



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة باتنة 1 الحاج لخضر

الرقم التسلسلي.....

كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية

رقم التسجيل.....

قسم الفلسفة

السياسة والأخلاق عند أرنست كاسيرر

أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في الطور الثالث ل م د تخصص فلسفة تطبيقية

إشراف الأستاذ الدكتور

عبد الغني بوالسكك

إعداد الطالبة

سارة بلخيري

أمام لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الدرجة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
شراد فوزية	أستاذ	جامعة باتنة 1 الحاج لخضر	رئيسا
عبد الغني بوالسكك	أستاذ	جامعة باتنة 1 الحاج لخضر	مشرفا ومقررا
حشاني محمد رضا	أستاذ محاضر أ	جامعة باتنة 1 الحاج لخضر	عضوا مناقشا
تاتيات علي	أستاذ محاضر أ	جامعة بسكرة	عضوا مناقشا
الداودي قرواز	أستاذ محاضر أ	جامعة سطيف	عضوا مناقشا

الموسم الجامعي: 2023/2022

1444/1443 هـ



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة باتنة 1 الحاج لخضر

الرقم التسلسلي.....

كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية

رقم التسجيل.....

قسم الفلسفة

السياسة والأخلاق عند أرنست كاسيرر

أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في الطور الثالث ل م د تخصص فلسفة تطبيقية

إشراف الأستاذ الدكتور

عبد الغني بوالسكك

إعداد الطالبة

سارة بلخيري

أمام لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الدرجة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
شراد فوزية	أستاذ	جامعة باتنة 1 الحاج لخضر	رئيسا
عبد الغني بوالسكك	أستاذ	جامعة باتنة 1 الحاج لخضر	مشرفا ومقررا
حشاني محمد رضا	أستاذ محاضر أ	جامعة باتنة 1 الحاج لخضر	عضوا مناقشا
تاتيات علي	أستاذ محاضر أ	جامعة بسكرة	عضوا مناقشا
الداودي قرواز	أستاذ محاضر أ	جامعة سطيف	عضوا مناقشا

الموسم الجامعي: 2023/2022

1444/1443 هـ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الإهداء

أهدي هذا العمل المتواضع إلى الوالدين الكريمين وإلى كل العائلة الكريمة

شكر وعرفان

أولاً أشكر الله عز وجل على توفيقه لي لإتمام هذا البحث، وبعد أوجه
شكري للأستاذ المشرف الدكتور عبد الغني بوالسكك على قبوله
الإشراف وعلى توجيهه لي من بداية هذا البحث إلى نهايته.

مقدمة

لا ريب أن الحداثة هي عبارة عن منهج فكري ومذهب انقلابي غير ثابت في المفاهيم والأفكار يسعى لتغيير الحياة، كما يتجدد باستمرار ويرفض الخضوع لكل ما هو قديم داعيا إلى التطور والتجديد وإعادة إنشاء الإنسان وإقامته على نحو أفضل لأنه محور العملية الإبداعية. فهي تتجلى وكأنها بوابة تمكن الفرد من الانفتاح والتقدم والتحرر وهي ثورة على الفكر الذي يجعل الإنسان جزءا منفصلا من الطبيعة ليكون هو الفاعل والمحرك للفعل الثقافي والحضاري، لذلك تتسم الحداثة بإزالة البنى الاجتماعية القديمة وانحلالها، وفي المقابل تسعى إلى تأسيس بنى أخرى جديدة تحوي كل المستويات.

وقد ظهرت في منتصف القرن التاسع عشر وارتبطت بكل ما هو جديد لدرجة أنها لم تنحصر في ميدان محدد، إنما شملت ميادين كثيرة، منها المجال الاقتصادي والثقافي، الاجتماعي، الأدبي، النقدي والمجال السياسي أو ما يعرف بالسياسة، هذه الأخيرة هي مسألة حيوية وحقل من حقول المعرفة لها منزلة عظيمة في تطور المجتمعات الإنسانية، فقد كانت المؤثر الأساسي بحياة الدول منذ ظهورها وحياة الإنسان منذ ولادته إلى غاية وفاته، ذلك أن البشر بالرغم من اختلافهم وتميزهم عن بعضهم البعض فإنهم بحاجة إلى الانتماء لمجتمع سياسي، ومن ثمة فالسياسة هي جوهر انساني تأسس على الاعتراف بأن حياة

الأفراد مشتركة ومرتبطة ببعضها البعض، طالما أنهم يقيمون على رقعة جغرافية واحدة وتربطهم روابط سياسية وقانونية، بالإضافة إلى تمتعهم بالسيادة التي تمثل الهيئة العليا في البلاد والتي يخضع لها كل فرد من أفراد الدولة حيث تعبّر عن استقلالها وحريتها في اتخاذ قراراتها ومن ثمة استقلال الأفراد.

وقد برز الفكر السياسي إلى الوجود بعد ظهور المجتمعات البشرية وتطورها فعندما أصبح الكائن البشري يقطن في مجتمع منظم وأصبحت لديه معرفة عن الحياة المدنية كان بإمكانه تكوين أسس ومبادئ تقوم عليها الظاهرة السياسية التي تمثل في الأصل موضوع الفكر السياسي، حيث كانت نشأته متوقفة على التعبير عن معتقدات الشعوب في عهدها البدائية وتمثل تصورهما لظواهر الطبيعة والغيبيات، ثم بعد ذلك بدأت في التطور والازدهار، وبالتالي فإنه لم يكن وليد لحظة تاريخية محددة إنما كان نتيجة لعدة تطورات تعود حلقاته الأولى إلى العصور الكلاسيكية القديمة مثل الحضارات الشرقية كالحضارة المصرية، الصينية، الهندية بالإضافة إلى الحضارة الإغريقية، وهنا امتزج بأساطير اتخذها الأفراد مثالا لهم، لدرجة أنه تم إيجاد مفاهيمهم المتعلقة بالحكم والسلطة والعدالة ضمن هذه الأساطير، كما ظهرت أفكار سياسية تتناسب مع ظروف تلك العصور عند الكثير من الفلاسفة واستمرت في البقاء وأخذت في التطور من زمن لآخر.

فضلا عن ذلك فإن الفكر السياسي يعد من أهم النشاطات الذهنية التي يعمل على تطبيقها الإنسان وعلى وجه الخصوص رجال السياسة والسلطة والحكومة، حيث يتناول البحث في السياسات المتبعة أو التي يجب أن تتبع، كما يتطرق أيضا إلى الملكيات الخاصة والعامة ولماذا يحتاجها الإنسان؟ وماهي المعايير لاعتبار حكومة ما حكومة شرعية؟ وماهي الحقوق والحريات التي يجب أن تقيد؟

وفي هذا السياق نجد الفكر السياسي مليئاً بالنظريات السياسية والإسهامات الفكرية الخلاقة التي سعى أصحابها إلى إبراز مواقفهم من تلك الأزمات السياسية التي يتخبط فيها العالم الغربي خاصة في الفترة الحديثة والمعاصرة، وذلك بهدف التقليل من شأن تلك الصراعات التي تنشأ بين القوى الموجودة خارج إطار السلطة، والعمل على تجاوزها وتجنبها من أجل الوصول إلى غاية معينة تكمن في ترقية الفكر السياسي وتفعيله والمحافظة على توازن معين في النظام الاجتماعي والسياسي تحقيقاً للمصلحة العامة.

إنّ النظام السياسي يقوم على مجموعة من المبادئ التي يقدمها ميدان البحث الخاص به، وكذلك الحجج التي يمكن استخدامها لدعم وانتقاد الأشكال العامة للمؤسسات السياسية وكيفية عملها، فهو البحث الذي يتم فيه التنقيب عن ما وراء ضجة الجدل السياسي وتفحص المسائل التي تستعصى على السياسي وتصعب عليه وتحديد النظام العام للقيم التي تحكم الوجود السياسي مما يمكن أن نراه، ونستطيع أن نذكر الحكومة باعتبارها من أقدم المؤسسات السياسية التي يمكن من خلالها إدارة المجتمعات الإنسانية وتنظيمها، والقانون الذي يعد من أكثر النظم الاجتماعية أهمية وضرورة، حيث لا يمكن لأي مجتمع أن يعيش إذا كان أفراده يفعلون ما يناسبهم دون الاهتمام بحقوق الآخرين، أو إذا كان أفرادهم ينكرون بأنّ عليهم التزامات معينة في مواجهة بعضهم البعض، وهكذا فإن موضوع السياسة ليس الفرد بل الجماعات الإنسانية وممارسة السلطة عليها من أجل إضافتها إلى مجموع القواعد التي يمكن من خلالها تنظيمها وتحديد حقوقها وواجباتها، فالعلاقات الإنسانية التي تتناولها السياسة ليست علاقة فرد بآخر إنما علاقة فرد بجماعة، وهذه الأخيرة لا تتفق في سلوكها مع الأفكار التي تطرحها الأفعال الحسنة والفضائل الخيرة كالمحبة والتعاون والشجاعة والصدق (...) لأنها مرتبطة بقوانين ينبغي عليها تطبيقها، وتلك القيم خاصة بالفكر

الأخلاقي الذي يبحث في أفعال الإنسان الإرادية من حيث مطابقتها للخير والشر وعلاقتها بالواجب والمثل الأعلى للسلوك، أي أنه يهتم بدراسة سلوكيات الإنسان التي تحدث من تلقاء نفسه وتتم باختياره وعن عزيمة ومشية دون إكراه، فهو يؤثر في إرادتنا وهويتنا وحملنا على تشكيل حياتنا وصنع أعمالنا حتى يتم تحقيق المثل الأعلى للحياة وتحصيل خيرنا وكمالنا ومنفعة الناس وخيرهم، وبالتالي تشجيع الإرادة على عمل الخير وبيان السبيل الصحيح للإنسان حتى يحيا حياة فاضلة ويساهم في تحقيق الخير للآخرين.

فالفكر الأخلاقي هو مبحث فلسفي في غاية الأهمية وذلك بداية من التفكير النظري للإنسان باعتباره جانبا ضروريا للثقافات البشرية والمميز الوحيد للإنسان عن بقية الكائنات الأخرى، حيث أنه كلما كان كليا وشموليا ارتبط به البشر مهما تباينوا في أشكالهم وألوانهم وطبائعهم، كما أنه عامل رئيسي في صلاح الفرد وتطور الأمم والشعوب، أي أنه يتسم بالعالمية ويعد ضرورة لازمة لاستمرار الأفراد في المجتمع كونه يشكل بنية ثقافية واجتماعية تحوي طابعا مميزا للبشر الذين يعيشون فيه وينتمون إليه.

وقد حظي أيضا بمنزلة كبيرة ونال اهتمام الباحثين والفلاسفة منذ أن إكتشف المصريون فكرة الضمير كجوهر أساسي ودافع أخلاقي لدى الإنسان، حيث تجلى عندهم في صورة عقائد دينية تدعو إلى فعل الخير وتجنب الشر والمعاصي، كما تحث على السلوك الطيب والحسن وتنشد العدالة والاستقامة، فما قدمه المصريون القدامى هي أفكار أخلاقية وممارسات عملية أساسها الدين والطقوس والمعتقدات الروحية

السائدة، وكذلك ظهر دوره منذ عناية سقراط بسلوك الإنسان وإعلانه فكرة الفضيلة. وعليه فإن الفكر الأخلاقي ليس وليد لحظة تاريخية محددة بل إن الإهتمام بالنظريات الأخلاقية موجود منذ القدم خاصة مع المصريين واليونانيين القدماء وتواصل حتى العصر الحديث والمعاصر.

والواقع أنه لم يسبق للفكر السياسي في العصور القديمة خاصة اليونانية الابتعاد عن القيم الأخلاقية، على أساس أن السياسة ليس لها مبدأ واحد لم تستمد منه من الأخلاق وإلا كيف سيكون حال الحكومة وقد خلت من العدل؟ وكيف سيكون مصير المجتمعات الإنسانية دون الاعتماد على الأخلاق؟ فالفلسفة السياسية هي فلسفة أخلاقية بالدرجة الأولى، والسياسة هي نشاط قائم على الأخلاق كما أنها امتداد لها، حيث جاء في فكر "أرسطو" أن أخلاق الفرد لن يتم تحقيق هدفها إلا في الدولة، لأن غايتها هي غاية إنسانية أخلاقية بالأساس.

لكن مع التطورات التي حصلت على مر التاريخ اختلفت هذه النظرة تماما فأصبحت مشكلة علاقة السياسة والأخلاق محل جدل بين المفكرين والفلاسفة بداية من عصر النهضة مع الفيلسوف الإيطالي "نيكولا ميكيافيلي" مرورا بالعصر الحديث مع الألماني كانط، ووصولاً إلى العصر المعاصر خاصة مع الفيلسوف ومؤرخ الفلسفة الألماني الأمريكي الذي ينتمي إلى ما يسمى بمدرسة ماربورغ في الفلسفة الكانطية الجديدة في القرن العشرين "أرنست كاسيرر" Ernst Cassirer (1874 . 1945) حيث احتل موقعا مهماً في تاريخ الفلسفة الغربية، وشهدت أطروحته في دراسة الجدل بين الأسطورة والعقل اهتماما ملحوظا في زمنه الذي عرف حربين عالميتين شاعت خلالهما في أوروبا العديد من الاتجاهات والحركات الفلسفية المتطرفة، والتي من خلال

آرائه واعتقاداته المعارضة لها انتقل إلى منفاه، وسافر إلى الولايات المتحدة الأمريكية متفرغاً لمناقشة أفكار عديدة من أهمها إشكالية العلاقة بين السياسة والأخلاق عبر تطور السلطة وتحولاتها.

تناول المفكر الألماني "أرنست كاسيرر" مشكلة العلاقة بين السياسة والأخلاق منذ فترة القرون الوسطى إلى العصور الحديثة، حيث اعتقد أنّ تكوينها كان في شكل خاص مع "هيغل" لكنها لا زالت متواصلة حتى أواسط القرن العشرين، غير أنّ المرحلة الحاسمة في السياق الفاصل بين زمن البدايات والزمن الراهن هي مرحلة عصر النهضة، وبذلك قام "كاسيرر" بمناقشة هذه المسألة عند "ميكيافلي" الذي تعرضت كتاباته حول هذا الموضوع للاضطراب، حاملة داخلها ما يدل على أنّه كان من أصحاب المبادئ الشريرة والقاسية التي تدعو إلى القوة والظلم وتخلق الأحقاد والضغائن، كما تم وصفه بأنّه خسيس ومرادف للشيطان، لكن في نظر "كاسيرر" انقلب هذا الحكم رأساً على عقب وتحولّ السبّ والشتم العنيف الذي وجّه له إلى نوع من التقدير والتعظيم والتمجيد.

فبالرغم من أن "ميكيافلي" احتل مكانة عظيمة بالنسبة لـ "كاسيرر" حيث اعتبره شهيداً للحريّة ومن أخلص الكتاب السياسيين، مؤكداً في الوقت ذاته أنّ كتاب "الأمير" قد شكل اللحظة الحاسمة التي صارت فيها السلطة عبارة عن ظاهرة لها استقلاليتها الذاتية، كما قام بوصف الوسائل التي تم بها الوصول إلى السلطة بشكل كبير، ومن ثمة العمل على الاحتفاظ بها من أجل تحقيق دولة قوية واستمرارها، إلا أن هذا لا يعني أن "كاسيرر" تبني ذات الموقف الذي أكد عليه "ميكيافلي" بل اعتبر فكره مجرد

أسطورة سياسية أدت إلى تراجع الفكر السياسي وانحلاله.

إشكالية الدراسة:

تكمن إشكالية البحث في مايلي:

ما طبيعة العلاقة بين السياسة والأخلاق عند "أرنست كاسيرر"؟ وهل يمكن عزل القيمة الأخلاقية وإبعادها عن الممارسة السياسية في رأيه؟ هل الأخلاق بالنسبة إليه شرط ضروري في كل إجراء سياسي محكم؟

وقد ترتب عن هذه الإشكالية عدد من المشكلات الفرعية أهمها:

ما هي حقيقة كل من السياسة والأخلاق في فلسفة "كاسيرر"؟

ما هي أهم المبادئ الأساسية التي ساهمت في بروز الفكر السياسي عند "كاسيرر"؟

إلى أي حد ساهم "كاسيرر" في بناء نظام سياسي؟

فيما يتجلى الفكر الأخلاقي عند "كاسيرر"؟ وماهي الأسس التي ارتكزت عليها نظريته الأخلاقية؟

هل نجاح الدولة في نظر "كاسيرر" يتحقق باعتماد النظام السياسي على الأخلاق أو فصله عنها؟

أيهما أسبق عند "كاسيرر" هل السياسة أم الأخلاق؟

منهجية البحث:

وحتى يمكن الإجابة على هذه الأسئلة والإشكاليات كان لزاما عليّ إتباع منهج حيث رأيت أنّ المنهج المناسب لهذه الدراسة هو المنهج التحليلي مستعينة بآليات مقارنة، وذلك من خلال تحليل مواقف وآراء الفيلسوف الألماني "أرنست كاسيرر" في مختلف القضايا التي قمت بطرحها حول مسألة السياسة والأخلاق بتقصي حقيقة كل منهما، وبيان أهم المبادئ التي عملت على ظهور الفكر السياسي عنده واستجلاء أيضا نظريته الأخلاقية وأسسها ومنطقاتها، مقارنة وجهة نظره باعتقادات غيره من الفلاسفة من أجل توضيح بعض الفوارق بينه وبين هؤلاء الفلاسفة، وإظهار الفرق بين السياسة والأخلاق والعلاقة بينهما عنده، كاشفة في الوقت ذاته عن أهم مواطن التباين والاختلاف بينه وبين الفلاسفة الذين جاؤوا بعده حول هذه المسألة.

خطة البحث:

وبناء على ذلك اعتمدنا على خطة بحث معينة احتوت على مقدمة وأربعة فصول وخاتمة، ففي المقدمة حاولنا وضع الموضوع في سياقه الفلسفي والمنهجي من خلال ضبط المشكلة المطروحة للنقاش وبيان المنهج الذي استعنا به في بحثها، ومن ثمة إبراز أهمية الموضوع ودوافع الخوض فيه ومبرراته والأهداف المتوصل إليها.

أما الفصل الأول فهو بعنوان حقيقة السياسة والأخلاق وأهميتهما في فكر "أرنست كاسيرر" وهو عبارة عن فصل تمهيدي تطرقنا فيه إلى ثلاثة مباحث، حيث تضمن المبحث الأول سيرة "أرنست كاسيرر" ومرجعياته الفكرية، وفيه حاولنا التعريف بالفيلسوف حيث قدمنا موجز عن حياته والتعرف على الخلفية التي نشأ فيها، ثم الإشارة إلى جميع مصادره الفكرية مرتبة زمنيا من أول مصدر له إلى آخر ما تم نشره بعد وفاته، بعد ذلك أشرنا إلى مرجعيته الفكرية وذلك من خلال بيان أهم الفلاسفة

والمذاهب الفلسفية التي تأثر بها واقتنع بأطروحاتها، محاولين عرض منهجه ومشروعه الفلسفي الذي تميز به في الفلسفة، ثم جاء المبحث الثاني حول مفهوم السياسة وفيه توقفنا عند الدلالات المختلفة اللغوية والفلسفية لهذا المصطلح، كما حرصنا على توضيح الغاية منه خاصة عند الفيلسوف الألماني "كاسيرر"، أما المبحث الثالث فقد عالج مفهوم الأخلاق من الناحية اللغوية والفلسفية والغاية من دراستها عنده.

أما الفصل الثاني فكان بعنوان أسس الفكر السياسي عند "كاسيرر" وعلاقته بفلسفة الأشكال الرمزية وشمل أربعة مباحث أساسية، حيث قمنا في المبحث الأول بمعالجة نظرية الدولة عند "كاسيرر" وأنظمة الحكم، وذلك من خلال الكشف عن ماهية وطبيعة الدولة في نظره وإبراز أشكال الحكم لديه، وفي المبحث الثاني تناولنا ماهية القانون عنده فتطرقنا إلى تحديد مفهومه ومصدره وعلاقته بالعلم "الرياضيات" كأنموذج لكن في المبحث الثالث أردنا تسليط الضوء على مسألة الحرية السياسية عنده وعلاقتها بحقوق الإنسان، أما المبحث الرابع فإن الغرض منه توضيح موقف "كاسيرر" من علاقة السياسة بفلسفة الأشكال الرمزية خاصة الأسطورة والتاريخ.

