

في التفكير حول فلسفة الديار. عند روني ديكارت Reflections on the philosophy of religion at René Descartes

تاريخ القبول: 2020-04-12

تاريخ الإرسال: 2019-09-09

هشام شراد، جامعة محمد ملين دباغين، سطيف2

Cherrad.hichem@hotmail.fr

المخلص

إن الهدف من هذا المقال ، كما يتضح من خلال العنوان ، هو النظر في إمكانية وجود فلسفة للدين في المنظومة الفلسفية لديكارت من منظور العلاقة التي أقامها هذا الأخير بين العقل والإيمان من جهة ، وكذا العلاقة بين "الحقائق الموحى بها" و"الحقائق المكتسبة" من جهة أخرى. بالنظر إلى "محتوى الإيمان" الذي يتميز بغموض معناه ومغزاه بالنسبة للعقل ، وكذلك اليقين الذي تتميز به "الحقائق الموحى بها" بالمقارنة مع "الحقائق المكتسبة" ، فإن هذا المقال يخلص إلى نفي وجود فلسفة للدين عند ديكارت ، نظراً لغياب توظيف للعقل الفلسفي داخل مبحث الدين ، وكذا بسبب الغموض الذي يعتري محتوى الإيمان ومجاورة "الحقائق الموحى بها" لحدود العقل. إن التباين بين "الحقائق الموحى بها" و"الحقائق المكتسبة" لا تقضي إلى التعارض بينهما ، بل إن ديكارت ينتهي إلى المصالحة بينهما ، وهو الهدف الذي وضعه مسبقاً ، أي تبيان توافق الديانة الكاثوليكية وفلسفته وعدم تعارضهما ، ومن ثمة تقديم بديل عن فلسفة أرسطو.

الكلمات المفتاحية: فلسفة الدين ، العقل ، الإيمان ، الحقائق الموحى بها ، الحقائق المكتسبة.

Résumé

Le propos de cet article, comme l'indique son titre, est de s'interroger sur l'éventuelle existence d'une philosophie de la religion dans le système philosophique de Descartes sous le prisme du rapport qu'avait établi ce dernier entre la raison et la foi, d'une part, et de celui entre les « vérités révélées » et les « vérités acquises », d'autre part. Considérant la nature de la foi -dont le contenu se caractérise par sa nébulosité pour l'entendement humain- et la certitude des « vérités révélées » par rapport aux « vérités acquises », le présent article réfute l'existence d'une philosophie de la religion dans le système cartésien : d'abord, du fait de l'absence d'un investissement de la religion par le biais de la raison philosophique, ensuite parce que les « vérités révélées » transcendent la raison humaine. La ligne de démarcation séparant les deux ordres de vérités n'aboutit guère, dans le système de Descartes, à une contradiction, mais plutôt à une réconciliation et une complémentarité entre celles-ci. Il s'agit là d'un objectif tracé au préalable par cet auteur : montrer que la philosophie cartésienne était plus compatible avec le Catholicisme que la philosophie aristotélicienne.

Mots-clés : Philosophie de la religion, Raison, Foi, Vérités révélées, Vérités acquises.

Abstract

The content of this article, as indicated by its title, is to ask the possible existence of a philosophy of religion in Descartes' philosophical system under the prism of the report established by the latter between reason and faith on the one hand, and the relationship between « revealed truths » and « acquired truths », on the other hand. Given the nature of faith whose content is characterized by its obscurity for the human understanding, as well as by the certainty of « revealed truths » over « acquired truths », this article refutes the existence of a philosophy of religion in the Cartesian system; first, because of the fact of the absence of an investment of religion through philosophical reason, then, because « revealed truths » transcend human reason. The line of demarcation separating the two orders of truths does not lead, in Descartes' system, to a contradiction, but rather to reconciliation and a complementarity between them. This is an objective drawn beforehand by this author, that is to say, to show that Cartesian philosophy was more compatible with Catholicism than Aristotelian philosophy.

Keywords : Philosophy of religion, Reason, Faith, Acquired truths, Revealed truths.

مقدمة

الميتافيزيقا وفلسفة الدين تكاد تزول ، لأن الفحص الفلسفي للممارسات الدينية يؤدي حتما إلى مباشرة التفكير الميتافيزيقي حول موضوع "المبدأ الأول" ، وبالتالي فإن مساءلة فلسفة الدين في حد ذاتها ، يقود حتما إلى التساؤل عن طبيعة الاختصاصات ذات الصلة بهذه الأخيرة ، أي مدى حضور العقلانية داخل هذه المباحث .

أما فلسفة الدين ، كميدان من ميادين الفلسفة ، فلم تعرف بداياتها الأولى إلا مع النصف الثاني من القرن الثامن عشر مع إيمانويل كانط (1724-1804) ، حيث تكمن أصالة الفلسفة الكانطية في هذا المجال في كونه قد زحزح مسألة الدين من دائرة الميتافيزيقا (فمواضيع الميتافيزيقا كالإله والنفس لا سبيل لمعرفة) ووضعها على أسس أخلاقية ومن ثمة قوله بالدين الأخلاقي الكوني. فكون العقل هو الجوهر الوحيد القادر على إنتاج القانون الأخلاقي ، بدون الاستناد إلى الامبريقية (Empirisme) ، فإن الأخلاق ليست نتاج الدين ، بل هي التي تقود إلى الدين. وقد عرض كانط أهم أفكاره بخصوص فلسفة الدين – والتي ليس بوسعنا التطرق إليها في هذا المقال- في كتابه "الدين في مجرد حدود العقل" (1793).

ورغم التقدم الهائل الذي عرفته فلسفة الدين منذ هذه المرحلة مع الكثير من الفلاسفة خاصة الألمان والانجلوسكسونيين ، إلا أن هذا الميدان لا يزال اليوم يراوح مرحلة الإرهاصات الأولى ، بسبب جملة من الأسباب التاريخية-الأيديولوجية والابستمولوجية. فخلال الفترة السوفيتية ، على سبيل المثال ، تم نشر كتب "الإلحاد العلمي" (l'athéisme scientifique) كالانطولوجيات من كلاسيكيات الماركسية حول مفهوم الدين وجوهره ، وكان الهدف من ذلك محاربة الدين واستئصاله واجتثاثه من المجتمع بدلاً من أن يكون موضوعاً للتفكير والفحص الفلسفيين. أما فلاسفة الدين الغربيين فقد تعرضوا لانتقادات شرسة من طرف الحركات الماركسية الشيوعية العالمية ، واعتبارهم بمثابة فلاسفة مساعدين (philosophes auxiliaires) في خدمة مصالح الطبقة البرجوازية ، التي تجد هي الأخرى مصالحها في تحريك الدين. لذا فانه ليس غريباً أن النقاشات الأولى حول مواضيع فلسفة الدين لم تظهر في

يُعتبر موضوع الدين من أقدم مواضيع الفلسفة ، إذ أن تاريخها برمته قد شكل مجالاً للجدل والمناظرة بخصوص مواضيع أصل ونشأة الكون ووجود الإله وخلود النفس والحرية الإنسانية. ومن ثمة ظهور موقفين بخصوص هذه المواضيع: الموقف الدوغماتيقي الذي يُجزم بالنفي أو الثبات دون أي نقاش ، والموقف الشكي الذي يُشدد على ضرورة الامتناع عن الإثبات أو النفي¹. فظهور كل من "علم اللاهوت" و"الميتافيزيقا" لم يكن بمحض الصدفة ، بقدر ما كان مرتبطاً بالنقاشات الأولى التي عرفتها الفلسفة في بداياتها الأولى ، أي منذ العصر اليوناني.

