T
26 A

المونادولوجيا

او

المذهب المونادي للبينتز

تعريب ودراسة

جورج طعمه

رسالة مقدمة لدائرة الفلسفة في الجامعة الاميركية في بيروت لنيل درجة م ٠ ع ٠

١٤ شباط سنة ١٩٤٤

" حدث انني قلت ذات يوم ، ان الفلسفة الديكارتيه بقدر ما كانت صحيحة فهي فقط لم تتعد غرفة الدخول الى الفلسفة الصحيحة . وكان بين الحاضرين احد الاشراف ، الذين يترددون على البلاط وله بعض الاطلاع حتى كان يساهم في مناقشة على العلوم ، فاخذ التشبيه الذى ذكرته وذهب به الى حد بعيد ، اذ سالني : اذا لم اكن اعتقد انه من الممكن القول ان القدماء اروبا الدرجات وان المدرسة الحديثة ذهبت بعيدا حتى غرفة الدخول وانه يتمنى لي شرف ادخالنا الى غرفة الطبيعة . ولقد جعلنا هذا التشبية نضحك جميعا ، فقلت له ، انت ترى ايها السيد ان تشبيهك ارضى الصحب ولكنك نسيت ان بين غرفة الدخول وغرفة الطبيعة توجد ناعة الاستماع ، وانه ليكفى الاستماع اذا استطعنا دون التوغل الى الداخل "

ليبنتز ، من رسالة لصديق له عن المذهب الديكارتي ، ١٦٩٥ .

ملاحظـــــات

اولا : لقد اشترك الدكتور شارل مالك معي في تدقيق تعريب المونادولوجيا وضبطها وتنقيحها حتى الفقرة ٤٣ اشتراكا بذل في سبيله ردحا طويلا من الزمن ومجهودا خاصا اكثر مما يحق لي بكثير . كما ابدى لي الملاحظات المتعددة في خطة الاطروحة ومختلف فصولها . فله شكري .

ثانيا : ان الكلمات في النص المعرب التي وضعت بين هلالين تبتدئ في النص الاصلي الفرنسي باحرف Majuscule . ولكن عندما يوجد في النص المعرب اكثر من كلمة واحدة بين هلالين فمعنى ذلك انها في النص ايضا بين هلالين .

ثالثا : ان الكلمات التي شحط تحتها بخط في النص المعرب فهي باحرف Italique في النص الاصلي .

الفصـــل الاول

حيـاة ليبنتز Leibniz ومؤلفاتـه ·

الدور الاول : ١٦٤٦ ـ ١٦٧٢ · ولد غوتفريد فلهلم ليبنتز Gottfried Wilhelm Leibniz في ليبزغ Leipzig في اليوم الاول من تموز عام ١٦٤٦ · وكان ابوه فريدريك Frederic ثانونيا كبيرا واستاذا للاخلاق في جامعة ليبزغ وكانت امه كاترينا شموك Catherine Schmuck ابنة استاذ في الحقوق وذات ثقافة عالية · وكلا الابوين من اصل الماني · غير ان اباه مات وهو في السادسة من عمره سنة ١٦٥٢ ـ فكانت امه مثقفته الاولى في صغيره ، ولكنها ما لبثت ان ماتت ايضا سنة ١٦٦٤ وهو طالب في الجامعة ·

وقد انشأ ليبنتز نفسه بنفسه · ترك له ابوه مكتبة غنية بكتب القدماء والمحدثين فقرأ فيها كل ما يستطيع قراءته وفقا لرغائبه وميوله وبدون اى توجيه · وربما كانت نشأته الاولى على هذا الشكل سبب كونه انتقائيا · وتعلم في حداثته وكأنه يلهو اللاتينية واليونانية والتاريخ والعلوم · وكان ينعزل اياما طويلة في مكتبة ابيه فيطالع كل ما يقع تحت يديه وعلى الاغلب كتب القدماء فتأثر فكره واسلوبه بهم · وكان زملائه في المدرسة يتطلعون اليه باعجاب شديد اذ استطاع ان يتمثل فلسفة المدرسيين ولاهوتهم رغم ما فيهما من صعوبة ومع احتفاظه دائما بحرية فكره واستقلاله · ثم تعرف الى الفلاسفة المحدثين فكان اول من قرأ منهم باكون Bacon (١) وكاردان Cardan (٢) وكامبانيلا Campanella (٣) وكبلر Kepler (٤) وغاليلي Galileo (٥) وديكارت Descartes · وكان يتمثل ما يقرؤه حتى ليصبح جزءا من ذاته · ولقد كان في صباه ذا ميل

---

(١) فيلسوف انكليزي ورجل سياسة واعمال عاش من ١٥٦٠ـ١٦٢٦ · وصاحب نظرية في الطريقة العلمية والمنطق في كتابه : Novum Organum

(٢) عالم ومفكر ايطالي عاش من ١٥٠١ـ١٥٧٦

(٣) فيلسوف ايطالي ولد عام ١٥٦٨ ومات في باريز ١٦٣٩ · وأول من سبق النظرية التجريبية في دراسة العقل البشري والمعرفة ·

(٤) عالم الماني وصاحب القوانين الثلاثة المشهورة في الفلك عاش من ١٥٧١ـ١٦٣٠

(٥) عالم فلكي ايطالي عاش من ١٥٦٤ـ١٦٤٢

شديد للادب والشعر ونظم اشعارا كثيرا فى اللاتينيه وهو لم يتجاوز الخامسة عشر من عمره . وقد كتب رسالة فيما بعد الى ريمون دى مونمر Rémond de Montmort. يشرح له فيها كيف انه فى ذلك السن كان ينعكف فى غاب حول مدينته مفكرا فى ايهما يفضل افلاطون ام ارسطو وما هي العناصر التى سيحتفظ بها من كل منهما الى ان اتجه لدراسة الرياضيات فبرع فيها ايضا .

هكذا تميز ليبنتز منذ حداثته بصفتين اساسيتين : مقدرته على التفكير وسهولته فى تمثل مايقراه . وليس توسع افاق اطلاعه الا دليلا على انطباعه الاصيل الذى كان يحدوبه اكثر فاكثر الى التعرف على جميع مفكرى الانسانيه وانتخاب العناصر الايجابية التى توصلوا لها ليبنى بالاستناد اليها وليذهب ابعد مما ذهبوا اليه . وقد اثرت العلوم عليه تاثيرا لاينقل عن تاثير الفلسفة لا من حيث الحقائق التى تحتويها هذه العلوم ولكن من حيث الافاق التى كانت تفتحها له . ولم يكن اطلاعه رغم سعته وتنوعه سطحيا وانما كما يقول عن نفسه انه لم يكن يستقر الا اذا ذهب الى اعماق كل علم يدرسه وكل مشكله يتعرض اليها . وليس ادل على ذلك من الاثار التى تركها فى الفلسفة والرياضيات وعلم الطبيعة .

وترك ليبنتز النجمنازيوم فى الخامسة عشر من عمره ودخل جامعه ليبزغ حيث كان استاذه فيها الفيلسوف جاك توماسيوس Jack Thomasius . وفى سنه ١٦٦٣ قدم للجامعة اطروحه ناجحة عن مبداء الفردية (٢) "The Principle of Individuation" ثم ذهب الى بينا Yena حيث درس التاريخ على بوفيوس Bovius والرياضيات على فيجل (١) Weigel

واخذ يفكر منذ ذلك الحين بايجاد لغة عالميه يتفاهم البشر جميعهم على اساسها على ان تؤخذ عناصرها من جميع اللغات . ثم قرر ان يصبح محاميا . وقدم اطروحة فى الحقوق لجامعه ليبزغ لينال لقب

(**)

(**)

(١) عالم وراهب المانى عاش من ١٥٣٣-١٥٩٣ .

دكتور ولكن الجامعه لم تمنحه اللقب لحداثة سنه . فذهب لالتدورف Altdorf فسرب نورمبرغ Nuremberg وقدم ذات الاطروحه فنجحت نجاحا كبيرا وطلب اليه ان يبقى استاذا فى الجامعه ولكنه لم يفعل. وكانت الحركة العلمية والفكرية ناشطه نشاطا قويا فى نورمبرغ فذهب اليها وانضم الى حلقه كانت تسعى لتجد المادة السحرية التى يمكن بواسطتها تحويل المعادن كلها الى ذهب . ويذكر فونتنل Fontenelle فى تقريظه لليبنتز بعد وفاته فى اكاديميه العلوم فى باريز Académie des Sciences ان تلك الحلقة التى لم تفيله دون امتحان فى بادئ الامر اخذت تستفيد من معلوماته حين كان يظن انه سيستفيد منها .

تعرف ليبنتز فى نورمبرغ الى البارون بوانبورغ Boinebourg رئيس وزراء جان فيليب اميرميانس Jean-Philippe,Electeur de Mayence- وقد كان ذا نفوذ وتأثير . وقد تبين رجل السياسة مزايا هذا العالم الناشئ فالحقه به . وهكذا خرج ليبنتز من ظلمة المدارس والجامعات الى الحياة العامة والسياسية فتدخل فى مشاكل عصره البارزة وساهم منذ ذلك الحين فى امهات الحوادث ، وكان يحاول جهده ان يمزج الفوارق التى يصطدم بها ويوحد تركيبها فى نظم شامله وعلى اسس عقليه راهنه .

وكان من نتيجة احتكاكه المباشر بالواقع وعن حياته العامة ان خرج بنظرية جديدة لتعليم التشريع نشرها سنه ١٦٧٠ Methodus nova discendae docendaeque Juris-prudentie وتجديد الحقوق Corpus jurius واصدر فى السنه ذاتها كتابا عن وجود الله وخلود النفس والحركة Confessio naturae contra altheitas ولكنه قيمته الفلسفية اتضحت اكثر عندما نشر رسالة عن انشاء نيزوليو الفلسفي[1] De stylo philoso-phico Nizolii اوضح فيها ان خصائص الانشاء الفلسفي ثلاثة : الوضوح والصحة واللباقة ثم

١ـ من فلاسفة البعث فى ايطاليا . عاش فى القرن السادس عشر وكان يدافع عن المحدثين ضد المدرسيين .

ينتقد نيزوليد لعدم تميزه بين الفلاسفة القدماء والمدرسيين وبصورة خاصة كيف لم يتبين عظمة توم... الفكرية . ونشر في مناسبات شتى رسائل سياسية مختلفة اهمها رسالة يثبت فيها ان امبراطور المانيا والبابا هما الرئيسان الطبيعيان لجميع الدول المسيحيه يراس الامبراطور الدول الذمنيه والبابا الدول الروحية . وكان يسمارك فيما بعد يرجع الى هذه الرسالة ويستوحي حججه منها وفي سنه ١٦٧١ نشر رسالتين Theoria motus abstracti و Theoria motus concreti فيهما الخطوط الاولى في نظريته في الحركة التي يعارضها ديكارت مثبتا ان مقدار القوة لا الحركة هو الثابت في الكون .

وتتميز نهاية هذا الدور بمراسلاته مع ارنولد (١) Arnauld حول مشكلة لاهوتيه هي مشكلة القربان المقدس وايضاح موقفه وموقف ديكارت على اساس نظريتهما في الجوهر . فديكارت - كما سنرى ذلك بعد - يذهب الى ان جوهر المادة الامتداد وهذا الموقف ينافر كلا من الموقفين البروتستانتي والكاثوليكي . فالكاثوليك يعتقدون ان الخبز والقربان يتحولان بعد التقديس الى جسد المسيح ودمه والبروتستانت يعتقدون بوجود المسيح بالفعل مع القربان والدم في حين ان الخلاف بين النظريتين يزول اذا نسرنا على اساس نظريته في الجوهر المتحدد كميا والواحد كيفيا

الدور الثاني : ١٦٧٢-١٦٧٣ : يتميز هذا الدور بكثرة الاسفار التي قام بها ليبنتز . فهو بعد ان جاب الكتب اراد ان يتصرف الى العالم الواسع . وكانت فرنسا في هذه الفترة من القرن السابع عشر تسيطر على اوروبا بثقافتها من ادب وعلم وفلسفة كما كانت فوه ملكها لويس الرابع عشر في اعلى ذراها وكان امراء المانيا يخشون ان يقوم لويس الرابع عشر يغزو بلادهم فارسل امير بوانبورغ - الذي تقدم ذكره - ليبنتز في مطلع سنه ١٦٧٢ لاقناع لويس الرابع عشر يغزو مصر وازالة السلطة التركية عنها . فتحدث ليبنتز عن هذا المشروع الى وزير لويس الرابع عشر كولبير Colbert ولكن المشروع لم يلق نجاحا من الوزير وقبولا من الملك فصرف النظر عنه . وبقي ليبنتز في باريز وانصرف فيها الى

---

(١) - لاهوتي ورياضي ومنطيق فرنسي عاش من ١٦١٢-١٦٩٤ ودافع عن اليعنويين Jansenists ضد اليسوعيين .

دراسة الرياضيات العاليه واتقانها واخذ يحتك فيها ~~ك~~ باشهر رجال العصر · ونراه بامعان وتعمق مؤلفات باسكال الرياضية واخترع آلة ميكانيكية للحساب تمتاز عن الالة التى اخترعها باسكال فى انها تنجز عمليات الضرب والقسمه حتى جمع الكسور وطرحها فى حين ان آلة باسكال تمكن من الجمع والطرح فقط · وكان للرياضيات تاثير فى مبادئه الفلسفية لما ظهر له من صلة وثيقة بينها وبين الفلسفة ولانها كانت تساعد الفيلسوف على ضبط مبادئه الميتافيزيكية وتحديثها · ويتضح ذلك من الحادثة التالية : فى كانون الثاني فى عام ١٦٧٣ ذهب ليبنتز لانكلترا للمرة الاولى ولكنه لم يبق فيها طويلا ولم يتعلم اللغة الانكليزية ابدا · وابتداء فى هذا التاريخ · نشاء الخلاف بينه وبين نيوتن فى من يكون اول مخترع لحساب التفاضل والتكامل · فبادىء نيوتن [1] الاولى ترجع الى سنه ١٦٦٥ ولكنه لم يشرحها بتفصيل الا سنه ١٦٨٦ ونشر ليبنتز هذه النظرية فى مجلة Acta eruditorium فى ليبزغ سنه ١٦٨٤ · وعندما طرحت القضية امام الجمعيه الملكية فى لندن عام ١٧١٣ حكمت لنيوتن · وبقيت هذه القضية مشكلة صعبه فى تاريخ العلوم · ولكنها على اى حال دليل واضح على وحدة الفكر والعلم لانه مما لا ريب فيه ان ليبنتز توصل للنظرية بالاستقلال عن نيوتن ونقطه ابتدائه هي فلسفية ميتافيزيكية ناشئة عن مبدئه فى التلاحق الى اللانهاية ونقطة ابتداء نيوتن هي رياضية محض وناشئة عن اعتبار ~~ك~~ تاثير الحركة المادية المتصل · ولكن ليبنتز اعطى هذه النظرية مركزا طبيعيا فى شرحه لقانون التلاحق Law of contimuity لم يستطع نيوتن ان يظهره لو لم يكن ذا عبقرية خاصة · يقول بيو Biot بصدد هذه المشكلة : "ان نيوتن ساهم اكثر فى بناء مجده وليبنتز ساهم اكثر فى التقدم العام للفكر الانساني" ·

لم يمكث ليبنتز فى لندن طويلا ولكنه رجع منها الى باريز وقد عرضت الة الحساب التى اخترعها على الجمعيه الملكية فى لندن Royal Society of London وانتخب عضوا فيها سنه ١٦٧٣ وفى اواخر سنه ١٦٧٦ وفى اواخر سنة ١٦٧٦ عرض امير هانوفر Electeur de Hanovre ان يكون مديرا لمكتبته وكان من الطبيعي ان يكون كل امير او حاكم او وزير ذا ثقافه واسعه واطلاع

١- فيلسوف ورياضي وعالم طبيعي عاش من ١٦٤٢-١٧٢٧ فى انكلترا ·

نوى - لاسيما بعد ان توفى امير ميانس جان - فيليب ووزيره بوابنورغ . ونبل ان يذهب ليبنتز لمقر عمله الجديد فى هانوفر ذهب مدة ثانيه للندن قامضى اسبوعا فيها وتعرف الى المهندس كولنز Collins احد اصدقاء نيوتن . ومن لندن الى استردم Amsterdam حيث تعرف الى سبينوزا Spinoza وتحدث معه فى مبادئه الفلسفية ومن هناك عاد اخيرا الى هانوفر .

الدور الثالث : ١٦٧٦-١٧١٦ . استقر ليبنتز فى الاربعين سنه الاخيره فى حياته كمدير لمكتبه الامير وتمتزج حياته فى هذا الدور بتطور افكاره واستقرارها على هيكل نهائي وكتابتها . ولكنه ظل كثير الفعاليه وشغلته عدة مشاكل فكان من اهمها محاولته التوفيق بين الكنيستين البروتستانيه والكاثوليكية ومن اجل هذا الغرض كان يراسل بوسيه فى فرنسا (١) Bossuet وبيلسون (٢) Pelisson والف من اجل هذا الغرض كتابا فى النظام اللاهوتي سماه Systema Theologicum واوشكت ان تعقد مؤتمرات بين ممثلي الكنيستين لولا ان بوسيه رفض ذلك فى النهاية ففشل مشروع ليبنتز فى توحيد الكنيستين .

وكان اميرها نوفر قد كلف ليبنتز منذ ان استدعاه لخدمته لكتابه تاريخ عائلة برانزفيكوا Brunswick فسافر من اجل هذا الغرض مدة ثلاث سنين (١٦٨٧-١٦٩٠) فى المانيا وايطاليا كتاب خاص Scriptores rerum Brunsvicensium illustrationi inservientes واصدر اخيرا كتابا فى الموضوع دعاه Annales Brunsvicienes . ولكن هذا الكتاب الذى نشرت اجزاؤه الاولى لم يتم .

وقد ازدادت اهمية ليبنتز فى هذا الدور اكثر من قبل . فقد اشار فى سنه ١٦٩٢ على برانديورغ Electeur de Brandbourg الا ان يؤسس مجمعا علميا فى برلين (٣) ولم يمت مشروعه

١- اسقف فرنسي خطيب وواعظ عاش من ١٦٢٧-١٧٠٤ . استشهر بمرانبه لافراد العائلة المالكة .

٢- Paul Pelisson Fontainer ولد من عائلة فرنسيه بروتستانيه ولكنه امن بالكاثوليكية فيما بعد وهو مؤلف كتاب Histoire de l'académie française عاش من ١٦٢٤-١٦٩٣ .

٣- وقد تم تاسيس هذا المجمع سنه ١٧٠٠ م وانتخب ليبنتز رئيسا له لمدى الحياة .

في غزو مصر ولكنه عرضه هذه المرة على شارل الثاني عشر Charles XII ملك اسوج . ولكن في هذا الاخير كان قد ثهر في معركة بولتانا Poltava تغلب عليه بطرس الاكبر قيصر روسيا . وهنا ما يعتم عن ان يزور قيصر روسيا في تورغو Torgau ويتحدث اليه مؤملا ان يقيم معه وان يصبح سولون روسيا . ولكن سرعان ما استدعاه امبراطور النمسا الى فينا لتهيئة عقد معاهدة بين روسيا والنمسا ضد فرنسا . وليست هذه الظاهرة غريبة فان معظم فلاسفة المانيا وادبائها كانوا يضعون صالح بلادهم نصب اعينهم بقدر ما كانوا يفكرون بصالح الانسانية العام والحقيقة المجردة المطلقة . وقد اقام في فينا لا من اجل هذه الغاية سنتين من ١٧١٢-١٧١٤ . وقد تعرف في هذه الفترة الى اميرسافوي اوجين Le Prince Eugène de Savoie وقد تكاملت فلسفة ليبنتز في هذا الدور وتبلورت فيه نظرياته الاساسية كلها . ومن الجدير بالملاحظة انه استعمل كلمة المونادة بمعنى الجوهر للمرة الاولى سنه ١٦٩٧ في رسالة لفارديللا Fardella وكان يراسل اعظم فلاسفة اوروبا وعلمائها رغم اشتغاله في السياسة اذ كان يطلب اليه هؤلاء توضيح فلسفته او عرض نظريات خاصة فيها كالجوهر والانسجام الازلي وغير ذلك . ومعظم مؤلفاته التي خلدت هي من هذا الدور وترتيبها كما يلي :

١٦٨٤ Meditationes de cognitione, veritate et ideis

مراسلات مع ارنولد Arnauld : ١٦٨٦-١٦٩٠

١٦٩١ Si l'essence du corps consiste dans l'étendue.

١٦٩٤ De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae

١٦٩٥ Système nouveau de la nature et de la communication des substances.

١٦٩٨ De ipso natura sive de vi insita creaturarum.

١٧٠٤ Nouveaux essais sur l'entendement humain

مراسلات مع دي بوسي Lettres au P.des Bosses ١٧٠٦ - ١٧١١

١٧١٠ Essais de Théodicée

١٧١٤ La Monadologie

١٧١٤ Principes de la nature et de la grâce.

١٧١٥-١٧١٦ Correspondance avec Clarke.

توفى ليبنتز في ١٤ تشرين الثاني سنة ١٧١٦ وكانت نهايته في السنتين الاخيرتين من حياته لا تتناسب مطلقا مع ما وصل اليه من نجاح ومجد في عالم الفكر والعلم وعالم السياسة . فقد توفيت صوفيا اميرة هانوفر واصبح الامير جورج ملكا على انكلترا ورفض ان يصطحب ليبنتز معه الى هناك . وعندما اصابته سكتة قلبية وتوفي وشيع لم يكن في جنازته الا امين سره ونفر قليلين . ولم يتكلم احد في المجمع الذي اسسه في برلين عنه كما ان الجمعيه الملكية في لندن التي انتخبته عضوا فيها سكتت سكوتا تاما . ولكن مجمع العلوم في باريز اهتم له وفرظه فونتنيل Fontenelle [1] في رثاء خالد . وقد خلد ته مآثره اكثر من اى شيء اخر. وان الرجل الوحيد الذي يمكن مقارنته به من حيث اتساع المعرفه وعمق الفكر هو ارسطو .

. . . . . .

استندت في كتابة هذا الفصل على المراجع الآتية مرتبة بحسب تسلسل اهميتها بالنسبه لهذا الفصل .

A. Bertrand : La Monadologie

Guyan : La Monadologie

Encyclopedia of Religion & Ethics

Carr : Leibniz.

P.Lemaire : La Monadologie.

---

(١) عضو الاكاديمية الفرنسيه واكاديميه العلوم عاش من ١٦٥٧ - ١٧٥٧ . اشتهر بالناحية العلمية

الفصل الثاني

المونادولوجيا

قصتها : تعرف ليبنتز - كما ذكرت - اثناء اقامته في فينا Vienna بين ١٧١٢و١٧١٤ على امير سافوى اوجين Prince Eugene of Savoy وقد طلب اليه هذا الاخير ان يلخص له مبادئ فلسفته ليستطيع فهم الثيودوسيا (١) التي نشرها عام ١٧١٠ . فكتب ليبنتز مبادئ الطبيعه والنعمة مؤسسة على العقل " Principles of Nature and of Grace, founded on reason.

ولكن الفيلسوف لم يرجع عن هذا التلخيص الاول فعمد الى كتابه المونادولوجيا (٢) . وقد اعجبت الاميراوجين لحداثه كان يحفظها في صندوق صغير كانت دينى ويخشى ان يعطيها لاحد . وقد كتب الكونت دى بونيفال Comte de Bonival - احد اصدقاء الامير - الى ليبنتز يقول : ان الامير يحفظ الكتاب في صندوقه كما يحتفظ فاوسه نابولي Napoli بدم القديس جانفيى Janvier . فهو يقدمها لي لاقبلها ثم يودعها الصندوق في من جديد .(٣)

لم يكن الاميراوجين مخطئا في النظر الى الكتاب كدره ثمينه . فقد كان هذا الكتاب الصغير ثمرة خمسين سنه في التامل والتفكير ، ونتيجة استقرار فكرى عميق بعد ان تمرس هذا الفكر في مختلف المذاهب والنظريات من علميه وفلسفية . توضحت مبادئ ليبنتز الفلسفية اليه عام ١٦٨٤ ولكنه كان يعمل دون فتور لصيغتها وكتابتها . وقد تبينت الخطوط الاساسية لهذه الفلسفة حوالي ١٦٨٨ ، رغم ان الجوهر كان لايحمل اسم المونادبعد . وكانت رسالته عن النظام

---

١ - الثيودوسيا Théodicée ومعناها بالضبط : تبرير وجود الله رغم وجود الشر . وليس في العربية كلمة تقابل تماما هذا المعنى فهناك علم التوحيد او الصفات اوعلم الكلام . وقد جاء في شوارق الالهام في شرح تجديد الكلام لعبد الرزاق الاهيجي قوله : " كان النظر في الدين باحكامه وعقائده يسمى فقها . ثم خصت الاعتقادات باسم الفقه الاكبر ، وخصت العمليات باسم الفقه ، وسميت مباحث الاعتقاديات علم التوحيد او الصفات تسميه للبحث باشرف اجزائه اوعلم الكلام ويطلق على مجمل الابحاث المتعلقه بالله والمادة والنفس والوجود . الخ الالهيات . وليس في هذه الاسماء على كثرتها هذا المعنى الخاص الذى تقدم للثيودوسيا ولذلك آثرت استعمال اللفظه كما هي .

٢ - مؤلفات ليبنتز الفلسفية Duncan ٣ - غويو مونادولوجيا ليبنتز ص١٤

الجديد فى اتصالات الجواهر A New System of the Nature and of the Inter-action of Substances التى ظهرت عام ١٦٩٥ مشيعه بنظرية المونادا . ولكنه لم يستعمل لفظة المونادا للمرة الاولى الا عام ١٦٩٨ فى رسالة لفاردياللا Fardella وكانت هذه النظرية مطبقة تماما فى الثيودوسيا التى نشرت عام ١٧١٠ . ومبادئ الطبيعة والنعمه - ١٧١٤ - ليست سوى تعبير اول للمذهب المونادى . واما مراسلاته مع كلارك Clarke من ١٧١٥-١٧١٦ فهي تطبيق للمذهب المونادى على الرياضيات والطبيعيات (١) !

