

جامعة ملحد خيضر بسكرة
كلية: العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم: العلوم الاجتماعية



مذكرة ماستر

العلوم الاجتماعية
فلسفة
فلسفة عامة

رقم: أدخل رقم تسلسل المذكرة

إعداد الطالب:

برمضان ريان

يوم: [Click here to enter a date.](#)

الإنسان في فلسفة أرنست كاسيرر

لجنة المناقشة:

مشرف مقرر	جامعة بسكرة	أ. مح أ	حيدوسي الوردى
الصفة	الجامعة	الرتبة	العضو 2
الصفة	الجامعة	الرتبة	العضو 3

السنة الجامعية : 2023 - 2024

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إهداء

أهدي ثمرة هذا العمل مني إلى من قال فيهم
الحق تعالى:

{وقل ربّ ارحمهما كما ربياني صغيرا}

سورة الإسراء الآية 24

إلى "أمي" أطال الله في عمرها وشفأها

إلى "أبي" رحمه الله وطيب ثراه

إلى سندي في الحياة وأبي الثاني أخي "فتحي"

إلى صديقتي المقربة حفظها الله "شلالي فاطمة

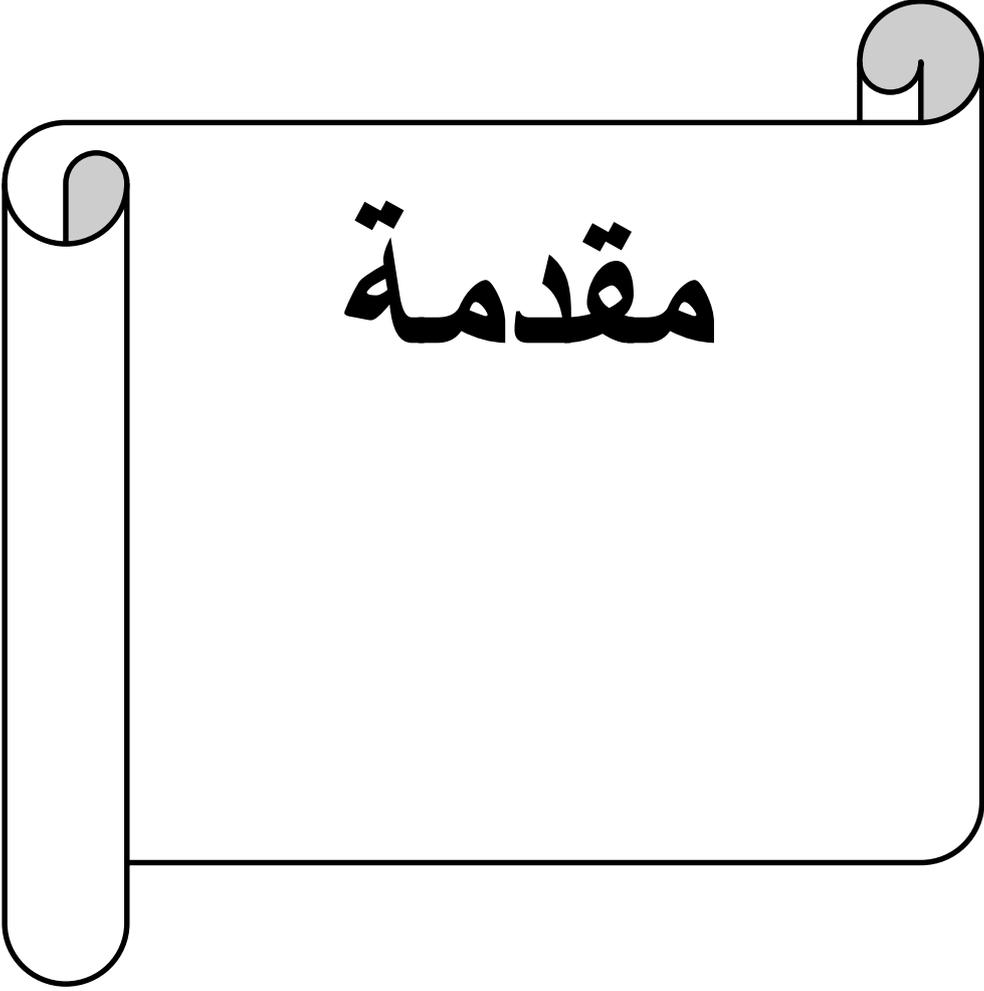
الزهراء"



شكر و عرفان

الحمد والشكر لله عز وجل أولاً الذي وفقني لإتمام هذا العمل وأرجو أن ينال رضاه.
أتوجه بجزيل الشكر والامتنان إلى أستاذي المشرف "حيدوسي الوردي"، على طيب المعاملة طيلة سنوات المسار الجامعي من بدايته، وما قدمه لي من توجيهات وإرشادات خلال فترة الإشراف إضافة إلى حرصه الشديد على التهميش والتوثيق الصحيح، والذي كان له الفضل في إخراج هذا العمل.
كما أتقدم بخالص الشكر إلى جميع أساتذة شعبة الفلسفة وأخص بالذكر الأستاذ "حمزة ناصر" والأستاذ "لزهر عقيبي" لما منحه لي من تشجيع وتحفيز للاستمرار والاجتهاد.





تعتبر مشكلة الإنسان من المشاكل الهامة التي حظيت بالإهتمام في الفلسفات المختلفة على مر العصور، حيث تطورت عبر تاريخ الفلسفة وخاصة الغربية منها، والتي أخذت الحيز الأكبر من الإهتمام مع دخول القرن العشرين الذي توسعت فيه دائرة البحث والدراسة في مسألة الإنسان كجوهر قائم بذاته يشغل الفكر والعقل البشري في هذا الوجود، وكشكل من أشكال الوعي البشري المحض، إذ نمت فكرة الإنسان الفرد تارة وفكرة الإنسان الجوهر تارة أخرى، وأفكار أخرى تناولها الفلاسفة على إختلاف آرائهم وقرائحهم الفكرية المتأثرة بما سبق من الفلسفات بين العصر اليوناني إلى الوسيط ثم الحديث الذي خلق الجو المناسب للخروج من الحيز الضيق للفكر الإنساني، وامتداده إلى عصرنا الحالي .

فالإنسان لا يمكنه إدراك تغيرات العالم وتطوراته إلا من خلال ربطه بمختلف المنظومات المفهومية والتاريخية المنتجة من وعيه الخاص، حيث يحاول جاهدا إيجاد الحلول المناسبة لها، وذلك من خلال رؤى متعددة ووجهات نظر مختلفة وتأويلات متباينة لمختلف الأشكال الرمزية، لأن الإنسان كائن ثقافي يسلك طرق شتى من أجل إدراك غايته وفهم ذاته والعالم أيضا.

وبما أن حدود الفكر البشري لا تعرف الثبات عند حد معين تقف عنده، فلا بد من وجود فلسفات مؤثرة تبني عليها الأفكار اللاحقة، وهو ما أنتجته الفلسفة الكانطية النقدية في دفع الإنسان إلى الخروج عن قصوره المسؤول عنه بنفسه، أي استخدام عقله دون إشراف الغير،

فهذه الفكرة كان لها الأثر البالغ في وجود مايعرف بـ "الكانطية الجديدة"، التي جاءت امتدادا للنسق الكانطي دون الوقوع في فخ اجتراره، حيث وسّعت هذه المدرسة مجال عملها إلى أفق رحب تعددت فيه القراءات والتأويلات للفهم الكانطي وميراثه الفلسفي إلى فهم أوسع تفرعت منه الكانطية الجديدة بمدارس كبرى، ولعل من أكبرها مدرسة ماريورغ التي ينتمي إليها الفيلسوف الألماني "أرنست كاسيرر" الذي يصعب على الباحث البسيط الإلمام بفكره نظرا لتعدد مشاريعه التي إغترف منها فلسفته العامة، خاصة المنبثقة من الكانطية بالتحديد، مع توسيع مجال فهمها وتحليلها وتعديلها بما يناسب دائرة الفكر آنذاك، ولقد تأثر كاسيرر بفلاسفة آخرين أمثال: ليبنتز وهيجل وغوته وروسو... وغيرهم، وهذا من باب توسيع مجال المعرفة المكونه لفكره الفلسفي بشكل عام.

ففي هذه الدراسة أسمى لمعرفة فكرة الإنسان في فلسفة أرنست كاسيرر، وهو ما يجعلني أتناولها ضمن إشكالية كبرى عامة أطرحها وفق الإشكال التالي:

كيف تناول أرنست كاسيرر مشكلة الإنسان في فلسفته؟

وضمن هذا الإشكال تدرج تحته مجموعة من التساؤلات الفرعية منها:

1. ماهو المرجع التاريخي والفلسفي لفكرة الإنسان قبل كاسيرر؟
 2. ما الإنسان عند كاسيرر؟ وماهي مميزات الرمزية لديه؟
 3. هل الأشكال الرمزية التي استخدمها كاسيرر لمعرفة الإنسان نابعة من الأسطورة أو اللغة أو من الرمزية العلمية إلى الرمزية الفنية؟
- ومن خلال ذلك جاء اختياري لهذا الموضوع الموسوم بـ: "الإنسان في فلسفة أرنست كاسيرر."

أسباب اختيار الموضوع:

ككل دراسة من الدراسات توجد أسباب إما ذاتية تخص الباحث نفسه أو أسباب موضوعية تصب كلها من باب الاطلاع وزيادة المكاسب المعرفية والبحثية لأي موضوع نود دراسته، ومن بين تلك الأسباب توجز في النقاط التالية:

أ- الأسباب الذاتية :

- الاهتمام والميل الشخصي للفلسفة الغربية خاصة منها المعاصرة كجزء من الفلسفات الرائدة في مجال الفكر البشري.
- الرغبة في الاطلاع على فكرهم الممتد من الفلسفات السابقة وبالخصوص الحديثة التي بلورت الفكر الحر دون قيود.
- التعرف على أحد فلاسفة العصر المعاصر وهو الفيلسوف الألماني " أرنست كاسيرر" المنحدر من المدرسة الكانطية الجديدة المتأثرة بفلسفة كانط النقدية.

ب- الأسباب الموضوعية :

- محاولة التعرف بموضوعية وأمانة علمية عن فكرة هامة تناولها الفلاسفة بشكل خاص، وهي مسألة الإنسان والتي أبحث عنها في فلسفة أرنست كاسيرر.
- البحث عن ماهية الإنسان عند كاسيرر وكيف وظف الأشكال الرمزية من أجل التعرف على الإنسان سواء من الناحية الأسطورية أو اللغوية أو العلمية إلى الفنية.

أهمية الموضوع:

- أهمية هذه الدراسات في تسليط الضوء على فكرة الإنسان لدى الفلاسفة الغربيين بالتحديد.
- الكشف عن ماهية الإنسان في فلسفة أرنست كاسيرر كجزء من المنظومة الفكرية الغربية التي تصبو لخلق جو فكري متجدد وحر وطموح لإثراء الفلسفة بشكل عام.
- إثراء المكتبة الجامعية بهذه الدراسة المتواضعة من أجل أن تكون سندا وعونا لكل من يبحث عن الجهد الفلسفي الغربي في مناقشة موضوع الإنسان الجوهري.

منهج الدراسة:

لمعالجة هذه الإشكالية ومراعاة مقتضيات البحث العلمي والأخذ بعين الاعتبار طبيعة هذا الموضوع كان من الضروري إتباع المنهج التاريخي، وذلك لمتبع مفهوم الإنسان من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة مع توظيف المنهج التحليلي الذي يتماشى مع توظيف الدراسة الفلسفية للإنسان وتحليل وتفكيك أفكار كاسيرر وآرائه في النظريات الإنسانية. وللإجابة عن إشكالية البحث اتبعت خطة منهجية مكونة من مقدمة تعطي للقارئ فكرة عامة وموجزة عن الموضوع، متضمنة أسباب اختيار الموضوع وأهميته، وكذا المنهج المستخدم في الدراسة، وثلاث فصول مرتبة كالآتي :

الفصل الأول: كفصل تمهيدي تناولت فيه المرجع التاريخي والفلسفي لفكرة الإنسان عند أرنست كاسيرر حيث ضمنته مبحثين، الأول معرفة مفهوم الإنسان عبر العصور قبل كاسيرر وذلك من فكرة طرحها في العصر اليوناني إلى الوسيط وصولاً إلى الحديث، أما المبحث الثاني خصصته لحياته وأعماله الفكرية وفلسفته ونزعه وتأثره بفكر كانط النقدي وهي محاوله منه لرسم طرح جديد لفكرة الإنسان، وهو ما سوف نبحث عنه في الفصل الثاني.

الفصل الثاني: هو بمثابة لب الدراسة التي أبحث عنها وهي ماهية الإنسان عند كاسيرر بحيث تناولت فيه مبحثين، الأول الإنسان كحيوان رامن كبدائية للنظرية الرمزية لديه، حيث هي مفتاح يقودنا إلى عالم الإنسان الرحب، أما المبحث الثاني تناولت فيه مميزات الرمزية الكاسيررية مع معرفة ماهو الرمز بالنسبة له؟ وماهي معالمه؟ وما وظيفة الرمزية في عالم الإنسان .

والفصل الثالث: خصصته للأشكال الرمزية كسبيل في التعرف على الإنسان، حيث عالجت فيه ثلاث مباحث، الأول التفسير الأسطوري للإنسان، مع التعريف بالأسطورة وخصائص الرمزية الأسطورية، والمبحث الثاني تناولت فيه التفسير اللغوي للإنسان مع الأخذ بعين الاعتبار التعريف باللغة، وكيفية توظيفها في النظرية الرمزية، وأما المبحث الثالث عالجت فيه الرمزية العلمية إلى الرمزية الفنية، مع ذكر خصائص الرمزية العلمية ورمزية عالم الفن، أما بالنسبة للخاتمة فهي عرض عام لمخلص النتائج المتوصل إليها عبر فصول الدراسة.

ولإعطاء البحث قيمة علمية وجب الاستعانة بمجموعة من المصادر والمراجع التي تخدم وتعالج موضوع الدراسة، على سبيل المثال: "مدخل إلى فلسفة الحضارة"، "المعرفة التاريخية"، "الدولة والأسطورة" إضافة إلى مراجع نذكر منها: مؤلفات "فؤاد مخوخ"، "شيرلير ماركس"، "عبد الوهاب جعفر"، "زكي نجيب محفوظ"، "حميد لشهب"، "زكريا ابراهيم"، "يحيى يهودي...".

بالإضافة إلى هذا استندت على الدراسات السابقة والمتمثلة في أطروحات دكتوراه مثل: "السياسة والأخلاق عند أرنست كاسيرر" لصاحبها بلخيري سارة، وكذلك "فلسفة اللغة عند أرنست كاسيرر من التعبير عن العالم إلى تشكيل الثقافة" رسالة دكتوراه لصاحبها بولفعة قروش.

أما الصعوبات فهي بمثابة تحديات للباحث لمواصلة انجاز موضوعه وتحفيزه لاستكمال البحث، فقد اعترضني أثناء انجاز بحثي هذا صعوبة متعلقة بالترجمة من اللغة الأجنبية إلى العربية، خاصة وأن الفيلسوف الذي اخترته ألماني الأصل، وكذلك قلة المراجع التي تناولت الإنسان، وكذا ظروف خاصة تمثلت في مرض أمي.

الفصل الأول:

السياق التاريخي والفلسفي لفكرة

الإنسان

المبحث الأول: مفهوم الإنسان قبل كاسيرر

المبحث الثاني: كاسيرر (الفكر

والشخصية)

تمهيد:

لا شك أن الإنسان هو الأساس في الفلسفة، وقد تبلور هذا المفهوم في أغلب التيارات الفلسفية بصورة رئيسية، لذلك نرى أن هذه الاتجاهات تصب في موضوع واحد وهو الإنسان، وتحاول كل فلسفة من هذه الفلسفات والتيارات أو الاتجاهات الفلسفية أن تضع للإنسان مفهوما خاصا بها، وعلى ذلك نرى اختلافا واضحا في تفسيرات هذه التيارات الفلسفية المتنازعة فيما بينها، والتي تعتبر الإنسان صلب موضوعات تفكيرها، فالإنسان هو المعنى الحقيقي لهذا العالم، لأنه الوحيد من بين جميع الكائنات الذي يستطيع أن يمتلك ناصية المعرفة، فلا معرفة حقة ولا حضارة ولا تاريخ دون وجود الإنسان، فهو الذي يثيد دعائم الحضارة ويبين تاريخ البشرية وأن الإنسان قد وجد في هذا العالم لغزا يستدعي الحل، وتظهر الفلسفة لتجسد النزوع البشري نحو البحث الدائم من أجل معرفة الوجود والعالم وبالتالي فالوجود الإنساني كان ولا يزال محور الفلسفة، فمنذ العصر اليوناني والبحث عن مفهوم الإنسان قائم، مرورا بالعصر الوسيط وصولا إلى العصر الحديث، وقد اخترنا من خلال هذه الدراسة أحد الفلاسفة الذين عاشوا في عصر التحولات الكبرى في الفترة بين منتصف القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، الفيلسوف الألماني أرنست كاسيرر، للتعرف على السياق الفلسفي لفكرة الإنسان من خلال دراسة أولا الإنسان قبل أرنست كاسيرر، بعد ذلك نتعرف على هذا الفيلسوف من خلال حياته وأعماله.

المبحث الأول: مفهوم الإنسان قبل كاسيرر

تحاول كل فلسفة من فلسفات العصور المختلفة عبر الزمن أن تضع مفهوما للإنسان، ذلك لأنه هو أساس الفلسفة، وقد تبلور هذا المفهوم في أغلب التيارات الفلسفية بصورة رئيسية مما نرى أن هذه الاتجاهات تصب في موضوع واحد وهو الإنسان، وعلى ذلك نلاحظ اختلاف واضح في تفسيرات هذه التيارات الفلسفية المتنازعة فيما بينها والتي تعتبر الإنسان ومشكلاته صلب موضوعات تفكيرها.

المطلب الأول: الإنسان في العصر اليوناني

لقد نوقشت مسألة الإنسان عند اليونانيين في فلسفاتهم بصفة جوهرية، وذلك بداية مع ظهور حركة أو مدرسة -إن صح القول- تعتبر المحرك الأساسي للفكر الإنساني الباحث عن مفهوم الإنسان في هذا العالم، ولقد توالى بعدهم الدراسات والمناقشات الفردية التي جسدها سقراط ومن بعده أفلاطون وصولاً إلى أرسطو، وسنحاول في هذا المطلب إبراز أفكار السفسطائيين وبحوث أفلاطون وأرسطو في فلسفاتهم حول مشكلة الإنسان بشكل خاص.

أولاً: الإنسان عند السفسطائيين

من المعلوم أن الحركة السفسطائية جاءت كردة فعل عن أفكار الفلاسفة الطبيعيين الذين يعتبرون الطبيعة هي مركز الأشياء، ولإبطال هذه الفكرة ظهر العديد من أتباع هذه المدرسة -إن صح القول-، ينادون بضرورة جعل الإنسان مركز الوجود، حيث تجسدت هذه الفكرة عند أشهر الفلاسفة السفسطائيين وعلى رأسهم "بروتاجوراس" أشهر من يمثل هذه الحركة، حيث يرى أن الإنسان لا يملك بالطبيعة شيئاً من الفضائل وإنما يحتاج من يعلمه، وأن الإنسان لا يعلم العدالة بل عن طريق الممارسة والتعلم يحوزها¹، وقد ناقش مشكلة الإنسان وخاض فيها لإسراء نظرية معرفية توطر لمعرفة الإنسان، حيث يقر بحدود المعرفة الإنسانية خاصة إزاء الموضوعات الغامضة كالألوهة، أي يضع حد فاصل بين حدود المعرفة وبين إمكانية المعرفة، وإذا سألنا السؤال التالي: "ما الإنسان؟" عند بروتاجوراس من خلال مقولته الشهيرة: "الإنسان مقياس كل شيء، مقياس وجود الأشياء الموجودة ومقياس لا وجود للأشياء غير الموجودة"، فعبر البحث والتفسير نجد أن بروتاجوراس يقدم لنا تفسيرين الأول

¹ أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998: ص 122.

يعتبر الإنسان "الفرد" والثاني الإنسان "النوع"، وهما مفهومان مرتبطان فيما بينهما حيث النوع يمثل الطبيعة البشرية، والفرد هو معيار الاعتبارات التي تجعل شيئاً غير موجود والنحو الذي هو عليه غير موجود، بمعنى أن الإنسان ذو الطبيعة البشرية هو مقياس وجود الأشياء¹، وهي تعتبر نقلة نوعية في الفكر اليوناني من الطبيعة إلى الإنسان الذي يمثل الصورة الكونية لا الطبيعة، وهو بذلك جعل الإنسان العنصر الأساسي، باختصار التفسيرين مرتبطين فيما بينهما (النوع-الفرد)، حيث لا توجد ثوابت اجتماعية أو خلقية أو دينية أو سلوكية بين الناس بل تعود جملتها إلى (العرف)، فهو الأمر الثابت الذي يتحكم في الأفراد والمجتمعات على السواء.²

ومع ظهور جورجياس استقطبت السفسطائية نحو الشك، حيث بلغت على يديه إلى حد الإنكار لا يستقر على حال ويقول عن نفسه: "إن مهنتي هي تعليم الفصاحة بحيث أجعل ممن أعلم رجالاً فصحاء بلغاء يفهمون ما يدور حولهم من نقاش وجدل، وينتقدون أوضاعهم سواء في المحاكم أو المحافل السياسية، ويستطيعون إقناع الآخرين"³، فأراه الفكرية نابعة من هذه المقولة ومن خلال محاورة أفلاطون (جورجياس) يمكن استخلاص موقفه، أن الرجل لا يستطيع التمييز الطبيعي بين الخطأ والصواب، بل يقوده الموقف إلى استقطاب يجعل من الحق معنى خاص هو حق الأقوى، فتعود الأخلاقية المعيارية والقانون العام من خلق الإنسان الضعيف كي يكبح جماح القوي، وفي حال التطبيق يجد -كما يقول جورجياس- أن القوي هو السائد والمسيطر على الضعيف لأن مظهر الحياة هو تغلب القوي، وهذا التغلب هو طريق الإنسان في كشفه عن سعادته⁴.

فالسفسطائيون بالنسبة لهم الفرد فوق المجتمع والقوة فوق القانون، لأن القانون الوضعي يقيد حرية الفرد، وهو وضع الضعفاء حتى يحموا أنفسهم من الأقوياء، وهي نظرية تجعل الفرد أو الإنسان فوق الجميع، أي مركز الوجود⁵، بمعنى أنه إذا كان الإنسان قويا بما فيه الكفاية لتحدي القانون بالحصانة فإن له الحق أن يفعل هذا، وبذلك نستطيع القول أن

¹ عزت قرني: الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، جامعة الكويت، دون طبعة، 1993، ص 95.

² جعفر آل ياسين: فلاسفة يونانيون العصر الأول، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1981، ص 135.

³ المرجع نفسه، ص 136.

⁴ المرجع نفسه، ص 137.

⁵ عزت قرني، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، مرجع سابق: ص 102.

آراء السفسطائيين كانت في الواقع هي بلورة للفكر المجرد للاتجاهات العملية لذلك العصر فالناس في الممارسة والسفسطائيين في النظرية¹، ويبدو أنه عصر استتارة لديهم أو نهضة فكرية نقلت الإنسان من مجرد التفكير في الطبيعة أساس الوجود إلى أنه هو المركز الخلاق في تحقيق وجوده دون سيطرة القوانين عليه، والإنسان ككائن عاقل لا يجب أن تتجبر فيه السلطة والمعتقد والتراث.

من الواضح أن هذه الأفكار حول الإنسان كانت كردة فعل للأوضاع السياسية والاجتماعية التي كان يعيشها الإنسان الأثيني بالخصوص وظهور الحركة السفسطائية جاء تلبية للحاجة الماسة لفلسفة فردية تشبع ما تصبو إليه العقلية الأثينية، ولذلك جعلت من الإنسان وقضاياها المحور الأول لاهتمامات وبحوث رواد هذه الحركة، وهي تعتبر خير ممثل للنزعة الإنسانية في القرن الخامس قبل الميلاد.

ثانياً: الإنسان عند أفلاطون

لقد شغلت مشكلة الإنسان حيزاً كبيراً من فلسفة أفلاطون المثالية التي تعتبر مزيج من الفلسفات والمذاهب والآراء السابقة، فقد كوّن نسفاً فلسفياً خاصاً به يناقش من خلاله القضايا والمشكلات الفلسفية، ولعل من هذه المشكلات مسألة الإنسان التي عبر عنها بإسهاب من خلال محاوراته المختلفة، فنظرته للإنسان تناولها من خلال نشأته وغايته وهدفه في الحياة ومكانته في هذا الوجود، حيث قدم تفصيلاً معمقاً لكيفية نشأة الإنسان من خلال تركيبته الجسمانية ومصدر وجودها الذي نسبها من جانبها الروحي إلى الآلهة عبر نفوسها الثلاث: عاقلة وغضبية وشهوانية، ولكل واحدة من هذه النفوس جزء من البدن تمثله من الناحية التركيبية للجسم، بمعنى أنه كائن ذو طبيعة ثنائية، فهو بما له من نفس ينتمي للعام العقلي الإلهي الخالد، وبما له من جسد ينتمي للعالم الفاني²، وعلى هذا الأساس الثلاثي قسم أفلاطون في الجمهورية المدنية ثلاث طبقات وهم: الحكام والجند والشعب، والنفس التي تنقسم هذه الأقسام تخص تلك التي توجد في البدن، أما النفس الإلهية فلا أقسام لها، ومن

¹ ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984: ص 107.

² عبد العال عبد الرحمن عبد العال إبراهيم: الإنسان لدى فلاسفة اليونان في العصر الهيليني، رسالة دكتوراه، جامعة طنطا كلية الآداب قسم الفلسفة، مصر، 1999: ص 184.

أجل ذلك نقول عن الآلهة أنها خالدة، ونقول عن البشر أنهم فانون¹، وبهذه القسمة حدد غاية وجود الإنسان في العالم الواقعي عبر مكونات الدولة، وجعله محورا هاما في كل الموجودات التي حوله ومحور اهتمام ورعاية الآلهة المحدثون، والغاية من وجوده هو سعيه للخير الأسمى ونموذجا أخلاقيا مثاليا إلى حد ما، بكبح الشهوات والتحرر من سيطرة الجسد والتوازن بين مطالبه ومطالب النفس وسيطرة العقل، وأما من جانب مصيره فقد أقر بأن هناك ثواب وعقاب لكل ما يرتكبه الإنسان من أفعال في هذه الدنيا، ونادى بضرورة العمل على تلاشي كل ما يعرض الإنسان للعقاب في الآخرة، وبهذا جعل أفلاطون الإنسان شيئا له غاية وهدف وقيمة.²

ثالثا: الإنسان عند أرسطو

يعد أرسطو من الفلاسفة اليونانيين الذين درسوا مشكلة الإنسان دراسة واقعية ارتبطت بواقعه وظروفه في هذا العالم، إذ تعد نظريته مختلفة عن أفلاطون في مناقشة ودراسة موضوع الإنسان وقضاياها بالتحديد، ولكنها واضحة في أساليب الإدراك والسلوك العملي، فنظريته الواقعية ذهبت إلى أن الإنسان في حياته إنما يسعى تلقائيا للسعادة والخير، وهذا لا يتحقق إلا بتحقيق أمور أخرى ظاهرة كالفضيلة واللذة، وهي جملة الخبرات التي يسعى الإنسان لتوقعها وبلوغها، وهو لا يختلف عن الفلاسفة الآخرين الذين اعتبروا أن البحث عن السعادة وتحقيقها هو الهدف الأساسي الذي تسعى إليه الفلسفة، إلا أن معرفة الخير والسعي إليه علم يسعى الإنسان منذ ولادته ويتمنى تحقيقه، فالإنسان مؤهل بفطرته، وبطبيعته ليحي حياة سياسية واجتماعية، فأرسطو لم يبحث كثيرا في نشأة الإنسان بل اكتفى بالقول أن الإنسان يولد من إنسان مثله كذلك الحال في الحيوان، ويرى أن تركيب الجسم الإنساني مؤلفة من العناصر الأربعة: الماء والهواء والتراب والنار، إلا أنه يختلف مع الطبيعيين بإرجاعه الاختلاف يكمن في النسب التي تختلط بها العناصر التي تحدد خصائص كل عضو من الأعضاء وبالتالي وظيفته³، وقد أفاض أرسطو في شرحه والحديث عن أعضاء جسم الإنسان متابعا أستاذه أفلاطون تارة ومجددا تارة أخرى، حيث كان أكثر استفاضة من

¹ أحمد فؤاد الأهواني: أفلاطون، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة، دون سنة: ص 100.

² عبد العال عبد الرحمن عبد العال إبراهيم: الإنسان لدى فلاسفة اليونان في العصر الهليني، مرجع سابق: ص ص 186-187.

³ مرجع نفسه: ص 191.

الفصل الأول: السياق التاريخي والفلسفي لفكرة الإنسان

أستأذه في الناحية البيولوجية لنشأة الإنسان، حيث أنه في حديثه عن عناصر الجسم الإنساني كان متققا إلى حد ما مع ما ذهب إليه أمبادوقليس في القول بالعناصر الأربعة مجتمعه، لكن أرسطو سمح لهذه العناصر بالتشكيل والتغيير من حالة إلى أخرى.¹

ولا يختلف الأمر من ناحية دراسته للنفس الإنسانية التي توسع فيها من الدراسة والبحث فيما قدمه ممن سبقوه من القدماء، حيث اختلف معهم في نقطة الإدراك حيث يرى تميز الإنسان من بين جميع الموجودات أنه وحده هو الذي يعقل، ولعل أرسطو أراد بهذا الرد على القدماء الذين سواوا بين الإنسان والحيوان من ناحية الإدراك، ولا مجال في الفلسفة الأرسطية بما يسمى بالتذكر كما قال به سقراط وأفلاطون، ولكن كل ما هناك هو الإستعداد للمعرفة فحسب.²

أما ما قدمه أرسطو من ناحية غاية الوجود الإنساني يمكن القول أنه درسه دراسة أخلاقية أكثر واقعية مناسبة لمذهبه وفلسفته الواقعية، فالإنسان بالنسبة له لا يمكن بأي حال من الأحوال أن ينفصل عن هذا الواقع الذي يعيشه، وهو نتاج مرتبط بإدراك أرسطو الواقعي المعاش، حيث يرى أن النفس الإنسانية صورة ذات درجة عالية من النمو لقوة الحياة التي يمكن مشاهدتها من المراحل الدنيا من النمو في النبات والحيوان، فكل شيء حي يجد غايته من النشاط الكامل لقوى الحياة التي تخصه، وأن غاية الوجود الإنساني الصحيحة تقوم على تحصيل ما تعتمد عليه سعادة الفرد والجماعة.³

وعليه نستخلص أن أرسطو فكره الإنساني واقعي عكس أفلاطون الذي جعل الإنسان يهيم في المثل.

¹ أرسطو طاليس: الطبيعة، الجزء الأول، ترجمة إسحاق بن حنين، دار المكتبة العربية، دون طبعة، دون سنة: ص 117.

² المرجع نفسه: ص 203.

³ عبد العال عبد الرحمن عبد العال إبراهيم، الإنسان لدى فلاسفة اليونان في العصر الهليني، مرجع سابق: ص 106.

