بحث محكم | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 18 أكتوبر 2018

# سؤال العقل والإيمان عند ليبنتز
# بين العقلانيّة التبريريّة والنزعة التلفيقيّة

**غيضان السيّد علي**
باحث مصري

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2018
All rights reserved © 2018

**الملخّص:**

حاول ليبنتز أن يقيم نوعًا من التوافق العقليّ بين الإيمان والعقل، فعاد بالفلسفة الحديثة إلى فلسفة العصور الوسطى؛ إذ سعى مُقَدّمًا لتأسيس الإيمان على العقل انطلاقًا من نظريّته في المعرفة، إلّا أنّه اصطدم بعقائد المسيحيّة النوعيّة. فشعر بعدم القدرة على إقامة البرهان على توافق العقل مع عقائد الإيمان المسيحي، فانشغل بعقلانيّة تبريريّة تضع بعض حقائق الدين من الغوامض اللّاهوتيّة والأسرار العقائديّة غير المعقولة فوق العقل، وتستهدف الإجابة والتوفيق والتبرير والانحياز المسبق لعقائد الدين المسيحي ما أمكنه الأمر. فإذا أعوزه التبرير العقلانيّ، لجأ إلى التلفيق بمعانيه المختلفة؛ سواء أكان بمعنى الجمع بين الآراء المختلفة حتى تؤلّف مذهبًا واحدًا، أو بمعنى النظر في الأشياء المعقدة نظرًا سطحيًّا؛ ليتمّ التلفيق بين ما هو عقلاني وما هو غير عقلاني في مذهب واحد. فأخذ يرفع ما لا يمكن تعقله فوق العقل مفرّقًا بينه وبين ما يناقض العقل؛ في تفرقة تعكس بوضوح عجز العقل عن فهم العقائد الإيمانيّة. ولذلك لم يكن غريبًا أن يستعين ليبنتز بالشكّ الفلسفي في العقل؛ ليعكس عجزه بمفرده عن اكتشاف الحقيقة. ومن ثمّ كشفت علاقة العقل بالإيمان عند ليبنتز عن عقلانيّة تبريريّة تستهدف تقديم إجابات تبريريّة للإشكاليّات الدينيّة حتى يستكين لها المؤمن بعيدًا عن تلك العقلانيّة النقديّة التي تنتهج النقد، والتفسير، والفحص، والتأويل، والتفسير، ناشدة الحقيقة لذاتها، ونازعة القداسة الزائفة عن كلّ ما هو دنيوي. لينتكس ليبنتز بالفلسفة الحديثة التي اتخذت من العقل إمامها الأوحد في عصره - فيما يتعلّق بفلسفة الدين - إلى رؤية ماضويّة تعود إلى فلسفة العصور الوسطى، وينتهي به الأمر كرجل من رجال اللّاهوت وُجِدَ في عصر التنوير.

# The question of Reason and Faith of Leibniz
## Between justificative Rationalism and Syncretism

**Abstract**

Leibniz tried to establish such kind of rational compatibility between faith and reason, so he returned modern philosophy back to the middle Ages' philosophy; he sought hardly to establish faith on reason, starting from his theory of knowledge, but he was confronted by the Christian doctrines. He felt that he was unable to prove the concord between reason and the Christian faith. So, he followed a Justificative rationalism that places some of the religious facts, such as unreasonable Theological ambiguities and doctrinal secrets above mind, which aim to conciliate, justify and pre-bias the doctrines of the Christian religion as much as possible.

When he lacks the rational justification he resorted to fabrication in its different meanings, whether in the sense of combining different opinions to form a single doctrine, or in the sense of looking at complex things in a superficial view; to make a synthesis between what is rational and what is irrational in one doctrine. He took up above reason, what cannot be rationalized, separating it from what contradicts the reason; in a distinction that clearly reflects the inability of reason to understand the beliefs. It is therefore not surprising that Leibniz uses philosophical doubt against reason to reflect its inability to discover the truth alone. Hence, the relationship between faith and reason according to Leibniz revealed a justificative rationalism aimed to provide rational answers to the religious problems, so that the believer would not be scared from that critical rationality that criticizes, interprets and examines, aiming the truth itself, and taking out the false sanctity of all that is terrestrial. So Leibniz returned back with the modern philosophy, that adopted reason as the only authority in his time - in relation to the philosophy of religion - to a traditional image goes back to the philosophy of the Middle Ages, so that he could be seen as a man of theology was found in the age of Enlightenment.

## مقدّمة:

إذا كان بإمكاننا أن نقول إنَّ السؤال الإشكاليّ الذي يعكس جدليّة العقل والإيمان: «هل أتعقل كي أؤمن؟ أم أؤمن ثمّ أتعقل؟» هو نقطة الانطلاق الرئيسة في فلسفة اللّاهوت عند ليبنتز Leibniz (1646- 1716م)، فإنَّ تبرير هذا الإيمان عقليّاً هو ما يمثّل حجر الزاوية لتلك الفلسفة؛ حيث يبدأ ليبنتز في تناول قضايا الدين المسيحي تناولًا عقليّاً فلسفيّاً، لكنَّه دائمًا ما يقف عاجزًا أمام عقلنة العقائد الدينيّة، فينتهي كرجل من رجال اللّاهوت مفضّلًا درب فلاسفة العصور الوسطى، معلنًا أنَّ الفلاسفة المدرسيين لديهم تبر مخبوء يأنف المحدثون من أن ينقّبوا عنه؛ ليمثل هذا تناقضًا جليّاً مع النسق الفكري للفيلسوف، ومع منهجه فيما يخصّ «نظريّة المعرفة»؛ حيث انتصر في نظريّة المعرفة للعقل؛ فرأى أنَّ للعقل مبادئ ثابتة يقوم عليها نشاطه، ويكون بواسطتها معيارًا للحقيقة، فما اتفق معها صار مقبولًا، وما خالفها كان مردودًا. أمّا في مجال فلسفة الدين، فإنّه لم يستطع أن يكون كذلك، فما يكاد يبدأ تفلسفه بالتأمّل العقلي حتى يجهز عليه بالمقدّمات اللّاهوتيّة التي وقفت دائمًا حجر عثرة في نسقه الفلسفيّ الدينيّ.

ومن ثمّ يمكننا أن نقول إنَّ محاولات ليبنتز في تناول القضايا الدينيّة تنتمي إلى مجال فلسفة اللّاهوت philosophy of Theology وتبتعد كليّاً عن مجال فلسفة الدين Philosophy of Religion بمعناها الدقيق؛ إذ إنَّ الأخيرة تهتمّ بالتناول الفلسفي لقضايا الدين من وجهة نظر عقلانيّة خالصة دون انحياز مسبق. أمّا فلسفة اللّاهوت، فهي التي تستمدّ معارفها من فهمها الإلهاميّ للوحي، وتستدلّ من هذا الفهم على الحجّة العقليّة التي تفسّره وتبرّره، وهي تجمع في ذلك بين العرفان الصوفي من جهة، والرؤيا الميتافيزيقيّة لما وراء المحسوس من جهة ثانية، وقواعد علم اللّاهوت التي تستند إلى الإيمان والتسليم بصحّة المنقول من جهة ثالثة. وتقوم على الاجتهاد في توضيح البُعد النسقيّ الذي تنتظم فيه قضايا الفكر المسيحيّ، وذلك من خلال المقدّمة «أؤمن كي أعقل» التي حاول من خلالها أوغسطين Augustine (354-430 م) التوفيق بين المعقول والمنقول، ثمّ صادر أنسلم Anselm (1033-1109 م) المعقول لصالح المنقول، ثمّ انتهى توما الأكويني Thomas Aquinas (1225- 1274 م) إلى توضيح الصلة بين المعقول والمنقول للتأكيد على أنّ الأوّل المتمثل في الحكمة الفلسفيّة ما هو إلّا درجة أو صورة من المعقول الكلّي الذي يمثله العلم الإلهي أو اللّاهوت[1]. وتمتثل فلسفة اللّاهوت - بصفة عامّة - للمبدأ القائل: «إذا لم تؤمن أبدًا، فلن تفهم أبدًا». فالنصيحة التي تقدّمها فلسفة اللّاهوت هي الإيمان أوّلًا، ثمّ محاولة فهم ما نؤمن به ثانيًا. فالإيمان يساعد على الفهم الصحيح، ويقي المؤمن من الانزلاق في مهاوى الضلال.

يبدأ ليبنتز فلسفته اللّاهوتيّة بإعمال العقل - شأن أيّ فيلسوف - في تناول المسائل اللّاهوتية كمسائل واقعيّة تقبل التعقل، لكنّها تبدو له في النهاية أنّها ليست كذلك، فالإنسان عندما يتحدّث عن العقائد يتجاوز

1 انظر: عصمت نصار، فلسفة اللاهوت المسيحي، القاهرة، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2008، ص 175.

الواقع، والواقع له العقل، وللعقائد الدينيّة الوحي الإلهي، وعن طريق الوحي نتجاوز الواقع إلى المبدأ الأوّل وسبب الأسباب. ومع ذلك فإنّ العقل يكمل معطيات الإيمان، ووضوح الحقّ يظهر في عقلنة العقائد. ومن ثمّ يتمّ تناول السؤال الجدليّ للعقل والإيمان عند ليبنتز بصيغه المتعدّدة: لماذا أؤمن؟ وهل أؤمن كي أتعقل؟ أم أتعقل كي أؤمن؟ وماذا لو تعارضت العقائد الإيمانيّة مع صحيح العقل؟ وما هو السبيل لتجاوز هذا التعارض بين الوحي الإلهي الذي ينبّهنا إلى شواهد وجوده تعالى - فيحثنا على ضرورة التسليم بما جاء في عقائد الدين - وبين العقل الذي يؤرّقه السؤال وتؤجّجه الرغبة للبرهنة على صحّة هذه العقائد؟

إذن كان ليبنتز يستهدف - في المقام الأوّل - تدشين قاعدة صلبة يمكن الانطلاق منها للدفاع عن العقائد المسيحيّة ضدّ محاولات النقد والتفكيك، واعتراضات الشكّاك والملحدين الذين انتشروا بقوّة في غالبيّة أنحاء أوروبا، والذين حاولوا تفسير كلّ شيء تفسيرًا آليّاً بعيدًا عن التصوّرات الدينيّة. فما كان منه إلّا أن نشط أوّلًا لإثبات وجود الله وبيان عجز التفسير الآلي وحده، ثمّ واصل جهوده اللّاهوتيّة مبتغيًا الردّ على العقلانيين بلغتهم، وإنقاذ عقيدة الآباء والأجداد من أجل سلامة الأبناء.

ولذلك استهدفت محاولته في عقلنة العقائد الدينيّة للمسيحيّة نزع الخلافات بين الفِرق المسيحيّة، وخاصّة تلك التي تدور حول العقائد الأساسيّة للمسيحيّة، لا سيّما بين الكاثوليكيّة والبروتستانتيّة من ناحية، أو بين جناحيّ البروتستانتيّة وهما اللّوثريّة والكلفينيّة من ناحية أخرى، فبدا هنا ليبنتز السياسيّ الذي يسعى إلى التوفيق الذي يحقق الاستقرار أكثر من ليبنتز الفيلسوف الذي ينشد الحقيقة لذاتها، ومن ثمَّ قال عنه ألبير ريفو: «إنَّ ليبنتز يمثل الآمال المتناقضة لعالم بأكمله»[2].

وقد تمثلت الأسئلة الجدليّة التي تعكس إشكاليّة هذا البحث في مجموعة من التساؤلات الجوهريّة تعكس علاقة العقل بالإيمان عند ليبنتز، لعلّ أهمها: «هل أؤمن كي أتعقل؟ أم أتعقل كي أؤمن؟» وهل يستطيع الإنسان أن يستوعب كلّ الحقيقة الدينيّة باستخدامه العمليّات العقليّة وحدها؟ وهل يمكن تبرير الإيمان بأدلّة عقليّة أم أنّ موضوعات الإيمان ليست موضع برهان؟ وهل يمكن للمؤمن أن يصل إلى اليقين العقائدي فيما يعتقد؟ وهل سائر الطقوس والحقائق والعبادات التي يوصي بها الدين قابلة للتعقل أم لا؟ وهل هناك حقيقة واحدة أم حقيقتان؟ وإلى أيّ مدى يمكن أن يصطدم العقل بحقائق الإيمان؟ وما هو الحلّ الأمثل عندما تتعارض الحقيقة الدينيّة مع أبسط مسلّمات العقل؟ وهل المفاهيم المطلقة والأفكار الضروريّة والنتائج الحاسمة للفلسفة لا يمكن أن تتناقض مع الوحي؟ وما هو الفرق بين ما يعارض العقل وبين ما هو فوق العقل؟ وهل تتساوى علاقة العقل باللّامعلوم في المعرفة العلميّة بعلاقة العقل باللّامعقول في المعرفة الدينيّة؟ وما المميزات العقليّة التي يمكن أن يسير عليها المرء حين يخلص للفلسفة اليونانيّة متجاهلًا الوحي الذي لم يكن لديها؟ وهل يستطيع العقل اعتمادًا على نوره الخاص أن ينصّب نفسه حاكمًا مطلقًا لا يحتاج إلى عون يساعده في بحثه

2 نقلًا عن فاروق عبدالمعطي، ليبنتس فيلسوف الماضي والحاضر، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط1، 1993، ص 12.

عن الحقيقة؟ وإذا كان الله خيرًا محضًا لا يصدر عنه إلّا خير، فمن أين جاء الشرّ الموجود في العالم؟ كلّ هذه أسئلة اهتمّ بها ليبنتز من خلال سؤاله الجدلي بين العقل والإيمان، وعمل هذا البحث على معالجتها.

ومن ثمَّ تكمن أهميّة هذه الدراسة في أنّها إذا كانت جلّ الدراسات عن ليبنتز - وخاصّة في اللغة العربيّة - قد انصبّت على ميتافيزيقا ليبنتز ونظريّته في المعرفة، فإنَّ هذه الدراسة تركّز على موقفه من اللّاهوت المسيحي الذي ما يزال مفتقرًا للدراسة بشكل كبير. وبناء على نتائجها يمكن إعادة النظر في مكانة ليبنتز كفيلسوف عقلاني عاش في عصر التنوير، وكيف أنّه لم يكن عقلانيّاً في تناوله الفلسفي لقضايا الدين، ليظهر خطأ المنظور الذي تنظر منه كثير من كتب تاريخ الفلسفة إلى ليبنتز بوصفه فيلسوفًا عقلانيّاً ذا نسق فلسفيّ عقلانيّ خالص. وبيان كيف أنّ محاولات ليبنتز لاستخدام العقل لتبرير صحّة المعتقد الديني سرعان ما انتهت إلى الفشل في التوفيق بين المبادئ العقلانيّة والمبادئ الإيمانيّة؛ إذ ينتهي تناول ليبنتز العقلاني دائمًا إلى التسليم بمقولات دينيّة خالصة تعود إلى الكتاب المقدّس؛ ليعود ليبنتز لاهوتيّاً أوغسطينيّاً كأنّ شيئًا لم يحدث في تاريخ الفكر الأوروبي منذ أوغسطين.

كما يهتمّ هذا البحث بإبراز مدى ما يعانيه نسق ليبنتز الفكري من التناقض نتيجة نزعاته التبريريّة والتلفيقيّة. وكيف أنَّ هذا التبرير والتلفيق كان لأسباب ودواع سياسيّة واجتماعيّة؟ وهل اكتفى ليبنتز في فلسفته اللّاهوتيّة بالنقل والتلفيق أم أنّه سعى إلى الانتقاء والإبداع وتقديم آراء جديدة فيما يخصّ التناول الفلسفي لقضايا الدين؟ كما يحاول هذا البحث أن يكشف عن أيّ مدى يمكن استغلال محاولة ليبنتز التوفيقيّة بين العقل والإيمان كنموذج للتعايش السلمي بين السلفيين والعلمانيين، ولا سيّما في ثقافتنا العربيّة التي مزّقتها الأحاديّة المقيتة؟

ومن ثمَّ عمد هذا البحث إلى استخدام مناهج بحثيّة متعدّدة من أهمّها: المنهج التحليلي الذي يقف على تحليل نصوص ليبنتز بغية الوقوف على حقيقة ما تتضمّنه. كذلك كان المنهج النقدي حاضرًا بقوّة حيث يحاول أن يضع ليبنتز في مكانه الحقيقي، إمّا بين الفلاسفة العقلانيين من فلاسفة الفلسفة الحديثة الذين رفعوا العقل على ما عداه مثل: سبينوزا Spinoza (1632-1677م)، وهيوم Hume (1711- 1776 م)، وديدرو Diderot (1713- 1784 م)، وهولباخ Holbach (1723-1789)، وكانط Kant (1724-1804 م)، أو بين الفلاسفة الذين لم يعطوا العقل تلك المكانة العليا، وخاصّة فيما يتعلّق بقضايا الدين لا بنظريّة المعرفة، وقدّموا الإيمان على العقل، من أمثال: ديكارت Descartes (1596-1650 م) وباسكال Pascal (1623-1662 م) ومالبرانش Malebranche (1638-1715 م) ولوك Locke (1632- 1704). كما يحاول المنهج المقارن المقارنة بين آراء ليبنتز وبين آراء إحدى الفرق الكلاميّة الإسلاميّة (المعتزلة) لإبراز ما بينهما من تشابه، بالتوازي مع منهج علم تاريخ الأفكار الذي يعرض لأهمّ الآراء المتشابهة مع آراء ليبنتز من الفرق الكلاميّة والصوفيّة دون الجزم بيقين أنّ ليبنتز قد اطّلع على آرائهم. كذلك التزم الباحث بالمنهج التاريخي في تناول الأفكار الواردة بالبحث.

ولأجل التناول الجيّد لِمَا تضمَّنه هذا البحث من أفكار تمّ تقسيمه إلى مقدّمة؛ تناولت موضوع البحث وأهميّته وتساؤلاته ومبرّراته. وخمسة محاور تناول أوّلها: ماهيّة العقل والإيمان عند ليبنتز، وتناول ثانيها: أدلّة وجود الله بين العقل والإيمان، أمّا المحور الثالث، فجاء بعنوان: العقائد المسيحيّة بين العقل والإيمان، ثمّ اهتمّ المحور الرابع ببيان: مكانة الشرّ بين العقل والإيمان، وجاء المحور الخامس كتعقيب نقدي لتناول علاقة العقل بالإيمان عند ليبنتز. ثمّ كانت الخاتمة التي اهتمّت بإبراز أهمّ نتائج البحث.