ولكن المونادولوجيا لم تنشر حين كتبها ليبنتز عام ١٧١٤ لانها كانت رسالة خاصة . واما وجدت نسخه عنها بين اوراقه . وقد نشرت مترجمه للمرة الاولى فى الالمانيه عام ١٧٢٠ ثم نشرت للمرة الثانيه مترجمة للاتينيه عام ١٧٢١ فى ليبزغ فى مجله Acta Eruditorium Lipsiensium . وقد كانت هذه الترجمه ذاتها محتواة فى مجموعه لدوتنز Dutens اصدرها عام ١٧٦٨ تحت عنوان Principia Philosophiae, seu Theses in gratiam principis Eugenii conscriptae.

ولم تنشر بالفرنسية للمرة الاولى الا سنه ١٨٤٠ مع مجموعه مؤلفات ليبنتز التى اهتم بنشرها اردمن Erdmann وكان هو الذى اعطاها للمرة الاولى اسم المونادولوجيا. (٢)

"La Monadologie" العلاقة بين المونادولوجيا والثيودوسيا : هذه العلاقة ذات وجهين تاريخيه : وفلسفية :

١- فالمونادولوجيا كما تقدم الذكر انما وضعت لتساعد الامبراطورين على فهم هذا الكتاب فضلا عن انها تلخص الاسس العاملة فى فلسفة ليبنتز . ويلاحظ ان من يقرأ المونادولوجيا فى اصولها الغربية ان ليبنتز كثيرا ما يرجع القارئ الى كتابه "الثيودوسيا" اذ يفترض الاطلاع على هذا الكتاب . ولكن من الصعب افتراض مثل هذا الاطلاع عند القارئ العربى . وبين النقاد والمؤرخين الذين شرحوا المونادولوجيا فقرة فقرة يعتمدون فى ذلك الى حد كبير على الثيودوسيا مثل كار Carr الانكليزى وبراتراند Bertrand الفرنسي . ولذلك لابد لنا من

١- براتراند ر المونادولوجيا ص ٣١
٢- كار - ليبنتز ص ٥١ - ٥٢

Bertrand - La Monadologie
Carr - Leibnitz.

توضيح العلاقة الثانيه والاهم بين الكتابين اعني الفلسفية ولان ذلك يساعد اكثر في النظر الى المشاكل الاساسية التي سنجابههما في المونادولوجيا ٠

٢- وعلاقة المونادولوجيا بالثيودوسيا هي علاقة الفلسفة بالدين او بالاحرى باللاهوت لابصورة مطلقة ولكن كما تعرض هذه المشكلة ذاتها في زمان ومكان معينين وكما يفصح عنها اناس عاشوها وتخبطوا فيها وخرجوا منها الى نتائج معينه ٠ وعنوان الثيودوسيا الكامل هو : الثيودوسيا او تجارب فيها حول كرم الله وحريه الانسان واصل الشر : وقد شرح في هذا الكتاب لاول مرة وبتطويل اراءه المتفرقة التي ظهرت في مقالات ومناسبات مختلفة فاكسبته شهرة اوروبية ومركزا علميا وفلسفيا ممتازا ٠ كان الكتاب ردا على بايل Bayle وبايل احد خصوم فكريين ثلاثة - نيوتن ولوك وبايل - تفاعل معهم ليبنتز ٠ وقد راينا شيئا من خصومته مع لوك التي لاتزال من المشاكل المعلقة في تاريخ العلم ٠

اما بايل فقد نشر سنه ١٦٩٩ قاموسا فلسفيا اكسبه شهره واسعة في حياته ٠ وقد اخذ فيها موقفا لاهوتيا واظهر انه يجب الفصل فصلا تاما بين الايمان والعقل لاسيما اذا اثيرتا مشكلتا الحرية والشر بشكلهما النهائي ٠ لانه لايمكن التوفيق ابدا بين قدره الله وكرمه وجوده من جهة ووجود الشر وحريه الانسان من جهة ثانيه فان كان الله جوادا طيبا كريما فكيف يرضى عن وجود الشر في العالم وان كان قد قرر كل شيء منذ بدء الخليقه وكان عالما بكل شيء فكيف نوفق بين حريته المطلقة وحرية الانسان المطلقة في افعاله ؟ اذا كان الله حرا مقررا لكل شيء منذ البدء اصبح الانسان مقيدا في افعاله ، وان كان الانسان حرا يستطيع ان يخلق كل شيء في افعاله فمعنى ذلك تقييد حرية الله التي يمكن تعقلها الاعلى انها مطلقة ٠ وما على الانسان ازاء هذه الصعوبات الا ان يؤمن لان موضوع ايمانه يقع في حيز اللامتناهي الذي يعجز الانسان المتناهي بعقله عن ادراكه والاحاطة به فطرق الله غير طرقنا واذا حاولنا فهمها وتعقلها اصبحنا آلهة - تضاهيه ٠ كان هذا الموقف على الاجمال موقف اللاهوتيين الاخير في القرن السابع عشر كلما حاولوا

مجابهة هذه المشكلة الاخيرة فى تفرير ندر الانسان .

وكان ليبنتز جريئا بالاصطدام فى هذه النظرية ومناقشتها : يملك الانسان فى رايه العقل ويمتلاكه العقل فهو يمتلك المطلق لان العقل واحد سيان كان الله يمتلكه او اصغر مخلوقاته وقد يحيط الضباب بالعقل احيانا فيظلم ويتجهم ولكنه فى ذاته اى فى كونه محضا وسليما ابدى اولى قادر على ادراك الحقيقة كما هي وبذاتها مستقلة عن التجربة الحسيه وعن الاعتقاد الديني والايمان الذى يعتمد على هذه التجربة عندما يرتكز على العجائب والبنوة او ما كان اللاهوتيون يسمونه بصورة عامة البداهة المسيحية .

والعقل يرتكز فى عمليات تفكيره الى مبدئين منطقيين ، وهما مبداء عدم التناقض الذى نستند اليه فى البحث عن الحقائق الرياضية والحقيقية التى نصل اليها بفضله هي ضرورية ونكرانها غير معقول والمبداء الثاني هو مبداء العلة الكافية الذى نستند اليه فى تفرير الحقائق الحادثة والذى نستطيع بفضله تفرير وجود علة اولى ضرورية وكافية لجميع الحقائق الحادثة التى يتشكل منها الكون والتى هي الله . فاذن كل تناقض ظاهرى بين العقل والوحي او فى لغة القرن السابع عشر بين مبادىء الطبيعة ومبادى النعمه يمكن تاويله حتى نصل بالنتيجة الى تطابق عقلي كلي بين العقل والامور التى تتعلق بالايمان . وسيتضح ذلك اكثر حينما نشرح نظرية الجوهر والموناد ونعرض الصورة التى يمشى نظام الكون بحسبها فى مذهب ليبنتز والذى يفيت فيه كل من حربه الله والانسان كاملة دون ان تصطدم اى منها بالاخرى لتعطلها او تقلل منها وتخلص من ذلك الى ما خلص اليه ليبنتز فى ان هذا الكون هو افضل العوالم الممكنه وليس الشر منفصا فى من جماله وانما يزيد فيه

هذا الموقف الذى كان ملتبسا فى "الثيودوسيا" لكثرة المعالجات اللاهوتيه المحضة اصبح واضحا بينا فى الموناد ولوجيا . فقد كان ليبنتز يفكر ابدا بعلم وراء الجدل وبامكانيه الافصاح عن الحقيقة الخالده فى كلمات واضحة اذا فهمت مدة قبلت على العموم . وكانت الموناد ولوجيا محاولة لتحقيق علم كهذا حتى لو لم يكتبها ليبنتز لكان يرجع نسيان الثيودوسيا لاسيما اذا اخذنا

بعين الاعتبار انذئار الجدل اللاهوتي الذى قامت الثيودوسيا عليه وتقدم الاهتمام العلمي الذى تنحاه الموناد ولوجيا . وهي علاوة على ذلك تجعلنا نرى ان شكل الحجة فى الثيودوسيا لاهوتي وان نوتها الحنيفية قائمة على فهم عقلي للدين .(١)

وتقريبا لتوضيح المشكلة يجدر بنا الاشارة الى ان الفكر العربي مر تماما بمثل هذه العقبة اللاهوتيه التى يثيرها العقل عندما لايكتفى مطلقا بالنص ويطلب الذهاب الى ما وراء النص . فقد كانت اول مسالة بحثها المتكلمون متعلقه بافعال الانسان وبما قدر له . وكان القدريـــة اسلاف المعتزلة يقولون بان الانسان مختار . وقد لقب المعتزلة انهم اهل العدل وهم القائلين بان الله لايصدر عنه شر وان ثواب الانسان وعقابه على حسب عمله . وقد ذهب المعتزلة الى القول بالاختيار ليثبتوا ان الانســان محاسب على افعالـه وليقيموا الحجـة على عدل اللـه وانـه لايمكـن ان يصـدر الشر عنـه مباشـرة فالانســان عندهم خالـق لافعال نفسـه . ولكنـه خالق للافعال فقط وقل منهم من كان يشك فى ان القـدرة على العمـل واستطاعـه فعل الخير والشـر هما من اللـه . وانتقل النظر العقلي من البحـث فى الافعال الانسانيه الى النظر فى حوادث الطبيعة اى الى درس العلاقة بين اللـه والطبيعة وعللوا وجـود الشر علـى الارض بانه من اثار الحكمـة الالهـية لانهـا لاتفعل الا الاصلح والشـر ليس مقصـولا للـــه ولا مرادا . (٢)

امام هذا العقل المتفتح للمشاكل الكونيه النهائية والذى يريد بالتالي تحقيق ذاته ياتي صوت الفقهاء والمشرعين اللاذع . فالكلام بدعة وبدعة كبيرة ولذلك وجب تكفير المتكلمين لان الايمان هو الطاعة والتسليم وليس الايمان العلم كما يذهب المرجئة والمعتزلة : موقف شبيه تمـام الشبه بالموقف الذى جابهه ليبنتز والذى وقف مثله وقبله فيلسوف العرب الاعظم ابن رشـــد .

١ــ كار ــ موناد ولوجيا ليبنتز ص ٨

٢ــ تاريخ الفلسفة فى الاسلام . دى بوير De Boer ترجمة عبد الهادى ابو ريده ص ٥٢

وكان موقفه واضحا في فصل المقال وان لم يكن صريحا الى الحد الذى كان يجب ان يكون ·
ويعطي فكرة عنه اسم الكتاب الكامل · فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ·
وهنا ايضا مشكلة الفلسفة والدين تعرض ذاتها · والغرض من الكتاب كله على حد تعبير ابن رشد
انما هو الفحص على جهة النظر الشرعي هل النظر في الفلسفة ـ وعلم المنطق مباح بالشرع ام
محظور ام مامور به · وبعد ان يحلل طرق الفلسفة والاحكام التي تتوصل اليها وطرق الشريعة
والاحكام التي تتوصل اليها يخرج الى النتيجة انه يجب استعمال القياس العقلي لانه بزاء بامر
الشرع · وهذا القياس هو افضل انواع القياس واسمى انواع النظر · لان الفلسفة ان هي الا النظر
في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع · واذ تقرر ان الشرع اوجب النظر بالعقل
في الموجودات واعتبارها وكان الاعتبار استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه بالقياس
فواجب ان نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي وافضل انواع النظر العقلي البرهان · ومن
هنا صلة ابن رشد بمنطق ارسطو الذى يعتمده ليبنتز في استنباطه اول مايعتمد كما سنرى ·
وليصل ابن رشد الى النتيجة ان الفلسفة ابعد من ان تناقض الشريعة وانما توافقها · اما
اختلاف طرق الفلسفة والشريعة فناشيء عن اختلاف طبقات الناس التي تاخذ حقائقها عن كل من
الفلسفة والدين او الحكمة والشريعة او هو الاختلاف بين العامة التي لاتستطيع استعمال القياس
العقلي والخاصة التي لاتستطيع الا ذلك · والاخيرة دون ريب على مستوى اعلى · (١)

المشكلة الاساسية في المونادولوجيا : نظرية الجوهر · قلت ان المونادولوجيا تلخص الاسس العامة
للفلسفة ليبنتز ولكن قد يصعب على من يقرؤها للمرة الاولى دون اطلاع سابق على فلسفة ليبنتز ان
يجد النقطة الاساسية المركزية في جميع النظريات الواردة فيها والتي قد يرى في مختلف ـ
اجزائها للوهلة الاولى تناقضات شتى، فلا يعتم ان يقول ان هذا الكتيب الصغير انما هو الغموض
ذاته · لان كل فقرة من فقراته تقع في بضع اسطر قد تلخص او تشير الى هذه النظرية او تلك من

١ـ فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال · ابن رشد ·

نظرياته التي عرف بها وعرفت به . ولذلك كان لابد لنا ه ان نعرض اصول هذه الفلسفة بشيء من التفصيل او ما نعتقده حجر الزاوية في فلسفته وأن نستنتج كما استنتج هو نفسه المذهب الموناذي فنثير المشاكل التي يثيرها والتناقضات التي قد نجدها فيه وكيف يمكن حلها .

اول هذه الاسس وحجر الزاوية هو دون ريب مذهبه في الجوهر تفترضه اول فقرة في المونادولوجيا اذ يقول : "المونادالذي سنتحدث عنه هنا ليس شيئا اخر سوى جوهر بسيط" ولكن ماذا تعني كلمة الجوهر ولما الالحاح في البحث عنه ؟

يوجد امام العقل في كل لحظه من فعاليه الادراك الواعيه حقيقة خارجية مستقلة لها نظامها العام ولكنها ترتسم فيه . وفي ادراك العقل الواعي للعالم الخارجي ينعكس الكون في الشعور كما ينعكس في مرآة . هاهي ! هذه الحقيقة الخارجية وماهي العلة الكافية في تمثلها للعقل ؟ ليست هذه المشكلة جديدة مع انها في العصور الحديثة اخذت اتجاها جديدا . انها ذات المشكلة تقريبا التي اعترضت العالم القديم حين بحث فلاسفته كيف ترجع الكثرة الى الوحدة وما هي الوحدات الحقيقية النهائية التي يتالف منها الكون ؟ انها مشكلة طاليس وغيره من فلاسفة ايونيا الذين حاولوا ارجاع كل ما في الوجود الى مادة اساسية واحدة تعلل الاختلافات اليها . وهي المشكلة التي اعتقد لوسيباس ودیمقريطس وابيقوروس انهم نسروها في نظرية الجواهر الفردة والفراغ . وقد اخذت شكلا جديدا في الفلسفة الحديثة بفضل اكتشافات كوبرنيق Copernic وطريقة غاليلي الاختبارية ومبادىء ديكارت الفلسفية .

وقد سيطرت فكرة الجوهر على الفلسفة الحديثة ابتداء من بروتو وكان لاربعة من الفلاسفة الذين تقدموا ليبنتز تاثيرا خاصا في تكييف فلسفته اما باخذ عناصر منهم او بمناقشتهم على ضوء ما توصل اليه من نظرية تناقضهم . ولذلك كان لابد لنا ان نعرض هؤلاء الفلاسفة بايجاز في النواحي الاساسية التي تتصل بفيلسوفنا . واول هؤلاء .

بروتو Bruno ولد في نولا Nola في ايطاليا سنه ١٥٤٨ ودخل

سلك الرهبنة ولكنه ما عتم ان تركه وانصرف الى دراسة الفلسفة . وكانت نظرياته سببا في حياة قلقة مضطربة فعاش اكثرها خارج ايطاليا وعندما رجع اليها حوكم وأعدم حرقا سنه ١٦٠٠ .

يقول برونو اذا كان الكون لامتناهيا فليس من الممكن ان يكون هنالك لانهايتان : اذن فالله والكون كائن واحد . وثمة فرق بين الكون والعالم . فالله او الكائن اللامتناهي او الكون هو المبدأ الازلي اوعلة العالم . والعالم ان هو الا مجموعة الظواهر . اما الالحاد فهو التوحيد بين الله والعالم . غير ان التوحيد بين الله والكون يظهر عظمة الكون اكثر .

لا يمنعنا هذا التمييز من الحكم ان الله برونو ليس بالخالق ولا بالمحرك الاول ولكنه روح العالم . وليس هو السبب المتعالي عن الكون ومبدعه وخالقه وانما هو فيه وهو علة الاشياء الداخليه والابدية . وهو مادي ومشكلي ينتج وينظم ويحكم من الداخل الى الخارج او بكلمة اخرى هو الجوهر الابدي . وتنتج الاشياء عن هذا الجوهر بالطبيعة والضرورة ، لا بفعل الخالق الحر . فالحريه والضروره مترادفان ، والكائن والقوة والارادة تكون في الله فعلا واحدا غير منقسم . وبانصاح الكائن اللامتناهي عن ذاته ينتج عددا لا يحصى من الاصناف والانواع والافراد وتنوعا لا متناهيا من القوانين الطبيعية والعلاقات التي تشكل بالنتيجة حياة الكون والعالم الذي نراه دون ان يصبح شيئا منها كلها . فهو وحدة مطلقة وغير منقسمة ، يحتوي جميع الاشياء وتحتويه وكل شيء حي يعيش ويتحرك ويجد فيه كيانه .

ويسمي برونو احيانا اللامتناهي او الكون او الله مادة . والمادة ليست متلاحقة اي انها ليست مادية في جوهرها ولا تتلقى كيانها من كائن خارج عنها وانما هي على العكس من ذلك مصدر جميع اشكالها واعراضها وهي تحتويهم بذورا وتنتجهم بالتتابع وتتحول في اشكال مختلفة . وهكذا فنحن امام جوهر يتحول الى جميع الاشياء ولكنه يبقى واحدا . وهكذا فالمادة وحدها تظهر كانها ثابته وازليه وتستحق ان تدعى مبدأ . اما الموت فمعناه ان شيئا ما تداخلتى ليولد شيئا جديدا .

واما النفس البشرية فهي اعلى درجات التطور الكوني . وهي تنبع من الجوهر الواحد لجميع الاشياء تحت تأثير القوة الواحدة التي تنتج اذنا من حبة القمح . وجميع الكائنات كيف كانت تتشكل كلها من جسد ونفس وهي كلها موناداتحية تفصح في شكل خاص عن موناد الموناداتاو الله - الكون . وليس التجسد الا نتيجة حركة خارجية او قوة الموناد المتمددة . وهذه الحركة المضاعفة تمددا وتمركزا تكون حياة الموناد . ويمكن نعت نمو الكائن الحي على انه تمدد المركز الحيوى الا اما الحياة فهي بناء الدائرة . واما الموت فهو تقلص الدائرة ورجوعها الى المركز الحيوى الذى انبعث عنه . (١)

ديكارت (٢) يفحص ديكارت معارفه فيجدانها كلها جاءته عن طريقين التقليد والحواس . ولما كان التقليد لايكفي والحواس تخدع فهو يضعها كلها دون استثناء على معيار الشك وبالتالي فهو يرفضها . ولكن هذا الشك الذى يهدم كل شيء ليس غايه فى ذاته وانما غايته الوصول الى حقيقة اوليه بديهية بذاتها واضحة تمام الوضوح فيستند اليها لبناء معرفة جديدة . فهو اذن سيترك الشك حتما وحالما يجد المبداء الاول الثابت الذى يقف شكه دونه . ما هو اذن هذا المبداء الاولى ؟ .

يجد ديكارت ان آخر ما وصل اليه ووقف عنده دون ان يتخطاه هو شكه. اليس هذا الشك اذن حقيقة او اشارة الى حقيقه ؟ فهو يشك ومعنى ذلك انه يفكر . فمن المؤكد اذن انه يفكر وان يفكر فمعنى ذلك انه موجود . فهو اذن متاكد ايضا من وجوده .. افكر فانا موجود . ذلك هو المبداء الاولى الذى يقدمه له شكه .

ولكن هل يكفي التاكد من وجودى الذاتي للتاكد من وجود العالم الخارجي الذى تطلعني عليه حواسي ؟ وما ادراني ان هذه الحواس تخدعني بصورة دائمة ؟ فالطبيعه التى تخدعني بحركة الشمس فى انها تشرق وتغيب قد تخدعني ايضا حين اؤكد وجود الاشياء المحسوسه وقد تكون افكارى كلها عن العالم الخارجي من ابداع خيالي وتكون الحرارة والبرودة والالم محض اوهام . ولذا فليس

١-عن تاريخ الفلسفة Weber & Perry ٢٢٨-٢٣١

٢-من ١٥٩٦-١٦٥٠ : نشر Discours de la Méthode ١٦٣٧

سنه ١٦٤١

ما يمنعني من انكار هذا العالم الخارجي كله لو لم اجد بين افكاري فكرة غريبة بذاتها هي فكرة الله او الكائن اللامتناهي والكامل . ومعيار الحقيقة انما هو البداهة الذاتية . وفكرة الله الكائن الكامل اللامتناهي لا يمكن ان تصدر عنا لنفسنا وتناهينا . ولما كانت غير آتية عنا فهي حتما آتية من الله . فالله اذن موجود ولكن وجود الله ليس تابعا لعقلي بمعنى ان الله موجود لأن عقلي يدركه ولكن عقلي يدرك الله المتعالي الخالق لأن الله موجود .

أنا الآن اذن متأكد من وجود الله ووجودي . والتأكد من وجود الله ذو أهمية كبرى لانه يفيدني للتأكد من وجود حقيقة لا تقل اهميه وهي وجود العالم الخارجي - هذا العالم الذي اعرفه بصورة عفوية حوسية . فالله الذي هو خالق كل شيء هو الذي اودع فكرة العالم الخارجي في ذاتي منذ ان خلقني . ولما كان الله هو الكائن الكامل فمن المستحيل ان يخدعني . فالتشكك هو بالنتيجة امر مستحيل وعلي ان اثق بالعقل ثقة مطلقة .

يمكن تعريف هذه الحقائق الثلاث - الله والانا والعالم الخارجي - التي ثبت وجودها - على هذا الشكل : فالله هو الجوهر اللامتناهي الذي يرتكز كل شيء في وجوده عليه ولكنه لا يعتمد بوجوده على اي شيء خارج عنه . اما الانا او النفس فصفتها المقومة الفكر واما المادة فصفتها المقومة التلاحق ولكن الفكر والتلاحق جوهران نسبيان واما الجوهر المطلق فهو الله - وهنا ثنائية ديكارت والتي حاول الفلاسفة بعده ان لا يقعوا فيها - ولما كان قوام المادة التلاحق فانه يستحيل وجود تلاحق دون جسم اي انه يستحيل وجود الخلاء كما يستحيل وجود اجسام لا تلاحق لها اي الجواهر الفردة atoms . والاجسام لا تتحرك من ذاتها وانما الحركة ناشئة من فعل علل خارجية تحركها وان الحركة الاولى للمادة كانت من عمل الخالق الذي اراد الكون ان يوجد .(١)

---

(١) تأملات في الميتافيزيك Méditations Métaphysiques

تاريخ الفلسفة ص ٢٤٣ - ٢٥٣ Weber & Perry

سبينوزا (١) يكمل سبينوزا ديكارت ويمكن اعتبار فلسفته على انها الذهاب بنتائج فلسفة ديكارت الى اقصى الحدود . اذ انه بالرغم من ان ديكارت قبل جوهرين التلاحق والفكر لكنه كلما فكر بالله على انه الجوهر الاول الذى لا يحتاج في وجوده الى اى شيء آخر ليوجد فانه مضطر ان يعتبر الله وحده الجوهر وان ينكر جوهرية الاشياء الاخرى . ويعرف سبينوزا الجوهر على هذا الشكل "ما هو موجود بذاته ومعقول بذاته اى ما لايحتاج في تعقله الى اى شيء اخر" . وينتج عن ذلك ان الجوهر هو علة ذاته الا اذا كان اى شيء اخر علة له فانه يخرج عن حد كونه جوهرا وانه لامتناه لانه لايحد اى شيء اذ آخر في وجوده . وان الجوهر الاوحد لانه لو كان هنالك جوهران لكان احدهما يحد الاخر فيفقد استقلال الجوهر . ومن هنا يبتدىء انحراف فلسفة سبينوزا عن ديكارت لا لشيء آخر وانما ضمن حدود النتائج المنطقية لتعريف الجوهر المقدم فهو لايستطيع ان يقبل الا جوهرا واحدا وان الجوهر المعرف على هذا الشكل هو الله حتما . لذاته تحتوى وجوده .

ولما كان الجوهر هو الكائن الوحيد فهو حر اطلاقا بمعنى انه غير مقيد الا بذاته . فحريته والضرورة امران متراد فان بشرط ان نميز بين الضرورة والاكراه او الجبرية . فافعال الجوهر ضرورية ولكنه غير مكره عليها او مجبور فيها كما ان اقطار الدائرة هي متساوية بالضرورة . ولهذا فليس لهذا الجوهر عقل وتفكير او ارادة . ولما كان الجوهر دون فكر وعقل فهو لايتصرف متجها نحو غاية معينه وانما هو العلة الفاعلة لجميع الاشياء . ولكن مع ان سبينوزا يسمى الله علة كل شيء فان مفهومه للعلة مفهوم خاص: انه علة الاشياء كما ان التفاحة مثلا هي علة الاحمرار الذى فيها . فالله - كما رأينا في برونو ليس متعال او مفارق للاشياء وانما هو مثبوت في داخلها . وهو

١- من ١٦٣٢ - ١٦٧٧ : نشر سنه ١٦٦٣ Renati Descartes principorium philosophioe.
وسنه ١٦٧٠ Tractacus Theoligico-Politicus

اما كتابه Ethics فقد نشر بعد وفاته .

لايفعل في الكون من الخارج وانما هو الجوهر العميق في الكون والدائم في جميع الاشياء . وهو الكون ذاته وليست الا ابديته وازليته الا ابديه الكون وازليته . فالله والكون يعنيان ذات الشيء اما الطبيعة فهي مصار الاشياء ومجموع هذه الاشياء في آن واحد ولكن معتبرة كنتائجها . وللجوهر صفات لانهائية لها تعبر كل منها ويدورها عن ذات الله ويعرف العقل البشري اثنتين من هذه الصفات الامتداد والفكر . ولكن الجوهر الكوني واحد في اساسه وهو شيء ممتد ومفكر في آن واحد وهو ذاته في جميع الاجسام او المادة وفي جميع العقول . وليس المادة والعقل جوهرين متناقضين كما ذهب الى ذلك ديكارت ولكنهما طريقتين مختلفتين في النظر الى الجوهر الواحد بذاته او اسمين مختلفين لذات الشيء .(١) ومن هنا نظرية سبينوزا في علاقة النفس بالجسد . فديكارت اذ قال بوجود جوهرين انكر امكانيه اي تفاعل بين هذين الجوهرين - الفكر والامتداد - او النفس والجسد . اما سبينوزا فيقول ان النفس والجسد ليسا جوهرين مختلفين ولكن كما تقدم الذكر صفتين مختلفتين لجوهر واحد ينشاء عن تعديله سلسلتان لا متوازيتان . فالعقل هو فكرة الجسد وكل تغير في الجسد ينشاء عنه تغير في العقل دون ان يكون هنالك اي تفاعل بين الجسد والعقل .

