفه على أشكال متنوعة^[٤]، ويعدّ هذا البرهان الوجودي من بين أكثر البراهين إثارة للبحث والجدل، فقد كتب كل من المخالفين والموافقين عن هذا البرهان بصخب. لقد ذكر أنسلم هذا البرهان في كتاب (بروسلوغيون)^[٥] مع أجوبته على اعتراضات غونيلو وهو من المنتقدين المعاصرين له^[٦].

[١]- انظر: المصدر أعلاه، ص ٦٤.

[٢]- انظر: جيلسون، أنين، نقد تفكير فلسفي غرب (نقد التفكير الفلسفي في الغرب)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد أحمددي، ص ١٥٠، انتشارات حكمت، طهران، ١٤٠٢ هـ / ١٣٧٠ هـ ش.

[3]- See: Jordan, Howard Sobel, 2004, Logic and Theism (Arguments For and Against Beliefs in God), Cambridge University Press. P. 59.

[4]- See: Ibid, p. 29 - 96.

[5]- Prosligion.

[6]- See: Anselm, St, 2004, The Cambridge Companion to Anselm, Edited by Davies, B. and Leftow, B., Cambridge university Press.2004: ch: 2 - 5.

إنّ آراء العلماء حول هذا البرهان مختلفة للغاية، فبينما ذهب بعضهم إلى اعتباره فاقداً للاعتبار والقيمة، وأتته مجرد تلاعب بالألفاظ، ذهب بعضهم الآخر إلى الإشادة والثناء على آسلم بسببه^[1]. وقد قام ديكارت بإعادته بأسلوب جديد، وعمل على توظيفه في إثبات عقائده الفلسفية، وقد حظي تقرير ديكارت للبرهان الوجودي - بسبب طريقة بيان الموضوع وللأسباب السياسية الخاصة بعصر النهضة - باهتمام من قبل المفكرين على نطاق واسع. لقد ذكر ديكارت نقطة^[2] تدور حولها كثير من الأبحاث الجديدة في حقل البرهان الوجودي؛ وهي أنّ الوجود بالنسبة إلى الله خصيصة ذاتية؛ بمعنى أنّ الله من دون هذه الخصيصة الذاتية (الوجود) لا يمكن أن يكون إلهاً؛ كما لا يمكن للمثلث أن يكون مثلثاً بعد تجريده من خاصيته الذاتية.

لقد قدّم ديكارت تقريرين عن البرهان الوجودي؛ التقرير الأوّل يقوم على أساس الاستفادة من مفهوم «الموجود الكامل مطلقاً» الذي يستلزم وجوده، ويقول ديكارت في هذا الشأن: «لا أجد مفهوم الوجود الكامل المطلق في ذهني أقلّ من مفهوم أيّ شكل أو عدد على نحو القطع واليقين، وعلى هذا الأساس فإنّ اليقين بوجود الله في ذهني يجب أن يكون - في الحد الأدنى - على مستوى يقيني بالحقائق الرياضية»^[3].

وأما في التقرير الثاني فقد أثبت ديكارت ضرورة الوجود لذات الله (وجوب الوجود):

عندما أفكر في الله بدقة أكبر، أرى بوضوح أنّ الوجود لا ينفكّ عن ماهية الله، كما لا ينفكّ مجموع زوايا المثلث بزوايتين قائمتين عن ماهية المثلث؛ لا يمكن للذهن أن يتصوّر إلهاً فاقداً للوجود، تماماً كما لا يمكن له أن يتصوّر جبلاً دون سفح^[4].

وعلى هذا الأساس فإنّ ديكارت يُدخل مفهوم «الموجود الكامل بالمطلق» في برهانه الوجودي، وهذا الأمر هو الذي تسبّب بتحريك وإثارة كثير من الأبحاث بعد القرن السابع عشر للميلاد حول البرهان الوجودي.

[1]- See: Mackie, J. L, 1982, The Miracle of Theism, Arguments for and Against the Existence of God. Oxford university Press.1982: p. 41.

[2]- انظر: ديكارت، رينيه، تأملات در فلسفه أولى (تأملات في الفلسفة الأولى)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد أحمددي، ص 3 - 5، 1381 هـ ش؛ ديكارت، رينيه، فلسفه ديكارت (فلسفة ديكارت)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: منوتشهر صانعي دره بندي، الأصل الرابع عشر والأصل الخامس عشر، ص 14 - 15، 1376 هـ ش.

[3]- انظر: ديكارت، رينيه، تأملات در فلسفه أولى (تأملات في الفلسفة الأولى)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد أحمددي، ص 85، 1381 هـ ش.

[4]- انظر: المصدر أعلاه، ص 86.

نقد البرهان الوجودي لديكرت

إنّ البرهان الوجودي لديكرت في إثبات وجود الله ليس جديداً، وقد اقتبس في الغالب من الفلسفة المدرسيّة، ولا سيّما من أنسلم. وتكمن جاذبيّة بيان ديكرت لهذا البرهان في أنّه يعمل على تفسير وبيان رؤيته الميكانيكيّة والهندسيّة للعالم من خلال اللجوء إلى إثبات وجود الله.

لقد واجهت تقارير ديكرت للبرهان الوجودي منذ البداية مخالفة من قبل منتقديه المعاصرين له، من أمثال كاتروس^[1] قس ألكمار^[2]، وبير غاسندي؛ بيد أنّ الانتقاد الجادّ هو الذي أورد عليه من قبل إيمانويل كانط. وفيما يلي نقل انتقادات هؤلاء المفكرين الثلاثة. وأمّا البحث والمناقشة الأوسع بشأن هذه الانتقادات - وهي كثيرة - فيحتاج إلى مجال آخر.

لقد ذهب كاتروس - في مواجهة ديكرت - إلى الاعتقاد^[3] بأنّ البرهان الوجودي إنّما يثبت الوجود الذهنيّ - وليس الوجود الحقيقيّ - لله. يضاف إلى ذلك أنّه يدّعي^[4] أنّ الألفاظ المركّبة من قبيل «الأسد موجود»، إنّما تكون ضروريّة من الناحية الذهنيّة، بشرط أن يكون التركيب باقياً، إلّا أنّ هذا الأمر لا يثبت أنّ مثل هذا الأسد يجب أن يكون موجوداً. وأنّ الفرد لكي يُقرّر بوجود الأسد، يجب عليه أن ينظر في الأسد بالتجربة لا بالمفهوم الضروريّ.

كما جادل بير غاسندي الشكّك في البرهان الوجودي لديكرت، قائلاً: إنّ ديكرت قد خلط الوجود بالصفة، وقد جاءت بعض اعتراضات غاسندي على النحو الآتي^[5]:

- إنّ الوجود ليس صفة، لا بالنسبة إلى الله، ولا بالنسبة إلى المثلث.

- إنّ نسبة الله والمثلث إلى الوجود واحدة؛ فالله لا يحتاج إلى الوجود بشكل أكبر من حاجة المثلث إلى الوجود؛ لأنّ ذات كلّ واحد منهما يمكن تصوّرها بمعزل عن وجودهما.

أمّا الإشكال الأوّل لكانط فهو: إنّ الانتقال من عالم التصرّو - أي المستوى المنطقيّ - إلى عالم الحقيقة والوجود العينيّ فاقد للشرائط اللازمة والمطلوبة، فلا يمكن أن نستنتج الوجود الخارجيّ لله، من خلال القول: (إنّ الله وجود كامل مطلق، أو القول إنّه موجود لا يمكن تصوّره ما هو أكبر منه).

[1]- Caterus.

[2]- Alkmaur.

[3]- انظر: ديكرت، رينيه، اعتراضات و پاسخها (اعتراضات وإجابات)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: علي م. أفزلي، ص ٩٨، انتشارات علمي و فرهنگي، ١٣٨٤ هـ ش.

[4]- انظر: المصدر أعلاه، ص ١٠٠.

[5]- انظر: المصدر أعلاه، ص ٣٦٥-٣٨٨.

الإشكال الثاني لكانط هو أنّ الوجود ليس محمولاً حقيقياً أو صفة إيجابية. وإنّ الوجود لا يمكن أن يكون واحداً من خصوصيات مفهوم الله؛ لأنّه لا يضيف شيئاً إلى مفهوم الموضوع^[١]. وبطبيعة الحال ترد بعض الإشكالات على هذا النقد من قبل كانط، ولكن لا يتسع هذا المقام إلى بيانها^[٢].