المطلب الثاني: الإنسان في العصر الوسيط

كان العقل الإنساني في العصور الوسطى مستبعدا لسلطة خارجة عنه، فهو لا يملك حرية التفكير إلا في داخل النطاق الذي حدده الإيمان، وأن الفلسفة تبعا لهذا يجب أن تكون خدمة اللاهوت، وأن المعرفة ينبغي أن تستهدف هدفا واحدا وهو سبيل النجاة التي هي الغاية العليا للسلوك الإنساني كله، فلا تطلب المعرفة لذاتها ولا يُبحث في العلم لمعرفة أسرار الطبيعة وتمكين الإنسان من الإفادة منها بأكبر طريقة ممكنة، وإنما تطلب لتحقيق نجاة الروح الإنسانية، ونجاتها ليست إلا في الإيمان، حتى إن تيارا قويا ظل يستند بالعقل في العصر الوسيط كله كان يدعو إلى الاقتصار على الإيمان كما هو بلا تعقل ولا تأويل، أو إلى تعمق الإيمان بالمجتهادات والرياضيات الروحية والتأمل الخالص في حال الذكر مستمر.

أولا: عند الفلاسفة المسيحيين

إن التحول الفلسفي في الفكر الكاثوليكي قد تمثل في الغزو الذي حققته فكرة المتعالي في الفلسفة، وهو أيضا كما يقول امبل يريه: "كان ظهور الوجود المتعالي شاهدا على وجود أزمة حضارية تركت الإنسان وحيدا يسأل عن القيم"، وقد كانت الفلسفة الوجودية هي التعبير النموذجي عن هذه الحركة، فقد قامت بدور الهدم للمتصورات التقليدية للوجود المتعالي، وأصبح بعد ذلك من المتعذر التوصل إلى الوجود المتعالي على أنه موضوع أو على أنه تصور عقلي، بل على أنه خاضع لتجربة حية وأنا نصل إلى وجوده من خلال قفل الذات ولم نعد نفصل بين الوجود المتعالي والذاتية وأصبح بعد ذلك المطلق ذاتا لا جوهرًا، وعلى هذا الأساس شهدت الفلسفة المسيحية الكاثوليكية والبروتستانتية منها على السواء تحولا فلسفيا حقيقيا، فقد كتب أحد الفلاسفة المسيحيين وهو روجيه، فيقول: "يبدو لنا على وجه اليقين أن الموقف الوجودي صالح صلاحية لإقامة فلسفة دينية"، وإذا كان هذا التحول الفلسفي بالنسبة إلى الفكر الكاثوليكي قد تم بصعوبة إلا أنه قد تحقق بالرغم من كل شيء.¹ وكان قد تضاءل مكان الوجود المتعالي شيئا فشيئا في الفلسفة طوال القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، حتى استحال إلى ذلك الوجود غير القابل للمعرفة عند كل من سبنسر وكونت، ولكنه ما لبث حتى عاد إلى الظهور بقوة مرة أخرى عندما بدأ البحث فيه

¹ عمر سعدي عباس: مفهوم الانسان في الفكر الفلسفي -دراسة في ضوء الفكر الإسلامي-، مجلة كلية المعارف الجامعة، المجلد 32، العدد 2، 2021: ص 11.

يكف عن معالجته كموضوع ويتجه به ناحية الذات، وهكذا نرى أن الإنسان لم يعد التطور الواعي لذاته فحسب بل هو على طريق أن يصبح التطور السيد لذاته، وهو يصبح أحد عوامل التطور، وهذا ما يطرح في قلب العالم مشكلة أخلاقية ومشكلة ذاتية.¹

1. القديس أوغسطين:

إن الإنسان عند أوغسطين هو النفس والجسم معاً، فالنفس والجسم لا يؤلفان شخصين، بل إنساناً واحداً، خاصة وأن النفس تميل بطبيعتها إلى أن تحيا في الجسم، وعلى ذلك فإن النفس هي الإنسان الباطن والجسم هو الإنسان الظاهر دون أن تصير النفس جسماً أو يصير الجسم نفساً، وليس محل النفس جزء معيناً من الجسم كالرأس أو القلب بل الجسم كله وهذا لازم من بساطة النفس وظاهر من أنه حين يحس أدق جزء من الجسم تعلم بذلك النفس كلها.²

وقد توصل أوغسطين إلى ذلك من خلال عرضه لبعض الآراء في هذا الصدد، فقد أدرك أن النفس كجوهر لا مادي متميز عن البدن من مجموعة الحقائق الأزلية الأبدية التي أدركها من خلال النفس، فهو يرى أن المرء لا يدرك ذاته إلا إذا فكر، فالتفكير يؤكد للمرء الحاضر والماضي، فوجود النفس مرتبط بوجود الفكر، لأنه ينم عن وجود ذات حية ليست الجسم، فمن خصائص الذات الإرادة والتعقل والحياة، وهذه لا ترجع إلى الجسم بل إلى الذات، النفس، فالنفس إذن ليست مادية، ويؤكد ذلك أن من شروط الجسمية شغل الحيز، وما لا يشغل حيزاً فليس بجسم، ونحن نستطيع أن نتصور بالفكر أموراً مادية كثيرة دون أن نشغل حيزاً غير الذي يشغله الجسم، وهذا أيضاً دليل على لا مادية النفس، وعند أوغسطين نجد أن النفس الإنسانية واحدة وليست متعددة، صحيح أن لها قوى لكن لهذه القوى اعتبارات متباينة لسلطة واحدة أو لوجه واحد هو النفس.³

2. توما الأكويني:

يؤكد توما الأكويني أن الإنسان هو مادة مادية واحدة، فهو يفهم الروح على أنها شكل الجسد، مما يجعل الإنسان مركباً من الاثنين، وهكذا فإن المركبات الحية المكونة من مادة

¹ المرجع نفسه، ص 12.

² الشيخ كامل محمد محمد عويضة: الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1993: ص 58.

³ المرجع نفسه، ص 54 55.

هي وحدها التي يمكن حقا أن تسمى بشرية، والجثث «بشرية» فقط بالقياس، مادة واحدة موجودة في الواقع تأتي من الجسد والروح، الإنسان هو جوهر مادي واحد، ولكن لا يزال ينبغي فهمه على أنه يمتلك نفساً غير مادية تستمر بعد الموت الجسدي، وحسب توما الاكويني فإن الروح ليست مهمة، وليست حتى مسألة روحانية أو معنوية، وإذا كان الأمر كذلك فلن تكون قادرة على فهم المسلمات غير المادية، يتلقى المستقبل الأشياء وفقا لطبيعة المتلقي الخاصة، ولذلك فعلى الروح (المتلقي) لكي تفهم (تستقبل) المسلمات يجب أن يكون لها طبيعة المسلمات نفسها، ومع ذلك فإن أي مادة تفهم المسلمات قد لا تكون مركبة على شكل مادة، إذن فإن البشر لديهم أرواح عاقلة، وهي أشكال مجردة مستقلة عن الجسد، لكن الكائن البشري هو مادة مادية واحدة موجودة وحيدة تأتي من الجسد والروح: وهذا ما عناه توماس عندما كتب أن «شيئا ما في الطبيعة يمكن أن يتشكل من مادة فكرية وجسد»، وأن «شيئا وحيد الطبيعة لا ينتج من كينونتين دائمتين إلا إذا كان لأحدهما طابع الشكل الجوهرى والآخر من مادة»¹

ثانيا: عند الفلاسفة المسلمين

يعبر الإنسان المعجزة الإلهية الكبرى، والمعنى الحقيقي لهذا العالم، وذلك أنه الوحيد من بين جميع الكائنات الأخرى الذي يستطيع أن يمتلك ناصية المعرفة، ويشيد دعائم الحضارة ويبتدئ حركة التاريخ، فلا معرفة حقة ولا حضارة ولا تاريخ دون وجود الإنسان، ولذلك أضحي الإنسان منذ فجر البشرية هدفا للرسالات السماوية، ومحورا لمذاهب الفلاسفة ونتائج المفكرين في مختلف العصور، فقد سعت جميعها ضمن أطر مختلفة ودرجات متفاوتة إلى توجيهه نحو الخير والصلاح، وحثه على العمل والتمسك بمكارم الأخلاق، وعلى كل ما يحقق إنسانيته على أكمل وجه، وعندما جاء الإسلام كان هدفه الرئيسي إصلاح الإنسان، وتحرير إرادته من رق العبودية وظلام الجاهلية، وتكليفه بما يحقق له السعادة في الدارين، وفي القرآن الكريم تبدو صورة الإنسان في غاية السمو والرفعة فهو أحسن المخلوقات وأقومها.²

ويعتبر الإنسان سيد المخلوقات وذلك لأنه يتميز عن الكائنات الحية الأخرى بالعقل

¹ <http://3arg.org/wiki/> توما-الاكويني، شوهد يوم 2024/05/21 على الساعة 01:16.

² إبراهيم عاتي: الانسان في الفلسفة الإسلامية (نموذج الفرابي)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1993، ص 7.

فهو أعلى مراحل الوجود الإنساني، فبالعقل يدرك الإنسان ما يدور حوله وما هو موجود في الكون، وفي المعنى ذاته.¹

1. أبو نصر الفارابي:

إن أسلوب الفارابي يتسم بالوضوح والإشراق، فهو لا يلجأ إلى التراكيب اللغوية المعقدة والصيغ الصعبة حتى وإن بدا فيه صعوبة أو غموض في بعض الأحيان، فما هو إلا من تعقد الموضوعات نفسها، كما أن الفلسفة الفارابية تتميز عن غيرها من الفلسفات باعتمادها العقل وسيلة ومنهاجاً للوصول إلى الحقيقة، فالعنصر الأساسي في منهج الفارابي هو العقلانية أي استعمال العقل للوصول إلى سند مقنع أو مبرهن عليه²، وقد كانت نظرة الفارابي للإنسان تعكس واقعا سياسيا واقتصاديا واجتماعيا، أقل ما يقال عنه فيه الكثير من التناقضات، كالتمزق الذي حل بالدولة من الناحية السياسية، والانهيار الاقتصادي، وواقع اجتماعي غير متكافئ، على العكس تماما من المناخ الثقافي السائد الذي كان مزدهرا.³ عندما نسعى للبحث في النفس عند الفارابي نكون قد دخلنا إلى الماهية الحقيقية للإنسان.

أ. تعريف النفس وارتباطها بالجسد:

يعرف الفارابي النفس بأنها: "استكمال لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة"، فالنفس عند الفارابي لا تقتصر على الإنسان فحسب، بل تمتد إلى جميع الموجودات فكل مخلوق له نفس، فلكل سماء من السماوات نفس، ثم للإنسان وللحيوان نفس وللنبات نفس، غير أن هذه الأنفس تتفاضل فيما بينها، فالنفس السماوية تختلف عن الأنفس الأخرى في النوع والمرتبة.⁴ إذا كان الإنسان يعقل الموجودات المادية، فإن الأنفس السماوية لا تعقلها، لأنها أعلى مرتبة من أن تعقل المعقولات التي دونها، وقد سبق أن أشرنا إلى أن الموجودات التي فوق

¹ لغرس سوهيلة: مفهوم الإنسان في ضوء الفلسفة والدين الإسلامي، مجلة العلوم القانونية والاجتماعية، المجلد 7، العدد 2، 2022، ص 1314.

² عفيفي زينب: الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي، دار الوفاء للطباعة والنشر، بدون طبعة، 2001: ص 69.

³ العيد مختاري: الإنسان في الفلسفة الإسلامية خلال القرن الرابع للهجرة -إخوان الصفاء أنموذجا-، أطروحة دكتوراه، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية، جامعة أبو القاسم سعد الله، الجزائر، 2017/2016: ص 76.

⁴ الفارابي: كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، تحقيق فوزي متري النجار، الطبعة الأولى، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، 1964: ص 33.

فلك القمر في جدل صاعد تتطلع إلى ما فوقها، فهي جواهر نورانية منزهة عن المادة، والتحيز أما الموجودات التي دون فلك القمر فهي في جدل نازل، بما فيها الإنسان، فهي تتطلع إلى الموجودات التي دونها، لكن هذا لا يعني أنها غير قادرة على التطلع إلى الموجودات التي فوق فلك القمر، وهذا يحول الجدل النازل، والتطلع إلى ما دون فلك القمر، إلى جدل صاعد إلى ما فوق فلك القمر، وهذا لا يتأتى إلا بالعلم والمعرفة والتأمل والتفكير لأن الإنسان هو الكائن الوحيد المؤهل إلى ذلك.¹

ب. قوى النفس:

قوى النفس الإنسانية هي القوة الناطقة، والقوة النزوعية، والقوة المتخيلة، والقوة الحساسة، وسنتحدث عنها تباعاً:

- **القوة الناطقة:** ميزة أساسية للإنسانية، يميز بها بين الجميل والقبيح وهي تمكنه من إدراك المعقولات.²

- **القوة النزوعية:** هي التي يكون بها نزوع الإنسان للأشياء إما بطلبها أو الهرب منها، أو بالشوق إليها أو بالكره لها، أو ببغضها أو محبتها، أو بالأثرة أو اجتنابها، والصدقة لها أو العداوة، أو الخوف منها أو الأمن، الغضب أو الرضا القسوة أو الرحمة، وكل عوارض النفس.³

- **القوة المتخيلة:** هي التي تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس، وتفصل بعضها عن بعض في اليقظة والنوم، وتركيبات وتفصيلات بعضها صادق وبعضها كاذب.⁴

- **القوة الحاسة:** وهي التي تدرك المحسوسات بالحواس الخمس.

ج. خلود النفس:

رأي الفارابي في مسألة خلود النفس فيه الكثير من التردد والتناقض، فيقول بخلودها تارة وينكر أخرى وفي هذا التناقض ما فيه من فتح باب للتحامل على الفلسفة، يبدو وأن

¹ العيد مختاري: الإنسان في الفلسفة الإسلامية خلال القرن الرابع للهجرة -إخوان الصفاء أنموذجاً-، مرجع سابق: ص 79.

² صليبا جميل: تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب العالمي، بيروت، الطبعة الثالثة، دون طبعة: ص 155.

³ الفارابي: كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، مرجع سابق: ص 34.

⁴ المرجع نفسه، ص 33.

الفارابي لم يتحرر من تأثير الفلسفة اليونانية، بصفة عامة وفلسفة أرسطو بصفة خاص.¹
د. النفس واحدة:

لا يمكن فهم فلسفة الفارابي مالم ينظر إليها من ناحية سياسية، لأن غرض فلسفته سياسي بالدرجة الأولى، ففي كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة يرتب قوى النفس، بحيث تصبح الواحدة منها صورة لما دونها ومادة لما فوقها، وتخضع الدنيا منها للعليا، ويجعل من القلب مقرا للقوى الرئيسية الحاسة والمتخيلة والناطقة والنزوعية، أما القلب فهو العضو الرئيس في البدن وباقي الأعضاء في خدمته.²

فالإنسان عند الفارابي يحمل رسالة خلقية، وتوجهات سياسية تهدف بالدرجة الأولى إلى الإصلاح، وثانيا من خلال تطلعه إلى الثقافات الأخرى، والإشارة هنا باتجاه الدول والتجارب البشرية والقرار في عدم ديمومة أي من هذه التجارب، والإنسان هو الكائن الوحيد الذي يعطي معنى للعالم، فالعالم موجود بوجود الإنسان كما أنه مشروط بوجود هذا الكائن والذي ينبغي أن يعرف، فالعالم غير موجود إذا لم يعرف أو على حد تعبير المتصوفة الموجود غير موجود وغير معدوم، وانتصار الفارابي لإنسانية الإنسان هو انتصار للقوة الناطقة ولفعل التعقل، وهو ما يعطي مكانة وسلطة لهذا الموجود بيولوجيا وانطولوجيا، يتجسد هذا من خلال مرتبته التي تجمع بين الوجه الروحي والجسماني، وبهذا البناء الفكري المؤسس على فعل التعقل يتحقق ما يسمى بإنسانية الإنسان، وهو ما يؤكد عليه الفارابي أن مرتبة الإنسان ممتدة بين ما هو مادي وما هو روحي، وهذا هو منحى الفارابي بصفة خاصة ومنحى الفلسفة الإسلامية بصفة عامة.³

المطلب الثالث: الإنسان في العصر الحديث

ما كان لعلم ما وراء الطبيعة ولا في ديانات القرون الوسطى ولاهوتها لديه القدرة لفهم الإنسان أكثر، أن كلاهما يرتكزان على مبدأ أساسي هو أن الكون نظام كل شيء وقالوا كذلك أن الإنسان غاية الكون وكلاهما يؤكدان أن هناك غاية تتحكم في الإنسان وفي العالم كذلك، وهذه الأفكار والمعتقدات الأساسية في القرون الوسطى، لقد بدأت تنهار مكانة

¹ العيد مختاري: الانسان في الفلسفة الإسلامية خلال القرن الرابع للهجرة -إخوان الصفاء أنموذجا-، مرجع سابق، ص 83.

² مرجع نفسه، ص 86 87.

³ مرجع نفسه، ص 98.

الإنسان في الكون وهنا نسجل أن معرفة الإنسان في العصر الحديث عرفت مع ظهور الثورة الكوبرنيكية التي عرفت تطورات جديدة منها التطور في المجال الإنساني "بدأ الإنسان مركز الكون ينهار وإذا بالإنسان يوضع في موضع غير محدود يمثل في كيانه نقطة منفردة قابلة للتلاشي ويحيط به كون صامت عالم لا يستجيب لمشاعره الدينية ولا يلبي أعماق مآربه الخلقية".¹

نظرا للتأثيرات التي خلفها التصور الكوبرنيكي والذي أدى إلى شعور الفلاسفة بالهلع والارتباك أمثال مونتاني وباسكال* الذي يعتبر من أعظم المهندسين وأكثرهم براعة، ونجده فيلسوفا أيضا لم يكن فقط عالم هندسي، غايته أن يفهم الهندسة أكثر وبعمق ويدرك حدوده ومعالمه، ومن خلال هذا قد قدم تميز بين روح الهندسة وروح المرهفة، فنجد أن الأولى تعالج الموضوعات التي تحتاج إلى تحليل من كل الجوانب وتبدأ من بديهيات من خلال هذه البديهيات تبرهن على القضايا بطرائق معينة تمتاز بصفات أنها واضحة في نتائجها التي تتوصل إليها، إلا أنها ليست الطريقة الوحيدة في معالجة كل الأمور فبعض الأمور تحتاج إلى تحليل منطقي فهذه هي الروح الحادة (المرهفة لأنها تتضمن نوع من الإرهاف).²

قد تعني الروح الهندسية بأنها القدرة على التفكير بموضوعية والتركيز على الدقة والنظام والتخطيط، كما قد تعني كذلك بأنها ذلك الشخص الذي يهتم بالتفاصيل ويقوم بالتحليل المنطقي، أما الروح المرهفة هم أولئك الأشخاص الذين يمتلكون تأملا كبيرا، وضمن كل هذه المواضيع فهي تعالج الإنسان باعتباره متميز عن غيره من المخلوقات لذلك لا يمكن أن تكون الميتافيزيقا والمنطق الكلاسيكي والرياضيات لعلم الهندسة على شكل أنثروبولوجيا فلسفية تقوم على فهم الإنسان، إلا المنطق لا يخلو أبدا من هذا التضاد لا يمكنه إدراك كافة المعارف التي لا تحتوي على التضاد، غير أن هذه الصفة مفقودة لدى الإنسان مما يؤكد أن "كل تعريفات الانسان ليست تأملات فارغة ما دامت تبنى على تجربتنا للإنسان ولا تتأيد بهذه التجربة" ولا يمكن معرفة الإنسان إلا من خلال فهم حياته وتصرفاته والسبب الذي يغير

¹ - أرنست كاسيرر: مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية مقال في الإنسان، ترجمة احسان عباس، دار الأندلس، دون طبعة، بيروت، لبنان، دون سنة: ص 49.

* بليز باسكال: هو مفكر وعالم عبقرى عميق ولد سنة 1623 وتوفي سنة 1662 نزعته عقلانية ومن أهم المتأثرين لايبنتز واسحاق نيوتن من أهم أعماله كتاب الخواطر الرسائل الإقليمية وغيرها.

² - أرنست كاسيرر: مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية مقال في الإنسان: مصدر سابق، ص 44-45.

مفهوم الإنسان هو التعدد والتنوع على الاجماع على تعريف شامل للإنسان "لأن التضاد هو العنصر الحق في الوجود الإنساني"، أي أنه ليس للإنسان طبيعة واحدة، فهو متجانس من الوجود والعدم.¹ إذ يعتبر الإنسان عند "باسكال" في مذهبه هو محتوى الوجود بصفة كاملة، وكذلك أصل الحياة على الأرض والذي تتمحور حوله كل الديانات التي تبعثها الرسائل السماوية جميعا، لذلك أصبح له دور قوي في العالم وكذلك الإنسان عنده هو عبارة عن مجموعة متناقضات قد يكون سعيدا أحيانا وقد يكون حزين متأسف على وجوده والتصرفات التي يقوم بها أحيانا أخرى وكذلك يتساءل عن سبب وجوده وما هو مصيره في هذه الحياة كما قلت سابقا أن التضاد هو سبب الوحيد الذي يفسر الوجود الانساني.²

وهكذا نجد باسكال قد فسر حال الإنسان من خلال: أن وجوده عبارة عن مجموعة من المتقلبات وحركات ويذهب في حل مشاكله إلى الدين لأنه هو المأمن للإنسان، ويمكن القول إن موضوع الإنسان عند باسكال كان عنده اهتمام بالغ إذ أصبح موضوعا لفلسفته، وقد ذكر ذلك في كتابه نصف "الخواطر" الذي يبين فيه الوقت الذي ضيعه في دراسة مواضيع أخرى لا تفيد الانسان، ولقد اعتمد باسكال منهج الفلسفة الوجودية في دراسته للإنسان، إن الاهتمام بالمجال الإنساني كان مشغل العديد من الفلاسفة والمفكرين، في القرن السابع عشر ومنهم "ديكارت"، وهو يعتبر أب الفلسفة الحديثة الذي اهتم بدراسة الإنسان باعتباره روحا، وذلك من خلال دراسته "وجود الله" التي اعتبرها حل لكل المشكلات الفلسفية، إلا أن دراسته للإنسان كانت من خلال دراسته للوجود، فهو في نظره يريد أن يعيش حياة سعيدة ويحقق النعيم في الحياة الدنيا والآخرة.³

إن ديكارت بوضعه لحقيقة الكوجيتو التي أطلق عليها "أنا أفكر إذن أنا موجود" قد أحدثت تغير كبير في تطور الفكر الغربي، فقد بدأ هذا الفكر يهتم بالطبيعة والكون، وبعدها أصبح محور الفكر الغربي كما سماه بارميندس "بالوجود"، واهتم به الكثير من الفلاسفة منهم أفلاطون وبعده هذا تطور في الفكر الغربي وأصبح الفلاسفة يهتمون بالإنسان بدلا من الطبيعة والمادة الخارجية، اتجهوا إلى الإنسان وإلى عقل الإنسان أكثر، وبفكر ديكارت

¹ - مصدر نفسه: ص 46.

² - رواية عبد المنعم عباس: بليز باسكال وفلسفة الانسان، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، دون طبعة، بيروت، 1996: ص 219.

³ - مرجع نفسه، ص 220.

أصبح التفكير العقلي يبحث عن حقيقة وجود الأشياء ووجود العالم الخارجي ككل، ولم تعد كلمة الوجود تعني بالوجود الكوني للطبيعة والأشياء المادية بل أصبحت تدل على وجود هذا الإنسان والتفكير العقلي لديه.¹

يعتبر الإنسان عند ديكارت في فلسفته أنه كائن مستأصل جوهره الروح والتفكير والله وأن العقل عبارة عن ضمان لخلق البشر وبقاء للقوانين الميكانيكية للعالم، فعقل الإنسان في هذا النظام الميكانيكي فالله هو الذي خلقه ثم تركه وشأنه، فالإنسان قانون من هذا العالم الطبيعي وبعبارة أخرى فالإنسان عنده هو الإنسان المنسوخ والمستأصل من هويته، ومن خلال هذا التحليل الميكانيكي والإنسان بواسطة العقل الرياضي أول مفهوم الإنسان المعاصر وهذا كله شكل أساس التفكير الفلسفي عنده.²

لقد جعل ديكارت الألوهية عنده حل لجميع المشكلات الميتافيزيقية، أما باسكال فقد ركز كثيرا على الجانب الإنساني وقد أكد ذلك في كتاب ديكارت "مقال في المنهج"، في قوله "إنني لا أشتغل بالميتافيزيقيا إلا ساعات معدودة أثناء حياتي وأنه يشتغل بالعلوم الرياضية ساعات قليلة يوميا غير أنني أشتغل طوال الوقت بالمسائل العملية"، وقد يبدو أن باسكال قد أدرك هذا الموقف الديكارتي من الإنسان فهو يرى أن ديكارت رجع إلى الله الذي يسمح بتحريك كل هذا العالم، أي أننا نرى مفهوم ديكارت أنه مختلف عن مفهوم باسكال.³

إن الرجوع إلى فلسفة ديكارت باعتباره أساس العصر الحديث، روح أو جوهر هذه الفلسفة، هي ذات طابع رياضي، وقد حصر ديكارت كل طبيعة المعرفة في الحدس واستنباط الرياضيات وتحويل كل علم إلى رياضيات باعتبار أن القضايا الإنسانية بما فيها الإنسان غير قابلة للتربيض، فحسب ديكارت من الصعب أن نعالج الإنسان ضمن الفلسفة والعلم، فبعض الفلاسفة قد اعتبروا التربيض أداة لدراسة الإنسان خضوع هذه الدراسة لمنطق التفكير الرياضي.⁴

¹ يحيى الهويدي: قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، بدون طبعة، القاهرة، 1993: ص 53.

² علي أصغر مصلح رحمة الله: موسوي مقدم الانسان والله في فلسفة ديكارت -دراسة نقدية في رؤية العلامة السيد محمد حسين الطبطباني-، مجلة الاستغراب، العدد 24، 2021: ص ص 1، 2.

³ راوية عبد المنعم عباس: بليز باسكال وفلسفة الانسان، مرجع سابق: ص 221.

⁴ - آرنست كاسيرر: مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية، مصدر سابق: ص 116.

بخلاف ديكرت نجد ماركس في العصر الحديث، والذي تعتبر فلسفته أن ارهاصاتهما تمتد إلى تقاليد فلسفية إنسانية غربية والتي اهتمت بالإنسان ككائن، والطرق والوسائل التي تهدف إلى تحقيق منفعه وتحقيق طاقاته واقعا قد بدأت من سبينوزا وانتهت بهيغل، وكذلك بفلاسفة عصر التنوير الفرنسيين، أما بالنسبة لفلسفة كارل ماركس نجدها تعتبر أكثر وضوحا في المخطوطات الفلسفية والاقتصادية فالمشكلة الأساسية هي مشكلة الوجود الإنسان ككائن فردي حقيقي واقعي والذي يسعى إلى إثبات وجوده من خلال عمله الذي يتجسد في طبيعته، وقد يعتبر ماركس خلاف الفلاسفة بأن الإنسان هو كائن موجود في مجتمع معطى وفي طبقة اجتماعية معطاة، وقد يتطور هذا الإنسان من خلال المجتمع، ويعتبر ماركس أن التحقيق الكامل للإنسان وتحريره من الطبقات الاجتماعية الأخرى التي تسيطر عليه.¹

باعتبار أن فلسفة ماركس تقوم على المادة من ناحية والإنسان من ناحية أخرى فعندما نبدأ بمادة نصل للإنسان باعتبار أن هذه المادة تحمل بصمات على الإنسان ومفهومه، وقد يشمل الإنسان محور وتفكير ماركس كله فالإنسان عنده هو الفرد الذي يخترع هذا التاريخ داخل كل ظروفه البيئية ويشكل من خلالها أعماله كلها وأي عمل يقوم به الإنسان له صلة بينه وبين الطبيعة، وعلى نحو كل هذا أصبح الإنسان عند ماركس قد يمثل وجوده بقوة وشامل من كل النواحي، ولم يعد في نظر ماركس مجرد إنسان مقفل على نفسه بل أصبح خارج من ذاته وكل ماهيته في وجوده، حيث يعيش في وجود أكبر منه، ولذلك الإنسان عند ماركس يعتبر القوة الانتاجية التي تؤثر في المحيط الذي يعيش فيه بالعمل.²

¹ - إيريك فروم: مفهوم الانسان عند ماركس، ترجمة محمد سيد الرصاص، دار الحصاد للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، دمشق، سوريا، 1998: ص10.

² يحيى هويري: مقدمة الفلسفة العامة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الطبعة 9، القاهرة، 1989: ص178 179.

المبحث الثاني: كاسيرر (الفكر والشخصية) المطلب الأول: حياته وأعماله أولاً: حياته

ولد الفيلسوف الألماني إرنست كاسيرر في مدينة برسلاو بالإمبراطورية الألمانية في الـ 28 يوليو 1874، لأسرة كانت تعمل بالتجارة، وكان كاسيرر في صباه مرحاً وذو خيال مبدع، ولم تكن في يفاعته علامات توحى بأن مصيره في الحياة التأمل الهادئ والعميق، لكنه لم يكد يزور جده لأمه الذي كان يعيش قريباً من مدينة بريسلاو، حتى رأى المكتبة الضخمة التي يملكها جده والتي لا مثيل لها، فكانت مختلف الكتب أمامه، إضافة إلى طريقة جده في الحديث المثقف ما ساعد على تحفيزه إلى حياة جديدة، كأنما قلب حياته وبدأ صفحة جديدة مليئة بالعمل الجاد بعدما طوى صفحة المزاح واللعب.¹

وفي سن الثانية عشرة والثالثة عشرة درس العديد من الأعمال التاريخية والأدبية مثل مسرحيات شكسبير، وفي هذا العمل أكسبت حياته القدرة على التركيز والقوة وبدأ بذلك بتغيير تصرفاته تكاملاً بين اللعب و الجهاد، وأصبح في فصله من أفضل التلاميذ وحضي بإعجاب معلميه بدرجة نضجه وعلمه بكل العلوم، وواصل كاسيرر دراساته العليا بالتحاقه بجامعة برلين في عمر الثامنة عشر عاماً وأول تخصص درسه هو القانون واتجه إلى الفلسفة والأدب والفن، للإجابة عن الأسئلة التي كانت تدور حوله والتي لم يجد لها الأجوبة المقنعة فذهب ينتقل من جامعة إلى جامعة من برلين إلى لينرج إلى ميدلبرج ثم عاد إلى برلين أضاف إليها الأدب الألماني والفلسفة في جامعة برلين.²

ودرس بين عامي 1892-1899 الفيلولوجيا الجرمانية وتاريخ الأدب الحديث وقد تعلم الفلسفة والرياضيات سنة 1896، وتحصل على درجة الدكتوراه الأولى في سنة 1899، فكتب رسالة نقد إلى ديكارت للمعرفة الرياضية والعلمية، ثم عين أستاذاً في جامعة برلين

¹ - زكي نجيب محمود: من زاوية فلسفية، دار الشروق، الطبعة الرابعة، 1993: ص 228.

