



المونادولوجيا (1714)

نظرية ميتافيزيقية في المونادات اللامتناهية ∞ للفيلسوف الألماني غوتفريد فيلهلم لايبنتز.

طُبع في ١٧ ديسمبر ٢٠٢٤

CosmicPhilosophy.org
فهم الكون من خلال الفلسفة

الفهرس

1. مقدمة

2. المونادولوجيا

§ 1 .1.2

§ 2 .2.2

§ 3 .3.2

§ 4 .4.2

§ 5 .5.2

§ 6 .6.2

§ 7 .7.2

§ 8 .8.2

§ 9 .9.2

§ 10 .10.2

§ 11 .11.2

§ 12 .12.2

§ 13 .13.2

§ 14 .14.2

§ 15 .15.2

§ 16 .16.2

§ 17 .17.2

§ 18 .18.2

§ 19 .19.2

§ 20 .20.2

§ 21 .21.2

§ 22 .22.2

§ 23 .23.2

§ 24 .24.2

§ 25 .25.2

§ 26 .26.2

§ 27 .27.2

§ 28 .28.2

§ 29 .29.2

§ 30 .30.2

§ 31 .31.2

§ 32 .32.2

§ 33 .33.2

§ 34 .34.2

§ 35 .35.2

§ 36 .36.2

§ 37 .37.2

§ 38 .38.2

§ 39 .39.2

§ 40 .40.2

§ 41 .41.2

§ 42.2
§ 43.2
§ 44.2
§ 45.2
§ 46.2
§ 47.2
§ 48.2
§ 49.2
§ 50.2
§ 51.2
§ 52.2
§ 53.2
§ 54.2
§ 55.2
§ 56.2
§ 57.2
§ 58.2
§ 59.2
§ 60.2
§ 61.2
§ 62.2
§ 63.2
§ 64.2
§ 65.2
§ 66.2
§ 67.2
§ 68.2
§ 69.2
§ 70.2
§ 71.2
§ 72.2
§ 73.2
§ 74.2
§ 75.2
§ 76.2
§ 77.2
§ 78.2
§ 79.2
§ 80.2
§ 81.2
§ 82.2
§ 83.2
§ 84.2
§ 85.2
§ 86.2
§ 87.2

§ 18 .88.2

§ 19 .89.2

§ 90 .90.2

مقدمة

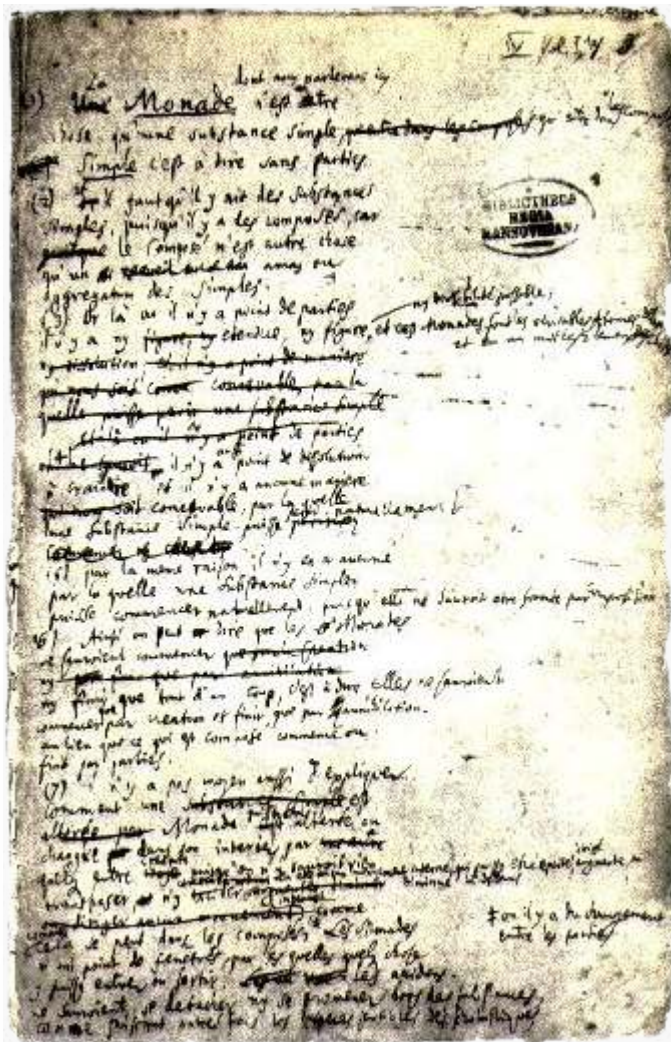
المونادولوجيا (1714) لغوتفريد فيلهلم لايبنتز

في عام 1714، اقترح الفيلسوف الألماني غوتفريد فيلهلم لايبنتز - «آخر العباقرة الشاملين في العالم» - نظرية المونادات اللامتناهية ∞ التي، رغم أنها تبدو بعيدة عن الواقع المادي وتتعارض مع الواقعية العلمية الحديثة، قد أعيد النظر فيها في ضوء التطورات في الفيزياء الحديثة وبشكل أكثر تحديداً اللامحلية.

تأثر لايبنتز بدوره بشكل عميق بالفيلسوف اليوناني أفلاطون والفلسفة الكونية اليونانية القديمة. تحمل نظرية المونادات الخاصة به تشابهاً ملحوظاً مع عالم المُثل الأفلاطوني كما هو موصوف في تمثيل الكهف الشهير لأفلاطون.

المونادولوجيا (بالفرنسية: *La Monadologie*, 1714) هو أحد أشهر أعمال لايبنتز في فلسفته المتأخرة. وهو نص قصير يقدم، في نحو 90 فقرة، ميتافيزيقا الجواهر البسيطة، أو المونادات اللامتناهية ∞ .

خلال إقامته الأخيرة في فيينا من 1712 إلى سبتمبر 1714، كتب لايبنتز نصين قصيرين بالفرنسية كانا بمثابة عرض موجز لفلسفته. بعد وفاته، ظهر «مبادئ الطبيعة والنعمة المؤسسة على العقل»، الذي كان مخصصاً للأمير يوجين السافوي، باللغة الفرنسية في هولندا. قام الفيلسوف كريستيان وولف ومتعاونوه بنشر ترجمات باللغتين الألمانية واللاتينية للنص الثاني الذي أصبح معروفاً باسم «المونادولوجيا».



