المعرفة المفتوحة عند كاسيرر

د رافد قاسم هاشم الخالدي

جامعة بابل ، كلية الفنون الجميلة ، قسم الفنون التشكيلية .

Fine . rafid . hassim @ uobabylion , eduiq.

خلاصة البحث :

يعد أرنست كاسيرر من فلاسفة الحضارة الانسانية، والذي أتخذ من مشكلة الحضارة أساساً لبحثه ووفقاً لذلك نستطيع القول أن فلسفته أتسمت بالشمولية، فقد تطلع كاسيرر الى بناء فلسفة للانسان تستوعب شتى فعاليات وأنشطة الموجود البشري، من لغة الى أسطورة الى علم الى تأريخ وقد تمكن من تقديم نظرية جديدة تستوعب وتنظم تلك الحدود مبتدأ من كانط وتمتد الى حدود أوسع وأشمل وأرحب وقد كان أساس تلك المحاولة قد أنطلق من هيردر ، والذي حاول تقديم نظرية جديدة في المعرفة تنطلق من كانط لكنها تحاول التخفيف من الغلواء الذي كانت تتسم به نظرية المعرفة عنده(كانط)، فيما يتعلق بالجانب العقلي المنطقي، ومن هنا كان ذلك أتجاه (هيردر) الى دراسة الفن والاسطورة واللغة والتأريخ، وقد أستطاع (هيردر) الحد من سطوة الجانب العقلي المنطقي، أذ أن هذا الجانب في ضوء أهتمام هيردر أصبح عاجزاً عن أستيعاب وتفسير كافة الاشكال التعبيرية والرمزية من لغة الى أسطورة، وبهذا الموقف الجديد أمكنه التنبه الى حضور نظرية المعرفة الكانطية كما أمكنه أثارة الانتباه حول تقديم تعريف جديد للموجود البشري ، ذلك لآن تعريف الانسان بأعتباره حيواناً ناطقاً لم يعد كافياً لاستيعاب وتفسير شتى الفعاليات الانسانية .

الكلمات المفتاحية : المقدمة، كاسيرر ونقد المعرفة، موقف كاسيرر من المعرفة العلمية، مشكلة المعرفة عند كاسيرر، المعرفة الانسانية والرمز.

(١) المقدمة

(٢) كاسيرر ونقد

(٣) موقف كاسيرر من المعرفة العلمية .

(٤) مشكلة المعرفة عند كاسيرر .

(٥) المعرفة الانسانية والرمز .

Abstract

Arenest cassier one of the most famous philosopher one humeanty civilization , and afamous philosopher who tried to be the proplem of civilion as the basic inquery for him , from this point his philosophy knowed as a universial philosophy , he wanted to be his philosophy as astructure of human mind , and his body can contuine averious activites of human act first from language , math , history and science , he can submitted anew theory can contuine and regulated these limitation and finalist , he begean frome (kant) , and try to begening from awied and auniversail sight or terminals , the basic built for this try began from (hearder) who try to introduce anew theory of knowledge began from as we say , but it will trying to get his effect become lawer especially the reasnebal sight , realited to atheory of (kant) , beside the logical inquery or theory , so this sight become the study of hearder hn his studying the art , myath , language and the hhstory , he could controlled or lawaring the incursing of size of logical or rational sight , because this sihght become so poor to explain or capisty all these symbolical or expressions from language to myath . so from this new side he can caugh attenation to theory of (Kantian) knowledge , and he could demonastered anew

defeination for human being , that the old one can not expression for reality of human being , when we try to express for it as aphonetical animal , and it can not be sufficient or explane the various of human activities .

Key word: summery .cassier and the critical of knowledge. the opinion of cassier from the scientific knowledge. the proplem of knowledge for cassier. The humain knowledge and the symbolic .

خطة البحث :

(١) المقدمة .
(٢) كاسيرر ونقد المعرفة .
(٣) موقف كاسيرر من المعرفة العلمية .
(٤) مشكلة المعرفة عند كاسيرر .
(٥) المعرفة الانسانية والرمز .
(٦) الادراك الانساني والحس .
(٧) المعرفة الرياضية والفيثاغورية .
(٨) كاسيرر ومنهج المعرفة .
(٩) المعرفة الرمزية والرياضيات .
(١٠) المثل الافلاطونية طبيعتها وحدودها .
(١١) النظريات السياسية " والجمهورية الافلاطونية " .
(١٢) وظيفة العمل الفني .
(١٣) الاشكال الحضارية في ضوء فلسفة التطور .
(١٤) موقف كاسيرر من الحضارة .
(١٥) كاسيرر " ماركيوز وفلسفة الحضارة " .
(١٦) موقف الكانطيون الجدد من نظرية المعرفة عند كانط .
(١٧) كاسيرر والحركة الكانطية الجديدة .
(١٨) فلسفة كاسيرر .
(١٩) الرمز والمعنى عند كاسيرر .
(٢٠) المعرفة التأريخية عند كاسيرر .
(٢١) علم الجمال عند كاسيرر .
(٢٢) الخاتمة ونتائج البحث .
(٢٣) قائمة المصادر والمراجع .

المعرفة المفتوحة عند كاسيرر :

المقدمة :

ولد أرنست كاسيرر في عام ١٨٤٧ م بمدينة برسلاو بألمانيا من أسرة أحد التجار الالمان، وقبل مولده فقدت الاسرة أحد أطفالها فكان لهذا الحادث وقعه الاليم عليها ومن هنا كان أهتمام أسرته بمولد أرنست كاسيرر فلقد بدأ نبوغه بفترة متأخرة نسبياً وخاصة في المرحلة الاخيرة من دراسته في المدرسة الثانوية . وبدأ تلامذته ينتبهون الى عمق معرفته السليمة على الحكم وأبداء الرأي حتى إذا ماحصل على شهادة تخرجه في هذه المدرسة ، وكانت درجاته أعلى الدرجات حتى أذا ماجاء صيف عام ١٨٩٤ م كان قراره بمتابعة المحاظرات التي يلقيها (جورج سيمل) في جامعة برلين عن الفلسفة الكانطية الجديدة، وأسرع كاسيرر (الى قراءة ماوقعت عليه يده) من مؤلفات هذا الفيلسوف ، وقبل أن يلتقي كوهن كان قد فرغ من دراسة كل أعمال كانط مع شروح كوهن ، بلإضافة الى دراسته لكل أعمال الفلاسفة ممن لهم أهمية في فهم فلسفة كانط " كأفلاطون وديكارت وليبنتز " ، بالاضافة الى إنه قد خصص جزءاً كبيراً من وقته لدراسة العلوم الرياضية والميكانيكا والبيولوجيا لأهميتها في فهم شروح كوهين .

لقد أمن كاسيرر بصحة شروح وأراء (جورج سوريل) والتي نشرها مع بداية القرن العشرين ، والتي مؤداها أن القوة الدافعة للتأريخ ليست في العقل والمنطق وأنما في الاساطير السائدة في المجتمع ، فالناس لايتبعون الحقائق الموضوعية بقدر أتباعهم الاساطير ومصدرها النقص والكراهية .

ومن هنا لم عجيباً عليه أن يتناول الاسطورة في أكثر من كتاب ويتخذها موضوعاً للجزء الثاني من فلسفة الاشكال الرمزية .

أذن يمكن القول أن كاسيرر قد أنطلق من كانط فهو ينتمي الى الكانطيين الجدد والذين أتخذوا من العودة الى كانط شعاراً لهم، ومعنى هذا أن كاسيرر ينتمي الى المدرسة المثالية من حيث نظرته العامة، أما من حيث المنهج فهو أيضاً ترانسنتدالي .

وكذلك فهو يتفق مع كانط في النظر الى العالم الموضوعي بأعتباره ثمرة لتطبيق المبادىء الاولانية على الحدوس التجريبية المتفرقة والمختلفة، وهو من ناحية أخرى ترانسنتدالي في منهجه من حيث أهتمامه بكشف الصور الحضارية التي تنظم تجاربنا الانسانية، وأذا كان كاسيرر قد أنطلق من كانط اساساً، الا أن هذا لايعني أنه قد أتفق معه على طول الخط، فلقد حافظ على الروح الاساسية الفلسفية ولكنه قد أختلف عنه في بعض الجوانب منها أن المبادىء التي تدخل النظام والترتيب على الحدوس التجريبية المشتقة والمتباعدة عند كاسيرر ليست (أستاتيكية) static بل أصبحت (ديناميكية) dynamic متطورة بالاضافة الى ميادين تطبيقها أصبحت أوسع بكثير مما كانت عليه عند كانط .

كاسيرر ونقد المعرفة :

لقد كانت محاولة كاسيرر بصفة عامة بمثابة توسيع لدائرة نقد العقل الخالص ، أي إن محاولتة تستهدف البحث عن المبادىء الاولانية المنظمة للروح الانسانية في كل ظواهرها [١] .

وإذا كانت الابستمولوجيا التقليدية قد أكتفت بنقد المعرفة العلمية بصفة عامة إبتداً من كانط الى الكانطين الجدد فإن كاسيرر سعى الى جعلها تشمل نقد المعرفة الانسانية في كل أشكالها من لغة الى الاسطورة الى الفن الى التأريخ لقد كانت المشكلة الرئيسية للفلسفة الكانطية تتمثل في توضيح كيف إن التصورات تتميزعن الخبرة الحسية ، أما عند كاسيرر

[١] مجدي الحديدي (الفن والمعرفة الجمالية عند أرنست كاسيرر)
الناشر : دار الوفاء للطباعة والنشر ، الاسكندرية ، ط١ ، بت ، ص ٧٣ .

فلقد أستحالت عملية التصور (conception) الى مجرد حالة خاصة مما يطلق عليه الرمزية أو التمثيل الرمزي (representation) ، ومن هنا فالتمثيل الرمزي عند كاسيرر قد أصبح في المحل الاول يمثل عملية أساسية من الوعي الانساني (human conscious) وهو الذي يوضح لنا كيفية فهمنا للعلم بل والاسطورة والدين واللغة والفن والتأريخ ، فلقد أصبح الوجود البشري عند كاسيرر خالقاً للرموز ولم يعد مجرد حيوان ناطق .

ويتميز الرمز عند كاسيرر بإنه بخلق علاقات وإرتباطات معينة بين الاشارات الحسية (perceptional sense) من ناحية والمعاني (meaning) من ناحية أخرى فطبيعة عملية الرمز تتمثل في خلق علو يعلو على الاشارة الحسية ويغلفها به .

وبالامكان الابتداء من كتاب كاسيرر (فلسفة الاشكال الرمزية) لآيضاح أهمية كانط وأثره المباشر على فلسفة كاسيرر من ناحية ،ثم إيضاح أهم المناحي الفلسفية التي أخذها كاسيرر بنظر الاعتبار والبدأ كان من نظريته الجمالية ، فالبداية كانت حول رأي كانط بالجمال بإعتبار إن كانط يعرفه (على إنه منزه من الغرض) ، أما هيردر فقد ذهب الى العكس من ذلك بأعتبار أن الجمال يجب أن يتناول الغرض أو يتوفر فيه الغرض ، عرفنا إننا لايمكن أن نعجب بشيء عديم الغرض، أذن فالجمال هو الشكل الخارجي للواقع .

في حين إن كاسيرر يقرر إن الفن ينشأ نتيجة لحاجة الحياة اليومية وضرورة تلبيتها وأهمها حاجة الانسان الى المأوى ولهذا أستخدم الانسان الاخشاب في البناء مثل العمارة وكان من أول الفنون الانسانية التي أستخدمها الانسان وأن البناء هو أول فنان . [٢]

وقد أوضح (هاوزر) رأيه حول هذه المسألة بالقول (أن العصر الرومانسي جاء كرد فعل على عصر التنوير وعلى الناحية العقلية فيه) [٣] . أما فكرة الجمال المنزه عن الغرض فأنها ترتبط بفكرة أخرى أساسية هي (نشأة الفن عن اللعب) عند كل من كانط وشيلر . أما فيما يتعلق بهيردر فقد تمثلت الروح الصوفية لديه في الايمان (بوحدة الوجود) والقول أن فكرة الاله الخارج عن الطبيعة مناقضة لفكرة الاله ذاته .

أن روح هيردر الشاعرية الصوفية الرومانسية هي السبب في شاعريته وهي الدافع وراء رؤيته الجمالية للحضارة الانسانية ، أما فيما يتعلق بمكانته الفلسفية فهي لاتكمن في رؤيته الفلسفية العقلانية تلك التي يقدمها (كبناء متسق) وأنما يقدمه لنا لندرك من خلالها عوالم الانسانية ، وأن مكانته الحقيقية تتمثل في تناوله لعوالم الحضارة الانسانية برؤية تعاطفية شعرية . أما عند (راندل) فقد وصف (هيردر بين الرومانسيين بل هو رائد لهم فقد بنى الحقيقة على المشاعر وعلى الايمان دون العقل . [٤]

ولقد كان إهتمام هيردر الاساسي يتمثل في الاشكال التعبيرية الاولى للحضارة الانسانية من (لغة الى الاسطورة الى فنون الشعوب القديمة) وبالرغم من تتلمذه على يد كانط الأأنه نفر من العقل الصارم) .

أن الظاهرة الاساسية التي طرحها هيردر تتمثل في الحد من المظاهر العقلية التي قدمها عصر التنوير والناحية العقلانية فيه، من هنا كانت الاشكال والصور التي قدمها تمثل تعبيرية لايمكن فهمها عن طريق ذلك التعبير العقلاني وحده بل كانت بحاجة الى فهمها التعبير الوجداني والحسي والحدسي من أجل الحد من سعي الجانب العقلاني المنطقي

---

[٢] المصدر السابق ص ٧٠ .
[٣] أدوارد هاوزر (الفن والمجتمع عبر التأريخ) ص ١٣٢ .
[٤] راندل (تكوين العقل الحديث) ج٢ ص ٢١٣ .

على الحياة الانسانية ومن هنا كان الكشف الاساسي المتمثل : (في قصور نظرية المعرفة الانسانية الكانطية عن التعبير أوالاستيعاب كل فعاليات الموجود البشري) .

من هنا يمكن القول أن التعريف القديم للانسان لم يعد كافياً (الانسان موجود ناطق أو حيوان ناطق) . ولما كان الشكل الاوضح في تعبيراته هو (الطابع الرمزي) فبأمكاننا أعتباره من رواد الحركة الرمزية ومنهم (لانجر ، كاسيرر ، وتشارلز موريس) .

إما فيما يتعلق (بكاسيرر) فقد كان يقول إن نظرية هيردر في اللغة هي نظريته في المعرفة وقد ذهب الى القول إن فعل التأمل (reflection) كما فهمه (هيردر) لم يكن مجرد التفكير في المعطيات الحسية (give intuitive content) بقدر ماكان يمثل تحديداً أو تكويناً لصورة هذه المعطيات . [٥]

وقد كان لهيردر أكبر الاثر في الدراسات الجمالية من خلال النظر الى العمل الفني بأعتباره (رمزاً) ومن هنا أصبح العمل الفني تعبيراً عن الطبيعة الانسانية في بعض جوانبها .

وقد كتب كاسيرر يقول (أن فن كل عصر يكشف لنا عن حضارة وتأريخ ذلك العصر من هنا كان لربطه " علم الجمال " بعلم الانثروبولوجيا بالحضارة الانسانية) وعلى ذلك يمكن القول أن كانط كان قد تناول علم الجمال ضمن الملكات الفردية الانسانية أو " الخبرة الجمالية الفردية " أو " ملكات "العقل الانساني " .

أما هيردر : ((فقد تناول علم الجمال أو " الخبرة الجمالية " في ضوء " الحضارة ككل)).

لقد كان كتاب كاسيرر (فلسفة الاشكال الرمزية) وهو الكتاب الذي قدم كاسيرر من خلاله فلسفة متكاملة للحضارة الانسانية من خلال (اللغة ، والرمز ، والاسطورة) أي التعبير عن مشكلة الحضارة الانسانية من خلال الربط بين عوالم تلك الحضارة . [٦]

ولقد أوضح كاسيرر من خلال كتاباته (إن مانسميه " وحدة الشيء " المسمى شيئاً أخر غير الوحدة الصورية لوعينا في تركيب الجوانب المتعددة من تصوراتنا ، وعندئذ نقول أننا نعرف الشيء أذا ماحققنا له وحدة تركيبية في الجوانب المتعددة للحدس ،التحدث هنا سيكون عن الوحدة العلمية للمعرفة الانسانية من جهة ثم موضوعية تلك المعرفة في التناول، فقد أوضح كاسيرر في قوله (قد نتنازع في نتائج العلم ومبادئه الاولى ،أما وظيفته العامة فهي تبدو يقينية) . [٧]

أن العلم يمنحنا تأكيداً بعالم ثابت ولقد قال أرخميدس : (أعطني مكاناً أقف عليه ، وأنا كفيل بتحريك العالم) من هنا فالقول إن النظرة الكلية " أو الفكر العلمي الكلي " هو الذي يعطي الاقطاب الكلية التي لاتتغير . وقد كان كانط مثل ذلك قد أوضح بالقول (إن أفكار الفهم الخالص هي التي تمنح الظاهرة وفرتها) . [٨]

من هنا نستطيع القول أن موضوعية المعرفة الانسانية ترتبط بحقيقة العلم إرتباطاً لا إنفصام له، فقد عاش الانسان فترة طويلة في عالم موضوعي قبل أن ينتقل الى عالم علمي، ولكن قبل أن ينتقل الى عالم العلم لم تكن تجريبيته كتلة لاشكل لها من الانطباعات الحسية بل كانت تمتلك كياناً موحداً محدداً، ولكن هذه الافكار التي تمنح العالم وحدته الركيبية لم تكن في مستوى الافكار العلمية، بل لقد كانت أفكار أسطورية أو لغوية) [٩] .

ومن هنا كان موقف كانط عند تساؤله، حول كيف يمكن أن تكون الاحكام التأليفية الاولية ممكنة) ؟

---

[٥] Casser : (the philosophy of symbolic forms)حP 30

[٦] Cassier : the proplem of knowledge . p l 233

[٧] كاسيرر : (فلسفة الاشكال الرمزية) ص ٢٢٣ .

[٨] كانط (نقد العقل الخالص) ص ٩٣ .

[٩] كاسيرر : (مقالة في الانسان) ، ص ١٩٩ _ ٢٠٠ .

فهي أحكام تركيبية قبلية مصدرها التجربة لكنها تخضع لأولية عقلية تجعل مبادئها (ضرورية قبلية وبعدية بنفس الوقت، فلقد أضفى كانط الى ذلك الموقف " أي موقف العقل من الطبيعة " بأن العقل بمثابة المشرع وليس بمثابة المضفي أليها وعندما أملى عليه (أي العقل) صيغة أن التفكير البشري ملتزم بالظواهر فقط (phenomena) والذي يستطيع العقل الانساني أدراكه أو يفرض مقولاته عليه .

