الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة قاصدي مرباح – ورقلة –

كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية

الميدان: علوم إنسانية

الشعبة: فلسفة

تخصص: فلسفة عامة

مذكرة لاستكمال متطلبات شهادة ماستر أكاديمي بعنوان:

الشروط الكانطية في فلسفة برغسون

إعداد الطالبين:

- ✓ عبد الباسط الكوزاني
- ✓ عبد الكريم هنشير

تحت إشراف الدكتور:

عبد الفتاح سعيدي

السنة الجامعية: 2020/2019

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وتقدير

الحمد لله رب العالمين، العلي القدير، الذي من علينا بالعلم، وألهمنا الصبر، وزيننا بالحلم، على تيسيره لنا سبيل البحث، وتوفيقه لنا في تتمة هذا العمل المتواضع.

كما نتوجه بالشكر الجزيل والعرفان بالجميل مع فائق الاحترام والتقدير إلى الأستاذ المشرف: الدكتور "عبد الفتاح سعيدي" على حسن تعامله معنا، وسعة صدره، وأمانته، وعلى مده أيانا بيد العون وتوجيهه لنا، فجازاه الله عنا كل خير.

إلى كل من ساعدنا بقليل أو كثير ... إلى كل الطيبين .. شكراً

الإهداء

إلى أمي العزيزة، وأبي الغالي – رحمة الله عليه-

إلى إخوتي وزوجتي وإبني

إلى الأستاذ المشرف الذي لم يدخر جهدا في مساعدتنا وتوجيهنا

إلى من قاسمني ثمرة هذا العمل المتواضع

إلى كل منتمي إلى الفلسفة

❖ إلى كل هؤلاء أهدي هذا العمل المتواضع

عبد الباسط

إهداء

إلى الوالدين الكريمين

إلى الإخوة، والزوجة والأولاد، وكل الأهل

إلى جميع أفراد الأسرة التربوية

إلى كل ساع في طريق العلم

* إلى كل هؤلاء أهدي ثمرة هذا الجهد المتواضع *

عبد الكريم

مقدمة

المقدمة

إن من أهم المواضيع التي نالت اهتمام الباحثين والمفكرين والعلماء والفلاسفة على حد سواء وشغلت حيزا كبيرا من الدراسات والبحث في شتى مجالات البحث قديما وحديثا وعلى جميع المستويات والأصعدة مفهومي الزمان والمكان، فقد شهد هذا التحديد تطورا ملحوظا وتغيرا بيّناً عبر مراحل الفكر الفلسفي وفي مختلف الأعصر التاريخية، مما يدل على المكانة التي يحتلها ضمن مكونات الفكر البشري، نظرا للعلاقة التي تربط المفهومين بمختلف الإشكاليات الفلسفية، الأمر الذي جعل من هذا التصور نصيب من فكر كل مفكر وفلسفة كل فيلسوف.

إذ نجد أن من أبرز من تناول مسألة الزمان والمكان في الفلسفة الاوربية الحديثة الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط*، وفي الفلسفة الاوربية المعاصرة الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون*، واحتلت مكانة هامة وحظا وافرا وشرحا مستفيضا في فكر وفلسفة كل منهما.

- أسباب اختيار الموضوع:

أما عن سبب اختيارنا لهذا الموضوع بالتحديد، فإنه يعود لنوعين من الأسباب: سبب موضوعي وسبب ذاتي:

فأما الأسباب الموضوعية فتتمثل في الأهمية التي تكتسيها مسألة الزمان والمكان في الفكر الفلسفي بشكل عام، وارتباطها بعديد الاشكاليات الفلسفية المتعلقة بوجود الانسان ومصيره، وكذا كونها نقطة هامة في فهم فكر أي مفكر وفلسفة أي فيلسوف.

---

* ولد إيمانويل كانط (1724-1804م) في مدينة كونيغسبرغ التابعة لمملكة بروسيا الشرقية، من أصرة يرجع أصلها إلى اسكتلندا، من أب عمل سرّاجا، وأم من اتباع الحركة التقوية، تركت تأثيرا كبيرا في نفسه، خصوصا أنه تردد في صغره على "المعهد الفريدريكي" وهو مدرسة تقوية، تابع دراسته الجامعية بجامعة كونيغسبرغ، وبعد تخرجه منها، عمل بها كأستاذ للمنطق والميتافيزيقا لمدة سبعاً وعشرين سنة، يعد من أعظم الفلاسفة الألمان في العصر الحديث، من أبرز مؤلفاته: نقد العقل الخالص، نقد العقل العملي، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، نقد ملكة الحكم، الدين في حدود العقل، مشروع السلام الدائم. (ينظر: فيصل عباس، الموسوعة الفلسفية، ج6، مركز الشرق الأوسط الثقافي، بيروت، ط1، 2011، ص 16).

* هنري برغسون Henri Bergson، فيلسوف فرنسي ولد في باريس (1859-1940)، من أسرة يهودية، كان في المدرسة الثانوية تلميذا متفوقا في العلوم، إلا أنه اختار الفلسفة وتخرج من مدرسة المعلمين العليا على يد أساتذة معروفين أمثال: إميل بوترو، سنة 1901، وعيّن أستاذا في "كوليج دي فرانس"، حيث قضى 15 سنة يلقي المحاضرات، ومن هنا ذاع صيته، وأصبح له معجبون كثيرون، كما حصل برغسون على جائزة نوبل للأدب سنة 1928، ومن أشهر مؤلفاته: المعطيات المباشرة للشعور 1889، المادة والذاكرة 1896، التطور المبدع 1907، ينبوع الاخلاق والدين 1932، الفكر المتحرك 1934، الديمومة والتزامن 1922، الضحك السامي، الطاقة الروحية ... (ينظر: جميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، ط1، مكتبة لبنان، 2000، ص 99).

وأما الاسباب الذاتية: فتتجلى في رغبتنا في لفت الانتباه لمثل هذه المسائل والمواضيع ونفض الغبار عنها حتى يتبّينها الطلبة وتحوذ اهتمامهم.

- أهداف الموضوع:

وتتمثل أهداف هذه الدراسة في:

– التعريف بمفهومي الزمان والمكان.

– التنويه بالمعنى الذي أخذه مفهوم الزمان والمكان في الأعصر التاريخية والفلسفية المختلفة وتصور العلاقة بينهما في الفكر الفلسفي قديما وحديثا.

– الإحاطة بتصور كل من إيمانويل كانط وهنري برغسون حول مفهوم الزمان والمكان والعلاقة بينهما، والتأثير الكانطي في تشكيل التصور البرغسوني في هذه المسألة.

- إشكالية الموضوع:

يطرح البحث إشكالية رئيسية تتمحور حول التصور الكانطي والبرغسوني لمسألة الزمان والمكان، وقد تبلورت كما يلي: ما هو تصور كانط لمفهوم الزمان والمكان؟ وما هو تصور برغسون له؟

هل الزمان والمكان حقيقة واحدة ومن طبيعة واحدة أم أنهما من حقيقتين متمايزتان ومن طبيعتين مختلفتين؟

هل العلاقة بين الزمان والمكان علاقة اتصال وتداخل ام أنها علاقة انفصال وتمايز؟

- الخطة والمنهج:

وقد التجأنا في محاولتنا لمحاولة الاجابة عن هذه الإشكالية إلى تقص منهجي قوامه مقدمة تحتوي على بيان لمحتوى الموضوع وثلاثة فصول.

جاء الفصل الأول معنونا بمدخل مفاهيمي ولمحة تاريخية عن فلسفة الزمان والمكان، سنعرج فيه على تصورات بعض الفلاسفة لمفهومي الزمان والمكان، سيشتمل على أربعة مباحث، سيتضمن الأول تحديد مفهوم كل من الزمان والمكان، وفي المبحث الثاني سنقوم بعرض تصور بعض الفلاسفة اليونانيين لمفهوم الزمان والمكان، أما المبحث الثالث فسنتعرض فيه لفلسفة الزمان والمكان عند فلاسفة العصور الوسطى من مسلمين وأوروبيين، وسنخلص في المبحث الأخير إلى نظرة بعض الفلاسفة المحدثين والمعاصرين لهذه المسألة.

والفصل الثاني بعنوان الزمان والمكان عند إيمانويل كانط، سيتجزأ بدوره إلى ثلاثة: سنعرض في المبحث الأول نظريته النقدية من حيث نقده للعلم النظري وكيف استعرض موقفه من مسألة الزمان والمكان، وسنتطرق في المبحث الثاني نظرته النقدية للعلم العملي، وسنقوم بالتطرق في المبحث الثالث للآثار التي خلفتها الفلسفة الكانطية وقيمتها.

أما الفصل الأخير فهو تحت عنوان الزمان والمكان عند هنري برغسون، وسينقسم أيضا إلى مباحث ثلاثة: في المبحث الأول سنقدم عرضا للموقف النقدي الذي اتخذه هنري برغسون ازاء الفلسفات السابقة خاصة العقلانية منها، وفي المبحث الثاني سنقوم بالتطرق لفلسفة الحياة عند برغسون وأهم المفاهيم المؤسسة لها، أما المبحث الثالث فهو عبارة عن نقد وتقييم لفكر برغسون وفلسفته.

وسنعتمد في إثراء هذا البحث وتقديم هذه الدراسة على التحليل التاريخي لعرض وتتبع مفهوم الزمان والمكان عبر المراحل التاريخية، والوقوف على النظرة الكانطية والبرغسونية في آخر المطاف.

الفصل الأول

المبحث الأول: مفهوم الزمان والمكان

لقد احتلت فكرتي الزمان والمكان مكانة مهمة في فكر العلماء والفلاسفة والمفكرين منذ القديم، مما جعل الإنسان يبحث عن الخلود في الأرض (المكان)، وهذا دليل على انشغال الإنسان بهذه المسألة وتمكنها في نفسه منذ ظهوره على هذه المعمورة.

وهنا سنرصد بعض التعريفات اللغوية لكل من مفهومي الزمان والمكان.

أولا: الزمان

تذكر أغلب المعاجم أن الزمن والزمان اسم دال على الوقت وكثرته، والجمع أزمن وأزمان، وأزمنة، وأزمن بالمكان أطال به، والزمان العصر، والجمع أزمن وأزمان وأزمنة، وزمنُ زامنُ شديد، وأزمن الشيء طال عليه الزمان، والإسم من ذلك الزّمنُ والزُمنةُ عند ابن الاعرابي، أزمن بالمكان أقام به زمانا وعامله مزامنة، وزمانا من الزمن الأخيرة عن اللحياني، وقال شمر الهر والزمان واحد، قال أبو الهيثم أخطأ شمر الزمان زمان الرطب والفاكهة، وزمان الحر والبرد، قال ويكون الزمان شهرين إلى ستة أشهر.

وقال أيضا والدهر لا ينقطع، قال أبو منصور الدهر عند العرب يقع على وقت الزمان من الأزمنة، وعلى مدة الدنيا كلها، قال وسمعت غير واحد من العرب يقول: أقمنا بموضع كذا وعلى ماء كذا دهراً، وإن هذا البلد لا يحملنا دهراً طويلاً، والزمان يقع على فصل من فصول السنة، وعلى مدة ولاية الرجل وما أشبهه[1].

الزمان عند صليبا "الوقت كثيره وقليله. وهو المدة الواقعة بين حادثتين أولاهما سابقة وثانيتهما لاحقة، ومنه زمان الحصاد، وزمان الشباب، وزمان الجاهلية، وجمع الزمان أزمنة، أي أقسام وفصول، وتقول أيضا: الأزمنة القديمة، والأزمنة الحديثة[2].

ثانيا: المكان:

قال ابن منظور، هو من جذر (مكن)، والمكان هو (الموضع، المكانة، يقال فلان يعمل على مكينته، والمكانة المنزلة عند الملك، والجمع مكانات، ولا يجمع جمع تكسير، وقد مكن مكانه فهو مكين).[3]

[1] جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ط3، بيروت، دار صادر، 1993، ص 82.
[2] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، د ط، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، 636
[3] ابن منظور، المعجم سابق، ج 13، ص 199.

وقال الزمخشري: "مكنته من الشيء وأمكنته منه فتمكن منه واستمكن ... وأما أمكنني الأمر فمعناه أمكنني من نفسه"، وجاء لفظ المكان بمفهوم متقارب مع اللغويين بمعنى: المكان، الموضع، الأين، الحي، الفضاء، المكانة، الرفيعة، المحل، الموقع، الفراغ، المجال[1].

وعند صليبا، المكان الموضع، وجمعه أمكنة، وهو المحل (Lieu) المحدد الذي يشغله الجسم. تقول مكان فسيح ومكان ضيق. وهو مرادف للامتداد (Etendue)، ومعناه عند ابن سينا «السطح الباطن من الجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر للجسم المحوي»، وعند المتكلمين: «الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم، وينفذ فيه أبعاده» ويرادفه الحيز[2].

[1] الزمخشري، أسس البلاغة، ط1، ج2، بيروت، دار الكتب العلمية، 1998، ص 223.
[2] جميل صليبا، المعجم السابق، ج2، ص 412.

المبحث الثاني: مفهوم الزمان والمكان عند اليونان:

يذهب الرواقيون وعلى رأسهم زينون الإيلي إلى القول بأن الزمان والمكان مجرد امتداد، وبما أن هذا الأخير هو مجرد صورة جسمية غير قابلة للتعدد والقسمة، لذلك تستحيل الحركة فيهما، والقول بعدم قابليتهما للقسمة نادى بها زينون على شكل حجج مضادة، وهي افتراض قابليتهما للقسمة، فإن ثبت بطلان نقيضهما صح فرضه في عدم قابليتهما للقسمة، أهم هذه الحجج التي قدمها زينون، العداء الذي يريد أن يقطع مسافة، ولقطع مسافة لابد من قطع نصف المسافة، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية وهذا مستحيل[1].

وقصة السلحفاة التي تتجاوز أخيل بمسافة قصيرة وهو لا يستطيع اللحاق بها، ومثال السهم وهو أشبه بمثال العداء، إذاً فالزمان والمكان لهما وجود زائف، أي أن المكان يتقدم وينقسم إلى ما لا نهاية له، ومن ثمة فالحركة مستحيلة.

أما أفلاطون Platon(427-347 ق.م) فيرى أن الزمان متعلق بالوجود المادي المتحرك، أي لامعنى للزمان ولا وجود له من غير وجود العالم المتحرك، لذا يصل إلى أن الزمان بدايته مع العالم، والزمان هو الذي صنعه الخالق عندما صنع الأجسام المحسوسة، ولا فائدة من هذا العالم المحدث دون زمن يمثل صورته المتحركة نحو الأزل، فالأزل غير محصور لا بماض ولا بحاضر، فقط هو موجود، بمعنى أن الأزل ثابت لا يتغير، والزمان مخلوق وفق نظام متغير، ويمكن قياس الزمان عبر حركات الكواكب بعد اتصالها بالنفوس[2].

إذاً فالزمان في نظر أفلاطون وجد مع تشكل الهيولى الأولي من قبل الصانع، والذي لم يكن من قبل، وبهذا المعنى لا تكون الأبدية متعلقة بالماضي والمستقبل بل تتصف فقط بالثبات.

فالله عندما أحدث العالم أخذ صورته من عالم المثل، وعالم المثل أزلي لا يفنى ولا محدث ولا تطرأ عليه الحوادث، إذا فالزمان مثله مثل المحسوسات الأخرى هو مجرد ظل للزمان الحقيقي الموجود في عالم المثل، فالزمان عند أفلاطون زمان لا عقلاني مرتبط بحركة النفوس، فالنفس عند أفلاطون أزلية غير فانية جاءت من عالم المثل ووضعها الصانع في مقبرتها المحسوسة أي الجسم، وعند دخولها الجسم تنسى كل الحقائق التي كانت تعرفها، وفي فترة حياتها تحاول تذكر ما نسيته من حقائق عالم المثل، والعقل من صفات الأجسام، أما النفس التي تحاول

[1] علي سامي النشار وآخرون، ديمقريطس، فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة، د ط، الاسكندرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1970، ص 318.

[2] الألوسي حسام، الزمان في الفكر الديني والفلسفي وفلسفة العلم، ط1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2005، ص 103.

تعريف وتذكر الزمان الحقيقي غير عاقلة، لهذا ذهب إلى أن الزمان لا عقلاني مرتبط بتقلبات النفس، فكلما انفلتت النفس أكثر من الشهوات الجسمانية ارتقت في درجة تذكرها واتصالها بعالم المثل والرجوع إلى عالمها الأصلي، الذي تستمد منه الحقائق المطلقة، فالزمان إذاً هو مظهر من مظاهر الاتزان في هذا العالم المحدث من قبل الصانع، ويمثل هذه النظرة أفلاطون وبعض فلاسفة العصر الهيليني بعده.

أما المكان فهو إطار موجود منذ الأزل غير محدث، مستقل عن الصانع، أي أنه غير مخلوق بعكس الزمان، فالصانع أوجد هذا العالم من الهيولى التي لم يخلقها، وهذه الهيولى تتسم بالفوضى في حركتها، فأبدع في صنع العالم منها بنظام محكم بعيدا عن الفوضى، والزمان هو أهم هذه النواميس المنظمة التي تسلب من المادة فوضويتها[1].

ومن هنا يرى أفلاطون بأن المكان موجود منذ الأزل ويتسم بالفوضى، لذلك خلق الله الزمان بقصد إنهاء الفوضى وإعطاء حركة منتظمة للهيولة.

أما المعلم الأول أرسطو فلم يفته هو الأخر الانشغال بفكرة الزمان والمكان، وكانت له نظرة خاصة ومختلفة عن سابقيه من المفكرين حول هذا الموضوع، حيث أنه جعلهما أحد مقولاته العشرة (10) المشهورة، التي تعبر أعم أجناس الوجود، مبتدأ بالجوهر الذي أعراضه التسعة (09): الكم والكيف، الزمان والمكان، الإضافة، الوضع، الحالة والفعل، الانفعال. إذاً فالزمان والمكان هما صفتان محمولتان على الجوهر (الوجود)، وأن التغير لا يمكن أن يحدث في الجوهر إنما يحدث في محمولاته، وبالتالي فهما مجرد عرضان لا جوهران[2].

لقد تعمق أرسطو في فكرة المكان وتطرق إلى حركة الأجسام، واسترسل في الكلام عن الحركة بشكل مفصل ومطول، لكن اعترضته مشكلة الخلاء التي طرحت قبله من قبل المدرسة الذرية والرواقية: هل وجود الخلاء ضروري لحركة الجسام أم لا؟ وقد أيد المعلم الأول رأي أنكساغوراس في عدم ضرورة وجود الخلاء لحركة الأجسام لأن ما هو خلاء في الحقيقة مملوء بالهواء أو الأثير، وهو شيء يتخلل كل الفراغات في الوجود وتسير فيه سائر الأجسام.

ثم ينتقل أرسطو إلى قضية الزمان التي يرى أن لها وجودا ضبابيا وغامضا وغير واضح المعالم، حيث أن تقسيم الزمان إلى لحظاته الثلاث (ماضي، حاضر، مستقبل) يوقعنا في

[1] اسماعيل مصطفى اسماعيل، ابن حزم الأندلسي، حياته-فلسفته، رسالة لنيل شهادة الماجستير، جامعة القديس يوسف، بيروت، 1977م، ص 184.

[2] يمنى طريف الخولي، الزمان في الفلسفة والعلم، د ط، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1999م، ص 9.

معضلة أن الزمان مركب من لحظات، واللحظة في حد ذاتها كائنات تفصل بين ماضي وحاضر ومستقبل، فإن كانت هذه اللحظات متحركة فهي تجاوزت الماضي واندثرت، لكنها لم تصر مستقبل بعد، وإن كانت ثابتة فإن الماضي سيكون متزامنا مع المستقبل[1]. أو بمعنى آخر أن هذه اللحظات إن كانت في صيرورة فإنها تفنى قبل بلوغها مرتبة المستقبل، وإن كانت متوقفة في مكانها فإنه لا يمكن التفريق بين الماضي والمستقبل، وإن كان الزمان ينساب عبر الأثير بشكل متساوي، فهل هو حركة؟ كما يرى أرسطو أيضا من خلال نظام الكون المتجانس وحركته الدائمة، بأن هناك محرك أول لا يتحرك، وهو الله، وأنه يعمل على حركة الأجسام في العالم الحسي، لكنه يبقى ساكنا وثابتا منذ الأزل.

يعقب أرسطو أن حركة الأجسام تجعلنا نفهم فكرتي التقدم والتأخر، فالحركة تبدأ من نقطة إلى نقطة، فالأولى تسمى نقطة البداية للحركة وبعد تجاوزها تصبح نقطة متأخرة وهكذا دواليك حتى آخر نقطة في حركة الجسم، إذاً فالزمان هو تقدير لعدد الحركات بين المتأخر والمتقدم، وكأنه يشبه الزمن بالحركة، حيث أن هذه الأخيرة دائما متصلة ومختلفة، فالحركة هي التي تخول لنا قياس الزمن وفهم اللحظات، فهي متصلة مع الحركة أو التي قبلها مختلفة عنها الآن واللحظة (أي في الزمن)[2].

