التاريخ كشكل رمزي
لدى " إ. كاسيرر"

د.بلعالية دومة ميلود\ جامعة الشلف

****

مقدمة:*

ينطلق "إرنست كاسيرر" (E. Cassirer) من سؤال أساس، يبدو كما لو كان الخلفية الفلسفية التي يستند إليها في تناوله لمشكلة المعرفة التاريخية، إنه السؤال عن إمكانية تأسيس أنتربولوجيا فلسفية جديدة، "**بعد انهيار نظرية الوجود الإغريقية ومن ثم انهيار النظرية الكلاسيكية عن الإنسان**"[1]. إن مهمة هذه الأنتروبولوجيا الجديدة أن تعيد طرح السؤال: من هو الإنسان؟ بغية تقديم جواب جديد على ضوء المعطيات المعرفية الهائلة التي يزخر بها تراث الإنسان الحديث، وهي معطيات بقدر ما ساهمت في ترقية منطق التحليل وأدوات البحث، بقدر ما عمقت من أزمة فلسفية حقيقية، إذ على الرغم من وفرة هذه المعطيات وكثرتها بالقياس إلى الماضي، إلا أنها ظلت متناثرة ومعزولة، ومن ثم تمثلت هذه الأزمة في صعوبة العثور على منهج يمكننا من التحكم في هذه المعطيات وتاليا العمل على تنظيمها بحيث تأخذ شكل وحدة مفهومية تسمح لنا بتكوين معرفة حقيقية بالطابع العام للثقافة الإنسانية. من هنا يبدو أن اللجوء إلى التاريخ كمعرفة هو أمر تمليه بداية ضرورة فلسفية منهجية. إذ تشكل المعرفة التاريخية في نظر "كاسيرر" نشاطا فكريا ملائما لسد الثغرة

---

* Abstract: This article is intended as an explanation of the founding idea of the neo-Kantian philosopher "Ernst Cassirer" on History as an "essentially symbolic form". Indeed, the specific mode of understanding which marks the decisive effort of the historian and which decides the finality of all historical research is that of symbolic mediation. This being said, the historian is not supposed to remain in the confines of the empirical method which allow him only explanations in terms of simple causalities. On the contrary, the historian must, according to Cassirer, engage in the most complex task, namely, the "symbolic reconstruction" of the historical fact. Indeed, the historian is not only dealing with an objective description of the facts of the past solely on the basis of archival collections, but is mainly concerned with interpretive work in order to decipher the messages of the past codified And who constantly speak to us and teach us by the richness of their symbols, for what the historian discovers in the end is a "symbolic universe" to which he is continually invited to learn and to read.

Keywords: History - Internal form - Symbol - historical knowledge - Interpretation

[1] Cf. Ernest Cassirer, essai sur l'homme, traduit par Nobert massa, édition de Minuit, 1975 ; p.241.

الإبستمولوجية والمنهجية للعلم ذي الطابع الإنساني، على اعتبار أن هذا الأخير ظل أسيرا للتردد المنهجي بين نموذج العلوم الطبيعية وبين نموذج علوم الروح، ومن ثم أسيرا لحالة التوتر التي تلازم نشاط الفكر بسبب الهوة بين الكلي والجزئي، بين العام والفريد، بين التجانس والتنوع، وبكلمة مختصرة: بين الفيزيائي الطبيعي وبين الثقافي التاريخي، ولكي تستطيع المعرفة التاريخية أن تضطلع بهذا الدور الفلسفي، يجب أن تجد لنفسها مكانا ضمن انتربولوجية فلسفية شاملة لا يمكن أن تجد تجذرها المفهومي إلا في الوحدة المفهومية للشكل الرمزي. فكيف يمكن أن تكتسي المعرفة التاريخية شكلا رمزيا على غرار الأشكال الرمزية الأخرى من قبيل اللغة والفن والدين والأسطورة؟

"كاسيرر" ونسق الفكر:

إن انقسام الفكر إلى فكر "الوجود" وفكر "الصيرورة" هو انقسام حصل داخل اللوغوس الإغريقي منذ ما قبل سقراط، خاصة مع كل من "هراقليطس" و"بارمنيدس"، الأمر الذي جعل الفكر الفلسفي اليوناني يتراوح بين أحد طرفي الصراع داخل ثنائية الوجود والصيرورة، الوحدة والكثرة، وغيرها من الثنائيات المتقابلة التي شكلت في النهاية الموضوعة النظرية الأساسية للفلسفة اليونانية وربما للميتافيزيقا الغربية على امتداد عهود طويلة. ولعل فضيلة "أفلاطون" في هذا الصدد أنه "أول من تعرف على الوجود لا كشكل لموجود خاص، وإنما الوجود كمشكلة (Problème)، أي في كون السؤال الأساسي لا يتعلق بكيفية انتظام الوجود أو معرفة تكونه وبنيته بقدر ما يتعلق الأمر بالوجود كمفهوم (Concept) وبمغزى هذا المفهوم. وبهذا فقط اكتسب الفكر. حين اعتبرت الفلسفة الإغريقية منذ بارمنيدس المفهوم ملازما للوجود . دلالة جديدة وعميقة. لذلك كان ينبغي أن يأخذ الوجود معنى المشكلة بشكل محدد بوضوح، حتى يكون باستطاعة الفكر أن يتلقى هو الآخر قيمة المبدأ (Principe) ومعناه بشكل أكثر تحديدا ووضوحا، ومن ثم لم يعد بإمكان الفكر أن يكتفي بالتأمل "في" الوجود، بل صار يحدد بواسطة شكله الداخلي وحسب (Sa forme interne) الشكل الداخلي للوجود نفسه[1].

[1] - E. Cassirer, la philosophie des formes symboliques, 1. le langage, traduit par Olé Hansen – lve et jean Lacoste, Editions de Minuit, Paris, 1972, p.14.

