جامعة قاصدي مرباح ورقلة

كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية

مذكرة مقدمة لاستكمال متطلبات شهادة الماستر أكاديمي

شعبة الفلسفة

تخصص: فلسفة عامة

بعنوان :

مفهوم الإنسان في الفلسفة الغربية

إرنست كاسيرر نموذجاً

إعداد الطالب: أبوبكر توفيق

إشراف : د. إبراهيم كراش

نوقشت

أمام اللجنة المكونة من السادة

د. إبراهيم كراش	.....	مشرفاً و مقرراً
د. أحمد زيغمي	.....	رئيساً و مناقشاً
د. عمر برابح	.....	عضواً مناقشاً

الموسم الجامعي 2020 -2021

الإهداء

إلى الوالدين الكريمين و الإخوة والأخوات الأعزاء

إلى الزوجة و الأبناء

إلى زملاء العمل و الأصدقاء

إلى الأسرة التربوية بثانوية الإمام الشيخ إبراهيم بيوض بالقرارة

و إلى من علَّمنا ومن له الحق علينا

أهدي هذا العمل المتواضع

كلمة شكرو تقدير

بعد حمد الله وشكره، على أن منَّ علينا بالتوفيق والسداد لإتمام هذا العمل، أوجه شكري وتقديري إلى الساده الأساتذة والدكاتره بجامعة قاصدي مرباح قسم الفلسفة ، لما قدموا لنا من توجيه وتشجيع ومد ليد العون في مسار بحثنا هذا ، وأخص بالذكر الدكتور المشرف **كراش إبراهيم** ،على رحابة صدره وحسن المعاملة والجدية في العمل. كما أوجه بشكري إلى كلِّ من قدم لي الدعم والمساندة من قريب أو من بعيد لإتمام هذا العمل وشجعني على مواصلة الدراسة بالجامعة. كما لا أنسى في هذا لمقام أن أشكر أعضاء الجنة المناقشة لهذا البحث. وأسأل الله العون لي على المضيّ قدماً في مسار البحث العلمي.

المقدمة

تشتغل العقول البشرية بالبحث، و يُجَند الحكماء أنفسهم للتفكير الفلسفي لا لسببٍ إلا لأنهم إحتاروا واندهشوا ، أمام إشكاليات ومسائلة تطرحها الحياة الراهنة للإنسان . لذلك فإن البحث الفلسفي عموماً وفكر الفيلسوف خصوصاً، غالباً ما يكون ذات صلة بالواقع المعاش، حيث تظهر فيه مستجدات العصر ومتغيراته السياسية أو العلمية أو الدينية وغيرها . وهذا رغم كون المسائل الفلسفية مرتبطة بالجذور التاريخية لها في الحضارات السابقة. فمشكلات الإبستمولوجيا في العصر الحديث مثلاُ رغم قدم جذورها الإغريقية . فإننا نلمس فيها أثر تطور العلوم وحداثة الفكر الأوروبي بسيادة العقل و الحرية. وبصمات التوجهات الفلسفية الحديثة الكبرى من العقلانية واللاعقلانية . فالفلسفة إذا كما قال عنها هيغل «**هي الأبنية الامينة لعصرها**»[1]. إلا أن الميزة الأهم في كل بحث فلسفي قديم أو حديث هي ارتباطه بمسائل الإنسان. فإذا كانت الفلسفة اليوناينة قد إهتمت بالبحث في القيم فإن سؤال الإنسان لم يغب عن أطروحات حكمائها ،كما أن الفترة الوسيطة تساءلت عن الإنسان كذلك حينما اهتمت بعلاقة الدين بالفلسفة، نظراً لعلاقتهما بماهية الإنسان . فحتى لو اختلفت أبواب طرح هذا السؤال وميادين علاجه، وتفسيراته في تاريخ الفلسفة،أو تعرض البحث فيه إلى الفتور . فإننا لا نجده يغب عن عصر من العصورالفلسفية ، إلى درجة أنه يمكن القول بأن الفلسفة هي سؤال للإنسان عن الإنسان .

فإذا كانت دراستنا هذه تسلط الضوء على الفلسفة الغربية في فترتها المعاصرة بألمانيا، التي ينتمي إليها نموذج إرنست كاسيرر **Ernist Cassirer** *، وهي الفترة مابين منتصف القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ، فإن الإرهاصات الفكرية لهذه الفترة ستكون منذ الفترة الحديث خاصة وأن الكاسيرر يعد فيلسوفاً كانطياً . فإشكالية أصل المعرفة -التي أحالها كانط من خلال فلسفته النقدية الترنسندنتالية في كتبه الثلاثة المشهورة إلى إشكالية شروط المعرفة وإمكانها، وكذا السؤال عن مجالها وحدودها- حفز بها كانط العديد من الفلاسفة المثاليين بأسلوبه الثوري إلى تناول إشكالية المعرفة من بوابة الأنا كذات مدركة وعلاقتها بالموضوع المُدرك . من هؤلاء الفلاسفة الأماني فيخته (1762-1814) حيت تميّز بنقده لفكرة كانط "الشيء في ذاته" ليؤس من خلال التآلف بين الأنا واللا-أنا لمذهب العلم النظري ومذهب العلم العملي . ومن بعده شلنغ(1775-1845) الذي سيجعل من الوعي الذاتي في المثالية المتعالية المبدأ الأساسي في المعرفة ، فبالوعي تتشكل الذات واللاوعي ينتج عالم الموضوعات . في نفس النسق يعمل فريدريك هيغل (1770-1831) وفق قانون الجدل "دياليكتيك" الذي يحكم الفكر والواقع والتحليل الفينومينولوجي للذات ، على تحقيق التوافق والإنسجام الوظيفي بين الذات والموضوع وبين الوعي كفكر ومختلف موضوعات العالم في إطار التاريخ الكلي . وهذا على أساس فكرة سيطرة العقل "المطلق" على العالم و تمظهر الروح في عالم الأشياء. في كل هذه الفلسفات لا يزال الإنسان موضوعاً للفلسفة من خلال إشكالية المعرفة وعلاقتها بالذات .

---

(1) هيغل، **فينومينولوجيا الروح**، ترجمة وتقديم ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت ،الطبعة الأولى 2006،ص: 136 .

* إرنست كاسيرر **Ernist Cassirer** (1874-1945)، فيلسوف ألماني من الكانطيين الجدد في درس بمدرسة ماربورغ على يد هرمان كوهن وشتغل بها أستاذاً بعد ذلك .كان أستاذاً أيضاً بجامعة برلين ،ثم انتقل بعد قيام الحكم النازيّ إلى جامعة ييل"yale"، بالولايات والتحدة الأمريكية . عرف بنزعته النقدية الكانطية ،ينتمي في توجهه الكانطي إلى مدرسة ماربورغ . من أشهر مؤلفاته "الفهم المادي والفهم الوظيفي" (1910)، "الحرية والشكل " (1917)" فلسفة الأشكال الرمزية " في ثلاثة مجلدات (1923- 1929). إنظر كميل الحاج ، **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والإجتماعي**، مكتبت لبنان ناشرون، لبنان ، الطبعة الأولى، 2000، ص:450.

إن المثالية الهيغلية التي سادة الفكر الألماني لفترة من الزمن في منتصف القرن التاسع عشر، سيكون أفولها بالتزامن مع ازدهار العلوم الطبيعية بشكل لافتٍ، سبباً من أسباب ظهور نموذج جديد من الفلسفة يعرف بالكانطية الجديدة (New Kantian)، فإذا كان هيغل قد سقط بمغالاته في المثالية في فلسفة الطبيعة التأميلة فإن كانط يعد حسب قراءتنا لدارسي فلسفته مؤسساً لنظرية المعرفية في العلوم،هذا ماجعله أكثر توافقاً مع الأجواء الفكرية المعاصر بألمانيا . هذه معطيات الفكرية أفرزت الإرهاصات الأولى لظهور الكانطية الجديدة مع الفيلسوف الألماني غير المشهور فريدريك أدولف ترينديلينبورغ Friedrich Adolf Trendelenburg (1802-1872) والذي يعدأستاذ كل من دلتاي و هرمان كوهن ، حيث كان نقده لكلٍ من هيغل وكانط، إشارة انطلاق لبداية حركة جديدة في نظرية المعرفة والعلم في ألمانيا ، دون أن نسى في هذا السياق،فيخنر (1887-1801) وهيرمان لوتسا (1817 -1881) وغيرهما من الفلاسفة الذين اشتغلوا على منهج كانط واهتموا بنقده . زياداً على هذه الأسباب فإن فلسفة كانط قد لقيت ترحباً كبيراً في المقررات الجامعية بألمانياً، خاصة في سنوات ما بعد ثورة 1848 بألمانيا . في هذا السياق التاريخي الذي غيّر في جوانب عديدة من الحياة الساسية والعلمية والدينية ، شهدة فلسفة الإنسان في القرن العشرين، ومنعرجاً حرجاً جعلها تتخبط في أزمة صراع التوجهات والتفسيرات العلمية والفلسفية للإنسان، وقد تجلت هذة الأزمة في صرخة ماكس شيلر (1874-1928) الداعية إلى حل هذه الأزمة ، وبالتزام مع هذه الفترة كانت مدارس الكانطية الجديدة في ألمانيا (ماربورغ و بادن) قد بدأت في نشاطها الفلسفي ، ليظهر على يد أساتذتها بمدرسة "ماربورغ "نجم الفلسفة الكانطية المعاصرة إرنست كاسيرر الذي حمل مشعل أساتذته و قدوته إمانويل كانط، ليؤسس لفلسفة نقدية ذات أبعاد جديدة في المعرفة ، ويواجه سؤال الإنسان من جديد. بهدف تجاوز أزمة الأثروبولوجيا الفلسفية والتعريف بالإنسان بشكل أكثر دقة و أشمل مما عرف من قبل . وذلك من خلال فلسفة الرمز ونقد الثقافة . في هذا الإطار تم إختياري لموضوع "**مفهوم الإنسان عند إرنست كاسيرر**" كنموذع عن الفلسفة الغربية المعاصرة. وذلك لأهميته البالغة في مجال الفلسفة عموما والإنسان خصوصاً. حيث تكمن أهميته فيما يلي :

1. يمكِّن البحث الفلسفي من من عالجة إشكاليات جديدة تواكب راهن الحياة الإنسانية المعاصرة و متغيرات الثقافة والحضارة . خاصة ونحن نعيش إنفجارا ثقافياً غير معهود .
2. يحدد لنا الأسس والمنطلقات، التي بها نفهم الإنسان و نتعاول وفقها مع ذواتنا ، وذوات غيرنا كبشر ،فمن خلال تحديدنا لمفهوم الإنسان يمكن لنا التأسس لطرق وآليات ذات فعالية أكبر في التربية والتنشئة الإجتماعية. ويسمح لنا بفهم وعلاج مشكلاتها .
3. يسمح لنا بتقييم منتجات الفكر الفلسفي الأنثروبولوجي عبر التاريخ والإستشراف للمستقبل .

إن طرح هذا الموضوع للبحث، كانت له - كغيره من البحوث - دوافع موضوعية وأخرى ذاتية . من الدوافع الموضوعية :

1. العودة الملفت للإهتمام في الآونة الأخيرة بسؤال الإنسان في الساحة الفكرية و الفلسفية بشكل عام و الغرب خاص .
2. جِدَة نموذج كاسيررفي مشكلة الإنسان -حسب اطلاعنا- وغيابه في الأطروحات الأكادمية بجامعتنا في ورقلة

أما الدوافع الذاتية فهي:

1. علاقة الموضوع بمجال التربية والثقافة الذي لدي تجاهه ميل شخصي، من البدايات الأولى للدراسة الجامعية ، وبالخصوص بعد إمتهان وظيفة التدريس .
2. الإهتمام بفلسفة اللغة لأهميتها المعرفةعموما والفلسفة خصوصاً ، وهذا البحث في صميم فلسفة اللغة .
3. علاقة الصداقة بزملاء باحثين في الفلسفة الألمانية ، كان لها الأثر البارز أيضا في الإهتمام بالفلسفة الألمانية . وما تطرحها من إشكاليات .

حددت لبحث في هذا الموضوع إشكالية وفق الصيغة التالية :

هل يمكن القول بأن إرنست كاسيرر قد تتمكن من تأسيس لمفهوم جديد للإنسان ، وفق منظور فلسفي معاصر تجاوزبه أزمة الأنثروبولوجيا الفلسفية، التي نادى من أجلها ماكس شيلر في نهاية القرن التاسع عشر؟

ضمن هذه الإشكالية المحوريةطرحت ثلاثة مشكلات الفرعية، حاولت علاجها في إطار هذا البحث وهي:

أولاً : كيف كان تفسير الإنسان في العصر الحديث والمعاصر قبل كاسيرر ؟ وما أسباب أزمة الإنثروبولوجيا الفلسفية المعاصرة ؟

ثانياً : ماهي المرجعية الفلسفة التي استند إليها كاسيرر في فلسفته؟ وما الجديد التي أتى به من أجل سؤال ما الإنسان ؟

ثالثاً : إلى أيّ مدى استطاع كاسيرر صياغة تعريف جامعٍ مانعٍ عن الإنسان ، تمكن به من إتمام النقص في الأثروبولوجيا الفلسفية السابقة له ؟

ولمعالجة هذه الإشكالية إستخدمت المنهج التاريخي الذي فرضه البحث الأنثروبولوجي لعرض واستقصاء النظريات والمواقف الفلسفية تجاه الإنسان ،مع توظيف للمنهج التحليلي ،الذي يتماشى مع الدراسة الفلسفية الإنسان، وقد استخدمته أيضاً في شرح وتفسير الأطروحات الفلسفية في هذا المجال خاصة أطروحة كانط في نقد الأنا وكاسيرر في نقده للثقافة في فلسفة الأشكال الرمزية وفلسفة الحضارة الإنسانية .

وهذا وفق خطة منهجية تضمن في مُجملها فصلين، الأول كان بعنوان : أزمة مفهوم الإنسان في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة ،بدأت فيه بفكرة تحديد مصطلح الإنثروبولوجيا الفلسفية ونشأتها كمبحث فلسفي مستقل مع تمييزها عن الأثروبولوجيا العلمية .ثم تناولت بعد ذلك عرض تحليلي لمختلف المواقف الفلسفية تجاه مفهوم الإنسان في الفلسفة الغربية ما قبل كانط، التفسير الإنثروبولوجي العقلاني و التفسير الإمبريقي (التجريبي) . ثم سؤال الإنسان عند إيمانويل كانط بتفصيل وتحليل موسع . إضافة إلى الإنثروبولوجيا الفلسفية بعد كانط بمختلف توجهاتها ، الوجودية ، العلمية ، والتاريخية ،الرومنسية، الفنية ...ألخ، وهذا تمهيداً لمفهوم كاسيرر . مع الإشارة إلى الإزمة الإنثروبولوجية في مفهوم الإنسان .

أما الفصل الثاني فخصصته لنموذج كاسيرر ،عرضته في مبحثه الأول الخلفيات الفلسفية والعلمية التي شكلت المنظور الكاسيرري، وبالخصوص الخلفية الكانطية التي حددت منهج بحثه، والمنطلقات الأساسية لفلسفته النقدية في المعرفة . ومن خلال ذلك توجهت إلى عرض وتحليل مفهوم الإنسان عند كاسيرر في مبحث خاص ، تحدثت فيه

أولا عن موقف كاسيرر من الفلسفات الأنثروبولوجية السابقة له. وبعد ذلك عرضنا فلسفة الأشكال الرمزية بالتحليل والشرح،إذ تُعد الأرضية الأساسية لفلسفة كاسيرر في نقد الثقافة و سؤال الإنسان ، ثم انتقلت إلى المرحلة الأهم وهي تحليل فلسفة الإنسان عندكاسيرر من خلال كتابه "مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان " ، في هذه الخطوة تحدثت عن تحديد الإنسان بالقدرة الفكرية على الترميز ، مع عرض وتحليل تفصيلي للأدلة التي أسس عليها هذا المفهوم علمياً وفلسفياً . مع الشرح و وعرض الشواهد والأمثلة . بعد ذلك انتقلت إلى الفكرة الأخير والمترتبة عن ما سبق وهي تعريف الإنسان بمقولات الحضارة الإنسانية. ثم ختمت البحث بخاتمة لحوصولت النتائج المتوصل إليها في البحث .

رغم الشغف الكبير تجاه البحث ،ومتعته المعرفية، إلا أنني قد واجهت كغيري من الطلب الباحثين صعوبات لا يمكن إغفالها . نذكر أهمها وهي: ضيق الوقت المتاح للبحث من جهة وتشعب الموضوع الذي بين أيدينا وحاجتنا للفهم أكثر لعرض وتحليل الأفكار بدقة. ضف إلى ذلك تزامن إشتغالي بالبحث ، مع التدريس بالثانوية والتزاماتها . و من الصعوبات أيضاً مشكلة ترجمة اللغة اللفلسفية من الأجنبية إلى العربية . خاصة وأن الفيلسوف الذي اخترته كان ألمانياً. في هذا السياق نذكر أيضاً صعوبة أخرى وهي شحُ المراجع الفلسفية التي تناول موضوع الإنسان فهذه الفترة التي نعالجها،حيث وجدت صعوبة في جمع المتفرقات من الأفكار والنظريات من مراجع يصعب إقتنائها خاصة مصادر كاسيرر التي المترجمة للغة الفرنسية، حيث أن غالب المصادر حتى إن وجدت فهي في أمكان محدوة ،ويتحصل عليها بجهد مضني . كما أن أطروحة كاسيرر تميزت بشموليتها للعديد من المجالات العلمية والفنية والفلسفة ، لذلك من الصعب الإلمام بهذه الجوانب لبلوغ الفهم الدقيق لأطروحته الفلسفية .

فهرس الموضوعات

العناوين	الصفحة
المقدمة	**01**
الفهرس	**05**
الفصل الأول: أزمة مفهوم الإنسان في الفلسفة الغربية الحديثة و المعاصرة.	
المبحث الأول : الأنثروبولوجيا الفلسفية في الغرب قبل إمانويل كانط	
أولاً : الأنثروبولوجيا الفلسفية. تحديد المصطلح والنشأة .	**06**
ثانياً : مفهوم الإنسان من الحيوان الناطق إلى الكائن الثنائي.	**09**
ثالثاً : الإنسان كموضوع للمعرفة في الفلسفة الإمبريقية .	**13**
المبحث الثاني : سؤال الإنسان في فلسفة إيمانويل كانط .	
أولاً : ماهو عصر التنوير ؟ وما هو التنوير ؟	**16**
ثانياً : ماهو إنسان عند إمانيويل كانط ؟	**17**
المبحث الثالث: العودة إلى سؤال الإنسان بعد إمانويل كانط	
أولاً : التفسير التاريخي للإنسان بين العقل و الفن .	**23**
ثانياً : العودة إلى التفسير المتعالي للإنسان بين النقدية و الوجودية	**26**
ثالثاً : فوضى التفسيرات العلمية للإنسان وأزمة الأثروبولوجيا الفلسفية	**28**
الفصل الثاني : فلسفة إرنست كاسيرر و سؤال الإنسان	
المبحث الأول : كاسيرر من نقد العقل إلى نقد الثقافة .	
أولاً : خلفية كاسيرر الفلسفية	**32**
ثانياً : خلفية كاسيرر العلمية	**37**
ثالثاً : النزعة الكانطية في فلسفة كاسيرر .	**41**
المبحث الثاني : مفهوم الإنسان عند إرنست كاسيرر	
أولاً : موقف كاسيرر من الأنثروبولوجيا الفلسفية السابق له	**46**
ثانياً : فلسفة الأشكال الرمزية	**52**
ثالثاً : الإنسان كائن مفكر و صانع للرمز	**58**
رابعاً : الإنسان يُعرَّف بِمقولات الحضارة	**66**
الخاتمة	**69**
قائمة المراجع و المصادر	**71**

الفصل الأول: أزمة مفهوم الإنسان في الفلسفة الغربية الحديثة و المعاصرة

المبحث الأول : الأنثروبولوجيا الفلسفية في الغرب قبل إمانويل كانط

أولاً: الأنثروبولوجيا الفلسفية . تحديد المصطلح والنشأة .

كشفت الدراسات الفلسفة أن السؤال عن الإنسان، بحث فلسفي متجذر في أعماق تاريخ الفلسفة . حيث كان من أهم المسائل التي يعود إليها البحث الفلسفي في كل مرة يحيد فيها عن إشكالية الإنسان .هذا الأمر يعود إلى طبيعة البحث الفلسفي الذي يشتغل بشكل رئيسي في قضايا الإنسانية بمختلف أبعادها . فتحديد البدايات الأولى لفلسفة الإنسان، أو ما يعرف بالأنثروبولوجيا الفلسفية . لا يخضع للمعيار التاريخي الدقيق ، كما هو الشأن مع مشكلة بداية الفلسفة بين الشرق والغرب او قبل سقراط وما بعده ، بل إلى معيار السؤال الفلسفي الأنثروبولوجي والسياق الفكري الذي يحدده. فالسؤال عن نشأة الأنثروبولوجيا الفلسفية و الإرهاصات الأولى لها ، سؤال هام وضروري في بحثنا هذا لتحديد المفهوم الذي يحمله المصطلح، أمام المعني العلمي للأنثروبولوجيا .

بالعودة إلى تاريخ الفلسفة نجد أن إرنست كاسيرر**Ernist Cassirer** اعتبر مقولة هرقليطس "**بَحثتُ عن نفسي**" أول سؤال فلسفي عن الإنسان رغم أنه لم يبلغ بعد مستوى البحث الفلسفي الإنثروبولوجي لماهية الإنسان إلا بعد سقراط . «ومع أن هذه النزعة الجديدة في التفكير كامنة في الفلسفة الإغريقية الأولى ، بمعنى من المعاني ، فإنها لم تبلغ نضجها الكامل إلا في أيام سقراط »[1] . في نفس الحقبة التاريخية نجد التيار السفسطائي الذي يعد -حسب تاريخ الفلسفة – أول من قام بتغيير الفكر نحو مشكلة الإنسان ويتجلى ذلك في قول بروتوتاغوراس "الإنسان مقياس كل شيء" . يمكن أن نقول إذن بأن هيرقليطس كان الخلفية الفلسفية لفلسفة سقراط والسفسطائيين .

تعاد هذه الصورة مع أب الفلسفة الحديثة رونيه ديكارت، الذي سلط عليه مارتن هيدغر الضوء في أبحاثه الفلسفية واعتبره البداية الحديثة لهذه الفلسفة ، فالإنقلاب الذي أحدثه رونيه ديكارت في الفلسفة من اللاهوت إلى الأنثروبولوجيا الميتافيزيقية، يشكل منعطفاً شبيها بالمنعطف السقراطي الذي حول البحث الفلسفي من الطبيعة إلى الإنسان . فقد اهتم ديكارت بالمنهج الابستيمولوجي الحديث الذي استوحى بعض قواعده من الرياضيات ، سعياً منه إلى إيجاد حلٍ يمكن الفلسفة من مسايرة التطور الذي بلغته العلوم الطبيعة بالمنهج التجريبي المؤسس على يد الانجليزي فرانسيس بكون (1561-1626)، وعمل على تأسيس المعرفة على الحدس الذاتي العقلاني للمعرفة من خلال البرهان الأنطلوجي المعروف بالكوجيتو . فقد " **طرح مسألة الذات في الفلسفة الحديث باعتبارها الوسيلة الوحيدة لتحقيق مشروعها المتمثل في جعلها أساس تحقيق الحرية والتنوير** "[2]

من الملاحظ أن جل الفلاسفة المحدثين من ديكارت إلى كانط، لم تخرج بحوثهم الفلسفية عن محور الذات الديكارتية . هذا ماتشهد عليه فلسفة سبينوزا وبليز باسكال ، هيغل، وإدموند هوسرل. فالميتافيزيقا الديكارتية للذات الإنسانية

(1) إرنست كاسيرر **مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان**، إرنست كاسيرر، ترجمة الدكتور إحسان عباس ، دار الأندلس بيروت 1961، ص: 34 .

(2) عبد الوهاب مطاري **مقدمة في انثروبولوجيا الفلسفية**، الذات بين العقلانية واللاعقلانية . ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر 2011 . ص: 5 .

هي التي حددت المعالم الأساسية لمعنى الأنثروبولوجيا الفلسفية في عصرها التقليدي حيث يذهر هيدغر إلى أن الفلسفة الديكارتية قد عبدت الطريق للنزعة الإنسانية والفلسفة الأنثروبولوجية[1] .

بعد ذلك يُتِم إمانويل كانط إبراز معالم أخرى لهذا النوع من التفلسف، بعد تحويله للبحث الأنتروبولوجي من الأنا أفكر إلى الأنا أريد . إن الإنثروبولوجيا الفلسفية هي دراسة فلسفية تحليلية للإنسان من خلال أهم مباحث الفلسفة : المعرفة ،الوجود والحياة . والتي تعد في نفس الوقت محاور أساسية في الأنثروبولوجيا الفلسفية . فإذا كانت الانثروبولوجيا (anthropologie) كمصطلح علمي يشير إلى علم الإنسان وفق الإشتقاق اللغوي الذي يعود في الأصل إلى اللفظ اليوناني (anthropos) و (logos) فالأول معناها إنسان ، أما الثاني في يعني الخطاب أو البحث أو الدراسة وهنا نفضل كلمة علم[2] ، فإن الأنثروبولوجيا الفلسفية لا تختف كثيرا في موضوعها عن هذا المعنى فهي تدرس الإنسان ، تبحث في الماضي و الحاضر عن ماهية الإنسان ، حقيقة وجوده ، طبيعة أفعاله ومنتجاته المعرفية، وعن كل ما يمثل الإنساني في ذاته. لكن تختف عنها في المفهوم الإصطلاحي . فعلم الإنسان يدرس أجناس وأعراق البشر بمختلف أبعاده في المجتمعات البدائية و الحديثة أو المعاصرة. قصد الكشف عن قوانينه في الحياة، وذلك استنادا إلى تطبيقات ميدانية تجريبية . ولها فروع متخصص مثل الأنثروبولوجيا الثقافية ، العضوية ، اللغوية ، التربوية ... إلخ . أما الفلسفية فهي تدرس الإنسان من الناحية الميتافيزيقية و بصورة كلية شمولية إستناداً إلى التحليل العقلي والإستدلال المنطقي قصد فهم الإنسان و تحديد مكانته في الوجود .

بدأت تتشكل معالم الأنثروبولوجيا الفلسفية في العصر الحديث مع **الحدس الديكارتي و الترنسندنتال الكانطي** . فقد اعتبر بول ريكور أن فلسفة الإنسان عند كانط لم تكن إلا مجرد بداية ممهدة لتأسيس الأنتروبولوجيا الفلسفية " **فالتعالي (...) يعطينا فقط المرحلة الأولى لأنتروبولوجيا الفلسفية ولكنه لا يمكن أن يواصل على تأسيسها بشكل كامل** "، كما يقول ريكور في نفس السياق " **فالفلسفة المتعالية تسمح في بدأ تشكيل أنتروبولوجيا فلسفية لكنها لا تملك المعنى الحقيقي الجدير بهذا الإسم** " [3] . لكن رغم هذا فإن العديد من الدراسات تأكد بأن كانط كان هو أول من عقد الصلة بين الأنتروبولوجيا والفلسفة. وجعل منها مذهباً فلسفياً يهتم بدراسة الإنسان من الناحية السيكولوجية والبرغماتية . فالفلسفة الكانطية للانسان كان لها الفضل في إرساء قواعد خطاب الأنثروبوجيا الفلسفية و إبراز النزعة الإنسانية من خلال إحياء السؤال عن الإنسان، بصورة جديدة تميزة بالطابع العملي ،ماذا علي فعله ؟ لاالطابع النظري ، ماذا أكون ؟ .

بعد إمانويل كانط وبالتحديد في بداية القرن العشرين، أصبحت الأنتروبولوجيا الفلسفية مبحث فلسفي مستقل بموضوعه ومنهجه وذلك مع التيار الفلسفي الأنثروبولوجي ،الذي كان من مؤسسيه البارزين الألماني ماكس شيلر * . كان هذا الإتجاه وليد اهتمام العلوم الحديثة بالإنسان من جهة، و الظروف السياسية والإجتماعية التي خلفتها

(1) محمد طواع **هيدغر والميتافيزيقا**، افريقيا الشرق ، الدار البيضاء ، المغرب ، **2002**، ص : **85**

(2) Russ J Jacqueline **. dictionnaire de philosophie**. Bordas paris 2004 p.24

(3) Poul Riceur ,Anthropologie philophique ,Ecrits et conférences 3édition du Seuil ,paris ,2003:p 34

* فيلسوف ألماني (1874- 1928م) أحد تلاميذة إدموند هوسرل، اهتم بالبحث في مكانة الإنسان واتخذ من المنهج الفينومينولوجي كمنهج لتحليل العواطف في مجالي الدين والأخلاق . من بين مؤلفاته "مكانة الإنسان في الكون" "الصورية في الأخلاق " "أشكال التعاطف " . عبد المنعم الحفني **الموسوعة الفلسفية**، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس 1992. ص: 263 .

الحروب والنزاعات العالمية من جهة أخرى . حيث تلاشى الإنسان بين الأزمات الفردية والجماعية ،فكان لزاما على الفلسفة أن تتوجه إلى البحث في الإنسان، وتحدث منعطفا فلسفيا تهدف به إلى إعادة الإعتبار إلى مكانة الإنسان وقيمة في هذا العالم من خلال تحديدها للهوية أو الماهية الشاملة للإنسان . "**لقد اعترفت الأنثروبولوجيا الفلسفية بالطبيعة الجوهرية للإنسان وقدرته على إثراء الحياة الإنسانية و انبثق عن هذا الإهتمام الأصيل خطاب فلسفي موجه للإنسان** " [1]

عاد شيلر في عمله الفلسفي " **مكانة الإنسان في الكون** " إلى البحث في سؤال الأنوار الكانطي **ماهو الإنسان ؟ ليجعل** من هذا السؤال الموضوع المحوري للبحث الفلسفي المعاصر ، " **ومن ذلك جَعل مهمة الفلسفة بل الفلسفة ذاتها مجرد انثروبولوجيا فلسفية** "[2] . إستخدم ماكس شيلر في معالجة هذا السؤال، منهج أستاذه إدمون هوسرل (الفينومينولوجيا).الذي قد وضع في الأساس للرد على التيارات الوضعية والطبيعة التي كانت تهدف للدراسة التجريبية في ظواهر الإنسان، مثل ماهو الحال في الظواهر الطبيعة الفزيائية . فبفضل المنهج الفينومينولوجي تمكن الشيلر من صياغة فلسفة جديدة للإنسان تعيد العلاقة بين الإنسان والعالم من خلال إبراز المهمة الفعلية للإنسان في هذه الحياة ، والمتمثلة في الوعي بالعالم وقصده . فإذا كانت " الأنثروبولوجيا الفلسفية السابقة بتصورها للإنسان على أنه جوهر عالٍ على العالم، و أن هذا الأخير يمثل القطيعة مع الأول ..." [3] فإن الإنثروبولوجيا بعد شيلر تعتبر أن العالم ظاهرة موضوعاً أمَّا الإنسان فهو مُدركٌ واعي للموضوع وبهذا يمكن القول بأن الفينومينولوجيا نجحت مع ماكس شيلر في تحقيق المصالحة بين الإنسان والعالم .

(1) عبد الوهاب مطاري **مقدمة في انثروبولوجيا الفلسفية** ، ص: 17 .
(2) ظريف حسين **مفهوم الروح عند ماكس شيلر** ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، د ط، 1997 ص 38
(3) المرجع نفسه ، ص : 40

ثانياً : مفهوم الإنسان من الحيوان الناطق إلى الكائن الثنائي.

تناول الفلاسفة العقلانيون ، في العصر الحديث سؤال الإنسان من خلال بحوثهم الهادفة إلى فهم العلاقة الوجودية و المعرفية بين ثنائية الجسم والنفس، أو بمعنى أدق من خلال البحث في علاقة الطبيعة بالوعي . حسب تعبير أب الفلسفة الحديثة رونيه ديكارت (1596-1650). الذي يعد أول من أعاد طرح السؤال عن ماهية الإنسان في العصر الحديث ضمن سياق البحث في إشكالية المعرفة، كما كان الحال مع أب الفلسفة سقراط عندما قال "**إعرف نفسك بنفسك**" . فقد كانت مسألة فهم الذات من منظور الثنائية الديكارتية بمثابة اللغز المحير، أو الإشكالية الفلسفية الكبرى في فلسفة الإنسان. حيث أنها تعد النافذة الرئيسية لعالم الذات البشرية المتميزة عن باقي الذوات بالوعي والمعرفة. فبعد أن حقق الكوجيتو الديكارتي(cogto) اليقين المعرفي الأول في المعرفة { أنا أفكر إذن أنا نوجود }، أصبح الحديث في مجال الأنثروبولوجيا الديكارتية حسب ما عرضه في كتاب"**مقال في المنهج**" مؤسسا على ثنائية الجوهر الجسماني والجوهر عقلاني،والذي اعتبره حسب تصريحه " **المبدأ الأول للفلسفة** "[1] . فالأول مادي يعد كامتداد هندسي أو كإطار زماني ومكاني تحصل فيه أفعال الإنسان الجسمية والعقلية ، أما الثاني فهو لا مادي يعبر عن جوهر الوجود الإنساني الحقيقي المتمثل في الوعي، وتتميز النفس بالوضوح التام أمام وعي الذات **" إن الآنية أي النفس التي أنا بها هي متمايزة تمام التمايز عن الجسم بل هي أيسر أن تعرف "**[2]. فالإنسان بالمعنى الديكارتي هو ذلك الكائن المفكر، فالأنا المفكر يقتضي حضور الذات الإنسانية وكينونتها في الزمان والمكان. "أنا أفكر إذن أنا موجود" . فماهية الإنسان ليست إلا ذلك النشاط أو الفعل العقلي الذي يحدِد به ذاته كنفس وجسم، ويحدِد به العالم الخارجي بشكل عام . لأن العالم في الفلسفة العقلانية هو موجود لأننا ندركه، وإدراكنا له هو الذي يحدد كونونته الحقيقية لدينا. فالأولوية والأسبقية في المعرفة والوجود هي لجوهر الأنا الواعي في الإنسان ،فهو يعبر عن الديمومة المستمرة التي لا تفتر في نشاطها و لا تنقطع إلا بانقطاع الوجود . لقد سيطر الإتجاه العقلاني الديكارتي على فلسفة الإنسان الحديثة ، بتفسيره القائم على ثنائية الجسم والنفس. وتأسيسه للميتافيزيقا الحديثة على أنقاض المادية ، من خلال توجيه الخطاب الفلسفي إلى موضوع الأنا أو الوعي الذاتي، وجعله محور البحث الفلسفي الحديث والمعاصر.« **فمع هذا الفيلسوف تكتمل الفلسفة الغربية وتصير المعرفة موضوعاً للتمثيل أو وضع الشيء أمام الذات و أنطلاقا منها ، وبذلك خرجت الميتافيزيقا الديكارتية عن الميتافيزيقا التقليدية .لتصبح ميتافيزيقا ذاتية** »[3] سيصبح الأنا منذ ديكارت الموضوع المتميز والمفضل للميتافيزيقا. إن ديكارت بهذا الخطاب أحدث الإنقلاب من اللاهوتي إلى الأنثروبولوجيا الميتافيزيقية حيث اعتبر الذات أساس كل حقيقة والإنسان مركزا للكون . وسيكون هذا دأب الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى كانط ثم هيغل ومن بعده إدموند هوسرل .

يتبنى باروخ سبينوزا وبليز باسكال الثنائية الديكارتية للإنسان بنفس المنظور الفلسفي لديكارت. فكلاهما يميزان بن الجسم والعقل ويرفعان من شأن هذا الأخير على حساب الجسد مثل ما هو الحال في الفلسفة الأفلاطونية . فإذا كان سبينوزا يعتبر أن الإنسان كائنا عاقلا وشهوانيا في الآن نفسه، ذو شأن رفيع باعتباره محبا لله تواقاً للكمال الصادر

(1) رونيه ديكارت، **مقال في المنهج**، محمود محمد الخضيري دار الكتاب العربي للطباعة والنشر. القاهرة الطبعه الثانية 1968،ص : 214
(2) المصدر نفسه، ص :218 .
(3) كتاب عبد الوهاب سالم يافوت ، **المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر** دار الطباعة بيروت الطبعة أولى .1999 م .ص:10

عنه بما له من قدرة العقل التي يدرك بها الخير ، وذو شأن دنيء بسعيه إلى تلبية الرغبات والحاجات الجسمية والملذات النفسية . فإن باسكال يرى الإنسان بمنظور التناقض بين الطبيعة الحسية الحقيرة والعقلانية العظيمة ، يصور لنا باسكال الإنسان كائنا شريفاً يتمتع بالقوة والعظمة بفكره من ناحية ،و عبداً ضعيفاً عاجزا بحواسه لا يقدر على شيء من جهة أخرى.

رغم هذا التمييز والفصل التام بين جوهر الجسم والنفس، إلا أن العلاقة بينهما بأي صورة كانت أو آلية يقر بها عموم الفلاسفة العقلانيين في العصر الحديث ، وذلك لضرورة إبستيمولوجية فالفصل التام بين العالمين الفكر والوجود أوقع ديكارت وأتباعه، في مشكلة تفسير حصول المعرفة من جهة ووجود الأشياء من جهة أخرى. **" ديكارت فصل بين الفكر والوجود فاستحال عليه نفسير المعرفة وتفسير وجود الأشياء بغير الإلتجاء إلى الله ، وفصل بين النفس والجسم فاستحال عليه تفسير التفاعل بينهما** ..."[1] . إعتمد ديكارت إذن على علة التدبير الإلهي للكون في تفسير العلاقة التكاميلة والتأثير المتبادل بين الجسم كمتداد والنفس كوعي، فهما مختلفين تمام الإختلاف في طبيعة الوجود والفعل الذي يقوم به كل منهما ، حيث يرى بأن هذه الرابطة التي تجمع بينهما "**حقيقة خارقة أرادها الله على الرغم من أنها لاتتفق مع طبائع الأشياء** "[2]. يبودو لنا من خلال هذه القراءة الفلسفية التأثير الواضح بين الفلاسفة إضافة إلى علاقة التداخل والتماثل بين النماذج الفلسفية في العصر الحديث . فعند ديكارت نجد شك مونتني من جهة، ومنهج العلم من جهة أخرى فينتقل المنهج من الشك إلى اليقين .وعند باسكال نجد مونتيني من جهة والدين من جهة أخرى فيتوجه المنهج من القلق إلى الإيمان .

