جامعة الجزائر-2 – "أبو القاسم سعد الله"

كلية العلوم الإنسانية.

قسم الفلسفة

فلسفة اللغة عند أرنست كاسيرر

منالتعبيرعن العالم إلى تشكيل الثقافة

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه علوم في الفلسفة

إعداد:

الطالب: بولفعة قروج.

إشراف:

الأستاذ الدكتور:عبد الرحمن بوقاف.

السنة الجامعية: 2018 / 2019

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

إلى روح والدي رحمه الله.

إلى الأم الكريمة بارك الله في عمرها.

إلى الزوجة والأبناء.

إلى روح الأستاذ الدكتور "**زرارقة عطاء الله**" رحمه الله.

إلى كلّ الزملاء والأصدقاء.

أهدي هذا العمل المتواضع

شكروعرفان

أحمد الله Y وأشكره على توفيقه إياي لأكمل هذا البحث.

وبعد: أشكر الأستاذ الدكتور "**بوقاف عبد الرحمن**" على قبوله الإشراف، وعلى توجيهه وحرصه على إتمام هذا العمل، فقد اقتنع بأهميته، وشجعني عليه، وشدّ من أزري في وقت احتجت فيه لذلك.

كما أشكر كل من مدّ يد العون من قريب أو بعيد بنصيحة أو ملاحظة أوتوجيه أو تشجيع. كما أشكر كلّ أساتذة قسم الفلسفة **بجامعة الجزائر 2** الذين تتلمذت على أيدهم ونهلت من علمهم.

ولا أنسى توجيه الشكر إلى أعضاء لجنة المناقشة على تكرمهم وقبول مناقشة هذا العمل وتقديم الملاحظات تصحيحاً وتصويباً للعمل المقدم.

قروج بولفعة.

فهرس الموضوعات:

الإهداء. ---------- -1-

شكروعرفان. ---------- -2-

مقدمة. ---------- -6-

1. الفصل الأول

مدخل عام.

1.1 حياته وأعمال. ---------- -19-

1.1.1. حياته. ---------- -19-

2.1.1 أعماله. ---------- -30-

2.1. خلفيته الفلسفية ومعالم فلسفته. ---------- -42-

1.2.1. خلفيته الفلسفية. ---------- -42-

2.2.1. معالم فلسفته. ---------- -53-

أ) نزعته الكانطية. ---------- -53-

ب) فلسفة الأشكال الرمزية. ---------- -61-

ج) الرمز مفتاح لفهم الإنسان. ---------- - 61 -

ج. أ) مميزات الأشكال الرمزية. ---------- - 66 -

ج. ب) تعدد الأشكال الرمزية. ---------- - 69 -

د) فلسفة الثقافة. ---------- - 74 -

2. الفصل الثاني:

إشكالية اللغة في فلسفة الأشكال الرمزية.

1.2. مشكلة اللغة من خلال تاريخ الفلسفة. ---------- - 79 -

2.2. مفهوم وطبيعة اللغة. ---------- - 100 -

1.2.2. مفهوم اللغة بين المعجم والاصطلاح ومفهومها عند "كاسيرر". ---------- - 100 -

أ) مفهومها اللغوي (المعجمي). ---------- - 100 -

ب) مفهومها الاصطلاحي. ---------- - 100 -

ج) مفهوم اللغة عند "كاسيرر". ---------- - 105 -

2.2.2. طبيعة اللغة. ---------- - 108 -

3.2. وظيفة اللغة. ---------- - 126 -
4.2. اللغة من العلامة إلى الرمز. ---------- - 134 -
5.2. مشكلة أصل اللغة. ---------- - 155 -
6.2. مشكلة تطور اللغة. ---------- - 163 -
7.2. اللغة ومشكلة المعنى. ---------- - 175 -

3. الفصل الثالث.

اللغة من تصور العالم إلى تكوين الثقافة.

1.3. اللغة وتصور العالم. ---------- - 191 -
2.3. اللغة وتكوين الثقافة. ---------- - 209 -
1.2.3. اللغة والأسطورة. ---------- - 212 -
2.2.3. اللغة والفن. ---------- - 226 -
3.2.3. اللغة والعلم. ---------- - 239 -

4. الفصل الرابع.

فصل تقييمي.

1.4. طبيعة ومكانة مقاربة "كاسيرر" في فلسفة اللغة. ---------- - 248 -
2.4. تقييم فلسفة اللغة التي قدّمها "كاسيرر". ---------- - 264 -
1.2.4. الجوانب الإيجابية. ---------- - 264 -
2.2.4. الجوانب السلبية. ---------- - 271 -
5. خاتمة. ---------- - 281 -
6. فهرس المصادروالمراجع. ---------- - 285 -

مقدمة

مقدمة:

لقد قصر كل من "**أزولد ديكرو**" و"**تودوروف تسفيتن**" ومعهما الفيلسوف الإيطالي "**ديغو ماركوني**" "**فلسفة اللغة**" على الفلسفة التحليلية، واعتبروها نتيجة لأبحاث ومناقشات فلاسفة هذه المقاربة، متجاهلين غيرها من المقاربات قديماً وحديثاً. لأنّ "**الفلسفة التحليلية**"خاصة في العالم الأنجلوساكسوني، تعتبر الفلسفة مجرد تحليل منطقي لغوي؛وهذا ما ترفضه"**الفلسفة القارية**"[*] حسب الأكاديمي "**ريتشارد كيرني**"[*](Richard Kearney)لأنّها لا تقبل أن ينحصر التفلسف على مجرد التحليل اللغوي، لذلك نقلته إلى عمليات الفهم والتأويل والتفكيك، مما جعل المنتسبين لهذه المقاربة يصرون على مفهوم آخر لفلسفة اللغة. فهي كما قال الأكاديمي الجزائري "**الزواوي بغورة**" «استفهام حول المعنى والوجود»[1]، الأمر الذي سينعكس على رؤية هؤلاء لـ"**فلسفة اللغة**" فينتج بذلك مقاربة مختلفة.

لكن في البداية يجب أن لا يفهم من ذلك (أي: تسمية هذه المقاربة بالفلسفة القارية)، أنّ هذه التيارات تتوافق فيما بينها وتعتمد نفس المنهج ولها رؤية واحدة مادام أنّها تندرج تحت مسمى واحد، بل على العكس من ذلك فهي مشاريع فكرية متباينة، حاولت كل واحدة منها إعادة تأسيس التجربة الإنسانية، والذي يبرر جمعها في تسمية واحدة من وجهة نظر "**ريتشارد كيرني**" يستشف من قوله التالي: « يمكن أن نقول أنّ الفلسفة القارية تفضل العقل العملي أو الجدلي على العقل الخالص،

---

*- تسمية تطلق عادة على الفلاسفة الألمان و الفرنسيين الذين تصدوا للفلسفة الأنجلوساكسونية ذات التوجه التجريبي. وهذا الاسم لا يعدو أن يكون مجرد يافطة، أراد من خلالها بعض الأكادميين الأنجلو- أمريكيين تمييز الفلسفة التحليلية عن الفلسفة الأوربية بتياراتها الظواهرية والوجودية و البنيوية والتأويلية و التفكيكية. **المصدر:**

Richard Kearney, twentieth century continental philosophy, Taylor & Francis e-Library, 2005, New York, U S A, .p 1.

*)-**ريتشارد كيرني**: أكاديمي و أستاذ فلسفة بجامعة "بوسطن"، اهتم بالفلسفة و الآداب الأوربية القارية و له فيها العديد من الدراسات. المصدر: http://www2.bc.edu/~kearneyr/

[1])- الزواوي بغورة، الفلسفة و اللغة (نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة)، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 2005، ص 200.

وتتمسك بأنّ الوجود لا يختزل في مبدأ التحقق. و المعنى ليس مجرد بداهة، والحقيقة ليست تماسكاً، والزمن لا يختزل فيما يقاس، والمشكلة ليست في التناقض»[1].

وما يهمنا في هذا المقام بيان موقف "**الفلسفة القارية**" من مسألة اللغة، وإسهامها في مبحث فلسفة اللغة، وأول ما ننبه إليه التنوع والتعدد الذي قد يصل في بعض الأحيان لحد التباين، ومع ذلك يحاول بعض الدارسين بيان الأصول المشتركة والتأثير المتبادل بين هذه التيارات. كما جاء في مقالة "**كرستينا لفونت**" عن "**فلسفة اللغة القارية**" إذ ترجع جذورها الفلسفية للقرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وبالتحديد لتأثير أعمال "**يوهان جورج همان**"، و"**يوهان غوتفريد هردر**" ،حيث حاولا نقد فلسفة "**كانط**" التي عملت على تنقية الفكر (العقل) وفصله عن اللغة. فحسب "**همان**" تعتبر اللغة أساس "**الحساسية المتعالية**" و"**ملكة الفهم**" اللتين قال بهما "**كانط**"، فاللغة تجمع بين ما هو تجريبي وما هو متعالٍ في نفس الوقت، فهي تعكس العالم فينا وتشكل تجربتنا، وهذا ما يفسر اختلاف الشعوب في رؤيتها إلى العالم، لاختلاف الأسماء وطريقة تركيبها من لغة إلى أخرى، فاللغة تحدّد تصوراتنا وحساسيتنا ومعارفنا.

ولقد واصل "**فلهم فون همبولت**" ذلك متأثراً بهما؛ بل امتدّ هذا التأثير حتى القرن العشرين فالمنعطف التأويلي في الفلسفة الفينومنولوجية يستمد مرجعيته الفكرية من أعمال هؤلاء.ومادامت مرجعية الفلسفة القارية في مسألة اللغة تعود إلى تراث القرنين 18 و19، خاصة "**همبولت**" الذي اعتبر اللغة نشاطاً وعملا ذهنيا نخلق به الأصوات التي نعبر بها عن الفكر، مما يجعل صيغة الصوت موروثاً اجتماعياً، ولذلك فالخصائص العقلية للأمة ستتجلى وتكشف عن نفسها في اللغة، وهذه نظرة جعلت من اللغة مرآة عاكسة لعقلية وشخصية الأمة، وطريقة تفكيرها وهويتها.

1 - Richard Kearney, twentieth century continental philosophy , op cit, p 2.

وهذه الرؤية إلى اللغة تقوم على رفض التصور الذي يجعلها مجرد نسق من الرموز وظيفتها نقل المعارف أو الفكر وتعيين (أي تسمية) الأشياء الخارجة عنها، فقد تبيّن له في الدراسة التي أجراها على لغة "**الكاوي**" (Kawi)، أنّ اللغة ليست مرآة عاكسة للعالم بل هي نشاط يكشفه، وبها نجليه ككل منظم ولا يتم ذلك إلا بعملية التواصل والحوار بين المتحدثين.

وبهذا فـ"**همبولت**" أحدث القطيعة مع التصور الذي يعطي الأولوية للمنطق على النحو(أي اللغة)؛ إذْ يرى أنّ اللغة هي التي تحدد بنية العقل وليس العكس، لذا لم يركز على الوظيفة المعرفية للغة في مقابل اهتمامه بالوظيفة التواصلية، لأنّ هذه الأخيرة هي التي تحدد علاقتنا بالعالم الموضوعي من جهة وعالمنا الداخلي من جهة ثانية، وبها تتحدد علاقتنا بالمحيط الاجتماعي الذي ينشأ من التفاعل التواصلي.

وسيمتد صدى تأثير "**همبولت**" ليشمل "**أرنست كاسيرر**" الذي سينخرط في التيار الفلسفي المعاصر العازم على تخطي الإطار العلموي الوضعي، والشروع في فكر جديد أكثر انفتاحا واندماجية. فإذا كانت فلسفة "**كانط**" النقدية اعتبرت العقل النظري المنطقي هو العامل الوحيد الحاسم في تمييز الإنسان، فإنّ "**كاسيرر**" يعدّد وظائف العقل النظري ويعتبره بمثابة فرع من قدرة بشرية جوهرية هي الرمز. فالعقل أو النطق حدّ ناقص لا نستطيع عن طريقه وحده فهم أشكال الحضارة في ثرائها وتنوعها وكل هذه الأشكال رمزية. على هذا الأساس بدلا من أن يُعَرَّفَ الإنسان بأنّه حيوانٌ عاقلٌ فإنّه يعرفه باعتباره حيواناً رامزاً.

فإبداع "**كاسيرر**" لفلسفة خاصة أطلق عليها "**فلسفة الأشكال الرمزية**" حاول من خلالها إثبات أنّ ما هو نظري وشكلي لا ينحصر فقط في مجال العلم، بل نجد ذلك (العناصر النظرية والشكلية) حتى في صورة العالم الطبيعية وفي ما تبنيه المخيلة، في الأسطورة، والفن، واللغة.

والفلسفة الرمزية تجد في الرمز مفتاحاً لفهم طبيعة الإنسان من خلال تحليل الأشكال اللغوية، والفنية، والميثولوجية، التي تمثل وسيطا رمزياً يواجه به الإنسان الكون وما حوله، لتضحى هذه الأشكال عبر السنين نتاج تفاعل بين الإنسان وعالم الواقع. ويتسم الشكل الرمزي ببعد مزدوج،يتمثل في شكله الحسي المادي من ناحية وماهيته العقلية المتمثلة في المعنى من ناحية أخرى... وهذا التمييز بين الرمز والمعنى ما هو إلا عملية تجريدية تتم في الفكر وحده لا في الواقع. فالرمز على الرغم من بنيته المادية الحسية إلا أنّه يتجاوز مع ذلك تلك البنية ليشير بذلك إلى المعنى. فماديته مستغرقة تماماً في هذه الوظيفة.

من خلال هذا العرض المقتضب يبدو الحضور الواضح والفاعل للغة، الأمر الذي دفع بالباحث "**ويلبر إيربن**" إلى الإقرار بأنّ "**كاسيرر**" أول فيلسوف معاصر انتبه للمعنى الكلي للعلاقة بين مشكلات اللغة والمشكلات الفلسفية، وبالتالي فهو ـ حسبه ـ أول من طور فلسفة للغة بالمعنى الكامل للكلمة، والمصدر الأساسي لدراسة فلسفة اللغة عند "**كاسيرر**" هو كتابه "**فلسفة الأشكال الرمزية**" الذي خصص الجزء الأول منه للغة والثاني للأسطورة والثالث للمعرفة.

والذي ساعد "**كاسيرر**" على إبداع موضوعٍ لفلسفة اللغة هو أنّه ربط بينها وبين الحقيقة، كما صاغ موضوع فلسفة اللغة بمصطلحات مثالية مزج فيها بين "**كانط**" و"**هيغل**"، معتبراً اللغة كحالة ثقافية ومركزا وبؤرة للوجود الروحي الذي تشع منه مختلف الوحدات والخطوط التي على أساسها تسير مملكة العقل. ففي هذا المركز تحقق الثقافة ذاتها، كما أنّ المعرفة النظرية والمعرفة العلمية تسفران عن نفسيهما باللغة. ومنه فدراسة أصل الوظيفة الرمزية هي فلسفة في اللغة بالمعنى الواسع. وفلسفة اللغة هذه هي في الوقت نفسه فلسفة حضارة أو فلسفة الأشكال الحضارية، لأنّ الحضارة الإنسانية تؤلف نسيجاً من الترميزات، التي تتطلب دراسة سيميائية، وهذه الأخيرة تعتبر الشكل الأكثر

نضجاً لفلسفة اللغة، على حد تعبير "**إمبيرتو إيكو**" في كتابه "**السيميائية وفلسفة اللغة**" وحسبه أنّ خير من عبر عنها "**هوسرل**" و"**فيتجنشتاين**" و"**كاسيرر**".

2. مشكلة الدراسة:

من خلال التمهيد الذي سبق عرضه يتضح الإطار الذي يندرج فيه موضوع بحثنا، والمتمثل في فلسفة اللغة، من خلال عَلَمٍ من أعلام الفكر الفلسفي الغربي المعاصر. ففي مذكرة الماجستير التي بحثت فيها معالم ومرتكزات وتجليات فلسفة اللغة عند "**زكي نجيب محمود**" تبيّن لي أنّ بعض الدارسين في العالم الغربي، يعتبرون هذا المبحث الفلسفي حكراً على المقاربة التحليلية، مثل ما ذهب إلى ذلك الإيطالي "**ديغو ماركوني**" مقصياً بذلك وفي آن واحد الموروث الغربي القديم والحديث المتمثل في مقاربة الفلسفة القارية، مما حتم ردة فعل معارضة حاولت بدورها بيان فقر وجدب المقاربة التحليلية.

ففي العرض السابق تظهر بوضوح مركزية اللغة في أعمال "**كاسيرر**" ووعيه بأهميتها ليس للفكر والمعرفة العلمية، بل لكل مظاهر الحضارة الإنسانية. وهو بهذا وسع من الفلسفة النقدية لـ"**كانط**" فأدخل مجالات لم يعرها هذا الأخير اهتماماً وجعلها غير جديرة بالبحث والتأمل الفلسفي- حسب بعض منتقدي "**كانط**"-فـ"**كاسيرر**" نوَعَ المصادر التي اعتمد عليها، فلم يقتصر على "**كانط**" بل انفتح على علماء اللغة ومنهم "**همبولت**" وتأثر به، حيث أصبغ هذا الأخير صبغة علمية على الفلسفة المثالية القائمة على نظرة كلية وشكلية للغة، من خلال بحثه عن البنية الخالصة للغة، رغم تنوع الألسنة وظواهرها. ومنه وجدت المثالية سنداً علمياً ترتكز عليه لتدعم ما تدعيه، من وجود بنى فكرية خالصة تحكم عالم الظواهر المحسوسة المتغيرة والمتنوعة،وهذا ما سيحاول فعله "**كاسيرر**" في ثلاثيته "**فلسفة الأشكال الرمزية**". وهذا هو السبب الذي جعل الباحثين ينظرون إلى "**كاسيرر**" باعتباره واحداً

من البنيويين الأوائل، ويعملون على تقريب أفكاره من المقاربات البنيوية للغة ومن سيميائية "**بيرس**"...مما يقودنا نحن لطرح الإشكالية التالية:

هل استطاع كاسيرر أن يؤسس فلسفة للغة شقت طريقا مميزاً عن مقاربة فلسفة اللغة الأنجلوساكسونية؟ وما هي اعتراضاته على التصورات اللسانية التقليدية؟ وكيف انتقل الاهتمام بالرمز من دائرة المعرفة إلى دائرة الحضارة؟ وكيف يمكن تفسير حضور الرمز في جميع مظاهر الثقافة عبر اللغة؟

3. منهجية الدراسة:

اعتمدت الدراسة على المنهج التحليلي النقدي من خلال ما يلي:

1. في البداية حاولت استقصاء حياة "**كاسيرر**" الفكرية ببيان الخلفية الاجتماعية التي نشأ فيها، وخلفيته الفكرية ببيان أهم الفلاسفة الذين تتلمذ على أيديهم وقرأ لهم وتأثر بهم، ثمّ جمعت أهم أفكار "**أرنست كاسيرر**" عن اللغة من خلال بعض مؤلفاته وأهمها "**فلسفة الأشكال الرمزية– اللغة -**" و"**اللغة والأسطورة**" و"**مقالة في الإنسان**".
2. ثمّ قمت بتحليل وبسط هذه الأفكار واستجلائها وسبر مكنوناتها، لأظهر من خلالها فلسفة اللغة عنده وأبين أسسها ومنطلقاتها، وما يميزها عن مثيلاتها.
3. ثمّ بعد ذلك لجأت إلى نقد ما تقدم من أطروحات وأفكار، وذلك أولاً ببيان الجوانب الإيجابية، ثمّ الجوانب السلبية والملاحظات النقدية التي يمكن من خلالها تحديد مكانتها وموقعها ضمن فلسفة اللغة خصوصاً، والفلسفة عموماً.

4. خطة الدراسة:

حوت خطة البحث على مقدمة وأربعة فصول وخاتمة.ففي **المقدمة**، حاولنا فيها وضع الموضوع في سياقه الفلسفي، والمنهجي، من خلال ضبط المشكلة وبيان الطريقة التي سلكناها في بحثها، وحاولنا بيان أهمية الموضوع، وأسباب اختيارنا له، والأهداف المرجو التوصل إليها.

أما **الفصل الأول** والذي عنوناه بـ"**مدخل عام**" وهو بمثابة مدخل تاريخي،فقد حاولنا التعريف بالفيلسوف بتقديم ترجمة موجزة ومركزة عن حياته بوجه عام لنتمكن من التعرف على الخلفية الاجتماعية التي نشأ فيها الفيلسوف، ثمّ رصدنا **كل أعماله** ورتبناها زمنياً من أول مؤلف لآخر ما نشر بعد وفاته، حسب ما توفر لدينا من معلومات. ثمّ بعد ذلك أفردنا عنصراً خاصاً **لبيان الخلفية الفكرية** التي شكلت فكره، وذلك ببيان الفلاسفة والتيارات الفلسفية التي تأثر بها واقتنع بأطروحاتها، كما حاولنا بيان معالم فلسفته التي ضمنت له التميّز في عالم الفكر الفلسفي.

أما **الفصل الثاني** والذي اخترنا له عنوان: "**فلسفة اللغة من خلال فلسفة الأشكال الرمزية**"، والذي يحتوي على سبعة عناصر. فالعنصر الأول الذي عنوناه بـ"**مشكلة اللغة من خلال تاريخ الفلسفة**" والذي عرضنا فيه التحقيب التاريخي الذي تتبع فيه"**كاسيرر**" حضور إشكالية اللغة في تاريخ الفلسفة، وهو بمثابة مدخل تاريخي حاول فيه أنْ يؤرخ لفلسفة اللغة ويبيّن أهميتها وحضورها. أما **العنصر الثاني** فتناولنا فيه **طبيعة اللغة**، حاولنا فيه الكشف عن ماهية وحقيقة وبنية اللغة في نظر "**كاسيرر**". أما **العنصر الثالث** فتناولنا فيه **وظيفة اللغة** والدور الذي تلعبه كشكل رمزي ضمن الثقافة الإنسانية، ومن جهة ثانية دورها في الحياة اليومية، والحياة الفكرية العلمية. أما **العنصر الرابع** فهو امتداد لطبيعة اللغة، لأنّه يحاول بيان طابعها الرمزي الخاص الذي ينقلها من عالم العلامات بالمعنى اللغوي اللساني إلى عالم الرموز بالمعنى الفلسفي. أما **العنصر الخامس** فتناولنا فيه مشكلة **أصل اللغة**، حيث حاولنا فيه بيان مختلف الأطروحات التي عرضها "**كاسيرر**" وعمل على

تجاوزها والاقتراح الذي قدّمه بخصوص هذه المشكلة. أما **العنصر السادس** فتناولنا فيه **مشكلة تطور اللغة** وهي امتداد لمشكلة الأصل ولها علاقة بمشكلة طبيعتها، حيث كشفنا عن المراحل التي ذكرها "**كاسيرر**" بخصوص هذه المسألة. وأخيراً **العنصر السابع** والموسوم **باللغة ومشكلة المعنى**، وهي من الإشكاليات المركزية في فلسفة اللغة، حيث حاولنا فيه كشف تصور "**كاسيرر**" للمعنى من خلال فلسفة الأشكال الرمزية.

أما **الفصل الثالث** وعنوانه "**اللغة من تصور العالم إلى تكوين الثقافة**". حيث يحتوي على عنصرين، تناولنا في الأول منهما علاقة اللغة بالعالم، إذْ عملنا على بيان العلاقة التي تربط بين اللغة والعالم المادي الموضوعي، وكيف نظر "**كاسيرر**" لهذه المسألة، ليتبين أنّه يخالف الطرح الوضعي بعدم جعل العالم المادي الموضوعي سابقاً ومرجعاً للغة بل على العكس هذا الأخير لا يُفهم ولا يَنتظم ولا يُدرك إلا من خلالها. أما **العنصر الثاني** والذي عنوانه "**اللغة وتكوين الثقافة**"، حيث ينقسم بدوره إلى ثلاثة عناصر فرعية، تناولنا في الأول منها علاقة اللغة بالأسطورة، ببيان كيف يتماثلان في المنشأ والوظيفة والمراحل والأهمية. أما الثاني فتناولنا فيه **علاقة اللغة بالفن**، ببيان التماثل الشكلي والبنيوي والوظيفي. أما الثالث فتناولنا فيه **علاقة اللغة بالعلم**، من خلال بيان تأثيرها في نشأته ودورها في تطوره، لكن من جهة أخرى بيان اختلافه عنها وتجاوزه لها.

أما الفصل الرابع وعنوانه "**فصل تقييمي**"، والذي قسمناه إلى عنصرين، فقد تناولنا في الأول منهما **طبيعة ومكانية "فلسفة اللغة عند "كاسيرر**"، حاولنا فيه بيان تميّز مقاربته منهجياً باعتماده على الفلسفة النقدية لـ"**كانط**" بالإضافة إلى استثماره لبعض المناهج الأخرى التي رأى فيها قرباً وفائدة لدراسته، خاصة المنهج **الفينومنولوجي لـ"هيغل**". أما من حيث المضمون فقد حاولنا بيان ثراء مقاربة "**كاسيرر**" في مجال فلسفة اللغة، حيث التقى مع غيره من الفلاسفة، مثل "تشارلز **سندرس بيرس**" في مجال الرمز وعلم العلامات، ومع **البنيويين** من خلال بيان الطابع البنيوي العلائقي الذي يحكم اللغة

وغيرها من الأشكال الرمزية. كما حاولنا بيان بعض الجوانب الإيجابية وبعض الملاحظات النقدية التي كشفت عن بعض النقائص وبعض الغموض الذي يعتري أطروحة "**كاسيرر**". وختمنا البحث **بخاتمة** ضمناها النتائج التي وصلنا إليها.

5. أهمية الدراسة:

وبهذا تبرز أهمية البحث، من خلال مركزية اللغة في الفكر الفلسفي الغربي المعاصر، والنقاط التالية توضح ذلك:

1. أولاً لكون اللغة إشكالية فلسفية بحثتها الفلسفة المعاصرة بمناهج جديدة، ففي العالم الأنجلوساكسوني اعتمد منهج التحليل الذي استفاد من التطور الذي شهده علم المنطق والعلوم اللغوية خاصة السيمنتيك (علم الدلالة)، والسيميوطيقا(علم العلامات) والبراغمتيك (التداولية)، بينما الفلسفة القارية تناولتها من خلال عدّة مناهج كالمنهج الترنسندنتالي والمنهج الفينومنولوجي والمنهج التأويلي والمنهج التفكيكي.
2. ثانياً لعلاقة اللغة بالفهم الإنساني فكثيراً ما ينشأ سوء الفهم من استعمال الفلاسفة لعبارات لا تحترم الشروط الواجب اتباعها لتكون دالة، مما يعيق التواصل الصحيح بين الفلاسفة من جهة وبين المدارس الفلسفية من جهة أخرى، فينشأ عن ذلك معارك فكرية تستنزف الجهد والوقت.
3. ثالثاً الدور الذي تلعبه اللغة في حل الإشكاليات الفلسفية التقليدية منها والمعاصرة، من خلال البحث في شروط الصحة والصدق بخصوص الأقوال والقضايا التي تطرح فيها مثل تلك الإشكاليات، مما يؤدي إما إلى بيان وجه الإشكال فيها وبالتالي توضيحها وجعلها مفهومة؛ وإما لبيان زيفها وعدم جدارتها بالبحث.

4. رابعاً لأهمية الرمز في الثقافة المعاصرة،لأنّه فتح عالم المعنى على حدود وآفاق واسعة تجاوزت النظرة الضيقة للمقاربة الوضعية، وبهذا تمكنت بعض اتجاهات الفلسفة القارية من إعادة الاعتبار لكل ما هو إنساني كالفن والأسطورة والدين.

6. أهداف الدراسة:

أما عن أهداف البحث فيمكن إجمالها في النقاط التالية:

1. الإسهام المتواضع في إثراء الدراسات العربية التي تهتم بالفلسفة الغربية المعاصرة. من خلال بحث فلسفة اللغة لعَلَمٍ من أعلامها.

2. محاولة الكشف عن إسهامات "**كاسيرر**" في مجال فلسفة اللغة، فمركزية هذه الإشكالية ليست حكراً على فلاسفة التحليل كما ورد في المقدمة، بل هي مدار اهتمام الفلاسفة القارين خاصة المنشغلين بمسائل التأويل والفهم والتفكيك، بل لا تكاد تجد حقلا معرفيا معاصراً لا يهتم بمسألة اللغة نظراً لأنّها حجر الأساس لكل تصور جديد يحاول إرساء أسسه في الممارسة الفكرية المعاصرة، بل التراث الفلسفي القديم والوسيط لا يخلو هو أيضا من بحث مسألة اللغة وذلك ببحث قضية الدلالة وأنواعها وكيفية استجلائها، فيتضح من خلال هذا أهمية موضوع المعنى لكل بحث فلسفي جاد لذا يمكن الاستفادة من هذه الدراسة في الدّرس الفلسفي للغة.

3. كما أحاول من خلال هذه الأطروحة أن أنفتح على التراث المثالي أملا في فهم أهم أسسه الفلسفية، معرفية كانت أم منهجية، وهذا إثراء للثقافة الفلسفية الشخصية وبذلك نحقق ما يذهب إليه البعض من أنّ الفكر عموماً والفلسفي خصوصاً ذا صبغة عالمية كونية لا يركن للخصوصية اللّسانية والثقافية والإيديولوجية، على أنْ لا يفهم من هذا الهدف محاولة التشيع

الفكري للمقاربة المثالية بل الاطلاع عليها عن كثب لتنويع المصادر الثقافية والفلسفية الشخصية.

7. أسباب اختيار الموضوع:

أما عن أسباب اختيار الموضوع فيمكن تصنيفها إلى صنفين:

أ) أسباب موضوعية: يمكن إجمالها في النقطتين التاليتين:

1. إلحاح إشكالية اللغة في الفلسفة المعاصرة وما نتج عنها من نقاش ليس بين الفلاسفة أصحاب الاتجاه التحليلي، بل بينهم وبين مخالفيهم في الرؤية والتوجه خاصة الفلاسفة القارين.

2. مواصلة المشوار العلمي الذي يحتم تقديم أطروحة دكتوراه تبلور قناعات الباحث وتشكل مساره الفكري، ويختبر قدراته على الفهم والتحليل والعمل المنهجي الجاد.

ب) أسباب ذاتية:

1. عملا بنصيحة الأستاذ الدكتور "**زرارقة عطاء الله**" – رحمه الله - بتناول موضوع فلسفي لا ينحصر في دائرة البحث الأكاديمي وبين أسوار الجامعة، بل ينفتح على المحيط الثقافي والاجتماعي، وهذا عبر جعل الإنسان مركزاً لتطلعاتنا والقضايا التي نطرحها. فقد أبدى – رحمه الله – رغبته في أنْ نتناول إشكالية الإنسان لما يشكله هذا الموضوع من أهمية حسب وجهة نظره. لكن الأقدار لم تمهله، ومن الوفاء أن أنجز بحثاً لا يغفل هذا البعد الإنساني. وقد بدا لي أنّ "**كاسيرر**" من خلال "**فلسفة الأشكال الرمزية**" أكدّ على أنّ الإنسان كيان رامز ولا يمكن فهم عالمي الحضارة والفكر بعيداً عنه.

2. وجود ميل خاص ببحث مسألة اللغة وعلاقتها بالحقل الفلسفي نظراً لقناعة مفادها أنّ المشكلات الفلسفية تنبع في الكثير من الأحيان من سوء فهم وسوء استخدام للغة.

3. تنويع مجال الاهتمام، فمن بحث شخصية فكرية عربية معاصرة في رسالة الماجستير ارتأيت أن أتناول شخصية فلسفية غربية، وذلك يخدم المسار العلمي الذي يراد له دائما أن ينفتح على

المخالف والجديد والأصيل، خدمة للقناعة القائلة أنّ الفكر الفلسفي عالمي في تطلعاته، كوني في انشغالاته، إنساني في جوهره.

وفي الأخير أحمد الله Y على توفيقه إياي على إنهاء هذا العمل المتواضع، كما أتقدم بالشكر للأستاذ الدكتور "**بوقاف عبد الرحمن**" الذي لم يكتف بقبول الإشراف، ولم يتوقف على مجرد النصح والتوجيه، بل اقتنع بأهمية الموضوع وشجع على إكماله رغم المصاعب التي واجهتني. كما أشكر من خلاله كل أستاذة قسم الفلسفة **بجامعة الجزائر2**.

آفلو يوم: 2018/03/31.

الفصل الأول: مدخل عام

1. حياته وأعماله

1.1. حياته.

2.1. أعماله.

2. خلفيته الفلسفية ومعالم فلسفته.

1.2. خلفيته الفلسفية.

2.2. معالم فلسفته.

1. الفصل الأول: مدخل عام

1.1 حياته وأعماله:

1.1.1. حياته:

ولد "**أرنست كاسيرر**"(**Ernst Cassirer**)في "**برسلو**" يوم 28 جويلية من عام 1874، كان الطفل الرابع لعائلة يهودية غنية، كان في طفولته مولعاً باللعب مخصصا له جل وقته، بينما كان للدراسة حظ ضئيل منه كعادة الأطفال؛ إلا أنّ الانقلاب على هذه الحياة سيحدثه تأثير جدّه لأمه العصامي، الذي كان يملك مكتبة واسعة وثقافة أوسع. فقد غرس في حفيده الاهتمام بمشكلات الحياة الفكرية؛ يقول "**ديمتري غرونوسكي**" عن هذا التأثير: « طوال حياة **أرنست كاسيرر** ظل مقتنعا أنّه ورث شغفه بالفكر من جده»[1].

ففي سنه المبكرة، أي: بين الحادية عشرة والثالثة عشرة، تغير سلوكه فلم يعد للّعب إلا أوقات قليلة قصيرة، وهذا ما يفسر تفوقه الدراسي وإعجاب أساتذته بعمق ثقافته ونضج أحكامه. فلـ"**أرنست كاسيرر**" حظ من اسمه، فـ"**أرنست**"في اللغة الألمانية يعني "**الجاد**"، فكان: « من غير الممكن إغراء **كاسيرر** بالذهاب إلى لحفلة أو قضاء أمسية في المقهى فقد كان ذلك طريقة إمضاء الوقت للطلبة الألمان وبشغف كان يدرس مع الأصدقاء الجدد، فكان يدرس **دانتي وغاليليو** مع الطلبة الطليان، ويدرس النصوص اليونانية المعقدة مع طلبة الفيلولوجيا ، وكان لساعات يناقش المسائل الرياضية الصعبة مع الرياضيين»[2].

كما أنّه كان صاحب ذاكرة قوية حيث يذكر "**هرمن كوهين**" قدرته على حفظ صفحات للفلاسفة والشعراء الكلاسيكيين. إلا أنّ هذه الذاكرة لم تكن سلبية (أي: تخزن المعلومات) بل هي على حد تعبير "**غوتيه**" "**خلاقة**" « er-innern» بمعنى « عملية تكرار وخلق وامتصاص ذهني، ممزوجة بقدرة

1 - Dimitry Gawronsky, "Ernst Cassirer: his life and his work"; in Paul Arthur Schilpp, "**the philosophy of Ernst Cassirer**", the library of living philosophers, volume vi, Evanston, Illinois, USA , 1949, p 4.

2- Ibid; p 8.

على رؤية العناصر الأساسية للمشكلة وعلاقتها العضوية بالمشكلات الأخرى»[1]، يروي عنه "**فرانتز ساكسل**" أنّه أثناء زيارة "**كاسيرر**" لزميله "**أبراهام مورتس واربورغ**"(Aby Moritz Warburg)[*] عندما كان بسويسرا يعالج من مرضه العصبي، فبينما كان هذا الأخير مركزاً على تأثير "**كيبلر**" في الفكر الأوربي الحديث من خلال فكرة مفادها أنّ "**كيبلر**" كسر تقليد الفكر الكوسمولوجي القائل بشرف وتفوق الشكل الدائري، وتعويضه بالشكل الإهليليجي (Ellipse)، إلا أنّه لم يتذكر أين قرأ ذلك؛ استظهر له "**كاسيرر**" الفصل والمقطع الذي يثبت ذلك من خلال ما يحفظه عن "**كيبلر**"، فكان ذلك – حسب "**فرانتز سكسل**" «الضوء الأول الذي أنار على **واربورغ** السنين المظلمة وعرف أنّه لا يسير في صحراء بدون طريق واضح وأنّ تفكيره العلمي ظل صحيحاً»[2].

فهذه الذاكرة ستجعل من ثقافته تتميز بالعمق والتنوع، فهو صاحب إطلاع واسع ليس بمجالات الثقافة والفنون بل بالمشهورين من رجال الفكر والفلسفة وحتى بالمغمورين منهم؛ إذ يحكي طالبه "**ديمتري غرونوسكي**" رواية عن صديقه، أنّه في محاضرة لشخص يدعي أنّه من أتباع الفيلسوف الألماني "**أفيناريس ريتشارد**"[**]، إلا أنّ ضحالة معرفته وقلة فهمه، جعلت "**كاسيرر**" يأخذ الكلمة وفي نصف ساعة بيّن معرفته العميقة والصحيحة بـ"**أفيناريس**" ووضح للحضور تهافت المحاضر، لتتبخر

---

1 - Dimitry Gawronsky, **"Ernst Cassirer: his life and his work"**, op cit; p 9.

*- **أبي مرتيس واربورغ**: (**Aby Moritz Warburg**)، ألماني من أصل يهودي، اهتم بالتاريخ للفن، عاش ما بين 1866 و 1929، و أسس ما يعرف بالمقاربة الأيقونية (التي تقوم على تفكيك العمل الفني من خلال إبراز العناصر الأساسية والمختلفة التي تكونه)، كما اهتم بالثقافات والحضارات المختلفة خاصة التي تصنف بدائية. أسس مكتبة ضمت ثمانين ألف كتاب نقلت إلى لندن عندما صعد النازيون إلى السلطة في ألمانيا. المصدر: https://fr.wikipedia.org/wiki/Aby_Warburg. بتاريخ: 2018/04/01 على الساعة: 16:05.

2- Frantz Saxl, "Ernst Cassirer", in Paul Arthur Schilpp, **"the philosophy of Ernst Cassirer"**, the library of living philosophers, Evanston, Illinois, USA , volume vi, 1949; p 47- 50.

- **أفيناريس ريتشارد: فيلسوف ألماني مؤسس التجريبية النقدية عاش ما بين (1843/ 1896)، من أهم مؤلفاته "نقد التجربة المحضة"، و"التصور الإنساني للعالم". **المصدر:** عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1983، ص 109-110.

محاضرة المدعي في الهواء، وبعد ما انتهى هلل وضحك الحضور وانصرفوا دون أن يسمعوا لتعليق المحاضر المتلعثم[1].

دخل جامعة "**بارلين**" في سن الثمانية عشر ليدرس القانون، استجابة لرغبة والده. لكنه تخلى عن هذا الخط ليركز على الأدب والفلسفة الألمانيين، كما تابع بشغف محاضرات في التاريخ والفن.

لكنه شعر بعدم الرضا لوجود شيء ناقص، فالمشكلات الأساسية ينقصها الفهم العميق، والحلول المقدمة غير مقنعة،فكان ذلك سببا في تغييره للجامعات عدّة مرات، فانتقل من "**برلين**" إلى "**ليبزيغ**" ومنها إلى "**هيدلبرغ**" ومنها عاد إلى "**برلين**" ليأخذ دروسا في فلسفة "**كانط**" صيف عام 1894 على يد "**جورج سيمل**"، الذي سمع منه أنّ "**هرمن كوهين**" أفضل من فهم "**كانط**" والأقدر على تفسير فلسفته. لذا قرر السفر لـ"**هامبورغ**" والتتلمذ على يديه، وذلك في ربيع عام 1896، وفي أول لقاء بينهما تطوع "**كاسيرر**" ليجيب عن سؤال فلسفي طرحه "**كوهين**" ليقول هذا الأخير « ليس هناك ما يمكن أن أعلمه لهذا الرجل»[2]،لأنّه قبل أن يلتحق بجامعة "**هامبورغ**" شرع في دراسة "**كانط**" وأعمال "**كوهين**" في آن واحد، كما درس "**أفلاطون**" و"**ديكارت**" و"**ليبنتز**"، وخصص وقتاً كبيراً لتعلم الرياضيات والميكانيكا والبيولوجيا، لأنّها العلوم الضرورية لفهم تفسير وتأويل "**كوهين**" لـ"**كانط**"[3].

اختار "**كاسيرر**" "**ليبنتز**" لموضوع أطروحة الدكتوراه وأسباب اختياره له نوجزها فيما يلي:

1. لعبقرية "**ليبنتز**" التي برزت في مجال الرياضيات والمنطق والعلوم الطبيعية.
2. لصعوبة المهمة فـ"**ليبنتز**" لم يعرض نسقه الفلسفي في كتاب واحد، بل كانت مراسلاته وسيلة لذلك، ومنه تظهر صعوبة جمعها من هذه المصادر المتفرقة.

1- Dimitry Gawronsky, "**Ernst Cassirer: his life and his work**", op cit; p 18.

2- Ibid, p 7.

3- Ibid; p 6.

3. التطور البطيء للاعتراف بأهمية هذا الفيلسوف في تطوير الفلسفة الحديثة، لذلك جعلته أكاديمية "**برلين**" موضوع مسابقات، شارك فيها "**كاسيرر**"[1].

أنهى أطروحته في أقل من سنتين، وحصل بذلك على درجة الدكتوراه بأعلى العلامات، حيث اعتبر "**كاسيرر**" "**ليبنتز**" المؤسس الحقيقي للتقليد الفلسفي الألماني، إذ يقول "**هاجو هولبورن**" عن ذلك: «فهو أب نظرية المعرفة التي بفضلها كل فلسفة القرن الثامن عشر بما في ذلك **كانط** صارت ترى أنّ دراسة الطبيعة والتاريخ مظهرين لبحث الإنسان عن المعرفة»[2]، لذا شارك بعمله هذا في المسابقة التي نظمتها أكاديمية **برلين** ليحصل على المرتبة الثانية (مع أنّ الأكاديمية لم تمنح المرتبة الأولى لأحد)، ومنه قال "**ديمتري غرونوسكي**": «لتقع الأكاديمية في نفس الخطأ الذي وقعت فيه منذ 130 سنة عندما حرمت **كانط** من الجائزة الأولى، لتحرم هذه المرّة **كاسيرر** منها»[3].

عاد إلى "**برلين**" بعد حصوله على شهادة الدكتوراه، ليباشر عمله مع مشكلة جديدة برزت له في بحثه عن "**ليبنتز**"، فقرر إعطاء صورة مفهومة لتطور الابستيمولوجيا في الفلسفة والعلم في العصر الحديث، فعاش منعزلا ومنقطعاً للبحث لضخامة المشروع الذي أقبل عليه.

وفي إحدى المناسبات العائلية التقى مع ابنة عمه القادمة من **فيينا**.وكان ذلك سنة 1901. التي أبدت شعوراً وتقديراً عميقين لهذه الشخصية التي جمعت بين حب الفن والموسيقى، وحب البحث العلمي والفلسفي، فوقعا في حب بعضهما البعض ليتزوجا بعد عام من ذلك[4].

بعد زواجه ذهب إلى "**ميونخ**" ليعيش فيها عاما، ورزق بولد سماه "**هينز**" (Heinz)، ثم عاد إلى "**برلين**" عام 1903 ليباشر كتابة مؤلفه عن تاريخ الابستيمولوجيا. فرغم ضغوط أساتذته لم يباشر

1- Dimitry Gawronsky, **"Ernst Cassirer: his life and his work"**, op cit; p 11- 12.

2- Hajo Holborn, "Ernst Cassirer", in Paul Arthur Schilpp, **"the philosophy of Ernst Cassirer"**, the library of living philosophers, , Evanston, Illinois, USA , volume vi, 1949, p 42.

3- Dimitry Gawronsky, **Ernst Cassirer: his life and his work**; op cit, p 12.

4-Ibid; p 13.

سيرة أكاديمية في إحدى جامعات المدن الصغيرة، لأنّه كان يفضل العيش في "**برلين**"، أين يعيش معظم أقاربه ولوجود مكتبات ضخمة، وهناك نمى عمله، ففي سنة 1904 أنهى الجزء الثاني من كتابه مشكلة المعرفة[1]. وفي سنة 1906 نشر الجزء الأول من كتابه "**مشكلة المعرفة**" وأتبعه بالجزء الثاني سنة 1908، ليعاد طبعه عدّة مرات لأهميته وقيمته الجيدة. إذ أعطى صورة كبيرة عن الفكر الأوربي الذي قاد حسبه لفلسفة "**كانط**"، وبعد خمسة عشر سنة أضاف جزءً آخر، عرض من خلاله تطور الابستيمولوجيا في الفلسفة بعد "**كانط**".

فكان من نتيجة النجاح الذي حققه كتابه "**مشكلة المعرفة**" استجابته لرغبة أستاذه في مباشرة مسار جامعي أكاديمي، فصار مؤهلا للعمل كأستاذ محاضر، في جامعة "**برلين**"، لكنه كان يدرك صعوبة ذلك لأنّه كان يهوديا، ولأنّه كان من أتباع "**هرمن كوهين**" وعضواً في مدرسة "**ماربورغ**" التي كانت مشهورة وفي نفس الوقت منبوذة في ألمانيا[2]، بالإضافة إلى وجود أكاديميين هما "**ستمف**"(Stumph) و"**ألويس ريبل**"(A Riehl)، فالأول معادٍ لكل شكل من المثالية، أما الثاني فمقتنع بالتأويل الواقعي لـ"**كانط**" وهو الخصم الرسمي لمدرسة "**ماربورغ**"[3].

عندما أعلنت جامعة "**برلين**" الترشح لمنصب أستاذ محاضر، تقدم "**كاسيرر**" كما هي العادة عندهم في ألمانيا، بعمل مكتوب تمثل في كتابه "**مشكلة المعرفة**" وعندما قبل الترشح، ألقى محاضرة كان موضوعها: "**الشيء في ذاته**" قدّم له قراءة أبرز فيها، أنّه حسب فلسفة "**كانط**" هو عبارة عن حد للقيمة الدنيا والعظمى، فيتغير معناه جذريا حسب نسق خاص من التصورات وحسب الحالة المعطاة؛ فهو يلعب دور الحد، فمعنى الشيء في ذاته خاصة في القسم الأول من كتاب "**نقد العقل الخالص**" يعني (الحساسية المتعالية)، ومعناه مغاير في القسم الثاني من الكتاب ليعني (المقولات

1- Dimitry Gawronsky, **Ernst Cassirer: his life and his work**; op cit, p 13.

2- Ibid; p 15.

3- Ibid; p 16.

الخالصة للفهم)[1]. إلا أنّه لم يقنعهما بعرضه، فانتقده "**ريبل**" ببيان الوجود الحقيقي للأشياء وأنّها ليست من صنع عقلنا، وبدون جدوى حاول أن يوضح لهما المعنى الحقيقي لنقدية "**كانط**"، فالعقل البشري يبدع معرفتنا للأشياء، لكن ليس الأشياء ذاتها؛ مما جعلهما يعارضان قبوله كأستاذ محاضر. لكن الأستاذ الثالث الحاضر معهما في المقابلة وهو"**دالتي**" دافع عنه خاتما دفاعه بقوله: «لا أريد أن أبدو كرجل تقول عنه الأجيال القادمة أنّه رفض **كاسيرر**»[2]، فغيرت هذه العبارة القرار لتمنح له الكلية الإذن بالتدريس؛ حيث يشهد "**ديمتري غرونوسكي**" أنّه كان يحضر محاضرات "**كاسيرر**" عدد كبير من الطلبة، فنمت شعبيته وانتسب لدروسه عشرات الطلبة، رغم أنّها لم تكن إلزامية، لاقتناعهم أنّ ما يتلقونه منه كان صحيحاً وأساسياً[3].

أول الأعمال النسقية الكبيرة لـ"**كاسيرر**" كتابه "**الجوهروالدالة**" الذي نشر سنة 1910، والذي ترجم إلى عدّة لغات، ومن خلال عنوانه يبدو أنّه مكرس لمشكلة المفاهيم والتصورات؛ فعلى امتداد ألفي عام اعتمد علم المنطق على نظرية "**أرسطو**" في التصور، التي اعتبره فيها تعميماً ونتيجة لتجريد الصفات المتشابهة للأشياء، فهذه النظرية لديها نقطة ضعف، تتجلى من خلال محاولة الإجابة عن الأسئلة التالية: فمن أين وكيف حصلنا على هذه المجموعة من الصفات المتشابهة التي نزعم أنّها الأساس لتجريداتنا؟ كيف حدث أنّه من إدراك واحد ننتقل لإدراكات أخرى مشابهة للأول؟. فإدراك "**النجم**" و"**الماء**" لا يكون بالحصول كل مرّة على أشياء مماثلة، فمن الواضح أنّنا لسنا نستخدم الإدراك الأول كمرجع وبمساعدته نكون قادرين على تحديد ما ينتمي للمجموعة المماثلة وما لا ينتمي. فالتجريد بالمعنى الأرسطي لا يكون ممكنا إلا نتيجة الانتقاء الذي تقوم به القدرات الذهنية للإنسان، التي هي أول وأساس التصورات العامة، وبذلك تقع في حلقة مفرغة، فنحن حسب النظرية نجرد

1- Dimitry Gawronsky, **Ernst Cassirer: his life and his work**; op cit; p 16-17.

2- Ibid, p 17.

3- Ibid; p 17.

عناصر مشتركة من مجموعة الأشياء المتماثلة، وحتى نفعل ذلك لابد من وجود تصورات عامة على أساسها يتم تجريد وجمع الصفات المماثلة. ورغم النجاح الذي حققه كتابه "**الجوهر والدالة**" إلا أنّ الجامعات الألمانية زهدت في قبوله كأستاذ محاضر، ومع ذلك لم يتذمر ولم يشعر بالظلم[1].

في تلك الفترة عرضت عليه جامعة "**هرفارد**" العمل كأستاذ زائر لمدّة سنتين وكان ذلك عام 1914، لكن ظروفا منعته من قبول العرض؛ وفي نفس السنة كرّمته أكاديمية "**هيدلبرغ**" بالميدالية الذهبية التي أطلق عليها اسم الفيلسوف "**كونو فيشر**" (Kuno Fisher)، وبطلب منه استبدلت بالميدالية البرونزية وتبرع بالفارق للصليب الأحمر[2].

رغم انشغاله إلا أنّه خصص من وقته لإدارة وتنظيم طبعة جديدة لأعمال "**كانط**"، كتب مقدمتها الطويلة بيّن فيها تطور فلسفة "**كانط**" بكيفية واضحة وعلمية، وشرح لماذا اعتمد "**كانط**" في كتابه "**نقد ملكة الحكم**" على أصلين يبدوان متنافرين، أحدهما يتعلق بفلسفة الفن والآخر بالبيولوجيا[3].

في الوقت الذي كان منشغلا بالجزء الثالث من كتابه "**مشكلة المعرفة**" اندلعت الحرب العالمية الأولى، فتمّ تكليفه بالخدمة المدنية، وذلك بقراءة الصحف الأجنبية، مما سمح له بالتفكير في الحرب من زوايا متعدّدة والحصول على صورة أوضح؛ فعارض جنون العظمة لـ"**بروسيا**"، وعبّر عن وجهة نظره كفيلسوف في كتابه "**الشكل والحرية**"، عرض النزعة الإنسانية والمثالية للألمان؛ التي نادت بحرية وكرامة الفرد والأمة على غرار ما دعا إليه "**ليسينغ**" و"**شيلر**" و"**كانط**" و"**غوتيه**"، مبرزا الدعوة الكوسمولوجية وسمو التسامح لـ"**لسينغ**" وعرض شغف "**شيلر**" بالحرية، والتصور الجذري لحقوق الإنسان الطبيعية لـ"**كانط**" وخلاص الفرد كمَعْلَمٍ أبدي لهذا المسار عند "**غوتيه**"[4].

1- Dimitry Gawronsky, **Ernst Cassirer: his life and his work**; op cit, p 22.

2- Ibid, p 20.

3- Ibid, pp22-23.

4- Dimitry Gawronsky, **Ernst Cassirer: his life and his work**; op cit p 23.

أثناء الحرب العالمية الأولى، شُيِّدَ في ألمانيا جامعتان واحدة في "**هامبورغ**" والأخرى في "**فرانكفورت**" حيث عرض على "**كاسيرر**" منصب أستاذ دائم للفلسفة، فقبل عرض جامعة "**هامبورغ**"[1]، ليؤلف في الفترة الممتدّة ما بين 1923 و1929 ثلاثيته الشهيرة بـ"**فلسفة الأشكال الرمزية**"، وفي هذه الفترة التي كان فيها مشغولا بعرض نظريته في الأشكال الرمزية وتطبيقها على مشكلة اللغة؛ والأسطورة؛ والعلم؛ أنهى المجلد الثالث من كتابه "**مشكلة المعرفة**" كما كتب عن النظرية النسبية لـ"**أنشتين**" وعشرات المقالات الفلسفية والأدبية، حيث قال عنه "**ديمتري غرونوسكي**": «بالرغم من هذا الكم الهائل من العمل الفكري لم ينعزل في برج عاجي، فكان يمضي كل مساء مع حلقة عائلته وأصدقائه، وأظهر اهتماماً قويا بأحداث العالم»[2].

بالإضافة إلى انشغاله بالبحث العلمي كان يولي اهتماماً بأمور لا علاقة لها مباشرة بالعلم، فكان عارفاً بالموسيقى الكلاسيكية و الأوبيرا، التي لم يكن يعرف موسيقاها فقط بل حتى كلماتها، وكان له إلمام بمجالات مختلفة كالرياضة حيث كان يحب الشطرنج، ومهتماً بالاقتصاد من خلال متابعة البورصة[3].

يعتبر هذا التنوع في المواهب نعمة حقيقية، تبرر سبب اختياره مديراً لجامعة "**هامبورغ**" عام 1930، التي أمضى فيها أربعة عشر سنة مثمرة أضاف فيها بحثين، أولهما في الإصلاحات والثاني عن تطور الأفلاطونية في إنجلترا ونشرا عام 1932، وكان ذلك آخر ما نشر في ألمانيا؛ فبعد صعود النازية التي كان يستشعر خطرها على ألمانيا والعالم، فبمجرد انتخاب "**أودلف هتلر**" كمستشار أسرع في تقديم استقالته؛ التي اعتبرها "**هاجو هولبورن**" دليلا على خلفيته الليبرالية، فالنازيون كانت غايتهم تدمير هذه التقاليد الفكرية الليبرالية[4].

1- Ibid, p 26.

2- Ibid; p 27.

3- Ibid; p 27.

4- Hajo Holborn, **Ernst Cassirer**, op cit, p 44.

لذا قرر الهجرة، فعرض عليه في أسابيع قليلة ثلاثة مناصب كأستاذ دائم في ثلاث دول هي "**السويد**" –جامعة "**أبسلا**(Upsala)"، و"**بريطانيا**" –جامعة **أكسفورد**- و"**الولايات المتحدة الأمريكية**" –**المدرسة الجديدة للأبحاث الاجتماعية بنيويورك**- فاختار أولا "**أكسفورد**" التي حاضر فيها لسنتين من 1933 حتى 1935. وفي تلك الفترة وصله عرض رابع من جامعة "**غتبروغ**" من "**السويد**"، فقرر قبوله بشرط أن يفتح له منصب خاص به، حتى لا يفقد أي سويدي منصبه، فقُبِلَ الشرطُ والتحق بعمله الجديد في سبتمبر من عام 1935، وبقى هناك ستة سنوات كانت مثمرة، نشر فيها عام 1937 كتابه "**الحتمية واللاحتمية في الفيزياء الحديثة**", ليلج به أهم مشكلات الفيزياء المعاصرة[1].

وأثناء هذه المحاولة –إيجاد تفسير لمشكلة الحتمية واللاحتمية- شرع في المجلد الرابع من مشكلة المعرفة، حاول فيه عرض تطور المشكلات الابستيمولوجية والمنطقية للمعرفة في مائة سنة الأخيرة، أي: بداية من نصف القرن التاسع عشر حتى الأيام التي كتب فيها كتابه؛ وكان ذلك في صيف عام 1941 قبل أن يرحل إلى الولايات المتحدة الأمريكية منهيا الجزء الرابع ليعرض في مشهد واسع تطور الابستيمولوجيا في تلك الأيام[2].

كما نشر كتابين آخرين أظهر براعته في إتقان اللغة السويدية وتشرب الفن والأدب والتاريخ السويدي، فالكتاب الأول تناول فيه شخصية فلسفية سويدية وحمل هذا الكتاب تسمية هذا الفيلسوف"**هاغرستروم**"(Axel Anders Theodor Hägerström)[(*)]؛ أما الكتاب الثاني فخصصه لـ"**ديكارت**" ومناقشاته مع الملكة السويدية "**كرستين**" حاول فيه الإجابة عن السؤال التالي: لماذا تخلت الملكة عن

1- Dimitry Gawronsky, **Ernst Cassirer: his life and his work**; op cit, p 28- 29.

2- Ibid; p 14- p 30.

* - **هاغرستروم أكسل أندرس تيدور**: فيلسوف ورجل قانون سويدي عاش ما بين 1868/ 1939 دافع عن أطروحة فلسفية ليست ذات طابع معرفي فيما يتعلق بالأخلاق لأنّ القيم الخلقية لا يمكن أن تكون موضوع أحكام حقيقة، لأنّ القيمة مرتبطة ومبنية على حكم انفعالي للشخص، من مؤلفاته: بحث حول طبيعة القانون والأخلاق، الفلسفة والدين. المصدر: https://fr.wikipedia.org/wiki/Axel_Hagerstrom بتاريخ: 2018/04/01. على الساعة: 16:29.

عرشها؟ فسلط الضوء على تأثير "**ديكارت**" وأعطى صورة عامة عن الحياة الروحية لأوربا في القرن السابع عشر آنذاك[1].

وفي صيف عام 1941 قبل دعوة جامعة "**ييل**" (Yale) بالولايات المتحدة الأمريكية للعمل كأستاذ زائر، فقرر البقاء سنتين ليحصل على الجنسية الأمريكية، لكن اشتداد أتون الحرب ودخول الولايات المتحدة الأمريكية فيها كطرف أفسدت مخططه، فلم يتمكن من الرجوع للسويد، ليقبل عن طيب خاطر البقاء عام آخر وتمديد عقد عمله، وفي هذه الفترة جاءته دعوة من جامعة "**كولمبيا**" في صيف عام 1944 ليترك بلدة "**نيوهفن**" (New Haven) ويلتحق بـ"**نيويورك**"(New York)[2].

قدومه لأمريكا سيكشف مرة أخرى عن عبقريته، لكن هذه المرّة ليس بسبب إتقان اللغة الإنجليزية، أو إطلاعه على تطور الفلسفة الأمريكية، التي درسها عن كثب وبيّن ذلك في كتابه "**الجوهر والدّالة**"؛ بل الذي كان مختلفا، هو طريقة التدريس. فالعلاقة بين الأستاذ والطالب – في أمريكا - أكثر قرباً وأقل رسمية منه في أوربا لذا أحب ذلك، يقول عن ذلك "**ديمتري غرونوسكي**":« حيث كان الطلبة لا يعترفون إلا بسلطة الحقيقة ولا يكفون عن طرح الأسئلة إلا إذا شعروا بالاقتناع»[3].

في سنواته التي مكثها في أمريكا، خصص "**كاسيرر**" أبحاثه للعلوم الاجتماعية، حيث شعر أنّ الوقت قد حان لتطبيق نظريته في الأشكال الرمزية على الثقافة الإنسانية، فالعلوم الاجتماعية لا يمكنها بسهولة التخلص من تأثير جذورها الذاتية التي تبرز في شكل إيديولوجيا طبقية أو وطنية، وتحيزات دينية وعرقية ومصالح اقتصادية... فكتب سنة 1941 كتابه "**مقالة في الإنسان**" والذي نشر سنة 1944، طبق فيه نظريته في الأشكال الرمزية على مختلف عوالم الثقافة الإنسانية [4].

---

1 -Dimitry Gawronsky, **Ernst Cassirer: his life and his work**; op cit, p 30.

2 -Ibid; p 31.

3- Ibid; p 31.

4 - Dimitry Gawronsky, **Ernst Cassirer: his life and his work**; op cit, p 32.

كما كتب العديد من المقالات وكان أهمها مقال عن الإنجيل ولماذا اختار النازيون اليهود كعدو إيديولوجي رقم واحد؟، وفي عام 1944 أنهى كتابه الذي قدّم فيه تصوراً لمشكلة نمو الأنظمة الشمولية في عصرنا الذي عنونه "**أسطورة الدولة**"، وفي يوم 13 أفريل عام 1945 استيقظ باكراً وأمضى وقتاً طويلاً من الصبيحة في مكتبه، ثم ذهب إلى الجامعة وفي الطريق التقى بطالب من طلابه طرح عليه سؤالاً ليلتفت إليه "**كاسيرر**" ويبتسم وفجأة سقط على يديه ميتاً[1].

1 - Ibid, p 37.

1.1.1 أعماله:

عاش "**كاسيرر**" واحداً وسبعين سنة، أمضى منها ستة وأربعين سنة بين تأليف الكتب والمقالات وإلقاء المحاضرات في بعض المناسبات العلمية وإعادة نشر مؤلفات كبار الفلاسفة خاصة "**ليبنتز**" و"**كانط**"، ليترك إنتاجا علميا ضخما، أحصيت – حسب ما توفر لدي من مصادر ومراجع- 25 كتابا، و82 مقالة علمية، و10 محاضرات، وسأعرض هذه الأعمال مرتبة زمنياً:

ففي سنة 1899[1]: قدّم محاضرة افتتاحية في جامعة "**هامبورغ**" بعنوان: "**نقد ديكارت للرياضيات وعملية الإدراك**" أعيد طبعها ضمن مقدمته لكتاب "**نسق ليبنتز**" عام 1902.

وفي سنة 1902[2]: نشر كتابه "**نسق ليبنتزوأسسه العلمية**".

وفي سنة 1904[3]: نشر أعمال "**ليبنتز**"،وأعاد طبعها سنة 1924 وكتب مقدمة العديد من كتبها.

أما في سنة 1906[4]: نشر مقالة بعنوان: "**المثالية النقدية وفلسفة العقل السليم**" (نقد **ليونارد نيلس** من خلال كتابه "**نقد المنهج في علاقة الفلسفة بعلم النفس**"

وفي نفس السنة نشر كتاب: "**مشكلة الفلسفة والعلم في عصرنا الحالي**"، أعاد طبعه بعد تعديله مرتين سنة 1911 وسنة 1922.

وفي سنة 1907[5]: طبع الجزء الثاني من كتابه: "**مشكلة الفلسفة والعلم في عصرنا**".

ومقالاً بعنوان: "**كانط والرياضيات الحديثة**" بمجلة (Kant Studten) دراسات كانطية، المجلد 12.

ومقالاً آخر بعنوان: "**مسألة المنهج في الاعترافات النقدية**"، بمجلة(Philosophie und Soziologie) الفلسفة وعلم الاجتماع، المجلد 13.

وفي سنة 1909[6]: نشر مقالا بعنوان: "**ريتشارد هونغزفلد مساهمة في طرق تدريس نظرية المعرفة**"،بمجلة (Kant Studten) دراسات كانطية، المجلد 14.

---

[1] -Carl H. Hamburg & Walter M, Solmitz, "Bibliography of Writings of Ernst Cassirer to August 1946", in Paul Arthur Schilpp, "**the philosophy of Ernst Cassirer**", volume vi,the library of living philosophers, , Evanston, Illinois, USA , 1949, p 885.

[2] - Ibid, p 885.

[3]- Ibid, p 885.

[4]- Ibid, p 886.

[5]- Ibid, p 887.

[6]- Ibid, p 889.

وفي سنة 1910[1]: نشر كتابه: ""**الجوهر والدّالة**" (دراسة في مسألة أسس فحص المعارف).

ومقالاً بعنوان: "**جوهانس كوهين شروط وأهداف المعرفة**"، بمجلة(DeutscheLiteraturzeitung) الآداب الألمانية، المجلد 31.

وفي سنة 1911[2]: ألف مقالا بعنوان: "**ليبنتز**"، (the Encyclopedia of the Social Sciences) بموسوعة العلوم الاجتماعية، نيويورك.

ومقالاً آخر بعنوان:"**أرسطو وكانط**"، بمجلة (Kant Studten)دراسات كانطية، المجلد 16.

وفي سنة 1912[3]: نشر أعمال **كانط**، (في عشرة مجلدات) بالتعاون مع "**هرمن كوهين**" و"**آرثر بوشنو**" و"**آوتو بوك**" و"**آلبرت غورلند**" و"**ب كلرمان**" و"**أوتو شوندورفر**".

ومقالاً بعنوان "**هرمن كوهين وتجديد الفلسفة الكانطية**" مجلة (Kant Studten) دراسات كانطية، العدد 17.

ومقالاً آخر بعنوان "**رونفييه ومشكلة اللانهاية (قانون العدد)**"، في مجلة (Philosophische Abhandlungen) دراسات فلسفية، بمناسبة العيد السبعين لـ"**هرمن كوهين**".

وفي سنة 1913[4]: نشر مقالا بعنوان "**نظرية المعرفة**"**(معا لمواجهة أسئلة حدود المنطق)**، بمجلة (Jahrbucher der Philosophic) حوليات فلسفية، العدد الأول.

وفي سنة 1914[5]: نشر مقالا بعنوان "**المشكلات الأساسية للمنهج الكانطي وعلاقته بتأملات البعد الكانطي**"، مجلة(Die Geisteswissenschajten) العلوم الروحية، العدد الأول.

وفي سنة 1915[6]: نشر أعمال "**ليبنتز**" الجزء الثالث، أعاد نشر كتاب "**مقال في العقل**" وأعيد طبعه سنة 1926.

وفي سنة 1916[1]: طبع كتابه "**الشكل والحرية**" **(دراسة إنسانية لتاريخ ألمانيا)**، وأعاد طبعه سنة 1918، وطبعه للمرة ثالثة سنة 1922.

---

[1]- Carl H. Hamburg & Walter M, Solmitz, "Bibliography of Writings of Ernst Cassirer to August 1946", op cit, p 889.

[2]- Ibid, p 889.

[3]- Ibid, pp 889 – 890.

[4]- Ibid, p 890.

[5]- Ibid, p 890.

[6]- Ibid, p 890.

وفي سنة 1917[2]: نشر كتاب "**حياة وتعاليم كانط**"، بالتعاون مع "**هرمن كوهين**"، ضمن الجزء الحادي عشر من نشر أعمال **كانط**، وأعاد طبعه سنة 1921 ويقع في حوالي 448 صفحة.

ومقالاً بعنوان "**هولدرلن والمثالية الألمانية**"، مجلة (Logos) لوغوس، العدد السابع.

وفي سنة 1918[3]: نشر مقالا بعنوان "**باندورا غوتيه**"، بمجلة (Zeltschrijt fur Asthetik und allgememe Kunstwissenschajt.) الجمال والتاريخ العام للفن، العدد 13، وأعاد طبعه عام 1921 ضمن كتابه "**الفكرة والغشطلت**".

ومقالاً بعنوان "**هرمن كوهين**" **(الكلمات التي يتحدث بها قبري)**، بمجلة (Neue Judische Monatshefte) اليهودي الجديد الشهرية، العدد 15 و16.

وفي سنة 1919[4]: نشر مقالا بعنوان "**هندريتش فون كليست والفلسفة الكانطية**" وهو في الأصل نص محاضرة ألقيت في الجمعية الفلسفية الكانطية طبعت في أعمال الجمعية بالعدد 22، أعاد نشرها ضمن كتابه: **(الفكرة و الغشطلت)** عام 1921.

وفي سنة 1920[5]: نشر كتابه "**مشكلة المعرفة في الفلسفة وعلوم العصر**" **(الأنساق ما بعد الكانطية)**، أعاد طبعه سنة 1923 ويقع في حوالي 483 صفحة.

وقدّم محاضرة بعنوان "**هرمن كوهين**"، ألقاها في جمعية تأسيس ودعم الأكاديمية اليهودية **بفرنكفورت**، نشرت ضمن المجلد الأول.

ومقالاً بعنوان "**المشكلات الفلسفية للنظرية النسبية**"، مجلة (Neue Rundschau.) النظرة الجديدة، العدد 31.

---

[1]- Carl H. Hamburg & Walter M, Solmitz, "Bibliography of Writings of Ernst Cassirer to August 1946", op cit, pp 890 – 891.

[2]-Ibid, p 891.

[3]- Ibid, pp 891- 892.

[4]- Ibid, p 892.

[5]- Ibid, pp 892 - 893.

وفي سنة 1921[1]: طبع كتابه "**النظرية النسبية لآنشتاين (الأبعاد النظرية لنظرية المعرفة)**"، أعاد طبعه سنة 1925 وترجم للروسية سنة 1922، واليابانية عام 1923، وترجم للإنجليزية ضمن كتاب ""**الجوهر والدّالةّ**" عام 1923.

وكتاب "**الفكرة والغشطلت**" الذي أعاد فيه المقالات التالية: (بنادورا غوتيه، وغوته والفيزياء الرياضية، وتأمل في نظرية المعرفة، المنهج في مثالية الكتابات الفلسفية لشيلر، هلدرلن والمثالية الألمانية، وهندريتش فون كليست والفلسفة الكانطية، (فهذه المقالات تكملة للدراسة التي قام بها للحياة الفكرية لألمانيا في كتابه "**الشكل والحرية**").

وفي سنة 1922[2]: قدّم محاضرة بعنوان: "**غوته وأفلاطون**"، ألقاها بجمعية غوته **ببرلين**، وأعاد طبعها بعنوان "**غوته وعالم التاريخ**"، سنة 1923.

ونشر كتابه الموسوم بـ"**الشكل في الفكر الأسطوري**"، دراسات مكتبة ماربورغ ويقع في حوالي اثنان وستون (62) صفحة.

ومقالاً بعنوان "**النظرية النسبية لآنشتاين من وجهة نظر ابستيمولوجية**"، مقال مأخوذ من كتابه "**النظرية النسبية لآنشتاين**" نشر بتاريخ جويلية 1922 في مجلة (The Monist).

وفي سنة 1923[3]: نشر كتابه "**فلسفة الأشكال الرمزية**" الجزء الأول: الخاص باللغة.

وفي نفس السنة قدّم محاضرة في مكتبة ماربورغ بعنوان "**مفهوم الصورة الرمزية في بناء العلوم الإنسانية**".

ومقالة بعنوان "**العناصر الكانطية في فلسفة اللغة لفيلهالم فون هومبولت**"، ضمن مجموعة مقالات نشرت على شرف الالتقاء بـ"**بول هنسل**".

1- Carl H. Hamburg & Walter M, Solmitz, "Bibliography of Writings of Ernst Cassirer to August 1946", op cit, pp 893- 894.

2-Ibid, p 898.

3- Ibid, pp 898- 899.

وفي سنة 1924[1]: نشر مقالا بعنوان "**فلسفة الأسطورة**" ضمن مجموعة مقالات على شرف "**بول ناتروب**"(1854\1924) للاحتفال بعيده السبعين (70)، كما نجدها في مقدمة كتابه "**فلسفة الأشكال الرمزية**" الجزء الثاني الخاص بالتفكير الأسطوري.

وقدّم محاضرة في مكتبة "**ماربورغ**" بعنوان "**مشكلة الجمال والفن ضمن محاورات أفلاطون**".

وفي سنة 1925[2]: طبع كتابه "**فلسفة الأشكال الرمزية**" الجزء الثاني (الفكر الأسطوري).

وكتاب "**اللغة والأسطورة**" ترجمته إلى الإنجليزية "**سوزان لانجر**" عام 1945.

وكتاب "**فلسفة الإغريق من البداية إلى أفلاطون**" نشر ضمن "**تاريخ الفلسفة**" ويقع في حوالي 139 صفحة.

ومقالاً عن "**بول ناتروب**" ضمن مجلة (Kant Studten) "**دراسات كانطية**" العدد 30.

وفي سنة 1927[3]: نشر كتابه الموسوم "**الفرد والكسموس في فلسفة عصر النهضة**" ضمن منشورات مكتبة "**ماربورغ**".

ومقالاً بعنوان "**نظرية المعرفة والرهانات العالمية للمنطق والفكر السيكولوجي**" في مجلة (Jahrbucher der Philosophic) "**حوليات الفلسفة**"العدد الثالث.

ومقالاً آخر بعنوان "**مشكلة الرمزومكانها ضمن النسق الفلسفي**" في مجلة (Zeltschrijt fur Asthetik und allgememe Kunstwissenschajt.)**الجمال والفن والعلم**، المجلد التاسع عشر.

ومقالاً ثالثاً بعنوان "**أهمية مشكلة اللغة في الأعمال الفلسفية الحديثة**" ضمن مجموعة مقالات على شرف "**كارل ماينهوف**".

وفي سنة 1928[4]: قدّم محاضرة بعنوان "**فكرة الدستور الجمهوري**"، في شهر أوت، **هامبورغ**، بمناسبة سياسية.

ونشر دراسة بعنوان "**دراسات هرمن كوهين الفلسفة والتاريخ المعاصر**" في جزأين نشرتها مؤسسة كوهين الأكاديمية للدراسات اليهودية.

1- Carl H. Hamburg & Walter M, Solmitz, "Bibliography of Writings of Ernst Cassirer to August 1946", op cit, p 895.

2- Ibid, pp 895 – 896.

3- Ibid, pp 896- 897.

4- Ibid, p 897.

ومقالاً بعنوان "**نظرية المفهوم ملاحظات حول محاولات ج هيمانس**" بمجلة (Kant Studten) "**دراسات كانطية**" المجلد 33.

ومجموعة مقالات ضمن الموسوعة البريطانية في طبعتها 14، بخصوص المواد التالية: **الكانطية الجديدة. العقلانية. الجوهر. الترنسندنتالية. الحقيقة.**

وفي سنة 1929[1]: نشر كتاب "**فلسفة الأشكال الرمزية(فينمونولوجيا المعرفة)**" الجزء الثالث.

وقدّم محاضرة في جامعة "**هامبورغ**" بعنوان "**شكل التحولات الفلسفية لمفهوم الحقيقة**".

ونشر مقالة بعنوان "**دراسات عن مظاهر الوعي الرمزي**" بمجلة (Journal de Psychologie Normale et Pathologique.)**علم النفس العادي والمرضي**، الصادرة بباريس، العدد الخامس والعشرين.

وقدّم محاضرة بعنوان "**ليبنتزوجوننغز(إسهامات ودراسات جوننغز)**" بجامعة **هامبورغ**.

ومحاضرة أخرى بعنوان "**الفكرة الدينية عند ليسينغ وميندلسن**" بمناسبة الاحتفال بالعيد العاشر لتأسيس أكاديمية الدراسات اليهودية.

ومقالاً بعنوان "**فلسفة موسى ميندلسن**" ضمن الموسوعة اليهودية (Judaica)، بمناسبة مرور 200 سنة على ميلاده.

وكلمة بمناسبة تأبين "**آبي واربورغ**"، زميله صاحب المكتبة المشهورة التي أفاد منها في مشروعه الفلسفي.

وتأبينية للفقيد "**آبي واربورغ**" نشرت ضمن منشورات جامعة "**هامبروغ**".

وفي سنة 1930[2]: نشر مقالا بعنوان "**الروح والحياة في الفلسفة المعاصرة**" مجلة (DieNeue Rundschau.)**آفاق جديدة**، المجلد 61.

ومقالاً آخر بعنوان "**الشكل والتقنية**" ضمن مجلة (Kunst und Technik) "**الفن والتكنولوجيا**"، برلين.

ومقالاً بعنوان "**موقع كيبلر ضمن الروح الأوربية**"، ضمن مناقشات الجمعية العلمية لجامعة "**هامبورغ**" العدد الرابع.

1- Carl H. Hamburg & Walter M, Solmitz, "Bibliography of Writings of Ernst Cassirer to August 1946", op cit, p 897 – 998.

2- Ibid, p 899.

وفي سنة 1931[1]: أعاد طبع كتابه "**فلسفة الأشكال الرمزية**"، من طرف "**هرمننواك**"، لدار النشر "**برونوكاسيرر**".

ونشر مقالا بعنوان "**الأسطوري والجمالي التقعيد النظري**" ضمن أشغال المؤتمر الرابع للاستيطيقا والأسطورة، **بشتوتغرت**.

ومقالاً آخر بعنوان "**التنوير**"، ضمن ("Encyclopedia of the Social Sciences") موسوعة العلوم الاجتماعية **بنيويورك**.

ومقالاً ثالثاً بعنوان "**ألمانيا وأوربا الغربية في مرآة تاريخ الأفكار**"، ضمن جريدة (kulturellen Beziehungen Deutschlands zum Ausland.)**العلاقات الثقافية بين ألمانيا وبقية الأمم**، المجلد الأول، العدد الثالث.

ومقالاً رابعاً بعنوان "**كانط والمشكلة الميتافيزقية**" تعليقا على تأويل "**مرتن هيدغر**"، ضمن مجلة (Kant Studten)"**دراسات كانطية**" المجلد الرابع والثلاثون.

وفي سنة 1932[2]: طبع كتابه الموسوم "**مدرسة كمبريدج وتجدد الأفلاطونية في انجلترا**"، ضمن دراسات مكتبة "**واربورغ**"، المجلد الرابع والعشرين، ويقع في حوالي مائة وثلاثة وأربعين صفحة.

وكتاب آخر عنوانه "**فلسفة عصر الأنوار**"، دار النشر **تيبنغن**، ويقع في حوالي أربعمائة وواحد وتسعين صفحة.

وكتاب ثالث عنوانه "**غوته وتاريخ العالم ثلاث مقاربات**"، **ببرلين**، ويقع في حوالي مائة وثمانية وأربعين صفحة.

ومقالاً بعنوان "**غوته والقرن الثامن عشر**"، ضمن مجلة (Asthetik und allgemein Kunstwissenschaft) "**الاستيطيقا وتاريخ العلوم والفنون**"، المجلد الرابع والعشرين.

ومقالاً بعنوان "**غوته وفكرة التربية**"، مجلة (Padagogisches) "**بيداغوجيا**"، المجلد الثاني عشر.

ومقالاً آخر بعنوان "**غوته وروح المستكشف**"، ضمن جريدة "Hamburger Fremdenblatt"، مارس 1932.

1-Carl H. Hamburg & Walter M, Solmitz, "Bibliography of Writings of Ernst Cassirer to August 1946", op cit, p 899.

2- Ibid, pp 899- 900.

ومقالاً بعنوان "**اللغة وبناء عالم الأشياء**"، ضمن الملتقى الرابع عشر للجمعية الألمانية لعلم النفس، **بهامبورغ**.

ومقالاً بعنوان "**الطبيعة والحقوق الطبيعية**"، مجلة (Rechtsphilosophie.) "**فلسفة القانون**"، بـ"**لايبزيغ**"،المجلد السادس، العدد الأول.

ومقالاً بعنوان "**العصور القديمة وظهور العلوم الدقيقة**"، مجلة (Die Antike) "**العصور القديمة**"، **برلين**، المجلد الثامن.

ومقالاً بعنوان "**موقف سبينوزا من التاريخ العام**"، جريدة (Der Morgen.) "**النهار**"، **برلين**، المجلد الثامن، العدد الخامس.

ومقالاً بعنوان "**شافتسبيري وميلاد الأفلاطونية في انجلترا**"، منشورات مكتبة "**واربورغ**"، المجلد الحادي عشر.

ومقالاً بعنوان "**مشكلة جون جاك روسو**"، مجلة (Archiv fur Geschichte der Philosophie.) "**أرشيف تاريخ الفلسفة**"، المجلد الحادي والستين.

ومقالاً بعنوان"**كانط**"،(Encyclopedia of the Social Sciences) بموسوعة العلوم الاجتماعية، **نيويورك**.

وفي سنة 1933[1]: نشر مقاله الموسوم "**وحدة أعمال جون جاك روسو**"، بنشرة الجمعية الفلسفية الفرنسية، المجلد الثاني والثلاثون.

ومقالاً بعنوان "**الأخلاق وفلسفة الدين عند برغسون**"، بجريدة (Der Morgen.)"**النهار**"، **برلين**، المجلد التاسع، العدد الأول.

وفي سنة 1935[2]: نشر مقالا بعنوان "**شيللر و شافتسبيري**"، ضمن (The Publications of the English Goethe Society.) منشورات مؤسسة غوتيه الإنجليزية للنشر، عدد جديد، المجلد التاسع، **كمبريدج**.

وفي سنة 1936[3]: طبع كتابه "**الحتمية واللاحتمية في الفيزياء الحديثة**"**(تاريخ ودراسة مشكلة الأنساق البحتة)**.

1- Carl H. Hamburg & Walter M, Solmitz, "Bibliography of Writings of Ernst Cassirer to August 1946", op cit, p 901.

2- Carl H. Hamburg & Walter M, Solmitz, "Bibliography of Writings of Ernst Cassirer to August 1946", op cit, p 902.

3- Ibid, p 902.

ومقالاً بعنوان: **"التصور (مضمونه ومجال تطبيقه) ملاحظات لـ"كونراد مارك فوغو"**، مجلة "**Theoria**"، **غوتبورغ (السويد)**، المجلد الثاني.

وفي سنة 1937[1]: نشر مقالا بعنوان: "**ديكارت وفكرة وحدة العلم**"، مجلة "Synthèse"، باريس، المجلد الرابع عشر، العدد الأول.

ومقالاً بعنوان: "**مفهوم الصدق عند ديكارت**"، مجلة "**Theoria**"، **غوتبورغ (السويد)**، المجلد الثالث.

وآخر بعنوان: "**مشكلة الحقيقة عند غاليلي**"، مجلة "**Scientia**"(العلم)، ميلانو، إيطاليا، عدد سبتمبر – أكتوبر.

وفي سنة 1938[2]: ألف مقالا بعنوان:"**منطق مفهوم الرمز**"، مجلة "**Theoria**"، **غوتبورغ (السويد)**، المجلد الرابع.

ومقالاً آخر بعنوان: "**مفهوم المجموعة ونظرية الإدراك**"، مجلة (Journal de Psychologie)، جويلية ديسمبر.

ومقالاً ثالثاً بعنوان: "**فحص مدخل لفلسفة العلوم لـ"بن يمين"**، مجلة (**Lychnos**)، **إيبسالا، السويد**.

ومقالاً رابعاً بعنوان: "**معنى البحث عن الحقيقة بالنور الطبيعي عند ديكارت**"، مجلة "**Theoria**"، **غوتبورغ (السويد)**، المجلد الرابع.

ومقالاً خامساً بعنوان: "**مكانة معنى البحث عن الحقيقة بالنور الطبيعي" في فلسفة ديكارت**"، مجلة (**Lychnos**)، **إيبسالا، السويد**.

ومقالاً سادساً بعنوان: "**أعمال مالبرانش**"، مجلة "**Theoria**"، **غوتبورغ (السويد)**، المجلد الأول.

وفي سنة 1939[3]: نشر كتابه الموسوم: "**ديكارت تعليمه وتأثير شخصيته**"، دار النشر (Bermann-Fischer Verlag)، **ستوكهولم**.

1- Ibid, p 902.

2- Ibid, p 903.

3- Carl H. Hamburg & Walter M, Solmitz, "Bibliography of Writings of Ernst Cassirer to August 1946", op cit ,pp 903 – 904.

ومقالاً بعنوان: "**أكسل هاجرستروم" (دراسة للفلسفة السويدية الحديثة)**، مجلة (Gbteborgs Hogskolas Arsskrijt)، العدد الخامس والأربعون.

ومقالاً آخر بعنوان: "**فلسفة الثقافة التبرير الطبيعي والإنساني**"، مجلة (Göteborgs Kungl)، العدد الثالث.

ومقالاً ثالثاً بعنوان: "**الفلسفة في القرن 17 و18**"، بمجلة (Chronique Annuelle) باريس.

ومقالاً رابعاً بعنوان: "**ما الذاتية؟**"، بمجلة (**Theoria**)، **غوتبورغ**، العدد الخامس.

كما أعاد نشر مقال: مكانة "**معنى البحث عن الحقيقة بالنور الطبيعي" في فلسفة ديكارت**"، مجلة (revue philosophique)، **باريس**.

وفي سنة 1940[1]: نشر مقالا بعنوان "**الرياضيات الصوفية والرياضيات الطبيعية" (تأمل في تاريخ العلوم الدقيقة)**، مجلة (Lychnos)، **إيبسالا، السويد**.

ومقالاً ثانياً بعنوان "**أدبيات الكانطية الجديدة**"، مجلة (**Theoria**)، المجلد السادس، **غتبورغبالسويد**.

ومقالاً ثالثاً بعنوان "**وليام ستيرن**" بمناسبة وفاته، بمجلة (Acta Psychologica)، المجلد الخامس.

وفي سنة 1941[2]: نشر مقالا بعنوان "**اللوغس، والكسموس والعدالة، في تطور الفلسفة الإغريقية**"، مجلة (Göteborgs Hogskolas Arsskrift)، منشورات جامعة **غوتبورغ**، المجلد السابع والأربعون.

ومقالاً بعنوان: "**ثوريلدز ستيلينغ في تاريخ القرن 18**"، مجلة (Svenska Historie)، منشورات الأكاديمية الملكية للآداب والتاريخ، **بالسويد**.

ومقالاً ثالثاً بعنوان: "**ثوريلد وهردر**"، بمجلة (**Theoria**)، المجلد السابع، **غوتبورغ، السويد**.

وفي سنة 1942[3]: طبع كتابه الموسوم: "**منطق الدراسات الإنسانية**" خمس دراسات، حوليات جامعة **غوتبورغ**، المجلد السابع والأربعين.

1- Ibid, pp 904- 905.

2- Ibid, p 905.

3- Carl H. Hamburg & Walter M, Solmitz, "Bibliography of Writings of Ernst Cassirer to August 1946", op cit, p 905.

ومقالاً بعنوان: "**تأثير اللغة في تطور الفكر العلمي**"، مجلة (The Journal of Philosophy) المجلد التاسع والثلاثين، العدد ،12، شهر جوان، ترجم للفرنسية ونشر في مجلة (Journal de Psychologie Normale et Pathologique)، المجلد التاسع والثلاثين.

ومقالاً آخر بعنوان: "**جيوفاني بيكو وبيلا ميراندولا" دراسة في تاريخ أفكار عصر النهضة**، مجلة تاريخ الأفكار (Journal of the History of Idea)، المجلد الثالث، العدد الثاني، شهر أفريل.

ومقالاً ثالثاً بعنوان: "**غاليليو" علم جديد وروح جديدة**، بمجلة **الباحث الأمريكي**(American Scholar)، المجلد الثاني عشر.

وفي سنة 1943[1]: نشر مقالا بعنوان: "**بعض الملاحظات بخصوص مسألة أصالة عصر النهضة**"، بمجلة **تاريخ الأفكار**(Journal of the History of Idea)، المجلد الرابع.

ومقالاً ثانياً بعنوان: "**مكانة فيزاليوس في ثقافة عصر النهضة**"، بمجلة **ييل للبيولوجيا والطب**(The Yale Journal of Biology and Medicine)، المجلد الخامس عشر، العدد الثاني، شهر ديسمبر.

ومقالاً ثالثاً بعنوان: "**نيوتن وليبنتز**"، بمجلة (Philosophical Review)، المجلد الثاني والخمسون.

وآخرَ رابعاً بعنوان: "**هرمن كوهين**"، بمجلة **أبحاث اجتماعية**(Social Research)، المجلد العاشر، العدد الثاني، شهر ماي.

وفي سنة 1944[2]: طبع كتابه "**مقالة في الإنسان**" – **مدخل لفلسفة الثقافة** -، منشورات جامعة ييل الأمريكية.

ومقالاً بعنوان: "**القوة والحرية**" –ملاحظات حول إعادة نشر كتاب "**انعكاس التاريخ**" **لجاكوب بوركهارت**، بمجلة **الباحث الأمريكي**(American Scholar)، المجلد الثالث عشر، خريف سنة 1944.

ومقالاً ثانياً بعنوان: "**أسطورة الدولة**"، مجلة (**Fortune**)، المجلد التاسع والعشرين، العدد السادس، شهر جوان. (والذي ستتبلور فكرته إلى كتاب ينشر بعد وفاته).

ومقالاً ثالثاً بعنوان: "**اليهودية والأساطير السياسية الحديثة**"، بمجلة السجل اليهودي المعاصر (Contemporary Jewish Record)، العدد السادس.

---

[1]- Ibid, p 906.

[2]- Ibid, p 906.

المنشورات بعد وفاته[1]:

نُشِرَ بعد وفاته كتابه الموسوم: بـ"**روسو وكانط وغوته**"، ترجمه من الألمانية "**جيمس غوتمن**" و"**بول أوسكركريستلر**" و"**جون هرمن ريندال**"، منشورات جامعة برنستون، سنة 1945.

ومقال بعنوان: "**توماس مان**" دراسة في رواية "**شارلوت وفييمر**"، **المجلة الألمانية**(Germanic Review)، **المجلد العشرين، العدد الثالث**، شهر أكتوبر.

وفي سنة 1946[2]: نشر كتابه: "**الدولة والأسطورة**"، بالاشتراك بين جامعة ييل الأمريكية وجامعة أكسفورد، وقدّم له "**تشارلزهندل**".

ومقال بعنوان: "**أفلاطونية غاليليو**" محاولة في دراسة تاريخ العلوم، تكريما لـ"**جورجسارتون**"، نشرها "**أشليمونتاغي**"، دار النشر (H. Schumann,)، **نيويورك**.

ومقال ثانٍ بعنوان: "**ألبرت شفيتسرونقد الأخلاق في القرن التاسع عشر**"، نشرت ضمن الكتاب التذكاري عن "**ألبرت شفيتسر**"، الذي أشرف عليه "**أ أ روباك**".

ومقال ثالث بعنوان: "**البنيوية في اللسانيات الحديثة**"، بمجلة حلقة **نيويورك** اللسانية(Journal of the LinguisticCircle of New York)، **المجلد الأول، العدد الحادي عشر**، شهر أوت.

1- Carl H. Hamburg & Walter M, Solmitz, "Bibliography of Writings of Ernst Cassirer to August 1946", op cit, pp 907- 909.

2- Ibid, p 909.

1. 2. خلفيته الفلسفية ومعالم فلسفته.

1. 2. 1. خلفيته الفلسفية:

جمع "**كاسيرر**" بين التأريخ للفلسفة، والتفلسف الأصيل؛ وتميزت فلسفته بكونها ذات طابع نقدي، مستمداً ذلك من الكانطية، مما جعلها مثالية الطابع، ترنسندنتالية المنهج، وفكره بوتقة انصهر فيها بالإضافة إلى تأثير "**كانط**" و"**الكانطية الجديدة**"(*)، تأثير كبار الفلاسفة وهم "**ديكارت**" و"**ليبنتز**"، فأول دراسة أكاديمية له كانت عن "**ديكارت**" بعنوان "**نقد ديكارت للمعرفة الرياضية والعلمية**"[1]، لأنّه عاصر حقبة برز فيها التيار المثالي الذي حقق تأثيراً قويا صقل فكره وحدّد معالمه إذ يقول أحدهم عن هذه الحقبة: « ... بدا أنّ التيار المثالي القوي يحقق نصراً ضد الصوفية التي سيطرت لقرون على الثقافة الروحية للألمان(...) ففي نهاية الثلث الأخير للقرن التاسع عشر بدأت حركة فلسفية أسسها "**أوتو ليبمن**" و"**هرمن كوهين**" عادت بقوة **لكانط** والتوجهات المثالية للقرن الثامن عشر»[2].

