ارنست كاسيرر ومعرفة النفس

قسول ابراهيم
باحث في الفلسفة، ومفتش في وزارة التربية الوطنية – الجزائر -

مدخل:

شكّلت معرفة الذات(النفس) محور اهتمام المفكرين منذ القدم إلى حد اعتبارها أسمى غاية في البحث الفلسفي، وظلّت هذه الغاية مطلبا ثابتا لدى مختلف المدارس الفلسفية على اختلافها وتباين مرجعياتها، حتى لدى الشكّاك أنفسهم ورغم غُلوهم في تبنّي الشك لم ينكروا إمكانية "معرفة الذات" وضرورتها، بمعنى تشكيكهم في الأسس العامة المُتعلّقة بطبائع الأشياء لم يكن لغرض الشكّ في حدّ ذاته، وإنما التحفيز على إيجاد طريقة جديدة في البحث يمكن الاعتماد عليها، حتى أن تاريخ الفلسفة يكشف بأن الشكّية إن هي إلّا تجلٍ من تجليات النزعة الإنسانية الثابتة، معتمدة في ذلك على ما يُسمّى بالشك المنهجي، أي الشك باعتباره مجرد منهج أو وسيلة وليس غاية[1].

زعزعة اليقين المرتبط بحقائق العالم الخارجي من لدن الفيلسوف الشاكّ، هو في حقيقة الأمر إجراء، الغرض منه رد أفكار الإنسان إلى ذاته بدعوى أن معرفة الذات شرط ضروري لتحقيق الذات، ومن ثم يتم إزاحة القيد الذي يشدّنا إلى العالم الخارجي بهدف الاستمتاع بحريتنا الحقّة[2].

يبدو هنا واضحا أنّ هناك دعوة صريحة إلى استعمال الاستبطان أو ما يُعرف بالنظر الجُواني في الذات، غير أن هذا الإجراء لم يَسلم من ريب الشكّاك، فقد بدأت الفلسفة الحديثة حينما أجزم ديكارت René Descartes (1596-1650) بأن الدليل على وجودنا متين لا يمكن زعزعته، فيعتقد تبعا لذلك أن الأنا التي أُثبت وجودها استُنبطت من حقيقة كوني أفكر، ومن ثم فأنا موجود بينما أفكر، وحينئذ فقط، فإذا توقفت عن التفكير، فليس هناك دليل على وجودي[3]، لكن الجديد في مجال الدراسات النفسية أحاط المبدأ الديكارتي بكثير من التحفظ، ولم يَعُد –على إثر ذلك– إلّا القليل من علماء النفس المُحدَثين من يستهويه طريقة الاستبطان نظرا للاعتبارات الميتافزيقية التي تطغى على مثل هكذا رؤى، وفي المقابل إن هذا الأمر هو ذاته الذي فسح المجال أمام المنهج السلوكي الموضوعي خاصة

---

[1] - د، يحي هويدي، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1993، ص: 49.

[2] - أرنست كاسيرر، مقال في الإنسان، ترجمة، إحسان عباس، مراجعة، د. محمد يوسف نجم، دار الأندلس، بيروت، 1961، ص: 29.

[3] - برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث، الفلسفة الحديثة، ترجمة، د، محمد فتحي الشنيطي، المؤسسة المصرية العامة للكتاب، 1977، ص: 114.

في ضوء تسارع نسق الاكتشافات العلمية، ورُغم وجاهة هذا المنهج بقي عاجزاً عن حلّ كل مشكلات السيكولوجيا الإنسانية.