أما الفصل الثالث فعنوانه تجليات الفكر الأخلاقي عند "كاسيرر" وعلاقته بفلسفة الأشكال الرمزية وقد انقسم بدوره إلى ثلاثة مباحث حيث تضمن المبحث الأول دور القيم الأخلاقية في معرفة الإنسان عند "كاسيرر"، وفي المبحث الثاني استعرضنا سؤال الحرية كمفهوم أخلاقي عنده كما حاولنا إبراز أهميتها وعلاقتها بالواجب الأخلاقي، لكن في المبحث الثالث سعينا إلى تحديد علاقة القيمة الخلقية ببعض الأشكال الرمزية عند "كاسيرر" فتناولنا علاقة الأخلاق بالتاريخ وعلاقتها أيضا بالدين والفن.

أما الفصل الرابع الموسوم بجدلية السياسة والأخلاق بين "أرنست كاسيرر" والنظريات الفلسفية الأخرى فقد احتوى على مبحثين رئيسيين، حيث عالجتنا في المبحث الأول إشكالية العلاقة بين السياسية والأخلاق، فوقفنا على نظرية "كاسيرر" في هذه المسألة

وقمنا بمقارنتها بنظريات فلسفية أخرى، بعدها تطرقنا إلى معالجة هذه القضية بعد "كاسيرر" فأشرنا إلى نظريات أخرى جاءت بعده منها نظرية "كارل مانهايم"، نظرية "ليوشتراوس"، ونظرية "هابرماس".

مع العلم أن كل فصل من هذه الفصول احتوى على تمهيد معين والخروج بخلاصة لأهم ما جاء فيه.

وقد ختمنا بحثنا بخاتمة كانت بمثابة حوصلة لأهم النتائج والملاحظات التي خلصنا إليها من خلال البحث في هذه الدراسة.

فضلا عن ذلك فقد اعتمدنا في تحليلنا لمختلف إشكاليات البحث على أهم المصادر الخاصة "بأرنست كاسيرر" مثل الدولة والأسطورة، فلسفة التنوير، في المعرفة التاريخية، اللغة والأسطورة، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان ضف إلى ذلك أبرز الدراسات والمراجع القيمة التي تناولت فلسفة "أرنست كاسيرر" وأهم القضايا التي تطرق إليها خاصة فيما يتعلق بمسألة السياسة والأخلاق، ولعل من أبرزها دراسات فؤاد مخوخ سواء كانت بمثابة كتاب مثل دراسة من نقد العقل إلى هرمينوطيقا الرموز " بحث في فلسفة الثقافة عند "أرنست كاسيرر"، أو عبارة عن مقال في مجلة مثل دراسة أفول العقلانية في زوبعة الأساطير السياسية، التنوير من منظور "أرنست كاسيرر"، إشكالية الحتمية والحرية في التاريخ من منظور "أرنست كاسيرر".

أهمية الدراسة:

تعد قضية السياسة والأخلاق من أبرز المسائل الأكثر خصوبة على مر العصور سواء في العصر الحديث والمعاصر، حيث تندرج ضمن مبحث القيم أو الأكسيولوجيا كما تحظى بقوة شديدة وجدل واسع الأرجاء في العالم، ذلك أنّ جميع الدراسات والأبحاث تدور في فلكها على اختلاف ميادينها وتخصصاتها، وهي ذات صلة بكل نشاط إنساني، حتى أنّها شغلت معطيات أصيلة واستنفذت الكثير من معطيات الباحثين

والفلاسفة، لاسيما الفيلسوف الألماني "أرنست كاسيرر" الذي تناول هذه المسألة بالدراسة والتحليل، فكان له دور كبير في توضيح العلاقة بين السياسة والأخلاق معتبرا أن دراسة هذه المشكلة هي مسألة في غاية الأهمية.

إنّ النظرية الفلسفية التي تحدث عنها "أرنست كاسيرر" خاصة في مشروع الدولة ذات منزلة عظيمة لا يمكن بأي حال من الأحوال إنكارها والعمل على إبعادها وتجاوزها، حيث تناولت زاوية من الواقع الاجتماعي دارت حول مشكلة معينة أثارت صيحة كبيرة في بعض المجتمعات الغربية لاسيما المجتمعات الألمانية، ونعني بذلك إشكالية السياسة والأخلاق التي حظيت باهتمام متميز، من خلال العمل على ضبط وتنظيم كل القواعد والمبادئ الأخلاقية والالتزام بها لتحقيق استقرار الدولة.

فالقبح على السلطة وامتلاكها والاهتمام بها من أجل خدمة منافع الغير أو جماعة سياسية معينة، يستوجب في نظر "أرنست كاسيرر" كل المثل الخيرة والمبادئ والعادات والأخلاقيات التي نستخدمها في حياتنا باستمرار، لهذا تظهر أهمية هذا البحث في كونه يحتل مكانة هامة في الفكر السياسي الغربي عموما وفي الفكر الألماني الكاسيرري على وجه الخصوص، لأنه يقوم بمعالجة إشكالية فلسفية محضة هي إشكالية العلاقة بين السياسة والأخلاق فإذا كان على سبيل المثال المفكر السياسي الإنجليزي "جون لوك" **John Locke** (1632 . 1704) يؤمن بفكرة التسامح بين المذاهب والأديان ويدعو إلى الفضائل الأخلاقية المبنية على المحبة والإنصاف والحرية، كما يرى أنّ الحكم المطلق والمستبد يقوم على السياسة وحدها وبالتالي يتسبب في الظلم والحروب والفتن، فإنّ "أرنست كاسيرر" يؤيد ذلك أيضا ويرى أنّ القيم الإنسانية التي آمن بها "جون لوك" تؤدي إلى تأسيس دولة قوية، ذلك أنّ أي ممارسة هي عبارة عن إجراء غير مسموح به ما دام بإمكانه أن يؤدي إلى البؤس وانحطاط الأخلاق.

أهداف الدراسة:

إنّ هدف اختيارنا لهذا الموضوع هو الوقوف عند مضامين السياسة والأخلاق عند "أرنست كاسيرر" وذلك من أجل الإجابة عن كل إشكالية نتجت عن هذه الدراسة وهدم أي غموض أسفر عنها، ونحن بهذا نهدف إلى التعرف على حقيقة السياسة والأخلاق عنده وتحديد أهم الأسس التي أدت إلى ظهور الفكر السياسي في فلسفته وشرح تصوره لبناء مجتمع سياسي، كذلك ابراز أهمية الأخلاق في معرفة الإنسان عنده، وبالتالي تحديد العلاقة بين السياسة والأخلاق والافصاح عن ما هو أسبق حسبه هل السياسة أم الأخلاق، ثم الوقوف على أهم النظريات الفلسفية التي جاءت بعده والتعبير عن موقفها من هذه القضية.

أسباب اختيار الموضوع:

لقد كثرت البواعث والدوافع التي أفضت بنا إلى الغوص في هذا الموضوع فهناك أسباب ذاتية وأخرى موضوعية، أما العوامل الذاتية فتمثلت في: اهتمامنا بالسياسة وميلنا الشخصي نحو الدراسات السياسية كدراسة فلسفية واقعية. إحساسنا بأنّ هذا الميدان المعرفي المتمثل في السياسة وعلاقتها بالأخلاق له أهمية كبيرة في الفلسفة بحيث يستلزم دراسته والتعمق فيه. الرغبة في دراسة الإشكاليات الخاصة بفلسفة السياسة والأخلاق واعتقادنا بأنّها أصبحت من المباحث الفلسفية التي يستوجب الاهتمام بها. حب الاطلاع على ما جاء في الفكر السياسي بصفة عامة والفكر الغربي الألماني على وجه الخصوص.

الرغبة في إثراء رصيدنا المعرفي بمواضيع فلسفة السياسة والأخلاق خاصة فيما يتعلق بالظواهر السياسية والأخلاقية التي سوف نقوم بتوضيحها، فدراسة هذه المواضيع تمكّن الباحث من وصف الظواهر وصفا واقعيا من خلال ملاحظة ما يوجد في العالم الخارجي والبرهنة عليه وكأنّه يعيش تلك الظواهر.

فكل هذا كان دافعا لي لدراسة النظريات السياسية التي كانت مرتفعة بشكل كبير في فضاء الفكر السياسي، حيث كان من بين أهم هذه الآراء هو موقف المفكر الألماني "أرنست كاسير" من مسألة السياسة وعلاقتها بالأخلاق، فكانت أعماله هادفة وواقعية كما احتوت على أفكار تتفق مع ما جاء به العالم الغربي.

أمّا بالنسبة للأسباب الموضوعية فتتجلى في:

قلّة الأبحاث التي تتكلم عن مسألة السياسة والأخلاق في القرن العشرين خاصة عند مؤرخ الفلسفة المعاصر "أرنست كاسير"، فهو غير معروف كثيرا في عالمنا العربي بالنظر إلى قلة الترجمات لكتبه ماعدا جزء فقط من أعماله التي اقتصر على كشف بعض الجوانب من فلسفته وتوضيحها، أمّا بالنسبة للسياسة والأخلاق عند "أرنست كاسير" فتكاد تكون غير موجودة، لذلك سوف نتطرق لها في بحثنا هذا بشكل موسع جدا.

قيمة الموضوع ومكانته، إن دراسة العلاقة بين السياسة والأخلاق هي مسألة في غاية الأهمية لفلسفة السياسة حيث كانت موضع اهتمام العديد منهم وساهم في ازدهارها وتطورها الكثير منهم، وذلك بداية من العصر الكلاسيكي اليوناني، مرورا بالعصر الحديث ووصولاً إلى العصر المعاصر، لذلك لا يمكن في أي وقت من الأوقات إغفال هذه الدراسة من طرف دارس الفلسفة لأنها دائماً التجدد.

صعوبات الدراسة:

بمأن كل بحث علمي لا يخلو من العقبات التي تعرقل إنجازَه فإنه في اعدادنا لهذا البحث واجهتنا العديد من الصعوبات منها قلة المصادر في هذا الموضوع وصعوبة الترجمة نظرا للتحكم الضعيف في اللغات الأجنبية.

وبالرغم من هذه الصعوبات إلا أنه بفضل الله وتوفيقه واصلنا هذا البحث فاتضحت معالمه وتفاصيله، وجاء بالصورة التي هي عليها.

الفصل الأول:

حقيقة السياسة والأخلاق وأهميتهما في فكر أرنست كاسيرر

تمهيد

المبحث الأول: سيرة أرنست كاسيرر ومرجعياته الفكرية

- 1 . سيرته ومصادره
- 2 . مرجعيته الفكرية
- 3 . منصفه
- 4 . مشروعه

المبحث الثاني: مفهوم السياسة

- 1 . المدلول اللغوي للسياسة
- 2 . المدلول الاصطلاحي للسياسة
- 3 . غاية السياسة

المبحث الثالث: مفهوم الأخلاق

- 1 . المدلول اللغوي للأخلاق
- 2 . المدلول الاصطلاحي للأخلاق
- 3 . غاية الأخلاق

استنتاج

تمهيد:

إنّ الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمكن أن يقال عليه أنّه كائن اجتماعي بطبعه لا يستطيع العيش بمفرده في مكان معين، بل ينتقل في حياته بين مراحل متتابعة ومتعاقبة، منذ أن وجد في صورة فرد إلى أن يصل إلى تكوين مجتمع سياسي يتمثّل في الدّولة ويميل بعدها إلى الاستقرار مع جماعة خاصة بدولة ما تضمن له حقوق يتمتّع بها وتفرض عليه واجبات يستلزم القيام بها، مما ينبثق عن ذلك فكرة السياسة هذه الأخيرة تعتبر من أبرز المشكلات الفلسفية التي كانت موجودة منذ القديم بتعقيدها الواسعة وأسئلتها الغير محدودة والتحدّيات التي لا نهاية لها، فهي أساس الحياة العامة للمجتمعات البشرية وصورة يستخدمها المجتمع كطريقة لعيش أفراد من خلال المؤسسات التي تسن القوانين وتسهر على تطبيقها بحيث تنظم حياة الأفراد داخل المجتمع، ومن ثمّة خلق مجتمع دولي قائم على الأمن العالمي والسلام.

بالإضافة إلى ذلك فإنّ الإنسان هو كائن أخلاقي يتميز عن الحيوانات الأخرى بهذا السلوك السامي الذي يجعل من الأخلاق طبيعة ثانية فيه. وعلى هذا الأساس تحتل الأخلاق مكانة كبيرة في حياة الأفراد والمجتمعات وذلك من خلال مدى إقبال الإنسان منذ نعومة أظفاره على حب الخير وفعله وفي ذات الوقت يتجلى مدى نفوره على كل ما هو شر ورذيلة، حيث تعد قاعدة أساسية لبناء مجتمعات راقية ومتحضرة وعنصر مهم في إنشاء أفراد ناضجين ودول متقدمة كما تلعب دورا بارزا في شعور الناس ببعضهم البعض وفي تنظيم العلاقات بينهم وأيضا في زيادة توسيع الإرادة وبالتالي النفور من الغرائز واللذائذ والنزوات والبعد عنها.

ونظرا للأهمية التي تشغلها مسألة السياسة والأخلاق فقد احتلت منزلة عظيمة عند الفيلسوف الألماني "أرنست كاسيرر" الذي ينتمي إلى ما يسمى بمدرسة ماربورغ الفلسفية الألمانية، إذ عمل على تحديد معنييهما، موضحا بذلك الغاية التي تسعى كل

الفصل الأول: حقيقة السياسة والأخلاق وأهميتهما في فكر أرنست كاسيرر

منهما للوصول إليها، وهذا يقودنا إلى التساؤل التالي: ما هو مفهوم السياسة والأخلاق عند "كاسيرر"؟ كيف نظر "كاسيرر" إلى الغاية من دراسة كل منهما؟

المبحث الأول: سيرة أرنست كاسيرر ومرجعته الفكرية

من المعلوم أن كل باحث وفيلسوف لابد أن تكون له سيرة ذاتية ومرجعية فكرية ينطلق منها لتوضيح مذهبه الفلسفي، و"أرنست كاسيرر" واحد من أبرز هؤلاء الفلاسفة الذين عرفوا بذلك، حيث كثيرا ما نجد أن سيرته الذاتية تتداخل مع السيرة الفكرية لدرجة أنه لا يوجد أي مصدر من مصادره يتحدث عن سيرته الشخصية، إلا أنه يوجد العديد من الدراسات التي جاءت بعده وقامت بإبرازها خاصة تلك التي عملت على ترجمة نصوصه.

1 . سيرته ومصادره

1 . 1 حياته

ولد الفيلسوف المثالي الألماني "أرنست كاسيرر" Ernst Cassirer في 28 يوليو 1874م في برسلاو (Breslau) بروسيا الإمبراطورية الألمانية والمعروفة حاليا بفروكلاف ببولندا، وهو كابن لأسرة يهودية يشتغل عائلها بالتجارة، كان يعرف في صباه بالمرح والخيال المبدع، كما أنه لن يقوم بزيارة جده لأمه حتى شهد في داره مكتبة ضخمة لم يكن له بمثلها عهد، فكان ذلك حافزا إلى حياة جديدة وكأنما قلب صفحة من حياة اللعب والمزاح وبدأ صفحة العمل الجاد.⁽¹⁾

تأثر "كاسيرر" بجده فكان يحبه كثيرا وفي حديثه معه في مكتبته الواسعة استيقظ ونمي اهتمامه بمشاكل المثقف والحياة، حيث كان طوال حياته مقتنعا بأنه ورث الوريث الفلسفي للفكر من جده.⁽²⁾

وفي سن الثانية عشرة والثالثة عشرة من عمره قرأ "كاسيرر" بالفعل العديد من الأدبيات والأعمال التاريخية مثل مسرحيات شكسبير، حيث أنه في هذا العمر المبكر

(1) زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، بيروت، دار الشروق، 1993، (ط 4)، ص 227.

(2) Paul Arthur Schilpp, "the philosophy of Ernst Cassirer", library of living philosophers, volume vi, Evanston, Illinois, USA, 1949, p 04.

اكتسبت حياته القدرة على التركيز والثبات وبدأ سلوكه بالكامل يتغير ببطء فلم يتبق سوى القليل من الوقت للعب، أصبح في فصله وباعتراف الجميع أفضل تلميذ، وغالبا ما كانوا معلموه مندهشين من عمق معرفته ونضجه.⁽¹⁾

بالرغم من أن "كاسيرر" لم يكن في حياته الدراسية تلميذا نابها لكنه واصل مع ذلك دراساته العليا، فالتحق بجامعة برلين في الثامنة عشرة من عمره لدراسة القانون تلبية لرغبة والده سنة 1892، لكنه انصرف عنها واتجه إلى دراسة الفلسفة والأدب كما حرص على تزويد نفسه بالكثير من المعارف في الفن والتاريخ، وارتحل إلى جامعتي "ليبيج" Leipzig university و"هايدلبرغ" Heidelberg باحثا عن أساتذة ممتازين في الفلسفة والفن، حتى سمع بقيام حركة فلسفية هائلة في جامعة برلين على يد أستاذين كبيرين هما "هرمان كوهن" * Hermann Cohen (1842 . 1918م) و"جورج زيمل" ** Georg Simmel (1858 . 1918م)،⁽²⁾ أحد الأساتذة الذين تتلمذ على يدهم حيث قربه من فلسفة "إيمانويل كانط" Emanuel Kant ومن "هرمان

⁽¹⁾ Paul Arthur Schilpp, "the philosophy of Ernst Cassirer, op cit, p 04.

* هرمان كوهن فيلسوف ألماني يعتبر المؤسس الحقيقي لمدرسة ماربورغ كما يعد أهم ممثل للفلسفة اليهودية في القرن العشرين، من أبرز مؤلفاته: نسق الفلسفة ومنطق المعرفة الخالص.

** جورج زيمل فيلسوف واجتماعي ألماني، وضع منهجه للكانطية الجديدة، بدأ كعالم اجتماعي في القسم الأول من حياته، ومؤرخا للفلسفة في القسم الثاني منها، ظل يهتم بالأخلاق دوما، حاول أن يفهم المجتمع والثقافة والحياة الإنسانية، ومن أهم مؤلفاته: مشاكل فلسفة التاريخ 1892، فلسفة المال 1900، متروبوليس والحياة العقلية 1903، ريمبراندت مقال في فلسفة الفن 1916، وغيرها من المؤلفات المتميزة عنده: ريمون آرون، فلسفة التاريخ النقدية "بحث في النظرية الألمانية للتاريخ"، ترجمة: حافظ الجمالي، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 1999م، (د ط)، ص 207.

⁽²⁾ زكريا إبراهيم، دراسات جمالية " فلسفة الفن في الفكر المعاصر"، بغداد، مكتبة مصر ودار المرتضى، 1988م، (د ط)، ص 232.