كما نجد تأثير "**هيغل**" فمثلا محاولته لشرح مصطلحه "**التمثيل الرمزي**" جعله يمزج بين أستاذه "**كانط**" و"**هيغل**"إذْ يقول عن ذلك الباحث "**كورنر**": «فرَدُ "**كاسيرر**" على هذا الاعتراض(**) هو أنّ موقفه الذي يبدو **كانطيا** في الحقيقة ما هو إلا **هيغلي** الطابع، لأنّ فلسفته ليست منطقا ولا

---

* - **الكانطية الجديدة:**« اسم لمدرسة فلسفية ظهرت و انتشرت في ألمانيا بين 1870 و 1920، و هي تضم تيارات فكرية عديدة و متناقضة، أحيانا، يجمع بينها الاعتقاد بأنّ العودة إلى فلسفة إيمانويل كانط ستتيح لها مجابهة اللاعقلانية المنتشرة في الفلسفة و الوقوف بوجه النزعة الطبيعية والمادية في العلوم و الوصول إلى حلول مرضية للمشاكل الناجمة عن تطور المجتمعات»، غانم الهنا، **(الكانطية الجديدة)**، **الموسوعة الفلسفية العربية**، إشراف: معن زيادة، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى، 1988، المجلد 3، ص 1099.

[1] - عبد الرحمن بدوي، **ملحق موسوعة فلسفية**، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1996، ص 221.

[2]- Dimitry Gawronsky, **Ernst Cassirer: his life and his work**; op cit, p 5.

** - المقصود هنا النقد الذي وجه لـ"**كاسيرر**" عندما كان بصدد شرح عملية التمثيل الرمزي، التي لها لحظتان تتعلق الأولى بـ"**الرمز**" و الثانية بـ"**المرموزله**"، فرغم الفرق بينهما إلا أنّه يوحد بينهما(الباحث).

ميتافيزيقا بل هي **فنومنولوجيا الوعي**»[1]، ومع ذلك فقد كانت له لمساته الخاصة، التي سنعرض بعضا منها في المطلب اللاحق. لأنّ ما يهمنا في هذا المطلب بيان الخلفية الفلسفية التي شكلت فكره.

فالمنهج الذي اعتمده في بحث الأشكال الرمزية ليس المنهج العلمي الذي اعتمدت عليه العلوم الطبيعية التي حاولت اللسانيات استنساخه بدون جدوى –حسب "**كاسيرر**"- بل المنهج **الفينومنولوجي**، لا كما تتداوله الدراسات المعاصرة بل كما استعمله "**هيغل**" فقد صرح بذلك في الجزء الثالث من كتابه "**فلسفة الأشكال الرمزية**" فحسبه يعتبر هذا المنهج شرطاً ضرورياً لكل فلسفة نظرية تسعى للمعرفة، مخالفاً المقاربة العلمية حيث سعى لفهم مختلف الأشكال الرمزية من الداخل لا من الخارج؛وككل موحد من خلال العلاقات التي تربطها ببعض لا كأجزاء منفصلة بدون رابط، لأنّ الحقيقة هي الكل[2].

فالجو الفكري والفلسفي الذي سبق بروز نجم "**كاسيرر**" تشكل مع ظهور حركة فلسفية جديدة أسسها "**رودلف هرمن لوتزه**" (Rudolf Herman Lotze)، الذي أقام جسراً بين المثالية الكلاسيكية والمثالية الجديدة، التي كان من أعلامها "**فلهالم دالتي**" (Wilhelm Dilthey)، والكانطيون الجدد خاصة أعضاء مدرسة "**ماربورغ**" وعلى رأسهم "**هرمن كوهين**" و"**بول ناتروب**"؛ بالإضافة إلى تأثير العلوم والفنون في تلك الفترة، حيث كان العلماء على وعي بالجذور الفلسفية لعلومهم، بداية من "**هرمن فون هلمهولتز**" مروراً بـ"**ماكس بلانك**" وصولاً إلى "**آلبرت آنشتين**"[3].

ففي هذا السياق الفكري (أي: انتشار وسيطرة الكانطية الجديدة على العديد من الجامعات الألمانية) بدأت الحياة الأكاديمية لـ"**كاسيرر**"، لذا ذهب إلى "**ماربورغ**" بعد ما سمع من أستاذه "**جورج**

1- Stephan Körner, "Ernst Cassirer", in Donald M Borchert: **Encyclopedia of philosophy**, Tomson gale, new York,2 nd edition, 2006,volume 2, p 67.

2- Wilbur M. urban, "Cassirer's philosophy of language", in Paul Arthur Schilpp, **"the philosophy of Ernst Cassirer"**, the library of living philosophers, , Evanston, Illinois, USA , volume vi, 1949, p 420.

3 -Hajo Holborn, **Ernst Cassirer**, op cit, p 42.

سيمل" قوله: «بدون شك أفضل الكتب عن **كانط** هي كتب **هرمن كوهين**، لكن أعترف أنّني لم أفهمها»[1]، فقرر السفر لـ"**هامبورغ**" والتتلمذ على يديه، وكان ذلك في ربيع عام 1896، و في أول لقاء جمع بينهما تطوع "**كاسيرر**" ليجيب عن سؤال فلسفي طرحه "**كوهين**" لينقل تلميذه "**ديمتري غرونسكي**" مقولة "**هرمن كوهين**" التي جاء فيها: «ليس هناك ما يمكن أن أعلمه لهذا الرجل»[2]،لأنّه قبل أن يلتحق بجامعة "**هامبورغ**" شرع في دراسة "**كانط**" وأعمال "**كوهين**" في آن واحد، كما درس "**أفلاطون**" و"**ديكارت**" و"**ليبنتز**"، وخصص وقتاً كبيراً لتعلم الرياضيات والميكانيكا والبيولوجيا، لأنّها العلوم الضرورية لفهم تفسير وتأويل "**كوهين**" لـ"**كانط**"[3].

فكانطية **ماربورغ** طورت فلسفتها من خلال قراءة ذات بعد منطقي لـ"**نقد العقل الخالص**"، حيث واصل "**كاسيرر**" عمل أستاذيه "**كوهين**" و"**ناتروب**" في بحث الأسس المؤسسة للعلم –في فلسفة **كانط**-، لكنه وسع ذلك من خلال نقل نقد **كانط** للمعرفة إلى نقد للثقافة؛ في شكل تحليل للأشكال الرمزية، مرتكزاً على نظرية **كانط**، لكن بدل اعتبار الرمز هو الذي يقدم للفهم ما لا يمكنه معرفته، وسع ذلك من خلال اعتبار الإنسان كائناً رامزاً، فتحول الرمز كمقولة واسعة شملت التجربة الإنسانية[4]؛ بينما كانطية مدرسة "**باد**" التي يتزعمها كل من"**فلهالم فيندلبند**"[*](Wilhelm Windelband)، و"**هانريتش ريكرت**"(Heinrich Rickert)، طورت فلسفتها اعتمادا على قراءة كتاب "**نقد العقل العملي**"، وبالتالي فهي ذات بعد قيمي "**أكسيولوجي**". ورغم اتفاقهما في رفض التأويل النفسي لفلسفة "**كانط**"،

1- Dimitry Gawronsky, **Ernst Cassirer: his life and his work**; op cit, p 6.

2- Ibid, p 7.

3- Ibid, p 6.

4- Jean Cassien Billier; **Kant et le kantisme**; Armand colin/masson; Paris; 1998; p84.

* - **فلهالم فيندلباند:** فيلسوف ألماني عاش ما بين (1848/ 1915) درّس الفلسفة في عدّة جامعات في ألمانيا، تتلمذ على يد كل من "**هرمان لوتزه**" و"**كينو فيشر**"، وهو واحد من زعماء مدرسة **بادن**، ذات التوجه الكانطي، حيث حاول توسيع المبادئ الكانطية لنقد العلوم التاريخية، كما حاول تحرير الفلسفة من جعلها مطابقة لأي مقاربة علمية مهما كانت، وذلك راجع لتمسكه بفلسفة القيمة، ذات التوجه الأخلاقي، المبنية على فلسفة كانط العملية. المصدر:

- Hayden V. White, "Windelband Wilhelm", edited by: Donald M Brochert, **Encyclopedia of philosophy**, Thomson Gale corporation, U S A, 2 ed edition, 2006, V 9, p 791.

لكنها تعطي الأولوية للعقل العملي على العقل النظري، واعتنت باختبار تطبيق المنهج المتعالي على القيم، لإمكانية قيام علم معياري، يسمح للفلسفة أن تؤسس إطاراً خاصاً بالفلسفة يميزها في نفس الوقت عن العلوم التجريبية والعلوم الإنسانية[1].

فعندما قَدِمَ "**كاسيرر**" لمتابعة محاضرات "**هرمن كوهين**" كانت فلسفة هذا الأخير في مرحلة تحول، إذ عمل على تأسيس نسق فلسفي خاص، غايته تخليص نسق "**كانط**" من تناقضاته الداخلية والتأكيد على قوة أفكاره ومنهجه. فعمل على معارضة المقاربة النفسانية لفلسفة "**كانط**" التي اعتبرت المقولات القبلية مجرد أطر فطرية، وبذلك ترجع ما هو منطقي لما هو نفسي. ففي كتابه المنشور سنة 1920 "**منطق المعرفة الخالصة**" حاول "**هرمن كوهين**" بيان أنّ المقولات القبلية شرط لإمكانية التجربة لا بمعنى الحس العام بل بالمعنى العلمي. لكنه بهذا المعنى سيجعل معرفة المقولات القبلية غير مستقلة عن التجربة البعدية وبذلك يبتعد عن "**كانط**"، على أن لا يفهم من ذلك أنّه عمل على إعطاء معنى تجريبي لمقولات "**كانط**" بل حاول تأسيس ما أطلق عليه الباحث "**جون كاسان بيلي**" « المثالية العلمية»[2]، مبينا أنّ المنطق المتعالي يكشف في آن واحد الأشكال الأساسية للفكر والذات المفكرة، وبهذا يمكن تأويل قراءة "**كوهين**" لفلسفة "**كانط**" على أنّها "**علم للعلم**" ليقطع الطريق أمام المقاربة العلمية المتعاظمة نهاية القرن 19 التي بدا أنّها تعتبر الفلسفة تفكيراً قبل علمي أو مضاد للعلم؛ لكن ما يؤخذ عليه أنّه تجاهل البعد الأنطولوجي لفلسفة"**كانط**"، فالذات متعالية وحساسة، لكن ليست مجرد ظل للعلم.

أما عن الدعامة الثانية لمدرسة "**ماربورغ**" التي تتلمذ لها "**كاسيرر**" هو "**بول ناتروب**"، والذي تصدى لثنائية "**كانط**" "**الفكر/ الحدس**" فالمعرفة ليست القبض على معطيات أولية مقدمة مسبقا بل هي عملية بناء مستمرة للعالم الموضوعي. فالمعرفة بالأساس قبلية «أن نعرف هو أن نقوم بربط

1- Jean Cassien Billier; **kant et le kantisme**; op cit; p85:

2 -Ibid; p 78:

علاقات»[1]. حيث يرى أن فلسفة "**كانط**" تركز على طريقة المعرفة لا على مضمونها، ليتجاوز بذلك المآزق التي وقع فيها شراح "**كانط**" بخصوص حدس المكان الذي لا ينطبق إلا على الهندسة الإقليدية التي عرفها "**كانط**"، وبذلك يمكن أن نضل الطريق لو اعتبرنا أنّ "**نقد العقل الخالص**" ينبني على الهندسة الإقليدية، بل في نظره، أنّ نسق "**كانط**" لا يتضمن الهندسة الإقليدية بل يتعرف على البناء الأكسيومي للهندسة ككل. فالذي يهم "**ناتروب**" ليس محاولة "**كانط**" إخضاع المكان للحدس بل يرى أنه كان يحاول إخضاع الهندسة للتجربة الممكنة. وهذه هي نقطة ضعف في نظرية "**كانط**" فالهندسات اللااقليدية رغم أنّها قابلة للتصور لكن رفضها لكل إمكانية تطبيق حسية -لا تقبل التمثيل والاستعمال الفيزيائي- (إلا أنّ "**آلبرت آنشتين**" سيقوض هذه القناعة عندما طبق هندسة "**ريمان**" في الفيزياء)، لذا عمل "**ناتروب**" على التقريب بين "**كانط**" و"**ليبنتز**"، كما أفاد "**كاسيرر**" من محاولة أستاذه "**ناتروب**" التوجه نحو مواضيع أخرى غير التي ركز عليها "**كوهين**"، حيث يرى الباحث "**غانم الهنا**" أنّ "**فلسفة الأشكال الرمزية**" توظيف للمنطقية الشاملة التي قال بها "**ناتروب**" لكن هذه المرة بنقلها من عالم المعرفة والعلوم الفيزيائية إلى عالم الثقافة والحضارة قائلا: «نظريته الشهيرة حول الرمزية الشاملة... بديل عن المنطقية الشاملة»[2].

بالإضافة إلى هؤلاء الذين عاصرهم وتتلمذ على أيدهم تأثر "**كاسيرر**" بكبار الفلاسفة منهم "**فولفغانغ غوته**" (Johann Wolfgang (von) Goethe) فأخذ عنه حيوية الفكر، بل ذهب "**هاجو هولبورن**" إلى اعتبار شخصيته وعمله حضوراً حقيقيا لبرنامج "**غوته**" في التربية، من خلال محاولة إعادة بناء الحضارة الغربية لتكون جزء من وعي الإنسان لذاته، وذلك بدراسة مراحل الحضارة ونشأتها، ليرتفع الفرد لمرتبة يرى فيها بعيداً فلا يعيش يومه بيومه، بل ليدرك المثل والمقولات الحقة للفكر الإنساني[3].

---

[1]- Jean Cassien Billier; **kant et le kantisme**; op cit; p78:

[2] - غانم الهنا، **(الكانطية الجديدة)، الموسوعة الفلسفية العربية**، إشراف: معن زيادة، معهد الإنماء العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1988، المجلد 3، ص 1106.

[3] -Hajo Holborn, **Ernst Cassirer**, op cit, p 43.

لذا أعجب بنظرة "**غوته**" التي بيّنت الطابع المميز للطريقة المثالية في التفكير، التي هي عملية تراوح بين عالمي الثبات والتغير، ليرى الخلود في الفناء ويتحد الفهم الإنساني بالفلسفة، كما غذى رغبته في الشعر[1].

كما أنّ أفكاره التي انتشرت في الولايات المتحدة الأمريكية عندما هاجر إليها مزجت بين "**يوهان غوتفريد هردر**"(Johann Gottfried Herder)و"**ويلهالم فون همبولت**" (Wilhelm von Humboldt)؛ فتأثره بـ"**هردر**" يلمس في قبوله عمل هذا الأخير الذي «حطم سحر التفكير التحليلي وأعلى من قيمة التأمل»[2]، أما تأثره بالثاني فيلمس في أنّها ستمد منه مادته الأولى في بناء فلسفة في اللغة، من خلال "**فلسفة الأشكال الرمزية**"، التي ستحدث تأثيراً كبيراً في ظهور ما يعرف بالأنثربوبوجيا الرمزية التي ظهرت في سنوات السبعينيات في الولايات المتحدة الأمريكية[3].

فأبحاثه التي تناول فيها مسألة اللغة، تأثر كما قلنا بأعمال "**فلهالم فون همبولت**" فمن كتاب هذا الأخير- "**آراء في اللغة التنوع في بنية لغة البشروأثره في النمو الذهني للبشرية**"، اعتبر اللغة طاقة ونشاطاً وعملا ذهنيا نخلق بها الأصوات التي نعبر بها عن الفكر، لكن صيغة الصوت موروث اجتماعي، ولذلك فالخصائص العقلية للأمة ستتجلى وتكشف عن نفسها في اللغة، وهذه نظرة اجتماعية جعلت من اللغة مرآة عاكسة لعقلية وشخصية الأمة، وطريقة تفكيرها وهويتها، ولذلك فاللغة والفكر كيان واحد، وهذا ما دفع بكل من "**روي هاريس**" و"**تولبت جي تيلر**" إلى اعتبار "**فون همبولت**" صاحب التحول لدراسة اللغة علميا من خلال "**علم اللغة التاريخي المقارن**"[4].

---

[1] - ينظر: إحسان عباس، **مقدمة** الترجمة لكتاب: أرنست كاسيرر، **مقال في الإنسان**، ترجمة: إحسان عباس، دار الأندلس، لبنان، بيروت، 1961، ص 19.

[2] - إحسان عباس، **مقدمة** الترجمة لكتاب: أرنست كاسيرر، **مقال في الإنسان**،، ص 19.

[3]- John Leavitt; "Linguistic relativities"; in: **LANGUAGE, CULTURE, AND SOCIETY**; Cambridge University Press 2006; p 68.

[4])- روي هاريس، تولبت جي تيلر، **أعلام الفكر اللغوي الغربي**، ترجمة: أحمد شاكر الكلابي، دار الكتاب الجديد، بيروت، الطبعة الأولى، 2006، ج 1، ص 226 و ما بعدها.

وهذه الرؤية – رؤية "**فون همبولت**" للغة تقوم على رفض التصور الذي يجعلها مجرد نسق من الرموز وظيفتها نقل المعارف أو الفكر وتعيين (أي تسمية) الأشياء الخارجية، فقد تبيّن له في الدراسة التي أجراها على لغة "**الكاوي**" (Kawi)، وتضمنها كتابه "**آراء في لغة الكاوي في جزيرة جاوة (بإندونيسيا)**، أنّها ليست مرآة عاكسة للعالم بل هي نشاط يكشفه، وبها نجليه ككل منظم ولا يتم ذلك إلا بعملية التواصل والحوار بين المتحدثين[1].

وبهذا فـ"**همبولت**" أحدث القطيعة مع التصور الذي يعطي الأولوية للمنطق على النحو(أي اللغة)، الذي بدأ في العصر اليوناني وبالتحديد مع "**أرسطو**"؛ فـ"**همبولت**" يرى أنّ اللغة هي التي تحدد بنيّة العقل وليس العكس، لذا لم يركز على الوظيفة المعرفية للغة في مقابل اهتمامه بالوظيفة التواصلية، لأنّ طبيعتها الحوارية لا بنيتها التركيبية والمعجمية، هي التي تجعل نقل الفكر الذاتي ممكناً بين الأشخاص[2]، وهي التي تحدد علاقتنا مع العالم الموضوعي من جهة وعالمنا الداخلي من جهة أخرى، وبها تتحدد علاقتنا بالمحيط الاجتماعي الذي نشأ من التفاعل التواصلي[3].

وتأثير "**هومبولت**" في "**كاسيرر**" يتجلى في انخراط هذا الأخير في التيار الفلسفي المعاصر العازم على تخطي الإطار العلموي الوضعي والشروع في فكر جديد أكثر انفتاحا واندماجية. فإذا كانت الفلسفة النقدية الكانطية قد اعتبرت العقل النظري المنطقي هو العامل الوحيد الحاسم في تمييز الإنسان فإنّ "**كاسيرر**" يعدد وظائف العقل النظري ويعتبره بمثابة فرع من قدرة بشرية جوهرية هي الرمز وبهذا فإدخال الرمز إلى الفلسفة المعاصرة قد فتح لها آفاقاً جديدة لم تعهدها الاتجاهات الوضعية وكان ذلك على يد كل من "**أرنست كاسيرر**" و"**سوزان لانجر**" و"**شالز موريس**" دون أن ننسى

1 - Cristina Lafont, "continental philosophy of language", in: **"international encyclopedia of the social behavioral"**, Elsevier L T D, oxford, united kingdom, 2001, second edition, v3, p 8332.

2- Ibid, p 8332.

3-Ibid, p 8333.

"**سيغموند فوريد**" و"**بول ريكور**" و"**كلود ليفي ستروس**" و"**ميشيل فوكو**" وكل الذين اهتموا بمسألة الرمز في دراسة العديد من الظواهر الإنسانية مثل الأحلام واللغة والقرابة والنسب والزواج[1].

وتأثير "**همبولت**" يتجلى من خلال المناقشة التي تناولت علاقة اللغة بالذات فالحوار الذي دار بين "**كاسيرر**" و"**هيدغر**" بين عامي 1928-1931 عندما علّق هذا الأخير على الجزء الثاني من ثلاثية "**كاسيرر**" "**فلسفة الأشكال الرمزية**"، معتبراً أنّ وجود الإنسان يجب أن لا ينظر إليه من زاوية أنثروبولوجية، بل علينا أن نصل للميتفيزيقا كما هي على طبيعتها. بينما "**كاسيرر**" يرى قيمة نقد "**كانط**" تكمن في أنّه يفتح الآفاق لفلسفة عامة في الثقافة. وهذا لا يتحقق إلا بتطبيق المنهج على عالم الفكر الرمزي. لذلك يعود إلى أطروحة "**همبولت**" المتعلقة بالقدرة الإبداعية والتركيبية للروح مقابل اللغة[2].

فتوجهه المثالي يتجلى في بحثه لمسألة اللغة، بالربط بين الحقيقة والتطابق، كما أنّه صاغ موضوع فلسفة اللغة بمصطلحات مثالية مزج فيها بين "**كانط**" و"**هيغل**"، واستفاد من أعمال "**كارل فوسلر**"(*) (Karl Vossler) الذي وافقه في توجهه المثالي[3]، بالإضافة إلى تأثير كل من "**همبولت**" الذي أخذ عنه الفكرة التي لا تعتبر اللغة كـ"**منتج نهائي**" بل كـ"**فعالية منتجة**"، بالإضافة إلى اعتبارها حالة ثقافية ومركزا وبؤرة للوجود الروحي الذي تشع منه مختلف الوحدات والخطوط التي على أساسها تسير مملكة العقل. ففي هذا المركز تحقق الثقافة ذاتها، كما أن المعرفة النظرية والمعرفة العلمية تسفران عن نفسيهما بواسطتها وباللغة تكون الفلسفة[4].

---

[1] - ينظر: محمد مجدي الجزيري، **الرمزية في الفلسفة**، مقال في: **الموسوعة الفلسفية العربية**، إشراف: معن زيادة، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى، 1988، المجلد 2، من ص624 إلى ص 630.

[2] -Sylvain Auroux, **la philosophie du langage**, presses universitaires de France, 1996, p 224.

* - **كارل فوسلر (Karl Vossler)**: لغوي ألماني عاش ما بين (1872/ 1949)، يعتبر زعيماً للمدرسة اللسانية المثالية، قادته أعماله اللغوية لتأسيس ما يعرف بالمقاربة السوسيولوجية التاريخية المقارنة، كما تأثر بفكر الفيلسوف الإيطالي "**بندكتو كروتشه**" المصدر: https://fr.wikipedia.org/wiki/Karl_Vossler بتاريخ: 2018/02/22 على الساعة: 11:10.

[3]- Wilbur M. urban, **Cassirer's philosophy of Language**, op cit, p 407.

[4] -Ibid, p 405.

بالإضافة إلى خلفيته المثالية، أضاف إليها "**كاسيرر**" بعداً تاريخيا، فقد «كان **بركهارت ومومسن و رانكه** يشبعون لديه رغبته في التاريخ»[1] وعلى الرغم من أنّ بحثه الفلسفي ليس مطابقا للبحث التاريخي، لأنّه حصر اهتمامه التاريخي بالفكر الإنساني، متجنبا مناقشة القوى الاجتماعية والسياسية؛ فلم يكن راضيا عن الدراسات الفلسفية التاريخية التي كانت تتعامل فقط مع مذاهب ورواد الفلسفة وتربط بينهما بروابط فضفاضة من التأملات المجردة(...)؛ فالتاريخ بدا له كما بدا لـ"**هردر**" من قبله تجلياً لطبيعة الإنسان التي تنكشف من خلال الأحداث في شكل رمزي قائلا عن ذلك: «كما أصبح كل ما حدث في الماضي رمزاً، فعن طريق الرمز وحده يمكن فهم طبيعة الإنسانية والتعبير عنها»[2*]، فتأريخه للفكر الإنساني أخذ موقعا وسطا بين التأويل الاجتماعي والسياسي لتاريخ الحضارة من جهة والعرض التاريخي للأفكار فقط من جهة ثانية. ليتشابك بحثه الفلسفي مع بحثه التاريخي، حيث يقول "**عبد الرحمن بدوي**"عن طريقته في العودة لتاريخ الفلسفة: «لكن تاريخ الفلسفة ليس تكديسا لمواد على نحو ما اتفق بل يجب أن يسير وفق منهج وترتيب (...) والمذهب الفلسفي إنّما يمكن إدراكه من خلال البواعث العقلية التي أدت إلى صياغته. وهذه النظرة إلى تاريخ الفلسفة لا تقتصر على عرض النتائج، بل مهمتها الأولى هي الكشف عن القوى المكوّنة لكل مذهب في الفلسفة»[3]؛ لذا تشكلت قناعة فلسفية لديه مفادها أنّ الإنسان قادر على المشاركة في نظام عال من الحياة فقط عبر تحقيق الأشكال الأبدية للفكر الإنساني[4].

فحتى دراساته ذات الطابع الابستيمولوجي لا تخلو من البعد التاريخي، لأنّه على قناعة أنّ التطور التاريخي للمعرفة وضع جانبا الثنائية الفلسفية المتمثلة من جهة في المقاربة الأنطولوجية التي

---

[1] - ينظر: إحسان عباس، **مقدمة** الترجمة لكتاب: أرنست كاسيرر، **مقال في الإنسان**، ص 19.

[2] - أرنست كاسيرر، **في المعرفة التاريخية**، ترجمة: أحمد حمدي محمود، الهيئة العامة المصرية للكتاب، الطبعة الثانية، 1997، ص 10.

*- في الحقيقة يعتبر هذا الكتاب الجزء الثالث من مؤلف كاسيرر: مشكلة المعرفة (الباحث).

[3] - عبد الرحمن بدوي، **ملحق موسوعة فلسفية**، مرجع سبق ذكره، ص 221- 222.

[4] -Hajo Holborn, **Ernst Cassirer**, op cit, p 44.

تحاول الاستقلال عن المعرفة العلمية وتقيم مبادئها بعيداً عن العلوم التجريبية؛ ومن جهة ثانية النزعة العلمية التي تحتقر التأمل الفلسفي. حيث يقول "**هندريك بوس**": « أنّه أظهر كيف أنّ هذا التطور التاريخي وضع جانباً هذه الثنائية، الأمر الذي يرجعنا إلى المذهب القائل بوجود طبيعة مزدوجة للحقيقة، وكيف أنّ التحليل الكانطي للمبادئ الأساسية –التحليل الذي اعتمد على حقائق العلوم الموجودة- أنصف هذا التطور العلمي دون أن يحرم الفلسفة من مهمتها»[1].

لكنه لم يكتف بالتحليل الكانطي كما هو بل حاول الذهاب أبعد من "**كانط**"، فالنظرية النسبية برهنت وغيرت حدسنا للزمان والمكان، اللذين جعلهما "**كانط**" أساس الفيزياء، فهذه النظرية بيّنت أنّ تقدم المعرفة ليس مرهونا فقط بالمعطيات الحسية المثبتة في مقولات جامدة بل عن طريق مراجعة الفرضيات من وقت لآخر حسب ما تحمله الوقائع الجديدة.

ف"**كاسيرر**" استفاد من هذا ووسع الفكرة لا لتشمل المعرفة بل المقولات الأساسية نفسها، ليتجنب السقوط في الدوغماتية، وفي نفس الوقت حتى لا يفوته التطور العلمي، ومن جهة أخرى لم يتعصب للنزعة العلمية فيعادي التأمل الفلسفي وكل ما هو روحي؛ لذا قربه "**هاندريك بوس**" من "**ليون برنشفيك**" حيث يذكر أنّهما التقيا في الملتقى الثاني لجامعة "**ديفوس**" وتناقشا ليكتشفا تقاربهما الروحي[2].

وما ميّز "**كاسيرر**" كفيلسوف أصيل إبداعه لما ما بات يعرف بـ"**فلسفة الأشكال الرمزية**"، التي أرجع البعض خلفيتها الفلسفية – حسب "**ديمتري غرونوسكي**"- لتأثير الفيلسوف "**جورج سوريل**" (Georges Eugène Sorel) الاجتماعية القائلة أنّ الذي يحرك الإنسان في التاريخ ليس العقل بل الأسطورة؛ فأفعال الإنسان الاجتماعية محدّدة بصور يولد معظمها من الكراهية، والاحتقار، والاشمئزاز، كما أنّ

[1] -Hendrick J Pos, "Recollections of Ernst Cassirer", in Paul Arthur Schilpp, "**the philosophy of Ernst Cassirer**", the library of living philosophers, , Evanston, Illinois, USA , volume vi, 1949, p 64.

[2] - Ibid; p 65.

هذه الصور مليئة بالانفعالات التي لا علاقة لها بالحقيقة (الحق)، حيث جاءت الحرب العالمية الأولى لتؤكد هذه القناعة الفلسفية[1].

مما سبق وكما ذكرنا سلفا فإنّ فلسفة "**كاسيرر**" عبارة عن بوتقة انصهر فيها تأثير تيارات فلسفية كثيرة، مما حدا بالبعض إلى إرجاع خلفيته الفلسفية لمصادر مختلفة، فهذا الباحث "**ميكل فريدمان**" (Michael Friedman)، يعتبر أنّ ابتعاد "**كاسيرر**" عن الإشكاليات الكانطية الجديدة، سببه «تأثير الفلسفة الرومنطيقية، حيث استلهم من هذه الأخيرة بعض أفكاره بخصوص أصل اللغة وأصل الثقافة الإنسانية، فأخذ عن "**فيكو**" و"**هردر**"، وعن "**همبولت**" و"**غوته**"، وهنا أكمل الفلسفة الكانطية بالجدلية التاريخية التي استمدها من "**هيغل**"، وبخصوص هذه الأسئلة يقترب "**كاسيرر**" من فلسفة الحياة لـ"**دلتاي**" و"**برغسون**" و"**شيلر**" و"**سيمل**"»[2].

أما عن أسلوبه في بحث المشكلات الفلسفية فيقول عنه "**ديمتري غرونوسكي**": «يتناولها بوضوح وبالطرق البسيطة، حتى يحصل على الانطباع أنّ الكاتب يشعر بعمق بمسؤوليته تجاه الحقيقة وتجاه القارئ، ففي كل جملة يساعد القارئ للتقدم رغم الطريق الشائك، فأسلوب **"كاسيرر"** يجعل كل موضوع يناقشه شفافا، وبراهينه تنساب كتيار قوي واسع بقوة إقناع عظيمة»[3]؛ أما عن طريقته في البحث والكتابة، فقد لاحظ عنه "**شارلز هندل**" أنّه كان يطيل من الاستشهادات لدرجة أنّ أحد الناشرين خاطبه قائلا: «نريد المزيد من **كاسيرر**»[4]، فهذا لا يعيبه، فقد تبيّن أنّ "**كاسيرر**" يولي أهمية لما قاله غيره في الموضوع الذي يبحثه فمهما كان ما قيل قليلا، إلا أنّه يعتبر عرضه واجباً قبل أن يدلي هو برأيه، مما يعني أنّه كان يعطي قيمة للمفكرين الآخرين وبتواضع يعتبر نفسه واحداً منهم.

---

1 - Dimitry Gawronsky, **Ernst Cassirer: his life and his work**; op cit, p 24- 25.

2- M. FRIEDMAN, « The Davos Disputation and the Twentieth-Century Philosophy », in C. HAMLIN et J. M. KROIS (éd.), **Symbolic Forms and Cultural Studies, Ernst Cassirer's Theory of Culture**, chap. 14, p 236. Citer par: Muriel Van Vielt, **Ernst Cassirer et l'art comme forme symbolique**, Presses universitaires de Rennes, 2010, p 19.

3- Dimitry Gawronsky, **Ernst Cassirer: his life and his work**; op cit, p 15.

4- Charles W Hendel, "Ernst Cassirer", in Paul Arthur Schilpp, **"the philosophy of Ernst Cassirer"**, the library of living philosophers, , Evanston, Illinois, USA , volume vi, 1949; p 56.

1. 2. 2. معالم فلسفته:

أ). نزعته الكانطية:

تصنف فلسفة "**كاسيرر**" ضمن الكانطية الجديدة، وبالتحديد لـ"**مدرسة ماربورغ**"، وهذا يعني أنّ تبني "**كاسيرر**" للفلسفة النقدية الكانطية ليس تبنياً مباشراً، بل هو من النوع غير المباشر، بمعنى أنّ قراءة "**كاسيرر**" لـ"**كانط**": «متوسطة بقراءة الكانطيين الجدد، وخصوصاً أعضاء مدرسة **ماربورغ**، بمعنى أنّه استفاد من التراث الفلسفي الذي خلفته مختلف القراءات اللاحقة على **كانط** وأنماط العودة إليه»[1].

وتتجلى نزعته الكانطية بشكل واضح في تبنيه للمنهج الكانطي، الذي يولي أهمية للمفاهيم أكثر من التركيز على الموضوعات، أي: أنّ الدرس الفلسفي يجب أن ينصب على بحث شروط المعرفة وإمكانها وحدودها، وهذا ما ورثه "**كاسيرر**" بشكل واضح عن "**كانط**"، فهو «وريث الثورة (الكورنيكية) باعتبارها قلباً للروابط بين المعرفة وموضوعها، حيث لم يغير شيئاً من مفاهيمها الأساسية، وخصوصاً مفهوم "**الترنسندنتالي**"»[2].

فعلى الصعيد المعرفي يثير "**كاسيرر**" الأسئلة الفلسفية التي تتوجه لكشف الجانب الدينامي الوظيفي، لا الجانب الاستاتيكي الجوهري، لأنّ بناء الموضوع وتشكله تحددهما وظيفة المعرفة، مما ينزع عنه طابع الإطلاق مادام مشروطاً بهذه الوظيفة. وبهذا لم يسع "**كاسيرر**" إلى بناء واقع معطى مسبقا، بل عمل على كشف ما تضيفه الروح لبنية المعرفة، وبالتالي:«ففلسفة الأشكال الرمزية بدورها، تتجاوز الطابع المرآوي للمعرفة وتدور في فلك السؤال الترنسندنتالي»[3] الذي يسعى لكشف أشكال الوعي الفردية وبيان دلالاتها ومشروعيتها.

---

[1] - فؤاد مخوخ، **أرنست كاسيرر (فيلسوف الأشكال الرمزية)**، إشراف، علي عبود المحمداوي، الفلسفة الغربية المعاصرة، منشورات ضفاف، الرباط، المملكة المغربية، الطبعة 1، سنة 2013، الجزء 01، ص 193.

[2] - المرجع السابق، ص 189.

[3] - م س، ص 190.

فتبني "**كاسيرر**" لهذا المنهج لا يعني أنّه اكتفى بإعادة إنتاج فلسفة مُلْهِمِهِ "**كانط**" وأستاذيه اللذين سبقاه في هذا المسار وهما "**كوهين**" و"**ناتروب**"، بل عمل على فتح آفاق جديدة نقلت الفلسفة الكانطية لعوالم أخرى، ضمنت له التميّز، وذلك بنقد كل أشكال الثقافة، فبدل الانغلاق على العلم والمعرفة العلمية، توجه "**كاسيرر**" للأسطورة والدين والفن، واللغة والتاريخ... لذلك فّسر بعض الباحثين أنّ العودة لـ"**كانط**" لم تكن تعبيراً عن توجه عاطفي "**حنين للماضي**" (Nostalgie) بل هي قناعة بجدوى الفلسفة النقدية وصلاحيتها لتناول حقول معرفية جديدة منفتحة على المنتوج الثقافي للبشر، الذي لا يتجلى في شكلٍ واحدٍ بل في عدّة أشكال.

فكانطية "**كاسيرر**" حسب البعض لم تكن تشيعاً لمذهب فلسفي، بالمعنى الأرثوذكسي، بل هي «ضرورة القيام بتأويل الفلسفة الترنسندنتالية وتصحيحها، بل وتطويرها، لكن دون حصر المنهج الكانطي في إطار تبرير شروط إمكان العلم فحسب... (بل) بالبحث عن وحدة العقل في كل عمل ثقافي خلاّق عن طريق القيام بـ"**تأسيس ترنسندنتالي**" لكل وضع فلسفي، اعتماداً على **كانط**»[1].

ورغم أنّ أستاذيه "**كوهين**" و"**ناتروب**" سبقاه في محاولة إعادة تأويل وتطوير فلسفة "**كانط**"، إلا أنّه تميز عنهما في بعض التفاصيل التي ترسم خطاً فاصلا بينه وبينهما، فبالنسبة لمفهوم "**الموضعة**" "Objectivation" عمل على توسيعه بحيث ماعاد يقتصر على المعرفة العلمية التي توقفا عندها، بل وسع مجاله ليشمل مظاهر الثقافة كلها؛ كما أنّه لم يوافق على تقسيم أستاذه "**كوهين**" لأقسام الفلسفة إلى "**منطق**" و"**إيتيقا**" و"**استيطيقا**"، لأنّ ذلك لم يعد كافياً؛ أما اختلافه عن "**ناتروب**" فيتجلى في انفتاح فلسفة الأشكال الرمزية على كل مكونات الثقافة، لأنّ «مشروع "**نسق المقولات**" كما تحدث عنه هذا الأخير –أي: "**ناتروب**"- ينفصل، في نظر **كاسيرر**، عن "**الوظيفة الرمزية للروح**" المتجلية في

[1] - فؤاد مخوخ، **أرنست كاسيرر (فيلسوف الأشكال الرمزية)**، مرجع سابق، ص 191.

أشكال الثقافة الإنسانية: اللغة والأسطورة والعلم والفن... إلخ. فضلا عن ذلك، نرى أنّ تأسيس **كاسيرر** لفلسفة الأشكال الرمزية جعله يصفي حسابه تماماً مع "**السيكولوجيا العامة**" **لناتروب**»[1].

انطلاقا من هذه المهمة المزدوجة والمتمثلة في الحفاظ على الإرث الكانطي، بالتمسك بالمنهج الترنسندنتالي، وتجديد مجالات تطبيقه، بنقله من مجال المعرفة العلمية إلى أفق الثقافة الإنسانية، حقق "**كاسيرر**" غايتين هما: تحيين الفلسفة النقدية، بجعلها مواكبة للعصر، ومستوعبة للتطورات المعرفية التي وصل إليها؛ وفي نفس الوقت حولها «إلى فلسفة للثقافة، يمكن الاستناد عليها لفهم العالم وفق منظورات جديدة. وهذا ما قام به **كاسيرر** في انتقاله من "**نقد العقل**" إلى "**نقد الثقافة**"»[2]، وبهذا يمكن أن نصف ما حققه "**كاسيرر**" بما قاله "**فلهالم فيندلباند**" «أنْ نفهم **كانط**، هذا يعني أنْ نتخطاه»[3].

فالاهتمام بالإنسان ليس موضوعاً جديداً، بل هو واحد من الأسئلة الأساسية التي تحاول الفلسفة الإجابة عنها منذ "**سقراط**" إلى عصرنا هذا، إلا أنّ الجديد الذي حمله "**كاسيرر**" هو توظيف الكم الهائل للمعارف الطبيعية والإنسانية لفهمه وفهم الكيفية التي يتم بها إنتاج الثقافة لا العلم فقط. ليصل إلى نتيجة مفادها «أنّه لا يمكن معرفة الإنسان إلا انطلاقاً من انتاجاته... لذا فإنّ الإجابة على السؤال ما الإنسان؟ لا يمكن العثور عليها بالانحصار في تحليل الوقائع العلمية، لأنّه سؤال يتطلب الاهتمام بكل إنتاج إنساني، وكل العلاقات الرمزية التي يقيمها الإنسان مع العالم»[4].

فتصنيف المؤرخين لـ"**كاسيرر**" باعتباره فيلسوفا ينتمي للكانطية الجديدة، ومن أشياع مدرسة "**ماربورغ**"، لا يفهم من ذلك أنّ فلسفة هؤلاء مجرد ظل باهت واجترار لمقولات وأفكار "**كانط**" بل على

---

[1] - فؤاد مخوخ، **أرنست كاسيرر (فيلسوف الأشكال الرمزية)**، مرجع سابق، ص 192.

[2] - المرجع السابق، ص 194.

[3] - جاءت المقولة على لسان فلهالم فيندلباند ونقلناها عن، غانم الهنا، **الكانطية الجديدة**، **الموسوعة الفلسفية العربية**، مرجع سبق ذكره، ص 1107- 1108.

[4] - فؤاد مخوخ، **أرنست كاسيرر (فيلسوف الأشكال الرمزية)**، مرجع سبق ذكره، ص 194

العكس من ذلك فقد حاول كل واحد منهم الاستفادة من "**كانط**" بإبداع أفكار جديدة، مما يضمن لهم تميزا أصيلا عن "**كانط**"، فقد ذكر الباحث "**غانم الهنا**" مقولة نسبها لـ "**هرمن كوهين**" قال فيها: «كان جهدي ودأبي منذ البداية أن أكمل وأطور منظومة **كانط**، **فكانط** التاريخي ليس سوى حجر زاوية يجب أنْ يكمل البناء فوقه»[1]؛ لذا فما يميز "**كاسيرر**" عن "**كانط**" هو اعتباره للمبادئ القبلية التي تنظم تجربتنا ليست قوالب ساكنة، بل هي ديناميكية تتفاعل مع المعطيات الجديدة التي تكشفها العلوم المعاصرة، مما سمح له بتوسيع نقدية "**كانط**" لتشمل حقولا معرفية غير الرياضيات والفيزياء، والمقصود بذلك العلوم الإنسانية والاجتماعية، بالإضافة إلى الفن والأسطورة والدين واللغة، «فالهدف الرئيسي **لكاسيرر** هو توسيع **نقد العقل الخالص** الستاتيكي **لكانط**، وجعله نقداً ديناميكياً للثقافة ككل، وهذا ما تجلى في عمله الرئيسي "**فلسفة الأشكال الرمزية**"»[2].

وخير مثال يوضح الجمع بين تأثير "**كانط**" وفي نفس الوقت تطويره، فكرة "**الشكل**" التي هي أساس المعرفة عند "**كانط**"، ذلك أنّ المعرفة تبدأ عندما ننتقل إلى مرحلة الحكم، الذي يتجلى في صورٍ مختلفةٍ تتحكم فيها مقولات قبلية سابقة للتجربة يمتلكها العقل وعلى الفلسفة أن تكشف هذه الصور وتقيم أركانها. فقد أخذ "**كاسيرر**" فكرة الصورة عن "**كانط**" وغيّر من وظيفتها «إذ لم تعد وظيفتها تنظيمية كما يراها "**كانط**" بل أصبحت مبدأً جوهرياً "**مكوِّناً**"، وبدل أن يتحدث "**كاسيرر**" عن صور المعرفة حوّل البحث إلى صور الحضارة، لاعتقاده أنّ كل تجربة شكل من أشكال المعرفة، وصور الحضارة مواد في التجربة إذن فهي أنواع من المعرفة»[3].

ولعل ما ساعد "**كاسيرر**" على أن يبدع فلسفة متميّزة رغم تشيعه للكانطية الجديدة، تشربه لعلوم عصره، مثل الفيزياء المعاصرة خاصة نظرية النسبية لصاحبها "**آلبرت آينشتاين**"، فقد مرّ معنا

---

[1] - جاءت المقولة على لسان هرمن كوهين نقلا عن: غانم الهنا، **الكانطية الجديدة**، **الموسوعة الفلسفية العربية**، مرجع سبق ذكره، ص 1105.

[2]- Stephan Körner, **Ernst Cassirer**, op cit, v 2, p 66.

[3] - إحسان عباس، **مقدمة** ترجمة كتاب، أرنست كاسيرر، **مقال في الإنسان**، ص 20.

في استعراض مؤلفاته اهتمامه بالنظرية شرحا وعرضاً، بالإضافة إلى استفادته من منهجية الرياضيات الجديدة، التي أفاد منها إدخال «مفاهيم توليدية تحل محل التجريبية»[1]، التي ستساعده على حمل المفاهيم الكانطية إلى مختلف ميادين الحضارة.

زد على ما سبق فقد تميّز عن "**كانط**" بجمعه بين ما يمكن تسميته بمصطلحات أستاذه - "**كانط**" – (المعرفة العقلية والمعرفة التاريخية)، ففي معرض تعريف الفلسفة فرّق "**كانط**" بين المعرفتين، بقوله: « فقبل أن نعطي تعريفا للفلسفة علينا أن نفحص الخصائص المميزة للمعرفة نفسها، ومادام أنّ المعارف الفلسفية تنتمي للمعارف العقلية يجب أن نشرح أولا ما نعني بهذه الأخيرة. فالمعارف العقلية مضادة للمعارف التاريخية، لأنّ الأولى تشتق من المبادئ بينما الثانية تشتق من معطيات، لكن يمكن للمعرفة أن تشتق من العقل ومع ذلك تبقى تاريخية؛ مثال ذلك متعلم يطلع على الإنتاج الفكري لغيره، فبهذه الطريقة فالمعرفة التي لديه بهذا الإنتاج الفكري -رغم أنّها متعلقة بالعقل- تظل تاريخية»[2]؛ وتبرير ما نزعمه يلتمس في مؤلفات "**كاسيرر**"، فالكثير منها لا يخلو من البعد التاريخي، لذا عدّه المؤرخون للفلسفة مؤرخاً، بالإضافة إلى كونه فيلسوفاً في آن واحد، ومن هؤلاء "**عبد الرحمن بدوي**" الذي قال عن فلسفته: «والمبدأ الأساسي الذي اعتنقه **كاسيرر** هو أن التحليل العقلي المنظم والتأمل التاريخي يعاون كل منهما الآخر، وأنّه لابد من معالجة المفهومات العامة على أساس المصادر التاريخية وإذن فالتأمل النظري لا يمكن أن يؤتي ثماره إلا على ضوء الدراسات التاريخية للمفهومات والمشاكل. ولابد من الجمع –دون قسر- بين النظرة التأملية والنظرة التاريخية»[3]، وما يدعم هذا الفرق بين "**كاسيرر**" و"**كانط**" ما ذهب إليه الباحث الفرنسي "**جون كسان بيلي**" حيث يرى أنّ معرفة "**كاسيرر**" العميقة بتاريخ الأفكار، جعلته مقتنعاً بأنّ المعرفة الفلسفية لها تاريخ، أي: أنّها تطور تدريجي نحو الحقيقة، مما يقربه كثيرا من "**هيغل**" لأنّ "**كانط**" معادٍ للفكرة القائلة

[1] - غانم الهنا، **الكانطية الجديدة**، مرجع سابق، المجلد 3، ص 1106.

[2]- Emmanuel Kant, **logique**, traduit par: J Tissot, Libraire philosophique de ladrange; paris, France; 2 eme édition, 1862, p 20 - 21.

[3] - عبد الرحمن بدوي، **ملحق موسوعة فلسفية**، مرجع سبق ذكره، ص 221.

بالتجسيد التدريجي للعقل في التاريخ، لذلك عارض كل تأريخ للفلسفة، لأنّ الحقيقة الفلسفية لاتاريخية[1].

ففي الجزء الثالث من كتابه "**مشكلة المعرفة**" والذي ترجمه "**أحمد حمدي محمود**" تحت عنوان "**في المعرفة التاريخية**"، قام فيه "**كاسيرر**" بعرض تاريخي لأعمال كبار المؤرخين وفلاسفة التاريخ، ثم انتهى إلى نتيجة حاول فيها أن يرسم خطاً يربط هذه الإسهامات رغم اختلافاتها المنهجية ومنطلقاتها النظرية وخلفياتها سواء العلمية الوضعية أو الفلسفية الميتافيزيقية أو الفنية الجمالية أو الدينية؛ ومن بين النتائج التي انتهى إليها، رفض الصفة السلبية التي تلصق بها والمتمثلة في اعتبار المعرفة التاريخية نسبية وريبية، بل يرى أنّ لها الفضل في القضاء على الصورة القديمة للميتافيزيقا الدوغماتية التي حاولت أن تفسر الوجود والعالم من خلال بعض القضايا العامة؛ كما أنّها ساهمت في زيادة فهمنا للعناصر الجزئية ووضوحها وكشف طبيعتها وغيرت نظرتنا للوجود فلم نعد نراه في «الغيبيات أو الفكرة المطلقة بل أنّها أرادت أن تتشبث بهذا الوجود فقط في العقل الإنساني، وفي الإنسانية جمعاء»[2]، وبذلك فالمعرفة التاريخية ليست فقط ممكنة –رغم الصعوبات المنهجية التي تصادفها- بل هي مفيدة ويمكن الإفادة منها، مما يبرر اعتماده في مؤلفاته على عرض آراء سابقيه، وكثرة استشهاده بدراساتهم.

لكن الطابع التاريخي الذي يظهر في أعمال "**كاسيرر**" لا يقطع الصلة بفلسفته الكانطية، فالمعرفة –حتى الطبيعية- ليست مجرد تمثل، بل هي بناء يتم بمشاركة الذات العارفة، فما يعرف من الأشياء (الطبيعة) هو ما نضعه نحن فيها من خلال المقولات القبلية، ليعمم هذا على التاريخ بقوله: «وإذا كان هذا الكلام صحيحاً بالنسبة لعلم الطبيعة، فإنّه صحيح كذلك إلى حد كبير فيما يتعلق

[1]- Jean Cassien Billier;**Kant et le kantisme**; op cit; p85.

[2] - أرنست كاسيرر، **في المعرفة التاريخية**، ترجمة: أحمد حمدي محمود، سبق ذكره، ص 116.

بالتاريخ، ففيه تدخل الذاتية بالمعنى العام للعقل النظري وافتراضاته السابقة، ولكن يضاف إليها عوامل أخرى تعلن عن ذاتها باستمرار كفردية المؤلف وشخصيته»[1].

[1] - المصدر السابق، ص 22.

ب) فلسفة الأشكال الرمزية:

تميّز "**كاسيرر**" بكونه واحداً من الفلاسفة الذين أسسوا لما بات يعرف بفلسفة الرمز، فقد ذهب "**محمود فهمي الجزيري**" إلى أنّه فعل ذلك «ليضع حداً للصراع القائم بين أصحاب النزعة العلمية التحليلية وأصحاب الاتجاهات التقليدية، وذلك عن طريق استعمال مفهوم الرمز في التعبير عن مناطق مختلفة من النشاط الفكري الإنساني كالمنطق واللغة والفن والدين والأسطورة»[1]. وترتكز فلسفة الأشكال الرمزية على ثلاثة مفاهيم أساسية هي: **أولاً** الرمز وارتباطه بالإنسان، **ثانياً** تميّز كل شكل رمزي عن غيره، **ثالثاً** وحدة الأشكال الرمزية رغم تعدّدها.

وفلسفة الأشكال الرمزية استكمال للمشروع المعرفي الذي شرع فيه "**كاسيرر**" من خلال التأريخ للمعرفة العلمية، وبيان الأسس الابستيمولوجية التي تقوم عليها، إذ لم يكتف بعرض تاريخي للنظريات العلمية، بل عمل على توسيع معنى المعرفة حتى لا تقتصر على العلم وحده، فحسب البعض إنّ ثلاثيته "**فلسفة الأشكال الرمزية**" تقدم لنا « معرفة أسطورية ومعرفة لغوية ومعرفة جمالية ومعرفة تاريخية، والخلاصة أن فلسفة الأشكال الرمزية عند **كاسيرر** تقدم لنا نظرية شاملة في المعرفة، ومن هنا كان انتقال **كاسيرر** من نقد العقل عند **كانط** إلى نقد الحضارة وبالتالي توحدت نظريته المعرفية بفلسفته الحضارية»[2].

[1] - محمود فهمي الجزيري، **الرمز في الفلسفة**، **الموسوعة الفلسفية العربية**، مرجع سبق ذكره، ج 2، ص 624.

[2] - المرجع السابق، ج 2، ص 626.

أولا) الرمز مفتاح لفهم الإنسان:

ذهب بعض الباحثين إلى أنّ "**الرمز**" عند "**كاسيرر**" لا يعني «انفتاح العلامة على المقدس أو على ما هو عجيب غامض، ولكنه يعني ببساطة وبوجه عام، الأشكال التي يعطيها الإنسان للمعطيات الحسية التي تتسم بعدم التمايز والفوضى، وذلك عبر عملية التموضع البطيئة، ومن خلال عملية البناء المتبادل بين الأنا والعالم، التي تسمح بتحرير الإنسان من الحتميات الطبيعية»[1]؛ ولذلك ميّز"**كاسيرر**" في "**الرمز**" بين عنصرين هما "**المادة**" و"**الشكل**"،رغم أنّ هناك علاقة تركيبية تربط بينهما، لذلك فـ"**الشكل الرمزي**" هو في آن واحد طاقة روحية ذات محتوى دلالي أي: معنى، وعلامة حسية ظاهرة قابلة للإدراك الحسي، وبين هذا المحتوى المعنوي وتلك العلامة الحسية علاقة حميمية وطيدة؛ وقد ورد هذا التعريف في كتابه "**ثلاثة مقالات عن الرمز**" قال فيه: «نعني بالشكل الرمزي كل طاقة روحية التي عن طريقها نربط دلالات معنوية بعلامة حسية ملموسة تتوافق معها داخليا»[2]. ومنه لا ينظر إليها من خلال مضمونها في الوعي بل من خلال وظيفتها وما تحدثه فيه يقول عن ذلك: «الأشياء، الحالات، الخصائص، والنشاطات ليست مضامين معطاة للوعي، ولكنها الضروب والاتجاهات التي تنتجها»[3]، وهذه "**الأشكال الرمزية**" ليست مستخلصة من شيء آخر غير "**الذات**"، وعليه فهي ليست انعكاساً لحقيقة مستقلة عنها، بل هذه الأخيرة لا تكون معقولة إلا من خلال "**الأشكال الرمزية**" إذ يقول: «كل الوظائف الروحية تتقاسم مع المعرفة الخاصية الأساسية، وهي أنّها مسكونة بقوة أصلية تكوينية وليست مجرد قوى تعيد الإنتاج. وبعيداً عن أن تنحصر فقط في التعبير السلبي عن حضور الظواهر، إذ هذه القوة بفضل استقلالية طاقتها الروحية الموجودة بداخلها تمنح

1- Jeff rey Andrew BARASH, « Was ist ein Symbol? Bemerkungen über Paul Ricoeurs kritische Stellungsnahme zum Symbolbegriff bei Ernst Cassirer », *Hermeneutik der Literatur. Internationales, Jahrbuch für Hermeneutik*, vol. 6, éd. G. Figal, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, p. 259-274. Cite par , Muriel Van Vielt, **Ernst Cassirer et l'art comme forme symbolique**, Presses universitaires de Rennes, 2010, p 10

2- Ernst Cassirer, **Trois essais sur le symbolique**, **« Le concept de forme symbolique dans l'édification des sciences de l'esprit »**, traduit : Jean Carro et Joël Gaubert, Paris, Éditions du Cerf, 1997, p 13.

3- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques, 1 le langage**, op cit, p 234.

تلك الظواهر معاني، وقيمة فكرية... فعالم الصور الذي تعيش فيه كل هذه القوى الروحية ليست أبداً انعكاساً لمعطى تجريبي؛ بل هي على العكس نتيجة للوظيفة المناسبة وفقاً لمبدأ أصيل. وبهذا فكل وظائف الروح تولد صورتها الرمزية الخاصة»[1].

ومنه فدلالة "**الشكل الرمزي**" متعدّدة بتعدد المنظورات التي نراها من خلاله، وبتأثير من أنماط فهمنا واهتماماتنا، ولتوضيح ذلك نضرب مثالا بـ"**الخط**"، فهو عند الفنان –حسب وجهة نظره الاستيطيقية- أسلوب فني يعبر عن قيم جمالية، بينما هو عند عالم الرياضيات دالة رياضية تقدر كمياً، فهو يحتمل هذين الدلالتين معاً لأنّ الأمر يتوقف على الزاوية التي ننظر إليه منها، والنص التالي يؤكد ذلك إذ يقول: « فكل وظائف الروح تولد صورتها الرمزية الخاصة، وعلى الرغم من اختلافها الشديد، إلا أنّها تعود لأصل روحي واحد. ومع ذلك لا يمكن أن نستنبط إحداهما من الأخرى، أو ترجع إليها بكل بساطة. فكل منها يوحي بوجهة نظر محدّدة، وكل منها يشكل داخل وجهة النظر هذه ومن خلالها نوعاً خاصاً من الواقع»[2].

والتمثيل الرمزي فاعلية إنسانية، بل هو أساس الوعي الإنساني، وبه شكّلنا العلم والأسطورة واللغة والدين والفن...ليجعل عملية التصور (Conceptualisation) التي كانت الحجر الأساس في فلسفة "**كانط**" مجرد حالة ثانوية لما سماه "**التمثيل الرمزي**"[3]، لذا ربط "**كاسيرر**" بين الإنسان و"**الرمز**" معتبراً هذا الأخير الحد الذي يمكن أن نعرّف به الإنسان، وبالتالي لا يمكن فهم هذا الأخير إلا بفهم الرمز. فالرمز يشكل وسيطا بين الإنسان والعالم، فقد طوق الإنسان نفسه بأشكال لغوية وأخرى فنية، وأخرى أسطورية دينية، وأشكال رمزية علمية... فالمعرفة لا تتم إلا بها، كما أنّه لا يرى شيئاً غيرها.

1- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques, 1 le langage**, op cit,, p 18.

2- Ibid, p 18- 19.

3 -Stephan Körner, **Cassirer Ernst**, op cit, v 2, p 66.

وتحليل التمثيل الرمزي يكشف أنّه يتضمن لحظتين هما: الشكل الحسي، والمعنى. إلا أنّ التمييز بين الشكل الحسي والدلالة المعنوية، ممكن في الفكر لا في الواقع، مثال ذلك أنّنا نستطيع الفصل بين الامتداد واللون في الفكر فقط لا في الواقع.

وبفضل التمثيل الرمزي نربط بين العلامات والإشارات الحسية وبين معانيها ودلالاتها، بل هو الذي مكّن الإنسان من أن « يخلق علاقات وارتباطات معينة بين الإشارات الحسية من ناحية، والمعاني من ناحية أخرى، فطبيعة عملية الرمز تتمثل في خلق عالم يعلو على الإشارات الحسية ويغلفها به(...) والعالم الرمزي الذي يخلقه الموجود البشري شأنه في ذلك شأن التصورات والمقولات الكانطية فهو لا يعكس العالم الموضوعي ويحاكيه بل إنّه يخلقه ويبنيه وينظمه»[1].

وهذه الرؤية كما سبق لنا ذكرها من قبل لا تستند على فكرة طبيعة الأشياء، أو ما أطلقه عليها المنظور الجوهري الاستاتيكي، بل منطلق "**كاسيرر**" في الإجابة على سؤال ما الإنسان؟، منطلق ثقافي وظيفي، وليس منطلقا ميتافيزيقيا جوهرياً. ومبرر ذلك أنّ ما يميّز الإنسان يتجلى في إنتاجه الثقافي الماثل للعيان في كل العصور، وفي كل المجتمعات، فالإنسانية ليست مفهوماً فلسفياً مجرداً، بل هي نتاج عملية تتفاعل فيها فعاليات الإنسان اللغوية والخيالية والعقلية مع العالم، لتنتج عالماً خاصاً به يميّزه عن الحيوانات العجماء.

وبالتالي تتشكل نتيجة هذه العملية أشكال رمزية بها يُعَرَفُ الإنسان، ولذلك ففلسفة الأشكال الرمزية ترى في الرمز فيصلا بين الإنسان والحيوان، لأنّه ينقل الإنسان من "**المواقف العملية**" إلى "**المواقف الرمزية**"[2]، وهذا ما سيتم التطرق إليه في المباحث المقبلة، خاصة عندما سنعرض تحليل

[1] - محمود فهمي الجزيري، **الرمز في الفلسفة، الموسوعة الفلسفية العربية**، مرجع سبق ذكره، ج 2، ص 624.

[2] - فؤاد مخوخ، **أرنست كاسيرر (فيلسوف الأشكال الرمزية)**، مرجع سبق ذكره، ص 196.

"**كاسيرر**" لمسألة ربط الإنسانية باللغة، من خلال شرحه لحالتي "**هيلين كيلر**"[*] و"**لورا بردجمان**"[**]، بل الرمز على حد تعبير "**كاسيرر**" مفتاح سحري يمكن به فتح عالم الثقافة.

ويعتبر هذا العالم الرمزي واقعاً جديداً، له بنية مادية أو قوام حسي لكي يظهر من خلاله، بالإضافة إلى شكله المادي الحسي، يمتلك خاصية عقلية «فالموضوع الحضاري يتطلب أساساً ماديا فيزيائياً، فالصورة تحتاج إلى قماش والتمثال لابد له من رخام والوثيقة التاريخية لابد لها من المخطوطات والأوراق»[1]. لذا فهو وثيق الصلة بالرسم الخيالي الترنسندنتالي، الذي قال به "**كانط**" وهو بصدد الإجابة على السؤال: كيف يتسنى للمقولات وهي صور عقلية أولانية كلية وضرورية أن تنطبق على الحدوس وهي جزئية محسوسة متغيرة؟.

وبفضل هذا الأخير –عالم الثقافة- تميّز الإنسان عن الحيوانات رغم أنّها تفوقه في قدراتها الحسية وقوتها الجسمانية، فالذي يجعل هذا العالم ذا قيمة ليس فقط المواد التي يُبْنَى بها بل الأشكال التي تظهر فيها هذه المواد، بحيث يمكن التعرف على وظيفتها الرمزية من خلال شكلها الذي تتمظهر فيه.

---

[*] **هلين كيلر Helen Adams Keller** ،(مواليد 27 يونيو1880م –توفيت يوم 1 يونيو1968م) - الأديبة والمحاضرة والناشطة الأمريكية إحدى رموز الإرادة الإنسانية، حيث فقدت السمع والبصر والنطق بسبب مرض أصابها في صغرها، واستطاعت أن تتغلب على إعاقتها، و تعلمت التواصل مع غيرها

المصدر:

Charles Gardou, « Helen Adams Keller : de la fillette sourde et aveugle à l'écrivain et à la conférencière »,***Reliance***, 2005/2 (no 16), p 106-114.

[**] **- لورا بردجمان:(Laura Dewey Lynn Bridgman)** مواطنة أمريكية عاشت ما بين (1829/ 1889) تعتبر أول إمرأة صماء و ضريرة تلقت تعليما سمح لها بالتواصل مع غيرها باستعمال أصابع يديها، وقد سبقت بذلك "**هيلن كيلر**"، كما تعلمت الكتابة بجهاز خاص، مكنها من تعلم الأدب والتاريخ والرياضيات والفلسفة. المصدر: https://www.britannica.com/biography/Laura-Dewey-Bridgman بتاريخ 2018/04/05 على الساعة: 20:26.

[1] - محمود فهمي الجزيري، **الرمز في الفلسفة**، مرجع سبق ذكره، ج 2، ص 627.

فالإنسان قادر على تشكيل وإبداع الرموز، وبهذين العمليتين يفهم العالم، لأنّه يمتلك «"**قوة تكوينية**" تتمثل في قدرته على إنتاج الرموز والدلالات، وليس فقط استنساخ الواقع. ومن ثمة لا يمكن فهم الإنسان إلا عن طريق فهم هذه القدرة نفسها»[1].

ومركزية الرمز في فلسفة الأشكال الرمزية لا تظهر في كونه ضروريا لفهمها وتأويلها، بل هو الأداة الأساسية لتشكلها. وعلى منوال "**غاليلي**" الذي اعتبر الطبيعة مكتوبة بلغة رياضية ولا يمكن فهمها إلا بها، فـ"**كاسيرر**" يعتبر الإنسانية كتاباً مكتوباً بلغة رمزية لا يمكن قراءته إلا إذا امتلكنا تلك الرموز. فالإنسان لا يعيش في الطبيعة فقط بل في عالم رمزي، ولذلك لا يمكن فهمه ومعرفته بعيداً عن هذا العالم.

[1] - فؤاد مخوخ، **أرنست كاسيرر (فيلسوف الأشكال الرمزية)**، مرجع سبق ذكره، ص 197.

ج. أ) مميزات الأشكال الرمزية:

الذي قاد "**كاسيرر**" إلى التمييز بين مختلف الأشكال الرمزية طريقة تحليله لها فقد انطلق من « منظور وظيفي دينامي... حيث يؤكد أنّ هذه الأخيرة ليست معطاة سلفاً، وإنّما تخضع لسيرورة تكوينية تطورية، ولتحليل هذه السيرورة يستند إلى "**منهج تكويني**" الذي استلهمه من **غوته** و**همبولت** و**ناتورب**»[1].

لذلك اعتبر أنّ كل شكل رمزي يمر عبر ثلاثة مراحل هي:

1. **المرحلة الإيمائية (Mimique):** وهذه المرحلة هي التي يتم فيها محاكاة الأشياء وإعادة إنتاجها. ويقابل هذه المرحلة ما أطلق عليه "**كاسيرر**" بـ"**وظيفة التعبير**"، إذ تتجلى هذه الوظيفة في الأسطورة، نظراً لامتزاج العلامات والإشارات بمدلولها « فالبرق الذي يعبر عن غضب الإله في المجتمعات البدائية ليس مجرد علامة له بل إنّه هو وغضب الإله شيء واحد»[2]، رغم أنّ الفرق بينهما موجود لكنه ليس مدركا بكيفية واعية في هذه المرحلة[3].

2. **المرحلة التمثيلية (Analogique):** في هذه المرحلة يتم التحرر نسبياً من الأشياء، فلا نعيد إنتاجها كما هي، وإنّما يتم تمثل بعض خصائصها. ويقابلها "**وظيفة الحدس**"، التي تتم بشكل واضح في لغة الكلام العادي التي نخلق من خلالها أشكال عالم الإدراك العادي، «إنّها الوظيفة التي تشكل وتخلص وتصوغ عالم الحياة الجارية. وبهذه الوظيفة يمكن أن نميّز بين بعض الصفات الدائمة التي تحدد لنا أنواع الجواهر وبين الصفات العرضية... و أساس هذه المرحلة هو التمثيل الرمزي بطريق الحدس»[4].

---

[1] - المرجع السابق، ص 198.

[2] - محمود فهمي الجزيري، **الرمز في الفلسفة**، مرجع سبق ذكره، ج 2، ص 625.

[3]-Stephan Körner, **Cassirer Ernst**, op cit, v 2, p 67.

[4] - محمود فهمي الجزيري، **الرمز في الفلسفة**، ج 2، ص 625.

3. **المرحلة الرمزية (Symbolique):** وفي هذه المرحلة يتم التحرر من الأشياء، وينتقل فيها الإنسان إلى الترميز المجرد الخالص. ويقابل هذه المرحلة الوظيفة "**التصويرية**" «وهذه الوظيفة تخلق وتشكل عالم العلوم، وهو عالم أقرب إلى أن يكون نسقا من العلاقات وليس مجرد نسق من الجواهر وصفاتها. فالجزء لا يرد إلى الكل، بل إنّه يرد إلى مبدأ تنظيمي بحيث تنتظم الجزئيات بحسب نظام معين أو سلسلة محدّدة»[1]، ويضرب مثالا على ذلك من خلال اختيار نماذج من علماء الرياضيات الذين جسدوا هذه الوظيفة مثل "**ريتشارد ديدكين**"(*) و"**غوسيبيو بيانو**"(*) و"**غوتلوب فريجه**"(*)[2].

فالأشكال الرمزية تتكون تدريجيا عبر مراحل بنائية، تنطلق من الأشكال الرمزية الأولية لتصل إلى الأشكال الرمزية الخالصة، التي يتحرر فيها الرمز من كل ما هو مباشر وملموس، وبذلك ينتج «الفكر علامات خالصة حاملة لدلالات محضة»[3]، والمقصود هنا أنّ هذه العلامات لا تعبر عن شيء ولا تمثل شيئاً، بل هي علامة خالصة تحمل معنى تنظيمي دقيق.

فبالنسبة للغة التي تناولها في الجزء الأول من ثلاثيته "**فلسفة الأشكال الرمزية**"، أكد على تميز هذا الشكل الرمزي، فحتى تعبر "**الروح**" عن ذاتها بواسطة اللغة جمعت بين المحتوى الفكري الداخلي، والعلامة اللسانية الخارجية، بحيث لا يمكن معرفة ذلك المحتوى الفكري إلا من خلال تلك العلامات

---

[1] - المرجع السابق، ج 2، ص 626.

* - **جوليوس فلهالم ريتشارد ديدكين**: عالم رياضيات ألماني عاش ما بين (1831/ 1916)، من مؤسسي الأكسيوماتيك ، درّس في جامعة غوتيغن وزيورخ، من مؤلفاته: إبداع الأعداد. المصدر: (https://fr.wikipedia.org/wiki/Richard_Dedekind) يوم: 2018/01/03 على الساعة: 09:30.

* - **غوسيبيو بيانو**: عالم رياضيات و عالم لسانيات إيطالي عاش ما بين (1858/ 1932)، مؤسس النزعة الشكلية في الرياضيات كما ساهم في البناء الأكسيومي للأرتيماتيقا (علم الحساب)، و ساهم في وضع لغة رياضية عالمية، درّس في جامعة طورينو، له مؤلفات في مجال الرياضيات. المصدر: (https://fr.wikipedia.org/wiki/Giuseppe_Peano)، يوم: 2018/01/03 على الساعة: 09:30.

* - **فريدريك لودفيغ غوتلوب فريجه**: فيلسوف و عالم رياضيات و منطقي ألماني، عاش ما بين (1848/ 1925)، مؤسس علم المنطق الحديث (أو الرمزي) حساب القضايا، كما أرسى النزعة اللوجستيقية، وعمل على إبداع لغة اصطلاحية دقيقة في مجال الفلسفة ما يعرف بـ(idéographie)، من مؤلفاته: أسس علم الحساب، المعنى والدلالة، التصور والشيء. المصدر:(https://fr.wikipedia.org/wiki/Gottlob_Frege) يوم: 2018/01/03 على الساعة: 09:30.

[2]-Stephan Körner, **Cassirer Ernst**, op cit, v 2, p 67.

[3] - فؤاد مخوخ، **أرنست كاسيرر (فيلسوف الأشكال الرمزية)**، المرجع السابق، ج 2، ص 199.

الخارجية، الأمر الذي جعل "**كاسيرر**" لا يفصل بين ما هو "**معقول**" وما هو "**محسوس**"، بل يربط بينهما ربطاً وثيقاً.

وكما أسلفنا مرّت كل الأشكال الرمزية بمراحل تكوينية تدريجية، بدأت بالمرحلة الإيمائية، فهي أولى أشكال التعبير، حيث يتداخل ويمتزج ما هو مادي بما هو روحي، وما هو باطني بما هو خارجي. بحيث يصعب التفريق بين الرمز ومكوناته لتشابكهما. وهذه علاقة مباشرة بين الرمز ومحتواه المادي، لأنّ العلامة هنا ناتجة عن المحاكاة الأولية.

أما في مرحلة التمثيل تتجاوز العلامة اللسانية مجرد تثبيت الموضوع والانطباعات الحسية، ولا تكتفي بالعلاقة الحسية المباشرة، لتنتقل إلى التعبير عن علاقات أكثر تعقيداً وتجريداً من السابقة، من خلال تطوير سلسلة من الأصوات أو الحركات، وربطها بمحتوى يمثلها لكنه لا يحاكيها كما هي، بل يختلف عنها. لكن ما يلاحظ على هذا المستوى عدم وجود قطيعة بينها وبين المرحلة التي سبقتها، لوجود نوع من الترابط والاستمرارية. والسبب في ذلك أنّنا في هذه المرحلة لم نتخلص نهائيا من الوساطة المادية، لأنّنا قمنا فقط بعملية تعديل في الشكل، رغم التجديد في المعنى.

كما أنّ هذه المرحلة يتم فيها إحداث تناغم حسي مادي بين أجزاء مفردة من الألفاظ أو الجمل، لتأخذ بنية منظمة متكاملة، على المستوى الصوتي، وأما على المستوى الدلالي، تؤدي هذه المرحلة إلى تعدد وتنوع الدلالات، تعبيراً عن خصوبة المعاني التي تشكلت.

ثم ننتقل إلى المرحلة التالية التي« يتم فيها الابتعاد أكثر فأكثر عما هو حسي مباشر –دون التخلص منه تماما بالطبع- نحو ما هو مجرد وغير مباشر»[1]، ففي هذه المرحلة تسعى اللغة إلى التعبير عن التعدد الدلالي الذي تحمله علامات معينة، لأنّ الروح في هذه الحالة تنتقل من وظيفة "**التعيين**"

[1] - فؤاد مخوخ، **أرنست كاسيرر (فيلسوف الأشكال الرمزية)**، المرجع السباق، ج 2، ص 202.

الملموسة إلى وظيفة "**الدلالة**"، وذلك لا يتم إلا بترك الغلاف المادي المحسوس الذي كان يلفها، إلى التعبير الرمزي المحض، الذي سيحمل محتوى روحياً جديداً وعميقاً.

ففي هذه المرحلة ننتقل من المجال المباشر إلى مرحلة التوسط، مكونة بذلك مختلف المفاهيم عن المكان والزمان والعدد... «باعتبارها إطارات رمزية تفكر بواسطتها اللغة في العالم وفي ذاتها»[1]، وفي هذه المرحلة تنقلنا اللغة من دائرة ما يدرك بالحدس إلى دائرة ما هو فكري سامٍ.

ج. ب) تعدد الأشكال الرمزية:

تأخذ الأشكال الرمزية نتيجة لفعالية الروح أشكالا متنوعة ، لأنّها تعبِّر عن نفسها في مظاهر الثقافة المختلفة، وهذا التمظهر أو "**الموضعة**" يعكس فيه الإنسان فهمه للعالم ويبنيه بكيفية لا يكتفي بإعادة إنتاج الواقع كما هو بل يشكله بكيفية يعبّر بها عن ذاته، حيث يقول "**كاسيرر**" عن ذلك: «تُنْتِجُ وظائف الروح كلها أشكالها الرمزية الخاصة بها التي لا تتخلى(...) عن قيمة أصلها الروحي، إذ لا وجود لشكل منها يستطيع أن يستنبط من غيره أو يرجع إليه بكيفية خالصة وبسيطة، فكل واحد منها يحيل على وجهة نظر روحية محدّدة، ويشكل، داخل وجهة النظر هاته وعبرها، جانباً جزئيا من الواقع. لذا من اللازم أن نعتبرها(...) سبلاً مختلفة تتبعها الروح في مسارها الخاص بالموضعة، أي: في انكشافها لذاتها»[2].

فكيف برر هذا التعدد في الأشكال رغم أنّ مصدرها واحد؟ تفسير ذلك يعود إلى "**الفعل**" فالروح في كل شكل تفعل بطريقة مختلفة مما يجعل ذلك الفعل «لحظة بنائية روحية، ونمطاً خاصاً من "**النظر**" ولإنتاج المعنى والدلالة، ويشيد العالم بطريقته الخاصة وفق أسلوب خاص في البنينة (Structuration)»[3]. لكن هذا التمايز الذي يقر به "**كاسيرر**" بين الأشكال الرمزية، لا يعني أنّ كل شكل منها يشكل جزيرة منعزلة عن غيرها، بل هي بنية واحدة داخل جسم الثقافة، والذي يجمعها شبكة

[1] - المرجع السابق، ج 2، ص 202.

[2]- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques, 1 le langage**, op cit, p

[3] - فؤاد مخوخ، **أرنست كاسيرر (فيلسوف الأشكال الرمزية)**، المرجع السابق، ج 2، ص 203. .

العلاقات التي تنشأ بينها داخل هذا الجسم، وهذا الذي يعطيها معناها الخاص ووظيفتها المختلفة عن غيرها، يقول عن ذلك: «إنّ المجال الثقافي يشكل وحدة عضوية، داخلها يملك كل شكل رمزي "**موضعه**" الخاص به في المجموع. ويتميز "**نسق**" هذه الأشكال الرمزية بكونه علائقياً، في عمقه، بل متعدد العلاقات، أما دلالة ووظيفة كل شكل فهي تنبثق من تميزه عن الأشكال الأخرى وعن مكانته داخل المجموع الذي تشكله»[1].

فالأشكال الرمزية تشترك أولا في وحدة المبدأ، فهي كما أسلفنا ناتجة عن الفعالية والقدرة التي تملكها الروح، كما أنّها تشترك في الهدف، حيث أنّها تسعى للتعبير عنها ومساعدتها على "**التموضع**"، وبذلك فهي أنظمة تعبيرية تتوسل بأدوات خارجية ملموسة لتتجلى من خلالها الروح، لكن الذي يميّز بين مختلف الأشكال الرمزية، هو طريقتها في "**الترميز**" «من حيث كون كل شكل رمزي هو بمثابة نمط خاص للترميز، يمتلك "**شكلا بنيوياً**" معينا ويخضع لقانون روحي رمزي محدّد»[2].

بالإضافة إلى هذه البنية العلائقية التي تعطي للأشكال الرمزية وحدتها، هناك عامل آخر يضمن لها هذا الطابع الموحد والمتمثل في "**الوظيفة**"، لأنّ "**الوظيفة الرمزية**" هي المبدأ الموحد لهذه الأشكال، حيث يقول: «ليست اللغة والفن والأسطورة والدين، في الحقيقة، موجودات خلقت منعزلة أو كونت عرضاً، وإنّما هي مرتبطة معاً، برباط مشترك، إلا أنّ هذه الرابطة ليست رابطة جوهرية(...) وإنّما هي رابطة وظيفية. والشيء الذي يجب أن نتغلغل في البحث عنه هو الوظيفة الأساسية التي يؤديها الكلام والأسطورة والفن والدين، فنتطلبها بعيداً وراء أشكالها ومنطوقاتها التي لا تحصر، وهذا بالتالي هو ما يجب أن نتتبعه حتى نبلغ به أصلا مشتركاً»[3].

1- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques, 1 le langage**, op cit, p

2 - فؤاد مخوخ، **أرنست كاسيرر (فيلسوف الأشكال الرمزية)**، مرجع سابق، ج 2، ص 203.

3- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques, 1 le langage**, op cit, p

فمن خلال هذا المنظور الوظيفي يتضح مرة أخرى أنّ الأشكال الرمزية كل موحد، وإنْ بدت للنظرة غير الفاحصة الممحصة أنّها عناصر مفككة متباينة، فالأشكال الرمزية «عناصر جزئية مترابطة في سلسلة واحدة، تمثل "**الوظيفة الرمزية**" القانون الكلي المتحكم في تلك العناصر. وبعبارة أخرى، إنّ الوظيفة الرمزية هي التي تضمن ترابط الأشكال الرمزية ووحدتها، وتنفي انعزالها عن بعضها البعض»[1]. فالاختلاف الموجود بين الأشكال الرمزية منشأه الكيفية التي نمنح فيها المعنى وفي الطريقة التي يعبر بها كل شكل عن الدلالة، ومنه فالاختلاف الذي يقر به "**كاسيرر**" اختلاف كيفي فقط. لأنّ كل شكل يعتبر «بمثابة لحظات ضرورية في الفهم، وعناصر أساسية تقوم بوظيفة تمثيل الكل الروحي والتعبير عنه ودلالة كلّ عنصر منها لا يمكن استخلاصها إلا انطلاقا من وضعيته داخل سلسلة هذا الكلّ»[2].

المشكلة الثانية التي نتجت عن القول بتنوع وتعدد الأشكال الرمزية، باعتبارها تعبيراً عن فاعلية الذات وتعبيراً عن الروح الخلاّقة الديناميكية، تمثلت في المنهج المناسب لرصد هذا الإبداع الخلاّق المنتج للرموز، حيث لا يمكن الاعتماد على منهج سكوني يعتمد على مقولات ثابتة، لا تناسب الموضوع الدينماي الذي تدرسه، فاستخدام مصطلحات من قبيل "**التموضع**" و"**تعبير الروح عن نفسها**"، إذ ينم ذلك عن استناد "**كاسيرر**" إلى المنهج "**الفينومنولوجي**" باستخدامه "**الهيغلي**" وقد ذكر صراحة في الجزء الثالث من ثلاثيته "**فلسفة الأشكال الرمزية**" اعتماده على هذا المنهج بقوله: «فذكري لفينومونولوجيا المعرفة في العنوان الفرعي للكتاب، ليس المقصود منها الدلالة المعاصرة لهذا المصطلح، بل بالمعنى الذي أسس له "**هيغل**" ولما أعطاه له من مشروعية نسقية. فبالنسبة **لهيغل** تعتبر الفينومونولوجيا المبدأ الأولي لكل معرفة فلسفية، التي يجب أن تستوعب كل أشكال الروح، هذه الكلية لا يمكنها أن تكون كذلك إلا عبر التحول من شكل لآخر(...) فالتفكير الفلسفي لا يمكنه فصل

[1] - فؤاد مخوخ، **أرنست كاسيرر (فيلسوف الأشكال الرمزية)**، مرجع سابق، ص 204.

[2] - المرجع السابق، ج 2، ص 204.

لحظة النهاية عن لحظة الوسط ولحظة البداية، بل عليه أن يأخذها جميعاً كلحظة وحركة واحدة. فعلى هذا المبدأ الأساسي ترتكز مقاربة فلسفة الأشكال الرمزية، وبالتوافق مع الصياغة الهيغلية له»[1].

ومنه فمهمة تتبع تجلي الروح في مختلف الأشكال الرمزية يجب أن تستند على هذا المنهج الفينومونولوجي، لكن توظيف "**كاسيرر**" لمنهج "**هيغل**" لا يعني التماهي معه والقطع مع المقاربة النقدية ذات البعد الكانطي، لأنّه «يحافظ على مسافة نقدية من فلسفة **هيغل**، إذ إنّه يختار العودة إلى فلسفة النقد لإيجاد حل لمشكل نسقية الأشكال الرمزية(...) لكنه لا يستند على أي "**مبدأ نسقي**" معطى للاستنباط، وإنّما إلى وظيفة تركيبية. فما يوحد المفاهيم هو "**الوظائف**" التي تقوم بها في بناء "**كلية التجربة**"، وهذه "**الكلية**"، بدورها، ليست جوهراً معطى، وإنّما "**وظيفة بنائية**"»[2].

فالمبدأ الموحد للتجربة الإنسانية ليس علة مفارقة متعالية، بل هو علة محايثة للفعل، وناتجة عنه، فوحدة الأشكال الرمزية موجودة فيها لا خارجها، ولا يمكن استنباطها إلا من خلال تتبع وظيفة كل منها. وبهذا يكون "**كاسيرر**" قد حافظ على الطابع المميز لكل شكل رمزي، لكنه في نفس الوقت عمل على إيجاد الخط الرابط بينها، دون أن يذيب خصوصية كل منها، كما فعل "**هيغل**" من خلال مفهوم "**الروح المطلقة**".

وهذا ما دفع بالبعض إلى اعتبار فلسفة الأشكال الرمزية، نسقا فلسفيا مفتوحاً، يختلف عن الفلسفة النسقية المغلقة، فقد قال الباحث المغربي "**فؤاد مخوخ**": «حيث لا تسود فلسفته "**روح النسق**" (L'esprit de système)، بقدر ما تسودها الروح النسقية (Esprit systématique)... إنّ فلسفة الأشكال الرمزية تحتوي على وحدة بنائية ذات أساس وظيفي وطبيعة دينامية ترفض كل نظرة جوهرية جامدة منغلقة الآفاق»[3].

1- Ernst Cassirer;**la philosophie des formes symboliques (la phénoménologie de la connaissance)**, Tome 3, traduit par: Claude Fronty , les éditions de minuit, Paris, France; 1972; p 8- 9.

2 - فؤاد مخوخ، **أرنست كاسيرر (فيلسوف الأشكال الرمزية)**، مرجع سابق، ج 2، ص 205.

3 - المرجع نفسه، ج 2، ص 207.

ومن نافلة القول أن نكرر أنّ فلسفة الأشكال الرمزية، أقرت بخصوصية وتميز كل شكل رمزي عن غيره، وفي آن واحد لم تفصل بينها، بل حاولت البحث عن الوحدة التكوينية والوظيفية التي تجمعها في جسم الثقافة الواحد. لأنّ هذه الأخيرة –الثقافة- «مجال عضوي علائقي مكوّن من أشكال رمزية تشكل نسيجاً من "**العلاقات**" وتنسج فيما بينها نسقا من العلاقات في الآن نفسه، ولا يمكن فهمها إي في هذا الإطار العلائقي التركيبي»[1].

[1] - المرجع السابق، ج2، ص 209.

د) فلسفة الثقافة:

سبق لنا وأن ذكرنا أنّ "**كاسيرر**" عمل على تجديد الكانطية، بتوسيع مجال تطبيقها، وهذا المشروع سيأخذ منه سنوات ليتحقق، في كتبه الثلاثة التي تشترك في العنوان الرئيسي لها وهو "**فلسفة الأشكال الرمزية**"؛ ففي خضم محاولته لتحليل "**الرمز**" و"**التمثيل الرمزي**" والكيفية التي يعمل بها، أسس لما بات يطلق عليه "**فلسفة الثقافة**".

بتناوله لأهم مظاهرها بداية باللغة ومروراً بالأسطورة والدين، ثم العلم، وفي كتابه "**مقال في الإنسان**" أضاف "**التاريخ**" و"**الفن**" و"**القانون**" و"**التقنية**"[1]. ويعرف الثقافة بقوله: «أنّ ما نسميه ثقافة، يمكن تعريفها بالتموضع (objectivation) التدريجي لخبرتنا الإنسانية – مثل موضعة أحاسيسنا، وعواطفنا، ورغباتنا، وانطباعاتنا، وحدوسنا، وأفكارنا»[2] وذلك عن طريق "**الرموز**"؛ وبسبب تنوع وتعدد هذه المظاهر التي بحثها، أخذت فلسفة الثقافة عنده طابعاً مرناً لأنّه «لم يجبر هذه المظاهر المتنوعة على أن تتناسب مع قوالب جامدة ومصطنعة، لذلك قدّم تصورات عامة سهلت عليه تطبيقها عليها رغم اختلافها»[3].

والذي أسس لفلسفة الثقافة هو تحليل "**الأشكال الرمزية**"، وذلك من خلال التركيز على علاقة "**العلامة**" من جهة و"**المعنى**" أو "**الدلالة**" من جهة أخرى، بجعل "**الوظيفة الرمزية**" مركزاً لهذا التحليل النسقي لهذا العالم المفتوح، بدل من أن يجعل«المطلق أو الله، أو الدولة، أو المنطق مركزها، بل فقط الوظيفة الرمزية، التي هي الربط بين المحسوس والمعقول»[4]؛ فتوجهه الإنساني الذي كشفت عنه مؤلفاته الأخيرة التي نشرها في الولايات المتحدة الأمريكية مثل كتابه "**مقال في الإنسان**" و"**منطق العلوم الإنسانية**" و"**فكرة التاريخ**"، جعلت الباحث "**جويل غوبير**" يقول عن رؤية "**كاسيرر**" للثقافة

1- Muriel Van Vielt, **Ernst Cassirer et l'art comme forme symbolique**, Presses universitaires de Rennes, 2010, p 10.

2- Ernst Cassirer, **Écrits sur l'art**, Œuvres XII, éditions et préface de F. Capeillères, Paris, Cerf, 1995, p 148.. Citer par: Muriel Van Vielt, **Ernst Cassirer et l'art comme forme symbolique**, op cit ,p 10.

3- Stephan Körner, **Cassirer Ernst**, op cit, v 2, p 67.

4- Muriel Van Vielt, **Ernst Cassirer et l'art comme forme symbolique**, op cit, p 10.

على أنّها « مثل الإنسان تبدو كمكون، وليست مجرد نشاط أو موضوع يقبل الدراسة»[1]، فهي مَهَمة يقوم بها الفرد الذي هو الموضوع الحقيقي لعملية التطور التاريخي، بدل اعتبارها موضوعاً لتأمل نظري خارجي.

ليوصله تحليله إلى القول بوجود ثنائية قطبية، تعمل إحداهما على استقرار وثبات هذه العلاقة – بين المحسوس والمعقول-، إذ نجد ذلك في «الأسطورة والأديان البدائية، بميلها إلى الثبات والمحافظة من خلال تفسير أسطوري للحاضر لمصطلحات النشأة الأولى وبلغة الماضي السحيق»[2].

وعلى العكس من ذلك هناك توجه آخر يعمل على كسر هذا الرابط وحمله على التغير والتطور، ونجد ذلك في «الأديان المتقدمة... والسبب في ذلك يعود إلى التصور الذي ينظر لقوى الطبيعة كقوى منفردة ومشخصة، لينتقل هذا التصور إلى مجال الأخلاق، من حيث كونها تقوم على المسؤولية الفردية الخاصة»[3].

أما بخصوص اللغة العادية، المسؤولة عن تشكل عالم الحس المشترك، وقد ذكرنا ذلك أثناء بياننا للمراحل التي يتطور فيها التمثيل الرمزي، وبالتحديد نقصد المرحلة الثانية، وهي المرحلة التمثيلية، التي ترتبط بالوظيفة الحدسية. ففي هذا النوع من الأشكال الرمزية (أي: اللغة)، يبدو لنا عامل الاستقرار والثبات «يفصح عن نفسه في القواعد التي يعتمدها كل لسان في جعل عملية التواصل ممكنة»[4].

أما الجانب التطوري فيتجلى في التغيرات الصوتية والدلالية التي تطرأ على أي لسان، حيث لاحظ "**كاسيرر**" أنّ تطور اللغة مماثل للكيفية التي يكتسب بها الطفل اللّغة.

1- Joël Gaubert, l'introduction à:**Ernst Cassirer; Logique des sciences de la culture – cinq études**, Paris, Cerf, 1991. p 71. Citer par: Muriel Van Vielt, **Ernst Cassirer et l'art comme forme symbolique**, op cit, p 10.

2- Stephan Körner, **Cassirer Ernst**, op cit, v 2, p 67.

3- Ibid, v 2, p 68.

4 - Ibid, v 2, p 68.

أما بخصوص الفن، فطبيعة هذا الأخير تعطي الأولية للنزعة التجديدية على حساب النزعة المحافظة، وسبب ذلك يعود إلى «الطابع الفردي الخلاّق الذي يمتلكه الفنان»[1]، ومع ذلك فالصور الإبداعية القديمة لا يمكن التخلي عنها نهائياً. لكن القطبية التي ذهب إليها "**كاسيرر**" لا تتجلى في الفن ذاته بقدر ما تتجلى في النظريات الفنية، وتاريخ الفن؛ فالنظريات التي ترى في الفن محاكاة أميل إلى النزعة الأولى، عكس النظريات التي ترى أنّ الفن إلهام وتشكيل حر أميل إلى النزعة الثانية، وعدم اتفاقهما يعكس هذه القطبية الثنائية.