أي أن الجسم إما أن يغير مكانه أي ينتقل من نقطة إلى نقطة وقطع مسافة سواء كانت مستقيمة أو دائرية أو عشوائية، أو يتغير وهو ثابت في مكانه كورقة الشجر التي تقوم في داخلها بتفاعلات حلقة كريبس والتركيب الضوئي دون أن نلاحظها، أو كالقضيب المتصدئ المطلي بالدهان من خارجه، والصدأ يأكله ويغيره من الداخل. كذلك هو الزمان متصل ماضيه مع حاضره مع مستقبله، ومختلف في كل من ثلاثته، فالماضي اندثر، والحاضر لا نكاد نستوعبه، والمستقبل لم نعشه بعد وننتظره، واللحظات دائما متصلة ومختلفة، فكما أن الحركة تقاس بعدد الحركات بين متقدم ومتأخر، فإن الزمان يقاس بعدد اللحظات بين المتقدم والمتأخر، واللحظة أشبه ما تكون بحركة واحدة، واللحظة هي حد الزمان وليس جزءا منه.

الزمان عند أرسطو زمان عقلاني، فقد فسر أرسطو الزمان عكس أستاذه أفلاطون الذي فسره تفسيرا مثاليا مرتبطا بحركة الأنفس وعالم المثل، أما المعلم الأول فقد حاول تفسيره تفسيرا واقعيا

[1] الألوسي حسام، مرجع سابق، ص 120-122.
[2] المرجع نفسه، ص 120-122.

معتمدا على حركة الأجسام، وإسقاطها على الزمان، وبما أن الحركة عنده مستحيلة من دون مكان أو زمان.

والاجسام تتحرك من اليمين إلى اليسار، وإلى الأعلى والخلف، وأدرك المعلم الأول أن للفضاء ثلاثة أبعاد (الطول، العرض، الارتفاع)، ولكن هذا الفضاء أو المكان ليس شيء ماديا أو جسميا، ولا يمكن اعتباره سببا لأنه ليس مادة ولا صورة، لأن ذلك سيقوده إلى سؤال زينون: أين هو الفضاء إذاً؟ ولتجاوز هذه المعضلة حاول أرسطو التمييز بين المكان اللانهائي والمكان الحاوي للأجسام، أي بين المكان المطلق والمكان الجزئي[1].

فالأرض تسبح في الفضاء، والجزائر موجودة على الارض، والجامعة في الجزائر، والقسم في الجامعة، وأنت وأنا كل يحتل مكان في القسم، وبهذا يتضح الفرق بين المكان اللانهائي والمكان الجزئي. وبالعودة إلى الزمان فإنه حتما أصبح عند أرسطو مرتبط بين حركة الكون والأجسام، وهذا لا يعني أن الزمان هو في حد ذاته حركة، بل يعني أن الزمان لا يمكن معرفته وحصوله أصلاً دون حركة، فالواحد منهما لا ينفك عن الآخر[2].

[1] غالب مصطفى، في سبيل موسوعة فلسفية، م7، ط1، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1988، ص 69.
[2] الألوسي حسام، مرجع سابق، ص 122.

المبحث الثالث: مفهوم الزمان والمكان عند فلاسفة العصور الوسطى:

تناول الفيلسوف أبو يوسف إسحاق الكندي (796-873م) إشكالية الزمان والمكان كما تناولها الفلاسفة قبله.

فإشكالية المكان أدت بالفلاسفة إلى الانقسام إلى اتجاهين: الأول ينفي وجوده وهو المدرسة الإيلية (بارمينيدس) وأتباعها، التي تعتبر الكون يتميز بالثبات، والوحدة تعارض التغير وتعلي من شأن السكون، وتنفي الحركة، واتجاه آخر يقر بوجوده وهو مذهب أفلاطون وأرسطو. وقد أخذ الكندي بالاتجاه الأفلاطوني والأرسطي الذي يقر بوجود الزمان ككيان موجود في الطبيعة والعالم، لكنه يرفض النظرة اللاعقلانية للزمان، ويتمسك بالتفسير والنظرة الأرسطية، ويدلل على وجوده بحجتين:

الأولى: أن الجسم إذا زاد أو نقص أو تغير، فمن المنطقي وجود شيء أكبر من الجسم ذاته يحويه، وهذا الشيء هو ما نسميه المكان[1]. فالنبات أو الأشجار مثلا يتغير حجمها وطولها مع مرور الزمن، وهذا يدل على تغير الحيز الذي تشغله في الفراغ، كذلك الكائنات الحية، فهي تتحرك إلى الأمام والأعلى والأسفل أو بشكل عشوائي، وهذا دليل احتواء المكان لها.

والثانية: أن المكان ثابت لا يفسد، ويضرب مثال على ذلك أن المكان الذي نرى فيه الهواء إذا دخله الماء خرج الهواء، والعكس صحيح. إذاً فالمكان غير متعلق بالجسم. بمعنى أن المكان ليس متعلقا بطبيعة المادة التي تشغله، فالمكان حيز يقبل مادة واحدة في حيز واحد، أو ربما أكثر من ذلك، ولا يهم كم يقبل هذا التحيز المعين من عدد المواد وطبيعتها، ولكن الأهم هو أنه لا يتعلق بطبيعة الأجسام. ثم يفصل الكندي في أبعاد الهيولى حيث أن الهيولى التي تملك بعدا واحدا تسمى خطأ، والتي تملك ثلاثة أبعاد تسمى جسما والهيولى دو البعدين تسمى سطحا أو مكانا[2].

أما في مسألة الزمان فهو ينحو النظرة الأفلاطونية غير رافضا للنظرة الأرسطية، وكأنه يوفق بين الإثنين، فالزمان عنده مرتبط ارتباطا ضروريا بالحركة بدايتها ونهايتها، ويشير إلى أنه كم متصل (ماضي ومستقبل) تتوسطها (الآن)، التي هي نهاية الزمان الأخير ونهاية الزمان الأول،

[1] حسن مجيد العبيدي، نظرية المكان في فلسفة ابن سينا، ط1، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1987، ص 33.
[2] حسن مجيد العبيدي، مرجع سابق، ص 33.

ف (الآن) هي انطلاقة لآن أخرى ونهاية في الوقت ذاته للآن القديمة، انطلاقة لمستقبل ونهاية للحاضر وبداية للماضي[1].

فالزمان عنده كم غير مركب لا يظهر منه سوى (الآن)، وهو يتكاثر بواسطة هته الآنات، ويقسم (الآن) إلى نوعين: الأول هو الآن التي هي بداية المستقبل ونهاية الماضي، وهي جزء من الزمان، والثاني هو الآن المتعلق بالحركة الموجود في عقولنا فقط. كذلك ذهب الفارابي مثل سابقه في نظرته للزمان والمكان، الزمان عنده مثل نافورة مياه تدفع الآنات إلى الخارج بحيث يمكننا استيعابها بعقولنا، أما عن طبيعة هته الدفاعات الآنوية فلا نعرف طبيعتها أو مصدر منبعها ولا أين تجري.

أما ابن سينا فواصل ما بدأه الكندي والفارابي، لكنه يخالف سابقيه، حيث يرى أن الزمان كم ومقدار لكنه ليس للجسم المتحرك، وليس مقدار للمسافة التي يقطعها الجسم، بل هو مقدار وكم الحركة لكن ليس في حد ذاتها، حيث أن الزمان ليس هو ذاته الحركة بل لكل منها ذاته التي تختلف عن الآخر[2]. إذا فالزمان هو الحركات المنفصلة عن المتقدم والمتأخر لا بالآنات بل بالمسافة، والزمان موضوعي موجود في المادة يتوسط الأخيرة، والحركة، وبلا حركة للمادة، فلا وجود للزمان، وهو هنا لا يبدو مختلفا عن المعلم الأول.

أما المكان فهو متعلق بالحركة، وهذه الأخيرة متعلقة بالزمان، فالمكان عنده المسافة الممتدة بين نقطة البداية والنهاية وهذه المسافة لا تكون بالحركة، والتي لا تكون إلا في زمان معين. ومن هنا نرى بأن المكان يحتوي الزمان والحركة، وهو أعم من الزمان والحركة، وأثبت وجودا وثباتا من نظيره الزمان المتعلق بالجسم، فإذا فسد الجسم فسد الزمان، أما المكان فلا يتعلق بالجسم سواء كان فاسد أم لا فهو موجود ثابت[3].

بينما ذهب ابو حامد الغزالي (1059-1111م) . رحمة الله عليه . في ما ذهب إليه بأن الكون حادث ومتغير وما قبله لم يكن لا زمان ولا مكان، فقد أبطل كل حجج الفلاسفة الذين قالوا بأزلية الزمان، لكن الكون محصور في مكان، واستحالة امتداده أو تقلصه ولو بحجم شبر،

[1] محمد علي الجندي، إشكالية الزمان في فلسفة الكندي، ط1، مكتبة الزهراء، مصر، 1991، ص ص 59-60.
[2] عبد الرحمان بن الجوزي، تلبيس ابليس، ط1، دار الفكر للنشر، بيروت، 2001، ص 64.
[3] محمد علي الجندي، مرجع سابق، ص ص 59-60.

فالحركة ليست عدادا للزمان، فإن توقفت الحركة توقف الزمان، ويبقى المكان منفصل مجردا عن الزمان. وهذا كلام باطل متناقض لا معنى له على حد تعبير أبو حامد الغزالي[1].

وكان هو أول من قال باستحالة فصل الزمان عن المكان، وكلاهما له ماهيته لا تنفك إحداهما عن الأخرى، وأن الكون لو توقف عن الامتداد أو التقلص أو تغير لتوقف الزمان، ولهذا من الخطأ فهم الزمان والمكان في معزل عن بعضهما البعض، ومن الخطأ أيضا الاعتقاد بوجود زمان قبل خلق العالم، فالنظرية النسبية أثبتت ذلك.

أما القديس أوغسطين فقد تناول مفهوم الزمان والمكان في مؤلفه الشهير "الاعترافات" مسلحا بالروح الايمانية المسيحية من أجل فك الغموض الذي يكتنف هذه المسألة، فخصها بكتاب معنون بـ "الخلق والزمان"، إذ نجده يؤسس لنظرية تختلف في صورتها عن النظرة اليونانية اختلافا واضحا، حيث يعتقد ان الزمان ليس حركة جسم، وإنما هو مقدار الحركة موافقا لأرسطو القائل بأن الزمان مقدار الحركة أو عددها أو مقياسها، لكن اوغسطين يعقب على ذلك بأن الحركة عملية أو فعل قياس وليس مجردا، بمعنى أنه لا يقتضي الاتصال والاستمرار، فنجده يؤكد هذا المعنى بقوله: "لذا يبدو لي أن الزمان امتداد، ولكن امتداد ماذا؟ لا أدري. أللروح؟ ماذا أقيس حقا يا إلهي، حينما أقول مثلا هذا الزمان أطول من الآخر، بوجه عام أو بوجه خاص، إن هذا الزمان ضعف الآخر؟ إنني أقيس الزمان، أعرف ذلك، ولكنني لا أقيس المستقبل، لأنه لم يأت بعد، ولا الحاضر لأنه آن، ولا الماضي لأنه ليس حاضرا بعد. فماذا أقيس إذن؟ لقد قلت ذلك: إنه ليس الزمان الذي مضى، ولكنه الزمان الذي يمضي"[2].

فهو يعتقد بأن الماضي لا وجود له لأنه مضى، ولا وجود للمستقبل لأنه لم يأت بعد، ولا وجود سوى للحظة الراهنة (الحاضرة)، ثم يخطو الخطوة الأخيرة في إعطاء الزمان صفة الذاتية بأن يرد آناته الثلاثة إلى أحوال للنفس ثلاث كذلك: الذاكرة، والانتباه، والتوقع.

ومن هنا فإن اوغسطين في نظريته في الزمان يؤذن باتجاه جديد في فهمه، فبدل أن يكون موضوعيا، سيكون ذاتيا قائما بالنفس وحدها، وبدلا من أن يعنى فيه بالآن الحاضر وحده، ستتجه العناية إلى الآنين الآخرين، وبخاصة الآن المستقبل، وبدلا من أن يكون مكوناً من آنات

[1] محمد باسل الطائي، توسع الكون بين الغزالي وابن رشد، مجلة آفاق والتراث بالإمارات العربية المتحدة، كلية العلوم، جامعة اليرموك، الأردن، ص 6-7.

[2] اوغسطين، الاعترافات، تر: يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط4، 1991، ص 26.

غير قابل للقسمة، وبالتالي منفصلة، سيكون مكونا من مدة واستمرار، وبذا يكون متصلا، وبعد أن كان يدور على نفسه في دورات متشابهة متعاقبة لا تنتهي، سيكون ذا اتجاه[1].

[1] عبد الرحمن بدوي، مرجع سبق ذكره، ص 99، 100.

المبحث الرابع: مفهوم الزمان والمكان في الفلسفة الحديثة والمعاصرة:

لقد اهتم غاليلي غاليلو (1564-1642م) بدراسة الحركة وذلك من خلال الزمان، وكيف يمكن النظر للزمن من زاوية مختلفة لدراسة الحركة، وحتى نكون قادرين على قياس الحركة على الزمن، أن يكون قابلا للقياس وذهب إلى أن الزمان كمي يمكن قياسه فقط اذا اعتبرناه سريانا جاريا ذو شكل واحد غير منقطع وغير متناهي[1].

أما اسحاق نيوتن (1642-1727م) فقد قسم الزمان إلى صنفين: مطلق ونسبي، أما المطلق فهو زمن جوهري رياضي حقيقي مستقل عن الأجسام في الكون، ويسير بسلاسة، ويسمى المدة، أي أنه غير مرتبط بأي حركة. أما النسبي فهو ظاهر للعيان والعامة، وهو مقياس للحركة، وهو ما نستعمله في الحياة اليومية على شكل أيام وشهور وساعات[2].

فالزمان المطلق عنده زمن يسري في كل الكون بالتساوي، فإذا كانت هناك ساعة موجودة في مركز الكون تشير إلى الساعة الثانية بعد الظهر، فإن الساعات في كل الكون المضبوطة معها تشير إلى الساعة الثانية. أي أنه زمن لا يتأثر لا بفراغ، ولا حركة، ولا مسافات، ولا جاذبية، ويتخلل كل الكون بسرعة ثابتة لا تتغير. أما الزمان النسبي فيستخدم في علم الفلك، لأن الفلكيين يقيسون الأجرام بحركتها، وكلا الزمنين موجود في الخارج. القول الأول معناه أن الزمان موجود مطلق، نظرة أفلاطونية، أي أن الزمان يوجد مستقلا عن الحركات التي تجري به، والقول الثاني معناه أن الزمان موضوعي مرتبط بالحركة لقياسه، وهذه نظرة أرسطية. وهذا ما عبر عنه نيوتن بالزمان المطلق والنسبي.

أما المكان عند نيوتن فهو مطلق، وتسبح فيه كل الكائنات الفيزيائية[3]. ومن هنا نخلص أن كلاهما مطلق عند نيوتن، وهما المساحة المهيأة للظاهرة الفيزيائية، كما أن كلاهما مستقل عن الآخر، وله جوهره الخاص المنفصل عن الآخر، بمعنى أن الانتقال من نقطة مكانية إلى أخرى لا يعني انتقال أسرع وأبطء في الزمان.

أما ليبنتز (1646- 1716م) فيعتقد ان الزمان هو نظام التوالي، وهو إذن لا يقوم إلا في النسب الموجودة بين اشياء تتوالى، إي أنه تابع للأشياء وليس سابقا عليها، بدليل مبدأ العلة الكافية. فيقول: إنه لو اعترض انسان قائلا: لماذا لم يخلق الله الأشياء كلها قبل الوقت الذي

[1] اتين كلاين، هل الزمن موجود، تر: فريد الزاهي، ط1، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، الاردن، 2012، ص 39.
[2] عبد اللطيف الصديقي، الزمان، أبعاده وبنيته، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1995، ص ص 74-75.
[3] لويدمتزو جيفرسون هين ويقر، قصة الفيزياء، تر: طاهر تربداد ووائل الأتاسي، ط1، دار طالاس للترجمة والنشر، دمشق، 1999، ص 69.

خلقها فيه بسنة، واستنتج من هذا أن الله قد فعل شيئا ليس من الممكن أن يكون ثمة علة لماذا فعله ولم يفعل غيره، أي انه لا توجد هنا علة لكون خلق الأشياء في هذه اللحظة المعينة دون غيرها . نقول أن هذا الاستنتاج منه يكون صحيحا لو كان الزمان شيئا خارج الأشياء الزمانية، ففي هذه الحالة ليس ثمة من علة لكون الأشياء حدثت في هذه اللحظة دون تلك الأخرى، مع بقاء تواليها كما هو. ولكن هذا بعينه يدل على أن اللحظات ليست بشيء خارج الأشياء، وأنها ليست شيئا آخر غير نظامها المتوالي، وتبعا لهذا فسؤال المعترض لا محل له، لأن المسألة ستعود إذن إلى مسألة نسب بين الأشياء ولا مجال للتحدث هنا عن لحظة أولى من أخرى.

ومع ليبنتز قد خطى خطوة واسعة في سبيل التجريد والذاتية بهذا التعريف الجديد للزمان، فإنه مع ذلك قد ظل موضوعيا إلى حد كبير، إذ هو ينظر إلى هذه النسب على أنها نسب حقيقية بين حدود حقيقية، تمر بها في الواقع الأشياء المستمرة ذوات المدة. وإذا كان مع ذلك قد سار في اتجاه الذاتية بأن ميز بين الزمان وبين المدة، كما فرق بين المكان وبين الامتداد على أساس أن المدة والامتداد صفات للأشياء، بينما الزمان والمكان ينظر إليهما على انهما خارج الأشياء يفيدان في قياسها ، وبالتالي ستكون المدة والامتداد أشياء خارجية موضوعية، بينما الزمان والمكان أقرب إلى الذاتية.

كما أن ليبنتز لم ينعت الزمان والمكان بأنهما ذاتيان ولا وجود لهما في الموضوعات الخارجية، بل اكتفى فقط بأن قال أنهما مطلقان متخيلان، لأن الأشياء المطردة التي لا تشتمل على أي تنوع، ليست إلا تجريدات فحسب، مثل الزمان والمكان.

الزمكان عند هيغل (1770 – 1831م):

إن الزمان في فلسفة هيجل لا يقوم بأي دور تقريبا، ذلك أنه يجعل التطور في مذهبه تطورا منطقيا، هو المرور بخطوات الديالكتيك، وينظر إلى الحقيقة الواقعة على أساس أنها الروح أو الصورة، أي ما هو بحكم تعريفه خارج عن الزمان، والأمر كذلك بالنسبة إلى المكان، ولذا يقول هيجل: «إن المكان والزمان تحديدات فقيرة سطحية إلى أعلى درجة، والأشياء بتحصيلها لهذه الشكول لا تستفيد إلا قليلا جدا، كما أنها لا تفقد بفقدانها إلا القليل جدا كذلك»[1]، كما نراه يضيفهما إلى ميدان الظواهر، ويحسبهما من نتاج الخيال والتأمل. وحينما يريد تحديدهما يقول إن كلا منهما تخرج مجرد، أو هما إمكانيتان للتضاد المطلق، وبعبارة أوضح نقول إن كلاً منهما كثرة وتعدد، أو خروج عن الذات، أو سيلان، أو كون بالغير بالغير باستمرار بمعنى أنه

[1] هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، تر: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 2007، ص 259.

مركب من وحدات متتالية، هي النقطة بالنسبة إلى المكان، وهي الآن بالنسبة إلى الزمان، لكن هذه الوحدات على اتصال، لأن النقطة هنا ليس من شأنها أن تفصل في نسيج الواقع المتصل، ولذا يمكن أن يقال عن النقطة هنا إنها حد أو موضع، أي أنها ليست بذات مقدار، وليست صورة مكانية، مما من شأنه ان يهيئ وجود انفصال، وإنما هي بعينها ما يليها، وبذا لا يمكن أن تفصل عنها، وإنما تسيل الواحدة في الأخرى، والحال كذلك في وحدة الزمان، فإن الآنات هي أيضا مواضع حدود فحسب، وليس في الزمان أي انفصال، بل هو اتصال دائم مجرد صوري.

كما يعتقد هيجل أن المكان تكون من حقيقة الزمان، حتى أننا لو حللنا فكرة المكان لانتهينا إلى الكشف عن حقيقة الزمان، ولتحليل فكرة المكان نقول أن الفكرة الموجهة في تعريفه هي فكرة التخرج الذاتي، أو فكرة الكثرة المجردة للنقط، فالمكان مكون من الهنا، والهنا في كثرتها هي ما يسمى باسم التخرج، وهذه الكثرة ليست متميزة إلا في التجريد، أما في الحقيقة الواقعية فإن المكان متصل، ولا سبيل للتحدث عن انفصال اجزائه أو هناواته، وهذا يضفي على المكان طابع النقطة، لأن النقطة هي ما لا يقبل الانقسام في الخارج الواقعي[1].

وأبعاد الزمان ثلاثة: الحاضر والمستقبل والماضي، أما الحاضر فيقول عنه هيجل ما قاله عنه ليبنتز من أنه يحمل في طياته المستقبل، كما ينعته أيضا بأنه نتيجة الماضي وصادر عنه. كما سيصدر عنه المستقبل أو الحاضر التالي، ولهذا يعد الحاضر أهم لحظات الزمان، فيقول: «في وسع المرء أن يقول عن الزمان بالمعنى الإيجابي: إن الحاضر هو وحده الموجود، أما قبل وبعد فغير موجودين، ولكن الحاضر العيني هو نتيجة الماضر وحامل للمستقبل. والحاضر الحقيقي إذن هو بهذا الأبدية»[2].

