ماهية الإنسان عند كاسيرر

The Human Being of Kassirer

نوري نافع

جامعة الجيلالي ليابس سيدي بلعباس (الجزائر) nafaa.nouri07@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2021/11/07 تاريخ القبول: 2022/03/06 تاريخ النشر:2027/07/31

ملخص:

نسعى في هذه الورقة البحثية إلى الإحاطة بالإطار الفلسفي العام الذي طرحت ضمنه مشكلة "الإنسان" عند الفيلسوف أرنست كاسيرر منذ مطلع القرن العشرين، والذي يظل محددا بالقضايا التي أفرزها كتابه "فلسفة الأشكال الرمزية" التي سعى من خلالها إلى تأسيس أنثروبولوجيا فلسفية نقدية تهدف إلى فهم أشكال الثقافة والإجابة عن إشكال "ما الإنسان"، متجاوزًا التعريف الكلاسيكي للإنسان، والذي مفاده أن الإنسان "حيوان ناطق" لأن العقل أو النطق اصطلاح ناقص وقاصر عن فهم أشكال الحياة الحضارية الإنسانية في ثرائها وتنوعها.

فالإنسان حسب كاسيرر كائن رامز يعيش في عالم رمزي وما اللغة والأسطورة والفن والدين سوى أجزاء من هذا العالم.

كلمات مفتاحية: الإنسان؛ فلسفة الأشكال الرمزية؛ أشكال الثقافة.

Abstract:

It is the aim of this paper to examine the philosophical framework within which Ernst Cassirer had raised the issue of " man" at the beginning of the 20th century, while remaining specific to issues raised in his book " Philosophy of Symbolic Forms". This book attempts to establish critical philosophical anthropology aimed at understanding culture and answering the question of " what man" is, transcending the definition as being a " talking animal, " which is incomplete, and is restricted to understanding human civilization. Diversity and richness are its hallmarks.

Keywords: Man; philosophy of symbolic forms; forms of culture.

1. مقدمة:

لا يمكن للإنسان أن يدرك تغيرات العالم وتطوراته إلا من خلال ربطه بين مختلف الشبكات المفهومية والتاريخية والتي هي من إنتاج وعيه الخاص، فيحاول جاهدا إيجاد حلولا لها من خلال زوايا نظر متعددة وتأويلات متباينة لمختلف الأشكال الرمزية، لأن الإنسان كائن ثقافي بامتياز يسلك دروبا شتى من أجل إدراك غايته وفهم ذاته والعالم أيضا، ما يجعله يستعمل طرقا شتى لتحقيق غايته.

لقد استشهدنا في ذلك إلى فلسفة أرنست كاسيرر (1902-1945) ERNST CASSIRER الذي أكد على رمزية العالم الإنساني، من خلال دراسته للثقافة انطلاقا من الرموز التي أنتجها الإنسان باعتبارها أساس وجوده ومفتاح فهمه فبدونها لا يمكن تجاوز الحياة الغريزية.

2.الإشكالية: ماهية الإنسان في نظر كاسيرر؟

الفرضيات: - تأسيس نظريته الخاصة عن الرمز باعتبارها جوابا عن إشكال "ما الإنسان.

- الإنسان عنده "حيوان رامز".

-إقامة "منطق علوم الثقافة"، ودراسة الإشكالية العالقة بين مختلف العلوم "الطبيعية والثقافية".

الأهداف: لقد سعى كاسيرر إلى توسيع المنهج الكانطي ليشمل مجالات الثقافة البشرية كلها، فبدل الانغلاق على العلم والمعرفة العلمية كانت الوجهة نحو الأسطورة والدين والفن واللغة والتاريخ.. الخ. وبناءً عليه يمكن القول أن عودة كاسيرر إلى مبادئ الفلسفة النقدية، وإعادة تناوله المنهج الترنسندنتالي تحديدًا لم تكن تعبيرًا عن حنينه للماضي، وإنما هي قناعة منه بمشروعية النقد وصلاحيته وبقدرته على إعادة فتح أفاق جديدة على أبعاد الحياة الثقافية وتجلياتها وأشكالها المختلفة.

المنهجية: نشير في هذا السياق إلى أن مفهوم الإنسان يعتبر من بين المفاهيم الأكثر تداولا وغموضا في الآن نفسه، نظرا لتعقد بنية هذا الكائن وتصارع التأويلات حوله، وغياب رؤى واضحة حول ... ومن أجل محاولة فهم هذه البنية وهذا المفهوم وجب علينا تأصيل مفهومي ينصب على دراسة تحليلية لهذا الإشكال.

3. كاسيرر بين الأصالة والإبداع:

إن العودة إلى نصوص كاسيرر، منذ التحاقه بمدرسة ماربورغ إلى وفاته عام (1945)، هي التي يمكنها أن تبرز مبادئ فلسفته وكيفية قراءته الإرث الكانطي لأن الباحث عن موقع كاسيرر وهويته في تاريخ الفلسفة عموما، ضمن تيار فلسفي بعينه خصوصا، لابد من أن يجد صعوبة كبيرة في ذلك، لهذا ارتأينا أن نختصر الطريق بطرحنا السؤال التالي:

هل اعتبار كاسيرر ينتمي إلى الكانطية الجديدة، بالضرورة سيكون مجرد مقلد ومردد لأفكار كانط(IMMANUEL KANT (1804-1724 ومبادئ فلسفته النقدية؟

ينطلق كاسيرر في فلسفته من ثورة كانط الكوبرنيكية على مستوى المنهج، دون أن يغير شيء في المفاهيم الكانطية خاصة مفهوم "الترنسندنتالي". (مخوخ، 2013، صفحة 189) أما على صعيد المعرفة وعلاقتها بالموضوع فنجده يتبنى نفس طريقة كانط في طرح المشكلات الفلسفية، متخذًا الجانب الدينامي-الوظيفي، لا الستاتيكي-الجوهري. حيث أكد أن "وظيفة المعرفة هي التي تبني الموضوع وتشكله، ليس بوصفه مطلقا، وإنما باعتباره مشروطا بدقة، بهذه الوظيفة. وما نسميه وجودًا موضوعيا، أي موضوع التجربة، هو نفسه غير ممكن سوى من خلال اعتراض الفهم ووظائفه الخاصة بالوحدة القبلية". (ERNST, 1972, p. 17) فعمل كانط كان منصبا على تحديد وظيفة تشكيل المعرفة وشروط إمكانها. لهذا أعلن كاسيرر أن فلسفة الأشكال الرمزية تتجاوز التصور المراوي للمعرفة، وتدور نحو السؤال الترنسندنالي، الذي يسعى لكشف أشكال الوعي الفردية وبيان دلالاتها ومشروعيتها. (ERNST, 1972, p. 63) إنه بمثابة روح فلسفة النقد.