بالرُغم من الثغرات التي تتخلّل المنهج الاستبطاني كإجراء يُطلعنا على حقائق ذواتنا، لا يمكننا الاستغناء عنه؛ ففي غياب الاستبطان، أو بغير الوعي المباشر لإدراكاتنا وأفكارنا ليس بمقدورنا ضبط مجال السيكولوجيا الإنسانية، ولكن علينا أن نعترف-رُغم أهمية الاستبطان– بأن التعامل مع الذات من زاوية النظر هته فقط، تعذّر علينا الإلمام بنظرة شمولية في الطبيعة البشرية، أي أن طريقة الاستبطان لا تكشف إلّا على هامش محدود من الحياة الإنسانية، ويبقى قطاعا متشعبا آخر عصِيّا عن الإدراك، حتى أن كاسيرر يُقرُّ في هذا السياق بأنه «لو أننا نجحنا في جمع كل المعلومات والحقائق اللازمة ووُفقنا في ربطها معا لما تكوّن لدينا عن طريق الاستبطان إلّا صورة هزيلة مُشعثة –كأنها جذع بلا أطراف– للطبيعة الإنسانية»[1].

يعتقد أرسطو أن معرفة الذات تنبثق من صلب الطبيعة البشرية ذاتها والمُتمثّل في ذلك الميل المُتبدّى في مختلف ردود أفعال الإنسان، أي حياة الحواس برُمتها تحي بهذا الميل، ولا يختلف اثنان في المكانة التي يوليها أرسطو للحواس كمصدر للمعارف بوجه عام مخالفا الطرح الأفلاطوني الذي يمنح الأولوية إلى المُثُل، فمثل هذا التقريظ الفلسفي لحياة الحسّ لدى الإنسان لا نلمس له وجودا في اجتهادات أفلاطون بحكم أن هذا الأخير يقيم سدّا منيعا لا يتأتى خرقه بين عالمي الحواس والفكر من منظور أن الحقيقة نتاج عالم مثالي مجرد.

إن ما يمنع أرسطو من قَبول التقسيم الأفلاطوني للعالم على أساس مثالي من جهة وتجريبي من جهة أخرى وفق زعم كاسيرر، هو تبنّيه لخطاب بيولوجي يبتغي من وراءه قراءة العالم المثالي(عالم المعرفة) من خلال الحياة ذاتها، حيث يرى أن هناك تكامل بين العالمين، مرده وجود رباط مشترك بين الإدراك الحسّي والذاكرة والتجربة والقوة المتخيِّلة والفكر، هذه في الأصل مراحل متباينة وألوان متعددة من التعبير تعكس فعّالية أساسية واحدة تبلغ ذروة كمالها في الإنسان رغم مشاركة الحيوانات له في هذه الآلية.

هذا التصور البيولوجي للحياة الذي تصوّره أرسطو هو المدخل الأول لإدراك المعرفة الإنسانية بحجة أن صيرورة الإنسان متعلّقة بسدّ حاجياته ورغباته المستعجلة، مما يعني أن الخطوات الأولى التي يخطوها الإنسان نحو حياته الفكرية والحضارية هي أعمال تحمل في طيّاتها نوعا من التكيّف الذهني مع ما تقتضيه البيئة من مطالب، لكن باتساع رقعة الحضارة الإنسانية ستتقلص دائرة النظر الموجهة إلى الخارج ويتزايد بالمقابل اهتمامه بذاته الذي يتزامن مع ظهور تباشير الوعي الإنساني في الأفق.

مجريات الحضارة الإنسانية حسب كاسيرر تكشف بأن فضول الإنسان الموجّه إلى المواضيع الخارجية بدأ يغير مساره ببطء نحو الذات، ويمكن لمس هذا التعديل في مختلف أشكال الحضارة،

[1] - أرنست كاسيرر، مقال في الإنسان، ترجمة إحسان عباس، مراجعة، د. محمد يوسف نجم، دار الأندلس، بيروت، 1961، ص: 30.