أما عند المعاصرين فنجد ان البرت اينشتاين (1879 – 1955م) قد ضمّن فكرته حول الزمان والمكان في نظريته النسبية . العامة والخاصة . حيث نجده يقول: «أحب أن اشير إلى أن النظرية النسبية أشبه ببناء طابقين منفصلين، النظرية النسبية الخاصة والنظرية النسبية العامة»[3].

[1] عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، دار الثقافة، بيروت، د ط، 1973، ص 19.
[2] هيجل، مرجع سابق، ص 266.
[3] ألبرت اينشتاين، أفكار وآراء، تر: رمسيس شحاتة، الهيئة المصرية للكتاب، مصر، د ط، 1989، ص 227

ويقول أيضا: «والمبدأ الثاني الذي تعتمد عليه النسبية الخاصة هو مبدأ السرعة الثابتة للضوء في الفراغ ... بسرعة ثابتة مستقلة عن الراصد أو مصدر الضوء من الحركة»[1].

وكلا المبدأين المذكورين آنفا اللذان تستند إليهما التجربة بقوة، ولكنهما متعارضين منطقيا. ولقد نجحت النسبية الخاصة في إزالة هذا التعارض بينهما منطقيا، وبتعديل الكينماتيكا، أي الفكرة الأساسية للقوانين المتعلقة بالمكان والزمان، فأصبح واضحا أنه لا معنى للكلام عن آنية (تزامن) حادثين إلا بالسبة إلى مجموعة اسناد معروفة، برهنت النسبية أنه لا يمكن أخذ الزمان والمكان منفصلين بل هما كيان متصل، ذلك أن الزمان غير مطلق، أي نسبي لأن قياسه راجع إلى الحركة في المكان الذي هو بذاته نسبي، فقياس المسافات يتأثر بالزمن الخاص بكل راصد، والسرعة التي تميز الزمان تعتمد على نسبية الحركة للراصدين، وقد توصلت إلى انصهار الزمان بالمكان (الزمكان)، وهذا المنصهر يعتمد بالأساس على سرعة الضوء لأنه المرجع الوحيد الثابت في الكون وعلى أساسه يكون كل شيء نسبي[2].

والنتيجة التي انتهى إليها اينشتاين في نظريته النسبية المحدودة والتي أعلنها سنة 1905، وقد سميت المحدودة لأنها لا تتعلق إلا بالراصدين الذين تكون حركتهم النسبية حركة مستقيمة منتظمة أن كل قياس للزمان يقوم على أساس ملاحظة المعيات في نقط مختلفة من المكان نسبي، وليس واحدا بالنسبة إلى زُمر مختلفة من الراصدين.

أما النتائج العامة التي أدت إليها النسبية المحدودة فعديدة، أكثرها مطبوعا بطابع التناقض الظاهر، وأهمها وأولاها أن الزمان نسبي، وثانيها أن للمكان انحناء، والثالثة أن سرعة الضوء هي أكبر سرعة ممكنة، والذي يعنينا هنا خصوصا هي فكرة الزمان (والمكان) التي تفضي إليها هذه النظرية، والمسألة الرئيسية في هذه الفكرة، هي أنه ليس من الممكن أن يفصل بين الزمان والمكان إطلاقا، بل يكونان كلا متصلا، يسمى مُتَّصلِ الزمان والمكان، والزمان في هذه الحالة إذن، بعد رابع يضاف إلى أبعاد المكان الثلاثة. وبهذا المعنى يقول منكوفسكي : «إن الفصل بين المكان والزمان قد صار وهما لا أساس له، وان اندماجهما على نحو ما هو وحده الذي يتسم بسيماء الحقيقة»[3].

[1] المرجع السابق، ص 229.
[2] عبد الرحيم بدر، الكون الأحدب، دار النهضة، العراق، ط 3، 1980، ص 56.
[3] عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص 235.

والفارق القديم الذي كان يقال بوجوده بين الزمان والمكان، ألا وهو أن الزمان ذو اتجاه ولا يقبل الإعادة، بينما المكان متساوي الاتجاه، قد سقط على أساس هذه النظرية، إذ أن فكرة الاتجاه الواحد التي كانت تعزى إلى الزمان قد صدرت عن تصور زمان مطلق تتأثر به الظواهر والأشياء المتحركة فيه، دون أن يتأثر بها هو ادنى تأثر، أما إذا قلنا أن الزمان نسبي، يتوقف على إطار الإشارة والاطارات متعددة تبعا لاختلاف الاجرام في الكون في حركتها بعضها بالنسبة إلى بعض، فليس ثمة مجال للتحدث عن اتجاه واحد، وزمان واحد لا يقبل الاعادة. وعلى هذا فهناك أكثر من اتجاه واحد في متصل الزمان والمكان هو اتجاه زمني.

والفارق واضح بين كلا النظرتين إلى الزمان، فالزمان التاريخي ذا الاتجاه الواحد توجد فيه الحوادث إما على هيئة التوالي أو على هيئة المعي، ويمكن أن يدرك مباشرة بالحس والذاكرة، أما الزمان الفيزيائي الذي تقول به النسبية، فلا نستطيع أن نحدد فيه الموضع الزماني والمكاني للحوادث من حيث التوالي أو المعية، إلا اذا اتفقنا أولا على وضع معايير للمعية والتوالي، معايير تتوقف على إطارات الإشارة الزمنية التي تجري فيها تلك الحوادث.[1]

[1] المرجع السابق، ص 135، 136.

الفصل الثاني

المبحث الأوّل : نظرته النقدية للعلم النظري

1/ العلم الرياضي

إن النقد كما يعتبره كانط هو تساؤل ضروري لابد منه لكل من أراد أن يستخدم العقل في إكتساب أي معرفة من المعارف، ولكل من أراد التأكّد من الأداة التي تحصل بها المعرفة قبل الوثوق بها[1]. لذلك تعتبر قضية المعرفة من المحاور الأساسية التي تناولتها فلسفته النقدية ، ورأى العديد من مؤرّخي الفلسفة أنّه مادام المقصود من المسألة النقدية فحص الملكة العاقلة واختبار مدى قدرتها على المعرفة، فهي إذن مرادفة لنظرية المعرفة، وعلى الرغم من أنّ المسألة النقدية تتحدّد في إطارين أثنين هامّين هما:

1-أصل نشأة المعرفة الإنسانية.

2-تشكّل البنية الداخلية للمعرفة.

إلاّ أن كانط قد عمل على توسيع هذين الإطارين، وحدّد المسار الفعلي الذي ينبغي أن تتصرف إليه فلسفته، وهي على وجه التحديد أسئلة ثلاث :

1- ماذا يمكن لي أن أعرف ؟ وهذا السؤال يتعلّق بالعقل النظري، يبحث في تحديد طبيعة العقل الإنساني من جانب النظر في الغرض التأمّلي للعقل .

2- ماذا يمكن لي أن أعمل ؟ وهو سؤال يعنى بالعقل العملي فقط.

3- ما الذي أستطيع أن آمله؟ ويتعلّق بالعقلين النظري والعملي معا[2].

ففلسفة كانط إذا تثير فينا اتجاهين : الأوّل نظري، والثاني عملي ، لكن في عمقها هي واحدة، بحيث لا يمكننا فهم الأولى دون الثانية، وهو حال كل مؤلّفات كانط حتى التي صنّفت في المرحلة الماقبل النقدية ، ففي سنة 1771 بعث برسالة إلى "مادكواز هيرتز"، قبل عشر سنوات من إتمام كتابة "نقد العقل الخالص"، أعلن فيها عن كتاب: "حدود الحواس والعقل"، أين سيدرس علم الجمال ويحدّد بصفة مسبقة محتوى كتاب نقد ملكة الحكم. وعليه نخلص إلى أنّ النقد الأوّل يدرس فيه العقل تحت طابع الفكر، والثاني يدرس فيه العقل تحت طابع الإرادة، أما الثالث فيدرس فيه العقل تحت طابع العاطفة، وهذا ما لم ينتبه إليه العقلانيون الكلاسيكيون الذين حصروا مشكلة المعرفة في مجالات العقل النظري، وهكذا كانت الفلسفة نوعا من اللعب

[1] زكريا إبراهيم ، كانط والفلسفة النقدية، دار مصر للطباعة، القاهرة، د ط، د ت، ص 46.

[2] Jean Lacrooisc ,Kant et le kantisme 2eme ed ,Paris ,P.U.F,1967,p09

والترف الفكري؛ أي نستطيع أن نقول وندعم أي شيء دون أن نلتزم بشيء[1]. في حين أنّ كانط قد اعتبر أنّ الفلسفة الحقيقية هي التي تلتزم بالوجود ضمن العقل النظري الخالص، ومع هذا الالتزام الفلسفي حاول البحث و الاعتناء بالإمكانية الميتافيزيقية مخالفين للحلّين اللايبنتزي والهيومي للإشكالية الميتافيزيقية حيث أجاب في الباب الثالث من كتابه نقد العقل الخالص والمعنون بـ " الجدل المتعالي " على سؤال جدّ هام هو: كيف تكون الميتافيزيقا ممكنة ؟ فرأى أنّ الإجابة عنه بالإيجاب أو بالسلب تحتاج إلى بحث طويل.

الإستيطيقا المتعالية: جعل كانط للمعرفة مصدران يتمثّلان في الحساسية والفهم، واستنتج أن الأوّل يمدنا بالموضوعات الداخلية والخارجية، في حين أنّ الفهم يتصور أو يتذهّن هذه الموضوعات، ويسمي كانط الإستطيقا الترنسندنتالية بالعلم الذي يدرس ملكة الحساسية من حيث انها تتضمّن شروطا أوّلانية للمعرفة[2]، وهي أيضا العلم الذي يعنى بالبحث عن الحدوس القبلية الخالصة التي لا يمكن استخلاصها من التجربة، ويفرّق كانط من خلال الحساسية الترنسندنتالية بين مادة الظاهرة وصورتها المعطاة لنا بشكل بعدي، والصورة بشكل قبلي لو فصلنا كل ما هو متعلّق بالفهم في تمثّل جسم معيّن كالجوهر وما هو تابع للحس كالثقل واللون، فإنّه لن يبقى من هذا الجسم سوى الشكل والامتداد، أي ما يسمّى عند كانط بالحس الخالص الموجود بصفة قبلية في الفكر كصورة خالصة للحس ألا وهو حدسيي المكان والزمان، فمن خلال الإستطيقا المتعالية يحاول كانط البرهنة على قبلية وحدسية صورتي الزمان والمكان بحيث لا توجد أي صورة قبلية للحس، ويسمى المكان بالحس الخارجي، والزمان بالحس الباطني.

أ- **العرض الميتافيزيقي للمكان والزمان :** إن الزمان والمكان كما أشار كانط إطاران مفطوران في صلب العقل الإنساني الذي يقوم بعملية المعرفة، شكلان قبليان للحساسية، يتم وفقا لهما ترتيب معطيات هذه الحساسية ومضمون خبرة الانسان بالعالم الخارجي، أو تجربته الخارجية، فالزمان والمكان إذن صورتان قبليتان أو شرطان للمعرفة مثلما هما إطاران للوجود[3].

---

[1] Ibid, p 10

[2] إميل بوترو ، فلسفة كانط ، تر: عثمان أمين ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، جمهورية مصر العربية، د ط، 1972، ص57.

[3] المرجع نفسه، ص 14.

ويعد كانط من أكثر الفلاسفة عناية بالربط بينهما، وقد ذهب إلى أن الفارق الوحيد بينهما هو أن الزمان يقوم على التوالي، بمعنى تعاقب بين الأحداث وفقا للسببية، أما المكان فيقوم على التتالي بمعنى التجاور وفقا لعلم الهندسة، ويمكن القول أن كانط أوضح أن المكان هو شكل تجربتنا الخارجية، أما الزمان فهو شكل تجربتنا الداخلية[1].

يحاول كانط من خلال هذا العرض إثبات أنّ كل من الزمان والمكان قبليان ولا يمكن أن نستخلصهما من التجربة ، ومن المصادرة على الرياضيات يستنبط قبلية الزمان والمكان، الهندسة تقوم على المكان والحساب على الزمان. والذي ساعد كانط على هذا الاستنباط هو أن الأحكام الرياضية تتسم بالكلية والضرورة، وهاتان الصفتان لا يمكن أن تأتي بهما التجربة، ويستعرض من أجل ذلك العديد من الحجج والبراهين.

*** المكان :**

1- المكان ليس تصوّرا تجريبيا مستمد من الخبرات الخارجية [2]، ذلك أنّه كي تتوجّب إحالة أحاسيس معيّنة إلى شيء ما خارج الذات العارفة، أي إلى أي شيء قائم في موضوع خارجي لابد أن يكون تصوّر المكان قائم قبليا ، ومن ثمّة فإن تصوّر المكان لا يمكن أن يستمدّ من علاقات الظواهر الخارجية عن طريق التجربة، بل هذه الأخيرة ليست ممكنة إلا بواسطته.

2- المكان هو تمثّل ضروري وقبلي يشكل أساس جميع الحدوس الخارجية[3]؛ لأنّه لا يمكننا أبدا أن نتصوّر عدم وجود مكان بالرغم من عدم وجود موضوعات في هذا المكان، وعليه فهو شرط ضروري لإمكان قيام الظواهر.

3- المكان هو حدس خالص، لأنّه لا يمكن إدراك أمكنة عديدة إلا إذا كان هناك مكان واحد يوجد وراءها وهو الحدس الخالص[4]، فالقضايا الهندسية مثلا لا تشتق من التصورات العامّة مثل الخط والمثلث، وإنما تشتّق من الحدس القبلي للمكان الكلي الشامل.

إننا نتصور المكان على أنّه مقدار لا متناه معطى[5]. إذ يجب علينا أن نفكر في كل تصور بوصفه تمثلا متضمنا هو نفسه ضمن متعدد لا متناه من التمثلات المتنوعة الممكنة، كما لو

---

[1] يمنى طريف الخولي، الزمان في الفلسفة والعلم، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، د ط، 2014، ص 19.

[2] I.Kant , œuvres philosophiques , tm des premiers écrites à la critique de la raison pure , Paris : callimard , 1980 , p 785.

[3] Ibid , p 785.

[4] Ibid , p 786.

[5] Ibid , p 786.

كان طابعها المشترك، فهو من ثمّ يدرجها تحته، غير أنّه ولا واحد من التصورات بوجه عام يمكنه أن يكون مفكرا فيه طبقا لهذه الكيفية؛ أي بوصفه يحمل في ذاته متعدد لا متناه من التمثلات، ومع ذلك المكان يفكر فيه على هذا النحو؛ لأن جميع أجزاء المكان تتواجد إلى ما لا نهاية له.

*** الزمان :**

1- الزمان ليس تصورا تجريبيا مشتقا من أي تجربة[1]، بل هو تمثّل قائم فينا بصورة قبلية؛ لأن إدراكنا للأشياء لا يكون ممكنا إلا في حالة تعاقب أو معية، وهذا يقتضي منّا تمثّل الزمان قبليا.

2- الزمان هو تمثّل ضروري كأساس لجميع الحدوس[2]، فلا يمكن عزل فكرة الزمان عن الظواهر بصفة عامّة، وأيضا لا يمكننا فصل الظواهر عن الزمان؛ لأنه لا يمكن أن تحدث ظواهر خارج الزمان، لكن يمكن للزمان أن يقوم دون حدوث الظواهر، وعليه فالزمان معطى قبلي.

3- يتأسّس بهذا التصوّر الضروري أيضا إمكان المبادئ اليقينية لعلاقات الزمان أو مسلّمات الزمان عامّة، فليس له سوى بعد واحد: الأزمنة المختلفة ليست مقابل تتالي، ولا يمكن لهذه المبادئ أن تستمدّ من التجربة ولا بها[3].

4- ليس الزمان مفهوما عاما كما يقال، بل هو صورة خالصة للحدس الحسي، والأزمنة المختلفة ليست إلا أجزاء من نفس الزمان، لكن التصور الذي لا يمكن أن يعطى إلا بواسطة موضوع واحد هو الحدس، ولهذا فإن قضية الأزمنة المختلفة لا يمكن أن تكون معا، ولا يمكن أن تصدر عن تصور عام، لأنها قضية تركيبية ولا يمكن أن تستخلص من تصورات، إنّها إذن منظمّة مباشرة في الحدس وفي تصور الزمان.

5- لا تناهي الزمان لا يعني أكثر من مقدار معيّن من الزمان، لا يكون ممكنا إلا بتحديث في الزمان الوحيد الذي يستخدم كأساس له، ولهذا يجب أن يكون التصور الأصلي للزمان معطى على أنّه لامحدود[4].

---

1 I.Kant , op ; cit , p 791.

2 Ibid , p791.

3 Ibid , p791.

4 Ibid , p792 -793 .

ب- العرض المتعالي للمكان : ويقصد بالعرض المتعالي تبرير تصوره باعتباره مبدأ نستطيع الانطلاق منه لكي ندرك إمكانية قيام معارف تأليفية قبلية أخرى. وقد وضّح كانط في العرض المتعالي أنّ اليقين ضروري في المعارف التركيبية القبلية، فالمكان لا يمكن أن يعطي قضايا هندسية إلا إذا كان حدسا خالصا وقبليا، وهو حدس قائم بذاته، ولكنّه في نفس الوقت ليس سوى صورة للحس الخارجي، فلكي تكون الهندسة ممكنة يجب أن يكون المكان حدسا، ولكن هذا الأخير ليس كافيا لتأسيس هندسة تتّصف بالضرورة. وينتج من ذلك أنّه يجب أن يكون فينا حدس قبلي، ومنه يترتّب أنّ للمكان خاصّيتين متعاليتين هما:

1- لا يمثل المكان خاصية الأشياء في ذاتها ولا هذه الأشياء في علاقتها فيما بينها. بمعنى لا يمثّل أي تعيّن لها يكون ملازما للموضوعات نفسها، ويبقى إذا جرّدنا الحدس من جميع شروطه الذاتية ؛ لأنّه ليس ثمّة من تعيّنات، لا مطلقة ولا نسبية، يمكن أن تحدس قبل وجود الأشياء التي إليها ترجع، وبالتالي قبليا.

2- المكان ليس سوى صورة لظواهر الحواس الخارجية؛ أي أنّه شرط ذاتي للحساسية باعتبار أنّه لا يمكن التحدث عن المكان والوجود الممتّد إلا من خلال وجهة نظر الإنسان، وإذا خرجنا من الشرط الذاتي الذي من دونه لن نتأثّر بالموضوعات الخارجية فلن يبقى لتصور المكان معنى[1].

ج- العرض المتعالي للزمان : إنّ الزمان شأنه شأن المكان هو حدس خالص، فإذا كانت الهندسة هي علم المكان، فإن الحساب هو علم الزمان ولا يمكن فهم أحكام تركيبية قبلية في الحساب إلا بواسطة تمثّل الزمان وإن لم يكن هذا التمثّل قبليا، فلن نفهم إمكانية التغيّر، فمثلا القضية القائلة بوجود شيء في المكان وعدم وجوده في نفس المكان هي قضية تحمل في طيّاتها تناقضا يجعلها غير قابلة للفهم في نظر كانط إلا إذا عرفنا اختلاف الزمان في الحالتين.

فالعرض المتعالي للزمان يبيّن لنا كيف أن الزمان يسمح بتأسيس معارف تركيبية قبلية تتّصف بها قضايا الرياضيات، ويستنتج كانط من ذلك خصائص متعالية للزمان أيضا وهي:

[1] إيمانويل كانط ، نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة، مركز الانماء القومي، بيروت، د ط، د ت، ص 62.

1- لا يمكن للزمان أن يكون شيئا موجودا في ذاته أو داخل في تركيب الأشياء؛ لأنه لو وجد في ذاته لكان موجود فعلا دون موضوع حقيقي واقعي، ولو كان نظاما داخلا في الأشياء نفسها لاستحالة أن يكون معطى قبل الموضوعات بوصفه شرطا لها[1].

2- ليس الزمان تعيينا للظواهر الخارجية، بل هو صورة الحس الباطن؛ أي صورة حدسنا لذاتنا ولحالتنا الباطنية، ويمثل علاقة التصورات بحالتنا الباطنة، ويتسلسل هذا الزمان ويمتد إلى مالا نهاية، وتؤلّف أجزاؤه المختلفة سلسلة ذات بعد واحد، مع الإشارة إلى أن أجزاء الزمان هي دائما متتالية[2].

3- يعدّ الزمان الشرط الصوري القبلي لجميع الظواهر بصفة عامّة، و باعتبار المكان شكلا محضا للحدس الخارجي، وأن الإمتثالات سواء أمكن أن تكون موضوعاتها أشياء خارجية أو لم يمكن أن تنسب إلى الأحوال الباطنية ، فالزمان شرط قبلي لكل الظواهر كما ذكرنا آنفا[3].

2/ العلم الطبيعي

1- التحليل الترنسندنتالي للتصورات: وهو عند كانط تحليل لملكة الفهم للتعرّف على إمكانية التصوّرات القبلية وتقييمها – المعرفة القبلية – العناصر التي تتألف منها المعرفة الخالصة للفهم، وينقسم التحليل الترنسندنتالي إلى قسمين هما : - تحليل التصوّرات - تحليل مبادئ الفهم الخالص.