غير أن استعمال كاسيرر للمنهج الترنسندنتالي ليس عند حدود ما أقر به كانط وإنما قام بتوسيع مجال ذلك المنهج ليشمل مجالات الثقافة البشرية كلها، بحيث عمل على فتح آفاق جديدة، فبدل الانغلاق على العلم والمعرفة العلمية كانت الوجهة نحو الأسطورة والدين والفن واللغة والتاريخ.. الخ. وبناءً عليه يمكن القول أن عودة كاسيرر إلى مبادئ الفلسفة النقدية، وإعادة تناوله المنهج الترنسندنتالي تحديدًا لم تكن تعبيرًا عن حنينه للماضي، وإنما هي قناعة منه بمشروعية النقد وصلاحيته وبقدرته على إعادة فتح أفاق جديدة على أبعاد الحياة الثقافية وتجلياتها وأشكالها المختلفة. (مخوخ، 2017، صفحة 69)

إلا أن أستاذيه "كوهن" و"نانتروب" سبقاه في محاولة إعادة تأويل وتطوير فلسفة كانط، غير أنه تميز عنهما في بعض الموقف، فبالنسبة لمفهوم "الموضعة""Objectivation" عمل كاسيرر على التنقيب داخله محاولا بذلك الكشف عن أشكال جديدة لهذا المفهوم، وإضفاء المشروعية عليه على غرار مشروعية المعرفة العلمية وقوانينها. كما أنه خالف أستاذه "كوهن" في تقسيمه الفلسفة إلى "منطق" و"إيتيقا" و"إستيطيقا" لأن ذلك لم يعد كافيا، في حين اختلف مع "نانتروب" فيتجلى في انفتاح فلسفة الأشكال الرمزية على كل مكونات الثقافة من لغة وأسطورة وعلم وفن.. الخ. فضلا عن ذلك، نرى أن تأسيس كاسيرر لفلسفة الأشكال الرمزية جعله يصفي حسابه تمامًا مع السيكولوجيا العامة لناثروب. (مخوخ، 2017، الصفحات 70-73) هذا ما دل على أنه لم يبقى مجرد تلميذ لأستاذيه، يُكرر ما يؤكدانه، وإنما على العكس تمامًا فقد استلهم أفكارهما ثم طورها حتى بدأت علاقته بأعضاء مدرسة ماربورغ تنحل تدريجيا، دونما قطيعة تامة، لأن جميعهم كان يستند إلى المنهج الترنسندنتالي في معالجة قضاياه الفلسفية.

يتبين مما سبق أن كاسيرر لا يزال محافظا على الإرث الكانطي في مجال المعرفة، إلا انه كان مجددًا، فقد قدم قراءة نقدية لفلسفة النقد، فاتحًا أمامه أفاقًا رحبة ومجالات لم يسبق لكانط أن طرقها، " إن كانط، من خلال تأويله كانطية أستاذه بماربورغ، أضفى طابعًا ديناميا عليها (...)، من طريق ربطها، بكيفية إجرائية، بتطوير المعرفة العلمية وبتطوير الثقافة والعلم التاريخي في تناسب متنام دومًا. مع ذلك، فكاسيرر لم يقطع صلاته بناثروب وكوهن؛ إذ على الرغم من حفاظه على هذه الصلات، فهو، في إطار تجديده فلسفة كانط والإرث الكانطي لمدرسة ماربورغ، بقي محافظا على استقلاليته الفكرية...". (مخوخ، 2017، الصفحات 75-76) مما تبين أن هناك تعددًا في قراءات كانط داخل المدرسة نفسها، فضلا عن المدارس المتباينة.

يجب أن تحتوي مقدمة المقال على تمهيد مناسب للموضوع، ثم طرح لإشكالية البحث ووضع الفرضيات المناسبة، بالإضافة إلى تحديد أهداف البحث و منهجيته.

4. ماهية الإنسان:

لقد تعددت وجهات النظر في فهم الإنسان وتطورت عبر مختلف الفلسفات، إلا أن هذا التعدد والتطور وفق زعم كاسيرر أفقد نظرية الإنسان الحديثة مركزها الفكري، حيث تشتت اهتمامات العلماء

من اللاهوتيين والسياسيين والاجتماعيين والسيكولوجيين وغيرهم، وقد راح كل واحد منهم يدلو بدلوه الخاص، ويحذو بحذوه حتى زادت المشكلة غموضا وضبابا.

هذا ما تفطن له ماكس شيللر max scheler (1874-1928) حينما أعتبر الإنسان في فترة من فترات المعرفة الإنسانية كما هو اليوم في عصرنا هذا مثار مشكلة لذاته, لقد أصبحت لدينا أنثروبولوجيا علمية وأخرى فلسفية وثالثة لاهوتية، وما من واحد من هذه الفروع يعرف ما لدى الفرع الأخر، لذا لم نعد نمتلك فكرة واضحة ثابتة عن الإنسان فإن تكاثر العلوم التي تنهمك في دراسة الإنسان قد زاد فكرتنا عن الإنسان فوضى وغموضا بدلا من أن يوضحها. فكلما تعددت العلوم فقدت وحدة الإنسان، وما هذا التعدد في نظر كاسيرر إلا دليل على أزمة فلسفة الإنسان بالنظر إلى غياب مركز فكري قادر على توحيد وجهات النظر حوله. وقد تناول أرنست كاسيرر سؤال "ما الإنسان" باعتباره مرتبط بمعرفة الذات ونقطة أرخميدية مركزية بالنسبة لكل تفكير، وأسمى غاية تهدف الفلسفة للبحث فيها وضبطها، حيث قام بمعالجتها استنادا إلى طريقة تاريخية نقدية، عرض من خلالها بعض المراحل التي عرفها تطور إشكالية معرفة الإنسان، علما أن تاريخ الفلسفة الأنثروبولوجي يتميز بكونه صراعيا وجدليا، لكونه حافل بأعمق النوازع والعواطف الإنسانية. (مخوخ، 2017، صفحة 121)

وقد توصل كاسيرر إلى طرح مجموعة من الأسئلة حول الأزمة، لعلنا نذكر أهمها: هل مختلف المناهج الفلسفية كافية ووافية لدراسة الإنسان أم أن هناك سبيل أخر مغاير يمكن سلكه؟ إن كاسيرر استكشف سبيل أخر في كتابه "فلسفة الأشكال الرمزية" ليكمل به الآراء والنظريات السابقة لا من أجل أن يلغيها.

تبدأ فلسفة الأشكال الرمزية بالإجابة عن سؤال "ما الإنسان؟" حيث ترى أن الإنسان يعيش في عالم رمزي، وما اللغة والأسطورة والفن والدين سوى أجزاء من هذا العالم، إنها منبع كل تقدم إنساني، وبهذا يتجاوز التعريف الكلاسيكي للإنسان والذي مفاده أن "الإنسان حيوان ناطق" لأن العقل أو النطق اصطلاح ناقص وقاصر عن فهم أشكال الحياة الحضارية الإنسانية في ثرائها وتنوعها، فعمل الفلسفة في نظر كاسيرر لا يبحث عن النقاط المشتركة في الوجود وإنما في المعاني والدلالات. (ERNST, 1972, p. 309)

إننا لا نستطيع أن نحد الإنسان بطبيعته الميتافيزيقية أو المادية وإنما ب"العمل" أي جهاز الفعاليات الإنسانية، دون إهمال لمختلف مصادر المعرفة والشواهد التجريبية المتيسرة ومن كل مناهج الاستبطان وحتى البحوث التاريخية. "فالفلسفة لا تستطيع أن تكتفي بتحليل صور فردية من الحضارة

الإنسانية وإنما تفتش عن حضارة تركيبية عامة تشمل تلك الأشكال الفردية جميعا." (كاسيرر، 1971، صفحة 138) إلا أن ذلك في نظره أمرا مستعصيا أو بالأحرى مستحيلا.