الفصل 2.

المونادولوجيا

تأليف غوتفريد فيلهلم لايبنتز، 1714

Principia philosophiæ seu theses in gratiam principis Eu-genii conscriptæ

§ ١

ن المونادة التي سنتحدث عنها هنا، ليست سوى جوهر بسيط، يدخل في المركبات؛ بسيط، أي بدون أجزاء
(ثيود، § 10⁴).

§ ٢

ولا بد من وجود جواهر بسيطة، لأن هناك مركبات؛ فالمركب ليس سوى تجمع أو تراكم للبسائط.

§ ٣

وحيث لا توجد أجزاء، لا يوجد امتداد، ولا شكل، ولا قابلية للقسمة. وهذه المونادات هي الذرات الحقيقية للطبيعة
وباختصار هي عناصر الأشياء.

§ ٤

ولا يوجد أيضاً ما يدعو إلى الخوف من التحلل، وليس هناك أي طريقة يمكن تصورها يمكن من خلالها أن تفنى
الجواهر البسيطة بشكل طبيعي (§ 89).

§ ٥

وللسبب نفسه، لا توجد طريقة يمكن بها أن يبدأ الجوهر البسيط بشكل طبيعي، لأنه لا يمكن أن يتشكل بالتركيب.

§ ٦

وعليه يمكن القول إن المونادات لا يمكن أن تبدأ أو تنتهي إلا فجأة، أي أنها لا يمكن أن تبدأ إلا عن طريق الخلق
وتنتهي إلا عن طريق الفناء؛ في حين أن ما هو مركب يبدأ أو ينتهي بالأجزاء.

§ ٧

كما أنه لا توجد وسيلة لتفسير كيف يمكن أن تتغير المونادة أو تتبدل في باطنها بواسطة أي مخلوق آخر؛ إذ لا
يمكن نقل شيء فيها، ولا تصور أي حركة داخلية يمكن إثارتها أو توجيهها أو زيادتها أو إنقاصها في داخلها؛ كما هو
ممكن في المركبات، حيث توجد تغيرات بين الأجزاء. المونادات ليس لها نوافذ يمكن أن يدخل منها شيء أو
يخرج. الأعراس لا يمكن أن تنفصل أو تتجول خارج الجواهر، كما كانت تفعل الصور المحسوسة عند المدرسين
قديماً. وبالتالي لا يمكن لجوهر ولا عرض أن يدخل من الخارج إلى المونادة.

§ ٨

ومع ذلك، لا بد أن يكون للمونادات بعض الصفات، وإلا لما كانت حتى موجودات. ولو لم تختلف الجواهر البسيطة في صفاتها، لما كان هناك سبيل لإدراك أي تغيير في الأشياء؛ لأن ما في المركب لا يمكن أن يأتي إلا من المكونات البسيطة؛ ولو كانت المونادات بلا صفات، لكانت غير قابلة للتمييز بعضها عن بعض، إذ أنها لا تختلف في الكمية أيضاً؛ وبالتالي، مع افتراض الامتلاء، فإن كل مكان سيستقبل دائماً، في الحركة، ما يعادل ما كان فيه، وستكون حالة الأشياء غير قابلة للتمييز عن الأخرى.

§ ٩

بل يجب أن تكون كل موناة مختلفة عن كل موناة أخرى. لأنه لا يوجد في الطبيعة أبداً كائنان متطابقان تماماً، ولا يمكن أن لا نجد بينهما فرقاً داخلياً، أو مبنياً على تسمية جوهرية.

§ ١٠

وأعتبر أيضاً من المسلم به أن كل كائن مخلوق خاضع للتغيير، وبالتالي فإن المونادة المخلوقة أيضاً، بل إن هذا التغيير مستمر في كل منها.

§ ١١

يترتب على ما قلناه للتو أن التغيرات الطبيعية للمونادات تنبع من مبدأ داخلي، إذ لا يمكن لأي سبب خارجي أن يؤثر في باطنها (§ 396, § 900).

§ ١٢

ولكن لا بد أيضاً أنه إلى جانب مبدأ التغيير يوجد تفصيل لما يتغير، يشكل إن جاز التعبير تخصيص وتنوع الجواهر البسيطة.

§ ١٣

هذا التفصيل يجب أن يتضمن كثرة في الوحدة أو في البسيط. لأن كل تغير طبيعي يحدث بالتدرج، فشيء ما يتغير وشيء ما يبقى؛ وبالتالي لا بد أن يكون في الجوهر البسيط تعدد في التأثيرات والعلاقات، رغم عدم وجود أجزاء فيه.

§ ١٤

إن الحالة العابرة، التي تتضمن وتمثل كثرة في الوحدة أو في الجوهر البسيط، ليست سوى ما يسمى الإدراك، الذي يجب تمييزه عن الوعي أو الشعور، كما سيتضح لاحقاً. وهذا ما أخطأ فيه الديكارتيون كثيراً، حيث اعتبروا لا

شيء الإدراكات التي لا نشعر بها. وهذا أيضاً ما جعلهم يعتقدون أن الأرواح وحدها كانت موندات وأنه لم تكن هناك نفوس للحيوانات ولا كمالات أخرى؛ وأنهم خلطوا مع العامة بين الذهول الطويل والموت التام، مما جعلهم يقعون في التحيز المدرسي للنفوس المنفصلة تماماً، وعزز أيضاً في العقول المنحرفة الاعتقاد بفناء النفوس.

§ ١٥

إن فعل المبدأ الداخلي الذي يحدث التغيير أو الانتقال من إدراك إلى آخر، يمكن أن يسمى نزوعاً: صحيح أن النزوع لا يمكن أن يصل دائماً بالكامل إلى كل الإدراك الذي يميل إليه، لكنه يحصل دائماً على شيء منه، ويصل إلى إدراكات جديدة.

§ ١٦

نحن نختبر بأنفسنا كثرة في الجوهر البسيط، عندما نجد أن أقل فكرة ندركها تتضمن تنوعاً في الموضوع. وهكذا فإن كل الذين يقرون بأن النفس جوهر بسيط، يجب أن يقروا بهذه الكثرة في الموندات؛ ولم يكن ينبغي للسيد بايل أن يجد صعوبة في ذلك، كما فعل في قاموسه في مادة روراريوس.