ونكتفي هنا بالإشارة إلى أنّ مناشئ الإشكالات التي أوردها إيمانويل كانط على البرهان الوجودي هي الملاكات التجريبية، ومن هنا فإنّ أغلبها غير وجيه، وبطبيعة الحال لسنا هنا بصدد تعزيز أسس البرهان الوجودي وأركانه، وإنّما المراد هو عدم اعتبار أغلب هذه الإشكالات.

برهان العلامة التجارية

لدى ديكارت برهان آخر على إثبات وجود الله، وهو (برهان التجارة) أو (برهان العلامة التجارية)، وقد تمّ بيان هذا البرهان في كتاب التأملات على النحو الآتي^[٣]:

هناك ذات كاملة موجودة على نحو الضرورة، وهي مشتملة على جميع الكمالات المندرجة في مفهوم الذات الكاملة، من التعالي والسرمدية وعدم التناهي والعلم المطلق والقدرة المطلقة والخالقة لجميع الممكنات، وهذه الذات بالضرورة هي الله.

وعليه فإنّ مفهوم الكمال المطلق يعتبر - من وجهة نظر ديكارت - مساوياً لمفهوم الله، والله في أذهاننا بمنزلة الواقعية العينية التي لا يمكن تصوّر أيّ علّة لوجوده، سوى الإله الموجود حقاً، والذي طمغ مفهومه في فطرتنا كما يقوم الصانع بوضع بصمته وعلامته التجارية على صناعته؛ لتكون علامة دالة عليه. يقول ديكارت في التأمل الثالث: «لا ينبغي التعجّب قطعاً من أنّ الله عندما خلقني، قد أودع في فطرتي هذا المفهوم ليكون بمثابة العلامة التي يضعه الصانع على صناعته»^[٤].

نقد برهان العلامة التجارية

إنّ من أهمّ الاعتراضات على ديكارت في هذا الخصوص هو تطابق المفاهيم الفطرية مع

[١]- انظر: كانط، إيمانويل، سنجش خرد ناب (تقويم العقل الخالص)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مير شمس الدين أديب سلطاني، ص ٦٥٠ - ٦٦٦، انتشارات أمير كبير، طهران، ١٣٦٢ هـ ش.

[٢]- انظر: حسن زاده، صالح، سير و تطور مفهوم خدا از ديكارت تا نيچه (مسار وتطور مفهوم الإله من ديكارت إلى نيته)، ص ٢٣٥ - ٢٣٨، نشر علم، طهران، ١٣٨٧ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٣]- انظر: ديكارت، رينيه، تأملات در فلسفه أولى (تأملات في الفلسفة الأولى)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد أحمددي، التأمل الثالث، ١٣٨١ هـ ش.

[٤]- انظر: المصدر أعلاه، ص ٧٠.

متعلقاتها الخارجية. يذهب كلُّ من كاتروس وغاسندي إلى الاعتقاد بأنَّ مفهوم الله وصفاته والمفاهيم الأخرى - التي يدَّعي ديكرت فطريَّتها - ليست فطريَّة، فهذه المفاهيم ناشئة من عوامل وأسباب أخرى، وذهن الإنسان قد صاغها من خلال التصرّف في سائر المفاهيم^[١].

يقول جان لوك: «لا وجود للأصول الفطريَّة في الذهن»^[٢]. وقال في الجواب عن الاستدلال القائل: إنَّ «الاتفاق العام» يعتبر دليلاً على وجود الأصول الفطريَّة: «إنَّ الاتفاق العام لا يُثبت فطريَّة شيء ما»^[٣].

وقال ديفيد هيوم تبعاً لجان لوك ومتأثراً به: «ليس لدينا تصوّرات فطريَّة أصلاً، وليس لدينا سوى تصوّرات حصلنا عليها بتأثير من تجاربنا»^[٤].

إنَّ فطريَّة المفاهيم - بالمعنى الديكرتي - غير قابلة للإثبات. ويذهب ديكرت إلى الاعتقاد بأنَّ طبيعة الذهن تقتضي أن تكون جميع مفاهيمنا فطريَّة، ولكن أيّ مفاهيم؟ هل المراد هو المبادئ العامَّة للمعرفة الإنسانيَّة من قبيل: أصول «الهوويَّة» و«عدم التناقض»؟ فإذا كان كذلك، فلماذا يغادر الأطفال والبُله وحتى الكثير من الناس العاديين هذه الدنيا، دون أن يكتشفوا هذه المبادئ^[٥].

لقد استفاد ديكرت في «برهان العلامة التجاريَّة» من أصل العليَّة، ولا سيَّما أصل التكافؤ العليِّ والعلِّيَّة الفاعليَّة، وفي هذا الخصوص تمَّ إيراد بعض الاعتراضات على رؤية ديكرت أيضاً، فقال مرسن وغاسندي في اعتراضاتهما حول نفي التكافؤ العليِّ:

أولاً: إنَّ هذا الأصل لا يجري إلّا في العليَّة الماديَّة.

ثانياً: إنَّ العلة الفاعليَّة الخارجيَّة والمعلول من طبيعتين مختلفتين.

ثالثاً: ليس من الضروريّ أن تكون العلة المعطية للكمال مالكة لذلك الكمال والواقعيَّة، بل يمكن أن تكون قد أخذتها من موضع آخر.

[١]- انظر: ديكرت، رينيه، اعتراضات و پاسخها (اعتراضات وإجابات)، ترجمه إلى اللغة الفارسيَّة: علي م. أفزلي، المجموعة الثانية والخامسة، ١٣٨٤ هـ ش.

[٢]- انظر: لوك، جان، جستاري در فهم بشر (بحث في فهم البشر)، ترجمه إلى اللغة الفارسيَّة: رضا زاده شفق، ص ٢٩، انتشارات شفيقي، ١٣٨١ هـ ش.

[٣]- انظر: المصدر أعلاه، ص ٢٩.

[4]- See: Hume, David, 1968, A Treatise of Human Nature, Oxford: The Clarendon Press. p. 160.

[٥]- انظر: جيلسون، أتين، نقد تفكر فلسفيّ غرب (نقد التفكير الفلسفيّ في الغرب)، ترجمه إلى اللغة الفارسيَّة: أحمد أحمددي، ص ١٦٠، ١٤٠٢ هـ / ١٣٧٠ هـ ش.

رابعاً: حتى لو لم تكن تلك الذات المتعالية موجودة، أو لم نكن نعلم بوجودها، مع ذلك هناك أرضيات كافية لتصوير تلك المفاهيم وبلورتها في أذهاننا^[١].

وقال رينيه ديكارت في الجواب عن اعتراض غاسندي: إنه قد أخطأ في إرجاع أصل كمال العلة والمعلول إلى العلية المادية، حيث إن مراد ديكارت هو العلة الفاعلية بالمعنى الخاص الذي لا يمكن قياسه بالعلة الفاعلية، وعلى الرغم من أن جواب ديكارت يبدو قوياً، ولكنه لا يمكن أن يكون صحيحاً؛ إذ لا يزال يعاني من الخلط بين المفهوم والمصدق.

الضعف الآخر الذي يعاني منه استدلال ديكارت في برهانه أنه يدعي بعض الصفات لله دون أن يثبتها؛ في حين أن صفات الله بحاجة إلى إثبات أيضاً. وعلى كل حال، فإن مبنى برهان ديكارت (فطرية مفهوم الله) موضع إشكال، ونتيجة لذلك فإنه لم يكن موفقاً في إثبات الله بالأوصاف التي يدعيها له. ويستفيد ديكارت في نسبة هذه الصفات إلى الله من منهجه الفلسفي (امتلاك الإدراك الواضح والمميز لكل أمر)؛ ولكنه على الرغم من ذلك يواجه بعض المشاكل الفلسفية في فهم حقيقة الله، فديكارت عاجز عن بيان ذات الله، وبالتالي فإنه لا يعتبر الذات اللامتناهية لله قابلة للإدراك.

إن الإشكال الآخر الذي يرد على ديكارت في إثبات وجود الله، هو وقوعه في الدور الباطل في الاستدلال؛ وذلك لوجوب الاستفادة من المقدمات الواضحة والمحددة، في حين أن صحة وحقيقة الإدراك الواضح والمحدد يتوقف على إثبات وجود الله.