ولأننا أيضا في التجربة الإنسانية نجد الفعاليات الإنسانية في صراع دائم، فالفكر العلمي يناقض الفكر الأسطوري ويبطله، والدين مضطر أن يقف ضد الأوهام والتخيلات المسرفة في الأسطورة والفن. يقول كاسيرر "لكننا هنا يجب أن نميز، تميزا حادا، بين وجهتي نظر إحداهما مادية وأخرى صورية: لا ريب في أن الحضارة الإنسانية منقسمة في فعاليات متنوعة تتجه اتجاهات مختلفة وتسعى إلى غايات مختلفة; فإذا اكتفينا بتأمل نتائج هذه الفعاليات –كالأمور التي تخلقها الأسطورة والشعائر الدينية والمعتقدات والأعمال الفنية والنظريات العلمية– بدا من المستحيل أن نردها إلى "مقام" مشترك." (كاسيرر، 1971، صفحة 138) بالرغم من استحالة الوصول إلى وحدة النتائج، فإن التركيب الفلسفي يعني أمرا مختلفا، إنه يبحث عن وحدة العمل، وهي الغاية المشتركة التي تنطوي تحتها كلمة "إنسانية"، على ما بينها من تنوع واختلاف وتضاد. وما على الفكر الفلسفي إلا أن يستكشف وحدة العمل في ذلك التنوع والتكثُر، وهذه الوحدة هي التي تمسك مختلف الموجدات معا.

واليوم تعد الأسطورة والدين والفن واللغة بل والعلم نفسه صورا مختلفة ومتنوعة لموضوع واحد، ومهمة الفلسفة أن تجعل هذا الموضوع مسموعا مفهوما. (كاسيرر، 1971، صفحة 139) وما تلك الأشكال إلا مكونات لحضارة الإنسان، والتي على أساسها بات الإنسان قادرا على معرفة نفسه والمجال الذي يعيش فيه.

من هنا يكون الإطار الفلسفي العام الذي طرحت ضمنه مشكلة الإنسان منذ مطلع القرن العشرين يظل محددا بالقضايا التي أفرزها كتابه "فلسفة الأشكال الرمزية" والذي كان يهدف إلى إقامة "فينومينولوجيا الثقافة" كرؤية جديدة أضحى معها الهاجس الرئيسي هو "الوظائف الرمزية"، وهذا ما يعكس حقيقة كانطية كاسيرر، أو لنقل تفكير كاسيرر ضمن الأفق الكانطي الإبستيمولوجي، بخاصة في فكرة أسبقية صور المعرفة على الموضوعات التي تنطبق عليها أي الطابع القبلي لصورتي الزمان والمكان، يقول كانط بصدد ذلك "إن هذه الأفكار مبثوثة في طبيعة العقل تماما مثل المقولات في الذهن." (كانط، 1991، صفحة 111)

غير أن كاسيرر لم يقف عند هذا الحد لأن غايته كانت أكبر والمتمثلة في استخراج "صور رمزية" من مختلف وظائف الفكر، أي من "نقد المعرفة" إلى "الأنثروبولوجيا الثقافية" والتي تشمل ميادين اللغة والأسطورة والعلم والدين والفن وغيرها.

فالفكر البشري في نظر كاسيرر ليس مرآة للواقع المعاش، وإنما آلة غايته إعادة بناء هذا الواقع على شكل قوالب رمزية أو بُنى، فهو يسعى دوما إلى بناء تصور نسقي متكامل لمجالات الفن واللغة والأسطورة..الخ والذي يمثل كل منها في نظره نسقا مستقلا، يتيح لنا استنباط مميزاتها النوعية والمشتركة، كلما خطونا خطوات كبيرة نحو امتلاك للوظيفة الرمزي بات ظاهرا للعيان أن الذات الإنسانية يمكن فهمها من خلال الوظيفة الرمزية التي ينتجها الفكر البشري. ونفس الشئ حينما يتنبأ الإنسان بمستقبله، فإنه في نظره يمتد على مدى أوسع ويكون تخطيطه له أكثر نصيبا من الوعي والعناية، لأنه قائم على الحدس وعلى التهيؤ لمواجهته. إلا أن الفكرة النظرية عن المستقبل، فهي أكثر من محض التوقع، لأنها تتجاوز أيضا حدود الحاجات العملية المباشرة، وهذا ما يصطلح عليه كاسيرر ب "المستقبل الرمزي" للإنسان أو المستقبل "النبوي" لأن أحدا لم يعبر عنه مثل ما عبرت عنه الحيوات الأنبياء العظام، فقد تحدثوا عن المستقبل ليس كحقيقة تجريبية وإنما كواجب أخلاقي وديني. وهنا غامرت القدرة الرمزية لدى الإنسان فتجاوزت حدود وجوده المحدود وهو ما يشير إلى مرحلة حاسمة في حياة الإنسان الدينية والأخلاقية. (كاسيرر، 1971، الصفحات 112-113).

5. فلسفة إشكالية علوم الثقافة:

بدا الاهتمام بضرورة تشكيل مبحث فلسفي وعلمي خاص بإشكالات الثقافة منذ النصف الثنائي منذ القرن الثامن عشر. حيث تنامت فكرة عدم الاكتفاء بالسيطرة على الطبيعة، إلى السيطرة على الروح البشرية و بناء نسق طبيعي لعلوم لروح على شاكلة العلوم الطبيعية. مما أثارت هذه الفكرة جملة من الأسئلة ساهمت في خلخلة مركزية العلم الطبيعي، وتوجيه النظر نحو مبادئ المعرفة الخاصة بالطبيعة والثقافة يشير كاسيرر سؤالين أثارهما فيكو وهما: "هل يحتمل التاريخ التعبير الرياضي على غرار الفيزياء والفلك؟ ألا يعتبر سوى حالة خاصة من الرياضيات الكونية؟" (cassirer, 1991, p. 84)

لقد كان لهذين السؤالين مساهمة كبيرة في تأسيس نظرة حديثة في المنهج على غرار مقال في المنهج لديكارت لكنها مطبقة على موضوعات التاريخ لا موضوعات العلوم الرياضية الفيزيائية، ومزيحة لكل امتياز اكتسبته الرياضيات دون غيرها من المجالات المعرفية، وإعادة الاعتبار نحو الواقع والتاريخ، أو البحث عن حقيقة الواقعية في التاريخ باعتبار التاريخ من صنع الإنسان، لان الهدف الحقيقي لمعرفتنا في نظر فيكو هو المعرفة البشرية بذاتها، لا معرفة الطبيعية، لان الإنسان لا يفهم إلا بمقدار ما يكون

