مثالية المكان والزمان
بين لايبنتز وكانط

أ. سليمة قايد
(المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة، الجزائر)

يعتبر لايبنتز Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) أحد أكبر الفلاسفة في تاريخ الفلسفة ككل، وهو أول فيلسوف ألماني ظهر في العصر الحديث. ولأنه ألماني فلن نتعجب كثيرا من كونه فيلسوفا مثاليا، فالمثالية هي الطابع المميز للفلاسفة الألمان، سواء في الفلسفة الحديثة أو حتى في الفلسفة المعاصرة -في أكبر جزء منها على الأقل- ولعل لايبنتز هو الذي أسس هذه المثالية، وأورثها معظم فلاسفة بلده.

تتجلى مثالية لايبنتز بشكل واضح في التصور الذي قدمه عن المكان والزمان، والذي كان في غاية الأهمية في تاريخ الفلسفة، أولا لأنه كان تصورا جديدا حقا وأصيلا فعلا، ومن ثم مختلفا بالكلية عن التصورات التي كانت قبله أو التي سادت في عصره، خاصة تصور نيوتن Isaac Newton (1642-1727) للمكان والزمان، أي المكان المطلق والزمان المطلق. إضافة إلى ذلك فإن تصور لايبنتز للمكان والزمان، كان تصورا جد عميق، كشف فيه صاحبه عن عبقريته الفذة والفريدة من نوعها حقا في التاريخ. ولما كان تصور لايبنتز للمكان والزمان مهما إلى هذا الحد، فقد كان من الطبيعي جدا أن يؤثر على الفلاسفة الألمان الذين جاءوا من بعده، لاسيما على كانط Emmanuel Kant (1724-1804)، لأنه ظهر بعده مباشرة. حيث سيحافظ كانط في نظريته للمكان والزمان على الكثير من الأفكار التي قال بها لايبنتز في نظريته الخاصة للمكان والزمان، خاصة قوله بمثاليتهما. ومع ذلك فإن كانط سيطور هذه الأفكار كثيرا وفي إتجاه جديد، أي بما يتلاءم ومذهبه الفلسفي الخاص، أي المثالية النقدية.

لكن ما هي على وجه التحديد الأفكار التي أخذها كانط عن لايبنتز فيما يتعلق بمفهومي المكان والزمان؟

ثم ما هي التعديلات التي سيدخلها عليها حتى تخدم فلسفته؟
من أجل أن نكون منهجيين في مقالتنا هاته، فإننا سنعرض أولا تصور لايبنتز للمكان والزمان، ثم تصور كانط بعد ذلك، لنعقد في الأخير مقارنة بينهما، والتي سنحاول فيها بيان أوجه الشبه وأوجه الإختلاف بين الفيلسوفين.
من عادة الفلاسفة أن يميزوا بين الحيّز (Le lieu) والمكان (L'espace)، وهو ما يفعله لايبنتز أيضا، فالحيّز عند هو الموقع أو الموضع (La position) الذي يشغله كل جسم في المكان، لذلك فإن الحيّز هو جز من المكان. أمّا المكان عنده فهو الحيّز العام والكلي، الذي يتضمن الأحياز الجزئية، ومن ثم فهو مجموع الأحياز. يقول لايبنتز: "الحيّز إما خاص، وذلك عندما نعتبره بالنسبة إلى جسم ما، أو كلي والذي يتعلق بالكل، والذي تؤخذ كل تغيرات الأجسام بعين الإعتبار بالنسبة إليه"[1].
يرى لايبنتز أن الإمتداد هو من الصفات الأساسية للجسم، ولكنه ليس جوهره أبدا، كما يعتقد ديكارت René Descartes (1650-1596) وأتباعه ذلك. وبما أن الجسم يملك صفة الإمتداد بالطبيعة، فإنه وبمجرد أن يوجد في الخارج، فمن الضروري له عندئذ أن يتموقع في مكان ما أي أن يتحيز، إذ يملك كل جسم وبالطبيعة خاصية التموقع في الخارج أي قابلية التحيز في المكان. ومن هنا بالذات سينشأ حيّز الجسم، وهو سينشأ في الحقيقة حين يوجد جسم واحد على الأقل في الخارج.
أما المكان فإنه متأخر عن الحيّز، لأنه ينشأ من وجود عدة أجسام مع بعضها البعض في الخارج. ويكمن المكان عند لايبنتز في علاقات الأجسام فيما بينها من جهتين، أولا من جهة المسافة، أي القرب والبعد، ثانيا من جهة الوضعية، أي الفوق والتحت، واليمين واليسار.
ويستنتج لايبنتز مما سبق أن المكان هو نظام تواجد (Coexistence) الأجسام مع بعضها البعض في وقت واحد، أي تزامنها (Simultanéité)، حيث يقول: "برهنت أن المكان ليس شيئا آخر سوى نظام وجود الأشياء، والذي يلاحظ في تزامنها"[2].

ونتيجة لذلك فهو "نظام التواجد (L'ordre de Coexistence)"[3]. يرفض لايبنتز أن يكون المكان جوهرا، أو حتى عرضا للجواهر المادية، بل هو مجرد علاقة بينها لا أكثر ولا أقل، إذ يقول: "المكان... ليس جوهرا... إنه علاقة أو نظام... بين الموجودات"[4].

ولإثبات أن المكان ليس جوهرا، يستعمل لايبنتز عدة أدلة، من بينها إنقسام المكان، إذ يقبل المكان –مثل الزمان– الإنقسام إلى مالانهاية له من الأجزاء، يقول السيد ريفو: "المكان والزمان... منقسمين إلى مالانهاية له"[5]. وأجزاء المكان –المجرد من كل جسم بطبيعة الحال– هي النقاط الرياضية، يقول السيد راسل: "يكمن المكان في إجتماع علاقات المسافة، وعندما نؤخذ حدود هذه العلاقات كمجرد حدود فقط، فإنها ستكون نقاطا رياضية"[6].