ورؤية "**كاسيرر**" للفن متأثرة بتصور أستاذه "**كانط**" من خلال ما عرضه في كتابه "**نقد ملكة الحكم**"، «فماهية الإبداع الفني، والتجربة الجمالية، تكمن في التفاعل بين الفهم الذي يسعى لفرض قواعد من جهة، ومن جهة ثانية المخيلة الحرة، التي لا يمكن ضبطها وفق تصورات محدّدة»[2]، فالفن يمفصل ويستثمر الوظائف الرمزية مجتمعة، التعبيرية والتمثيلية والتصويرية. فالوظيفة الأولى تتحقق في الفنون البدائية التي عملت على نقل الأشياء كما هي، والتعبير عن إحساس الإنسان بها دون أن يفرق بين ذلك الإحساس وتلك الأشياء التي يعبر عنها؛ أما الوظيفة الثانية فتكمن في الفنون التي تظهر حدس الإنسان للموضوعات والتعبير عنها من خلال عكس أهم خصائصها أو بعضها، كما أنّ الفن مثل اللغة يبدع وبكيفية واعية أشكالاً تسمح له أن يصل للمرحلة الثالثة ويحقق وظيفتها التصورية، المتمثلة في «التجريد الذي يصل إليه الفن بحيث يسمح بتحرير العناصر من منطق الأشكال والألوان»[3]؛ لأنّ "**كاسيرر**" مقتنع بإمكانية بلوغ الفن لهذه المرحلة كما فعلت ذلك اللغة إذ يقول: «الفن مثل اللغة، عليه أن يسلك الطريق التي تنقله من مجرد المحاكاة إلى الرمزية الخالصة: لأنّ

1- Stephan Körner, **Cassirer Ernst**, op cit, v 2, p 68.

2- Ibid, v 2, p 68.

3- Muriel Van Vielt, **Ernst Cassirer et l'art comme forme symbolique**, op cit, p 18.

هذه هي الطريقة الوحيدة التي تجعل الفن يصل إلى الأسلوبية التي بلغتها اللغة، والتماثل بينهما يعطي المشروعية لهذه الحركة نحو الأمام، وبنفس الإيقاع يحقق الفن العفوية في التعبير الروحي»[1].

أما العلم فهو عكس الفن لأنّ الهيمنة « للاتجاه الموضوعي المستقر على حساب الاتجاه الذاتي الابتكاري»[2]، فرغم الخلفية الكانطية لابستيمولوجيا "**كاسيرر**" إلا أنّه لم يبق على بعض المفاهيم التي أسس عليها "**كانط**" فلسفته، فقد غيَّر مثلا المبدأ "**القبلي الضروري**" بآخر نسبي. «فبصرف النظر عن ما تحويه النظريات العلمية من تصورات ومفاهيم تجريبية، إلا أنّ تلك التصورات يمكن اعتبارها أحاكماً تركيبية قبلية بالنظر إلى النظام النظري المعطى سلفاً»[3].

بالإضافة إلى ما سلف نظر "**كاسيرر**" للغة والفن والدين والأسطورة والعلم، على أنّها تشكل وحدة عضوية، كما أنّها مجالات لتطور مستمر، لكنه يقر أنّنا لا يمكن توقعه مسبقاً. وكل شكل من أشكال الثقافة يعبر بكيفية خاصة عن الوظيفة الرمزية التي تميّز الإنسان، لكنها تتظافر فيما بينا لتبني عالماً رمزيا خاصاً به.

1- Ernst Cassirer, **« Le concept de forme symbolique », Trois essais sur le symbolique**, traduit de l'allemand par J. Carro et J. Gaubert, Paris, Cerf, 1997, p 20.

2 - Stephan Körner, **Cassirer Ernst**, op cit, v 2, p 68.

3- Ibid, p 68.

الفصل الثاني: إشكالية اللغة في فلسفة الأشكال الرمزية.

1. مشكلة اللغة في تاريخ الفلسفة.
2. مفهوم وطبيعة اللغة.

أ- مفهوم اللغة بين المعجم والاصطلاح ومفهومها عند "كاسيرر"

ب- طبيعة اللغة.

3. وظيفة اللغة.
4. اللغة من العلامة إلى الرمز.
5. أصل اللّغة.
6. تطور اللّغة.
7. اللغة ومشكلة المعنى.

2.الفصل الثاني: إشكالية اللغة في فلسفة الأشكال الرمزية.

2. 1. مشكلة اللغة من خلال تاريخ الفلسفة.

لقد سبقت الإشارة إلى أنّ الجزء الأول من كتاب "**فلسفة الأشكال الرمزية**" خصصه "**كاسيرر**" لبحث اللغة، وهو المصدر الأساسي لدراسة فلسفة اللغة عنده، لكنه ليس المصدر الوحيد لبيانها فالجزء الثاني الذي خصصه للأسطورة، والثالث للعلم، يمكن اعتبارهما مصدرين مهمين لبيان فلسفة اللغة عنده، والرابط الذي يجمع بينها هو الأشكال الرمزية. لذا ذهب الباحث "**ويلبر إيربن**" إلى القول « في نظري يعتبر كاسيرر أول فيلسوف معاصر انتبه للمعنى الكلي للعلاقة بين مشكلات اللغة والمشكلات الفلسفية وبالتالي فهو أول من طور فلسفة للغة بالمعنى الكامل للكلمة»[1]، كما اعتبر"**أمبرتو إيكو**" أنّ ما قام به "**كاسيرر**" بدراسته للرمز والعلامة، أنّه قدّم فلسفة لغة ناضجة حيث يقول:« وأتحمل في هذا الصدد مسؤوليتي عندما أقول أنّها (السيميائية) تمثل الشكل الأكثر نضجا لفلسفة اللغة، كما نجدها عند "**كاسيرر**" و"**هوسرل**" و"**فتغنشتاين**"»[2]

فالربط بين اللغة والعلم والأسطورة وغيرهما – من مظاهر الثقافة التي بحثتها فلسفة الأشكال الرمزية- يكمن في نظرته لها، إذ يقول عنها: «تقع اللغة في نقطة تمثل بؤرة الكائن الروحي التي تتركز فيها كل الأشعة الأصيلة والمتنوعة، والتي تشع من خلالها الخطوط الموجهة لتشمل كل مناطق الروح»[3]، أي: أنّها البؤرة التي يتركز فيها البعد الروحي للإنسان، والتي من خلالها تشع هذه الروح لباقي الميادين الروحية[4]، ومنه ففلسفة الأشكال الرمزية تقود مباشرة إلى فلسفة اللغة، لأنّ وظيفة اللغة ليست نسخ الواقع بل ترميزه، ولفهم هذه الوظيفة علينا أن نفهم مبادئ الرمزية؛ لكنه لا يعتبر اللغة لوحدها

1-Wilbur M. urban, **Cassirer's philosophy of language**, op cit, p 403.

2 - أمبرتو إيكو، **السيميائية وفلسفة اللغة**، ترجمة: أحمد الصمعي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2005، ص 40.

3- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit; p 125.

4- Wilbur M. urban, **Cassirer's philosophy of language**, op cit, p 405.

القادرة على ذلك، بل الفن والعلم والدين يقومون بذلك، الأمر الذي يحتم التساؤل عن علاقة هذه الأشكال الرمزية غير اللغوية باللغة.

لذلك يذهب "**ويلبر**" إلى توسيع موضوع فلسفة اللغة عند "**كاسيرر**" حتى لا ينغلق فقط على اللغة (المنطوقة) ففلسفة اللغة كما يبدو هي بيان وكشف البعد المعرفي للخطاب[1]، ثمّ دراسة بنيته وعلاقته بأشكال الثقافة المتعددة، خاصة العلم والدين والفن. فروح الثقافة حسبه هي التجسيد الموضوعي للروح عبر البنى والأشكال المتعددة، لإيجاد العناصر والأشكال النظرية التي لا نجدها فقط في العلم بل في كل مظاهر الثقافة[2]. لذا وسع موضوع فلسفة اللغة ليشمل عوالم كثيرة منها ما هو نظري كالعلم، ومنها ما هو روحي ميتافيزيقي كالدين والأسطورة، ومنها ما هو ذاتي جمالي كالفن؛ لتتحول فلسفة اللغة إلى نقد للمعرفة.

والذي يبرر الأطروحة القائلة بإبداع "**كاسيرر**" لموضوع فلسفة اللغة هو أنّه ربط بينها وبين الحقيقة، كما أنّه صاغ موضوعها بمصطلحات مثالية قال عن ذلك: «قناعتي أنّ اللغة، مثل بقية الوظائف الروحية الكبرى، لا يمكن حلها فلسفيا إلا داخل نسق مثالي»[3]، كما مزج في هذه المصطلحات بين "**كانط**" و"**هيغل**"،معتبراً اللغة كحالة ثقافية ومركزا وبؤرة للوجود الروحي الذي تشع منه مختلف الوحدات والخطوط التي على أساسها تسير مملكة العقل. ففي هذا المركز تحقق الثقافة ذاتها، كما أن المعرفة النظرية والمعرفة العلمية تسفران عن نفسيهما بواسطتها وباللغة تكون الفلسفة. ومنه فدراسة أصل الوظيفة الرمزية – كما قال "**عبد الرحمن بدوي**"-« هي فلسفة في اللغة بالمعنى الواسع. وفلسفة اللغة هذه هي في الوقت نفسه فلسفة حضارة أو فلسفة الأشكال الحضارية»[4]. لأنّ

1- Wilbur M. urban, **Cassirer's philosophy of language**, op cit, p 405.

2 - Ibid, p 420.

3- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit; p10.

4 - عبد الرحمن بدوي، **ملحق موسوعة فلسفية**، مرجع سابق، ص 222.

الحضارة الإنسانية تؤلف نسيجاً من الترميزات، التي تتطلب دراسة سيميائية، وهذه الأخيرة تعتبر الشكل الأكثر نضجاً لفلسفة اللغة – على حد تعبير "**إمبرتو إيكو**" كما أسلفنا سابقا.

والدافع الذي حمله على بحث اللغة، كما شرح في مقدمة كتابه الأول من ثلاثيته "**فلسفة الأشكال الرمزية**"، ذو طابع ابستيمولوجي، يتمثل في محاولة توسيع مشروعه المعرفي الذي استهله بكتابه "**الجوهروالدّالة**" الذي حاول فيه بيان الأسس التي تنبني عليها المعرفة العلمية خاصة في العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية، لكن كان لزاماً أن يواصل هذا البحث بالانتقال إلى ما سماه بـ"**العلوم الروحية**"، واختياره للغة ليس من قبيل الصدفة بل هو اختيار واع ينبع من قناعة أرسى أسسها "**همبولت**" الذي يعتبر اللغة ذات طابع فلسفي خالص تتطلب نسقا فلسفيا محدداً لدراستها، كما أورد له عبارة قالها أثناء مراسلته لـ"**كريستيان فون وولف**" (Christian von Wolff)سنة 1805 جاء فيها: «أنّه اكتشف فن استعمال اللغة كما تستعمل السيارة للعبور بها إلى ما هو أعلى منها، ولما هو متنوع وعميق في العالم»[1].

لذا حكم "**كاسيرر**" على المجهودات التي بذلت في القرن التاسع عشر –من طرف اللغويين والفلاسفة-، أنّها تمنع مثل هذا الاختراق للغة. فالأسس الفلسفية والمنهجية التي تأسست عليها مختلف المقاربات رغم اختلافها إلا أنّها ذات طابع "**سيكولوجي**" و"**وضعي**"، بل حتى الاتجاه المثالي- يقصد هنا أعمال "**بندتو كروتشه**" وحتى "**هرمن كوهين**"- لم تنجح في بيان الطابع المستقل للغة الذي كشفه "**همبولت**"– عن السيكولوجيا، والنحو، والعلوم الطبيعية الفيزيائية-[2].

ومنه فالمقاربة التي قدّمها "**كاسيرر**" حسب"**ولبر إيربن**" تعبّر عن توجهه المثالي وهي الأقرب لتقديم إجابات صحيحة للأسئلة المطروحة [3]، كما أنّ فلسفة اللغة التي قدّمها ليست مجرد

1- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit; p 8.

2- Ibid; p 9:

3 - Wilbur M. urban, **Cassirer's philosophy of language**, op cit, p 419.

تصريحات صدرت عنه بخصوص اللغة، بل هي ما نتج عن تأمل فلسفي في تاريخ بحث الفكر الفلسفي لمسألة اللغة[1]، ليخلص إلى نتيجة مهمة مفادها أنّ اللغة مسألة مركزية في كل تاريخ الفلسفة.

وقد تتبعها تاريخيا في الفصل الأول من كتابه "**فلسفة الأشكال الرمزية**" الخاص باللغة؛ معتبراً أنّ مشكلة أصل اللغة وإشكالية طبيعتها هما أقدم إشكالية عني بها الفلاسفة بل لا يرى غضاضة في اعتبارهما ملازمتين لمشكلة الوجود الذاتي "**الذات**" يقول: «فالذي يميز التأمل الواعي للعالم هو الاهتمام باللغة والوجود، فالكلمة والمعنى ليس منفصلين عن بعضهما البعض بل على العكس يظهران كوحدة لا تقبل الفصل»[2].

يميز "**كاسيرر**" في تأريخه لفلسفة اللغة بين تصورين للغة الأول يطلق عليه "**التصور الأسطوري**"، الذي لمسه في الحضارات القديمة خاصة الشرقية منها، إذ لا يفرق فيها بين الكلمة والشيء فالكلمات: «لا تعَيِّنْ الأشياء ولا تسميها وليست رمزاً روحيا للذات بل هي جزء من الواقع(...) وماهية كل شيء محبوسة في اسمه»[3]، لذا ترتبط بالأسماء – حسب هذا التصور- خصائص سحرية بمجرد ما يمتلكها الشخص يمتلك معها الأشياء، كما يرتبط عالم الأسماء وعالم الأشياء برباط واحد لا ينفك ليشكلا معا واقعاً واحداً منغلقا على نفسه، وهذا ما نجده في الحضارات القديمة حيث استشهد بنص من النصوص المقدسة للحضارة الهندية "**رش فيدا**" والذي يتجلى فيه بوضوح ما يزعمه.

والتصور الثاني هو "**التصور الفلسفي**" الذي أرخ له "**كاسيرر**" بداية من "**هيرقليطس**" أول الفلاسفة اليونانيين الذين سينقلون التفكير في اللغة من الطابع الأسطوري الخالص إلى التأمل الفلسفي، لكن محاولة هذا الأخير أبقت على تأثير الفكر الأسطوري فرغم أنّه قال بـ"**اللغوس**"[*] إلا أنّه

---

1 -Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit, p 406.

2- Ibid, p 61.

3- Ibid, p 62.

* - اللغوس (logos): يعتبر "**هيرقليطس**" أول من قال به، ويعتبره القانون الكلي للكون، يقول: «كل القوانين الإنسانية تتغذي من قانون إلهي واحد، لأنّ هذا ما يسود كل من يريد و يكفي للكل ويسيطر على الكل» [الشذرة رقم 114 في نشرة ديلز]. المصدر: عبد الرحمن بدوي، **الموسوعة الفلسفية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1984، الجزء 2، ص 371.

ربطه بالقوى الإلهية، أو أعطاه قوى إلهية. أو على حد تعبير "**كاسيرر**" عبّر عنه بلغة أسطورية تستخدم الاستعارة وهي أقرب إلى الألغاز منه إلى الخطاب الاستدلالي الواضح، ومع ذلك تخلص من الفكرة التي تعتبر العالم لعبة في يد القوى الشيطانية التي تتحكم بهواها في العالم، بل على العكس فالعالم عنده محكوم بقواعد عامة مضبوطة، «والحكمة هي معرفة الفكر الذي يسير الجميع عبر الكل»[1]، وبذلك تحول الترابط السحري والأسطوري بين مختلف القوى إلى ترابط في المعنى بشرط أن لا ننظر للكائن كأجزاء منفصلة متفرقة فالفكر لا يفصح عن نفسه إلا إذا نظر وأمسك بالكائن ككل حي[2]. وهذا المبدأ الكلي متمثل في قانون الصيرورة والتناقض، واللغة تقدمه من خلال الكلمات التي تعبّر عن المعنى ونقيضه في آن واحد، فبعض الشذرات التي تنسب لـ"**هراقليطس**" تتضمن ذلك ففي صيغة واحدة تجمع بين المتناقضين فقوله مثلا: «الخالدون يفنون، والفانون خالدون: فالبعض يحيون من موت الآخرين، والبعض يموتون من حياة الآخرين»[3].

ثم ينتقل إلى ما قدّمه "**السفسطائيون**" الذين سيجدون في اللغة سنداً قويا لفلسفتهم النسبية، من خلال بيان الترابط الاعتباطي بين الأسماء والأشياء، والإبهام الذي يلف الكلمات، ليستثمروا ذلك في دحض الأطروحة القائلة بفكر عالمي خالص، فالمعاني المتعددة للكلمات والحرية التي يتمتع بها الإنسان في استخدامها بل التلاعب بها ستجعلهم يبددون الثقة في وجود معاني ثابتة ومستقلة عن الإنسان، والجدل السفسطائي يقدم دليلا على ما يدّعون.

وقد عاصر "**سقراط**" **السفسطائيين**، ودخل معهم في جدال فكري قوي، خالفهم في أطروحتهم، فكان يرى في اللغة الوضوح والدقة، رغم أنّهما ليسا سافرين لكونهما كامنين والإلحاح في طلبهما عن طريق الاستقراء سيجليهما، «فوراء الشكل المائع والظني للكلمة، علينا أن نظهر الصورة

1- Héraclite, **fragment 41**;citer par: Ernst Cassirer: **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit; p 64.

2- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit; p 64.

3 - Héraclite, **fragment 61**;cite par: Ernst Cassirer: **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit; p 65.

الدائمة والمطابقة للمفهوم»[1]. لذا أرسى "**أفلاطون**" فلسفته على مسلمات "**سقراط**"ففي محاورة "**كراتيل**" ستتحطم الأطروحة القائلة بأنّ الكلمات تعين طبيعة الأشياء بدقة مقابل الأطروحة القائلة بأنّ العلاقة بين الكلمات والأشياء اعتباطية، لكن هذا لا يعني القضاء على الفكرة التي تربط بين الكلمة والمعرفة؛ فالجدل الأفلاطوني وطد العلاقة بينهما من خلال درجات المعرفة الجدلية. إذ على الفيلسوف أن يقاوم حركية معنى الكلمات وعدم تحديدها حتى يصل إلى ثباتها ويضبط تصوراتها الخالصة.

فتحليل "**أفلاطون**" لدرجات المعرفة يعتبر حسب "**كاسيرر**"«المحاولة الأولى في تاريخ الفكر لتحديد وضبط القيمة المعرفية للغة من خلال عمل منهجي منطقي»[2]، وفي محاورة "**فيدون**" قَلَبَ توجه البحث الفلسفي، فبدل أن ينطلق من الأشياء إلى الأسباب، فعل العكس «لأنّه لا يمكن إدراك وتأمل حقيقة الأشياء إلا من خلال حقيقة تصوراتها»[3]؛ وفي نظرية المثل سيكتسب "**المفهوم**" مكانة عظيمة، لأنّه هو الذي سيعبّر عن العلاقة بين "**المثل**" و"**الظواهر**"، فحسب هذا الطرح المثالي ستكون الأشياء التي نبصرها وتقدمها لنا تجربتنا الحسية مجرد "**صور**" وحقيقتها ليست فيما تظهره مباشرة بل فيما تعبر عنه بواسطتها، وهذه "**الصور**"تنشئ علاقة بين اللغة والمعرفة، وبذلك يتحدد مجال كل من الكلمات والمفاهيم الخالصة، راسما بذلك الفارق بين المفهوم في حد ذاته وصورته اللغوية، دون القول بتمايزهما لأنّهما يتشاكلان من خلال تصور "**المشاركة**" الذي أبدعه في محاورة "**برمنيدس**"متغلبا على الصعوبة التي واجهها "**هيرقليطس**" بخصوص مسألة العلاقة بين الكلمة ومدلولها[4]، ورغم المظهر المادي للكلمات إلا أنّ "**أفلاطون**" يعتبرها قادرة على حمل المعاني الفكرية على أن لا نحبس أنفسنا في

1- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit, p 67.

2- Ibid, p 69.

3- Ibid, p 70.

4- Ibid, p 70.

الحدود المادية للغة، لأنّ المعاني توجد في عالم مفارق لها، وهنا يظهر عجز اللغة لأنّها لا تستطيع بحكم ارتباطها بالأشياء أن تنفذ إلى الكائن الخالص[1].

ومع "**أرسطو**" ستتقلص الفوارق بين المنطق واللغة، فالمقولات العشر تظهر التقارب بين الصورة المنطقية والصورة اللغوية، فمن ناحية أنطولوجية تعبر هذه المقولات عن التحديدات الأساسية للواقع والمحمولات التي تحمل على الوجود الذي يحكم الكائن، وهي في الآن نفسه الأنواع العليا للخطاب، التي يمكن تطويرها ليس اعتماداً على الكائن بل من خلال الصورة الكلية للحمل التي تعتمد على تقسيم الجملة إلى مسند ومسند إليه؛ مما أعطى منطقه صبغة نحوية لكنه سعى لأنّ تكون عالمية بدل ما ترتبط باللسان اليوناني، وهذا ما سيعتمد عليه خصوم "**أرسطو**" في رفض منطقه خاصة في عصر النهضة، فحسب هؤلاء لا يمكن أن نؤسس لفكر جديد من خلال الاعتماد على التصورات النحوية، لأنّها حسبهم ذات طابع خارجي بينما قلب اللغة يكمن في بعدها الأسلوبي (Stylistique)[2]

ثمّ ينتقل إلى "**ديكارت**" الذي أسس لمنهج ونظرية جديدة في المعرفة، والذي ألقى بعض الضوء على اللغة رغم أنّه لم يبحثها في مؤلفاته الرئيسية، فقد تعرض لها بشكل عرضي، في مراسلاته مع "**مرسين**" (Mersenne)[*]، فالهدف الأسمى للمعرفة العقلانية هو بلوغ القوانين الكلية التي تسمو فوق التفاصيل الجزئية المختلفة مهما كان موضوع البحث، فمثل الرياضيات العالمية لابد من وجود لغة عالمية تحتم تأسيس مختلف الألسنة على مبادئ أولية عقلانية واحدة تغطي الصور اللسانية المختلفة وبهذا يمكن«الترميز بشكل كامل معظم محتويات الفكر ومختلف بناه بفضل عدد محدود من العلامات

1-Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit, p 71.

2- Ibid, p 72.

* - مارن مارسين (**Marin Mersenne**): رجل دين وعالم رياضي وفيلسوف فرنسي عاش ما بين (1588-1648)، يعود له الفضل في اكتشاف القوانين الأولى للموسيقى والصوت التي سميت باسمه، كما اكتشف بالتزامن مع "**غاليلي**" قوانين السقوط الحر، معروف بثقافته الموسوعية وروحه التنويرية. المصدر: https://fr.wikipedia.org/wiki/Marin_Mersenne بتاريخ: 2018/02/23 على الساعة: 10:29.

اللسانية، بشرط أن يتم الربط بينها بقواعد عالمية»[1]؛ لكن "**ديكارت**" لم يعمل على تجسيد هذا المشروع لضخامته ولصعوبته.

تلقف "**ليبنتز**" هذه الفكرة وحاول تجسيدها من خلال الربط بين اللغة والمنطق العالمي، معتمداً على التطور الذي حدث في المعرفة العلمية والفلسفية لعصره، مثل تحليل اللانهايات واللوغارتميات وحساب التفاضل، ليتجاوز الصعوبات التي ذكرها "**ديكارت**"، باعتماد التحليل المنطقي لمحتوى الفكر، وإنشاء :"**ألف باء الفكر**"(L'alphabet de la pansée)، بدل الانطلاق من تصنيف اعتباطي لمجموع المفاهيم التصورية؛ فالتحليل الجبري علمنا أنّ أي عدد يتألف من عناصر أصيلة يمكنها أن تنحل إلى عوامل أولية، وهذا يصدق على كل مضمون معرفي عام. فالمعارف تنحل إلى أفكار أولية مثل ما تنحل الأعداد إلى أعداد أولية. وبذلك يمكن للتحليل أن يكشف وحدة الفكر وفي آن واحد تمايز الأفكار عن بعضها، وهنا علينا أن نثبت هذا الوضوح باختراع علامات رمزية محددة، فاللغة العالمية لا تتوقف فقط على وحدة المعرفة بل على "**الفلسفة الحقة**".

على عكس المقاربة العقلانية حاولت المقاربة التجريبية أن تنظر للغة، في بعدها النفسي وفي حدود استعمالها السيكولوجي، بعيداً عن التنظير الميتافيزيقي والمنطقي للعقلانية، لكن مع ذلك فقد ورث الاتجاه التجريبي عن العقلانية الفرضية القائلة بأنّ اللغة الأداة الأساسية للمعرفة. فـ"**جون لوك**" اكتشف أنّه لا يمكن أن نفصل بين مشكلة المعنى ومشكلة أصل الأفكار وبين تسمية الأشياء، لذا تنبه في نقده للفهم البشري إلى مسألة العلاقة بين الفكر واللغة، «فبمجرد الاعتراف بهذا الترابط تصير اللغة بالنسبة له من أفضل الشواهد على حقيقة الحدس الحسي الذي تعتمد عليه التجريبية»[2]، حيث يرى أنّ اللغة تقدم دليلا على ارتباط ما هو روحي (أو عقلاني)بما هو حسي، بل هذا الأخير أصل ومنبع للأول، ضارباً أمثلة ببعض المصطلحات التي في ظاهرها تبدو مستقلة عن الواقع الحسي لكن

1- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit, p 73.

2- Ibid, p 79.

أصلها نابع من التجربة الحسية، مثال ذلك كلمة "**النفس**"(Spirit)التي تعود في أصلها التأثيلي إلى عملية "**التنفس**"(Breath)، ومنه فلو تتبعنا كل الأفكار والكلمات لوجدنا أنّها إما تعبر عن أشياء حسية خارجية، وإما تعبر عن عمليات داخلية، نعيها مباشرة[1].

وتحليل اللغة ليس غاية في حد ذاته بل هو وسيلة لتحليل الأفكار، ولتحقيق ذلك اعتمد "**جون لوك**" على الفكرة المؤسسة التي شيدها "**توماس هوبز**" والتي تعتبر «الأسماء رموزاً للتصورات، وليست رموزاً للأشياء في حد ذاتها»[2]، حيث «يقرر هو الآخر –أي: **لوك**- أنّ الكلمة لا تعبر عن طبيعة الأشياء، لكن فقط عن الطريقة الذاتية التي يلجأ إليها العقل البشري لجمع أفكار الحس البسيطة(...) فمختلف أصناف التصورات والدلالات اللغوية ليست إلا انعكاس لهذه العملية الذاتية التي يقوم فيها الذهن بالربط أو التمييز الذاتيين»[3].

وهذا ما يميّز بين النسقين "**العقلاني والتجريبي**"، فالفكرة حسب "**ليبنتز**" كامنة في معناها المنطقي الموضوعي، بينما هي عند "**جون لوك**" كامنة في دلالاتها الذاتية النفسية؛ الأمر الذي سيطرح مشكلة فلسفية أخرى تتعلق بتفسير الطابع الموضوعي اللغة، والطابع العام للأفكار، فكيف نفسر وجود أفكار وأسماء كلية مجردة بينما العالم مؤلف من أجزاء فردية مستقلة؟؛ وهنا يتدخل "**جورج باركلي**" منبها للوجود الزائف للطابع الكلي المجرد، فقد دافع عن الاسمية[*] مدعيا أنّ الأفكار المجردة

1- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit, p 79.

2- Ibid, p 79.

3- Ibid; p 80.

* - **قديما:** تعني الاسمية مذهب فلسفي ينكر وجود الكليات وجوداً حقيقياً حيث تعتبر تلك الكليات المشار إليها من قبل حدود عامة مثل "**أحمر**" "**طاولة**"، **أما حديثا:** فتطلق على كل من ينكر الكينونات المجردة كلية كانت أم فردية. المصدر: تد هوندريتس، **دليل أكسفورد للفلسفة**، ترجمة: نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ليبيا، د ط، د ت ط، ص 73.

فالكليات هي مجرد أسماء تنطبق على الجزئيات وليست تصورات في الذهن، أو مُثلٌ في عالم مستقل، وإنّ معنى الاسم هو مسماه الذي نجده في الواقع. ويعد "**روسلان**" (1050 – 1120) أول من أعطى النزعة الاسمية دفعا جديدا في العصور الوسطى، فالأجناس والأنواع عنده ما هي إلا مجرد أسماء، والجزئي وحده هو ما له وجود واقعي (ينظر: يوسف كرم: **تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط**، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، 2014، ص77 – 78.).أي: أنّنا يجب أن نبحث عن معنى الكلي في الجزئي. وفي القرن الرابع عشر ظهر "**وليم أوكام**"(توفي 1349) مدافعا عن الاسمية، ورأى أنّ الكلي لا يمكن أن يوجد وجودا واقعيا في الخارج وهو ليس إلا وهماً مجرداً(ينظر: يحي هويدى، **باركلي**، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1960، ص22 – 23.). ثمّ جاء "**جون لوك**" وكان يرى أنّ الكليات هي الأفكار التي تدل عليها الكلمات

أوهام مصدرها اللغة والألفاظ، وهو يرى أنّ اللفظ المجرد هو لفظ كلي نستخدمه كرمز يقوم مقام عدة أفكار جزئية، ويساعدنا على الفهم السريع المباشر[1]، لذا يتوجب على كل فلسفة أن تقوم بنقد للغة، وتحرير الذهن البشري من سجن اللغة، يقول: «فلنزح رداء الكلمات لنتأمل شجرة المعرفة ذات الثمار الجيدة التي هي قريبة من أيدينا»[2]، وهنا يلاحظ "**كاسيرر**" أنّ "**جورج باركلي**" سيقدم مقاربة مخالفة لسلفه "**جون لوك**"، فالأول جعل من اللغة سنداً قويا لتبرير نظريته في المعرفة وفلسفته الحسية، بينما الثاني سيجعلها على العكس من ذلك؛ «**فباركلي** يحاول أن ينزع عن اللغة كل مضمون معرفي وحقيقي، لأنّه لا يرى فيها إلا مصدراً للأخطاء والأوهام التي وقع فيها الفهم البشري»[3]، فبنية اللغة لا تساعد على فهم بنية المعرفة بل على العكس من ذلك، تقدم اللغة معرفة مشوهة عن العالم والأشياء، وهنا يلاحظ "**كاسيرر**" التطور الجدلي الذي حدث داخل المقاربة التجريبية، لأنّ "**هوبز**" و"**لوك**" وفي مقابلهما "**باركلي**" يقفان على طرفي نقيض.

ومن ثمار المقاربة التجريبية التي ركزت على الطابع النفسي الخاص للغة، ظهور ما يعرف بـ"**النحو المقارن**" الذي ينطلق من دراسة مختلف اللغات لمعرفة نقاط قوتها وضعفها ومقارنتها ببعضها، وتجاوز فكرة اللغة الكاملة منطقيا، وتكوين تصور حقيقي عن عقلية وأخلاق الأمم من خلال ألسنتها الخاصة والمختلفة، وهذا ما دعا إليه "**فرنسيس بيكون**"من قبل؛ لكن الذي سيطور الفكرة أكثر ويعطيها بعداً فلسفيا العالم النحوي "**جيمس هاريس**"(James Harris)[*]، إلا أنّ هذا الأخير حسب

وبالتالي فهي معاني هذه الكلمات،أي: إنّ الكليات من صنع الفكر لا تقابلها في الخارج مثل أي: أنّها« خلاصات لما نعرف من كيفيات الأشياء» (يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، دار المعارف، مصر، الطبعة 05، 1986، ص 140.). وهكذا يكون معنى الفكرة الكلية هو الكيفية أو مجموعة الكيفيات التي لخصتها تلك الفكرة. وهكذا قرر "**لوك**" إنّ التصور «فكرة في أذهاننا جردناها مما هو محسوس لاستخدامها عند الحاجة»(محمود فهمي زيدان، **في فلسفة اللغة**، دار النهضة العربية، بيروت، 1985، ص103.).

[1])- ينظر: يحي هويدى، **باركلي**، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1960، ص23 – 25.

[2]- George Berkeley, **a treatise concerning the principles of humans knowledge**, p 21, citer par: Ernst Cassirer; **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit; p 82.

[3]- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit; p 83.

[*] - **جيمس هاريس** (James Harris): [1709- 1780]، قاض وسياسي إنجليزي اهتم بدراسة الأدب والفيلولوجيا والفن والموسيقى والشعر، أهم أعماله كان كتابه الموسوم: "**هرمس: أو بحث فلسفي بشأن اللغة**" و "**النحو العالمي**"، حيث حاول إثبات أنّ دراسة اللغة غير ممكنة بعيداً عن

"**كاسيرر**" استعان بمفاهيم قدمتها المدرسة الأفلاطونية لمدرسة "**كمبريدج**" التي ظهرت في بريطانيا في تلك الحقبة، حيث أنّه ينطلق من مسلمة تعتبر أنّ العقل البشري يكَوّن التصورات من خلال عمليات إبداعية حرة وهذه التصورات التي نكونها بواسطة اللغة: « لا ترمز للأشياء الواقعية ولا لعمليات تشكل موضوعية؛ بل هي نتيجة لتصوراتنا الذاتية التي نكونها نحن عنها، لذا فنحن لا نعكس طبيعة الأشياء بل هي انعكاس لنظرتنا نحن لها»[1]، جامعاً بذلك بين المقاربة المنطقية من جهة والمقاربة النفسية من جهة أخرى. كما أنّه استفاد من أفكار عمّه "**شفتسبيري**"(Cooper Antony Ashley)[*] التي مفادها أنّ « كل لسان له روحه الخاصة التي تحوي بداخلها مبدأ تكوينه المتميّز الذي يعطي للأمة خصوصيتها وعبقريتها، فالأمم مثل الأفراد لدى كل منها أفكارها الخاصة التي هي نتيجة عبقرية تلك الألسن؛ وبالتالي فالأمم الحكيمة تمتلك أفضل الأفكار وأكثرها، لأنّها تمتلك لساناً ثريا وكاملا»[2] لكن الذي سيطور الفكرة أكثر هو اللغوي الألماني "**فيلهالم فون هومبلت**"، فمع "**هاريس**" ستتجلى بوضوح فكرة "**روح اللغة**" التي سينشغل بها البحث الفلسفي فيما بعد.خاصة في ألمانيا على يد كل من "**رودولف هيلدرباند**" و"**هامان**"و"**هردر**"، الذي اعتمد على التفرقة التي قال بها "**هاريس**" بين("ergon"

الفكر لذا ربطها بالمنطق كما اعتمد على المنهج التجريبي، حيث مزج بين المقاربة الفلسفية التقليدية المرتكزة على سقراط وأفلاطون وأرسطو، والمقاربة التجريبية للقرن السابع عشر. كما أنّه لم يقطع مقاربته بالتقليد العقلاني الذي أسسه "**ديكارت**" حيث أنّه مقتنع أنّ إبداع نظرية في اللغة مرهون بإبداع نظرية في العقل، فحسبه البحث النحوي يتوقف على المزج بين الفلسفة والمنطق والعلم.كما أنّه خالف الحركة الفلسفية للقرن السابع عشر الداعية لإبداع لغة اصطناعية عالمية أكثر دقة من اللغة العادية، لأنّه مقتنع أنّ اللغة الطبيعية تتميز بالدقة المطلوبة. المصدر:

J L Subbiondo, "Harris James", article in; **Encyclopedia of Language and Linguistics**, edited by: Keith Brown, Publisher, Elsevier Social Sciences,2 edition, New York, USA, 2002 , Volume 5, p 217-218.

[1]- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit; p 86.

[*]- **كوبر أنتوني أشلي** المعروف باسم **شفتسبيري** [Cooper Antony Ashley]، سياسي وفيلسوف إنجليزي من مواليد 26 فيفري 1671، توفي يوم 04 فيفري 1713، له العديد من المؤلفات منها: "**محاولة في الفضيلة والجدارة**". "**رسالة في الحماس**"، "**مقال في الحرية والطرافة والفكاهة**". المصدر: (https://fr.wikipedia.org/wiki/Anthony_Ashley-Cooper_(3e_comte_de_Shaftesbury بتاريخ.06-08-2017. على الساعة:15:23.

[2]- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit; p 91.

و"energeia")[*] في نظريته الجمالية، لينقلها من مجال الفن إلى اللغة، حيث لا يمكن أن نتصور اللغة كمجرد عمل بسيط للروح، بل يجب أن ننظر إليها كـ"**شكل**"و"**طاقة**" نوعيتين[1]، وبفضل أعماله تحول التصور العقلاني "**الصورة الفكرية**" الذي هيمن في عصور التنوير إلى "**الصورة العضوية**" التي سادت في العصر الرومانسي بخصوص مسألة طبيعة اللغة[2]؛ كما عمل فلاسفة القرن السابع عشر والثامن عشر على التوحيد بينهما، في معرض مناقشة فكرة "**روح الأمة**" والخصائص المميزة لها؛ مما أنتج القناعة التالية: «إرجاع كل كائن روحي إلى عملية التشكل الأصلية، التي تتجذر فيها كل صورة أو شكل والاتجاه بها نحو المخيلة»[3]، ولعل بحث فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر لمسألة أصل اللغة ينم عن هذه القناعة، فبدل أن يعتبروها هبة إلهية كاملة ومكتملة نظروا إليها كإبداع حر للعقل البشري، وما دام هذا الأخير يتميز بطابع تأملي ذاتي وتحكمي، الأمر الذي يذيب مسألة "**تشكل اللغة**" في "**كيفية إبداعها**".

---

* - يعود التفريق بين المصطلحين حسب الباحث "**جوزيف فوس**"(Josef Voss)، إلى النزعة التي أطلق عليها تسمية (énergétisme)[حيث تفسر مختلف مظاهر الثقافة بالعودة إلى "**الطاقة**" (**energeia**) التي يمتلكها الإنسان بدل التركيز على ما تنتجه هذه الطاقة أي النتيجة النهائية لها(**ergon**)]، إذ لا يعود ذلك لـ"**همبولت**"بل نجده عند كل من "**ليبنتز**" عندما تحدث عن **المناد** كعالم صغير روحي فاعل مفعم بالطاقة، وعند "**كانط**" عندما تحدث عن الدور الفاعل الذات في عملية التركيب المعرفية، وعند "**غوته**" عندما تحدث عن الزخم الفاوستي في الإبداع الفني. كما أنّها نتجت عن المناقشات التي دارت بين "**هردر**" و"**هاريس**" بخصوص التفريق بين الفنون، فمنها ما يؤثر من خلال نتيجتها النهائية وهي الفنون التشكيلية مثل النحت والرسم، أي: كـ(**ergon**)... و منها ما يكمن تأثيرها في طبيعتها التكوينية وفعاليتها مثل الشعر والموسيقى، أي: كـ(**energeia**). ثم حاول صاحب المقالة أن يرجع فكرة التفرقة التي قال بها "**همبولت**" إلى خلفيته الفلسفية واللغوية في آن واحد. مفترضاً أنّ "**همبولت**" أخذ المصطلح والفكرة عن "**أرسطو**" فهذا الأخير ذكره مائة وعشرة مرات في كتابه "**الأخلاق إلى نيقوماخوس**" الذي استشهد به "**همبولت**" في كتابه "**مقالة في حدود أفعال الدولة**"(1792) حيث يقول صاحب المقالة: «يبقى أن ندقق أنّ المعنى الأرسطي لمصطلح (**energeia**) كما استعمله مؤلف كتاب "**الأخلاق إلى نيقوماخوس**" يعتبر الكتاب المعروف والأكثر تقبلا من طرف "**همبولت**". من هنا يمكن أن نفترض أنّ التماثل موجود بين المصطلحين كما استعمله "**أرسطو**" في كتاب الأخلاق، وبين استعماله اللّساني عند "**همبولت**"»(ص 498)، أما عن مصطلح (**ergon**)، فمعناه الكامن والسلبي حسب "**همبولت**" يبدو أحياناً يعني عند "**أرسطو**""**ما ينتج عن الفعل**"، بينما يعني في مواقع أخرى من الكتاب "**الفعل نفسه**". المصدر:

Josef Voss. "Aristote et la théorie énergétique du langage de Wilhelm von Humboldt". dans:**Revue Philosophique de Louvain**. Quatrième série, tome 72, n°15, 1974. pp 482-508. (https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1974_num_72_15_5801)

1- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit; p 92.

2- Ibid, p 101.

3- Ibid, p 92:

أما في عصر التنوير في فرنسا فقد تصدى "**إيتيان بونو دو كوندياك**"(Étienne Bonnot de Condillac) لهذه المسألة،معتبراً العلوم المختلفة ما هي إلا امتداد للتحليل الذي بدأ ببحث مسألة "**تكون اللغة**"، فعندما قارن بين اللغة الطبيعية التي تستخدم "**العلامات الصوتية**" واللغة التي تستخدم الرموز الرياضية، لاحظ أنّهما محكومان بنفس المبدأ الذي يحكم عملية تحليل وتركيب وتصنيف التصورات؛ لذا ذهب إلى الربط بين اللغة الطبيعية ولغة العلوم حيث عبّر "**كاسيرر**"عن هذه النتيجة في القول التالي: «العلوم في مجموعها ما هي إلا لغة منظمة، وفي نفس الوقت لغتنا المكونة من كلمات وأصوات، ليست سوى العلم الأول للذات، فهي أول تجلٍ لهذه الرغبة البدائية للمعرفة التي تنتقل من المركب إلى البسيط ومن الخاص إلى العام»[1].

وهذا ما قام به "**جيام باتيستا فيكو**"(Giambattista Vico) في إيطاليا في القرن السابع عشر، مرتكزاً على نظرية "**أبيقور**" في أصل اللغة، التي ترجعها للأصوات الطبيعية ، لكنه طورها وجدّد فيها معتمداً على تصور ميتافيزيقي ينطلق من الشعر، فأصل اللغة يمكن معرفته لو تمكنا من فهم أصل الأدب والعلم؛ رافضا الفكرة التي تعتبر الكلمات ما هي إلّا اتفاقات اصطلاحية، حيث يشترط وجود علاقة طبيعية بين الكلمة ومعناها، لأنّه «تقريبا كل كلمة تمّ تجريدها من الخصائص الطبيعية للأشياء، أو من الإحساسات أو من المشاعر، لذا فليس من العجيب التفكير في وجود "**قاموس عالمي**" يبيّن معاني الكلمات في كل ألسنة الشعوب المختلفة، ليرجعها جميعاً لوحدة فكرية أصلية»[2]، ولعل التطبيق العملي لمثل هذا التصور لمسه "**كاسيرر**" في العمل الذي قدّمه عالما الفيلولوجيا الهولنديان "**هيمستريس**"(Hemsterhuis) و"**رينكن**" (Ruhnken)، من خلال تتبع الأصل الايتمولوجي للكلمة بإرجاعها إلى مقطع صوتي يعبر عن إحساس طبيعي مثل الألم أو اللذة أو الفرحة أو الحزن...[3].

1- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit, p 93.

2- Ibid, p 96.

3- Ibid, p 96.

لذا ركز فلاسفة القرن الثامن عشر على الربط بين اللغة والأحاسيس والمشاعر، لأنّهم مقتنعون أنّ أصل اللغة يعود إلى ما سماه "**كاسيرر**" "الطبقة الأولية الأصيلة والقوة البدائية"[1] لنشأة اللغة، وهذا ما نلمسه في مقاربة "**جون جاك روسو**" من خلال عمله "**محاولة في أصل اللغة**"، وما كشفته مراسلات "**جوان جورج هامان**" الذي اعتبر الكلام أماً – والأم هنا ترمز للخصب والإنجاب- للعقل وليست الطبيعة ولا اللاهوت[2]، إلا أنّ مقاربة هذا الأخير تميزت بالغموض، لاستعماله لغة شعرية مفعمة بالتشبيهات والاستعارات. لكن هذا الغموض سيتبدد على يد "**هردر**" باعتماد مقاربة منهجية جديدة، جمع فيها تأثير كل من "**هامان**" من جهة وتأثير "**ليبنتز**" و"**كانط**" من جهة أخرى، لذا لم يعتبر اللغة مجرد صرخات بدائية تعبر عن غرائز واندفاعات حسية، بل هي نتيجة للتصور الآني والتفكير؛ على أن لا يعني هذا أنّ التصورات كائنات نفسية داخلية تضاف إليها فيما بعد أسماء، بل «بفعل واحد يتم تحديد الانطباعات البسيطة لجعلها تصورات وإعطائها أسماء»[3] ومنه فاللغة ليست شيئاً يتم إنتاجه، بل هي طاقة تولد بها الروح وتشكل تصوراتها في كلمات.

هذه النظرة العامة للغة سنجدها عند "**فليلهالم فون همبولت**"، الذي جمع من الناحية المنهجية –حسب "**كاسيرر**"- بين التحليل المنطقي والنبرة الشعرية الجمالية[4]-، متصديا في البداية للفصل بين "**الروح الفردية**" و"**الروح الجماعية**" فعن طريق اللغة يمكن التوحيد بينهما، «فكل شخص يتحدث ويستعمل لسان قومه بحرية لكن داخل هذه الحرية يشعر بالموانع الداخلية التي تحد حرية هذا الاستعمال، فاللغة تبرز كوسيط بين الطبيعة اللانهائية والطبيعة النهائية، وبين الشخص وغيره، فبنفس الفعل الواحد تولد اللغة وبها يصير هذا التوحيد ممكناً»[5]، ليخلص "**كاسيرر**" إلى

1- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit, p 97.

2- Ibid, p 98.

3- Ibid, p 100.

4- Ibid, p 104.

5- Ibid,p 104.

اعتبار الأمة صورة روحية للإنسانية، ميزها لسانها الذي يجعلها فريدة وأعطاها شخصيتها مقابل ذلك الكل- الذي هو الإنسانية- ، حيث ينقل عن "**همبولت**" قوله: «هنا تأتي اللغة لتساعده بطريقة عجيبة، حيث أنّها توحد في حين أنّها هي منبع الطابع المتفرد، وهي من تحوي بداخلها إمكانية الفهم الكلي داخل عبارات خاصة(...) فالفرد ما هو إلا قطعة منتزعة من الكل، واللغة تُثَبِتُ وتقبضُ في آن واحد هذا الترابط الأبدي الذي يسير أقدار الأفراد وتاريخ العالم معاً»[1]، محاولا تجاوز ثنائية "**الذاتية**" و"**الموضوعية**" كما فعل سلفه "**كانط**"، لكنه بدل أن يرتكز على التحليل المنطقي انغمس في المقاربة الشعرية التي تضمن –حسب "**كاسيرر**"- خصوبة التجربة الحسية وتسمح بكشف الوحدة التي تتعالى عن الثنائية التي مزقت الميتافيزيقا الغربية؛ يقول عن ذلك: «فخصوصية اللغة لا تبدو من الآن كحد يمنعنا من القبض على الكائن الموضوعي، بل هي وسيلتنا لإعطاء الانطباعات الحسية شكلا يجعلها موضوعية»[2]، والخصوصية المقصودة هنا لا تعني اختلاف الأصوات والعلامات اللسانية، بل خصوصية النظر إلى العالم[3].

اللحظة الثانية التي تميز عمل "**فون همبولت**" هي التوجه العام لمقاربته الذي يقود لبيان أصل اللغة، ليس من خلال البحث عن منابعها الأولى بالمعنى التاريخي وتفسير تحولاتها بأسباب نفسية تجريبية، بل ببيان أصلها من خلال الكشف عن بنيتها التي ساهمت في تشكلها، وهذه البنية ليست شيئا بل هي: «هذا العنصر الدائم والموحد الذي يمكن كشف حضوره من خلال العمل الذي تقوم به الروح لتنجح في تحويل الأصوات لتصير أداة للتعبير عن الفكر»[4]، فالمقاربة العلمية التي تكتفي بتقسيم اللغة إلى كلمات وتجتهد في كشف القواعد النحوية والصرفية التي تحكم هذه الكلمات داخل الجمل،

1- Humboldt, **L'œuvre kawi**, VI, 1; P 125, citer par: Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit; p 105.

2- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit; p 106.

3- Ibid; p 107.

4- Humboldt, **L'œuvre kawi**, VI, 1, P 46, citer par: Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage),** op cit, 2010; p 108.

لا يمكنها كشف هذه البنية لأنّها تغيب العامل الرئيسي الذي يجعل اللغة قادرة على التعبير عن الفكر وإنتاجه، فلو عزلنا كلمة عن سياقها فإنّها لا يمكن أن تنقل شيئا ولا تحوي بداخلها تصوراً، لكنها تحفز قوة بداخلنا لإنتاج هذا التصور أو ذاك، وهذا الذي يسمح للبشر بالتواصل ليس عن طريق تبادل تصورات جاهزة سلفا موجودة في الكلمات، بل من خلال عمل الروح الذي ينتج هذه التصورات بشكل فردي يتناغم مع غيره مثل ما تتناغم القطعة الموسيقية الواحدة التي ينتجها عدّة عازفين؛ بهذه الكيفية يتم إنتاج وعمل اللغة، لذا لم ينظر إليها "**همبولت**" كمنتج جاهز ونهائي "**Ergon**" بل نظر إليها كنشاط وفعالية "**Enregeia**"(*).

النقطة الثالثة التي ميزت مقاربة "**فونهمبولت**" تجاوز ثنائية "**المادة**" و"**الصورة**"، حيث اعتمد في عملية التجاوز على تصورات "**كانطية**"، فتصوره لـ"**الشكل**" ينطلق من توسيع النظرة اللسانية الضيقة –التي تكتفي بلسان بعينه- لتشمل اللغة ككل، ففي كل لسان بالإضافة إلى عملية ترميز التصورات بعلامات لسانية محسوسة، يتم تصنيف التصورات في مقولات فكرية، وبذلك فالمادة والصورة ليسا عنصرين مستقلين يتم الجمع بينهما، بل تحليلنا فقط يظهرهما كذلك، إذ ينقل "**كاسيرر**" عن "**همبولت**" قوله: «فالمادة والصورة يوجدان بالضرورة معاً، فلا يمكن لإحداهما أن تكون بدون الأخرى، أو أن تسبق إحداهما الأخرى»[1]، والذي سيعطي لهذا التوحيد بعده الحقيقي الأعمال اللسانية التي قدمها "**فون همبولت**" حيث –لاحظ "**كاسيرر**"- التنقل المزدوج من الظاهرة اللسانية إلى الفكرة والعكس، واعتبر ذلك «الفكرة الأساسية للمنهج المتعالي الذي يربط في آن العلم بالفلسفة،

* - ترجم الأكاديمي المغربي، بناني عز العرب عبد الحكيم، - أثناء حديثه عن المقاربة الرومانسية خاصة عمل "**فون فيلهالم همبولت**" - هذين المصطلحين كما يلي: (Ergon): بنية نهائية، (Energeia): صيرورة كلامية متصلة، المصدر: بناني عز العرب عبد الحكيم، **الظاهراتية وفلسفة اللغة (تطور مباحث الدلالة في الفلسفة النمساوية)**، أفريقيا الشرق، بيروت، لبنان، 2003، ص 19.

1- Von Humboldt, **lettre à M. Abel Rémusat sur la nature des formes grammaticales en général et sur la génie de la langue chinoise en particulier**, V, p 309, citer par: Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit; p 110.

الذي طبقه "**كانط**" بخصوص الرياضيات والفيزياء الرياضية، لينتقل لمجال آخر جديد»[1]، أي: نقله "**همبولت**" إلى مجال اللسانيات.

ومع "**أوغست شليشر**" (August Schleicher)[*]، سيتم تطوير المقاربة التأملية إلى أن تتحول إلى دراسة تجريبية، دون إغفال البعد التاريخي والطابع التطوري، فهو حسب رأي "**كاسيرر**" قدّم تصوراً للغة وتاريخها جعله يقرب بين "**هيغل**" و"**داروين**"، كما أنّه ساهم في جعل القوانين اللسانية أكثر دقة؛ منطلقاً من مسلمته التي تعتبر أنّ لكل لسان ماهيته الأصيلة، المتمثلة في الطريقة التي يعبر بها عن المعاني والعلاقات من خلال الأصوات التي ترتبط بعلاقة خاصة بتلك المعاني لذا يجب على اللسانيات المقارنة أن تكشف هذه الماهية الخاصة، ليصل إلى تصنيف الألسنة إلى ثلاثة أصناف هي: **اللغات العازلة**: (Isolante – Monosyllabique)،

اللغات الإلصاقية: (Agglutinantes)

اللغات الصرفية: (Flexions)[**]؛

ففي رأي "**كاسيرر**" يعبر هذا العالم اللغوي على التحول المنهجي والفلسفي الذي سيطر في نهاية القرن الثامن عشر، والذي جعل العلماء يميلون أكثر للمقاربة العلمية الطبيعية على حساب التأمل الفلسفي التاريخي[2].

1- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit; p 111.

*- **أوغست شليشر** (August Schleicher): عالم لغوي ولساني ألماني ولد في 19 فيفري 1821 بمدينة مينييغ بألمانيا وتوفي يوم 6 ديسمبر عام 1868 بيينا، درس اللاهوت بجامعة ليبزيغ، ثم انتقل إلى جامعة تبينغن لدراسة الفلسفة واللغات السامية، كما انتقل لجامعة بون لدراسة اللغات الكلاسيكية اليونانية واللاتينية، طور النظرية اللسانية التطورية المقارنة، كما قدم تصنيفا لأنواع اللغات، وساهم في دراسة اللغات السنسكريترية. المصدر:

K Grotsch ,"Schleicher August", article in: **Encyclopedia of Language and Linguistics**, edited by: Keith Brown, Publisher, Elsevier Social Sciences,2 edition, New York, USA, 2002 , V 11, p 19-20.

** - **اللغة العازلة (Isolante)**: «هي غير المتصرفة، فبنية الكلمات فيها لا تتغير، وأصولها لا تلصق بها حروف زائدة لا قبلها ولا بعدها، وليس بين أجزاء تراكيبها روابط و صلات، ويدخل في هذه اللغة الصينية وكثير من اللغات البدائية».

- **اللغة الإلصاقية (Agglutinantes)**: «وهي لغة وصلية تمتاز بالسوابق (préfixes) و اللواحق (suffixes) التي ترتبط بالأصل فتغير معناه وعلاقته بما عداه من أجزاء التركيب، وأشهر هذه اللغات اليابانية والتركية وبعض اللغات البدائية».

- **اللغة الصرفية (Flexions)**: يطلق عليها البعض تسمية **اللغة التحليلية (Analytiques)**: «هي المتصرفة التي تتغير أبنيتها بتغير المعاني وتحلّل أجزاؤها المترابطة فيما بينها بروابط تدل على علاقاتها ومن هذه اللغات السامية، واللغة الهندية -الأوربية»

المصدر: صبحي الصالح، **دراسات في فقه اللغة**، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط 9، 2009، ص 45 - 46.

2- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit; p 112- 116.

ويتجلى هذا التحول في النقاش الذي دار بينهم بخصوص طبيعة القوانين التي تحكم اللغات، إذ لاحظ انتشار القناعة التي تنتصر للتصور العلمي الذي يقرب القوانين للطبيعة (القول بقوانين صارمة وأكيدة وضرورية)، وفق تصور ميكانيكي سببي، مبتعداً عن الفكرة القائلة بوجود قوانين خاصة تلعب فيها كل من الحرية والإرادة والتاريخ دوراً هاماً، ويرجع بروز هذا الطرح للانتصارات التي حققتها علوم الطبيعة؛ ففي النصف الأول من القرن التاسع عشر عمل بعض علماء اللغة الذين أطلق عليهم تسمية "**النحويون الشباب**"(les jeunes grammairiens)[*]على تأسيس مقاربتهم العلمية للغة على أسس مستنسخة من علوم الطبيعة[1]، مما سينعكس حسب "**كاسيرر**" على تصور هؤلاء للقوانين النفسية، التي يعترفون بها ليفسروا بها عدم الانتظام الذي يطرأ على القوانين الفونولوجية التي تحكم اللغة، فما عاد ينظر إليها - القوانين النفسية-نظرة ميتافيزيقية روحية، بل ينظر إليها نظرة ميكانيكية وضعية، وليتمكنوا من ذلك اعتمدوا على سيكولوجيا "**فوندت**" (Wilhelm Maximilian Wundt)، وعلى هذا الأساس يفسر هؤلاء وجود اللغة عند الفرد بما يلي: «اللغة تتشكل في نفس الشخص من خلال تداخل وترابط الآليات الفيزيولوجية والآليات النفسية، فاللغة تصير كلا لا يمكننا فهمه إلا بتفكيكه تدريجيا للآليات الفيزيائية والنفسية الأولية»[2]. فاللغة حسب هذا الطرح لا تخرج عن مجال الحدث الطبيعي، لينظر إليها نظرة سيكوفيزيائية؛ ثم يعقب "**كاسيرر**" على هذه المقاربة واصفا التحولات التي طرأت عليها أنّها قربتها قليلا من المقاربة المثالية التي اشترطت في أي دراسة –خاصة في بحث اللغة- أن تنظر إليها نظرة كلية، حيث يقول: «الشرط المثالي – الذي لا يرى في اللغة مجرد عناصر متنوعة موضوعة بجنب بعضها البعض بل هي التعبير الكلي عن الإنسان وعن كينونته الروحية- يبدو أنّه موجود هنا ولكن

* - مدرسة لسانية ظهرت في ألمانيا في أواخر سنة 1870 في جامعة "**ليبزيغ**" على يد "**أوغست لسكين**" (August Leskien) باعتمادهم على علم الصوتيات التاريخي. المصدر: https://fr.wikipedia.org/wiki/Neogrammairien بتاريخ: 2018/03/28 على الساعة: 18:30.

1- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit; p 119.

2- Hermann Osthoff, **das verbum in der nominalkompostion im deutschen**, citer par: Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit, 2010; p 121.

بشكل جديد (من خلال قول هؤلاء بوحدة الطبيعة السيكوفيزيقية للإنسان)»[1]، لذا فهذه المقاربات رغم اختلافها إلى أنّها تدور في حلقة واحدة.

الأمر الذي دفع بـ"**كارل فوسلر**" إلى محاولة تجاوز الطرح الوضعي والتقرب أكثر من "**هيغل**" وبشكل أكثر قربا من" **همبولت**"، واضعا التصور الذي ينظر للغة كقوة إبداعية، وجها لوجه مع التصور الذي ينظر للغة كمنتج تطوري تاريخي؛ فما يمكن عزله في اللغة في شكل قواعد ليس إلا مجرد تحجير لقوى حية، لأنّه وراء هذا العمل المنجز توجد عمليات روحية متجددة على الدوام التي تستند عليها ماهية اللغة «ففي الخطاب الآدمي نلمس عمل الروح الذي بموجبه تشكل الجملة، وعناصرها، والكلمة والصوت»[2]، وبها وحدها يمكن تفسير أصل الظواهر اللسانية؛ وبهذا فالمقاربة الوضعية التي تنطلق من الأجزاء إلى الكل – من الصوت إلى الكلمة ومنه إلى الجملة وبالتالي إلى المعنى- تنقلب مع "**فوسلر**" رأساً على عقب، ليستنتج "**كاسيرر**" وفقا لهذا الطرح أنّ الظواهر اللسانية التي يدرسها "**الفونوتيك**"(phonétique) و"**علم الصرف**"(Morphologie) و"**علم التأثيل**" (Etymologie)و"**علم النحو**" (Syntaxe)، ستجد تفسيرها النهائي والكلي في "**علم الأسلوبية**" (Stylistique)، حيث يقول عن ذلك: «بينما الأسلوبية تدرس استخدام اللغة في أصلها التكويني وكإبداع حي، فالطريق الواجب سلكه هو من هذه النقطة إلى غيرها، وليس من غيرها إليها، فما يتعلق بما هو روحي فإنّ الصورة التي نصر عليها هي التي تسمح بفهم النتيجة التي تصل إليها هذه الصيرورة»[3]. وهكذا يقبل "**فوسلر**" المقاربة الوضعية من منطلق منهجي، لكنه يرفض الميتافيزيقا الوضعية التي تحاول القفز على البعد الروحي للغة، فقبوله للتصور المثالي للغة، الذي يعتبرها "**تعبيراً روحيا**" جعله ينظر لتاريخ تطور اللغة كمجرد تطور للأشكال الروحية للتعبير، التي يُعْتَبرُ فيها الفن أعلاها، مما يقربه من "**بندكتو كروتشه**"، لكن هذا سيؤدي إلى

1-Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit; p 122.

2- Ibid, p 124.

3- Karl Vossler, **Positivisme et idéalisme dans la linguistique**, p 8, citer par: Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit; p 124.

مشكلة أخرى تتمثل في ضياع اللغة في علم الجمال، الذي يعتبره هذا الأخير العلم الكلي للتعبير، ليعترض "**كاسيرر**" على ما طرح في صيغ أسئلة استنكارية يقول فيها: «هل هو كذلك؟ أم أنّه جزء من علم التعبير؟ هل هو مجرد صورة رمزية من بين الصور الرمزية الشرعية الأخرى؟أليس هناك مجرد علاقات تماثل بين شكل اللغة والفن وبقية الأشكال الأخرى كالأسطورة التي تكون بداخلها عالما من المعاني الروحية من خلال الصورة التي لها عن العالم؟»[1].

وبهذا ينهي هذا الفصل الذي استعرض فيه حقباً تاريخية سحيقة، لكنه عمل على إيجاد خيط رفيع يربط بين هذه الاتجاهات والرؤى المتباينة، فرغم الاختلاف الموجود بين مختلف المقاربات التي استعرضها في مدخله التاريخي، إلا أنّه يعتبر أنّ هناك ما يوحدها قائلا : «كل نظريات اللغة التي رأيناها، مهما كانت تجريبية أو عقلانية، نفسية أو منطقية، فرغم التناقض الذي بينها، تتوافق في نقطة أساسية- بالنظر إلى المحتوى النظري للغة، ومن خلال المكانة التي تحتلها في المعرفة ككل، ودورها في إثرائها- وهي أنّ اللغة: النتاج المباشر للعقل، ووسيلته الضرورية»[2]؛ كما أنّه يصل إلى القناعة نفسها عندما عرض مختلف المقاربات التي سادت العصر الرومانسي خاصة في ألمانيا (كأعمال "**فريدريك شليغل**" و"**غوته**" و"**شيلينغ**")، إذ بدا له أنّ فلسفة اللغة التي طبعت هذا العصر تخلت عن الفكرة القائلة أنّه يمكن الوصول إلى البنية الأساسية للغة الأم بدراسة مختلف ألسنة الشعوب، فمعرفة ماهية اللغة لا تكون بتجريد الخصائص الفردية لمختلف الألسنة؛ ولكن بجمعها ككل، كما فعل "**فيلهالم فون همبولت**"[3]. يقول: «لو عدنا الآن إلى التطور الذي حدث لفلسفة اللغة من "**همبولت**" إلى "**النحو الجديد**" ومن "**شليشر**" إلى "**فوندت**" نرى رغم الزيادة في كم المعلومات والمعارف النوعية، إلا أنّها من الناحية المنهجية بقيت تدور في حلقة واحدة»[4].

1- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit, p 124- 125.

2- Ibid; p 94.

3- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit, p 102- 103.

4- Ibid; p 122.

وفي نهاية هذا المبحث نؤكد على ما ورد في مبحث سابق، بخصوص تميّز فلسفة "**كاسيرر**" عن ملهمه "**كانط**" بخصوص الاستفادة ومكانة المعرفة التاريخية، إذ تجاهلها أستاذه بينما هو يعطيها أهمية بالغة لأنّها حسبه تمكن الباحث من وضع يده على طبيعة المشكلة وتزيده إدراكاً لأبعادها المتشعبة، كما تطلعه على الحلول الممكنة التي وإن اختلفت وتناقضت أحياناً لكنها تكشف الطابع الجدلي الذي لا مناص للفكر أن يسلكه، فالروح على حد تعبير "**هيغل**" لا تفصح عن نفسها دفعة واحدة، بل تتكشف تدريجيا وعبر حركة جدلية يحتدم فيها الصراع لينقي الفكرة ويجعلها أكثر بروزاً.

2. 2. مفهوم وطبيعة اللغة:

2. 2. 1. مفهوم اللغة بين المعجم والاصطلاح ومفهومها عند"كاسيرر":

أ). مفهومها اللغوي (المعجمي):

جاء في "**لسان العرب**": « اللغةُ منَ الأسماءِ النَاقِصَة، وأصْلُهَا: **لغوة** وقيل: أصلها **لغى** أو **لغو** وجمعها **لغى** مثل: برة وبرى وفي **"المحكم"**: الجمع **لغات ولغون** ... قال **أبو سعيد** إذا أردت أن تنتفع بالإعراب **فاستلغهم** أي اسمع من لغاتهم من غير مسألة... **لغافلان** عن الصواب وعن الطريق إذا مال عنه قاله **ابن الأعرابي** قال: و**اللغة** أخذت من هذا لأنّ هؤلاء **تكلموا بكلام ما مالوا** فيه عن لغة هؤلاء الآخرين. و**اللغو:النطق**. يقال: هذه **لغتهم** التي **يلغون** بها أي **ينطقون ولغوى الطير أصواتها** والطير تلغى بأصواتها أي **تنغم**... و**لغي بالشيء يلغى لغا لهج** »[1]، فيظهر من هذه المعاني ارتباط **"اللغة"** بالنطق أي الكلام زد على ذلك أنّها من اللغا أو اللغو ويعني الكلام الفارغ وغير المفيد. فيلزم من هذا ارتباط اللغة بالكلام. لكن هذه المقاربة المعجمية قد يستهجنها البعض لأنّ اللغة لا تعني بالضرورة الكلام الفارغ الذي لا طائل منه، الأمر الذي يستوجب البحث عن معناها في اصطلاح العلماء.

ب). مفهومها الاصطلاحي:

للغة عدّة تعريفات تتأثر بالخلفية الفكرية التي ينطلق منها صاحب التعريف:

فعندما ننظر للغة كنمط تواصلي صوتي نقف على التعريفات التالية:

تعريف **"عثمان بن جني"**(ت:392 ه) الذي قال عنها: « ... إنّها أصوات يعبر بها كلّ قوم عن أغراضهم»[2]، فالأصوات الواردة في التعريف تظهر ارتباط اللغة بالكلام مسموعاً كان أو منطوقاً، ما يفسر ارتباط اللغة عندنا باللّسان والأذن. أمّا القوم فهم الجماعة البشرية التي تتألف من أفراد، ووظيفتها كما هي في التعريف أنّها وسيلة تعبير، وهذا ما يطلق عليه البعض بالتواصل، إذ اللغة تعبر

[1] - محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، تحقيق: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، مصر، د ط، د ت ط، المجلد 15، ص 4049.

[2] - ابن جنّي، **الخصائص**، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، ج 1، ص 33.

عن حاجات الفرد والجماعة، بها يطلبها ويحققها ويعرف ويفهم حاجات الآخرين، الأمر الذي قصده **"ابن جني"**بـ**"أغراضهم"**، على أنّ الأغراض لا تنحصر فيما هو مادي محسوس بل تتعداه إلى ما هو معنوي معقول.

لكن قد يعترض البعض على هذا التعريف بأنّه قصر اللغة على الأصوات (أي النمط التواصلي الصوتي) دون غيرها من وسائل التعبير والاتصال، مما دفع ببعض اللغويين إلى تقديم تعريفات أخرى أكثر شمولاً واتساعاً، ومنها ما قدّمه **"عبد الصبور شاهين"**، الذي اعتبر اللغة «كيانٌ عامٌ يضم النشاط اللغوي الإنساني ويشمل كل ما هو منطوق أو مكتوب أو إشارة أو اصطلاح»[1]، فالعلامات إشارة كانت أو رمزاً، صوتاً كان أو صورة، رسماً كان أو حركة... عندما نتفق على المعنى الذي تحمله ونتعامل بها كذلك تصير علامة لغوية يشار بها ويفهم منها رسالة معينة، مما يوسع معنى اللغة.

لذلك جاء في **"المعجم الفلسفي" لـ"إبراهيم مدكور"** أنّ اللغة هي: « كل وسيلة لتبادل المشاعر والأفكار كالإشارات والأصوات والألفاظ، وهي ضربان: طبيعية كبعض حركات الجسم والأصوات المهملة، ووضعية وهي مجموعة رموز وإشارات أو ألفاظ متفق عليها لأداء المشاعر والأفكار»[2]، فيدخل في معنى اللغة كل وسيلة تساعد على التواصل والتعبير، وهذا ما قصده الفرنسي **"أندري لالاند"** بتعريفه قائلا: « بالمعنى الأوسع، كل نظام علامات يمكن استعماله وسيلة اتصال»[3].

فيلزم من هذه التعريفات ما يلي:

1. اللغة كل متكامل ونسق من الرموز والإشارات، تشكل الأصوات أهم أنماطها.
2. ارتباطها بالإنسان فرداً كان أو جماعة.
3. اللغة واقعة اجتماعية كامنة في عقول جميع الأفراد المنتمين لمجموعة لغوية معيّنة[4].

---

[1] - عبد الصبور شاهين، **في علم اللغة العام**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 4، 1984، ص 29.

[2] - إبراهيم مدكور، **المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983، ص 162.

[3] - أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط 2، 2001، ص 721.

[4] - أحمد مومن، **اللسانيات (النشأة و التطور)**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2002، ص 123.

لكن ما يلاحظ على هذا النوع من التعريفات أنّه يعتبر اللغة بنية موضوعية مستقلة عن مستعملها (الإنسان)، فهل تعبر هذه التعريفات عن حقيقة اللغة؟ وهل اللغة تعرف خارج مستعملها؟ أم أنّها بالإضافة إلى كونها رموزاً وإشارات تحمل معنى آخر يتوقف على مستعملها (الإنسان).

اللغة كقدرة وملكة:

لكن اللغة عند **"روني ديكارت"**(1596- 1650)ملكة الإنسان على تأليف الكلام وترتيب الألفاظ المختلفة ليعبر بها عن المعاني العقلية التي يعج بها الفكر.على أن لا يدخل في هذا التعريف ما يصدره الحيوان من أصوات ومقاطع صوتية لأنّها لا تعبر عن فكر ولا يسبقها تفكير، بل هي انعكاس شرطي لبيئته الطبيعية وطبيعته الحيوانية العجماء[1].

فعلم النفس اللغوي[*]يربط بين اللغة والإنسان فيعتبرها سلوكاً قابلاً للدراسة التجريبية، ينبع من إمكانيات وقدرات الإنسان العقلية والفيزيولوجية، حيث أنّ إنتاج الرسالة اللغوية (خاصة الكلام) تسبقه وتعقبه عمليات عقلية كثيرة منها الإدراك التخيل والترميز والتأويل والتفسير والتركيب... مما يجعلها قدرة خاصة بالإنسان للتعبير والتواصل بواسطة علامات مميّزة[2].

فعالم اللسانيات الأمريكي **"نعوم تشومسكي"**(Noam Chomsky)بلور هذه الفكرة أكثر من خلال ما يلي: حيث يقول: « سأعدُ اللغة مجموعة متناهية أو غير متناهية من الجمل، كل جملة طولها محدود ومؤلفة من مجموعة متناهية من العناصر. فكل اللغات الطبيعية في شكلها المنطوق أو المكتوب، هي لغات بهذا المعنى. لأنّ كل لغة طبيعية لها عدد محدود من الفونيمات، وكل عبارة تحتوي على عدد

1- René Descartes, **discours de la méthode**, imprimé en union européenne, 1996; p 74 -75.

*- هو فرع من علم اللغة التطبيقي الذي يدرس اللغة والعوامل النفسية المؤثرة في تعلمها ويدرس عيوب النطق والعلاقة بين النفس البشرية واللغة بشكل عام.المصدر: جمعة سيد يوسف، **سيكولوجيا اللغة والمرض العقلي**، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الأدب، الكويت، يناير 1990، ص 16-17).

2- جمعة سيد يوسف، **سيكولوجيا اللغة و المرض العقلي**، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الأدب، الكويت، يناير 1990، ص 15-16 .

محدود من الفونيمات. ومع هذا فإنّ عدد الجمل غير متناه»[1]، فهذا التعريف وإنْ كان يذكر الجمل وعناصرها وطولها وعددها إلاّ أنّه يقصد ما ندعوه بالجانب الخلاق والإبداعي للّغة، فرغم تناهي عناصر الجملة والكلمة (فالجملة تنقسم إلى الاسم، الفعل، الحرف...، أما الكلمة فتتألف من أحرف معينة وأصوات خاصة)، لكن لا يحدّ ذلك من قدرة الإنسان على أن يؤلف كلمات لا حصر لها من عدد محدود من الحروف، كما لا تحد عناصر الجملة وقواعد اللغة من قدرته على خلق جمل جديدة لا نهاية لها، هذا ما دفع بـ"**تشومسكي**" إلى رفض اعتبار اللغة كتل مادية (أصوات أو رموز..) قائمة في مفردات ينتقي الإنسان منها كلامه، فاللغة تحدد من خلال ما أطلق عليه "**تشومسكي**" "**الكفاءة**" و"**الأداء**"، فمن حيث هي "**كفاءة**" تعتبر اللغة المعرفة الباطنية للفرد بالمفردات والقواعد (ويدعوه التراث اللغوي)، أما من حيث هي "**أداء**" فهي الاستعمال الفعلي للغة من طرف الفرد في المواقف الحقيقية، وما يوضح هذين التصورين المثال التالي: فالنّاس يمتلكون مقدرة لغوية تمكنهم من استعمال اللغة (وهذا معنى الكفاءة)، وتطبيق هذه المقدرة أثناء الكلام أو التلقي (السماع) يطلق عليه (الأداء)، فالتفكير أثناء الكلام وارتكاب الأخطاء، وترددنا وعدم فهمنا ما يقال لنا، يعتبر خللاً في "**الأداء**".

فحسب مفهومي "**الكفاءة**" و"**الأداء**" يمكن اعتبار اللغة مقدرة وملكة يلعب فيها خيالنا وقدراتنا العقلية دوراً أساسيا، فتصير بذلك اللغة مقدرة إنسانية على إنتاج الرموز والإشارات (خاصة الكلام) بقصد التواصل بها. لذلك عرّفها "**أحمد محمد المعتوق**"حيث قال: « قدرة ذهنية مكتسبة يمثلها نسقٌ يتكون من رموز اعتباطية منطوقة يتواصل بها أفراد مجتمع ما»[2]. فهذا التعريف يجمل المعطيات التالية:

[1] - Noam Chomsky, **syntactic structures**, Mouton de Gruyter; New York; 2 edition; p 13.

[2]- أحمد محمد المعتوق، **الحصيلة اللغوية**، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت، أغسطس 1996، ص 29.

1. اللغة قدرة ذهنية تسمح للفرد بإنتاج لغته كلاماً وكتابة، وفهمها، وتتداخل في تكوين هذه القدرة عوامل عقلية ونفسية وفيزيولوجية.
2. هذه القدرة (اللغة) مكتسبة فدوافع الإنسان وانتماؤه للجماعة يحملانه على تعلمها، وهذا لا يعني إنكار الاستعدادات الفطرية التي نولدُ بها وتتيح اكتسابها.
3. اللغة نسق من الإشارات والرموز اللغوية يتفرع بدوره إلى أنساق فرعية وهي:

أ. **النسق الصوتي:** الذي يحدد نطق الكلمات وأجزائها وفق أنماط مقبولة ومتعارف عليها.

ب. **النسق الدلالي:** أي ترتيب الوحدات الدلالية وفق سمات دالة معروفة ومقبولة.

ت. **النسق الإعرابي والنحوي:** ويعني ترتيب كلمات الجملة في أشكال تضبطها قواعد اللغة.

ث. **النسق الصرفي:** وهو الخاص ببنية الكلمة ونوعها واشتقاقها وتصريفها.

ج. **النسق المعجمي:** أي مجموع المفردات المتاحة للتعبير عن المعاني والمواقف والحاجات[1].

ومما سبق يمكن أن نجمع بين الطرحين في تعريف اللغة، فهي بنية ونسق من الرموز والإشارات مما يعطيها وجوداً موضوعياً مستقلاً عن مستعملها، وفي نفس الوقت هي القدرة التي يمتلكها الإنسان على إبداع هذه الرموز واستعمالها للتعبير والتواصل بها، وأخص أنواع اللغة "**الكلام**".

[1] - المرجع السابق، ص 30.

ج) مفهوم اللغة عند "كاسيرر":

وهنا نتساءل ما موقع تصور "**كاسيرر**" من هذه التعريفات، لقد ورد في مقدمة الجزء الأول من –فلسفة الأشكال الرمزية- عبارة يمكن اعتبارها تعريفا أوليا للغة قال فيها: «اللغة في مجموعها يمكن تعريفها والتفكير فيها كنسق من العلامات الصوتية»[1]، على أن لا يعني هذا أنّه يقبل به فالمقاربة اللسانية ذات البعد الصوتي (الفونيتيك) التي ذهبت إلى بحث اللغة من منظور فيزيائي (بالتركيز على الأصوات)؛ تندرج ضمن اللسانيات وعلوم اللغة، التي تنطلق من قناعة ضمنية مفادها أنّ اللغة جزء من الطبيعة ووجدت لأغراض طبيعية، لاستعمالها في التعامل مع الأشياء الطبيعية أو للتكيف مع الطبيعة، وبذلك فهذا المنطلق حسب "**كاسيرر**" سيحد من هذه المقاربة بحدود الطبيعة، الأمر الذي دفعه لتحديه ليس فقط انطلاقا من فلسفته النقدية بل مستخدما العلوم اللغوية واللسانيات نفسها.

فالصوت الذي قصده "**كاسيرر**" يتجاوز المظهر الفيزيائي الذي انشغلت به المقاربة اللسانية، بل الصوت الذي ننطق به عندما نتكلم، ينم عن نشاط روحي يحول تجاربنا الانفعالية وتجاربنا المعرفية إلى ملفوظات يتلقاها غيرنا ليدرك ما نقصده، أو يشعر بما شعرنا به؛ فقد جاء في نص له في كتابه "**اللغة والأسطورة**" ما يلي: «والحقيقة أنّه حتى أكثر المنطوقات اللفظية بدائية تتطلب تحويل تجربة معرفية أو انفعالية معيّنة إلى صوت، أي تحويلها إلى وسط غريب عن التجربة، بل منفصل عنها تماماً»[2].

فاللغة بالإضافة إلى ما سبق تعتبر: «واحدة من الوسائل الرئيسية للروح، التي بفضلها يكتمل التطور الذي ينقلنا من عالم الإحساسات لعالم الحدس والتصور»[3]. ولا ينطبق الأمر عليها فحسب بل على كل مخرجات الثقافة التي يبدعها الإنسان،لأنّها تعتبر تجلياً لهذه الروح، يقول: «إنّ مختلف مخرجات الثقافة – اللغة، المعرفة العلمية، الأسطورة، الفن، الدين- ترتبط بعضها ببعض رغم

[1]- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit; p 28.

[2] - أرنست كاسيرر، **اللغة والأسطورة**، ترجمة: سعيد الغانمي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، الإمارات العربية المتحدة، ط 1، 2009، ص 157.

[3]- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit, 2010; p 29.

تنوعها الداخلي في إشكالية عامة، وتظهر كمحاولات لتحويل العالم الكامن الذي تقدمه الانطباعات البسيطة، التي تبدو فيها الروح سجينة، إلى عالم يكون تعبيراً خالصاً للروح»[1].

ثم ناقش ما قدّمته المقاربة العلمية، فمهما كانت دقيقة ومضبوطة إلا أنّها فلسفيا تبتعد عن ماهية اللغة، هذا من حيث المضمون، أما من ناحية المنهج فطريقة العلم القائمة على تفتيت موضوع الدراسة مما سيزيدها ابتعادً عن ماهيتها، حيث قال واصفا ما تقوم به هذه المقاربة من: «تقسيم اللغة إلى كلمات وقواعد ما هو إلا إجراء خادع وميت، لأنّ ماهية اللغة لا توجد أبداً في هذه العناصر التي يستنبطها التحليل والتجريد، ولكن من خلال العمل المتكرر الذي تقوم به الروح لجعل الأصوات تفصح عن الفكر»[2].

ليصل إلى التعريف الذي يطمئن له والذي يعتبرها فيه استعداداً وقوة داخلية يمتلكها الكائن البشري، مما يضمن لها طابعها الكلي المستقل عن غيرها من قوى الروح، يقول: «إذا كانت اللغة تبدو كطاقة أصيلة ومستقلة للروح، فإنّها جزء من مجموع الأشكال دون أن تطابق عنصرا واحدا من هذا الكل، ورغم أنّنا نربطها بطريقة نسقية بالمنطق والاستيطيقا إلا أنّ لها مكانة خاصة في هذا الكل تضمن لها الاستقلالية»[3].

وتعريف اللغة وفق هذا التصور استلهمه "**كاسيرر**" من أعمال "**همبولت**" لأنّه شق طريقا جديداً في مقاربة اللغة، بل أسس لفلسفة لغة جديدة[4]، ولأنّه جسد علميا هذا المنظور الكانطي من خلال بيان معنى اللغة من خلال التركيز على شبكة العلاقات التي تجاوزت المعطيات المادية المتمثلة في الأصوات ذات الطابع الفردي، لينتقل إلى الطابع الاجتماعي العام. مما سمح له بترتيب المفاهيم وفق

1- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit, p21.

2- Ibid; p 107.

3- Ibid; p 125.

4- Ibid, p 175.

مقولات الفكر؛ ليصل إلى أنّ الفرق بين لسان وآخر، لا يكمن في الصوت والعلامة اللسانية، بل في رؤية العالم.

لذلك فالتعريف الحقيقي للغة حسب "**كاسيرر**" لا يمكن إلا أنْ يكون: « تكويناً(...) لكن لا يجب أن يفهم من ذلك أنّنا نبحث أصلها بطريقة التحليل النفسي، بل بمنهج متعالٍ. لذا لا نبحث عن نقطة بداية تاريخية، أو من أي العناصر النفسية تكونت اللغة. بل نحن نبحث عن مكانة اللغة في فضاء العقل والروح»[1]، ومنه فاللغة ليست «تجميعاً آلياً للكلمات. إنّ الكلمات والقواعد تخضع للحس العام أو المشترك، ولا توجد اللغة إلا في فعل الكلام المنسجم. ولذا لا يجب النظر، إلى الوحدات اللغوية على أنّها وحدات مفصولة لا تربطها رابطة، وإنّما يجب اعتبارها كطاقة وكعملية»[2].

ومنه فتعريف "**كاسيرر**" لمفهوم اللغة امتداد لموقف "**همبولت**" الذي يعتبرها نشاطاً وفعالية إنسانية خالصة، لا يوفيها الوصف الفيزيائي أو الفيزيولوجي حقها، لأنّهما لا يكشفان عن البعد الرمزي الذي تكشف فيه الروح عن نفسها، لذا لجأ في "**فلسفة الأشكال الرمزية**" إلى المنهج الكانطي المتعالي لأنّه في نظره الطريقة الناجعة لبيان مفهومها.

1- Ernst Cassirer, « Les éléments kantiens dans la philosophie du langage de Wilhelm von Humboldt », Traduit de l'allemand par Aurélien Djian,„***Les Études philosophiques****;* 2015/2 (n° 113), p 274.

2 - الزواوي بغورة، **مفهوم اللغة في الفلسفة الكانطية الجديدة**، اللغة العربية، المجلس الأعلى للغة العربية، الجزائر، المجلد 9، العدد 17، عدد يونيو 2007،، ص 67.

2. 2. 2. طبيعة اللغة:

من بين القضايا التي شغلت الفلاسفة وعلماء اللغة عبر العصور بيان طبيعتها، وهذا ما سنحاول الكشف عنه في هذا المبحث.

فبيان طبيعة اللغة يتوقف على الخلفية الفكرية والعلمية التي ينطلق منها الباحث، فمثلا علماء اللسانيات تختلف إجابتهم عن إجابة علماء النفس، لذلك سنكتفي بعرض رأي بعض علماء اللغة لأنّهم غاصوا في أعماقها وسبروا غورها، حيث تأثرت إجابة كل واحد منهم بالميدان الذي يشتغل فيه، فاللسانيات تحتوي على عدّة علوم فرعية اعتنت كل واحدة منها بمجال مخصوص، وليسهل علينا إدراك ذلك ننطلق من تقسيم "**جون فيرث**"(John Rupert Firth)(**لغوي بريطاني** 1890- 1960) **لعلم** اللغة, إذ يقسمه إلى الأنواع التالية: **علم الأصوات**(Phonologie) ، **والنحو والصرف**(Morphologie)، **والمعجم**(Lexicologie)، **وعلم العلامات**(Sémiologie)، فعلم الأصوات الذي يدرس النظم الصوتية للسان معيّن كشف لنا عن ميزة خاصة بلغة الإنسان تظهر طبيعتها الإنسانية وبنيتها المركبة ويتجلى ذلك في **بنية الكلام، الذي** يتألف من ما يلي:

1. الفونيمات (Phonème)**:** وهي الأصوات الأساسية أو الوحدات الصوتية الأساسية غير الدالة (لا تحمل معنى) والتي يتكون منها الكلام. والتركيب بينها يعطينا أصواتاً أو وحدات صوتية أساسية[1]، وهي **الصوامت**(Consonne) **والصوائت**(Voyelle). فمثلا في اللغة العربية فالأصوات الأساسية تتكون من: **الصوامت**: وهي حروف الهجاء مثل أ ب ت ث ج ح...**والصوائت**: وهي الحركات الثلاثة الفتحة والضمة والكسرة[2].

2. المورفيمات (Morphème)**:** وهي ما ينتج عن ضم الأصوات الأساسية إلى وحدات لها معنى في بداية الكلمة ونهايتها، فاللغة الإنجليزية مثلا تشمل على حوالي مليون وحدة كلمة- وهي بدورها تسمح

[1] - لندال دافيدوف، **مدخل إلى علم النفس**، ترجمة: سيد الطواب و محمود عمر ونجيب خزام، دار ماكجروهيل للنشر، ط 2، د ت ، ص 406.
[2] - عبد الصبور شاهين، **في علم اللغة العام**، مرجع سبق ذكره، ص 109.

بتكوين عدد لا حصر له من الكلمات والمفردات –[1]. ولتوضيح ذلك نضرب مثالا من اللغة العربية فكلمة: "**كتب**" لو أضفنا لها (مست) في بدايتها نحصل على "**مستكتب**"، ولو أضفنا لها (م) في بدايتها و(و) في وسطها نحصل على "**مكتوب**"أما لو أضفنا لها "**ألف**" في وسطها نحصل على "**كاتب**"...[2].

ومن الفونيمات والمورفيمات يكوّنُ الإنسان تركيبات لانهائية من الرموز والكلمات، لها دلالات متعدّدة حسب سياقها تسمح للإنسان بالتعبير عن كل شيء. وهذا ما جعل **"أندري مارتيني"**(André Martinet)(لغوي فرنسي 1908- 1999) يعتبر أنّ جوهر اللغة الإنسانية هو قابليتها للتفكيك وإعادة التركيب، وهذا ما يطلق عليه اللغويون "**التمفصل**"، ويقصد به أنّ اللغة قابلة للفصل والوصل بين عناصرها اللغوية (الفونيمات والمورفيمات)، فاللغة تنقسم إلى سلسلة كلامية تنفك بدورها إلى وحدات تعبيرية لكل منها صورة صوتية وصورة ذهنية، وهذا التمفصل يتم على مستويين هما:

1. التمفصل الأول: وهو ذلك التقطيع الذي بمقتضاه يقسم الكلام إلى جملة من الوحدات الصوتية الدالة، فالتعبير وإبلاغ الآخرين يتطلب نقل أفكارنا وحاجاتنا... إلى حادثة صوتية بواسطة ألفاظ ومفردات لها صورة صوتية خاصة ومعنى خاص. وبهذا تتحول الخبرة الفردية الذاتية إلى خبرة لسانية جماعية موضوعية.

فالصراخ وإن دلّ على الألم وهو عبارة عن صورة صوتية خاصة إلاّ أنّه لا يدخل ضمن اللغة لأنّه رد فعل فيزيولوجي ولا يتفكك إلى وحدات أبسط منه ولو قمنا بذلك – تحليله - لفقد دلالته وما أدى المعنى.

لكن الجملة التالية "**أحس بألم في رأسي**" فتقبل التفكيك إلى وحدات صوتية دنيا (أقل) لكلّ وحدة صورة صوتية خاصة ومعنى خاص فلو فككنا الجملة إلى ما يلي: أحس/ ب/ ألم / في / رأسي. نلاحظ أنّ كلّ وحدة صوتية قابلة للانفكاك عن المجموع ويمكن أن نوظفها في جمل أخرى لتؤدي معاني

[1] - لندال دافيدوف، **مدخل إلى علم النفس**، مرجع سبق ذكره، ص 406.

[2] - عبد الصبور شاهين، **في علم اللغة العام**، مرجع سبق ذكره، ص 112.

مختلفة فمثلاً الوحدة الصوتية "**رأس**" لو وظفناها في جملة أخرى "**تحادثت مع الرّأس**" أو "**دخلت القسم رأساً**" نلاحظ أنّ معناها اختلف من جملة لأخرى.

وميزة هذا التمفصل أنّه **اقتصاد لساني**، فالإنسان غير قادر على أن يبدع صوتاً لكل خبرة أو حاجة ... فيكفيه بعض الوحدات الصوتية ليعبر بها عن تجارب متنوعة مادام أنّ هذه الوحدات قابلة لأن توظف في سياقات مختلفة، كما بينا في المثال السابق. عكس ما هو عليه الحال عند الحيوان فمثلاً رصد لدى قردة الشنمبانزي حوالي خمس وثلاثون صوتاً لكل منها دلالة خاصة معيّنة بحيث تعبر عن حاجاته ومحيطه الطبيعي ولا تتجاوزه فالصوت الذي يعبر عن الخطر لا يمكن أن يعبر به عن الألم أو الرضا.

كما أنّه يفيد في **الاقتصاد السيكولوجي**: ذلك أنّ ذاكرة الإنسان محدودة لا يمكنها أن تخزن لكل حادثة أو حاجة أو فكرة صورة صوتية خاصة لأنّ التجارب والحاجات... كثيرة لا حصر لها.

2. التمفصل الثاني: ويقع هذا النوع من التمفصل على الوحدات الصوتية التي تمَّ عزلها في التمفصل الأول. وهو عبارة عن تفكيك الصورة الصوتية ذات المعنى إلى مجموعة من الوحدات الصوتية الأساسية خالية المعنى، أي: المقاطع الصوتية المجردة (رموز صوتية منفصلة)[الفونيمات]، فمثلاً: كلمة "**رأس**" تقسم إلى (رَ) (أْ) (سٌ).

ومزايا هذا التمفصل: أنّه **اقتصاد لغوي:** إذ بفضل عدد محدود من الفونيمات نستطيع إنشاء مروفيمات متنوعة بدروها تسمح بالدخول في سياقات جديدة لتدل على معاني كثيرة لا حصر لها... ففي اللغة العربية ثمانيةٌ وعشرون حرفاً يضاف إليها ثلاث حركات (الفتحة والضمة والكسرة) يمكن أن ننتج تراكيب صوتية هائلة تبلغ الملايين تسمح لنا بالتعبير عن كل الحاجات والخبرات[1].

[1] - عبد الصبور شاهين، **في علم اللغة العام**، مرجع سبق ذكره، ص 24.

أما الميزة الثانية لهذا النوع من التمفصل هو أنّه **اقتصاد فيزيولوجي** فالحنجرة واللسان والفم... محدودة الأصوات والأوضاع فلولاه (التمفصل الثاني) لاضطر الإنسان أن يبدع أصواتاً مختلفة لكل حادثة أو خبرة أو حاجة... وهذا طبعاً غير ممكن.

