

# العلوم الدقيقة كأرضية حتمية للفلسفة (الفلسفة الحديثة كانط نموذجاً)

خديم أسماء

قسم العلوم الاجتماعية - جامعة معسكر الجزائر

## الملخص:

يطالعنا تاريخ الفلسفة في محاولاته التأسيسية بوضع الفلسفة في إطارها الزمكاني بأنها أقدم من العلوم بل وأكثر منها تحذرا وارتباطا بالأبعاد الإنسانية، خاصة إذا ما كانت تعبيرا عن الهاجس الحضاري الذي شغل الأفراد والجماعات. إلا أن مقارنة الفكر الفلسفي واختراقه يكشف لنا عن ممارسات تأصيلية للعلوم الرياضية والفيزيائية بموازاة مع التنظير الفلسفي، بل والأبعد من ذلك نجدها داخل الفلسفة وكأنها تحركها وتحكم في آلياتها. فتبدو لنا الفلسفة كمنظومة فكرية تقوم أساسا على مركزية العلوم الدقيقة التي أفرزها عصرها في سبيل "مغامرة" تأسيسية لذاقتها وفق النموذج العلمي. قد يجد البعض في مثل هذا القول "تجاوزا" باعتبار أنه لكلا الحقلين طبيعة خاصة تتعذر معها أية إمكانية لهذا التداخل. ولمقاربة الرؤية يمكننا طرح الإشكالات التالية: كيف تتم فصل علاقة الفلسفة بالعلوم الدقيقة؟ وكيف يمكن لهذه العلاقة أن تحافظ على خصوصيتهما؟ وهل حقق هذا الارتباط تحولا في مسار الفلسفة من جهة، والعلوم الدقيقة من جهة أخرى؟

انشغل الفكر الفلسفي إلى جانب المسائل الميتافيزيقية والأسئلة المصيرية أو ما عرف بالمعضلات الكبرى بإشكالية ليست هي الأخرى بالهينة. إنها مشكلة المعرفة. صحيح أنها قديمة قدم التفكير الفلسفي وذلك عندما كانت نقطة خلاف بين سقراط والسوفسطائية، في صراع بين هؤلاء الذين اعتبروا الحواس مصدرا أو حدا لها، بينما أنكر سقراط ذلك معليا من شأن العقل إلا أنها مع أفلاطون تأسست في

مفهوم نظرية المعرفة، والتي وإن كانت إمتدادا لسقراط إلا أن تلميذه ذهب بها بعيدا عندما وضع فصلا أو قطعة مطلقة بين المحسوس والمعقول، وقد استعان أفلاطون في سبيل ذلك بالعلم الرياضي من أجل التأكيد على منزلتها المهمة باعتبارها طريق نحو معرفة الحقائق الكلية المطلقة وهذا يوحي إلى حد ما بوجود علاقة ضرورية بين الرياضيات والفلسفة. لماذا الرياضيات بالذات؟ لأنها كانت العلم اليقيني آنذاك ومن المؤكد أن أفلاطون قد أدرك منذ القديم أن الفلسفة ليست مجرد أفكار محلقة في السماء. بل هي قد تنزل إلى الأرض لا بل وتتماشى مع العلم الرياضي. على الرغم من ازدرائه للعالم الواقعي ووصفه له بأنه خداع؛ و أن الحواس تعد خداعة لأنها تختص بإدراك عالم مادي من طبيعته ألا يكون موضوعا لمعرفة صحيحة (زكريا، ف: 1978، 47).

إن هاجس ربط الفلسفة بالعلم لم يتوقف عند أفلاطون بل امتد وبشكل ملح إلى الفلسفة الحديثة وعلى وجه التحديد مع ديكارت والذي لم تعد المسألة لديه مجرد ربط بينهما وإنما وجد - بعد أن درس كل من الرياضيات والفلسفة - أنه بالإمكان تحويل الفلسفة التي كثيرا ما غلب عليها الطابع التجريدي بالنظر إلى طبيعة مواضيعها الميتافيزيقية إلى علم. وذلك بإعادة صياغة قضاياها لذلك استعان بالشك كمنهج الغاية منه الهدم ثم إعادة البناء من جديد والكوجيتو "أنا أفكر أنا موجود" هو طرح جديد لطبيعة العلاقة بين الفكر والوجود من أجل "تحرير" هذا الأخير من إشكالية البحث في الماهية والتحول إلى البحث في قوانينه الداخلية وفي قدراته الإبداعية في مختلف المجالات. وهكذا جاءت الفلسفة الحديثة ثائرة على كل التفسيرات القديمة، ذلك أن قوامها هو القول بالاتجاه الميكانيكي؛ الذي يستبعد التصور العضوي والتدرجي للوجود، وكذا بالاتجاه الذاتي الذي يجعل الإنسان مستقلا عن الإله، ويوجه اهتمامه نحو الذات. كما تميزت من حيث المنهج بنبذ المنطق الصوري وبناء نظم فلسفية بديلة عنه (بوشنسكي، إ. م: 1992، 24) وعلى سبيل التحديد لا الحصر كانت العقلانية أشد حرصا على تحرير الإنسان من مثالب الخرافة والزيف. ذلك أنها فتحت أمامه إمكانية فهم العالم بمعزل عن أية سلطة خارجية، وكذا اختزاله كصورة موضوعية خالصة وذلك بالاعتماد فقط على عقله. وتمادى الطموح الإنساني في فهمه للعالم إلى درجة الاعتقاد أن الكون يعمل