إن فلسفة الدين لها دور ووظيفة يمكن مقارنتها بالميتافيزيقا والفلسفة الدينية وعلم اللاهوت من جهة ، وكذا العلوم الاجتماعية التي تعالج ظاهرة الدين من جهة أخرى. بما أن الميتافيزيقا - وهي أحد فروع الفلسفة- تبحث في المبادئ الأولية للكائن ، فإنها تتقاطع مع الانطولوجيا وعلم اللاهوت لاشتراكهم في الاشتغال في موضوع "المطلق" ، أي الإله. لكن الميتافيزيقا لا تعتبر موضوعات الدراسة التي تتقاسمها مع فلسفة الدين جزءاً من الدين. أما علم اللاهوت ، فيبدو مرتبطاً بالتزام فكري ومؤسستي داخل الإطار العام لدين ما ، فمهمته تبقى دفاعية وتبريرية للمعتقد ، أما الفلسفة فإنها تضع بين قوسين "الحقائق الموحى بها" ، من أجل تطوير نقد إيجابي أو سلبى للوحي. ومع ذلك ، فإن هذا التمييز بين الفلسفة وعلم اللاهوت يجب أن يأخذ بعين الاعتبار مكانة الفلسفة الدينية بصفتها مجالاً لنظر الفيلسوف في الأفق الديني ، يختلف تماماً مع مبادئ ووجهة عالم اللاهوت².

في المقابل ، فإن فلسفة الدين يتحدد معناها بمقارنتها بعلم اللاهوت الطبيعي ، ففي حين يشير علم اللاهوت الطبيعي إلى ذلك الخطاب المستند إلى العقل في تناوله لمسائل الألوهية ، فإن فلسفة الدين تعني فحص جوهر الدين بالاستناد إلى العقل الفلسفي ، ففلسفة الدين تتسم بطابع الحياد الديني (neutralité religieuse) ، وبالتالي نزع البعد الدوغماتيقي عن الدين ، ومن ثمة فإنها تعتبر مكونات الدين التاريخية ومختلف تجلياته قابلة للفهم والمعرفة الفلسفية³. من هذا المنظور ، فإن الحدود الفاصلة بين

والمغزى من توظيفها. في هذا الصدد، سنتطرق إلى كتابات ديكارت الأولى ثم المتأخرة. في هذا الصدد، نشير إلى أن الكثير من الاقتباسات التي قمنا بتوظيفها في هذا المقال قد قمنا بترجمتها من اللغة الفرنسية إلى اللغة العربية، وذلك راجع لعدم توفر الترجمة.

في كتابه "قواعد لتوجيه الفكر" (Règles pour la direction de l'esprit) الذي نشره ديكارت في سنة 1629، يشير هذا الأخير في القاعدة الثالثة إلى كيفية تحصيل المعرفة والعلوم بتأكيد على عدم الاكتفاء بآراء الآخرين أو بمجرد الاحتمالات، بل لا بد من تركيز اهتمامنا على الحقائق البديهية وكل ما هو ممكن استنباطه من خلالها. يقول ديكارت: "ولا يجب فيما يتعلق بالفكر، أن نقبل أكثر من ذلك، بل يجب أن نطرح جانبا جميع السبل الأخرى باعتبارها مشوهة معرضة للخطأ. غير أن ذلك لا يمنعنا من أن نعتقد أن ما كان موضوع كشف إلهي هو أكثر يقينا من أي معرفة أخرى. ونحن إذ نؤمن فيما يتعلق في كل الحالات بأشياء غيبية، فإن هذا لا يصدر عن فكر وإنما عن إرادة. وإذا كانت لها أسس في الفكر فنستطيع، بل ويجب العثور عليها قبل كل شيء عبر أحد السبيلين (أي الحدس والاستنباط) اللذين أشرنا إليهما سابقا على الوجه الذي يمكن أن نوضحه في وقت لاحق توضيحا موسعا".

هذه الأسطر هي في الأصل عبارة عن مقتطفات من المذكرات اليومية لديكارت التي كتبها في فترة يتعذر علينا تحديدها، ولكنه من المؤكد أن ديكارت قد ضمنها في مذكراته في مرحلة كان فيها اهتمامه موجها إلى القضايا الكبرى التي سيعالجها فيما بعد في كتبه المعروفة. ويمكن، من خلال القاعدة الثالثة، استنتاج ما يلي:

1. التنويه بموضوع الإيمان ارتبط بتناول ديكارت لقاعدة البديهية.
2. قيمة الإيمان: المواضيع المتعلقة بالإيمان تتميز باليقين، واليقين هو أكثر اتساعا من البدهة.
3. سيكولوجية الإيمان: انه فعل الإرادة.

أما في " مقال عن المنهج" وكذا " تأملات ميتافيزيقية"، فإن الشك المنهجي (le doute méthodique) والشك الجذري (le doute hyperbolique) يمتدان إلى كل الأشياء، باستثناء ما يطلق عليها ديكارت "بالحقائق الموحى

روسيا إلا بعد سقوط وانهيار الإلحاد الرسمي، وهنا نشير إلى كتاب يوري كيميلاف (Yuri Kimilev) المعنون "فلسفة الدين الغربية المعاصرة" الذي نشره عام 1989.

مما لا شك فيه، فإن الموضوعات الميتافيزيقية قد شكلت أحد اهتمامات الفيلسوف الفرنسي روني ديكارت (1650-1596)، فقد تعرض هذا الأخير إلى فكرة الإله، والنفس والافخارستيا (Eucharistie) والإيمان. لكن التساؤل الذي يفرض نفسه هو كيفية وطريقة تعامل ديكارت مع هذه المواضيع، التي تعتبر اليوم مواضيع تختص بها فلسفة الدين، بعبارة أخرى، هل يمكن الحديث عن فلسفة للدين في المنظومة الفلسفية لديكارت؟ ولماذا اهتم هذا الأخير بالميتافيزيقا، وما هي الغايات من إدراجها في مباحث فلسفته؟

إن البحث عن فلسفة للدين عند ديكارت يستوجب أولا التساؤل عن الملة التي كان يدين بها ديكارت، والمكانة التي تحظى بها في فلسفته. بهذا الخصوص نجد الكثير من التضارب، ففي كتاب " مقال عن المنهج"، يبدو دين ديكارت مرتبطا بالتنشئة الاجتماعية والوراثة، إذ يقول: " فأني وضعت لنفسني قواعد للأخلاق مؤقتة لا تشمل إلا على ثلاث حكم أو أربع أدلي إليكم بها: الأولى أن أطيع قوانين بلادي وعوائدها، مع ثبات في محافظتي على الديانة التي أنعم الإله على بأن نشأت فيها منذ طفولتي".⁵ أما أدريان بايه Adrien Baillet (1649-1706) الذي يعتبر أول من كتب سيرة ذاتية لديكارت، فإنه يرى أن هذا الأخير كان على " دين المريية" (La religion de sa nourrice). أما في "مراسلاته"، فنجد ديكارت يفشي عن انتمائه الديني الكاثوليكي، ففي إحدى رسائله التي بعث بها إلى صديقه الأب مارين مرسني Marin Mersenne (1648-1588)، في سنة 1640، يعتبر ديكارت نفسه "متحمسا للديانة الكاثوليكية" (Zélé à la religion catholique)، مستدلا في ذلك بالمواضيع الدينية الكبرى التي عالجها في فلسفته.⁶

