

گوتفريت فيلهلم لايبنيٲس¹

• موسوعة ستانفورد للفلسفة

ترجمة: علي الحارس

مدخل فلسفي شامل حول سيرة لايبنيٲس وفلسفته؛ نص مترجم لد. براندون سي. لوك، ومنشور على (موسوعة ستانفورد للفلسفة). نوه بأن الترجمة هي للنسخة المؤرشفة في الموسوعة، والتي قد يقرأ عليها التعديل من منذ تمة هذه الترجمة. وختامًا، نخص بالشكر محرري موسوعة ستانفورد على تعاونهم واعتمادهم للترجمة والنشر على مجلة حكمة.

Look, Brandon C., "Gottfried Wilhelm Leibniz", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/leibniz/>>.

كوتفريت فيلهلم لايبنيثس (1646-1716) كان أحد عظماء المفكرين في القرنين السابع عشر والثامن عشر، ويُعرف بأنه آخر "عبقري شامل" في التاريخ، إذ قدّم إسهامات عميقة ومهمّة في مجالات الميتافيزيقا، والإپستيمولوجيا، والمنطق، وفلسفة الدين، بالإضافة إلى إنجازاته في الرياضيات، والفيزياء، والجيولوجيا، وفقه القانون، والتاريخ؛ حتّى أنّ ديدرو، الملحد الفرنسي المعروف بالمادّية في القرن الثامن عشر، والذي يقف موقف الضدّ من لايبنيثس في كثير من المسائل، لم يستطع مقاومة التعبير عن شعوره بالرهبة أمام ما أنجزه، فكتب في المدخل المخصّص للايبنيثس في موسوعته: «ربّما لم يسبقه سابق في مقدار ما قرأ، وما درس، وما تأمّل، وما كتب. ... وإنّ ما ألفه حول العالم، والإله، والطبيعة، والنفس يعدّ من أرفع ما جاد به لسان البلاغة. ولو صيغت أفكاره بأسلوب أفلاطون المميّز لما كان هذا الفيلسوف القادم من لايبنيثس ليترك لذلك الفيلسوف الأثيني ذكراً» (Oeuvres complètes, vol. 7, p. 709)؛ بل إنّ ديدرو وصل إلى حافة اليأس فيما قاله: «عندما يقارن المرء ما يمتلكه من مهارات بما كان لدى لايبنيثس فإنّ أفكاره تغريه برمي كتبه والتوجّه إلى أيّ ركن مهمل ليموت فيه بصمت» (Oeuvres complètes, vol. 7, p. 678). وبعد هذا الكلام بأكثر من قرن، عبّر كوتلوف فريگه عن إعجاب مشابه، ولحسن الحظّ لم يرم كتبه محبّطاً، عندما كتب:

«لقد غرس لايبنيثس في كتاباته قدرًا وفيرًا من بذور الأفكار التي تشير في الواقع إلى رجل في مرتبة فريدة لا يدانيه فيها أحد» ("Boole's logical Calculus and the Concept-script" in (Posthumous Writings, p. 9).

ويهدف هذا المدخل في الأساس إلى تقديم سيرة لايبنيثس وتلخيص وتفسير رؤاه في مجالات الميتافيزيقا والإپستيمولوجيا واللاهوت الفلسفي.

1. السيرة
 - 1.1. الترتيب الزمني لكتابه الرئيسية
 2. عرض عام لفلسفة لاينيتس
 3. بعض المبادئ الأساسية لفلسفة لاينيتس
 - 3.1. مبدأ الأفضل
 - 3.2. مبدأ المحمول في المعنى المجرد
 - 3.3. مبدأ التناقض
 - 3.4. مبدأ الكسب الكافي
 - 3.5. مبدأ هوية اللامتيازات
 - 3.6. مبدأ الاتصال
 4. الميتافيزيقا .. تمهيد لفهم الجوهر
 - 4.1. المفهوم المنطقي للجوهر
 - 4.2. الوحدة
 - 4.3. الفاعلية
 - 4.4. التناغم المؤسس مسبقاً
 - 4.5. العلتان الفاعلية والغائية ومملكتا الطبيعة والنعمة
 5. الميتافيزيقا .. المثالية اللاينيتسية
 - 5.1. المونادات والعم الظاهرات
 - 5.2. العضوانية الشاملة والمثالية
 - 5.3. المنظور والفيض الإلهي
 - 5.4. المراتب المونادية
 6. الإپستيمولوجيا
 - 6.1. "تأملات في المعرفة والحقيقة والأفكار"
 - 6.2. حقائق الاستدلال وحقائق الواقعة
 - 6.3. الأفكار الفطرية
 - 6.4. الإدراك الواعي، والذاكرة، والسبب

6. 5. الإدراكات الحسية الضئيلة

6. 6. نطاق المعرفة البشرية

7. اللاهوت الفلسفي

7. 1. وجود الإله

7. 1. 1. الحجّة الأنطولوجية

7. 1. 2. الحجّة الكونية

7. 2. النفاؤل

- المراجع
- أدوات أكاديمية
- مصادر أخرى على الإنترنت
- مداخل ذات صلة

1. السيرة

ولد لايبنتس في مدينة لايبتيش (Leipzig) في (1 يوليو 1646)، قبل عامين من نهاية حرب الثلاثين عامًا التي نشرت الخراب في وسط أوروبا. وكانت عائلته تدين بالبروتستانتية وتنتمي إلى النخبة المثقفة من الجهتين: فوالده (فريدريك لايبنتس) كان قانونيًا يدرّس الفلسفة الأخلاقية في جامعة لايبتيش، ووالدته (كاتارينا شمك) كانت ابنة لأستاذ جامعي يدرّس القانون. ولقد توفّي والده في العام (1652) فتولّى تعليمه والدته وزوج خالته، بل إنّه ذكر في بعض كتاباته بأنّه تولّى تعليم نفسه بنفسه؛ ففي سنّ مبكرة سُمح له بالاستفادة من مكتبة والده الواسعة، فانكبّ على المطالعة واستهوته خصوصًا كتب التاريخ القديم وآباء الكنيسة.

وفي العام (1661) بدأ لايبنتس تعليمه الجامعي الرسمي في جامعة لايبتيش، وبما أنّ الفلسفة "الحديثة" التي جاء بها ديكارت وگاليليو وگاسيندي وهوبز وغيرهم لم تكن قد أحدثت أثرًا كبيرًا حينها في البقاع الناطقة بالألمانية، فلقد أدّى ذلك إلى أن يكون التعليم الفلسفي الذي تلقاه لايبنتس ذا طبيعة سكولائية في الأساس، وإن كان معرّضًا أيضًا لعناصر من إنسانوية عصر النهضة. وأثناء وجوده في لايبتيش التقى لايبنتس بجاكوب

توماسيوس، والذي أثر على لايبنيثس فيما بعد تأثيراً عميقاً وأشرف على إصداره لرسائله الفلسفية الأولى (حول مبدأ الفرد). وربما لعب توماسيوس الدور الأكبر في غرس شعور بالاحترام العميق لدى لايبنيثس تجاه الفلسفة القديمة وفلسفة العصر الوسيط؛ ومن الأفكار المتكررة في مسيرة لايبنيثس الفلسفية رغبته في التوفيق بين الفلسفة الحديثة وبين فلسفة أرسطو وأفلاطون والسكولائيين وتعاليم إنسانية عصر النهضة. وبعد أن حصل على شهادة البكالوريوس من جامعة لايبتيشس توجه لاستكمال دراسته في جامعة آلتدورف، وفي العام (1666) نشر فيها كتاباً أصيلاً مرموقاً بعنوان (أطروحة في فن التركيب)، وهو يحتوي على مخطّط لحساب التكامل يتّصف بأنه "شامل ومميز" ومنطقي. وعرض على لايبنيثس أن يشغل منصباً في كلية القانون بعد إكماله لشهادة الدكتوراه في القانون في العام (1667)، لكنه كان يحمل خطة أخرى للمستقبل في ذهنه.

في ذلك العام نفسه التقى لايبنيثس بالبارون كريستيان فون بونيبورگ، وهو متحوّل من البروتستانتية إلى الكاثوليكية، وكان قادراً على تأمين منصب للايبنيثس لدى عضو مجلس الشيوخ عن مدينة ماينتس. وبينما كان يعمل في حاشيته ألف سلسلة من الكتابات في اللاهوت الفلسفي بعنوان (البراهين الكاثوليكية)، وهي مظهر آخر من مظاهر السلمية التي التزم بها لايبنيثس طوال حياته: إذ حاول في مسعاه السلمي هذا أن يقدّم أساساً يبرّر فيه التوفيق بين البروتستانتية والكاثوليكية. وفي هذه المرحلة التفت لايبنيثس أيضاً للفلسفة الطبيعية بعد أن تمكّن أخيراً من دراسة بعض كتابات المحدثين، وكانت النتيجة رسالة من جزأين في العام (1671) بعنوان (الفرضية الفيزيائية الجديدة)؛ وقد أهدى الجزء الأول منها، وهو بعنوان (نظرية الحركة المجردة)، إلى أكاديمية العلوم في باريس، وأهدى الجزء الثاني، وهو بعنوان (نظرية الحركة المشخّصة) إلى الجمعية الملكية في لندن؛ ولم يكن من المرجح أن يحقّق تأثيراً عميقاً لدى الشريحة المستهدفة، لأنّ ظروف لايبنيثس لم تسمح له سوى بكتابة ما يكتبه الهواة في هذا المجال.

وتغيّرت أحوال لايبنيثس في العام (1672) عندما حصل على أهمّ فرصة في حياته، إذ أرسله عضو مجلس الشيوخ عن مدينة ماينتس في مهمّة دبلوماسية إلى باريس، مركز العلم والتعليم في ذلك العصر. وتمكّن لايبنيثس من الإقامة في باريس طوال أربعة أعوام (تخلّلتها زيارة قصيرة إلى لندن في العام 1673)، والتقى خلال إقامته الكثير من الأسماء المهمّة في عالم الفكر، ومن بينهم: أنتوان آرنو، ونيكولاس مالبرانش، والأهمّ منهما: الرياضي والفيزيائي الهولندي كريستيان هويگنس. ولقد كان هويگنس، أو "هويگينيوس العظيم" كما دعاه جون لوك ضمن (رسالة الإهداء) في كتابه (مقالة حول الفهم البشري)، هو من رعى لايبنيثس وعلمه ما حدث من تطوّرات في الفلسفة والفيزياء والرياضيات. ولم تكن إقامة لايبنيثس في باريس فرصة للتحوّل مع عدد من أعظم عقول القرن السابع عشر وحسب، بل أتاحت له أيضاً الاطلاع على المخطوطات غير المنشورة لديكارت

وباسكال؛ ويذكر لايبنيثس أنه بينما كان يقرأ مخطوطات پاسكال في الرياضيات بدأ يكوّن فكرة عما أصبح في النهاية طرحه في حساب التكامل وعمله في السلاسل اللامتناهية. وفي هذه المدة قام لايبنيثس أيضًا بتصميم آلة للحساب قادرة على إجراء عمليات الجمع والطرح والضرب والقسمة (تجد صورتها في قسم [مصادر أخرى على شبكة الإنترنت] في نهاية هذا المدخل الموسوعي)، وكان أحد أغراض زيارته إلى لندن في العام (1673) أن يعرض تصاميمه على الجمعية الملكية هناك.

وبينما كان لايبنيثس يواصل حياته الفكرية في باريس، توفيّ ربّ عمله، فاضطرّ للبحث عن منصب آخر، وفي نهاية المطاف عثر على وظيفة أمين مكتبة لدى الدوق يوهان فريدرش من منطقة برونشفيك، وكان يحكم من مدينة هانوفر. وفي طريقه إلى هانوفر توقّف لايبنيثس في أمستردام ليلتقي سبينوزا في المدة (18-21 نوفمبر 1676) قبل ثلاثة أشهر من وفاة الأخير؛ وقد ذكر لايبنيثس في ملاحظاته أنّهما تحدّثا عن كتاب سبينوزا الذي طُبِع بعد وفاته، وعن الفيزياء الديكارتية، وعن النسخة التي طوّرها لايبنيثس للحجّة الأنطولوجية (تأتيك في موضع قادم). وعلى الرغم من أنّ لايبنيثس سافر إلى إيطاليا لمدة من الزمن في نهاية ثمانينيات القرن السابع عشر لإجراء بعض البحوث التاريخية لعائلة هانوفر، وسافر كثيرًا في رحلات أقصر إلى مواضع أخرى (ومنها: فيينا)، فلقد أمضى بقية حياته بشكل رئيسي في هانوفر ومحيطها، يعمل في مهمّات مختلفة لصالح البلاط، بدأها بعمله لدى يوهان فريدرش حتّى وفاته في العام (1680)، ثمّ لدى أخيه إيرنست أوغست (1680-1698)، وأخيرًا لدى جورج لوتفيش (ابن إيرنست أوغست)، والذي أصبح في العام (1714) ملكًا لإنجلترا باسم (جورج الأول). ولم تكن علاقة لايبنيثس مع إيرنست أوغست وابنه على المستوى نفسه من الودّية الذي اتّصفت به علاقته مع ربّ عمله الأول، لكنّه كان مقرّبًا من صوفي، زوجة إيرنست أوغست والأخت الصغرى للأميرة إليزابيث من بوهيميا، وهي التي تبادلت رسائل فلسفية مهمّة مع ديكارت (كانت صوفي أيضًا ابنة إليزابيث ستيوارت، ولهذا السبب أصبح ابنها ملكًا على إنجلترا).

وعلى الرغم من أنّ لايبنيثس ربّما شعر بأنّه منعزل بجسده عن المشهد الفكري الأوروبي، فلقد استطاع أن يظلّ على اتّصاله به من خلال شبكة واسعة من المراسلات (تبادل لايبنيثس الرسائل مع أكثر من ألف ومئة شخص خلال حياته). ولم تكن المسؤوليات الضخمة الملقاة على عاتقه، كأمين مكتبة ومؤرّخ ومستشار في البلاط الهانوفري، لتثنيه عن إكمال عمل يخلب الأبصار بسعة نطاقه وعمقه وقيّمته الصافية.

وفي السنوات الأخيرة من حياته عاش لايبنيثس في جو كئيب؛ إذ انخرط في جدل عنيف مع نيوتن وأتباعه حول الأسبقية في اكتشاف حساب التكامل، حتّى إنّهم بسرقة أفكار نيوتن (يدّعي معظم مؤرّخي الرياضيات

حاليًا بأنّ نيوتن ولايبنيثس طوّرا أفكارهما بشكل مستقلّ: إذ طوّر نيوتن الفكرة قبل لايبنيثس، لكنّ لايبنيثس سبقه بالنشر). أضف إلى ذلك السخرية التي كان يتعرّض لها في البلاط بسبب شعره المستعار والطرّاز القديم للمبسه (كان يرتدي الطراز الباريسي الذي ساد في سبعينيات القرن السابع عشر!)، وازداد العداء المحيط به إلى درجة أن يُطلَب منه البقاء في هانوفر بدلًا من المغادرة إلى لندن عند تنصيب ربّ عمله جورج لوتفّيش ملكًا لإنكلترا باسم (جورج الأوّل). وبعدها بعامين توفّي لايبنيثس في (14 نوفمبر 1716).

1.1. الترتيب الزمني لكتابه الرئيسية

- | | |
|-------|---------------------------------------|
| 1684 | تأمّلات في المعرفة والحقيقة والأفكار. |
| 1686 | مقالة في الميتافيزيقا. |
| 1686~ | مراسلات مع آرنو. |
| 1689 | الحقائق الأوّلية. |
| 1695 | المنظومة الجديدة. |
| 1695 | عيّنة من الديناميكا. |
| 1697 | حول التولّد النهائي للأشياء. |
| 1698 | حول الطبيعة نفسها. |
| 1699~ | مراسلات مع ديفولدير. |
| 1704 | مقالات جديدة حول الفهم البشري. |
| 1706~ | مراسلات مع دييوس. |
| 1710 | العدل الإلهي. |
| 1714 | المونادولوجيا. |
| 1714 | مبادئ الطبيعة والنعمة. |

1715 ف مراسلات مع كلارك.

2. عرض عام لفلسفة لايبنتس

لم يكتب لايبنتس كتابًا يمكننا أن نعتبره "التحفة" التي تعبّر عنه، خلافًا لما درج عليه معظم الفلاسفة العظام الذين ظهروا في الحقبة نفسها؛ فليس هنالك كتاب يعينه يمكن القول بأنه يحتوي نواة فكره. وعلى الرغم من أنّه ألف كتابين هما: (العدل الإلهي [1710]) و(مقالات جديدة حول الفهم البشري [أنهاها في العام 1704] لكنّه لم ينشرها حتى 1765)، فإنّ من يدرس فكر لايبنتس يتوجّب عليه أن يجمع فلسفته من كتابات متناثرة: من المقالات التي نشرها في مجلات أكاديمية وغير أكاديمية، والكتابات التي تركها دون نشر، ورسائله الكثيرة. وعلاوة على ذلك، فإنّ الكثير من كتابات لايبنتس لم تنشر حتى يومنا هذا. أمّا النسخة الأكاديمية المعتمدة من أعمال لايبنتس (The Akademie Edition) فلم تنشر حتى اليوم سوى كتاباته الفلسفية في المدة (1663-1690)، أي: إنّها لا تغطّي سوى (نصف) المدة التي نشط فيها بالكتابة. بل إنّ مجرد العمل على تأريخ كتاباته يعتمد في كثير من الأحيان على التحليل الدقيق للورق الذي كتبت عليه وما به من علامات مائة وما أشبه؛ وعلى سبيل المثال: كان الكثيرون يعتقدون بأنّ عمله الوجيه المهم (الحقائق الأولية) يعود للعام (1686) (كما ورد في كتابه [مقالات فلسفية])، لكنّ هذا التاريخ تغيّر مؤخرًا على يد محرّري النسخة الأكاديمية (Akademie) ليصبح (1689) بالاعتماد على علامة مائة في الورق المستخدم. وإنّ عملية تجميع فلسفة لايبنتس في كيان واحد منسجم منهجيًا هي مهمّة تزداد صعوبتها إذا أخذنا بالحسبان ما كان لايبنتس يقوم به من تغيير لرؤاه، أو صقلها على الأقلّ، فيما يخصّ عددًا من المسائل خلال حياته المهنية، ويضاف إلى ذلك أنّه كان يراعي مستوى قراءه مراعاةً شديدةً (وهنالك من يقول بأنّه كان يفرط في مراعاتهم).

وكما قلنا فيما سبق، تلقّى لايبنتس تعليمًا استند بشكل مباشر إلى السكولائية وإنسانوية عصر النهضة؛ ولذلك كانت خلفيته الفكرية تتكوّن من: الأرسطية، والأفلاطونية، والمسيحية الأصولية؛ لكنّه بمرور الوقت أصبح أكثر اطلاعًا على الفلسفة الحديثة للقرن السابع عشر، وأخذ يلاحظ الكثير من حسناتها شيئًا فشيئًا. وتعيّننا الرسالة التي كتبها لايبنتس إلى نيكولاس ريمون في العام (1714) على الاقتراب من ملامح عمله في تلك المدة، ففيها رسم لايبنتس صورة لما هو عليه، فكتب (على أن ينتبه القارئ إلى أنّ هنالك ما يدعو للتشكيك ببعض التفاصيل الواردة): «لقد حاولت أن أكشف وأوحد الحقيقة المطمورة والمتناثرة تحت آراء مختلف المذاهب الفلسفية، وأعتقد بأنّي أضفت من عندي ما يدفعها خطواتٍ إلى الأمام. وجاءني بعض العون

من الظروف التي أحاطت بحوثي بدءًا من أولى أيام الشباب؛ فقد اكتشفت أرسطو وأنا فتى، بل إنني لم أنفر حتى من علماء السكولائية في ذلك السن، وهذا أمر لم أندم عليه حتى في سني هذه، ثم اطلعت على أفلاطون أيضًا، وعلى أفلوطين، وشعرتُ معهما بشيء من الرضى، ناهيك عن غيرها من قدامى المفكرين الذين استعنت بهم فيما بعد. وبعد أن أكملتُ المنهاج المدرسي العادي وقعتُ على أعمال المحدثين، ولا أزال أذكر كيف كنت أتمشى في بستان يدعى (روزنتال)، يقع على أطراف لايبنتس، وأنا أقلبُ الفكر بين المحافظة على الصور الجوهرية أو التخلي عنها، وعمري حينها خمسة عشر عامًا. وفي النهاية انتصرت الميكانيكا وجرتني لتكريس جهودي في الرياضيات. [...] لكنني عندما بحثتُ عن الأسباب النهائية للميكانيكا، بل حتى عن قوانين الحركة، أصبتُ بدهشة عظيمة عندما وجدت أنها لا يمكن أن توجد في الرياضيات، بل أنّ عليّ العودة إلى الميتافيزيقا. فأعادني ذلك إلى الكمالات الأولية (Entelechies)، ومن المادّي إلى الصوري، وجعلني أفهم أخيرًا، بعد الكثير من التصحيح والتقدم في تفكيري، أنّ المونادات (Monads) أو الجواهر البسيطة هي الجواهر الحقيقية الوحيدة، وأنّ الأشياء المادّية ليست سوى ظاهرات، لكنّها ظاهرات تتّصف بأنّها جيّدة التأسيس والاتّصال. ولقد وردت لمحات عن هذا الأمر عند أفلاطون، وحتى عند من تلاه من الأكاديميين والشكوكيين. [...] وأنا أهنئ نفسي لاختراقها هذين النطاقين المتناغمين والاكتشاف بأنهما صائبان لأنهما لا يصطدمان، وبأنّ كلّ ما يحدث في الطبيعة إنّما يحدث بشكل ميكانيكي وميتافيزيقي في الوقت نفسه، لكنّ مصدر الميكانيكا هو الميتافيزيقا» (G III 606/L 654–55). ونكرّر القول بأنّ هنالك ما يدعو للشكّ في أنّه كان يبلغ الخامسة عشرة حقًا عندما كان يقوم بنزهاته الفلسفية تلك، وفيما إذا كان حقًا قد قرأ كتابات المحدثين، وفي تحديد ما قرأ منها؛ ومع ذلك فإنّ هذه الصورة التي رسمها لايبنتس عن ذاته تعبّر حقًا عن أمر يجده القارئ في كتاباته، وهو: نسيج لخيوط فلسفية مختلفة، منها القديم ومنها الحديث، تتحد بشكل يلفت الانتباه بما يتّصف به من إبداع وتفصيل.