*** تحليل التصورات :**

أ- **لائحة المقولات :** يعتبر إصدار الأحكام من المهام الخاصة بالفاهمة، فيستطيع الفهم من خلال الأحكام الربط بين المعطيات الحسّية بعضها ببعض، فأدرج كانط تحت كل مقولة أحكام خاصّة بها، فتحت مقولة الكم يندرج كل من الحكم الكلّي والجزئي والمنفرد، وفي مقولة الكيف تدخل تحتها الأحكام الموجبة والسالبة واللامحدودة، أما في الإضافة نجد الحكم الحملي والشرطي المتّصل والحكم الشرطي المنفصل، وعن الأحكام الاحتمالية والتقريرية والضرورية فقد أدرجها كانط تحت مقولة الجهة، وبالتالي نلاحظ أنّ كانط قد جرّد هذه الأحكام من مضامينها وأبقى على الصورة الخالصة للفهم، ولأن الأحكام عند كانط هي الطريق المضمونة إلى معرفة

[1] المصدر السابق ، ص 63.

[2] المصدر نفسه ، ص 66.

[3] المصدر نفسه ، ص 66.

التصوّرات الخالصة للفهم التي تسمّى باسم المقولات إقتداء بأرسطو باعتبارها شرط لكل معرفة وليس كما اعتبرها هذا الأخير صور الوجود ، وقد فصّلها كانط على النحو التالي :

1- الكم: الوحدة، الكثرة، الكلّية.

2- الكيف: الواقع، النفي، التحديد.

3- الإضافة: الجوهر والعرض، العلية، الاشتراك.

4- الجهة: المكان و الاستحالة ، الوجودو اللاوجود ، الضرورة والجوهر[1].

تتميّز قائمة المقولات الكانطية عن المقولات الأرسطية العشرة الشهيرة في أنّها منظّمة بدقّة حيث الطرف الأول من كل ثلاثية يعبر عن شرط والثاني يعبّر عن المشروط والثالث عن التصور الناشئ من الجمع بين الشرط والمشروط ، فمثلا الوحدة شرط الكثرة ، والكثرة مشروطة بالوحدة والكلّية هي الجامع بين الوحدة والكثرة، ونفس الأمر بالنسبة للمقولات الأخرى، وينبغي التنبيه على أن استنباط المقولة الثالثة من الجمع بين المقولتين الأولى والثانية لا ينبغي اعتبارها بمثابة معنى أولي من معاني الفهم وقد ألحق كانط بهذه القائمة مجموعة من الملاحظات التي قسّمها إلى قسمين: الأول يتعلق بموضوعات الكم والكيف، ويسميها المقولات الرياضية، والثاني يتعلّق بموضوعات العلاقة والجهة، ويسمّيها بالمقولات الدينامية.

كما ينبّهنا كانط إلى التفريق بين المقولات والقوانين الخاصة بالموضوعات، فالقوانين عموما تخضع للمقولات، ولكن مع ذلك تستمدّ منها جميعها بحيث يجب أن نرجع إلى التجربة لكي نحصل على هذه القوانين[2].

ب- الفهم وتصوراته الخاصة: يعمل الفهم على الربط بين مختلف التمثّلات التي تتميّز بالتنوّع والتشتت، ويوحّدها في وعي واحد، بحيث تصبح قابلة للمعرفة، ويسمي كانط هذه الوحدة بالوحدة المتعالية للشعور بالذات.

ويعطي كانط للمخيلة دور الوسيط الذي يجري به التأليف بين المقولات و الحدوس الحية، فهي تنوب عن الحساسية في تقديم مادة الحدس إلى المقولات، كما أنّها تقوم بإبداع رموزا تخطيطية تنظّم تحتها الحدوس الحسّية، فمثلا لا نستطيع رسم دائرة من دون أن نرسمها في أذهاننا، أو أن نفكر في الزمان من دون أن نرسم خطا مستقيما في خيالنا، وعليه فالمخيلة

[1] المصدر السابق ، ص 83- 89.

[2] المصدر نفسه ، ص 100.

تفرض على الحدوس الحسّية عملا أوّليا هو بمثابة تأليف رمزي يكون عبارة عن عملية تهيئة للتركيب الذهني الذي يتحقّق بواسطة المقولات .

ج- الإستنباط المتعالي للمقولات: يقوم الاستنباط المتعالي بتقصي مدى مشروعية التصور، والبحث فيما إذا كان يمكن أن ينطبق هذا التصور على الأشياء أم لا، ويقوم أيضا بتوضيح قيمتها الموضوعية، وكيف يمكن لها أن تنطبق على الموضوعات المستمدّة من التجربة، ويرى كانط أنّه من غير الممكن أن نخضع الحدس للأشياء لأن ذلك لا يؤدي إلى معرفة أي شيء، فالموضوع ينبغي له الخضوع لطبيعة ملكة الحدس، وعلى هذا الأساس يرى كانط أنّه لا ينبغي إخضاع الموضوع المدرك للمقولات الذهنية تماما، كما لا يمكن أن يعطى لنا موضوع إلا تحت شرطي الحدس الخالص (الزمن والمكان)[1].

3-**التحليل المتعالي لمبادئ الفهم:** وضع كانط قائمة من المبادئ تعتبر كقواعد تمكّن من الاستخدام الموضوعي للمقولات وهي:

أ- بديهيات الحدس : يقوم هذا المبدأ على كون الحدوس الحسّية مقادير ممتّدة وهو يقابل مقولة الكم، فكل الحدوس معطاة في الزمان والمكان وهما مقداران متّصلان، وكل البديهيات الهندسية إنّما تستند إلى هذا التأليف القائم على المخيّلة[2].

ب- إستباقات الإدراك يقابل هذا المبدأ مقولة الكيف، و ينصّ على أنّه ما دام الإدراك تجريبي والظواهر كموضوعات الإدراك ليست سوى حدوسا خالصة، فهي تنطوي إذن بالإضافة إلى الحدس على مواد موضوع ما عامّة؛ أي على واقع الإحساس بوصفه تصورا خالصا ذاتيا لانعرفه إلا إذا تأثّرت به الذات، كما أن كمية هذا الإحساس تكون قابلة للزيادة والنقصان من حيث درجتها شدّتها فيمكن أن ينمو من لا شيء إلى أي درجة ممكنة وبالتالي لا يستطيع الفهم أن يعرف قبليا درجة الإحساس ولكن التجربة وحدها هي التي تستطيع أن تكشف شدّة هذا الطعم، أو اللون، لكن لو صرفنا النظر عن الدرجات المختلفة التي يمكن أن يمرّ بها الإحساس فإنه يبقى التصوّر العام التركيبي للتدرّج، وهو شكل عام قبلي .

ج- مماثلات التجربة: يقابل هذا المبدأ مقولة العلاقة، ويقوم على أن التجربة ليست ممكنة إلا بتصوّر اقتران ضروري للإدراك، فالمعطيات الحسّية نتلقّاها مشتّتة ولكي تصبح موضوعية

[1] المصدر السابق، ص 87.

[2] المصدر نفسه، ص 128- 129.

يجب أن نتعقّلها على شكل مركّب ذهني أو بواسطة إقتران ضروري للإدراك[1]. هذا وتترابط إدراكاتنا الحسّية في الزمان وفقا لأحواله الثلاثة التي هي الدوام مرتبط بمقولة الجوهر، والتتالي مرتبط بالعلّة، والمعيّة مرتبطة بالاشتراك أو التفاعل.

3/ العلم الميتافيزيقي

يقول كانط في كتابه **نقد العقل الخالص:** "أما الميتافيزيقا فلم يواتها الحظ السعيد بعد، لتبدأ سيرها في طريق العلم الأمون ... فترى الباحثين في الميتافيزيقا أبعد ما يكونون عما يشبه إجماع الرأي، مما يجعل الميتافيزيقا توشك أن تكون ميدانا للقتال ... ولم ينجح أحد من المقاتلين في كسب شبر واحد من الأرض ... وهذا يدل بغير شك على أن الطريقة التي اتبعتها الميتافيزيقا إلى الآن، قد كانت مجرد خبط عشوائي ... فما الذي اعترض سبيل الباحثين دون الكشف عن الطريق العلمي القويم في هذا الميدان (ميدان الميتافيزيقا) أيكون هذا الطريق مستحيلا كشفه على الإنسان؟ ... أم أننا أخفقنا حتى الآن، ولكن هنالك من الدلائل ما يبرر لنا الأمل في أننا إذا بذلنا جهدا جديدا، فربما كنا أحسن حظا من أسلافنا في ذلك"[2]

الكوسمولوجيا العقلية والنقائض الأربعة : تعود بداية الأبحاث المتّصلة بنظرية النقائض إلى زينون الإيلي في القرن الخامس قبل الميلاد، وهي النظرية التي تساءل العقل فيها عن حقيقة هذا العالم وطبيعته، والجدير بالذكر أنّ المشكلات التي تعرّض لها العقل في ميدان الأنطولوجيا قد عرفت اهتماما بالغا من طرف إيمانويل كانط، إذ اعترها ضرورية تثير العقل وتوقظه من غفوته، فنجده يقول: « إن هذه الفكرة هي من نتاج العقل المجرّد في استعمالها المفارق العالي، وهي من بين ظواهره أحقّها بالذكر وأكثرها تأثيرا وفعالية في إيقاظ الفلسفة من سباتها الدوغماتي وإقناعها بهذا العمل الشاق الذي نعني به نقد العقل الخالص »[3]، فهذه الأفكار الكوسمولوجية والتفكير في المطلق قد نشأت من أفكار العقل الخالص التي يصل إليها عن طريق استخدامه لتصوّرات الفهم استخدام غير مشروع، وهكذا فهو ينتج النقائض من الاستعمال غير المشروع للمقولات لذلك ترفض الفلسفة النقدية اعتبار مجموع الأفكار الكوسمولوجية موضوعات قابلة للمعرفة الإنسانية، يقول كانط: «إنّني أسمّي هذه الفكرة كوسمولوجية لأنّها لا تستمدّ موضوعاتها

[1] المصدر السابق ، ص 134.

[2] المصدر نفسه، ص 21.

[3] إيمانويل كانط ، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصبح علما ، تر: نازلي اسماعيل حسين ومحمد فتحي الشنيطي، موفم للنشر، الجزائر، ط1، 1991 ، ص 135.

إلا من العالم المحسوس... لكنّها تتوسّع إلى حدّ لا تصل إليه التجربة أبدا، ولذلك فهي تعدّ من هذه الناحية فكرة»[1]. ويريد بهذا القول أن العقل حين يتّخذ من التجربة منطلقا له ليمتّد إلى خارج حدودها تصل إلى قضايا سفسطائية تقحمه في متناقضات لا مخرج له منها، لكن كانط يرفض الاستسلام لذلك، وهذا لخطورة القضية، فيقف موقف الشاك أمام هذه الفكرة بغية تحديد الأمور التي يمكن معرفتها[2].

فنجده يبحث ويتساءل عن الأسباب الباعثة لوجود هذه النقائض وعن الأهمّية التي يمكن أن تعزى إليها وعن إمكان العقل وهو خاضع لهذه النقائض أن يتحرّر منها وأن يختّط لنفسه طريق مأمون يوصله إلى اليقين.

- نقائض العقل الخالص:

***النقيضة الأولى:** للعالم بداية في الزمان وهو أيضا محدود في المكان.

نقيض القضية: ليس للعالم بداية ولا حدود في المكان بل هو لا متناه بالنظر إن إلى الزمان أم إلى المكان[3].

***النقيضة الثانية:** كل جوهر مركّب في العالم يتكوّن من أجزاء بسيطة ولا يوجد في أي محل سوى البسيط وما يتركّب منه.

نقيض القضية: لاشيء مركّب في العالم يتكوّن من أجزاء بسيطة ولا يوجد في أي محل في العالم البسيط [4].

***النقيضة الثالثة:** ليست السببية وفقا لقوانين الطبيعة السببية الوحيدة التي يمكن أن تستمد منها ظاهرات العالم بأسرها ومن الضروري أيضا كي نفسّرها أن نسلّم بوجود علّية بحرّية.

نقيض القضية: ليس ثمّة من حرّية بل إنّ كل شيء في العالم يحصل وفقا لقوانين الطبيعة[5].

***النقيضة الرابعة:** إلى العالم ينتمي ما هو بوصفه جزء منه أو وصفه علّة له، كائن ضروري إطلاقا.

---

[1] المصدر السابق، ص 50.

[2] المصدر نفسه، ص 225- 226.

[3] إيمانويل كانط ، نقد العقل المحض ، مصدر سابق، ص 227

[4] المصدر نفسه، ص 231.

[5] المصدر نفسه، ص 236.

نقيض القضية: لا يوجد في أي محل أي كائن ضروري إطلاقا في العالم ولا خارج العالم بوصفه علّة له[1].

حل النقائض: قد يتوهّم البعض أن عناية كانط بدراسة النقائض الأربعة، يعد سقوط في النزعة الشكّية بأنّ الفلسفة النقدية لا تؤمن بعبثية العقل، ولا تؤمن أيضا بقرة التناقض الداخلي على تمزيق وحدة الروح الإنسانية لذلك تسعى إلى تخليص العقل من النقائض ببيان تهافت القضية ونقيضها على السواء.

1- حل النقيضة الأولى: إذا سلّمنا أنّ العالم ليس له بداية في الزمان، فإننا سوف نكون أمام عالم أوسع بكثير مما تتحمّله تصوراتنا، لاستحالة بلوغ الفهم تمام الأزلية التي أنقضت. أما إذا سلّمنا بأن للعالم بداية في الزمان، فسنكون عندئذ أصغر جدا مما ترضاه تصوّرات الفهم؛ ذلك لأن البداية تفترض دائما زمنا يسبقها. وهذا الأمر يتعلّق بالسؤال عن مقدار العالم من حيث المكان؛ فإذا كان العالم لا محدود في المكان فحينها سيكون أوسع بكثير مما تتحمّله كل التصورات التجريبية الممكنة، أما إذا كان محدودا فسوف يكون أصغر جدا مما تطيقه تصوّراتنا[2].

2-حل النقيضة الثانية: إذا ما سلّمنا بأنّ كل ظاهرة في المكان تتألّف من ما لا نهاية له من الأجزاء، فإنّ هذا الارتداد في القسمة سيكون أوسع جدا مما تتقبّله تصوّراتنا. أما إذا كانت الظواهر تنتهي عند حد هو البسيط فإن الارتداد سيكون أصغر بكثير مما تتقبّله فكرة المشروط[3].

3- حل النقيضة الثـالثة: إذا افترضنا أنّ كل ما يحدث في العالم هو نتيجة لقانون الطبيعة، فإنّ ما ينتج عن هذا هو أن العلّة تحتاج دائما إلى علل أسبق منها، وسيكون من الضروري منطقيا إحالة سلسلة الشروط من ناحية الأسبقية، فالطبيعة الفعّالة أوسع جدا مما يتحمّله تصوّرنا في تركيب الظواهر، أما إذا قلنا أنّ كل ما يحدث في العالم هو نتيجة التلقائية والحرّية فإن تصوّرنا سيجد صعوبة في العثور على تفسير مطابق لقانون الطبيعة الحتمي، وهكذا فإن مثل هذا التصوّر سيكون أصغر مما يتناسب مع التصوّر التجريبي[4].

---

[1] المصدر السابق، ص 239.

[2] المصدر نفسه، ص 266 – 267.

[3] المصدر نفسه، ص 269.

[4] المصدر نفسه ، ص 273 – 274.

4- حل النقيضة الرابعة : إذا سلّمنا بوجود كائن ضروري، فسيترتّب عنه وجود هذا الكائن في زمان بعيد بعدا لا متناهيا، غير أن هذا النوع من الوجود غير متيسّر لأنّه سيكون أوسع بكثير من كل تصوّراتنا، أما إذا قلنا أن كل ما ينتسب إلى هذا العالم جائز فإن كل معطى لنا سيكون أصغر بكثير من كل تصوراتنا المستطاعة؛ لأنه يجبرنا على البحث المستمر عن وجود آخر يقوم عليه[1].

ويقرّ كانط بغموض هذه الحلول و اتصافها بعدم الدّقة من الزاوية النظرية، أما من الناحية العملية فتوضيحه مشار إليه في الفلسفة العملية التي هي وحدها الكفيلة بحذف التناقض.

[1] المصدر السابق، ص 283 – 284.

المبحـث الثـــاني :نظرته النقدية للعلم العملي

لقد لاحظنا في المبحث السابق كيف وقفت الميتافيزيقا عاجزة عن وضع أحكام قبلية تركيبية على الرغم من أهمّيتها، فلم يفلح العقل في السيطرة على القضايا الميتافيزيقية مثل الله، النفس والحرية، لذلك جاء **نقد العقل العملي** تتمّة وسدّا للنقص الذي أعترى العقل النظري المحض.

فبينما حاول العقل النظري الخالص الإجابة عن السؤال: ماذا يمكن لي أن أعرفه؟ أصبح السؤال في نقد العقل العملي يدور حول: ماذا يجب علي أن أعمله؟ هذا وقد قسّم الميتافيزيقا إلى قسمين: قسم نظري يدرس ميتافيزيقا الطبيعة، وقسم عملي يعنى بميتافيزيقا الأخلاق، وعرض فلسفته الأخلاقية في كتابين هامين: أسس ميتافيزيقا الأخلاق (1785)، ونقد العقل العملي (1988)، وعلى الرغم من أن الأوّل « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » لا يضاهي في أهمّيته الكتاب الثاني إلاّ أنّنا يمكن أن نقرأه كمخطّط تقديمي للثاني.

لقد تأثّر كانط في فلسفته الأخلاقية بالفيلسوف الفرنسي روسو، وتأثّر أيضا بالأخلاق الإنجليزية من حيث منهجها الذي يعتمد على الشعور والملاحظة الباطنية، وردّهم للحياة الأخلاقية إلى الشعور بالجمال وبالكرامة الإنسانية.

أراد كانط من خلال كتابه **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** أن يؤسس بنوع من الراديكالية الفلسفية فهما جديدا للعلاقات الأخلاقية بين النّاس من خلال مناقشة المبدأ الأساسي للأخلاقية وتساؤله عما يجب أن يكون، وانطلق في بحثه هذا أيضا من سؤال آخر ذا طبيعة إبستيمولوجية فيما إذا كانت طبيعة العلم تفرض على الإنسان الفصل بين الجانب التجريبي عن الجانب العقلي من المعرفة وأن يقدّم ميتافيزيقا الطبيعة (الجزء العقلي) على الطبيعة (الجزء التجريبي)، ويقدّم كذلك الميتافيزيقا الأخلاقية على الأنتروبولوجيا العلمية، وعمل على تطهير هذين الصنفين من الميتافيزيقا (الطبيعة والأخلاقية) من كل ما هو جزئي تجريبي[1]. وقد كان إلحاح كانط على القيام بهذه المهمة مدفوع بسببين هما: أولا معرفة ما يمكن للعقل الخالص أن يفعله في الحالتين، وثانيا معرفة أي المنابع يستمدّ منها العقل تعاليمه الخاصّة به، ويلتزم كانط بهذه الحدود الدقيقة للسؤال التالي: ألا يعتقد المرء أن من الضرورة القصوى البدء في تنمية فلسفية أخلاقية خالصة ونقية تماما من أي شكل تجريبي تكمّل به ما عجز عنه العقل المحض؟ يقول كانط: «من الواجب أن يوافق الناس قاطبة على أنّه لكي يكون لدينا قيمة أخلاقية ونؤسّس

[1] I.Kant , fondements de la métaphysique des mœurs , p 76.

قواعد الالتزام ينبغي أن يتضمّن القانون في ذاته ضرورة مطلقة »[1]؛ بمعنى أنّه لا ينبغي البحث عنه أوّليا في تخوم تصوّرات العقل المحض ذاتها. من هنا إذن كانت ميتافيزيقا الأخلاق ضرورية، ليست بسبب الحاجة إلى التأمّل بغية اكتشاف منبع المبادئ العملية التي هي أوّلية في العقل الإنساني، بل لأن الأخلاقية ذاتها تظلّ معرّضة لجميع ضروب الفساد بقدر ما تفتقر إلى ميتافيزيقا الأخلاق.

1- الانتقال من المعرفة العقلية العامة الأخلاقية إلى المعرفة الفلسفية: ينطلق كانط من مسلّمة أنّ من بين ما يمكن أن نتصوّره في العالم ليس ثمّة ما يمكن اعتباره خير دون تحفّظ إن لم تكن الإرادة خيّرة[2].