## أوّلًا: ماهيّة العقل والإيمان عند ليبنتز:

من الضروري الوقوف على ماهيّة العقل والإيمان عند ليبنتز قبل الولوج إلى كيفيّة تناول العقل لحقائق الإيمان، إذ يعرّف ليبنتز العقل بأنّه «الحقيقة المعروفة التي إذا ما ارتبطت بحقيقة أخرى جعلتنا نصدّق الثانية. ونطلق عليه - بصفة خاصّة - مُسمّى العقل إذا ما كان علّة لحكمنا وللحقيقة أيضًا، ونسمّيه عقلًا قبليّاً إذا ما كان علّة للحقائق، فالعلّة بالنسبة إلى الأشياء كالعقل بالنسبة إلى الحقائق؛ ولهذا تُسمّى العلّة نفسها عقلًا، وخاصّة العلّة النهائيّة. وأخيرًا هو الملَكة التي تدرك العلاقة بين الحقائق، ويطلق على ملكة التفكير وهو المقصود ها هنا»[3]. ومن ثمَّ يمكننا أن نخلص من هذا أنّ العقل عند ليبنتز هو الذي يبحث عن معرفة علل الأشياء وحقائقها، كما يهتمّ بالكشف عن الروابط التي تربط الحقائق بعضها ببعض، وهو أيضًا ملكة التفكير، وعلّة كلٍّ من الحكم والحقيقة. ويشتمل العقل على ملكتين هما: يقظة الذكاء للكشف عن الأفكار البينيّة، والأخرى هي استخلاص النتائج أو الاستدلال؛ ولذلك يرى ليبنتز أنّنا نحتاج إلى العقل إمّا لتوسيع معارفنا أو لضبط معتقداتنا[4].

ويرى ليبنتز أنَّ العقل يستند في عمليّة الاستدلال إلى مرتكزات؛ فكلّ فعل يقوم به العقل يقتضي الاستناد إلى مبادئ، وهذه المبادئ لا يمكن أن يكون العقل ذاته هو مصدرها، فالعقل المخلوق لا يمكن أن يحدّد المبادئ التي يفعل وفقًا لها، بل هي - عند ليبنتز - من اختصاص الله وحده، وهي عبارة عن قضايا كليّة أودعها الله فينا. وبذلك يرفض ليبنتز الأفكار الفطريّة عند ديكارت، فلا وجود لدى ليبنتز لأيّ فكرة فطريّة أو مبدأ فطري، كما يرفض الأفكار البعديّة التي تأتي عن طريق التجربة، فالمعارف الحسيّة يمكنها أن تؤثر في الجسم لا العقل بوصفه جوهرًا روحيّاً، هذا فضلًا عن أنّ المعرفة التجريبيّة لا يمكنها أن تقدّم مبادئ كليّة يمكن الحكم وفقًا لها، وإنّما تعطينا حقائق جزئيّة أو فرديّة. ليجعل ليبنتز مبادئ العقل هبة إلهيّة؛ إذ يقول: «فليس ثمّة البتّة أيّ موضوع آخر خارجي، يؤثر في نفوسنا ويثير إدراكنا بصورة مباشرة. لذلك ليس في نفوسنا أفكار كلّ الأشياء إلّا بحكم الفعل الإلهي المستمرّ فينا، أي بما أنّ كلّ مسبّب يعبّر عن سببه...

3 Leibnitz (G.W.), New Essays Concerning Human Understanding, together with An Appendix Consisting of some of his shorter pieces, translated from The original Latin, French and German, with Notes by A.G. Langley, The Macmillan company, 1896, pp.555-556.

4 Ibid, p.555.

فإنَّ الله وحده موضوعنا المباشر الخارج عنّا، وإنّنا نرى كلّ شيء من خلاله... والله هو النور الحقيقي الذي ينير لكلّ إنسان قادم إلى هذا العالم»[5]. إذن فالله هو الذي منحنا القدرة على التفكير، وألهمنا المبادئ التي نفكّر بمقتضاها.

ويرى ليبنتز أنَّ هناك مبدأين كبيرين يسير العقل بمقتضاهما، وهما: مبدأ التناقض الذي ينصّ على أنَّه إذا تناقضت قضيّتان، وجب أن تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة. وثانيهما مبدأ السبب الكافي الذي ينصّ على أنّ أيّ واقعة حاضرة تلزم عن أسباب سابقة كافية. مع الإقرار بأنّ الله هو العلّة الفاعلة التي تصدر عنها كلّ الحوادث في العالم، وهو المتحكّم في حدوثها، وتغييرها، وعدم وقوعها، إلّا أنّ حكمته البالغة اقتضت أن يكون العالم على ما هو عليه.

إذن فالعقل عند ليبنتز هو عقل يحكمه الكمال الإلهي كما كان الحال عند ديكارت؛ إذ يقول ليبنتز: «لا يليق بالله ذلك الخالق الخيّر أن يضلّلنا ويقلب معارفنا رأسًا على عقب، ويجعل كلّ ملكاتنا بلا فائدة»[6]. فالله تعالى هو سبب العقل وعلّته. ومن ثمّ يتّضح ذلك التشابه بين ليبنتز وديكارت، وبين ليبنتز ومالبرانش الذي رأى أنّ الله هو أصل الحقيقة ومنبعها، والعقل هو صوت الله في الإنسان، وبين ليبنتز والمعتزلة الذين رأوا أنَّ الله سبب جميع الأشياء، وفيه سبب وجودها.

وإذا كان ليبنتز قد حدّد معنى العقل، فإنّه يحدّد بالمثل معنى الإيمان قائلًا: «والإيمان هو ذلك التسليم الذي نعطيه لقضيّة قائمة على الوحي، أي على اتصال غير عادي بالله، الأمر الذي يجعل هذه القضيّة معروفة للإنسان عن طريق رجل أُلهم من الله، ولا يمكنه أن يعطي فكرة بسيطة جديدة أو أن ينقلها للآخرين كما هي، إلّا أن يضرب لهم الأمثال التي تقرّبها لهم»[7].

ثمّ يأخذ ليبنتز في توضيح هذا التعريف بضرب بعض الأمثلة التقريبيّة، ومنها مثلًا تلك الأفكار الجديدة التي تلقاها القدّيس بطرس عندما ارتفع إلى السماء الثالثة لم يستطع التعبير عنها سوى بقوله «إنّها أشياء لم تشاهدها عين ولم تسمعها أذن ولم تخطر على قلب بشر»، وثمّة مثال آخر يضربه ليبنتز ليبيّن معنى الإيمان؛ حيث يفترض وجود مخلوقات في كوكب جوبتر (المشترى) مزوّدة بستّ حواس، وأنَّ الله قد زوَّد رجلًا منّا - بصورة غير طبيعيّة - بأفكار هذه الحاسّة السادسة، فلن يمكنه استخدام الكلمات المعتادة لنقل هذه الأفكار إلى الآخرين[8]. ولذلك يمكننا التفرقة بين نوعين من الوحي عند ليبنتز، وهما: الوحي الأصيل والوحي التقليدي؛

5 ليبنتز، مقالة في الميتافيزيقا، ترجمة وتقديم وتعليق الطاهر بن قيزة، بيروت، المنظمة العربيّة للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط1، 2006، ص 183.ولى، 2006

6 Lebintz, New Essays Concerning Human Understanding, p.584.

7 Ibid, p.583.

8 Ibid, p.583.

والوحي الأصيل هو انطباع يضعه الله مباشرة في الذهن، ولا يمكن تعيين حدوده. بينما الوحي التقليدي هو الوحي الذي يأتي بالطرق العاديّة للاتصال ولا يمكنه أن يعطي أفكارًا جديدة بسيطة[9].

وبعد أن حدّد ليبنتز ماهيّة العقل والإيمان بدأ دراسته لصلة العقل بالإيمان بالتأكيد على ضرورة حضور العقل في مناقشة المسائل الإيمانيّة، لكنّه في الآن نفسه حرص على التمييز بين الإيمان والعقل، ورأى أنَّه من الضروري تحديد الفروق الجوهريّة بينهما؛ لأنَّ عدم تأكيد هذه الحدود قد أدّى يقينًا إلى صراعات واضطرابات كبرى في العالم[10]. وهنا تبدو بوادر نزعة ليبنتز التلفيقيّة، ودوره كرجل سياسي يفكّر في المقام الأوّل في أن تصبح أوروبا كلها في وحدة حضاريّة وسياسيّة وثقافيّة واحدة. والذي يخشى الإجابة عن السؤال الذي كان يفرض نفسه بقوّة في عصره: إلى أين تنتهي العقلانيّة النقديّة المتصاعدة؟ وماذا عساها أن تفعل بالكنائس والأخلاق والعروش؟

وإذا عدنا إلى العقل وحقائقه، فسنجد ليبنتز يقسم حقائق العقل إلى قسمين: «حقائق أزليّة Eternal Verities» وهي حقائق ضروريّة، إذا ما افترضنا أنّ نقيضها صحيح، فإنّ هذا يؤدّي إلى تناقض واضح، وهي أشبه ما تكون بالقانون الأخلاقي الكانطي الذي إذا ما تحوّل ما يناقضه إلى قاعدة كليّة وقانون عام؛ تجلى التناقض واضحًا، ومنها الحقائق ذات الضرورة المنطقيّة أو الميتافيزيقيّة أو الهندسيّة. بينما يتمثل القسم الثاني في الحقائق الواقعيّة (الممكنة أو الطارئة Contingent Verities) وهي تلك الحقائق العارضة والحادثة غير الأزليّة ومقابلها لا يستلزم تناقضًا، وترجع إلى إرادة الله وتستمدّ قيمتها منه تعالى؛ إذ إنّه اختارها من بين عدد لا حصر له من العوالم الممكنة. ومنها الحقائق التاريخيّة وقوانين الطبيعة؛ وهذه القوانين اقتضت المشيئة الإلهيّة أن تعمل الطبيعة وفقًا لها[11]؛ لأنّها الأفضل والأصلح لهذا العالم. ومع ذلك فالله ليس ملتزمًا بذلك في كلّ الأحوال كقاعدة مطلقة، بل ربّما يتجاوز تلك الأسباب في بعض الحالات، وذلك التجاوز يكون مؤسّسًا على كون حقائق الواقع عرضيّة[12]. وهو بذلك يفسح مجالًا لوجود المعجزات كما سنرى فيما بعد.

ويتّصل الإيمان بالحقائق الأزليّة الضروريّة، لذلك ليس هناك مجال لأيّ تناقض أو تضادّ بينهما. فالمفاهيم المطلقة والأفكار الضروريّة والنتائج الحاسمة للفلسفة لا يمكن أن تتناقض مع الوحي (الإيمان). وعندما يرفض اللّاهوت بعض المبادئ الفلسفيّة، فإنَّ هذا يرجع إلى كونها (أي هذه المبادئ) تنظر فقط إلى

9 Ibid, p.584.

10 Ibid, p.583.

11 Leibniz, Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and Origin of Evil, edited with Austin Farrer, translated by E.m., Huggard, open court, Chicago and la salle, Illinois, 1990, p.74.

12 ليبنتز، المونادولوجيا والمبادئ العقليّة للطبيعة والفضل الإلهي، ترجمة عبد الغفار مكاوي، القاهرة، دار الثقافة، 1978، ص 144. وانظر أيضاً: محمّد عثمان الخشت، العقائد الكبرى بين حيرة الفلاسفة ويقين الأنبياء، دار الكتاب العربي، دمشق - القاهرة، ط1، 2010، ص 189. وأيضًا:

Hide Ishiguro ,Contingent Truths and possible worlds in Leibniz Metaphysics ,oxford ,Oxford University printed press ,1981 ,p.65.

الضرورة الفيزيائيّة أو الأخلاقيّة التي تتحدّث عمّا يحدث عادة، وعمّا هو قائم على الظواهر، ولا تنظر إليها بحسب مشيئة الله. وهنا يرى ليبنتز أنّنا إذا آمنا بأسرار الدين بواسطة البراهين العقليّة، فإنّه سيكون بمقدورنا تأييد الأسرار الدينيّة ضدّ الاعتراضات التي تواجهها، وبدون ذلك لن يكون الإيمان بالأسرار الدينيّة قائمًا على أساس راسخ[13].

وهنا يقرّر ليبنتز تطابق الإيمان والعقل أو توافق الحقيقة الدينيّة مع الحقيقة العقليّة، فيؤكّد أنَّ الحقيقتين[14(*)] منسجمتان، ولا مجال لأيّ نوع من التنافر بين كنههما، وأنّهما تختلفان فقط في سُبل تحصيلهما، فالحقيقة الدينيّة تُكتسب بالوحي الخارق للأساليب الطبيعيّة، أمّا الحقيقة العقليّة فنصل إليها بالاكتساب العقلي المؤسّس على طرق طبيعيّة[15]. وانطلاقًا من هذا التوافق يبدو للقارئ أن ليبنتز يؤسّس الإيمان على العقل.

ولكن ماذا لو بدت الحقيقة الدينيّة متعارضة بوجه صريح مع مبادئ العقل البسيطة؟ أو بصيغة أخرى، ماذا لو تعارَض المعنى الحرفي للكتاب المقدّس مع حكم مؤكّد من أحكام العقل؟ وهذا هو السؤال الذي يوضح حقيقة موقف ليبنتز الفعلي؛ حيث نجده يرفع الإيمان - صراحة - فوق العقل، ويعدّ العقل عاجزًا عن فهم العقائد الإيمانيّة! ومن الواضح أنّه يلجأ إلى هذا الموقف كلّما شعر بعدم القدرة على إقامة البرهان على توافق العقل مع عقائد الإيمان المسيحي، فيدفعه هذا لسدّ المجال أمام مناقشة العقل للعقائد الدينيّة، وإيثار الإيمان على العقل؛ إذ أنَّ الحقيقة الإيمانيّة هي الحقيقة التي كشفها الله بطريقة غير عاديّة، وأنَّ العقل البشري في حاجة إلى عون مستمدّ من نور الإيمان، فالمرء يمكنه أن يُخَطِّئَ العقل بالعقل، كما يبدو في بعض الأحيان تناقض العقل مع التجربة[16]. ومن ثمّ إذا تعارض المعنى الحرفي للكتاب المقدّس مع أحكام العقل؛ فإنَّ ليبنتز يرى تأكيد المعنى الحرفي هو الأمر الأكثر أمنًا ومعقوليّة، ما لم ينسب نقصًا إلى الذات الإلهيّة ولا يسبّب خطرًا على ممارسة التقوى[17]. ولا شكّ أنّ ليبنتز هنا يمتثل لمدلولات مقولة لوك الذائعة في هذا الإطار، والتي يقول فيها: «إنّي أتحرّر من كلّ رأي أكتشف أنّه يتناقض مع ما جاء من وحي في الكتاب المقدّس»[18].

ولا مانع عند ليبنتز - في هذا السياق - من الاستعانة بالشكّ الفلسفي في العقل بوصفه عاجزًا عن اكتشاف الحقيقة؛ فالشكّ في العقل يمهّد الطريق أمام الإيمان؛ إذ يغرس في البشر التواضع العقلي والإذعان أمام الاعتقاد في الخوارق والمعجزات التي لا يستسيغها العقل، أو تلك - كما يقول ليبنتز - التي تفوق ما يمكن

13 أمل مبروك، العدل الإلهي بين ليبنتز والمعتزلة، مجلة التفاهم، سلطنة عمان، وزارة الأوقاف والشؤون الدينيّة، العدد 47، شتاء2015م/1436ه، ص 138.

14(*) لا يعني ذلك أنّ ليبنتز يقول بنظريّة الحقيقتين التي اشتهر بها بعض الفلاسفة الأرسطيين في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، حيث قالوا بوجود حقيقتين متقابلتين: حقيقة فلسفيّة، وحقيقة لاهوتيّة. أمّا ليبنتز، فقال بحقيقة واحدة، وأكّد على أنّه من الخطأ الفصل بين العقل واللاهوت.

15 Leibniz, Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and Origin of Evil, p.73.

16 Ibid, p.73.

17 Leibnitz, New Essays Concerning Human Understanding, p. 589.

18 John Locke, The Reasonableness of Christianity As Delivered in The Scriptures, edited and Introduced by George W. Ewing, A Gateway edition, London 1965, p. XI.

أن تكتشفه ملكاتنا الطبيعيّة. وقد ظهر هذا الموقف عندما تناول العقائد النوعيّة في المسيحيّة، مثل: التثليث والقربان المقدّس واللّعنة والخلاص والتعميد والإيمان بالمعجزات[19]؛ حيث انتهى إلى أنَّ العقل البشري عند ليبنتز عاجز بمفرده عن إدراك الحقيقة الكاملة.

ولكنّه يحاول تبرير ذلك عقليّاً حتى يختلف ليبنتز الفيلسوف عن رجل اللّاهوت التقليدي، فيميّز بين ما "يعارض العقل Against Reason" وبين "ما يفوق العقل Above Reason". ويقرّر أنَّ "ما يعارض العقل" يشمل كلّ ما هو غير متفق مع أفكارنا الواضحة المتميزة أو هو كلّ رأيّ تمّ الاعتراض عليه ببراهين صحيحة لا يمكن دحضها. وأنّ "ما يفوق العقل" هو كلّ ما لا نرى أنّ صدقه أو احتماله يمكن أن يخضع للإحساس أو التفكير[20]. وهكذا يجمع ليبنتز بين المتناقضات في نسق فكري واحد تغلب عليه النزعة التلفيقيّة.

ومن ثمّ يمكننا أن نقول إنَّ ليبنتز يضع للعقل حدودًا في مناقشة قضايا الدين، فليست كلّ القضايا الدينيّة قابلة للمناقشة العقليّة أو العرض على سلطان العقل فيقبلها أو يرفضها، وإنّما هناك جانب من الممكن أن نناقشه ونرضى بالعقل فيه حكمًا وسلطانًا، وهناك جانب آخر لا يجوز للعقل الاقتراب منه، فهو ممّا يفوق قدراته، وأنَّ العقل إذا خاض فيه وقع لا محالة في العمى والضلال. وينسب ليبنتز إلى الجانب الأوّل (أي الجانب الذي يقع في نطاق سلطان العقل) عقيدة الإله الواحد، فإنّ افتراض أكثر من إله يعارض العقل. أمّا ما يقع في الجانب الثاني (أي الجانب الذي يفوق العقل)، فهي العقائد المسيحيّة، ويرى أنّها من المسائل التي تفوق قدرات العقل ولا يجوز له مناقشتها[21]. ولكنّه مع ذلك سيعمل على تبرير بعضها عقلانيّاً ممّا سيبرز بعض أوجه التناقض في فلسفة اللّاهوت عند ليبنتز، التي تعكس نزعته التلفيقيّة التي تجمع بتحكّم بين المعاني والآراء المختلفة لتؤلّف منها مذهبًا واحدًا.

