الإنسان بين الفلسفة والعلم

رباني الحاج

قسم العلوم الاجتماعية – جامعة معسكر

الملخص:

إن الإنسان خضع في تاريخه الطويل لتعريفات مختلفة ومتباينة، إذ كانت تلك التعريفات تعبر عن البحث عن ماهية الوجود الانساني في جوانبه المتعددة. وهذا ما فتح الباب لتدخل مجالات كثيرة للفهم والمعرفة كالدين والفلسفة والعلم. وسنحاول في هذه الورقة أن نطرح إشكالية الوجود الانساني بين الفلسفة والعلم، الانسان كماهية وجوهر وغاية، أي الانسان ككينونة وقيمة من جهة، والانسان كظاهرة وتجربة وسلوك من جهة أخرى.

من المعروف أن الإنسان هو الكائن الذي يعي الصلة التي تربطه بوجوده، ولذلك يبحث عن وسائل مختلفة تساعده على تحديد شكل الوعي الذي ينظر من خلاله إلى العالم الذي يعيش فيه، والذي لا يمكن أن يكون إلا نسخة من ذلك النمط من أنماط الوعي، فالعالم ليس أكثر من النموذج الذي ينبثق من شعور الإنسان بحياته ووجوده، إن هذا يعني أن العالم ليس له وجود إلا من خلال الذات المتمحورة حول الوعي المملوء بالشعور المرهف الخلاق، الدافع إلى التخلص من الضرورات الطبيعية والتاريخية، فالفلاسفة العقلانيون منذ سقراط إلى العصر الحديث أدركوا أن الإنسان كائن له أبعاد متعددة ومتباينة، ومع ذلك فالإنسان ليس له معنى خارج دائرة وجوده، فالإنسان هو الذي يصنع وجوده وهو الذي يحدد ماهيته وفقا لدرجة وطبيعة الوعي الذي يتمكن من تحصيله، لكن هناك من يتصور أن طرح إشكالية الإنسان كمعنى، ليست صحيحة، بهذا الشكل، لأن هذا التصور يفترض قدرة الإنسان على الوصول إلى معرفة نفسه بشكل قطعي ونهائي وهو مالا يمكن إثباته ولا القدرة على تحقيقه، فالإنسان لا يمكن فهمه وتحديد

وجـــوده بعيدا عن المعطيات التي تحيط به والتي تؤطر وجوده، وبالتالي تعمل على رسم صورة غير متوافقة مع وعيه الأولى أو الماهوي، مما يجعله يكتشف عن وجوده مـــتجها بوعيه إلى الخارج، في سياقات متعددة ومختلفة وهو ما انتهت إليه المعارف العلمية التي اتجهت نحو الجوانب الظاهرية التي يمكن الوصول إليها عن طريق المنهج العلائقـــي أي اعتـــبار الإنسان ثمرة للعاقات التي تربط بينه وبين مكوناته الداخلية ومعطـــياته الخارجية. والسؤال المطروح في هذه الورقة هو: هل يمكن للإنسان أن يتخلـــى عن فهم وجوده فهما فلسفيا؟ وإلى أي مدى يكون الفهم العلمي للإنسان قادرا على حل الإشكالات المطروحة على الإنسان؟.