فالإرادة الخيّرة تشكّل الشرط اللازم لكل ما يجعلنا نستحق أن نكون سعداء، ورأى أنّ وجود المنفعة من عدمها لا ينقص في شيء من قيمة هذه الإرادة، ويسوق لنا في هذا الشأن مثالا عن التاجر الخبير في التجارة، يضع سعرا لجميع الناس بصرف النظر عن جنسهم أو سنّهم أو رتبتهم الاجتماعية، فهؤلاء تؤدّى بهم الخدمة بأمانة، ولكن كما يقول كانط: «لا يكفي هذا لنستخلص منه عن اقتناع أنّه قد سلك على هذا النحو بمقتضى الواجب؛ أي أنّ هذا الفعل أنجزه لا بمقتضى الواجب وإنّما أنجزه بمقتضى المصلحة »[3]. ويستعرض مثال آخر يتوافق حسب كانط توافقا خارجيا مع الواجب، والمحافظة على الحياة واجب، وهو ميل مباشر متبوع بالقلق لدى كلّ النّاس، غير أنّه يخلو من كلّ قيمة أخلاقية أصيلة، «إنّهم يحافظون حقا على حياتهم بما يتّفق مع الواجب، ولكنّهم لا يفعلون ذلك عن شعور بالواجب»[4]، لكنّه في مقابل ذلك يضرب لنا كانط مثال آخر إشارة منه إلى أنّ الفعل الذي يكون بمقتضى الواجب يستمدّ قيمته من القاعدة التي يقرّر تبعا لها، يقول كانط: «على العكس من ذلك حين تسلب المنغصات والسخط اليائس كل طعم للحياة، وحين يحسّ التعيس ذو النفس القوية بالغضب على القدر الذي قسم له أكثر من إحساسه بالهزيمة والهوان، فيتمنى لنفسه الموت و يحافظ مع ذلك على الحياة دون أن يحبّها لا عن ميل أو جزع، عندئذ تكون مسلّمته ذات مضمون أخلاقي »[5]،

---

[1] Ibid , p 77

[2] Ibid , p 87

[3] إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تر: عبد الغفار المكاوي، منشورات الجمل ، ألمانيا، ط1، 2002، ص 46.

[4] المصدر نفسه، ص 46.

[5] المصدر نفسه، ص 46.

يتبيّن لنا إذن أن الواجب لا يستمدّ قيمته من الهدف الذي يلزم تحقيقه، ولا يعتمد على واقع مضمون الفعل، بل الإرادة وحدها التي هي المبدأ الذي بمقتضاه يتم الفعل دونما اعتبار إلى أي موضوع من موضوعات الرغبة، فالأهداف والنتائج لا يمكن أن تنقل إلى هذه الأفعال إي قيمة مطلقة، فإذن: أين يمكن أن توجد هذه الأفعال، إذا لم يلزم أن توجد ضمن الإرادة متطوّرا إليها من حيث العلاقة التي تربطها بالنتائج المتوقعة من هذه الأفعال؟ ، يجيب كانط : « إنّها لا يمكن أن تكون في أي مكان إلا في مبدأ الإرادة بصرف النظر عن الغايات التي يمكن أن تتحقّق بواسطة الفعل »[1].

2- الانتقال من الفلسفة الأخلاقية الشعبية إلى ميتافيزيقا الأخلاق : لقد خرج كانط بحقيقة في تصوّره للواجب، مفادها أنّه ليس باستطاعتنا أبدا وبأدّق الاختبارات أن ننفذ إلى الأسباب والدوافع الخفية التي تكون وراء فعل معيّن بسبب أن الذات لا تكفّ عن الظهور فتسلب ما يمكن أن يكون عليه الفعل، لأنّ ما يجعل الإرادة الخيّرة على هذا النوع، ليس أعمالنا ولنتائجها وإنّما هو فعل الإرادة ذاته[2]، أما عن العلاقة التي بين الإرادة والعقل العملي، فتكمن في ذلك التوافق بين قواعدها وقوانين العقل فيحدد العقل للإنسان الإرادة تحديدا لا يخطئ بحيث تصبح أفعاله ضرورية من الجهة الموضوعية والذاتية معا، وتمثّل مبدأ موضوعي من زاوية كون هذا المبدأ ملزما لإرادة يسمى هيمنة من العقل، وصيغة هذه الهيمنة تسمى أمرا.

أما الأوامر عند كانط فهي تلك القوانين التي ينبغي طاعتها و إتباعها لو تعارض ذلك مع الميل وهي إما شرطية أو مطلقة.

أ- الأوامر الشرطية Impératifs hypothétiques: يرى كانط أن الأمر الشرطي يعبّر عن أن الفعل يكون خيّرا بالقياس إلى مقصد ممكن أو واقعي، فهو في الحالة الأولى مبدأ احتمالي عملي، وهو في الحالة الثانية مبدأ تقريري عملي، ويعبّر عن الضرورة العملية للفعل بوصفها وسيلة لبلوغ السعادة، وهو أمر توكيدي، وينبغي أن يعبّر عن ضرورته لتحقيق مقصد يستطيع المرء أن يفترض وجوده على نحو يقيني وقبلي عند كل إنسان؛ لأنّه جزء من كيانه وطبيعته.

ب- الأوامر القطعية (المطلقة) Impératifs catégoriques: إنّ هذا الأنواع من الأوامر عند كانط هي أوامر متجرّدة من أي مقصد أو هدف، بمعنى أنّ الفعل في ذاته يكون ضروري

1 I.Kant , fdlmdm, p 99.

2 Ibid , P11

ضرورة موضوعية إذا لم يكن مرتبط بأي مقصد، ويرى أيضا أنّ هذا الأمر لا يرتبط بمادة الفعل ولا يمكن أن يترتب عليه، بل يتعلّق بالصورة والمبدأ الذي يترتّب هو عليهما، وهو ما يسمّيه كانط بالأمر الأخلاقي[1].

لكن كيف تكون هذه الأوامر ممكنة خصوصا الأمر المطلق المتحرّر من الشروط والغايات؟ وكانط يرى في الأمر المطلق أنّه وحده المسألة التي تحتاج إلى حل مادام الأمر ليس شرطيا في شيء ولا يقبل الافتراض، ومادمنا نخشى أن تغدو هذه الأوامر بطريقة أو بأخرى شرطية فلابد من فحص إمكانياته فحصا أوّليا رغم صعوبة ذلك مادام أنّها قضية عملية تأليفية تربط الفعل بالإرادة دون أن نعتبره شرطا مسبقا من ميل ما، فحين نفحص الأمر المطلق الذي ينبغي أن تأتي القاعدة مطابقة لها وهذه المطابقة هي وحدها التي يمثّلها لنا الأمر المطلق الذي يوافق: «لا تفعل الفعل إلا بما يتّفق مع المسلّمة التي تمكّنك في نفس الوقت من أن تريد لها أن تصبح قانونا عاما»[2]، وبما أنّ القانون كلّي تنتج بمقتضاه معلومات محدّدة، فالأمر الكلّي يمكن أن يعبّر عنه بما يلي: «افعل كما لو كان على مسلّمة فعلك أن ترتفع عن طريق إرادتك إلى قانون طبيعي عام»[3].

ويدفع كانط بالأمر المطلق إلى أبعد ما يمكن من الموضوعية وفق قاعدة تجلي عن أخلاقه الصبغة الصورية البحتة الخالية من أي مضمون، أخلاق جعلت من الإنسان غاية في ذاته أخلاق ذهبت إلى أنّ الإنسان هو الموضوع الأوحد للواجب، يقول كانط: «افعل الفعل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي شخص كل إنسان سواك بوصفها دائما وفي نفس الوقت غاية في ذاتها ولا تعاملها أبدا كما لو كانت مجرّد وسيلة »[4].

3- الإنتقال من ميتافيزيقا الأخلاق إلى نقد العقل الخالص العملي : عالج كانط من خلال هذا الإنتقال ما عجز عنه العقل النظري الخالص، حيث ركّز على تحليل تصوّر الحرّية المنتمي إلى مواضيع النومين، فافتتح قوله بأن الحرّية هي الخاصّية التي تتميّز بها الإرادة

[1] إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، مصدر سابق، ص 81 – 83.

[2] المصدر نفسه ص 93.

[3] المصدر نفسه ص 94.

[4] المصدر نفسه ص 108 – 109.

فتجعل هذه الأخيرة من الأولى قانونا لنفسها[1]، وبالحرّية إذا يمكن للإرادة أن تعمل مستقلّة عن مختلف العلل الغريبة التي تحدّدها القائمة في جميع الكائنات المجرّدة من العقل.

هذا وتتضمّن الإرادة بالإضافة إلى "الاكتفاء الذاتي" تصوّرين خاصّين: تصوّر كوني كوسمولوجي تكون فيه القدرة على الفعل باستقلال عن ميكانيزم الطبيعة وعلى إنتاج سلسلة من الظواهر بعلّة معقولة خارج نطاق الزمان، ولكنّها تتجلى في الزمان وفق ضرورة القوانين الطبيعية[2].

أما عن التصور الثاني فهو سيكولوجي عملي: تثبته التجربة التي يحدّد العقل تبعا لها الإرادة بتزويدها بقواعد السلوك، والحرّية العملية هي حرّية يقينية من حيث الوظيفة التي تنجزها[3].

يرى كانط أنّه لا يكفي فقط أن ننسب لأي سبب كان الحرّية لإرادتنا إذا لم يكن لدينا سبب مقنع لنسبتها كما هي لجميع الكائنات العاقلة، وعليه فإنّه ينبغي أن نثبت أن الحرّية هي خاصية إرادة جميع الكائنات العاقلة، وتبعا لهذه النتيجة المنطقية فكل من لا يستطيع أن يعمل إلا في كنف فكرة الحرّية هو من وجهة النظر العملية حرّ. وعن المصلحة التي يمكن أن تلحق الأفكار الأخلاقية فقد أراد كانط أن ينسب لكل كائن موهوب بالعقل والإرادة خاصّية هي التصميم على الفعل في ظل فكرة الإرادة الحرّة[4].

وبافتراض وجود كل هذه الأفكار السابقة (الإرادة، الحرّية، القصد، التصميم على الفعل ...) يأتي الوعي بقانون الأفعال أو القواعد الذاتية التي يلّح كانط على أن يؤخذ بها دائما من حيث استطاعتها أن تصبح موضوعية، أي كمبادئ كلّية تخدم التشريع الكلي بالرغم من أنّه صادر منّا. ويتناول بعد ذلك كانط مسألة الأشياء في ذاتها قائلا: «لا يتطلّب الأمر تفكيرا دقيقا، بل الذكاء العادي قادر أن ينهض بها فالتمثّلات الحسّية مضاف إليها الفهم، لا نستطيع بها أن نصل إلى معرفة الأشياء في ذاتها »[5]؛ أي أنّه بموضوعات الاستقبال الحسّي لا يمكن أن نضع قبضتنا على الأشياء في ذاتها، ويضيف كانط: «ينجم بالضرورة تمييز تقريبي بين عالم

---

[1] المصدر السابق، ص 146.

[2] I.Kant , fondements de la métaphysique des mœurs , p 180.

[3] Ibid, p180.

[4] Ibid, p185.

[5] Ibid, pp187 – 188.

محسوس وعالم معقول، الأوّل يتنوّع تبعا لاختلاف الحساسية عند مشاهدين مختلفين، بينما الثاني الذي هو أساس الأوّل يظلّ دائما كما هو»[1].

ينتقل كانط إلى مسألة أخرى وهي: كيف يكون الأمر المطلق ممكنا؟ يرى كانط أنّ الكائن العاقل موجود بكل تأكيد في عالم معقول، لكنّه من جهة أخرى ينتسب إلى عالم محسوس، أين تكون أفعاله في هذا العالم الأخير بمثابة إفصاحات في الظواهر عن العلّية التي لا يعرفها والخاصّة بالعالم المعقول، ومادام العالم المعقول – كما يرى كانط – يشمل العالم المحسوس؛ أي أن أساس قوانينه يمكن أن تتحدّد عمليا، وبالتالي فينبغي الإقرار بخضوع العالم المحسوس لقانون العالم المعقول؛ أي للعقل الذي يشمل القانون في فكرة الحرّية، ومن ثمّة خضوعه لاكتفاء الإرادة، وهنا بالذات ينبغي للإنسان أن يعتبر قوانين العالم المعقول أوامر له، والأفعال التي تتوافق مع هذا المبدأ واجبات[2].

أما النقطة الأخيرة التي تناولها كانط فهي قضية الحد النهائي لكل فلسفة عملية، لقد أشار كانط إلى فكرة الحرّية، حيث أنّ الناس يتصوّرون أنفسهم أحرار في إرادتهم، ولكن هذا التصور ينطوي في ذاته على معرفة أوّلية تجمع بين الضرورة والكلّية، وهذا تناقض صارخ، حيث تشكّل هذه القضية أصل الجدل التقليدي؛ لأنّ العقل عاجز عن إثباتها أو نفيها، كذلك الأمر بالنسبة لوجود خالق هو الإله العاقل، إنّما فقط نفترضه ونسلّم به لتحقيق الارتباط بين السعادة والفضيلة تحقيقا للخير الأعلى[3]. كما نفترض خلود النفس التي تمسك الإنسان من مواصلة تقدّمه اللامحدود في عالم آخر الذي يعني بقاؤه إلى الأبد، ففكرة خلود النفس تنجم عن الإنسان كي يستطيع أن يحقّق الواجب على أحسن وجه، يجب أن تتاح له الفرصة لكي يحيى حياة خالدة في عالم لا متناه.

---

1 Ibid, pp188 – 189.

2 Ibid, p193.

3 علي عبد المعطي محمد ، أعلام الفلسفة الحديثة ، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، د ط، 1997، ص 255.

المبحث الثـــالث : آثار فلسفة كانط وقيمتها

لقد تبوّء كانط مكانة رفيعة المستوى في الفكر الفلسفي الألماني، وأصبح القائد الروحي لذلك الفكر باتفاق الفلاسفة الأربعة الكبار . فشته وشلنج وهيجل وشوبنهاور. خاصّة بعد نشره لكتابه «نقد العقل الخالص»، لقد أجمعوا على أنّ أثره عليهم كان أثرا بالغا جدا ، وأنّه على حدّ تعبير شلنغ: «ما من معركة كبرى خارجية أو داخلية قامت لرفع مصالح الإنسانية، وتحقيق وعي الذات، إلا وقد كان لكانط الفضل الأول فيها»[1].

وسعى فشته إلى شرح وتبسيط مذهب أستاذه وطوّره إن صحّ التعبير وارتقى بفلسفته إلى أقصى الحدود، لقد صرّح في بدايات أبحاثه أن: «أحدا لا يفهم كانط إن لم يصل بنفسه، على طريقته الخاصّة إلى النتائج التي حصل عليها كانط»، وقال في مقدّمة كتابه "فكرة نظرية العلم": «بأنّ المؤلف يعلم أنّه لن يستطيع قط أن يقول شيئا إلا وقد أشار إليه كانط مباشرة أو بطريق غير مباشر، وفي وضوح أو في إبهام، وهو يدع للأجيال القادمة أن تهتّم بالغوص إلى عبقرية هذا الرجل الذي بدأ السير من حيث وجد الفكر الفلسفي، ومضى في سبيله أحيانا وكأنّه قد تلقّى إلهاما من عل، فقاد ذلك الفكر قيادة قوية حازمة متّجها به إلى غايته الأخيرة »[2] ، لقد كان إذا حسب فشته بهذا الوصف أسطورة زمانه نظير الصدى الذي أحدثته فلسفته لدى الأجيال المتلاحقة بعده، وكذلك التزمّت الفكري المتميّز به لأجل بناء صرح فلسفي سوي وقويم، وأعجب كذلك "شلنج" بفكرة النقد الكانطي قائلا: «بظهور كانط بدأ تحوّل كامل لاتجاه الفلسفة: كأن تيّارا مقيّدا معطّلا من قبل قد وجد أخيرا منصرفا، فعمل على توسيعه بهمّة لا تعرف الملل، ليتمكّن أخيرا أن يمضي في حرّية بعد أن تغلّب على جميع العقبات»[3]، فعلا أن الفكر قبل كانط كان إلى حد ما مكبّلا، لقد كانت علامة الفلسفة آنذاك الشّك حيث ظلّ الفك لعقود طويلة منذ ديكارت مهيمنا، يدور في حلقة مفرغة لا يجد لها من مخرج، إلى أن جاء كانط بمنهجه النقدي وأصبحت معه علامة الفلسفة النقد، وعمل على تحرير الفكر من أغلاطه وأوهامه ورسم له حدوده الخاصّة والضرورية له، وقد أقام هيجل مذهبه على أساس التحليل الكانطي للمعرفة والعقل.

[1] محمود زيدان ، كانط وفلسفته النظرية ، دار المعارف، بيروت، ط3، 1979 ، ص 105.

[2] المرجع نفسه ، ص 106.

[3] المرجع نفسه ، ص 106.

ونجد تأثير كانط أيضا على مدرسة مربورج بزعامة هرمان كوهن (1842 – 1918) التي سعت إلى تفسير المعرفة الإنسانية بردّها إلى ما يسمى بـ" الأوّلانيات"، وهذه الأخيرة هي وثيقة الصّلة بمنهج كانط الترنسندنتالي، إذ أنّه يعرّف الأوّلانيات بأنّها: «الجهد المبذول لصون الإيمان بالعلم، وهي الدفاع عن نفس نقطة البداية في الفلسفة النقدية، تلك النقطة التي سيتعيّن عليه بعد ذلك أن تبرّره، والتي يجب الوصول إليها إلى تبرير نفسها أن تكون مقرّرة تقريرا قويا يدفع عنها تشكّك الحسّية الهدّام »[1].

ومن جهته حاول في فرنسا رنوفييه (1818 – 1903) أن يبعث فلسفة كانط النقدية على الرغم من أنّ فلسفة جون ستيوارت مل وهربرت سبنسر كانت رائجة آنذاك، ورأى أنّ فلسفة كانط في نقد العقل الخالص، تنطوي على بضع قضايا كبرى وطريفة، كل واحدة منها خليقة أن تكفل لصاحبها مكانا مرموقا في سجّل الخالدين، "ولكنّه أنكر النومين والمطلق، والأشياء في ذاتها"، على نحو ما يعرضها صاحب " نقد العقل الخاص"[2].

أما شوبنهاور فقد حرص على تسجيله في تذييله لكتابه: "العالم من حيث هو إرادة ومن حيث هو تمثّل" وقال فيه: «إنّ عملا فكريا رائعا خرج من يدي عبقري أصيل، يكون له دائما على مجموع الإنسانية من الأثر العميق النفاذ ما لا يمكن معه أن يقدّر مقدّما إلى أي أزمان متقادمة، وإلى أي بلاد متباعدة يمكن أن يمتّد إشعاع تأثيره ...إن العلم الذي استطاع هذا الرجل أن يحصّله إبّان حياة إنسانية طولة وزاخرة، منتهلا من مشاهدته المباشرة للعالم وللحياة، والذي يقدّمه للناس جاهزا مهيّئا ... على أنّ أعمال كانط ليست بحاجة إلى مدائحي المتواضعة، إنّها قادرة بنفسها على تمجيد صاحبها، و ستحيا حياة خالدة في هذه الدنيا، ستحيا في ظنّي لا بنصّها بل بروحها »[3].

تعدّ المشكلة النقدية عند كانط في نظر العديد من الدارسين لفلسفته على أنّها نتيجة للجدال الذي كان حاصل بين العقليين والتجريبيين، فالصعوبات التي واجهت التيارين وعدم قدرتهما على التغلّب عليهما، جعلت كانط يتساءل عمّا إذا كانت المسألة موضوعة وضعا غير صحيح،

[1] محمود زيدان ، كانط وفلسفته النظرية ، مرجع سابق ، ص 107.

[2] المرجع نفسه ، ص 108.

[3] المرجع نفسه ، ص 108 – 109

فكانت تبعا لذلك فلسفته نتيجة لتلك الدراما الفلسفية الكبيرة القائمة بين العقلين والتجريبيين خال القرنين السابع عشر والثامن عشر[1].

وتعدّ فلسفة كانط نقطة الانطلاق التي بدأت منها المثالية الألمانية على الرغم من إحتجاج كانط من قبل على المثالية القطعية التي تستخلص من قوانين الفكر قوانين الوجود. ومن هنا فإنّه لا يمكن تجاهل الأهمّية التاريخية لفلسفة كانط في هذا الصدد[2].

وفلسفته النقدية بصفة عامّة تعدّ نقطة الإنطلاق لكل الفلسفات النقدية التي تركت بصمات واضحة في تاريخ الفكر الحديث حتى عصرنا الحاضر[3].

ويذكر ول ديورانت في قصّة الفلسفة أنّ أفكار القرن السابع عشر الفلسفية كانت تلفّ وتدور حول آراءه، وأخذت ألمانيا كلها تتحدّث عن الميتافيزيقا من بعده، وقام كل من شيلر وجوته بدراسته، واقتبس بيتهوفن بإعجاب شديد كلماته عن غرائب الحياة الاثنين السماء المرصّعة بالنجوم فوقنا، والقانون الأخلاقي فينا، وفي هذه الأيام المثمرة من أيام ألمانيا كتب جين باول رتيتشر هذه العبارة: «لقد منح الله الفرنسيين البر، والإنجليز البحر والألمان إمبراطورية السماء»، لقد مهّد نقد العقل لكانط، وتمجيده للشعور الطريق لمذهب الإرادة في شوبنهاور ونيتشه، والوجدانية في برجسون، و البراغماتية في وليام جيمس، وأثر الشيء في ذاته على سبنسر تأثيرا كبيرا كما أن العديد من الفلاسفة الإنجليز* مدينون في إلهامهم إلى كتاب نقد العقل الخالص، بل حتى نيتشه قد استمد فلسفته في المنطق والمعرفة من كانط، وعليه بعد الصراع الذي دام قرنا من الزمان بين المثالية الكانطية ومادّية عهد التنوير، يبدو أنّ النصر جانب وحالف كانط[4].

[1] إميل بوترو، كانط، مرجع سابق، ص18.

[2] المرجع نفسه، ص 18.

[3] المرجع نفسه، ص 18.

* من أمثال هؤلاء الفلاسفة الإنجليز : كيرد ، جرين ، ولاس ، راستون ، برادلي.