كوهن" الذي أصبح أستاذه المباشر عندما درس في جامعة ماربورغ ابتداء من 1896م، وهناك التحق بمدرسة ماربورغ للكانطية الجديدة بصفة رسمية واستطاع الحصول على شهادة الدكتوراه تحت إشراف كل من "هرمان كوهن" و"بول ناثورب" *Paul Natorp* (1854 . 1924)، سنة 1899م برسالة ممتازة ناقش فيها نقد المعرفة الرياضية والعلوم الطبيعية عند ديكرت، ثم عاد إلى برلين وحصل فيها على درجة الأستاذية عام 1906م ببحث تحت عنوان إشكالية المعرفة في فلسفة وعلوم الوقت الحالي، وابتداء من سنة 1919م أصبح أستاذا بكرسي في جامعة هامبورغ حيث ظل هناك إلى أن عزل وتقلد كأول يهودي منصب عميد الجامعة عامي 1929م و1930م.⁽¹⁾

وبعد وصول النازية إلى الحكم عام 1933م وقيام الحرب العالمية الثانية نفي "كاسيرر" من ألمانيا وهاجر إلى السويد وصار أستاذا في جامعتها من 1935 إلى

* بول ناثورب فيلسوف ألماني والممثل الرئيسي الثاني لمدرسة ماربورغ، نشأ في أحد بيوت القسيسين بمدينة دوسلدورف Düsseldorf غرب ألمانيا، واتجهت أعماله مبكرا نحو تجديد أخلاقي للمجتمع، وبهذا الغرض قام بتطوير تربية اجتماعية ومثالية اجتماعية وبالأحرى اشتراكية على أساس الأخلاق الكانطية، اتجه من نظرية المعرفة إلى التساؤلات الحسية التاريخية والميتافيزيقية، فظهر في أول الأمر كنظري معرفة حيث تساءل عن شروط امكانية المعرفة وعلى وجه الخصوص شروط صلاحياتها، ترك مؤلفات عديدة في الفلسفة كان أهمها: كتاب الدين داخل حدود الإنسانية 1894، مدخل إلى الفلسفة 1903، الأسس المنطقية للعلوم الدقيقة 1910: فرنر شنيدرس، الفلسفة الألمانية في القرن العشرين، ترجمة: محسن الدمرداش، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005، (ط 1)، ص ص 47 . 48.

(1) حميد لشهب، الكانطية الجديدة "رؤية تحليلية نقدية لمفهومها ومدارسها"، بيروت . لبنان، دار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، 2019، (ط 1) ص 84.

1941م، ثم غادرها متجها إلى الولايات المتحدة الأمريكية ليصير أستاذا في جامعة يال Yale، وقد كان "كاسيرر" من سلالة الفلاسفة الموسوعيين الكبار أمثال "هيغل" و"فلهم لايبنتز" * **Wilhelm Leibniz** (1646 . 1716م) بوجه خاص، أكد أصالته بالتنوع الخارق للمألوف لتبحره في جميع المجالات الثقافية إذ لم يدع بابا من أبواب الثقافة إلا طرقه مثل: فلسفة العلوم، تاريخ الفلسفة، الشعر والفنون بصفة عامة النظرية الأينشتاينية في النسبية...⁽¹⁾ وهذا ما جعله واحد من بين العلماء العظماء الذين اشتهروا بإتقان فيزياء أينشتاين وفلسفة هيغل وثقافة النهضة كأعمال غوته وتاريخ الأديان وتاريخ العلوم.

ومما لا شك فيه أن الفضل في معرفة "كاسيرر" الهائلة يجب أن ينسب إلى حد كبير إلى ذاكرته الاستثنائية، حيث يخبرنا "هرمان كوهن" أنه كان طالبا شابا قادرا على الاقتباس والحفظ عن ظهر قلب صفحات كاملة لجميع الشعراء والفلاسفة تقريبا، وهذه الذاكرة خدمته بأمانة حتى نهاية حياته فجعلته قادرا على العثور على أي اقتباس يحتاجه في كل الكتب التي قرأها خلال حياته، ومع ذلك لم تكن ذاكرته مجرد القدرة السلبية أي نوع من التخزين للمعرفة المكتسبة إنما كانت بالأحرى أمرا داخليا بمعنى جوته، وعملية متكررة واستيعاب عقلي خلاق مع القدرة الشديدة لرؤية جميع العناصر الأساسية للمشكلة وعلاقتها العضوية لمشاكل أخرى.⁽²⁾

* لايبنتز فيلسوف ورياضي ألماني ذو نزعة عقلية خلف كما وافر من الكتب والرسائل والمقالات من مؤلفاته: مقالة جديدة في العقل البشري، العدالة الإلهية.

(1) جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، بيروت لبنان، دار الطليعة للطباعة والنشر، 2006، (ط 3)، ص 505.

(2) Paul Arthur Schilpp, "the philosophy of Ernst Cassirer", op cit, p 9.

لكن في 13 أبريل 1945م وحين كان مدرسا في جامعة كولمبيا بمدينة نيويورك في الولايات المتحدة الأمريكية توفي إثر نوبة قلبية مخلفا وراءه العديد من المخطوطات القيمة.

1. 2 مصادره الفكرية:

قام الفيلسوف المثالي الألماني "أرنست كاسيرر" بإصدار عشرات من المؤلفات في جميع حقول المعرفة، خاصة في فلسفة العلوم والرياضيات وتاريخ الفلسفة، فلسفة التاريخ، فلسفة الجمال، الفلسفة الأنثروبولوجية، وفلسفة الأساطير واللغة والأشكال الرمزية والمعرفة، ولعل من أشهر الكتب التي قام بنشرها والتي نشرت بعده ما يلي:

- مشكلة المعرفة: WissensProblem (1906م)
- إصدار مقال بعنوان كانط والرياضيات الحديثة (1907م) KANT UNO (دراسات كانطية) المجلد 12، إضافة إلى مقال حول مسألة طريقة نقد المعرفة ZuR 'FRAGE DER METHODE DER ERKENNTNISKRITIK Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie (مجلة للفلسفة العلمية وعلم الاجتماع) المجلد 31. (1)
- الجوهر والوظيفة: Essenz und Funktion (1910م) مثل هذا الكتاب إرهابا لمذهب "كاسيرر" الفلسفي العام، أنكر فيه الرأي القائل بأن التجريدات العلمية انعكاس للواقع، وحلل العالم المادي إلى مقولات من الفكر الخالص واستعاض عن قوانينه بالقول باستقلال وظيفي مفسر تفسيريا مثاليا، ومن ثم حاول تصوير المعرفة العلمية بشكل من أشكال التفكير الرمزي. (2)

(1) Paul Arthur Schilpp, "the philosophy of Ernst Cassirer", op cit, p 889.

(2) يودين روزنتال، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، مراجعة صادق جلال العظم وجورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، (د ت)، (د ط)، ص 386.

- ليبنيتز (1911) LEIBNIZ، Article in the Encyclopaedia of the Social Sciences, New york مقال في موسوعة العلوم الاجتماعية نيويورك. وأرسطو وكانط ARISTOTELES UNO KANT، Kant-Studien (دراسات كانطية) المجلد 14. (1)
- الحرية والشكل: Freiheit und form (1916م) أنشأ "كاسيرر" هذا الكتاب نتيجة حدوث الحرب العالمية الأولى، لأنه عند وقوعها اتجه إلى التأمل في مشكلات الحرب والسلام والحرية والسياسة، واهتم بدراسة تفكير كل من الفلاسفة الألمان المؤيدين للحرية أمثال "فريدريك شلنج" Friedrich Schelling (1775 . 1854م) ويوهان غوته وإيمانويل كانط.
- فلسفة الأشكال الرمزية، المجلد الأول في اللغة (1923)، والمجلد الثاني في التفكير الأسطوري (1925م)، والمجلد الثالث في ظواهر المعرفة (1929م): philosophie der symbolischen formen, Bd.1 : Die sprache (1923) ; Bd.2 : Das My thische Denken(1925) ; Bd.3 : Phànomenologie der ErKenntnis(1929)، وهذه المجلدات الثلاثة التي أطلق عليها "كاسيرر" اسم فلسفة الأشكال الرمزية عملت على وضع مكانة مرموقة له وجعله رائد من رواد الفلسفة في القرن العشرين. (2)

(1) Paul Arthur Schilpp, "the philosophy of Ernst Cassirer", op cit, p 889.

(2) فؤاد مخوخ، إشكالية علوم الثقافة لدى أرنست كاسيرر، المجلد: 12، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية، دورية علمية محكمة، العدد: 02، 2015، الإمارات العربية المتحدة، ص47.

- اللغة والأسطورة Sprache und mythos (1925) قامت بترجمته إلى اللغة الإنجليزية الفيلسوفة الأمريكية سوزان لانجر* Susanne K. langer (1895 . 1975م) عام 1946م، حيث يسعى "كاسيرر" من خلال هذا الكتاب إلى توضيح العلاقة بين اللغة والأسطورة، على أساس أن اللغة التي هي أداة الإنسان الأولى للعقل تعكس الميل إلى صنع الأسطورة أكثر منه إلى العقلنة والتفكير العقلي، فاللغة التي هي ترميز للفكر تعرض نمطين مختلفين من الفكر الذي هو في كلتا الحالتين فكر قوي وإبداعي، وهي تعبر عن نفسها في شكلين مختلفين أحدهما المنطق الاستدلالي والآخر الخيال الإبداعي.(1)
- فلسفة التنوير Philosophie Der Aufklärung (1932) عرض فيه "كاسيرر" أشكال التفكير في عصر التنوير خاصة في القرن الثامن عشر كذلك عرض فكرة الدين مؤكدا على رفضه القول بأن التنوير حقبة غير دينية ومعادية للإيمان في اتجاهه الأساسي، كما تكلم أيضا عن فكرة القانون ومبدأ الحقوق غير القابلة للتصرف وختمه بمشكلات علم الجمال الأساسية.
- ألف كتاب النهضة الأفلاطونية في إنجلترا Platonische wiederbelegung in england (1932م)، والجزء الرابع من مشكلة المعرفة عام (1940)

* فيلسوفة أمريكية معاصرة اهتمت بدراسة الفن كما تأثرت بأراء أرنست كاسيرر، اشتهرت بكتابتها الفلسفة مفتاح جديد عام 1942م، خلفت إنتاج فلسفي ضخم يضم المنطق والجمال واللغة والفن من أهم مؤلفاتها: مقدمة في المنطق الرمزي.

(1) أرنست كاسيرر، اللغة والأسطورة، ترجمة: سعيد الغانمي، الإمارات العربية المتحدة، دار الكتب الوطنية، 2009، (ط 1)، ص 10.

ومنطق الدراسات الثقافية Zur logik der kulturwissenschaften (1942)،⁽¹⁾

• مقال في الإنسان An Essay on Man (1944م)، مقدمة في فلسفة الثقافة الإنسانية، مطبعة جامعة ييل، لندن، ميلفورد، أكسفورد إضافة إلى مقال القوة والحرية ملاحظات حول الإصدار الإنجليزي لجاكوب بوركهارت انعكاس في التاريخ، الباحث الأمريكي، المجلد الثالث عشر FORCE AND FREEDOM REMARKS ON THE ENGLISH EDITION OF JACOB BURCKHARDT IS «REFLECTION ON HISTORY»، American Scholar, Vol. XIII، ومقال أسطورة الدولة THE MYTH OF THE STATE مجلة FORTUNE، المجلد 29، العدد السادس جوان.⁽²⁾

• كتاب الأسطورة والدولة THE MYTH OF THE STATE (1946م) الذي نشر بعد وفاته في جامعة ييل وجامعة أكسفورد ومقدم من قبل تشارلز هندل Charles W Handel.⁽³⁾ وكان قد كتبه بالإنجليزية أسوة بما فعله في كتابه مقال عن الإنسان An Essay on Man (1944م).

2 . مرجعيته الفكرية:

كان "كاسيرر" نتاجا لـ"مدرسة ماربورغ" Marburg school الشهيرة التي تناصر الكانطية الجديدة Neo-kantian لدرجة أنه لم يتخل مطلقا عن "الفلسفة الكانطية" التي تعلمها في "مدرسة ماربورغ"، وفي بعض الأحيان يكون العامل الرئيسي الذي دفعه للذهاب إلى هذه المدرسة وانتمائه إليها عام 1895م، هو قراءته لمخطوطات "كوهن"

⁽¹⁾ زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، مرجع سابق، ص 228.

⁽²⁾ Paul Arthur Schilpp, "the philosophy of Ernst Cassirer", op cit, p906.

⁽³⁾ ibid. p 907.

التي تم نشرها في السنة ذاتها، حيث تعتبر أفضل ما كتب عن "كانط"، وظهر ذلك جليا في كتاباته التي توضح مدى تأثر "كاسيرر" بطريقة "كوهن" التي استند إليها في حديثه عن "كانط".⁽¹⁾

ولتأكيد ذلك نرى أن أعمال "كاسيرر" خاصة في جزئها الأول امتدت بصرامة إلى مدرسة ماربورغ بعد شعار "إدوارد زيلر" * E. Zeller (1814 . 1908م) بدعوة "العودة إلى كانط"، كما يمكن الإشارة أيضا إلى أنه قد عمل على توضيح نظرية المعرفة إلى جانب العديد من أفكار الفلاسفة الكانطيين الجدد أمثال "هرمان كوهن" و"بول ناثورب"، وبتفاق مع العديد من نظريات العلماء في عصره لاسيما نظرية النسبية للعالم الألماني ألبرت أينشتاين (1879 - 1955م).⁽²⁾

سار "أرنست كاسيرر" على منوال "إيمانويل كانط" Emmanuel kant (1724 . 1804) حيث انطلق في تفكيره الفلسفي من ثورة "كانط" الكوبرنيكية، للبحث في الإشكالات الفلسفية ومعالجتها دون الاستعاضة عن أي شيء من مفاهيمها الأساسية

⁽¹⁾ Paul Arthur Schilpp, "the philosophy of Ernst Cassirer", op cit, p 06
* إدوارد زيلر فيلسوف ألماني علم اللاهوت في توبنغن الألمانية عام 1840 وبيرن عاصمة سويسرا عام 1847 وماربورغ 1849م ثم الفلسفة في هايدلبرغ سنة 1862 وبرلين سنة 1872
اهتم بتاريخ الفلسفة وتطورها وحاول أن يظهر ترابط الأفكار والمذاهب الجديدة بالأصل الإغريقي أراد من جهة أخرى أن يربط بين فلسفة العلوم وتاريخ الفلسفة الذي يجعل تكوين الحقيقة قابلا للفهم، من مؤلفاته: فلسفة الإغريق في تطورها التاريخي (1844 . 1852 و 1856 . 1868) وقد أعيد نشره سنة 1919 و1920: روني إيلي ألفا، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، قدم له الرئيس شادل حلو، مراجعة، جورج نخل، (ج 1)، بيروت . لبنان، دار الكتب العلمية، (د ت) (د ط)، ص ص 526 . 527.

⁽²⁾ Muriel van Vliet, introduction l'œuvre de Ernst Cassirer : de la théorie de la science à phénoménologie de la culture, presses universitaires de rennes, 2010, www.pur-edition.fr, p 10.

واستبدالها خاصة فيما يتعلق بمفهوم "الترنسندنتالي" transcendantale الذي عبر عنه "كانط" في كتابه "نقد العقل الخالص" فقال "إنني أدعو جميع المعارف المتعالية التي لا تتعلق بشكل عام بالموضوعات، ولكن بطريقتنا في معرفتها، بالفلسفة المتعالية (...)"، وهذه الأخيرة هي فكرة العلم الذي يجب أن يحدد الخطة الكاملة لنقد العقل المحض بطريقة معمارية، أي وفق مبادئ معينة ليضمن لنا تماما كمال وصلابة جميع الأجزاء التي ينبغي أن يتكون منها المبنى، إنها نظام كل مبادئ العقل الخالص، وإذا لم يكن النقد يحمل بالفعل عنوان الفلسفة المتعالية فإنه يأتي ببساطة من حقيقة أنه لكي يكون نظاما كاملا يجب أن يحتوي أيضا على تحليل مفصل لجميع المعارف الإنسانية مسبقا.⁽¹⁾

لا شك أن لهذا المصطلح .الترنسندنتالي . أهمية كبرى في فلسفة كانط حيث يطلق على أن المعرفة تكون ممكنة إذا عنيت بكل مفاهيمنا القبلية عن الموضوعات واكثرثت بها، كما يشير أيضا إلى تلك الدراسة الأولية التي تقوم على تحليل المعرفة للكشف عن المعاني والمبادئ القبلية التي تجعلها ممكنة، وهذا يدل على أن الترنسندنتالي عند "كانط" لا يعني مطلقا علاقة المعرفة بالأشياء إنما ملكة المعرفة التي تخص مفاهيمنا القبلية عن الموضوعات.

وفي هذا الصدد تبني "كاسيرر" طريقة وضع "كانط" للأسئلة الخاصة بالمعرفة التي تبحث عن الجانب الدينامي وليس الستاتيكي في العلاقة بين المعرفة وموضوعها وابتاعه لثورة "كانط" الكوبرنيكية وإقراره بها أكد أن وظيفة المعرفة هي التي تبني الموضوع وتشكله باعتباره مشروطا بهذه الوظيفة، ففي نظر "كاسيرر" تتمثل ثورة "كانط" الكوبرنيكية على المستوى المنهجي في كونها لا تسعى إلى إعادة إنتاج واقع

(1) Immanuel Kant, critique de la raison pure, Königsberg, le 29 mars 1781, préface de la première Édition, pp 68 -70.

معطى سلفاً، إنما تهدف إلى تحديد النظام المليء بالمعنى الذي تدخله الروح في بنية المعارف بفضل مبدأ أصيل للتشكيل والتكوين.⁽¹⁾

فبالرغم من أن "كاسيرر" لا يخرج في تصوره للفضاء الرمزي عن البعد المرآوي للمعرفة ويذهب إلى أن المرآوية الرمزية هي التي عززت تمسك الإنسان بفضائه، إلا أنه يعلن أن فلسفة الأشكال الرمزية تعاضت عن التصور المرآوي للمعرفة واستبدلته بالتصور الترنسندنتالي، وفي ذلك يقول: "إننا نقيم في الدائرة التي يحددها السؤال الترنسندنتالي عموماً، أي دائرة دراسة المناهج التي تتناول كيفية عمل الأشكال الفردية الخاصة بالوعي فحسب بوصفها منطلقاً للتساؤل حول دلالتها، ومدى مشروعيتها."⁽²⁾

لكنه مع ذلك اختلف مع "كانط" وقد تجسد هذا التباين في أنه إذا قال "كانط" أن الخبرة الإنسانية مشروطة بالمقولات، وهي بمثابة صور الفكر التي تتدرج تحتها جميع الظواهر، فإن "كاسيرر" اعتقد أنه بالإضافة إلى المقولات الكانطية التي تشكل التفكير العلمي هناك صوراً للتفكير الأسطوري والتفكير التاريخي، ولتفكير الحياة اليومية العملية يمكن أن تكشف عنها بأن ندرس صور التعبير في اللغة، وكل نوع من هذه الأنواع سليم في ميدانه الخاص فعلى سبيل المثال نجد التفكير الأسطوري ليس مجرد علم بدائي على الرغم من أن التفكير العلمي تطور متأخر له.⁽³⁾

(1) فؤاد مخوخ، كانط والكانطيون الجدد، مجلة تبين للدراسات الفكرية والثقافية، دورية محكمة العدد: 13، 2015، قطر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ص 128.

(2) نقلاً عن: Ernst Cassirer, la philosophie des formes symboliques...3, la phénoménologie de la connaissance, traduction et index de Claude fronty, les sens commun, paris, édition de minuit, 1972, p 63.

(3) فؤاد كامل وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، مراجعة وإشراف: زكي نجيب محمود، بيروت . لبنان، دار القلم، (د ت)، (د ط)، ص 329.

فحين نسلم في رأي "كاسيرر" بأننا نحتاج إلى بعض المقولات القبلية لتنظيم الخبرة فإن هذه المقولات خلافا لما اعتقد "كانط" ليست ثابتة باستمرار بل متطورة عبر التاريخ كما أن أبحاثه المبكرة في فلسفة العلم خصوصا في جعل الفيزياء رياضية جعلته يتجاوز تركيز "كانط" على المعرفة العلمية، حيث اهتم بكل الأنشطة الترميزية مثل اللغة والأسطورة والدين، واعتبرها ملامح فارقة عند الإنسان لا تختلف من حيث المكانة عن العلم.⁽¹⁾

مما لا شك فيه أن "كاسيرر" قد تأثر بتطور الهندسات اللاإقليدية والنظرية النسبية في الفيزياء وميكانيكا الكم وعلم اللغة المعاصر، لهذا كانت المبادئ التي آمن بها دينامية متغيرة لا يقتصر مجالها على النشاط الذهني العلمي والرياضي إنما على كل نشاطات الذهن، أي أنه جعل نقد "كانط" للعقل نقدا لكل الثقافة وأطلق على هذه العملية تسمية الترميز، كما قال إنها عملية أكبر من مجرد استخلاص المفاهيم من الخبرة،⁽²⁾ فبالترميز نعطي رموزا لما ندركه ونربط بين هذه الرموز وما ترمز إليه، حيث أنه بالرموز العلمية تكون صورة العالم علمية وبالرموز الأسطورية تكون صورته أسطورية ورموز اللغة العادية تعطينا الصورة المألوفة التي نعرفها عن العالم بشكل عام،⁽³⁾ وعلى هذا الأساس فالتعبير الرمزي له وظيفة تتناسب كل صورة ووظيفته في الترميز الأسطوري تعبيرية تدمج الرمز وما يرمز إليه، فعلى سبيل المثال نجد أن الرعد الذي يعبر به الله عن غضبه لا يكون مجرد تعبير خارجي عن غضب الله، لكنه هو نفسه غضب الله ووظيفته في الترميز العادي حدسية، نعبر فيه باللغة العادية عن

(1) تدهوندرتس، دليل أكسفورد للفلسفة، مرجع سابق، ص 759.

