الأشكال الرمزية للذات في الأنثروبولوجيا الثقافية عند أرنست كاسيرر

أ.عطار احمد
جامعة تلمسان

تمهيد:

إذا أردنا رسم الخارطة الفكرية للعالم الحديث، سنجد أن الفلسفة المعاصرة جاءت كردة فعل على الفلسفة الهيجلية، التي لا تؤمن إلا بالكلي والشمولي وتمجد الروح "العقل" عبر تمظهره الأخير: الدولة، وتطمس الأفراد طمسا لا يجعل لهم وجودا مستقلا بذاته، فالهيجلية مثل الماركسية أغفلت قيمة الذاتي الفردي، ولم توفر له موقعا مناسبا في نظامها الفكري، وأهملت الوعي الإنساني لأنها استبعدت الذات الإنسانية من حساباتها النظرية، وانحصر اهتمامهم في الكلي والشمولي والمطلق، مهملين قدرة الإنسان الخلاقة على تحديد مصيره والخصوصية الفردية للكائن(الفردانية)، لهذا التقت الفلسفة المعاصرة على نبذ للمطلق، الذي أراد هيجل(Hegel) به أن يكون الحقيقة الكلية، وجاء الاهتمام بالإنسان الفرد بكل أبعاده.

ولقد وجدت نقدية أخرى على "إيمانويل كانط"(E- Kant) كذلك وسمي أصحابها بالكانطية الجديدة، "الكانطيين الجدد"، (néo kantien) الذين حملوا شعار "العودة إلى كانط" بهدف بحث ومواصلة أفكاره، لكن بتعديلات مختلفة، وإن أخذت عليهم العودة لتقديم وتطوير العناصر المثالية والميتافيزيقية في فلسفة كانط، متجاهلين عناصره المادية.

إعادة قراءة كانط لم تكن بالأمر الهين على رواد الكانطية الجديدة، فحملت تعارضات مع الظواهرية مثلا، وأكبر شاهد ودليل على ذلك كتابات

الضروري على موضوعات التجربة»[2]، أي يرجع في النهاية إلى حدوس حسية" ويقول كانط في هذا الصدد «مهما تكون العملية والوسيلة اللتان تبلغ بواسطتهما، فان هناك واحدة تبلغها مباشرة، وتشكل الأساس النهائي لكل فكرة، واعني بها الحدس الحسي»[3].

في الأخيرة تصبح فكرا بواسطة عملية الفهم، وعليه تنشأ التصورات، يرى كانط ضرورة عودة الفكر بصورة مباشرة أو غير مباشرة إلى الحدوس الحسية، أي إلى حساسيتنا وهذه الفكرة تأثر بها كاسيرر، لكن كاسيرر يضيف إلى هذا العرض الكانطي إسهاما يعتبره هو إثراء للكانطية، حين يخفض من حدة المثالية الكانطية، ويقدم خصوصية لكل ميدان من المعرفة ولكل علم مقولاته الخاصة، التي تميزه وتعطيه قالب من حيث القاعدة الابستيمولوجية القائلة إن الموضوع هو الذي يحدد منهج وطبيعة المعرفة.

وبعد أن يعرض كاسيرر هذا التجديد في مفهوم العقل المغاير للطرح الكانطي، يفرق تفرقات دقيقة بين أنواع المدركات العقلية في شتى فروع العلم، فإذا كان كانط من قبل قد قدم لنا عقلا عام شمل تندرج فيه كل المعارف على اختلاف مادتها، فإن كاسيرر يعرض عقل يحتوي مدركات منطقية تتشكل حسب كل معرفة، أي يرتبط بمادته الابستيمية التي تشكله، ولها الأثر البالغ على طبيعته وبنيته، تماما كما سيظهر فيما بعد هذا الانطباع والتشكل للمدركات خاصة بالعلوم الاجتماعية.

ويتقدم العقل منطق داخلي لعلوم الإنسان يتباين داخل الثقافة الإنسانية، نعود ونقول أن لكل علم بناؤه المنطقي الخاص، فلكل علما مدركات أساسية يقوم عليها بناؤه: فللرياضيات مدركات العدد والمقادير، وللطبيعة مدركات

الزمكانية والحركة، وهكذا.فكيف تتغير البنية المنطقية في هذه المدركات من علم إلى علم؟

فإذا ما انتقلنا مثلا من العلوم الرياضية ومدركاتها، إلى العلوم الفيزيائية ومدركاتها، نكون قد انتقلنا من ضرب من الأداء العقلي إلى ضرب آخر من الأداء العقلي (نمط جديد من العقلانية)، وكذلك إذا انتقلنا من العلوم الفيزيائية إلى علوم الحياة وهكذا، وانه ليقال أن كاسيرر في تحليله هذا الدقيق كان أول من أدرك – في تاريخ الفكر الإنساني – طبيعة المدركات العقلية في مجال الكيمياء.