على نحو ما يعمل العقل حين يفكر بصورة منطقية وموضوعية (برينتون، ك: 1984 ، 119). وبالفعل وجد ديكارت أن العالم عبارة عن كم هائل من الجزيئات المادية التي تخضع بدورها لمجموعة من القوانين في انسجام واتساق كاملين. وبناء عليه فالرياضيات هي المفتاح الذي يكشف لنا كل غوامض خبرتنا ويمحو كل مظاهر التشوش والخلط فيها (برينتون، ك: 1984 ، 138).

لقد اقتنع ديكارت قناعة كبيرة بأن الفلسفة فكر مرن وتملك من القوة ما يجعلها تغير في نمطها دون أن تتراجع إلى الوراء. لذلك وجد في الرياضيات الأساس الأهم للفكر الفلسفي "كنت معجبا بالرياضيات، وخصوصا لما في حججها من يقين وبداهة. ولكني لم أكن مدركا بعد فائدتها الحقيقية، ولما رأيت أنها لا تنفع إلا في الصناعات الميكانيكية عجبت لأمرها كيف تكون أسسها ثابتة ومتينة إلى هذا الحد ولا يشاد عليها بناء أسمى من هذا البناء" (ديكارت، ر: 1991 ، 8).

يبدو ديكارت من خلال هذا النص يحمل مشروعا تأسيسيا تطلع من خلاله إلى رؤية جديدة للفلسفة والعلم على حد سواء، فلم يعد هناك مجال لذلك الصراع المزعوم بينهما وألغيت تلك الحدود التي طالما عمل على إرسائها العلماء من جهة والفلاسفة من جهة أخرى. وإذا ما بحثنا عن الخاصية التي تميز الفلسفة عما سواها من ضروب الممارسات الفكرية كالأخلاق أو الدين... فإننا سننتهي إلى الاقتناع أنها تكمن في مستوى العلاقة المتواترة بين العلم والفلسفة (بن جاب الله، ح: 1999 ، 9).

من الملاحظ أن العلاقة القائمة بينهما صارت أعمق، إذا ما قاربناها من الناحية التاريخية وكان تحديدنا من العصر الحديث، وكما أسلفنا مع ديكارت والعلم الرياضي، ومع توسع دائرة العلوم، تفتن الفلاسفة لضرورة الانتباه إلى تلك الحركية التي تحولت إلى ضرورة يقتضيها تطور الفلسفة وبعث الحيوية فيها وقد عبّر كورنو عن ذلك بقوله: "إن الأزمات التجديدية التي شهدتها العلوم كانت الأزمات الوحيدة الصالحة لتجدد الفلسفة" (بن جاب الله، ح: 1999 ، 9). وقد استفاد الفلاسفة المحدثون في معظمهم من الفيزياء النيوتونية حتى في تناولهم لمفهوم الطبيعة بصورته المادية؛ حيث اعتبر نيوتن المادة مكونة من ذرات وهذا ما عبر عنه في كتابه "المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية" ونجد أن هذا الطرح قد انتقل عند كانط في "نظرية السماء" *théorie du ciel* وكذلك لدى لايبنتز الذي اعتبر الجسم موناذا

كالروح تماماً؛ أي أنه اعتقد أن الجسم المادي هو عبارة عن تعبير للروح (بشّته، ع: 1995، 96).

ويعد كانط آخر الفلاسفة الكلاسيكيين الذين أدركوا هذه المسألة بشكل أكثر عمقا وامتدادا لقدماء الفلاسفة من أفلاطون إلى لينتزر سوف يلح بشدة على ضرورة إثراء المعرفة الفلسفية بالمعرفة العلمية، حيث "لا يمكن للمرء بحال أن يصبح فيلسوفا من غير معرفة علمية" (Kant, E: 1970, 26) قد توجه بالنقد إلى ذلك الذي يكتفي باستدلالاته العقلية الخالصة مستغنيا عن المعارف العلمية، متمسكا بالتأمل المجرد على حساب رفضه للمناهج العلمية. أو كما عبر عن ذلك "إنه يعتقد إذن بأننا نستطيع تحديد كبر وبُعد القمر اعتمادا فقط على قياس العين المجردة وليس بالعودة إلى الرياضيات، إنه مجرد كره للعقل (misologie)" (Kant, E: 1993, 570).