وعندما يشعر ليبنتز بضعف حججه أمام المهاجمين له، حيث سيرى فيها كلّ ناقد أو معارض أنّها هروب أو عجز أو تبرير للعقائد بصورة يمكن من خلالها تبرير العديد من الخرافات والأساطير التي يمكن نسبتها إلى الدين، فكان لا بدّ أن يحدّد لنا تعبير «ما يفوق العقل» بصورة جامعة مانعة، فرأى أنّ تعبير «ما يفوق العقل» يُقصد به كلّ ما نجهله، ولا نستطيع معرفته في حالتنا الحاضرة. مع أنّ هناك وقائع معرفتها تفوق عقلنا، ليس لأنّها فوق العقل وإنّما لنقص معلوماتنا أو القوى التي إذا حصلنا عليها أمكن معرفتها. لكنّ المقصود بالحقيقة التي تفوق معرفتنا وعقلنا هي ما لا يستطيع أيّ عقل أو مخلوق أن يفهمها، وتناقض ما اعتاد الإنسان أن يفهمه. فمثل هذه الحقيقة تختصّ بالله وحده وعلينا أن نسلّم بها تسليمًا!

19 محمّد عثمان الخشت، فلسفة العقائد المسيحيّة - قراءة نقديّة في لاهوت ليبنتز، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1998، ص 32.

20 أمل مبروك، العدل الإلهي بين ليبنتز والمعتزلة، ص 138.

21 Leibniz, Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and Origin of Evil, p.88.

ويرى ليبنتز أنَّ هذه الحقيقة التي هي أسمى من العقل تعجز عقولنا عن فهمها كما تفهم المعقولات الأخرى، لكن لا يتسنّى لنا أن نطلق عليها لفظ اللّامعقول، ولكنّها حقيقة إلهيّة اختصّ الله بها. ويقول محمّد عثمان الخشت في هذا الصدد إنّ ليبنتز «يرفض أيّ محاولة تنكر هذا التمييز، حتى لو كانت هذه المحاولة من أجل جعل المسيحيّة غير غامضة، وفي متناول المبادئ العقليّة»[22]. وهكذا يبدأ ليبنتز كفيلسوف في مناقشة القضايا الدينيّة لكنّه ينتهي - كما يقول عنه رودلف مايير R.W.Meyer (1915- 1989 م) - كرجل من رجال اللّاهوت[23]، يستخدم قوى العقل لتدعيم الإيمان.

ويدافع ليبنتز عن فرضيّة «ما يفوق العقل» لدرجة أنّه يرى أنّنا إذا تركنا العقل يحكم بمفرده على كلّ القضايا، فإنّنا لن نسلِّم بأيّ قضيّة باعتبارها وحيًا إلهيّاً إذا ما تناقضت مع هذه المعرفة المباشرة (المعرفة العقليّة)، ولن يبقى أيّ اختلاف في العالم بين الحقّ والباطل، ولا أيّ مقياس يميّز بين الاعتقاد وعدم الاعتقاد، وليس من المناسب مطلقًا أن يصدر شيء عن الله، هذا الخالق الخيّر يمكن أن يخدعنا أو يجعل كلّ ملكاتنا بلا فائدة. فيرجع ليبنتز إلى فكرة الله الخيِّر أو الإله الكامل كما بدت عند ديكارت ليضمن له المعرفة التي تفوق العقل.

وعندما استشعر ليبنتز الحرج، وأنّه قد ابتعد تمامًا عن المعقول، وضّحى به لصالح اللّامعقول، أخذ يبحث عن دور للعقل، لكنَّ بحثه هذا كان ذرّاً للرماد في الأعين؛ إذ وجد هذا الدور في عمليّة نقل الوحي لا في الوحي ذاته، فرأى أنّ «أولئك الذين يُحصِّلون الوحي فقط بوسيط أو بواسطة النقل من فم إلى فم أو بالكتابة، هم في حاجة أكثر للعقل ليتأكّدوا منه»[24]. أمّا غير ذلك من الأمور التي عدّها أنّها «فوق العقل» وفوق ما يمكن أن تكتشفه ملكاتنا الطبيعيّة، فهي من الأمور الخاصّة بالإيمان، ولا دور للعقل فيها، مثل: سقوط الملائكة وبعث الموتى، فهنا يجب أن نستمع للوحي وحده، وحتى بالنسبة إلى القضايا المحتملة فإنَّ الوحي الواضح سيدعمنا ضدّ هذه الاحتماليّة[25].

ولذلك يمكننا أن نفهم مقولته التي اختتم بها كتابه «مقالة في الميتافيزيقا» حيث يقول: «لم يعرف الفلاسفة القدامى إلّا القليل من هذه الحقائق المهمّة: وقد عبَّر عنها يسوع المسيح وحده جيّدًا بتعبير إلهي واضح مألوف، حتى إنّ العقول الأكثر سذاجة استوعبتها: كذلك غيَّر إنجيله وجه الأشياء الإنسانيّة تمامًا، وقد مكّننا من معرفة ملكوت السموات أو هذه الجمهوريّة الكاملة للعقول التي تستحقّ تسمية مدينة الله، والتي كشف لنا قوانينها الرائعة»[26].

---

22 محمّد عثمان الخشت: فلسفة العقائد المسيحيّة، ص 43.

23 Meyer (R.W.), Leibniz and Seventeenth Century Revolution, translated by J.P. Stern, Cambridge, 1952, p.152.

24 Lebintz, New Essays Concerning Human Understanding, p. 584.

25 Ibid, p.585.

26 ليبنتز، مقالة في الميتافيزيقا، ص 204.ولى، 2006

وهنا إذا ما نظرنا إلى ليبنتز من وجهة نظر راهنة، فإنّنا نجده يقترب جدّاً من الإسكولائيين المحدثين، ويبتعد بالقدر نفسه عن الفلاسفة العقليين الخُلَّص؛ إذ نجد أنَّ الإيمان عنده موجود بصفة مستمرّة، وكلّ صراع بين إيمانه وفلسفته هو بالتأكيد دليل على وجود خطأ فلسفي، وحين يظهر كلّ هذا الصراع، فإنّ عليه أن يعيد اختبار مبادئه وأن يراجع نتائجه؛ حتى يكتشف الخطأ الذي أفسد اتفاق الفلسفة والإيمان. وهكذا يبدو ليبنتز لاهوتيّاً بامتياز يضع العقل في خدمة الإيمان، ويبقى لجوؤه إلى العقل والتفلسف ما هو إلّا وسيلة للبرهان من أجل إقناع الكافرين بعقائد الإيمان.

## ثانيًا: أدلّة وجود الله بين العقل والإيمان:

امتاز القرن السابع عشر بوجود تيّارات متعارضة كثيرة، أهمّها ما كان بين الكنيسة من ناحية، وبين علماء عصر النهضة ومصلحيها من ناحية أخرى، وما كان بين تيّار الإلحاد الذي قصد إلى العالم الطبيعي، واتّبع المنهج العلمي، وعمل على تفسير كلّ شيء تفسيرًا آليّاً ميكانيكيّاً لا يحتاج إلى تصوّرات دينيّة أو حتى إلى وجود الله ذاته، واحتقر الأفكار المجرّدة، ورأى أنَّ كلّ شيء يجب أن ينتهي إلى ضرورة ماديّة آليّة، وبين التيّار المؤمن الذي حاول أن يثبت أنّ وجود الله أمر ضروري، وأنَّ التفسير الآلي وحده عاجز ناقص لا بدّ أن يتمّم ويكمّل بالتفسير الغائي الذي تغشى الروحيّة أوصاله[27].

وقد كان ليبنتز من بين الذين حاربوا الاتجاه الإلحادي؛ فقد رأى، كما رأى كثيرون غيره، أنّ تحليل الجسم لا يعطينا العلّة الكافية له أو للشكل أو للحركة، وإذن فيجب أن نبحث عن العلّة خارج العالم المادّي، أي في الله، فنحن إذا ما تعمّقنا في الاتجاه الآلي توصّلنا إلى إدراك عدم كفايته، وإلى ضرورة الالتجاء إلى مبدأ آخر هو الله[28]. فبدون وجود الله لن يكون هناك وجود، بل لن يكون هناك ما هو ممكن.

إذن هناك إقرار مسبق من ليبنتز بضرورة وجود الله الذي خلق كلّ شيء. لكنّ السؤال الآن كيف يستطيع ليبنتز أن يدرك وجود الله؟ هل ينصت إلى الكتاب المقدّس أم يُذعن لبراهين العقل المنطقيّة للاستدلال على وجود الله؟ وهذا هو ما سنقف عليه بعد تناولنا لتلك الأدلّة الأربعة التي استند عليها ليبنتز للتدليل على وجود الله، وهي كالتالي:

**1- الدليل الأنطولوجي:** إنّ فكرة الله هي فكرة موجود كامل بصورة أسمى. ومن ثمّ، فإنّ الوجود كمال؛ وبالتالي يكون الوجود متضمّنًا في فكرة الله؛ أعني أنّ الوجود يخصّ ماهيّة الله، ومن ثمّ يمكن تعريف الله بأنّه الموجود الضروري، من حيث إنّه الموجود الذي يوجد بالضرورة. ولا بدّ أن يوجد بالتالي؛ لأنّه سيكون من

27 Meyer. R.W, Leibniz and Seventeenth Century Revolution, p.15.

28 علي عبد المعطي، ليبنتز فيلسوف الذرة الروحيّة، الإسكندريّة، دار المعرفة الجامعيّة، 1999، ص 14.ولى، 2006

التناقض أن ننكر وجود الموجود الذي يوجد بالضرورة. وبذلك، فإنّنا عن طريق تحليل فكرة الله نستطيع أن نرى الله موجودًا[29].

ويُعدّ هذا الدليل من أقدم الأدلّة التي استخدمها الفلاسفة على وجود الله؛ فالبعض يعود به إلى أفلاطون في محاورة فيدون في القرن الرابع قبل الميلاد، والبعض يعود به إلى القدّيس أوغسطين في القرن الرابع الميلادي، إلّا أنَّ أوّل من صاغه بوضوح هو القدّيس أنسلم في كتابه «المناجاة Proslogion»، واستُخدم أيضًا في الفلسفة الحديثة بشكل واضح. ومع عراقة هذا الدليل إلّا أنَّه توجد عليه اعتراضات عدّة؛ من أشهرها اعتراض ديكارت الذي رأى أنَّه برهان غير تام يفترض شيئًا يجب إثباته أوّلًا ليصبح واضحًا، وكذلك اعترض عليه كانط - فيما بعد - الذي رأى أنَّ الوجود ليس كمالًا، والوجود ليس محمولًا لأيّ شيء بالطريقة التي تكون بها صفة محمولًا لموضوع ما. وقد حاول ليبنتز تطوير هذا الدليل ليتفادى مواضع القصور فيه التي جعلت منه هدفًا سهلًا لسهام النقد، فذهب إلى أنّ الله ممكن؛ أي لا يتضمّن تناقضًا، وهو موجود لا متناهٍ، فليس يوجد فيه أو خارجًا عنه ما يحدّ من ماهيته، ومن ثمَّ فلا يعترض ميله إلى الوجود شيء مغاير له كما تتعارض الماهيّات المتناهية، لذا يذهب ميله بذاته إلى الوجود، فالممكن الذي هو الله موجود بمحض كونه ممكنًا، والإمكان والوجود شيء واحد. إلّا أنّه بقي أيضًا دليلاً غير كافٍ، ومن ثمّ رفضه هيوم وكانط فيما بعد؛ لأنَّ العقل مشروط فيه بالإيمان، أي أنّ الإيمان هو الضامن الأساسي للعقل وليس العكس، أي أنّ العقل لا يضمن الإيمان، فالله هو الذي يمنح الفهم للإيمان. وبذلك يصبح الفهم والعقل مشروطين بالإيمان والنصّ المقدّس، فالعقل هنا مجبور على التسليم بأنّ الله هو الذي لا نتصوّر من هو أكمل منه، وفي ذلك مصادرة على المطلوب.

**2- دليل الحقائق الأزليّة الضروريّة:** وينطلق هذا الدليل من يقين القضايا الرياضيّة التي هي في الأساس قضايا تحليليّة يقوم يقينها على الاتساق بين الموضوع والمحمول؛ إذ يرى ليبنتز أنّ قضايا الرياضيّات، مثلًا، ضروريّة وأزليّة؛ بمعنى أنّ صدقها مستقل عن تجربة أيّ أشياء حادثة؛ فالقضيّة التي تقول إنّ الشكل المحاط بثلاثة خطوط مستقيمة تكون له ثلاث زوايا هي حقيقة ضروريّة، سواء أكانت هناك أيّ مثلثات موجودة بالفعل أم لا. وهذه الحقائق كما يرى ليبنتز ليست أوهامًا، وبالتالي فإنّها تتطلّب أساسًا ميتافيزيقيًّا، ونحن مجبرون على أن نقول إنّها لا بدّ أن تمتلك وجودها في ذات معيّنة ضروريّة مطلقة من الناحية الميتافيزيقيّة؛ وهي الله، وبالتالي، يكون الله موجودًا[30].

---

29 فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الرابع (الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى ليبنتز) ترجمة وتعليق: سعيد توفيق، محمود سيّد أحمد، مراجعة إمام عبدالفتاح إمام، القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2013، ص 429-430. وانظر أيضًا: وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سيد أحمد، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، المركز القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، ط2، 2005، ص 143-144.

And see also ,Barry Loewer ,Leibniz and Ontological Argument ,philosophical Studies (34) Dr Reidel publishing company ,Dordrecht ,Holland ,1978 ,p2006 .ولى، 105-109.

30 فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الرابع (الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى ليبنتز)، ص 433-434.ولى، 2006

إلّا أنَّ هذا الدليل أيضًا يصعب فهمه عقليّاً، فنحن كما يقول ليبنتز، لسنا مجبرين على أن نفترض أنّ الحقائق الأزليّة تعتمد على الإرادة الإلهيّة، فسبب الحقائق يكمن في أفكار الأشياء المتضمّنة في الماهيّة الإلهيّة نفسها. كما أنّ الذهن الإلهي هو منطقة الحقائق الأزليّة، أو الأفكار التي يتوقف عليها وجودها[31]. ومن ثمّ فإنّها تتطلّب في الأساس عقلًا إلهيّاً توجد فيه؛ أي أنّ هذا الدليل يحتاج إلى تدعيم عقلاني حتى يمكن أن يقوم كدليل عقلي على وجود الله.

**3- الدليل الكوني:** يمكن أن يصاغ هذا الدليل - كما صوّره ليبنتز - على النحو التالي: ما من شيء إلّا ويحتاج علّة كافية، أي ما من شيء يتمّ وقوعه بغير أن يكون في إمكان من يعرف الأشياء معرفة كافية أن يقدّم سببًا يكفي لتحديد علّة وقوعه على هذا النحو لا على نحو آخر. فإذا وضع هذا المبدأ كان أوّل سؤال يحقّ لنا أن نسأله: لِمَ كان وجود شيء ما ولم يكن بالأحرى عدماً؟ وخاصّة أنّ العدم أبسط وأيسر من كلّ شيء. وإذا افترضنا ضرورة وجود أشياء، فقد لزم أن نكون قادرين على تقديم سبب يبيّن لنا لماذا يتحتّم أن توجد على هذه الصورة لا على صورة أخرى. بيد أنّ هذا السبب الكافي لوجود العالم لا يمكن العثور عليه داخل سلسلة الأشياء الحادثة التي تدور في حلقة مفرغة من الممكنات، ولذلك يجب أن يقع هذا السبب الكافي خارج سلسلة الأشياء الحادثة، وأن يوجد في جوهر يكون علّة هذه السلسلة، كما يكون كائنًا ضروريّاً يحمل في ذاته سبب وجوده، إذ لو لم يكن الأمر كذلك، لما وجدنا سببًا كافيًا يمكننا أن نقف عنده، وهذا السبب الأخير يُسمّى الله[32].

وهنا يبدو أنّ ليبنتز لم يقدّم أيّ تعديلات تُذكر على هذا الدليل، فهو صورة أخرى لدليل المحرّك الأول الأرسطي، فالعقليّون عامّة يعتقدون أنَّ وجود الله بمثابة العلّة الخالقة الضروريّة والساندة للكون. وإنّما استعاره ليبنتز من تاريخ الفلسفة للتبرير العقليّ ليس إلّا. ويعترض برتراند رسل B. Russell (1872-1970 م) على هذا الدليل إذ يقول: «فحجّة العلّة الأولى تستند إلى افتراض أنَّ كلّ سلسلة لا بدّ أن يكون لها حدّ أوّل، وهذا باطل. فمثلًا سلسلة الكسور الحقيقيّة ليس لها حدّ أول»[33].

**4- دليل الانسجام المقدّر سلفًا**: وهو الدليل البعدي الوحيد الذي يبرهن ليبنتز من خلاله على وجود الله؛ إذ يذهب ليبنتز إلى أنّ هذا الانسجام التام بين الموناد المختلفة، والاتفاق الكامل لجواهر كثيرة للغاية بدون اتصال بعضها ببعض لا يمكن أن يأتي إلّا من علّة مشتركة؛ تكون هي خالقة كلّ شيء، وهي الله الذي خلق جميع الموجودات في حقيقتها الأخيرة قوى مستقلة أو موناد يختلف كلّ منها عن الآخر اختلافًا لا حدّ له، ولكنّها مع ذلك من الاتساق والتجانس مع بعضها البعض بحيث تكون نسقًا أو نظامًا كاملًا يمكن اكتشاف

31 المرجع السابق، ص 434.ولى، 2006

32 ليبنتز، المونادولوجيا والمبادئ العقليّة للطبيعة والفضل الإلهي، ص 111-112.ولى، 2006

33 برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربيّة، الجزء الثالث، (الفلسفة الحديثة) ترجمة محمّد فتحي الشنيطي، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 2012، ص 130.ولى، 2006

قوانينه. ومن المستحيل أن يكون هذا النظام قد وجد بذاته أو بقانون الضرورة العمياء أو بأيّ مبدأ آخر لا يكترث للخير والشرّ. فلا بدّ إذن أن يكون إلهًا كامل القوّة والحكمة والرحمة هو الذي اختار هذا النظام من بين سائر الأنظمة الممكنة. ويرى ليبنتز أنّ هذا الدليل من أقوى الأدلّة على وجود الله، وأولاها بالعناية والتدبّر من كلّ من يسعهم التعمّق في هذه الأمور[34].