§ ١٧

ونحن مضطرون من جهة أخرى للاعتراف بأن الإدراك وما يتعلق به لا يمكن تفسيره بأسباب ميكانيكية، أي بالأشكال والحركات. ولو تخيلنا وجود آلة تجعل بنيتها تفكر وتحس وتدرك؛ يمكننا تصورنا مكبرة مع الحفاظ على نفس النسب، بحيث يمكننا الدخول إليها كما ندخل طاحونة. وإذا افترضنا ذلك، فلن نجد عند زيارتها من الداخل سوى قطع تدفع بعضها البعض، ولن نجد أبداً ما يفسر إدراكاً. وهكذا يجب البحث عنه في الجوهر البسيط، وليس في المركب أو في الآلة. كما أنه لا يمكن أن نجد في الجوهر البسيط سوى ذلك، أي الإدراكات وتغيراتها. وفي هذا وحده أيضاً يمكن أن تتمثل جميع الأفعال الداخلية للجواهر البسيطة (المقدمة ***، 2 ب 5).

§ ١٨

يمكن إطلاق اسم الإنتلخيات على جميع الجواهر البسيطة أو الموندات المخلوقة، لأن فيها نوعاً من الكمال (إخوسي تو/نتيليس)، وفيها اكتفاء ذاتي (أوتاركيا) يجعلها مصدراً لأفعالها الداخلية وكأنها، إن جاز التعبير، آلات متحركة ذاتياً غير مادية (§ 87).

§ ١٩

إذا أردنا أن نسمي نفساً كل ما له إدراكات ونزوعات بالمعنى العام الذي شرحته للتو؛ فيمكن تسمية جميع الجواهر البسيطة أو الموندات المخلوقة نفوساً؛ ولكن، بما أن الشعور شيء أكثر من مجرد إدراك بسيط، فإنني أوافق على أن الاسم العام للموندات والكمالات يكفي للجواهر البسيطة التي ليس لها سوى ذلك؛ وأن نسمي نفوساً فقط تلك التي يكون إدراكها أكثر تميزاً ومصحوباً بالذاكرة.

§ ٢٠

لأننا نختبر في أنفسنا حالة لا نتذكر فيها شيئاً ولا نملك أي إدراك متميز؛ كما يحدث عندما تُصاب بالإغماء، أو عندما نغرق في نوم عميق دون أحلام. في هذه الحالة لا تختلف النفس بشكل محسوس عن المونادة البسيطة؛ ولكن بما أن هذه الحالة ليست دائمة، وأنها تخرج منها، فهي شيء أكثر من ذلك (§ 64).

§ ٢١

ولا يعني هذا أن الجوهر البسيط يكون حينئذ بلا إدراك. هذا مستحيل للأسباب المذكورة سابقاً؛ لأنه لا يمكن أن يفنى، كما لا يمكن أن يستمر دون تأثير ما وهو ليس شيئاً آخر سوى إدراكه؛ ولكن عندما يكون هناك كثرة من الإدراكات الصغيرة، حيث لا شيء متميز، نصاب بالدوار؛ كما يحدث عندما ندور باستمرار في نفس الاتجاه عدة مرات متتالية، حيث يصيبنا دوار قد يجعلنا نفقد الوعي ولا يدعنا نميز شيئاً. والموت يمكن أن يمنح الحيوانات هذه الحالة لفترة من الزمن.

§ ٢٢

وبما أن كل حالة راهنة للجوهر البسيط هي بطبيعتها نتيجة لحالته السابقة، بحيث يكون الحاضر حاملاً للمستقبل (§ 360)؛

§ ٢٣

لذلك، فعندما نستيقظ من الدوار ندرك تصوراتنا، لا بد أننا كنا نملكها مباشرة قبل ذلك، رغم أننا لم ندركها؛ لأن التصور لا يمكن أن يأتي طبيعياً إلا من تصور آخر، كما أن الحركة لا يمكن أن تأتي طبيعياً إلا من حركة (§ 401-403).

§ ٢٤

نرى من هذا أننا لو لم يكن لدينا شيء متميز وما يمكن أن نسميه بارزاً، وذو ذوق أرفع في إدراكاتنا، لكننا دائماً في حالة دوار. وهذه هي حالة المونادات العارية.

§ ٢٥

كذلك نرى أن الطبيعة قد منحت إدراكات بارزة للحيوانات، من خلال عنايتها بتزويدها بأعضاء تجمع العديد من أشعة الضوء أو موجات الهواء، لتجعلها أكثر فاعلية باتحادها. وهناك شيء مشابه في الرائحة والذوق واللمس، وربما في العديد من الحواس الأخرى التي نجهلها. وسأوضح قريباً كيف أن ما يحدث في النفس يمثل ما يحدث في الأعضاء.

§ ٢٦

تقدم الذاكرة نوعاً من *التتابع للنفوس*، يحاكي العقل، لكن يجب تمييزه عنه. فنحن نرى أن الحيوانات، عندما تدرك شيئاً يؤثر فيها وكان لها إدراك مماثل له من قبل، تتوقع بفضل تمثل ذاكرتها ما كان مرتبطاً به في ذلك الإدراك السابق وتميل إلى مشاعر مماثلة لتلك التي كانت لديها آنذاك. فمثلاً: عندما تُرى العصا للكلاب، تتذكر الألم الذي سببته لها فتنبح وتهرب (مقدمة⁶، § 65).

§ ٢٧

والتخيل القوي الذي يؤثر فيها ويحركها، يأتي إما من عظمة الإدراكات السابقة أو من كثرتها. فغالباً ما يحدث انطباع قوي دفعة واحدة تأثير عادة طويلة أو إدراكات متوسطة كثيرة متكررة.

§ ٢٨

يتصرف البشر مثل الحيوانات، من حيث أن تتابع إدراكاتهم لا يتم إلا وفق مبدأ الذاكرة؛ مشابهين الأطباء التجريبيين، الذين لديهم ممارسة بسيطة دون نظرية؛ ونحن مجرد تجريبيين في ثلاثة أرباع أفعالنا. فمثلاً، عندما نتوقع أن يكون هناك نهار غداً، نتصرف كتجريبيين، لأن هذا ما حدث دائماً حتى الآن. وحده عالم الفلك هو من يحكم على ذلك بالعقل.