و"كره العقل" أو التنكر للعلم يعتبره كانط موقفا يتخذه بعض الفلاسفة كمبدأ يبررون به عجزهم عن متابعة العلوم، واعتبار الفلسفة معرفة مستقلة بذاتها من حيث المنهج والموضوع... عن المعرفة العلمية. إلا أن هذا الوضع جعل الفلسفة تكرر مواضيعها وتكررها في شكل ساكن ورتيب. لذلك صار لزاما على الفلاسفة أن ينقذوها من هذه النمطية. وذلك بتجديدها من حيث إيجاد أرضية علمية لها. وقد تبني باشلار هذه القناعة؛ أي قناعة إثراء الفلسفة بموضوعات العلم فقال: "إننا في الواقع نعتقد بأن الأمثلة الدقيقة المستمدة من المعرفة العلمية تستطيع استثارة المناقشات الفلسفية العامة، إنما بشرط أن يرتضي القائمون بذلك الامتناع عن الاقتراب من المناقشات بقناعات فلسفية ثابتة" (باشلار، غ: 1984، 36). كما كان هذا الهاجس من إفرازات عصر الأنوار الذي أراد للفكر الفلسفي أن يكون أكثر "عينية" مثلها مثل الرياضيات والفيزياء... حتى يجد من يصدقه. وعلى المستوى العملي استفاد الفكر الفلسفي من الواقع العلمي بإنجازاته في سبيل أن يؤسس لنفسه مكانة جديدة تتناسب مع حركية العلوم، ففي القرن 17 تحول التصور الميكانيكي إلى نموذج للتفسير paradigme فرض نفسه على العقول، فأصبحت معايير ومقاييسه هي المعايير والمقاييس الموجهة لكل بحث في الطبيعة (يفوت، س: 1989، 101). ويمكننا الكشف عن هذا التحول على مستوى البراديغم؛ عندما نجد أن فلاسفة القرن 17 ذوي النزعة الميكانيكية قد كرسوا

فكرة عطالة المادة واستبعاد إمكانية تضمينها لقوى خفية بداخلها - وهو ما كان سائدا في السابق - وعليه الإقرار بأن المبدأ الأول الذي يخضع له العالم في حركته هو مبدأ القصور الذاتي؛ أي مبدأ الجمود الذي ينص على أن الجسم يظل على الحال التي هو عليها ولا يتركها إلا باحتكاكه بأجسام أخرى (يفوت، س: 1989، 103). وتبعا لذلك سوف تتغير صورة الفيلسوف كمثال أو صورة مجردة إلى متفلسف يعمل على تفعيل الفكر وتحريكه من سكونه وبناءا عليه ستتغير وظيفته الفلسفية بالإضافة إلى تجديده لأدواته المنهجية. وهنا تبرز أماننا مشكلة حركية العلوم والتي هي مبرر في كل الأحوال لحركة الفلسفة، وهي آلية اهتم بفحصها العديد من الفلاسفة ولن نجد أهم وأدق من الدراسة التي قدمها الأستاذ توماس كون T. Kuhn حيث يقول: "إن النظريات الحديثة لم تأت وليدة أفكار ثورية أضيفت من خارج العلوم المضبوطة، بل على العكس لقد شقت طريقها عنوة في البحوث التي كانت تحاول في دأب إنجاز برنامج الفيزياء الكلاسيكية؛ أي أن هذه النظريات نبتت من داخل طبيعتها هي. ومن هنا برز السؤال كيف حدث ويحدث التحول الثوري من الداخل؟ (كون، ت: 1992، 8). وهي قراءة تعمل على موضعة العلم داخل النسيج الثقافي للإنسان، أي لم تعد النظرة إليه باعتباره إنتاج حضاري مستقل بذاته؛ بل هو في تفاعل مستمر مع كل أشكال التفكير البشري وهو محكوم في ذلك بقوانين تضبط تطوره وذلك ما صاغه مؤرخو العلم في ما يسمى بمنطق التطور العلمي. وقد أشار كون Kuhn إلى ذلك الاتجاه الذي ظهر من أجل دراسة مظاهر اطراد التقدم العلمي والإجابة على الإشكالات الخاصة بمنطق التطور العلمي، والذي عُرف باسم علم العلم scientologie أو حكمة العلم scientosophie أو الدراسة التسجيلية للعلم scientographie (كون، ت: 1992، 10). وسواء أردنا ذلك أو لم نرد فإن هذه التخصصات هي في أصلها ممارسات فلسفية داخل العلم فضلا عن إثراء العلم للفلسفة، ولمقاربة المسألة أكثر حاصرنا جملة من الأسئلة التي قد توجه انشغالنا هذا نحو غايته والتي هي طبعا رصد الآلية التي تشكلت بها علاقة الفلسفة بالعلم باعتبارها ضرورة حضارية فرضتها عوامل كثيرة كان أبرزها التطور العلمي من جهة و"الحرج" الذي عانت منه الفلسفة من جهة أخرى... كيف تتمفصل العلاقة بين الفلسفة والعلوم؟ وإذا اعتبرنا إجرائيا أن