إنّ رسالة لايبنتس إلى ريمون توضح لنا أنّه كان يحمل بعض التحقّظات إزاء جوانب بعينها من الفلسفة الحديثة، وهذه التحقّظات كانت تعكس شعورًا بعدم الارتياح ينبع من خليطه الانتقائي الذي مزج فيه أرسطو بالأفلاطونية المسيحية، وجعلته يعود إليها بعد ذلك؛ ولذلك فرّمًا من الأفضل للقارئ أن ينظر إلى فلسفة لايبنتس باعتبارها ردّة فعل على مجموعتين من الخصوم المحدثين: ديكارت وأتباعه من جهة، وهوبز وسبينوزا من جهة أخرى.

ولقد كان نقد لايبنتس لديكارت وأتباعه مرّكزًا في الأساس على الوصف الديكارتي للجسد أو الجوهر الجسدي؛ إذ يرى ديكارت بأنّ ماهية الجسد هي الامتداد، أي: إن الجوهر الجسدي ليس سوى جسم هندسي

جعل مشخصاً، فأصبح له حجم وشكل وحركة. وهذه الرؤية تشكل أساس الفلسفة الميكانيكية الجديدة التي انجذب لها لايبنتس في الأصل، لكنّه أصبح فيما بعد يجد فيها مشكلتين يبتن: (الأولى) تكمن في أنّ الادعاء بأن ماهية الجسد هي الامتداد يجعل ديكارت مؤيداً للرؤية القائلة بأنّ المادة قابلة للتقسيم اللامتناهي، لكنّ المادة إذا كانت كذلك فلا يمكن التوصل أبداً إلى الوحدات البسيطة التي لا بدّ من وجودها ضمن مستوى أنطولوجي ابتدائي؛ وتكمن المشكلة (الثانية) في أنّ المادة إذا كانت امتداداً وحسب فهذا يعني أنّها لا تحتوي بطبيعتها على أيّ مصدر للنشاط، وهذا يعني أنّ الأجسام الجسدية في العالم لا يمكن اعتبارها جواهر، وفقاً لرأي لايبنتس.

أما من ناحية هوبز وسبينوزا فلقد كانا، وعلى الرغم من الفروق بينهما، يطوران، أو يفهم منهما أنّهما يطوران، عدداً من الأطروحات المثيرة للاعتراض والمسببة للاضطراب، ورأى فيها لايبنتس (ومعه معظم معاصريه) تهديداً هائلاً، وهي: المادية، والإلحاد، والجبرية. وربما كان ردّه على الجبرية الهوبزية والسبينوزية هو أهم ما كتب، وذلك لأنّه سعى لتطوير وصف للفعل والإمكان يمكنه المحافظة على الحرّية الإلهية والحرّية البشرية. وسنبيّن في موضع لاحق كيف أنّ من محاور فلسفة لايبنتس الرؤية القائلة بأنّ الإله يختار بحرية العالم الأفضل من بين عدد لا متناهٍ من العوالم الممكنة وأنّه يمكن القول بأنّ المرء يتصرّف بحرية عندما لا يكون عكس هذا التصرف منطويّاً على تناقض (سنتناول هذا الموضوع بشكل رئيسي في المدخل المخصّص للميتافيزيقا الجهوية عند لايبنتس).

3. بعض المبادئ الأساسية لفلسفة لايبنتس

يشدّد لايبنتس في (المونادولوجيا) (§§31-32) على أنّ «تفكيرنا يقوم على (مبدأين عظيمين: مبدأ التناقض [...] ومبدأ السبب الكافي)» (G II 612/AG 217)؛ ويمكننا أن نضيف لهذين المبدأين العظيمين أربعة مبادئ أخرى: مبدأ الأفضل، ومبدأ المحمول في المعنى المجرد، ومبدأ هوية اللامتميزات، ومبدأ الاتصال. والعلاقة بين هذه المبادئ أكثر تعقيداً ممّا قد يتوقّعه المرء؛ إذ يقترح لايبنتس أحياناً بأنّ مبدأ الأفضل ومبدأ المحمول في المعنى المجرد يمكن القول بأنّهما يؤسّسان "المبدأين العظيمين" عنده؛ لكن يبدو في أحيان أخرى أنّ المبادئ الأربعة جميعها تعمل سوياً ضمن منظومة للتضمّن الدائري. وبينما نجد في كثير من الحالات أنّ مبدأ هوية اللامتميزات يُقدّم في النقاشات المعاصرة للميتافيزيقا التحليلية باعتباره بديهية قائمة بذاتها، فإنّ لايبنتس يخبرنا بأنّ هذا المبدأ ينبثق من المبدأين العظيمين. وإنّ مبدأ أو قانون الاتصال هو في الحقيقة مبدأ استمدّه لايبنتس من عمله في الرياضيات وطبقه على التراتبية اللامتناهية للمونادات في العالم وعلى كيفية إدراكها الحسية، ويبدو أنّه لا يعتمد إلا بشكل ضئيل على (مبدأ السبب الكافي).

3. 1. مبدأ الأفضل

قدّم لايبنيّس عددًا من الحجج في إثبات وجود الإله، وهي تمثّل مساهمات عظيمة في اللاهوت الفلسفي، وسنناقشها فيما يلي، لكنّ أحد المبادئ الرئيسية الرئيسية لمنظومته يكمن في القول بأن الإله يعمل دائمًا من أجل تحقيق الأفضل. ويتعامل لايبنيّس مع هذا المبدأ، بشكل عام، باعتباره من البديهيات، ونجد في بداية كتابه (مقالة في الميتافيزيقا) أنّه يقدم شيئًا من المحاججة في إثباته: «الإله كائن كامل بالطلق»، «القوة والمعرفة كمالات، وليس لهما حدود إذا كانا للإله»، «ومن هنا نجد أنّ الإله، وهو مالك الحكمة العليا اللامتناهية، يعمل على الوجه الأمثل، لا على النحو الميتافيزيقي فحسب، بل من الناحية الأخلاقية أيضًا» (AG 35). لكن ليس من الواضح ما إذا كان يجب أن يتصرّف الإله دومًا لتحقيق الأفضل أو حتّى أن يخلق العالم الأفضل، وهو ادّعاء ربّما لا يفاجئنا إذا صدر عن أحد الملحدّين (راجع: Adams 1972). وفي بعض الأحيان يلجأ لايبنيّس، صراحةً أو ضمّنًا، إلى هذا المبدأ في رؤيته الميتافيزيقية، ويبدو هذا الأمر في أوضح صورته عندما يحاول توظيفه (مبدأ السبب الكافي) أيضًا؛ فعندما يتعلّق الأمر بخلق العالم فإنّ "السبب الكافي" للخيار الإلهي في هذا العالم هو أنّ هذا العالم هو "أفضل" العوالم الممكنة؛ أي: إنّ (مبدأ السبب الكافي)، في هذه الحالة، هو نفسه (مبدأ الأفضل).

3. 2. مبدأ المحمول في المعنى المجرد

كان لدى لايبنيّس فكرة مميّزة عن جدًّا عن الحقيقة، وهي فكرة تشكّل أساس الكثير من رؤاه في الميتافيزيقا، لكنّها تعود في الأصل إلى الأورگانون الأرسطي (راجع: Posterior Analytics I.4) كما يقول لايبنيّس نفسه، ونجدها كذلك لدى آرنو ونيكول في كتابهما (المنطق، أو فنّ التفكير) (Book IV, Chapter 6). ويعبّر لايبنيّس عن هذه الفكرة بقوله في رسالة إلى آرنو: «في كلّ قضية صادقة مثبتة، سواء كانت ضرورية أو ممكنة، كلّية أو جزئية، تكون فكرة المحمول مضمّنة على نحو ما في فكرة الموضوع. إنّ (المحمول موجود في الموضوع)، وإلا فإنّي لا أعلم ما هي الحقيقة» (G II 56/L 337). ويجزئنا لايبنيّس في (الحقائق الأولية) و(مقالة حول الميتافيزيقا) بأنّ هذا المبدأ ينبثق منه الكثير من الأشياء، ومنها: ما يعتقد لايبنيّس بأنّه التحليل الصائب للضرورة والإمكان.

3. 3. مبدأ التناقض

ويتبع لايبنيّس أرسطو أيضًا (راجع: Metaphysics IV.3) في التشديد الهائل على مبدأ الهوية أو مبدأ التناقض. وينصّ هذا المبدأ، ببساطة، على أنّ «القضية لا يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة في الوقت نفسه، ولذلك فإنّ (أ) هو (أ) ولا يمكن أن يكون (نفي أ)» (G VI 355/AG 321). ويرى لايبنيّس

بأنّ الحقائق الأولية لمنظومته الميتافيزيقية هي الهويات، لكنّه ينتقل فوراً إلى جمع مبدأ التناقض مع المبدأ السابق (المحمول في المعنى المجرد) ويشدّد في (الحقائق الأولية) على أنّ «كلّ الحقائق المتبقية تُختزل إلى حقائق أولية بالاستعانة بالتعريفات، أي: من خلال تحليل الأفكار» (A VI iv 1644/AG 31). ويضاف إلى ما سبق أن الجمع بين المبدأين المذكورين يعني (بما أنّه في كلّ قضية صادقة يكون المحمول محتوياً في الموضوع بشكل صريح أو ضمني) أنّ الأمر ذاته يسري على (كلّ) الحقائق المؤكّدة، سواء كانت كلبية أو جزئية، ضرورية أو ممكنة. وسيستخدم لاينيتس هذا المبدأ، السليم ظاهرياً، للخروج باستنتاجات شديدة القوّة حول طبيعة الجوهر والجهوية.

3. 4. مبدأ السبب الكافي

يمكننا أن نلخص فحوى هذا المبدأ في شكله الكلاسيكي بأنّه (لا شيء يكون دون سبب) أو (ليس هنالك تأثير دون سبب). ويعلّق لاينيتس على ذلك بقوله بأنّ هذا المبدأ «يجب أن يُعتبَر من أعظم وأنفع المبادئ في المعرفة البشرية بأجمعها، فعليه يقوم جزء كبير من الميتافيزيقا والفيزياء وعلم الأخلاق» (G VII 301/L 227). وفي (مبادئ الطبيعة والنعمة) يقترح لاينيتس أنّ الادّعاء بأنّه ما من أمر يحدث دون سببٍ كافٍ يعني: أنّه ما من أمر يحدث على نحوٍ يستحيل فيه على من يمتلك المعلومات الكافية أن يقدم سبباً يعلّل فيه كونه على حاله وليس على خلافه. لكنّنا نجد لاينيتس يعترف بصراحة، في كتابه (المونادولوجيا) وفي غيره أيضاً، بأنّ «هذه الأسباب لا يمكننا أن نعلم بها في معظم الحالات» (G VI 612/AG 217). وعلى الرغم من أنّه لا يبدو من الجديد القول بأنّه لا بدّ من سبب لكلّ حدث وبأنّ هنالك سبباً خلف كون كلّ شيء على حاله لا على خلافه، فإنّ ما يستحقّ الانتباه فيه هو الصلة التي يراها لاينيتس بين هذا المبدأ وبين مبادئه الميتافيزيقية الأخرى. إذ يرى لاينيتس بأنّ (مبدأ السبب الكافي) ينبثق، في الواقع، من مبدأ (المحمول في الموضوع) حتّى، لأنّه إذا كانت هنالك حقيقة بلا سبب فعندها سنكون أمام قضية لا يحتوي موضوعها على المحمول، وهذا الأمر ينتهك مفهوم لاينيتس للحقيقة.

3. 5. مبدأ هوية اللامتمايزات

ربّما يبدو (مبدأ التناقض) و(مبدأ السبب الكافي) بعيدين بما يكفي عن إثارة الخلاف، لكنّ هذا الأمر لا ينطبق على مبدأ آخر شهير طرحه لاينيتس، وهو (مبدأ هوية اللامتمايزات) (راجع أيضاً: المدخل الخاص بهذا المبدأ في الموسوعة). إذ ينصّ هذا المبدأ، وفقاً لأحد الصيغ النمطية التي صاغها لاينيتس، على أنّه «ليس صحيحاً القول بأنّ مادّتين اثنتين يمكنهما أن تشبه إحداهما الأخرى كلياً دون أن تختلفا سوى بالعدد» (A VI, iv, 1541/AG 42). وبعبارة أخرى: إذا تشارك شيئان صفاتهما جميعها فهما متطابقان، أو:

$$x = y \rightarrow (Fx \leftrightarrow Fy)(F\forall)$$

لكنّ ما يهتّمنا بالخصوص هنا هو أنّ لا يبيّنيس يصرّ على أنّ هنالك أنواعاً بعينها من الصفات (مستثناة) من قائمة الصفات التي يمكن اعتبارها صفات فارقة، وفي مقدّمتها (الصفات الزمكانية). وهذا ما يعنيه لا يبيّنيس، جزئياً، عندما يشدّد على أنّه لا يمكن أن يكون هنالك محدّدات برّانية صافية (أي: علائقية). وعليه، فلا يمكن أن يكون هنالك كتلتان من المادّة تتطابقان في الكيفية لكنّهما تتواجدان في موضعين مختلفين؛ إذ يرى لا يبيّنيس بأنّ الفرق البرّاني، مهما كان، لا بدّ أن يتأسّس على فرق جوّاني؛ وهو يعبرّ عن مراده هذا بقوله في (المقالات الجديدة): «على الرغم من أنّ الزمان والمكان (أي: العلاقات مع ما يقع خارجاً) تميّز لنا فعلاً الأشياء التي ما كنّا لنفصل بينها بسهولة بالاعتماد عليها نفسها وحسب، فإنّ الأشياء تقبل التمييز بينها بالاعتماد عليها نفسها وحسب. وعليه، فعلى الرغم من أنّ تنوّع الأشياء يرافقه تنوّع في الزمان أو المكان، فإنّ الزمان والمكان لا يشكّلان نواة الهوية والتنوّع، لأنّهما [أي: الزمان والمكان المختلفان] يطبعان الشيء بحالات مختلفة. ويمكننا أن نضيف هنا أنّ علينا الاستعانة بالأشياء للتمييز بين زمان وآخر، أو بين مكان وآخر، وليس العكس» (A VI vi 230/RB 230).

وهنالك أيضاً مبدأ آخر على علاقة بالمبدأ الذي ناقشناه، لكنّه ليس خلافيّاً، وهو (مبدأ لاتمايز المتطابقات)؛ وهو ينصّ على أنّه إذا كان الشيطان متطابقين فهما يتشاركان صفاتهما جميعاً، أو:

$$x = y \rightarrow (\forall F)(Fx \leftrightarrow Fy)$$

ومزج المبدأين نحصل على ما يدعى أحياناً بـ"قانون لا يبيّنيس"، والذي ينصّ على: يكون الشيطان متطابقين إذا و فقط إذا اشتركا بكلّ صفاتهما، أو:

$$x = y \leftrightarrow (\forall F)(Fx \leftrightarrow Fy)$$

ومّا يدعو للأسف أنّ هذه التسمية لا تطلق أحياناً إلّا على (مبدأ لاتمايز المتطابقات) وحسب. وتجدر الإشارة أيضاً إلى أنّ لا يبيّنيس قدّم، في (الحقائق الأولى) وفي مراسلاته مع كلارك، (مبدأ هوية اللاتمايزات) باعتباره (نتيجة) لمبدأي (التناقض) و(السبب الكافي)، لا باعتباره بديهية تأسيسية لمنظومته. ويمكننا أن نضع مخطّطاً يوجز هذه الحجّة كما يلي:

1. لنفترض وجود فردين لامتمايزين (أ، ب) ضمن عالمنا (ع).

2. وإذا كان الحال كذلك، فلا بدّ أن يكون هنالك عالم ممكن (ع*) جرى فيه التبديل بين (أ) و(ب).
3. لكن إذا كان الحال كذلك، فإنّ الإله لم يكن لديه سبب يدعو لتفضيل (ع) على (ع*) .
4. لكن يجب أن يكون لدى الإله سبب للقيام بذلك (مبدأ السبب الكافي).
5. وعليه، فإن الافتراض الأصلي لا بدّ أن يكون كاذبًا؛ إذ (ليس) هنالك فردان لامتمايزان في علمنا (مبدأ هوية اللامتمايزات).

ولقد قلنا فيما سبق أنّ لاينيتس يستثني التسميات البرانية الصافية (أو الصفات العلائقية) من أنواع الصفات التي تشكّل الفرد؛ فالسماح بهذه الصفات يعني السماح بإمكانية أن يكون هنالك شيان متمايزان من ناحية الصفات العلائقية بينما هما متطابقان من ناحية صفاتهما الجوانية، وذلك لأنّ صفاتهما العلائقية لن تتبع حينها من صفاتهما الجوانية. (ونكرّر القول: إذا كان يسمح للصفات العلائقية أن تدخل في حسابات طبيعة الفرد، فإنّ مبدأ هوية اللامتمايزات يصبح ضعيفًا نسبيًا؛ فلا شكّ في أنّ الشيعين اللذين يوجدان في موضعين زمكانيين مختلفين متمايزان، وهذا ما يعترف به لاينيتس في قوله الذي أوردناه قبل قليل). لكننا إذا اتبعنا لاينيتس في استثناء أمثال هذه الصفات العلائقية باعتبارها صفات فارقة وفكرنا في الحاجة السابقة، فسنستوصل حينها إلى أنّ العوالم تتميز بعضها عن بعض من ناحية الصفات الجوانية للأفراد وأنّ هذا الفرق يؤثّر على العظمة أو الكمال النسبي للعالم. ولنفترض هنا مرّة أخرى بأنّ (أ) و(ب) لامتمايزين لكنهما يحتلانّ مواضع متناظرة في العالمين (ع، ع*)، فكيف لنا أن نقول، بأيّ حال من الأحوال، بأنّ (ع) أكثر استحقاتًا للتفضيل الإلهي من (ع*)؟ إنّ هذا غير ممكن، فلا بدّ من سبب يجعل (أ) هنا و(ب) هناك، وهذا السبب بتعلّق بالصفات الجوانية لهما. وبعبارة أخرى، حتّى الصفات العلائقية يجب عليها أن تكون مشتقة، على نحو ما، من الصفات الجوانية للجواهر.

وسنرى فيما يلي أنّ لاينيتس يوظّف هذا المبدأ في نطاق من المحاججات: ضدّ اعتبار الذهن "صفحة بيضاء"، وضدّ المذهب الذري، وضدّ مفهوم الفراغ المطلق لدى نيوتن، وغيرها. وللاستزادة في هذا الموضوع يمكن الاطلاع على المدخل المعنون (هوية اللامتمايزات) في هذه الموسوعة.