1- فلسفة الدين عند ديكارت من منظور العلاقة بين

العقل والإيمان

إن الحديث عن موضوع الإيمان في المنظومة الديكارتية يستدعي أولا مجرد كل النصوص التي عالج فيها ديكارت مبحث الإيمان مع تحديد موقعها داخل منظومته

هذه الاقتباسات، التي قمنا بجردها من خلال النصوص الديكارتية، ستمكننا من توجيه هذه الدراسة:

- لأي غرض يتكلم ديكرت عن الإيمان؟ يبدو أن الأمر متعلق بمشكلة الوضوح واليقين؛ فتارة يقوم ديكرت بربط قناعاته عن الإيمان بتحليلاته لقاعدة البدهة (المبدأ 76)، وتارة أخرى يجعلها (قناعاته عن الإيمان) سابقة لطرحة لمبدأ البدهة، حتى ينزه الإيمان من كل شك وريبة (في "مقدمة" كتاب "مبادئ الفلسفة")، أو أنه يضعها قبل الشك المنهجي الذي يتصف بنقضه كل المعارف ماعدا البديهيات (الفصلين الأول والثالث من "مقال عن المنهج"). وعلاوة على ذلك، فديكرت يقوم كذلك بتمرير قناعاته عن الإيمان عند حديثه عن صفات الإله، حتى لا تعكر أسرار الوحي ذوق البدهة بداخلنا (المبدأ 25).

- لماذا يتحدث ديكرت عن الإيمان؟ حتى يستثني الإيمان من المنهج ومن ثمة جعله الإيمان بعيدا عن فلسفته. إن مجال اليقين هو أكثر اتساعا من مجال البدهة، ولما كان كذلك، فإن الفلسفة ومختلف العلوم تختص فقط بمجال البدهة، أما الإيمان فيدخل في دائرة اليقين، دون أن يكون بديهيا؛ فمحتوى الإيمان يتميز بالغموض وتجاوزه للعقل البشري.

- ما هو مصدر الإيمان؟ بما أن الإيمان هو امتثال وتقيد بحقائق "غامضة"، فإن قبول محتوى الإيمان لا يترتب عن مدى التأكد من مصداقيته، بل هي الرحمة الإلهية (la Grâce divine)) التي تتيح للذات العارفة النظر في هذه الأمور والتسليم بها دون أن تثير البدهة طريق العقل. فعل الإيمان هو فعل الإرادة (القاعدة الثالثة). في هذا الصدد، تقر السيكولوجية الديكارتية على أن معرفتنا وإدراكنا بالأشياء محدودتان على عكس إرادتنا التي هي غير محدودة؛ فالإرادة بإمكانها إذاً تجاوز ما يمكن للعقل أن يدركه، فلا شيء يعوق الإرادة على بلوغ الحقائق الغامضة. ولكن السؤال المطروح: فيما يتعلق بالإيمان، من أين يتأتى حافز الإرادة؟ من الإله، يقول ديكرت، فالإيمان هبة من الإله. لذا فإن "طريق الجنة ليس ممهدا لأجل الجهلاء أقل مما هو ممهد لأعلم العلماء"¹⁴.

1-1- نمطان من الحقيقة؟

وبالرغم من أن روني ديكرت يشير في كتاباته إلى التباين الكبير بين "الحقائق الموحى بها" و"الحقائق

بها" (les vérités révélées). يقول في الفصل الأول من "مقال عن المنهج":

"وإن الحقائق الموحى بها، والتي هي تهدي إلى الجنة، هي فوق فهمنا (sont au-dessus de notre intelligence)، لم يكن لي أن أجرؤ على أن أسلمها لضعف استدلالتي، ورأيت أن محاولة امتحانها امتحانا موقفا تحتاج لأن يمد الإنسان من السماء بمدد غير عادي، وأن يكون فوق مرتبة البشر"⁸.

أما في الفصل الثالث من "مقال عن المنهج"، فإن ديكرت يضع لنفسه أخلاقا مؤقتة، بمعنى جملة من المبادئ العملية التي تتجاوز كل من الحقيقة والخطأ، لذا فإن ديكرت لا يُعابنها عندما يقوم باستعراض وفرز جميع معارفه: "وبعد أن استوثقت كذلك من هذه الحكم، ووضعتها ناحية مع حقائق الإيمان، التي لها المنزلة الأولى في اعتقادي. حكمت بأن ما بقي من أرائي، هو أن أعمل على التخلص منها"⁹.

في الجزء الأول من "مبادئ الفلسفة"، يبرهن ديكرت في "مبادئ المعرفة البشرية" على وجود الإله، مؤكدا على أنه لا متناه، وأن البشر متناهون (المبدأ 24)، ومن ثمة فإنه "يجب علينا أن نؤمن بكل ما أنزله الإله، وإن يكن فوق مداركنا"¹⁰ (المبدأ 25). أما في "تقديم" كتاب "مبادئ الفلسفة"، يعرف ديكرت الفلسفة على أنها دراسة للحكمة التي تكمن في أربعة أمور: الوعي، وتجربة الحواس، والنقاشات مع الآخرين ومطالعة الكتب، وبالتالي، يقول ديكرت "يبدو لي أن الحكمة التي يقع امتلاكها في مألوفنا مكتسبة بهذه الطرق الأربعة فقط؛ لأني لا أضع الوحي الإلهي من بينها؛ إذ إن هدايته ليست على درجات، وإنما يرفعنا دفعة واحدة إلى إيمان لا يتزعزع"¹¹.

وبالتالي فإن الحدس¹² (intuition) والاستنتاج (déduction) اللذين يشكلان عند ديكرت طريقا للمعرفة العقلية، لا يمكن تطبيقهما على مبحث الإيمان، لأن الإيمان يشتمل على أمور غامضة، بمعنى أن "ما أوحى به" هو "فوق فهمنا". بيد أن ديكرت يميز بين "محتوى الإيمان" الذي يكتنفه الغموض اللافت للفهم البشري و"السبب الحقيقي" للإيمان الذي يعتبره واضحا ويقينيا: "فإنني تعلمت ألا أعتقد اعتقادا جازما في شيء ما بحكم التقليد أو العادة، وكذلك تخلصت شيئا فشيئا من كثير من الأوهام التي تستطيع أن تخمد فينا النور القطري وتنقص من قدرتنا على التعقل"¹³.

وجها ديكرت إلى الأب مارسين في شهر مارس 1642- بإمكانها خدمة (علم اللاهوت) بإعدادها الوثنيين والجاحدين لاستيعاب محتوى الإيمان (La philosophie peut servir à préparer les infidèles à recevoir la foi).