تلك العلاقة ضرورية، فما مشروعية هذه الضرورة؟ إلى أي مدى استفادت الفلسفة من الثورات العلمية التي عرفها التاريخ؟ ما هي الآفاق الفلسفية التي تفتحتها أمامنا فلسفة العلوم؟ وبالنظر إلى شساعة تاريخ الفلسفة وتعدد محطاته رأينا أنه من المتعذر تتبع ذلك المسار بتفاصيله والكشف عن حركية العلم وما لازمها من صيرورة فلسفية وعليه تعين لنا التركيز على واحدة من الفلسفات التي اعتمدت العلم كقاعدة أو بمعنى آخر كأرضية حتمية لها اقتضتها راهنية ذلك العصر. إنها تحديدًا فلسفة كانط. وهذا ما يستفز لدينا بعض المطالب؛ كيف يمكن للعلم أن يؤسس المقولة المركزية المؤسسة *paradigme* لأي بناء فلسفي عموماً، وفلسفة كانط بوجه خاص؟ ما هي المقولة التأسيسية لفلسفة كانط؟ ما مدى تأثير الفيزياء الكلاسيكية (فيزياء نيوتن) على النسق الفلسفي الكانطي؟ هل يمكن أن تمثل فكرة تكريس العلاقة بين الطبيعي والرياضي، الخلفية الثقافية وراء تمثل التصور الكانطي بخصوص "التوفيق" بين المعقول والمحسوس؟ ما مفهوم المعقول *intelligible* والمحسوس *sensible* وما حقيقة العلاقة بينهما؟ ما هي الأدوات الإستمولوجية التي وظفها كانط من أجل فحص المعرفة الإنسانية؟ أليس قوله بحدود العقل هو امتداد للخطاب العلمي القائم على مبدأ النسبية؟ ولأجل هذه الأغراض وانطلاقاً من الأرضية التي استحدثتها كانط أنتج مشروعه النقدي الذي استهدف المعرفة الإنسانية من حيث الأداة (العقل) ومن حيث موضوعات المعرفة والكشف عن الحدود التي يقف عندها العقل معترفاً بنسبته. ولرؤية الأثر الفلسفي الكانطي ومدى تعالقه مع علوم عصره قاربنا نظريته في المعرفة؛ إن هذه الأخيرة هي عملية تفاعل بين الذات والموضوع وقد اختلف فلاسفة العصر الحديث بخصوص طبيعة ذلك التفاعل؛ فإما أن الموضوع هو الذي يصنع ويسمح بالتصور وبالتالي فلا توجد معرفة قبلية. وإما أن التصور هو الذي يسمح بالموضوع، وكانط يحدد لنا هذه العلاقة فيقول: "إذا كانت جميع معارفنا تبدأ من التجربة، هذا لا يعني أنها تصدر عنها كلية ذلك لأن حتى معرفتنا الصادرة عن التجربة هي تركيب مما نتلقاه من انطباعات حسية ومن ما تنتجه سلطتنا المعرفية" (Kant, E: 1993, 31) من خلال هذا النص يتضح لنا أن المعرفة عند كانط هي محصلة تركيب بين عناصر من التجربة وأخرى من الفهم. كيف يمكن تحديد تفاصيل هذا التركيب؟ بمعنى آخر

كيف أوجد كانط هذه الإمكانية في التركيب؟ ما هي العملية المعرفية حسب كانط؟ فيجب عن ذلك بأننا نملك جملة من التمثلات أو الأطر القبليّة *apriori* التي بواسطتها نحكم على معطيات التجربة. سواء كانت تمثلات قبليّة بسيطة ومثلة في الزمان والمكان أو تمثلات لمفاهيم قبليّة مثل الجوهر والعلّة. ومعطيات التجربة تخضع بالضرورة لهذه التمثلات القبليّة؛ لذلك فمفهوم التعالي *Transcendence* هو تعبير عن مبدأ الخضوع الضروري للتجربة للتمثلات القبليّة وتطبيق هذه الأخيرة عليها (Deleuze, G. G: 1963, 22).

من الواضح جيداً أن كانط يسلم منذ البداية أن تلك التمثلات القبليّة لها علاقة ضرورية بمعطيات الحس وتنطبق عليها وإلا فما الذي يضمن التلاؤم بينهما؟ فالمعرفة بالأشياء تستدعي التلاؤم بين الفهم والحس (العظم، ص. ج: 1974، 34) هذا الاتفاق بين ما هو مجرد وما هو حسي ليس بالأمر الهين، لذلك فقد اهتدى كانط إلى حل يمكنه فك هذا التعارض وهو تصوّره للمكان والزمان. هذا التصور الذي شكل همزة وصل بين الفهم المجرد والحس البحث (العظم، ص. ج: 1974، 34).

إن نظرية المعرفة الكانطية وصفها صاحبها بأنها أشبه بالثورة الكوبرنيكية. فبعد أن حقق العلم النجاح في الربط بين مبادئ العقل ومعطيات الحس، صار من الضروري القيام بعمل كهذا في الفلسفة. كان يُعتقد في السابق أن المعرفة الفلسفية مطلقة، أي أن هناك أشياء قائمة بذاتها وثابتة والإنسان يدور حولها. لكن ذلك غير صحيح، فليست الأشياء هي الثابتة؛ بل الشخص الملاحظ مثل ما صنع كوبرنيك Copernic عندما اعتبر أن الحركة العالمية يمكن ملاحظتها من مركز متحرك أيضاً. وكذا أصبح العقل العارف هو المركز.