لكن علماء النحو المعاصرين لا يتوقفون عند هذا التحليل الصوتي للغة بل ينتقلون إلى المستوى التركيبي (النحوي والصرفي) وفيه يلمسون تميز لغة الإنسان عن الحيوان، **ف"فرانك روبرت بالمر"** اعتبر "**النحو**" الميزة التي تجعل اللغة خاصية إنسانية حيث أنّ الحيوان قد يستخدم رموزاً صوتية ذات معنى لكن الربط بينها بدائي ومغلق[1]، عكس ما هو عليه الحال في لغة الإنسان.

فاللغوي الأمريكي "**تشومسكي**" لا يرى فيما عرض إلاّ بنية سطحية لا تتجاوز الشكل الفيزيائي (الصوتي) للغة، فاللغة الإنسانية كما سبق ليست مجرد كتل صوتية مصفوفة إلى جانب بعضها البعض، بل لها بنية عميقة تتمثل في الشكل التجريدي الداخلي الذي يعكس العملية الفكرية[2]، وهذا ما نقصده نحن "**بالنحو**". فالجمل التي يؤلفها الفرد أثناء الكلام ليست مجرد تتابع لأصوات ورص للكلمات. بل هي **توليد وتحويل، فالتوليد**: هو القدرة التي يمتلكها الإنسان لتكوين وفهم الجمل من لغته الأم وفقاً لقواعدها الخاصة، ويتم هذا بكيفية طبيعية لاواعية. أما **التحويل**: فهو عبارة عن نقل البنية العميقة للجملة (المعنى) من ذهن المتكلم إلى البنية السطحية (الشكل المستعمل في التواصل). فمثلاً لو قلنا: "**كَتَبَ أحمدٌ الرسالةَ**" و "**كُتِبَتْ الرسالة من قِبل أحمد**" فالجملتان تختلفان من الناحية التركيبية على المستوى السطحي لكنهما مرتبطتان إلى درجة التطابق على مستوى البنية العميقة[3].

---

[1] - أحمد مومن، **اللسانيات النشأة والتطور**، مرجع سبق ذكره، ص 34

[2] - المرجع نفسه، ص 212.

[3] - المرجع السابق، ص 212.

مما تقدم نخلص إلى أنّ لغة الإنسان تتكون من وحدات صوتية أساسية خالية المعنى ومن وحدات صوتية أعلى ذات معنى تسمح بتأليف جمل متعددة وفقاً لقواعد النحو تعبر عن مضامين مختلفة تؤكد كلّها على أنّ اللغة ميزة إنسانية.

وبعد هذا التقديم لاحظنا أنّ "**كاسيرر**" انطلق من طبيعتها الصوتية حيث ذكر ذلك بقوله: «اللغة في مجموعها يمكن تعريفها والتفكير فيها كنسق من العلامات الصوتية»[1]، على أن لا يعني هذا تشيعه للمقاربة اللسانية ذات البعد الصوتي (الفونيتيك) التي ذهبت في مقاربتها إلى بحث اللغة من منظور فيزيائي (بالتركيز على الأصوات)؛ فموقفه من اللسانيات وعلوم اللغة، وحتى فلسفات اللغات التي ظهرت لاحقا بداية من القرن 19 تنطلق من قناعة ضمنية مفادها أنّ اللغة جزء من الطبيعة ووجدت لأغراض طبيعية، لاستعمالها في التعامل مع الأشياء الطبيعية أو للتكيف مع الطبيعة، وبذلك فهذا المنطلق سيحد من هذه المقاربة بحدود الطبيعة، الأمر الذي دفعه لتحديه ليس فقط انطلاقا من فلسفته النقدية بل مستخدما العلوم اللغوية واللسانيات نفسها.

فالصوت الذي قصده "**كاسيرر**" يتجاوز المظهر الفيزيائي الذي انشغلت به المقاربة اللسانية، بل الصوت الذي ننطق به عندما نتكلم، ينم عن نشاط روحي يحول تجاربنا الانفعالية وتجاربنا المعرفية إلى كلام مسموع ويتلقاه غيرنا ليدرك ما نقصده، أو يشعر بما شعرنا به؛ والشاهد على ذلك النص الذي ورد في كتابه "**اللغة والأسطورة**" حيث جاء فيه ما يلي: «والحقيقة أنّه حتى أكثر المنطوقات اللفظية بدائية تتطلب تحويل تجربة معرفية أو انفعالية معيّنة إلى صوت، أي تحويلها إلى وسط غريب عن التجربة، بل منفصل عنها تماماً»[2].

ففلسفة اللغة المناسبة هي التي تعمل على بيان أنّ المقاربة التي تنظر لطبيعة اللغة بكونها جزء لا يتجزأ من الطبيعة مجرد وهم علينا أن نبدده، إذ يقول "**ويلبر إربن**": «اللغة مثل ذكائنا وكل أشكال

1- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit; p 28.

2 - أرنست كاسيرر، **اللغة والأسطورة**، مصدر سبق ذكره، ص 157.

الثقافة المرتبطة باللغة، طورت غايات مستقلة عن الطبيعة»[1]، فاللغة عند الإنسان تجاوزت مجرد الاستخدام العملي الذي نشأت في البداية بسببه، لتتحرر بذلك متجاوزة العالم على حد قول "**فون همبولت**" بأنّها« وسيلة لتجاوز العالم في تعدده وعمقه وكليته»[2]، لذا لم يقبل منطلق اللسانيات خاصة في القرن 19 وفلسفات اللغات التي ظهرت لاحقا، من أنّ اللغة جزء من الطبيعة ووجدت لأغراض طبيعية، لاستعمالها في التعامل أو للتكيف مع الطبيعة، لأنّهذا المنطلق سيحد من هذه المقاربة بحدود الطبيعة.

كما أنّ المقاربة اللسانية التي تأمل في الوصول إلى دقة وصحة العلوم الطبيعية، لذلك نسجت على منوالها بتبني منهجها وتصوراتها، لكن القوانين التي زعمت أنّها وصلت إليها كانت مجرد سراب، فلم تقدم معرفة تتسم بالوحدة والكلية بل قدّمت عناصر متباعدة مبعثرة، فخنوعها للعلوم البيولوجية والفيزيائية جعلها ترجع ما هو روحي لما هو طبيعي دون جدوى، في الوقت الذي كان عليها أن تفعل العكس، بإرجاع ما هو مادي طبيعي لما هو روحي[3].

فاللغة بالإضافة إلى ما سبق تعتبر: «واحدة من الوسائل الرئيسية للروح، التي بفضلها يكتمل التطور الذي ينقلنا من عالم الإحساسات لعالم الحدس والتصور»[4]. ولا ينطبق الأمر على اللغة فحسب بل على كل مخرجات الثقافة التي يبدعها الإنسان تعتبر تجلياً لهذه الروح، يقول: «إنّ مختلف مخرجات الثقافة – اللغة، المعرفة العلمية، الأسطورة، الفن، الدين- ترتبط بعضها ببعض رغم تنوعها الداخلي في إشكالية عامة، وتظهر كمحاولات لتحويل العالم الكامن الذي تقدمه الانطباعات البسيطة، التي تبدو فيها الروح سجينة، إلى عالم يكون تعبيراً خالصاً للروح»[5]. لذا فالسؤال الذي

1- Wilbur M. urban, **Cassirer's philosophy of language**, Op cit, p 411.

2- Ibid, p 411.

3- Ibid, p 409.

4- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit, p 29.

5- Ibid, p21.

ينطلق منه في تحليله لطبيعة اللغة والفن والأسطورة هو: كيف يمكن لما هو فردي محسوس أن يصير دعامة لما هو روحي عام؟

في البداية يبدأ بمناقشة والتحفظ على ما تقدمه المقاربة العلمية، فمهما كانت دقيقة ومضبوطة إلا أنّها فلسفيا تبتعد عن ماهية اللغة، هذا من حيث المضمون، أما من ناحية المنهج فطريقة العلم القائمة على تفتيت موضوع الدراسة ستزيد من الابتعاد عن ماهية اللغة، حيث قال واصفا ما تقوم به هذه المقاربة من: «تقسيم اللغة إلى كلمات وقواعد ما هو إلا إجراء خادع وميت، لأنّ ماهية اللغة لا توجد أبداً في هذه العناصر التي يستنبطها التحليل والتجريد، ولكن من خلال العمل المتكرر الذي تقوم به الروح لجعل الأصوات تفصح عن الفكر»[1].

لكنه في موضع آخر بدل الاكتفاء بالتنبيه بالعمل الذي تقوم به الروح والذي من خلاله تبدع اللغة، ينظر إليها من زاوية أخرى تعتبرها استعداداً وقوة داخلية يمتلكها الكائن البشري، مما يضمن لها طابعها الكلي المستقل عن غيرها من قوى الروح، يقول: «إذا كانت اللغة تبدو كطاقة أصيلة ومستقلة للروح، فإنّها جزء من مجموع الأشكال دون أن تطابق عنصرا واحدا من هذا الكل، ورغم أنّنا نربطها بطريقة نسقية بالمنطق والاستيطيقا إلا أنّ لها مكانة خاصة في هذا الكل تضمن لها الاستقلالية»[2].

لذا فالمسلمة التي يعتمدها في مقاربته الفلسفية للغة، تنطلق من القناعة التي يتقاسمها مع المثاليين، القاضية بالنظر للغة نظرة كلية، تسمو على التفاصيل اللسانية الفردية التي تختلف من لسان لآخر، لكن مثل هذه النظرة لا يمكن تحقيقها بسهولة نظراً للمادة اللغوية الهائلة التي اعتمد عليها والتي استمدها من علماء اللغة، إلا أنّ هذه المادة بسبب طابعها الوضعي، ولطابعها الجزئي ستجعل من الصعب الوفاء بالهدف الذي رسمه لنفسه، بدراسة اللغة في بعدها الكلي؛ فهذا غير

1- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit, p 107.

2- Ibid, p 125.

ممكن من خلال الغوص في التفاصيل اللسانية الخاصة، ولا مخرج من ذلك إلا من خلال بحث الشكل الخالص للغة[1].

ويبدو أنّ هذا الشكل الخالص يمكن لفلسفة اللغة الحديثة أن تبحثه بالارتكاز على نقطة انطلاق تناسب الدرس الفلسفي للغة، وقد وجدت ذلك في مفهوم "**الصورة اللسانية الداخلية**" لذا يجب افتراض هذه الصورة الداخلية في الدين والفن والمعرفة العلمية، لكن لا يجب أن يفهم من هذا أنّها «مجموع أو ائتلاف لظواهر معزولة داخل كل ميدان، بل هي قانون تشكلها»[2].

ولتحقيق هذا الهدف لجأ إلى مصطلح "**الرمز**"، الذي برر حضوره حتى في علوم الطبيعة، فهو موجود في العلوم الفيزيائية، فقد ضرب مثالا على ذلك بالفيزيائي "**هاينرتش هرتز**"(Heinrich Rudolf Hertz)[*]، الذي ذهب إلى أنّ العالم الفيزيائي يبحث الظواهر بقصد بيان تسلسلها الضروري، ولا يمكن التوصل لذلك إلا إذا ترك خلفه عالم التجربة الحسية المباشرة، يقول: «فمفهوم المكان والزمان، والكتلة، والقوة، والطاقة، والذرة، والأثير، ما هم إلا صور شكلتها المعرفة لتكون سيدة عالم التجربة الحسية، ولتفهمه بإخضاعه لترتيب ونظام»[3]، كما استشهد بأعمال "**ليبنتز**" التي بيّنت أنّه لا يمكن الفصل بين علم من العلوم وما سماه "**منطق العلامات**" ذلك أنّ العلامة –حسب هذا الأخير-: «ليست مجرد تغليف عشوائي نمنحه للفكر، ولكنها الأداة الضرورية والأساسية له، وهي لا تستعمل لمجرد توصيل محتوى فكري موجود سلفا، بل هي الأداة التي بواسطتها يأخذ هذا المضمون شكله، عن طريق

1-Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit, p10.

2- Ibid, p 22 .

*- هاينريتش هرتز: (**Heinrich Rudolf Hertz**) مهندس وعالم فيزيائي ألماني عاش ما بين (1894/1857) مكتشف الموجات الكهروميغناطيسية التي أطلق عليها اسمه، والتي سيكون لها دور في تطوير تطبيقات تتعلق بالراديو والتليفون وغيرها من وسائل الاتصال. المصدر: https://fr.wikipedia.org/wiki/Heinrich_Hertz بتاريخ: 2018/04/09 على الساعة 10:32.

3- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit, p 26:

جعله ظاهرا، وبهذا يكتسب دلالته»[1]. لكن العلامة بهذا المعنى البسيط لا تكفي ليبني عليها فلسفته، لأنّها حسبه «لا تضيف شيئا للمحتوى الذي تشير إليه، حيث تكتفي بتثبيت وجوده وإعادة إنتاجه»[2].

لذا فالصوت حسبه كائن داخلي وخارجي، فهو طاقة داخلية تنطبع وتتجسد خارجيا بكيفية موضوعية، ومنه فطبيعة اللغة تجمع بين هذين الطابعين، إذ يقول عن ذلك: «إذا نظرنا للغة في مقابل ما يُعْرف تبدو ذاتية، لكنها من جهة أخرى بالنسبة للإنسان -كمعطى نفسي امبريقي- تبدو موضوعية، لأنّ كلّ لسان يعتبر كصدى للطبيعة الكلية للبشر»[3]، ويبرر هذه الطبيعة الثنائية من خلال تحليل العلامة الصوتية التي تعتبر مادة للكلام وفي نفس الوقت صورة له يقول في ذلك: «فالعلامة الصوتية تمثل المادة التي من خلالها تتشكل اللغة، ويمكن اعتبارها بشكل ما الجسر الرابط بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي، فبفضله تتحد اللحظات الأساسية لكل منهما. فمن جهة الصوت الذي نتكلم به، هو في هذه الحالة ناتج عن الكلام، ونحن من يكونه؛ ومن جهة أخرى فكونه صوت نستقبله يجعل العلامة جزء من حقيقة حسية تحيط بنا»[4].

لكنه كان حريصا على عدم تجاهل الطبيعة الروحية للغة، من خلال التأمل النقدي لهذه العلامات الصوتية، ومن خلال التشكل الأولي للغة، وقد حكم على المحاولات الأولى لبيان أصل اللغة من طرف الفلاسفة التأمليين، الذين اعتبروا اللغة نتيجة إما لبواعث داخلية معتبرين الأصوات مجرد تجلٍ خارجي لها، أو هي استجابات لمؤثرات خارجية معتبرين الأصوات انعكاساً لها؛ فهذه الرؤية لم تبلغ ماهية وقلب اللغة، فهي – أي: اللغة - لا تعبر بشكل ضيق عن الذاتية فقط ولا تعيّن ما هو موضوعي

1- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit, p 27.

2- Ibid, p32.

3- Ibid, p 107.

4- Ibid, p 34.

فقط، بل هي «تشكل وساطة جديدة تحدد بكيفية متبادلة هذين العاملين(...) فاللغة لا تتكون إلا إذا ترابط طرفاها ليتحدا، لينتجا تركيبا جديداً لم يكن معطى سلفاً من طرف الذات أو العالم»[1].

فلو نظرنا إلى هذه الحقول –اللغة الفن الأسطورة- في بعدها المادي، أي: لو حللنا طبيعتها الفيزيائية، لبدا لنا أنّ العلامات التي تعتمدها ما هي إلا مجموعة من الإحساسات المتنوعة، أي: كيفيات بصرية أو سمعية أو لمسية. وتوحيدها مرهون بتحول نوعي تحدثه الروح فيأتلف ما كان مفرقاً ويصير كلا واحداً؛ ويسمو ما كان حسياً ليصير معقولا ذا معنى، وليبين ذلك يستثمر تصوراً قدمته العلوم اللسانية خاصة **الفونولوجيا** والمتمثل في "**الفونيم**" (Phonème)؛ وهو« الأصوات الأساسية أو الوحدات الصوتية الأساسية غير الدالة (لا تحمل معنى) والتي يتكون منها الكلام. والتركيب بينها يعطينا أصواتاً أو وحدات صوتية أساسية»[2]، فهذه الأصوات الأساسية تتكون من: **الصوامت**(consonnes)، و**الصوائت**(voyelles).

حيث يقول "**كاسيرر**": « لكن عندما يأخذ الصوت شكل فونيم ستحدث معجزة إذ يكتسب وظيفة روحية فيصير قادراً على التعبير عن أدق المشاعر والأفكار، رغم كونه مادة فيزيائية لا تتميز عن غيرها من الأصوات إلا بالشدّة والتوتر والطول»[3]، على أن لا يفهم من هذا أنّ مجرد تركيب الأصوات يجعلها ذات معاني فبدون تدخل الوعي لا يمكن لهذه الأخيرة أن تشكل كلاً بله أن يكون لها معنى يقول عن ذلك: «فالعناصر الحسية لا توجد نفسها بنفسها ولا تكون كلا ذا معنى إلا إذا جعلها الوعي كذلك»[4]. عن طريق الوظيفة الرمزية التي تجعل مختلف العلامات ليست «مجرد نسخ لحقائق معطاة مسبقا، بل خطوطاً عامة موجهة لحركة الروح، التي تشكل عالم الواقع كوحدة تحمل داخلها تنوعا»[5].

---

[1]-Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit, p 35:

[2] - لندال دافيدوف: **مدخل علم النفس**، مرجع سبق ذكره، ص 406.

[3]- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit; pp 35;36.

[4]- Ibid, p 36.

[5]- Ibid; p 51.

ليس هذا فقط بل كل تعبير لغوي –المقصود هنا الجملة وليس فقط الكلمة- ليس مجرد نسخ كربونية لعالم المعطيات الحسية والحدوس، لأنّها تقدم معاني عن طريق تجاوز ما هو خاص ومحسوس ومباشر بوضعها كلها جانباً، ولتقريب هذه الفكرة ينتقل "**كاسيرر**" من اللغة إلى عالم العلم حيث يضرب مثالا بالكيمياء موضحاً الكيفية التي نستخدم فيها الوظيفة الرمزية في هذا المجال العلمي قائلا: «فالمعادلة الكيميائية المجردة على سبيل المثال التي نستخدمها للإشارة إلى عنصر كيميائي ما، لا تحوي ما تقدمه الملاحظة المباشرة ولا ما يقدمه الإدراك الحسي عن هذا العنصر؛ لكن عوضا عن ذلك نضع هذا العنصر الخاص في شبكة من العلاقات الغنية(...) فهذه المعادلة لا تشير أبدا للعنصر كما يبدو للإحساس، لكنها تمسك به كمجموعة من التفاعلات الممكنة والأسباب الممكنة المحكومة بقوانين كلية(...) ففي هذه الحالة وغيرها تخلق العلامة حالة وسطى تسمح لنا من الانتقال من مجرد "**مادة**" المعرفة إلى "**شكلها**" الروحي»[1].

فالكلمة من منظور فيزيائي ما هي إلا نَفَسٌ، لكن بداخل هذا النَفَسْ تتحرك قوة غير عادية تناسب المفاهيم والأفكار الدينامكية، وهذه الدينامكية تمسكها وتنظمها العلامة، التي لا تقوم بعملية **اختزالية**(rétrospectif) نلخص فيها خصائص ما تشير إليه، بل تنقلنا إلى المستقبل بعملية أخرى **احتمالية** (prospectif) تفتح إمكانية إدخال صفات جديدة نكشفها مستقبلا، وتاريخ العلم – حسب "**كاسيرر**"- كفيل بإثبات صحة ما يدعيه، فمعظم المشكلات التي حلها "**نيوتن**" باستعمال حساب التفاضل الذي وضع أسسه "**ليبنتز**" فرغم أنّه عرفه قبله،إلاّ أنّ النجاح الذي تحقق كان بفضل جعله رمزيا مما وحد وجمع كل المشكلات، ومنح "**نيوتن**" القدرة على التصدي لها وحلها[2].

ولفهم الطبيعة المركبة للغة علينا أن نعود لربطها بغيرها من العوالم،فالدافع الذي جعل "**كاسيرر**" يوحد بين "**اللغة**" و"**الأسطورة**" و"**الفن**" وغيرهما من العوالم فيما يعرف بفلسفة الأشكال

1- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit, p 53.

2- Ibid p 54.

الرمزية، فمن جهة يعترف بخصوصية وتميز كل منها عن البقية لكنه من جهة ثانية يرى أنّ بينها خيطاً رابطاً يبرر جمعها وبحثها بطريقة واحدة.فهذه العوالم ما هي إلا «"**ضروب**"من الصور التي تنشئها الروح، بإعطاء أشكال مختلفة لكل منها على أن لا يعني هذا عدم الاعتراف باستقلاليتها عن بعضها لأنّها تشكل كلا مركبا لا كلا بسيطا»[1]، وهنا يلجأ للوعي الإنساني لحل هذه الثنائية (القول بالوحدة والتعدد في آن واحد) فبدونه لا يمكن تعقل وتصور هذا الكل المركب وبالتالي بحث مختلف الأشكال الرمزية إذ يقول: «فالتفكير الفلسفي لا يمكن أن يقبل هذا التعدد إلا إذا وضعناه في صورة كل مركب يسمح بالتفكير فيه وتصوره كذلك، وهذا ما فعله "**أفلاطون**" من قبل رغم أنّ ما اقترحه يدخل ضمن المقاربة الميتافيزيقية التأملية، التي تختلف في منهجها عن المقاربة النقدية التي تعتمد التحليل»[2]، فالمقاربة الأولى تبحث عن الكلية بمعناها التركيبي حيث تحاول فهمها انطلاقاً من افتراض مبدأ أساسي واحد يعتبر في آن واحد نقطة انطلاق ونقطة وصول. بينما المقاربة الثانية –النقدية- تبحث عن الكل بمعناه التحليلي من خلال توحيد الأشكال المتنوعة ببحث نقاط الالتقاء بينها في مبدأ كلي نسقي وترتيبها وفق قوانين أساسية موحدة.

فالطبيعة المركبة للغة تجعل التماهي بينها وبين العقل لا يعبر لوحده في نظر "**كاسيرر**" عن طبيعتها، لأنّ العقل لا يشمل اللغة في كليتها، فارتباطها بالإنسان الذي يتركب من جانبين وجداني شعوري عاطفي وآخر عقلي، وبالتالي فاللغة التي «عُرّفت بالعقل أو بأنّها مصدر العقل نفسه(...) من السهل أن نجد هذا الحد يعجز عن أن يشمل الميدان كله. وإنّما هو جزء يطلق على الكل، لأنّنا نجد إلى جانب اللغة الفكرية لغة عاطفية، وإلى جانب اللغة المنطقية أو العلمية لغة خيال شعري، وفي المقام الأول لا تعبر اللغة عن الأفكار وإنّما تعبر عن المشاعر والعواطف»[3].

1- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit, p 38.

2-Ibid; p 37.

3 - أرنست كاسيرر، **مقال في الإنسان**، مصدر سبق ذكره، ص 68.

ومنه يمكن أن نميز في اللغة عند الإنسان بين مستويين، المستوى الأول انفعالي ذاتي والثاني منطقي فكري موضوعي، وليثبت ذلك لجأ إلى تحليل الكلام فحسبه يمكن أن نميز فيه بين طبقات «فأول طبقة وأهمها هي لغة العواطف ولا يزال قسط كبير مما ينطق به الإنسان منتميا إلى هذه الطبقة. (...) لكن هناك شكل من الكلام يرينا نموذجاً مختلفا عن الأول، لا تكون فيه اللفظة صيحة دهشة أو تعجب، لا تكون تعبيراً عفوياً عن الشعور وإنّما تكون جزء من جملة ذات مبنى نحوي»[1]. فالمستوى الأول يشترك فيه الإنسان والحيوان، حيث يقر الكثير من العلماء[*] بقدرة الحيوانات خاصة العليا كـ"**الشنمبانزي**" على التعبير عن الغضب والرعب واليأس والحزن بأصوات انفعالية وحتى إيماءات وتغيرات في ملامح الوجه... لكنها تفتقر للمستوى الثاني ويطلق عليه "**اللغة الموضوعية**"[**] الذي يميز الإنسان عن الحيوان حيث يقول: «عند هذا الحدّ نمس النقطة الحاسمة في مشكلتنا هذه كلها لأنّ الاختلاف بين اللغة الموضوعية واللغة العاطفية هو الخط الحقيقي الذي يفصل بين عالمي الإنسان والحيوان»[2]، لأنّ الكلام في هذه الطبقة عبارة عن علاقات منطقية تترابط فيها الكلمات فلا تعبر فقط عن العواطف بل ذات محمل ومعنى موضوعي. فالطبيعة المنطقية للغة سمحت لها أن تميّز نفسها عن الأسطورة، رغم اشتراكهما في جذع واحد والمتمثل في فعالية الإنسان الروحية التي بفضلها يركز تجاربه الانفعالية والمعرفية فينتج بها مختلف الصور والرموز التي يعبر بها في آن واحد عن تلك التجارب وفي نفس الوقت عن العالم المحيط به، إذ يقول: «لأنّ اللغة لا تنتمي حصراً إلى عالم الأسطورة؛ فهي تحمل في داخلها، منذ بدايتها الأولى، قوة أخرى، هي قوة المنطق»[3]، إذ بفضل الكلمات

---

[1] - المصدر السابق، ص 73.

[*] - استشهد "**كاسيرر**" بدراسة للعالم "**فولفغانغ كويلر**" عنوانها "**في سيكولوجية الشنمبانزي**".

[**] - واضع هذا المصطلح طبيب الأمراض العصبية الإنجليزي "**جاكسون**" ليفسر به بعض الأعراض المرضية منها أنّ كثيرا من المرضى الذين يشتكون من احتباس النطق "**الأفازيا**" الذين لم يفقدوا القدرة على الكلام إلا أنّهم فقدوا القدرة على استعمال كلماتهم بمعنى موضوعي. المصدر:
Ernst Cassirer, **Philosophie des formes symboliques , la phénoménologie de la connaissance**; op cit, p 239.

[2] - أرنست كاسيرر، **مقال في الإنسان**، مصدر سبق ذكره، ص 74.

[3] - أرنست كاسيرر، **اللغة والأسطورة**، مصدر سبق ذكره، ص 172.

يتم اختزال وتجريد تلك الصور والتجارب الحية لتصير مفاهيم منطقية تعبر عن علاقات مجردة، تتصف بالعموم والكلية، وبذلك يتم طمس طابعها المفرد وتجميد ديناميتها الحيوية؛ فاللغة مضطرة لهذا لأنّها وسيلة للفكر، للتعبير عن الأحكام والمفاهيم فهذا التطور الذي يحدث للغة له ثمنه بقوله: «فإنّ هذا التطور لا يمكن أن يتحقق إلا بسداد ثمن استمرار ثراء التجربة المباشرة وامتلائها»[1].

ورغم قوله بوجود فضاء "**داخلي**" وآخر "**خارجي**" للغة، إلا أنّه لا يعتبر هذا الاختلاف داخلا في ماهية اللغة، لأنّه لا يمكننا أن نفصل بين المضمون الروحي والتعبير المحسوس فهما متشابكان ولا يمكن لأحدهما أن يدعي استقلاله عن الآخر، بل لا يوجدان ولا يكتملان إلا معا. بل الدلالة تنبع من هذه العلاقة التبادلية، فهي لا تفرض عليهما ولا تضاف إليهما من أمر خارج عنهما بل هي التي تشكل كينونتهما، وهذا التصور يتوافق مع المسلمة التي انطلق منها التي تنظر للغة ككل –المتوافق مع الرؤية المثالية- يقول: «لا نعني هنا نتيجة معلنة، بل هذا التركيب الذي يشكل وتنتج عنه اللغة ككل، وعن طريقه يمكن لكل جزء منها بداية من التعبيرات الحسية وصولا إلى أعلى التعبيرات الروحية أن تجتمع **معاً**»[2].

وهذا الترابط بين ما هو داخلي وخارجي وبين ما هو حسي وما هو روحي لا نجده في اللغة المنطوقة، بل حتى في اللغة الطبيعية، التي يطلق عليها علماء اللسانيات تسمية "**محاكاة ميمية**" (أي الألفاظ التي تحاكي صوت ما تدل عليه) (Onomatopée)[3]، يقول: «فالتعبير الأكثر بساطة لحدث داخلي عن طريق المحاكاة الميمية، يكشف أنّ هذا الحدث لا يشكل مجالا مغلقا مكتفيا بذاته، أين يتفلت الوعي من غايات تواصلية اتفاقية مع الغير، بل على العكس فهذا التمظهر الخارجي يعتبر جزء من تكوينها وتشكلها»[4]، ولذلك يرى أنّ علم النفس الحديث محق عندما صنف مشكلة اللغة ضمن

[1] - المصدر السابق، ص 174.

[2]- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit; p 128.

[3] - جميل صليبا، **علم النفس**، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1984، ص 515.

[4]- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit; pp 128-129.

علم النفس العام الذي يهتم بالتعبير بالمحكاة (بالإيماء أو بالأصوات)، كما فعل "**فوندت**"، لأنّنا من الناحية المنهجية سنتجاوز المقاربة الحسية التقليدية، التي تنطلق من النظر للوعي كحالة ساكنة وثابتة، وثانيا ما يحدث من تحولات لهذا الوعي ناتج فقط عن ترابط واجتماع لحالات الوعي هذه، لكن عندما نعتبر هذه المحاكاة والإحساس الذي يصاحبها عنصرا مهما وعاملا رئيسيا لتشكيل هذا الوعي، فإنّنا نؤسس ما هو ساكن على أساس ديناميكي، وبالتالي فالحقائق النفسية التي يتم الكشف عن كيفية تشكلها وتحولها، ومن ثمة عرضها كحالات وعي ثابتة، تعتبر مجرد نتيجة للتحليل والتجريد ليس إلا، بينما هي – المحاكاة الميمية- «ما هي إلا الاتحاد المباشر لما هو داخلي بما هو خارجي، ولما هو روحي بما هو جسدي(...) فنحن هنا لسنا أمام مجرد انتقال، أو أمام إضافة اعتباطية لعلامة ميمية بحالة عاطفية تدل عليها، لكن العنصران معاً "**المشاعر**" و"**إخراجها**"، التوتر الداخلي وتحريره الخارجي، يقدمان في فعل واحد مؤقت وغير قابل للقسمة»[1].

لكن هذا الشكل من التعبير – المحاكاة الميمية خاصة الحركية- (أي مختلف الحركات التي يقوم بها الإنسان باستخدام يديه وملامح وجهه وغيرهما...) لا يخرج عن مجرد إعادة إنتاج ما يحدث بالداخل وإخراجه للخارج، كأن مثيراً مر بالإحساس ليولد الحركات الجسدية، مما يجعلها لا تغادر مجال المنعكسات الميكانيكية ففيها لا تظهر عفوية الروح، ومع ذلك «فهذا المنعكس هو أول مؤشر للنشاط الذي بواسطته يتكون به الوعي بالذات وبالتالي الوعي بالأشياء»[2]، وهنا يستحضر "**كاسيرر**" تأويل "**تشارلز داروين**" للحركات التعبيرية وفقا لمقاربته البيولوجية التطورية في كتابه "**التعبير عن المشاعر عند الإنسان والحيوان**" والذي انتهى فيه إلى اعتبارها رواسب متبقية للنشاطات التي حققت غاياتها، فمثلا الغضب هو صورة باهتة وضعيفة لحركات عدوانية قديمة.

1- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit, p 129.

2- Ibid, p 130.

ليستثمره "**كاسيرر**" بعد أن يتجاوز حدوده البيولوجية؛ فحسبه كل تعبير حركي أولي يسمح للكائن بتجربة تنقله من الجانب الحسي العملي إلى البعد الروحي الفكري، يقول عن التعبيرات الحركية أنّها: «العتبة الأولى لنمو روحي قياسا لكونها تقع في عفوية الحياة الحسية التي خرجت عنها، هذا يعني أنّ الاندفاعات الحسية بدل التقدم مباشرة نحو موضوعها، لتستمتع به وتتيه فيه، تقوم بنوع من التجربة التي تكبت وتقهقر هذه الاندفاعات مما يولد وعيا جديداً بها، بهذا المعنى تستمر في التفاعل داخل الحركات التعبيرية مما يهيئ النشاط الروحي لدرجة أعلى، فبمجرد ما تنسلخ من الشكل المباشر للفعل، تربح هذه الحركة فضاء وحرية جديدين، وهنا تجد نفسها بين ما هو عملي وبين ما هو نظري، بين النشاط البدني والقرار الفكري»[1].

يميز علم النفس الذي يدرس اللغة الحركية بين شكلين من السلوكات الحركية، إذ هناك حركات نعيّن بها وأخرى نحاكي بها، لذا فكل صنف يختلف عن الآخر من حيث الأصل ومن حيث المضمون، وهذا ما قام به "**فوندت**" عندما اعتبر أنّ الحركات التي نشير بها إلى الأشياء مشتقة من الحركات التي نمسك بها الأشياء، ويضرب مثالا على الطفل الذي يمد يده ليمسك بها الأشياء مهما كانت بعيدة ونتيجة لتكرار هذه الحركة وفشله المستمر في ذلك تضعف شيئا فشيئا لتخلى المجال للحركة التي يشير بها إلى تلك الأشياء، وهنا يجد "**كاسيرر**" مرتكزاً ليدعم به تأويله السابق، معتبراً أنّ هذه الخطوة البسيطة تنقل الإنسان من عالم الحيوان إلى عالم البشر، يقول: «فهذا الحدث البسيط المرتبط بالتطور يعبر أنّ وراء حركة التعيين يختبئ معنى روحي بمعناه الواسع»[2]. في مقابل الحركات التي نعين بها الأشياء، هناك الحركات التي نحاكي بها، والذي جعل "**كاسيرر**" يعتبرها تقابل الحركات التي نعين بها هو أنّها «تفتقر لعفوية ونشاط الروح، ولأنّ الأنا تبقى حبيسة الانطباعات ذات الطابع

1- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit, p 130.

2- Ibid, p 130.

الخارجي»[1]، ولكونها «على النقيض من كل شكل حر لفعالية الروح, وفيها يبقى الأنا حبيس الانطباعات، والمظاهر الخارجية»[2].

فبحث طبيعة اللغة عند "**كاسيرر**" قاده إلى التساؤل عن تلك الطبيعة من خلال ثنائية الشكل والمادة. والمقصود بالشكل هنا "**هو تعبير عن علاقة**"، وهذا ما يتوافق مع المنظور الكانطي الذي «يحدد الشكل في جانبه العلائقي، أو بتعبير آخر، الشكل من منظور **كانط** هو تعبير عن علاقة، وأنّ معرفتنا يمكن إرجاعها إلى هذه العملية، أي عملية إدراك العلاقات، فوحدة الظواهر تكمن في وحدة الشكل، وبالتالي فإنّ الشكل هو الذي يربط بين الظواهر، وهو الذي يؤسس موضوع المعرفة»[3].

لهذا أشاد "**كاسيرر**" بأعمال "**همبولت**" معتبراً إياه أنّه شق طريقا جديداً في مقاربة اللغة، بل أسس لفلسفة لغة جديدة[4]، ولأنّه جسد علميا هذا المنظور الكانطي من خلال كشف طبيعة اللغة مبيناً شبكة العلاقات التي تجاوزت المعطيات المادية المتمثلة في الأصوات ذات الطابع الفردي، لينتقل إلى الطابع الاجتماعي العام. مما سمح له بترتيب المفاهيم وفق مقولات الفكر؛ ليصل إلى أنّ الفرق بين لسان وآخر، لا يكمن في الصوت والعلامة اللسانية، بل في رؤية العالم، ومنه فاللغة ليست «تجميعاً آلياً للكلمات. إنّ الكلمات والقواعد تخضع للحس العام أو المشترك، ولا توجد اللغة إلا في فعل الكلام المنسجم. ولذا لا يجب النظر، إلى الوحدات اللغوية على أنّها وحدات مفصولة لا تربطها رابطة، وإنّما يجب اعتبارها كطاقة وكعملية»[5]، وهذا ما ستطوره لاحقا المقاربة اللسانية البنيوية على يد "**دي سوسير**" التي أعطت الأولوية للبنية على حساب المادة، واحتفت بالمقاربة الوصفية التي تركز على المنهج التزامني وتجعله أهم وأسبق من المقاربة التاريخية، أي: المنهج التعاقبي.

1- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit, p 130.

2- Ibid; p 132.

3 - الزواوي بغورة، **مفهوم اللغة في الفلسفة الكانطية الجديدة**، مرجع سابق، ص 66.

4- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit; p 175.

5 - الزواوي بغورة، **مفهوم اللغة في الفلسفة الكانطية الجديدة**، مرجع سابق، ص 67.

ومنه فتصور "**كاسيرر**" لطبيعة اللغة امتداد لموقف "**همبولت**" معتبراً إياها نشاطاً وفعالية إنسانية خالصة، لا يمكن للوصف الفيزيائي أو الفيزيولوجي أنْ يوفيها حقها، لأنّهما لا يكشفان عن البعد الرمزي الذي تكشف فيه الروح عن نفسها، لذا لجأ في "**فلسفة الأشكال الرمزية**" إلى المنهج الكانطي المتعالي لأنّه في نظره الطريقة الناجعة لبيان طبيعتها.

2. 3. وظيفة اللغة:

من بين القضايا التي بحثها فلاسفة اللغة بيان وظيفتها ودروها، حيث اختلفوا في ذلك، بين من قصرها على وظيفة واحدة، ومن قال بتعدد وظائفها. وسنحاول في البداية بيان أهم وظائف اللغة، ثمّ نحاول بيان رؤية "**كاسيرر**" لوظيفتها. فأول وظيفة للغة كما جاء في التعريف الذي تتداوله مختلف القواميس هي أنّها وسيلة تعبير وتفاهم وهذا ما يطلق عليه البعض بالتواصل لكن وظائف اللغة لا تتوقف عند هذا الحد بل لها وظائف أخرى أضافها البعض وهي[1]:

الوظيفة النفعية: فاللغة تسمح للإنسان بإشباع حاجاته سواء البيولوجية الغريزية، أوالنفسية الانفعالية، فالواحد منا لو شعر بالجوع أو العطش لطلب مِمّنْ حوله بأن يناوله الغذاء أوالماء، كما أنّه يخبر بحاجته للراحة أو الترفيه عن النفس أو يطلب فهم ما أشْكَلَ عليه من مسائل....

الوظيفة التنظيمية: اللغة تنظم سلوك واستجابات الآخرين من خلال الأوامر والنواهي التي نصدرها أثناء الحديث، فقولك للطفل "**افعل كذا**" أو "**لا تفعل كذا**" فأنت توجه سلوكه وتنظمه، ولعل لافتات وإشارات المرور خير ما يثبت ذلك حيث أنّها إشارات اصطلاحية وضعها الإنسان لينظم استجابات السائقين من خلال الأوامر والنواهي التي تحملها.

الوظيفة التفاعلية: اللغة تستخدم للتفاعل مع الآخرين في المحيط الاجتماعي، ومن ثمة يتم تبادل الآراء والأفكار بل كثيراً ما نتناقل المشاعر أثناء الحوار فيواسي النّاس بعضهم البعض أويشارك بعضهم الآخر الأفراح والأحزان...

الوظيفة الشخصية: اللغة وسيلة يعبر بها الشخص عن ذاته وهذا ما يسمح للغير بمعرفته والتعرف على اهتماماته وتطلعاته، فيكونون فكرة عنه، ليس هذا فحسب بل بها يثبت الشخص ذاته. وهذا ما نجده عند كبار الأدباء والمفكرين.

[1] - جمعة سيد يوسف: **سيكولوجيا اللغة والمرض العقلي**، مرجع سابق، ص 21 -22.

الوظيفة الاستكشافية: اللغة وسيلة الإنسان للتعرف على محيطه طبيعياً كان أم اجتماعياً حيث أنّه يسأل عن أسماء الأشياء ومكوناتها ووظائفها وكيفية استخدامها... وعن الظواهر الطبيعية وأسباب حدوثها والقوانين المتحكمة فيها...

الوظيفة التخيلية: اللغة نسق من الرموز يجرد الواقع المادي في كلمات تغنيه عن إحضارها ليس هذا فحسب بل تعطي اللغة الفرد القدرة على الانفلات من الواقع والهروب من ضغط الحياة اليومية من خلال ما يتخيله في القصص أو أشعار أو أدب...

الوظيفة الإخبارية: اللغة تنقل المعلومات إلى الآخرين سواء كانت أحداثاً سياسية أواجتماعية أو طبيعية... وهذا ما تضطلع به اليوم وسائل الإعلام البصرية والسمعية والمكتوبة حيث تتناقل يومياً ما يجري في العالم، الأمر الذي يمنحها – وسائل الإعلام – القدرة على التأثير في الجمهور وتوجيه الآراء...

الوظيفة الرمزية: اللغة كما جاء في تعريفها نسق من الرموز والإشارات حيث أنّها تشير إلى الأشياء خاصة المادية وتجردها في أصوات أو خطوط تغني المتكلم أو القارئ عن إحضارها، وخير مثال على ذلك الرياضيات التي تتعامل بكائنات عقلية مجردة يتم إدراكها من خلال رموز يضعها الإنسان، فالتلميذ في المرحلة الابتدائية يجرد العدد من المعدود ويرمز له برسم معين وفي المرحلة المتوسطة يجرد الأعداد برموز أخرى، وهذا ما يجعلها أكثر اللغات تجريداً ورمزية. ليس هذا فحسب بل علماء الطبيعية يجردون الظواهر المادية المحسوسة من حركة وحرارة وضوء وتفاعلات كيميائية في رموز رياضية ومعادلات يتعاملون بها أثناء البحث والدراسة.

ويمكن اعتبار "**الوظيفة الرمزية**" أول وظائف اللغة عند "**كاسيرر**" كما جاء في أول جزء من ثلاثيته "**فلسفة الأشكال الرمزية**"، ذلك أنّ اللغة ليست نسخاً للواقع بل ترميزاً له، ولفهم هذه الوظيفة علينا أن نفهم مبادئ الرمزية؛ لكنه لا يعتبر اللغة لوحدها القادرة على ذلك، بل الفن والعلم

والدين يفعلون ذلك، الأمر الذي يحتم طرح علاقة هذه الأشكال الرمزية غير اللغوية وعلاقتها باللغة، وهذا ما سيتم مناقشته في المباحث اللاحقة. حيث يقول عن هذه الوظيفة الرمزية مايلي: «ليس بمعنى مجرد أشكال تشير إلى بعض الواقع المعطى من طريق الإيحاء والتحويلات الأمثولية، بل بمعنى القوى التي يوّلد كل منها عالمه الخاص ويضعه. وفي هذه العوالم تكشف الروح عن نفسها في ذلك الجدل المحدد داخلياً، والذي بفضله وحده يوجد أي واقع وأي وجود منظم على الإطلاق، وهكذا فإنّ الأشكال الرمزية ليست محاكاة للواقع، بل هي الأعضاء المكونة له، مادام بفضلها وحدها، ومن طريقها، يصير أي شيء واقعي موضوعاً للفهم العقلي، وهكذا يصبح لنا مرئياً في ذاته»[1].

وكما أسلفنا فوظيفة اللغة حسب "**كاسيرر**" ليست هي نسخ الحقيقة أو الواقع بل هي ترميزها، مما يجعل علاقة الكلمات بالأشياء وطبيعة الحقيقة مشكلات أساسية في فلسفة اللغة، حيث يقول: «ولكن إذا كنا ننسب إلى الكلام وظيفة منتجة بنّاءة أكثر مما ننسب إليه وظيفة تقليد وحكاية فإنّ حكمنا يختلف. وفي هذه الحالة لا تكون الأهمية البارزة "**لعمل**" اللغة وإنّما تكون "**لطاقتها**"»[2]، الأمر الذي يحتم في دراستها التركيز على العملية اللغوية نفسها لا على نتائجها وثمراتها.

ومنه يرى "**كاسيرر**" أنّ للكلمة مهمتان هما: "**المهمة الدلالية**" و"**المهمة السحرية**"؛ فالأولى المهمة الدلالة موجودة في كل اللغات بما فيها اللغات البدائية، فهي شرط لنجاح الكلام البشري حتى يؤدي مهمة التواصل والتفاهم بين أعضاء المجموعة اللسانية الواحدة.

بينما المهمة السحرية نجدها بشكل واضح في اللغات البدائية، لأنّها لا تصف الأشياء ولا تعبر عن العلاقات التي بينها، بل تسعى لتغيير الطبيعة والواقع، وهذا لا ينجح إلا باعتماد فن سحري محكم، يقوم به الساحر الذي يتحكم في الكلمة السحرية مما يجعلها سلاحاً قوي التأثير[3]؛ ولا تقتصر

---

[1] - أرنست كاسيرر، **اللغة والأسطورة**، مصدر سابق، ص 30.

[2] - أرنست كاسيرر، **مقال في الإنسان**، مصدر سابق، ص 231.

[3] - أرنست كاسيرر، **الدولة والأسطورة**، ترجمة: أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، القاهرة، 1975، ص 373.

الدلالة السحرية للكلمة على الحضارات البدائية والثقافات الأصيلة للشعوب المحلية التي تعيش في عصرنا الحالي كـ"**الأبوريجان**"(Aborigène) في **استراليا**، أو "**الهنود**" في الأمريكيتين، بل الدلالة السحرية للكلمة موجودة حتى في المجتمعات المتحضرة، ومثال ذلك في أوربا خاصة في ألمانيا أيام الحكم النازي، من خلال شحن الكلمات بشحنات عاطفية وجدانية تصرفها عن دلالتها اللغوية إلى معاني أخرى تثير مشاعر متباينة كالشعور بالفخر والاعتزاز عندما يتعلق الأمر بالشعب والثقافة الألمانيين، وبالكراهية والاحتقار عندما يتعلق الأمر بالشعوب الأخرى إذ يقول عن ذلك: «و لو استمعنا إلى هذه الكلمات الجديدة، فإنّنا سنشعر بأنّها مفعمة بكل الانفعالات الإنسانية الدالة على البغض والغضب والتعالي والازدراء والغطرسة والاحتقار»[1]، ويضرب مثالا لا تتجلى فيه الكراهية بل تظهر فيه الدعاية السياسية وخدمة أغراض الساسة في تضليل شعوبهم وحملها على الانقياد لإرادة السياسيين ففي كتاب "**المرشد لاستعمال اللغة الألمانية الحديثة**"[*] عمل أصحاب هذا الكتاب على الجمع بين مقاطع صوتية لبعض الكلمات الألمانية وحملوها بدلالات ذات بعد سياسي خاص بوجهة نظر الساسة الذين يديرون مقاليد الدولة في تلك الحقبة، ويضرب مثالا على ذلك بكلمتي« (Seigfriede) و(Seigerfried) لن تستطيع حتى الأذن الألمانية ذاتها أن تدرك في سهولة هذا الاختلاف. فالكلمتان تتشابهان في نغمتيهما ويبدو أنّهما تدلان على نفس المعنى. فإنّ (Seig) تعني النصر، و(friede) تعني السلام. فكيف يمكن للكلمتين بعد الجمع بينهما إحداث معنيين مختلفين؟. ورغم هذا فقد قيل لنا أنّ الاستعمال الألماني الحديث يرى وجود اختلافات طائلة لا حصر لها بين هاتين الكلمتين، لأنّ (Seigfriede) تعني السلام الذي يتحقق عندما تنتصر ألمانيا. أما (Seigerfried) فتعني على العكس، السلام الذي يمليه الحلفاء (...) إنّ منْ وضعوا هذه الكلمات كانوا أساتذة في فن الدعاية السياسية»[2].

---

[1] - المصدر السابق، ص 375.

[*] - كتيب شارك في تأليفه كل من: **هاينتش بيختر**، **وبيرتل هيلمان**، **وهيدفيغ بيختر**، **وكارل بيتر**. المصدر: أرنست كاسيرر، **الدولة والأسطورة**، مصدر سابق، ص 374.

[2] - أرنست كاسيرر، **الدولة والأسطورة**، مصدر سابق، ص 374- 375.

وليمعن في تحليل هذه الوظيفة الرمزية، يبسط تحليله للفكرة التي أطلق عليها "**التمثيل الرمزي**"فهي عنده صارت في المحل الأول،حيث تمثل عملية أساسية في الوعي الإنساني ومن خلالها يتضح لنا كيفية فهمنا للعلم بل وأيضا للأسطورة والدين واللغة والفن والتاريخ. ولا غرو في ذلك فالموجود البشري عند "**كاسيرر**"،صار خالقاً للرموز ولم يعد مجرد حيوان ناطق. ويتميز الرمز عند "**كاسيرر**" بأنّه يخلق علامات أو ارتباطات معينة بين الإشارات الحسية من ناحية، والمعاني من ناحية أخرى. فطبيعة عملية الرمز تتمثل في خلق عالم يعلو على الإشارات الحسية ويغلفها به. والعالم الرمزي الذي يخلقه الموجود البشري شأنه في ذلك شأن التصورات والمقولات الكانطية، فهو لا يعكس العالم الموضوعي أو يحاكيه بل إنّه يخلقه ويكونه ويبنيه وينظمه.

فالرموز العلمية تنشئ وتخلق عالما من الموضوعية ألا وهو عالم العلم. والصور الأسطورية تنشئ وتكون وتخلق واقعا آخر موضوعيا ألا وهو عالم الأساطير والدين. والكلام العادي واللغة الجارية تكوّن وتشكل أيضا واقعا موضوعيا ألا وهو عالم الحس المشترك. والرموز الفنية تخلق وتشكل واقعا آخر موضوعياً ألا وهو عالم الأشكال الخالصة. ويمكن القول بصفة عامة أنّ هناك دائما طريقة معينة يجري على أساسها التمثيل الرمزي. وهذه الطريقة تقابل واحدا من النظم الثلاثة الرمزية التي تخلق وتشكل ثلاثة نماذج من الواقع الموضوعي تقابلها على التوالي ثلاث وظائف رمزية[1]:

1 **وظيفة التعبير**: فالعالم الذي تخلقه هذه الوظيفة هو عالم الأسطورة البدائي. وهنا تختلط العلامات أو الإشارات بمدلولها وتمتزج الرموز بما ترمز إليه... والأسماء بمعنى مفردات اللغة في هذا الاستعمال ليست دلالات أو إشارات تحيل إلى الأشياء بمعزل عنها، بل هي الأشياء بعينها. ففي الفكر الأسطوري، حالما يتم النطق باسم الشيء، يكون الشيء قد حضر بلحمه ودمه، وحين بحث "**كاسيرر**" الأطوار المتعاقبة للفكر الديني، وجد أنّ هذه الأطوار تستهدي باللغة وتتبع خطاها. ثمّ يخلص من ذلك

1- Stephan Körner, **Ernst Cassirer**, op cit, volume 2, p 67.

إلى القول « إنّ العمق الروحي للغة وقوّتها يبدو جلياً في حقيقة أنّ الكلام نفسه هو الذي يمهد الطريق للخطوة الأخيرة التي يسمو بها هو نفسه، ويمثل هذا الإنجاز الأصعب والأخص من طريق مفهومين أساسيين قائمين على اللغة؛ وهما مفهوم "**الوجود**" ومفهوم "**الذات**". ويبدو أنّ كلا من هذين المفهومين ينتمي، في دلالته الكاملة، إلى تطور متأخر نسبياً للغة؛ إذ إنّهما يكشفان، من خلال أشكالهما النحويّة، عن آثار المصاعب التي واجهها التعبير اللفظي بسبب هذه المفاهيم، ولم يستطع السيطرة عليها إلا بدرجات بطيئة»[1].

ومع ذلك فـ"**كاسيرر**" لا يريد إيلاء اللغة الأولوية على الأسطورة، أو الأسطورة على اللغة، بل يريد تجاوز هذا السؤال الزائف، بغية التوصل إلى الآليات الضمنية لكلتيهما[2]. ففي نمط التفكير الاستعاري توجد جذور التفكير الديني والأسطوري والشعري على حدٍّ سواء. وهكذا يجد "**كاسيرر**" أنّ الاستعارات اللغوية تنمو بالطريقة نفسها التي تنمو بها الآلهة لدى مختلف الشعوب التي ما زالت تعيش على الطبيعة، بل إنّ الديانات القديمة كافة تعتمد، في الأساس، على الإيمان بقوة الاستعارة، أي: إمكانية التطابق بين الكلمة والشيء. وهو ما يطلق عليه الأنثروبولوجيون "**مبدأ الاسم**"

2 وظيفة الحدس: هذه الوظيفة تتم عن طريق استعمال اللغة العادية التي تخلق أشكال عالم الإدراك العادي. إنّها الوظيفة التي تشكل وتلخص وتصوغ عالم الحياة الجارية. وبهذه الصفة يمكن أن نميز بين بعض الصفات الدائمة التي تحدد لنا أنواع الجواهر وبين الصفات الأخرى العرضية. كما يمكننا أن نميز بين الموضوعات وصفاتها أو بين الأشياء وبعضها. وفلسفة "**أرسطو**" تقدم لنا طريقة في التفكير في الأشياء سابقة على المرحلة العلمية هي طريقة التمثيل الرمزي[3].

1- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit; p

2 - ينظر: أحمد السعداوي، "أرنست كاسيرر يبحث العلاقة بين اللغة والأسطورة"، مقال في جريدة: **الاتحاد**، بتاريخ: 2010/02/21. ص 08.

3 - محمد مجدي الجزيري، **الرمزية في الفلسفة**، مرجع سابق، المجلد 2،ص 625.

3 وظيفة تصويرية: هذه الوظيفة تخلق وتشكل عالم العلوم، وهو عالم أقرب إلى أن يكون نسقا من العلاقات وليس مجرد نسق من الجواهر وصفاتها. فالجزء لا يرد إلى الكل، بل إنّه يرد إلى مبدأ تنظيمي بحيث تنتظم الجزئيات بحسب نظام معين أو سلسلة محددة[1].

الوظيفة الاستعارية: تعرض لهذه الوظيفة وهو في معرض مناقشته لعلاقة اللغة بالأسطورة؛ على أن لا يفهم من هذه الوظيفة أنّه يقصد التوظيف البلاغي والشعري للغة، وبالتالي قصر هذه الوظيفة على لغة الشعر والأدب؛ بل ذهب إلى اعتبارها شرطاً أساسياً من شروط الكلام بقوله: «ولكن إذا صحت هذه الحالة، أي إذا لم تكن الاستعارة مأخوذة بهذا المعنى العام، مجرد تصور معيّن للكلام، بل يجب اعتبارها شرطاً من شروطه الجوهرية»[2].

ثم يمضي في بيان ذلك من خلال تفسير كيفية تشكل الاستعارة من خلال عملية تشكل ما يطلق عليه "**التخيل اللفظي**"، فهذا الأخير يتكون عندما نكثف تجربة حسية ما مما يؤدي إلى خلق مفهوم يعبر عنه بصوت، الذي هو عبارة عن الكلمة مفردة، وبفضل اشتراك الأشياء في خصائص معيّنة، وبفضل ملكة التصنيف التي تمنحها اللغة، يتم جمع هذه الأشياء في صورة واحدة إذ يوضح ذلك بقوله: «فكل خاصية مميزة أعطت ذات مرّة نقطة انطلاق لمفاهيم متساوية وتسميات متساوية قد تنفع الآن في خلط الموضوعات التي تدل عليها الأسماء ومماثلاتها. وإذا ما تمّ التركيز في الصورة المرئية للبرق، كما تثبته اللغة، بخلق انطباع افعواني، فإنّ من شأن هذا أن يحول البرق إلى "**أفعى**"»[3].

مما تقدّم يمكن أن نلخص تصور "**كاسيرر**" لوظيفة اللغة، في بيان دورها أولا المعرفي فهي التي تسمح لنا بتصور العالم وتكوين مفاهيمنا عنه. كما أنّها في آن واحد تعبر عن الطاقة الروحية التي تشهد بفعالية الذات التي تتفاعل مع المعطيات والأحداث الخارجية، وبالتالي فالصورة الرمزية التي

[1] - المرجع السابق، المجلد 2، ص 625.

[2] - أرنست كاسيرر، **اللغة والأسطورة**، مصدر سابق، ص 168.

[3] - المصدر نفسه، ص 171.

تشكلها اللغة ليست نسخاً لواقع معطى بل نتيجة لتفاعل مثمر بين طاقة روحية خلاقة وعالم موضوعي.

بالإضافة إلى هذه الوظيفة تلعب اللغة دوراً في إحداث التواصل بين أفراد المجتمع اللغوي الواحد وبذلك لا يتم فقط تبادل المعارف والمفاهيم الفكرية، بل تبادل المشاعر والعواطف والقيم، الأمر الذي يشكل المجتمع وينشئ ثقافة وحضارة.

2. 4.اللغة من العلامة إلى الرمز:

عرّف علماء الدلالة الرمز بأنّه «مثير بديل يستدعي لنفسه نفس الاستجابة التي قد يستدعيها شيء آخر عند حضوره»[1]، وقسموه إلى قسمين:

الرمز اللغوي: فالكلمات (المنطوقة أو المكتوبة) أخص أنواع الرموز اللغوية حيث أنّها لا تشير لنفسها بل لأشياء أخرى غيرها.

الرمز غير اللغوي: ومثال ذلك الجرس في تجربة **"بافلوف"**، حيث أنّ "**صوت الجرس**" يستدعي شيئا غيره، فالكلب عند سماعه للجرس يتوجه إلى مكان الطعام[2].

أمّا بالنسبة للفيلسوف "**هيغل**" فالرمز «علامة لكنه يختلف عن العلامات اللغوية، بكون الصورة والفكرة اللتان يمثلهما، توجد علاقة طبيعية وليست اعتباطية أو اتفاقية، ولهذا الأسد رمز للشجاعة، والدائرة رمز للخلود، والمثلث رمز للتثليث»[3]. فهو يحتوي ويتضمن خصائص وصفات ما يرمز ويدل عليه، بحيث أنّ هذا الرمز يستدعي ويحضر للشعور والوعي الدلالة والمعنى اللذين نقصد لتبليغهما، فالأشياء والعلامات التي نرمز بها لا تعبر وتخبر فقط عن نفسها بل تحوي الخاصية العامة للشيء أو المعنى الذي ترمز له.

أما العلامة اللغوية حسب علماء اللسانيات المتأثرين بـ"**دي سوسير**" فهي « وحدة أساسية في عملية التواصل بين أفراد مجتمع معين وتنقسم إلى: "**دال**" و"**مدلول**"، **فالدال**: هو الصورة السمعية (البصمة النفسية للصوت) التي تعني شيئاً ما وتدلّ عليه. أما **المدلول**: فهو التصور الذهني للشيء المعني»[4] والمقصود بالعلامة اللغوية كل ما يصح اعتباره علامة قابلة للتأويل وتدل على شيء آخر غيرها، وأخص هذه العلامات الكلمات مسموعة كانت أو مكتوبة، وتنقسم كما جاء في التعريف إلى:

---

[1] - أحمد مختار عمر، **علم الدلالة**، عالم الكتب، بيروت، ط 2، 1988، ص 12.

[2] - المرجع السابق، ص 12.

[3]- Friedrich Hegel;**Esthétique**; traduction: J G aubier, t 2, 1944, p 13 -14.

[4] - أحمد مومن، **اللسانيات النشأة والتطور**، مرجع سابق، ص 127.

الدّال: وهو الصورة الصوتية، أي الانطباع النفسي أو الذهني الناتج عن سماع الصوت، وليس المقصود به الصوت الفيزيائي الذي نتج عن المتكلم وتلقته الأذن.

المدلول: وهو الفكرة أو التمثل الذهني الذي ينتج عن سماع الكلمة أو اللفظ أو إن شئت عن البصمة الذهنية للصوت. ومنه « فالعلامة اللسانية تربط بين الفكرة والصورة الصوتية، وليس بين الشيء والتسمية، ولا يقصد بالصورة الصوتية الناحية الفيزيائية للصوت بل الصورة السيكولوجية للصوت، أي الانطباع والأثر الذي تركه في الحواس. إذن فالصورة الصوتية هي حسية (لها علاقة بالحواس) وإذا حدث وأن وصفتها بأنّها مادية فإنّي أعني بذلك في طبيعتها الحسية، وبالمقابلة بالعنصر الآخر، وهو الفكرة التي هي أكثر تجريداً من الصورة الصوتية، على العموم»[1].

وفي هذا السياق ينطلق "**كاسيرر**" من فكرة "**التصور**" (أو المفهوم) لأنّه يعتبر الشرط الأول لفلسفة الأشكال الرمزية،ولكونه الأساس الذي نرتكز عليه لفهم **الرمز والوظيفة الرمزية**.إذ يجب أن يكونا واسعين بحيث يتجاوزان المقاربة العلمية ليستوعبا كل الأشكال الرمزية مما يسمح بالقبض على العالم وفهمه، فالرمز لا يستنبط من مملكة العلم ذات الطابع النظري، بل يوجد في عوالم غير علمية كالشعر والدين والفن، أي: في المستويات المعرفية السابقة لما هو نظري[2].

لذلك يجب الحذر من المفهوم الضيق الذي يحصر الرمز فيما هو منطقي ونظري فقط، فرغم حضوره في المستوى التصوري المعرفي وفي التصور ذاته، إلا أنّه لا ينعدم في مجال الشعر والدين والفن... ففلسفة الأشكال الرمزية تدرس الوظيفة الرمزية في كل شكل يحقق التجسيد الموضوعي لروح الإنسان[3].

ولقد نبه **هيغل** قبل غيره إلى أنّ الرمز يختلف عن العلامة اللغوية فيما يلي:

---

[1]- فرديناند دي سوسير، **علم اللغة العام**، ترجمة: يوئيل يوسف عزيز، دار آفاق عربية، بغداد، العراق، ط 3، 1985، ص 84 – 85.

[2]- Wilbur M. urban, **Cassirer's philosophy of language**, op cit, pp 421- 422.

[3]- Ibid, p 422.

فالرمز مرجعية واقعية حيث أنّه إشارة مادية حسية تكون باستخدام صورة كائن أو أشكال هندسية. تتطلب إدراكاً حسياً، فالشجاعة والقوة يدركان من خلال رؤية صورة الأسد وهي ترمز لهما.

وللرمز دلالتان هما: **دلالة حقيقية**: وهي أنّه يشير للكائن أو الشكل كما هما موجودان في الواقع، فصورة الأسد تظهر الأسد الذي له وجود مادي مباشر مستقل عن الإنسان.

دلالة مجازية: وهي أنّ الرمز لا يشير للكائن نفسه فقط (فصورة الأسد لا تعبر عن الأسد كحيوان) بل تزيد على ذلك المعنى الذي نرمز بها له، كالقوة والشجاعة.

بينما العلامة اللغوية - عند "**هيغل**" – لا تحمل إلا **دلالة مجازية**، فلفظة "**استنتاج**" مثلاً تشير لعملية عقلية، وسماعها يوقظ في ذهن المستمع فكرة هذه العملية دون أن تثير فيه أفعالاً حسية.

وهذا الفارق يتجلى عند "**دي سوسير**" في العلاقة بين الدّال والمدلول فالرمز ليس فارغاً تماماً، حيث أنّ هناك علاقة طبيعية بين الدال والمدلول، حيث يقول: «لقد استخدمت لفظة الرمز للدلالة على الإشارة اللغوية، أو بعبارة أدّق، للدلالة على ما أطلقنا عليه هنا الدّال، إنّ استخدام لفظة الرمز لا يتفق مع صفة الاعتباطية. فمن مميزات الرمز أنّه لا يكون اعتباطيا على نحو كلي، فهو ليس فارغاً: إذ هناك جذر رابطة طبيعية بين الدال والمدلول فرمز العدالة –الميزان-لا يمكن استبداله اعتباطياً بأي رمز آخر كالعربة مثلاً»[1]، عكس العلامة اللغوية.

أمّا بالنسبة لـ"**إميلبنفينيست**"(émile Benveniste)[*]،فيذهب إلى أنّ للعلامة اللّغوية (أو الرمز كما سماه هو) وجهين هما:

[1] - فرديناند دي سوسير، **علم اللغة العام**، مرجع سابق، ص 87.

[*]- إميل بنفنيست (émile benveniste) عالم لسانيات فرنسي عاش ما بين (1976/1902)، اشتهر بأعماله في النحو المقارن للغات الهندوأوربية، من بين أهم مؤلفاته: "**أصل تكوين الأسماء في اللغات الهندوأوربية**"، و"**مشكلات في اللسانيات العامة**" ، "**المفردات في المؤسسات الهندوأوربية**"، و"**الدروس الأخيرة**". المصدر: https://fr.wikipedia.org/wiki/emile_Benveniste بتاريخ: 2018/04/6. على الساعة: 11:37.

الوجه المادي: فنحن نستعين بجهازنا الصوتي لننتج الكلمة، ونستعين بجهازنا السمعي لنستقبلها، فتحت هذا الوجه المادي يمكن ملاحظتها ووصفها وتسجيلها.

الوجه المعنوي: فالكلمة وسيط بين أفكارنا وتجاربنا فهي ترتبها وتنقلها من طابعها الذاتي إلى تجارب يدركها الآخرون[1].

لذلك عمل "**كاسيرر**" على تكريس الفرق بين "**الرمز**" و"**العلامة**"، فالرمز ينظر إليه من خلال القوة التي أنتجته أو أبدعته، بدل النظر إليه كمنتوج، وهنا يتبنى "**كاسيرر**" موقفاً من الرمز ليماثل موقف "**همبولت**" من اللغة، الذي لم ينظر إليها كنتيجة جاهزة بل كفعالية منتجة للرموز والعلامات، وهذا ما يفسر الفقرة التالية عن الرمز التي يقول فيها: «ليس بمعنى مجرد أشكال تشير إلى بعض الواقع المعطى من طريق الإيحاء والتحويلات الأمثولية، بل بمعنى القوى التي يوّلد كل منها عالمه الخاص ويضعه. وفي هذه العوالم تكشف الروح عن نفسها في ذلك الجدل المحدد داخلياً، والذي بفضله وحده يوجد أي واقع وأي وجود منظم على الإطلاق، وهكذا فإنّ الأشكال الرمزية ليست محاكاة للواقع، بل هي الأعضاء المكوِّنة له، مادام بفضلها وحدها، ومن طريقها، يصير أي شيء واقعي موضوعاً للفهم العقلي، وهكذا يصبح لنا مرئياً في ذاته»[2]، أي: أنّ الرمز عبارة عن طاقة فكرية روحية، تولد دلالات ومعاني وتربطها بعلامات حسية واقعية.

وبهذا يتفوق "**الرمز**" على "**العلامة**" في ارتباطه بالإنسان، حيث يعكس طبيعته الفارقة التي تفصل بينه وبين الحيوانات، فـ "**كاسيرر**" يقبل بالتقسيم الذي قال به العالم البيولوجي "**جوهانز فون يوكسكل**"[*]، الذي ذهب إلى القول أنّ للحيوان جهازان أحدهما للاستقبال والآخر للتأثير، بينما

---

[1] - Émile Benveniste, **problème de linguistique générale**, édition Gallimard, paris, 1966, pp 26 – 27.

[2] - أرنست كاسيرر، **اللغة والأسطورة**، مصدر سابق، ص 30.

[*] عالم بيولوجي ألماني عاش ما بين: 1864 و 1944، اهتم بالفيزيولوجا والسلوك الحيواني وأعماله أسست لما يعرف بالبيوسميوطيقا وأثر في فلاسفة منهم **مارتن هيدغر**، و**أرنست كاسيرر**، المصدر: https://en.wikipedia.org/wiki/Jakob_von_Uexk (بتاريخ: 2017/07/10 على الساعة: 20:32)

الإنسان –حسب "**كاسيرر**"- يزيد على ذلك بجهاز رمزي، فيترتب على ذلك اعتبار ما يقوم به الحيوان مجرد "**رد فعل**" بينما ما يقوم به الإنسان هو "**إرجاع**"(*)، والفرق بين الاستجابتين جوهري، لأنّ "**رد فعل**" الحيوان مباشر- آلي خالٍ من التفكير-، بينما "**إرجاع**" الإنسان يتضمن عملية فكرية مما يجعله بطيء مقارنة مع رد فعل الحيوان.

لذلك ناقش "**كاسيرر**" مختلف التجارب التي قام بها العلماء مثل "**بافلوف**" ليبيّن أنّ ما قاموا به لا يدل على أنّ الحيوان صار يمتلك قدرة على فهم المنبهات الخارجية المشروطة، بل سلوكه الذي يبدو عليه التعقيد ما هو إلا رد فعل آلي، فعلّق على تلك التجارب قائلا: «فالكلب يستجيب لأدنى التغيرات في سلوك صاحبه بل يميّز تعبيرات الوجه الإنساني أو درجات النغم في الصوت الإنساني ولكن ما أبعد البون بين هذه الظواهر وبين فهم الكلام الإنساني والرمز»[1].

والرمز يختلف عن العلامة في انتماء كل واحد منها لعالم خطاب مختلف عن الآخر، فالعلامة «جزء من عالم الوجود المادي أما الرمز فإنّه جزء من عالم المعنى الإنساني»[2] وهذا ما يعطي العلامة كياناً ماديا ملموسا، بينما «ليس للرمز وجود واقعي كجزء من العالم المادي وإنّما له معنى»[3]، لذا فقيمته تكمن في وظيفته. زد على ذلك فـ"**العلامة**" تنتج رد فعل واستجابة سلوكية، بينما "**الرمز**" يؤدي إلى موقف فكري تأويلي، لأنّ الرمز يحمل دلالة، وهذا ما عبّر عنه "**شارلز موريس**"(*) في كتابه "**أساس نظرية الإشارات**" حينما اعتبر العلامة "**عاملة**" والرموز "**دالة**". كما أنّ الرمز يختلف عن العلامة في

---

* - هذا المصطلح يعود للباحث "**إحسان عباس**" وقد استخدمه في التصدير الذي ضمنه الترجمة التي قام بها لكتاب "**أرنست كاسيرر**" الموسوم بـ"**مقال في الإنسان**"، ينظر مقدمة المترجم. أرنست كاسيرر، **مقال في الإنسان**، ترجمة: إحسان عباس، مصدر سابق، ص 12.

1 - أرنست كاسيرر، **مقال في الإنسان**، مصدر سابق، ص 77.

2 - المصدر نفسه، ص 78.

3 - المصدر نفسه، ص 115- 116.

* - عالم لغوي أمريكي عاش ما بين (1925- 1979) درس في جامعة شيكاغو وتحصل فيها على دكتوراه في الفلسفة، درس في عدّة جامعات أمريكية، كان مهتماً بالوضعية المنطقية وربطته علاقة بـ"**رودولف كارناب**" حيث أفاد منها في بحوثه اللغوية، يعتبر من المؤسسين للسيميوطيقا (علم العلامات) حيث نشر أول أعماله الموسوم "**أساس نظرية الإشارات**" سنة 1938، كما عمل مع "**كارناب**" "**نوارث**" على بيان الطابع المركب لهذا العلم حيث يشمل "**السيمانتيك**" و"**السنتاكتيك**" و"**البراغماتيك**" من خلال "**الموسوعة الدولية لوحدة العلم**". المصدر:

M Net, "Morris Charles", article in; **Encyclopedia of Language and Linguistics**, op cit , V 8, p 338-339.

تنوعه ذلك أنّ الإنسان استحدث رموزاً كثيرة في اللغة، والأسطورة، والدين، والفن حيث يقول عن هذا التنوع أنّ: «الرمز ليس شاملا فحسب، وإنّما هو أيضاً شديد التنوع، فأنا أستطيع أن أعبر عن المعنى الواحد بلغات مختلفة وقد أعبر عن رأي أو فكرة في حدود لغة واحدة بمصطلحات مختلفة»[1]،بينما "**العلامة**" عندما ينظر إليها كإشارة «مرتبطة بالشيء الذي إليه تشير على نحو ثابت لا يتكثر، وكل إشارة واحدة ملموسة تشير إلي شيء واحد معين»[2]، ليس هذا فحسب فالرمز يتميّز بِالتعدد « فداخل المجال الواحد مثلا نجد رموزاً كثيرةً لأمر واحد، مثال ذلك تعدد اللغة فنحن نرمز للشيء الواحد بعدة رموز. أضف إلى ذلك يتميز الرمز بالشمولية والعموم»[3]، وهنا يورد "**كاسيرر**" قصة "**هيلين كيلر**" ليستثمرها في بيان الفرق بين العلامة والرمز وفي نفس الوقت الفرق بين ذكاء الإنسان وذكاء الحيوان؛ فهذه الفتاة العمياء والبكماء والصماء، رغم هذه المعوقات الحسية إلا أنّها تمكنت من إيجاد طريقة للتواصل باستخدام الإحساس اللمسي، لا «لتربط حادثة ما أو شيئا ما بإشارة معيّنة في الأبجدية اليدوية(...) لكن معرفتها لسلسة من هذا الترابط وإن كرّرت عليها ووّسعت- لا تعني أنّها فهمت ما الكلام الإنساني وما معناه. وكان على الطفلة لكي تبلغ مثل هذا الفهم أن تقوم بكشف جديد- كان عليها أنْ تفهم أنّ لكل شيء اسما، أي: أنّ الوظيفة الرمزية ليست قاصرة على بعض الحالات الخاصة وإنّما هي مبدأ ذو انطباق شامل يحيط كل ميدان المعرفة الإنسانية»[4]، وبالتالي فالرمز يفوق العلامة في كونه يفتح أمام الإنسان أفق التفكير الذي بدوره ينقلها لعوالم أرحب من العالم المادي الذي لا يستطيع الحيوان أن يتجاوزه.

بالإضافة إلى ما سبق فالرمز أو "**الأشكال الرمزية**" هي التي تبني الواقع وليست مجرد انعكاسا له، والذي يجعلها كذلك أنّها ليست تكرارية آلية، بل هي ذات طابع إبداعي تكويني، بمعنى أنّ الطاقة

[1] - أرنست كاسيرر، **مقال في الإنسان**، مصدر سابق، ص 84.

[2] - المصدر نفسه، ص 84.

[3] - ينظر: إحسان عباس، مقدمة ترجمة كتاب. أرنست كاسيرر، **مقال في الإنسان**، مصدر سابق، ص 12- 13.

[4] - أرنست كاسيرر، **مقال في الإنسان**، مصدر سابق، ص 82.

الروحية التي يمتلكها الإنسان تتموضع من خلال الرموز التي يبدعها، ومنه فالرموز «تعبر عن نشاط إنساني أصيل، وليست انعكاساً أو مرآة للواقع»[1]. كما أنّ الرموز المختلفة تلعب دور الوسيط بيننا وبين العالم، وبدونها لا يمكن التعامل معه ومعرفته.

وعلى هذا الأساس ميّز "**كاسيرر**" بين نوعين من التعبير أطلق على الأول "**التعبير الطبيعي**" وأطلق على الثاني "**التعبير الرمزي**"، فالنوع الأول يشترك فيه الإنسان مع الحيوان، ويتمثل في التعابير الانفعالية التي هي ردود فعل مختلفة للاستجابة للمنبهات، وبالتالي تخضع هذه التعبيرات لشبكة معقدة من الغرائز مما لا يستوجب الوعي خاصة فيما يتعلق بالحيوان على عكس ما عليه الحال عند الإنسان؛ لذلك عندما يستجيب الإنسان لمنبه ما فرغم تماثلها مع الاستجابة التي يقوم بها الحيوان إلا أنّ هناك خط فاصل يسمح بالتمييز بين الاستجابتين رغم تماثلهما من حيث المبدأ يقول عن ذلك: «فإذا قام أي إنسان بالرد على إهانة وجهت إليه بتقطيب حاجبيه أو بالتلويح بقبضة يده، فإنّ سلوكه في هذه الحالة لا يختلف عن سلوك الحيوان عندما يكشر عن أنيابه في حضرة أي عدو له. ولكننا نستطيع أن نقول بوجه عام بانتماء الاستجابات الإنسانية إلى نوع مختلف فما تتميز به هذه الاستجابات عن ردود الفعل الحيوانية هو طابعها الرمزي»[2].

فالتعبير الرمزي ميزة بشرية، يتجلى في كل أشكال الحضارة إذ يعد «عاملا مشتركاً في كل الأفعال الحضارية، أي: في الأسطورة والشعور واللغة والفن والدين والعلم»[3]، والميزة التي ينفرد بها التعبير الرمزي اللغوي[*] عن التعبير الطبيعي، هي: أنّه يجعل مدركاتنا الحسية التي تقدم لنا معطيات منعزلة وفردية، ذات طابع موضوعي – حيث يستخدم "**كاسيرر**" مصطلح (Objectivation) الذي ترجمه البعض

[1] - الزواوي بغورة، **مفهوم اللغة في الفلسفة الكانطية الجديدة**، مرجع سابق، ص 76.

[2] - أرنست كاسيرر، **الدولة و الأسطورة**، مصدر سابق، ص 69.

[3] - المصدر نفسه، ص 69.

[*] - لأنّ **كاسيرر** في موضع متقدم من كتابه "**الدولة والأسطورة**" تحدث عن عملية الموضعة – أي: جعل ما هو ذاتي موضوعي- بالنسبة للأسطورة لكن عملية الموضعة تنصب على الشعور لا على الرمز اللغوي. أنظر: أرنست كاسيرر، **الدولة و الأسطورة**، ص 70.

بـ"**الموضعة**"(**)- فالأسماء التي نطلقها على الأشياء تساعدنا أولاً في تحويل ما أدركناه حسيا وداخليا،فتأخذ شكلا خارجيا من خلال ذلك الاسم الذي أُطْلِقَ عليها، وفي نفس الوقت يساعدنا هذا الاسم على تنظيم تصوراتنا في فئات ليس هذا فحسب بل تصورنا نفسه يتوقف عليه، إذ يقول عن ذلك: «و لا يقتصر أثر عملية التسمية على إضافة علامة متفق عليها إلى شيء موجود بالفعل، أي: إلى موضوع معروف من قبل. فهي بالأحرى ضرورة مسبقة لتصور الموضوعات ذاتها ولفكرة الواقع التجريبي الموضوعي»[1].

فالمشكلة الرئيسية للفلسفة الكانطية تمثلت في محاولة تفسير كيف يتم مفهمة(***) التجربة، بينما "**كاسيرر**" يرى أنّ هذا مجرد جزء من كل، حيث أنّ عملية التصور(المفهمة) **conceptualisation** حسب "**كاسيرر**" ليست إلا مجرد حالة خاصة مما يطلق عليه الرمزية **symbolisation**أو التمثيل الرمزي **représentation symbolique**؛ وهذه الأخيرة هي أهم ما يميز الإنسان، بل هي جذر الفهم الإنساني الذي لا ندرك به فقط بنية العلم بل بنية الدين والأسطورة واللغة والتاريخ والفن[2].

فعلى امتداد ألفي عام اعتمد علم المنطق على نظرية "**أرسطو**" في التصور، التي اعتبره فيها تعميماً ونتيجة لتجريد الصفات المتشابهة للأشياء، فهذه النظرية لديها نقطة ضعف، تظهر عندما نحاول الإجابة عن الأسئلة التالية: فمن أين وكيف حصلنا على هذه المجموعة من الصفات المتشابهة التي نزعم أنّها الأساس لتجريداتنا؟ كيف حدث أنّه من إدراك واحد ننتقل لإدراكات أخرى مشابهة للأول؟. فإدراك "**النجم**" و"**الماء**" لا يكون بالحصول كل مرّة على أشياء مماثلة، فمن الواضح أنّنا لسنا

** - ينظر: مثلا الأكاديمي المغربي فؤاد مخوخ، **أرنست كاسيرر (فيلسوف الأشكال الرمزية)**، مرجع سابق.

1 - أرنست كاسيرر، **الدولة و الأسطورة**، مصدر سابق، ص 70.

*** - استعرنا هذا المصطلح من مقال منشور في مجلة الفكر العربي للمفكر "علي حرب" الذي هو في الحقيقة ترجمة لفصل من فصول كتاب **كانط** "**المنطق**"، الذي حاول فيه هذا الأخير تعريف الفلسفة، حيث عمل "**على حرب**"على استبدال المصطلح الشائع بين المترجمين لكلمة (conceptualisation) بمصطلح المفهمة.المصدر: إيمانيول كانط، وعنوانه "الفلسفة وتاريخ الفلسفة"، ترجمة: علي حرب، **الفكر العربي**، معهد الإنماء العربي، بيروت، العدد 48، سنة 1987، ص 127.

2- Stephan Körner, **Ernst Cassirer**, in: **Encyclopedia of philosophy**, op cit, p 66.

نستخدم الإدراك الأول كمرجع وبمساعدته نكون قادرين على تحديد ما ينتمي للمجموعة المماثلة وما لا ينتمي. فالتجريد بالمعنى الأرسطي لا يكون ممكنا إلا نتيجة الانتقاء للقدرات الذهنية المنسقة للإنسان، التي هي أول وأساس التصورات العامة، وبذلك نقع في حلقة مفرغة، فنحن حسب النظرية نجرد عناصر مشتركة من مجموعة الأشياء المتماثلة، وحتى نفعل ذلك لابد من وجود تصورات عامة على أساسها يتم تجريد الصفات المماثلة.

وليمعن في نقده لنظرية التصور الأرسطية، يتساءل عن مدى إمكانية بناء مثل هذه التصورات بمعزل عن اللغة بقوله: «ولكننا لا نستطيع أن نتوقف عن التساؤل هنا: كيف تستطيع هذه الفروق أن توجد قبل اللغة؟ ألسنا بالأحرى لا ندركها إلا من خلال اللغة؟ ومن طريق فعل تسميتها نفسه؟»[1]، لينتهي إلى نتيجة مفادها أن المنطق التقليدي لا يمكنه أن يقدّم يد العون في تفسير كيف تتكون التصورات، بله أن نفهم ونفسر به اللغة وكيفية تشكل المفاهيم اللغوية، بقوله: «ما أن نصبَّ المشكلة في هذا القالب، حتى لا يعود المنطق التقليدي يقدّم دعماً لدارس اللغة أو فيلسوفها، لأنّ تفسيره أصل المفاهيم النوعية يفترض الشيء نفسه الذي نريد أن نفهمه ونشتقه- أعني صياغة الأفكار اللغوية»[2].

ففلسفة "**كاسيرر**" التي تعرف بـ"**فلسفة الأشكال الرمزية**" والتي برقت في ذهنه عندما كان عائداً إلى بيته وذلك سنة 1917؛ فبعد دقائق من عودته مَثُلَ أمامه مخطط عمل هائل، والذي سيستغرق تنفيذه عشر سنوات، إذ بدت له نظرية "**هرمن كوهين**" في المعرفة واضحة، فليس صحيحاً أنّ العقل هو الذي يفتح الباب ويقود لوحده لفهم الحقيقة والواقع؛ بل كل الذهن الإنساني بكل وظائفه ودوافعه وخياله وأحاسيسه وإرادته وتفكيره المنطقي فيها جميعاً يبني جسوراً بين روح الإنسان والواقع؛ الأمر الذي يحدد ويقوْلِب إدراكنا للحقيقة [3]؛ إلا أنّ الباحث "**جون لاسيغ**" (Jean Lassègue)

[1] - أرنست كاسيرر، **اللغة والأسطورة**، مصدر سابق، ص 56.

[2] - المصدر نفسه، ص 57.

[3]- Dimitry Gawronsky, **Ernst Cassirer: his life and his work**; op cit, p 25.

ذهب إلى أنّ فلسفة الأشكال الرمزية تشكلت في وقت لاحق وبالتحديد أثناء تأليف "**كاسيرر**" لكتابه عن "**النظرية النسبية لآنشتاين**" وذلك سنة 1921، بقوله: «انطلاقا من مؤلفه الابستيمولوجي عن "**آنشتاين**" جاءت فكرة فلسفة الأشكال الرمزية لـ"**كاسيرر**" التي هي عبارة عن نسق من خلق مختلف المعاني»[1].

ففي الوقت الذي كانت فكرة فلسفة الأشكال الرمزية تتشكل اكتشف من خلال زياراته لمكتبة "**أبراهام واربورغ**"(Abraham Moritz Warburg)، الذي ربطته به علاقة وسعت وأغنت فكره، خاصة فيما يتعلق بمحاولة فهم طبيعة وتاريخ التغيرات الرمزية للفكر الإنساني[2]. فقد سبقه "**واربورغ**" ليس بالكتابة بل بجمع دراسات وكتب ورتبها وفق نظام معقد، والذي من شأنه أن يساعدنا على فهم الفكر الإنساني في كليته؛ فقد تولى إدارة هذه المكتبة بعد ما أصيب "**واربورغ**" بانهيار عصبي اضطره للسفر لسويسرا للعلاج. حيث يحكي "**فرنتس ساكسل**" أنّه التقى "**كاسيرر**" عام 1920 بمكتبة "**واربورغ**" وأثناء التجوال فيها حدّثه عن نية صاحبها بخصوص تنظيم الكتب، إذْ فكر في وضع كتب الفلسفة بجوار كتب الفلك والسحر والثقافة الشعبية (الفلكلور) بالإضافة إلى الأدب والدين، لأنّ "**واربورغ**" مقتنع أنّ دراسة الفلسفة لا تنفصل عن ما يسمى بالتفكير البدائي، فلا يمكن دراستها بعيداً عن الدين والأدب والفن؛ إذ قال له: «هذه المكتبة خطيرة، فإما يجب علي تجنبها أو أسجن نفسي فيها لسنوات، فالمشكلات الفلسفية التي تحويها تماثل التي لدي لكن المادة التي جمعها "**واربورغ**" ساحقة»[3].

وتقوم فلسفة الأشكال الرمزية على القناعة التالية: إذا كانت فلسفة النقد الكانطية قد اعتبرت العقل النظري المنطقي هو العامل الوحيد الحاسم في تمييز الإنسان فإنّ "**كاسيرر**" يعدد

1- Jean Lassègue ,"Une réinterprétation de la notion de forme symbolique dans un scénario récent d'émergence de la culture" ,Revue de **métaphysique et de morale**; Presses Universitaires de France, 2/2007, numéro54 ,p 230.

2 -Frantz Saxl, "Ernst Cassirer", in Paul Arthur Schilpp, **"the philosophy of Ernst Cassirer"**, the library of living philosophers, , Evanston, Illinois, USA , volume vi, 1949, p 50.

3 -Frantz Saxl, "Ernst Cassirer", op cit,p 47- 48.

وظائف العقل النظري ويعتبره بمثابة فرع من قدرة بشرية جوهرية هي الرمز. يقول في هذا الصدد: «العقل أو النطق اصطلاح ناقص لا نستطيع عن طريقه وحده فهم أشكال الحضارة في ثرائها وتنوعها وكل هذه الأشكال، رمزية. على هذا الأساس بدلا من أن نعرف الإنسان باعتباره حيوانا عاقلا فإن علينا أن نعرفه باعتباره حيوانا رامزا. فعن طريق العقل وحده لا نستطيع أن ندرك العالم الأسطوري أو العالم اللغوي...»[1].

والمنطلق الثاني الذي تنبني عليه فلسفة الأشكال الرمزية هو تصورها لمفهوم الرمز والوظيفة الرمزية، حيث يجب أن يكونا واسعين ليتجاوزا المقاربة العلمية ويستوعبا كل الأشكال الرمزية مما يسمح بالقبض على العالم وفهمه، فالرمز لا يستنبط من مملكة العلم ذات الطابع النظري، بل يوجد في عوالم غير علمية كالشعر والدين والفن، أي: في المستويات المعرفية السابقة لما هو نظري[2].

وبهذا فإدخال الرمز إلى الفلسفة المعاصرة قد فتح لها آفاقاً جديدة لم تعهدها الاتجاهات الوضعية وكان ذلك على يد كل من "**أرنست كاسيرر**"، و"**سوزان لانجر**" و"**شالزموريس**" و"**سيغموند فوريد**"و"**بول ريكور**" و"**كلود ليفي ستروس**" و"**ميشيل فوكو**" وكل الذين اهتموا بمسألة الرمز في دراسة العديد من الظواهر الإنسانية مثل الأحلام واللغة والقرابة والنسب والزواج[3].

فالرمزية ارتبطت بحقول معرفية كثيرة منها العلم (كالمنطق الرياضي أو الرمزي)، والأسطورة، والتجربة الدينية، والمعرفة التاريخية، والتصوف، وبفنون الأدب ومدارسه باعتبارها نهجا في التعبير ورؤية فنية للواقع، كما أنّ الأنتروبولوجيا وعلم الاجتماع والتحليل النفسي والألسنية وعلم العلامات. تحتفي بالرمز الذي غزا جميع الحقول المعرفية وتسلل إلى مجال الفلسفة أيضا ليصبح مجالا من مجالات التفلسف وأداة للتعبير عن رؤية الفيلسوف للواقع.

1- Ernst Cassirer, **essai sur l'homme**; traduit: Nobert Massa; les éditions de minuit; France; 2012; p 45.

2- Wilbur M. urban, **Cassirer's philosophy of language**, op cit, pp 421- 422.

3 - ينظر: محمد مجدي الجزيري، **الرمزية في الفلسفة**، مرجع سابق، المجلد 2، من ص624 إلى ص 630.

فمجيء الرمزية للفلسفة كان لغرض تحريرها من وظيفة التحليل المنطقي للتصورات الرئيسية المستخدمة في لغة الحديث الإنساني عاديا كان أم علميا. ولتضع حداً للصراع القائم بين أصحاب النزعة العلمية التحليلية وأصحاب الاتجاهات الكلاسيكية خصوصا. لهذا يؤثر عن "**سوزان لانجر**" أنّها كرست الفكرة التالية وهي: « أنّ الوضعية المنطقية حصرت نفسها في حدود عالم اللغة فحسب، بينما عالم المعنى أوسع من عالم اللغة. ذلك أنّه توجد مجالات أخرى لا يمكن قياسها على أساس المنطق اللغوي وحده كالأحلام والأساطير والفن والميتافيزيقا... وهي مجالات تعد رموزا حافلة بشتى المعاني خلقتها الطبيعة الإنسانية للتعبير عن بعض الجوانب التي تعجز اللغة عن التعبير عنها...»[1].

والأساس الثالث لفلسفة الأشكال الرمزية، ذو بعد إنساني، تمثل في تصور "**كاسيرر**" لماهية الإنسان، لأنّ تأويل "**كاسيرر**" لـ"**نقد العقل الخالص**" مخالف لتوجه مدرسة **ماربورغ** –حسب الباحث "**جون كاسان بيلي**" فبدل أن يعتبره نظرية في العلم يرى أنّ المشكلة المركزية فيه هي إعادة لضبط مفهوم الميتافيزيقا، إذ يلتقي مع "**هيدغر**" في الاعتراف بأنّ إبداع "**كانط**" يكمن في نقطة الانطلاق التي يعتبر فيها الإنسان كائناً محدوداً (متناهياً) بالمعنى الإيجابي لا بمعنى محدودية قدرته الميتافيزيقية؛ ويتفقان في أنّ تطبيق المقولات على عالم الظواهر هي مرتكز كتابه "**نقد العقل الخالص**"؛ أما الباقي فهما على طرفي نقيض. فالإنسان عند "**كانط**" – حسب "**كاسيرر**"– ليس ذاتاً منفتحة على الزمان –كما ذهب "**هيدغر**"- بل هو ذاتٌ حرة، فالحرية لا زمانية، فالذات تفرض نفسها بها[2].

وبذلك نكون أمام تأولين لأنطولوجيا "**كانط**"، الكائن كحضور، أي: كوجود في الزمان -عند "**هيدغر**"- أو كذات حرة عند "**كاسيرر**" حيث لم يُعِرْ "**هيدغر**" اهتماماً لإمكانية الربط بين الزمان والحرية، –فعلى حد تعبير "**جون كاسان بيلي**"- يمكن أن نعتبر أنّ "**هيدغر**" قد جانب الصواب عندما

[1] - المرجع السابق، المجلد 2، ص 628.