وتُعدّ الأساطير واحدة من هذه الأشكال وأقدمها، لذا فليس غريبا أن نعثر-حسب اعتقاد كاسيرر- على لمسات أنثربولوجية بدائية في صميم التفسيرات الأسطورية متزامنة مع رؤى كونية بدائية هي الأخرى، هذه الرؤية تدفع بالإنسان إلى التساؤل في أصل الكون، وتساؤله هذا مرتبط أشد الارتباط بتساؤله في أصل الإنسان، وحتى الدين لا يُلغي هذه التبريرات الأنثربولوجية والكوسمولوجية ذات المُسحة الميثولوجية، بل يُضفي عليها عمقا جديدا.

معرفة الذات ليست مجرد انعكاس لفضول الإنسان المتجدّد، بل هي الواجب الجوهري للإنسان، والذي تمثَّل في المقولة المُتداولة "أعرف نفسك"، هذه الحكمة ظلّت أمرا مطلقا وقانونا دينيا وغاية أخلاقية سامية، نراها ماثلة في تاريخ كل الأديان الكبرى كالبوذية والكونفشيوسية والمسيحية، كما يمكن تبيّن هذه الرؤية أيضا من خلال تتبع مسار الفكر الفلسفي حيث يبدو الفكر الإغريقي أشمل وأعمق من خلال النماذج الفكرية التي يسوقها، فليس عسيرا أن نكشف الطابع الرياضي في فكر الفيثاغوريين، والبصمة الطبيعية لدى مدرسة طاليس، في الوقت الذي يتموقع فيه هيراقليطس بين الفكر الكوني والفكر الأنثربولوجي، هيراقليطس وبالرغم من نزوعه الفيزيولوجي، فهو يرى بأنه يتعذر على أي دارسٍ كان، سبر أغوار الطبيعة دون المرور عبر الكشف عن سرّ الإنسان ولعلّ مقولته: "بحثت عن نفسي" تصب في هذا السياق.

رُغم إسهامات هؤلاء في الإشارة إلى وجود شذرات ضمنية توحي بإرهاصات أنثربولوجية، تبقى الفكرة غير محدّدة المعالم ، ويرى كاسيرر أن الفضل في بلورة هذا التصور الأخير بدقة يُعزى إلى سقراط؛ ففي عهده تغيّرت زاوية النظر إلى المشكلات القديمة، بمعنى أن الطرح انتقل إلى مركز فكري جديد، وشرعت على ضوء هذا الطرح المشكلات الطبيعية والميتافزيقية في الفكر الإغريقي في الأفول، ولاحت في الأفق مسألة جديدة شكّلت موضوع اهتمام نظري لدى الإنسان لخّصها في سؤال واحد: ما الإنسان؟ نلمس هنا أن ما كان يشغل سقراط هو عالم الإنسان، لذا يمكن اعتبار فلسفته فلسفة أنثربولوجية بحق.

ما يثير الغرابة في فكر سقراط –رغم التسليم بالبعد الأنثربولوجي في فكره– هو تملّصه من الإجابة عن سؤال: ما الإنسان، مكتفيا بتحليل مختلف الفضائل على غرار الخير والاعتدال والشجاعة وما ماثلها، يتساءل هنا كاسيرر: لِمَ اكتفى سقراط بخدش المشكلة دون النفاذ إلى صُلبها؟ اعتبر الدارسون أن الجواب السالب الذي أبداه سقراط هو الذي سلّط ضوءا غير معهود على المشكلة، والمتمثّل في أنه لا يمكن معرفة الطبيعة البشرية بذات الطريقة التي نعرف بها طبيعة الأشياء المادية حيث تقتصر معرفة هذه الأخيرة على إدراك وتحديد خصائصها الموضوعية، بينما إدراك حقيقة الإنسان يبقى مرهونا بوعيه؛ أي ينبغي علينا أن نواجه الإنسان ونقف منه وجها لوجه، بمعنى أن المُلفت في الفلسفة السقراطية ليس محتواها الجديد بل الفعالية المُبتكرة في التناول والتي تتمثّل في الاستعاضة بآلية الحوار الديالكتيكي بدلا من الحوار الذاتي(المونولوج)، هذا يعني أن الإحاطة بالطبيعة البشرية موكولة للفكر الديالكتيكي.