إن الناحية الصورية في فلسفة كانط هي صاحبة العلمية والضرورة في فلسفته لأن التجربة تعني من وجهة نظره التشتت والتبعثر، إذن فالكلية والضرورة ---- تؤلفا الناحية الموضوعية، وهي بالنتيجة تأتي من الناحية الصورية أي في عالم الظواهر فقط وليس في عالم الشيء بذاته ، ومن هنا فالقول إن المعرفة العلمية عند كانط هي الوسيلة الوحيدة لمعرفة عالم الظواهر . [١٠]

موقف كاسيرر من المعرفة العلمية :

لقد كان الموقف الاساسي للفلسفة النقدية يقوم على أساس أسبقية الصورة على المادة، بأعتبار أن الصورة تقدم " أو تمارس وظيفتها " على أساس كونها صوراً مركبة لكل تجاربنا عن العالم وأنطلاقاً من هذا المبدأ يقدم لنا كاسيرر فلسفته يقول كاسيرر : أن المبدأ الاساسي للفكر النقدي (مبدأ أسبقية الوظيفة على الشيء) function انما يفترض في كل مجال صورة جديدة ويتطلب شرحاً جديداً ومستقلاً بالاضافة الخالصة الى المعرفة العلمية فأنه ينبغي لنا فهم وظيفة التفكير اللغوي ووظيفة الفكر الاسطوري والديني ووظيفة الادراك الفني . [١١]

أن الصور عند كاسيرر هي اذن صور وظيفية ، إي إنها ذات فعالية وليست ماهيتها كونها صوراً عقلية محضة أو (صورية) ومن هنا كان إختيار كاسيرر للفظة (وظيفة function) بدلاً من لفظة (الصورة form) ومن هنا كان رفضه للتفرقة التي اقامها كانط بين (الصورة المركبة construtive) و (المبادىء المنظمة regulative) . فقد كان كاسيرر يرى الصور الكانطية بناءاً على إعتبارين هما :

(١)رؤية وظيفية أو إنها رؤية تتحدد في المحل الاول بما تقوم به الصور بإعتبارها صوراً مركبة constructive في تكوينها لمدركاتنا الحسية .

ان الصور في نقد العقل الخالص هي صور مركبة ووظيفتها تتحدد على هذا الاساس وحده ، وهي بهذا تختلف عن صورة اخرى قدمها كانط في (نقد ملكة الحكم) على أساس انه العقل الذي قدمه هو (عقل غائي) ، والتي قدمها في علم الاحياء والبيولوجيا على انها مبدأ منظم (regulative) فقط .

إذن عند كاسير تزول مثل هذه التفرقة بين الصور المركبة والمبادىء المنتظمة لتصبح كلها (صوراً بلا إستثناء بل هي صوراً مركبة) .

(٢)إن الصور الحضارية عند كاسيرر والمتمثلة في (الدين والفن والاسطورة واللغة) وهي الصور التي تحل محل صور كانط والمتمثلة في (الزمان والمكان والمقولات الاثنا عشرة) وهي تقوم بتنظيم المعرفة الانسانية وتوحدها .

وحول وظيفة اللغة عند كاسيرر مثلاً يقول : أن عملية الصياغة اللغوية تكشف لنا كيف أن الانطباعات الحسية التي لاشكل لها تتخذ شكلاً منظماً واضحاً لنا فقط عند تسميتها (إي إن اللغة هي التي تعطي الانطباع ذلك أو تلك التسمية أو هذه) .

---

[١٠] المصدر السابق ص ٧٥ .

[١١] cassier : (Philosophy of symbolic form es) p : 79 , v : 1

لقد نظر كاسيرر الى الاشكال الحضارية المختلفة من لغة الى أسطورة الى فن على إنها (صوراً حضارية تقوم بنفس الوظيفة أو الدور التي تقوم بها صور المعرفة الكانطية " الا وهي وظيفة تنظيم وتوحيد الانسانية " .

وعندما يحاول كاسيرر إن يوضح وظيفة اللغة نجده يقول (من هنا فأن العالم الجديد من العلامات اللغوية تكسب عالم الانطباعات الحسية إستمراراً داخلياً جديداً / ذلك لإنه يكتسب وحدة عقلية جديدة) .

ومن هنا كانت اللغة (أداة من أدوات الروح الانسانية التي تتقدم عن طريقها من عالم الاحساسات المجردة الى عالم الحدوس والافكار) . [١٢]

أو أن الرموز اللغوية تقودنا الى تحقيق موضوعية " الانطباعات الحسية " أما الرموز الاسطورية فهي تؤدي الى تحقيق موضوعية المشاعر الذاتية (objection function) ومن هنا كانت وظيفة العوالم الرمزية عند كاسيرر يقول فيها : (لايستطيع الانسان شيئاً من اللغة والدين والفن والعلم سوى أن يبني عالمه الرمزي ، أو العالم الرمزي الذي يمكنه من أن يفهم التجربة الانسانية ويفسرها ويفصح عنها وينظمها ويمنحها صفة كلية) . [١٣]

من هنا كان القول إن كاسيرر قد وسع نظرية المعرفة الكانطية فجعلها تشتمل على مختلف الاشكال الحضارية الاخرى والتي لم يعني كانط بدراستها مثل (اللغة الى الاسطورة) .

وهنا يرد كاسيرر قائلاً : أن إدراكاتنا تتسع حتى يمكن القول إننا نعتبر المعرفة العلمية صورة واحدة فقط من الصور التي يمكن عن طريقها فهم وتفسير الوجود . [١٤]

أذن لكل صورة حضارية من (لغة الى الاسطورة الى الفن) دورها في فهم وتفسير التجربة الانسانية ومحاولة تقديم صورة جديدة للمعرفة البشرية ، ومن هنا كانت اللغة ليست مجرد محاكاة للمضامين والعلاقات التي تكشف عنها الانطباعات الحسية بل هي عبارة عن إتجاه أساسي للكشف عن فعالية العقل البشري ومجموعة من الفعاليات العقلية والفسيولوجية التي تكشف الواقع . [١٥]

وأيضاً فيما يخص الفن لايمكن إن يكون مجرد محاكاة للعالم الذاتي أو الموضوعي أو المادي أو الروحي بل هو كشف أصيل لكلا العالمين (المادي والروحي معاً) .

إن العمل الفني يكشف لنا عن شيء جديد ولايكرر شيئاً قديماً بصورة مختلفة ، وإذا لم يغنم العمل الفني بهذه المهمة فإنه يصبح في رأي كاسيرر (لعبة فارغة) أو تسلية عديمة الجدوى .

أن العمل الفني يقدم لنا صورة جديدة من صور المعرفة وأن كانت معرفة لايمكن أدراكها عن طريق الصور المنطقية وعند الانتقال الى (المعرفة التأريخية) نجد أنها تقدم صورة جديدة وأصيلة من المعرفة الانسانية [١٦] .

إن عمل المؤرخ يتجلى بدرجة أساسية في ورد وسرد الاحداث التأريخية هو إستنباط صورة جديدة ، أو الوحدة وراء الاقوال المتناقضة غالباً والعديدة أوالمتعددة (بنفس الوقت) من هنا كان المؤرخ مغالياً في تقديم صورة جديدة أو تفسيراً جديداً وخير مثال على ذلك ماأصاب سقراط من صور التفسير المختلفة برأي المفسرين، فلدينا سقراط كما وصفه (أكسنوفان)

---

[١٢] Cassier : philosophy of symbolic forems , v : 1 , p : 120 .

[١٣] Cassier : philosophy of symbolic forms v : 1 , p 79 .

[١٤] Ibld : p : 80 : v :1

[١٥] Cassier : the logic of the human s trans . p : 59 .

[١٦] مجدي الجزيري : الفن والمعرفة الجمالية ، ص ٨٠ .

وسقراط كما رواه (أفلاطون) وهناك سقراط الروائي والمتصوف والشاك . وكل هذه التصورات مختلفة عن بعضها الاأنها غير مجانبة للصواب ، فكل منها يقدم تصوراً جديداً أي وجهاً جديداً من وجوه سقراط التأريخي .[١٧]

ومن هنا فإن فلسفة كاسيرر لاتختص فقط بالمعرفة العلمية الدقيقة ولكنها تتعلق بكل الصور التي ندرك بها العالم أذ إنه الى جانب المعرفة أو الصور المنطقية (logical forms) التي يطبقها التفكير العلمي التصوري على العالم توجد صور أخرى مختلفة من ناحية الخصائص والمعنى يمكن أن تكشف أمثال هذه الصور في تصورات اللغة والاسطورة وغيرها من الاشكال الرمزية. [١٨]

مشكلة المعرفة عند كاسيرر :

تحت عنوان (حقائق ومثل) في كتابه (مقال في الانسان) يستعرض كاسيرر في تلك الموضوعة مجموعة من المقالات الاساسية المتعلقة بطبيعة المعرفة الانسانية مبتدأ من كتاب (كانط) (بحث تحليلي في الحكم) أو (نقد ملكة الحكم) أذ أنه أكد في تلك الموضوعة من خلال طرح السؤال الاساسي وهو (هل من الممكن أن نستكشف معياراً عاماً نصف به البنى الاساسية للعقل الانساني ونميز في هذا المبنى من كل أشكال المعرفة الاخرى الممكنة) وتوصل كانت بعد التحليل الى النتيجة التالية : أن طبيعة المعرفة الانسانية تستلزم أن نميز تمييزاً حاداً بين حقيقة الاشياء وأمكانها ، ومن خلال هذه التفرقة نستطيع أن نميز مكانة الانسان في سلسلة الوجود العامة متميزاً عن غيره من الكائنات الانسانية الاخرى فالتفرقة بين الحقيقي والممكن تفرقة غير قائمة لدى الكائنات التي هي أدنى من الانسان أو فوقه ، فالكائنات الادنى محصورة في عالم المدرك الحسي الخالص وهي تتقبل الدوافع المادية الواقعة وتجيب عنه بردود فعل ولكنها تعجز عن أن تكون فكرة عن (الامكان) ، أما من الناحية الاخرى والمتعلقة بالفعل الالهي فهو (عقل خالص) لايعرف تمييزاً بين الامكان والتحقق كون الله هو (عقل خالص) فكل مافي تصوره حقيقة وذكاء الله (عقل أعلى) أو (بصيرة أصلية) وهو لايفكر الاوهذا الشيء يتكون أو يخلق بالتفكير نفسه ، ومن هنا كانت مشكلة الامكان لاتنشأ الالدى الانسان وحده ، أي من ذكائه المكتسب . [١٩]

أن البحث في الحقيقة والامكان ليس هو من خواص المادة في شيء وهو ليس بحث ميتافيزيقي وهو يلحق بمجال فلسفة المعرفة والمنطق ومن هنا نستطيع القول أنه لايكشف عن سمة أنسانية في الاشياء ، وأنما هو ينطبق على المعرفة بتلك الاشياء ، وقد أستخدم كانت فكرة (البصيرة الاصلية) لكي يصف طبيعة العقل الانساني وحدوده في طبيعة هذا العقل الانساني ، ويصف كانت هذا العقل بأنه (أستطرادي) ، أي أنه يعتمد على عنصرين غير متشابهين في مجال الفهم . فيقول : (نحن لانستطيع أن نفكر دون صور ولا أن نحدس دون فكر) (فالفكر بغير حدوس فارغة والحدوس بغير فكر عمياء) . وهذه الثنائية هي قاعدة التمييز بين الامكان والحقيقة . [٢٠]

ومن الجهة المقابلة يحاول كاسيرر أن يترجم تلك العبارة و تحويلها الى صفة جديدة تستند الى ماهية فهم الانسان الحقيقة ، وهي بدل أن تتحدث عن حاجة الفهم الانساني الى الصور تتحدث عن حاجة الفهم الانساني الى الصور ، مستنداً الى أن المعرفة الانسانية هي معرفة رمزية ، ولكي يوضح طبيعة الفكر الانساني والفهم في مجال الرمز يحتاج الى الفصل بين الواقعي والممكن ، أي بين الاشياء الواقعية والمثالية ، فليس للرمز وجود واقعي كجزء من العالم المادي ، وأنما هو يمتلك (

---

[١٧] Cassier : an essay of man . p 199 .

[١٨] Cassier : philosophy of symbolic forms . p 14 , v 3 .

[١٩] أرنست كاسيرر : (فلسفة الحضارة الانسانية) أو (مقالة في الانسان) مراجعة : محمد يوسف ، ترجمة : د أحسان عباس ، دار الاندلس ، بيروت ، لبنان ، ط١ ، ١٩٦١ ، ص ١١٤ .

[٢٠] المصدر السابق ص ١١٦ .

معنى) ، ومن هنا كان الفكر البدائي يجد صعوبة في التمييز بين (الوجود والمعنى) فهما بنظره مختلطان دائماً فينظر البدائي الى الرمز نظره الى شيء قد وهب قوة سحرية ومادية ، ألا أن الامر أصبح مع تقدم الحضارة الانسانية أمراً واضحاً وملموساً وهذا يعني أن التفرقة بين الوضوح والامكان أصبحت ملحوظة بقوة . [٢١]

المعرفة الانسانية والرمز :

في المجالات التي يطبق فيها (الوضوح والامكان) أو الامكان والتحقق على أرض الواقع ، نجد أن كاسيرر يضرب لذلك مثلاً المريض المصاب (بالافازيا) أو أمراض الكلام ، فمثلاً هم يفقدون القدرة على أدراك أو تلفظ أجزاء معينة من الكلام تمت بصلة مباشرة الى عاهاتهم أو يجدون صعوبة في العمل أو تلفظها مما يدل على نقض في الموقف العام للعقل الانساني . [٢٢]

كذلك في حالة المشلول مثلاً لايستطيع أن يلفظ جملة : (أنني أستطيع أن أكتب بيدي اليمنى) بعد أن يرددها عليه الطبيب مرات عديدة ، ولكنه ينطق جملة (أني أكتب بيدي اليسرى بسهولة) فهي أذن حالة متعلقة بطبيعة التجريد العقلي الذي يعرضه العقل الانساني من حالة الامكان وماهو فيه على أرض الواقع بد أجراء المقارنة العقلية أو الفكرية (أي حين كان عليهم أن يفكروا في الامكانات أكثر من الواقعيات) . ويستشهد بمقولة (كورت جولدشتاين))("فهذه الامثلة وما شابهها تدل على أن المريض لايستطيع أبداً أن يعالج أي موقف ليس له الا صفة الامكان ، وهكذا نستطيع أن نصف النقص لدى هولاء بإنه إفتقاره للقدرة على الاقتراب من الموقف الممكن) .

الادراك الانساني والحس :

ولقد أضاف (شتاين) حول الحس الانساني مايلي (أن الاشياء التي لاتعطي في المواقف الحسية يصعب عليه (المريض بالافازيا) تصورها وذلك لعجزه عن أدراك ماهو مجرد ، فالمريض عاجز عن أن يقلد أو يقيس أي شيء خارج أو هو ليس من تجربته الحسية المباشرة ، فهم يجدون صعوبة فائقة في أعادة جملة لامعنى لها لديهم ، وهذا يعني إن محتواها لايشابه الحقائق التي يقدرون على إدراكها ، فعندما ينطقون تلك الاشياء يتطلب منهم أن ينتحلوا موقفاً يعسر عليهم إنتحاله ، وهنا يتطلب منهم أن يعيشوا دائرتين، (١) الاولى دائرة محسوسة تحدث فيها الاشياء الحقيقية ، (٢) والثانية دائرة غير محسوسة وأنما هي " ممكنة " وهذا مايعجز عنه المريض لأنه يستطيع فحسب أن يعيش ويعمل في الدائرة المحسوسة فقط) . [٢٣]

أيضاً في مجال أيضاحه لمشكلة ذات أهمية فائقة للحضارة الانسانية تتجلى في تقديم أعلى واجبات المعرفة الانسانية وتتجلى في أن تعطينا الحقائق ولاشيء سوى الحقائق وأن النظرية التي لاتؤسس على الحقائق هي عبارة عن قلعة في الفضاء فمعنى الحقيقة لايؤسس فقط على (الناحية التجريبية) فقط بل إنها يجب أن تضم بين جنباتها حقيقة أخرى هي الناحية النظرية أو (الرمزية) فكثير من الحقائق التي غيرت مجرى التأريخ كانت عبارة عن إفتراضات قبل أن تصبح (حقائق ملحوظة) ، ويضرب كاسيرر مثلاً بحالة غاليلو وتجربة الجسم المعزول ، أي ذلك الجسم الذي يتحرك دون أية قوة خارجية وهي كانت حالة أفتراضية لاتوجد على أرض الواقع ، أذن فهي (ممكنة) لآنها لم ترى على أرض الواقع ، ولآن الشرط الذي بنى عليه جاليلو أستنتاجه هو تغييب كل القوى الخارجية وهي حالة لايمكن تحقيقها في أرض الواقع أو الطبيعة ، لو عرفت فكرة (القصور الذاتي) على الاغريق القدماء لوحدها ، أو لثبت لهم أنها فكرة سخيفة بل هي كاذبة ،

---

[٢١] المصدر السابق ص ١١٧ .

[٢٢] المصدر السابق ص ١١٨ .

[٢٣] كورت جولدشتاين (الطبيعة النفسية في ضوء علم الامراض النفسية) ، ص ٢١٠ ومايتبعها ،

ومع ذلك فلولا عون هذه الافكار غير الحقيقية لما أستطاع جاليلو أن يقترح نظريته في الحركة ، ولما أستطاع (أن يصور علمأجديداً يعالج موضوعاً قديماً) ونفس هذا الامر ينطبق على معظم النظريات العلمية التي كانت في بداية طرحها أفتراضات متناقضة فأحتاجات الى طرحها والدفاع عنها شجاعة عقلية فذة لبسطها والدفاع عنها [٢٤] .