في هذا الصدد، يقوم ديكرت من خلال نصه اللاتيني "المجهول" والمعنون: (Notae in programma quoddam¹⁸)، بعد ضبطه للعلاقة بين الحقائق الموحى بها والحقائق المكتسبة، والتأكيد على "وحدة الحقيقة" ونبذ ازدواجيتها (l'unité de la vérité) من جهة، والتأكيد على استقلالية الميدان الفلسفي من جهة أخرى، بإضافة مستوى ثالث للحقيقة:

- الحقائق المشروطة بالوحي التي يختص بها علم اللاهوت، كمسائل أسرار الثالوث والتجسيد، كما تم ذكر ذلك سالفًا.

- الحقائق المنفتحة على العقل.

- بعض الحقائق تحتل مرتبة وسطا، كونها من جهة تتعلق بميدان الإيمان، ومن جهة أخرى تبقى منفتحة على العقل، كما هو الحال بالنسبة لبعض القضايا الميتافيزيقية كفكرة وجود الإله وطبيعة النفس.

إن هذا التقسيم الديكرتي مهم جداً لنا، فهو يبين أن ديكرت كان شديد الحرص على احترام خصوصية كل ميدان: فهو يحدد مجال كفاءة عالم اللاهوت في حدود "الحقائق الموحى بها"، مشدداً على ضرورة عدم تجاوز هذا الأخير لهذه الحدود المرسومة. في المقابل، فإن مجال كفاءة الفيلسوف هي الحقائق المكتسبة، فلا يسمح له كذلك النظر في "الحقائق الموحى بها". مهما يكن، فإن ديكرت يؤكد على استحالة النظر في حقائق الوحي عن طريق العقل، كما يستحيل توظيف الفيلسوف واستخدامه لحقائق الوحي في وضع حقائق علمية (الحقائق المكتسبة).

1-2- من اللاتعارض إلى المصالحة ثم التقاطع (أو المستوى الثاني من القراءة الديكرتية)

إن القول بالتمايز بين "الحقائق الموحى بها" والحقائق المكتسبة، والتفوق الإبستيمولوجي "لحقائق الوحي" على الحقائق المكتسبة لا يحيل إلى التعارض والصدام والصراع بين هذين النمطين من الحقيقة، كون ديكرت يشدد على "وحدة الحقيقة"، فهو يشير في الكثير من

المكتسبة" (les vérités acquises)، بتأكيد على التفوق الإبستيمي (المعرفي) "لحقائق الموحى بها" على "الحقائق المكتسبة"، كونها فوق العقل البشري وفي منأى عنه، ومن ثمة تمتعها "بحصانة" على المستوى الإبستيمولوجي الذي يعفيها من الشك المنهجي والجدري¹⁵، إلا أنه يرفض، في الوقت ذاته، فكرة "ازدواجية الحقيقة". "لحقائق المكتسبة" التي يتم الوصول إليها عن طريق العقل، و"حقائق الوحي" النابعة عن الرحمة الإلهية (La Grâce)، كلاهما وجهان لعملة واحدة، أي الحقيقة. وبالتالي، فإن "الحقائق المكتسبة" تعني تلك "التي نستطيع فهمها" من حيث أنها مُنْفَتِحَةٌ على العقل، أما "حقائق الوحي" فإنها تُحِيلُ إلى تلك "التي وجب التصديق بها"، لأنها مستوحاة من الرحمة الإلهية. وبما أن "حقائق الوحي" ليست في متناول العقل، فإنها من اختصاص علم اللاهوت (théologie) وبالتحديد ما يطلق عليه ديكرت بعلم اللاهوت الإيجابي (la théologie positive) المختص بالتعاليم الدوجماتيكية للكنيسة، في مقابل علم اللاهوت التأملي (la théologie contemplative) الذي تنبثق منه عادة مذاهب لاهوتية مختلفة. فالكنيسة الكاثوليكية، عند ديكرت، هي السلطة المعيارية الوحيدة التي يخول لها التعامل مع "الحقائق الموحى بها" والمتأتية من الكتابات المقدسة، بعبارة أخرى، فإن ديكرت، يحدد مجال تخصص اللاهوتي (Le théologien) بالاشتغال على المضامين المقدسة ومنعه العقل من الاشتغال بما ليس في وسعه إدراكه. فديكرت يمتنع عن النظر في المسائل اللاهوتية، كما يتضح ذلك من خلال الرسالة التي بعث بها إلى الأب مارسين بتاريخ 06 ماي 1630: "فإنني لا أريد أن أقحم نفسي في علم اللاهوت، خشية أن تحكم على فلسفتي بالتححرر المفرط"¹⁶. وفي رسالة أخرى موجهة إلى الأب ماسلاند (P. Mesland) بتاريخ 02 ماي 1644 يقول صاحب "مقالة في المنهج" مايلي: "فإنني أمتنع، قدر المستطاع، عن النظر في المسائل المتعلقة بعلم اللاهوت"¹⁷.

مهما يكن، فإن ديكرت يؤكد على استحالة النظر في "حقائق الوحي" عن طريق العقل، وعلاوة على ذلك فإنه يستحيل على الفيلسوف توظيف واستخدام معطيات الوحي والاستناد عليها قصد وضع معارف علمية وفلسفية، بيد أن الفلسفة -كما يتبين ذلك من خلال محتوى الرسالة التي

(1598-1679) عندما تحدث ، في لحظة تهور ، في إحدى رسائله التي بعث بها إلى ديكارت عن "النفس الثلاثية" (l'âme triple)، فرد عليه ديكارت في رسالة في شهر ماي 1641 قائلا: "هذه الكلمة ضرب من الهرطقة في الدين الكاثوليكي"²² («ce mot est une hérésie parmi ceux de ma religion»)، "لأنه غير مسموح للكاثوليكي الروماني القول بأن الإنسان بداخله ثلاثة أنفاس ، وأنتي أخشى أن تُنسب إلى شخصي كل ما وضعته في أطروحاتك ، أتمنى أن تمتنع عن الحديث بهذه الطريقة"²³.

في الفصل الرابع والمعنون "الفلسفة وعلم اللاهوت" (Philosophie et théologie)، من كتابه المعنون "الفكر الديني لديكارت" (La pensée religieuse de Descartes)، يقول الفرنسي هنري قوهيي (Henri Gouhier)، إن جهود ديكارت قد أفضت إلى وضع فلسفة حقيقة بصفتها حليلة للدين "الحقيقي" (Descartes avait apporté la vraie philosophie, celle qui est l'alliée naturelle de la vraie religion)؛ فالفيزياء الديكارتية هي في جوهرها فيزياء مسيحية كونها تضع الإله كنقطة انطلاق لجملة استنباطاتها، وأما النظرية الرياضية لديكارت فهي محظورة لدى الملحدين²⁴، وأما ميتافيزيقا ديكارت فهي تبرهن على وجود الإله على نحو أكثر يقينا من $4=2+2$ ، وهذا ما يعتبره هنري كوهيي بمثابة إسهام حقيقي لديكارت بفلسفته في الكاثوليكية²⁵.