مـــنذ مجيء الإنسان إلى هذا العالم وسؤال الماهية يملأ وجوده ويشغل فكره، ويضعه تحت سلطة الحقيقة، إذ أن كينونته تأبى الحضور والتحقق دون تحضيل فهم وتفسير للعالم الذي يحيا فيه، فالإنسان الشرقي القديم هو أول من شغله لغز وجوده في هـــذا العـــالم وعلاقته بالكون الذي يعيش فيه، فأخذته خواطره إلى البحث عن ماهيـــته من حيث هو جزء منه، أي أنه امتداد له، ومع ذلك فالإنسان الشرقي بقي عاجزا أمام القوى المحركة لهذا الكون لأن وعيه بقي مشتتا في أحضان الطبيعة وهو مـــا أعاقـــه عـــن اكتشاف ذاتيته، بل إن وعيه ما هو إلا عرض من أعراض تلك الطبـــيعة، لهذا رأى هيغل Higel F. "العقلية الشرقية لم تنجح في تصور «الجوهر» على شكل «ذات» واعية بنفسها، فبقي هذا الجوهر مجرد تعبير عن سلب المتناهي، وظلـــت الحقـــيقة الإلهـــية في نظرها مجرد صورة من صور «الإستبدادية الشرقية» فالتعارض قد ظل قائما بين المتناهي واللامتناهي، دون أن تتم بينهما أية صورة من صور المصالحة، فقد بقي الإنسان مجرد عبد ذليل ليس له حول ولا قوة، ومن حيث هـــو كذلك لم يعد الإنسان إلا مجرد كائن «عرض». ولم تعد الحياة البشرية سوى اســـتعباد متـــصل وذل مـــستمر، إذ لم يتأسس أي شكل من أشكال العلاقة بين الموجـــود الكلي من جهة، والمعرفة الذاتية المتولدة لدى الإنسان من جهة أخرى" (إبراهيم، ع: 1997، 125).

هـــذا يعـــني أن الإنسان الشرقي القديم الذي يمثل فجر الوعي البشري، كان كائـــنا بدون كينونة، فالكينونة تقتضي الوعي الذاتي بالذات أو وعي الذات لذاتها، وهـــو مـــا لم يتوفر للشرق القديم الذي كان وعيه منغمسا في الطبيعة، لكن هذه

الطبيعة لم يخلو منها وعي الإغريق الذي يشيد به هيغل ومع ذلك فالتعامل معها بطريقة عقلانية قد يشفع لهم، إذ أنهم اتجهوا بها اتجاها إبستميا حولها إلى موضوع معرفة وحاولوا الكشف عن قوانينها التي تتحكم في نظام عملها، فقادهم هذا إلى محاولة فهم عناصرها الأساسية من جهة وتفسير تلك العناصر من حيث العلاقة التي تحكمها من جهة أخرى، أدى كل هذا إلى التعرف على الطبيعة من داخلها، كما أدى إلى جعل الإنسان وجها لوجه مع الطبيعة كموضوع قابل للفهم والإستيعاب أي أعطى للإنسان الفرصة الحقيقية لتوليد الوعي الذاتي من خلال قدرته على وعي قوانين النظام الطبيعي القابل للتعقل، من التساؤل عن حقيقته، المتمحورة حول إفتراضات الوحدة والكثرة، والثبات والتغير، التمثل والملاحظة، إن البحث عن جوهر الطبيعة كان هو الطريق الأمثل إلى البحث عن جوهر الإنسان، ومن ثم إلى البحث الإنسان الحقيقة، الإنسان – الواعي لذاتيته من خلال وبواسطة ذاته الواعية – العارفة، لا المنبهرة، العابدة، المسلوبة إن إقرار السفسطائيين أن الإنسان مقياس الأشياء، جعل من الإنسان نقطة البدء والإنتهاء في آن واحد، لا شيء سابق عنه ولا متجاوز له، فكل ما هو موجود لا وجود له إلا في تصور الإنسان، كما أنه لا وجود للإنسان إلا من خلال علاقته بالأشياء متعددة ومتغيرة باستمرار، فهذا يحتم على الإنسان أن يبحث له عن غاية وفقا لذلك التغير المستمر، إذ لا وجود لما هو ثابت، سابق، أو متعال في عالم الإنسان، فلا وجود للإنسان خارج عالم الأشياء الذي هو عالم الحس والتغير، إن عالم الإنسان ليس عالم المفاهيم والتصورات المجردة والقوانين الطبيعية، وإنما هو عالم الفعل والحركة والحس والإكتساب، إنه عالم الإرادة الفردية والمصلحة الأنانية، أي عالم المنفعة وليس عالم الفضيلة، فالحقيقة لا معنى لها إلا من وجهة نظر هذه المصلحة وتلك الإرادة – الرغبة، إذ أننا لا نريد إلا ما نرغب فيه، مما يعني أننا نعيش وفقا لرغباتنا، وفي تعبيرنا عن الحقيقة لا نعبر إلا عن رغباتنا التي هي رغبات لا متناهية، وهكذا فلا وجود للحديث عن الإنسان في ذاته، لأن وجود الإنسان يتحدد من خلال علاقته بالأشياء وليس من خلال علاقته بذاته، فالذات الإنسانية ليست الإنسان ذاته وإنما الإنسان في أنانيته وفرادنيته أي الإنسان في نزوعه الرغبوي، وإذا كان تحقيق الذات مرتبط بتحقيق الرغبات وكانت هذه الرغبات المنبثقة عن عالم الحس لا