لكن بالرغم من هذا التطور في الدلالة العميقة لنشاط فكر الوجود، إلا أن نشاط الفكر ظل رهين الثنائية الأنطولوجية، أي أن ثنائية الوجود والصيرورة، ومن ثم لمبدأين منفصلين: "مبدأ التجانس" و"مبدأ التنوع". لقد كان على الفكر الفلسفي، حسب "كاسيرر"، انتظار الفيلسوف الألماني "كانط"(E.Kant) لكي يتوقف نشاط الفكر عن رؤية الأشياء على أساس هذه الثنائية الميتافيزيقية، ومن ثم الخروج من حالة الصراع شبه الحتمية بين مبدأي التجانس والتنوع، إذ منذ كتاب "نقد العقل الخالص" لم يعد ينظر إلى هذا الانقسام كما لو كان ميتافيزيقيا أو أنطولوجيا بقدر ما صار ينظر إليه على أساس منهاجي فقط، ومن ثم اعتبار مبدأي التجانس والتنوع بمثابة مقولتين متلازمتين للنشاط العلمي، فلا تعارض فعلي بين المبدأين في الفلسفة الكانطية، لأنهما لا يعبران عن أن اختلاف أنطولوجي أساسي، أي اختلاف في طبيعة الأشياء في ذاتها وماهيتها. إنهما يمثلان بالأحرى مصلحة مزدوجة للعقل الإنساني. فلا يمكن للمعرفة الإنسانية الاهتداء إلى غايتها إلا إذا اتبعت الطريقين معا، واعتنت بهما معا. فعلى المعرفة أن تعمل وفقا لمبدأين "ناظمين" مختلفين: مبدأ المشابهة ومبدأ الاختلاف، مبدأ التجانس ومبدأ التنوع، ولا غنى عن القاعدتين على السواء، كي يقوم العقل الإنساني بمهمته.[1]

لذلك يرى " إرنست كاسيرر" من الضروري بمكان افتراض وجود "شكل داخلي" (Une forme interne) لكل أشكال الممارسة الفكرية للإنسان تمشيا مع فلسفة اللغة الحديثة – خاصة مع افتراض "هومبولدت" وجود شكل داخلي للغة" – سواء تعلق الأمر بالدين أو الفن أو المعرفة العلمية، شريطة ألا نفهم، كما ينبه "كاسيرر" في مقدمته "لفلسفة الأشكال الرمزية"، مفهوم الشكل الداخلي "كما لو كان مجرد عملية تجميع بعدية لظواهر مأخوذة بشكل معزول داخل أحد هذه المجالات، إنما ينبغي فهمه على أنه قانون تكون هذه المجالات[2]. ولعل البحث عن هذا القانون هو المهمة الأساسية التي كان على الفلسفة أن تنهض بها في كل حين، وذلك بالعمل على اكتشافه داخل كل الظواهر ومن ثم تجريده منها بحيث تفترض عملية التجريد هذه أن يكون هذا القانون لحظة مكونة وضرورية للمضمون الملموس لهذه الظواهر.

[1] - إرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، ترجمة أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1390 هـ – 1975م، ص 21.

[2] - E.Cassirer, la philosophie des formes symboliques, op.cit ; p.22.

وهذا يفترض ألا يتم البحث عنه كأقنوم منطقي أو جمالي أو ديني، كما كانت تفعل الفلسفات الوثوقية حينما تبحث عن مبدأ كوني ثم تنغلق داخل كونية مجردة لا تمت بصلة للثقافة الروحية في مختلف أشكالها وفي كليتها المشخصة: "**إن مغامرة البحث عن هذا القانون لا تكون جديرة بالمغامرة إلا إذا استطاع التفكير الفلسفي أن يكتشف نقطة ثابتة بإمكانها أن تتموقع فوق كل هذه الأشكال، ولكن ليس خارج حدودها إطلاقا: نقطة ثابتة بحيث يمكننا أن نعانق كل الأشكال بنظرة واحدة، وبحيث تهبنا هذه النظرة رؤية العلاقات الذاتية الخالصة التي تعقدها هذه الأشكال فيما بينها دون اعتبار لعلاقتها بوجود ما أو بمبدأ ما خارجي أو متعالي. على هذا النحو ستمتلك الفلسفة ضربا من النسقية في الفكر حيث يستمد كل شكل خاص معناه من المكانة التي يحتلها في هذه النسقية وحيث يأخذ قيمته ودلالته بالقياس إلى غنى وخصوصية علاقاته بغيره من الطاقات الفكرية الأخرى، وفي نهاية المطاف علاقاته مع الكل**"[1].

إن "كاسيرر" لا يعدم وجود محاولات رائدة في البحث عن مثل هذه الوحدة النسقية للفكر، وذلك بالإحالة على التطور الحاصل في الفلسفة المثالية الحديثة، بدءا بديكارت وانتهاء بهيغل، ولكنه يعترف في ذات الوقت بقصور هذه المحاولات لكونها اختزلت كل نشاطات وتوجهات الفكر المتعددة في شكل وحدة نسقية وحيدة هي ما يمكن أن نطلق عليه " وحدة الشكل المنطقي" (Unité de la forme logique)، اعتقادا منها بأن التنكر لهذه الوحدة في نظر المثالية الفلسفية هو بمثابة الإقرار باستحالة الحديث عن صرامة نسقية لأشكال الفكر المختلفة، ولبدت هذه الأشكال مجرد كومات متراصة من المضامين الحسية غير المنتظمة، لا يربط بينها رابط مشترك، ومن ثم استحالة اكتشاف دلالتها الروحية وتعبيرها المثالي. لكن "كاسيرر" يرى في هذا الاختزال مأزقا منهجيا، لأن التشبث بالشكل المنطقي وحده من شأنه أن يُضَحي بخصوصية كل مجال وبفرادة مبدأه لصالح كونية الشكل المنطقي، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الاكتفاء بتتبع ضروب الفرادة داخل التوجهات المختلفة لنشاطات الفكر، أمر يهددنا بالضياع في هذه النشاطات، ومن ثم إضاعة الطريق نحو ما هو كوني. إن الوسيلة الوحيدة للخروج من هذا المأزق المنهجي هو إدراك

[1] - Ibid., p.23.

للحظة التي تجد نفسها في كل شكل من الأشكال الروحية الأساسية دون أن تأخذ صورة التطابق الخالص في أي شكل من هذه الأشكال[1].