لقد قامت العقلانية الدوغمائية على أن هناك اتفاق بين نظام الأفكار وبين نظام الأشياء. لذلك فقد استبدل كانط فكرة هذا التناسق بين الذات والموضوع بمبدأ الخضوع الضروري للموضوع لصالح الذات. وعليه فالإكتشاف الجوهري الذي حققه كانط هو أن ملكة المعرفة تعتبر بمثابة المشرّع (Deleuze, G: 1963, 23) وكأنه إعلان بأن الإنسان هو المتحكم الأول في سير عملية المعرفة. ولكن إلى أي مدى يمكن أن تصل هذه الشرعية؟

من المتعارف عليه أن الجهاز المفاهيمي الكانطي يتضمن العديد من المفاهيم، أهمها وليس على سبيل الحصر: الحساسية والفهم والذات يعرفهما "إذا كنا نسمي حساسية، تلقي ذهن المعرفة، والقدرة التي يملكها لاستقبال التمثلات بشكل ما ففي المقابل نسمي الفهم تلك القدرة التي تملكها في صنع التمثلات..." (Kant, E: 76-77, 1993). من الواضح وانطلاقاً من فهمنا لهذا النص أن الإنسان في الأصل منفتح على العالم التجريبي، أي عالم الموضوعات التي من شأنها أن تؤثر فيه، بأن تترك فيه جملة من الانطباعات (Les impressions). والحدس يكون تجريبياً عندما يرتبط بهذا المستوى من الحساسية باعتبارها "القدرة على تلقي التمثلات بفضل الصورة التي بواسطتها تتأثر بالموضوعات" (Kant, E: 1993, 53) وانطلاقاً من هذين النصين فحساسيتنا غير قادرة على صنع موضوعاتها بل تستمدّها من التجربة. لكن كيف يصبح هذا التأثير معرفة؟

إن إعادة قراءة النص الأول توضح لنا أنه في مقابل الحساسية التي تأثر هناك الفهم (L'entendement) الذي يفكر. فإذا كانت الحساسية تزود المعرفة بالحدوس فإن الفهم يمدّها بالمفاهيم (Benjaballah, H: 1997, 104). وقد حدد كانط وظيفة الفهم بقوله: "إن أثر الفهم يتمثل في تجميع التركيب العفوي للتخيل في شكل وحدة المفهوم" (Kant, E: 1993, 8). فالفهم هو الذي يُكيف مجموع التأثيرات التي يتلقاها الإنسان والتي تأتي في صورتها الخام وينظمها. كيف يتم هذا الترتيب والتنظيم؟

هناك مادة حسية ولدينا أيضاً كيفية لتلقي هذه المادة. فيرى كانط أنه توجد مع مادة الحدس الحسي صورة للحدس الحسي. فإذا كانت المادة مستمدة من التجربة، فالصورة تكون قبلية (a priori) أي قبل التجربة والتي يحددها في صورتها: الزمان والمكان. هذان المفهومان تم تناولهما مع نيوتن باعتبارهما مطلقين وثابتين حتى وإن اختلفت جميع العناصر المادية. رغم تأثر كانط بفيزياء نيوتن إلا أنه يخالفه في هذا التصور فيعلن بأن الزمان والمكان نسبيان، وإلى نفس الرأي يذهب ليبنيث فيرى أن المكان يحقق نظام الأشياء فهو علاقة للأشياء بعضها البعض، وإن كان هناك وجود مستقل عن الأشياء (يقصد المكان) فلن نجد سبباً كافياً لتبريره في "أفضل العوالم الممكنة" (Le meilleur des mondes possibles)، كذلك الأمر

بالنسبة للزمان (Benjabellah, H: 1997, 14) ومع هذا فالاتفاق بين كانط وليبنيز بخصوص المسألة لم يدم طويلا. فإذا كان كل من الزمان والمكان عبارة عن علاقات ذات طبيعة عقلية منطقية لدى لينيز، فهما عند كانط أيضا علاقات لكنهما علاقات معطاة أي أنهما تتصل بعالم الأشياء، حيث أنهما تقوم في العقل وتتأثر بطبيعة حساسيته للموضوعات، ليست مفارقة بإطلاق للذات العارفة، بل على العكس يؤكد كانط أنه لا يمكن الحديث عن المكان إلا من وجهة نظر الإنسان (العظم، ص. ج: 1974، 45). والقول بقبلية المكان لا تعني أنه فطري ولا أنه متقدم زمانياً، وإنما معناه أنه ملازم للتجربة الإنسانية ولا يمكن عزله عن الظواهر الإنسانية. فالقبلي هو ما لا يمكن الاستغناء عنه، وقد صاغ كانط قبلية المكان اعتمادا على حجة ميتافيزيقية. وهي أن المكان صورة قبلية الإحساس، وتندرج تحته ما لا نهاية من الأمكنة وهو ضروري لتكون المعرفة ممكنة وحجة "ترانساندانتالية" وهي القول بقبلية المكان لا يعني أنه بالامكان معرفة الأشياء في ذاتها بل الظواهر فقط. فالمكان ليس شيئا في ذاته (Noumène) وليس صفة الأشياء في ذاتها بل هو حدس قبلي بإمكانه تبرير أحكام الهندسة بأن تكون قبلية وتركيبية في نفس الوقت. وعليه فيمكننا الحديث عن أحكام قبلية وتركيبية في آن واحد شرط أن تعبّر هذه الأحكام عن الظواهر (Phénomènes) وليس عن أشياء في ذاتها "إن الفهم يجد من الحساسية، وإلا تجاوزت مجالها الخاص، ويجذرهما من أن تطمح إلى العمل على الأشياء في ذاتها، لكن فقط على الظواهر" (Kant, E: 1993, 247) من الواضح أن عمل العقل كما يراه كانط ليس بناء المعرفة فقط، وإنما مهمته أيضا وضع الحدود والالتزام بها، وهذا ما عبرت عنه فلسفة كانط النقدية.