المعرفة الرياضية والفيثاغورية :

لقد كان العدد من أهم الافكار الرياضية الاساسية منذ عهد الفيثاغوريون ، فقد ميز العدد وجعلها موضوعاً مركزياً في الفكر الرياضي ، وأصبح موضوعها محاولة أيجاد نظرية شاملة مناسبة لآعظم مهمة لدى الدارسين في الفكر الرياضي ، فعند عرض مشكلة العدد كانت تواجههم نفس المشكلة المتعلقة بطبيعة التوسع في ميدانهم، وأيجاد أعداد جديدة وهذه الاعداد كانت يصيبها التناقض وهي في بادىء الامر أثارت الريبة في نفوس الرياضيين والمنطقيين حتى ظن إنها سخيفة أو ضرباً من المحال وتتجلى تلك المعضلة بوضوح في طرح الاعداد (التخيلية) أو (الاعداد الصماء) اللاعقلية فتلك الاعداد يعني إنها أعداد لايصلح التفكير فيها أو أن يتحدث عنها ، ومضت مدة طويلة وكبار الرياضيين أنفسهم ينظرون الى فكرة الاعداد التخيلية ويعدونها لغزاً لاحل له ، وقد كان (جاوس) ، هو أول من قدم تفسيراً مقنعاً لهذه الاعداد ونظرية رصينة عنها . [٢٥]

كاسيرر ومنهج المعرفة :

أما فيما يخص المنهج عند كاسيرر فقد كان أكثر أخلاصاً لتعاليم كوهن منه (لناتروب) ، وأذا كان (ناتورب) قد وسع دائرة البحث الترانسنتدالي بحيث نعزي نطاق المعرفة العلمية القائمة الى ممارسة أخلاقية وجمالية تمكنها أن تؤكد أن المنهج الترانسنتدالي وتدعمه ، فإن كاسيرر قد إنطلق الى ماهو أبعد من ذلك حتى أقترح أن يصبح نقد العقل نقداً للثقافة بمختلف جوانبها أو أن يصبح نقد الثقافة بديلاً لنقد العقل . [٢٦]

ويقول كاسيرر في مستهل كتابه (فلسفة الاشكال الرمزية) أنه لاينبغي أن يقتصر البحث على العلوم بأعتبارها وقائع معرفية ، بل ينبغي النظر في مختلف مظاهر الانتاج الثقافي والروحي مثل (اللغة ، والاسطورة ، والدين) وهي رغم مابينها من تباين تدخل ضمن أشكالية واحدة .[٢٧]

وفي تبرير نقد الثقافة أنما يستهدف التدليل على أن المضمون الثقافي يتجاوز نطاق الجزئي والمفرد ، ذلك لآنه مؤسس في أطار مبدأصوري عالمي موحد ، مما يدل على أن وراءه عملاً أصيلاً للنفس ، وهو مايدل على أن في هذا البحث تدعيماً للمثالية ، أذ طالما أقتصر التفكير الفلسفي على مجرد تحليل لصور المعرفة الخالصة ، طالما ظل الباب مفتوحاً أمام أدعأءات الواقعيين وأصحاب الفهم الساذج للعالم . [٢٨]

وقد أعتبر كاسيرر بأنه أكتشف أنموذج نقد الثقافة في كتاب (فينومينولوجيا الروح) للفيلسوف هيجل ، وهو يقول :

(أن هيجل قد أدرك بعمق بضرورة فهم النفس بأعتبارها كلاً ملموساً وذلك بأن تتبعها في كل ماينشق عنها من مظاهر) . [٢٩] وكان كاسيرر قد أشتهر بتناوله لموضوع الرموز والاشارات وذلك في كتابه (فلسفة الاشكال الرمزية) ومن المعروف

---

[٢٤] أرنست كاسيرر : مقالة في الانسان (١١٩) .
[٢٥] المصدر السابق ص ١١٩ .
[٢٦] د و عبد الوهاب جعفر (الفيلسوف كانط والكانطية الجديدة) دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، ط١ ، ٢٠٠٠ ، ص ١٦١ .
[٢٧] المصدر نفسه : ص ١٦١ .
[٢٨] أرنست كاسيرر : فلسفة الاشكال الرمزية ، ج٢ ، ص ٢٢١ .
[٢٩] المصدر نفسه : ص ١٥ .

أن الرموز والاشارات أنما تقدم الى الفكر وسائل ظهوره وتقدمه (والرمز ليس حجاباً عارضاً للفكر أنه أداته المهمة والضرورية)[٣٠] .

والعلاقة الوثيقة بين الفكر والرمز ليست في حاجة الى تأكيد ذلك لآن (العمل العقلي الذي ينحصر في تجديد مضمون معين على مستوى الفكر أنما يرتبط بالعقل الذي يثبت هذا المضمون في أشارة ترمز أليه) .

ونظراً لتأكيد العلاقة الوثيقة بين الفكر والرمز (في فلسفة الاشكال الرمزية) فأننا نتسأل مع ذلك عن موقف هذه الفلسفة من الحدس الخالص وهو مصطلح عزيز لدى الفيلسوف كانط ، ومن المعروف أن الحدس الخالص هو الادراك المباشر الذي لايحتاج الى أستدلال أو وساطة ، وهنا يعترف كاسيرر بأن " حقيقة الحياة لاتكشف الامن خلال الاتصال المباشر والرؤية الخالصة ، ولكن الاتقف الرموز (أبتدأ من الصور الاسطورية وحتى الرموز الرياضية) حائلاً دون تحقق هذه الرؤية المباشرة ، وهنا يعالج كاسيرر هذه المسألة بأن يعيد صياغتها في أسلوب فكاهي على النحو التالي : يبدو أن علينا أن نختار بين حياة مباشرة وصامتة ، وبين أخرى تطمسها الرموز . [٣١]

وقد جاءت أجابة كاسيرر على هذه التساؤلات معلنة عن نقطة تحول في فكر مدرسة ماربورج ، وعلى النحو التالي : أن الحياة تعبر عن ذاتها من خلال التفكير الرمزي كما رأى أن أنكار الصور الرمزية أنما هو هدم للصور الروحية التي تظهر فيها حقيقة الحياة . [٣٢]

وهكذا يظهر أن الصور الرمزية لاغنى عنها ، وأن الحدس الخالص لاوجود له لآنه مباشرة سلبية لاتكشف عن حقيقة الحياة فهي لاتكشف حقيقتها الابالعمل يقول كاسيرر : (أن أسمى حقيقة موضوعية تكشفها النفس أنما هي صورة فعلها ذاته فهي في مجموع ماتقوم به من عمليات وفي معرفتها للقواعد النوعية التي تتبعها تلك العمليات ، وفي أدراكها للآنسجام الذي يرد هذه القواعد النوعية الى (الوحدة) ، وحدة العمل تتفرد الحل ، ومن خلال هذا كله نجد أن النفس تحدس ذاتها كما تحدس الواقع ، أما عن السؤال عن الشيء في ذاته أو الواقع المطلق الذي تكمن وراءه تلك الوظائف النفسية ، فأنه لم يعرف الممكن أن تجيب عليه النفس الآن ، بالاضافة الى أنها تنظر أليه على أنه سؤال أسيء وضعه (malposee)

وعند التحدث عن(مفهوم الجوهر، ومفهوم الوظيفة) عند كاسيرر ، ومن المعلوم أن مفهوم الجوهر كان منذ القدم هو المحور الذي دارت حوله جميع نظريات الميتافيزيقا ، ولذا فقد فرق المنطق القديم بين (شيء) هو (موضوع) وصفات هي (محمولات) في قضايا ، وقد بين كاسيرر أن النظرة العلمية الحديثة تتجاوز دائماً هذا التصور ، غير أنه في بحث لاحق عن (الحتمية والاحتمال) يعترف بأن كتاباته هو وزملائه عن (مفهوم الجوهر ، ومفهوم الوظيفة) قد بينت في معظمها وفق تصور علمي للعالم لم يعد يتطابق مع الابحاث العلمية الجديدة ، وهو يؤكد مع ذلك أمكانية التأقلم مع هذه الابحاث . [٣٣]

وفيما يجوز ذكره في هذا الصدد أن كتاب (الحتمية والاحتمال) هذا قد أعيد طبعه مع بحث أخر لكاسيرر (عن أينشتاين والنظرية النسبية) حاول فيه التوفيق بين النظرة المثالية الترانسندتالية عند كانط والمبادىء العلمية الجديدة ، وظهر البحثان في كتاب موحد بعنوان (في الفيزياء الحديثة) .

---

[٣٠] المصدر نفسه : ص ١٨ .
[٣١] المصدر نفسه : ص ٤٩ .
[٣٢] المصدر نفسه : ص ٥١ .
[٣٣] د ، عبد الوهاب جعفر (كانط والكانطية الجديدة) ص ١٦٤ .

وأذا أنتقلنا أخيراً الى المنطق فأننا نرى أنه في حين أن أراء (كوهن) مقتصرة على منطق [٣٤]الرياضيات والفيزياء لآستخدامها منهج الرياضة نجد كاسيرر على العكس يجعل جمال المنطق أكثر أتساعاً فهو عنده يشمل العلوم الاساسية أيضاً ، وليس معنى هذا أن كاسيرر أراد أن يطبق منطق العلوم الطبيعية على أرض غريبة بل أنه أراد فقط أن يكشف عن البنية المنطقية لهذه الارض مما قد يساعد في توضيح مفاهيم المنطق بوجه عام يقول : (أن مقولات المنطق لاتتضح أذا أقتصرنا على دراستها وتحليل مجالاتها النوعية فقط ، وهي من الممكن أن تصل الى أقصى درجة من الجلاء والوضوح، أذا قرأناها بمقولات تستند الى مجالات فكرية أخرى وأنماط أخرى من الفكر وعلى وجه الخصوص مقولات الفكر الاسطوري). [٣٥]

المعرفة الرمزية والرياضيات :

بدأت هذه المشكلة تظهر وعلى نفس الصعوبة في مجال الهندسة الاقليدية وغير الاقليدية ، والتي أوجدها (لوباتشفسكي وريمان) وقد كانت الرياضيات ينظر أليها على أنها فخر العقل الانساني أي أنها منطقة (الافكار الواضحة الكلية) ، ولكنها مع التقدم الذي أصاب المعرفة العلمية بدأت وكانها مليئة بالالغاز والمهمات والمتغيرات ولم يتم أزالة هذا الغموض من الافكار الرياضية ، الاحين أكتشف أن المعرفة الرياضية ليست نظرية أشياء بل هي نظرية (رموز ، معاني)[٣٦] .

المثل الافلاطونية طبيعتها وحدودها :

وإذا ولجنا عالم أخر هو (العالم الاخلاقي) فسنجد وبالعودة الى (نظرية كانط) التي تنادي من الضروري الذي لاغنى عنه للفكر الانساني، أن نميز بين حقيقة الاشياء (وأمكانها) ، وهي تقر بحقيقة أساسية حول العقل العملي ، فضلاً عن إنها تميز بشكل عام مايتعلق (بالفكر النظري) فما يميز كل الفلاسفة الاخلاقيين أنهم لايفكرون من خلال الواقع وحسب، بل أن أفكارهم لاتتقدم خطوة واحدة دون تجاوز هذا الواقع الى ماهو تخيلي أو (خيالي)، أذن فالاساس هو النظرة الى الواقع ومحاولة الاستعلاء عليه، وهو مايشكل جوهر الفكر الاخلاقي ، وأذن فالخيال اللبق و والبصيرة ذات القدرة التخيلية هي التي تتخلل كل مقدراتهم وتنعشها بالحياة) [٣٧].

ومن وجهة نظر كاسيرر فأن كتابات (أفلاطون) وخلفائه تشير الى عالم لاوجود له أطلاقاً على أرض الواقع ، ومن الملاحظ أن كبار المفكرين الاخلاقيين لم يفرقوا أبداً هذا الاعتراض بل هم قد نقلوه وتقدموا الى تجربته علناً ، فقد قال كانت في كتاباته (بحث تحليلي في العقل الخالص) (فلقد قيل في جمهورية أفلاطون أنها مثل فذ على كمال تخيل متوهم ، وقد أصبحت مضغة في الافواه لآن الناس يعتقدون أنها شيء لاوجود له الافي ذهن مفكر متبطل ، ونحن نحسن صنعاً لو أننا تتبعنا فكره وحاولنا أن نضعه تحت أضواء أوضح بدلآ من أن نطرحه جانباً زاعمين أنه تافه لاجدوى منه، محدوين الى ذلك بدعوى خطيرة هي أن هذه الجمهورية شيء غير عملي ولا يؤذي فيلسوفاً، ويكون غير لائق بمقامه مثال اللجوء المبتذل الى ماقد يسمى (بالحركة المضادة) وهي تجربة قد لايكون لها وجود أبداً، أذا قررت النظم في الوقت

---

[٣٥] د ، عبد الوهاب جعفر (كانط والكانطية الجديدة) ص ١٦٥ .
[٣٦] المصدر نفسه : ص ١٢١ .
[٣٧] المصدر نفسه : ص ٢٢١ .

المناسب حسب تلك الاراء لاحسب أراء خافيةوهذه الافكار الخافية قد تشوه كل الاهداف الطيبة لآنها كانت وليدة التجربة وحدها) [٣٨]

النظريات السياسية (والجمهورية الافلاطونية) :

أن كل النظريات الاخلاقية السياسية التي تخيلها واضعوها والتي صيغت بعد الجمهورية ، كان واضعوها قد تخيلوها بنفس ذلك النحو الذي جرى عليه التفكير الافلاطوني، وهنا يستشهد بيوتوبيا (توماس مور) عبر عن نظرية من خلال العنوان(فاليوتوبيا ليست صورة للنظام الاجتماعي الواقعي، بل هي أي اليوتوبيا توجد في لازمان ولامكان وهذه الفكرة أثبتت نجاحها في العلم الحديث، أذن فطبيع العالم الاخلاقي ليس عالماً معطى بل هو عالم متخيل أو هو عالم دائم التكوين، وهذا ماينطبق على الفكر الاخلاقي ، يقول جوتة : ((العيش في العالم المثالي معناه ، أن تعامل المستحيل على أنه ممكن))[٣٩].

وهنا يطرح كاسيرر حالة المصلحين الاخلاقيين على وجه العموم ومنهم روسو فهو في كتابه (السياسة الاولى) يتحدث حديث مفكر طبيعي حتمي ، فهو يرغب في أن يعيد الى الانسان حالته الطبيعية ((بالعودة الى الحالة الاولى حالة الطبيعة لكي يخلق الانسان الطبيعي الاجتماعي ، ولكن بعد تطور فكر روسو نجد أن الانسان الطبيعي الذي يرغب بالعودة أليه بعيد عن أن يكون فكرة مادية ، وأنما هو في الحقيقة فكرة رمزية وهو (أي روسو) يستشهد في مقالة (في أصل الظلم بين الناس وأسسه) : انبدأ أولآ بطرح الحقائق جانباً لآنها لاتهم المسألة ، أما البحوث التي تنهمك بها ، فهي بحوث لاتؤخذ مأخذ الحقائق التأريخية وأنما هي أفكار أفتراضية مشروطة وهي توضح طبيعة الاشياء أكثر مما تدل على أصلها الصحيح) [٤٠] .

وهنا يحاول روسو في هذه الكلمات أن يدخل في ميدان العلوم الاخلاقية تلك الطريقة الافتراضية التي أستعملها جاليلو لدراسة الظاهرة الطبيعية وهو مقتنع بأنه لايمكن أن يصل الى فهم صحيح لطبيعة الانسان الابهذا النوع من (التفكير الافتراضي المشروط)، وروسو عندما أكد ذلك (حالة الطبيعة) لم يكن يقصد وصفاً تأريخياً للماضي بقدر ماكان ذلك تركيباً رمزياً أقامه لتصور مستقل جديد لبني الانسان ويحقق له كيانه، وهنا تأتي فائدة اليوتيبيا فقد أنجزت هذه المهمة للانسان ، أن الرسالة العظيمة لليوتوبيا هي أن تفتح مجالآ للممكن في مقاومة القبول التسليمي السالبي في واقع الحالة الراهنة، أذن فالفكر الرمزي هو الذي يتغلب على القصور الذاتي الطبيعي لدى الانسان ويمنحه قدرة جديدة على أن يشكل العالم الانساني من جديد على الدوام)[٤١].

وظيفة العمل الفني :

أن العمل الفني يقدم لنا صورة جديدة من من صور المعرفة وأن كانت معرفة لايمكن أداكها عن طريق الصور المنطقية، وعند الانتقال الى (المعرفة التأريخية) نجد أنها تقدم صورة جديدة وأصيلة من المعرفة الانسانية . [٤٢]

أن عمل الموزخ بدرجة أساسية في ورد أو (سرد) الاحداث التأريخية و أستنباط صورة جديدة ، أو (الوحدة) وراء الاحوال المتناقضة غالباً والعديدة أو (المتعددة) بنفس الوقت، ومن هنا كان المؤرخ مطالباً بتقديم صورة جديدة أو تفسيراً جديداً، وخير مثال على ذلك مأصاب سقراط من صور التفسير المختلفة كما وصفه (أكسنوفان) وسقراط كما وصفه

---

[٣٨] أرنست كاسيرر : (فلسفة الاشكال الرمزية) ، ص ١٢١ .
[٣٩] المصدر نفسه : ص ١٢٣ .
[٤٠] المصدر نفسه : ص ١٢٣ .
[٤١] المصدر نفسه : ص ١٢٤ .
[٤٢] د . مجدي الجزيري : (الفن والمعرفة الجميلة عند كاسيرر) دار الوفاء للطباعة والنشر ، مصر ، الاسكندرية ، ط١ ، ب ، ت ص ٨٠ .

أفلاطون، وهناك سقراط الروائي والمتصوف والشاك، وكل من هذه التصورات مختلفة من بعضها ، ألا أنها غير مجانبة للصواب فكل منها يقدم صوراً أو مظهراً جديداً أو وجهاً جديداً من وجوه سقراط التأريخي . [٤٣]

ومن هنا فإن فلسفة كاسيرر لاتختص فقط بالمعرفة العلمية الدقيقة لكنها تتعلق بكل الصور التي ندرك بها العالم، إذ إنه الى جانب المعرفة أو الصور (log ical forms)التي يطبقها التفكير العلمي التصوري على العالم توجد صور أخرى مختلفة من ناحية الخصائص والمعنى ، ويمكن أن نكشف أمثال هذه الصور في تصورات اللغة والاسطورة وغيرها من الاشكال الرمزية . [٤٤]

لقد كان الجزء الثالث من (فلسفة الاشكال الرمزية) يمثل الصورة الى (فلسفة الاشكال الرمزية) أو العودة الى الاهتمام بمشكلة المعرفة أي بمشكلة (بناء وتوحيد رؤيتنا النظرية الى العالم وأن كان الاهتمام بشكل أوسع وأشمل) ، وهناك كتاب أخر قد درسه أو قدمه في عام (١٩١٠) حول مشكلة الوظيفة والجوهر (substance and function) قدم لمشكلة المعرفة ، وقد قدم خلاله (قصره على الجانب العلمي وحده) ذلك العلم الذي تقدمه العلوم (العلوم البحتة) كالرياضيات والفيزياء من هنا كانت فلسفة الاشكال الرمزية تمثل أمتداد أوسع للمعرفة ، فهي قد وسعت من مجال نظرية المعرفة وبالتالي لم تعد نظرية المعرفة قاصرة على وجهة النظر العلمية فقط بل أنها تضمنت وجهة النظر الطبيعية عن العالم (the natural world view) كما تتمثل في الادراك (perception) والحدس (intuition) . ومن هنا فقد قدم كاسيرر في (فلسفة الاشكال الرمزية) ثلاثة نماذج من الواقع الموضوعي تقابلها ثلاثة وظائف رمزية . [٤٥]

(١) وظيفة التعبير : exprетion function .