الفكر الديالكتيكي السقراطي، هو الذي أخذ على عاتقه مهمة تحديد تصور جديد للإنسان، والذي اعتبر على ضوئه الإنسان مخلوقا دائم البحث عن نفسه، وهو مدعو إلى تأمل وتفحص أحوال وجوده في كل لحظة من لحظات هذا الوجود، وفي هذا التأمل، في هذه النزعة النقدية نحو الحياة الإنسانية، توجد القيمة الحقّة للحياة الإنسانية[1]، والنظرة هته يشترك فيها مع ماركوس أوريليوس*الإمبراطور الروماني، واللذان يدعوان صراحة إلى إزالة كل الآثار الخارجة والعارضة عن كيان الإنسان لمعرفة طبيعته الحقّة أو جوهره، حيث يقول أوريليوس في هذا الصدد: «لا تُسمّى الأشياء إنسانية إلّا إن كانت تصيب الإنسان من حيث هو إنسان»[2]، ويُردف موضحا بأن كل ما يصيب الإنسان من الخارج عدم وفراغ، فماهيته لا تعتمد على الأمور الخارجية، وإنما تتأسس على القيمة التي يمنحها ذاته.

من هذا المنطلق، فإن الحاجة إلى البحث عن الذات لدى الرواقيين كما هي –أيضا– لدى سقراط، حق الإنسان وواجبه الأساس، حتى غدا التساؤل حول طبيعة العلاقة بيني وبين هذا الجزء مني الذي يسمّى عقلا ضرورة مُلحّة، ولعل هذا ما كان يعنيه أوريليوس حينما قال: "من يحيا متوافقا مع نفسه يحيا متوافقا مع الكون"، بمعنى أن من يعيش منسجما مع ذاته يعيش على وفاق مع العالم لأن النظام الكوني والنظام الفردي ليسا إلّا تعبيرين مختلفين لمبدأ مشترك كامن فيهما، وهذا يشبه تماما الدائرة إذا تشكّلت بقيت صحيحة محتفظة باستدارتها، وما يميز تصور الرواقيين حول الإنسان هو أن هذا المبدأ الذي نادوا به يمنح الإنسان شعورا عميقا بالانسجام مع الطبيعة، وشعورا مثله باستقلاله عنها، وقد كانا هذان معا (الانسجام والاستقلال) واضحي التمايز في ذهن الفيلسوف الرواقي فلا يتعارضان، فالإنسان يجد ذاته على تمام التوافق مع الكون، هذه النظرية كانت هي الدعامة الأساسية التي بُنيت عليها الحضارة القديمة، ظلّت على هذه الحال إلى غاية ظهور المسيحية التي أدّت إلى خلخلة المثال أو الأنموذج الذي وضعته العصور الكلاسيكية للإنسان، ومثار الخلاف بينهما، أي بين الرواقية والمسيحية هو اعتبار الرواقية الاستقلال المطلق للإنسان هو فضيلته الكبرى في الوقت الذي ترى فيه المسيحية خطيئة الإنسان ورذيلته الكبرى.

عمّر الخلاف بين التصور الرواقي والتصور المسيحي قرونا عديدة، فتاريخ الفلسفة الأنثربولوجية حافل بأعمق النوازع والعواطف الإنسانية وهو لا يهتم بمشكلة نظرية بعينها، مهما كان مجالها عاما واسعا، وإنما يُبدي اهتمامه بالمصير الإنساني في عمومه، حيثيات هذه المشكلة نجدها طاغية بكل

---

[1] - أرنست كاسيرر، مقال في الإنسان، ص: 36.