غاسندي Gassendi (٢) كان يعارض ديكارت تمام المعارضه . وقد عرف اتباعه بالماديين والذين اعترضوا على ديكارت قائلين ان ليس هنالك فرق جوهري بين العقل والمادة وان كليهما من جوهر مادي وينحلان للعلة الاولى واساس كل شيء وهي الجواهر الفرده والفراغ . وعوضا عن ان يفترضوا مع ديكارت ان اصل الجواهر الفرده انما هو في احداث انقطاع في الامتداد بادخال الحركة فقط فقد تخيلوا ترتيبا ابديا قائما على تجمع وحدات مادية وتبعثرها من جديد دون ان تفنى . وكان هؤلاء يعرفون ايضا بالذريين او الابيقوريين الجدد . (٣)

١- كتاب الاخلاق Ethics وتاريخ الفلسفة Weber & Perry ص ٢٥٨
٢- ١٥٩٢-١٦٥٥
٣- كار ليبنتز ص ٨٥

امام هذه الكثرة من المذاهب التي ان توافقت احيانا تباعدت في احيان كثيرة راى ليبنتز ان تعريف المفاهيم العامة والحدود التي تستعملها الميتافيزيك لها درجة اولى من الاهمية . ويلاحظ ان جميع الذين يدرسون الرياضيات مثلا تراقبهم لذة مستمرة في دراستهم بينما لايجدون مثلها اولئك الذين يدرسون الميتافيزيك . والسبب انهم يجدون وضوحا في الاولى ويلقون في الثانيه غموضا - منشؤه عدم تحديد المفاهيم . يجب اذن تحديد هذه المفاهيم في الميتافيزيك تحديدا نهائيا - كالسبب والعلاقة والفعل ورد الفعل والجوهر - ويصعب توقع اتفاق بين الفلاسفة اذا لم تحدد هذه المفاهيم كلها . ويقول ليبنتز في بحث له عن تجديد الميتافيزيك ومفهوم الجوهر On the reform of Metaphysics and the notion of substance مايلي : "ان مقدار اهميه هذه الاشياء (اي تحديد المفاهيم) ظاهر جلي وبصورة خاصة تحديد مفهوم الجوهر الذي اعطيه ، لانه مثمر لدرجة ان جميع الحقائق التي تتعلق بالله والانفس وطبيعة الاجساد وتستنتج من الحقائق الاوليه فيه . هذه الحقائق التي عرف بعضها ولايزال البعض الاخر خفيا مستترا "(١).

يرجع ليبنتز الاسس الاولى في نظرية الجوهر الى العلاقة بين الموضوع والمحمول . وقد كانت اولى شروحاته للجوهر المستند الى المنطق ، في مراسلاته مع ارنولد منذ سنه ١٦٨٦ (٢) ولاتزال هذه المراسلات معتبره كاحسن توضيح لهذه الناحية : كل قضية تتالف من موضوع ومحمول فقولنا الانسان محب هي قضية موضوعها الانسان ومحمولها المحب . ومقياس صحتها هي ان يتضمن الموضوع المحمول . اي ان يتضمن "الانسان" "الحب" . من هذه العلاقة يستنتج ليبنتز ان كل جوهر وحدة حقيقية بسيطه لااجزاء لها . غير قابل لان يتاثر بشيء خارج عنه وبالتالي محدث لجميع تغيراته بمبداء داخلي . فكيف وصل ليبنتز الى هذه النظرية الغريبه من مجرد الرجوع الى

١- مؤلفات ليبنتز الفلسفية د نكن Duncan ص ٧٥

٢- مؤلفات ليبنتز الفلسفية . موريس Morris ص ٥٢-٨٨ .

هذه العلاقة المنطقية البسيطة ؟٠

قلنا ان كل انسان محب "وهذا كاف للقول بوجود الجوهر ، لانه لا يمكن حمل عدة صفات غير الحب على الله الموضوع الواحد بذاته ٠ كان نقول مثلا زيد محب وغيور ومتالم وصبور وعاقل وتعيس ٠٠٠ الخ ٠ وعلاوة على ذلك فهناك تصور الجوهر على انه الاستمرار داخل التغير ٠ لان التغير يفترض شيئا يتغير بالفعل ، اى موضوعا يحافظ على هويته رغم تغير صفاته ٠ وعندما يمكن حمل عدة صفات على محمول واحد في حين اننا لا نستطيع حمل هذا الموضوع الواحد على غيره نقول : ان هذا الموضوع هو جوهر فرد ٠ فالحد "انا" مثلا غير قابل لان يكون محمولا على اى حد آخر ولي محمولات عدة ولكنني لست بدوري محمولا لاى شيء آخر ٠ وجميع حالاتي وعلاقاتي كانت دائما في مفهوم الموضوع الذى هو انا ٠ وهكذا فالقول ان جميع حالاتي متضمنه في مفهوم "انا" يرجع الى القول ان الموضوع يتضمن المحمول ٠ ويضرب ليبنتز الى ذلك بتشبيهين : فالصفات الحنيفية للدائرة والتي يمكن جعلها محمولات في جميع القضايا العامة التي نطلقها على الدائرة انما هي متضمنه في مفهوم الدائرة ٠ وان كل ما يمكن حمله بحق على آدم يجب ان يكون متضمنا في المفهوم الاساسي لادم : اى ان مفهوم آدم الاساسي تضمن منذ البدء وبصورة نهائية مفهوم كل شيء كان ممكنا ان يحصل اليه وبالتالي الى كامل الجنس البشرى [1] وسلالته ٠

يستتبع ذلك ان كل نفس هي عالم بذاته مستقل عن كل شيء اخر الا الله ٠ لانه لما كانت جميع محمولاتي متضمنه في منذ البدء ولما كانت جميع احوالي في مختلف الاوقات موجودة بين هذه المحمولات يستتبع ذلك ان تحولي داخل الزمان انما هو نتيجة طبيعية وبسيطه ويستحيل عليه ان يكون متعلقا باى جوهر آخر ٠ من الممكن جدا ان لا يوجد مطلقا موضوع مثل "انا" ولكنه اذا وجد فان جميع حالاتي تستتبع الحقيقة انني انا على هذا الشكل ويكفي ذلك لتعليل جميع تغيراتي دون افتراض مؤثر خارجي علي ٠ ويقول ليبنتز في رسالة له لارنولد : "لما كان المفهوم الذاتي

---

١ — موريس — مؤلفات ليبنتز ص ٥٤

Morris - The Philosophical Works of Leibnitz.

لكل فرد يتضمن بصورة نهائية كل ما سيحصل اليه فمن الممكن ان نرى بصورة سابقه للاختبار البراهين او الحلل فى حقيقة كل حادثه او العلة فى حصول هذا الشيء وعدم حصول الشيء الاخر (١) " وفى موضع اخر : " انا لااعتقد انه يمكن للموناد ات ان تتفاعل لانه لايوجد طريقة ممكنه لتعليل هذا التفاعل . وعلاوة على ذلك فان عملا من هذا القبيل زائد لاضرورة له . ولماذا يجب ٧ ان يعطى موناد للاخر مايحتويه هذا الاخير ازليا لان طبيعه الجوهر الحقيقي هى فى ان حاضره مثقل بمستقبله " وهذا يوضح لنا تماما ما سنقرؤه فى الفقرة السابعة من الموناد ولوجيا : " ليس للموناد ات نوافذ فقط يستطيع بها شيء ما ان يدخل اليها او يخرج منها "

اذن عندما نستطيع حمل عدة محمولات على موضوع واحد لايمكن حملها على غيره ، وعندما لايمكن جعل هذا الموضوع محمولا لموضوع آخر ، وعندما يستمر هذا الموضوع محتفظا بهويته خلال التغير ثابتا بذاته داخل الصيرورة نسمى هذا الموضوع جوهرا فردا .

يثير هذا الموقف حالا اعتراضا حول حرية الانسان اذ جعل كل افعاله ضرورية مقيدة . ولن اعرض الان حل ليبنتز لهذه المشكلة وانما ستتضح حين نتحدث عن قوانين الجوهر والقوانين التى تنتظم بحسبها هذه الفعاليه ولكن الموقف الاخير يتضح حين يعرض الحل لعلاقة النفس بالجسد .

ذكرت ان الموضوع الواحد قابل لان يحمل عليه عدة محمولات حقيقية فى فترات مختلفة وهذا يعنى ان الموضوع يتغير من حالة لاخرى ويسمى المبدأ الذى بحسبه تتغير حالات جوهر ما وبالتالي عمولاته فاعليه هذا الجوهر (١) . وهذه الفعاليه اساسية وضروريه ميتافيزيكيا لان الجوهر كائن قابل لان يفعل ، وبدون هذه الفاعليه الداخليه للفعل لا يمكن لاى شيء ان يكون جوهرا وبالتالى كائنا حقيقيا . فلكل جوهر فى حالة او وضع معينين عنصر ما يجعله غير ثابت على هذا الوضع او تلك الصفه وانما قابل لان يمر لوضع اخر جديد . وهذا العنصر هو الفعاليه .

---

(١) موريس - مؤلفات ليبتنز ص ٩٩ النظام الجديد

ولكن الفعاليه انما هي مظهر فقط والشيء الاساسي العميق في الجوهر هو القوة .

وهذه القوة تحاول الافصاح عن ذاتها بصورة عضوية . يمكن منهم هذه القوة ولكن يستحيل تخيلها وفكره القوة نقطة مركزيه في فلسفة ليبنتز وهي على اسس كثير من نظرياته كما سنرى ومن العناصر الخالدة في فلسفته والتي تركت اثرا في العلم والفلسفة على السواء . وهذه القوة تجعله يدى الحياة في كل شيء حتى في المادة الجامدة التي نعتقدها ميته . يقول في تفسيره للنظام الجديد : "انا لامعرفة لي بهذه الكتل الجامدة التي نفع منها كانها العدم ... فالفاعلية هي في كل موضع وانني اوكد ذلك اكثر من اى شيء اخر لانني اعتقد انه لايوجد جسم بدون حركة ولا جوهر بدون قوة ! .

غير ان هذه الفاعليه رغم عفويتها لاتندفع هوجاء حسب اهوائها ، لاسيما بعد ان نفينا فعل اى مؤثر خارجي عليها . لان الله منذ البدء خلق النفس وكل جوهر حقيقي اخر بصوره ان كل شيء فيها ينبع من داخلها ومن تلقاء ذاتها بصورة عفوية ومع ذلك يتوافق كلي مع الاشياء الخارجية . وتنتظم هذه الفاعليه في الجواهر الغير الحرة - كالجسد - وفق قوانين عامة لها علتها الكافية في ادراك الله للانسجام .[1] اما في الجواهر الحرة فالعلة الكافية هي في ادراك هذه الجواهر بوضوح قليل او كثير للخبير الاسمى . ولكن ليس الارتباط بين وضعين ضروريا في ذاته في اى حالة من الاحوال . وانما ينشاء دائما من ادراك الله والمخلوق ، والتغير ضرورى اذا كان هذا المخلوق حرا . وطبيعة الجوهر قائمة على هذا النزوع العفوى المنتظم للفعل والذى تنشاء عنه الحوادث بترتيب كلي .

نستطيع الان تاويل مبداء العلة الكافية على اساس الفعاليه المنتظمة : فقد راينا ان جميع حالات جوهر ما متضمنه في مفهومه الذاتي . ولكن هذا لايزيد شيئا على قانون الهوية

١- سأشرح نظريه الانسجام الازلي فيما بعد .

الهوية Law of Identity . اذ انه يوسعنا ان نؤكد الان ان افعال شخص ما ستكون كما ستكون ولكن ليس بوسعنا ان نؤكد عن ذلك الشخص انه سيسلك خطه معينه مستنتجين ذلك من اية قضية عامة حوله . فافعالي المعينه مرتبطة بمفهوم " ذاتي " ولكنها ليست مرتبطة بالضرورة باى من صفاتي العامة او بارتباط هذه الصفات ببعضها . وهكذا فليس لنا اى واسطة او وسيلة لتعيين الاوضاع المقبلة لجوهر ما بالاستناد الى وضع حاضر له .

ولكن مبداء العلة الكافية يقوم بذلك ويلعب ذات الدور الذى تلعبه السببيه الان . فهو يفسر ارتباط بين حوادث مختلفة فى اوقات مختلفة ولكنه خلافا للسببية يظهر لماذا تستتبع بعض النتائج بعض الحوادث وليس فقط ان هذه النتائج تستتبع تلك الحوادث . والعلل الكافية لتغير معين فى حالات الجوهر انما هي كائنه فى طبيعه الفعاليه ووفقا للقوانين التى تنتظم بحسبها هذه الفعاليه التى تفعمه تقدمت الاشاره اليها . (١)

يتضح مما تقدم من الفاعليه ان مجعولات جوهر ما موجودة فى زمن معين تشكل سلسلة سببيه لها قانون واحد مستمر . اى ان للاشياء المعينه التى تتبع بعضها قانونا تتسلسل بحسبه وان دوام القانون ذاته يسمح لنا بان نجزم ان حادثا جديدا ضمن زمن معين يخص ذات الجوهر كحادث قديم . " ويمكن معرفة هوية الجوهر ضمن ازمنه مختلفة باستمرار القانون الواحد خلال تعاقب سلاسل الحوادث ، هذا التعاقب الذى يقودنا للراى ان موضوعا واحدا هو الذى يتغير . واذا قلنا انه يجب ان يكون هنالك قانون مستمر يتضمن الاوضاع المقبلة لما نحدده كواحد فكاننا نجزم بانه يشكل ذات الجوهر ." (٢)

بقى علينا تساؤل اخير : هل بوسعنا ان نستنتج مما تقدم ان جوهرا ما يساوى مجموع محمولاته وصفاته ؟ لانه طالما اكدنا ان جميع محمولات جوهر معين تشكل سلسلة سببيه واحدة فبوسعنا

١- رصل Russell فلسفة ليبنتز ص ٤٧

٢- المصدر السابق ص ٤٧ .

نيوسعنا ان ناخذ جميع حدود هذه السلسلة ونستخرج منها مفهوم جوهر واحد ولكن ليبنتز يذهب الى ابعد من ذلك نيوكد ان الجوهر الواحد يختلف عن مجموع احواله وصفاته . اذ انه اذا صح ما تقدم - اى ان الجوهر ينحل بالنتيجة الى السلسلة السببيه لجميع محمولاته فانه يصبح وحده شكليه صورية وينعدم وجود موضوع واحد خلال اوقات مختلفة وتبقى سلسلة متصلة من حدود متجددة . ومن الممكن حينئذ ان توجد جواهر بسيطة بمعنى وجود سلاسل اسباب مستقلة وانما ينعدم لدينا اى برهان لاعتبار النفس احدى هذه الجواهر البسيطة ويستحيل انكار التفاعل السببي بين الجوهر وبين الموجودات الاخرى في حين ان وحدة الجوهر تقوم على التاكيد بانكار هذا التفاعل . فالامر اذن عكس ذلك تماما . والذات وحدة مستقلة بالبداهة واوضاعها المختلفة تشكل سلسلة سببيه مستقلة عن غيرها تمام الاستقلال ولذلك وجب ان لانقول كما يقول الكثيرون ان ليبنتز وحد الجوهر والفعاليه وان الواحد يعني الاخر في مفهومه للجوهر . فالفعالية هي مظهر لقوة الجوهر . وقوة الجوهر هي روحه او كيانه - اوجوهر الجوهر - ولكن الجواهر ليست فعاليات فحسب وانما موضوعات لاحوال اخرى . وعلى العكس فقد يستحيل وجود تلك الاحوال اذا انعدم وجود جوهر يحتويها .

لنلخص ما تقدم : الجوهر موضوع قابل لان يحمل عليه عدة محمولات لايمكن حملها على غيره ، ولايمكن جعله بدوره محمولا لموضوع اخر . وهو يستمر محافظا على وحدته داخل الصيرورة والتغير . ولايستطيع اى شيء خارجي ان يؤثر في داخله . فهو اذن عالم مغلق على ذاته ويحتوي فيها كل ما سيحدث اليه . ولكنه كائن ذو فعاليه . وفعالية اساسها قوة كيانية فيه تفصح عن ذاتها بصورة عفوية لا هوجاء وانما ضمن قوانين كونيه شاملة لها عللها واسبابها

في الله الذي رتب كل شيء منذ البدء ومحمولات جوهر ما في زمن معين تشكل سلسلة سببيه لها قانون واحد مستمر . ولكن الجوهر ليس مجموعا بسيطا لهذه المحمولات وانما يضمها . فهو اذن متقدم على كل شيء لانه كائن والكائن سابق لاعراضه .

:x:x:x:x

المادة والتلاحق : ان مجمل البحث المتقدم عن الجوهر عند ليبنتز انما يدور حول مفهوم الجوهر فقط ولكننا لم نر ما هي الاحكام عن العالم التي يمكن ان نطلقها بالاستعانه بهذا المفهوم . فهل الجوهر واحد ام ان هنالك عدة جواهر ؟ ما هي خصائص الجوهر بالاضافة الى التي تقدم سردها وكيف يمكن استخدام هذا المفهوم لتفسير الصعوبات التي يجابهها الفيلسوف في العالم المادي الواقعي ؟ وبكلمه اخرى كيف يمكن ان تنمل المادة الجامدة الى الجوهر المتصف (المجرد) على انه قوة وفعاليه بالدرجة الاولى ؟ وان كانت كذلك فما هو البرهان الذي ينقلنا من المادة الجامدة الى الجوهر الحي ؟

المادة في الفلسفة اسم لمعضلة ولكن ليبنتز اخذ كمعطى مسلم به فلم يتساءل مطلقا اذا كانت المادة موجودة او غير موجودة ولكنه تساءل ماهي طبيعة المادة وما هي العناصر التي تتالف منها ؟

راينا ان ديكارت يذهب الى القول ان جوهر المادة التلاحق . وقد احتلت مشكلة التلاحق هذه مركزا كبيرا في تفكير ليبنتز وكان يسميها مجاهل الاتصال "Labyrinth of the Continuum" وكان غاية المذهب الموناذي ايجاد طريق في هذه المجاهل . فالمادة ممتدة اي

انها متلاحمة ومتصلة . فكيف يمكن اذن ان ينحل ما هو متصل الى عناصر غير منقسمة يفترضها الجوهر الذى عرفناه ؟ او كيف ان كل مادة مركبة يجب ان تنحل بالنتيجة الى اجسام غير مركبة ولكنها بذاتها بسيطة؟

يقبل ليبنتز ان تكون المادة متلاحمة ولكن التلاحم ليس شيئا آخر سوى التكرار . والتلاحم ليس شيئا ملموسا ولكنه تجريد ما هو متلاحم . فالتلاحم يفترض دائما مادة لها صفات مقومة ينتج عنها وهو الكثرة في المادة ذاتها واتصال اجزاءها اووجود هذه الاجزاء معا وينتج عن ذلك كله المقاومة في المادة . ولكن هل يكفي ذلك ليجعل من المادة كائنا حقيقيا ؟ يقول في عرضه للنظام الجديد : "عندما حررت نفسي بادىء ذى بدء من نير ارسطو اعتقدت بالفراغ void والجواهر الفردة atoms . وكان هذا الاعتقاد افضل شيء ارضاني . الا انني عندما رجعت الى هذه النظرية بعد تأمل طويل ادركت انه يستحيل ان نجد مبادىء الوحدة الحقيقية في المادة نحسب او في ما هو منفعل فقط . لأن كل ما في المادة انما هو مجموعة او تراكم من الاجزاء الى ما لا نهاية . ولا يمكن ان تكون الكثرة حقيقية الا اذا كانت مكونة من وحدات حقيقية آتية من مصادر اخرى ومختلفة تماما عن النقاط الرياضية التي ليست شيئا سوى اطراف ما هو ممتد ، وتعديلات لا يمكن ان ينتج من تركيبها مع بعضها اى شيء متلاحم . ولكي اجد هذه الوحدات الحقيقية وجدتني مضطرا ان الجأ الى ما يمكن تسميته نقطة حقيقية حية real animated point . او الى ذرة جوهرية تكتنف عنصرا ما ذا شكل او فاعلية لينشأ عنه كائن كامل . ولقد وجدت عندئذ ان طبيعة هذه الذرة الجوهرية atom of substance ترتكز على القوة وانه يستتبع ذلك شيئا شبيها بالحس او الشهوة . وانه من الضرورى بالتالي ان نشكل مفهوما لها شبيها بمفهومنا العادى للانفس(١)

---

(١) ـ مؤلفات ليبنتز الفلسفيه . موريس . ص٩٥ .

ويمكننا ان نلخص البرهان المتقدم على هذا الشكل : المادة كمادة متلاحقة . والتلاحق كثرة في الاساس . لا يمكن لهذه الكثرة ان تكون حقيقية الا اذا كانت مقوماتها حقيقية . وليس من شيء نهائيا حقيقي الا الجواهر واحوالها . والجواهر ليست منقسمة . لانه ان لم يكن الكائن واحدا فهو ليس بكائن . فما يظهر لنا اذن كمادة يجب ان يكون مجموعة من الجواهر الغير المنقسمة . وعناصر ما هو متلاحق لا يمكن ان تكون بالنتيجة متلاحقة . ومقدمات المادة ليست مادية لان ما هو مادي يجب ان يكون متلاحقا . وهذه المقدمات لا يمكنها ان تكون نقاطا رياضية لان هذه النقاط مجردة وليست موجودة حقيقية ولا ينشأ عنها اي تلاحق ، وانما يجب ان تكون جواهر ذات فعالية مختلفة عن بعضها . ولم يبق اذن بين ما تقدمه لنا التجربة الا شيئا مشابها للانفس . والانفس هي موجودات حقيقية او جواهر مختلفة في ذواتها وبدون تلاحق . وهذه الانفس يجب ان تكون مقومات ما يظهر لنا كأجسام . والاجسام انما هي ظواهر ولكنها ظواهر مؤسسة على الارتكاز Phenomena benefundata . لانها ظواهر مجموعات من الجواهر الحقيقية . وطبيعة هذه الجواهر القوة وهي غير منقسمة .

يسمي ليبنتز هذه الوحدات الحقيقية الذوات الاولى او القوى الاولى وآخر اسم لها هو المونادة . وسنرى في المونادولوجيا ذاتها وفي الفصول التي تلي خصائصها ونظام الكون الذي ينتج عنها ، والنظريات المختلفة التي تتفرع منها .

- الفصل الثالث -

المونادولوجيا او المذهب المونادى

La Monadologie

(١) المونـاد [١] الذى سنتكلم عنه هنا ليس شيئا آخر سوى جوهر [٢] بسيط يدخل في المركبات : وبالبسيط نعني ما هو بدون اجزاء .

(٢) ولما كان هنالك مركبات فقد وجب ان يوجد جواهر بسيطة ، لان المركب انما هو كومة او مجموعة [٣] من البسائط .

(٣) بيد انه حيث لا يوجد اجزاء فلا يوجد تلاحق [٤] ولا شكل ولا انقسام ممكن وهذه المونادات هي الجواهر الفردة الحقيقية في الطبيعة ، وبكلمة هي عناصر الاشياء .

---

(١) Monade استعملت كلمة المونـاد بالاصل للاشارة للوحدة الحسابية ، المونـاد ، الدايـاد ، الترايـاد الخ .. ولكنها استعملت حتى في الفلسفة القديمة لتعني الفرد فقط او شيئا شبيها بالجواهر الفردة التي قال بها ديمقريطس والتي كانت بتحديدها غير منقسمة . وقد قال بها في الفلسفة الحديثة جيوردانو برونو في معنى يقارب المعنى الذى استعملها به ليبنتز فيما بعد . حتى ليخيل الى من يقارن بين الفلسفتين ان ليبنتز اخذ قسما من اوصاف المونـاد من برونو . ولكن الامر خلاف ذلك لان ليبنتز توصل الى مفهومه الخاص للجوهر قبل ان يطلق عليه اسم المونـاد وبالاستقلال عن اى مذهب اخر ولم يستعمل كلمة المونـاد الا كتعريف جديد لمفهوم الجوهر . ولقد اثرت استعمال كلمة المونـاد كما هي لما لها من مضمون خاص لا نجده في اى من الكلمات العربية القريبة منه . فمضمون الجوهر الفرد يختلف اختلافا تاما عن المونـاد كما سيتضح ذلك . وكلمة الذره لا تفيد الا معنى الصغر في الاجسام او اصغر قسم من الجسم .. ونعتها بالروحية - اى الذرة الروحية - كما فعل عبدالهادى ابو ريده في ترجمته لكتاب Kulpe كولبه - في المدخل الى الفلسفة لا يكفي لان صورة الصغر تظل متمثلة في معنى الذرة في حين ان ذلك بعيد عن مضمون كلمة المونـاد كما رأينا وسنرى اكثر وليس ما يضير من ادخال كلمة جديدة ذات مضمون جديد في اللغة العربية ونحن نعلم ان العرب حينما نقلوا الفلسفة اليونانية والعلوم لم يتورعوا من ادخال كلمات كثيرة نستعملها الآن على انها عربية فحسب .

(٢) Substance (٣) Aggregatum (٤) Etendue

(٤) وليس هنالك ايضا انحلال يخشى منه نط ،. كما انه لا يمكن تصور اية طريقة[1] يستطيع معها جوهر بسيط ان ينعدم بصورة طبيعية .

(٥) ولا يوجد للسبب ذاته اية وسيلة يتكون بمقتضاها جوهر بسيط بصورة طبيعية ، لانه لا يستطيع ان يتشكل بالترتيب .

(٦) وهكذا يمكن القول ان الموناذات لا تستطيع الابتداء ولا الانتهاء الا دفعة واحدة ، اى انها لا تستطيع ان تبتدىء الا بالخلق وتنتهي الا بالافناء ، في حين ان ما هو مركب يبتدىء وينتهي جزءا جزءا .