ولكن السؤال المطروح هنا هو كالاتي: إذا كان الوحي يُبلغنا ببعض الحقائق كمسألة وجود الإله ، فلماذا نقوم في نفس الوقت بالبرهنة على ذلك (أي وجود الإله) عن طريق العقل الطبيعي؟ بعبارة أخرى ، لماذا نضيف البرهان إلى التعاليم الموحى بها؟ يجيب ديكارت على هذا السؤال في رسالة بعث بها إلى الفيزيائي والفلكي الهولندي قسطنطين هوغنس (Constantyn Huygens) بتاريخ 13 أكتوبر 1642 ، قائلا : "ومع أن الدين يعلمنا أشياء كثيرة عن هذه المواضيع (الميتافيزيقية) ، إلا أنني أعترف في قرارات نفسي بالشعور بالضعف الذي يبدو لي أنه شائع كذلك لدى معظم الرجال ، أقصد بذلك ، أنه على الرغم من أننا نرغب في الإيمان وحتى أننا نعتقد أننا نؤمن إيماناً راسخاً بكل ما يعلمه الدين ، ومع

نصومه إلى أن "أي حقيقة لا يمكنها أن تكون مناقضة لحقيقة أخرى" (Une vérité ne peut jamais être contraire à une autre vérité). ومن ثمة فإن عالم اللاهوت والفيلسوف لا يمكنهما الإتيان بحقائق قد تعارض ، بعبارة أخرى ، استحالة التعارض بين العقل والإيمان ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن فكرة عدم التعارض تكتسي عن ديكارت معنىً آخر ، فهذه الفكرة تقترب بفكرة التقاطع بين هذين النمطين من الحقيقة خاصة في ميدان الميتافيزيقا: فمواضيع الميتافيزيقا يتقاسمها العقل والإيمان ، حيث أن كلاً من الفيلسوف وعالم اللاهوت ، كل في حدوده ، ينتجان خطابين مختلفين ولكنهما متكاملان. وعلاوة على ذلك ، فإن ديكارت ، من خلال نصه المذكور أعلاه ، يشير إلى أن الفلسفة يمكن أن تشكل مدخلاً (propédeutique) لعلم اللاهوت. بتأكيد على التوافق بين الإيمان والعقل ، فإن ديكارت يُوسِّم فلسفته بانتصار كبير على المدرسة السكولاستيكية ، وفلسفته تتميز بالتوافق مع المسيحية أكثر من فلسفة أرسطو.

في هذا الصدد ، أمكن تفسير اهتمام ديكارت بالميتافيزيقا والانطولوجيا والمواضيع الدينية بضرورات أخلاقية وعملية:

- تهدف الفلسفة الديكارتية برمتها إلى تقديم بديل لفلسفة أرسطو ، أي بعبارة أخرى ، محاربة تعاليم المدرسة السكولاستيكية. فديكارت كان يسعى إلى تبيان أن منظومته الفلسفية هي أكثر توافقاً مع الديانة المسيحية من فلسفة أرسطو¹⁹.

- لم تشكل الميتافيزيقا عند ديكارت مدخلاً للعلم ، بل سعى من خلالها إلى فهم الدين. فديكارت ، على حد تعبيره ، كان كاثوليكياً راعياً في تعزيز عقيدته الكاثوليكية المهددة بالكلفانيين والملحدين. لذا فإن التأسيس للفيزياء والدفاع عن الإله ، عند ديكارت ، يشكلان مهمة واحدة ، فالعلم الجديد ، - الذي بفضل فقط يصبح الإنسان سيداً ومالكا للطبيعة- ، هو في نفس الوقت المبرر الوحيد للإله بصفته مشرعاً للكون²⁰.

1-3-توافق الإيمان والعقل

يتبين مما سبق أن العقل لا يناقض معطيات الإيمان ، فديكارت يُدعِن طوعاً لهذا الالتزام. ولقد تنبه إلى هذه القضية أحد تلاميذ ديكارت وهو هنري دي روي²¹

الألم والأسى وتارة أخرى المتعة والفرح كما أنها تستنجد أو تهدد بعضها البعض. بالرغم من هذه الحقائق، إلا أن ديكرت يقر بأن الحيوانات لا تمتلك فكراً ولا شعوراً ولا أحاسيس، لأن ما يصدر عن الحيوانات لا يمكن اعتباره رد فعل إرادي، بل مجرد فعل انعكاسي تستجيب من خلاله لمنبهات الوسط الخارجي. ففي نظر ديكرت، الحيوان هو عبارة عن "مادة" تقتقر للروح (النفس) وأن هذه الأخيرة هي وحدها المتصفة بالإحساس. فديكرت لا يقرر -شأنه في ذلك شأن أرسطو وتوماس الاكوييني- بوجود نفس حساسة (âme sensitive) منفصلة عن النفس العاقلة (âme raisonnable): في كتابه المعنون "عواطف الروح" (Les passions de l'esprit) ينفي ديكرت عن الحيوانات العواطف والأحاسيس كونه لا ينسب النفس العاقلة إلى الحيوانات. في المقابل، فإن الأحاسيس التي نلاحظها عند الحيوانات هي نتيجة تأثير العالم الخارجي على الأعصاب التي تضع أرواح الحيوانات في حالة حركة؛ فأرواح الحيوانات تشبه "غازاً جد لطيف" (vapeur subtile) يُولده القلب فيصعد إلى الدماغ ثم يمر في الأعصاب التي تقوم بتوزيعه في العضلات فتحرك الآلة²⁸. ومن ثمة أمكن القول، من خلال هذا المثال، بأن نظرية ديكرت الفلسفية حول البدن والروح تتماشى مع المسيحية الكاثوليكية؛ فلما كانت الحيوانات آلات، فإن دماءها هي أرواحها وهو سبب تحريم أكلها.

2- هل يمكن الحديث عن الاغنوستية (اللاأدرية)

الديكارتية؟

أشار الفيلسوف الفرنسي موريس بلوندا (1861-1949) في كتاباته إلى الاغنوستية (Agnosticism) الديكارتية²⁹. والاغنوستية هو الاعتقاد بعدم قدرة العقل البشري على الوصول إلى المطلق (Absolu) ومختلف القضايا الغيبية كونها تتصف بالغموض. وقد كان ديكرت يصر غالباً على استعصاء إدراك غايات الإله ((desseins de dieu، لذا فإن الفيزيقا الديكارتية ألغت البحث عن "السبب النهائي" في تفسيرها للطبيعة (الكون المادي). إذ دأبت الفلسفة منذ أرسطو إلى المدرسة السكولاستيكية على اعتبار "السبب النهائي" المبدأ الوحيد الذي يمكن من خلاله شرح قوانين الطبيعة، وكان هذا نتيجة "الرؤية إلى العالم" (vision du monde) السائدة خلال هذه المراحل التاريخية، والتي

ذلك فإنه أصبح من عوائدها أن لا تتأثر إلا بما تقتنع به لأسباب طبيعية واضحة (بديهية)²⁶.