[2]- Jean Cassien billier; **Kant et le kantisme**; op cit, p83:

أخذ الذات العارفة (المفكرة) كنموذج بدل الذات الفاعلة (ذات الإرادة)، «فخطأ **هيدغر** يكمن في أنّه جعل تطبيق المقولات على الظواهر مركز الإنسان بشكل عام، وبالتالي استنتاج ماهية الإنسان من علاقته بالظواهر»[1]. فإذا كان هذا الربط يصلح لماهية الإنسان في فلسفة "**هيدغر**" فإنّه لا يناسب تصور "**كانط**" للإنسان –حسب **كاسيرر**- وبهذا وضع "**كاسيرر**" "**هيدغر**" في صعوبة ليس فقط في قراءته لـ"**كانط**" بل حتى في نسقه الفلسفي[2].

على أنْ لا يؤخذ هذا هنا على أنّ "**كاسيرر**" انجرف للتصورات الماورائية، بل على العكس من ذلك حرص على أن يؤسس لنظرة فلسفية لا تقطع الصلة بالمعرفة العلمية الموضوعية مستثمراً التصورات العلمية التي عاصرها واقتنع بها؛ حيث انطلق من تقسيم العالم البيولوجي "**يوكسكل**" للكيان العضوي فحسب تركيبه التشريحي يتألف من جهازين: الأول منهما يسميه جهاز الاستقبال والثاني منهما يسميه جهاز التأثير. ولابد من تعاون بين الجهازين معا. فجهاز الاستقبال الذي يتحقق عن طريقه تقبل المثيرات الخارجية وجهاز التأثير الذي يستجيب لهذه المؤثرات يتسمان بسمة التلاحم الوثيق بينهما، فهما حلقتان في دائرة واحدة يسميها "**يوكسكل**" بالدائرة الوظيفية[3].

إذْ يقبل " **كاسيرر**" بتشريح هذا الأخير للجهاز العضوي، لكنه يضيف إليه جهازا آخر يميز الإنسان عن غيره من الكائنات العضوية ويسميه بالجهاز الرمزي.إذْ يقول: « بين الجهاز المستقبل والجهاز المؤثر وهما يوجدان في كل الأنواع الحيوانية نجد لدى الإنسان حلقة ثالثة يمكن تسميتها بالجهاز الرمزي. فإذا قارنت الإنسان بغيره من الحيوانات، وجدته لا يعيش في واقع أوسع فحسب ولكنه يعيش أيضا إن صح القول في بعد جديد من أبعاد الواقع وهو البعد الرمزي»[4].

1- Jean Cassien billier; **Kant et le kantisme**; op cit, p 84.

2-Ibid; p 84.

3 - Voir: Johannes von Uexkull; **theoretische Biologie & Umwell und Innenwell der tiere**. Citer par: Ernst Cassirer, **essai sur l'homme**; op cit; pp 41- 42.

4 -Ernst Cassirer, **essai sur l'homme**; op cit, p 43.

وبهذا ينتهي "**كاسيرر**" إلى النتيجة التالية: «مادام الإنسان قد تجاوز العالم المادي فإنّه أصبح يعيش في عالم رمزي وما اللغة والأسطورة والفن والدين إلا أجزاء من هذا العالم. فهذه هي الخيوط المتنوعة التي تنسج منها الشبكة الرمزية. إنّها النسيج المعقد للتجربة الإنسانية وكل التقدم الإنساني ينهل من هذه الشبكة ويقويها»[1]، فالرمز مفهوم يعبر عن مناطق مختلفة من النشاط الفكري الإنساني كالمنطق واللغة والفن والدين والأسطورة.

و"**فلسفة الأشكال الرمزية**" تحاول إثبات أنّ ما هو نظري وشكلي لا ينحصر فقط في مجال العلم، بل نجدهما (العنصرين النظري والشكلي) حتى في صورة العالم الطبيعية وفي ما تبنيه المخيلة، في الأسطورة، والفن؛ ونقطة الإطلاق لهذه الفلسفة يمكن إرجاعها لكتابه "**الجوهر والدّالة**" حيث أنّ القانون الأساسي للمعرفة يتجلى في الرياضيات والعلوم الفيزيائية لأنّها المستوى الأعلى للضرورة والشمول. وفلسفة الأشكال الرمزية تتبع نقطة الانطلاق هذه شكلا ومضمونا. كما أنّ"**فلسفة الأشكال الرمزية**" صيغت بمصطلحات نقدية كانطية مما يوحي بوجود علاقة بينها وبين الفلسفة النقدية المثالية لهذا الأخير، فقد صرح "**كاسيرر**" بقبوله المنطلقات النظرية النقدية لـ"**كانط**" لكنه وسعها لتتعدى المجال الابستيمولوجي، بتوسيع مفهوم "**كانط**" للشكل لينتقل إلى المعنى العام للأشكال الرمزية. فاللغة والأسطورة والعلم في اصطلاح "**كاسيرر**" عبارة عن أشكال رمزية، وهي الرابط بين هذه العوالم الثلاثة. والكانطية الجديدة التي تبناها "**كاسيرر**" بدأت تولي اللغة أهمية لم تكن تحظى بها من قبل. فاللغة هي الأداة الأولى ليس لصنع الأساطير والأخيلة الشعرية والأديان فحسب، بل هي الأداة الأولى للتفكير المنطقي نفسه أيضاً[2].

فـ"**كانط**" في ثلاثيته "**نقد العقل الخالص**"، و"**نقد العقل العملي**" و"**نقد ملكة الحكم**" الذي درس فيه الأحكام الجمالية أصرّ على أنّ المفاهيم لديه ظلت أدوات منطقية خالصة لتلمس الجلال

1 - Ernst Cassirer, **essai sur l'homme**; op cit, p 43.

2- Wilbur M. urban, **Cassirer's philosophy of language**; op cit, p 404.

والجمال بمعزل عن اللغة[1]. لكن "**أرنست كاسيرر**" كان أول فيلسوف كانطي يتطلع إلى نظرية المعرفة باعتبارها دراسة "**الفاعلية العقلية**" التي تقوم على الأشكال اللغوية بقدر ما تقوم على المقولات المنطقية. فجاء عمله إيذاناً بالخروج من المركزية المنطقية، التي تشكل الوسيلة الأولى للمركزية الغربية[2].

فالأنماط الفكرية عند "**كاسيرر**" لا تتفاضل، بل تختلف فحسب، «وهكذا لم يعد يمكن تصنيف الشعوب إلى شعوب "**منطقية**" وشعوب "**ما قبل منطقية**"، أي: لم تحظ بعد بشرف الوصول إلى مرتبة التفكير المنطقي؛ وإلا جاز لنا أن نقلب القضية ونصنف الشعوب تصنيفاً آخر من وجهة نظر الشعوب الموصومة بالبدائية نفسها إلى فئتين: شعوب خيالية، وشعوب "**ما بعد خيالية**"، أي: شعوب تحجر تفكيرها الخيالي والإبداعي بطغيان النموذج العقلي المنطقي وابتلاعه لبقية الأنماط الفكرية»[3].

فقد بلور في ثلاثيته أهمية الأشكال الرمزية عموماً في تكوين المفاهيم والتصورات. ولذلك عندما ترجمت "**سوزان لانجر**" في عام 1946 كتاب "**اللغة والأسطورة**" زعمت في مقدمة تلك الترجمة أنّ الموّجه المعرفي الذي قاد خطى "**كاسيرر**" هو إدراكه « أنّ اللغة، التي هي أداة الإنسان الأولى للعقل، تعكس الميل إلى صنع الأسطورة أكثر منه العقلنة والتفكير العقلي. فاللغة، التي هي ترميز للفكر، تعرض نمطين مختلفين تماماً من الفكر، الذي هو كلتا الحالتين فكر قوي وإبداعي. فهي تعبر عن نفسها في شكلين مختلفين؛ أحدهما المنطق الاستدلالي الاستطرادي، والآخر الخيال الإبداعي. ويبدأ الذكاء الإنساني مع التصور، الذي هو الفاعلية العقلية الأولى؛ وتبلغ عملية التصور دائماً أوجها في التعبير الرمزي، إذ إنّ التصور لا يثبت ولا يُحتفظ به إلا حين يتجسد في رمز. وهكذا فإنّ دراسة الأشكال الرمزية، تقدم مفتاحاً لأشكال التصور الإنساني وتكوين الأشكال الرمزية سواء أكانت لفظية أم دينية

[1] - سعيد الغانمي، مقدمة ترجمة كتاب: أرنست كاسيرر، **اللغة والأسطورة**، مصدر سابق، ص 8.

[2] - المصدر نفسه، ص 8.

[3] - المصدر نفسه، ص 8.

أم فنية أم رياضية، أو أي نمط من أنماط التعبير، هو ملحمة العقل. ويبدو أنّ أقدم هذه الأنماط يتمثل في اللغة والأسطورة»[1].

وهنا يتقلص العالم المادي كلما تقدمت فعالية الإنسان الرمزية، إذ لم يعد الإنسان قادراً على مواجهة الواقع مباشرة ويحدق فيه وجها لوجه فلقد استغرق نفسه بالأشكال الرمزية والصور الفنية والرموز الأسطورية أو الشعائر الدينية حتى لم يعد يعرف ويرى إلا عن طريق تلك الوسائط المصطنعة[2]. وبدلا من التعامل مباشرة مع الأشياء نجده يتحدث دائما مع نفسه. إنّ الإنسان لا يعيش عالماً من الوقائع الصلدة وإنّما يعيش وسط عواطف متخيلة وفي آمال ومخاوف الواقع الرمزي الجديد الذي ينتمي إلى عالم المعنى لا يمكن أن يكون مجرد محاكاة للواقع المادي بل هو بعد من أبعاده وعن طريقه يصبح كل شيء موضوعا للإدراك. يقول: «من الضروري من أجل الفكر الرمزي أن يوضع فصل حاد بين الواقعي والممكن أي: بين الأشياء الواقعية والمثالية. والرمز ليس له وجود واقعي كجزء من العالم المادي وإنّما له معنى. لقد كان من العسير على الفكر البدائي أن يميز بين الوجود والمعنى، فهما هنالك مختلطان وإنّما ينظر إلى الرمز نظرته إلى شيء قد وهب قوى سحرية ومادية. لكن تقدم الحضارة جعلت التفرقة بين الأشياء والرموز وبين الواقع والإمكان أمراً ملموسا بوضوح. إنّ الواقع الرمزي هو في المحل الأول ولكنه ليس شيئا ماديا بالرغم من حاجته إلى بنية مادية وقوام حسي يتجلى من خلاله...»[3].

فقدّم عوالم اللغة والأسطورة والعلم في الأجزاء الثلاثة لـ"**فلسفة الأشكال الرمزية**"، أما في كتاب "**مقال في الإنسان**" فقدّم عالمي الفن والتاريخ وكل منهما يقدم لنا نوعية جديدة من المعرفة،

---

[1] - Susanne Langer, Translators preface of, Ernst Cassirer: **language and myth**, Dover publication, new York, USA, p ix, x.

[2] - محمد مجدي الجزيري، **الرمزية في الفلسفة**، مرجع سابق، المجلد 2، ص 626 - 627.

[3]- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (la pensée mythique)**, Tome 2, traduit par: Jean Lacoste, les édition de minuit, 1972, p

فالفن يقدم لنا معرفة بالأشكال الخالصة للواقع والتاريخ يقدم لنا معرفة بالأحداث الماضية. ومن هنا أصبحت لدينا معرفة أسطورية ومعرفة لغوية ومعرفة جمالية ومعرفة تاريخية[1].

لقد حاولت الفلسفة الرمزية التي أسسها "**أرنست كاسيرر**" أن تجد في الرمز مفتاحا لفهم طبيعة الإنسان من خلال اهتمامه بالأشكال اللغوية والفنية والميثولوجية التي تمثل وسيطا رمزيا يواجه به الإنسان العالم وما حوله، لتضحى هذه الأشكال عبر السنين نتاج تفاعل بين عالم الإنسان وعالم الواقع. ويتسم الشكل الرمزي بنوعية خاصة تتمثل في شكله الحسي المادي من ناحية وماهيته العقلية المتمثلة في المعنى من ناحية أخرى... وهذا التمييز بين الشكل والمعنى ما هو إلا عملية تجريدية تتم في الفكر وحده لا في الواقع. فالرمز على الرغم من بنيته المادية الحسية إلا أنّه يتجاوز مع ذلك تلك البنية ليشير بذلك إلى المعنى. إنّ ماديته مستغرقة تماما في هذه الوظيفة[2].

وفي هذا الصدد أورد "**كاسيرر**" جملة من المعطيات الأساسية التي تبرز اللغة في صورة أوسع من أنْ تعتبر مجرد أداة للتواصل، فاللغة خاصة الشفوية منها، تتقاسم مع سلسلة من الأنظمة التي تشكل في مجموعها أجزاء هامة من كيان الإنسان. وهذه الأنظمة تتمثل في الخرافة والدين والعلم والتاريخ، فبهذه الوحدات استطاع الإنسان التعبير عن الواقع الطبيعي المادي بلغة الواقع الاجتماعي البشري ومن ثم أكدّ "**كاسيرر**" أنّ الإنسان حيوان رمزي في لغاته وأساطيره وديانته وعلومه وفنونه.

فالابستيمولوجيا التقليدية ابتداء من "**كانط**" إلى الكانطية الجديدة قد اكتفت بنقد المعرفة العلمية، إلا أنّ "**كاسيرر**" جعلها تمتد إلى نقد المعرفة الإنسانية أو نقد الحضارة الإنسانية في كل أشكالها من لغة وأسطورة وفن وتاريخ. لقد كانت مشكلة "**كانط**" هي كيفية تطبيق التصورات الذهنية على الخبرة الحسية، أما عند "**كاسيرر**" فلقد استحالت عملية "**التصور**" **conceptualisation** إلى مجرد

[1] - محمد مجدي الجزيري، **الرمزية في الفلسفة**، مرجع سابق، المجلد 2، ص 626.

[2] - المرجع نفسه، المجلد 2، ص 628.

حالة خاصة مما يطلق عليه "**الرمزية**" **symbolisation** أو التمثيل الرمزي **représentation symbolique**[1]؛ فـ"**كاسيرر**" لم يكن ينظر للعلوم الإنسانية والاجتماعية نظرة دونية، ولم يعتبرها أقل نضجا من الدراسات التي تسمى علوماً، فكلاهما ينتج حقائق علمية، لكن بطرق مختلفة. فمقاربته الفلسفية أساسها كانطي، لأنّ الطريق للتحليل المتعالي لا يمكن بلوغه إلا بتحليل أشكال وطرق الفكر الإنساني، لكن هذه المرة ليس بتحليل العلوم الطبيعية فقط، بل ذهب "**كاسيرر**" بعيداً بتحليله ليشمل حقول المعرفة الإنسانية من فن ودين وأخلاق... وكل الإبداعات الحضارية خاصة ما يطلق عليها – ما قبل علمية – كالأسطورة[2].

فالتمثيل الرمزي عند "**كاسيرر**" أصبح في المحل الأول يمثل عملية أساسية في الوعي الإنساني وهو الذي يوضح لنا كيفية فهمنا للعلم بل وأيضا للأسطورة والدين واللغة والفن والتاريخ. ولا غرو في ذلك فالموجود البشري عند "**كاسيرر**" قد أصبح خالقا للرموز ولم يعد مجرد حيوان ناطق. ويتميز الرمز عند "**كاسيرر**" بأنّه يخلق علامات أو ارتباطات معينة بين الإشارات الحسية من ناحية والمعاني من ناحية أخرى فطبيعة عملية الرمز تتمثل في خلق عالم يعلو على الإشارات الحسية ويغلفها به. والعالم الرمزي الذي يخلقه الموجود البشري شأنه في ذلك شأن التصورات والمقولات الكانطية، فهو لا يعكس العالم الموضوعي أو يحاكيه بل إنّه يخلقه ويكونه ويبنيه وينظمه.

فالرموز العلمية تنشأ وتخلق عالما من الموضوعية ألا وهو عالم العلم. والصور الأسطورية تنشأ وتكون وتخلق واقعا آخر موضوعيا ألا وهو عالم الأساطير والدين. والكلام العادي واللغة الجارية تكون وتشكل أيضا واقعا موضوعيا ألا وهو عالم الحس المشترك. والرموز الفنية تخلق وتشكل واقعا آخر موضوعيا ألا وهو عالم الأشكال الخاصة. ويمكن القول بصفة عامة أنّ هناك دائما طريقة معينة

[1] - محمد مجدي الجزيري، **الرمزية في الفلسفة**، مرجع سابق، المجلد 2، ص 625.

[2]- Hajo Holborn, **Ernst Cassirer**, op cit, p 43.

يجري على أساسها التمثيل الرمزي. وهذه الطريقة تقابل واحدا من النظم الثلاثة الرمزية التي تخلق وتشكل ثلاثة نماذج من الواقع الموضوعي تقابلها على التوالي ثلاث أنواع من العوالم الرمزية[1]:

1 **الرمزية التعبيرية**: ترتبط بعالم الأسطورة البدائي. وهنا تختلط العلامات أو الإشارات بمدلولها وتمتزج الرموز بما ترمز إليه... والأسماء بمعنى مفردات اللغة في هذا الاستعمال ليست دلالات أو إشارات تحيل إلى الأشياء بمعزل عنها، بل هي الأشياء بعينها. ففي الفكر الأسطوري، حالما يتم النطق باسم الشيء، يكون الشيء قد حضر بلحمه ودمه، وحين بحث "**كاسيرر**" الأطوار المتعاقبة للفكر الديني، وجد أنّ هذه الأطوار تستهدي باللغة وتتبع خطاها. ثمّ يخلص من ذلك إلى القول « إنّ العمق الروحي للغة وقوّتها يبدو جلياً في حقيقة أنّ الكلام نفسه هو الذي يمهد الطريق للخطوة الأخيرة التي يسمو بها هو نفسه، ويمثل هذا الإنجاز الأصعب والأخص من طريق مفهومين أساسيين قائمين على اللغة؛ وهما مفهوم "**الوجود**" ومفهوم "**الذات**". ويبدو أنّ كلا من هذين المفهومين ينتمي، في دلالته الكاملة، إلى تطور متأخر نسبياً للغة؛ إذ إنّهما يكشفان، من خلال أشكالهما النحويّة، عن آثار المصاعب التي واجهها التعبير اللفظي بسبب هذه المفاهيم، ولم يستطع السيطرة عليها إلا بدرجات بطيئة»[2].

من هنا يتضح أنّ "**كاسيرر**" لا يريد إيلاء اللغة الأولوية على الأسطورة، أو الأسطورة على اللغة، بل يريد تجاوز هذا السؤال الزائف، بغية التوصل إلى الآليات الضمنية لكلتيهما[3]. ففي نمط التفكير الاستعاري توجد جذور التفكير الديني والأسطوري والشعري على حدٍّ سواء. وهكذا يجد "**كاسيرر**" أنّ الاستعارات اللغوية تنمو بالطريقة نفسها التي تنمو بها الآلهة لدى مختلف الشعوب التي ما زالت

---

1 - Stephan Körner, **Ernst Cassirer**, op cit, volume 2, p 67.

2- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit; p

3 - ينظر: أحمد السعداوي، "أرنست كاسيرر يبحث العلاقة بين اللغة والأسطورة"، مقال في جريدة: **الاتحاد**، بتاريخ: 2010/02/21. ص 08

تعيش على الطبيعة، بل إنّ الديانات القديمة كافة تعتمد، في الأساس، على الإيمان بقوة الاستعارة، أي: إمكانية التطابق بين الكلمة والشيء. وهو ما يطلق عليه الأنثروبولوجيون "**مبدأ الاسم**"

2 **الرمزية الحدسية**: هذه الرمزية تتشكل من خلال اللغة العادية التي تخلق أشكال عالم الإدراك العادي. فهي التي تشكل وتخلص وتصوغ عالم الحياة الجارية. وبهذه الصفة يمكن أن نميز بين بعض الصفات الدائمة التي تحدد لنا أنواع الجواهر وبين الصفات الأخرى العرضية. كما يمكننا أن نميز بين الموضوعات وصفاتها أو بين الأشياء وبعضها. وفلسفة "**أرسطو**" تقدم لنا طريقة في التفكير في الأشياء سابقة على المرحلة العلمية وهي طريقة التمثيل الرمزي[1].

3 **الرمزية التصويرية**: وهي التي تخلق وتشكل عالم العلوم، وهو عالم أقرب إلى أن يكون نسقا من العلاقات وليس مجرد نسق من الجواهر وصفاتها. فالجزء لا يرد إلى الكل، بل إنّه يرد إلى مبدأ تنظيمي بحيث تنتظم الجزئيات بحسب نظام معين أو سلسلة محددة[2]، وسيتم في الفصل القادم التعرض لها بالتفصيل.

[1] - محمد مجدي الجزيري، **الرمزية في الفلسفة**، مرجع سابق، المجلد 2،ص 625.

[2] - المرجع نفسه، المجلد 2، ص 625.

2. 5.مشكلة أصل اللغة:

كعادته لا يشرع في بحث مسألة ما إلا بعد أن يعرض مختلف وجهات النظر التي سبقته فيتناولها.لذا اعتبر أنّ مشكلة أصل اللغة وإشكالية طبيعتها هما أقدم إشكالية عني بها الفلاسفة بل لا يرى غضاضة في اعتبارها ملازمة لمشكلة الوجود الذاتي "**الذات**" (الكينونة) يقول: «فالذي يميز التأمل الواعي للوجود هو الاهتمام باللغة والوجود، فالكلمة والمعنى ليسا منفصلين عن بعضهما البعض بل على العكس يظهران كوحدة لا تقبل الفصل»[1].

فقد بحث فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر مسألة أصل اللغة منطلقين من القناعة التالية: عدم اعتبارها هبة إلهية كاملة ومكتملة، حيث يمثل هذه المقاربة «بالخصوص الأسقف "**واربورتن**" (Warburton)[*] في مؤلفه التفويض الإلهي للنبي "**موسى**"**ט**"، أما في ألمانيا فيمثلها "**سيسمليتش**" (Sussmilch)[*]، عن "**أكاديمية برلين**"»[2]،بل هي إبداع حر للعقل البشري، وما دام هذا الأخير يتميز بطابع تأملي ذاتي وتحكمي، الأمر الذي يذيب مسألة "**تشكل اللغة**" في "**كيفية إبداعها**".

وفي عصر التنوير في فرنسا تصدى "**كوندياك**" لهذه المسألة، معتبراً العلوم المختلفة ما هي إلا امتداد للتحليل الذي بدأ ببحث مسألة "**تكون اللغة**"، فعندما قارن بين اللغة الطبيعية التي تستخدم "**العلامات الصوتية**" واللغة التي تستخدم الرموز الرياضية، لاحظ أنّهما محكومان بنفس المبدأ الذي يحكم عملية تحليل وتركيب وتصنيف التصورات؛ لذا ذهب إلى الربط بين اللغة الطبيعية ولغة العلوم حيث عبّر "**كاسيرر**"عن هذه النتيجة في القول التالي: «العلوم في مجموعها ما هي إلا لغة منظمة، وفي

1- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit; p 61.

* - **ويليام ورابورتن (William Warburton)** عالم وكاهن إنجليزي عاش ما بين (1779/1698)، من بين مؤلفاته: "**العلاقة بين الكنيسة والدولة**" سنة 1736، و"**التفويض الإلهي لموسى**" سنة 1738، و"**نظرة عامة عن فلسفة بولينغبروك**" سنة 1775. المصدر: https://fr.wikipedia.org/wiki/William_Warburton بتاريخ: 2018/03/16 على الساعة 17:35.

* - **جوان بيترسيسمليتش (Johann-Peter Süssmilch)** رجل دين بروسي عاش ما بين (1707/ 1767)، يعتبره بعض المؤرخين من الأوائل الذين أسسوا للديمغرافيا، كما أنّه اهتم باللسانيات من خلال محاولة بيان العلاقة بين اللسان الألماني واللغات الشرقية. المصدر: https://fr.wikipedia.org/wiki/Johann_Peter_SuBCssmilch بتاريخ: 2018/03/16 على الساعة 17:41.

2- Ernst Cassirer, « **Les éléments kantiens dans la philosophie du langage de Wilhelm von Humboldt** », op cit, p 266.

نفس الوقت لغتنا المكونة من كلمات وأصوات، ليست سوى العلم الأول للذات، فهي أول تجلٍ لهذه الرغبة البدائية للمعرفة التي تنتقل من المركب إلى البسيط ومن الخاص إلى العام»[1].

وهذا ما قام به "**جيام باتيستا فيكو**" في إيطاليا في القرن السابع عشر، معتمداً على نظرية "**أبيقور**" في أصل اللغة، التي ترجعها لمحاكاة أصوات الطبيعة، لكنه طورها وجدد فيها معتمداً على تصور ميتافيزيقي ينطلق من الشعر، فأصل اللغة يمكن معرفته لو تمكنا من فهم أصل الأدب والعلم؛ رافضا الفكرة التي تعتبر الكلمات ما هي إلا اتفاقات اصطلاحية، حيث يشترط وجود علاقة طبيعية بين الكلمة ومعناها، لأنّه «تقريبا كل كلمة تمّ تجريدها من الخصائص الطبيعية للأشياء، أو من الإحساسات أو من المشاعر، لذا فليس من العجيب التفكير في وجود "**قاموس عالمي**" يبيّن معاني الكلمات في كل ألسنة الشعوب المختلفة، ليرجعها جميعاً لوحدة فكرية أصلية»[2]، ولعل التطبيق العملي لمثل هذا التصور لمسه "**كاسيرر**" في العمل الذي قدّمه عالما الفيلولوجيا الهولنديان "**هيمستريس**"(Hemsterhuis) و"**رينكن**" (Ruhnken)، من خلال تتبع الأصل الايتمولوجي للكلمة بإرجاعها إلى مقطع صوتي يعبر عن إحساس طبيعي مثل الألم أو اللذة أو الفرحة أو الحزن...[3].

لذا ركز فلاسفة القرن الثامن عشر على الربط بين اللغة والأحاسيس والمشاعر، لأنّهم مقتنعون أنّ أصل اللغة يعود إلى ما سماه "**كاسيرر**" "الطبقة الأولية الأصيلة والقوة البدائية"[4] لنشأة اللغة، وهذا ما نجده عند "**جون جاك روسو**" من خلال عمله "**محاولة في أصل اللغة**"، وما كشفته مراسلات "**جوان جورج هامان**" الذي اعتبر الكلام أُمَاً – والأم هنا ترمز للخصب والإنجاب- للعقل وليست الطبيعة ولا اللاهوت[5]، إلا أنّ مقاربة هذا الأخير تميزت بالغموض، لاستعماله لغة شعرية

1- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit, p 93.

2-Ibid; p 96.

3- Ibid; p 96.

4- Ibid; p 97.

5- Ibid , p 98.

مفعمة بالتشبيهات والاستعارات. لكن هذا الغموض سيتبدد على يد "**هردر**" باعتماد مقاربة منهجية جديدة، جمع فيها تأثير كل من "**هامان**" من جهة وتأثير "**ليبنتز**" و"**كانط**" من جهة أخرى، لذا لم يعتبر اللغة مجرد صرخات بدائية تعبر عن غرائز واندفاعات حسية، بل هي نتيجة للتصور الآني والتفكير؛ على أن لا يعني هذا أنّ التصورات كائنات نفسية داخلية تضاف إليها فيما بعد أسماء، بل «بفعل واحد يتم تحديد الانطباعات البسيطة لجعلها تصورات وإعطائها أسماء»[1] ومنه فاللغة ليست شيئاً يتم إنتاجه، بل هي طاقة تولد بها الروح وتشكل تصوراتها في كلمات.

هذه النظرة العامة للغة سنجدها عند "**فليلهالم فون همبولت**"، الذي جمع من الناحية المنهجية –حسب "**كاسيرر**"- بين التحليل المنطقي والنبرة الشعرية الجمالية[2]-، فموقفه من أصل اللغة لم يكن من خلال البحث عن منابعها الأولى بالمعنى التاريخي وتفسير تحولاتها بأسباب نفسية تجريبية، بل ببيان أصلها من خلال الكشف عن بنيتها التي ساهمت في تشكلها، وهذه البنية ليست شيئا بل هي: «هذا العنصر الدائم والموحد الذي يمكن كشف حضوره من خلال العمل الذي تقوم به الروح لتنجح في تحويل الأصوات لتصير أداة للتعبير عن الفكر»[3]، فالمقاربة العلمية التي تكتفي بتقسيم اللغة إلى كلمات وتجتهد في كشف القواعد النحوية والصرفية التي تحكم هذه الكلمات داخل الجمل، لا يمكنها كشف هذه البنية لأنّها تغيب العامل الرئيسي الذي يجعل اللغة قادرة على التعبير عن الفكر وإنتاجه، فلو عزلنا كلمة عن سياقها فإنّها لا يمكن أن تنقل شيئا ولا تحوي بداخلها تصوراً، لكنها تحفز قوة بداخلنا لإنتاج هذا التصور أو ذاك، وهذا الذي يسمح للبشر بالتواصل ليس عن طريق تبادل تصورات جاهزة سلفا موجودة في الكلمات، بل من خلال عمل الروح الذي ينتج هذه التصورات بشكل فردي يتناغم مع غيره مثل ما تتناغم القطعة الموسيقية الواحدة التي ينتجها عدّة عازفين؛ بهذه

1- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit, p 100.

2- Ibid; p 104.

3-- Humboldt, **L'œuvre kawi**, VI, 1, P 46, citer par: Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit; p 108.

الكيفية يتم إنتاج وعمل اللغة، لذا لم بنظر إليها "**همبولت**" كمنتج جاهز ونهائي "**Ergon**" بل نظر إليها كطاقة وفعالية "**Enregeia**".

ليُثَمِنَ"**كاسيرر**" ما رآه صائباً وينتقد ما رآه غير ملائم، بخصوص مشكلة أصل اللغة مصنفاً المقاربات التي بحثت هذه القضية إلى ما يلي:

مقاربة ذات خلفية منطقية عملت على إرجاع أصل اللغة، لعمليات منطقية تستند هي الأخرى لفعاليات عقلية تتمثل في الإدراك والانتباه والتجريد والتعميم، فعن طريقها جميعاً استطاع الإنسان أن يحول الانطباعات الحسية التي ترده من الداخل والخارج إلى تصورات عقلية، سرعان ما ثبتها من خلال إبداع أسماء لها، وبهذا تشكلت اللغة. إذ يصدق هذا على ما قدّمه فلاسفة عصر التنوير ومنهم الفيلسوف الألماني "**هردر**" فقد أورد "**كاسيرر**" نصاً لهذا الأخير ركز فيه على الفعالية الإنسانية التي سمحت له بإدراك المشابه والمختلف في الأشياء ومن ثمة تأملها لتحويلها إلى أسماء وبذلك تنشأ اللغة، بقوله: «في هذه الأحكام التي يطلقها **هردر** يظل المرء يستطيع أن يسمع بوضوح أصداء تلك النظريات التي كان ينازعها آثار نظريات عصر التنوير في اللغة، التي كانت تشتق اللغة من التأمل الواعي، وتعدها شيئاً مبتكراً»[1]. ثمّ يعلق على هذه المقاربة بأنّها تجعل من "**التأمل الذاتي**" نقطة بداية ونهاية في نفس الوقت، مما يوقعها في الدور، الأمر الذي يقلل من شأن هذا التفسير «وهكذا يكون هذا التفسير قد صار فعلا في حلقة دائرية: لأنّ الغاية والهدف من تشكل اللغة، أي فعل الدلالة من طريق الخواص، يجب اعتباره أيضا مبدأ بدايته»[2].

يعترف "**كاسيرر**" بصعوبة حل مشكلة أصل اللغة، ومنشأ هذه الصعوبة مشكلة الدور التي وقعت فيه مختلف النظريات، حيث تفترض مبدأ مفسراً هو في آن واحد نقطة بداية ونهاية. لكن الأمل في حل هذه المشكلة يلوح لـ"**كاسيرر**" في مقارنتها بغيرها وبالتحديد بالأسطورة بقوله: «ونحن نتلقى ما

[1] - أرنست كاسيرر، **اللغة والأسطورة**، مصدر سابق، ص 64-65.

[2] - المصدر نفسه، ص 65.

يشبه الأمل الجديد فيحلها، إذا ما حاولنا، بدلاً من مقارنة الأشكال اللغوية الأساسية بأشكال التصور المنطقي، علينا أن نقارنها بأشكال التخيل الأسطوري(...) والآن هنا، في هذا الشكل الحدسي الإبداعي للأسطورة، وليس في تشكيل مفاهيمنا النظرية الاستطرادية، يجب أن نبحث عن المفتاح الذي يمكن أن يفكّ لنا مغاليق أسرار التصورات الأصلية عن اللغة»[1].

لذلك يستبعد التفكير التأملي في تشكل اللغة، لأنّ هذا الأخير يتصف بطابعه السكوني، فعملية التأمل تتطلب النظر في هدوء إلى مختلف الانطباعات الحسية، لنتمكن من استخلاص صفاتها الفردية وخصائصها المتميزة. بينما نشأة اللغة تتم في لحظة مفعمة بالحركة تدفع بالصوت من الداخل فتولده، لأنّ دفق المشاعر والانطباعات العارمة هي التي تحدث الألفاظ، ليفضي به ذلك إلى التساؤل «لماذا يُحدثُ دفق الانطباعات والمشاعر الحسية العارمة مثل هذه "**البنية**" اللفظية الموضوعية؟»[2]، وللإجابة عن هذا السؤال يرى أنّ حتى علوم اللغة الحديثة، تتجه إلى فكرة "**هامان**" القائلة بأنّ "**الشعر هو اللغة الأم للإنسانية**" بقوله: «وقد أكّد باحثو علم اللغة على حقيقة أنّ الكلام لا يجد جذوره في الجانب النثري من الحياة، بل في الجانب الشعري منها»[3]، ومع ذلك لا يمكن التملص من إمكانية سقوط هذا التفسير هو الآخر في الحلقة المفرغة التي ما انفك ينتقد بها المقاربات التي حاولت تفسير أصل اللغة بإرجاعها إلى فاعلية التأمل المنطقية. والسبب في ذلك حسب "**كاسيرر**" يكمن في وجود هوة لا يمكن ردمها والمتمثلة في الوظيفة التعيينية الخالصة والوظيفة التعبيرية. فإذا كانت الألفاظ تنشأ بدافع من دفق المشاعر العارمة، فكيف يمكن تفسير تحول هذا الصوت الانفعالي إلى منطوقات تعيّن الأشياء؟، وهذا ما قصده بالوظيفة التعيينية الخالصة.

[1] - المصدر السابق، ص 67، ص 71.

[2] - المصدر نفسه، ص 71.

[3] - المصدر نفسه، ص 71.

للإجابة عن هذا السؤال يلجأ "**كاسيرر**" إلى الفكر الأسطوري، لأنّه مقتنع أنّ اللغة تشكلت في نفس اللحظة التي تشكلت فيها الأسطورة إذ يقول عن ذلك: « فمسألة أصل اللغة مرتبطة ولا تنفك عن مسألة أصل الأسطورة. فالسؤالان لا يمكن طرحهما إلا متزامنين ومترابطين»[1]، فانطلق مثلا من نقطة تكون الآلهة، بإجراء مقارنة بين ما أطلق عليه "**أوسنر** (Hermann Karl Usener)"[*]، تشكل "**الآلهة المؤقتة**"وبين تشكل الأسماء[2]، ليستثمر ذلك التفسير ليوضح كيفية تشكل الألفاظ في اللغة، وانتقال هذه الأخيرة من الوظيفية التعبيرية إلى الوظيفة التعيينية. فحسب "**أوسنر**" تولد فكرة الإله المؤقت في لحظة سببها موقف عيني وفريد لا يتكرر، لكنه يكتسب ماهية جوهرية تسمو به عن أصله العرضي المتمثلة في لحظة الخوف أو لحظة الأمل، ليصير كائناً مستقلا «فلا يبدو للناس مخلوقاً وليد الساعة، بل سلطة موضوعية وسامية، يوقرونها، وتضفي عبادتهم عليها المزيد من الشكل المحدّد. فصورة الإله المؤقت، بدلاً من أن تحافظ فقط على ذكرى ما كانت تعنيه وما كانته في الأصل، أي الخلاص من الخوف أو تحقيق رغبة أو أمل، تستمر وتبقى طويلا بعد أن تضمحل تلك الذكرى حتى تتلاشى نهائياً»[3].

لينقل "**كاسيرر**" هذه الصورة إلى اللغة، ذلك أنّ الكلمة التي هي أصوات تشكلت في لحظة ما وبدافع من موقف عيني متفرد، بحيث يحدث ذلك الموقف توتراً وانفعالاً سرعان ما يجد تفريغاً له من خلال تلك الأصوات التي ننطق بها تنفيساً لذلك التوتر وتعبيراً عن ذلك الانفعال، بهذه الكيفية تولد الكلمة التي سيصير لها دلالة مستقلة عن الشخص الذي أبدعها وتكتسب وجوداً موضوعيا مستقلاً عن الشخص الذي أنتجها. والنص التالي يوضح ذلك إذ يقول: «يمكن أن تُعزى الوظيفة نفسها التي

1- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (la pensée mythique)**; OP CIT, p 9.

* - **هرمان كارل أوسنر**: (Hermann Karl Usener)، فيلسوف ومتخصص في علم الميثولوجيا ألماني الجنسية، عاش ما بين (1834/ 1905)، مؤسس تاريخ الأديان المقارن. المصدر: https://fr.wikipedia.org/wiki/Hermann_Usener. بتاريخ: 2018/03/30. على الساعة: 18:30.

2 - أرنست كاسيرر، **اللغة والأسطورة**، مصدر سابق، ص 73.

3 - المصدر السابق، ص 73.

تؤديها صورة الإله، والميل نفسه للوجود الدائم، إلى أصوات اللغة المنطوقة، فالكلمة، مثل إله أو شيطان، لا تواجه الإنسان بصفتها من خلقه، بل بصفتها شيئاً موجوداً ودالاً في ذاته، كواقع موضوعي»[1].

لم يكتف "**كاسيرر**" بتفسير كيفية تولد الكلمات والألفاظ بربطها بفاعلية الروح التي تستثيرها مختلف المواقف لتتدفق المشاعر والأحاسيس معبّرة عن نفسها في منطوقات تعكس تصور الإنسان في تلك اللحظة، وفقاً لذلك المنظور الغائي حسب الظروف التي صاحبته، بل التفت إلى البعد العملي الوظيفي، لأنّه من خلاله يتحدّد إدراك الإنسان للعالم والأشياء من حوله مما يؤدي إلى التعبير عن ذلك الإدراك بأصوات مختلفة حيث يقول: «هنا أيضاً يسبق التعرف على الوظيفة، التعرف على الوجود. يجري تمييز مظاهر الوجود وتنظيمها وفق مقاس يوفره الفعل... ومن هنا فإنّها تستهدي، ليس من طريق أي مشابهة موضوعية بين الأشياء، بل من طريق المظهر من خلال وساطة الممارسة»[2]، ويستشهد بمقالة نشرها "**ماينهوف**" بعنوان: "**عن تأثير الاستغراق في اللغة لدى قبائل البانتو في إفريقيا**" الذي ذكر فيه المثال التالي: «فإنّ لدى **الهيرورو** كلمة "**ريما**"، للدلالة على البذر، وهي تتطابق صوتياً مع كلمة "**ليما**"، التي تستخدم لعزق التربة، أو الزراعة، في لغات "**بانتو**" أخرى. والسبب في هذا التغير الخاص في المعنى هو أنّ **الهيرورو** لا يبذرون الأرض ولا يزرعونها. فهم مربو أبقار. ويحمل معجمهم اللغوي كله رائحة الأبقار. وهم يحكمون على البذر والزراعة باعتبارهما مهنتين لا تليقان برجل»[3]؛ فاللغات البدائية حسب "**كاسيرر**" تؤكد ما ذهبت إليه هذه الدراسة –التي قام بها "**ماينهوف**"- حيث لاحظ أنّ داخل اللغة الواحدة يطلق نفس الاسم على أشياء مختلفة، وتفسير ذلك أنّ دلالاتها الوظيفية واحدة لارتباطها بنفس الأغراض «على سبيل المثال، أنّ بعض القبائل الهندية

[1] - المصدر السابق، ص 73.

[2] - المصدر نفسه، ص 77

[3] - المصدر نفسه، ص 78-79.

تستعمل كلمة واحدة بعينها لـ"**الرقص**" و"**العمل**"(...)مادام الرقص(...)والزراعة يؤديان في الجوهر الغرض نفسه في توفير وسائل العيش والرزق»[1].

بالإضافة إلى ما سبق يرى "**كاسيرر**" أنّ الدين والأسطورة عاملان مهمّان في تشكيل اللغة، من خلال أنّهما السبب في ارتقاء فكر الإنسان، بحيث ينقلان تجربة الفرد من كونها آنية مؤقتة إلى تصورات ثابتة، كما يسمحان للانطباع الحسي أن ينتقل من كونه مجرد حالة انفعالية داخلية، إلى أن يصير فكرة مصاغة صياغة موضوعية، بل أكثر من ذلك فالدين والأسطورة «يجتمعان ويتعاونان لتهيئة التربة لتأليفات كبرى ينبع منها خلقنا العقلي ونظرتنا الموحدة للكون»[2].

ومنه فحل مشكلة أصل اللغة، لا ينفك عن رؤيتنا لطبيعتها؛ لذلك ينطلق من التصور الذي أسسه "**همبولت**" الذي لا يعتبر اللغة أداة ميتة في يد الفكر، ويقصد بذلك المقاربة التي ترى في اللغة منتوجاً جاهزاً يستخدمه الإنسان ليسمي به الأشياء الخارجية أو يعبر بها عن تجاربه الداخلية؛ بل اللغة فعالية منتجة، فبدل اعتبارها منتج جاهز ونهائي "**Ergon**" اعتبرها طاقة وفعالية "**Enregeia**" مستعيراً ذلك من "**همبولت**" إذ يقول:«فالتعريف الحقيقي للغة لا يمكن أن يكون إلاّ تكويناً(...) لكن لا يجب أن يفهم من ذلك أنّنا نبحث أصلها بطريقة التحليل النفسي، بل بمنهج متعالٍ. لذا لا نبحث عن نقطة بداية تاريخية، أو من أي العناصر النفسية تكونت اللغة. بل نحن نبحث عن مكانة اللغة في فضاء العقل والروح»[3]، وهذا لا يتحقق إلا من خلال بيان شكل وبنية اللغة، وقد سبق لنا مناقشة ذلك في بحث طبيعة اللغة، والمبحث الموالي سيعمق الفكرة أكثر لأنّه تكملة لبيان أصلها وبنيتها.

[1] - المصدر السابق، ص 79.

[2] - المصدر نفسه، ص 85.

[3]- Ernst Cassirer, « **Les éléments kantiens dans la philosophie du langage de Wilhelm von Humboldt** », op cit, p 274.

6.2. مشكلة تطور اللغة:

يوحي عنوان هذا المبحث بالطابع التاريخي، لأنّ الحديث عن **"النشأة"** و**"المراحل"** معناه تتبع الموضوع من خلال لحظة الميلاد ولحظة النمو والتطور وربما لحظة الأفول والزوال. ففي كتابه **"فلسفة الأشكال الرمزية"** الجزء الخاص باللغة، عَنْوَنَ**"كاسيرر"**الفصول التي تناول فيها هذه المسألة بـ: **"من أجل فينومنولوجيا الصورة اللسانية"**. وهذا ما يجعلنا نفكر ملياً في هذا الحكم المسبق الذي لدينا عن مسألة التحقيب التاريخي، وبالتالي لا يجب أن نتسرع في اعتبار أنّ **"كاسيرر"** سيقدم على مقاربة تاريخية مثل التي اعتمد عليها فلاسفة وعلماء اللغة في القرن الثامن عشر، رغم أنّنا ذكرنا فيما سبق أنّه كثيراً ما يعود لتاريخ الأفكار ليبسط الآراء التي سبقته في تناول فكرة أو موضوع ما ومن خلال ذلك العرض يبني تصوره إما بتعديل تلك الآراء أو بنقضها أو بتطويرها.

ولرفع هذا اللبس الذي يوحي به عنوان مبحثنا هنا نذهب إلى الجزء الثالث من ثلاثيته **"فلسفة الأشكال الرمزية"** والذي خصصه للعلم. وأضاف له عنواناً فرعيا وهو: **"فنمونولوجيا المعرفة"**. إذْ يبدو لي أنّ اللبس سيرتفع، لأنّه في مقدمة الجزء الثالث وضح لماذا أضاف ذلك العنوان حيث قال: «فذكري لفينومونولوجيا المعرفة في العنوان الفرعي للكتاب، ليس المقصود منها الدلالة المعاصرة لهذا المصطلح، بل بالمعنى الذي أسس له **"هيغل"** ولما أعطاه له من مشروعية نسقية. فبالنسبة **لهيغل** تعتبر الفينومونولوجيا المبدأ الأولي لكل معرفة فلسفية، التي يجب أن تستوعب كل أشكال الروح، هذه الكلية لا يمكنها أن تكون كذلك إلا عبر التحول من شكل لآخر(...) فالتفكير الفلسفي لا يمكنه فصل لحظة النهاية عن لحظة الوسط ولحظة البداية، بل عليه أن يأخذها جميعاً كلحظة وحركة واحدة. فعلى هذا المبدأ الأساسي ترتكز مقاربة فلسفة الأشكال الرمزية، وبالتوافق مع الصياغة الهيغلية له»[1].

[1]- Ernst Cassirer;**la philosophie des formes symboliques (la phénoménologie de la connaissance)**, op cit; pp 8-9.

وعليه يمكن فهم نفس العنوان الذي ورد في الجزء الأول من "**فلسفة الأشكال الرمزية**" (من أجل فينمونولوجيا الصورة اللسانية)، بمعنى أنّ اللغة كشكل رمزي، تتشكل من لحظات عدّدها في عناوين الفصول الرئيسية للكتاب وهي على التوالي:

اللحظة الأولى بيّنها في الفصل الثاني وعنوانه "**الحساسية: لحظة التعبيرات اللسانية**"، أما اللحظة الثانية فبيّنها في الفصل الثالث وعنوانه: "**التعبيرات الحدسية لحظة اللغة**"، واللحظة الثالثة بيّنها في الفصل الرابع وعنوانه: "**التعبير عن الفكر التصوري في اللغة. البناء اللساني للمفاهيم والفئات**". والفصل الخامس وعنوانه: "**اللغة والتعبير عن الصور الخالصة للعلاقات. عالم الأحكام ومفاهيم العلاقات**".

وقد اختزل الباحث "**ويلبر إربن**" ذلك في ثلاثة مراحل وهي: **أولا: المرحلة الإيمائية**(Mimique)، **ثانياً المرحلة التناظرية أو التمثيلية**(Analogique)، **ثالثاً المرحلة الرمزية**(Symbolique)[1].

ومنه يمكن بسط هذه المراحل أو اللحظات في تشكل وتطور اللغة، بداية بـ:

أولا اللحظة الحسية:

وهي التي سماها "**ويلبر إربن**"بمرحلة المحاكاة الميمية، حيث عاد "**كاسيرر**" إلى أبسط العلامات اللسانية والمتمثلة في الحركات الإيمائية والأصوات الانفعالية، مستفيداً من مقاربة "**داروين**" الذي بنى نظرية بيولوجية ليفسر بها مختلف طرق التعبير، لكنه عمل على تجاوزها إلى فهم أعمق لهذه التعبيرات من خلال لفت الانتباه إلى حضور الوعي ونشاط الروح رغم أولية وبدائية هذه العلامات اللسانية والتعبيرات الحركية. والنص التالي يوضح هذا الموقف. يقول "**كاسيرر**": «في مؤلف "**داروين**" الموسوم بـ"**التعبير عن الانفعالات عند الإنسان وعند الحيوان**" حاول أن يطوّر نظرية بيولوجية للإيماءات التعبيرية، بتفسيرها أنّها بقايا لأنشطة أصلية ذات غايات. فالتعبير عن الانفعال ليس إلا

1 - Wilbur M. urban, **Cassirer's philosophy of language**, op cit, p 417.

صورة باهتة لفعل واقعي قديم. فالغضب على سبيل المثال مجرد صورة شاحبة وضعيفة لحركة العدوان. أما عن التعبير عن الخوف ما هو إلا صورة للدفاع عن النفس... يمكننا أن نخرج هذا التصور من الدائرة البيولوجية الضيقة التي وضعه فيها "**داروين**" لنضعه في إطار عام. فكل حركة تعبيرية أولية تشكل بالفعل عتبة أولى لتطور روحي. قياساً على كونها تقع مباشرة في وسط الحياة المحسوسة والتي خرجت منها لتوها. فالاندفاعات الحسية بدل أن تتقدم نحو الشيء لتستمتع به وتتيه فيه، تقوم أولا بتجربة نوع من التثبيط والتراجع واللذين بداخلهما نوقض الوعي بهذه الاندفاعات ذاتها. وبهذا المعنى، فردة الفعل المتكررة داخل فعل حركة التعبير هذه يتم التحضير لمرحلة أعلى»[1].

و"**الصورة الرمزية**" في هذه المرحلة تتشكل من خلال تحويل الأصوات والإيماءات إلى علامات، فرغم أوليتها وبدائيتها نظراً لأنّها لم تتحول بعد إلى مفهوم متميّز، ومع ذلك فهي ليست مجرد استجابة آلية مثل التي نجدها عند الحيوانات، لذلك نلاحظ أنّ التعبيرات في المرحلة الميمية ذات طابع عالمي، وهي أقل اعتباطية (يقل فيها الجانب التحكمي)، وليست نهائية لأنها في حالة تحول وتشكل. إذ يقول: «يمكن إخراج الصراخ من مجال الاستجابات البسيطة، لأنّه يتجاوز هذا المدلول بمجرد ما يتوقف أن يكون مجرد استجابة لمؤثر حسي مباشر، و بمجرد ما يعبّر عن رؤية معيّنة وواعية للإرادة. لأنّ الوعي هنا ليس تابعا للإشارة، بل هو ناتج عن التوقع الذي يجعلها لا تتوقف على اللحظة الراهنة بل بجعلها تزحف نحو المستقبل»[2]. ففي هذه المرحلة ترتبط اللغة بالعالم المحسوس ولا تنفك عنه لذلك فميزة المرحلة الأولى أنّه لا يوجد بين الاسم أو الفعل وما يشير إليه أي فارق، فالكلمة هي الشيء. وهذا ينطبق على عالم الأسطورة بالتحديد.

فالمحاكاة التي نلاحظها في هذه المرحلة هي في الحقيقة طريق نحو بناء التصورات، ولذلك لم يعتبر "**كاسيرر**" أنّ مقاربته عبارة عن بحث أركيولوجي، بل هي تحليل متعالٍ يسعى لكشف صورها

1- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit, p 130.

2- Ibid, p 255.

الخالصة من خلال بيان الكيفية التي يتدخل فيها الوعي ليبني تلك الصور رغم بساطته وأوليتها، إذ عبّر عن ذلك بقوله: «بهذا المعنى فإعادة إنتاج الشيء لا تكمن في جمع الخصائص الفريدة لصورته المحسوسة. ولكن ببلوغ العلاقات البنائية. وهذه الأخيرة لا يمكن أن تفهم إلا إذا بناها الوعي»[1].

ثانيا لحظة اللغة أو المرحلة التناظرية:

ففي هذه المرحلة تكسر العلاقة بين الاسم والشيء مما يسهل الانتقال إلى المرحلة الثانية، التي لا نلتفت فيها إلى الارتباط الحسي بين الإشارة وما تشير إليه، بل فيما يوجد من تشابه وتماثل بين الأشياء والتعبير عن ذلك بما يناسبها. ففي هذه المرحلة «لسنا معنيين بتثبيت شيء حسي معين، أو انطباع حسي خاص بصوت يقلده؛ فالتدرج النوعي الموجود داخل مجموعة من الأصوات يسمح على العكس بالتعبير عن علاقة خالصة. إذ لا وجود لتشابه مادي مباشر بين هذه الصورة وطبيعة هذه العلاقة والصوت الذي يصورها. وبوجه عام فالطابع المادي للصوت لا يمكنه أن ينتج بشكل خالص تلك العلاقة. فالتحول بين المصطلحات يحدث عبر الإمساك بالتماثل الصوري بين العلاقة التي تتضمنها الأصوات فيما بينها من جهة وبين المضامين التي تحويها من جهة ثانية. وبفضل هذا التماثل يحدث توافق دقيق بين مختلف السلاسل المتباينة المعاني. هنا نكون قد وصلنا إلى المرحلة الثانية التي تقابل المرحلة الميمية التي نطلق عليها المرحلة التناظرية»[2].

ففي هذه المرحلة تتحقق الوظيفة الحدسية للغة باستعمال اللغة العادية التي تخلق أشكال عالم الإدراك العادي. إنّها الوظيفة التي تشكل وتخلص وتصوغ عالم الحياة الجارية. وبهذه الصفة يمكن أن نميز بين بعض الصفات الدائمة التي تحدد لنا أنواع الجواهر وبين الصفات الأخرى العرضية.

1- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit, p 134.

2- Ibid, p 145.

كما يمكننا أن نميز بين الموضوعات وصفاتها أو بين الأشياء وبعضها. وفلسفة "**أرسطو**" تقدم لنا طريقة في التفكير في الأشياء سابقة على المرحلة العلمية هي طريقة التمثيل الرمزي[1].

ثالثا المرحلة الرمزية:

وفي هذه المرحلة نعتمد على "**رموز خالصة**" تحمل دلالات ومعاني اصطلاحية (تحكمية)، والتي من خلالها نُكَوِنُ تصوراتنا الخالصة عن المكان والزمان والعدد. وبواسطة هذه المفاهيم يمكن للغة أن تعكس طبيعتها المنطقية الموجودة نظريا منذ البداية وذلك عبر تحويل الانطباعات الحسية إلى تصورات ذهنية.

فتحليله لكيفية تكوين فكرتنا عن المكان، تنطلق من الكلمات التي نعبر بها عنه، حيث لاحظ أنّ هذه الكلمات سواء كانت "**لواحق**" (suffixes) أو "**أفعالا**" أو غيرها ترتكز على تجربتنا الحسية والمتمثلة في إدراكنا لجسدنا أو لأجزاء منه، فمثلا كلمة "**داخل**" "**خارج**" "**أمام**" "**خلف**" "**فوق**" "**تحت**" ما هي إلا تحديدات مكانية نموضع فيها أنفسنا أو الأشياء من حولنا أو علاقتها بنا أو ببعضها البعض، وهذه التحديدات تكونت على أساس تجربتنا المرتبطة بجسدنا يقول: «نلاحظ أنّ التعبير عن العلاقات المكانية مرتبطة بمصطلحات عينية التي من بينها الكلمات التي تستخدم في تعيين أجزاء منفصلة من جسم الإنسان "**داخل**" "**خارج**" "**أمام**" "**وراء**" "**فوق**" "**تحت**" والتي تمتلك تعيينا لأنّها مرتبطة بأساس حسي»[2].

أما عن "**اللواحق**" فذهب إلى أنّها تكونت نتيجة حضورنا الجسدي في المكان وحركتنا وفعلنا داخله، ويضرب مثالا على ذلك بلغة الهنود-الأمريكيين قائلا: « لغة الهنود نجحت في التعبير بفضل اللواحق لتبين إذا كانت الحركات تمت بداخل أو بخارج مكان محدّد...»[3]، أي: أنّ اللواحق بقدر ما

[1] - محمد مجدي الجزيري، **الرمزية في الفلسفة**، مرجع سابق، المجلد 2،ص 625.

[2]- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit, p 161.

[3]- Ibid, p 166.

سمحت بالتعبير عن الحركات والأفعال والأمكنة التي تتم فيها تلك الحركات والأفعال، هي في الحقيقة ناتجة عنها.

بل فسّر الكيفية التي كونا بها أدوات التعريف والضمائر من خلال الموقع الذي يكون فيه جسمنا في المكان، قائلا: «نجد الترابط بين "**الأنا**" و"**الواقع**" في المستويات الأكثر قدماً لترميز المكان. فظروف المكان كانت نقطة البداية لتعيين الأشخاص عن طريق الضمائر في جميع اللغات بالتقريب»[1]، مستنداً على ما وصل إليه "**همبولت**" عندما درس علاقة القرابة بين بعض اللغات بخصوص الكيفية التي كونت بها هذه اللغات الضمائر من خلال ظروف المكان، مؤكداً على أنّ تعين الأشخاص بالضمائر يعود إلى كلمات ذات دلالة مكانية. مثال ذلك اللسان الياباني «الذي من خلال ظرف مكان الذي يعني "**وسط**" نحت لفظاً للدلالة على "**أنا**" ومن ظرف المكان الذي يعني "**هناك**" نحت الضمير "**أنت**"»[2].

أما عن الكيفية التي تكوّن بها اللغة صورة الزمان، فهي شبيه في اللغات البدائية بالكيفية التي كونت بها صورة المكان، لأنّ الحدود بين الصورة اللسانية للزمان متداخلة مع الصورة اللسانية للمكان، كما هو عليه الحال عند بعض قبائل الهنود- الأمريكيين خاصة لغة "**الكليمث**"(klamath) «فلغات الأقوام البدائيين تقدم لنا أمثلة كثيرة على هذا الترابط لأنّها لا تمتلك ظروفا للتعبير عن الزمان إلا التي تستعملها للتعبير عن المكان، فـ"**هنا**" تعني "**الآن**" و"**هناك**" تعني "**بعد**" أو"**فيما بعد**"»[3]. لكن الطبيعة المعقدة لفكرة الزمان جعلت "**كاسيرر**" يعترف أنّ الربط بين التصور اللساني للمكان بالتصور اللساني للزمان أمر يجب التحفظ بشأنّه، وإن كان يصدق على اللغات البدائية لكنه لا يقصد بالضرورة على اللغات الأكثر تقدماً. لأنّ التحليل النقدي بيَّنَ أنّ الوعي بالزمان «لا يمكن أن يتم

1- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit, p 169.

2- Ibid, p 171.

3- Ibid, p 173.

بالإحساس، ولا يمكن أن يتم بالحدس المباشر، بل على العكس فهو نتيجة لعملية فكرية، وبالتحديد نتيجة للاستنتاج السببي. فمقولة العلة والنتيجة هي التي شكلت الحدس البسيط للتتابع لتجعل منها فكرة لترتيب زمني يوحد الأحداث»[1]، وقد حدث ذلك عبر المرور **أولا**: بإدراك الاختلاف بين ما هو حاضر وما هو غير حاضر، **ثانيا**: الانتقال إلى مرحلة أعقد بالتمييز بين صور زمانية دقيقة كالتمييز بين الفعل الذي تمّ وانقضى والفعل الذي لم يتم ولم ينقض، وبين الفعل الذي يستمر والفعل الذي هو مؤقت، **وثالثا:** لنصل إلى المرحلة الأخيرة التي كونّا فيها «"**التصور الخالص**" للعلاقة الزمانية كمفهوم لترتيب مجرد والذي يظهر بوضوح في مختلف درجات الزمانية رغم تباينها وتقابلها»[2]، وهذا كله عن طريق الفهم.

وبذلك تتحقق الوظيفة التصويرية التي تخلق وتشكل عالم العلوم، وهو عالم أقرب إلى أن يكون نسقا من العلاقات وليس مجرد نسق من الجواهر وصفاتها. فالجزء لا يرد إلى الكل، بل إنّه يرد إلى مبدأ تنظيمي بحيث تنتظم الجزئيات بحسب نظام معين أو سلسلة محددة[3].

وهذه الوظيفة التصورية هي نفسها ما يطلق عليه "**كاسيرر**" بالوظيفة الرمزية. فالعلم ليس نسخاً للواقع الحسي المادي، بل هو بناء لتصوراتنا عنه؛ لأنّ العالم الموضوعي ليس معطى لنا، بل هو يتشكل ويتكون عن طريق الرموز التي نبدعها، وهذه الأخيرة تتوقف على فعالية الروح (الذات) المدركة لا الموضوع المدرك؛ واللغة بدورها ليست محاكاة للطبيعة بل هي تعبير لتصوراتنا عنها. وبذلك فالعلم في نظر "**كاسيرر**" كما ذهب إلى ذلك "**ويلبر إربن**" يبدو أنّه انتقال من لغة الأشياء إلى لغة العلاقات الخالصة، حيث يقول هذا الأخير: «فالمثالي بالنسبة للعلم هو الانتقال من لغة الأشياء إلى لغة العلاقات

1- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit, p 174-175.

2- Ibid, p 175.

3 - محمد مجدي الجزيري، **الرمزية في الفلسفة**، المرجع السابق، المجلد 2، ص 625.

الخالصة. هذه اللغة وبدافع من الضرورة الذاتية لا يمكن إلا أن تكون لغة الرياضيات. لأنّ العلم يكسر قشرة اللغة العادية، فينتقل من مجرد دلالاتها العادية إلى عالم من الرموز الخالصة»[1].

ثمّ ينتقل "**كاسيرر**" في الفصل الخامس من كتابه الخاص باللغة، إلى بيان ما سماه "**التعبيرعن الفكر المفهايمي**" (la pensée conceptuelle). حيث أنّها ليست مرحلة بل مقولة فلسفية، للتعبير عن الكيفية التي طورت فيها اللغة الوسائل التي سمحت لفكرنا أن يعبّر عن الصور الرمزية التي يبدعها، وذلك عن طريق ما يطلق عليه علماء اللسانيات "**الجمل الاسمية**" و"**الجمل الفعلية**"، إذ يسميها هوبـ"**المفهوم الاسمي**" و"**المفهوم الفعلي**" إذ بهما يمكن أن نعين الشيء والفعل، فالأول يسمح بالتعبير عن الكينونة، بينما الثاني يسمح بالتعبير عن الصيرورة.

وهذا يرجعنا إلى مشكلة التصور، التي يعتبرها نقطة الالتقاء بين المنطق وفلسفة اللغة، وقد سبق لنا عرض مناقشة "**كاسيرر**" للمقاربة المنطقية التي حاولت تفسير الكيفية التي يكوّن بها الإنسان التصورات، فاعترض على ما قدّمه "**أرسطو**" وما قدّمه الاسميون فيما بعد؛ ومرتكزه في هذا الاعتراض أنّ التصور ليس تجريداً وتعميماً يقوم به الذهن إذ يقول: «لهذا السبب فتكوين المفاهيم (التصورات) في اللغة بشكل عام، ليس نتيجة عملية المقارنة والربط المنطقيين لمضامين الإدراك ولا هي نتيجة للخيال اللّغوي(...)لذا فالمواضيع التي توجه اللغة في عملية بناء الفئات، يبدو أنّها قريبة من الصور الأولية التي سمحت للأسطورة بإنتاج المفاهيم والفئات. وهنا نتأكد مرّة أخرى أنّ اللغة كونها "**شكل روحي**" تقع في الحدود بين "**الميثوس**" و"**اللغوس**". كما أنّها الوسط وفي نفس الوقت الوسيط بين الرؤية النظرية والرؤية الفنية للعالم»[2].

1- Wilbur M. urban, **Cassirer's philosophy of language**; op cit, p 433.

2- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit , p 269.

وعليه فالتصورات بوجه عام يمكن أن تفسر « وفق مبدأ الانتقاء، الذي يسمح بتكوين "**التصور الاسمي**"، وبنفس التحديدات يتم تكوين "**التصور الفعلي**" بدل مبدأ التجريد»[1]. فبالنسبة للتصورات الاسمية، لاحظ "**كاسيرر**" أنّ "**الأسماء**" تتضمن نوعين من "**الكلية**" (Universalité)، يمكن أن نطلق على النوع الأول "**كلية تعميمية**" وهي التي بيّنها المنطق التقليدي من خلال "**الجنس**" و"**النوع**" والتي تقوم على أساس علاقة الاندراج التي تربط بينهما. فمثلا المفهوم الذي لدينا عن "**الحيوان**" والذي نبلغه لغيرنا عن طريق بيان الصفات الأساسية التي يتميّز بها، وهذا ممكن من خلال بيان الجنس الذي ينتمي إليه والصفات النوعية التي تفرق بينه وبين هذا الجنس، وكل هذا يتطلب عمليات ذهنية مثل التجميع والتفريق والربط...

أما النوع الثاني فيمكن أن نطلق عليه "**كلية كيفية**" (Qualificative)، ويضرب مثالا على هذا النوع من الكلية بالتساؤل عن المفهوم الذي لدينا عن اللون الأزرق عموماً عندما نفكر في الأزرق الفاتح والأزرق الغامق، فنحن هنا لا نقوم بنفس العمليات التي قمنا بها في المثال الأول، بل مفهوم اللون تكون بحدس كلي رغم أنّه ينطلق من حادث جزئي مفرد، وهذا الذي سماه "**كاسيرر**" مصطلح "**التموضع**"،أي: أنّ مضموناً معنوياً يتكون نتيجة التحقيق الخارجي لتجربة انفعالية أو معرفية أو فنية استجابة لطاقة روحية.لذلك فهذه الأخيرة تسبق الأولى زمنياً ومنطقياً. حيث يقول: «لهذا السبب يجب التفريق بين صورتين من "**الكلية**": فالكلية في الأولى، ليست إلا نوعاً من التضمين، لأنّها عبارة عن علاقة بين المضامين المتفردة؛ بينما الكلية في الثانية ناتجة عن تمثل حدسي مستقل. لذا فخطوة واحدة تكفي عند هذه النقطة لقلب هذا الترابط ولكي تُكَوِنَ تلك العلاقة المضمون الحقيقي والمؤسس المنطقي الأساس للتصور، فالتمثيل الكلي ليس إلا الجانب العرضي والسيكولوجي للتصور»[2]. ليصل

1- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit, p 258.

2- Ibid, p 252.

إلى نتيجة مفادها أنّ الأسماء في اللغة لا تحدد ماهية وطبيعة عالم المفاهيم، بل هي تشير إلى الطرق والاتجاهات العامة التي يسلكها فعل التحديد.

أما عن "**المفاهيم الفعلية**" المرتبطة بالأفعال، فتشكلها في اللغة كان نتيجة الحركات والأفعال التي يقوم بها الإنسان، في حياته اليومية، ويضرب مثالا باللغة المصرية القديمة كيف أنّ الفعل (kod) يشير إلى "**صناعة القدور**" ثمّ صار يعني "**كوّن**" ثمّ "**خلق**" حيث يقول عن ذلك: «فالحركة الدائرية لعجلة صانع الخزف، تكشف فعله الإبداعي، الذي ولّد المعنى العام لـ"**كوّن**" و"**خلق**" و"**بنى**"»[1]. لينتقل إلى التمييز بين نوعين من الأفعال، الأفعال التي تجعل العمل موضوعيا عن طريق عملية تركيب خارجية؛ وهي التي نجدها في الجمل الحملية بحيث تربط بين الموضوع والمحمول، والأفعال التي تعكس الاتجاه لتجعل الفعل يتجه نحو الذات.

وبفضل "**المفاهيم الفعلية**" سمحت اللغة للإنسان أن يعبر عن ما يقوم به في حياته اليومية، بنفس الثراء الذي تتمتع به هذه الحياة، وهذا رداً على الفكرة التي يمكن أن يكونها البعض من أنّ الأفعال تتميز بطابع عام يمكن أن يغفل التفاصيل والاختلافات الدقيقة لما نقوم به، فقد ذكر مثالاً من لغة الهنود الأمريكيين قائلا عنها: «إنّها تمتلك ثراءً تعبيرياً، لا يمكن أن تصل إليه لغات المجتمعات المتحضرة... ففي بعض لغات أمريكا الشمالية، فعل الغسل يعبر ويشار إليه بثلاثة عشر فعل مختلف حسب الحالات فغسل اليدين أو الوجه أو غسل الأواني أو الثياب أو اللحم... فلكل حالة من هذه الحالات فعلها الخاص»[2].فهذا المثال لا يجب أن ينظر إليه على أنّ هذه الأفعال المذكورة مجرد مترادفات تنم عن ترف ومبالغة في تنويع الأفعال لحالة في الأساس واحدة. لذلك ردّ "**كاسيرر**" على مثل هذا الاعتراض، بلفت الانتباه إلى أنّ كل فعل يعبّر على صورة أصيلة وعلى التوجه الأساسي لبناء المفاهيم لغويا.

1- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit, p 258.

2- Ibid; pp 259-260.

وميزة هذه المراحل أنّ العناصر الضرورية للمعنى اللغوي تبقي على آثار العلاقة التعبيرية والتماثلية التي استند عليها التصوير رغم أنّها تصير جزئية وغامضة[1]؛ وفي نظر "**ولبر إربن**" فقانون تطور اللغة، من أفضل المفاهيم التي قدمها "**كاسيرر**" لأنّه ضروري لفهم نسق الخطاب، بل سمح له بربط العلاقة بين تطور اللغة والأشكال الرمزية الأخرى كالفن والعلم والدين[2].

لقد حاول "**كاسيرر**" بيان حضور قانون تطور اللغة من خلال بعض الظواهر اللسانية مستثمراً الدراسات المقارنة، فاختار منها ظاهرة "**التضعيف**" المشتركة في كل اللغات البدائية. فتكرار مقاطع صوتية أو بعض الأصوات يظهر في البداية لاحتواء الأشياء أو الأحداث، مما يمهد لمرحلة التصوير القائم على وجود التماثل الذي بدوره يمهد للمرحلة الرمزية. ففي البداية يكون التصوير محاكاة هدفها إحضار الشيء ذاته، ثم شيئا فشيئا ينفصل الكل أو الشكل ليصير وسيلة لتمثيل المتعدد، وفي النهاية يصير الصورة أو العبارة التي تعبر عن الحدوس الأساسية كحدس الزمان والمكان والقوة[3].

فكل اللغات مرّت عبر مراحل التطور الثلاثة، ولذلك فالكلمات الخاصة بالمكان والزمان ليست استثناء من هذه القاعدة، حيث يقول: « إنّ تصور المكان، أو الزمان أو العدد، يقدم عناصر البنية الفعلية للتجربة الموضوعية كما بنت نفسها عبر اللغة، لكن لتستطيع القيام بهذه المهمة عليها فقط أن

1- Wilbur M. urban, **Cassirer's philosophy of language**, op cit, p 417.

2- Ibid, p 417.

3- Ibid, p 417.

توافق بنيتها الكلية، حيث يبقيها في وسط مثالي تحديدا بسبب أنّه عندما يحتفظ بصورة التجربة المحسوسة يملؤها بالتدريج بمضمون مثالي لتتحول إلى رمز لما هو روحي»[1].

ومنه وحسب "**ولبرن إربن**" فإنّ قانون المراحل الثلاثة لتطور اللغة، يُمَكِن الخطاب من أن يصير وسيلة للفكر النظري والتعبير عن العلاقات الخالصة. فغموض الألفاظ يجبر العقل على الانتقال من مجرد الإشارة إلى الأشياء التي هي ميزة المرحلة المبكرة إلى التعبير عن معناها، لتخرج من الغلاف الحسي الذي لفها في البداية لتحمل المعاني الروحية العميقة والجديدة[2].

1 - Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit, p208.

2 -Wilbur M. urban, **Cassirer's philosophy of language**,op cit, p 417.

2. 7. اللغة ومشكلة المعنى:

مثل ما مرّ معنا في الكثير من المسائل التي تعرض لها "**كاسيرر**" فغالباً ما يمزج نقده وتحليله بعرض تاريخي يجعل القارئ يلم بأبعاد المشكلة، ففي معرض حديثه عن العلاقة بين "**الأسطورة**" و"**اللغة**"- والتي سيتم تناولها بالتفصيل في الفصل القادم- ذكر أنّ وعي الإنسان البدائي لقصور تصوره القاضي بوجود قوة سحرية للكلمة تسمح له بالتحكم في الطبيعة والتأثير عليها، جعله يكتشف القدرة الوظيفية للكلمة فدلالاتها تسمح بفهم العالم، ومع "**هرقليطس**" سيحدث انتقال في الفكر الإغريقي قال عنه: «هكذا انتقل الفكر الإغريقي القديم من فلسفة الطبيعة إلى فلسفة اللغة»[1]، ومحور هذا الانتقال هو بروز مشكلة المعنى في عالم الفلسفة.

ففي تلك الحقبة – المرحلة اليونانية- قدّم اليونانيون حلا مفاده أنّ المعنى يكمن في «التطابق التام بين العارف والحقيقة المعروفة»[2]، وبالتالي فالمثاليون مثل "**بارمنيدس**" ذهبوا إلى اعتبار المعنى تطابقا بين الوجود والفكر، بينما الماديون مثل "**امباذوقليدس**" فسروا هذا التطابق من خلال إخضاع ما هو فكري لما هو مادي. فيلزم من هذا «أن يفسر المعنى من خلال الوجود "**الأيس**"، لأنّ الوجود أو الجوهر هو المقولة العامة التي تصل بين الحقيقة والواقع وتربطهما»[3].

فالمعنى هو حقيقة اللفظ ولا يمكن لهذا الأخير أن يدرك إلا إذا طابقت تلك الحقيقة الواقع أو جزءاً منه، وبالتالي تصير العلاقة بين الرمز والمرموز إليه طبيعية «و بدون هذه العلاقة الطبيعية لا تستطيع الكلمة في اللغة الإنسانية أن تؤدي مهمتها إذ تصبح غير مفهومة»[4]، وستشكل هذه الرؤية حجر الزاوية في النظرية التي تفسر نشأة اللغة بإرجاعها إلى الأصوات الطبيعية، أي: أنّ الكلمات تقليد للأصوات الطبيعية، من أجل أن تزيل الفجوة بين الكلمات والأشياء؛ لكن "**أفلاطون**" سيدحض هذا

---

[1] - أرنست كاسيرر، **مقال في الإنسان**، مصدر سابق، ص 202.

[2] - المصدر نفسه، ص 202.

[3] - المصدر نفسه، ص 203.

[4] - المصدر نفسه، ص 203.

التصور في محاورة "**كراتيلوس**" بطريقة ساخرة، ورغم ذلك يعترف "**كاسيرر**"باستمرارها بقوله: «ومع ذلك بقيت الفكرة الصوتية هذه سائدة على مدى قرون عدة حتى أنّها في المؤلفات الحديثة لم تنطمس إلا أنّها ليست في الصورة الساذجة التي تمثلت في "**كراتيلوس**"»[1]، إذ يعتبر علم الاشتقاق أو ما يعرف "**الإيتيمولوجيا**"[*] امتداداً لهذا التصور الذي يحاول تتبع أصول مصطلحاتنا بالعودة إلى جذورها الطبيعية التي اشتقت منها، ليتبين مدى الترابط بين الكلمة والشيء.

ومع الحركة السوفسطائية سينتقل مركز الثقل من الميتافيزيقا إلى الأنثربولوجيا، فلم يعد "**اللوغس**" مبدأً ميتافيزيقياً كلياً، بل لقد «أصبح الإنسان مركز العالم أو حسب قولة "**بروتاجوراس**" "**الإنسان مقياس كل شيء**" إذن فإنّ البحث عن أي تفسير للغة في عالم الأشياء المادية يعد عبثاً لا جدوى فيه»[2]،بل علينا أن ننظر للغة في استعمالها الاجتماعي وقدرتها على التأثير على عواطف الناس ومشاعرهم، لذلك نقلوا الاهتمام من النحو والاشتقاق إلى "**فن الخطابة**"، الأمر الذي نقل معنى الكلمات من مجرد التعبير عن طبيعة الأشياء إلى مهمة أخرى هي «أن تثير العواطف الإنسانية لا أن تصف الأشياء، أن توحي للناس بأداء بعض الأعمال لا أن تنقل إليهم آراء وأفكاراً»[3].

وفي هذا السياق ظهرت نظرية أخرى لمفكر إغريقي فذ وهو "**ديموقريطس**"- أطلق عليها "**كاسيرر**" اسم النظرية الصوتية- اعتبر فيها اللغة نتيجة تعبيرات عفوية عن مشاعر الإنسان بدأت في شكل صرخات ونداءات تطورت فيما بعد في شكل منطوقات أولية «لا تشير إلى أشياء مادية ولا هي محض إشارات تعسفية(...) فهي طبيعية إلا أنّها ليس لها علاقة بطبيعة الأشياء الخارجية»[4]، وتبعه في

---

[1] - المصدر السابق، ص 204.

[*] - **الإيتيمولوجيا** (Etymology): التأثيل، هو علم يتتبع أصل الكلمة تاريخيا من حيث ظهورها ويبيّن ما يطرأ عليها من تغيرات في اللفظ والمعنى، كما يبيّن أصلها في المجموعة اللغوية التي تنتمي إليها. **المصدر**: مبارك مبارك، **معجم المصطلحات الألسنية**، دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، س 1995، ص 101.

[2] - أرنست كاسيرر، **مقال في الإنسان**، مصدر سابق، ص 205.

[3] - المصدر نفسه، ص 206.

[4] - المصدر نفسه، ص 206.

هذا الرأي "**أبيقور**" و"**لوقريطس**" كما أنّ علماء وفلاسفة القرن الثامن عشر مثل "**فيكو**" و"**روسو**" تأثروا بهذا الرأي، وفائدة هذه النظرية هو لفت الانتباه للغريزة الطبيعية المغروسة في كل الكائنات، والتي يمكن أن نرد لها قدرتنا على الكلام، وينتج عن هذا «أنّ السيمانتيات لم تعد منطقة منفصلة بذاتها وإنّما أصبحت فرعاً من علمي البيولوجيا والفيزيولوجيا»[1]، والذي ساعد علماء اللغة على إحداث هذا الربط أبحاث "**تشارلز داروين**" الذي قدّم المبدأ العام الذي بموجبه تمكن "**أوغست شليخر**"(**August Schleicher**)[*] من الربط بين الكلام والحقائق البيولوجية، كاشفا بذلك عن القواعد البيولوجية في استعمالها، وعن الحاجات البيولوجية التي ولدتها. لكن حسب "**كاسيرر**" فهذه النظرية تحاول أن ترى الكل من خلال التركيز على أجزائه، مما أوقعهم –حسبه- في الدور، فالانتقال من الصرخات إلى الكلام هو قفز من جنس لآخر دون مراعاة للفوارق الجوهرية التي لا يمكن رأبها بمجرد هذا الافتراض البسيط، فالصرخات لغة عاطفية، بينما الكلام لغة موضوعية، فإذا كان الحيوان يشارك الإنسان في الأولى فإنّ الثانية ميزة إنسانية لم يستطع الحيوان تخطيها. حيث يقول: «لسنا نجد ما يملأ الفجوة بين صيحات التعجب والأسماء، بل إنّ تلك الفجوة لتظل بكامل اتساعها»[2].

نتيجة لهذه الفجوة حاول الكثير من الفلاسفة وعلماء اللغة أن يعتمدوا في آن واحد على المقاربة التاريخية وعلى منهج وصفي تحليلي، ومن هؤلاء "**همبولت**"، الذي لفت الانتباه إلى طبيعة الكلام الإنساني ووظيفته، فلم تعد اللغة في نظره مجرد مجموعة من الكلمات وعندما نفعل ذلك فإنّنا

---

[1] - المصدر السابق، ص 207.

[*] - **أوغست شليخر**: (**August Schleicher**)عالم لغوي ألماني عاش ما بين (1868/ 1921)، في أول مؤلفاته "تاريخ اللغة المقارن" سنة 1848، لم ينظر للغة من زاوية طبيعية، بل كانت منطلقاته "هيغلية"، لكن في كتابه الثاني درس اللغة من منطلقات علمية، استلهمها من علم النباتات وعلم الجيولوجيا. عرف بتخصصه العميق في اللغات الهندو-أوربية. كما أنّه تبنى نظرة داروينية. المصدر:

E F K Koerner, Schleicher, August, article in; **Encyclopedia of Language and Linguistics**, edited by: Keith Brown, Publisher, Elsevier Social Sciences,2 edition, New York, USA, 2002 , Volume10, p 20.

[2] - أرنست كاسيرر، **مقال في الإنسان**، مصدر سابق، ص 211.

نفسد طبيعتها، فاللغة قدرة وفعالية وليست منتوجا جاهزاً «فاللغة ليست شيئاً جاهزاً وإنّما هي عملية مستمرة، هي شغل يكرره العقل الإنساني أبداً مستخدماً الأصوات المنطوقة ليعبر عن الفكر»[1]، وستكون أبحاثه تمهيداً لظهور الدراسات اللغوية الحديثة التي أكدت على الطابع البنائي للغة خاصة أعمال "**دي سوسير**" ومن لف لفه لتصير اللغة «نظاماً لا محض مجموعة من الأصوات والكلمات»[2]، وبذلك ظهرت مقاربة جديدة في المعنى تأخذ بعين الاعتبار البنية الصوتية المادية من جهة والبنية التركيبية النحوية من جهة أخرى. وأساس هذه المقاربة النظرة الكلية لبنية اللغة، فبدل التركيز على الأجزاء والعناصر يجب علينا أن ننظر إليها ككل، وهذا ما سيؤدي إلى الربط بين الأصوات كمعطى خارجي فيزيائي وبين المعاني والدلالات التي ليست كذلك، ومنه يتغير جوهر اللغة فلم يعد يكمن « في عناصرها وأجزائها، وإنّما في التمفصل القائم بين الصوت والفكر والقدرة على التعبير. وبالتالي في أنّ الدلالة لا تكمن في الألفاظ وإنّما في الجمل أو بالأصح في العمليات التركيبية»[3].

والذي يجعل مشكلة المعنى مركزية في فلسفة اللغة هو أنّها نقطة الولوج لفهم اللغة لأنّ هذه الأخيرة –حتى بالنسبة للسانيات الحديثة- ليست أصواتاً وأحاسيس حركية لمسية فهذه لا تشكل البعد السيكولوجي للكلمة، رغم أنّها شرط لتوليدها، بل المعنى هو الذي يفعل ذلك؛ ليس هذا فحسب بل المنهج الأصلح لدراسة اللغة ليس هو منهج العلوم الطبيعية بل المنهج الفينومنولوجي، لأنّه منهج يتيح دراستها من الداخل لا من الخارج فقط، عكس المقاربة اللّسانية – بمنهجها العلمي- لأنّها حسب "**كاسيرر**" فقيرة من الداخل مادامت تدرسها من الخارج بربطها بأمر خارج عنها، عن طريق مطابقتها بما هو فيزيائي أو فيزيولوجي أو حتى نفسي، كما يعترض على المقاربة اللسانية ذات المنحى العلمي، لأنّها تنطلق من الأجزاء لتفهم الكل؛ أي: من الكلمة ثم العبارة لتفهم الخطاب[4].

---

[1] - المصدر السابق، ص 216.

[2] - المصدر نفسه، ص 221.

[3] - الزواوي بغورة، **مفهوم اللغة في الفلسفة الكانطية الجديدة**، ص 65.

[4]- Wilbur M. urban, **Cassirer's philosophy of language**, op cit, p 409.

فمقاربته على العكس من ذلك تنطلق من المعنى ككل موحد **كغشتلت**، ومنه إلى العبارة والكلمة كأجزاء لا تفهم إلا ضمن الكل، حيث يقول في هذا الصدد أنّ :«روح الخطاب الإنساني تعمل ككل مشكلة العبارة والرابطة والكلمة والصوت»[1]

فالمعنى حسب المقاربة الوضعية ما هو إلا ما تشير إليه التجربة الحسية أو ما يلاحظ، وما عداه لا يعدو إلا أن يكون مجرد انفعالات ذاتية؛ ورغم أنّه يعترف بأولية الإشارة في تشكيل المعنى واللغة ككل، إلا أنّه يرى أنّ التصور لا يقل أولية عنها، لأنّه حاضر في أدنى الأشكال إلى أعقدها، فعندما نلاحظ تطور المعنى من مجرد نسخ صور الأشياء إلى تصورها رمزيا نلاحظ ذلك وهذا هو الخيط الرابط الذي يجمع مقاربة "**كاسيرر**" في فلسفة الأشكال الرمزية[2].

ومشكلة المعنى ترتبط بغيرها من الإشكاليات، كأصل اللغة واللغة عند الحيوان، فالمعنى في اللسانيات مشروط بهذه الوظيفة "**التصور**" وهذا ما يجعل أصوات الحيوان خالية من هذه الوظيفة، وبالتالي من المعنى. لذلك ناقش أعمال "**كوهلر**" التي لاحظ فيها أشكال الاتصال عند الحيوان إذ حاولت اللسانيات الحديثة رأب الصدع بين أشكال التعبير الحيواني وكلام الإنسان، مبينا الفرق بينهما، فالكلام عند الإنسان يبدأ عندما يحقق الصوت المعنى الخالص متفوقاً على مجرد الأصوات المولدة بالاشتراط الانفعالي[3]؛ لذلك ففلسفة اللغة عند "**كاسيرر**" ذات بعد مثالي بالمعنى الكانطي (مثالية نقدية) معارضة للمقاربة الطبيعية والوضعية.

ومنه يعتبر "**كاسيرر**" المعاني كعالم موضوعي يتشكل بفضل اللغة، لأنّ الرموز اللغوية تنم عن تطور حدث في حياة الفرد ينتقل بموجبه من عالم الدوافع إلى عالم موضوعي -مرتبط بالحياة العقلية والروحية- يتشارك في صنعه مع غيره من البشر[4]، لذلك يربط بين المعنى والرمز لا بين المعنى والعلامة.

1- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit, p 119.

2- Wilbur M. urban, **Cassirer's philosophy of language**, op cit, p 410.

3- Ibid, p 411.

4 - ينظر: محمد مجدي الجزيري، **السيميوطيقا وفلسفة اللغة عند كاسيرر**، دار الحضارة للطباعة والنشر، مصر، طنطا، 1999، ط 3، ص 3.

فالمعنى لا يمكن أن يفسر وفق النظرة المنطقية التي تعزوه إلى فعالية الذهن الإنساني من تجريد وتعميم وإدراك، بحيث أنّنا بفضل هذه الفعاليات ندرك المتشابه بين الأشياء والفوارق بينها، ثم نعبّر عن ذلك بوضع ألفاظ لها تجمعها في فئات وأصناف وفقاً لخصائصها المشتركة أو المتميّزة. فقد سبق لنا وأن أوردنا اعتراض "**كاسيرر**" على هذه الرؤية في كيفية تشكل التصورات والمفاهيم. فاللفظ يكتسب المعنى من خلال «تكثيف مثل هذه التجارب، وإذا توخينا الدّقة، في استقطارها ضمن نقطة واحدة. لكن نمط التركيز يعتمد دائماً على اتجاه اهتمام الذات، ولا يحدّده محتوى التجربة بقدر ما يحدّده المنظور الغائي الذي يتم تصويره منه. فكل ما يبدو مهماً لرغباتنا وإرادتنا، لأملنا وقلقنا، لما نفعله ونقوم به: فإنّه وحده بالذات يتلقى طابع المعنى اللفظي»[1].

ومنه ميّز "**كاسيرر**" بين "**الرمز**" و"**العلامة**"، فالرمز ينظر إليه من خلال القوة التي أنتجته أو أبدعته، بدل النظر إليه كمنتوج، وهنا يتبنى "**كاسيرر**" موقفاً من الرمز يماثل موقف "**همبولت**" من اللغة، الذي لم ينظر إليها كنتيجة منتهية وجاهزة بل كفعالية منتجة للرموز والعلامات، وهذا ما يفسر الفقرة التالية عن الرمز بقوله: « ليس بمعنى مجرد أشكال تشير إلى بعض الواقع المعطى من طريق الإيحاء والتحويلات الأمثولية، بل بمعنى القوى التي يوّلد كل منها عالمه الخاص ويضعه. وفي هذه العوالم تكشف الروح عن نفسها في ذلك الجدل المحدد داخلياً، والذي بفضله وحده يوجد أي واقع وأي وجود منظم على الإطلاق، وهكذا فإنّ الأشكال الرمزية ليست محاكاة للواقع، بل هي الأعضاء المكونة له، مادام بفضلها وحدها، ومن طريقها، يصير أي شيء واقعي موضوعاً للفهم العقلي، وهكذا يصبح لنا مرئياً في ذاته»[2]، وبهذا يتفوق "**الرمز**" على "**العلامة**" في ارتباطه بالإنسان، حيث يعكس طبيعته الفارقة التي تفصل بينه وبين الحيوانات، فقد ذكرنا سابقاً أنّ "**كاسيرر**" يقبل بالتقسيم الذي قال به العالم البيولوجي "**يوكسكل**" الذي ذهب إلى القول أنّ للحيوان جهازان أحدهما للاستقبال

[1] - أرنست كاسيرر، **اللغة والأسطورة**، مصدر سابق، ص 75.

[2] - المصدر السابق، ص 30.

والآخر للتأثير، بينما الإنسان –حسب "**كاسيرر**"- يزيد على ذلك بجهاز رمزي، فيترتب على ذلك اعتبار ما يقوم به الحيوان مجرد "**رد فعل**" بينما ما يقوم به الإنسان هو "**إرجاع**"، والفرق بين الاستجابتين جوهري، لأنّ "**رد فعل**" الحيوان مباشر- آلي خال من التفكير-، بينما "**إرجاع**" الإنسان يتضمن عملية فكرية مما يجعله بطيء مقارنة مع رد فعل الحيوان.

لذلك ناقش "**كاسيرر**" مختلف التجارب التي قام بها علماء مثل "**بافلوف**" ليبيّن أنّ ما قاموا به لا يدل على أنّ الحيوان صار يمتلك قدرة على فهم المنبهات الخارجية المشروطة، بل سلوكه الذي يبدو عليه التعقيد ما هو إلا رد فعل آلي، فعلّق على تلك التجارب قائلا: «فالكلب يستجيب لأدنى التغيرات في سلوك صاحبه بل يميّز تعبيرات الوجه الإنساني أو درجات النغم في الصوت الإنساني ولكن ما أبعد البون بين هذه الظواهر وبين فهم الكلام الإنساني والرمز»[1].

والرمز يختلف عن العلامة في انتماء كل واحد منها لعالم خطاب مختلف عن الآخر، فالعلامة «جزء من عالم الوجود المادي أما الرمز فإنّه جزء من عالم المعنى الإنساني»[2] وهذا ما يعطي العلامة كياناً ماديا ملموسا، بينما «ليس للرمز وجود واقعي كجزء من العالم المادي وإنّما له معنى»[3]، لذا فقيمته تكمن في وظيفته. زد على ذلك فـ"**العلامة**" تنتج رد فعل واستجابة سلوكية، بينما "**الرمز**" يؤدي إلى موقف فكري تأويلي، لأنّ الرمز يحمل دلالة، وهذا ما عبّر عنه "**شارلز موريس**" في كتابه "**أساس نظرية الإشارات**" حينما اعتبر العلامة "**عاملة**" والرموز "**دالة**". كما أنّ الرمز يختلف عن العلامة في تنوعه ذلك أنّ الإنسان استحدث رموزاً كثيرة في اللغة، والأسطورة، والدين، والفن حيث يقول عن هذا التنوع أنّ: «الرمز ليس شاملا فحسب، وإنّما هو أيضاً شديد التنوع، فأنا أستطيع أن أعبر عن المعنى الواحد بلغات مختلفة وقد أعبر عن رأي أو فكرة في حدود لغة واحدة بمصطلحات مختلفة»[4]،

---

[1] - أرنست كاسيرر، **مقال في الإنسان**، مصدر سابق، ص 77.