3. 6. مبدأ الاتصال

يرى لايبنيثس بأن هنالك «متاهتين شهيرتين يضيع فيها العقل أحياناً كثيرة» (G VI 29/H 53)؛ أما المتاهة الأولى فتتعلق بحرية البشر، وأما الثانية فتتعلق بما يتكوّن منه مبدأ الاتصال. لكن لايبنيثس كان يعتقد بأن وجد طريق الخروج من كلتا المتاهتين، وكان حلّه لمشكلة الاتصال يتعلّق في نهاية المطاف بديهية أو قانون لم يقتصر لايبنيثس في تطبيقه ضمن كتاباته الرياضية فحسب، بل طبّقه في الميتافيزيقا أيضاً، وهو يعبر عنه بقوله في تمهيد كتابه (المقالات الجديدة): «لا شيء يحدث فجأة، ومن بديهياتي العظيمة التي تأكّدت أكثر من غيرها: إنّ الطبيعة لا تفجز مطلقاً» (A VI vi 56/RB 56). وتعبير أدقّ: إنّ لايبنيثس يعتقد بأن هذا القانون أو المبدأ يعني ضمناً أنّ كلّ تغيير إنّما يمرّ من خلال تغيير وسيط وأنّ هنالك لاتناهيًا حقيقيًا في الأشياء. وإن تطبيق (مبدأ الاتصال) يُراد منه التبيين بأنّه لا حركة يمكن أن تنشأ من حالة السكون الكامل وأنّ «الإدراكات الحسّية القابلة للملاحظة تبرز تدريجيًا من إدراكات حسّية ضئيلة إلى درجة تستعصي على الملاحظة» (المصدر السابق).

4. الميتافيزيقا.. تمهيد لفهم الجوهر

يقول لايبنيثس: «إنّني أعتبر فكرة الجوهر أحد مفاتيح الفلسفة الحقيقية» (G III 245/AG 286). فلقد كان يعتقد بأنّ الأسئلة الأساسية للميتافيزيقا يمكن اختزالها لأسئلة أنطولوجية: ماذا هنالك؟ وما هو المكوّن الأكثر رئيسية للواقع؟ وماذا يتأسس عليه ماذا؟ وظلّ لايبنيثس يؤكّد على جواب واحد لازمه طوال حياته: إنّ كلّ شيء يتكوّن من، أو يمكن اختزاله ب(جواهر بسيطة)؛ أي: إنّ كلّ شيء يتأسس على جواهر بسيطة. وبينما يبدو أنّ لايبنيثس قد طرح نسجًا طفيفة الاختلاف من وصفه للطبيعة الدقيقة لهذه الجواهر البسيطة خلال حياته العملية، فإنّ هنالك الكثير من الميزات التي ظلّت ثابتة في مرحلة نضج طرحه الفلسفي، فكان لايبنيثس يعتقد دائماً بأنّ للجوهر «مفهومًا فرديًا كاملاً» وأنّها في الأساس وحدة فعّالة مجهزة بالإدراك الحسّي والنزوع.

4. 1. المفهوم المنطقي للجوهر

في الفقرة الثامنة من (الكلام في الميتافيزيقا) يقدّم لايبنيثس أحد أهمّ توصيفاته لطبيعة الجوهر الفردي؛ إذ يدّعي بأنّ الفكرة الأرسطية القائلة بأنّ (الجوهر هو موضوع المحمول، ولا يمكن أن يكون محمولاً لأيّ شيء آخر) لا تكفي لأيّ تحليل حقيقي لطبيعة الجوهر. ثمّ يلجأ بعد ذلك إلى مبدأي (التناقض) و(المحمول في

الموضوع): ففي كلّ قضية حملية صادقة، يكون مفهوم المحمول محتوي في مفهوم الموضوع. وويدعي لاينييتس هنا: «بما أنّ الحال كذلك، فيمكننا القول بأنّ من طبيعة أيّ جوهر فرد أو كائن مكتمل أن تكون له فكرة تبلغ من الاكتمال حدًا يكفي لاحتوائها والسماح لنا بأن نستنبط منها كلّ محمولات الموضوع الذي تُعزى له هذه الفكرة» (A VI iv 1540/AG 41). وبعبارة أخرى: إنّ (س) يعتبر جوهرًا إذا وفقط إذا كان له مفهوم فردي مكتمل، أي: أن يكون له مفهوم يحتوي ضمنه كلّ محمولات (س) في الماضي والحاضر والمستقبل. إذن، فدور (مفهوم الفرد المكتمل) يكمن في فردنة الجواهر؛ إذ يستطيع أن يلتقط حامله من مجموعة لامتناهية من مجموعة متناهية أخرى من الجواهر المخلوقة. ويمثّل لاينييتس لذلك بالإسكندر المقدوني: مفهوم الإسكندر المقدوني يحتوي كونه ملكًا، وتلميذًا لأرسطوطاليس، وهزيمته لداريوس وپوروس، وغير ذلك، ثمّ يضيف لاينييتس: «عندما ينظر الإله إلى الفكرة الفردية للإسكندر المقدوني أو إلى ما به من (إثنية) فإنّه يرى فيه، وفي الوقت نفسه، أساس وسبب كلّ المحمولات التي صحّ إطلاقها عليه» (A VI iv 1540–41/AG 41). ومن المثير للاهتمام لجوء لاينييتس إلى استخدام فكرة (الماذائية haecceity) المستمدّة من الفلسفة السكوتوسية (Scotism)، فما يقوله لاينييتس هو أنّ (ماذائية) الإسكندر تتحدّد من خلال مجموع صفاته الكيفية. وعلاوة على ذلك، يمكننا أن نلاحظ جانبًا ميتافيزيقيًا لمفهومه المنطقي للجوهر: أنّ المفهوم المتفرد المكتمل للجوهر هو فكرة أو (ماهية) الجوهر وفقًا للفهم الإلهي.

ويخلص لاينييتس في هذا القسم من كتابه إلى ما أشاد به من (مذهب العلامات والآثار)، فيقول: «عندما نفكّر بحذر في الصلة بين الأشياء، يمكننا أن نقول أنّ نفس الإسكندر تحتوي على الدوام علامات لكلّ ما حدث وسيحدث له، بل حتّى نجد فيها آثارًا لكلّ ما يحدث في الكون، وإن كان الإله وحده هو من يستطيع ملاحظتها جميعًا» (A VI iv 1541/AG 41). وعليه، فإنّ (مذهب العلامات والآثار) يدعي بأنّه ما دام (مفهوم الفرد المكتمل) يحتوي جميع المحمولات التي يصدق إطلاقها على جوهر ما في الماضي والحاضر والمستقبل فإنّ تاريخ الكون برمّته يمكن قراءته (وإن كان الإله وحده القادر على ذلك) بأنّه ماهية أيّ جوهر فرد.

وبالانطلاق من المفهوم المنطقي للجوهر و(مذهب العلامات والآثار) استطاع لاينييتس أن يتوصّل إلى نتائج تلفت الانتباه؛ وهو يخبرنا بثلّة منها في القسم التالي من كتابه (الكلام في الميتافيزيقا):

1. لا يمكن لأيّ جوهرين أن يشبه أحدهما الآخر كليًا وأن يكونا متمايزين في الوقت نفسه (مبدأ تطابق اللامتمايزات).

2. الجوهر لا يمكنه أن يبدأ إلا بالخلق ولا ينتهي إلا بالفناء.
 3. الجوهر لا يقبل التقسيم.
 4. لا يمكن إنشاء جوهر من جوهرين.
 5. عدد الجواهر لا يزيد ولا ينقص بشكل طبيعي.
 6. كلّ جوهر هو مثل عالم كامل، ومثل مرآة للإله أو للعالم بأكمله، وكلّ منها يعبر عن نفسه بطريقة.
- ومّا يؤسف له أنّ الأسباب التي يوردها لا يبنيتس لتوصّله لهذه الاستنتاجات ليست واضحة في جميع الحالات؛ فلماذا يجب على (مبدأ تطابق اللامتمايزات) أن ينتج من المفهوم الفردي المكتمل للجوهر؟ وإذا اعتبرنا أنّ المفهوم الفردي المكتمل هو ما يتيح لنا التقاط وإفراد أي جوهر فرد من مجموعة لامتناهية من الجواهر، فيجب علينا أن نلاحظ حينها أنّه إذا كان المفهوم الفردي لجوهرين (أ، ب) لا يسمح لنا (أو للإله) بالتمييز بينهما فعندها لا يمكن وصف مفهوميها الفرديين بأنّه (مكتمل). وعليه، يجب أن يكون هنالك دائماً سبب، يوجد ضمن المفهوم الفردي المكتمل للجوهر ويصدر من أمر إلهي حرّ، يجعل (أ) قابلاً للتمييز عن (ب). وهذه الحقيقة تشير إلى حقيقة مهمّة أخرى حول التفسير الذي اقترحناه: فالأمر لا يقف عند حدّ امتلاك كلّ جوهر لمفهوم فردي مكتمل (ماهية الجوهر عند خروجه من الذهن الإلهي)، بل إنه لكلّ ماهية أو مفهوم فردي مكتمل جوهر واحد لا غير في العالم (هذه المحاجة وردت أصلاً ضمن القسم السابق الذي يصف العلاقة بين مبدأي السبب الكافي وتطابق اللامتمايزات؛ وبالتحديد: حول السبب الذي دفع الإله لإيجاد جوهرين لهما المفهوم الفردي المكتمل ذاته؟). وعلاوة على ذلك، لماذا يجب على الجواهر ألا تنشأ بشكل طبيعي إلا بخلق الإله للعالم وتنتهي بإفناء الإله لها؟ إذا أخذنا بشكل حرقّي تماماً ادّعاء لا يبنيتس بأنّ (المبدأ الفردي المكتمل) يحتوي ضمنه كلّ المحمولات الصادقة عن ماضي الجوهر وحاضره ومستقبله، فربّما يتيح ذلك القول بأنّ هذا الأمر لا بدّ أن يتضمّن حقائق تعود إلى أوان الخلق وتستمرّ إمّا بشكل لامتناهٍ أو إلى نهاية الزمان. وهذه المحاجة قد تكون ضعيفة إلى حدّ ما في ذاتها، ولكنّها تبدو بالتأكيد كنتيجة لفكرة لا يبنيتس المنطقية عن الجوهر، (وكذلك) كنتيجة عن إحدى النتائج الأخرى، وهي: أنّ كلّ جوهر هو مرآة للكون بأكمله. وإذا كان الحال كذلك، فكان الجوهر مرآة للكون بأكمله، فلا بدّ أن يحتوي ضمنه على محمولات المفهوم الفردي المكتمل التي تعود إلى أوان الخلق وما بعده. ولا يمكننا من اللمحة الأولى أن نتبيّن من مجرّد (المفهوم الفردي المكتمل) و(مذهب العلامات والآثار) السبب الذي يبرّر عدم ترّكب أيّ جوهر من جوهرين أو تقسيمه لجوهرين جديدين. ولنفترض أنّ الجوهر (س) يحتوي ضمنه على محمولات للمفهوم الفردي المكتمل (أ، ب،



ت، ...) صادقة منطقيًا فيماضي (س) وحاضره ومستقبله. ولنفترض أنّ (س) يُراد تقسيمه إلى (س1، س2). وهنا قد يتخيل المرء بأنّ كلا الجوهرين سيملك كلّ محمولات (س) قبل التقسيم لتكون محمولات مشتركة وفريدة بعد ذلك. لكنّ الجزء الذي يتصل بالموضوع من فكرة لاينيتس المنطقية عن الجوهر تقضي بأنّ (المفهوم الفردي المكتمل) غني بما يكفي ليسمح لنا (أو للإله) بأن يستنبط منه كلّ المحمولات في الماضي والحاضر والمستقبل. وهذا يعني أنّ لاينيتس يقترح، ضمنيًا، أنّ محمولات ما قبل التقسيم لن تسمح بالاستنباط المنطقي لجواهر تفرعية أو تقسيمية. فإذا كانت (أ، ب، ت، ...) تعني ضمنيًا (د1، د2، د3، ر1، ...) فلا يمكنها أن تعني ضمنيًا أيضًا (د2، د2، د2، ر2، ...). ويمكن استخدام محاجة شبيهة في إثبات عدم إمكانية دمج جوهرين اثنين. ويضاف إلى ما سبق أنّنا إذا كنا قد ضمنا (مبدأ تطابق اللامتمايزات) مسبقًا فينبغي أن يكون من الواضح حينها أنّ الجوهر الذي يحتوي ضمن مفهومه الفردي المكتمل على المحمولات (أ، ب، ت، ...)، د1، د1، ر1) والجوهر الذي يحتوي ضمن مفهومه الفردي المكتمل على المحمولات (أ، ب، ت، ...)، د2، د2، ر2) هما جوهران متميزان عدديًا وليسا مجرد جوهر واحد في طور ما قبل الانقسام ثمّ تضاعف فيما بعد. وبما أنّ الجواهر لا يمكنها أن تنشأ بشكل طبيعي إلا في أثناء خلق الإله للعالم، وبما أنّها لا يمكنها أن تندمج أو تنفصم، فإنّ من الواضح أنّ عدد الجواهر يجب أن يبقى ثابتًا. وفي الختام، إذا كان صحيحًا أنّ من طبيعة الجوهر أن تكون له فكرة وصلت في اكتمالها إلى حدّ أن يستنبط المرء منها كلّ محمولاتها في الماضي والحاضر والمستقبل، وإذا كانت الجواهر توجد من خلق العالم، فعندها يبدو (نسبيًا) أنّ من الطبيعي الاستنتاج بأنّ كلّ جوهر يحتوي ضمنه شيئًا أشبه بقصّة للكون بأكمله من منظوره الخاصّ به. ويمكننا أن نستفيض أكثر بدءًا من هذا الموضوع، لكنّ تجب الإشارة هنا إلى أنّ لاينيتس يقترح ضمنيًا هنا مجموعة من المبادئ سيتناولها بتفصيل أكثر فيما بعد: مبدأ (انفصال العوالم)، وأطروحة (المرآة) أو (التعبير)، ومبدأ (التناغم الشامل).

وهنالک نتيجة أخرى جديرة بالانتباه للمفهوم المنطقي للجوهر، وهي (إنكار التفاعل العليّ) للجواهر المتناهية؛ وتبدو هذه النتيجة بأوضح أشكالها في كتاب (الحقائق الأولية) الذي يطرح محاجة شديدة الشبه فيما يخصّ طبيعة الجوهر. إذ يقول لاينيتس بأنّ الأمر لا يقف عند حدّ استحالة إمكانية تفسير حدوث تدفق فيزيائيّ أصيل (انتقال صفة يتّصف بها جوهر ما إلى جوهر آخر)، بل الأهمّ من ذلك أنّ المفهوم المنطقي للجوهر يرينا أنّ (أسباب) اتّصاف الجوهر بأيّة صفة قد تكون محتواة مسبقًا ضمن (المفهوم الفردي المكتمل) لهذا الجوهر. وبعبارة أخرى: إنّ كلّ حالة من حالات الجوهر يقوم شرحها أو أساسها أو سببها على فكرتها أو مفهومها الفردي المكتمل (ولا شكّ في أن أساس أو سبب وجود أو تحقّق أيّ جوهر يجب أن نجده عند الإله وخياره الحرّ للعالم. ومن يرغب بالمزيد من التفاصيل حول رؤى لاينيتس في العلية يمكن الرجوع إلى المدخل

المعنون [العلية عند لاينيتس] في هذه الموسوعة). وسنرى فيما يأتي كيف أنّ إنكار التفاعل العليّ للجواهر يشكّل مقدّمة لا بدّ منها لمعالجة لاينيتس حول التناغم المؤسّس مسبقاً.

4. 2. الوحدة

إذا كان الجوهر المتناهي يمتلك (مفهوماً فردياً مكتملاً)، كما ادّعى لاينيتس في الفقرة الثامنة من كتابه (الكلام في الميتافيزيقا) فما هو وضعه من الناحية الأنطولوجية؟ أي: ما هو نوع الشيء الذي يمكن أن يكون له مثل هذا (المفهوم الفردي المكتمل) أو هذه الطبيعة؟ يجب لاينيتس على هذا السؤال بتسليط الضوء على نموذج آخر جوهرية، وهو: الوحدة. فعلى الرغم من أن طبيعة الجوهر الفردي تقضي بأن (يملك) مفهوماً فردياً مكتملاً، فإنّ الوحدة الأصيلة هي وحدها من يمكنه أن تؤهّله لمسمّى الجوهر. ويعبّر لاينيتس عن موقفه في رسالة لآرنو بمنتهى الوضوح والقوّة: «وبعبارة موجزة، إنّني أولى مرتبة البديهيات لقضية متطابقة أينما أوردتها، ولا فرق في صيغتها سوى بعبارات التأكيد، وهي: ما ليس كائناً (واحدًا) بحقّ فهو ليس (كائناً) بحقّ أيضاً» (G II 97/AG 86). وفي المدّة التي كتب فيها لاينيتس (الكلام في الميتافيزيقا) ومراسلاته مع آرنو، لجأ لاينيتس إلى أفكار سكولائية محدّدة، ومن أبرزها: فكرة الصورة الجوهرية؛ ثمّ زال النهج السكولائي من حديثه تدريجياً في الأعوام التالية، لكنّ الفكرة الرئيسية بقيت على حالها: لا بدّ أن يكون هنالك ما يضمن، أو يجعل من الممكن، وحدة الجوهر، وهو: الصورة الجوهرية أو النفس. والنقطة التي يريد لاينيتس بياها هنا هي: إنّ النفس أو الصورة الجوهرية هي الأمر الوحيد الذي يمكن أن يقال عنه بأنّه يملك أو يبطّن مفهوماً فردياً مكتملاً، لأنّ النفس أو الصورة الجوهرية بطبيعتها هي (وحدة) لا تفتى. ويقدم لاينيتس هذه النقطة بوضوح كبير في رسالة أخرة إلى آرنو: «الوحدة الجوهرية تتطلّب كائناً لا يقبل الانقسام مطلقاً ولا يقبل التدمير بطبيعته، لأنّ فكرته تتضمّن كلّ ما سوف يحدث له، وهو ما لا يمكن أن نجده لا في الشكل ولا في الحركة (فكلاهما يتضمّنان عنصراً خيالياً ما، ويمكنني أن أعرض لذلك)، لكننا يمكننا أن نجده في النفس أو الصورة الجوهرية، على النموذج الذي يُدعى (أنا)» (G II 76/AG 79). وعليه، فإنّ الوحدة هي العلامة المميّزة للجوهر الأصيل، وتتساوى معها في الأهمية الحالة النموذجية للجوهر التي طرحها لاينيتس، وهي: (النفس)؛ وهذه الفكرة تبطن الكثير من تفكير لاينيتس حول طبيعة الجوهر ولها عواقب مهمّة، لأنّ (أنا) غير مادّية في الأساس، فهي ذهن أو نفس، كما يرى تيار عريض لا يقتصر على ديكارت بل يشمل التراث الأوغسطيني بأكمله. وعلى النحو ذاته يقول لاينيتس في (الحقائق الأولية): «يتطلّب جوهر الأجسام شيئاً لا امتداد له، وإلاّ فلن يكون هنالك مصدر لواقعية الظاهرات أو للوحدة الحقيقية [...] لكن بما أنّ الذرّات مستثناة، فما يتبقّى لدينا هو شيء لا امتداد له، يشبه النفس، وكان يُدعى حيناً بـ(الصورة) أو (النوع)» (A VI iv 1648/AG 34).

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ لاينيتس يستبعد مفهوم الذرات المادّية، كما قدّمه ديموقريطوس في الحقبة الكلاسيكية وگاسيندي وغيره في القرن السابع عشر، وذلك لأنّه ينتهك (مبدأ تطابق اللامتمايزات)؛ أي: إنّ أيّ ذرتين مادّيتين خالصتين ستكونان بذلك متطابقتين بالكيفية ومتمايزتين في الوقت نفسه، وهو أمر مستحيل لمن يقبل (مبدأ التناقض) و(مبدأ السبب الكافي) ومشتقّ مبدأ (تطابق اللامتمايزات).

ولا يتوحّى لاينيتس في هذا الموضوع ما يرغب به القارئ من وضوح، وقد يظنّ من يصل معه إلى هذا الموضوع أنّه يرى بأنّ أيّ شيء هو جوهر ما دام (يمتلك) نفساً أو صورة جوهرية، بينما نجد أنّ لاينيتس في مرحلة تالية من عمله يبدو أكثر وضوحاً في اعتقاده بأنّ الجواهر الوحيدة هي الأنفس أو الكيانات الشبيهة بالأنفس (المونادات). وبعبارة أخرى: يمكن تفسير ما يقوله لاينيتس بأنّه يؤيّد، حتّى الموضوع الذي بلغناه على الأقلّ، بنوع من المادّصورية الأرسطية، والتي تتركّب فيها الجواهر من مادّة وصورة. ولا يزال الجدل مستمراً حول هذه المسألة بين من ناقشوه، ولا يمكن لهذا المدخل الموسوعي أن يبت فيها (للاستزادة حول الجدل المذكور، راجع: Look 2010).

