مجلة جامعة تشرين للدراسات والبحوث العلمية - سلسلة الآداب و العلوم الإنسانية المجلد (20) العدد (13) 1998
Tishreen University Journal for Studies and Scientific Research – Arts and Humanities Series Vol. (20) No (13) 1998

الوجود والزمان عند هيديجر وكانط

الدكتور: كامل عباس*

(قبل للنشر في 1998/11/17)

ملخص

يرى هيديجر في كتابه "الوجود والزمان" أننا لكي نفهم الوجود يجب أن نجعل وجود الباحث جلياً، لأن الانطولوجيا الأساسية، التي منها وحدها يمكن أن تنشأ كل أنطولوجيا أخرى، يجب البحث عنها في التحليل الأنطولوجي للوجود الإنساني.ويقول إن معنى وجود الإنسان هو الزمنية ؛لأن الإنسان يملك ماضيه بوصفه حاضراً في يده، ويؤرخ به مستقبله في كل ظرف .وعندما يفهم الإنسان الوجود ضمنياً، فإنه يفعل ذلك بالزمان، بوصفه نقطة انطلاقه. ولهذا فالزمان يجب أن يتصور كأفق لكل فهم للوجود، بوصفه وجوداً للإنسان، الذي يفهم الوجود.

ونرى ، مع كانط ، أن وجودنا يتجلى بعلاقتنا بموضوعات الخبرة الخارجية، التي تبدأ بها كل معرفتنا. وحيث إن هذه الموضوعات في المكان، فهذا يعني أن المكان، وليس الزمان، أفق لكل فهم للوجود.

ويبين هيديجر في كتابه "كانط ومشكلة الميتافيزيقا" انه إذا كانت المعرفة الإنسانية المحددة ممكنة، وجب أن تعتمد على معرفة الموجود الذي يتقدم كل فعل استقبالي. ولهذا فإن هذه المعرفة تطلب معرفة غير استقبالية وغير محدودة ظاهرياً، أي حدساً خلاقاً. وطبقاً لكانط، فالحدسان المجردان هما المكان والزمان عنده هو الشرط الصوري القبلي لجميع الظاهرات، ولهذا فإنه يتقدم على المكان.

ونرى أن الزمان عند كانط شرط صوري قبلي لجميع الظاهرات من جهة معرفتها في حسنا الداخلي، وليس من جهة وجودها في المكان في حسنا الخارجي. وحيث إن وجودها يتقدم معرفتنا لها، فهذا يعني أن المكان يتقدم على الزمان

* مدرس بكلية الآداب والعلوم الإنسانية - قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية - جامعة تشرين –اللاذقية - سوريا.

مجلة جامعة تشرين للدراسات والبحوث العلمية - سلسلة الآداب و العلوم الإنسانية المجلد (20) العدد (13) 1998
Tishreen University Journal for Studies and Scientific Research – Arts and Humanities Series Vol. (20) No (13) 19

Being And Time For Heidegger And Kant

Dr. Kamil Appass*

(Accept 17/11/1998)

❐ ABSTRACT ❐

Heidegger, in his book, "Being And Time," sees that to understand being, we must make the inquirer's being transparent; for fundamental ontology, from which alone all other ontology's can rise, must be sought in the ontological analytic of Dasein.

He says that the meaning of Dasein is temporality; for man possesses his past as present at hand, and historizes out of his future in each occasion. And when Dasein tacitly understands being, he does so with time, as his standpoint.

Thus time must be conceived as the horizon for all understanding of being, as the being of Dasein which understands being.

We see, with Kant, that our being becomes transparent by our relation to objects of outer experience, which all our knowledge begins with. Since these objects are in space, this means that space, not time, is the horizon for all understanding of being.

* Lecturer at Department of philosophical and social studies ,Faculty of Arts and humanities Tishreen University, Latakia , Syria.

مقـــــدمـــــة

يقول أرسطو في ميتافيزيقاه: (هناك علم يبحث للوجود من حيث هو وجود، ويختلف عن العلوم التي تبحث أجزاء خاصة من الوجود.) [1].

ومع أن هناك محاولات كثيرة بعده، من أجل الوصول إلى هذا العلم، فإنه لم ير النور حتى الآن. ويتجلى ذلك بمقارنته مع علمي الرياضيات والفيزياء. مع أن البحث في الميتافيزيقا ميل طبيعي في كل إنسان. ولا يمكن أن يكون هذا الميل عبثاً؛ لأن وجود الإنسان ليس عبثاً. ولهذا كانت هناك حاجة للبحث في الوجود دائماً.

ولكن البحث في الوجود يتطلب الانطلاق من الموجود؛ لأنه بدون ذلك سيكون خيالياً، لا سند له من الواقع. وهناك إمكانيتان للانطلاق، وهما: الوجود الخارجي المتمثل بالموضوعات الخارجية الموجودة في المكان، والمدركة عن طريق حواسنا، والوجود الداخلي المتمثل بأنفسنا التي نعي وجودها في الزمان. ومع أن الوجود الداخلي ألصق بنا من الوجود الخارجي، فإننا لا نعرف شيئاً عنه إلا بعلاقته بالوجود الخارجي؛ لأن كل ما في داخلنا من إدراكات مأخوذة من الخارج، حتى أنفسنا نعي وجودها في الزمان، وكل تعيين للزمان يتم عن طريق الوجود الخارجي في المكان. وبالتالي فإن الوجود الخارجي، لا الداخلي، يجب أن يكون منطلقنا لفهم الوجود.

وهذا هو مضمون بحثنا للوجود والزمان عند هيديجر وكانط: حيث نجد الأول يعتبر الزمان أفقاً ومنطلقاً لكل فهم للوجود، والثاني ينطلق من الخبرة الخارجية في المكان، التي يبدأ بها كل معرفتنا. ولهذا كان هدفنا في هذا البحث دحض وجهة نظر هيديجر في أولوية الزمان، وتأييد وجهة نظر كانط في أولوية المكان، على الرغم من ادعاء الأول بأن الثاني يؤيده في هذا المجال. ومن أجل ذلك فقد اعتمدت أساساً على أهم كتابين للأول في هذا المجال ،وهما: "الوجود والزمان"، و "كانط ومشكلة الميتافيزيقا" وأهم كتابين للثاني فيه، وهما: "نقد العقل المجرد"، و "المقدمات لكل ميتافيزيقا مقبلة".

وطريقتي في هذا البحث هي تقديم النص والتعليق عليه: توضيحاً أو تأييداً أو نقداً، لكي تأخذ كل فكرة فيه نصيبها من البحث. وهذا يدل على الجهد الكبير الذي قدمته لإنجازه. ولا يضيع جهد في سبيل الحقيقة.

يتساءل هيديجر ويجيب في مقدمة كتابه "الوجود والزمان": (هل لنا في زماننا جواب للسؤال عما نعني فعلاً بكلمة "وجود" ؟ كلا مطلقاً. ولهذا فمن المناسب أن نجدد السؤال عن معنى الوجود. ولكن هل نحن محتارون في هذه الأيام لعدم قدرتنا على فهم كلمة "وجود" ؟ كلا مطلقاً. ولهذا علينا أولاً أن نعيد فهم معنى هذا السؤال.) [2].