إلا أن الجوهر الحقيقي عند لايبنتز، يجب أن يكون موجودا واحدا وبسيطا تماما في ذاته، وهو مالا نجده أبدا في المكان، لأنه منقسم إلى مالانهاية له من الأجزاء، وهذا هو أول وأقوى دليل على عدم جوهرية المكان عند لايبنتز. زيادة على ذلك يستعمل لايبنتز دليلا ثان، وهو لاتمايز أجزاء المكان، حيث يؤكد بأننا إذا جردنا المكان من الأجسام التي تشغله ونظرنا إليه في ذاته، فإننا سنكتشف وبسهولة أن أجزاءه، أي النقاط الرياضية التي ينقسم إليها، هي أجزاء متشابهة تماما فيما بينها، ومن ثم فإنها غير متمايزة عن بعضها البعض.

لكن الجوهر عند لايبنتز هو وبالضرورة موجود متميز بذاته عن كل ما سواه من الجواهر الأخرى، لأنه جوهر فرد ولا يشبهه أي جوهر آخر في الطبيعة، وهذا بالضبط ما يقتضيه مبدأ اللامتمايزات (Le principe des indiscernables) المهم جدا في فلسفة لايبنتز. وبما أن أجزاء المكان ليست متمايزة عن بعضها البعض، فالمكان ليس جوهرا في ذاته. يقول السيد جالابار: "ليس المكان واقعيا حقا، وليس موجودا مطلقا، لأنه ليس جوهرا ولا خاصية الجوهر، وبموجب تجانسه، فإن كل أجزائه متشابهة على الإطلاق. لكنه لا يوجد في الطبيعة أبدا موجودان، بحيث يكون أحدهما مثل الآخر تماما، أي لا يختلفان سوى عدديا فقط، هذا ما يسميه لايبنتز مبدأ اللامتمايزات"[7].

من جهة أخرى يبيّن لايبنتز أن لاتمايز أجزاء المكان، ليس دليل عدم حوهريته فقط، ولكنه أيضا دليل عدم واقعيته، لأن الأشياء المتشابهة تماما هي أشياء مجردة تماما في نظره، أي لا وجود لها إلا في العقل، أمّا الواقع فإنه لا يتضمن سوى أشياء متميزة بذاتها بالفعل والحقيقة عن كل ما سواها. يقول لايبنتز: "الأشياء المتماثلة والتي لا تحتوي أي اختلاف بينها لن تكون سوى تجريدات فقط، مثل الزمان والمكان، وباقي موجودات الرياضيات البحتة"8.

ويستخلص لايبنتز من كل ما تقدم، بأن المكان هو مجرد فكرة أو بالأحرى تصور في العقل الإنساني. يقول السيد جالابار: "ليس للمكان إذن وجود آخر سوى وجود الفكرة، إنه التصور الذي نتمثل من خلاله تواجد الجواهر [الجسمانية بطبيعة الحال] مع بعض"9.

يرى لايبنتز أن فكرة المكان تتكوّن في عقل الإنسان، عندما يلاحظ الإنسان علاقات المسافة والوضعية الموجودة بين الأجسام في الخارج، وعندئذ سينتبه إلى أن هذه العلاقات تخضع بالضرورة لنظام معيّن، وهذا النظام هو المكان في نهاية الأمر. يقول لايبنتز: "إليكم كيف يصل الناس إلى تكوين فكرة المكان، إنهم يتأملون أشياء كثيرة موجودة في الوقت نفسه، فيجدون بينها نظاما معينا للتواجد، والذي تكون علاقاتها ببعضها البعض تبعا له أكثر أو أقل بساطة، إنه وضعيتها أو مسافتها"10.

والحقيقة إن فكرة المكان هي فكرة فطرية عند لايبنتز، لأن العقل لا يستخلصها أبدا من الواقع عن طريق التجربة. وهذا ضروري تماما، مادام أن المكان ليس شيئا واقعيا وموجودا في ذاته بإستقلال عن العقل الذي يدركه، بل هو مجرد فكرة في هذا العقل. لذلك فإن علاقات الأجسام في الخارج –أي علاقات الوضعية والمسافة– هي مجرد مناسبة لكي ينتبه عقل الإنسان إلى فكرة المكان الموجودة فيه بالفطرة، والتي تكون ضرورية لإدراك الأشياء الخارجية.

ويصل لايبنتز في الأخير إلى هذه النتيجة المهمة، وهي أن المكان هو موجود مثالي محض. يقول السيد راسل: "المكان. . . هو شيء مثالي خالص، إنه مجموعة من العلاقات الممكنة والمجردة"11.

يميز لايبنتز في فلسفته بين الزمان (Le temps) والديمومة (La durée)، يقول السيد جالابار: "يقيم لايبنتز تمييزا جد واضح بين الزمان والديمومة"12. حيث يبيّن أن كل جسم يملك ديمومته الخاصة، لكنه لا يملك أبدا زمانه الخاص، لأن الزمان مشترك بين جميع الأجسام ومع ذلك فإن الديمومة الحقيقية لا توجد حسب لايبنتز سوى في عالم الموناد ات، وهي تكمن في ديمومة إدراكات كل موناد ة، وهي ديمومة جوهرية، لذلك فإنها تشكل فردية وهوية كل موناد ة. أمّا ديمومة الأجسام فهي ديمومة خارجية فقط، أو بالأحرى ظاهرية، وهي تكمن في ديمومة حركاتها. إذ يؤكد لايبنتز على أنه مثلما لا تنقطع الموناد ات في الداخل عن الإدراكات مطلقا، لا تنقطع الأجسام في الخارج هي أيضا عن الحركات مطلقا، وهذه نتيجة ضرورية لمبدأ الإتصال (Le principe de continuité) عنده.