² - بلخيري سارة: السياسة والأخلاق عند إرنست كاسيرر، رسالة دكتوراه، تخصص الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة باتنة، الجزائر، 2022/ 2023: ص 19.

وجامعة هامبورغ وبعد ذلك غادر ألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية في حكم النازية.¹ كان غيورغ سيمل* أحد أساتذته الذي جعله يقترب من فلسفة هيرمان كومان**، وقد أيدته أستاذه عندما درس في جامعة ماربورغ من عام 1896، والتحق بمدرسة ماربورغ الكانطية الجديدة، حصل على مرتبة الأستاذية عام 1906 في جامعة برلين في بحثه عن إشكالية المعرفة في الفلسفة وعلم الوقت الحالي، ودرس على نظرية المعرفة لمدة ثلاثة عشر سنة ثم ذهب إلى التدريس بجامعة وماربورغ عام 1919. تقلد منصب عميد الجامعة في الفترة بين 1929/1930 كأول يهودي سنة 1923، وقد نشر على التوالي مجلداته الرئيسية في فلسفة الأشكال الرمزية التي تهدف إلى تفسير أفكار كانط وإيجاد الطرق الجديدة المختلفة التي تسمح بمعرفة العالم عن طريق الرموز.²

ثم توجه إلى أوكسفورد وبقي فيها وبعدها غادرها سنة 1993، ثم إلى جورتنورج في السويد وصار أستاذ في جامعتها، ثم ذهب إلى الولايات المتحدة الأمريكية وعين أستاذ في جامعة ييل من سنة 1971 إلى 1933، وقام بالتدريس فيها حتى وفاته عام 1945.³

ثانياً: أعماله

عاش كاسيرر 71 سنة، وكرس من عمره 46 سنة في تأليف الكتب والمقالات وإلقاء المحاضرات في كثير من المناسبات العلمية، وحاول إعادة نشر ودراسة أعمال ومؤلفات الفلاسفة الكبار منهم لايبنتز وكانط وغيرهم، وترك كاسيرر إرثاً عظيماً وإنتاجاً ضخماً حيث ألف حوالي 25 كتاب و82 مقال علمي و10 محاضرات، ومن بينها حسب الترتيب الزمني ما يلي:

- في سنة 1899، قدم محاضرة افتتاحية في جامعة "هامبورغ" بعنوان (نقد ديكرت للرياضيات وعملية الإدراك) وطبعها في كتاب (نسق لايبنتز) عام 1902.

¹ - زكي نجيب محمود: من زاوية فلسفية، مرجع سابق: ص 228.

* غيورغ سيمل فيلسوف اجتماعي منهجه، منهجه للكانطية الجديدة، العالم الاجتماعي في القسم الأول من حياته ومؤرخا للفلسفة ومن أهم مؤلفاته مشاكل فلسفة التاريخ 1892، فلسفة صال 1900 متروبوليس والحياة العقلية 1900. ** هيرمان كوهن يعتبر مؤمن حقيقي لمدرسة ماربورغ كما يفسر أهم ممثل الفلسفة اليهودية في القرن العشرين من أبرز مؤلفاته شق الفلسفة ومنطق المعرفة الخالصة.

² - حميد لشهب: الكانطية الجديدة رؤية تحليلية نقدية مفهومها مدارسها، دار القصة العباسية المقدسة المركز الاساسي للدراسات الاستراتيجية، طبعة الأولى، بيروت، لبنان، 2019: ص84.

³ - عبد الرحمان بدوي: موسوعة فلسفية، الجزء الأول، دار المؤسسة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، 1983: ص221.

- في عام 1904، نشر أعمال لايبنتز وطبعها عام 1924 وكتب العديد من المقدمات لكتبه.
- أما في سنة 1906، قام بنشر مقالة بعنوان (المثالية النقدية وفلسفة العقل السليم)، وفي نفس السنة أَلَّف كتاب (مشكلة المعرفة) وكتاب (الفلسفة والعلم الحديث) وتم طبعه مرتين في عام 1911 و1922¹.
- وفي سنة 1907، طبع الجزء الثاني من كتابه (مشكلة الفلسفة والعلم في عصرنا) ونشر مقال (كانط والرياضيات الحديثة) بمجلة "KANT STUDERERA" ومقال آخر (مسألة المنهج في الاعترافات النقدية) بمجلة "الفلسفة وعلم الاجتماع" المجلد 13.
- وفي 1909، نشر مقال بعنوان (ريتشارد هونغزلد مساهمة في طرق تدريس في نظرية المعرفة) بمجلة "دراسات كانطية" المجلد 14².
- وفي سنة 1910، نشر كتابه (جوهر العدالة) الذي يعتبر مؤلفا عظيما دل على علم كبير وغزير وكذلك ظهرت دلالاته أكثر في كتاب آخر (جوهر الأداء) فهذا الكتاب أول ما ترجمه الفيلسوف كاسيرر إلى لغات كثيرة منها الانجليزية والروسية، ومقال بعنوان (جوهانس كوهين شروط وأهداف المعرفة) بمجلة "الآداب الألمانية"³.
- أما في سنة 1911، نشر مقال بعنوان (لايبنتز) ومقال آخر بعنوان (ارسطو وكانط) بمجلة "دراسات كانطية" المجلد 16.
- أما في سنة 1912، قام كاسيرر بنشر الأعمال التي قام بها كانط حوالي 10 مجلدات متعاملا مع أستاذه هيرمن كوهن والبيرت غورلنده، ومقال آخر بعنوان (قانون العدد) في مجلة "دراسات فلسفية"⁴.
- وفي سنة 1913، قام بنشر مقال بعنوان (نظرية المعرفة) بمجلة "حوليات فلسفية".

¹ حميد لشهب: الكانطية الجديدة - رؤية تحليلية نقدية لمفهومها ومدارسها-، مرجع سابق: ص 87.

² بولفاعة قروش: فلسفة اللغة عند أرنست كاسيرر من التعبير عن العالم إلى تشكيل الثقافة، أطروحة دكتوراه، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية، جامعة أبو قاسم سعد الله، الجزائر، 2019/2018: ص 30.

³ الزواوي بغوره: الفلسفة واللغة نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، 2005: ص 62.

⁴ بولفاعة قروش: فلسفة اللغة عند أرنست كاسيرر من التعبير عن العالم إلى تشكيل الثقافة، مرجع سابق: ص 31.

- أما في سنة 1914، قام كاسيرر بنشر مقالات بعنوان (مشكلات أساسية للمنهج الكانطي وعلاقتها بالبعد الكانطي)، أما في سنة 1916 قام بنشر مقال بعنوان (غوته) بمجلة "الجمال والتاريخ لعالم الفن" وفي نفس السنة نشر مقال لكونت.
- وفي عام 1919، قام بنشر مقال بعنوان (هندريتش فون كليست والفلسفة الكانطية).
- في عام 1920، نشر كتاب (مشكلة المعرفة في الفلسفة) وطبعه في 1923.
- وفي سنة 1921، نشر كتاب (شكل التصور في التفكير الأسطوري) في نفس السنة وطبع كتاب (النظرية النسبية لاينشتاين).¹
- وفي عام 1923، قام كاسيرر بنشر أهم كتاب (فلسفة الأشكال الرمزية) وقدم محاضرة في "مكتبة مابورغ" عنوانها (الصورة الرمزية في بناء العلوم الإنسانية).²
- أما في سنة 1924، قام كاسيرر بنشر مقال عنوانه (فلسفة أسطورة) ضمن العديد من المقالات مشرف عليه من طرف بول ناثرروب كما ذكر ذلك في كتابه (فلسفة الأشكال الرمزية) في وجوده الثاني مخصص بالتفكير الأسطوري.
- أما في سنة 1925، قام بطبع كتابه (فلسفة الأشكال الرمزية) وكذلك في نفس السنة ألف كتاب (اللغة والأسطورة اسهام في مسألة أسماء الالهة) وكتاب آخر (فلسفة الإغريق من البداية إلى أفلاطون) قام فيه بنشر تاريخ الفلسفة حوالي 139 صفحة.³
- أما في عام 1927، نشر كتابه (الفرد والكسموس في عصر التنوير) في مكتبة "هاربورغ" ومقال عنوانه (نظرية المعرفة والرمان العالمي للمنطق) في مجلة "حوليات الفلسفة" ومقالين في نفس السنة الأول عنوانه (مشكلة الرمز ومكانه ضمن النسق الفلسفي) أما الآخر عنوانه (أهمية اللغة في الأعمال الفلسفية الحديثة).
- أما عام 1929، نشر جزء ثالث لكتابه (فلسفة الأشكال الرمزية) وكذلك قام بتقديم محاضرة في جامعة "هامبورغ" عنوانها (التحولات الفلسفية مفهوم الحقيقة) ومقال آخر عنوانه (مظاهر الوعي الرمزي) قام بالدراسات عليه.

¹ - عبد الرحمان بدوي: الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق: ص222.

² - بولفعا قروش: فلسفة اللغة عند ارنست كاسيرر من التعبير عن العالم الى تشكيل الثقافة، مرجع سابق: ص30.

³ - عبد الرحمان بدوي: الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق: ص222.

- أما في سنة 1930، نشر مقال بعنوان (الروح والحياة في الفلسفة المعاصرة) ومقالا آخر بعنوان (الشكل والتقنية) ومقال آخر (موقع كبير ضمن الروح الأوروبية) في العديد من المجالات منها آفاق جديدة والفن والتكنولوجيا وغيرها من المجالات.
- أما في سنة، 1931 قام كاسيرر بإعادة طبع كتاب أساسي (فلسفة الاشكال الرمزية) ونشر مقال عنوانه (الاسطوري وجمالي التعقيد التطوعي) ومقال آخر (التنوير في موسوعات العلوم الاجتماعية).
- أما في سنة 1932، قام بطبع ونشر كتابه (مدرسة كامبردج وتجديد الافلاطونية في الانجليز) كل هذا ضمن دراسات في مكتبة "وابورغ" حوالي 143 صفحة وكتاب آخر (فلسفة عصر الأنوار) في نفس السنة وكتاب آخر هو (ثالث كتاب لغوته وتاريخ العالم الثالث) وكذلك مقال بعنوان (غوته) ومقال (اللغة وبناء عالم الأشياء) ومقال آخر (الطبيعة والحقوق الطبيعية) وكل هذا في سنة 1932.¹
- وفي سنة 1933 قام كاسيرر بنشر مقال (وحدة أعمال التي قام بها جون جاك روسو).
- وفي سنة 1935 قام بنشر مقال بعنوان (شيرلر وشافت يسري ضمن منشورات مؤسسة غوته).
- وفي سنة 1936 أَلَّف كتابه (الحتمية واللاحتمية في الفيزياء الحديثة).
- وأما في سنة 1937 نشر في هذه السنة ثالث مقالاته منها (مفهوم الصدق عند ديكارت) و(مشكلة الحقيقة عند غاليلي) ومقال آخر (ديكارت وفكرة وحدة العلم).
- في سنة 1938 أَلَّف مقالا بعنوان (منطق مفهوم الرمز) في مجلة "غوتيورغ" ومقال آخر (مفهوم مجموعة ونظرية الادراك).
- أما في سنة 1939 قام بطبع ونشر كتاب (ديكارت تعليمه وتأثير الشخصية) ومقال بعنوان (فلسفة ثقافة التبرير الطبيعي والإنساني).
- أما في سنة 1940 قام كاسيرر بنشر مقال عنوانه (الرياضيات الصوفية والرياضيات الطبيعية).²

¹ - بولفعة قروش: فلسفة اللغة عند ارنست كاسيرر من التعبير عن العالم الى تشكيل الثقافة، مرجع سابق: ص 34 36.

² - عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق: ص 222.

- أما في سنة 1941 نشر مقال عنوانه (للوغوس والعدالة وكون في تطور الفلسفة اليونانية)، ونشر مقال (مكانة تورلدي في التاريخ الروحي للقرن الثامن عشر).
- وفي سنة 1942 نشر مقال حول (منطق علم الحضارة خمس دراسات).
- وفي سنة 1945 نشر كتابه (مقال في الإنسان).
- في سنة 1947 نشر كتابه (أسطورة الدولة).¹

المطلب الثاني: فلسفة كاسيرر

تميزت فلسفة كاسيرر بكونها ذات طابع نقدي مستوحاة من كانط، مما جعله مثالي الطابع، وقد كان فكره تحت تأثير كانط والكانطية الجديدة*، وكانت بداية تفكير كاسيرر من أستاذه هيرمن كوهن وبول ناثرول، فقد تأثر بفلاسفة كبار هم ديكرت ولاينتز دون باقي الفلاسفة، كما أنه خصص جزء من أبحاثه ودراساته الأكاديمية في نظرية المعرفة وقد ألف كتابه الرئيسي "مشكلة في الفلسفة والعلم في العصر الحديث"، قال كاسيرر عن نفسه أن جل التطورات الفكرية في العصر الحديث غايتها اعطاء تصور جديد للمعرفة المتطورة، فأول دراسة أكاديمية له كانت عن ديكرت بعنوان "نقد ديكرت للمعرفة الرياضية والعلمية"، لأنه عاش في عصر برز فيه الطابع المثالي الذي أثر في فكره تأثيراً قوياً، كما قال أحدهم عن الحقبة التي عاصر فيها كاسيرر أن التيار المثالي حقق النجاح والانتصار القوي ضد الصوفية التي هيمنت لقرون وسنوات عديدة على الثقافة الروحية للألمان وفي الثلث الأخير من القرن التاسع عشر ظهرت حركة فلسفية أسّسها كل من أوتو ليبمن وهرمن كوهن.²

كما نجد التأثير الديني في محاولته لتفسير التمثيل الرمزي الذي مزج بين استاذة كانط وهيغل، كما قال الباحث كورنيو أن اتجاه ما هو إلا هيغلي الطابع لأن فلسفته هي فينومينولوجيا الوعي، أما بالنسبة للمنهج الذي اعتمده ليس منهج علمي بل بحث في أشكال الرمزية، لأن المنهج العلمي اعتمد عليه علوم الطبيعة في جزء ثالث من كتابه "فلسفة الأشكال الرمزية"، يعتبر المنهج الفينومينولوجي هو مبدأ أساسي لكل فلسفة للبحث عن

¹ - أرنست كاسيرر: اللغة والاسطورة، ترجمة سعيد الغانمي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، الطبعة الأولى، الإمارات العربية المتحدة، 2009: ص 9.

² - عبد الرحمان بدوي: ملحق الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق: ص 221.

المعرفة، عكس المنهج العلمي والمقاربة العلمية، حيث حاول قمع كل الأشكال الرمزية من الداخل لا من الخارج وكلها منسجمة من خلال العلاقات التي تربطها الحقيقة ككل.¹

يقف كاسيرر على أكتاف عمالقة مثل هيجل ولايبنتز، وجوهر فلسفته يظل متأصلا في التقاليد الكانطية متبنيا بحداثية الروح العصرية، وهذا ما يبرهن عليه شغفه المستمر بالموضوعات الاستمولوجية، والذي تجلى في تأليفه لعمل موسوعي يتناول تاريخ المعرفة في الفلسفة والعلوم الحديثة، يتضح أنه وبالرغم من تجاوز الأطر الأولية التي وضعها إلا أنه ظل مخلصا في تطبيق المبادئ الكانطية على تلك الأفكار، ومن خلال ذلك نستطيع أن نعتبر مسيرة كاسيرر بمثابة سعي نبيل لإكمال مسعى الفيلسوف كونيغسبيرغ، حيث يعتبر كاسيرر أن من أهم الأمور التي دعى إليها هي الصورة الرمزية باعتبارها كل التصورات التي يفهم بها الإنسان كل موجود في هذه الحياة من جهة، أما من الجهة الأخرى تلك المقولة التي أكدت مدرسة ماربورغ أنها ليست فقط سيرورات بل هي معطيات موضوعية أساس كل مشروع فلسفي.²

إن الاستراتيجية التي اتبعتها كاسيرر في تحليل الأشكال الرمزية لا تتسلخ من منتجات العلوم التجريبية التي سعت العلوم الانسانية لتقليدها بشكل ما، وإنما تتأسس على المقاربات الفينومينولوجية، حيث يشرح كاسيرر هذا المفهوم بإسهاب في مؤلفه "فلسفة الأشكال الرمزية"، معتبرا هذه الطريقة بمثابة الأساس المحوري والشرط المسبق في أي فلسفة تنظيرية تطمح إلى التوصل إلى معرفة. وقد شهد الجو الذهني والفلسفي الذي أحاط بظهور كاسيرر تطورا فلسفيا ملحوظا بعد تأسيس رودولف هرمان لحركة فكرية نوعية، هذه الحركة مدت جسورا بين المثالية التقليدية والمثالية المتجددة وضمت أعلاما فلهالم دالتي وجماعة الكانطيين الجدد خصوصا أعضاء مدرسة ماربورغ مثل هرمان كوهن وبول ناثرروب، كما ساهمت في تلك الحقبة تفاعلات عديدة بين العلوم والفنون التي كان لها أثر واضح في تلك

¹ - بولفعا قروش: فلسفة اللغة عند ارنست كاسيرر من التعبير عن العالم إلى تشكيل الثقافة، مرجع سابق: ص 42-43.

* الكانطية الجديدة هي اسم مدرسة ظهرت وانتشرت في ألمانيا سنة 1870-1920 المتمثلة في جامعة ماربورغ على نهر لالان المسمى باسم مدرسة ماربورغ التي تمثل الاتجاه الأكثر عقلانية وموضوعية علمية كذلك اتجهت نحو الفيزياء والرياضيات.

² - جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة (الفلاسفة المناطق المتكلمون اللاهوتيون المتصوفون)، دار الطليعة، الطبعة الثالثة، بيروت، 2006: ص 505.

الفترة، وفي الوقت الذي بدأ فيه كاسيرر بحضور محاضرات كوهن كانت فلسفة هذا الأخير تخضع لمرحلة انتقالية فارقة، سعى كوهن من خلالها إلى إقامة هيكل فلسفي مميز يسمو لهدف نقي من الاختلالات التي عانى منها نظامه مستندا إلى الواقع الجلي والمنهجية الدقيقة لأفكاره.¹

خلال فترته التعليمية استفاد كاسيرر من خبرة أبرز الفلاسفة بمن فيهم فولفغانغ غوته الذي ألهمه بديناميكية الفكر المثالي، واستوعب كاسيرر الأفكار المتداولة في الولايات المتحدة عند انتقاله إليها، فظهر بين أفكار يوهان ومردر غلهالم فون همبولت، وتأثر بهردر والذي يلمس في قبول نقده للتحليل المنطقي وتعظيمه لأهمية التأمل، أما همبولت فأعجب كاسيرر بأعماله.

تعتبر فلسفة كاسيرر ملتقى العديد من التأثيرات الفلسفية المتنوعة وهو ما دفع البعض إلى تتبع مكامن فكره إلى جذور متنوعة ومتعددة.

المطلب الثالث: كاسيرر ونزعتة الكانطية

انطلق كاسيرر في فكره الفلسفي من ثورة كانط "الكوبرنيكية" في البحث عن الاشكاليات الفلسفية وكيفية حلها ومعالجتها، فهو وريث لهذه الثورة باعتبارها "قلبا للروابط بين المعرفة وموضعها"، وذلك دون أن يغير شيئا من مفاهيمها الأساس، بالأخص مفهوم "الترنسندالي" الذي يرمز عند كانط إلى "كل معرفة عموما بمفاهيمنا القبلية عن الموضوعات، أكثر من اهتمامها بالموضوعات في حد ذاتها"، ما يعني أن كانط قد أولى أهمية لطريقة المعرفة أكثر من الاهتمام بموضوعاتها، فقد كان يسعى إلى "تحديد ماهية العقل الخاصة، وعرض كل ما هو ممكن داخل ما هو قابل للمعرفة، وفي أي شروط يمكن أن نعرف".²

و قد أخذ كاسيرر كذلك منهاج وطريقة كانط في وضعه للأسئلة الخاصة بالمعرفة، والتي تبحث عن الجانب الدينامي-الوظيفي، لا الاستاتيكي-الجوهري، في علاقة المعرفة بموضوعها، وعلى هذا الأساس تبنى كاسيرر الطريقة الكانطية وثورتها في نمط التفكير، وقد

¹ - مرجع نفسه: ص 506.

² - فؤاد مخوخ، من نقد العقل إلى هيرومينوطيقا الرموز بحث في الفلسفة الثقافية عند أرنست كاسيرر، دار المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، 2017: ص 67.

أكد أن "وظيفة المعرفة هي التي تبني الموضوع وتشكله، ليس بوصفه مطلقاً، وإنما باعتباره مشروطاً بدقة بهذه الوظيفة، وما نسميه وجوداً موضوعياً، أي موضوع التجربة، هو نفسه غير ممكن من خلال افتراض الفهم ووظائفه الخاصة بالوحدة القبلية"، ففي نظر كاسيرر تتمثل ثورة كانط الكوبرنيكية على المستوى المنهجي في كونها لم تسعى إلى إعادة إنتاج واقع معطى سلفاً، وإنما إلى تحديد "النظام المليء بالمعنى الذي تدخله الروح في بنية المعارف بفضل مبدأ أصيل للتشكيل والتكوين"¹.

بالرغم من أن كاسيرر مولعاً ومقتنعاً بالكانطية الجديدة وفلسفة كانط على العموم، إلا أنه اختلف مع كانط بصفة خاصة ومدرسة ماربورغ بصفة عامة، وكان هذا في الفلسفة الثقافية في مفهوم المعرفة، فقد وسع هذا المفهوم لأنه لم يكن هناك تجربة أو معيشة خارج العلوم الجامدة وتعتبر في شكل اللغة والأساطير والدين والفن العلم... إلخ، وكل من الأخلاق السياسة لها تجارب خاصة بيها.²

مثلت ثورة كانط الكوبرنيكية من ناحية المنهج أنها تتبنى النظام الذي يعرف بالمعنى الذي يدخل بنية المعارف بفضل المبدأ التشكيلي والتكويني، والمقصود هنا أن عمل كانط ركز على البحث عن الوظيفة التي تشكل المعرفة وكيفية الوصول إليها لذلك أعلن أن فلسفة الأشكال الرمزية تجاوزت تصور المعرفة الذي نعرفه سابقاً، وكلها تدور حول التساؤل عن الترنسندالي، وهذه الدراسة تدور حول دراسة المناهج التي تدرس الأشكال الخاصة الفردية المتعلقة بالوعي بالعقل، وإضافة إلى ما سبق يمكن أن نذكر أن كاسيرر في بحثه عن الأشكال الرمزية التي اتجه إليها المبدأ التركيبي الذي اشتهر بهذه الكانطية النقدية وفلسفته النقدية للكانط، ولم يحدد كاسيرر هذا الأمر خلال اعتماده على فكرة كانط وهي عفوية الوعي وقدرته على التركيب، فهو يرى أنه لا يكون إلا موضوع خارج الوحدة التركيبية، فالوحدة تعد من أهم الوحدات التي يشكلها الموضوع الذي يشكل من خلالها شرط الحدس والفكر الخالص، لذلك فإن مشروع النقدية يعتبر فلسفة الأشكال الرمزية وهو المبدأ الذي تقوم عليه ثورة كانط الكوبرنيكية وقام بتوسيعاً فيما بعد.³

¹ - فؤاد مخوخ: كانط والكانطيون الجدد، مجلة تباين، المجلد 4، العدد 13، سنة 2010: ص 10.

² - حميد لشهب: الكانطية الجديدة رؤية تحليل نقدية لمفهومها ومدارسها، مرجع سابق: ص 88.

³ - فؤاد مخوخ: من نقد العقل إلى هيرومينوطيقا الرموز بحث في فلسفة الثقافة عند ارنست كاسيرر، مرجع سابق: ص

يرى ناثورب أن المنهج الذي يستخدمه في تأسيس الفلسفة الترانسندننتالية تنهك أساسا في فحص ديناميكة التكوين الذهني، تهدف إلى الكشف عن الأسس الرصينة التي ترتكز على مبادئ العقل، وبهذه الطريقة يستطيع المنهج أن يرتفع فوق المستوى العملي للتجربة الفعلية ويتبنى منظورا في غاية النقاء وتماام الموضوعية، لكن هذا الارتفاع الفكري أو المتعالي مع الجوانب الملموسة والأولية للتجربة المباشرة بل في الواقع يسعى لتحقيق التناغم معها والتكامل مع مبادئها بما يحافظ على الوفاء للخبرة الحسية ويعطيها سباقات أكثر عمقا ضمن إطار القوانين الثابتة. إن أرنست كاسيرر استلهم أعمال كوهن وناثورب، يتخذ فكرة وحدة الفلسفة الترانسندننتالية كنقطة بداية، ويعتبرها تعبيراً عن تنوع مسارات الوعي الثقافي، بيد أن كاسيرر لا يكتفي بذلك فحسب، بل يشرع في فتح آفاق جديدة ضمن هذا الإطار موسعاً بذلك نطاق نظام الفلسفة كما صاغه كوهن وناثورب، هذا التوسيع يجعل فلسفته للأشكال الرمزية تغوص في دراسة الأبعاد المتعددة للثقافة، معتمدة في ذلك على المقاربة الترانسندننتالية، متأمة شروط الإمكانية التي تحكم الظواهر الثقافية بما يتناغم مع الاتجاه الترانسندننتالي، من خلال هذه الطريقة النقدية في النظر، يعيد كاسيرر التأكيد على القيمة المنهجية للتفكير الترانسندننتالي ووفرة إمكانياته التطبيقية، التي تمتد لتشمل مجالات متنوعة تتجاوز نطاق المعرفة العلمية فقط، هكذا يقدم ناثورب وكاسيرر، كممثلين لمدرسة ماربورغ، رؤية تمتد لتشمل الإبداع الثقافي والمعرفي على اختلاف مظاهره، مؤكداً على الأولوية التي تحظى بها الظواهر الثقافية والفنية في الفلسفة الترانسندننتالية.¹

يظهر لنا بأن أرنست كاسيرر يُعتبر الوريث الروحي للتحول الجذري الذي أحدثه إيمانويل كانط في عالم المعرفة، متأثراً بالأسلوب النقدي الذي وضع به كانط المسائل الفلسفية على طاولة البحث، غير أن كاسيرر لم يتبع كانط بشكل مطابق أو أرثوذكسي، بل اتخذ من تراث كانط منطلقاً لتجديد حقيقي وعميق، من خلال مراجعته النقدية لفلسفة كانط، نجح كاسيرر في توسيع دائرة الفلسفة وفتح أبواباً جديدة للبحث الفلسفي، واستكشاف ميادين لم يخض فيها كانط من قبل، ويمكن القول إن المنهج الترانسندننتالي يعتبر صفة يشترك فيها الكانطيين الجدد التابعون إلى مدرسة ماربورغ وهذا المنهج يشمل لهم جوهر الفلسفة النقدية لكانط وهو فكرة الذين يعتمدون عليه في تصوراتهم جميعاً، لذلك كاسيرر لا يتخلى عليه

¹ - مرجع نفسه، ص 72.

ويستخدمه دائما و يدافع عليه بقوة كبيرة. لم يقتصر كاسيرر على تقليد المنهج الترانسندالي كما صاغه كانط أو مفسريه مثل كوهن وناثورب بشكل مباشر، بل إنه قام بكشف أبعاد جديدة بتوسيع نطاق هذا المنهج ليضم كافة جوانب الثقافة الإنسانية لا المجال العلمي فقط، وقد تخطى كاسيرر الإطار التقليدي للفلسفة الكانطية مطبقا النقدية بإبداع لاستكشاف كل من الفهم والعقل، وكما يتعاكسان في جميع أشكال المعرفة وليس هذا فحسب بل تناول الطريقة التي ينقل بها العقل البشري عبر ابتكار الأنظمة والقواعد إلى شكل البنى الموضوعية من الثقافة البشرية.¹

ولا تعتبر عودة كاسيرر للأصول الفلسفة النقدية وإعادة استخدامه للمنهج الترانسندالي مجرد تمسك بمنهج ذي جذور كانطية على مستوى التاريخ، بل في الواقع هذه عودة تحليلية نقدية تحمل اسهامات مبتكرة محددة آفاقا جديدة للفكر الكانطي، ومن خلال هذا التجديد يستطيع كاسيرر أن يميز تفسيره عن النسخ الكانطية الأخرى وبما فيها تلك الصادرة عن مدرسة مابورغ، ونجد أن كاسيرر لم يقتصر على التحليل المنطقي للأحكام فحسب كما فعل كانط بل ذهب ليعيد صياغتها ضمن نطاق أوسع يشمل كافة الأسس والمبادئ إلى الحياة الروحية، إن كاسيرر مستلهما المنهجية التي قام بها كانط والتأويل الذي قدمه كل من كانط وناثورب، وتجاوز كل هذه المرتكزات وينتقدها ليكتشف آفاقا جديدة لبحث الفلسفة وهو يفتح بابا واسعا ليشمل التأملات الفلسفية والتعبيرات المتنوعة للثقافة ومظاهرها الفنية، متأثرا بالتحول الكوبرنيكي الذي قام به كانط والذي امتد بتأويل كوهن وناثورب، وقد قدم كاسيرر تفسيراً جديداً يتخطى الإطار الكانطي التقليدي، ويعيد صياغة نهج كومن وناثورب، وقد قدم اكتشاف كيفية تشكل الأفكار والمعاني في أشكال الحياة الثقافية.²

ونستنتج أن أغلب التيارات والاتجاهات الفلسفية سواء كانت غربية أو إسلامية تحاول أن تجسد كل المفاهيم والموضوعات التي يشكل الإنسان عصبها المركزي، وقد جاء مفهوم الإنسان مختلفا ومتطورا في كل مرة عن المرة التي سبقتها بداية من العصر اليوناني وصولا إلى العصر الحديث، بحيث أن كل فيلسوف كان ينظر لهذا المفهوم من منظورات متباينة،

¹ - مرجع نفسه، ص 69.

² - مرجع نفسه، ص 70.

الفصل الأول: السياق التاريخي والفلسفي لفكرة الإنسان

وبالتالي فقد اختلف مفهوم الإنسان بالنسبة لهم بناء على المنهج والأفكار التي انحاز لها كل فيلسوف.

الفصل الثاني:

ماهية الإنسان عند كاسيرر

المبحث الأول: الإنسان والرمز

المبحث الثاني: مميزات الرمزية الكاسيررية

تمهيد:

لا يمكن للإنسان أن يدرك تغيرات العالم وتطوراته إلا من خلال ربطه بين مختلف الشبكات المفهومية والتاريخية والتي هي من إنتاج وعيه الخاص، فيحاول جاهدا إيجاد الحلول المناسبة لها من خلال زوايا نظر متعددة وتأويلات متباينة لمختلف الأشكال الرمزية، لأن الإنسان كائن ثقافي بامتياز، يسلك دوريا شتى الطرق من أجل إدراك غايته وفهم ذاته والعالم أيضا، ما يجعله يستعمل طرقا شتى لتحقيق غايته، ولقد آثرنا الاستشهاد بفلسفة آرنست كاسيرر الذي أكد على رمزية العالم الإنساني، من خلال دراسته للثقافة انطلاقا من الرموز التي أنتجها الإنسان باعتبارها أساس وجوده ومفتاح فهمه فبدونها لا يمكن تجاوز الحياة الغريزية، إذ أن الرمز هو إبداع إنساني وأنه ماهية ثانية للإنسان إلى جانب النطق، فالإنسان حيوان رامز، وبفضل موهبته في إبداع الرموز خلق عبر سيرورته التاريخية الطويلة حضاراته المتنوعة، فالإنسان وحده يمتلك من بين كل الكائنات الحية القدرة على النطق وإبداع الرموز والصور الرمزية، ولهذا يمكن القول أن الرمز متأصل بالإنسان، وبسبب تأصل الرمز في شخصيته بوصفه موروثا حضاريا ودخوله في الممارسات اليومية الحاضرة وكاد أن يصبح عادة لا يستطيع الإنسان التخلص منها.