من أبرز الانشغالات التي ميزت الفلسفة الكانطية، وعبرت عن خصوصيتها ذلك المشروع النقدي الذي أصبح يؤرخ بواسطته حياة كانط بالمرحلة النقدية، أما إذا حاولنا تتبع مسار هذا المشروع وانطلاقا من نظريته في المعرفة عندما يحدد مجال عمل الحساسية... والحساسية بالنسبة لمجالها، وأقصد حقل الظواهر التي هي محددة أيضا بواسطة الفهم بالشكل الذي لا تمتد فيه إلى الأشياء في ذاتها، وإنما بالطريقة التي تظهر لنا الأشياء بها" (Kant, E: 1993, 226) وعليه فموضوعات التجربة التي يتناولها الفهم هي في الحقيقة ظواهر. والظاهرة عند كانط لا تعني المظهر )

(Apparence)، بل هي الظهور الخاطف السريع (Apparition). فالأول قد يتجاوز الزمان والمكان، أما الثاني فيعبر عن الحضور في كليهما، لذلك فالزمان والمكان هما صور كل ظهور ممكن باعتبارها الصور القبلية للحدس (Deleuze, G: 1963, 14).

وبهذا فقد وضع كانط مجالا للمعرفة الإنسانية وذلك وفق ما يحدد العقل بصورة القبلية. من الملاحظ أن الكانطية بلورت مفهوما جديدا للنقد مغايرا للأشكال التي عرفناها في تاريخ الفكر، فهو ليس الدحض أو مجرد إشارة إلى النقائص لا بد من تفاديهما أو إحصاء لأخطاء لا بد من إصلاحها، أو أوهام من الضروري تجاوزها. فهو غير ذلك كله. إنه عملية معمقة تستهدف بناء ما هو ممكن من المعارف بمعنى آخر إنه العمل من أجل الكشف عن القول الذي لا أساس له والدلالة على مواطن ضعفه وسطحيته (بن جاب الله، ح: 1999، 93) وفي كل الأحوال وإن كان تصورنا للنقد الكانطي بصورة إجرائية، لا بد من الاستعانة برؤية كانط نفسه إلى النقد والتي يحاول فيها حصر طموحاته وتحديد غاياته. "أنا أريد من هذا نقدا للمؤلفات والمناهج، ولكنه نقد لسلطة العقل أو مقدرته بصفة عامة، بالنسبة لكل المعارف التي يمكنه الوصول إليها بمعزل عن التجربة، وبالتالي حل السؤال المتعلق بإمكانية أو عدم إمكانية وجود ميتافيزيقا عامة، وتحديد مصادره ومداه وكذلك حدوده، وهذا كله وفق مبادئ" (Kant, E: 1993, 7).

قام كانط بالعودة إلى كل الأخطاء التي فصلت العقل عن ذاته في استخدامه بعيدا عن التجربة بمعنى أنه أراد يكشف مقدرة العقل في إدراك المعارف بمعزل عن التجربة أي البحث في مقدرة العقل المحض (الخالص: La raison pure). عقل لا يدين لا إلى التجربة ولا إلى الحضارة. وحتى إذا أخلص العقل الخالص لما يملك وجد نفسه يعيش وضعاً مأساوياً فحسب كانط: "أنه من قدره (destinée) أن يكون في ضرب من ضروب معارفه مرهقا لأسئلة لا يستطيع تفاديهما، لا يستطيع لها دفعا لأنها أسئلة تتجاوز كل التجاوز استطاعة العقل الإنساني" (Kant, E: 1993, 5). أول ما يميزه هو هذا التقابل بين الإرادة والاستطاعة، فهو يريد أن يعرف جميع الحقائق لأنه عقل طموح ومتطلع، لكنه مع ذلك لا يملك القدرة على تخطي حدوده ومداه. هذا التقابل - أو بمعنى آخر هذا التناقض - بين الإرادة والاستطاعة سبب جوهرى في مأساة العقل أو أزمته. والمؤلف الكانطي "نقد العقل الخالص" كان من أجل هذا

التناقض أمام العقل الإنساني. ومن بين الأسئلة التي يطرحها كانط في مؤلفه: هل يمكن للأنا المتعالي أن يؤسس ميتافيزيقا تمكنه من الخروج من وضعه المأسوي؟ وهل بإمكانه الإجابة عن الأسئلة التي تواجهه؟ وطبعاً إجابته ستكون من ذاته لأنه لن يطلب العون من الخارج وإلا فقد استقلاليته وحرية.