ونرى أن ما يقدمه جواباً عن السؤال مبالغ فيه: فهل صحيح أننا لا نعرف معنى كلمة "وجود"؟ ألا نفرق بين وجود أي شيء وعدمه؟ وهل نفرق بين الحالتين دون أن نعرف شيئاً عن المعنيين ؟ هذا وان ما يهمنا أولاً ليس معرفة الوجود بوصفه معنى مجرداً؛ لأن هذا ما نصل إليه بعد معرفتنا للموجودات الواقعية في نطاق خبرتنا الخارجية، حيث كل معرفتنا تبدأ بها. ولهذا فإن جوابنا عن سؤال الوجود يتم بنقله من مجال الذهن إلى الواقع، حيث ننظر إلى الموجودات الواقعية المدركة عن طريق حواسنا، فنجد أنها مركبة متغيرة، وكل مركب معلول، ولكل تغير علته. والمعلول غير موجود بذاته، ولا وجود له بدون علة خارجية موجودة بذاتها؛ لأنها لو كانت معلولة لاحتاجت إلى علة خارجها، ولا يمكن أن تتسلسل العلل صعوداً إلى ما لا نهاية، بالنسبة إلى المعلول الواقعي؛ لأن هذا التسلسل يمنع وجوده. وحيث إن المعلولات الواقعية خاضعة لنظام واحد، فإنها معلولة لعلة أولى خارجية واقعية واحدة.

وبناء على ما تقدم، فإن سؤالنا عن الوجود يقودنا إلى السؤال عن الموجودات: هل هي في درجة واحدة من الوجود أم بعضها يتميز من بعض؟ وهل وجود المعلول كوجود علته الأولى، مع أنه لا وجود له إلا بها، وهي موجودة بذاتها ؟ وبدون التمييز بين الوجودين لن نصل إلى معنى الوجود عامة. وإذا أقررنا بهذا التمييز فإنه يدعونا إلى اعتبار وجود العلة الأولى أعلى من وجود معلولاتها. وليس من الحكمة الاهتمام بالموجود الأدنى كالأعلى؛ لأن الحكمة تتعلق بالعلل الأولى، كما يقول أرسطو في ميتافيزيقاه [3].

ويقدم هيديجر ثلاث صفات للوجود تدل على غموض معناه: (أولاها أنه التصور الأكثر عمومية... وعموميته تتجاوز عمومية أي جنس...وهكذا...فهو الأكثر غموضاً منها جميعها.) [4].

ونرى أن عمومية تصور الوجود ترجع إلى عدم التمييز بين أجناس الموجودات التي يجرد منها، مع أن هذا التمييز ضروري لفهم الوجود. ولهذا فإن حل مشكلة العمومية يتم باعتبار الموجود بذاته الممثل الحقيقي لمعنى الوجود؛ لأنه العلة العليا للموجودات الأخرى.

ولهذا فإن علم الوجود يجب أن يتعلق به أولاً؛ لأن (العلم الأعلى يجب أن يتعامل مع الموضوعات الأعلى.) [5].

والصفة الثانية المتعلقة بتصور الوجود عنده هي (أنه لا يمكن تعريفه،وهي مستنتجة من شموليته...فلا يمكن تصوره فعلاً ككائن واقعي...ولا يمكن استنباطه من تصورات أعلى بالتعريف، ولا يمكن تقديمه خلال تصورات أدنى.) [6].

ونرى أن عدم إمكانية تصور الوجود كائناً واقعياً يرجع إلى عدم دلالته على موجود واقعي؛ لأنه ليس هناك ما يجمع بين ما هو موجود بذاته وما هو غير موجود بذاته، حيث إن نسبة الثاني إلى الأول كنسبة العدم إلى الوجود. وبالتالي فليس لهذا التصور قيمة معرفية؛ لأن المعرفة علاقة بين ذات عارفة وموضوع معروف، وإذا لم يكن للتصور موضوع واقعي ينطبق عليه لم يكن واقعياً. ومع أنه لا يمكن استنباطه من تصورات أعلى، باعتبار أنه ليس هناك تصور أعلى منه، فإننا يجب أن نستنتجه من تصورات أدنى، وإلا لم يكن لنا أساس لتصوره. وهذا يعني أننا يجب أن نستدل عليه من التصورات المتعلقة بالموجودات الدنيا، باعتبار أنه لا وجود لها بذاتها، بل بعلاقتها بعلة أولى موجودة بذاتها. وحيث إن هذه العلة أعلى في الوجود من معلولاتها، فإنها أحق باسم الوجود منها، وبها يكتسب تصور الوجود دلالة واقعية.

والصفة الثالثة المتعلقة بتصور الوجود عند هيديجر هي (أنه بيّن بذاته...وواضح... لكن هنا لنا نوع من الوضوح يدل على أنه غير واضح ...وكوننا نعيش في فهم للوجود، ومعنى الوجود ما زال محجوباً في الظلام ، يثبت أنه ضروري مبدئياً إعادة هذا السؤال ثانية.) [7].

ولكن عدم الوضوح هنا يكمن في أن الموجودات مختلفة، ولا حصر لها ، من أصغرها إلى أكبرها، ومن محسوسها إلى معقولها، إلى ما وراءهما. فكيف يجمع تصور الوجود بينها جميعا ؟ هل حبة الرمل مثلا موجودة كالشمس ؟ وهل الذرة موجودة كالعالم ؟ وهل المعلول موجود كعلته ؟ وهل الموجود بذاته كما ليس موجوداً بذاته ؟ وبدون التمييز بين أنواع الوجود لن يتضح لنا تصور الوجود عامة ولن نصل إلى علم للوجود.

ويقول هيديجر: (لكي نجيب عن سؤال الوجود بكفاية، يجب أن نجعل وجود الباحث جلياً في وجوده الخاص...وهذا الوجود الذي هو كل منا، والذي يتضمن البحث كإحدى إمكانيات وجوده ، سندعوه باسم الوجود الإنسانيDasein.) [8].

ولكن وجود الباحث يتجلى خلال بحثه في الوجود منطلقاً من موضوعات الخبرة الخارجية؛ لان النفس الإنسانية، موضوع الخبرة الداخلية، لا يمكن إثباتها بدون الاعتماد على الخبرة الخارجية المباشرة. وهذا ما يقصده كانط بقوله في مدخل نقد العقل المجرد (لا يمكن أن يكون هناك شك في أن كل معرفتنا تبدأ بالخبرة.) [9]. وبقوله في فصل "رفض المثالية" في الطبعة الثانية للنقد نفسه (الخبرة الداخلية ممكنة فقط بافتراض الخبرة الخارجية.)[10].

فكيف يمكن أن يكون وجودنا جلياً بدون الاعتماد على الخبرة الخارجية، طالما أننا نعي وجودنا في الزمان، وكل تعيين للزمان يفترض مدركة حسية لشيء مستمر خارجي؟ وهذا يعني أن وعي وجودنا هو في الوقت نفسه وعي وجود موضوعات حسية خارجنا.

ويرى هيديجر أن (الانطولوجيا الأساسية، التي منها وحدها يمكن أن تنشأ كل انطولوجيا أخرى يجب البحث عنها في التحليل الواقعي للوجود الإنساني. وطبقا لذلك، فالوجود الإنساني له الأولية على جميع الكائنات الأخرى بعدة جهات: أولاها واقعية: فالإنسان كائن لوجوده صفة واقعية محددة. وثانيها انطولوجية: فالإنسان في ذاته أنطولوجي؛ لان الوجود الواقعي محدد له. ولكن...الإنسان يملك...فهما لوجود جميع الكائنات التي لها طبيعة غير طبيعته. ولهذا فان له أولية ثالثة تؤمن الشرط الانطولوجي الواقعي لإمكانية أية انطولوجيا.) [11].

ونرى أن الانطولوجيا الأساسية هي التي تنطلق من الخبرة الخارجية التي تبدأ بها كل معرفتنا؛ لأننا لا نعي وجودنا بصورة مستقلة عنها. وهذا يعني أنه بدونها لا تكون لنا أنطولوجيا لوجودنا ولا للوجود الخارجي. هذا وإن كوننا نملك فهما لوجود الكائنات الأخرى لا يفيدنا شيئا بدون الاعتماد على إدراكاتنا الحسية المتعلقة بموضوعات الخبرة الخارجية أولا؛ لان (الفهم لا يدرك شيئا، والحواس لا تفكر في شئ، وخلال اتحاد إدراكات الحواس بتصورات الفهم يمكن أن تنشأ المعرفة.)[12].