*- ماركوس أوريليوس(121 – 180) الإمبراطور الروماني السادس عشر، يعتبر من أهم الفلاسفة الرواقيين، وضع مؤلفا باللغة اليونانية من اثني عشر فصلا عُرف ب "التأملات" أو إلى نفسه to himself يؤمن بأن الحياة الخلوقة السوية تُفضي إلى السكينة والطمأنينة، ويُشدّد على فضائل الحكمة والعدالة والاعتدال والصلابة في المواقف.

[2] - ماركوس أوريليوس، التأملات "إلى نفسه"، الكتاب الخامس، الفقرة 15، ترجمة، س.ر. هينس إلى الإنجليزية تحت عنوان "خواطر بينه وبين نفسه"، كمبردج، ماسا شوست، مطبعة جامعة هارفارد، 1912.

وضوح في "اعترافات" أوغسطين S.Augustin (354-430) بحكم أن هذا الرجل بمثابة إطار تجمّعت فيه روافد التراث الفلسفي الإغريقي من جهة وعلم اللاهوت المسيحي من جهة أخرى.

يعتقد القديس أوغسطين أن جميع الفلسفات التي كانت قبل المسيح عانت مرضا مشتركا، تمثّل في اعتبارها العقل أسمى قوة في الإنسان متجاهلة بأن هذا العقل الذي تُعلي من شأنه، هو أكثر الموضوعات إثارة للغموض والتساؤل إلى أن جاء الوحي الإلهي الذي تكفّل بتبديد هذا الإبهام كاشفا عن الحقيقة، وبناء على تحديد أوغسطين هذا، يبقى العقل قاصرا على أن يهدينا إلى الحقيقة بمعزل عن عون تجود به العناية الإلهية.

في نفس السياق نجد توما الأكويني Thomas d Aquin (1225-1274) مدعوما بمرجعياته المسيحية التي يُغلّف بها رؤاه الأنثربولوجية، لكن بفارق طفيف يولي بموجبه العقل شأنا كبيرا مقارنة بأوغسطين، هذه الملامح تؤكد بأن القيم التي آمنت بها الفلسفة الإغريقية تم قلبها بالكامل حيث بات العقل وهو أقوى معاقل الفكر اليوناني موضع نكسة.

يعتقد كاسيرر أن صيرورة الفكر الأنثربولوجي بداية من العصور الحديثة، تفرض علينا الإشارة إلى بليز باسكال Blaise Pascal (1623-1662) الذي يُعدّ بحق أقوى شخصية أثرَت الدراسات الأنثربولوجية وكان أبعدهم أثرا في رسم ملامح توجهات هذا الفكر لاحقا، واتضح أثره في هذا الإطار من خلال إبداعاته في مجال الهندسة، وقد يكون هذا أمرا غريبا إذ كيف برجل هندسة أن يكون ممثلا وأكبر داعم للفكر الأنثربولوجي؟ ولتوضيح رأيه في المشكلة لابأس أن نشير إلى أن هذا الأخير(باسكال) كان من أعظم المهندسين، وهو الذي اقترن اسمه بما يُعرف بالقطاعات المخروطية، وفوق ذلك كان فيلسوفا أيضا، ولم يبق حبيس المشكلات الهندسية، بينما راح يتساءل في ما يمكن أن تفيدنا به الهندسة؟

هذا التساؤل أفضى به إلى إقامة تمييز دقيق بين نوعين من الروح، الروح الهندسية والروح المُرهفة؛ أما الأولى فهي المعطيات المادية التي يمكن إسقاط القواعد المنطقية عليها، بينما الثانية فهي التي لا يجدي فيها التحليل المنطقي بحكم ما تتضمنه من إرهاف وتعدد لا يمكن حصره، وضمن هذه الموضوعات يندرج عقل الإنسان، فإن ما يميّز الإنسان هو ثراء طبيعته وتغيرها وتنوعها، ومن ثم لا تصلح الرياضيات لأن تكون آلية لأنثربولوجيا فلسفية، وحتى المنطق الكلاسيكي والميتافزيقا يبقى عاجزين مثلهما مثل الهندسة على أن يفهما الإنسان ما داما أنهما يحتكمان (المنطق التقليدي والميتافزيقا) إلى مبدأ التضاد، بمعنى أن الفكر المُنطق لا يمكنه إدراك المعارف التي تخلو من التضاد (أي التي تتمتع بالثبات)، وهذا التجانس عينه المفقود في الإنسان، مما يعطي انطباعا مفاده أن التعريفات المتداولة للإنسان ما هي إلّا تأملات جوفاء، هذا الانطباع جعل كاسيرر مقتنعا بأن طابع التعدد والتنوع، هو ما يحول دون الإجماع على تعريف دقيق للإنسان (التضاد هو العنصر الحق في الوجود الإنساني)[1].