حدود لها، فإن هذا يؤدي حتما إلى البحث عن الإعتراف بالذات من خلال فرض الـــذات علـــى الآخرين بواسطة تلبية أكبر قدر من الرغبات وهو ما يترتب عليه الإحـــساس بالقوة، لتكون في الأخير القوة هي معيار الحقيقة، وبما أن القوة متغيرة فوجـــود الإنسان محكوم عليه بالتغير لتكون رغبته الأساسية تحقيق القوة باستمرار، ولكـــن إذا كان اتجاه السفسطائيين ينصب في الحكمة القاتلة "أكد نفسك، إفرض نفسك، فإن سقراط سيؤكد على الحكمة القاتلة، أعرف نفسك بنفسك".

رغـــم أن السفسطائيين حاولوا أن ينتقلوا بالفكر من الكون إلى الإنسان إلا أنهم وقفوا في منتصف الطريق، عندما ربطوا بين الإنسان والرغبة في أفق لا يتجاوز عـــالم الحس والوجود الحسي، مما أدى بسقراط إلى العمل من أجل أنسنة الإنسان بشكل أكبر، إذ استبدل الحصول على الرغبة بالحصول على المعرفة الحقيقية، معرفة الـــنفس بواســـطة النفس ذاتها، فالوجود الحقيقي للإنسان يكمن في النفس التي لا يمكننا أن نتعرف على جوهرها بواسطة الحواس وإنما بواسطة التأمل الباطني والفهم العقلـــي، فالنفس تختلف عن الجسد، وإذا كان الجسد يتأثر بالحواس ويتغير وضعه بـــتغير الحـــواس الـــذي هو من طبيعتها فإن النفس هي ذلك الجوهر الثابت وراء الأعراض المتغيرة، والإنسان كثيرا ما يرى أن عالم الحس المتغير ليس هو العالم الذي يـــستطيع أن يلبـــي كل الأهداف التي يسعى إلى تحقيقها وفي مقدمتها إدراك الغاية الحقيقية من وجوده، تلك الغاية التي من غير الممكن أن ندركها بالحواس، إن الغاية التي نسعى إليها غاية إنسانية بامتياز أي غاية مرتبطة بما هيتنا الثابتة المتجاوزة لعالم الحـــس الـــذي يجلو من أي يقين، في حين أن الإنسان ليس شيئا من الأشياء التي تـــسري علـــيها قوانين التغير دون وعي منها، فالإنسان لا يكتمل وجوده إلا من خـــلال الوعي الذي تحققه له المعرفة الذاتية، فمعرفة النفس هي معرفة الذات لذاتها بـــذاتها، إن الـــنفس هي جوهر الإنسان وجوهر النفس هو الفكر اليقيني، ومعيار اليقين هنا الصدق، فتعاملنا مع أنفسنا بصدق هو الطريق الصحيح إلى الكشف عن ماهيتـــنا، وهكذا يكون شرط المعرفة الصحيحة مرتبط بالإستعداد الخلقي، وبالتالي فالمعـــرفة فضيلة، وحتى تتحقق لنا يجب أن تكون لنا غاية في ذاتها، فحقيقة الإنسان تكمـــن في السعي إلى الفضيلة، فضيلة المعرفة الصادقة للذات، تلك الذات التي لا نتمكن من الكشف عنها إلا إذا كان لنا إستعداد حقيقي لتجاوز الحواس إلى الفكر

الواعـــي بذاته، إن شرط تحقيق الوجود الإنساني هو الوعي بهذا الوجود، والوعي بوجـــودنا يعني معرفة الفضائل التي نميل إلى تحصيلها، فوجودنا هو وجود من أجل الفضيلة، فضيلة المعرفة.