وعلى الرغم ممّا سبق، فإنّ إعلان لاينيتس بأنّ الجوهر لا يقبل التقسيم بالضرورة، يجعل من المستحيل على أيّ (جسم)، أو المادّة لوحدها، أن يكون جوهرًا. ولهذا فإنّ (الجوهر الجسماني) الديكارتي، وماهيته الامتداد وحسب، لا يمكنه أن يوجد كجوهري. وبعبارة مختلفة: تتلخّص حاجة لاينيتس في أنّ كلّ ما يقبل التقسيم ليس جوهرًا؛ والكتلة الديكارتيّة تقبل التقسيم، ولذلك فإنّ الكتلة المادّية الديكارتيّة ليست جوهرًا. وهذا يشير إلى القسم الأول من نقد لاينيتس للديكارتيّة المذكور سابقًا، أي: إنّ لاينيتس يرى بأنّ المادّة الديكارتيّة تفشل في امتلاك الوحدة التي يتطلّبها الجوهر الأصيل. ولقد ورد في مراسلات لاينيتس وآرنو مناقشة لحالة الجسم البشري المجرد من النفس، إذ رأى لاينيتس بأنّ هذا الجسم، أو الجثّة، لا يمكن أن يكون جوهرًا على الإطلاق، بل مجرد تجمّعات من الجواهر. وعلاوة عليه، إنّ كلّ ما يفتقر إلى صورة جوهرية أو نفس ليس جوهرًا، أي: إذا لم يكن الشيء "محركًا" بحقّ فليس حينها سوى ظاهرة حقيقية (G II 77/AG 80). وتجب الإشارة هنا إلى مدى قوّة ما يدّعيه لاينيتس: فهو يحاجج بأنّ الجواهر الجسمانية الديكارتيّة، أو أيّ تجمّع مماثل للمادّة، ليست كائنات حقيقية، وعلى الأقلّ: ليست حقيقية على نحو مماثل للجواهر البسيطة. وعليه، فإنّ تجمّعات الجواهر البسيطة ذات وضع أنطولوجي مختلف عن وضع الجواهر البسيطة.

إنّ التمييز بين الجواهر البسيطة وبين التجمّعات يأخذ أهميّة خاصة في فلسفة لاينيتس؛ ممّا كتبه لآرنو: «إنّني أعتقد بأنّ الفلسفة لا يمكن إعادة تأسيسها واختزلها إلى أمور محدّدة على نحو أفضل ممّا يفعلها الاقتصار

في الاعتراف على الجواهر أو الكائنات المكتملة المتمتعة بوحدة حقيقية، جنباً إلى جنب مع حالات مختلفة يلي بعضها بعضاً؛ وما عدا ذلك فليس سوى ظاهرات أو مجردات أو علاقات» (G II 101/AG 89). وإذا كان هذا صحيحاً فليست تجمعات الجواهر البسيطة عندها سوى ظاهرات، ولا تستطيع امتلاك واقعية العناصر البسيطة المبطنّة لها؛ ويضاف إلى ذلك أنّ الأجسام في الفلسفة الطبيعية، أي: الأجسام التي نلاحظها حولنا في العالم، من شأنها أن تبدو لنا (مجرد ظاهرات) وفقاً لبعض الاعتبارات.

وعلى الرغم من أنّ بعض الخبراء بفكر لايبنتس اقترحوا ذلك، فإنّه لا يقدم القصة الكاملة للمنظومة الميتافيزيقية عنده. فالخطّ الفاصل الذي يرسمه لايبنتس هو للتمييز بين الوحدة الحقيقية وبين الوحدة الظاهرية، أو بحسب تعبيره: بين (الوحدة بذاتها) وبين (الوحدة بتجمّعها). والمثال المقارن الذي يفضّله لايبنتس في هذه الحالة هو قوس قزح: فالأجسام، على سبيل المثال، لا تستطيع امتلاك وحدة ذاتية، لكنّها تمثّلها فعلاً باعتبارها أجساماً واحدة وموحّدة بشكل يشبه ما نقوم به عندما نمثّل قوس قزح باعتباره شيئاً واحداً بينما هو في الحقيقة مجرد نتيجة لانكسار الضوء عند مروره بعدد لا يحصى من قطرات الماء. وعلى الرغم من ذلك، فتماماً كما أنّ قوس قزح ينتج من وجود اتّحادات أصيلة هي قطرات الماء (سنستمرّ باستخدام الكناية نفسها وإن كان هذا لا يصحّ في الكلام مع لايبنتس بصرامة ميتافيزيقية)، فكذلك تنتج الأجسام في العالم الطبيعي من جواهر بسيطة أصيلة. وبعبارة مختلفة: إنّ الجواهر البسيطة (تتأسس عليها) ظاهرات الأجسام في العالم. وهذه العلاقة بين الظاهرات وبين الجواهر المدعّمة لها هي ما يعنيه لايبنتس بكلامه حول "الظاهرات المؤسّسة بشكل جيّد". لكن ما دامت أجسام العالم الطبيعي ظاهرات مؤسّسة بشكل جيّد (أي: ما دامت مدعّمة بجواهر بسيطة) فهي ليست مجرد ظاهرات على النحو الذي نجدّها عليه في فلسفة باركلي (هذه الرؤية، أيضاً، ليست سليمة من الخلاف. ومن يرغب بالمقارنة بين رؤيتي لايبنتس وباركلي يمكنه الرجوع إلى المدخل المخصّص لباركلي في هذه الموسوعة).

4. 3. الفاعلية

إنّ فكرة الفاعلية ترتبط بالقسم الثاني من نقد لايبنتس للعقيدة الديكارتية بشأن الجوهر الجسماني؛ إذ يرى لايبنتس بأنّ الجواهر ليست وحدات فيماهيته وحسب، بل هي فاعلة أيضاً، فيقول في السطر الأوّل من كتابه (مبادئ الطبيعة والنعمة): «الجوهر كائن قادر على الفعل» (G VI 598/AG 207). لكنّ الجوهر الجسماني الديكارتية، ما دامت ماهيته الامتداد، فلا يمكن أن يكون هو نفسه مصدرًا للفعل (G IV 161/AG 510). وهناك على الأقلّ خطّان اثنان يوصلاننا إلى محاجة لايبنتس في هذه النقطة: (الخطّ الأوّل) اعتقاد لايبنتس بذلك لأنّه يتمسك بالفكرة الكلاسيكية السكولائية (الأفعال ترتبط بالافتراضات)،

أي: إنّ الشيء الذي يستطيع أن يكون موضوعاً للمحمول هو وحده من يستطيع الفاعلية، والوحدات الحقيقية وحدها هي من يمكنها أن تكون موضوعات أصيلة للمحمول (وليست مجرد ظاهرات). وبتعبير مختلف: إنّ الشيء الديكارتي الممتد لا يمكنه أن يشكّل افتراضاً أو موضوعاً لمحمول ما دام قابلاً للانقسام بشكل لامتناهي. لكنّ لا يبنيتس يعتقد، وهنا يأتي (الخطّ الثاني)، بأنّ الشيء فاعل إذا فقط إذا كان (مصدر) فاعليته يمكنه النشوء من ضمنه، أي: إذا فقط إذا كانت فاعليته تنشأ تلقائياً من ضمنه. إذن، فهذا سبب آخر لفهم الجواهر الفردية على أنّها تشبه الأذهان، إذ يعتقد لا يبنيتس بأنّ الأذهان وحدها، أو الأشياء الشبيهة بالأذهان وحدها، يمكنها أن تنشأ وأن تغير ما عليها من تعديلات.

وعندما يقول لا يبنيتس بأنّ الجواهر فاعلة فيما هيّتها، فهو يعني بقوله أنّها مزوّدة بقوة). وبتعبير أدقّ: يرى لا يبنيتس بأنّ «جوهر الأشياء نفسه يتكوّن من قوّة للفعل والانفعال» (G IV 508/AG 159)؛ أي: إنّ كلّ جوهر بسيط مزوّد بما يدعوه لا يبنيتس قوى بدائية للفعل والانفعال. وهذه الفكرة، أيضاً، تبدو مستمدّة من أرسطو: فالجوهر يمتلك مكوّنًا ماهويًا فاعلاً محدّدًا، ونفسًا أو شكلاً جوهريًا أو كمالًا أوّلًا، ومكوّنًا انفعاليًا هو المادّة الأوّلية. والقوّة الفاعلة البدائية هي «قانون ملازم فرضه أمر إلهي» وفقًا للوصف الذي طوّره لا يبنيتس، أي: إنّها قانون الانبساط أو قانون لسلسلة الجوهر البسيط. ويعبّر عنه بقوله في رسالة إلى ديقولديه: «إنّني أعتقد بأنّ من الواضح أنّ القوى البدئية لا يمكنها أن تكون سوى المجهودات الداخلية لجواهر بسيطة للانتقال من الإدراك الحسّي إلى الإدراك الحسّي المتوافق مع قانون بعينه لطبيعتها، جنبًا إلى جنب مع التناغم المتزامن بينها، لتمثّل ظاهرات الكون نفسها بطرق مختلفة، وهو أمر لا بدّ أن ينشأ بالضرورة من غاية مشتركة» (G II 275/AG 181). وبما أنّ الجواهر البسيطة أذهان، فإنّ تعديلاتها تمثّلات أو إدراكات حسّية، وفاعلية الجوهر البسيط ترتبط حينها بتغيّر إدراكاته الحسّية أو تعاقبها. ومن طرق التفكير بهذا الأمر: أنّ كلّ جوهر له سلسلة فريدة من الإدراكات الحسّية برمجها الإله لتعمل بالتناغم مع كلّ الجواهر الأخرى، وإنّ الميل الداخلي لدى كلّ جوهر للانتقال من إدراك حسّي إلى آخر هو قوّة الفاعلة، أو ما يدعوه لا يبنيتس أيضًا: النزوع.

4.4. التناغم المؤسّس مسبقًا

هنالك مداخل موسوعية منفصلة ومفصّلة حول رؤية لا يبنيتس للعلية والذهن، ومع ذلك فمن المفيد أن نورد هنا تفسيرًا موجزًا للحلّ الشهير الذي طرحه لا يبنيتس لمشكلة الذهن-الجسد التي ورثها من ديكارت وأتباعه. وتتلخّص مشكلة الذهن-الجسم في: إذا كانت ماهية الذهن هي الفكر (لا غير)، وماهية الجسد هي

الامتداد، فكيف يمكن للذهن والجسد أن يتفاعلا أو يشكّلا وحدة على النحو الذي نعلم بالتجربة أنه قائم حتمًا؟ أو: كيف يمكن لجوهر مفكّر وجوهر امتدادي أن يتّحدا في جوهر هو الكائن البشري؟ يجيب لايبنيثس على هذا السؤال بأن ينكر أولاً إمكانية التفاعل العليّ لدى الجواهر المتناهية؛ وبهذا فهو يهدم الثنائية الديكارتية لأنها تولي منزلة المقدمة المنطقية لفكرة مفادها أنّ التفاعل الذهني-الجسدي يجب أن يُشرّح على أساس تأثير أحدهما على الآخر من خلال الغدّة الصنوبرية (راجع التأمل السادس من تأملات ديكارت: -86 VII 87/CSM II 59-60). ولكن لايبنيثس كان أيضًا ينظر إلى التناغم المؤسّس مسبقًا باعتباره تفسيرًا لعلاقة الذهن-الجسد يتفادى الصعوبات الملازمة لنظريات مذهب المناسبة (Occasionalism) حول الذهن وتفاعل الجواهر. وفي إحدى كنايات لايبنيثس الأكثر شهرة يطلب من القارئ أن يتخيّل الذهن والجسد كنوّاسي ساعة معلّقين بعارضة خشبية؛ فمن أين لهما أن يتّفقا؟ قد يتخيّل المرء أنّ حركة أحدهما تنتقل عبر العارضة الخشبية إلى النّوّاس الثاني، فتتسبّب لذلك بتناغم حركتهما (نظرية التدفّق)؛ أو يمكن للمرء أن يتخيّل قيام الإله بالتدخّل وتحريك النّوّاسين، فيضمن تزامنهما (نظرية المناسبة)؛ أو يمكن للمرء أن يتخيّل قيام الإله، وهو الصانع الأعظم، بخلق العالم (وضمنه: النّوّاسان) على درجة عالية من الكمال تجعل النّوّاسين يتأرجحان، بطبيعتهما، بتناغم كامل. وبالطبع، فإنّ الأطروحة الأخيرة هي التي يؤيّدتها لايبنيثس ويطلب من قرائه تأييدها أيضًا (راجع، مثلاً، الهامش الذي كتبه على رسالة إلى بازنيه دوبرفال: -147 G IV 498-500/AG 147). (49).

ويمكن القول بشكل أدقّ، أنّ لايبنيثس يحاجج بأنّ الإله خلق العالم على درجة عالية من الكمال تجعل كلّ جوهر يتصرّف وفقًا لقانونه الخاصّ به للانبساط على أن يحدث ذلك في الوقت نفسه بالتناغم الكامل مع كلّ الجواهر الأخرى؛ ويضاف إلى ذلك أنّ للذهن رؤية محدّدة للعالم بفضل كونه مركزًا لكتلة ما (الجسد)، وأنّ قانون انبساط الذهن يتوافق مع قوانين الآلة الجسمانية. ولقد عبّر لايبنيثس عن رؤيته هذه بأشدّ العبارات إيجازًا في مقالة صدرت في العام (1695) بعنوان (منظومة جديدة للطبيعة)، وفيها قدّم طرحًا فعّالًا لحجّة تتكوّن من خمسة خطوات لـ(التناغم المؤسّس مسبقًا)، وهي:

(1) «لا يوجد تأثير حقيقي لجوهر مخلوق على آخر» (G IV 483/AG 143).

(2) «في الأصل، خلق الإله النفس (وكلّ وحدة حقيقية أخرى) بطريقة تجعل كلّ شيء لا بدّ أن ينشأ لها من أعماقها هي [من أسسها]، وذلك من خلال (تلقائية) كاملة فيما يتّصل بها، لكن من خلال (انسجام) كامل فيما يتّصل بالأشياء الخارجيّة» (G IV 484/AG 143).

(3) «هذا هو ما يجعل كلّ جوهر يمثل الكون بأكمله كما هو تمامًا وبطريقته الخاصّة، انطلاقًا من رؤية محدّدة، ويجعل الإدراكات الحسيّة أو التعبيرات عن الأشياء الخارجية تحدث ضمن النفس في زمان محدّد، بفضل قواه الخاصّة به، وكأنّه في عالم منعزل، وكأنّما لا يوجد غير الإله والجوهر» (G IV 484/AG 143).

(4) «إنّ الكتلة المنظّمة، والتي تكمن فيها رؤية النفس، والتي تعبّر عنها النفس بشكل أكثر قربًا، هي بدورها جاهزة للعمل بنفسها، متبّعًا لقوانين الآلة الجسدية، في اللحظة التي تريد فيها النفس منها أن تعمل، دون الإخلال بقوانين الطرف الآخر، إذ تمتلك الأمزجة الجسدية والدم ما تحتاجه تمامًا من الحركات اللازمة للاستجابة للانفعالات والإدراكات الحسيّة للنفس» (G IV 484/AG 144).

(5) «هذه العلاقة المتبادلة، المنظّمة مسبقًا في كلّ جوهر من الكون، هي التي تنتج ما ندعوه (بتواصل) الجواهر، وهي وحدها من يحقّق (اتّحاد النفس والجسد)» (G IV 484–85/AG 144).

وهنا نلاحظ أنّ لا يبيّن عندما يتكلّم بصرامة ميتافيزيقية فإنّه ينكر المقدّمة التأسيسية للثنائية الديكارتية: إنّ الجسم (ليس) جوهرًا، ولذلك لا يمكن أن يكون هنالك سؤال حول كيفية تفاعله كجواهر مع الذهن، أو حول كيفية علاقته كجواهر بالذهن. ومع ذلك، فلقد استطاع لا يبيّن التعبير عن رؤيته لعامة القراء، أي: لمن ينتظرون منه ميتافيزيقا ديكارتية، من خلال قوله بأنّ الذهن والجسد يمكن القول بأنّهما يشكّلان اتّحادًا وأنّهما يتفاعلان ما دام الذهن يتبع قوانينه هو، والجسد يتبع قوانينه هو، ويلفّ الاثنان تناغم كامل. فالجسم والنفس ليسا موحدّين أحدهما بالآخر وفقًا للمعنى الذي اقترحه ديكارت، بل إنّ ما للنفس من إدراكات حسيّة ونزوعات ستخرج تلقائيًا من مخازنها الخاصّة بها وستتجاوب مع أفعال الجسم ومع أحداث العالم. وبعبارة أخرى: مع أنّ ما للذهن أو النفس من إدراكات حسيّة ونزوعات ستكون مستقلّة عن الجسم وفقًا لهذه الرؤية، فإنّ ذلك لا يمنع من تجاوبها بشكل دقيق مع أفعال ذلك الجسم ذاته الذي صاحبه، وأنّ تنسجم بشكل كامل مع كلّ الجواهر الأخرى في العالم.

ويرى لا يبيّن أنّ الجواهر الفردية لا يعود لها سوى الإدراكات الحسيّة والنزوعات، وهذه الإدراكات الحسيّة والنزوعات يمكن فهم تكوينها سلسلّةً ضمن الجوهر الفردي. وبعبارة أخرى: إنّ كلّ جوهر فردي يمكن فهمه على أنّه يمتلك مجموعات من الإدراكات الحسيّة والنزوعات على النحو الذي يمكن أن يقال، وفي أيّ وقت معطى، بأنّ جوهرًا بعينه كان يمرّ بهذا وذلك من الإدراكات الحسيّة والنزوعات. وفي الواقع، إنّ رؤية لا يبيّن تقول: إنّ الجوهر المعطى (س) يحتوي ضمن مفهومه الفردي معلومات على النحو التالي: (س) في الزمان (ز1) سيكون له الإدراك الحسيّ (1) و/أو النزوع (ن1)، وفي الزمان (ز2) سيكون له الإدراك الحسيّ (2) و/أو



النزوع (ن2)، وهكذا دواليك (إنّ الوضع هاهنا أكثر تعقيداً في الحقيقة، فالذهن، كما سنبين في قسم تالٍ، يمتلك ضمنه في أيّ لحظة مجموعة لا متناهية من "الإدراكات الحسّية الضئيلة"، وهي إدراكات حسّية لكلّ ما يحدث في الكون، لكنّ الذهن البشري سيكون على الأقلّ واعياً حقاً بشيء واحد في الوقت نفسه. وعلى سبيل المثال: إنّ قارئ هذه الأسطر يمكن أن يقال عنه بأنّه يمتلك سلسلة من الإدراكات الحسّية المرتّبة زمنياً [ز1 تقابل الجملة الأولى، ز2 تقابل الجملة الثانية،... إلخ]، بالإضافة لـ"ضحيج الخلفية" الذي لا يدركه القارئ بشكل مباشر، كصوت سيارة إسعاف تقترب تدريجياً وتبتعد من الزمان [ز1] إلى الزمان [ز3]. وعلاوة على لك، فإنّ سلسلة الإدراكات الحسّية والنزوعات تتولّد من داخل الجوهر الفردي نفسه؛ أي: إن لاينيتس يتكلم كما لو أنّ الإدراكات الحسّية والنزوعات تتوالى بشكل طبيعي من إدراكات حسّية ونزوعات سابقة، وفي نهاية المطاف: إنّ الجوهر الفردي المتناهي، وفقاً لهذا الاعتبار، مستقلّ علّياً عن كلّ ما يخلق من جواهر متناهية أخرى.

والفكرة الحاسمة هاهنا مفادها: إنّ الجسد سيّتبّع قوانينه الخاصّة به، والذهن سيّتبّع قوانينه الخاصّة به، ولن يكون هنالك تأثير حقيقي بين الاثنين. وعليه، سيبدو أنّ الذهن والجسد يشكّلان، كما فيما سبق، عالمين منفصلين، وهذا ما يدّعيه لاينيتس حقاً في موضع تالٍ حين يفسّر العالم على أساس (المونادات)، وهذان العالمان المنفصلان، وفقاً لما يدّعيه لاينيتس، يتحدان في الأساس بفضل التجاوب بين أفعالهما وإدراكاتهما الحسّية. وعلاوة عليه، إنّ هذين المجالين المنفصلين ستطبق عليهما وسيلتان متميزتان لتفسير أحداث العالم: التفسير وفقاً للعلّة الغائية للذهن، أو التفسير وفقاً للعلّة الفاعلية للجسد أو الأجساد عموماً. وبذلك فلا الذهن لوحده، ولا الجسد لوحده، يبدو عليهما اتّباع مجموعة مختلفة من القوانين، بل إنّ لاينيتس يرى بأنّ العالم يمكن وصفه على أساس أيّة مجموعة من مجموعتي القوانين هاتين.