مفاد هذا الرأي أن "كاسيرر" يبحث عن تأسيس جديد لمهمة الفلسفة من داخل توسيع الرؤية المثالية النقدية ذاتها، أي من رؤية نقدية ضيقة للعقل كما تركتها النقدية الكانطية، إلى رؤية نقدية للثقافة، أي لكل أشكال التجربة الإنسانية التي يتوسل بها الفكر فهم ذاته. ولعل فلسفة الأشكال الرمزية هي المعنية بتقديم برنامج كامل حول هذه المهمة: إنها مهمة تفترض مسبقا وجود وحدة من نمط مثالي تفسر بها مختلف المجالات الفكرية الخاصة. ففيم تتمثل هذه الوحدة؟

في "المقالات الثلاث حول الرمزي" (Trois essais sur le symbolique) يوكل "كاسيرر" لكل بحث نسقي في ظواهر الثقافة، وبمعزل عن اعتبار الموضوع فقط، مهمة إدراك الوحدة المبدئية المكونة لكل شكل من أشكال الفكر: الفكر الأسطوري، الديني، اللغوي، والفني وغيرها من الأشكال الأخرى، وهو الأمر الذي يفسر عدم رضا "كاسيرر" بالمقاربات العلمية التي قامت بها كل من "اللسانيات العامة" (Linguistique générale) وكذا "الميثولوجيا المقارنة" (Mythologie comparée) في زمنه، وذلك لعدم كفايتها في تقديم الوحدة المفهومية المرجوة لأشكال الثقافة، وهذا بالرغم من تقدمها على صعيد البحث النسقي في ظواهر اللغة والأسطورة، والسبب في ذلك هو بقاءها على مستوى المضامين المادية والتاريخية المشخصة دون الارتقاء إلى المبدأ الصوري الموحد لهذه الظواهر في كليتها[2].

إن البحث عن الوحدة المكونة لنشاطات الفكر لا يمكن أن يكون بأي حال من الأحوال، حسب "كاسيرر"، بحثا عن وحدة جوهرانية، وهذا لأنها وحدة ملازمة لعملية تكون الوعي ذاته، أي الشكل التعبيري لنشاط الفكر بالذات، من حيث هو "**شكل رمزي**"[3]، وعليه تكون هذه الوحدة ذات طابع وظيفي، بمعنى أنها "**لا تتحدد ولا**

---

[1] - Ibid., P.25.

[2] - لمزيد من الاطلاع ارجع إلى كتاب كاسيرر: الدولة والأسطورة، مصدر سابق، خاصة الجزء الخاص بالأسطورة واللغة، ص ص 33 – 41.

[3] - يحدد كاسيرر مفهوم الشكل الرمزي بقوله: "يجب أن نفهم من عبارة "الشكل الرمزي" كل طاقة للفكر يتم بواسطتها إلصاق مضمون دلالي روحي بعلامة حسية مشخصة وملائمة ذاتيا لهذه العلامة. بهذا المعنى نجد كلا من اللغة والكون الأسطوري – الديني والفن، يقدم نفسه إلينا كشكل رمزي محدد". أنظر: E. Cassirer، Trois essais sur le symbolique، traduit de l'allemand par Jean Carro avec la collaboration de Joel Gaubert، édition du Cerf، Paris, 1997, p.12.

تحتفظ انطلاقا من الموضوع [المدروس]، وإنما يتم كل ذلك انطلاقا من الوظيفة التي ترتكز عليها"[1].

"كاسيرر" ونسق التاريخ:

ضمن حدود هذه المهمة الجديدة لفلسفة الأشكال الرمزية يحاول "كاسيرر" النظر إلى التاريخ من حيث أنه عالم التنوع الذي يسم كل أشكال التجربة الإنسانية، إلا أنه لا يمكن أن يكون مفهوما ومؤولا بلغة التغير المحض، أو التنوع اللانهائي لأحداثه إذا لم يفترض الفكر مسبقا ضربا من النسقية الصورية أو الوحدة الشكلية (الرمزية) تكون علامة على مفهوم الوجود التاريخي ذاته. ومع ذلك "**فلا ينبغي أن ننظر إلى هذه الوحدة كما لو كانت تتمتع بالحضور منذ بداية حركة هذا الوجود، بل إن وحدة هذا الوجود ليست ممكنة إلا إذا اعتبرناها هدفا نسعى لبلوغه"**[2]، وبهذا الاعتبار يستبعد "كاسيرر" **التصور الساذج لعلاقة الفكر بالوجود كما تفصح عنه نظرية الانعكاس(Théorie du reflet)**، أي ذلك التصور الذي يعد الفكر كما لو كان مجرد مرآة عاكسة لظواهر الوجود، سواء كانت ظواهر الوجود الطبيعي الفيزيائي أو ظواهر الوجود الإنساني التاريخي، بل إن العلم الطبيعي نفسه يدحض مثل هذه النظرية الساذجة، لأن **"المفاهيم الأساسية للعلم، أي أدواته التي يطرح بواسطتها أسئلته ويصوغ أجوبته، لا تظهر أبدا كانعكاسات سلبية لوجود معطى هنا أو هناك، ولكنها تظهر كرموز ذهنية مبتدعة بطريقة مستقلة"**[3].

إن المعرفة التاريخية، مثلها مثل أي معرفة إنسانية أخرى، نشاط فكري لا يمكن أن يشذ عن نظام الوساطة الرمزية من حيث هي وساطة يبلغ من خلالها الإنسان معرفة بذاته ككائن مبدع للرمز، أو بالأحرى "كحيوان رامز". ولكن كيف يمكن اعتبار التاريخ نسقا رمزيا؟ وهل يمكن لخاصية التنوع التاريخي لأشكال التجربة الإنسانية أن تحول بين المعرفة التاريخية وبين المعرفة النسقية الرمزية؟ يجيب "كاسيرر" عن هذه المفارقة المنهجية بقوله "**لأن عالم التاريخ هو عالم ينطوي، بنفس القدر، على مبدأ جوهري أو عنصر وجود ليس له، مع ذلك، نفس المعنى الذي نجده في عالم**

[1] - E. Cassirer, trois essais sur le symbolique, op.cit. p.11.

[2] - Ibid., p15.

[3] - Ibidem.

الفيزياء. فبدون هذا العنصر لا يمكننا الحديث عن التاريخ كنسق"[1]، وهذه المفارقة المنهجية تجد مبررها ضمن أعمال كل المؤرخين الكبار، وبخاصة الكتابات التاريخية الحديثة التي استلهمت مُثلها من نظرات هردر العميقة للتاريخ والتي استمرت في الكتابات اللاحقة مع "رانكه" و"هومبولدت"، بل وحتى مع "تين" (Taine) بالرغم من ادعاءاته الوضعانية"[2].