(2) جمال هاشم، قاموس الفلاسفة، البيضاء، دار الخطابى للطباعة والنشر، 1991، (ط 1)،

ص 121.

(3) المرجع نفسه، ص 121.

العالم كما ندركه بالفطرة بوصفه موجودات في الزمان والمكان لها خصائص دائمة وأخرى عارضة.⁽¹⁾

وفي إطار بحث "كاسيرر" في كيفية عمل أشكال الوعي وسعيه الحثيث إلى إيجاد المبدأ التركيبي الذي يوحدنا، أخذ عن "كانط" فلسفة النقد، إذ أنه ليس بإمكانه تحديد ذلك المبدأ إلا بالاعتماد على الفكرة الكانطية القائلة بتلقائية الوعي وقدرته على التركيب، وحسب رأيه لا يمكن أن يوجد الموضوع قبل الوحدة التركيبية وخارجها، بل على العكس من ذلك هذه الوحدة هي التي تشكله، وعلى هذا الأساس تقبل فلسفة الأشكال الرمزية هذه الفكرة في المشروع النقدي وذلك المبدأ الذي تقوم عليه ثورة "كانط" الكوبرنيكية من أجل توسيعها.⁽²⁾

وإذا كان "كاسيرر" قد انطلق من الثورة المنهجية التي قام بأدائها "كانط" وأولها كل من "كوهن" و"تاثورب"، فإنه سيذهب في توسيعه لحقل البحث الفلسفي أبعد منهم جميعا فيفتحه على أبعاد الحياة الثقافية وتجلياتها وأشكالها، كما سيقوم بتعديل المنظور الذي أسسه "كوهن" و"تاثورب" ويفتحة على جميع مظاهر الحياة الثقافية، ومن ثمة فإن توسيع "كاسيرر" لحقل البحث الفلسفي ليس من محض الصدفة، كما لا يعني مطلقا وجود انفصال حاد مع التأويلات التي قدمها أنصار الكانطية الجديدة، فحتى "تاثورب" و"كوهن" أكدا أيضا إمكانية انفتاح التفكير الترنسندننتالي على مجالات أخرى غير مجال المعرفة.⁽³⁾

(1) جمال هاشم، قاموس الفلاسفة، مرجع سابق، ص121.

(2) فؤاد مخوخ، من نقد العقل إلى هرمينوطيقا الرموز "بحث في فلسفة الثقافة عند كاسيرر"، قطر

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017، (ط 1)، ص68.

(3) فؤاد مخوخ، كانط والكانطيون الجدد، مرجع سابق، ص129.

إن نقد "كوهن" للمعرفة لا ينصب في رأي "كاسيرر" على النظرية الرياضية للطبيعة وحدها، وهذا الموقف أكده "ناثورب" حين بين أنه من الضروري القيام بتأويل الفلسفة الترنسندنتالية وتصحيحها، لكن من دون حصر المنهج الكانطي في إطار تبرير شروط إمكان العلم فقط، وعلى هذا الأساس حرص "ناثورب" على ضرورة فتح المنهج الترنسندنتالي على مجال الثقافة والبحث عن وحدة العقل في كل عمل ثقافي مميز عن طريق القيام بتأسيس ترنسندنتالي لكل وضع فلسفي اعتمادا على كانط.⁽¹⁾

من خلال هذا الطرح يتبين بوضوح أن فلسفة النقد والتفكير النقدي والترنسندنتالي الذي طبقه "كانط" وقام بتفسيره الكانطيون الجدد في مدرسة ماربورغ الألمانية أمثال "ناثورب" و"هرمان كوهن" هو نفسه الذي اعتمد عليه "كاسيرر" في إفساح المجال لبحث الفلسفة حيث عمل على تطويره لدرجة أنه جعل الفلسفة غير مقيدة بمجال واحد فقط هو حقل المعرفة العلمية، فهي في نظره لا تنصب على النظرية الطبيعية فحسب إنما تشمل جوانب أخرى من الحياة الثقافية.

كما أن "كاسيرر" بالرغم من تبنيه أفكار "كوهن" و"ناثورب" بخصوص وحدة نسق الفلسفة المتعالية باعتبارها وحدة دروب الوعي الثقافي وطرقه، فإنه في الوقت نفسه قام بفتح آفاق جديدة أمامها، موسعا نسق الفلسفة لديهما، وهذا التوسيع هو الذي جعل فلسفة الأشكال الرمزية تهتم بمعالجة مختلف مجالات الثقافة، وبالتالي كسر نسق الثقافة الخاص بأعضاء مدرسة ماربورغ من أجل الانفتاح على اتجاهات جديدة للموضوعة (objectivation) والموضوعية (objectivité)، وهكذا يظهر أنه على الرغم من تعظيم "كاسيرر" لأعمال "كوهن" وإقراره بأهم مبادئ فلسفة "ناثورب" فإن ذلك لا يعني أنه ظل وفي لأستاذه، لأنه استلهم أفكارهما وعمل في الوقت ذاته على

(1) فؤاد مخوخ، كانط والكانطيون الجدد، مرجع سابق، ص 129.

تطويرها، حتى صارت العلاقة بينه وبين أعضاء مدرسة ماربورغ متككة نوعا ما لكن دون إحداث قطيعة جذرية معهم.⁽¹⁾

فصحيح أن "كاسيرر" كان ماربورغيا مقتنعا بالكانطية الجديدة وفلسفة "كانط" على العموم، إلا أنه في فلسفته الثقافية يظهر بعض الاختلاف الواضح مع "كانط" ومدرسة ماربورغ، فقد وسع مفهوم المعرفة إلى أن أصبح عنده المبدأ التوجيهي المسمى "التجربة أو المعيش Erleben"، كما أن موضوع فلسفته الثقافية ليس فقط المعرفة بل فهم العالم Weltverständnis، وذلك من أجل الإشارة إلى أن هناك معيشا يعبر عن نفسه خارج العلوم الصارمة بل في اللغة، الأساطير، الدين، الفن، التاريخ، السياسة والأخلاق... إلخ.⁽²⁾

يمكن القول أن "كاسيرر" أهم ممثل لمدرسة ماربورغ الفلسفية ذات النزعة الكانطية الجديدة، حيث انطلق من مبادئ فلسفة كانط النقدية وتبنى أفكار الكانطيين الجدد المتعلقة بوحدة الفلسفة، ساعيا إلى توسيع أفقها توسيعا مرموقا لتتنطبق على كل انتاجات الإنسان الثقافية وليس على نظرية المعرفة فقط، وتصبح أشكالا رمزية مختلفة ومستقلة كاللغة والفن والدين والتاريخ (...)، مؤكدا في الآن نفسه على ضرورة الانتقال من نقد العقل الخالص إلى نقد الثقافة الإنسانية التي ينبغي دراستها من خلال أشكالها الرمزية، لأنها الوحيدة التي تحدد ماهية الإنسان وتعمل على فهمه وبالتالي إدراك المعرفة الإنسانية.

(1) فؤاد مخوخ، كانط والكانطيون الجدد، مرجع سابق، ص 129 . 130.

(2) حميد لشهب، الكانطية الجديدة "رؤية تحليلية نقدية لمفهومها ومدارسها، مرجع سابق، ص 86.

3 . منهجه:

إذا كان "كاسيرر" قد انطلق في تفكيره الفلسفي من ثورة "كانط" الكوبرنيكية التي تنص على وجود صور فكرية ومقولات ترسندنتالية قبلية في العقل سابقة للخبرة ومستقلة عنها، وإذا كان قد أعطى أهمية كبيرة لأعمال الفلاسفة الكانطيين الجدد الذين قاموا بتفسير هذه الثورة المنهجية وتطويرها، فهل هذا يعني أنه قد تبنى في مشروعه الخاص المنهج ذاته الذي قال به "كانط" وكرره كل من "هرمان كوهن" و"تاثيرب"؟

اعتمد "كاسيرر" في دراسته لمشكلة المعرفة على منهجية ذات بعدين تاريخي ونسقي وبهذه المنهجية قرأ تاريخ الفلسفة والعلم معاً، حيث رأى أن العقل يحتاج إلى التاريخ ليعي ذاته ويدرك أليات اشتغاله هذا من جهة، ومن ناحية أخرى فإن التاريخ يحتاج إلى العقل لكي يكتسب معنى ونظام، على أساس أن العقل إذا كان غير متماسك في ذاته فإن التاريخ سيبقى بالنسبة إليه في فوضى ملتبسة وملبئة بالتناقضات، وبالتالي فلكي تصير الظواهر التاريخية ذات معنى فإننا نحتاج في رأي "كاسيرر" إلى مبادئ للحكم تكون دقيقة وإلى وجهات نظر ثابتة. (1)

وفي إطار هذا الاتصال الوثيق بين العقل والتاريخ يمكن القول أن هناك تقارب بين التصور الكاسيرري والتصور الهيجلي له، لكن على الرغم من ذلك فإن هناك تباين كثير بين "كاسيرر" و"هيجل"، إذ أن الأول سعى إلى دراسة مشكلة المعرفة وتطورها التاريخي بكيفية إبستمولوجية وليس من منظور ميتافيزيقي كما فعل "هيجل"، إضافة إلى رفضه للحركة الجدلية الثلاثية للفكرة وروح العالم كأدوات مفهومية هيجلية لفهم

(1) فؤاد مخوخ، من نقد العقل إلى هرمينوطيقا الرموز "بحث في فلسفة الثقافة عند كاسيرر"، مرجع

سابق، ص ص 106 . 107.

صيورة التاريخ، مؤكدا في الوقت ذاته على التخلي عن الصيغة الميتافيزيقية وتحويلها إلى صيغة منهجية.⁽¹⁾

وعلى هذا الأساس استند "كاسيرر" إلى المنهج النقدي الترنسندنتالي كما وضع أسسه "كانط" وطوره مفكرو مدرسة ماربورغ لكن من دون أن يكون مجرد مقلد دوغمائي، لأن اعتماده على فلسفة النقد لم يكن دوغمائيا بصفة خالصة، وعليه فإذا كانت هذه الفلسفة قد ساهمت بشكل كبير في توجيه طريقة تفكير "كاسيرر"، فإن المنهج النقدي لم يظهر عنده بصورة هيغلية، إنما بصورة كانطية تجعل الترنسندنتالي يفهم دائما بوصفه اقتضاء غير قابل للاكتمال.⁽²⁾

من هذا المنطلق يتضح أن المنهج الذي اعتمد عليه "كاسيرر" في معالجة إشكالياته الفلسفية هو المنهج الترنسندنتالي، حيث ارتكز على مبادئ فلسفة النقد وأكد على وجوب توسيع المشروع الذي يستخدمه "كانط"، وذلك حتى يشمل النقد جميع مجالات الثقافة البشرية برمتها ولا يكتفي بحقل نظرية المعرفة فقط.

كما أن "كاسيرر" في استناده على المنهج الترنسندنتالي كان أكثر وفاءا لتعاليم كل من "كوهن" و"ناثورب"، على أساس إذا كان هذا الأخير قد قام بتوسيع دائرة البحث الترنسندنتالي وانتقل من نطاق المعرفة العلمية القائمة، إلى ممارسات أخرى أخلاقية وجمالية يمكنها أن تؤكد هذا المنهج وتدعمه، فإن "كاسيرر" قد ذهب إلى أبعد من ذلك مؤكدا على نقد الثقافة بمختلف جوانبها عوض نقد العقل، لأن البحث الترنسندنتالي في

⁽¹⁾ فؤاد مخوخ، من نقد العقل إلى هرمينوطيقا الرموز "بحث في فلسفة الثقافة عند كاسيرر"، مرجع

سابق، ص 110.

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص 111.

نظرة لا يمكنه أن يقتصر على العلوم فقط باعتبارها وقائع معرفية، إنما يجب رؤيته في جميع مظاهر الإنتاج الثقافي والروحي كاللغة والأسطورة والدين... (1)

أما "هرمان كوهن" فإذا كانت آراؤه المتعلقة بالمنطق تقتصر فقط على منطق الرياضيات والفيزياء لاستخدامها منهج الرياضة، فإننا نجد "كاسيرر" يذهب عكس ذلك ويجعل جمال المنطق أكثر اتساعاً، فهو عنده يشمل العلوم الإنسانية أيضاً، وليس معنى هذا أن "كاسيرر" أراد أن يطبق منطق العلوم الطبيعية على أرض غريبة إنما حاول الكشف عن البنية المنطقية لهذه الأرض لتوضيح المفاهيم المنطقية بصفة عامة، وبالتالي فإن مقولات المنطق حسب "كاسيرر" لا يمكن توضيحها إلا إذا تم تحليلها ودراستها بمقولات تعتمد على مجالات فكرية أخرى وعلى وجه الخصوص مقولات الفكر الأسطوري. (2)

وفي هذا الصدد يعتبر هذا المنهج خاصة مشتركة بين الكانطيين الجدد في مدرسة ماربورغ، حيث يشكل بالنسبة إليهم روح فلسفة النقد لذلك نجد "كاسيرر" لا يتوانى عن استخدامه له، لكن هذا لا يعني بقاءه عند حدود تكرار ما قاله "كانط" و"كوهن" و"ثأورب" بكيفية حرفية، فصاحب فلسفة الأشكال الرمزية يسعى إلى الذهاب بعيداً عن الحدود التقليدية للفلسفة الكانطية عن طريق تطبيق الطريقة النقدية التي بقيت فيها لها وعلى الفهم والعقل كما يتجلىان في المعرفة وكذا على مجموع أعمال العقل البشري ومن ثمة فإن عودة "كاسيرر" إلى مبادئ الفلسفة النقدية وإعادة تناوله المنهج

(1) عبد الوهاب جعفر، مقالات الفكر الفلسفي المعاصر، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية،

1988م، (د ط)، ص 73.

(2) المرجع نفسه، ص 77.

الترنسندننتالي ليستا مجرد حنين إلى اتجاه "كانط" المعرفي، إنما هي عودة نقدية وإعادة تناول أصيلة فتحت آفاق جديدة أمام الفلسفة الكانطية.(1)

وبالنسبة لـ "كاسيرر" تعد هذه الفلسفة الكانطية بمثابة منهج غير مركز النظر من الاهتمام بوحدة الوجود، إلى الاهتمام بوحدة الوظيفة التي تبني موضوع المعرفة وتشكله، فهي فلسفة موسعة في نظره تستلهم الروح المنهجية للفلسفة النقدية من أجل البحث عن أنماط تكوين أشكال فهم العالم، التي يمكن إخضاعها كلها لآليات الفلسفة النقدية، بهدف البحث عن خصائص الوظيفة الروحية كما تظهر في جميع حقول المعرفة البشرية وانتاجات الإنسان الثقافية كلها، وليس كما هي موجودة في العلوم الطبيعية فحسب.(2)

إضافة إلى ذلك فقد قدم "كاسيرر" المنهج الترנסندننتالي باعتباره الطريقة اليقينية الوحيدة التي ربما بإمكانها السماح باستنتاج الأسس البنيوية العامة الموجودة داخل الأشكال الثقافية والمتضمنة فيها، حيث كان من واجبه تطوير مجال فلسفة النقد ومنهجها، من أجل تأسيس فلسفة نقدية تهدف إلى فهم علوم الثقافة أو الروح، وهذا التأسيس دفع "كاسيرر" إلى توسيع مدى اطلاعه خارج نظرية المعرفة نحو إقامة مورفولوجيا الروح *morphologie de l'esprit* لتحديد أشكال فهم العالم، حيث أنه كلما تأخر هذا التشييد سيكون من العبث الأمل في اكتشاف رؤية منهجية واضحة ومبدأ أساسي يقيني لكل علم من علوم الروح.(3)

(1) فؤاد مخوخ، كانط والكانطيون الجدد، مرجع سابق، ص 129.

(2) فؤاد مخوخ، من نقد العقل إلى هرمينوطيقا الرموز "بحث في فلسفة الثقافة عند كاسيرر"، مرجع

سابق، ص ص 146 . 147.

(3) المرجع نفسه، ص، 152.

وعليه يمكن القول إن "أرنست كاسيرر" من أهم الفلاسفة الذين تأثروا بفلسفة "كانط" النقدية واحتذوا بأفكار كل من "هرمان كوهن" و"تأثروب" المتعلقة بوحدة نسق الفلسفة الترנסندننتالية، فاعتمد على المنهج الترנסندننتالي النقدي وأعطى مكانة عظيمة للثورة الكوبرنيكية المنهجية التي طبقها "كانط" في فلسفته مستلهما روحها النقدية على أساس توسيعها وجعلها عامة تشمل جميع أشكال الثقافة دون اقتصارها على نظرية المعرفة العلمية فقط.

4 . مشروعته:

بعدما انطلق "كاسيرر" من مبادئ فلسفة "كانط" النقدية لتوسيع فكره الفلسفي وجعله يفتح على مجالات معرفية أخرى من إنتاج الثقافة البشرية مثل اللغة والفن والأسطورة والدين دون مجال العلوم الطبيعية فقط، بدأ مشروعته يتبلور في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، حيث اتضحت ملامحه عندما أصدر كتابه فلسفة الأشكال الرمزية في ثلاث مجلدات بين عامي (1923 . 1929م)، وبعدها توالى الأعمال في الصدور لتكتمل ملامح مشروع "أرنست كاسيرر" الفكري والفلسفي، وعليه فيما يتمثل المشروع الكاسيرري؟ وهل يمكن تمييزه عن بقية المشروعات الأخرى؟

اختلف مشروع "كاسيرر" النقدي عن مشروع "كانط" ومشروعات الفلاسفة الكانطيين الجدد أمثال "كوهن" و"تأثروب"، فتبنى تصورا للمعرفة والموضوعية أكثر اتساعا وتباينا عن تصورهما، معتقدا في الوقت ذاته أن حصر المعرفة في الشكل الذي نجده في العلوم الطبيعية يرجع إلى استخدام محدود جدا للموضوعية، فالمعرفة العلمية على غرار اللغة والفن والأسطورة والدين... هي أشكال ثقافية مختلفة للموضوعية، ولا يمكن اتخاذ شكل واحد لتحديد طبيعتها وحصرها في العلم وحده، لأنه لا يمكنه إقصاء باقي الأشكال من المشاركة في بناء عالم الثقافة ولا التقليل من أهميتها أيضا في تشكيل

دلالات هذا العالم، بل أكثر من ذلك إن مشكل الموضوعية لا يستطيع إيجاد الحل في العلم الدقيق وحده.⁽¹⁾

فالمشروع الكاسيرري يحمل من عناصر العظمة والبراعة ما يجعل التأويل الذي قلل من أهمية وحجم فلسفة الثقافة وصغر من شأنها غير مقبولاً، بل لا يمكن الاعتماد عليه في أي حال من الأحوال، ومن ثمة لا ينبغي اختصار فكره في كانطية جديدة ضيقة ومحصورة في مجال نظرية المعرفة فقط، لأنه بتوسيعه مجال النقد من نقد العقل إلى نقد الثقافة، استطاع أن يفتح الطريق أمام حقول جديدة لمعرفة الإنسان التي تمر عن طريق دراسة الأشكال الرمزية المتباينة، حيث لا تنظم الوقائع الثقافية التي قام بمعالجتها "كانط" والكانطيون الجدد، بل تتعداها إلى وسائل التعبير المختلفة، والمتمثلة في اللغة والأسطورة التي تشكل وضعا تجديديا بالنسبة لـ"كانط" والكانطيون الجدد.⁽²⁾

من الواضح أن "كاسيرر" سعى في مشروعه النقدي إلى توسيع الفلسفة الكانطية النقدية التي تحمل في ذاتها بذور تقدمها، حيث عمل على تغييرها ونقلها من فلسفة نقدية إلى فلسفة ثقافية بعيدة عن العلوم الطبيعية، وأسس في المقابل علوم أخرى تهتم بدراسة ظواهر ثقافية تفتح المجال لتشمل انتاجات الانسان الثقافية كلها، ويمكن الإشارة إلى أن هذا التحول الذي قام به "كاسيرر" هو أساس مشروعه النقدي الفلسفي الذي يكمن في فلسفة الأشكال الرمزية، لكن كيف يتم تعريف هذه الفلسفة وتعيين مبادئها؟

4 . 1 مفهوم الشكل الرمزي عند كاسيرر

يمثل الشكل الرمزي عند "كاسيرر" "الطاقة الكونية للذهن التي تسمح بالتأليف بين محتوى دلالي ذهني مع علامة محسوسة متحققة حيث ينسجم داخليا مع هذه العلامة

(1) فؤاد مخوخ، من نقد العقل إلى هرمينوطيقا الرموز "بحث في فلسفة الثقافة عند كاسيرر"، مرجع

سابق، ص ص 148 . 149.