لا يبتعِد عالم الرياضيات والفيلسوف العقلاني غوتفريد فيلهلم ليبنتز (1646- 1716) عن هذا النفسير الميتافيزيقي كثيرا . فمفهوم **الموناد** (Maunada)* الذي أقام عليه فلسفته العقلانية، يمثل المعنى الجديد للجوهر اوالجواهر التي بها تحصل الأشياء فهي وإن كانت على خلاف المفهوم الديكارتي لا تخضع للإمتداد بحكم عدم قابليتها للتجزئة ، إلا أن العلاقة القائمة بنها تماثل التفسير الديكارتي للتفاعل بين ثنائية الجسم والنفس . فلكل موناد علاقة بموناد آخر من خلال التأثير والتأثر بينها فبالرغم من استقلال كل موناد بماهية خاصة به بشكل يمنع أي تدخول أو خروج بينها . إلا أن طبيعة النشاط الداخلي الذي تتمتع به يترتب عنا التناغم والتفاعل بين كل الموناد ات في الكون . وهذا بسبب علة االتنظيم الإلهي للكون .فالعالم يجب أن يكون مدبراً من قبل الله بحيث يتوافقف مع الحالات المنتظرمة لكل الموناد ات " **إن توالي المشاعر ضمن الموناد الواحدة تبعاً لبرنامجها هو توالٍ حدده الله منذ الأزل .فبإمكاننا الآن أن نقول إن كل الموناد ات قد تمت برمجتها من قبل الله**"[3] .

أما نقولا مالبرانش (1637-1715) فينزعُ إلى تفسيرٍ مخلاف لمسار رونيه ديكارت في العلاقة بين الثنائية – الجسم والنفس – فهو يقر بالتباين الكبير بين الجوهرين إلى حد نفي التأثير بينهما، أو حتى القول بوجود علاقة قائمة بينهما .

---

(1) يوسف كرم ، **تاريخ الفلسفة الحديثة** ، مكتبة الدراسات الفلسفية دار المعارف . ط .الخامسة القاهرة 1986. ص :105 .
(2) زكي نجيب محمود ، **قصة الفلسفة الحديثة** مطبعة لجنة التأليف والترجمة والطباعة .القاهرة 1355هـ/1936 م .ص :120 .
* **الموناد** : هي ذرات الطبيعة الحقة أو بمعنى أخر هي عناصر الأشياء . أستخدم لبنيتز هذا المصطلح ليعبر به عن الجواهر الأساسية للوجود . راجع . بيتر كونزمان ومن معه **أطلس الفلسفة** ، ترجمة د. جورج كتورة الطبعة الحادة عشر ، مكتبة الشرق شركة الطبع والنشر اللبنانية . بيروت2003 م ،ص: 113 وما بعدها .
(3) بيتر كونزمان ومن معه **أطلس الفلسفة** مرجع نفسه . ص:113 .

"**إن ما لديَّ من شعورباطن ينبئ بأني موجود . و أني أفكروأريد وأحس وآلم . ولكنه لا ينبئ بما أنا وبطبيعة فكري وإرادتي وعواطفي ولا بما بين هذه الأشياء من علاقة** "[1] . بهذا المعنى لا يختلف مالبرانش عن سابقيه في تحديد ماهية الإنسان من منطلق الذات المدركة الواعية بأحوالها وأفعالها ، لكن هذا الإدراك أو لنقل المعرفة الذاتية لذاتها ، إن كانت عند رونيه ديكارت وأتباعه مطلقة بديهية (حدسية) عن النفس ونسبية تجريبية عن الجسد . فهي على العكس من ذلك عند مالبرانش ،لأن معرفة الإنسان لذاته بالوعي لا ترقى إلى إدراك النفس في حد ذاتها، فالإنسان يعد قاصر بإرادة من الله عن الرؤية والمعرفة الكاملة . فمعرفتنا للجسم أوضح وأبيَنُ من معرفتنا للنفس باعتبار أن الجسم يعرف بالتجريب والبرهان الرياضي أما النفس فتدرك بالإستدلال العقلي فقط .

يوصف الإنسان في العقلانية الحديثة بالحيوان العاقل الواعي المنتج للمعرفة ، فحيوانيته مرتبطة بالحاجات البيولوجية والفزيولوجية للجسم، مثل ماهو الحال مع مختلف الكائنات المماثلة له . أما العقلانية فهي صادرة عن الوعي الذي يمكِّنه من إدراك كل الأفعال ،والأحوال التي تصدر عنه او عن غيره ، كما يمنحه القدرة على اختيار الأفعال والأفكار بإرادة حرة . من هذا المنطلق تضاف الإرادة والحرية لماهية الإنسان فحرية إرادته حقيقة بديهية في النفس لا تفارق الإنسان باعتباره أنا واعي مدرك . حيث يرى رونيه ديكارت بأن حرية إرادتنا نعرفها بالحدس المباشر لذواتنا، فهي ليست بحاجة إلى استدلال أو برهان . يتفق مع ديكارت جل الفلاسفة العقلانين على اعتبار الحرية عنصر أساسي من عناصر ماهية البشر ، لأن سلوك الإنسان القائم على الوعي ، الإبداع و التنوع يقتضي بالضرورة التسليم بالحرية في اختيار الأفعال وبالتبع الإقرار بالمسؤولية الفردية . زيادة على الوعي ،وحرية الإرادة، فإن الإنسان منعوت بالنقص والعجز الذي عبر عنه باسكال وديكارت بالمتناهي بمقابل الله اللانهائي. فالإنسان عند ديكارت معيب بالشك الذي لا يزول إلا باليقين الذي وهبه الله له بقدرة العقل . وهو دائم الحاجة إلى الكامل المطلق وهو الله عزوجل.يقول ديكارت " **والو اقع أني أجد بين أفكاري فكرة الله أعني فكرة الموجود كامل لا متناهي (...) هل أقول أني استنبطها من نفسي ؟ لكني موجود بالشك وبتردد كما رأينا والشك علامة النقص** "[2] .إذن فمفهوم الذات أو الإنسان عند رونيه ديكارت يقوم على ثلاثة مفاهيم أساسية هي:

1) **الأنا المفكرة :** تمثل جوهر الإنسان عند ديكارت فهي الوعي الذاتي البيّن بذاته في العقل، الذي يعبر عن الجزء الأرقى في الماهية البشرية .أي قدرة التفكير الناتجة عن الشك أو الدليل الإنطلوجي المسمى بالكوجيتو ، فالوعي الذاتي أو الأنا هي الوجود الحقيقي للإنسان أو هي الإنسان بحد ذاته . فبالأنا المفكرة أي الواعية ، يدرك الإنسان وجوده و يتعرف على العالم الخارجي ، لأنها المصدر الأول للمعرفة الحقيقة . فالأنا أو الذات هي مركز الوجود .
2) **فعل التواصل بين الجسم و النفس:** فالإنسان خلق بإعجاز رباني لا متناهي في الدقة. منحه القدرة على معاينة حركة الجسم ونشاط الروح (أو النفس) في الآن نفسه. حيث "**تتم العلاقة بين العقل والجسم بواسطة جزء معيَّن هو الغدّة الصنوبرية " Pineal Gland " فعندها تنتهي الآثار الواردة من الخارج التي تتنتقل عن طريق الأعصاب ، ومنها تصدر الأوامر للأعصاب فتحرك العضلات فيتحرك الجسم** "[3] مع العلم بأن الروح لا تستطيع

(1) ماليبرانش **كتب الأخلاق – أحاديث مابعد الطبيعة** الحديث الثالث القسم :الأول ف 5 -16- 17 نقلا عن كتاتب يوسف كرم **تاريخ الفلسفة الحديثة** المرجع نفسه ص: 103
(2) يوسف كرم **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ص: 73 .
(3) زكي نجيب محمود **قصة الفلسفة الحديثة** ص: 120 .

دفع الجسم للحركة –حسب ديكارت- لأنه ذلك يتناقض مع بمدأ الطبيعة الذي يفضي إلى عدم الزيادة أو النقصان في حركة الأجسام.

3) **فعل التأمل في الكائن المتناهي** : ونعني به بفعل التفكير أو النشاط الذي تقوم به ذات البشرية بالعقل . فالكوجتو الديكارتي يكشف لنا أن الإنسان باعتباره ذات واعية لا يمكن لها أن تظهر إلا من خلال فعل التفكير المستمر والذي يتجلى في كل العمليات العقلية العليا التي تمارس بالتأمل في الذات وبالذات لكونها منبع الحقيقة . يقول ديكارت " **إذن أيُّ شيء أنا ؟ أنا شيء يفكر ، وما هو الشيء الذي يفكر ؟ إنه شيء يشك ويدرك ويبرهن، وثبت، ونفي، ويريد، ورفض، ويتخيل أيضاً ويحس** "[1].

يمكن صياغة فلسفة الإنسان العقلانية في العصر الحديث بالقول أن الإنسان تريكيبة بين الحيوانية والعقلانية فالأولى تمثل الجانب الحسي البيولوجي الذي يشترك فيه الإنسان مع الحيوان . أما الثاني فيعبر عن الجانب الفكري المعرفي الواعي الذي يميز الإنسان عن غير من الكائنات . فالإنسان ثنائية بين الجسم والنفس . لكن هل التفكير و إنتاج المعرفة هما المكونان لماهية البشر ؟

(1) رونيه ديكارت **تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى** . ترجمة كمال الحاج . عويدات بيروت . ط 1 1962 ص: 103 .

ثالثاً : الإنسان كموضوع للمعرفة في الفلسفة الإمبريقية .

إنصب اهتمام الإتجاه التجريبي الحديث في السؤال عن ماهية المعرفة ؟، وكيف لنا أن نعرف ؟ . لأن الإشكالية الرئيسة في الفلسفة الحديثة كانت موجهة إلى مبحث المعرفة ، الذي غاب عن اهتمام الفلسفة لقرون عديدة نتيجة الهيمنة الكنسية وقتلها للنتاج المعرفي . يعد التوجه التجريبي مع فرانسيس بكون (1561-1626) البداية الجديدة للفلسفة الحديثة التي وجهت البحث الفلسفي إلى العلمية والطبيعة المادية. بعد نقدها للفلسفة المدرسية التي سيطر عليها المنطق الأرسطي العقيم ، فقد واصل بكون في مسار إنجازات كل من كوبرنيك وغاليلي وكبلر العلمية، حيث يعد مؤسسا للمنهج العلوم الطبيعة الحديثة والمعاصرة القائم على الإستدلال الإستقرائي . إنعكس التصور الفلسفي الطبيعي الإبستيمولوجي على مفهوم الإنسان الذي تصوره الفلاسفة التجريبيون. فبالعودة إلى أعمال كبار الفلسفة التجريبية الحديثة كتاب "الأطلنطس الجديدة" لفرانسيس بكون،و كتاب "اللفياثان" لتوماس هوبس ،وكتاب مقال في "الفهم الإنساني" لجون لوك ، نستنتج أن الإنسان بالمفهوم التجريبي هو الكائن الذي تحصل فيه المعرفة من خلال نشاط الحواس والعقل . حيث تغيب الثنائية في هوية الإنسان (النفس والجسد) عن التجريبية و تحل محلها الأحادية أو الوحدة بين (الجسم، النفس، العقل). بمعنى أنه لا تفاضل بين أي عنصر من عناصر الإنسان .لأن الإنسان له ثلاثة قدرات مماثلة لعناصر هويته: التعلم بالخبرة الحسية ،التخيل والإبداع ،والتعقل [1] .لم تشتغل التجريبية بالتمييز بين هذه العناصر ولا في البحث عن العلاقة بينهما لا عرضاً، بل اهتمت بالمعرفة و فعل المعرفة وجعلتهما محور بحثها في ماهية الإنسان. كما صرح بذلك ألفريد جيلز في كتابه "الفلاسفة التجريبيون في إنجلترا".والسبب في ذلك يعود إلى تصور بكون لقيمة المعرفة فهو القائل"**المعرفة قوة** ". فسيادة الإنسان في الكون و على مختلف الكائنات لا تكون إلا بالمعرفة . لكن أي معرفة ؟ هل المعرفة القائمة على الذات العارفة مثل التصور العقلاني ؟ وهل الإنسان فاعل للمعرفة أم موضوع لها ؟. تخالف التجريبية الحديثة المعرفة العقلانية وبالتبع دور الإنسان في المعرفة وهوية في العالم الخارجي . هي توجه فلسفي نشأ في الأساس ليهدم منطلقات العقلانية : الأفكار الفطرية ، الحدس ، البديهيات ، القوواعد الأخلاقية ... فالإنسان بالنسبة إليها ليس فعالاً محوراً للكون ،وإنما هو كائن سلبي فهو موضوعٌ للتأثيرات الصادرة عن العالم الخارجي المتمثل في الطبيعة والتأثيرات الصادرة عن العالم الداخلي المتمثل في الذات . فهو يحس ثم يدرك و تتشكل ماهيته من خلال تأثير النشاط الحسي وتفاعله مع عناصر الذات الإنسانية الجسم ، العقل ،النفس. إن الفلسفة الإمبريقية " **تنهي النظر إلى الذات بوصفها جوهرا مفرداً وتستبدله بالنظر إليه بوصفه مجرد صَبْدجيكت(subject) للمعرفة ، أي ماعيله تحمل المعرفة وإليه تسند**"[2].

يتفق كل الفلاسفة التجريبي على الماهية الحسية للإنسان، لكن في نفس الوقت لا ينكرون طبيعتها العاقلة إلا أن دور هذه الإخيرة بعدي ثانوي ،فالمعرفة التي تعبر عن الوجود البشري و هويته الحقيقية في العالم بمقابل الوعي لدى العقلانية لا تحصل بالتأمل، بل باستخدام الحواس الطبيعة للنظر في العالم الخارجي، الذي يمثل مصدر المعرفة ومجال فعل المعرفة البشرية .

(1) زكي نجيب محمود، **قصة الفلسفة الحديثة** ، ص: 46
(2) ديفيد هيوم، **بحث في فاهيمة البشرية**، ترجمة د. موسى وهبه دار الفارابي ط 1 . 2008 ص: 12

فإذا كان فرانسيس بكون قد جعل من الإنسان بحثا في التاريخ المدني ومبحثا من مباحث الفلسفة مع الطبيعة والله بهدف التأسيس للمعرفة السليمة الخالية من شوائب الأوهام .فإن توماس هوبس (1588-1679) ، جعل كذلك من الإنسان موضوعاً للفلسفة ، باعتبار أن الفلسفة هي بحث في الأسباب وموضوعات الأجسام التي يمكن الإحاطة بصفاتها وبشكل مفهومي ، والأجسام عند هوبس إما طبيعية ومن ضمن ذلك الإنسان أو مصنوعة ومنها الدولة .

إن عيوب المعرفة المفسدة لسيادة الإنسان على الأرض بالعلمِ. مردها إجمالا إلى العقل الذي يتأثر بالأخيلة أو الأوهام (idole) كما صنفها في كتابه "الأورغانون الجديد". فالمعرفة بالحقيقة تكون باستقراء صور الطبيعة حسياً، بعيدا عن الأحكام المسبقة المتمثلة في أوهام القبيلة ، أوهام الكهف ، أوهام سوق ، أوهام المسرح .فالحياة الإنسانية النموذجية أو المدينة الفاضلة التي يتصورها بكون في مؤلف "أطلانطس الجديدة " الذي قال عنه الكاتب الإنجليزي ولز «**أعظم خدمة قدمها بكون للعلم**»[1] فالمدنية أو الدولة لا تتحقق إلا بفضل إتقان العلم وإتقان النظام الإجتماعي ، وهذا اقتباسا من فلسفة أفلاطون .

لا يذهب توماس هوبس بعيد عن هذا التصور، فحين ينتقل في تحليله الفلسفي للمعرفة من موضوع المعرفة المتمثل في التصورات إلى الإنفعالات والقيم. يبين أن اللذة أو الشعور بأن هذا الشيء هو الشيء الجيد ينتج قيمة عليا أساسية هي قيمة الحفاظ على الذات ، وعلى هذا الأساس يسعى كل فرد من أفراد المجتمع إلى الحفاظ على حياته أو بالأحرى على طبيعته الحيوية ويحاول أن يمنع عن نفسه الموت. بهذا التصرف الطبيعي يدخل المجتمع في صراع الكل مع الكل "**في الوقت الذي يعيش فيه الناس دون سلطة مشتركة تبقيهم جميعا في الرهبة ، يكونون في الحالة التي تسمّى حرباً ، وهي حربٌ بين كلِّ إنسان وكلِّ إنسان آخر** "[2] وهذا مايعبر عن الصورة الطبيعة للإنسان، فهو ليس بالحيوان الإجتماعي أو المدني بطبعه كما يتصوره أرسطو، بل هو خارج عن المدنية والدولة طبيعيا ، والدافع الأساسي له إلى المدنية هو غريزة الحفاظ على البقاء . لذلك كان من الضروري على الإنسان أن يتضامن مع أخيه الإنسان من خلال العقد الإجتماعي الذي به تقوم الدولة والسلطة الفردية أو الجماعية، بهدف تحقيق الغاية الأسمة وهي الحفاظ على النفس . لا يعدُل هوبس عن المادية فهو يحصر الكينونة البشرية في الإمتداد والحركة ويجعل من الإحساس المصدر الأساسي للمعرفة " **هوبس لا يعدل عن المادية ، فما إن يتخذ الإحساس مبدأً حتى يحاول أن يرجع إليه أفعالنا العقلية . ويقول إن كل علم فهو آت من الإحساس** "[3].

في سياق فلسفة العقد الإجتماعي يرسم لنا الإنجلزي جون لوك (1632-1704) صورة الإنسان وماهيته في الفلسفة العملية – أي الأخلاقية – وفق مبدإ الحس ، فالإنسان يوجه سلوكه طبيعياً من خلال الإقبال على اللذة وتجنب الألم من أجل تحقيق السعادة ،فهو كائن متخلق مسالم طبيعيا عكس اعتقاد هوبس . وذلك لأن الرعاية الإلهية للطبيعة حسب اعتقاد لوك تضمن الحماية وتبعد الأضرار عن الحياة بما فيها من الصحة ، الحرية ، الملكية .لكن رغم هذه الخيرية فهو بحاجة إلى التربية الخلقية بصورة مستمرة من خلال القواعد الأخقلاقية للقانون الإلهي ، المدني

(1) زكي نجيب محمود ، **قصة الفلسفة الحديثة**، ص:171
(2) توماس هوبز **اللفياثان ـأصول الطبيعة والسياسة لسلطة الدولة** ، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب .أبوظبي للثقتفة والتراث والفارابي ط 1. 2011 م ص:134
(3) يوسف كرم **تاريخ الفلسفة الحديثة** ص:53 .

والقانون العام الوضعي . ويجب على كل القوانين أن تعمل وفق قانون طبيعة السلوك البشري أي الثواب كلذة والعقاب كألم ،مع مراعاة توفر شرط الإدراك أو المعرفة. لان الطبيعة الخيِّرة في الإنسان تقوم على أساس قدرتين جوهريتين هما الإدراك والإرادة .

يعتمد لوك هذا التفسير في ماهية الإنسان ليبين لنا الطبيعة المعرفية للإنسان، فرغم توجهه التجريبي إلا أنه يصف الإنسان بالكائن المفكر والمتعقل الذي ينتتج المعرفة والفهم للأشياء في العالم الداخلي والخارجي. لكن بصورة بعدية أي بعد حصوله على أفكار الإحساسات من العالم . فالنفس أو العقل تشتغل في الأفكار بعد الإدراك الحسي للموضوعات لتنتج بذلك الأفكار الإستنباطية. فالإنسان عند لوك يقوم في الإدراك بدور سلبي .يكتسب المعطيات بالخبرة الحسية دون أي تحليل أو صناعة ، اما في الإرادة فيقوم بالدور الإيجابي من خلال العمليات العقلية : التركيب ، المقارنة ، التجريد .إذن **" فإن لوك يرى أن أهم قدرتين عقليتين عند الإنسان هما الإدراك والإرادة ، يمثل الإدراك الحسي الوجه السلبي للعقل ، بينما تمثل الإرادة الجانب الإيجابي له لأنها تتبع رغبة العقل في تكوين الأفكار، وإصدار الأحكام "**[1] .

والشأن نفسه مع جورج باركلي(1685-1753) الذي يعتبر بأن الوجود نوعان إما يدرِك وهو الإنسان أو أو يدرَك وهو الطبيعة ، والإدراك مرده الإحساس والخبرة الناتجة عن تكرار العملية الحسية . وقد صور لنا ذلك بمثال الإنسان الأكمه الذي لايبصر حين يعود له بصره من جديد فإن كل الأمعطيات الخارجية ستكون له جديدة وعبارة عن منبهات حسية تماثل الإحساس باللذة والألم. فالإنسان في هذه الحالة **" تبدو له المبصرات إلاَّ كسلسلة جديدة من المعاني أو الإحساسات كلها أقرب إليه قرب إحساس الألم أو اللذة "**[2] .

يضيف جون لوك في كتابه "دراستان حولة الحكومة " بعداً إجتماعي وسياسي لمفهوم الإنسان ، يتمثل في تأسيس الدولة أو الإنتقال من الحياة الطبيعية إلى المدنية والسبب في ذلك ليست الأنانية اللتي يصورها لنا هوبز أو نيكولا مكيافيلي (1469-1527)، بل هو السعي الطبيعي الخيري للأفراد إلى أن يكونوا جميعا قُضاة وفق مبدأي المساواة والحرية اللذان منحتهما الطبيعة للإنسان . وتجنبا لحالة الحرب يسعى الإنسان إلى العقد الإجتماعي لتأسيس سلطة تحافظ على الحقوق الطبيعية و تحقق السلم كغاية أساسية للدولة .

فالإنسان بالمفهوم الإمبريقي الحديث هو كائن مدرِك للعالم الخارجي والداخلي بالخبرة الحسية أولاً وبقدراته العقلية ثانيا ، متأثر بالحس ، ذو ميزة اجتماعية تفرض عليه الحياة المدنية ، والعيش وفق قوانين ونظم وقيم أخلاقية يكتسبها بالتربية والتدريب والخبرة ، ليحقيق بها تكيف أفضل في حياته الإجتماعية بعيداً عن مسببات العنف والتعاسة . فإنسانية الإنسان في الفلسفة التجريبية تتحدد معالمها من خلال أربعة عناصر هي : وحدة الجسم والنفس، المعرفة الحسية ، العالم ، المجتمع أو الدولة .

(1) إبراهيم مصطفى ابراهيم **مفهوم العقل في الفكر الفلسفي** ، دار النهضة العربية بيروت ، 1993 .ص: 151 .
(2) يوسف كرم **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ص :168 .

المبحث الثاني : سؤال الإنسان في فلسفة إيمانويل كانط

بعد مرحلة عصر النهضة وسيادة سلطة العقل في الفكر الأوروبي الحديث تزامنا مع فترة الإصلاح وعودة الخطاب الفلسفي و العلمي إلى مكانتهما. ظهرت مرحلة جديدة عرف بها القرن الثامن عشر ، والتي رفع فيها شعار التنوير فسمية تلك الفترة بعص الأنوار (Siecel des Lumieres) . كانت هذه الفترة الأرضية الخصبة والإطار التاريخي لفلسفة العملاق الألماني إمانويل كانط الذي اشتهر بمقولة " **ما هو التنوير؟** " كعنوان لمقال له .و لفهم فلسفة النقد الكانطية علينا إذا فهم المقصود بالتنوير وعصر التنوير .

أولاً: ماهو عصر التنوير؟ وما هو التنوير؟

تميز عصر التنوير بظهور أفكار جديدة بالمقارنة مع الفترات السابقة له ، فقد تميز بحركة النقد لمختلف منتجات الفكر البشري السائدة عهدئذن في المجال السياسي ،الإقتصادي، الفلسفي والإجتماعي ... فكانت هذه الأعمال بداية قطيعة مع الماضي وانطلاقة جديدة لمستقبل متميز ينشد سلطة العقل الخالصة. فإمانويل كانط (1724-1804) عندما بدأ فلسفة النقدية استهلها بنقد الفلسفات السابقة و أعابها على عجزها عن التطور والتقدم مثلما هو الحال مع العلوم الفزيائية والطبيعة عموما ، رغم قدمها بالنسبة للعلم . كما نقدها في عدم بحثها في العقل واكتفائها بالإشتغال به واستخدامه كأدات دون التفكير والبحث فيه، أي بمعنى أنها استعملت العقل دون التفكير في طبيعة العقل بالمعنى الكانطي الدقيق .[1]

إن مهمة التنوير الأساسية هي تغير الأوضاع الإنسانية في مختلف الأصعدة، بهدف تغيير السلوك البشري إلى الأفضل. وجعله في صورة حضارة تجمع بين المادية والعقلانية. إذ كان يقصد بشعار التنوير تميز الإنسان فرداً كان أو جماعة بالجرأة والشجاعة الكافية على استخدام عقله بصورة مستقلة بالمعنى الإجتماعي الذي يستبعد سلطة الآخر ، وبالمعنى الفلسفي الذي قصد به الحكم العقلي الخالص . فالإنسان ميالٌ بطبعية الإجتماعية إلى الإتكال والركون إلى غيره ، فهو يطمئنة إلى جماعيته و يركنُ إلى أسرته ،يتَّبع ويتبني ما جاء عنهم من أفكار تحت شعار "لا تفكر فهناك من يفكر". صرح كانط في مقاله ماهو الأنوار ؟ سنة 1784 .قائلا « **إن بلوغ الأنوار هو خروج الإنسان من حالة القصور الذي هو مسؤول عنه والذي يعني عجزه عن استعمال عقله دون إرشاد الغير وإن المرء نفسه مسؤول عن حالة القصور عندما يكون السبب في ذلك ليس نقصا في العقل ، بل نقصا في الحزم والشجاعة في استعماله دون إرشاد الغير " تجرأ أن تعرف كن جريئا في استعمال عقلك انت ! ذلك شعار الأنوار**»[2] إلا أنه في حقيقة الأمر ليس بمقدور الإنسان تحقيق مطلب التنوير، إلا عند بلوغه الممارسة الحقيقية للحرية، فحرية الإنسان واستقلاليته قيمة إنسانية أساسية لتحقيق جرأة العقل والتفكير. ولتحقيق ذلك لابد من العمل على رفع الوعي والثقافة البشرية إلى مستوى القدرة على ممارسة الحرية في إطار مصون بالقيم والقوانين التي تحقق المنشوذ للإنسان . لكن كيف سيكون ذلك إذا لم نعرف طبيعة الإنسان ؟ ولم نسأل ما إرادة الإنسان ؟ ما فعل الإنسان ؟ وماهي غايته ؟

(1) إمانويل كانط **نقد العقل المحض**، ترجمة د. موسى وهبه ، مركز الإنماء القومي لبنان بيروت . ط 1988،2، ص: 26 و27 .
(2) إمانويل كانط **جواب على السؤال ماهي الأنوار**، ترجمة محمود بن جماعة . دار محمد علي للنشر تونس 2005 م ص: 85

ثانياً : ماهو الإنسان عند إمانيويل كانط ؟

إذا كان كانط قد أعاب الفلسفة القديمة بعدم البحث في ماهية العقل رغم الإشتغال به كأداة للمعرفة ، إلا أنه استجاب لندائها الأول الذي عرف به أب الفلسفة سقراط "إعرف نفسك بنفسك " . فقد حاول كانط بنقد العقل الإنساني أن يؤسس لنظرية جديدة ، ولفهم هذه النظرية علينا أن نعرف الأسس العقلية التي أقام عليها هذه النظرية ، شرع كانط في بدايةفلسفته يتحليل العقل إلى ثلاثة قوى هي: الإدراك وفعل الإرادة والخيال. وعلى أساس هذا التصور العقلي يشرع في نقد مختلف الميادين المعرفية الإنسانية التي حددها في : العلم ، الأخلاق ، الفن ، الجمال . وبالتبع مختلف مباحث الفلسفة المتمثلة في الوجود ، المعرفة ، القيم .

بدأت الدراسة النقدية لكانط في كتابه **نقد العقل الخالص** (1781) بطرح ثلاثة أسئلة نقدية هي : ماذا يمكنني أن أعرف ؟. ماذا عليَّ أن أفعل ؟. ما المسموح لي بأن آمله ؟. حيث تعتبر هذه الأسئلة حسب كانط المشكلات الأساسية التي يعالجها العقل وهي على الترتيب : مشكلة المعرفة ، مشكلة الخلاق ، المشكلة الدينية . فمعرفة الإنسان في المشكلة الأولى تتعلق بالطبيعة ،أماَّ المشكلة الثانية فترتبط بالشخصية وحرية الإنسان، والثالثة و الأخيرة تتعلق باللاهوت . لكن بعد فترة من البحث إكتشف كانط أن هذه الأسئلة الثلاثة، لا تُعالج إلا بردها إلى السؤال الأنثروبولوجي ما هو الإنسان ؟ باعتبار أن الموضوع الرئيسي في كل الأسئلة السابقة هو الإنسان . فقراءتنا الفلسفية لهذة القامة الفلسفية المثالية في ألمانيا تجعلنا نعيش واقع الحال الذي كانت عليه الحياة في نهاية العصر الحديث عموماً و الفكر الإنساني خصوصاً ،وذلك فما تعلق بعمق إشكالية الإنسان و حاجة الفلسفة والعلم إلى فهم معمّقٍ لماهية الإنسان . فإذا كان السؤال عن الإنسان في بداية الفترة الحديثة قد طرح بصوت عالٍ مع عملاق الفلسفة الفرنسية بسؤاله : **إذن أيُّ شيء أنا ؟** . فنفس الحال كان مع كانط مع إظهار لتجاوز المنظور التفكيكي للإنسان . يعد سؤال الإنسان مسألة محورية في الفلسفة الكانطية بكلَّ مباحثها وبمعناها الكوني لا المدرسي، كما رأيناه مع ديكارت وأتباعه أي المعنى الذي يحصر الفلسفة في البحث اللاهوتي. فالفلسفة بالتصور الكانطي تفرض بحد ذاتها معالجة مشكلة طبيعة الإنسان وماهيته من الجهات الثلاثة : الميتافيزيقا ، الأخلاق ، الدين . إنَّ هذا التحليل الذي نلمسه في ميتافيزيقا الأخلاق يهدف به إمانويل كانط إلى تحقيق وحدة الفلسفة بين مجاليها العملي والنظري، أو بمعنى آخر بين الفلسفة الطبيعية والحرية . كما أنه يرمي إلى إرساء دعائمة فلسفية لمفهوم كوني عن لإنسان . فكانط لا يعتبره كائنا طبيعياً فردياً بل مواطنا عالمياً .[1]

فلسفة كانط النقديَّة تتعقَّب الكائن الإنساني من مختلف الأبعاد . في بنيته الذهنيَّة من جهة وفي بنيته الوجدانيَّة من جهة أخرى. من خلال وضع ملكات الإنسان الثلاثة: المعرفة والإرادة والشعور تحت مجهره الفلسفي يكشف عن تقاطعاتها وتداخلاتها وصور التكامل بينها، وعن الموضوعات الخاصَّة بكل واحدة منها، مبرزا بذلك الذات الانسانيَّة في علاقتها بذاتها وبغيرها وبالأشياء من حولها. إن الفلسفة النقدية لكانط مَسَّت كُلاً من السيكولوجيا العقلية و

(1) Jean Grondin Heidegger **Kant te le propleme de la metaphysipue**, paru dans la revue DIOTI n° VI.1999.163-204. p.15 et31

الإمريقية (التجريبية)، إلا أنه ورغم ذلك أسس كانط لسيكولوجيا إمبريقية بحلة جديدة تظهر معالمها في وصف طبيعة النفس الإنسانية باطنياً لا تجريباً،فهي لا ترتقي إلى العِلمية كما هو الحال مع الدراسات الطبيعية لأنها غير قادرة على الترييض "Mathematisation"فهي بالمعنى الكانطي« **نظرية تاريخية عن الطبيعة تنصب على الحس الباطني، بطريقة نسقية قدرالإمكان فتكون وصفاً طبيعياً للنفس لاعلماً للنفس ولا حتى سيكولوجية تجربية** » [1] .ولما تأكد لدى كانط استحالة نحقيق الموضوعية العلمية في مثل هذه الدراسة القائمة على الحكم العقلي الباطني. توجه كانط في سؤاله عن الإنسان إلى دراسة بعد «**النفس الخارجي وسلوكها الدال وليس نحو بعدها الباطني**»[2] ليعلن كانط بذلك هدمه للمفهوم القديم للسيكولوجيا وتأسيسه لأنثروبولوجيا عمَلية أو بالأحرى برغماتية وذلك وفق الإعتبارات التالية :

- الذات فاعلية مرتبطة بالوظيفة .
- إبعاد هذه الفعالية عن مجال المعرفة .
- وعي الذات بذاتها بكيفية غير مكتملة .[3]

أصبحت الدراسة السيكولوجية للإنسان عند كانط تهتم بالكشف عن كل ما يفعله الإنسان أو يستطيع فعله وما ينبغي عليه فعله بنفسه وذلك باعتباره كائناً يقوم بسلوكه وفق مبدأ الحرية .تعتبر هذه الأخيرة كفكرة ممكنة في العقل المحض حسب كانط، لكنها في العقل العملي هي الأداة الأساسية لتشريع الواجب الأخلاقي وفق الإرادة الخيرة ، والواجب عنده يمثل السلطة العليا للسوك الإنسان . فالإنسان رغم أنه يوصف بالكائن الحساس الخاضع لقوانين الطبيعة مثله مثل سائر الموجودات في هذا الكون إلا أنه يتميز بالإرادة الحرة في أفعاله المعبرة عن طبيعته الإنسانية لا الحيوانية البيولوجية[4]. في هذه الفكرة بالتحديد يشير كانط إلى الصراع المستمر والدائم في الطبيعة البشرية بين الإستقلالية التي ينادي بها كل من الحرية والعقل والتبعية الإجتماعية التي يميل إليها الإنسان بدافع النزعة الإجتماعية المفطور عليها ، فهو كما قال الحكيم اليوناني أرسطو طاليس(322 ق.م) في كتابه السياسة "**الإنسان حيوان اجتماعي بطبعه** " فالإنسان يعيش حياته في تناقض مستمر بحيث أنه يميل إلى مجتمعه ويطمئن إليه بمختلف المؤسسات الإجتماعية و عناصر الثقافة من عرف ودين ولغة ،إلا أنه وفي آن نفسه يهوى معارضة مجتمعه ونقده . ولعل هذا الزمن الذي نعيشه قد أبرز لنا هذه الطبيعة الإنسانية من خلال العالم الإفتراضي الذي سهل للإنسان هذه المهمة .

---

(1) Emmanuel Kant (premiers principes metaphysiques de la science de la nature Tradui par François) de gant,dans: Euvres philosophues II :Des (Prolégomènes)aux ècrits de 1791,éd.publ. sous la dir.Ferdinand A lquié; Avec la collab,d'Alexandre J.L.Delamarre (et al),Bibliothèque de la Pléiade;317 (Paris : Gallimard, 1985) p:369 . / نقلا عن فؤاد مخوخ **من نقد العقل إلى هيرمينوطيقا الرموز. بحث في فلسفة الثقافة عند ارنست كاسيرر** المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات . الطبعة الأولى بيروت 2017 . ص: 47

(2) فؤاد مخوخ، **من نقد العقل إلى هيرمينوطيقا الرموز.** ص: 48.

(3) Alain Renaut(presentation)dans Emmanuel Kant Anthropologiedu pointn de vue paragmatique.Traduction, présentation,bibliographie et chronologie par Alain Renaut,GF-Flammarion; 665 (Paris: Flammarion,1993,pp.27-28) . نقلا عن فؤاد مخوخ المرجع السابق ص: 46 .

(4) بيتر كونزمان ومن معه **أطلس الفلسفة** ص: 143.

إلا أن الفلسفة الكانطية تهذب من هذا الصراع من خلال أوامر الواجب التي تفرض الإحترام، و الأخذ بعين الإعتبار ازدواجية النزعة البشرية بين الإستقلال الفردي و الوحدة الإجتماعية. فالعقل المحض الذي يتميّز بالإستقلالية عن التجريب والخضوع إلى التبعية اللاذاتية، يظهر من الناحية العملية للعقل في « **الإستقلالية في المبدأ الأخلاقية الذي يحدد من خلالها إرادة العمل** » [1] فالإرادة الخيّرة عند كانط تتميز عن الإرادة "المرضية" لكونها لا تخضع للمعطيات ولا الشروط الحسية التي يفرضها الواقع المادي اليومي للإنسان، بل إلى القانون الأخلاقي بدافع الإحترام والقيام بالواجب من أجل الواجب ، والحافز في ذلك هو حب الذات لفعل الخير . إن الأخلاق وسيلة لاحترام القيم الإنسانية ، إن الإنسان يعتبر موجوداً أخلاقياً إنه كائن عاقل يملك من العقل والإرادة ما يستطيع معه تجاوز مستوى الغريزة والتسامي إلى مستوى السلوك الأخلاقي الحر ، فالإنسان حيوان أخلاقي لأنه كائن حر ، فالحرية هي القوة العظمى للحياة البشرية كلها ، ولكنها في نفس الوقت الخطر الأعظم الذي يهددها باستمرار . لأنها بدون العقل والقيم ستكون فوضى هدامة . ولكن تبقى دائما الحرية شرط للإرادة الخيّرة " **من بين الأمور التي يمكن حصرها في هذا العالم أو خارجه لا يجود شيء يمكن عده خيراً على وجه الإطلاق ودون قيد اللّهم إلا شيئ واحد هو: الإرادة الخيّرة** "[2] لما كان احترام الإرادة الخيرة لدى الأشخاص الآخرين مطلباً اخلاقياً، يفرضه الطابع العملي للمواطنة لدى كانط . فإن صياغة قاعدة الأمر القطعي جاءت كاتالي : إعمل دائماً بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي الأشخاص الآخرين كغاية لاكمجرد وسيلة. يعتبر كانط الإنسان كائناً متميّزا محدداً بالعقل على خلاف الحيوان محدد بالغريزة ، وجوده يقتضي الحرية والإرادة اللذان بهما يحصل الفعل الإنساني الذي يتجلى في التاريخ الذي يعد الفارق الثاني بعد العقل بينه وبين الحيوان. فما التاريخ إلا ما ينتجه الفعل البشري من العلوم ،الفنون ، اللغات ،الحروب ، الثقافات ، الأساطير و المعتقدات ... ألخ . فطبيعة الإنسان الإجتماعية والتاريخية تقتضي التربية بمعنى التثقيف لا الترويض الذي ينسب للحيوان . فالتربية عليها أن تجعل من الفرد البشري كائناً ذا وعي وقيم ميميزا بسلوكه عن الحياة التي ولد بها بالفطرة وذلك وفق مايلي :

1- تأديب حالة التوحش وتعليم الأولاد اكتساب المهارات والثقافة .