أصول مفهوم الإنسان عند كاسيرر:

يُبرز النقاش حول أزمة الإنسان المعاصر أشد مراحل الفكر النظري الحديث اضطرابا في تحديد مفهوم الإنسانية (هوية الإنسان)، فقد أحدث هذا المفهوم اليومَ –بعد اتصاله بمفهوم حقوق الإنسان خاصة– جميعَ المفارقات التي ظل ينطوي عليها ويراكمها، منذ أن وضع الفكر اليوناني أن الإنسان حيوان عاقل، كان هذا التحديد أصلَ أولِ نسق نظري في تاريخ الفكر الأوربي، وقد انطوى منذ بدايته على منطق غامض يُدخل الإنسان حيوانيتَه، ويخرجه منها، جاعلا له نفسا عاقلة إلهية الجوهر تُفارق وظائفَه البيولوجية تارة وتتصل بها تارة أخرى.

وقد كان أرسطو أول من أشار إلى هذا الغموض والالتباس، هذا هو الإنسان، إنه الكائن الوحيد –من بين الكائنات التي تتعقل– الذي فيه بعض من الألوهية، أو على الأقل فيه من الألوهية أكثر مما في الكائنات، ولم تنقطع المجادلات منذ ذلك الحين حول هوية الإنسان، وقد شهدت في القرن الثالث عشر تضاربا ونقاشا غنيا في متون توما الأكويني ومعارضيه بين

الأغسطينية السيناوية والرشدية، وكان الإشكال فيها دائما إشكال اتصال عقل الإنسان بالصور المفارقة، وعليه تتبني جميع التصورات الأخلاقية والسياسية، أما في العصر الحديث، بعد ظهور القيم الديمقراطية وبعض المفاهيم المتصلة بها، مثل الحرية والمساواة وغيرها، ثار الجدال حول مفهوم الإنسان من جديد، واندلع توتر نظري حاد بين رؤيتين كبيرتين (تمتد جذور تعارضهما إلى تعارض الميتافيزيقا الأفلاطونية والأخلاق الرواقية)، فكان الإشكال فيه جديدا من حيث الأدوات المفاهيمية المستعملة،وقديما من حيث الرؤية والمحتويات النظرية:

- الرؤية التي تعد الإنسانية طبيعة أو جوهرا، وهي تتبنى المذهب القائل بجوهرية الإنسان الذي ساهم في تطويره عدد من المفكرين الوسيطيين إلى فلاسفة الأنوار (روسو وكانط)، وهم يرون أن للإنسانية هوية خاصة (مثل أن الإنسان حيوان عاقل)، وأنه توجد طبيعة مشتركة بين جميع الكائنات البشرية، وأنه يجب لذلك أن يُعطى الجميع نفسَ الحقوق بغض النظر عن الفروق (السن، الجنس، العرق، إلخ.)، وهكذا فهو مذهب يتصور الإنسانية تصورا مجردا متعاليا، ويدافع عن ديمقراطية كونية مجردة (وهو ما عبر عنه إعلان حقوق الإنسان بأمريكا في سنة 1776 التالي: يولد الناس جميعا أحرارا، ولهم حقوق جوهرية وطبيعية).

- وأما الرؤية أو الأطروحة الثانية، فقد ظهرت في أواخر القرن الثامن عشر في ألمانيا (المدرسة الرومانسية الألمانية) ثم في فرنسا ففي إنجلترا، وقد قامت تُعارض الثورة الفرنسية وتندد بمظاهر الاستبداد والجور في حق الإنسان.

وهي تعدّ التصور الكوني للإنسانية ظلما كونيا، لا يعبأ بالاختلافات المشروعة بين الأفراد والجماعات، وقد انتقدت هذه الأطروحة مفارقات إعلان

حقوق الإنسان في فرنسا وفي أمريكا (مثل المفارقات المتمثلة في مظاهر العنصرية في حق السود والمرأة إلخ)، واعتبرت التصور المجرد للإنسان تصورا يقصي الأفراد والجماعات التي قد يبدو أنه لا تتجلى فيها الهوية الطبيعية الكونية الخاصة بالإنسان، ويقضي على غنى تعدد الثقافات والتقاليد واختلاف المجتمعات، وحاول كاسيرر من خلال هذين التوجهين تلقيم الثاني بالأول للخروج بتصور عام لمفهوم الإنسان.

إن الجدال بين هاتين الرؤيتين لم يمنع كاسيرر إذن من وضع جسر لقاء، لأسباب سنراها فيما بعد، إلى تبيّن الأصول أو العناصر النظرية التي تمنع بناء مفهوم جديد للإنسان يتفق عليه الجميع.

وهكذا قد توارى مع كاسيرر من جديد الاهتمام بالأصول الميتافيزيقية لمفهوم الإنسان ومفارقاتها، وتوارت معه هذه الأصول نفسها، وأصبح هذا المفهوم موضوعا يعالَجه داخل كل نظرية من هذه النظريات، حسب بديهياتها الثقافية والاقتصادية والاجتماعية الخاصة بها. وقد دفعته الحاجة إلى مبدأ واحد يضمن سيادة المكتسبات الأنوارية (حقوق الإنسان، الحرية، المساواة، الديمقراطية...)، فلقد قامت جميع هذه النظريات تعتنق مبدأ موحدا جديدا يحقق لها وعود الحداثة السياسية، ويخلصها من المفارقات الكلاسيكية، وهو مبدأ المساواة (المساواتية égalitarisme) أو العدالة والحرية.