إذا كـــان سقراط انشغل بالرد على السفسطائيين، فجاءت أفكاره في سياق سجالي يدافع فيه عن الإنسان الفاضل المزود بالوعي والمعرفة، فإن أفلاطون سيعمل على التعامل المنهجي مع موضوع الوجود الإنساني وذلك بتحليل هذا الوجود إلى مكوناته الأساسية، فالنفس ليست واحدة بل منقسمة إلى ثلاثة أقسام يفضل بعضها بعضا من الأعلى إلى الأدنى، النفس الناطقة، ثم النفس الغضبية (الشجاعة والحماسة)، ثم الـــنفس الـــشهوانية (الإنـــتاج والإستهلاك أو الشره والطمع)، وهكذا تتعدد الفـــضائل وتتفاوت في الدرجة، فالحكمة والمعرفة أرقى الفضائل وهي وحدها التي تؤدي إلى الخير الأسمى الذي يليق بالإنسان يسعى إلى الحكمة لأنه يتوقف إلى عالمه الأصلي، عالمه المثالي الذي يهدف فيه إلى القيم الفاضلة، قيم الإنسان كإنسان يفكر وفقـــا للخير الأسمى أو الخير المطلق، خير المدينة الفاضلة، إنه الإنسان الذي يتعالى علـــى ذاته الفردية ليسمو بنفسه إلى الخير المدني، خير الإنسان من حيث هو كائن مـــرتبط بعالم الخلود، عالم الحقيقة المطلقة، لكن ما نلاحظه على أفلاطون هو إرادة الوصـــول إلى عالم تحكمه قوانين الفكر المحضة، لدرجة تجريد الإنسان من إنسانيته تمامـــا، بحـــيث يرتبط وجوده بحقائق وقوانين تتجاوزه وتسبقه في الوجود، وعليه الإنصياع لتلك القوانين والإيمان بتلك الحقائق، إن أفلاطون كان يريد من الإنسان أن يكون أعلى من إنسان، وتصور أن ذلك يكون ممكنا لو تم الالتزام بخطة تربوية صـــارمة وموضوعية مطلقة وحياد تام، وهذا ما يعني أنه دمج دمجا تاما بين الفلسفة والعلـــم، مما أدى بأرسطو إلى التمييز بين الفلسفة النظرية والفلسفة العلمية ومحاولة إرجـــاع كـــل منهما إلى مبادئها الأولى تنظر إلى الإنسان ككائن عاقل فإن الثانية تنظر إليه ككائن مدني، يعيش في وسط اجتماعي أكثر تعقيدا وتشابكا مما يبدوا لنا في الـــوهلة الأولى، خاصـــة عـــندما نتصور أن المدينة تقوم على الوحدة المطلقة، فأرســـطو يرى أنه لو كان من الممكن "تحقيق هذا المذهب لكان ينبغي اجتنابه وإلا انعدمت المدينة. غير أن المدينة لا تتألف من عدد ما من الأعضاء فحسب. بل هي تـــتألف مـــن أفـــراد مختلفين بالنوع: إذ العناصر التي تكونها ليست متشابهة... إن

الـــوحدة لا تنتج إلا من عناصر مختلفة، ومن أجل ذلك كان التكافؤ في المساواة" (أرسطو: 2008، 127-128).

يراعي أرسطو هنا خصوصية المجال الإنساني، فالإنسان ليس مجرد معطى عقلي وفقـــط بل هو مركب بشكل يصعب معه فهم كينونته بعيدا عن أفعاله وحاجاته النفسية والاجتماعية، من هنا يأخذ بعين الاعتبار ضرورة مراعاة الإنسان في علاقته بالآخرين، ولذلك يقول "لسنا نريد بالكفاية أن تكون سيرة الإنسان سيرة المتخلي والمنفـــرد وحـــده، لكنه يكون مع أبوين وأولاد ونساء وأهل مدينة، لأن الإنسان مدني بالطبع" (أرسطو: ط. 1979، 66).