الهيئات ديكارت في ضوء تقويم الفلاسفة الإسلاميين

على الرغم من أن الغرب كان سباقاً في تفصيل برهان الوجود، إلا أنه لم يتم التعاطي معه بجديّة بين أوساط المفكرين المسلمين، ومع ذلك ثمة من عمل على تقويمه. يقول آية الله جوادي آملي: (إن إنكار الوجود الذي لا يمكن تصوّر ما هو أكبر منه، لن يستلزم التناقض في الخارج؛ وذلك لأنّ هذا العنوان بالحمل الذاتي الأولي أكبر، وبالحمل الشائع الصناعي ليس أكبر)^[٢]. أمّا الإشكال الآخر الذي يرد على مقترح أنسلم (وديكارت) من وجهة نظر الأستاذ جوادي آملي، فهو أنه ليس

[١]- انظر: ديكارت، رينيه، اعتراضات وپاسخها (اعتراضات وإجابات)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي م. أفضل، المجموعة الثانية والخامسة، ص ١٣٥ و٣٣١، ١٣٨٤ هـ ش.

[٢]- انظر: جوادي آملي، عبد الله، تبیین براهین اثبات خدا (بيان براهين إثبات وجود الله)، ص ٥٤، مركز نشر إسرائ، قم، ١٣٧٤ هـ ش. (مصدر فارسي).

عاجزاً عن إثبات الضرورة الأزليّة فحسب، بل وهو عاجز عن تثبيت الضرورة الذاتية أيضاً^[١].

يذهب الأستاذ الشيخ مرتضى المطهري إلى القول إنّ البرهان الوجوديّ بسبب فصل ذات الأشياء عن الوجود، وفرض عروض الوجود على ذات الموجود من قبل، ضعيف وفاقد للاعتبار^[٢]، ويأتي المزيد من التأكيد من قبل الأستاذ الشيخ المطهري حيث يقول: إنّ برهان أنسلم لإثبات وجود الله غير مناسب، ولا يرقى إلى مستوى برهان الصديقين لصدر المتألّهين. والنتيجة هي أنّ البرهان الوجوديّ دليل مبهم وغير معتبر، ويقوم على مغالطة من نوع مغالطة الخلط بين مفهوم الوجود ومصداقه.

وقد ذهب العلامة محمّد تقي الجعفريّ - بعد بحث تفصيليّ مطوّل، واستبدال كلمة (الوجودي) في عنوان البرهان بكلمة (الوجودي) - إلى تأييد هذا البرهان، وعمد إلى الإجابة عن الإشكالات والاعتراضات الواردة عليه، أو قام بتأويلها^[٣].

وقد عمد بعض أصحاب المعرفة - ومن بينهم الحكيم المتألّه الآغا محمد رضا قمشي في حاشيته على كتاب (تمهيد القواعد)، وبعض المفكرين الإسلاميين المعاصرين^[٤] - إلى إقامة البرهان على إثبات وجود الله، على طريقة وأسلوب استدلال أنسلم، بيد أنّ هذه المقالة لا تتسع لبحثها ومناقشتها.

الإشكال الآخر الذي يرد على ديكرت أنّه يصوّر لله منشأً ذهنيّاً داخليّاً، في حين يذهب العلامة الطباطبائيّ إلى أنّ الله هو عين الوجود الخارجيّ الذي لا يمكن للذهن أن يتّسع له: (إنّ ذاته - سبحانه وتعالى - هي الهوية الحقيقيّة الخارجيّة، حيث يكون بها قوام وظهور كلّ هويّة أخرى في الخارج)^[٥]، فليس الذهن هو الذي اجترح مفهوم الله؛ بل الله هو عين التحقق الخارجيّ.

النقطة الأخرى هي أنّ أسلوب ديكرت في معرفة الله، هي الاعتماد على المعرفة العقلية، وهي محدودة للغاية؛ بمعنى أنّ العقل بالنظر إلى إحساس التصوّر الواضح والتميّز، يتّجه إلى معرفة

-
- [١]- انظر: جواد آملّي، عبد الله، تبين براهين إثبات خدا (بيان براهين إثبات وجود الله)، المصدر أعلاه، ص ٥٦.
 [٢]- انظر: الطباطبائي، اصول فلسفه و روش رئاليسم (أصول الفلسفة والمذهب الواقعي)، بحاشية الشيخ مرتضى المطهري، ص ٩٤ - ٩٦، نشر صدرا، قم، ١٣٥٠ هـ ش. (مصدر فارسي).
 [٣]- انظر: الجعفري، محمّد تقي، تفسير نقد و تحليل مثنوي (تفسير ونقد وتحليل المثنوي)، ج ١٢، ص ١٩ - ٣٧، انتشارات إسلامي، طهران، ١٣٦٨ هـ ش. (مصدر فارسي).
 [٤]- انظر: حائري، مهدي، كاوش هاي عقل نظري (بحوث في العقل النظري)، ص ١٧٥، انتشارات أمير كبير، طهران، ١٣٦١ هـ ش. (مصدر فارسي).
 [٥]- انظر: العلامة الطباطبائي، السيد محمّد حسين، رسائل توحيد (الرسائل التوحيدية)، ص ٧١، مركز چاپ و نشر دفتر تبليغات اسلامي، قم، ١٣٨٧ هـ ش.

الله؛ في حين أنّ الفلسفة الإسلامية ترى أنّ المعارف الشهودية والوحيانية ضرورية أيضاً في إدراك حقيقة الوجود، وعليه فإنّ معرفة الله في الحكمة والفلسفة الإسلامية بالإضافة إلى المعرفة العقلية، تكمن في معرفة الله الفطرية والدينية، وهذه أغنى وتخلو من الإشكال^[١].

كما أنّ الواقعية في الفلسفة الإسلامية - بخلاف ديكرت - متقدمة على العلم التصوري؛ بمعنى أنّ العالم الخارجي يتقدّم على التصوّر العلمي؛ ومن هنا تكون العلوم تابعة أبداً للحقائق العينية: (إنّ معنى التدبير العقليّ عندنا هو أنّ نطبّق أفعالنا الصادرة منّا على ما تقتضيه القوانين العقلية الحافظة لتلائم أجزاء الفعل وانسياقه إلى غايته، وهذه القوانين العقلية مأخوذة من الحقائق الخارجية والنظام الجاري فيها الحاكم عليها، فأفعالنا العقلية تابعة للقوانين العقلية، وهي تابعة للنظام الخارجي لكنّ الربّ المدبّر للكون فعله نفس النظام الخارجي المتبوع للقوانين العقلية، فمن المحال أن يكون فعله تابعاً للقوانين العقلية)^[٢]. وإنّ قوله تعالى: ﴿قُسْبَحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾^[٣]، ينزه الله سبحانه وتعالى عن التوصيف والتعريف، في حين أنّ ديكرت يعمد إلى تعريف الله من خلال إطلاق صفة الجوهر عليه.

إنّ إطلاق الجوهر على الله ممتنع في الفلسفة الإسلامية؛ وذلك لأنّ تقسيم الموجود إلى الجوهر والعرض إنّما يتعلّق بالماهية، في حين أنّ الله وجود بسيط. ويذهب ديكرت إلى أنّ الله منشأ الوجود كما هو منشأ الماهية أيضاً، في حين أنّ الحاج الملائهادي السيزواري يرى أنّ هذا القول (القول بأصالة الماهية والوجود)، يستلزم الخروج عن توحيد الحقّ تعالى^[٤].

لإله ديكرت شأن معرفي (إبستمولوجي)، في حين أنّ للإله في الحكمة الإسلامية شأنًا وجوديًا (أنطولوجيًا)، وذات الحقّ تعالى وجود بلا حدّ ولا أمد، فهو لا متناهٍ ووجود مطلق وذاتيّ غير محدود، ووجود كلّ شيء مرتبط بوجوده؛ فهو عين الواقعية والتحقّق الخارجي^[٥].

الله في الحكمة الإسلامية فاعل مستقلّ ومبدأ لجميع الموجودات ومنشأ وعلّة لتحقّق الوجود؛ فهو علّة جميع العلل المنتهية إليه^[٦]، في حين أنّ إله ديكرت معلول للعقل والذهن الجزئيّ، وليس له أيّ خلاقية أو فاعلية بالنسبة إلى الوجود، وعلى هذا الأساس فإنّ الوجود ليس معقولاً ولا يقبل

[١]- انظر: العلامة الطباطبائيّ، السيد محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ٦، ص ٢٦١، ١٣٦٣ هـ ش.

[٢]- المصدر أعلاه، ج ١٤، ص ٣٧٧.

[٣]- الأنبياء (٢١): ٢٢.

[٤]- انظر: السيزواري، الملاهادي، شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ص ١٣، انتشارات علامة، قم.