للتعريف بمفهوم الإنسان سينطلق كاسيرر في بحوثه حول "فلسفة الأشكال"، وعلى الرغم من أن فلسفة الأشكال الرمزية لم تكن معروفة عندما ذهب ارنست كاسيرر إلى الولاية المتحدة الأمريكية، ولم تنتقل كتبه إليها ولم تقرأ بعناية، وحتى من قرأها لم يفهمها لتعقيدها، كان من الضروري

القيام بانجاز كتاب تفسيري لكتابه الرئيسي من أجل قدرة طلبته على فهمه، وكان هذا بعد إلحاحهم على ذلك، وكتب كتابه "مقال عن الإنسان".

وعندما كتب كاسيرر كتاب "مقال عن الإنسان"، أدرك حاجيات الأساسية لعصره « إذا كان للتساؤل عما هو الإنسان؟ خلال فترة الحرب قوة جارفة، لم يكن في وسع أي إنسان تجنبها وبات واضحا في ذلك العهد، ضرورة القيام بشيء أكبر من المحاولات التي قام بها "لوك" وكانط وآخرين من أصحاب الأرواح السامية، أي أبناء القرن الثامن عشر الذي كان كاسيرر شديد الإعجاب بهم، « فمن الواجب مراعاة جوانب أخرى على جانب ظاهرة الفهم الإنساني أو العقلي»[4]، وكان كتاب كاسيرر تساؤل عن ماهية "الإنسان" أعاد إلى الفكر" صيحة سقراط التي لم تستوف حقها بعد "أعرف نفسك بنفسك".« واستطاع كاسيرر أن يحقق غاية عامة كبيرة وشارك العصر في الكلام عن الإنسان ذاته »[5].

لا يتصور كاسيرر الإنسان جسم مادي منقطع الأوصال، بل كائن خالق للمعنى (معنى وجوده الخاص والعام)، "وكائن رامز" ذو فكر ومنتوج ثقافي تروستدالي، يعبر به عن تميزه عن ما عداه بمعارف متعالية ووجدانية، ولعل هذا الطرح قد نتج من قبل، فقامت على مدى قرن ونصف دراسات طويلة (في الأنثربولوجيا الطبيعية وعلم الاجتماع وعلم النفس والأنتربولوجيا الثقافية..الخ)، تبحث في طبيعة الإنسان بوصفه كائنا لا ينفصل فيه شيء عن العالم الحي.

وظهر –أو تأكد، إذا أخذنا بعين الاعتبار حدوس بعض فلسفات العقل المادية القديمة– أن الإنسان هو غير الإنسان الذي نتحدث عنه منذ قرون، وأن ما نسميه العقل ليس ذلك "الأنا" أو تلك الذات المتربعة على عرش الحقائق المجردة، بل هو شعور يحيل المعارف على "أنا" الشخص وعلى المذكرات التي يحفظها في

ذاكرته، بل ذات تتكشف لنا من خلال المعلومات والمعارف اليومية والذاكرات الاجتماعية والثقافية الخاصة بالفرد داخل الجماعة، وما يعبر به عن ذاته بالثقافة والدين واللغة والأسطورة، يتجلى في "الأشكال الرمزية".

ويرى كاسيرر بأن هذه الأشكال (formes)، ساعدت على بلورة وإنشاء عالم الإنسان، ومن بينها: اللغة، الأسطورة، الفن، التاريخ والعلم، وكلها تدخل ضمن تشكيل حضارة الإنسان، يصبح بها قادرا على معرفة نفسه، والمجال الذي يعيش فيه (البيئة).

وإذا وقفنا قليلا أمام هذه الأشكال، أو المواضيع التي قام كاسيرر بدراستها، فإننا نلاحظ انه قام بالبحث في الوجود والإنسان، من خلال فلسفة الأشكال الرمزية وهنا نطرح سؤالا: ماهية فلسفة الأشكال الرمزية؟

الجانب العملي واللغوي لفلسفة الإشكال الرمزية:

ينطلق ضبط مفهوم الشكل الرمزي من تعريف قدمه له كاسيرر حيث يقول: «الشكل الرمزي هو اتجاه مستعار من طرف المعنى»[6]، ويعنى الشكل الرمزي فكرة مستعارة عن الحقيقة الظاهرة يأخذها المتلقي بمعنى آخر، فالأشكال الرمزية تعبر عن وظيفة أصلية، ليست فرعا من شيء أخر إلا التفكير الإنساني: الواقع لا يسبقهما في الوجود« (الشكل الرمزي ليس انعكاس للواقع، بل موجود مستقل عنه)، بالعكس الواقع يصبح مفهوم (مفكر فيه) من خلال الشكل الرمزي»[7]، أي أنه لا يمكن تصور الشكل بمعزل عن الواقع، وليس الشكل نسخة مطابقة للواقع، وأن كان كذلك فسيفقد كل معانيه، فهو مستقل عنه نسبيا.