بطبـــيعة الحال، العلم في الفلسفة العلمية يرتبط بالواقعية من جهة، وبالعقلانية من جهة أخرى، وفي الحالتين هو محاولة للبحث عن نموذج للحقيقة، وفي إطار هذا البحث عن النموذج بتداخل الفلسفي مع العلمي، مما يجعل الفلسفة تتحول إلى علم صـــارم يـــبحث عن البرهنة الدقيقة والصارمة، لكن سرعان ما ينكشف لنا أن ما يـــبدوا علمـــا صـــارما، لـــيس إلا فلـــسفة محضة، بعيدة عن العقل العملي وعن الواقـــع الفعلـــي للإنسان مكتفية بالإنسان المثال أو الغاية، لذلك يرى جيار لبرون G. Lebrun أن "روســـو عندما اتخذ الإنسان المبتعد عن أي اتصال اجتماعي (سواء كـــان هذا الاتصال لسانيا أو اقتصاديا) كنموذج، ومرجع، فهو يريد الرجوع إلى درجـــة الصفر في الاجتماعية، والحصول بذلك على التأكد بأن لا يتقيد ذاتيا بأي نوع من المجتمعات الموضوعة" (التريكي، ف: 57).

هاجس العودة إلى الأصل والبحث عن الذات في حالتها الأولى هو هاجس فلسفي يمكن العودة بأصوله الأولى إلى فلسفة أفلاطون المثالية، إلا أن الفلسفات الحديثة أدركت مدى ابتعاد تلك الفلسفة عن طبيعة الوجود البشري، إذا اضطروا إلى فهـــم الإنسان بالإعتماد على مكوناته الطبيعية، فليس هناك إنسان خالص في إنسانيته، إنما هناك إنسان هو إنسان الطبيعة البشرية، فهوبز يتصوره عبارة عن آلة صـــماء تتحرك بشكل ميكانيكي نحو الفعل، ولذلك فالإنسان عدواني وعدوانيته كامنة في طبيعته، فبدل الإنسان - الغاية، انتقلنا إلى الإنسان الطبيعي، مما يعني أن الإنـــسان هو واقعة مثل واقعات الطبيعة التي تحكمها قوانين طبيعية خارجة عن نطـــاق الوعي والإرادة، وهي محاولة لتأسيس فلسفة الإنسان على مبادئ علمية،

إلا أن نـــــزعة الإنـــسان نحو الحرية جعلت هذه الفلسفات الوضعية التي تتبنى العلمـــية تتلقـــى صعوبات وإحراجات كبيرة، لم تستطع أن تجيب الإنسان عن ماهيته، أو بالأحرى عن الأسئلة المتعلقة بالوعي والإرادة، كما لم تتمكن من فهم التجـــربة البشرية، وتوضيح الغايات القصوى لهذا الوجود أي لم تستطع الإجابة عن سؤال الحقيقة.

تولد عن هذا ظهور فلسفات الحياة التي تراعي صعوبة فهم الوجود البشري (الإنساني) بعيدا عن فهم منطق الحياة، وجود الإنسان ليس مجرد ظاهرة طبيعية أو واقعـــة بيولوجية إنما هو فعل إنخراط في الوجود كمشروع حياة، وهذا يعني أن الإنـــسان عـــبارة عن كينونة منخرطة في فهم علاقتها بالعالم التي توجد فيه، من وجهـــة نظر الحياة هذه "جاءت دعوة نيتشه الفيلسوف ليسلك طريق الفن ضد العلـــم. بمعـــنى أنـــه طلب السيطرة على العلم بالفن الذي وحده يحقق مهمات الفلاسفة، إن إدانة نيتشه لغريزة المعرفة التي يصفها بالعمياء والدنيئة. تكشف عن أن العلـــوم تـــؤدي إلى آثار بربرية عندما تضيع بسهولة في خدمة مصالح عملية" (وفاء، ش: 2007، 97).