1-4 مثال ملهوس على توافق فلسفة ديكرت مع

الكاثوليكية

نظرية ديكرت حول "أنفس (أرواح) الحيوانات" تعتبر الشرح الأنسب لما جاء في الكتاب المقدس بخصوص هذا الموضوع؛

كالإصحاح الثاني عشر من سفر التثنية، الذي جاء فيه: "لكن أحترز أن لا تأكل الدم، لأن الدم هو النفس. فلا تأكل النفس مع اللحم" (سفر التثنية 12، 23) « sanguis enim eorum pro anima est »،

أو ما جاء في سفر اللاويين: "لأن نفس كل جسد دمه هو بنفسه، لا تأكلوا دم جسد ما، لأن نفس كل جسد هي دمه" (سفر اللاويين 17: 14) « Anima enim omnis carnis in sanguine est: et Sanguinem omnis carnis non comedetis, quia anima carnis in sanguine est ».

ففي رسالة بعث بها ديكرت إلى بلامبيوس (A Plempius بتاريخ 30 أكتوبر 1637، والتي ذاع صيتها آنذاك في كل أرجاء هولندا، يتحدى ديكرت السكولاستيكيين، وخاصة بلامبوس الذي كان يشغل وظيفة أستاذ بجامعة لوفان الكاثوليكية (بلجيكا)، أن يقدوا شروحا أفضل وأصلح من التي يقترحها. في هذا الصدد، يحتفي ديكرت -بعد ثلاث سنوات من هذا التاريخ- بانتصاره على المدرسة السكولاستيكية في رسالة وجهها بتاريخ 11 جوان 1640 إلى الأب مارسين قائلًا: "منذ فترة طويلة، اطلعت على نص سفر التثنية (لكن أحترز أن لا تأكل الدم، لأن الدم هو النفس. فلا تأكل النفس مع اللحم)، وقد أدرجته في معرض ردي على اعتراضات بلامبيوس، واستعجلت هذا الأخير قصد إعطائي تفسيراً لهذا النص، ولكنه لم يرد"²⁷.

مما لا شك فيه أن للحيوانات أعضاء تشبه نفسها التي يمتلكها الإنسان، بل إن بعض الحواس عند الحيوانات كالنظر والسمع والشم هي أكثر تطوراً مما هي عليه عند الإنسان، باستثناء الذوق. هذا التشابه في الأعضاء بين الإنسان والحيوان يستلزم تشابهاً بين الوظائف: فالحيوانات تتأثر مثل الإنسان وتستعمل الخداع، كما تكشف أصواتها وصورها تارة

يعالج المتناهي بهدف الخضوع له ، وليس لتحديده وتعريف خواصه³⁴.

بوجه عام ، يقر ديكرت ، بأنه يمكن أن نُصنَّ لأنفسنا أن الإله يفعل كل ما يمكننا فهمه ، فالإله وضع قوانين في الطبيعة ثم طَبَعَ أفكار هذه القوانين في أذهاننا ؛ إنها الأفكار الفطرية. وبالتالي ، أمكن للعقل أن يفترض تطابقاً بين قوانين الطبيعة والأفكار الرياضية المطبوعة في أذهاننا ، بصفتها مشروطة بالإله. وأنه لولا هذه الحقائق الخالدة كأفكار الرياضيات لما تمكن العقل الإنساني من فهم قوانين الطبيعة ، أي بعبارة أخرى ، فإن الحقائق الرياضية المطبوعة في أذهاننا يمكن أن تتحقق في الطبيعة خارج نطاقنا وحتى خارج نطاق صورها المادية³⁵.

يرى موريس بلوندا أن عزوف ديكرت عن حقائق الإيمان بوضعه لها جانباً لم يكن من باب الحيطة والحذر (la prudence) ولا بغرض التخلص من القضايا المزعجة (les questions gênantes) ، بل كان ذلك ثمرة إلهام ديني (inspiration religieuse)³⁶. في هذا الإطار ، لم يُفِ ديكرت ، حسب موريس بلوندا ، الأسباب النهائية لغاية علمية بل كان لدوافع دينية ، كون حقائق الإيمان تتجاوز النور الطبيعي للعقل ؛ إن فكرة اللامتناهي (الإله) هي الفكرة الأكثر يقيناً والأكثر إيجابية والأكثر غرابةً من بين كل معارفنا (La notion d'infini est la plus certaine, la plus positive et la plus mystérieuse de nos connaissances) ، وعلاوة على ذلك ، فإن الفكر الإنساني متناهٍ ، ومن ثمة يستحيل عليه معرفة اللامتناهي³⁷.

في نفس السياق ، يذهب توماس الاكوييني إلى القول بأن الإله غير قابل للوصف (Dieu est ineffable) وأن البشر جاهلون ، وأن المعرفة الأسمى التي يمكن أن نُكوِّنها عن الإله في هذه الحياة هي الوعي بأن معرفة الإله هي فوق كل ما يمكننا تصوره".

مما سبق ، يمكن القول بأن الاغنوستية عند ديكرت تجد جذورها في ؛

• وَعْيُ العقل المتناهي (La raison finie) باللامتناه (l'infini) وعدم القدرة على تصوره.

• النظرية الديكارتيّة التي قام من خلالها ديكرت بضبط العلاقة بين العقل والإيمان تتميز من جهة بإحداث قطيعة بين العقل والإيمان قصد عَصَمَةِ الإله من التَوْصِيف

مفادها أن الكون هادف وهو لاهوتي ، بمعنى أن هناك هدفاً ونهاية وغاية لسيرورة (écoulement) وصيرورة (devenir) الكون ، وهو ما يطلق عليه أرسطو "السبب النهائي"³⁰.

مع نهاية القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر ، ظهرت رؤية جديدة للطبيعة ؛ أنه ، على حد تعبير توماس سامويل كوهن (1922-1996) ، تحول جديد في الباراديفم أو النمط الفكري ، وهذا التحول لا يخص فقط محتوى مجمل الخطابات ، بل يتميز بتغير نمط التساؤل الموجه للطبيعة. فأضحت الفلسفة لا تتساءل فقط حول عِلْمِيَّة (scientificité) تفسيراتها ، بل شمل ذلك حتى جملة التساؤلات الفلسفية في حد ذاتها. في هذا الإطار ، تمثل جهود ديكرت صياغة لمتطلبات العلوم الطبيعة الجديدة ، إذ يُعد هذا الأخير أول مفكر قام بوضع القواعد الأولى لهذه العلوم. لذا فإن رفض ديكرت لفكرة البحث عن "السبب النهائي" لا بد أن يُحظى بأهمية خاصة ويتم فحصه من حيث غاياته. مما لا شك فيه فإن هذا الرفض هو منهجي ، ذو وجهتين متكاملتين ؛ أولاً ، لأن رفض تفسير الكون بشكل غائي هو نتيجة (ضمنية ولكنها) حتمية للمنهج الجديد الهادف "إلحكام قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم" (حسب عبارات العنوان الفرعي لكتاب "مقال عن المنهج") ؛ ثانياً ، لأن هذا الرفض يمكن تبريره (بصورة صريحة) لاعتبارات منهجية ، وليس لاعتبارات أنطولوجية³¹. يقول ديكرت ، بشأن عقم التفسير الغائي ، ما يلي : "الأعلم أن طبيعتي ضعيفة محدودة جداً ، وأن طبيعة الله ، بالعكس ، واسعة شاسعة مجهولة ؟ لا عجب إذن أن يقدر على ما يحصى من الأمور التي تتجاوز أسبابها أطر عقلي. هذا الاعتبار كاف وحده ، لإقناعي بأن ما اصطلاح على تسميته عللاً غائية ، لا محل له في الأشياء الفيزيقية ، أو الطبيعة. إذ يبدو لي الخوض في غايات الله ، ومحاولة الكشف عن أسراها ، جرأة عليه"³².