§ ٢٩

لكن معرفة الحقائق الضرورية والأبدية هي ما يميزنا عن الحيوانات البسيطة ويجعلنا نمتلك *العقل والعلوم*؛ برفعنا إلى معرفة أنفسنا والله. وهذا ما نسميه فينا النفس العاقلة، أو *الروح*.

§ ٣٠

كذلك من خلال معرفة الحقائق الضرورية وتجربياتها نرتفع إلى الأفعال الانعكاسية، التي تجعلنا نفكر فيما يسمى الأنا ونعتبر أن هذا أو ذاك موجود فينا؛ وهكذا عندما نفكر في أنفسنا، نفكر في الوجود، وفي الجوهر، وفي البسيط والمركب، وفي اللامادي وفي الله نفسه؛ بإدراكنا أن ما هو محدود فينا، هو فيه بلا حدود. وهذه الأفعال الانعكاسية توفر الموضوعات الرئيسية لاستدلالاتنا (ثيود، مقدمة*، 4، أ⁷)

§ ٣١

ولا يترتب على ذلك أن الجوهر البسيط يكون حينئذ بلا أي تصور. تستند استدلالاتنا على مبدأين عظيمين، مبدأ التناقض الذي بموجبه نحكم على ما يتضمن التناقض بأنه باطل، وعلى ما يعارض الباطل أو يناقضه بأنه حق (§ 44، § 196).

§ ٣٢

ومبدأ السبب الكافي، الذي بموجبه نعتبر أنه لا يمكن أن تكون أي واقعة حقيقية أو موجودة، ولا أي قضية صادقة، دون أن يكون هناك سبب كافٍ لكونها على هذا النحو وليس على نحو آخر. رغم أن هذه الأسباب في أغلب الأحيان لا يمكن أن تكون معروفة لنا (§ 44, § 196).

§ ٣٣

هناك أيضاً نوعان من الحقائق، *حقائق الاستدلال* و*حقائق الواقع*. حقائق الاستدلال ضرورية ونقيضها مستحيل، وحقائق الواقع عرضية ونقيضها ممكن. عندما تكون الحقيقة ضرورية، يمكن إيجاد سببها من خلال التحليل، بتحليلها إلى أفكار وحقائق أبسط، حتى نصل إلى الحقائق الأولية (§ 170, 174, 189, § 280-282, § 367). (Abrégé object. 3).

§ ٣٤

هكذا عند الرياضيين، تُرد النظريات النظرية والقواعد العملية بالتحليل إلى *التعريفات* و*البديهيات* و*المسلمات*.

§ ٣٥

وهناك أخيراً أفكار بسيطة لا يمكن تعريفها؛ وهناك أيضاً بديهيات ومسلمات، أو بكلمة واحدة، *مبادئ أولية*، لا يمكن إثباتها ولا تحتاج إلى ذلك أيضاً؛ وهي *القضايا المتطابقة*، التي يتضمن نقيضها تناقضاً صريحاً (§ 36, 37, 44, 45, 49, 52, 121-122, 337, 340-344).

§ ٣٦

لكن السبب الكافي يجب أن يوجد أيضاً في *الحقائق العرضية* أو *الواقعية*، أي في سلسلة الأشياء المنتشرة في عالم المخلوقات؛ حيث يمكن أن يمتد تحليل الأسباب الخاصة إلى تفاصيل لا حدود لها، بسبب التنوع الهائل لأشياء الطبيعة وانقسام الأجسام إلى ما لا نهاية. هناك عدد لا نهائي من الأشكال والحركات الحاضرة والماضية التي تدخل في السبب الفاعل لكتابتي الحالية؛ وهناك عدد لا نهائي من الميول والاستعدادات الصغيرة لنفسية، الحاضرة والماضية، التي تدخل في السبب الغائي.

§ ٣٧

وبما أن كل هذه *التفاصيل* لا تتضمن سوى عرضيات سابقة أخرى أو أكثر تفصيلاً، يحتاج كل منها أيضاً إلى تحليل مماثل لتقديم سببه، فإننا لا نتقدم شيئاً؛ ويجب أن يكون السبب الكافي أو النهائي خارج سلسلة أو *متتالية* هذه التفاصيل العرضية، مهما كانت لا متناهية.

§ ٣٨

وهكذا يجب أن يكون السبب الأخير للأشياء في جوهر ضروري، لا يكون فيه تفصيل التغيرات إلا على نحو متفوق، كما في المصدر: وهذا ما نسميه الله (§ 7).

§ ٣٩

وبما أن هذا الجوهر هو السبب الكافي لكل هذه التفاصيل، التي هي أيضاً مترابطة بأكملها؛ فليس هناك إلا إله واحد، وهذا الإله كافٍ.

§ ٤٠

يمكننا أن نحكم أيضاً أن هذا الجوهر الأسمى الذي هو واحد، كلي وضروري، ولا شيء خارجه مستقل عنه، وهو نتيجة بسيطة للوجود الممكن؛ يجب أن يكون غير قابل للحدود وأن يحتوي على كل قدر ممكن من الواقع.

§ ٤١

ومن ذلك يتبع أن الله مطلق الكمال؛ حيث إن الكمال ليس سوى عظمة الواقع الإيجابي مأخوذاً على وجه الدقة، مع استبعاد الحدود أو القيود في الأشياء التي تمتلكها. وحيث لا توجد حدود، أي في الله، فإن الكمال مطلق اللانهاية (§ 22، المقدمة *، 4 أ).

§ ٤٢

كما يتبع أيضاً أن المخلوقات تستمد كمالاتها من تأثير الله، لكن نقائصها تأتي من طبيعتها الخاصة، غير القادرة على أن تكون بلا حدود. فبهذا تتميز عن الله. ويظهر هذا النقص الأصلي للمخلوقات في الخمول الطبيعي للأجسام (§ 20، 27-30، 153، 167، 377 وما يليها).