يـــدل هـــذا علـــى أنه إذا كانت للعلم غاية موضوعية، فالأمر ليس كذلك بالنسبة للفلسفة، وما يجعل الإنسان أقرب إلى مباحث الفلسفة منه إلى مسائل العلم هـــو صعوبة تحديد الغاية النهائية من وجوده، على خلاف الكائنات الأخرى ذات الـــبعد الوظيفـــي، فالإنـــسان ليس مجموعة من الوظائف بقدر ما هو مجموعة من الأفعـــال المرتبطة بالمعاني والرموز والدلالات الآتية من مصادر ومنابع مختلفة، وفي هـــذا يعود الفضل إلى – أرسطو – الذي اكتشف الإنسان كذات فاعلة، رغم أنه حـــصر هذه الذات في الوعي، وهو الأمر الذي تم تداركه في الفلسفات المعاصرة، الـــتي كـــشفت عن وجود اللاشعور والبنية المؤسسة لكل وعي بما يجعله وعي غير مباشـــر لوجود الإنسان وعلاقته بالعالم، ولهذا "فالتحول العميق في الفكر، والذي مـــن خلال البعد الأصلي للوجود كحدث (هيدغر) هو السبيل الوحيد الذي يمكن الإنسان والأشياء من استعادة وجودهم ومعناهم، من خلال بناء تبادل ثقافي، قادر على استيعاب مختلف الأصوات والتجارب التاريخية للإنسانية التي تشكل الإنسان" (بيكوتي، د: 2009، 49).

يعني هذا أن الإنسان كائن تاريخي يتأثر بالحضور والغياب، إنه كائن يعيش في الصيرورة ومن خلالها، لذلك من الصعب تحويل وجوده إلى مجرد معطيات مرتبطة بالجرد التقني، لأن الوجود كتقنية هو وجود موافق لعالم الأشياء، أما عالم الإنسان فهو عالم الفهم المنبثق عن الوجود كصيرورة، الوجود كوعي بالذات، ويرى فوكو أنـــه "ليس هناك سن معينة للإنشغال بالذات وقد سبق لأبيقور أن قال: «لا يجوز أبـــدا الإعتبار أن الأوان لم يحن بعد لاهتمام المرء بنفسه، أو أن الأوان قد فات على ذلك»... «فمن يقول إن وقت الفلسفة لم يحن بعد، أو إنه انقضى، شبيه بمن يقول إن زمـــن السعادة لم يحن بعد، أو إنه ولى، بحيث إنه على الشاب والشيخ أن يبحثا في فلـــسفة: الشاب لكي يكون، عندما يشيخ، حديث النعمة بالإمتنان لما مضى، والـــشيخ لكي يكون أيضا، في شبابه، قديما بعدم خوفه من المستقبل»" (فوكو، م. 1992: 34).

الفلـــسفة إذن هـــي حاجة إنسانية، فالإنسان يعيش ويحيا في ظل أفق يتجاوز الواقعـــية الساذجة، وبذلك فعلاقة الإنسان بواقعه هي علاقة تتوسطها لحظة تأمل منخـــرطة في فعل الصيرورة، وهو ما يعني أن الإنسان هو بمثابة ثمرة ما كان، وما ســـيكون إنطلاقـــا مما هو كائن، وبهذا الإعتبار فهو راعي الكينونة، وكينونته هي الشغل الشاغل الذي يصنع وجوده، ويفرض عليه التفكير في المصير، ولذلك فسؤال المـــصير جـــاثم على صدره ملازم لوعيه، وهذا السؤال قد يكون نعمة وقد يكون نقمة، ولكنه ضرورة يقوم عليها وعي الإنسان لذاته في العالم، فالعالم ليس مجموعة الأشـــياء التي تملأه، بقدر ما هو دلالة وجود تلك الأشياء فيه، ووجود الإنسان في العـــالم هـــو أكثر دلالة على امتلاء هذا العالم بكينونته، فهيدغر الفيلسوف الألماني يـــرى أن الفلسفة قامت على نسيان الوجود، وذلك أنها أغرقت في العلمية والتقنية والوضعية مما جعلها تغلب المسألة المنهجية والإستمولوجية والروح الإجرائية، على الهم الأنطولوجي وسؤال الماهية، ويتضمن هذا التحليل الهيدغري أن الإنسان تحول إلى شيء كبقية الأشياء الموجودة في العالم، بحجة تحويل هذا الإنسان من كينونة إلى ظاهـــرة تسلط عليها مناهج العلوم الرياضية والفيزيائية، ويخضع للتحليل السببـــي الهـــادف إلى تفـــسير العلاقة التي تربط بين عناصر السلوك البشري، واختزال هذا السلوك إلى أفعال وردود أفعال طبيعية.