(٧) وليس هنالك ايضا طريقة نفسر بها كيف يستطيع موناد ما ان يتغير ، او يتحول في داخله بواسطة اى مخلوق آخر ، لانه لا يمكن تغيير موضع اى شيء فيه ولا تصور امكان اية حركة داخلية تنشأ فيه او تتوجه او تزيد او تنقص ، . كما يمكن ذلك في المركبات التي تقع تغييرات بين اجزائها . وليس للموناذات نوافذ نط يستطيع بها شيء ما ان يدخل اليها او يخرج منها . ولا تستطيع الاعراض ان تنفصل ولا ان تتنزه خارج الجواهر ، كما كانت تفعل سابقا الانواع الحسية[2] التي قال بها المدرسيون .[3] وهكذا فلا جوهر ولا عرض يقدر على الدخول الى موناد ما من الخارج .

(٨) وبالرغم من ذلك يجب ان يكون للموناذات بعض الكيفيات[4] ، والا لما كانت كائنات على الاطلاق . ولو لم تختلف الجواهر البسيطة بكيفياتها نط ، لتعذر وجود طريقة لوعي اى تغير في الاشياء ، لان ما يوجد في المركب لا يمكن ان يتأتى الا من المركبات

---

(1) Il n'y a aucune manière concevable.
(2) Espèces sensibles. (3) Scolastiques. (4) Qualités.

البسيطة . ولو كانت الموناد ات بلا كيفيات لما تميز بعضها عن بعض ، لانها لا تتباين ايضا بالكمية على الاطلاق . وبالتالي ، لما كان الامتلاء مفروضا ، فكل موضع لايتلقى دائما فى حالة الحركة الا معادل ما كان فيه ، فلا تفرق حالة للاشياء عن اخرى .

(٩) وبالفعل يجب ان يختلف كل موناد عن اى موناد اخر ، لانه لايوجد مطلقا فى الطبيعه كائنان يتشابهان تمام التشابه بحيث يستحيل ايجاد فرق داخلي بينهما او اختلاف مبنى على ذاتي .

(١٠) وانني اعتبر امرا مسلما به ايضا ان كل كائن مخلوق هو عرضه للتغير ، وبالتالي الموناد المخلوق ايضا ، وان هذا التغير بالفعل هو متواصل فى كل موناد .

(١١) ينتج مما تقدم قوله الان ان التغيرات الطبيعية للموناد ات تاتي عن مبدإ داخلي ، لانه لايمكن لعلة خارجية ان تؤثر فى داخل الموناد .

(١٢) ولكن من الواجب ايضا ان يكون هنالك ، علاوة على مبداء التغير ، تفصيل فى كيان المتغير ، يعين كما يقال ، تنوع الجواهر البسيطة وصنفها .

(١٣) يجب ان يضم هذا التفصيل كثرة فى الوحدة ، او الا فى البسيط ؛ لانه لما كان كل تغيير طبيعي يحصل بالتدريج فان شيئا يتغير وشيئا يبقى . ويجب بالنتيجة ان يكون فى الجوهر البسيط تعدد فى الانطباعات والعلاقات ، مع انه لاجزاء له مطلقا .

(١٤) ان الحالة الزائلة التى تضم وتمثل كثرة فى الوحدة او فى الجوهر البسيط ليست شيئا اخر سوى الادراك الحسي [1] الذى يجب تمييزه عن الادراك الباطني او الوعي [2] كما يظهر فى التالي

---

(1) Perception

(2) Appercception

وهنا وقع خطاء الديكارتيين الكبير ، اذ لم يعتبر مطلقا الادراكات الحسية التى لاتدرك باطنيا . وقد جعلهم هذا ايضا يعتقدون ان العقول وحدها كانت مونادات . وانه ليس للعجماوات نفوس على الاطلاق ، ولا للكائنات الحيه الاخرى (١) . ولم يفرقوا كالعامه بين افناء طويل وموت بمعناه الدقيق ، مما حدا بهم ايضا الى تاييد المعتقد المدرسي بوجود ارواح منفصلة تمام الانفصال ، كما ثبت العقول الضالة فى الراى بفناء النفوس .

(١٥) ان فعل المبداء الداخلي الذى يسبب التغير او الانتقال من ادراك حسي لاخر يمكن تسميته شهوة (٢) . ومع ان الشهوة لا تستطيع دائما ان تنتهي بصورة تامة الى كامل الادراك الحسي الذى تنزع نحوه فانها تحصل دائما على بعض الشيء وتنتهي الى ادراكات حسيه جديدة .

(١٦) نختبر نحن انفسنا كثره فى الجوهر البسيط حين نجد ان اقل فكره نعيها تتضمن تنوعا فى موضوعها . وهكذا فان جميع الذين يقرون بان النفس جوهر بسيط يتوجب عليهم ان يقروا بهذه الكثرة فى المونادوقد كان على السيد "بايل" ان لايجد مطلقا صعوبة بهذا الاقرار كما وجد فى معجمه فى مقالة ("روراريوس" .(٣)

(١٧) ونحن مضطرون من جهة ثانيه للاعتراف بان الادراك الحسي وما يتوقف عليه لايفسر باسباب اليه ، اى بالاشكال والحركات . ولنتخيل آلة تصنع بتركيبها الفكرة والشعور والادراك الحسي ، ولنتصورها مكبرة مع الاحتفاظ بذات النسب ، بحيث نستطيع ان ندخلها كما ندخل الى مطحنه . وعلى هذا الوضع لانجد فى داخلها حين نزورها سوى قطع تدفع بعضها البعض ولا نلقى مطلقا ما يفسر ادراكا حسيا . وهكذا يجب البحث عن الادراك الحسي فى الجوهر البسيط لا فى

١- Enthelechie

٢- Appétition

٣- روراريوس كاتب فى القرن السادس عشر ذهب الى ان العجماوات لها عقل وتستعمله احسن من الانسان

لا في المركب او في الآلة . وايضا لا توجد في الجوهر البسيط الا الادراكات الحسية وتغيراتها وفي هذه فقط تنحصر ايضا جميع الافعال الداخلية للجواهر البسيطة .

(١٨) يمكن تسمية جميع الجواهر البسيطة الله او الموادات المخلوقة بالكائنات الحية ، لان لها في ذواتها كمالا خاصا (ἔχουσι τὸ ἐντελὲς) واكتفاء (αὐτάρκεια) يجعلها مصادر افعالها الداخلية ، وكما يقال ، آلات ذاتية لا جسدية .(١)

(١٩) لو اردنا ان نسمي " نفسا " كل ما له ادراكات حسية وشهوات بالمعنى العام الذى تقدمت الاشارة اليه الآن ، لامكن تسمية جميع الجواهر البسيطة او الموادات المخلوقة " نفوسا " . ولكن بما ان الشعور هو شيء اكثر من ادراك حسي بسيط ، فاننى اوافق ان الاسم العام "الموادات والكائنات الحية " يكفي للجواهر البسيطة التي لن تملك سوى هذا الادراك الحسي .. وان نسمي " نفوسا " الموادات فقط التي ادراكها الحسي اوضح ومصحوب بالذاكرة .

(٢٠) ذلك لاننا نختبر في انفسنا حالة لا نتذكر فيها شيئا وليس لنا فيها اى ادراك حسي واضح ، كما يحصل مثلا عندما نغط في اغماء اوحين يسطو علينا سبات عميق بدون اى حلم . في هذه الحالة لا يوجد ابدا اى فرق محسوس بين النفس وموناد بسيط . ولكن لما كانت هذه الحالة غير دائمة مطلقا والنفس تنهض منها بكانت النفس شيئا اكثر .

(٢١) ولا يستنتج من ذلك مطلقا ان الجوهر البسيط هو حينئذ بدون اى ادراك حسي . وهذا غير ممكن لمجرد الاسباب الآنفة الذكر .. لان الجوهر البسيط لا يمكن ان يفنى .

---

(١) Automates incorporels

ولايمكن ايضا ان يبقى بدون انفعال ما ، الذى ليس شيئا اخر سوى ادراكه الحسي . ولكن حين يوجد كثرة كبيرة من الادراكات الحسية الصغيرة حيث لا شيء واضح فيها ، ينتج الغشيان .. كما يحدث حين ندور باستمرار في جهة واحدة مرات متتالية بالتتابع اذ يعذب ذلك دوار قد يجعلنا مغميا علينا ولا يدعنا نميز شيئا . ويستطيع الموت ان يلبس الحيوانات (١) هذه الحالة مؤقتا .

(٢٢) ولما كانت كل حالة حاضرة لجوهر بسيط هي بطبيعة الحال نتيجة لحالته السابقة ، حتى ان حاضره مثقل بالمستقبل ،

(٢٣) اذن ، لما كنا نعي ادراكاتنا الحسية عند اليقظة من الغشيان ، فقد وجب حتما اننا اخذناها من حالتنا السابقة المباشرة ، مع اننا لم نعيها ابدا .. لانه لا يمكن لادراك حسي* ما ان يتأتى بصورة طبيعية الا من ادراك حسي اخر ، كما انه لا يمكن لحركة ان تأتي بصورة طبيعية الا عن حركة .

(٢٤) نرى من ذلك انه لو لم يكن لنا في ادراكاتنا الحسية شيء متميز او ، كما يقال ، بارز وذو طعم احدّ ، لكنا دائما في حالة الغشيان . وهذه صفة الموناذات العارية تماما .

(٢٥) اننا نرى ايضا ان الطبيعة اعطت الحيوانات ادراكات حسية بارزة ، من العناية التي بذلتها في تجهيزها باعضاء تجمع عدة شعاعات من النور او عدة موجات من الهواء لتجعلها بالاتحاد اكثر فعالية . ويوجد ما يشبه ذلك في حاسة الشم والذوق واللمس وربما في عدة حواس اخرى مجهولة منا . وسأفسر عاجلا فيما يلي كيف ان ما يحصل في

---

(١) يقصد ليبنتز بالحيوانات جميع الكائنات الحية والانسان (animals) اما الحيوانات الدنيا والتي هي اقل مرتبة من الانسان فهي الحجاوات (brutes)

ولايمكن ايضا ان يبقى بدون انفعال ما ، الذى ليس شيئا اخر سوى ادراكه الحسي . ولكن حين يوجد كثرة كبيرة من الادراكات الحسية الصغيرة حيث لا شيء واضح فيها ، يقع الغشيان .. كما يحدث حين ندور باستمرار في جهة واحدة مرات متتالية بالتتابع اذ يعذب ذلك دوار قد يجعلنا مغميا علينا ولا يدعنا نميز شيئا . ويستطيع الموت ان يلبس الحيوانات [1] هذه الحالة مؤقتا .

(٢٢) ولما كانت كل حالة حاضرة لجوهر بسيط هي بطبيعة الحال نتيجة لحالته السابقة ، حتى ان حاضره مثقل بالمستقبل ،

(٢٣) اذن ، لما كنا نعي ادراكاتنا الحسية عند اليقظة من الغشيان ، فقد وجب حتما اننا اخذناها من حالتنا السابقة المباشرة ، مع اننا لم نعيها ابدا .. لانه لا يمكن لادراك حسي* ان يتأتى بصورة طبيعية الا من ادراك حسي اخر ، كما انه لا يمكن لحركة ان تأتي بصورة طبيعية الا عن حركة .

(٢٤) نرى من ذلك انه لو لم يكن لنا في ادراكاتنا الحسية شيء متميز او ، كما يقال ، بارز وذو طعم احد ، لكنا دائما في حالة الغشيان . وهذه صفة المونادات المحاربة تماما .

(٢٥) اننا نرى ايضا ان الطبيعة اعطت الحيوانات ادراكات حسية بارزة ، من العناية التي بذلتها في تجهيزها باعضاء تجمع عدة شعاعات من النور او عدة موجات من الهواء لتجعلها بالاتحاد اكثر فعالية . ويوجد ما يشبه ذلك في حاسة الشم والذوق واللمس وربما في عدة حواس اخرى مجهولة منا . وسأفسر فاجلا فيما يلي كيف ان ما يحصل في

---

(١) يقصد ليبنتز بالحيوانات جميع الكائنات الحية والانسان (animals) اما الحيوانات الدنيا والتي هي اقل مرتبة من الانسان فهي العجماوات (brutes)

(٣٠) واننا ايضا بمعرفة الحقائق الضرورية وتجريداتها نرتفع الى الافعال التأملية [١] التي تجعلنا نفكر بما يدعى انا . ونعتبر ان هذا او ذاك هو فينا . وهكذا نبتفكيرنا في انفسنا نفكر في الكيان او الوجود وفي الجوهر وفي البسيط والمركب وفي اللامادى وفي الله ذاته ، بتصورنا ان ما هو محدود فينا هو فيه بدون حدود . وهذه الافعال التأملية تجهزنا بالموضوعات الرئيسية لعمليات تعقلنا .

(٣١) ان عمليات تعقلنا تقوم على مبدأين كبيرين : مبدأ التناقض [٢] الذى بالاستناد اليه نحكم بالخطأ على ما احتوى تناقضا ، وبالصحة على ما هو مضاد [٣] او مناقض [٤] للخطأ .

(٣٢) ومبدأ العلة الكافية [٥] ، الذى بالاستناد اليه نعتبر ان اى امر واقع لا يمكن ان يوجد او يتحقق بالفعل ، واية قضية لا يمكن ان تكون صحيحة ، الا اذا كانت هنالك علة كافية اوجبت وجودها على هذا الشكل دون سواه . مع انه في اكثر الاحيان لا يمكننا مطلقا ان نعرف هذه العلل .

(٣٣) يوجد ايضا نوعان من الحقائق ، حقائق التعقل [٦] وحقائق الواقع . اما حقائق التعقل فهي واجبة وضدها مستحيل . وحقائق الواقع محدثة [٧] وضدها ممكن . وعندما تكون حقيقة ما واجبة يمكن ايجاد علة وجوبها بالتحليل ، بتفصيلها الى افكار

---

(١) Actes réflétifs (٢) Principe de contradiction (٣) Opposé

(٤) Contradictoire (٥) Principe de raisons suffisante. (٦) Vérités de raisonnement.

(٧) Contingente

وحقائق ابسط حتى نصل الى الحقائق الاوّلية ·

(٣٤) وهكذا عند الرياضيين تنحل قضايا النظر ونواتين الحل العمل الى الحدود (١) والبديهيات والفروض (٢).

(٣٥) ويوجد اخيرا فكر بسيطة لا يمكن تحديدها · ويوجد ايضا بديهيات وفروض ، او بكلمة واحدة مبادئ اولية لا يمكن البرهان عليها ولا تحتاج ايضا الى برهان قط · وهذه هي القضايا المتماثلة التي يحتوى ضدها على تناقض صريح ·

(٣٦) ولكن العلة الكافية يجب ان توجد ايضا في الحقائق المحدثة اوالواقعية · اى في سلسلة الاشياء المنتشرة في عالم المخلوقات ، حيث التحليل الى علل جزئية يمكن ان يتشعب الى تفصيل غير محدود ، بسبب التنوع الشديد في اشياء الطبيعة وانقسام الاجسام الى ما لا نهاية · توجد لانهاية من الاشكال والحركات الحاضرة والماضية تؤلف العلة الفاعلة (٣) لكتابتي الحاضرة ،، وتوجد لانهاية من الرغبات الخفيفة (٤) والاستعدادات الحاضرة والماضية في نفسي ، تؤلف العلة الغائية ·

(٣٧) ولما كان كل هذا التفصيل لا يحتوى الا على محدثات اخرى سابقة او اشد تفرعا ، وكانت كل من هذه المحدثات تحتاج الى تحليل مماثل لتحليلها نحن لم نتقدم اكثر من قبل ، ولذلك وجب ان تكون العلة الكافية او الاخيرة خارج هذا التتابع اى خارج

---

(١) Définitions (٢) Actions et demandes

(٣) Cause efficiente (٤) petites inclinations

سلاسل تفصيل المحدثات ، مهما كان هذا التفصيل لامتناهيا .

(٣٨) ولهذا السبب وجب ان تكون العلة الاخيرة للاشياء في (جوهر) واجب لا يوجد تفصيل التغيرات فيه الا بصورة كاملة ، كائنا في الينبوع ، وهذا ما نسميه (الله) .

(٣٩) ولما كان هذا الجوهر علة كافية لكل هذا التفصيل ، المحكم الارتباط في جميع اجزائه، فلا يوجد سوى اله واحد وهذا الاله يكفي .

(٤٠) ويمكن ان نحكم ايضا ان هذا الجوهر الثاني الذى هو فريد جامع واجب ، والذى لا يوجد خارجه شيء مستقل عنه والذى هو تسلسل بسيط للكيان الممكن ، يمكن ان نحكم ان هذا الجوهر لا يستطيع ان يقبل حدودا بل يحوى كل الحقيقة الممكن وجودها .

(٤١) يستنتج من ذلك ان الله هو كامل اطلاقا ، اذ الكمال ليس شيئا آخر سوى عظم الحقيقة الايجابية بالمعنى الدقيق ، اذا وضعنا جانبا الحدود او التخوم في الاشياء المحدودة . وحيث لا يوجد حدود ابدا ، اى في الله ، فالكمال هو لامتناه اطلاقا .

(٤٢) يستنتج ايضا ان كمال المخلوقات هو من تأثير الله وان عدم كمالها هو من طبيعتها الخاصة العاجزة عن ان تكون بدون حدود . اذ ان هذا ما يجعلها مختلفة عن الله . ويلاحظ هذا النقص الاصيل في المخلوقات في جمود الاجسام الطبيعي وخمولها .

(٤٣) وانه لصحيح ايضا ان الله ليس فقط منبع الكائنات ولكنه ايضا منبع الذوات [1] بقدر

---

(١) Essence

ماهي حقيقية او بقدر ما يوجد في الامكان من حقيقة . لان عقل الله هو (منطقة) الحقائق الابدية او الفكر التي ترتكز عليها وانه بدونه لا يوجد حقيقة في الممكنات ولا ينعدم اى شيء موجود فحسب بل وكل ممكن ايضا .

(٤٤) لانه ان كان يوجد حقيقة في الذوات او الممكنات او في الحقائق الابدية وجب حتما ان تؤسس هذه الحقيقة على شيء ما موجود (وواقعي) وبالنتيجة على وجود (الكائن) الضروري الذي تحتوي ذاته على وجوده او الذي يكفي فيه ان يكون ممكنا ليكون واقعيا .

(٤٥) وهكذا ان الله وحده او (الكائن الضروري) له هذه الخاصة انه يجب ان يوجد ان كان ممكنا، ولما كان اى شيء لا يمنع احتمالي ما فهو لا يتضمن اى حدود او اى نفي وبالنتيجة اى تناقض، كان هذا وحده كافيا لأن نعرف وجود الله بصورة سابقة للاختبار (١) . وقد برهنا على وجوده ايضا بصحة الحقائق الابدية . ولكننا جئنا بالبرهان على ذلك ايضا بعد الاختبار (٢) ، اذ ان الكائنات المحدثة موجودة وان علتها الاخيرة او الكافية لا يمكن ان توجد الا في الكائن الضروري الذي توجد علة وجوده فيه .

(٤٦) ومع ذلك يجب ان لا نتخيل ابدا مع البعض انه لما كانت (الحقائق) الابدية مرتبطة بالله فهي محض صدفة ومتعلقة بارادته ، كما يظهر ان ديكارت اعتقد ذلك ومن ثم بواريه (٣) . لان هذا لا يصح الا بالنسبة للحقائق الحادثة التي مبدؤها التوافق او انتخاب الاحسن . في حين ان الحقائق الضرورية متعلقة فقط بعقله وهي موضوعه الداخلي .

---

(١) A Priori (٢) A Posteriori

(٣) Pierre Poiret ١٦٤٦-١٧١٩ . كان وزيرا بروتستانتيا في فرنسا ومؤلف رسالة اسمها Economie Divine . وقد كان من اتباع ديكارت ثم اصبح صوفيا .

(٤٧) وهكذا فالله وحده هو الوحدة الأولى او الجوهر البسيط الأصلي الذى نشأت عنه جميع الموناذات المخلوقة المشتقة باشعاعات متواصلة من وقت لآخر ، محدودة بقابلية المخلوق ، هذه القابلية التي من اساسها ان تكون محدودة .

(٤٨) يوجد في الله القدرة التي هي منبع الكل ، ثم المعرفة التي تحتوى على تفصيل الافكار ، واخيرا الإرادة ، التي تقرر التغييرات او الانتاجات وفقا لمبدأ الاحسن . وهذا ما يقابل في الموناذات المخلوقة الموضوع او الاساس وحاسة الادراك وحاسة القابليـــة . ولكن هذه الصفات هي في الله لا متناهية او كاملة بصورة مطلقة وفي الموناذات المخلوقة او الكائنات الحية (Perfectiohabies) كما ترجم هذه الكلمة هرمولايوس برباروس (١) ليست سوى تقليدات بقدر ما فيها من كمال .

(٤٩) يقال عن الكائن المخلوق انه يفعل (٢) في الخارج بقدر ما فيه من الكمال وانه ينفعل بمخلوق اخر بقدر ما فيه من النقص . هكذا يعزى الفعل الى " الموناد " بقدر ما لديه ادراكات واضحة ويعزى اليه الانفعال (٣) بقدر ما لديه ادراكات غامضة .

(٥٠) وان مخلوقا هو اكمل من مخلوق آخر بقدر ما يوجد فيه ما يفسر بصورة سابقة للاختبار ما يجرى في الآخر ، واستنادا الى هذا يقال انه يؤثر في الآخر . ؛

(٥١) ولكن تأثير موناد على آخر في الجواهر البسيطة انما هو مثالي فقط ، ولا يكون له فعله الا بتدخل الله حيث يطلب موناد بحق وسط انكاره ان ينتبه الله اليه حين ينظم باقي

---

(١) Hermolaus Barbarus ١٤٥٤-١٤٩٣ . نبيل من فينيسيا ومؤلف عدة كتب ظلت محفوظة حتى القرن السادس عشر .

(٢) Agir (٣) Passion

الموناذات منذ ابتداء الاشياء ، لانه لما كان يستحيل ان يكون لموناد مخلوق تأثير مادي داخل موناد آخر كانت هذه هي الطريقة الوحيدة التي يمكن بها لموناد ان يرتبط بالآخر .

(٥٢) وعلى هذا كانت (الافعال) و (الانفعالات) متقابلة بين المخلوقات . لان الله حين يقابل جوهرين بسيطين يجد في كل واحد اسبابا تضطره لان يطابق الاخر عليه وبالنتيجة فان ما هو فاعل من بعض الوجوه هو منفعل بناء على وجهة نظر اخرى : هو فاعل بقدر ما يساعد ما يعرف بوضوح فيه على تعليل ما يتم في موناد آخر ، ومنفعل بقدر ما توجد علة ما يتم فيه ، في ما يعرف بوضوح في الآخر .

(٥٣) الا انه لما كان في افكار الله عدد لا متناه من العوالم الممكنة الوجود ، وكان لا يمكن ان يوجد سوى عالم واحد منها ، وجب ان يكون هنالك علة كافية في تقرير الله عالما دون الآخر .

(٥٤) وهذه العلة لا يمكن ان توجد الا في التوافق او في درجات الكمال التي تحتويها هذه (العوالم) ، اذ ان كل عالم ممكن له الحق في الوجود بنسبة الكمال الذي يحتويه .

(٥٥) وهذا هو سبب وجود الاحسن الذي يعرفه الله بحكمته ، وينتخبه بجوده ، ويحدثه بقدرته .

(٥٦) ولكن هذا الارتباط او التكيف بين جميع الاشياء المخلوقة وكل واحد منها ، وبين كل واحد منها مع جميع الآخرين يجعل لكل جوهر بسيط نسبا تعبر عن الاشياء الاخرى كلها وانه بالنتيجة مرآة حية دائمة للكون .

(٥٧) وكما ان المدينة الواحدة حين ينظر اليها من جهات كثيرة تظهر كأنها مدينة اخرى

وكأن اشكالها تعددت ، هكذا يظهر بنتيجة الكثرة اللامتناهية في الجواهر البسيطة كانما يوجد بمقدارها عوالم مختلفة - والتي ليست مع ذلك سوى اشكال عالم واحد تبعا لمختلف النقاط التي ينظر من خلالها كل موناد .

(٥٨) وهذه هي الطريقة للحصول على اكثر تنوع ممكن ولكن باكبر نظام ممكن ، اى ان هذه هي الطريقة للحصول على اكبر قسط ممكن من الكمال .

(٥٩) وعلاوة على ذلك ان هذه الفرضية وحدها (والتي اتجرؤ على القول انها اثبتت) تظهر عظمة الله كما يجب : وهذا ما انره السيد بايل Bayle حين اورد اعتراضات في معجمه (مقال روزاريوس) وحيث كان ميالا حتى للاعتقاد انني اعطيت الله كثيرا واكثر مما هو ممكن . ولكنه لم يستطع ان يقدم اية حجة في ان هذا الانسجام العام الذى يجعل كل جوهر يعبر تماما عن جميع الجواهر الاخرى بملاقاته بها انما هو مستحيل .

(٦٠) نرى علاوة على ذلك مما جئت بذكره ، الاسباب السابقة للاختيار في كيف ان الاشياء لا يمكن ان تكون على غير ما هي عليه . لأن الله عندما نظم الكل اخذ بعين الاعتبار كل جزء منه وبصورة خاصة كل موناد ولما كانت طبيعته تمثيلية فان اى شيء لا يستطيع ان يحدد على تمثيل قسم من الاشياء فقط ، رغم ان تمثيله لتفصيل (الكون) بكامله غامض وانه لا يمكن ان يكون واضحا الا في قسم صغير من الاشياء ، اى انها او اكبرها بالنسبة لكل من الموناد ات والا اصبح كل موناد الها . وليست الموناد ات محدودة في الشيء ولكن في تحديل معرفتها به . وهي تتجه كلها بصورة غامضة نحو اللانهاية والكل ، ولكنها محدودة ومتميزة بدرجات ادراكاتها الواضحة .

(٦١) ان المركبات تشبه بذلك البسائط . اذ انه لما كان كل شيء ممتلئا ، مما يجعل المادة

المادة كلها متصله ، وكانت كل حركة فى هذا الامتلاء تحدث بعض التاثير فى الاجسام المجاورة بنسبه بعدها ، بصورة ان كل جسم يتاثر لا فى الاجسام الملتصقه به فحسب ، ويشعر بطريقة ما بكل ما يحدث لها ، ولكنه بواسطتها يشعر بالاجسام التى تلمس الاجسام الاولى والتى تلمسه بصورة مباشرة : يستتبع ذلك ان هذا التاثير يذهب الى ابعد مسافة مهما كانت . وان كل جسم بالنتيجة يشعر بكل ما يحدث فى الكون حتى ان من يرى كل شيء يستطيع ان يقرأ فى اى منها ما يتم فى كل موضع او ما تم او سيتم ، ملاحظا فى الحاضر ما هو بعيد حسب الازمنه حتى وحسب الامكنه . كان هيبوكرات Hyppocrate يقول : "كل شيء ينزع الى نفس الغاية (١)" . ولكن نفسا ما لا تستطيع ان تقرأ فى ذاتها الا ما هو متمثل فيها بوضوح ، ولا تستطيع ان تفهم ما فى ثناياها دفعه واحدة لانها تتنفس الى ما لانهاية .