ولم يسلم هذا الدليل من الاعتراضات شأن باقي الأدلة السابقة، فقد اعترض شوبنهور Schopenhauer (1788-1860م) على أنّ هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة، بل رأى أنّه أسوأ العوالم الممكنة، كما وجّه اعتراضًا على وجود خالق محسن وخيّر. وإلّا كيف يكون أفضل العوالم الممكنة مع كلّ هذه الشرور الموجودة فيه[35]؟ كما أنَّ هذا الدليل يفترض القبول المسبق لنظريّة المونادات، ولا يمكن أن يلجأ إليه إلّا أولئك الذين يقتنعون به[36].

كذلك يرى رسل أنَّ ليبنتز يعيد تقديم البراهين الميتافيزيقيّة التي رأيناها من قبل؛ فأوّل برهان من براهينه الأربعة هو البرهان الأنطولوجي الموجود في أوضح صوره عند القديس أنسلم، ثمّ يأتي برهان قائم على فكرة الحقيقة الضروريّة، التي يقول ليبنتز إنّها تتطلّب عقلًا إلهيًّا توجد فيه، وهو دليل لاهوتيّ خالص. والدليل الكوني الذي ما هو إلّا شكل من أشكال برهان العلّة الأولى كما نجده عند أرسطو. وأخيرًا نجد برهانًا قائمًا على فكرة الانسجام المقدَّر سلفًا، وهو في الواقع شكل من أشكال برهان النظام والغائيّة في الكون. تلك البراهين التي طالما وُجِّهَ إليها الكثير من النقود المختلفة، والتي سرعان ما أنكرها كانط، وأنكر إمكان تقديم براهين ميتافيزيقيّة من هذا النوع بوجه عام[37].

وننتهي من ذلك إلى أنَّ ليبنتز يبدأ من مقدّمة يريد إثبات صحّتها، وهو بذلك خلاف فيلسوف الدين الذي يبدأ بحث المشكلة غير منحاز إلّا لِما سيؤدّي إليه البحث العقلاني، والتأمّل الفلسفي حول المشكلة، سواء أدّى إلى إثبات الوجود أو إنكاره. وهذا ما يميّز بين العقلانيّة النقديّة والعقلانيّة التبريريّة؛ حيث إنَّ ليبنتز لم يسعَ إلى التدليل العقلاني الخالص على وجود الله منطلقًا من نقطة محايدة غير منحازة منذ البداية، وإنّما انطلق من انحياز مسبق مُقرّاً بوجود الله، ثمّ بدأ يجترّ الأدلّة من تاريخ الفلسفة لتبرير وجود الله عقلانيًّا، وهذا ما نصفه بالعقلانيّة التبريريّة. إذن فليبنتز يستخدم مناهج البحث والمعايير العقلانيّة الفلسفيّة في الأدلّة المختلفة على وجود الله لتعبيد الطريق أمام الإلهيّات المأثورة أو المُوحَى بها.

34 المصدر السابق، ص 114.ولى، 2006

35 فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الرابع (الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى ليبنتز)، ص 437.ولى، 2006

36 وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، 144.ولى، 2006

37 برتراند رسل، حكمة الغرب، الجزء الثاني، ترجمة فؤاد زكريا، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ديسمبر 1983، ص 90-91.ولى، 2006

## ثالثًا: العقائد المسيحيّة بين العقل والإيمان:

إذا كان ليبنتز قد حاول تبرير وجود الله عقلانيّاً بأن أعاد اجترار الأدلّة التي قدَّمها الفلاسفة واللّاهوتيّون على مدار تاريخ الفلسفة وعلم اللّاهوت؛ لتبرير عقيدة وجود الله تبريرًا عقلانيّاً، حيث بدأ مؤمنًا ثمّ حاول أن يتعقل وجود الله، فكيف سيعقلن ليبنتز عقائد المسيحيّة؟ حيث إنَّ عوامل كثيرة تمنع هذه العقلنة، فهل سيعلن ليبنتز صراحة تسليمه بهذه العقائد دون تبرير؟ أم أنَّه سيلجأ إلى التلفيق كحلٍّ يفرض نفسه حتى لا يبدو هناك خلل واضح في نسقه الفلسفي الذي اعتمد على العقل النقدي فيما يخصّ نظريّة المعرفة؟ هذا ما سنجيب عنه من خلال تناول ليبنتز لتلك العقائد:

### 1- العقل وعقيدة التثليث:

نبتدئ بعقيدة التثليث أكثر العقائد المسيحيّة التي وجِّهت إليها سهام الشكّ في القرن السابع عشر، وخاصّة من قِبل العقلانيين الخُلّص Pure Rationalists، وتتضمّن عقيدة التثليث كما جاءت في رسالة بطريرك أنطاكية «إنَّ الله قد اتّحد بجسد بشري كامل في كلّ شيء بنفس عاقلة ناطقة، وأنَّه صار معه بالاتحاد ابنًا واحدًا لا يفترق إلى اثنين، وأنَّ الثالوث الأقدس أي الثلاثة أقانيم(*) في ذات الله قبل تجسّده وبعده، ولم يدخل عليهم زيادة بالتجسيد»[38]. وهنا يصبح الآب هو الله، والابن هو الله، والرّوح القدس هو الله، ورغم هذا فلا يوجد إلّا إله واحد، وأنّ الثلاثة يختلفون عن بعضهم البعض، وهنا يستغلق الفهم العقلاني وينفتح الامتثال الإيماني.

وبالرغم من أنّ ليبنتز يحاول في البداية تبرير هذه العقيدة عقليّاً فيقول: «إنَّ معنى كلمة «الله» في بداية التقرير مختلفة عن معناها في نهايته، فمعنى «الله» في الآب ليس هو المعنى ذاته في «الروح القدس»، حيث يدلّ المعنى الأوّل على الجوهر الإلهي ثمّ يدلّ بعد ذلك على الألوهيّة المشخّصة»[39].

لكن كيف يتّحد الإلهي بالإنساني والباقي بالفاسد؟ أليس تصوّر الإنسان الإله أمرًا يثير حفيظة كلّ فطرة عقليّة سليمة؟ وكيف يمكن تصوّر الوحدانيّة المزعومة عقلانيّاً والكتاب المقدّس يتحدّث عن لاهوت الآب، ولاهوت الابن، ولاهوت الروح القدس، وأنّ كلًّا منهم يستحق العبادة الإلهيّة، والمحبّة والإكرام والثقة؟ ولا يمكن القول إنّ هذه كنايات عن نسب مختلفة بين الله وخلائقه؛ لأنّ كلّاً منهم يقول للآخر في الخطاب «أنت» ويقول عنه في الغيبة «هو». وأنّ كلّاً من الآب والابن والروح القدس يقول عن ذاته «أنا». وأنّ لكلٍّ من

(*) الأقنوم كلمة سريانيّة تطلق على كلّ من يتميّز عن سواه بخصال ثابتة فيه من المجرّدات، وقد وضعها اللاهوتيون الأوائل في كتاباتهم عوضاً عن كلمة التعيُنات، فدلالة لفظ أقنوم تختلف عن دلالة كلمة شخص التي وردت في بعض الترجمات، وذلك لأنّ الأقانيم الثلاثة ذات مجتمعة في الله غير المشخص لأنّ طبيعته واحدة.

38 عصمت نصار، فلسفة اللاهوت المسيحي، ص 93.ولى، 2006

39 Leibniz, Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and Origin of Evil, p.87.

الآب والابن والروح القدس ما للآخر من الألقاب والصفات الإلهيّة. وأنَّ الآب يحبّ الابن، والابن يحبّ الآب، والروح القدس يشهد للابن. فيظهر من ذلك أنّ بين كلّ منهم والآخر من النسب ما يدلّ على التمييز في الأقنوميّة. وهذا ما لم يتوقف عنده ليبنتز بالنقد أو التأويل أو التفسير. لكنّه لجأ إلى التبرير؛ فسرعان ما عاد إلى تفرقته بين الحقائق الضروريّة والأزليّة بقصد دعم الطقوس أو الأسرار الدينيّة، خشية أن يتّخذ أعداء الدين من هذه الحجج أداة لتشويه الدين، وبيان تناقض أسراره[40].

ومن ثمَّ، لم يجد ليبنتز مفرّاً من اللّجوء إلى مخرجه الأثير، وهو افتراضه الهش «ما هو مناقض للعقل» و«ما هو فوق العقل»؛ حتى يبرّر عقيدة التثليث غير المعقولة، تماماً كما كان ديكارت يلجأ إلى فكرة «الإله الصادق» الضامن لكلّ حقيقة من قبل. فإذا كان «ما هو مناقض للعقل» هو كلّ مناقض للحقائق الحتميّة واليقينيّة المطلقة»، فإنَّ «ما هو فوق العقل» هو كلّ مناقض فقط لما اعتاده الإنسان، ويتجلّى عندما لا يستطيع العقل أن يفهم عقائد المسيحيّة مثل الثالوث والمعجزات[41].

ومن ثمّ يكون هذا التمييز بين «ما هو مناقض للعقل» و«ما هو فوق العقل» ضروريّاً عند ليبنتز من أجل إنقاذ عقيدة الثالوث؛ لأنّه يكفي القول إنّها «فوق العقل» حتى يقف العقل متواضعًا أمامها معترفًا بعجزه عن فهمها، ومن ثمّ يقلع عن مناقشتها، ويُذعن لها متقبّلًا إيّاها في صمت[42]. ولا شكّ أنَّ ليبنتز قد أخذ هذه الفكرة من جون لوك الذي فرَّق بين القضايا المجاوزة للعقل التي لا يستطيع العقل أن يحكم بيقينها أو احتمالها، والقضايا المناقضة للعقل التي تكون غير متسقة مع أفكارنا الواضحة المتميّزة[43]. فهي التفرقة ذاتها التي نجدها عند ليبنتز في «الثيوديسا»؛ إذ يقول: «إنَّ ما هو مناقض للعقل هو كلّ ما يتناقض مع الحقائق الحتميّة واليقينيّة المطلقة، أمّا ما هو فوق العقل، فهو ما يناقض - فقط - ما اعتاد الإنسان على فهمه»[44].

نخلص من هذا أنّ ليبنتز لا يقدّم أيّ دفاع فلسفي إيجابي عن عقيدة التثليث ليبرّرها عقليّاً، اللهمّ إلّا إذا ارتأينا وضعه إيّاها «فوق العقل» بمثابة تبرير عقلي، وهذا لا يستقيم بالطبع؛ لأنَّه عجز عن تعريف «ما هو فوق العقل» تعريفًا جامعًا مانعًا، وإنّما اكتفى بتقديم تعريف باهت الملامح، وغير محدّد.

ومن ثمّ يمكننا وصف الدفاع عن عقيدة التثليث بأنّه دفاع سلبي؛ أي أنَّه لم يحاول أن يثبتها ببراهين عقلانيّة محكمة وضروريّة، واكتفى فقط بدفع الشكوك والردّ على المهاجمين والمشكّكين ومنكري الثالوث.

---

40 Ibid, p. 87.

41 محمّد عثمان الخشت، فلسفة العقائد المسيحيّة، ص 61.ولى، 2006

42 المرجع السابق، الموضع نفسه.ولى، 2006

43 John Locke, An Essay Concerning Human Understanding, In: The English Philosophers from Bacon to Mill, Edited with An Introduction by Edwin A. Burtt, The Modern Library, New York, 1939, p.388.

44 Leibniz, Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and Origin of Evil, p.88.

بل إنّه استنكر موقف الذين تطرّفوا في إثبات هذه العقيدة، فرأى أنّهم دفعوا السرّ إلى حدود التناقض، فأضرّوا بالحقيقة التي حاولوا الدفاع عنها[45].

كذلك رفض ليبنتز من ناحية أخرى أيّ محاولة فلسفيّة تحاول بيان تطابق العقيدة مع العقل بالبراهين العقليّة والطبيعيّة؛ لأنّه يخشى على العقيدة من مثل هذه المحاولات متسائلًا: ماذا سيكون الحال إذا جاء أحد وأثبت زيف وسخف البراهين الفلسفيّة على تطابق عقيدة الثالوث مع العقل؟ ولهذا فإنّه يرى من الأفضل عدم إثبات الثالوث بالفلسفة، والاكتفاء بالردّ على اعتراضات الخصوم. فيؤثر بذلك المنهج السلبي على المنهج الإيجابي، فيكتفي ببيان عدم تناقضها مع العقل، ويرفض أيّ محاولة من أجل إثبات هذه الأسرار فلسفيّاً ببراهين إيجابيّة، خوفًا من بيان سخف وزيف هذه البراهين مستقبلًا [46]. ولذلك يقرّر ليبنتز أنَّ جوهر الله الذي يحوي الوحدانيّة الجامعة لا يخضع للتصوّرات العقليّة، فدلالة جوهره تختلف عن دلالة الجوهر الفلسفي الذي يخضع للبرهان العقلي. وهنا تبدو نزعة ليبنتز التلفيقيّة التي تتمثل في تقبّل رؤيته الغامضة لعقيدة التثليث. فالنزعة التلفيقيّة - حسب أرنست رينان Ernest Renan (1823-1892 م) - هي رؤية غامضة لكلّ مركّب[47]، أو للمركّب الموضوع تحت منظار الفحص المعرفي. أو هي - حسب المعجم الفلسفي - النظر إلى الأشياء المعقّدة نظرًا سطحيّاً شاملا[48].

### 2- العقل والطقوس الدينيّة:

انتقد جلّ فلاسفة الحداثة وعلى رأسهم كانط كافة الطقوس الدينيّة التي رأى فيها تشبيهًا لله بالحاكم البشري الذي يحتاج للتملّق والمديح من رعاياه، كما رأى أنَّ الله: «يعرف مرادنا أفضل من أنفسنا، فلا حاجة بنا إلى الصلاة، ومن الملاحظ أنّها غير ضروريّة، فلا معنى للتعبير عن الأمنيات البشريّة في كلمات الله يعلمها، فهو عالم تمام العلم بحاجتنا وبطبيعتنا أكثر منّا، فعين رؤيته تنفذ وتخترق أقصى صميم روحنا، وتقرأ أفكارنا، ولذلك تكون تعبيراتنا اللفظيّة في الصلاة بلا فائدة وعقيمة وغير ضروريّة بالنسبة إلى ميولنا واهتماماتنا»[49]. ولكنّ عقلانيّة ليبنتز التبريريّة ونزعته التلفيقيّة لم تكن لتقف موقف العقلانيّة النقديّة كما كانت عند معاصره سبينوزا أو لاحقه كانط، وإنّما سعى ليبنتز إلى التوفيق والتسويغ والتبرير بدلًا من النقد والتأويل والتفسير؛ فلم يجد غضاضة في تسويغ الطقوس الكاثوليكيّة - رغم أنّه بروتستانتي لوثري - بكل ما فيها من مظهريّة، وكأنّه يحوّل الدين من جوهره الروحي الخلّاق إلى وضعيّة شكلانيّة. فيرى في الألحان الموسيقيّة، وانسجام الأصوات الرقيقة وشاعريّة الترانيم، وجمال الطقوس الدينيّة وبلاغتها، وتلألؤ

45 Lebintz, New Essays Concerning Human Understanding, p. 586.

46 محمّد عثمان الخشت، فلسفة العقائد المسيحيّة، ص 61.ولى، 2006

47 مراد وهبة، المعجم الفلسفي، القاهرة، دار قباء للنشر والتوزيع، 1998، ص 222 (مادة: تلفيقيّة).ولى، 2006

48 جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأوّل، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982، ص 337. (مادة التلفيق). ولى، 2006

49 Kant, Lectures on Ethics, translated by: Louis infield, B.A., O.B.E, with An Introduction by: J. Macmurray, M.A., Methuen. & Co. LTD, First published, 1990, p.98.

الأضواء، وعبق العطور، وفخامة الثياب، والأواني المحلّاة بالجواهر الكريمة، والهدايا الغالية، والتماثيل والصور التي تحيي الشعور الديني، وقواعد العمارة، والتنسيق الفني، وروعة المواكب الاحتفاليّة، والستائر والزينات القيّمة التي تجمّل الطرقات، وأصوات النواقيس؛ وخلاصة القول إنّ كلّ الهدايا والهبات ومظاهر التمجيد والإجلال التي تغدقها الجماهير بجود انطلاقًا من التقوى وعلى سبيل العبادة، كلّ هذا - في رأيه - لا يستوجب في ذهن الله أيّ احتقار أو ازدراء على نحو ما يثيره عند البعض هذه الأيام بسبب بساطتهم المسرفة. وعلى أيّ حال يرى ليبنتز أنّ هذا ما يؤكّده العقل والواقع على السواء![50].

وهكذا يذهب ليبنتز إلى تسويغ الصلوات والنذور والابتهالات وكافّة الطقوس المظهريّة للكنيسة، مدّعيًا أنّها كانت ضمن أفضل تصوّر للعالم عندما كان في حالة الإمكان، ومع ذلك جذب هذا العالم بصلواته ونذوره وابتهالاته الاستحسان الإلهي بكلّ ما فيه من طبيعي وخارق وبكلّ ما يتطلّبه من ثواب وعقاب. أي أنّه قام بتسويغ الطقوس المظهريّة للكنيسة على النحو الذي سوّغ به الابتهالات والنذور والصلوات؛ فكلّها مقدّرة سلفًا في أفضل العوالم الممكنة حسب حكمة الله وخيريته وفضله، فالله قد رتّب كلّ شيء مسبقًا بناء على هذا المبدأ الأساسي[51].