[4] ول ديورانت، قصّة الفلسفة، تر: فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ط6، 1988، ص 373 – 374.

الفصل الثالث

المبحث الأول: البرغسونية كثورة نقدية:

1-نقد الأنساق الفلسفية الحديثة:

يعترض برغسون على أهم النظم الفلسفية التي أنتجها ماضي الثقافات الأوربية، فهو يرى أن ميتافيزيقا أفلاطون وأرسطو قد ألغت فكرة «الديمومة»، وذلك بسبب الميل الطبيعي للعقل، أو الذكاء، وهذا الميل نفسه هو نتيجة لتصورات قامت اللغة باختلاقها. وهو يرى أن الأمر هو نفسه، رغم الاختلاف في بعض التفاصيل مع النظم الفلسفية الغربية الحديثة، من مثل فلسفات ديكارت وبرغسون واسبينوزا وليبنتز والمذهب النقدي عند كانط وفلسفة اسبنسر على وجه الخصوص. ويرى برغسون أن الطابع السينمائي للفكر يظهر على أوضح ما يكون في فلسفة اسبنسر الذي يدعي أنه يدرك ويصور التطور الحي كأنه تتابعات من حالات الوجود الذي ينمو، وهو بهذا ينكر تماما الديمومة الحقيقية ولا ينتبه إليها[1].

بهذه الروح الفلسفية الهادفة إلى اختراق أقانيم الحداثة الثلاثة، وكان السبيل لذلك الديمومة التي لعبت دورا محوريا ورئيسيا في الفلسفة البرغسونية، باعتبار أن برغسون حدّد لها مهمتين:

– الأولى نقدية اعتنت ببيان محدودية العقلانية المؤسسة لشرط الحداثة وكذا بيان الطابع السلبي لمنهج العلم الذي يعمد إلى اختزال الواقع مما حذا به إلى تشويه الموضوعات التي لا قبل له بدراستها[2]، وهنا اهتم برغسون بابراز تهافت الرؤية العملية التي حاولت تعميم المنهج العلمي، مبررهم في ذلك النجاحات التي حققتها علوم المادة باختلاف أنواعها، ومن جهة أخرى بيان هشاشة المنطلقات والنتائج التي قالت بها الفلسفات العقلانية.

– أما المهمة الثانية: "فهي بنائية مكنت من تأسيس حقل إبستمولوجي يستعصي على العلم وممكن لحضور مميز لا يفقهه العقل، وبهذا التأسيس تبنت نهج مغاير لعقلانية العلم التي تفترض الإجرائية والموضوعية والشمولية ثم سارت إلى بيان واقع مناهض للواقع الذي يعد عينة للدرس العلمي ذلك أن مثل هذا الواقع المناهض سار إلى توطيد دعائم انطولوجيا تتجه إلى الأخلاقية والروحانية المغايرة لجمود الذات التي يدرسها العلم"[3].

واعتبارا للموقف النقدي الذي ميز البرغسونية، فيمكن القول أن هذه الفلسفة استبقت الروح الما بعد حداثية، بذلك الكشف الذي مكنت له عبر فتحها لحقول ما وراء ثوابت العقل الحديث،

---

[1] إ. م. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، تر: د. عزت قرني، الكويت، د.ط ،عالم المعرفة، 1992، ص 147.
[2] نورة بوحناش، إشكالية القيم في فلسفة برغسون، منشورات الإختلاف، الجزائر، 2010، ص13.
[3] المرجع نفسه، ص13.

فالديمومة تخلخل التصور الحسابي الآلي لممكنات هذا العقل، وتحدد ممارساته في مجرد الصيرورة السطحية لحركة الوجود، ذلك أن العلم عاجز أمام المعنى العميق للوجود، حيث تتجلى الروحانية وتمكن لنفسها، أما الحدس فيمثل تسربا صريحا للباطن لتحايث الذات ذاتها وتنطبق معها، ذلك أن الممارسات المنهجية للعقل الحديث تعني تقطيع الموضوع، والنظر إليه من الخارج، مما يعني أن الحقيقة تتخفى وتتحجب وراء ضروب التعلق الخارجي بالموضوع المدروس، الأمر الذي يجعلنا نقول أن البرغسونية تجمعها أواصر قربى شديدة العمق بمدرسة فرانكفورت في معاينة نمطية لمسار العقل الحديث، ونقده من حيث تلك الخلاصة المعرفية التي لم تجمع إلا على تقرير معرفي مفاده أن الخلاصة المعرفية لن تكون منطقية إلا إذا عاملت الموضوع المدروس على أنه شيء من الأشياء[1].

هكذا تحمل البرغسونية في جوهرها إشكالية الثنائيات، الزمان والمكان، الحرية والحتمية، العقل والحدس، إنسانية مغلقة وإنسانية مفتوحة، وسيتم الفصل بين هذه الثنائيات والتمثلات بوسيلة التجربة الأشد عمقا والأشد بساطة إنها تجربة الديمومة، التي تمثل في الحق وحدة التجربة التي ينصهر فيها المنهج بالمعرفة، وتعمل عبر هذه الوحدة على التمكين من بناء التجربة الأخيرة[2].

– ركز برغسون في نقده للأنساق الفلسفية على نقطتين هما:

1– نقد فكرة الزمن.

2– نقد منهج التحليل المستند على تصور خاطئ للمفاهيم، وهو منهج اقتسمته الفلسفة والعلم، حيث يعمل على تجاوز العمق والانخراط من ثم في السطح، وتتبع الأنا السطحي، متخطيا عمق الوجود، حيث تعجز الكلمات والتصورات العلمية والفلسفية التي راهنت على مقتضى تمكين الزمان[3].

نقد الزمان المتقطع:

على الرغم من اختلاف المنطلقات التي تدخل منها البرغسونية ناقدة للخلاصة الفلسفية للعقل الحديث، إلا أنها تذهب إلى خلخلة أسس مشتركة بين كل المذاهب ، إنها مذاهب تتصور الزمان على غرار المكان في البدء، لذلك رفض برغسون النظرية النقدية وتصوراتها

[1] موسوعة الفلسفة الغربية المعاصرة، تأليف مجموعة من الأكاديميين العرب، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2013، ص 163.

[2] جيل دولوز، البرغسونية، تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1997، ص29.

[3] موسوعة الفلسفة الغربية المعاصرة، المرجع السابق، ص 165.

الابستمولوجية، ذلك أن كانط سعى إلى تقديم معرفة موزعة في الزمان والمكان ليؤديا معنى واحد، أما الشيء في ذاته الخارج عن إطار الزمان والمكان فمعرفته مستحيلة في عالم الظواهر، لذلك يكمن خطأ الكانطية في اعتبارها الزمن مكانا متجانسا منفصلا تماما عن محتواه، ليتجاوز التجربة الباطنية التي تتألف من لحظات متداخلة وتكشف عن قدرة مطلقة للحرية «ففي المزج بين الديمومة الحقيقية ورمزها يكمن في النفس الآن بالنسبة لنا ضعف وقوة الكانطية، إذ يتخيل كانط من جهة أشياء في ذاتها، ومن جهة أخرى زمانا ومكانا متجانسين تنطبع من خلالهما الأشياء في ذاتها، وبهذا يولد من جهة الأنا الظواهري الذي يدركه الوعي، ومن جهة أخرى الموضوعات الخارجية»[1].

من هذا الباب يوفر الزمن الكانطي قاعدة متينة للعلم، غير أن المعرفة الحاصلة في العقل تعد صورة باهتة جدا للحقيقة الواقعية، ويبقى عالم المطلق مجهولا لا يخضع لنفس وسائل المعرفة، وهنا قسم كانط العالم إلى نسبي ممكن داخل التجربة، ومطلق لا يعتمد إلا على مقاربة أخرى خارج أسوار التجربة.

سيتجه برغسون أولا إلى نقد تصورات الفلسفة الوضعية حول المنهج المستخدم، هو المنهج الذي حذف الميتافيزيقا حذفا كليا مع إبقاء العلم ميدانا أوحدا للمعرفة، غير أن برغسون سيتساءل قبلا عن قاعدة مثل هذا التسليم، ذاهبا إلى قانون الحالات الثلاث الذي مكن منه أوغست كونت بوصفه مسلمة الخطاب الوضعي أولا، ومن ثم سؤال المشروعية قائلا: "كيف يُتَحقَقُ تجريبيا من قانون الحالات الثلاث؟ ولو فرضنا تتابع الحالات الثلاث في الماضي، فلا شيء يدل على إمكانية صعود السلسلة مرة أخرى بعدما تم الهبوط فيها، هذا ما حدث لكونت نفسه، إذ يعد الشق الثاني من فلسفته ميتافيزيقا ولاهوت، ولذلك فلن نربح شيئا لما نضع أنفسنا في خدمة العلم"[2].

استمر نقد برغسون للاتجاهات الترابطية في علم النفس، وذلك عبر معظم إنتاجه الفكري خصوصا في كتابه المعطيات المباشرة للشعور حيث يأتي ببديل الديمومة مقوضا مقولة الحتمية في الحياة الشعورية، ويعتقد أن علم الارتباطي يقوم على خطأ مزدوج هو تصور الديمومة وكأنها مكان، وتصور الأنا وكأنه مجموع من أشياء على هيئة مادية، نفس الأخطاء تؤدي

[1] Bergson, Essai sur les données immédiates de la conscience, P. U F, 155e, 1982, p 1.
[2] موسوعة الفلسفة الغربية المعاصرة، مرجع سابق، ص 166.

كذلك إلى القول بالحتمية السيكولوجية التي تتصور الدوافع وكأنها أشياء تقع في نفس الوقت، وتتصور الزمان وكأنه طريق في المكان، ومن ثم تنكر الحرية[1].

كانت البرغسونية فلسفة نقدية عملت على تقويض الدعائم المنطقية لكل التصورات الفلسفية التي تآلف بين الزمان والمكان، وترفض الاختلاف بين المتجانس واللامتجانس، لتجعل من الروح ميدانا للحساب الرياضي، وللتصورات الآلية، ويبدو أن الديمومة هي البديل المنطقي للتصورات الوضعية والمقاربات العلماوية.

2-نقد الميتافيزيقا:

يرفض برغسون الميتافيزيقا الفلسفية ذات الطبيعة العقلانية، ويستبدلها بالميتافيزيقا الحدسية القائمة على الادراك الحدسي، بمعنى أن الفلسفة ليست تجريدا ما ورائيا، بل لابد من أن تعود إلى الواقع، وترتبط بالعلم من أجل أن تحقق النتائج المرجوة، لذا يدعو برغسون إلى تمثل فلسفة الحدس، والفعل، والعمل، ومن هنا، "لا يريد للفلسفة أن تحلق في سماء المجردات بل هو يرى أنه لابد لها من أن تحذو حذو العلم، فتعود إلى الواقع لكي تقوم بدراسة الظواهر، وإذا كان كثير من الفلاسفة قد درجوا على الانتقال من التصورات إلى الواقع. فإن برغسون يريد للفلسفة أن تنتقل من الواقع إلى التصورات. وذلك لأننا حين نحاول فهم الوجود عن طريق طائفة من المفاهيم العقلية، فإننا لابد من أن تنتهي إلى مذاهب ميتافيزيقية متهافتة، قوامها تفسير الحياة والروح بالرجوع إلى أداة ميكانيكية يستخدمها المرء للتصرف في المادة. ولكن هذا التصور في رأي برغسون لم يجعل للنظر أو المعرفة، بل للعمل أو الفعل، فلا سبيل إلى اختراق الواقع إلا عن طريق ضرب من الحدس الذي نقلب فيه الاتجاه العادي لنشاطنا الفكري العملي"[2].

فالميتافيزيقا الحقة إنما هي ذلك الجهد الحدسي الذي نقوم فيه بضرب من الفحص الروحي، فننفذ إلى أعماق الواقع، محاولين أن نستمع ضربات قلبه ..

لقد شن برغسون حملة عنيفة على المذاهب التصورية التي أحالت الميتافيزيقا إلى مجرد براعة منطقية في التلاعب بالمفاهيم، ومضاربة الأفكار بعضها ببعض، ويرى أننا إذا أردنا للميتافيزيقا أن تكون مظهرا جادا من مظاهر النشاط العقلي، "فلابد أن ندير ظهرنا لذلك العقل التصوري الذي يجعلنا بارعين في التحدث عن كل شيء على سبيل الظن والتخمين لكي ننفذ

[1] إ. م. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، مرجع سابق، ص148-149.
[2] ابراهيم زكريا، برغسون: سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، القاهرة، د ط، 1956م، ص 40-41.

إلى صميم الواقع بواسطة جهد حدسي قوامه قلب الاتجاه العادي لنشاطنا الفكري"[1]، والواقع أنه لا سبيل إلى تحصيل معرفة ميتافيزيقية حقيقية إلا بالعدول عن التصورات والإلتجاء إلى الحدس، وكل محاولة يراد بها فهم الوجود عن طريق طائفة من التصورات . والتصورات عادة مكانية . لابد أن تفضي بنا إلى مذاهب ميتافيزيقية متهافتة، قوامها تفسير الحياة والروح بالرجوع إلى أداة ميكانيكية يستخدمها المرء للتصرف في المادة، فالميتافيزيقا الحقيقية إذن إنما هي تلك التي تعدل عن كل براعة لفظية وكل نزعة تصورية، لكي نقوم بعملية انتباه شاقة، نستغني فيها عن كافة الرموز لكي نمضي إلى الأصل نفسه، محاولة أن تنفذ إلى صميم حياته الباطنية.

خلافا للخلاصة الوضعية، يحيلنا برغسون إلى المعطيات المباشرة للشعور كتجربة باطنية لتكون موضوعا للميتافيزيقا، ولترادف المطلق الواقعي والمتعالي، مطالبا بتواجد الميتافيزيقا إلى جانب العلم، فقد يرى العلم في هذه التجربة مجرد علاقات منطقية، أما الميتافيزيقا فتعود إليه بوصفها مصدرا للحياة وموقعا للمطلق، ولذلك ستؤلف موقفا نقديا لكل الاتجاهات الوضعية والعلماوية المتطرفة ، والتي أقرت بضرورة حذف الميتافيزيقا، وتعويضها بالعلم، وهنا طالب برغسون بحق الميتافيزيقا للتواجد مع العلم، إذ الفصل التعسفي بينهما يؤدي إلى حرمان المعرفة من المطلق، وفي غياب المطلق تبدو قاعدة التصورات الاخلاقية بدون شرعية تذكر[2].

وعلى العموم فإن برغسون يستبدل الميتافيزيقا العقلية الكلاسيكية بميتافيزيقا جديدة يمكن تسميتها بالميتافيزيقا الحدسية، التي تعتمد على منهج تعاطفي ينفذ إلى بواطن الأشياء من أجل فهمها وتأويلها[3].

3- الفلسفة والعلم:

يرفض هنري برغسون الميتافيزيقا الفلسفية ذات الطبيعة العقلانية، ويستبدلها بالميتافيزيقا الحدسية القائمة على الادراك الحدسي، بمعنى أن الفلسفة ليست تجريدا ما ورائيا، بل لابد من أن تعود إلى الواقع وترتبط بالعلم من أجل تحقيق النتائج المرجوة. لذا نجده يدعو إلى تمثُّل فلسفة الحدس، والفعل، والعمل، ومن هنا لا يريد برغسون للفلسفة من أن تحلق في سماء المجردات، بل هو يرى أنها لابد لها من أن تحذو حذو العلم، فتعود إلى الواقع لكي تقوم بدراسة الظواهر، وإذا كان كثير من الفلاسفة قد درجوا على الانتقال من التصورات إلى الواقع، فإن

[1] إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 2005، ص 190.
[2] موسوعة الفلسفة الغربية المعاصرة، مرجع سابق، ص 166.
[3] جميل حمداوي، الفلسفة الحدسية عند هنري برغسون، دار الريف للطبع والنشر الإلكتروني، الناظور- تطوان/ المملكة المغربية، ط1، 2019، ص 26.

برغسون يريد للفلسفة أن تنتقل من الواقع إلى لتصورات. وذلك لأننا حين نحاول فهم الوجود عن طريق طائفة من المفاهيم العقلية، فإننا لابد من تنتهي إلى مذاهب ميتافيزيقية متهافتة، قوامها تفسير الحياة والروح بالرجوع إلى أداة ميكانيكية يستخدمها المرء للتصرف في المادة، ولكن التصور في رأي برغسون لم يجعل للنظر أو المعرفة بل للعمل والفعل، فلا سبيل إلى اختراق الواقع إلا عن طريق ضرب من الحدس الذي نقلب فيه الاتجاه العادي لنشاطنا الفكري العملي[1].

والفارق في رأي برغسون بين الفيلسوف والعالم، أن الفيلسوف ينظر إلى الواقع نظرة صداقة وتعاطف، في حين إن العالم لابد أن ينظر إلى العالم نظرة ملؤها الاحتراس والتحرز.

كما ينتقد برغسون ضيق النظرة العلمية من حيثية حَدِّية معيارها المنهجي الذي يشترط لكي تستحق الظاهرة أن تكون موضوعا للبحث والدرس، أن تكون ابتداء قابلة لأن تدرس بمنهج العلم الطبيعي، أي قابلة لخضوع منهجي "الملاحظة والتجريب المتبعين في علوم الطبيعة"[2]

يقول برغسون في محاضراته "أشباح الأحياء والبحوث الروحية" التي ألقاها في جمعية البحوث الروحية في لندن في ماي 1913 : «فإذا جعلتم الظاهرة قابلة لأن تحصل في المختبر قبلوها راضين، وإلا هي في نظرهم مظنة شك، وما دام البحث الروحي لا يستطيع أن يتبع منهج الفيزياء والكيمياء فليس هو بعلمي»[3].

وهذا الاختزال العلموي لموضوعات التفكير يراه برغسون جناية على الوجود وعلى الفكر الانساني معا، إذ ينفي من الوجود كل ما لا يقبل الاستدخال في مقياس الملاحظة، ويخضع للتجريب، فيجني على الفكر بتضييق منافذ رؤيته للوجود، حيث يجعل رؤيته محصورة في المجال المادي فقط.

إن العلم حسب برغسون "يهدف في أساسه إلى القياس، وحيث لا يكون القياس ممكنا، أي حيث ينبغي الاقتصار على وصف الشيء أو تحليله، نراه يحاول ألا يرى منه إلا الجانب الذي يمكن أن يناله القياس فيما بعد"[4].

لكن هذا النقد الشديد الذي وجهه برغسون إلى العلم والفلسفة العلموية، لا يعني أنه يدعو إلى تجاوز العلم ونفيه من جغرافية الثقافة، فهو لم يقم برد فعل على الفلسفة العلموية المناهضة

[1] ابراهيم زكريا، مرجع سابق، ص42.
[2] هنري برغسون، الاعمال الفلسفية الكاملة، مصدر سابق، ص 83.
[3] المصر نفسه، ص 84.
[4] المصدر نفسه، ص 88.

لوجود الفكر الفلسفي، بل أسس لمسار معرفي يدعو إلى تكامل المعرفتين الفلسفية والعلمية، حيث لم تتخل البرغسونية عن العلم، على الرغم من العداء لذي استحكم بين نمطي التفكير الفلسفي والعلمي عند نهاية القرن 19، والقطيعة التي أخذت ترتسم بينهما، فبرغسون إن انتقد العلم والنزوع الوضعي، فإنه يستبقي مفهوم العلم، ويعيد تحديده ووصله بالطموح الفلسفي، حيث يقول: «إن التفسير الذي ينبغي أن نحكم عليه بالقول إنه تفسير جيد، هو ذاك الذي ينخرط في موضوعه، فالتفسير العلمي يمثل الدقة المطلقة والبداهة الكاملة المتناهية»[1].

يقول برغسون: «ولقد أردنا من العلم أن يمكث علميا وأن لا يتزاوج بميتافيزيقا لا واعية، والتي تظهر للكثير على صورة علم منذ نصف قرن. ولقد وقفت هذه العلمية المفرطة في طريق الميتافيزيقا، فكل محاولة للحدس قد وقفت منذ البدء بسبب كل الاعتراضات التي ظنت أنها علمية»[2]

وهنا يبرز أيضا اختلاف آخر، فإذا كان الحل الوضعي لإشكالية العلاقة بين العلم والفلسفة يتلخص في تجريد الفلسفة من منهجها وموضوعها، وتحويلها إلى "فلسفة العلوم"، وتوسيع استخدام المنهج العلمي ليستوعب حتى مجالات الحياة الانسانية، فإن برغسون يقدم حلا بديلا يتمثل في تقسيم المجال بين الفلسفة والعلم، ومن ثم فهو ينادي بتكامل هذين النمطين من المعرفة ، بل أكثر من ذلك يؤسس لممارسة المنهج الفلسفي (الحدس) على ما تحصل سابقا من الممارسة العلمية.

[1] الطيب بوعزة، الفلسفة والعلم من منظور برغسوني، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والابحاث، الرباط، د ط، د ت، ص 3.

[2] Bergson, La pensée et le mouvant, p, 9le, 1985, p 71.