إذا كانت الفلسفة هي التي اكتشفت الإنسان، وكان الإنسان هو الذي أبدع الفلسفة، فقدمت له الفلسفة تعريفات مختلفة، من حيث هو مقياس الأشياء إلى كونه حيوان عاقل إلى كونه مدني، وقدم له هو التعريف الشهير "على أنها محبة الحكمة" فإن العلوم الحديثة، خصصت جزءا هاما من جهودها إلى الحياة الإنسانية، فأثمرت ما يسمى اليوم بالعلوم الإنسانية التي ما فتئت تعمل جاهدة من أجل الإنفصال عن التفكير الفلسفي، والإتصال بالتفكير العلمي، الذي يتميز عن التفكير الفلسفي بتجزئ موضوعاته فإذا كانت الفلسفة عامة وشاملة، فإن العلوم تتوجه إلى تجزئ الوجود الإنساني إلى أجزاء مختلفة، علم النفس، علم الاجتماع، علم السياسة، مما يؤدي إلى سيطرت النزعة الوظيفية والأداتية فيصبح الإنسان كائن عضوي بمثابة أداة من أدوات المعارف العلمية، وينتهي به ذلك إلى التفكك والتحلل إلى أجزاء لا صلة لها ببعضها البعض إذ أن كل مبحث من مباحث العلوم الإنسانية يختزل الإنسان والحياة الإنسانية في بعد واحد يعتبره بمثابة الأساس الحقيقي الذي يقوم عليه وجود الإنسان ويتناسى بقية الأبعاد التي تشكل نسيج الحياة الإنسانية، ينتج عن هذا أن يكون الإنسان، كائنا أحادي البعد، سواء كان ذلك البعد نفسانيا أو اجتماعيا أو اقتصاديا، أما الإنسان كذات لها جوهر يتجاوز الأعراض المختلفة فهي مسألة لا معنى لها في ظل هذه الرؤية العلموية الصارمة التي لا تهتم بما يتجاوز مظاهر الأشياء، إلا أن النزعة العلمية هذه وصلت إلى نتائج تؤكد تركيب وتعقيد الوجود الإنساني، وذلك بسبب وجود ما يسمى بإشكالية المعنى عندما يتعلق الأمر بوجود الإنسان، فوجود الإنسان ليس سلوكا فحسب، كما أنه ليس كائنا نستطيع تفسير وجوده من خلال مفهوم الحاجة فقط، بل هناك مسائل تتصل بإرادة امتلاك الذات، وإرادة تحقيق الذات وإرادة فهم وجود الذات والتساؤل عن حقيقتها وعن قيمتها وعن مصيرها، وعن بدايتها ونهايتها وهي مسائل صعبة المنال من وجهة نظر علمية برهانية ووظيفية لكنها ضرورية من وجهة نظر نقدية وفلسفية. من خلال ما تقدم، يمكن القول أن الحديث عن الإنسان بين الفلسفة والعلم هو الحديث عن الإنسان في أبعاده المختلفة، وأن إرادة تجاوز الفلسفة إلى العلم في فهم الحياة الإنسانية هي مسألة ينبغي التوقف عندها بروح نقدية تسمح لنا بالتمييز بين ما هو ممكن وما هو غير ممكن، حتى نتفادى الخلط بين مستويات