2- التدريب على الأخلاق ليكتسب أهمية خاصة . إذ عليه إرساء الإستعداد القويم .[3]

فالتاريخ يبرز دور التربة والتدريب في الرقي الحضاري والتطور كنتيجة للفعل الإنساني الذي يتقدم جيلا بعد جيل من حال إلى حال ويتقلب بين السِّلم والحرب بين الدين ولادين وبين العلم والجهل . هذه الحركة والسيرورة عبر التاريخ مردها إلى تناقضات الطبيعة الإنسانية التي يقصد بها النطواء من جهة ، والإنتماء الإجتماعي من جهة أخرى ،كما سيقول بذلك فريدريك هيجل لاحقاً في الجدلية بين الفكر والمادة.

إن الإنثروبولوجيا العَملية لم يرتق إليها كانط في فلسفته دفعة واحدة. فقد بدأ في إبراز معالمها منذ تأليفه لكتاب : أسس ميتافيزيقا الأخلاق (سنة 1758). بعد نقد نقد العقل الخالص. حيث تعد مبحثاً أساسيا في الخطاب الفلسفي

(1) المرجع السابق، ص : 143.
(2) إمانويل كانط **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** ترجمة عبد الغفار مكاوي ،القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب 1980، ص.17
(3) بيتر كونزمان ومن معه **أطلس الفلسفة**، ص: 145 .

الترنسندنتالي (Trancendental)* لدى كانط ، كما أنه لا يعتبر تكراراً لماسبق من الخطابات الفلسفية الإمبريقيةبل عملاً تجديدياً يؤسس لمعنى جديد للإنسان .ففي حديثه عن الإنثروبولوجيا العملية يركز كانط على الإنتقال من الطبيعة إلى الحرية ،لذلك فهو يقسم الأنثروبولوجيا إلى قسمين : الأول يبحث فيه عن العوائق التي تحول دون نزوع الإنسان إلى الحرية وتخليه عن الطبيعة من أمراض عقلية ونفسية ونفعالات وأهواء. أما القسم الثاني فيهتم فيه بتحديد خصائص النوع الإنساني وحاجته إلى التثقيف والتخليق والتربية وكذا تجاوز العوائق التي تحول دون تحقيقه صفة الإنسانية(1).

تستند الدراسة الفلسفية للإنسان عند كانط على التاريخ كما أشرنا سابقا ،لهذا نجد كانط ينتقد التفسيرات التاريخية السابقة له والمتمثلة في التصورات الثلاثة : الترهيبية(Terroriste) و السعيدة (Eudèmoniste) و الأبديرية (Abdéritiste) (2).

انتقد التفسير الترهيبي الذي نسب إلى الفكر المسيحي ويقصد بذلك رفضه لفكرة السيطرة على البشرية وقيادتهم بصورة عبودية قهرية باستخدام الإعتقاد بالخطيئة الآدمية والرضوخ إلى سلطة الكنيسة، من أجل ضمان المغفرة والرضى الإلهي بواسطة مجموعة من الطقوس التي يمارسها الراهب على العباد في الكنائس . فمبدأ التخويف مرفوض عند كانط لأنه يتنافى مع الطبيعة الإنسانية وماهيته المتمثلة في العقل ، الحرية ، الإرادة الخيرة .

أما السعيد فهوم تفسير يعود إلى لبنيتز . ينتقده كانط من خلال الواقع المعاش الذي يكشف لنا التباين الرهيب بين الخير والشر، على خلاف ما يراه لبنيتز من توازن بين صور الخير والشر عبر التاريخ. هذا إن كان فهو من باب التفاؤل ليس إلا. أما حقيقة الأمر فهي تنافي ذلك فالحروب والنزاعات وصور الشر المختلفة من الخيانة ، اللاعدالة ، العنف ، الفقر ، اليتم ، المرض ، الحروب ...إلخ، تظهر لنا ميلاً بيناً إلى كفة الشر.

وفيما يخص التفسير الأبديري الذي تعود تسميته إلى مدينة أبدير (Abdére). فقد وجه كانط نقده للهذه التفسيرات من وجهة محدودية المنظور التاريخي فالإستناد إلى تصور تاريخي محدد مهما كان تأثيره في البشرية لا يمكن اعتباره مرجعية في تحديد ماهية الإنسان لأن الحياة البشرية تكشف عن الإختلاف والتنوع في تجارب الإنسان في التاريخ . فكيف يكون الحال أمام "**احتمال ظهور تجربة جديدة لا علاقة لها بالسلف**"(3) فإذا كان الإغريق قد تمكنوا من صياغة معنى للبشرية من خلال تجربتهم مع **الميتوس واللغوس**. فإن المجتمع الهندي كشف عن إنسانيته بعلوم **الفيدا** ،والإسلامي كانت هويته تتشكل من عناصر روحية استمدها من تجربه الإيمانية وتعبده للخالق عز وجل

* **الترنسندنتالي** (Trancendental) : يعني لغة المرتفع، واصطلاحاً هو من وضع الفلسفة المدرسية للدلالة على ما يتجاوز مقولات أرسطو،وينسجم مع الموجودات جميعها مثل : الواحد، الحق، الخير . وهي ألفاظ ترنسندنتالية متعالية متكافئة، تحمل على بعضها البعض.في فلسفة كانط يعني الترنسندنتالي الشرط القبلي الذي يجعل المعرفة ممكنة.أمّا التحليل الترنسندنتالي فهو دراسة الصور الأوّلية للإدراك الذهني. (سعيد جلال الدين، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، تونس، دار الجنوب للنشر،1994 ص : 102- 103. وروزنتال ويودين **الموسوعة الفلسفية**، ترجمة سميركرم، الطبعة 6 ،بيروت لبنان، دار الطليعة للطباعة والنشر،1987 ص: 451)

(1) فؤاد مخوخ **من نقد العقل إلى هيرمينوطيقا الرموز**، ص: 49

(2) المرجع نفسه، ص: 50

(3) المرجع نفسه، ص : 52 .

من خلال الخطاب القرآني وجموعة من الفرائض والسنن النبوية الشريفة . وهكذا نجد أن التجارب الثقافية والعلمية والفنية أيضا تختلف من مجتمع لآخر . بصورة تغيب فيها أوجه المقارنة ونقاط التوافق كثيراً .

إنَّ مسألة فهم التاريخ تبلورت كإشكالية جوهرية حقيقية في أنثروبولوجيا كانط. حيث تسائل : كيف يمكن فهم تاريخ البشر كله بكيفية كلية ؟ علماً أن أفعال هؤلاء حرة ومفتوحة على جميع الإحتمالات ، والإمكانات التي لا يمكن التنبؤ بها بدقة وبالنظر إلى عدم توفُّر وجهة نظر كلية عند الإنسان بوصفه كائناً متناهياً .يعود إمانويل كانط إلى فلسفة الأنوار لتجاوز هذه الإشكالية .وذلك بتحليله النقدي لثلاثة مبادئ وهي : الوحدة الإنسانية ، مفهوم التقدم ، العقل الإنساني وغايات الطبيعة[1] .

في الوحدة الإنسانية تؤكد على فكرة الإستعدادات الفطرية المشتركة بين الأفراد التي تمَّكن الإنسان بصورة جماعية ليس فقط التكيف مع الوسط بل حتى التعلم والتطور من الوسط الإجتماعي و البيئة من خلال التربية والتدريب عبر التاريخ ، من هنا ويرفض كانط فكرة اختزال خصوصية النوع البشري في نظام الطبيعة الذي وجد به أو المفروض عليه في الطبيعة فقط . أي بمعنى أنه يرفض الإستغناء والتَّغافل عن الوجود بالقوة على حساب الوجود بالفعل بلغة أرسطو .

أمَّا في نقده لقدرة الإنسان على التقدم فيركِّز كانط على دور الحرية كخاصية جوهرية نفهم بها الإنسان، مع قدرة العقل . فمن خلال الحرية يمارس الإنسان وجوده الذي نجده في التاريخ ، فمختلف الحضارات البشرية التي نرى فيها الإنسانية حاضرة وصامضةً أمام الطبيعة ، تكشف لنا مدى قدرة الإنسان على تجاوز الحياة الطبيعة بمختلف صورها ، اعتمادا على الجهد العقلي الذاتي وحرية الإختيار . فالروم أو الفرس لم يتمكنوا من التحضر والتقدم بإنجازاتهم، لولا قدرة العقل وميزة الحرية في اختيار الأفعال. يقول كانط " **أرادت الطبيعة أن يستخلص الإنسان تماماً من ذاته كل ما يتجاوز التنظيم الميكانيكي لوجوده الحيواني (...) بواسطة عقله الخالص** "[2]

بعد إبرازه لدور الحرية والتربية في فهم الطبيعة البشرية عبر التاريخ ، يتوجه كانط إلى توضيح الغاية السامية للإنسان من خلال تحليله الفلسفي النقدي للعقل الإنسانية وغايته الطبيعة . يتحدث في هذا السياق عن الغاية الشريفة والفاضلة للطبيعة البشرية ، والمتمثل في نظام مجتمع مدني إنساني يتميّز بالشمولية والكونية ، ينشد احترام الحرية إلى أقصى حدودها . تحقق هذه الغاية بنزوع الطبيعة الفردانية (اللاإجتماعية) نحو الإجتماع والإنتماء إلى آخر. فرغم التناقض الصريح بين الخاصيتين الطبيعيتين في الإنسان إلا أن هناك قابلية للإرتباط بينهما . أي القابيلية اللاإجتماعية للإجتماع (L'insociable Sociabilite) وهذا نتيجة الحاجة المتبادلة بين المجتمع والفرد من جهة ووعي الإنسان العاقل بتجاوز الأنانية الحيوانية ، فالإنسانية لا تتشكل بالأنا دون الآخر في التصور الكانطي الكوني . لكن هذه الغاية ذاتها تحيل كانط إلى مشكلة أخرى أعقد من مشكلة فهم التاريخ البشري. وهي : إذا كان الإنسان حيوان عاقل حرٌ بحاجة إلى سيدٍ وهذا السيد بدوره حيوان بحاجة إلى سيدٍ **فكيف تفك هذه المشكلة ؟**

(1) المرجع السابق، ص: 52 .
(2) المرجع نفسه، ص: 52/ 53 .

الحل حسب إمانويل كانط هو ربط الأخلاق بالسياسة ، فالفلسفة الأخلاقية بما أنها فلسفة في الواجب فإنها تحيلنا إلى فلسفة الحق بصورة مباشرة . إن كان في كتابه "**مشروع السلام الدائم** " يقترح لنا طريقة لإحلال سلام شامل وفق قانون دولي عالمي ، يسعى إلى تأسيسه الإنسان بصفه فرداً أو جماعة. لأن جدلية الحاجة المتبادة بين الطرفين في ضل تواجد صور الشر بينهما نتيجة سيطرة الطبيعة الحيوانية على الإنسان،الذي لم يُربى ولم تستيقظ طبيعته العاقلة بعد ، لا يمكن الخروج منها إلى بسعي مبتادل بينهما مع القناعة التامة بتحمل تبعات الشر أثناء السعي لهذا الهدف العالمي الذي يتجلى في الدستور المدني . ومن هنا تصبح "**نظرية كانط التاريخية تطبيقاً لنظريته في الأخلاق**" [1]

إن تداخل فلسفة الأخلاق في فلسفة التاريخ يكشف لنا أن فلسفة كانط عموما والتاريخية خصوصاً. تقوم على مفاهيم أساسية هي : الحرية ، الغاية ، الأخلاق ، العمل ، التربية ، السايسة . ولهذا يمكن أن نستنتج بأن سؤال الإنسان بعد هذا التحليل قد تداخل هو نفسه مع سؤال الثقافة والحضارة في التربية والتكوين. يقول كانط" **لا يمكن أن يصير الإنسان إنساناً سوى بواسطة التربية ، ذلك أنه ليس سوى ما تفعله التربية به** "[2] من هذه النقطة بالتحديد سيشرع إرنست كاسيرر في بناء فلسفته المعاصرة التي أسسسها على فلسفة كانط النقدية . بانتقاله من نقد العقل إلى نقد الثقافة كأشكال رمزية .

(1) جورج كولجوود **فكرة التاريخ**، ترجمة محمد بكير خليل، م.عبد الواحد خلاف، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر،1961، ص: 190

(2) kant .Reflexions sur l'éducation .Trad. introd. et notes , par Alexis Philonenko. 6ème éd. Paris: J. Vrin.1989.(L'Enfant;6) .p.69 / عن فؤاد مخوخ **من نقد العقل إلى هيرمينوطيقا الرموز** .ص .60

المبحث الثالث: العودة إلى سؤال الإنسان بعد كانط .

لا تزال الفلسفة الحديثة في أوج عطائها بعد إمانويل كانط سواء في ألمانيا أو أوروبا عامة . هذا إذا اعتبرنا أن سنة 1831، التي تؤرخ لوفاة هيغل هي بداية للفلسفة المعاصرة حسب رأي العديد من المؤرخين . لذلك سنتناول في هذا المبحث مفهوم الإنسان بصورة عامة دون تفصيل إستنادا إلى نماذج من الفلسفة الحديثة التي برزت في ألمانيا فولفجانج يوهان غوته و يوهان غوتفريد هردر ، شلنغ و هيغل إضافة إلى فلاسفة من الفترة المعاصرة في ألمانيا منهم: دلتاي كممثل للمثالية الألمانية ، ثم بعد ذلك سنتوجه إلى الكانطيين الجدد وبالتحديد أبرز ممثلي مدرسة ماربورغ وهما هرمن كوهين وبول تاتروب . وتركيزنا هنا على الفلسفة الألمانية كان على أساس تبيان الخلفية الفلسفية التي سقبت فلسفة كاسيرر، والتي تعد الإطار التاريخي الذي رسم المعالم الأساسية لفلسفة كاسيرر في منظورها العام، وفي فلسفة الإنسان بشكل خاص، وتفاديا لتوسيع البحث إلى نطاق أكبر . لأن مشكلة الإنسان في هذة الفترة زادت عمقاً في الطرح و وشساعة في مجال البحث الفلسفي والعلمي على السواء .

أولاً: التفسير التاريخي للإنسان بين العقل و الفن .

نظرا للأثر العميق الذي تركته الفلسفة الكانطية على العديد من الفلاسفة المحدثين في ألمانيا إضافة إلى أن الأحوال السياسية والإقتصادية المتوترة نتيجة الثورة الفرنسية بداية من سنة (1789) ، تعد عوامل مشتركة في كتابات كانط وهيغل وهردر وغوته . فإن الفلسفة الكانطية لا تزال معنا في هذه الفترة ، وما يؤكد ذلك هو استمرارية التفسير التاريخي للإنسان مع هردر وغوته و هيغل .

إن يوهان **غوتفريد هردر** Johann Gottfried Herder (1744-1803) أسس فلسفته على التثرات التاريخي في صورة الرومانسية كانفعالات ، وأحوال نفسية لا كقدرات وأحكام عقلية جافة كما صورتها فلسفة الأنوار. أي كتجربة بشرية . فإذا كان التنوير يفرض قطيعة مع التراث بالعودة إلى العقل ، فإن هردر على العكس من ذلك ينتقد العقل و جعل من التاريخ أو التراث الأساس الأنسب لفهم الإنسان. إنَّ " **فلسفة التاريخ التي تعتمد على سلسلة التراث هي ، في الحقيقة التاريخ الحقيقي للبشرية** " [1] والتراث الذي يقصد به هنا هو التراث الديني المكتمثل في النص التأسيسي وهو الإنجيل الذي نجده يعتمد عليه أحيانا في تبريراته التاريخية.[2]

لا ينبغي لنا أن نفهم دعوة هردر إلى نقد العقل، بأنها نبذٌ للعقل التنويري واستبعاده من الهوية البشرية ، بل يدعو بذلك النقد إلى تصحيحه وتعديل مساره الذي يرتكز على الصرامة والتفكير المجرد .هذه الميزة لاتعبر عن المعنى الحقيقي للإنسان وهي سبب لفساد الإنسان بتصور جو جاك روسو الذي ينادي بالعدول عن التفكير والعودة إلى الطبيعة ن حسب ما نفهمه من في كتابه خطاب في أصل التفاوت .

(1) Herder .Idèes sur la philosophie de l'histoire de l'humanit, Tr Edgar Quinet, paris .1827.t.2,Livre IX P.153.

(2) محمد شوقي الزين **بحث في فلسفة التاريخ وتكوين البشرية عند يوهان هردر** (من نظام المعرفة إلى نظام الحقيقة) ، مؤسسة دراسات وأبحاث مؤمنون بلاحدود ، 18 يوليو 2014 ص:4 .

إن العقل من العناصر الأساسية المكونة لمفهوم الإنسان كما عبر عن ذلك في كتابه (أفكار) " **في كل أعمال الإنسان، عن ماذا نبحث ؟ ماذا نطلب ؟ العقل ، الخطة ، الهدف ، حيث عندما تُفتَقد هذه الأشياء الثلاثة ، فلا يبقى شيء من الإنسان ، يصبح مجرد قوة عمياء تتوسع** " [1]

يحاول **هردر** مع مؤيديه **شيلر وشليغ وهمبولت** توجيه البحث الفلسفي في الطبيعة البشرية أو لنقل الإنسان من الجانب الجلي المشرق (العقل، الحكم ، الأخلاق) إلى الجانب خفيّ وعصيّ يتمثل في (رغبات ، هواجس ، انفعالت) .

كما نجد الفيلسوف فولفجانج غوته Johann Wolfgang von Goethe (1749 – 1832)،قد تأثر بهذا النموذج الفلسفي الرومانسي كثيرا ، وذلك في محاولتٍ له للتوحيد بين العلم والفن، إعتماداً على لغة رمزية جديدة، تتجلى في الشعر . إنَّ غوته يتبنى مشروع تأسيس علوم ومعارف ذات طابع عالمي، من خلال اعتمادها على لغة حية مشتركة بين كل عوالم الكائنات، هذه اللغة لا تخضع للرمز العقلي المجرد بل إلى الأشكال الحية التي ينتجها الفن، الذي يعبر عن حقيقة الإنسان ككائن عاصفي فنان لا مفكر عاقل . يجب ألا يكون المرء عالما محترفا ، بل عالم شاعر أو مفكر شاعر. لقد نسى الناس ، كما يقول غوته ، أنه نشأ من الشعر ، فهم لا يقبلون أنه بمرور الوقت ، يمكن أن يجتمع كلاهما أي العلم والشعر مرة أخرى على مستوى أعلى من أجل المنفعة المطلقة. التأمل هو أهم شكل من أشكال اكتشاف العالم ، فهو لا ينكشف للعقل من خلال الكلمات والفرضيات ، ولكن للتأمل من خلال الظواهر الأولية ، أو ظواهر الأسلاف، «**والحق أن الفنان الذي قال عن جوته إنه "نصف إله" إنما هو إنسان قد تحرر من الهم والخوف، فهو يسعى جاهداً في سبيل ممارسة قدرته الإبداعية**»[2] والمتمثلة في اللغة الفنية الرمزية .

إذن فإذا كان الإنسان عند غوته هو الموجود المفكر و الفنان الذي يعبر عن عواطفه وأفكاره المستخلصة بالتأمل في الطبيعة والتاريخ بالرمز . فإن الإنسان حسب هردر هو كائن حر عاقل ذو مشاعر يتكون ويتربى من خلال الطبيعة والتواصل الثقافي مع الأخر وعبر التاريخ بالتراث . كما أن الإنسان مثل سائر المخلوقات يتمتع بالرعاية الإلهية رغم حريته . هذا التناقض الصريح بين الحرية الفردية من جهة والتدبير الإلاهي للكون أو الطبيعة لم يلغ الإقرار بالحرية عند هردر. لأن الحرية عنده ميزة إنسانية جوهرية ، تفسر التطور المستمر للحياة البشرية ، وهذا ما تجلى فيما اصطلح عليه بـ "**القوى الفاعلة** " التي تشتغل كـ"**أثقفة**" (جمع "ثِقاف") فهي الدافع الأساسي لتاريخ البشرية، ومن خلا لها ينتقل من الطبيعة إلى "الثقافة" بالعقل المتَعقل لا العقل المقَدر بالمعنى العريق عند أرسطو [3] .فالإنسان إذن يتربى و يتكون تبعاً لطاقته وحسب ميوله واستعداداته وليس حسب أوامر الآخر فردا كان أو مجتمعاً. لذلك فالتراث لايوجه الفرد فقط بل حتى الفرد يستطيع أن يوجه التراث . حيث أورد محمد شوقي الزين قولاً لهردر قال فيه " **بما أن ثمة كائنات حية ،مشابهة لنا ، تساهم في تعليمنا وتغيير عاداتنا ، فهناك حسب نظري تربية للجنس البشري وفلسفة في تاريخ البشرية ، بمعنى تآزر أو تعاون بين الأفراد وحده القادر على أن يجعل منا بشراً** " [4] لذلك يركز هردر كثيرا في فلسفة على المفهوم الكوني في التكوين والتشكيل للطبيعة البشرية أي التربية .

(1) المرجع السابق(من الهامش) ص : 4 .
(2) زكرياء ابراهيم ، **فلسفة الفن في الفكر المعاصر**، دار مصر للطباعة ، 1988. ص: 280.
(3) محمد شوقي الزين **بحث في فلسفة التاريخ وتكوين البشرية عند يوهان هردر**، نفس المرجع ص 19 .
(4) المرجع نفسه ، ص:11 .

إن الطبيعة التي نحن جزء منها في اعتقاد هردر خيرة، تحقق السعادة برعاية إلاهية كما يتصور الرواقيون . لذلك يجب أن نحيى حسب الطبيعة وقوانينها أو نحدد الإنسجام معها لأن خاصية الإنسان حسب هردر قائمة على الطبيعة والتراث، في انسجام وتناغم منقطع النظير تكشف عنه فلسفة التاريخ في صورتها الكونية . لهذا يمكن أن نقول بأن فمنولوجيا الوعي التاريخي لهردر هي في الحقيقة تمهيد للعلوم التاريخية عند دلتاي الذي سنتناوله في العنصر الثاني من هذ المبحث .

بعد تفسير الرومانسي للإنسان والتاريخ يعود التفسير المثالي المجرد للإنسان ككائن مفكر مع آخر فلاسف العصر الحديث جورج ولهلم فريدريش هيجل (1770-1831) . لكن في صورة جديدة يجسدها منهج الفنومينولوجيا . إنَّ الجدل أو الدياليكتيك عند هيغل هو القانون الأساسي لطبيعة الفكر والواقع فكل قضية تحمل في نفسها نقيضها . وكلاهما سيصار إلى رفعه في التأليف . رفع (aufheben) ويعني به مفهوما مزدوج "**حقق**" أو "**وضع نهاية لـ** " [1]. وبهذا التأليف تتشكل الأفكار بالتأمل القائم على مبدأ الجدل فالإنسان كائن مفكر يعيش بالتناقضات والجدل . كما هو الشأن مع الأحداث التاريخية التي ليست مجرد صدفٍ بل هي مراحل طبيعية ضرورية خاضعة لنفس القانون .

إن الإنسان في فلسفة هيغل يعتبر ذات واعية تتشكل من خلال الحركة ،والسيرورة التاريخية للروح التي تخرج عن الذات ثم تعود إلها وتتصالح . فالروح التي تعد عند هيغل خارجة عن الذات في التاريخ هي في الذات كوعي بشكل مستمر. يقول هيغل عن الروح **"إنه الحركة التي هي المعرفة – تحول هذا الذي بذاته إلى من أجل ذاته ... لموضوع المعرفة إلى وعي الذات ... أي في المفهوم "** [2]

يبين هيغل في كتابه (فينومينولوجيا الروح) تجاوزه للثنائية الكانطية "الشيء في ذاته " و "الظاهرة " وذلك لاعتباره أن الفينومينولوجيا تحول الوعي من الوعي بالذات إلى المعرفة المطلقة يقول هيغل " **لقد تابعت تطور الوعي ومسيرته منذ التناقض الأول المباشر بينه وبين الموضوع وصولاً إلى المعرفة المطلقة** "[3]

لا يختلف كثيرا الفليلسوف المعاصر دلتاي Dilthey* (1833-1911) عن هيغل وأتباعه في التفسير التاريخي للإنسان . حيث أن مشروع تأسيس علوم عقلية بشكل مستقل دفع دلتاي إلى البحث في تاريخية الإنسان، باعتباره أساساً لعلوم العقل . فما الإنسان عند دلتاي؟

إن ديلتاي يعتبر مع كوهن Cohen من تلاميذ الفليلسوف **فريدريك أدولف ترينديلنبورغ** الذي كان عمله " **بحوث منطقية** " سبباً في بداية ظهور إتجاهات مختلفة للكانطية الجديدة . لذلك فإن تأثره بالفلسفة الكانطية يظهر في عدة مواقف . بداية من عودة للتاريخ البشري لتفسير الإنسان والكشف عن أساس و بناء جديد للعلوم العقلية. فالإنسان يعرف عند دلتاي من خلال التاريخ . فالوعي التاريخي للتكوين التاريخي وحده يفسر حقيقة الإنسان . فالعقل هنا يتعامل مع منتجاته ، فالإنسان ليس سوى ما يريده وما ينجزه لأن أساس نظرية المعرفة الخاصة بالعلوم

(1) بيتر كونزمان ومن معه، **أطلس الفلسفة**، ص: 153 .
(2) المرجع نفسه ص: 153
(3) المرجع نفسه ص: 153
* فيلهلم دلتاي Wilhelm Dilthey(1833-1911)،فيلسوف مثالي ألماني تعلم بهايدلبرج وبرلين ، تأثر بكانط وهيغل وشيلنج والتجريبية البريطانية ،تعرف فلسفته بفلسفة الحياة "Philosophie des Lebens"، عبد المنعم الحفني **الموسوعة الفلسفية**، ص: 181و182.

العقلية ليست ذات معرفة مجردة ، بل هي الإنسان بكليته "**إن الإنجازات الاجتماعية والخلاقة التي يحققها الانسان ليست إلا التعبيرعن سيرورات داخلية ، سيرورات حياة النفس** " [1]

فالانسان باعتباره موضوع علوم العقل، لا يفهم إلا من خلال العلاقة بين الخبرة المعيشية والتعبير والفهم . بمعنى أننا نفهم ماهية الإنسان من خلال مظاهره الثقافية ومنتجاته العلمية والمعرفية أو كل ما يعبرعن الوجود الفردي والجماعي للإنسان كعناصر الثقافية من "الفن ، العلم ، الدين ..." بالإضافة إلى التنظيمات الإجتماعية "الكنيسة ،الدولة ، العشائر... " . يقول دلتاي " **عبرسيرورة الفهم يمكن توضيح الحياة وفيما يتعداها إلى أعماقها ، ومن جهة ثانية إننا لا نفهم الآخرين ولا ذواتنا إلا إذا حملنا ما نعيشه ، أو حياتنا المعيشية إلى كل نوع من أنواع التعبيرسواء كان تعبيرا عن حياتنا أو عن حياة الآخرين وبالتالي فإن العلوم العقلية تتأسس على هذه العلاقة بين المعيش والتعبيروالفهم** " [2]

ثانياً : العودة إلى التفسيرالمتعالي للإنسان بين النقدية و الوجودية .

هناك في الفلسفة الألمانية المعاصر، ظهرت توجهات فلسفية نادت بشعار "**ضرورة العودة إلى كانط**" هذا ما عرف في تاريخ الفلسفة المعاصر بالكانطية الجديدة* ،حيث أنها قد برزت في مدرستين كبيرتين في ألمانيا ، هما مدرسة بادن في جنوب غرب ألمانيا ومدرسة ماربورغ في الشمال. تتفق المدرستان رغم اختلافهما في التوجه النقدي لفلسفة كانط في الإعتمدا على المنهج الترنسدنتالي لتأسيس العلم ومعالجة سؤال الإنسان .

إهتم مدرسة بادن مع فندلباند Windelband (1848- 1915) بالسؤال الكانطي ماذا عليَّ أن أفعل ؟ أي نقد العقل العملي . أما ماربورغ مع هيرمان كوهن Hermann Cohen (1842 – 1918) . وبول ناتورب Paul Natorp (1854-1924) فقد هتمت بالسؤال ماذا يمكنني أن أعرف ؟ أي نقد العقل المحض . حيث نجد أن هينريش ريكارت و فندلباند يعتبران أن الإنسان ذات عاقلة حرة ذات قيم ، فالقيم بكل أصنافها الإخلاقية ، المعرفية ، الإجتماعية ...هي التي تشكل المنظور العالم الحياة البشرية وهي أساس البحث الفلسفي . يجتمع العالمان في عالم تحقق الحس الذي يتألف **"بقدرما نكون ذواتاً تطرح قيماً أي ذواتاً تتخذ بحرية موقفاً من القيم** " [3]

بمقابل ذلك توجه بول ناتورب وكوهن إلى التفسير المعرفي الفكري المعالي للإنسان، حيث نجده يدافع بشكل كبير على أطروحةٍ تتمثل في عدم ربط المعرفة بالذات فقط، وفي هذا الرأي إشارة مباشرة إلى مفهوم القبلي للمقولات الترنسندنتالية غير الخاضعة للتجربة عند كانط . يؤكد كوهن على أن القبلي لا يجد معناه إلا في وظيفته السيكولوجية، أي في علاقته الضرورية بالمعرفة وفي دوره المتعالي الواقعي. وقد طور موقفه فيما بعد وهو موقف

(1) بيتر كونزمان ومن معه ، **أطلس الفلسفة**، ص: 181 .
(2) المرجع نفسه، ص:181
* **الكانطية الجديدة** (إسم لمدرسة فلسفية ظهرت وانتشرت في ألمانيا ما بين 1870و1920 ، وهي تضم تيارت فكرية عديدة ومتناقضة ، أحيانا ، يجمع بينهما الإعتقاد بأن العودة إلى فلسفة إمانويل كانط ستتيح لها مجابهة اللاعقلانية المنتشرة في الفلسفة والوقوف بوجه النزعة الطبيعة والمادية في العلوم والوصول إلى حلول مرضية للمشاكل الناجمة عن تطور المجتمعات) . غانم الهنا ، (**الكانطية الجديدة**)، **الموسوعة العربية الفلسفية**، إشراف : معن زيادة معهد الإنماء العربي ، الطبيعة الأولى ، 1988 ، المجلد 3 ، ص : 1099 .
(3) بيتر كونزمان ومن معه ، **أطلس الفلسفة** ، ص: 175

يَلمس فيه القارء آثار ، المثالية مؤكداً في كلِ ذلك بأن الأحكام لا المفاهيم هي التي تؤسس فكر الإنسان.[1] أما في نقده للسيكولوجيا الديكارتية، عَمِل كوهن على توجيه البحث الفلسفي من البحث في العمليات السيكولوجية إلى البحث في المعرفة العملية ذاتها ، و حاول الربط بين الفكر والواقع بصورة أوثق من كانط، رغم مثاليته المتعالية في الذات المفكرة . وفي هذا الموقف **" نجد فكرة بارمنيدس القائلة بأنّ« التفكيرَ Denken والو اقعَSei » هما شيءٌ واحدٌ عند كوهين أيضًا "** [2]

بهذا التوجه الفلسفي ذو الطابع العملي أو الفعلي الذي يفسر الوجود الإنساني بالعمل المنتج أي بمعنى الإنسان باعتبار أنه كائن مفكر صانع مبدع للواقع المعاش . بهذا التفسير يتجلى لنا بوضوح تجاوز التفسير الكانطي للإنسان ،في جانبه النظري للأخلاق والعقل والمعرفة و التوجه إلى الجانب البرغماتي الذي كانت ملامحه بارزة في الفلسفة الكانطية . وعلى نفس الخطى نجد طالب كوهن باول ناتروبPaul Gerhard Natorp يؤسس لمصطلح جديد يهدف إلى الغاية العملية نفسها في الفكر الإنساني . هو مصطلح (**العلاقة**). ويقصد بذلك ربط العلاقة بين المنطق والفهم، الفكرة والمعنى أو بين المعرفة والواقع. و إذا أردنا تلخيص أسس فكر ناتروب فإننا نقول :إن التفكري لا يعني الاستنتاج" Beziehen " فقط، بل التواجد في علاقاتٍ معيَّنةٍ "Beziehungen "إن ناتروب اعترب «العلاقة » بوضوحٍ عل رأس قائمة كل الاعتبارات المنطقية، وجعل منها بهذا «مفهوم المفاهيم » . وسيتطور هذا المصطلح إلى «الوظيفة» في اللغة مع إرنست كاسيرر ،كما سنراه في الفصل الثاني من هذا البحث .

ومن نماذج التفسير المتعالي للإنسان تفسير الفلاسفة الوجودين أمثال سورين كيركغارد (1855/1813) ،و كارل ياسبرز (1883-1969) و مارتن هيدغر (188-1976) . حيث أن الإنسان في الفلسفة الوجودية عموما يعبر عنه بالوجود لذاته ، لأن الكائن الوحيد الذي يسبق وجوده ماهيته ، فهو الذي يصنع ماهيته بالحرية والإرادة ويحدد قيمه ومعارفه من خلال الخبرة الشعورية الناتجة عن أزمات الحياة ومعاناة الإنسان . فالأب الروحي للوجودية سورين يعتبر أن النتائج التي تنتهي إليها محن الحياة هي وحدها الحقيقة. فالإنسان كائن واعي بذاته كما تعتقد الظواهرية مع إدموند هوسرل . في هذه الفكرة نلمس التقارب بين الوعي الترنسندنتالي عند كانط . والوعي بالكينونة عند الفلاسفة الوجوديين .

يبدأ مشروع البحث الفلسفي عند الوجوديين من الإنسان . فنقطة الإنطلاق في كتاب " الكينونة والزمان" لهيدغر هي الإنسان الذي يُدَرك مفهومياً بوصفه دزاين (Dasein). أي الكينونة التي بها يحدد كل دزاين ذاته بالإختيار الحرِ للإمكانات. كما أن السؤال المحوري في فلسفة كيركغارد كان بحثاً في الإنسان : كيف يمكن لي باعتباري ذاتا موجودة ،أن أقيم علاقة مع الله ؟ ومن خلال هذا السؤال تمكن من فهم الذات في الوجود . إن "**الإنسان عند كيركغارد هو تأليف بين اللانهائي والنهائي ،بين الزمني والأزلي ،بين الحرية والضرورة . باختصار إنه تأليف تأليف وعلاقة بين شيئين** "[3] . لأن الانسان في تصور سورين لا يمكن أن يكون ذات إلا إذا حقق ارتباطه بالوعي، والحرية بتأليف كينونته (أي يصنع ماهيته) فالوجود الإنساني ليس معطى بل مهمة يقوم بها الإنسان بحريته وارادته .

(1) حميد لشهب، **الكانطية الجديدة**، رؤية تحليلية و نقدية لمفهومها ومدارسها، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية سلسلة مصطلحات معاصرة العدد :31 ط 1 ، لبنان 2019، ص: 76

(2) بيتر كونزمان ومن معه **أطلس الفلسفة** مرجع سبق ذكره، ص: 77

(3) المرجع مفسه ، ص: 163

لكن بما أن الإنسان سعيش اليأس - سوء التفاهم في علاقته مع تأليفه - كما وصفه في كتابه "المرض حتى الموت" فإن كيركغارد يربط العلاقة بين الانسان والله باعتباره مُوجد هذه التركيبة . وذلك في مراحلة ثلاثة هي : المرحلة الجمالية ، الإخلاقية ، الدينية [1] .

على نفس الخطى يذهب جان بول سارتر في كتابه "الوجود و العدم " إلى اعتبار أن الإنسان وشروع ذاته ، فالإنسان تجاوز للحاضر إلى المستقبل ، فهو يحدد كونونته من خلال واجب تحقق الذات أو الماهية ، إن ماهية الإنسان عند سارتر لا يَهبها الإله، بل هي من صنيع فعل الإنسان، عبر الوجود الذي يمارس فيه حريته لأنه هو المسؤول الوحيد عن نتائج أفعاله .

ثالثاً: فوضى التفسيرات العلمية للإنسان وأزمة الأثروبولوجيا الفلسفية .

تمكن الفكر الرياضي منذ القرن سابع عشر ، من الهيمنة على مختلف العلوم الطبيعية، بعد إزاحته للميتافيزيقا و اللاهوت ، فقد اعتبر البرهان الرياضي الأسلوب الأمثلة للإستدلال والكشف عن قوانين الطبيعة، و أصبحة اللغة الرياضية الرمزية اللغة الرسمية التي يُعبر بها عن نتائج العلم ، فعندما شبه غاليو غاليلي الطبيعة بكتاب الرياضيات واتعبر أن تساؤلات العالِم عن الطبيعة لا تحل إلا بلغة رياضيات، فإنه أشار بشكل مباشر إلى مدى تعميم القانون الرياضي على كل حوادث الطبيعة . ومع باروخ سبينوزا زاد هذا الفكر هيمنة على المعرفة بدخوله إلى عالم الإنسان ، فالنظرية الرياضية الأخلاقية لسبينوزا فتحت المجال للإقحام التفسير الرياضي في لأنثروبولوجيا الفلسفية إلى حد أنه ترسخت لدى عموم الفلاسفة المثأثير بهذا الفكر بأن "**العقل الرياضي هو حلقة الوصل بين الإنسان والكون لأنه يسمح لنا أن ننتقل من أحدهما إلى الآخر دون عائق، فالعقل الرياضي هو المفتاح الصحيح لكي نفهم النظام الكوني والأخلاقي فهماً صحيحاً**"[2] . هذه المكانة المرموقة للرياضيات لم تدم طويلاً في الساحة العلمية عموماً وفي فلسفة الإنسان خصوصاً، فبعد صدور نظرية التطور لداروين ونشر كتابه (في أصل الأنواع) – بالتزامن مع نكبة اليقين الرياضي مع لوبا الروسي وريمان الألماني في منتصف القرن التاسع عشر- إنهارت الهيمنة الرياضية وحلت محلها الفلسفة الطبيعية ونظرية الحتمية الطبيعية. التي فرضت نفسيرها على جميع الظواهر سواء الفزيائية أو النفسية، أو الإجتماعية، أو التاريخية ، فالتفسير السببي الحتمي - حسب اعتقاد الفكر الطبيعي أو الوضعي – تخطع له كل ظواهر الكون بمختلف مستوياتها . فرغم العديد من المساعي التي حاولت إعاد الإعتبار للفكر الرياضي في قدرته على تحقيق وحدة العلوم من خلال اللغة والمنهج نذكر منها جهود بعض الفلاسفة منهم الميتافيزيقي هربارت والسيكولوجي فخنر " **ولكن هذه المرامي تلاشت بعد أن نشر كتاب داروين (في أصل الأنواع) ومن ثم بدا كأنما تحدَّدَ الطابع الحق للفلسفة الأنثروبولوجية جملة وتفصيلا** " [3] .