والعالم الذي تخلقه هذه الوظيفة هي (الاسطورة البدائية) وهنا تختلط العلامات والاشارات بمدلولها وتخترع الرموز بما ترمز إليه ، وإن كان هناك فارق ، الاإن هذا الفارق يتضح على مستوى الوعي الانساني ، فالبرق الذي يعبر عن غضب الاله في المجتمعات البدائية ليس مجرد علامة بل هو وغضب الاله شيء واحد . وفي حياتنا الادراكية نجد أن الابتسامة تعبر عن دليل الرضا فقط بل تتسب الرضا الى الابتسامة فتصبح (أبتسامة راضية) .

(٢) وظيفة الحدس : intuition function .

وهذه الوظيفة تتوضح عن طريق أستخدام اللغة العادية التي تخلق أشكال عالم الادراك العادي .

(٣) الوظيفة التصويرية : the conceptual function

وهذه الوظيفة هي التي تخلق وتشكل عالم العلوم ، وهو عالم أقرب الى أن يكون نسقاً من العلاقات وليس مجرد نسق من الجواهر وصفاتها ، فالجزئي لايرد هنا الى الكلي بل أنه يرد الى مبدأ تنظيمي بحيث تنتظم الجزئيات بحسب نظام معين أو بطريقة تسلسلية (serial nature)[٤٦]

لقد قدم كاسيرر في مؤلفه (فلسفة الاشكال الرمزية) عوالم (اللغة والاسطورة والعلم) في كتابه (مقالة في الانسان) عالمي (الفن والتأريخ) وكل من هذه العوالم تقدم معرفة بالاشكال الخاصة للواقع والتأريخ فهو يقدم معرفة بالاحداث الماضية .

---

[٤٣] أرنست كاسيرر : (مقال في الانسان) ص ١٩٩ .

[٤٤] Cassier : the philosophy of symbolic forms , (v -3) , p 13 .

[٤٥] د ، مجدي الجزيري (الفن والمعرفة الجميلة عند كاسيرر) ص ٨١ .

[٤٦] The encopledia of philosophy , paul edwardes v : 2 (.p : 15) (١)

أن الصور الحضارية عند كاسيرر يمكن أعتبارها صوراً معرفية ، ومن هنا كان أنتقال كاسيرر من (نقد العقل الخالص) الى (نقد الحضارة) ، وبهذه النقلة تمكن كاسيرر من الانتقال من الصور الموضوعية الخالصة التي أقتصر عليها كانط الى صور أوسع وهي(نقد الحضارة) [٤٧]

ومن هنا فقد كانت الصور الموضوعية المقدمة عن طريق العلم وفق وجهة النظر (كاسيرر) هي التي يمكن فهمها عن طريق العلم وحده ، ولكن وجهة نظر يمكن فهمها من خلال علوم أخرى من ضمنها مبادىء اللغة والتأريخ والاسطورة .

الاشكال الحضارية في ضوء فكرة التطور :

عندما بحث (أوجست كومت) في المعرفة الانسانية ، وفي أعادة تنظيم المجتمع وفق القانون الذي يحكم الانسانية وسماه قانون (الحالات الثلاثة) :

فقال بناءاً على طبيعة العقل الانساني فإنه لابد لكل فرع من فروع المعرفة أن تمر في تصورها (بثلاثة حالات نظرية مختلفة ومتتابعة) ومختلطة وهي :

(١) الحالة اللاهوتية أو الخرافية . (٢) الحالة الميتافيزيقية أو المجردة (٣) الحالة العلمية أو الوضعية .

فالمرحلة العلمية تمثل قمة التطور للآنسانية بعد أن سبقتها المرحلة اللاهوتية وثانيهما المرحلة الميتافيزيقية .

في المرحلة اللاهوتية تفسر مجموعة من الظواهر بالرجوع الى الارادة اللالهية ، وهو لايعني هنا ردها الى أرادة عليا متمثلة في تفسير نقلي أو مقدس ، بل هو تفسير يتخذ من الاسباب الخارقة للعادة والقائمة على التعسف على أعتبار أنها خرافية، أو أنه خيالي أو أسطوري ، وهو هنا يذكر عادة بربطه بمادة معينة كما يقول كاسيرر : فيقول الايكون أحدنا لاهوتياً في طفولته وميتافيزيقاً في حياة وعالم طبيعة في مرحلة نضجه . [٤٨]

ولايوحي كونت هنا الى التقاليد الدينية التي تلقاها الطفل عن والديه بل الى ذلك الميل النظري الذي يدعوه في أول أمره الى تفسير الظواهر ، ويطلق على هذه الظاهرة في التفكير (بالتفكير بالتشبه) .

وعندما يستخدم كلمة ميتافيزيقا فهو لايعني بها (عالم الوجود) مباشرة على الاقل ، بل هو نوع خاص من تفسير الظواهر التي توقفنا عليه التجارب ، ومثال ذلك فرض (الاثير) الذي يستخدم في علم الطبيعة لتفسير الظواهر الضوئية ، وهو فرض ميتافيزيقي كذلك أفتراض (المبدأ الحيوي) في علم وظائف الاعضاء وفرض الروح في النفس وهي كلها مبادىء ميتافيزيقة مجردة من الواقع ، وهكذا يمكن القول بأنه (يختص بالقدر الذي لايرجع فيه المرء الظواهر الطبيعية الى من يلاحظها ملاحظة أفضل ، الة أرادات تتقلب مع الهوى بل الى قوانين ثابتة . [٤٩]

أننا نجد أن (أوجست كومت) لم يغفل التفسير الاسطوري ونجد أن كاسيرر متفق معه الى حد كبير فنجده يقول : لقد عاش الانسان في عالم موضوعي لفترة طويلة قبل أن يعيش في عالم علمي ، وقبل أن يجد طريقه الى العلم ، لم تكن تجربته لاشكل لها من الانطباعات الحسية ، بل كانت تملك كياناً محدداً ولكن تلك الافكار كانت تمنح العالم وحدته التركيبية ، لم تكن من نفس نوع الافكار العلمية لقد كانت أفكاراً أسطورية أو لغوية .

لقد كان العلم الذي أهتم كانط بنقده وتحليله يمثل قمة العلم الانساني وفق رأي كاسيرر فاللغة والاسطورة كانا قد سبقاه في الظهور وهما قد قاما بنفس الوظيفة التي قام بها العلم وهي (توحيد وتنظيم) المعرفة الانسانية أو التجربة الانسانية وأن قاما بها بشكل مختلف . [٥٠]

---

[٤٧] Paul arther schelipe : the philosophy of arenest cassier p : 91

[٤٨] دو مجدي الجزيري : الفن والمعرفة الجميلة عند كاسيرر) ص ٨٣ .

[٤٩] ليفي بريل (فلسفة أوجست كومت) : ت : محمود قاسم ، د ، السيد البدوي ، مكتبة الانجلو مصرية ، ١٩٥٢ ، ص ٣٥ _ ٣٧ .

[٥٠] . Arther < schelipe : the philosophy of arensset cassier p : 509

وعند ملاحظة تطور أشكال الحضارة الانسانية عند كاسيرر سنجد أنه قد تأثر بأراء علماء الفسيولوجيا في القرن التاسع عشر حيث ربط بين (تطور أشكال الحضارة الانسانية) وبين (تطور الكائن البشري) ، أذن فالطفل قبل أن يتعلم الكلام يكتشف مجموعة أبسط من الوسائل تمكنه من الاتصال بالاخرين عن طريق (حميات الجوع ، والالم ، والجوع والخوف والرعب) والتي نجدها في العالم العضوي تتخذ لدى الطفل شكلاً جديداً، أنها لاتصور ردود فعل غريزية بسيطة لآن الطفل يبدأ في أستعمالها بطريقة واعية (فأذا ما ترك الطفل وحده فإنه يطلب حضور مربيته أو أمه بأصوات معروفة ، ومن هنا فأن الطفل يبدأ في أدراك ماحققه هذا من نتيجة مرجوة . [٥١]

أذن هذه التجربة الاجتماعية البسيطة نلاحظ أن الرجل البدائي ينقلها برمتها الى الطبيعة ، فالطبيعة والمجتمع ليسا فقط فريقين بروابط وثيقة ولكنهما أيضاً يمثلان كلاً متجانساً لاتتمايز أجزاؤه، ولايوجد بين العالمين خط فاصل (فالطبيعة ليست ألامجتمعاً عظيماً " مجتمع حياة ") ، ومن هنا تبدأ الاسطورة وتتضح أهمية الكلمة السحرية ووظيفتها فالاعتقاد بالسحر قائم على أساس عميق توجده الحياة . كذلك يؤمن العقل البدائي بالقوة الاجتماعية للكلمة (فبعد أن يكون قد مارسها في حالات عديدة) تصبح قوة الطبيعة بل فوق الطبيعة ، ويجد نفسه محاطاً بجميع الاخطاء المرئية وغير المرئية وهو عندها لايرجو التغلب على تلك الاخطاء بالوسائل المادية والعالم لديه ليس ميتاً أو أخرس بل هو يسمع ويفهم لآنه لاشيء أمامه يقاوم الكلمة السحرية (فالشعر كما يقال يتنزل القمر من عليائه) .[٥٢]

وقبل ميلاد السيد المسيح كان ينظر الى الله كوجود روحي (spiritual being) في العالم قبل خلقه وأستعماله الكلمة (word) كوسيلة للتعبير وأداة للخلق ، فقد كان ينظر الى الكلمة في شكلها الاسطوري كقوة ووجود جوهري قبل أن تفهم على إنها أداة عقلية ووظيفة رئيسية تستخدم في تطور الواقع المعنوي . [٥٣]

أن اللغة والاسطورة عند كاسيرر لاينفصل بعضها عن بعض بل أن ثمة علاقة متبادلة بينهما ، فكلاهما شرط للاخر ، فالكلمة والطبيعة السحرية للاسم يمثلان جزءاً مكملاً للرؤية السحرية للعالم (فالكلمة ، والاسم) في المجتمعات البدائية لم يكونا مجرد أداتين للوصف أو التصوير بقدر ماكانا متضمنين لقواه الحقيقية ، فالكلمة والاسم لم يستخدما لمجرد الاشارة الى شيء وتحديده ، ذلك أن كلاً منهما كان يمتلك وجوداً حقيقياً وقدرة على الفعل ، ففي المظهر الحسي للغة وفي الصوت الصادر من الموجود البشري كانت تكمن القوة الحقيقية المؤثرة في الاشياء ، فمن كان يفرق الاسم الحقيقي للاله أو الشيطان كان يملك قوة غير محدودة على حامل هذا الاسم . . [٥٤]

كانت هناك أسطورة مصرية قديمة تبين لنا كيف تمكنت الساحرة أيزيسس (isis) من خداع (رع) (ra) أله الشمس بأن جعلته يبوح بأسمه لها، وكيف أستطاعت بالتالي أن تحقق سيطرة كاملة عليه وعلى كل الالهة الاخرين . [٥٥]

ومن هنا نرى أنه لم تعد الاسطورة عند كاسيرر مجرد نتاج عرض للغة أو نوع من المرض العقلي كما لاحظ ماكس مولر، فقد وجد أن اللغة بطبيعتها وجوهرها مجازية ، وعندما تعجز عن وصف الاشياء بطريقة مباشرة فأنها تلجأ الى وسائل أخرى غير مباشرة .

يرى مولر : أن الميثولوجيا قد تحولت الى سيكولوجيا كما أصبحت مسألة تابعة لعلم اللغة لآن النفس الانسانية تصبح موضوعية من خلال اللغة، وهو يفسر لم أصبحت الاسطورة تكملة لغوية بدلاً من مرض الفكر، ذلك لآن اللغة والفكر نوع

---

[٥١] I b I d : p : 509 وينظر كذلك في سبيل الاستزادة

[٥٢] أرنست كاسيرر (مقالة في الانسان) ص ١٢١ _ ١٢٢ .

[٥٣] Cassier : language and mayth trus , new yourk) 1953 , p , 49

[٥٤] Cassier : philosophy of symbolic forms , p 101 , , v , 2 .

[٥٥] I b I d : p , 41 .

من أنواع الاثم، فتصور الرجل مخدوعاً أو غاضباً على زوجته وأطفاله فذلك برهان على مرض ما، أي على حالة فكرية غير عادية أو جنون حقيقي تلك حالة مرضية (ميثولوجية) . [٥٦]

وفي موضع أخر يقول (مولر) : أننا لايمكننا أن نتجنب الاسطورة لآنها متأصلة في صميم اللغة، فأذاماعرضنا اللغة بأعتبارها الشكل الخارجي للفكر، فبأمكاننا أن نعرف الاسطورة بأعتبارها الظل المظلم الذي تطرحه اللغة على الفكر، والذي لايمكنه أن يختفي طالما أنه يمكن فصل الكلام عن الفكر وهذا لايمكن أن يحدث .

أن الاسطورة بالمعنى العميق لهذه الكلمة تمثل القوة التي تمارسها اللغة على الفكر في كل حالة ممكنة من حالات النشاط الحضاري . [٥٧]

وأذا أنتقلنا الى وايتهيد في تفسيره لطبيعة الاسطورة نجده يقول : (أن أفلاطون عندما كانت تعوزه اللغة كان يلجأ الى الاسطورة ، أي أن الاسطورة نشأت نتيجة لعجز اللغة) [٥٨].

ومن هنا يتبين لنا أن كاسيرر قد رفض موقف كل من مولر ووايتهيد، وأصبحت الاسطورة لديه ليست مجرد مرض عقلي أو شذوذ، بل أصبحت هي واللغة توأمين لدى العقل البدائي فكل منهما قائم على تجربة أنسانية عامة مبكرة، هي تجربة ذات طبيعة أجتماعية أكثر مما هي مادية ، فهي نشأت مع اللغة من أصل واحد سابقة على التفكير المنطقي يتصف بالطابع الشاعري أو السحري ، ولكن عندما أدرك أن الطبيعة لاتستجيب الى كلماته السحرية لآنها لاتفهم لغته كانت هي بداية الصرخة بالنسبة أليه – فلقد أكتشف أنه أصبح في وحدة موحشة فلقد تلاشى عنده الامل من أخضاع الطبيعة عن طريق الكلمة السحرية ، وبدأ يرى علاقة اللغة بالواقع وفق مبدأ جديد ، فلقد ذهبت الكنة السحرية لتحل محلها الوظيفة السيمانتيكية والمنطقية . [٥٩]

لقد أصبحت الكلمة عاجزة عن تفسير الاشياء واصبحت عاجزة عن التوجيه بإرادتها أرادة الالهة أو الشياطين ومن هنا كان مظهرها المنطقي هو المظهر الحالم لاالمظهر المادي ، وهي مادياً عاجزة ألا أنها منطقياً أرتفعت الى درجة أعلى ، ذلك أن الكلمة (logos) أصبحت مبدأ العالم والمبدأ الاول في المعرفة الانسانية .

وقد كان هرقليطس هو أول من أدرك هذه الحقيقة بوضوح فقال (لاتصغ ألي بل أصغ الى الكلمة، فالاشياء كلها شيء واحد) [٦٠] ، أن مثل هذا التفسير الذي قدمه لنا كاسيرر عن نشأة الاسطورة وعن الوظيفة السحرية للكلمة، وأنما كان مرجعه الى تأثر فيسلوفنا بعلماء النفس التطوريين في القرن التاسع عشر ، فمن أقاموا نوعاً من التوازي بين تجارب الطفل من جهة والتطور العقلي للجنس البشري من جهة أخرى بالاضافة الى ذلك من الملاحظ ، أن علم النفس الحديث لم يقدم أي دليل على أن الطفل يلحق بالكلمة قوة سحرية . [٦١]

يلاحظ أن التفسير الذي قدمه كاسيرر لنشأة الاسطورة لايتفق مع رؤية فلسفته ككل ، أذ أننا نستطيع أن نستكشف دوراً محدداً لكل شكل رمزي على حدة، فللعلم دوره كما للفن دوره وللغة دورها كما للمعرفة التأريخية دورها، ومن هنا كان تفسير مولر ووايتهيد في نشأة الاسطورة بأعتبارها (مرضاً عقلياً) أكثر أتساقاً مع فلسفة كاسيرر ككل، ذلك أننا نلجأ الى الاسطورة متى عجزت اللغة عن توضيح أفكارنا نلجأ أليها لآنها تقوم بما يمكن للغة أن تقوم به ، ومن هنا كان للاسطورة

---

[٥٦] Cassier : مقال في الانسان ، ص ١٢٠ .

[٥٧] Cassier : philosophy of symbolic forms > p : 211 , v , 2 .

[٥٨] لويس برايس : (محاوات ألفرد نورث وايتهيد) ت : محمود قاسم ، دار المعرفة الجامعية ، مصر ، القاهرة ، ١٩٦١ ، ص ٤٨٢ – ٤٨٣

[٥٩] مجدي الجزيري (الفن والمعرفة الجميلة عند كاسيرر) ص ٨٩ .

[٦٠] كاسيرر : (مقالة في الانسان) ص ١٢٢ .

[٦١] Arther schilep : the philosophy of arenest cassier , p 56 , .

دورها المجرد والمستقبل في حياتنا ، فالعلم لايمكن أن يقضي على حاجتنا الى الفن ، لآن الفن يلائم لنا مايعجز العالم عن تحقيقه . [٦٢]

ولكن هل التطور في أشكال الحضارة الانسانية من لغة الى أسطورة الى علم يلغي بعضه بعضاً؟

في المجال العلمي نلاحظ أن التفسير الذي يأتي فيما بعد يبطل أهمية القانون الذي يسبقه فلا تصبح ذي أهمية ، فهل يلغي العلم بأعتباره شكلاً متقدماً من أشكال الرمزية الاشكال الرمزية المتقدمة عليه في السبق الزمني ، والذي يسبقه في سلم التطور كالاسطورة ، وهل يلغي التقدم العلمي مكانة الفن في حياتنا .