الخالق، وهو بالذات قانون عالم الروح لا عالم الطبيعة. ليشكل بذلك فيكو في نظر كاسيرر منعطفا أساسا نحو الخروج عن نطاق العلم الرياضي-الفيزيائي إلى نطاق أخر، والدعوة إلي تأسيس وبناء منطق جديد مميز وخاص بالثقافة. (مخوخ، 2017، الصفحات 130-133)

بعد عرض عمل فيكو ينتقل كاسيرر إلى حديث عن مساهمة هردر في تأسيس نظرة جديدة للمعرفة حول الإنسان وثقافته. فمثلما عارض فيكو هيمنة التصور الديكارتي للمعرفة، عارض هاردر بدوره هيمنة مدرسة فولف (wolff) وعقلانية عصر الأنوار المجردة، ليتجاوز بذالك عن التجريد والتحليل والعقل الصارم باعتبار ذلك معرفة فارغة عن المعنى مؤكدا على أهمية الحدس، مستندا في علمه هذا على أفكار هامان (hamann)، حيث دافع عن فهم الإنسان في وحدة قواه، التي يعتبرها واقعة تاريخية تؤرخ بداية الإنسان، غير أن تقدم الحضارات وتتابعها جعل من هذه الوحدة المفقودةً، داعيا في فلسفته إلى تمجيد الشعر والأغاني البدائية، معتبرا أن الشعر هو مفتاح الوحدة الأولى والأصلية. ومن هنا نستنتج أن هاردر يعيد النظر في هيمنة العلوم الطبيعية التي لم تعد في نظره تشكل النموذج الوحيد للعلم، حيث صارت مجرد حالة جزئية مثل بقية المعارف، ومن ثم هيا دعوة صريحة من هاردر نحو الاهتمام بإنتاج الإنسان الثقافي من لغة وشعر وتاريخ... الخ ففيها كنه الروح وسبيل وحدتها الكلية. (مخوخ، 2017، الصفحات 134-137)

ومن جهة أخرى يلاحظ كاسيرر أن هناك ترابطا بين البيولوجيا الحديثة والرياضيات بالرغم من تطور البيولوجيا، إلى انه لا يعني هنا استمرارية الوحدة المطلقة بين العلوم كلها لان هذا لا يعني "أن البنية المنطقية للبيولوجيا تتوافق مع بنية علوم المادة غير العضوية. فالبيولوجيا تقدم مفهوما جديدا هو مفهوم الصورة العضوية" (CASSIRER, 1988, p. 72) وعليه صار لزاما في البيولوجيا الحديثة اعتماد إبستيمولوجيا جديدة مغايرة لنمط المعرفة الفيزيائية أو الكيميائية، دون اختزال ودون تناقض وهنا الإقرار بخصوصية الظواهر البيولوجية والمفاهيم والقوانين التي تتوصل إليها.

وأمام التطورات التي عرفتها المعاني الطبيعية والإنسانية، وانعكاساتها على إشكالية معرفة الإنسان خصوصا، انخرط كاسيرر في معالجة هذه الإشكالية، وذلك بالبحث في شروط إمكان المعرفة الخاصة بالإنسان وشروط انتاجاته الثقافية مستندا بالمنهج الترنسندنتالي ومبادئ فلسفة النقد، مؤكدا ضرورة توسيع المشروع الكانطي ليشمل مجال نظرية معرفة بصفة خاصة ونظرية الثقافة بصفة عامة. وقد رأى كاسيرر أن مقام به كانط في نقده العقل هو مفتاح فهم الإنسان وتحديد قدراته وتقويم إمكاناته؛ إذ بانتقاله من نقد المعارف إلى نقد العقل، فتح كانط أفقاً أوسع لإنتاجات العقل، ليس العلم فقط بل

الدين والفن والتقنية وغيرها، أو ما يسميها كاسيرر بالثقافة، لهذا يتحول السؤال "ما الإنسان؟" عند كانط إلى الأسئلة التالية في فلسفة الثقافة: ما الدين؟ ما الأسطورة؟ ما اللغة؟ ما الفن؟ ما التاريخ؟ ما العلم؟ في مجموعها تمثل سؤال مركزي واحد هو "ما الإنسان؟" (مخوخ، 2017، الصفحات 139-140)

فعند قيام كانط بنقل الثقافة على غرار نقد العقل لا يدل على محدودية قائمة في ضمن الفلسفة النقدية، لان الأمر يرتبط هنا بحاجز تاريخي وهو حالة العلم في قرن الثامن عشر، فكانط بحسب كاسيرر لم يسعه تقديم تحليل بنيوي لعلوم ثقافة بالروح نفسها التي قدم بها علوم الطبيعة. لهذا فإن الانتقال من نقد العقل إلى نقد الثقافة لن يتحقق إلا بعد تجاوز ذاك الحاجز التاريخي، خصوصا بعد ميلاد علوم مستقلة خاصة بالغة والفن والدين... الخ خلال القرن التاسع عشر، وهذا دليل على أن فلسفة النقد الكانطية التي انتهجها كاسيرر ذات طبيعة تطورية، ونلاحظ انه يحاول إبراز هذه السمة التطورية مؤكدا ضرورة توسيع افقها في اتجاه استحالتها نقدا للثقافة. (مخوخ، 2017، الصفحات 141-142) يمكننا القول أن كانط خطا خطوة أساسية في تاريخ الفلسفة الحديثة، تمثلت في تدشينه حقبة جديدة، لكن تطورها مهمة مستقبلية حمل لوائها الكانطيين الجدد.

لقد قام كانط في نظر كاسيرر بثورة منهجية حيث بدل الاهتمام بمنتوج المعرفة واهتم بعمليات إنتاج قوانينها، وبالآلية العقلية متحكمة بها. يقول في هذا السياق: "تمكن فكرة كانط الرئيسية، حينما يخضع الفلسفة النظرية لثورته المعروفة في المنهج، في إخضاع العلاقة قائمة بين المعرفة وموضوعها لقلب جذري، حيث ينبغي عدم الانطلاق بتاتا من الموضوع كما لو أننا نعرفه، بكيفية مباشرة، وإنما من قوانين المعرفة باعتبارها هي الوحيدة التي يمكننا التوصل إليها حقا ..." (CASSIRER, 1972, p. 19) هذا ما دفع كاسيرر إلى إخضاع أشكال فهم العالم كلها لآليات الفلسفة النقدية، من اجل البحث عن خصائص الوظيفة الروحية، ليس كما تحضر في العلوم الطبيعية فحسب وإنما لتشمل حقول المعرفة البشرية وإنتاجات الإنسان الثقافية كلها.