(٦٢) وهكذا مع ان كل موناد مخلوق يمثل الكون كله فهو يمثل بصورة اوضح الجسد المتصل به خاصة والذى هو نفسه . ولما كان هذا الجسد يعبر عن الكون بكامله بارتباط المادة كلها فى الامتلاء فان النفس تمثل الكون بكامله ايضا بتمثيلها هذا الجسد الذى يخصها بصورة دقيقة .

(٦٣) ان الجسد الذى يخص موناداً هو ذاته او نفسه يشكل مع الذات ما يمكن تسميته بالكائن الحي ومع النفس ما يدعى بالحيوان . الا ان هذا الجسد للكائن الحي او للحيوان هو دائما عضوى ، لانه لما كان كل موناد مراة للكون على طريقته وكان الكون مركبا فى نظام كامل وجب ان يكون هنالك ايضا نظام ايضا فى الممثل اى فى الادراكات الحسية للنفس ، وبالنتيجة فى الجسد الذى يتمثل الكون فيه .

(٦٤) هكذا كل جسم عضوى للكائن الحي هو نوع من آلة الهيه او انسان آلي طبيعي يفوق الى ما لا حد له كل الالات المصطنعه التى تتحرك من ذاتها . لان آلة صنعها فن

١- Tout est conspirant

الانسان ليست الة في كل من اجزائها . مثلا ان لسن دولاب من الفولاذ انسام او اجزاء لا تظهر اصطناعيه بالنسبه اليها وليس فيها شيء يشير او يرمز الى استعمال الدولاب في الالة . ولكن الالات الطبيعة واعني الاجسام الحية هي ايضا الات في ادق اجزائها التي تنقسم الى ما لا نهاية وهذا ما يقيم الفارق بين الطبيعة والفن ، اعني بين الفن الالهي وفننا .

(٦٥) ولقد قدر خالق الطبيعة ان يمارس هذا الفن الالهي الخارق اللامتناهي ، لان كل قطعة من المادة ليست فقط منقسمه الى ما لا نهاية ، كما اعترف بذلك الاقدمون ، ولكنها تنقسم ايضا بالواقع الى ما لا حد له ، وكل قسم الى اقسام لكل منها بعض الحركة الخاصة والا كان يستحيل ان تتمكن كل قطعه من المادة التعبير عن الكون .

(٦٦) نرى من ذلك انه يوجد عالم من المخلوقات والاحياء والحيوانات والكائنات الحية الا في اصغر قسم من المادة .

(٦٧) يمكن ان نتصور كل قطعه من المادة كحديقه مليئة بالنباتات وكبحيرة مليئة بالاسماك . ولكن كل غصين من النبته ، وكل عضو في الحيوان ، وكل نقطه من ارواحه هي ايضا حديقة مثل هذه الحديقة او بحيرة مثل تلك البحيرة .

(٦٨) ومع ان التراب والهواء بين نباتات الحديقة ، والماء بين اسماك البحيرة ليسوا مطلقا نباتات او اسماكا ولكنها تحتوي عليها ايضا الا انها غالبا دقيقه لحد يجعلها غير مرئية منا .

(٦٩) وهكذا فليس في الكون ابدا شيء غير مزروع او مجدب او ميت وليس فيه (فوضى) واختلاط سوى في الظاهر كما تظهر تقريبا بحيرة نراها من بعيد فنشاهد تشوشا واختلاطا من حركة الاسماك دون ان نتميز الاسماك ذاتها .

(٧٠) نرى من هذا ان لكل جسد حي ذات مسيطره هي النفس في الحيوان . ولكن اعضاء هذا الجسد الحي هي ملانه باحياء اخرى من نباتات وحيوانات لكل منها ايضا ذاته او نفسه المسيطرة .

(٧١) ولكن يجب ان لانتخيل نظ كما فعل البعض من الذين اساؤوا فهم مذهبي ان لكل نفس كتلة او قطعه من المادة الخاصة او المنفعله بها دائما ، وانها تملك بالنتيجة احياء معدة دائما لخدمتها . لان جميع الاجسام في شبه مد مستمر كالانهار ، تدخل اليها بعض الانسام وتخرج منها بصورة مستمرة .

(٧٢) هكذا لاتغير النفس الجسد الا قليلا وبالتدريج ، بصورة انها لاتتجرد عن اعضائها دفعه واحدة ويوجد غالبا تحول في الحيوانات ولكن لايوجد ابدا (تقمص) ولا ارتحال للارواح . ولا يوجد مطلقا انفس منفصله تمام الانفصال او (جن) بدون اجساد . ان الله وحده معرى تماما عن الجسد .

(٧٣) وهذا ما يجعل ايضا عدم وجود تولد كامل ، او موت تام بالمعنى الدقيق ، يحصل عند انفصال النفس . وان ما نسميه ولادة هو تطور ونمو ، وما نسميه موتا هو تناقص واضمحلال .

(٧٤) لقد تحير الفلاسفة كثيرا في منشاء (الاشكال) والكائنات الحية (والانفس) . ولكننا لما وصلنا اليوم بنتيجة الابحاث الدقيقه في النباتات والحشرات والحيوانات ان الاجسام العضوية ليست ابدا نتيجة نوضى او تخمر ولكن دائما نتيجة بذور كان فيها دون ريب بعض التشكل السابق ، فاننا حكمنا بان الجسم العضوي لم يكن في البذور قبل التمخض [1] وحده فحسب ولكن روحا بذلك الجسد ايضا . وبكلمة

١- Conception

وبكلمة واحدة ، الحيوان ذاته . وان هذا الحيوان تهيأ بواسطة التمخض لتحول اكبر وليصبح حيوانا من صنف اخر . ونرى شيئا شبيها بذلك ، في ما عدا الولادة حين يصبح الدود مثلا ذبابا والشرانق فراشات .

(٧٥) ان قسما من الحيوانات التي ترتفع بواسطة التمخض الى درجة الحيوانات الكبيرة ، يمكن تسميتها الحيوانات التوالديه .[١] ولكن القسم الاخر الذي يبقى في نوعه ، اعني القسم الاكبر ، فانه يولد ويتكاثر ثم يتهدم كالحيوانات الكبيرة وليس هنالك سوى عدد من الحيوانات المنتقاة تنتقل الى مسرح اكبر .

(٧٦) ولكن هذا لم يكن سوى نصف الحقيقة ؛ اذ انني حكمت انه اذا لم يبتدئ الحيوان بصورة طبيعيه ابدا فهو ايضا لاينتهي بصورة طبيعية مطلقه . ولا ينعدم التولد اطلاقا فقط بل يستحيل الفناء التام والموت بالمعنى الدقيق .

(٧٧) هكذا يمكن القول ان ليست الروح (وهي مرآة كون لايتحطم)غير قابلة للفناء فقط ولكن ايضا الحيوان ذاته،مع ان آلته تتلاشى غالبا على التدريج وتترك او تاخذ اشلاء عضوية .

(٧٨) لقد اعطتني هذه المبادئ وسيلة لان افسر بصورة طبيعيه اتحاد او توافق النفس مع الجسد العضوي . فالنفس تتبع قوانينها الخاصة والجسد كذلك يتبع قوانينه ويلتقيان بفضل الانسجام الازلي [٢] بين جميع الجواهر لانها كلها تمثيلات كون واحد .

١- Animaux Spermatiques

٢- Harmonie préétablie

(٧٩) تتصرف الانفس وفقا لقوانين العلل الغائية بما لديها من شهوات وغايات ووسائط . وتتصرف الاجسام وفقا لقوانين العلل الفاعلة او الحركات . ثم ان هاتين المملكتين، مملكة العلل الفاعلة ومملكة العلل الغائية منسجمتان مع بعضهما .

(٨٠) لقد اثر ديكارت ان الانفس لا تستطيع ان تعطي ابدا قولا للاجساد ، لان في المادة دائما نفس الكمية من القوة . ولكنه اعتقد مع ذلك انه بوسع النفس ان تغير اتجاه الاجساد وسبب هذا ان قانون الطبيعة الذي يقرر ايضا حفظ نفس الاتجاه في المادة كان مجهولا في زمنه . ولو عرفه لانتهى الى نظامي في الانسجام الازلي .

(٨١) يجعل هذا النظام ان الاجساد تعمل كما لو (بصورة مستحيلة) لم يكن هنالك نفوس وان الانفس تعمل كما لو لم يكن هنالك اجساد على الاطلاق ويعمل الاثنان معا كما لو كان الواحد يؤثر في الاخر .

(٨٢) اما الارواح او الانفس العاقلة مع انني اجدها واحدة في الاساس عند جميع الاحياء والحيوانات ، (من حيث ان الحيوان والنفس لا يبتدئان الا مع العالم ولا ينتهيان بانتهائه) كما تقدم القول ، ولكن للحيوانات العاقلة مع ذلك هذه الخاصية ، ان صغار الحيوانات التوالديه طالما ليست هي سوى هذا ، فان لها انفس عاديه او حساسه ، ولكن عندما يرتفع القسم المنتخب لا منها ، اذا صح القول و يتخصص و يتمخض وانمي، الى الطبيعة الانسانيه فان انفسها الحساسة ترتفع الى درجة العقل والى ميزة الارواح .

(٨٣) ومن الفوارق الكائنة بين الانفس العاديه والارواح ، والتي اظهرت قسما منها قبل، يوجد ايضا هذا الفارق : ان الانفس بصورة عامة هي مرايا حيه او صور للعالم لكون المخلوقات ، في حين ان الارواح هي ايضا صور للعزة الالهيه ذاتها ـ

او لخالق الكون بنفسه ، وهي قادرة ان تعرف نظام الكون وان تقلل شيئا منه بنماذج هندسية وكل روح منها هو بمثابة اله صغير في نطاقه .

(٨٤) وهذا ما يجعل الارواح قادرة ان تدخل في شبه مجتمع مع الله . وهو منها ليس فقط كالمخترع من الآلة (كما هو الله بالنسبه للمخلوقات الاخرى) ولكن كالامير من رعاياه والاب من اولاده .

(٨٥) ومن هنا يصبح سهلا ان نستنتج ان اجتماع الارواح كلها يجب ان يؤلف مدينه الله اى اكمل حاله ممكنه تحت اكمل الملوك .

(٨٦) ان مدينه الله هذه ، هذه المملكة الشامله حقا هي عالم خلقي وسط العالم الطبيعي ، وهي ارفع واسمى اعمال الله ، وفيها يتضح مجده بحق اذ لولا لم يكن ذلك لما استطاعت الارواح معرفة جود الله ومجده ناعظمتهما . وان جوده يظهر خصيصا بالنسبه لهذه المدينه في حين ان حكمته وقدرته يظهران في كل موضع .

(٨٧) وكما قررنا قبل وجود انسجام اخلاقي كامل بين عالمين طبيعيين ، احدهما عالم الاسباب الفاعلة والاخر عالم الاسباب الغائية ، يجب ان نلاحظ هنا ايضا انسجاما اخر بين عالم الطبيعة المادي وعالم النعمه الخلقي ، يعني بين الله كمهندس لآلة الكون وبين الله كملك لمدينه الارواح الالهية .

(٨٨) ينتج عن هذا الانسجام ان الاشياء تقود للنعمه بطرق الطبيعة ذاتها . وان هذه الكرة مثلا يجب ان تهدم وتصلح بالطرق الطبيعية في الدقائق التي تتطلبها حكومة الارواح لاجل عقاب البعض ومكافاة الاخرين .

(٨٩) ويمكن القول ايضا ان الله كمهندس يرضى في كل شيء الله كمشترع ، وهكذا يجب ان تنال الخطايا عقابها ضمن نظام الطبيعة ، وبطبيعة تركيب الاشياء الآلي ، وتلقى الاعمال الجميلة على ذات الصورة مكافاتها بطرق آليه بالنسبه للاجسام ، مع ان ذلك لايمكن بل يجب ان لايتم دائما في الحال .

(٩٠) واخيرا لن يكون ابدا في هذه الحكومة العادلة عمل جيد بدون مكافاة وعمل سيء بدون عقاب فقط ويجب ان يتم كل شيء في صالح الاخيار اعني الغير المستائين في هذه الدولة الكبير ، والذين يثنون في العزة الالهيه ، بعد ان يفوا بواجبهم ويحبوا ويفلوا كما يجب خالق كل خير ، منشرحين في تأمل كمالاته حسب طبيعة الحب الخالص الحقيقي التي تجد لذتها في غبطه من تحب . وهذا ما يجعل الاشخاص العاقلين والفاضلين يعملون وفق الارادة الالهية المقررة او السابقة مكتفين مع ذلك بما يوحيهم الله بالواقع ، وبأرادته السرية واللاحقة والنهائية ، معترفين لو اننا استطعنا ان نعقل نظام الكون كاملا لوجدنا انه يفوق رغائب اعقل العقلاء وانه يستحيل جعله احسن مما هو ليس فقط بالنسبة للكل بصورة عامة ولكن بالنسبة الينا على التخصيص لو كنا متعقلين كما يجب بخالق الكل لا باعتباره المهندس والعله الفاعلة لكياننا ولكن كمعلمنا وكالعلة الغائية التي يجب ان تكون الهدف الكامل لارادتنا والتي تستطيع وحدها ان تحقق سعادتنا .

الفصل الرابع

انسام المونادولوجيا وتحليلها

-:-:-:-:-

ذكرت في الفصل الثاني انه قد يصعب على من يقرأ مونادولوجيا ليبنتز للمرة الاولى أن يستطيع فهمها بوضوح ، وربط مختلف الاجزاء التي تتالف منها ، والخلوص الى النظرة الاساسية الواحدة في الوجود التي كانت لليبنتز عندما وضع آلهياته ؛ وبنشاء هذا الغموض عن كون ليبنتز يتحدث في اول المونادولوجيا عن المونادات والانفس كما تعرض ذاتها في الحيوان والانسان والنبات والمادة ثم يعود في اخر المونادولوجيا للتحدث عنها من جديد . اضف الى ذلك ما يظهر من تناقضات حين يؤكد ليبنتز وحدة المونادالمغلق على ذاته ثم كون طبيعته قائمة على الادراك الحسي الذي هو تمثيل الكون بكامله في داخله .

وتوضيح ذلك ان ليبنتز يتحدث عن المونادات منفردة في بادئ الامر ويحلل صفاتها وخصائصها ، مجتهدا قدر الامكان ان يوجز معنى الجوهر او المونادوان يحدد مفهومه لهذا الجوهر كقوة وكون المونادات في النتيجة عناصر الاشياء . ولكن المونادات لاتستطيع ان تكتفي بذاتها بصورة مطلقة ويصل الى الحد الذي به تعجز الطبيعة ان تكون علة وجودها . ولذلك ينتقل ليبنتز من الطبيعة الى ما بعد الطبيعة ، ومن المادة والنبات والحيوان والانسان الى الله ، العلة الضرورية والكافية للكون . ويجد في الله الذي يتوصل اليه على هذا الشكل نقطة ارتكاز العالم . وهنا يعود الى الكون وجميع الكائنات المخلوقة معتبرا اياهم من وجهة

نظر الله . ويصل الى التوافق بين القوانين الفاعلة التي تتقوم المادة بحسبها بصورة آلية والقوانين الغائيه التي تتقوم الروح بحسبها بصورة حرة . - اى الى التوفيق بين الجبرية او الالية من ناحية والحرية الانسانيه وحرية الله من جهة اخرى ، تلك المشكلة التي عرضت اليها في مطلع الفصل الثاني ، ليخلص الى النتيجة ان هذا الكون هو افضل العوالم الممكنة .

فالقمة الرئيسيه في المونادولوجيا هي الله الذي يستحيل فهم الانسان والكون بدونه، يتجه المنطق اليه صعودا وبالاضطرار ثم ينحدر منه لالقاء نظرة تركيبية على العالم بجميع ما فيه .

ولذلك يمكن تقسيم المونادولوجيا الى ثلاثة اقسام :

القسم الاول - ويبحث في عالم المونادات اى صفاتها السلبية والايجابية ومراتب تسلسلها في الانسان والحيوان والنبات . ونشوء العقدة الاولى التي تتقلدنا الى -

القسم الثاني - الله وبراهين وجوده .

القسم الثالث - وهو اعتبار المونادات لا منفردة وانما مجتمعة مع بعضها بفعل الانسجام الازلي والنظر اليها من حيث مبدأ وجودها وغايتها الاخيرة .(١)

. . . . . .

القســـم الاول عالم المونادات

فقرة ١ - ٣٠

جاء في الفقرتين الاوليتين من المونادولوجيا ما يلي : "الموناد الذي سنتكلم

---

(١) ان اكثر النقاد الذين شرحوا المونادولوجيا ونشروها يعتمدون هذا التقسيم . وقد ذكرت من استطعت الاطلاع عليهم في لائحة المصادر . الا ان اكثر اعتمادي في تقرير هذا التقسيم كان مرتكزا الى اثنين :

I- Bertrand - La Monadologie

2- Duncan - Philosophical Works of Leibnitz.

عنه هنا ليس شيئا آخر سوى جوهر بسيط يدخل في المركبات . وبالبسيط نعني ما هو بدون اجزاء . ولما كان هنالك مركبات فقد وجب ان يوجد جواهر بسيطة لأن المركب انما هو كومة او مجموعة من البسائط " ويفترض هذا النص الذى يفتتح المذهب الموناذى الأسس الاولى التي يقوم عليها هذا المذهب ، وهي الآتية :

١ـ معنى الجوهر

٢ـ انه لدينا الأسباب الكافية لتأكيد وجود مادة مركبة ووجود المادة بالاستقلال عن الانسان .

٣ـ ان كل مادة مركبة يجب ان تنحل بالنتيجة الى انسام ليست بدورها مركبة ولكنها بذاتها جواهر بسيطة .

وهذه الأسس الثلاث تقدم شرحها في الفصل الثاني . على اننا لا نستطيع بواسطة ادراكنا الحسي العاجز ان نصل الى هذه الموناذات ، لانها عناصر الاشياء الحقيقية ، اى انها الاشياء بذواتها . ولكننا ندرك الظواهر نحسب ومنها المركبات كالالوان والاصوات وما شابه ذلك . ومن هذه الظواهر التلاحق في المادة الذى تقدم الكلام عنه . وهو تصور الاشياء خارج بعضها او ملتصقة ببعضها على شكل ووضع معينين وحركة . اما الموناذات فيستحيل ان يكون لها وضع وشكل وحركة لانها بدون اجزاء وهي بالتالي غير منقسمة . والموناذات ازلية وابدية ، اى انها ابتدأت مع العالم وتنتهي بانتهائه ولذلك فهي غير قابلة للانحلال . ويرجع انعدامها وخلقها الى الله . ولما كان الموناد عالما مقفلا على ذاته فانه يستحيل ان يؤثر في داخله اى مخلوق آخر او تصور امكان ايتحركة تنشأ فيه او تنقص او تزيد . وبكلمة فانه ليس للموناذات " نوافذ قط يستطيع بها شيء ما ان يدخل اليها او يخرج منها " وقد تقدم في الفصل الثاني شرح الاسس المنطقية التي ادت الى اعتبار الموناد على هذا الشكل .

الا ان جميع هذه الصفات التي تقدم سردها صفات سلبية ولا تكفي ابدا لتجعل المونادكائنا حيا ذا خصائص معينة . فما هي صفاته الايجابية اذن ؟

لليبنتز مبدأ منطقي اساسي هو " قانون هوية اللامتميزات "

الذى عرضه في اشكال مختلفة كقوله : "ليس في الطبيعة شيئآن متشابهان يمكن اعتبارهما كائنين مطلقين حقيقيين " . او قوله ايضا " لا يوجد جوهران متشابهان تماما . واذا اختلفت الجواهر فان محمولاتها واوضاعها وبالتالي سلاسل حوادثها تختلف ايضا " وليست الفقرة التاسعة من المونادولوجيا التي تنص : "وبالفعل يجب ان يختلف كل موناد عن اى موناد آخر لانه لا يوجد مطلقا في الطبيعة كائنان يتشابهان تمام التشابه بحيث يستحيل ايجاد فرق داخلي بينهما ، او اختلاف مبني على طبع ذاتي ." سوى تعبير آخر لهذا القانون المهم .

ويؤيد هذا القانون المنطقي اعتبار الواقع . فكل كائن مخلوق - والموناد ايضا - هو عرضة للتغير . وهو يتغير فعلا بصورة دائمة مستمرة . ولكنه لما كان يستحيل ان يتغير بفعل مؤثر خارجي فان تغيره ينشأ عن مبدأ داخلي يعين في تفصيله تنوع المونادات وتسلسلها . وهذا المبدأ الداخلي للموناد هو ادراكه الحسي . والادراك الحسي هو تعبير عن الكثرة في الوحدة او تمثيل المركب او ما هو خارج عنه في البسيط " "ويعبر شيء عن الآخر حين يوجد علاقة ثابتة منتظمة بين ما يمكن ان يقال عن الواحد وعن الآخر ."

وينتقل الموناد من ادراك حسي لآخر بفعل هذا المبدأ الداخلي وهو الشهوة التي تجعل الموناد ينزع نحو حالة غير الحالة التي كان فيها . وتعبر هذه الشهوة عن ذاتها في الجسد .

والقول بهذا المبدأ الداخلي ليس اساسيا في مفهوم ليبنتز للموناد فحسب ولكنه يظهر الفارق بينه وبين ديكارت ايضا . فالتغير في فلسفة ديكارت هو تعديل الوضع النسبي في التلاحق عندما تدخل الحركة عليه . ويرجع الى الله استمرار وجود الكون وعدد التغيرات في النفس والتي توافق تغيرات في العالم الخارجي . بينما يذهب ليبنتز الى ان فعل الخلق الاول هو فعل واحد اذ خلق الموناد ات حاوية كل منها وفي ذاتها مبادىء نموها وتطورها . فعلة الادراكات الحسية والتغيرات في الموناد ات ترجع الى طبيعتها الاصيلة . والموناد ات كلها واحدة في الجوهر متعددة ومختلفة عن بعضها لتعدد الصور التي تنعكس في داخلها . كما تختلف عدة مرايا موضوعة في ساحة واحدة لانعكاس هذه الساحة الواحدة في اشكال مختلفة .

ولكنه من الواجب ان نميز هذا الادراك الحسي الذى يعكس العالم الخارجي في الذات عن الوعي او الادراك الباطني . الذى هو انعكاس الذات على ما فيها وتأمل اعماقها . والفرق بين الاثنين ان الوعي يفترض شمول الادراك الباطني لما في ساحة النفس واطلاعه على جميع مشاعرها بينما الادراك الحسي لا يفترض مثل هذا الشمول ، لانه مؤلف من عدد لامتناه من الادراكات الحسية الصغيرة والتي لا ندرك الا مجموعها . فما هو مدرك يجب ان يتألف من اجزاء غير مدركة والادراكات الحسية المتناهية تنقسم الى لانهاية من الادراكات الحسية الصغيرة التي لا نعيها . فنحن اذ نكون على الشاطيء مثلا ونسمع صخب البحر او ضجيجه ، يجب بالتأكيد ان نسمع الاجزاء التي يتألف المجموع منها اى صوت كل موجة صغيرة مع ان كل صوت من هذه الاصوات الصغيرة يصبح مسموعا فقط في امتزاج الاصوات الصغيرة جميعها مع بعض - اى في الضجيج المسموع - كما لو كان هذا الضجيج ناشئا عن صوت موجة واحدة . وهكذا ايضا تجعلنا العادة ان لا نلاحظ حركة الطاحونة او الشلال بعد ان نعيش بجانبهما

ردحا من الزمن .

غير ان المذهب المادى حاول ان يفسر هذا الادراك الحسي بتجمع اعضاء الحس بعضها الى بعض ، وأتلافها وعلاقاتها الخارجية . ولكن هذا التفسير المادى يظل عاجزا عن ان يفسر عمل الادراك الحسي الاخير . ونعرف اليوم ان العلم توصل الى اكتشاف العناصر المكونة للدماغ والطرق المختلفة التي ينشأ الادراك بحسبها والاطلاع على اصغر الجزئيات فيه ولكنه يظل متروكا امام التفسير النهائي للادراك لانه لا يمكن تفسيره بصورة ميكانيكية آلية . ويظل المذهب المادى عاجزا عن تأويل اى فكرة مهما كانت صغيرة او اى احساس مهما كان غامضا (١) في حين ان المذهب الدينامي كما عرضه ليبنتز يضع نفسه في قلب الجوهر فيرى ان الادراك الحسي هو فعل داخلي فيه وفعاليته الداخلية وليس من نتاج التلافات مادية آلية . فكمالات الجواهر هي في ذواتها فيما يتعلق بهذه الناحية . "يسمي ارسطو هذه الجواهر الانفس الاولى ، واننى اسميها - وقد يكون ذلك معقولا اكثر ، القوى الاولى ، لانها تحتوى لا الفعل فحسب ، او تحقيق القابلية ، ولكن ايضا فعالية اصيلة ." (٢)

يتضح مما تقدم ان المونادات تتشابه جميعها في الامور الآتية :

(١) في كونها بسيطة ونهائية وبدون اجزاء وغير منقسمة وانها كلها لا تتشكل بالتركيب ولا يخشى انحلالها .

(٢) في انها كلها طاقة وقوة ومبدأ فعل

(٣) في ان طبيعتها قائمة على فعل داخلي هو الادراك الحسي والذى هو واحد في

---

(١) يذكر هنا نص الفقرة ١٧ بكاملها من المونادولوجيا .