§ ٤٣

وصحيح أيضاً أن في الله ليس فقط مصدر الموجودات، بل أيضاً مصدر الماهيات، من حيث هي واقعية، أو ما هو واقعي في الإمكان. وذلك لأن عقل الله هو موضع الحقائق الأزلية، أو الأفكار التي تعتمد عليها، وبدونه لن يكون هناك شيء واقعي في الممكنات، وليس فقط لا شيء موجود، بل أيضاً لا شيء ممكن (§ 20).

§ ٤٤

لأنه إذا كان هناك واقع في الماهيات أو الممكنات، أو في الحقائق الأزلية، فلا بد أن يكون هذا الواقع مؤسساً على شيء موجود وفعلي؛ وبالتالي في وجود الموجود الضروري، الذي تتضمن ماهيته وجوده، أو الذي يكفي فيه أن يكون ممكناً ليكون فعلياً (§ 184-189، 335).

§ ٤٥

وهكذا فإن الله وحده (أو الكائن الضروري) له هذا الامتياز بأنه يجب أن يوجد إذا كان ممكناً. وبما أنه لا شيء يمكن أن يمنع إمكان ما لا يتضمن أي حدود، ولا نفي، وبالتالي لا تناقض، فهذا وحده يكفي لمعرفة وجود الله قبلياً. وقد برهننا على ذلك أيضاً من خلال واقع الحقائق الأزلية. لكننا برهننا عليه الآن أيضاً بعدياً لأن الموجودات العرضية موجودة، والتي لا يمكن أن يكون لها علتها النهائية أو الكافية إلا في الكائن الضروري، الذي يملك علة وجوده في ذاته.

§ ٤٦

ومع ذلك، لا ينبغي أن نتخيل مع البعض أن الحقائق الأزلية، لكونها معتمدة على الله، اعتباطية وتعتمد على إرادته، كما يبدو أن ديكارت قد فهم ذلك ومن بعده السيد بواريه. فهذا صحيح فقط بالنسبة للحقائق العرضية، التي مبدؤها *الملاءمة* أو *اختيار الأفضل*؛ في حين أن الحقائق الضرورية تعتمد فقط على عقله، وهي موضوعه الداخلي (§ 180-184, 185, 335, 351, 380).

§ ٤٧

وهكذا فإن الله وحده هو الوحدة الأولية، أو الجوهر البسيط الأصلي، الذي تكون جميع المونادات المخلوقة أو المشتقة نتاجاً له وتنشأ، إن جاز التعبير، من خلال ومضات إلهية مستمرة من لحظة إلى أخرى، محدودة بقابلية المخلوق، الذي من جوهره أن يكون محدوداً (§ 382-391, 398, 395).

§ ٤٨

يوجد في الله *القدرة*، التي هي مصدر كل شيء، ثم *المعرفة* التي تحتوي تفاصيل الأفكار، وأخيراً *الإرادة*، التي تُحدث التغييرات أو الإنتاج وفقاً لمبدأ الأفضل (§ 7, 149, 150). وهذا ما يقابل في المونادات المخلوقة الموضوع أو الأساس، وملكة الإدراك وملكة النزوع. لكن في الله هذه الصفات مطلقة اللانهاية أو كاملة؛ وفي المونادات المخلوقة أو الإنتلخيات (أو القابلة للكمال، كما ترجمها هرمولاوس بارباروس) ليست سوى محاكاة لها، بقدر ما فيها من كمال (§ 87).

§ ٤٩

يقال إن المخلوق *يفعل* خارجياً بقدر ما لديه من كمال، و*ينفعل* من آخر بقدر ما هو ناقص. وهكذا *تنسب الفعل* إلى المونادة بقدر ما لديها من إدراكات واضحة، و*الانفعال* بقدر ما لديها من إدراكات مشوشة (§ 32, 66, 386).

§ ٥٠

والمخلوق أكمل من آخر، بقدر ما نجد فيه ما يخدم في تقديم علة قبلية لما يحدث في الآخر، وبهذا يُقال إنه يؤثر في الآخر.

§ ٥١

لكن في الجواهر البسيطة ليس هناك سوى تأثير مثالي من موناذ على آخر، لا يمكن أن يحدث أثره إلا بتدخل الله، من حيث أنه في أفكار الله يطلب موناذ بحق أن يراعي الله، عند تنظيمه للآخرين منذ بداية الأشياء، هذا الموناذ. لأنه بما أن الموناذة المخلوقة لا يمكن أن يكون لها تأثير مادي على باطن الأخرى، فليس إلا بهذه الوسيلة يمكن لواحدة أن تعتمد على الأخرى (§ 9، 54، 65-66، 201. ملخص اعتراض 3).

§ ٥٢

وبهذا تكون الأفعال والانفعالات متبادلة بين المخلوقات. لأن الله عند مقارنة جوهرين بسيطين، يجد في كل منهما أسباباً تلزمه بتكييف الآخر معه؛ وبالتالي فإن ما هو *فاعل* من بعض النواحي، يكون *منفعلاً* من ناحية أخرى للنظر: *فاعل* من حيث أن ما يُعرف فيه بوضوح يخدم في تفسير ما يحدث في آخر؛ و*منفعلاً* من حيث أن سبب ما يحدث فيه يوجد في ما يُعرف بوضوح في آخر (§ 66).

§ ٥٣

والآن، بما أن هناك عوالم ممكنة لا نهائية في أفكار الله ولا يمكن أن يوجد إلا واحد منها، فلا بد أن يكون هناك سبب كافٍ لاختيار الله، يحدد له واحداً دون الآخر (§ 8، 10، 44، 173، 196 وما يليها، 225، 414-416).

§ ٥٤

وهذا السبب لا يمكن أن يوجد إلا في *الملاءمة*، أو في درجات الكمال التي تحتويها هذه العوالم؛ حيث لكل ممكن الحق في المطالبة بالوجود بقدر الكمال الذي يتضمنه (§ 74، 167، 350، 201، 130، 352، 345 وما يليها، 354).

§ ٥٥

وهذا هو سبب وجود الأفضل، الذي تجعل الحكمة الله يعرفه، وخيريته تجعله يختاره، وقدرته تجعله ينتجه (§ 7، 8، 80، 84، 119، 204، 206، 208. ملخص اعتراض 1، اعتراض 8).

§ ٥٦

إن هذا *التربط* أو التوافق بين جميع الأشياء المخلوقة مع كل واحد منها وكل واحد منها مع الجميع، يجعل كل جوهر بسيط له علاقات تعبر عن جميع الأشياء الأخرى، وبالتالي فهو مرآة حية دائمة للكون (§ 130، 360).