ومن ثمّ تظهر الكنيسة عنده بوصفها هيئة دينيّة مقدّسة؛ فهي جيش سماوي يجاهد على الأرض، ولكنّ إعجاب ليبنتز بالكنيسة مشروط بأن تتجنّب كافة الأخطاء والفساد بكلّ أنواعه، وهنا تظهر النزعة البروتستانتيّة اللّوثريّة التي عابت على الكنيسة الفساد، وارتكاب الأخطاء، كما في حالة صكوك الغفران، واستئثارها بتفسير الكتب المقدّسة بشكل حصري. وتبدو هنا نزعة ليبنتز التلفيقيّة في التوفيق بين الكاثوليكيّة والبروتستانتيّة؛ حيث سعى إلى الجمع بين المذاهب المتعارضة بلا روح نقديّة، وهذا يمثّل معنى آخر من معاني النزعة التلفيقيّة؛ فالتلفيقيّة هنا تقال في مقابل الانتقائيّة؛ إذ تستهدف الأخيرة استخلاص ما في كلّ مذهب من حق، متوسّلة في ذلك بالمنهج النقدي لإسقاط العناصر الباطلة في كلّ مذهب. أمّا التلفيقيّة، فهي التي تهدف إلى الجمع بين المذاهب المتعارضة بلا روح نقديّة، وترمي إلى جمع مصطنع بين أشتات من أفكار ودعاوى غير متلائمة لتكوين مذهب واحد[52]، وهي - في الحقيقة - نزعة فلسفيّة تسم فلسفة ليبنتز ككل.

### 3- العقل والمعجزات:

تُعدّ المعجزات إحدى ركائز المسيحيّة، ولذلك عمل ليبنتز على الاهتمام بها وتسويغها أو تبريرها لإنقاذ اللّاهوت، وخاصّة بعد الهجمات الشرسة التي تعرّضت لها في عصر ليبنتز، سواء من الفلاسفة الذين كان على رأسهم سبينوزا، الذي رأى أنَّ نظام الطبيعة ثابت لا يتغير، ولا يحدث شيء مخالف له، وقدَّم تصورًا

50 محمّد عثمان الخشت، فلسفة العقائد المسيحيّة، ص 80.ولى، 2006

51 Leibniz, Theodicy, p.152..82 وانظر أيضًا: محمد عثمان الخشت، فلسفة العقائد المسيحيّة، ص

52 المعجم الفلسفي، القاهرة، مجمع اللغة العربيّة، الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميريّة، 1983، ص 54. (مادة تلفيقية).ولى، 2006

جديدًا للمعجزات يرى أنّها ليست خرقًا للقوانين الطبيعيّة، لكنّها حوادث طبيعيّة تقع طبقًا لقوانين طبيعيّة نجهلها حتى الآن، وتقدّم العلم كفيل بمعرفتها[53] أو من العلماء الذين نظروا إلى الطبيعة على أنّها محكومة بقوانين ثابتة ومن ثمَّ لا مجال للمعجزات.

وهنا وجد ليبنتز نفسه - مرّة ثانية - في مأزق حقيقي أمام تأسيس الإيمان على العقل؛ فلجأ إلى التبرير والتلفيق معًا مرتئيًا أنَّ الإيمان الحقيقي لا بدّ أن يتضمّن عناصر لا عقلانيّة، ويتطلّب مددًا من قوّة خارقة للطبيعة Supernatural، وهو بذلك يختلف مع بايل Bayle P. (1647-1706م) ويتفق مع لوك في موقفهما من الإيمان والعقل[54].

فيذهب ليبنتز إلى تبرير المعجزات بالتفرقة بين الحقائق السرمديّة الثابتة، والحقائق الممكنة أو العارضة - والتي سبق أن أشرنا إليها - فحقائق الواقع أو الحقائق الفعليّة غير الحقائق التي يضعها العقل التي يتضمّن نقيضها تناقضًا. فالحقائق السرمديّة لا تقبل الخرق لإظهار المعجزات أمّا الحقائق الفعليّة أو القوانين العلميّة للطبيعة، فهي ممكنة وجائزة وعرضيّة يمكن أن تتغيّر وفقًا للأسباب العامّة للصلاح والنظام، ولتحقيق المشيئة الإلهيّة غير المُلزَمَة بأن تُعامِل كلّ حقائق الكون على أنّها سرمديّة. ومن ثمّ فهي تسمح بظهور المعجزات التي تشتمل على تجاوز الأسباب الطبيعيّة. علمًا بأنّ هذه الحقائق الممكنة قضت بها مشيئة الله باختياره الحرّ ومراعاته لمبدأ الملائمة أو اختيار الأصلح. (وهو هنا يقف على طرف نقيض مع معاصره سبينوزا)، ومن ثمَّ فهي (أي المعجزات) متوقفة على إرادته ويمكن تجاوزها في بعض الحالات.

ويؤكّد ليبنتز على ضرورة التفرقة بين الحقائق الأزليّة السرمديّة والقوانين العلميّة للطبيعة؛ فيقول: «هناك نوعان من الحقائق: حقائق العقل وحقائق الواقع، حقائق العقل ضروريّة، وعكسها مستحيل، فإذا كانت إحدى الحقائق ضروريّة، أمكن عن طريق التحليل أن نجد سببها، وذلك بتحليلها إلى أفكار وحقائق أبسط، إلى أن نصل إلى الحقائق الأصليّة»[55]. ومن ثمّ فالله يمكنه أن يعفي مخلوقاته من القوانين التي قضاها عليها فلا يمكنها إلّا أن تمتثل لأمر الله فيما يُسمّيها رجال اللّاهوت بـ«القوّة الامتثاليّة»[56]. بل يذهب إلى القول إنّه من الممكن أن يُظهر الله المعجزات بواسطة الملائكة، وليس في هذا خرق لقوانين الطبيعة، بل يماثله ما يقوم به الناس من مهارة في الطبيعة، ومهارة الملائكة تختلف عنّا في درجة الكمال فقط. فهناك - إذن - نوعان من المعجزة: الأولى: معجزات إلهيّة تخرق قوانين الطبيعة وتتجاوز الأسباب. والثانية: معجزات ملائكيّة تحدث بأمر الله، ولا تشتمل على أيّ خرق لقوانين الطبيعة بل هي من قبيل المهارة والفطنة[57].

53 سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي ومراجعة فؤاد زكريا، بيروت، دار التنوير، ط1، 2005، ص 215.ولى، 2006

54 Paul Lodge and Benjamin Crowe, Leibniz, Bayle and Locke on Faith and Reason, American Catholic Phil - sophical Quarterly, Tulane University New Orleans, Louisiana, 76: 4 (2002), p.575.

55 ليبنتز، المونادولوجيا والمبادئ الطبيعيّة للعدل الإلهي، ص 144.ولى، 2006

56 Leibniz, Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and Origin of Evil, p.74.

57 محمّد عثمان الخشت، فلسفة العقائد المسيحيّة، ص 73.ولى، 2006

ويؤكّد النوع الأوّل أنَّ القوانين العلميّة عرضة للخرق؛ إذ إنَّ الله يوقفها من آنٍ إلى آخر لكي تظهر معجزاته. وخصوصًا أنّه استطاع أن يتجاوز المأزق الخطير المتمثل في الاعتراض الذي يمكن أن يوجّه ضدّ تناوله للمعجزات. ومفاد هذا المأزق أنّه إذا كان كلّ شيء مرتّبًا سلفًا من قِبل الله، فإنّه لا يمكنه أن يفعل المعجزات. وهنا يقرّر ليبنتز أنّ المعجزات كانت متضمّنة ومتمثلة كممكن في نفس العالم حينما كان في حالته الممكنة وقبل الخروج إلى الحالة الفعليّة. وقد نفّذ الله تلك المعجزات عندما اختار هذا العالم، وهو بهذا الاختيار قد قضى بتنفيذ تلك المعجزات[58]. الأمر الذي يعكس عقلانيّة ليبنتز التبريريّة على حساب العقلانيّة النقديّة.

وكما دافع ليبنتز ببسالة عن المعجزات دافع عن كافة العقائد الأخرى التي تبدو غير معقولة أو فوق العقل بمصطلح ليبنتز. ومن أمثلة هذه العقائد التي دافع عنها القربان المقدّس، حيث اعتقد بالمشاركة الفعليّة والماديّة للمسيح في القربان. فكلّ شيء يعود إلى قدرة الله المحدّدة سلفًا منذ أن اختار هذا العالم كأفضل العوالم الممكنة.

إنَّ ليبنتز هنا لا يبدو صاحب وجهة نظر جديدة، ولكنّه - فقط - يجمع بين رؤية كلٍّ من ديكارت وباسكال؛ إذ يرى ديكارت أنّ يقين الفكر لاحق - منطقيّاً - على يقين الصدق الإلهي؛ فالله هو الضامن لكلّ فكرة صحيحة، ولا يمكن التوصّل لفكرة صحيحة بدونه. وفي ذلك يقول ديكارت: «إنّه إذا كان ممّا يتنزّه عنه الله واسع الكرم والرحمة أن يكون قد خلقني عرضة لضلال مقيم، فيبدو كذلك ممّا لا يليق بمقامه أن يأذن بوقوعي في الضلال أحيانًا. وليس في استطاعتي أن أشكّ في أنّ هذا يقع بإذنه»[59]. كما يرى باسكال أنّه لا الحواس ولا العقل يمكنها أن تؤدّي إلى معرفة سليمة؛ فالعقل مطواع قابل للميل في كلّ اتجاه، وهناك أشياء عدّة تدفعه للوقوع في الخطأ، منها: المخيلة وما تستتبعه من تضليل، ومحبّة الآخرين وبغضهم، والمصلحة، والمرض. وأنّنا بغير المسيحيّة لا نستطيع أن نفهم شيئًا عن الإنسان ولا عن الوجود. وفي ذلك يقول باسكال: «إنّ يسوع المسيح هدف كلّ شيء، والمركز الذي يتّجه إليه كلّ شيء، من عرفه، فقد عرف سبب الأشياء جميعًا»[60].

وهكذا توقف ليبنتز عن عقلنة العقائد المسيحيّة بأن جعلها فوق العقل، وجعل حقائقها لا تستمدّ إلّا عبر الوحي الإلهي، وهذه ليست عقلنة على الإطلاق، وإنّما هي نظرة تبرير وتلفيق، فعقلنة العقائد هي إعمال العقل بلا قيود في فهم النصّ الديني، وإعادة بناء العقائد وفقًا للعقل الإنساني، وإعادة البناء هذه تستلزم هدم النظرة الدينيّة الأحاديّة للحقيقة، وهدم كافة الطقوس والعبادات الشكليّة والمعتقدات الزائفة. وهو الأمر الذي قام به كانط على الوجه الأتم؛ إذ وضع عقائد اللّاهوت في قلب عالم الظواهر، ولم يضعها في عالم الأشياء

58 المرجع السابق، ص 74.ولى، 2006

59 ديكارت، التأمّلات في الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط4، 1968، ص 77- 78.ولى، 2006

60 باسكال، في الديانة المسيحيّة، منتخبات ضمن كتاب أندريه كريسون، باسكال (حياته - فلسفته - منتخبات)، ترجمة نهاد رضا، بيروت/ باريس، منشورات عويدات، ط3، 1982، ص 126.ولى، 2006

في ذاتها؛ ولذلك نظر إليها من منظور العقل النقدي، فقام بتطهيرها من كلّ الشوائب اللّاعقلانيّة، ونزع عنها كلّ سلطة قدسيّة من الممكن أن ترفعها فوق العقل، ومن ثمّ تصدّع اللّاهوت المسيحي عن آخره تحت معاول النقد الكانطي في «نقد العقل الخالص» و«محاضرات في الأخلاق».

ومن ثمّ يتّضح الفرق بين العقلانيّة النقديّة عند كانط التي تقيس العقائد بمقياس العقل النقدي، فتجرّدها من كلّ خرافة، وتنزع عنها كلّ قدسيّة زائفة، وبين عقلانيّة ليبنتز التبريريّة التي تسعى إلى التلفيق بين كلّ ما هو متعارض ليظهر بشكلانيّة معقولة، ومظهر ذي قشرة خارجيّة مسوّغة ومقبولة؛ لتصبح - بعد ذلك - ثغرة حقيقيّة تنفذ من خلالها كافة الرؤى الأيديولوجيّة المتطرّفة، وسائر الخرافات التي تنتهي بالمجتمع إمّا إلى الضلال والإلحاد أو إلى التخلّف والرجعيّة في كهف الدين الزائف.

وقد جاهد ليبنتز لتنحية التعارض الذي يطرحه مذهب أفضل العوالم الممكنة مع الخطيئة الأصليّة، واللّعنة والجحيم الأزليّ، وعمل على حلّ هذه المشاكل من خلال حلّه لمشكلة الشرّ، وفي سياق هذا تناول مسائل لاهوتيّة عديدة مثل التعميد والخلاص، وحُكم الذين ماتوا دون أن يعرفوا الكتاب المقدّس أو دون أن يحصلوا على التعميد. وكان منهجه متوسّلاً بكلّ أساليب التبرير من أجل إثبات أنّ الله خلق خير العوالم الممكنة، وأنّه برئ من صنع الخطيئة والشرّ. وبشكل عام إثبات أنّ عقائد المسيحيّة المتمثلة في الخطيئة الأصليّة، واللّعنة، والجحيم الأزلي، والتعميد لا تتعارض مع العقل، ولا تقف كحجر عثرة أمام اتساق مذهب أفضل العوالم الممكنة[61]. فما هو المقصود بأفضل العوالم الممكنة؟ وما هو مصدر الشرّ في العالم؟ وكيف يتّسق وجود الشرّ مع أفضل العوالم الممكنة؟ وهو الأمر الذي نتناوله بالتفصيل في المحور التالي.

## رابعًا: الشرّ بين العقل والإيمان:

تُعدّ مشكلة الشرّ بين العقل والإيمان من أبرز القضايا التي برزت من خلالها تلك النزعة التلفيقيّة عند ليبنتز؛ فقد أراد أن يجمع بين كلّ الرؤى اللّاهوتيّة والرؤى العقلانيّة التي وجدت عند فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر على اختلافها، ويوفّق بينها في مذهب واحد؛ إذ حصر ليبنتز مصادر الشرّ في ثلاثة مصادر، هي: النقص البشري، والخطيئة الأولى، وحريّة الإرادة الإنسانيّة. فإذا ما وضعنا «الشيطان» ضمن «الخطيئة الأولى» بوصفه المسبّب لها، كانت تلك هي كافّة المنابع التي أجمع عليها معظم رجال الدين واللّاهوتيين والمصلحين والفلاسفة الموجودين في عصره، بل في كلّ العصور. وهذا ما جعل فؤاد زكريا يقول: «لقد اشتهر ليبنتس بأنّه فيلسوف تلفيقي، أعني فيلسوفًا يحرص على التوفيق بين المذاهب الأخرى، وجمعها كلّها في مذهبه الخاص. وقد كان بالفعل يودّ أن يستوعب في مذهبه كلّ ما أتى به الأقدمون والمحدثون من أفكار رائعة، وأراد أن يجمع بين أفلاطون وديمقريطس، وأرسطو وديكارت، والمدرسيين

61 محمّد عثمان الخشت، فلسفة العقائد المسيحيّة، ص 90.ولى، 2006

والمحدثين، وبين اللّاهوت والأخلاق والعقل، بحيث يأخذ أفضل ما في كلٍّ منها، ثمّ يتجاوزها إلى ما هو أبعد منها»[62].

وإذا كان الباحث يتفق مع رأي الدكتور فؤاد زكريا في أنّ ليبنتز كان فيلسوفًا تلفيقيًّا، فإنّه يرفض وصفه بصاحب نزعة انتقائيّة تخيّرية تسعى للتأليف بين الفلسفات بعد أن تسقط عناصرها المتعارضة، ولا تستبقي منها إلّا المنسجم المتوافق - كما يمكن أن يُفهم من كلام فؤاد زكريا -، بل هي نزعة تلفيقيّة تعمل على الجمع بين أفكار ونظريّات هي في الأصل متباينة ولا تبدو متناقضة بسبب غموضها.

فقد أثارت قضايا «أفضل العوالم الممكنة» و«الانسجام الأزلي» و«حريّة الإرادة» استنكارات عقليّة ضدّ ليبنتز، فكيف يكون الله تعالى قد خلق «أفضل العوالم الممكنة» وفيها كلّ هذا الشرّ الموجود في العالم؟ وكيف يكون هناك «انسجام أزلي» بين الموجودات، وهناك هذا الشرّ الذي هو ضدّ فكرة الانسجام الأزلي على خطٍّ مستقيم؟ وكيف يختار «الإنسان الحرّ» الشرّ وهو موجود في أفضل العوالم الممكنة؟ كلّ هذه أسئلة كان لزامًا على ليبنتز أن يتجاوزها، ويسعى إلى تبريرها، وإلّا تهافت نسقه الفلسفي.

في عام 1667م كتب ليبنتز «مبدأ الأفضل»، ومفاده هو: «إنَّ أصغر الأجزاء في الكون قد انتظمت وفقًا لأكبر قدر من الكمال». ومن الواضح هنا أنَّ ليبنتز لا يتحدّث عن الخير بل عن الأفضل، فالخير لا وجود له إلّا في الذات الإلهيَّة؛ وكلّ المخلوقات تحتوي - بالنسبة إلى كثرتها - على قدر ما من عدم الكمال (أو النقص). إذن فالعالم ليس كاملًا، ولكنّه أفضل العوالم الممكنة؛ لأنّنا لو قلنا إنَّ الله الكامل صدر عنه العالم الكامل، فكيف إذن سنفسّر سير الأمور على هذا النحو الموجود بالفعل في الواقع؟ ولذلك يقول ليبنتز: «يلزم عن الكمال الأقصى لله أنَّه عندما أبدع العالم قد اختار أصلح خطّة ممكنة يتّحد فيها أعظم قدر من التنوّع مع أعظم قدر من النظام: حيث ينتفع بالأرض، والمكان، والزمان على خير وجه، وتحقّق أعظم النتائج بأبسط الوسائل؛ وحيث زوّدت المخلوقات من القوّة والمعرفة والسعادة والخير بأعظم قدر يمكن أن يسمح به العالم. ولمّا كانت جميع الممكنات التي فيها ذهن الله تطمح إلى الوجود على قدر كمالها، فإنَّ النتيجة المترتّبة على جميع هذه المطامح هي العالم الواقعي بوصفه أفضل العوالم الممكنة، وبغير هذا لن يتسنّى إيجاد سبب يبرّر سير الأمور على هذا النحو دون غيره»[63]. وهنا يقرّ ليبنتز بالكمال الإلهي والعدل الإلهي، وهو مصدر الكمال الموجود في كلّ مونادة؛ لأنَّ اختياره لأفضل عالم ممكن هو الذي يمنح المونادة وجودها، كما يتيح لها أن تستمرّ في الوجود، وكلّ المونادات تحتوي على نقص من نوع ما، ولكنّه نقص كامن فيها، متأصّل في طبيعتها، ولو لم تكن مشوبة بالنقص والتحديد، لما أمكن تمييزها عن الله، فلا كمال إلّا لله وحده.