(٢) مونيسن ص ٩٩

طريقته . ولكنها تختلف فيما بينها فيما اذا كانت مسيطره منظمة او خاضعة وليس فيها مبداء للتنظيم ، ويمكن تقسيمها على هذا الاساس الى ثلاثة اقسام :

(١) الموناذات العاريـة التي ليس لها وعي ذاتي وذاكره وانما لها ادراك حسي مشوش وليس لها في مجموع ادراكاتها الحسية شيء متميز كانها دائما في حالة الغشيان . وتمر النفس الانسانيه بحالتين تصبح معها موناذات عاريه كما يحدث مثلا عندما نقع في اغماء حين ندور باستمرار في جهه واحده مرات متتاليه فيعقب ذلك دوار قد يجعلنا مغميا علينا ولا يدعنا نميز شيئا ففي هذه الحالة توجد كثره كبيره من الادراكات الصغيره حيث لا شيء واضح فيها . ويشبه ذلك ايضا حين يسطو علينا سبات عميق بدون اى حلم .

(٢) الموناذات النائمه : التي لها ادراك حسي اوضح ومصحوب بالذاكره ويمكن تسميتها بالانفس . وللحيوانات مثل هذه الانفس ولذلك نسميها بالانفس الحيوانيه . وتعطيها الذاكره نوعا من التتابع فتقتبسا من التجارب الماضيه لان الماضى لا يعني انه غير موجود ، فهو موجود في الحاضر ولذلك فالحاضر مثقل بالمستقبل . فالادراكات الحسيه اذن لا تتولد وتختفي ولكنها بالاحرى متتابعة متسلسله . والذاكرة هي المقدرة على ادراك هذا التسلسل والاحتفاظ به للاستفاده منه في التجربة الحاضره . وللانفس الحيوانية ايضا خاصة الخيال ،الذى ينبعث اما عن تسلسل الادراكات الحسية الماضيه او من انطباع حسي حاضر ولكنه قوى . والانفس الحيوانية كالموناذات العاريه ليس لها وعي ذاتي ولكنها ليست نائمة وهي مشتركة بين الحيوان والانسان

(٣) المونادات المتيقظه : وفيها مبدأ التنظيم ولها ذاكرة وهي ذاتي وينتج عن ذلك الشخصيه الفرديه او " الانـا " وليس التمييز النهائي بين الانسان والحيوان هو في ان الانسان يمتلك الحس جوهريا والنفس العاقلة المرتبطة بالعضوية ارتباطا آليا كما ذهب ديكارت واتباعه الى ذلك . فالادراك الحسي والذاكرة والخيال وتداعـي الافكار والتعلم بالتجربة كلها موجودة في الحيوان كما هي موجودة في الانسان . وليس هو في كمية هذه الخصائص او كيفياتها . ولكن التمييز الحقيقي النهائي انما هو في صفـة التعقل . فالانسان عاقل وصفة العقل هذه تضعه على مستوى اعلى في الكيان وتجعله ذا طبيعة روحية واستعداد لأن يكونها . لكل موناد انساني متيقظ هو بالضروره نفس عاقلة . واول ما يثبت ذلك كون النفس العاقلة تستطيع معرفة الحقائق الضرورية . وهذه المعرفة تتعالى عن التجربة الحسية التي يشترك فيها الانسان والحيوان . كمعرفة الحقائق الرياضية ولكن الانسان عندما يعرف بعقله هذه الحقائق يستطيع ان يضع قوانين للواقع التجريبي يتمشى هذا الواقع بموجبها . "واننا ايضا بمعرفة الحقائق الضرورية وتجريداتها نرتفع الى الافعال التأملية التي تجعلنا نفكر بما يدعى انا ونعتبر ان هذا او ذاك هو فينا . وهكذا نبتفكيرنا في انفسنا نفكر في الكيان او الوجود ، وفي الجوهر وفي البسيط وفي المركب وفي اللامادى وفي الله ذاته بتصورنا ان ما هو محدود فينا هو فيه بدون حدود . وهذه الافعال التأملية تجهزنا بالموضوعات الرئيسية لعمليات تعقلنا .(١) "

يضعنا هذا القسم الاول من المونادولوجيا وجها لوجه امام معضلة تتطلب حلا . فنظريه ليبنتز في الادراك الحسي لا تخلو من صعوبة وتنافر . اذ انه يفكر تأثير اى

---

(١) الفقرة ٣٠ من المونادولوجيا .

شيء خارجي في المدرك رغم قبوله لوجود الشيء الخارجي . ويمكن اعتبار هذه النظرية عكس نظرية كانت تماما . فكنت يعتقد ان "الاشياء في ذاتها" هي اسباب التمثيلات التي ترتسم في النفس بفضل الادراك الحسي ، وانما يستحيل معرفة هذه الاشياء بواسطة تلك التمثيلات. اما ليبنتز فقد انكر العلاقة العليه بين المدرك والمدرك ـ اى في ان يكون العالم الخارجي علة ادراكاتنا الحسيه . وهذا يرجع كما رأينا الى نظريته في الجوهر الذى يحتوى في ذاته منذ الازل والى الابد جميع محمولاته . وقد تظهر هذه النظرية لأول وهله معاكسة لكل ما عرفناه . اذ كيف يمكن التأكيد ان معرفتي لما يتتابع خارجي من الحوادث تنشأ مع هذه الحوادث زمنيا ومكانيا دون ان تكون تلك الحوادث سببا لمعرفتي لها ودون ان يكون هنالك اية علاقة عليه بينهما وبين معرفتي بها ؟ وهذا واضح تماما في المونادلوجيا التي ترتكز على حقيقتين اساسيتين . :

اولا : ان معرفة كل فرد وفي جميع ادوار المعرفة انما هي متاليه ذاتيه Solipsistic فقد جاء في الفقرة السابعة من المونادولوجيا كما رأينا قوله : "وليس هنالك ايضا طريقة نفسر بها كيف يستطيع موناد ما ان يتغير او يتحول في داخله بواسطة اى مخلوق آخر لانه لا يمكن تغيير موضع اى شيء فيه ولا تصور امكان اية حركة داخلية تنشأ فيه او تتوجه او تزيد او تنقص ، . كما يمكن ذلك في المركبات التي تقع تغييرات بين اجزائها . وليس للمونادات نوافذ قط يستطيع بها شيء ما ان يدخل اليها او يخرج منها ."

ثانيا : ان العلاقة بين مونادين هي متألية تماما وليس هنالك امكان وجود تفاعل حقيقي بينهما . وعبر عن هذا المبدأ في الفقرة الواحدة والخمسين من المونادولوجيا اذ جاء فيها : "لا يؤثر موناد في الآخر الا تأثيرا متاليا" . كيف يمكن اذن ان يتم الادراك

الحسي الذى تقوم طبيعة المونادعليه اذا لم يكن له نوافذ نط يستطيع بها شيء ما ان يدخل اليها او يخرج منها ؟ وكيف يمكن اذن ان يحدث تبادل في الانكار اذا كانت المعرفة متالية ذاتية واذا لم يكن هنالك اى تفاعل بين المونادات ؟ فهل المذهب المونادى متناقض ؟ لانه اذا كانت المعرفة متالية ذاتية فيستحيل عندئذ ان يعرف موناد بوجود المونادات الاخرى . واذا انكرنا وجود اى تفاعل بين المونادات فاننا نناقض انفسنا اذا اكدنا ان مونادا ما يستطيع ان يحدث اى تأثير يفترضه وجود التفاعل حتى ولو كان هذا التأثير متاليا . فما هو هذا التأثير المتالي وكيف يتم ؟

ان نظرية الانسجام الازلي الذى نال بها ليبنتز انما هي حل لهذه المشكلة المعقدة التي اثارت كثيرا من اعتراضات معاصريه . ولكن نظرية الانسجام هذه تفترض عنظرا خارجا عن الكون هو الله . وهكذا ينقلنا القسم الاول الى البحث في اثبات وجود الله لنعود من جديد لنزيل هذا التناقض .

القسم الثاني - الله

فقرة ٣١ - ٤٨

في المونادولوجيا برهانان لاثبات وجود الله ، اولهما البرهان الكوني او البرهان المستند الى الاختبار ويمكن تلخيصه على هذا الشكل :

ان الكون حادث . وهو يتألف من سلسلة لا متناهية من الحقائق الواقع . وتحليل كل حقيقة من هذه الحقائق - وهو امر ممكن - يتشعب الى تفصيل غير محدود بسبب التنوع الشديد في اشياء الطبيعة الى ما لا نهاية . فكل جسم عضوي او غير عضوي مهما صغر هو عالم من الكائنات الحية . ولكن العقل حين يجابه هذا الكون قاصدا الوصول الى العلة الاولى او المبدأ الاول يستند في عمليته هذه الى مبدأ العلة الكافية ، الذي بالاستناد اليه نعتبر ان اي امر واقع لا يمكن ان يوجد او يتحقق بالفعل ، او اية قضية لا يمكن ان تكون صحيحة الا اذا كانت هناك علة كافية اوجبت وجودها على هذا الشكل دون سواه . نحن مضطرون اذن في تفصيل سلاسل المحدثات ، والرجوع بها الى عللها الاولى ، ان نقف على علة كافية واخيرة . ومن الضروري ان تكون هذه العلة الكافية والاخيرة خارج هذه السلاسل لا فيها ، اي في جوهر هو واجب الوجود بذاته - وهذا ما نسميه الله . ولما كان هذا الجوهر علة كافية لكل هذا التفصيل ، المحكم الارتباط في جميع اجزائه ، فلا يوجد سوى اله واحد وهذا الاله يكفي . فقرة ٣٦ .

يجدر بنا عند هذا الحد ان نقارن بين مفهوم ليبنتز للجوهر الالهي وبين مفهوم

سبينوزا له والذى تقدم شرحه في الفصل الثاني . نحن لا نعيش ونتحرك ونتقوّم وجودنا في الله ولكننا مدينين بكل ذلك وبوجودنا اليه . ولذلك لا يجد ليبنتز صعوبة في ان ينعت الله بالارادة والتعقل . وهذه الصفات ضرورية تفترضها عملية الخلق - كما سنرى ذلك - في حين ان سبينوزا يرى ان مجرد تأكيدها ينافر مفهوم الكمال الالهي اللامتناهي والذى يفترض هذه الامور دون حاجة لتفصيلها .

ومن الواضح ان البرهان الكوني يستند الى اعتبارات ثلاث :

١ - تعقد الحقائق الحادثة او حقائق الواقع .

٢ - وحدة العلة الكافية التي توجد هذه الحقائق كلها في عالم واحد .

٣ - امتحالة التوصل الى علة نهائية في تفصيل سلاسل الكون التي يكتشفها العقل اذا لم يتعالى عنها . فاذا كان العقل الانساني مبررا في استعماله مبدأ العلة الكافية في بحثه عن الاساس النهائي للكون ، واذا كان هذا الاساس يتشعب الى تفصيل لامتناه ، فمن الواضح ان تكون العلة الكافية لهذا التفصيل مفهومة على انها واحدة لا على انها تحتوى تفصيلا اكثر . تَقيّد العالم دون ان يكون العالم مفيدا لها .

ولكن الا يجوز لنا التساؤل هنا ان تعقل هذا الاساس للكون "الغير المفيد" على انه وحدة هو تقييد ما افترضناه غير مفيد ؟ وربما كان ذلك سببا من الاسباب التي حدت بكانت الى انكار امكان معرفة الله معرفة نظرية خالصة بواسطة العقل .

ومن صفات هذا الجوهر السامي انه فريد جامع واجب ، ولا يوجد شيء مستقل عنه ولا يقبل حدودا بل يحوى كل الحقيقة الممكن وجودها . فهو اذن كامل اطلاقا ، وهذا

الكمال المطلق ليس شيئا آخر سوى نتيجة للصفات التي تقدم ذكرها . فهو اذن ذاتي في الله بينما هو نسبي في المخلوقات . وهذا الكمال النسبي في المخلوقات مستمد من كمال الله المطلق . اما نقصها فناشيء عن طبيعتها التي لا تستطيع ان تكون بدون حدود . وهذه الحدود هي المادة التي لا يمكن لأي موناد ان يوجد بدونها والتي تجعله منفصلا كما سنرى تفصيل ذلك في القسم الثالث . ومن هنا نستنتج نظرية ليبنتز في الشر . فالشر سلبي لا ايجابي وهو يرجع للنقص الاصيل في هذه الطبيعة المحدودة للمونادات المخلوقة . ولتعليل وجود الشر في المخلوقات بالنسبة للكمال الخلقي في الخالق تعليلا واضحا بينا ، شبه ليبنتز المخلوقات بمراكب مبنية على صور مختلفة وقد سارت جميعها على نهج واحد . فان بعضها يتقدم وبعضها يتأخر عن غيره ولكن سبب تأخر البعض وتقدم الاخرين ليس راجعا الى المجرى وانما الى شيء سلبي في بناء المراكب ذاتها .

وهذا يتم البرهان الاول في اثبات وجود الله وهو الانتقال من الكون المفيد الى علة له غير مفيدة وواجبة الوجود بذاتها . واذا قلنا ذلك فنحن نتذكر دون ريب الجوهر الاول عند سبينوزا والذي هو ايضا واجب الوجود بذاته Causa sin . ولكن ليبنتز استطاع التخلص من الوقوع في الحلولية Pantheism والتقييدية Determinism اللتين انتهى اليهما ليبنتز بان جعل الله عقلا كاملا . ومعرفة الله الشاملة تجعله يتوقع الاعمال المقبلة للنفوس الحرة بمجرد تأمل طبائعها . فالله اذن يخلق عالما من عقول حرة يستطيع بمجرد رؤياه لها ان ينظم توافقها وانسجامها مع بعضها .

البرهان بالاستناد الى الحقائق الابدية : او البرهان السابق للأختبار A priori جاء في الفقرة ٤٣ من المونادولوجيا ما يلي : "وانه لصحيح ايضا ان الله ليس فقط منبع الكائنات ولكنه ايضا منبع الذوات بقدر ما هي حقيقية او بقدر ما يوجد في الامكان من

حقيقة . لأن عقل الله هو منطقة الحقائق الابدية او الفكر التي ترتكز عليها وانه بدونه لا توجد حقيقة في الممكنات . ولا ينعدم اى شيء موجود فحسب بل وكل ممكن ايضا ."

ان عالم الاشياء الممكنة والافكار هو واسع بل هو اكثر اتساعا من العالم الحادث المتحقق بالفعل. واذا كان لهذا العالم الاخير علة اولى متحققة وصحيحة فللعالم الممكنات علة صحيحة ومتحققة متقدمة على الوجود والامكان . والا لما امكنها ان توجد . وهذه العلة هي عقل الله منبع الافكار التي لم تتحقق بعد . "لانه ان كان يوجد حقيقة في الذوات او الممكنات او في الحقائق الابدية ، وجب حتما ان تؤسس هذه الحقيقة على شيء ما موجود واقعي وبالنتيجة على وجود الكائن الضروري الذى تحتوى ذاته على وجوده والذى يكفي فيه ان يكون موجودا بالقوة ليكون موجودا بالفعل " (١)

لقد وجه اعتراض على ليبنتز انه من الممكن ان توجد هذه الحقائق الابدية بالاستقلال عن وجود الله او عدم وجوده لانها تظل صحيحة في اى عالم ممكن . ويجيب ليبنتز ان هذه الحقائق تصبح حينذاك عديمة المعنى ولا يتقوم معناها الا بالاستناد الى عقل . وان العالم الذى لا يعتمد في وجوده على افكار هو عالم بدون ترتيب . ولكن وجود الترتيب في الطبيعة هو دليل على وجود الافكار وبالتالي على وجود العقل المنظم . ولما كانت هذه الحقائق موضوع عقل الله الداخلي فيستحيل ان تكون صدفة .

"وهكذا ان الله وحده (او الكائن الضروري) له هذه الخاصة انه يجب ان يوجد ان كان ممكنا . ولما كان اى شيء لا يمنع احتمال ما لا يتضمن اى حدود اواى نفي وبالنتيجة اى تناقض ، كان هذا وحده كافيا لنصرف وجود الله بصورة سابقة للاختبار (٢) " .

---

(١) الفقرة ٤٤ من المونادولوجيا .

(٢) الفقرة ٤٥ - - -

قلنا ان الكون حادث فهو اذن مخلوق وتفويرهذا الامر يقودنا لتفويرصفات الله النهائية . فالكون المخلوق بصورة حرة يفترض الامور الآتية من قبل الخالق :

اولا - المعرفة ،اذ يجب ان يفهم اللهالامكانيات المتمثلة في الذوات . ثانيا طيبة المسبِّب ، اذ عليه ان يختار من الممكنات جميعها احسنها . ثالثا قوة المسبِّب ،لانه يحقق بالفعل الكون الذى اختاره على انه احسن العوالم الممكنة .

ويستحيل ان يكون تحقق وجود المونادات بفعل قوة عمياء غير عالمة ،لأنْ خلقها يتضمن اختيارا بين الممكنات جميعها . ويستحيل ان يتم الانتقاء بين هذه الممكنات الا اذا لم يكن هنالك معرفة تفرر هذا الانتقاء . فالذوات في النتيجة انما هي شهادة لكمال عقل الله والموجودات شهادة لكمال ارادته الطيبة . ولكننا نعود فنتساءل : لماذا يوجد الشر ؟ وكيف يوجد بالنسبة لله ؟ يوجد الشر بالنسبة لله في عقله ،اي ان الله يعرف الشـــر كامكانية فقط ومن الضروري افتراض معرفة له بالشر اذا كان قد اختار الاحسن . وبأختياره الاحسن تظهر طيبة الله بكلا كمالها . كيف نظم الله العالم اذن ؟ هذا ما سيظهره القسم الثالث والاخير في تحليل المونادولوجيا .

القسم الثالث ـ المخلوقات ـ الانسجام الازلي واحسن العوالم الممكنة ·

فقرة ٤٩ ـ ٩٠

المخلوقات ومراتبها ·

نحن في هذا القسم ندرس الموناد ات مجتمعة مع بعضها لتشكل كامل مخلوقات الكون بعد ان درسنا في القسم الاول صفاتها منفردة · ولا يسعنا قبل ان نعمد لحل مشكلة علاقة النفس بالجسد التي اثارها القسم الاول من هذا الفصل ان نعمد الى ايضاحات مستمدة من مؤلفات اخرى لليبنتز يفترضها هذا القسم ولأن يعض الالفاظ كالانفعـــال والفعل لا تتضح تماما دونها ·

يميز ليبنتز في رسالته " مبادىء الطبيعة والنعمة مؤسسة على العقل " الامور الخمسة الاتية :

١ ـ الذات الاولى او النفس · ٢ ـ المادة الاولى او القوة الابتدائية المنفعلة · ٣ ـ الموناد المؤلف من هذين الحدين · ٤ ـ الكتلة او المادة الثانية او الآلة العضوية والتي تتشكل من عدة موناد ات · ٥ ـ الحيوان او الجوهر الجسدي ·

تتألف الذات الاولى من الموناد ات النائمـة وهي التي تقدم وصفها في القسم الاول من هذا الفصل · اما المادة الاولى ، فهي التي يفترضها التلاحق والتلاحق هو التكرار كما مر معنا ، وهي عنصر مقوم لطبيعة كل موناد · وصفتها الاولى المقاومة التي هي مبدأ التلاحق ولكنها ليست التلاحق ، اى انها الصفة التي بفضلها تشغل الاجسام المكان · وصفتها الثانية الصلابة او عدم النفوذ · وبفضل هاتين الصفتين تشغل الاجسام المكان وتجعلها

تقاوم اى جهد مبذول لتغيير موضعها . وينشأ عن وجود هاتين الصفتين القوة المنفعلة . وهذه القوة المنفعلة هي واحدة في كل موضع وبالتالي متناسبة مع التلاحق .

وقد ذهب ديكارت كما رأينا الى ان نوام الجوهر المادى هو التلاحق وان كمية الحركة في العالم ثابتة وان القوة متناسبة مع كمية الحركة . ولكن ليبنتز يؤكد ان التلاحق ليس نوام المادة وان مجموع كمية الحركة في العالم ليس ثابتا ولكن مجموع الحركة في جهة معينة هو الثابت . واعتبر انه ادخل في الديناميك عنصرا جديدا هو القوة وهو نوام نعالية الجوهر . ولما كانت كمية القوة في الكون هي الثابتة لا كمية الحركة فهي المقياس الذى يصح ان يتخذ نهائيا وهي متناسبة مع ما هو معروف الآن بالطاقة . في حين ان ديكارت واتباعه ناسوا القوة بمقدار الحركة دون اى تمييز بين الاثنين .

هذه المادة الاولى التي يدرسها علم الديناميك هي في المذهب المونادى الانفعال او القوة المنفعلة وهي الحدود التي ينتهي بها كل موناد وينشأ عن وجودها في طبيعته الغموض في الادراكات الحسيه ويستحيل ان يخلق الله موناداً مجرداً عن المادة الاولى والا كان هذا الموناد آلهاً آخر . فالمادة هي التي تميز كل موناد عن الله وتجعل الموناد محدودا ومتناهيا . وهذا ما يعنيه ليبنتز حين يقول في المونادولوجيا : "ان الادراكات الغامضة هي ما تضمنت المادة او اللامتناهي في العدد" . وجدير بنا ان نلاحظ هنا الفرق بين تحديد ليبنتز للمتناهي وبين تحديد سبينوزا له : فسبينوزا يقول : "يدعى شيء ما متناه في نوعه عندما يمكن لشيء آخر من ذات الطبيعة ان يحده" . فالمتناهي في الاشياء بالنسبة لسبينوزا انما ينشأ اذن عن علاقتها بغيرها لا من ذاتها . اما تناهي المادة الاولى التي يتكلم عنها ليبنتز فليست نسبية او متوقفة على غيرها وانما هي في طبيعة كل موناد . ولما كان الله مجردا تماما من المادة او الانفعال فهنالك طريقة واحدة لادراك العالم بوضوح اى تماما كما هو

وهي طريقة ادراك الله له، ولكن هناك عدد لامتناه لادراكه بغموض اى ادراك كل موناد . وهكذا فقانون اللامتميزات يسمح لنا بالقول بالله واحد ولكن مع عدد لامتناه من الموناد ات لكل منها ادراكها الخاص الذى يختلف تماما عن اى ادراك آخر تبعا لدرجة انفعال ذلك الموناد .

والمادة الثانية هي مجموعة من الموناد ات او "كومة" ونوامها ان بها قوة فاعلة وبالتالي لها ادراكات اوضح . ونظرية القوة محكمة الارتباط في كل قسم من اقسام فلسفة ليبنتز فمفهوم الجوهر كأصل لجميع محمولاته ، وكثرة سلاسل الحوادث السببية المستقلة ، وطبيعة الجواهر الروحيه ونظريات الفعالية والعضوية كلها مرتبطة ارتباطا وثيقا بمبدأ القوة . ويمكن القول دون تردد ان القوة هي النقطة المركزية في فلسفة ليبنتز بكاملها . فهي في نظره متقدمة على المتلاحق ، وهي الاساس لاستنتاج تعدد الجواهر اللامتناهي وهي اساس نظريته في الدنياميك التي عارض بها معارضة صريحة مذهب ديكارت في علم الطبيعة كما تقدم وسنرى انه سيكون لها تأثير في تفسير علاقة النفس بالجسد .

الانسجام الازلي : اثار تحليل صفات الموناد ات منفردة متساوليين اولهما : اذا كانت المعرفة متالية ذاتيه فكيف يستطيع ان يعرف موناد ما بوجود الموناد ات الاخرى ؟ ـ ويشبه هذا التساؤل تماما الاعتراض الذى يوجه عادة ضد نظرية كانت في تأكيد وجود "الشيء" في ذاته "الذى يظل مع ذلك مجهولا . اذ كيف نستطيع ان نؤكد ان شيئا ما موجود وانه مجهول . لانه ان كان مجهولا فمعرفة وجوده مستحيلة . وعلاوة على ذلك يمكننا فقط ان نثبت عدم معرفة اى شيء اذا كان لدينا سابقا بعض المعرفة عنه وبالتالي فان اثبات عدم المعرفة هو انكار ما نثبته الا انه رغم ما في الاعتراض من قوة ظاهرية فمناقشته ورفضه ممكنة . فالمعرفة الذاتية

ـ حتى في اقصى معانيها الفردية تتضمن التفريق بين معرفة الشيء كما هو موجود بالنسبة للعارف وبين معرفة الشيء كما هو موجود في ذاته. وهذا التفريق حاصل حتى في تجربتنا العامة فاذا قلنا بوجود عقول غير عقولنا فنحن لا نقصد بذلك معرفة هذه العقول كما هي موجودة بذاتها ولا نجد صعوبة في التوفيق بين معرفتنا بوجود هذه العقول وجهلنا التام لحقيقتها كما هي .

ولحل التساؤل الثاني والتناقض الذي ينشأ عنه ـ اي لاظهار كيف ان الادراكات الحسية تعرفنا بوجود مدركات لها في الخارج دون ان تكون هذه الاشياء سبب الادراك ، ولانكار العلاقة العلية بين الحوادث الخارجية التي تصل الى النفس عن طريق الحواس وبين المعرفة النفسية الخالصة توصل ليبنتز الى النظرية التي تتوج فلسفته وهي نظريته في الانسجام الازلي ، حتى كان يحب ان يورد اسمه بالاضافة اليها فيقول انه "صاحب نظرية الانسجام الازلي" وهذه النظرية في رأيه تفسر تفسيرا تاما واخيرا علاقة النفس بالجسد .