لا ريب في أن كاسيرر قد استغل جيدا مدلول "الوظيفة الرمزية"، لتعميمه على مظاهر الحضارة الإنسانية، فإن الإطار الفلسفي العام الذي طرحت ضمنه

مشكلة الإنسان منذ مطلع القرن، يظل إطارا محددا بالقضايا التي أفرزها كتابه (فلسفة الصور أو الأشكال الرمزية)، وهو الكتاب الذي سعى فيه كاسيرر إلى بناء "فينومينولوجيا الثقافة" اعتمادا على نظرة جديدة أضحى معها الهاجس الرئيسين هو استخراج "الوظائف الرمزية".

هذه الملاحظة كافية لوحدها، وبإطلاعنا على مناخ الكانطية الجديدة، وعلى القضايا المحببة إليها: فمن المعلوم أن التصور المركزي الذي ينطلق منه كاسيرر، يقوم على تعميم الفكرة الكانطية التي تقول بأسبقية صور المعرفة على الموضوعات التي تنطبق عليها، أي الطابع القبلي لصورتي الزمان والمكان.

لكن إضافة كاسيرر لا تنحصر عند هذا الحد، لأن غايته الكبرى كانت هي استخراج "صور رمزية" Symbolischen Formen من جميع وظائف الفكر، لذلك سيتحول "نقد المعرفة" عنده إلى نوع من "الأنثروبولوجيا الثقافية"، تشمل ميادين اللغة والأسطورة والعلم على حد سواء.

لقد استعاد كاسيرر فكرة "تلقائية" الفكر التي بلورها النقد الكانطي** ليبين بأن الفكر الإنساني لا يمثل أو يعكس الواقع الخارجي كما هو فعلا، بل يعمد إلى إعادة بنائه انطلاقا مما يتوفر عليه من أطر رمزية، وهكذا فإن ميادين اللغة والفن والأسطورة يجسد كل واحد منها، حسب تقديره، نسقا مستقلا ترجع قيمته في نظر كاسيررن إلى إنجاز تصور نسقي ومتكامل لجميع هذه العوالم التعبيرية «بحيث يكون في مقدورنا استخراج خصائصها النوعية والمشتركة، كلما خطونا خطوات كبيرة نحو امتلاك "نحو للوظيفة الرمزية" symbolique grammaire de la fonction.» (8)

ليس غريبا بعد هذا في أن نفهم الذات الإنسانية من خلال الوظيفة الرمزية، فكاسيرر يعتبر الإبداع الفني بصفة عامة مفعولا من مفعولات هذه

الصور الرمزية، وهو نفسه يقول في هذا الصدد: «إنه من الواضح جدا في ميدان الحدس الفني أن كل حيازة للصورة الإستطيقية داخل ما هو حسي، لن تكون ممكنة إلا لأننا ننتج، في الخيال، العناصر الأساسية للصورة. وعليه، فكل فهم للأشكال المكانية يرتبط إذن في النهاية بهذه الفعالية الداخلية التي تنتج هذه العناصر وبشرعية هذا الإنتاج»[9].

إلا أن كاسيرر سيقيم تمييز واضح بين كل شكل من أشكال المعرفة، عكس التعميم الكانطي بل يميزها، فمقولة المكان مثلا يعرضه بطرح مغاير لكانط، فالتحديد الذي يقدمه كاسيرر لمفهوم المكان الرياضي؛ وهو تحديد جديد ودقيق، يفصل كاسيرر بين "المكان الإدراكي" أو المكان الحسي الذي تعطيه الرؤية الطبيعية و"المكان الرياضي"، الذي يعد إطارا مجردا وخالصا.

الأول "فيزيولوجي" والثاني "منطقي"، أما ما يخلق التباين بينهما فيرجع إلى أن المكان الرياضي (المكان الأوقليدي بشكل خاص)، يقوم على ثلاث خاصيات كبرى هي: الاتصال la continuité واللانهائية l'infinité والتجانس l'homogénéité. في حين يفتقد المكان الإدراكي لهذه الخصائص❖❖❖.

إن الطابع المتجانس للمكان الهندسي يفترض بأن "جميع النقط التي تتجمع في هذا المكان ليست شيئا آخر سوى تحديدات طوبولوجية، لا تملك أي محتوى خاص، ومستقل خارج هذه العلاقة وخارج هذه "الوضعية" التي تكون عليها.

«فواقعيتها متضمنة كلية في العلاقات المتبادلة التي تنشأ بينها؛ يتعلق الأمر بواقعية "وظيفية" لا بواقعية جوهرية»[10] فضلا عن هذا، فإن المكان المتجانس هو دوما مكان مشيد وليس معطى؛ ولذلك فهو يقوم على مسلمة

عامة، مفادها أن من نقطة ما في المكان، يمكن دائما تحقيق نفس البناءات في كل المواقع وفي جميع الاتجاهات❖❖❖❖❖.

يري كاسيرر أن كل الوظائف الروحية الكبرى تتقاسم مع المعرفة خاصيتها الأساسية، فهي تمتلك بداخلها قوة تشكيلية (PUISSANSE FORMATRICE)، وليس فقط إعادة توليد (إنتاج). هذه الوظيفة الروحية بامتلاك تلك القوى (الداخلية) تعطيها معنى، قيمة خاصة مثالية، ينطبق هذا على كل من الفن، المعرفة، الأسطورة والدين..الخ.