يرى لايبنتز أن الزمان يشبه المكان إلى حد بعيد، لأنه هو أيضا نظام علاقات بين الأجسام، لكنه يتعلق بعلاقات مختلف التغيرات التي تطرأ على الأجسام، وذلك من جهة تعاقبها، أي من جهة القبل والبعد، لذلك فإنه يعرّف الزمان بقوله: "الزمان هو نظام التعاقبات (L'ordre de successions)"13.

الزمان عند لايبنتز ليس جوهرا ولا عرضا، وهو يثبت عدم جوهرية الزمان بحجة انقسامه إلى مالانهاية له من الأجزاء، وأجزاء الزمان عنده هي الآنات (Les instants). أمّا الجوهر عند لايبنتز فهو موجود واحد وبسيط تماما في ذاته، وهو ما لا يتوفر أبدا في الزمان، إضافة إلى ذلك فإن أجزاء الزمان ليست متمايزة عن بعضها البعض في نظر لايبنتز، لأننا عندما نضع التغيرات التي تجري في الزمان جانبا، فإننا سنجد أن آنات الزمان متشابهة تماما فيما بينها. يقول السيد جالابار: "عندما نجرد الزمان عن كل التغيرات التي تحصل فيه، فإن اللحظات (Les moments) ستكون بالفعل متشابهة وغير متمايزة على الوجه الأكمل، لكنه لا يوجد في الطبيعة أي شيء غير متمايز، التجريد هو الذي يجعل الأشياء غير متمايزة"14.

حتى وإن كان المكان والزمان يشتركان في خاصية الإنقسام إلى مالانهاية له من الأجزاء، إلا أن هناك إختلافا أساسيا بينهما حسب لايبنتز، وهو أن أجزاء

المكان موجودة كلها مع بعضها البعض في وقت واحد، أي أنها متزامنة. بينما يستحيل لأجزاء الزمان أن تكون كذلك، فهذا ما يتنافى صراحة مع طبيعة الزمان، والتي تقتضي بالضرورة أن توجد أجزاء الزمان واحدا تلو الآخر أي بالتعاقب، وهذه الخاصية بالذات تكون مشتركة بين الزمان والحركة. يقول لايبنتز: "الحركة شيء متعاقب، والتي لا توجد بذلك مطلقا، مثلما هو حال الزمان، لأن أجزاءها لا توجد مطلقا مع بعض"[15].

ويتضح مما سبق أن الزمان ليس موجودا تاما في ذاته، ولأجل ذلك فإنه يفتقر إلى خاصية أساسية من خصائص الجوهر وهي تمام الوجود، حيث يكون الزمان موجودا ناقصا في ذاته، لأنه لا يتضمن في الحقيقة سوى جزءه الحاضر أي الآن الحالي، أمّا أجزاءه الماضية فإنها إنقضت وتلاشت، بينما لم توجد أجزاءه المستقبلة بعد. وتبعا لذلك فإن الزمان ليس جوهرا في ذاته، يقول السيد جالابار: "الزمان الذي هو مجموع كل الآنات ليس موجودا تاما ولا حقيقة جوهرية"[16].

يبيّن لايبنتز أنه لمّا كانت أجزاء الزمان غير متمايزة عن بعضها البعض، فإن ذلك يكفي لإثبات عدم واقعية الزمان. لأنه وبدل أن يكون الزمان موجودا في ذاته وموجودا واقعيا تماما، فإنه موجود مثالي خالص. يقول لايبنتز: "بالنسبة إليّ ليس الزمان والمكان سوى شيئين مثاليين مثل كل الموجودات النسبية"[17].

ويستنتج لايبنتز من تحليله المعمّق للزمان، أن الزمان هو مجرد فكرة مثل المكان، لكن مع هذا الفارق، وهو أن فكرة المكان تتكون في عقلنا عندما ندرك وجود الأجسام في الخارج مع بعضها البعض، في حين تتكون فكرة الزمان في عقلنا عندما نعرف تغيرات حالاتنا الداخلية، أو على وجه الدقة تغيرات إدراكاتنا الداخلية، أي التسلسل المتصل لإدراكاتنا، والذي يصنع ديمومتنا الخاصة. لذلك فإن فكرة الزمان تنشأ في نظر لايبنتز من فكرة الديمومة، وتنشأ فكرة الديمومة بدورها من وعينا بتغيرات إدراكاتنا. يقول لايبنتز: "يوقظ تسلسل الإدراكات فينا فكرة الديمومة، لكنه لا يصنعها أبدا، ولا تملك إدراكاتنا تسلسلا ثابتا ومنظما بالقدر الكافي، لكي تحدد فكرة الزمان، الذي هو متصل ومنتظم وبسيط مثل خط