المبحث الأول: الإنسان والرمز

لقد تناول أرنست كاسيرر سؤال "ما الإنسان؟" باعتباره مرتبط بمعرفة الذات ونقطة أرخميدية مركزية بالنسبة لكل تفكير، وأسمى غاية قد تهدف الفلسفة للبحث فيها وضبطها، حيث قام بمعالجتها استنادا إلى طريقة تاريخية نقدية، عرض من خلالها بعض المراحل التي عرفت تطور إشكالية معرفة الإنسان، علما أن تاريخ الفلسفة الانثروبولوجي يتميز بكونه صراعي وجدلي، لكونه حافل بأعمق النوازع والعواصف الإنسانية.¹

ولعلنا نذكر أهم الأسئلة التي قد توصل كاسيرر إلى طرحها حول الأزمة: هل مختلف المناهج كافية ووافية لدراسة الإنسان أم أن هناك سبيل آخر مغاير يمكن سلكه؟ إن كاسيرر استكشف سبيل آخر في كتابه "فلسفة الأشكال الرمزية" ليكمل به الآراء والنظريات السابقة لا من أجل أن يلغيها، وقد بدأت فلسفة الأشكال الرمزية بالإجابة عن سؤال "ما الإنسان؟" حيث ترى أن الإنسان يعيش في عالم رمزي، وما اللغة والأسطورة والفن والدين سوى أجزاء من هذا العالم، إنها منبع كل تقدم إنساني، وبهذا يتجاوز التعريف الكلاسيكي للإنسان والذي مفاده أن "الإنسان حيوان ناطق" لأن العقل أو النطق اصطلاح ناقص وقاصر عن فهم أشكال الحياة الحضارية الإنسانية في ثرائها وتنوعها، فعمل الفلسفة في نظر كاسيرر لا يبحث عن النقاط المشتركة في الوجود وإنما في المعاني والدلالات.²

وعلينا ألا نحصر الإنسان في طبيعته الميتافيزيقية أو المادية، بل يجب أن نعمل، أي على نظام النشاط الإنساني، دون إهمال مصادر المعرفة المختلفة والأدلة التجريبية المتوفرة، وكذلك كافة أساليب الاستبطان وحتى التاريخ. ولا يمكننا أن نكتفي بتحليل الصور الفردية للحضارة الإنسانية، بل نبحث عن حضارة شاملة تشمل كل هذه الأشكال الفردية. لكن في نظره كان ذلك مستعصيا، أو بالأحرى مستحيلا، ونجد أيضا نشاط الإنسان في صراع دائم مع التجربة الإنسانية، والفكر العلمي يناقض الفكر الأسطوري ويبطله، كما يعارض الدين الأساطير كما هو الحال مع الخيال المبالغ فيه. الخيال في الفن، كما قال كاسيرر: "ولكن هنا يجب أن نفرق بين الاثنين بشكل واضح. وجهات نظر، واحدة مادية، والأخرى شكلية: لا شك أن الحضارة الإنسانية تنقسم إلى أنشطة متنوعة تتطور في اتجاهات مختلفة وتسعى إلى

¹ فؤاد مخوخ، من نقد العقل إلى هيرمينوطيقا الرموز، مرجع سابق: ص 121.

² نوري نافع، ماهية الإنسان عند كاسيرر، مجلة التدوين، المجلد 14، العدد 1، 2022: ص 284.

أهداف مختلفة، وإذا اقتصرنا على التفكير في نتائج هذه الأنشطة -على سبيل المثال... تم إنشاؤها بواسطة الأساطير والطقوس الدينية والمعتقدات والأعمال الفنية والنظريات العلمية - على الرغم من أنه من المستحيل تحقيق وحدة النتائج، إلا أنه يبدو من المستحيل إعادتها إلى مكان مشترك، فإن التركيب الفلسفي يعني أمرا مختلفا، إنه يبحث عن وحدة العمل، وهي الغاية المشتركة التي تنطوي تحتها كلمة "إنسانية"، على ما بينها من تنوع واختلاف وتضاد، وعلى الفكر الفلسفي إلا أن يستكشف وحدة العمل في ذلك التنوع والتكثر وهذه الوحدة هي التي تمسك مختلف الموجودات معا.¹

أصبحت تعد الأسطورة والدين والفن واللغة والعلم اليوم صورا مختلفة ومتنوعة لموضوع واحد، ومهمة الفلسفة أن تجعل هذا الموضوع مسموعا مفهوما، فهي مكونات لحضارة الانسان وقد أصبح الانسان قادرا على معرفة نفسه والمجال الذي يعيش فيه على أساسها. وانطلاقا من هذا فإن الإطار الفلسفي العام الذي طرحت ضمنه مشكلة الانسان منذ مطلع القرن العشرين يظل محددًا بالقضايا التي أفرزها كتابه "فلسفة الاشكال الرمزية" والذي كان يهدف إلى إقامة "فينومينولوجيا الثقافة" كرؤية جديدة أضحت معها الهاجس الرئيسي هو "الوظائف الرمزية"، وهذا ما يعكس حقيقة كانطية كاسيرر، أو لنقل تفكير كاسيرر ضمن الأفق الكانطي الايستيمولوجي، بخاصة في فكرة أسبقية صور المعرفة على الموضوعات التي تنطبق عليها أي الطابع القبلي لصورتي الزمان والمكان.²

إن مفهوم الإنسانية ونطاقها أوسع من الوعي الذاتي الفردي المتعالي، ويتم الكشف عن الواقع الفعلي للإنسانية من خلال الألوان والصور والأشكال المختلفة للعالم الإنساني التي تكشف جوهر الإنسانية. ومن وجهة نظر كاسيرر، فإن "الوعي الذاتي" لا يقتصر على العالم النفسي أو الفكري القائم على الوعي الذاتي، بل يتجاوز العالم الخارجي الموضوعي ويدمج التجربة الإنسانية في صورته الجماعية ومنتجاته الثقافية. إن العالم الحسي المادي كعالم موحد ومتكامل مع مثل العقل الذي يعتبر المعرفة الحسية للعالم هي المعرفة الحقيقية التي تكشف أسرار الطبيعة المادية وغير المادية من خلال الأسباب، لم ينجح في تحديد خصائص الإنسان لأنه، على الرغم من وجهة نظر كاسيرر، فإن دور النشاط الحسي في

¹ مرجع نفسه: ص 284 285.

² المرجع نفسه : ص 285.

المعرفة الإنسانية وتحقيق تكيفها مع البيئة الطبيعية والاجتماعية، هي أيضًا أنشطة تشارك فيها الحيوانات وجميع أشكال الحياة العضوية بطريقة ما.¹

وبحسب كاسيرر، فإن العقل البشري ليس مرآة للواقع المعاش، بل هو آلة هدفها إعادة بناء هذا الواقع في شكل قوالب أو هياكل رمزية، يسعى دائمًا إلى تأسيس مفهوم شامل ومنتظم لمجال الفن، اللغة والأساطير وغيرها، والتي تمثل كل واحدة منها في نظره نظامًا مستقلًا، يسمح لنا باستنتاج خصائصها النوعية والمشاركة: كلما زادت الخطوات التي نتخذها نحو امتلاك وظائف رمزية، كلما أصبحت الذات الإنسانية أكثر وضوحًا، صحيح أنه عندما يتنبأ الإنسان بمستقبله، يبدو له أنه يمتد على نطاق أوسع، ويزداد وعيه واهتمامه في تخطيطه له، لأنه مبني عليه، ومع ذلك، فإن التصور النظري للمستقبل هو أكثر من مجرد توقع، لأنه يتجاوز أيضًا حدود الاحتياجات العلمية المباشرة، وهذا هو المكان الذي يتناسب فيه "المستقبل الرمزي" لكاسيرر، المستقبل البشري أو "النبي"، إذ لم يعبر عنه أحد بالطريقة التي عبرت بها حياة الأنبياء العظماء، الذين تحدثوا عن المستقبل ليس كحقيقة تجريبية بل كالتزام أخلاقي وديني. إن قدرة الإنسان الرمزية تخترق حدود وجوده المحدود، مما يمثل المرحلة الحاسمة في حياة الإنسان الدينية والأخلاقية.²

إذا كان كاسيرر يعول على "الحيوان الرمزي" الذي يرتضيه كمثال في بناء فلسفة في الثقافة، فذلك لأنه ينتقد فكرة "الحيوان الاجتماعي" التي أخذ بها أرسطو في تحديده لمفهوم الإنسان، لكن هذه الفكرة تنطبق أيضًا على بعض المجتمعات الحيوانية التي لها تنظيم صارم بالمعنى الذي رأيناه قبل قليل مثل مجتمعات النمل والنحل، لكن فيما هذه المجتمعات الحيوانية هي مجتمعات "الفاعلية" في الحركة و"الفعالية" في الإنتاج، فإن المجتمعات الإنسانية تتميز بكونها مجتمعات "الفكر" و"الشعور" و"الحكم"، أي مجتمعات "الوعي" بالشرط الوجودي. كما أن المجتمعات الحيوانية هي مدفوعة سلفًا بقوة طبيعية في أداء الوظائف، فتكون هذه الوظائف شبه ميكانيكية أو متكررة، وفي غاية الدقة والاحكام، لكن يختلف الإنسان من كونه يجري تعديلات على الوظائف التي يزاولها، وقد يطورها أو يتخلى عنها

¹ أرنست كاسيرر، ترجمة احسان عباس، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان، مصدر سابق: ص 32.

² نوري نافع، ماهية الإنسان عند كاسيرر، مرجع سابق: ص 286.

حسب المقتضيات والحاجات، فهو يقحم الفكر والحكم في صلب الأداء، أي له القدرة على إعادة التشكيل تبعاً للمستويات التي يتواجد فيها، وبالتالي تتخذ وظائفه صيغة "القابلية للاكتمال" وليس "الكمال" البارز كالذي تبرزه بعض المجتمعات الحيوانية في صناعة الخلايا عند النحل أو حياكة الأنسجة عند العنكبوت، فالوظائف الحيوانية هي كاملة لأنها متكررة وواحدة وتخضع إلى المبدأ الطبيعي نفسه، بدون تعديل أو مراجعة أو نقض، أي بدون حكم أو تخمين.¹

علاوة على ذلك، فالفارق الأكبر الذي يميز المجتمع الإنساني عن المجتمع الحيواني، رغم بعض التقاطعات الممكنة، هو أن الإنسان "لا يمكنه أن يحيا حياته دون أن يعبر عنها، تشكل مختلف أنماط التعبير بالنسبة إليه ميدانا جديدا"، أي قدرة الإنسان على التعبير عن أحاسيسه ومشاعره عبر اللغة.²

فاللغة هي مجموعة من علامات ورموز تختلف باختلاف الأمم، فكل أمة مجموعتها الرمزية، وبغيرها يستحيل التفاهم وتستحيل الصلة بين الأفراد. والأمر سهل عندما نستخدم الكلمات للدلالة على الأشياء الخارجية، لأنّ الكلمة والشئ كليهما يكونان من قبيل الكائنات المادية، وغاية ما في الأمر ترانا نرُمز بكائن مادي إلى كائن مادي آخر، لكن الأمر لا يكون بهذه السهولة كلها عندما نستخدم الكلمات للدلالة على الحالات الشعورية الداخلية، فعندئذ تكون العملية الرمزية عبارة عن تحويل ما ليس بمادة في طبيعته إلى ما هو مادي بطبيعته، إذ تُحول حالات الفرح والحزن والارتياح والغضب والحب والكراهية - وهي حالات نفسية - إلى كلمات تتطق أو تكتب، والنطق هواء والكتابة مداد، والهواء والمداد كلاهما مادي، لكنك تضطر إلى ذلك اضطرارا، إذ لا وسيلة لاطلاع سواك على حالاتك الداخلية إلا إذا عرضتها أمام عينيه أو على مسمع من أذنيه، وهذا هو نفسه ما جعل أصحاب الوجدان العميق، كالمُتصوفة مثلا، يتشككون في قيمة ما يقال وما يكتب، إذ المهم في الحالة

¹ محمد شوقي الزين، الثقافة في الأزمنة العجاف - فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب -، الطبعة الأولى، دار الأمان، الجزائر، 2014: ص 526 527.

² مرجع نفسه: ص 527.

الوجدانية أن تمارس وتعاني لكي تدرك، لكن ما حيلة الإنسان ولا وسيلة أمامه إلا أن يلجأ إلى الرمز؟¹

المطلب الأول: ارهاصات النظرية الرمزية عند كاسيرر

استخدم كاسيرر في فلسفته للأشكال الرمزية العديد من النظريات والمدارس للكثير من الفلاسفة والمفكرين سواء فلاسفة قبله أو بعده، وللتعرف أكثر على هذا وشرحه سوف نتطرق إلى العديد من المصادر الفلسفية والعلمية التي كان لها أثر كبير في النظرية الكاسيررية للرموز.

لم يبني أرنست كاسيرر نظريته للإنسان بعيداً عن أفكار غيره من الفلاسفة أمثال لايبنتز وكانط وغوته وهومبولدت، وهو ما اعتبره كاسيرر مصدر فلسفي في بناء النظرية الرمزية.

كان لايبنتز من بين الفلاسفة الذين استعان بهم كاسيرر في تأسيس نظريته للرمز، وكان ذلك من خلال مدى اهتمام لايبنتز بالتصور للعلامات والأشياء وعلاقة الفكر والأشياء، وأكد لايبنتز في هذا الصدد أنه من الصعب فهم واستيعاب العالم الخارجي إلا من خلال استخدام الرموز والعلامات، وقد اعتبر كاسيرر أن لايبنتز هو أول فيلسوف الذي أخذ مهمة الوساطة التي تؤديها العلامات وعلاقتها بالأشياء والتمثلات، وكل هذه العلامات بحسب لايبنتز لا ترتكز على الأشياء بحد ذاتها إنما من يمثلها مقصدها هذه العلاقة المتينة بين العلامات والأشياء والفكر قائمة على دور الوساطة التي تعملها العلامات والرموز بين جهة عقل ومن جهة حس²، وهكذا نرى أن كاسيرر أخذ من لايبنتز مفهوم هذه الوساطة التي يؤسس عليها الترميز التي تسيطر وتحكم كل علاقة الأفكار بأشياء باعتبارها عضو أساسي للفكر، شرح كاسيرر هذه العلاقة ودور وطبيعة هذه الوساطة أن لايبنتز يبتعد بالضرورة أن يكون كل معرفة موجودة في الواقع، أن كل الأفكار والأشياء التي نريد أن عبر عنها لا تشبهها في الواقع، بل إنها رموز توحى بذلك أفكار فقط.³

¹ موقع هنداوي، <https://www.hindawi.org/books/39091385/4/>، شوهده يوم 2024/05/15 على الساعة 21:11.

² فؤاد مخوخ، من نقد العقل إلى هيرمينوطيقا الرموز، مرجع سابق، ص 229.

³ CASSIRER Ernst, La philosophie des formes symboliques, 1 le langage, trad. (de l'allemand) Ole Hansen-Love et Jean Lacoste, éd. Minuit, Paris, 1972. P 27.

وفي هذا الصدد كذلك أن فرويد استطاع من خلال الرمز أن يعرف كل التصرفات التي تصدر بلا وعي، أي " بلا شعور" ، ونجد أن الحلم عند فرويد هو عبارة عن حالة نفسية لرغبة في حالة الكبت ويمكن أن نتحقق ما دما نستطيع أن نمثل، إلا أننا نجد أن هذه الأحلام تتميز بالتشوه والصعوبة، في حين تكمن الرمزية عند فرويد على اللاوعي في حين الأشكال الرمزية التي تقوم وتؤسس على الوعي كذلك، ومن بين رموز الحلم عند فرويد أن هذه الرموز أو الرمز أو الترميز لشيء في ترميز الأحلام المسماة بالنمطية، التي نقصد بها صفة مشتركة بين جميع الناس، أما الرموز الفردية قد تسمى بالنوبية فهي مسألة التعبير الرمزي للحلم، ويمكن القول كذلك أن الرمز في أصل القصص والخرافات والأساطير. ومن خلال الرموز نستطيع أن نكتشف العلاقات بين الحلم وكل ما يخلفه الحلم، وفي الأخير يمكن القول إن من خلال الرمز استطاع فرويد أن ينتج المعرفة التي تكون من التصرفات اللاواعية منها الحلم.¹

كانط هو كذلك من بين الفلاسفة التي استند عليها كاسيرر من خلال أفكار فلسفته النقدية منها الخيال الترنسندنتالي كما ذكره في كتابه نقد ملكات الحلم، فقد ميز كانط بين نوعين من المفاهيم، منها مفاهيم تسمى بالحدوس المسماة بلا أمثلة وأخرى مفاهيم الفهم الخالصة التي تسمى بـ"الرسوم الخيالية"، وقد ربط هذا التقسيم بتقسيم آخر جديد خاص بالبيان بواسطة أمثلة، حيث يكون هذا العرض إما رمزا أو خيالا أو قد يقوم الرمز كذلك على علاقة التمثيل، وكل الأمثلة على جميعها ذات طابع حسي من ناحية الأنواع إنما يكون خياليا يعطي حدا والحدس ملائم ويكون قابلي لمفهوم يدرك الفهم ورمزيا لا يوجد فيها حدس لا يمكن أن يفكر إلا من خلال العقل، وفي هذا الصدد يرى كانط أن الطابع غير المباشر لكل العمليات التمثيلية التي يعلم بها الرمز أن الحدس خاضع لكافة المفاهيم تكون بنعم أو لا ورسومات خيالية التي تكون بطريقة البرهان أما الثانية هي الرموز التي تعتمد على التمثل.²

¹ سيموند فرويد، الحلم وتأويله، ترجمة طرايشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة 4، بيروت، لبنان، 1982: ص ص 66 67.

² فؤاد مخوخ، من نقد العقل إلى هيرومنوطيقا الرموز، مرجع سابق: ص 226.

تحدث كانط في كتابه نقد ملكات الحكم التي استند فيها كاسيرر نظريته على الرمز، التي يقول فيها أن العينات شيء أساسي لفهم الواقع الذي نعيش فيه وحل غموض كل المفاهيم الصعبة، كان يعني بـ "العينات" أنها الأمثلة، وتكون بنوعين توجد مفاهيم خاضعة للفهم وتكون أمثلة عنها تخطيطية، إذ أردنا أن نشرع في شرح أي مفهوم من مفاهيم العقل لجميع الأفكار يكون ذلك بعيان، أي بمثال لتوضيح ذلك أكثر، ويكون مناسباً له.¹

فبيان جميع الأمثلة عند كانط أو التقديم يكون عن طريق الحسي ويكون على طريقتين، إما قد يكون تخطيط لكل عيان يقابله تخطيط يدرك الفهم المسبق أو القبلي، أو يكون رمزياً، ومنه أخذ كاسيرر نظريته الرمزية أي تكون بالمثال الحسي الذي يفكر به العقل، إضافة إلى ذلك أن المنطقيين المتأخرون هم كذلك استخدموا كلمة الرمزية في مقابل أنها نوع من التمثيل أو المثال لأن الرمزي ما هو إلا نوع من العياني، كما قلت سابقاً ينقسم إلى نوعين من التمثيل إما تخطيطي أو رمزي كلاهما يكون بالأمثلة، إن معنى ذلك بالإشارة إلى أن المفاهيم عن طريق الإشارات والرموز الحسية التابعة لها وتكون خادمة لها وموافقة مع كل ما ينتجه الخيال ومثل هذه الأشياء والأمور إنما تكون كلمات أو امتيازات محسوسة وتصرفات أو ملامة على وجه تكون معبرة عن مفاهيم تدعى كلها بالرموز وكل الأمثلة التي تدفع للمفاهيم تكون تخطيطات بطريقة مباشرة واضحة للمفهوم شيء، أما الرموز تكون تقديماتها بطريقة غير مباشرة كذلك أو من إيضاح آخر عن طريق مماثلة من خلال الأمثلة التجريبية حيث أن ملكات الحكم عند كانط لها دور مزدوج، الأول تطبيقي، أي مفهوم على مثال حسي واقعي، أما الثاني على علاقة أي التأمل المرجح حيث يكون المثال منفصل تماماً عن الموضوع ويكون هنا الموضوع رمزا لها، من كل هذا قد استند كاسيرر عليه في نظريته للرمز، كما يطلق عليها كانط العينات التي توثق أكثر، ضرب كانط أمثلة توحى تطبيق الرمز أكثر منها الدولة الملكية عند كانط محكمة بالقانون الشعبي يكون رمزها مثل الطاحونة بدوية تمثل بذلك، وإذ كانت تحكمها إرادة فردية مطلقة تمثل بمجرد آلة في كلتا الحالتين تكون رمزا.²

¹ إمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، ترجمة سعيد الغانمي، دار منشورات الجمل، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، 1790، ص 276.

²، مرجع نفسه، ص 281.

وفي الأخير أدرك كاسيرر من خلال نقد العقل الخالص عند كانط لا يمكنه أن يستوعب أو يفهم أي شيء من الفعاليات وأنشطة الانسان التي يقوم من خلال هذا أدرك أن كل الرموز التي يخلفها الانسان تشكل حضارة، ونجد ذلك أن الرمز أو الشكل الرمزي يتميز بنوعية تمثل في شكل مادي حسي والعقلية من جهة أخرى.

ولعل هذه الصفة يمكن ارجاعها إلى كانط في دراسته الخيالية الترانستندالية وكما قلت سابق في الفلسفة النقدية في توضح أكثر لهذه الرسوم في حين أنها كانت وظيفة أساسية أن كل المقولات تمثل في "الحدوس"، وشرح ذلك بالمخيلة وقد سماها بـ"الرسم الخيالي"، وهذه المخيلة تعني الوسط بين الحساسة والفهم، وهي لا تكون حسية وقد تكون إبداعية وتلقائية فإن المخيلة قد تكون ابداع في رسم عبارة عن مخططات أو رموز تنظم عليها الحدس الحسي، وكانط في هذا الصدد يقول أننا لا نستطيع أن نفكر في الزمان دون أن نرسم خطأ مستقيماً في مخيلتنا، وكذلك لا يمكن أن نتصور كم إلا بعدد معين وهذه المخيلة تفرض على الحدس أن يكون إما عملاً أولياً أو عبارة عن تنظيم ويكون هذا بمثابة مدخل للذهن الذي تعمله المقولات الكانطية.

إذن الشكل الرمزي أو الرمزي في الأخير هو وثيقة صلة مرتبطة مع الرسم الخيالي التراسندالي كذلك الرمز عند كاسيرر من الناحية الكانطية تتمثل في الطبيعة الماهية العقلية والشكل الحسي من ناحية أخرى.¹

غوتة يعتبر كذلك إحدى المصادر الأساسية في فلسفة أرنست كاسيرر، يمكن أن نقول إن نظريته في الشكل الرمزي تعود في غالب الأحيان له، حيث نجد أن تمثل في فلسفة غوتة يحتل مكانة مرموقة وأنه يعتبر مفتاح الرمزية أنها تعتبر نقطة التقاء بين العام والخاص، باعتبار أنها تمثل له أهمية بالغة في نظرية كاسيرر عن الرمز وكذلك تكون مهمة الرمزية وظيفتها تكون بين التعبير والدلالة عليها.

وكذلك غوتة نظر للرمز بنظرة تكون امتزاج الذات مع الموضوع الخارجي، حينما يكون ذلك الامتزاج يكون يشرف الرمز بقوة وتمثل ذلك علاقة الانسان سابق من خلال الرموز.

¹ رافد قاسم هاشم الخالدي، المعرفة المفتوحة عند كاسيرر، مجلة العلوم الإنسانية، المجلد 36، العدد 1، 2019: ص ص

هلمهولتز كذلك يعتبر من بين الفلاسفة الذين لعبوا دور كبير في بناء نظرية كاسيرر خاصة النظرية الرمزية، ويوجد هلمهولتز من خلال التأسيس الامبروبولوجي الفلسفي أخذ من مقولة من جهة الامبروبولوجي معرفة قائمة على الملاحظة التجريبية ومن الناحية الفلسفية التي نستخلص من الملاحظات العديدة من مدلات معينة مقارنة مع التجارب اللغوية وكذلك التأسيسات الرمزية والتشكيلات الثقافية كما أن غايتها ربط التجريبي بالتجريب كمثال وطريقة لإدراك جوهر الانسان فالهدف هو بناء عالم الانسان الرمزي وهذا كله ذهب إلى أن الانسان من الناحية التاريخية ترتبط قيمته إنما تستند الرمزية والأخلاقية وكذلك هدف هلمهولتز هو إيجاد نقطة والتوفيق بين العالمين كفكرة أو مثال لتطبيق حساسيات متنوعة والانتماءات المختلفة وخصائص وقد نجد أن عالمية الانسان الانطباق عليها من كل العلوم التأويلية عبر الفهم الجوهرى لحقيقة التاريخية واللغوية وكان كل هذا عند هومبولدت يدل على حقيقة الانسان الفعالية كونه كائن فعال وليس فقط كائن مفكرة وهي فكرة يستبدها كاسيرر لتبيين الطابع العلمي للإنسان عبر كل التشكيلات الرمزية والصنائع الثقافية كذلك كان هومبولدت يصنع الانسان في محور العلوم الغائية أو العلمية أي أنه يعتبر الانسان هو كائن عملي بامتياز وكائن كذلك فعال يشتغل على ذاته بنفسه بكل الأدوات التربوية وتواصلها بعالم الأشكال الرمزية من فن ولغة ودين ومعرفة أي أنه كل الأشكال الثقافية تعبر عن الانسان وهو كائن مفكر وفعال لا يكسب ذاته إلا من خلال سوى المواجهة ما هو خارج الذات والعالم.¹

وقد اعتمد كاسيرر على تصورات غيره من الفلاسفة في بناء نظريته عن الرمز، واعتمد كذلك على العديد من أفكار العلماء ومنها هيرمان مامانز وهاينريش ودوهم وبومان، بوكسل في تأسيس نظرية الرمز الكاسيررية.

نجد هلمهولتز ساهمت أعماله في البصيريات الفيزيولوجية ومن خلال هذا حصر مفهوم العلامة التي كانت تعني بأنها تتجاوز نظرية الانعكاس، لذلك اعتبر كاسيرر أن هلمهولتز هو أفضل عالم في الفيزياء حيث يقول: بين الفيزيائيين المحدثين كله ويكون أفضل مما أكد أنه ينبغي عدم إدعاء تشابه مفاهيم الفيزياء والرياضيات، ومع كل الموضوعات الواقعية وكل هذه المفاهيم التي لا تعمل إلا باعتبارها علامات لهذه

¹ محمد شوقي الزين: الثقافة في الأزمنة العجاف - فلسفة الثقافة عند العرب والغرب-، مرجع سابق: ص ص 274 275.

الموضوعات، ويعني كذلك أن كل العلامات التي تعتمد في التعبير عن الموضوعات نجد أساسها الرئيسي بالفكر الإنساني، وبناء على هذا كله نجد كل الأفكار الفيزيائية تحضر داخل نظرية كاسيرر في الأشكال الرمزية من جهة، التي رفضت الانعكاس من جهة أخرى أكد على أهمية الرموز في بناء معارف الإنسانية كلها.¹

كذلك نجد هلمهولتز انطلاقا من أعماله وما ساهم به، استند كاسيرر خاصة في مشكلة الرمز حيث استعان بأعماله التي توصل إليها في جانب المعرفة خاصة في الجانب الوظيفي حيث أكد أن كل مفاهيم الرموز لا تعكس لنا واقع العالم الخارجي بطريقة مباشرة، كما أنها لا تكون في قوالب ثابتة لأن هذه الرموز هي من خلق خلال العملية التي تمثلها للعالم، إضافة إلى ذلك فمن الفيزيائيين المعاصرين الذين ساهموا في بناء المفهوم الكاسيرري وهو "الشكل الرمزي"، حيث قال دوهيم: "أن كل الوسائط الرمزية لها دور مهم في بناء النظرية الفيزيائية"، أي أن بفضل كل الرموز تعبر جميع النظريات التي تعبر عن الواقع الخارجي أي التجارب الفيزيائية والقيام بها عبارة عن قوانين تكون هذه القوانين الرموز كذلك تعبر عن العلاقات الرمزية فيما بينها، فبالضرورة ندخل عنصر الرمزية في بناء النظرية الفيزيائية، يمكن القول أن قانون الفيزياء هو علاقة رمزية بامتياز حيث أكد كاسيرر في هذا السياق أن الشكل الرمزي الذي بحث وتكلم عنه دوهيم هو محور أساسي في بناء المفاهيم والقوانين الفيزيائية المعاصرة باعتبارها رمز يحتل مكانة متعالية في المعرفة العلمية.²

استند كذلك كاسيرر على أفكار بعض البيولوجيين المعاصرين له في عملية تأسيسه نظريته عن الرمز، من خلال أعمال ومبادئ يوكسكال في البيولوجيا باعتبارها عالم طبيعي يتطور عبر العديد من المناهج التجريبية، فلا ينتمي الفكر البيولوجي لأي نوع من الفكر الفيزيائي أو الفكر الكيميائي، ويوكسكال أكد على الجانب الحيوي فهو مبدأ استقلال الحياة، فالحياة بطبيعة الحال تقف على ذاتها في وصفها وتحليلها لكل شيء، ومن خلال كل هذا أسس مذهب عام جديد والبحث البيولوجي وهو فلسفة ميثالية تعبر عن كل المبادئ البيولوجية التي جاء بها يوكسكال وهي تطبيق فكرة على العالم الإنساني، ويضيف هذا العالم

¹ فؤاد مخوخ: نقد العقل إلى هيرمينوطيقا الرموز - بحث في فلسفة الثقافة عند ارنست كاسيرر -، مرجع سابق: ص ص 246 245.

² مرجع نفسه، ص ص 247 248.

الإنساني وبيان شخصيته باعتبار أن هذا العالم يقف كل القواعد البيولوجية التي تسيطر على كل الكائنات الحية فالعالم الإنساني مميز بذاته لذلك اكتشف الانسان طريقة ومنهج جديد يتوافق معه حسب ظروفه البيئية ففي أنواع الحيوانات يوجد نوعين جهاز مستقل وجهاز مؤقت أما الانسان لديه جهاز يسمى الجهاز الرمزي فهو أداة الأساسية التي غيرت حياة الانسان.¹

وفي الختام يمكن القول إن كاسيرر إعتد على العديد من المصادر الفلسفية وأخرى علمية في بناء نظريته عن الرمزية الكاسيررية، ولكل عالم أو فيلسوف أخذ منه وجهة نظره عن الرمز.