القراءة الكاسيرارية لمفهوم الذات:

بعد العرض السابق الذي بين الإثراء الكاسيرري الجديد للكانطية (نظرية المعرفة)، ونلمس فيه الاتجاه العام لعصر كاسيرر الذي يقوم محوره على البعد عن التجريد، والبحث عن المدركات المنطقية الواقيعية لكل معرفة (الشيء الذي سيظهر فيما بعد داخل الثقافة)، إضافة إلى هذا التوجه المنفلت من المثالية الكانطية الموغلة، سيأتي التركيز على الإنسان في تعينه وفي وجوده الحي.

ليس الإنسان عقلا صرفا كما تصوره كانط، وإلا لذهبت جوانب كثيرة من ثقافته غير العقلانية بذريعة العقل، فلننظر إلى ثقافة الإنسان على طول التاريخ وفي كل مجتمع، تجدها نسيجا من أشياء كثيرة لا يمكن الاستغناء عنها، فرغم أن الإنسان بحاجة إلى الجانب العملي العقلي الذي اقتصر كانط على تحليله وتوكيده، فإنه يحتاج إلى أمور غير عقلانية ولا تدخل في خانة العقل، كالحجة إلى "الفن"، "اللغة"، التاريخ، الدين، الأسطورة، هذا ما يفسر إنعكاف الإنسان المعاصر إلى أساطير جديدة في عصرنا، الذي أجاب العلم فيه على اكبر الأسئلة بالنسبة للإنسان، إلا أن هناك جوانب غير مفهومة

في الطبيعة الإنسانية، فالدين والثقافة..جوانب يستحيل على الإنسان أن يحيا بغيرها، فلا وجود لشعب مهما كان همجيا أو متحضرا، تخلى عن الفن ولا عن الدين مهما كانت التجليات التي يأخذها، ولا حتى بعض العناصر الثقافية التي تبدو لنا قد زالت، مثل الأسطورة، الطقوس الدينية والمعتقدات الخرافية(كالسحر، القصص الشعبية، التاريخ المروي..)، وليست هذه المعارف "علوما" تنصب في مقولات العقل الخالص، وتخضع للمقولات الكانطية المحضة.

إذن لا مناص من التسليم بأن فطرة الإنسان أوسع من ملكات وقوالب العقل الخالص، ولا تخضع للمناهج الوضعية، ولا الامبريقية الصارمة، التي تطالبنا بالوضوح والتجربة في كل شيء، ولا يمكن التقليل من شأن هذه المعارف، مهما ادعى الاتجاه الوضعي الفج من احتقارها، لأنها كلها مطلوبة لحياته(الإنسان) وضرورية لحضارته، وتلك الجوانب الكثيرة هي التي يطلق عليها كاسيرر اسم "الصور الرمزية" أو قل إنها القوالب التي تصاغ فيها هذه المواد كلها، والتي يتخذ منها الإنسان رموزا يهتدي بها في هذا المسلك أو ذاك من مسالك حياته يقول كاسيرر: «ليست الميادين المعروضة في المكتبة "الأنثروبولوجية" هي التي أيقظت فينا هذا الانطباع، وإنما كان هناك عمق آخر هو بناؤها الأساسي لأن في هذه الحالة، تاريخ الفن، تاريخ الأديان، تاريخ الأساطير، تاريخ اللغة والثقافة، لم تكن موضوعة جنبا إلى جنب وإنما على علاقة وصلة فيما بينها عبر محور مركزي مثالي مشترك يجمع بينهم»[11]. وكانت المهمة الكبرى التي اضطلع كاسيرر بأدائها هي أن يحلل هذه الصور تحليلا يستقصي فيها كل شيء حتى الجذور.

كل البناء الشاسع الذي قدمه كاسيرر في أعماله الضخمة التي تنم عن سعة اطلاع ومعرفة عميقة، أراد بها التأكيد والدفاع عن فكرة، أهمية كل

الإبعاد الإنسانية، فبالعودة إلى الفطرة الأصيلة للإنسان يتبين لنا أن هذه الذات ليست عقلا أو مادة فحسب، وإنما الإنسان وحدة متكاملة نسيج مترابط عقلا، وعاطفة، وروحا، وبدنا، وغي ولا وعي، شعور وحلم، حاضر وماضي، فله تاريخ لغة ومعتقدات، ويعبر عن ذاته بالفن والأساطير، ولفهمه يجب العودة إلى هذا الزخم المتنوع، وبذلك قدم كاسيرر مقولات أنثروبولوجية جديدة مكملة للمقولات الكانطية المحضة، تولي الاهتمام بدور الإنسان ووجوده المتعين أمام محدودية العقل الذي ينقده منذ منطق أرسطو.