لقد بدا التاريخ مع هردر كما لو كان شيئا يعج بالحياة، وبالرغم من أنه لم يتمكن من إقامة نسق موحد وكامل في ذاته للتاريخ، إلا أنه أحدث ثورة في علم التاريخ أشبه بالثورة الكوبرنيكية التي أحدثها كانط في الفلسفة، "فكما أراد كانط أن يعد كوبرنيك الفلسفة، كذلك يمكن أن نطلق على هردر لقب "**كوبرنيك التاريخ (...) فقد رأى تفسير التاريخ اعتمادا على طبيعة الإنسان وحدها، وتصوره شيئا يكشف فيه النقاب عن الإنسانية**"[3]. كان يكفي مجرد هذا التصور لقلب رؤيتنا لحقيقة الطبيعة والتاريخ معا، إذ لم يعد ينظر للإنسان بأن له تاريخ لأن ليس له طبيعة، بل "**للإنسان تاريخ لأن له طبيعة"، وهذا هو الشعار الذي سيرفعه الكثير من المؤرخين المحدثين، حيث كانوا يأملون جميعا في اكتشاف، تحت التدفق الزمني وخلف تعدد أشكال الحياة الإنسانية، الملامح الثابتة للطبيعة البشرية**"[4].

إن إحالة "كاسيرر" على نظرة هردر التاريخية، في أكثر من موضع، لا تعني موقفا دفاعيا عن النزعة التاريخية عموما، بقدر ما تكتسي أهميتها من طابعها الإرشادي المثالي لمستقبل الكتابة التاريخية، إذ، والقول لكاسيرر، "حيثما يصادفنا فهم حي وتفسير روحي للتاريخ، فمن الضروري أن نرجع ذلك إلى هردر"[5]، ولعل هذا ما يجعلنا نفهم السبب الذي جعل "كاسيرر" يرى في "هردر"، ومن ثم في النزعة الرومانتيكية عموما، كما لو كانت مصدر إلهام لما يسميه بنظرية الأفكار التاريخية في أوروبا خلال القرن التاسع عشر، بسبب التأثير الذي مارسته على كثير من المؤرخين الكبار أمثال "رانكه" و"نيبور" و"هبمولدت"، وذلك على الرغم من تباين أطروحاتهم فيما يتعلق بمنهج الكتابة التاريخية ومبادئها، إذ حتى ولو لم تكن الرومانتيكية سببا مباشرا في

[1] - E. Cassirer, essai sur l'homme, op.cit. p.242-243.

[2] - للاطلاع راجع: إ. كاسيرر، في المعرفة التاريخية، ترجمة أحمد حمدي محمود، ط2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997، القاهرة.

[3] - المصدر نفسه، ص 9.

[4] - E. Cassirer, essai sur l'homme, op.cit. p.243.

[5] - في المعرفة التاريخية، مصدر سابق، ص 14.

ظهور العلم النقدي للتاريخ كما بشرت به روح الأنوار، يكفيها فخرا بأنها أقامت حدا فاصلا بين الأسطورة والتاريخ، ومن ثم ساهمت في تطوير الوعي التاريخي وفي ترقية المعرفة التاريخية وتوجيهها نحو أهدافها العلمية المثالية، كما هو الحال مع "نيبور" وتلميذه "رانكه" في سعيهما، بخاصة لدى هذا الأخير، إلى تحري الموضوعية في التاريخ دون الفصل بين الحياة التاريخية والحقيقة التاريخية[1].

لكن الشيء الأكيد الذي يحرص عليه "كاسيرر" وراء اهتمامه بنظرة هردر للتاريخ، يبقى في تلك القفزة الأساسية التي نقلت التاريخ من شكله المادي الجامد إلى شكله الروحي الحي، أي باختصار "الشكل الرمزي"، ولقد عبر "كاسيرر" عن ذلك بوضوح تام قائلا: "**وترتب عن هذه النظرة (نظرة هردر للتاريخ) تغير موضع بؤرة التاريخ. فالأحداث أصبحت هامة فقط بقدر استطاعتها الكشف عن الطبيعة الإنسانية، وإزالة الحجب عنها. كما أصبح كل ما حدث في الماضي رمزا، فعن طريق الرمز وحده يمكن فهم طبيعة الإنسان والتعبير عنها**"[2].

وهكذا فإن إدخال عنصر الرمز في المعرفة التاريخية عند "كاسيرر" لا يجد مبرره فقط في نظرية الأفكار كنظرية مثالية تاريخية فقط، بل يجد مبرره أيضا كمشكلة فلسفية تتعلق أساسا بإمكانية اكتشاف صورة جديدة للتفسير التاريخي وللبنية المفهومية والوظيفية للمعرفة التاريخية، وهو الأمر الذي يشكل في رأي "كاسيرر" جزءا لا يتجزأ من فلسفته كفلسفة شاملة للرمز وللأشكال الرمزية.

فبالرغم من التقدير الكبير الذي يوليه "كاسيرر" للمؤرخ الألماني "رانكه" ولأعماله العظيمة[3]، إلا أنه لا يرى في تصوره (أي في تصور المؤرخ رانكه) للحقيقة التاريخية حينما عرفها على أنها "التوافق التام أو تطابق الفكر مع الوقائع" (adaequatio res et intellectus)، لأن هذا التصور رهين نظرية الانعكاس التي ما فتئ يتصدى لها "كاسيرر" بالنقد في مؤلفاته، إذ أن تصور الحقيقة التاريخية على هذا النحو الموضوعي المزعوم من قبل "رانكه"، هو تصور يفتقر إلى التحديد، "لأنه (رانكه)

---

[1] - لقد بين كاسيرر هذا التأثير في الفصل الثاني من الجزء الثالث من كتابه "مشكلة المعرفة" وهو الجزء المتعلق بالمعرفة التاريخية تحت عنوان: "الرومانتيكية وبداية العلم النقدي للتاريخ. نظرية الأفكار التاريخية: نيبور ورانكه وهبولت"، المصدر نفسه، ص ص 16 – 32.

[2] - المصدر نفسه، ص 10.