وعلاقة النفس بالجسد من امهات المشاكل التي شغلت الفلاسفة والمفكرين في القرن السابع عشر كما شغلت الفلسفة دائما . وكانوا يعتقدون ان هذه العلاقة صورة مصغرة لعلاقة الله بالعالم فاذا توصلوا لحل نهائي للاولى امكنهم تفسير الثانية بالاستناد اليها . وقد ذهب ديكارت كما رأينا الى ان الجوهر هو ما لا يعتمد في وجوده على غيره . فالجسد جوهر لانه لا يعتمد على اي شيء في وجوده وصفته المقومة التلاحق ، والعقل جوهر روحي ايضا وصفته المقومة الفكر . والعقول والاجساد على طرفي نقيض . فالعقول اساسيا فاعلة وحرة في حين ان الاجساد لا تعرف سوى قانونا واحدا هو قانون الاضطرار والمنفعة ، . وكما انه لا يوجد شيء الا وهو متلاحق في الجسد فكذلك العقل ليس شيئا الا الفكر . والجسد هو كل شيء لا يستطيع العقل ان يكونه والعقل هو نقيض مطلق لكل ما هو جسدي . فهذان

الجوهران يتعارضان تماما ويتناقضان في كل شيء . ومع ان الاحساس يظهر كانه من فعل الجسد في النفس ، والحركة الارادية كانها من فعل النفس في الجسد ولكن حقيقة الامر خلاف ذلك : فالنفس تشتق افكارها من طبيعتها الخاصة حين يتهيج الجسد ، والجسد من جهة ثانية آلي تنشأ حركاته بين الفينة والاخرى كلما نشأت في النفس رغبات طارئة . ولكل من النفس والجسد حياة خاصة منفصلة تمام الانفصال عن الاخر . ولما كانت النفس مستقلة عن الجسد فهي تستمر بعد فنائه . وهذان القسمان اللذان يشكلان الكائن الانساني منفصلين لحدان اتحادا صحيحا بين النفس والجسد انما هو امر مستحيل لولا تدخل الله .(١)

ومن اشهر اتباع ديكارت والذى كان لنظريته تأثير في ليبنتز هو مالبرانش الذى عرف مذهبه بمذهب المناسبة : يقول مالبرانش ان العلاقة الظاهرية بين النفس والجسد يمكن ان تفسر فقط بالاستناد الى الله . والله يتدخل بمناسبة كل ارادة ليثير في اجسادنا الحركة التي لا تستطيع النفس ايصالها اليها ، كما يتدخل ايضا لدى كل تأثر جسدى لكي يحدث في النفس الادراك الحسي المقابل . فارادتنا هي العلل المناسبة والله هو علة الحركات . والاشياء المدركة هي العلل المناسبة والله هو العلة الفاعلة لادراكاتنا الحسية لها . (٢)

هكذا اظهرت علاقة النفس بالجسد لليبنتز واحدة من فرضيات ثلاث :

(١) ـ تأثير مباشر للواحد على الاخر . (٢) تكيف مستمر من قبل الواحد تجاه الاخر .(٣) انسجام ازلي بين الاثنين . وقد رفضت النظرية الاولى من ايام ليبنتز بناء على اعتبارات ميتافيزيكية كما هي مرفوضة اليوم بناء على اعتبارات علمية . فتأثير العقل على المادة او المادة على العقل بصورة مباشرة ونهائية لن يستحيل تصوره . وتفترض النظرية الثانية كبديهية لصحتها تدخل الله بين الفينة والاخرى كلما وجدت ضرورة لاحداث حركة في التلاحق ، كما

---

(١) تاريخ الفلسفة ـ ويبر ويسرى ص ٢٥١ـ٢٥٢

(٢) المصور السابق . ص . ٢٥٦

يذهب ديكارت ، او تدخل الله بصورة مستمرة لاحداث التكييف وهذا ما ذهب اليه مالبرانش كما تقدم الآن . والنظرية الثالثة ـ وهي التي نال بها ليبنتز تفترض تدخل الله ايضا ولكن هذا التدخل مقتصر على فعل الخلق الاولى الذى ابدع الله بها العالم بما فيه من كافة الجواهر المخلوقة . وهي نظرية الانسجام الازلي فما هي هذه النظرية وكيف تحل جميع صعوبات المذهب المونادى وما هي موقفها من المذاهب المتقدمة ؟

يرى ليبنتز ان هذه المذاهب التي تقدمت الاشارة اليها ساهمت في حل بعض الامور ولكن لا جميعها . وهو معها يثبل استحالة وجود تأثير حقيقي يحدثه جوهر مخلوق على آخر وان جميع الاشياء وما يتفرع عنها من حقائق انما هي من قوة الله . ولكن لا يكفي لحل هذه المشاكل مطلقا ان نرجع فقط الى الاسباب القصوى وان نعمد الى الله "كلما صعب علينا تسيير الآلة" deus ex machina "والرجوع الى هذه الاسباب القصوى دون الاسباب الثانوية في تأويل هذه الامور هو جعلها اشبه ما تكون بالعجائب .

ولما كان يستحيل على النفس اوعلى اى جوهر حقيقي ان يتلقى تأثير عامل خارجي فلا بد من ايجاد تعليل لما نعتقده تأثير النفس على الجسد او العكس . وهذا التعليل هو ان الله خلق النفس بادئ ذى بدء وجميع الكائنات الحقيقية الاخرى بصورة ان كل شيء فيها يجب ان ينبع من اعماقها بعفوية تامة لقاء ذاتها ومع ذلك بتوافق كلي تام مع الاشياء الخارجية . وهكذا فالاحساسات الداخلية ـ اى تلك التي توجد في النفس ذاتها لا في الدماغ او في الاطراف الدنيقة من الجسد ـ هي ظواهر حقيقية تعتمد في نشوءها على وحدات خارجية . واما الادراكات الحسية المقابلة لهذه الوحدات الخارجية داخل النفس فانما تنشأ بفعل تكوين النفس الاصيل ، اى بفعل قوتها التمثيلية التي تستطيع التعبير عن الكثرة

في الوحدة كما تقدم معنا وبواسطة اعضاء الحس . وقد وُهبت النفس هذه الخاصة منذ تكوينها وجعلتها في النتيجة ذات صبغة فردية . اذن لما كان كل من الجواهر او الموناذات يمثل تماما الكون بكامله ، ولما كانت هذه التمثيلات تصل الى النفس وفق قوانينها الخاصة تصبح كانها في عالم لوحده يستتبع ذلك وجود تطابق تكيفي كلي بين جميع هذه الجواهر . وعلاوة على ذلك فان الكتلة العضوية المنظمة او الجسد والذي توجد فيه نقطة نظر النفس تجد تعبيرا لها في هذه النفس ، وتجد ذاتها متهيأة لأن تعمل من تلقاء ذاتها وفق قوانين الآلة الجسدية كلما ارادت النفس ذلك . وتبقى رغم هذا قوانين النفس الحرة اخذة مجراها الحر وقوانين الجسد الآلية اخذة مجراها الطبيعي . وينتج عن قيام كل من الجسد والنفس بوظيفتيهما بالاستقلال عن الآخر فعلا واحدا منسجما ناتجا عن توافق كليهما كما ان اعضاء الفرقة الموسيقية يعزف كل منهم نغما مختلفا ولكنك تسمع في النتيجة قطعة واحدة ذات نغم بديع . فالنفس والجسد اذن لا يشكلان جوهرا واحدا ولا يتفاعلان وانما يتوافقان فقط . لأن الله تنبأ منذ بدء الخلق ما ستكون نتيجة العلة الحرة التي تعمل النفس بموجبها فنظم الآلة الجسدية بصورة ان القوانين الفاعلة او قوانين الجسد توافق القوانين الغائية . وهكذا " تتصرف الانفس وفقا لقوانين العلل الغائية بما لديها من شهوات وغايات ووسائط . وتتصرف الاجساد وفقا لقوانين العلل الفاعلة او الحركات . ثم ان هاتين المملكتين ، مملكة العلل الفاعلة ومملكة العلل الغائية منسجمتان تماما مع بعضهما " فقرة ٧٩ .

" يجعل هذا النظام ان الاجساد تعمل كما لو (بصورة مستحيلة) لم يكن هنالك نفوس ، وان الانفس تعمل كما لو لم يكن هنالك اجساد على الاطلاق . ويعمل الاثنان معا كما لو كان الواحد يؤثر في الآخر " فقرة ٨١ .

تختلف نظرية الانسجام الازلي عن مذهب المناسبة في موضع هام : فمذهب المناسبة

يفترض تدخلا آلهيا خاصا كل مرة يجب فيها احداث تكييف بين النفس والجسد . ويكيف الله النفس بالجسد والجسد بارادات النفس كما ان صانع ساعات يوافق بين ساعتين دائما . ولكن الانسجام بين حركات الجسد وحالات النفس هو نتيجة العمل الكامل للخالق كما ان التطابق المستمر بين ساعتين حسنتي الصنع ينتج عن مهارة صانعهما . واما الذين يفترضون ان الله يتدخل باستمرار في عمله فهم ينظرون اليه كساعاتي غير ماهر لا يستطيع ان يصنع آلة كاملة ولكنه يجب ان يصلحها بين الوقت والآخر وان الله لا يتدخل كل دقيقة بل هو لا يتدخل على الاطلاق : يقول ليبنتز "ان للسيد نيوتن واتباعه رأيا غريبا في الله اذ بالنسبة اليهم يجب على الله ان يضبط ساعتيين الوقت والآخر والا توقفت عن المسير ، وليس لمنظر كاف لكي يجعل الساعة مستمرة في مسيرها الى الابد . فآلة الله اذن ناقصة الصنع لحد بالنسبة اليهم يخطر الله معه ان ينظفها بين الوقت والآخر بمساعدة غير عاديه وان يصلحها كما يصلح الساعاتي الساعة ." (١)

ويعتقد ليبنتز ان نظريته هذه في الانسجام الازلي قد حلت معضلة الحرية . فقد رأينا ان اطلاق حرية الله معناه تقييد حرية الانسان وان اطلاق حرية الانسان معناه تقييد حرية الله . ولكن هذه النظرية تحافظ على كل من الحريتين ـ الحرية الآلهية والحرية الانسانية ـ وتحتفظ كل منهما بمكانتها . وعوضا عن ان نقول اننا احرار في الظاهر فقط وبصورة تناسب العمل يجب ان نؤكد اننا مقيدين في الظاهر فقط واننا بالمعنى الميتافيزيكي الدقيق مستقلين تماما عن اى مؤثر خارجي واحرار في انفسنا . لان كل كائن يتصرف وفقا للقوانين الكائنة هو مخلوق حر . وقد رأينا ان النفس انما تتبع في فعاليتها هذه القوانين . ولا يقيد النفس مطلقا ان الله خلق الجواهر او الموناد محتوية في ذاتها جميع سلاسل محمولاتها . واكثر ما يشبه ذلك قائدا عين افراد المجلس الحربي وعين لهم الهدف الذي يجب ان يسعوا اليه

---

(١) من رسالة لكلارك ، في تاريخ الفلسفة وبيرويسرى .

وتركهم احرارا في سعيهم . فان كلا منهم يعرف ما يجب ان ينفذه في سبيل الهدف الاعلى المرسوم ولكن ذلك بعيدا عن ان يفيد حرية القائد الاول او حريةضباطه الذين يحققون الغاية القصوى . ثم ان اعلى ملكات الانسان الارادة وغايتها الخير الاسمى ، وان الانسان ليصبح حرا اكثر فاكثر كلما انار العقل طريق الارادة وجعلها تندفع نحوهذا الخير وتجد لذتها فيه . وكما ان العقل في انصاعه عن ذاته في المعرفةيفتش عن الصحة هكذا هو في انصاعه عن ذاته في الارادة يسعى نحو الخير . فالخير اذن هومضمون الارادة وحرية الانسان القصوى هي في علومته بهذا الخير وتشبثه به .

يقول ليبنتز : "ولما كان كل عقل مكتفيا بذاته ، مستقلا عن جميع المخلوقات الاخرى متضمنا اللانهاية ، معبرا عن الكون فهو ازلي ومستمر ومطلق في وجوده ، تماما مثل الكون الذي يتشكل من الاشياء المخلوقة ذاتها . وان هذا الانسجام الرائع ليقدم لنا برهانا واضحا مدهشا على وجود الله ، لان هذا التوافق الكامل بين جميع الجواهر ، التي لا ترتبط اتصال لها مع بعضها البعض يمكنها فقط ان تتأتى من علة واحدة مشتركة ."(١)

يسمح ليبنتز بعد ذلك بالتحدث عن تأثير الجسد في النفس : "انني لا اجد ضائرا من القول بعد ما تقدم ان النفس تحرك الجسد بذات الطريقة التي يتحدث بها كوبرنيقي عن بزوغ الشمس ، او افلاطوني عن حقيقة المادة ، او ديكارتي عن حقيقة الصفات المحسوسة بشرط ان تفهم هذه الاقوال بصورة صحيحة ، وهكذا اعتقد انه صحيح تماما ان نقول ان الجواهر تؤثر في بعضها بشرط ان يفهم ان الواحد هوعلة التغيرات في الآخر بنتيجة قوانين الانسجام ."(٢)

---

(١) . هذا هو البرهان الثالث على وجود الله في فلسفة ليبنتز او البرهان المستند الى الانسجام الازلي مؤلفات ليبنتز موريس ص ١٠٧٣ . النظام الجديد .

(٢) المصدر السابق ص ١١١

اذن اذا اعتبرنا ان الانسجام الازلي هو القانون الاول او الصورة الكبيرة لعلاقة النفس بالجسد فكيف يمكن ان نفسر عمل كل من الجسد والنفس مع بعضهما محتفظين دائما ، كما يريد ليبنتز ، في مؤخرة اذهاننا ان هذا العمل هو نتيجة قوانين الانسجام؟

يمكننا ان نقول دون تردد ان حدود هذه العلاقة او المقولات التي تنحل اليها هي الآتية : الادراك الحسي - غموضه ووضوحه - وما ينشأ عنهما من فعل وانفعال . وبتوضيح هذه الحدود مع بعضها يحصل لدينا صورة دقيقة لتفصيلات علاقة النفس بالجسد او اتحادهما مع بعضهما وما ينتج عن ذلك من مصدر النفس ومصيرها .

لما كان كل موناد مخلوق فانه يستحيل ان يكون مجردا عن المادة فهو حتما غير كامل وهو بالضرورة متناه . وكماله ناشيء من انه ينحو ادراك الكون كله ومع ذلك فقد تكون معرفته بهذا الكون الذي يدركه ضئيلة او معدومة . فالمونادات كلها تدرك ذات الكون الواحد ولكن كل منها حسب نقطة نظره . ومع ان هذا الكون الكل الواحد ينعكس في كل موناد ولكن قسما ضئيلا منه ينعكس بوضوح اي ذلك القسم الذي يتصل نوعا ما بالجسم المتصل به . فالجسد يشكل اذن نقطة نظر الموناد . وتتميز المونادات عن بعضها وتتصنف في مراتب معينة بنسبة ذلك القسم الواضح من الادراك الغامض الكلي لكامل الكون المنعكس في كل موناد . فلو اخذنا انفسنا نرى اننا ندرك جسدنا ادراكا واضحا ولنا ادراكات اقل وضوحا بالاشياء التي تحيط جسدنا وادراك عام غامض بالاشياء البعيدة . فمعرفة الموناد تتوقف بالنتيجة على مقدار وضوح ادراكه . وهي فاعلة اذا كانت هذه الادراكات واضحة ومنفعلة اذا كانت غامضة . ومع اننا نستطيع القول بصورة عامة ان مونادا ما يفعل في الآخر او يؤثر فيه عندما يفسر تغير في الاول تغييرا في الآخر ولكن اذا اعتبرت سيطرة المونادات او خضوعها في المونادات ذاتها فهي ترجع الى مقدار ما في كل منها من الكمال والناشيء عن وضوح ادراكها . وليست التغيرات في موناد ما الا

اسباب مثلية لتغيرات المونادات الآخر لأن الله نظم هذه الامور ورتب فعل وانفعال كل منها منذ ابتداء الخلق . "وعلى هذا كانت الافعال والانفعالات متقابلة بين المخلوقات . لأن الله حين يقابل جوهرين بسيطين يجد في كل واحد اسبابا تضطره لأن يوافق الاخر عليها . وبالنتيجة فان ما هو فاعل من بعض الوجوه هو منفعل بناء على وجهة نظر اخرى : هو فاعل بقدر ما يساعد ما يعرف فيه بوضوح على تعليل ما يتم في موناد آخر ، ومنفعل بقدر ما توجد علة ما يتم فيه ، في ما يعرف بوضوح في الآخر . فقرة ٥٢ " .

نتساءل هنا كيف يمكننا ان نعلل الفعل الواحد الذي يأتي في النتيجة فعلا في موناد وانفعالا في الآخر ؟ والجواب هو انه يمكن النظر الى فعالية المونادات ـ اي الادراك الحسي ـ من وجهتين تبعا لوضوحه او غموضه . وعندما خلق الله المونادات كان آخذا بعين الاعتبار ازدواج الفعالية الواحدة . وتظهر علاقة النفس بالجسد كانها فعل خالص في النفس ومحض انفعال في الجسد . وتأويل ذلك ان النفس تدرك بوضوح بذاتها ما يصلح علة لفعل الجسد وفعل الجسد انما هو بالنتيجة انفعال لأن علته الكائنة معروفة بوضوح في النفس فقط .

ولكن هذا لا يعني مطلقا ان العلاقة بين النفس والجسد تستمر على هذا الشكل دائما . فالجسد يظل خاضعا للنفس طالما ان ادراكاتها الحسية واضحة وانها بالتالي كاملة ولكن النفس تخضع للجسد وتنقاد اليه عندما تتشوش ادراكاتها الحسية وتصبح غامضة وبالتالي ناقصة . هكذا يؤثر كائن ما في محيطه الخارجي بمقدار كماله ويتأثر من آخر بمقدار نقصه . وهو اكمل من كائن آخر اذا كان يعلل بصورة سابقة للاختبار ما يتم في الآخر . وهذا يعني انه يؤثر في هذه الحالة . واذا ارتقى كائن لدرجة اعلى من الكمال فهو يفعل واذا تدني لدرجة اقل ينفعل . اما الفعل فيورثه الفرح واما الانفعال فيورثه الالم .

يمكن بالاستناد الى ما تقدم والى ما سيلي توضيح حكم المونـاد المسيطر او النفس: نتأخذ المونـاد من وجهتين ، الاولى من حيث كونه كائنا فردا حر الفعالية ، ثابت الوجود منعزلا في عالم لوحده ، والثانية من حيث كونه بطبيعته تمثيليا والتمثيل الخاص به غير محدود. يتبع هذا ان عالم المونادات هو معكوس في كل موناد ، وان المونـاد عاكس للكون ومنعكس في المونادات الاخرى ، ممثل لها في ذاته ومتمثل هو في ذاتها . والكون امتلاء مرتبطة اجزاؤه بعضها ببعض ، وكل قسم من المادة فيه مهما كان صغيرا يتأثر فمن اى حركة في الاجزاء الاخرى ولكنه بصورة ادق يتأثر بتلك الاجزاء القريبة الاتصال فيه . وهكذا النفس مع انها تتأثر بكل ما يحصل في الكون ولكنها بصورة ادق تتأثر بالجسد المرتبطة فيه والذى ينشأ من اتحادها مع بعضها كائنا حيا .

ولأجل هذا يجب التمييز بين الجسم العضوى والكتلة المجردة . فللجسم العضوى موناد واحد مسيطر يكتسب هذا الجسم بفضله وحدة واتساقا . وليس للكتلة المجردة موناد مسيطر كهذا وانما هو مجرد كتلة . الا ان كل موناد لا بد له ان ينتظمها النتيجة في جلسم عضوى ما اما كمحكوم او كحاكم . وكل جسم عضوى بل واصغر قسم منه يتشكل من عدد لامتناه من الاجسام العضوية الصغيرة التي تشغل نقط نقطة طبيعية . فالآلة الطبيعية انما هي آلة معقدة حتى في ادق اجزائها . وهذا ما يجعل الفن الطبيعي كاملا يعجز الانسان مهما عظم وبلغ عن ان يصل اليه . " لقد قدر خالق الطبيعة ان يمارس هذا الفن الآلهي الخارق اللامتناهي ، لأن كل قطعة من المادة ليست فقط منقسمة الى ما لا نهاية ، كما اعترف بذلك الاقدمون ، ولكنها تنقسم ايضا بالواقع الى ما لا حد له، وكل قسم الى اقسام لكل منها بعض الحركة الخاصة ، والا كان يستحيل ان تتمكن كل قطعة من المادة التعبير عن الكون . نقرة ٦٥ ."

ولكن يجب ان لا نفترض ان المونادات التي تشكل الجسد العضوي تظل كما هي منذ ولادة الجسد ، لأن الاجساد في تحول مستمر . والنفس تغير الجسد المنفعلة به ولكن تدريجيا وتظل هي واحدة كما يبقى النهر واحدا رغم تغير المياه التي تملؤه . ٥ نرى من هذا ان لكل جسد حي ذات مسيطرة هي النفس في الحيوان ولكن اعضاء هذا الجسد الحي هي ملآنة باحياء اخرى من نباتات وحيوانات لكل منها ايضا ذاته او نفسه المسيطرة . نقرة ٧٠ .

كيف تتم سيطرة الذات ؟ الذات كذات هي موناد واحد وهي لذلك متميزة جوهريا عن الجسد ومستقلة عنه . ولكنها اساسيا غير منفصلة عنه لأن الانصاح عن فعاليتها يحدث عندما تعبر عن غاياتها ومقاصدها بحركات الجسد . وليس الجسد من جهة ثانية جوهر واحد بسيط او موناد لعلاقة متالية بالموناد الذي هو ذاته او نفسه . كلا ! وانما الجسد مجموعة من مونادات وهو اساسيا مركب . غير ان علاقة الذات بالعضوية علاقة واقعة فكيف نعقلها ؟ ليس ثمة تفاعل بين الموناد الذي هو ذات العضوية وبين المونادات التي تؤلف تلك العضوية والتي كل منها ذات مسيطرة في ما يحيطها . وفعالية كل موناد هي الادراك الحسي وفعله التمثيل . ويختلف كل جوهر عن الآخر تبعا لهذا الادراك كما رأينا . يستتبع ذلك ان العلاقات بين المونادات متالية وان لكل موناد مثل هذا العلاقة المتالية بكامل الكون . فالذات تؤثر في العضوية بواسطة الادراك الحسي . ولكن هذا التأثير يظل متاليا . فكيف نفسر التأثير الواقعي عندما تفعل الذات بواسطة الجسد ؟ يجيب ليبنتز على ذلك ان ليس ثمة تأثير واقعي حقيقي وان ما نؤوله على انه تأثير حقيقي هو انسجام الكون . ولما كان هذا الانسجام حقيقيا وغير ناتج عن عوامل خارجية ولما كان يستحيل على الله ان يكون آلة تتدخل عند الحاجة فمن الواجب الاعتقاد ان هذا الانسجام رتب منذ الازل وهو شهادة لحكمة الله وقوته .

غير ان ديكارت اعتقد ان الجسد آلة اوتوماتيكية ومبدأ الآلة هو حفظ القوة . والقوة هي الحركة . ولذلك وجب ان تكون الحركة ثابتة . فاذا افترضنا اذن ان النفس تعطي الجسد قوة بان تنفس او تزيد مقدار الحركة كان ذلك مناقضا مباشرة للمبدأ الذى يتوحد بموجبه العالم الطبيعي . ومع ذلك فقد افترض ديكارت أن النفس تستطيع ان تؤثر في الجسد بان توجه او تسير القوة الكامنة فيه سابقا . ولو انه اطلق على القانون الاول للحركة ـ اى ان جسما متحركا يمكنه تغيير اتجاهه بفعل القوة فقط ـ لكان انتهى الى اعتبار رغائب النفس وحركات الجسد مستقلة تماما عن بعضها وان وجودهما معا نتيجة للانسجام الازلي .

خلود النفس: يوجد ذوات حيث يوجد كائنات حقيقية . وكل كائن حقيقي هو ذات . ولكن الذات تستوجب وجود عضوية لتكون ذاتها . ومن المحال ان نتخيل ذوات منفصلة وموجودة وحدها في الهواء بالانفصال عن الاجساد . "هكذا لا تغير النفس الجسد الا قليلا قليلا وبالتدرج ، بصورة انها لا تتجرد من اعضائها دفعة واحدة . ويوجد غالبا تحول في الحيوانات ولكن لا يوجد ابدا (تقمص) ولا ارتحال للارواح . ولا يوجد مطلقا انفس منفعلة تمام الانفعال . او جن بدون اجساد . ان الله وحده معرى تماما عن الجسد . فقرة ٧٢" .

ويعرض لنا هذا المقطع اهم الاستنتاجات العملية للمذهب المونادى . ١ـ انه لا يوجد عقول بدون اجساد . ٢ـ لا يوجد ارتحال Transmigration للأرواح . ٣ـ ان الله وحده عقل خالص مجرد عن الجسد .

ان بعض المونادات انفس ولها اجساد . ولكن الاجساد ليست موادا جامدة اذ ليس في الطبيعة كلها مثل هذه المواد الميتة فالحياة هي في كل موضع حتى حين يخيل الينا ان لا حياة هنالك . والجسد كما مر معنا مؤلف من مونادات والنفس هي الموناد الحاكم . وكل

موناد محكوم هو بدوره حاكم على موناداتٍ اخر . فنفس بدون جسد هي علم في منطق المذهب الموناذي . اذ لو صح ذلك لاصبحت فعالية مقطوعة عن ادراكها الحسي او عقل لا انكار له . والاساس المنطقي للمذهب الموناذي هو استحالة تحديد الوجود الاعلى اساس الفعالية الحية . وكل شيء لا يكون الا بمقدار ما يفعله . فنفصل الكائن عن الفعل ، والتفكير عن الحياة ، والجسد عن العقل امر مستحيل . اما الحياة فهي ليست نتيجة صدفة طبيعية او تخمر ولكن نتيجة تخمر بذور كانت النفس والجسد موجودان فيها بالقوة توجدا بالفعل . فليس هناك اذن موت تام او تولد كامل فالولادة هي تطور ونمو والموت تناقص واضمحلال .

تلك هي المبادىء التي يستند ليبنتز اليها لتفسير علاقة النفس بالجسد اللذان يتوافقان بفضل الانسجام الازلي ويحدث تطابق تام بين مملكة العلل الفاعلة المادية ومملكة العلل الغائية الروحية .

احسن العوالم الممكنة

ينتج عن تحقق هذا الانسجام المطلق في الكون ان العالم الذي نعيش فيه هو احسن العوالم الممكنة . فما هو السبب في وجود على هذا الشكل ؟ اذ طالما ان عالم الامكان هو اوسع من عالم الواقع وفي افكار الله صور لامتناهية لعوالم ممكنة فانه وجب ان يكون للكون المتحقق علة كافية اوجبت وجوده على هذا الشكل دون سواه . وهذه العلة هي ان عالمنا يحتوي اكبر قسط ممكن من الكمال ولذلك حققه الله ولم يحقق غيره .

وان تأملا ابعد من الذي نفذنا به لفهم علاقة النفس بالجسد يرينا عظمة الكون وجماله اكثر . فاعلى مراتب النفس هي النفس العاقلة التي تستطيع ان تفهم نظام الكون والمبادىء العقلية المجردة والله . وتستطيع ان تدخل في شبه مجتمع مع الله فتكون بذلك عالما خلقيا وسط العالم الطبيعي يحكمه ويوجهه لا بالانفصال عنه ولكن من ضمنه وبانسجام تام . وكما

وجدنا ان هنالك انسجاما بين ملكة العلل الفاعله وملكة العلل الغائية هكذا يوجد انسجام ايضا بين ملكة الطبيعه وملكة النعمة . والذي ينتج ان كل عمل صالح يلقى جزاءه الحق وكل عمل ردىء يلقى عقابه الشديد في مدينة الله مع ان ذلك قد لا يتم في الحال . فعلى الانسان ان يعرف اذن ان هدف ارادته يجب ان يكون الحق المطلق رغم انه يصادف من الألم ويرتاع ويطمئن للعزة الالهية التي تحكم مدينة الله لا كما يحكم الملك مدينة نحسب ولكن كما يرأف الاب باولاده ، مقتنعا ان هذا العالم هو احسن العوالم الممكنة .