تأثر العديد من العلماء في مجال الدراسات الإنسانية بالمبدإ الدارويني، القائل بالوحدة الطبيعية والتماثل في خاصية التنوع والتطور بين مختلف الصور والأنواع الحية ، ووفق سلسلة الأسباب المطردة في الطبيعة والقائمة على مبدإ

(1) المرجع السابق ص.163.
(2) إرنست كاسيرر **مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أومقال في الإنسان**، ص: 54
(3) المصدر نفسه، ص:56

الإختيار .فقد صرح داروين قائلاً **" ويجب أن نسلم بأن المقدار الكبير من الإختلاف بين هذه الصور إنما نشأ في البدء من قابليتها البسيطة للتنوع (...) إن الإختيار هو القوة العظمى سواءً استعمله الإنسان لتكوين سلالات أهلية او استعملته الطبيعة لتوليد الأنواع ... "** [1] . هذا التأثير ظهر بصورة واضحة في التصور الحضاري الحديث ،إذ يجمع ويوحد بين الحياة الطبيعة والحياة الحضارية البشرية، ويعتبر أنهما حلقات من سلسلة واحة لأحداث الكون القائمة على الحتمية والضرورة . فمن أمثلة ذلك نجد الفيلسوف هيبوليت تين الذي أورد في دراساته الأدبية والتاريخية قناعة صريحة بالوحدة المنهجية بين المجال الأخلاقي الإنساني و عالم الطبيعة المادي فالإختلاف بينهما ليس إلا من حيث الوسائل أو لنقل آليات الإستدلال العلمي . **" نعم تختلف العلوم الأخلاقية عن الطبيعة في وسائل الدلالات ، ولكن المادة فيها واحدة لأنهما يتركبان من قوى وحجوم و اتجاهات ومن ثمَّ يمكِنُنَا أن نقول : إن النتيجة في كل طائفة منها تتولد من منهج واحدً "** [2] . لكن التحليل الفلسفي لهذا التصور الحضاري لا يجعلنا مطمئنين لذلك ، فكيف لنا أن نسلم بهذا التعسف المنطقي الذي يسمح بتعميم المبدإ أو المنهج على كل الحوادث الطبيعة دون استثناء، بمبرر العلاقة بين الجزء والكل؟ إن ما يصدق على الكل يصدق حتماً على الجزء ، قاعدة منطقية صورية صحيحة لكن تشترط التماثل في الموضوع والمحمول . كما أن التماثل الجزئي في العناصر التركيبية ليس بدليل ولا مبرر كافٍ لفرض منهج مشترك . لأن المنهج يؤسس في الحقيقة وفق طبيعة الموضوع ككل لا بأجزائه .

هذا التأثير وإن لم يكن كبيراً أفرز عدة توجهات ونظريات إهتمت بمشكلة الإنسان ، ومحاولة حلها من خلال تأكيد وحدة الطبيعة الإنسانية وتجانسها ، ليس هذا فقط، بل سمح أيضاً بعودة توجهات عديدة إلى الساحة الأنثروبولجيا العلمية منها والفلسفية، حيث قد إنفرد كل توجه بتفسير خاص وادعى أنه الأصح والأنسب لمعرفة الإنسان حيث **"أصبح كل فريق من العلماء لاهوتيين و طبيعيين وسياسيين واجتماعيين وبيولوجيين وسيكولوجيين و اثنولوجيين و اقتصاديين ينفذون إلى معالجة المشكلة كل من زاويته الخاصة ، فاصبح جمع هذه المظاهر والأساليب وتوحيدها معاً أمراً محالاً "**[3] . فمن الوجهة السياسية مثلا برز فريدريك نيتشه (1844-1900) بفلسفته الأخلاقية التي قلَبت منظومة القيم القديمة وأسست لقيم جديدة تقوم على مبدأ إرادة القوة . وقد عرض هذه الفلسفته في أعماله (ماوراء الخير والشر)و (إرادة القوة). أما في كتابه (هكذا تكلم زرادشت) فتناول بشكل مفصل مفهوم الإنسان الأسمى الذي يقوم على إرادة القوة تجاه الإنسان القطيع الذي يتميَّز بالجبن والخضوع واتباع القيم الأخلاقية. بمقابل الإنسان الأسمى الذي هو حرٌ نادر شجاع يتمتع بالسيادة على نفسه وعلى غيره من العامة . فالإنسان بالنسبة لنيتشه لا مكان له في هذا العالم إلا بالقوة والإرادة ولا يعرف إلا بهما لأن **"هذا العالم ، عالم من القوة جبارٌ، دون بداية ولا نهاية، عِظَمٌ صلب من القوة ... هذا العالم هو إرادة القوة – ولا شيء عدا ذلك "**[4]. وفي مجال الإقتصادي تجد تفسير كارل ماركس (1818- 1883) للإنسان المادي الذي تحدده الدوافع الغريزية للحياة

(1) نشارلز داروين **تغير الحيوانات والنباتات لدى تألفها** (نيويورك ، د . أبلتون وشركاء 1897) الجزء الثاني ، الفصل :28 ، ص :425 و 426. نقلا عن إرنست كاسيرر، **مقال في الإنسان** ص:59

(2) هيبوليت تين **تاريخ الأدب الإنجليزي** الترجمة الإنجليزية ، د ، فان لون، نيويورك ، هولت وشركاء 1872، ص : 12 وما بعدها. نقلا عن إرنست كاسيرر **مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية** أو **مقال في الإنسان** ص: 60 .

(3) كاسيرر، المصدر نفسه، ص: 62 .

(4) بيتر كونزمان ومن معه **أطلس الفلسفة**، مرجع سبق ذكره، ص 179 .

الإقتصاد . إذ ينطلق هذا تصور من الحركة الدينامية الهيجلية القائمة على الدياليكتيك بين الفكر و المادة .فالجدل عند ماركس هو قانون التاريخ وقانون الإنسان . لكن يقلب ماركس العلاقة بين الذات والموضوع .

فإذا كان الموضوع يحدد بواسطة الذات عند هيجل فإن الذات ستحدد بواسطة الموضوع عند ماركس أو الأحرى بواسطة المادة . فهو يرى بأن حركة الفكر ليست إلا انعكاس لحركة المادة منقولة إلى دماغ . لأن المستوى الإقتصادي (المادي) هو الذي يحدد ويحرك عالم الفكر ، والإنسان بأكمله ، على أساس أن سلوك الإنسان وجملة الأفعال التي تعبر عن إنسانيته في هذا الوجود ، لا تعرف إلا من خلال فهم الواقع المعيشي له، ومستواه المادي عموما . يمكن إذن القول بأن الإنسان عند ماركس هو الكائن الواعي وفق الحاجات الإقتصادية أو بمعنى آخر وفق منتجات المادة التي بها تتشكل ماهية الإنسان كجسد وفكر . فالمادة هي التي تحدد الوعي حسب ماركس وليس العكس[1] . أو بتعبير آخر الوضع الإجتماعي والإقتصادي هو من يحدد وعي البشر. فالإنسان الفقير يشتغل وعيه بمطاب الغذاء والسكن واللباس أما الإنسان الغني فيشتغل فكره بالإنتاج والإستثمار وصناعة الثروة . وهكذا تختلف الأذهان من إنسان لآخر وتتشكل الأفهام عند البشر.

أما سغموند فرويد الفيلسوف الطبيب (1856- 1939) فقد تفرد بالتفسير السيكولوجي اللاشعوري للإنسان من خلال عمله المشهور (محاضرات تمهيدية في التحليل النفسي) و (تفسيرالأحلام) .فسؤال الإنسان عند فرويد كان في سياق بحثه عن حل لمشكلة الأعراض المرضية العصبية (الهستيريا). التي لم يوجد لها تفسير طبي فيزيولوجي . حيث تمكن بفضل منهج التحليل النفسي الذي عرفت به مدرسته من كشف حقيقة الجهاز النفسي و أسباب الأعراض المرضية التي تعود في أصلها إلى المكبوتات الجنسية، التي منع منها الإنسان منذ فترة الطفولة . حيث أنه في هذه المرحلة **" تتنوع اللذة الجنسية على مناطق الجسم المختلفة وتكون مصادر للإثارة الجنسية تبعاً لمراحل التطور النفسي، ولكن الوالدين والمجتمع يعملان باستمرار على تقييد مساعي الطفل للإشباع "**[2] . ينتجه عن هذا التقييد الإجتماعي أو التربوي جملة من الخيالات والأوهام، التي ستحدد سلوك الإنسان في المراحل المتقدمة من الحياة فالإنسان عند فرويد هو ذلك الكائن الذي يعيش ،و يفكر ،و يقوم بأفعاله لا شعوريا من أجل تلبية غريزتي الجنس والعدوان فالأولى صوورها بالزواج من الأم والثانية في قتل الأب . حتى الإبداع البشري بمختلف صوره في الحياة مرده عند فرويد إلى الدوافع اللاشعورية الغريزية **" وكأن فرويد يريد أن يقول إن الحضارة والعلم والفن بدائل عن الإشباع الغريزي "**[3]

رغم هذا الزخم المعرفي للنظريات العلمية والفلسفية والتطور الهائل في الدراسات الموجهة للإنسان. إلا أن مشكلة الإنسان أصبحت أكثر تعقيداً وإبهاماً وأقحم فلسفة الإنسان المعاصرة في فوضى فكرية مترامية الأطراف **" ومن جراء هذا التطور فقدت نظرية الإنسان الحديث مركزها الفكري وأحرزنا بدلا من ذلك فوضى فكرية "**[4] . حيث أصبح السؤال عن : ما الإنسان ؟ في يهذه الفترة أكثر إلحاحاً من أية فترة مضت . فالإختلاف والتعدد في المفاهيم والتصورات

(1) المرجع السابق، ص: 169 .
(2) عبد المنعم الحفني **الموسوعة الفلسفية**، ص :308
(3) المرجع نفسه، ص: 309 .
(4) كاسيرر **مقال في الإنسان**، ص : 21 و 22.

والجدال القام بينهما دفع بالفيلسوف ماكس شيلر (1874-1928) .إلى دق ناقوس الخطر والإعلان عن التهديد الفكري الذي يواجه مشكلة الإنسان فقد صرح قائلاً " **ما كان الإنسان في فترة من فترات المعرفة الانسانية كماهو اليوم في عصرنا مثارمشكلة لذاته ، لقد أصبح لدينا انثروبولوجيا علمية واخرى فلسفية وثالثة لاهوتية ، وما من واحد من هذه الفروع يعرف مالدى الفرع الآخر، لذلك لم نعد نمتلك فكرة واضحة عن الانسان ، فان ازدياد تكثر العلوم التي تنهمك في دراسة الانسان قد زاد فكرتنا عن الانسان فوضى وغموضاً بدلاً من أن يوضحها** " [1] .وفي هذا القول دعوة صريحة للعودة إلى البحث في الإنثروبولوجيا الفلسفية وطرح سؤال الإنسان من جديد وبشكل جدي لتأسيس رؤية واضحة ومحددة لماهية الإنسان .

في هذا السياق إقتحم إرنست كاسيرر مشكلة مفهوم الإنسان ، ليؤكد استجابته الجدية لهذه الصرخة الفلسفية ، ويحاول البحث من جديد في تاريخ الفلسفة والحضارة عن المفهوم الأوضح للإنسان للخروج من هذا المأزق الفكري لفلسفة الإنسان بتوحيد الشتات العلمي، الذي وصلنا إليه في العصر المعاصر " **فإذا لم ننجح في الإهتداء إلى بصيص يخرجنا من شعاب هذا التيه لم يكن لدينا بصر حقيقي نافذ للتعرُّفِ الصبغة العامة في الحضارة الإنسانية**"[2] .لقد وضع كاسيرر معالم فلسفته في الإنسان من خلال أعمال عديدة من أهمها " مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان " والذي سوف نركز عليه في بحثنا هذا عن الإنسان عند كاسيرر و كتاب "فلسفة الأشكال الرمزية " ، لأن كاسيرر اعتمد في تحديد مفهوم الإنسان على فلسفة اللغة بشكل رئيسي . حيث وظف في ذلك عمق التفلسف و حنكته في التأريخ الفلسفي لمشكلة الإنسان واللغة . متأثرا في ذلك بعدة فلاسفة خاصة في العصر الحديث والمعاصر .

(1) ماكس شيلر **موقف الإنسان في الكون** ، ترجمة ريشل، دار مشتات ، 1928، ص : 13 و 14 .
(2) إرنست كاسيرر، **مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية** أو **مقال في الإنسان** ص: 63 .

الفصل الثاني : فلسفة إرنست كاسيرر وسؤال الإنسان .

المبحث الأول : كاسيرر من نقد العقل إلى نقد الثقافة .

إذا كان من المعلوم أن **إرنست كاسيرر** قد اشتهر بالطابع النقدي المثالي في فلسفته باعتباره كانطي النزعة ، فإنه قد تميز أيضاً في فلسفته ، على خِلاف سابقيه من الكانطيين الجدد بالتأصيل التاريخ العميق والغوص في الجذور التاريخية للفلسفة والعلم على حد سواء ، زيادة على ذلك فقد كان متمكن من الناحية العلمية في عدة مجالات و ومتقناً للغة الألمانية والإنجليزية . هذا ما جعله فيلسوفاً جديراً بالبحث . هذه المميزات بالتحيد دفعتنا إلى بيان الأصول و المرجعيات الفلسفية والعلمية لهذه الشخصية البارزة في التاريخ الفلسفي المعاصر، وذلك من أجل فهمٍ سليم ودقيق لمعالمها ومضامينها المعرفية . في عرضنا هذا سنشير إلى الخلفية الفكرية التي رسمت الإطار العام لفلسفته، لكن سنسلط الضوء أكثر على معالم فلسفة الأشكال الرمزية ، باعتبار ها الإنجاز الفلسفي الأشهر في مساره الفلسفي ،حيث كانت اللغة الأساس الفلسفي لأنثروبولوجيا الفلسفية عند كاسيرر ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى تعد المحور الأساسي للبحث الفلسفي المعاصر في القرن العشرين ، حسب مايعبر عنه مصطلح المنعطف اللغوي (The linguistic turn)[1] الذي ظهر مع الفيلسوف اللساني **"غوستاف برغمان** " في فلسفة اللغة المعاصرة مع العديد الفلسفة التحليلية الأنجلوسكسونية والفلسفة الأوروبية كذلك ، خاصة مع أبرز تياراتها اللسانية وهي البنيوية و التأويلية .

أولاً: خلفية كاسيرر الفلسفية :

في المجال الفلسفي حضي كاسيرر بخلفية قوية. جمعت بين القديم والحديث ، حيث تمكن في دراسته من الإطلاع على الأبحاث والنظريات الفلسفية بمختلف مشاربها. من البدايات الإولى مع اليونان، وصولا إلى القرن العشرين مع الفلسفة الأوروبية والأمريكية . فقد تأثر في منظوره الفلسفي بالفكر الفلسفي القديم خاصة **بأفلاطون** الممثل لذروة الفلسفة العقلانية اليونانية . كما تأثر بفلافسة العصر الحديث من أبرزهم رونيه **ديكارت ولينتز** ، وما يشهد على ذلك عمله الفلسفي الأول بالجامعة والذي تناول فيه موضوعاً بعنوان " **نقد ديكارت للمعرفة الرياضية والعلمية** ". فقد استلهم عند ديكارت جرأة النقد والشك في الأصول المعرفية للإنسان ، والبحث العقلاني في أسس المعرفية . إذ يعتبر ديكارت أول فيلسوف حديث بادر إلى هذه المهمة النقدية ، التي وَجَّه بها الفكر الفلسفي والعلمي الحديث من التقليد إلى التأسيس الجديد وفق مرجعية العقل المستندَة إلى منهج ولغة الرياضيات . أما عن **لبنيتز** فقد أخذ منه فكرة هامة تتعلق بعلاقة العلامات الرمزية بالفكر والأشياء، في سياق فلسفة الأشكال الرمزية . هذه الفكرة مفادها أن العالم الخارجي لا يمكن أن يدرك بالعقل إلا بواسطة الرمز أو العلامات المجردة . فالعلامات الرمزية تقوم هنا بدور الوسيط بين الفكر (العقل) وعالم الأشياء ، من خلالها تنقل المعاني والتصورات إلى الذهن ومن الذهن إلى العالم ، بحيث " **لا يمكن أن ينفصل منطق الأشياء ، أي المحتويات المفهومية والعلاقات الأساسية التي يقوم عليها**

(1) الزواوي بغوره **الفلسفة واللغة نقد (المنعطف اللغوي) في الفلسفة المعاصرة**، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت ،ط 1، ص : 5

تكوين عِلم ما ، (...) عن منطق العلامات"[1] فليبنتز يعتبره كاسيرر " **أول من استخلص (...) النتائج كلها من العلاقة الضرورية التي تجمع بين منطق الأشياء ومنطق العلامات "**[2].

أخذأيضاً كاسيرر من تصور **ليبنتز** القول بأن الفكر هو المتحكم في الواقع، و هذا ما نجده لدى غيره من العقلانيين المحدثين أمثال جورج باركلي . دون أن ننسى في هذا المقام أثر هردر الفيلسوف المعاصر الذي منح لكاسيرر فكرة الإهتمام بالتأمل العقلي، والرفع من شأن الفكر في المعرفة . فالوعي هو أساس كل رمز لغوي ،أو أي شكل من أشكال الثقافة ، لأن الرمز من وظائفه الربط بين فكرة واعية تَمثُل في الذهن وفكرة واعية أخرى تستخلص من عالم الأشياء بالذهن أو العقل . وفي هذا السياق نفهم لماذا استند كاسيرر في نظريته الرمزية إلى مفهوم الوعي عند ليبنتز، لا على اللاوعي عند سغموند فرويد[3] رغم أن هذا الأخير قد تمكن من التحليل الهيرمينوطيقي لتجليات اللاوعي أو ما يعرف باللاشعور من خلال الرمز - أوديب والأب و الأم - ، لكن كاسيرر أخذ بالوعي لأنه سيمكنه من تفسير الأشكال الرمزية المعبر عن الثقافة والحضارة ومن ثمة فهم اللإنسان ككائن واعي يفكر بالرمز. فالعلامات الرمزية إبداع بشري متجدد وبالتالي في ذات علاقة بالمستقبل **(Prospectifs)**، لا بالماضي مثل التصور الفرويدي **(ذكريات الطفولة)** .

لكن ورغم أهتمامه بالنموذج **اللابنيتزي** في الرمز. إلا إنه تجاوزه في بعض الجزئيات التي وجه إلها بعض الإنتقادات ، أولها فكرة التناغم القبلي المثمثلة في التناسق الأزلي للمونادات و القول بخضوعها المسبق لقانون كوني قائم على لغة رياضية رمزية، تحت رعاية إلاهية مطلقة . رفض كاسيرر هذه الفكرة ،بحجة أن الإنسان كائن عاقل واعي وحر في اختيار أفعاله في هذا العالم، وبالتالي كان من الضروري أن يتحمل الإنسان مسؤولية أفعاله وإدراكاته تجاه الطبيعة التي يصنع عناصرها بإرادته ومعرفته القائمة على الوعي والفهم العقلي . دون أن يتَنصَل منها على حساب الإرادة الإلهية. لأن الطبيعة التي يقصد بها فيلسوف الأشكال الرمزية، هي كل ما أحدثه الإنسان من أثر في هذا العالم ، بفضل معرفته وجهده العقلي والبدني ، ويتجلى ذلك في أشكال المعرفة : الهندسات المعمارية ، الإنتاج الصناعي ، الفني والعلمي ....إلخ. فهنا "**لا يتعلق الأمر بمحتوى الطبيعة، إنما بمفهومها، لا بمعطيات التجربة، إنما بشكلها** "[4]. فإذا كان ليبنتز يناصر تناغم عناصر الكون الطبيعية بعيداً عن الإرادة البشرية ، والوعي الإنساني وفق فلسفة الميثولوجيا* فإن كاسيرر يدافع بخلاف ذلك على التناغم بيين الأشكال الثقافية الرمزية على الفهم والوعي البشري ، باعتبار أن الثقافة هي الأساس والجوهر الحقيقي للعالم الإنساني أو الكون ، وبهذا تمكن كاسيرر من إحالة السؤال الفلسفي الذي طرح ليبنتز من الطبيعة إلى الإنسان .

---

(1) Ernst Cassirer **La philosophie des formes symboliques**, 1 **Le Langage** , Traduction de l'allemand par Ole Hansen- Love et jean Lacoste le Sens commun Paris :Edition de Minuit ,1972 p: 27

(2) Ernst Cassirer **La philosophie des formes symboliques 3 La Phénoménologie de la connaissance** Traduction et index de Claude Fronty , le Sens commun Paris :Edition de Minuit ,1972 p:59-60

(3) فؤاد مخوخ من نقد العقل إلى هيمينوطيقا الرمز بحث في فلسفة الثقافة عند إرنست كاسيرر ص : 231 .

(4) Ernst Cassirer la philosiphie de lumières,Traduit de l'allemad et présenté par PierreQuillet, L'Histoire sans frontères (Paris: Fayard, 1966),p 87.achevé d'imprimer en 2006/ نقلا عن فؤاد مخوخ من نقد العقل إلى هرمينوطيقا الرموز ص: 234

* الميثولوجيا (Mythologie) : علم الأساطير، ويتضمن البحث في الأساطير الأولين كاليونان والرومان وغيرهم من الشعوب، والعقل الأسطوري هو العقل المخرِّف (Mythomanie) الذي يقلب اختراعات الخيال الوهمي إلى حقائق واقعية. أنظر **المعجم الفلسفي** جميل صليبا ج1، دار الكتاب اللبناني 1982 .ص: 79و 80.

وفي سياق نقد كاسيرر لليبنتز نجد أن تصور ليبنتز للمعرفة الإنسانية الرمزية، على أنها معرفة لا إدراك فيها ولا فهم . يرفضه كاسيرر رفضاً شديداً و يستبعد في فلسفة الأشكال الرمزية هذا المفهوم القاتل لحيوية المعرفة الرمزية ، بحجة أن الحدس العقلي كإدراك عقلي لا يتعارض مع الرمز المجرد، فكل رمز يعتمد أساساً على شكل ما من الأشكال الحدسية (الزمان ، المكان ...) ، الرمز لدى كاسيرر من الناحية الذهنية يعتبر حداً للمعرفة فالمعاني والمدركات العقلية تتمايز في الذهن برموزها . فمن خلال الرموز اللغوية يحصل المعنى وإليها ينسب بشكل نسبي غير مطلق . في هذه الفكرة تجد كاسيرر قد تأثر بكوهن كذلك ، الذي مكَّنه من تجاوز المقاربة النفسية لكانط، من خلال ما عرضه في كتاب "منطق المعرفة الخالص" عام 1920. وبين أن المقولات العقلية هي شرط لإمكان التجربة بالمعنى العِلمي لا حسي ، ليتجاوز كاسيرر بذلك القبلية التي قال بها كانط ويقرب بين العلم والفلسفة على خلاف الفكر السائد في القرن التاسع عشر[1] .

من الأقطاب الفلسفية التي تأثر بها كاسيرر إيضاً الألماني بفريدرك هيغل . ويبدول ذلك جلياً في علمه الفلسفي الذي حاول من خلاله شرح مصطلح "**التمثيل الرمزي** ". حيث كشف لنا هذا العمل النقدي عن التصور الفينومينولوجي* في فلسفة كاسيرر، الممزوج بشيء من الفلسفة الكانطية،" **فرد كاسيرر على هذا الإعتراض هو أن موقفه الذي يبدو كانطياً في الحقيقة ماهو إلا هيغلي الطابع ، لأنَّ فلسفته ليست منطقاً ولا ميتافيزيقا بل هي فينومنولوجيا الـوعي**"[2]

فرغم التجديد الذي أظهر كاسير في فلسفته، إلا أنه قد أشار إلى هذا التأثير الهيغلي في الجزء الثالث من كتابه الكبير "**فلسفة الأشكال الرمزية** " ، حينما اعتبر أن المنهج الفينومينولوجي شرط ضروري لأي فلسفة نظرية تسعى إلى المعرفة ، فإذا كانت المرجعية العلمية تبحث في المعرفة من الخارج فإن كاسيرر يؤكد على الدراسة من الداخل ، أي في العلاقات التي تشكل الوحدة بين أجزاء وعناصر الأشكال الرمزية ، لأن الحقيقة هي الكلُّ . فقد إستخدم كاسيرر المنهج الفينومينولوجي وفق ما ستخدمه هيغل ، وليس كما هو عليه في الفلسفة المعاصرة مع هوسرل وأتباعه . أي مايصطلح عليه بظواهرية الروح ، باعتباره المنهج الذي لا يعترف بالثنائية في أي وجود بل بالوحدة والمطلق ، ويجعل من الروح وحركتها وسيلة لفهم التاريخ ،والمعرفة الإنسانية بمختلف أشكالها ، كما أنه يمَكن من فهم تطور الوعي من الذات إلى المعرفة المطلقة. التي تحقق الشمولية والكلية ، كصفات جوهرية للحقيقة .

إنَّ فولفجانج **يوهان غوته** الألماني. كان له أيضاً الأثر البارز في فلسفية الأشكال الرمزية. وذلك في فكرة التمثُّل الذهني للمعاني والتصورات ، فهي تعد ذات أهمية كبيرة في فلسفة الثقافة والرمز ، لأن الرمز اللغوي في كل مراحل تَشكله يستند إلى هذه الفكرة التي مفادها أن المعنى الذي يحدده أَيُّ تعبير لغوي عند الإنسان يشكل على مستوى الفكر

(1) فؤاد مخوخ **من نقد العقل إلى هرمينوطيقا الرموز** ص : 323.

* الفينومينولوجيا (Phénomémologie):هي مصطلح مركب من " Phénomena" وتعني الظاهرة ."Logie" وتعني الدراسة العلمية .أما في المعني الإصطلاحي العالم فيه دراسة وصفية لمجموعة ظواهر ،كما تتجلى في الزمان أو المكان . أستخدم هذا المصطلح للدلالة على منهج دراسة ظواهر الوعي، بمعنى دراسة الظواهر كما تظهر لنا على مستوى الوعي. لا كماهي في العالم الطبيعي الفزيائي المادي. ومن الفلاسفة المستخدمين لهذا المنهج : كانط ، هيغل ، هوسرل .وهذا الأخير ينسب إليه تأسيس الفينومينولوجيا كمنهج . للتفصيل أكثر راجع أندريه لالاند ،**الموسوعة الفلسفية** ، المجلد الثاني.(H-Q) منشورات عويدات، بيروت ، باريس . ط 2 .2001 . ص: 973 و974.

(2) Stephan Korner, Ernst Cassirer, in Donald M Borcher : Encyclopedia of,Tomson gale,new york, 2 ndedition, 2006,volume2,p:67

إدراكات وتصورات عقلية محدد . تقابل المدلولات في العالم الموضوعي الحسي،بحيث أن إنسان بمجرد تلفظه لكلمة أو إحساسه بأي رمز فإن هذه التَمثُلات الذهنية تحصل تلقائياً في ذهنه ،لتشكل بعد ذلك دلالات مجردة ، فهي على حد تعبير كاسيرر " **وظيفة رمزية تتوسط وظيفتي التعبير والدلالة** "[1] . بناء على العلاقة التفاعلية بين الفكر والواقع،حيث أن كاسيرر يستلهم من فكر **غوته**، فكرة التركيب بين الأفكار والتجارب وعلاقة التكامل بينهما ، فالفكرة تتحركة نحو التجربة من خلال توظيف المعاني الذهنية في الأفعال البشرية، ومنتجاته الثقافية. والتجربة تتحركة نحو الفكرة بواسطة رسم الدلالات أو الفكرة بالممارسة الفعلية للمعنى في الواقع العملي في مجالات المعرفة العلمية ،الفلسفية ، الدينة ، والفنية . وبالتالي فإن هذه الفكرة تقتضي أيضاً في اللغة الإنسانية العلاقة بين الجزئي كأشياء عينية محدودةفي العالم ،والكوني كمعاني ومفاهيم عقلية تتجاوز الحدود الزمكانية. لتشمل الكون بطابعها الرمزي ." **فما يميِّز العلاقة بين الجزئي والكوني ، بحسب غوته ، هو أنها ليست من نمط العلاقة المنطقيةالتي تقضي بإدراج الأول تحت لواء الثاني ، إنَّما هي من نمط العلاقة الرمزية** " [2].

إن طبيعة العلاقة الدلالية للرمز عند غوته تتجلى في ارتباط العام بالخاص ، بحيث أن هذا الأخير له إمكانية الإنتقال إلى المستوى العام ، وإظهار قوانينه في خلال صور خاصة ، وهنا إشارة إلى أنه من خلال الصورة الخاصة للغة ، كالتعبير الفردي "الكلام" أو لسان القوم و لهجته ، يمكن لنا التعرف على على القواعد والضوابط النحوية أو البلاغية للغة في صورتها العامة ، فعلاقة الفاعل بالمفعول به أو المضاف والمضاف إليه ، أو قواعد الصرف في الماضي والمضارع وغيرها من الضوابط ، نجدها تمارس - رغم ختلاف شروطها وأشكالها – في مختلف لغات العالم بتعدد ألسنها ومجالاتها الوظيفية ، وفي نفس الوقت تشكل النظام العام للغة البشرية كرموز وأشكال . لكن دون أن يلغي الطابع العام الخاص والعكس كذلك و بالتالي فإن الرمز مهما كان خاصاً فهو في علاقة رمزية وطيدة بالعام لأن هذا التركيب بين الخاص و العام في الرمز يتحقق "**من دون تعزيز أهمية هذا الأخير ، بسبب شموليته وعموميته ، على حساب الأول بالنظر إلى جزئيته وخصوصيته** ." [3]

كما تجدر الإشارة هنا إلى إلى أن الرمز اللغوي ، لا يُعبر ولا يشير إلى المعاني أوالأفكار والتصورات في الذهن بطريقة مباشرة ، بل بالعكس فهو يعبر بكيفية غير مباشرة ، لأن الرمز عند كل من غوته وكاسيرر تعيين غير مباشر بمعنى أنه يتميَّز " **بكونه حيويًا ومكثفًا و إنتاجياً،ومعناه لا متناهٍ، مايستدعي تأويلات لا منتاهية** "[4] فقابلية الرمز للتأويل المفتوح، على عدة معاني ودلالات، تجعل من الرموز اللغوية قادرة على استعاب كلَّ أنماط الثقافة . هذة الميزة الدلالية تعبر كذلك عن الوجه الحيوي الدينامي، الذي يتميّز به الرمز عند غوته ، ومن خلاله يفسر كاسيرر حيوية الفكر و قيام الحضارة الغربية على أساس وعي الإنسان لذاته . "**حيث أنه انطلاقاً منه، يؤكد كاسيرر الدينامية المحايثة للروح وحركيتها اللامتناهية** "[5]

(1) فؤاد مخوخ **من نقد العقل إلى هيمينوطيقا الرموز**، ص: 241 .

(2) Cassirer, **le problème de laconnaissonce** dans la philosophie et la science des temps modernes,IV:De la mort de Hegel aux temps présents, Traduction par Jean Carro (et la),Passages,paris: les Ed du CERF.1995,p: 185

(3) فؤاد مخوخ **من نقد العقل إلى هيمينوطيقا الرموز**، ص 242 .

(4) المرجع نفسه ص: 242 .

(5) Ernst Cassirer **La philosophie des formes symboliques** 3 p : 28 .

هذه الفاعلية النشطة للغة التي تتجلى في الحركية المستمرة للرموز والأشكال والمفاهيم والدلالات الماثلة في الأذهان، وفق ما تشهد عليه أشكال الثقافة عبر التاريخ ، تجعل من طبيعة الرموز اللغوية ودلالاتها ، حقلاً من الأضدادِ المتعارضةوالمتناغمة في الآن نفسه ، لتشكل بذلك صورة فكرية تعبر عن حقيقة الفهم البشري ، بحيث نجد في اللغة الديمومة والتغير معاً ، فالرمز اللغوي في أيّ لغة بشرية قد يكون ثابت عبر سنين طويلة دون أيّ تغيير، إلا أن المعنى الذي يعبر عنه يشهد التغير والتحوُّر من حقبة لأخرى ومن مجتمع لآخر، بعامل التداول والإستخدام المفكري القائم على مبدأ الإصطلاح والإعتباط ، إما في المعنى أو الرمز . كما تتضمن اللغة في معانيها الظاهر والباطن ،هذا بحكم طبيعة الرمز الذي يحمل مدلولا ظاهرايا من خلال شكل الألفاظ وتركيبها اللغوي ، و مدلولا باطنياً يفهم من خلال تأويل المعنى الذي يفرضه الفكر بتمثلاته الذهنية الخاصة . إن تنوع وتطور الأشكال الثقافة لا يُفهمان ، حسب كاسيرر إلا من خلال هذا التصور الدينامي ، الذي يجب أن تجعل منه الفلسفة البحث المحوري والمهمة الأساسية في فلسفة الإنسان والحضارة .

في الحقل الفلسفي لكاسيرر ، نلحظ أثر آخر لفيلسوف اللغة المعاصر **همبولدت** ، فقد استند إليه في إبراذ دور اللغة في تحديد بنية الفكر والقدرات العقلية والتركيز على الوظيفة التواصلية، التي تساهم في تشكيل العالم الموضوعي للإنسان . فاللغة و الفكر بناء إنساني واحد متكامل، لأن الرموز اللغوية التي يعبر بها اللسان هي من إبداع الفكر البشري الحر والحيوي النشط. هذا ماكشف عنه همبولدت في كتابه " **التنوع في بنية اللغة البشرية و أثره في النمو الذهني للبشرية** " كما استفاد كاسيرر من هذا العالم، في تفسير قدرة الرمز في اللغة البشرية على استعاب وحتواء مختلف المعارف والثقافات بطريقة عملية. ذلك لأن هومبولت اعتبره كاسيرر حلقة من حلقات الفلسفة الكانطية ومنهجها اترنسندنتالي ، كما أنه تجاوز بتطبيقاته في اللسانيات أعمال كانط وكوهن وناثورب . هذه الإسهامات في علوم اللغة دفعت « **بكل من "روي هاريس" "وتوليت جي تيلر" إلى اعتبار"فون همبولت" صاحب التحول لدارسة اللغة علمياً ومن خلال "علم اللغة التاريخي المقارن"** »[1]

إن الموقف الفلسفي الذي استلهمه من عالِم اللِسانيات ، كان مشابها إلى حد كبير موقف **غوته** ،حيث تمثل في القول بحركية وسيرورة اللغة البشرية. فهي لا تُعد منتوجاً (ergon)، أو مصنوعاً بشرياً مستقلاً عن الذات و روحها الحيوية ، ولا مركباً جافاً بل هي طاقة (energeia)[2] ،ذات فعالية مستمر في إنتاج المعرفة ، تتميز بالدينامية المعبرة عن الإبداع البشري ، والطابع الوظيفي للروح التي تجسد عالم الثقافة ومختلف صور الحضارية التي تجعلنا نفهم الإنسان من خلال وظائفه لا جوهره،تظهر هذه الفكرة في كتاب هومبولت (لغة الكاوي في جزيرة جاوة). الذي وضَّح فيه بأن اللغة ليست مجرد مرآة عاكسة للعالم بل هي نشاط إنساني يكشف لنا العالم من خلال التداول اللغوي للرموز بين الممارسين له[3] . إلا أن ما ستلهمه من أعمال هؤلاء الفلاسفة لم يجعل منه فيلسوفاً مقلداً. بل عمل في

(1) روي هاريس ، توليت جي تيلر **أعلام الفكر اللغوي الغربي** ، ترجمة شاكر الكلابي، دار الكتاب الجديد، بيروت ، الطبعة الأولى، ج1 ص:226 وما بعدها .

(2) فؤاد مخوخ، **من نقد العقل إلى هيرمينوطيقا الرموز** ص : 244.

(3) بحث دكتوراه، **فلسفة اللغة عند إرنس كاسيرر - من التعبرعن العالم إلى تشكيل الثقافة –** إعداد بولفعة قروج، إشراف د.عبد الرحمن بوقاف، جامعة الجزائر2 "أبو القاسم سعد الله" كلية العلوم الإنسانية قسم الفلسفة ،ص:08 .

هذة الفكرة على توسيع مجالها لتشمل العديد من المجالات المعبرة عن الوجود الإنساني حيث أنه " **عمَّمها على الرموز كلها ،واللغوية أو الفنية أو العلمية ...إلخ .** "[1]

عمل كاسيرر باهتمام كبير على تحديد مفهومي "الجوهر" و"الوظيفة" والتمييز بينها في كتابه (الجوهر والوظيفة) الصادر قبل (فلسفة الأشكال الرمزية) والذي يعود الفضل فيه إلى هومبولت ، ذلك لأن مصطلح الوظيفة سيكون الدعامة الأساسية في هذه الفلسفة ، ونقطة الإنطلاق في سؤال الإنسان الأنثروبولوجي، هذا السؤال سيعتمد كاسيرر في الإجابة عنه على مظاهر الفكر ،وتجلياته الفعلية التي رسمها الرمز اللغوي في أشكال مختلفة . في هذه الفكرة تجد تأثير الدعامة الثانية في ماربورغ "**بول ناثورب**" الذي كانت له فكرة دور المعرفة في بناء العالم الموضوعي ، حيث أنه لايعتقد مثل كانط بأن المعرفة معطى قبلي جاهز – حسب ماتشير إليه ثنائية الحدس والفكر – بل هي إنتاج عقل إنساني مِفعَّال ومنتج للمعرفة بشكل مستمر . إستطاع كاسيرر أن يوظف هذه الفكرة في فلسفة الإشكال الرمزية ، أي نقل الأثر الموضوعي للمعرفة من مجال العلوم إلى عالم الثقافة . « **فنظريته الشهيرة حولة الرمزية الشاملة (...) بديل عن المنطقية الشاملة**»[2] إن هذا الإهتمام بفلسفة الثقافة لدى كاسيرر، كان يهدف به أيضاً إلى تأكيد رأيه المخالف لهيدغر في فهم الوجود الإنساني ، والذي أقر فيه بأن النقد الكانطي الذي يفتح المجال للفلسفة في الثقافة ودراسة أنثروبولوجيا الإنسان من خلالها ، هو السبيل الأمثل لفهم الوجود البشري على حقيقته في العالم الموضوعي .