فما كان من نقص في الكانطية على مستوى مشكلة المعرفة ستكمله الكانطية الجديدة، بالاهتمام ليس بالعقلانية المحضة فقط، بل بكل الأبعاد الإنسانية من خلال الدرس الأنثروبولوجي، كما عرضه كاسيرر، أين يحاول تحطيم وجهة العقل التوتالياتاري المنغمس في السيطرة على كل جزيئات الحياة العامة، ويحاول توجيه ضمائر ونفوس الناس إلى وجهة عقلانية يفرض فيها تقييداته، دون الأخذ بعين الاعتبار للحرية الفردية ولا الاختلاف الثقافي، وكأن الإنسان يعيش فقط بالخبز ولا دين ولا قيم ولا عواطف تحركه.

فهم الذات من خلال مفهوم العلامة (منظومة التعبير الرمزية):

ينطلق الاهتمام الكاسيراري بالذات من خلال تناول المعنى، لأن العلامات والرموز على اختلاف أنواعها تشكل أهمية كبرى في حياة الإنسان، وتمكن هذه الأهمية في قدرته على استبدال الأشياء والاستغناء عنها، وهي القدرة التي تمنحه تحررا من سلطة الأشياء وقيود الواقع، وتزداد هذه الحرية عندما يتعلق الأمر بالعلامات اللسانية التي جعلها كاسيرر المجال الحقيقي لانبعاث الوعي البشري وتحرره من الأشياء، فما يميز الإنسان في نظر هذا الأخير ليس هو فكره، كما زعم ديكارت، وإنما ما يميز ذاته وكيانه اللغوي الذي له القدرة على بناء عوالم رمزية تجسد وعيه بوجوده، "فالإنسان إذن كائن

رامز"، يكرّس كاسيرر جهوده الفكرية، لدراسة هذه الشبكة من العلاقات الرمزية، التي تؤطر فكر الإنسان بعلاقته بالمكان والزمان، فيشكلان الإطار الذي لا تنفك منه الحقيقة، حتى إننا لا نستطيع شيئاً إلاّ في ظل المكان والزمان» [12]، تمام كما أشار كانط: «كل الظاهرات هي في الزمان ». [13]

وهكذا يمكن القول بأن انفراد الإنسان باللغة، هو امتياز يسمح له بالارتقاء فوق مملكة العضويات، الحية كما يرى كاسيرر، حيث يستطيع تشكيل عوالم، رمزية شاسعة وغنية كالأسطورة والفن والدين والفكر..والخروج من رتابة العوالم المادية المباشرة، لكن ما الغاية التي يسعى ليها كاسيرر بطرحه فلسفة الأشكال الرمزية؟

ويؤكد كاسيرر أن فلسفة الأشكال الرمزية لا تبحث لتقنين قبليات (a priori) نظرية دوغمائية لماهية الأشياء وخصائصها الأساسية، ولكن بالعكس من ذلك، فمن خلال عمله النقدي لفهم ووصف الأشكال التعبرية الخاصة بالفن، الدين، العلم، دراسة موضوعية، يحاول وصف وفهم الظاهرة من الخارج، وهنا تظهر معارضة أساسية، إذا كان كل ما نسميه "حدس" أو "معرفة الشيء"، لا نتوصل لها إلا من خلال أشكال (forme) التي هي السبيل الوحيد لدراسة الذات، إذن لا يمكننا الاستغناء أو التخلي أو حتى الابتعاد عن هذه الأشكال، وتصبح بذلك كل محاولة لدراسة الموضوع من "الخارج" تنتهي بالفشل.

يقول كاسيرر«أنه لا يمكننا الحدس، أو الفهم، أو التخيل، أو التفكير إلا من خلال الأشكال، ونحن نعتمد على معانيها (الأشكال)» [14]. وعليه نفهم أن الأشكال الرمزية تلعب دور الوسيط من أجل فهم العالم،فهي نقطة وصل أن صح التعبير بين الإنسان وعالمه،فكيف ذلك ؟

في محاضرة ألقاها كاسيرر بدافوس (davos) أظهر ما معنى «شكل رمزي مرسوم (conçus) كوسيط (médiation) تخرج الإنسان من بنيته التطبيقية» [15]، وتكون هنا الأفعال متعالية بمعنى تصبح قادرة على امتلاك وعي (conscience).

الأشكال الرمزية تظهر كمعرفة مباشرة (directive) لإنتاج المواضيع التمثيلية، مثالا: في حال الشكل الرمزي الخاص بالأعداد أو العبارات الرقمية، فهي لا ترمز فعلا إلى الحالة والنتائج الحقيقية للتمرين الرياضي، وإنما تملك مجموعة من معارف الحركة العددية التي تساعد على الحساب. فتمثيل الأعداد ليس انعكاس لحقيقة تسبقه، هي بالأحرى المرشد الذي يسمح لفهم الأعداد (السبيل، الطريق للفهم).

الإنسان لم يعد قادرا على أن يجد نفسه في حضور فوري مع الواقع، ولم يعد باستطاعته أن يراه، وجها لوجه إذ يبدو الواقع المادي يتراجع كلما تقدم النشاط الرمزي للإنسان، فالإنسان يقوم بشكل من الأشكال، "بالتحايث" المستمر مع ذاته، وهو محاط بالأشكال اللسانية والصور الفنية، والرموز الأسطورية، والطقوس الدينية، إلى درجة انه لا يستطيع أن يعرف دون أن يسخر هذا الوسيط كعنصر اصطناعي. وعليه لا يمكن اعتبار الرمز مجرد وسيط من أجل إدراك انسجام المعرفة الإنسانية، وإنما يشكل مجموع الثقافة الإنسانية.