4. 5. العلتان الفاعلية والغائية ومملكتا الطبيعة والنعمة

إنّ تفسير لاينيتس للتناغم المؤسّس مسبقاً بين الذهن والجسد هو جزء من موقف أعمّ في رؤيته الميتافيزيقية، وهو: وجود أنماط موازية للتفسير. فلقد ورد فيما سبق أنّ لاينيتس يعتقد بأنّ الذهن سيتصرّف وفقاً لقوانينه الخاصّة به، والجسد سيتصرّف وفقاً لقوانينه الخاصّة به، وسيكون الاثنان في حالة تناغم؛ لكنّ لاينيتس يعتقد أيضاً بأنّ الذهن، أو النفس، يتصرّف لغايات محدّدة، ولذلك يمكن تفسير أفعاله على أساس (العلل الغائية)، أمّا أفعال الجسد، وهي ليست سوى حالات لمادّة تتحرّك وفقاً لما تدّعيه الفلسفة الميكانيكية، فيجب أن تُفسّر

على أساس (العلل الفاعلية)؛ إذ يقول لايبنيثس في كتابه (المونادولوجيا): «تتصرّف الأنفس وفقاً لقوانين العلل الغائية، من خلال النزوعات والغايات والوسائل؛ أمّا الأجساد فتتصرّف وفقاً لقوانين العلل الفاعلية، أو وفقاً لقوانين الحركة؛ وهاتان المملكتان (العلل الفاعلية والعلل الغائية) في حالة من التناغم بينهما» (Monadology §§79, 81). فبحسب هذه المنظومة تتصرّف الأجساد وكأنّها بلا نفوس (وإن كان هذا مستحيلاً)، وتتصرّف النفوس وكأنّها بلا أجساد، ويتصرّف الاثنان كما لو أنّ أحدهم يؤثّر بالآخر (G VI 620–21/AG 223).

وفي مجال الفلسفة الطبيعية يقول لايبنيثس بوضوح بأنّ «كلّ الظواهر الجسمانية يمكن اشتقاقها من العلل الفاعلية والميكانيكية» على الرغم من وجود علل غائية (أو "أسباب أعلى") تدعّمها (راجع: Specimen Dynamicum: GM VI 242/AG 126)، لكنّ لايبنيثس يأخذ هذا التوازي إلى مدى أبعد حين يقول: «بشكل عامّ، يجب أن نعتقد بأنّ كلّ ما في العالم يمكن تفسيره بطريقتين: الأولى من خلال (مملكة القوة)، أي: من خلال (العلل الفاعلية)، والثانية من خلال (مملكة الحكمة)، أي: من خلال (العلل الغائية)، من خلال الإله الذي يحكم الأجسام من أجل مجده وكأنّه مهندس، يحكمها كآلات تتبّع قوانين (الحجم) أو (الرياضيات)، ويحكمها حقاً كي تستخدمها الأنفس؛ وعندما يحكم الإله، من أجل مجده، الأنفس القادرة على الحكمة فإنّه يحكمها باعتبارها شريكة له في الانتماء، وباعتبارها تشاركه عضويّة مجتمع ما، يحكمها كأمر، لا بل كأب، من خلال (قوانين الخيرية) أو (القوانين الأخلاقية)» (GM VI 243/AG 126).

وعلى الرغم من أنّ لايبنيثس يتكلّم هنا على مملكتي القوة والحكمة، فإنّ المقاربة التفسيرية المزدوجة (تفسير ظاهرات العالم الطبيعي بالاعتماد على العلل الفاعلية وأفعال الذهن المفسّرة من خلال العلل الغائية) تقود إلى التمييز بين ما ندعوه بشكل أعمّ (مملكة الطبيعة) وبين (مملكة النعمة) (راجع: Monadology §87). ولهذا، وفقاً لما يراه لايبنيثس، يمكننا أن نفهم العالم كما لو أنّه مصمّم بواسطة الإله، المهندس الميكانيكي أو المعماري الكامل، ويمكننا أيضاً أن نفهم العالم كما لو أنّه مرتّب وموجّه بواسطة الإله، الملك الأعلى، الذي يتركز همّه في الأساس على سعادة رعيّته.

5. الميتافيزيقا.. المثالية اللايبنيثسية

5.1. المونادات وعالم الظاهرات

لقد رأينا، حتّى هذا الموضوع، كيف يرفض لايبنيثس التفسير الديكارتي للمادّة، وهو تفسير يمكن بموجبه اعتبار المادّة، والتي ماهيتها الامتداد، من الجواهر؛ إذ كان يعتقد لايبنيثس عوضاً عن ذلك بأنّ الكائنات المزوّدة

بالوحدة الحقيقية، والقادرة على الفعل، هي وحدها من يمكن اعتبارها من الجواهر. ولقد عبّر لايبنيثس عن رؤيته هذه على النحو الأمثل في نظرية المونادات الشهيرة، وهي تقضي بأنّ الكائنات الوحيدة التي تستحقّ تسمية الجواهر الأصيل، وتُعتبر حقيقيةً تبعاً لذلك، هي الجواهر البسيطة الشبيهة بالذهن المزوّدة بالإدراك الحسيّ والنزوع. وما أوردناه فيما سبق حول وحدة الجواهر البسيط ونشاطه يجب أن يكفي لشرح الأسباب التي دعت لايبنيثس لاعتناق موقفه هذا، ويبقى علينا فيما يلي أن نقدّم نسخة أوفى للمثالية عند لايبنيثس.

يرى لايبنيثس بأنّه إذا كانت الكائنات الحقيقية الأصيلة هي الجواهر البسيطة الشبيهة بالذهن وحسب فلا بدّ حينها من أن تكون الأجسام والحركة وكلّ شيء آخر ناتجة عن، أو مشتقة من، تلك الجواهر البسيطة وحالات إدراكها الحسيّ. ويقول لايبنيثس في إحدى عباراته النمطية حول طرحه المثالي: «في الحقيقة إنّي لا ألغي الجسم، لكنني أختزله لما هو عليه؛ وذلك لأنني أبين بأنّ الكتلة الجسمانية، والتي يعتقد البعض بأنّها تمتلك ما تسمو به على الجواهر البسيطة، ليست جوهرًا، بل هي ظاهرة ناتجة عن جواهر بسيطة، والجواهر البسيطة هي وحدها من يتّصف بالوحدة والواقعية المطلقة» (G II 275/AG 181). لكنّ الكثير أصابتهم الصدمة من هذا الموقف الذي ينكر واقعية الأجسام ويؤكد على أن المونادات هي أساس كلّ الظواهر الجسمانية ومستلزماتها الميتافيزيقية؛ فعلى سبيل المثال: ثمة عبارة شهيرة لبيرتراند راسل في مدخل كتابه حول لايبنيثس قال فيها بأنّه شعر بأنّ «المونادولوجيا أشبه بقصّة خيالية رائعة، ربّما لا يعوزها الترابط، لكنّها اعتباطية بالكامل»؛ وربّما كان أدكى وألذع سؤال مجازي طرّح على لايبنيثس هو السؤال الساخر الذي سأله فولتير: «هل يمكنك حقًا أن تعتقد بأنّ قطرة من البول هي مجموعة لامتناهية من المونادات، وبأنّ لكلّ منها أفكارًا، مهما كانت غامضة، يتلخّص فيها الكون كلّهُ؟» (Oeuvres complètes, Vol. 22, p. 434). في الحقيقة، إنّ لايبنيثس قد يعتقد ذلك، لكن: كيف؟

5. 2. العضوانية الشاملة والمثالية

عندما يحتاج لايبنيثس بأنّ الأجسام نتائج للمونادات، وبأنّ المادّة نفسها ظاهرة، فهو يقصد أمرًا محدّدًا بدقّة. ففي المقام الأول: تحتوي منظومته نوعًا خاصًا من النظام في العالم الطبيعي يتجاوب مع ترانبة للمونادات؛ ولنفكر أولًا في تعليق شهير أدلى به لايبنيثس لديفولديه قدّم فيه مخطّطًا أنطولوجيًا خماسيًا بقوله: «إنّي أميز بين: (1) الكمال البدئي أو النفس البدئية، و(2) المادّة، وبالتحديد: المادّة الأولى أو القوّة المنفعلة الأولية، و(3) الموناد المكوّن من هذين الشئين، و(4) الكتلة أو المادّة الثانوية، أو الآلة العضوية التي يتجمّع فيها عدد لا حصر له من المونادات التابعة، و(5) الحيوان، أي: الجواهر الجسماني الذي يجعل منه الموناد المهيمن آلة واحدة» (G II 252/AG 177). ومن النقاط التي يطرحها لايبنيثس بقوله السابق أنّ في الحيوان مونادًا

مهيماً يرتبط بعلاقة خاصّة مع كلّ المونادات التابعة له، وهذه العلاقة هي التي تكوّن "الآلة العضوية" للحيوان. لكنّ الصورة أكثر تعقيداً من ذلك في نهاية المطاف، لأنّ كلّ موناد من المونادات التابعة يمكن اعتباره ممتلئاً لآلة عضوية ألحقت به، وهذه العلاقة تستمرّ إلى حدّ لامتناهي الصغر. ولهذا يكتب لايبنيثس في الفقرة (70)، مثلاً، من كتابه (المونادولوجيا): «وهكذا نرى أنّ كلّ جسم حي يحتوي على كمال أول مهيمن، وهو يدعى (النفس) في الحيوان؛ لكنّ أطراف هذا الجسم الحيّ مليئة بكائنات حيّة أخرى، من نباتات وحيوانات، وكلّ منها له أيضاً كماله الأوّل، أو نفسه المهيمنة» (G VI 619/AG 222). ويورد لايبنيثس قولاً مشابهاً في رسالة إلى بيرلينغ قال فيها: «إنّ أيّ كتلة تحتوي ما لا حصر له من المونادات، وذلك لأنّه على الرغم من أنّ أيّ جسم عضوي واحد في الطبيعة له موناد مجاوب [مهيمن] فإنّ هذا الأمر لا يمنع من أن يحتوي في أجزائه مونادات أخرى مزوّدة على النحو نفسه بأجسام عضوية تابعة للموناد الأوّل؛ والطبيعة بأجمعها ليست سوى ذلك، لأنّ من الضروري أن يكون كلّ تجمع ناتجاً من جواهر بسيطة كما لو كانت عناصر» (G VII 502). وبعبارة أخرى: إنّ كلّ موناد سيكون له جسم عضوي هو بدوره مكوّن من مونادات أخرى، وكلّ من هذه المونادات سيكون له بدوره جسم عضوي كذلك. وعلى نحو مشابه، فإنّ أيّ قطعة جامدة ظاهرياً من المادة، كحجر أو قطرة من البول كما في سؤال قولتير، ستكون نتيجة لعدد لا متناهٍ من المونادات وأجسامها العضوية، والتي ليست بدورها سوى المزيد من المونادات وأجسامها العضوية. وهذه الرؤية تترافق مع خطّ (العضوانية الشاملة) في فكر لايبنيثس، وهذا هو السبب الذي جعل لايبنيثس يدّعي بأنّ «كلّ ما في الطبيعة مليء بالحياة» (Principles of Nature and Grace §1: G VI 598/AG 207)، وأنّ «الحياة توجد في المونادات بدرجات لامتناهية» (Principles of Nature and Grace §4: G VI 599/AG 208).

وفي المقام الثاني، هنالك ما يمكن وصفه على النحو الأمثل بأنّه خطّ مثالي أصيل في فكر لايبنيثس، وهو: إذا كانت المثالية هي الأطروحة القائلة بأنّ الأشياء الموجودة حقاً هي الأذهان وأفكارها وحسب، فإنّ لايبنيثس يعتنق المثالية بوضوح. والفكرة العاملة هاهنا هي: إنّ الأجسام، وخصوصاً: الأجسام المرافقة لأذهان محدّدة، هي أشياء قصدية، وإن كانت تنتج من المونادات أو تتأسس عليها. وهذا هو ما يعنيه لايبنيثس بقوله في رسالة أخرى إلى ديقولديه: «إذا دقّقنا النظر في المسألة، فلا بدّ أن نقول بأنّه ليس في الأشياء سوى جواهر بسيطة، وليس في هذه الجواهر البسيطة سوى الإدراك الحسيّ والنزوع. وعلاوة عليه، فإنّ المادّة والحركة ليستا من الجواهر أو الأشياء بقدر ما هما ظاهرتان لمن يقوم بالإدراك الحسيّ، وتكمن واقعيتهما في التناغم بين من يقوم بالإدراك الحسيّ ونفسه (في أزمنة مختلفة) والتناغم بينه وبين نظرائه الآخرين» (G II 270/AG 181). وعليه، فإنّ

الأشياء الحقيقية الوحيدة هي الجواهر البسيطة؛ أي: الأجسام التي ندرك حسياً من حركتها حولنا بأنها ظاهرات وليست جواهر، وإن كانت تتأسس في نهاية المطاف على جواهر بسيطة أو موندات. ويضاف إلى ذلك أنّ أجسام العالم الطبيعي ينبغي اعتبارها أشياء عالمية من ناحية كونها أشياء لدينا حولها معتقدات أكيدة؛ وهذا ما يعنيه لاينيتس بقوله بأنها تمتلك واقعاً ما دام هنالك انسجام بين من يقومون بالإدراك الحسيّ أو بين معتقدات هؤلاء أو إدراكاتهم الحسية في أزمنة مختلفة. وبعبارة أخرى: إنّ جسم المرء، أو حتىّ أيّ حجر من الأحجار، يكون حقيقياً لأنه مفعول لإدراك حسّي يتلاءم مع تفسير للعالم ويتّصف بأمرين في الوقت نفسه: الترابط من وجهة نظر أيّ شخص يقوم بالإدراك الحسيّ، والتناغم مع الإدراكات الحسية للأذهان الأخرى.

5.3. المنظور والفيض الإلهي

وعلى الرغم مما سبق، فإنّ نسخة المثالية التي يعتنقها لاينيتس تميل إلى التسبب بالالتباس بفعل خطّين فكريين اثنين: الالتزام بـ"تجسيد" الموندات بالترافق مع رفض واقعية الأجسام، والرؤية القائلة بأنّ الموندات غير مكانية لكنّها تمتلك وجهة نظر. لكنّ ما يرمي إليه لاينيتس هو أنّه بينما لا تتمتع الموندات بالامتداد فإنّ لها مع ذلك وضع ما دامت تمتلك علاقة منظمّة مع الأجسام الأخرى من خلال الجسم الذي توجد فيه أو من خلال الجسم الذي تمثّل نفسها باعتبارها متّصلة به (G II 253/AG 178). وبعبارة أخرى: إنّ الجواهر البسيطة، وفقاً لموندولوجيا لاينيتس، هي كيانات شبه ذهنية لا توجد، بالمعنى الضيق للكلمة، في الفضاء، بل تمثّل الكون من منظور فريد.

لكنّ مفهوم لاينيتس عن مثل هذا الكون المتصوّر يمكن إعادته، على نحو مميّز، إلى أصل أفلاطوني. وبالعودة إلى ما ورد سابقاً: إنّ كلّ جواهر بسيط شبه ذهني يمثّل نفسه باعتباره يمتلك جسماً ووضعا بالنسبة للأجسام الأخرى، لكنّه بذلك يقدّم منظوراً للعالم إلى الذهن الإلهي. وهذه الفكرة تخرج من نصوص لاينيتس بوضوح شديد بقوله في كتابه (الكلام في الميتافيزيقا §14 Discourse on Metaphysics): «الآن، وقبل كلّ شيء، من الواضح جداً أنّ الجواهر المخلوقة تعتمد على الإله، والذي يحفظها وحتى أنّه ينتجها باستمرار عبر نوع من الفيض، تماماً كما تنتج أفكارنا. والإله يشغل، إذا جاز التعبير، المنظومة العامة للظواهر من كلّ الجوانب وبكلّ الطرق التي يراها جيّدة للإنتاج من أجل إظهار مجده، وهو يستعرض كلّ أوجه العالم بكلّ الطرق الممكنة لأنّه لا توجد علاقة تغيب عن علمه الكلّي. وإنّ نتيجة كلّ رؤية للكون، كما تُرى من وضع بعينه، هي جواهر يعبر عن الكون بالتناغم مع هذه الرؤية، وذلك إذا رأى الإله أنّ من المناسب تحويل فكره إلى حقيقة واقعة وإنتاج الجواهر» (A VI iv 1549–50/AG 46–47). إنّ هذا القول صادم، وفحواه أنّ كلّ جواهر متناهٍ هو نتيجة لمنظور مختلف يمكن للإله النظر إلى الكون من خلاله، وأنّ كلّ جواهر مخلوق هو فيض

من الإله. وهذه الحجّة يمكن التعبير عنها بطرق متعدّدة ومختلفة: (أولها) أنّه بما أنّ الإله (قادر) على احتلال أيّ منظور عن العالم، وكلّ المنظورات المماثلة، فلا بدّ أن يكون هنالك جوهر بسيط يمثّل العالم من ذلك المنظور (وبما أنّ الجوهر البسيط لا بدّ أن تكون هنالك تمثيلات لمفهومه الفريد، فلا بدّ أن يكون جوهرًا شبه ذهني، أي: مونا، قادرًا على أن تكون له إدراكات حسّية). و(ثانيها)، وهو أقوى من الأوّل، أنّ العلم الكلّي للإله يستلزم المعرفة بالعالم من كلّ المنظورات في آن واحد، وأنّ المنظورات اللامتناهية للعالم المتولّدة من طبيعة الإله (هي) مونات بكلّ بساطة.

5. 4. المراتب المونادية

إذا كانت الأشياء التي توجد حقًا هي الكيانات شبه الذهنية (المونات) وحسب، فإنّ الفروق بينها لا بدّ أن تكون قابلة للتفسير على أساس الميزات الذهنية. ولقد أوردنا فيما سبق أنّ من الميزات المركزية لتفسير لايبنتس للجواهر ادّعاؤه بأنّها مزوّدة بقوى فاعلة ومنفّعة، وهو يعرّف عن هذه الرؤية في رؤيته الميتافيزيقية المكتملة بشكل مختلف شيئًا ما، وذلك عندما يقول بأنّ الجوهر يكون فاعلاً ما دام يمتلك إدراكات حسّية مميّزة، ويكون منفّعاً ما دام يمتلك إدراكات حسّية ملتبسة. وعليه، يكتب لايبنتس، على سبيل المثال، في الفقرة (49) من كتابه (المونادولوجيا): «إنّنا نعزو (الفعل) للموناد ما دام يمتلك إدراكات حسّية محدّدة، ونعزو له (الانفعال) ما دام يمتلك انفعالات ملتبسة» (G VI 615/AG 219)، لكننا نقرأ في موضع آخر من الكتاب نفسه: «إنّ كلّ المونات تمضي ملتبسةً نحو اللاتناهي، نحو الكلّ؛ لكنّها محدودة ومتمايّزة بدرجات إدراكاتها الحسّية المميّزة» (G VI 617/AG 221). والفكرة الرئيسيّة هنا ذات شقين: (أولاً) إنّ الفاعلية والانفعالية ميزتان لما في تمثيلات الموناد من وضوح نسبي وتمييز، و(ثانياً) ما دامت الأجسام العضوية لأيّ مونا بعينه هي نفسها مكوّنة من مونات، فإنّ مونات الجسم العضوي سيكون لها إدراكات حسّية ملتبسة. وهذه السلسلة تستمر نزولاً إلى حدّ لامتناهٍ في الصغر لا تمتلك فيه المونات سوى إدراكات حسّية شديدة الالتباس وغير دقيقة حول العالم.

وبما أنّ هنالك تراتبية بين المونات ضمن أيّ حيوان، من نفس الشخص نزولاً إلى الموناد اللامتناهي الصغر، فإنّ علاقة الهيمنة والتبعية بين المونات هي ميزة حاسمة في كلّ من مثالية لايبنتس والعضوانية الشاملة عنده. لكنّ تراتبية الجواهر ليست مجرد تراتبية احتواء يكون بموجبها لكلّ مونا جسم عضوي ناتج عن مونات أخرى، ولكلّ منها جسم عضوي بدورها، وهكذا دواليك. ففي حالة الحيوانات (الحيوانات المتوحّشة والبشر) تكون المونات متعلّقة أيضاً ب(السيطرة) على "آلة الطبيعة" (كما ورد في رسالة كتبها لايبنتس إلى ديقولديه واقتبسنا منها فيما سبق). إذن، ما الذي يفسّر العلاقة بين المونات الهيمنة والتابعة؟ يخبر لايبنتس ديوزيه

بأنّ الهيمنة والتبعية تتكوّن من درجات من الكمال. وبما أنّ المونادات يراد لها أن تتمايز من ناحية إدراكاتها الحسّية، فإنّ من القراءات الطبيعية الاكتفاء بمجرد ما اقترحتة الفقرة السابقة: الموناد (س) يهيمن على الموناد (ص) عندما يكون ل(س) إدراك حسّي أوضح بالمقارنة مع ما ل(ص). لكننا إذا اتّبعتنا وصف مظهر التفاعل العليّ الذي نجده في المونادولوجيا (ال فقرات 49-51) فيمكننا الحصول على صورة أكثر تعقيداً بقليل: فالموناد (س) يهيمن على الموناد (ص) عندما يحتوي (س) على أسباب لأفعال (ص). وهذا هو السبب الذي يسمح بأن نقول عن ذهن الحيوان بأنّه يوجّه أفعال جسمه؛ وهو السبب الذي يسمح بأن نقول مثلاً، بأنّ هنالك تراتبية للوظيفية ضمن أيّ حيوان. وعليه، فإنّ ذهن المرء يمتلك إدراكات حسّية أوضح بالمقارنة مع ما تحتويه مونادات جسمه العضوي، لكنّ جسمه العضوي يمتلك أسباب كلّ ما يحدث فيه؛ فالكبد يحتوي أسباب ما يحدث في خلاياه، والخليّة تحتوي أسباب ما يحدث فيما تتضمنه من الميتوكوندريا؛ ولايينيتس يرى بأنّ هذه العلاقة تستمرّ نزولاً إلى حدّ لا متناهٍ.