وأن أفترضنا الامر كذلك لكانت (فلسفة الاشكال الرمزية) هي مجرد مرحلة ، أو دراسة في مراحل التطور الانساني كل مرحلة تلغي المرحلة التي سبقتها ، فيلغي العلم الاسطورة شرعيتها ولاتبقى لها قيمة تأريخية فحسب ولو كان الامر كذلك لآصبح العلم وحده الجدير بالدراسة والتقدير و الاحترام .

أن فلسفة الاشكال الرمزية تتجاوز هذا المفهوم الضيق وتتعداه ، فتنظر الى الاشكال التعبيرية المختلفة لابأعتبارها مجرد مراحل في تطور الانسانية، بل بأعتبار كل منها بعد من أبعاد الوجود الانساني بعينه (أن الادراك الاسطوري هو أدراك عاطفي في المحل الاول) فالاسطورة تدرك الخصائص الباطنية في الشيء (physiognomic character) فالطبيعة قد تتحدد معناها التجريبي والعلمي على أساس كونها وجود الاشياء مادام هذا الوجود محدد بقوانين علمية كما لاحظ كانط، أن هذه الطبيعة غير موجودة في الاساطير ، فالجمال هو عالم وخوارق وقوى متصارعة ، والاسطورة ترى هذا الصدام بين تلك القوى المتصارعة في كل ظاهرة من ظواهر الطبيعة ، أن الاشياء في الاسطورة تصطنع بذلك اللون الذي نلقيه عليها من عواطفنا حبنا وبغضنا ، خوفنا ورجائنا ، وعندما دخل العلم قيل أن ذلك الطابع الاسطوري قد أنتهى ولم يعد له وجود ، ذلك أن العلم له ذلك الطابع الصارم الحاد ، ولكن أختفت الاسطورة من الحياة حقاً ، أن العلم أتصف بالموضوعية وأفقد تلك التي لاتملك هذه الصفة قيمتها ، الاأنها تبقى قيمتها في أنه كانت تعبيراً عن تجاربنا الباطنية (physiognomic experience) والاسطورة من ناحية قيمتها الانثروبولوجية تبقى قائمة مادامت هي تعبير عن تلك (التجارب الباطنية) وتظل في عالمنا الانساني محتفظة بموضعها وخطرها في حياتنا الاجتماعية ، في أتصالنا اليومي بالناس فنحن لانستطيع أن نطمس هذه المعلومات . [٦٣]

وحتى في ظل نظام النشوء والارتقاء يجيء التمييز بين الخصائص السيمانتيكية سابقاً للتمييز بين الخصائص الحسية ، فالطفل يحس بتلك الخصائص السيمانتيكية في المراحل الاولى من تطوره ، ولما كان العلم ينتزع تحديداً من تلك الخصائص لينجز مهمته ، فهو أذن لايستطيع أن يطرحها ، أنها خصائص لاتستأصل من جذورها وأنما تحصر في ميدانها الخاص بها فحسب ، وهذا الحصر للخصائص الذاتية هو الذي يميز الطريقة العلمية العامة ، فالعلم أذن يحد من موضوعاتها لكنه لايستطيع أن يحطم حقيقتها ، فكل مظهر من مظاهر تجربتنا نسبة من الحقيقة ، ففي أفكارنا العلمية يرد الفرق بين نوعين ولنقل أنهما الاحمر والازرق الى فرق عددي ولكننا لوقلنا أن العدد أكثر أنتساباً الى الحقيقة الواقعية من اللون كان هذا القول قاصراً كل القصور ، والذي نعنيه أن اعدد أكثر عمومية أنه يقدملنا نظرة أعم وأشمل فهو يقدم أفقاً من أفاق المعرفة أشد أنطلاقاً . [٦٤]

موقف كاسيرر من الحضارة :

---

[٦٢][٦٢] د ، مجدي الجزيري : الفن والمعرفة الجميلة عند كاسيرر ، ص ٩٠ .

[٦٣] د ، مجدي الجزيري (الفن والمعرفة الجميلة عند كاسيرر) ص ٩٠ .

[٦٤] المصدر نفسه : ص ٩١ .

لنقل أننا نفعل كما فعل الفياغوريون حينما قالوا أن الحقيقة القصوى هي جوهر الاشياء وصورتها يصبح كل ذلك في نظر كاسيرر مغالطة ميتافيزيقية ، ومتى أتخذنا هذا المبدأ المنهجي المنطقي أساساً في جدلنا، ظهرت في رأي كاسيرر أدنى طبقة من تجربتنا الحسية ، وهي طبقة الخصائص الشعورية في ضوء جديد وأصبح عالم أدراكاتنا الحسية أو مايسمى (بالخصائص الثانوية) في موقع متوسط ، فقد هجر ذلك العالم المرحلة الاولى في تجربتنا الباطنية وتغلب عليها دون أن يبلغ هذا الشكل من التعميم الذي بلغته أفكارنا العلمية عن العالم المادي . [٦٥]

ولكل مرحلة من هذه المراحل قيمتها الوظيفية المحددة ، فلا توجد مرحلة وهمية بل أن كل واحدة منها خطوة في الطريق الى الحقيقة، وهنا يبين لنا كاسيرر أن أهمية (جون ديوي) أنما تتمثل في تأكيده لهذا الحق (النسبي للخصائص الشعورية) والتي تصبح بكل قوتها في الادراك الاسطوري . [٦٦]

وحينما يتضح الموقف على هذا الشكل لوجدنا أن نظرتنا الى الاسطورة بأعتبارها شكل، من هنا كانت نظرتنا الى الاسطورة بأعتبارها شكل رمزي متأخر تتعدى وتتجاوز تلك الاهمية التأريخية الى الاهمية بأعتبارها بعداً من أبعاد الوجود الانساني بعينه، فالقيمة الانثروبولوجية للاسطورة لاتزال باقية ولاتزال الاسطورة تلعب ذلك الدور الفاعل والمؤثر في حياتنا . وأن التقدم العلمي الذي أحرزته الانسانية لم يؤد الى القضاء على مكانة الفن . [٦٧]

من هنا يمكن القول أن (الاشكال الرمزية) عند كاسيرر لايلغي بعضها البعض ، بل أنها تظل محتفظة بمكانتها بأعتبار أن كلآ منها بعد من أبعاد التجربة الانسانية ، والذي يؤكد هذا أن مناقشات وتحليلات فيلسوفنا للاشكال الحضارية المختلفة تتعدى وتتجاوز التطور التأريخي الى البحث في المعنى والمبنى، فالتأريخ عند كاسيرر أنما يخضع لمثل هذه النظرة البنائية الرمزية التي تؤكد أسبقية البناء على الظروف التأريخية .

أن من الخطأ أن ننظر الى (فلسفة الاشكال الرمزية) بأعتبارها مجرد دراسة في مراحل تطور الانسانية، ذلك أن هذه الفلسفة تحاول أن تبحث عن الغاية المشتركة التي تعمل جميع صور الحضارة الانسانية من أجل الوصول لها ، أذن فهي تحاول الكشف عن وحدة العمل بين هذه الصور المختلفة ومن هنا قال كاسيرر : (لا شك أن الحضارة الانسانية منقسمة الى فعاليات متنوعة نتيجة أتجاهات مختلفة وتسعى الى غايات مختلفة فأذا أكتفينا فقط بتأمل نتائج هذه الفعاليات كالامور التي تخلقها (الاسطورة والشعائر الدينية والمعتقدات والاعمال الفنية والنظريات العلمية) بدا من المستحيل رد هذه الاشكال جميعاً الى مبدأمشترك) ولكن التركيب الفلسفي يعني أمراً مختلفاً ، ففي مثل هذا التركيب لانسعى الى وحدة التركيب بل نسعى الى وحدة العمل، ولانسعى الى وحدة المنتجات بل الى وحدة العملية الخلاقة، فأذا نظرنا الى كلمة الانسانية (humanity) نجد أن معناها يعني أن صورها المتنوعة تعمل من أجل غاية مشتركة على مابينها من أختلاف أو تضاد)، ومن ثم لابد من أن توجد ثورة واحدة تتفق هليها جميع العلوم، وأن تنظيم الحقائق المتصلة بالحضارة الانسانية ماضي في سبيله في بعض علوم اللغة والدراسة المقارنة في (الاسطورة والدين والتأريخ والفن) وتحاول هذه العلوم أن تحقق لنفسها مبادىء معينة أي مقولات محددة وحتى يمكنها أن تنظم ظواهر(الدين والفن واللغة) [٦٨].

---

[٦٥] المصدر نفسه : ص ٩٣ .

[٦٦] Cassier : an esseay of man p : 81 , 88

[٦٧] د ، مجدي الجزيري : الفن والمعرفة الجميلة عند كاسيرر ص ٩٢ .

[٦٨] د ، مجدي الجزيري (الفن والمعرفة الجميلة عند كاسيرر) ، ص ٩٣ .

أن الفلسفة لايمكن لها أن تقف عند ذلك الحد بل عليها أن تكشف مقداراً من التركيب والتكثيف، ذلك أن على الفلسفة أن تجد وحدة العمل في ذلك التنوع والتعدد في الصور الاسطورية والعقائد الدينية والاشكال اللغوية والاثار الفنية، وهذه الوحدة هي التي تربط بين تلك الصور جميعاً .[٦٩]

لقد أختلف كاسيرر عن غيره حين جعل العلم هو الممثل الشرعي للحضارة الانسانية الوحيد، وأختلف أيضاً عن فلاسفة الحضارة ممن أقصوا (الجانب العلمي من جوهر تعريفهم للحضارة الانسانية) أو الحضارية) ، فهو يختلف على سبيل المثال عن وايتهيد، فنحن نجد أن وايتهيد من أكثر فلاسفة العلم والرياضة في الوقت الحاضر ، الا أنه يعرف الحضارة بمجموعة من العناصر الضرورية مثل (الصدق والجمال والمغامرة والفن والسلام) وهذه العناصر هي وحدها العناصر الجوهرية للحضارة الانسانية . [٧٠]

هنا لم يكن العلم عنصراً جوهرياً من عناصر الثقافة الانسانية عند وايتهيد، لقد لاحظ وايتهيد أن الكثير من التقدم نحو الحضارة قد تم في الصين ومع هذا فأن أنجازاتها في جعل التقدم العلمي لم تكن ذات أهمية وهذا ينطبق على الهند وفارس، لقد رأى وايتهيد أن كثيراً من المجتمعات والافراد يستطيعون أن يكتشفوا عن مزايا الجمال والفن والمغامرة والسلام والصدق في مجالات كثيرة دون الاهتمام بالنشاط العلمي .

ولو أنتقلنا الى فيلسوف أخر من فلاسفة الحضارة ، الا وهو (البرت شفايتزر) لوجدناه يعرف الحضارة تعريفاً أخلاقياً ، فالتقدم الاخلاقي هو وحدة جوهر الحضارة أما التقدم المادي فهو أقل جوهرية . [٧١] يقول أشفيتزر : فلنبدأ ولنقرر حقيقة أولية واضحة للعيان والخاصة المروعة في حضارتنا هي أن تقدمها المادي أكبر بكثير جداً من تقدمها الروحي، فلقد أختل توازنها ، فالاكتشافات التي جعلت قوى الطبيعة تحت تصرفنا على نحو لم يسبق له مثيل، فلقد أحدثت ثورة في العلاقات بين الافراد بعضهم مع بعض وبين الجماعات وكذلك بين الدول ، وأثرت معارفنا وأزدادت قوتنا الى حد لم يكن في وسع أحد أن يتخيله، وبهذا أصبحت أحوال الناس المعيشية أفضل في عدة نواحي ولكن حماستنا للتقدم في المعرفة وأسباب القوى التي بلغناها جعلانا نتصور الحضارة تصوراً ناقصاً معيباً، فأننا نغالي في تقدير أنجازاتها المادية، ولانقدر أهمية العنصر الروحي في الحياة حق قدره ، ولكن الحقائق بدأت تدعونا الى التفكير، أنها تقول بلسان حاد، أن الحضارة التي لاتنمو فيها الاالنواحي المادية دون أن يواكب ذلك نمو مكافىء في ميدان الروح هي أشبه ماتكون بسفينة أختلت قيادتها ومضت بسرعة متزايدة نحو الكارثة التي تقضي عليها . [٧٢]

ذلك أن الطابع الجوهري للحضارة لايتحدد بالانجاز المادي بل بأحتفاظ الانسان بالمثل العليا للكمال الانساني، وبتحسن الاحوال السياسية والاجتماعية للشعوب ، وهذه الاحوال من الاحوال اللاأنسانية في مجموعها، وأن تكون غارات التفكير خاضعة لهذه المثل بطريقة (فيه ثابتة)[٧٣].

كاسيرر (ماركيوز وفلسفة الحضارة) :

وأذا أنتقلنا الى فلسفة هربرت ماركيوز نجده كان متأثراً بشلر، حيث كانت دعوته الاساسية الى قيام حضارة لاقمعية تقوم على أساس من سيطرة مبدأ اللذه على مبدأ الواقع والانتصار للحساسية على حساب العقل .

---

[٦٩] Cassier : an esseay of man : p , 78 .

[٧٠] Whitehead , alfered north (adventerres of idea) Cambridge university press , 1974 , p , 309 - 281 .
وكذلك ينظر (أ ، ه) جونسون (فلسفة وايتهيد في الحضارة) ترجمة : عبد الرحمن الباغي ، المكتبة المصرية ، صيدا ، بيروت ، ١٩٦٥ ، ص ١٥ - ٢٠ ،

[٧١] ألبرت شفايتزر (فلسفة الحضارة) ت : عبد الرحمن بدوي ، المؤسسة المصرية العامة للنشر ، ١٩٦٣ ، ص ٣٦ .

[٧٢] د ، مجدي الجزيري (الفن والمعرفة الجميلة عند كاسيرر) ص ٩٥ ،

[٧٣] شفايتزر : (فلسفة الحضارة) ، ص ١٠٢ - ١٠٨ .

لقد كان شيلر يدعو الى قيام حضارة جمالية من خلال رسائله (في التربية الجمالية) حضارة قوامها اللعب والجمال والحرية، ذلك أنه لاحظ أن الحضارة الاوربية الحديثة قد عملت على أخضاع الحساسية (sensibility) للعقل (reason) من هنا كانت دعوته الى غريزة ثالثة هي التي تحقق التوافق بينهما (بين المادة والصورة) بين الطبيعة والحرية، بين الجزئي والكلي، بين الغريزة الحسية والغريزة الشكلية) هذه الغريزة الثالثة هي غريزة اللعب وقصدها هو الجمال وهدفها هو الحرية، وبهذا التصور الجمالي للحضارة الانسانية حاول شيلر أن يقدم لنا رؤية جديدة تعمل على تجريد الانسان من شروط الوجود اللاأنسانية ذلك أنه في ظل حضارة أنسانية حقاً ، فأن وجود الانسان يصبح لعباً أكثر منه كداً يحيا في الظاهر لعباً أكثر مما يحيا تحت وطأة الحاجة . [٧٤]

لقد حاول كاسيرر أن يقدم تأويلاً جديداً للفلسفة فقال عن كانط أنه أثناء أشتغاله بالثالوث النقدي يقدم كانط لينمي المنهج الحقيقي للعقل الخالص فأكتشف بأن هذه الموضوعية صفة للغاية، ومن وجهة نظره أن الرياضيات والطبيعة لاتستوعبان الواقع كله لآنهما يقصران عن أن يشتملا أعمال الروح الانسانية في تلقائيتها الخلاقة، وفي عالم الحرية الاخلاقية والذي طور نقد العقل العملي قانونها الاساسي في عالم الفن والطبيعة العضوية كما في (نقد ملكة الحكم) حيث يتضح شكل جديد من الواقع . [٧٥]

ومن هنا فأن الواقع عند كانط لم يتخذ شكلاً واحداً أو بعداً واحداً وهو البعد العقلاني وذلك على الرغم من أن هذا البعد قد خصه كانط بنظرية المعرفة ، والذي من أجل تجاوزه كانت (فلسفة الاشكال الرمزية) وهي رؤية كاسيرر الجديدة لنظرية المعرفة الكانطية .

موقف الكانطيون الجدد من نظرية المعرفة عند كانط :

ولو حاولنا العودة الى نوعية الاحكام العامة التي تناولها ممثلوا الحركة لوجدناها أنه تتمثل في الفكرة المركزية الكانطية هي(أولانية المعرفة) فلقد وقفت المعرفة عند كانط بين الموقفين أو النزعتين الرئيسيتين وهما (العقلانية والتجريبية) .

وأن كان التجريبيون يرجعون المعرفة الى الحواس وأنها هي المصدر الوحيد للمعرفة ، وأنه مامن معرفة الاوتأتي عن طريق الحواس أو على حد نعبير (جون لوك) (أنه مامن شيء الاومر عن طريق الحواس) ، أما العقليون فقد أدانوا ذلك الموقف وحكموا ببطلان المعرفة الحسية ، وأن المعرفة كلها قائمة في العقل وحده ، وأذا كان هذا هو موقف العلم فأن كانط يقف بين السبيلين وقد جمع بين التياريين فللحواس مجالها كما للعقل مجاله .

من هنا فلابد للمعرفة من مادة حسية أو حدوس تجريبية ولابد لها أيضاً من صورة عقلانية ، ومن هنا كانت مقولة كانط المشهورة (الصورة بغير مادة جوفاء ، والمادة بغير صورة عمياء)، ومن هنا فالنظرية الكانطية تذهب الى ضرورة الجمع أو تلازم المادة والصورة ، ولو لو أتجهنا الى الكانطيين الجدد لوجدناهم يذهبون الى أبعد مما ذهب أليه كانط نفسه ، فلقد ألغوا الجانب الحسي المادي من نظرية المعرفة ، فالمعرفة كلها أولانية بمعنى ، أننا لسنا بحاجة الى الانطباعات الحسية تأتينا بها الحواس لكي تنظمها صورنا العقلية ، فالانطباعات الحسية والحدوس التجريبية لاأستقلال لها ولاوجود لها بذاتها ، ولاتأتي بأي دور في نظرية المعرفة.[٧٦]

فبالنسبة الى الكانطيين الجدد أن تفكر فذلك يعني أنك قد وضعت موضوعات أما السؤال عما أذا كان ذلك الموضوع سابقلاً على التفكير أو مضافاً أليه فهو سؤال لايمكن أن يكتسب شرعيته من خلال بنية الفكر ذاته .

---

[٧٤] هربرت ماركيوز (الحب والحضارة) ت ك مطاع الصفدي ، دار الاداب للنشر ، بيروت ، ١٩٧٠ ، ص ٢١٦ – ٢٤٠ .