(2) المرجع نفسه، ص 151.

وبهذا المعنى فإن اللغة والكون الأسطوري الديني والفن تتمظهر كلها في أعيننا بوصفها أشكال رمزية خاصة، إن الوعي لا يكفي بتلقي الانطباعات الخارجية للظواهر فحسب، لكنه يعمد إلى وصل كل انطباع بنشاط حر للتعبير، إن عالم العلامات والصور التي تتخلق بنفسها تتجاوز ما نسميه الواقع الموضوعي للأشياء، وهي تثبت نفسها أمام الواقع الموضوعي للأشياء باستقلاليتها الكلية وقوتها الأصيلة.⁽¹⁾

وعلى الرغم من التباس هذا المفهوم وإبهامه فإنه يمكننا الوصول إلى أن الشكل الرمزي يسمح بتجاوز المنازعة بين المظهر المثالي الخالص للتصور والمادة التي توفر الدعامة للتعبير عن هذا التصور، وهذه المنازعة في رأي "كاسيرر" متناقضة منطقياً والشكل الرمزي يتجاوز بالأساس هذا التناقض، فهو يتجاوز كل انطباع محسوس خارجي ويتعلق هذا الفعل بمثالية التصور، لكن وظيفته تكمن في الاشتغال بالمادة بالنظر إلى تشكيلها كمبدأ للعلامة، فهو يتأسس على قوة التشكيل مما يمنحه القدرة على تحويل المادة إلى دال.⁽²⁾

وهكذا فإن فعل مضمون الرمز في حد ذاته هو فعل يمنح الأشياء أبعاداً تخرجها من دائرة الوظيفة والاستعمال العادي، وتدرجها ضمن سيرورة تدليلية جديدة تحولها إلى رموز دالة على حالات حضارية غالباً ما تتجاوز السقف الثقافي المحلي لتصبح دالة على حالات إنسانية كونية، أي تحويل الوقائع المحسوسة إلى أشياء قابلة للتأويل.⁽³⁾

(1) عبد القادر فهم شيباني، السيميائيات العامة وفلسفة الأشكال الرمزية، مجلة فيلاديلفيا الثقافية، مجلة فصلية، العدد: 72، 2010، عمان. الأردن، جامعة فيلاديلفيا، ص73.

(2) المرجع نفسه، ص73.

(3) يحيى عيسى وجهاد العمري، فلسفة الأشكال الرمزية وعلاقتها بالحكم الجمالي عند سوزان لانجر، مجلة جامعة النجاح للأبحاث (العلوم الإنسانية)، مجلة علمية دولية محكمة، المجلد: 30 العدد: 07، 2016، عمان. الأردن، الجامعة الأردنية، ص1338.

من خلال هذا الطرح يتبين أن الشكل الرمزي هو عبارة عن شكل ترنسندنتالي متقدم تستخدم فيه الصور المادية الملموسة ليس كرموز لأفكار خاصة تعمل داخل الواقع، إنما كرموز لعالم شاسع ومثالي يختلف عن العالم الواقعي بل يعتبر هذا الأخير بالنسبة له شقيق غير متعادل، وهذا التصور الذي يتعلق بوجود عالم مثالي يوجد فيما وراء العالم الحسي، لذلك فإن الشكل الرمزي الكاسيرري يقوم على تحويل المادة إلى دال أي أنه ينشأ من خلال البحث عن طريقة ما للانتقال من عالم واقعي رديء وتجاوزه إلى عالم مثالي قيم يتأسس على تفسير وتأويل الأشياء.

أشار "كاسيرر" إلى تصور جديد للرمز من خلال محاولة تحديد طبيعة العلاقة القائمة بين الإنسان وعالمه الخارجي، فعلاقتنا بهذا العالم كما يرى هذا الفيلسوف ليست مباشرة ولا يمكن أن تكون مجرد رابط يجمع بين الذات والموضوع، إنما هي في انفصال تام بين الإنسان وعالمه، وهذا الفصل ليس نتيجة حواجز مادية تتشكل من الأشياء والموضوعات، إنما نتيجة الطريقة التي تتم بها صياغة الواقع صياغة ثقافية تنزع عنه أبعاده المادية لتكسوه بطبقة من الرموز، لأن الإنسان لم يتجاوز دائرة الإمساك اللحظي بالأشياء والظواهر إلا عندما بلور فعالية جديدة يطلق عليها "كاسيرر" الوظيفة الرمزية.⁽¹⁾

وعلى هذا الأساس فإن اللغة والدين والأسطورة والخرافة وكل السلوكيات الثقافية هي أشكال رمزية تقوم بدور الوسيط بين الإنسان وعالمه الخارجي، لهذا فإن الإنسان في نظر "كاسيرر" كائن رمزي لا يعيش الواقع في ماديته، بل يعيشه ضمن بعد جديد هو البعد الرمزي، وبعبارة أدق إن سلوكه سلوك رمزي في جوهره، ولا يمكن لهذا الأخير

(1) سعيد بنكراد، مسالك المعنى "دراسة في بعض أنساق الثقافة العربية"، سوريا، دار الحوار للنشر والتوزيع، 2006، (ط 1)، ص 161.

أن يكون سوى سلوك إنساني.⁽¹⁾ أي أن الرموز عند "كاسيرر" لها دور كبير في تحديد طبيعة الدلالة واضفائها على حياة الإنسان بحيث تصبح المعرفة الإنسانية معرفة رمزية، ومن الواجب على التفكير الرمزي أن يقيم فاصلا بين الواقع والمثالي. وهكذا يختزل "كاسيرر" فلسفة الأشكال الرمزية إلى تحليل متجاوز للفكر الأسطوري، الديني، واللغوي، بهدف فهم ووصف الأشكال والظواهر التي تظهر في حياة الإنسان. ووفق هذا المنظور فإن التفكير في الإنسان يتجاوز "كانط" إلى تحويل نقد العقل إلى نقد للثقافة وكشف أساس جميع الروابط والصور الأساسية للأنشطة المعرفية للإنسان التي تعمل في الأسطورة واللغة والعلم.⁽²⁾

4 . 2 بناء فلسفة الأشكال الرمزية

إضافة إلى ذلك فقد اعتمد "كاسيرر" في إنشاء فلسفة الأشكال الرمزية على العديد من النظريات الفلسفية التي كانت سابقة له، وبعبارة أدق يمكننا القول أن تحليلات الروابط بين الأعمال التاريخية والمنهجية لـ "كاسيرر" تتناول بشكل رئيسي الطريقة التي تمكن بها من وضع فلسفته الخاصة بالأشكال الرمزية في مجال المعرفة الفلسفية، ومن خلال أعماله التي ركزت على تاريخ الفلسفة وفي الواقع يشير "كاسيرر" إلى تأثير الفلسفات الكانطية، الهيجلية، اللابينيكية، والإنسانية والهمبولدتية على فلسفة الأشكال الرمزية، هذا خلال العمل الفكري الذي قام به من خلال دراسة مبدأ المعرفة والأساليب العلمية، وخاصة في أعماله المبكرة التي يتم تجاهلها باعتبارها الأساس المنطقي والمعرفي لنظام الأشكال الرمزية.⁽³⁾

(1) سعيد بنكراد، مسالك المعنى "دراسة في بعض أنساق الثقافة العربية"، مرجع سابق، ص162.

(2) Khadîdja Ksouri Ben Hassine, Question de l'homme et théorie de la culture chez Ernst Cassirer, paris, librairieharmattan, 2007, p 06.

(3) MAUDE PUGLIESE, la philosophie des formes symboliques dans le champ des sciences de la culture : principes de conceptualisation et

لذلك استقى "كاسيرر" في نظريته الرمزية الكثير من أفكار فلسفة "كانط" النقدية لا سيما فكرة الرسوم الخيالية الترنسندننتالية *transcendantale schemata* التي أشار إليها "كانط" بصفة خاصة في كتابه نقد ملكة الحكم، مؤكدا في الوقت ذاته أنها نوع من الحدوس التي ترتبط بالمفاهيم، حيث رأى: "أن مفاهيم الفهم تقوم بتجميع تنوع الحدس الذي من خلاله يمكن إنتاج المعرفة الخيالية، كما تحاول أفكار العقل استيعاب المعرفة المتنوعة التي ينتجها الفهم، وبالتالي فإن المفاهيم تلعب دور العلاقة بين الفهم والحساسية، أي العلاقة التي يجب التفكير فيها تتطلب نظرية التخطيطي الخيالي وتجلب الأفكار دور العلاقة بين العقل والفهم وبمعنى أساسي علاقة التفاهم مع نفسه لأن العقل هو في الواقع فقط الفهم المستمر الذي يمكن تحقيقه بمفاهيم بسيطة وبالتالي فإن ما نسميه الفهم الخالص هو في حد ذاته فهم الخيال العلمي." (1)

إضافة إلى ذلك فقد وضع "كانط" تصورا آخر يختلف عن الرسم التخطيطي الخيالي ويقوم على علاقة التمثيل (*analogie*) وحدها، حيث يسمى بالمفهوم الرمزي وهو حدس تطابق معه طريقة ملكة الحكم لطريقة ما يلاحظ في الترسيمة الخيالية، أي تتفق معها في النظر إلى قاعدة الطريقة فحسب لا في النظر إلى الحدس نفسه، حتى يكون الاتفاق حينها تأملي. (2)

وعليه يمكن القول إن المفاهيم القبلية التي تخضع إليها الحدوس تتم في نظر "كانط" على طريقتين أساسيتين هما الرسوم الخيالية الترنسندننتالية التي تعتبر بمثابة واسطة

d'interpretation chez Ernst Cassirer, Montréal – Kanada, Université du Québec, Février : 2010, p11.

(1) Emmanuel Kant, critique de la faculté de juger, traduction et présentation par : Alain Renaut, paris, centre national du livre, 1995, Flammarion pour cette édition, p 23.

(2) فؤاد مخوخ، من نقد العقل إلى هرمينوطيقا الرموز "بحث في فلسفة الثقافة عند كاسيرر"، مرجع سابق، ص 236.

بين الحساسة والفهم، لأن المعرفة من المنظور الكانطي ليست عقلية خالصة ولا تجريبية خالصة إنما تقف موقفا وسطا بين الحس والعقل، فلا يمكن أن نفسر التجربة على أساس التجربة وحدها بل من حيث احتكاكها بالعقل، ومن جهة أخرى نجد الرموز التي تقوم على التمثيل وتعمل على تقديم المفاهيم بطريقة تأملية غير مباشرة.

انطلاقا من هذا الطرح استلهم "كاسيرر" تصور كانط للرسم الخيالي الترنسندنتالي فكان الشكل الرمزي عنده وثيق الصلة بهذا الرسم، من خلال أن مقوماته تماثل في طبيعتها مقومات الرسوم الخيالية الترنسندنتالية، كما أنه يماثل في طبيعته الماهية العقلية من ناحية والشكل الحسي من ناحية أخرى، لكن على الرغم من الفاعلية التوحيدية التي يتوافر عليها الرسم الخيالي فقد تعرضت نظرية المخيلة كما حددها كانط في كتابه نقد العقل الخالص للنقد من قبل "كاسيرر" لأنها في نظره تعاني نقصا ما، وأن الشكل الذي تظهر فيه أولا يبدو أنها لا تمثل سوى وساطة خارجية يمكنها أن تجعل فاعلية مشتركة للحساسة والفكر مفهومة لكنها في الحقيقة تزيد من حدته.⁽¹⁾

من هنا يظهر أن هناك ارتباط وثيق بين الرسم خيالي الترنسندنتالي والرمز الكاسيرري، حيث لا يمكن بأي حال من الأحوال تجاهل هذا التماسك الموجود بينهما، لأن عملية الجمع بين ما هو حسي وما هو عقلي عند كانط هي التي اعتمد عليها "كاسيرر" في انشاء تصوره الرمزي الذي يربط بين الصور الحسية والصور الذهنية، إلا أنه مع ذلك نجد "كاسيرر" قام بنقد الترسيمة الخيالية التي جاءت في كتاب نقد العقل الخالص والتي تجعل هناك اختلاف بين الصور الحسية والعقلية أي أن الحدس الحسي يقابل الحدس العقلي، وهذا الأخير لا وجود له في عقولنا وإن وجد تصبح القضايا الميتافيزيقية فيها صفة الكلية والتركيب، ومستحيل تصور شيء خارج إطار

(1) فؤاد مخوخ، من نقد العقل إلى هرمينوطيقا الرموز "بحث في فلسفة الثقافة عند كاسيرر"، مرجع

سابق، ص ص 237 . 238.

الزمان والمكان، لذلك نجد "كاسيرر" يعتمد في بناء رمزيته على الرسم الخيالي الذي جاء في كتاب نقد ملكة الحكم لأنه يتسم بطابع تلقائي مجهول في كتاب نقد العقل الخالص.

لقد كان المنطلق الأساسي عند "كاسيرر" هو المحافظة على الروح الذاتية، فبالرغم من أنه كان كانطياً في البداية إلا أنه امتد إلى حقل أوسع وأشمل، فهو كان أقرب إلى "كانط" منه إلى الكانطيين الجدد على الرغم من الاختلافات القائمة بينهما حيث أبقى على تلازم المادة والصورة التي تنظم الانطباعات الحسية أو الحدوس التجريبية وتمنحها صفة الكلية والموضوعية، كما أنه لم ينكر المعطيات الحسية مثل ما فعل الكانطيون الجدد بل أعطاها وحدتها الموضوعية، فازدادت بذلك واتسعت وتطورت وأصبحت صوراً حضارية كاللغة والفن والأسطورة. (1)

ولا شك أن "كاسيرر" كان متأثراً أيضاً بالفيلسوف الألماني "هيجل" لدرجة أنه يمكن النظر إلى الأشكال الرمزية لديه باعتبارها ظاهرة من ظواهر الروح المطلق الذي يعتبر في نظر هيجل الروح الحق، حيث يقوم بشرحه فيقول: "إن الروح على حقيقته البسيطة وعي، فهو يطرح لحظاته بعضها خارج بعض، والفعل إنما يفصل الروح إلى الجوهر والوعي الذي لعين الجوهر، ويفصل الجوهر بقدر ما يفصل الوعي (...)", أما الحد الأوسط اللامتناهي فهو الوعي". (2)

فالروح المطلق من المنظور الهيجلي هو الروح البشري في تجلياته العليا على نحو ما يتجلى في الفن والدين والفلسفة، وهذا المستوى تغطيه فلسفة الجمال وفلسفة الدين

(1) رافد قاسم هاشم، المعرفة المفتوحة عند كاسيرر، مجلة العلوم الإنسانية، دولية محكمة، المجلد:

26، العدد: 01، 2019، جامعة بابل، كلية التربية للعلوم الإنسانية، ص 26.

(2) غيورغ فلهلم فردريش هيجل، فينمينولوجيا الروح، ترجمة وتقديم ناجي العونلي، بيروت - لبنان

المنظمة العربية للترجمة، 2006م، (ط 1)، ص 477.

وفلسفة الفلسفة عند هيغل، كما أنه عبارة عن اتحاد الروح الذاتي والروح والموضوعي وهاهنا فقط يصبح الروح حراً حرية مطلقة ولا متناهيًا وعينياً تماماً، ففيه يتم التغلب على التعارض الكامل بين الذات والموضوع، ولا يمكن أن يحدث ذلك إلا في حالة واحدة فقط هي عندما يتحقق الذهن من أن موضوعه ليس سوى ذاته ولا شيء غيرها ومن ثمة فالروح المطلق هو تأمل الروح لنفسها، وتلك المرحلة النهائية التي يعرف فيها الروح أنه في تأمله لنفسه يتأمل المطلق أيضاً سواء عن طريق الفن، الدين والفلسفة.⁽¹⁾ يمكن القول أن الروح المطلق هو ذلك الوجود الواقعي الحر اللامتناهي أو عقل كلي أو مبدأ خالق منظم، يقوم بتأمل نفسه بنفسه من خلال ثلاثة أشكال تتحقق فيها حرية الروح، حيث يسميها هيغل بالفن والدين والفلسفة، وذلك من أجل إدراك الحقيقة المطلقة الأزلية، وهنا يظهر بوضوح مدى تأثير "كاسيرر" بـ "هيغل" في فكرة الروح المطلق لأن الأشكال الرمزية الكاسيررية التي ترى في التاريخ، الفن، الدين... تظهرها لفاعلية الروح والفكر تتقارب مع "هيغل" بل وترتبط معه، لأنه اعتبر هذه المجالات المعرفية بمثابة قواعد وطرق يمكن اتخاذها لإدراك الروح المطلق.

إضافة إلى ذلك فقد تأثر "كاسيرر" أيضاً في نظريته عن الرمز بالفيلسوف الألماني "فلهلم فون همبولدت" * Wilhelm Von Humboldt (1767 . 1835م) الذي يعد من أهم الفلاسفة اللغويين الذين اهتموا اهتماماً كبيراً بفلسفة الأشكال الرمزية بصفة عامة واللغة بصفة خاصة، حيث ساهم في تشييد هذه النظرية التي كان لها تأثيرها الواضح في فلسفة "كاسيرر" الرمزية، فاعتمد على أعماله التي تعتبر كمتابعة "لكانط"

(1) وولتر ستيس، فلسفة هيغل "فلسفة الروح"، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، تقديم، زكي نجيب محمود، (ج 2)، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2005، (ط 3)، ص 127 .
128.

* همبولدت فيلسوف ولغوي ألماني له معرفة واسعة باللغات.

وقام في الوقت ذاته بتطويرها وتوسيعها حتى تكون عامة وكلية تشمل اللغة والفن والعلم (...)

يعتبر "همبولدت" في نظر "كاسيرر" أول من عبر على الفكرة القائلة بأن فلسفة الأشكال الرمزية تجعل من اللغة جسرا يربط بين الذاتي والموضوعي، لأن العنصر الصوتي الذي هو أساس اللغة كلها، فهو من ناحية صوت متكلم به وصوت منتج ومشكل من قبلنا، ومن جهة أخرى صوت مستقبلا وجزء من الواقع الحسي الذي يحيط بنا، لهذا فإنه يمكن إدراكه ومعرفته ككائن داخلي وخارجي في الوقت نفسه، كطاقة صادرة من السيرورة الداخلية (l'intériorité) تتطبع وتتموضع خارج الشعور (l'extériorité).⁽¹⁾

فاللغة من منظور "همبولدت" ليست منتوجا إنما هي طاقة روحية في أساسها، وإذا كانت كذلك فإن "كاسيرر" بدوره يعتبر أن كل شكل رمزي يعبر عن إبداعية الروح، ويخبر عن الكيفية التي تشيد بها الروح لنفسها عوالم ما بحسب فاعليتها الإنتاجية والدينامية، وهنا يظهر الطابع الدينامي التي تتميز به المفاهيم الكاسيررية مثل اللغة والشكل والرمز من خلال ما قاله عن الروح بأنها مصطلح دقيق لكن يجب ألا نستخدمه كتسمية للجوهر، إنما يمكن استعماله كإسم يشمل الوظائف كلها التي تشكل عالم الثقافة الإنسانية وتشيد به.⁽²⁾ أي أن الأنظمة الرمزية عند "كاسيرر" . مثل اللغة والفن والأسطورة والدين (...). وخاصة اللغة مرتبطة ارتباطا وثيقا بالروح الإبداعية، كما تحتوي على مضمون روحي أصيل صادر من أعماق العقل البشري، لذلك كانت

(1) مصطفى بلبولة، اللغة والأمة "مقاربة لفلسفة همبولدت"، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة، جامعة وهران، غير منشورة، 2012 . 2013، ص 200.