بناءً على ما سبق فإن مطلب: ماذا يمكنني أن أعرف؟ ليس سؤالاً يطلب منا تمديد قدرة العقل أو مدها بعون خارجي، وإنما تحديد الاستطاعة الفعلية له عبر التمييز بين ما يعرف وما يعلم. فما الفرق بين *savoir* و *connaître*؟ المعرفة هي مجموع القضايا التي تحدد موضوعات علمية، وهذه القضايا متكونة من تأليف بين حدوسات ومفاهيم. فالحدوسات قائمة في الحساسية (الزمان والمكان)، والمفاهيم هي تصورات يؤسسها الذهن البشري. فهذه المعرفة في متناول العقل الإنساني وهي ما يسميها كانط بعالم الظواهر. أما مجال ما هو موضوعاً للعلم فهو يتضمن أفكاراً لا تقابلها حدوسات كالحقائق الإلهية أو الرؤى والخيالات لا يصل إليها إلا المختارون من عباد الله (Les visionnaires). هذا النوع من الأفكار لا يقبل التموضع أي لا تملك موضوعات تقابلها في الواقع، فهي ما فوق موضوعية (Transobjectif). هذه الأفكار المجاوزة لقدرة العقل يصفها كانط بالنومينات (Noumènes).

إن هذه المهمة التي استهدفت حصر مجال عمل العقل وهي على أية حال ليست بالسهلة من صميم العقل نفسه الذي أعلن استقلاليته، وهذا النقد المحايث (Immanent) للعقل، وصفه دولوز (Deleuze) بأنه يعبر عن عبقرية كانط، فهو ليس نقداً موجهاً من العاطفة أو التجربة بل من العقل نفسه (Deleuze, G: 1962, 104). فلن نبحث داخل العقل عن أخطاء جاءت من خارجه، من الحواس أو من الانفعالات، وإنما هي أوهام واردة من العقل كما هو. لذلك فسيمثل العقل أمام محكمة العقل ليكتشف إمكانياته فيستغلها ويعرف حدوده فيلزمها، لهذا اعتبرت النقدية الكانطية نفسها موقفاً فلسفياً يتجاوز الوثوقية (Dogmatisme) من جهة والريبة (Scepticisme) من جهة أخرى (بن جاب الله، ح: 1999، 93).

فالوثوقية أعطت الإطلاق للعقل، باعتباره لا يقف عند حد من الحدود، كما قامت الريبة بإنكار إمكانية العقل حتى في إدراك بعض المعارف الممكنة، وبهذا

الاعتبار تنفرد النقدية بالبرهنة على حدود العقل، هذه الحدود ملازمة له، وبالتالي فعندما يقف عندها فإنما يخلو بنفسه ويخلص لها. لهذا السبب نجد أن مفهوم الحد (Limite) عند كانط يخلو ويتجرد عن كل معنى رقابي كالذي تراه الربية والذي يتسلط على العقل من الخارج (Kant, E: 1993, 521).

بعد هذه المقاربة النسبية للفعل النقدي كما جاء به كانط يمكننا أن نتبين ذلك الحضور القوي للخطاب العلمي داخل النسق الكانطي؛ حيث آمن في نظريته للمعرفة بأن الطبيعة محكومة بقوانين لا يمكن تجاوزها. بل من الضروري فهم هذا النظام فهما علميا دقيقا بعيدا عن الخرافة والوهم وأن العقل الإنساني لا يكتفي بالمشاهدة؛ وإنما يتفاعل مع تلك المعطيات وفق شروط إمكانه. وليس هناك أدل مما ذهبنا إليه في نظريته المعرفية من أن مرجعه النظري العلمي هو الفيزياء النيوتونية التي اعتبرها معلما موجهها لفلسفته أو معيارا للممارسة الفكرية الصحيحة. وهكذا نجد أنفسنا نسلم بأن الممارسة الفلسفية في علاقة تكوينية مع العلوم هي أشبه بعلاقة الشارط بالمشروط؛ بحيث لا تنشأ الفلسفة بصورتها النظرية إلا مستندة إلى أرضية علمية. ويترتب عن هذه القناعة أن يكتب تاريخ الفلسفة في نشأتها أو تحولها وفي اتصال حلقاتها أو انفصالها انطلاقا مما يشهده المجال النظري العلمي من إنشاءات وثورات (بن جاب الله، ح: 1999، 41). ومثل هذه النتيجة لا تعد مسببة للفلسفة أو إنقاصا من شأنها؛ بل على العكس هو إنقاذ لها من الانغلاق وتحرير لنظرياتها من النزعات الفردية. والتي طالما حولت الخطاب الفلسفي إلى جدل لامتناهي بين الفلاسفة حول إشكالات أقل ما يقال عنها أنها لاتاريخية؛ أي خارج الزمان والمكان.

إن انشغالنا بتقفي أثر العلوم في الفلسفة الحديثة على الخصوص، لا يعني استعلاء العلم على الفلسفة بحيث كان لنيوتن أيضا فلسفة وهي واضحة من عنوان مؤلفه "المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية" وما يرر هذا تصريحه بأن القيام بالتجارب أمر أساسي في الفيزياء لكنه لا بد من ترييض الظواهر الطبيعية ومن البحث عن عللها خاصة الفاعلة منها (بشته، ع: 1995، 108). ومن ناحية أخرى لا يمكن إنكار مهمة الفلسفة بالنسبة للعلم فهي تعمل على إحياء الذاكرة العلمية، فالعلم كما يقول هيدغر لا يفكر في ذاته، إنه لا يُعنى كثيرا بذكرته ولا يلتفت إلى ماضيه فهو يتجه دوما نحو المستقبل من أجل المزيد من التقدم والاكتشاف. وعلى

أية حال إذا كان العلم لا يفكر في ذاته، فإن الفلسفة هي التي تتكفل بهذا العبء وتضطلع بالتفكير في ذات العلم... في منهجه ومنطقه وخصائص المعرفة وشروطها وطبائع تقدمها وكيفياتها وعوامله (الخولي، ي. ط: 2000، 10). وبالطبع تهم بعلاقاته مع المتغيرات المعرفية الأخرى والعوامل الحضارية المختلفة.