مستقيم. تعطينا تغيرات إدراكاتنا مناسبة للتفكير في الزمان"18. وهذا ما يُبيّن بكل وضوح أن فكرة الزمان فطرية تماما في تصور لايبنتز، مثل فكرة المكان تماما.
يؤكد لايبنتز في فلسفته على أن فكرة الزمان هي فكرة فطرية فينا، لذلك فإن معرفتنا لتغيرات إدراكاتنا هو مجرد مناسبة فقط، لكي ننتبه لهذه الفكرة الفطرية أي للوعي بها. يقول السيد جالابار عن فكرة الزمان عند لايبنتز إنها "الإطار المعقول والفطري لوعينا المتميز بالصيرورة"19 والمقصود هنا هو الصيرورة الداخلية لإدراكاتنا بطبيعة الحال.
وأقوى دليل يقدمه لايبنتز لإثبات أن فكرة الزمان هي فكرة فطرية، هو قوله إن الزمان يتطلب بالضرورة تغيرات منتظمة على الوجه الأكمل، لأننا "نقيس الزمان بتغيرات منتظمة"20 ذلك أن الزمان هو نفسه منتظم بالكلية. غير أننا لا نجد مطلقا مثل هذه الإنتظام الكامل في تغيرات إدراكاتنا أي في ديمومتنا الخاصة. يقول السيد جالابار: "الزمان متميز عن الديمومة لأنه متصل منتظم، بينما الديمومة ليس لها تسلسل منتظم، لذلك فإن التعاقب لا يكفي لكي يولد فكرة الزمان في عقلنا، إنه مناسبة فقط لتصورهذه الفكرة"21.
يتضح لنا في الأخير بأن لايبنتز قد أسس نظرية علائقية (Relationnelle)، عن المكان والزمان، لأنه إختزل كل واحد منهما إلى مجرد علاقات فقط بين الأشياء، وهذا بالضبط ما أوصله إلى التأكيد على مثاليتهما. هذه المثالية التي سيحتفظ بها كانط في فلسفته، ويعلنها بكل صراحة، ولكن بمعنى مختلف تماما، وهو ما سنراه الآن.
يميّز كانط بين ملكتين أساسيتين من ملكات الفكر الإنساني هما ملكة الحساسية وملكة الفهم، بواسطة الملكة الأولى تتلقى تمثيلات الأشياء الخارجية، وبواسطة الملكة الثانية نفكر فيها. وتتضمن ملكة الحساسية بدورها مبدأين أو بالأحرى صورتين قبليتين هما المكان والزمان، لذلك فإن المكان والزمان عند كانط هما وبكل إختصار صورتا الحساسية.
يعرّف كانط المكان بأنه صورة الحس الخارجي، فيقول: "المكان هو وببساطة صورة الحس الخارجي"22 أي الصورة التي تتمثل من خلالها الأشياء بإعتبارها

خارجة عنا أولا، وبإعتبارها خارجة عن بعضها البعض ثانيا . ومعنى ذلك إننا نتمثل من خلال المكان أن الأشياء موجودة في حيّز آخر غير ذلك الذي نوجد نحن فيه، ثم أنها موجودة في أحياز مختلفة بالنسبة إلى بعضها البعض، لذلك فهي متجاورة فقط في المكان، أمّا تداخلها فيما بينها فهو أمر مستحيل كما هو ظاهر .

يرى كانط أن المكان هو صورة **قبلية** للحساسية، وليس أبدا مفهوما تجريبيا، ويستدل على ذلك بحجة إستحالة إستخلاصه من التجربة، ذلك أن التجربة هي ذاتها لا تكون ممكنة من دون تمثيل المكان. يقول كانط: "هذا التمثيل لا يمكن إستخلاصه عن طريق التجربة من علاقات الظواهر الخارجية، بل إن التجربة الخارجية هي ذاتها ليست ممكنة سوى بواسطة هذا التمثيل. المكان هو تمثيل ضروري قبلي، والذي يفيد كأساس لكل حدوسنا الخارجية"23 .

إضافة إلى الدليل الأول يستعمل كانط دليلا آخر، يثبت بواسطته أن المكان هو مجرد صورة قبلية للحساسية. وخلاصة هذا الدليل أنه يمكننا تجريد المكان من كل الأشياء التي نتمثلها فيه، لكنه لا يمكننا أبدا تجريد المكان هو ذاته من تمثيلنا للأشياء . ويقصد كانط بذلك أنه بإستطاعتنا تصور أنه لا يوجد أي شيء في المكان، لكنه يستحيل علينا تصور أن المكان هو نفسه ليس موجودا أثناء تمثيلنا للأشياء، لأنه تمثيل قبلي وأصلي في فكرنا .

يقول كانط: "من المستحيل علينا أن نتمثل بأنه لا يوجد أبدا المكان، وإن كنا نستطيع تصوّر بأنه لا توجد فيه المواضيع، إنه يعتبر كشرط لإمكان الظواهر، وليس كتحديد متعلق بها . إنه تمثيل قبلي، والذي يفيد بالضرورة كأساس للظواهر الخارجية"24. استنتج كانط من تحليله للمكان، أن المكان ليس شيئا واقعيا تماما، لأنه ليس صفة خاصة بالأشياء في ذاتها، والتي تكون ملازمة لها دائما وأبدا . يقول كانط: "لا يمثل المكان أية خاصية للأشياء في ذاتها، سواء نظرنا إليها في ذاتها، أو نظرنا إلى علاقاتها ببعضها البعض، وبعبارة أخرى إنه لا يمثل أي تحديد للأشياء، والذي يكون ملازما للمواضيع هي ذاتها، والذي يبقى عند تجريد كل الشروط الذاتية للحدس"25 .

ويتضح بذلك أن المكان عند كانط هو مجرد شرط ذاتي تابع للفكر الإنساني وليس للأشياء، وتنحصر كل حقيقته في كونه صورة الحس الخارجي، والتي تتمثل من خلالها الأشياء الخارجية، وخارج هذه الحقيقة لن يكون المكان أي شيء على الإطلاق، أي أنه لا وجود للمكان في ذاته بإستقلال عن الحساسية.

يقول كانط: "ليس المكان شيئا آخر سوى صورة كل ظواهر الحس الخارجي، أي الشرط الذاتي الوحيد للحساسية، والذي من خلالها يكون الحدس الخارجي ممكنا بالنسبة إلينا"26. ونتيجة لذلك يؤكد كانط في فلسفته على المثالية المتعالية للمكان، إذ يقول: "لكننا نقرّ بمثاليته المتعالية [المكان]، أي بعدم وجوده، بمجرد أن نضع جانبا شروط إمكان التجربة"27.