[٧٥] Cassier : philosophy of symbolic forms , v – 1 , p 79 .

[٧٦] د ، مجدي الجزيري : (الفن والمعرفة الجميلة عند كاسيرر) ص ٩٦ .

فكل وجود أنما يوجد فقط في الفكر ومن خلاله، ومن الناحية المنطقية لايمكن أن يكون الموضوع سابقاً على التفكير، أنك تضع موضوعات في عين اللحظة التي تفكر فيها ، فالكتلة ليس لها وجود فيزيائي أو لايمكن القول أن الاجسام تحتوي على الكتلة ، فالكتلة ماهي ألا تصور ذهني وهي بعينها مايعنيه العلماء عندما يتحدثون عن الموضوع ، فالقانون لايستنبط أذن من الاشياء بواسطة عملية من عمليات التجريد ، بل أن الاشياء بنفسها هي التي تحدد طبقاً للقانون : خلاصة القول: أن الفكر عند الكانطيين الجدد هو الذي يضع موضوعه وهو لايتقيد بشيء خارج ذاته . [٧٧]

وأذا كان كانط قد أقام تفرقة بين عالم الظواهر وعالم الاشياء في ذاتها على أساس أن العالم الاول هو الوحيد موضوع معرفتنا ، وهو وحده الذي تأتي منه الحدوس التجريبية وتخضع لمقولاتنا وأذا كان العالم الثاني يخرج من نطاق تفكيرنا ولايمكننا تطبيق مقولاتنا عليه، حيث أنه لاشيء يأتينا منه فأننا نجد أن هذه التفرقة لامحل لها عند الكانطيين الجدد ، فلقد ألغوا الجانب المادي الحسي من الحكم العقلي وترتب على ذلك ألغاء التفرقة بين عالم الظواهر وعالم الاشياء *في ذاتها و* من حيث أن التفرقة بين العالمين تقوم عند كانط على أساس من الحدوس التجريبية، هذه الحدوس التي لم يعد لها لها موطن عند الكانطيين الجدد . [٧٨]

ومن هنا وجدنا ليبمان (١٨٤٠ – ١٩٢٠) يبين لنا أن كل الانظمة الفلسفية لكل من فيختة ، وهربارت على الرغم من أن أصحابها جميعاً قد أدعوا بأنهم تابعون لكانط ، الا أنهم في حقيقة الامر أساؤا فهم وتفسير الفلسفة النقدية، وأية ذلك أن هذه المذاهب جميعها قد جعلت فكرة الشيء في ذاته أو المطلق بمثابة الفكرة المركزية عند كانط، وذلك على الرغم من أنها تلعب لديه مثل هذا الدور فقط لاحظ كانط أن المعرفة كلها صغيرة بعالم من العلاقات، ولايمكن الوصول الى فكرة الشيء في ذاته .

من هنا فقد طبق ليبمان نقده بالنسبة للاتجاهات التجريبية والوضعية في الفلسفة ، فالمعطيات الحسية من التجربة والتي عاملها الوضعيون بأعتبارها ظواهر نهائية لاتمثل في حقيقة أمرها وجودات موضوعية بكل معاني الكلمة وذلك أنها تخضع للصور العامة للفكر . [٧٩]

أن كل معارفنا أنما تخضع للفكر وحده وحتى الاشياء في ذاتها التي تفتقد بأننا لايمكننا الوصول أليها أنما تخضع للفكر أيضاً . [٨٠]

من هنا كانت الكانطية الجديدة في نظر البعض أقرب الى المثالية الذاتية (subjective idealism) منها الى المثالية النقدية (critical idealism) .[٨١] وكانت نظريتها في المعرفة أقرب الى فلسفة كانط الاخلاقية التي عالجت الحكم الاخلاقي بأعتباره حكماً صورياً مجرداً من كل مادة . [٨٢] ومن هنا وجدنا دعاتها يحذفون الاستطيقا الترانسنتدالية من مجال بحثهم ويبدأون مباشرة من المنطق الترانسنتدالي كما هو الحال عند كوهين . [٨٣]

كاسيرر والحركة الكانطية الجديدة :

لقد أنتمى كاسيرر اساساً الى مدرسة ماربورج وتتلمذ على مؤسسها كوهين ، وكان من المتوقع أن يسير على نفس المنوال في هذه المدرسة، وأيضاً أن يحصر أهتمامه بالجانب العلمي من نظرية المعرفة فحسب، ولكنه لم يكتف بالرؤية العلمية

---

٧٧ . Schlipe .. the philosophy of arenest cassier > p 760 - 791

٧٨ د ، يحيى هويدي (مقدمة في الفلسفة العامة) مصر ، القاهرة ، الناشر : دار النهضة العربية ، ١٩٧٠ ، ص ٢٩١ .

79 د مجدي الجزيري : (الفن والمعرفة الجميلة عند كاسيرر) ص ٧٩ .

٨٠ . Rose William (an out line of modern knowledge) London , 1931 , p : 563

٨١ Rosenlial moud yuolin (Dictionary of philosophy) mosoco , 1945 , p , 266

٨٢ . I B I D : p 58 - 59

٨٣ . Rose William (an out line of modern knowledge) p : 561

لهذه المدرسة بل تجاوزها الى رؤية أخرى أعم وأشمل وهي رؤية حضارية وذلك عن طريق أنتقاله من نقد العقل الخالص (pure critical reason) الى نقد الحضارة (critical culture) وهو بهذا الانتقال أستوعب أهتمامات ممثلي الحركة الكنتطية وزاد عليها بالانتقال الى تقديم نظرية جديدة في المعرفة (تنطلق من كانط ومنه تذهب الى مدى أوسع وأشمل) . [٨٤]

ولكن حين نتسأل عن كيفية تسنى لفيلسوفنا الانتقال من نقد العقل الخالص الى نقد الحضارة ، فسنجد أن كاسيرر قد نظر الى فعاليات وانشطة الموجود البشري نظرة أرحب واوسع ، فلقد وجد ان العلم وحده لايمكن أن يستوعب جميع تلك الانشطة جميعها ، فهنالك الى جانب العلم اللغة والاسطورة والفن والتأريخ ، وبالتحقيق في تلك الانشطة يتضح أنها جميعاً أنشطة حضارية وهي تتخذ تعبيراً لها بواسطةالاشكال الرمزية .

ومن هنا كانت فلسفة الاشكال الرمزية هي عبارة بمثابة البحث في نظرية حضارية من خلال البحث في عوالم اللغة والاسطورة والتاريخ والفن والعلم . [٨٥]

وبالتحقق من تلك الانشطة يتضح أنه جميعاً أنشطة حضارية ، ومن هنا فأن فلسفة الاشكال الرمزية هي بمثابة البحث عن نظرية حضارية أو (نظرية في الحضارة) من خلال البحث في اللغة والاسطورة والتأريخ والفن والعلم .

وعند البحث في عصر العلم نكتشف أن كاسيرر يتناول الاشكال التعبيرية الاثلى الرمزية للحضارة الانسانية (وهنا يجب التطرق الى محاولة هيردر في الفلسفة الالمانية فقد سبق لهيردر أن أهتم بمجالات التي أتخذت مكانها في فلسفة كاسيرر ، فقد سبق ملاحظة الدور الكبير الذي قام به للتمهيد للعصر الرومانسي ، فقد تبنى هيردر ذلك الشعار الذي رفعه الرومانسيون وأتخذوه قانوناً لهم ، نم شخصيتك وأطلع أقصى ماتستطيع الاطلاع على التراث والمؤلف من أفضل ماجال في الذهن ، وتردد على اللسان في الماضي ، وأحرص على الوصول الى أغنى الخبرات وأكثرها تنوعاً مع أخوانك من البشر وبهذه الطريقة وحدها تستطيع أن تنمو وتصبح شخصية نبيلة حقاً . [٨٦]

أن أهتمامات العصر الرومانسي بالنظرة الحضارية نجدها واضحة عند كاسيرر في تناوله لعوالم (اللغة ، والاسطورة ، والفن ، والتأريخ) ولكن هذا لايعني أن كاسيرر قد أصبح مفكراً رومانسياً نتيجة لذلك ، أذ أن لكل نشاط أستقلاله عنده وليس ثمة نظرة شاعرية واحدة ينظر من خلالها الى هذه العوالم .

وكاسيرر لم يكتف بتناول الاشكال التعبيرية المختلفة بل أنه خلق نظرية جديدة في المعرفة .

أن أنتقال كاسيرر من من (نقد العقل الخالص) الى (نقد الحضارة الانسانية) جعله يدرك أن لكل شيء رمزي دوره المجرد والخاص في نظرية المعرفة ، ومن هنا كان لكاسيرر الفضل الاكبر في توسيع نطاق نظرية المعرفة الكانطية ، فالابستمولوجيا التقليدية أبتدأ من كانط الى الكانطيين الجدد قد أكتفت (بنقد المعرفة العلمية) الى أن جاء كاسيرر فجعلها تمتد الى نقد المعرفة الانسانية والحضارة الانسانية في كل أشكالها ، من اللغة الى الفن الى التأريخ الى الاسطورة ، لقد كانت المشكلة الرئيسية في الفلسفة الكانطية تتمثل في توضيح كيفية تطبيق التصورات على الخبرة الحسية ، أما عند كاسيرر فقد أستحالت عملية التصور (conceptualization) الى مجرد حالة خاصة مما يطلق عليه (الرمزية أو التمثيل الرمزي)[٨٧] .

---

[٨٤] . Rugqerio (guide to modern philosophy) p , 58 - 59

[٨٥] د و مجدي الجزيري (الفن والمعرفة الجمالية عند كاسيرر) ص ١١٢ .

[٨٦] د ، هرمان راندل (تكوين العقل الحديث) ج٢ ، ص ٤٥ .

[٨٧] د ، مجدي الجزيري (الفن والمعرفة الجميلة عند كاسيرر) ص ١١٣ .

أو عند العودة الى المحاولات التي قام بها بعض زملاء كاسيرر في الحركة الكانطية الجديدة وخصوصاً المنتمين الى مدرسة (بادن) أمثال فندلباند وريكهارت، فقد كان لهولاء الفلاسفة الفضل في الكشف عن نوعية جديدة من المعرفة الا وهي المعرفة التأريخية ، فقد أكتشف ريكهارت أن المعرفة التأريخية وحدها الجديرة بالاحترام والتقدير والاحترام . [٨٨]
كذلك فيما يتعلق بدلتاي فقد أقترح (نقد العقل التأريخي) ومن الملاحظ أن مدرسة (بادن) قد تجاوزت النظرة المحدودة الضيقة التي أتسمت بها مدرسة (ماربورج) وهي لم تقدم نظرية فاسفية متكاملة عن مشكلة الحضارة الانسانية .
لقد أقتربت مدرسة بادن من فلسفة الحضارة من خلال تفسيرها للمقولات الكانطية من صور نظرية القيم ، أي أنها لم تتخذ المشكلات الحضارية أساساً لبحثها بقدر ماأتخذت نظرية القيم نقطة الانطلاق لها ثم سرعان ما أصبح التأريخ هو محور أفكارها ، كان من الممكن أن نجد نظرية في علم الجمال خصوصاً عند فندلباند في أهتمامه بدراسة القيم، ولكن من الملاحظ أن التأريخ قد أستوعب كل مشكلات القيم عنده، كان من الممكن أن يثير الفارق بين التأريخ والعلم عند فندلباند أنتباهه الى المشكلة الجمالية، ذلك لآن مثل هذا الفارق الذي لادظه بين المجالين وألحاقه التأريخ بعالم القيم جعل التأريخ أقرب مايكون منه الى الفن منه الى العلم .
فلسفة كاسيرر :
وبالعودة الى فلسفة كاسيرر نجد أنها قد أستوعبت أهتمامات مدرسة (بادن) بل زادت عليها، وأذا كانت المعرفة التأريخية عند كل من فندلباند وريكهارت هي مجرد علم بالفردي individual فأننا نلاحظ أن المعرفة التأريخية أصبحت علماً بالكلي (universal) ومن هنا يمكن القول أن محاولات فندلباند وريكهارت ودلتاي قد أثمرت عن خلق نوعية جديدة من المعرفة الا وهي النوعية التأريخية عن طريق الانتقال من (نقد العقل الخالص) الى (نقد التأريخ) ويمكن القول أن محاولة كاسيرر قد أثمرت عن خلق نوعيات أخرى من المعرفة، الا وهي النوعية التأريخية عن طريق الانتقال من نقد العقل الخالص الى نقد الحضارة، ومن هنا أصبحت لدينا معرفة أسطورية، ومعرفة لغوية، ومعرفة جمالية، ومعرفة تأريخية، ولقد قدم كاسيرر نوعيات مختلفة تدخل في نطاق نظرية شاملة للمعرفة ، والخلاصة أن فليسفة الحضارة تمثل عند كاسيرر نظرية شاملة في المعرفة، فلا يوجد فارق عنده بين نظرية المعرفة وفلسفة الحضارة . [٨٩]
ولو أخذنا وجهة النظر السابقة بالاعتبار ، أمكن أعتبار أن التعريف القديم للانسان بأعتباره حيواناً ناطقاً لم يعد كافياً ، فلابد من تعريف جديد يستوعب مختلف فعاليات وأنشطة الموجود البشري من هنا نجد أن كاسيرر يعرف الانسان بأعتباره حيواناً خالقاً للرموز ، وبذلك أصبح الواقع الرمزي عند كاسيرر هو وحده الواقع الانساني بكل معنى الكلمة .
ومادام الانسان قد تجاوز العالم المادي فأنه أصبح يعيش في عالم رمزي وما اللغة والاسطورة والفن والدين الا أجزاء من هذا العالم، وهذه الخيوط المتنوعة التي تنتج منها الشبكة الرمزية ، أنها النسيج المعقد للتجربة الانسانية وكل التقدم الانساني يرهف من هذه الشبكة ويقويها .
من هنا لم يعد الانسان يقوى على مواجهة العالم المادي مباشرة وجهاً لوجه ، ومن هنا يتقلص العالم المادي كلما تقدمت فعالية الانسان الرمزية ، وبدلآ من أن يتعامل الانسان مباشرة مع العالم المادي نجده بمعنى من المعاني يتحدث دائماً مع نفسه، فلقد تلفح بالاشكال الرمزية والصور الفنية والرموز الاسطورية أو الشعائر الدينية ، وحتى أصبح لايرى شيئاً ، ولايعرف شيئاً الا عن طريق تلك الوسائط المصطنعة .

[٨٨] المصدر السابق ص ١١٤ .
[٨٩] المصدر السابق ص ١١٥ .

وموقف الانسان من هذا واحد سواء من الجانب النظري أو الجانب العملي ففي النهاية هو لايعيش في عالم الوقائع الصغيرة أو طبقاً لآحتياجاته ورغباته المباشرة أنه يعيش وسط عواطف متخيلة وفي الامال والمخاوف، فلقد قال (أبكتيتوس) (أن مايزعج الانسان ويخيفه ليست الاشياء وأنما أراؤه عنها وأوهامه أزاءها) .[٩٠]

والواقع الجديد أذن هو وحده موضوع فلسفة الاشكال الرمزية، هو واقع قائم بذاته له أستقلاله الخاص وموضوعيته المحددة فهو ليس مجرد محاكاة للواقع المادي، بل هو بعد من أبعاد (organs of reation) وعن طريقه وحده يصبح كل شيء موضوعاً لآدراكنا . [٩١]

وسمة هذا الواقع الجديد أنه لايمكن أن يعتبر جزءاً من العالم المادي بل هو صفة أساسية منتمياً الى عالم المعنى .

ومن هنا يقول كاسيرر : من الضروري من أجل الفكر الرمزي أن يوضع فصل حاد بين الواقعي والممكن ، أي بين الاشياء الواقعية والمثاليةفليس للرمز وجود واقعي كجزء من العالم المادي وأنما له معنى، وبالنسبة الى الفكر البدائي لم يكن من المستطاع التمييز بين الوجود والمعنى فهما مختلطان، وأنما ينظر البدائي الى الرمز نظرته الى شيء قد وهب قوة سحرية ومادية، الا أن التفرقة بين الاشياء والرموز أصبحت بعد تقدم الحضارة الانسانية أمراً ملموساً واضحاً، وهذا يعني أن التفرقة بين الواقع والامكان أصبحت ملموسة واضحة . [٩٢]

ومن هنا فالواقع الرمزي عند فيلسوفنا ليس مجرد شيء مادي بل هو في المحل الاول (معنى) ألا أن هذا المعنى لابد من أن يمتلك بنية مادية أو قوام حسي لكي يتضح من خلاله ، فالموضوع الحضاري يتطلب أساساً مادياً فيزيائياً فالصورة تحتاج الى القماش والتمثال لابد له من الرخام ، والةثيقة التأريخية لابد لها من الاوراق والمخطوطات .

أذن فالشكل الرمزي عند كاسيرر يتسم بنوعية خاصة تتمثل في الشكل المادي الحسي من ناحية، والماهية العقلية من ناحية أخرى ولعل هذه الخاصية يمكن أرجاعها الى كانط في معالجته (للرسوم الخيالية الترانسنتدالية) transcendental schemata ، وأذا رجعنا الى الفلسفة النقدية فبالامكان توضيح وظيفة هذه الرسوم، حيث أنه لما كانت الوظيفة الاساسية للمقولات تتمثل في تطبيقها على الحدوس التجريبية لذا فقد نشأت مشكلة هامة، وهي تسنى للمقولات وهي صور أولانية كلية ضرورية أن تنطبق على الحدوس وهي حسية جزئية متغيرة . [٩٣]

كان لابد أذن من وسيط له الطابع الحسي والاولاني معاً بحيث يمكن أن يقال عنه أنه صورة عقلية حسية ، وعن طريقه وحده يمكن تطبيق المقولات على الحدوس، مثل هذا الوسيط رده كانط الى المخيلة وسماه (بالرسم الخيالي) الترانسنتدالي، فالخيلة هي الواسطة بين الحساسية والفهم ، لانها تتسم بالطابع الحسي، أذ أن الصور التي تمدنا بها هي دائماً في الزمان والمكان ومع هذه السمة التي تتسم بها المخيلة، فأن هناك سمة أخرى تتسم بها وهي سمة الابداعية والتلقائية، أذ أن المخيلة تستطيع بطريقة أولية مطابقة للمقولات أبداع رسوم تخطيطية (schemes) أو رموز يمكن أن تنتظم تحتها الحدوس الحسية . [٩٤]

وكانط هنا يضرب مثلاً فيقول أننا لانستطيع أن نفكر في الزمان دون أن نرسم خطاً مستقيماً في مخيلتنا ، وكذلك لانستطيع أن نفكر في الكم دون أن نتصوره بأعتباره عدداً، ومعنى هذا أن المخيلة تفترض على الحدس عملاً أولياً هو عبارة عن تنظيم أو تأليف رمزي يكون بمثابة تمهيد للتأليف الذهن الذي تحققه المقولات، ولما كانعمل المخيلة باطنياً صرفاً

---

[٩٠] Arenest cassier (an esseay of man) p : 27 .