[٥]- انظر: العلامة الطباطبائيّ، السيد محمّد حسين، نهاية الحكمة، ص ٢٧٣، انتشارات جامعه مدرّسين، قم.

[٦]- انظر: المصدر أعلاه، ص ١٧٦.

التفسير طبقاً لإله ديكرات؛ حيث يُعطي الاستقلال إلى ذات (الأنا المدركة)، ويجعلها أساساً لفهم العالم وإيجاده؛ بمعنى أنه يغيّر موضع المستقل والمطلق ويحلّه محلّ المحدود والتابع.

صنع الله تعالى في العالم

يرى ديكرات أنّ الحركة المكانية هي وحدها التي يمكن تصوّرها، والحركة في العُرف العام، عبارة عن: (عمل ينتقل به الجسم من مكان إلى مكان آخر)^[١]. والحركة بالمعنى الأخصّ، عبارة عن: (انتقال جزء من المادّة أو الجسم من مجاورة الأجسام التي تكون على تماس مباشر معه، ونحن نعتبره في حالة من السكون بالمقارنة إلى مجاورته للأجسام الأخرى)^[٢].

وقد تحدّث ديكرات - في التحقيق بشأن منشأ الحركة - عن الفاعليّة الإلهيّة؛ لأنّ الله هو العلة الأولى للحركة في العالم؛ وبالإضافة إلى ذلك فإنّه يحتفظ بمقدار ثابت من الحركة في العالم، بحيث إنّهُ على الرغم من تحقّق النقل والانتقال في الحركة، يبقى المقدار العامّ والكلّيّ منها ثابتاً: (أرى بوضوح أنّ الله وحده هو القادر - بما لديه من قوّة تامّة - على خلق المادّة بتحريك وسكون أجزائها، وإنّه يعمل الآن بمشيئته البالغة في العالم على حفظ هذا المقدار من الحركة والسكون الذي أوجده عند خلقها؛ إذ على الرغم من أنّ الحركة مجردّ حالة من أحوال المادّة المتحرّكة، ولكن مع ذلك فإنّ المادّة تحتفظ بمقدار خاصّ من الحركة التي لا تقبل الزيادة والنقصان أبداً، ولو أنّها في بعض أجزائها قد تزيد الحركة أحياناً وتقلّ في أحيان أخرى)^[٣]. وعلى حدّ تعبير ديكرات^[٤] فإنّ الله منذ البداية قد مدّ الأشياء بالحركة، وجعل مقدارها - بتوفيقه العام - ثابتاً في العالم.

إنّ مفاد الكلام أعلاه، أنّ الله قد خلق العالم بمقدار معين من الطاقة والقوّة، وأنّ مجموع مقدار الطاقة والقوّة في العالم ثابت؛ فالعالم - في رؤية ديكرات - منذ بداية الخلق لم يكن سوى ماكنة عظيمة، ولا يحدث فيه أيّ شيء جديد، ويبقى كلّ شيء ثابتاً، ويسير في حركته وامتداده ويواصل ذلك على طبق الأصول. يسعى ديكرات إلى استخراج بقاء مقدار الحركة من المقدمات ما بعد الطبيعيّة، أي من ملاحظة الكمالات الإلهيّة:

[١]- انظر: ديكرات، رينيه، فلسفه دكرات (فلسفه ديكرات)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: منوتشهر صانعي دره بندي، الأصل ٢٩١، ١٣٧٦ هـ.ش.

[٢]- انظر: المصدر أعلاه.

[٣]- انظر: كابليستون، فريديك، تاريخ فلسفه از دكرات تا لايب نيتز (تاريخ الفلسفه من ديكرات إلى لايبنتز)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: غلام رضا أعواني، ج ٤، ص ١٦٩، انتشارات سروش علمي و فرهنگي، طهران، ١٣٨٠ هـ.ش.

[٤]- المصدر أعلاه.

«لا تقتصر كمالات الله على عدم حدوث التغيّر في ذاته، بل كذلك في أنّ فعله بحيث أنّه لا يغيّره أبداً. لقد أظهر الله جميع التغييرات إمّا في العالم أو من طريق الوحي، وعلينا أن لا نفترض تغييرات أخرى في آثاره. يلزم من هذا البيان أنّ الله عند خلق العالم عمد إلى تحريك أجزاء مادّته بطرق مختلفة، وحيث إنّّه يحفظ جميع الأجزاء على نسق واحد، وفق القوانين ذاتها التي أجبرها على رعايتها عند خلقها، فإنّه يحتفظ في المادّة على الدوام بمقدار ثابت من الحركة»^[١].

كما يمكن - بزعم ديكارت - استنتاج القوانين الجوهرية في الحركة من المقدمات ما بعد الطبيعية: «من خلال هذه الواقعية القائلة إنّ الله لا يخضع للتغيّر والتبدّل أبداً، ويقوم عمله أبداً على نسق واحد، نحن لا نستطيع الحصول على معرفة بعض القواعد التي أطلق عليها شخصياً تسمية القوانين الطبيعية»^[٢].

نقدر رؤية ديكارت في بيان صنع الله في العالم

تعبّر المطالب المتقدّمة بأجمعها عن تصوّر «ربوبي»^[٣] عن العالم، يقول إنّ الله قد خلق العالم على شكل جهاز عظيم من الأجسام المتحرّكة، ثم تركه وشأنه، ليواصل حركته بنفسه. وهذا في الحقيقة هو ذات التصوير الذي انتقده باسكال بقوله: «لا نستطيع أن نغفر لديكارت فعلته؛ فإنّه قد سعى في جميع فلسفته إلى المرور بالله مرور الكرام، ولكن لم يكن له بدّ في نهاية المطاف من إجبار الله على تحريك العالم بكبسة زرّ، وبعد ذلك لم يعد له شأن بالله»^[٤].

ربما كان هذا الفهم القائل بأنّ إله ديكارت هو علّة الحركات الابتدائية، وأنّ العالم بإمكانه بعد ذلك مواصلة حركته دون حاجة إلى تدخّل من الله، واعتراض باسكال عليه بأنّه يريد بذلك إقالة الله، صحيح من جهة، ولكنه لا يصحّ من جهة أخرى؛ وذلك أنّ الله - طبقاً لنظرية ديكارت في باب انفصال آتات الزمان^[٥] - بالإضافة إلى خلق العالم، يعتبر مبقياً للوجود أيضاً: «... إنّ الجوهر يحتاج في بقائه في كلّ آن من آتات دوامه، إلى ذات القدرة وذات الفعل الذي يحتاج إليه ضرورة في صدوره وصورته المتجدّدة»^[٦].

[١]- انظر: كابستون، فريدريك، تاريخ فلسفه از دكارت تا لايب نيتز (تاريخ الفلسفة من ديكارت إلى لايبنتز)، المصدر أعلاه.

[٢]- المصدر أعلاه، ص ١٧٠.

[3]- Deistic.

[4]- See: Pascal, B., 1952, The Provincial Letters Pense'es Scientific Treatises, William Benton publisher. p. 186.

[5]- Duration.

[٦]- انظر: ديكارت، رينيه، تأملات در فلسفه أولى (تأملات في الفلسفة الأولى)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد أحمددي، ص ٦٨، ١٣٨١ هـ.ش.

وقال ديكرت في موضع آخر: (إنّ مجرد تواصل حياتها يكفي دليلاً على إثبات وجود الله)^[١]. بيان هذه العبارة: أنّنا إذا نظرنا إلى طبيعة الزمان أو مسار حياتنا، فسوف ندرك أنّنا لا نستطيع الشكّ في حقيقة هذا البرهان لإثبات كون الله مبقياً أيضاً؛ وذلك لأنّ الزمان إنّما هو من نوع الأشياء التي تقوم أجزاؤها على بعضها وليست متزامنة؛ وبالتالي فلو كانت العلة التي أوجدتنا في البداية لا تعمل على مواصلة خلقنا في الأزمنة اللاحقة، ولا تعمل على إبقائنا في الوجود، فلا ينتج عن واقعية وجودنا الراهن أنّنا سوف نكون موجودين في اللحظة اللاحقة بالضرورة.