كل ما قاله كانط عن المكان ينطبق بالكلية على الزمان، لكن مع هذا الفارق الأساسي، وهو إنه إذا كان المكان هو صورة الحس الخارجي، فإن الزمان هو وبالعكس صورة الحس الداخلي، لأننا لا ندرك الزمان سوى عندما نحدس أنفسنا وحالاتها الداخلية. يقول كانط: "ليس الزمان شيئا آخر سوى صورة الحس الداخلي، أي حدسنا لأنفسنا ولحياتنا الداخلية"28.

يتضمن الزمان عند كانط علاقتين رئيسيتين هما التزامن والتعاقب، واللتان ندركهما أولا وقبل كل شيء في داخل أنفسنا، فإمّا أن نحدس من خلال الزمان تزامن حالتين من حالاتنا الداخلية أو تعاقبهما. غير أننا سنطبق بعد ذلك تمثيلنا للزمان على الأشياء الخارجية، فندرك بواسطة الزمان أن شيئين موجودين في وقت واحد –التزامن– أو أنهما موجودان في وقتين مختلفين –التعاقب– بحيث سيكون أحدهما سابقا عن الآخر.

يؤكد كانط على أن الزمان هو صورة قبلية للحساسية، ويثبت ذلك من خلال دليلين إثنين، الأول أنه لا يمكننا إستخلاص الزمان من التجربة، لأنه الشرط الأول والضروري لكل تجربة، ومن ثم فهو شرط قبلي لامحالة. يقول: "الزمان ليس مفهوما تجريبيا أو مشتقا من أية تجربة، لا يمكن بالفعل إدراك التزامن أو التعاقب،

إذا لم يفد الزمان قبليا كأساس لهما . ومن دون هذا الإفتراض لا يمكننا أن نتمثل أن الشيء موجود في نفس الوقت مع شيء آخر (أي متزامنا معه) أو موجود في وقت مختلف عنه (أي سابق عنه أو لاحق له)"29.

والدليل الثاني هو أنه يمكننا تصور عدم وجود جميع الأشياء التي نتمثل بأنها موجودة الآن في الزمان، بينما لا يمكننا وعلى الإطلاق تصور عدم وجود الزمان هو ذاته خلال تمثلنا للأشياء، وذلك لأنه حدس قبلي. يقول كانط: "الزمان تمثيل ضروري يفيد كأساس لكل الحدوس، لا يمكننا حذف الزمان هو ذاته من الظواهر على العموم، وإن كنا نقدر على حذف الظواهر من الزمان [عن طريق الفكر]. يعطى الزمان إذن قبليا، ومن دونه ستكون كل حقيقة الظواهر مستحيلة. يمكننا إلغاءها كلها، أما هو ذاته (وباعتباره شرطا عاما لإمكانها) فإنه لا يمكننا إلغاءه"30.

يرى كانط أن الزمان ليس شيئا واقعيا بالفعل، لأنه ليس صفة ملازمة للأشياء في ذاتها، والتي توجد فيها على الدوام حتى عندما لا ندركها نحن. يقول كانط: "ليس الزمان شيئا موجودا في ذاته، والذي يكون ملازما للأشياء باعتباره تحديدا موضوعيا، ونتيجة لذلك، فإنه لن يبقى عندما نجردها عن الشروط الذاتية لحدوسها"31.

يتبيّن لنا إذن أن الزمان في ذاته وبإستقلال عن الذات المدركة، لا وجود له مطلقا في نظر كانط، إذ يقول: "ليس الزمان شيئا آخر سوى شرطا ذاتيا لحدسنا (الإنساني، والذي يجب أن يكون وعلى الدوام حدسا حسيّا)، أي أنه لا يحصل سوى عندما نتأثر بالمواضيع، أمّا هو في ذاته وخارج الذات فليس شيئا"32.

وتبعا لما سبق يعلن كانط المثالية المتعالية للزمان، حيث يقول: "يجب علينا الإعتراف بالمثالية المتعالية للزمان، بهذا المعنى، وهو أننا إذا جردناه عن الشروط الذاتية للحدس الحسّي، فلن يكون شيئا ولا يمكننا نسبته إلى الأشياء في ذاتها (بإستقلال عن علاقاتها بحدسنا) سواء بصفته جوهرا أو بصفته كيفية"33.

أنشأ كانط نظرية مثالية جد خاصة عن المكان والزمان، والتي كان يهدف من خلالها إلى غايتين، الأولى متعلقة بالعلم، وتكمن في محاولته إثبات إمكانية العلم الرياضي الخالص والعلم الفيزيائي الخالص. يقول السيد فرنر: "من خلال تصوره للمكان والزمان، يريد كانط شرح إمكانية العلم الرياضي. . . المكان والزمان بإعتبارهما حدسا قبليا هما أساس الرياضيات، ترتكز الهندسة على المكان، ويرتكز الحساب وعلم الميكانيكا على الزمان"34. أمّا الغاية الثانية فهي فلسفية خالصة، وتكمن في محاولة كانط بيان حدود المعرفة الإنسانية بشكل جد واضح، وبما لا يدع أي مجال للشك فيها في المستقبل.

سعى كانط جاهدا في فلسفته لإثبات إمكانية العلوم الخالصة، بداية بالعلوم الرياضية الخالصة، وذلك بإثباته إمكانية الأحكام التركيبية القبلية التي تتكون منها هذه العلوم. فعلم الهندسة مثلا يدرس المكان ويحاول تحديد خصائصه المختلفة، لكن إدراكنا للمكان يقوم أساسا عند كانط على حدس قبلي، ولأجل ذلك فإن كل الأحكام التي نستنتجها من تمثيلنا للمكان ستكون أحكاما قبلية، وهذا هو بالضبط ما يضمن لها أن تكون أحكاما علمية بالفعل والحقيقية، أي أحكاما ضرورية وكلية.