رمزية الذات الإنسانية: الوجود والتحقق، الإنسان الحيوان الرامز:

يذهب أرنست كاسيرر، كفيلسوف للحضارة، على نحو أبعد، في تفحص الإدراك الرمزي للمكان، للعالم، فهو لا يتردد في تعريف الإنسان على أنه «حيوان ذو رموز» [16]، ويعتقد أن «الإشارات والرموز تنتمي إلى عالمين

مختلفين، الإشارة هي عنصر من عالم فيزيائي(مادي)، والرمز عنصر من عالم المعنى الإنساني»[17]، ومنه نطرح سؤال حول ماذا يقصد كاسيرر بتعريف الإنسان على أنه حيوان ذو رموز، وكيف بمقدور الإنسان اكتساب (acquisition) الرموز دون الحيوان؟

كما عودنا كاسيرر بموسوعيته وإطلاعه البانورامي يطرح أبحاث سابقيه ومعاصريه فيشير إلى الباحث "ثورينديك" (Thorndike) في كتابه "الذكاء الحيواني"، ليوضح القدرة التي ترتبط عند الحيوان بالذكاء اللغوي المعروفة "بالتشبيه"، على الرغم من الانتقادات الموجهة لهذه الدراسة. إلا أن الأبحاث أثبتت وجود بعض الحيوانات القادرة على التعرف على الشيء من خلال توافق الأشياء المتشابهة، ويذهبون إلى أبعد من ذلك أنها ليست مجرد "صدفة" وإنما مبنية على "الحدس".

فإذا حصرنا معنى "الذكاء" في عملية محاكاة والتلاؤم معه، فيمكننا اعتبار أن للحيوان ذكاء لكن ذكاء نسبي(عملي). كما أننا نجد علماء النفس البيولوجي يقولون بوجود "خيال" للحيوانات. قد تبدو لنا الفكرة غريبة غير أنها كانت محاولة تمهيدية لإثبات مقدرة الحيوان على توظيف الذكاء. يشير كاسيرر انه «بالرغم من وجود ذكاء وخيال حيواني إلا أن الإنسان هو الوحيد الذي طور شكلا جديدا والمتمثل في الخيال والذكاء الرمزي»[18]، كما أن التطور العقلي للإنسان يسمح بالانتقال من حالة ملموسة إلى حالة تجريدية، ومن حالة تطبيقية إلى حالة رمزية بصورة أخرى، وهو ما يسميه: "بالجهاز الرمزي".

فإذا كانت الأنواع الحيوانية، ومنها الإنسان تحمل "جهازاً للاستقبال"، وجهازاً مؤثراً، فإن لدى الإنسان حلقة ثالثة، هي التي يسميها "الجهاز الرمزي"، الذي به يقيّم الإنسان علاقته الإدراكية بالعالم، ومن هنا، فإن كاسيرر يرى

في اللغة والأسطورة والفن والدين، ليست سوى وجوه مختلفة من هذا "«الجهاز الرمزي" الإدراكي، فهو يشكل الخيوط المتنوعة التي تحاك منها الشبكة الرمزية، والنسيج المعقد للتجارب الإنسانية مع العالم»[19]

وبذلك يرى كاسيرر" أن الأسماء الواردة في الكلام الإنساني، لم توضع لتشير إلى أشياء مادية، بل وضعت لتدل على معاني مجردة، وأفكار لا يمكن قراءتها في الواقع المادي ولا يمكن استخلاصها من جرس الكلمات وإيقاع الحروف، بل إن الكلمة أو الرمز لا تحيل في ذاتها إلى أي معنى أو مضمون، إلا الذي اصطلح عليه المجتمع، فالعلامات الموجودة في اللغة هي من وضع الإنسان، فهي ترجع إذن إلى مجرد المواضعة والاتفاق. لم توضع اللغة لتعبر عن الواقع مباشرة، أي لتشير إلى أشياء مادية محسوسة، بل وضعت لتعبر عن الفكر، أي لتدل على أفكار وتمثلات ذهنية يسقطها الإنسان على أشياء الواقع المادي. لا يمكن استخلاص المعنى (المدلول) من جرس الكلمات (الدال)، وهذا يعني أنه لا توجد علاقة تشابه وضرورة بين الدال والمدلول، بل إن العلاقة بينهما حسب كاسيرر ترجع إلى مجرد المواضعة والإتفاق بين أفراد المجتمع، فالحيوان ليس لديه صورة عقلية أو فكرية عن المسافة، إنما تقتصر علاقته بما يسميه كاسيرر "بالمسافة الحسية"، بينما يصل الإنسان وحده إلى إدراك" المسافة الرمزية"، فإذا كان الإنسان أدنى من الحيوان فيما يتصل بالمسافة العضوية (مساحة العمل)، فإنه يعوّض قصوره هذا بامتلاكه لمفهوم (المسافة الرمزية - المجردة)، التي تعبّد له الطريق إلى الوجهة الحضارية، وتنقله من "مسافة العمل" إلى "المسافة الرمزية".