وهنا يتجلّى التنافي ما بين الطبيعيات الميكانيكية لديكرت مع ما بعد الطبيعة في لاهوته؛ بناء على نظرية ديكرت في الحركة، يكون الله مجرد علة بداية الحركة، وجميع تحولات الطبيعة تقوم على طبق الأصول الرياضية وقوانين الحركة، دون أن تكون هناك حاجة بعد ذلك إلى تدخل من قبل الله. ولكن بناء على نظرية «مسار آتات الزمان وانفصالها» يكون الله هو القائم بجميع أمور العالم، وهو علة لكلّ شيء. إنّ تفسير عالم ما بعد الطبيعة لديكرت إنّما يكون ممكناً بقدرة الله الخلاقة والمبقية التي تريد العالم على هذه الشاكلة. لا يوجد في هذا العالم ارتباط عليّ بين الأحداث والحال والمستقبل، وبعبارة أخرى: إنّ وجود هذا العالم ليس استمراراً للجواهر الثابتة؛ بل هو توالٍ للوجودات المنفصلة عن بعضها، وعلة كلّ واحد منها إنّما هي القدرة الخلاقة لله لا غير؛ بيد أنّ العالم الطبيعي لديكرت حيث هو ميكانيكيّ بالكامل^[٢]، فإنّه يُدار بالأصول الرياضية وقوانين الحركة، دون أن تكون هناك حاجة إلى تدخل من قبل الله.

إنّ الشخص الأول الذي اعتبر فلسفة ديكرت مشرفة على أصالة المادة هو لاينتر^[٣]، حيث إنّ الثابت في العالم الفيزيائيّ - من وجهة نظره - هو مقدار الطاقة دون مقدار الحركة. لقد أخطأ ديكرت حتى من الناحية العلمية؛ وذلك لأنّه لم يتمكّن حتى من إدراك أهميّة مفاهيم من قبيل: الصورة، والطاقة، والقوة أيضاً. كما أشكل لامتري بدوره على ديكرت أيضاً^[٤]؛ حيث قال إنّ افتراض الله بوصفه معطياً للحركة إلى الطبيعة افتراض زائد، وبطبيعة الحال لا يمكن اعتبار ديكرت - الذي يرى

[١]- انظر: ديكرت، رينيه، فلسفه دكرت (فلسفة ديكرت)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: منوتشهر صانعي دره بندي، الأصل ٢١، ص ٢٤٠، ١٣٧٦ هـ ش.

[2]- See: Osler, Margaret, 1994, Divine Will and the Mechanical Philosophy, Cambridge University Press, p. 123 - 153.

[٣]- انظر: جيلسون، أتين، نقد تفكير فلسفيّ غرب (نقد التفكير الفلسفيّ في الغرب)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد أحمددي، ص ١٩٢، ١٤٠٢ هـ / ١٣٧٠ هـ ش؛ ديكرت، رينيه، فلسفه دكرت (فلسفة ديكرت)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: منوتشهر صانعي دره بندي، ص ٥٧، ١٣٧٦ هـ ش.

[٤]- انظر: المصدر أعلاه.

أنّ الله كمال مطلق وأنّ النفس جوهر مجرد عن المادّة - من المعتقدين بأصالة المادّة؛ ولكن كما لاحظنا، ثمة في أفكاره وآرائه أبحاث يمكن القول إنّها تدعم الأفكار المادّية، وحيث إنّ لم يكن قطعاً من القائلين بأصالة المادّة، يجب اعتبار هذه العناصر جزءاً من التهافت الداخلي في فلسفته، وأهمّ هذه العناصر عبارة عن:

١ - البيان الميكانيكي للحياة

إنّ البيان الميكانيكي للعالم هو الجانب المادّي الأهمّ في فلسفة ديكارت، فهو يرى أنّ الأجسام الحيّة هي مجرد ماكنات، وهي لا تختلف عن الأجسام غير الحيّة من هذه الناحية، سوى أنّ الكائنات الحيّة أكثر تعقيداً. يذهب ديكارت إلى الاعتقاد قائلًا: (فيما يتعلق بتوصيف العالم المرئيّ، توصلنا إلى نتيجة مفادها أنّ العالم على ما يبدو ماكنة لا يمكن ملاحظة غير الشكل والحركة (في أجزاءها))^[١]. بل ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، حيث فسّر الأعمال الحيويّة بطريقة ميكانيكيّة^[٢].

٢ - التشكيك في وجود العلة الغائيّة

إنّ من بين خصائص التفكير الإلهي والأفكار المعارضة لأصالة المادّة القول بالعلّة الغائيّة. وعلى الرغم من أنّ لدى ديكارت اعتقاد قويّ بالله، إلّا أنّه من خلال الشكّ في وجود العلة الغائيّة أو إنكار فهمها، قد أعدّ العدة لتعزيز وتقوية أصالة المادّة. إنّ ديكارت في بيان عالم الوجود دون بيان الغاية^[٣]، يكون قد اقترب من الفكر والفلسفة المادّية، وبطبيعة الحال فإنّ ديكارت لا يقول في تفسيره إنّ الأشياء فاقدة للغاية أبداً، وإنّما كلّ ما يقوله هو أنّنا لا نستطيع التعرف على الغايات.

٣ - قبول الجوهر المادّي المستقلّ عن النفس

كان ديكارت يقول بوجود عالمين، أحدهما: العالم الآليّ والممتدّ في المكان، والآخر: عالم الأرواح المفكّرة وغير الممتدّة^[٤]، وبالتالي ينبغي أن نرى حقيقة النسبة القائمة بين هذين الجوهرين المتباينين، فإذا كان هذان الجوهران مستقلّين عن بعضهما بالكامل، فكيف سيحصل تأثير وتأثر متبادل بينهما، وإن كان يوجد بينهما نوع من الارتباط، فلا يمكن الحصول عليه في

[١]- انظر: ديكارت، رينيه، فلسفه ديكارت (فلسفة ديكارت)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: منوتشهر صانعي دره بندي، ص ٢٩، ١٣٧٦ هـ ش.
[2]- See: Descartes, Rene. ,1988, Selected Philosophical Writings, Translated by John Cottingham and Robert Stooth off, London: Cambridge University Press. p. 201 – 203.
[3]- See: Ibid, p. 169.
[4]- See: Woolhouse, R. S, 1993, The Concept of Substance in Seventeenth Century Metaphysics, London. p. 164.

هذين الجوهرين؛ لأنّهما متمايزان من بعضهما بالكامل^[1]. يذهب ديكرت إلى الاعتقاد بأنّ المادة جوهر ممتدّ ومخلوق لله؛ في حين أنّه لا يرى لله - الذي وصفه بالجوهر - صفة الامتداد. وهنا يلجأ ديكرت إلى الله مرةً أخرى لحلّ المشكلة أيضاً^[2]، وهذا هو الطريق الأقلّ إشكالاً؛ بيد أنّ القول إنّ الجوهر المادّي ممتاز في ذاته من النفس، ولا يوجد أيّ فصل مشترك بينهما، خلق ذريعة بيد القائلين بأصالة المادة، ومهدّ الأرضيّة للأفكار الربويّة^[3]. إنّ هذا النوع من اللجوء إلى الله، يذكّرنا بإله الفيزيائيين و(الربوبيين)؛ حيث يرجعون إلى الله كلّما احتاجوا إليه في رفع موارد الجهل وحلّ المشاكل العلميّة، ومن هنا كان المشرّعون المخالفون لهذا النوع من الإيمان يعلّقون عليه بالقول تهكّماً: «يجب أن يكون الله راتقاً لفتوق الكون؛ كي يعمل على إصلاحها حيثما وُجدت»^[4].

كان المؤمنون يبحثون عن إله كي يعبدوه ويناجوه برغبة وخضوع، وليس الإله المعقول الفلسفيّ. ومن هذه الناحية كان باسكال يصيح ساعة الاحتضار: «إله إبراهيم، إله إسحاق، إله يعقوب، لا إله الفلاسفة والمفكرين»^[5]. وقد عمد كلّ من إسبينوزا ولايبنتز - بعد ديكرت - إلى العمل على رفع هذا الإشكال من خلال سلب الجوهرية عن المادة الممتدّة بأسلوب وطريقة خاصّة^[6].

نقد رأي ديكرت في بيان اختيار الإنسان

إنّ من بين المشاكل الفلسفيّة الأخرى لديكرت، تطبيق إرادة الإنسان مع التقدير والمشيئة الإلهيّة، فهو لم يقدّم طريقة حلّ محصّلة لهذه المسألة، أو أنّه قد امتنع عن ذلك، وقال في موضع: «نحن على علم ودراية بحياتنا، ولا ينبغي لاعتقادنا بالقدرة الإلهيّة أن يحوّل دون هذا العلم والدراية؛ إذ لا معنى لأنّ نشكّ في شيء نعلمه وندرك أنّه موجود فينا بالتجربة؛ وذلك لمجرد أنّنا لا نستطيع الحصول على موضوع آخر لا يمكن لنا إدراكه بمقتضى طبيعتنا»^[7].