[2] - المصدر نفسه، ص 78.

[3] - المصدر نفسه، ص 115- 116.

[4] - المصدر نفسه، ص 84.

بينما "**العلامة**" عندما ينظر إليها كإشارة «مرتبطة بالشيء الذي إليه تشير على نحو ثابت لا يتكثر، وكل إشارة واحدة ملموسة تشير إلي شيء واحد معين»[1]، ليس هذا فحسب فالرمز يتميّز بالتعدد « فداخل المجال الواحد مثلا نجد رموزاً كثيرة لأمر واحد، مثال ذلك تعدد اللغة فنحن نرمز للشيء الواحد بعدة رموز. أضف إلى ذلك يتميز الرمز بالشمولية والعموم».[2]، وهنا يورد "**كاسيرر**" قصة "**هيلين كيلر**" ليستثمرها في بيان الفرق بين العلامة والرمز وفي نفس الوقت الفرق بين ذكاء الإنسان وذكاء الحيوان؛ فهذه الفتاة العمياء والبكماء والصماء، رغم هذه المعيقات الحسية إلا أنّها تمكنت من تعلم طريقة للتواصل باستخدام الإحساس اللمسي، لا « لتربط حادثة ما أو شيئا ما بإشارة معيّنة في الأبجدية اليدوية(...) لكن معرفتها لسلسة من هذا الترابط وإن كرّرت عليها ووّسعت- لا تعني أنّها فهمت ما الكلام الإنساني وما معناه. وكان على الطفلة لكي تبلغ مثل هذا الفهم أن تقوم بكشف جديد- كان عليها أن تفهم أنّ لكل شيء اسماً، أي: أنّ الوظيفة الرمزية ليست قاصرة على بعض الحالات الخاصة وإنّما هي مبدأ ذو انطباق شامل يحيط كل ميدان المعرفة الإنسانية»[3]، وبالتالي فالرمز يفوق العلامة في كونه يفتح أمام الإنسان أفق التفكير الذي بدوره ينقلها لعوالم أرحب من العالم المادي الذي لا يستطيع الحيوان أن يتجاوزه.

لذلك يرتبط المعنى بالرمز حيث يقول: «ليس للرمز وجود واقعي كجزء من العالم المادي، وإنّما له معنى»[4]لذا ميّزه "**كاسيرر**" عن العلامة في كون هذه الأخيرة مرتبطة بالعالم المادي، بينما الرمز ليس كذلك؛ لذلك لا يمكننا أن نبحث عن المعنى بنفس الكيفية التي بحثها بعض الفلاسفة الوضعيين الذين ربطوا بين المعنى والوجود الواقعي المادي، إذ نجد ذلك جلياً عند فلاسفة الوضعية المنطقية، من خلال "**معيار التحقق**"؛ الذي يربط اللغة بأمر خارجها، لأنّ العالم الواقعي الحسي المادي هو الذي يعطي

[1] - المصدر السابق، ص 84.

[2] - ينظر: إحسان عباس، مقدمة ترجمة كتاب. أرنست كاسيرر، **مقال في الإنسان**، مصدر سابق، ص 12- 13.

[3] - المصدر نفسه، 82.

[4] - المصدر نفسه، ص 115 – 116.

لهذه الأخيرة دلالتها، وهذا عندما تستخدم للإشارة إليه حيث أعلوا من هذه الوظيفة، لأنّها توافق الطرح التجريبي من جهة ومن جهة ثانية تنسجم مع العلوم المعاصرة، وقد عبّر عن ذلك - من وافقهم في الطرح-في عالمنا العربي ، "**زكي نجيب محمود**" الذي صرح قائلا: « إنّ اللفظة في هذه الدعوة الجديدة (التجريبية العلمية) لا تكون لها قوة دلالية إلا إذا أشارت في نهاية التحليل إلى معطيات حسية أعطتها إيانا كائنات فعلية في العالم الخارجي»[1]، وهنا يجب أن نُذَكِرَ بأنّ المعنى يتطابق مع "**مبدأ التحقق**" الذي قال به الوضعيون الجدد، إذ يقول "**زكي نجيب**" عن ذلك: « إنّ معنى القضية وكيفية إثبات صدقها شيء واحد، فما يستحيل علينا أن نثبت صدقه من القضايا، لا يكون ذا معنى على الإطلاق؛ إنّنا إذا سألنا، ما معنى هذه العبارة؟ كان سؤالنا معناه بصيغة أخرى: كيف يمكن أن نحقق هذه العبارة؟ أي: ما نوع الحاضرات الحسية التي نتقبلها من الخارج لو كانت العبارة صادقة؛ ذلك لأنّ أية قضية إخبارية "**هي صورة للواقع**"»[2].

فعلى العكس من هذا التصور يذهب "**كاسيرر**" إلى اعتبار الربط بين المعنى والوجود خاصية التفكير البدائي الذي يمزج بينهما، وعملية الفصل تتوقف على التقدم الحضاري للإنسان قائلا: «وقد كان من العسير على الفكر البدائي أن يميّز بين الوجود والمعنى، فهما هنالك مختلطان دائماً فينظر البدائي إلى الرمز نظرته إلى شيء قد وُهِب قوى سحرية ومادية، إلا أنّ التفرقة بين الأشياء والرموز أصبحت بعد تقدم الحضارة الإنسانية أمراً ملموسا بوضوح»[3]، وليمعن في بيان استقلال المعاني عن الوجود المادي الواقعي، لجأ إلى ضرب أمثلة استقاها من ملاحظات أطباء الأعصاب الذين كانوا يعملون على علاج مرض "**الأفازيا**"(Aphasie)، حيث تبيَّن لهم أنّ بعض المرضى فقدوا القدرة على إعادة النطق بعبارات لا ترتبط بموقف واقعي يعيشونه، لا يعنى أنّهم لم يفهموا معنى هذه العبارات لأنّها لا ترتبط

---

[1]- زكي نجيب، **من زاوية فلسفية**، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط 4، 1988، ص 29.

[2]- زكي نجيب، **المنطق الوضعي**، مكتبة الأنجلو-مصرية، القاهرة، ط 2، 1956، ج 1، ص 16.

[3] - أرنست كاسيرر، **مقال في الإنسان**، مصدر سابق، ص 116.

بأمر ملموس بل لأنّ المرض أحدث خللا عاماً في القدرة على التجريد والنفاذ إلى الممكن المتوقع، بحيث أنّ هؤلاء حبسوا في اللحظة الراهنة[1].

لم يبحث "**كاسيرر**" مشكلة المعنى كموضوع منفصل، بأنْ أفرد لها فصلاً خاصاً أو دراسة مستقلة، بل تناولها في ثنايا بحثه لمسائل مختلفة سواء تعلقت باللغة أو بالأسطورة أو الفن أو غيرها. لذلك اعتبر الباحث الهولندي "**فريدريك فندنبرغ**" أنّ "**كاسيرر**" «ذهب إلى أبعد من "**كانط**" بعدم التمركز حول المعرفة العلمية، فـ"**كاسيرر**" انتقل من نظرية المعرفة إلى نظرية في المعنى، التي حاول فيها كشف المقولات الأساسية التي تؤسس للموضوعية في عالم التجربة الذاتية»[2]؛ ومعنى هذا أنّ "**المعنى**" ليس قضية فرعية تطلبت بحثاً خاصاً بها، بل هو لب وجوهر فلسفة الأشكال الرمزية، لأنّه لا ينفك عن الرمز، الذي قال عنه: « ليس بمعنى مجرد أشكال تشير إلى بعض الواقع المعطى من طريق الإيحاء والتحويلات الأمثولية، بل بمعنى القوى التي يوّلد كل منها عالمه الخاص ويضعه. وفي هذه العوالم تكشف الروح عن نفسها في ذلك الجدل المحدد داخلياً، والذي بفضله وحده يوجد أي واقع وأي وجود منظم على الإطلاق، وهكذا فإنّ الأشكال الرمزية ليست محاكاة للواقع، بل هي الأعضاء المكونة له، مادام بفضلها وحدها، ومن طريقها، يصير أي شيء واقعي موضوعاً للفهم العقلي، وهكذا يصبح لنا مرئياً في ذاته»[3]، أي: أنّ الرمز عبارة عن طاقة فكرية روحية، تولد دلالات ومعاني وتربطها بعلامات حسية واقعية؛ لهذا ذهبت الباحثة الفرنسية "**موريل فان فيلت**" إلى اعتبار المعنى مرادفاً للرمز[4].

فحسب هذه الرؤية يمكن اعتبار كل ما قدّمه "**كاسيرر**" بخصوص اللغة والأسطورة والعلم والفن... نظرية في المعنى تقوم على الفكرة التالية: أنّ المعنى ليس ما يعطى للذات من خلال العالم، لأنّنا

---

[1] - للمزيد من التوضيح ينظر: أرنست كاسيرر، **مقال في الإنسان**، ص 116 و ما بعدها.

[2]-Frédéric Vandenberghe, "From Structuralism to Culturalism "Ernst Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms", article in: **European Journal of Social Theory**, November 1, 2001, Volume: 4 issue: 4, page484.

[3] - أرنست كاسيرر، **اللغة والأسطورة**، مصدر سابق، ص 30.

[4]- Muriel van Vliet, « De la Philosophie des formes symboliques d'Ernst Cassirer à l'Anthropologie structurale de Claude Lévi-Strauss : portée et limites d'une comparaison », **Philosophie** 2012/4 (n° 115), p 47.

«لا يمكن أن نتصل مباشرة بالعالم إلا من خلال الرموز، فهي الوسيط الذي يسمح لنا بذلك، وتجربتنا بالتعريف ما هي إلا تركيب لما هو عقلي بما هو حسي، ولما هو روحي بما هو مادي»[1]، بل المعنى هو ما تولده الذات من خلال "**موضعة**" الروح أو العقل، إما في شكل رموز لغوية، أو رموز أسطورية، أو رموز علمية، وبذلك فالمعنى في اللغة ليس هو نفسه في الأسطورة، وليس هو نفسه في العلم، لأنّ لكل شكل من هذه الأشكال الرمزية بنيته الخاصة، ووظيفته المتميّزة.

والرمز يتركب من عنصرين هما "**المادة**" و"**الشكل**"، وتربطهما علاقة تركيبية، لأنّ "**الشكل الرمزي**" هو في آن واحد طاقة روحية ذات محتوى دلالي أي: معنى، وعلامة حسية ظاهرة قابلة للإدراك الحسي، وبين هذا المحتوى المعنوي وتلك العلامة الحسية علاقة حميمية وطيدة. إلا أنّ دلالة "**الشكل الرمزي**" متعدّدة بتعدد المنظورات التي نراه من خلالها، وبتأثير من أنماط فهمنا واهتماماتنا، ولتوضيح ذلك نضرب مثالا بـ"**الخط**"، فهو عند الفنان –حسب وجهة نظره الاستيطيقية- أسلوب فني يعبر عن قيم جمالية، بينما هو عند عالم الرياضيات دالة رياضية تقدر كمياً، فهو يحتمل هذين الدلالتين معاً لأنّ الأمر يتوقف على الزاوية التي ننظر إليه منها.

لكن هذا لا يعني عدم اتفاقها في المنشأ الأصلي، لأنّنا في هذه الأشكال الرمزية المختلفة نقوم بفعل واحد يتمثل في التعبير عن الطاقة الروحية أو العقلية التي تمثلها الفكرة ذات المعنى بربطها بعلامة حسية أو رمز خارجي وجعلهما مترابطين من الداخل.

وعليه تمكن "**كاسيرر**" من التغلب على مشكلة "**التطابق المرجعي**" التي تحصر المعنى في ما هو موضوعي خارجي، الذي أسست له المقاربة الوضعية والفلسفة التحليلية المنطقية، ففي نظره هذا الأساس "**التطابق المرجعي**" لا يشمل تضاعيف المعاني، بل يصدق على المعني الذي تقدمه العلوم الطبيعية، بينما في عالم الثقافة لا يمكن أن يسعفنا هذا الأساس لفهم واستخلاص المعاني، ومنه

[1]- Frédéric Vandenberghe, **From Structuralism to Culturalism "Ernst Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms"**, op cit, p 485.

فالشكل الرمزي الذي قال به بداية من كتابه الأول عن اللغة ثم الأسطورة، يعتبر عاملا في إبداع مختلف المعاني و«أصالة مفهوم الشكل الرمزي تكمن في كونه يقدم أصالة تعددية لنظم تشكيل المعنى، والتي تساهم كل في مجالها لتنمية الثقافة»[1].

لكن كيف نفسر تقاسمنا لنفس المعاني، وهي في الأصل نشأت –هذه المعاني- نتيجة فعالية الذات المستقلة عن غيرها من الذوات؟، هنا ينبهنا "**كاسيرر**" إلى أنّ الأشكال الرمزية التي تشكل عالم الثقافة، وبالأخص اللغة التي تعتبر الجسر الذي يربط بين مختلف الذوات، من خلال الفعل التواصلي الذي لا يضمن فقط عملية التفاهم بل تقاسم نفس المعاني والتصورات، فالبعد التواصلي الذي تتوفر عليه اللغة، أدى إلى ظهور المقاربة المعروفة بالاتجاه التواصلي[2]، ويمثلها كل من "**يورغن هبرماس**"(*) و"**كارل أوتو آبل**"(*)، حيث استفادا من منجزات فلسفة اللغة والألسنية والتأويلية ونظرية أفعال الكلام، لوضع نظرية في التواصل تستند على الفعل التواصلي للغة التي قوامها الكلام، وهذا الأخير لا قيمة له إلا إذا كان هناك من نتبادل معه الكلام، حيث استخدم "**يورغن هبرماس**" هذه النظرية في حقول معرفية جديدة كالسياسة والقانون وعلم الاجتماع الذي عمل على تجديده بالتركيز على دراسة العلاقات البينية الناشئة عن اللغة وتواصل الأفراد والجماعات؛ كما أنّه لا يختزل الفعل التواصلي في تبادل الأفراد للمعلومات والأخبار، بل هو تأويل لما يحدث ويسمح بالعيش الجماعي وبناء عالم اجتماعي، وحتى المعرفة تحتاج لهذا الفعل التواصلي لأنّها لا تُعرف ولا تُكشف إلا في عبارات،

1- Jean Lassègue ,"Une réinterprétation de la notion de forme symbolique dans un scénario récent d'émergence de la culture" ,**Revue de métaphysique et de morale**; Presses Universitaires de France, 2/2007, numéro54 ,p 231.

2 - الزواوي بغورة، **الفلسفة واللغة (نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة)**، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 2005، ص 209.

*- **هبرماس يورغن:** فيلسوف وعالم اجتماع ألماني ولد سنة 1929، يعد من أبرز ممثلي مدرسة فرانكفورت، حيث استأنف مشروع ماركس في نقد المجتمع وأشكال الاستلاب الحديثة، حيث فهم الماركسية على أنّها نظرية نقدية، عارض الوضعية بقوة من مؤلفاته :**البنية السلوكية للحياة العامة، النظرية والممارسة**. المرجع: جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، دار الطليعة، بيروت، ط 3، 2006، ص 635.

* - **كارل أتو آبل:** فيلسوف ألماني ولد يوم 15 مارس 1922، نال درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة بون سنة 1950، درس في جامعة فرانكفورت اهتم بالأخلاق وفلسفة اللغة والعلوم الإنسانية **المصدر:** http://en.wikipedia.org/wiki/Karl-Otto_Apel بتاريخ: 2018/03/22 على الساعة: 09:35.

لذلك ركز على القدرة التداولية للغة[1]، كما أنّ الفهم يتوقف على ما نتقاسمه من كفاءة تواصلية، لا على ما نتقاسمه من مضامين أو عوالم، لذلك يسميها "**الصورةالبراغماتية**" بينما يطلق عليه " **أوتوآبل**" "**السيميوطيقا المتعالية**"[2]؛ فبالنسبة للباحث الهولندي "**فريدريك فندنبرغ**" فقد سبقهما "**كاسيرر**"، في ذلك قائلا: «باختصار فقد عبّر "**كاسيرر**" عن فكرته هذه (اعتبار اللغة جسراً يربط بين الذوات) في مقطع جميل لا يذكرنا فقط بـ"**ج ه ميد**" بل سبق نظرية "**هبرماس**" التواصلية»[3].

وللمعنى مراحل يمر بها مماثلة للتي تحكم وظيفتها أو تطورها أو تشكلها وهي:

4. **المرحلة الإيمائية (Mimique):** فالمعنى في هذه المرحلة عبارة عن محاكاة للأشياء وإعادة إنتاجها. ويقابل هذه المرحلة ما أطلق عليه "**كاسيرر**" بـ"**وظيفة التعبير**"، إذ تتجلى هذه الوظيفة في الأسطورة، نظراً لامتزاج العلامات والإشارات بمدلولها « فالبرق الذي يعبر عن غضب الإله في المجتمعات البدائية ليس مجرد علامة له بل إنّه هو وغضب الإله شيء واحد»[4]، رغم أنّ الفرق بينهما موجود لكنه ليس مدركا بكيفية واعية في هذه المرحلة[5]؛ على أن لا يفهم من هذا أنّ المعنى في هذه المرحلة، أنّه نسخ وانعكاس للواقع، بل على العكس من ذلك لأنّ التفكير الأسطوري هو « التعبير الذي عن طريقه تنجح الذات في تحويل الانطباعات الحسية الكامنة (غير الفعالة)، إلى معاني، عن طريق فتح الفضاء بين المحسوس والمعنوي، فقوته تأتي من تحرره من عالم الإحساس الذي يأسر الحيوان»[6].

---

[1] - الزواوي بغورة، **الفلسفة واللغة**، مرجع سابق، ص 209-210.

[2]- Cristina Lafont, **"continental philosophy of language"**, op cit, p 8335.

[3]- Frédéric Vandenberghe, **From Structuralism to Culturalism "Ernst Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms"**, op cit, p 489.

[4] - محمود فهمي الجزيري، **الرمزفي الفلسفة**، مرجع سابق، ج 2، ص 625.

[5] -S. Korner, **Cassirer Ernst**, op cit, v 2, p 67.

[6]- Muriel van Vliet, « **De la Philosophie des formes symboliques d'Ernst Cassirer à l'Anthropologie structurale de Claude Lévi-Strauss : portée et limites d'une comparaison** », op cit, p 54.

5. **المرحلة التمثيلية (Analogique):** في هذه المرحلة يتم التحرر نسبياً من الأشياء، فلا نعيد إنتاجها كما هي، وإنّما يتم تمثل بعض خصائصها. ويقابلها "**وظيفة الحدس**"، التي تتم بشكل واضح في لغة الكلام العادي التي نخلق من خلالها أشكال عالم الإدراك العادي، «إنّها الوظيفة التي تشكل وتخلص وتصوغ عالم الحياة الجارية. وبهذه الوظيفة يمكن أن نميز بين بعض الصفات الدائمة التي تحدد لنا أنواع الجواهر وبين الصفات العرضية... وأساس هذه المرحلة هو التمثيل الرمزي بطريق الحدس»[1].

6. **المرحلة الرمزية (Symbolique):** وفي هذه المرحلة يتم التحرر من الأشياء، وينتقل فيها الإنسان إلى الترميز المجرد الخالص. ويقابل هذه المرحلة الوظيفة "**التصويرية**" «وهذه الوظيفة تخلق وتشكل عالم العلوم، وهو عالم أقرب إلى أن يكون نسقا من العلاقات وليس مجرد نسق من الجواهر وصفاتها. فالجزء لا يرد إلى الكل، بل إنّه يرد إلى مبدأ تنظيمي بحيث تنتظم الجزئيات بحسب نظام معين أو سلسلة محدّدة»[2]، ويضرب مثالا على ذلك من خلال اختيار نماذج من علماء الرياضيات الذين جسدوا هذه الوظيفة مثل "**ريتشارد ديدكين**" و"**غوسيبيو بيانو**" و"**غوتلوب فريجه**" [3].

[1] - محمود فهمي الجزيري، **الرمز في الفلسفة**، مرجع سابق، ج 2، ص 625.

[2] - المرجع السابق، ج 2، ص 626.

[3]-S. Korner, **Cassirer Ernst**, op cit, v 2, p 67.

الفصل الثالث: اللغة من تصور العالم إلى تكوين الثقافة.

1. اللغة وتصور العالم:

2. اللغة وتكوين الثقافة:

أ. اللغة والأسطورة.

ب. اللغة والفن.

ج. اللغة والعلم.

3. الفصل الثالث: اللغة من تصور العالم إلى تكوين الثقافة.

3. 1. اللغة وتصور العالم:

الربط بين اللغة والعالم ليس أمراً جديدا بل تعود جذوره للفكر الإنساني القديم، لكنه ترسخ مع اللسانيات وعلوم اللغة، وحتى فلسفات اللغة التي ظهرت لاحقا بداية من القرن 19 التي تنطلق من قناعة ضمنية مفادها أنّ اللغة جزء من الطبيعة ووجدت لأغراض طبيعية، لاستعمالها في التعامل مع الأشياء الطبيعية أو للتكيف مع الطبيعة، لذلك ينطلق "**كاسيرر**" من اعتبار اللغة والعلم تعبيراً عن الواقع حيث قال عن ذلك «أما اللغة والعلم فهما اختزال للواقع»[1]، والمقصود بالعالم هنا هو الطبيعة، لكن تصور "**كاسيرر**" للطبيعة، امتداد لتصور "**كانط**" لها حيث قال: «لأنّ الطبيعة بالمعنى النظري، وفق التعريف الكانطي، ليست سوى وجود الأشياء كما تحددها قوانين عامة»[2].

وللغة دور أساسي في تشكل نظرتنا الموضوعية عن العالم المادي، فـ«كل معرفة نظرية تنطلق من عالم كانت اللغة قد شكلته أصلا: فلا يعيش العَالِمْ، أو المؤرخ، أو الفيلسوف، مع موضوعاته إلا بقدر ما تقدمها له اللغة»[3]، إذ بها نؤكد أفكارنا عن العالم الخارجي، وبها نعينه، فعندما نصنف مدركاتنا الحسية ونضعها تحت أفكار وقواعد عامة فإنّنا بذلك نصبغ عليها صبغة موضوعية؛ فاللغة تساعدنا على اختزال الواقع المتعدد والمتنوع في ملفوظات محدودة، وذلك بالاعتماد على عملية التجريد التي تستنبط الصفات المتكررة والمتشابهة للأشياء المختلفة وتجمعها في صنف أو نوع واحد من خلال تسميتها بنفس اللفظ أو الاسم[4]، هذا لا يعني أنّ عمليتي التجريد والتصنيف فعاليتان عقليتان مستقلتان عن اللغة، لأنّ عملية التسمية ليست ثانوية متأخرة، بل هي نفسها العملية التي تمّ بها تصور وتكوين تلك الأسماء، حيث قال عن ذلك:«وهذا ما يكشف أنّ اللغة لا تقتصر مهمتها أبداً على الدلالة

---

[1] - أرنست كاسيرر، **مقال في الإنسان**، مصدر سابق، ص 251.

[2] - أرنست كاسيرر، **اللغة و الأسطورة**، مصدر سابق، 2009، ص 60.

[3] - المصدر نفسه، ص 62.

[4] - ينظر: ارنست كاسيرر، **مقال في الإنسان**، مصدر سابق، ص 250 – 251.

على الأشياء والموضوعات في حد ذاتها فحسب، بل تدل دائماً على تصورات تنشأ عن فاعلية الذهن التلقائية، ولذلك تعتمد طبيعة المفاهيم على الطريقة التي تُوجَّه بها هذا التصور الفاعل»[1].

وهذا ما أطلق عليه "**الموضعة**" (objectivation)، التي لا تتم إلا باللغة، فقد ورد في نص له وهو بصدد بيان أثر اللغة على التفكير العلمي قوله: «فأول خطوة في عملية الموضعة، تتم عن طريق اللغة، فبدونها لا يمكننا أن نُكَوِنَ نظرة موضوعية عن العالم، بل نجد أنفسنا محبوسين في انطباعات غامضة عن الواقع»[2]، والموضعة هنا تعني «تحديد وتثبيت أو وضع الشيء في مواجهة الوعي»[3]فعن طريق اللغة ننتقل من مجرد التلقي السلبي للمعطيات الحسية، إلى بناء تصورات عن العالم، فعملية التسمية التي يقوم بها كل من الإنسان العادي والعالم تدل على أسبقية وأهمية النشاط اللغوي في إدراك العالم وتكوين تصورات عنه، فمن «خلال هذا النشاط اللغوي يتحول عالم الانطباعات الحسية إلى عالم من الأفكار والمعاني»[4]، وهذا ليس مجرد رأي فلسفي –حسب "**كاسيرر**" يفتقد للأدلة التجريبية، بل علم النفس الحديث واللسانيات، والأبحاث التي تناولت مرض "**الأفازيا**"، تثبت دور اللغة الأساسي في بناء العالم الموضوعي، وهذا ما بينه في مقال له نشر سنة 1933 بعنوان "**اللغة وبناء العالم الموضوعي**"، حيث بدأ بتفنيد المقاربة الفلسفية التي تعتبر، أنّ الصورة التي نكوّنها عن العالم مجرد نسخة كربونية لمعطيات تمّ تلقيها وتجميعها خارج الذات وبدون تدخل منها، حيث ذهب إلى أنّ هذه المقاربة بعد الثورة النقدية التي قام بها "**كانط**" في مجال نقد المعرفة محدودة وغير كافية. فبدون عملية التركيب التي تقوم بها الذات بمقولاتها من جهة والمعطيات (الحدوس) من جهة ثانية، لا يمكن إدراك العالم، وبالتي لا يمكن معرفته؛ ليعمم هذه النتيجة، متجاوزاً المعرفة العلمية إلى مجالات أخرى

[1] - أرنست كاسيرر، **اللغة والأسطورة**، مصدر سابق، ص 66.

[2]- Ernst Cassirer, "The Influence of Language upon the Development of Scientific Thought", **The Journal of Philosophy**, Vol. 39, No. 12 (Jun. 4, 1942), Published by: Journal of Philosophy, Inc., pp 326-327.

[3] - محمد مجدي الجزيري، **السيميوطيقا وفلسفة اللغة عند كاسيرر**، مرجع سابق، ص 81.

[4] - Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit ; p 282.

قائلا: «علينا قبول هذه القدرة "**التركيبية**" وبالتالي الفعل التلقائي ليس فقط بالنسبة للمعرفة النظرية، ولكن لكل نوع، ولكل توجه أساسي لتركيبنا العقلي. فهذا الفعل موجود في كل وظيفة إبداعية للصور. فهو ليس ضرورياً فقط للمعرفة العلمية للعالم. ولكن أيضاً لتركيبها وتكوينها عنه في اللغة وأيضاً في الفن»[1].

وقبل بيان دور العلم في التعبير عن الواقع نعرض أولا ما قدّمته اللغة الطبيعية للإنسان، ففي معرض عرضه التاريخي لدور اللغة في تطوير التفكير العلمي، حلَّلَ "**كاسيرر**" فلسفة "**أرسطو**" الطبيعية، مبيناً أنّها نتجت عن قدرة هذا الأخير على الملاحظة الدقيقة، وعلى التأمل النافذ، ومع ذلك لعبت اللغة دوراً فيما كتبه. ذلك أنّ فلسفة "**أرسطو**" الطبيعية قامت على فكرة التصنيف، والتمييز بين الأنواع والأجناس، وعلى بيان الخصائص الجوهرية وتمييزها عن الخصائص العرضية؛ وهذا كله ما تفعله اللغة الطبيعية، قائلا عن ذلك: « الذي قاد فكر **أرسطو** غاية مختلفة، فقد كان يستهدف وضع تصنيف منطقي لوقائع الطبيعة. ولأجل هذه الغاية يتوسل **أرسطو** باللغة، التي سبقت العلوم الطبيعية في وضع هذا التصنيف»[2].

فالأسماء العامة التي نجدها في اللغة الطبيعية ليست مجرد علامات اصطناعية اعتباطية، بل هي تعبير عن الاختلافات الموضوعية التي تميز بين الأشياء، لأنّها تتناسب مع أصنافها ومع خصائصها المختلفة، والذي جعل "**أرسطو**" يعتمد عليها هو «اعتقاده أنّ الألفاظ ليس لها فقط قيمة لغوية بل لها معنى أنطولوجي... لذلك لم يساوره شك مطلقاً أنّ بنية اللغة اليونانية هي من حدّد الخطوط العامة لفكره»[3]، بل بفضل هذه الأسماء تمكن الإنسان من تحويل إدراكاته الحسية التي تشاركه فيها الحيوانات إلى مفاهيم عقلية، ومنه فاللغة هي أساس عالم المعرفة العلمية، وبدونها لا يمكن أن

1- Ernst Cassirer, "Le langage et la construction du monde des objets", dans Jean Claude Pariente: **Essais sur le langage**, collections des textes, les éditions de minuit, France, 1989, p 40.

2- Ernst Cassirer, "**The Influence of Language upon the Development of Scientific Thought**", op cit, p312.

3- Ibid, p 312:

تتشكل، حيث يصف ذلك بقوله: «وقبل الشروع في العمل العقلي في إدراك الظواهر وفهمها. لابد من أن يكون عمل التسمية قد سبقه، لأنّ هذه العملية هي التي تحوّل عالم الانطباع الحسي، الذي تمتلكه الحيوانات أيضاً، إلى عالم عقلي، أي عالم من الأفكار والمعاني، فكل معرفة تنطلق من عالم كانت اللغة قد شكّلته أصلاً: فلا يعيش العَالِمُ،أو المؤرخ، أو حتى الفيلسوف، مع موضوعاته إلا بقدر ما تقدمها له اللغة»[1].

لكن يجب أن نذكر أنّ اعتماده على تصور "**همبولت**" جعله لا يرى في دور اللغة، مجرد أداة تسمح بتسمية الأشياء الخارجية، بل علينا تبني تحليله الذي يجعل كل لسان خاص بمجتمع ما يساهم في تكوين التصورات الموضوعية، وهذا ما يجعل تصور العالم يختلف من مجتمع لآخر نتيجة لاختلاف التصورات التي كوّنتها وشكلتها اللغة. ومنه يعتبر الأسماء التي نسمي بها الأشياء «وسيطا لتكوين الأشياء. فهي بمعنى آخر الوسيط الممتاز، والأداة المهمة والغالية لاستكشاف وبناء عالم أشياء حقيقي»[2]. والصورة التي نكونها عن العالم بواسطة العلم أو اللغة أو غيرهما «ليست مجرد انعكاس للعالم، إذ لا يجب أن ننسى أنّ الصور المعطاة من هذه المرآة لا تتوقف فقط على طبيعة الأشياء، ولكن أيضا على طبيعتنا الخاصة، التي لا تعيد إنتاج الرسم الموجود مقدّماً في الشيء، بل تقحم الفعل الأولي الذي يخلق النموذج، ولذلك فالصورة التي كوناها ليست مجرد نسخة»[3]، ولا يمكن فهم ذلك إلا بالعودة إلى تركيب الإنسان التي يتكون من ثلاثة أجهزة (عرضنا ذلك في الفصل السابق)، وهي الاستقبال والتأثير – وهذه يشترك فيها الإنسان والحيوان- ، بينما الجهاز الرمزي الذي يميّز الإنسان، فهو الذي يمنحه القدرة على تسمية الأشياء الخارجية، بل به يبدع رموزاً تعكس تصوره لها. وهنا يلجأ إلى ضرب مثال الطفل الذي يكتسب اللغة، حيث يلاحظ أنّه لا يكل عن السؤال عن أسماء الأشياء ولديه تعطش

[1] - أرنست كاسيرر، **اللغة والأسطورة**، مصدر سابق، ص 62.

[2]- Ernst Cassirer, **Le langage et la construction du monde des objets**, op cit, p 45.

[3]-Ibid, p 40.

لتعلمها وتفسير "**كاسيرر**" لذلك هو أنّ اهتمام الطفل بالأسماء، «لا يرتبط بفعل التعيين، والذي يجهله تماماً كفعل منعزل، فحتى عند الأقوام البدائيين ليس لديهم وعي بانفصال الاسم عن الشيء، بل على العكس فالاسم هو عنصر موضوعي للشيء ويكوّنُ فعلا جوهره الحقيقي. وبهذا فطلب الطفل لأسماء الأشياء هو شكل من أشكال امتلاك الطفل بواسطته للوعي بذلك الشيء»[1].

فالملاحظة تثبت أنّ تصورنا للعالم ينمو ويتطور ويقوى بقدر نمو وتطور لغتنا، ليستنتج "**كاسيرر**" أنّهما يعتمدان على بعضهما البعض، ولا يمكن ملاحظة هذه العملية النفسية مباشرة، بل يمكن فهمها فقط بالتركيز على الغاية والهدف منها، والمتمثلة في إبداع تصورات ذهنية تحقق وحدتها. وهنا يلجأ إلى التحليل الابستيمولوجي المستند إلى فكرة "**كانط**" القائلة بالوحدة التركيبية التي تضفيها التصورات على مختلف الحدوس. فاللغة بفضل الأسماء العامة التي تمتلكها تستطيع أن تحقق هذا الهدف. إذ يقول: «فوحدة الأسماء تعمل كنقطة يتم فيها بلورة كثرة التصورات؛ فالظواهر المتنوعة في ذاته تصير متجانسة ومتماثلة من خلال علاقتها بمركز واحد»[2]، والمقصود بالمركز الواحد هنا "**الاسم**" الذي بفضله حدثت هذه الوحدة التي سمحت بنظم الانطباعات الحسية، لتنزع عنها طابعها الحسي، وتصبغ عليها طابعاً فكريا وبذلك تحولها إلى تصورات ذهنية. وليؤكد متانة هذا التحليل يضرب مثالا بأشخاص أصيبوا بمرض فقدان الذاكرة (Amnésie) والأفازيا(Aphasie)، ومن هؤلاء مريض ذكره الطبيبان "**غلب**"(Gelb) و"**غولدشتين**" (Goldstien)، فقدْ فَقَدَ هذا الشخص الأسماء العامة المتعلقة بالألوان، إذ لوحظ عليه أنّه يرى ويحس بالألوان بطريقة تختلف عن الإنسان غير المصاب (السليم)، فعالمه متعدد الألوان لكنه لا يقدر أن يجمعها ويرتبها ويصنفها كما يفعل الإنسان العادي. ليعلق

1- Ernst Cassirer, **Le langage et la construction du monde des objets**, op cit, p 48.

2- Ibid; p 49.

"**كاسيرر**" على ذلك بقوله: «في كل هذه الحالات تتأكّد القرابة الحميمية التي توجد بين أشكال واتجاهات السلوكات اللغوية وبين صور إدراك الأشياء، وتدهور أحدهما ينعكس سلبا على الآخر»[1].

وخير ما ساعد الإنسان على تكوين نظرة موضوعية عن العالم واختزال الواقع وجمع الكثرة في نظام واحد، الرياضيات، فمنذ الفكر الإغريقي القديم، أدرك الإنسان أنّ للعدد دور في كشف نظام الكون، وبدونه ما استطعنا أن نفهمه ونتعرف عليه؛ ذلك أنّ العدد عام شامل وكلي، بحيث يشمل الوجود ويفسره، يقول عن ذلك: « ولما اهتدى **فيثاغورس** إلى كشفه الأول العظيم، عندما وجد أنّ درجة الصوت تعتمد على طول الأوتار المتذبذبة... ولم يكن **فيثاغورس** ليعتقد أنّ هذا الكشف ظاهرة منعزلة بنفسها وإنّما يبدو أنّ سرّ الجمال قد انكشف... فإذا أمكن ردّ الجمال الذي نحسه في انسجام الأصوات إلى نسبة عددية بسيطة، إذن فالعدد هو الذي يكشف لنا المبنى الأساسي للنظام الكوني»[2]. ليورد نصاً لـ"**فيثاغورس**" يذهب فيه إلى أنّه لولا العدد لعاش الإنسان في وهم خادع، إذ بدون هذا الأخير لما أمكننا الاهتداء إلى موضوع قابل للإدراك والفهم، لكن يتحفظ مع ذلك على التصور الفيثاغوري الذي لا يميز بين العدد والمعدود، ويعتبر العدد حقيقة جوهرية، تؤدي إلى تصور يخلط بين العدد والشيء نفسه بل اعتبار العدد لب الحقيقة الواقعية، فللعدد – حسب "**كاسيرر**"- وظيفة أساسية تتمثل في «إخراج الأمور إلى حيز الموضوعية»[3]، ومنه لا نخلط بين الرمز والمرموز.

لذا ميّز "**كاسيرر**" بين تصورين للعالم فهو لا يقصره على العالم المادي الموضوعي، بل هناك عالم آخر يعيش فيه الإنسان وهو الذي نتج عن فعاليته الروحية فالثقافة بمظاهرها المختلفة تشكل هي الأخرى عالم الإنسان، لكن في هذا المبحث سنقصر اهتمامنا على العالم المادي الذي عرّفه بقوله: «و قد نحد الطبيعة بمعناها التجريبي أو العلمي فنقول: "أنّها وجود الأشياء مادام هذا الوجود متعينا

1- Ernst Cassirer, **Le langage et la construction du monde des objets**, op cit, p 50.

2 - أرنست كاسيرر، **مقال في الإنسان**، مصدر سابق، ص 354.

3 - المصدر نفسه، ص 355.

بقوانين الطبيعة»[1]، فبالعلم كوّن الإنسان رؤيته للعالم إلا أنّه ليس السبيل الوحيد لتكوين هذه الرؤية فكل مظاهر الثقافة الأخرى تساهم في عملية الإدراك حيث يقول: «ليس فقط العلم، بل اللغة، والأسطورة، والفن، والدين يقدمون الأحجار التي نبني بها عالم "**الواقع**" و"**عالم الروح**" و"**عالم الذات**"، كما لا يمكننا أن نقدمهم كمجرد نتيجة لعالم معطى سلفاً، بل على العكس يجب علينا أن نفهمهم كدوال تنظم الكائن بطريقة مختلفة كل مرّة»[2].

لأنّ نزعته المثالية جعلته لا يرى في هذا الوجود كينونة موضوعية مستقلة عن وعينا فبالنسبة له العالم الموضوعي يتشكل عندما نطبق عليه مقولات عقلية، بحيث تسمح لنا هذه الأخيرة بإدراك المتنوع والمتعدد، حيث يسعى العلم إلى تحقيق الوحدة وراء الكثرة، والوحدة التي يصبو إليها العلم تتمثل في «تزويدنا بوحدة في الفكر(...) بإطلاعنا على عالم من القوانين والمبادئ»[3]، بل الحقيقة مرتبطة بالزمان والمكان ولا يمكن تصورها بدونهما[4]، لأنّهما ضروريان لتشكيل تجاربنا «فأما المسافة (إدراك المكان) فأنّها تشكل تجربتنا الخارجية، وأما الزمن فإنه يشكل تجربتنا الداخلية»[5]. إلا أنّ الاختلاف بينه وبين "**كانط**" في هذه النقطة، يتجلى في أنّ "**كاسيرر**" لم ينظر للزمان والمكان كصورتين قبليتين للحدس التجريبي، بمعنى أنّه لم يتبعهما لملكة الحساسية؛ بل نظر لهما كتصورين أو فكرتين نستعين بهما في بناء العالم الموضوعي وإدراكه؛ ولم يقصر بحثه لهما على المعرفة العلمية لوحدها كما فعل سلفه "**كانط**" بل تتبع تشكلهما في اللغة والأسطورة، من خلال العودة للتراث العلمي الذي خلفه علماء اللغة وعلماء الانتروبولوجيا وعلماء النفس الذين درسوا مختلف اللغات وثقافات الشعوب البدائية.

---

[1] - المصدر السابق، ص 147.

[2]- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit, 2010; p 33.

[3] - أرنست كاسيرر، **الدولة والأسطورة**، مصدر سابق، ص 59.

[4] - ينظر: أرنست كاسيرر، **مقال في الإنسان**، مصدر سابق، ص 93.

[5] - المصدر نفسه، ص 104.

فقد تناول في كتابه "**مقالة في الإنسان**" فكرتي الزمان والمكان، خلص إلى وجود مستويات أو طبقات دنيا وعليا مرتبة في نظام معين، فالطبقة الدنيا أطلق عليها "**المسافة والزمان العضويان**"[1]، حيث يعيشهما كل كائن عضوي وترتبط بالعمل، أما إذا انتقلنا إلى الحيوانات العليا صادفنا شكلا جديداً من المسافة، أطلق عليها "**المسافة الحسية**"[2]، وتسميتها كذلك لا تعني أنّها بسيطة بل هي ذات طبيعة معقدة، تتشابك فيها أنواع التجربة الحسية من بصرية ولمسية وسمعية وعضلية. وبعد ذلك نجد "**المسافة الرمزية**"[3]، وهي الحد الفاصل بين عالم الإنسان وعالم الحيوان، لأنّها فكرة مجردة يحققها عبر عملية فكرية معقدة وبها يُكَوّن عالمه الخاص –عالم الثقافة - الذي يتجاوز به العالم المادي الحسي، إذ يقول عن ذلك: «تلك هي المسافة المجردة التي لا يتوصل إليها الإنسان تواً وإنّما يبلغها بوساطة عملية فكرية بالغة التعقيد والصعوبة، وهي تلك الفكرة التي تعبد الطريق أمام الإنسان لا لينفذ فحسب إلى حقل جديد من حقول المعرفة بل ليسلك وجهة جديدة تماماً في حياته الحضارية»[4].

وهنا يجب أن نذكر أنّ "**كاسيرر**" لا يطابق بين الكلمة والشيء، فما هو موجود خارج الذات، أي: الأشياء الخارجية المحسوسة لا تعتبر الأسماء التي نطلقها عليها مكافئة لها، بل الأسماء تعكس تأويلنا وتصورنا الذاتي لها من خلال إنتاجنا اللغوي[5]، وبذلك يرتبط إدراك العالم الخارجي بمشكلة المعرفة التي يمكن تناولها من زاويتين، واحدة نفسية والأخرى ابستيمولوجية؛ فالأولى تنطلق من نقطة البداية القاضية أنّ الشيء أو الموضوع هو الذي يحدد معناه أو ما نعرفه عنه، لأنّه معطى لنا. بينما الرؤية الابستيمولوجية فبدل أن تنطلق من عالم الأشياء تبدأ من المعاني والقيم، من خلال بحث الإدراك الحسي والمعاني المرتبطة به، بحيث ننظر إليهما من الداخل كعناصر مكونة للدلالة الكامنة في

[1] - المصدر السابق، ص 94.

[2] - المصدر نفسه، ص 95.

[3] - المصدر نفسه، ص 95.

[4] - المصدر نفسه، ص 96.

[5] - Ernst Cassirer, « **Les éléments kantiens dans la philosophie du langage de Wilhelm von Humboldt** », op cit, p 276.

الأشياء، لا كأسباب خارجية؛ وبهذا يصير – الإدراك – مشكلة لغوية. ليلاحظ أنّ اللغة حاضرة منذ البداية لأنّها أصل عالم المعاني، وفيها لا يمكن الفصل بين التعبير والحدس[1].

هذا الاجتماع بين التعبير والحدس يظهر عند "**كاسيرر**" في مصطلح يستعمله ألا وهو "Ausdruckserlebnisse" الذي يمكن ترجمته إلى "**تعبيرات التجربة**"، بحيث أنّ هذه الأخيرة تعتبر في آن واحد الشكل الأولي وصورة العالم الطبيعي، وهي في نظره الأطر الأصلية للمعرفة، لأنّ فيها نجد العناصر المؤلفة للمعرفة وهما الجانب النظري والشكلي من جهة والمضمون الحسي (Sens Data) من جهة ثانية لذلك فالعلم الذي يحاول تجاوز واختراق هذه الأشكال من التعبير، يخلق المشكلة الأساسية لفلسفة اللغة والأشكال الرمزية معاً، من خلال بيان البعد الابستيمولوجي لتعبيرات التجربة[2].

كما أنّه استثمر أبحاث علماء النفس واللسانيات المهتمين بمرض الحبسة، فالمريض لا يتعرف على الكلمة أو لا يستطيع نطقها، بل حتى المعنى الحسي للأشياء يغيب في هذه الحالة، هذه الحقيقة في نظره دليل على ارتباط اللغة بالإدراك ذاته.

كما أنّ مصطلح "**الإيجاز الرمزي**" (Symbolischer Pragnanz) يوضح الارتباط بين التعبير والإدراك، فهذا الأخير كتجربة حسية يعتبر الوسيلة الأساسية للقبض على المعاني غير المحدوسة والتعبير عنها في عبارات مباشرة وصحيحة[3].

بالإضافة إلى ما سبق يوسع "**كاسيرر**" من دور الأسماء فهي لا تؤدي دوراً تعينيا نكتفي فيه بالإشارة إلى الأشياء وتعيينها، بل بها نمتلك العالم الموضوعي ونتغلب عليه حيث يقول: «لولا عون الاسم لكان كل تقدم في عملية التدرج الموضوعي في خطر من أن يضيع ثانية في اللحظة التالية، وقد نشبه الأسماء الأولى التي يعيها الطفل ويستعملها بالعصا التي تعين الأعمى على أن يتلمس طريقه، وتصبح

1- Wilbur M. urban, **Cassirer's philosophy of language**, op cit, p 412.

2 - Ibid, p 413.

3- Ibid, p 414.

اللغة من حيث هي كلٌ. باباً يفضي به إلى عالم جديد(...) فالشوق والحماسة إلى التكلم لا ينشآن من محض رغبة لتعلم الأسماء أو استعمالها وإنّما يدلان على رغبة في ملك زمام العالم الموضوعي والانتصار عليه»[1].

فوظيفة اللغة تظهر في بنية العالم المدرك، عبر حضور الكلي في الإدراك ذاته، لأنّ مجرد تعيين الأشياء بواسطة اللغة يكسبها هذه الصفة، ولو صرفنا نظرنا عن بعض الإشارات الانفعالية لأمكننا الجزم أنّ كل العبارات تحتوي على هذا الشكل من الفكر، ليس عبر عملية التجريد بل هو حاضر في أوليات اللغة[2]؛ ولتطوير الفكرة أكثر يستخدم "**كاسيرر**" عبارة "**لوتزه**" (Lotze) بتسميته بـ"**الأولي**" لذا يفرق بين نوعين من الكلي:

الأولي المحدوس (المتضمن في اللغة بكيفية أولية) ،

والثانوي الذي ينتج عن عملية التجريد المنطقية،

وهذا ما قصده "**ويلبر إربن**" بقوله: «الأسماء، الأفعال، والنعوت، كلها أسماء بشكل من الأشكال، لأنّه عندما نسمي شيئاً ما فإنّ هذا النوع الأول من الكلية متضمن بداخلها، هذا النوع الأول من الكلي محدوس»[3]. فهذه القناعة بوجود وجهين للكلي مهمة لفلسفة اللغة عند **"كاسيرر"**، كما أنّها تؤدي إلى الربط بينها وبين المنطق، عندما يبحثان كيفية تكون التصورات.وهذا لا يتم إلا بإدراك أنّ المعرفة النظرية التي تقدمها هذه التصورات المنطقية ما هي إلا طبقة عليا تشكلت نتيجة لوجود طبقة سفلى وفرتها اللغة، وبالتالي فبدون هذه الأخيرة لا يمكن للأولى أن توجد، وعليه يمكن أن نعتبر "**كاسيرر**" من الفلاسفة الذين أسسوا المنطق على اللغة وليس العكس. حيث يقول بهذا الصدد: «فلا يمكن تطوير النظرية المنطقية الخالصة عن التصور تطويراً تاماً، لأنّ جميع مفاهيم المعرفة النظرية

[1] - أرنست كاسيرر، **مقال في الإنسان**، مصدر سابق، ص 234.

[2]- Wilbur M. urban, **Cassirer's philosophy of language**, op cit, p 414.

[3]-Ibid, p 415.

تشكل مجرد طبقة عليا من المنطق تقوم على طبقة سفلى، وهي مفاهيم منطق اللغة»[1]؛ ويعود الفضل في ترسيخ هذه القناعة إلى "**همبولت**" الذي أحدث القطيعة مع التصور الذي يعطي الأولوية للمنطق على النحو(أي اللغة)، الذي بدأ في العصر اليوناني وبالتحديد مع "**أرسطو**"؛ فـ"**همبولت**" يرى أنّ اللغة هي التي تحدد بنية العقل وليس العكس، لذا لم يركز على الوظيفة المعرفية للغة في مقابل اهتمامه بالوظيفة التواصلية، ذلك أنّ طبيعتها الحوارية لا بنيتها التركيبية والمعجمية، هي التي تجعل نقل الفكر الذاتي ممكناً بين الأشخاص[2]، وهي التي تحدد علاقتنا مع العالم الموضوعي من جهة وعالمنا الداخلي من جهة أخرى، وبها تتحدد علاقتنا بالمحيط الاجتماعي الذي نشأ من التفاعل التواصلي[3].

والنقطة التي يلتقي فيها المنطق بفلسفة اللغة هي تحليل التصورات، فهذا التحليل يمر عبر الأسماء والكلمات، وفي هذه النقطة يمكن تحديد المنطق على أنّه علم التصورات وضبط معانيها، فالإسناد أو الحمل في المنطق (التقليدي)، يبدو في آن واحد مشكلة منطقية ولغوية، وسر مسألة الحمل يمكن أن نجده في المفهوم المزدوج للكلي؛ فالحمل بالمعنى المنطقي هو عبارة تصورية لعلاقة تم حدسها مسبقا، وهذا ما يشكل القاعدة لكل تفكير منطقي؛ والتصورات المنطقية لديها القدرة على تثبيت العلاقات الموجودة مسبقا في التجربة، فهي لا تفعل شيئا أكثر من تثبيت ما هو موجود أي: تقرير بطريقة واعية القاعدة التي يتبعها الوعي بكيفية تلقائية.

وعلى الرغم من أنّه ينتقد المنطق الحملي لمناصرته لمنطق العلاقات، حيث يرى أنّ الأول يعكس الصورة التي يقدمها الإدراك عن العالم، بينما الثاني يعكس الصورة التي يكونها العلم عن العالم (منطقية رياضية)، على أن لا يعني هذا أنّ الأول فارغ من كل مضمون معرفي، بل هذه القيمة يمكن أن نجدها حتى في الصورة الأسطورية التي يكونها الإنسان عن العالم[4].

---

[1] - أرنست كاسيرر، **اللغة والأسطورة**، مصدر سابق، ص 62.

[2]- Cristina Lafont, **"continental philosophy of language"**, op cit, p 8332.

[3]- Ibid, p 8333.

[4]- Wilbur M. urban, **Cassirer's philosophy of language**, op cit, p 416.

وتحليله للأسماء التي نطلقها على الأشياء الموجودة في الطبيعة، لا نعبر بها عن ماهية الأشياء أو حقيقتها، فلو كان ذلك صحيحاً لما اختلفت التسميات في لغات العالم، ومادام أنّها تختلف من لسان لآخر فهذا معناه أنّ «الأسماء التي ترد في الكلام الإنساني ليست تلزم هذه الحال، ولم تُصَغْ لتشير إلى أشياء مادية، إلى كيانات مادية مستقلة بذاتها، وإنّما تتحكم فيها الرغبات والأغراض الإنسانية»[1]، ويضرب على ذلك مثالا يوضح أنّ "**القمر**" يطلق عليه لفظتين مختلفتين ففي اللسان اللاتيني يسمى "**لونا**"(Luna) أما في اللسان الإغريقي فيطلق عليه لفظ "**مين**" (Mén)، فكل لفظة تعبر عن فكرة مختلفة عن الأخرى رغم أنّهما يتعلقان بموضوع واحد، ففي اللاتينية تشير اللفظة إلى اللمعان، بينما في اليونانية فتشير إلى القمر في حساب الزمن(مرحلة فلكية)[2]؛ فالأسماء تبين عملية التركيز والتكثيف التي عكسنا بها جزء من حقيقة محسوسة حسب الموقف الحسي الذي ناسبنا منها، لكن هذه العملية لا تخلو من الطابع الموضوعي لأنّنا في هذه العملية نقوم بجهد عقلي بقوله: «ففي هذه الكلمات نتلقى أول نظرة موضوعية نظرية عن العالم، ومثل هذه النظرة لا "**تعطى**" فحسب، وإنّما هي نتيجة جهد عقلي بناء لا يمكن أن يصل غايته دون عون مستمر من اللغة»[3].

والفكرة التي نكونها عن العالم ليست منقطعة الصلة بنظرتنا لأنفسنا وذواتنا، ففي معرض بسط "**كاسيرر**" لأفكار "**توماس كارلايل**"(Carlyle Thomas)[*] في كتابه "**الدولة والأسطورة**" لفت انتباهنا ربط "**كاسيرر**" بين نظرتنا للعالم ونظرتنا لأنفسنا، معتبراً أنّ الأول يقوم على الثاني، قائلا:

---

[1] - أرنست كاسيرر، **مقال في الإنسان**، مصدر سابق، ص 236.

[2] - المصدر نفسه، ص 236.

[3] - المصدر نفسه، ص 237.

[*] - **توماس كارلايل** (Carlyle Thomas): فيلسوف ومؤرخ بريطاني عاش ما بين (1795- 1881)، دافع عن الفلسفة المثالثة الألمانية والرومانسية كما ناصر مذهب وحدة الوجود و الأدرية، حاول فهم التاريخ باعتماد فلسفة "**فيخته**" التي تعتبر نشاط الإنسان العنصر الخلاّق للعالم، ولذلك أحال التاريخ إلى تأثير الشخصيات العظيمة "**الأبطال**" كما فسر التاريخ تفسيرا دوريا، وساهم في نقد الرأسمالية لكنه أيد البرجوازية في قمعها للعمال وأيد السياسة الاستعمارية البريطانية. من أهم أعماله "**سيرة ذاتية**" و"**الأبطال وعبادة البطل والبطولي في التاريخ**" و"**الماضي والحاضر**" و"**تاريخ الثورة الفرنسية**" و"**كتيبات اليوم الآخر**". المصدر: روزنتال يودين، **الموسوعة الفلسفية**، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان، بيروت،د ت ط، ص 384.

«ولهذه النظرة الفعالة عن حياة الإنسان رد فعل بالضرورة على نظرتنا إلى الطبيعة. فثمة ارتباط وثيق بين المسألتين. إنّهما مجرد مظهرين مختلفين لمشكلة واحدة، لأنّ الإنسان يقوم دائما بإنشاء صورة للطبيعة على غرار صورة لنفسه. ولو أخفق في إدراك وجود قوة خلاّقة أصيلة في ذاته، ستبدو الطبيعة في نظره كذلك، أي: مجرد شيء سلبي محض، أو نظام آلي ميت»[1].

يعتبر "**كاسيرر**" معرفة العالم الخارجي خطوة أولى تبدأ بها المعرفة الإنسانية، ذلك أنّ حاجات الإنسان الآنية ودوافعه الغريزية تتجه أول ما تتجه إلى بيئته المادية، بل حياتنا متوقفة على قدرتنا على تكييف أنفسنا حسب الظروف المادية المحيطة بنا، وهذه أول خطوة تقود الإنسان فيما بعد إلى حياة فكرية وحضارية، فالتوجه إلى العالم الخارجي تصاحبه نظرة داخلية تنعكس فيها الذات على نفسها وبتكاملهما لاحت تباشير الوعي الإنساني، ويمكننا تبين ذلك من خلال العودة إلى أقدم صور الحضارة الإنسانية المتمثلة في "**الأسطورة**" فـ« الأساطير من أقدم تلك الصور، وعلى هذا فإنّنا نجد في التفسيرات الأسطورية الأولى للكون نظرات أنثروبولوجية بدائية تتماشى جنباً إلى جنب مع نظرات كونية بدائية»[2]، لذا فالتساؤل عن أصل الكون الذي شغلت به الفلسفات القديمة هو في آن واحد تساؤل عن أصل الإنسان، ومن ثمة فمعرفة الذات لا تنفصل عن معرفة الكون.

ومعرفة العالم مثلها مثل قصة الفكر مرّت بمراحل أرخ لها "**كاسيرر**" بداية من الحضارات القديمة التي ارتكزت في رؤيتها للعالم على التصورات الأسطورية والدينية، لكن هذه الرؤية تطورت بفعل النضج الفكري للبشر خاصة مع الحضارة اليونانية، إلا أنّ العصور الحديثة يرجع لها الفضل حسب "**كاسيرر**" في ترسيخ هذه المعرفة خاصة عمل فلاسفة القرون الحديثة خاصة في القرن السابع عشر، إذ بفضلهم صارت الرياضيات مفتاحاً لفهم العالمين معاً "**الكون**" و"**الإنسان**"، يقول عن ذلك: «وهذا هو الموضوع العام الذي يتخلل بكل أشكاله كل النظم الميتافيزيقية في القرن السابع عشر، أعني

[1] - أرنست كاسيرر، **الدولة والأسطورة**، مصدر سابق، ص 257.

[2] - أرنست كاسيرر، **مقال في الإنسان**، مصدر سابق، ص 32.

البحث عن حل عقلي لمشكلة الإنسان. وقد رأى هؤلاء الباحثون أنّ العقل الرياضي هو حلقة الوصل بين الإنسان والكون، لأنّه يسمح لنا أن ننتقل من أحدهما إلى الآخر دون عائق، فالعقل الرياضي هو المفتاح الصحيح لكي نفهم النظام الكوني والأخلاقي فهماً صحيحاً»[1].

بالإضافة إلى ذلك يضيف فلاسفة القرن التاسع عشر تصوراً آخراً والمتمثل في التفسير الوضعي المستند على مبدأ التطور، حيث قدّم "**تشارلز داروين**" نظرية فسرت عالم الكائنات الحية من نباتات وحيوانات، وقد تأثر بها فلاسفة كثر حاولوا نقلها لعوالم أخرى كالعالم الإنساني الروحي مثل ما فعل "**هيبوليت تين**"(Hippolyte Taine)[*]، في مجال الأدب والتاريخ والفلسفة، لكن هذه المحاولة ستأخذ مساراً آخر مختلفاً ومتقن البناء وأكثر نضجاً مع "**ماركس**" و"**فرويد**"، إلا أنّ هذا في رأي "**كاسيرر**" لا يزيد عن فرض رؤى خاصة لا تمت بصلة لحقيقة الموضوع بل هي مجرد انعكاس لقناعات خاصة، حيث وصفها قائلا: «وتصبح كل نظرية مثل "**سرير بروكرست**"[*]، تمط عليها الحقائق التجريبية لكي تصبح مفصلة على قدر أنموذج مقدِّرِ الموضوع»[2]. وهذا ما سيولد أزمة حقيقية ذات بعدين:

الأول معرفي ويتمثل في فشلنا في فهم الإنسان، لأنّ هذه الحركات الفلسفية ستفقد الموضوع وحدته المركزية وبالتالي تتشتت الرؤى مما يضعف قدرتنا على فهمه وإدراك حقيقته، بل حتى لو حاولنا

---

[1] - المصدر السابق، ص 54.

[*] - "**هيوبليت تين**" (Hippolyte Taine): فيلسوف ومؤرخ للأدب فرنسي عاش ما بين (1828- 1893)، من دعاة المذهب الوضعي، حيث ذهب في كتابه "**بحث في خرافات لافونتين**" إلى اعتبار الإنسان حيوانا من نوع أعلى، وأنّ ما يبدعه من فلسفة وشعر مماثل لما تصنعه دودة القز عندما تصنع شرنقتها من الحرير، إذ يمكن تفسير عالم الفكر والفن بإرجاعه لأسباب آلية جبرية، لذا عمل على جعل التأريخ علماً مثل العلوم الطبيعية وطبق ذلك في تأريخه للأدب خاصة في كتابه "**تاريخ الأدب الإنجليزي**" وفي الفلسفة في كتابه "**الفلاسفة الفرنسيون في القرن التاسع عشر**" وفي مجال التاريخ من خلال كتابه "**أصول فرنسا المعاصرة**"، والحقيقة هي ما يبدو لحواسنا، لكنه في الوقت نفسه كان متأثراً بالمثالية الألمانية خاصة "**هيغل**" وحاول الجمع بين الميتافيزيقا والعلم الوضعي. **المصدر**: عبد الرحمن بدوي، **الموسوعة الفلسفية**، مرجع سابق، ج 1، ص 332- ص 335.

[*] - **بروكرست**: شخصية أسطورية من الميثولوجيا لإغريقية وهو قاطع طريق يعيش في "**أتيكا**" وطريقته في التعامل مع ضحاياه هو استدراجهم بالمبيت عنده على سرير حديدي عجيب يناسب طول من ينام عليه، حيث يعمد "**بروكرست**" إلى تقييد ضحيته على السرير فإن كان طول الشخص أقصر من السرير يقوم بمط رجليه ويديه، وإن كان الشخص أطول من السرير يقوم بقص رجليه. والأسطورة ترمز إلى نزعة فرض القوالب على الأشياء أو الأشخاص أو النصوص أو لي الحقائق وتشويه المعطيات وتلفيق البيانات لكي تنسجم قسراً مع مخطط ذهني مسبق، إنّه القولبة الجبرية والتطابق المتعسف والانسجام المُبَيَتْ إنّه افتئات على الواقع قلّما يفلت من غضبة المنطق وقبضة الحقيقة. **المصدر**: عادل مصطفى، **المغالطات المنطقية**، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، القاهرة، الطبعة 1، ط 1، 2007، 249 – 250.

[2] - أرنست كاسيرر، **مقال في الإنسان**، مصدر سابق، ص 61.

أن نجمع هذه الرؤى لما تمكنا من ذلك، لانعدام القاعدة العلمية الواحدة التي تحدد المنطلق والمآل، على أن لا يفهم من هذا أنّ عصرنا يفتقر للمعارف والمادة العلمية بل على العكس فما يزخر به عصرنا من مادة علمية يتفوق بأشواط ما جمعته البشرية في عصورها الغابرة، لكن الذي ينقصنا ويسبب التيه الذي نعاني منه هو عدم قدرتنا على النفاذ للمبدأ الذي يوحدها في بناء حضاري واحد، وهنا يقصد "**كاسيرر**" المنهج الذي يوحد هذه المادة المعرفية[1].

والبعد الثاني حضاري أخلاقي، عبّر عنه باقتباس نص لـ"**ماكس شيلر**"يقول فيه هذا الأخير: «ما كان الإنسان في فترة من فترات المعرفة الإنسانية كما هو اليوم في عصرنا هذا مثار مشكلة لذاته؛ لقد أصبحت لدينا انثروبولوجيا علمية وأخرى فلسفية وثالثة لاهوتية، وما من واحد من هذه الفروع يعرف ما لدى للفرع الآخر. لذلك لم نعد نمتلك فكرة واضحة ثابتة عن الإنسان، فإنّ ازدياد تكثر العلوم التي تنهمك في دراسة الإنسان قد زاد فكرتنا عن الإنسان فوضى وغموضاً بدلا من أنْ يوضحها»[2]، ولعل هذا ما يفسر الانحطاط الأخلاقي والحضاري الذي تجلى في أبشع صوره في أوربا والعالم الغربي في القرن العشرين، من خلال الحرب العالمية التي امتهنت فيه كرامة الإنسان.

وقبل أن نختم هذا المبحث نعود إلى فكرته الأساسية، وهي محاولة تبين العلاقة بين اللغة والعالم، فقد عرضنا في بدايته كيف تلعب اللغة دوراً في بلورة وصياغة تصورنا للعالم، فهي الأداة التي تبدع بها الروح المعاني التي تشكلت نتيجة إما تجربة انفعالية خاصة في "**الأسطورة**" و"**الدين**" أو تجربة حدسية من خلال اللغة العادية أو تجربة معرفية من خلال العلم. وقد عرضنا كذلك الدور الذي لعبته اللغة في تشكيل الفكر الفلسفي والعلمي على حد سواء مثال ذلك تفسير "**كاسيرر**" لفلسفة "**أرسطو**" المنطقية والطبيعية والميتافيزيقية من خلال ربطها باللغة والنحو اليونانيين.

---

[1] - المصدر نفسه، ص 63.

[2]- ماكس شيلر، **موقف الإنسان في الكون**، دار مشتات، ريشل، 1928، ص 13. نقلا عن: أرنست كاسيرر، **مقال في الإنسان**، مصدر سابق، ص 63.

لكن في المبحث الخاص بتطور اللغة، عرضنا كيف يلعب ما هو موضوعي سواء كان جسدنا أو العالم الخارجي دوراً في تكوين الأسماء والأفعال التي تعبر عنها. فقد وضحنا كيف أنّ مثلا "**ظروف المكان**" و"**ظروف الزمان**" و"**الضمائر**" تتشكل من خلال علاقتنا بالعالم الخارجي.

فمثلا تحليله لكيفية تكوين فكرتنا عن المكان، تنطلق من الكلمات التي نعبر بها عنه، حيث لاحظ أنّ هذه الكلمات سواء كانت "**لواحق**" (suffixes) أو "**أفعالا**" أو غيرها ترتكز على تجربتنا الحسية والمتمثلة في إدراكنا لجسدنا أو لأجزاء منه، فمثلا كلمة "**داخل**" "**خارج**" "**أمام**" "**خلف**" "**فوق**" "**تحت**" ما هي إلا تحديدات مكانية نموضع فيها أنفسنا أو الأشياء من حولنا أو علاقتها بنا أو ببعضها البعض، وهذه التحديدات تكونت على أساس تجربتنا المرتبطة بجسدنا يقول: «نلاحظ أنّ التعبير عن العلاقات المكانية مرتبطة بمصطلحات عينية التي من بينها الكلمات التي تستخدم في تعيين أجزاء منفصلة من جسم الإنسان "**داخل**" "**خارج**" "**أمام**" "**وراء**" "**فوق**" "**تحت**" والتي تمتلك تعيينا لأنّها مرتبطة بأساس حسي»[1].

أما عن "**اللواحق**" فذهب إلى أنّها تكونت نتيجة حضورنا الجسدي في المكان وحركتنا وفعلنا داخله، ويضرب مثالا على ذلك بلغة الهنود-الأمريكيين قائلا: « لغة الهنود نجحت في التعبير بفضل اللواحق لتبين إذا كانت الحركات تمت بداخل أو بخارج مكان محدّد...»[2]، أي: أنّ اللواحق بقدر ما سمحت بالتعبير عن الحركات والأفعال والأمكنة التي تتم فيها تلك الحركات والأفعال، هي في الحقيقة ناتجة عنها.

بل فسّر الكيفية التي كونا بها أدوات التعريف والضمائر من خلال الموقع الذي يكون فيه جسمنا في المكان، قائلا: «نجد الترابط بين "**الأنا**" و"**الواقع**" في المستويات الأكثر قدماً لترميز المكان. فظروف المكان كانت نقطة البداية لتعيين الأشخاص عن طريق الضمائر في جميع اللغات

1- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op ci, p 161.

2- Ibid, p 166.

بالتقريب»[1]، مستنداً على ما وصل إليه "**همبولت**" عندما درس علاقة القرابة بين بعض اللغات بخصوص الكيفية التي كونت بها هذه اللغات الضمائر من خلال ظروف المكان، مؤكداً على أنّ تعين الأشخاص بالضمائر يعود إلى كلمات ذات دلالة مكانية. مثال ذلك اللسان الياباني «الذي من خلال ظرف مكان الذي يعني "**وسط**" نحت لفظاً للدلالة على "**أنا**" ومن ظرف المكان الذي يعني "**هناك**" نحت الضمير "**أنت**"»[2].

وبذلك يبدو لنا أنّ هناك تأثير متبادل ففي الوقت الذي يلعب فيه العالم الخارجي دوراً في تكوين اللغة، من خلال تشكيل "**التصورات الاسمية**" و"**التصورات الفعلية**" بل وإبداع الأسماء. تلعب اللغة دوراً في تشكيل إدراكنا للعالم من حولنا من خلال كونها تعكس تصورنا الذي هو في المحصلة نتيجة لفعالية الروح.

1- Ibid, p 169.

2- Ibid, p 171.

3. 2. اللغة و تكوين الثقافة:

قبل بيان علاقة اللغة بمظاهر الثقافة المختلفة نحاول أولا ضبط مفهوم الثقافة حسب "**كاسيرر**" إذْ يعرفها بقوله أنّ: « ما ندعوه ثقافة إنسانية يمكن تعريفها، بأنّها التموضع التدريجي لتجربتنا الإنسانية، مثل تموضع أحاسيسنا، وانفعالاتنا، ورغباتنا، وانطباعاتنا، وحدوسنا، وأفكارنا»[1]، لهذا ذهب البعض إلى جعلها مقابلة للطبيعة، وهذا ما ذهب إليه الباحث الجزائري "**الزواوي بغورة**" بقوله: «هي كل ما ينتزع من الطبيعة، وأّنها ترتبط ارتباطاً وثيقا باللغة»[2]، لذا نظر "**كاسيرر**" لمختلف مظاهر الحضارة من دين وأسطورة وفن وعلم... على أنّها تشكل بعداً جديداً من أبعاد العالم المادي الذي نعيش فيه، إذ يقول عن ذلك: «فإذا قارنت الإنسان بالحيوانات الأخرى وجدته لا يعيش في حقيقة أوسع وإنّما يعيش أيضاً، إن صحّ القول، في بعد جديد من أبعاد الحقيقة(...)»[3]، حيث تشكل هذه المظاهر عالماً موازياً للعالم المادي لكنه يختلف عنه في طبيعته لأنّه روحي رمزي، وبذلك يخرج الإنسان عن العالم المادي ليعيش في عالم رمزي تعتبر:«اللغة والأسطورة والفن والدين إلا أجزاء من هذا العالم، فهذه هي الخيوط المتنوعة التي تحاك منها الشبكة الرمزية، أعني النسيج المعقد للتجارب الإنسانية»[4].

ولفهم هذا العالم لابد من فلسفة إنسانية نافذة البصيرة تنظر أولا في تركيب كل منها لوحدها، لكن لا يجب أن تقف عند هذه اللحظة لأنّ هذه الفعاليات من دين وأسطورة وعلم ولغة ليست «موجودات خلقت منعزلة أو كونت عرضاً، وإنّما هي مرتبطة معاً برباط مشترك، إلا أنّ هذه الرابطة

---

[1]- Ernst CASSIRER, *écrits sur l'art, OEuvres XII*, éditions et préface de F. Capeillères, Paris, Cerf, 1995, p. 148.**cite par** Muriel Van Vielt, **Ernst Cassirer et l'art comme forme symbolique**, op cit,p10.

[2] - الزواوي بغورة، **مفهوم اللغة في الفلسفة الكانطية الجديدة**، مرجع سابق، ص 53.

[3] - أرنست كاسيرر، **مقال في الإنسان**، مصدر سابق، ص 66.

[4] - المصدر نفسه، ص 67.

ليست رابطة مادية جوهرية كما كانت تتصور وتوصف في فكر القرون الوسطى، وإنّما هي رابطة وظيفية »[1].

فعلى الرغم من الفصل الذي أقره "كاسيرر" بين الأشكال الرمزية إلا أنّه لم يباعد بينها، لوجود قواسم مشتركة، بررت دراستها كوحدة عضوية من خلال "**فلسفة الأشكال الرمزية**"؛ «فاللغة عند **كاسيرر** تشكل مجالا مستقلا من مجالات المعرفة، لكنها تعد مع هذا قاسما مشتركاً بين العديد من الفعاليات»[2]، لذا اعتبر الباحث المصري "**محمد مجدي الجزيري**"، اللغة أداة وشرطا أوليا لتشكل مختلف الأشكال الرمزية، ما يفسر –حسب وجهة نظره- اعتبار "**كاسيرر**" للعلم مجرد مظهر من مظاهر الثقافة لا يفوق قيمة بقية الأشكال الأخرى، حيث يقول: « ومن هنا فإنّ فلسفة الأشكال الرمزية في عدم اقتصارها على العلم وحده لابد وأن تفسح المجال لوجود لغة للفلسفة لا تتوحد مع العلم أو تتطابق معه كلية(...) وهو ما يعني رفض النظر إلى اللغة من خلال مستوى واحد فقط وهو المستوى العلمي»[3].

فالأشكال الرمزية المختلفة تشكل عالم الثقافة، لكنها ليست عناصر منعزلة عن بعضها البعض، بل هي مترابطة فيما بينها مُشَكِّلَةً نسقا واحداً، ومهمة الفلسفة هي بيان هذا الترابط لكن ليس من خلال افتراض وجود منطق محض خالص يربط بينها، بل بكشف التماثل بينها في البنية والوظيفة والتكوين، لأنّه رغم تنوعها وتعددّها إلا أنّها تلتقي في «مركز معيّن، يكون على فلسفة الثقافة وظيفة الكشف عليه، لأنّ من مهام فلسفة الثقافة، الافتراض أنّ عالم الثقافة ليس مجرد وقائع معزولة، وإنّما هو نسق منظم، وأنّ تلك الوقائع الثقافية تظهر في الأشكال الرمزية، وأنّ هذه الأشكال تملك وحدتها الداخلية»[4]؛ ولبيان هذا المركز المُوَحِد للأشكال الرمزية لجأ "**كاسيرر**" لمقاربة سلك فيها في آن

[1] - المصدر السابق، ص 135.

[2] - محمد مجدي الجزيري، **السيميوطيقا وفلسفة اللغة عند كاسيرر**، مرجع سابق، ص 67.

[3] - المرجع نفسه، ص 68.

[4] - الوزاوي بغورة، **مفهوم اللغة في الفلسفة الكانطية الجديدة**، مرجع سابق، ص 77.

واحد طريق التحليل التاريخي النقدي، ببحث الأصل التكويني لمختلف هذه الأشكال، و من زاوية أخرى سلك طريق التحليل البنيوي الوظيفي؛ موظفا مختلف الانجازات العلمية في مجال اللسانيات وعلم النفس والاثنولوجيا والميثولوجيا... مما حدا به إلى تأسيس فلسفة مبتكرة «لا تنحصر في التحليل اللغوي، وإنّما تجعل من اللغة موضوعاً فلسفياً أصيلاً، ومدخلا ضروريا لفهم العالم الرمزي، الذي هو عالم الإنسان»[1]. وهذا ما سنحاول الكشف عنه في هذا الفصل من خلال بيان دور اللغة في تشكيل هذا العالم، ومن خلال كشف دورها في تكوين هذه الأشكال.

[1] - المرجع السابق، ص 82.

3. 2. 1. اللغة والأسطورة:

رفض "**كاسيرر**" اعتبار الأسطورة «مجرد مجموعة جافية من الخرافات والخدع الجسيمة، وهي ليست فوضى إذ أنّها تملك شكلا منظما ذا أفكار»[1]، بل اعتبر أنّ مظهرها الخارجي الذي يوحي ببعدها عن الواقع والمعقولية مجرد قشرة خارجية، على الفلسفة كتفكير نسقي وتحليل نقدي أنْ تتجاوزها لتصل إلى عمقها وهناك سيتضح لنا كما قال: «أنّ مضمونها الخيالي يخفي لباً معقولا، ومضموناً معرفيا على التفكير أن يكشفه ويعترف به»[2]،لذلك انطلق في بحثها من سؤال يتعلق بصورتها لا مضمونها الموضوعي، لأنّ ذلك كفيل بتجاوز الأحكام السلبية التي يرددها البعض مثل اعتبارها «فوضى محضة وكتلة لا شكل لها من الأفكار المبعثرة»[3]، والسبب في ذلك أنّ كل مقاربة تركز على الموضوع وتنطلق من منطلقات ميتافيزيقة أو لاهوتية أو علمية وضعية ينتهي بها التحليل إلى التصور الذي أسلفنا ذكره، لذلك يعترض "**كاسيرر**" على المقاربة التي ترتكز على المناهج الحديثة ذات البعد الوضعي لأنّها حسبه تؤدي إلى إنكارها، حيث يقول عن ذلك: «ومع هذا فإنّ مناهجنا الحديثة الممحصة المتذرعة بالتأنق والإتقان عرضة لمثل ذلك الاعتراض، إلى حد كبير، لأنّ تفسيرها لتلك الظواهر الأسطورية يغدو في النهاية إنكاراً تاماً لتلك الظواهر»[4]، لكن لو ركزنا على **صورة الخيال الأسطوري** –بدل الموضوع- فإنّ ذلك كفيل بكشف التجانس في خلق الأسطورة، وفلسفة الأشكال الرمزية قادرة على بيان المعنى الفلسفي الذي دفع لخلقها. حيث يقول: «وإذا كانت الأسطورة تخبئ هذا المعنى تحت كل أنواع الصور والرموز فمهمة الفلسفة أن ترفع تلك الحجب عن ذلك المعنى»[5]، والشرط المنهجي في بيان هذا المعنى يتمثل في تبني المنهج الكانطي الذي بدلا من أن يتوجه إلى « قياس المحتوى والمعنى والحقيقة للأشكال العقلية بشيء غريب وخارجي يُفترض إعادة إنتاجه فيها، ينبغي أنْ

[1] - أرنست كاسيرر، **مقال في الإنسان**، مصدر سابق، ص 68.

[2]- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (la pensée mythique)**; op cit, p 16.

[3] - أرنست كاسيرر، **مقال في الإنسان**، مصدر سابق، ص 140.

[4] - المصدر نفسه، ص 143.

[5] - المصدر نفسه، ص 143.

نجد في هذه الأشكال نفسها مقياس حقيقتها ومعيار معناها الداخلي، وبدلا من اعتبارها مجرد نسخ من شيء ما سواها، ينبغي لنا أن نرى في أيّ من هذه الأشكال الروحية قانوناً روحياً للتوليد»[1]، لأنّ هذا المنهج كفيل بتجاوز المقاربات التي تناولت الأسطورة، بربطها بأمر آخر غيرها، كما فعل "**ماكس موللر**" الذي انتهى إلى اعتبارها مجرد وهم نتج عن الخطأ والوهم المتجذرين في اللغة بقوله: «الأساطير هذه الآفة التي ورثناها من العصور القديمة، فما هي في الواقع إلا مرض لغوي»[2]، ومنه فاللغة هي «التي تتلاعب دائماً بالعقل الإنساني، وتوقعه في أحابيل لعبة المعاني المتقلبة التي تشكل تراثها»[3].

والمعنى الذي تنطوي عليه الأسطورة، لا يمكن تلمسه في بعدها الفني، فرغم القرابة بين الأسطورة والشعر لأنّها « أول ما يلفت انتباهنا فيها قرابتها الوثيقة بالشعر»[4]، إلا أنّ "**كاسيرر**" لا يعول على البعد الفني لفهم الأسطورة، وكشف المعاني التي تحويها، والسبب في ذلك أنّ الفن لا يأبه بوجود أو عدم وجود الموضوع الذي يتأمله، بينما الأسطورة ليست كذلك، «ففي الخيال الأسطوري نجد ضمناً – وعلى وجه دائم- "**اعتقاداً**"، ولولا هذا الاعتقاد في واقعية الموضوع الأسطوري لفقدت الأسطورة أساساها»[5]. ولذلك ينتقل "**كاسيرر**" في مقاربته إلى البعد النظري للأسطورة من خلال مقارنتها بالتفكير العلمي، إذ يبرر هذه المقارنة بقوله: «فإنّ هذه المقارنة، وفي هذا المقام، أمر ممكن بل ضروري. حتما لا يسير الفكران في طرق واحدة غير أنّهما يبحثان، فيما يبدو، عن شيء واحد هو الحقيقة»[6]، فالذي يسمح بهذه المقارنة ليس فقط ما كشف عنه "**جيمس فريزر**"(James George

[1] - أرنست كاسيرر، **اللغة والأسطورة**، مصدر سابق، ص 30.

[2]- Max Muller;**la science du langage**, traduit par: Georges Harris & Georges Perrot; Auguste Durand Libraire –éditeur, paris, 1864. P 11. (www. archive.org)

[3] - ماكس موللر، **اسهامات في علم الميثولوجيا**، ص 68 و ما بعدها، نقلا عن: أرنست كاسيرر، **مقال في الإنسان**، مصدر سابق، ص 199.

[4] - أرنست كاسيرر، **مقال في الإنسان**، مصدر سابق، ض 145.

[5] - المصدر نفسه، ص 146.

[6] - المصدر نفسه، ص 146.

Frazer)[*] من قيام الفكر الأسطوري السحري على قناعة مفادها وجود وحدة ونظام في الطبيعة بحيث لا تتأثر بعواطف وأهواء الأشخاص، بل المبدأ الدينامي الذي يحكم الفكر الأسطوري، حيث لا يمكن كشفه إلا من خلال النظر للأسطورة في بعديها "**الفكري**" و"**الحسي**" «فهي من ناحية ترينا مبنى فكري ومن الناحية الأخرى ترينا مبنى حسي»[1].

والذي يقرب الأسطورة من العلم، هو أنّها –الأسطورة- تعبير عن فكرة النظام الذي أدركه الإنسان البدائي، وهذه الفكرة –أي: النظام- ستتطور لاحقاً إلى قوانين علمية عامة عندما تمكن الإنسان من صياغتها بلغة رياضية دقيقة كاشفا العلاقات الثابتة بين مختلف الظواهر، ورغم أنّ الفكر الأسطوري عبّر عنها بلغة سردية عجائبية إلا أنّ هذا لا يفسد جوهر الفكرة.فالحكاية المتسلسلة والأحداث المترابطة تعكس إدراك الإنسان الأول لها حيث يقول: «ومن أول التجارب العظيمة لدى بني الإنسان رؤيتهم في الأحداث الطبيعية انتظاماً ووحدة ما، رؤيتهم ذلك في حركات الكواكب وطلوع الشمس والقمر وتحّول الفصول، وقد وجدت هذه التجربة اعترافاً كاملاً بها وتعبيراً فذاً عنها في الفكر الأسطوري نفسه، ففي ذلك الفكر نلتقي أول معالم فكرة عن نظام عامٍ للطبيعة»[2].

بل لغة الأسطورة امتزجت في مرحلة من تطور الفكر العلمي في الحضارات القديمة بلغة الرياضيات، ودليل ذلك الحضارة البابلية التي تقدم فيها علم الفلك الممزوج بالتنجيم، حيث تمّ المزج بين الرموز الرياضية والأعداد من جهة، ومن جهة ثانية بين الأفلاك والكواكب وما ترمز إليه من أبراج، إذ يقول عن ذلك: «فاللغة الأسطورية واللغة الرياضية تتدخلان – على نحو غريب- في النظم الأولى من

---

*- "**جيمس فريزر**"(James George Frazer): عالم أنتروبولوجي اسكوتلندي عاش ما بين (1941/1845)، إذ يعود له الفضل في تأسيس ما يعرف الانتربولوجيا الدينية وعلم الأساطير المقارن. من أهم مؤلفاته: آلهة السماء. السحر والدين، الفلكلور في العهد القديم، أساطير أصل النار، الغصن الذهبي...المصدر: https://fr.wikipedia.org/wiki/James_George_Frazer التاريخ: 2018/03/31. على الساعة: 09:22.

[1] - أرنست كاسيرر، **مقال في الإنسان**، مصدر سابق، ص 147.

[2] - المصدر نفسه، ص 353.

التنجيم البابلي الذي قد تعود نشأته إلى حوالي 3800 ق م وقد قام الفلكيون البابليون بالتمييز بين مجموعات النجوم وتقسيم البروج إلى اثني عشرة قسماً»[1].

فيلزم عن هذه الرؤية المزدوجة [النظر للأسطورة في مبناها الفكري ومبناها الحسي]، عدم اعتبارها مجرد أفكار مضطربة مبعثرة، لأنّها نتجت عن إدراك حسي جعلنا ندرك العالم بطريقة مختلفة، لذلك فنحن مطالبون بالنزول كما قال: «إلى هذه الطبقة العميقة من الإدراك الحسي لكي نفهم طبيعة الفكر الأسطوري»[2]، وفي هذه الطبقة العميقة من الإدراك الحسي لا يدرك الإنسان من الطبيعة إلا ما يتفرسه ذاتيا، بحيث لا يركز على طابعها الموضوعي، لأنّ الإدراك الحسي في الأسطورة مفعم بالعواطف، والطبيعة في الفكر الأسطوري عالم «درامي عالم أعمال وقدرات وقوى متصارعة... في الأسطورة لا نستطيع أن نتحدث عن "**الأشياء**" باعتبارها مادة ميتة هامدة، فكل شيء ثمة خيّر وشرير، صديق أو عدو، مألوف أو غريب، جذاب معجب أو منفر متوعد»[3]، وليقرب هذه الفكرة ويبررها في آن واحد يستدعي تجربتنا الذاتية، فنحن عندما نكون في حالة هيجان انفعالي يتحقق لدينا هذا الإدراك الدرامي، فلا تبدو لنا الأشياء كما هي عليه بل كما نصبغه عليها من عواطفنا، ولم يكتف بذلك بل حاول تبريرها من خلال الاستدلال بما قدّمه "**جون دوي**" في كتابه "**الطبيعة والتجربة**".

وما ترتب على هذا التبرير هو لفت الانتباه إلى ضرورة النظر للتجربة الأسطورية، كعمل لا كصور وتمثيلات، ومن هذا المنطلق تبدو الأسطورة كطريقة حسية في التعبير، وبدراسة هذا التعبير يمكن فهمها ووعي كيفية بنائها، لتجاوز المقاربات العلمية التي عادة ما تنظر للأسطورة من زاوية معرفية مرتكزة على معيار الحقيقة، مما يؤدي في النهاية إلى تجاهلها والتقليل من شأنها؛ وهذا ما نجده

[1] - المصدر السابق، ص 353.

[2] - المصدر نفسه، ص 147.

[3] - المصدر نفسه، ص 148

عند "**ليفي برول**" عندما صنف العقلية البدائية بأنّها عقلية ما قبل منطقية[*]، فهو بذلك قد حاول فهمها بمعايير لا تناسبها فانتهى إلى ما انتهى إليه، وحسب "**كاسيرر**" ما بدا له غير منطقي ما هو إلا «مقدمات تبدأ منها التفسيرات الأسطورية أو الدينية... فإذا قبلنا هذه المقدمات وفهمناها على وجهها الصحيح –أي: إذا رأينا فيها النور الذي يراه الإنسان البدائي- فإنّ المستنتجات المستمدة منها تكف عن أن تبدو لنا لا منطقية أو ضد المنطق»[1].

وبذلك فالوحدة الشعورية هي التي تمنح الأسطورة انسجاما داخليا يضفي عليها المعنى والمعقولية، مثال ذلك نظرة البدائي للحياة ليست تحليلية كما يفعل العلم اليوم من خلال بيان الفوارق بين الأجناس والأنواع والسلالات، بل تركيبية «ليست مقسمة إلى فئات وفروع فئات، وإنّما هي كل مستمر لا ينقطع، ولا يقبل تفريقات حاسمة صارمة، وليست الحدود بين المناطق المختلفة حواجز يتعسر اجتيازها وإنّما هي سيالة متغيّرة»[2]، وهذا لا يعني أنّ البدائي لا يدرك الفوارق بين الأشياء لكن هذه الفوارق «يطمسها لديه شعور قوي وهو اقتناع قوي بأنّ للحياة وحدة أساسية لا تنطمس»[3]، وهذا ناتج عن ما يسميه "**كاسيرر**" النظرة "**التعاطفية**" التي هي منطقة وسطى بين النظرة العلمية النظرية والنظرة العملية التقنية؛ لذلك «فالأسطورة بنت العاطفة، وهذا المنبت العاطفي هو الذي يصبغ كل فروعها بلونه الخاص»[4].

فحقيقة رؤية "**كاسيرر**" للأسطورة تظهر في اعتبارها الشكل الأكثر أصالة للتعبير عن حدس الواقع، لذلك فمقولات الأسطورة تملك بنية وشكلا خاصين بها، فالمكان والزمان والعدد والفئات لها معاني مختلفة في الفكر الأسطوري، والطريقة التي نحدس بها العالم في الأسطورة ذات طابع عضوي

---

* - ينظر: ليفي برول، **"الوظائف العقلية في المجتمعات البدائية"** (باريس 1910)، و**"نفس البدائي"** (1922)، و**"العقلية البدائية"** (باريس 1926).

1 - أرنست كاسيرر، **مقال في الإنسان**، مصدر سابق، ص 154- 155

2 - المصدر نفسه، ص 155.

3 - المصدر نفسه، ص 157.

4 - المصدر نفسه، ص 157.

ينفلت من مقولات العلم ذات البعد الفيزيائي الرياضي، لذلك لا يمكن تقييمها باعتماد معايير خارجة عنها بل لابد أن تكون مستمدة منها[1].

وصورة العالم تكون أكثر حضوراً وأولية في الوظيفة الرمزية المرتبطة بالأسطورة، وهذا ما خصص له الجزء الثاني من كتابه "**فلسفة الأشكال الرمزية (الفكر الأسطوري)**"، حيث حاول بيان طبيعة الأسطورة والبعد المعرفي للفكر الأسطوري وعلاقته بالدين كشكل رمزي[2].

ففي إطار حديثه عن أنواع التعبير اللغوي ميّز "**كاسيرر**" بين التعبير الطبيعي (الفيزيائي) والتعبير اللغوي، واعتبر هذا الأخير تعبيراً رمزيا يرتبط بالفعالية الروحية التي يتميز بها البشر، وتدخل الأسطورة مثل ما تدخل اللغة في هذا النوع من التعبير، إلا أنّه يفرق في عملية الترميز بين اللغة والأسطورة، بقوله: «فالرمزية اللغوية تموضع التأثيرات الحسية، كما تموضع الرمزية الأسطورية المشاعر»[3]، وعملية "**الموضعة**" تعني هنا جعل مشاعرنا الذاتية ذات طابع موضوعي، وهذا عن طريق تحويل الانفعالات إلى صورة خارجية، إلا أنّ الانفعالات التي يتم موضعتها في الأسطورة ليست الانفعالات الشخصية بل أمر آخر هو «إذ تُعْنَى الأسطورة بـ"**موضعة**" تجربة الإنسان الاجتماعية. وليس تجربته الشخصية»[4]، ولذا فالتعبير الرمزي في الأسطورة لا يكتفي بذلك – موضعة التجربة الإنسانية- بل يعمل على تكثيفها وتركيزها مما يحولها –أي الأسطورة- إلى قوة دافعة يقول عن ذلك: «فلا يقتصر الأمر في اللغة والأسطورة والفن والدين على تحويل الانفعالات إلى سلوك فحسب، إنّما هي تتحول إلى أعمال. وهذه الأعمال لا تتعرض إلى الاضمحلال. إنّما تستمر وتبقى. ولا يحدث أي رد فعل فيزيائي أكثر من أثر ملطف وسريع وقتي، بينما قد يتحول التعبير الرمزي إلى قوة دافعة دائمة»[5].

1- Wilbur M. urban, **Cassirer's philosophy of language**, op cit, p 423.

2 - Ibid, p 422.

3 - أرنست كاسيرر، **الدولة والأسطورة**، مصدر سابق، ص 70.

4 - المصدر نفسه، ص 72.

5 - المصدر نفسه، ص 71.

لذا فالفرق بين الأسطورة الحقة وغيرها، يكمن في أنّ الأولى تكثف وتركز تجربة إنسانية، بينما الثانية تعبر عن تجربة شخصية، وخير ما يوضح الفرق المقارنة بين الأساطير التي نجدها في مختلف الحضارات والأساطير التي أبدعها "**أفلاطون**" مثلا، حيث فرّق "**كاسيرر**" بينهما من خلال اعتبار أساطير "**أفلاطون**" من النوع الثاني، أي: غير الحقة والتي تعبر عن تجربة شخصية، بل لاحظ أنّ "**أفلاطون**" كان متحرراً من تأثيرها بل وجهها حسب غاياته ومشيئته، مما يعني أنّ الأساطير الحقة لا يحدث فيها ذلك، أي: أنّنا نحن من يخضع لغاياتها وتأثيرها، كما لا «تتمتع بهذه الحرية الفلسفية. لأنّ الصور التي منها لا ينظر إليها كصور، (أي: لا ينظر إليها على أنّها رموز) بل ينظر إليها على أنّها حقائق. ولا يمكن رفض هذه الحقائق أو نقدها، بل يجب تقبلها بغير مناقشة»[1].