ويبين هيديجر أن (معنى وجود الإنسان هو الزمنية...وفي تفسير الوجود الإنساني كذلك سوف لن نعطي جواباً لسؤالنا عن معنى الوجود عامة، بل الأساس سيكون معداً للحصول على جواب كهذا.)[13]0

ومع أننا نرى أن وجود الإنسان في هذه الحياة زمني، فإن الهدف من هذا الوجود هو الخروج من هذه الزمنية، والتعلق بما هو لا زمني، ولولا ذلك لما أمكن الوصول إلى فهم للوجود؛ لأن الوجود الزمني ظاهري، والظاهرة لا وجود لها بذاتها، بل بعلاقتها بعلة أولى لا

زمنية خارجها، موجودة بذاتها. وبدون تعلق الإنسان بهذه العلة فسوف يبقى في إطار الظاهرات، وهي لا تمثل حقيقة الوجود. وبالتالي فكل فهم للوجود على أنه زمني ليس صحيحاً.

ويوضح هيديجر زمنية الإنسان بقوله (أي إنسان في وجوده الواقعي هو ما كان سابقاً... وهو يملك ماضيه بوصفه حاضراً في يده...انه ماضيه...الذي...يؤرخ مستقبله في كل ظرف.)[14].

ومع أن الإنسان يرى نفسه خلال ماضيه، فإنه يريد دائماً أن يكون أفضل منه، ولذلك فإن ماضيه لا يوجهه كما يشاء، وإلا لما كان هناك فرق بينه وبين الكائنات الزمنية. وهذا يعني أن الإنسان هو الذات المنتقلة من الماضي إلى المستقبل، والمتطورة خلال الزمان، ولكنها لا تذوب فيه، بل تسعى لتجاوزه دائماً.

ويقول هيديجر: (عندما يفهم الإنسان الوجود ضمنياً، يفعل ذلك بالزمان، بوصفه نقطة انطلاقه...فالزمان يجب أن يتصور كأفق لكل فهم للوجود...بوصفه وجوداً للإنسان الذي يفهم الوجود.)[15].

ومع أن فهمنا للوجود يتم في الزمان، فهذا لا يعني أن كل موضوعات تفكيرنا زمانية؛ لأن كل ما في الزمان ظاهرات، لا وجود لها بذاتها. وإذا لم نعلقها بعلة أولى لازمنية موجودة بذاتها خارجها، فسوف لن يكون فهمنا لها صحيحاً. هذا وان فهمنا للوجود يبدأ بموضوعات الخبرة الخارجية الموجودة في المكان. وهذا يعني إن نقطة انطلاقنا لفهم الوجود هي المكان، لا الزمان.

ويبين هيديجر إننا (إذا تصورنا الوجود في إطار الزمان...عندئذ يكون الوجود واضحاً بطبيعته الزمنية. ولكن في تلك الحالة، فإن الزمني لا يمكن أن يعني ببساطة الوجود في الزمان، حتى اللازمني وما فوق الزمني زمنيان فيما يتعلق بوجودهما، وليس بالمقارنة مع شيء زمني كموجود في الزمان، بل بمعنى إيجابي.)[16].

ويبدو أن المقصود باللازمني الحقائق الثابتة، كالأوليات، باعتبار أنها لا تتغير في الزمان. أما ما فوق الزمني فهو الذي لا يوجد في إطار الزمان، بل هو الموجود بذاته أو الله. ولكن إذا فهمنا الوجود الزمني والحقائق اللازمنية في إطار الزمان، فكيف نفهم ما فوق الزمني كما هو في ذاته، مع انه ليس لنا حدس يتعلق به؛ لان الحدس الوحيد الممكن لنا هو الحسي؟ وهذا لا يمنعنا من الاستدلال عليه عن طريق علاقة الزمني به، باعتبار أن كل ما هو

زمني ظاهرة، لا وجود لها بذاتها، بل هي معلولة للموجود بذاته؛ لان معرفة المعلول تقتضي دلالته على علته.

ويقول هيديجر (الانطولوجيا اليونانية وتاريخها...يثبتان انه عندما يفهم الإنسان نفسه أو الوجود عامة فإنه يفعل ذلك بواسطة العالم. وأن الانطولوجيا التي نشأت تحولت إلى تقليد يرجع إلى شيء موثوق...كما كانت لهيجل.)[17].

ومع أن الانطولوجيا يجب أن تنطلق من العالم الخارجي، باعتباره مجموع موضوعات التجربة الخارجية الممكنة، التي تبدأ بها كل معرفتنا، فإن هذا الانطلاق يجب أن لا يتبع لأنه تقليد، بل لأنه يتفق مع الواقع، فلا يمكن أن تكون أنفسنا بديلا عن العالم الخارجي في هذا المجال، وهي تعتمد في وجودها ومعرفتها عليه، ولا تشكل شيئاً بالنسبة إليه.

ونجد هيجل يؤيد هذا التقليد، إذ يقول في منطقه: (كان اعتقاد كل عصر أن الطريقة الوحيدة للوصول إلى الأساس المستمر هو تحويل الظاهرة المعطاة بواسطة التفكير. وفي العصر الحديث نشأ شك لأول مرة في هذه النقطة، يتعلق بالاختلاف المزعوم بين نواتج فكرنا والأشياء في طبيعتها الخاصة. فهذه الطبيعة الواقعية للأشياء ، قيل إنها مختلفة جداً عما يستنتج منها. والفصل بين الفكر والشيء هو أساساً فعل الفلسفة النقدية، وهو مضاد لاعتقاد كل العصور السابقة...وفي الحياة العامة...نفكر بدون تردد، وباعتقاد ثابت، أن الفكر يتفق مع الشيء...واعتقاد الفرد يعتبر خاطئاً عندما لا يتفق مع هذه القاعدة.)[18].

ولكن ما هو الشيء الجديد الذي قدمته الفلسفة النقدية في مجال الفصل بين الفكر والشيء ؟ انه التمييز بين الأشياء كما تظهر لنا وكما هي في ذاتها، حيث تؤكد معرفتنا للأولى عدم معرفتنا للأخيرة. وهذا ما يعنيه كانط في مقدمة الطبعة الثانية لنقد العقل المجرد بقوله: (المعرفة القبلية لعقلنا ... يجب أن تتعلق بالظاهرات فقط، وتترك الشيء في ذاته واقعياً بذاته، وغير معروف من قبلنا.)[19].

فهل نقول أن هذا التمييز خطأ؟ إن تطور علم الطبيعة بعد هيجل أثبت أن الادعاء السابق بمعرفة الأشياء الطبيعية كما هي في ذاتها كان خاطئاً. ولو كان التقليد مطلوباً في الفكر لكان كل ما قدمه هيجل من جديد في فلسفته عامة، ومنطقه خاصة ، غير صحيح ؛ لأنه مخالف للتقليد السابق.

ويرى هيديجر أنه (إذا كان معنى الوجود يجب أن يوضح، فإن هذا التقليد القاسي يجب أن يليّن، وان الإشكالات التي سببها يجب أن تحل...يجب أن ندمر المحتوى التقليدي للانطولوجيا القديمة.)[20].

ولكن تدمير الانطولوجيا القديمة لا يعني القضاء على التفكير الميتافيزيقي؛ لأنه موجود في جميع الناس. وهذا ما يدل كانط عليه بقوله: (الميتافيزيقا موجودة واقعياً، إن لم تكن كعلم، فهي مازالت كميل طبيعي...ففي جميع الناس، حالما يصبح عقلهم ناضجاً للتأمل، يوجد دائماً، وسيستمر في الوجود دائماً، نوع من الميتافيزيقا.)[21].