[1]- انظر: ديكرت، رينيه، تأملات در فلسفه أولى (تأملات في الفلسفة الأولى)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد أحمدي، التأمل الثاني والخامس والسادس، ١٣٨١ هـ ش.

[2]- See: Woolhouse, R. S, 1993, The Concept of Substance in Seventeenth Century Metaphysics, London. p. 19.

[3]- الربوية (deism): الإيمان بالله بغير اعتقاد بديانات منزلة، أو الإيمان بدين طبيعي مبني على العقل دون الوحي. (المعرب).
[4]- انظر: باربور، إيان، علم ودين (العلم والدين)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بهاء الدين خرّمشاهي، ص ٥٢، مركز نشر دانشكاهي، طهران، ١٣٦٢ هـ ش.

[5]- See: Pascal, B. ,1952, The Provincial Letters Pense'es Scientific Treatises, William Benton publisher. p. vi.

[6]- See: Woolhouse, R. S, 1993, The Concept of Substance in Seventeenth Century Metaphysics, London. p. 190.

[7]- ديكرت، رينيه، فلسفه دكرت (فلسفه ديكرت)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: منوشهر صانعي دره بندي، ص ٢٥٢، ١٣٧٦ هـ ش.

وعليه فإن إنكار حرّية الإنسان بسبب عدم إدراك المشيئة الإلهية، يُعد - من وجهة نظر ديكرت - أمراً غير معقول، وفي موضع آخر يرى أنّ العمل الأكثر عقلانية هو الاعتراف بقصور فهم الإنسان، والقول إنّ المشيئة الإلهية غير قابلة للفهم: «لن يرد علينا إشكال إذا قلنا إنّ فكرنا متناه، وأنّ القدرة الإلهية الكاملة غير متناهية؛ وذلك لأنّ الله بقدرته التامة ليس له علم أزلّي بما هو كائن وسوف يكون فحسب، بل إنّ كلّ ما هو كائن وسيكون، متعلّق لإرادته السابقة أيضاً»^[١].

وظاهر القضية أنّه عندما يبحث بشأن المسائل الكلامية المرتبطة بالاختيار، يتّخذ بشكل وآخر طرق حلّ مرتجلة، ولا يبذل أيّ جهد حقيقيّ لرفع تناقض هذه الحلول، يُضاف إلى ذلك أنّه يتحدّث بطرق متنوّعة في مختلف المواقع؛ من ذلك أنّه في النزاع الكلاميّ المحتدم بين أتباع غومار وأتباع أرمينوس - على سبيل المثال - يعلن عن توافقه مع أتباع غومار^[٢]، وهذه الموافقة تعني ترجيح نظرية التقدير الأزلّي؛ وذلك لأنّ هؤلاء كانوا يقولون باللطف الإلهيّ والإرادة الأزلّيّة، إلاّ أنّ ديكرت يتحدّث في مراسلاته مع إليزابيث - أميرة بوهيميا - بشكل آخر، حيث يدافع عن حرّية الإنسان، وهنا أيضاً يترك مشكلة إرادة الله واختيار الإنسان دون حلّ، أو أنّه يجدها غير قابلة للفهم والتفسير.

الفصل بين الأمور الإيمانية والعقلية

لم يكن بمقدور ديكرت في حقل اللاهوت العقليّ أن يدخل إلى المسائل المرتبطة بالله على نحو فلسفيّ دون مواجهة الإله المسيحيّ والتثليث والتجسّم. وللتغلّب على هذه المشكلة الفكرية، تحدّث ديكرت - من خلال الفصل بين الأمور الإيمانية والأمور العقلية - قائلاً: (فيما يتعلق بالأمور الإيمانية الناشئة عن الإلهام الإلهيّ، يجب أن نكون في أحكامنا تابعين للأحكام الإلهية، وأمّا بالنسبة إلى الأمور التي لا ترتبط بالأحكام الإلهية، فلا يمكن للفيلسوف أن يقبل بذلك الشيء الذي لم تتضح له حقيقته بعد بوصفه أمراً حقيقياً، أو أن يعتمد على حواسّه في ذلك)^[٣]. لا يمكن لديكرت أن يثبت الأمور الدينية بواسطة منهجه ومبانيه الفكرية، وبالتالي فإنّه يتقبّلها دون استدلال. يعمل ديكرت من أجل الوصول إلى الفكر الحرّ على وضع حدّ بين الإيمان والعقل، وهذا يعود في الواقع إلى التراث اليونانيّ، فقد كان اليونانيون على الدوام يضعون الحدود بين العلم والعقيدة؛

[١] - ديكرت، رينيه، فلسفه ديكارت (فلسفة ديكرت)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: منوتشهر صانعي دره بندي، ص ٢٥٢، ١٣٧٦ هـ ش.
[٢] - انظر: كابلستون، فريديك، تاريخ فلسفه از ديكارت تا لايب نيتز (تاريخ الفلسفة من ديكرت إلى لايبنتز)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: غلام رضا أعواني، ص ١٧٩، ١٣٨٠ هـ ش.
[٣] - ديكرت، رينيه، فلسفه ديكارت (فلسفة ديكرت)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: منوتشهر صانعي دره بندي، الأصل السادس والسبعون، ص ٢٧٦، ١٣٧٦ هـ ش.

حيث عمد المتكلمون المسيحيون في العصور الوسطى إلى رفع هذه الحدود؛ ثم قام ديكرت والفكر الغربيّ اللاحق له بإعادة هذه الحدود إلى موضعها السابق.

وعلى كلّ حال فإنّ الله في فلسفة ديكرت يحتلّ مكانة جوهرية وأساسية بعد الـ (أنا أفكر)؛ بمعنى أنّه كما أنّ ديكرت لا يصل إلى معرفة يقينية دون الله، كذلك فإنّ عالم ديكرت غير قابل للتفسير دون الإله اللامتناهي. إن غاية ديكرت هي تفسير العالم بواسطة العلم اليقيني. ومن هنا فإنّ التوجّه الخاصّ إلى الله - بالإضافة إلى انتماءاته الدينية - إنّما ينشأ من نمط تفكيره الهندسيّ، وفي الحقيقة فإنّ إثبات وجود الله يُعدّ أمرًا ضروريًا بالنسبة إلى ديكرت.

يذهب ديكرت إلى الاعتقاد بأنّ نتيجة التحليل العقليّ لمفهوم الله، هي أنّ الله يجب أن يكون موجودًا في الخارج بالضرورة؛ لأنّ هذا المفهوم الذي يمكن تصوّره بهذه الصفات، يجب أن يكون له وجود حقيقيّ، وبذلك فإنّه يتعرّض إلى الازدواجية بشأن بيان ماهية إلهه. فهو من ناحية يرى أنّ مفهوم الإله الكامل واللامتناهي في ذهنه، يبدو أوضح وأكثر تميّزًا من أيّ مفهوم آخر؛ ولكن ذات هذا المفهوم الواضح والتميّز والحقيقيّ، يُعدّ من ناحية أخرى متعذرًا على الوصف والبيان، ومن هنا نجد أنّ ديكرت يلجأ في بيانه إلى ذكر أمثلة غير وجيهة، من قبيل: الدرّة، والمثلث، والجبل، وما إلى ذلك.

نقد الهيّات ديكرت

لقد توصل ديكرت من خلال تأصيله لـ (أنا أفكر، إذن أنا موجود)، من التفكير إلى وجود النفس والذات. إنّ رسالة هذا النوع من المعرفة والإستمولوجيا هي أنّ التفكير مستقلّ عن الحياة. يقف التفكير على قمة هرم الوجود؛ تنبثق الأنا المفكرة - بوصفها منشأ للأثر في عالم الوجود - من الإدراك الذهنيّ، وقد كان هذا النوع من التفكير بداية الإنسوية الجديدة. لقد عمد ديكرت من خلال البدء من الله بمفهومه المسيحيّ وإطلاق الجوهر اللامتناهي عليه^[1] إلى تنزيل الله من مفهوم (أهيه الذي أهيه)^[2] إلى حدود الأصل الفلسفيّ (وكونه مقدّمة في إثبات العالم الخارجي).