ثانياً : خلفية كاسيرر العلمية :

أما في المجال العلمي فإن كاسيرر قد تأثر بنظريات العلوم الحديثة والمعاصرة ،وفي تخصصات مختفلة .ففي العلوم الفزيائية والرياضية الحديثة تأثر بعالم الرياضيات **بليز باسكال**.الذي اعتبره كاسيرر فيلسوفاً ومهندساً بارعاً في تحليل المسائل الفلسفية المعقدة ، وذو مواهب تفوق أقرانه من العلماء، إذ تمكن بفضل ذلك من اقتحام مجال الأنثوربولوجيا الفلسفية رغم كونه عالم هندسة . إن تأثير باسكال على كاسيرر كان على خلفية الأعمال الفلسفية التي قام بها في مجال فلسفة الإنسان . نذكر منها كتاب (مقال في روح الهندسة) و كتاب (مقال في الأفكار). والتي بلغ فيها باسكال إلى نتيجة مفادها أن الإنسان لا يمكن تحديد فهمٍ سليم له بالتأملات الفلسفية أو التعريفات النظرية، بل الطريق الصحيح في ذلك هو دراسة الأفعال السلوكية والتجارب الفعلية للإنسان على أرض الواقع . بالتالي فإن السبيل الأفضل لمعرفة الإنسان لا تكون "**إلا بفهم حياته و سلوكه** "[3] . بلغ باسكال هذا الرأي بعد تأكده من إخفاق المنظور الأنثوربولوجي الهندسي المقتبس من الرياضي ،في التأسيس لفلسفة الإنسان وتحديد مفهوم له .ذلك لأن الفرق الشاسع بين الروح الهندسية في الرياضيات والروح المرهفة لدى الإنسان .لا تمكن من دراسة الإنسان باعتباره جملة من الفرضيات والبديهيات والمسلمات العقلية المجردة.

أما في سايق فلسفة الأشكال المرمزية، وبالتحديد مفهوم الشكل الرمزي فإننا نجد أن **بيار دوهيم** من العلماء الذين ساهموا بقوة في بلورة هذا المفهوم من الناحية العلمية ، حيث تجلى موقفه في ابراز أهمية الرمز في القوانين الفيزيائية

(1) فؤاد مخوخ **من نقد العقل إلى هرمينوطيقا الرموز** ص: 244 .
(2) غانم الهنا ، (**الكانطية الجديدة)، الموسوعة العربية الفلسفية،** ص: 1106 .
(3) إرنست كاسيرر، **مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الانسان** ص : 46.

،ودوره في صياغة العلاقات السببية بين الظواهر الطبيعة التي تمكن من بناء العلم قادر على تفسير حوادث الطبيعة ومسايرة متغيراتها . اضافة إلى دوره في ربط العلاقات المجردة بين مختلف الرموز العلمية، المعبرة عن الطبيعة. فرموز قانون "**أوم**" (U=**R** $\mathbb{I}$) كمعطيات فزيائية مجردة في علاقة رياضية، تسمح للعالم في فيزياء من أن يعقد الصلة بنها عقلياً ليصل إلى العلاقة التالية ($R=\frac{U}{\mathbb{I}}$). ومنه ناقلية الأومي (G) ($G=\frac{1}{R}$). إذن ($R=\frac{\mathbb{I}}{U}$). حيث صرح بيار دوهيم قائلاً " **بفضل الرموز، تُعبر النظريات عن الوقائع(...) . وإذا كانت القو انين العلمية، القائمة على تجارب الفيزياء، عبارة عن علاقات رمزية (...)، فإن قانوناً فيزيائياً مُعيناً لا يربط بين الوقائع ، و إنما يربط بين الرموز**"[(1)] .

كما اتخذ كاسيرر من عالم البصريات الفيزيولوجية **هلمهولتز** إلى جانب عالم البيولوجيا المعاصر **يوكسكل** مرجعية علمية أساسية لكونهما العالمان البارزان في مجال الدراسات العلمية للغة .فقد استطاع هلمهولتز إبراز العلاقة الإصطلاحية بين الرموز والعلامات العلمية وموضوعاتها .و تمكن من تجاوز النظرية الكلاسيكية القائلة بالإنعكاس "**L'abbildtheorie**"[(2)]،بين المفاهيم العلمية كاصطلاح عقلي والأشياء أوالظواهر كمواضيع في العالم الخارجي . هذا بمعنى أن المفاهيم والمعاني العلمية في الرياضيات أو الفيزياء مثلاً - حسب النظريات الكلاسيكية – يجب أن تعكس بصورة مباشرة المعطيات الطبيعة التي تعبر عنها في عالم الأشياء. هذا ما رفضه كاسيرر إستناداً إلى هلمهولتز . فاصطلاح العلامات والرموز اللغوية عموما والعلمية خصوصاً ، يقوم على أساس النشاط الفكري البشري المبدع ، هذا ما يجعل المفاهيم والتصورات العلمية في الأذهان ، عبارة عن كيانات فكرية مستقلة ، لا تُماثل ولاتطابق الموضوعات المشار إلها في العالم الحسي ، فرغم ما تعكسه الرموز العلمية من دلالات مباشرة ومحددة في الذهن كأن نفهم من(**PH**) مثلاً مقياس درجة الحموضة، أومن (π) القيمة الثابت(3.14) في قانون حساب مساحة الدائرة . إلا أن المضامين المعرفية ذات القيمة الحقيقية في بناء العلم ، لا تظهر في تلك المعاني محدودة في صور جاهزة مقابلة للعلامات. بل تكمن في ما تنتجه الرموز من فهم وإدراك عقلي للعلاقات والروابط المعرفية بين مختلف المعاني العلمية، من خلال الفعالية القائمة بينها فالمفاهيم العلمية في الفيزياء حسب هلمهولتز لا تتجلى فما "**تعكس معطى قبلياً بوفاء، و إنما بمقتضى الوحدة التي تنتجها من ذاتها أدوات المعرفة بين الظواهر ،فينبغي أن يأخذ نسق الفزياء المفهومي في اعتباره مجموع العلاقات القائمة بين الموضوعات الو اقعية وفهم كيفية تر ابطها فيما بينها** "
(3)

أما رأي العالم فون يوكسكل، فقد مهد الطريق أمام كاسيرر لإيجاد ما يفسر وحدة الروح الإنسانية ، من خلال إعادة مراجعته للمبادئ العلمية للبيولوجياً ، فإذا كان متفقاً مع الفكر الفلسفي الداعي إلى استفادة علوم الطبيعة الحية من المنهج التجريبي القائم في العلوم الفزيائية والكمائية ، الذي بدأ مع الفرنسي كلود برنارد (1813-1878)، عندما نشر كتابه "**مدخل إلى دراسة الطب التجريبي**" . فإنه يعارض في نفس الوقت فكرة الثماثل الطبيعي بين البيولوجيا والعلوم الفزيائية ، كما يعتقد برنارد وأنصاره . حيث أنه يرفض فكرة وصف الظواهر الحية للكائنات وفق المنظور

(1) Pierre Duhem **La Théorie physique**:Son Objet, sa structure,Introduction,index et bibliographie par Paul Brouzeng, et bibliothèque des textes philosophiques,(Nouvelle éd.)paris:j.Virn 2007, pp: 238-250 / نقلا عن فؤاد مخوخ **من نقد العقل إلى هرمينوطيقا الرموز** ص: 248و249

(2) فؤاد مخوخ المرجع نفسه ص: 245.

(3) Ernst Cassirer **La philosophie des formes symboliques 1,p:16**

المعمول به في دراسة الظواهر الجامدة أي الفزيائية والكميائية ، فالبيولوجيا حسب يوكسكل تتمتع بـ " **مبدأ استقلالية الحياة أي يرى أن الحياة الحقيقية قائمة بذاتها معتمدة على نفسها ولا يمكن وصفها أو توضيحها عن طريق علم الطبيعة أو الكمياء.** "([1]) نفهم من هذا التصريح أن يوكسكل عمل على تأسيس نظرية وظيفية بنيوية في البيولوجيا . تقول على مفهوم الإستقلالية في الحياة البيولوجية في صورتها الكلية التي تعبر عن الحياة ، و في صورها الجزئية المعبرة عن الكائنات. ذلك على اعتبار أن" **كل كائن عضوي فهو .كائن أحادي الجوهر له عالمه الخاص لأن له تجربته الخاصة به** "[(2)] .إن الدراسة البيولوجية للكائنات حسب يوكسكل يجب أن تتعدى فهم الروابط الحيوية المادية بين الأعضاء والكشف عن قوانينها لتصل إلى دراسة العلاقات اللامادية ظواهرياً بين الأجزاء المكونة للجسم . بهدف بناء صورة كاملة ومتكاملة لدى ذهن العالم البيولوجي، تمكنه من فهم العالم الباطني و الظاهري للكائن . بشكل جديد يمنح للعالم القدرة على تقصي الحقائق البيولوجية، وتفسير حوادثها بصيغة كلية شاملة تجمع الشتات بين العناصر البيولوجية في وحدة وظيفية ،وتبرز التكامل بين صِيغُ التفسير الجزئي الذي يخصُ الظواهر عَينياً ، حيث قال يوكسكل على لسان كاسيرر " **فإذا عرفنا الكيان التشريحي لنوع حيواني فقد حُزنا كل المعلومات الضرورية لكي نبني –من جديد- طرقته الخاصة في التجربة . لا بد من دراسة دقيقة لبناء جسم الحيوان وعدد اعضاء الحس المختلفة وخصائصها وتوزيعها وأحوال الجهاز العصبي ، ومثل هذه الدراسة تعطينا صورة كاملة لعالم التكوين العضوي من داخل و خارج** " [(3)] . بهذا التصور فإن كاسيرر قد كشف عن التفسير الفينومينولوجي التجريبي لدى يوكسكل، و الذي سيرفض به التصور الميتافيزيقي الذي يَفرض على البيولوجياً فكرة تفسير الوحدة البيولوجية وفق التطابق والتماثل المطلق بين الكائنات الحية في مبدإ وجودها والغاية منه. هذا لأن الحياة البيولوجية في الواقع تشهد على التنوع والتطور والإختلاف في نشاط والأصناف والأدوار. وفي الغايات الحيوية . لكن دون أي مفاضلة أو تمييز بين العناصر المكونة للحياة . لا من حيث الأصناف و ولا المستويات، لأنها تقوم في الأساس على مبدأ التكامل الوظيفي ، فرغم الإختلاف في البيئة والأنشطة الحيوية وكذا في دراجات التطور والتكيف ، إلا أن الأدوار والمهام الحيوية بين الأعضاء وحتى الكائنات لا يمكن أن تعوض ولا أن تبديل فيما بينها . حيث أن للحشرات وظائف وأنشطة في الدائرة الوظيفية (Funktioskreis) تختلف عن الحيوانات العاشبة وعن اللاحمة أيضاً . كما أن وضائف الكبد في الجسم المتمثلة في تخزين السكر (غلوغوجين) ،وإفراز السائل الصفراوي (تعديل ph)، تختلف عن الرئة في التنفس والبنكرياس في إفراز هرمون الأنسولين لضبط معدل السكر في الدم بمقدار نموذجي (1غ/مل). لذلك " **يَجد كل حيوان نفسه مرتبطاً حصرياً بعالمَه المحيط به** "[(4)] . في نفس السياق ذهب العالم الفزيائ **هرتز** صاحب كتاب " مبادئ الميكانيكا" (1894) إلى رأي يعزز تصور كاسيرر للطبيعة الإصطلاحية في العلاقة بين الرمز والمعنى ، حيث صرح كاسيرر بأن هرتز تمكن بثورته الفكرية من أن يحول " **نظرية المعرفة كنسخة إلى نظرية خالصة في الرمز. فالمفاهيم – المفاتيح الخاصة بالعلم لم تعد تظهر باعتبارها نسخاً محاكية لمعطى مباشر للأشياء ،و إنما بوصفها مشروعات بنَّاءة للفكر الفيزيائي ،مشروعات يتمثل الشرط الوحيد لقيمتها وحمولتها النظريتين في الاتفاق المتجدد دوماً بين**

(1) إرنست كاسيرر، **مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان** ، ص: 46
(2) المصدر نفسه، ص: 65
(3) المصدر نفسه، ص : 65 .
(4) Cassirer, **le problème de laconnaissonce** dans la philosophie et la science des temps modernes,IV,p:255

نتائجها الضرورية وما تسمح التجربة بملاحظته "[1]. بناءً على هذا فإن القول بمحاكاة الرمز أو العلامة للموضوعات الحسية في الواقع الموضوعي ، رأي مرفوض في الأشكال الرمزية الكاسيررية وفقد المنظور العلمي لهرتز . وبدلا من ذلك يضفي كاسيرر على مفهوم الرمز الطابع الإبتكاري الحر للفكر الإنسان . فالأفكار والمعاني الذهنية التي ينتجها العلم لتفسير حوادث الطبيعة بطريقة رمزية اصطلاحية ، هي التي تمكن العالم في مختلف المجالات، وفي الفيزياء تحديداً من ربط العلاقة بين فكر العالم وظواهر الطبيعة الحسية ، ما يجعل المعرفة العلمية القائمة على الرموز الداخلية - على حد تعبير هرتز - تُمكن العالم من التنبؤ بالتجارب المستقبلية في عالم الطبيعة . لأن الإدراكات والمعاني العلمية في الحقيقة لا تحصل في الذهن كتمثُلات نظرية قادرة على تفسير الطبيعة بل تمكن العالم من " **ترك العالَم المباشر للإنطباعات الحسية خلفه (...) فالمفاهيم الإجرائية الخالصة بالمكان والزمان والكتلة و القوة (...) هي صورحرة تشيدها المعرفة من أجل التحكم بعالَم التجربة الحسية** "[2] .

إذن يمكن أن نستنتج مما سبق ذكره، أن كاسيرر قد استثمر تصور كل من **العالِمين هرتز و هلهولتز** في العلاقة بين العلامات اللغوية وموضوعاتها ليؤسس بذلك لفلسفة الرمز الجديدة ، بتصور معاصر يتجاوز مفهوم الجوهر وما يفرضه من ثبات وتصلب في المعاني و يتبنى بدلا منه مفهوم الوظيفة الفعلية للرمز في المجال الموضوعي ، هذا المفهوم الذي سيحي الروح في عالم الرمز و المعرفة ، ويمكن الفلسفة من دراسة عالم الفكر موضوعياً من خلال الفعل الإنساني المتميز بالتنوع والتطور ، وفق ما تبرزه لنا أشكاله الثقافية العلمية منها أو الفنية أو الدينية .باعتبارها التجلي الفعلي للرمز . إن هذا الإطلاع الواسع للتوجهات الفلسفية والنظريات العلمية. جعل من كاسيرر فيلسوفاً متمكنا من تحليل ونقد العلوم والفلسفات ، قادراً على كشف نقاط القوة في النظريات الفلسفية ومناهجها قادراً على أن يحيل البحث الفلسفي إلى معالجة النقائص والعيوب التي يجب تجاوزها . فكان سؤاله عن مفهوم الإنسان و القواعد المعرفة العلمية وشروط إمكانها من أبرز الأبحاث التي تناولها كاسيرر ،إستناداً إلى هذا الإسلوب النقدي تمكن كاسيرر زيادة على تجاوز التصور القائل بالإنعكاس في العلاقة بين الأشكال الرمزية وموضوعاتها ، من أن ينقد التفسير الإمبريقي للمعرفية العلمية ،ومختلف أشكالها الثقافية في الحضارة البشرية .

إن أهم ما يمكن استخلاصه بعد عرض هذه المصادر الفلسفية والعلمية لفكر كاسيرر ، هو أن اعتماد كاسيرر على مرجعيات عديدة في تأسيس فكره الفلسفي ، كان على أساس نقدي لا تقليدي ، فقد عمد كاسيرر على فحص وتحليل المواقف والأفكار الفلسفية والعلمية السابقة له ، في مجال الدراسات اللسانية للرمز والتصورات العلمية له

(1) Ernst Cassirer **La philosophie des formes symboliques** 3.P. 15
(2) Ernst Cassirer **La philosophie des formes symboliques** 1,p:26

ثالثاً : النزعة الكانطية في فلسفة كاسيرر.

ساهمت الحركة الفلسفية الجديدة **لرودلف هرمن لوتزه** (Rudolf Herman Lotze) في إعادة الإهتمام بالفلسفة الكانطية وتوجيه البحث الفلسفي نحو المنهج النقدي المتعالي وتحديداً نقد العقل وأسس العلوم العقلية ودراسة التاريخ دراسة فلسفة شاملة للكشف عن قوانين المعرفة ، وذلك بما أقامته هذه الحركة من علاقة بين المثالية الكلاسيكية والمثالية الجديدة ، التي كان من أعلامها **فلهالم ديلتاي** (Wilhelm Dilthey) ، والكانطيون الجدد خاصة فلاسفة مدرسة ماربورغ بقيادة **هرمن كوهن** و **بول ناثورب**. بدأت الكانطية الجيدة في إرساء نفوذها الفلسفي على العديد من الجامعات الألمانية تزامناً مع أحداث الحرب العالمية الأولى . وفي هذا السياق التاريخي بدأ انتماء كاسيرر لهذه المدرسة يتشكل تدريجياً مع زيادة اطلاعه على فلسفة إيمانيول كانط ، لتكون خطواته الأولى في الدخول إلى أبواب الكانطية صيف سنة 1894 ، عندما بدأ يتلقى دروساً في فلسفة إمانيول كانط التي كان يلقيها جورج زيمل في جامعة برلين. حيث أدرك عهدئذن مركز الإهتمام العلمي الذي سيهيمن على حياته كلها . حيث شاءت الأقدار أن يزيد شغف كاسيرر لفلسفة كانط ويقبل على البحث أكثر، ويلج هذه الساحة الفلسفة من أبوابها الواسعة وذلك بعد أن سمع عن أستاذه زيمل في أحد محاضراته (سنة 1895) يقول : " **تعتبر كتب هرمان كوهن بدون شك ، أفضل ما كتب عن كانط، لكنني أقر أنني لا أفهمها** "[1] على إثر هذه الحادثة قرر السفر إلى مدرسة ماربورغ، و التتلمذ على يد "**هرمن كوهين** " وذلك في ربيع سنة 1896 . شرع كاسيرر بعد ذلك في قراءة أعمال كانط بالموازات مع قراءته لما كان يصدر عن اعمال **هرمان كوهن** في ذلك الحين ، حسب ما شهدته كتابات كاسيرر التي أظهرت، براعته و تمكنه من استعاب فلسفة **كوهن** وعمق قراءته لكانط في الآن نفسه . فمشاركته في الموسوعة البريطانية سنت 1928 بمقال عن أبرز أُقطاب الكانطية الجديدة دليل على ذلك .[2] . ما يعني أن كاسيرر قد تبنى الفلسفة النقدية لكانط عن طريق الدراسات السابقة له من تلامذة كانط و فلاسفة مابعد كانط والكانطيون الجدد في مدرسة ماربورغ تحديداً فهي قراءة " **متوسطة بقراءة الكانطيين الجدد ، وخصوصاً قراءات أعضاء مدرسة ماربورغ . بمعنى أنَّه استفاد من التراث الفلسفي الذي خلفته القراءات المختلف اللاحقة على كانط و أنماط العودة إليه** " [3]

تظهر النزعة الكانطية لدى كاسيرر بشكل جلي في منهج البحث الفلسفي المتبع في فلسفته، وطبيعة الإشكاليات المطروحة فيها . فقد تبنى المنهج النقدى الترنسندنتالي ، واستخدم نموذج التفكير الكانطي في ثورته المعرفية الكوبرنيكية. التي تهدف بنزعتها النقدية إلى تجاوز التصورات القديمة للروابط الإبستيمولوجية بين المعرفة وموضوعاتها ، فهي فلسفة تَقلب هذه العلاقات ،والروابط اعتماداً على المفهوم الترنسندنتالي الذي يعني به كانط " **كل معرفة تهتم عموماُ بمفاهيمنا القبلية عن الموضوعات ، أكثر من اهتمامها بالموضوعات**" [4] ، لم يتبع كاسيرر كانط في منهجه النقدي المتعالي فحسب بل أخذ عنه التوجه العَملي في تحليل المعرفة الإنسانية ، حيث أنه أولى

---

(1) Alexis Philonenko**, Cssirer, lecteur te interprète de Kant dans** .Ernst Cssirer de Marbourg à New York l'itinéraire philosophique :Actes du colloque de Nanterre,12-14 octobre1988,Ed,sous la dir .jean Seidengart,Passages paris:les éd.du CERF,1990 , p.43 /نقلا عن فؤاد مخوخ،**من نقد العقل إلى هيرمينوطيقا الرموز**،ص:65 .

(2) فؤاد مخوخ، **من نقد العقل إلى هيرمينوطيقا الرموز**،ص:66

(3) المرجع نفسه، ص : 74 و75.

(4) إمانويل كانط ، **نقد العقل المحض** ، ص : 46 .

الاهتمام الكبير في أسئلته الفلسفية ، للبحث عن شروط تحقيق المعرفة وآليات بلوغها ، أكثر من البحث في موضوعات المعرفة . فهو يستحق بذلك حسب ما أجمعت عليه العديد من الدراسات لقب وريث الفلسفة الكانطية . لأنه تبنى عن كانط زيادة على هذا البحث النقدي المتعالي للمعرفة البعد الدينامي – الوظيفي للمعرفة بعيداً عن المجال النظري المثالي الذي يبحث في الجواهر ، فقد عمل كاسيرر على توجيه البحث الإبستمولوجي المعاصر الذي تأثر كثيرا بالعلوم الإنسانية والطبيعية على السواء. إلى الكشف عن الطبيعة الموضوعية للمعرفة أي عن الصور والأشكال المعرفية التي ينتجها النشاط العلقي والحسي في الواقع الفعلي للحياة البشرية .حيث يؤكد كاسيرر أن " **وظيفة المعرفة هي التي تبني الموضوع وتشكله ، ليس بوصفه مطلقاً ، وإنماً باعتباره مشروطاً بدقة ، بهذه الوظيفة وما نسميه وجوداً موضوعياً أي موضوع التجربة هو نفسه غير ممكن سوى من خلال افتراض الفهم ووظائفه الخاصة بالوحدة القبلية** "[1] من هذا التصريح النقدي الذي يؤكد على الدور الوظيفي في تشكيل المعرفة وتحديد شروط إمكانها، ندرك أن كاسيرر كان على خطى كانط في العمل على تجاوز التصور المرآوي للمعرفة – أي المعرفة كانعكاس للعالم على الذهن - الذي سيطر لعقود طويلة على الفكر الفلسفة منذ أفلاطون . وذلك من خلال استخدام المنهج الترنسندنتالي. الذي يفرض السؤال في الإطار الوظيفي للمعرفة، كتجلي موضوعي للفهم والعقل الإنساني . يصرح كاسيرر عن الطبيعة الوظيفية لفلسفة الأشكال الرمزية قائلاً " **إننا نقيم في الدائرة التي يحدِّدها السؤال الترنسندنتالي عموماً ، أي دائرة دراسة المناهج التي تتناول كيفية عمل الأشكال الفردية الخاصة بالوعي فحسب ، بوصفها منطلقاً للتساؤل حول دلالتها ومدى مشروعتها** " [2]

ومما ساعد كاسيرر أيضاً على توظيف الوعي أو الفهم لتوضيح دينامية الأشكال الرمزية في الثقافة، فكرة تلقائية الوعي وقدرته على التركيب بين أشكال الوعي، التي اقتبسها من فلسفة النقد الكانطية . فهو بذلك سيعمل على جعل الوعي والفهم الوسيط الرئيسي بين العقل والصور الحسية ، بحيث يجعل من الموضوع ناتج تركيبي لهذه العلاقة المتعالية من جهة والموضوعية من جهة أخرى .

إضافة إلى ذلك فقد استفاد كاسيرر من كانط بفكرة الشكل أو الصورة " forme". التي تعد أساسا لبناء المعرفة عند كانط . حيث ان الصورة الحسية التي تمثل الأشكال المختلفة للحكم العقلي القائم على المقولات القبلية التي " **لم تعد وظيفتها تنظيمية كما يراها كانط بل أصبحت مبدأً جوهرياً مكوناً ، وبدل أن يتحدث كاسيرر عن صور المعرفة حوّل البحث إلى صور الحضارة ، لاعتقاده أنَّ كل التجربة شكل من أشكال المعرفة ، وصور الحضارة مواد في التجربة إذن فهي أنواع من المعرفة** "[3]

فرض كاسيرر نفسه بهذا المشروع كتلميذٍ مجددٍ ومبدعٍ لا مقلداً ومتبعاً لأساتذته . دون أن يبدي القطيعة المنهجية معهم كممثلين للكانطية . فقد كان كاسيرر في قراءاته النقدية للمعرف العلمية والإنسانية مدافعاً قوياً عن المنهج الترنسندنتالي وإمكانات توظيفه ، وحريصاً أشد الحرص على التوفيق بين هذه النزعة الماربورغية، وفكرة تعدد أشكال فهم العالم من خلال أنماط الثقافة ، هذا إلى جانب ما منحه من أساس فلسفي عضوي لتكوين علوم الروح وما

(1) Ernst Cassirer **La philosophie des formes symboliques 3** p: 17

(2) Ernst Cassirer **La philosophie des formes symboliques 3 p : 63**

(3) إحسان عباس مقدمة ترجمة كتاب **مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان** ص: 20

فتحه من مجال بحث نقدي جديد خارج مجال العقل لم يشتغل عليه كانط ولا أتباعه. ففلسف كاسيرر رغم ماتبديه من تباعد في التصور إلا أنها تبدي من جهة أخرى التقارب بينه وبين أساتذته أعضاء ماربورغ .

لم يكن كاسيرر الفيلسوف الوحيد في مدرسة ماربورغ متبعاً للمنهج (الترنسندنتالي) . فهي الميزة المشتركة بين فلاسفة هذه المدرسة ذات النزعة الكانطية ، إلا أن كاسيرر عمل على توسيع مجال تطبيق هذا المنهج على مختلف الأشكال المعرفية على خلاف ما كان عليه في فلسفة كانط ، من بحث مقتصر على المعرفة العقلية دون غيرها . فقد تميزت عودة كاسيرر إلى الفلسفة الكانطية عن غيرها من المحاولات في سياق الكانطية الجديدة وفلاسفة ما بعد كانط . إذ لم تكن عودته، قراءة تاريخية أو حنياً للمرجعية الألمانية الحديثة فقط ، بل كانت تهدف إلى تطوير فلسفة النقد والتجديد فيها بإنتاج الجديد ، وفتح آفاق مستقبلية للبحث الفلسفي في النموذج النقدي الكانطي . هذا ماكان الغاية المشتركة بينه وبين أساتذة ماربورغ كذلك . حيث تؤكد العديد من الدراسات أن **هرمن كوهن وبول ناثورب** قد أكدا على بإمكانية توسيع هذا المنهج على حقول جديدة للمعرفة ، بالنظر إلى ما يتمز به المنهج من ثراء فلسفي يسمح بالسؤال خارج مجال نقد العقل وملكة الحكم . حيث نجد ان كوهن قد حاول جاهداً في مساره الفلسفي، أن يضع بصمةً تميّزه عن غيره من الكانطيين الجدد ، في قراءتهم لكانط ونزعته التجديدية في فلسفة النقد ، إذ أن الباحث "**غانم الهنا** " قد أورد تصريحاً لكوهن قال فيه « **كان جُهدي ودأبي منذ البداية أن أكمل وأطور منظومة كانط ، فكانط التاريخي ليس إلا حجر زاوية يجب أن يكمل البناء فوقه** »[1] . كما نجد أن **بول ناتورب** كذلك قد ترسخت لديه قناعة بضرورة تجاوز النموذج **"الأرثوذكسي "** واعتماد أسلوب التأويل في قراءة فلسفة كانط والعمل على تصحيحها وتجاوز حصر المنهج الكانطي في تبرير شروط إمكان العلم فقط . فقد «**شدد ناتورب على ضرورة فتح المنهج الترنسندنتالي على مجال الثقافة ، والبحث عن وحدة العقل في كل عمل ثقافي خلاق عن طريق القيام بتأسيس ترنسندنتالي لكل وضع فلسفي ، اعتمادا على كانط** » [2] . بناء على هذه الفكرة فإن العمل الفلسفي حسب ناثورب يقتضي الإهتمام بعنصرين أساسية هما : «

- توجيه البحث الفلسفي نحو دراسة معمقة لأغوار التاريخ، وحوادث الثقافة ومنتوجاتها ومختلف فاعلياتها المساهمة في بناء الإنسانية ، مع البحث كذلك عن القانون الأساسي الذي يتحكم في هذا الإنتاج . وهذا القانون هو قانون اللوغوس (Logos) أو العقل (Ratio) .
- التحديد الدقيق للأساس الموحد في عمليات إنتاج مجالات الثقافة وشورط إمكانها ومشروعيتها بمعنى القيام " بالكشف عن أساس القانون ، أي وحدة اللوغوس أو العقل (...) في كل فعل خلاقٍ للثاقفة " » [3] .

يمكن القول إذن بأن المنهج الرنسندنتالي للفلسفة حسب ناثورب، يبحث أساسا في فعل التكوين المعرفي العقلي الذي يجعل من القانون العقلي أساسا خالصا له . لكن هذا لا يعني فرض الصراع مع الطابع الفعلي المتعلق بالتجربة كوسيلة فعلية للمعرفة ولا حتى فرض القوانين المحدد لفعل التجربة ، بل تحقيق التوافق بينها ، مع ضمان

(1) غانم الهنا **الكانطية الجديدة** الموسوعة الفلسفية العربية مرجع سبق ذكره ص :1105.
(2) فؤاد مخوخ، **من نقد العقل إلى هرمينوطيقا الرموز** ص: 70
(3) Paul Natorp (Kant et l'école de Marbourg) dans : Cassirer ,Cohen, et Natorp , pp:42- 43) نقلا عن فؤاد مخوخ **من نقد العقل إلى هيرمينوطيقا الرموز** ، ص: 70و 71 . بتصرف.

إستقلالية الفعل . بمعنى أن العقل هو من يؤسس للمعرفة وفعاليتها العملية في الثقافة رغم مايتلقاه من معطيات حيسة من التجربة. إستنادا إلى مايتمتع به من مبادئ وقواعد متعالية عن الواقع المادي . هذا ماتكشف عن الوحدة الثقافية في دورها المعرفي . حيث أن الإنسان يتميَّز بتكرار التجارب وتماثلها إلا أن صناعته المعرفية تتميز بالوحدة العقلية أو مايعبر عنه بالنسقية .

فإذا كان ناثورب له الفضل في التنظير لمشروع توسيع تطبيقات المنهج الترنسدنتالي على مجالات معرفية تتعدى البحث في العقل، و إمكانات المعرفة العلمية ، فإن كاسيرر قد تمكن من تطبيق هذا المشروع فعلياً على أرض الواقع . حيث تميز تصوره للمبادئ العقلية القبلية المنظمة لأحكامنا المعرفية وتجاربنا الحسية بالديناميكية على خلاف التصور الكانطي الذي اعتبرها ، قوالب جاهزة ساكنة ، فهي مبادئ ومقولات تتفاعل مع معطيات معرفية جديدة كشفت عنها العلوم المعاصرة . هذا ماسمح بفتح مجال الفلسفة النقدية لتشمل علوماً جديدة غير الرياضيات والفيزياء ، هي العلوم الإنسانية والإجتماعية ، بالإضافة إلى اللغة والفن والأسطورة , الدين واللغة . باعتبارها تشكل كل عناصر الثقافة الإنسانية . فقد حوَّل كاسيرر فلسفة كانط من فلسفة عقلية خالصة « **إلى فلسفة للثقافة والحضارة ،بحيث يمكن اللإستناد عليها لفهم العالم وفق منظورات جديدة . وهذا ماقام به كاسيرر في انتقاله من "نقد العقل " إلى "نقد الثقافة** " »[1] . ليصبح المنهج الترنسندنتالي في فلسفة الأشكال الرمزية . مع كاسيرر يستوعب العقل والفهم في صوره المتنوع . وفي الحقول المعرفية وكل ما يَنتج عن ذلك كفعل بشير في العالم الموضوعي . إن تأويل كاسيرر للكانطية منح له إمكانية ربط العلاقة بين هذه الفلسفة و المجال الوظيفي للمعرفة العلمية وتطور الثقافة عبر التاريخ ، لتكون أكثر فاعلية .[2]

إذا كانت قراءتنا التاريخة للكانطية تكشف لنا ، بوجود كانطية لدلتاي وكانطية لكوهن وأخرى لبول ناتورب فإن عرضنا لكانطية كاسيرر هنا ، بإنجازاتها الجديدة لا نقصد بها التقليل من شأن الكانطيين الجدد أما إنجازات كاسير . بل بالعكس فإننا نريد أن نبرز دورهم الفعال في تكوين المنظور الكاسيرري ونزعته الكانطية . حيث أن كل من بول ناثورب وهرمن كوهن كان لهما الفضل الكبير في التمهيد لكاسيرر من أجل البحث في مجال أوسع من نقد العقل و ملكة الحكم والذوق باستخدام المنهج الكانطي اترنسندنتالي . فهذا كاسيرر نفسه يشيد بأعمال كوهن في إعادة تأسيس الفلسفة الترنسندنتالية حيث يرى بأنها تتوافق مع فلسفة الأشكال الرمزية من جهتين .الأولى وهي إضفاء الدينامية على المعرفية العلمية عن طريق السؤال الترنسندنتالي . أما ثانية في تمكن من توسيع نظرية التجربة لتشمل الأشكال الثقافية كلها[3] . فلم تكن فلسفته وليدة الصدفة بل هي نتيجة لتطورات في الأبحاث الفلسفية المعاصرة ، ساهم فيها العديد من الفلاسفة ، خاصة ممثلين مدرسة ماربورغ . فإذا كاسيرر " **ينطلق من الثورة المنهجية التي أنجزها كانط ، وتأويلات كوهين و ناثورب فإنه يذهب أبعد منهم جميعاً في توسيع حقل بحث الفلسفة، فيفتحها على أبعاد الثقافة وتجلّياتها وأشكالها** "[4] . ومن مساهمات كوهين وناثورب في هذا السياق أيضا فكرة وحدة نسق

(1) فؤاد مخوخ، **أرنست كاسيرر (فيلسوف الأشكال الرمزية)** في الفلسفة الغربية المعاصرة، إشراف،علي عبود المحداوي ،منشورات ضفاف الرباط ، المملكةالمغربية ، الطبعة 1 ،سنة 2013 ،الجزء 01، ص: 192 .

(2) فؤاد مخوخ، **من نقد القل إلى هيمينوطيقا الرموز** ص: 75 و76 .

(3) المرجع نفسه، ص : 72

(4) فؤاد مخوخ **من نقد العقل إلى هيرمينوطيقا** ص :69 و70 .

الفلسفة الترنسندتالية، التي وظفها كاسيرر في فلسفة الأشكال. باعتبارها تمثل الحقل الفلسفي الذي يشمل جميع أصناف الوعي الثقافي وآلياته المعرفية . لأن شروط إمكان الوقائع الثقافية تتطابق مع التفكير الترنسندنتالي الذي يسمح بالتعالي عن الفعل، وممارسة العملية النقدية للمعرفة عموما في صورتها الشمولية . إذ لا يمكن الحديث أمام هذا التصور الترنسندنتالي الجديد عن القطيعة المعرفية ولا التَمَفصل بين المعارف الإنسانية المجردة منها ولا المشخصة . الطبيعية أو الإنسانية رغم تنوعها وثرائها في الإنتاج المعرفي النظري والوظيفي . ولا الحديث عن معرفة خارج إطار القواعد والشروط العقلية للمعرفة . لأن ذلك من صميم فلسفة كاسيرر الرمزية ، التي ترى بأن المعرفة بمختلف أصنافها ومستوياتها تشكل صورة الثقافة البشرية . وسر هذه الوحدة هو مايقدمه العقل من فهم ووعي متعالي عن عالم الأشياء بالرمز .

رغم إشادة كاسيرر بدور كل من تاتورب وكوهن إلا كاسيرر لم يتفق مع كوهن في تقسيمه لمجالات الثقافة إلى : منطق ، وإتيقا و إستطيقا . ولا مع ناثورب في (نسق المقولات) .هذا ما كشف عن الجزء الثاني من فلسفة الأشكال الرمزية ، حيث أظهر فيها كاسيرر مدى تعدد الأشكال الثقافية، وانفصال مشروع نسق المقولات العقلية عن الوظيفة الرمزية للروح التي تُفصِح عنها أشكال الثقافة الإنسانية : اللغة ، الأسطورة والعلم والفن ...إلخ. ضف إلى ذلك فإن كاسيرر بنموذجه الفلسفي هذا أظهر تجاوزا صرحاً لسيكولوجيا **بول ناثورب** ، وذلك بما منحه من تصور تجريبي لأنماط المعرفة المتمثلة في الأشكال الرمزية حيث أنه "**بناءً عليه ، يمكن القول أن فلسفة الأشكال الرمزية كسرت نسق الثقافة الخاص بأعضاء مدرسة ماربورغ من أجل الإنفتاح على اتجاهات جديدة للموضعة (Objectivation) والموضوعية (Objectivité)** "[1] .