من هنا تتضح جدة عمل كاسيرر وأصالته، حيث لم يحافظ على إطار النقد كما رسم حدوده كانط وإنما وسعه نحو أفاق جديدة، "إذ يصير نقد العقل نقدا للثقافة يسعى إلى فهم وإبراز الكيفية التي تجعل كل محتوى ثقافي يفترض فعلا أصليا للروح، ولا سيما انه محتوى غير منعزل، وإنما يقوم على مبدأ صوري عام" (مخوخ، 2017، صفحة 150) ما جعل ثورة كانط المنهجية تكسب دلالة جديدة اغنى مما كانت عليه، أصبحت مع كاسيرر فلسفة للثقافة، ولم تعد محصورة في إطار نظرية المعرفة العلمية

فحسب، فكان لزاما عليه أن يطور مجال فلسفة النقد ومنهجها الترنسندنتالي –من دون التخلي عنهما– من أجل تأسيس انثروبولوجيا فلسفية نقدية تهدم إلى فهم أشكال الثقافة والإجابة عن إشكال "ما الإنسان؟"

استدعى تأسيسه الأنثروبولوجي لفلسفة الثقافة إلى تأسيس أخر وهو التأسيس الإبستيمولوجي الذي يحدد بدوره موضوع الثقافة ومنهج دراستها ومنطق علومها... الخ أي أن يوسع أفق منظوره خارج نظرية المعرفة، نحو إقامة "مورفولوجيا الروح" لتحديد أشكال فهم العالم.

6. منطق علوم ثقافة:

انخرط كاسيرر كغيره من الفلاسفة القرن العشرين أمثال الوضعيين، فلهلم دلتلي، فيلهلم فندلباند، هاينرش ريكرت... الخ إلى السجال حول المنهج سعيا منه للإجابة على أحد الإشكاليات الرئيسية والمرتبطة بطبيعة العلاقة بين العلوم التي تهتم بدراسة الإنسان –كالعلوم الإنسانية أو علوم الثقافة أو علوم الروح... الخ والعلوم الطبيعية من جهة أخرى فقد عجزت الفلسفة خلال القرن التاسع عشر عن تحقيق الوحدة الداخلية للمجالات المعرفية الجزئية وإيقاف تشضيها المتتالي.

وأمام هذا الحال ينطلق كاسيرر في البحث عن الأسس الابستيمولوجية الخاصة بعلوم الثقافة وآليات اشتغالها المنهجي، مؤكدا ضرورة إقامة منطق خاص بهذه العلوم خلافا لما يوجد في الرياضيات والبيولوجيا والفيزياء، وذلك من خلال معالجة المسائل الاستمولوجيا الآتية: الموضوع، المنهج، المفاهيم، القوانين الموضوعية، الحتمية، التنبؤ. (مخوخ، 2017، الصفحات 155-156)

1.6. الموضوع والمنهج:

ينطلق كاسيرر في معالجة هذه المسألة من إعلان رفض التمييز بين موضوعات عالم الطبيعة وموضوعات عالم الثقافة والتاريخ، باعتبار أن موضوعات الأولى مادية والثانية روحية، لأن الفرق في نظره لا يكمن في طبيعة الموضوع بقدر ما يتمثل في طريقة المعالجة، والتغيير الدلالي الذي يطرأ على موضوعات الثانية. إلا أن في ترابط هذين الجانبين يمكننا التعرف على الموضوع الثقافي، ومن اجل امتلاك عالم الثقافة وجب علينا في نظر كاسيرر استعادته باستمرار بواسطة إعادة تجميع تاريخية، بفعل تركيب عقلي جديد، وفعل بنائي للروح الإنسانية. فموضوع علوم الثقافة يتموقع خلف العالم وهذا ما يميزها عن علوم الطبيعية ويفرض ضرورة فحص موضوعها بطريقة خاصة. فإذا كانت علوم الطبيعة تستند في فهمها إلى

التجارب فان علوم الثقافة تستلزم تأويل الرموز من اجل الكشف عن مضمونها الخفي. (مخوخ، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والإجتماعية، 2015، الصفحات 49-51)

2.6. المفاهيم:

ما منظور كاسيرر إلى المفاهيم؟ وما تصوره لطبيعتها وآليات اشتغالها داخل علوم الثقافة؟ يقوم بتحليل هذه المشكلة من جهتين، منطقية وفينومينولوجية.

3.6.التحليل المنطقي:

يبدأ كاسيرر تحليله لطبيعة المفاهيم من خلال الإشارة إلى تصنيف العلوم في العصر الحديث، والتي اعتمد فيها العلم طريقة منهجية محددة ووسائل منطقية مما دفعه ذلك إلى مناهضة الموقف باعتباره يتضمن منظورا ذا نزعة واحدية (monisme) ضيقة للعلم تنعدم معه إمكانية الحديث عن وجود تمييز بين العلوم، فكاسيرر يقر بوجود وحدة بين العلوم، وحدة ذات طابع وظيفي لا جوهري، أي هناك انتماء مشترك للعلوم كلها الطبيعية و الثقافية، إلى مجال العلم، وهذا لا يعني تطابقها، بل هناك تمايز واختلاف بينهما في عمق وحدة هذا الانتماء. (مخوخ، 2017، الصفحات 159-161)

في هذا المقام يوجه كاسيرر نقده ضمنيا لتصور فلهلم فندلباند وهاينرش ريكرت حول إشكالية التمييز بين علوم الطبيعة و علوم الثقافة حيث يعتبر فندلباند أن كل معرفة ينتجها علم من العلوم تمتلك ما يكفي من الضرورة والتبرير لتكون مستقلة ومتميزة، من دون نفي إمكانية أية ترابط أو علاقات بينهما أو حتى استبعاد، ما دفعه إلى تقسيم المعرفة إلى شكلين: الأول: شكل يتجه نحو الكلي ويبحث عن قوانين عامة، وينتج مفاهيم عامة (concepts nomothetique) والثاني، شكل يتجه نحو الفردي ويصف الوقائع الفردية، وينتج مفاهيم تفريدية (concepts idiographiques) وهو ما ينطبق على التمييز الذي قدمه بين علم الطبيعة وعلم التاريخ.

كان يسعى كاسيرر إلى تحطيم تصور فندلباند من الداخل، معتقدا أن الوقائع التاريخية باعتبارها متفردة سوف تبقى خارج إطار العلم، إذ ليس هناك معرفة ممكنة حولها تستطيع الوصول إلى قواعد عامة وقوانين كونية مثل ما هو موجود في العلوم الطبيعية. (مخوخ 2017، الصفحات 162-163)

كما يوجه كاسيرر نقده من جهة أخرى إلى ريكرت الذي ينطلق من جهة نظر منهجية نحو معالجته إشكالية بين علاقة علوم الطبيعة وعلوم الثقافة، مدافعا عن حق الثقافة في علم خاص ومنهج مميز عن منهج العلم الطبيعي، موجها النقد إلى محاولات تصنيف العلوم على أساس التمييز بين

مصطلحي "الطبيعة" و"الروح"، معيدا النظر في معنى ذينك المصطلحين و دلالتيهما وكذا التمييز بين مصطلحي "الطبيعة" و"الثقافة" فيرى أن الأولى تقوم على الإنتاج الذاتي لذاتها والنمو الحر لمنتوجاتها، بينما تعتمد الثانية العقل الإنساني وفاعليته قصديته في إنتاج الموضوعات استنادا إلى غايات وقيم معينة، كما يميز بينهما من جهة أخرى في ضوء الفرق بين "الإدراك" و"الفهم"، وعلى أساس الدلالة والمعنى، ففي نظر تعتبر ظواهر العلم الحسي-الفيزيائي، في مجموعها موضوعات، موضوعات الإدراك لا للفهم، لأنها تفتقر إلى المعنى والدلالة، في حين موضوعات الثقافة قابلة للفهم لأنها تحمل الدلالة والمعنى فيكون بذلك مفهوم "القيمة" في مركز التفكير ضمن موضوعات الثقافة باعتبارها الوسيط الضروري بين المعنى والدلالة من جهة، والفهم من جهة أخرى، ومن دونها لا معنى ولا دلالة ولا أي فهم بتاتا. (مخوخ، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والإجتماعية، 2015، الصفحات 53-54)