[1] - أرنست كاسيرر، مقال في الإنسان، تر، إحسان عباس، مراجعة، د، محمد يوسف نجم، دار الأندلس بيروت، 1961، ص: 46.

يهدف باسكال إلى الاستغناء عن الميتافيزيقا والعودة إلى النفس والنظر في حالة الإنسان، والإنسان برأيه سر ولغز، إنه مزيج غريب من حقارة وعظمة، وهذا يعكس خاصية الأضداد التي يُجمع حكماء هذا العالم على أنها محتواة في الطبيعة الإنسانية، فيراها البعض عظيمة، ويراها البعض الآخر حقيرة، بينما يعلّمنا الدين أن الحقارة راجعة إلى الطبيعة وأن الفضيلة راجعة إلى النعمة الإلهية.

هذه الأضداد لا يمكن التوفيق بينها -حسب رأي باسكال- إلاّ«بفن إلهي لم يكن ليصدر إلّا عن الله، فيعلن إلينا أن عظمة الإنسان آتية من أصله الإلهي، من أنه صُنْعُ الله، وأن شقاءه آت من خطيئة آدم التي أفسدت الطبيعة»[1].

بعد هذا التحليل يخلص باسكال إلى أن هناك طريق واحد فقط يمكن أن يهدينا إلى إدراك سر الطبيعة الإنسانية وهو الدين، لكن هذا لا يعني أن الدين يقدّم حلا فطريا لمشكلة الإنسان من منطلق الغموض الذي يكتنفه (العقل)، وبقيت المشكلة على حالها رغم ظهور كتاب ديكارت "مقال في المنهج"، وفي غضون هذا القرن بدأت تُرتسم معالم نظرة جديدة بناء على التطورات العلمية حيث دخلت الروح العلمية بمعناها الحديث في نطاق الوسائل الفكرية، وأصبح البحث يتجه نحو إيجاد نظرية عامة عن الإنسان مؤسسة على الملاحظات التجريبية والمبادئ المنطقية العامة.

هذه الوجهة الجديدة التي اتخذها البحث تأسّست وفق تصور كاسيرر، على إبعاد كل العراقيل المصطنعة التي تحجب العالم الإنساني عن الطبيعة، وأن فهم خصوصيات الظواهر الإنسانية ونظامها مشروط بالإطّلاع على النظام الكوني المستجد تحت جديد كوبرنيكوس Nicolas Copernic (1473-1543) في هذا المجال، والقائل بمركزية الشمس، أي أن توجهات الأنثربولوجيا الجديدة تنطلق من الفكرة الجديدة حول النظام الكوني والتي على ضوئها انهارت فكرة أن الإنسان مركز الكون، وأصبح نظام كوبرنيكوس من أقوى الأدوات في الشكّية الفلسفية واللاأدرية التي أعيد إحياؤها مع مونتين Michel de Montaigne (1533-1592) في القرن السادس عشر الذي انتقد العقل البشري والتشكيك فيه، وما زاد إلهامه في هذا الإطار هو رحابة الفضاء الذي أتاحته التطورات العلمية.