المبحث الثاني: التطور والحياة في فلسفة برغسون

1-الديمومة والمنهج الحدسي:

أ-الديمومة: Durée

الديمومة عند برغسون "هي الزمان، فإذا أطلقت على الزمان المحدد سميت مدة، وإذا أطلقت على الزمان الطويل الأمد سميت دهرا، لأن الدهر هو الأمد الدائم، أو مدة العالم، وهو باطن الزمان، وبه يتحدد الأزل من الأبد، بهذا المعنى عرفها الجرجاني، ومن معاني الديمومة أنها تطلق على جزء من الزمان المطلق، فتكون حينئذ زمان فعل أو زمانا فاصلا بين فعلين، ويكون الزمان المطلق محيطا بها إحاطة الكل بالجزء"[1].

لقد اتجه برغسون إلى الباطن حيث تتجلى الوقائع النفسية الحية، وتجاوز إلى الحياة فإذا هي سيل متدفق لا يمكن للحساب الرياضي أن يحيط به، لذلك كان المنهج البرغسوني منهجا آخرا يمكن الكشف عن انطولوجيا ممتدة في عمق الأنا النفسي، أو في عمق الحياة البيولوجية هو فعل التعاطف حيث يتم التطابق مع الموضوع بضرب من الرؤيا الداخلية التي تمكن لذاتها المحايثة.

ويجب أن نشير هنا، إلى أن برغسون لمّا ميز بين الزمان الفيزيائي والزمان الحي المباشر الذي يصفه بالديمومة، كان يعني أن الديمومة بالنسبة إليه هي الزمان الحي كما هو معطى للوعي بشكل مباشر، بوصفه يمثل إبداعا وابتكارا متواصلا لصور لم تكن موجودة من قبل، أما الديمومة الخالصة فهي بمثابة الذات التي تغوص في أعماقها السحيقة لتستشعر كل تجليات حياتها الخاصة[2].

لذلك تعتبر الديمومة جوهر ومنطلق الفلسفة البرغسونية في كل أبعادها الانطولوجية، المعرفية، الاكسيولوجية، لذلك كتب محددا إياها كأساس لنظريته الفلسفية قائلا: «إن كل تلخيص لنظرياتي من شأنه أن يشوهها في مجموعها، ويعرضها في رأي بعد ذلك إلى عدة انتقادات، اللهم إذا نفذ الباحث منذ البداية وعاد دائما إلى المبدأ الذي أعده محور مذهبي بأكمله ألا وهو رؤية الديمومة»[3].

---

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، مادة: الديمومة ص 571.

[2] هنري برغسون، بحث المعطيات المباشر للشعور، تر: الحسين الزاوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009، ص 216.

[3] مراد وهبة، المذهب في فلسفة برغسون، دار وهدان للنشر، مصر، ط2، 1978، ص 77.

فالديمومة هي الزمان الشعوري أو السيكولوجي، باعتباره وحده هو الزمان الحقيقي، وكانت النتيجة لهذا الاهتمام أن استبدل برغسون بالواقع حقلا جديدا هو حقل الزمان السيكولوجي، وقال عنه أنه يمثل الواقع عنده، إن برغسون قد عاب على الفلاسفة أنهم أهملوا الزمان الشعوري واهتموا بالزمان الموضوعي، أي اهتموا بالزمان الأداتي أو المادي[1].

أهم ما يتصف به هذا الزمان الباطني هو الديمومة أي الاستمرارية في صيرورة لا تتقطع لأنها تعبر عن تيار الحياة المتدفق، إنه زمان لا يخضع للقياس الذي يخضع له الزمان الآلي، إن لحظاته تجدد مستمر دائما، وتتعاقب الوحدات منها تلو الأخرى في جدة متواصلة غير قابلة للإعادة، على عكس الزمان الآلي الذي يمكن أن نعيد مجراه. إنه زمان لا صلة له بالمكان، لأنه خاص بمجرى الحياة الشعورية أو "المعطيات المباشرة للشعور"[2].

إنه يعتقد أن (الوقائع المباشرة للوجدان) تشهد بأن الحياة النفسية تيار غير منقطع من الظواهر المتنوعة، أي تقدم متصل من الكيفيات المتداخلة، بخلاف الظواهر المادية التي هي كثرة من الأحداث المتعاقبة، والحياة النفسية التلقائية، فإنها إنبعاث من باطن وخلق مستمر (ديمومة)، لا تحتمل رجوعا إلى الماضي وعودة ظروف بعينها، ولا توقعا للمستقبل ضروريا، كما تحتمل الظواهر المادية[3].

إن هذا التصور الجديد للزمان جعل من حدس الديمومة تعلم طريقة عامة في الرؤيا، كمبدأ بنوع من التحويل البرغسوني للأشياء، وفي ما يسمى ذاتا، وما يسمى موضوعا، وحتى في ما يسمى مكانا، لأنه بدأ يرى ارتسام مكان من الداخل امتداد هو العالم، فلم تعد الديمومة توحي فقط بالتغير والصيرورة الحركية، إنها تعبر عن الكائن بمعنى الكلمة الفاعل والحي، لم يوضع الزمان محل الكائن (...) وينبغي الآن تناول الكائن كاملا من جهة الزمان.

إن الديمومة بهذا المعنى جعلت من الصيرورة جوهر فلسفة برغسون، فالروح في الطبيعة ليست بمثابة شيء يحل في شيء آخر، وكل كائن حي هو في جوهره زماني، يتصف بالصيرورة التي تعني تطور الكائن وانتقاله من مرحلة إلى أخرى، وخضوعه لحكم الزمن، ومروره بأطوار يأتلف منها تاريخ واحد متصل، فالحقيقة الأولى هي إذن الصيرورة لا الوجود، والتغير لا الثبات، ومادام الزمان هو نسيج الواقع فإن التطور حقيقة ثابتة[4].

[1] يحي هويدي، مقدمة عامة في الفلسفة، دار الثقافة للنشر ووالتوزيع، القاهرة، ط9، 1989، ص 155.
[2] المرجع نفسه، ص 153.
[3] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط5، ص 148.
[4] براشد بخدة، المفاهيم المؤسسة لفلسفة الحياة لدى برغسون.

وعن الغاية من تصوره للديمومة يبين أنه لا يهدف إلى أقل من تأكيد عدم التجانس الجذري للوقائع النفسية العميقة، والاشارة الى استحالة أن يتشابه اثنان منهما بشكل كامل، لأنهما يشكلان لحظتين مختلفتين من تاريخ معين[1]، لذلك يعتقد أنه لوكان الزمان كما يدركه الوعي المباشر مثل المكان وسطا متجانسا، فقد كان من الممكن أن يهيمن عليه العلم كما سيطر على المكان.

ب-منهج الحدس: Intuition

إن الحدس عند برغسون كنقطة من نقاط البدء التي انطلق منها يعتبره قدرة خاصة بادراك الزمان الباطني، «حيث يحدد الحدس بمثابة القوة التي نعرف بها الزمان الحقيقي، أو الديمومة التي يجب أن لا نخلط بينها وبين زمن الساعات الفضائي، فهو الذي يوصلنا إلى منطقة الأنا العميق الذي يحاول المجتمع إخفاءه عنا، والذي لا يعبر عنه الفعل الحر، هو فعل لا يقع منا، لأننا نعيش خارج نفوسنا غالبا، ولأننا نتأثر بما يحيط بنا أكثر مما نؤثر فيه»[2].

من هنا اعتمد برغسون الحدس كمنهج يلج من خلاله للمعرفة إذ يعتبر «أن الحدس وحده ملك متوج على عرش المعرفة الانسانية، يملك القدرة، ويملك الحياة»[3]، من هذا التصور للمعرفة الحقة التي لا تتم إلا من خلال الحدس الذي بإمكانه تجاوز الحواجز العقلانية والمادية التي تحول بيننا وبين الحقيقة.

إن الحدس كما عبر عنه برغسون هو الادراك الباطن الذي ينفذ إلى صميم ديمومتنا النفسية، وطابعه ليس إدراكيا حسيا، وهو مباشر ومشاركة مباشرة في الوجود وتوحد مع ما يتم حدسه، فهو نفاذ إلى الشيء الخارجي للتوحد مع ما لا يمكن التعبير عنه من ذلك الشيء، يقول برغسون في كتابه: (الفكر والمتحرك): «نحن نطلق لفظ الحدس على تلك المشاركة الوجدانية التي بمقتضاها ننفذ إلى باطن إلى موضوع لكي نتطابق مع ما في ذلك الموضوع من أصالة فريدة»، ويضيف: «إن الحدس في صميمه عبارة عن فعل بسيط»[4].

إن الحدس بمعناه البرغسوني يتميز عن الفهم، لأن « الفهم عند برغسون قوة نستطيع أن نصنع بها الادوات سواء كانت مادية أو عقلية، ولكننا لا نستطيع أن ننفذ بها إلى باطن الاشياء»[5]،

[1] هنري برغسون، بحث المعطيات المباشرة للشعور، مصدر سبق ذكره، ص 180.
[2] نورة بوحناش، إشكالية القيم في فلسفة برغسون، مرجع سبق ذكره، ص13.
[3] مجاهد عبد المنعم مجاهد، مدخل إلى الفلسفة، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة، ب ط ، ب ت ، ص 129.
[4] الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين المطلقية والنسبية، الشركة الوطنية للتوزيع والنشر، الجزائر، د ط، دت، ص 79.
[5] François Meyer, pour connaitre de la pensé de Bergson, Bordas, Paris, 1985, p 20.

لذلك يتموضع كمقابل له، فالحدس عند برغسون قوة تستطيع أن تدرك الصيرورة، وهو القوة التي نعرف بها الزمان الحقيقي أو الديمومة، فهو يسوقنا لعمق النا، الذي يحاول المجتمع وتسعى اللغة لإخفائه عنا، والذي لا يعبر عنه شيء كما يفعل الفعل الحر.

إن هذا الإلحاح من برغسون على أهمية الحدس نابع من إدراكه الصفة المتحركة، غير القابلة للقياس، التي تتصف بها أعظم أحاسيس الإنسان، الاحساس بالمكث الداخلي، واقتنع إزاء هذا الاحساس، بأن الجزء المعلل في العقل جزء لا حول له ولا طول، لأن هذا الجزء، إنما يستطيع أن يحصي ويجمع ويطرح ويضرب ويقسم، لكنه لا يستطيع أن يحس، لأن الاحساس يختص به قسم آخر من العقل هو الالهام.

إلا أنه رغم إهمال العقلانيين للحدس إلا أن برغسون أعاد له مكانته ودوره في البحث عن الحقيقة، فالحدس . في تصور برغسون . هو في الحقيقة الأداة الوحيدة للنفاذ إلى قلب الحقيقة[1].

كما يعتبر الحدس مجاوزة للمعرفة العقلية الساكنة والجامدة الميتة النسبية السطحية التحليلية، معرفة العلماء، لأن القوانين العلمية تتصف بذلك كله، في مقابل ذلك يقدم برغسون الحدس كضرب من التجربة المباشرة من الأشياء، ينقل 'لينا الحياة الكلية للشيء، دون التجاء إلى التحليل، أو التفتيت الذي يجعلنا نعيش في جو من التعاطف مع الشيء موضوع المعرفة، فالحدس إذن معرفة تفوق المعرفة العقلية وتسمو عليها، وهو خاص بالعرفة الفلسفية[2].

أراد برغسون بالحدس الفلسفي كجهد روحي يبذله الفيلسوف ليحقق قدرا من التعاطف يصله بمن حوله من الناس، وبعالم الأشياء، وان يصل إلى الحقائق العميقة للوجود، ويعتبر برغسون أن ذلك التعاطف ضرورة للوصول إلى الحقيقة، لذلك قال جيل دولوز : «أن الحدس هو منهج البرغسونية، والحدس ليس عاطفة و إلهاما، أو انجذابا مشوشا، بل هو منهج معد، وأحد مناهج الفلسفة الأكثر إعدادا، له قواعده الصارمة، التي تشكل ما يسميه برغسون الديمومة في الفلسفة»[3].

لقد نبه برغسون أذهان الفلاسفة إلى هذه الطريقة الجديدة من طرق المعرفة، لأن العقل لا يستطيع أن يقوم بكل شيء، ولأن هناك ميادين كثيرة يفسدها العقل بتدخله فيها، أو بعبارة أصح، يفسد حيويتها وحركتها، فيأتي الحدس ويقوم بما يعجز عنه العقل، وخصائص الحدس

[1] هنري توماس ، دانالي توماس، أعلام الفكر الأوربي من سقراط إلى سارتر، تر: عثمان نوية، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ط1، 1970، ص 450-451.

[2] يحي هويدي، مقدمة عامة في الفلسفة، مرجع سابق، ص 154.

[3] جيل دولوز، البرغسونية، مرجع سابق، ص 05.

هي على الضد من خصائص العقل أو الذكاء، إن الحدس هو عضو (الإنسان المتأمل)، وبالتالي فإنه ليس في خدمة الحياة العملية، موضوع الحدس هو المتحرك، هو العضوي، ما هو في حركة وتطور، إنه هو وحده الذي يدرك الديمومة[1]، وكثيرا ما قيل أن برغسون قد استبدل الحدس بالعقل، إي أنه ألغى وجود العقل إلغاء تاما، ولكن هذا غير صحيح، إذ أنه لا توجد فلسفة تجعل مهمتها إلغاء العقل، وبرغسون يصرح بأن «الحدس ضرب من ضروب التفكير»[2]. وينتج من كل ذلك أنه لا يمكننا أن نستحوذ على المطلق إلا من خلال الحدس، بينما يرجع كل شيء آخر إلى التحليل، ويطلق برغسون لفظ التحليل على التعاطف الذي ينتقل به المرء إلى داخل شيء ما للتطابق مع ما ينطوي عليه من صفة فريدة[3]، تستعصي لذلك على التعبير، عكس التحليل الذي يعتقد أنه يقوم على الرموز. ويخلص برغسون إلى أن "لا يمكن لديمومتنا أن تستوعب في تصوري"[4].

2-الزمان والمكان في فلسفة برغسون:

يعتبر الزمان والمكان مقولتان أساسيتان في الفكر البرغسوني، حيث لا يمكن فهم فلسفته، إلا إذا فهمنا مختلف الخصائص التي ينسبها للزمان والمكان، ويظل برغسون في كل مؤلفاته يكرر هذه الصفات والخصائص، لا لمجرد التكرار، بل ليستخدمها في توضيح وتفسير مختلف المسائل التي يعالجها. وكان هذا التمييز واضحا منذ كتابه الأول ورسالته في الدكتوراه «رسالة في المعطيات للمباشرة للوجدان»، حيث قدم تمييزا واضحا بين الزمان والمكان، معطيا لكل منهما خصائص تميزه عن الآخر.

يطلق برغسون على الزمن اسم الديمومة، أي الزمن الواقعي المعاش الذي يتميز بعدة خصائص، منها أنه يدوم، إي يحافظ على الأحداث التي مر بها، فهو بذلك ذاكرة، فكل لحظة يعيشها الانسان هي ثمرة اللحظات السابقة التي عاشها، فالحاضر هو تجمع للماضي وانبثاق منه كما تنبثق الثمرة عن الزهرة، يمكن تشبيه هذا الزمن بسائل ملون كلما نضيف إليه قطرة جديدة، فسرعان ما يأخذ لونا جديدا، وسرعان ما تذوب كل قطرة وتتمازج مع القطرات الأخرى. إذن فالحالات الشعورية لا تتميز بالتجاور بالكيفية التي نلاحظ مجموعة كريات داخل كيس، كل كرية على حدا، وإنما كل حالة متداخلة ونافذة في الحالة الأخرى.

---

[1] إ. م، بوشنسكي، مرجع سبق ذكره. 146.
[2] هنري برغسون، الفكر والمتحرك، تر: سامي الدروبي، مطبعة الانشاء، دمشق، ب ط، ب ت، ص 95.
[3] هنري برغسون، المدخل إلى الميتافيزيقا، تر: محمد أبو ريان، ب ط، 1996، ص 429.
[4] المرجع نفسه، ص 436.

ولهذا لا يمكن تصور هذه الحالات تصورا ميكانيكيا، هذا التصور الذي ينظر إلى الحالات النفسية نظرة تجاور، وكل واحدة تؤثر على الاخرى، وكأننا بصدد لعبة البلياردو : كل كرية تصطدم بالأخرى تقوم بدفعها وتحريكها، ومن كمية حركة الكرية الأولى يمكن معرفة كمية حركة الثانية. المدة لا تقبل التنبؤ، فكل حالة شعورية جديدة، هي إبداع، هي انبثاق، هي لحظة إبداع، هي مثل عمل الفنان أو المبدع، بالرغم من أنه يستعمل الألوان واللوحة وغيرها من الأشياء الموجودة سلفا، غير أن عمله وحركات يده تظهر لنا الجديد في كل لحظة. حيث يورد في كتابه **المعطيات المباشرة للشعور** قوله: "إن الشعور ليس امتدادا مكانيا، يمكن تقسيمه إلى وحدات متجانسة كما نفعل بالمكان الهندسي، وليس مثل حوادث الطبيعة التي يمكن إدراكها إدراكا موضوعيا، وبالتالي لا توجد هذه الحوادث الشعورية مرصوفة متجاورة، يمكن التمييز بين بعضها البعض في ضوء حيزها الفضائي، والمادي، والمكاني، والهندسي"[1]. ويعني هذا أن الحياة النفسية تيار غير منقطع من الظواهر المتنوعة، أي تقدم متصل من الكيفيات المتداخلة، بخلاف الظواهر المادية التي هي كثرة من الأحداث المتمايزة المتعاقبة[2].

ويفرق برغسون بين نوعين من الزمان: زمن خاص بالحسم المتحرك في وسط متجانس، وهو زمان المكان الخارجي، وهو زمن العلم، والزمن الثاني هو الزمن الشعوري وهو باطني يعرف بزمن الديمومة، وهذا الأخير زمن نحياه ونحس به في داخلنا، فيه جدة باستمرار، بحيث لا يقبل الإعادة والتكرار، وهذا معناه أنه لا توجد في الديمومة لحظة تعوض لحظة أخرى، ولكن هناك تطور مستمر للماضي الذي يهيئ المستقبل ويحمسه على التقدم. وفي إطار بيان الفرق بين الزمن الفيزيائي والزمن السيكولوجي، حاول برغسون أن ينقد فكرة تمكين الزمن، أي خلع صفة المكان على الزمان التي تتجلى في العلوم الفيزيائية والميكانيكية، وحتى عند أصحاب التطور زمن غير متصل[3].

ويرى برغسون أن العلم الطبيعي لا يدرس الحركة، وإنما يدرس وحسب الموقع المتتالية التي تقع فيها الأجسام، كما أنه لا يدرس القوى، وإنما يدرس وحسب نتائجها ومعلولاتها، وهكذا فإن صورة العلم عن العالم تفتقد في رأي برغسون بالكلية إلى الحركة (الدينامية) وإلى الحياة، أما

[1] هنري برغسون، بحث في المعطيات المباشرة للشعور، مصدر سابق، ص 166.
[2] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 439.
[3] توفيق الشريف، برغسون وفلسفة الحياة، المنشورات للإنتاج والتوزيع، د ط، تونس، 1993، ص 10.

الزمان على النحو الذي يدركه عليه العلم، فما هو في نهاية الأمر، إلا مكان في الواقع، وحين يزعم العلم أنه يقيس الزمان، فإن الذي يقيسه إنما هو المكان[1].

وبالرغم من أن المدة تعاقب : فكل حالة نفسية تتلو وتعقب حالة نفسية أخرى، غير أن هذا لا يعني البتة أن كل حالة شعورية تمحي الحالة التي سبقتها، مثلما نرى تعاقب الصور في الشريط السينمائي : كل صورة تظهر تكون قد أعدمت تماما الصور التي سبقتها، أي أن الحاضر مستقل تماما عن الماضي، بينما التعاقب الذي تتميز به المدة، هو حاضر يحمل خصائص الماضي ويحويه، هذا يفضي بنا إلى أن المدة اتصال، فلا توجد حالة نفسية حاضرة تنفصل وتتميز عن الحالات الأخرى، فالكل في اتصال تام لا انقطاع فيه.

وتتضح فكرته في قوله: "لوكان وجودنا مركبا من حالات منفصلة تؤلف بينها ذات لا تحس بالألم والانفعال، لما كان لنا ديمومة، لأن الذات التي لا تتغير لا تتصف بالديمومة، ولذلك الحادثة النفسية التي تبقى على حالها ولا تستبدل بغيرها من الحالات اللاحقة فهي لا تدوم أيضا، وعليه فمهما نضم هذه الحالات بعضها إلى بعض على ذات تحويلها فإن هذه الأشياء الصلبة المنظومة على شيء صلب لا تكون ديمومة سيالة مطلقا، أما الحياة النفسية الجارية تحت الرموز التي تغطيها فإننا نرى أن الزمان هو نسيجها الحقيقي"[2].

وبالتالي يمكن تحصيل تصورين مختلفين لفكرة الزمان أو الديمومة، «الزمان النفسي هو خالص من كل اختلاط، تتسرب إليه خلسة فكرة المكان، فإذا ألفنا أن نرص حالاتنا الشعورية وندركها متقاربة لا متداخلة، بحيث يتخذ التعاقب خط مستمر، أو شكل سلسلة تتلامس حلقاتها دون أن تتداخل، ونعبر هكذا عن الديمومة بالامتداد، إذ أن التطور الأول للديمومة الخالصة يمكن كذلك أن ينكشف لنا خلال الصيغة التي يتخذها تعاقب حالاتنا الشعورية، حين نترك حياتنا تنساب وتحجم عن إقامة فاصل بين الحالة الحاضرة والحالة السابقة، إننا عندئذ لا نرص هذه الحالات الراهنة كنقطة بجانب أخرى وإنما ننظمها معها كما يحدث عندما نتذر إيقاعات اللحن الموسيقي التي تذوب بعضها في بعض»[3].