إن ريكرت يسعى إلى حل إشكالية علوم الطبيعة وعلوم الثقافة عن طريق نقلها من مستوى الموضوع إلى مستوى المنهج، ومحاولة استحضار التمايز على مستوى منهج الدراسة لا على مستوى الواقع، فهناك المنهج التفريدي (inslividualaisant) الذي يستخدمه علم التاريخ والمنهج التعميمي لعلم الطبيعة، فيصير الواقع طبيعة حيث ننظر إليه من جهة الكلي، ويصير تاريخا عندما ننظر إليه من جهة الفردي. من هنا تبقى علوم الثقافة والتاريخ متميزة من علوم الطبيعة ولا وجود لتطابق أو تماه بينهما. (مخوخ، 2017، الصفحات 165-168)

بعد مناقشة أفكار فند لباند وريكرت سيتخلص كاسيرر أنه لا يمكن اعتماد القسمة التي قدماها إلى العلوم ولا تحديداتهما طبيعة مفاهيم العلوم الثقافية، لأنها في نظره مفاهيم الذات طبيعية خاصة، يساهم في تكوينها جانبان، شكلي أسلوبي من اجل تنظيم الظواهر الثقافية وتصنيفها وتمييزها وتنسيقها في نظرة تركيبية إجمالية، ليست مفاهيم تعميمية، ولا تفردية وهنا نفهم إحالة كاسيرر إلى أعمال فيلهلم غوت هو مبولدت عن "الشكل" وأعمال هاينرش فولفلين عن "الأسلوب"، فانطلاقا من تأسيسها علما بنيويا خاصا باللغة والفن، يشبز كاسيرر وجهة نظر بنيوية كل مشكلة منطلق علوم الثقافة (مخوخ، 2017، صفحة 169) وهنا تظهر لنا أهمية الجانب البنيوي النفي وأسبقيته على الجانب التاريخي في دراسة أشكال الثقافة الإنسانية بصفة عامة وللغة بصفة خاصة.

بعد اعتبار كاسيرر الشكل والأسلوب مفهومي علوم الثقافة الأساسيين و تأكيده تميزهما من أنواع أخرى من المفاهيم، يتناول إشكالية العلاقة بين الخاص و العلم، ففي نظره لا يمكن فهم البنية المنطقية لعلم معين إلا بإدراك كيفية إدراجه ما هو خاص تحت ما هو عام في داخل المفهوم، باعتبار أن

كل مفهوم تباعا لوظيفة منطقية أن يكون توحيدا لما هو متعدد أي علاقة بين الفردي والعام. وإذا ما عزل احد هذه العوامل يتم تحطيم التركيب الذي يقصد كل المفهوم تحقيقه. (مخوخ، 2017، الصفحات 172-173)

انطلاقا من تحليل كاسيرر المنطقي لمفاهيم علوم الطبيعة وعلوم الثقافة، يقدم حالا أصيلا لمشكلة وحدة العلوم وتعددها ويسعى من خلالها إلى تجاوز التصورات ذات النزعة الواحدية (moniste) التي تتبنى منظور طبيعياني (physicalista) للعلوم الطبيعية أو الثقافية، وتبني منهج مهما اختلف الموضوع المدروس: الطبيعي أو الثقافي .كما سعى أيضا إلى تجاوز التصورات التي تدافع في ثنائية العلوم و المناهج نظرا الى اختلاف الموضوعات وتمايزها (مخوخ، 2017، صفحة 174) وفي نفس الإطار – معالجة الإشكال الابستيمولوجي المتعلق بالتمييز بين عالم الطبيعة عالم الروح– يشير كاسيرر إلى مسعى دلتاي نحو إثبات استقلالية علوم الروح عن علوم الطبيعة وإضفاء طابع علمي على العلوم الآلي لتكون في مستوى العلوم الثانية في هذا الإطار تندرج محاولته اكتشاف طبيعة عالم الروح والمفاهيم التي بفضلها يمكن اكتشاف هذا العالم وفهمه، وذلك للإجابة عن سؤاله الأساس: "كيف تكون المعرفة التاريخية ممكنة؟ وهنا يكمن مسعى دلتاي في تأسيس علوم تهتم بدراسة الإنسان وتفاعلاته داخل المجتمع وانتاجاته في التاريخ، بالانتقال من التساؤل عن شروط إمكان علوم الطبيعية إلى التساؤل عن شروط إمكان المعرفة التاريخية والاجتماعية، رافضا استلهام مناهج العلوم الطبيعية وتطبيقاتها على موضوعات علوم الروح. (مخوخ، 2017، الصفحات 175-177)

لقد سعى دلتاي إلى حل إشكالية العلاقة بين العلوم وعلوم الروح حينما أكد على تمايزهما موضوعا ومنهجا من جهة، وعلى استقلالية علوم الروح وأحقيتها في تأسيس ابستيمولوجي متميز، خاص وذلك من منظور سيكولوجي أولا، ومنظور هيرمينوطيقي ثانيا، من جهة أخرى إلا أن كاسيرر يوجه إليه سهام نقده فيرى بأنه "بدلا من أن يحاول القيام ببناء من نمط جديد ، مؤسس على الموضوع، انطلق من مفهوم المعيش (vecu) وسعى إلى تأسيس علوم الروح على سيكولوجيا جديدة لعلوم الروح، مستندة إلى ذلك المفهوم في حين أن منطق علوم الروح يجب أن يتخذ طرائق أخرى" (CASSIRER, 1996, p. 150)، يقف كاسيرر موقف الرافض لهذا التصور ويؤكد أن من غير الممكن تأسيس علوم الروح على السيكولوجيا مثلما فعل دلتاي، لان اهتمام هذه العلوم ينصب على الإشكال الثقافية التي تلتحم بما هو

مادي من اجل التعبير عن روح الثقافة، لهذا تحتاج هذه المنتجات الثقافية المادية التي تعبر الروح بواسطتها عن نفسها إلى إعادة بناء وتأويل كي تصير ذات معنى.