المطلب الثاني: الرمزية مدخل لفهم الإنسان

حاول كاسيرر تأسيس نظريته الخاصة في الرموز كإجابة على سؤال "ما هو الإنسان؟"، فحدد العالم الإنساني من حيث الجوانب الرمزية الموجودة فيه وميزه عن عالم الأشياء الطبيعية من خلال الرموز. لأنه طالما أن الإنسان منفصل عن العالم المادي فهو يعيش في عالم رمزي، أعني أن اللغة والأساطير والفن والدين ليست سوى جزء من هذا العالم. إن البنية المعقدة للتجربة الإنسانية تعمل على تحسين وتقوية هذا العالم الرمزي لأنه لم يعد يراه من خلال وساطة الرموز. ويرى كاسيرر أن السبب في ذلك هو أن الإنسان لم يعد قادرًا على مواجهة الواقع بشكل مباشر، أي أنه لم يعد قادرًا على التحديق في الواقع وجهًا لوجه، بل إن الإنسان هو الذي يتعامل مع الأشياء في حد ذاتها، بمعنى ما، فهو دائمًا فيما يقول نفسه لدرجة أنه منغمس تمامًا في الأشكال اللغوية أو الصور الفنية أو الرموز الأسطورية أو الطقوس الدينية لدرجة أنه لا يرى شيئًا ولا يعرف شيئًا إلا من خلال وساطة هذه الوسائل الاصطناعية.²

نسجل أن التعريف الكلاسيكي للإنسان الذي مفاده أنه "حيوان ناطق" يخضع لتصحيح كاسيرر وتعديله، من طريق إدخال جانب الرموز إليه واستحضار رمزية ماهيته وعالمه، لأن "العقل -أو النطق- اصطلاح ناقص لا يمكننا من فهم أشكال الحياة الحضارية

¹ أرنت كاسيرر: مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الانسان، مصدر سابق: ص ص 65 66.

² علي عبودي العمداوي مشرف ومحرر، تأليف مجموعة من الأكاديميين العرب، تقديم علي حرب، الفلسفة الغربية المعاصرة -صناعة العقل الغربي من مركزية الحدائث إلى التشفير المزدوج-، الجزء الأول، دار الأمان، الطبعة الأولى، الجزائر، 2013: ص 195.

الإنسانية في ثرائها وتنوعها، وهذه الأشكال كلها رمزية، فلنجد الانسان إذا بأنه حيوان ذو رموز بدلا من أن نحده بالعقل أو النطق، فإذا فعلنا ذلك ميزنا اختلافه الخاص من سواه، واستطعنا أن نفهم الطريق الجديدة المهيأة للإنسان، أعني الطريق إلى المدينة، ومن هنا يتبين لنا أن نحت كاسيرر مفهوم "الحيوان الرامز" مرتبط بإعادة صوغه سؤال "ما الانسان؟" انطلاقا من سؤال المعاني والدلالات التي تنتج في العالم الإنساني الثقافي المؤسس على الرموز، حيث يمكن عمل الفلسفة في البحث "عن نقاط مشتركة في المعنى، لا عن نقاط مشتركة في الوجود".¹

نضيف إلى ذلك أن توسيع كاسيرر لتعريف الانسان يتأسس لديه على مفهوم الوظيفة، حيث يؤكد أن فلسفته تستند إلى هذا المفهوم في مسعاها لتعريف الانسان، وتتناول إشكاليات معرفة طبيعته بكيفية وظيفية، فمنطق فلسفة الأشكال الرمزية يتمثل في نفي إمكانية تحديد طبيعة الإنسان من منظور جوهرى ميتافيزيقي، والتأكيد في المقابل أن القيام بهذا التحديد ينبغي أن يكون من زاوية نظر وظيفية-ثقافية، ويبرر كاسيرر هذا التعريف الوظيفي الذي يتبناه بكون ما يميز الانسان هو انتاجاته الثقافية اللغوية والاسطورية والعلمية...، وعلى حد تعبيره إن "المميز الأكبر للإنسان، أي علامته الفارقة، ليست هي طبيعته الميتافيزيقية، وإنما هي عمله، وهذا العمل، أعني جهاز الفعاليات الإنسانية، هو الذي يحدد دائرة "الإنسانية" ويحتملها، وتمثل اللغة والاسطورة والدين والفن والعلم قطاعات متنوعة في هذه الدائرة".²

هذا ويعتبر الرمز، في منظور فلسفة الأشكال الرمزية، الفاصل بين عالم الانسان وعالم الحيوان، لأن من الخصائص المميزة للإنسان قدرته على الانتقال من "المواقف العلمية" إلى "المواقف الرمزية"، ولإبراز هذه الخاصية يشير كاسيرر إلى حالتين من مجال السيكولوجيا هما: حالة هيلين كيللر، وحالة لورا بريدجمان، فهما تمكنتا معا من التفكير بطريقة جديدة بعدما اكتشفتا "الوظيفة الرمزية" الكامنة في اللغة، وانتقلتا من مستوى الإشارات والايماءات إلى مستوى الرموز، حيث صار بمقدورهما فهم رمزية اللغة الإنسانية وقراءة

¹ فؤاد مخوخ، من نقد العقل إلى هيرمينوطيقا الرموز، مرجع سابق، ص 254.

² علي عبودي العمدوي مشرف ومحرر، تأليف مجموعة من الأكاديميين العرب، تقديم علي حرب، مرجع سابق، ص

العالم بكيفية جديدة، وبناء عليه، يتبين أن كاسيرر يولي أهمية كبيرة للرمز، وذلك بالنظر إلى دوره في كشف "أسرار" عالم الانسان وفهمه، فهو بمثابة "مفتاح سحري" لهذا العالم وثقافته.¹

فالإنسان رامز في شتى عصوره وفي مختلف نواحي نشاطه الفكري، وقد ازدادت هذه الحقيقة وضوحاً في عصرنا الحاضر، فاهتمت الفلسفة المعاصرة بالرمز ودلالاته، وبخاصة الرمز اللغوي في العلوم وغيرها، فهذا المبحث هو محور الاتجاه الفلسفي المعاصر الذي يطلق عليه اسم الوضعية المنطقية، أو التجريبية العلمية، وما أكثر الكتب والأبحاث الفلسفية التي تُنشر الآن ولا شاغل لها إلا تحليل الرمز ومعناه، حتى لقد أصبح يقال إن الفلسفة هي علم المعنى، الرياضة رموز، وعلم الطبيعة رموز، والفلسفة تحليل للرموز، والتفاهم في الحياة اليومية الجارية قائم على الرمز، وتقاليد المجتمع وعقائده إشارات رمزية، والأساطير رموز والتعبير عن القيم الأخلاقية والجمالية لا يكون إلا بالرمز، والأدب قوامه الرمز بالتشبيه والتصوير، والفن كله رموز، رموز صوتية في الموسيقى، ورموز لونية في التصوير، وأحلام الإنسان رموز.²

¹ علي عبودي الحمداوي مشرف ومحرر، تأليف مجموعة من الأكاديميين العرب، تقديم علي حرب، مرجع سابق، ص 196.

² موقع هندواوي، مرجع سابق، شوهد يوم 2024/05/14 على الساعة 23:06.

المبحث الثاني: مميزات الرمزية الكاسيررية

لقد تميز الرمز عند كاسيرر باحتوائه في عنصري أساسيين: الشكل والمادة، وذلك في إطار علاقة تركيبية تجمع بينهما، وخاصة الربط بين هذين العنصرين تظهر في تعريف كاسيرر للشكل الرمزي بقوله: "ينبغي أن نفهم من الشكل الرمزي كل طاقة يكون عن طريقها كل محتوى دلالي روحي مرتبطا بعلامة لسانية حسية ملموسة ومتوافق معها بكيفية حميمية، وقد قدم كاسيرر مثال "الخط" لتوضيح دلالة الشكل الرمزي، حيث تتضح العلاقة الوطيدة بين ما هو روحي وما هو حسي، ويظهر اختلاف معناها باختلاف المنظورات وأنماط الفهم والاهتمامات، واختلاف الاهتمامات هذا مرتبط باختلاف وجهات النظر، مما يؤدي إلى تنوع دلالات الشكل الرمزي، وعلى أساس هذه التحديدات، وانطلاقا من منظور وظيفي-دينامي، يقوم كاسيرر بتحليل مختلف الأشكال الرمزية، حيث يؤكد أن هذه الأخيرة ليست معطاة سلفا، وإنما تخضع لسيرورة تكوينية تطويرية، ولتحليل هذه السيرورة يستند في ذلك إلى المنهج التكويني.¹

وقد اعتبر أن كل شكل رمزي يمر بثلاثة مراحل وهي كالتالي²:

1. المرحلة الإيمائية: وهي المرحلة التي يتم فيها محاكاة الأشياء وإعادة إنتاجها.
2. المرحلة التمثيلية: وفي هذه المرحلة يتم التحرر نسبيا من الأشياء، فلا نعيد إنتاجها كما هي وإنما يتم تمثيل بعض خصائصها.
3. المرحلة الرمزية: يتم في هذه المرحلة التحرر من الأشياء وينتقل الإنسان إلى الترميز المجرد الخالص.

المطلب الأول: التعريف بالرمز وسماته

أولا: التعريف بالرمز

1. الرمز لغة:

الرمز لغة كما ورد في المعجم الوسيط: الإيماء والإشارة والعلامة، وفي علم البيان: الكناية الخفية (ج) رموز، والرمزية: الطريقة الرمزية: مذهب في الأدب والفن ظهر في

¹ علي عبودي العمداوي مشرف ومحرر، تأليف مجموعة من الأكاديميين العرب، تقديم علي حرب، مرجع سابق: ص 198.

² بولفعة قروج: فلسفة اللغة عند أرنست كاسيرر - من التعبير عن العالم إلى تشكيل الثقافة-، مرجع سابق: ص 66 67.

الشعر أولاً، يقول بالتعبير عن المعاني بالرموز والإيحاء، ليدع للمتذوق نصيباً في تكميل الصورة أو تقوية العاطفة، بما بضيف إليه من توليد خياله¹، وفي القاموس المحيط: الرَّمْزُ، وَيُضَمُّ وَيُحْرَكُ: الإشارة، أو الإيماء بالشففتين أو العينين أو الحاجبين أو الفم أو اليد أو اللسان يرمز ويرمز.²

والرمز يدل على الموضوع أو التعبير أو النشاط الإنساني الاجتماعي الذي يوحي بفكرة أو يشير إلى قيمة شيء ما إشارة مجردة ويحل محلها ويصبح ممثلاً لها وبديلاً عنها، إنه يستخدم استخداماً مطرداً ليمثل مجموعة من الأشياء أو نوعاً من أنواع العلاقات الاجتماعية أو الفكرية أو الروحية، ويقال الرمز الاجتماعي حين يشترك فيه أفراد المجتمع كالرموز التي تمثلها الميثولوجيا والفولكلور والرموز الوطنية والقومية والإنسانية وغيرها.³

2. الرمز اصطلاحاً:

والرمز معناه تأويل العقائد أو المذاهب القديمة تأويلاً رمزياً على النحو الذي فعله أفلاطون وبعض فلاسفة العرب في إلباس الحقائق الفلسفية ثوباً رمزياً كقصص ابن سينا الرمزية، ومنها مذهب من يقول إن العقل البشري لا يدرك إلا الرموز، وفعل رمز في اليونانية يعني الجمع في حركة واحدة بين الإشارة والشئ المشار إليه، وكان الرواقيون قد هياؤاً نظرية في تأويل الإشارات على أنها عناصر رمزية تعبر عن حضارة معينة لتفسير كثرة المعاني لتلك الرموز. وأن أرسطو أول من قسم الرمز إلى ثلاث مستويات رئيسية، هي: الرمز النظري والمنطقي وهو الذي يتجه بواسطة العلاقة الرمزية إلى المعرفة، والرمز العملي وهو الذي يعني الفعل ثم الرمز الشعري أو الجمالي، ويفهم من تقسيم أرسطو للرمز هذا أنه رد مستوياته إلى المنطق والأخلاق والفن، والرمز إما يدل على المعاني المجردة على الأمور الحسية مثل الأعداد أو يدل بالأمور الحسية على المعاني المتصورة، فالرمز إذن طريقة نعبر بها عن أفكارنا، فإذا كانت مجردة بعيدة عن الحس عبرنا عنها برموز حسية. ويرى علماء الاجتماع أن منشأ الرموز يرجع إلى بنية نفسية أو نموذج نفسي واحد لدى جميع الشعوب التي عوضت عن نقص التقدم التقني لديها بعجائب خيالية مبالغ فيها ولهذا جاءت

¹ معجم اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، دون طبعة، القاهرة، دون سنة: ص 372.

² الفيروز آبادي، القاموس المحيط، دار الحديث، دون طبعة، القاهرة، 2008: ص 669.

³ بن عياش رباب، مداخل في الرمزية وانشغالها عند السيميائيين، مجلة الرسالة للدراسات الإعلامية، المجلد 2، العدد 8، 2018: ص 97.

الاعمال اليومية والعادات والتقاليد الاجتماعية مثقلة بالرموز المعبرة عن القيم التي تحملها تلك الجماعة.¹

3. الرمز عند آرنست كاسيرر:

لقد جعل آرنست كاسيرر الانسان يحي ويشيد حضارته بالرمز، فيخلق رموزا لكل منها استقلاله وقانونه الخاص، وإن كان يتعارض مع الاشكال الأخرى، فالإنسان هو صانع الرموز وهو لا يحي إلا بالرمز، بداية لابد أن نعرف كيف وصل كاسيرر إلى الرمز، وتم ذلك من خلال دراسات علمية وفلسفية وسيكولوجية وأنثروبولوجية رأى خلالها الانسان يتمزق فقال بالفوضى في فروع المعرفة هي ناقوس الخطر الذي دق معلنا أن الحاجة ماسة إلى نظرة موحدة للإنسان، وإذا كان كاسيرر يرى أن الانسان (حيوان رامز) أو حيوان صانع للرموز، فإن نظريته للرمز ليست تعني التأكيد على العلامة أو الدلالة التي تشير إلى معنى أو فكرة أو تصور بل يرى أن الرموز فيما بينهما شبكة معقدة من الأشكال والصور التي تعبر عن مشاعر الانسان وأهوائه وانفعالاته وآماله ومعتقداته، وتبعاً لذلك فإن كاسيرر يرى أن فطرة الانسان أوسع من دائرة العقل الخاص وأن مكانة الفن في مضمار الحضارة البشرية إنما ترجع إلى كونه لغة من اللغات الرمزية التي حاول الانسان اصطناعها في فهمه للعالم، وحرص كاسيرر على فهم الفن بوصفه نشاطاً حضارياً لا يقتصر نسخ الواقع أو محاكاة الطبيعة، بل يقوم أيضاً على تمثيل الواقع في صورة مركزة ورفض أن يكون الفن صورة طبق الأصل من الواقع الخارجي.²

على الرغم من أن الرمزية قد ارتبطت أساساً بفنون الأدب ومدارسه باعتبارها منهجاً في التعبير ورؤية فنية للواقع، إلا أنها قد امتدت إلى مجال الفلسفة أيضاً لتصبح مجالاً من مجالات التفلسف وأداة للتعبير عن فكر الفيلسوف ومحاولة نحو تكوين رؤية شاملة للواقع بل ووسيلة جوهرية نحو اهتمام الواقع ككل وبذلك لم تقتصر الرمزية على الفن بل تعدته إلى العديد من مجالات التفلسف كالعلم والاسطورة والتجربة الدينية والمعرفة التاريخية والميتافيزيقيا. وإذا كانت الايستيمولوجيا التقليدية ابتداءً من "كانت" إلى الكانيتية الجديدة قد

¹ سامي شهيد مشكور، الاتجاه الرمزي عند آرنست كاسيرر وسوزان لانجر، مجلة الكلية الإسلامية الجامعة، العدد 54، الجزء 1: ص ص 55 56.

² إيمان محمود محمد عبد الهادي، الشكل الرمزي بين آرنست كاسيرر وسوزان لانجر، مجلة كلية الآداب بقنا، المجلد 32، العدد 61، 2023: ص 902.

اكتفت بنقد المعرفة العلمية، فإن كاسيرر جعلها تمتد إلى نقد المعرفة الإنسانية أو نقد الحضارة الإنسانية في كل أشكالها من لغة إلى اسطورة إلى فن إلى تاريخ، ولقد كانت المشكلة الرئيسية بالنسبة إلى الفلسفة الكانيتية تتمثل في توضيح كيفية تطبيق التصورات على الخبرة الحسية، أما عند كاسيرر فلقد استحالّت عملية التصور إلى مجرد حالة خاصة مما يطلق عليه الرمزية أو التمثيل الرمزي، فالتمثيل الرمزي عند كاسيرر أصبح يمثل عملية أساسية في الوعي الإنساني وهو الذي يوضح لنا كيفية فهمنا للعلم وأيضاً للأسطورة والدين واللغة والفن والتاريخ، فالموجود البشري عند كاسيرر قد أصبح خالقا للرموز ولم يعد مجرد حيوان ناطق، ومن هنا ينبغي أن نعرف الإنسان بأنه "حيوان رامز" يصنع الرموز، فهذا وحده الذي يهيئ لنا فهم الطرق الجديدة المفتوحة أمامه نحو المدينة.¹

وعندما تناول ديكارت الإنسان واختزله في بعده الواعي فإنه ميز الإنسان بالطبيعة عن الحيوان، فالفرق بين الإنسان والحيوان حسب ديكارت هو فرق بالطبيعة، فالإنسان عاقل والحيوان "لا عقل له البتة" كما وضع ذلك ديكارت في رسالته إلى "الماركيز دي نيوكاستل" وهكذا فإن ديكارت يكون قد أفرد قولاً خاصاً بالإنسان قولاً ميتافيزيقياً ينزل الإنسان منزلة خاصة في العالم، غير أن كاسيرر الذي عاش في القرن العشرين يحاول أن يفهم الإنسان كجزء من الطبيعة، لذلك يتجاوز التعريفات التقليدية والكلاسيكية للإنسان عبر الإقرار بأن الفرق بين الإنسان والحيوان ليس فرقاً بالطبيعة وإنما هو فرق بالدرجة فالإنسان هو حيوان أكثر تطوراً من بقية الحيوانات، أكثر تطوراً إلى درجة أنه يحدث نقلة نوعية تجعله يتميز راديكالياً عن الحيوان، هذه النقلة النوعية تتمثل في الوسائط التي أنتجها ليتواصل مع العالم ومع الآخر. وإذا كان العلم قد انتهى مع البحوث البيولوجية إلى اعتبار الحياة قائمة بذاتها بحيث يمثل كل كائن عضوي كياناً فريداً من نوعه فإن كاسيرر يعتبر أن العالم الإنساني تمكن من تحقيق تحوّل نوعي يفرق نهائياً الحياة الإنسانية عما سواها وهذا التحول النوعي لا يتمثل في مستوى تغير كمي يتمثل في توسع دائرة الوظيفة لدى الإنسان وإنما "اكتشاف الإنسان بمنهج جديد" يقول كاسيرر جعله قادراً على أن يكيف نفسه بحسب مقتضيات البيئة التي يعيش فيها، فالإنسان مقارنة بالحيوان لا يعيش فقط في واقع أوسع من حيث أبعاده وإنما أنتج الإنسان لذاته واقعاً جديداً خاصاً به، واقعاً يقوم على الوساطة، وساطة الأنظمة

¹ سامي شهيد مشكور، مرجع سابق: ص 56 57.

الرمزية، و ما يميز الإنسان عن الحيوان هو إذن، حسب كاسيرر، قدرة الإنسان على الترميز أي أن يتواصل بواسطة هذا الجهاز الرمزي الذي ينتج دلالات يتشكل بواسطتها معنى العالم، فالإنسان يتميز عن بقية الكائنات لأنه كائن بيوثقافي.¹

ويعرف كاسيرر المقصود من الشكل الرمزي فيقول: (نقصد بالشكل الرمزي الطاقة الكونية للذهن، التي تسمح بالتأليف بين محتوى دلالي ذهني مع علامة محسوسة متحققة، حيث ينسجم جوانبها مع هذه العلامة، وبهذا المعنى فإن اللغة والكون الأسطوري-الديني والفن تتمظهر كلها في أعيننا بوصفها أشكالاً رمزية خاصة، إن الوعي لا يكفي بتلقي الانطباعات الخارجية للظواهر فحسب ولكنه يعمد إلى وصل كل انطباع بنشاط حر للتعبير ويخصبه، إن عالم العلامات والصور التي تتخلق بنفسها تتجاوز ما نسميه الواقع الموضوعي للأشياء وهي تثبت نفسها أمام الواقع الموضوعي للأشياء باستقلاليتها الكلية وقوتها الاصلية) ، ثمة إذا أشكال رمزية مختلفة عمد كاسيرر إلى تعديدها كاللغة، الفن، الاسطورة، الدين، المعرفة، يحكمها أصل جامع يتمثل في أنها تخضع لطاقة كونية ذهنية.²

على الرغم من غموض هذا التعريف إلا أنه يمكننا أن نخلص اجمالاً إلى أن الشكل الرمزي يسمح بتجاوز هامش المنازعة بين المظهر المثالي الخالص للتصور والمادة التي توفر الدعامة لتعبير هذا التصور، هذه المنازعة تأخذ في تصور كاسيرر شكل تناقض منطقي يشدد على الاختلاف بين التصور والمادة وبين الضرورة والتداعي وأن الشكل الرمزي يتجاوز بالأساس هذا التناقض، فهو يتجاوز كل انطباع محسوس خارجي، وهو يتعلق بهذا الفعل بمثابة التصور، بيد أن وظيفته تكمن في الاشتغال بالمادة بالنظر إلى تشكيلها كدعامة للعلامة، وعليه فإنه يمكننا أن نقول أن الشكل الرمزي هو كل ما من شأنه تحويل المادة إلى دال.³

¹ <https://excellence.ahlamontada.com/t29-topic>، شوهذ يوم 2024/05/03، على الساعة 22:04.

² بن عياش رباب، مرجع سابق: ص 101.

³ عبد القادر فهيم شيباني، فلسفة الاشكال الرمزية، فلاديليا الثقافية، العدد 5، 2009: ص 73.

4. الرمز والمعنى عند كاسيرر:

إن الشكل الرمزي عند كاسيرر وثيق الصلة بالرسم الخيالي الترانسنتدالي، وأن مقوماته تماثل في طبيعتها مقومات الرسوم الخيالية الترانسنتدالية، فالشكل الرمزي عند كاسيرر يماثل في طبيعته الماهية العقلية من ناحية والشكل الحسي من ناحية أخرى، وهنا لا بد من القول أن التمييز بين الرمز والمعنى عند كاسيرر ما هو إلا عملية تجريدية محضة تتم في الفكر وحده لا في الواقع، فالكون والامتداد يمكن فصلهما في فكرنا وحده ولكننا لا نستطيع ذلك في الواقع كذلك التمييز بين الرمز والمعنى، فالرمز على الرغم من بنيته المادية الحسية إلا أنه يتجاوز مع ذلك تلك البنية ليشير بذلك إلى المعنى، فمادية الرمز مستغرقة تماما في هذه الوظيفة حقا، أنه يخضع للشكل الحسي ولكنه في نفس الوقت يمتلك حرية الخلاص منه، وعلى الرغم من أن الاعتراضات التي وجهت إليه تتعلق بتلك الوحدة المفترضة التي تقوم بين قطبين متعارضين انما تمثل في حقيقتها تناقضا صريحا لا نشك في أن موقفه في العلاقة بين الرمز والرموز آلية كان متأثرا إلى حد كبير بعملية الرفع الهيكلية.¹

ثانيا: سمات الرمز

نشير أولا إلى أن الرمز يحتل مكانة مهمة في فلسفة كاسيرر قبل البدء في تحديد معالم الرمزية، بل أنه يعتبر مفتاحها الأساسي، وعلى الرغم من ذلك فإن الرمز يعتبر من المفاهيم التي يصعب الإحاطة بها تماما. تعود هذه الصعوبة إلى تعدد دلالاته باختلاف استعمالاته، الامر الذي ينعكس على إمكان حصر خصائصه ومعانيه بشكل دقيق.²

إن مصطلح "شكل رمزي" يستخدمه كاسيرر وله ثلاث معاني متميزة وإن كانت مرتبطة به: يغطي ما يشار إليه غالبا باسم مفهوم الرمز، الوظيفة الرمزية أو ببساطة الرمزية، ويشير أيضا إلى تنوع الأشكال الثقافية كالأسطورة والدين واللغة والعلم أي تمثيل عوالم تطبيق لمفهوم الرمز، يتم تطبيقه على المعاني والزمان والسبب والعدد وما إلى ذلك، كلها باعتبارها العلاقات الرمزية الأكثر انتشارا لتشكيل مجالات الموضوعية، وما يجب علينا التعامل معه هو محاولة تعريف مناسب لمفهوم الرمز، أي يجب فحص التعبيرية، الحدسية، الأنماط المفاهيمية لمفهوم الرمز أي الأشكال الرمزية للأسطورة (الشعر) والمنطق والعلم، هذا

¹ رافد قاسم هاشم الخالدي، المعرفة المفتوحة عند كاسيرر، مجلة العلوم الإنسانية، المجلد 26، العدد 1، 2019: ص 26.

² فؤاد مخوخ، من نقد العقل إلى هيرمينوطيقا الرموز، مرجع سابق: ص 269.

أولاً، وثانياً تتابع من خلال أسطورية الفطرة السليمة والصيغ الشكلية العلمية، ومن هنا يمكن إعطاء تفسير مشتق لكاسيرر عن الرمز، ولفهم فلسفته على أنها تحول من نقد العقل إلى نقد الثقافة، ووضع السؤال المتعالي إلى ما بعد العلم لأنواع أخرى مثل الفن واللغة والأسطورة والدين التي تحدد في الواقع معنى الثقافة، وإن مفهوم الرمز كشف عن كونه الأكثر شمولية في الداخل ويمثل في فلسفة كاسيرر تغطية مجملة لكل الظواهر والتي بأي شكل من الأشكال تظهر المعنى في الحواس، وفيه شيء حسي كتجسيد معين للحس، إذن مفهوم الرمز يكشف عن طريقتين الحس والمعنى، ويتم تعريف صنع الحس البشري سواء كان معرفياً أم لا بواسطة له.¹

يتضح لنا من ذلك أن تلك الصعوبة تكمن أساساً في إيجاد وحدة دلالية ثابتة تشمل معاني الرمز ودلالاته كلها، لكونه يتميز بالتغيير سواء من حيث تاريخ تداوله أم من حيث استعماله التي تختلف باختلاف المجالات والسياقات التي يحضر فيها، هذا ما يعترف به كاسيرر نفسه مشيراً إلى التغيير المستمر في دلالة الرمز، حيث كل نطاق يحل فيه يتحول إلى شيء آخر. إضافة إلى ذلك، أنه ما يزيد في صعوبة تحديد الرمز عن كاسيرر أنه يستعمله في سياقات متعددة إما وحده أو مرتبطاً بغيره من المصطلحات، مثل الشكل الرمزي والوظيفة الرمزية والاعتناء الرمزي... إلخ. وإما في تماس مع مصطلحات أخرى، حيث توجد تقاطعات عدة قائمة بين مصطلح الرمز ومصطلحات أخرى مثل العلامة، حيث توجد عدة قواسم مشتركة بين العلامة والرمز باعتبارهما يشتركان معاً في خاصية "التوسط" وينتميان معاً إلى المعرفة غير المباشرة، ونلاحظ أن كاسيرر يستند إلى هوسرل في تصنيف أنواع العلامات، واعتماداً على هذه التميزات الهوسرلية فإن كاسيرر يشيد تمييزه بين أنواع العلامات في إطار حديثه عن بناء المعرفة النظرية لعالم مثالي يتميز بكونه عالم الدلالة النظرية الخالصة، فبحسب منظور كاسيرر لا يمكن التعبير عن الدلالة الخالصة إلا باستخدام العلامات الرمزية الدالة، فعن طريقها فحسب يمكن بلوغ مستوى المعرفة الخالصة وتحقيق التعالي الدلالي، ويقول كاسيرر في هذا الصدد: "لا يمكن فهم أصالة المقولة الخالصة للدلالة ومعناها الخاص، التي تشكل علاقة التمثل بموضوعه، من طريق استبدالها

¹ إيمان محمود محمد عبد الهادي، مرجع سابق، ص 907 908.

بتحديدات معينة للوجود، سواء تعلق الأمر بتحديدات السببية أم الهوية أم التشابه بين الأشياء أم روابط الجزء بالكل".¹

كما نستنتج أن الرمز عند كاسيرر يندرج ضمن فئة معينة من العلامات التي لا ينحصر عملها في القيام بعملية الإشارة، إنما تنتمي إلى مستوى الدلالة وعالم المعنى الإنسانيين، وعلى أساس هذا التمييز نفسه يميز كاسيرر بين التواصل الحيواني الذي ينحصر في الإشارات (الإشارات في التواصل الحيواني تتميز بصلتها بما هو مادي وارتباطها الوثيق بالحضور اللحظي لشيء حسي) ، والتواصل البشري الذي يتطلب العلامات الرمزية (العلامات الرمزية في التواصل البشري تتميز بنزع الطابع المادي عنها وقابليتها للانفصال عن الأشياء وحضورها الملموس)، ويؤكد كاسيرر في هذا الإطار ضرورة التمييز بين الإشارات والرموز.²

فالرموز لا تتحول إلى مجرد إشارات، إذ أن الإشارات والرموز ينتميان إلى عالمين مختلفين من عوالم الخطاب، فبالنسبة للإشارة فإنها جزء من عالم الوجود المادي أما الرمز فإنه جزء من عالم المعنى الإنساني، والإشارات (عاملة) والرموز (دالة) وإذا فهمت الإشارات واستعملت على ذلك النحو كان لها نوع من الكيان المادي الملموس، أما الرموز فليس لها إلا قيمة وظيفية.³

المطلب الثاني: وظائف الرمزية

ينطلق ضبط مفهوم الشكل الرمزي من تعريف قدمه له كاسيرر، حيث يقول: "الشكل الرمزي هو اتجاه مستعار من طرف المعنى"، ويعني الشكل الرمزي فكرة مستعارة عن الحقيقة الظاهرة يأخذها التلقي بمعنى آخر، فالأشكال الرمزية تعبر عن وظيفة أصلية، ليست فرعا من شيء آخر إلا التفكير الإنساني: الواقع لا يسبقهما في الوجود "الشكل الرمزي ليس انعكاس للواقع، بل موجود مستقل عنه)، بالعكس الواقع يصبح مفهوم (مفكر فيه) من خلال

¹ فؤاد مخوخ، من نقد العقل إلى هيرمونيطيقيا الرموز، مرجع سابق: ص ص 270، 271.

² مرجع نفسه، ص 272، ص 273.

³ آرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان: مصدر سابق، ص 78.