الكبرياء الذي كان يتمتع به العقل لعهود خلت لم يعد كذلك، وهذا يعني بالنسبة لكاسيرر أن العقل بات أكثر عرضة للتشكيك، ومن ثم يبدو التأسيس لمفهوم الإنسان من منطلق العقل أمرا متعذرا، ولعلّ عبارة مونتين أصدق تعبير على هذا، نشير إليها من خلال ما يلي: «هل في الإمكان أن نتصور شيئا أدعى للسخرية من أن يزعم هذا المخلوق البائس النفس أنه سيّد هذا العالم وإمبراطوره الفرد، وهو لا يملك زمام نفسه، بل هو عرضة للأذى يأتيه من كل الأشياء، وكيف يحكم الكون كلّه وليس لديه القدرة على أن يعرف أصغر جزء منه؟»[2].

---

[1] - د، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مكتبة الثقافة الدينية القاهرة، ص: 105.

[2] - مونتين، المقالات، الجزء 02، الفصل: 12، ترجمة، وليام هازلت، لندن، 1845، ص: 205.

النص يبدو كردة فعل على النظرة الكونية الجديدة، وهي بلا شك تحدّد تصورا جديدا لمفهوم الإنسان، ومن ثم راحت الفلسفة الحديثة والعلم الحديث سويا إلى التأسيس لنظرة تؤثل لقوة العقل الإنساني، وكان ل(جوردانو برونو)Giordano Bruno (1548- 1600) فضلا كبيرا في توسيع هذه الرؤية من خلال إعادة النظر في مصطلح "اللانهائي"، والذي كان يعني حسب القاموس اليوناني الكلاسيكي مبدأ سالبا (ما لا حدود له)، الأمر الذي يحول دون إدراكه على خلفية أن العقل الإنساني يحي في عالم الصور.

جديد برونو في هذا الإطار هو أن اللّانهائي لم يعد مجرد سلب، بل على النقيض من ذلك، فهو ثراء الحقيقة وتنوعها إلى درجة لا يمكن معرفتها وقياسها، بمعنى هذا العالم اللّامحدود الذي فتحت أفاقه نظرية كوبرنيكوس لا يُنصّب حدودا أمام حراك العقل، بل هو ما يحفّز العقل على إعادة النظر في ما يُعتقد أنه يمثّل الحقيقة.

وقعُ الكشف الكوبرنيكي مسّ أيضا مفكري القرن السابع عشر خاصة جاليلوGalileo Galiléé (1564-1642) الذي لا يتوانى في اعتبار الرياضيات أداة لبلوغ ذروة المعرفة، وديكارت الذي منحته فكرة اللانهائي القدرة على تجاوز الشك العام الذي يُغلّف وعي الإنسان، ثم يأتي ليبنتز بطرحه للفكرة الشمولية تأثرا بالبعد الرياضي في فلسفته حين يُقرّ بأثر حساب التفاضل والتكامل في إجلاء الفهم المتعلق بالكون، إلّا أن سبينوزا Baruch Spinoza (1632-1677) بتقدير كاسيرر، هو من صنع الاستثناء حينما أقحم نظرية رياضية للعالم الأخلاقي وللعقل الإنساني، كان الغرض منها إنشاء فلسفة للإنسان، فلسفة أنثربولوجية تتجاوز الأخطاء العالقة بها، وبالتالي أجمع هؤلاء الباحثون على أن العقل الرياضي هو حلقة الوصل بين الإنسان والكون، ومن ثم يمكن اعتباره المفتاح الصحيح الذي يتم بموجبه قراءة النظام الكوني والأخلاقي قراءة صحيحة[1].