لكن وبما أن هذه الأحكام ترتكز في الأساس على حدس خالص، فإنها لن تكون أبدا أحكاما تحليلية أي تحصيل حاصل، بل ستكون أحكاما تركيبية بالفعل، والتي تفيدنا حقا في معرفة الواقع.

يقول السيد فرنر: "من خلال تصوره للمكان والزمان، يريد كانط شرح إمكانية العلم الرياضي، ميزة هذا العلم أنه يعرّف تصوراته في الحدس، إنه يرتكز على الحدس، وهذا ما يسمح له بإنتاج أحكام تركيبية. وفضلا عن ذلك، وبما أن هذه الأحكام هي أحكام ضرورية وكلية، فيجب أن يتعلق الأمر بحدس قبلي"35.

في الحقيقة كان كانط يهدف من وراء تصوره الخاص للمكان إلى إثبات إمكانية الهندسة الإقليدية، وهي النموذج الهندسي المثالي في نظره، أمّا تصوره الخاص للزمان فإنه كان يهدف من خلاله إلى إثبات إمكانية الفيزياء النيوتونية، التي اعتقد

جازما في صحتها، حيث بيّن كانط أن فيزياء نيوتن تقوم هي أيضا على أحكام تركيبية قبلية، مثلما هو حال الهندسة الإقليدية، لكنها لا ترتكز على صورة الحسّ الخارجي أي المكان، وإنّما ترتكز على صورة الحسّ الداخلي أي الزمان، بحيث يمكننا القول لقد "أراد كانط أن يجعل صورة الحسّ الداخلي الشرط المتعالي للميكانيكا النيوتونية"36.

إضافة إلى ما قلناه أراد كانط من خلال نظريته في المكان والزمان، رسم حدود المعرفة الإنسانية بكل وضوح. حيث أكد كانط على أن كل معارفنا لابد وأن تبدأ مع التجربة، ولأجل ذلك فإنها تحتاج وبالضرورة إلى المكان والزمان، بإعبتارهما صورتي الحساسية، اللتين نتمثل من خلالهما الأشياء. فقال كانط إننا نتلقى الإنطباعات من الأشياء الخارجية عن طريق الحدوس، وهي حدوس تجريبية بالضرورة. لكن هذه الحدوس التجريبية تتطلب حدسين آخرين خالصين وقبليين، وذلك حتى يكونا أساسا لها، لأنهما الشرطان الضروريان لكل تجربة، وهذان الشرطان هما المكان والزمان في نهاية الأمر.

ولما كان الأمر كذلك فإن معرفتنا تبدأ مع التجربة وتنتهي معها أيضا، فحدود المعرفة الإنسانية هي حدود التجربة هي ذاتها. وأهم نتيجة فلسفية يستخلصها كانط من هذه التحليلات، هي إننا لا ندرك أبدا الأشياء في ذاتها أي النومانات (مفرده النومان Le noumène)، ولكننا ندرك فقط الأشياء كما تبدو لنا في التجربة أي الظواهر. ولأجل ذلك فإن معرفتنا تنحصر في عالم الظواهر فقط، ورد في **الموسوعة العالمية الفرنسية** ما يلي: "تعرض علينا الحساسية أو "علم الجمال المتعالي" صورتي المكان والزمان اللتين تجعلان تمثيل الأشياء ممكنا، لا كما هي في ذاتها، ولكن كظواهر، الأشياء كما هي في ذاتها لا يمكنها أن تكون كذلك بالنسبة إلينا"37.

بعد أن عرضنا بإيجاز نظرية كل من لايبنتز وكانط في المكان والزمان يمكننا أن نوضح الآن ما هي بالضبط الأفكار التي قال بها لايبنتز في نظريته في المكان والزمان، والتي أثرت مباشرة وبقوة على كانط، وهي بإختصار ثلاث أفكار رئيسية: مثالية المكان والزمان، ثم تشابههما الكبير، وأخيرا فطرية فكرتي المكان

والزمان. يقول السيد جالابار: "كانط الذي يحضره [لايبنتز]... من خلال مثاليته في المكان والزمان، ومن خلال التوازي الحميم الذي أقامه بين المفهومين، ومن خلال مذهبه الفطري"38.

إنتبه لايبنتز وبعبقريته الفذة إلى التشابه الكبير الموجود بين مفهومي المكان والزمان، وهو ما لم يكن معروفا بالقدر الكافي عند الفلاسفة السابقين عليه. فبيّن أن المكان والزمان متشابهان إلى أبعد حد، فكلاهما نظام للأشياء، الأول هو نظام تواجد الأشياء، والثاني نظام تعاقبات تغيراتها. وسيعترف كانط هو أيضا بالتشابه الكبير بين المكان والزمان، ولكن في إطار مبادئ فلسفته، حيث إنه سيعتبر كل واحد منهما صورة للحساسية. ويضيف كانط إلى ذلك أن كلاهما ضروري لتمثل الأشياء الخارجية، وهذا وجه آخر –جد مهم– للتشابه بينهما.

لم تقتصر عبقرية لايبنتز على معرفته التشابه الكبير الموجود بين المكان والزمان، لكنه عرف كذلك الإختلاف الرئيسي بينهما، وهو أن المكان متعلق بالأشياء الخارجية، ويستحيل علينا إدراكه داخل الذات –أي داخل النفس الإنسانية– بالعكس الزمان متعلق بالذات وحالاتها الداخلية، ولا يمكننا أبدا إدراكه في الخارج. وهذا بالضبط ما سيكرره كانط في فلسفته، ولكن بمعنى جديد، إذ أنه سيجعل المكان صورة الحس الخارجي والزمان صورة الحس الداخلي.