ونتيجة حذف ديكرت وإلغائه لجميع أنواع الواقعية الروحانية وفهم الطبيعة - حتى الطبيعة الماديّة للإنسان بوصفه شيئًا - ساعد حتى التفكير الجديد في الأنثروبولوجيا الماديّة، وبالتالي كان

[1]- See: Woolhouse, R. S, 1993, *The Concept of Substance in Seventeenth Century Metaphysics*, London. p. 190.

[2]- الكتاب المقدّس، العهد القديم، سفر الخروج، الإصحاح الثالث، الفقرة: ١٤.

ديكارت يتّجه - دون علم أو قصد منه - نحو الوضعيّة، وبواسطة هذه الوضعيّة تحطّم الرابط بين نظم وناظم الطبيعة وبين جميع المسائل المرتبطة بالأنطولوجيا والعلّيّة. ومنذ ذلك الحين أخذنا نجد أنّ كثيراً من الأنظمة ما بعد الطبيعيّة والميتافيزيقيّة - بحسب المصطلح - يقوم على نوع من فلسفة الطبيعة، والذي هو في الحقيقة ذات الفرضيّة الميكانيكيّة أو المنهج الفيزيائي/الرياضي^[١]. إنّ هذه الميتافيزيقيّة لم تكن بالمعنى التقليدي للكلمة، بل هو نوع من التعميم القائم على تحويل الطبيعة إلى رياضيات وكميّات، تفصل نظم الطبيعة عن العالم الروحانيّ والأصول الأخلاقيّة المهيمنة على حياة الإنسان، وعن كلّ نوع من أنواع الواقعيّة الدينيّة والمعنويّة التي يمكن للإنسان والطبيعة أن يسهما فيها من طريق غير طريق الواقعيّة الفيزيائيّة للمادّة والحركة فيها. لقد كانت تداعيات هذا المشهد واسعة للغاية بالنسبة إلى ظروف الحياة البشريّة ونتائجها المؤلمة على وجه البسيطة.

يعمل ديكارت على تعريف الله وصفاته بحيث يمكنه توجيه رؤيته الميكانيكيّة والهندسيّة عن العالم، وهذا يعني تحويل الله الواقعيّ والمعبود إلى أصل فلسفيّ معقول. وقد تنبّه باسكال إلى عمق مقولة ديكارت بشكل جيّد، وقال في ذلك: (إنّ غاية ديكارت ترمي إلى عزل الإله، لأنّه إنّما يريد لمجرد كبس الزر لتحريك العالم، وإلاّ فإنّه لا يحتاج إليه لأكثر من هذه الغاية)^[٢].

يذهب كثيرون إلى الاعتقاد بأنّ فلسفة ديكارت تمثّل منعطفاً في تحوّل اللاهوت العقليّ، بيد أنّ جيلسون^[٣] يذهب إلى الاعتقاد بأنّ التحوّل الحاصل هنا هو من النمط الارتجاعيّ، فصفات الله في الفلسفة العقليّة لديكارت إنّما تنحصر - على ما تقدّمت الإشارة إليه - بتلك التي يمكنها تفسير وجود العالم الميكانيكيّ لديكارت.

وهنا يتحوّل الله في نفسه - أي الغنيّ المطلق والمختار المطلق والعالم والقائم بذاته - إلى موجود يجد نفسه مضطراً إلى القيام بمهمّة تفسير العالم الديكارتّيّ بالإضافة إلى لوازمه (خواصّ وصفات المكان الهندسيّة والقوانين الفيزيائيّة) لأقصى درجة ممكنة. ويأتي الاعتراض المشهور من باسكال على هذه النقطة من اللاهوت الديكارتّيّ؛ إذ يقول: (إنّ إله المسيحيّين ليس مجرد إله صانع للحقائق

[1]- See: Osler, Margaret, 1994, *Divine Will and the Mechanical Philosophy*, Cambridge University Press, p. 3.

[٢]- انظر: جيلسون، أتين، نقد تفكير فلسفيّ غرب (نقد التفكير الفلسفيّ في الغرب)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: أحمد أحمددي، ص ١٩١، ١٤٠٢ هـ / ١٣٧٠ هـ ش

[٣]- انظر: جيلسون، أتين، خدا و فلسفه (الله والفلسفة)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: شهرام بازوكي، ص ٩٢، انتشارات حقيقت، طهران، ١٣٧٤ هـ ش.

الرياضية فقط^[١]. لا شك في كون الإله المسيحي هو الإله الخالق، ولكن ذاته لا تُختزل بمجرد الخالقية؛ إنّما الإله المسيحي عبارة عن الوجود والكينونة: (إنّ الوجود الموجود)، وإذا أراد كان بمقدوره أن يخلق أيضاً؛ بيد أنّ وجوده لا يتوقف على أن يخلق، وحتى (علّة وجوده ليست دليلاً على وجوده، ويمكن للإله المسيحي أن يخلق؛ لأنّه في أعلى مراتب الوجود)^[٢]، في حين أنّ إله ديكرت حتى بوصفه العلّة الفلسفية العليا وتشابهه مع إله المسيحية، قد تدنّى إلى حدود الأصل الفلسفي^[٣]. إنّ هذا الإله ليس هو ذلك الإله الواقعي والتميّز والمتعين والمصدّق؛ بل هو إله مفهومي غير متشخص، ومنتسب إلى تفكير الإنسان^[٤]. بالالتفات إلى هذه النتائج، لا نجد غرابة في ذهاب هنري مور - ضمن انتقاده الشديد لفلسفة ديكرت - إلى تصويره (على هيئة عدوّ للعقائد الدينية)^[٥].

لقد كانت الحكمة في العصور الوسطى - ولا سيّما في تعاليم ومفاهيم أوغسطين وتوما الأكويني - على رأس جميع المعارف البشرية، وكانت تعتبر الوسيلة الوحيدة لصيانة الإنسان من الانحراف الفكري والعقائدي؛ لأنّ موضوعها الأصليّ كان هو الله، وبطبيعة الحال فإنّ ديكرت الذي كان مسيحياً معتقداً، لم يكن مخالفاً لهذه الحكمة، إلاّ أنّه بوصفه فيلسوفاً ناقداً، كان يُنشد حكمة بمعنى العقل الطبيعيّ كما تساعده بواسطة التعرّف على العلل الأولى على بيان العالم الماديّ بأسلوب رياضيّ.

إنّ اللاهوت التقليديّ - من خلال تعريف العالم بوصفه غاية - كان يقول: إنّ الله إنّما خلق عالم الطبيعة لينتهي إلى الإنسان (الغاية القصوى للطبيعة)؛ وأمّا ديكرت فإنّه من خلال نفي (التصور القائل إنّ الله قد خلق جميع الأشياء من أجلنا، أو حتى أنّ نفترض أنّ بمقدورنا فهم غايات الله من الخلق)^[٦]، يعرف الله بوصفه مجرد مبدأ الحركات، ويجيز لأحداث العالم لكي تواصل حركتها بوصفها عجلة رياضية كبرى. وهنا عمد ديكرت أيضاً - من خلال نفي وجود الغاية أو إدراكها - إلى تحويل العالم إلى كائن ميكانيكيّ وماديّ مترامي الأطراف، وأصبح كلّ شيء جاهزاً ليأتي جيلبرت

[١]- انظر: جيلسون، أتين، خدا و فلسفه (الله والفلسفة)، المصدر أعلاه، ص ٩٣.

[2]- See: Aquinas, Thomas. ,1998, Selected Writings, Edited and translated with an introduction and note by R. Mcinerny, New York: Penguin Classics p. 360.

[٣]- انظر: جيلسون، أتين، خدا و فلسفه (الله والفلسفة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: شهرام بازوكي، ص ٩٢، انتشارات حقيقت، طهران، ١٣٧٤ هـ.ش.

[4]- See: Pascal, Blaise, 1968, Pensees, Translated by Isaac Taylor, PR. U.S.A, Set in Grolier Ultratype. p. 163 - 173.

[٥]- انظر: كابستون، فريدريك، تاريخ فلسفه: فيلسوفان انگليسي از هابز تا هيوم (تاريخ الفلسفة: الفلاسفة الإنجليز من هوبز إلى هيوم)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أمير جلال الدين أعلم، ص ٨ - ٧٤، نشر سروش، ١٣٦٢ هـ.ش.

[٦]- انظر: ديكرت، رينيه، تأملات در فلسفه أولى (تأملات في الفلسفة الأولى)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد أحمددي، ص ٧٤٥، ١٣٨١ هـ.ش.