المكانة التي كانت تتمتع بها اللغة الرياضية في إدراك العالم الإنساني وفهمه، بدأ الشك يتسرب إليها بفعل نبوءة ديدروDenis Diderot (1713-1784) من خلال التطور العلمي الهائل، والتي كان لها نصيبا من الصدق تمثّل في إزاحة الفكر الرياضي وإحلال الفكر البيولوجي محلّه، أي أن الذروة التي بلغها الفكر البيولوجي مدعوما بأعمال داروينCharles Darwin (1809-1882) في "أصل الأنواع" مما أتاح تطبيق المبدأ البيولوجي على الحياة الإنسانية والحضارة الإنسانية برمتها وبدا العالم الإنساني شبيها بما يجري في عالم العضويات الحية، وتلك الدقة التي تحكم مكوناتها ووظائفها هي ذاتها التي تحكم عالم الإنسان.

هذه الإرهاصات ضمّنها تينHippolyte Taine (1828-1893) في كتابه: "فلسفة الفن" الذي أكّد فيه على أن الحياة الطبيعية والحياة الحضارية تحيطها حلقة واحدة هي حلقة الحتمية والضرورة، وبهذا يُعدّ الإنسان حيوانا من نوع راق ينتج صورا حضارية فنية وأسطورية (وهنا نلمح بكل وضوح بذور

[1] - أرنست كاسيرر، مرجع سابق، 54.

مشروع كاسيرر المتمثّل في الأشكال الرمزية التي يجب أن يُحدّد على ضوئها مفهوم الإنسان) بذات الطريقة التي تفرز بها دودة القز شرانقها أو تُشكّل بها النحلة خلاياها، ولذا فلا يرى (تين) أيّة غرابة في رصد التغيرات التي مسّت المجتمع الفرنسي جرّاء الثورة الفرنسية بنفس الكيفية التي يتتبع بها البيولوجي تطور حشرة أو نبتة ما.

يرى كاسيرر أن ما يمكن رصده من خلال عرض وجهات النظر المتعلّقة بمحاولة فهم الإنسان من لدن الميتافزيقا واللاهوت والرياضيات والبيولوجيا، هو سعي كل هذه النظريات إلى البرهنة على وحدة الطبيعة البشرية وتجانسها، مع ادّعاء كل واحدة بأنها صاحبة الرأي السديد، لكن اتضح لاحقا أن هذه التبريرات قائمة على افتراضات تعسفية زادت حدّتها مع تصور فرويد للإنسان القائم على الجنس، ورأي نيتشه الذي يربط الوجود الإنساني بإرادة القوة في ذات الوقت الذي يُعلي به ماركس من شأن البعد الاقتصادي، بمعنى كل يُسقط نموذجه الذي يتصوره كفيلا بتحديد مفهوم الإنسان.

تعدد وجهات النظر في فهم الإنسان في ظلّ هذه التطورات وفق زعم كاسيرر، أفقد نظرية الإنسان الحديثة مركزها الفكري حيث تشتّت اهتمام العلماء من لاهوتيين وسياسيين واجتماعيين وطبيعيين وسيكولوجيين وبيولوجيين واثنولوجيين واقتصاديين، وراح كل واحد منهم يعالج المسألة من منظوره الخاص، بمعنى أن هذا التكاثر العلمي وعوضا عن الاستفادة منه في تحديد مفهوم الإنسان زاد المشكلة غموضا، وهذا ما تنبّه له أيضا ماكس شيللر Max Scheler (1874-1928) حديثا من خلال قوله: «ما كان الإنسان في فترة من فترات المعرفة الإنسانية كما هو اليوم في عصرنا هذا مثار مشكلة لذاته؛ لقد أصبحت لدينا أنثربولوجيا علمية وأخرى فلسفية وثالثة لاهوتية، وما من واحد من هذه الفروع يعرف ما لدى الفرع الآخر، لذا لم نعد نمتلك فكرة واضحة ثابتة عن الإنسان، فإن ازدياد تكثّر العلوم التي تنهمك في دراسة الإنسان قد زاد فكرتنا عن الإنسان فوضىً وغموضا بدلا من أن يوضحها»[1].

[1] - ماكس شيللر، موقف الإنسان في الكون، دارمشتات، ريشل، 1928، ص: 13.