إذا كانت الفلسفة منذ نشأتها عبارة عن جملة من المحاولات لإعطاء رؤية للعالم، هذه الأخيرة تتأثر بشكل أو آخر بالإطار الثقافي العام الذي يتواجد فيه الفيلسوف، وإذا كان العلم هو الآخر يبحث دوماً عن معنى للوجود حيث ينتقل الإنسان به من اللامعنى إلى المعنى، فإن هذه المقاربة تجعلهما يرتبطان إما بضرورة تاريخية أو بعلاقة لزومية تقتضيها وحدة الغاية (قراءة العالم) ومفهوم الضرورة التاريخية سيفتح أمامنا مجالا واسعا وهو أن نشأة الفلسفة ليس في صورتها النسقية، وإنما كممارسة لفعل التفلسف، كالتساؤل عن أصل الوجود ومادته، وغيرها كان مع أحد أهم حكماء وهو طاليس (Thalès) والذي كان أول من استخدم مفهوم العقل (logos)، يقول كانط: "أول من أدخل استخدام العقل استخداما نظريا ونسبت إليه أولى خطوات الذهن البشري في الثقافة العلمية هو "طاليس" مؤسس المدرسة الأيونية، وقد أُعتبر فيزيائياً رغم أنه رياضياً. إن الرياضيات هنا كشأنها في أماكن أخرى سبقت دائما الفلسفة" (Kant, E: 1970, 29).

معنى هذا أن أسبقية الرياضيات على الفلسفة، وكأنها تجعلها ممكنة أو بمعنى آخر كأن الرياضيات هي المخبر الذي تبلورت فيه بادئ الأمر تلك الممارسة الفكرية النظرية التي تحولت بالعقل من استخدامه العامي الحسي إلى استخدامه النظري المجرد (بن جاب الله، ح: 1999، 29) ولا تقوم للفلسفة قائمة بدون هذا التحول وإلا أصبحت مجرد "كلام أسطوري"، حيث كانت تبحث عن الثابت وراء التغير، أما اليوم فقد أمدتها العلم بفكر جديد جعل هذا التغير نفسه هو طبيعة الأشياء وحقيقتها، وهذا ما جعلها تجاري العلم وتوازيه في منحاه؛ أو كما يقول ريشنباخ: "لم تعد الفلسفة قصة أناس حاولوا عبثاً أن يقولوا ما لا يمكن أن يقال بصورة مجازية أو بتراكيب لفظية لها صورة منطقية وهمية. بل إن الفلسفة هي التحليل المنطقي لجميع أشكال الفكر البشري، ومن الممكن التعبير عما تود أن تقول به عبارات مفهومة... (علي، ح: 1994، 210).

## المصادر والمراجع:

1. باشلار، غاستون (1984): العقلانية التطبيقية، ط1، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
2. برينتون، كرين (1984): تشكيل العقل الحديث، د. الكويت، سلسلة عالم المعرفة.
3. بشتة، عبد القادر (1995): الإستمولوجيا مثال فلسفة الفيزياء النيوتونية، ط1، بيروت، دار الطليعة.
4. بن جاء بالله، حمادي (1999): العلم في الفلسفة، ط2، تونس، دار سراس للنشر.
5. بوشنسكي، ج. (1992): الفلسفة المعاصرة في أوروبا، د. ط، الكويت، سلسلة عالم المعرفة.
6. جلال العظم، صادق (1974): دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، د. ط، بيروت، دار العودة.
7. الخولي، يمين طريف (2000): فلسفة العلم في القرن 20، د. ط، الكويت، سلسلة عالم المعرفة.
8. ديكارت، رينيه (1991): مقالة الطريقة، تر. جميل صليبا، د. ط، الجزائر، دار موفم للنشر.
9. زكريا، فؤاد (1978): التفكير العلمي، د. ط، الكويت، سلسلة عالم المعرفة.
10. علي، حسين (1994): فلسفة هانز ريشنباخ، ط1، مصر، دار المعارف.
11. كون، توماس (1992): بنية الثورات العلمية، د. ط. الكويت، سلسلة عالم المعرفة.
12. يفوت، سالم (1989): الفلسفة والعلوم في العصر الكلاسيكي، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربي.
1. Ben Jaballah, Hamadi (1997): Le fondement du savoir dans la critique de la raison pure, Tunis: Les éditions de la Méditerranée.
2. Deleuze, Gilles (1962): Nietzsche et la philosophie, Paris, PUF.
3. Deleuze, Gilles (1963): La philosophie critique de Kant, Paris, PUF.
4. Kant, Emmanuel (1970): Logique, Paris, PUF.
5. Kant, Emmanuel (1993): Critique de la raison pure, Paris, PUF.