[3] - يتضح ذلك في قول "كاسيرر": "لم يكن لرانكه نظيرا في هذا الفن (التاريخ)، وإن كان لم يتيسر له الاستفادة بمناهج للبحث قد تقدمت بعد ذلك. وفي رأيي أنه يجب أن يكون مكان "رانكه" في هذا المقام إلى جانب العظماء، ليس فقط في مجال الكتابة التاريخية، بل في مجال الدراسات بوجه عام كذلك". أنظر: كاسيرر، المصدر نفسه، ص 23.

يفترض ما هو حق في ما هو أصلا موضع سؤال"[1]، بل وحتى الملاحظة الشهيرة التي أراد من خلالها رانكه أن يستبعد الذات تماما، لكي يترك للموضوع المجال في أن يتحدث عن نفسه، أقول حتى هذه الملاحظة أيضا اعتبرها "كاسيرر" ناقصة، "**لأن رانكه في هذه الملحوظة وجود صلة بين الذات والموضوع. ولكن هذه الصلة مشكوك فيها إلى أبعد حد من وجهة النظر الإبستمولوجية، وهي تبدو أكثر إثارة للمشكلات عندما يكون هذا الموضوع هو التاريخ وليس الطبيعة. ففي العلوم الطبيعية نفسها عندما يتضح لنا تكوينها الحقيقي، فإننا ندفع دفعا لا مفر منه إلى ملاحظة أن المعرفة لا يمكن أن تفهم ببساطة كتمثل، وأنه لا يوجد موضوع يعرف بهذه الطريقة. فيجب الاعتراف بمشاركة (الذات)، وعلينا أن ندرك أن هذه المسألة ذات قيمة إيجابية لكل معرفتنا بالطبيعة، وأنها ليست مجرد تحديد ضروري**[2]".

لا شك أن نقد "كاسيرر" للمعرفة كتمثل والإقرار بتدخل الذات في عملية تكون المعرفة هو نقد نابع من إيمانه العميق بقيمة التصور الكانطي الثوري في مجال العلوم الطبيعية، وبإمكانية سحبه على العلم التاريخي ذاته، إنه التصور الذي قدمه كانط في القضية الآتية: "**إن الذي يعرف قبليا في الأشياء هو ما وضعناه نحن فيها**"، ولذا فإن الفضل في الثورة التي تحققت في منهج التفكير في عالم الطبيعة يرجع، حسب رأي "كاسيرر"، إلى هذا التصور وحده..."، **وإذا كان هذا الكلام صحيحا بالنسبة لعلم الطبيعة، فإنه صحيح كذلك إلى حد كبير في ما يتعلق بالتاريخ. ففي [التاريخ] تدخل الذاتية بالمعنى العام للعقل النظري وافتراضاته السابقة. ولكن يضاف إليها عوامل أخرى تعلن عن ذاتها باستمرار كفردية المؤلف وشخصيته، وبغير هذه الذاتية لن يتم أي بحث تاريخي فعال، أو كتابة تاريخية**"[3].

من هذا المنطق النقدي بالذات يسعى "كاسيرر" لتقديم أطروحته حول بنية أو شكل المعرفة التاريخية من حيث هي أيضا واحدة من الأشكال الرمزية، وتبرير ذلك أن الوقائع التاريخية مثلها مثل الوقائع العلمية، ليست مجرد معطيات مباشرة لحواسنا، إنها وقائع تعطى لنا بواسطة تدخل عملية ذهنية معقدة هي عملية الحكم، لذلك فالفرق الوحيد بين مختلف الوقائع يرجع إلى تحليل الحكم، أي "**إلى نمط**

[1] - Cf. Cassirer, essai sur l'homme, op.cit, p.245

[2] - كاسيرر، في المعرفة التاريخية، مصدر سابق، ص22

[3] - المصدر نفسه، ص نفسها

المعرفة الذي يجعل بلوغ هذه الوقائع أمرا ممكنا"[1]. ولعل تمييزا أساسيا بين الوقائع العلمية عموما من شأنه أن يوضح نمط المعرفة التاريخية، إذ أن هذه الوقائع جميعا لا تتصف بالعلمية إلا بموضوعيتها، أي بانتمائها إلى عالم إمبريقي واحد، وليس بإمكان المؤرخ، في ظل منطق العلم الحالي، أن يدعى استثناء ما بشأن الوقائع التاريخية، ومن ثم لنمط الأحكام التاريخية[2]، بل كل ما في الأمر أن شكل الحكم الذي يصدره المؤرخ على موضوعه لا يقف عند حدود المعطى الإمبريقي، بل هو حكم يفترض مسبقا استهداف بعد آخر لموضوعه غير البعد المادي الذي يتموضع فيه، إنه البعد الإنساني والثقافي. وهذا البعد، هو بعد تأويلي بامتياز، لأنه يتخذ، حسب "كاسيرر"، شكل الرمز، أو بالأحرى شكل "**تعبير رمزي**"[3].

"كاسيرر" وعالَم التاريخ:

يسلم "كاسيرر" بالمبدأ الذي ينص على أنه مهما بدت موضوعات المعرفة الإنسانية متناثرة ومشتتة إلا أن أشكال المعرفة تظل تمتلك وحدة وانسجامية منطقيتين. ومعنى هذا أن تباين نشاطات الفكر لا يرجع إلى قواعد التفكير وصور الاستدلال والبرهنة وغيرها من مستلزمات التفكير المنطقي، بل هو تباين تفرضه طبيعة الموضوع والهدف من البحث أو نمط الاهتمام، ومن ثم يكون من غير المناسب القول بأن اختلاف التاريخ عن العلم هو اختلاف بين نمطين من المنطق: منطق العلم ومنطق التاريخ كما يزعم أنصار المذهب التاريخاني عموما، كما ليس من المناسب القول أيضا أن التاريخ مجرد علم طبيعي كما يزعم بالمقابل أنصار المذهب الطبيعي، بل إن الفرق الحاسم بنظر "كاسيرر" يكمن في انتماء الموضوعات التاريخية إلى دائرة من اهتمامات العقل غير تلك التي تنتمي إليها الموضوعات الفيزيائية أو الطبيعية، هذه الدائرة هي التي تشكل حدود ما يمكن أن ندعوه، ليس فقط في إثر "كاسيرر"، بل

---

[1] - في هذا السياق بالذات يرفض كاسيرر الفصل الذي أقامه "ريكرت"، تحت تأثير "ويندالبند"، بين أحكام التاريخ وأحكام العلم الطبيعي، بحجة أن الأولى تتعلق بما هو فردي بينما الثانية بما هو كلي، وهذا لأن "كاسيرر" يرى: "أن الحكم هو دوما وحدة تركيبية بين اللحظتين: بما أنه ينطوي على عنصر كلي وعنصر جزئي...وأن لفظ "الكلية" لا يشير إلى حقل ما للفكر، إنه التعبير عن وظيفة الفكر ذاتها". ومن ثم فإن المؤرخ ذاته يستعين بألفاظ كلية في حديثه عن الحوادث الفريدة، وإن كان ينفث في هذه المفاهيم والألفاظ مشاعره الخاصة حتى يقدمها لنا في صورة حياة شخصية.