§ ٥٧

وكما أن نفس المدينة عندما تُنظر من جوانب مختلفة تبدو مختلفة تماماً، وكأنها متعددة منظورياً؛ كذلك يحدث أنه بسبب العدد اللانهائي من الجواهر البسيطة، هناك ما يشبه عوالم مختلفة كثيرة، لكنها ليست سوى مناظير لعالم

واحد وفقاً لنقاط النظر المختلفة لكل موناو.

§ ٥٨

وهذه هي الوسيلة للحصول على أكبر قدر ممكن من التنوع، لكن مع أعظم نظام ممكن، أي أنها الوسيلة للحصول على أكبر قدر ممكن من الكمال (§ 120، 124، 241 وما يليها، 214، 243، 275).

§ ٥٩

وليست سوى هذه الفرضية (التي أجرؤ على القول إنها مبرهنة) التي ترفع كما ينبغي من عظمة الله: وهذا ما اعترف به السيد بايل عندما في قاموسه (مادة روراريوس) قدم اعتراضات، حيث كان حتى مغرباً له أن يعتقد أنني أعطيت لله أكثر مما ينبغي وأكثر مما هو ممكن. لكنه لم يستطع أن يقدم أي سبب لماذا هذا التناغم الكوني، الذي يجعل كل جوهر يعبر بدقة عن جميع الآخرين من خلال العلاقات التي له معها، مستحيلاً.

§ ٦٠

ونرى أيضاً في ما ذكرته للتو الأسباب القبلية التي تجعل الأمور لا يمكن أن تسير بشكل مختلف. لأن الله في تنظيمه لكل قد راعى كل جزء، وخاصة كل موناو، التي بطبيعتها التمثيلية، لا يمكن أن تقتصر على تمثيل جزء من الأشياء فقط؛ رغم أن هذا التمثيل مشوش في تفاصيل الكون كله، ولا يمكن أن يكون واضحاً إلا في جزء صغير من الأشياء، أي في تلك الأقرب أو الأكبر بالنسبة لكل موناو؛ وإلا لكانت كل موناو إلهاً. فالمونادات ليست محدودة في الموضوع، بل في تعديل معرفة الموضوع. فهي جميعاً تتجه بشكل مشوش نحو اللانهائي، نحو الكل؛ لكنها محدودة و متميزة بدرجات الإدراكات الواضحة.

§ ٦١

والمركبات ترمز في ذلك إلى البسائط. فيما أن كل شيء مملوء، مما يجعل المادة كلها مترابطة، وبما أن كل حركة في الممتلئ تؤثر على الأجسام البعيدة، بحسب المسافة، بحيث يتأثر كل جسم ليس فقط بما يلمسه، ويشعر بطريقة ما بكل ما يحدث لها، بل يشعر أيضاً من خلالها بما يلمس الأولى التي تلمسه مباشرة: يترتب على ذلك أن هذا التواصل يمتد إلى أي مسافة كانت. وبالتالي، كل جسم يتأثر بكل ما يحدث في الكون؛ حتى أن من يرى كل شيء يمكنه أن يقرأ في كل شيء ما يحدث في كل مكان وحتى ما حدث أو سيحدث؛ بملاحظة ما هو بعيد في الحاضر، سواء من حيث الزمان أو المكان: سومبنويا بانتا، كما قال أبقراط. لكن النفس لا تستطيع أن تقرأ في نفسها إلا ما هو ممثل فيها بوضوح، ولا يمكنها أن تكشف دفعة واحدة كل طياتها، لأنها تمتد إلى اللانهاية.

§ ٦٢

وهكذا، على الرغم من أن كل موناو مخلوقة تمثل الكون بأكمله، فإنها تمثل بشكل أوضح الجسد المخصص لها بشكل خاص والذي تشكل إنتلخيته: وبما أن هذا الجسد يعبر عن الكون بأكمله من خلال اتصال كل المادة في الملاء، فإن النفس تمثل أيضاً الكون بأكمله من خلال تمثيل هذا الجسد، الذي ينتمي إليها بطريقة خاصة (§ 400).

§ ٦٣

الجسد المنتمي إلى المونادة، التي هي إنتلخيته أو نفسه، يشكل مع الإنتلخية ما يمكن أن نسميه كائناً حياً، ومع النفس ما نسميه حيواناً. وهذا الجسد للكائن الحي أو الحيوان هو دائماً عضوي؛ لأن كل مونادة هي مرآة للكون على طريقته الخاصة، وبما أن الكون منظم في نظام مثالي، فلا بد أن يكون هناك نظام أيضاً في الممثل، أي في إدراكات النفس، وبالتالي في الجسد، الذي يتم من خلاله تمثيل الكون (§ 403).

§ ٦٤

وهكذا فإن كل جسد عضوي لكائن حي هو نوع من الآلة الإلهية، أو الآلة الطبيعية، التي تتفوق بما لا نهاية على جميع الآلات الاصطناعية. لأن الآلة المصنوعة بفن الإنسان ليست آلة في كل أجزائها. على سبيل المثال: سن العجلة النحاسية له أجزاء أو شظايا لم تعد شيئاً اصطناعياً بالنسبة لنا ولم يعد لديها أي شيء يدل على الآلة فيما يتعلق بالاستخدام الذي كانت العجلة مخصصة له. لكن آلات الطبيعة، أي الأجسام الحية، لا تزال آلات حتى في أصغر أجزائها، إلى ما لا نهاية. هذا ما يشكل الفرق بين الطبيعة والفن، أي بين الفن الإلهي وفننا (§ 134, 146, 194, 483).

§ ٦٥

وقد استطاع خالق الطبيعة أن يمارس هذه الصنعة الإلهية المعجزة إلى ما لا نهاية، لأن كل جزء من المادة ليس فقط قابلاً للقسم إلى ما لا نهاية كما أقر القدماء، بل هو مقسم فعلياً بلا نهاية، كل جزء إلى أجزاء، لكل منها حركتها الخاصة، وإلا لكان من المستحيل أن يعبر كل جزء من المادة عن الكون كله (مقدمة [خطاب التوافق]، § 70. الثيوديسيا، § 195).