مماسبق ذكره من الأفكار الفلسفية نتأكد بأن فلسفة كاسيرر كانت ذات خلفية كانطية بشكل واضح وجلي ، إلى حد تبني التوجه الكانطي ونهجه كمرجعية أساسية لفلسفته بشكل عام ، والإشكال الرمزية التي تعتمد على نقد المعرفة وتجلياتها الموضوعية بشكل خاص . فإرنست كاسيرر لم يبتعد عن السياق النقدي الذي أسسه كانط ، لكن ومع ذلك أسس لفلسفة خاصة به تميزة بالتوفيق بين المنهج الترنسندنتالي ، و صور المعرفة الإنسانية باختلاف أشكالها .

(1) فؤاء مخوخ، **من نقد العقل إلى هرمينوطيقا الرموز** ص : 73 .

المبحث الثاني : مفهوم الإنسان عند كاسيرر

أولاً : موقف كاسيرر من الأنثروبولوجيا الفلسفية السابق له

في كل بحث فلسفي نجد مرحلة حاسمة و مفصلية يرتكز عليها سؤال البحث . وفي هذه النقطة بالتحديد وصل بحثنا إلى الخطوة الحاسمة في فلسفة الإنسان. فتأسيس كاسيرر لمنظوره الأنثروبولوجي الفلسفي المعاصر ، فرض عليه منهجياً تقييم الآراء الفلسفية السابقة له في تعريف الإنسان ونقدها . بهدف تطويرها و وتعديلها لتكون أكثر تلاءما مع حقيقة الإنسان، في الماضي والحاضر والمستقبل . وليس بهدف تجاوزها أو إلغائها ، فكاسيرر من أبرز المناصرين لفكر البناء التراكمي للمعرفة عبر التاريخ،بل التاريخ عند هو أصلا ميدان للدراسة المعرفية عموما والأنثروبولوجيا خصوصاً. لذلك يرفض القطيعة الإبستيمولوجية .بين الحقب التاريخية وحتى بين المجالات المعرفية . فبعد البحث الإستقصائي والتحليلي لمختلف الدراسات الإنثروبولوجية التي تناول سؤال : ما الإنسان ؟ عبر التاريخ، بمناهج متعدد منها السيكولوجية و ومنها العلمية الرياضية و البيولوجية و التاريخية ، طرح كاسيرر سؤالاً نقدياً في صميم بحثه عن مفهوم الإنسان وتفسيرٍ للحضارة « **هل هذه المناهج كافية شاملة أو أن ثمة طريقة اخرى الى الفلسفة الأنثروبولوجية ؟** »[1] .

هذه البداية النقدية الجريئة ، سمحت لكاسيرر أن يكشف عن موقفه الفلسفي تجاه مفهوم الإنسان ، والذي كان كمشروع مؤسس على قواعد علمية وفلسفية رسينة ، ذو منظور شمولي للإنسان والمعرفة بالدرجة الأولى . لأن الإنسان رغم كونه مبحثاً محورياً في الفلسفة. إلا أن البحث فيه يكشف عن الوجه المعرفي للانسان . وهو الوجه الأبرز في الحياة الإنسانية . فإذا كانت الإنثروبولوجيا الكاسيررية قد بدأ تعرض صورتها الفلسفية في كتاب "فلسفة الأشكال الرمزية " حسب تصريح كاسيرر نفسه في كتاب " مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانة " . إلا أن جذورها الأولى تعود إلى مشروع " الجوهر والوظيفة " كما أشرنا إلى ذلك في عرضنا وتحليلنا للخلفية الفلسفة لكاسيرر .

أول منهج ظهر في فلسفة الإنسان هو **الإستبطان النفسي** ،والذي ينسب للحكيم اليوناني سقراط . يعتبره كاسيرر أسلوباً ضروري وهام إلى حد كبير ، في معرفة الحياة النفسية الباطنية أو لنقل التجربة الذاتية الشخصية ، بحيث يعد النافذة الرئيسية لعالم السيكولوجيا الإنسانية بحسبب كاسيرر. لأن علاقته بالطبيعة البشرية جوهرية فهو قائم على أقوى قدرة تميز الإنسان وهي الوعي « **فبغير الإستبطان أي بغير الوعي المباشر.... لا تستطيع حتى أن نحدَّ ميدان السيكولوجياً الإنسانية** »[2] . لكن رغم هذه الأهمية المعرفية في الوعي البشري ، إلا أن هذا المنهج وفق المنظور الكاسيرري لا سمح بفهم وتفسير الإنسان بمختلف إبعاده الطبيعة ، فالتأمل الذاتي الذي صرح به سقراط وتبناه العديد من الفلاسفة بعده بأشكال مختلف حتى إلى عهد رونيه ديكارت في العصر الحديث ، يقتصر على الكشف عن جانب محدود وخاص في الحياة الإنسانية ، فهو لا يتعدى حدود التجربة الفردية للأفكار والمشاعر والأحوال النفسية التي نعيشها في عالم الذات . فهو آلية ذاتية « **لا تستطيع أن تكشف لنا عن ميدان الظواهر الإنسانية جميعاً** »[3] ،

(1) إرنست كاسيرر **مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية** – مقال في الإنسان –. ص : 134.
(2) المصدر نفسه، ص: 30
(3) المصدر نفسه، ص : 30.

فالإنسان أوسع مفهوماً ومجالا من الوعي الذاتي الفردي المتعالي . فالواقع الفعلي للإنسان ينبط بألوان مختلف من المجالات الإنسانية والصور والأشكال التي تكشف عن جوهر الإنسان . فهذا الكائن لا ينحصر مفهومه مع كاسيرر في العالم النفسي ولا الفكري القائم على الوعي الذاتي ، بل يتعدى ذلك إلى العالم الخارجي الموضوعي ، ليشمل تجارب الإنسان في صورته الجماعية . و منتجاته الحضارية. فحتى أرسطو طاليس الذي وجه المنظور الفلسفي الأنثروبولوجي نحو العالم الحسي المادي، كعالم متَّحد ومتكامل مع المثالي العقلاني ، وذلك باعتباره أن المعرفة الحسية للعالم هي المعرفة الحقيقة الكاشفة لأسرار الطبيعة المادية واللامادية عن طريق العلل . لم يُفلح في تحديد خصائص الإنسان لأنه ورغم دور النشاط الحسي في المعرفة الإنسانية وتحقيقه للتكيف مع الطبيعة والوسط الإجتماعي إلا أنه حسب كاسيرر يعد « **أيضاً فعالية تشارك فيها الحيوانات وكل أشكال الحياة العضوية من وجه ما** »[1] .

و تلميذ سقراط أرسطو اقليس (أفلاطون) ، لما أعاد شرح وتفسير الحكمة السقراطية « **إعرف نفسك بنفسك** » وفق منظوره الأنثروبولوجي الذي يرى أن الإنسان في صورة الجماعية لا الفردية ، لم يرقى هو أيضاً إلى التفسير السليم، الذي نرجو بلوغه مع كاسيرر . فهو قد أدرك حقاً العيب والنقص في منهج سقراط، المُشرع وفق أوامر إله "دلف"، لذلك حاول التجديد في تفسيرها لا تكذيبها أو استبعادها . فهي في الحقيقة حكمة فلسفية ربانية . إلاأن أفلاطون منح لها نفسيراً أكثر شمولية في الرؤية الفلسفة للإنسان . حيث أن أفلاطون يرى في بأن الفهم الصحيح للإنسان ، لا يمكن أن يكون من الناحية الفردية الذاتية،بل يجب أن يشمل جوانب الحياة الإجتماعية والسياسية التي تظهر لنا في الدولة ، فيه الصورة النموذجية للكيان الإنساني في هذا العالم . لكن كاسيرر يقول عن الدولة بأنها « **نتاجٌ متأخرٌمن عملية التمدن** » [2] . فالانسان حسب اعتقاده ،شهد نُظماً وأشكالاً أقدم من الدولة في ممارساته الفعلية للحياة، عبر مختلف الحقب التاريخية. وفي حضارات أسبق من اليونان ، فاللغة والأسطورة نماذج للفعل البشري الجماعي، عرف في الحضارة الصينة والهندية وما قبلها – حسب الدراسات الأنثروبولوجية - والدين والفن كأشكال ثقافية أيضاً وحضارية حسب كاسيرر، عرفت قديماً وهي من أهم الأبعاد التي نفهم بها الإنسان ، لكنها لا تتضمن التنظيم المدني المسمى بالدولة . هنا بالتحديد نلمس التحليل والنقد الموضوعي لدى كاسيرر ، فهو لا يعتبر إنجازه المعاصر في فلسفة الإنسان ، موقفاً مبتكراً من طرفه فقط ، دون غيره ، ولا مشروعاً يتجاوز غيره بل يعتبر كل ذلك مجرد خطوة تكمل ماسبق إنجازه و بنائه في الأثروبولوجيا الفلسفية القديمة والحديثة وحتى المعاصرة. فكتابه الشهير في الأشكال الرمزية والذي يعد الحجر الأساس في فلسفته ومنهجه المتبع في الدراسة الأنثروبولوجية . قال عنه كاسيرر « **وليس منهج ذلك الكتاب إبداعاً أصيلاً بأيّ حالٍ . ولم أكتبه لألغي به الآراء والنظريات السابقة بل لأكملها** » [3] .

إنَّ تعريف سقراط الذي يرى بأن الإنسان هو ذلك الكائن المتأمل دائم البحث عن نفسه ، يسعى في وجوده دائماً إلى إدراك ووعي أحواله وأفعاله. نجد بالموازات معه تعريفاً قديماً نوعاً ما . نشأ في الحقبة اليونانية مع مؤسس علم المنطق . والذي يحدد الإنسان بصفة النطق أو العقل ، هذا ماشتهر في تاريخ الفلسفة بعبارة « **الإنسان حيوان ناطق**

(1) المصدر السابق ص : 32 .
(2) المصدر نفسه، ص : 128 .
(3) المصدر نفسه، ص : 134 .

(عاقل) » هذا التعريف الذي شهد في الفترة الحديثة نقدًا لاذعاً من طرف التوجهات الفلسفية اللاعقلانية خاصة وهي التجريبية والحسية ، فرض نفسه كتعريف سليم يَمس جوهر الإنسان ويحدده في بأعلى خاصية إنسانية له في الوجود وهي العقل ، حتى مع المذاهب الفلسفية المخالفة للعقلانية الديكارتية والسقراطية. ناهيك عن الفلاسفة اللاهوتين ، لأن « **القوة الناطقة مظهركامن في كل أنواع النشاط الإنساني** » [1].

موقف كاسيرر من هذا المفهوم ،كان مماثلاً لتعريف سقراط ، فهو يرى بأن التفسير العقلاني (الناطق) القائم في أساسه على واجب أخلاقي، لا يَجعلنا نفهم الإنسان سوى في مجال جزئي محدود ، فالعقل بالنسبة لكاسيرر لا يُعد قدرة مسطرة على جميع أشكال الإبداع الإنساني و نظم حياته ، فهو على حد تعبيره «**اصطلاح ناقص لا يمكننا من فهم أشكال الحياة الحضارية الإنسانية في ثرائها وتنوعها** » [2] . فصور الحضارة المعبرة عن الإنسان من لغة أسطورية مثلاً أو عادات وتقاليد لا تعد انتاجاً عقلاني منطقي ، مثل النظريات العلمية في الرياضيات أو الفيزياء أو مثل لغة المنطق و الفلسفة . فهي تخضع لقوى بشرية أخرى تتمثل في العاطفة و الخيال والروح . بدليل أن الأسطورة في العهد اليوناني كانت تتحدث بصورة خيالية عن ازدواجية الكائن بين الآلهة والإنسان أو بتعبير اليونان (إنسان بنصف إله). و نجد هذا في الثقافة والحضارة المصرية كذلك . كما لا تغيب عن الأساطير عواطف الحب والسعادة والحقد والصراع بين الخير والشر، وكذا قيم الجمال والقبح...إلخ . مثال ذلك النص الأسطوري في إلياذة اليوناني هوميروس بعنوان (التفاحة). والذي يتحدث فيها عن حرب طروادة. كما أن الدين السماوي المرسل من قبل الإنبياء والرسل، هو نفسه لا يتضمن تشريعات و خطابات عقلانية فحسب بل حتى ممارسات و طقوس عملية روحية لا تمت بالعقل ولا المنطق بصلة. مثال ذلك: الطواف حول الكعبة و تقبل الحجر الأسود، الصلاة بثلاثة ركعات أو أربع...إلخ . إذن فهذا التفسير « **إنَّما هو جزء يطلق على الكل (pars pro toto) . لأننا نجد إلى جانب اللغة الفكرية لغة عاطفية، وإلى جانب اللغة المنطقية أو العلمية لغة خيال شعري (...) حتى الدين " في حدود العقل الخالص" –كما تصوره كانت واستنتجه – لا يعدو أن يكون محض تجريد، فهو لا يحمل إلا الصورة المثالية، إلا الظل من الحياة الدينية الأصلية الملموسة** »[3].

وللحكيم اليوناني أرسطو تعريف آخر ينسب إليه مضمونه أن الإنسان **"حيوان إجتماعي"** أو كما يعبر عنه عادة الإنسان مدني بطبعه، قصدًا منه أن الإنسان يتميّز بالحياة المشتركة بين أفراد نوعه ، من خلال تبادل الأعمال والمصالح ، فالطبيعة الإنسانية حسب اعتقاده تتطلب التفاعل والتكامل بين بني البشر . إلا أن هذا التعريف حسب كاسيرر، لايقدم ميزة فارقة وفاصلة بين الإنسان و الأنواع الأخرى في الحيوانية ، لأن الحيوان نفسه يتمز بطابع الإجتماع والعمل المشترك التعاوني، والمتناسق أيضاً. وقد يكون في بعض الأحيان أكثر تفوقاً عن الإنسان ، في التنظيم ودقة التناسق . فهندسات النحل والنمل أكبر دليل على ذلك .

(1) المصدر السابق، ص: 68 .
(2) المصدر نفسه، ص: 68.
(3) المصدر نفسه، ص: 68.

وبالتالي فإن التعريف بالإجتماع «**يقدم لنا فكرة "جنس" ولا يقدم فرقاً "نوعياً "**»[1] فعالم الإنسان لانجد فيه العمل التشاركي فحسب بل نجد فيه صوراً من التفكير والإبداع وأشكالا من الأفعال الإنسانية كالفن واللغة والأسطورة والعلم والفلسفة والدين .

إن كاسيرر في الحقيقة لم يعرض تقييماته وانتقاداته بصورة تفصيلة على كل الآراء السابقة له في كتابه "مقال في الإنسان"، بل ركز على التفسيرات البارزة في تاريخ فلسفة الإنسان فقط. حيث أن العديد من التفسيرات الإنثروبولوجية في العهد يوناني والعهد المسحي وفي العصر الحديث أيضاً. قام بعرضها وتحليها تارخياً والإشارة إلى تجاوزها من خلال نقد بعضها للبعض الآخر . مثل ذلك: تجاوز المسيحية للمفهوم الرواقي القائل بالحرية الإنسانية ،كجوهر لكينونته و فضيلة أخلاقية تمكنه من تحقيق إنسانيته، من خلال عقيدة الخطيئة. كما تجاوز أيضاً العقلانية الكلاسيكية والحديثة بمفهوم العجز البشري وقصور الفهم الإنسانية الذي لا يكتمل إلى بعون الربِّ ولا يهتدي إلى الحقيقة إلى بنور الخالق عز وجل كما أشارت إلى ذلك الديانة المسيحية وحتى الفلاسفة المتأثرون بها أمثال جورج باركلي ، سبينوزا . يفهم من هذا الإختصار مدى صعوبة المهة في استقصاء الحقائق الفلسفية تاريخياً أولاً ونقدها وتقييمها ثانياً ، فبالرغم من أن الدراسة الأنثروبولوجية الفلسفية تتطلب ذلك العمل المنهجي . إلاَّ أن كاسيرر قرر بأن يخفف من بحثه هذا- حسب ماقرأت عنه في كتاب مقال في الإنسان - و يتعمد تجاوز بعض المحطات التاريخية في فلسفة الإنسان . حيث أنه في سياق كلامه عن منهجيته المتبعة في عرض الدراسات الإنثروبولوجية عبر التاريخ صرح كاسيرر قائلاً « **غير أنّي في سبيل أن أوضح فحواها سأتبع طريقة أخرى مختصر** »[2] . بعد ذلك توجه بتفصيل إكثر إلى الأنثروبولوجيا عند العالم الرياضي باسكال* ، والذي اعتبر كاسيرر نموذجاً فريداً في فلسفة الإنسان . لأنه استطاع إقتحام هذه الإشكالية الإنسانية رغم كونه عالم رياضيات ، وقدم موقفاً يتماشى مع قناعة كاسيرر. إضافة إلى سعيه نحو تفسير شمولي قائم على الرمز الرياضي الهندسي ومنهجه الإستدلالي الصارم الذي يصل بنا إلى نتائج ضرورية . إلا أن باسكال كشف في أبحاث عجز الأسلوب الهندسي الرياضي عن تفسير وفهم الإنسان والكشف عن حقيقة وجوده في الواقع . فالرياضيات تستند في الأساس إلى الإفتراض والتسليم النظري بعيداً عن الإعتبارات الواقعية. أما الإنسان فهو الكائن الذي يتميز بالتنوع والثراء في كونونته الواقعية . وبهذا رأى باسكال حسب تصريح كاسيرر، أنه من غير المعقول دراسة الإنسان افتراضياً،فالحقيقة أنه «**لا سبيل لمعرفة الإنسان إلاَّ بفهم حياته وسلوكه**»[3]. وهذا مايتوافع مع فلسفة كاسيرر كثيراً . إن هذه القناعة الفلسفية، وجهت باسكال إلى التفسير الديني . فلماذا ياترى ؟ .

إن الوجود الإنساني الذي يتجلي في القيم السلوكية أي الأخلاقية بالنسبة إلى باسكال ،يتضمن التضاد وعدم التجانس فهو مزيج بين (العدم والوجود). لذلك أشار باسكال إلى أن السبيل الأنسب هنا لفهم ذلك هو الدين. لأنه يبين لنا حالتي الإنسان المتناقضتين . فهناك إنسان قبل النزول إلى الأرض وآخر بعده ، هذا الإنسان الذي كان يرجى

(1) المصدر السابق، ص: 372.
(2) المصدر نفسه ، ص : 44 .
* **باسكال Pascal**: فيلسوف وعالم رياضي وفزيائي فرنسي (1623-1662) ، نشأ محباً للدراسة منذ الصغر أهتم علوم الهندسة كثيراً ،فكان أول عمل له "رسالة في المخروطيات " وقد كان لم يتجاوز السادسة عشر من عمره . من أشهر أعماله "الروح الهندسي" " الدفاع عن الديانة المسيحية " و"خواطر". **الموسوعة الفلسفية** عبد المنعم حنفي ،ص: 86 .
(3) كاسيرر، **مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية** ص: 45

منه عقائدياً الوصول إلى قمة الفضيلة، وتحقيق الإستخلاف الذي كلفه الله به إلا أنه خسر الإختبار وسقط في أهواء الجسد ووساوس الشيطان . هذا ما كشفت عنه الديانة السماوية المسيحية، في سياق حديثها عن الخطيئة الأولى لآدم [1]. لكن حتى التفسير الديني نفسه ، إستبعده كاسيرر عن فلسفة الإنسان ، لأن الإله في التصور الديني "رب الغيب" و الإنسان "أمر الغيب " وإذا كان الدين بهذا التصورفلا يمكن أن يكشف عن الحقائق بل سيزيدها غموضاً وإبهاماً. «**وإذن فإن الدين لا يزعم أبداً أنه يوضح خافية الإنسان وهو إنما يؤكد هذه الخافية ويعمقها (...) وليس الدين "نظرية" عن العلاقة المتبادلة بين الله والإنسان** »[2] بل يعد اعتقادًا روحياً بالغيب، سواء فيما تعلق بالرؤية الخالق أو تجلي الخالق في الإنسان .

ومن الأراء الأنثروبولوجية التي عرض تجاوزها عبر التاريخ، تهيدم الأبحاث العلمية البيولوجية الداروينية، في النصف الأول من القرن التاسع عشر للتفسير الرياضي للإنسان . فبعد أن كانت اللغة الرياضية هي الحل في فهم العلاقة بين الإنسان والكون من خلال فهم النظام الكوني والأخلاقي . عادت التجربة الحسية لتسيطر على العلم والإنسان وتقول بأن الإنسان لا يفهم إلا بالعودة إلى السلسلة البيولوجية، التي جعلت الإنسان يتطور ويصل إلى أرقى الحيوانات في الطبيعة . هذا التفسير العلمي رغم ما عليه من إنتقادات فلسفية وعلمية ودينية ، إلا أن كاسيرر أبدى تجاهه نوعاً من القبول والتأييد ، ليس في تفسيره لتطور الأنواع الذي يجعل الإنسان نوعاً حيوانياً ، بل في فكرة الوحدة والنسقية البيولوجية،أي القول بوجود علل عارضة مشتركة بين أنواع الكائنات الحية رغم اختلافها ، فنظرية التطور حسب كاسيرر تمكنت من تَهديم الفكر القائل بالتباين والإختلاف بين الأنواع البيولوجية. وأكدت بوجود «**تيارواحد مستمر غير منقطع من الحياة** »[3]. هذه النسقية التي يُعنى بها الخضوع الكلي والشامل لكل الحوادث البيولوجية إلى جملة من الأسباب . حاول بعض الفلاسفة نقلها كنموذج منهجي لدراسة عالم الإنسان الحضاري. من أبرزهم **هيبوليت تين** الذي حاول تطبيق هذا الأسلوب الجديد في كتابيه " فلسفة الفن " و "تاريخ الأدب الإنجليزي " . هذا ما كان حافزا قوياً لكاسيرر في تبنيه هذا التوجه العلمي والفني الجديد - خاصة وأن له ميل للتفسير الفني المؤخوذ عن غوته - ليجعل الكشف عن هذه الوحدة النسقية أولى الأهداف الفلسفية التي ينبغي السعي إليها. وهي الفكرة المحورية التي سيؤسس عليها فلسفة الأشكال الرمزية والتي بدورها ستمهد لفلسفة الإنسان .حيث نجده صرح في هذا السياق عن تفسير الحضارة كمجال موضوعي يعرفنا بالإنسان قائلاً «**ومن أول المهمات وأهمها في اتجاهنا السيكولوجي وفي نظريتنا الحضارية أن نكشف هذا الكيان** »[4] .

إن تصوروحدة المقولات المعرفية عند كاسيرر، وأشكالها الثقافية ، والبحث عن أساس فلسفي يفسر ذلك ،هو الشغل الشاغل له في بحثه الإبستمولوجي والأنثروبولوجي . حيث أنه إلى جانب ميله للتفسير العلمي ووثوقه به تجريبياً كما هو ملحوظ، نجده ينزَع إلى التفكير الشمولي الذي يستبعد كل التناقضات والإختلافات في تفسيره لأسس المعرفة الإنسانية والأبعاد المحددة لماهية الإنسان . فقد رأي كاسيرر بأن الثراء المعرفي الذي بلغت إليه الدراسات العلمية والفلسفية لمشكلة الإنسان . مشكلتها و عيبها الحقيقي. يكمن في الإختلاف والتباين في وجهات النظر والصراع بينها في

(1) المصدر السابق، ص: 46
(2) المصدرالسابق، ص: 47 .
(3) المصدر نفسه، ص: 59 .
(4) المصدر نفسه، ص: 61 .

تبني التفسير الأمثل، الذي يستحوذ على الدور القيادي في تعريف الإنسان . هذا ما نشهده في العصر الحديث بين التيار الميتافيزيقي واللاهوتي وبين الرياضي والبيولوجي. فهذه التوجهات كلها غابت فيها «**القوة المركزية التي كانت قادرت على توجيه كل القوى الفردية**»[1] .

وحتى التيارات الفلسفية التي تمكنت من بلوغ تفسيرات قريبة من المنظور الفلسفي لكاسيرر،ونقصد بذلك التفسير الرمزي للإنسان . فإنها لم تتمكن من بلوغ هذا المشروع الأسمى في فلسفة الإنسان. حيث أن كل المحاولات في هذا المجال تلاشت جهودها في أزمة الخلاف والصراع بين المدارس والتوجهات. ولم تتمكن من الخروج من هذا المأزق وتحقيق إنجاز متفق عليه، يجمع هذه الخلافات في تفسير ذو منظور شمولي للإنسان، " **بل أصبحت هذه المشكلة محط النزاع بين هذه المذاهب الميتافيزيقية المختلفة : بين المثالية والمادية ، الروحية والطبيعية ، وغدت مسألة الرمزية هذه لدى هذه المذاهب مشكلة مستعصية يرتكز عليها الشكل المقبل للعلم والميتافيزيقا**"[2] .

عمل كاسيرر جاهداً على أن يؤسس لفلسفة جديدة في الأفكار وأصيلة في المنهج ، لهذا تجاوز مشكلة فهم الإنسان ،وتعريف ماهيته. بحدود جزئية عرضية كانت أو جوهرية ، ليتوجه بذلك إلى بديل جديد يحل هذه المشكلة .هذه الفلسفة التي تبحث عن تفسير شامل جامع للأبعاد الإنسانية ، تتجلى معالمها الأساسية في فلسفة الاشكال الرمزية . وفلسفة الحضارة .

(1) المصدر السابق ، ص: 62 .
(2) المصدر نفسه، ص: 71

ثانياً: فلسفة الأشكال الرمزية .

يعتبر إرنست كاسيرر Ernist cassier من الفلاسفة المؤسسين لفلسفة الرمز في القرن العشرين ، فقد اهتم بشكل كبير بفلسفة اللغة مثل ماهو الحال مع أغلب الفلاسفة المعاصرين بداية مع ج.إدوارد مور (1873-1958) و راسل وفريجي (1848-1925) في الفلسفة التحليلية. ومرورا بفلسفة اللغة العادية مع لودفيج فيتجنشتاين (1889-1951) وصولا إلى الوضعية الجديدة (حلقة فيينا) مع م. شليك(1882-1936) ورودلف كارناب (1891-1970) ، حيث كان البحث في اللغة كموضوع محوري في الفلسفة ،و ميزة عامة في الفكر الفلسفي المعاصر ، لأن اللغة أصبحت تعد المفتاح الأساسي لفهم مشكلات العلم والفلسفة ،والسبيل الأمثل لمعالجة الإشكالية المحورية في مبحث الإبستمولوجياً . والتي مضمونها : كيف يمكن تحديد أساس فلسفي يفسر الوحدة المعرفية لعلوم ومعارف البشر المختلفة عبر التاريخ ؟ ، هذا السؤال يعتبره كاسيرر متضمناً لسؤال الإنسان ، لأن المعرفة صورة للإنسان وعن الإنسان كما ستوضحه لنا فلسفة الأشكال الرمزية . فما مضمون هذه الفلسفة ؟

بدأ كاسيرر في هذه الفلسفة من فكرة مفادها أن الروح تتجسد أو الفكر يتشئا أي أنه يظهر في صور واقيعة موضوعية أو أفعال حسية ، فكل ماهو في عالم المادة يعود في أساسه إلى عالم الفكر ، فالموضوعات الحسية كالهندسات المعمارية و الصناعات والمهارات ومختلف المنتجات المادية للإنسان . كلها تعد تجليات لحركة عالم الفكر أو الروح في الواقع المادي المشخص . متبعاً في ذلك فكر ة حركة الروح في التاريخ **لفريديرك هيجل** ومن تبعه من بعده أمثال : **دلتاي** و **زيمل** مع الحفاظ على مفهوم (الفكر الموضوعي) . إلا أن كاسيرر لايعني بذلك الأشياء المادية فقط ، بل حتى مختلف أنماط المعارف والعلوم و الأشكال الثاقفية التي تعبر الوعي أو الفهم . ومن صورها الأساطير والأديان والفنون و اللغات بمختلف أشكالها. حيث أن هذه الأشكال لا تدرك حسب كاسيرر إلا من خلال العودة إلى مصادرها الأولى المنبثقة منها أي الإنتقال من العالم المعارف النظرية إلى عالم الوعي والفهم ، في العالم الموضوعي ، الذي تظهر لنا الأشكال الرمزية [1]

إن فسفة الأشكال الرمزية هذه، لم تكن إنشاءاً فلسفي مستقل الكيان ،بل كانت عملاً نسقياً جاء به كاسيرر في سياق تأسيسه لمشروع أوسع وأشمل في الفلسفة. هو بناء تصور ابستمولوجي للعلوم الدقيقة والعلوم الطبيعية .حيث قد بدأت معالم هذا المشروع الفلسفي تتشكل تدريجياً منذ تأليفه لكتاب (الجوهر والوظيفة) سنة 1910. الذي كان وليد دراساته الفلسفية لإمانويل كانط، من خلال كتاب (نقد العقل الخالص) . اِعتبر كاسيرر هذا المألف النقدي قاعدة أساسية في مشروعه . وتعد فلسفة الأشكال الرمزية تكملةً لهذا المشروع الفلسفي الذي أراد فيه كاسيرر إقامة أسس إبستمولوجية للمعرفية العلمية، من خلال التأريخ لها والكشف عن قواعدها وآلياتها النظرية والعملية التي ترسم لنا الصورة الشاملة للمعرفة الإنسانية. فلم يستند كاسيرر على السرد التاريخي للنظريات العلمية فقط ، بل إشتغل بالبحث في معنى المعرفة الإنسانية بتفلسف نقدي عميق ورثه عن كانط ، ليتوصل بعد ذلك إلى حقيقة مفادها أن المعرفة لا تنحصر في العلم فحسب بل تتعدى ذلك إلى الأسطورة ، الدين،اللغة والفن . وبالتالي إلى

(1) محمد شوقي الزين، **الثقاف في أزمنة العجاف**، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب ،دار الأمان الرباط ، منشورات الإختلاف الجزائر ومنشورات ضفاف الرباط .ط 1 .1435هـ/2014م ، ص :521

العلوم الإنسانية والإجتماعية أو صور الحضارة بشكل عام. لذلك فإن " **فلسفة الأشكال الرمزية عند كاسيرر تقدم لنا نظرية شاملة في المعرفة ، ومن هنا كان انتقال كاسيرر من نقد العقل عند كانط إلى نقد الحضارة وبالتالي توحدت نظريته المعرفية بفلسفته الحضارية** " [1] . هذه الفلسفة تقوم على تحليل ،وفحص مختلف العمليات الترميزية في اللغة والدين والفن والأسطورة ، حيث تجعل من الثقافة سلوكاً أو فعلاً رمزياً يحيلنا إلى أغوار الموروث الدلالي في الحضارة الإنسانية . لأن اللغة هي الوعاء الفعلي لكل ثقافة، أو علم في مختلف الحضارات. وبالفعل فإن فهم المعاني الأصيلة و الدفينة في أعماق المنتجات الحضارية ، لا يمكن بلوغه إلا بالتمكن في اللغة والقدرة على التحيل والتأويل اللغوي للرمز . هذا ما نستقرأه من صور عديد في الواقع ، فالفيلسوف الذي يجتهد في تمكنه من اللغة اليونانية القديمة ومحاولة الإطلاع على ثقافتهم وأساطيرهم ، بهدف فهم أفكار حكمائها وعلمائها .أدرك جيداً علاقة اللغة بالفهم والرمز بالثقافة زمانياً ومكانياً. والمترجم الذي يجد نفسه مضطراً إلى العيش لمدة زمنية معينة مع صاحب المؤلَف بهدف ترجمة سليمة وأمينة في نقل المعاني والدلالات ، يدرك جيداً ، بأن اللغة وعاء للفكر ولكنها أيضاً تمثل رموزاً متأصلة في حياة الإنسانية وأطرها الزمانية والإجتماعية والطبيعية والفكرية .

إن قناعة كاسيرر بالدور التاريخي في دراسة العلوم والثقافات ،وفهم تطور المعرفة الإنسانية على خلاف كانط جعله يرى « **أن التحليل العقلي المنظم والتأمل التاريخي يعاون كل منهما الآخر، و أنه لابد من معالجة المفهومات العامة على أساس المصادر التاريخية وإذن فالتأمل النظري لا يمكن أن يؤتي ثماره إلا على ضوء الدراسات التاريخية للمفهومات والمشاكل** »[2] . بناء على هذا المنظور الفلسفي كشف كاسيرر على نموذجين من التفسير الفلسفي لتطور العلوم عبر التاريخ . أحدها يعود إلى أرسطو طاليس و الذي يتصور فيه بأن العلم البشري يعبر عن إبداع لمفاهيم عقلية شمولية ، مستمدة عن طريق البحث الإستقرائي في الطبيعة ،بمختلف أجناسها وهو محدود في إطار الإمكان الطبيعي . أما النموذج الثاني فينسب إلى الفزيائي غاليلي غاليو الذي يرى بأن العلم عمل فكري مبدع يقوم إساساً على إعادة بناء وظيفة المفاهيم العقلية، الناتجة عن البحث في الظواهر الطبيعة ،وفق الأسلوب الإستنتاجي والرمز الرياضي الذي يجعل من العلم نسقاً بنيوياً من المفاهيم والتصورات القائمة على أساس التطابق والإنسجام بين المنطلقات والنتائج ، ما يجعله يُبرز مظهراً توليدياً للمعرفة[3].

يميل كاسيررفي هذه الدراسة إلى النموذج الثاني الذي يماثل في تفسيره تصور **ليبنتز** ، لأن العلم بالنسبة إلى وريث الفلسفة الكانطية، لا ينتظم إلا باللغة الرياضية أي بالترييض (Mathématisation) المتصل . الذي بمقدوره تعويض صورة انتظام الواقع بالرمز المجرد . فهو النموذج الأكثر تجريداً وشمولية على خلاف النموذج الأرسطي المتميّز بالواقعية المثقلة بالمعرفة الجريبية، والمحدودية في إطار العلل ، لأن كاسيرر كان هدفه في هذا المشروع تجاوزه منظور كلٍّ من كانط وليبنتز في أعمالهما الفلسفية، والعمل على بناء نموذج جديد يستطيع الإلمام بالصورة الكلية الشاملة للتجربة الإنسانية في هذا العالم. حيث صرح قائلا « **بدل الإنخراط في البحث عن الشروط العامة التي تمكن**

(1) الجزيري محمد مجدي، **الرمز في الفلسفة** ،في **الموسوعة الفلسفية العربية** ، ج2،ط1 ، إشراف نعن زيادة ،بيروت معهد الإنماء العربي 1988 ، ص 624.
(2) عبد الرحمن بدوي **ملحق الموسوعة الفلسفية**، بيروت لبنان ، المؤسسة العربية للدراسات ط1، والنشر 1996. ص : 221 .
(3) عبد القادر فهيم شيباني مقال في **فلسفة الأشكال الرمزية** مجلة فيلادلفيا الثقافية ، معسكر الجزائر العدد ص :72

الإنسان من التعرف على العالم . فإنه يبدو من الواجب حصر الأشكال الأساسية التي يَفهم من خلالها الإنسان هذا العالم » [1] . في هذا القول إشارة مباشرة إلى الأشكال الرمزية ، تلك الأشكال التي تعبر عن الوعي البشري وأفعاله الثقافية المختلفة ، كالنظريات العلمية ، المعتقدات والطقوس الدينية ، الفنون والصناعات ، اللغات و مختلف العادات والتقاليد . ذلك لأن العالَم لا يمكن أن يتحديده في ذهن أي إنسان ولا أن يفهم إلا في حدود هذه الأشكال . فنحن نتصور ونتخيل الفضاء كما يصوره لنا البحث العلمي الفلكي رغم ما لنا من حدس حسي تجاهه . كما أن الحياة الإجتماعي الفعلية نفكر فيها كما تحدده لنا العادات والتقاليد، والخطابات اللغة والدينية التي نتعايش معها منذ المولادة .

إذا كان إمانويل كانط يرى بأن العالم الذي ندركه يخضع لمبدأ الإختلاف، بين صور الأحكام على أساس المقولات العقلية القبلية أي منطق تباين "الأشكال" الذهنية على المستوى العقلي ، لأن التفكير عنده قائم على الصور . فإن كاسيرر سيجعل من هذا التصور المتعالي في فلسفة الأشكال الرمزية، خاضعاً للتعميم على كل نماذج وصور الفهم الإنساني للعالم . بعد أن يقوم باستبدال الصور الذهنية بالرموز العقلية المجردة ، التي تتميّز بطابعها العام والشامل لكل الصور والمعطيات الذهنية . لأن العقل البشري إذا كان بحاجة إلى الصور - حسب كانط - فهذه الصور لا تحصل في الأذهان إلا من خلال الرمز أي الأسماء ، الأشكال ، الحركات والإيماءات ...إلخ .ففلسفة الاشكال الكاسيررية لا تهتم بالخواص الشكلية لماهية العلامة في صورها العينية و الفردية المختلفة ، بل بالماهية الكلية الجامعة لمختلف انواعها .و المتمثلة في القدرة الروحية على الترميز، و صناعة أشكاله المجسدة لثراء المعاني في العالم الواقعي الموضوعي من خلال عناصر الثقافة المعبرة عن الحضارة الإنسانية .إذن " **لن نفهم هذه الظروف الخاصة إلا إن استطعنا السيطرة على المبادئ البنائية العامة التي تقع في أساس تلك الاعمال.** " [2] إن التأسيس لهذا النموذج الفلسفي ، سيعمل على تغيير ميدان البحث النقدي للمعرفة من المجال النظري إلى المجال العملي موضوعي .أو بمعنى أدق من المبادئ والشروط إلى الأفعال و الوظائف ، وبالتلي فإن هذه الفلسفة قائمة على تأويل و تفسير **"الرمز"** للإنتقال من المعرفة إلى الفهم والوعي الإنساني. بعد أن كان التأويل العقلي قد نقل الموضوعات من الصورة الحسية إلى الرمز المجرد . يظهر لنا الفهم في العالم كصور للثقافة، فالفن مثلاً بكل أنواعه ليس إلا فهماً بشري. وإبداعاً عقلياً للإنسان ، معروضاً إلينا في صورة رمزية لا تفهم إلا بالتأويل . فمسرحيات شكسبير ، أو قصائد محمود درويش في ثقافتنا ،أو روايات فيكتور هوجو. شاهدة على هذه الرمزية . ولا يختلف الدين ولا العلم عن هذه الرمزية المعرفية عند كاسيرر ، فالدين في نصوصه وعباداته رموز لا يزال التفسير فيها مفتوحاً على تأويلات عدة .والقوانين العلمية نفسها تعد شِفرات معرفية عن الظواهر الطبيعة لا تفهم إلا إذا فهمنا المعنى المراد منها نظرياً أو تجريبياً من خلال تأويل الرمز . في هذا السياق تحديداً سيتحول البحث في السؤال الإبستيمولوجي النقدي الكلاسيكي " **من المعرفة إلى الفهم ،أو من التفسير إلى التأويل . وبالتالي فلسفة الثقافة هي الوعي بالأشكال المتنوِّعة في الإدراك الجامع** "[3]

(1) Ernist Cassirer **, Philosophie des formes symboliques** , 1 **,le langage** ,p:7
(2) كاسيرر **مقال في الإنسان** ص : 136
(3) محمد شوقي الزين **الثقاف في أزمن العجاف** ، ص: 520.