[٩١] Cassier (language and myeath) tranes by susain le , langer , new yourk , puplic dover , 1946 , p - 8 .

[٩٢] أرنست كاسيرر : (مقالة في الانسان) ص ٦٢ .

[٩٣] د و مجدي الجزيري (الفن والمعرفة الجمالية عند كاسيرر) ص ١١٦ .

[٩٤] المصدر السابق ص ١١٧ .

كان لابد له من أتخاذ صورة الحس الباطني نفسه ، وبالتالي فأنه كان لابد له من أن يتخذ صورة الزمان . [٩٥] والزمان يمكن أن يقال عنه وسط بين الحدوس والمقولات ، فالزمان مجانس من جهة للحدس أذ أنه متضمن في كل تمثل من تمثلاتنا التجريبية وهو من ناحية أخرى مجانس للمقولة ، فهو كلي وهو قاعدة أولية .

لابد أذن من حدوس الزمان حتى تتمكن المخيلة من أن ترسم أولياً تلك الاطارات التي تستطيع الظواهر أن نتدرج تحتها والتي تشير الى المقولة التي تنظم تحتها هذه الظواهر، وهذه الاطارات هي التي أسماها كانط بالرسوم التخطيطية الصورية أو الرسوم الخيلية الترانسنتدالية، وهي أشكالآ مجملة متخيلة أو صور تشبيهية رمزية يوفرها الذهن للمقولات حتى يجعلها قابلة للانطباق على الظواهر . [٩٦]

الرمز والمعنى عند كاسيرر :

أن الشكل الرمزي عند كاسيرر وثيق الصلة بالرسم الخيالي الترانسنتدالي، أن مقوماته تماثل في طبيعتها مقومات الرسوم الخيالية الترانسنتدالية ، فالشكل الرمزي عند كاسيرر يماثل في طبيعته الماهية العقلية من ناحية والشكل الحسي من ناحية أخرى، وهنا لابد من القول أن التمييز بين (الرمز والمعنى) عند كاسيرر ماهو الا عملية تجريدية محضة تتم في الفكر وحده لافي الواقع، فالكون والامتداد يمكن فصلهما في فكرنا وحده ولكننا لانستطيع ذلك في الواقع كذلك التمييز بين الرمز والمعنى، فالرمز على الرغم من بنيته المادية الحسية الا أنه يتجاوز مع ذلك تلك البنية ليشير بذلك الى المعنى، فمادية الرمز مستغرقة تماماً في هذه الوظيفة حقاً ، أنه يخضع للشكل الحسي ولكنه في نفس الوقت يمتلك حرية الخلاص منه [٩٧]

وعلى الرغم من أن الاعتراضات التي وجهت اليه تتعلق بتلك الوحدة المفترضة التي تقوم بين قطبين متعارضين أنما تمثل في حقيقتها تناقضاً صريحاً لانشك في أن موقفه في العلاقة بين الرمز (symbole) والمرموز أليه (symbolized) كان متأثراً الى حد كبير بعملية الرفع الهيجلية .

ولاشك أن كاسيرر كان متأثراً بهيجل فالاشكال الرمزية لديه يمكن النظر أليها بأعتبارها (ظاهرة من ظواهر الروح الهيجلية) . لقد نظر الى فلسفة كاسيرر على أنها تأليف بين كل من كانط من ناحية وهيردر من ناحية أخرى ، وهذا ماطرحه (تيودرليت) فقد وسع كاسيرر من مجال تطبيق الصور الكانطية فجعلها تستوعب شتى فعاليات وأنشطة الموجود البشري ، وقد لاحظ (تشارلس هندل) أن المفهوم الكانطي للصورة يمكن أعتباره بمثابة الاساس الفلسفي لفلسفة الاشكال الرمزية ، ألا أن هذا المفهوم بدا عند كاسيرر مستوعباً على مجموعة من الامكانيات أكثر مما تحققت بالفعل على يد كانط. [٩٨] هذا بالاضافة الى أن الصور لم تكن صوراً أستاتيكية كانطية بل لقد أصبحت صوراً ديناميكية .

لقد كان المنطلق الاساسي عند كاسيرر هو المحافظة على الروح الذاتية بالرغم من أنه كان كانطياً في البدء الا أنه أمتد الى مدى أوسع وأشمل ، فهو كان أقرب الى كانط منه الى الكانطيين الجدد (على الرغم من الاختلافات القائمة بينهما) فقد أبقى على تلازم المادة والصورة ، فالصورة عنده هي التي تنظم الانطباعات الحسية (impersion senses) أو الحدوس التجريبية وتمنحها بذلك صفة كلية موضوعية ، أذن فهو لم ينكر المعطيات الحسية (sense data) كما فعل الكانطيون الجدد، بل أعطاها مهمة تنظيم وتوحيد المعطيات وأعطائها وحدتها الموضوعية ، ومن هنا فهي أزدادت وأتسعت وتطورت وأصبحت صوراً حضارية كاللغة والاسطورة والفن، وعلى الرغم من أن بعضهم قد أتهم كاسيرر بأن

---

٩٥ Arenest cassier (the philosophy of symbolic forms) (, v1) , p , 11 - 15) .
٩٦ Schilip arther (the philosophy of arenest cassier) P – 30 .
٩٧ Kant : (critical of pure reason) new yourk preese , 1934 , p , 100 - 103 .
٩٨ Cassier (the philosophy of symbolic formes) p - 200 .

فلسفته لاتختلف عن فلسفة الكانطيين الجدد، من حيث أن تلك الانطباعات الحسية والحدوس التجريبية لاتختلف في شيء عنهم وأن هذا الاختلاف هو مجرد أختلاف لفظي أكثر منه حقيقياً . [٩٩]

حقاً أنه شاركهم في رفض التفرقة بين الظواهر وعالم الاشياء في ذاتها ، ولكنه أبقى على ضرورة التلازم بين المادة والصورة . وأذا تسألنا كيف يمكننا رؤية الواقع ، وجدنا وفقاً لتلك الرؤية، أنه لاتوجد هنالك رؤية أو نظرة واحدة للواقع بل هناك أكثر من رؤية ، فقد نظر الى الواقع رؤية علمية موضوعية، وقد نراه بنظرة تعاطفية ذاتية وقد نراه بهاتين النظرتين معاً، وقد نراه بنظرة أخرى أقرب الى الصوفية .

فحتى مارأيناه بالنظرة الاولى وجدناه الى العلمية الموضوعية أستحال الواقع الى مجموعة من القوانين العلمية والمعلولات الرياضية، ومتى رأيناه بالثانية وهي النظرة التي تحيل أليه شيئاً ما في ذواتنا تشكل الواقع ، وأصبح الواقع أسطورياً أو تكون الواقع تأريخياً . [١٠٠]

ومتى رأيناه بالنظرة الصوفية سقطت كل الوسائط والرموز التي تقوم بيننا وبين الواقع فأصبحنا نواجهه مباشرة وجهاً لوجه[١٠١]

ولو تحدد الموقف بهذا الشكل سنجد أن كاسيرر قد جمع بين في فلسفة الاشكال الرمزية بين النظرة العلمية الموضوعية وبين النظرة التعاطفية الذاتية (وتتضح نظريته العلمية الموضوعية في أهتمامه بقضايا العلم ومشكلاته ، كما تتضح النظرة التعاطفية الذاتية في معالجته لنوعيتها المختلفة من لغة الى الاسطورة الى علم الجمال الى تأريخ، أما الادراك الاسطوري فيتضح من خلال أدراك عاطفي) في المحل الاول فكل مايحس به محاط بجو من الفرح والحزن والعذاب والهياج والاشتبشار والغم . (فكل شيء يصبح في رؤيتنا محملاً بعواطفنا نحوه ، فهو ضد أو ستر صديق أو عدو مألوف أو غريب) . [١٠٢]

ففي البدء نجد اللغة على الرغم من إنها ينظر أليها أحياناً على أنها العقل الا أن هذا التعريف وحده يعجز عن أن يشمل مجال اللغة كله، أذ أن هناك الى جانب اللغة الفكرية هناك اللغة العاطفية . [١٠٣]

الفلسفة التأريخية عند كاسيرر :

وعند الانتقال الى علم الجمال وجدناه نفس الادراك العاطفي ينصرف الى رؤيتنا له فحقيقة الجمال لاتوجد في الوصف أو التعبير النظري للاشياء وأنما توجد في الرؤية المتعاطفة لها .[١٠٤]

وأذا ما أنتقلنا ثالثة الى المعرفة التأريخية لوجدنا أن للعاطفة مجالها أيضاً فالمؤرخ الذي يجهل عالم العواطف ، أي عالم الطموح السياسي والاقتصادي والتعصب الديني والصراع الاجتماعي لايقدم لنا سوى تجريد ماضي للاحداث التأريخية .[١٠٥]

وللرؤية العلمية مجالها أيضاً كما للرؤية التعاطفية مجالها في فلسفة الاشكال الرمزية ، فلقد سبق لهيردر أن نظرة تعاطفية لعوالم الحضارة الانسانية فقد أتسمت بنوعية واحدة فقط في نوعيتها وهي النوعية الجمالية الشاعرة وحدها ، ومن هنا أختلطت عنده عوالم اللغة والتأريخ والاسطورة بتلك النظرة وحدها . وأذا طالبنا كاسيرر بأقامة الحدود والفواصل بين نماذج المعرفة العلمية من ناحية وأشكال ونماذج النظرة التعاطفية من ناحية أخرى نجده كذلك يميز بين نماذج ونوعيات النظرة

---

٩٩ . Ibid : 722

١٠٠ د ، مجدي الجزيري (الفن والمعرفة الجميلة عند كاسيرر) ص ١٢١ .

١٠١ . Schilipe arther (the philosophy of arenest cassier) p , 722

١٠٢ . Cassier (an esseay of man) p - 8

١٠٣ . Ibid : p : 28 - 29

١٠٤ . Ibid : p , 188

١٠٥ . Ibid p : 210

التعاطفية بعضها عن بعض ، أي أنه لايكتفي بتحديد السمة المشتركة بين العوالم الحضارية بأسرها بل أنه يحدد ايضاً السمة الخاصة التي تميز كل عالم حضاري على حدة ، ومن هذا المنطلق فقد قدم لنا كاسيرر فلسفة تحاول من خلالها أن يوسع من أفق نظرتنا الى الواقع . [١٠٦]

ونجد مدى أتسام نظرته الفلسفية بالسعة والشمول ويتضح ذلك في تقديره لكل شكل رمزي ، بل تقديره لكل محصلة مرت بها الانسانية في مراحل تطورها .

وأذا نظرنا الى موقفه من العصر الرومانسي لآكتشفنا محاولته المتكررة في ألقاء الضوء على أنجازات ذلك العصر ، ففي مجال التأريخ يوضح لنا فضل الرومانسية في جعل الفكر التأريخي مثمراً الى أقصى حد ، وهو يرى أن ماتحقق من هذا الشأن يعد من أهم النتائج الفكرية التي حققتها الرومانسية ، ثم يعرض لنا رأي أثنين من الباحثين عن أهمية الكتابة التأريخية الرومانسية أحداهما للباحث (بيكوف) وهو دفاع مطلق عن الرومانسية والثاني هو تفسير هو بمثابة أنكار تام لآي قدرة للرومانسية على بلوغ المعرفة التأريخية الموضوعية . [١٠٧]

ثم يحدد لنا موقفه قائلآ : أنه لايمكن قبول رأي فيشر فقد تركت الافكار الرومانسية تأثيرها الدائم والحاسم في كل مجال ، وقد أثرت هذه الافكار تأثيراً واضحاً على ماقام به شلجل في تأريخ (علم الادب) الالماني وماحققه الاخوان ياكوب وفلهلم جريم في علم اللغة ، وما أنجزه زافيني في تأريخ القانةن ، ومن هذه الاثار يتضح أهم وأخلد ماحققته الكتابة الرومانسية ، بل أن أهتمام الرومانسية بما هو معجز وخارق للعادة يعده كاسيرر السبب الحقيقي لثباتها الطويل في العالم الثقافي . [١٠٨]

ميدان الاسطورة :

وأذام اتركنا التأريخ الى ميدان الاسطورة وجدنا كاسيرر يشيد بفضل الرومانسية في أكتشاف السمة المتمايزة للفكر الاسطوري بأعتباره نمطاً من التفكير له لفتة الخاصة ومنطقه المستقل ونظريته المحددة الى العالم ، وفي مجال الفن نلاحظ أنه يرفض نظريتها في الاعلاء من شأن الخصال وأطلاقها الى أقصى حد ، وكل مافي الامر أنه صحح هذه النظرة وأضاف أليها عنصراً جديداً وهو الشكل .

لقد كانكاسيرر ينتمي أساساً الى عصر العلم والذي أحتلت النظريات العلمية فيه جانباً كبيراً من مؤلفاته ، ففي أخر مؤلفاته يطرح النظرية النسبية (لآينشتاين) وهو لم يرفض المرحلة الرومانسية من تأريخ البشرية بالعكس فقد أستوعب أهتمامها وأبدع فيها نظرية جديدة في المعرفة .

وكاسيرر من الناحية النقدية لايصدر حكماً على عصر التنوير ، حكماً يدينه ويحرره من كل قيمة ، أنه لايمكنه أن يفعل هذا فالصلة بين عصر التنوير وعصرنا الراهن وثيقة للغاية ، فكلا العصرين يؤمن بالعقل ويمجده ، وكلا العصرين يقبل كل شيء بالرجوع أليه وحده ، والحق أن موقف كاسيرر من عصر التنوير يختلف عن موقف كثيرين غيره ممن أدانوا ذلك العصر لآعتزازه بالعقل وحده ، يقول (ألبرت شفايتزر) في وصفه لعصر التنوير (القرن الثامن عشر) مضاد للتأريخ وفي الخير والشر على السواء ، نراه يقطع نفسه مما كان وهو كائن ، ومؤمن بقدرته على أن يضع مكانه شيئاً أكبر قيمة، لآنه أكثر أخلاقية وأكثر أتفاقاً مع العقل ، وبهذا الاعتقاد يشعر العصر أنه مبدع الى حد أنه لم يستطع فهم مبدعات العبقرية الاصيلة ، فهذه الاجيال كانت تنظر الى الابنية القوطية ولوحات أولية في التصوير وموسيقى (أيوهان لسبيستيان

---

[١٠٦] د ، مجدي الجزيري (الفن والمعرفة الجميلة عند كاسيرر) ص ١٢٢ .

[١٠٧] المصدر السابق ص ١٢٢ .

[١٠٨] Cassier : the proplem of knowledge , p : 267 - 268 .

باخ) وشعر العصور الاولى على أنها من أنتج في زمن لم يتهذب فيه الذوق بعد ، ولهذا يرون أن النشاط التجاري وفقاً لقواعد تتفق مع العقل الصحيح سيبدع فناً جديداً سيكون أرفع في كل ماسبق من جميع النواحي . [١٠٩]

فأذا كان هذا رأي شفايزر في عصر التنوير (الايمان المطلق بالعقل والزهو به ، قياس كل الانشطة الحضارية وفقاً لقواعده وحده ، النظر الى العصور السابقة عليه بعين الاحتقار والازدراء ، وأذا كان هذا هو المنظور الذي نظر به الى عصر التنوير) فأننا لانجد كاسيرر يتخذ مثل هذه النظرة ، ففي كتابه (فلسفة عصر التنوير) وفي الفصل الذي كتبه عن عصر التنوير في كتابه (أسطورة الدولة) (the math of the state) حاول أن يقدم رؤية جديدة وأصيلة لذلك العصر، وبنأءأ عليه أنطلق في الرد على شتى الاتهامات التي وجهت أليه، وتتفتح الانجازات التي قام بها فيلسوفنا في دراسة أنجازاته في ميادين علم النفس مثلاً، أوضح أن تحديد معنى الشعور والمدركات الحسية، فأصبحت المدركات الحسية تعبر عما تتميز به الاشياء، أما الشعور فقد أصبح يعبر فقط عن الجانب الذاتي فينا ومن ثم أصبحت المشاعر الذاتية تتضمن في داخلها منطقها الخاص . [١١٠]

ومن ناحية أخرى دافع كاسيرر عن تهمة النزعة المادية التي وصف بها عصر التنوير ، فبين أن هذه التهمة أنما صدرت نتيجة لرفض اللاهوتيون والعقليين لكل فكر تحرر من المسلمات الاولية .

أن عصر التنوير لم يشكك في أهمية الدين بل بالعكس ، فلقد أحل له مكاناً ممتازاً ولم يكن الدين وحده هو دين العقل كما رأى شفايتسير وغيره بل على العكس أن الاصل في الدين في مفهوم ذلك العصر أنما يرجع الى عجز المنطق أو العقل عن السيطرة على كل أفعال الانسان ، ذلك أن هناك أشياء تخرج عن نطاق العقل ومن هنا كان لابد من شعور الانسان بالامن والخوف ، وبالتالي أحساسه باهمية الدين ، فالامل والخوف هما دعامتا الحل (ايمان عند الانسان) ، ومن هنا تبين لكاسيرر ان عصر التنوير أولى للشعور اهمية أو مكانة عالية ، فهو لم يتجاهل أهميته كما كما ظن البعض ، الم يقل (فنوفنارجوس) في المعرفة التي كتبها في (معرفة العقل البشري) سنة ١٧٤٦ أن الطبيعة الحقيقية للانسان أنما تكمن في عواطفه لامن عقله . [١١١]

كذلك قال فولتير في رسالته في المتافيزيقا أنه بدون العواطف وبدون الرغبة في الشهرة ، بدون الطموح والغرور والايمان لايمكن أن يتحقق تقدم للانسانية او تهذيب للذوق او تحسن في العلوم والفنون . [١١٢]

وقد كان للدراسات التأريخية أثرها العميق في تقدير ذلك العصرلكل الاديان التي لم تكن معروفة من قبل ففي الرسائل الفلسفية لمونتسكيو يتضح مدى التقدير العظيم التي يكنها صاحبها للشرق ، كما اولى لايبنتز عناية خاصة للحضارة الصينية القديمة ، وفي حديث (لوولف) عن الحكمة الصينية يتضح ايمانه العميق بمكانة (كونفشيوس) فقد نظر اليه بوصفه نبياً وجعل له مكانة المسيح . [١١٣]

أن كاسيرر لم يقبل تهمة وصف ذلك العصر بأحتقاره انجازات العصور السابقة على علاتها ومن هنا فان مهمة اعتبار القرن الثمن عشر بانه قرن لاتاريخي اصبح لامحل له عنده ، فأذا أصبح شعاراً لكل الرومانسيين يرددونه المرة تلو الاخرى بأن عصر التنوير لم يكن العصر لاتأريخياً فقد رفض كاسيرر هذا الاتهام أيضاً ، أذن فالمنظور التأريخي أختلفت بين مفكري عصر التنوير ومفكري العصر الرومانسي حيث كانت المقاربات مختلفة ورأها في منظور متباين الأن هذا لايعني

---

[١٠٩] ألبرت شفايتزر (فلسفة الحضارة) ترجمة : عبد الرحمن بدوي ، ص ٢٠٩ - ٢١٠ .
[١١٠] د ، مجدي الجزيري (الفن والمعرفة الجميلة عند كاسيرر) ص ١٢٣ .
[١١١] المصدر السابق ص ١٢٥ .
[١١٢] البرت شفايتسر (فلسفة الحضارة) ت ، عبد الرحمن بدوي ، ص ١٥٦ .
[١١٣] Ibid p , 166 .