6. الإيستيمولوجيا

إنّ أفكار لاينيتس في المسائل الإيستيمولوجية لا تضارع في كمّيتها أفكاره الأخرى في المنطق والميتافيزيقا والعدل الإلهي والفلسفة الطبيعية؛ لكن يمكن القول بأنّ لاينيتس فكّر بعمق حول إمكانية المعرفة البشرية وطبيعتها، وسنعرض فيما يلي لمعتقداته الرئيسية في هذا المجال.

6.1. "تأملات في المعرفة والحقيقة والأفكار"

نشر لاينيتس في العام (1684) رسالة موجزة حملت هذا العنوان، وكانت أولى إصداراته الناضجة، وقد أشار إليها كثيراً خلال عمله في الفلسفة. ولقد أورد لاينيتس في رسالته هذه سلسلة من مميّزات المعرفة البشرية أو الإدراك البشري (cognitio): فالمعرفة إمّا غامضة أو واضحة؛ والمعرفة الواضحة إمّا ملتبسة أو مميّزة؛ والمعرفة المميّزة إمّا غير مطابقة أو مطابقة؛ والمعرفة المطابقة إمّا رمزية وإمّا حدسية. ويرى لاينيتس بأنّ المعرفة الواضحة تعني القدرة على تمييز شيء يُقدّم لنا (وردة، مثلاً)؛ وتكون المعرفة واضحة ومميّزة في الوقت نفسه عندما يستطيع المرء تعداد العلامات الكافية لتمييز الوردة عن غيرها من الأشياء؛ وإذا استطاع المرء ذلك فهو يمتلك فكرة مميّزة أو مفهوم مميّز، ويتمكّن بالتالي من تقديم (تعريف اسمي) للشيء. ويضاف إلى ما سبق أنّه إذا كانت كلّ العلامات التي تشكّل جزءاً من فكرة مميّزة هي نفسها معلومة على نحو مميّز، فعندها يكون الإدراك كافياً. وأخيراً: إذا كانت الفكرة معقّدة وكنّا قادرين على أن نأخذ بالحسبان كلّ محتواها من الأفكار في الوقت نفسه فعندها تكون معرفتنا حدسية. وفي نهاية المطاف، يعتقد لاينيتس بأنّ الإنسان لا يمتلك من المعرفة الحدسية إلّا ما يتعلّق بالأفكار والقضايا الأولية، بينما يمتلك الإله، طبعاً، المعرفة الحدسية بكلّ شيء.

إنّ لاينيتس يعتقد بأنّ تمييزاته تفيد أيضاً في تبيين الفرق بين الأفكار الصادقة والكاذبة، فيقول: «الفكرة صادقة عندما تكون فكرتها ممكنة، وكاذبة عندما تحتوي على تناقض» (A VI iv 589/AG 26). والإمكانية قد تكون (قبلية) ثابتة و(بعديّة)؛ فمن جهة يمكننا أن نعلم (كقبلية) بأنّ شيئاً ممكن إذا كنّا قادرين على تحليله إلى الأفكار التي يتكوّن منها، والتي هي بدورها ممكنة، وإذا علمنا بأنّه ما من تنافر بين تلك الأفكار المكوّنة للشيء؛ ومن جانب آخر، إنّنا نعلم (كبعديّة) بأنّ شيئاً ما ممكن بالتجربة وحسب، وذلك لأنّ الوجود الحقيقي لأيّ شيء هو دليل على إمكانيّته.

6. 2. حقائق الاستدلال وحقائق الواقعة

على الرغم من أنّنا ناقشنا فيما سبق مبدأ التناقض ومبدأ السبب الكافي، لم نشر هناك إلى أنّ هذين المبدأين يوظّفان لخدمة تمييز لاينيتس بين (حقائق الاستدلال) و(حقائق الواقعة)، أي: التمييز بين (الحقائق الضرورية) و(الحقائق الممكنة). ولقد عالجنا تفسير لاينيتس للجهوية في موضع آخر، لكن لا بدّ هنا من إيراد تفسير موجز لهذا التمييز. ففي حالة الحقيقة الناتجة عن الاستدلال، يمكن العثور على برهانها أو تفسيرها من خلال تحليل الأفكار أو المفاهيم: «تحليلها إلى أفكار أبسط وحقائق أبسط حتى الوصول إلى الأوليات» (G VI 612/AG 217). وفي نهاية المطاف، إنّ كلّ حقائق الاستدلال ستكون قابلة للتحليل إلى أوليات أو هويات، وبهذا يكون مبدأ التناقض عاملاً. أمّا في حالة حقائق الواقعة فإنّ برهانها لا يمكن العثور عليه من خلال عملية (متناهية) من تحليل الأفكار، ولكن يجب أن يكون هنالك برهان على أنّ بعض الأفكار بعينها هي على نحو دون آخر (مبدأ السبب الكافي)، وهذا البرهان يوجد، وفقاً للاينيتس، خارج سلسلة الأشياء الممكنة (انظر ما يلي).

6. 3. الأفكار الفطرية

كثيراً ما يُدرج لاينيتس في معسكر العقلانيين في مواجهة معسكر التجريبيين (من أمثال: لوك، باركلي، هيوم). وعلى الرغم من أنّ هنالك أسباب جديدة للطعن في هذا التمييز المعتاد في المناهج الدراسية الفلسفية، فإنّ لاينيتس يناسب فعلاً هذا التصنيف، وذلك من جانبين مهمّين: كونه عقلياً باعتناقه لمبدأ (السبب الكافي)، وكونه عقلياً بقبوله للأفكار الفطرية وإنكاره القول بأنّ الإنسان يولّد بذهن خالٍ (الصفحة البيضاء). ومن ناحية الانتماء الكلاسيكي للاينيتس، من المثير للاهتمام أن نجد يعبر عن رؤاه الميتافيزيقية بمصطلحات الفلسفة الأرسطية (والسكولائية)، لكنّه في مجال الإپستيمولوجيا كان أفلاطونياً بشكل واضح (فيما يخصّ وجود الأفكار الفطرية على الأقل). وهذا ما نجده فعلاً في افتتاحية كتابه (مقالات جديدة حول الفهم البشري)،

وهو تعليق مطوّل على كتاب لوك (مقالة في الفهم البشري)، إذ انحاز لايبنيّس بصراحة إلى أفلاطون في المسألة الرئيسية المتعلقة بأصل الأفكار (A VI vi 48/RB 48).

يورد لايبنيّس عدّة أسباب (ميتافيزيقية) صريحة لإنكار إمكانية أن يكون الذهن (صفحة بيضاء)، وأولها، وهو أوضحها، أنّه لعدم إمكانية أن يكون هنالك تفاعل علّي أصيل بين الجواهر فلا سبيل لأن تكون كلّ أفكارنا قادمة من التجربة، بل يمكن القول بصراحة: لا يمكن لأية فكرة أن تأتي من التجربة (لكنّ لايبنيّس سيعتق فيما بعد فهمًا أكثر تحرّرًا فيما يخصّ التجربة الحسيّة، ولذلك فإنّ رأيه هذا لا يجب الحكم عليه دون أن يضاف إليه ما تلاه). لكنّ لايبنيّس يعتق سببًا ثانيًا، وإن كان لم يجتذب التعليقات إلّا فيما ندر، وهو الرؤية المتمثلة بأنّ القول بولادة الذهن البشري كصفحة بيضاء ينتهك (مبدأ تطابق اللامتمايزات)؛ وباختصار: إنّ (مبدأ تطابق اللامتمايزات) يعمل بالضدّ من الذرّات الفيزيائية المتطابقة كيفيًّا وبالضدّ من الأنفس المتطابقة كيفيًّا (تتطابق لأنّها تولد كصفحات بيضاء). ويضاف إليه أنّ لايبنيّس يعرض، في نصّ يكشف مراده، المضامين الميتافيزيقية للرؤية التجريبية التي يرفضها إلى هذا الحدّ، فيقول: «أعترف بأنّ التجربة ضرورية إذا كان يُراد للنفس أن يكون لها هذه الفكرة أو تلك، أو أن تنتبه للأفكار المضمّنة فيها. لكن كيف يمكن للتجربة والحواس أن تزودنا بالأفكار؟ هل للروح نوافذ؟ وهل هي شبيهة بألواح الكتابة، أو بالشمع؟ من الواضح أنّ من يعتنقون هذه الرؤية حول النفس يتعاملون معها باعتبارها أمرًا جسمانيًّا في الأساس» (A VI vi 110/RB 110). ويُشتهر عن لوك أنّه فكّر في إمكانية "المادّة المفكّرة"، وكان لايبنيّس ينظر إليها كأطروحة مقبّية. وإذا استقصينا كتابات لايبنيّس فلن نجد لديه شكًّا في أنّ الذهن البشري أو النفس البشرية لامادّية بالضرورة، وسنجد أيضًا أن شكوكية لوك حول طبيعة الجوهر تتعارض جذريًّا مع التزامات فلسفية يعتنقها لايبنيّس بعمق لا تدانيها فيه التزامات أخرى. ومن الطبيعي أن يسعى لايبنيّس، بسبب ذلك، إلى نقض موقف لوك فيما يخصّ أصل الأفكار وطبيعتها، ولقد أشرنا فيما سبق (القسم المتعلّق بالميتافيزيقا) إلى رؤية لايبنيّس القائلة بأنّ الذهن (يجب) أن يكون لامادّيًا بالضرورة، لكنّ لايبنيّس يمتلك أيضًا حجّة خاصّة حول لامادّية الذهن أو ضدّ الآلية المتعلّقة بطبيعة الفكر والأفكار، وهي كناية الشهيرة (الطاحونة)، والتي وردت في كتابيه (المقالات الجديدة) و(المونادولوجيا)، وخلاصتها: إنّ الإدراكات الحسيّة لا يمكن تفسيرها على أساس آلي أو مادّي، وحتى إذا تمكّن المرء من إنشاء آلة يمكن أن يُعزى لها الفكر ووجود الإدراكات الحسيّة، فإنّ تفحص باطن هذه الآلة لن يكشف عن (تجربة) للأفكار أو للإدراكات الحسيّة، بل عن حركة الأجزاء المختلفة للآلة وحسب.

لكن حتى عندما يقبل لاينيتس النمط الشائع للكلام، أي: القول بأن الحواس إذا كانت مسؤولة عِلْيًا عن بعض الأفكار، فإنه يقدم بعض الحجج ضدّ الأدعاء التجريبيّ بأنّ الحواسّ هي أصل (كلّ) الأفكار؛ إذ يرى بأنّه بينما يمكن للموقف التجريبيّ أن يفسّر مصدر الحقائق الممكنة، فلا يمكنه أن يقدم تفسيرًا كافيًا لأصل الحقائق الضرورية وطبيعتها، وذلك لأنّ الحواسّ لا يمكن لها مطلقًا الوصول إلى مستوى الشمول الذي تتمتع به أيّة حقيقة ضرورية، وأقصى ما يمكنها أن تفعله هو أن تزودنا بوسيلة للخروج باستقراء قويّ نسبيًا. بل إنّ لاينيتس يدّعي بأنّ الفهم نفسه هو أصل أمثال هذه الحقائق وهو الذي يضمن ضرورتها نفسها. وبينما لا يمكننا أن نكون واعين بكلّ أفكارنا في زمان ما، وهي حقيقة تبرزها وظيفة الذاكرة ودورها، فإنّ هنالك أفكارًا أو حقائق بعينها توجد في أذهاننا باعتبارها نزعات أو ميول؛ وهي المعنية بالكلام عن (الأفكار الفطرية) أو (الحقائق الفطرية). ناهيك عن أنّ لاينيتس يعتقد بأنّ للذهن "ألفة خاصّة" تجاه الحقائق الضرورية، وهو يستخدم في هذا الموضوع كناية مميّزة: قطعة من الرخام ذات عروق، وعروقتها تشير، أو تنزع إلى أن تشير، إلى أشكال يمكن للنحات الماهر أن يكشفها ويستغلّها. وعلى نحو مشابه، ف«هنالك نزوع، واستعداد، وتشكّل سابق، يقرّر أنفسنا ويؤدّي إلى أن تكون الحقائق الضرورية قابلة للاشتقاق منها» (A VI vi 80/RB) (80).

6. 4. الإدراك الواعي، والذاكرة، والسبب

ثمّة نتيجة منطقية لتراثبية المونادات، التي ذكرناها فيما سبق، نجدتها في الإيستيمولوجيا اللاينيتسية؛ فالمونادات تتّصف بالكمال، نوعًا ما، بالاعتماد على صفاء إدراكاتها الحسيّة، والموناد يكون مهيمناً على موناد آخر إذا احتوى على أسباب لما يحدث في هذا الآخر؛ لكنّ بعض المونادات يمكن أن تنشأ أيضًا على مستوى (الأنفس) عندما يحدث، مثلًا، أن تختبر (الإحساسات)، أي: عندما تكون إدراكاتها الحسيّة متميّزة جدًا ومترافقة مع الذاكرة؛ وهذا الوضع تحتله الحيوانات. ويضاف إلى ما سبق أنّ بعض الأنفس تكون أحيانًا في وضع يمكنها من ممارسة الإدراك الواعي (apperception)، أي: التفكير في حالاتها الداخلية أو في إدراكاتها الحسيّة. وكما يجربنا لاينيتس في كتابه (مبادئ الطبيعة والنعمة)، ف«من الجيد التمييز بين (الإدراك الحسي)، وهو الحالة الداخلية للموناد الممثل لأشياء خارجية، وبين (الإدراك الواعي)، وهو (الوعي) أو المعرفة التفكيرية لهذه الحالة الداخلية، وهو أمر لم يمنح لكلّ الأنفس، ولا تتمتع به النفس في كلّ أوقاتها» (G VI 208/AG 600). والمغزى الذي يريد لاينيتس إثباته هنا هو رؤية مضادّة للرؤية الديكارتيّة: فليس صحيحًا أنّ الحيوانات لا أنفس لها وأنها مجرد آلات؛ فثمّة اتّصال هاهنا، من الإله والملائكة والبشر وعبر الحيوانات وصولًا إلى الأحجار والمونادات الجامدة التي تقع تحت ما في العالم من طين وأوساخ، وهذا الاتّصال يجب ألا

تقتصر في فهمه على الوضوح المقارن للإدراكات الحسية للذهن، بل على أساس أنواع النشاط الذهني الممكنة لكائن بعينه. وفي الحقيقة، إنّ لاينيتس يعتقد بأنّ الحيوانات لا تتصرّف كمجرّد آلات ذاتية الحركة كما تدعي الفلسفة الديكارتية، بل إنّها تمتلك ملكات ذهنية على قدر كبير من التعقيد؛ وعلى سبيل المثال: حتّى الكلب يمكنه، بفضل ذاكرته، أن يمتلك إدراكاً حسياً بإدراك حسّي سابق: «ولذلك تجد الكلب يفّر من العصا التي ضُرب بها في الماضي، لأنّ ذاكرته تمثّل له الألم الذي سببته له هذه العصا» (G VI 600/AG 208). وعلى الرغم من أنّ هذا الأمر يمثّل تفكيراً برهانياً، فإنّه ليس من النوع الذي يستطيعه البشر، لأنّ العمليات الذهنية لدى الكلب «لا تتأسّس إلّا على ذاكرة من (حقائق) أو معلولات، ولا تتأسّس مطلقاً على المعرفة (بالعلل)» (المصدر السابق). ويسارع لاينيتس في الوقت نفسه إلى الإضافة بأنّ النشاط الذهني للكلب (يتطابق) مع النشاط الذهني للإنسان في ثلاثة أرباع أفعالهما، لأنّ معظم البشر يقضون أغلب أوقاتهم وهم لا يمارسون تفكيراً برهانياً يربط العلة بالمعلول. ومع ذلك فإنّ لاينيتس يعتقد بأنّ البشر يختلفون عن الوحوش، فهنالكَ من المخلوقات ما يستطيع معرفة الحقائق الضرورية والسرمدية للمنطق والرياضيات والحقائق الماقبلية (من العلة للمعلول)، و«يطلق عليها اسم يناسبها هو (الحيوانات العاقلة)، وأنفسها يطلقها عليها (أذهان)» (G VI 601/AG 209). ويضيف لاينيتس: «هذه الأنفس قادرة على أداء أفعال تفكيرية، وقادرة على فهم ما يُعرّف بـ"أنا"، والجوهر، والنفس، والذهن، وباختصار: الأشياء اللامادية، والحقائق اللامادية. وهو ما يجعلنا قادرين على علوم المعرفة البرهانية» (المصدر السابق). وعليه، فإنّ ما يجعل البشر (والأذهان العليا) يتمتّعون بمرتبة استثنائية هو القدرة (عبر الإدراك الواعي) على صياغة مفهوم لـ(النفس). ولقد رأينا في هذه الفقرة حقاً كيف يقترح لاينيتس أنّ العقلانية نفسها تأتي من القدرة على التفكير: إذ يبدأ المرء بمفهوم حول النفس، وينتقل من هذه النقطة إلى التفكير بالكائن، وبالجوهر، وبالإله؛ ويصبح واعياً أيضاً بالحقائق السرمدية والضرورية. لكنّ العقلانية ليست في الحقيقة سوى القدرة على تكوين «صلات قطعية بين الأفكار» وتتبعها وصولاً إلى «عواقبها الأكيدة» (المصدر السابق). وبعبارة أخرى: إنّ الحيوانات ومعظم البشر في أغلب أوقاتهم ليسوا سوى تجريبويين؛ أمّا الشخص العاقل فهو الذي يستطيع الانخراط في تفكير برهاني (ماقبلي) أصيل، ينتقل به من المعرفة بعلة حقيقية إلى المعلول الضروري عبر الاستنباط.

6. 5. الإدراكات الحسية الضئيلة

من الأطروحات الرئيسية لفلسفة لاينيتس أنّ كلّ جوهر يعبر عن الكون بأكمله. ودمج أطروحته هذه ضمن رؤيته العامّة في الإيستيمولوجيا وفلسفة الذهن، طوّر لاينيتس تفسيره الخاصّ للإدراكات الحسية

الضعيفة" (petites perceptions) الذي أشرنا إليه بإيجاز في القسم المخصص للتناغم المؤسس مسبقاً؛ إذ قال في مدخل كتابه (المقالات الجديدة): «في كل لحظة هنالك عدد لامتناهٍ من الإدراكات الحسية التي لا يواكبها وعي أو تفكير؛ وهي تغييرات تحدث للنفس ذاتها دون أن نكون واعين بها إما لأن هذه الانطباعات ضعيفة جداً وهائلة العدد، وإما لأنها تبلغ درجة مفرطة من التشابه، ولذلك فهي غير مميزة بما يكفي في حد ذاتها» (A VI vi 53/RB 53). وبعبارة أخرى، إن كل ما يحدث في الكون حقاً إنما يعبر عنه في كل ذهن متناهٍ، لكن الإدراكات الحسية المتناهية الموجودة في الذهن، من فراشة تطير في غابة الأمازون إلى تهادي البطاريق في القارة القطبية الجنوبية، تكون في العادة على درجة مفرطة من الضآلة أو اللاتمايز تمنعها من التفوق في الأهمية على منظر شاشة الحاسوب أو الشعور بالجوع. وفي الواقع، إن هذه الإدراكات الحسية اللامتناهية يشبهها لاينيتس بهدير البحر، فيقول: «كي تتمكن من سماع هذه الضجة على النحو الحاصل لا بد من أن نسمع الأجزاء التي تشكل المجموع، أي: أن نسمع ضجة كل موجة، وإن كانت كل من هذه الضجات الصغيرة لا تجعل نفسها معلومة إلا بالانضمام على نحو ملتبس إلى كل الضجات الأخرى، ودون أن تكون قابلة للملاحظة إذا كانت الموجة التي تسببت بها لا تصاحبها موجات أخرى» (A VI vi 54/RB 54). وعليه، فإن العدد اللامتناهي من الإدراكات الحسية الضعيفة ليس سوى (ضجيج أبيض) إستمولوجي.