ومن الطبيعي أن يتعلق التفكير الميتافيزيقي بما وراء الفيزيقا، وهذا هو مدلول كلمة "ميتافيزيقا" اليونانية. ومع أن ارسطو قال بوجود علم للوجود بوصفه وجوداً، فان الفكر الإنساني لم يصل إلى هذا العلم بعد، كما وصل إلى علمي الرياضيات والفيزيقا. ولهذا نجد كانط في مقدماته لكل ميتافيزيقا مقبلة يتساءل: (إذا كانت الميتافيزيقا علماً فلماذا لم تعلن نفسها كالعلوم الأخرى عامة ؟وإذا لم تكن، فكيف تبقي الفهم الإنساني يترقب آمالاً لا تخبو ولا تتحقق أبداً؟)[22].

وهذا لا يعني أن نترك البحث في الميتافيزيقا عن طريق الموضوعات الفيزيقية الخارجية، ونقتصر على بحثها عن طريق الوجود الإنساني؛ لأن الإنسان جزء من الطبيعة، ولا يمكن أن يكون الجزء بديلاً عن الكل. ولا نستطيع معرفة شيء عن وجودنا بدون الاعتماد على الطبيعة الخارجية؛ لأن معرفتنا لأنفسنا تنتمي إلى خبرتنا الداخلية غير المباشرة، وهي تعتمد على خبرتنا الخارجية المباشرة؛ لأن ما في الداخل مأخوذ مما في الخارج.

ويبين هيديجر أن(الشخص الأول والوحيد الذي ذهب في الطريق نحو بحث بعد الزمنية هو كانط.)[23].

ونعلم أن الزمان عند كانط صورة للحس الداخلي [24]. ولكن بحث بعد الزمنية عنده ليس مستقلاً عن الموضوعات الخارجية العالمية. يؤكد ذلك قوله في فصل "رفض المثالية": (كل تعيين للزمان يفترض مدركة حسية لشيء مستمر في الإدراك الحسي...والإدراك الحسي لهذا المستمر ممكن فقط خلال شيء خارجي.)[25]. وهو يبين أيضاً (أننا غير قادرين على إدراك أي تحديد للزمان إلا خلال التغير في العلاقات الخارجية"الحركة" بالنسبة إلى المستمر في المكان، "مثلاً حركة الشمس بالنسبة إلى الموضوعات الأرضية".)[26].

هذا وان بيان هيديجر لبحث بعد الزمنية عند كانط تجلى في كتابه "كانط ومشكلة الميتافيزيقا". ولهذا يجب أن نرجع إلى هذا الكتاب، لكي نبين مدى اتفاق كانط أو اختلافه معه في هذا المجال. ومع أن هذا الموضوع يحتاج إلى معالجة طويلة، سواء في كتاب "الوجود والزمان" أم في هذا الكتاب، فسنكتفي منهما بذكر ما يتناسب مع حجم هذا البحث.

يرى هيديجر أن (الأفق الذي ظهرت فيه الميتافيزيقا لكانط، والذي يجب أن يبدأ به وصفه لأساسها، يمكن وصفه بواسطة تعريف بومجارتن لها بأنها العلم الذي يتضمن المبادئ الأولى لما هو ضمن إطار المعرفة الإنسانية. وفي تصور المبادئ الأولى يكمن غموض ضروري؛ لأن الميتافيزيقا عند بومجارتن تشير إلى الانطولوجيا والكوسمولوجيا والسيكولوجيا واللاهوت الطبيعي.)[27].

ويبدو أن الغموض الذي يقصده هيديجر هنا في تصور المبادئ الأولى للمعرفة، يكمن في تشعّب الميتافيزيقا إلى عامة (انطولوجيا)، وخاصة (كوسمولوجيا وسيكولوجيا ولاهوت طبيعي): فهل هذه المبادئ تنطبق على هذين النوعين من الميتافيزيقا على السواء ؟

ولكننا نرى أن مشكلة الميتافيزيقا عند كانط تكمن في أن كل معرفتنا تبدأ بالتجربة. فهل مبادئ معرفتنا التجريبية هي مبادئ معرفتنا الميتافيزيقية نفسها، مع أن موضوعات التجربة ظاهرات في إطار المكان والزمان، والموضوعات الميتافيزيقية أشياء في ذاتها خارج هذا الإطار؟ فإذا أخذنا بهذا التمييز فلن نستطيع تطبيق المبادئ الأولى للمعرفة المتعلقة بالظاهرات، بوصفها موضوعات لحدسنا الحسي، على الأشياء في ذاتها؛ لأنها ليست موضوعات لحدسنا الحسي، وهذا الحدس هو الوحيد الممكن لنا.

ويبين هيديجر أن (الميتافيزيقا عند ارسطو معضلة فلسفية أساسية. ولهذه المعضلة أصلها في الغموض الذي يغلف أسس المشكلات والأفكار المبحوثة...فمن المؤكد أن هناك غموضاً خطيراً في تعريف الفلسفة الأولى: فهي معرفة الوجود بوصفه وجوداً، كما هي معرفة المجال الأعلى من الموجودات، التي خلالها يعرّف الموجود بإطلاق.)[28].

ونرى أنه يمكن التوفيق بين هذين التعريفين، باعتبار أن الموجود الأعلى أحق باسم الوجود من الأدنى؛ لأن الأول موجود بذاته، والآخر غير موجود بذاته، ولا وجود له إلا بعلاقته بالأول. وهذا يعني أن وجود الأول هو الحقيقي، أما وجود الآخر فليس حقيقياً، بل إنه ظاهري، ونسبته إلى الأول كنسبة العدم إلى الوجود.

ويقول هيديجر بعد ذلك: (حيث إن موضوع الميتافيزيقا هو الوجود عامة والموجود الأعلى...فإن طريقة معرفتها...تتطلب أن تتفق...مع المعرفة الرياضية المثالية. والمعرفة الرياضية، لأنها محررة من أعراض الخبرة، فهي...عقلية وقبلية، أي هي علم عقلي مجرد. ولهذا فمعرفة الوجود بإطلاق "الميتافيزيقا العامة"، وأقسامه الأساسية"الميتافيزيقا الخاصة"،تصبح علماً معلناً بواسطة العقل المجرد.)[29].

ومع أننا نرى أن الرياضيات المثل الأعلى للعلوم، فإنه يمكن صياغة قوانينها دون الرجوع إلى الخبرة الخارجية. ولكن الميتافيزيقا علم الوجود، ولا يمكن أن تنشأ بدون الانطلاق من موضوعات الخبرة الخارجية، التي تبدأ بها كل معرفتنا. وبواسطتها نستدل على وجود الموضوعات الميتافيزيقية وراءها. ومع ذلك يمكننا استخدام الرياضيات في الميتافيزيقا،شريطة أن نبدأ بالموضوعات الواقعية، لا بالعلاقات الرياضية، كاستخدام الرياضيات في مجال الفيزياء.

وينقل هيديجر عن كانط قوله: (افترض حتى الآن أن كل معرفتنا يجب أن تتفق مع الموضوعات. ولكن كل محاولات مدّ معرفتنا للموضوعات بإعلان شيء يتعلق بها قبلياً، بواسطة التصورات، بناء على هذه الفرضية، انتهت إلى الفشل. ولهذا يجب أن نحاول فيما إذا كان لنا نجاح أكثر في مهمات الميتافيزيقا، إذا افترضنا أن الموضوعات يجب أن تتفق مع معرفتنا...حيث سيكون من الممكن أن تكون لنا معرفة بالموضوعات قبلياً، محددين شيئاً يتعلق بها قبل كونها معطاة.)[30].