(2) فؤاد مخوخ، من نقد العقل إلى هرمينوطيقا الرموز "بحث في فلسفة الثقافة عند كاسيرر"، مرجع سابق، ص 244.

الرموز اللغوية وسيلة من وسائل الروح الإنسانية، حيث تساهم في تطوير هذه الأخيرة وتنقلها من عالم المحسوسات إلى عالم الأفكار.

ويمكن الإشارة أيضا إلى أن "كاسيرر" اكثر بالتقابل الهمبولدي بين مفهوم اللغة كأثر أو عمل ناجز (ergon)، وبين مفهومها كطاقة (énergie)، وكل دراسة لها لابد أن يكون هدفها هو اعتبارها نشاطا لا منتوجا لأن جوهر اللغة لا يكمن في تلك العناصر التي يكشف عنها التحليل والتجريد، إنما في ذلك العمل المتكرر الذي يقوم به الفكر من أجل أن يجعل الصوت قادرا على التعبير عن الأفكار.⁽¹⁾

وهكذا يظهر أن "كاسيرر" اهتم اهتماما كبيرا بالتفريق الذي وضعه "همبولدت" بين دراسة اللغة كمنتوج ودراستها كنشاط ورأى أن مفهومها إنما يؤسس على تلك الثنائية لكنه عني كثيرا بمفهومها كنشاط لأن اللغة في صميمها ترتبط دوما بالتفكير ارتباطا وثيقا، وحتى أفكار الإنسان يمكن صياغتها في قالب لغوي لأنه من خلال اللغة فقط تحصل الفكرة على وجودها الواقعي، وبالتالي فإن التصور الهمبولدي هو الذي يدل على أن تحديد مفهوم اللغة ينبغي أن يكون نشاطا يقوم بتحقيقه الأفراد دائما.

يمكن القول أن فلسفة الأشكال الرمزية التي تمثل محور مشروع "كاسيرر" الفلسفي جاءت كنتيجة للعديد من النظريات الفلسفية السابقة والمختلفة فيما بينها، لا سيما النظرية الفلسفية النقدية الكانطية في معالجتها لفكرة الرسم الخيالي الرنسدنتالي في كتاب نقد ملكة الحكم، فقد اعتمد "كاسيرر" في نظريته الرمزية على هذه الفكرة التي تجمع بين الشكل المادي الحسي والماهية العقلية ورأى أن هناك تقارب إلى حد كبير بينهما، كما استلهم فكرة الروح المطلق عند "هيغل" باعتبارها تمثل الروح البشري في تجلياته العليا على نحو ما يتجلى في الفن والدين والفلسفة، إضافة إلى ذلك فقد استند أيضا إلى أعمال "همبولدت" عن اللغة واعتبره أفضل ما عبر عن هذه الفكرة بكل عمق

(1) مصطفى بلبولة، اللغة والأمة "مقاربة لفلسفة همبولدت"، مرجع سابق، ص 201.

ووضوح، ومن هنا فقد قدم "كاسيرر" في فلسفة الأشكال الرمزية ثلاثة نماذج من الواقع الموضوعي تقابلها ثلاث وظائف رمزية.

3 . 4 وظيفة الأشكال الرمزية

تحدث "كاسيرر" عن الوظائف الرمزية الثلاث حيث بدأ بوظيفة التعبير *expression fonction*، ثم أوماً إلى وظيفة الحدس *intuition fonction*، بعدها تناول الوظيفة التصويرية *conceptuel fonction* .

1 . 3 . 4 الوظيفة التعبيرية *expression fonction*

إن الوظيفة التعبيرية في نظر "كاسيرر" هي الوظيفة المهيمنة في مجال الأسطورة ذلك أن العالم الذي تخلقه هذه الوظيفة هو عالم الأسطورة البدائي، وهنا تختلط العلامات والإشارات بمدلولها وتمتج الرموز بما ترمز إليه، فالبرق مثلاً الذي يعبر عن غضب الإله في المجتمعات البدائية ليس مجرد علامة بل هو وغضب الإله شيء واحد، وفي حياتنا العادية نجد الابتسامة تعبر عن دليل الرضا فقط بل ينسب الرضا إلى الابتسامة فتصبح ابتسامة راضية.⁽¹⁾

2 . 3 . 4 وظيفة الحدس *intuition fonction*

أشار "كاسيرر" إلى وظيفة الحدس التي تتم باستعمال اللغة العادية وتخلق أشكالاً عالم الإدراك العادي، كما أنها تشكل وتصوغ في نظره عالم الحياة الجارية وبهذه الصفة يمكن التمييز بين بعض الصفات الدائمة التي تحدد أنواع الجواهر وبين الصفات الأخرى العرضية، كما يمكن التمييز بين الموضوعات وصفاتها أو بين

(1) رافد قاسم هاشم، المعرفة المفتوحة عند كاسيرر، مرجع سابق، ص 14.

الأشياء وبعضها، وفلسفة "أرسطو" تقدم لنا في رأي "كاسيرر" مرحلة سابقة على المرحلة العلمية تفكر بها في الأشياء هي مرحلة التمثيل الرمزي بطريق الحدس.⁽¹⁾

3.3.4 الوظيفة التصويرية conceptuel fonction

ومن جهة أخرى نجد الوظيفة التصويرية تخلق وتشكل عالم العلوم، وهو عالم أقرب إلى أن يكون نسقا من العلاقات وليس نسقا من الجواهر وصفاتها، فالجزئي هنا لا يرد إلى الكلي بل إنه يرد إلى مبدأ تنظيمي تنتظم فيه الجزئيات حسب نظام معين أو طريقة تسلسلية معين.⁽²⁾

لا شك إذن أن هذه الوظائف الرمزية الثلاث التي تحدث عنها "أرنست كاسيرر" واعتبرها مبحثا أساسيا تبحت فيه الأشكال الرمزية مختلفة فيما بينها، على أساس أن كل واحدة منها لما تتحدث عن فكرة معينة نجد الأخرى غفلت عن هذه الفكرة ولم تتطرق إليها، لكن تجدر الإشارة إلى أن هذه الوظائف مكملة لبعضها البعض بل هي عبارة عن فعاليات روحية متصلة فيما بينها، حيث تنتج معرفة أسطورية، معرفة لغوية ومعرفة علمية. ومن هنا يمكن القول أن مشروع كاسيرر الفلسفي المتمثل في فلسفة الأشكال الرمزية هو مشروع عام يقدم لنا نظرية شاملة في المعرفة.

المبحث الثاني: مفهوم السياسة

تعتبر السياسة من أهم الميادين التي تقوم بمعالجة القضايا الإنسانية المتعددة، وهذه المعالجة ليست متوقفة على الجوانب القانونية والمؤسسية فقط إنما تعدتها إلى الجوانب المتغيرة في الحياة الاجتماعية، لذلك لها أهمية كبيرة في كل مكان وزمان وأن الإنسان في حاجة إليها لتقادي الخلافات وحلها وإيجاد التسوية وفتح المجال أمام البدائل المرغوبة لدى صناع القرار بحيث يصبح كل إنسان له الحق في إصدار قرار معين

⁽¹⁾ معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد: 02، بيروت، معهد الإنماء الوطني، 1988،

(ط 1)، ص 625.

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص 626.

وانطلاقاً من هذه المكانة التي تحتلها السياسة عمل "أرنست كاسيرر" على دراستها فوضع مفهومها لها، لكن هل هذا يعني أن "كاسيرر" هو أول من قام بتعريفها أم أن مفهومها كان سائداً من قبل عند الفلاسفة؟

1 . المدلول اللغوي للسياسة:

1 . 1 في اللسان العربي

جاء في لسان العرب "لابن منظور" أنّ السياسة مصدر من الفعل ساس، يسوس جاء في الأمر سياسة بمعنى قام به، وسوسه القوم بمعنى جعلوه يسوسهم.(1) أما في المعجم الوسيط فقد جاءت كلمة السياسة بمعنى سياسة السوق الحرة حيث تدل على سياسة البنوك المركزية في بيع الأوراق المالية وشرائها لزيادة المتداول من النقود ونقصه.(2)

فهي مشتقة من كلمة سيسوا البابلية بمعنى الحصان، ثم تم إطلاقها على ترويض الخيول فجاءت منها سائس، وفي أواخر عهد الجاهلية القريبة من الإسلام بدأت كلمة السياسة تستخدم بمعنى فن الحكم، ويبدو أنّ مصطلح السياسة ظل يحتفظ بأصله في الجمع بين ترويض الخيول وترويض المجتمعات.(3)

نلاحظ أنّ معاني كلمة السياسة في اللغة العربية قد تباينت فيما بينها واختلفت لكنّها تؤدي إلى معنى واحد وهي قيادة قوم ما وتولي أمورهم وسيادتهم.

(1) ابن منظور، لسان العرب، المجلد: 06، بيروت، دار صادر للطباعة والنشر والتوزيع، (د ت) (د ط)، ص108.

(2) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مصر، مكتبة الشروق الدولية، 2004، (ط 4)، ص463.

(3) طوني بينيت وآخرون، مفاتيح اصطلاحية جديدة "معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع" ترجمة سعيد الغانمي، بيروت . لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، 2010، (ط 1)، ص413.

2.1 في اللسان الأجنبي:

إنّ كلمة السياسة في اللغات الأجنبية ترجمة للكلمة *politique* في اللغة الفرنسية، و *politics* في اللغة الإنجليزية، ترد إلى الكلمة اليونانية *politiké* أي الحاضرة *cité*، وهي تعني اجتماع المواطنين الذين يكونون المدينة، والكلام على الحاضرة يستوجب توضيح لما كانت تعنيه هذه الكلمة في اليونان القديمة، أمّا في اللغة اللاتينية فهي مشتقة من كلمة *respublica* فقد حلّت مكان الحاضرة أي المدينة لكنها أصبحت فيما بعد مرادفة للدولة.⁽¹⁾

لذلك نجد المعجم الفلسفي لـ"جميل صليبا" قد عرّفها بأنها عبارة عن مفهوم يستخدم في تنظيم أمور الدولة وتدبير شؤونها، حيث تكون شرعية إذا كانت أحكامها مستمدة من الدين، وتكون مدنية إذا كانت نوعاً من الحكمة العملية وهي الحكمة السياسية.⁽²⁾ فهي المشاركة في شؤون الدولة وتوجيهها، وأشكال نشاط الدولة، وأهداف هذا النشاط ومضمونه، تتضمن مشكلات بنية الدولة وإدارة البلاد وقيادة الطبقات، ومشكلات الصراع الحزبي، كذلك تعبر عن العلاقات بين الأمم والدول وتنشأ العلاقات بين الطبقات وبالتالي بين سياساتها عن وضعها الاقتصادي والأفكار السياسية.⁽³⁾ إضافة إلى أنها تدل على كل ما له علاقة بالحياة العامة في جماعة بشرية منظمة وكل ما يختص بفن حكم الدولة والحكومة وإدارة علاقتها الخارجية في مقابل القضايا

(1) عصام سليمان، مدخل إلى علم السياسة، دار النضال للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1979، (ط 2)، ص 7.

(2) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (ج 1)، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، (د ط) ص 679.

(3) يودين روزنتال، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، مراجعة صادق جلال العظم وجورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1974، (ط 1)، ص 202.

التي تسمى اجتماعية، أو في مقابل العدالة والإدارة والفعاليات الأخرى للحياة المتمدنة مثل: الفن، العلم والتعليم.⁽¹⁾

من هذا المنطلق فقد حملت كلمة السياسة معاني مختلفة حيث تغير مفهومها من معجم لآخر، وبالتالي إذا ما دققنا النظر فيها فإننا نجد لها لفظة تطلق على ذلك العمل الذي يقوم به الفرد بهدف تدبير شؤون الدولة وحل مشاكلها وتولي أمرها والقيام به وخدمة مصالحها.

2 . المدلول الاصطلاحي للسياسة:

هذا بالنسبة لمفهوم السياسة من الجانب اللغوي أما من الناحية الفلسفية فقد تطرق الكثير من المفكرين والفلاسفة منذ القديم وحتى عصرنا هذا لا سيما الفيلسوف الألماني "أرنست كاسيرر" إلى وضع مفهوم لها، وهذا المفهوم الذي قام بتوضيحه إن تباين واختلف من حيث ألفاظه ومصطلحاته مع مفاهيم أخرى، إلا أن جميعها تصب في مجرى واحد وتتفق على معنى معين.

يرى "أرنست كاسيرر" أن السياسة هي الجانب العملي الذي يجعل الإنسان يتبع قواعد مختلفة عن تلك القواعد المعترف بها في كل أفعاله النظرية الصرفة، حيث يعرفها "بأنها فن خلق وحدة في الأفعال الإنسانية وتنظيمها وتوجيهها إلى غاية ما لذلك فإن هناك توافق بين نفس الفرد ونفس الدولة وهذا تعبير عن الاتجاه إلى إحداث وحدة

(1) أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، بيروت . باريس، منشورات

عويدات، 2001، (ط 2)، ص 994.

في الكثرة وإحداث نظام وتوافق في فوضى عقولنا ورغباتنا وأهوائنا في الحياة السياسية والاجتماعية. (1)

لكن "أرنست كاسيرر" لم يكن أول من وضع مفهوم السياسة لأنه كان سائدا من قبل عند فلاسفة كثيرون وكان أول من وضع معناه من فلاسفة اليونان "أفلاطون" * Platon (428 . 347 ق. م) في كتابه الجمهورية و"أرسطو" ** Aristote (384 . 322 ق. م) في كتابه السياسة، كما وضع معناه كل من "الفارابي" *** el Fârâbî (874 . 950م) في كتابه المدينة الفاضلة و"مكيافيلي" في كتابه الأمير.

(1) أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، ترجمة أحمد حمدي محمود، مراجعة، أحمد خاكا، القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985، (د ط)، ص111.

* أفلاطون فيلسوف يوناني ولد سنة 428ق.م، كان يعتمد على الحوار الكتابي ودون أفكار أستاذه سقراط في شكل حوار حيث تأثر بالرياضيات التي اقتبسها من الفيثاغوريين واعتبرها شرطا لمعرفة الفلسفة والحقيقة ككل، كما امتزجت آراؤه بأهم نظرية لديه هي نظرية المثل فكانت أفكاره تجريدية مغرقة في الخيال، توفي عام 347ق.م كتب 36 محاوره قسمت الى ثلاث مراحل: مرحلة المحاورات السقراطية مثل هيبياس الكبرى والصغرى ، اوظفرون، أرخميدس (...). ومرحلة المحاورات الوسطى تمثل ثمار رشده مثل فيدون، المأدبة، والجمهورية ثم مرحلة المحاورات المتأخرة وهنا أصبح واقعي مثل تيموس، خلق الكون، النواميس (...).

** أرسطو فيلسوف يوناني ملقب بالمعلم الأول يعتبر من أهم الفلاسفة الذين ساهموا في بناء فكر سياسي، حيث احتل مكانة بارزة في هذا الفكر تميز بها عن سائر فلاسفة اليونان وذلك من خلال آرائه التي قدمها في كتابه السياسة حول الجانب السياسي للفرد والمجتمع ونشأة الدولة.

*** الفارابي فيلسوف إسلامي من أنصار الأفلاطونية المحدثة ولد في فاراب على نهر جيحون سنة 870م، عني بالثقافة، اللغة والمجتمع، سمي بالمعلم الثاني بسبب إنجازاته في المنطق واشتهر بشرحه لكتب وآراء أرسطو وفيها يجادل بأن الحرية لا تستلزم الحتمية على اعتبار أن الاستلزام المنطقي الضروري لحقيقة ما من قبل العارف المناظر لا تنتقل إلى الحقيقة نفسها كما تتلمذ على يده العالم الشهير ابن سينا ووضع أسس التصوير الفلسفي السياسي، ألف العديد من الكتب منها:

وفي هذا الصدد عالج "أفلاطون" السياسة في كتابه الجمهورية فذهب إلى أنها هي العدالة في المدينة كما أن الفضيلة هي العدالة في الفرد لذلك يفتح القول بالرد على السفسطائيين والبرهنة على أن العدالة قائمة على الطبيعة لا على العرف، وغرضه أن يبني مدينته على أساس متين من العدالة ثم ينظر في الاجتماع فيقرر أنه ظاهرة طبيعية ناشئة من تعدد حاجات الفرد وعجزه عن قضائها وحده. (1)

أي أن الفرد في نظره ضعيف ومن ثمة يكون الاجتماع ضرورة تحتمها الحياة الإنسانية، وينشأ عن اجتماع الأفراد الحاجة إلى تقسيم العمل فيما بينهم من أجل توفير كافة حاجاتهم الضرورية، وتكون حياتهم في بادئ الأمر بسيطة طبيعية تتجنب المشاكل التي تؤدي إلى قيام المنازعات والحروب، ومن هنا ينبغي تكوين طبقة من الحكام يوجهون الرعية إلى العمل ويرشدون المدينة إلى طريق الخير ويحققون لها العدالة. (2)

لا شك أن هناك تشابه إلى حد كبير بين المفهوم الذي وضعه "أرنست كاسيرر" لمصطلح السياسة وبين التعريف الذي حدده أفلاطون لها، فكلاهما يؤكدان أن السياسة هي عبارة عن فن يبحث في أصول الحكم وتنظيم شؤون الأفراد وتنشئتهم في حياة جماعية يتفاعلون ويتعايشون ضمنها، لأن هناك في نظرهم علاقة وطيدة تربط المجتمع بالأفراد، فكل منهما مكمل للآخر ولا يمكن للمجتمع أن يزدهر دون وجود

تحصيل السعادة، أراء أهل المدينة الفاضلة، السياسة المدنية، إحصاء العلوم، رسالة في العقل الجمع بين رأيي الحكيمين (...) وتوفي عام 950م بدمشق: تدهوندرتش، دليل أكسفورد للفلسفة مرجع سابق، ص633.

(1) ر. فالتزر، أفلاطون، ترجمة إبراهيم خورشيد وآخرون، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، (ط 1)، ص81.

(2) أميرة حلمي مطر، جمهورية أفلاطون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (د ط)، 1994، ص ص 21 . 22.

الفرد على أساس أن هذا الأخير جزء لا يتجزأ منه . المجتمع . ولا يمكنه الانطلاق لتحقيق غايته من غير الكل وبالتالي فسلامة المجتمع وأمانه هي من سلامة الفرد. يرى "أرنست كاسيرر" أن "أفلاطون" كان من الممكن أن يصبح من كبار القائدين في دولة أثينا لولا مقابله مع سقراط، ودرسته للديالكتيك الذي استغرق فيه استغراقا تاما يكاد ينسيه المشكلات السياسية، لكن هذا الجدل أعاده مرة أخرى للسياسة فأدرك عدم تحقيق مطلب سقراط في معرفة الذات، ما دام الإنسان يفتقر إلى البصيرة الحقة التي تساعد على فهم طبائع الحياة السياسية، وغايتها أن روح الفرد مقيدة بطبيعة المجتمع ولا يمكن فصل أحدهما عن الآخر، لأنه لو فسد المجتمع وكان شريرا لن يتحقق للفرد أي نهوض وبلوغ لغايته.(1)

أكد "أرنست كاسيرر" أن الجمهورية التي تحدث عنها أفلاطون ليست المكان الصحيح للفيلسوف إنما مكانه هو المدينة السماوية أو مدينة الله كما ذهب إلى ذلك "القدّيس أوغسطين" San augustine (354 - 430م)* عندما أسس نظريته السياسية فقام بتقسيم العالم إلى مدينتين هما مدينة الله ومدينة الشيطان، وهاتين المدينتين التي ترجع إليهما سائر المجتمعات البشرية ليست واحدة منها خيرة بالطبع والأخرى شريرة كما يذهب إلى ذلك المناويين إنما ينتمي كل إلى إحدى المدينتين بمحض إرادته

(1) أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، مصدر سابق، ص92.