بهذا المعنى فالأسطورة تموضع تجربة بشرية من خلال إبداع صور رمزية، رغم طابعها الفج والغامض والغريب، إلا أنّها لا تكتفي بجعلنا نشعر بالانفعالات التي تتضمنها بل نحن نحدس الصور التي تشكلها، الأمر الذي يجعلها مفهومة لأنّها تستطيع تقديم تفسير للطبيعة وأحوالنا الداخلية[2].

لذلك اعتبر ما قام به "**شيلنغ**" خطوة حاسمة في دراسة وفهم الأسطورة، من خلال دعوة هذا الأخير القائلة بوجود منطق خاص بالأسطورة يسمح بفهمها وبعدم التقليل من شأنها مادامت تنشأ من ملكة الخيال، لذا لا يجب الاعتماد على العقل الصرف في هذا الفهم. ومفتاح هذا الفهم هو "**لغة الأسطورة**" حيث قال: «بهذا تمّ وضع مبدأ رئيسي جديد لفهم الأساطير فلأول مرّة يتضمن نسق فلسفي القول بوجوب فهم الأسطورة وفقا للغتها»[3]، ويعترف لـ"**شيلينغ**" أنّه نجح في لفت الانتباه إلى أنّ الأسطورة ليست وهما استيتيطقيا، لأنّها ليست مجرد قصة، ولا هي قشرة خارجية تخفي حقيقة داخلية أي: رمزاً لحقيقة طبيعية أو أخلاقية، بل ما تحتويه «عبارة عن ضرورة فرضت علينا، ليس من

[1] - المصدر السابق، ص 71.

[2] - المصدر نفسه، ص 73.

[3] - أرنست كاسيرر، **المعرفة التاريخية**، مصدر سابق، ص 89.

الخارج، أي: من وجود الأشياء، بل من الباطن، أي: من طبيعة الوعي، هذا الوعي هو (الذات الفاعلة)الحقيقية في الأسطورة»[1]. وبذلك ما عاد ينظر "**شيلينغ**" للأسطورة على أنّها الوجه المناقض للفكر الفلسفي، بل: «أصبحت حليفة له، أو تمثل بمعنى أصح الفلسفة في أكمل صورها»[2].

وفي هذا السياق أورد "**كاسيرر**" صورة فنية عبّر بها "**أرنست رينان**"(Joseph Ernest Renan)[*] عن النزعة المتعصبة للبحث العلمي الصارم والمحتفية بالقياس المنطقي المتماسك، فقد شبه هؤلاء بشخص يحاول أن يضرب حشرة مجنحة بهراوة، فالنتيجة اللازمة عن ذلك هو ضياع الحقيقة إذ يقول: «فإنّ هذه الوسيلة تؤدي إلى اختفاء الحقائق المتطايرة والسريعة الاختفاء ويضيع من جراء ذلك الوقت سدى»[3].

لذلك اعتبر أنّ ما قدمه كل من "**شتراوس**" و"**رينان**" مهما في التقدم العام للتفكير التاريخي – وهذا في رأيه أهم من تفسيرهما للأسطورة واستخدامهما لهذا التفسير في فحص المشكلات التي صادفها الدين والتاريخ- فقد أدركا أهمية وضرورة الأسطورة للمعرفة التاريخية، بدل اعتبارها عائقا لهذه المعرفة، لأنّها حسب البعض كالحجب التي تخفي الحقيقة الواقعية للتاريخ[4].

لذلك تسعى الأسطورة مثلها مثل بقية الأشكال الرمزية الأخرى إلى تحقيق الوحدة وراء الكثرة، والوحدة التي تسعى إليها الأسطورة تتمثل في «تحقيق وحدة في الشعور(...) ويعرفنا كل من الدين والأسطورة معنى الهوية ومعنى الروابط الكلية الجامعة»[5].

---

[1] - المصدر السابق، ص 89.

[2] - أرنست كاسيرر، **الدولة والأسطورة**، مصدر سابق، ص 245.

[*] - **أرنست رينان** (Joseph Ernst Renan): فيلسوف ومؤرخ وعالم فيلولوجي فرنسي عاش ما بين (1892/1823) اهتم بالتأريخ للأديان، كما اهتم بالمجتمع من منظور أثنولوجي، وكيفية تشكل الأمم واستمرارها وعظمتها، بالإضافة إلى الاهتمام باللغة، من مؤلفاته: **في أصل اللغة، التاريخ العام والمقارن للغات السامية، دراسة تاريخ الأديان، مقالة في الأخلاق والنقد، ما الأمة؟، تاريخ وأصل المسيحية**... المصدر: https://fr.wikipedia.org/wiki/Ernst_Renan بتاريخ: 2018/03/31 على الساعة: 09:48.

[3] - أرنست كاسيرر، **المعرفة التاريخية**، مصدر سابق، ص 98.

[4] - المصدر نفسه، ص 99.

[5] - أرنست كاسيرر، **الدولة و الأسطورة**، مصدر سابق، ص 59.

أما بخصوص ميلاد الأسطورة، فيتوقف على نوعية الأسطورة التي نحن بصدد بحثها، فقد ميّز "**كاسيرر**" بين نوعين من الأساطير، ففي كتابه "**الأسطورة والدولة**" فرّق بين الأساطير التي نجدها عند الأقوام البدائيين وفي الحضارات القديمة، وهذا النوع من الأساطير ينشأ بفعل لاشعوري ونتيجة لانطلاق الخيال؛ بالإضافة إلى ذلك ارتباطها –أي الأسطورة- بالاستعمال السحري للغة، وبالخصوص للأسماء فقد سبق لنا بيان ذلك ونحن بصدد عرض وظائف اللغة ففي وظيفة التعبير، تشكل اللغة عالم الأسطورة البدائي. وهنا تختلط العلامات أو الإشارات بمدلولها وتمتزج الرموز بما ترمز إليه... والأسماء بمعنى مفردات اللغة في هذا الاستعمال ليست دلالات أو إشارات تحيل إلى الأشياء بمعزل عنها، بل هي الأشياء بعينها. ففي الفكر الأسطوري، حالما يتم النطق باسم الشيء، يكون الشيء قد حضر بلحمه ودمه، وحين بحث "**كاسيرر**" الأطوار المتعاقبة للفكر الديني، وجد أنّ هذه الأطوار تستهدي باللغة وتتبع خطاها.

ليخلص "**كاسيرر**" إلى نتيجة مفادها أنّ صنع الأساطير دافعه الربط بين الاسم وجوهر الشيء، حيث يقول عن ذلك: «وفكرة أنّ الاسم والجوهر يحملان علاقة ضرورية داخلية في ما بينهما، وأنّ الاسم لا يدل على الشيء فحسب، بل هو جوهر الشيء فعلاً، وأنّ قدرة الشيء الفعلي تكمن في اسمه، هي افتراض من الافتراضات الأساسية لشعور صنع الأسطورة نفسه»[1].

لكن النوع الثاني من الأساطير والمقصود هنا: « الأساطير السياسية الجديدة نرى الأسطورة تتبع مخططاً. فهي لا تظهر عشوائياً. إنّها ليست ثمرة شيطانية من صنع خيال خصب. إنّها أشياء مصنوعة قد صنعها صناع مهرة ماكرون إلى أبعد حد»[2]. ومثال ذلك ما حدث في أوربا خاصة في ألمانيا أيام الحكم النازي، من خلال شحن الكلمات بشحنات عاطفية وجدانية تصرفها عن دلالتها اللغوية إلى معان أخرى تخدم الحاكم فيفرض وجهة نظره على مواطنيه بممارسة عملية خداع توظف فيها القوة

[1] - المصدر السابق، ص 22.

[2] - المصدر نفسه، ص 372.

السحرية –الوجدانية- للكلمات إذ يقول عن ذلك: «ومن العجيب أن يتكرر حدوث كل ذلك في عالمنا الحديث، ولو درسنا أساطيرنا السياسية الحديثة وعرفنا طرائق استعمالها، سنرى أمراً مثيراً للدهشة. فهي لم تكتف بإعادة تقويم كل قيمنا الأخلاقية، ولكنها قامت بتحوير الكلام الإنساني. لقد أصبح للمفهوم السحري للكلمة الصدارة على المفهوم الدلالي لها. ولو أنّني قرأت الأيام كتباً من الكتب الألمانية التي نشرت في السنوات العشر الأخيرة في مجال الأبحاث النظرية(...) فإنّني سأرى أنّني لم أعد قادراً على فهم اللغة الألمانية(...) فلقد تمّ سك كلمات جديدة، بل وأصبحت الكلمات القديمة تستخدم للدلالة على معان جديدة(...) ويرجع هذا التغير إلى أنّ هذه الكلمات بعد أن كانت تستخدم في أغراض دلالية وصفية ومنطقية أصبح لها الآن دور سحري، قصد به إحداث آثار معينة لتحريك انفعالات معينة، إنّ فحوى كلماتنا العادية هي المعاني، أما هذه الكلمات التي أعيد صياغتها، فمشحونة بمشاعر وأهواء عنيفة»[1].

ولعل كتاب "**المرشد لاستعمال اللغة الألمانية الحديثة**" خير دليل على ذلك، ويضرب منه مثالا يوضح ما حدث من تحوير وشحن للكلمات الألمانية بحيث انحرفت في مهمتها الدلالية من الوصف إلى التأثير السحري، إذ يقول: « ولكي أصور هذه النقطة سأقنع بمثال واحد اخترته عشوائيا. فلقد فهمت من قائمة المصطلحات أنّ اللغة الألمانية الحديثة تفرق تفرقة حادة بين كلمتي (Seigfriede) و(Seigerfried) ولن تستطيع حتى الأذن الألمانية ذاتها أن تدرك في سهولة هذا الاختلاف. فالكلمتان تتشابهان في نغمتيهما ويبدو أنّهما تدلان على نفس المعنى. فإنّ (Seig) تعني النصر، و(friede) تعني السلام. فكيف يمكن للكلمتين بعد الجمع بينهما إحداث معنيين مختلفين؟. ورغم هذا فقد قيل لنا أنّ الاستعمال الألماني الحديث يرى وجود اختلافات طائلة لا حصر لها بين هاتين الكلمتين، لأنّ (Seigfriede)

[1] - المصدر السابق، ص 373- 374.

تعني السلام الذي يتحقق عندما تنتصر ألمانيا. أما (Seigerfried) فتعني على العكس، السلام الذي يمليه الحلفاء. (...) إنّ من وضعوا هذه الكلمات كانوا أساتذة في فن الدعاية السياسية»[1].

لكن هذا التأثير السحري الذي تحدث عنه "**كاسيرر**" لا يكون فعالا إلا إذا صحبه إنشاء طقوس جديدة ذات طابع مجتمعي تذوب فيها إرادة الأفراد ويغيب وعيهم الفكري والخلقي، فيستسلمون لأهواء ومطامع زعيمهم السياسي، يقول عن ذلك: « والعواقب المترتبة على هذه الطقوس الجديدة واضحة. فلا شيء يحتمل أن يخمد كل قوانا الفعالة وقدراتنا على الحكم والإدراك النقدي، ويحررنا من الشعور بالشخصية والمسئولية الفردية أفضل من الأداء التلقائي المطرد لنفس الطقوس»[2]. وهذا ما سيؤدي إلى كارثة حقيقية عبّر عنها بنبرة فيها الكثير من الحزن والأسى قائلا: «أما ما حدث هنا فهو تنازل فجائي لأناس يتصفون بالعلم والذكاء والمعرفة والإخلاص والاستقامة عن أعظم مميزاتهم الآدمية. فلم تعد لهم شخصية أو صفات حرة فعالة. فهم عندما يؤدون نفس الطقوس المفروضة عليهم يشعرون ويفكرون ويتحدثون بطريقة تتوافق مع هذه الطقوس.(...) فهم يتصرفون مثل الدمى في مسرح العرائس. ولا يعرفون أنّ الزعماء السياسيين هم الذين يمسكون بخيوط هذا المسرح، وبالخيوط التي تسير حياة الناس الفردية والاجتماعية»[3].

لكن الربط بين اللغة والأسطورة لا يعني حسب "**كاسيرر**" أنّ الأسطورة نتاج للغة كما ذهب إلى ذلك "**ماكس موللر**" حيث يقول هذا الأخير: «إنّ مسألة الميثولوجيا قد أصبحت في الحقيقة مسألة سيكولوجية كما أصبحت أيضا مسألة تابعة لعلم اللغة، لأنّ النفس الإنسانية تصبح موضوعية من خلال اللغة على الأكثر وهذا يفسر لما سَمَيْتُ الأسطورة مرض لغة بدل من أن أسميها مرض فكر»[4]، فطابع اللغة المجازي وعجزها عن الوصف المباشر للأشياء يجعلها تجنح للوصف الغامض واستعمال

[1] - المصدر السابق، ص 374 - 375

[2] - المصدر نفسه، ص 375.

[3] - المصدر نفسه، ص 377.

[4] - ماكس موللر، **اسهامات في علم الميثولوجيا**، ص 68 و ما بعدها، نقلا عن: أرنست كاسيرر، **مقال في الإنسان**، مصدر سابق، ص 199.

مصطلحات مزدوجة المعاني، فالأسطورة حسب طرح "**ماكس موللر**" تستند للغموض الكامن في اللغة؛ لكن "**كاسيرر**" يرفض مثل هذا الطرح رغم أنّه يقر بوجود علاقة بين اللغة والأسطورة،حيث يقول: «بين اللغة والأسطورة قرابة قريبة، فعلاقتهما في المراحل الأولى من الحضارة الإنسانية جد وثيقة وتعاونهما أمر واضح حتى ليستحيل أن نفرق إحداهما عن الأخرى، غير أنّهما فرعان متمايزان من جذع واحد»[1].

وهذا الأصل الواحد يتمثل في فعالية الروح الإنسانية المسؤولة ليس فقط عن تشكيل الأساطير بل اللغة والفن والدين حيث يقول:«تبدو الأسطورة والفن واللغة والعلم رموزاً، ليس بمعنى مجرد أشكال تشير إلى بعض الواقع المعطى من طريق الإيحاء والتحويلات الأمثولية، بل بمعنى القوى التي يوّلد كل منها عالمه الخاص ويضعه. وفي هذه العوالم تكشف الروح عن نفسها في ذلك الجدل المحدّد داخليا والذي بفضله وحده يوجد أي واقع وأي وجود منظم ومحدّد على الإطلاق»[2].

وفي كتابه "**اللغة والأسطورة**" يُعَبِّر عن هذا الأصل المشترك الذي تتشكل منه كل من الأسطورة واللغة، والمتمثل في الفعالية العقلية التي تسمح للإنسان أن يصوغ تجربته الانفعالية أو المعرفية في رموز إذ يقول: «فتبرز اللغة والأسطورة في تلازم أصلي لا فكاك منه، تنبع منه كلتاهما ولكنهما تصيران بالتدريج عنصرين مستقلين. فهما فرعان متباينان من الجذع الأبوي نفسه. ومن دافع الصياغة الرمزية نفسه، يصدران عن الفاعلية العقلية الأساسية نفسها، أي تركيز التجربة الحسية البسيطة وتقويتها»[3].

وانطلاقاً من هذه الأطروحة، عمل على التشكيك والتقليل من صحة المقاربات التي حاولت تفسير ظهور الأساطير والفكر الأسطوري بربطهما بالواقع، أي: أنّهما نتيجة لتفاعل الإنسان مع

[1] - أرنست كاسيرر، **مقال في الإنسان**، مصدر سابق، ص 198.

[2] - أرنست كاسيرر، **اللغة والأسطورة**، مصدر سابق، ص 30.

[3] - المصدر نفسه، ص 158- 159.

الطبيعة ممثلة في مختلف القوى والظواهر الكونية والمناخية، كالشمس والقمر والرعد والبرق.... فرغم النجاح الذي يبدو على مثل هذه المحاولات التفسيرية إلا أنّها حسب "**كاسيرر**" لا يمكن أن تدرك كنهها ومعناه مادامت تقف على دافعها الموضوعي أو الطبيعي، بل النفسي الداخلي، وهذا ما يفسر قوله «ولكن حتى لوثبت نجاح إحدى هذه المحاولات، فإنّ هذا لن يحل المشكلة الفعلية التي يطرحها النظام الأسطوري على الفلسفة، ولكنه في أحسن الأحوال يدفعها إلى الخلف خطوة واحدة. لأنّ الصياغة الأسطورية في ذاتها لا يمكن أن تُفهم وتُقدَّر بمجرد تحديد الموضوع الذي تركزت مباشرة وفي الأصل حوله فحسب، بل هي تظل معجزة الروح نفسها واللغز نفسه»[1].

أما بخصوص العلاقة بين اللغة والأسطورة، فقد رفض "**كاسيرر**" أن تكون إحداهما مشتقة من الأخرى، لأنّ ذلك يؤدي إلى «تسويتهما معاً، وتجريدهما من ملامحهما المميّزة»[2]، وهذه العلاقة أشدّ ما تكون عند البدائيين لأنّ اللغة والأسطورة توأمان نبعا من تجربة إنسانية عامة ذات طابع اجتماعي لا تحقق الاتصال الاجتماعي بين أفراد المجتمع فقط بل تربط الإنسان بالطبيعة، لأنّ هذه الأخيرة – الطبيعة- «ليست إلا مجتمعاً عظيماً مجتمع حياة»[3]، مما يكسب الكلمات قوة سحرية تفوق الطبيعة، يتفاهم بها معها ويتغلب بها على أخطارها لأنّ «العالم لديه ليس شيئاً ميتاً أو أخرساً بل هو يسمع ويفهم، فإذا استطاع أن يستنجد قوى الطبيعة بطريق صحيحة لم تحجز عنه عونها»[4]. لكن عندما أدرك الإنسان البدائي أنّ الطبيعة لا تفهم لغته، وتلاشى الأمل لديه في أن يخضع الطبيعة بالكلمات السحرية، حدث تحول في وعي الإنسان لحقيقة العلاقة بين اللغة والحقيقة فـ«ذهبت الوظيفة السحرية للكلمة وحلت محلها وظيفتها السيمانتية(...) إنّها ليست صوتاً هوائياً مرسلاً وإنّما المظهر الحاسم لها هو مظهرها المنطقي لا المادي، فهي ماديا عاجزة ولكنها ارتفعت منطقيا إلى درجة

[1] - المصدر السابق، ص 34.

[2] - المصدر نفسه، ص 31.

[3] - أرنست كاسيرر، **مقال في الإنسان**، مصدر سابق، ص 200.

[4] - المصدر نفسه، ص 200

أعلى بل إلى أعلى درجة، لأنّ الكلمة "Logos" قد أصبحت مبدأ العالم والمبدأ الأول في المعرفة الإنسانية»[1]، لذا فـ"**هرقليطس**" –حسب "**كاسيرر**"- يعد نموذجاً لهذا التحول لأنّه جعل فهم العالم مرهونا بفهم معنى الكلام، بقوله: «حتى في فكر هرقليطس نفسه لا تمثل الكلمة "**اللوغس**" ظاهرة انثربولوجية وهي ليست محصورة داخل الحدود الضيقة لعالمنا الإنساني لأنّ فيها حقيقة كونية عامة، ولكنها يجب أن تفهم في وظيفتها السيمانتية والرمزية بدلا من أن تفهم في كونها قوة سحرية»[2].

وهذا ما جعل"**كاسيرر**"يربط بين مراحل تطور الفكر الأسطوري وتطور اللغة، حيث يرى أنّ مراحل تطور الفكر الأسطوري هي نفس المراحل التي مرت بها اللغة (مرحلة المحاكاة ومرحلة التناظر ومرحلة الرمز)، حيث أنّ هناك جدل داخلي يحرك الفكر للانتقال من مجرد المحاكاة إلى مرحلة الترميز، ويربط بين الأسطورة والدين لدرجة التداخل الذي يصعب فيه الفصل بينهما؛ إذ لا يمكن أن نقوم بدراسة للرمز في الدين دون أن نقوم بعقد علاقة بينه وبين الأسطورة، فكلما بحثنا عن مضمون الاعتقاد الديني في بدايته كلما وجدنا أنّه من المستحيل الفصل بين هذا المضمون واللغة الأسطورية، يقول الباحث "**ويلبر إربن**": « ففي الوعي الديني تمتلك الأسطورة معنى جديداً، وتصير رمزية»[3]. وقد سبق لنا عرض مراحل تطور اللغة في المبحث السابق، وقد ارتأينا أنّها مادامت هي نفسها بالنسبة لتطور الأسطورة، اكتفينا بمجرد الإشارة إلى ذلك.

[1] - المصدر السابق، ص 201.

[2] - المصدر نفسه، ص 202.

[3]- Wilbur M. urban, **Cassirer's philosophy of language**, op cit, 424.

3. 2. 2. اللغة و الفن:

ينطلق "**كاسيرر**" من الملاحظة التالية التي تعتبر الخبرة الجمالية، أي: إحساس الإنسان بالجمال والتعبير عن ذلك الإحساس بأثر فني تجربة إنسانية لا تخلو منها أي ثقافة مهما كانت درجة بدائيتها أو تطورها؛ ومع ذلك يذهب إلى أنّ فلسفة الجمال ظلت تتخبط بتقديمها تصورات فلسفية متناقضة عن الجمال، وباعتماد معايير أخلاقية «فقد كان من الممكن أن يعدّ الفن عَلَماً على حقيقة أخلاقية إذ اعتبر تعبيراً تمثيليا يخفي في صورته الحسية معنى أخلاقياً»[1]، أو معايير معرفية باعتبار نظرية الفن: «تحليلاً لجزء حسي سفلي من أجزاء المعرفة الإنسانية»[2]، فهذه المعايير في نظر "**كاسيرر**" غريبة عن الفن، فما قام به "**ألكسندر بومغارتن**"(Alexander Gottlieb Baumgarten) عام 1750 في كتابه "**علم الجمال**"يعتبر «أول محاولة شاملة منظمة لإنشاء منطق للخيال، وبرهنت تلك المحاولة على أنّها من بعض وجوهها حاسمة بالغة القيمة إلا أنّها لم تستطع أن تكفل للفن قيمة ذاتية حقيقية»[3]؛ لكن هذه الحالة لم تدم فقد بدد "**كانط**" ذلك إذ يقول: «وظلت فلسفة الجمال حتى عهد "**كانط**" محاولة لإرجاع تجربتنا الجمالية إلى مبدأ غريب، وكان "**كانط**" في "**نقد ملكة الحكم**" أول من قدّم برهاناً واضحاً مقنعاً عن استقلال الفن ذاتياً. أما كل الاتجاهات السابقة فقد كانت تفتش عن مبدأ الفن داخل نطاق المعرفة النظرية أو الحياة الأخلاقية»[4].

وبعد مناقشة مستفيضة لمسألة الجمال يصل "**كاسيرر**" إلى نتيجة مفادها ما يلي «بأنّ الجمال ليس خاصية مباشرة للأشياء وأنّه يحوي بالضرورة علاقة تصله بالعقل الإنساني»[5]، فيفهم من هذه العبارة عدم إقرار الاتجاه الموضوعي الذي يعتبر الجمال قيمة منفصلة عن الذات التي تدركه وتتذوقه لأنّه خارجي موضوعي، وفي نفس الوقت ليس رفضاً قاطعا للفكرة بقوله "**خاصية مباشرة**" بمعنى يمكن

[1] - أرنست كاسيرر، **مقال في الإنسان**، مصدر سابق، ص 242.

[2] - المصدر نفسه، ص 242.

[3] - المصدر نفسه، ص 242.

[4] - المصدر نفسه، ص 241.

[5] - المصدر نفسه، ص 261.

قبول الفكرة لو اعتبرنا الجمال خاصية غير مباشرة للأشياء، لأنّ الموضوع لا يمكن أن يؤثر ويحدث إحساساً بالجمال في حال غياب الذات، وهذا ما ورد في بقية العبارة من خلال عقد صلة بين الجمال والعقل الإنساني؛ إلا أنّ "**كاسيرر**" ناقش مصطلح "**العقل الإنساني**" فرفض أن ينظر إليه كما فعل "**دافيد هيوم**"– باعتباره مجموعة من الانطباعات الحسية- فإنّ ذلك سيؤدي إلى إذابة قيمة الجمال وتبديدها في تلك الانطباعات الحسية بقوله: «فإذا فهمنا كلمة "**عقل**" بالمعنى الذي يريده "**هيوم**" واعتبرنا النفس مجموعة من الانطباعات لا غير، كان من العسير علينا أن نجد في تلك المجموعة ذلك "**المحمول**" الذي نسميه جمالا»[1]. ليصل من خلال هذا الرفض إلى اعتبار "**الحكم الجمالي**" عملية عقلية تسمح لنا بأن ندرك الأشياء الجميلة وعبّر عن ذلك بقوله: «ولا يُحدُ الجمال بأنّه "**مُحس**" وإنّما يحد بمصطلح فعالية العقل، أي: فعالية وظيفة الإدراك»[2].

فالجمال ليس انطباعاً حسياً ذاتياً، ولا هو فكرة موضوعية، بل هو «طريقة أو عملية في جعل الشيء محسوساً. إلا أنّ هذه العملية ليست ذاتية فحسب بل هي على العكس شرط من شروط حدسنا للعالم الموضوعي»[3]، فينتج عن هذا رفض اعتبار الجمال قيمة جاهزة نتلقاها بأعيننا أو بعقولنا، لنعيد إنتاجها في أعمال فنية، بل على العكس من ذلك فالجمال "**عملية بنائية**" وبدون عملية البناء هذه لا يمكن استكشاف القيم الجمالية للأشياء الطبيعية. وبذلك يقدم "**كاسيرر**" تصوراً خاصاً بالإحساس الجمالي بقوله: « والإحساس بالجمال معناه القابلية لتلقي الحياة الدينامية للصور، ولا تدرك هذه الحياة إلا بعملية دينامية مشابهة فنياً»[4].

[1] - المصدر السابق، ص 261 – 262.

[2] - المصدر نفسه، ص 262.

[3] - المصدر نفسه، 262.

[4] - المصدر نفسه، ص 262.

لذلك حاول "**كاسيرر**" أن يقف وسطاً بين طرفين متناقضين، فالأول عبّر عنه "**ألبرخت ديرر**" (Albrecht Dürer)[*] الذي ذهب إلى أنّ الفنان الحق هو الذي يستنبط الجمال من الطبيعة، لأنّه – الجمال- مغروس فيها؛ بينما الثاني هو "**بندكتو كروتشه**" الذي يرى أنّ "**جمال الطبيعة**" محض مجاز لأنّ الطبيعة بليدة خرساء إلا إذا أنطقها الإنسان. وحتى لا يبدو موقف "**كاسيرر**" مجرد تلفيق بين رأيين متناقضين، ميّز بين نوعين من الجمال، أطلق على أحدهما "**الجمال العضوي**" والآخر "**الجمال الجمالي**"[1].

فالجمال العضوي لحظة تلقائية نحس فيها بجمال الأشياء ونحن في حال اندماج مع الطبيعة، بحيث أنّنا نعيش في دنيا الأشياء الحية، فننحبس في واقعها فلا نميّز بين إحساسنا والموضوعات التي بعثت ذلك الإحساس، مثال ذلك عندما «أمشي خلال منظر طبيعي وأحس بسحره، وقد استمتع بلطف الهواء ونضارة المروج وتنوع ألوان الأزهار وبهجتها وذكاء أريجها»[2]؛ لكن "**الجمال الجمالي**" هو اللحظة التي يحدث فيها ذلك التغير المفاجئ، فننتقل من حالة عفوية تلقائية إلى موقف عقلي، فأكون صورة حية له، فأتحرر من الأشياء الواقعية مشكلا عالماً آخر أكثر دينامية، بحيث نراه بعين جديدة فيظهر لنا بكيفية غير التي قدّمته العين العادية، فعندما ننظر لنفس ذلك المنظر الذي ذكره "**كاسيرر**" فيما سبق سيبدو لنا مختلفا حيث قال: «عندئذ أرى المنظر بعين الفنان، وآخذ في تكوين صورة له. وعندئذ أدخل في دنيا جديدة –دنيا "**الصور الحية**" لا دنيا الأشياء الحية. ثمة لا أبقى في الواقع القريب للأشياء وإنّما أعيش في إيقاع الصور المسافية، في انسجام الألوان وتقايسها، في توازن الأنوار وظلالها. والتجربة الجمالية تتكوّن من مثل هذا الاستغراق في المظهر الدينامي للصور»[3].

---

[*] - رسام ألماني ولد يوم 21 ماي 1471 وتوفي يوم 06 أفريل 1528 أقام في مدينة **نورنبورغ** ، اهتم بالنظريات التي تناولت الفن وقد ألف كتاباً بعنوان "**رسالة في أبعاد الجسم الآدمي**" كما ترك مجموعة من الأعمال الفنية، لوحات زيتية وأخرى مائية كما اشتغل بالنحت والنقش. **المصدر**: https://fr.wikipedia.org/wiki/Albrecht_D%C3%BCrer. يوم: الجمعة 24 نوفمبر عام 2017 على الساعة: 13:58

[1] - ينظر: أرنست كاسيرر، **مقال في الإنسان**، مصدر سابق، ص 262.

[2] - المصدر نفسه، ص 263.

[3] - المصدر نفسه، ص 263.

وبهذا فالفن ليس «مجموعة من المشاعر والعواطف»[1]، بل هو "عالم فكري"[2] مستقل، لذلك أورد نصاً لـ"**أنتوني كوبر شافتسبيري**"[*](Anthony Ashley-Cooper) قال فيه هذا الأخير: «إنّ الإنسان نفسه لا يستطيع بالحس وحده أن يتصور الجمال أو يستمتع به... غير أنّه يستمتع بالجمال كله في الواقع، وهذا يتم عن طريق أنبل من طريق الحس، يتم بعون من أنبل عنصر فيه، بعون من فكره وعقله»[3]، فإذا كان العقل ضرورياً لتذوق وإدراك الجمال، فيلزم من ذلك أنّ عملية إبداع الآثار الفنية تعتمد هي الأخرى على قوى عقلية، فالإبداع الفني قبل أن يتجسد في أعمال تشكيلية ما هو إلا تأمل وهذا ما صرح به "**كاسيرر**" قائلا: «يعتمد على أعمال تشكيلية من نوع آخر، أي: أعمال من التأمل»[4]. ومن هذا فطبيعة الفن متميزة، ذلك أنّه «يقدم لنا نوعاً جديداً من الحقيقة، حقيقة الأشكال الخالصة لا الأشياء التجريبية»[5]، مما يمنح الفن طابعاً رمزياً، على أن تفهم رمزية الفن «بمعنى داخلي ذاتي لا بمعنى مثالي استعلائي»[6]، فلم يعد الفن يتناول اللامحدود الميتافيزيقي وفق عبارة "**شيلنغ**" ولا المطلق وفق عبارة "**هيغل**" بل موضوع الفن يكمن في «العناصر البنائية الأساسية من تجربتنا الحسية في الأسطر والرسوم وفي الصور المعمارية والموسيقية. وهذه العناصر شاهدة لا تغيب بارئةٌ من كل غيبية وخفاء، واضحة في جلاء، مرئية مسموعة ملموسة»[7].

ثم يوجز لنا تاريخ فلسفة الفن في كونه صراعاً بين اتجاهين، أحدهما موضوعي وآخر ذاتي؛ الأمر الذي يجعل تفسير الفن مماثلا لتفسير اللغة، وهذا ليس «محض اتفاق تاريخي وإنّما يرجع إلى

---

[1] - المصدر السابق، ص 276.

[2] - المصدر نفسه، ص 263.

[*] - فيلسوف وسياسي إنجليزي ولد يوم 26 فيفري 1671 وتوفي يوم 4 فيفري 1713، من أهم مؤلفاته: مقالة في الاستحقاق والفضيلة، الأخلاقيون. **المصدر**: (https://fr.wikipedia.org/wiki/Anthony_Ashley-Cooper_(3e_comte_de_Shaftesbury). بتاريخ: 24/ 11/ 2017 على الساعة: 18:39.

[3] - شافتسبيري، **الأخلاقيون**، القسم: 2، الجزء 3، نقلا عن: أرنست كاسيرر، **مقال في الإنسان**، مصدر سابق، ص 279.

[4] - المصدر نفسه، ص 276.

[5] - المصدر نفسه، ص 282.

[6] - المصدر نفسه، ص 272.

[7] - المصدر نفسه، ص 272.

قسمة أساسية واحدة في تفسير الحقيقة»[1]؛ فالتفسير الموضوعي لحقيقة الفن ينطلق من فكرة المحاكاة، حيث أنّ الأثر الفني عند هؤلاء يحاكي الأشياء الخارجية، ومبعث ذلك غريزة إنسانية عبّر عنها "**أرسطو**" في كتاب "**الشعر**"، وذلك لأنّها مصدر للذة حيث يلخص "**كاسيرر**" تصورهم في العبارة التالية: « والمحاكاة مصدر لا ينضب للذة، والدليل على ذلك أنّنا قد نرى أشياء تؤلمنا رؤيتها ومع ذلك نُسَرُ حين نراها محكية حكاية صادقة في الفن»[2]، على أنّه لا يجب أن نفهم أنّ المحاكاة هي تكرير آلي للواقع، بل هناك حد ما من القوة الخالقة المبدعة، وهذا ما يعرف بالتلقائية التي تجعل الفنان لا يلتزم حرفيا بما يراه بل يتصرف فيه، لذا اعتبر التلقائية عاملاً مزعجاً بالنسبة لأنصار نظرية المحاكاة، في العبارة التالية: « التلقائية عامل مزعج لا عامل بنّاء لأنّها تزور أوجه الأشياء بدلا من أن تصفها في طبيعتها الصحيحة»[3]، لذلك حاولت النظريات الكلاسيكية المقتنعة بكون الفن محاكاة أن تتغلب على هذه الصعوبة والمتمثلة في تدخل ذاتية الفنان واعتبروا ذلك أنّه مساعدة من الفنان للطبيعة ليصححها أو يكملها.

وظلت هذه النظرية مسيطرة على الساحة الفلسفية إلى أن جاء الفيلسوف الفرنسي "**جون جاك روسو**"الذي«رأى أنّ الفن فيضمن العواطف والمشاعر لا وصفٌ وإعادة للعالم التجريبي»[4]، وتبعه كل من "**هردر**" و"**غوته**"، حيث ذهب "**كاسيرر**" إلى القول: «على يد **روسو وغوته** بدأ عهد جديد من عهود النظرية الجمالية. إذ انتصر الفن المشخص نصراً حاسماً على الفن الحكائي»[5]؛ لكن- "**كاسيرر**"- بحسه النقدي يلفت انتباهنا إلى أنّ هذا الرأي لا يختلف جوهريا عن سابقه فقولنا أنّ الفن فيض من العواطف والمشاعر الذاتية معناه بوجه آخر أنّه بقي«في هذه الحالة إعادة ونقلاً ولكن بدلا

[1] - المصدر السابق، ص 242.

[2] - المصدر نفسه، ص 243.

[3] - المصدر نفسه، ص 243.

[4] - المصدر نفسه، ص 246.

[5] - المصدر نفسه، ص 246.

من أن يصبح إعادة نقل للأشياء والموضوعات المادية يصبح نقلا لحياتنا الداخلية، لمشاعرنا وعواطفنا»[1]. هذا من جهة و جهة ثانية لا يمكن لأصحاب هذه الرؤية أن يتجاهلوا التشكل الموضوعي للفن، فـ"**غوته**" نفسه صاحب مصطلح "**الفن المشخص**" ما كان ليهمل «القطب الموضوعي في شعره في أي فترة من فترات حياته. الفن حقاً معبّر ولكنه لا يستطيع أن يكون معبراً إلا إذا كان مشكلاً، وهذه العملية التشكيلية تتم في جهاز حسي»[2].

لذلك أنكر على "**بندكتو كروتشه**" إهماله لهذا الجانب الحسي المادي، بتركيزه على حقيقة التعبير مهملا طريقته، لأنّ هذه الأخير دخيلة على العمل الفني ولا تدخل في تقييمه- حسب "**كروتشه**"- ، فحدس الفنان هو ما يهم لا تجسيد هذا الحدس في مادة معينة، فيرد عليه "**كاسيرر**" قائلاً: «غير أنّ الألوان والأبيات والإيقاعات والكلمات لدى الرسام العظيم والموسيقار العظيم والشاعر العظيم ليست فحسب جزءًا من جهازه التقني وإنّما هي لحظات ضرورية في عملية الخلق نفسها»[3]. وهذا جعله يستغرب ما قاله "**رج كولنجود**"(Robin George Collingwood)[*] في كتابه "**مبادئ الفن**" حين اعتبر أنّ أي تعبير أو الإجادة في التعبير كلاهما عمل فني، لأنّ بذلك يتم تجاهل عملية البناء «التي هي ضرورية لازمة لإنتاج العمل الفني وتأمله»[4]. وتتحدد هذه العملية البنائية بلحظة غائية لأنّها هي التي تنسق بين العناصر الفنية وتعطيها وحدتها في العمل الفني وتضفي عليها كمالا يجعلنا ننجح في تعبيرنا ونعكس من خلاله الجمال الذي حرك مشاعرنا ويضرب مثالا على ذلك بالفنان الممثل الذي يؤدي دوره في الرواية بحيث يجعل« كل نبرة على حدة جزء من الكل البنائي المتماسك. فنبرة الصوت وإيقاع الكلمات

---

[1] - المصدر السابق، ص 247.

[2] - المصدر نفسه، ص 248.

[3] - المصدر نفسه، ص 248.

[*] - **روبن جورج كولنجود** (Robin George Collingwood): فيلسوف ومؤرخ وعالم آثار بريطاني عاش ما بين (1943/1889)، تأثر بالفيلسوف المثالي الإيطالي "**كروتشه**" الذي كان صديقا له، كما تأثر بـ"**أفلاطون**" و"**كانط**" و"**هيغل**" وبالإضافة إلى الاهتمام بالتاريخ وفلسفته، اهتم بالفن وحاول الربط بينه وبين اللغة. المصدر: https://fr.wikipedia.org/wiki/Robin_G._Collingwood بتاريخ: 2018/03/31. على الساعة: 10:31.

[4] - أرنست كاسيرر، **مقال في الإنسان**، مصدر سابق، ص 248.

والتنغيم في صوته وتعبيرات وجهه وأوضاع جسمه كلها تتجه نحو غاية واحدة هي تجسيد الشخصية الإنسانية. وهذا كله ليس تعبيراً فحسب وإنّما هو أيضا تمثيل وتفسير»[1]، ويؤكد هذه الرؤية بالاستشهاد بمقوله للشاعر الفرنسي "**ستيفان مالارميه**"(Étienne Mallarmé)[*] التي ورد فيها «الشعر لا يكتب بالأفكار وإنّما يكتب بالكلمات»[2]، فبدون الصور والإيقاعات والأصوات التي تنتظم في كلّ منسجم لا يمكن للشعر أن يكون كذلك.

لينتقل بعد ذلك في عرض تصوره للفن انطلاقا من فلسفة الأشكال الرمزية، حيث يقول عنه: «والفن كسائر الأشكال الرمزية ليس نسخاً حرفيا لحقيقة جاهزة معطاة وإنّما هو إحدى الطرق المؤدية إلى نظرة موضوعية للأشياء والحياة الإنسانية»[3]. وهنا نلمس رفضه لنظرية المحاكاة التي تجعل فاعلية الإنسان ثانوية مقارنة بدور الموضوع الذي تحاكيه، فنزعته المثالية تبرز من خلال إعطاء الأسبقية للذات، حتى وإن تعلق الأمر بما هو موضوعي خارج عن الذات، لذلك فالفن «ليس هو حكاية للحقيقة الواقعية بل هو كشف لها»[4]. وكشف الطبيعة في الفن ليس ككشفها في العلم، فنحن في الفن نقوم بتركيز الواقع وتكثيفه وتجسيده في أثر فني، وما يقرب هذه الفكرة، الفرق الذي ذهب إليه "**أرسطو**" في التفريق بين "**الشعر**" و"**التاريخ**"، ففي الأول نجد رواية واحدة تشكل كلاً موحداً، بينما في الثاني رواية تفتقر للوحدة ومفككة لأنّها لعدة أشخاص ولفترات مختلفة، وفي الفن لا نسعى لبيان خصائص الأشياء وأسبابها بل «يقدم لنا حدساً لصورة الأشياء. وليس هذا تكراراً لشيء نعرفه بل هو

---

[1] - المصدر السابق، ص 249.

[*] - **ستيفان مالارميه** (Étienne Mallarmé): شاعر فرنسي عاش ما بين (1842/ 1898)، تأثر بنظرية الفن للفن باحثا عن جمال خالص الذي يبدعه الفن، كما تأثر بـ"**غوته**" و"**شارل بودلير**". المصدر: https://fr.wikipedia.org/wiki/Stephane_Mallarme بتاريخ: 2018/03/31. على الساعة: 10:42.

[2] - أرنست كاسيرر، **مقال في الإنسان**، مصدر سابق، ص 250

[3] - المصدر نفسه، ص 250.

[4] - المصدر نفسه، ص 250.

كشف حقيقي أصيل، فالفنان مستكشف لصور الطبيعة مثلما أنّ العالم مستكشف للحقائق والقوانين الطبيعية»[1].

وبذلك فالفن مثله مثل بقية الأشكال الرمزية الأخرى يسعى إلى تحقيق الوحدة وراء الكثرة، والوحدة التي يسعى الفن لتحقيقها تتمثل في «منحنا وحدة في الحدس(...) فالفن يكشف لنا عالماً من الصور»[2]، أي: الصور الخالصة، على أن لا يفهم منها الصور المجردة مثل التي نجدها في الرياضيات والعلوم الطبيعية، فالتجريد العلمي «إفقار للعالم، إذ تصبح صور الأشياء كما تصفها الأفكار العلمية، قواعد ومعادلات»[3]، بينما الواقع متعدد الأوجه يفوق قدرتنا على حصره، لذا أقر مقولة "**هيرقليطس**" "**إنّ الشمس جديدة كل نهار**"بتعليق ورد فيه «ولقد تصدق قولة "**هيرقليطس**" على شمس الفنان إن لم تصدق على شمس العالم»[4].

لأنّ إدراك الفنان للواقع ليس مرآة عاكسة ترتسم فيها صورة للشيء المدرك كما هي في الواقع، بل إدراك الفنان يقدم ما ينطبع في داخله مما يسمح له بتمثل ذلك التنوع الذي لا يمكن للإدراك العادي أن يستوعبه، ومنه فإدراك الفنان خاص ذاتي لا يمكن أن يتشارك فيه اثنان، ويضرب مثالا يوضح ذلك بقوله: «فإذا قلنا أنّ فنانين يرسمان منظراً طبيعيا "**واحداً**" كان وصفنا لتجربتنا الجمالية ناقصاً، لأنّ الفن يرى أنّ هذا المنظر لا يكون واحداً، وأنّ هذا الزعم وهمٌ خادع. إذ لا نستطيع أن نقول أنّ ما يراه أحد الفنانين هو نفس ما يراه الثاني، لأنّ الفنان لا يصور ولا ينسخ الشيء المرئي التجريبي – أي: ينقل منظراً طبيعيا بما فيه من تلال وجبال وجداول وأنهار- ولكن يقدم لنا ملامح داخلية مفردة

[1] - المصدر نفسه، ص 251.

[2] - أرنست كاسيرر، **أسطورة الدولة**، مصدر سابق، ص 59.

[3] - أرنست كاسيرر، **مقال في الإنسان**، مصدر سابق، ص 252.

[4] - المصدر نفسه، ص 252.

لآنية ذلك المنظر(...) فإدراكنا الجمالي يعرض تنوعاً أكثر من الإدراك الحسي العادي وينتمي إلى نظام أكثر تعقيداً»[1].

ثمّ مضى في بيان الفرق بين الإدراك الجمالي كما سماه والإدراك العادي، فهذا الأخير يساعدنا على إدراك الثابت والمشترك بين الأشياء الموجودة في العالم الخارجي، بينما الإدراك الجمالي يتميز بغناه وإمكانياته غير المحدودة، إذ بهما يستطيع الفنان أن يصور ويبرز الوجوه غير المحدودة للأشياء فتبدو في العمل الفني أكثر مما هي عليه في الواقع؛ حيث يعبر "**كاسيرر**" عن ذلك بلغة صوفية ورد فيها قوله: « وتصبح هذه الإمكانات حقائق في عمل الفنان إذ يكشف عنها الحجاب وتتخذ شكلا محدداً، وهذا الكشف عن الوجوه التي لا تحصر في الأشياء من مميزات الفن ومن أعمقها سحراً وفتنة»[2]؛ ولعل القصة[*] التي رواها الفنان "**لوديغ ريختر**" خير ما يؤيد ما ذهب إليه "**كاسيرر**"، بل حتى أنصار الطبيعة لا يمكنهم إغفال ذلك فهذا "**إميل زولا**"(Émile Zola)[**] يعترف بذلك وهو بصدد تعريف العمل الفني، باعتبار هذا الأخير رؤية للطبيعة لكن من منظور فردي، حيث يوضح "**كاسيرر**" ذلك من خلال بيان طبيعة الحدس الفني الذي هو وسط بين عالمين أحدهما ذاتي والآخر موضوعي بقوله: «فنحن حين نستغرق في حدس عمل فني عظيم لا نحس بالفصل بين العالمين الذاتي والموضوعي، أي: لا نعيش في العالم العادي للأشياء المادية، ولا نعيش تماماً في منطقة فردية ولكنا نقع على دنيا جديدة وراء هاتين المنطقتين، دنيا الأشكال التصورية والموسيقية والشعرية»[3]. فالفن لا يمكن أن يعرّف ولا أن يفهم كمجرد تعبير عن أحاسيس داخلية، أو هو إعادة إنتاج لصور حسية خارجية؛ فاللحظة الأساسية

---

[1] - المصدر نفسه، ص 252 – 253.

[2] - المصدر السابق، ص 253.

[*] - ملخص القصة هو اتفاق "**ريختر**" مع ثلاثة من زملائه على رسم لوحة فنية لمنظر طبيعي واحد، حيث اتفق الأربعة على أن ينقلوا المنظر كما هو لكن بعد الانتهاء من الرسم وجودا أنّهم رسموا أربعة صور؛ لذا استنتج "**لودفيغ ريختر**" أنّه ليس هناك «مرئي موضوعي وأنّ الشكل واللون يدركان دائما حسب المزاج الفردي لدى كل فنان» **المصدر**: أرنست كاسيرر، **مقال في الإنسان**، ص 253. نقلا عن: هنريتش فلفلن، **مبادئ تاريخ الفن**.

[**] - **إميل زولا** (Émile Zola) أديب وصحفي فرنسي عاش ما بين (1902/1840) انتمى للتيار الواقعي وله العديد من الروايات التي ترجمت لأفلام سينمائية. المصدر: https://fr.wikipedia.org/wiki/emile_Zolaeuvre_litteraire بتاريخ: 2018/3°/31. على الساعة: 11:05.

[3] - أرنست كاسيرر، **مقال في الإنسان**، مصدر سابق، ص 254.

للفن هي التي يتم فيها إذابة الطرفين الذاتي –الشعور الخالص- والموضوعي- الصورة الخالصة- في بعضهما البعض[1].

وهنا يتنبه "**كاسيرر**" إلى خطورة ربط العمل الفني بالمزاج الشخصي، فقد ينتج عن ذلك اعتباره مجرد نزوة ذاتية، الأمر الذي سيؤدي إلى القضاء على القيمة العامة للحكم الجمالي، لذلك يستدعي مفهوماً كانطياً وهو "**الكلية الجمالية**"، فنحن في الحكم الجمالي «لا نهتم بالشيء في ذاته وإنّما نهتم بالتأمل الخالص له. والكلية الجمالية تعني أنّ محمول الجمال غير مقصور على فرد بعينه، وإنّما يمتد في كل ميدان النّاس المنوط بهم هذا الحكم. ولو كان العمل الفني نزوة فنان فرد أو انطلاقة غضبه لما كان له هذه التوصيلية العامة»[2]. فالفنان لا يبدع صور الأشياء من خياله بكيفية تحكمية –تعسفية- ، بل يختار وجه من وجوه الواقع وهذا الاختيار إخراج موضوعي، لأنّه لو تسنى لنا أن نرى الواقع كما رآه الفنان لوقع نظرنا على ما رآه الفنان. فالفن «ليس محاكاة للأشياء المادية ولا هو فيض دافق من عاطفة قوية، وإنّما هو تفسير للواقع –تفسير بالحدس لا بالأفكار، بالصور الحسية لا بالفكر»[3].

فالإبداع الفني يتطلب خيالاً مبدعاً، ولهذا الأخير ثلاثة أنواع هي: «قوة الابتكار، وقوة التشخيص، وإيجاد صور حسية خالصة»[4]، فالنوعان الأول والثاني يشارك فيهما الطفل للفنان، بينما النوع الثالث خاص بالفنان، لأنّه يتماهى وطبيعة الفن البنائية الخلاقة، لأنّنا في الفن لا نستبدل الأشياء الواقعية بأخرى ممكنة بل الفنان «يحطم مادة الأشياء الصلبة في بوتقة خياله وتكون نتيجة هذه العمليات استكشاف عالم جديد من الصور والأشكال الشعرية والموسيقية والتصويرية والنحتية»[5].

1- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit; p 35.

2 - أرنست كاسيرر، **مقال في الإنسان**، مصدر سابق، ص 254.

3 - المصدر نفسه، ص 255.

4 - المصدر نفسه، ص 282.

5 - المصدر نفسه، ص 283.

والربط بين الفن واللغة يظهر في معرض مناقشة "**كاسيرر**" لعلاقة المتلقي للعمل الفني بالمبدع له، فالذي يشاهد لوحة فنية أو يسمع لمعزوفة موسيقية أو الذي يجتمع له السمع والبصر مثل الذي يتفرج على مسرحية غنائية، فحال هؤلاء شبيه بالمتكلم والمستمع في ما سماه "**العملية الكلامية**" وهي عملية «ثنائية ديالكتيكية»[1]، فما بين المتكلم والمستمع تفاعل إيجابي فالأول يصدر كلاما يتلقاه المستمع ليعيد إنتاجه، لا بمعنى يكرره بل يولد منه كلاماً آخر فتحدث عملية التواصل؛ وهذا التفاعل الإيجابي بين الفنان ومتلقي الفن هو الأصل في فهم العمل الفني من خلال قدرة المتلقي على إعادة تركيب العناصر التي بها أبدعنا ذلك الأثر الفني. وعملية الإعادة المقصودة هنا هي المشاركة العاطفية التي يحدثها الأثر الفني في نفس المتلقي بحيث يجعله يشارك المبدع عواطفه لا بمعنى إثارتها والانحباس فيها، بل الشعور بها والتحرر منها في آن واحد، بقوله: « ونحن لا نستطيع أن نفهم عملا فنياً دون أن نعيد العملية الخالقة التي تمّ بها إيجاد العمل الفني ونركبها من جديد – إلى حدّ ما- وبطبيعة هذه العملية تتحول العواطف نفسها أعمالاً. ولو كان علينا أن نعاني في الواقع كل تلك العواطف التي نعيشها بعد أن نشهد رواية "**أوديب**" لـ"**سوفوكليس**" أو "**الملكلير**" لـ"**شكسبير**" لما كدنا ننجو من أثر الصدمة والأرق. ولكن الفن يحول تلك الآلام والهياجات وكل ضروب الجور والمفظعات إلى وسيلة لتحرير الذات، وبذلك يعطينا حرية داخلية لا نبلغها بطرق أخرى»[2].

لكنّه اعترض على مقاربة "**كروتشه**" التي ماهت بين الفن واللغة؛ حيث ذهب "**كاسيرر**" إلى أنّ هذه المقاربة لا تراعي الفارق في الطبيعة والهدف، فرغم تشابههما في كونهما تمثيل للأشياء والأعمال فهما ليسا مجرد محاكاة لها، لكن تمثيل الأشياء بالفن غير تمثيل الأشياء باللغة. ففي الفن نتجاوز الخصائص الطبيعية والواقعية للأشياء من أجل كشف صورها، مما يتيح لنا النظر للطبيعة في أفق جديد، فيتبدى لنا غناها وتنوعها. حيث يقول: «ترى ماذا كنا نعرف من الظلال العديدة في أوجه

[1] - المصدر نفسه، ص 259.

[2] - المصدر السابق، ص 259.

الأشياء لولا آثار كبار النحاتين والرسامين؟ كذلك الشعر –كشاف حياتنا الذاتية- إذ أنّ الشاعر... هو الذي يبرز إلى النور تلك القوى اللامحدودة التي لا نملك عنها إلا فكرة غامضة غائمة. مثل هذا الفن ليس نسخة مزورة أو فصل من حياتنا الداخلية، وإنّما هو عرْضٌ أصيل لها»[1].

فالفن غوص في حقيقة الأشياء مادام أنّه ليس حبيس الانطباعات الحسية السطحية، كما أنّه طاقة نشطة بناءة، لا تتجه في اتجاه واحد فقط، لذلك يقدم لنا أوجه كثيرة من الحقيقة، عكس العلم الذي يسعى إلى تقديم وجه واحد فقط.

فللطبيعة عمقان، أطلق على الأولى "**العمق الفكري**" والثاني "**العمق البصري الخالص**"، فالأول يتوقف على علل الأشياء والمبدأ العام الذي يحكمها، وهذا ما ندركه بواسطة العلم. بينما الثاني يحوي صورها الغنية المتنوعة التي تتطلب ضروبا مختلفة من الحدس، التي نصل إليها عن طريق الفن. لذا استعار "**كاسيرر**" عبارة من "**شافتسبيري**" جاء فيها أنّ الفن "**رؤية متعاطفة للأشياء**"، ليجعله ضرباً من المعرفة لكن ليس على منوال العلم[2].

لذلك ذهبت الباحثة الفرنسية "**ميريل فن فال**" إلى اعتبار فلسفة الفن عند "**كاسيرر**" بأنّها «نوع من جمالية المعنى، مادام أنّ رؤيته للفن مماثلة لرؤيته للغة، والمعنى أولي في هذه الأخيرة»[3]، والمعنى المقصود هنا يتمثل في إعادة بناء الصورة المفككة التي تكونت عن الذات والموضوع، بتوحيدها من خلال بيان وحدة الإنسان الذي أبدعها ومن خلال باقي الأشكال الرمزية.

فالفن عند "**كاسيرر**" حسب "**بريجيتريكي**" (Birgit Recki)[*]، فضاء للحياة ضروري، ليعوض عالم القياسات والكم الذي ضبطه العلم، فالفن يربطنا بالحياة التي قطع العلم صلتنا بها، لندفع ثمن ذلك

[1] - المصدر نفسه، ص 189- 290.

[2] - ينظر: المصدر السابق، ص 290.

[3]- Muriel Van Vielt, **Ernst Cassirer et l'art comme forme symbolique**, op cit,p 17.

[*] - **برجيت بيكي** (Birgit Recki) أكاديمية ألمانية متخصصة في فلسفة الأخلاق والجمال والانتربولوجيا الثقافية ولدت سنة 1954، ومن سنة 1997 التحقت بجامعة "**هامبروغ**" الألمانية. حيث اهتمت بأعمال "**أرنست كاسيرر**" وهي ترأس منذ 2006 مؤسسة **أرنست كاسيرر** العالمية. من بين

من حريتنا وبالتالي من إنسانيتنا، لكن الفن يعيد ربطنا بها من خلال المعاني الخالصة التي يبدعها الفنان[1].

مؤلفاتها: **استيطيقا، الثقافة كممارسة مدخل إلى فلسفة الأشكال الرمزية لأرنست كاسيرر، العقل طبيعته وتطوره، الحرية**...المصدر: https://de.wikipedia.org/wiki/Birgit_Recki بتاريخ: 2018/03/31. بتاريخ: 11:29.

1- Muriel Van Vielt, **Ernst Cassirer et l'art comme forme symbolique**, op cit, p 23.

3. 2. 3. اللغة والعلم:

في مقال له بعنوان "**تأثير اللغة في تطور العلم**" الذي نشره عام 1942، برر ربطه بين اللغة والعلم، مستعيناً برأي العالم الرياضي "**لويتزن إغبرتيس برور**"(Luitzen Egbertus Jan Brouwer)[*]، الذي جاء فيه «أنّ الرياضيات واللغة والعلم أهم الوظائف العقلية للإنسان، لأنّها مكنتالبشر من التحكم في الطبيعة، وتثبيت نظامها»[1]، ليتساءل عن كيفية إثبات ذلك من خلال البحث عن العلاقات التي تربط بينها.

لذا يلخص المواقف الفلسفية التي تناولت تأثير اللغة على الفكر سواء كان علميا أو فلسفياً، في توجهين هما الاتجاه التجريبي والاتجاه العقلاني. حيث أنّ الاتجاه الأول «ينتقد اللغة ويهاجم بقوة السلطة التي تمارسها اللغة على التفكير العلمي والفلسفي على حد سواء، حيث أنّها في نظرهم غير شرعية وتقود إلى الأخطاء»[2]، فهذا "**فرنسيس بيكون**" يعتبر "**أوهام السوق**"[3] نتيجة لها مما يجعل أحكامنا انعكاساً لأحوالنا الذاتية فتفقد بذلك قيمتها الموضوعية، فبدل ما نتحكم في الكلمات يحدث العكس تتحكم هي فينا فيفسد بذلك فكرنا.

أما الاتجاه العقلاني فعلى العكس، فهو «لا يقلل من شأن اللغة ولا يسعى لإلغاء سلطتها أو الحد منها، بل يعمل على جعلها مثالية»[4]، فهذه جهود "**ليبنتز**" تعكس هذا التوجه، بسعيه للغة عالمية تحررنا من غموض وعدم دقة اللغة العادية، بحملها إلى مستوى منطقي أكثر دقة، وبذلك نتجاوز النظر إليها كعائق وعدو للفكر؛ معتبراً إياه الملهم الحقيقي للمنطق الرياضي الحديث.

---

* - **لويتزن إغبرتيس برور**، عالم رياضيات وفيلسوف هولندي عاش ما بين (1881/ 1966)، من مؤسسي النزعة الحدسية في الرياضيات. **المصدر**: https://en.wikipedia.org/wiki/L._E._J._Brouwer, بتاريخ: 05/01/ 2018, على الساعة: 14:38.

1- Ernst Cassirer , "**The Influence of Language upon the Development of Scientific Thought**", op cit, p 309, Published by: Journal of Philosophy, Inc. Stable URL: http://www.jstor.org/stable/2017341, Accessed: 30-11-2017 09:59 UTC

2- Ibid, p 317.

3 - ينظر: فرنسيس بيكون، **الأورغانون الجديد**، ترجمة: عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2013، ص 30.

4- Ernst Cassirer ,**"The Influence of Language upon the Development of Scientific Thought"**, op cit, p 317.

لأنّ "**كاسيرر**" يعتبر العلم أعلى مراتب الثقافة، لأنّه أكمل الدرجات في النمو العقلي، كما أنّه واحد من أهم الأشكال الرمزية، إذ يقول عنه: «العلم آخر خطوة في التطور العقلي لدى الإنسان... فهو يعتبر ذروة الفعاليات الإنسانية وحدّ كمالها جميعاً»[1]، ومنه يدخل العلم ضمن مظاهر الحضارة التي أبدعها الإنسان، وبالتالي فهو خيط من الخيوط التي تنسج منها الشبكة الرمزية التي تمثل كل التجارب الإنسانية، وفي نفس الوقت يدخل هو الآخر في تشكيل العالم الروحي الذي يُخْرِج الإنسان من العالم المادي، فالإنسان لا يتعامل مباشرة مع الحقائق المادية بل يبدع وسائط رمزية بحيث يرى ويعرف منها العالم.

لا يصدق هذا على الأسطورة والفن والدين واللغة بل حتى العلم إذ يقول عن ذلك: «ولا فرق بين موقفه في الفلك النظري وموقفه في الفلك العملي؛ ففي الثاني منهما لا يعيش الإنسان في عالم من الحقائق الصلدة أو حسب حاجاته ورغباته المباشرة، وإنّما يعيش في وسط عواطف متخيلة والآمال والمخاوف وفي انتحال الأوهام ورفضها وفي تصوراته وأحلامه»[2]، وبالتالي فالعلوم ليست «إلا لغات مرتبة بطريقة منظمة»[3].

وهو بهذا يعكس الفلسفة الكانطية التي تتجلى في موقفه من طبيعة المعرفة العلمية، إذ لا يعتبرها مجرد ركام من ملاحظاتنا أو تجاربنا المخبرية، فالتجربة الحسية رغم أهميتها للمعرفة العلمية لا تقدم إلا مادة مشتتة لابد أن نعمل فيها تصوراتنا العقلية بحيث نعطيها صورة تركيبية كفيلة بجعلها معرفة منظمة، تساعد على فهم العالم؛ فالأصل اللغوي لكلمة (**Episteme**)[**المعرفة**] اليونانية مشتقة من أصل لغوي يعني «الثبات والصمود»[4]، ليستنبط منها "**كاسيرر**" أنّ وظيفة العلم هي تثبيت وتركيز المدركات الحسية في أفكار، وهذا لا يكون إلا إذا صنعنا وحدة تركيبية لمختلف الحدوس بواسطة

[1] - أرنست كاسيرر، **مقال في الإنسان**، مصدر سابق، ص 348- 349.

[2] - المصدر نفسه، ص 67- 68.

[3] - الزواوي بغورة، **مفهوم اللغة عند الكانطية الجديدة**، مرجع سابق، ص 63.

[4] - أرنست كاسيرر، **مقال في الإنسان**، مصدر سابق، ص 349.

مقولات الفهم الخالصة التي تعتبر صورة المعرفة. ومنه لم يكن عمل كبار العلماء «مثل "**جاليليو**" و"**نيوتن**" و"**ماكسويل**" و"**هلمهولتز**" و"**بلانك**" و"**آينشتين**" محض جمْع للحقائق، وإنّما كان عملاً نظريا – أي: عملاً بنائيا- هذه التلقائية، أي: هذا الخصب المنتج، هو مركز الفعاليات الإنسانية، تلك هي قوة الإنسان العليا وهي تعين في نفس الوقت الحد الطبيعي لعالمنا الإنساني»[1].

ومنه فوظيفة اللغة في العلم هي التعبير رمزيا عن الحقائق، وليست إعادة نسخ الوقائع[2]، والحقائق العلمية المقصودة هنا ليست بمعنى الكائنات الفيزيائية بل نسق العلاقات، وقد وجد "**كاسيرر**" في النظرية الإلكتروديناميكية خير الأمثلة على هذا التصور. فالذي يعبر عنه رمزيا في لغة العلم هو (الوظيفة) أي العلاقات وليس (الجوهر) الأشياء الفيزيائية.

فالفيزياء الحديثة وجدت – حسب "**كاسيرر**"– في الرياضيات خير معين على التعبير رمزيا عن العلاقات (الوظيفة) لا عن الأشياء (الجواهر) وهي حسبه المدخل الوحيد لبيان أنّ العلم شكل من اللغة الرمزية[3]. يقول "**ويلبر إربن**": « في الفيزياء المعاصرة العالم يكشف عن نفسه ليس كمجموعة من الماهيات(الجواهر)، بل كنظام من الأحداث والوقائع»[4]، وقد وضح "**كاسيرر**" هذه المسألة في معرض تعليقه على بعض المواقف التي عارضت الهندسات اللاإقليدية، مثل هندسة "**لوباتشفسكي**"(Nikolaï Ivanovitch Lobatchevski)[*]، فقد قال عنها «ففي نهاية القرن التاسع عشر نجد مفكرا لامعاً كـ"**لوتزه**"(Lotze) لا يتردد في مهاجمة الهندسات اللااقليدية، متحدثاً عنها بلهجة تحمل عدم الثقة

---

[1] - المصدر السابق، ص 369.

[2]-Wilbur M. urban, **Cassirer's philosophy of language**; op cit, 427.

[3]- Ibid; pp 427 – 429.

[4]- Ibid; p 431.

[*] - **نيكولاي إفانفيتش لوباتشفسكي**: عالم رياضيات روسي عاش ما بين (1792/ 1856)، مبدع هندسة مخالفة للهندسة الإقليدية، ففي عام 1837، قام بنشر مقالة بعنوان "**الهندسة الخيالية**" في فرنسا حيث وضع مصطلح الهندسة غير الإقليدية. وتسمى هندسة بيانية. وقام بمخطط شامل يحتوي على جميع اكتشافاته. المصدر: https://fr.wikipedia.org/wiki/Nikola%C3%AF_Ivanovitch_Lobatchevski بتاريخ: 2018/01/16 على الساعة: 20:08.

والازدراء، متهماً إياها بالدجل واضعاً إياها بين العقم والعبث»[1]. ثم علّق على ذلك من خلال لفت انتباهنا إلى أنّ المكان ليس شيئاً ماديا أو مفهوماً ميتافيزيقيا، وبالتالي فهو لا يمتلك طبيعة هذه أو تلك ليتم وصفه بها عن طريق الهندسة. فالهندسة حسب "**كاسيرر**" «ليست وصفاً للأشياء، بل هي نسق من الرموز، بل هي لغة رمزية، وباكتشاف الهندسات اللااقليدية تبيّن أنّ هذه اللغة من الكثرة والتنوع بمكان، بحيث لم تستوعبها لا الرياضيات ولا العقلانية الكلاسيكية»[2].

وهذا ما حدث في الفيزياء المعاصرة، فقد أورد "**كاسيرر**" كلاماً للفيزيائي "**نيلز بوور**"(Niels Henrik David Bohr)[*] الذي حاول وصف ميكانيكا الكم بلغة مختلفة عن التي نستعملها للتعبير عن "**العالم الأكبر**" فعندما ننتقل للعالم الأصغر، يجب أن نغير من الطابع الحدسي لكلماتنا ولتصوراتنا الفيزيائية عن العالم. فلغتنا العادية على حد تعبير "**ماكس بورن**" (Max Born)[**]لا تستطيع أن تقطع صلتها بماضيها السحيق الذي تعاملت فيه مع العالم الأكبر، لذلك لا يمكن أن نحافظ عليها عندما ننتقل للعالم الأصغر، إذ يقول: «ولكن على الرغم من هذا التفكير العام، يبدو من النظرة الأولى أنّه ليس مستغرباً فحسب، بل متناقضا أيضا، فالفيزياء الحديثة لم تقتصر على إدخال لغة جديدة فحسب، بل إنّها مقيدة بالحفاظ على ازدواجية جذرية. لا يمكن وصف الإلكترون بطريقة واحدة؛ فمن ناحية يجب اعتباره جسيما. ومن ناحية أخرى، يجب اعتباره موجة. ويبدو أنّ هذا غير مفهوم وحتى سخيف طالما أننا نحافظ على نظرية للمعرفة تنظر إليها كنسخة نظرية للواقع»[3].

1- Ernst Cassirer ,"**The Influence of Language upon the Development of Scientific Thought**", op cit, Vol. 39, No. 12 (Jun. 4, 1942), p 318.

2- Ibid, Vol. 39, No. 12 (Jun. 4, 1942), p 319.

*- **نيلزبوور**(Niels Henrik David Bohr) عالم فيزيائي دنماركي عاش ما بين (1962/1885) عمل على تطوير ونشر الميكانيكا الكوانتية وحاز على جائزة "**نوبل**" في الفيزياء عام 1922. **المصدر**: https://fr.wikipedia.org/wiki/Niels_Bohr بتاريخ: 2018/03/31. على الساعة: 12:02.

** - **ماكس بورن**: فيزيائي ألماني عاش ما بين (1882/ 1970)، ساهم في تطوير الفيزياء الكمية حاز على جائزة نوبل في الفيزياء عام 1954 واقتسمها مع "**والتربوتيه**" (Walther Bothe). **المصدر**: https://fr.wikipedia.org/wiki/Max_Born. بتاريخ: 2018/01/16 على الساعة: 20:15.

3- Ernst Cassirer, "**The Influence of Language upon the Development of Scientific Thought**", op cit, Vol. 39, No. 12 (Jun. 4, 1942), p 320.

والذي يربط بين اللغة والعلم، مسألة تصنيف الظواهر والكائنات، ففي المعرفة العلمية يسعى العلماء لتصنيفها ليسهل عليهم فهمها، فـ«العلم يحاول أن يقدم لنا نظرة شاملة بدلاً من أن يصف حقائق متفرقة منعزلة، ولكنه لا يبلغ هذه النظرة بمحض امتداد أو اتساع أو إثراء في تجربتنا العادية، وإنّما يتطلب مبدأ جديداً من نظام، أي: صورة جديدة من تفسير فكري»[1].

وهذه التصنيفات نجدها في الأسطورة واللغة، ولو قارناها بتصنيفات العلم لتبين أنّها أكثر منها تعقيداً، لأنّ العلم على قول "**كاسيرر**": «يبدأ بالبحث عن البساطة ومن حِكَمِه الأساسية "**البساطة خاتمة الحقيقة**" وهذه البساطة المنطقية نهاية لا بداية»[2]؛ فمبدأ التصنيف أول ما وجد، وجد في اللغة لأنّها وسيلة الإنسان الأولى للتعبير عن مدركاته الحسية، إذ يقول عن ذلك: «واللغة أول محاولة قام بها الإنسان ليفصح عن عالم مدركاته الحسية، فهذا الميل من أبرز ملامح الكلام الإنساني. حتى لقد ظن بعض علماء اللغة أنّه من الضروري أن نفترض في الإنسان غريزة تصنيف خاصة لكي نعلل بها حقيقة الكلام الإنساني ومبناه»[3].

لكن هناك فارق بين التصنيف في اللغة والتصنيف في العلم، ففي الأولى يكتفي الإنسان بمجرد التشابه الذي يكون بين الظواهر والكائنات ليطلق عليها اسماً واحداً، كما أنّه خالٍ من كل غاية نظرية، بينما في العلم يحرك التصنيف مبدأ عامٌ، وهو "**النظام**" وله غاية نظرية، «فالمصطلحات العلمية لا تصاغ عرضاً ولا اتفاقاً وإنّما تتبع مبدأ محدداً من التصنيف»[4]. ورغم أنّ اللغة سبقت العلم في مسألة التصنيف، إلاّ أنّ التصنيفات والتقسيمات التي تقدمها غير مترابطة، مما يؤدي إلى عدم انتظامها بشكل صحيح، حيث يقول عن ذلك: «في اللغة نجد الجهود الأولى في التصنيف والتقسيم ولكنها جهود

[1] - أرنست كاسيرر، **مقال في الإنسان**، مصدر سابق، ص 350 – 351.

[2] - المصدر نفسه، ص 350.

[3] - المصدر نفسه، ص 351.

[4] - المصدر نفسه، ص 352.

غير مترابطة، ولا تستطيع أن تؤدي إلى وضع تنظيمي تفريعي تقسيمي صحيح، لأنّ رموز اللغة ليس لها نظام تصنيفي محدد، ولكل مصطلح لغوي بمفرده "**منطقة معنى**" خاصة»[1].

إلا أنّ هذا الفارق لا يؤدي إلى الفصل بينهما، لأنّهما ينبعان من مصدر واحد مرتبط بالفعالية الفطرية للإنسان، إلا أنّ هناك تباين بين الطريقتين في التصنيف، ففي اللغة نفعل ذلك بتلقائية عفوية، بينما في العلم يتم ذلك قصداً ووفق خطة معدة مسبقاً، حيث عبّر عن ذلك في الفقرة التالية: «يبدو أنّه لا انقطاع في الاستمرار بين اللغة والعلم، فقد نعتبر الأسماء اللغوية والعلمية الأولى نتيجة ووليداً لغريزة تصنيفية واحدة، لكن الذي يتم في اللغة لاشعورياً يجري في العملية العلمية عمداً وعلى منهج مرسوم»[2].

فالعلم في مراحل تشكله الأولى استعمل مصطلحات، لم تزد عن كونها كلمات من لغة الإنسان العادي بحيث كان لها تأثير كبير على التفكير العلمي وقتذاك، ومثال ذلك «نجد أنّ هذه الأسماء العامة في النظم الإغريقية الأولى للفلسفة الطبيعية، أي: لدى "**أرسطوطاليس**" ذات أثر كبير في التفكير العلمي»[3]، لكن بسبب تعقد الظواهر الطبيعية وتقدم معرفتنا بها، بل للمآزق التي اصطدم بها العلماء، حتم كل ذلك ضرورة تطوير لغة ومصطلحات مناسبة، وبذلك تخلى العلم عن اللغة المجازية القديمة ليستبدلها بلغة رمزية خالصة، ويضرب مثالا على ذلك بوصف "**ديموقريطس**" للذرة قديماً، اعتمد على لغة حسية مستمدة من اتصالنا المباشر بالواقع المادي، «فقدّم صورة للذرة تشبه المواد العامة في كوننا المنظور، وقال أنّ الذرات تتمايز فيما بينها بالشكل والحجم وترتيب أجزائها، وفسّر ترابطها بصلات مادية...»[4]، فهذا الوصف إن ناسب الذرة في ذلك العصر فهو بعيد عنها في عصرنا الحالي الذي ظهرت فيه الفيزياء الذرية ونظرية الكوانتوم الأمر الذي اضطر العلماء ليستبدلوا اللغة

[1] - المصدر السابق، ص 355.

[2] - المصدر نفسه، ص 352.

[3] - المصدر نفسه، ص 352.

[4] - المصدر نفسه، ص 359.

العادية بلغة أخرى مناسبة وهذا ما فعله "**نيلز بور**" في وصفه للذرة، لذلك قال "**كاسيرر**" عن ذلك: «لم يعد العلم يتحدث بلغة التجربة الحسية العامة... لقد جاءت رمزية العدد الخالصة وخلفت رمزية الكلام العادي وطمستها فأصبح من الممكن أن يوصف الكون الأصغر –عالم الظواهر الذرية المتداخلة- لا عالمنا المنظور فحسب- بهذه اللغة الرمزية»[1].

فالعلم في نظر "**كاسيرر**" كما ذهب إلى ذلك "**ويلبر إربن**" يبدو أنّه انتقال من لغة الأشياء إلى لغة العلاقات الخالصة، حيث يقول هذا الأخير: «فالمثالي بالنسبة للعلم هو الانتقال من لغة الأشياء إلى لغة العلاقات الخالصة. هذه اللغة وبدافع من الضرورة الذاتية لا يمكن إلا أن تكون لغة الرياضيات. لأنّ العلم يكسر قشرة اللغة العادية، فينتقل من مجرد دلالاتها العادية إلى عالم من الرموز الخالصة»[2].

والذي يبرر مرة أخرى الربط بين اللغة والعلم، وجود نقطة تقاطع بينهما، فالعلم نظرة شاملة عن العالم، تتجاوز مجرد وصفه من خلال اكتشاف بعض الحقائق الجزئية المنعزلة عن بعضها البعض، بل هو محاولة لكشف النظام الكامن في العالم؛ وهذا ما نلمسه في اللغة، لأنّها أول محاولة قام بها الإنسان ليفصح عن عالم مدركاته الحسية، في نسق منظم، وهذا ما سبق لنا الإشارة إليه، من خلال بيان ملكة التصنيف التي ساعدت الإنسان على إدراك العالم ككل منظم لا كأجزاء متناثرة، بل كما سبق لنا وبيّنا أنّ اللغة منحت العلم أول أداة لفهم العالم، والمقصود هنا "**مسألة التصنيف**".

لكن العلم لم يصر كذلك إلا بعد ما تجاوز اللغة الطبيعية، من خلال إبداع لغة رمزية أكثر دقة وتجريداً، تتوجه إلى العلاقات لا إلى الماهيات، لكن هذا لم يحدث دفعة واحدة، بل تطلب مراحل بدأت قديما في مجال الرياضيات من خلال ما قدّمه "**فيثاغورس**" وامتد إلى مجال الطبيعيات من خلال أعمال "**غاليلو**" و"**نيوتن**"، وقد امتد ذلك إلى علوم أخرى مثل الكيمياء والبيولوجيا.

[1] - المصدر السابق، ص 360.

[2]- Wilbur M. urban, **Cassirer's philosophy of language**; op cit, 433.

بالإضافة إلى ما سبق يرتبط العلم مع اللغة في كونهما يلتقيان في كونهما يؤديان وظيفة واحدة، وهي الوظيفة الرمزية. فالعلم كما سبق لنا ذكره ليس نسخاً للواقع الحسي المادي، بل هو بناء لتصوراتنا عنه؛ لأنّ العالم الموضوعي ليس معطى لنا، بل هو يتشكل ويتكون عن طريق الرموز التي نبدعها، وهذه الأخيرة تتوقف على فعالية الروح (الذات) المدركة لا الموضوع المدرك؛ واللغة بدورها ليست محاكاة للطبيعة بل هي تعبير لتصوراتنا عنها.

الفصل الرابع: فصل تقييمي.

1. طبيعة ومكانة مقاربة "كاسيرر" في فلسفة اللغة.

2. قيمة فلسفة اللغة التي قدّمها "أرنست كاسيرر":

أ. الجوانب الإيجابية.

ب. الجوانب السلبية.

4. الفصل الرابع: فصل تقييمي.

4. 1. طبيعة ومكانة مقاربة "كاسيرر" في فلسفة اللغة.

قبل إصدار أحكام قيمة على ما قدّمه "**كاسيرر**" بخصوص فلسفة اللغة، يجب أن نضع في حسابنا أنّ فكره متنوع المصادر والمشارب، كما أنّ منهجه وإن طغى عليه الطابع الكانطي إلا أنّه زاوج بينه وبين المنهج الفينومنولوجي الهيغلي؛ بالإضافة إلى الاستفادة من المقاربات الوضعية التي طبعت ليس فقط العلوم الطبيعية، بل العلوم الإنسانية خاصة اللسانيات والاثنولوجيا وعلم النفس، وما حدث في العلوم الرياضية بظهور الشكلانية والنزعة اللوجستيقية؛ ومنه لا يمكن الاعتماد على حكم جاهز، وتصنيف مبتسر، لأنّ ذلك سيؤدي إلى نظرة ضيقة لا توفيه حقه، بل هذا ما يفسر تباين أحكام الدارسين لفلسفته، عندما يتعلق الأمر بتصنيفها وتقييمها.

ففي البداية نؤكد على أنّ مقاربة "**كاسيرر**" تنتمي للخطاب الفلسفي بالأساس،حيث أنّ البعض حاول نقلها إلى علوم أخرى كـ(الانثربولوجيا، علم الاجتماع، السيميوطيقا،...)، والذي يبرر اعتبارها خطاباً فلسفياً المرجعية الفلسفية التي استند عليها وهي:

- **أولا المرجعية الكانطية**، خاصة جانبها المتعالي (الترنسندنتالي)، فالذات التي تحدث عنها في مؤلفاته يطلق عليها "**كاسيرر**"مصطلح"**الوعي**" وأحياناً "**الروح**"، ونظر إليها كشرط لإمكانية بناء المعرفة التي تتطلب ثلاثة أقطاب وهي: الحساسية، الخيال، والعقل. ومنه لم ينظر للذات كماهية ميتافيزيقية.

- **ثانياً المرجعية المنطقية**، بداية من "**أرسطو**" من خلال مناقشة مسألة التصور وكيفية تشكله، ومسألة تشكل الجمل في اللغة اعتماداً على علاقة الحمل، إذ يبدو أنّ "**كاسيرر**" يستخدم النمط الاستقرائي من خلال الانتقال من الجزء إلى الكل، ومع ذلك عمل على

تجاوزه من خلال الاستفادة من التطويرات التي قام بها كل من "**ليبنتز**" و"**لوتزه**" وغيرهما. وهذا ما نلمسه من خلال دراسة الأشكال الرمزية كذلك (أي: كأشكال رمزية).

- **مرجعية "ليبنتز"** التي استفاد منها في تكوين فكرة "**الشكل الرمزي**" «ليس "**ليبتز الشكلاني**"(Formaliste) الذي عبرت عنه فكرة (caracteristica universalis)، بل الذي يظهر في كتابه "**مقالات جديدة في الفهم الإنساني**"، والذي ألهم "**كاسيرر**" خاصة في مؤلفاته التي نشرها بداية من سنة 1920»[1].

- **مرجعية "هيغل"** التي استفاد منها في تتبع مراحل تشكل الرمز في مختلف أشكاله، لذا لم يتردد في الاعتماد على المقاربة الفينومنولوجية باستخدامها الهيغلي، وقد تبين لنا ذلك في بيان المراحل التي مرت بها اللغة في تشكلها وتطورها، للكشف عن التطور الجدلي المتسلسل المراحل.

كما أنّ "**كاسيرر**" جعل من الفلسفة مطية لتجاوز عصرنا، من خلال ما يبدعه الفيلسوف من أفكار لا تعكس فقط مدى فهمه لواقعه وعصره فحسب، بل تعمل على تغييره ودفعه إلى الأفضل، وهذا ما يكذب الصورة التي قدّمتها "**الموسوعة الفلسفية**" التي أشرف عليها "**يودين روزنتال**" ومجموعة من الباحثين الروس عن "**كاسيرر**"، باعتباره فيلسوفا مثاليا اكتفى بمحاولة التأريخ للفلسفة والمعرفة العلمية، وتفسيرها بإنكار كونها انعكاساً للواقع بل بإرجاعها إلى مقولات الفكر الخالص واستعاض عن العالم الواقعي بفكرة التفكير الرمزي[2]، وتصويره كفيلسوف مستغرق في عالم من التأملات العقلية التي تفصله عن الواقع والتاريخ، فيفقد بذلك كل فعالية عملية، ومما يكذب هذه

[1]- Wolfgang Wildgen, "La philosophie des formes symboliques de Cassirer (1874-1945) jugée sous l'aspect de l'évolution (et de la critique) du structuralisme au 20e siècle", Contribution au Séminaire : **Formes Symboliques**, organisé par Jean Lassègue & Yves-Marie Visetti. à L'école Normale Supérieure, 25 mars 2005, p 2.

[2] - ينظر: روزنتال يودين، **الموسوعة الفلسفية**، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان، بيروت، ص 386.

الصورة النمطية، إنكاره على "**هيغل**" قَصْرُهُ مهمة الفلسفة على مجرد الفهم، التي تنم عنها عبارته – أي: "**هيغل**"- الشهيرة «إنّ بومة منيرفا لا تطير إلا عندما يرخي الليل سدوله»[1]، حيث يعلق على ذلك قائلا: « ولو صحت عبارة "**هيغل**" المأثورة لكان معنى هذا هو اتهام الفلسفة بالاتجاه في نظراتها إلى الحياة التاريخية للإنسان اتجاها غيبيا مطلقا أو اتجاهاً سلبيا محضاً، وأنّ كل ما هي مطالبة به تقبل الموقف التاريخي المعطى، والانحناء أمامه. وفي هذه الحالة لن تزيد الفلسفة عن نوع من الاسترخاء التأملي. وأنا أعتقد أنّ هذا يناقض طابع الفلسفة العام، وتاريخها(...) فلم يكتف عظماء المفكرين بالتعبير عن روح عصرهم اعتماداً على الفكر. إنّهم كثيراً ما تجاوزوا عصورهم بأفكارهم، وفكروا بأفكار متعارضة مع عصورهم، ولن تستطيع الفلسفة بغير هذه الشجاعة الفكرية والأخلاقية النهوض بمهمتها في حياة الإنسان الحضارية والاجتماعية»[2]، فمعنى هذا أنّ الفيلسوف يتجاوز عصره بنظرته الثاقبة التي تخترق الضباب الذي يلف المستقبل، مبشراً بأفكار تساهم في تغيير الواقع والتاريخ معاً.

لذا ففي كتابه "**الدولة والأسطورة**" يتساءل عن ما يمكن أن تقوم به الفلسفة تجاه "**الأسطورة السياسية**" فقد أنكر على "**مارتن هيدغر**" الذي برر هذه الحقبة التاريخية بدل أن يتصدى لها فقد عاصر صعود الحزب النازي وتوليه للحكم وتسببه في حرب كونية دمّرت أوربا ليس فقط ماديا بل معنويا من خلال تجريفه للقيم الخلقية والفكرية، إذ بدا لـ"**كاسيرر**" أنّ "**هيدغر**" لم يضطلع بمهمة الفيلسوف الحقيقية والمتمثلة في التصدي لهذه الحركة السياسية والأيديولوجية والفلسفية المدمرة، بل بررها من خلال الانغماس في فلسفة وجودية تقبل الواقع وتخضع له، ومن خلال سك مصطلحات تفلسف ذلك، واصفا فلسفة "**هيدغر**" بقوله: « وكل ما نستطيع تحقيقه هو فلسفة للوجود، ولا تدعي مثل هذه الفلسفة الوجودية أنّها قد جاءت بأي حقيقة موضوعية ذات قيمة

[1] - فريدريك هيغل، **أصول فلسفة الحق**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، بيروت، الطبعة 3، 2007، المجلد 1، ص 91.

[2] - أرنست كاسيرر، **الدولة و الأسطورة**، مصدر سابق، ص 389- 390.

كلية. فإنّ أي مفكر لن يستطيع المجيء بأكثر من الحقيقة المرتبطة بوجوده. ولهذا الوجود طابع تاريخي. فهو مرتبط بالظروف المختلفة التي يحياها الفرد. ومحاولة تغيير هذه الظروف محال. واضطر "**هيدغر**" للتعبير عن فكرته إلى سك كلمات جديدة فتحدث عن (**Gewarfenheit**) (ارتماء الإنسان). فارتماؤنا في تيار الزمان من المظاهر الأساسية الثابتة لموقفنا الإنساني. ونحن لن نستطيع تغيير اتجاهه. وعلينا أن نقبل الظروف التاريخية لوجودنا، وفي مقدرونا أن نفهمها ونفسرها، وإن كنا لا نستطيع تغييرها»[1].

فالفلسفة شرط مهم لمحاربة الأسطورة السياسية رغم اعترافه بعدم قدرة البراهين العقلية المنطقية التي تقدمها الفلسفة على دحضها، بل هي ضرورية لمعرفتها، وهذه المعرفة أول الخطوات للتغلب عليها، لا من خلال التعرف على مواطن الضعف والوهن في هذه الأساطير، بل كذلك بمعرفة مواطن القوة فيها.

كما أنّه استفاد من علوم عصره مثل "**الفيزياء**" و"**الرياضيات**" و"**اللسانيات**" خاصة أعمال "**همبولت**" الذي أفاد منه كثيراً، مثل اعتبار اللغة نشاطاً وفعالية وليست مجرد نتيجة، أي: الطابع الديناميكي للغة. وفكرة "**الصورة الداخلية للغة**" ليعممها على باقي المجالات من خلال إبداع فكرة "**الشكل الرمزي**".

فمثلا بخصوص المنهج الذي اعتمده في بحث الأشكال الرمزية لا يطابق المنهج العلمي الذي اعتمدت عليه العلوم الطبيعية،حيث حاولت اللسانيات استنساخه بدون جدوى –حسب "**كاسيرر**"- بل اعتمد المنهج الفينومنولوجي، لكن ليس كما تتداوله الدراسات المعاصرة بل كما استعمله "**هيغل**" فقد صرح بذلك في الجزء الثالث من كتابه "**فلسفة الأشكال الرمزية**" فهذا المنهج شرط ضروري لكل فلسفة نظرية تسعى للمعرفة، مخالفا المقاربة العلمية حيث سعى لفهم مختلف الأشكال الرمزية من

[1] - المصدر السابق، ص 386.

الداخل لا من الخارج، ككل موحد من خلال العلاقات التي تربطها ببعض لا كأجزاء منفصلة بدون رابط، لأنّ الحقيقة هي الكل، الذي لا يفصح عن نفسه دفعة واحدة، بل بشكل متدرج وعبر مراحل، من أبسطها إلى أعقدها وأعلاها[1].

لذلك كان أول موضوع بحثه في ثلاثيته "**فلسفة الأشكال الرمزية**" "**اللغة**"، والمفارقة تكمن فيما ذهب إليه بعض المؤرخين للفلسفة، فقد جاء في مقالة "**كرستينا لفونت**" عن "**فلسفة اللغة القارية**" أنّ جذورها تعود لفلسفة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وبالتحديد لتأثير أعمال "**يوهان جورج همان**"، و"**يوهان غوتفريد هردر**"، اللذين حاولا نقد فلسفة "**كانط**" التي عملت على تنقية الفكر (العقل) وفصله عن اللغة. فحسب "**همان**" تعتبر اللغة أساس "**الحساسية المتعالية**" و"**ملكة الفهم**" اللتين قال بهما "**كانط**"، فاللغة تجمع بين ما هو تجريبي وما هو متعالي في نفس الوقت، فهي تعكس العالم فينا وتشكل تجربتنا، وهذا ما يفسر اختلاف الشعوب في رؤيتها للعالم، لاختلاف الأسماء وطريقة تركيبها من لغة لأخرى فباللغة تحدد تصوراتنا وحساسيتنا ومعارفنا[2].

ولقد واصل "**فلهم فون همبولت**" ذلك متأثراً بهما[3]؛ بل امتد هذا التأثير حتى القرن العشرين فالمنعطف التأويلي في الفلسفة الفونومولوجية يستمد مرجعيته الفكرية من أعمال هؤلاء، وهذا ما ذهب إليه "**الزواوي بغورة**" بقوله: « يستمد هذا التيار قوته المعرفية من علم لغوي ظهر في القرن الثامن عشر ولا يزال يقدم الكثير من الفتوحات ونعني بذلك "**فقه اللغة**"، كما يستند إلى تجربة تاريخية وثقافية غنيّة عرفتها ألمانيا في العصر الحديث وتجسدت في الإصلاح الديني كما تعمقت

1- Wilbur M. urban, "**Cassirer's philosophy of language**", op cit, p 420.

2- Cristina Lafont, "**continental philosophy of language**", op cit, p 8331.

3- Ibid, p 8329.

تحليلاتها بما زودتها به الفلسفة الظواهرية من تقنيات وطرائق علماً أنّ الظواهرية فلسفة في اللغة والمعنى بالدرجة الأولى»[1].

ومادامت مرجعية الفلسفة القارية في مسألة اللغة تعود لتراث القرنين 18 و19، خاصة أعمال "**همبولت**" في كتابه "**آراء في اللغة. التنوع في بنية لغة البشر وأثره في النمو الذهني للبشرية**"، الذي اعتبره كل من "**روي هاريس**" و"**تولبت جي تيلر**" صاحب التحول لدراسة اللغة علميا من خلال "**علم اللغة التاريخي المقارن**"، فلابد من بيان رأي هذا الأخير في اللغة، فقد اعتبرها نشاطاً وعملا ذهنيا نخلق به الأصوات التي نعبر بها عن الفكر، لكن صيغة الصوت موروث اجتماعي، ولذلك فالخصائص العقلية للأمة ستتجلى وتكشف عن نفسها في اللغة، وهذه نظرة سوسيوثقافية جعلت من اللغة مرآة عاكسة لعقلية وشخصية الأمة، وطريقة تفكيرها وهويتها، ولذلك فاللغة والفكر كيان واحد[2].