ويمكن توضيح وجهة نظر كانط هنا بالقول: حيث إن الموضوعات الفيزيقية، أو الظاهرات، مدركة عن طريق حواسنا، والموضوعات الميتافيزيقية، أو الأشياء في ذاتها، غير مدركة؛ فإن الأولى معروفة من قبلنا، والأخيرة غير معروفة؛ لأنه لا معرفة لنا بدون إدراك، ولا ندرك غير المحسوس. وهذا لا يعني أن الموضوعات الميتافيزيقية غير موجودة؛ لأنها أسس الموضوعات الفيزيقية. يؤكد ذلك قول كانط: (مع أننا لا نستطيع معرفة هذه الموضوعات بوصفها أشياء في ذاتها، فيجب أن نفكر فيها على الأقل كأشياء في ذاتها، وإلا سنصل إلى النتيجة السخيفة القائلة: يمكن أن تكون هناك ظاهرات، دون أي شيء يظهر.)[31].

ويعلق هيديجر على قول كانط المتقدم بقوله: (يقصد كانط أنه ليست كل معرفة تجريبية، وعندما تعطي معرفة كهذه، فإنها ممكنة فقط خلال المعرفة الانطولوجية. والتصور

القديم للحقيقة بأنها اتفاق المعرفة مع الوجود هزّ قليلاً بالثورة الكوبرنيكية القائلة بأن الأخير يجب أن يتفق مع الأولى...فالمعرفة التجريبية يمكن أن تكون كافية للموضوعات فقط إذا كان الموجود موضحاً سابقاً، أي إذا كان تركيب وجوده معروفاً.)[32].

ويقصد هيديجر بالموجود الموضح سابقاً الإنسان، وبمعرفة تركيبه ما هو قبلي فيه. وهذه المعرفة يسميها انطولوجية. ولكننا نرى أن المعرفة الانطولوجية تتعلق بالوجود عامة، لا بالإنسان خاصة، وأن المعرفة التجريبية منطلقنا إلى المعرفة الانطولوجية؛ لأن كل معرفتنا تبدأ بالخبرة الخارجية المباشرة، ووعينا لأنفسنا يتم بالاعتماد على هذه الخبرة.

ويتابع هيديجر تقديم أقوال لكانط والتعليق عليها، فيقول: (يرجع كانط مشكلة إمكانية الانطولوجيا إلى السؤال: كيف تكون الأحكام التركيبية القبلية ممكنة ؟ وتحليل هذا التعبير عن المشكلة تم تنفيذه بوصفه نقداً للعقل المجرد...وكانط في هذا التعبير يتبع تقليداً يفهم المعرفة أنها فعل حكم.)[33].

ونفهم من هذا السؤال أنه، لكي يكون لنا علم بالوجود عامة، يجب أن نطلق أحكاماً على ما ندركه وما لا ندركه من الموجودات؛ لان الوجود غير محصور بالمحسوسات، باعتبار أنها مركبة معلولة. وقبل أن نطلق أحكاماً على مالا ندركه يجب أن نتأكد من إمكانية هذه الأحكام. ولكن ليس كل حكم يزيدنا معرفة لموضوعه؛ لان منها ما نصل إليه بتحليلنا لمفهوم موضوعه، كقولنا (الجسم ممتد) حيث لا نحتاج إلى شيء خارج تصور الجسم لكي نفهم أنه ممتد. أما في قولنا (حرارة الشمس علة سخونة الحجر) فإننا نركب بين حرارة الشمس كعلة، وسخونة الحجر كمعلول. وهذا النوع من الأحكام يربط بين عنصرين مختلفين. ويسمي كانط النوع الأول من الأحكام تحليلياً، والنوع الثاني تركيبياً. وحيث إننا نتأكد من صدق المثالين المتقدمين خلال التجربة، فهما تجريبيان. وبالنسبة إلى الأحكام التركيبية القبلية، فإننا نتجاوز فيها نطاق التجربة، ولا يمكن أن تكون هذه الأحكام مشروعة ما لم تستند إلى الأساس من الخبرة الخارجية، التي تبدأ بها كل معرفتنا.

ويعلق هيديجر على قول كانط المتقدم، فيقول: (ولكن أي نوع من المعرفة في الانطولوجيا؟ فخلالها يوجد شيء معروف ينتمي إلى الموجود مهما يمكن أن يكون مختبراً ومحدوداً. وهذا الشيء المعروف عن الموجود مقدم قبلياً في المعرفة الانطولوجية قبل كل معرفة تجريبية، لكي يخدمها. والمعرفة التي تقدم ماهية الموجود، أو التي تكشف الموجود

نفسه، يسميها كانط تركيبية. وهكذا فإن مسألة إمكانية المعرفة الانطولوجية تتحول لتكون مشكلة ماهية الأحكام التركيبية القبلية.)[34].

ولكن الشيء المعروف عن الموجود في المعرفة الانطولوجية عند كانط ليس قبل كل معرفة تجريبية، بل إنه لا يعرف إلا خلالها. فكل معرفتنا تبدأ بالتجربة، وخلالها نستنتج وجود عناصر قبلية لا تنتمي إلى الموضوع التجريبي، بل إلى الذات التي يظهر لها هذا الموضوع. يؤكد ذلك قول كانط: (في الزمان ليست لنا معرفة متقدمة على الخبرة.)[35].

ومن جهة أخرى، فإن المعرفة التركيبية عند كانط ليست التي تكشف الموجود، بل التي تربط بين عنصرين مختلفين. بدل على ذلك قوله: (في جميع الأحكام التي فيها علاقة لموضوع بمحمول...تكون هذه العلاقة ممكنة بطريقتين مختلفتين: فإما المحمول "ب" ينتمي إلى الموضوع "أ" كشيء محتوى في تصوره، وأما "ب" خارج التصور "أ"، مع أن له علاقة به. ففي الحالة الأولى أسمي الحكم تحليلياً، وفي الأخرى تركيبياً.)[36].

هذا وان مسألة إمكانية المعرفة الانطولوجية تتحول إلى مشكلة إمكانية الأحكام التركيبية القبلية، لا إلى ماهية هذه الأحكام؛ لأن المعرفة الانطولوجية عند كانط تتعلق بالموضوعات الفيزيقية والميتافيزيقية، والأخيرة لا يمكن إثبات وجودها إلا عن طريق الأولى، بالاعتماد على الأحكام التركيبية القبلية؛ لأن هذه الموضوعات غير مدركة من قبلنا.

ويوضح هيديجر قوله المتقدم، فيقول (يسمي كانط ملكة معرفتنا طبقاً لمبادئ قبلية عقلاً مجرداً، وهو تلك الملكة التي تزودنا بمبادئ لمعرفة أي شيء قبلياً. وإذا كانت المبادئ المزودة بواسطة العقل تشكل إمكانية المعرفة القبلية، فإن اكتشاف إمكانية المعرفة الانطولوجية يجب أن تصبح توضيحاً لماهية العقل المجرد...وهكذا فإن وضع أساس الميتافيزيقا، بوصفه كشفاً لماهية الانطولوجيا، هو نقد للعقل المجرد.)[37].

ومع أن المبادئ المقدمة من قبل العقل المجرد عند كانط تشكل إمكانية المعرفة القبلية، فإن هذه المعرفة تتعلق بالظاهرات فقط. ولهذا فإن اكتشاف إمكانية المعرفة الانطولوجية يتم بحصرها في نطاق الظاهرات، لا بتوضيح ماهية العقل المجرد بصورة مستقلة عنها. وإن وضع أساس الميتافيزيقا يتم بالانطلاق من الفيزيقا، أي موضوعات حسنا الخارجي. وإن هدف نقد العقل المجرد هو بيان حدود معرفته، لا بيان تركيبه فقط؛ لأن هذا التركيب لا يشكل معرفة مالم يتعلق بالظاهرات الخارجية، وبدونها لن تكون لعقلنا معرفة تجريبية ولا انطولوجية.