*لاهوتي مسيحي وفيلسوف متصوف اعتنق آراء قريبة من الأفلاطونية الجديدة وكان لنظرته العامة للعالم طابع إيماني واضح المعالم يقوم على مبدأ أساسي ينص على أنه "حيث لا يوجد إيمان لا توجد معرفة ولا توجد حقيقة"، طور في كتابه مدينة الله المفهوم المسيحي لتاريخ العالم الذي كان يفهمه فهما قدريا باعتباره مقدا تقديرا مسبقا من قبل الله، توفي عام 430م خلفا وراءه العديد من الأعمال التي تكمن في: مدينة الله 326م، الاعترافات 397م... يودين روزنتال، الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ص67.

وبينهما منذ البداية حرب هائلة حيث تجاهد الواحدة في سبيل العدالة وتعمل الأخرى على نصره الظلم.⁽¹⁾

فمدينة الله في نظر "أوغسطين" هي التي قام بتأسيسها قايين وكان يرمز إليها بالقدس قبل إتيان السيد المسيح، تطلق اليوم على طائفة المسيحيين وتسمى بالمدينة السماوية كما تعمل على جعل العدالة غالبية، وهي المدينة التي أمر الله الكنيسة ببنائها وبالتالي كانت خاضعة لله هادئة ومسالمة تفضل الحقيقة على الشكر المزيف وتريد للغير ما تريده لنفسها، تختص بالمسيح وتدعو إلى الإيمان، أما المدينة الأرضية فهي التي تساند الظلم وتسعى لفعل المنكرات والردائل، تكون في حرب دائمة مع الأولى لأنها مضطربة وحسودة تحب الخير لذاتها فقط وتخضع الغير لخدمة مصالحها الشخصية كما تجتمع تحت قيادة الملائكة الأشرار وبذلك فمكانها جهنم خالدة.⁽²⁾

ومن أجل ذلك رفض "كاسيرر" كل ما يدعي بأن الجمهورية هي موقع الإنسان العاقل، مؤكداً عدم ترك أفلاطون هذا المذهب يسيطر على فكره السياسي. وقد بين ذلك في قوله: "لن أستطيع أن أقبل مع هذا دعوى يا جر بأن "أفلاطون" قد اعتبر الجمهورية أصح مكان للفيلسوف، فلو كان المقصود بالجمهورية هي الدولة الدنيوية لكان هذا الحكم متناقضاً مع ما ذكره أفلاطون ذاته، إن مكان الفيلسوف الحق عنده كما هو الحال عند "القديس أوغسطين" مدينة الله وليس مدينة الأرض لكن "أفلاطون"

(1) القديس أوغسطين، مدينة الله، المجلد: 03، نقله إلى العربية، الخوار أسقف يوحنا الحلو بيروت، دار المشرق، 2007، (ط 2)، ص 06.

(2) علي زيغور، أوغسطينوس "مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية"، بيروت، دار اقرأ، 1983، (ط 1)، ص 225.

لم يدع هذا الاتجاه الديني يؤثر على حكمه السياسي فقد أصبح مفكرا سياسيا رجل دولة اتبعا للواجب وليس بتأثير من ميوله الخاصة.⁽¹⁾

من خلال هذا الطرح يتبين أنّ "كاسيرر" أعطى أهمية كبيرة للمدينة الأولى أي مدينة الله التي مجدها "أوغسطين" وفضلها على المدينة الأرضية، كما اعتبرها المقر الوحيد والحقيقي الذي يمكن للفيلسوف الاستقرار فيه، مؤكدا في الوقت ذاته أنها الغاية الوحيدة التي يمكن من خلالها بلوغ الفضيلة والوصول إلى السعادة المثلى.

أما "أرسطو" فقد عرّفها بأنها البحث في الدولة ونظمها والعمل على توضيح نشأة الدساتير المختلفة ودراستها باعتبارها نظم ممكنة للحكم، مبينا أنّ الوحدة الأساسية هي الأسرة وليس الفرد، لهذا فإن الإنسان حيوان مدني بطبعه، لا يريد العيش إلا في جماعة، لأنّ الذي لا يستطيع أن يعيش في الجماعة وليس له مع استقلاله حاجات فذلك لا يستطيع البتة أن يكون عضوا في الدولة إنما هو بهيمة أو إله.⁽²⁾

تحديد "أرسطو" لمعنى السياسة يجعلنا ننتبه إلى أنّه يوجد هناك تقارب بين هذا المعنى والمفهوم الذي أكد عليه "أرنست كاسيرر" لها، فهما يعتقدان أن السياسة هي العمل في الدولة وإدارة شؤونها لأنها العنصر الأساسي في الطبيعة الذي يتضمن مجموعة من الأفراد، وهؤلاء إن كانوا بإمكانهم الخروج عنها في وظائفهم وقدراتهم فإنهم لا يستطيعون كفاية أنفسهم بأنفسهم ويصبحون عديمي الفائدة. وبالتالي فإنّ وجود الدولة ضروري لاستقرار حياة الناس وتوازنهم لأنهم لا يمكنهم أن ينشؤوا إلا ضمن مجتمعهم.

(1) أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، مصدر سابق، ص 93.

(2) أرسطو طاليس، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية

1947، (د ط)، ص 97.

وفي موضع آخر اهتم الفيلسوف العربي الاسلامي "الفارابي" اهتماما كبيرا بالسياسة وجعل كل العلوم تحت سيطرة هذا العلم، وبالتالي فالنزعة السياسية سيطرت على فكر الفارابي فأصبحت جميع القضايا الفلسفية التي تحدث عنها خاضعة لهذه النزعة السياسية ومرتبطة أشد الارتباط بها، وفي هذا السياق فقد عرف السياسة بأنها: "العلم المدني أو العلم الذي يفحص عن أصناف الأفعال والسنن الإرادية، وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم التي تكون عنها تلك الأفعال والسنن عن الغايات التي لأجلها تفعل، وكيف ينبغي أن تكون موجودة في الإنسان، وكيف الوجه في ترتيبها فيه على النحو الذي ينبغي أن يكون وجودها فيه، والوجه في حفظها عليها ويميز بين الغايات التي لأجلها تفعل الأفعال وتستعمل السنن".⁽¹⁾

وفي بداية فلسفته السياسية ذهب "الفارابي" إلى المذهب نفسه الذي أكد عليه "كاسيرر"، وهو أن الإنسان كائن اجتماعي ومدني بالطبع لا يستطيع العيش بمفرده في مكان معين، فهو بحاجة إلى الغير لأنه ليس بإمكانه الوصول إلى الكمال وحده فقط بالتعاون مع الآخرين ومساعدتهم له. وفي هذا الصدد يقول الفارابي: "وكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه وفي أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه، وكل واحد من كل واحد بهذه الحال (...). لهذا كثرت أشخاص الناس فحصلوا في المعمورة من الأرض فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية".⁽²⁾

(1) عبد الرحمان بدوي، موسوعة الحضارة العربية الإسلامية "الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية"، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1987، (ط 1)، ص 238.

(2) أبي نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، بيروت، دار المشرق، 1973، (ط 3)، ص 116.

يعني أنّ اجتماع الإنسان مع أقرانه ضرورة لازمة لحياته وقد أرجع "الفارابي" ذلك إلى التدبير الإلهي، لأنّ الله خلق الإنسان وفطره على محدودية القدرات وتعدد الحاجات بما أوجبه للتعايش مع أقرانه والتعاون معهم بقصد إشباع تلك الحاجات، حيث يقوم كل إنسان بالدور الذي هو مؤهل له والذي يتطلب استمرار الحياة الإنسانية الفردية والجماعية وسد احتياجاتها. ومن هذا المنطلق فإنّ المجتمع ظاهرة طبيعية تدبرها الإرادة الإلهية وتدير شؤونها وتجعل تركيبها شبيهة بتركيبية الجسد من أجل أن تكون علاقة التكامل بين أفراد المجتمع الواحد شبيهة بتكامل أعضاء الجسد الإنساني.⁽¹⁾

في حين أكد الفيلسوف الإيطالي "مكيافيلي" أنّ السياسة هي ذلك المصطلح الذي يهتم بالبحث في الدول التي تمارس السلطة والسيطرة وكل أنواع العنف والقوة من أجل حماية أملاكها وازدهارها انطلاقاً من مبدأ "الغاية تبرر الوسيلة"، لأنّ مراعاة هذه الصفات في دولة يحكمها أمير معين هو الذي يجعل هذا الأخير يبدو وكأنه قديم في الحكم ويصبح أكثر ثباتاً وسلامة كما لو كان أميراً منذ سنوات عديدة، فيعمل الرعية على متابعة أعماله أكثر من متابعتهم للذي قبله مما يحقق مجداً عظيماً يتمثل في إقامته للدولة والولاية التي يسيرها على قوانين صالحة وأسلحة جيدة وأصدقاء صالحين ومنه يكون قدوة صالحة.⁽²⁾

لا شك أنّ السياسة من منظور "مكيافيلي" هي بمثابة فن يستخدم في كيفية الوصول إلى الحكم والمحافظة عليه من خلال الاعتماد على القوة والقسوة، وإتباع كل

(1) عبد الرضا حسين الطعان، موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، بيروت، دار الروافد الثقافية 2015، (د ط)، ص 167.

(2) نيكولا ميكافيلي، الأمير، ترجمة: أكرم مؤمن، القاهرة، مكتبة ابن سينا للطبع والنشر والتوزيع 2004، (د ط)، ص 117.

الوسائل المشروعة والغير مشروعة كالقمع والاضطهاد في تسيير شؤون الدولة بهدف استقرارها وتحقيق النجاح السياسي والأمن والمصلحة العامة.

وبالرغم من أن "مكيافيلي" كان مختلفا عن "أرنست كاسيرر" في تعريفه للسياسة وجاء بعكسه تماما إلا أنه احتل منزلة عظيمة بالنسبة له . "كاسيرر". حيث اعتبره شهيدا للحرية ومن أخلص الكتاب السياسيين، بل ردّ على الذين قاموا بشتمه واعتبروه منافقا وخائنا مرادفا للشيطان فقال: "أن نحكم عليه من وجهة نظر أخلاقية فإنّ مثل هذا الحكم لا مفر منه بل ضروري بحق في حالة مثل هذه (...). لكن علينا ألا نبدأ بسببه وتقريضه والنفور منه أو التصفيق له، علينا أن نذكر أن حكمة سبينوزا الداعية إلى التعقل قبل إظهار الحب والبغض أو الازدراء ليست ضرورة في أية حالة مثل ضرورتها في حالته، فعلى أن نحاول الفهم قبل أن نصدر الحكم على الرجل وعمله." (1)

وبالتالي فإن الفرق بينهما يكمن من حيث المنهج فقط لأن كل منهما يهدفان للوصول إلى غاية واحدة وهي تحقيق الاستقرار والتنظيم السياسي في الدولة، لكن الوسيلة تختلف، على أساس أن "مكيافيلي" يرى أنه من الضروري الاعتماد على القوة والعنف لحماية الدولة في حين يعتقد "كاسيرر" أن الحفاظ عليها يستدعي خلق وحدة في سلوكيات البشر.

وعليه يمكن القول أنّ التباين الموجود بين "أرنست كاسيرر" والفلاسفة في تحديدهم لمفهوم السياسة يرجع إلى البيئة التي عاش فيها كل واحد منهم وما تقتضيه من ظروف، ومجريات الأحداث ومدى تأثرهم بفلسفتهم العامة وإدراكهم للحياة السياسية وما يوجد فيها من أزمات وحكم فاسد، وهكذا سعى كل واحد منهم إلى تحديد مفهوم معين

(1) أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، مصدر سابق، ص162.

للسياسة بما يتوافق وظروف عصره، فقام "أرنست كاسيرر" بتوضيحها من خلال ربط الفرد بالمجتمع وتوحيدهما، وتبعه في ذلك "أفلاطون" عندما رأى أن السياسة تقوم بتنشئة الأفراد في حياة جماعية مشتركة، ومن ثمة فهناك صلة متبادلة بين الفرد والمجتمع، أما "أرسطو" فيؤكد مثل "كاسيرر" أنها نمط من المعرفة يقوم بالمحافظة على الدستور الذي يحدد مبدأ الحكم في الدولة مؤكداً أن الإنسان لا يمكنه العيش وحيداً ومنفرداً عن الجماعة، ومن جهة أخرى نجد "مكيافيلي" يختلف عن "كاسيرر" فيبينها بأنها العمل على دوام السلطة وثباتها وجعلها تحت سيطرة الأمير وقدرته بغض النظر عن الوسيلة التي تؤدي إلى نفوذه وهيمنته.

3. غاية السياسة

يرى "كاسيرر" أن الغاية الأساسية للسياسة هي الحفاظ على وجود مجتمع سياسي وحمائته حماية تتلاءم مع العقل الإنساني، على أساس أننا حينما نصادف الإنسان سواء في الطبيعة أو في التاريخ نجده في شكل من أشكال المجتمعات في الأغلب وليس فرداً معزولاً.⁽¹⁾

إن المجتمع حسب "كاسيرر" يقوم على غريزة أساسية في الطبيعة الإنسانية لا يمكن إلغاؤها حيث يغدو من خلالها الإنسان إنساناً، ولا يقوم على العقد بل لم ينشأ من خلاله، لأن العقد لم يكن ممكناً ومفهوماً إلا بافتراض مخالطة اجتماعية أصلية وقبولها، وهذه المخالطة التي لها أساس في العقل لا يمكن أن يحل محلها أي فعل تعسفي أو أي ميثاق مجرد.⁽²⁾

(1) أرنست كاسيرر، فلسفة التنوير، ترجمة إبراهيم أبو هشيش، مراجعة: ياسر الصاروط، قطر المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018، (ط 1)، ص 314.

(2) المصدر نفسه، ص 316.

وبالتالي فإنّ المجتمع السياسي له دور كبير في وجود الأفراد واحتكاكهم ببعضهم البعض، لأنّ الإنسان كائن اجتماعي بطبعه لا يستطيع العيش منعزلاً عن الآخرين بل ينشأ في ظل الجماعة كي تتبعث منه الظواهر السياسية، فوجود المجتمع ضروري بالنسبة للناس واتحادهم مع بعضهم البعض، فهو الذي يساعدنا على الوصول إلى أهداف شخصية ومشتركة نهتم بها لتحقيق الأمن والاستقرار المادي والمعنوي. وبذلك كان وجود المجتمع هو الهدف الوحيد والأساسي الذي تسعى السياسة إلى تحقيقه والوصول إليه.

المبحث الثالث: مفهوم الأخلاق

تدرج الأخلاق ضمن مبحث القيم أو الأكسيولوجيا وهو واحد من أهم المباحث الفلسفية الثلاث (الوجود، المعرفة، القيم)، حيث تهتم بدراسة أفعال الإنسان وسلوكياتهم سواء كانت مستحسنة أو مستهجنة، كما يتعلّق موضوعها بما يقوم به الأفراد والمجتمعات وتدرس ما ينبغي أن يقوم عليه السلوك في المستقبل، فالأخلاق تدفع الإنسان إلى ممارسة الخير وتطبيقه وتدعوه إلى تحقيق السعادة، ومن هنا حظيت بمكانة مهمة عند العديد من الفلاسفة من بينهم الفيلسوف الألماني "إيمانويل كانط" في العصر الحديث و"أرنست كاسيرر" في العصر المعاصر، هذا الأخير حاول دراسة الفكر الأخلاقي وسعى إلى معالجته مقدماً في الوقت ذاته تعريفاً لمصطلح الأخلاق وموضحاً في الوقت ذاته الغاية منها. من هذا المنطلق طرح التساؤل التالي: كيف عرف "أرنست كاسيرر" الأخلاق؟ وما هي الغاية التي تسعى القيمة الخلقية للوصول إليها في نظر "كاسيرر"؟

1. المدلول اللغوي للأخلاق

1.1 في اللسان العربي

إن مصطلح الأخلاق في اللغة العربية يأتي جمع لكلمة خلق وتعني العادة، وقد جاء في لسان العرب لابن منظور أنّ هذه الكلمة مشتقة من خليقة وهي الحفيرة المخلوقة في الأرض وقيل هي الأرض والبئر التي لا ماء فيها، والخَلْقُ الكذب وخلق الكذب والإفك يخلقه وتخلقه واختلقه وافتراه أي ابتدعه.⁽¹⁾ ومنه قوله تعالى في سورة العنكبوت الآية 17: "إنما تعبدون من دون الله أوثانا وتخلقون إفكا إن الذين تعبدون من دون الله لا يملكون لكم رزقا فابتغوا عند الله الرزق واعبدوه واشكروا له وإليه ترجعون."

في هذه الآية الكريمة نجد إبراهيم عليه السلام يدعو قومه إلى عبادة الله وحده لا شريك له وطاعته في جميع أوامره، والتقرب إليه في طلب الدعاء والرزق الذي لا يكون إلا من الله جل جلاله والإقرار بنعمه التي لا تعد ولا تحصى ونسب الفضل له وحده دون غيره، وفي المقابل يحثهم على التبرؤ من حولهم وقوتهم وترك عبادة الأصنام التي لا قيمة لها ولا تملك أي قدرة لجلب الخير والمنفعة لهم أو دفع الشر والبلاء عنهم وذلك من أجل نيل رضا الله، وبالتالي فقد جاءت هذه الآية كرد فعل على الكفار الذين يقومون بعبادة أشياء أخرى دون الله ويطلبون الرزق منها ويزعمون القدرة لها.

يقال هذه القصيدة مخلوقة أي منحولة إلى غير قائلها ويقال أخلق الرجل إذا صار ذا أخلاق وأخلق الدهر الشيء أبلاه وكذلك أخلق السائل وجهه وهو على المثل، وأخلقه خلقا أعطاه إياها وأخلق فلان فلانا أعطاه ثوبا خلقا وأخلقته ثوبا إذا كسوته ثوبا خلقا والأخلق اللين الأملس المصمت الأملس من كل شيء والخَلُوقُ والخَلُوقُ ضرب من الطيب وقيل الزعفران، أنشد أبو بكر:

(1) ابن منظور، لسان العرب، المجلد: 10، بيروت، دار صادر، (د ت)، (د ط)، ص 87.

قد علمت إن لم أجد معينا لتخلقن بالخلق طينا(1)

كما عرف المعجم الوسيط الخلق بأنه حال للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال من غير حاجة إلى فكر ولا روية.(2)

نفهم من ذلك أنّ الخلق عند العرب عادة مرتبطة بسلوك معين ألفه الفرد وارتبط بحالته النفسية، وبالتالي فالأخلاق تبحث في عادات الإنسان واعتيادهم أو بعبارة أخرى تبحث في سجياهم وأخلاقهم، وفي المبادئ التي اعتادوا العمل عليها والأسباب التي تجعل هذه المبادئ حقا أو باطلا، خيرا أو شرا، لكن للإنسان غايات شتى وأغراض ليس لها حدود كالثروة والعظمة، العلم، ترقية الأمة، وتحقيق استقلالها، إلا أنّ هذه الأغراض ليست نهائية إنّما وسائل لغايات أخرى.(3)

1 . 2 في اللسان الأجنبي:

لفظ الأخلاق في اللغة الأجنبية يقابله morale بالفرنسية بمعنى أخلاق عملية و éthique بمعنى أخلاق نظرية، أمّا في اللغة الإنجليزية فهي ترجمة للكلمة moral و ethics وتعود إلى الكلمة اللاتينية mores وينظرها في اللغة اليونانية éthos بمعنى العادة والاعتیاد.(4)

(1) ابن منظور، لسان العرب، المجلد 10، مرجع سابق، ص 88 . 91.

(2) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مرجع سابق، ص 252.