وبويل ليشبها العالم بالساعة التي تمّ تنظيمها من قبل الخالق لمرة واحدة، لتواصل حركتها ودوران عجلاتها بعد ذلك بشكل دقيق وموزون، بفضل وتوفيق من الرعاية الإلهية العامة.

النتيجة

توصّل ديكارت عن طريق تأصيل التفكير من الفكر إلى وجود النفس، ومن خلال النفس توصّل إلى وجود الله. إن رسالة هذا النوع من المعرفة والإبستمولوجيا هي أنّ التفكير يقف على قمة هرم الوجود؛ وإنّ الأنا المفكّرة - بوصفها منشأ للأثر - تندرج ضمن عالم الوجود، إنّ هذا النوع من التفكير يمثل بداية الإنسوية. والله في هذا النوع من التفكير ليس واقعيًا ولا متعالياً، بل هو مفهوميّ ومنتسب إلى فكر الإنسان.

عمل ديكارت على تعريف الله وصفاته بحيث يمكنه توجيه رؤيته الميكانيكية والهندسية عن العالم، وهذا يعني تحويل الله الواقعيّ والمعبود إلى أصل فلسفيّ لا يُشبهه الله الحيّ والقادر والمتعالى.

كان اللاهوت التقليديّ - من خلال تعريف العالم بوصفه غاية - يرى: أنّ الله إنّما خلق عالم الطبيعة لغاية، إلّا أنّ ديكارت - من خلال نفي وجود غاية لهذا العالم أو إدراك هذه الغاية - عمد إلى تحويل العالم إلى كائن ماديّ خال من الروح. كان ديكارت يتصوّر أنّ لله منشأً ذهنيًا، في حين أنّ الله عين الوجود الخارجيّ، ولا يمكن للذهن أن يستوعبه. إنّ منهج ديكارت في معرفة الله عقليّ، وهذا العقل محدود للغاية، وإنّ العقل بالالتفات إلى إحساس التصوّر الواضح والتمايز يتّجه إلى معرفة الله، في حين أنّ الفلسفة الإسلامية ترى أنّ المعارف الشهودية والوحيانية بدورها ضرورية في إدراك حقيقة الوجود أيضًا، كما أنّ الحكمة الإسلامية تنزه الله من التوصيف والتعريف؛ في حين أنّ ديكارت من خلال إطلاق الجوهر على الله، يكون قد قام بتعريفه، بينما لا وجود لإطلاق الجوهر على الله في الفلسفة الإسلامية والحكمة المسيحية.

لإله ديكارت شأن معرفيّ وإبستمولوجيّ، في حين أنّ لإله الحكمة الإسلامية والمسيحية شأنًا وجوديًّا وأنطولوجيًّا، وذات الحقّ تعالى وجود مطلق، كما أنّ إله الحكمة الإسلامية فاعل ومستقلّ ومبدأ لجميع الكائنات، في حين أنّ إله ديكارت معلول للعقل والذهن الجزئيّ لديكارت، وليس له أيّ خلاقية وفاعلية تجاه الوجود، وعلى هذا الأساس لا يمكن تفسير الوجود أو يكون معقولاً بواسطة إله ديكارت. إنّ هذا الإله ليس هو ذلك الإله الواقعيّ والمتعالى في العالم، وليس متعينيًا ولا مصداقيًا، بل هو إله مفهوميّ غير متشخص، ومنسوب إلى تفكير الإنسان.

المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. باربور، إيان، علم و دين (العلم والدين)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: بهاء الدين خرّمشاهي، مركز نشر دانشكاهي، طهران، ١٣٦٢ هـ ش.
٣. الجعفري، محمّد تقي، تفسير نقد و تحليل مثنوي (تفسير ونقد وتحليل المثنوي)، ج ١٢، انتشارات إسلامي، طهران، ١٣٦٨ هـ ش. (مصدر فارسي).
٤. جواد آملّي، عبد الله، تبين براهين إثبات خدا (بيان براهين إثبات وجود الله)، مركز نشر إسرائ، قم، ١٣٧٤ هـ ش. (مصدر فارسي).
٥. جيلسون، أتين، خدا و فلسفه (الله والفلسفة)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: شهرام بازوكي، انتشارات حقيقت، طهران، ١٣٧٤ هـ ش.
٦. جيلسون، أتين، نقد تفكر فلسفيّ غرب (نقد التفكير الفلسفيّ في الغرب)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: أحمد أحمددي، ١٤٠٢ هـ / ١٣٧٠ هـ ش.
٧. حائري، مهدي، كاوش هاي عقل نظري (بحوث في العقل النظري)، انتشارات أمير كبير، طهران، ١٣٦١ هـ ش. (مصدر فارسي).
٨. حسن زاده، صالح، سير و تطور مفهوم خدا از ديكرات تا نيچه (مسار وتطور مفهوم الإله من ديكرات إلى نيته)، نشر علم، طهران، ١٣٨٧ هـ ش. (مصدر فارسي).
٩. ديكرات، رينيه، اعتراضات و پاسخ ها (اعتراضات وإجابات)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: علي م. أفزلي، انتشارات علمي و فرهنگي، ١٣٨٤ هـ ش.
١٠. ديكرات، رينيه، تأملات در فلسفه أولى (تأملات في الفلسفة الأولى)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: أحمد أحمددي، ١٣٨١ هـ ش.
١١. ديكرات، رينيه، فلسفه ديكارت (فلسفة ديكرات)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: منوتشهر صانعي دره بندي، الأصل الرابع عشر والأصل الخامس عشر، ١٣٧٦ هـ ش.
١٢. الربويّة (deism): الإيمان بالله بغير اعتقاد بديانات منزلة، أو الإيمان بدين طبيعيّ مبنيّ على العقل دون الوحي. (المعرّب).
١٣. السبزواري، الملاً هادي، شرح المنظومة، قسم الفلسفة، انتشارات علامة، قم.
١٤. الطباطبائيّ، اصول فلسفه وروش رئاليسم (أصول الفلسفة والمذهب الواقعيّ)، بحاشية الشيخ مرتضى المطهريّ، نشر صدرا، قم، ١٣٥٠ هـ ش. (مصدر فارسي).

- ١٥ . العلامة الطباطبائيّ، السيّد محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ٦، ١٣٦٣ هـ ش.
- ١٦ . العلامة الطباطبائيّ، السيّد محمّد حسين، نهاية الحكمة، انتشارات جامعه مدرّسين، قم.
- ١٧ . كابلستون، فريدريك، تاريخ فلسفه از دكارت تا لايب نيتز (تاريخ الفلسفة من ديكارت إلى لايبنتز)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: غلام رضا أعواني، ج ٤، انتشارات سروش علمي و فرهنگي، طهران، ١٣٨٠ هـ ش.
- ١٨ . كانط، إيمانويل، سنجش خرد ناب (تقويم العقل الخالص)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: مير شمس الدين أديب سلطاني، انتشارات أمير كبير، طهران، ١٣٦٢ هـ ش.
- ١٩ . الكتاب المقدّس، العهد القديم، سفر الخروج، الإصحاح الثالث، الفقرة: ١٤.
- ٢٠ . لوك، جان، جستاري در فهم بشر (بحث في فهم البشر)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: رضا زاده شفق، انتشارات شفيعي، ١٣٨١ هـ ش.

المراجع الأجنبية

1. Anselm, St, 2004, The Cambridge Companion to Anselm, Edited by Davies, B. and Leftow, B., Cambridge university Press.2004: ch: 2 – 5.
2. Aquinas, Thomas. ,1998, Selected Writings, Edited and translated with an introduction and note by R. Mcinerny, New York: Penguin Classics.
3. Descartes, Rene. ,1988, Selected Philosophical Writings, Translated by John Cottingham and Robert Stooth off, London: Cambridge University Press.
4. Hume, David, 1968, A Treatise of Human Nature, Oxford: The Clarendon Press.
5. Jordan, Howard Sobel, 2004, Logic and Theism (Arguments For and Against Beliefs in God), Cambridge University Press.
6. Mackie, J. L, 1982, The Miracle of Theism, Arguments for and Against the Existence of God. Oxford university Press.1982.
7. Osler, Margaret, 1994, Divine Will and the Mechanical Philosophy, Cambridge University Press.
8. Pascal, B. ,1952, The Provincial Letters Pense's Scientific Treatises, William Benton publisher.
9. Woolhouse, R. S, 1993, The Concept of Substance in Seventeenth Century Metaphysics, London.