أن فلاسفة عصر التنوير قد أهملوا العالم التأريخي بل لقد كان هولاء الفلاسفة أول من قدم المنهج العلمي الجديد في دراسة التأريخ . [١١٤]

أن الاختلاف الحقيقي بين رؤية القرن الثمن عشر والقرن التاسع عشر تكمن في أن الرومانسيين قد أطفوا المثالية والطابع الروحي على الماضي وهي من أكثر الخصائص المميزة للفكر الرومانسي ، فكل شيء عند الرومانسيين يصبح قابلآ للفعم وممكنأ تبريره حتى أرجعناه ثانية الى أصله ، وعندما نتجه الى مفكري عصر التنوير وجدنا أن تلك الصورة قد أختلفت كثيرأ ، فهم لم يدرسوا التأريخ أرضاءأ لحب الاستطلاع بل أنهم قد رأؤأ في التأريخ مرشدأ للعمل وبوصلة تقودهم الى المستقبل الى حالة أفضل للمجتمع الانساني . [١١٥]

علم الجمال عند كاسيرر :

لقد كان كاسيرر يشيد بفضل باومجارتن في قيامه سنة (١٧٥٠) في كتابة علم الجمال بأول محاولة شاملة منظمة لآنشاء منطق للخيال مما كان ذلك الاثر الكبير في الدراسات الجمالية [١١٦]

ومن الواضح أن كاسيرر عندما قام بدراسة كل عصر لم يقدم نظرة كلية شاملة ، بل هو درس كل عصر على حدة ثم أخذ يتعمق في دراسة يكشف عن أهم خصائصه وقيمه الايجابية ثم يقوم بدحض ماوجه أليه من أتهامات .

من الواضح أن كاسيرر لم يقم بدراسة عصر التنوير لنقد الجانب العقلي فيه فقط ، بل حاول الكشف عن الجوانب الاخرى التي أغفل عن روايتها الدارسون الاخرون ، فالكشف عن مكانة الشعور أدى به الى القول أن الدين والفن قد تحررا من ذلك الجانب (أي الجانب العقلي) فقط وتبعيتهما للجانب الشعوري فقط ، وكذلك كشف عن بعض تقديرات ذلك العصر لآنجازات العصور السابقة عليه .

وعندما ناقش العصر الرومانسي لم يحاول وهو الفيلسوف الذي ينتمي الى حضارة القرن العشرين ، تلك الحضارة التي أصبح العلم فيها يمثل القيمة الكبرى ، تصبح بكل ماعداها ، ولم يحاول أدانة ذلك العصر بتهمة البعد عن النظرة العقلانية ، فلقد كشف عن فضل الرومانسية في أكثر من ميدان، بل لقد حاول أن يستوعب أهتماماتها ويخلق منها نظرية جديدة في المعرفة .[١١٧]

لقد طبق كاسيرر فكرة الاستقطاب (the polarity) على دراسته للعصور الانسانية ومن هنا كان أهتمامه بعصر التنوير والعصر الرومانسي ، كما طبق نفس الفكرة في دراسته لكل عصر على حدة ، ومن هنا لم يكن عند دراسته لعصر التنوير هو عصر العقل فحسب ، بل هو أيضأ الشعور والنفس وهذه النظرة نلاحظها في دراسته للشخصيات التأريخية روسو مثلآ ، ومن الملاحظ أن كاسيرر أعتمد في دراسة روسو على قراءة كانط ، فلقد كان كانط هو أحسن من قرأ روسو في القرن الثامن عشر وخسر حقيقة فكره حينما أوضح أنه لم يكن فيلسوف الاندفاع فقط في العاطفة والشعور وأنما هو الفيلسوف الذي نادى بضرورة الرجوع الى الطبيعة الانسانية لكشف قدراتها وقواها وأمكانتها في الخلق .

لقد أخطأ الكثير في فهم روسو ، فلقد نظر أبليه الاخرون على أنه مجرد مفكر رومانسي ينادي بالعودة الى المجتمع البدائي الوحشي والحقيقة ، أنه صرح بأنه يبدأ من حالة مجتمع أنساني لم يعد موجوداً وربما لم يسبق له أن كانموجوداً ،

---

[١١٤] Ibid , p 199 .

[١١٥] Cassier : the math of the state , p , 108

[١١٦] Cassier : the philosophy of enlightenment , p , 127 .

[١١٧] د ، مجدي الجزيري (الفن والمعرفة الجمالية عند كاسيرر) ص ١٢٧ .

كما أنه من المحتمل الايكون موجوداً في المستقبل ، وهو يقدم لنا مثل هذا المجتمع حتى يمكننا من الحكم حكماً صحيحاً على حالة المجتمع الراهن . [١١٨]

أن روسو كما لاحظ كانط حينما أشتهر وحاول العودة الى المجتمعات البدائية ، لم يدعوا الى كونها المثل الذي يحاول الرجوع أليه ، بل هو كان يدعوا الى ضرورة الاستشهاد بحالة المجتمع الراهن ويحاول الكشف عن عيوبه ونقائضه ، ذلك المجتمع الذي طمس وأهمل حقيقة الطبيعة الانسانية ومن هنا أستطاع كانط أن يضفي على فلسفة روسو تفسير عقلاني لم يثبته أليه أحد في ذلك الوقت . [١١٩]

ومن هنا يمكن القول أنه أذا كان روسو هو مكتشف الطبيعة الانسانية ، وهو الذي نادى بضرورة العودة والاهتمام بقواها وأمكانتها ، فأن كانط هو الذي فسر طبيعة هذه هذه القدرة أو طبيعة هذه الطبيعة الانسانية على الخلق والحرية ، وأذا كان روسو قد أبتدأ من حالة الانسان الطبيعي (natural man) فأن كانط كان قد بدأ من حالة الانسان المتمدن (civilization man) والذي بلغ بتقدمة العلوم الرياضية والطبيعية وكاسيرر عندما درس روسو بتطبيقه فكرته عن الاستقطاب ، لم روسو هو المفكر الرومانسي فحسب بل هو الفيلسوف العقلي أيضاً (arational philosophy) ، ومن هنا يمكن القول أن كاسيرر كان ينظر الى الانسانية نظرة شاملة بصورها وشاملة بأنجازاتها :

(١) لقد كانت نظرة التعاطف بادية عليه وواضحة له ، التعاطف لكل الشعوب ولكل العصور ولكل الفلاسفة .

(٢) أنه الفيلسوف الذي أحتل العلم مكانه عالية عنده لاينتقص من شأن الفن بل هو يضعه في مكانة سامية ومرتبة تساويه بالعلم .

(٣) أن الفن عند أدائه لدوره الموكول أليه ، لايقل عن العلم فللفن دور وللعلم دور ، ولايمكن الاستغناء عن أحدهما لحساب الاخر .

(٤) أن كاسيرر لايبدأ من نظرة جزئية مسبقة أو أيدولوجية محددة ينظر الى الواقع من خلالها.

(٥) أن نظريته الفلسفية متأثرة الى حد كبير بنظرة لايبنتز الفلسفية في المونادات .

(٦) لم يبين لايبنتز أن الكون كله مؤلف من أجزاء هي المونادات ، وأن الصلة بين هذه المونادات هي صلة عضوية ، وأن كل موناد هو ليس جزء من العالم فحسب بل هو أيضاً من خلال نظرة معينة ، وأننا لايمكننا أدراك حقيقة العالم الامن خلال أدراك جميع هذه النظرات المفردة . [١٢٠]

الخاتمة ونتائج البحث :

(١) لقد بدأ الفيلسوف من فلاسفة الحضارة والذي أتخذ من المشكلة الحضارية أساساً لبحثه ، ومن هنا تلك النظرة الشمولية للانسان .

(٢) لقد تطلع كاسيرر الى تقديم فلسفة للانسان تستوعب شتى فعالياته وأنشطة الموجود البشري من لغة الى الاسطورة الى العلم الى تأريخ ، وهو في محاولته لقيام بتلك الفلسفة ، تمكن من تقديم نظرية جديدة تنظمه من كانط ولكنها تمتد منه الى مدى أوسع وأشمل وأرحب .

---

[١١٨] المصدر السابق ص ١٢٩ .
[١١٩] المصدر السابق ص ١٣٠ .
[١٢٠] المصدرنفسه : ص ١٣٠ .

(٣) لقد كان أصل تلك المحاولة قد أنطلق من هيردر والذي حاول تقديم نظرية جديدة في المعرفة تنطلق من كانط ، لكنها تنفرد في ذلك التفكير الصارم الذي تتسم به نظرية المعرفة الكانطية ، ومن هنا كان أتجاه هيردر الى دراسة الفن والاسطورة واللغة والتأريخ وتتبعها عند الشعوب المختلفة والمتباعدة والعصور المختلفة .

(٤) بهذه الاهتمامات المتنوعة أستطاع هيردر الحد من سيطرة الجانب المنطقي العقلي على حياتنا ، أذ أن هذا الجانب في ضوء أهتمامات هيردر أصبح عاجزاً عن أستيعاب وتفسير فلسفة كافة الاشكال الرمزية والتعبيرية من لغة الى الاسطورة، وبهذا الموقف الجديد أمكنه التنبه الى حضور نظرية المعرفة الكانطية كما أمكن أثارة الانتباه حول تقديم تعريف جديد للموجود البشري ذلك لآن تعريف الانسان بأعتباره حيواناً ناطقاً لم يعد كافياً لآستيعاب وتفسير شتى الفعاليات ومن هنا أهمية هيردر .

(٥) ولاشك أن هيردر بتلك الرؤية والاهتمام بعوالم اللغة والاسطورة والفن والتأريخ قد أستطاع أن يقترب من ذلك المجال الجديد وتقديم نظرية أشمل وأعم من نظرية كانط في المعرفة ، ولكن مما يعيب هيردر هو أنه لم يستطع أن يقدم نسقاً شاملاً أو مذهب فلسفي محدد .

(٦) لقد أستطاع كاسيرر من خلال فلسفته في الاشكال الرمزية أن يقدم صياغة فلسفية متكاملة لآهتمامات هيردر المتفرقة .

(٧) لقد أدرك كاسيرر أن نقد العقل الخالص عند كانط لايمكنه أن يستوعب شتى الفعاليات وأنشطة الانسان ، ومن هنا أتجه الى تقديم نقد جديد للحضارة الانسانية وأتجه الى تقديم تعريف جديد للانسان ، فلم يعد الموجود البشري عند كاسيرر مجرد حيوان ناطق ، بل لقد أصبح في المحل الاول حيواناً خالقاً للصور ، والحضارة الانسانية كلها ليست سوى شبكة من الرموز التي يخلقها الانسان ونتيجة هذا الموقف الجديد ، أنه لم تعد هناك رؤية جديدة واحد تنظر الى الواقع من خلالها .

يقول كاسيرر لقد علمتنا سيكولوجيا الادراك الحسي أننا أذا لم نستعمل كلتا اليقينين ، أي أذا لم يكن لدينا أزدواج في النظر فأننا لانستطيع أن نعي النقد الثالث للمسافة ، كذلك عمق التجربة الانسانية يعتمد على أننا نستطيع أن نغير طريقة الرؤية أي نستطيع أن نستغل نظرتنا الى الواقع بتبادل . [١٢١]

ومعنى هذا أنه لاتوجد رؤية واحدة فقط هي التي تحدد رؤيتنا للواقع ، فالواقع ليس مجرد بعد واحد ، ورؤيتنا له تتحدد على هذا الاساس رؤية علمية وأخرى جمالية وأخرى أسطورية ، وما يميز الانسان أنه لايسلك سبيلاً واحداً معيناً مرسوماً الى الواقع بل يستطيع أن يختار وجهة نظره وينتقل من أحد الوجوه الى الاخر . [١٢٢] لكل رؤية أذ مجالها ودورها في التعبير عن بعد معين من أبعاد التجربة الاساسية .

(٨) وفي دراسة كاسيرر لهذه الاشكال الرمزية لم يقدم (الاسطورة الفن والعلم) لم يحاول أن يقدم مجرد عرض تأريخي لتطور هذه الاشكال بل حاول دائماً أن يقدم نظرة بنائية عامة تشملها جميعاً ، وهو بهذا الموقف كان قد تجاوز النظرة التأريخية أليها بأعتبارها فقط مجرد مراحل من تطوؤ الانسانية ، فلم تعد الاسطورة مجرد نتاج متأخر في تأريخ البشرية ، مجرد مرحلة أدت دورها بل لقد أصبحت بعداً من أبعاد الوجود الانساني ، وكذلك الحال بالنسبة الى الفن . (٩) لقد أصبح كل من (الاسطورة ، والفن ، واللغة ، والتأريخ ، العلم) ليست مجرد أنشطة أنسانية بل أن تلك الانشطة أصبح لها الدور الفعال في تنظيم الانشطة الانسانية ، ولكي نفهم تلك الانشطة يجب الانتقال من نقد العقل الخالص الى نقد الحضارة

---

[١٢١] Cassier : an esseay of man , p 188 .

[١٢٢] Ibid , p 188 .

وفي الختام لابد من القول أن فلسفة الصور الرمزية ليست ميتافيزيقا ، بل هي فينومينولوجيا المعرفة ، وكلمة معرفة هنا يتسع مدلولها ليشمل ليس فقط الفهم العلمي أو التعريف النظري ، بل أي نشاط روحي يستهدف فهم العالم في جميع قوانينه وهكذا يظهر أن فلسفة الصور الرمزية كانت فينومينولوجيا مفتوحة على عكس فينومينولوجيا هيجل التي كان المنطق هو مدخلها الوحيد فجاءت معرفة مطلقة ومغلقة على ذاتها ، ويظهر أن كاسيرر لم يؤسس نسقاً فلسفياً بالمعنى التقليدي ، وأنما جاء بفكر جديد ويمهد لآية فلسفة مستقبلة للثقافة .

مصادر البحث :

(١) د، مجدي الجزيري : الفن والمعرفة الجميلة عند كاسيرر ، الناشر : دار الوفاء للطباعة والنشر ، مصر ، الاسكندرية ، ط١ ، ب ت

(٢) أرنولد هاوزر : الفن والمجتمع عبر التأريخ ، ت : فؤاد زكريا ، المؤسسة العامة للنشر والتأليف ، مصر ، القاهرة ، ١٩٧١ .

(٣) جورج راندل : تكوين العقل الحديث . ج ٢ ، ترجمة : جورج طعمة ، مراجعة : بهاء الدين الدجاني ، دار الثقافة ، بيروت ، لبنان ، ١٩٥٨ .

(٤) كاسيرر : فلسفة الاشكال الرمزية .

Cassier , arenest : trans by ralpih manhien – Newhaven yale university ly press – 1953 – 1957 .

(٥) مشكلة المعرفة الانسانية ج١ ، ج٢

Cassier , arenest : the proplem of knowledge , trancy by , William h woglomand chraleshendal new– haven yale university 1950 .

(٦) أمانوئيل كانط : نقد العقل الخالص ، ترجمة : غانم هنا ، مراجعة : فتحي المسكيني ، الناشر : المنظمة العربية للترجمة ، بيروت ، ط١ ، ٢٠١٣

(٧) كاسيرر : (مقالة في الانسان) مراجعة ، محمد يوسف ، ترجمة : د أحسان عباس ، دار الاندلس ، بيروت ، ١٩٦١ ، ط١ .

(٨) كورت جولدشتاين : (الطبيعة النفسية في ضوء علم الامراض النفسية) .

(٩) عبد الوهاب جعفر (الفيلسوف كانط والكانطية الجديدة) الناشر : دار المعرفة الجامعية ، مصر ، الاسكندرية ، ط١ ، ٢٠٠٠ .

(١٠) The encopledia of philosophy – paul Edwardes , macmillian , new yourk , 1957 .

(١١) Paul arthuer schalip : (The philosophy of arenest cassier) paul schalip the library of living philosophy (usa , 1949)

(١٢) ليفي بريل : (فلسفة أوجست كومت) ترجمة : محمود قاسم ، د ، السيد البدوي ، مكتبة الانجلو مصرية ، ط١ ، ١٩٥٢ .

(١٣) cassier : (language and myath) truns (new yourk) , 1953 , trans by susain langer , dover papulshing ،

(١٤) لوسيان براس : (محاورات ألفرد نورث وايتهيد) ترجمة ، محمود قاسم ، دار المعرفة الجامعية ، ط١ ، ١٩٦١ .

(١٥) whitehed , alfered , north (adventures of idea)camberdage , universeaty , press , 1947 .

(١٦) هربرت ماركيوز (فلسفة الحضارة) ترجمة : مطاع الصفدي ، دار الاداب للنشر ، ١٩٦٣ ، ط١ .

(١٧) البرت شفايتزر : (فلسفة الحضارة) ترجمة ، عبد الرحمن بدوي ، الموسوعة المصرية العامة للنشر ، بيروت ، ١٩٧٠ ، ط١ .

(١٨) puggiero: (modern philosophy) tranes by hawerd honey and r , g , collinagwood , j,h muirhead, London , 1921 .

(١٩) د ، يحيى هويدي (مقدمة في الفلسفة العامة) الناشر : دار النهضة العربية ، بيروت ، لبنان ، ١٩٧٠ ، ط١ .

(٢٠) rose William (an out line of modern knowledge) London , 1931 .

(٢١) روزنتال (الموسوعة الفلسفية المختصرة) موسكو ، ١٩٦٧ .