ويرى لاينيتس بأن بساطة الذهن ووحدته تسمح له، مع ذلك، بتعدد الإدراكات الحسية والنزوعات؛ لكن هذا التعدد يجب ألا يفسر على أنه (تعاقي) وحسب، بل على أنه (تزامني) أيضاً؛ أي: إن الذهن يحتوي (في أي زمان) عدداً لامتناهياً من (الإدراكات الحسية الضعيفة) المختلفة، وذلك على الرغم من بساطته ووحدته. والكائن البشري، في حالة اليقظة، يعي إدراكات حسية بعينها، لكنه لا يعيها بأكملها على الإطلاق؛ وهنا تكمن أهمية المنهاج اللاينيتسي، وذلك بتقديمه لرؤية مناقضة لنظرية الذهن الديكارتية. إن لاينيتس يرى بأن العقل نشيط (دوماً)، لأن هنالك دوماً إدراكات حسية تُعرض عليه، حتى وإن كانت هذه الإدراكات الحسية ضعيفة ولا تصل إلى مستوى قابل للإدراك. وعليه، فحتى في النوم العميق الخالي من الأحلام لا ينقطع الذهن عن نشاطه، ويحتوي على إدراكات حسية. وعلاوة عليه، إذا كان ديكارت قد أيد حقاً الشفافية الكاملة للدماغ، فيجب أن يكون من الواضح حينها أن لاينيتس يسمح بصورة أدق للمحتوى الذهني، أي: إن الدماغ يحتوي الكثير من الأشياء الملتبسة والضعيفة التي لا يمكننا النفاذ إليها في كل الأوقات.

6.6. نطاق المعرفة البشرية

إنّ لايبنيّس، على الرغم ممّا سبق، لا يكتفي بالاختلاف مع جون لوك حول طبيعة الذهن وإمكانية الأفكار الفطرية، فهو يجادل أيضًا بأنّ الكائن البشري قادر على اكتساب المعرفة بطريقة أنكرها لوك بوضوح. ولقد أوضحنا فيما سبق أنّ لايبنيّس مقتنع بأنّ معرفتنا بالحقائق الضرورية لها أساس مختلف كليًا عن الأساس الذي يدافع عنه لوك. وعلى نحو مشابه، يعتقد لايبنيّس بأننا قادرون على امتلاك معرفة أصيلة بالماهيات الحقيقية للأشياء، وهو أمر شكك فيه لوك. وبالإجمال، لقد حاجج لوك بأنّ علينا أن نعترف بأنّ "الماهية" ليست سوى كلمة نستخدمها لوصف "الماهية الاسمية"، أي: مجموعة من مفاهيم الفرز القائمة على كميّات حسية؛ وعلينا ألا نتصرّف وكأنّ "الماهية" تتعلّق بالتركيب الحقيقي أو الداخلي لشيء ما، لأننا سنظنّ جاهلين به. لكنّ لايبنيّس يعتقد بأننا قادرون على معرفة أشياء محدّدة، لا حول الأفراد فحسب، بل حول أصنافها وأجناسها. وفي الفصل الرابع من كتابه (المقالات الجديدة)، نجد فيلابييس (شخصية تمثّل لوك) ينتقد إمكانية امتلاكنا لمعرفة أكيدة حول الجواهر باعتبارها أنواعًا طبيعية، فيجيبه ثيوفيلوس (شخصية تمثّل لايبنيّس) بقوله: «اسمح لي بأن أخبرك بأنّ هنالك، مثلًا، مئات الحقائق التي يمكننا أن نكون متأكّدين منها بشأن الذهب، أي: الجسم الذي تكشف ماهيته الداخلية عن نفسها من خلال أكبر وزن عرفته الأرض، أو من خلال أكبر مرونة أو أية علامة أخرى؛ وذلك لأننا قادرون على أن نقول بأنّ الجسم الذي يمتلك أكبر مرونة معروفة هو أيضًا الأكبر وزنًا بين كلّ الأجسام المعروفة» (A VI vi 400/RB 400). وفي موضع سابق من الكتاب نفسه يقول لايبنيّس: «إنّ الماهية ليست في الأساس سوى إمكانية الشيء الذي نأخذ بالحسبان» (A VI vi 293/RB 293)، و«الماهيات أبدية لأنّها تتعلّق بالممكنات وحسب» (A VI vi 296/RB 296). وعليه، قد يبدو أنّ لايبنيّس يعني أمرًا يشبه ما يلي: إنّ التجربة تبلغنا بوجود مجموعة منسجمة أكيدة من الخصائص المحسوسة للذهب (مثلًا)، أي: بأنّ مجموعة بعينها من الخصائص تتّصف بأنّها ممكنة على نحو مشترك (compossible)؛ والأهمّ من ذلك، أنّ علينا أن نكون قادرين على أن نجزم واثقين بأنّه إذا كان لجسم ما المرونة الأكبر فإنّ له الوزن الأكبر أيضًا.

7. اللاهوت الفلسفي

طوّر لايبنيّس، كما هو حال أغلب معاصريه من العظماء (ديكارت، سبينوزا، مالبرانش)، عددًا من الحجج في إثبات وجود الإله؛ وقدّم اثنتين منها بشكل وجيز في الفقرات (36-45) من كتابه (المونادولوجيا)، كحجّتين ماقبلية ومابعدية (أو كحجّتين أنطولوجية وكونية، وفقًا لمصطلحات كانت)، لكن لكلّ منهما تاريخ طويل في فكر لايبنيّس. ومع ذلك فإنّ لايبنيّس، وبخلاف ديكارت وسبينوزا على الأقلّ، بذل أيضًا جهودًا

عظيمة في تفسير وتبرير عدالة الإله وخيريته في الدنيا. وبعبارة أخرى، لقد كان لاينيتس شديد الاهتمام بالإجابة على مشكلة الشرّ؛ ولقد أدى عمله في هذا الموضوع إلى أطروحته التي تقول بأننا نعيش في (أفضل العوالم الممكنة)، وهي أطروحة تناولها فولتير بسخرية لاذعة في روايته (كانديد).

7. 1. وجود الإله

7. 1. 1. الحجّة الأنطولوجية

قدّم لاينيتس مساهمة مهمة لتاريخ الحجّة الأنطولوجية، إذ ترجع تفكّراته في هذا الشكل من الحجج إلى ستينيات القرن السابع عشر، ومن المعلوم أنّه تشاطر أفكاره حول هذه المسألة مع سبينوزا عندما زاره لاينيتس في طريقه إلى هانوفر. ويرى لاينيتس أنّ الحجّة التي قدّمها ديكارت ضمناً في (التأمل) الخامس، وبشكل صريح في (مجموعة الردود الأولى)، هي حجّة خاطئة. إذ حاجج ديكارت بأنّ الإله كائن له كلّ الكمالات، والوجود كمال، ولذلك فإنّ الإله موجود (AT VII 118–19/CSM II 84–85)؛ لكنّ لاينيتس يعتقد بأنّه لا بدّ من البرهان على أنّ من (الممكن) لمثل هذا الكائن أن يوجد، أي: أن يكون من الممكن لكلّ الكمالات أن تتعايش في كائن واحد؛ فإذا كان هذا ممكناً، فعندها فقط عندها يمكن القول بأنّ (الأكمل) موجود. وي طرح لاينيتس هذه الحجّة تماماً في مقالته الموجزة (حول وجود الأكمل)، المنشورة في العام (1676)؛ إذ يعرف "الكمال" باعتباره «كيفية بسيطة أكيدة ومطلقة، أو: كيفية تعبّر دون حدود عن ما تعبّر عنه» (A VI iii 578/SR 101). وإذا أخذنا هذا التعبير بالحسبان فإنّ لاينيتس يستطيع الادّعاء بأنّه ليس الممكن أن يكون هنالك تنافر بين الكمالات، لأنّ الكمال، باعتباره بسيطاً وأكيداً، لا يمكن تحليله ولا حصره في حدود؛ أي: إذا كان (أ) و(ب) من الكمالات، فعندها تكون القضية (أ و ب متنافران) لا يمكن إثباتها لأنّ (أ) و(ب) بسيطان، ولا يمكن أيضاً لهذه القضية أن تُعرف بذاتها. وعليه، فمن الممكن أن تكون أيّة مجموعة من الكمالات، وكلّ الكمالات، متوافقة في الحقيقة. ومن هنا يرى لاينيتس بأنّ من الممكن فعلاً وجود حائز لكلّ الكمالات (الأكمل).

لكنّ هذه الحجّة لا تكفي بذاتها للبتّ في أنّ الإله موجود بالضرورة، إذ يجب على لاينيتس أن يبرهن أيضاً أنّ الوجود نفسه من الكمالات، فيكون بعدها الكائن الحائز لكلّ الكمالات (الأكمل) يمكن القول عنه بأنّه موجود. وبعبارة أدقّ: إنّ لاينيتس يحتاج للبرهان على أنّ (الوجود الضروري) ينتمي لماهية الإله؛ وهذا ما فعله في مقالة موجزة أخرى قال فيها: «ونكرّر القول: إنّ الكائن الضروري هو نفسه الكائن الذي ماهيته تستلزم وجوده؛ لأنّ الكائن الضروري هو كائن يوجد بالضرورة، فعدم وجوده يعني ضمناً حدوث تناقض، ممّا يتعارض مع مفهوم أو ماهية هذا الكائن» (A VI iii 583/SR 107). وبعبارة أخرى، إذا كان حقاً هنالك

(تمثال) بين الكائن الضروري وبين الكائن الذي تستلزم ماهيته وجوده، فلا بدّ أن يكون الوجود في الحقيقة أحد خصائصه الماهوية. ويتابع لايبنتس قوله في تفكّره الموجز هذا: «وهكذا فإنّ الوجود ينتمي لمفهومه أو ماهيته. وهذا يمنحنا مبرهنة رائعة تنبؤاً ذروة النظرية الجهوية، ويمكننا استخدامها للانتقال بشكل رائع من الإمكانية إلى الفعل: فإذا كان الكائن الضروري ممكناً، فهذا يستلزم أن يوجد حقاً، أو يستلزم العثور حقاً على هذا الكائن ضمن الكون» (A VI iii 583/SR 107). وإنّ عبارة "ذروة النظرية الجهوية" التي أوردها لايبنتس ليست سوى واحدة من البديهيات سيّئة السمعة في المنطق الجهوي ($S5: \Diamond \Box p \rightarrow \Box p$). ويمكن تلخيص حجّة لايبنتس كما يلي:

- (1) الإله كائن حائز لكلّ الكمالات. (تعريف)
- (2) الكمال كيفية بسيطة ومطلقة. (تعريف)
- (3) الوجود من الكمالات.
- (4) إذا كان الوجود جزءاً من ماهية الشيء، فهذا الشيء كائن ضروري.
- (5) إذا كان يمكن للكائن الضروري أن يوجد، فإنّ الكائن الضروري يوجد حقاً.
- (6) من الممكن لكائن ما أن يكون حائزاً لكلّ الكمالات.
- (7) إذن، الكائن الضروري (الإله) يوجد حقاً.

وتجب الإشارة هنا إلى أنّ حجّة لايبنتس تبدي ألفة أكيدة مع الحجّة الأنطولوجية التي قدّمها غودل، وذلك إلى الحدّ الذي تبلغه في سعيها للبرهان على إمكانية حياة كائن ما لكلّ الخصائص البسيطة الأكيدة (للاطلاع على حجّة غودل يمكن الرجوع إلى المدخل المعنون: الحجج الأنطولوجية).

7. 1. 2. الحجّة الكونية

لقد مرّ بنا فيما سبق أنّ مبدأ (السبب الكافي) يشكّل أحد المبادئ التأسيسية لفلسفة لايبنتس بأجمعها؛ وفي (المونادولوجيا) يلجأ لايبنتس إلى هذا المبدأ ويقول بأنّه حتّى في حالة الحقائق الممكنة أو حقائق الواقعات يجب أن يكون هنالك سبب كافٍ يبرّر أن تكون على حال وليس على غيره (Monadology §36)؛ لكن بما أنّ كلّ حقيقة من حقائق الواقعات تتّصف بأنّها ممكنة بالاستناد إلى حقيقة مماثلة أخرى (قبلية)، فإنّ

سبب سلسلة حقائق الوقائع بأكملها يجب أن يتواجد خارج السلسلة، وهذا السبب النهائي هو الذي ندعوه الإله (§37 Monadology).

وفي كتابه (العدل الإلهي) يقوم لايبنيثس بملء هذه الحجّة بوصف مدهش لطبيعة الإله، كما يلي:

(1) ما دامت العلة الأولى للسلسلة بأكملها لا بدّ أن تكون قادرة على استقصاء كلّ العوالم الممكنة الأخرى، فهي تمتلك فهمًا.

(2) ما دامت العلة الأولى قادرة على اختيار عالم واحد من بين عدد لامتناهٍ من العوالم الممكنة فإنّ لها إرادة.

(3) ما دامت العلة الأولى قادرة على إحداث العالم فإنّ لها قوّة (ويضيف لايبنيثس هنا أنّ «القوّة تتعلّق بـ(الكينونة) أو الحكمة أو الفهم، وبـ(الحقيقة) وإرادة (الخير)»).
 (4) ما دامت العلة الأولى تتعلّق بكلّ الممكنات، فإنّ لها قدرًا لامتناهياً من الفهم والإرادة والقوّة.

(5) ما دامت كلّ الأشياء يرتبط بعضها ببعض، فليس هنالك سبب للافتراض بوجود أكثر من إله واحد.

وعليه، يمكن للايبنيثس (البرهان) على فزادة الإله، وكلّية علمه، وكلّية قدرته، وخيريته، وذلك اعتمادًا على افتراضين: إمكانية العالم، ومبدأ السبب الكافي (§7: G VI 106–07/H 127–28 Theodicy).
 ومن الطبيعي أنّ من المستبعد تأثر القارئ بهذه الحجّة إذا كان ينكر وجود العوالم الممكنة على النحو الذي طرحه لايبنيثس، أو كان ينكر مبدأ السبب الكافي (بالإقرار بـ"الوقائع العمياء").

2.7. النفاؤل

هنالك مدخل آخر في هذه الموسوعة يتناول وصف لايبنيثس للعوالم الممكنة. وفيما يلي سنعالج المسألة البسيطة التالية: كيف يمكن لهذا العالم أن يكون أفضل العوالم الممكنة؟ فعلى الرغم من كلّ ما يقال، يخبرنا قولتير بكلّ وضوح في كتابه (كانديد) بأنّ من المؤكّد أنّ هذا العالم يبدو بعيدًا عن الكمال، وما أكثر الشواهد المرعبة على ذلك في ميداني الطبيعة والأخلاق، بل إنّه يبدو على درجة كبيرة من التديّن. ولا شكّ في أن الغي وحده من يعتقد بأنّ هذا العالم أفضل العوالم الممكنة، لكنّ لايبنيثس يتكلّم بالنيابة عن هذا الغي ويطرح حجّة تقوم على البنية التالية في الأساس:

(1) الإله هو خالق هذا العالم الذي يتّصف بأنّه كلّّي القدرة (و) كلّّي العلم (و) خير (و) حرّ.

- (2) يمكن للأمور أن تكون قد جرت على نحو آخر؛ أي: هنالك عوالم ممكنة أخرى (مقدمة منطقية).
- (3) لنفرض أنّ هذا العالم (ليس) أفضل العوالم الممكنة؛ أي: قد يكون هنالك عالم أفضل منه.
- (4) إذا لم يكن هذا العالم أفضل العوالم الممكنة، فلا بدّ أن إحدى القضايا التالية يجب أن تكون صادقة:
- * الإله لم يكن يمتلك القوّة الكافية لإحداث عالم أفضل. أو:
- * الإله لم يعلم كيف سيتطوّر هذا العالم بعد خلقه له؛ أي: الإله كانت يعوزه العلم المسبق. أو:
- * الإله لم يرغب بأن يكون هذا العالم هو الأفضل. أو:
- * الإله لم يخلق العالم. أو:
- * الإله لم يكن لديه عوالم ممكنة أخرى ليختار من بينها.
- (5) لكنّ واحدًا أو أكثر من القضايا المفصلة (منطقيًا) للقضية (4) تناقض القضية (1) أو (2).
- (6) إذن، هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة.

وبعبارة أخرى، يبدو أنّ لاينيتس يحتاج بأنّه إذا كان المرء يريد أن يعتنق المفهوم التوحيدي التقليدي للإله (و) يعتقد بأنّه قادر على التأكيد، بشكل معقول، على أنّ هذا العالم كان من الممكن أن يكون على غير ما هو عليه، فلا بدّ أن يعتقد بأنّ (هذا) العالم هو أفضل العوالم الممكنة. ومن الطبيعي أن تكون هذه الحجّة مجرد ردّ مسيحي سريع على الحجّة الإبيقورية ضدّ التوحيد.

لكن ما هي المعايير التي يمكن الرجوع إليها للقول بأنّ هذا العالم هو (الأفضل)؟ يجب أن يكون من الواضح أنّ لاينيتس لا يدّعي في كلّ ما كتبه بأنّ هذه الحجّة تعني ضمنيًا أن كلّ شيء يجب أن يكون رائعًا؛ بل إنّ لاينيتس يلتزم تمامًا بالعرف الذي سار عليه كلّ اللاهوتيين التبريريين المسيحيين منذ القديس أوغسطين، فيحتاج بأننا عاجزون عن امتلاك معرفة بالعالم كلّ، وأنّه حتّى إذا كانت القطعة المتاحة لنا لنكتشفها من اللوحة الفسيفسائية قبيحة في أعيننا فإنّ اللوحة بأكملها قد تكون، في الحقيقة، عظيمة الجمال. ومع ذلك فإنّ لاينيتس يقدّم اعتبارين على الأقلّ فيما يخصّ تحقّق السعادة وكمال العالم، فيخبرنا في (الكلام في الميتافيزيقا)، أولًا، بأنّ «سعادة الأذهان هي الهدف الرئيسي للإله» (A VI iv 1537/AG 38)؛ ويخبرنا، ثانيًا، بأنّ «الإله قد اختار العالم الأفضل، أي: العالم الذي يتّصف في آن واحد بأنّه الأبسط بالفرضيات والأغنى بالظواهر» (A VI iv 1538/AG 39). إذن، فهل هذا العالم الذي يشهد ارتكاب الإبادة العرقية

وحدوث الكوارث الطبيعية أفضل من عالم ليس فيه إلا وردة واحدة متعدّدة الأوراق؟ نعم، لأنّ العالم الأول فيه عدد لامتناهٍ من الأذهان التي تحسّ وتفكّر مقابل الظاهرات التي تتسبّب بها ثلّة من القوانين البسيطة. أمّا السؤال الأصعب حول ما إذا كان هنالك عالم أفضل يشهد عددًا أقلّ بقليل من الإبادة العرقية والكوارث الطبيعية فلا يمكن للاينيتس أن يجيب عليه سوى بالقول: لو كان هنالك عالم كذلك العالم لكان الإله قد حوّله إلى حقيقة واقعة؛ ولا شكّ في أنّ هذا الردّ يتطابق مع القول بأنّه ليس هنالك، حقًا، أيّ عالم ممكن أفضل من هذا العالم.

بيبلوغرافيا (Bibliography)

مصادر رئيسية من مؤلفات لايبنتس (مع رموزها المستخدمة للإشارة إليها في هذا المدخل)

- *Confessio Philosophi: Papers Concerning the Problem of Evil, 1671–1678*. Translated and edited by Robert C. Sleigh, Jr. New Haven, CT: Yale University Press, 2005.
- *The Labyrinth of the Continuum: Writings on the Continuum Problem, 1672–1686*. Translated and edited by Richard T. W. Arthur. New Haven, CT: Yale University Press, 2002.
- *The Leibniz-Arnauld Correspondence*. Edited and translated by H. T. Mason. Manchester: Manchester University Press, 1967.
- *The Leibniz-Des Bosses Correspondence*. Edited and translated by Brandon C. Look and Donald Rutherford. New Haven, CT: Yale University Press, 2007.
- *The Leibniz-De Volder Correspondence: With Selections from the Correspondence between Leibniz and Johann Bernoulli*. Edited and translated by Paul Lodge. New Haven: Yale University Press, 2013.
- *Lettres de Leibniz à Arnauld d'après un manuscrit inédit*. Edited by Geneviève Rodis-Lewis. Paris: Presses Universitaires de France, 1952.
- *Logical Papers*. Translated and edited by G. H. R. Parkinson. Oxford: Clarendon Press, 1966.
- [GM] *Mathematische Schriften*. 7 vols. Edited by C. I. Gerhardt. Halle, 1849–63. Reprint, Hildesheim: Georg Olms, 1963.
- [RB] *New Essays on Human Understanding*. Translated by Peter Remnant and Jonathan Bennett. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- *Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz*. Edited by A. Foucher de Careil. Paris, 1857. Reprint, Hildesheim: Georg Olms, 1971.
- *Opera omnia, nunc primum collecta...* 6 vols. Edited by Ludovici Dutens. Genevae, 1768.
- [C] *Opuscules et fragments inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits...* Edited by Louis Couturat. Paris: Presses Universitaires de France, 1903. Reprint, Hildesheim: Georg Olms, 1961.
- [AG] *Philosophical Essays*. Translated and edited by Roger Ariew and Dan Garber. Indianapolis: Hackett, 1989.
- [L] *Philosophical Papers and Letters*. Edited and translated by Leroy E. Loemker. 2d ed., Dordrecht: D. Reidel, 1969.
- *Philosophical Texts*. Edited and translated by R.S. Woolhouse and Richard Francks. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- [G] *Die philosophischen Schriften*. 7 vols. Edited by C. I. Gerhardt. Berlin, 1875–90. Reprint, Hildesheim: Georg Olms, 1965.
- *Political Writings*. Edited by Patrick Riley. Second edition. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- [A] *Sämtliche Schriften und Briefe*. Edited by the Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Darmstadt, 1923 ff., Leipzig, 1938 ff., Berlin, 1950 ff. Cited by Series (Reihe) and Volume (Band).