ويرى هيديجر أن (هدف نقد العقل المجرد لا يمكن فهمه إذا فسّر كنظرية للخبرة... فهولا يتعامل مع نظرية للمعرفة. وإذا سلمنا بتفسيره كنظرية للمعرفة، فمن الضروري القول إنه ليس نظرية للمعرفة التجريبية، بل للانطولوجية.)[38].

ومع أننا نوافق على نقد العقل المجرد ليس نظرية للخبرة فقط، فإننا نقول إنه نظرية للمعرفة عامة، أو هو جواب عن سؤال كانط: ما الذي يمكن أن أعرفه؟ [39]. وهذا يعني أنه نظرية للمعرفتين: التجريبية والانطولوجية، باعتبار أن كانط يقسم الموضوعات إلى ظاهرات وأشياء في ذاتها. ويرى أن الأولى يمكن أن تعرف؛ لأنها يمكن أن تدرك عن طريق حواسنا. والأخيرة لا يمكن أن تدرك، ولذلك لا يمكن أن تعرف كما هي في ذاتها، بل بعلاقتها بالأولى. وكل انطولوجيا مستنتجة من هذا الكتاب، لا تأخذ هذا التقسيم بالاعتبار، لا تكون ممثلة وجهة نظر كانط فيه.

ويبين هيديجر محدودية المعرفة الإنسانية عند كانط، إذ يقول : (فيما يتعلق بالإنسان ...كل معرفة تتألف من تصور وحدس. وماهية المعرفة الإنسانية المحدودة تتضح بمقارنتها بفكرة المعرفة الإلهية اللامحدودة، التي هي حدس أصلي...والفرق بين الحدس اللامحدود والمحدود يكمن في أن الأول تمثيل مباشر للفرد...فالمعرفة الإلهية تمثيل يخلق موضوعه في حدسه له...فالمعرفة الإلهية حدس...وليست تصوراً يتضمن المحدودية.)[40].

ولكن هل نحل مشكلة إمكانية الميتافيزيقا، بالمقارنة بين المعرفة الإلهية اللامحدودة والمعرفة الإنسانية المحدودة؟ أو بين الحدس الإلهي الأصلي الذي يخلق موضوعه عند إدراكه له، وبين الحدس الإنساني المشتق، الذي يعتمد على وجود موضوعه أولاً؟ إننا نرى أن المقارنة بين المعرفتين كالمقارنة بين الوجودين: فالله موجود بذاته، ويعطي لغيره الوجود من ذاته. أما الإنسان فغير موجود بذاته، بل خلال علاقته بالموجود بذاته، الذي يعطيه وجوده. وبالتالي فالنسبة بين المعرفتين أو الوجودين كالنسبة بين الوجود والعدم.

ويتساءل هيديجر بعد ذلك : (أين تكمن ماهية الحدس المحدود، ومحدودية المعرفة الإنسانية عامة؟)[41].

ويجيب عن ذلك بقوله: (المعرفة المحدودة ليست حدساً خلاقاً...فما هو مدرك ينبثق من موجود، ولذلك السبب يسمى حدساً مشتقاً. فالحدس المحدود غير قادر بذاته على إعطاء نفسه موضوعاً، بل يجب أن يعتبر هذا الموضوع معطى. ولكن ليس كل حدس استقبالياً. فالحدس المحدود وحده هكذا. ومن هنا فإن محدودية الحدس تكمن في استقباليته. فالحدس

المحدود لا يقدر على استقبال أي شيء، ما لم يعلن الشيء نفسه. أي أن ماهية الحدس المحدود يجب أن... تتأثر بموضوع ممكن.)[42].

وبما أن الحدس المحدود المشتق يتعلق بالكائن الإنساني المحدود، فإن كل ما لديه من حدوس يجب أن تكون محدودة مشتقة، دون أن يكون فيها حدس لا محدود أصلي، سواء أكانت هذه الحدوس استقبالية أم قبلية؛ لأن المحدود لا ينتج اللامحدود، وفاقد الشيء لا يعطيه.

ويقول هيديجر بعد ذلك: (إذا كانت المعرفة المحدودة حدساً استقبالياً، فما هو معروف يجب أن يبين ذاته بذاته. ولهذا، فما تقدر المعرفة المحدودة على توضيحه يجب أن يكون موجوداً يبين ذاته، أي يظهر كظاهرة. وكلمة "ظاهرة" تشير إلى الموجود ذاته بوصفه موضوعاً للمعرفة المحدودة.)[43].

ولكن المعرفة المحدودة عند كانط تتم بارتباط حدس استقبالي للحساسية بتصور للفهم. فالحدس الاستقبالي وحده ليس معرفة. هذا وإن كون الموجود ظاهرة للمعرفة المحدودة لا ينفي كونه ظاهرة للمعرفة اللامحدودة، بل إنه ليس هناك شيء في ذاته بالنسبة إلى المعرفة اللامحدودة؛ لأن كل ما سوى الخالق معلول له، وهذا يعني أن المخلوق لا وجود له إلا بعلاقته بخالقه.

وقد يفهم من الظاهرة ما يظهر من الشيء، لا الشيء ذاته. وهذا ما يرفضه هيديجر، إذ يقول: (الظاهرات ليست مجرد أوهام، بل هي الموجود ذاته. والموجود من جانبه ليس شيئاً آخر غير الشيء في ذاته. فالموجود يمكن أن يتضح بدون أن يكون معروفاً في ذاته. والوصف المزدوج للموجود، كشيء في ذاته وكظاهرة، يطابق علاقته بالمعرفة اللامحدودة والمعرفة المحدودة.)[44].

وما يذكره هيديجر هنا يوضحه كانط بقوله: (للظاهرة جانبان: أحدهما ينظر فيه إلى الموضوع في ذاته بذاته، بدون اعتبار طريقة إدراكه...والآخر تؤخذ فيه بالاعتبار صورة حدس هذا الموضوع. وهذه الصورة لا يبحث عنها في الموضوع في ذاته، بل في الذات التي يظهر لها هذا الموضوع، وهي تنتمي فعلاً وبالضرورة إلى ظاهرة هذا الموضوع.)[45].

وهذا يعني أن الجانب غير المدرك من الظاهرة ظاهرة، وليس شيئاً في ذاته، أي أنه ظاهرة للمعرفة اللامحدودة ، وان كان شيئاً في ذاته للمعرفة المحدودة. يؤكد ذلك قول كانط في كتاب المقدمات: (مع أن كل الصفات التي تشكل حدس الجسم تنتمي إلى ظاهرته، فإن

الوجود الواقعي للشيء الذي يظهر لا يلغى...بل إننا لا نستطيع معرفته مطلقاً خلال الحواس كما هو في ذاته.)[46].

ويؤكد هيديجر على وجهة نظره في الظاهرة عند كانط، بتقديمه نصاً له من نقد العقل المجرد، يقول فيه: (في عالم الحس، مهما بحثنا بعمق في موضوعاته، يجب علينا ألا نتعامل إلا مع الظاهرات.)[47].

ولكن هذا القول لا يؤكد وجهة نظره؛ لأننا نفهم منه أن كل ما ندركه من موضوعات عالم الحس ظاهرات لنا، ويبقى الجانب غير المدرك منها موجوداً في ذاته؛ لأن الموجود الواقعي للشيء الذي يظهر لا يلغى بإدراكنا له. يؤكد ذلك قول كانط في كتاب المقدمات: (هناك أشياء معطاة لنا كموضوعات لحواسنا موجودة خارجنا، ولكننا لا نعرف شيئاً عما يمكن أن تكون في ذاتها. إننا نعرف ظاهراتها فقط، أي التمثيلات التي تحدثها فينا عندما تؤثر على حواسنا.)[48].