خاتمة:

إن فلسفة الأشكال الرمزية لا تحاول أن تكون ميتافيزيقا، وإنما فنومينولوجيا للمعرفة، وتأخذ لذلك المعرفة بمفهومها الواسع والشامل، ولا يعني هذا التخوف الزائد للإنسان من تنامي التقنية وهيمنة النزعات العلمية الوضعية والنزعات المادية الملحدة، بل هي الكشف عن كل بعد روحي يؤسس به الإنسان عالمه الخاص وذاتيته المتفردة، عوض الانطلاق من مقابلة بين "أنا" ثابت (منغلق على نفسه) وعالم من نفس الطبيعة، متين صلب يقابله، يحاول العلم أن يلحقه به، ويضعه محل الدراسة كشيء قابل للتكميم.

فلسفة الأشكال الرمزية تحاول دراسة المسلمات (postulat) والشروط التي ترتكز عليها المعرفة الصحيحة للذات الإنسانية في كامل تحققها، وتكشف أن هذه الشروط ليست من نفس الطبيعة التي يتأسس عليها العلم الوضعي الحديث، لأن موضوع المعرفة في هذه الحالة ليست المادة الجامدة الصماء، بل موضوع المعرفة هو الإنسان، فهو ليس مادة فيزيقية، وإنما وجود مختلف يتطلب الفحص« وفهم مظاهره والتفكير فيها »"[20].

الهوامش:

❖أرنست كاسيرر (1874 - 1945) فيلسوف ألماني، ومؤرخ فلسفة، عرف بغزارة الإنتاج وبتحليله وتعليله للقيم الثقافية، ينتمي إلى ما اشتهر بمدرسة ماربورج، كأحد أقطاب "الفلسفة الكانطية الجديدة"، عرف بشروحه للفلسفة الكانطية، غادر ألمانيا في عام 1933، وتوفي في نيويورك.

من أشهر أعماله: "الجوهر والوظيفة" (1910)، "الحرية والشكل" (1916)، "فلسفة الأشكال الرمزية" (1923 - 1929)، "الأسطورة والدولة" (1942)، "الرمز والأسطورة والثقافة (1979)، "اللغة والأسطورة" (1925).

1 - إمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، لبنان، ص 55.

2 - نفس المرجع، ص 125.

3 - نفس المرجع، ص 126.

4 - أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، تر: احمد حمدي محمود، المكتبة العربية، مصر، 1975، ص11.

5 - نفس المصدر والصفحة.

6 - Ernst Cassirer, la philosophie des formes symboliques, T1 (le langage1), Traduit de l'allemand par Ole Hasen love et jean Lacoste, les Editions de Minuit, Paris,1972 , p234.

7 - Ernest Cassirer, Trois Essai Sur le Symbolisme ,les Editions du cerf, Paris, 1997, P234.

❖❖ معلوم أن كانط يميز في (نقد العقل الخالص) بين مجال "التلقائية" الذي يخص الفهم، ومجال "الاستقبالية" الذي يلهم الحدوس.

8 - Ernst Cassirer, la philosophie des formes symboliques, T1 (le langage), opcit, p28.

9 - Ibid, p30.

❖❖❖ أنظر: محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الرابعة، بيروت، 1998، ص 58.59.

10 - Ernst Cassirer ,la philosophie des formes symboliques ,Tome II, opcit, pp.109,110.

❖❖❖❖ من الواضح أن ما يرمي إليه كاسيرر هو الوقوف على الدلالة الرياضية لمفهوم المكان، وهي دلالة "وظيفية" لا جوهرية: تلك كانت المشكلة الرئيسية التي شغلته في كتاب سابق خصصه لدراسة بنية التفكير في علوم الطبيعة والرياضيات وسماه بالضبط: (مفهوم الجوهر ومفهوم الوظيفة)

.Funktonsbegriff Substanzbegriff und

11- Ernst Cassirer ,la philosophie des formes symboliques ,opcit, P09.

12 -أرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان، ترجمة إحسان عبـــــــاس، دار الأنـــــــــذلس، بـــــــــيروت 1961، ص 67.

13- إمانويل كانط ، نقد العقل المحض، مرجع سابق، ص 137.

14- Ernst Cassirer ,la Philosophie des formes symboliques ,opcit, P26.

15- Ernest Cassirer, Trois Essai Sur le Symbolisme ,opcit, P121.

16- أرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان، مرجع سابق، ص 93.

17 - Ernst Cassirer, Essais sur l'homme, traduit de l'anglais par Norbert Massa, collection le sens commun, les Editions de Minuit, Paris, 1975, p p 52,53 .

18 - Ernst Cassirer, la Philosophie des formes symboliques, T01 ,opcit. P55.

19- أرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان، مرجع سابق، ص67.

20 - Ernest Cassirer, Trois Essai Sur le Symbolisme ,opcit, P120.