الوجـــود الإنساني من جهة، واختزال الحياة الإنسانية إلى بعد واحد مما يفضي إلى تحطـــيم وتفتـــيت الوجـــود الإنساني من جهة أخرى، يعود هذا إلى ضرورة أخذ الوجـــود الإنساني في شموليته، وإذا كان منطلقنا الأولي يعتمد رؤية منفتحة تتجاوز المذهبـــية والإبـــستمية فإننا بدون شك سنجد أنفسنا أمام وجود مركب بشكل مـــركب يـــصعب علينا الزعم بالإحاطة به بشكل نهائي، وذلك يعود إلى تداخل التناهـــي واللاتناهـــي أو المتناهي في الوجود الإنساني، وهو ما يصفه بول ريكور بـــــ "الهـــشاشة" أو التمحور بين "الجاهزية" و"العطالة" يقول بول ريكور "هذا الـــشعور الأساســـي هـــذا الإيروس الغريزي، الذي به نكون في الكائن يتعين في اختلاف مشاعر الإنتماء التي تكون تجاهه كتشيم. هذه المشاعر المسماة «روحية» لم تعـــد قابلة لأي إشباع متناه، فهي تشكل قطب اللاتناهي لكل حياتنا العاطفية" (ريكور، ب. 2003: 158).

إذا كـــان العلم خاضع لشروط الإمكان المستنبطة من إمكانية التناهي، فإن الإنـــسان لـــيس محدودا بتلك الشروط، بسبب انتمائه إلى عالم حدوده متحركة وغـــير مرســـومة ســـلفا، فعالم الإنسان ليس عالما هندسيا، يقول - ريكور - "بواسطة هذا التشيم المختصر للشعور الأنطولوجي ندخل إلى ما يمكن أن نسميه قطبـــية القلـــب والقلق «فالقلب» هو في آن العضو والرمز لما أسميناه «الشيمة» للـــشعور الأنطولوجـــي، فـــنجد فيه «شيمات» ما بين الشخصية للكائن - مع وكـــذلك الـــشيمات ما فوق الشخصية للكائن - من أجل، والهدف الأساسي للكـــائن - في، ففيها دائما يظهر القلب كالقطب الآخر للقلق، فقابليته الجوهرية تتـــصدى دائمـــا لـــبخل الجسد والحياة... إن الجود بالحياة في سبيل الأصدقاء، والمـــوت مـــن أجـــل فكرة ما، هما شيء واحد: والإثنان معا يشكلان المنظور Aussich على «نسق فيه وحده يمكن أن نتابع وجودنا»" (ريكور، ب: 2003، 159-160).

يعـــني هذا أن الوجود الإنساني محكوم بأبعاد من غير الممكن إدراكها وفهمها إذا مـــا توقفـــنا عـــند حـــدود التصورات الإبستمولوجية، التي تتغاضى عن أخذ التصورات الأخلاقية والجمالية والميتافيزيقية بعين الاعتبار.

المراجع والمصادر:

1. بـــراهيم، عبد الله، (1997)، المركزية الغربية: إشكالية التكون والتمركز حول الذات، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربـــي.
2. أرسطوطاليس، (2008)، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، (د، ط)، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
3. تريكي، فتحي، الفلسفة الشريدة، (د، ط)، بيروت، مركز الإنماء القومي.
4. شـــعبان، وفاء، (2007)، مجلة الفكر العربـــي المعاصر: في حاجة إلى الفلسفة، (د، ط)، بيروت، مركز الإنماء القومي.
5. بـــيكوتي، دينا، (2009)، مجلة أيس لفضاء العقل والحرية، تاريخ الوجود عند مارتن هيدغر وأصوات أزمنتنا، (د، ط)، جزائر، ديوان المطبوعات الجامعية.
6. فوكـــو، ميـــشيل، (1992)، الإهمام بالذات، (د، ط)، بيروت، مركز الإنماء القومي.
7. ريكور، بول، (2003)، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، ط1، بيروت، المركز العربـــي الثقافي.