في هذا الصدد ، يقول ديكرت أنه تصفح كتاب جون باتيست موران³³ ، ووجد أن غَيْبِ الأساس هو معالجته ، في كل المواضيع ، للمتناهي (dont le principal défaut est) (qu'il traite partout de l'infini) ، وكأن ذهن مؤلفه (أي موران) هو فوق المتناهي (-) (comme si son esprit était au-dessus) ، وأن بإمكانه فهم خواص الإله. ويرى ديكرت أن هذا العيب يشترك فيه الجميع وأنه حاول تجنبه ؛ فديكرت

يحتاج إلى معونة من السماء، ومن ثمة الاعتراف بدوجماتيقية هذه الحقائق.

إن هذه المقاربة للإيمان وحقائق الوحي هي التي عطلت قيام فلسفة للدين عند ديكارت، وذلك لأن الإيمان يحتوي على أشياء غامضة تفوق العقل الفلسفي، ومن ثمة فالإيمان لا يمكن أن يكون موضوعاً للمقاربة الفلسفية. بعبارة أخرى فإن التسليم بغموض محتوى الإيمان يجعل التعامل معه فلسفياً مستحيلًا. أما فيما يخص حقائق الوحي فهي الأخرى تتعالى على العقل وتستوجب الرحمة والعناية الإلهية، ومن ثمة فلا بد من التصديق بها، دون معرفتها معرفة عقلية والتعامل معها فلسفياً.

ولما كانت فلسفة الدين هي فحص للدين عن طريق العقل الفلسفي، أي تحرير الدين من الدوجماتيقية والتزام الحياد الديني، فإنه أمكن القول أن ديكارت جاء بفلسفة دينية كونه حاول إثبات مصداقية حقائق الوحي فلسفياً بقوله بعدم تعارض حقائق الوحي والحقائق المكتسبة، أي توافق العقل والوحي. هذا ما جعل كذلك بعض الدارسين يذهب إلى أن ديكارت كان أقرب إلى علم اللاهوت من فلسفة الدين لأنه كان يدافع عن عقيدته الدينية باستعمال العقل، وهو ما نلمسه من خلال البراهين العقلية التي وضعها في إثبات وجود النفس وخلود الروح وتعاطيه مع بعض المواضيع الدينية خدمةً لقناعاته الدينية ودفاعاً عنها.

وبالرغم من وضعه لهذه البراهين العقلية على وجود الإله وخلود النفس، إلا أن ديكارت يقرُّ بتَعَدُّرِ تَوْصِيفِ الإله والتعرف على مميزاته، لأن الفكر البشري المتناهي لا يمكنه، بل يستحيل عليه، سبر أغوار وأسرار اللامتناهي، أي الإله، وهو ما جعل بعض الدارسين كموريس بلونداً يضع ديكارت في خانة الفلاسفة الاغنوسيين.

(l'ineffabilité)، ومن جهة أخرى فإن هذه النظرية تستند إلى العقل قصد إضفاء شرعية على الميتافيزيقا.

ما نلمسه من خلال فحص الفكر الديني لديكارت هو أن الميتافيزيقا - حتى بعد تجربة الشك المنهجي - لم تفقد من جاذبيتها داخل المنظومة الفلسفية الديكارتية؛ فقد تَصَمَّتْ هذه الأخيرة، على سبيل المثال، فكرة "كرم الله" (La bonté divine) التي تعتبر سمةً من سمات الإله عند ديكارت دون أن يقوم هذا الأخير بتقديم برهان على ذلك. في هذا الصدد، يشير عالم الاجتماع الفرنسي ألفريد فيكتور ايسبيناس (Alfred Victor Espinas) في كتابه "ديكارت والأخلاق: دراسات حول تاريخ فلسفة الفعل" (Descartes et la morale : études sur l'histoire de la philosophie de l'action) إلى أن ديكارت ذكر فكرة "كرم الله" خمس مرات في "التأمل السادس"، وكانت غاية هذا الأخير من ذلك هو نزع مسؤولية الإله عن الأخطاء التي تصدر عن البشر والبؤس الذي يعيشونه.

لم تشكل الاغنوستية بالنسبة لديكارت مخرجاً مناسباً للتخلص من القضايا الحساسة كما يدعيه بعض علماء اللاهوت الكاثوليك والسكولاستيكيين الذين وجهوا لديكارت جملة الاعتراضات. بل هذا يعني أنه فيما يخص طبيعة الإله وأسراره، فإن ديكارت يعي الكثير، ولكنه يجد أن التعقيدات الفلسفية واللاهوتية التي طالت مواضيع الوحي غير مُجدية ولا لزوم لها. ما الفائدة من إهدار الوقت في البحث عما لا يمكن معرفته (l'inconnaissable) في حين أن "ما نجهله" (l'inconnu) يتيح لنا معرفة أسراره، فالفيلسوف مُطَالِبٌ إذن بالتطلع إلى معرفة العالم الفيزيقي لأن الإله أوجده في تناول العقل البشري.

خاتمة

عالج ديكارت في نصوصه الكثير من القضايا الميتافيزيقية والدينية، وأقحم قناعاته الدينية في نقاشاته الاستمولوجية، فقد استثنى "الحقائق الموحى بها" من الشك المنهجي والشك الجذري لأنها فوق فهمنا، وأكد، في نفس السياق، على غموض محتوى الإيمان، وبالتالي فقد عطل عمل العقل داخل مبحث الإيمان. فالتصديق والتسليم بالحقائق الإيمانية لا يستند إلى النور الطبيعي للعقل، بل