لقد سعى كاسيرر إلى تصور خاص لإشكالية العلاقة بين العلوم الطبيعية والعلوم الثقافية، يقوم على طريقة خاصة في معالجة مشكلة العلاقة بين الخاص والعام في المفهوم، حيث أكد على أهمية هذه المشكلة لجميع العلوم، لكن يقدم كل علم منها حلا خاصا، وهذه الخصوصية تجعل العلوم تتمايز فيما بينها. (مخوخ، 2017، صفحة 184)

4.6.التحليل الفينومينولوجي:

إن التحليل الفينومينولوجي عند كاسيرر؟ مثالا زمني ، يستدعي احدهما الأخر ن لذا تؤكد ضرورة العودة إلى الخلق بتحليل المفاهيم ومعالجة الإشكالية الاختلاف بين العلوم الطبيعية وعلوم الثقافة. ومن اجل ذلك ينطلق كاسيرر من مسلمة مفادها إن "عند وصف الإدراك في وجوده الفينومينولوجي يظهر انه يمتلك وجهين أو عنصرين مترابطين، لا يمكن اختزال احدهما في الأخر هما إدراك من جهة، وموضوع الإدراك من جهة أخرى: إذ لا إدراك غير متجه إلى موضوع محدد". (مخوخ، 2017، الصفحات 185-186) ومن لا شك فيه إن الإنسان يعيش الواقع تحت هذه السمة المزدوجة إدراك/موضوع مدرك، لانا/الأخر

ففي نظر كاسيرر لا وجود انفصال بين "الأنا" و"الأنت" بكيفية جوهرية، لان الثقافة الإنسانية تتميز بكونها عالما بينذاتيا (intersubjecti) لا يختزل في "أنا" واحدة بل يشترك كلها فيه وتساهم تشييد إشكاله بكيفية تختلف في مساهمتها في بناء مفاهيم العالم الفيزيائي، لأنها ذوات تستغل وتتوحد في "فعل مشترك" (cassirer, 1991, p. 163)

إن معالجة كاسيرر مسألة العلاقة بين "الأنا" و"الأنت" ومشاركتهما في بناء عالم "بذاتي" مشترك تندرج ضمن تمييزه بين عالم الأشياء وعالم الأشخاص، وتمييزه بين العلوم التي تدرس هذين العالمين، كما يدخل في إطار تحليله الفينومينولوجي للمفاهيم التي تشتغل بها هذه العلوم. مؤكدا ضرورة السعي إلى الفهم كل نوع من اللغة في جزئياته وخصوصياته سواء اللغة العلمية أو الفنية أو الدينية أو غير ذلك، مع تحديد أهمية مساهمة كل لغة منها في بناء "عالم مشترك" وعالم الثقافة الإنسانية المتميز عن عالم الطبيعة. فعالم الثقافة هو نتاج إنساني وداخل ذلك يصنع البشر ذواتهم، ويعترف بعضهم لبعض وهنا يصير عالما مكونا لفاعلية تواصلية حقيقية، وتصير ممكنة عن طريق التبادل اللغوي الموجه لها إلا أن كاسيرر يرى بأنه إذا كان تحليل الثقافة من منظور فينومينولوجي يسمح بالتعرف إلى عالم المعيش، فإنه

من الضروري الانتقال إلى مستوى العلم بالظواهر الثقافية عن طريق الفصل بين التركيب المعيش والتركيب العالم، وبين الفهم الطبيعي والمعرفة العلمية بدقة. (مخوخ، 2017، الصفحات 188-189)

5.6. إنتاج القوانين ومسألة الموضوعية:

يرى كاسيرر أنه من أجل معرفة علل أشياء علينا دوما أن نجتهد لإيجاد القوانين العامة التي يمكن أن تختزل فيها هذه العلل نهائيا. فعلى الرغم من إشتراك العلوم في أهداف وخصائص معينة هناك تمايز بينهما يجب الإنتباه إليه دوما، الإنتباه إليه دوما ما يظهر في التاريخ، وهو ما نصطلح عليه "الخاصية التاريخية" فعلوم الثقافة ترتكز على جزء صغير من العالم وهو عالم البشر الذي لا يهدف إلى كونية القوانين ولا إلى تفرد الوقائع والظواهر، وإنما إلى كلية الأشكال التي تجري في داخلها الحياة الإنسانية، وبهذا تنفرد علوم الثقافة بخصوصية مجالها وظواهرها وقوانينها، وبالتالي عدم النظر إليها بنظار عالم الطبيعة أو محاولة إخضاعها لمعايير التعميم العلمي السائدة في علوم الطبيعة. (مخوخ، 2017، الصفحات 190-192)

أما في مسألة موضوعية علوم الثقافة، فينطلق كاسسيرر من إعادة النظر التي قام بها هاردر في هيمنة العلم الطبيعي، حيث يؤكد أن أساس الموضوعية يتمثل في فكرة "النظام" التي تتحدد من خلال تقاسم مجموعة من الذوات ومشاركتها في عالم واحد موحد بينها بكيفية واعية، وما يؤسس هذا العالم المشترك بين الذوات، وأساس فهمه وموضوعيته، هو اللغة باعتبارها الوسيط الوحيد الذي يمكن معرفة الأشياء التي تولد وتنتظم في داخله بالتدريج. (مخوخ، 2017، صفحة 192) ويضيف كاسيرر أهمية بالغة للغة في بناء هذا الكوسموس أو النظام المشترك بواسطة اللغة في قوله "اللغة هي العالم المشترك الأول الذي يلج إليه الفرد" (CASSIRER, 1988, p. 91) باعتبارها قائمة على ترابط ذي طابع حواري تفاعلي بين الذوات.

7.6. الحتمية وإمكانية التنبؤ:

يتطرق كاسيرر لتناول تطور مفهوم الحتمية في العلوم الدقيقة المعاصرة بعد طرح مجموعة من الأسئلة التالية:

-هل يمكن أن نصل إلى الموضوعية في فهمنا للتاريخ؟

-هل للتاريخ سيرورة منتظمة تخضع لقوانين حتمية تجعلنا نتنبأ بالمستقبل؟

-إجمالا، إلى أي حد يمكن اعتبار التاريخ علما؟

حيث يرى أن انعكاسات مفهوم الحتمية في مجال الثقافة تظهر من خلال ثلاث تصورات لتأسيس "الحتمية التاريخية" ثم رد كاسيرر عليها؛ التصور الوضعي والتصور الهيجلي والتصور الشبغلري.

1.7.6.التصور الوضعي:

يعتبر أوجست كنت رائد هذا التصور، الذي أساسه قانون "الحالات الثلاث" وهو قانون تقسيم مراحل تطور الفكر البشري في التاريخ، ولا معنى له في نظر كونت إلا بارتباطه بتصنيف العلوم، وأنه على الرغم من أن موضوع السوسيولوجيا هو دراسة تاريخ النوع البشري، فلا بد عليها إذا أرادت اكتساب صفة العلم، أن تشتغل بالطريقة السائدة في العلوم الأخرى يقول كونت: "ففي السوسيولوجيا، كما في البيولوجيا، يستخدم الاكتشاف العلمي الأنماط الأساسية الثلاثة معا (...) في فن الملاحظة العام: أي الملاحظة الخالصة والتجريب بحصر المعنى، وأخيرا المنهج المقارن"

يؤكد كونت أن هناك انسجاما مع مبادئ فلسفته الوضعية، فالظواهر الاجتماعية والتاريخية تخضع، على غرار الظواهر الطبيعية، لقوانين محددة تحكمها الحتمية، فأصحاب الاتجاه الوضعي لا يميزون بين الظواهر الطبيعية والظواهر الإنسانية، بل يسددون على دراستها وفق المنظور العلمي نفسه وتبعا لمنطق تفكيرهم يستبعد مفهوم الحرية عند دراسة علم الثقافة، لأنه لا فرق عندهم بينه وبين عالم الطبيعة، وما يتحكم بالطبيعة يتحكم بالثقافة. (مخوخ، 2017، الصفحات 199-200)