بيّن لايبنتز أن المكان والزمان ليسا مستخلصين من التجربة، بل هما فكرتان فطريتان، تساعدنا التجربة على الإنتباه إليهما، أي على الوعي بهما. ويتفق كانط مع لايبنتز على إستحالة إستخلاص مفهومي المكان والزمان من التجربة، لكنه يختلف معه في مسألة فطريتهما، ذلك أنه يرفض وبشدة مفهوم الفطري الذي قال به العقلانيون في مذهبهم، لذلك فإنه يطرحه جانبا ويؤسس بالمقابل مفهوما جديدا يظنه الأصح، وذاك هو مفهوم القبلي. والقبلي عند كانط هو ما كان مستقلا وعلى الإطلاق عن كل تجربة، ومع ذلك فإنه ضروري لكل تجربة.

نصل في النهاية إلى آخر فكرة أخذها كانط عن لايبنتز –وهي الأهم بالنسبة إلينا في مقالتنا هاته– وهي مثالية المكان والزمان، حيث يتفق الفيلسوفان على نفي الوجود الواقعي والحقيقي للمكان والزمان، ومن ثم على إعتبارهما شيئين مثاليين

خالصين، ولكن بمعنيين مختلفين. إذ سيربط كانط المكان والزمان بفكر الإنسان وحده، بينما سيربطهما لايبنتز بفهم الله هو ذاته، لأنه يعتبرهما من الحقائق الأبدية الموجودة في فهم الله. يقول لايبنتز: "المكان... ليس جوهرا مثل الزمان... إنه علاقة أو نظام، ليس فقط بين الموجودات، ولكن بين الممكنات أيضا، كما لو كانت موجودة، لكن حقيقته مؤسسة في الله مثل كل الحقائق الأبدية"39.

وهكذا فإننا عندما نفترض إنعدام جميع الأشياء في العالم، فإن المكان والزمان عند كانط سيبقيان في فكر الإنسان، بإعتبارهما صورتي الحساسية. أمّا عند لايبنتز فإنهما سيبقيان كذلك، ولكن في فهم الله بإعتبارهما حقيقتين أبديتين أي فكرتين من الأفكار الأزلية الموجودة في فهم الله. يقول السيد برونر: "[بالنسبة إلى لايبنتز] لو وجد الله هو وحده، فإنه لن يوجد لا الزمان ولا المكان، كما هما موجودان في الحاضر، لأنه لن تكون لا ديمومة ولا إمتداد، لكن المكان والزمان سيبقيان في أفكار الله. عند كانط لو ألغيت الأشياء، فإن المكان والزمان سيبقيان أيضا، ولكن في فكر لإنسان بإعتبارهما صورة الحساسية"40.

المكان والزمان مثاليان عند لايبنتز، بمعنى أنهما فكرتان أو تصوران، وهما فكرتان في فهم الله أولا وقبل كل شيء، ثم في فكر الإنسان بعد ذلك. وفهم الله هو الذي يمنح المكان والزمان كامل وجودهما وحقيقتهما عند لايبنتز، لأنه هو الذي يجعلهما فكرتين صحيحتين بالفعل. يقول السيد جالابار: "المكان فكرة صحيحة لأن الله يفكر في المكان"41 والأمر بالمثل بالنسبة إلى الزمان.

أما كانط فإنه يرفض وبشدة أن يكون المكان والزمان تصورين+ في فكر الإنسان، ناهيك أن يكونا تصورين في فهم الله، إذ لا يمكننا الإرتقاء إلى فهم الله ومعرفته ولا مجال من الأحوال، لأنه من الأمور التي تتجاوز قدرات عقلنا البشري وتتعدى حدود التجربة التي يكون محكوما بها، لذلك فإنه يفضل أن يجعل المكان والزمان صورتي الحساسية.

ويمكننا القول بإختصار إن التصور المثالي للمكان والزمان عند لايبنتز، يرتد إلى تصور تعقلي (Intellectualiste) بالدرجة الأولى، بينما يرتد التصور المثالي للمكان والزمان عند كانط إلى تصور مثالي ذاتي أو بالأحرى تصور مثالي متعالي.

يقول السيد جالابار: "ليس المفهوم اللايبنتزي للمكان [وللزمان أيضا] مثاليا فقط، بل وتعقلي أيضا . . . مذهبه الفطري لأطر الإدراك ليس هو المذهب القبلي للصور الخالصة للحساسية"42.

المكان والزمان مثاليان عند لايبنتز وعند كانط أيضا، أي أنهما تابعان للفكر أكثر مما هما تابعان للمواضيع الخارجية. لكن لايبنتز يرفض أن يكون فكر الإنسان هو الأساس الأخير للمكان والزمان كما هو الحال عند كانط، لأن هذا الأساس ذاتي محض، بينما يبحث لايبنتز عن أساس موضوعي تماما، بل وموضوعي على الإطلاق، وهذا ما دفعه للجوء إلى فهم الله، ونسبة المكان والزمان إليه. بحيث سيكون المكان والزمان عنده من الحقائق الأبدية، أي من الماهيات الموجودة في فهم الله بإستقلال عن الأشياء وعن فكر الإنسان أيضا. يقول السيد جالابار: "المكان الذي هو نظام الوضعيات الممكنة لديه هو أيضا أساسه الحقيقي [وكذلك الأمر بالنسبة إلى الزمان]، هذا الأساس الحقيقي موجود في الفهم الإلهي، لأن هذا الأساس هو ماهية، والفهم هو مصدر الماهيات والحقائق الأبدية"43.