أنظر بهذا الصدد: Cassirer, essai sur l'homme, op.cit,, p.261-262

[2] - Cassirer، essai sur l'homme, op.cit, p.245

[3] - يعرف "كاسيرر" التعبير الرمزي بقوله: ((علينا أن نفهم التعبير الرمزي، بمعناه الأوسع مدى، كتعبير عن شيء ما روحي بواسطة "علامات " و"صور" حسية))، أنظر: Cassirer, tois essais sur le symboIique , op.cit,, p.12

كذلك في إثر الفيلسوفين الألمانيين " هيدغر"(Heidegger) و" غدامير"(Gadamer) بـ: "عالم الوجود التاريخي" (Le monde de l'être historique) وذلك حتى نفهم عمق الدلالة التي يمنحها المؤرخ لموضوعه ولخصوصية الهدف الذي يريد بلوغه داخل ذات المنطق العلمي الموحد لكل المعرفة الإنسانية.

إن ما يجده المؤرخ أمامه ابتداء إنما هو وثائق ودواوين (Archives)، أي آثار فيزيائية أو مادية، عليه أن ينطلق منها ويبنيها بناء إمبريقيا، وإلا فإن علم التاريخ لا يستطيع أن يتقدم خطوة واحدة. ولكن هذه المهمة ليست بالنسبة للمؤرخ إلا مهمة ابتدائية، بينما ما ينتظره شيء آخر، أشد تعقيدا، عليه استكماله: إنه عملية "إعادة البناء الرمزية" (La reconstruction symbolique)، "**فعلى المؤرخ أن يتعلم قراءة وتأويل الوثائق والدواوين، لا كما لو كانت مجرد بقايا ميتة من الماضي، وإنما كرسائل حية تخاطبنا من داخل لغتها الخاصة**"[1]، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن هناك مضمونا رمزيا ما يستهدفه المؤرخ بتوسط من مادية الآثار التاريخية، ولذلك كلا من المؤرخ والعالم الطبيعي يعيش في عالم مادي، ولكن مادية العالم بالنسبة للمؤرخ مجرد منطقة عبور ضرورية لولوج عالم الثقافة الإنسانية، أي عالم الرمز، لأن ما يعثر عليه المؤرخ في بداية بحثه نفسها ليس عالما من الموضوعات الفيزيائية، بل "كونا رمزيا" (Univers symbolique)، وعليه – كما أسلفنا – أن يتعلم قراءة هذه الرموز.

بهذا المعنى يمكن القول مع كاسيرر "**أن كل واقعة تاريخية، مهما بدت بسيطة، لا يمكن أن يتم تحديدها أو فهمها إلا بهكذا تحليل أولي للرموز (...) إننا لا نستطيع أن ندرك المعطيات التاريخية الحقيقية، أي الحوادث ورجال الماضي إلا عبر توسط وتدخل هذه المعطيات الرمزية**".[2]

غير أنه ليس من السهل على المؤرخ وحده أن يضطلع بمهمة التأويل الرمزي للآثار التاريخية، إذ يتطلب الأمر كفاءات عديدة على رأسها كفاءة اللغوي أو اللساني، ولذلك عد كاسيرر "**المؤرخ لسانيا أكثر منه عالما، لا بمعنى أن يدرس فقط في اللغات المكتوبة والمنطوقة للإنسانية، بل أن يحاول فهم معنى مختلف اللغات**

[1] - Cassirer, essai sur l'homme, op.cit., p.249

[2] - Ibid., p. 246

الرمزية"[1]، وهذا هو الأمر نفسه الذي جعل "كاسيرر" يتناول نظام المعرفة التاريخية من داخل إطار مقولة "المعنى" أوبالأحرى مقولة "الدلالة" (La catégorie de Signification) والتي لا يمكن اختزالها في مقولة الوجود(La catégorie d'être)، ومن ثم فإن دمج المعرفة التاريخية في مقولة المعنى، أو قل الدلالة، يتيح إمكانية وصفها كما لو أنها فرع من علم الدلالة(Sémantique) وليس فرعا من الفيزياء. إنها قواعد السيمانتيكا، وليس قواعد الطبيعة، التي تشكل المبادئ العامة للتفكير التاريخي، (ومن ثم) فإن التاريخ يجد نفسه منخرطا في حقل الهرمينوطيقا وليس في حقل علوم الطبيعة[2].

يوضح لنا "كاسيرر" هذا البعد الرمزي للمعرفة التاريخية انطلاقا من مثال ملموس، وهو "**المثال المتعلق بمخطوط ورقي قديم (Papyrus)، حيث بدا في الوهلة الأولى بغير أهمية تاريخية لما تضمنه من مجرد نقاط سجلها رجل قانون أو موثق حول عمله، أي عد هذا المخطوط مجرد موضوع مادي. لكن بعد مدة من عمل التحقيق تم اكتشاف نص ثان تحت النص الأول، حيث كشف عن أثر بقايا لأربعة ضروب كوميدية خاصة بالشاعر الإغريقي الكوميدي المعروف باسم "ميناندر" (Ménandre). وإبتداء من تلك اللحظة أخذ المخطوط طبيعة أخرى ودلالة أخرى، أي صار له وجود تاريخي بعد أن كان له وجودا ماديا وحسب، وبدا شاهدا على مرحلة مهمة من تطور الأدب الإغريقي. وهكذا لم يعد هذا المخطوط مجرد شيء من بين الأشياء، بل موضوعا لمختلف الفحوصات النقدية والتحليلات اللسانية والفيلولوجية والأدبية والجمالية الدقيقة. لقد تم شحنه بالمعنى فصار بذلك رمزا، وهذا الرمز وهبنا معرفة جديدة بالثقافة الإغريقية، أي بالحياة وبالشعر الإغريقي**"[3].