62 فؤاد زكريا، مذهب الذرات الروحيّة لليبنتس، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، سلسلة تراث الإنسانيّة، المجلّد الثاني، الجزء الثامن، 2016، ص 602.ولى، 2006

63 ليبنتز، المونادولوجيا والمبادئ الطبيعيّة للعدل الإلهي، ص 113.ولى، 2006

كما تتجلّى رؤية ليبنتز «لأفضل العوالم الممكنة»؛ حيث إنَّ الله قد اختار هذا العالم وفقًا لأحكم خطّة اقتضاها علمه وخيره وحكمته، فالأصلح يعرفه الله بفضل حكمته، ويختاره بفضل رحمته، ويخلقه بفضل قوّته. وقد وضع الله في هذا العالم أفضل القوانين، التي تحكم الحقائق الواقعيّة الحادثة في هذا العالم، وهذه الأحداث تستمدّ قيمتها من إرادة الخالق الذي شاء أن يختار هذا العالم من بين عدد لا حصر له من العوالم الممكنة. غير أنَّ اختيار هذا العالم ليس فعلًا عشوائيًّا من جانب الله، إذ لا يمكن أن يفيض الله نعمة الوجود إلّا على عالم واحد ممكن، ألَا وهو هذا العالم الذي هو أفضل عالم ممكن. ولا شكّ أنّ ذلك يتشابه إلى حدٍّ كبير مع فكرة المعتزلة القائلة إنّ الله يريد الخير لعباده، وإنّه يفعل ما فيه صلاح العالم، أو ما عرف عند المعتزلة بمبدأ أصلح الممكن؛ وفي ذلك يقول طه حسين عن مبدأ أفضل العوالم الممكنة عند ليبنتز: «وليس بين هذا المذهب وبين مذهب أصلح الممكن إلّا خطوة واحدة، وقد خطا المعتزلة هذه الخطوة في فترة مبكّرة. فإذا كان الله لا يستطيع فعل الشرّ لأنّ ذلك ما تأباه طيبته وحكمته، فإنّ الخير الذي يفعله لا بدّ أن يكون أصلح الممكن... وبداية من القرن الثاني للهجرة اكتمل مذهب أصلح الممكن، ووجد في البصرة وبغداد أنصارًا من الاقتناع به، والحذق في الدفاع عنه مثل النظّام وأبي هذيل وبشر بن المعتمر»[64].

وإذا كان الأشاعرة قد اعترضوا على هذا المبدأ عند المعتزلة، فإنَّ بايل قد اعترض عليه كما قدّمه ليبنتز، والجدير بالذكر أنّ اعتراض الأشاعرة وبايل متشابه إلى حدٍّ بعيد؛ فالمطّلع على اعتراضات الأشاعرة على مبدأ أصلح الممكن يلاحظ تشابهًا كبيرًا بينها وبين اعتراضات بايل؛ لأنَّ المعتزلة يثبتون مثلهم مثل ليبنتز وجوب أصلح الممكن عن طريق طيبة الله وحكمته وكماله. والطريقة نفسها في مناهضتها؛ لأنّ خصوم المعتزلة كخصوم ليبنتز يحتجّون من ناحية بوجود الشرّ، ومن ناحية أخرى بأنّ نظام أصلح الممكن من شأنه أن يحدّ من قدرة الله. والمناقشات نفسها المنصبّة على التفاصيل هي هي؛ لأنَّ خصوم المعتزلة، مثلهم مثل خصوم ليبنتز، يحتجّون عليهم بمعاناة الحيوان والأبرياء وبموت الأطفال في سنٍّ مبكرة[65]. كما رأى كلّ منهما (ليبنتز والمعتزلة) أنَّ الشر الموجود في العالم هو تعبير عن النقص الذي يميّز بين طرفي فكرة الخالق والمخلوق؛ فالخالق كامل والمخلوق ناقص وهذا تمييز جوهري بينهما.

وإذا كان المعتزلة قد دافعوا عن أنفسهم بقولهم إنَّ الشر لم يرده الله، ولكن لم يكن منه مناص، ونحن في حقيقة الأمر لا نعرف جميع الأسباب التي تفسّر أفعال سيّد الكون؛ ونحن لا نعرف إلّا أنّه منزّه عن أن يخلق إلّا أفضل الممكن. فإنَّ ذلك مماثل للنحو الذي دافع به ليبنتز عن رؤيته؛ إذ يقول ليبنتز: «إنَّ المخلوقات تستمدّ كمالها من تأثير الله، أمّا وجوه النقص فيها، فترجع إلى طبيعتها الخاصّة التي يعجزها أن تكون بغير حدود؛ لأنَّ هذا هو أساس اختلافها عن الله»[66].

---

64 طه حسين، بين المعتزلة وليبنتز، ترجمة وتقديم عبد الرشيد محمودي، جريدة الأهرام، بتاريخ 29 أكتوبر 2014، ص 23.ولى، 2006

65 المرجع السابق، ص 22. وانظر أيضًا: Leibniz, Theodicy, p.197.ولى، 2006

66 ليبنتز، المونادولوجيا والمبادئ الطبيعيّة للعدل الإلهي، ص 147.ولى، 2006

إذن فقد سلَّم ليبنتز بوجود الشرّ في هذا العالم الذي يعدّه أصلح العوالم الممكنة، وهو أمر يسلّم به كلّ إنسان، ولكنّ ليبنتز يرى أنَّ الله لا يريد الشرّ، بل يسمح بوجوده، وهو قليل وعارض، إذا ما قورن بالخير الموجود في العالم، بل يمكن القول إنّه خير في حقيقة الأمر؛ لأنّه يُستخدم من أجل الخير[67]. فربّما خير لا يمكن الوصول إليه دون شرّ ما؛ بل يحدث في أغلب الأحيان أنّ شرّين يُوجِدان خيرًا كثيرًا[68]. فالخير إذن هو الأصل والشرّ أمر عارض يُراد منه الخير؛ فالله الخيّر لا يمكن أن يخلق الشرّ من أجل الشرّ. أمّا الشرّ، فمنبعه الإنسان الذي تصدر منه الشرور نتيجة نقصه الطبيعي، ونتيجة تلك الحريّة التي وهبها الله للمخلوقات[69]. بل يرى ليبنتز أنّ الخطيئة الأولى - التي يرى فيها علم اللّاهوت المسيحي أنّها السبب في خطايا الإنسان وشروره وآثامه - كانت سببًا لخير أكبر هو نزول المسيح من أجل خلاص الإنسانيّة، كذلك كانت خطيئة يهوذا الإسخريوطي الذي خان المسيح وسلّمه لمن صلبوه، كان ذلك سببًا لخير أكثر هو فداء الإنسانيّة وخلاصها، حتى خطيئة الإنسان نفسه قد تكون سببًا لخير أعظم. ومن ثمّ تكون مثل هذه الخطايا خطايا سعيدة[70].

ويواصل ليبنتز تأكيد ما ذهبت إليه المعتزلة من قبل، بالقول في نصٍّ يعكس رؤيته العامّة في تناول القضايا الدينيّة؛ إذ يقول: «إنَّ أحكام الله لا يمكن الوقوف على كنهها، فهي غامضة ومجهولة بالنسبة إلينا. وتلك هوّة عميقة لا يستطيع المرء أن يتفهّمها دون التعرّض لخطر السقوط في هوّة أكثر عمقًا. إنَّ المرء لا يستطيع أن يصل بلا جهد جهيد إلى توضيح ما أراده الله أن يكون مخفيّاً في عالم الغيب، فإرادة الله لا يمكن إلّا أن تكون عادلة فقط، فكثير من هؤلاء الذين سعوا إلى تفسير هذه الحكمة العميقة لله التي لا يمكن الوصول إليها سقطوا في تخيّلات عابثة وآراء مليئة بالخطأ والحيرة»[71]. وأمام هذه الرؤية اللّيبنتزيّة التي لا تستهدف إلّا إشاعة الغموض يتجلّى معنى من معاني التلفيق بوصفه «رؤية غامضة لكلّ مركب»[72].

فإذا ما انتقلنا إلى مظهر آخر من مظاهر تلك النزعة التلفيقيّة، يمكن طرحه في تساؤل فحواه: لمّا كانت أفكار الله تحتوي على عدد لا حصر له من العوالم الممكنة، فما هو السبب الكافي الذي جعل الله يختار هذا العالم بعينه من دون العوالم الأخرى؟ يجيب ليبنتز إنّ هذا السبب لا يمكن أن يوجد إلّا في التلاؤم أو في درجات الكمال التي تحتوي عليها هذه العوالم، طالما كان لكلّ ممكن الحقّ في التطلّع إلى الوجود على قدر الكمال الذي ينطوي عليه[73]. أمّا كيف يستقيم وجود الشرّ الموجود بالفعل في العالم مع فكرة «الانسجام

67 محمود قاسم، محيي الدين بن عربي، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، ط1، 1972، ص 110.ولى، 2006

68 Leibniz, Theodicy, p.129.

69 Ibid, p.295.

70 Ibid, p.378.

71 Leibniz, Theodicy, p.100.

72 مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص 222 (مادة تلفيقيّة).ولى، 2006

73 ليبنتز، المونادولوجيا والمبادئ الطبيعيّة للعدل الإلهي، ص 156.ولى، 2006

الأزلي» التي ذهب إليها ليبنتز؟ إذ ظهرت فكرة «الانسجام الأزلي» عند ليبنتز في كتاب «المونادولوجيا»، وقد كان فخورًا جدّاً بها لدرجة أنّه كان يوقّع على مؤلفاته هكذا «مؤلف الانسجام الأزلي»[74]، فقد كان ظهور هذه النظريّة نتيجة لوجود صفتين متعارضتين - في الظاهر - للذرّات الروحيّة عنده. فكلّ ذرة هي، حسب تعريفها، فرديّة تمامًا، منطوية على نفسها، ليست لها «أبواب ولا نوافذ» تطلّ منها على العالم الخارجي، غير أنّها، من جهة أخرى، تعكس العالم كلّه من وجهة نظرها الخاصّة. فكيف إذن يتسنّى تحقيق الاتفاق بين وجهات نظر الذرات الروحيّة كلّها؟ لا بدّ لذلك من وجود نوع من «الانسجام المقدّر» بين الكائنات كلّها في الكون. ومصدر هذا الانسجام هو الإرادة الإلهيّة، التي شاءت أن تتفق إدراكات النفس الواحدة مع إدراكات كلّ نفس أخرى، مع أنّ كلّاً من هذه النفوس مقفلة تمامًا على ذاتها، ولا سبيل إلى اطّلاعها على ما يحدث في الأخريات.

وهكذا يرى ليبنتز أنَّ الأصل الإلهي المشترك لكلّ النفوس هو الذي يضمن منذ الأزل حدوث انسجام بين إدراكاتها، بحيث يكون قد قدَّر لها منذ البداية أن تكون صورة متوافقة متّسقة لعالم واحد رغم اختلاف وجهات نظرها إليه[75]. وبلا شكّ أنّ الإرادة الإلهيّة التي يعوّل عليها ليبنتز في تبرير الانسجام المقدّر هي فكرة لا يمكن التدليل عليها عقليّاً؛ فهي أشبه ما تكون بفكرة ديكارت حول الضمان الإلهي، وأنّ الله هو المصدر الأعلى للحقيقة، وأنّ من جهل الله لن يستطيع أن يعرف شيئًا آخر معرفة يقينيّة. فمادام فرض الإله الصادق حاضراً في التفكير فإنّ النتيجة معلومة مسبقًا. وليبنتز يلجأ هنا كعادته للعقلانيّة التبريريّة بدلًا من الاستدلال العقلي لعجزه عن البرهان.

أمَّا كيف فسّر ليبنتز وجود الشرّ في ظلّ حريّة الإرادة الإنسانيّة؟ فهو ما يمكن أن نتبيّن من خلاله وضوح النزعة التلفيقيّة؛ فقد جمع بين حريّة الإرادة وإرادة الله بأن قدَّم فهمًا جديدًا يختلف عن المفهوم الديكارتي لحريّة الإرادة البشريّة ولإرادة الله معًا يناسب نزعته التلفيقيّة؛ إذ رفض رؤية ديكارت للحريّة التي تعني «المقدرة على نفي الشيء ذاته أو إثباته على السواء»؛ إذ إنّ ديكارت قال بإرادة غير مشروطة عند الله وغير خاضعة لمبدأ عدم التناقض، حتى إذا أراد أن يخلق دائرة مربّعة لفعل. ولكنّ القول بمثل هذه الحريّة لا يتفق ومبدأيّ عدم التناقض والسبب الكافي، أعني العليّة والغائيّة. فكلّ عمل يقوم به الإنسان أو الله هو عمل محتّم، ولا سيّما فيما يتعلّق بالإنسان. فالحريّة، حسب ليبنتز، هي قوّة موجّهة في اتّجاه معيّن، هي تعمل حسب نظام حتمي خاصّ بها. فحريّة الاختيار المطلقة ليس لها وجود في الإنسان ولا في الله؛ لذلك رأى أنّ أفعال الإنسان الحرّة تأتي موافقة لما في الكون من عناية شاملة، فالإنسان حين يعمل بمقتضى عقله وحريّته؛ فإنَّه يجد في نفسه انسجامًا كاملًا وتامّاً مع العالم كلّه والله نفسه[76]، أمّا عندما ينصاع لأهوائه وشهواته، فإنّه يجد نفسه سابحًا ضدّ التيار مرتكبًا شرورًا وآثامًا.

74 عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، بيروت، المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1984، ص 393.ولى، 2006

75 فؤاد زكريا، مذهب الذرات الروحيّة لليبنتس، ص 607.ولى، 2006

76 أمل مبروك، العدل الإلهي بين ليبنتز والمعتزلة، ص 149-150.ولى، 2006

وهنا نرى مدى تحجيم ليبنتز لدور حريّة الإرادة الإنسانيّة ووضعها تحت السيطرة؛ إذ يقول بنوع من «الجبريّة السيكولوجيّة» في مقابل القائلين بحريّة الاستواء أو عدم الاكتراث، فهي إرادة محكومة بالبواعث التي تمثّل الثقل الكبير الذي يرجّح إحدى الكفّتين، وهذه البواعث تمتثل لأوامر العقل المنصاع لأوامر الدين، وبناء عليها يختار الإنسان فعله، فلا وجود لحريّة مطلقة لا تعرف عقلًا ولا نظامًا. ومن ثمّ يقرّر ليبنتز أنَّه إذا كانت الحريّة موجودة حقّاً، فإنَّ وجودها يتمثل في اللّحظة التي تعمل فيها وفقًا للبواعث؛ إذ إنَّ هذه البواعث تمثل السند الذي ترتكز عليه الحريّة وتقوم على دعامته. ومن ثمَّ لا وجود لحريّة دون بواعث يحكمها تدبّر عقلي، فالمرء لا يكون حرّاً إلّا في اللّحظة التي يعمل فيها وفقًا لعقله. والفعل الحرّ هو الفعل المعقول الذي فيه تعمل الإرادة على مطابقة باعث خيّر (أي لا يخالف تعاليم الدين) أدركه العقل، وعندما يلتزم المرء بهذا الفعل يجد نفسه في انسجام تام مع العالم كلّه والله نفسه[77]. ومن ثمّ يتّصف الفعل الخيّر بالحريّة، أمّا الشرّ، فلا يمكن أن يتّصف أبدًا بالحريّة؛ فالعقل - إذن - عليه أن يؤمن ويتّخذ من تعاليم الدين بواعث ترجّح الاختيار الحر، بدلًا من أن يقوم بدوره الطبيعي بتفحّص الإيمان!

وهكذا يحاول ليبنتز التوفيق بين الحريّة والعناية الإلهيّة، عن طريق التوفيق بين عالم الأخلاق وعالم الطبيعة، حتى يتسنّى له في النهاية أن يوفّق بين الفاعليّة الفرديّة والجبريّة الكونيّة. لكنّ هذا التوفيق غير ممكن في الحقيقة؛ لأنّ ليبنتز اشترط للحريّة الإمكان والتلقائيّة، وجعل التلقائيّة لجميع الموجودات في هذا الكون، وبالتالي فإنّ الحريّة لن تصبح صفة مميّزة للإنسان وحده، وبناء على مذهب ليبنتز في الذرّات الروحيّة تصبح هذه التلقائيّة كاذبة؛ لأنّ كلّ ما يحدث لأيّ ذرّة روحيّة محدّد بماضي تلك الذرّة. كذلك تظلّ نظريّة ليبنتز في البواعث تعاني من خطأ التصوّر المادّي للبواعث بوصفها قوّة مستقلّة تؤثّر في الإنسان فينصاع لأوامرها لا محالة، وهذا غير صحيح، بدليل أنّ هناك لحظات تردّد وتدبّر حيال تصرّف ما تبدو كلّ البواعث مؤيّدة له، فضلًا عن أنّ البواعث القويّة لا تكون قويّة إلّا بالنسبة إلى وجهة نظر معيّنة، وحينما نغيّر من وجهة نظرنا، فإنّ نظرتنا إلى البواعث تختلف.

كما أنّ تصوّر ليبنتز المادّي للبواعث أعاد الثنائيّة الديكارتيّة بين الذهن والجسم مرّة أخرى إلى الفضاء الفلسفي، تلك الثنائيّة التي كان سبينوزا قد تجاوزها، ممّا يمثل انتكاسة للتقدّم الفلسفي وخطوة إلى الوراء. ومن ثمّ تؤدّي النزعة التلفيقيّة عند ليبنتز إلى اختلالات في النسق الفلسفي لديه، كما تفرض هنا سؤالًا ضروريّاً فحواه: أَلا يؤدّي فهم ليبنتز للإرادة الإنسانيّة المحكومة بالبواعث إلى إنكار الحريّة الإنسانيّة والتسليم للإرادة الإلهيّة وحدها؟

يرى ليبنتز أنّ هذا السؤال لطالما ساقه الملحدون في وجه اللّاهوتيين، ورأى أنّ الإجابة المثلى عنه تتلخّص في التفرقة بين ثلاثة أوجه من الشرّ: الشرّ الميتافيزيقي، والشرّ الفيزيائي، والشرّ الأخلاقي[78].