2.7.6.تصور هيجل

يقدم هيجل منظورا فلسفيا للتاريخ مؤسسا على فكرة الحرية، هذه الأخيرة باعتبارها صفة خاصة بما هو مطلق، لا بالفرد. فهيجل يجعل من الحرية مفهوما أساسا لفهم السيرورات التاريخية، وموضوعا رئيسا لتاريخ العالم؛ فالتاريخ العالم هو تاريخ الوعي بالحرية، علما أنه يؤكد أن بالإمكان إثبات وجود الحرية في أساس الروح وتقدمها في التاريخ، استنادا إلى المنهج الجدلي. كما سعى جاهدا أيضا إلى تخليص فلسفة التاريخ من التأويلات "التيولوجية"، مستندا في ذلك إلى التأويل المنطقي للسيرورات التاريخية، ومبرهنا على وجود تطابق حقيقي بين الحياة التاريخية من جهة والحياة الروحية أو العقلية من جهة أخرى. (مخوخ، 2017، الصفحات 201-202)

فالتاريخ في نظر هيجل مجالا لتجسيد الروح المطلق وتطورها في الزمان، واستنادا إلى المفاهيم نفسها، ينظر هيجل إلى الدولة فيعتبرها الفكرة الإلهية المتجسدة على الأرض لهذا فهي عقلية على نحو مطلق من حيث هي التحقق الفعلي للإرادة الجوهرية التي تمتلكها في وعيها الذاتي بصفة خاصة، بمجرد أن

يرتفع هذا الوعي إلى مرحلة الوعي بكليته. وهنا يتجلى واجب الفرد الأسمى وهو أن يحقق حريته باعتباره عظو في الدولة. (مخوخ، 2017، الصفحات 202-203)

يعلق كاسيرر على التصور الهيجلي عن التاريخ والدولة، حيث يؤكد استبعاده للفرد وحقوقه، لأن الذوات المتناهية في نظر هيجل خاضعة لسيرورات تطور الروح المطلقة التي تتحكم بها وفق مبدأ الضرورة لا وفق مبدأ الحرية. (CASSIRER, 1988, p. 95)

3.7.6.تصور شبنغلر:

يفسر أوزوالد شبنغلر (Oswald spengler) الثقافة إنطلاقا من منظور نفسي، عكس التصور الوضعي، لأنها في نظره تمثل معطى أصلي لا موضوعا لإستنباطات أو تفسيرات سببية كالعلوم الدقيقة مثلا. إنها تتميز بإنغلاقها على ذاتها ولا يمكن مقارنة ثقافة معينة بواسطة ثقافات أخرى، إنها فريدة تزدهر ثم تذبل ولا يمكن أن تتكرر بنفس الطريقة. وهذا ما جعل كاسيرر يعتبرها خاضعة للحتمية والجبرية تنعدم معها إمكانات التغيير كلها. مما يدل هذا معارضة شبنغلر على الأطروحات القائلة بإمكانية دراسة التاريخ بكيفية علمية، فهذه الأخيرة هي مناهج صالحة لدراسة الطبيعة وحسب، أما التاريخ فيمكن التحقق منه إلا بإستخدام أسلوب فني-صوفي. (مخوخ، 2017، الصفحات 203-205)

لقد عُوضت الحرية في فلسفة شبنغلر بفكرة الظرورة والقدرية، حيث لا يمكننا الهروب من قدرنا ولا إتقاء الخطر، ومع ذلك يجب أن نفقد الأمل. على هذا الأساس يدعوا شبنغلر الجيل الجديد للإهتمام بالتقنية والسياسة بدلا من الشعر والفلسفة، هي دعوة نحو إنطلاقة جديدة لخلق عالم جديد بإستثمار جميع الإمكانات، وهذا ما يسطلح عليه كاسيرر بالقدرة على التنبؤ والتي من شأنها أن تنتزع من الأفراد حريتهم وقدرتهم على الفعل والإبداع وتغيير مسار تطور الثقافة، وتخضعهم لحتمية التاريخ. (مخوخ، 2017، الصفحات 206-208) .

7. خاتمة

انطلاقا من النظريات العلمية والفلسفية التي تطرق إليها كاسيرر يمكننا أن نستنتج بأنه سعى نحو تأسيس نظريته الخاصة عن الرمز باعتبارها جوابا عن إشكال "ما الإنسان" متجاوزا بذلك حصر الإنسان في عالم الأشياء بفضل الرموز، ليكون بذلك مفهوم الإنسان عنده "الحيوان الرامز".

وأمام هذا، ينطلق كاسيرر في البحث عن الأسس الإبستيمولوجية الخاصة بعلوم الثقافة، وآليات اشتغالها المنهجية، مؤكدًا على ضرورة إقامة "منطق علوم الثقافة"، ودراسة إشكالية العالقة بين مختلف العلوم "الطبيعية والثقافية"، من خلال معالجة مجموعة من المسائل الإبستمولوجية، منها :الموضوع والمنهج، والمفاهيم، والقوانين والموضوعية وذلك عن طريق الاهتمام بقضايا الثقافة الإنسانية والوعي بها، وتحديد طبيعة المعرفة التي يتم إنتاجها بخصوصها.

8. قائمة المراجع:

1. إرنست كاسيرر. (1971). *مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان*. (إحسان عباس، المترجمون) بيروت: دار الأندلس.
2. إيمانويل كانط. (1991). *مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة*. (نازلي إسماعيل حسين ومحمد فتحي الشنيطي، المترجمون) الجزائر: المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية.
3. فؤاد مخوخ. (2013). *أرنست كاسيرر (فيلسوف الأشكال الرمزية)* (الإصدار 1). الجزائر: منشورات الإختلاف.
4. فؤاد مخوخ. (ديسمبر, 2015). مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والإجتماعية. (2)، الصفحات 49-51.
5. فؤاد مخوخ. (2017). من نقد العقل إلى هيرمينوطيقا الرموز: بحث في فلسفة الثقافة عند إرنست كاسيرر. قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
6. CASSIRER, E. (1996). ELOGE DE LA METAPHYSIQUE: AXLE HAGERSTROM: UNE ETUDE SUR LA PHILOSOPHIE SUEDOIS CONTEMPORAINE. PARIS: CEFR.
7. CASSIRER, E. (1972). LA PHILOSOPHIE DES FORMES SYMBOLIQUE.. 1. PARIS: EDITIONS DE MINUIT.
8. CASSIRER, E. (1988). LIDEE DE LHISTOIRE:LES INEDITS DE YALE ET AUTRES ECRITS DEXIL. PARIS: CERF.
9. cassirer, e. (1991). logique des sciences de la culture. paris: CERF.
10. ERNST, C. (1972). LA PHILOSOPHIE DES FORMES SYMBOLIQUES. PARIS: EDITION DE MINUIT.