المدة كيف صرف غير قابلة للتكميم والقياس، لأن ما يقبل القياس والخضوع للكم هو الممتد، الموجود في المكان، الذي يقبل القسمة، المتخارج عن بعضه البعض ويتميز

[1] إ. م. بوشنسكي، الفلسفة العاصرة في أوروبا، مرجع سابق، ص 145.
[2] هنري برغسون، التطور الخلاق، تر: جميل صليبا، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، د ط، بيروت، 1981، ص 14-15.
[3] حبيب الشروني: أزمة الحرية بين برغسون وسارتر، دار المعارف للطباعة والنشر، د ط، القاهرة، 1963، ص 25.

بالانفصال، الذي ينسحب عليه الزمان من الخارج، ولا ينفذ إلى عمقه. وصميمه بذلك هو التزامن (زمن لحظي، رياضي، يتقاطع عنده الزمن الواقعي مع المكان، لا ينحفظ، آناته الزمنية ومتكافئة، جوفاء، لا تحمل عمقا، تكرر نفسها باستمرار، يمكن التنبؤ به، لأنه تكرار، لا يختلف ماضيه عن حاضره، عن مستقبله، متجانس، خطي، وحيد الاتجاه، زمان الفيزيائيين والكيميائيين ورجال الفلك).

أي أن الديمومة لا تمثل الزمان الميكانيكي القابل للقسمة والقياس، بل هي الشعور الذي يلازم الذات الإنسانية، هذا الشعور الذي يتعذر على العقل الانساني ترجمته، بمعنى أنه يستحيل تقدير الحالات النفسية، لأنها كيفيات ليس لها أي صلة بالعدد أو الكم، لذا فالديمومة هي الحياة بعينها في تطور تقدمها من البداية إلى النهاية.

كما يؤكد أن الزمان النفسي أو الديمومة يختلف تماما عن المكان وهو بمعزل عنه، ويوضح ذلك بقوله: "الديمومة غير مركبة من أجزاء متجانسة، وقابلة لأن تتطابق بل هي كيف محض تقدم، وهي لا تنصرم في لامبالاة وعلى نسق واحد مثل الزمان المكاني في علم الميكانيكا بمحاذاة حياتنا الداخلية، بل هي هذه الحياة عينها منظورا إليها في تقدمها ونضجها وشيخوختها"[1].

[1] إميل برهييه، تاريخ الفلسفة الحديثة، تر: جورج طرابيشي، ج7، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1945، ص 141.

المبحث الثالث: تقييم فلسفة برغسون

تتميز فلسفة برغسون بالكثير من الإيجابيات، فقد جاءت فلسفته للدفاع عن الروح والحدس والحرية على حد سواء، بمعنى الدفاع عن الذات الانسانية من شوائب من الداخل، وتهذيب الروح من شوائب المادة، بعدما هيمنت الفلسفات المادية والجدلية والميكانيكية والحسية والوضعية على فلسفات القرن التاسع عشر الميلادي، بمعنى أن الانسان الغربي قد تحول إلى كائن مادي وحسي بلا أخلاقية روحانية، وبلا روح نابضة حية توجهه في الحياة، لذا اختار برغسون الحدس سبيلا للتعبير عن التجربة الداخلية، ومنهجا من أجل إدراك الذات، والنفاذ إلى أعماق النفس الانسانية، كما استبدل برغسون الميتافيزيقا العقلانية المجردة الكلاسيكية بالميتافيزيقا الحدسية التي تملك طاقة قوية من أحل تحصيل الحقيقة المطلقة، لأن الحدس يتجاوز العقل والتجربة معا مادام ينفذ إلى باطن الأشياء ولا يكتفي بالظاهر فقط.

من هنا فلقد أنقذ برغسون الفلسفة الغربية من قيود المادة والحس والالحاد وربطها بما هو روحاني وجداني، كما حرر الانسان من الجبريات والحتميات والاكراهات المجتمعية والأخلاقية. كما يعد أكبر فيلسوف في فرنسا منذ عهد بعيد لما بذله من براعة في الجمع بين هذه الآراء والتجديد في عرضها، ولعله أعظم فيلسوف في النصف الأول من القرن العشرين، وقد كان نفوذه عميقا، فقد أذاع لونا من التفكير وأسلوبا في التعبير طغيا على سائر فروع المعرفة العلمية، وتجاوزاها إلى الأدب[1]، وكانت دلالته التاريخية أنه قصد إلى إنقاذ القيم التي أطاح بها المذهب المادي، فهو واحد من أولئك الذين يقومون في الإنسانية ليعلنوا إيمانهم بالروح[2].

ومن الانتقادات التي يمكن توجيهها إلى فلسفة هنري برغسون أنها تعطي أهمية كبرى للمنهج الحدسي الذي يملك قدرة كبيرة في النفاذ إلى الظواهر الشعورية والوجدانية بيد أن هذا المنهج غير كاف لتحليل الظواهر العلمية والتجريبية، فلابد إذاً من التسلح بالمناهج القائمة على العقل والعلم والمنطق والتجربة الحسية، بمعنى أن الحياة الواقعية اليومية تستلزم منا أن نكون وضعيين ومنطقيين وعقلانيين وتجريبيين، وليس حدسيين وجدانيين فحسب.

[1] عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، شركة الجلال للطباعة، د ط، الاسكندرية، جمهورية مصر العربية، 2002، ص 16.

[2] المرجع نفسه، ص 17.

وعلى الرغم من أن برغسون يرفض الفصل بين الذات والموضوع، إلا أنه يعطي الأولوية والاسبقية والتأسيس للذات على حساب الموضوع، كما فعل كانط، قبل عندما ربط بين العقل والتجربة في ضوء رؤيته النقدية التوفيقية، فقد وقع في شرك المثالية من حيث لا يدري.

ويؤخذ على هنري برغسون كذلك توظيف العبارات الغامضة المبهمة، واستخدام الكتابة الشاعرية البيانية والإنشائية، وعدم الإلتزام بالتحليل العقلاني والمنطقي في كثير من الأحيان، وإعادة كثير من أفكار الفلاسفة السابقين كفكرة الصيرورة التي أخذها عن هيراقليطس وهيجل، وفكرة تلقائية الحياة التي أخذها عن شلينج ومين دو بيران ورافيسون، وفكرة الدافع الحيوي التي أخذها عن أفلوطين، وفكرة الإسمية ونقد العقل اللتين أخذهما من المذهب الحسي والكانطي.

وعلى العموم فلقد كان الاسهام الأكبر الذي قدمه برغسون للفلسفة في بداية القرن العشرين هو إنقاذ فلسفة الروح من النزعة الوضعية، إذ قصد إلى إنقاذ القيم التي أطاح بها المذهب المادي، ولقد كانت فلسفة برغسون بعمومها دفاعا عن الروح والحرية، والتأكيد على أن لكل إنسان شخصيته الحية المتميزة، وأن لكل إنسان شخصيته المتميزة، وأن كل خط للتطور ينتهي إلى تحرير الوعي عند الانسان، ويظهر الانسان وكأنه الغاية من تنظيم الحياة في هذا العالم، ولكن فلسفة برغسون انحسرت مع نهاية الحرب العالمية الثانية . غلى الرغم من انتشارها والشهرة التي حظيت بها في اروبا . ويعزو البعض هذا الانحسار الى اهتمامها المبالغ فيه بالزمان الشعوري، باعتبار أنه وحده هو الزمان الحقيقي، وتجاهلها للزمان المكاني، وربما يعود السبب الحقيقي لهذا الانحسار إلى اكتساح الوجودية للساحة الفلسفية والفكرية في فرنسا خاصة وأروبا عامة في تلك الفترة وخاصة تأثير فلسفة سارتر[1].

[1] المرجع السابق، ص18.

خاتمة

الخاتمة:

ما نخلص إليه في ختام هذه الدراسة أن الزمان والمكان من المواضيع الذي أخذت تصورات مختلفة ومتعددة عبر الأعصر التاريخية، ومن المفاهيم التي اختلفت النظرة إليها بين الفلاسفة في مختلف المراحل التاريخية.

ففي الفلسفة اليونانية نجد أن أفلاطون قد نظر إلى الزمان نظرة مثالية وميزه عن المكان الممتد، في حين كان الزمان عند أرسطو عقلانيا مرتبطا بالحركة والمكان، أما في فلسفة العصور الوسطى خاصة عند المسلمين فلم يختلف تصورهم عن أفلاطون وأرسطو مما يدل على تأثرهم بهما في هذه المسألة، فقد اخذ بالموفقين الارسطي والافلاطوني بشكل عجيب، في الوقت الذي اقترب تصور ابن سينا من الموقف الأرسطي معتقدا أن المكان يحتوي المكان والحركة، وكان الغزالي أول من قال باستحالة فصل الزمان عن المكان وأن لهما ماهيتان متصلتان.

أما عند المحدثين فقد اعتبر غاليلي غاليلو أن الزمان والمكان مطلقان، وهو نفس ما ذهب إليه إسحاق نيوتن، داعما فكرة الانفصال بينهما، بينما نجد يروج لنفس الفكرة من منظور عقلاني بحث واصفا اياهما أنهما مطلقان متخيلان، في حين ينظر هيغل إلى أن المكان قد تكون م حقيقة الزمان.

وحين انصهرت النظرة العلمية مع التصور الفلسفي في الفلسفة المعاصرة مع ألبرت أينشتاين وظهور النظرية النسبية تبلورت فكرة جديدة ونظرية حديثة تنظر إلى الزمان والمكان باعتبارهما نسبيان أنهما متصلان غير متمايزان.

يؤكد إيمانويل كانط في كتابه "نقد العقل الخالص" أن الزمان والمكان ليسا تصورين بل صورتان للحدس، بل أنهما الشيء الوحيد الذي مكن للحساسية أن تعطيه قبليا، بوصفهما مبادئ للمعرفة القبلية، فالمكان عنده هو حدس خالص وليس تصورا تجريبيا مستمد من الخبرات الخارجية وليس نتيجة لأي تجربة، وهذه الأخيرة ليست ممكنة من دونه. كما أن المكان ليس تصورا تجريبيا مستمدا من أي تجربة بل تثمل قائم فينا قبل أي تجربة، وتمثل ضروري لجميع الحدوس. وبالتالي فهما مفهومان قبليان ينتميان إلى ملكة المعرفة الخارجية على حد سواء، والتجربة غير ممكنة بدونهما، فيبرز بذلك كانط في موضع العناية بالربط بين الزمان والمكان وعدم تصور إمكانية للفصل بينهما.

أما هنري برغسون فينطلق من إقامة فصل واضح وتمييز بيّن بين الزمان والمكان من خلال كتابه "المعطيات المباشرة للشعور" فالزمان الخالص أو ما يطلق عليه الديمومة زمان داخلي حدسي لا علاقة له بالمكان، رافضا أي تأليف بينهما لأنهما من طبيعتين مختلفتين، مؤكدا أنها معظم المشكلات الفلسفية يعود أساسا إلى خلط فكرة الزمان بفكرة المكان، وبالتالي فإن كل منهما له خصائص تميزه، وهو ما أصر يكرره في جميع مؤلفاته، فمن خصائص الزمان الكيفية (وصفي)، غير قابل للقياس الكمي الذي هو من خصائص المكان، كما يتسم الزمان (الديمومة) بالتداخل لا التجاور المكاني، إضافة إلى التغير والتجدد والابداع، كما هو الحال في ظواهر العالم الخارجي، كما أن الزمان الداخلي سيل جارف لا يعرف الانقطاع ولا الحيلولة.

ملخص الدراسة

ملخص الدراسة:

إن مسألة الزمان والمكان تعد من المواضيع التي حظيت باهتمام واسع وشهدت اختلافا كبيرا في نظرة الفلاسفة حول حقيقة وماهية كل منهما والعلاقة بينهما.

إذ يعد الفيلسوف الالماني إيمانويل كانط، والفيلسوف الفرنسي هنري برغسون من أبرز من تناول هذا الموضوع، حيث اعتبر كانط أن الزمان والمكان مفهومان قبليان نابعان من صميم النفس، وحدس خالص ضروري لكل معرفة، وليسا تصورا تجريبيا مستمد من الخبرات الخارجية، وبالتالي فليس هناك إمكان للفصل بينهما، أو تصور للتمييز بينهما. أما برغسون فقد ذهب إلى النقيض تماما، وهو الفصل التام بينهما، مؤكدا أن الزمان الخالص أو ما أسماه الديمومة حدس باطني كيفي غير قابل للقياس الكمي، يتسم بالتداخل لا التجاور كما في الظواهر الخارجية، متغير ومتجدد، دائم السريان لا يعرف الانقطاع.

Study summary:

The question of time and place is one of the topics that have received wide attention and witnessed a great difference in the philosophers 'view of the reality and essence of each and the relationship between them. The German philosopher Immanuel Kant and the French philosopher Henri Bergson were among the most prominent of those who dealt with this topic, as Kant considered that time and space are two tribal concepts stemming from the core of the soul, and pure intuition necessary for every knowledge, and not an empirical conception derived from external experiences, and therefore there is no possibility of separation Between them, or supposition to distinguish between them. As for Bergson, he went to the exact opposite, which is the complete separation between them, asserting that pure time or what he called permanence is a qualitative mystical intuition that is not quantifiable, characterized by overlapping rather than juxtaposition as in external phenomena, variable and renewed, perpetual flow and does not know discontinuity.

المصادر و المراجع

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر

أ-المصادر العربية:

➢إيمانويل كانط

1- إيمانويل كانط ، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تر: عبد الغفار المكاوي، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، سنة 2002.

2- إيمانويل كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصبح علماً، تر: نازلي اسماعيل حسين ومحمد فتحي الشنيطي، موفم للنشر، الجزائر، ط1، 1991.

3- إيمانويل كانط ، نقد العقل المحض ، تر: موسى وهبة، مركز الانماء القومي، بيروت، د ط، د ت.

➢هنري برغسون

1- هنري برغسون، الاعمال الفلسفية الكاملة، تر: سامي الدروبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د ط، 2008.

2- هنري برغسون، التطور الخلاق، تر: جميل صليبا، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، د ط، بيروت، 1981م.

3- هنري برغسون، الفكر والمتحرك، تر: سامي الدروبي، مطبعة الانشاء، دمشق، د ط، د.ت.

4- هنري برغسون، المدخل إلى الميتافيزيقا، تر: محمد أبو ريان، ب ط، 1996.

5- هنري برغسون، بحث المعطيات المباشر للشعور، تر: الحسين الزاوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009.

ب-المصادر الأجنبية:

➢إيمانويل كانط:

1- I.Kant , fondements de la métaphysique des mœurs, trad. Victor Ddebos, Fernand Nathan, Paris, 1989.

2- I.Kant , œuvres philosophiques , tm des premiers écrites à la critique de la raison pure , Paris : callimard , 1980

➢**هنري برغسون**

1- Bergson, Essai sur les données immédiates de la conscience, P. U F, 155e, 1982
1- Bergson, La pensée et le mouvant, p, 9le, 1985

ثانياً: المراجع

أ: المراجع العربية

1- إ. م. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، تر: عزت قرني، عالم المعرفة، الكويت، د.ط ، 1992.

2- ابراهيم زكريا، برغسون: سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، القاهرة، د ط، 1956م.

3- اتين كلاين، هل الزمن موجود، تر: فريد الزاهي، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، الاردن، ط1، 2012.

4- اسماعيل مصطفى اسماعيل، ابن حزم الأندلسي، حياته–فلسفته، رسالة لنيل شهادة الماجستير، جامعة القديس يوسف، بيروت، 1977.

5- ألبرت اينشتاين، أفكار وآراء، تر: رمسيس شحاتة، الهيئة المصرية للكتاب، مصر، د ط، 1989.

6- الألوسي حسام، الزمان في الفكر الديني والفلسفي وفلسفة العلم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2005.

7- إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 2005.

8- إميل برهييه، تاريخ الفلسفة الحديثة، تر: جورج طرابيشي، ج7، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1،.1945

9- إميل بوترو ، فلسفة كانط ، تر: عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، جمهورية مصر العربية، د ط، 1972.

10- اوغسطين، الاعترافات، تر: يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط4، 1991.

11- براشد بخدة، المفاهيم المؤسسة لفلسفة الحياة لدى برغسون.

12- توفيق الشريف، برغسون وفلسفة الحياة، المنشورات للإنتاج والتوزيع، د ط، تونس، 1993.

13- جميل حمداوي، الفلسفة الحدسية عند هنري برغسون، دار الريف للطبع والنشر الإلكتروني، الناظور- تطوان/ المملكة المغربية، ط1، 2009.
14- جيل دولوز، البرغسونية، تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1997.
15- حبيب الشروني، أزمة الحرية بين برغسون وسارتر، دار المعارف للطباعة والنشر، القاهرة، د ط، 1963.
16- حسن مجيد العبيدي، نظرية المكان في فلسفة ابن سينا، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 1987.
17- الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين المطلقية والنسبية، الشركة الوطنية للتوزيع والنشر، الجزائر، ب ط، ب ت.
18- زكريا إبراهيم، كانط والفلسفة النقدية، دار مصر للطباعة، القاهرة، د ط، د ت.
19- الطيب بوعزة، الفلسفة والعلم من منظور برغسوني، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والابحاث، الرباط، د ط، د ت.
20- عبد الرحمان بن الجوزي، تلبيس ابليس، دار الفكر للنشر، بيروت، ط1، 2001.
21- عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، دار الثقافة، بيروت، د ط، 1973.
22- عبد الرحيم بدر، الكون الأحدب، دار النهضة، العراق، ط 3، 1980.
23- عبد اللطيف الصديقي، الزمان: أبعاده وبنيته، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1995.
24- عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، شركة الجلال للطباعة، الاسكندرية، د ط، 2002.
25- علي سامي النشار وآخرون، ديمقريطس، فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة، الاسكندرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د ط، 1970.
26- علي عبد المعطي محمد ، أعلام الفلسفة الحديثة ، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، د ط، 1997.
27- لويدمتزو جيفرسون هين ويقر، قصة الفيزياء، تر: طاهر تربداد ووائل الأتاسي، ط1، دار طالاس للترجمة والنشر، دمشق،.1999

28- مجاهد عبد المنعم مجاهد، مدخل إلى الفلسفة، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة، ب ط، ب ت.
29- محمد علي الجندي، إشكالية الزمان في فلسفة الكندي، مكتبة الزهراء، مصر، ط1، 1991.
30- محمود زيدان، كانط وفلسفته النظرية، دار المعارف، بيروت، ط3، 1979.
31- مراد وهبة، المذهب في فلسفة برغسون، دار وهدان للنشر، مصر، ط2، 1978.
32- موسوعة الفلسفة الغربية المعاصرة، تأليف مجموعة من الأكاديميين العرب، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2013.
33- نورة بوحناش، إشكالية القيم في فلسفة برغسون، منشورات الإختلاف، الجزائر، 2010.
34- هنري توماس ، دانالي توماس، أعلام الفكر الأوربي من سقراط إلى سارتر، تر: عثمان نوية، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ط1، 1970.
35- هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، تر: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 2007.
36- ول ديورانت، قصّة الفلسفة، تر: فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ط6، 1988.
37- يحي هويدي، مقدمة عامة في الفلسفة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط9، 1989.
38- يمنى طريف الخولي، الزمان في الفلسفة والعلم، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، د ط، 1999.
39- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط5،

ب: المراجع الأجنبية

1- François Meyer, pour connaitre de la pensé de Bergson, Bordas, Paris, 1985

2- Jean Lacrooisc ,Kant et le kantisme 2eme ed ,Paris ,P.U.F,1967

رابعاً: الموسوعات والمعاجم

1- الزمخشري، أسس البلاغة، ط1، ج2، بيروت، دار الكتب العلمية، 1998.
2- جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ط3، بيروت، دار صادر، 1993.

3- جميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، ط1، مكتبة لبنان، 2000.

4- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د ط، 1982.

5-غالب مصطفى، في سبيل موسوعة فلسفية، م7، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1988.

6- فيصل عباس، الموسوعة الفلسفية، ج6، مركز الشرق الأوسط الثقافي، بيروت، ط1، 2011.

الفهرس

الفهرس

العنوان	الصفحة
المقدمة	01
الفصل الأول: مدخل مفاهيمي ولمحة تاريخية عن فلسفة الزمان والمكان	
1/ مفهوم الزمان والمكان	05
2/ مفهوم الزمان والمكان عند اليونان	07
3/ مفهوم الزمان والمكان عند فلاسفة العصور الوسطى	11
4/ مفهوم الزمان والمكان في الفلسفة الحديثة والمعاصرة	15
الفصل الثاني: مفهوم الزمان والمكان عند كانط	
1/ نظرته النقدية للعلم النظري	21
2/ نظرته النقدية للعلم العملي	33
3/ آثار فلسفة كانط وقيمتها	39
الفصل الثالث: مفهوم الزمان والمكان عند برغسون	
1/ البرغسونية كثورة نقدية	43
2/ التطور والحياة في فلسفة برغسون	50
3/ تقييم فلسفة برغسون	58
الخاتمة	61
ملخص الدراسة	64
المصادر والمراجع	66
الفهرس	72