- (To date the *Akademie* edition, Series VI, has the philosophical writings to 1690, plus the *New Essays*, as well as, in Series II, Leibniz's philosophical correspondence to 1685.)
- [SR] *De Summa Rerum: Metaphysical Paper, 1675–1676*. Translated and edited by G.H.R. Parkinson. New Haven, CT: Yale University Press, 1992.
- *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*. 2 vols. Edited by Gaston Grua. Paris: Presses Universitaires de France, 1948.
- [H] *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom on Man and the Origin of Evil*. Translated by E. M. Huggard. La Salle, IL: Open Court, 1985.

مصادر رئيسية أخرى

- [CSM] *The Philosophical Writings of Descartes*. Edited by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch. 2 Volumes. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- [AT] *Oeuvres de Descartes*. Edited by Charles Adam and Paul Tannery. 12 Volumes. Reprint, Paris: J. Vrin, 1996.

مصادر ثانوية

- Adams, Robert Merrihew, 1972. "Must God Create the Best?" *Philosophical Review*, 81(3): 317–332.
- —, 1983. "Phenomenalism and Corporeal Substance in Leibniz," *Midwest Studies in Philosophy*, 8(1): 217–257.
- —, 1984. "Predication, Truth and Transworld Identity in Leibniz," in Bogen and McGuire, *How Things Are*, Dordrecht: D. Reidel, 235–283.
- —, 1994. *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*, Oxford: Oxford University Press.
- Aiton, Eric, 1985. *Leibniz: A Biography*, Bristol: Adam Hilger.
- Andrault, Raphaelae, 2006. "Leibniz et les iatomécaniciens," *Studia Leibnitiana*, 38/39(1): 63–88.
- Antognazza, Maria Rosa, 2008. *Leibniz on the Trinity and the Incarnation: Reason and Revelation in the Seventeenth Century*, Gerald Parks (trans.), New Haven: Yale University Press.
- —, 2009. *Leibniz: An Intellectual Biography*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Arthur, Richard, 1985. "Leibniz's Theory of Time," in Okruhlik and Brown (eds.), *The Natural Philosophy of Leibniz*, 263–313.
- Beeley, Philip, 1996. *Kontinuität und Mechanismus*. Stuttgart: Steiner Verlag (*Studia Leibnitiana*, Supplement 30).
- Bolton, Martha Brandt, 1996. "The Nominalist Argument of the New Essays," *The Leibniz Review*, 6: 1–24.
- —, 1998. "Locke, Leibniz, and the Logic of Mechanism," *Journal of the History of Philosophy*, 36 (2): 189–213.
- Broad, C. D., 1975. *Leibniz: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Brown, Gregory, 1987. "Compossibility, Harmony, and Perfection in Leibniz," *The Philosophical Review*, 96(2): 173–203.
- , 1988. "Leibniz's Theodicy and the Confluence of Worldly Goods," *Journal of the History of Philosophy*, 26(4): 571–591
- , 1992. "Is There a Pre-Established Harmony of Aggregates in the Leibnizian Dynamics, or Do Non-Substantial Bodies Interact?" *Journal of the History of Philosophy*, 30(1): 53–75.
- Brown, Stuart, 1984. *Leibniz*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Burkhardt, Hans, 1980. *Logik und Semiotik in der Philosophie von Leibniz*, Munich: Philosophia Verlag.
- Busche, Hubertus, 1997. *Leibniz' Weg ins perspektivische Universum*, Hamburg: Meiner.
- Cassirer, Ernst, 1902. *Leibniz' System in Seinen Wissenschaftlichen Grundlagen*, Marburg: Elwert; reprinted Hildesheim: Olms, 1962.
- Coudert, Allison P., 1995. *Leibniz and the Kabbalah*, Dordrecht: Springer.
- Couturat, Louis, 1901. *La logique de Leibniz*. Paris: Presses Universitaires de France; reprinted Hildesheim: Georg Olms, 1961.
- Cover, J.A. and J. O'Leary-Hawthorne, 1999. *Substance and Individuation in Leibniz*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Di Bella, Stefano, 2005. *The Science of the Individual: Leibniz's Ontology of Individual Substance*, Dordrecht: Springer.
- Duchesneau, François, 1993. *Leibniz et la méthode de la science*, Paris: Presses Universitaires de France.
- , 1994. *La dynamique de Leibniz*, Paris: J. Vrin.
- Fichant, Michel, 1998. *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, Paris: Presses Universitaires de France.
- , 2003. "Leibniz et les machines de la nature," *Studia Leibnitiana*, 35(1): 1–28.
- , 2004. "L'Invention métaphysique" (Introduction to Leibniz, *Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*), Paris: Gallimard, 1–123.
- Frankfurt, Harry G. (ed.), 1972. *Leibniz: A Collection of Critical Essays*, New York: Doubleday.
- Furth, Montgomery, 1967. "Monadology," *The Philosophical Review*, 76(2): 169–200.
- Garber, Daniel, 1982. "Motion and Metaphysics in the Young Leibniz," in Hooker (ed.) 1982, pp. 160–184.
- , 1983. "Mind, Body and the Laws of Nature in Descartes and Leibniz," *Midwest Studies in Philosophy*, 8(1): 105–133.
- , 1985. "Leibniz and the Foundations of Physics: The Middle Years," in Okrulik and Brown, *Natural Philosophy*, 27–130.
- , 2009. *Leibniz: Body, Substance, Monad*, New York and Oxford: Oxford University Press.
- Gaudemar, Martine de, 1994. *Leibniz: de la puissance au sujet*, Paris: Vrin.
- Goldenbaum, Ursula, and Douglas Jesseph (eds.), 2008. *Infinitesimal Differences: Controversies between Leibniz and his Contemporaries*, Berlin: De Gruyter.

- Guérout, Martial, 1967. *Leibniz: Dynamique et Métaphysique*. Paris: Aubier.
- Hacking, Ian, 1972. "Individual Substance," in H. Frankfurt (ed.), *Leibniz: A Collection of Critical Essays*, New York: Doubleday, 137–153.
- Hartz, Glenn, 2006. *Leibniz's Final System*, New York: Routledge.
- Hooker, Michael (ed.), 1982. *Leibniz: Critical and Interpretive Essays*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ishiguro, Hidé, 1990. *Leibniz's Philosophy of Logic and Language*, 2nd ed., Cambridge: Cambridge University Press.
- , 1972. "Leibniz's Theory of the Ideality of Relations," in Frankfurt, *Leibniz: A Collection of Critical Essays*, New York: Doubleday, 191–213.
- Jalabert, Jacques, 1947. *La théorie leibnizienne de la substance*, Paris: Presses Universitaires de France.
- , 1960. *Le Dieu de Leibniz*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Jauernig, Anja, 2008. "The Modal Strength of Leibniz's Principle of the Identity of Indiscernibles," *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, IV: 191–225.
- , 2010. "Disentangling Leibniz's Views on Relations and Extrinsic Denominations," *Journal of the History of Philosophy*, 48 (2): 171–205.
- Jolley, Nicholas, 1984. *Leibniz and Locke: A Study of the "New Essays on Human Understanding"*, Oxford: Clarendon Press.
- , 1986. "Leibniz and Phenomenalism," *Studia Leibnitiana*, XVIII(1): 38–51.
- , 2005. *Leibniz*, New York: Routledge.
- Jolley, Nicholas (ed.), 1995. *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kauppi, Raili, 1960. *Über die Leibnizsche Logik*, Helsinki: Acta Philosophica Fennica, Fasc. XII.
- Kulstad, Mark A., 1980. "A Closer Look at Leibniz's Alleged Reduction of Relations," *Southern Journal of Philosophy*, 18(4): 417–32.
- , 1991. *Leibniz on Apperception, Consciousness and Reflection*, Munich: Philosophia Verlag.
- , 1993. "Two Interpretations of the Pre-Established Harmony in the Philosophy of Leibniz," *Synthese*, 96(3): 477–504.
- Lærke, Mogens, 2008. *Leibniz et Spinoza: le genèse d'une opposition complexe*, Paris: Honoré Champion.
- , 2011. "Leibniz's Cosmological Argument for the Existence of God," *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 93(1): 58–84.
- Leduc, Christian, 2009. *Substance, individu et connaissance chez Leibniz*, Montreal: University of Montreal Press.
- Levey, Samuel, 1998. "Leibniz on Mathematics and the Actually Infinite Division of Matter," *Philosophical Review*, 107(1): 49–96.
- Lin, Martin, 2012. "Rationalism and Necessitarianism," *Noûs*, 46(3): 418–448.
- Lodge, Paul, 1998a. "Leibniz's Heterogeneity Argument against the Cartesian Conception of Body," *Studia Leibnitiana*, 30(1): 83–102.

- —, 1998b. "Leibniz's Commitment to the Pre-established Harmony in the Late 1670s and Early 1680s," *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 80(3): 292–320.
- —, 2001. "Leibniz's Notion of an Aggregate," *British Journal for the History of Philosophy*, 9(3): 467–486.
- Lodge, Paul (ed.), 2004. *Leibniz and His Correspondents*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lodge, Paul, and Marc Bobro, 1998. "Stepping Back Inside Leibniz's Mill," *The Monist*, 81(4): 553–572.
- Look, Brandon C., 1999. *Leibniz and the 'Vinculum Substantiale'*, Stuttgart: Steiner (*Studia Leibnitiana*, Supplement 30).
- —, 2002. "On Monadic Domination in Leibniz's Metaphysics," *British Journal for the History of Philosophy*, 10(3): 379–399.
- —, 2005. "Leibniz and the Shelf of Essence," *The Leibniz Review*, 15: 27–47.
- —, 2010. "Leibniz's Metaphysics and Metametaphysics: Idealism, Realism and the Nature of Substance," *Philosophy Compass*, 5(11): 871–879.
- Look, Brandon C. (ed.), 2011. *The Continuum Companion to Leibniz*, London: Continuum.
- Martin, Gottfried, 1964. *Leibniz: Logic and Metaphysics*, Manchester: Manchester University Press.
- Mates, Benson, 1972. "Individuals and Modality in the Philosophy of Leibniz," *Studia Leibnitiana*, IV(2): 81–118.
- —, 1986. *The Philosophy of Leibniz: Metaphysics and Language*, Oxford: Oxford University Press.
- McDonough, Jeffrey K., 2008. "Leibniz's Two Realms Revisited," *Noûs*, 42(4): 673–696.
- McRae, Robert, 1976. *Leibniz: Perception, Apperception, and Thought*, Toronto: University of Toronto Press.
- Mercer, Christia, 2001. *Leibniz's Metaphysics: Its Origin and Development*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mercer, Christia, and Robert C. Sleigh Jr., 1995. "Metaphysics: The early period to the *Discourse on Metaphysics*," in N. Jolley (ed.), *The Cambridge Companion to Leibniz*, 67–123.
- Mondadori, Fabrizio, 1973. "Reference, Essentialism, and Modality in Leibniz's Metaphysics," *Studia Leibnitiana*, V(1): 74–101.
- —, 1985. "Understanding Superessentialism," *Studia Leibnitiana*, XVII(2): 162–190.
- Mugnai, Massimo, 1992. *Leibniz' Theory of Relations*, Stuttgart: Franz Steiner (*Studia Leibnitiana*, Supplement 28).
- Nachtomy, Ohad, 2007. *Possibility, Agency, and Individuality in Leibniz's Metaphysics*, Dordrecht: Springer.
- Newlands, Samuel, 2010. "The Harmony of Spinoza and Leibniz," *Philosophy and Phenomenological Research*, 81(1): 64–104.
- Okruhlik, Kathleen, and James Brown (eds.), 1985. *The Natural Philosophy of Leibniz*, Dordrecht: D. Reidel.

- Parkinson, G. H. R., 1965. *Logic and Reality in Leibniz's Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press.
- Phemister, Pauline, 2001. "Corporeal Substances and the 'Discourse on Metaphysics'," *Studia Leibnitiana*, 33 (1): 68–85.
- —, 2005. *Leibniz and the Natural World: Activity, Passivity, and Corporeal Substances in Leibniz's Philosophy*, Dordrecht: Springer.
- Picon, Marine, 2003. "Vers la doctrine de l'entendement en abrégé: éléments pour une généalogie des *Meditationes de cognitione, veritate, et ideis*," *Studia Leibnitiana*, 35 (1): 102–132.
- Puryear, Stephen, 2010. "Monadic Interaction," *British Journal for the History of Philosophy*, 18(5): 763–796.
- Rateau, Paul, 2008. *La question du mal chez Leibniz*, Paris: Champion.
- Rauzy, Jean-Baptiste, 2001. *La doctrine leibnizienne de la vérité: aspects logiques et ontologiques*, Paris: J. Vrin.
- Rescher, Nicholas, 1979. *Leibniz: An Introduction to His Philosophy*, Oxford: Basil Blackwell.
- —, 1981. *Leibniz's Metaphysics of Nature*, Dordrecht: D. Reidel.
- —, 1967. *The Philosophy of Leibniz*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Rescher, Nicholas (ed.), 1989. *Leibnizian Inquiries: A Group of Essays*, New York: University Press of America.
- Rey, Anne-Lise, 2011. "Les paradoxes de la singularité: infini et perception chez GW Leibniz," *Revue de métaphysique et de morale*, 70(2): 253–266.
- Riley, Patrick, 1996. *Leibniz' Universal Jurisprudence: Justice as Charity of the Wise*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Risi, Vincenzo de, 2007. *Geometry and Monadology: Leibniz's Analysis Situs and Philosophy of Space*, Basel: Birkhäuser.
- Robinet, André, 1986. *Architectonique Disjonctive Automates Systémiques et Idéalité Transcendantale dans l'Œuvre de G.W. Leibniz*, Paris: J. Vrin.
- Rodriguez-Pereyra, Gonzalo, 1999. "Leibniz's argument for the identity of indiscernibles in his correspondence with Clarke," *Australasian Journal of Philosophy*, 77(4): 429–438.
- Roland, Jeanne, 2012. *Leibniz et l'individualité organique*, Montreal: University of Montreal Press.
- Russell, Bertrand, 1937. *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, 2nd ed., London: Allen & Unwin.
- Rutherford, Donald, 1990a. "Leibniz's 'Analysis of Multitude and Phenomena into Unities and Reality,'" *Journal of the History of Philosophy*, 28: 525–552.
- —, 1990b. "Phenomenalism and the Reality of Body in Leibniz's Later Philosophy," *Studia Leibnitiana*, XXII(1): 11–28.
- —, 1993. "Natures, Laws, and Miracles: The Roots of Leibniz's Critique of Occasionalism," in Steven Nadler (ed.), *Causation in Early Modern Philosophy*, College Park, PA: Pennsylvania State University Press, 135–58.

- —, 1994. "Leibniz and the Problem of Monadic Aggregation," *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 76(1): 65–90.
- —, 1995a. *Leibniz and the Rational Order of Nature*, Cambridge: Cambridge University Press.
- —, 1995b. "Metaphysics: The late period," in N. Jolley (ed.), *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge: Cambridge University Press, 124–174.
- —, 2008. "Leibniz as Idealist," *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, IV: 141–190.
- Schepers, Heinrich, 1965. "Zum Problem der Kontingenz bei Leibniz: Die beste der möglichen Welten," in *Collegium Philosophicum: Joachim Ritter zum 60. Geburtstag*, Basel and Stuttgart: Schwabe, 326–350.
- Sellers, Wilfrid, 1965. "Meditations Leibniziennes," *American Philosophical Quarterly*, 2(2): 105–118.
- Simmons, Alison, 2001. "Changing the Cartesian Mind: Leibniz on Sensation, Representation and Consciousness," *Philosophical Review*, 110(1): 31–75.
- Sleight, R. C., Jr., 1982. "Truth and Sufficient Reason in the Philosophy of Leibniz," in Hooker (ed.), 1982, 209–42.
- —, 1983a. "Expression, Perception and Harmony in the *Discourse*," *Southern Journal of Philosophy*, 21 (Supplement): 71–84.
- —, 1983b. "Leibniz on the Two Great Principles of All Our Reasonings," *Midwest Studies in Philosophy*, 8(1): 193–217.
- —, 1990a. *Leibniz and Arnauld: A Commentary on Their Correspondence*, New Haven: Yale University Press.
- —, 1990b. "Leibniz on Malebranche on Causality," in J.A. Cover and M. Kulstad (eds.), *Central Themes in Early Modern Philosophy*, Indianapolis: Hackett, 161–193.
- Smith, Justin E. H., 2004. "Christian Platonism and the Metaphysics of Body in Leibniz," *British Journal for the History of Philosophy*, 12(1): 43–59.
- —, 2010. *Divine Machines: Leibniz and the Sciences of Life*, Princeton: Princeton University Press.
- Smith, Justin E. H. and Ohad Nachtomy (eds.), 2011. *Machines of Nature and Corporeal Substances In Leibniz*, Dordrecht: Springer, 2011.
- Wilson, Catherine, 1983. "Leibnizian Optimism," *The Journal of Philosophy*, 80 (11): 765–783.
- —, 1987. "De Ipsa Natura: Sources of Leibniz's Doctrines of Force, Activity and Natural Law" *Studia Leibnitiana*, 19(2): 148–172.
- —, 1989. *Leibniz's Metaphysics: A Historical and Comparative Study*, Manchester: Manchester University Press.
- —, 2000. "Plenitude and Compossibility in Leibniz," *The Leibniz Review*, 10: 1–20.
- Wilson, Margaret D., 1976. "Leibniz's Dynamics and Contingency in Nature," in Machamer and Turnbull, *Motion and Time, Space and Matter*, London: Routledge, 264–289; reprinted in Wilson 1999.
- —, 1978/9. "Possible Gods," *Review of Metaphysics*, 32(4): 717–733; reprinted in Wilson 1999.

- —, 1987. "The Phenomenalisms of Leibniz and Berkeley," in *Essays on the Philosophy of George Berkeley*, E. Sosa (ed.), Dordrecht: D. Reidel, 3–22; reprinted in Wilson 1999.
- —, 1999. *Ideas and Mechanism: Essays on Early Modern Philosophy*, Princeton: Princeton University Press.
- Woolhouse, R. S., 1993. *Descartes, Spinoza, Leibniz: The Concept of Substance in Seventeenth Century Metaphysics*, Routledge: New York.
- Zalta, Edward, 2000. "A (Leibnizian) Theory of Concepts," *Philosophiegeschichte und logische Analyse / Logical Analysis and History of Philosophy*, 3: 137–183.

أدوات أكاديمية

[How to cite this entry.](#)

[Preview the PDF version of this entry](#) at the [Friends of the SEP Society](#).

[Look up this entry topic](#) at the [Internet Philosophy Ontology Project](#) (InPhO).

[Enhanced bibliography for this entry](#) at [PhilPapers](#), with links to its database.

مصادر أخرى على الإنترنت

- [Gallica](#) (يحتوي نصوصًا قابلة للبحث من مؤلفات لايبنتس)
- [Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft](#)
- [Leibnitiana](#)
- [Leibniz-Edition](#)
- [Leibniz-Forschungsstelle](#)
- [Leibniz – online texts](#) (يحتوي روابط لمجموعة من النصوص الإلكترونية لمؤلفات لايبنتس، (بإشراف كلنتون تولى، كلية الفلسفة، جامعة كاليفورنيا سان دييغو).
- [MacTutor page on Leibniz](#) (يحتوي على صورة لنموذج من الآلة الحاسبة التي صممها لايبنتس)

مداخل ذات صلة

[Arnauld, Antoine](#) | [Continental Rationalism](#) | [identity: of indiscernibles](#) | [Kant, Immanuel: and Leibniz](#) | [Leibniz, Gottfried Wilhelm: ethics](#) | [Leibniz, Gottfried Wilhelm: influence on 19th century logic](#) | [Leibniz, Gottfried Wilhelm: modal metaphysics](#) | [Leibniz, Gottfried Wilhelm: on causation](#) | [Leibniz, Gottfried Wilhelm: on the problem of evil](#) | [Leibniz, Gottfried Wilhelm: philosophy of mind](#) | [Leibniz, Gottfried Wilhelm: philosophy of physics](#) | [Malebranche, Nicolas](#) | [Newton, Isaac: views on space, time, and motion](#)



Acknowledgments

The editors would like to thank Sally Ferguson for noticing inaccuracies in a claim and in a quote attributed to Leibniz.