تتميز عملية التأويل أو الترميز العقلي للمعرفة بجملة من الخصائص المترابطة تقوم من خلالها بنقل المعطيات الحسية كأشياء وموضوعات من العالم الواقعي، إلى الأصول الفكرية المجردة كأشكال رمزية . هذه الخصائص تتمثل في قدرات ثلاثة وهي (التعبير، التمثُّل ، الدلالة) . كشف كاسيرر عن هذه القدرات أو الخصائص المنشِأة لمعنى ، من خلال دراسة تحليلية قائمة على « **"المنهج التكويني " الذي استلهمه من غوته وهمبولت وناتورب** » [1]

فالتعبير (Ausdruck)* هو نشاط عقلي يتم به نقل الشيء أو الصورة الحسية من عالم المادة إلى عالم الفكر في حلة رمزية تعرف باللغة. لأن الإنسان لا يستطيع إدراك الأشياء إلا بأسماء وألفاظ ينشؤها عقلياً للتعبير عنها رمزياً . فعالم الفكر أو اللغة يتعامل مع الأشياء بالرموز والإشارات، التي بها تُحمل المعاني والدلالات أما . قدرة **التمثُّل** (Darstellung) فهي عمل فكري خالص يقوم من خلاله الإنسان بربط العلاقة ذهنياً بين علامة الشيء أي الرمز والمحتوى الذهني أوالمعنى المتمثِّل في الذهن عن الشيء . هذا التمثل الذهني يتشكل عن طريق التداول والتوظيف اللغوي للإنسان، في سياقات الكلام واللغة . وبهذا تنتقل اللغة من الترميز إلى الفهم وصناعة المعنى الذهني الذي به يتأسس عالم الفكر والوعي [2]، فالإنسان منذ أيامه الأولى في حياته يعمل بشكل تلقائي على بناء فكره من خلال الرفع من المخزون الرمزي عن الأشياء والمعاني الذهنية لها . حيث يلاحظ غالباً أن المعنى – التمثل الذهني – الذي تشكل في أصوله بالممارسة اللغوية مقابلة لفظة أو عبارة لغوية فرنسية مثلاً، لا يحصل بشكل مماثل مع اللفظة أو العبارة المقابلة لها في العربية. مايدل بأن المعنى الذهني الذي يصنع الفكر البشري مرتبط بالرمز أصلي لا المنسوخ . هذا ما نلمسه في قراءاتنا الأجنبية للمصطلحات و ترجمتها . و بعد عملية التمثُّل يتم تشكيل **الدلالة** (Bedeutung) التي هي تعبر عن البنيات الذهنية والتصورات العقلية أي المعنى المجرد والفهم المستقل عن الشيء أو المادة الحسية المقابل له في العالم الطبيعي [3]. إن انتقال كاسيرر في بحثه الفلسفي من المعرفة إلى المعني ومن المجال النظري إلى العملي . أقحمه في مشكلات مِفصلية رغم جزئيتها . حيث تسائل . كيف يمكن إدراك المعارف غير العقلانية أي الأشكال الثقافية كالفن والدين بالمنظور العقلاني للفلسفة ؟. وكيف يمكن تحقيق الرؤية الجامعة لهذه الأشكال و عقد الصلة بين عناصرها الثقافية المتفرقة مع العلم بأنها تتناقص وتختلف بشكل صريح في الماضي والحاضر ؟ فالفن يحتكم للخيال والدين لليقين أما المعرفة العلمية الموضوعية فتحتكم للعقل والتجربة .

لحل هذه المشكلة «**عمل كاسيرر على تجاوز الإفتتان العِلموي والنفساني دون أن يهمل المنطق الداخلي للمعرفة للعلمية** »[4].حيث تمكن من تجاوز البحث في الجوهر إلى الوظيفة في كتابه (منطق علوم الثقافية)الذي نشر سنة . 1942. ومعنى ذلك هو البحث في وظيفة العلوم الثقافية و ديناميتها الفعلية في الواقع . متأثر في ذلك بالنزعة النقدية الكانطية وهذه الوظيفة تتم من خلال أدوات وهي "**الشكل الرمزي**" فهو عبارة عن عملية تجسيد للفكر أو وظيفة منتجة للأشكال الموضوعية – أي أثر فعل - في صور متعددة لأفعال وإنجازات الإنسان في الواقع ويتلخص هذا عند

(1) فؤاد مخوخ ، **إرنست كاسيرر فيلسوف الأشكال الرمزية، في الفلسفة الغربية المعاصرة** ،ص :198

* حافظت على المصطلحات الموظفة في المرجع كما وردت باللغة الألمانية ، نظراً لمشكلة الترجمة ، حيث لم أجد الأنسب لتوضيح المعنى خاصة مصطلح التمثُّل .

(2) محمد شوقي الزين، **الثقاف في أزمنة العجاف**، ص: 523 و524

(3) المرجع نفسه ، ص: 523 و524 .

(4) المرجع نفسه ، ص ، 519

كاسيرر في الأسطورة اللغة الدين الفن العلم . و بما أن الإنسان لا يفهم ماهيته إلا من خلال ما يفعله، أو كما هو عليه حسب التصور الذي أخذه عن "فيكو"، فإن كاسيرر **يصرح قائلا " لا يدرك الكائن ولا يستوعب سوى ما يصنعه بذاته ، لا تتعدى سعة معارفنا سعة ما نبتكره، لا يفهم الإنسان سوى إذا كان خالقاً أو مبدعاً ، ولا يتحقق هذا الشرط سوى في عالم الفكروليس في عالم الطبيعة** "[1]. ولا يستطيع فهم هذه الصنائع والمنتجات إلا من خلال الشكل الرمز ، وبالتالي فإن وجه التناقض والتعارض بين الأشكال الرمزية (من علم، دين، أسطورة، فن ...) يتلاشى من خلال العنصر المشترك بينهما وهو الوظيفة الرمزية " **لكن الأمر الجامع بينهما هو الأداء الرمزي** " فمن خلال الرمز نشكل صورة كاملة عن الإنسان والوجود المتمثل في الظواهر الفعلية والوظيفية المختلفة .

إن فلسفة الأشكال الرمزية التي تعبر عن الثقافة. حاول من خلالها كاسيرر العمل على تحقيق التفاعل والتعايش بين الأشكال الرمزية المتناقضة وتجاوز الجدل القائم بنهما ، من خلال التركيز على الوظيفة المشتركة التي ينتجها فهم الفكر للرمز ، ومن هنا نلمس انتقال كاسيرر من نقد العقل الخالص إلى نقد الثقافة، أي الإنتقال من الإبستيمولوجيا إلى الهيرمينوطيقا والأنثروبولوجيا وبالتالي " **يصبح نقد العقل نقداً في الثقافة ويعمل على فهم وتبيان كيف أن كل محتوى ثقافي يفرض فعلاً أصيل للفكر إذا لم يكن هذا المحتوى منعزلاً ولكن يستند إلى مبدأ صوري عام** "[2] . لأن الإنسان وضع في صلب الفهم الذاتي. أما الثقافة فوضعت في عمق الإدراك الموضوعي للعلاقة بين الإنسان والعالم . و يُقيم هذه العلاقة أمران هما: المعنى والحس من هنا تبرز القيمة النظرية للرمز (Sumbolon). ودوره في إظهار المعنى المُدمَر في الوعي الإنساني وفهمه اللذان يشكلات أنماط الثقافة. وبهذا يتجسد المعنى الحقيقي للرمز عند الإغريق لأن " **معناه تقسيم شيء إلى قطعتين متساويتين والجمع بينهما إحداهما جلية والأخرى خفية إحداهما الظاهر والأخرى الباطن إحداهما تحيل إلى الأخرى وتدل عليها** "[3] إن مفهوم (الشكل الرمزي) عند كاسيرر يمكن تحديده بالعودة إلى المفاهيم الموظفَة لهذا اللفظ في تاريخ اللغة فالشكل (forma) بالمعنى اللاتيني فيشير إلى الصورة ، أما الشكل بالمعنى الإغريقي فهو يأخذ صيغة **الهيئة** (morphè) التي تميزه عن المادة أو بالتصور الأرسطي الهيولي وصيغة الفكرة أيضاً (eidos) " **أي صورة الشيء في الذهن أو مثال الشيء في المعقول مطلقاً كما هو الحال عند أفلاطون**"[4] .

بهذا تمكن كاسيرر من توسيع دائرة القاعدة المتعالية للمعرفة بفرض التصور العقلاني الترنسندنتالي ، من خلال إدراج كل المعارف غير الموضوعية (الأسطورة ، اللغة ، الدين) ضمن الكون العقلاني الذي يدرس بموضوعية وعلمية في العلوم الطبيعية ، فالشكل إذا أخدناه بالمعنى المزدوج الهيئة والفكرة فإن دوره النظري يتمثل في ربط العلاقة الفكرية العقلانية بين الشيء المحسوس في الواقع والمعنى المجرد في الذهن . إن **ما ينبغي فهمه من (الشكل الرمزي) هو طاقة الفكر التي بموجبها يرتبط محتوى الدلالة المعقولة بالعلامة الحسية الملموسة وينطبق عليها ضمنياً** "

---

(2) Ernst Cassirer **La philosophie des formes symboliques**, **Le Langage** , Traduction de l'allemand par Ole Hansen- Love et jean Lacoste le Sens commun Paris :Edition de Minuit ,1972 p:20

(3) محمد شوقي **الزين الثقاف في أزمنة العجاف** ص : 522

(4) المرجع نفسه، ص: 522.

فمبرر الجمع بين عناصر الثقافة بصورة عامة وبين المعارفة اللاموضوعية والمعارفة الموضوعية بصورة خاصة ، هو العامل المشترك في الفهم بواسطة الرمز العقلاني الذي يربط بين العلامة والدلالة . فالرمز عند كاسيرر يتضمن معنى الوحدة والكثرة في الآن نفسه ، يعبر عن الوحدة المركبة من المعطيات الموضوعية التي تتواجد في مختلف التنوعات الثقافية أي الوحدة في الصناعة الرمزية أو اللغة ، والتنوع المشاهَد بالحس في الواقع الموضوعي كصور حسية وأشياء ، وهذا ما نعني به التنوع الثقافي من جهة، ووحدة الوعي البشري بالثقافة من جهة أخرى . هذا ما يحيلنا إلى أحد المعاني الإغريقية لكلمة (eidos) وهو النوع أو الصنف ، الذي يعد معنى مهم جدا في العلوم الحية التي تعمل على تصنيف الأنواع والخصائص الحيوية للكائنات ، إلا أن كاسيرر إشتغل على توظيف هذا المعنى في عملية الترميز الفكرية ، التي تبرز لنا مدى التنوع والتفرقة (الفصل)بين العلامات والدلالات اللغوية التي ينتجها الفعل البشري في صور متعدد الأشكال. كما تبرز لنا أيضاً وحدة القدرة الإنسانية على فعل الترميز وإبداع الأشكال التي تحمل عناصر الحضارة الإنسانية. فبقدر ما يبرز لنا فعل الترميز كقدرة حدسية، الفروقات العينية بين الأشياء والعناصر الموضوعية ، يبظهر لنا من جهة أخرى مدى التوافق والوحدة الرمزية للأشكال الثقافية نظرياً لأنها تقوم وفق عملية واحدة متماثلة في طبيعتها الفكرية وغايتها من الترميز فهي " **نقل الأشياء من العلامات إلى الدلالات، من المعرفة الحسية إلى الفهم الفينوميلوجي ، أي من الو اقع الخام إلى التعبير الرمزي** "[1] .

إن اللغة عند كاسيرر صناعة بشرية خالصة، فهي لاتعد وسيلة لأداء وظيفة ما كإنشاء المعنى أو التواصل مع الآخر، بل هي قدرة عقلية أو استعداد كامن في الإنسان ، يشكل عنصراً جوهرياً في الهوية البشرية التي يحيا بها كإنسان . باللغة يستطيع الإنسان الفهم والتأويل لإدراك ما يحيط به في هذا العالم ، باللغة يربط الفكر بين ذات الإنسان الواعية والعالم كموضوع للوعي من جهة، وبين الفكر ومجال نتفيذ هذا الوعي كأفعال أو صناعات تعبر عن الوجود الإنساني وحقيقته من جهة أخرى ، أولِنقل الربط بين الذات والثقافة كمجتمع . يتمتع الإنسان بفضل هذا الإستعداد الذي يمثل "**الحياة ذاتها بالمعني الذي ذهب إليه زيمل** " بدافع ذاتي - أو طاقة حية حسب تعبير كاسيرر – لتسمية الأشياء والعمل على ربط العلاقة بينها وبين المنظومة الرمزية التي يشتغل وفقها الفكر البشري . فالترميز رغم ارتباطه بماهية الإنسان ، واعتباره صفة أو ميزة إنسانية، إلا أن الأشكال الرمزية التي ينتجها فعل الترميز أي اللغة، ليست معطى قبلي أو جاهز بل هي تتطلب من الإنسان جهداً حسي وعقلي قائم على طابع حيوي دينامي وظيفي، حسب ما أشرنا إليه سلفاً في الخلفية الفلسفية ، فالإنسان هو من يصنع عالمه بالإبتكار والتشكيل الثقافي لا بالتقليد أو التكرار وذلك بأفعاله ، وعواطفه وأفكاره النابعة من عقل واعي حر. وبما ينتج مواد في المجال التقني والصناعي والفني وغير ذلك من مواضيع وصور الحضارة .كل ذلك نجده يتجلى في الأشكال الرمزية التي ينتجها الإنسان فردياً وجماعياً، ليعبر بها عن ثقافته. لأن كاسيرر في حقيقة يجعل«**من الفلسفة تحقيق الإرادة الحرَّة ،ومن فلسفة الثقافة إنجاز الإرادة الخلاَّقة. فلايعوِّل على ثقافة تكون مجرد إعادة إنتاج للسابق، بل يضع ثقته في ثقافة هي بالتعريف عبارة عن"تشكيل"**» [2]

(5) المرجع السابق، ص :523
(2) المرجع نفسه ، ص: 524.

ثالثاً: الإنسان كائن مفكر و صانع للرمز .

إن كاسيرر في تحدديه لمفهوم الإنسان بدأ من النقطة التي انتهى بها في فلسفة الأشكال الرمزية ، فإذا كان البحث الفلسفي عن أسس ومنطلقات العلوم، والمعارف الإنسانية بمختلف أشكالها. يفرض علينا البحث في المجال الموضوعي "التوضيعات" بدل البحث في المجال النظري "الموضوعات" ، وهذا المجال لا يتسنى لنا التعرف إليه، إلا من خلال **الرمز**"code" المعبر عن أثر الوعي والفهم الإنساني كالأفعال، والمنتجات البشرية تؤدي وظيفة مشتركة في هذا العالم الموضوعي، أو بمعنى أدق الوجود الفعلي للإنسان وتجلياته من علوم و فنون وفلسفات ومعتقدات دينية . فإن الإنسان هو كذلك لا يمكن تعريفه ولا تحديده إلا من خلال نشاطه الترميزي اللغوي ، بحكم أن الإنسان هو من صنع هذه التوضيعات الرمزية . لكن ماهو التفسير الفلسفي الذي يبرر الطابع الرمزي لفكر الإنساني المنتج للمعرفة ؟ و كيف له أن يثبت لنا هذه الميزة الجوهرية إذا كانت ميزة تتداخل مع كائن آخر يتعايش معه في هذا العالم ؟ فالمشكلة الرئيسية التي كان يبحث عنها في سؤال الإنسان هو صياغة تعريف للإنسان، يحدَّ مفهومه بخصائص جامعة لعناصر هويته الإنسانية و مانعة من دخول كائن أخر في مفهومه .

نعود في هذا السياق إلى فكرة كانط في نقد ملكة الحكم " Critique de Jugement " التي أشرنا إليها عرضاً في الأشكال الرمزية . يقول كانط «**الفكر بدون حدس فارغ ، والحدوس بدون فكر عمياء** » . بمعنى أن التحليل النقدي للحكم العقلي عند كانط ، قد أفضى إلى نتيجة هامة في المعرفة الإنسانية . و هي أن هناك نوعان من المعرفة أو الحكم عامة . المعرفة الحقيقة و المعرفة الممكنة. هذه الفكة الأخيرة بالتحديد يتمفق فيها كاسيرر مع إمانويل كانط ، لكن يختلف معه في قوله بحاجة الفكر إلى الصور (الحدوس) . فالصور بالنسبة إلى كاسيرر لا تَمثل في الذهن البشري إلا كأشكال أو رموز . فالإنسان قد يتصور ويتخيل الصور حسياً ولكن لا يخزنها في العقل ولا يستحضرها إلا بأسمائها الرمزية . «**فبدلاً من أن نقول أن العقل الإنساني عقلٌ "في حاجة إلى صور"، من الأفضل أن نقول أنه بحاجة إلى رموز** » [(1)] .إذن المعرفة الحقيقية هي التي تعبر عن الأشياء والتصورات كماهي في الواقع أما الممكنة فهي التي يعبر عنها الرمز الفكري ، فهي معرفة مثالية نموذجية يصوغها الذهن في صورة أحكام معرفية غير حقيقية ولكنها ممكنة التحقيق الواقعي، ولكن في إطار وعي جديد وظروف مغايرة لماهو كائن . التفكير الرمزي لدى الإنسان يعد مفتاحاً عجيباً لفتح الآفاق الجديدة للحياة الإنسانية، وتطوير مجالاتها. من صور الإنسان الشاهدة على ذلك في اعتقاد كاسيرر "**الجمهورية** " للحكيم اليوناين أفلاطون ، حيث رسم بها المعالم الكبرى لحياة المدنية المستقبلة للإنسان بالرمز العقلي المثالي . "**اليوتوبيا**" لتوماس ريد ، "**السياسة الأولى** " لجون جاك روسو ، هذا الذي تحدث عن الحقوق الطبيعية للإنسان يظهر لنا وكأنه يصور لنا واقعاً ملموساً للحياة الأولى للإنسان الطبيعي، قبل انتقاله إلى المدنية والإجتماع البشري ، إلا أنه في الحقيقة يتحدث عنه بلغة رمزية[(2)] .

(1) كاسيرر، **مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان**، ص: 115 .
(2) المصدر نفسه ، ص: 121 وما بعدها .

إن الطابع الرمزي المجرد في الفكر و المعرفة الإنسانية، يعود فضله إلى مفهوم العدد كأول رمز في العلوم الرياضية أبدعه الفكر الإنساني منذ الحضارة البابلية*، فقد تمكن الإنسان فيها من التأسيس لعلم الجبر باكتشافه للجبر الرمزي. فاللغة الرياضية الرمزية كشفت لنا أن الحقائق في أصلها تعود إلى الرموز ،وقد بلغ التفكير الرمزي مستواه النظري مع رونيه ديكارت، الذي استطاع أن يخلصه من شوائب الأسطورة اللاهوت من خلال فرض القطيعة مع الفكر التقليدي ، والتأسيس لمرجعية جديدة قائمة على منهج عقلي ولغة رمزية رياضية. فالعالم **مايكل ستايفل** قد سبق في حديثه عن العدد السالب في كتابه "التكامل الرياضي " في ق 16 التطبيقات الفزيائية والعلمية عموما في هذا المجال . فهو من تحدث إذن عن المعرفة الرياضية الممكنة قبل أن تصبح حقيقة فعلية في العلوم الطبيعية[1]. «**إن التفكير الرمزي هو الذي يتغلب على القصور الذاتي الطبيعي لدى الإنسان، ويمنحه قدرة جديدة على أن يشكل العالم الإنساني من جديد على الدوام** » [2]. بناءً على هذا سيكشف لنا كاسيرر من الناحية النظرية ميزة الرمز في الإنسان ، ويبرر ضرورتها من الناحية العقلية باعتبارها مادة أولية لكل تفكير أو نشاط معرفي . لكن ما الذي يبرر تميُّزِ الإنسان عن الحيوان في اللغة وتوظيفه للرمز، إذا كانت هناك أنشطة رمزية عند الحيوان تماثل نظيرتها عند الإنسان ؟

للإجابة عن هذا يستند كاسيرر إلى الأبحاث العلمية التجريبية كمصدر موثوق بالنسبة لكاسيرر في هذا الموضوع وغيره من المواضيع المتعلقة بالطبيعة ، كما هو ملاحظ في مختلف أبحاثه الفلسفية ، فهو يميل نوعاً ما إلى التبرير التجريبي العلمي . حيث أن العالم البيولوجي **يوكسكل** سيكون في هذا البحث أول من يستند إليه للفصل في مسألة اللغة بين الحيوان والإنسان . وما سيأخذ به تحديداً في هذا السياق ، أسلوبه الجديد في البيولوجيا المتمثل في علم التشريح المقارن ، والذي كشف البنية التشريحية العضوية للحيوان في ما تعلق بنشاطه الرمزي ، حيث خلص في دراسته إلى أن الحيوان يمتلك جهازين أحدهما للإستقبال (Merknetz) والثاني للتأثير(Wirknetz) . بناء على هذه الدراسة يوجه كاسيرر بحث يوكسكل إلى الإنسان بتساؤله « **هل من الممكن ان نستغل هذه الخطة التي اقترحها يوكسكل لنصف (العالم الإنساني) ونبين مشخصاته؟** » [3] .

إن مسألة اللغة عند الحيوان تعد مسألة هامة في البحث الفسفي ، تناولها العديد من الفلاسفة والعلماء بمختلف توجهاتهم .إلا أن الفصل فيها لا يكون إلا بالعودة إلى التجارب العلمية في هذا لميدان، كتجارب إيفان بافلوف مثلاً . يشير كاسيرر في بحثه إلى تجارب ولف مع القرود كأبرز دراسة في مشكلة لغة الحيوان ، والتي عمد فيها إلى دراسة تأثير "**المكافآت الرمزية** " على الحيوان كالتصفيق والتصفير وبعض الأصوات والحركات ، هذه الدراسة خلُصت إلى أن الانشطة التي يقوم بها القرد عند تدريبه بهذا الأسلوب الرمزي، تجعل حيوان القرد يقوم بأفعال رمزية تشبه الإنسان كردود أفعال منها الإيماءات على مستوى الوجه ، أطراف الجسم ، إتقان صوت أو مهارة ...إلخ . لكن رغم هذه النتائج إلى أن كاسيرر يرى بأنها لا تحُل المشكلة لأن هذه النتائج لا تكشف عن حقيقة قدرة الحيوان على ممارسة فعل اللغة

* يعود سبب اكتشاف البابليين للجبر الرمزي إلى أزمة فهم اللغة بين العرقين المؤسسين للحضارة البابلية وهما السومريين والأكديين ، حيث أن كلا الجنسين كان يجدمشقة وصعوبة في فهم رموز لغة غيره .هذا التعامل مع فك معنى اللغة مكنهم من فهم حقيقة الرمز وطريقة توظيفه .راجع كتاب : **كاسيرر مفال في الإنسان** ، ص: 102

(1) كاسيرر، **مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان**، ص: 120 .

(2) المصدر نفسه ص : 123 .

(3) المصدرنفسه ص: 66 .

وهو الكلام ، هذا ما أشار إليه جورج ريفيز أيضاً . للإستدلال على تميز الإنسان عن الحيوان بامتلاكه **(الجهاز الرمزي)**، زيادة على جهازي الإستقبال والتأثير يحيل فيلسوف الإشكال الرمزية بحثه في قدرة الترميز إلى البحث في فعل الكلام . فما هو الكلام عند كاسيرر ؟ [1]

يصرح إرنست كاسيرر بأن الكلام لا يعرَّف بطريقة مباشرة بل من خلال عرض صور فعالياته وأنشطته في العالم الإنساني والحيواني ، حيث أن التحليل اللغوي للكلام يكشف عن وجود مستويات له أو طبقات بتعبير كاسيرر . فالمستوى الأول له هو " اللغة العاطفية "[2] . و هو المستوى المشترك بين لغة الإنسان و الحيوان لأن لغة الإنسان في مختلف أشكالها لا تخلو منها عدى الرموز الرياضية المجردة. هذا التماثل كشفت عنه العديد من الدراسات والتجارب حسب كاسيرر، منها ما قام به العالم **فلفجانج كويلر** مع فصيلة قردة الشمبانزي . إلا أن هذا التماثل في التعبير العاطفي أو الإنفعالي ، يكشف في تجاربه عن إختلاف جوهري بين الإنسان والحيوان . حيث أن اللغة التي يوظفها حيوان أو القرد بشكل خاص، مثل: الأصوات والإشارت . لا تمكنه من بلوغ قدرة التعيين أو التحديد الموضوعي للأشياء والمواضيع في العالم الخارجي، مثلما هو الحال مع الإنسان . فنحن البشر عندما نتلفظ بكلمة مثل : العدالة ، الإنسان أو الماء ...الخ. فإنه بمقدورنا عقلياً أن نحدد مواضيع هذه الرموز في الواقع ، كما يمكننا أن نوظفها بصورة موضوعية في أوضاع أخرى مخالفة للتي اكتسبنا بها الرمز أو معها . فالعدالة في البيت، المدرسة و المحكمة ومع الحيوانات الأليف... ألخ . والإنسان مع الولد، البنت، الميت والحي، الرجل ... إلخ . أما الحيوان فأصواته وإشاراته محدودة التوظيف في إطار الموضوع المدرب عليه، ومع الحافز الحيوي المروض به- كتقديم الطعام مثلا - . فإذا كان هناك تغيير طَفيف في المثير، عجز الحيوان عن تلك الإشارة أو الإيماءة. إذن « **هناك اختلاف لا يخطئه المتأمل بين ردود الفعل العضوية والإرجاع الإنسانية** » [3] .

هذا المستوى الكلامي في اللغة يسميه كاسيرر بـ " اللغة الموضوعية propositional longuage" * . ويعتبره الحدَّ الفاصل بين عالم الحيوان و عالم الإنسان ، وحجته في ذلك هي أن كل الدراسات العلمية في هذا المجال حتى التي استندت إلى الداروينية مثل "بركس" والقائلة بالأجناس العلياً في الحيوان غير الإنسان . لم تصل إلى اكتساب مهارة لغوية تجعلها تصعد من مستوي اللغة العاطفية إلى الموضوعية . حيث أن "بركس" نفسه صرح بأن هذه الإشارات الحيوانية «**لا تعدو أن تكون فطرية بسيطة محدودة الفائدة إذا قارنَّاها بالعمليات الإشارية لدى اللإنسان** » [4] .

يتابع كاسيرر دراسته التحليلية والتجريبية للغة عند الحيوان ويزيد في طرحه دقة أكثر ، فرغم أنه لم يحدد المعنى الدقيق للكلام في سياق تمييزه بين المستوى العاطفي للكلام والموضوعي ، إلا أنه توجه نحو الكشف عن الفرق بين

---

(1) المصدر السابق ، ص : 66
(2) المصدر نفسه، ص: 73
(3) المصدر نفسه، ص: 66 و67

* (propositional) : هذا لمصطلح وضعه جاكسون الإنجليزي طبيب الأمراض العصبية لكي يعلل به بعض المظاهر المرضية المثيرة .فقد وجد أن كثيراً من المرضى الذين يشتكون احتباس النطق (افازيا) لم يفقدو بأيّ حال قدرتهم على استعمال الكلام إلا أنهم لا يستطيعون استعمال كلماتهم بمعنى موضوعي . وقد كانت هذه التفرقة التي أوجدها جاكسون ذات فائدة جلية ، اذ لعبت دوراً هاما في تطوير الباثولوجيا النفسية في اللغة .للتفصل أكثر راجع كتاب كاسيرر . **La philosophie des formes symboliques** partie **3,p:237-323 .**

(4) بركس ونيسن (السلوك الإشاري السابق للغية لدى الشمبانزي) مجلة العلوم العدد 89 ص : 587 . نقلا عن كاسيرر **مقال في الإنسان** ص: 75

الإشارة كصورة عامة في اللغة و الرمز . حيث صرح عن الإشارة بأنها « **جزء من العالم الوجودي المادي. أما الرمز فإنه جزء من عالم المعنى الإنساني**»[1] . إن التمييز بن الإشارة والرمز لا يحل لنا مشكلة اللغة عند الحيوان فحسب ،بل مشكلة الذكاء أيضاً . لأن هذه القدرة العقلية العليا، التي تمكن الكائن عموما و الإنسان خصوصاً من التكيف مع الأوضاع الجديدة في المحيط نظرياً وعملياً لها جانب من الأثر في اللغة . فإلى جانب الذكاء العملي والإجتماعي نجد الذكاء اللغوي . لقد تناول الفلاسفة الطبيعيون والميتافيزيقيون واللاهوتيون مسألة الذكاء. وأشاروا إلى أن بعض الحيوانات تبلغ في ممارساتها الفعلية وردود الأفعال السلوكية إلى مستوى الحيلة والتدبير . من خلال ابتكارها لأدوات وحركات أو توظيفها لوسائل المتاحة في الوسط المحيط بها ، بطرق جديدة تهدف بها للتكيف والإنسجام أكثر مع الطبيعة . هذا ما يعني حسب ما لدينا من معنى وتعريف للذكاء أن الحيوانات تتمتع بنوع من الذكاء . لكن كاسيرر يتساؤل . **هل يرقى هذا المستوى من الذكاء إلى مرتبة الإنسان ؟**

من الفوارق البيِّنة بين الإشارة والرمز عند كاسيرر أيضاَ ، التنوع والثراء في الأشكال والمعاني في الرمز الذي ينسب للإنسان ، فهذا الكائن العاقل المفكر. بمقدوره أن يعبر عن الشيء بعدة أسماء لفظية أو غير لفظية في اللغة الواحدة مثل : قولنا في الإنجليزية عن Spirit (Pneuma , Psyche , Soul) . أو في اللغة العربية عن الصحراء (البيداء،القفار، الفلاة،الهوماء...). كما أن المعاني تتباين بين اللغات في الموضوع الواحد. كما هو ملحوظ في قراءاتنا بين اللغة الفرنسية والإنجليزية مثلاً. ذلك لأن الفكر الإنساني يتواضع على المعاني والرموز بشكل حُرٍ ، بحسب مايتناسب مع الثقافة واللسان، وتراكيب اللغة . أما الإشارة لدى الحيوان أو غيره فهي «**مرتبطة بالشيء الذي إليه تشير على نحو ثابت لا يتكثَّر**»[2] . هذه الميزة بالتحديد نجدها مشابهة لدى الأطفال. حيث أن تعلمهم لأسماء أشياء من خلال صور حسية و في أماكن وأزمنة معينة، في المراحل الأولى من الصبى ، تجعلهم لا يستطيعون نقل تلك الإيماءات أو الأسماء لمواضع مخالفة للأولى، ولا بمقدورهم تسمية الشيء بإسم آخر أو إشاره . فهم يعتقدون حسب تصورنا بأن الإسم مطابق للشيء ، مثل ما هو الحال حسب كاسيرر مع الفكر الأسطوري، الذي يُعد مرحلة بدائية للحياة الإنسانية . فإنسان تِلك الفترة لا يستطيع ممارسة طقوسه وشعائره الدينية ولا التعبير عن آلهته ، إلا وفق الطرق والتعابير المحددة لذلك، دون أيِّ تغيير أو تطوير .

ولفكِّ اللبس أكثر في مسألة الذكاء واللغة عند حيوان والإنسان ، يعود كاسيرر إلى شواهد واقعية وتجارب علمية كعادته . إذ يعرض علينا في هذه المسألة حالات إنسانية نعاني مشاكل في التكيف مع البيئة والتواصل مع الآخر. من هذه الحالات تجربة الفتاتين "**لورابردجمان**" و "**هيلين كللر**" اللتان ولدتا في حالة صم وبكم وخرس . إلا أنهما أثبتتا بالتجربة تعلمهما للكلام بطريقة خاصة[3] ، وذلك بعد اكتشافهما بأن التعبير عن الأشياء والتفكير فيها ،لا يمكن إلا من خلال أسماء ورمز مبتكرة، أو متواضع عليها في الوسط الإجتماعي . وهذا كان بفضل قدراتهما العقلية المتميّزة. فلولا ذكاءهما النظري والرمزي، لما استطاعتا بلوغ هذه الممارسة اللغوية. بدليل أن الفارق في القدرات العقلية بينهما جعل من "**هيلين كللر**" تتفوق وتتقدم عن "**لورابردجمان**" في اكتساب اللغة وممارستها . وبالتالي فإن « **الحيوان**

(1) كاسيرر، **مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان** ص :78 .
(2) المصدر نفسه ص: 84 .
(3) المصدر نفسه ، ص: 80 .

يملك ذكاءً وخيالاً عمليين بينما يملك الإنسان وحده شكلاً جديدًا منهما طوَّره لنفسه أعني : الخيال و الذكاء الرمزيين »[1] فالحيوان حتى وإن اكتسب مهارة تغيير الإشارات أو الإيماءات فإنه ليس بمقدوره التحرر من الأطر الموضوعية التي دُرب بها ، ولا القدرة على الفصل بين الشيء وإسمه ولا تغيير الإشارات بمحض إرادته وإبداعه مثل الإنسان . ذلك لأنه يتميز دائماً بنوع من الآلية في السلوك و الإشارات .

بعد هذا وبناء على ماسبق يمكن أن نقول بأن الكلام حسب كاسيرر هو : قدرة عقلية يعبر بها الإنسان عن أفكاره ومنتوجاته الفكرية بصورة رمزية مجردة . قابلة للنقل من موضوع لآخر فهي لا زمانية ولا مكانية ولا مشخصة . مثل ما هي لغة الأطفال والإنسان البدائي و بعض الحيوانات الراقية.

إن تبرير تميز الإنسان بالجهاز الرامز كخاصية جوهرية ، له أوجه أخرى غير الذكاء واللغة ، فكاسيرر يكشف لنا عن قدرات أخرى في عالم الإنسان، تتفوق على نظيرتها في عالم الحيوان بفضل القدرة على الترميز. ففي نظره إذاكانت بعض الحيوانات الراقية مثلاً، باستطاعتها تعلم مهارة التميّز بين الأشياء ، أي الفصل بين العوامل الحسية الأشكال الأطوال ، الأصوات ، الحركات ....إلخ . مثلما كشفت عنه بعض التجارب – كويلر والسيدة كوتس على سبيل المثال لا حصر- فإنها لا ترقى أبداً إلى مراتب التميز العقلي الرمزي عند الإنسان . والشاهد على ذالك هو أن نفس تلك التجارب قد أثبتت وقوع الحيوان المروض، وفق تلك المهارات في الكثير من الأخطاء غير الواضحة. فهذه الإخفاقات حسب كاسيرر تبين لنا بشكلٍ واضحٍ عجز الحيوان أمام الإنسان في قدرته على التفكير المجرد فهو بحاجة إلى مهارات اللغة والكلام الإنساني أو الجهاز الرامز تحديداً . فإذا عدنا إلى حالة **لورابردجمان** فإننا سنجد فيها دليلا على هذا الفارق المتعلق بالقدرة العقلية على التميز أو كما عبر عن كاسيرر بالتفكير العلائقي ، حيث أن هذه الطفلة بعد مدة من غيابها عن أستاذتها "**الآنسة درو**" التي كانت قد إنتقلت من العزوبية إلى عش الزوجية وأصبحت تدعى بـ "**مسز مورتن**" ، تلقت رسالة من مدرستها تدعوها لزيارتها ، والأستاذة قد وقعت الرسالة بإسمها القديم ، إلا أن الطفلة كشفت عن ذلك،[2] حيث أصبحت تدرك أن الإسم عن الشخص يمكن أن يتغيرحسب السياق والمعنى . أو حتى بالإعتباط .لأنه غير توقيفي ولا ضروري . إذن فالشخص نفسه هو الأستاذة إلا أن الإسم أصبح مغايراً في صورة جديدة لذلك فإن «**التفكيرالعلائقي لايمكن أن ينشأ أبداً دون جهازمركب من الرموز**» [3]

يضيف كاسيرر برهاناً آخر على تميز العقل الإنساني بالجهاز الرامز أمام غيره من الخلق و مدى ارتباط الرمز بالكيان الإنساني وهويته. هذه المرة استنادً إلى رأي الفيلسوف **هيردر**. الذي يرى بأن اللغة عند الإنسان ليست هبة ربانية أو توقيفاً إلهياً للإنسان . بل هي نشاط وممارسة عقلية ابداعية تقوم بها مختلف العمليات العقلية باعترابها آلية مشتركة . وقد اطمأن لهذا الرأي لأن الدراسات العلمية لعلماء الباثولوجيا* السيكولوجية قد أكدت بأن « **فقدان الكلام أو تعطله العنيف الناشئ عن أذى في الدماغ لا يكون ظاهرة معزولة عما حولها** »[4] . بل سيكون له أثر عميق وواسع على مستوى الشخصية ووظائفها العقلية ، فقد يكون المصاب بمثل هذه الحالات قادراً على ممارسة

(1) المصدر السابق، ص: 80
(2) فرانسس ليبر **مقال في الأصوات الملفوظة لدى لورا بردجمان** في (Smithsonian Contributio to Knowledge II, Art.2.p.27) نقلا عن كاسيرر **فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان** مصدر سبق ذكره ص : 86 .
(3) كاسيرر المصدر نفسه ، ص: 87
(4) المصدر نفسه، ص : 91

الأعمال والأنشطة اليومية من تنقل بين الأماكن أو قيام بسلوكات حركية ....إلخ . إلا أنه يعجز تمام العجز عن أداء الأفعال الفكرية التأملية أو التي هي بحاجة إلى قدرات في الفهم الرمزي المجرد .لأن فعل أو مهارة التأمل عن كل من هيردر وكاسيرر تعد الأساس الفكري الذي يمكن عقل الإنسان من صناعة الرمز المجرد للأشياء والموضوعات الحسية أو الواقعية عموماً [1] .