§ ٦٦

ومن هنا نرى أن هناك عالماً من المخلوقات، من الكائنات الحية، من الحيوانات، من الإنتلخيات، من النفوس في أصغر جزء من المادة.

§ ٦٧

يمكن تصور كل جزء من المادة كأنه حديقة مليئة بالنباتات، وكأنه بركة مليئة بالأسماك. لكن كل غصن من النبات، وكل عضو من الحيوان، وكل قطرة من سوائله هي أيضاً حديقة مماثلة، أو بركة مماثلة.

§ ٦٨

ورغم أن الأرض والهواء المحصور بين نباتات الحديقة، أو الماء المحصور بين أسماك البركة، ليس نباتاً ولا سمكاً؛ إلا أنها تحتوي مع ذلك عليهما، لكن في الغالب بدقة لا يمكننا إدراكها.

§ ٦٩

وهكذا لا يوجد شيء غير مزروع، أو عقيم، أو ميت في الكون، لا فوضى، ولا اضطراب إلا في الظاهر؛ تقريباً كما يبدو في بركة من مسافة بعيدة حيث نرى حركة مضطربة وتلملاً، إن جاز التعبير، لأسماك البركة، دون أن نميز الأسماك نفسها.

§ ٧٠

نرى من هذا أن لكل جسم حي إنتلخية مهيمنة هي النفس في الحيوان؛ لكن أعضاء هذا الجسم الحي مليئة بكائنات حية أخرى، نباتات، حيوانات، لكل منها إنتلخيتها أو نفسها المهيمنة.

§ ٧١

لكن يجب ألا نتخيل مع البعض، الذين أساءوا فهم فكرتي، أن لكل نفس كتلة أو جزءاً من المادة خاصاً بها أو مؤثراً عليها إلى الأبد، وأنها تمتلك بالتالي كائنات حية أدنى أخرى، مخصصة دائماً لخدمتها. لأن جميع الأجسام في تدفق دائم مثل الأنهار؛ وأجزاء تدخل وتخرج منها باستمرار.

§ ٧٢

وهكذا لا تغير النفس جسدها إلا تدريجياً وعلى مراحل، بحيث لا تُجرد أبداً دفعة واحدة من جميع أعضائها؛ وغالباً ما يحدث تحول في الحيوانات، لكن لا يحدث أبداً تناسخ ولا انتقال للنفوس: كما لا توجد نفوس منفصلة تماماً، ولا أرواح بلا أجسام. الله وحده منفصل عنها تماماً.

§ ٧٣

وهذا ما يجعل أنه لا يوجد أبداً تولد كامل، ولا موت تام بالمعنى الدقيق، يتمثل في انفصال النفس. وما نسميه تولداً هو تطور ونمو؛ كما أن ما نسميه موتاً هو انطواء وتناقص.

§ ٧٤

لقد كان الفلاسفة في حيرة كبيرة بشأن أصل الصور، الإنتلخيات، أو النفوس؛ لكن اليوم، عندما أدركنا، من خلال البحوث الدقيقة التي أجريت على النباتات والحشرات والحيوانات، أن الأجسام العضوية في الطبيعة لا تنتج أبداً من فوضى أو تعفن؛ بل دائماً من البذور، التي كان فيها بلا شك نوع من التشكل المسبق؛ حُكم أنه لم يكن الجسم العضوي موجوداً فقط قبل الحمل، بل أيضاً نفس في هذا الجسم، وباختصار الحيوان نفسه؛ وأنه من خلال الحمل تم فقط تهيئة هذا الحيوان لتحول كبير ليصبح حيواناً من نوع آخر.

§ ٧٥

إن الحيوانات، التي يرتقي بعضها إلى درجة الحيوانات الكبيرة عن طريق الحمل، يمكن أن تسمى منوية؛ لكن تلك التي تبقى في نوعها، أي معظمها، تولد وتتكاثر وتفنئ مثل الحيوانات الكبيرة، وليس هناك سوى عدد قليل من المختارين الذي ينتقل إلى مسرح أكبر.

§ ٧٦

لكن هذا كان نصف الحقيقة فقط؛ لذلك حكمت أنه إذا كان الحيوان لا يبدأ أبداً بشكل طبيعي، فإنه لا ينتهي بشكل طبيعي أيضاً؛ وأنه لن يكون هناك ليس فقط تولد، بل أيضاً لا فناء كامل، ولا موت بالمعنى الدقيق. وهذه الاستدلالات البعدية المستمدة من التجارب تتوافق تماماً مع مبادئ المستنبطة قبلياً كما ذكرت أعلاه.

§ ٧٧

وهكذا يمكن القول إن ليس فقط النفس (مرآة كون لا يفنى) غير قابلة للفناء، بل الحيوان نفسه أيضاً، رغم أن آله تفنى غالباً جزئياً، وتخلع أو تكتسي أغطية عضوية.

§ ٧٨

لقد منحتني هذه المبادئ وسيلة لتفسير اتحاد أو توافق النفس والجسد العضوي بشكل طبيعي. فالنفس تتبع قوانينها الخاصة والجسد يتبع قوانينه أيضاً؛ ويلتقيان بفضل التناغم المسبق بين جميع الجواهر، لأنها جميعاً تمثيلات لنفس الكون.

§ ٧٩

تعمل النفوس وفقاً لقوانين العلل الغائية من خلال الرغبات والغايات والوسائل. وتعمل الأجسام وفقاً لقوانين العلل الفاعلة أو الحركات. وكلا المملكتين، مملكة العلل الفاعلة ومملكة العلل الغائية، متناغمتان مع بعضهما البعض.

§ ٨٠

لقد أدرك ديكارت أن النفوس لا يمكنها منح القوة للأجسام، لأن هناك دائماً نفس كمية القوة في المادة. ومع ذلك، اعتقد أن النفس يمكنها تغيير اتجاه الأجسام. لكن ذلك كان لأنه لم يكن معروفاً في زمنه قانون الطبيعة، الذي يضمن أيضاً الحفاظ على نفس الاتجاه الكلي في المادة. ولو كان قد لاحظ ذلك، لكان قد وصل إلى نظامي في التناغم المسبق.