الشكل الرمزي"، أي أنه لا يمكن تصور الشكل بمعزل عن الواقع، وليس الشكل نسخة مطابقة للواقع، وإن كان كذلك فسيفقد كل معانيه، فهو مستقل عنه نسبياً.¹

ولقد استعاد كاسيرر فكرة تلقائية الفكر التي بلورها النقد الكانطي ليبيّن بأن الفكر الإنساني لا يمثل أو يعكس الواقع الخارجي كما هو فعلاً، بل يعتمد إلى إعادة بناءه انطلاقاً مما يتوفر عليه من أطر رمزية، وهكذا فإن ميادين اللغة والفن والاسطورة يجسد كل واحد منها، حسب تقديره، نسقاً مستقلاً ترجع قيمته في نظر كاسيرر إلى انجاز تصور نسقي ومتكامل بجميع هذه العوالم التعبيرية.²

وبناء على ما سبق، سنقوم بعرض وظائف الرمزية عند كاسيرر حسب الترتيب المنهجي الذي يتوافق مع تفكيره، وذلك كالتالي:

1. وظيفة التمثل:

إن التمثل لا يقوم بنسخ الواقع وإعادة انتاجه حرفياً، إنما يتضمن فاعلية تجعل الفكر يفتح على آفاق جديدة، وهذا ينطبق على مفهوم التمثل عند كاسيرر، لأن الرمز عن طريق وظيفة التمثل لا يعيد استحضار الممثل من خلال نسخ في ممثله، بعبارة أخرى لا تعني أداة التصدير في الفعل تكراراً أو تضعيفاً لغوياً، مثلاً أن الرمز الذي يستند إلى وظيفة التمثل ليس نسخة للواقع، وإنما يعبر بالأحرى عن حرية مكانية وزمانية للممثل بالنسبة إلى الممثل، ومن ثم التمثل والتعرف هما القدرة على إعادة مثل الشيء ومعرفته مثالياً في أمكنة وأزمنة أخرى.³

2. وظيفة التعبير:

يرى كاسيرر أن الروح تتجلى من خلال تعبيرات معينة لا يمكن للذات أن تدركها، ولا أن تعرفها من طريق التلقي السلبي للانطباعات وإنما من خلال وظيفة التعبير، بعبارة أخرى، يتميز تجلي الروح من خلال هذه الوظيفة بالفاعلية والقدرة على التأثير في العالم الذي تعبر فيه عن نفسها، ذلك "أن الروح لا تتلقى تأثيراً خارجياً، إذ ليس لها من انطباعات من خلال وساطة الحواس، وإنما تعبر عن نمطها الخاص في النظر والاحساس، ومن ثم فإن التعبير

¹ عطار أحمد، الأشكال الرمزية للذات في الأنثروبولوجيا الثقافية عند آرنست كاسيرر، مجلة أنثروبولوجيا الأديان، العدد 9: ص 213.

² المرجع نفسه: ص 214.

³ فؤاد مخوخ: من نقد العقل إلى هيرمينوطيقا الرموز، مرجع سابق: ص 292.

بالمعنى الكاسيرري يحتوي على البصمة الخلّاقة والدينامية للروح في مقابل سلبية الانطباع الحسي، إن التعبير هو نظرة الروح إلى العالم، والرؤية الخلّاقة للعالم.¹

3. الإغتناء الرمزي:

سعى كاسيرر إلى إبراز ترابط كل من وظيفة التمثل والتعبير من خلال إبراز تمفصل الوظيفتين إستنادا إلى مفهوم الإغتناء الرمزي، ويمكن القول إن الإغتناء الرمزي مفهوم أساس بالنسبة إلى كاسيرر في إطار سعيه إلى إثبات ترابط وظيفة التعبير مع وظيفة التمثل، يدل هذا المفهوم على الكيفية التي تترايط وفقها العناصر الحسية مع العناصر غير الحسية في الإدراك، حيث يؤسس هذا الأخير على تمفصل هذه العناصر كلها، وبفضل تمفصلها هذا، تتمكن المعيشات الحسية من الارتباط بمعنى معين.²

وفي الأخير نلاحظ أن كاسيرر سعى نحو تأسيس نظريته الخاصة عن الرمز باعتبارها جوابا عن إشكال "ما الإنسان؟"، انطلاقا من بعض النظريات العلمية والفلسفية التي تطرق إليها، وقد تجاوز بذلك حصر الإنسان في عالم الأشياء بفضل الرموز، ليكون بذلك مفهوم الإنسان عند كاسيرر هو "الحيوان الرامز"، وقد انطلق كاسيرر في البحث عن الايستيمولوجية الخاصة بعلوم الثقافة، وآليات اشتغالها المنهجية، مؤكدا على ضرورة إقامة منطق علوم الثقافة، ودراسة الإشكالية العالقة بين مختلف العلوم الطبيعية والثقافية.

¹ ، مرجع نفسه: ص 297.

² مرجع نفسه، ص 303.

الفصل الثالث:

الأشكال الرمزية سبيل في التعرف على

الإنسان

المبحث الاول. التفسير الأسطوري للإنسان

المبحث الثاني. التفسير اللغوي للإنسان

المبحث الثالث. من الرمزية العلمية إلى الرمزية

تمهيد:

تعتبر فلسفة الأشكال الرمزية التي هي مشروع الدراسة لدى كاسيرر ولعديد من فلاسفة غيره، أنها تمثل محور ومشروع فلسفي، حيث تناولته العديد من النظريات الفلسفية السابقة والمختلفة فيما بينها لا سيما النظرية الكانطية في معالجتها لفكر الرسم الخيالي، فنجد أيضا كاسيرر في نظريته الرمزية على هذه الفكرة التي تجمع بين الشكل المادي الحسي والماهية العقلية ورأى هناك تقارب كبير بينهما حيث قدم كاسيرر في فلسفته ثلاث أشكال فلسفية رمزية توطر لمعالجته لمسألة الإنسان التي يرى فيها نموذجا عاما ونظرية تعتبر جديدة في الفلسفة النقدية التي أرادها كاسيرر، إذ شكلت هذه الرموز لب بحوثه الفلسفية في سبيل إثراء مشروع الدراسة المتعلقة بالتعرف على الإنسان، وهو موضوع بحثنا في هذا الفصل الذي نتساءل فيه حول ماهية هذه الأشكال الرمزية الذي قدمها كاسيرر في معرفة ما الإنسان؟

المبحث الأول: التفسير الأسطوري للإنسان

المطلب الأول: مفهوم الأسطورة

أولاً: تعريف الأسطورة لغة:

وسطر بسطر إذا كتب قال الله تعالى: والقلم وما يسطرون، أي وما تكتب الملائكة، وقد سطر الكتاب يسطره سطرًا وسطره استطره، وفي التنزيل: وكل صغير وكبير مستطر وسطر يسطر سطرًا: كتب واستطر مثله. قال أبو سعيد الضير: سمعت أعرابيا فصيحاً يقول: أسطر فلان اسمي أي تجاوز السطر الذي فيه اسمي، فإذا كتبه قيل: سطره. ويقال: سطر فلان فلانا بالسيف سطرًا إذا قطعه به كأنه سطر مسطور ومنه قيل لسيف القصاب، الفراء: يقال للقصاب ساطر وسطار وشطاب ومشقص ولحام وقدار وجزار، وقال ابن بزرج: يقولون للرجل إذا أخطأ فكنوا عن خطئه، أسطر فلان اليوم، وهو الإسطار بمعنى الإخطاء قال الأزهري: هو ما حكاه الضير عن الأعرابي أسطر اسمي أي جاوز السطر الذي هو فيه، والأساطير: الأباطيل، والأساطير: أحاديث لا نظام لها، واحدها إسطار وإسطارة، بالكسرة واسطير واسطيرة واسطور وأسطورة بالضم وقال: قوم: أساطير جمع أسطار وأسطار جمع سطر وقال أبو عبيدة: جمع سطر على أسطر ثم جمع أسطر على أساطير، وقال أبو أسطورة واسطير واسطيرة إلى العشرة. قال: ويقال سطر ويجمع العشر أسطارًا ثم أساطير جمع الجمع، وسطرها: ألفها. وسطر علينا، أتانا بالأساطير الليث: يقال سطر فلان علينا يسطر إذا جاء بأحاديث تشبه الباطل. يقال: هو يسطر ما لا أصل له أي يؤلف وفي حديث الحسن سأله الأشعث من شيء من القرآن فقال له: والله إنك ما..¹

أما في القرآن الكريم نجد كلمة الأسطورة في عدة آيات قرآنية نذكر منها، سورة الأنعام في قوله تعالى: "ومنهم من يستمع إليك وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي أذانهم وقرا وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها حتى جاءوك يجادلونك يقول الذين كفروا إن هذا إلا أساطير الأولين".² حيث نجد هؤلاء المشركين قوم لا يحبون الانتفاع والاستماع إلى الخير ويقومون بالعناد ولا يصدقون ويجادلون الحق بالباطل ويقول الذين كفروا إن هذا إلا أساطير الأولين

¹ ابن المنصور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، الجزء الأول، دون سنة: 363.

² سورة الأنعام الآية 25.

أي مأخوذة من صحف الاولين المسطورة والتي ليست عن الله ولا عن رسله، وهذا من كفرهم والا كيف يكون هذا الكتاب الحاوي للأنبياء السابقين واللاحقين والحقائق التي جاء بها الأنبياء والمرسلون والعدل التام من كل وجه أساطير الأولين.

ثانيا: تعريف الأسطورة اصطلاحا:

الأسطورة تسريب ألوان الأديب ومنها تحرر فكر الانسان فكر الانسان ليخلق مختلف أشكال الأدب... فالبشرية لم تعرف أقدم ولا أعرق من الأسطورة لتحكي أحلامها وأمالها وترسم دنياها المليئة بالتطلع والشادية إلى المعرفة..... ومن هنا كانت الأسطورة البدء منبع الإلهام الأدبي، وفي النهاية دافعا إلى علوم حديثة كثيرة كعلوم الانثروبولوجيا والانثولوجيا والسيكولوجيا، فالأسطورة هي محاولة الانسان الأول في تفسير الكون تفسيراً قولياً....والأسطورة هي دين بدائي، فالأسطورة هي الجزء القولى المصاحب للشعائر الدينية الممارسة بالرقص أو الحركة في الأديان البدائية الأولى، والأسطورة هي محاولة لتفسير ظواهر الوجود وربط الإنسان بها، حيث تعددت التعريفات إذن ... وذهب كل عالم على رأي واتجه دارس إلى تفسير... ولكن الكل يلتفون عند ملاحظات محدودة وواضحة.

فالباحث هرذر وهو من دارسي التراث الشعبي يقول: "إن الحكايات الشعبية بأسرها ومنها الحكايات الخرافية والأساطير، هي بكل تأكيد بقايا المعتقدات الشعبية، كما أنها بقايا تأملات الشعب الحسية وبقايا قواه وخبراته، حينما كان الانسان يحلم لأنه لم يكن يري وحينما كان يؤثر فيما حوله بروح ساذجة غير منقسمة على نفسها".

ويقول الكاتب الألماني فريدرش فون ديرلاين في كتابه: "الحكاية الخرافية": "من السهل أن نعثر على بذور الحكاية الخرافية في جميع أنحاء الأرض فنحن نعثر عليها عند شعوب الحضارات القديمة، كما نعثر عليها عند البدائيين في عصرنا الحاضر، وقد كانت بعض الشعوب تمتلك موهبة خاصة في خلق الحكايات الخرافية مثل الهنود والعرب والكلتيين، إذ صاغوها في أكمل صورة فنية لها كما جذوها بخيالهم وكسوها بالبهاء والروعة..."¹.

ويقول ثيودور بنفي صاحب الكتاب المسهور لدى دارسي الأساطير والآداب القديمة الذي درس فيه الأصول الأسطورية لبعض الحكايات الخرافية الهندية تحت عنوان "ينتشأ تنترا":

¹ فروق خو رشيد، أديب الأسطورة عند العرب-جذور التفكير وأصالة الابداع-، علم المعرفة، دون طبعة، الكويت، 1990، ص ص 19 21.

"نشأت أنواع الحكايات الخرافية والأسطورية في بلاد الهند وهي في أصلها حكاية بوزية كانت تحكى لأغراض تعليمية ثم انتشرت في أوروبا عن طريق العرب".
من هذا نرى أنه ليس فاصل مكاني أو زمني بين موروث الإنسانية من أساطير، وأن الأسطورة لها جذور في العالم القديم والعالم الوسيط بل ولها جذور في كل آداب الدنيا ولدى كل شعوبها.

ويذهب الدارسين إلى أنه تكاد توجد فكرة الأسطورية ليس لها سببه في مكان آخر وزمان آخر على اختلاف واضح بين الزمانين والمكانين، ويحدد الاخوان جريم وهما من أوائل من جمع الحكايات الخرافية في أوروبا ولفت النظر هذا التفاعل بين الشعوب في الأساطير والحكايات الشعبية والخرافات فيقول وليم جريم: "إن التشابه بين الحكايات الخرافية رغم ما يفصل بعضها عن بعض من مسافات زمنية ومكانية بعيدة، ليس أقل مما بين الشعوب المختلفة من أمور متشابهة رغم انفصالها، ويرجع بعض هذا التشابه إلى تماثل الأفكار الأساسية عند هذه الشعوب وإلى وسيلتهم في عرض شخصيات بعينها، كان أن البعض يرجع إلى ما عندهم من وقائع متشابهة وإلى طريقتهم في إيجاد تفسير لها". ونستطيع أن نقول إن العرب لم يحتفظوا لنا بالأساطير الطقوسية أي التي تعد الترجمة القولية للطقوس الوثنية.... فمع القضاء على الوثنية قضي تماما على كل ما صاحبها من طقوس حركية وقولية معا، فبالنسبة إلى الأسطورة التعليلية وهي تلك التي تحاول أن تفسر الظواهر الكونية حولها وقبلها فتنسبها إلى قوى غير ظاهرة في حكي روائي يربط بين الفكرة والحركة ويجسد الظواهر لتصبح كائنات متحركة تؤثر وتتأثر فيما لا شك فيه عن كتب التاريخ وكتب الأدب العربي وخاصة كتب التفسير قد حفلت بالكثير مما أصداء لذه الأساطير، فمثلا ذلك مثلا.... أسطورة خلق الكون، وما أصل الماء والهواء والطين والنار والبرق والرعد والنور.¹

ويرى أرنست كاسيرر: "نقص المادة التجريبية ليس أكثر العوامل إثارة للحيرة في هذه الحالة وإنما هي وفرتها فلقد بحثت هذه المشكلة من كل زاوية كما تطور الفكر الأسطوري التاريخي وأصله السيكولوجي واشتراك الفلاسفة وعلماء الاثنولوجي والانثروبولوجي والسيكولوجي وعلم الاجتماع في هذه الدراسات ويبدو أننا قد أصبحنا الآن على إمام كامل بكل الوقائع فلدينا أساطير مقارنة تنتمي إلى كل بقاع المعمورة تساعدنا على التدرج من أكثر

¹ ارنست كاسيرر، ترجمة أحمد حمدي محمود، الدولة والاسطورة، دار المكتبة العربية للنشر، القاهرة، 1975، ص 18.

صور الأساطير بدائية إلى أكثرها تقدما وتعقدا فسلسلة مادتنا العلمية مكتملة الحلقات ولا تنقصها أية حلقة، وان كانت النظريات الخاصة بالأسطورة مازالت موضع خلاف إذ يعرض علينا كل ملعب إجابة مختلفة و تتعارض بعض هذه الإجابات تعارضا شنيعا، وينبغي ان تبدأ أية نظرية فلسفية عن الأسطورة من النقطة، وقد قرر عديدون من علماء أصل الانسان الأسطورة ظاهرة بسيطة للغاية وإنما لسنا في حادة في شأنها إلى تفسير سيكولوجي أو فلسفي معقد فهي تمثل البساطة ذاتها لأنها لا تزيد على مظهر من مظاهر بساطة الجنس البشري فهي ليست من نتاج أي تأمل أو فكر، كما أن وصفها بأنها نتاج الخيال الإنساني أمرا كافيا إذا لا يستطيع الخيال تفسير قصورها وجوانبها الخيالية والوهمية ويقال أن قصور تفكير البداوة الإنسانية، هو المسؤول بمعنى أصبح عن هذه الحماقات والنقائص فأولا هذا والغباء البدائي ما وجدت الأسطورة.¹

وهناك نقطة مهمة في التفرقة بين الأسطورة والخرافة من ناحية التاريخ فالأسطورة تروى تاريخا مقدسا وتعتبر عن حدث وقع في الزمن الأول زمن البدايات العجيب في أن الحين الخرافة لا علاقة لها أصلا بالتاريخ أما إذا تأملنا الفرق بين الأسطورة والقصص الشعبي والملحمة نجد أن الأسطورة عادة تكون موضوعها خاص بالمقدس الفائق للطبيعة فقد تتناول تفسير الكون الإنسان والحيوان.²

نظرية الأسطورة التي لا تحيط بالثقافة حتى عمق جذورها الاجتماعية، نظرية بالغة الرداء على المرء أن يكون مثاليا سيئا للغاية كي ينتزع الأسطورة من صميم العملية التاريخية ويبشر بالثنوية الليبرالية: للحياة الواقعية شأنها، وللأسطورة شأن آخر لم أكن يوما ليبراليا ولا ثويا وليس لأحد أن يستطيع وصمي بهكذا هرطقات.³

¹ - المصدر نفسه، ص 19.

² - علي حسين قاسم، جدلية العلاقة بين الدين والأسطورة، دراسة تحليل لمفهوم الأسطورة في فلسفة الدين، كلية الآداب، مج5، ج1، جامعة بنى سويف، 2016، ص40.

³ - اليكسي لوسيف، ترجمة منذر بدر حلوم، فلسفة الأسطورة، دار الحوار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، سوريا، 2000، ص38.

المطلب الثاني: الرمزية الأسطورية وخصائصها.

الأسطورة الرمزية فهي الوليد الطبيعي لأسطورة التعليل، إذ تتحول القوة إلى رمز مجسد وتخلع صفات الإنسان على الآلهة أو الأبطال الخرافيين، وتمتج في بعضها قدرات الإنسان المحدودة بطاقات هائلة قدرته على مواجهة المجهول، والتغلب عليه مثلا الأساطير التي تمثل معنى أمومة الأرض ومعنى ارتباط الإنسان بها، والأساطير التي تجسد العبور أي عبور البطل الى مرحلة النضج والأساطير التي تتحدث عن رمز موت وولادة البطل والمتبقيات في السير الشعبية والملاحم العربية تشير إلى تأثير كبير بهذه الأساطير وما يبقي منها في ضمير أصحاب السير والملاحم، ويقترّب جدا من الأسطورة الرمزية تلك الأسطورة التي يضعها الباحثون تحت إطار الأسطورة التاريخية وفي هذا اللون من الأساطير يرتفع الأبطال بحكم قدراتهم أو بحكم أدواتهم إلى مصاف أصحاب القدرات الخارقة، فيأتون بالمعجزات ويحققون لأنفسهم أو للرمز الذي يرمزون إليه الانتصار على القدر أو على القوى المعوقة للإنسان وبعض الاساطير تحمل بالفعل لأبطالها عمق الرمز في الانتصار على ما يضايق الانسان ويغل قواه ويحد قواه بينما تحمل الاسطير الأخرى تمجيذا لأعمال الانسان القوى متخيلة في منطقتها ومكثفة الى بؤرة تتجمع حولها كل ملامح العظمة المترسبة في نفس الانسان في بحثه عن الخلود وبقاء الصيت.¹

والأسطورة في نظر كاسيرر لها وجهين فمن ناحية تقوم بإظهار مبنى فكريا ومن ناحية أخرى ترينا مبنى حسيا لكنها بجميع الأحوال ليست جمعا من الأفكار المتقاعسة إنما تعتمد على شكل محدد من الإدراك الحسي وتدرّك بطريقة محددة، لذلك نجد كاسيرر يدعونا للنزول إلى هذه الطبقة العميقة من الادراك الحسي من اجل فهم الفكر الأسطوري كما يذكرنا أيضا بتجربتنا الحسية لتمييز العارض عن الجوهرى والثابت عن المتحول فعالم الأسطورة عالم درامي وعالم أعمال وقدرات وقوى متصارعة، والادراك الأسطوري مفعم دائما بالخصائص العاطفية حيث أن كل شيء خير وشرير، صديق أو عدو، مألوف أو غريب، وان كان في حالة هياج عاطفي تحقق لدينا هذا الادراك الدرامي، وهذا تظهر الخصائص

¹ سارة بلخيري، السياسة والأخلاق عند أرنست كاسيرر، أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في الطور الثالث ل م د تخصص فلسفة تطبيقية، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، قسم الفلسفة، جامعة باتنة 1 الحاج لخضر، 2022-203، ص 150.

العاطفية للإدراك الأسطوري لكن "أرنست كاسيرر" يعود ويؤكد أن ما نحن بحاجة إليه لفهم وتفسير السمات التي تميز الأسطورة هو إدراك الحية الأسطورية دون اللجوء إلى شرح معتقداتها وأفكارها، وتأكيدا لذلك يقول ".... علينا أن نأخذ خصائص التجربة الأسطورية حسب مدلولها الخصائصي المباشر، لأن الذي نحتاجه في المقام هو تفسير الحياة الأسطورية لا تفسير أفكار ومعتقدات والأسطورة ليست نظاما من العقائد الجازمة إنما تتضمن عملا أكثر مما تتضمن صوراً وتمثيلات وقد أخذت هذه النظرة تتزايد شيئا فشيئا في الأنثروبولوجيا الحديثة والتاريخ الحديث للدين، وتلك علامة على تقدم جلي فقد أصبح من القواعد المقبولة قبولا عاما اليوم أن الشعائر سابقة للعقيدة بالمعنى التاريخي والنفسي..... والإنسان البدائي لا يعبر عن مشاعره وعواطفه برموز مجردة إنما يعبر بطريقة محسوسة مباشرة ولا بد لنا من أن ندرس كل هذا التعبير من أجل أن نعي مبنى الأسطورة والدين البدائي"، يرى كاسيرر بواسطة وحدة الشعور الشيء الذي يؤيده العديد من الفلاسفة خاصة الفرنسي "إميل دوركايم" الذي ينظر هو أيضا الفكر الديني على أنه نسيج من المعتقدات التي ترسمها الاساطير والطقوس والعبادات لذلك يعيشها الانسان مثل الوهم في بيئة يسكنها أشياء لها وجود لفظي ومن هذا المنطق تهتم الاساطير بالدين ولا تغفل أبدا في أن تكون العناصر الأساسية للحياة الدينية، فالطبيعة عند الشعور الأسطوري والديني تصبح مجتمعا كبيرا واحدا وأجيال الناس لا تتقطع فتظهر روج الجد في طفل حيث الميلاد، ويمتدح الماضي بالحاضر وبالمستقبل وتبلغ قوة الشعور بوحدة الحياة حدا تصبح معه فكرة الموت غريبة على الفكر الأسطوري والديني،¹ بل الفكر الأسطوري هو بمثابة فكر يقوم بإنكار فكرة الموت بصفة ثابتة وعنيدة وبفضل هذا الاعتقاد بوحدة الحياة لا تتقطع وباستمرار الحياة، حيث كان على الأسطورة أن تزيل ظاهرة الموت من الطريق وكان الدين البدائي أقوى واشد تأكيدا على الحياة، وقد صرح كاسيرر أن الأسطورة كانت سابقا للفلسفة بأمد طويل في القيام بدور المعلم والمربي الأول للبشر، إذ استطاعت وحدها في طفولة الجنس البشري إثارة مشكلة الموت وحلها في لغة كانت مفهومة لدى العقل البدائي ومن خلال توضيحها أن الموت لا يعني فناء الإنسانية، بل إن جل ما يعنيه هو تغييرها في صورة الحياة أي حلول صورة من

¹ - سارة بلخيري، المرجع نفسه، ص 153.

صور محل صورة أخرى ولا وجود لحد فاصل واضح بين الحياة والموت وإن الحد الذي يفصل بينهما وغامض ويمكن إحلال كل من الكلمتين الحياة والموت محل الأخرى.¹

المبحث الثاني: التفسير اللغوي للإنسان

المطلب الأول: تعريف اللغة

أولاً: تعريف اللغة لغة:

لغة: من لغا في القول لغوا: أي خطأ، وقال باطلا. ويقال: لغا فلان لغوا. أي أخطأ، وقال باطلا. ويقال: ألغى القانون. ويقال: ألغى القانون، ويقال: ألغى من العدد كذا: أسقطه. والإلغاء في النحو: إبطال عمل العامل لفظاً ومحلاً في أفعال القلوب مثل ظن وأخواتها التي تتعدى إلى مفعولين. واللغا: مالا يعتد به. يقال: تكلم باللغا ولغات ويقال سمعت لغاتهم: اختلاف كلامهم. واللغو: مالا يعتد به من كلام وغيره ولا يصل منه على فائدة ولا نفع والكلام بيد من اللسان ولا يراد معناه.²

وجاء في لسان العرب لابن المنظور في باب لغا، أن اللغة على وزن فعلة من لغوت أي تكلمت، وأصلها: لغوة ككرة، وثبة، كلها لأماتها وواوات، وقيل أصلها لغى أو لغو والهاء عوض لام الفعل، وجمعها لغى مثل برة أو برى والجمع لغات أو لغون،³ واللغة في لغا يلغو على وزن: فعله، لغوت، أي: تكلمت وأصولها: لغوة وقيل: لغى أو لغو على وزن فعل والهاء عوض، وجمعها لغى، ولغات. واللغة: اللسن والنطق، يقال: هذه لغتهم التي يلغون بها، أي ينطقون.⁴

ثانياً: تعريف اللغة اصطلاحاً:

اختلف العلماء قديماً وحديثاً في تحديد تعريف محدد للغة، ويرجع سبب ذلك إلى ارتباط اللغة بكثير من العلوم، واليكم أهم تلك التعريفات كما ذكرها العلماء القدامى:

1. ابن جني: أبرز تلك التعريفات وأوضحها هو ما ذكره ابن جني قائلاً: أما حدها، (اللغة)

فإنها أصوات يعبر بما كلقوم من أعراضهم، ويؤكد هذا التعريف عدة من الحقائق

المتصلة باللغة حسب رأينا وهي:

¹-سارة بلخيري، المرجع نفسه، ص 152.

²-إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المكتبة الإسلامية للطباعة والنشر، 1937: ص 138.

³-ابن المنظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، المرجع السابق، ص 252.

⁴-المرجع نفسه، الجزء 15، ص 250.

- اللغة ظاهرة من الظواهر الصوتية.
 - اللغة لها وظيفة اجتماعية لكونها أداة للاتصال والتواصل بين أفراد المجتمع جميعاً، ووسيلة لتعبيرهم عن أغراضهم وحاجاتهم.
 - اختلاف اللغة باختلاف المجتمع.
2. ابن تيمية: وقد عرف ابن تيمية اللغة بأنها: أداة تواصل وتعبير عما يتصوره الإنسان ويشعر به، وهي وعاء للمضامين المنقولة، سواء أكان مصدرها الوحي، أم الحس، أم العقل، وهي أداة لتمحيص المعرفة الصحيحة، وضبط قوانين التخاطب السليم ويستفاد من تعريف ابن تيمية للغة السمات التالية:
- أن اللغة وظيفة اتصالية وتعبيرية.
 - أن لها علاقة بالعقل والتصور والمشاعر.
 - أن اللغة أهمية في نقل المعرفة وتمحيصها.
3. ابن سنان: ويعرف ابن سنان الخفاحي اللغة بقوله: هي ما يتواضع القوم عليه من الكلام.
4. ابن خلدون: وفي إطار تعريف اللغة تحدث ابن خلدون في مقدمته فعرّفها بأنها: اعلم أن اللغة في المتعارف عليه، هي عبارة المتكلم عن المقصودة، وتلك العبارة فعل لساني ناشئ بإفادة الكلام، فلا بد أن تصير ملكة متقررة في العضو الفاعل لها، وهو اللسان وهو في كل أمة بحسب اصلاحاتها، تضمن هذا التعريف عدة حقائق وهي كالاتي:
- أن اللغة وسيلة اتصالية إنسانية اجتماعية، يمتلكها متكلم اللغة، ويعبر بواسطتها عن آرائه واحتياجاته، ومتطلباته.
 - أن اللغة تختلف من مجتمع إلى آخر، طبقاً لما اصطلح عليه أفراد ذلك المجتمع.
 - أن اللغة نشاط إنساني عقلي إرادي يتحقق في حدود عادة كلامية لسانية.
 - أن اللغة تصبح ملكة لسانية بتكرار استعمالها.
5. عبد القاهر الجرجاني: ويعرف الجرجاني اللغة بأنها: عبارة عن نظام من العلاقات والروابط المعنوية التي تستفاد من المفردات والالفاظ اللغوية بعد أن يسند بعضها إلى بعض، ويعلق بعضها ببعض، في تركيب لغوي قائم على أساس الإسناد.¹

¹ نور الله كورت وآخرون، اللغة العربية -نشأتها ومكانتها وأسباب بقائها-، 2015، ص 132

والذي اتضح مما سبق أن علماء اللغة رغم محاولتهم وجهودهم الجبارة في إيجاد تعريف محدد جامع ومانع للغة، إلا أنهم اختلفوا أحيانا وتفقوا أحيانا أخرى، فقد اختلفوا في تحديد أجزاء التعريف المعرف للغة كما تبين من التعريفات السابقة، ولكنهم اتفقوا على أن اللغة هي الأصوات التي تعبر بها عما نريد ونحتاج في حياتنا، وهي وسيلة التواصل بين بني البشر، فبواسطتها نستطيع التفاعل والتفاهم بغض النظر عن اختلافها من قوم لقوم، ومن مكان لمكان، إلا أنها في النهاية تؤدي نفس الوظيفة وهي التواصل ومما يستخلص من التعريفات العديدة التي تناولها، والتطرق إليها أن اللغة هي ما يأتي:

- أن اللغة أداة الاتصال.
- أن اللغة أداة التخاطب والتفاهم.
- أن اللغة للتواصل بين الأفراد والجماعات والأمم.
- أن اللغة أداة للتعبير عن المشاعر والعواطف والأفكار.¹

ثالثا: تعريف اللغة عند ارنست كاسيرر:

تعتبر اللغة معرفة جديدة هي الخطابة التي استحوذت على جل اهتماماتهم الفكرية والفلسفية ففي تحديدهم للحكمة نجد أن الخطابة تحتل موقعا مركزيا كما أن أي نقاش حول الحقيقة والصواب، لم يعد له قيمة ما لم يرتبط بالكلمات وكيفية تأويلها لأن الكلمات وظيفتها التعبير عن طبيعة الأشياء، ولا أن تبين الترابط بين الأشياء، وليس دورها وصف الوقائع وإنما أن تبعث المشاعر في الإنسان وأن تهز العواطف لا أن تعبر عن الأفكار البسيطة، مهمة اللغة من الآن فصاعدا هي أن تدفع الناس إلى القيام ببعض الأفعال وهكذا وكما يقول كاسيرر، نستطيع القول إن اللغة قد مرت من الحالة البدائية إلى الحضارة اليونانية، بثلاث مراحل أساسية هي المرحلة الأسطورية والميتافيزيقية والإداتية أو التداولية.²

لا يكمن جوهر اللغة في عناصرها أو أجزائها وإنما التفاعل بين الصوت والفكر والقدرة على التعبير وبالتالي فإن الدلالة لا تكمن في الالفاظ وإنما في الجمل أو بالأصح في العمليات التركيبية ولقد عبر عن مبولدت عن هذا المعنى بقوله: "إن اللغة ليست أثر ولكنها نشاط أو طاقة وبالتالي فإن تحديدها الحقيقي لا يمكن إلا أن يكون تحديدا تكوينيا"، ومنه

¹- مرجع نفسه، ص 133.

²- الزواوي بغوره، الفلسفة واللغة (نقده المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة)، مرجع سابق، ص 60 ، ص 61.