وخلاصة القول إن مثالية لايبنتز هي في المقام الأول مثالية ميتافيزيقية، بينما مثالية كانط هي مثالية متعالية فقط، لذلك فإنه يمكننا إختصار التأثير الذي مارسه لايبنتز على كانط في مسألة مثالية المكان والزمان في هذه العبارة الجامعة المانعة : "[لايبنتز] يحضر كانط، لكنه يتميز عنه بوضوح"44. إذ ينحصر دور لايبنتز في كونه نبّه كانط إلى مثالية المكان والزمان، لكنه كان يجب على كانط أن يجتهد كثيرا لتأسيس معنى جديد لهذه المثالية، بما يتناسب وروح الفلسفة الحديثة، وذلك لأنه يرفض المذهب الميتافيزيقي للايبنتز، والذي لا يفعل سوى إعادتنا مرة أخرى إلى الفلسفة القديمة وترهاتها، وهو ما تحاول الفلسفة الحديثة تفاديه بكل قوتها .

هوامش الدراسة:

1. Leibniz. Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain. Livre II, chap 13, §7. (Edition Jacques Brunschwicg. Paris : Garnier – Flammarion, 1966).
2. Cinquième écrit de Leibniz à Clarcke. Art 29. (Dans Correspondance Leibniz-Clarcke. Edition André Robinet. Paris : Presses Universitaires de France, 1957).
3. Troisième écrit de Leibniz à Clarcke. Art 4. Dans Robinet.
4. Nouveaux Essais . Livre II, chap 13, § 17.
5. Albert Rivaud. Histoire de la philosophie. Paris : Presses Universitaires de France, 1950. Tome III, p 471.
6. Bertrand Russel. La philosophie de Leibniz. Exposé critique. Traduit par Jean Ray et Renée J. Ray. Paris : Félix Alcan, 1908. p 117.
7. Jacques Jalabert. La théorie leibnizienne de la substance. Paris : Presses Universitaires de France, 1947. p 21.
8. Nouveaux Essais. Livre II, chap 1, § 2.
9. Jalabert. La théorie leibnizienne de la substance. p 23.
10. Cinquième écrit de Leibniz à Clarcke. Art 47. Dans Robinet.
11. Russel. La philosophie de Leibniz. p 135.
12. Jalabert. La théorie leibnizienne de la substance. p 25.
13. Troisième écrit de Leibniz à Clarcke. Art 4. Dans Robinet.
14. Jalabert. La théorie leibnizienne de la substance. p 121.
15. Lettre de Leibniz à Pellisson, Fin 1961. Dans Pierre Costabel. Leibniz et la dynamique. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1981. p 53.
16. Jalabert. La théorie leibnizienne de la substance. p 121.
17. Quatrième écrit de Leibniz à Clarcke. Suite de l'Art 46. Dans Robinet.
18. Nouveaux Essais. Livre II, chap 14 .16 § ,
19. Jalabert. La théorie leibnizienne de la substance. p 126 .
20. Nouveaux Essais. Livre II, chap 14 .16 § .
21. Jalabert. La théorie leibnizienne de la substance. p 123 .
22. Kant. Critique de la Raison Pure. Traduction de Jules Barni. Paris : Garnier – Flammarion, 1976. Des Raisonnements dialectiques de la Raison, Chap II, 2eme section, 1ere Antinomie. (1ere Edition).
23. Ibid. Esthétique transcendantale. 1ere section, §2. (1ere Edition).
24. Ibid.
25. Ibid. § 3, A.
26. Ibid. B.
27. Ibid.
28. Ibid. 2eme section, §6, B.
29. Ibid. §4, 1.
30. Ibid. 2.
31. Ibid. § 6, A.
32. Ibid. C.
33. Ibid.

34. Charles Werner. La philosophie moderne. Paris : Payot, 1954. p 146.
35. Ibid.
36. Encyclopedia Universalis. Paris: Encyclopedia Universalis France, 1974. Vol 15, Article Temps.
37. Ibid.
38. Jalabert. La théorie leibnizienne de la substance. p 126 .
39. Nouveaux Essais . Livre II, chap 13, § 17.
40. Fernand Brunner. Etudes sur la signification historique de la philosophie de Leibniz. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1950. p 180.
41. Jalabert. La théorie leibnizienne de la substance. p 24 .

* Voir Kant. Critique de la raison pure. Esthétique transcendantale, 1ere section, §2, 3. (1ere édition)

42. Jalabert. La théorie leibnizienne de la substance. p 24 .
43. Ibid.
44. Ibid.

قائمة المصادر:

1. Kant (Emmanuel). Critique de la raison pure. Traduction par Jules Barni- Paris : Garnier - Flammarion, 1976.
2. Leibniz (Gottfried Wilhelm). Correspondance Leibniz-Clarcke. Edition André Robinet - Paris : Presses Universitaires de France, 1957.
3. Leibniz (Gottfried Wilhelm). Nouveaux Essais sur l'Entendement humain. Edition Jacques Brunschwicg. Paris : Garnier – Flammarion, 1966.

قائمة المراجع:

1. Brunner (Fernand). Etudes sur la signification historique de la philosophie de Leibniz. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1950.
2. Costabel (Pierre). Leibniz et la dynamique. Paris : Librairie philosophique. J. Vrin, 1981.
3. Jalabert (Jacques). La théorie leibnizienne de la substance. Paris : Presses Universitaires de France, 1947.
4. Rivaud (Albert). Histoire de la philosophie. Paris : Presses Universitaires de France, 1950. Tome III (philosophie moderne).
5. Russel (Bertrand). La philosophie de Leibniz. Exposé critique. Traduit par Jean Ray et Renée J. Ray - Paris : Félix Alcan, 1908.
6. Werner (Charles). La philosophie moderne. Paris : Payot, 1954.

Encyclopédia Universalis. Paris : Encyclopédia Universitaire France, 1974.

Vol 15.