77 انظر: زكريا إبراهيم، مشكلة الحريّة، القاهرة، مكتبة مصر، ط3، د. ت، ص 124-127.ولى، 2006

78 عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ص 394-395.ولى، 2006

أمَّا الشرّ الميتافيزيقي، فهو النقص الفيزيائي والعقلي والأخلاقي الملازم لكلّ مخلوق. إنّه شرّ لم يكن في وسع الله أن يتلافاه، لأنّه نتيجة لازمة عن كونه هو الخالق الكامل، فلا يمكن أن تكون مخلوقاته كاملة مثله، وإلّا انتفى التمييز والفارق بين الخالق والمخلوق، إنّ خاصيّة المخلوق هي أنَّه ليس الله، فكيف يطلب من الله أن يجعل مخلوقاته كاملة مثله؟ وعلى هذا فلا يجوز لنا أن نلوم الله على ما في مخلوقاته من نقص.

أمَّا الشر الفيزيائي، فهو الألم بكلّ أشكاله. ويفسّر ليبنتز وجوده بأنّ الله لم يرده، ولكنّه وجد نتيجة لتحقيقه خيرات. فإنّ الارتباط بين الموضوعات والأحداث وثيق إلى درجة أنّ بعضها لا يمكن أن يتحقّق إلّا إذا تحقق البعض الآخر. أي أنّه من أجل تحقيق خير أكبر، علينا أن نتحمّل بعض الشرور بوصفها شرطًا لتحقيق هذه الخيرات الأكبر. أي أنّنا نتحمّل بعض المتاعب لنفوز بثمرة النجاح في النهاية، ثمّ إنَّ الله عادل، والعدل يقتضي عقاب الأشرار، ولهذا كانت الآلام في أحيان كثيرة نوعًا من العقاب على الخطايا والذنوب.

بقي الشرّ الأخلاقي، وهو الخطيئة بكلّ درجاتها، ولا يمكن أن ندَّعي أنَّ الله أرادها، لأنَّ الله حرَّم ارتكاب الخطايا. كما لا يمكن أن نقول إنّ الله يسمح بها، ذلك لأنّه يجعل من الواجب تجنّبها، لذلك لم يبقَ غير تفسير وحيد ممكن هو أنّنا قد نجد أنفسنا في بعض الأحوال مجبرين على الاختيار بين خطيئتين أو اختيارين كليهما سيّئ. كالطبيب الذي يجد نفسه بين أن يصارح المريض بحقيقة مرضه الخطير ممّا قد يؤدّي إلى موته، أو أن يكذب عليه إنقاذًا لحياته. فيفترض ليبنتز أنَّ الله كان بين شرّين: أحدهما أن لا يخلق العالم، والثاني أن يقبل بعض الخطايا الأخلاقيّة بوصفها شرطًا لوجود أحسن عالم ممكن. ولقد اختار الله أهون الشرّين: وهو أن يخلق العالم رغم ما ينطوي عليه من خطايا بالضرورة.

لكن بهذا التفسير ألا يكون الله هو المسؤول عن الخطيئة؟ فكيف يحاسب الإنسان عليها؟ يجيب ليبنتز: إنَّ الله عندما خلق العالم، وكفل فيه حريّة الإنسان بحيث يرى فيه المخطئ حرّاً في ارتكاب الخطيئة، فإنّه لا يغيّر حريّة فعله، ولهذا يبقى المخطئ مخطئًا أمام الله. ويرى عبد الرحمن بدوي أنَّ هذا الحلّ لا يقنع أحدًا؛ لأنَّ المعنى الصحيح للحريّة هو ذلك الذي وضعه ديكارت، وهو أنّها «القدرة على فعل شيء أو عدم فعله على السواء». لكنّه يرى لو أنّ ليبنتز قد عرَّف الحريّة هذا التعريف لناقض نظريّته الأساسيّة في «الانسجام الأزلي»[79]. إذن عانى النّسق الفلسفي لليبنتز من اختلالات نتيجة لسعيه الدائم للتوفيق بين آراء لا يمكن التوفيق بينها إلّا بتعارضات عقليّة عمل ليبنتز من خلال نزعته التلفيقيّة على تلافيها.

79 عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ص 395.ولى، 2006

## خامسًا: تعقيب نقدي:

يؤكّد هذا البحث تهافت الرأي الذي ذهب إليه العديد من الدراسات في أنَّ ليبنتز يُعدّ أفضل صورة لفيلسوف يستخدم المنطق كمفتاح للميتافيزيقا[80]. أو أنَّه بيّن المذهب العقلي تبيينًا منطقيّاً، ومضى معه إلى نتائجه المحتومة[81]. أو أنّ ليبنتز لديه بعض الجوانب التقدميّة في مذهبه مثل المزيد من العقلانيّة في الدين[82]. أو أنّه «أعظم عبقريّة في عصره»، أو أعظم عقل في الفلسفة الغربيّة بلا نزاع»[83]. وغيرها من الدراسات من كتب تاريخ الفلسفة التي تنحو ذلك المنحى؛ حيث إنَّ ليبنتز شأن بسكال ولوك ومالبرانش - وإن كان يقترب من بسكال ولوك أكثر من الأخير - لم يقدّم آراءه الفلسفيّة - وخاصّة في ما يخصّ المجال الديني - ضمن المنظومة العقلانيّة النقديّة التي يكون دور العقل فيها هو: السؤال/ النقد/ الفحص/ التأويل/ التفسير/ عدم الانحياز المسبق. وإنّما قدَّم آراءه الفلسفيّة في المجال الديني في ضوء العقلانيّة التبريريّة التي تتغيَّا شغل العقل بحوار غير منتج من طرف واحد مهمّته: الإجابة/ التسويغ/ التبرير/ التسليم/ التوفيق/ التلفيق/ الانحياز المسبق. وهذه الحالة الأخيرة تقف على النقيض من الحالة الأولى، فالحالة الأولى هي العقلانيّة النقديّة التي تضع العقل فوق كلّ شيء، أمّا الحالة الثانية، وهي العقلانيّة التبريريّة وما يصاحبها من نزعة تلفيقيّة، فهي تهتمّ بوضع بعض حقائق الدين من الغوامض اللّاهوتيّة والأسرار العقائديّة غير المعقولة فوق العقل[84]؛ فتزيد من الإبهام والغموض، وتقدّم رؤية كاملة لمركّب غامض لا يستطيع العقل إلى فهمه سبيلًا.

اجتهد ليبنتز في الدفاع عن العقائد المسيحيّة، وكأنّه يمثل عودة صريحة لعقلانيّة العصور الوسطى المسيحيّة، ويقترب من الأوغسطينيين أكثر من التوماويين الذين أعطوا مساحة للعقل لا بأس بها، فقد كان يلجأ إلى أوغسطين بالقدر نفسه الذي كان يلجأ به إلى ديكارت، فهو الذي أعلن في صراحة أنّه دَرَسَ المدرسيين فوجد عندهم: «تبرًا مخبوءًا يأنف المحدثون أن ينقّبوا عنه»[85]، الأمر الذي جعل بعض الباحثين يتساءل: ما الذي كان يمكن أن يبقى من مذهب ليبنتز لو أنّنا حذفنا منه العناصر المسيحيّة الأصيلة؟ وهو الأمر الذي يؤكّده باحث آخر، إذ يقول: «بالرغم من الوجوه المتعدّدة لفلسفته، إلّا أنّنا في الحقيقة لا نصادف غير فيلسوف واحد، بوصفه تابعًا أمينًا لفلاسفة العصر الوسيط»[86].

---

80 برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربيّة، الجزء الثالث، (الفلسفة الحديثة)، ص 139. ولى، 2006

81 يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، القاهرة، دار المعارف، ط5، د.ت، 140.ولى، 2006

82 حسن حنفي، مقدّمة في علم الاستغراب، القاهرة، الدار الفنيّة، 1991، ص 260. ولى، 2006

83 انظر: ول ديورانت، قصّة الحضارة (المجلد السابع عشر - الجزء 34) ترجمة محمّد علي أبو درّة، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 2001، ص 188.ولى، 2006

84 See, Paul Lodge and Benjamin Crowe, Leibniz, Bayle. And Locke on Faith and Reason, p.575- 600. And see also, H. D Lewis, philosophy of Religion. The English University Press LTD, London, 1975, p.43.

85 إتين جلسون، روح الفلسفة المسيحيّة في العصر الوسيط، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2011، ص 39.ولى، 2006

86 فاروق عبد المعطي، ليبنتس فيلسوف الماضي والحاضر، ص 13.

إنَّ أهم ما يميّز فلسفة ليبنتز اللّاهوتيّة أنّه رغم محاولته وضع حقائق اللّاهوت «فوق العقل» إلّا أنّه في الوقت نفسه حرص على تبريرها عقليّاً، وهذا ما جعل فلسفته في بعض الأحايين تبدو متناقضة؛ فليبنتز الذي رفع عقيدة الثالوث باعتبارها سرّاً فوق العقل وخارج معاييره، قام بتقديم تفسير (شبه عقلاني) لعقيدة الثالوث، لكي تبدو مفهومة وغير معارضة للمبدأ العقلي الثابت الذي ينصّ على: «أنَّ الأشياء المساوية لثالث يكون كلّ منها مساويًا للآخر «فكيف يرفع ليبنتز الثالوث فوق معايير العقل، ثمّ يحاول في الوقت نفسه - سيرًا على استراتيجيّته في الدفاع والتبرير - تسويغه عقليّاً بتأويله وفق معايير العقل على النحو الذي يجعله غير مناقض لمبدأ عقلي؟ إنَّ محاولة ليبنتز إنزال هذا المبدأ العقلي الثابت على سرّ الثالوث، عبر إعادة تأويل أقانيم الثالوث، بغرض جعل العلاقة بينها مفهومة للعقل، تتناقض مع رفعته لهذه العقيدة فوق العقل، كما أنّ تأويلها يتعارض بوضوح مع كونها سرّاً[87]. الأمر ذاته يحدث في تناول ليبنتز للمعجزات؛ حيث أصرّ على أنّها خرق وتجاوز للأسباب الطبيعيّة، فعلى الله أن يربك المنظومة الكونيّة ليكون ذلك علامة على صدق رسله الكرام. ممّا يجعلنا نتساءل معترضين على توجّه ليبنتز التبريري: أليس في إمكان الله تعالى أن يرسل ما هو ممكن عقليّاً وهو معجز في آن واحد؟ ألا يكون معجزاً آنيّاً، بل مستمرّاً في الوجود إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها؟

كما أنّ رفع ليبنتز الأسرار العقائديّة فوق العقل مع المطالبة بالإيمان بها يجعله يقدّم "آمن ثمّ تعقل" على "تعقل كي تؤمن". فإذا ما طلب العقل براهين قاطعة على حقائق الإيمان المسلّم بها، قيل له: آمن أوّلًا، فهذه العقائد تجاوز أيّ عقل إنساني. إنَّ هذا الموقف يضع - كما يقول محمّد عثمان الخشت - الإنسان في مأزق حقيقي، إذ عليه أن يؤمن بما لا يستطيع أن يعقله! ثمّ ألا يمكن أن يكون مثل هذا الموقف الذي يطالبنا به اللّاهوت ذريعة لأيّ أسطورة، أو خرافة تقدّمها أديان أخرى بوصفها الحقيقة المطلقة، وعندما نحتجّ عليها منكرين يسارع القائمون عليها بالقول إنّها فوق العقل ومن ثمّ يطالبوننا بالإيمان أولًا![88].

أليس في وضع حقائق الدين فوق مستوى الإدراك العقلي وخارج إطار ملكاته النقديّة منفذ شرعيّ لأيّ خرافة في أيّ ديانة وضعيّة؟ وكيف يتمّ تنقية العقائد الدينيّة من الشوائب الخرافيّة التي يمكن أن تعلق بها؟ بل كيف يمكن تصحيح العقائد وتمييز الغثّ فيها من السمين؟ ألا تتساوى عندئذ كلّ العقائد الوضعيّة والسماويّة، وتتساوى الخرافات بالحقائق الدينيّة الصحيحة؟

ولذلك كانت التفرقة بين علاقة العقل باللّامعقول في لاهوت ليبنتز وعلاقة العقل باللّامعلوم في المعرفة العلميّة تفرقة ضروريّة توضح إلى حدٍّ بعيد رؤية ليبنتز اللّاهوتيّة الخالصة؛ حيث إنَّ علاقة العقل باللّامعلوم علاقة إيجابيّة منتجة؛ إذ إنّ اللّامعلوم يمكن أن يصير بالبحث المتواصل معلومًا، وتمثّل هذه العلاقة مرتكزًا لتقديم المعرفة العلميّة بالعلم والحقيقة. أمّا علاقة العقل باللّامعقول أو بما سمّاه ليبنتز «ما فوق العقل»، فهي

87 انظر، محمّد عثمان الخشت، فلسفة العقائد المسيحيّة، ص 113.

88 المرجع السابق، الموضع نفسه.

علاقة سلبيّة مستسلمة؛ لأنّها تسلب من العقل معياريّته، وتضعه خارج إمكانيّة فهم الأسرار اللّاهوتية المقدّمة بوصفها الحقيقة المطلقة، وتسحب منه حقّ الحكم عليها، مع أنّها تطالبه في الوقت نفسه بالإذعان التامّ لها. فليبنتز يجهد نفسه لعقلنة الأسباب التي تكرّس القطيعة المعرفيّة مع المجهول، وترسّخ مجتمع السّحرة الذي يعطي اللّامعقول سلطة الغيب المقدّس الذي يتطلّب الاستسلام للأسرار. والاستسلام التامّ في اللّاهوت يمهّد ويستلزم الاستسلام التامّ في السياسة[89].

فلا شكّ أنّ السياسة تبدو قابعة خلف تلك المعالجة الفلسفيّة لتبرير العقائد الدينيّة، وضرورة الإيمان بها كما هي، والابتعاد عن محاولة إخضاعها للبرهنة العقليّة النقديّة، وذلك ليتسنّى له التوفيق بين الكاثوليكيّة والبروتستانتيّة، أو على الأقل بين فرق البروتستانتيّة، ولا سيّما اللّوثريّة والكالفينيّة. أو بالأحرى لتحقيق الوحدة الأوروبيّة لتبسط سلطانها الاستعماري على الأمم الأخرى. بل هو الذي عاش حياته وسط الملوك والأمراء، فلا غرابة أن يسعى لتوطيد سلطانهم عبر إذعان شعوبهم الذين لا بدّ أن يتقبّلوا الظلم والاستبداد في هذا العالم على أنّهم يعيشون في "أفضل العوالم الممكنة" الذي طرحه ليبنتز في "المونادولوجيا" و"العدالة الإلهيّة"، وأنَّ الشرّ الموجود في العالم بكلّ أنواعه هو شرّ لا بدّ منه لوجود خيرات أكبر معه. وهو الأمر الذي استلزم سخرية بعض الفلاسفة اللّاحقين على ليبنتز منه؛ إذ قال رسل عن أفضل العوالم الممكنة: "وهذه الحجّة - فيما يظهر - أرضت ملكة بروسيا؛ فأقنعها استمرّوا في معاناة الشرّ، بينما استمرّت هي في الاستمتاع بالخير، وقد كان مريحًا لها أن يطمئنها فيلسوف عظيم بأنّ هذا كان عادلًا وصائبًا"[90]. بينما علَّق برادلي Bradley F. H. (1846-1924م) ساخرًا وألحق بعبارة ليبنتز "أفضل العوالم الممكنة" عبارة "الذي كلّ ما فيه هو بالضرورة شرّ"، كذلك سخر منه فولتير Voltaire (1694-1778م) ورمز إليه بشخصيّة دكتور بانجلوس Doctor Bangloss[91]. ووصف وليم كلي رايت W. K. Wright (1877-1956 م) فلسفة ليبنتز بأنّها من أكثر الفلسفات جموحًا في الخيال[92].

وتبقى الإجابة الليبنتزيّة عن سؤال الإيمان والعقل هي «آمن ثمّ تعقل» على غرار إجابات فلاسفة العصور الوسطى؛ حيث يتمّ تكريس دور العقل لتبرير ما هو غير معقول، فيحاول العقل خداع نفسه فيقدّم تلفيقات في شكل تبريرات عقليّة لأشياء غير معقولة. وعند العجز عن التبرير العقلي يتمّ رفعها فوق سلطان العقل، ليقف الإنسان أمامها مستسلمًا لا يملك تجاهها تفسيرًا معقولًا. فقط هو مطالب بأن يتقبّلها في استسلام تام، وهو الأمر الذي كافح ضدّه جلّ فلاسفة العصر الحديث الذين اهتمّوا بتمجيد العقل، حتى أعلوا كلمته فوق كلّ كلمة.

89 المرجع السابق، ص 109-110.

90 برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربيّة، ج3، ص 133.ولى، 2006

91 المرجع السابق، ص 123.ولى، 2006

92 وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 148.ولى، 2006

كما تعكس مساعي ليبنتز الدؤوبة للتوفيق بين الكاثوليكيّة والبروتستانتيّة طعنًا في اعتقاد الرجل بأيٍّ منهما، كما تجعله عرضة للاتهام بعدم التفرقة بين المذاهب الدينيّة أو الإيمان بأنّها جميعًا متساوية في صحّتها. فالرغبة الملحّة في الوحدة والتوفيق سيطرت على رؤيته اللّاهوتيّة بصورة واضحة، فنظر إلى المذاهب الدينيّة المتعارضة من منظور سطحي متجاهلًا الفروق الجوهريّة العميقة بينها، ممّا يشي بعدم اقتناع ليبنتز بأيّ منها، أو أنّه لم يكن مكترثًا بالأديان في حقيقة الأمر، وهذا هو شأن أصحاب النزعات التلفيقيّة في كلّ زمان.