الهوامش

1. Dhilly, Olivier. (2011), *Comprendre la philosophie*, Edition Ellipses, Paris, p. 227.
2. Schmitt, Yann. (2016), « *Sur l'idée de philosophie de la religion* », *ThéoRèmes* [Online], 9 | 2016, Online since 20 December 2016. URL : <http://journals.openedition.org/theoremes/848>
3. Chukurian, Aurélien. (2016), « *A la recherche d'une philosophie cartésienne de la religion : le rapport raison - foi et l'ambivalence de la norme d'interprétation de la Bible* », *ThéoRèmes* [Online], 9 | 2016, Online since 20 December 2016. URL : <http://journals.openedition.org/theoremes/858> ; DOI : 10.4000/theoremes.858
4. Kirillovitch, Shokhin Vladimir. (2008), « *La philosophie de la religion. Un nouveau domaine de la philosophie russe* », *Diogène*, 2008/3 (n° 223), p. 58-74. DOI : 10.3917/dio.223.0058. URL : <https://www.cairn.info/revue-diogene-2008-3.htm-page-58.htm>
5. رينيه ديكرت ، مقال عن المنهج ، ترجمة مُجد محمود الخضيرى (الطبعة الثانية) ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ، 1978 ، ص 137-138.
6. Chukurian, Aurélien., « *A la recherche d'une philosophie cartésienne de la religion : le rapport raison - foi et l'ambivalence de la norme d'interprétation de la Bible* », *op.cit.*
7. رينيه ديكرت ، قواعد لتوجيه الفكر ، (ترجمة وتقديم سفيان سعد الله) ، دار سراس للنشر ، تونس ، 2001 ، ص 38.
8. رينيه ديكرت ، مقال عن المنهج ، ص 116.
9. المرجع نفسه ، ص 134-144.
10. رينيه ديكرت ، مبادئ الفلسفة ، (ترجمة عثمان أمين) ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، 2010 ، ص 68.
11. المرجع نفسه ، ص 34.
12. المقصود بالحدس هنا ، عند ديكرت ، هو البدهاءة. يقول ديكرت في كتابه "قواعد لتوجيه الفكر" : " ولا يوجد ما يمكن أن يحظى بالقبول سوى عمليتين اثنتين هما الحدس والاستنتاج. ولا أقصد بالحدس شهادة الحواس المتبدلة أو حكما خادعا تولده مخيلة تركب موضوعها بطريقة سيئة ، وإيها أقصد به التّصوّر الذي ينشئه الفكر الخالص المنتبه إنشاء على قدر من اليسر والتّميّز لا يبقى معه مجال للشك حول ما نفهمه أو ، وهو نفس الشيء ، هو التّصوّر الذي ينشئه الفكر الخالص المنتبه متولدا عن نور العقل وحده ، وبما أنّه أكثر بساطة ، فإنه لذلك يكون موثوقا به أكثر من الاستنتاج ذاته الذي مع ذلك لا يمكن إجراؤه على نحو سيء...". أنظر ؛ رينيه ديكرت ، قواعد لتوجيه الفكر ، ص 36.
13. رينيه ديكرت ، مقال عن المنهج ، ص 119.
14. ¹ المرجع نفسه ، ص 143.
15. Descartes, René. *Lettre à l'Hyperaspistes*, août 1641. Cf. Marion, Jean-Luc. (2009), « *Section 1. De la science à son fondement* », in. Marion, Jean-Luc. (coord.), *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogies, création des vérités éternelles et fondement*, Paris cedex 14, Presses Universitaires de France, « *Quadrige* », pp. 229-346.
16. « *Je ne veux pas me mêler de théologie, j'ai peur même que vous ne jugiez que ma philosophie s'émancipe trop...* ».
17. « *Je m'abstiens, le plus qu'il est possible, des questions de théologie* ».
18. صدر كتاب *Notae in programma quoddam* في سنة 1647 والذي رد فيه ديكرت على أحد تلامذته ومساعديه وهو المدعو هنري دي روي (Hendrik De Roy) والمعروف كذلك Henricus Regius باللغة اللاتينية.
19. Chukurian, Aurélien., « *A la recherche d'une philosophie cartésienne de la religion : le rapport raison - foi et l'ambivalence de la norme d'interprétation de la Bible* », *op.cit.*
20. Cf. Gouhier, Henri. (1924), *La pensée religieuse de Descartes*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1924.
21. هنري دي روي (Henricus Regius) هو فيلسوف وطبيب هولندي ، يعتبر من بين الأطباء الأوائل الذين دافعوا عن فكرة الدورة الدموية وتدفق الدم في الجسم. في بداية مشواره العلمي والفكري ، تأثر كثيراً بديكرت وأصبح من طلبته الأوفياء وقد قدم بعض الدراسات حول الفلسفة الديكارتية ، لكنه سرعان ما انقلب ضد هذا الأخير. أنظر كتاب هنري دي روي المعنون (La philosophie naturelle) على الرابط <https://books.google.dz/books>:
22. Gouhier, Henri., *La pensée religieuse de Descartes, op.cit*, p. 217.
23. Gouhier, Henri., *ibid.*, p. 217.
24. عندما علم ديكرت أن الملحدين يُسلمون فقط بالحقائق الرياضية التي يعتبرونها الحقائق اليقينية الوحيدة ، فنَدَّ ديكرت ذلك قائلاً أنه بإلغاء إرادة الإله المتناهي فإن البدهاءة في حد ذاتها تصبح مُضِلَّةً وزائفة ، لأن الحقائق الرياضية هي خالدة ، قد وضعها الإله في تركيبه العقل والعالم الفيزيقي في آن واحد.
25. Gouhier, Henri., *La pensée religieuse de Descartes, op.cit*, p. 237.
26. نظرا لغياب وعدم توفر هذه الرسالة باللغة العربية ، فإننا قمنا بترجمة هذا الاقتباس من اللغة الفرنسية إلى اللغة العربية:
27. « *Quoique la religion nous enseigne beaucoup de choses sur ce sujet, j'avoue néanmoins en moi une infirmité qui, ce me semble, commune à la plupart des hommes, à savoir que, quoique nous veuillions croire et même que nous pensions croire fort fortement tout ce que la religion nous apprend, nous n'avons pas toutefois coutume d'en être si touchés que de ce qui nous est persuadé par des raisons naturelles fort évidentes* ».

28. Descartes, René., Beeckman, Isaac., Mersenne, Marin. (2015), *Lettre 1619-1648*, (Rédacteurs Giulia Belgioioso, Jean-Robert Armogathe), Giunti (Il pensiero occidentale), Milano, Italie, p. 1012.
29. « *Que l'âme des brutes n'est rien autre chose que leur sang, à savoir celui qui, étant échauffé dans leur cœur et converti en esprits, se répand des artères par le cerveau en tous les nerfs et en tous les muscles* ».
30. Cf. Blondel, Maurice. (1896), « *Le christianisme de Descartes* », in. Revue de Métaphysique et de Morale, Tome IV (n°4, 1896), pp. 551-567.
31. Dhilly, Olivier., *Comprendre la philosophie, op.cit*, p. 154.
32. Duflo, Colas. (1996), « *La mise à l'écart méthodique des causes finales* », in. Duflo, Colas. (coord.), *La finalité dans la nature. De Descartes à Kant*, Paris cedex 14, Presses Universitaires de France, « Philosophies », pp. 14-22.
33. رينيه ديكارت ، تأملات ميتافيزيقية ، (ترجمة الدكتور كمال الحاج) ، منشورات عويدات ، بيروت-باريس ، 1988 ، ص 41.
34. جون بابتيسست موران (1583-1656) طبيب ورياضي وعالم فلك فرنسي. تبادل هذا الأخير مع ديكارت الكثير من الرسائل التي تمحورت مواضيعها حول بعض القضايا الرياضية خاصة نظرية الضوء وكذا اللاهوتيات.
35. Descartes, René., Lettre au père Mersenne, 28 janvier 1641. Cf. Quillien, Philippe-Jean. (1994) *Dictionnaire politique de René Descartes*, Presse Universitaire de Lille, Lille, p. 163.
36. De Michio, Kobayashi. (1993), *La philosophie naturelle de Descartes*, Librairie Philosophique J. VRIN, Paris, p. 28.
37. Blondel, Maurice., « *Le christianisme de Descartes* », *op.cit*, pp. 551-567.
38. Blondel, Maurice., *ibid.*, pp. 551-567.