إن دمج التاريخ ضمن حقل الهرمينوطيقا، بمعناها الواسع هنا، يفترض بالمؤرخ أن يعي مهمته، لا في مجرد الالتزام بالحدود الإمبريقية التي يفرضها عليه منطق الوثيقة الظاهري، بل مهمة البحث عن التمظهرات المادية لروح حقبة ماضية من أجل إعادة بناء هذه الروح بناء مثاليا، ومن ثم منحها شكلا حيا وجديدا تماما، ولعل هذا ما

[1] - Ibid., p. 249

[2] -Ibid., p. 273

[3] -Ibid., p. 246-247

يجعل الأعمال التاريخية عظيمة، على غرار أعمال "هردر" من حيث هي ليست أعمال لتذكر ما حدث فقط، بل هي إعادة بعث وإحياء للماضي.

إن محاولة إعادة بعث الماضي هي بمثابة إعادة فهم جديد للماضي، الأمر الذي يتيح لنا امتلاك منظور جديد للمستقبل، فكأنما قدر المؤرخ أن يعيش هذا التوتر بين استرجاع الماضي والنظر إلى المستقبل، ولكنه قدر تقدم التاريخ ذاته، والذي يجد مبرره لا في ماضوية الماضي ولا في مستقبلية المستقبل بقدر ما يجده في حيوية الحاضر. فالحاضر فقط هو مرتكز وجهة نظر المؤرخ، "**وأن المعرفة التاريخية هي الإجابة عن أسئلة جد محددة، إجابة ينبغي على الماضي أن يمنحها، ولكن حاضر اهتماماتنا الفكرية وحاجاتنا الروحية والاجتماعية الراهنة هي المعنية بطرح وإملاء الأسئلة**"[1].

على ضوء هذه الهرمينوطيقا يتحدث "كاسيرر"، في لغة شبه هيغلية، عن الوعي التاريخي باعتباره "وحدة أضداد": إنه يربط بين قطبين متضادين للزمن، ومن هنا يمنحنا شعورا باستمرارية الثقافة الإنسانية"، خاصة على مستوى تاريخ الأفكار. إذ لا يمكن القيام بأي تأريخ للأعمال الثقافية الكبرى، ما لم نؤول ونعيد التأويل وباستمرار لهذه الأعمال على ضوء مضامين رمزية جديدة تماما، ولعل في تاريخ الفلسفة من الأمثلة ما يشهد على هذه الاستمرارية وعلى هذه الحيوية التأويلية[2]، ومبرر ذلك، في رأي "كاسيرر"، "**هو أن تاريخ الفلسفة يبين لنا بوضوح تام أن التحديد الكامل لمفهوم ما نادرا ما يكون ثمرة عمل المفكر الذي أدخله بداية. فالمفهوم الفلسفي هو في العموم مشكلة أكثر مما هو حل لمشكلة، ولكي تصير هذه المشكلة مفهومة بصورة كاملة، يجب أن تنتقل من حالة الكمون الأولى إلى حالة الظهور، وهذا الانتقال هو ما يشكل عمل المستقبل**".[3]

---

[1] -Ibid., p. 251

[2] - يضرب "كاسيرر" مثالا يراه جد مناسبا، لتأكيد مدى أهمية هذه العملية التأويلية المستمرة، وهو مثال يتكشف في تاريخ الفلسفة، يتعلق بتغير صورة "سقراط" عبر تاريخ الفكر، إذ نحن نعرف أن هناك سقراط كما نقله إكسينوفان وأفلاطون، ونعرف سقراط في صورة رواقية، وسقراط الريبي، وسقراط العقلاني والرومانسي. وهذه الصور مهما بدت مختلفة، إلا أنها لا تفتقر كلها إلى الحقيقة، فكل واحدة منها تكشف عن وجهة نظر جديدة وخاصة بسقراط التاريخي. فأفلاطون قدم لنا سقراط كأكبر ديالكتيكي، وكأعظم معلم لفلسفة الأخلاق، بينما قدمه لنا مونتاني كفيلسوف مضاد للوثوقية، أما شليغل والرومانسيون فركزوا على خاصية التهكم السقراطي. وما يقال على سقراط يقال أيضاعلى أفلاطون نفسه. انظر، المصدر نفسه، ص 253

[3] -Ibid., p. 254

قد يتبادر إلى الذهن أن مثل هذه الهرمينوطيقا لا تصلح إلا على مستوى تاريخ الأفكار، بينما يظل التاريخ الحقيقي، أي تاريخ البشر والأحداث، كما لو كان عصيا عن كل تأويل رمزي، وهذا لاعتقادنا الخاطئ بأننا أمام وقائع مستقلة وذات وجود ملموس، يجبرنا على الاعتراف به كما هو، ومن ثم يقاوم كل ما من شأنه أن يستدعي تغيرا في الرؤية أو المضمون على إثر تأويل لاحق. لكن، والقول لكاسيرر: "**أن ما يصدق على تأويل مفكر عظيم وعلى أعماله الفلسفية، يصدق بالمقدار ذاته على الأحكام المتعلقة بشخصية سياسية عظيمة (...) ففي التاريخ السياسي لا نهتم بفهم الأحداث في صورتها العارية، إنما نريد، فضلا عن فهم الأفعال، فهم الفاعلين أيضا. فالحكم الذي نصدره على مسار الحوادث السياسية يتوقف على طريقتنا الخاصة في تصور الناس الذين شاركوا فيها**[1] **(...) فلكي أصل إلى تمثيل حقيقي عن "شيشرون" وعن حقيقة الدور الذي لعبه في الحياة السياسية لروما، يجب ألا أكتفي بتحليل خطاباته وكتاباته الفلسفية، بل على أن أقرأ أيضا رسائله إلى ابنته "تيليا" (Tullia) وإلى أصدقاءه الحميمين، كما يجب أن أكون منتبها إلى مزايا وعيون أسلوبه الشخصي، ثم بعد ذلك أجمع كل هذه الشهادات الظرفية**"[2].
وهذا يعني أن هناك ضربا من المنهجية العامة للتأويل التاريخي للأحداث السياسية، تفترض تحليلا للشخصيات الفاعلة، وهي طريقة تتدخل بشكل ضروري في نسيج الواقعة التاريخية، ومن ثم تمنح المعرفة التاريخية بعدا رمزيا بامتياز.
إن استظهار العناصر الشخصية في الكتابة التاريخية لا يفقد الوقائع التاريخية موضوعيتها، بقدر ما يغير فقط من مفهومها، ويضعها في نظام مختلف وفي مستوى أرفع من نظام الموضوعية الخاصة بالوقائع الفيزيائية. إن هذه الموضوعية مختلفة لأنها ترى في غنى التجربة الشخصية للمؤرخ شرطا أساسيا في إمكان بلوغ الحقيقة التاريخية، خاصة عندما يدرك المؤرخ بأنه معني باكتشاف تجربة الآخر والحكم عليها، ولعل هذا ما يفسر سوء فهم البعض للمؤرخ "رانكه" بسبب عجزهم عن إدراك الأثر العميق لحياته الشخصية ولشعوره الديني اللذان سمحا له بالنظر إلى