رغم ذلك لا يمكننا أن نحطّ من قدر ليبنتز الذي اكتشف حساب التفاضل والتكامل، واهتدى إلى طريقة تدوينه في عام 1675م، وهي المعمول بها حاليًا. هذا فضلًا عن إسهاماته المتميزة ومعارفه الموسوعيّة في الفلسفة والرياضيّات والقانون والسياسة والتاريخ والعلم الطبيعي. فما زالت نظريّة وايتهيد Alfred North Whitehead (1861-1947) في «الكيانات الفعليّة»، ونظريّة برتراند رسل في «المنظور» تذكّرنا بليبنتز، كذلك سارت بعض التطوّرات الحديثة في الرياضيّات والفيزياء، مثل النظريّة النسبيّة، والميل إلى ردّ المادّة إلى طاقة يمكن التعبير عنها برموز رياضيّة وذات تركيب عقلي، على دروب ليبنتز.

ومع ذلك يظلّ من المؤكّد أنّ ليبنتز بيّن علاقة العقل بالإيمان على طريقة رجال الدين الذين يتزيّنون في ثياب تنويريّة في كلّ زمان ومكان، فهي علاقة سلبيّة مستسلمة، تسلب من العقل معياريّته، وتضعه خارج إطار إمكانيّة فهم الأسرار اللّاهوتيّة، فترفع العقائد الغامضة والأسرار الكهنوتيّة إلى علياء مصطنع أطلق عليه «ما فوق العقل»، خوفًا من المواجهة العقلانيّة التي تسعى إلى كشف حقيقتها وبيان كنهها. فهو بوضع بعض الحقائق الدينيّة «فوق العقل» مهّد الطريق للاستسلام في مجال الدين الذي يؤدّي إلى الاستسلام والإذعان في مجال السياسة. وهكذا بدت علاقة العقل بالإيمان عند ليبنتز؛ فتحوّل العقل في فلسفة ليبنتز اللّاهوتيّة من حاكم متبوع إلى تابع خاضع وخانع أمام أوامر اللّاهوت. ومن سلطة آمرة إلى أداة لخدمة اللّاهوت وتبرير العقائد المسيحيّة، بالتبرير العقليّ مرّة وبالتلفيق والجمع بين المتناقضات مرّات.

## خاتمة (نتائج البحث)

ينتهي هذا البحث إلى مجموعة من النتائج المهمّة التي تتناسب مع تلك التساؤلات التي انطلق منها، وأهمّها:

**أوّلًا:** إنَّ ليبنتز لم يكن عقلانيًا - كما كان في نظريّة المعرفة - في تناوله الفلسفيّ لقضايا الدين، وإنّما كان لاهوتيًا خالصًا، قدَّم الإيمان على العقل، وجعل الفلسفة في خدمة اللّاهوت، فجعل مهمّة العقل مهمّة تبريريّة محضة في ضوء الإيمان الباحث عن العقل، فإذا لم يتوافق الإيمان مع العقل، فما على العقل إلّا الطاعة والامتثال لما يمليه الإيمان. فإذا استعان ليبنتز بمقدّمات عقليّة في بداية تناوله الفلسفي للدين، فإنّه

سرعان ما يوظفها لتبرير قضايا اللّاهوت والإيمان تبريرًا عقليًا؛ إذ يبدأ كفيلسوف وينتهي كرجل من رجال اللّاهوت. فابتعد بذلك عن العقلانيّة النقديّة التي تضع العقل فوق كلّ شيء، ويكون دور العقل فيها هو: السؤال/ النقد/ الفحص/ التأويل/ التفسير/ عدم الانحياز المسبق. وانشغل بعقلانيّة تبريريّة تضع بعض حقائق الدين من الغوامض اللّاهوتية والأسرار العقائديّة غير المعقولة فوق العقل، والتي تكون غايتها: الإجابة/ التسويغ/ التبرير/ التوفيق/ التلفيق/ الانحياز المسبق.

**ثانيًا:** بدت نزعة ليبنتز التلفيقيّة البارزة في التوفيق بين المتناقضات في فلسفة العقل ذاتها؛ فهو إذا كان قد انتصر للعقل في نظريّة المعرفة؛ حيث رأى أنَّ للعقل مبادئ ثابتة يقوم عليها نشاطه، ويكون بواسطتها معيارًا للحقيقة، فما اتفق معها كان مقبولًا وما خالفها كان مردودًا؛ فإنّه في الوقت نفسه عدَّ العقل ذاته فيضًا إلهيًا لا يتّصف بالكمال الذي هو للخالق، ويترتب على هذا القول نتائج خطيرة، لعلّ أهمها أنَّ العقل لا يوثق به ثقة كاملة في الوصول إلى الحقيقة الكاملة شأنه شأن الحواس - وهو الأمر الذي يتناقض تمامًا مع نظريّة ليبنتز في المعرفة - وبذلك يمهّد لوضع العقل في مرتبة وسطى أعلى من الحواسّ وأدنى من الوحي. كما أنّه لو كان العقل فيضًا إلهيًا - كما يقول ليبنتز - فلماذا فاض على الإنسان وحده ولم يفض على بقيّة الموجودات؟

**ثالثًا:** إنَّ حديث ليبنتز عن الألوهيّة وأدلّة إثبات وجود الله لم يخرج عن تصوّرات الفلاسفة اللّاهوتيين في العصور الوسطى كأوغسطين وأنسلم وغيرهما، وإن أعطى بعض هذه الأدّلة مسمّيات جديدة، وكأنّ الفكر الأوروبي لم يتقدّم قيد أنملة في كلّ تلك القرون الفاصلة بينهما. فقد عاد ليبنتز إلى تاريخ الفلسفة واللّاهوت لينتقي منهما أدلّة وبراهين تتوافق مع مذهبه التلفيقي العام، فلم يضف شيئًا جديدًا. كما أنّ لاهوته لا يستقيم أبدًا مع المقدّمات العقليّة التي كان يبدأ بها تفلسفه؛ إذ لا يستقيم التناول الفلسفي العقلاني للوجود الإلهي مع الإقرار المسبق بوجوده! فليبنتز لم يبدأ تأمّله وإثباته للوجود الإلهي شاكًّا في ذلك الوجود - بل على العكس تمامًا - فهو يقرّ ذلك الوجود قبل الحديث عن إثباته، وهو الأمر الذي يقلب النسق الفلسفي رأسًا على عقب، ويحلّ محلّه النسق اللّاهوتي القائم على ثوابت الإيمان.

**رابعًا:** لم يستطيع ليبنتز التنصّل من الموروث الديني لاعتبارات سياسيّة واجتماعيّة، فسعى إلى التبرير العقلي بين الإيمان والعقل ما أمكنه ذلك، فإذا أعوزه ذلك، لجأ إلى التلفيق، وذلك عندما تبدو عقلنة عقائد الدين ضربًا من العبث إذا ما وضعت في نصابها الصحيح، وطُبِّقَ عليها المنهج العقلانيّ في الوضوح والتميّز؛ ولذلك لم يفلح ليبنتز في تبرير موقفه اللّاهوتيّ بمنطق عقلي يقنع أولئك الذين ينشدون الحجّة والبرهان، فبدا ملفقًا في أغلب الأحيان. واكتفى برفع العقائد المسيحيّة فوق مستوى العقل بغية تبرير متناقضاتها وإقناع المسيحيين بالرضا بالله والكون، لكي لا يضيقوا ويضجروا بواقعهم المليء بالشرور والآلام، ثمّ راح يقنعنا بأنّها لا تناقض العقل، في تلفيق لا يغتفر. ولم يكتفِ بذلك، فراح يبحث عن تبريرات عقليّة لبعض العقائد التي زعم أنّها فوق مستوى العقل، كما فعل مع عقيدة التثليث، في سقطة عقلانيّة أخرى لا تقلّ عن سابقتها.

**خامسًا:** لم يكن ليبنتز صاحب مذهب خاصّ، بل كان ذا مذهب تلفيقي واضح؛ فتارة أولى تجده يونانيّاً: (ديموقريطيسيّاً) في النظريّة الذريّة والمونادات، و(أفلاطونيّاً) في نظريّة المعرفة، و(أرسطيّاً) فيما يتعلّق بالحديث عن المصدر الأوّل للأشياء. وتارة ثانيةً تجده فيلونيّاً وأوغسطينيّاً ورشديّاً يسعى للتوفيق بين الفلسفة والدين. وثالثة كلاميّاً (معتزليّاً) في التوحيد بين ذات الله وصفاته، وفي العدل الإلهي، وفي القول بمذهب أفضل العوالم الممكنة أو أصلح الممكن. ورابعة صوفيّاً(محيي الدين بن عربي، الحلّاج) في رؤيته للعقل بوصفه فيضًا إلهيّاً. وخامسةً يرتدي مسوح الأفلاطونيّة المحدثة في حديثه عن الواحد ونظريّة الخلق. وسادسةً يستلهم بويثيوسBoethius (477- 524 م) في مقدّماته المنطقيّة ومحاولة تطبيق تلك المقولات على اللّاهوت. وسابعةً ديكارتيّاً في الضمان والصدق الإلهي. وثامنةً لوكيّاً (نسبة إلى جون لوك) في التفرقة بين ما هو فوق العقل وما هو مناقض للعقل. حيث تتجلّى النزعة التلفيقيّة في أوضح صورها؛ إذ استطاع ليبنتز أن يجمع كلّ هذه الأطراف المتناثرة من المعرفة البشريّة في مركب واحد متناسق تصطبغ فيه العناصر المتفرّقة بصبغته العقليّة، وتتلوّن بلون مستمّد من طبيعته الذهنيّة الخاصّة.

**سادسًا**: تتجلّى العقلانيّة التبريريّة عند ليبنتز في أوضح صورها في تبرير وجود الله والانطلاق من كونه موجودًا كمسلّمة، ثمّ السعي للبرهنة على وجوده بأدلّة عقلانيّة بعد ذلك. كما يتّضح التلفيق في الجمع بين «الانسجام المقدّر سلفًا» و«حريّة الإرادة الإنسانيّة» أو بين أفضل العوالم الممكنة والحريّة الإنسانيّة. بل إنّ تبريره للألم في الدنيا كعقاب للأشرار يجعلنا نتساءل: كيف نبرّر آلام الأخيار؟ وما أكثرها! وتزداد الأمور تعقيدًا إذا ما وضعنا في الاعتبار مقولته عن وجود الشرّ كعامل ضروري لوجود الخير.

**سابعًا:** إذا كان ليبنتز نفسه قدّم مشروعه الفلسفيّ للتوفيق بين العلم والفلسفة والدين؛ فإنّه كان على وعي تام بالخطر الذي يهدّد الدين جرّاء الكشوف العلميّة الحديثة، وجرّاء استخدام المنهج التجريبي الذي لا يعترف إلّا بما هو محسوس، وما يستتبع ذلك من إنكار لمواضيع الإيمان الغيبيّة ولليقين في المعرفة العقليّة، فيبدو معها كلّ شيء على وشك الانهيار؛ العقل والإيمان. فعمل على الحدّ من تطرّف الروح العلميّة وجموحها محاولًا تحقيق نوع من الانسجام بين مجالي الدين والعلم أو بين مملكتي الله والطبيعة. لكن - مع ذلك - لا يمكن تقديم لاهوت ليبنتز كنموذج معتمد للمصالحة بين السلفيين والعلمانيين اليوم؛ إذ إنَّ مذهب أفضل العوالم الممكنة يكرّس لمفاهيم الظلم والهيمنة والاستغلال والاستعباد، فالإنسان يعيش في أفضل العوالم الممكنة وعليه أن يرضى بواقعه المعيش أيّاً كان ولا يتذمّر، ولا يضيق بما يلقاه في حياته من شرور وآلام؛ ليتمّ تبرير الظلم الاجتماعي والاستغلال والاستبداد السياسي. فعقلانيّة التبرير عند ليبنتز هي عقلانيّة أيديولوجيّة تروم تحقيق أهداف ومنافع بعينها، وهي بعكس العقلانيّة النقديّة التي تفضح الأيديولوجيّات الدينيّة والسياسيّة، ولا تقبل بالخداع والمراوغة تحت أقنعة زائفة.

## قائمة المصادر والمراجع

### أوّلاً: مصادر الدراسة

#### أ- الترجمات الإنجليزيّة:


- Leibnitz (G.W.), *New Essays Concerning Human Understanding*, togethar with An Appendix consisting of some of his shorter pieces, translated from the original Latin, French and German, with Notes by A.G. Langley, The Macmillan company1896.
- _____, *theodicy*: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and Origin of Evil, edited with Austin Farrer, translated by E.M., Huggard, open court, Chicago and La Salle, Illinois, 1990.


#### ب- الترجمات العربيّة:


- ج. ف. ليبنتز، **المونادولوجيا والمبادئ العقليّة للطبيعة والفضل الإلهي**، ترجمة عبدالغفار مكاوي، القاهرة، دار الثقافة، 1978.
- _____، **مقالة في الميتافيزيقا**، ترجمة وتقديم وتعليق الطاهر بن قيزة، بيروت، المنظمة العربيّة للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط1، 2006.


### ثانيًا: مراجع الدراسة

#### أ- المراجع باللّغة الأجنبيّة:


Ishiguro (Hide), *Contingent Truths and Possible Worlds in leibenz Metaphysics*, Oxford, Oxford University printed press, 1981.

- Kant (I.), *Lectures on Ethics,* translated by: Louis infield, B.A., O.B.E, with an Introduction by: J. MacMurray, M. A. Methuen. & Co. LTD, First published, 1990.
- Lewis (H.D), *philosophy of Religion,* the English University Press, LTD, London, 1975.
- Locke (John), *the reasonableness of Christianity as Delivered in The Scriptures*, edited and Introduced by George W. Ewing, A Gateway edition, London 1695.
- _____, *An Essay Concerning Human Understanding*, In: The English Philosophers from Bacon to Mill, Edited with An Introduction by Edwin A. Burtt, The Modern Library, New York, 1939.
- Loewer (Barry), Leibniz and Ontological Argument, *philosophical Studies* (34), Dr Reidel publishing company, Dordrecht, Holland, 1978.
- Meyer (R.W), *Leibniz and Seventeenth Century Revolution*, translated by J.P. Stern, Cambridge, 1952.
- Paul Lodge and Benjamin Crowe, *Leibniz, Bayle. and Locke on Faith and Reason*,

American Catholic Philosophical Quarterly, Tulane University New Orleans, Louisiana, 76: 4 (2002).

## ب- المراجع العربيّة والمترجمة إلى العربيّة:


- إتين جلسون، **روح الفلسفة المسيحيّة في العصر الوسيط**، ترجمة إمام عبدالفتاح إمام، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 2011.
- باسكال، **في الديانة المسيحيّة**، منتخبات ضمن كتاب أندريه كريسون، باسكال (حياته - فلسفته - منتخبات)، ترجمة نهاد رضا، بيروت/ باريس، منشورات عويدات، ط3، 1982.
- برتراند رسل، **حكمة الغرب**، الجزء الثاني، ترجمة فؤاد زكريا، الكويت، سلسة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ديسمبر 1983.
- _____، **تاريخ الفلسفة الغربيّة**، الجزء الثالث، (الفلسفة الحديثة) ترجمة محمّد فتحي الشنيطي، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 2012.
- حسن حنفي، **مقدّمة في علم الاستغراب**، القاهرة، الدار الفنيّة، 1991.
- ديكارت، **التأمّلات في الفلسفة الأولى**، ترجمة عثمان أمين، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصريّة، ط4، 1968.
- زكريا إبراهيم، **مشكلة الحريّة**، القاهرة، مكتبة مصر، ط3، د.ت.
- سبينوزا، **رسالة في اللّاهوت والسياسة**، ترجمة حسن حنفي ومراجعة فؤاد زكريا، بيروت، دار التنوير، ط1، 2005.
- عصمت نصار، **فلسفة اللّاهوت المسيحي**، القاهرة، دار الهداية، ط1، 2008.
- علي عبدالمعطي، **ليبنتز فيلسوف الذرة الروحيّة**، الإسكندريّة، دار المعرفة الجامعيّة، 1999.
- فاروق عبدالمعطي، **ليبنتس فيلسوف الماضي والحاضر**، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط1، 1993.
- فردريك كوبلستون، **تاريخ الفلسفة**، المجلد الرابع(الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى ليبنتز) ترجمة وتعليق: سعيد توفيق- محمود سّيد أحمد، مراجعة إمام عبدالفتاح إمام، القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2013.
- محمّد عثمان الخشت، **العقائد الكبرى بين حيرة الفلاسفة ويقين الأنبياء**، دار الكتاب العربي، دمشق - القاهرة، ط1، 2010.
- _____، **فلسفة العقائد المسيحيّة** - قراءة نقديّة في لاهوت ليبنتز، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1998.
- محمود قاسم، **محيي الدين بن عربي**، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، ط1، 1972.
- ول ديورانت، **قصّة الحضارة** (المجلد السابع عشر - الجزء 34) ترجمة محمّد علي أبودرة، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 2001.
- وليم كلي رايت، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ترجمة محمود سيّد أحمد، تقديم ومراجعة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، ط2، 2005.
- يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، القاهرة، دار المعارف، ط5، د.ت.

### ج- الدوريّات والمعاجم والموسوعات ودوائر المعارف:


- **المعجم الفلسفي**، القاهرة، مجمع اللّغة العربيّة، الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميريّة، 1983.
- أمل مبروك، **العدل الإلهي بين ليبنتز والمعتزلة**، مجلة التفاهم، سلطنة عمان، وزارة الأوقاف والشؤون الدينيّة، العدد47، شتاء2015م/1436ه.
- جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، الجزء الأوّل، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982.
- جوناثان ري، و ج. أو. أرمسون، **الموسوعة الفلسفيّة المختصرة**، ترجمة فؤاد كامل، جلال العشري، عبدالرشيد صادق محمودي، القاهرة، المركز القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، 2013.
- طه حسين، **بين المعتزلة وليبنتز**، ترجمة وتقديم عبدالرشيد محمودي، جريدة الأهرام 29 أكتوبر 2014.
- عبدالرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، الجزء الثاني، بيروت، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، ط1، 1984.
- فؤاد زكريا، **مذهب الذرّات الروحيّة لليبنتس**، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، سلسلة تراث الإنسانيّة، المجلّد الثاني، الجزء الثامن، 2016.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

**info@mominoun.com**

**www.mominoun.com**

All rights reserved © 2018

جميع الحقوق محفوظة © 2018