وهذه الرؤية للغة تقوم على رفض التصور الذي يجعلها مجرد نسق من الرموز وظيفتها نقل المعارف أو الفكر وتعيين (أي تسمية) الأشياء الخارجة عنها، فقد تبيّن له في الدراسة التي أجراها على لغة "**الكاوي**" (Kawi)، وتضمنها كتابه "**آراء في لغة الكاوي في جزيرة جاوة**" (بإندونيسيا)، أنّ اللغة ليست مرآة عاكسة للعالم بل هي نشاط يكشفه، وبها نجليه ككل منظم ولا يتم ذلك إلا بعملية التواصل والحوار بين المتحدثين[3].

وبهذا فـ"**همبولت**" أحدث القطيعة مع التصور الذي يعطي الأولوية للمنطق على النحو(أي اللغة)، الذي بدأ في العصر اليوناني وبالتحديد مع "**أرسطو**"؛ فـ"**همبولت**" يرى أنّ اللغة هي التي تحدد بنيّة العقل وليس العكس، لذا لم يركز على الوظيفة المعرفية للغة في مقابل اهتمامه بالوظيفة التواصلية، ذلك أنّ طبيعتها الحوارية لا بنيتها التركيبية والمعجمية، هي التي تجعل نقل الفكر الذاتي

[1] - الزواوي بغورة، **الفلسفة واللغة**، مرجع سابق، ص 109-110.

[2]- روي هاريس، تولبت جي تيلر، **أعلام الفكر اللغوي الغربي**، مرجع سابق، ج 1، ص 226 و ما بعدها.

[3]- Cristina Lafont, **"continental philosophy of language";** op cit, p 8332.

ممكناً بين الأشخاص[1]، وهي التي تحدد علاقتنا مع العالم الموضوعي من جهة وعالمنا الداخلي من جهة أخرى، وبها تتحدد علاقتنا بالمحيط الاجتماعي الذي نشأ من التفاعل التواصلي[2].

وقد حاول "**كاسيرر**" في المقال الذي نشره سنة 1923، بعنوان "**العناصر الكانطية في فلسفة اللغة عند همبولت**" بيان أنّ فجوة تلاحظ في المقاربة النقدية لـ"**كانط**"؛ معتبراً أنّ فلسفة هذا الأخير تناولت من جهة المعرفة النظرية التي قوامها التصور الرياضي، ذو الطابع الضروري والكلي الذي ينطبق على الطبيعة وعالم الظواهر، ومن جهة أخرى القيم التي قوامها الحرية والواجب الخلقي، بينما "**اللغة**" تقع في منطقة وسطى بين هذين العالمين، إذ يقول: «فعندما نلقى نظرة على العلوم في بنائها الفعلي وتنظيمها النسقي. نشعر بوجود فجوة في الفلسفة النقدية، فهناك مجال للروح (العقل) لا يمكن تحديده، لا بطريقة القوانين الطبيعية، حسب تصور الضرورة الرياضية. ولا بالطريقة العملية الغائية، حسب نموذج التصورات الأخلاقية للقيم والمعايير»[3].

والسبب الذي جعله يعتبر "**اللغة**" كذلك لأنّها حسبه طاقة روحية تتآلف فيها العناصر الطبيعية من جهة، والعناصر الذاتية الحرة من جهة ثانية، مشبّهاً إياها بالطاقة الفنية، إذ يقول: «فهناك طاقة أصيلة للروح، يمكن مقارنتها بالطاقة الفنية، وفيها يمكن تجاوز التناقض بين الطبيعة والحرية، وفيها تتشكل علاقة جديدة بينهما، ومن خلالها يمكن تحديد تقابلهما بكيفية جديدة(...) فنحن هنا أمام إبداع خالص وحقيقي للروح(...) وفي نفس الوقت نحن أمام إنتاج للطبيعة»[4]. ليخلص إلى نتيجة مفادها أنّ المقاربة النقدية الكانطية بمنطلقيها، التصور السببي الرياضي وفكرة الواجب والحرية، لا تكفي لتحديد وتغطية هذا المجال الجديد، بل أكثر من ذلك تبدو "**اللغة**" «كشكل غريب

1- Cristina Lafont, **"continental philosophy of language";** op cit, p 8332.

2-Ibid; p 8333.

3- Ernst Cassirer, **« Les éléments kantiens dans la philosophie du langage de Wilhelm von Humboldt »**, op cit; 2015/2 (n° 113), p 261.

4 - Ibid, p 261.

الأطوار. وهذا ما يقفز أمام أعيننا عندما ننظر للتقسيم المعماري الذي تقدّمه نظرية **كانط**.(...) لكن مشكلة وموضوع فلسفة اللغة عنده لم يتم تسميته ولا تناوله»[1]، وهذا ما ركّز عليه منتقدو "**كانط**" ومنهم "**هامان**" و"**هردر**" كما ذكرنا سالفاً، حيث يعترف "**كاسيرر**" بذلك إلا أنّه ينبه إلى أنّ خصوبة الفلسفة الكانطية من خلال منطلقاتها النظرية ومنهجيتها النقدية ستثمر فلسفة للغة بطريقة غير مباشرة، من خلال التأثير فيمن جاؤوا من بعده وقد تحقق ذلك على يد من تأثروا بهذه الفلسفة – الكانطية- والمقصود هنا اللغوي الألماني "**همبولت**".

أما من حيث المضمون، فقد اعتبر الباحث "**محمد مجدي الجزيري**" فلسفة اللغة التي قدمها "**كاسيرر**" مدخلا لفهم فلسفته، مادام أنّها الوسيلة التي نلج بها مختلف العوالم كالفن والأسطورة والعلم، بل حسب –هذا الأخير – لا يمكن فهم نظرية المعرفة لهذا الفيلسوف إلا من خلال العودة لنظرته للغة[2]. بل ذهب إلى أبعد من ذلك بقوله: « ويمكن أن نمضي في تحليلاتنا إلى مدى أبعد فنقول أنّ فلسفة الأشكال الرمزية هي أساساً فلسفة في اللغة، حقاً أنّ اللغة تعد بعداً من أبعادها، وفعالية ضمن فعالياتها، لكن كل ضروب النشاط الإنساني كالفن والأسطورة والتاريخ والعلم، كل هذه الضروب هي في نهاية المطاف لغة، لا نتواصل بها فحسب، بل ونتفهم بها أيضاً واقعنا»[3].

كما قارن بين مقاربة "**كاسيرر**" السيميوطيقية وبين ما قدمه كل من "**دي سوسير**" و"**تشارلز سندرس بيرس**"، من خلال بيان نقاط التقارب والاتفاق وبيان نقاط التمايز الجوهرية؛ حيث يتفق مع "**دي سوسير**" في تأكيد البعد المعرفي للغة، ذلك أنّها حسب "**دي سوسير**" نظام من العلامات التي تعبر عن الأفكار وبدونها تبقى غامضة وغير منظمة، فإنّها كذلك عند "**كاسيرر**" فهي التي تمنح العالم وحدته التركيبية[4]، لكن الذي يميز بينهما، هو اكتفاء "**دي سوسير**" بدراسة اللغة لوحدها كموضوع لعلم

1- Ernst Cassirer, « **Les éléments kantiens dans la philosophie du langage de Wilhelm von Humboldt** », op cit, p 261.

2 - ينظر: محمد مجدي الجزيري، **السيميوطيقا وفلسفة اللغة عند كاسيرر**، مرجع سابق، ص 2، ص 3.

3 - المرجع نفسه، ص 144.

4 - ينظر: المرجع نفسه، ط 3، ص 11.

العلامات، بينما "**كاسيرر**" لم يكتف بدراسة اللغة لوحدها لأنّها لا تستغرق عالم العلامات مادام أنّ هناك عوالم أخرى تعتبر هي الأخرى رموزاً لتجلى الروح الإنسانية، ومنه فاللغة جزء من نظام رمزي شامل[1]؛ وبذلك فقد تناول العديد من الأنظمة الاتصالية في المجتمع، مدركاً الطبيعة المتميّزة لكل نظام سيميوطيقي، وفي نفس الوقت كاشفاً للعلاقات المتداخلة بين هذه الأنظمة.

أما عن علاقة مقاربة "**كاسيرر**" بـ"**تشارلز ساندرس بيرس**"، حيث يتفقان في إعطاء الصدارة لنظرية في الرموز، وهذا ما دفع بالباحث "**كرويس**" (Johon Micheal Krois) إلى القول بوجود تمثال بين نظرية "**بيرس**" **السيميوطيقية** و"**فلسفة الأشكال الرمزية**" لـ"**كاسيرر**"، حيث أنّهما حاولا تجاوز الفلسفة التقليدية المتمثلة في فلسفة كل من "**كانط**" و"**هيغل**" بتطوير نظرية في العلامات[2]. فعلى عكس "**كانط**" الذي حاول أن يبدع منطقاً متعاليا يستدل على التصورات الخالصة للفهم من العقل ذاته قبل أي خبرة ليستنبط المقولات التي تتم بها معرفة الطبيعة، حاول "**كاسيرر**" أنّ يبدأ من العلاقات المولدة التي تعد مصدراً للمقولات، بدل اعتبار المقولات القبلية شرطاً للخبرة، وقد كان هذا استجابة لتطور الرياضيات التي منحت "**كاسيرر**" أدوات جديدة لتطوير فلسفته، فبدل اعتبار التصور مجرد تجريد يستخلص منه الفكر العناصر العامة من الأشياء المتعددة، صار ينظر إليه "**كاسيرر**" على أنّه دالة- بالمعنى الرياضي- ، من خلاله نكشف «العلاقة المولدة التي عن طريقها يتحقق الارتباط بين عناصر السلسلة أو المجموعة الواحدة ومن خلالها يكتسب كل عنصر دلالته المعرفية»[3].

---

[1] - ينظر: المرجع السابق، ط 3، ص 12.

[2] -Johon Micheal Krois, **symbolic forms and history** , p 47.

نقلا عن: محمد مجدي الجزيري، **السيميوطيقا وفلسفة اللغةعند كاسيرر**، مرجع سابق، ص 17.

[3] - Johon Micheal Krois, **symbolic forms and history** , p 47.

نقلا عن: محمد مجدي الجزيري، **السيميوطيقا وفلسفة اللغة عند أرنست كاسيرر**، مرجع سابق، ص 17

وفي نفس السياق حاول الباحث الألماني "**فولفغنغ فيلدغن**" (Wolfgang Wildgen)، بيان العلاقة بين "**فلسفة الأشكال الرمزية**" و"**سيميوطيقا**""**بيرس**"، منبهاً في البداية إلى وجود نقاط مشتركة تمثلت في:

ارتكازهما على أعمال "**كانط**" في مقاربتهما الابستيمولوجية، كما يلتقيان في القناعة التالية: «أنّ المنطق والرياضيات، بالإضافة إلى تناسقهما الداخلي، قادران على نقل أي محتوى تركيبي عام»[1]، دون أن يسقطا في النزعة الشكلية للوضعية المنطقية التي عملت على تغليب النزعة العلمية والتقليل من شأن أي مقاربة فلسفية ذات بعد انتروبولوجي.

والذي يبرر الطرح القائل بأنّ "**كاسيرر**" قدّم نظرية سيميوطيقية، اعتباره "**اللغة**" كنظام سيميوطيقي، ليس هذا فحسب بل اعتبر "**الأسطورة**" و"**العلم**" كأنظمة رمزية وأفرد لكل منهما دراسة خاصة في ثلاثيته "**فلسفة الأشكال الرمزية**". أما كتابه "**اللغة والأسطورة**" فقد حاول نقض الأطروحة التي تجعل "**الأسطورة**" مجرد نتيجة لمرض لغوي كما ذهب إلى ذلك "**ماكس موللر**"، معتبراً الأسطورة توأماً للغة، فهما ينبعان من فعالية الروح، وكل منهما يعبر عن تجربتنا الانفعالية والحسية والمعرفية، لكن لكل طريقته ولكل مضمونه ومعناه، فللأسطورة ديناميكية واتجاه في تكوين العلامات معاكسة للطريقة التي تقوم بها اللغة بذلك، ففي الأسطورة يفترض ويطور الإنسان "**تعاطفاً**" بينه وبين العالم، فبالإضافة إلى التفسيرات الأسطورية هناك طقوس وممارسات سحرية مقدسة، كما أنّ هناك مجالاً عملياً تحكمه الأعمال الروتينية المدنسة، وكلها علامات قابلة للدراسة والفهم، لما تحمله من دلالات إما مقدسة أو مدنسة.

1- Wolfgang Wildgen,«**La philosophie des formes symboliques » de Cassirer1 et le plan d'une sémiotique générale et différentielle**, Congrès Sémio 2001 à Limoges, France; 4-7 avril 2001, op cit; p 3.

أما اللغة فهي «وسيلتنا لتنظيم عالمنا الرمزي الصغير، ففي الإشارات التعينية، وفي الوصف... تستطيع اللغة أن تسند الأسطورة، الطقوس، السحر، الدين، وبذلك فهي متعددة الوظائف»[1]، مما يجعل منها نظاماً علاماتياً أكثر تعقيداً وثراء. ومع ذلك "**فالشكل الرمزي**" الذي يجمع بين "**اللغة**" و"**الأسطورة**" و"**العلم**" وغيرها، يمنح مختلف العلامات طابعها الكلي، والجماعي، والوظيفي، مما يسمح لمختلف العلامات أن تضطلع بمهمتها، والمتمثلة في تنظيم تجربتنا الانفعالية، وتصنيف عالم الأشياء، في المكان والزمان.

أما عن الفن فرغم أنّ "**كاسيرر**" لم يخصص له دراسة منفردة على غرار ما فعله بموضوع اللغة والأسطورة والعلم، إلا أنّه أفرد له الفصل التاسع في مؤلفه "**مقالة في الإنسان**"، ورغم ذلك لم يَكلَّ من ذكره كل مرة يأتي على بيان مختلف الأشكال الرمزية، فهو أيضاً يعتبر نظاماً من العلامات، يختلف عن اللغة وعن الأسطورة، لأنّه مجال للصور الخالصة التي تتجاوز بساطة الألوان والأصوات، فالإبداعات الفنية ليست رموزاً لفظية، بل هي رموز حدسية، ولا يمكننا إدراك عمقها وفهمها حق الفهم دون الشعور بحيوية تلك العلامات.

ثمّ يصنف "**فولفغنغ فيلدغن**" المقاربة السيميائية لـ"**كاسيرر**" ضمن ما أطلق عليه "**السيمياء الفارقية**" (sémiotique différentielle) خاصة عندما يتعلق بالعلامات الفنية نظراً لكون هذه العلامات عبارة عن أشكال فنية يبدعها قلة من البشر وهم الفنانون في مختلف ميادين الفن، ويمكن –حسب الباحث- تعميم ذلك على الأسطورة لأنّها «كظاهرة يمكن الوصول إليها تجريبياً تكون هي الأخرى نتيجة للسيمياء الفارقية، بمعنى أنّ الأسطورة شكّلَها قلة من البشر للتحكم في الأكثرية، وبهذا المعنى لسنا أمام مقاربة سيميائية عامة»[2].

1- Wolfgang Wildgen,«**La philosophie des formes symboliques » de Cassirer1 et le plan d'une sémiotique générale et différentielle**, op cit; p 4.

2- Ibid, p 7.

أما عن الفيلسوف الألماني "**يورغن هبرماس**" فقد ذهب إلى وجود تماثل بين فكرة "**بيرس**" التي ذهب فيها إلى عدم تأسيس الوساطة السيميوطيقية على الوحدة المتعالية للفكر الواعي، وفكرة "**كاسيرر**" التي قال فيها بأسبقية الفكر الواعي الفردي منطقيا على الفكر الواعي الذي يتكون بواسطة استعمال العلامات[1].

أما نقاط التباين بين "**بيرس**" و"**كاسيرر**" فقد وضحها "**كارل أوتو آبل**"، فحسب هذا الأخير فإنّ "**بيرس**" تخلى عن الافتراض الكانطي القائل بالطابع المثالي والمتعالي للفكر الواعي، لأنّ معرفة أي شيء دائما تتوسطها علامة واقعية، وهذه العلامة لا تكون لها وظيفة تمثيلية للفكر الواعي بعيداً عن وجود عالم واقعي إذ يجب تصور وجود عالم واقعي من حيث المبدأ قابل للمعرفة، ولابد لأي تمثيل لشيء ما بواسطة علامة يجب أن يقبل التفسير بواسطة مفسر حقيقي ينتمي للعالم الواقعي بعيدا عن المبادئ القبلية المستقلة عن كل خبرة بعدية، وبالتالي ففلسفة "**بيرس**" أكثر تحرراً من فلسفة الأشكال الرمزية، التي يبدو في نظره لم تتخلص من هذه السمة، لأنّ «نقطة البدء في هذه الفلسفة هي العقل، أو الوحدة الترنسندنتالية للإدراك وليست ظاهرة المعنى الذي يقدم التعبير عنه من خلال الرموز والعلامات»[2].

كما ذهب البعض إلى الربط بينه وبين المقاربة البنيوية، ففي مقال الباحث الهولندي "**فرديريك فندنبرغ**" الموسوم بـ"**من البنيوية إلى الثقافة (فلسفة الأشكال الرمزية لـ"كاسيرر")**"، برر الربط بينه وبين البنيوية من خلال تماهي المقاربة التي قام بها "**كاسيرر**" في دراسته للأشكال الرمزية مع الطرح البنيوي، فالبنيوية حسب تعريف "**بيتر كاوز**" (Peter caws)هي: «نظرة فلسفية تعتبر أنّ حقيقة الموضوعات الإنسانية والاجتماعية ذات طابع علائقي وليست ذات طابع جوهري»[3]، وبالتالي فما قام به "**كاسيرر**"

---

1 - Hebermas Jurgen, **knowledge and human interst**, p 331- 333.

نقلا عن: محمد مجدي الجزيري، **السيميوطيقا وفلسفة اللغة عند أرنست كاسيرر**، مرجع سابق، ص 13.

2- Apel Karl Otto, **Towards a transformation of philosophy**, pp 99- 100.

نقلا عن: محمد مجدي الجزيري، **السيميوطيقا وفلسفة اللغة عند أرنست كاسيرر**، مرجع سابق، ص 14.

3- Caws Peter, ***Structuralism. A Philosophy for the Human Sciences***. Atlantic Heights, NJ: Humanities Press. p 1.

جاء موافقاً لهذه الفلسفة، متبعاً تعليمات ملهمه "**كانط**" الذي أكّد على ضرورة استبدال الانطولوجيا الجوهرية بتحليل المفاهيم «لكنه عمّم البحث عن شروط المعرفة من مجال العلم إلى مجال الثقافة»[1]؛ ومستنداً في آن واحد على فكرة أستاذه "**هرمن كوهين**" التي تحدد الحقائق وظيفيا من خلال حقل المفاهيم والعلاقات التي تولدها، ومنه فنظرية "**كاسيرر**" الوظيفية العلائقية ما هي إلا تطوير لهذه الفكرة[2]، جعلته يركز على الطابع الرمزي للأشياء، ويذيب فكرة الجواهر في شبكة من العلاقات وبذلك «رسم خطوط ملامح نظرية في العلوم ستكون الأساس فيما بعد الوضعية وما قبل البنيوية»[3].

وفي نفس السياق عمل "**فولفغنغ فيلدغن**" على توضيح هذه النقطة من خلال بيان نقاط الالتقاء بين "**كاسيرر**" و"**فرنيناند دي سوسير**"، فالعالم الليساني السويسري اعتبر "**اللسانيات العامة**" كفلسفة لسانية تسعى للأهداف التالية: «**أولا**: نقد مسلمات ومناهج العلوم اللسانية. **ثانيا**: تحليل الألسنة مقارنة بأنساق سيميوطيقية أخرى. **ثالثا**: تأسيس مقاربة علمية لدراسة مختلف الألسنة»[4]، حيث يلتقيان في نقد النزعة الجوهرية بالتركيز على العلاقات بدل المضامين التي نكونها عن الأشياء والتي نستنبطها منها، ويتوجهان نحو إعطاء الأولوية للتصورات الوظيفية، وهذا ما نجده في مؤلف"**كاسيرر**" "**الجوهر والدّالة**" الذي نشر سنة 1910، وفي محاضرات "**دي سوسير**"التي نشرت في كتاب "**محاضرات في اللسانيات العامة**" بعد وفاته سنة 1916.

وقد عمل الأكاديمي الجزائري "**الزواوي بغورة**" على بيان علاقة "**كاسيرر**" بالبنيوية قائلاً أنّه:«أول البنيويين في تاريخ الفكر المعاصر، لأنّه سبق أعلام البنيويين فيما ذهبوا إليه، من ضرورة

1- Frédéric Vandenberghe, **From Structuralism to Culturalism "Ernst Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms"**, **European Journal of Social Theory**, sage publications, London, November 1, 2001, Volume: 4, p 481.

2- Ibid, November 1, 2001, Volume: 4 issue: 4, page481.

3- Ibid, November 1, 2001, Volume: 4 issue: 4, page482.

4- Wolfgang Wildgen, "La philosophie des formes symboliques de Cassirer (1874-1945) jugée sous l'aspect de l'évolution (et de la critique) du structuralisme au 20e siècle", Contribution au Séminaire : **Formes Symboliques,** organisé par Jean Lassègue & Yves-Marie Visetti. à L'école Normale Supérieure, 25 mars 2005, p 4.

الانطلاق من اللغة في دراسة الثقافة وذلك وفق النموذج الألسني»[1]، وما يبرر الربط بينه وبين البنيويين –في رأي الباحث- هو أنّه بحث اللغة ولفت الانتباه لها كشكل رمزي، والمقصود بالشكل هنا بالمعنى الكانطي، أي: العلاقات التي تربط بين العناصر مشكلة بنية مفهومية، ومادام أنّه يمكن الربط بين "**البنيوية**" و"**كانط**" وهذا ما فعله "**بول ريكور**" فمن الجائز إذاً الربط بين "**كاسيرر**" و"**البنيويين**" قائلا: «فإنّ العلاقة بين **كاسيرر والبنيوية** تكون بالضرورة قائمة»[2].

فالثقافة تخضع لبنية رمزية ومهمة الفلسفة الكشف عن البنيات الأساسية للأشكال الرمزية في ثقافة معينة، بتحليل لغتها ودينها وفنها وأساطيرها ومعرفتها، فهذه المظاهر ليست عناصر منعزلة عن بعضها البعض بل هي نسق منظم يمتلك وحدة نسقية داخلية على فلسفة الأشكال الرمزية كشفها. وهذا ما أكده الأكاديمي المصري "**محمد مجدي الجزيري**" بقوله: «وليس هذا فحسب بل لقد تنبه إلى الحركة البنيوية التي انطلقت من "**سوسير**"، كما تواصل مع بعض أقطابها ومن بينهم "**رومان ياكبسون**"»[3]؛ وقد عبّر عن هذا في مقاله الذي نشر بعد وفاته والموسوم بـ "**البنيوية في اللسانيات الحديثة**"، والذي نشر بمجلة حلقة نيويورك اللسانية (Journal of the Linguistic Circle of New York)، **المجلد** الأول، **العدد** الحادي عشر، شهر أوت عام 1946.

ليس هذا فحسب بل ما يبرر الربط بين "**كاسيرر**" و"**البنيوية**"، محاولته لتجاوز النظرة "**الجوهرانية**"، وقد عبّر عن ذلك في كتابه المبكر "**الجوهر والدّالة**" لينقل وجهة النظر هذه من مجال العلوم الطبيعية والرياضية إلى مجال الثقافة والعلوم الإنسانية؛ معطياً أولوية للوظيفة على حساب النظرة الدوغماتية التي إما تعلي من الجانب المادي أو التي تعلي من الجانب العقلي.

---

[1] - الزواوي بغورة، **مفهوم اللغة في الفلسفة الكانطية الجديدة**، مرجع سابق، ص 77.

[2] - المرجع نفسه، ص 71.

[3] - محمد مجدي الجزيري، **السيميوطيقا و فلسفة اللغة عند كاسيرر**، مرجع سابق، ص 146.

لكن ما يميّزه عن المقاربة البنيوية أنّه لم يكتف بالنظر لبنية اللغة، حابساً نفسه في شبكة العلاقات الصورية المنطقية أو الشكلية، بل التفت للمعطيات التاريخية، محاولا بيان اللحظات الأولى في تشكل اللغة وتكوينها، مما أصبغ على أبحاثه بعداً "**تكوينيا**" جعل البعض يعقدون مقارنة بينه و بين "**جون بياجي**" و"**نعوم تشومسكي**"[1].

وكما سبق لنا في فصول هذا البحث أوردنا تصنيف "**عبد الرحمن بدوي**" لمقاربة "**كاسيرر**" فهي ليست فقط "**فلسفة اللغة**"بل هي "**فلسفة حضارة**"، وهذا ما لمسناه من خلال تأكيد "**كاسيرر**" على الربط بين اللغة وغيرها من مظاهر الثقافة الإنسانية من فن ودين وأسطورة وعلم... ففي مؤلفه "**مقال في الإنسان**" عرضها مجتمعة في بحث واحد ليقدم للقارئ عموماً – والأمريكي خصوصاً- نظرة شاملة وملخصة لما قدّمه في مؤلفه الكبير "**فلسفة الأشكال الرمزية**" والذي خصص الجزء الأول منه للغة، والجزء الثاني للأسطورة، والجزء الثالث للعلم. فالذي يبرر تصنيفها كذلك – فلسفة اللغة ضمن فلسفة الحضارة- هو أنّ اللغة جزء من فاعلية الإنسان (عمله ووظيفته) مثلها مثل بقية الفعاليات الأخرى (الفن، العلم، الأسطورة)، وبالتالي فالفلسفة مطالبة بالبحث عن التركيب الذي يجمع هذه الفعاليات مادامت تصدر عنه جميعاً، حيث يقول الباحث "**إحسان عباس**" في تقديمه لترجمة كتاب "**مقال في الإنسان**": «فإنْ شئنا أنْ نفهم الحضارة الإنسانية فيجب أنْ نبحث في كل صورة من الصور الرمزية على حدة، ولكن لا نكون قد أنشأنا فلسفة إن لم نهتد إلى الرابطة العامة التي تجمع بينها جميعاً. فالتحليل الوصفي يجب أن يكون مقدمة لإظهار الوحدة لا غاية في نفسه، وإن يكن هذا التحليل ضروريا لا غنى عنه»[2].

[1] - ينظر: الزواوي بغورة، **مفهوم اللغة في الفلسفة الكانطية الجديدة**، مرجع سابق، ص 72.

[2] - أرنست كاسيرر، **مقال في الإنسان**، مصدر سابق، ص 14.

وهذه الوحدة لا يمكن كشفها في النتائج التي تترتب عن هذه الفعاليات، بل في "**وحدة العمل**" لأنّ هذه الفعاليات تسعى لغاية واحدة مشتركة، هي إبداع عالم لا مادي "**رمزي**" تتحرر فيه إنسانيتنا وتتحقق.

وما يجعل فلسفة اللغة عند "**كاسيرر**" تتميز ببعد حضاري، هو هذا الربط الذي قام به بينها وبين مختلف مظاهر الثقافة الإنسانية، ممثلة في مختلف العوالم التي سبق بيانها في المباحث والفصول السابقة، الأمر الذي جعل كل من "**عبد الرحمن بدوي**" و"**مجدي الجزيري**" يصنفان مقاربة "**كاسيرر**" ضمن مجال أوسع وأشمل من مجرد اعتبارها مبحثاً فلسفيا منعزلا يشتغل بموضوع جزئي خاص، فحسبهما تدخل فلسفة اللغة عند "**كاسيرر**" ضمن فلسفة الحضارة، والسبب في ذلك يعود لربطه بين اللغة وبين فعاليات الإنسان ولكونها الأساس الذي تتشكل به بقية مظاهر الحضارة من علم وفن وتاريخ وأسطورة...

4. 2. تقييم فلسفة اللغة التي قدمها "كاسيرر":

4. 2. 1. الجوانب الإيجابية:

لا يمكن الحكم على فلسفة اللغة عند "**كاسيرر**" بعزلها عن فكره الفلسفي عموما، فقد جاءت في سياق ما يعرف بفلسفة الأشكال الرمزية، وهذه الأخيرة ليست مجرد نظرية في الرمز، بل هي على حد تعبيره "**فلسفة أنتروبولوجية**" عملت على فهم الإنسان من خلال إبداعاته الثقافية، الأمر الذي يتطلب حسبه تفكيراً شاملاً، ولينجح في هذه المهمة حاول أن يسلك طريقا لا تقوم فقط على الاستبطان الداخلي، ولا على التجربة البيولوجية ولا مجرد البحث التاريخي، على أن لا نفهم من ذلك أنّه حاول إلغَاءَهَا بل هي في رأيه بحاجة إلى مسلك لا يلغي غيره، بل حاول أن يشق طريقا آخر غيرها، قال عنه: «لقد حاولت أن استكشف سبيلا آخر في كتابي فلسفة الأشكال الرمزية، وليس منهج ذلك الكتاب إبداعاً أصيلا بأي حال. ولم أكتبه لألغي به الآراء والنظرات السابقة بل لأكملها»[1].

ومنه ففلسفة اللغة ليست غاية في ذاتها بل هي وسيلة لغاية أعلى منها وهي فهم الإنسان، لا كجوهر ميتافيزيقي مجرد، بل ككائن ثقافي متميز عن غيره بإبداعاته التي ضمنت له الاستمرارية والتفرد، لذا قال: «فإنّ المميز الأكبر للإنسان، أي: علامته الفارقة، ليست هي طبيعته الميتافيزيقية أو المادية وإنّما هي عمله، وهذا العمل، أعني جهاز الفعاليات الإنسانية هو الذي يحدد دائرة الإنسانية ويحتمها. وتمثل اللغة والأسطورة والدين والفن والعلم قطاعات متنوعة من هذه الدائرة»[2].

ولكي ينجح في تحقيق تلك الغاية لم يعمل على إهمال أعمال غيره بل اقترح أن ننظر إليها من زاوية جديدة تضمن أخذها بعين الاعتبار لكن في نفس الوقت تتجاوزها، وهذا لا يتحقق إلا من خلال «السيطرة على المبادئ البنائية العامة التي تقع في أساس تلك الأعمال»[3]، وذلك من خلال خطوتين، الأولى هي تحليل الأشكال الخاصة بكل مظهر ثقافي، والثانية تركيب نظرة شاملة لتلك الأشكال

---

[1] - المصدر السابق، ص 134.

[2] - المصدر نفسه، ص 135،

[3] - المصدر نفسه، ص 136.

الخاصة، رغم اعترافه بصعوبة هذه المهمة لأنّ تلك الأشكال لا تبدو لنا في الواقع متكاملة منسجمة بل على العكس من ذلك تبدو متناقضة متصارعة: «فالفكر العلمي يناقض الفكر الأسطوري ويبطله، والدين في أعلى أشكاله النظرية وفي التطور الأخلاقي مضطر إلى أن يدافع عن نقاء مثله الأعلى ضد الأوهام والتخيلات المسرفة في الأسطورة والفن»[1]، ولا يمكن حسبه تجاوز هذا إلا بنظرة فلسفية تركيبية، لأنّ هذه الأخيرة تتجاوز التناقض الخارجي ولا تتوقف عنده، بل تنظر إلى وحدة العمل لا إلى وحدة المنتجات فهذه الأخيرة ناتجة عن قوة خلاّقة واحدة، وقد عبّر عن ذلك بقوله: «على الفكر الفلسفي أن يستكشف وحدة العمل في ذلك التنوع والتكثر غير المحصور في الصور الأسطورية والعقائد الدينية والأشكال اللغوية والآثار الفنية، وهذه الوحدة هي التي تمسك هذه الموجودات معاً. واليوم تعد الأسطورة والدين والفن واللغة بل والعلم نفسه صوراً متنوعة كثيرة لموضوع واحد، ومهمة الفلسفة أن تجعل هذا الموضوع مسموعاً ومفهوماً»[2].

كما أنّه عمل على تجاوز الثنائية الفلسفية التي قسمت الفلسفة الغربية إلى فسطاطين؛ أحدهما يعلي من شأن الذات ولا يأبه للموضوع، والآخر عكسه تماماً. حيث ذهب إلى أنّ الفصل بين "**العالم**" و"**الذات**" حسب "**كاسيرر**" ليس قدراً محتوماً، بل هو نتيجة لفلسفات سابقة لـ"**كانط**" دأبت على الاعتماد على مبادئ دغماتية بنت عليها نظرتها الميتافيزيقة، لأنّ الفلسفة النقدية لـ"**كانط**" كشفت أنّ هذا الانفصال ليس أمراً متأصلا في الأشياء بل هو نتيجة للمعرفة التي كوناها عنها؛ وبهذا فالنقد الكانطي «كشف أنّ التناقض بين "**الذات**" و"**الموضوع**" وبين "**الأنا**" و"**العالم**" ليسا معطيات للمعرفة، ولكن هذه الأخيرة عليها أن تجد الأساس الذي تبني عليه افتراضاتها وبموجبها عليها أن تحدد دلالاتها»[3].

[1] - المصدر السابق، ص 138.

[2] - المصدر نفسه، ص 139.

[3]- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit, p 128:

فحسب رأيه نحن نخطئ الهدف لو حاولنا أن نفهم التعبير الفني، أو التعبير اللساني، أو التعبير الأسطوري، من خلال افتراض مبدأ قبلي دغماتي يقول بوجود نموذج أصلي وما نراه مجرد نسخة مطابقة له موجودة إما في العالم الداخلي أو العالم الخارجي، فالصواب هو أن نفهمها وفق شكلها وقوانينها الخاصة[1].

لقد سبق لنا في ثنايا هذا البحث أن رددنا الفكرة القائلة أنّ "**كاسيرر**" عمل على توسيع مقاربة "**كانط**" بنقلها من مجال المعرفة العلمية إلى عالم الثقافة، واعتبرنا أنّ ذلك من النقاط التي أدت إلى التميّز ليس فقط عن "**كانط**" بل عن خط مدرسة "**ماربورغ**"، لكن هذا الحكم غير دقيق حسب الباحث "**مايكل فريدمان**" بقوله: «لا **كانط** ولا مابعد الكانطية ولا الكانطية الجديدة، حصروا الفلسفة في دراسة المعرفة العلمية»[2]، وحسب هذا الأخير فإنّ تميز مقاربة "**كاسيرر**" تتمثل في «البحث على دمج نمط التفكير العلمي ونمط التفكير غير العلمي، داخل بحث فلسفي واحد، بالتركيز على الأشكال الأكثر بدائية في تصور العالم بالانفتاح على التصور الطبيعي له»[3].

وما يهمنا في هذا المبحث هو تحديد طبيعة المقاربة التي قدّمها "**كاسيرر**" بخصوص اللغة، فقد كان على وعي بأهمية ودور اللغة، لذلك اعتبرها مظهراً من مظاهر الثقافة، وشكلا مميزاً من الأشكال الرمزية؛ وبسبب انتمائه لمدرسة "**ماربورغ**" فقد سلك مسلكاً ذا خلفية معرفية (ابستيمولوجية) في تناوله لمختلف المواضيع والقضايا، لهذا ففلسفة اللغة التي قدّمها في الجزء الأول من "**فلسفة الأشكال الرمزية**" يبدو أنّها أقرب إلى ما يمكن تصنيفه ضمن ابستيمولوجيا العلوم اللسانية، وهذا ما ذهب إليه الباحث الهولندي "**فرديريك فندربرغ**" بقوله: «إذا كان علي تلخيص 1200 صفحة التي جاءت في

1- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit, p 128.

2- M. Friedman, « The Davos Disputation and the Twentieth-Century Philosophy », in C. HAMLIN et J. M. KROIS (éd.), **Symbolic Forms and Cultural Studies, Ernst Cassirer's Theorie of Culture,**op cit., chap. 14, p 236.**cite par**: Muriel Van Vielt, **Ernst Cassirer et l'art comme forme symbolique**, op cit, p 19.

3- Ibid. p 19.

"**فلسفة الأشكال الرمزية**"، يمكنني أن أقول أنّه عمل يندرج ضمن الابستيمولوجيا المقارنة، وفيها تمّ تناول اللغة والأسطورة كشكل من أشكال المعرفة»[1]. ومنه يمكن أن نشبه عمل "**كاسيرر**" بأنّه مماثل إلى حد ما للمقاربة اللسانية التي يمثلها مثلا كل من "**جيرولد كاتز**" و"**جيري فودور**" في كتابيهما "**فلسفة اللغة**" حيث اعتبرا فلسفة اللغة أنّها حقل يضم مجمل الأبحاث الفلسفية المتعلقة بالمعرفة المفاهيمية، بدل اعتبارها فرعاً للفلسفة المعاصرة كفلسفة الرياضة أو فلسفة الفن. فمجمل هذه الأبحاث تسعى إلى إقامة ما يمكن معرفته من هذه المعرفة المفاهيمية قياساً لما نعبّر عنه ونبلغه باللغة؛ وبهذا يتحدد مجال فلسفة اللغة بما يلي:

- تحليل التصورات والمناهج اللّسانية.
- الاستعانة باللّسانيات لحل المشكلات الفلسفية، وهذا ما حاوله "**كاتز**" و"**فودور**" في كتابيهما[2].

لكن هذا التشابه لا يعني أنّ "**كاسيرر**" تماهى مع المقاربة اللسانية وحبس نفسه بداخلها، بل على العكس لقد حاول أن يقوم بما قام به "**كانط**" في كتابه "**نقد العقل الخالص**"، أي: بيان أنّ العقل الخالص يقع في المفارقات، وذلك عندما يبرهن على القضية ونقيضها مثلا خاصية العالم المتناهية أو اللامتناهية. ومعنى هذا أنّ "**كاسيرر**" كشف أنّ المقاربات اللسانية ذات الطابع الوضعي يمكن أن تبرهن طرحاً ما ونقيضه في نفس الوقت إذ «نجد انعطافاً مشابهاً من خلال وضعية المعارف اللسانية في الجزء الأول المخصص للغة من كتاب "**فلسفة الأشكال الرمزية**" للفيلسوف "**كاسيرر**"»[3]؛ وبالتالي استفاد من العلوم اللسانية لتأسيس وجهة نظر فلسفية لا تقطع مع المعارف الوضعية لكنها توجهها وجهة

1- Frédéric Vandenberghe, "**From Structuralism to Culturalism "Ernst Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms"**, op cit, November 1, 2001, Volume: 4 issue: 4, page484.

2 - ينظر: سيلفيان أورو، جاك ديشان، جمال كولوغلي، **فلسفة اللغة**، ترجمة: بسام بركة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2012، ص 40.

3 - المرجع السابق، ص 39.

نقدية وفق رؤية مثالية متعالية، فمشروعه الفلسفي يمكن فهمه على أنّه «تعميم لسيميوطيقا "**همبولت**" التي أعادت صياغة الفلسفة المتعالية لـ"**كانط**" فالبناء العفوي للعالم تفرضه الذات المتعالية على العالم من خلال الرموز ذات الطبيعة الوظيفية خاصة اللغة»[1].

ففي الجزء الأول من كتاب "**فلسفة الأشكال الرمزية**" الذي خصصه "**كاسيرر**" لبحث اللغة، وقد عدّه الباحث "**ويلبر إيربن**" فيلسوف لغة حقيقياً، إذ قال عن ذلك: « في نظري يعتبر **كاسيرر** أول فيلسوف معاصر انتبه للمعنى الكلي للعلاقة بين مشكلات اللغة والمشكلات الفلسفية وبالتالي فهو أول من طور فلسفة للغة بالمعنى الكامل للكلمة»[2].

فاللغة حسبه تقع في مركز الأشكال الرمزية، إذ يقول عنها: «تقع اللغة في نقطة تمثل بؤرة الكائن الروحي التي تتركز فيها كل الأشعة الأصيلة والمتنوعة، والتي تشع من خلالها الخطوط الموجهة لتشمل كل مناطق الروح»[3]، أي: أنّها البؤرة التي يتركز فيها البعد الروحي للإنسان، والتي من خلالها تشع هذه الروح لباقي الميادين الروحية[4]، ومنه ففلسفة الأشكال الرمزية تقود مباشرة إلى فلسفة اللغة، لأنّ وظيفة اللغة ليست نسخ الواقع بل ترميزه، ولفهم هذه الوظيفة علينا أن نفهم مبادئ الرمزية؛ لكنه لا يعتبر اللغة لوحدها القادرة على ذلك، بل الفن والعلم والدين يقومون بذلك، مما يحتم التساؤل عن علاقة هذه الأشكال الرمزية غير اللغوية باللغة.

لذلك يذهب "**ويلبر**" إلى توسيع موضوع فلسفة اللغة عند "**كاسيرر**" حتى لا ينغلق فقط على اللغة (المنطوقة) ففلسفة اللغة كما يبدو هي بيان البعد المعرفي للخطاب، كاشفة بعده المعرفي[5]، ثم دراسة بنيته وعلاقته بأشكال الثقافة المتعددة، خاصة العلم والدين والفن. فروح الثقافة حسبه هي

1- Frédéric Vandenberghe, **"From Structuralism to Culturalism "Ernst Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms"**, op cit, November 1, 2001, Volume: 4 issue: 4, p 484.

2-Wilbur M. urban, **Cassirer's philosophy of language**, op cit, p 403.

3- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit; p 125.

4- Wilbur M. urban, **Cassirer's philosophy of language, op cit, p** 405.

5- Ibid, p 405.

التجسيد الموضوعي للروح عبر البنى والأشكال المتعددة، لإيجاد العناصر والأشكال النظرية التي لا نجدها فقط في العلم بل في كل مظاهر الثقافة[1]. لذا وسع موضوع فلسفة اللغة ليشمل عوالم كثيرة منها ما هو نظري كالعلم، ومنها ما هو روحي ميتافيزيقي كالدين والأسطورة، ومنها ما هو ذاتي جمالي كالفن؛ لتتحول فلسفة اللغة إلى نقد للمعرفة.

والذي يؤكد إبداع "**كاسيرر**" لفلسفة لغة خاصة به، هو أنّه ربط بينها وبين الحقيقة، كما أنّه صاغ موضوعها بمصطلحات مثالية قال عن ذلك: «قناعتي أنّ اللغة، مثل بقية الوظائف الروحية الكبرى، لا يمكن حلها فلسفيا إلا داخل نسق مثالي»[2]، كما مزج في هذه المصطلحات بين "**كانط**" و"**هيغل**"،معتبراً اللغة كحالة ثقافية ومركزا وبؤرة للوجود الروحي الذي تشع منه مختلف الوحدات والخطوط التي على أساسها تسير مملكة العقل. ففي هذا المركز تحقق الثقافة ذاتها، كما أن المعرفة النظرية والمعرفة العلمية تسفران عن نفسيهما بواسطتها وباللغة تكون الفلسفة. ومنه فدراسة أصل الوظيفة الرمزية – كما قال "**عبد الرحمن بدوي**"-« هي فلسفة في اللغة بالمعنى الواسع. وفلسفة اللغة هذه هي في الوقت نفسه فلسفة حضارة أو فلسفة الأشكال الحضارية»[3].

لأنّ الحضارة الإنسانية تؤلف نسيجاً من الترميزات، التي تتطلب دراسة سيميائية، وهذه الأخيرة تعتبر الشكل الأكثر نضجاً لفلسفة اللغة – على حد تعبير "**إمبرتو إيكو**" كما أسلفنا سابقا.

والدافع الذي حمله على بحث اللغة، كما شرح في مقدمة كتابه الأول من ثلاثيته "**فلسفة الأشكال الرمزية**"، ذو طابع ابستيمولوجي، يتمثل في محاولة توسيع مشروعه المعرفي الذي استهله بكتابه "**الجوهروالدّالة**" الذي حاول فيه بيان الأسس التي تنبني عليها المعرفة العلمية خاصة في العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية، لكن كان لزاماً أن يواصل هذا البحث بالانتقال إلى ما سماه بـ"**العلوم**

[1] -Wilbur M. urban, **Cassirer's philosophy of language, op cit**, p 420.

[2]- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit; p10.

[3] - عبد الرحمن بدوي، **مادة (أرنست كاسيرر)، ملحق موسوعة فلسفية**، مرجع سابق، ص 222.

الروحية"، واختياره للغة ليس من قبيل الصدفة بل هو اختيار واع ينبع من قناعة أرسى أسسها "**همبولت**" الذي يعتبر اللغة ذات طابع فلسفي خالص يتطلب نسقا فلسفيا محدداً لدراستها، كما أورد له عبارة قالها أثناء مراسلته لـ"**كريستيان فون وولف**" (Christian von Wolff) سنة 1805 جاء فيها: «أنّه اكتشف فن استعمال اللغة كما تستعمل السيارة للعبور بها إلى ما هو أعلى منها، ولما هو متنوع وعميق في **العالم**»[1].

لكن المقاربات التي ظهرت في القرن التاسع عشر لم تتمكن من اختراق اللغة – في نظر "**كاسيرر**" –لأنّ الأسس الفلسفية والمنهجية التي قامت عليها ذات بعد "**سيكولوجي**" و"**وضعي**"، بل حتى الاتجاه المثالي- يقصد هنا أعمال "**بندتو كروتشه**" وحتى "**هرمن كوهين**"- لم ينجح في بيان الطابع المستقل للغة الذي كشفه "**همبولت**"– عن السيكولوجيا، والنحو، والعلوم الطبيعية الفيزيائية-[2].

لذا فالمقاربة التي قدّمها "**كاسيرر**" حسب"**ولبر إيربن**" تعبر عن توجهه المثالي وهي الأقرب لتقديم إجابات صحيحة للأسئلة المطروحة [3]، كما أنّ فلسفة اللغة التي قدمها ليست مجرد تصريحات صدرت عنه بخصوص اللغة، بل هي ما نتج عن تأمل فلسفي في تاريخ بحث الفكر الفلسفي لمسألة اللغة[4]، ليخلص إلى نتيجة مهمة مفادها أنّ اللغة مسألة مركزية في كل تاريخ الفلسفة.

1- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit; p 8.

2- Ibid; p 9:

3- Wilbur M. urban, **Cassirer's philosophy of language**, op cit, p 419.

4 - Ibid, p 406.

4. 2. 2. الجوانب السلبية:

لكن في المقابل أثار الباحث "**ويلبر إربن**" بعض الملاحظات النقدية بخصوص ما قدّمه "**كاسيرر**" وذلك بوجود بعض الغموض وبعض الصعوبات التي لمسها منها:

الغموض الذي يكتنف "**فلسفة الأشكال الرمزية**"خاصة عندما تناول "**كاسيرر**" طبيعة ووظيفة ومراحل تشكل اللغة،فالانتقال من مجرد محاكاة الأشياء إلى التعبير عنها بما يماثلها ثمّ إلى الرمز إليها، انطلاقاً من اعتبار وظيفة اللغة ليست مجرد نسخ الواقع بل الرمز له وعدم الاكتفاء بالأشياء بل الانتقال إلى العلاقات، وهنا تبرز المشكلة التي تكمن في الحركة الجدلية المتأصلة في اللغة التي تدفعها للتخلي عن العناصر الطبيعية الموجودة في الخطاب المبنية على المنطق الحملي، لتترك المجال للعناصر الرمزية المبنية على منطق العلاقات، طارحا السؤال التالي: **هل هناك مبدأ داخلي داخل اللغة يدفعها إلى أمر خارج عنها؟** أو بعبارة أخرى **هل مقولات اللغة المفيدة في الجانب العملي خاطئة عندما ننتقل للعالم النظري؟**[1].

فالإجابة عن هذين السؤالين تبدو غامضة – حسبه - ففي بعض المواطن، يرى أنّ الفكر يسعى لكسر قشرة اللغة بمقولاتها الطبيعية، للتعبير عن ما هو فكري نقي مكتفية بالعلاقات فقط (بعيدا عن الموضوع والمحمول أو الجوهر والعرض)؛ وفي موضع آخر يعتبر هذا هدفاً مثالياً للعلم، فاللغة الطبيعية لا يمكن كسرها ومقولاتها غير قابلة للتجاوز[2].

ثانياً: التصور الغامض للعلم، فحسب "**كاسيرر**" تعتبر الرياضيات والفيزياء القاعدة الأساسية للعلم، وفيهما تتجلى المعرفة وعلى أساسهما بنى نظريته الرمزية. لكن هناك علوم أخرى كالبيولوجيا وعلم النفس... والتي تعبر عن نفسها بلغة رمزية مختلفة فهل هذه علوم أم لا؟ من جهة لا تعتبر علوما لأنّ تصور الطبيعة الذي تكوَّنَ عن هذين العلمين –الرياضيات والفيزياء- لا يناسب طبيعة الكائنات

1- Wilbur M. urban, **Cassirer's philosophy of language**, op cit, p 419.

2- Ibid, p 419.

الحية والواعية. لكن من جهة أخرى يمكن اعتبارها علوما وفي هذه الحالة لا يمكن اعتبار الرياضيات والفيزياء الحالة الوحيدة التي تتجلى فيها المعرفة لأنّ هناك أشكالاً أخرى من الرموز يمكنها البروز من خلالها، من هذا يقول: « نحن مجبرون على تصور مزدوج للرمزية في العلم»[1].

الصعوبة الثالثة تتعلق بمسألة العلاقة بين الرموز الرياضية التي تعتمدها لغة العلم، واللغة العادية. فالصورة المثلى للعلم هي الانتقال من اللغة الشيئية (التي ترتبط بالأشياء) إلى اللغة التي تعبر عن العلاقات المحضة، وهذه الأخيرة تتطلب بالضرورة الاعتماد على الرياضيات، لذا فلغة العلم تقطع الصلة باللغة العادية ودلالاتها. ومنه تساءل عن طبيعة العلاقة بين الرموز الرياضية واللغة العادية، إذ بدا له أنّ إجابة "**كاسيرر**"- رغم أنّه لم يتعرض للمسألة- وبالنظر لمقاربته تكون كالتالي: فهذه العلاقة موازية للعلاقة بين الأسطورة والدين. فالوعي الديني لا يمكنه التخلص نهائيا من الصورة الأسطورية للعالم، رغم أنه يحاول تجاوزها والسمو بها؛ وبالتالي فاللغة العلمية الرياضية لا يمكنها التخلص من صور الكلام التي تشكلت من خلالها، ومع ذلك يذهب "**كاسيرر**" إلى أنّ العلم الدقيق لا يمكنه أن يكون كذلك إلا إذا تخلص الفكر من إكراه الكلمات، لكن هذا غير ممكن تحققه كليا.

فالمشكلة حسب "**ويلبر إربن**" لا تكمن في إمكانية التخلص بل في وجود القدرة على ذلك؛ فالمعادلات الرياضية لا تقول شيئا عن العالم قبل أن نؤولها، وهذا الأخير – تأويلها- غير ممكن إلا في مصطلحات اللغة العادية التي تحمل مقولات – ماقبل علمية – وهذه يجب تجاوزها حسب هذه النظرية[2]، وهذا هو وجه الصعوبة.

ومن بين المشكلات التي نتجت عن مناقشة مسألة العلاقة بين اللغة والفكر والمعرفة مشكلة لغة الخطاب الفلسفي. ففلسفة الأشكال الرمزية لا تنتمي لعالم الخطاب العلمي بل هي فلسفة، فما هي خصائص هذه اللغة الفلسفية؟. بالنسبة لـ"**كاسيرر**" هناك أمر يختلف فيه الخطاب الفلسفي عن

1 - Wilbur M. urban, **Cassirer's philosophy of language**;op cit, p 432 .

2 -Ibid; p 433.

الخطاب العلمي، يتمثل في المبدأ الذي ينطلق منه الخطاب الفلسفي والمتمثل في اعتماد المنهج الفينومونولوجي، الذي طبقه في فلسفة الأشكال الرمزية، لأنّ هذا الأخير ينقل الخطاب من عالم الأشياء (التي يهتم بها العلم) إلى عالم المعاني والقيم (التي تهتم بها الفلسفة). بينما النظرة التقليدية عادة ما تنطلق من ربط الخطاب الفلسفي بالميتافيزيقا، وجعلهما شيئا واحداً. حيث أنّ هذه الأطروحة تمّ تحديها ليس فقط من طرف الوضعيين بل من طرف بعض شراح الفلسفة النقدية لـ"**كانط**".

أما بخصوص الطابع المميز لكل شكل رمزي، فقد ذهب "**كاسيرر**" إلى أنّ كل شكل رمزي يمتلك طابعاً مميزاً ولنتمكن من استنباطه لابد من الاكتفاء به وحده، أي: لا يمكن أن نستخلصه اعتماداً على نموذج آخر مختلف عنه، وفي المقابل يرى أنّ بين الأشكال الرمزية تماثل يقربها من بعضها البعض، فهي تجلٍ لنشاط الروح، حيث يقول: «لكي نحدد بدقة تفرد أي شكل من أشكال الروح، علينا في البداية أن نقيسه بمعاييره هو، فلا يمكن أن نفرض عليه شيئاً خارجا عنه، بل على العكس يجب أن نستخرج الأسس التي تتحكم فيه من خلال عملية تشكله هو»[1].

الأمر الذي يؤدي إلى نشأة صعوبة فلسفية باعتماد هذا المبدأ، الذي يعتبر أنّ لكل شكل رمزي طابعه الفريد المتميز، وتتمثل هذه الصعوبة من خلال التساؤل عن جدوى جمعها جميعاً تحت عنوان واحد الذي وسم به ثلاثيته الشهيرة "**فلسفة الأشكال الرمزية**"، فإذا كان الأمر كما قال: «بهذا المعنى فكل شكل جديد يعتبر بناء جديداً للعالم، يكتمل وفق معايير خاصة به وحده هو»[2]. ومنه ستفقد وحدتها الموضوعية وهذه نتيجة مخالفة للهدف الذي رسمه، وبالتالي تفقد "**فلسفة الأشكال الرمزية**" طابعها النسقي، على أنّ هذا لا ينقص من قيمتها نقديا وفلسفيا.

1- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, op cit, p 127.

2- Ibid, p 127.

النقطة الأخرى التي يمكن الاعتراض فيها على ما قدّمه "**كاسيرر**" محاولته فك الارتباط بين اللغة والفلسفة، من خلال اعتبار اللغة شكلا مستقلا من أشكال المعرفة؛ حيث اعترض فلاسفة الوضعية المنطقية على ذلك، نظراً لوجود ارتباط وثيق بين اللغة والميتافيزيقا (أو الفلسفة).

كما أنّ الفيلسوف "**يورغن هبرماس**" انتقد "**كاسيرر**" من خلال بيان الصعوبات التي نتجت عن المكانة التي تحتلها اللغة، « فهي من جهة شكل مستقل من الأشكال الرمزية؛ومن جهة أخرى الوسط الذي تأخذ فيه مختلف الفعاليات الروحية شكلها»[1]، ويعود هذا الموقف المتضارب للتوظيف المبتسر –حسب وجهة نظر "**هبرماس**"- الذي قام به "**كاسيرر**" للمنعطف اللساني الذي أحدثه "**همبولت**"، مستنداً على البعد الدلالي الذي أخذته فلسفة هذا الأخير،وهذا ما منح لـ"**كاسيرر**"الأساس الفلسفي لكي يعتبر اللغة شكلا رمزيا،مستخدماً الوظيفة المعرفية للغة، لأنّ اللغة حسب "**همبولت**" تتيح الانفتاح على العالم، لذلك ركّز "**كاسيرر**" في الجزء الأول من فلسفة الأشكال الرمزية، على بيان أنّ الوعي يصير موضوعيا من خلال قدرة اللغة على توظيف مقولاتها في تصنيف مختلف التصورات التي تنتج عن تفاعل تجاربنا الوجدانية من جهة وتجاربنا الفكرية من جهة ثانية.

وفي هذا تقدير مبالغ فيه للوظيفة المعرفية للغة، إذ لا يمكن الجزم بتفوقها على الوظيفة التعبيرية والوظيفة التواصلية، فهذا ينم عن الاضطراب الذي وقع فيه "**كاسيرر**" لأنّه كما سبق وأن ذكرنا سابقا يعتبر اللغة الوسط الذي تأخذ فيه مختلف الفعاليات الروحية شكلها، ومن جهة أخرى يعتبرها وسطاً بين الأسطورة والمعرفة النظرية، فمن جهة تحتل اللغة مكانة مركزية تؤول إليها مختلف الفعاليات الروحية، ومن جهة ثانية اعتبار الأشكال الرمزية غير قابلة لأنّ تستنتج من بعضها البعض، لأنّها مستقلة ولكل منها بنيتها الخاصة وأصلها التكويني، فمثلا في الجزء الثاني من فلسفة الأشكال

1- Jürgen Habermas» ,Die befreiende Kraft der symbolischen Formgebung ,«in D. Frede et R.Schmücker) éds ,(*Ernst Cassirers Werk und Wirkung* , Darmstadt, Wiss. Buchges., 1997, p 79-104.**Cite par:**Leopoldo Iribarren, « Langage, mythe et philologie dans la Philosophie des formes symboliques d'Ernst, Cassirer», **Revue germanique internationale**, p98. [En ligne], 15 | 2012, mis en ligne le 06 juin 2015, consulté le 30 septembre 2016. URL : http://rgi.revues.org/1308 ; DOI : 10.4000/rgi.1308

الرمزية عمل على استبعاد الأصل اللغوي في تشكل وفهم الأسطورة، في مقابل تأسيسها على الأفعال والطقوس التي يقوم بها الإنسان، حيث يقول: « الممارسة هي العنصر الأول الذي على أساسه يمكن أن نفسر الأسطورة(...) لهذا فالحكاية ليست هي المفتاح الذي يساعدنا على فهم الطقوس، بل العكس فالطقس هو المرحلة الأولية للأسطورة وهو قاعدتها الموضوعية»[1]، ومنه نلمس نفس الاضطراب الذي ذكرناه سالفا، ففي الوقت الذي اعتبر فيه اللغة وسطاً تُسْفِرُ من خلالها الروح عن نفسها، نجده في هذا النص يستبعد اللغة كأصل مُكَوِنْ، وهذا ما عبّر عنه "**ليبولدو إربران**"(Leopoldo Iribarren) بقوله: «يبدو أنّ التجربة في الأسطورة لا تكون مفهومة من وجهة نظر الفلسفة النقدية للثقافة، إلا من خلال اللغة كوسط يسمح بالتعبير عنها. لكن من جهة أخرى أليس استقلال الأسطورة كشكل رمزي يضيع عندما يتم ترجمتها وفق الشروط النقدية التي تعطي الأولوية للغة؟»[2].

بسبب القناعة التي انطلق منها "**كاسيرر**" بخصوص اللغة، والمتمثلة في اعتبارها كشكل رمزي، ركز على قدرتها لإبداع الرموز، وعلى كونها شكلا مميزاً لرؤية العالم؛ لكنه في المقابل « لم يتناول بطريقة نسقية المسائل المرتبطة بالسرد والتناص(...) وباختصار الوظيفة الخطابية والتركيبية للغة»[3]، وهذا ما لاحظه، "**فولك ليندر**" منبهاً إلى أنّ "**كاسيرر**" يعتبر وظيفة اللغة الأساسية هي التحكم والإمساك بالطابع الحدسي للتجربة –خاصة في كتابه "**اللغة والأسطورة**"، لكنه سرعان ما يصطدم بصعوبة وهي أنّه «وجد نفسه مضطراً لحل مشكلة العناصر المنطقية في اللغة، ولحل هذه المشكلة ينتقل من الأشكال الرمزية غير العلمية -المقصود هنا اللغة والأسطورة- إلى الشكل العلمي -المقصود هنا العلم-،

1- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques"la pensée mythique"**; op cit, p 258.

2- Leopoldo Iribarren, « Langage, mythe et philologie dans la Philosophie des formes symboliques d'Ernst, Cassirer», **Revue germanique internationale** [En ligne], 15 | 2012, mis en ligne le 06 juin 2015, consulté le 30 septembre 2016. URL : http://rgi.revues.org/1308 ; DOI : 10.4000/rgi.1308

3- Maude Pugliese, **La Philosophie des formes symboliques dans le champ des sciences de la culture: principes de conceptualisation et d'interprétation chez Ernst Cassirer**, mémoire présenté de maitrise en sociologie, Université du Québec à Montréal; année universitaire 2010, p 246.

مقراً أنّ "**اللوغس**" نفسه فعال في الشكلين»[1]، حيث يقول "**كاسيرر**" عن ذلك: «وهكذا من جهة فالاختلاف بين تكوين التصورات اللسانية في اللغة، وتكوينها في العلم، يظهر هنا بشكل واضح جلي، لكن من جهة أخرى يبقي هناك نوع من الاتصال بين الاثنين، لأنّ على الرغم من التباعد بين التصورات العلمية والتصورات اللغوية، إذ تسمو هذه الأخيرة عنها، إلا أنّ هذا الارتقاء لا يعني الانتقال إلى جنس آخر، ففيهما يوجد نفس "**اللوغس**" الذي شَكَّلَ اللغة منذ البداية، والذي تحرر من قيوده عندما انتقل إلى المعرفة العلمية، من صورته الضمنية إلى صورته العلنية»[2]، ليتساءل "**الباحث**" عن ما يعنيه "**كاسيرر**" بـ"**اللوغس**"، وهنا يبدو للباحث أنّ التعريفات تتزاحم، فهو يعني به أحياناً "**البناء العقلي بوجه عام**" وهذا يعطي المشروعية للقول بوجوده في مختلف الأشكال الرمزية؛ لكن "**اللوغس**" يعني له في بعض المواقع من مؤلفاته "**التفكير بواسطة التصورات العلمية والمفاهيم العامة**"، وهنا يبدو«أنّ "**اللوغس**" خارجٌ تماماً عن الأشكال الرمزية الحدسية وغير العلمية»[3].

مما ينعكس على مسألة المعنى، فقد سبق لنا وأن بيّنا ذلك في آخر مبحث من الفصل الثاني، فـ"**كاسيرر**" يعتبر المعنى إبداعاً يعود لفاعلية الروح التي تتفاعل مع محيطها الخارجي وعالمها الداخلي، فالمعنى ليس معطى خارجياً جاهزاً، ولا هو خيال محض؛ لكن يبدو للباحث "**فولك ليندر**" أنّ الارتباك في تحديد دلالة "**اللوغس**" انعكس على المعنى، إذ كيف يمكن تبرير حضوره في "**اللغة**" أو ما يسميه "**كاسيرر**" "**المفاهيم اللغوية**" وهذه الأخيرة تنتمي كما أسلفنا إلى شكل رمزي غير علمي، ففي بعض النصوص ذهب "**كاسيرر**" إلى اعتبار "**المفاهيم اللغوية**" عبارة عن «إبداعات أولية غامضة من وجهة نظر التفكير العلمي»[4]، وعليه كيف يمكن تبرير ذلك؟ أي: حضور المعنى لا يكون إلا من خلال

1- Folke Leander, "Futher problems suggested by the philosophy of symbolic forms", in Paul Arthur Schilpp editor: " **Philosophy of Ernst Cassirer** ", op cit, p 341-342.

2- Ernst Cassirer, **la philosophie des formes symboliques "la phénoménologie de la connaissance**, op cit, p 370.

3- Folke Leander, "**Futher problems suggested by the philosophy of symbolic forms**", op cit , p 342.

4- Ibid, p 342.

"**اللوغس**" فهو من جهة يعترف بحضوره في اللغة، لكن من جهة أخرى نظراً لكون"**اللغة**" شكلا رمزيا غير علمي،ونظراً لوظيفتها الحدسية وبالتالي فهي ليست مماثلة للعلم الذي يقوم على مفاهيم عامة وتصورات مجردة، وهذا ما يعني عدم التحقق الكلي والفعلي **للوغس** في اللغة، لذا اضطر "**كاسيرر**" إلى أن يعتبر المعنى الموجود في اللغة الطبيعية منصهراً مع طابعها العيني، ليأتي العلم فيما بعد فيحرره من ذلك ويمنحه طابعاً معنوياً خالصاً، مشبهاً ذلك بالفراشة التي تتحرر من شرنقتها وتطير في السماء[1]، لكن هذه الاستعارة في نظر "**فولك ليندر**" مرفوضة «**فاللوغس** الاستطرادي المحلق في السماء مختلف عن **اللوغس** الحدسي الموجود في التجربة، فرغم حاجتنا لهما معاً إلا أنّ **اللوغس** الحدسي ليس نوعاً أوليا **للوغس** العلمي»[2]، ليستنتج أنّ هذه الفكرة لا تتناسب مع الجسم العام لفكر "**كاسيرر**"، لأنّ مدرسة "**ماربورغ**" التي ينتمي إليها تصنف ضمن المقاربة الابستيمولوجية التي تبحث عن المنطق الشامل الذي يحكم عالم المعرفة وغيره من عوالم الثقافة، فمن جهة يعلمنا "**كاسيرر**" أنّ اللغة ذات طبيعة حدسية، وبالتالي فالعناصر المنطقية التي تحويها معنية هي الأخرى بذلك، بينما في كتابه الثالث من فلسفة الأشكال الرمزية يميّز بين المعنى المنطقي الذي نجده في العلم، والمعنى الحدسي الذي نجده في اللغة، فالأول يعبّر عن علاقات منطقية خالصة وعامة، بينما الثاني عيني.

فالمعنى الحدسي ليس مجرد تصوير ذهني لتجربة حسية، بل هو تجسيد حي لها، وهنا لا تقوم الكلمة بمجرد نسخ وتثبيت لهذه التجربة المحسوسة بكيفية تحكمية اعتباطية، بل تندمج معها لدرجة الانصهار مما يجعل التفريق بينهما غير ممكن؛ حيث يقول: «فإنّ الكلمة التي تدل على ذلك المحتوى الفكري ليست مجرد رمز اصطلاحي، بل إنّها تمتزج بموضوعها في وحدة لا انفصام لها»[3].

1- Ernst Cassirer, **philosophie des formes symboliques "la phénoménologie de la connaissance**, op cit; p 370.

2- Folke Leander, "**Futher problems suggested by the philosophy of symbolic forms**", op cit, p 344.

3 - أرنست كاسيرر، **اللغة والأسطورة**، مصدر سابق، ص 109.

أما عن فكرة "**الصورة الداخلية للغة**" التي أخذها "**كاسيرر**" عن "**همبولت**" تبدو–بالنسبة لـ"**فولك ليندر**"- أنّها لا تعني ماهية اللغة بوجه عام، بل تعني العادات اللسانية لشعب ما، لذلك فـ"**الصورة**" أو "**الشكل**" ليست كما يحاول "**كاسيرر**" أن يسوقها كطبيعة داخلية "**قبلية**" للسان معين لشعب ما، بل هي في الأصل تمييز تجريبي بعدي أصبغنا عليه صبغة القبلية ليوهمنا أنّها طبيعة داخلية للسان ما بينما هي في الأصل مجرد عادات لسانية تطورت تاريخيا عبر الممارسة والتفاعل بين أفراد المجموعة اللغوية.

زد على ذلك يبدو أنّ مشكلة وحدة فلسفة الأشكال الرمزية انعكست سلباً على، الفكرة التي أحياناً يعلن عنها "**كاسيرر**" وأحياناً تبدو ضمنية؛ والمتمثلة في اعتبار اللغة من جهة الوسط الذي يجمع بين مختلف الأشكال الرمزية، ومن جهة أخرى القول باستقلال كل شكل عن البقية وعدم استنباط إحداها من الأخرى. مما يجعلنا نشعر بهذا الارتباك والاضطراب. فإذا كانت اللغة وسطاً يمكن أن تلتقي فيه كل الأشكال الرمزية، وكونها تنسج على مناولها في بيان تلك الصور الرمزية، فهذا معناه أنّنا أمام قناعة فلسفية تجعل اللغة في المركز، وبالتالي ففهمها معناه إمكانية فهم وحل غيرها من الإشكاليات.

لكن في المقابل الإقرار بوجود اختلاف بين مختلف الأشكال الرمزية، معناه زحزحت اللغة من مكانتها المركزية، واعتبارها مجرد موضوع مستقل ومنفصل كغيره من المباحث الفلسفية الأخرى، وهذا معناه أنّ "**المنعطف اللغوي**" الذي تحدث عنه كل من "**غوستاف بيرغمن**" (Gustav Bergmann) و"**ريتشارد رورتي**"(Richard McKay Rorty)، لم يتحقق في المقاربة القارية مثل ما حدث في المقاربة التحليلية.

ومنه فهذه الملاحظات النقدية تدفعنا لإعادة التفكير في الأطروحات التي قدّمها "**كاسيرر**" فبدل التسليم بها واعتبارها متماسكة يجب أن نعمل فيها أدوات النقد والتحليل لتصويبها، أو الانطلاق منها لإبداع أفكار جديدة تعمل على استثمار ما يعتبر إيجابياً وتجاوز ما يبدو سلبياً.

وما يهمنا في هذا المبحث التركيز على "**فلسفة اللغة**" كما قدّمها "**كاسيرر**"، فنظراً لمنطلقاته المنهجية، حيث اعتمد المنهج النقدي المتعالي بالإضافة إلى استثماره لبعض المفاهيم الأساسية للمنهج الفينومنولوجي، وأعمل هذا المنهج في الإنتاج العلمي الذي تناول موضوع اللغة من طرف علماء اللغة بمختلف اتجاهاتهم وعلماء الأنثربولوجيا الثقافية وعلماء النفس وعلماء الاثنولوجيا وعلماء الميثولوجيا... محاولاً شق طريق مخالف للمقاربة الوضعية والتحليلية، فيما يتعلق بفلسفة اللغة. مما يقربه من المقاربة القارية التي حاولت تجاوز الطرح الضيق لفلاسفة التحليل، لكنه في نفس الوقت لم يقطع الصلة بما هو وضعي تجريبي، ليسقط في حبائل الخيال الشعري، لذا تميّز عن المقاربة الرومانسية والمثالية الحالمة، رغم أنّه أشاد بوجاهة بعض مقولاتها بخصوص طبيعة ووظيفة اللغة.

خاتمة.

خاتمة:

مما تقدم نخلص في نهاية بحثنا إلى جملة من النتائج نوجزها في النقاط التالية:

أولاً: من الناحية المنهجية اضطلعت مقاربة "**كاسيرر**" بمهمة مزدوجة، تمثلت في الحفاظ على الإرث الكانطي، وذلك بالتمسك بالمنهج النقدي الترنسندنتالي، بالتركيز على شروط المعرفة، بدل التركيز على مضمونها، ومن جهة ثانية تجديد مجالات تطبيق المنهج الترسندنتالي، بنقله من مجال المعرفة العلمية إلى أفق الثقافة الإنسانية، وبذلك حقق "**كاسيرر**" هدفين هما: تحيين الفلسفة النقدية، بجعلها مواكبة للعصر، ومستوعبة للتطورات المعرفية التي وصل إليها؛ وفي نفس الوقت حولها إلى فلسفة للثقافة، يمكن الاعتماد عليها لفهم العالم وفق منظورات جديدة. وبالتالي الانتقال من "**نقد العقل الخالص**" إلى "**نقد الثقافة**"، لكن هذا لم يتحقق إلا بعد أن عدّل في طريقة المقاربة، فبدل الاكتفاء بالمنهج الترنسندنتالي، أضاف "**كاسيرر**" نظرة فينومنولوجية تكوينية، وبهذا حقق مقولة "**فلهالم فيندلباند**" «أن نفهم **كانط**، هذا يعني أن نتخطاه»، على الأقل هنا من الناحية المنهجية.

ثانيا: يمكن اعتبار ما قدّمه "**كاسيرر**" "**فلسفة لغة**" تندرج ضمن المقاربة القارية، ذلك أنّه من حيث المنهج سلك منهجاً جمع بين نقدية "**كانط**" وفنومنولوجية "**هيغل**"، وبذلك خالف المقاربة التحليلية التي قصرت منهجها على التحليل المنطقي اللغوي، كما أنّه استثمر التراث العلمي لكل من علوم اللغة وعلم النفس والإثنولوجيا والميثولوجيا... لينتهي إلى نتائج تفتح أفقه الفلسفي على الإنتاج الثقافي للإنسان، بل تجاوز النظرة المعيارية التي اكتفت بالمفاضلة بين مظاهر الثقافة من جهة – معتبرة العلم أحسنها وبالتالي قللت من بقية الفعاليات الإنسانية- كما أنّها فاضلت بين الشعوب والحضارات من جهة أخرى. أما من حيث النتائج فلم ينته إلى ما انتهت إليه الفلسفة التحليلية باعتبار الفلسفة مجرد تحليل لغوي، واعتبار اللغة عائقاً أمام تقدم الفكر، بل ربط بينها وبين إنسانية الإنسان، ليس هذا فحسب بل هي المجال الذي يظهر فيه تفوقه على عالم الحيوان، وأداته التي يدرك

بها العالم. لكن مع ذلك لاحظنا أنّ الجزء الأول من ثلاثيته "**فلسفة الأشكال الرمزية**" والذي خصصه للغة، أنّ فصوله الخمسة، تعج بمادة علمية استقاها من مختلف العلوم اللغوية، مما يسمح باعتبار بعض أجزاء فلسفة اللغة التي قدّمها تدخل ضمن ما يطلق عليه ابستيمولوجيا علوم اللغة، لأنّها قراءة في نتائج العلوم اللغوية، ومناقشة لمنطلقاتها المنهجية ومضامينها المعرفية وخلفياتها الفلسفية، تعكس وجهة نظر خاصة تؤول ما قدّمه هؤلاء العلماء، وفقاً لتوجه الفيلسوف وخلفيته الفكرية، وفي هذه النقطة حاول "**كاسيرر**" أن يستثمر هذه الدراسات والنتائج العلمية وفق توجهه الكانطي الجديد.

ثالثا: اهتمام "**كاسيرر**" باللغة، لا يدخل فقط ضمن المقاربة التي اعتبرتها أداة لغيرها، بل هي صورة متفردة من فعاليات الإنسان، لخصوصيتها وصفاتها المتفردة. ولذلك أفرد لها الجزء الأول من ثلاثيته، واعتبرها شكلا رمزيا خاصاً. لا يعكس البعد المعرفي الكامن في اللغة، بل لها بعد اجتماعي حضاري، به ومن خلاله تعبر المجتمعات عن تصوراتها وتفاعلها مع محيطها، ومن خلالها تعبر عن طموحاتها وآمالها. فهي لا تعكس فقط رؤاه بل نشاطه. لذلك لم يكتف بدراستها(أي: اللغة) لوحدها، ولم يعزلها عن بقية الفعاليات الإنسانية، بل تناولها من خلال علاقتها بالعلم، وعلاقتها بالأسطورة، حيث أفرد دراسة خاصة بذلك في كتابه "**اللغة والأسطورة**"، لكنه مع ذلك حاول بيان اختلاف وتمايز الأشكال الرمزية وخصوصية كل منها.

رابعاً: فلسفة اللغة عند "**كاسيرر**" ليست غاية في ذاتها بل هي وسيلة لغاية أعلى منها وهي فهم الإنسان، لا كجوهر ميتافيزيقي مجرد، بل ككائن ثقافي متميز عن غيره بإبداعاته التي ضمنت له الاستمرارية والتفرد، وذلك من خلال بيان أنّ علامته الفارقة، ليست هي طبيعته الميتافيزيقية أو المادية وإنّما هي عمله، وهذا العمل هو الذي يحدد دائرة الإنسانية، وأفضل من يجلي هذا العمل "**قدرته على الرمز**" حيث تتجلى هذه القدرة في اللغة والأسطورة والدين والفن والعلم، مما جعل البعض لا يعتبر مقاربة "**كاسيرر**" فقط ذات بعد "**ابستيمولوجي**" بل هي مقاربة إنسانية الطابع.

خامسا: تمكن "**كاسيرر**" من خلال انفتاحه المنهجي والفلسفي، من أن يستوعب علوم وثقافة عصره، ويصهرهما في عمله المتميّز "**فلسفة الأشكال الرمزية**"، فلم يضمن لنفسه الأصالة في التفكير فحسب، بل استشرف الكثير من الحركات الفكرية. لذا تقر الكثير من الدراسات التي تناولت فكره بأنّ أعماله تزامنت مع ظهور البنيوية، وأثرت في بعض اتجاهاتها. بل البعض يعتبره ملهماً لها من خلال التأثير في البنيوية الوظيفية لـ"**إميل بنفنيست**" والتكوينية لـ"**جون بياجي**" والتوليدية لـ"**نعوم تشومسكي**".

سادسا: مما تقدم يفتح "**كاسيرر**" آفاقاً جديدة للبحث الفلسفي، من خلال توسيع موضوعه فبدل من أن يكون مجرد علمٍ للعلم، كما فعلت كل المقاربات التي ركزت على مشكلة المعرفة، ينفتح – البحث الفلسفي- على الإنتاج الثقافي للإنسان. مما يعني أنّ للفلسفة وظيفة في هذا العصر تتمثل في الفهم والكشف عن المعنى، بدلاً من أن تكون مجرد ظل للعلم وتابعة له. ولهذا أعمل "**كاسيرر**" تأمله في مناهج وأسس ونتائج العلوم المختلفة التي تناولت مسألة اللغة والأسطورة والفن... لينتهي إلى لفت الانتباه لمركزية الإنسان من خلال قدرته على إبداع هذه المظاهر المتخلفة من الثقافة الإنسانية. وعليه يمكن أن ننسج على منواله بخصوص تناول مظاهر الثقافة العربية الإسلامية، ببيان فعالية الإنسان وقدرته ودوره في إبداع هذه المظاهر.

فهرس المصادروالمراجع.

2 فهرس المصادروالمراجع:

المصادرباللغة العربية:

كاسيرر أرنست.

1. **مقال في الإنسان**، ترجمة: إحسان عباس، دار الأندلس، لبنان، بيروت، 1961.
2. **الدولة والأسطورة**، ترجمة: أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، القاهرة، 1975.
3. **في المعرفة التاريخية**، ترجمة: أحمد حمدي محمود، الهيئة العامة المصرية للكتاب، الطبعة الثانية، 1997.
4. **اللغة والأسطورة**، ترجمة: سعيد الغانمي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، الإمارات العربية المتحدة، ط 1، 2009.

المصادر باللغة الأجنبية:

Cassirer Ernst.

1. **la philosophie des formes symboliques (le langage)**, traduit par: jean Lacoste, les éditions de minuit, Tome 1, 2010**.**
2. **la philosophie des formes symboliques (la pensée mythique)**, traduit par: Jean Lacoste, les édition de minuit, Tome 2, 1972.
3. **la philosophie des formes symboliques (la phénoménologie de la connaissance)**, traduit par: Claude Fronty , les éditions de minuit, Paris, France; Tome 3; 1972.
4. **Trois essais sur le symbolique**, **« Le concept de forme symbolique dans l'édification des sciences de l'esprit »**, traduit : Jean Carro et Joël Gaubert, Paris, Éditions du Cerf, 1997.
5. **essai sur l'homme**; traduit: Nobert Massa; les éditions de minuit; France; 2012.
6. « Les éléments kantiens dans la philosophie du langage de Wilhelm von Humboldt », Traduit de l'allemand par: Aurélien Djian,dans:**Les Études philosophiques**; France, Presses universitaires de France,2015/2 (n° 113).pp 259-282.

7. «The Influence of Language upon the Development of Scientific Thought», in: **The Journal of Philosophy**, Vol. 39, No. 12, Published by: Journal of Philosophy, Inc. (Jun. 4, 1942),pp 309 -327.

8. «Le langage et la construction du monde des objets», Traduit par: Jean Claude Pariente; dans:**Essais sur le langage**, collections des textes, les éditions de minuit, France, 1989.pp

المراجع باللغة العربية:

1. **ابن جنّي،عثمان.الخصائص**، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، ج 1.
2. **أورو سيلفيان ، ديشان جاك ، كولوغلي جمال. فلسفة اللغة**، ترجمة: بسام بركة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2012.
3. **إيكو، أمبرتو.السيميائية وفلسفة اللغة**، ترجمة: أحمد الصمعي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2005.
4. **بغورة، الزواوي.الفلسفة واللغة (نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة)**، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 2005.
5. **بيكون، فرنسيس.الأورغانون الجديد**، ترجمة: عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2013.
6. **الجزيري، محمد مجدي. السيميوطيقا وفلسفة اللغة عند كاسيرر**، دار الحضارة للطباعة والنشر، مصر، طنطا، ط 3، 1999.
7. **دافيدوف، لندال.مدخل إلى علم النفس**، ترجمة: سيد الطواب و محمود عمر ونجيب خزام، دار ماكجروهيل للنشر، ط 2، د ت.
8. **دي سوسير، فرديناند.علم اللغة العام**، ترجمة: يوئيل يوسف عزيز، دار آفاق عربية، بغداد، العراق، ط 3، 1985.
9. **سيد يوسف، جمعة.سيكولوجيا اللغة والمرض العقلي**، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت، يناير 1990.
10. **شاهين، عبد الصبور.في علم اللغة العام**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 4، 1984.
11. **الصالح، صبحي. دراسات في فقه اللغة**، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط 9، 2009.
12. **صليبا، جميل.علم النفس**، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1984.
13. **عزالعرب،عبد الحكيم، بناني.الظاهراتية وفلسفة اللغة (تطور مباحث الدلالة في الفلسفة النمساوية)**، أفريقيا الشرق، بيروت، لبنان، 2003.
14. **فهمي زيدان، محمود. في فلسفة اللغة**، دار النهضة العربية، بيروت، 1985.
15. **كرم، يوسف.**

- **تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط**، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، 2014.
- **تاريخ الفلسفة الحديثة**، دار المعارف، مصر، الطبعة 05، 1986.

17. **مصطفى، عادل. المغالطات المنطقية**، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، القاهرة، الطبعة 1، 2007.

18. **المعتوق أحمد محمد. الحصيلة اللغوية**، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت، أغسطس 1996.

19. **مومن، أحمد.اللسانيات (النشأة و التطور)**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2002.

20. **نجيب، زكي محمود.**

- **المنطق الوضعي**، مكتبة الأنجلو-مصرية، القاهرة، ط 2، 1956، ج 1.
- **من زاوية فلسفية**، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط 4، 1988.

22. **هاريس روي ، جي تيلر تولبت. أعلام الفكر اللغوي الغربي**، ترجمة: أحمد شاكر الكلابي، دار الكتاب الجديد، بيروت، الطبعة الأولى، 2006، ج 1.

23. **هيغل، فريدريك.أصول فلسفة الحق**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، بيروت، الطبعة 3، 2007، المجلد 1.

24. **هويدى، يحي. باركلي**، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1960.

المراجع باللغة الأجنبية:

1. Auroux, Sylvain.**la philosophie du langage**, presses universitaires de France, 1996.

2. Benveniste, Émile. **Problème de linguistique générale**, édition Gallimard, paris, 1966.

3. Billier, Jean Cassien. **Kant et le kantisme**; Armand colin/masson; Paris; 1998.

4. Chomsky, Noam. **Syntactic structures**, Mouton de Gruyter; New York; 2 edition.

5. Descartes, René. **Discours de la méthode**, imprimé en union européenne, 1996.

6. Kant; Emmanuel, **logique**. traduit par: J Tissot, Libraire philosophique de la drange; paris, France; 2 eme édition, 1862.

7. Kearney, Richard. **twentieth century continental philosophy**, Taylor & Francis e-Library, 2005, New York, U S A.

8. Leavitt John. **Linguistic relativities**; in: Language, Culture, And Society; Cambridge University Press 2006.

9. Muller, Max. **la science du langage**, traduit par: Georges Harris & Georges Perrot; Auguste Durand Libraire –éditeur, paris, 1864.

1. Peter, Caws. **Structuralism. A Philosophy for the Human Sciences**. Atlantic Heights, NJ: Humanities Press.

2. Van Vielt, Muriel. **Ernst Cassirer et l'art comme forme symbolique**, Presses universitaires de Rennes, 2010.

موسوعات وقواميس:

باللغة العربية:

1. ابن منظور، محمد بن مكرم.**لسان العرب**، تحقيق: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، مصر، د ط، د ت ط.

1. بدوي، عبد الرحمن.

- **موسوعة الفلسفة**، ج 1، الطبعة الأولى، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1983.

- **الموسوعة الفلسفية**، الجزء 2، الطبعة الأولى، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984.

- **ملحق موسوعة فلسفية**، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، 1996.

2. الجزيري، محمد مجدي."الرمزية في الفلسفة"، في: **الموسوعة الفلسفية العربية**، المجلد 2، الطبعة الأولى، إشراف معن زيادة، بيروت، معهد الإنماء العربي، 1988.

3. طرابيشي، جورج. **معجم الفلاسفة**، ط 3 ، بيروت، دار الطليعة، 2006.

4. لالاند، أندريه. **موسوعة لالاند الفلسفية**، ترجمة: خليل أحمد خليل، ط 2، بيروت، منشورات عويدات، 2001.

5. مبارك، مبارك. **معجم المصطلحات الألسنية**، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، دار الفكر اللبناني، س 1995.

6. مخوخ، فؤاد. **أرنست كاسيرر** (فيلسوف الأشكال الرمزية)، في **الفلسفة الغربية المعاصرة**، الجزء 01. الطبعة 1، إشراف، علي عبود المحمداوي، الرباط المملكة المغربية، منشورات ضفاف، سنة 2013،

7. مدكور، إبراهيم.**المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983.

8. الهنا، غانم.(الكانطية الجديدة)، **في الموسوعة الفلسفية العربية**، المجلد3، الطبعة الأولى، إشراف معن زيادة، بيروت، معهد الإنماء العربي، 1988.

9. هوندريتس،تد. **دليل أكسفورد للفلسفة**، ترجمة: نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ليبيا، د ط، د ت ط.

10.يودين، روزنتال. **الموسوعة الفلسفية**، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان، بيروت،د ت ط.

باللغة الأجنبية:

1. Ducrot, Oswald & Todorov, Tzvetan. **Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage**, éditions du seuil, France, 1ere, 1972.

2. Gawronsky, Dimitry."Ernst Cassirer: his life and his work"; in Paul Arthur Schilpp, **"the philosophy of Ernst Cassirer"**, the library of living philosophers, , Evanston, Illinois, USA , volume vi, 1949.

3. Grotsch, K. "Schleicher August", article in: **Encyclopedia of Language and Linguistics**, edited by: Keith Brown, Publisher, Elsevier Social Sciences,2 edition, New York, USA, 2002 , V 11.

4. Hamburg, Carl H. & M, Solmitz Walter."Bibliography of Writings of Ernst Cassirer to August 1946", in Paul Arthur Schilpp, **"the philosophy of Ernst Cassirer"**, the library of living philosophers, , Evanston, Illinois, USA , volume vi, 1949.

5. Holborn, Hajo."Ernst Cassirer", in Paul Arthur Schilpp, **"the philosophy of Ernst Cassirer"**, the library of living philosophers, , Evanston, Illinois, USA , volume vi, 1949.

6. J Pos, Hendrick. "Recollections of Ernst Cassirer", in Paul Arthur Schilpp, **"the philosophy of Ernst Cassirer"**, the library of living philosophers, , Evanston, Illinois, USA , volume vi, 1949.

7. Koerner, E F K. "Schleicher, August", article in; **Encyclopedia of Language and Linguistics**, edited by: Keith Brown, Publisher, Elsevier Social Sciences,2 edition, New York, USA, 2002 , Volume10.

8. Körner, Stephan."Ernst Cassirer", in Donald M Borchert: **Encyclopedia of philosophy**, Thomson gale, new York, 2 nd edition, 2006,volume 2.

9. Lafont, Cristina. "continental philosophy of language", in: "international encyclopedia of the social behavioral", Elsevier L T D, oxford, united kingdom, 2001.

10. Leander, Folke."Futher problems suggested by the philosophy of symbolic forms", in Paul Arthur Schilpp editor: " **Philosophy of Ernst Cassirer**".

11. Net, M."Morris Charles", article in; **Encyclopedia of Language and Linguistics**, op cit , V 8.

12. Saxl, Frantz."Ernst Cassirer", in Paul Arthur Schilpp, **"the philosophy of Ernst Cassirer"**, the library of living philosophers, , Evanston, Illinois, USA , volume vi, 1949.

13. Subbiondo, J L."Harris James", article in; **Encyclopedia of Language and Linguistics**, edited by: Keith Brown, Publisher, Elsevier Social Sciences,2 edition, New York, USA, 2002 , Volume 5

14. W Hendel, Charles. "Ernst Cassirer", in Paul Arthur Schilpp, **"the philosophy of Ernst Cassirer"**, the library of living philosophers, , Evanston, Illinois, USA , volume vi, 1949.

15. White, Hayden."V. Windelband Wilhelm", edited by: Donald M Brochert, **Encyclopedia of philosophy**, Thomson Gale corporation, U S A, 2 ed edition, 2006, V 9.

مجلات ودوريات:

باللغة العربية:

1. بغورة، الزواوي."مفهوم اللغة في الفلسفة الكانطية الجديدة"، **اللغة العربية**، المجلس الأعلى للثقافة، العدد 17، المجلد 9، عدد يونيو 2007، الجزائر، 2007.

2. السعداوي، أحمد."أرنست كاسيرر يبحث العلاقة بين اللغة والأسطورة"، **جريدة الاتحاد**، بتاريخ: 2010/02/21.

3. كانط، إيمانيول."الفلسفة وتاريخ الفلسفة"، ترجمة علي حرب، **الفكر العربي**، العدد 48، معهد الإنماء العربي، بيروت، سنة 1987.

باللغة الأجنبية:

1. Gardou, Charles.«Helen Adams Keller : de la fillette sourde et aveugle à l'écrivain et à la conférencière », **Reliance** ; 2005/2 (no 16). pp 106- 114.

2. Iribarren, Leopoldo.«Langage, mythe et philologie dans la Philosophie des formes symboliques d'Ernst, Cassirer », **Revue germanique internationale**. CNRS édition, France, 2012, pp 95- 114

3. Lassègue, Jean."Une réinterprétation de la notion de forme symbolique dans un scénario récent d'émergence de la culture"**, Revue de métaphysique et de morale**; Presses Universitaires de France, 2/2007, numéro54 .pp 221- 237.

4. Voss, Josef."Aristote et la théorie énergétique du langage de Wilhelm von Humboldt". dans: **Revue Philosophique de Louvain**. Quatrième série, tome 72, n°15, 1974. pp. 482-508.

5. Vandenberghe, Frédéric."From Structuralism to Culturalism "Ernst Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms", **European Journal of Social Theory**, sage publications, London, November 1, 2001, Volume: 4, pp 479 - 497.

6. van Vliet, Muriel.«De la Philosophie des formes symboliques d'Ernst Cassirer à l'Anthropologie structurale de Claude Lévi-Strauss: portée et limites d'une comparaison», **Philosophie**, édition de Minuit, France, n° 115, 2012/4.pp 54- 58.

أطروحات أكاديمية:

1. Pugliese, Maude. **La Philosophie des formes symboliques dans le champ des sciences de la culture: principes de conceptualisation et d'interprétation chez Ernst Cassirer,** mémoire présenté de maitrise en sociologie, Université du Québec à Montréal; année universitaire 2010.

مداخلات علمية:

1. Wildgen, Wolfgang.

- La « philosophie des formes symboliques » de Cassirer et le plan d'une sémiotique générale et différentielle, Congrès Sémio 2001 à Limoges, France; 4-7 avril 2001

- La philosophie des formes symboliques de Cassirer (1874-1945) jugée sous l'aspect de l'évolution (et de la critique) du structuralisme au 20e siècle, Contribution au Séminaire : Formes Symboliques, organisé par Jean Lassègue & Yves-Marie Visetti. à L'école Normale Supérieure, 25 mars 2005

مواقع إلكترونية:

https://www.wikipedia.org.

https://www.britannica.com/