من الشواهد التي يؤكد بها كاسيرر تفرد الإنسان بالرمز أيضاً ، هو أن العالم الإنساني بمختلف مستوياته وأنماطه الحضارية، لا يقوم إلا على مفهومي الزمان والمكان الرمزيين المجردين . فالحيوانات وبعض الحشرات كالنمل والنحل والطيور أيضاً تتمتع حسب العديد من الدراسات البيولوجية بقدرتها على الإحساس بالمسافة كما يعبر عنها كاسيرر ، لأن التكيف مع الوسط البيئي يفرض على الكائن معرفة الأمكنة وتحديد المسافات ، الطيور في هجرتها ، وتحديد أعشاشها ، النمل في ضبط عمق مساكنها تحت الأرض وبعيداً عن الماء ، القردة لتنقلها عبر الأشجار .....إلخ . وقد نجد في مثل هذه السلوكات تفوقاً واضحاً للحيوان على الإنسان وفق ما تشير إليه الفيزيولوجيا والبيولوجيا والسيكولوجيا ، حيث أن الطفل في عالم الإنسان ، يحتاج تدريباً ورعاية لمدة طويلة من أجل بلوغ بعض المهارات العملية في إدراك الأبعاد والمسافات . ونفس الكلام هنا يقال عن الإحساس بالزمان ، فالدب لا يخطئ في سباته والنملة لا تغفل عن عملها وقت الصيف والربيع ،فقد كشفت تجارب "ولف" ودراسات "لجول فابر" في كتابه "ذكريات إنتمولوجية " وغيرهما، لكاسيرر أن «**توقع الأحداث المستقبلية بل وحتى تخطيط الأعمال للمستقبل ليسا بعيدين عن متناول حياة الحيوان**»[2] .لكن هذا الإدراك الحسي للأبعاد الزمانية والمكانية، يصنفه كاسيرر في مستوى"المسافة والزمن العضويان" كمستوى أول و "المسافة الحسية" كمستوى ثاني أعلى منه . فما تعلق بالقدرات الفطرية للأعضاء الحيوية للكائن في تحديدها للزمان والمكان، بشكل آلي مرتبط بالحاجات البيولوجية العادية كالتكاثر و التغذي والدفاع عن النفس . فيصنف في المستوى الأول . أما ما كان عبارة عن نشاط حسي عصبي مركب، ومعقد يقوم فيه الكائن بتحديد المسافة والزمن ، من خلال الأنشطة البصرية و اللمسية والسمعية أو العضلية ، فهذا ما يُدرج في مستوى الثاني الأعلى من العضوي .[3]

أما عالم الإنسان فهو يرقى إلى الإدراك الرمزي المجرد للمسافة والزمن . لأن الإنسان له القدرة على تجاوز العالم المادي بأبعاده الحسية. إلى المستوى العقلي المجرد -من خلال إبداع رموز خاصة بعالمه الإنساني- الذي يحمل مفاهيم و دلالات، يتواضع عليها الإنسان أفراداً وجماعات، على خلاف الحيوان الذي يستند إلى الفطرة والآلية. بدليل أن الأثروبولوجا الفلسفية أثبت أن الإنسان لم يرقى إلى إدراك المسافة الرمزية بصورة مجدرة إلا بعد مراحل من التطور المعرفي والعقلي .فالإنسان البدائي كان لايمارس التقدير الكميّ للإمتداد إلا بوسائل مادية في إطار أعماله وتلبيةً لمنافعه ومطالبه الطبيعة، المتعلقة بالأمن والغذاء والمسكن . وبعد ذلك تمكن من التجريد تدريجياً ، ليبلغ هذا المستوى الرمزي في فهم البعد المكاني عقلياً. أما الحيوانات «**فهي ليس لديها صور عقلية أو فكرية عن المسافة ولا تصور لعلاقات مسافية**» [4]. أما فما تعلق بإدراك البعد الزماني. فإن كاسيرر أشار إلى أن الإنسان الأول كان يفهم

(1) المصدر السابق، ص:91
(2) المصدر نفسه،ص: 91
(3) المصدر نفسه ،ص: 94 وما بعدها
(4) المصدر نفسه ، ص: 94 .

الزمن في إطار المعطيات العضوية، كما هو الحال مع الحيوان، إستناد إلى نظرية كل من **إيفالدهرنج و ريسيمون** في طبيعة الذاكرة . التي تعتبر المسؤول الأول عن إدراك هذا البعد . لكن بفضل تطور وظائفه الإدراكية من خلال النشاط الرمزي "اللغة" أصبح الإنسان يقوم بنشاطه الحقيقي في التذكر ، الذي لا يعد استحضارا للماضي أو استعداداً عضوياً آلياً بسيطاً ، يعتمد على التكرار والأثر المادي في التثبيت والآلية في الإسترجاع ، كما هو عند بعض الحيوانات ، - أي الذاكرة العضوية كما يتصورها تيودول ريبو – بل هو قدرة إبداعية يتم فيها «**ولادة الماضي من جديد، وهذا يعنى ضِمناً عملية خالقة بناءة** » [1] . فالتذكر إعادة تركيب الماضي المخزن في الوعي وفق أطر الحاضر والمستقبل ، بتوظيف اللغة . هذا مايقترب من تفسير هالفاكس في الذاكرة الإجتماعية . يحيلنا كاسيرر في سياق عرضه لفكرة دور اللغة الرمزية في إبراز الماضي، إلى نماذج من الأساليب الثقافية أو الحضارية التي تمارس هذا النوع من الترميز، هو فن الشعر ، كما وظفه "جوته" في إبراز تجربته الحياتية الماضية . ومن النماذج أيضاً إعترافات أوغسطين في روايته الدينية لبني البشر.

وفي هذا السياق ، يحيلنا كاسيرر في إدراك بعد الزمان إلى وجهٍ أكثر أهمية من الماضي وهو المستقبل . هذا ما يظهر لنا في الرغبة الإنسانية الملحَّة على التطلع للمستقبل ، رغم مافيه من مساوء حذرت منها الحكمة الإنسانية والنصوص السماوية* . فالتفكير في المستقبل يمثل جانباً مهما من الحياة الإنسانية وحلقة حساسة في أبعاد الزمان، إذ أننا من خلاله نخطط للوجود الإنسانية من خلال التوقع أو التنبؤ بالأحداث المستقبلة . أو كما سمّاه كاسيرر بـ"الزكانة" أي نوع من التكهن والتخمين لأحداث المستقبل. إلا أن صنف التفكير المستقبلي لدى الإنسان المتحضر يرقى إلى مستوى أعلى من "الزكانة "، فالتخطيط المستقبلي في الحضارة الإنسانية يتميَّز بتجاوز المجال العملي الحسي، المرتبط بضرورات الحياة ومتغيرات المكان وحدود التجربة .وبالتالي فهو يتميَّز بطابعه النظري المجرد .هذا مايعني به كاسيرر بـ« **المستقبل الرمزي** » أو «**المستقبل النبوي**» [2] . لأنه أشبه بوعد الأنبياء والرسل في مختلف الرسالات السماوية وبني إسرائيل على سبيل المثال، عندما بشروا بالأرض والسماء الموعودين . هذا ما نجده في التنبؤ الرمزي الإنسانية القائم على استشراف المستقبل والتخطيط له رمزياً ونظرياً ، مثال ذلك ما نجده في النظريات العلمية والفلسفية، المدينة الفاضلة لأفلاطون على سبيل المثال لاحصر.

هذا التحليل للقدرات العقلية للإنسان بمقابل الحيوان، يُظهر لنا موقف كاسيرر من تميُّز العقل لدى الإنسان ومختلف أنشطته .فهو لا يستبعد ماهية العقلانية عن الإنسان ، باعتبارها خاصية جوهرية . إلا أن قصورها في استعاب الإنسان بمختلف أبعاده الذاتية والموضوعية ، جعله يتفادى توظيف حدِّ التفكير أوالعقل عند تعريف الإنسان ،فهذا الأخير الذي أثبت مختلف الدراسات أنه ليس بمقدوره تفعيل أي نشاط عقلي أو نفسي إلا إذا تمكن من فهم الرمز اللغوي المتداول في الوسط الإجتماعي ، أو صناعة رمز خاص به مثل ماهو الحال مع الصم البكم ، أو

(1) المصدرالسابق : ص: 108.

* يقول الله تعالى في هذا السياق" لِكَيْلاَ تَاسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلاَ تَفْرَحُوا بِمَآ ءَاتَاكُمْ وَاللَّهُ لاَ يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ " الآية: 23، سورة الحديد.

(2) كاسيرر **مقال في الإنسان** : ص : 113 .

حالات التوحد التي يعاني منها الإنسان المعاصر اليوم . لذلك صرح كاسيرر بضرورة أن نعرف الإنسان « **بأنه حيوان ذو رموز بدلا من أن نحده بالعقل أو النطق. فاذا فعلنا ذلك ميزنا اختلافه الخاص عما سواه** »[1]

بالعودة إلى حالة كل من هيلين ولورا ، يبيّن لنا كاسيرر أن الإنسان يعتمد في صناعة ماهيته وكيانه الموضوعي المتمثل في أشكال الثقافة وصور الحضارة على الوظيفة الرمزية " أي الجهاز الرامز " الذي من خلاله يشكل عالم الفكر والقيم والمعرفة في مجالات وأشكال مختلفة .لأن الإنسان عند كاسيرر لا يوظف المعطيات الحسية المادية التي اكتسبها من الواقع ،لبناء عالمه الإنساني بل منتجات الفكر الرامز، وهى الأشكال الرمزية للغة البشرية. لأن الكلمة «**تُبلغ قائلها العالم الإنساني**»[2]

من خلال ماسبق يتسنى لنا القول بأن أي استبعادٍ للميزة الرمزية للإنسان، يجعلنا غير قادرين على تفسير الوجود الفعلي للإنسان ولا على تحديد جوهره . لأن العديد من التساؤلات تجاه مظاهر الحياة الإنسانية الحضارية ستبقى معلقة دون جواب، ومن ذلك سؤالنا عن الفن والدين واللغة ،الأسطورة ،العلم ...إلخ . فالإنسان مادام أنه قد خرج من الحياة الطبيعة إلى المدينة والحضارة ، وذلك على أساس ميزة وخاصية جوهرية فيه وهي الإجتماع مع الآخر . فإن ماهيته الإنسانية ستحدد من خلال مظاهر هذه الحياة لا غير، باعتبارها موضوعا للإنسان ، وتَجلي واقعي للفهم والوعي الإنساني العقلاني من خلال الرمز. إن الإنسان في صورته الحضارية نجده « **فقدتلفَّعَ بالأشكال اللغوية والصور الفنية والرموز الأسطورية أو الشعائر الدينية حتى أصبح لا يرى شيئا ولا يعرف شيئاً إلا بوساطة من هذه الوسائل المصطنعة** »[3]

(1) المصدر نفسه، ص: 69
(2) المصدر نفسه، ص: 78 .
(3) المصدر نفسه ، ص: 67

رابعاً : الإنسان يعرَّف بمقولات الحضارة .

إذا كان كاسيرر قد حدد ماهية الإنسان بفعل الرمز عوضاً عن العقل ، لاحتواء الأول على الثاني ، فإن هذا التعريف سيفرض عليه معرفة الإنسان من خلال الأشكال الرمزية أو ماعبر عنا بمصطلحات الحضارة . وذلك لمبررين – حسب قراءتنا لفلسفة الحضارة عند كاسيرر- ، أولها أن الإنسان لا يمكن التعرف عليه ولا فهم حقيقته من خلال جوهره بل من خلال الوظيفة والعمل. لا في الحاضر فقط بل حتى في الماضي والمستقبل، وهذه المصطلحات أو المقولات: العلم، الفن، الدين، الأسطورة، اللغة، التاريخ...إلخ . تعبر عن هذه الوظيفة الحضارية في سياق التاريخ . لأن فلسفة كاسيرر اعتمدت أساساً على مصطلح الوظيفة واستبعاد الجوهر، واعتبرت أشكال الثقافة الإنسانية مقولات للمعرفة، تعبر عن وظيفة الإنسان عبر التاريخ . وفي هذا الموقف تجاوز للتفسيرات الميتافيزيقية والتجريبية القائمة على الملاحظة وتشخيص الخصائص الفطرية . إن « **المميّز الأكبر للإنسان أي علامته الفارقة ، ليست هي طبيعته الميتافيزيقة أو المادية وإنما عمله ، وهذا العمل أعني جهاز الفعاليات الإنسانية ، هو الذي يحدد دائرة "الإنسانية" ويحتمها ، وتمثل اللغة والأسطورة والدين والفن والعلم قطاعات متنوعة في هذه الدائرة**»[1] أمَّا المبرر الثاني فمضمونه أن الإنسان ككائن رامز، يتجلى نشاطه الرمزي في صور الحضارة وأشكال الثقافة ، فما أشرنا إليه من مقولات الحضارة ليست إلا أنواعاً وصيغاً مختلفة من الرمز الإنساني ، كما أن مفهوم الإنسان بحاجة إلى تفسير يجمع التنوع والتناقضات في وحدة متكاملة ، هذا ماكان كاسيرر يهدف إليه منذ بداية بحثه الأنثروبولوجي، ونقده للثقافة . حيث رأى في سياق كلامه عن الهدف الرئيسي في فلسفة الإنسان أن مختلف صور الحضارة «**قد تجمع معاً وتُجعل في بؤرة واحدة** »[2].هذه الوحدة في إطار التنوع والثراء الثقافي تكشف عنها الدراسة التحليلة لمقولات الحضارة. على اعتبار أن الصور الثقافية للحضارة الإنسانية، تعبر عن صور الإجتاع البشري الفعلي ، وتتطوره التاريخي للكلام والوظيفة الرمزية ، فإن دراسة صور الحضارة ستمكننا من فهم الإنسان والتدقيق في تعريفه . لكن هذا لا يتسنى لنا إلا من خلال اتباع منهج خاص بذلك، يؤسس على علم الإجتماع والتاريخ و السيكولوجيا، و يتمثل هذا المنهج في التحليل الوصفي [3] . وظف كاسيرر هذا المنهج لفهم الإحضارة الإنسانية والكشف عن التنوع والإختلاف الذي تظهره مصطلحات الحضارة وحتى التناقض والجدال بين وظائفها وخصائصها ، لكن لم يكتف بذلك، بل حاول تجاوز ذلك للوصول إلى منظور فلسفي جديد يجعلنا نفكر في هذه المصطلحات بصورة تكاملية، تعبر عن التكامل الوظيفي الحضاري للإنسان .

يرى كاسيرر بأنه إذا حللنا مصطلح الأسطورة منذ نشأتها الأولى في العصور القديمة إلى غاية عهودها الحديثة ، فإننا سنكتشف بأنها ذات علاقة كبيرة مع الدين البدائي والعقائد الخرافية ، لأن الميزة الأساسية في الفكر الديني القديم والاسطوري هو التفسير بناء على الماضي «**إذ ليس لدى الأسطورة من وسيلة لفهم شكل الحاضر من الحياة الإنسانية ولتوضيحه وتفسيره سوى رده إلى الماضي البعيد**»[4] . إذن فإذا كان الدين بتصوره الحديث يختلف عن

(1) المصدر السابق ص: 135 .
(2) المصدر نفسه، ص:370
(3) المصدر نفسه ،ص: 136 .
(4) المصدر نفسه ،ص:374 .

الأسطورة باعتبار أن الأول يستمد نصوصه - في صورة لغة رمزية إعجازية - من الله عن طريق الأنبياء والرسل وبالتالي فهو حقيقة لا شك فيها، أما الثاني فيستمد نصوصه الرمزية من الإبداع البشري وإلهامه الخيالي وبالتالي فهو خرافة ، إلاَّ أن كلاً من الصورتين الحضاريتين تتفقان في الهدف والغاية. وهي تقديم سند غيبي يفترض يقينه بهدف تفسير أحداث الحياة البشرية وسلوكات الإنسان فرداً وجماعة .

أما في مصطلح الفن فإننا نجد خصائص أخرى على خلاف الدين والأسطورة ، فهو يقوم أساساً على الإبداع والإبتكار ،والإلهام في بعض الأحيان. فهو مجال ثقافي يحاول فيه الإنسان دائما تجاوز التقليد، والنسخ للنماذج الفنية ، سواء في الأنواع أو الأفكار أو اللغة اللتي بها يتحدث فنُّه، فأي فنان لا يُتقن هذه الميزة هو مُعابٌ في عمل وإنتاجه الفني، فرغم أنَّ الإنسان في الواقع يعيش حقيقةً داليكتيك، بين عامل المحاكاة والتقليد الذي يهدف إلى الحفاظ على الإرث الفني من جهة وعامل الإبداع والإبتكار، الذي يهدف إلى التجديد في الفن إلا أنه «**وفي الفن يتغلب العامل الثاني – عامل الأصالة والتفرد والخلق- على العامل الأول** »[1] .

وإذا تحدثنا عن الإختلاف بين التاريخ والعلم أيضاً فإنه سيكون في مستوى المادة والعناصر المُشكلَةِ للمجاليين، وليس في المَنطِق المتبع لأن «**المنطق بعد كل هذا ، شيء بسيط موحَّد . فهو واحد لأن الحقيقة واحدة .ويرتبط المؤرخ وهو يفتش عن الحقيقة ، بالقواعد الصورية التي يرتبط بها العالم**»[2] . فإذا كان العلم يكشف لنا القوانين المعبرة عن الحقيقة التي تحدث وفقها الظواهر الطبيعية وتمكننا من مسايرتها لصالح الإنسان. وذلك باستخدامه لمناهج تجريبية وعقلية . فإن المؤرخ رغم أنه لا يبحث في نفس المادة التي يبحث فيها العالم ، إلا أنه هو كذلك يسعى بالتأريخ إلى استنتاج تفسيرات وحلول لأسئلة يطرحها الماضي ويستفاد منها في الحاضر. فالهدف المعرفي بين التاريخ والعلم مشترك، فالأول يستقرأ الجزئيات والعناصر المادية للطبيعة ويجمع من شروطها المتغيرة والثابتة ما يمكن به تفسير الطبيعة في مختلف الأزمنة والأمكنة .أما الثاني فيحلل المعطيات والمصادر ومختلف المواد التاريخية من كتابات وآثار ومعتقدات وعلوم وثقافات، ليصل بجمع شتاتها إلى رسم صورة كاملة متكاملة للماضي في علاقته مع الحاضر .

من البيِّن في كل هذه المقولات الحضارية، أن عامل اللغة أو الرمز على العموم، عامل رئيسي مشترك، لا يغيب عن أي مجال أو معرفة ،هذه الصورة الرمزية التي صنعها الإنسان، هي التي تعبر عن حقيقة الوحدة المعرفية بين الأشكال الرمزية ، ففي أي وظيفة أو مقولة حضارية إنسانية إلا ونجد أن الإنسان،يتعامل مع الرمز وينتج صنائِعه الحضارية بالرمز، ويحتفض بها في التاريخ عن طريق الرمز . لذلك فإن مصطلح اللغة الإنسانية يتمز بخاصية مزدوجة بين الثبات والتغيير،فضرورة تحقيق التواصل والتوصيل للفكر ومنتجاته تجعل اللغة ذات طابع من الثبات والقوة في جانب من القواعد والرموز . ومن ناحية أخرى فإن ضرورة الإنتقال عبر الأجيال والحضارات تفرض على اللغة خاصية التغيُّر والتنوع والتطور .«**وإذا فلابد من أن تكون الرموز والأشكال اللغوية ذات ثبات واستمرار لكي تقاوم عدوان الزمن الذي يصدعها ويُخربها**»[3] .

(1) المصدر السابق، ص:376 .
(2) المصدر نفسه، ص: 300.
(3) المصدر نفسه. ص: 375 .

إن ما تظهره لنا اللغة أو قدرة التَرميز عند الإنسان تحديداً، من صورة التكامل والوحدة الوظيفية بين العناصر الحضارية والأشكال الرمزية من جهة. والتنوع والتعدد والتناقض من جهةأخرى . يجعلنا نفهم الطبيعة البشرية أكثر ونتعرف على الإنسان في صورة أشمل وأوسع، دون إهمال لأيِّ بُعدٍ من الإبعاد الكبرى للإنسانية أو جوهر من الجواهر الجزئية للإنسان . فمظاهرالتعقل نفهمها من قدرة الإنسان على التجريد والإنتاج العلمي النظري. ومظاهر العاطفة والشعور نَعيها من خلال الفنون والآداب وإبداعاتها ، أما نزعته الإجتماعية فتتجلى لنا في صورة العادات والتقاليد و نظم الإنسان الحضارية ، كما نفهم من طقوسه الدينية والأسطورية عجزه وضعفه الذي لا يزول إلا بالصلة مع الله ،أو الإعتقاد بقوى غيبية أخرى تنوب عنه اعتقادياً. من تاريخيه نفهم طبيعته الحيوانية ونزوعه إلى الغريزة والفطرة ، وذلك من صور التعدي والنزاع بين البشر والسعي إلى الحاجات الحيوية والبيولوجية. فالإنسان يعيش في صراع بين كل هذه الأبعاد والطبائع إلا أنها في الأخير تحقق وظيفة مشتركة التتمثل في إبراز الحياة الإنسانية الحضارية وغير الحضارية. « **هذا التكثروالتباعد لا يدُلان على انشقاق و انعدام انسجام ، فكل هذه الوظائف يكمل أحدها الآخر ويتممه وكل واحد يفتح أفقا جديداً ويرينا مظهراً جديداً من مظاهرالإنسانية** » [1]

إذن من خلال مفهوم الوظيفة تمكن كاسيرر من تفسير العالم الموضوعي للرمز اللغوي، وانتقل من المعرفة إلى الفهم ،كما تمكن من تعريف الإنسان بواسطة قدرة الترميز وصناعة الأشكال الرمزية في صور حضارية ، والأَهم من ذلك هو أنه استطاع حل مشكلة الصراع والتناقض بين الأبعاد الإنسانية من جهة، والتفسيرات الأنثروبولوجية من جهة أخرى ، علمية كانت أو فلسفية . من خلال وظيفة إبراز مظاهر الإنسانية عن طرق الرمز. فلا وجود لمظهر إنساني مهماكانت طبيعته أو مجاله إلا ويعبر عنه بالرمز ويفهم بتأويل الرمز . فالإنسان هو ذلك الكائن المفكر العاقل والمنتج للأشكال الرمزية و المقولات الحضارية المعبرة عنه ثقافياً.

(1) المصدر السابق ،ص: 380 .

الخاتمة

تتويجاً لما سبق عرضه وتحليله عن فلسفة كاسيرر، في الأثروبولوجيا الفلسفية القائمة على النقد الفلسفي، يمكن أن نلخص أهم الأفكار والنتائج المستخلصة من هذا البحث في النقاط التالية :

أولاً: إستطاع كاسيرر من خلال توظيفه للتحليل الفينومينولوجي المقتبس من هيغل - ذو المنظور التكويني- بالموازات مع المنهج النقدي الترنسندنتالي الكانطي، أن يطور من الفلسفة النقدية لتواكب تطورات العلوم الحديثة في الطبيعة والإنسان . وأن ينقلها من مجال نقد العقل والبحث في إمكان المعرفة العلمية إلى ميدان أوسع وأشمل تَتمثلَ في نقد الثقافة والبحث في صور المعرفة عملياً و وظيفياً ، من خلال موادها المكونة للحضارة الإنسانية . بهذا الإنجاز تمكن كاسيرر من التوفيق بين الإبستيمولوجيا والأنثروبولوجيا. حيث أن الأولى تبدأ من المعرفة لتصل للإنسان أما الثانية، تبدأ من الإنسان لتصل إلى المعرفة و الأفعال الناتجة عن المعرفة.

ثانياً : بفضل المقاربة النقدية للغة ، التي تجاوز بها المقاربة التحليلية، تمكن كاسيرر من تحديد ماهية الإنسان ، وذلك بربط العلاقة بين اللغة وإنسانية الإنسان ، حيث أنَّ تعريفه للإنسان بحدِّ الرمز . يكشف لنا بأن القدرة على الترميز – بصورة مجردة إبداعية لا حسية آلية - هي الخاصية الجوهرية و المميّزة لعالم الإنسان عن عالم الحيوان . كما أنها تعد القدرة المحورية التي من خلالها يمارس الإنسان مختلف الأنشطة المعرفة، والسلوكات الفعلية. هذه الميزة هي التي تعبر عن كل عناصر الهوية الإنسانية، المميّزة للحيوانية من :العقلانية ، الإجتماعية، الفنية ، الدينية ، العلمية ...إلخ . وبهذا يمكن القول . بأن كاسيرر قد تمكن ، من حل مشكلة الصراع بين التفسيرات الإنثوبولوجية للإنسان ، بالوظيفة الرمز وتجاوز أزمة مفهوم الإنسان . ذلك لأن « **الفكر الرمزي والسلوك الرمزي من أعظم الملامح المميّزة للحياة الإنسانية** »[1]

ثالثاً : لا يمكن للفلسفة، إذا أرادت أن تتجاوز مشكلة العلاقة بينها وبين العلم و أنَ تعالج إشكالية بناء أساس إبستمولوجي يفسر وحدة المعارف الإنسانية العلمية وغير العلمية . أن تبقى في المجال النظري، بل عليها أن تقتحم مجال العالم الموضوعي. بالموازات مع التنظير الفلسفي المجرد . والبوابة الأنسب لدخول العالم الموضوعي للمعرفة، هي الثقافة من خلال صور الحضارة الرمزية ، لأن الثقافة هي المصطلح الأشمل لصور المعرفة الإنسانية، و المجال الأقرب للتعبير عن الفعل المعرفي الواقعي للإنسان .

(1) كاسيرر **مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية** أو **مقال في الإنسان** ،ص: 70 .

هذا ما يحسب على كاسيرر ، لأنه تمكن من تقليص الهوة بين العلم والفلسفة وربط العلاقة بين العالم المثالي والموضوعي في المعرفة عموما والإنسان خصوصاً ، وذلك بفضل اكتشافه لقدرة الترميز كميزة جوهرة للإنسان ، وبيان وظيفته المعرفية في بين العالم العقلي النظري و العالم الواقعي . لأن اللغة الرمزية تعمل على ترجمة الواقع وفق ما يدركه العقل البشري، وتعمل أيضاً على نقل الفهم الإنساني من الفكر إلى الواقع .

رابعاً: إن فلسفة الإنسان لا يمكن دراستها دراسة شمولية، إلا من خلال فلسفة الحضارة ، بناء على مبدأ الدراسة الموضوعية أو العَملية للإنسان. فإذا كان الإنسان لا يمكن أن يفهم بالجوهر بل بالوظيفة. فإن مجال الدراسة الوظيفية للإنسان هو عالم الحضارة الإنسانية. الذي يَظهر لنا في العديد من الصور التي أبدعها الإنسان بفكره وتجاربه، أو كما عبر عنها كاسيرر بمصطلحات الحضارة، وهي : الأسطورة ،اللغة ، الدين، العلم ، التاريخ ،الفن ...إلخ حتى الدين الإسلامي الحنيف نجده يؤكد على هذا المبدأ [1] ، فالإنسان لا قيمة له إلا بعمله ووظيفته الفعلية في هذا العالم .

خامساًوأخيرا : إن التعريف الأنسب والأشمل للإنسان هو: **ذلك الكائن العاقل الرامز ، الذي يصنع هويته بإرادة حُرَّة ، من خلال أنماط الثقافة وصور الحضارة عبر التاريخ باستخدامه للأشكال الرمزية المجردة** . ومن هذه الصور أو المصطلحات الحضارية كما عبر عنها كاسيرر : الأسطورة ، اللغة ، الفن ، الدين ، التاريخ ، العلم ...إلخ . حيث أن هذه المصطلحات هي التي تستوعب الفهم الإنساني فرداً كان أو جماعة، و تعبر عن وظيفة كلٍ من الإنسان والرمز.

(1) يقول الله تعالي في هذا السياق " وَأَن لَّيْسَ لِلإِنسَانِ إِلاَّ مَا سَعَىٰ " الآية: 39 ،سورة النجم .

قائمة المصادر و المراجع

المصادر العربية :

1. إرنست كاسيرر **مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية** – مقال في الإنسان –. ترجمة الدكتور إحسان عباس ، دار الأندلس بيروت 1961 .
2. رونيه ديكارت **مقال في المنهج** ترجمة محمود محمد الخضيري دار الكتاب العربي للطباعة والنشر . القاهرة الطبعه الثانية 1968 .
3. رونيه ديكارت **تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى** . ترجمة كمال الحاج . عويدات بيروت . ط 1 1962.
4. إمانويل كانط **جواب على السؤال ماهي الأنوار**، ترجمة محمود بن جماعة . دار محمد علي للنشر، تونس 2005 .
5. ديفيد هيوم **بحث في فاهيمة البشرية** ترجمة د. موسى وهبه دار الفارابي ط 1 . 2008
6. توماس هوبز اللفياثان **(أصول الطبيعة والسياسة لسلطة الدولة)**، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب ،أبوظبي للثقتفة والتراث والفارابي، ط 1. 2011 م
7. إمانويل كانط **نقد العقل المحض**، ترجمة د. موسى وهبه ،مركز الإنماء القومي لبنان بيروت . ط 2، 1988
8. إمانويل كانط **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** ترجمة عبد الغفار مكاوي ،القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980
9. جورج كولجوود **فكرة التاريخ** ترجمة محمد بكير خليل راجعه عبد الواحد خلاف، القاهرة : لجنة التأليف والترجمة والنشر . 1961.
10. ماكس شيلر **موقف الإنسان في الكون** ، ترجمة ريشل، دار مشتات ، 1928 .
11. هيغل، **فينومينولوجيا الروح**، ترجمة وتقديم ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت ،الطبعة الأولى 2006،

المراجع العربية :

1. عبد الوهاب مطاري،**مقدمة في انثروبولوجيا الفلسفية** -الذات بين العقلانية واللاعقلانية- . ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر 2011 .

2. محمد طواع، **هيدغروالميتافيزيقا افريقيا الشرق** ، الدار البيضاء ، المغرب ، 2002.

3. ظريف حسين **مفهوم الروح عند ماكس شيلر** ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، د ط، 1997.

4. سالم يافوت **المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر**، دار الطباعة ، بيروت ، الطبعة أولى .1999

5. يوسف كرم ، **تاريخ الفلسفة الحديثة** ، مكتبة الدراسات الفلسفية دار المعارف . ط .الخامسة القاهرة 1986 .

6. زكي نجيب محمود ، **قصة الفلسفة الحديثة**، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والطباعة .القاهرة 1355هـ /1936 .

7. إبراهيم مصطفى ابراهيم،**مفهوم العقل في الفكر الفلسفي** ، دار النهضة العربية بيروت ، 1993 .

8. فؤاد مخوخ، **من نقد العقل إلى هيرمينوطيقا الرموز**. بحث في فلسفة الثقافة عند ارنست كاسيرر المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات . الطبعة الأولى بيروت 2017 .

9. محمد شوقي الزين **بحث في فلسفة التاريخ وتكوين البشرية عند يوهان هردر** (من نظام المعرفة إلى نظان الحقيقة) ، مؤسسة دراسات وأبحاث مؤمنون بلاحدود ، 18 يوليو 2014 .

10. حميد لشهب ، **الكانطية الجديدة ، رؤية تحليلية و نقدية لمفهومها ومدارسها**، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية سلسلة مصطلحات معاصرة العدد :31 ط 1 ، لبنان 2019 .

11. الزواوي بغوره ، **الفلسفة واللغة نقد (المنعطف اللغوي) في الفلسفة المعاصرة**، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت ،ط 1.

12. روي هاريس ، توليت جي تيلر، **أعلام الفكر اللغوي الغربي** ، ترجمة شاكر الكلابي، دار الكتاب الجديد، بيروت ، الطبعة الأولى، ج1

13. محمد شوقي الزين، **الثقاف في أزمنة العجاف**، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب ،دار الأمان الرباط ، منشورات الإختلاف الجزائر ومنشورات ضفاف الرباط .ط 1 .1435هـ/2014م

14. بحث دكتوراه، **فلسفة اللغة عند إرنست كاسيرر** - من التعبرعن العالم إلى تشكيل الثقافة – إعداد بولفعة قروج، إشراف د.عبد الرحمن بوقاف، جامعة الجزائر2 "أبو القاسم سعد الله" كلية العلوم الإنسانية قسم الفلسفة

15. فؤاد مخوخ ، **إرنست كاسيرر فيلسوف الأشكال الرمزية، في الفلسفة الغربية المعاصرة**، إشراف ، علي عبود المحمداوي ،منشورات ضفاف الرباط ، المملكةالمغربية ، الطبعة 1 ،سنة 2013 ،الجزء 01،

16. زكرياء ابراهيم ، **فلسفة الفن في الفكر المعاصر**، دار مصر للطباعة ، 1988.

17. عبد القادر فهيم شيباني، **مقال في فلسفة الأشكال الرمزية** مجلة فيلادلفيا الثقافية ، معسكر الجزائر .

المعاجم و الموسوعات العربية :

1. بيتر كونزمان ومن معه، **أطلس الفلسفة** ، ترجمة د. جورج كتورة الطبعة الحادة عشر ، مكتبة الشرق شركة الطبع والنشر اللبنانية . بيروت2003 .
2. أندريه لالاند ،**الموسوعة الفلسفية** ، المجلد الثاني.(H-Q) منشورات عويدات، بيروت ، باريس . ط 2 .2001 .
3. عبد المنعم الحفني، **الموسوعة الفلسفية**، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس 1992 .
4. غانم الهنا،**(الكانطية الجديدة) الموسوعة الفلسفية العربية**، المجلد 3، إشراف : معن زيادة معهد الإنماء العربي ، الطبيعة الأولى ، 1988 ، ،
5. كميل الحاج، **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والإجتماعي**، مكتبت لبنان ناشرون، لبنان ، الطبعة الأولى، 2000،
6. سعيد جلال الدين، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية** ،تونس ،دار الجنوب للنشر،1994 .
7. وروزنتال ويودين، **الموسوعة الفلسفية**، ترجمة سميركرم، الطبعة 6 ،بيروت لبنان، دار الطليعة للطباعة والنشر،1987 .
8. الجزيري محمد مجدي، **الرمز في الفلسفة ،في الموسوعة الفلسفية العربية** ، ج2،ط1 ، إشراف نعن زيادة ،بيروت معهد الإنماء العربي 1988
9. عبد الرحمن بدوي، **ملحق الموسوعة الفلسفية**، بيروت لبنان ، المؤسسة العربية للدراسات ط1، والنشر 1996
10. جميل صليبا **المعجم الفلسفي** ، بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية والاتينية ،الجزء الأول ، دار الكتاب اللبناني، بيروت ، لبنان ، 1982 .

المصادر الأجنبية :

1. Poul Riceur ,**Anthropologie philophique ,Ecrits et conférences** ,3, édition du Seuil ,paris ,2003
2. Herder .**Idèes sur la philosophie de l'histoire de l'humanit** .t.2,Livre IX (Tr. Edgar Quinet, paris .1827)
3. Ernst Cassirer **La philosophie des formes symboliques**, 3 La Phénoménologie de la connaissance Traduction et index de Claude Fronty , le Sens commun Paris :Edition de Minuit ,1972
4. Ernst Cassirer **La philosophie des formes symboliques**,1 Le Langage , Traduction de l'allemand par Ole Hansen- Love et jean Lacoste le Sens commun Paris :Edition de Minuit ,1972
5. stephan Korner, **Ernst Cassirer, in Donald M Borcher** : Encyclopedia of,Tomson Gale ,new york ,2 ndedition, 2006,volume2,p:67
6. Cassirer, **le problème de laconnaissonce dans la philosophie et la science des temps modernes**,IV:De la mort de Hegel aux temps présents, Traduction par Jean Carro (et la),Passages,paris: les Ed du CERF.1995

المراجع الأجنبية :

1. Jean Grondin Heidegger **Kant te le propleme de la metaphysipue**, paru dans la revue DIOTI n° VI.1999.163-204

المعاجم والموسوعات الأجنبية :

1. Russ J Jacqueline . **dictionnaire de philosophie**. Bordas paris 2004.

النص العربي :

طرح إرنست كاسيرر سؤاله الأنثروبولوجي ، ماهو الإنسان ؟. بعد أن وصل في بحثه الإبستيمولوجي،القائم على النقد الترنسندنتالي والتحليل الفينومينولوجي .إلى قناعة تامة بأن كل عناصر الثقافة التي تعبر عنها الحضارة الإنسانية، هي صور للمعرفة والفهم . الناتجة عن الإبداع الفكري الإنساني الحر، باستخدام الأشكال الرمزية . هذه القناعة جعلته يطور ويوسع من مجال فلسفة النقد الكانطية ، ليتناول نقد المعرفة في صورتها الموضوعية كثقافة تتمظهر في مقولات الحضارة وهي: الفن ، العلم ، اللغة ، الأسطورة ، الدين ، التاريخ ...إلخ. وعلى أساس هذا المنظور الفلسفي، حدد كاسيرر مفهوم الإنسان بقدرة الترميز ووظيفته العملية بدلا من قدرة العقل ، لأن الترميز مميّزة فاصلة بين عالم الإنسان والحيوان . وبالأشكال الرمزية يفهم عالم الإنساني الحضاري، ويصاغ تعريفه. فالإنسان كائن رامز تحدد هويته بأنماط الثقافة وصورها الحضارية التي تحمل و تستوعب الفهم الإنساني الفردي والجماعي بكل أشكاله.

الكلمات المفتاحية :

الترميز، الثقافة ، الوظيفة ، الترنسندنتالي، الفينومينولوجيا ، الحضارة ، الأشكال الرمزية .

English text

Ernst Cassirer posed his anthropological question,What is the human? After he arrived in his epistemological research based on transcendental criticism and phenomenological analysis, to the complete conviction that all the elements of culture expressed, by human civilization are forms of knowledge and understanding. Resulting from free human intellectual creativity using , symbolic forms. This conviction made him develop and expand the field of Kantian philosophy of criticism, to deal with the criticism of knowledge in its objective form as a culture that appears in the categories of civilization, namely: art, science, language, myth, religion, history ... etc. On the basis of this philosophical individual perspective, Cassirer defined the concept of the human by the ability of coding and its practical function, Instead of the ability of the mind, because coding is a distinction separating the human and animal world. And by symbolic figures, he understands the civilized human world, and formulates his definition. The human is a symbolic being, that defines his identity with the patterns of culture and their civilized images, hat contain the single and collective human understanding in all its forms.

Key words :

symbolisme, culture, Function, transcendental, phenomenological, Civilization, symbolic form