§ ٨١

هذا النظام يجعل الأجسام تتصرف كما لو (وهو أمر مستحيل) لم تكن هناك نفوس؛ والنفوس تتصرف كما لو لم تكن هناك أجسام؛ وكلاهما يتصرف كما لو كان أحدهما يؤثر على الآخر.

§ ٨٢

أما فيما يتعلق بالأرواح أو النفوس العاقلة، فعلى الرغم من أنني أجد أن هناك في الأساس نفس الشيء في جميع الكائنات الحية والحيوانات، كما ذكرنا للتو (أي أن الحيوان والنفس لا يبدأن إلا مع العالم، ولا ينتهيان إلا مع العالم)، إلا أن هناك شيئاً خاصاً في الحيوانات العاقلة، وهو أن حيواناتها المنوية الصغيرة، طالما هي كذلك فقط، لديها نفوس عادية أو حسية فقط؛ ولكن عندما يصل المختارون منها، إن جاز التعبير، من خلال الحمل الفعلي إلى الطبيعة البشرية، ترتقي نفوسهم الحسية إلى درجة العقل وامتنياز الأرواح.

§ ٨٣

من بين الاختلافات الأخرى بين النفوس العادية والأرواح، والتي ذكرت جزءاً منها بالفعل، هناك أيضاً هذا: أن النفوس بشكل عام هي مرايا حية أو صور لعالم المخلوقات؛ لكن الأرواح هي أيضاً صور للألوهية نفسها، أو لمؤلف الطبيعة نفسه: قادرة على معرفة نظام الكون ومحاكاة شيء منه من خلال نماذج معمارية؛ حيث كل روح هي كإله صغير في مجاله.

§ ٨٤

هذا ما يجعل الأرواح قادرة على الدخول في نوع من المجتمع مع الله، وهو بالنسبة لهم ليس فقط ما يكون المخترع لآلته (كما هو الله بالنسبة للمخلوقات الأخرى) بل أيضاً ما يكون الأمير لرعاياه، وحتى الأب لأبنائه.

§ ٨٥

من هنا يسهل استنتاج أن مجموع كل الأرواح يجب أن يشكل مدينة الله، أي أكمل دولة ممكنة تحت حكم أكمل الملوك.

§ ٨٦

إن مدينة الله هذه، هذه الملكية الحقيقية الشاملة هي عالم أخلاقي في العالم الطبيعي، وهي أسمى وأقدس ما في أعمال الله: وفيها يكمن حقاً مجد الله، إذ لن يكون هناك مجد لو لم تكن عظمتة وخيره معروفين ومعجباً بهما من قبل الأرواح، وأيضاً فيما يتعلق بهذه المدينة الإلهية يملك بشكل خاص الخير، في حين أن حكمتة وقدرته تظهران في كل مكان.

§ ٨٧

كما أقمنا أعلاه تناغماً تاماً بين مملكتين طبيعيتين، إحداهما مملكة العلل الفاعلة، والأخرى مملكة العلل الغائية، علينا أن نلاحظ هنا تناغماً آخر بين مملكة الطبيعة المادية ومملكة النعمة الأخلاقية، أي بين الله باعتباره مهندس آلة الكون، والله باعتباره ملك المدينة الإلهية للأرواح (§ 62، 74، 118، 248، 112، 130، 247).

§ ٨٨

هذا التناغم يجعل الأشياء تقود إلى النعمة من خلال سبل الطبيعة نفسها، وأن هذا الكوكب مثلاً يجب أن يُدمَّر ويُصلَح بالطرق الطبيعية في اللحظات التي يتطلبها حكم الأرواح؛ لعقاب البعض، ومكافأة الآخرين (§ 18 وما يليه، 110، 244-245، 340).

§ ٨٩

يمكن القول أيضاً إن الله كمهندس يرضي في كل شيء الله كمشرع؛ وبالتالي فإن الخطايا يجب أن تحمل عقابها معها بنظام الطبيعة؛ وبحكم البنية الميكانيكية للأشياء نفسها؛ وبالمثل فإن الأعمال الحسنة ستجذب مكافأتها بطرق آلية فيما يتعلق بالأجسام؛ رغم أن هذا لا يمكن ولا ينبغي أن يحدث دائماً على الفور.

§ ٩٠

أخيراً، تحت هذا الحكم الكامل لن يكون هناك عمل صالح بدون مكافأة، ولا عمل سيء بدون عقاب: وكل شيء يجب أن يؤول إلى خير الصالحين؛ أي أولئك الذين ليسوا ساخطين في هذه الدولة العظيمة، الذين يثقون في العناية الإلهية، بعد أداء واجبهم، والذين يحبون ويقلدون، كما ينبغي، مؤلف كل خير، ويجدون السرور في تأمل كمالته وفقاً لطبيعة الحب النقي الحقيقي، الذي يجعل المرء يسر بسعادة ما يحب. هذا ما يجعل الأشخاص الحكماء والفاضلين يعملون على كل ما يبدو متوافقاً مع الإرادة الإلهية المفترضة أو السابقة؛ ومع ذلك يرضون بما يجعله الله يحدث فعلياً من خلال إرادته السرية، اللاحقة والحاسمة؛ معترفين بأننا لو استطعنا فهم نظام الكون بشكل كافٍ، لوجدنا أنه يتجاوز كل رغبات أكثر الحكماء حكمة، وأنه من المستحيل جعله أفضل مما هو عليه؛ ليس فقط لكل بشكل عام، ولكن أيضاً لنا أنفسنا بشكل خاص، إذا كنا مرتبطين، كما ينبغي، بمؤلف الكل، ليس فقط باعتباره المهندس والعلة الفاعلة لوجودنا، ولكن أيضاً باعتباره سيدنا والعلة الغائية التي يجب أن تكون غاية إرادتنا كلها، والتي وحدها يمكنها أن تصنع سعادتنا (Préf. *, 4 a b¹⁴. § 278. Préf. *, 4 b¹⁵).

النهاية

¹⁴ طبعة إردمان، ص. 469.

¹⁵ طبعة إردمان، ص. 469 ب.



الفلسفة الكونية

شاركنا أفكارك وتعليقاتك على [.info@cosphi.org](mailto:info@cosphi.org)

طُبع في ١٧ ديسمبر ٢٠٢٤

CosmicPhilosophy.org
فهم الكون من خلال الفلسفة

© Philosophical.Ventures Inc 2024