ترى ، اذا كان الامر كذلك فكيف سمح الله بوجود الشر ووجود الالم ؟ لقد سمح الله بوجود كواسطة لتقدم العالم بكامله ودفعه بصوره مستمرة نحو الكمال . وهو لا يشبه الفائد الاحمق الذي يضحي بمئات طعه تامة في سبيل انقاذ فردين . ولكنه يشبه فنانا يستعمل ظلالا غير واضحه او اصواتا نافرة ليظهر انسجام الالوان في لوحته او لتبيان الانسجام الفني في معزوفته فيصبحان اكثر جمالا بالاعتماد على ما هو قبيح في ذاته . فالله اذن لا يريد الشر ولكن يسمح به ، لا لذاته ولا لانه واسطه ولكن لانه بدونه لا يكتسب العالم عظمة وجلالا وفضائل اخرى . فالشر اذن ضروري واذا كان ضروريا خرج عن حد كونه شرا واصبح خيرا .

والشر خلقي كان او طبيعي ينحل في النهاية الى الشر الميتافيزيكي . وهو ينشأ عن عجز الطبيعه البشريه لانها متناهيه ولا تستطيع ان تتجرد عن الحدود . ولكن هذا لا يبعد مسؤولية الخطأ على الاطلاق لان الانسان حر من حيث روحه . وكما ان قيمة العضوية تظهر بالنسبه للغايات التي تخدمها في حياة الفرد الحاملة لا بالنسبه للاضطرابات والتغيرات التي تميز فعالياتها المتعدده . هكذا يُقدَّر الكون كوحدة كاملة لا بالنسبة للافراد الذين يؤلفونه . ولذا وجب ان تكون النظره للكون كوحدة كاملة لا كاجزاء مبعثرة كما ان اعتبار

وجدنا ان هنالك انسجاما بين مملكة العلل الفاعلة ومملكة العلل الغائية هكذا يوجد انسجام ايضا بين مملكة الطبيعة ومملكة النعمة . والذى ينتج ان كل عمل صالح يلقى جزاءه الحق وكل عمل ردىء يلقى عقابه الشديد في مدينة الله مع أن ذلك قد لا يتم في الحال . فعلى الانسان ان يعرف اذن ان هدف ارادته يجب أن يكون الحق المطلق رغم ما قد يصادف من الألم ويرتاح ويطمئن للعزة الالهية التي تحكم مدينة الله لا كما يحكم الملك مدينة فحسب ولكن كما يرأف الاب باولاده ، مقتنعا ان هذا العالم هو احسن العوالم الممكنة .

ترى ، اذا كان الامر كذلك فكيف سمح الله بوجود الشر ووجود الالم ؟ لقد سمح الله بوجود كواسطة لتقدم العالم بكامله ودفعه بصورة مستمرة نحو الكمال . وهو لا يشبه القائد الاحمق الذى يضحي بمئات طعة تامة في سبيل انقاذ فردين . ولكنه يشبه فنانا يستعمل ظلالا غير واضحة او اصواتا نافرة ليظهر انسجام الالوان في لوحته او لتبيان الانسجام الفني في معزوفته فيصبحان اكثر جمالا بالاعتماد على ما هو قبيح في ذاته . فالله اذن لا يريد الشر ولكن يسمح به ، لا لذاته ولا لانه واسطه ولكن لانه بدونه لا يكتسب العالم عظمة وجلالا وفضائل اخرى . فالشر اذن ضرورى واذا كان ضروريا خرج عن حد كونه شرا واصبح خيرا .

والشر خلقي كان او طبيعي ينحل في النهاية الى الشر الميتافيزيكي . وهو ينشأ عن عجز الطبيعة البشرية لانها متناهية ولا تستطيع ان تتجرد عن الحدود . ولكن هذا لا يبعد مسؤولية الخطأ على الاطلاق لان الانسان حر من حيث روحه . وكما ان قيمة العضوية تظهر بالنسبة للغايات التي تخدمها في حياة الفرد العاقلة لا بالنسبة للاضطرابات والتغيرات التي تميز فعالياتها المتعددة . هكذا يُقدَّر الكون كوحدة كاملة لا بالنسبة للافراد الذين يؤلفونه . ولذا وجب أن تكون النظرة للكون كوحدة كاملة لا كاجزاء مبعثرة كما ان اعتبار

القطعة الفنية - رسما كانت او موسيقى - يجب ان تكون بالنسبة اليها كوحدة لا كاجزاء متفرقة لأن الكون ايضا قطعة من فن وجمال .

نعلمنا اذن هو احسن العوالم الممكنة لا بمعنى ان عظمته نسبية الى بعض الظروف ، او انه يحتوى مقدارين متعادلين من الخير والشر ، او ان الاختيار فيه هو بين الشر الضرورى اوعدم وجود عالم ابدا . ولكنه احسن العوالم الممكنة اطلاقا . لانه افصاح عن حكمة كاملة و قوة كاملة وطيبه كاملة .

فاذا نظرنا الى الكون على هذا الشكل . فان رؤياه تملؤنا غبطه وراحة وثقة فرحة لا استسلاما مكتئبا يائسا كما ذهب الى ذلك سبينوزا . وان الفرح المتزايد ابدا ودائما في الله يساير تقدما واكتمالا متزايدا في الانسان . ويحافظ المهندس الاسمى والمشترع الاعدل والملك الاقدر على ذلك برأفة وحنان فينتج عنه ابدع انسجام واجمل اتساق .

الفصـــل الخامســـس

اثر ليبنتز في الفلســـــفه

ليس بوسعنا التحدث عن اثر ليبنتز في الفلسفه اذا لم نثر مشكله لم نتعرض لها في شرح نظرياته ولكنها تتفرع منها وليست غريبه عنها وهي مشكلة المعرفه . وهي في الفلسفه بصوره عامه متصله بمشكله علاقه النفس بالجسد . اذ ان هذه المشكله فضلا عن انها تثير قضيه الحريه حين يتساءل الفيلسوف ما هي علاقه النفس بالله والحريه البشريه بالحريه الالهيه ، فانها تثير مشكله المعرفه حين يتساءل ايضا ما هي علاقه النفس بالجسد والعقل بالماده ؟ وما هو اساس معرفتنا ومبادئنا العقليه ؟ هل العقل صفحه بيضاء يطبع الاختبار آثاره عليه اما هل المبادئ العقليه موجوده في العقل بصوره فطريه طبيعيه وهو يفرضها على التجربه ؟

هكذا نجد خلال الفلسفه الحديثه اتجاهين متعاكسين في تفسير معرفتنا للعالم الخارجي وهما الاختباريه والعقليه وينتج عن كل منهما نظريات متناقضه في وجود العالم الخارجي وطبيعه العقل وحدود المعرفه وقد اعطى الاولى تاليا شبه نهائي لوك ورسم الخطـــوط الاوليه للعقليه ليبنتز .

نشر لوك سنة ١٦٩٠ "بحث في العقل الانساني " Essay on human understanding" وكان موقفه فيه يتلخص في النقاط الاربع الآتيه :

(١) لا يوجد افكار فطريه والافكار كلها تنشأ عن الاختبار . اما ان نزعم بوجود افكار في العقل يجهلها العقل وان فيه اشياء لا يعرفها فكاننا نؤكد ان شيئا ما هو في العقل وهو في ذات الوقت ليس فيه وهو تناقض .

(٢) العقل صفحه بيضاء . وهو قبل الاختبار فراغ ولكنه حساس للاختبار منفعل به .

وكل معرفه تحسم .

(٣) الفعاليه موجوده وممكنه الوجود في الماده . وليست النفس او العقل بالضروره غير ماديين ، وربما كان الدماغ هو الذى ينتج الفكر .

(٤) تنحل المعرفه كلها الى نوعين من الافكار : الافكار الحسيه البسيطه اى الانطباعات المتأتيه عن الاشياء الخارجيه بواسطه اعضاء الحس ، والافكار التأمليه البسيطه ، اى الصفات الاساسيه للعقل مدركه بوعي باطني .

~~لوك~~ بدأ ليبنتزيهي الرد على لوك سنه ١٧٠٢ وقد انتهى سنه ١٧٠٤ من كتابه : "بحث جديد في العقل الانساني" "Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain."

ولكن لوك كان قد توفي في هذه السنه فلم ينشر ليبنتز الكتاب وانما اجل نشره لنشر للمره الاولى بعد وفاته سنه ١٧٦٥ . ويمكننا ان نتصور ما قد يكون موقف ليبنتز من نظريه في المعرفة مثل نظريه لوك المستندمه اذا تذكرنا مذهبه الموناذى : فالعقل موناد بسيط وهو جوهر مغلق على ذاته ينعكس العالم فيه بصوره مثاليه بواسطه الادراك الحسي وهو كموضوع يحمل منذ الازل سلاسل تغيرات محمولاته فنظريه العقل على انه صفحه بيضاء وان العالم الخارجي هو الذى يكون المعرفه تطهر مرفوضه على الفور لأن الحواس لا تعطي سوى حوادث جزئيه متفرقه ومهما كانت هذه الحوادث الجزئيه التي تثبت حقيقه كليه متعدده فهي غير كافيه بذاتها مطلقا لان تثبت تلك الحقيقه الكليه . وهي بعيده عن ان تعلل معرفتنا الكليه والضروريه التي نجدها في الهندسه والحساب . وقد قبل هذا الراى دون مناقشه وكنقطه ابتداء من قبل كانت وهيجل . وقبل كانت مع ليبنتز بالاعتراف للوك ان كل معرفه تبتدىء بالاختبار الحسي ولكنهما يختلفان ايضا في ان يفكرا ان تكون المعرفه كلها ناشئه عن الاختبار الحسي . ويذهب ليبنتز ابعد من ذلك فيؤكد ان ليس في العقل شيء لم يكن قبل في الحس سوى العقل ذاته . nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, excepe, nisi ipse intellectus ولم يوضح ليبنتز تماما ما هي متضمنات العقل هذه ، وانما ترك لكانت اكتشاف اشكال الفعاليه الذهنيه للعقل وهي الزمان

والمعقولات التي يفرضها العقل على الاختبار . ولو كانت المعرفة ناشئة كلها عن الاختبار لما كان ثمة فرق بين الانسان والحيوان لأن الحيوان يتعلم بالاختبار اشياء كثيرة ولكنه لا يستطيع ان يوحدها على اساس مبادئ شاملة وانما الانسان فقط يستطيع ذلك . وقد كان لالحاح ليبنتز على القول بوجود حقائق العقل التي هي متقدمة على الاختبار وتفعل في حيز الضرورة والامكان من جهة وحقائق الواقع المستندة الى الاختبار والتي تتعلق بالافراد والموجودات الحقيقية اثر بليغ اخر في فلسفة كانت .

وقد اتى ليبنتز في الرد على لوك - ان القول بوجود افكار فطرية في العقل لا يعرفها انما هو التناقض - بنظرية الادراكات الصغيرة التي تقدم شرحها والتي تعتبر فتحا في علم النفس الحديث .

ولكن ليبنتز لم يؤثر تأثيرا مباشرا في كانت في بادئ الامر وانما نفذ تأثيره خلال احد تلامذته وولف (١) Wolff زهاء نصف قرن . فقد جمع وولف فلسفة ليبنتز في نظام شامل كبير وكان اول من دقق في تقسيم الفلسفة الى نظرية وعملية ، هذا التقسيم الذي كان له اكبر الاثر في تطور الفلسفة الحديثة والذي كان مبنيا على تقسيم ليبنتز عمليات النفس الى قسمين الادراكي الحسي والشهوة . فحاسة المعرفة تعطينا الفلسفة النظرية والالهيات والشهوة تعطينا فلسفة الاخلاق والسياسة . والاولى هي فلسفة العقل ، والثانية فلسفة الارادة . واهمية تنظيم وولف للفلسفة ليبنتز انها كانت الفلسفة السائدة في جامعات المانيا وبصورة خاصة في بروسيا . وقد تلقى كانت (٢) ثقافته الجامعية الاولى على هذه الفلسفة فانطبع عقله بها وظهر اثر ذلك في مؤلفاته ، وان "التوكيد المراكد dogmatic slumber الذي تيقظ منه بفرآته الربيبة الكبير هيوم" (٣) هو اثر تنظيم وولف لفلسفة ليبنتز الذي نشأ عليه كانت .

---

(١) ١٦٧٩-١٧٥٤

(٢) ١٧٢٤-١٨٠٤

(٣) ١٧١١ - ١٧٧٦

ولكن نقطه التحول في تفكير كانت كانت حين اطلع اطلاعا مباشرا على ليبنتز نفسه اذ نشر " البحث الجديد في العقل الانساني سنه ١٧٦٥ . ويمكن القول ان تاثير ليبنتز في الفلسفه منذ ذلك الحين حتى يومنا هذا اصبح خلال كانت لان ليبنتز رسم الخطوط الاولى للمثاليه ولذلك اذا امكن القول ان فلسفه سبينوزا تكمل فلسفه ديكارت ففلسفه ليبنتز تبتدئ فلسفه كانت .

ولم يكن تاثير مبداء الفسوه ومبداء الفرديه الحيه اللذين تقوم عليهما فلسفه ليبنتز اقل من تاثير نظريته في المعرفة نذهبه في ان الوحدات الحقيقيه في الكون هي وحدات حيه وانه لا يمكن لكائن ان يكون الا اذا كان حيا فعالا كان له اكبر الاثر فيما بعد لا في العلوم الطبيعيه والبيولوجيه فحسب وانما في الفلسفه الالمانيه الخلقيه مثل شوبنهاور ونخته ونيتشه . هذا وقد كان لليبنتز بصورة خاصه تاثير في بعض فلاسفه فرنسا في القرن الثامن عشر مثل فلو تولتير ومين دي بيران Main de Biran وكوندياك Condillac.

فهرس المصطلحات

Monadologie	:	المذهب الموناذي
Monade	:	الموناد
Substance	:	الجوهر
Simple	:	بسيط
Composé	:	مركب
Aggrégation	):	مجموعـــة
Amas	):	كومة
Extension	:	تلاحق
Atome	:	الجوهر الفرد
Elément	:	عنصـــر
Accident	:	عارض
Multitude	:	كثرة
Unité	:	وحدة
Perception	:	الادراك الحسي
Aperception	:	الادراك الباطني او الوعي
Appétition	:	شهوة
Ame	:	النفس
Entéléchie	:	الكائن الحي
Esprit	:	روح
Raison	:	عقـــل
Sentiment	:	الشعور
Automates incorporels		الآت ذاتية لا جسدية
Concevoir	:	تصوّر
Conception	:	تصور

Espèces sensibles	:	الاصناف الحساسة
Scolastique	:	المدرسيون
Plein = plenum	:	امتلاء
Animal	:	حيوان ?
Brutes	:	عجماوات
Mémoire	:	الذاكرة
Représentation	:	تمثيل
Empirique	:	اختبارى
Ame raisonnable	:	النفس العاقلة Rational soul or mind
Actes Réflectifs	:	الافعال التأملية
Moi = self	:	الانا
Etre = being	:	الكائن
Principe de contradiction	:	مبداء التناقض
" de raison Suffisante	:	مبدأ العلة الكافية
Faux	:	خطأ
Vraie	:	صحة
Opposé	:	مضاد ـ ضد مقابل
Contraire = contrary	:	عكس
Enonciation	:	قضية
Véritable	:	صحيحة
Contingent	:	حادث
Théorème de Spéculation	:	قضايا النظر
Canons de Pratique	:	قوانين العمل
Définition (s)	:	حد ، حدود

Axioms	:	بديهيات
Demande = Postulat	:	الفروض
Cause Efficiente	:	العلة الفاعلة
Cause Finale	:	العلة الغائية
Eminemment	:	بصورة كاملة
Essence	:	الذات
Conception	:	التصور
Vérités de raisonnement	:	حقائق التعقل
Vérités de fait	:	حقائق الواقع
Principes primitifs	:	مبادئ اولية
Harmonie préétablie	:	الانسجام الازلي
Convenance	:	توافق
A priori	:	سابق للأختبار
A posteriori	:	بعد الاختبار
Action	:	فعل
Passion	:	انفعال
Agir	:	فعل
Patir	:	انفعل
Représenter	:	مثل
Représentatif	:	تمثيلي
Putréfaction	:	تعفن
Préformation	:	التشكل السابق
Animaux spermatiques	:	الحيوانات التوالدية
Métempsychose	:	تقمص

Génies	جن
Métamorphose	تحول
Loi de la continuité	قانون التلاحق
Loi des indiscernables	قانون اللامتميزات
Labyrinte du continu	مجاهل الاتصال
Loi d'identité	قانون الهوية
Sujet	موضوع
Prédicat	محمول ·

المصادر

A. Foucher De Careil	Oeuvres de Leibnitz	Paris	1859
A. Jacques	" " "	"	1847
P. Janet	" " "	"	1866
Robert Latta	The Monadology and other philosophical writings	Oxford	18
C.W. Russell	Systema Theologicum	Oxford	1850
G.M. Duncan	Works	New Haven	18
A.G. Langley	Nouveaux essais		1894
Système nouveau de la nature et de la Communication des substances			1695
Nouveaux essais sur l'Entendement Humain			1765
A. Bertrand	Oeuvres	Parîs	1885
Bouillier	Oeuvres	"	1885
H. Lachelier	Oeuvres	"	1885
Alfred Gideon Langley	"	London	1896
Considérations sur les principes de vie et sur les natures plastiques			1705
Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal		Amsterdam	1710
Principes de la nature et de la grâce fondés en raison			1714
G.R. Montgomery - Discourse on Metaphysics - correspondance with Arnauld, and Monadology		Oxford	1912
G.M. Merz - Philosophical Works, with notes		Lippincott	1912

Leibnitz - Philosophische schirften im originaltext. Felix Meiner -Leipzig (#

A. Bertrand - La Monadologie avec introduction - Belin - Paris #

P. Lemaire - La Monadologie avec introduction - Hatier Paris #

الكتب التي وضعت امامها هذه الاشارة هي المصادر التي استطعت الحصول عليها ومراجعتها

ا ـ هذه الطبعة هي التي اعتمدتها في ضبط الترجمة .

Descartes - Méditations Métaphysiques - Larousse - Paris #

Descartes - Discours de la Méthode - Larousse. Paris #

Condillac - Traité des Sensations - Larousse. Paris #

P. Lemaire - Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain - Hatier. Paris #

Locke - An essay on the human understanding - Rontledge - London #

Spinozas Works Bohns - London #

H. Guyot - La Monadologie publiée d'après le texte de Gerhardt. Poussielgu

---

Bailly J.S.	Eloge de Leibnitz	Berlin 1769.
Bodemann E.	G.W. Leibnitz	Hannovre 1876.
Foucher de Careil,	Leibniz et Pierre Le Grand	Paris 1873
" " "	Leibniz et les deux Sophies	" 1876
Jaucourt.	Histoire de la vie et des ouvrages de Leibniz	1734
Merian.	Parallèle Historique de nos deux philosophies national	Berlin 1800
Léon Roth - Spinoza		Oxford 1929 #
Léon Brunschvigg - Spinoza et ses contemporains,	Alcan Paris	1923 #
P.L. Couchoud	Alcan Paris	1924 #
E. Boutroux - La philosophie allemande au XVII siècle.	Vrin.Paris	1929 #
J. Chevalier - Descartes	Plon. Paris	1937 #
J. Jeans - Physics & Philosophy	Cambridge	1943 #
N.K. Smith. A Commentary to Kant's critique of pure reason.	Macmillan. London.	1923.

Weber & Perry - History of Philosophy Charle's Scribner's Sons 19

Erdmann - " " translated by W.S. Hough. Macmillan New Y
1891

Bréhier - Histoire de la Philosophie Alcan Paris #

A.N. Whitehead - Science and the Modern World Cambridge 1943

Encyclopédia of Religion and Ethics Vol. VII #

Encyclopédia Britannica Vol. XIII 14th. edition #

H.W. Carr. The Monadology of Leibniz, with an introduction, The Favil
- London 1930

Condillac - Traité des systêmes 1748

Bertrand Russell - Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz.
Cambridge 1900

J. Baruzi - Leibniz 1909

Eckart - The materials for the life of Leibnitz 1779

Wolf - The Eulogium 1717

J.M. Mackie - Life of G.W. von Leibniz Boston 1845

Nourrisson - La Philosophie de Leibnitz 1860

D. Nolen - La critique de Kant et la Métaphysique de Leibniz 1875

Couturat - La logique de Leibniz 1901

Kuno Fischer Leibnitz 1920

C. Niel - L'optimisme de Leibniz 1888

W. Wundt - Leibniz Leipzig 1917

Allégret. Mélanges Scientifiques et littéraires - Newton et Leibnitz
Paris 1868

L.F. Ancillon - Essai ontologique sur l'âme Berlin 1799

" " - Mémoire sur les fondements de la métaphysique 1803

" " - Essai sur l'esprit du Leibnitianisme Berlin 1814

Ch. Aubertin - La Philosophie de Leibnitz et la science contemporaine

Beguelin - Essai d'une conciliation de la métaphysique de Leibnitz ave
la Physique de Newton 1756.

Nourrisson J.F. - La Philosophie de Leibniz Paris 1860

Papillon F. La Philosophie de Leibniz et la science contemporaine

- L'esprit Leibnizien et l'esprit cartésian au XVIII S.

- Leibniz Physiologiste, naturaliste et médecin

- La philosophie de Leibniz

Perronet, V. Avindication of Mr. Locke... Wherein is Likewise enquire Whether Mr. Locke's opinion ... of the soul's immateriality not mistaken by Leibniz London 1736.

Piat Cledius - Leibniz - La Monadologie avec étude et notes. Paris 19

- - La substance d'après Leibniz - 19

Scars. E.I. - Leibniz as philosopher and discover

Secrétair C. - La philosophie de Leibnitz Lausanne - 18

- Leibniz - Leçon tirée d'un cours inédit de philosophie morale. 18

Segond. E. La Monadologie avec notice sur la vie les écrits et la phi sophie de Leibniz. Paris 17

Vinet A - Le système religieux de Leibniz

Voltaire - La métaphysique de Newton; ou parallèle des sentiments de et de Leibniz London 174

Waston John. Leibnitz and Protestant Theology. 189

Weismueller, S.F. L'analyse des êtres simples et réels, ou la Monadol de Leibnitz. 173

from Dictionary of Philosophy and Psychology Vol. III.

De Morgan, A: Essays on the life and Work of Newton

Stokes E.H. Conception of a Kingdom of ends in Augustine, Aquinas and Leibniz (191

Early mathematical manuscripts of Leibniz ; tr, from Latin texts publ by C.I. Gerhardt with critical and historical note

Carr, H.W. Leibniz)
) 1928 - 1932 ?
Mellone S.H. Dawn of Modern Thaught.) Oxford

Bonifas. J. Etude sur la Théodicée de Leibnitz. Paris 1863

A. de Broglie - Un dernier mot sur la religion de Leibnitz 1853

- Bossuet et Leibnitz 1868

L. Brunel - Les philosophes et l'Académie Française au 18°siècle Paris

M.W. Calkins - Kant's conception of Leibnitzs'c space and time doctrine

E.M. Chesley. The ideal philosophy of Leibnitz Boston 1900

P. Coste - Essai Philosophique concernant l'Entendement Humain 4 Vol. Amsterdam 17

John Dewy - Leibniz's new essais concerning the human understanding.

Foucher - Mélanges Paris 1824

-A de Jareil - Leibniz, la philosophie juive et cabbale Paris 1861

- Leibniz, Descartes et Spinoza avec un rapport par V.Cous Paris 1863

Francke Kuno. Leibnitz' day of the Berlin Academy of sciences.

A. C. Fraser Essays in Philosophy. 1856.

Hedge, F.W. G.W. v. Leibnitz

Paul Janet L'Allemagne depuis Leibnitz 1890

King. W. An essay on the origin of Evil, with notes tending to vindicat the author's principles against the objection of Bayle, Leibnitz, London 1731

Krischner, Fr. Leibniz' Psychology.

Latta. R. The Philosophy of Spinoza and Leibniz. 1889

Leibnitz and the Catholic Church 1841

Lévy-Bruhl - L'Allemagne depuis Leibniz Paris 1890

Lowrey, C.E. The Philosophy of Leibnitz

Maine de Biran. Exposition de la doctrine philosophique de Leibnitz, Paris 1819

Maurice F.D. - Modern Philosophy London 1862

Nolen Désiré - La critique de Kant et la Métaphysique de Leibniz Paris

Philosophical Writings. tr. by Marry Morris Everyman's Lib.

Schrecker, P. Leibniz Oxford 1938

Politella, J. Platonism, Aritotelianism and Cabalism in the Philosophy o Leibniz

V. Pellisson. Réflexions sur les différends en matière de Religion

Ch. De Rémusat : - Bossuet et Leibniz d'après leur correspondance inédit 1861

Journal littéraire La Haye 1713 - 1722 et 1729- 1736

F. Papillon. De la rivalité de l'esprit Leibnizien et de l'esprit Cartés au XVIII° siècle. 1872

Desmaizeaux. Recueil de diverses pièces sur la philosophie, la religion par Leibnitz, Clark, Newton et autres auteurs célèbres 1720-174

Traité de l'esprit humain / contre Wolf et Leibniz). 1741

VI. Dynamique et Métaphysique Leibniziennes. Guérault. M. 1934.

Imanicki J.- Leibniz et les démonstrations mathématiques de l'existence Dieu. 1934

Rolland E. Le déterminisme monadique et le problème de Dieu dans la philosophie de Leibniz. 1935.

Boehm, A. Le "Vinculum Substantiala" chez Leibniz. Ses origines historiq 1936.

Ranier E. Bibliographie des oeuvres de Leibniz. Alcan 1936

Gertzberg, B. Le problème de la limitation des créature chez Leibniz. Picart 193

from the "Biblio" Catalogue Français.

VII. A.W. Ward. Leibniz as a politician 192