ويخلص هيديجر إلى القول عن الظاهرة والشيء في ذاته: (التمييز بين المعرفة المحدودة واللامحدودة، من جهة الفرق في طبيعة المعروف خلالهما، يكشف أن تصوري الظاهرة والشيء في ذاته...يمكن أن يتضحا...إذا اعتمدا بوضوح على إشكالية محدودية الإنسان. فهذان التصوران لا يشيران إلى مستوين من الموضوعات، أحدهما خلف الآخر، في حقل واحد للمعرفة.)[49].

ومع أننا نقول بمحدودية المعرفة الإنسانية، فإن هذا لا يمنعنا من الاستدلال من الجانب المدرَك من الظاهرة الخارجية على الجانب غير المدرَك منها، وإلا سنقع في سخافة، مفادها أن هناك ظاهرات، دون شيء يظهر. وهذا يعني أن هذه الظاهرات تدل على أساسها، أي الحدس الأصلي الإلهي الذي يعطيها الوجود من ذاته. وبه ننتقل من الفيزيقا إلى الميتافيزيقا. ولكن هيديجر يكتفي بالنظر إلى الجانب المدرك من الظاهرة من قبلنا، دون أن يفرق بينه وبين الجانب غير المدرك منها. ولن يصل إلى الانطولوجيا عند كانـــط دون أن يفرق بين الجانبين؛ لأن عدم معرفتنا للموضوعات الميتافيزيقية عنده لا يعني أنها غير موجودة، بل إن وجود الموضوعات الفيزيقية يدل على وجود الموضوعات الميتافيزيقية.

ويقول هيديجر بعد ذلك: (إعلان الميتافيزيقا هو بيان الإمكانية الداخلية للتركيب القبلي...ومعرفة الموجود ممكنة فقط على أساس معرفة قبلية للتركيب الانطولوجي للموجود. ولكن المعرفة المحدودة...استقبالية أساساً، وحدس محدود للموجود. وإذا وجب أن تكون

المعرفة المحدودة ممكنة، وجب أن تعتمد على معرفة وجود الموجود الذي يتقدم كل فعل استقبالي. ولهذا فالمعرفة المحدودة تتطلب معرفة غير استقبالية وغير محدودة ظاهرياً، أي حدساً خلاّقاً.)[50].

ولكننا نرى أن إعلان الميتافيزيقا يجب أن ينطلق من الموضوعات الفيزيقية الخارجية التي تبدأ بها كل معرفتنا. وليس المقصود بالتركيب القبلي أن يكون داخلياً فقط، بل يجب أن ينقلنا قبلياً من موضوعات التجربة إلى ما وراءها. وهذا التركيب القبلي الداخلي لا قيمة معرفية له ما لم يدلنا على تركيب قبلي خارجي بين الظاهرات والشيء في ذاته، بوصفه أساساً لها. هذا وان وعي الإنسان لوجوده ليس مستقلاً عن وعيه لموضوعات الخبرة الخارجية. وهذا ما يدل كانط عليه في فصل "رفض المثالية" بقوله: (وعي وجودي هو في الوقت نفسه وعي لوجود موضوعات حسية خارجي.)[51].

والقول بأن المعرفة المحدودة تتطلب حدساً خلاقاً صحيح، إذا قصدنا به موضوعات التجربة الخارجية، باعتبار أنها موضوعات للحدس الأصلي الإلهي، الذي يعطي لموضوعه الوجود من ذاته. أما القول بأن هذا الحدس ناتج عن حساسيتنا المتعالية أو مخيلتنا، فإنه تحويل للحدس المحدود إلى حدس لا محدود، وللمخلوق إلى خالق، وهذا تناقض واضح.

ويوضح هيديجر قوله المتقدم بعد ذلك بقوله: (من المؤكد أن فعل الحدس المجرد المحدود فعل تمثيل استقبالي. ولكن ما يجب أن يستقبل، إذا كان مادة لمعرفة الوجود لا الموجود، لا يمكن أن يكون شيئاً موجوداً سابقاً يحضر نفسه، بل على العكس: الفعل الاستقبالي المجرد للتمثيل يجب أن يعطي نفسه شيئاً قابلاً لأن يكون ممثّلاً. ولهذا فالحدس المجرد يجب أن يكون بمعنى خاص خلاقاً. وطبقاً لكانط، فالحدسان المجردان هما المكان والزمان.)[52].

وهذا يعني أن فعل الحدس المجرد المحدود الانساني يعطي نفسه الحدسين المجردين، اللذين هما المكان والزمان، دون أن يكونا موجودين سابقاً، أي أنه يخلقهما من ذاته. ولكن كيف يكون الحدس الانساني المجرد خلاقاً، والانسان مخلوق محدود في ذاته وفي حدسه، الذي هو مشتق، وليس أصلياً ؟ إن هذا الحدس ليس عقلياً؛ لأن كانط يقول إن (الحدس العقلي ينتمي إلى الكائن الأول فقط، ولا يمكن أن ينسب إلى كائن يعتمد في وجوده وحدسه على موضوع خارجي، وخلال هذا الحدس يحدد وجوده الواقعي فقط، بعلاقته بموضوعات معطاة.)[53].

وهذا يعني أن الحدسين المجردين الانسانيين يعتمدان على هذه الموضوعات أيضاً، ولا يمكن أن يكونا خلاقين؛لأنهما ناتجان عن كائن لا وجود له بذاتــه، ولذلك لا يمكن أن يهب الوجود لغيره من ذاته. وكما أن الانسان ليس خالقاً لرؤيته أو سمعه، فإنه ليس خالقاً للمكان الذي يدرك به الموضوعات الحسية الخارجية، ولا للزمان الذي يتذكر فيه إدراكاته، في حال غيابها عنه، في حسه الداخلي. وهذا ينفي أن يكون له حدس خلاق مطلقاً.

ويقدم هيديجر بعد ذلك قول كانط بأن (الزمان هو الشرط الصوري القبلي لجميع الظاهرات.)[54].

ويعلق عليه بقوله: (لهذا فالزمان يتقدم على المكان. وبوصفه حدساً عاماً مجرداً، يجب أن يكون العنصر المهيمن والأساسي للمعرفة المجردة.)[55].

ولو رجعنا إلى ما يقوله كانط عن الزمان هنا، لوجدناه يعلل كونه شرطاً صورياً قبلياً لجميع الظاهرات، بأن (جميع التمثيلات، سواء أكان لها موضوعات خارجية أم لا، تنتمي، بوصفها تعيينات للذهن، إلى حالتنا الداخلية. وهذه الحالة محتواة في الشرط الصوري للحس الداخلي، ولذلك تنتمي إلى الزمان.)[56].

وهذا يعني أن الزمان عنده شرط لجميع الظاهرات من جهة المعرفة؛ لأنها صورة المعروف في الذات العارفة، وليس من جهة وجود الظاهــرات في الحس الخارجي؛ لأنها في هذه الحالة تكون محددة خلال المكان. وحيث إن وجود الظاهرات في الحس الخــارجي يتقدم على معرفتنا لها في الحس الداخلي، فهذا يعني أن المكان يتقدم على الزمان في الوجود؛ لأن المكان عنده (صورة مجردة لكل حدس خارجي، وشرط قبلي للظاهرات الخارجية.)[57]. يؤكد ذلك أن الظاهرات الخارجية عنده موضوعات خبرتنا الخارجية، والحس الداخلي موضوع خبرتنا الداخلية، التي (هي ممكنة فقط بافتراض الخبرة الخارجية.)[58].

ويعلل هيديجر كون الزمان شرطاً صورياً قبلياً لجميع الظاهرات بقوله: (إذا كان ممكناً إعلان عمومية الزمان بوصفه حدساً مجرداً ، فإن محاولة كهذه ستنجح فقط إذا استطاعت أن تبين أنه، مع إن كلا من المكان والزمان حدس مجرد ينتمي إلى الذات، فالزمان مغروس فيها بطريقة أساسية أكثر من المكان. والزمان بوصفه محدداً مباشرة لمعطيات الحس الداخلي، يمكن أن يكون انطولوجياً أكثر عمومية من المكان، فقط إذا كانت ذاتية الذات تكمن في كونها واضحة للموجود.)[59].