فباللغة ليست تجميعاً آلياً للكلمات إذ الكلمات والقواعد تخضع للحس العام المشترك ولا توجد اللغة في فعل الكلام المنسجم لذا لا يجب النظر إلى الوحدات اللغوية على أنها وحدات مفصولة لا تربطها رابطة، وإنما يجب اعتبارها كطاقة وكمعملية. ففي تقدير كاسيرر فإن كتاب هومبولدت (تنوع بنية اللغة الإنسانية) الذي نشر بعد وفاته لا يعبر عن مرحلة متقدمة في الفكر اللغوي، بل يبدئ ويفتح مرحلة جديدة في تاريخ فلسفة اللغة، فلم يطبق هومبولدت طرائف علماء اللغة ولا طريقة الفلاسفة أمثال هيغل وإنما طبق طريقة النقدية الكانطية التي تتوقف عند الجدل أو السجال حول جوهر اللغة أو أصلها وبذلك استطاع هومبولدت أن يطرح المشكلات البنوية للغة وبالتالي فإن هذا المستوى من التحليل لا يمكن حله من المنظور التاريخي أو وفقاً للتحليل التاريخي وإنما للمستوى الوصفي، لا تقوم اللغة حسب كاسيرر بالدور المنطقي فقط وإنما تقوم بدور اجتماعي مرتبط بالظروف الاجتماعية الخاصة بالمجموعة اللغوية أن هذه القاعدة تتجاوز النتائج التي توصل إليها كارناب في كتابه "التركيب المنطقي للغة"، وإذا كانت اللسانيات تعترف باتساع وتعقد حقل اللغة فإن الفلاسفة منذ لايبنتز يعلمون على فكرة التوحيد وإيجاد لغة عالمية واحدة بغرض إقامة علم عام ويحمل المنطق الرمزي على تحقيق هذه الغاية، ولهذا يرى كاسيرر للغة يجد في هذه الأخيرة وظيفة غير تلك المتمثلة في التعبير عن الأفكار والتواصل وغير المتمثلة في تمثيل وتشكيله حيث يعتقد أن تلك القوة اللازمة للغة تظهر فعاليتها أيضاً في تنظيم عالم العاطفة والإرادة فاللغة ليست فقط الوسط الذي يتم فيه تبادل العواطف والرغبات كما يتم تبادل الأفكار ولكن لها دوراً فعالاً وأساسياً وتكوين وعي الإرادة، فاللغة وإن كانت تقوم بعملية التواصل تقوم بعملية التواصل بين أفراد المجتمع إلا أنها من جهة أخرى إفرار ونشاط يحاول الإنسان بواسطته التعبير عن خبرته الخاصة لأنها نوعاً من الأنواع العمليات الرمزية التي يقوم بها الإنسان. لم توضع اللغة حسب كاسيرر لتعبر عن الواقع مباشرة، أي لتشير إلى أشياء مادية محسوسة بل وضعت لتعبر عن الفكر أي لتدل على أفكار وتمثيلات ذهبية يسقطها الإنسان على أشياء الواقع المادي وهذا يعني أن وعي الذات بالواقع الخارجي ووعي الذات بذاتها يتحقق عبر اللغة كنظام رمزي.¹

¹ - أمينة خالدي، دور اللغة والفن في فلسفة كاسيرر، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، ص3، ص4.

والآليات التي اتبعتها كاسيرر في العمل هي أنه عني بإبراز أهمية اللغة في تكوين الأساطير مع حرصه في الوقت عينه، على تبيان ارتقاء الأفكار الدينية على نحو يماثل تشكيل الأساطير اللغوية، منتبها إلى ما سماه ب "سحر اللغة" أو مبدأ الكلمة¹، أي التطابق بين الدال والمدلول أو الكلمة والشئ في الاستعمال الأسطوري والشعري للغة، معتبرا أن التماهي الجوهرى بين الكلمة وما تدل عليه يتضح اتضاحا أجلى إذا ما نظرنا له من زاوية ذاتية، لا من المنطق الموضوعي ذلك أن ذات الشخص ونفسه وشخصيته في التفكير الأسطوري ترتبط باسمه ارتباطا لا فكاك منه هنا لا يكون الاسم أبدا مجرد رمز بل هو جزء لا يتجزأ من الملكية الشخصية لحامله، وهي ملكية يجب حمايتها بحرص ولا يجوز استعمالها إلا من قبله حصرا وبحذر بالغ والأسماء بمعنى مفردات اللغة في هذا الاستعمال ليست دلالات أو إشارات تحال على الأشياء بمعزل عنها، بل هي الأشياء بعينها ففي الفكر الأسطوري حلما يتم النطق باسم الشئ يكون الشئ قد حضر بلحمه ودمه وحين بحث كاسيرر الاطوار المتعاقبة للفكر الديني وجد ان هذه الاطوار تستهدي باللغة وتتبع خطاها ثم يلخص من ذلك الى القول : " ان العمق الروحي للغة وقوتها يبدو جليا في حقيقة ان الكلام نفسه هو الذي يمهّد الطريق للخطوة الأخيرة التي يسمو بها هو نفسه ويتمثل هذا الإنجاز الأصعب والاحص من طريق مفهومين أساسيين قائمين على اللغة وهما مفهوم "الوجود" ومفهوم "الذات" ويبدو أن كلا هذين المفهومين ينتمى، في دلالاته الكاملة إلى تطور متأخر نسبيا للغة، إذ إنهما يكشفان من خلال أشكالهما النحوية عن آثار المصاعب التي واجهها التعبير اللفظي بسبب هذه المفاهيم ولم يستطع السيطرة عليها إلا بدرجات بطيئة"، من هنا يتضح أن كاسيرر لا يريد إيلاء اللغة الأولوية على الأسطورة أو الأسطورة على اللغة بل يريد تجاوز هذا السؤال الزائف بغية التوصل إلى الآليات الضمنية لكليهما وهذا ما يتكشف في نقده النظريات التي تعتبر الأسطورة أساس اللغة وكذلك النظريات التي ترى اللغة أساس الأسطورة ولعل ماكس مولر كان في مقدمة الذين بحثوا في هذا الميدان²

¹ -أرنست كاسيرر: ترجمة سعيد الغانمي، اللغة والاسطورة، مصدر سابق، ص12.

² - مصدر نفسه، ص 13، ص14.

المطلب الثاني: خصائص الرمزية اللغوية.

نشير في البداية إلى أن أول محاولة سعى كاسيرر من خلالها إلى إثبات خصوصية كل شكل رمزي، تمثلت في عمله من اللغة، إذ يتناولها باعتبارها شكلا رمزيا تنطبق على الأشكال الرمزية التي يتميز كل واحد منها بالاستقلالية عن الآخر، محيلا إلى وجهة نظر معينة إلى العالم، لذا من أجل تفادي ضياع خصوصية شكل رمزي ما الكشف عما يؤسسه ويميزه من غيره، من هذا المنطق، نرى أن كاسيرر يعتبر "اللغة" شكلا رمزيا خاصا يستحق دراسته مجالا مميزا،¹ فاللغة في نظره هي: "الوسيط بامتياز، والأداة الأكثر أهمية ونفاسة..... لبناء عالم حقيقي للموضوعات"، حيث تسيطر على أغلب إن لم نقل على كل-مناطق الوجود الإنساني: اللعب، الخيال، الوعي، الإرادة، الوجود الاجتماعي....الخ، وتبرز أهميتها بشكل أكبر، ليس في الحالات العادية فحسب، بل في حالة بعض الاختلالات المرضية مثل فقدان الذاكرة والحبسة حيث تشل وظيفة التسمية وتتفسخ الوحدة التي تحققها وبدلا من "النظام والترابط المقولاني، نجد تعددا متنوعا لكن من دون علاقات"، بعبارة أخرى توجد اللغة في بؤرة الوجود الروحي التي تجتمع فيها أشعة ذات أصول عدة جد متباينة، ومنها تنطلق خطوط عدة موجهة نحو جميع مناطق الروح وينجم عن هذا الأمر استحالة تعريف اللغة كجزء تابع لمجالات أخرى فإذا كان: "من اللازم أن تبدو اللغة كطاقة روحية أصلية ومستقلة حقيقة، ينبغي أن تشكل جزءا من كلية هذه الأشكال من دون أن تتطابق مع أي عنصر آخر مفرد موجود مسبقا في هذا المجموع، ومن ثم ينبغي، على الرغم من الصلات النسقية كلها التي يمكن ربطها مع المنطق والاستطبيقا، ان تأخذ الموضوع الخاص بها داخل هذه الكلية، وبالتالي أن تضمن استقلاليتها"، يكشف لنا هذا الاستقلالية العالم الرمزي اللغوي بوضوح أثر أفكار هوبولدت في المنظور الكاسيرري للغة وتأويلها حيث يرى أن اللسان "كائن عضوي"، وبنية تترابط عناصرها، وتتكامل بشكل كلي ولا يمكن عزل أي جزء منها عن باقي الأجزاء إلا منهجيا، يقول هوبولدت: "في كل لحظة وجوده، ينبغي أن يمتلك اللسان ما يجعله كلية.... ويشترك في طبيعة كل ما هو عضوي بمعنى أن كل شيء فيه لا يوجد إلا بواسطة شيء آخر، وأن المجموع لا يقوم إلا بواسطة القوة التي تتغلغل في الكل". ومن ثم ينبغي دراسة الأجزاء في ضوء الكل بعبارة أدق من اللازم دراسة اللغة بصورة

¹ -فؤاد مخوخ، من نقد العقل إلى هيرمينوطيقا الرموز، مرجع سابق، ص 320.

شمولية، لتحقيق الانتقال من الاهتمام بماهيتها أو أصلها، إلى الاهتمام بمشكلاتها البنوية،¹ وانطلاقاً من هذه الأطروحة يعتبر كاسيرر اللغة شكلاً رمزياً بامتياز نشاطاً حيويًا ومنظومة عضوية خاصة ومتميزة، تدرك الواقع بطريقتها و: "تمتلك مبدأ التكوين الخاص بها الذي يسم بطابعة إنتاجاته الخاصة كلها"، ومن هذا المنطلق سنتطرق إلى اللغة عند كاسيرر في سيرورة تكوينها ووظيفتها.

1. سيرورة تكوين الرمزية اللغوية:

نجد كاسيرر يرفض فصل ما هو معقول عما هو محسوس، ويؤكد أن هناك ترابطاً وثيقاً بينهما وهذا ما يتجلى بوضوح داخل سيرورة التكوين اللغوي، حيث بالإمكان أن نرى فيها "أن سديم الانطباعات المباشرة لا يتضح ولا يتم فصل بالنسبة إلينا إلا لأننا نسميه، وبالتالي نلج إليه من خلال وظيفة الفكر اللساني والتعبير اللغوي ففي داخل هذا العالم الجديد من العلامات اللسانية يصل عالم الانطباعات نفسه.. إلى تمفصل روعي جديد... وهكذا تصير اللغة إحدى وسائل الروح الأساسية التي يتحقق بفضلها التطور الذي يجعلنا ننقل من عالم الاحساس البسيطة إلى الحدس والتمثل." وبهذا المعنى يمكن أن نفهم بنية اللغة ووظيفتها الرمزية وعناصرها المكونة لها بل العلاقات التركيبية بين أجزائها إذ ليست الرموز والعلامات اللغوية أحادية التكوين بل تتشكل من جوانب عدة تتكامل وتتحد فيما بينها فالعلامة مثلاً "ليست غلظاً تمنحه الصدفة المحضة للفكر وإنما هي عضوه الضروري والاساس إنها لا تسخر لغايات إيصال محتوى فكرة ما فحسب وإنما هي أداة يأخذ بواسطتها هذا المحتوى شكلاً باتخاذ هئية خارجية ومن طريقها فحسب يحصل على اكتمال معناه."،² لذا نلاحظ ترابطاً ضرورياً بين المحتوى والشكل في كل رمز أو علامة لغويين، بل أكثر من هذا، يبين لنا أم التعدد الدلالي الذي تصل إليه سيرورة التشكيل الرمزي في هذا المستوى بشيء بخصوصية تفترض ضرورة الانتقال إلى مستوى جديد أكثر تجريدية من سابقتها إذ يتم الابتعاد أكثر فأكثر عما هو حسي مباشر - من دون التخلص منه تماماً بالطبع - نحو ما هو مجرد وغير مباشر، لتوضيح هذا المستوى الجديد في مرقى التجريد الرمزي نلاحظ أن كاسيرر ينطلق مما سبق ذكره عن التضعيف في اللحظة التي ينتقل إلى ميدان تحديد العلاقات

¹ - المرجع نفسه ص 322 - ص 329 .

² - مرجع نفسه، ص 324 - ص 329 .

الخالصة، حيث تسعى اللغة إلى الخروج من لحظتي الايماء والتمثيل والوصول إلى المستوى التعبير عن تعدد المعاني التي تحملها علامة معينة.¹

2. سمات الوظيفية الرمزية اللغوية:

نشير في البداية إلى أن الوظيفة الرمزية المهنية في مجال الرمزية اللغوية هي وظيفة التمثل، أما بالنسبة إلى كيفية اشتغالها فتتخذ عند كاسيرر تمظهرت عدة يمكن الكشف عنها في مستويين الحدس والمفاهيم.

أ. على المستوى الحدس:

اعتمادا على الصيغة الكانطية التي مفادها أن المفاهيم شديدة الارتباط بالحدوس يبين كاسيرر أهمية دراسة الحدوس والتمثلات والمفاهيم في الرمزية اللغوية، مؤكدا أن خلال عملية بناء أشكال الحدوس يتحقق "التركيب الروحي العامل في اللغة وبواسطة تلك الأشكال فحسب أي من خلال وساطة حدوس المكان والزمان والعدد، تتمكن اللغة من القيام بنشاطها المنطقي في الأساس، أي تحويل الانطباعات إلى تمثلات".²

ب. على مستوى المفاهيم:

نرى في هذا المقام أن اللغة-في إطار تشكيلها الرمزي، استنادا إلى الوظيفة التمثيلية-تعمل على بناء المفاهيم الخاصة بها باعتبارها عناصر أساس في تعيين كفاءات فهم معاني الأشياء والسيرورات، ولذلك تشكل نقطة تتدخل فيها اهتمامات عدة، بينها: اهتمامات فيلسوف اللغة، اهتمامات المنطقي...، ومجالا يتلاقى فيه الكثير من النظريات المتباينة-من حيث المنطلقات والنتائج-بغية فك شفراته وتحديد معالمه وتأويل معانيه فعلى سبيل المثال نجد كاسيرر يميز بين نظريتين أساسيتين حول نشأة المفاهيم وعلاقتها بالواقع:

- نظرية الانعكاس:

التي تعتبر أن اللغة مرآة للواقع غايتها الوحيدة تكمن في التعبير بكيفية رمزية-بواسطة مفاهيم محددة-، عن مجموعة من الوقائع المعطاة سواء كانت أشياء أو نشاطات.

¹- مرجع نفسه، ص329.

² - CASSIRER Ernst, La philosophie des formes symboliques, op.cit p152

- النظرية النقدية:

أمام صعوبة -إن لم نقل استحالة- الحصول بصفة نهائية، على معرفة دقيقة بالاتجاه الأول الذي تتخذه اللغة في سيرورة التسمية (هل تستوعب أولا الأشياء أم النشاطات، الأشكال الاسمية أم الأشكال الفعلية؟)، يرى كاسيرر أنه: "كلما حللنا تفصيلات هذه السيرورة داخل اللسان الفردية بدقة بدا بوضوح أن فئات الألفاظ المختلفة التي اعتدنا تمييزها في تحليلاتنا النحوية، من قبيل المصدر والنعت والضمير والفعل، غير معطاة في البدء وأنها لا تفعل بعضها بعضا كوحدات جوهرية وإنما تنشأ بكيفية متبادلة"، بمعنى آخر يمكن القول إن التمييز بين الأشياء والنشاطات غير معطى بشكل قبلي وسابق على تكوين اللغة وإنما بالعكس فاللغة هي ذاتها أقوم بذلك التمييز وينجم عن ذلك: "أن اللغة لا يمكن أن تبدأ بطور المفاهيم الاسمية البسيطة ولا بطور المفاهيم الفعلية البسيطة، وهي وحدها التي تنتج هذا الانفصال بينهما وتخلق أزمة الروح الكبرى التي يتعارض خلالها الثبات مع التغيير، الوجود والسيرورة"، نلاحظ أن كاسيرر يعود إلى تاريخ اللغة حيث يجد فيه ألفاظا عدة تقوم بوظائف نحوية جد متباينة ومن ثم فهي تعبر عن مرحلة اللاتميز السابقة على بداية التحديد والتمييز، وهذا التأكيد هو في الحقيقة محاولة من كاسيرر لتجاوز مشكل الاسبقية من أصل علمية التسمية وبناء المفاهيم ومن أجل تأكيد اهتمامه بطبيعتها الوظيفية التحديدية في الأساس.¹

¹ - 1 - CASSIRER Ernst, La philosophie des formes symboliques, op.cit p 153

المبحث الثالث: خصائص الرمزية العلمية ورمزية علم الفن.

المطلب الأول: خصائص الرمزية العلمية.

من المعلوم أن المعرفة العلمية تحتل موقعا خاصا في العصر الراهن وذلك بالنظر إلى النتائج التي عرفتها والإنجازات التي حققتها فضلا عن آثارها التي مست مجالات البحث وطرائقه كلها، ومظاهر الحياة ومعايير العمل وأنماط التفكير... الخ، وعلى حد تعبير كاسيرر: "العلم آخر خطوة في التطور العقلي عند الانسان وربما يعد أعلى وأهم ما حصله الإنسان في الحضارة الإنسانية فهو نتاج متأخر دقيق لا يمكن أن يتطور إلا في ظروف خاصة.... وليست في عالمنا الحديث قوة أخرى يمكن أن تقارن بالفكر العلمي فهو يعتبر ذروة الفاعليات الإنسانية وحد كمالها جميعا، وهو آخر فصل في تاريخ الإنسانية وأهم موضوع في فلسفة الإنسان"، ويمكننا القول إن المعرفة العلمية عند كاسيرر تمثل مجالا فكريا ذا توجه دلالي خاص ومختلف عن غيره من أشكال التفكير الأخرى لأنه يشكل في حد ذاته اتجاه خاصا للتشكيل ونمطا متميزا للموضوعة بل هو لا يحقق وجوده إلا بتأسيس مستقل لعالم تابع لأي شكل من أشكال الرمزية؛ إذ من أجل الولوج إلى نطاقه "واستيعاب الوجود والتحديد الموضوعيين للطبيعة، ينبغي للفكر ألا يتخطى الأسماء فحسب، بل الانطباع والحدس الحسينيين أيضا"، وتعتبر المعرفة العلمية في فلسفة الأشكال الرمزية عضوا روحيا له مكانة محددة في نسق عالم الروح العام، ومكونا من مكونات الثقافة البشرية، يقوم بوظيفة خاصة في سيرورة التشكيل الرمزي وانطلاقا من رموزه يمكن فهم كيفية نظر الانسان وتأويله للعالمين الخارجي والباطني، والموضوعي والذاتي بطرائق علمية.¹

1. سيرورة تكوين الرمزية العلمية:

يرى في هذا الإطار أن كاسيرر يعلن عن الهدف الأساس من التحليل النقدي للعلم المتمثل في الكشف عن شروط بناء المعرفة عن طريق العودة إلى الاقتضاءات الأولى لعملية التشكيل المعرفي وشروط إمكانه فمن جهة، هناك شرط ترابط الملكات المعرفية؛ لأنه بفضل التحديد المتبادل والعلاقة الوثيقة بين الحساسة والمخيلة والفهم يمكن "التنظيم النظري للواقع"، ومن جهة أخرى لا بد من ترابط الملكات المعرفية مع موضوع المعرفة في إطار علاقة تركيبية دينامية لا استاتيكية ووظيفية لا جوهرية"، وانطلاقا من فكرة الارتقاء التدريجي

¹ -فؤاد مخوخ، من نقد العقل إلى هيرمينوطيقا الرموز، مرجع سابق، ص ص 363-366.

في التشكيل الرمزي الخاص بالمعرفة العلمية عموماً يمكن القول إن الفيزياء المعاصرة على سبيل المثال تستند إلى أساس رمزي، حيث تحول مفهوم الرمز فيها إلى بؤرة مركزية وفي هذا السياق نجد كاسيرر يستلهم أفكار الفيزيائيين المعاصرين (هرتز مثلاً) من أجل التأكد أن الفكر العلمي، في العصر الراهن، لم يعد يتوجه مباشرة نحو الواقع، إنما إلى وضع منظومة من الرموز والعلامات "الرياضية" باعتبارها بدائل مجردة للموضوعات ال¹لملموسة حيث إن "أقصر طريق لاستخلاص دور الوظيفة العامة وأضمنه في تكوين الوعي النظري يمكن كما يبدو في التوجه مباشرة إلى الإنجازات الأكثر رقياً وتجريداً الخاصة بالنظرية الخالصة"، نسجل في هذا المقام أن سيرورة التكوين الرمزي التي تعتمل داخل المعرفة العلمية من أبسط أشكالها إلى أرقاها تهدف إلى بلوغ أعلى مستويات الرمزية المجردة والدلالة الخالصة.

2. سمات الوظيفية الرمزية العلمية:

أ. على مستوى الحدس:

أشار كاسيرر إلى الحدس التي تتم باستعمال اللغة العادية وتخلق أشكال عالم الإدراك العادي، كما أنها تشكل وتصوغ في نظره عالم الاحياء الجارية وبهذه الصفة يمكن التمييز بين بعض الصفات الدائمة التي تحدد أنواع الجواهر وبين الصفات الأخرى العرضية كما يمكن التمييز بين الموضوعات وصفاتها أو بين الأشياء وبعضها وفلسفة "أرسطو" تقدم لنا في رأي "كاسيرر" مرحلة سابقة على المرحلة العلمية تفكر بها الأشياء هي مرحلة العلمية تفكر بها في الأشياء هي مرحلة التمثيل الرمزي بطريق الحدس.²

ففي هذه المرحلة ننتقل من المجال المباشر على مرحلة التوسط، مكونة بذلك المفاهيم عن المكان والزمان والعدد...:" باعتبارها إطارات رمزية تفكر بواسطتها اللغة في العالم ذاتها.³

أ. على مستوى المفاهيم:

يشيد كاسيرر في هذا الإطار بالإنجاز الذي حققه كانط في نقد العقل الخالص، إذ حرر المفهوم من التحجر والجمود اللذين كانا يميزان الطريقة التقليدية في تناوله من طريق نقله من المنطق العام إلى المنطق الترنسندنتالي، فلم يعد مجرد نسخة بعيدة وباهتة لواقع

¹ - ، مرجع نفسه، ص 367 - ص 370.

² -معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، الطبعة الثانية، معهد الانماء الوطني، بيروت، 1988، ص 625.

³ -بولفعة قروج، فلسفة اللغة عند أرنست كاسيرر، مرجع سابق، ص 69.

مطلق وجوهري وإنما صار شرط إمكان التجارب والموضوعات، يقول كاسيرر بهذا الخصوص: "إن المنطق الترنسندنتالي يحول وحدة الشيء التحليلية إلى وحدة تركيبية ولا يبقى الشيء بالنسبة إليه خيطا ماديا ننظم بواسطته سلسلة التحديدات المتغيرة لأن ما يظهر فيه هو شكل هذه السلسلة ذاته"¹، ومن ثم يصير السؤال المركزي منصبا على "إمكانية العلاقة بموضوع ما باعتبارها علاقة تستلزم عدم توقف المعرفة عند الظاهرة المعزولة، المعطاة هنا والآن، وإنما ربط هذه الظاهرة بسياق التجربة"، وفي ضوء ما سبق نستنتج أن مجال المعرفة العلمية شكل رمزي متميز لكن لا يعني هذا التميز، بحسب المنظور الكاسيرري، أنه أفضل الأشكال الرمزية فهذا المجال عنصر ينتمي إلى منظومة تلك الأشكال ويؤدي على غرارها وظيفة محددة في البناء العام لعالم الروح، لكنه يتسم باستقلالية وخصوصية في سيرورة تشييد وتشكيل علاماته وأدواته التي لا تظهر كانعكاسات انفعالية وسلبية لوجود معطى سلفا وإنما بمنزلة وسائط "ورموز عقلية يتم خلقها بكيفية مستقلة" تتجاوز كل ادعاء أو أمل باستيعاب الواقع وإعادة إنتاجه بكيفية مباشرة ومرآوية، كما يمكننا القول إن الدلالة هي الوظيفة المهيمنة في مجال المعرفة العلمية لأن إذا أسست الرمزية الأسطورية على وظيفة المهنية في مجال المعرفة العلمية، لأن إذا أسست الرمزية الأسطورية على وظيفة التعبير واعتمدت الرمزية اللغوية على وظيفة التمثل فإن الرمزية العلمية تستند إلى وظيفة الدلالة الخالصة نتيجة تغلغلها في مجال "المفهمة"، واعتمادها على رموز رياضية فيزيائية موغلة في التجريد، وهذه الخصوصية لا تمنح أفضلية لشكل رمزي لأن على الرغم من تميز مجال العلم بالدقة وتقدمه وبالنظر إلى تفوقه والخطوة التي لديه في العصر الراهن فذلك لا يعني أنه أفضل الأشكال الرمزية. لا تسمح الدقة التي تميز العلم بإمكان الاحتفاظ به وحده وإقصاء غيره من الأشكال الرمزية وخصوصيتها من دون قيمة شكل على حساب آخر إذ لكل تلك مكانتها ونصيبتها وقيمتها وأهميتها في تشكيل عالم الثقافة الإنسانية.²

المطلب الثاني: رمزية علم الفن.

لفهم سبيل فهم فلسفة كاسيرر في الفن إلا بالوقوف على نظريته الفلسفية العامة، فإن الفن عنده لا يخرج من كونه مظهرا من مظاهر الحضارة البشرية بما فيها الأسطورة والدين

¹-فؤاد مخوخ، من نقد العقل إلى هيرمينوطيقا الرموز، مرجع السابق، ص382.

²- مرجع نفسه، ص ص 385-386.

واللغة والتاريخ والعلم.... الخ وليس الانسان في نظر كاسيرر مجرد "حيوان ناطق"، بل هو أولا وبالذات "حيوان رامز" أو "حيوان صانع للرموز" وليست الرموز البشرية مجرد مجموعة من الدلالات أو العلامات التي تشير إلى بعض المعاني أو الأفكار أو التصورات، بل هي شبكة معقدة من الشكال أو الصور التي تعبر عن مشاعر الانسان أو أهوائه وانفعالاته وآماله ومعتقداته.... الخ، وتبعاً لذلك فإن كاسيرر يرى أن: " فطرة الانسان أوسع من دائرة العقل الخالص" وأن مكانة الفن في مضمار الحضارة البشرية إنما ترجع إلى كونه لغة من اللغات الرمزية العديدة التي حاول الانسان اصطناعها في فهمه للعالم، وهما يقرر كاسيرر أنه لا لاستبقاء تلك التفرقة التقليدية بين الفنون التمثيلية والفنون التعبيرية بحجة أن الأولى منها موضوعية، في حين أن الثانية ذاتية وحجة كاسيرر في هذا الصدد أن أعمال بعض كبار الشعراء الغنائيين من أمثاله جوته، وهلدزلن، وشلى، وورد سوروث، وغيرهم ليست مجرد قطع مبعثرة غير متماسكة من حياة هؤلاء الشعراء بل هي أشكال رمزية تكشف عن وحدة عميقة واستمرار حي فهي تضع بين أيدينا صوراً خصبة لواقع الوجود البشرى، وعلى حين أن المصورين والنحاتين يكشفون لنا " أشكال حياتنا الخارجية" نجد أن الشعراء الدرامى إنما يكشف لنا- من خلال بعض الشخصيات والمواقف- عن نظرتهم الخاصة إلى الحياة البشرية ككل في عظمتها وضعفها، في جلالها وتفاهتها في روعتها وعبثها.... الخ، وليس من شأن الفن- كما قال جوته- أن يناقش الطبيعة في سعتها وعمقها بل حسبه أن تتوقف عند ظاهر الوقائع الطبيعية،¹ ولكي يستخرج منها عمقا خاصا يكون هو سر قوته فالفن يبلى اللحظات العليا من تلك المظاهر السطحية وذلك عن طريق استخلاصه لما فيها من اطراد وانسجام وتناسق وكمال وجمال وتناسب محكم، ولا يرى كاسيرر مانعا من العودة إلى نظرية أرسطو الكلاسيكية في " التطهير" من أجل إظهارنا على دلالتها الحقيقية في صميم خبرتنا الجمالية والواقع أن "التطهير" لا يعني الطابع أو الكيفية المميزة للانفعالات نفسها، بل هو يعني تغير النفس البشرية ذاتها فالشعر الدرامى يساعد النفس على اتخاذ موقف جديد من انفعالاتها إذ لا تعود النفس بأي اضطراب أو أي انزعاج بسبب معاناتها لانفعال الخوف أو الشفقة مثلا بل تشعر بأنها قد أصبحت في حالة سكون وسلام بسبب هيمنتها على تلك الانفعالات ومعنى هذا أننا بمجرد ما نخطو الخطوة الأولى نحو عتبة الفن فإننا نخلف ظهورنا ضغط

¹ - زكريا إبراهيم، فلسفة الفن في الفكر المعاصر، مكتبة مصر لنشر، القاهرة، 1966، ص ص 233 - 240.

أهوائنا، وقهر انفعالاتنا وسيطرة عواطفنا وليس الشاعر عبد لأهوائه بل هو سيد لها ومن ثم في استطاعته نقل هذه السيادة (أو السيطرة) إلى نفوس النظارة ونحن نتحدث عن الحرية الجمالية فإننا لا نعني بها حالة رواقية سلبية تنعدم فيها سائر الانفعالات بل نحن بها حالة إيجابية فعالة تتم فيها السيطرة على تلك الانفعالات ومعنى هذا أننا حين نكون بإزاء عمل فني فإننا لا نحيا عندئذ في الواقع المباشر للأشياء، بل نحن نحيا في عالم من الأشكال الحسية الخالصة ومن هنا فإن مشاعرنا وعواطفنا أن تخضع لضرب من التحويل الجذري بمجرد ما ينتقل إلى هذا العالم الفني وهكذا تفقد انفعالاتنا كل ثقلها المادي وتحرر كل مشاعرنا من شتى أحمالها الجسمية فنشعر بحياتنا الوجدانية خالصة نقية، خالية تماما من كل حمل أو ثقل، وهذا نرى كاسيرر يرفض مسايرة الباحثين الذين كانوا يحاولون تفسير العمل الفني بأكمله عن طريق عنصر "الانفعال" وحده، أو عامل "التعبير" بمفرده والحق أن الفن لا يرمي إلى التعبير عن حالة وجدانية خاصة، أو مشاعر جزئية محدودة بل هو يريد أن ينقل إلينا تلك العملية الدينامكية التي تجرى على قدم وساق في صميم حياتنا الباطنية ومن ثم فإنه لا يصور لنا بعض الانفعالات بل يصور لنا بعض الحركات سواء أكان المرء بإزاء مأساة أم بإزاء ملهاة، فإنه لا بد من أن يجد نفسه في كلتا الحالتين¹ بصدد خبرة كلية موحدة في الوجود البشري بأسره ابتداء من أدنى انفعالاته حتى أرقاها ولو لا تلك الرؤية التعاطفية ينطوي عليها كل فن لما كان في وسعنا أن نستجيب له أو أن نتعاطف معه ولما كان في إمكانه هو أن يحقق لنا ضربا من التطهير أو التحرر الذاتي كما يظهر لنا بوضوح في "الملهاة" حيث يجئ الضحك فيكون بمثابة أداة للتحرر، وثم يعرض كاسيرر بعد ذلك لدراسة معنى الجمال في الطبيعة ومعناه في الفن فيقول أن الجمال ليس مجرد خاصية مباشرة باطنة في الأشياء، بل هو يتضمن بالضرورة إحالة إلى الذهن البشري الذي يدركه كما لاحظ معظم المشتغلين بالدراسات الجمالية، ولكن كاسيرر لا يقتصر على القول مع هيوم بأن الجمال لا يوجد إلا في العقل الذي يتأمله وإنما هو يقرر أن وجود الجمال لا ينحصر في مجرد "قابليته للإدراك" وإلا لكان الجمال شيئا سلبيا محضاً، والواقع أن إدراك يمثل نشاطا إيجابيا يقوم به الذهن البشري مستخدما ما لديه من قوى ادراكية ويرى كاسيرر أن الفنان في حاجة دائمة إلى صنعة من أجل العمل على تحقيق أخیلته وتجسيم صور

¹ - ، مرجع نفسه، ص 242.