35-من هذه الزاوية يبدو جهد كل المؤرخين "مومسن" (Mommsen) وفيريرو" (Ferrero). فالأول يقدم في كتابه "التاريخ الروماني" صورة عن الفترة الرومانية مختلفة تماما عن الصورة التي يقدمها فريرو عنها في كتابه: "عظمة روما واضمحلالها"، وما سبب الاختلاف هنا إلا في التصور الذي يقدمه كل منهما لشخصية "شيشرون. المصدر نفسه، ص 255

[2] -Ibid., p. 255

التاريخ، لا كمشهد لأحداث صرفه، منعزلة عن بعضها البعض، بل "**كأحداث محكمة، متبادلة التأثير، وصراعا محكما بين القوى الروحية**"[1]. إن فتراض قوى روحية وراء الأحداث التاريخية يدل على أن موضوعية التاريخ كما فهمها "رانكه" ليست موضوعية سمجة، لا أثر فيها لأي ضرب من التعاطف الذاتي، بل هي ضرب من التعاطف العقلي أو الفكري، أي التعاطف الذي "**لا يتضمن أي معنى من معاني الصداقة أو الانحيازية، إنه تعاطف يشمل كل الأصدقاء والخصوم على السواء، ولعل أفضل ما نقارن به هذا التعاطف هو ذلك الذي نجده لدى الشعراء العظام (...) فهو لا يشترط أي حكم أخلاقي بالقبول أو الرفض للأفعال الفردية. وبالرغم من أن للمؤرخ حرية الحكم بطبيعة الحال، إلا أنه قبل أن يحكم تتملكه الرغبة في الفهم والتأويل**"[2].

إن مثل هذا الفهم التعاطفي للمؤرخ مع موضوعه هو الذي يضع المؤرخ في قلب العالم التاريخي من حيث هو عالم مفعم بالمشاعر الحية دون أن يجعل من معرفته التاريخية ضربا من المعرفة الشاعرية أو الحماسية. فعلى المؤرخ، إذا ما أراد أن يطالب بمشروعية ما للحقيقة التاريخية، أن يهب شكلا نظريا لمجموع المواد الذي تكونه هذه المشاعر. إن هذا الشكل، مثله مثل شكل العمل الفني، ليس نتاجا لشعور حماسي بقدر ما هو نتاج حكم حر ومحايد إزاء الأشياء والأحداث. وإذا كان عالم الطبيعة يضطر لنسيان الإنسان أمام موضوعه، فإن المؤرخ لا يمكنه أن يُحيي وينشط بحثه إلا في عالم الإنسان. ولهذا السبب نفهم رأي كاسيرر حينما يقول: "**إن التاريخ، مثل اللغة والفن، هو نزوع نحو التشبه بالإنسان**"، شريطة أن نفهم هذه النزوع لا كضرب من التمركز الذاتي للأنا الفردي، بل للأنا التاريخي من حيث هو نزوع إنساني موضوعي، أي "أنا" يكشف عن نفسه في جميع أشكال الوجود الإنساني، ومن ثم فإن المعرفة التاريخية ليس هدفها الأساسي تفسير ما وقع فقط، بل معرفة الإنسان لذاته من خلال أعماله. علينا أن ننظر للتاريخ كما لو كان مرتكز الأنتروبولوجيا الفلسفية التي حاول "كاسيرر" أن يؤكد من خلالها أن "**ماهية الإنسان ليست شيئا آخر سوى مجموع أعماله**"، أي مجموع الرموز التي أبدعها

[1] - كاسيرر، في المعرفة التاريخية، مصدر سابق، ص 24

[2] -Cassirer، essai sur l'homme, op.cit,, p.264

بغرض انتزاع نفسه من عالمه الحسي الطبيعي، ومن ثم استعادة ذاته في العالم وقد صار وجوده متخما بالمعنى.

خاتمة:

إن البحث عن مكانة للمعرفة التاريخية ضمن نسق "كاسيرر" الفلسفي الذي جسدته بامتياز فلسفة الأشكال الرمزية، يبدو بحثا عن مكانة الإنسان ذاتها ضمن شروط وجوده المادي الطبيعي. إنه بمثابة اختبار لمدى إمكان قيام أنتربولوجيا فلسفية قادرة على نقل سؤال الإنسان من مجال علوم الطبيعة إلى مجال علوم الثقافة، ومن ثم من مجال فلسفة المعرفة إلى مجال فلسفة الحضارة. ودون أن تتنكر فلسفة "كاسيرر" لأثر هذين المجالين في تحديد وجهة الفكر، فهي قد تفطنت لعمق الهوة بينهما بحيث ترتب عن هذه الهوة تكوين صورة تحكمية غير حقيقية عن الإنسان" (Un Homme conventionnel)، كما لو كان إنسانا بغير ماهية أو شكل محدد، وربما الصورة الوحيدة له هي التي نعثر عليها في ممارساته العملية والاجتماعية اليومية. بينما الإنسان الحقيقي، أي الإنسان كقيمة مثالية عليا لا تظهر إلا في إبداعاته وأعماله الرمزية، فإننا لا نكاد نعثر عليه إلا بالعودة إلى تاريخه. وهو الأمر الذي فرض على فيلسوفنا الاهتمام بالمعرفة التاريخية، إيمانا منه بأن "**التاريخ مثله مثل الشعر، هو أورغانون معرفة الذات، ووسيلة ضرورية لإعداد كوننا الإنساني**"[1].

[1] -Ibid., p. 288