ولكن ما يقدمه كانط في مجال المكان والزمان يبين أنه يقدم الأول على الثاني: ففي بحثه لهما في الحساسية المتعالية يقدم بحث الأول على الثاني، وهو يقدمه عليه عندما يذكرهما معاً. ولا يمكن أن يكون هذا التقديم عبثاً، بل يدل على زيادة أهمية الأول على الثاني عنـــده. وليس اعتباره الزمان صورة قبلية لجميع الظاهرات إلا من جهة كونها معروفة في حسنا الداخلي، ولكن ما في الداخل مأخوذ من الخارج.

ومن جهة أخرى، فإن وعي الذات عند كانط لا يتم خلال الزمان بصورة مستقلة عن موضوعات الحس الخارجي في المكان؛ لأننا رأيناه في فصل "رفض المثالية" يعين الزمان عن طريق مدركة حسية لشيء مستمر في الحس الخارجي. وهذا يعني أن تعيين وجود النفس يتم خلال المكان أيضاً.

وبذلك تزول أولوية الزمان على المكان. وإذا كان الزمان ذاتياً أكثر من المكان، فإن تعيين الأول يتم خلال الثاني.

خـــــاتمـــــة

نستنتج مما تقدم أن وضع أساس الميتافيزيقا لا يتم بدون الاعتماد على موضوعات الخبرة الخارجية، التي تبدأ بها كل معرفتنـــا، وهي موجودة في المكان. أما الزمان فإنه يتعين خلال المكان، وهذا يعني أنه مشروط به، والشرط يتقدم على المشروط. وهذه هي وجهة نظر كانط. وقد استمر تقدم المكان على الزمان عنده في كتاب "نقد العقل العملي"، حيث يقـــول في أول خاتمته: (شـــيئان، كلما تأملنا فيهما مزيداً فمزيداً من إمعان، يملآن الذهن بإعجاب ورعب جديدين أبدا ، متزايدين دائماً: إنهما السموات المرصعة بالكواكب فوق رأسي، والقانون الأخلاقي في داخلي.)[60].

وهذا يعني أن ادعاء هيديجر بأن الزمان أفق لكل فهم للوجود غير صحيح، وأن المكان يتقدم على الزمان في هذا المجال. وكذلك فـــإن ادعاءه بأن كانط يقدم الزمان على المكان غير صحيح؛ لأن كل ما في الزمان عنده، حتى الزمان نفسه، يتعين خلال المكان.

وكيف يمكن أن يكون الزمان وحده أفقاً لكل فهم للوجود ، مع أن كل ما ندركه من الوجود خلال المكان، سواء أكان ذلك عن طريق السمع أو البصر أو أية حاسة أخرى ؟ وهل يمكن أن يكون لعقلنا علم بالوجود بدون حواسنا ؟ وهل خلقت لنا هذه الحواس عبثاً ؟ لو صح ذلك لكان وجودنا عبثاً، ولكان العالم كله عبثاً، ولا يقتنع بهذا القول عاقل.

وكيف نكتفي بوعينا لأنفسنا للوصول إلى علم للوجود، مع أن نسبة وجودنا إلى وجود العالم كنسبة العدم إلى الوجود ؟ وكيف نعي وجودنا بدون العالم، مع أنه لا وجود لنا بدونه؟ وكذلك لا معرفة لنا بدونه، وقد ولدنا ونحن لا نعلم شيئاً.

وعلى أي حال، فإن كل ما ندركه من موجودات آيات دالة على ما لا ندركه؛ لأن الأول مركب معلول لعلة أولى خارجية موجودة بذاتها، هي التي تستحق اسم الوجود؛ لأن نسبة الموجود بذاته إلى ما هو غير موجود بذاته، كنسبة الوجود إلى العدم. وهذا يعني أن ما ندعي أنه موجود، سواء أكان العالم الخارجي أو أنفسنا، ليس حقيقياً، بل إنه ظـــاهري. ولكن ما هو ظاهري يدل على الموجود الحقيقي؛ لأن المعلول لا وجود له بدون علته. ولهذا فإن علم الوجود يجب أن يتعلق بهذه العلة أساساً، دون أن يهمل وجود معلولاتها؛ لأننا بالأخيرة نستدل على الأولى.

MARGINS الـحـواشـي

Aristotle,1975,volume1,p250. .....[1]
Heidegger,1980,p1.....[2]
Aristotle,1975,volume1,p115. .....[3]
Heidegger,1980,p22-23. .....[4]
Aristotle,1975,volume1,p351. .....[5]
Heidegger,1980,p23.....[6]
Op.cit.,Ibid. .....[7]
Op.cit.,p27.....[8]
Kant,1973,B1. .....[9]
OP.cit.,B275.....[10]
Heidegger,1980,p34.....[11]
Kant,1973,B75. .....[12]
Heidegger,1980,p38.....[13]

Op.cit.,p41.....[14]
OP.cit.,p39.....[15]
Op.cit.,p40.....[16]
op.cit.,p43.....[17]
Hegel,1975,p35.....[18]
Kant,1973,Bxx.....[19]
Heidegger,1980,p44.....[20]
Kant,1973,B21.....[21]
Kant,1971,p3-4.....[22]
Heidegger,1980,p45.....[23]
Kant,1973,B49.....[24]
Op.cit.,B275.....[25]
Op.cit.,B277.....[26]
Heidegger,1962,p9-10.....[27]
op.cit.,p11-12.....[28]
op.cit.,p13.....[29]
Kant,1973,Bxvi.....[30]
Op.cit.,Bxxvi.....[31]
Heideggeer,1962,p17.....[32]
Op.cit.,p18.....[33]
Op.cit.,Ibid.....[34]
Kant,1973,B1.....[35]
Op.cit.,B10.....[36]
Heideggeer,1962,p19.....[37]
Op.cit.,p21.....[38]
Kant,1973,B833.....[39]
Heideggeer,1962,p29-30.....[40]
Op.cit.,p30.....[41]
Op.cit.,p30-31.....[42]
Op.cit.,p35.....[43]
Op.cit.,p37.....[44]
Kant,1973,B55.....[45]
Kant,1971,p46.....[46]
Kant,1973,B62-63.....[47]
Kant,1971,p45.....[48]
Heideggeer,1962,p39.....[49]
Op.cit.,p42.....[50]
Kant,1973,B276.....[51]
Heideggeer,1962,p48.....[52]

Kant,1973,B72. .....[53]
Op.cit.,B50. .....[54]
Heideggeer,1962,p52. .....[55]
Kant,1973,B50. .....[56]
Op.cit.,Ibid. .....[57]
Op.cit.,B275. .....[58]
Heideggeer,1962,p53-54.....[59]
كانط،1966،ص 266. .....[60]

REFERENCES المـــــراجـــع

-كانط، امانويل، 1966- نقد العقل العملي، ترجمة أحمد الشيباني، منشـــورات دار اليقظـــة العربية،بيروت.

-ARISTOTLE,1975-Metaphysics,2 volumes,Translated by Ross, Oxford, Clarendon, London.

-HEGEL,G.W.F.,1975-Hegel's logic, Translated by Wallace, Oxford, Clarendon, London.

-HEIDEGGER,Martin,1980-Being And Time, Translated by Macquarri & Robinson, Oxford, Clarendon, London.

-HEIDEGGER,Martin,1962-Kant And The Problem Of Metaphysics, Translated by churchill, Indiana University Press, Indiana.

-KANT,Immanuel,1973-Critique Of Pure Reason, Translated by Smith, Macmillan, London.

-KANT,Immanuel,1971-Prolegomena To Any Future Metaphysics, Translated by Lucas, Manchester University Press, Manchester.