فليس يكفي ان يستشعر المرء في أعماق نفسه بعض المعاني الدفينة، ولا بد للباحث في علم الجمال من مناقشة النظريات السيكولوجية في الفن فلم يكن بدعا أن نجد كاسيرر يهتم بالتعرض للمذاهب التي توحد بين الفن واللذة أو بين الفن واللعب أو بين الفن والتأمل وربما كانت السمة الغالبة على هذه النظريات -فيما يقول كاسيرر- أنها لا تحرص على تقديم نظرية عامة في الجمال بقدر ما تحرص على وصف الخبرة الجمالية أو تحليل ظاهرة إدراكنا للجمال ولما كان من الملاحظ أن العمل الفني يحقق لنا ضربا من الاشباع أو يسبب لنا نوعا من اللذة فلم يكن من الغرابة في شيء أن يتجه أنظار الكثير من الباحثين نحو التوحيد بين الفن واللذة وليس من شك في أن "اللذة" واقعة مباشرة فب وقائع الشعور ولكننا حينما نتخذ منها مبدأ سيكولوجيا فإن معناها سرعان ما يستحيل إلى معنى غامض مبهم خصوصا وأن هناك من اللذات مالا حصر له فضلا عن مسببات اللذة عديدة ليس ما يجمع بينها.¹

ثم ينتقل كاسيرر بعد ذلك إلى البحث عن النظريات السيكولوجية التي توحد بين الفن واللعب فيقول إنه قد تكون ثمة سمات مشتركة تجمع بين كل من الفن واللعب لان من المؤكد أن كلا منهما نشاط حر مقيد بنه غاية نفعية، فضلا عن أنه لا يهدف إلى تحقيق أي قصد عملي ولا شك أننا في كل من اللعب والفن نخلف وراء ظهورنا شتى حاجاتنا العلمية المباشرة لكي تخلع على عالمنا صورة جديدة أو شكلا جديدا.²

وعلى هذا الأساس تظهر وظيفة الفن وقيمه التربوية والثقافية فكاسيرر يعتبره عنصرا ضروريا في نسق تربية الانسان الحرة وطريق نحو تحرره حيث يملك الفن قدرة على بث الدينامية في صور الأشياء وتحويل حالات الانسان المنفعلة إلى حالات فاعله وتحريره من سلبيته وانفعالاته ليصير كائنا واعيا وفاعلا فالتجربة الفنية تقدم عالما من الاشكال المتحركة والحية وهذا التقديم يتطلب منا أن "نشيد تلك الأشكال وبنائها، من اجل الوعي بها ورؤيتها والشعور بها.... وبذلك تصير كل حالاتنا السلبية طاقات فاعلة، الأشكال التي أدركها ليس حالاتي فقط، بل أفعالي أيضا إن خاصية التجربة الاستطبيقية هاته هي التي تمنح في نظري للفن مكانته الخاصة في الثقافة الإنسانية وتجعل منه عنصرا أساسيا ولازما من منظومة التربية المتحررة الفن هو طريق نحو الحرية وسيرورة تحرير الروح الإنسانية

¹- مرجع نفسه ص 243- ص 248.

²- مرجع نفسه، ص 251.

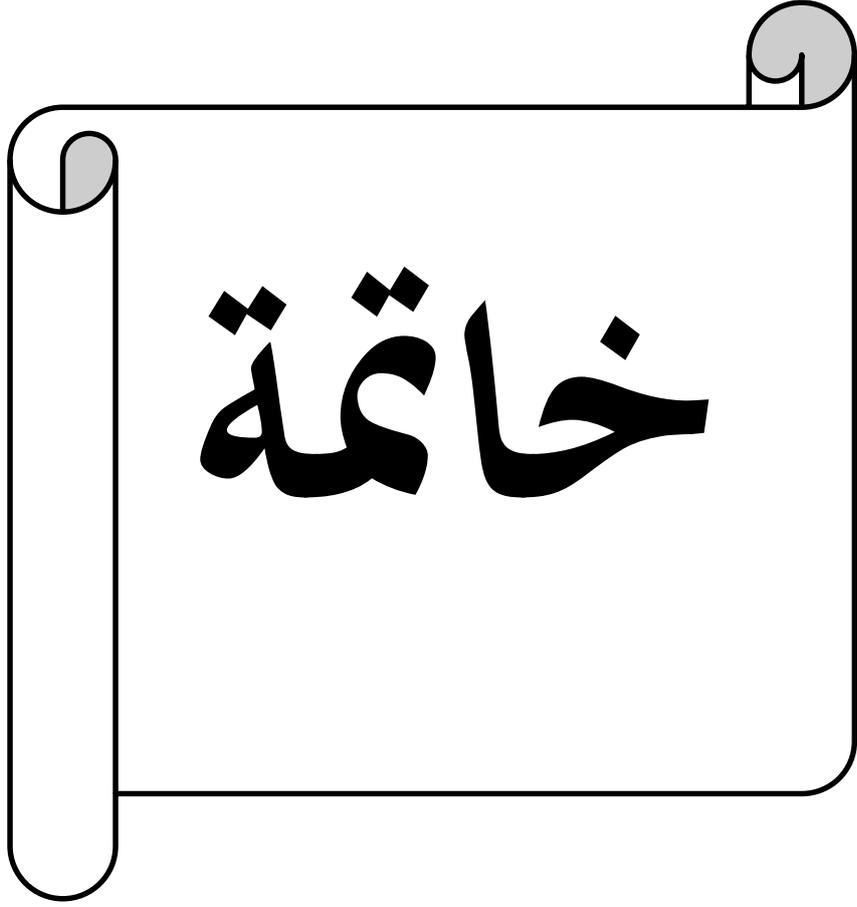
هاته هي الهدف الواقعي والأقصى لكل تربية يجب أن ينجز مهمة خاصة به مهمة لا يمكن تعويضها بأية وظيفة أخرى".¹

تلك فلسفة كاسيرر في الفن على نحو ما بسطها لنا في كتابه "مقال عن الانسان" وغيره من الكتب وقد تمون الميزة الرئيسية لهذه الفلسفة أنها قد استندت إلى مناقشة علمية دقيقة لشتى النظريات القديمة والحديثة في الفن بحيث قد يكون في وسعنا أن نقول انها لم تتحدد إلا بمعارضتها للكثير من آراء الفلاسفة في تحديد طبيعة الظاهرة الجمالية، ولعل هذا هو السبب في أن كاسيرر قد استطاع أن يتوصل إلى نظرية إنسانية تكاملية في الفن فجاءت فلسفته الجمالية وليدة فهم حقيقي لطبيعة الفن بوصفه رافدا هاما من روافد الحضارة البشرية ومظهرا حيويا من مظاهر الوعي الإنساني في سعيه نحو اجتلاء الحقيقة الخارجية وسيكون علينا من بعد أن نتتبع أصداء هذه الفلسفة لدى مفكرين آخرين مثل سوزان لانجر وهربرت ريد، حتى نكشف الدور الحقيقي الذي قام به كاسيرر في مضمار التفكير الجمالي..²

وفي الأخير يجب التركيز على الاشكال الرمزية في سبيل تعرف على إنسان حيث تعتبر استكمال للمشروع المعرفي والتاريخي ومعرفة الأسطورية معرفة لغوية وجمالية وتاريخية والخلاصة أن فلسفة الاشكال الرمزية عند كاسيرر تقدم لنا نظرية شاملة في المعرفة، بالإضافة إلى الأسطورة واللغة والفن على أنها تشكل وحدة عضوية متماسكة كما أنها مجالا مفتوح للتطور المستمر، وكل شكل من الأشكال الرمزية وظيفة تميز الانسان لكنها تتحد مع بعضها البعض لتبني عالما رمزيا خاصا به.

¹ - فؤاد مخوخ، رمزية عالم الفن، المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين، المجلد 6، العدد 2، المغرب، 2019، ص92.

² - زكريا إبراهيم، فلسفة الفن في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص255.



من خلال قراءتنا لفكرة الإنسان عند الفيلسوف الألماني أرنست كاسيرر ولمختلف مراحل تطور فكره المتأثر بفلسفة كانط النقدية وإنتمائه لمدرسة مابورغ الممثلة في الكانطية الجديدة، وسعيه نحو تأسيس نظريته الخاصة عن الرمز كجواب للإشكالية المطروحة عن "كيفية مناقشته مفهوم الإنسان في فلسفته" متجاوزا بذلك فكرة الإنسان المحصور في عالم الأشياء إلى طريق الرموز، وبهذا يكون كاسيرر خرج من المفهوم الضيق للإنسان عن مستوى الأطروحات الميتافيزيقية والعلمية المحضة إلى عالم أكثر رحابة وهو الأنثروبولوجيا. وعبر هذه القراءة يمكن أن نخرج ببعض النتائج المستخلصة من هذا البحث المتواضع والتي نوجزها في النقاط التالية:

- إن المرحعية التاريخية والفلسفية سواء كانت غربية أو إسلامية حاولت أن تجسد كل المفاهيم والموضوعات التي شكلت الإنسان جوهرها المركزي، حيث جاءت تلك المفاهيم مختلفة ومتطورة في كل مرة من المرات التي سبقتها، بداية من العصر اليوناني وصولا إلى العصر الحديث، والتي تباينت فيها الأفكار من منظورات متنوعة وبالتالي جاء المفهوم الخاص بالإنسان بالنسبة لهم مختلفا بناء على المنهج والأفكار التي ميزت كل فيلسوف عن الآخر، وهو ما خلق جوا مناسباً لبلورة الأفكار لدى فلاسفة العصر المعاصر ومن بينهم أرنست كاسيرر ذو النزعة الكانطية النقدية مع إبراز جملة من الآراء الجديدة التي تبحث عن مسألة الإنسان في فلسفة هذا الأخير، مع الأخذ بعين الاعتبار الجو الفكري الذي عاشه والذي انعكس على شخصيته وجل أفكاره الفلسفية .

- الهدف من هذه الدراسة معرفة ماهية الإنسان عند كاسيرر والتي استخلصت من خلالها سعيه نحو تأسيس نظريته الخاصة عن الرمز باعتبارها جوابا عن الإشكال المطروح "ما الإنسان؟" انطلاقا من النظريات العلمية والفلسفية التي تطرق إليها متجاوزا بذلك حصر الإنسان في عالم الأشياء بفضل الرموز، ليكون بذلك مفهوم الإنسان عند كاسيرر هو " الحيوان الرامز"، وهذا بالإعتماد على الرمز كظاهرة مرنة ذو سلاسة تسمح باستقطاب عديد الظواهر الإنسانية المشتركة بما يسمى " الرمز"، وهذا حسب تعبيره بأن الإنسان لا يحيا في كون مادي بشكل صرف بل في كون رمزي.

- وهذا يمثل اعتراف من كاسيرر بسطو الرمز في تحديد الذاتية الإنسانية على اعتبارها سيميائية متحركة وأنظمة دلالية وعمليات تواصل، وبواسطة الخارطة السيميائية تلك يمكننا

من تحديد من نكون وكيف نفكر، وكيف نعبر عن الأوضاع الإنسانية، وكذلك كيف نؤول العقائد الدينية تأويلاً باطنياً كالتأويل الصوفي بما يحمله من دلالات رمزية إشراقية.

- البحث في الأنثروبولوجيا ضرورة حتمية لدى كاسيرر وهو ما قاده إلى الإنطلاق في البحث عن الإبستمولوجية الخاصة بعلوم الثقافة وآليات اشتغالها المنهجية مؤكداً على ضرورة إقامة منطوق علوم الثقافة أو دراسة الإشكالية العالقة بين مختلف العلوم الطبيعية والثقافية.

- تجاوز كاسيرر المفهوم الكلاسيكي للإنسان والذي مفاده أن الإنسان " حيوان ناطق " لأن العقل أو النطق اصطلاح ناقص وقاصر عن فهم أشكال الحياة الحضارية الإنسانية في تراثها وتنوعها.

- الإنسان حسب كاسيرر كائن رامز يعيش في عالم رمزي وما اللغة والأسطورة والفن والدين سوى أجزاء من هذا العالم، فلا قيمة للإنسان إلا من خلال وظائفه وأعماله المختلفة في هذا العالم.

- إن المفهوم المناسب والشامل للإنسان يكون بالتركيز على الأشكال الرمزية التي تقود إلى التعرف عليه، ولا سبيل لذلك إلا بالخوض في الدراسة العميقة لتلك الأشكال الرمزية المجردة التي تشكل الصور والمصطلحات الحضارية المعبر عنها كاسيرر ب: الأسطورة، اللغة، الفن، الدين، التاريخ، العلم... إلخ. حيث أن هذه الصور والمصطلحات هي التي تعبر عن الفهم الإنساني فرداً أو جماعة، وتمثل عن وظيفة كل من الإنسان والرمز.

- ومنه نستخلص أن فلسفة كاسيرر عن الأشكال الرمزية تقدم لنا نظرية شاملة في المعرفة، بالإضافة إلى أن الأسطورة واللغة والفن تشكل وحدة عضوية متماسكة كما أنها مجالاً مفتوحاً للتطور المستمر، وأن كل شكل من الأشكال الرمزية لها تميز الإنسان لكنها تتحد مع بعضها البعض لبناء عالم رمزي خاصاً به.

وفي الأخير يمكن القول إن أرنست كاسيرر قد خرج من نسق الفهم الكلاسيكي للإنسان كحيوان ناطق إلى مفهوم أكثر شمولية ورحابة في تقديره معتمداً على الحس النقدي والجو الثقافي المميز للإنسان الذي يجعله شكلاً من الأشكال الرمزية والتي عبر عنها في البعد الرمزي الممثل في " الكائن الرمزي ".



قائمة

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.

I. المصادر:

1. المصادر باللغة العربية:

- أرنست كاسيرر، ترجمة احسان عباس، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الانسان، دار الاندلس، بيروت، لبنان، 1961.

- أرنست كاسيرر، ترجمة أحمد حمدي محمود، الدولة والاسطورة، دار المكتبة العربية للنشر، القاهرة، 1975.

- أرنست كاسيرر: ترجمة سعيد الغانمي، اللغة والاسطورة، ط.1، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، 2009.

2. المصادر باللغة الأجنبية:

- CASSIRER Ernst, La philosophie des formes symboliques, 1 le langage, trad. (de l'allemand) Ole Hansen-Love et Jean Lacoste, éd. Minuit, Paris, 1972.

II. المراجع:

1. المراجع باللغة العربية:

- أحمد فؤاد الأهواني: أفلاطون، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة، دون سنة.

- أرسطو طاليس: الطبيعة، الجزء الأول، ترجمة إسحاق بن حنين، دار المكتبة العربية، دون طبعة، دون سنة.

- أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998.

- إبراهيم عاتي: الإنسان في الفلسفة الإسلامية (نموذج الفرابي)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1993.

- إيريك فروم: مفهوم الانسان عند ماركس، ترجمة محمد سيد الرصاص، دار الحصاد للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، دمشق، سوريا، 1998.

- إمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، ترجمة سعيد الغانمي، دار منشورات الجمل، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، 1790.

- إليكسي لوسيف، ترجمة منذر بدر حلوم، فلسفة الأسطورة، دار الحوار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، سوريا، 2000.
- جعفر آل ياسين: فلاسفة يونانيون العصر الأول، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1981.
- حميد لشهب: الكانطية الجديدة رؤية تحليلية نقدية مفهومها مدارسها، دار القصبه العباسية المقدسة المركز الاساسي للدراسات الاستراتيجية، طبعة الأولى، بيروت، لبنان، 2019.
- راوية عبد المنعم عباس: بليز باسكال وفلسفة الانسان، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، دون طبعة، بيروت، 1996.
- الزواوي بغوره: الفلسفة واللغة نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، الطبعة الأولى، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2005.
- زكريا إبراهيم، فلسفة الفن في الفكر المعاصر، مكتبة مصر لنشر، القاهرة، 1966.
- زكي نجيب محمود: من زاوية فلسفية، الطبعة الرابعة، دار الشروق، 1993.
- سيموند فرويد، الحلم وتأويله، ترجمة طرابشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة 4، بيروت، لبنان، 1982.
- الشيخ كامل محمد محمد عويضة: الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1993.
- صليبيا جميل: تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب العالمي، بيروت، الطبعة الثالثة، دون طبعة.
- عزت قرني: الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، جامعة الكويت، دون طبعة، 1993.
- عفيفي زينب: الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي، دار الوفاء للطباعة والنشر، بدون طبعة، 2001.
- علي حنفي محمود: قراءات في فلسفة الحضارة، الدار الأندلسية، الإسكندرية، مصر، 1994.
- علي عبودي العجداوي مشرف ومحرر، تأليف مجموعة من الأكاديميين العرب، تقديم علي حرب، الفلسفة الغربية المعاصرة - صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج-، الجزء الأول، دار الأمان، الطبعة الأولى، الجزائر، 2013.

- الفارابي: السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، تحقيق فوزي متري النجار، الطبعة الأولى، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، 1964.
- فروق خو رشيد، أديب الأسطورة عند العرب- جذور التفكير وأصالة الابداع-، علم المعرفة، دون طبعة، الكويت، 1990، ص ص 19 21.
- فؤاد مخوخ، من نقد العقل إلى هيرومينوطيقا الرموز بحث في الفلسفة الثقافية عند أرنست كاسيرر، دار المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، 2017.
- محمد شوقي الزين، الثقافة في الأزمنة العجاف -فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب-، الطبعة الأولى، دار الأمان، الجزائر، 2014.
- ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984.
- يحيى الهويدي: قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، بدون طبعة، القاهرة، 1993.
- يحيى هويري: مقدمة الفلسفة العامة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الطبعة 9، القاهرة، 1989.
2. **المقالات والمجلات العلمية:**
- أمينة خالدي، دور اللغة والفن في فلسفة كاسيرر، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، دون سنة.
- إيمان محمود محمد عبد الهادي، الشكل الرمزي بين أرنست كاسيرر وسوزان لانجر، مجلة كلية الآداب بقنا، المجلد 32، العدد 61، 2023.
- بن عياش رباب، مداخل في الرمزية وانشغالاتها عند السيميائيين، مجلة الرسالة للدراسات الإعلامية، المجلد 2، العدد 8، 2018.
- رافد قاسم هاشم الخالدي، المعرفة المفتوحة عند كاسيرر، مجلة العلوم الإنسانية، المجلد 36، العدد 1، 2019.
- سامي شهيد مشكور، الاتجاه الرمزي عند أرنست كاسيرر وسوزان لانجر، مجلة الكلية الإسلامية الجامعة، العدد 54، الجزء 1.

- عطار أحمد، الأشكال الرمزية للذات في الأنثروبولوجيا الثقافية عند آرنست كاسيرر، مجلة انثروبولوجيا الأديان، العدد 9.
- علي حسين قاسم، جدلية العلاقة بين الدين والأسطورة، دراسة تحليل لمفهوم الأسطورة في فلسفة الدين، كلية الآداب، المجلد 5، الجزء 1، جامعة بنى سويف، 2016.
- عبد القادر فهيم شيباني، فلسفة الاشكال الرمزية، فلاديليا الثقافية، العدد 5، 2009.
- علي أصغر مصلح رحمة الله: موسوي مقدم الانسان والله في فلسفة ديكرت -دراسة نقدية في رؤية العلامة السيد محمد حسين الطبطباني-، مجلة الاستغراب، العدد 24، 2021.
- عمر سعدي عباس: مفهوم الانسان في الفكر الفلسفي -دراسة في ضوء الفكر الإسلامي-، مجلة كلية المعارف الجامعة، المجلد 32، العدد 2، 2021.
- فؤاد مخوخ: كانط والكانطيون الجدد، مجلة تباين، المجلد 4، العدد 13، سنة 2010.
- فؤاد مخوخ، رمزية عالم الفن، المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين، المجلد 6، العدد 2، المغرب، 2019.
- لغرس سوهيلة: مفهوم الإنسان في ضوء الفلسفة والدين الإسلامي، مجلة العلوم القانونية والاجتماعية، المجلد 7، العدد 2، 2022.
- نوري نافع، ماهية الإنسان عند كاسيرر، مجلة التدوين، المجلد 14، العدد 1، 2022، ص 284.
3. المعاجم والموسوعات:
- ابن المنظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة 3، الجزء 1.
- إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المكتبة الإسلامية للطباعة والنشر، 1937.
- الفيروز آبادي (2008)، القاموس المحيط، القاهرة: دار الحديث.
- جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة (الفلاسفة المناطق المتكلمون اللاهوتيون المتصوفون)، دار الطليعة، الطبعة الثالثة، بيروت، 2006.
- عبد الرحمن البدوي: موسوعة فلسفية، الجزء الأول، دار المؤسسة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، 1983.

- عبد الرحمان بدوي: موسوعة فلسفية، الجزء الأول، دار المؤسسة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، 1983.

- لسان العرب: الإمام العلامة ابن الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الافريقي المصري، المجلد الرابع، دار صادر، بيروت.

- معجم اللغة العربية، المعجم الوسيط، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية.

- معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الأنماء الوطني، الطبعة الثانية، بيروت، 1988.

4. المواقع الالكترونية:

- <http://3arg.org/wiki/توما-الاكويني>

- <https://www.hindawi.org/books/39091385/4/>

- <https://excellence.ahlamontada.com/t29-topic>

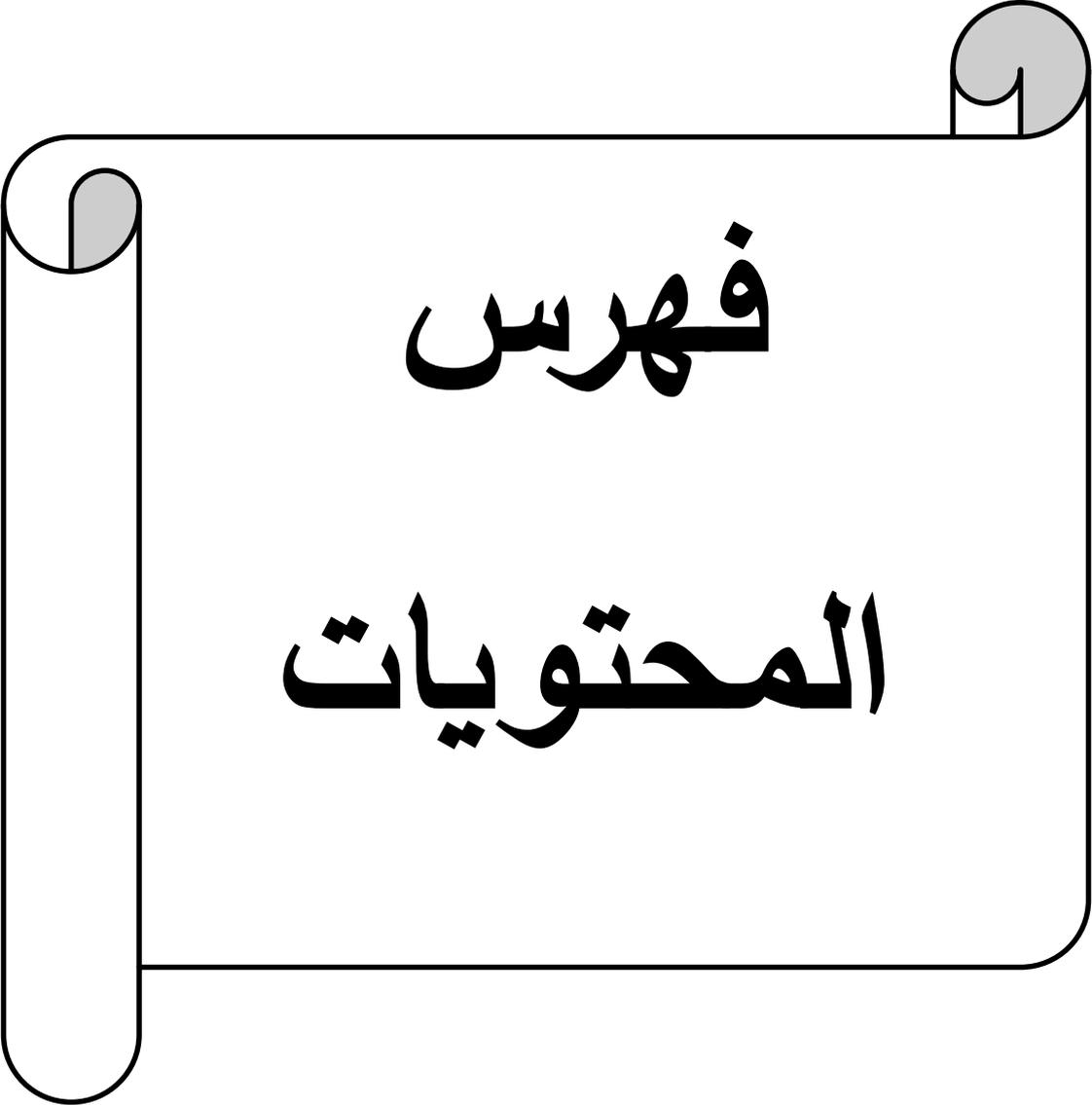
5. الأطروحات والرسائل الجامعية:

- مختاري العيد: الانسان في الفلسفة الإسلامية خلال القرن الرابع للهجرة -إخوان الصفاء أنموذجا-، أطروحة دكتوراه، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية، جامعة أبو القاسم سعد الله، الجزائر، 2017/2016، (مخطوط).

- بولفعة قروج: فلسفة اللغة عند أرنست كاسيرر -من التعبير عن العالم إلى تشكيل الثقافة- أطروحة دكتوراه، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية، جامعة أبو القاسم سعد الله، الجزائر، 2019/2018. (مخطوط).

- بلخيري سارة: السياسة والأخلاق عند أرنست كاسيرر، رسالة دكتوراه، تخصص الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة باتنة، الجزائر، 2023/ 2022. (مخطوط).

- عبد العال عبد الرحمان عبد العال إبراهيم: الانسان لدى الفلاسفة اليونان في العصر الهليني، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه، كلية الآداب، قسم الفلسفة، جامعة طانطا، 1999. (مخطوط).



فهرس

المحتويات

فهرس المحتويات

الصفحة	الموضوع
	صفحة الواجهة
	صفحة فارغة
	إهداء
	شكر وتقدير
أ-د	مقدمة
28-1	الفصل الأول: السياق التاريخي والفلسفي لفكرة الإنسان
1	تمهيد
2	المبحث الأول: مفهوم الإنسان قبل كاسيرر
2	المطلب الأول: الإنسان في العصر اليوناني
7	المطلب الثاني: الإنسان في العصر الوسيط
12	المطلب الثالث: الإنسان في العصر الحديث
17	المبحث الثاني: كاسيرر (الفكر والشخصية)
17	المطلب الأول: حياته وأعماله
22	المطلب الثاني: فلسفة كاسيرر
24	المطلب الثالث: كاسيرر ونزعته الكانطية
52-29	الفصل الثاني: ماهية الإنسان عند كاسيرر
29	تمهيد
30	المبحث الأول: الإنسان والرمز
34	المطلب الأول: ارهاصات النظرية الرمزية عند كاسيرر
40	المطلب الثاني: الرمزية مدخل لفهم الإنسان
43	المبحث الثاني: مميزات الرمزية الكاسيررية
43	المطلب الأول: التعريف بالرمز وسماته
50	المطلب الثاني: وظائف الرمزية

76-54	الفصل الثالث: الأشكال الرمزية سبيل في التعرف على الإنسان
54	تمهيد
55	المبحث الأول: التفسير الأسطوري للإنسان
55	المطلب الأول: مفهوم الأسطورة
59	المطلب الثاني: الرمزية الأسطورية وخصائصها
61	المبحث الثاني: التفسير اللغوي للإنسان
61	المطلب الأول: تعريف اللغة
66	المطلب الثاني: خصائص الرمزية اللغوية
70	المبحث الثالث: خصائص الرمزية العلمية ورمزية علم الفن
70	المطلب الأول: خصائص الرمزية العلمية
72	المطلب الثاني: رمزية علم الفن
78	خاتمة
81	قائمة المصادر والمراجع
87	فهرس المحتويات
	الملخص

المخلص:

سعيًا في هذا العمل إلى إبراز مشكلة هامة وهي " ما الإنسان؟"، وكانت موضوع البحث المستمر منذ الفلسفات ما قبل المعاصرة، والتي بدورها استمرت مع الفلاسفة المعاصرين أمثال الفيلسوف الألماني أرنست كاسيرر المنحدر من مدرسة ماريورغ ذو النزعة الكانطية الجديدة، حيث قدم إسهامه الفلسفي في تأسيس نظرية شاملة في المعرفة تعرف بالأشكال الرمزية المعبرة عن الإنسان ككائن رمزي مشحون بالمفاهيم والمصطلحات الرمزية الغائرة في الثقافة المكونة خاصة من الأسطورة واللغة والعلوم والفن... إلخ، والمعبرة عن الفهم الإنساني، وعلى هذا المنظور الفلسفي حدد كاسيرر مفهوم الإنسان بناء على الترميز كقدرة عملية فاصلة بين عالم الإنسان وعالم الحيوان، فالإنسان كائن رامز تحدد هويته بأنماط الثقافة وصورها الحضارية التي تستوعب الفهم الإنساني فردًا أو جماعة بكل صورته.

الكلمات المفتاحية: الإنسان، الرمز، الأشكال الرمزية.

Abstract

In our work, we have sought to highlight an important issue, which is: « what is human? » this question has been a subject of continuous inquiry since pre-modern philosophies and has persisted with contemporary philosophers, such as the German philosopher Ernest Cassirer descended from the Marburg school and with a Neo-Kantian tendency, His philosophical contribution lies in establishing a comprehensive theory of knowledge known as the symbolic forms, which express humans as symbolic beings charged with deep-seated concepts and symbolic terms with in culture, especially composed of myth, language, sciences, and art, among others, representing human understanding, According to this philosophical perspective, Cassirer defined the concept of man based on symbolization as a practical ability that distinguishes the human world from the animal world, Human is a symbolizing being whose identity is defined by the patterns of culture and its civilizational forms that encompass human understanding, whether individually or collectively, in every form.

Keywords: human, the symbol, the symbolic forms.