(3) ي . دني، أصول الأخلاق، ترجمة ابراهيم رمزي، القاهرة، جمهورية مصر العربية، 2012، (د ط)، ص 10.

(4) مراد وهبة، المعجم الفلسفي، القاهرة، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، 2007، (ط ط)، ص 33.

2. المدلول الاصطلاحي للأخلاق

ننطلق من مفهوم "أرنست كاسيرر" للأخلاق الذي جاء في كتابه مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية حيث عرفها بأنها المصطلح الذي بواسطته يمكن أن تكون أعمالنا وسلوكياتنا منظمة. وهذا ما أكده عندما قال: "إذا كان العلم يقدم لنا تنظيماً في الأفكار والفن يعطينا تنظيماً في تبيين المظاهر المرئية والملموسة والمسموعة، فإن الأخلاق تمنحنا تنظيماً في الأعمال." (1)

قام "كاسيرر" بتقديس فكرة الخير والشر واعتبرها النقطة المركزية التي تتركز عليها الأديان خاصة دين التوحيد. وفي ذلك يقول "لكن الإلهي الذي نلقاه في الأديان الكبرى القائمة على التوحيد ذو مظهر مختلف عن هذا كله، فهذه الأديان وليدة القوى الأخلاقية وتتركز على نقطة واحدة هي مشكلة الخير والشر، فلا يوجد في دين "زرادشت" إلا ذات عليا واحدة تسمى الرب الحكيم ولا شيء يوجد دونه أو وراءه أو بعيداً عنه هو الأسمى والأكمل وهو الحاكم المطلق (...). وهكذا هوجمت الميثولوجيا البدائية وانحدرت أمام قوة أخلاقية خالصة." (2)

لكن حديثه عن الأخلاق ليس جديداً بل سبقه فلاسفة قبله ففي الفكر اليوناني حاول "سقراط" * Socrate (470 . 399 ق. م) تحديد معنى الأخلاق وأساسها من خلال

(1) أرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية "مقال في الإنسان"، ترجمة إحسان عباس محمد يوسف نجم، بيروت، دار الأندلس، 1961، (د ط)، ص 288.

(2) المصدر نفسه، ص 183.

* سقراط فيلسوف يوناني كانت له ردة فعل عنيفة على السفسطينيين حيث نقدهم وفضحهم وشهر بهم في الأسواق والأماكن العامة على ما جاؤوا به من أفكار أخلاقية، وقولهم إن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً، وأن أساس الحقائق ذاتي نسبي يتغير تبعاً لرغبات الشخص وأهوائه، اتخذ منهج التهكم والتوليد، لكن لم يكن له مؤلفات لأن آراؤه كانت منعكسة بجلاء في آراء تلميذه أفلاطون كما كان يلقي حوار ويركز على الأعمال الدرامية.

تحديده لمعنى القيم والفضائل الأخلاقية، حيث أنّ المبدأ الأساسي الذي تقوم عليه الأخلاق في نظره هو أن الفضيلة علم والرذيلة جهل، فعلى سبيل المثال نجد التقوى هي العلم بما يجب على الإنسان نحو الله والعدالة هي العلم بما يجب نحو الآخرين والقناعة هي العلم بما يجب نحو النفس، والفضيلة واحدة حتى لو اختلفت الأجيال لأن ما يجعل الشيء فاضلا بالنسبة للإنسان في سن الشباب هو ما يجعله فاضلا في سن الشيخوخة والاختلاف في الحالتين يكمن في التربية والمران.⁽¹⁾

معنى ذلك أن "سقراط" ربط الفضيلة بالعلم ربطا محكما كما وحد بينهما واعتبر أساس الفضائل العلم وأساس الرذائل الجهل، فمن يعرف الخير يفعلها ومن يعرف الشر يتجنبه، على أساس أن الإنسان لا يقوم بفعل الشر حبا فيه، إذ أن الخير الذي يسعى المرء جاهدا في سبيل الحصول عليه لا بد أن يظل يلاحقه ويحوم حوله باستمرار لكن المرء قد يخطئ التقدير فيقبل الشر ظنا منه أنه خير. وبالتالي يكون خطؤه الخلقى ناتج عن مجرد نقص في المعرفة أو جهل بطبيعة الخير، ولو أنه على علم به لما اتجه إلا لفعله لأنه مرتبط بالسعادة على عكس الشر مرتبط بالشقاء، ومن غير الممكن أن يبعد الإنسان عن سعادته ويقوم باختيار الشر.

وبالتالي فإنّ الأخلاق عند سقراط هي علم الإنسان الفرد المتصل من خلال علاقاته مع المجتمع.⁽²⁾

واضح أنّ هناك فرق بين الفيلسوف الألماني "أرنست كاسير" والفيلسوف اليوناني "سقراط" في تحديد كل منهما لمفهوم الأخلاق، فالأول ربطها بالعمل وأعطى له أهمية كبيرة في حياة الإنسان الأخلاقية سواء كان مصبوغا بصبغة خيرة أو شريرة، كما اعتبره السبيل الوحيد الذي يمكن من خلاله تحقيق الصلاح والاستقامة وبالتالي التقرب من

(1) عبد الرحمان بدوي، أفلاطون، الكويت، وكالة المطبوعات، 1979، (د ط)، ص 45.

(2) أنجلو شيكوني، أفلاطون والفضيلة، ترجمة منير سغبيني، بيروت، دار الجيل، 1984، (ط 1)،

الإله. فيقول "الإنسان الذي يعمل تصبح حياته كلها كفاحا لا ينقطع ولا يعود أحد يبحث عن الإله أو يتقرب منه بقوى سحرية إنما بقوة الاستقامة والصلاح، من الآن فصاعدا لن تعد أي خطوة يخطوها الإنسان في حياته العملية شيئا تافها لا غاية له بالمعنى الأخلاقي (...). فلكل عمل مهما يكن عاديا أو وضعيا قيمته الأخلاقية المحددة، نظاما أو فوضى، صيانة أو تخريب فهو مخضوب بلون أخلاقي خاص، والمرء الذي يفلح الأرض أو يرويهها ويزرع شجرة أو يقتل حيوانا خطرا يؤدي واجبا دينيا لأنه يهيئ ويضمن النصر النهائي لقوة الخير . قوة الرب الحكيم . على قوة الشيطان".⁽¹⁾ أما "سقراط" فيتبين أنه أرجع الأخلاق إلى المعرفة واعتبر المبدأ الرئيسي الذي تقوم عليه هو العلم. أي أنّ الفضيلة عنده وليدة المعرفة أو العلم، فمتى عرف الإنسان الخير حرص على فعله ومتى أدرك الشر تجنّب، وما يأتي الشر إلا من جهل الإنسان به.

وهذا الاختلاف الموجود بينهما لن يتوقف عند هذا الحد بل تعدها مع "أفلاطون" لأنه حاول استكمال مسيرة ما طرحه "سقراط" في القضايا الأخلاقية ومعالجتها، فذهب إلى ذات المبدأ الذي أكد عليه "سقراط" لتحديد مفهوم الأخلاق، ورأى أنّ الفضائل هي أعلى درجات الخير الأسمى، وهي العمل الحق على أن يكون صادرا عن معرفة صحيحة بقيمة الحق، وهذه هي الفضيلة الفلسفية التي تقوم على الرؤية والتفكير وعلى فهم المبدأ الذي ينبثق منه السلوك.⁽²⁾

وهذا يدل على أن "أفلاطون" قد ربط الفضيلة بالمعرفة حيث يتفق موقفه نوعا ما مع مذهب سقراط عندما أكد أن الفضيلة علم والرذيلة جهل، فطالما كان "سقراط" يرد الفضيلة إلى العلم ويعتبر هذا الأخير واحداً، فإنه ينبغي أن تكون الفضيلة واحدة أيضا

(1) أرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية "مقال في الإنسان"، مصدر سابق، ص185.

(2) محمد عبد الرحمان مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 1983، (د ط)، ص140.

ومهما حدث تمييز بين الفضائل وتفرقة بينها فإنها تبقى كما هي، وهذا ما دعا إليه "أفلاطون" عندما رأى أنه "مهما اختلفت الفضائل فهي ليست إلا أسماء لفضيلة واحدة وعلى هذا فإنه لو كان قال من بعد بتعدد الفضائل فإن لديه في آخر الأمر فكرة وحدة الفضائل قائمة باستمرار".⁽¹⁾

ومن جهة أخرى نجد "أرسطو" حدّد مفهوم الأخلاق من خلال تعريفه للفضيلة حيث رأى أنها ليست طبعاً إنما تطبع فهي ليست موهبة بل تكتسب بالتعليم والدرب والمران. وتأكيداً لذلك يقول في كتابه علم الأخلاق إلى "نيقوماخوس" "فالفضائل ليست فينا بفعل الطبع وحده وليست فينا كذلك ضد إرادة الطبع، لكن الطبع قد جعلنا قابليين لها وإن العادة لتنميتها وتتمها فينا".⁽²⁾

حدد "أرسطو" الطريقة التي يمكن من خلالها تعيين الفضائل الخلقية وأطلق عليها اسم الوسط الذهبي فتكون الفضيلة وسط بين طرفين كلاهما إفراط والآخر تفريط ولتأكيد ذلك وضع "أرسطو" الأمثلة التالية: التواضع وسط بين الخجل وانعدام الحياء اللحم وسط بين الغضب وبلاذة الإحساس وغيرها من الأمثلة، ولا يعني الأخذ بالوسط أن تكون وسطاً حسابياً على مسافة واحدة من الطرفين بل هي وسط اعتباري يتغير بتغير المضمون والأشخاص والظروف ويكون العقل وحده هو الذي يعين هذا الوسط عندما يراعي تلك الملابسات.⁽³⁾

(1) عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، (ج 1)، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، 1984، (ط 1)، ص 182.

(2) أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، (ج 1)، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد القاهرة، دار الكتب المصرية، 1924، (د ط)، ص 226.

(3) أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، القاهرة، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، 1998، طبعة جديدة، ص 321.

وفي هذا السياق يقول: "إنّ الفضيلة هي حال معتادة موجودة في التوسط الذي هو عندنا متوسط محدود، وهي متوسطة فيما بين خسيستين، أحدهما بالزيادة والآخر بالنقصان، لذلك كانت الفضيلة من حيث الجوهر والحد الذي يعبر عن الماهية توسطاً لكنّها من حيث الفضل والكمال غاية"⁽¹⁾

لا شك أن هذا الوسط الذهبي هو عبارة عن وسط تقوم بتنظيمه الأخلاق في شكل ثلاثي حيث يكون فيه الجزء الأول والأخير تطرفاً وريضة والوسط فضيلة، وهكذا يكون بين التهور والجبن فضيلة الشجاعة وبين الكسل والجشع فضيلة الطموح وبين الكتمان والترثرة فضيلة الأمانة، وبين الكآبة والمزاج فضيلة البشاشة وبين محبة الخصام والتملق فضيلة الصداقة⁽²⁾ لكن هذا الوسط نسبي ومتغير وليس ثابتاً. وقد عبر عن ذلك محمد عبد الرحمان مرحباً عندما قال "إن الوسط الذهبي ليس وسطاً رياضياً ثابتاً يقاس بطريقة آلية مطلقة كالوسط الذي نقصده في الكم المتصل، بل هو وسط متوج رجراج لا يمكن إثباته على حال واحدة لأن أفعال الناس وانفعالاتهم لا تحتمل مثل هذه الدقة ولأنهم كذلك طبائعهم مختلفة ويختلفون في أحوال المعيشة."⁽³⁾

وبالتالي فإن الأخلاق عند "أرسطو" هي علم عملي يبحث في أفعال الإنسان بما هو إنسان، ويهتم بتقرير ما يجب عمله وما ينبغي تجنبه لتنظيم حياة الكائن البشري وتدبيرها على أكمل وجه ممكن لتحقيق غاية معينة هي الخير، لكن كثرة الخيارات أدت إلى البحث عن الخير الأقصى الذي هو غاية في ذاته وليس أداة لغاية أبعد منه، فوصل إلى أن السعادة هي الخير الأقصى متفقاً في ذلك مع "سقراط" و"أفلاطون" لأن

(1) أرسطو طاليس، الأخلاق، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمان بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات، 1979، (ط 1)، ص ص 96 . 97.

(2) ول ديورانت، قصة الفلسفة، بيروت، منشورات مكتبة المعارف، 1988، (ط 6)، ص 87.

(3) محمد عبد الرحمان مرحباً، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 208.

المرء يطلب الخيرات الأخرى مثل اللذة والقوة من أجل السعادة لكن لا يطلب السعادة من أجل شيء أبعد. (1)

ومن جهة أخرى هناك من يخالف "أرنست كاسيرر" في تحديده لمفهوم الأخلاق في العصر الوسيط عموماً والفكر الإسلامي خصوصاً، حيث نجد على سبيل المثال الفيلسوف العربي والملقب بحجة الإسلام "أبو حامد الغزالي" Abu Hamid al Ghazali (1058 . 1111م) يتباين مع "كاسيرر" في تعريفه للأخلاق ويذهب إلى عكسه تماماً معتقداً أنها "الوسيلة للوصول إلى الله عزّ وجلّ". (2) كما يعرفها أيضاً في كتابه إحياء علوم الدين بقوله "إنّ الخلق هو صورة الباطن، كما أنّ الخلق هو صورة الظاهر، فالخلقة الظاهرة لا يقدر على تغييرها، فالقصير لا يقدر أن يجعل نفسه طويلاً، ولا الطويل يقدر أن يجعل نفسه قصيراً ولا القبيح يقدر على تحسين صورته فكذلك القبح الباطن يجري هذا المجرى، فالخلق عبارة عن هيئة في النفس راسخة تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر ولا روية". (3)

والشيء ذاته بالنسبة للمفكر المصري "أحمد أمين" Ahmad Amin (1886 . 1954م) فقد خالف هو أيضاً "أرنست كاسيرر" في تعريفه للأخلاق، لأنه اعتبرها بمثابة علم يوضح معنى الخير والشر، ويبيّن ما ينبغي أن تكون عليه معاملة الناس

(1) محمد مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1998، (د ط)، ص75.

(2) أحمد عرفات القاضي، التربية والسياسة عند أبي حامد الغزالي، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 2000، (د ط)، ص32.

(3) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، تحقيق أبي خوص سيف بن إبراهيم، القاهرة، دار الحديث 1998، (د ط)، ص80.

بعضهم بعضا ويشرح الغاية التي ينبغي أن يقصدها الناس في أعمالهم وينير السبيل لعمل ما ينبغي. (1)

أما في الفكر المسيحي فنجد القديس "توما الإكويني" * Thomas d'Aquin (1225 . 1274م) يتفق مع "أرنست كاسيرر" حول مفهوم الأخلاق ويعرفها بأنها عبارة عن وظائف أساسية رئيسية تعمل على إعداد وتجهيز الطبيعة البشرية لتبليغ الكمال، فالأخلاقيات بهذا المعنى هي مقدمة للغبطة والسعادة ومصدر هذه السعادة هو الوصول إلى الحقيقة، والوسيلة لتحقيق هذا الهدف المثالي والغاية القصوى هي الحياة الأخلاقية التي تقود لهذه الغاية المباشرة. (2)

نلاحظ أنّ "توما الإكويني" في تحديده لمفهوم الأخلاق أشار إلى نفس النقطة التي ذهب إليها "أرنست كاسيرر" وهي ربط الأخلاق بالعمل كما ذكرنا سابقا واعتباره ميزة أساسية يستند عليها الإنسان للوصول إلى الكمال والحب الإلهي لأن المحبة تفوق المعرفة وهي من الفضائل الخلقية التي تستكمل الحياة الروحانية ومن ثمة تحقيق الخير والسعادة المستقبلية.

وفي العصر الحديث عين مفهوم آخر للأخلاق مختلف تماما عن المفهوم الذي وضعه "كاسيرر" لها ويدل على أنها عبارة عن علم يراد به المعرفة الصحيحة التي

(1) أحمد أمين، كتاب الأخلاق، القاهرة، دار الكتب المصرية، 1931، (ط 3)، ص 02.

* توما الإكويني فيلسوف ولاهوتي من أصل إيطالي، كتب باللاتينية ولد سنة 1225م في قصر روكازيكا على مقرب اكوينو جنوب إيطاليا، مات في فوسانوفيا على مقربة من تراشينا عام 1284 لقب بالمعلم الجامع للكنيسة وذلك بالمعلم الملائكي، من أهم مؤلفاته: الخلاصة اللاهوتية: حامد عبد الحمزة محمد علي، النظرية الأخلاقية في فلسفة القديس توما الإكويني، مجلة العلوم الإنسانية دولية محكمة، العدد: 03، 2016، جامعة بابل، كلية التربية والعلوم الإنسانية، ص 05.

(2) ماهر عبد القادر محمد وآخرون، دراسات في فلسفة العصور الوسطى، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 2000، (د ط)، ص 450 . 451.

يقاس صدقها على معايير ثابتة ومحددة، وعلى هذا الأساس قام الفيلسوف الفرنسي "بليز باسكال" * blaise pascal (1623 . 1662م) بتحديد مفهوم الأخلاق بأنها علم الإنسان يتناول بين دفتيه العلوم الإنسانية المتعددة كعلم المنطق، علم النفس، التاريخ القانون، وما إليها من العلوم التي تتخذ من الإنسان من نواحيه المختلفة محورا لبحثها.(1)

كما رأى أيضا الفيلسوف الألماني "هيغل" أنّ الأخلاق شيء ذاتي خالص، تستبعد جميع الواجبات الوضعية المرتبطة بالأسرة والمجتمع والدولة، لأنها كلها تمثل مؤسسات موضوعية، بل حتى ما يمكن وصفه في الحديث الشائع بصفة خاصة على أنه أخلاق كالطهارة، والعفة، فإنه لا يندرج فيما يرى هيغل تحت اسم الأخلاق على الإطلاق ذلك أنّ العلاقات الجنسية مثلا هي مسألة تتصل بالأسرة في حين أنّ هذه الأخيرة لم توجد بعد لأنها لم تستنبط حتى الآن لكنها سوف تأتي بعنوان الأخلاق الاجتماعية.(2)

* بليز باسكال عالم عبقرى ومفكر عميق وكاتب مجيد ولئن لم يكن فيلسوفا بالمعنى الاصطلاحي فقد خلف أثرا حقيقا بالذكر سيظل فعلا بلا ريب ولد في كليرمون في فرنسا، آمن بالخلاء البادئ للحواس وأنكر على أرسطو وديكارت استدلالهما على امتناعه، ورأى أن المسائل الطبيعية يمكن حلها بالتجربة، أخذ على نفسه اقناع الزنادقة المستهترين بضرورة اعتناق الدين، توفي في باريس، من أهم مؤلفاته: كتاب خواطر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، القاهرة، كلمات عربية للترجمة والنشر، 2012، (د ط)، ص ص 95 . 98.

(1) عبد الرحمان مرحبا، المرجع في تاريخ الأخلاق، طرابلس . لبنان، جروس برس، 1988، (ط 1)، ص 31.

(2) هيغل، فلسفة الروح "المجلد الثاني من فلسفة هيغل"، مرجع سابق، ص 82.

أما في القرن العشرين فنجد الفيلسوف الفرنسي "هنري برغسون" * Henri Bergson (1859 . 1941) عمل على تحديد معنى الأخلاق من خلال الالتزام بكثير من الواجبات والخضوع لها، بل السير في الطرق المحددة لنا من قبل المجتمع والتسليم بها وهذا الموقف يمثل موقف الأغلبية من الناس ويتعامل مع الواجب على أنه نتاج العديد من العادات التي تعودنا أن نخضع ونستجيب لها تمثيا مع المطالب الاجتماعية التي يوجد بينها انسجام واتساق ويكمل بعضها بعضا، فالإنسان وإن كانت أخلاقه حظها ضئيل من العقل فإنه بارتباطه بما تمليه عليه المطالب الاجتماعية يظهر بوضوح بعض النظام العقلي في سلوكه.⁽¹⁾ وخير دليل على ذلك عند البدائيين نجد كثير من الأوامر والنواهي لديهم مرتبطة بخرافات وأفكار غير محددة وغامضة وعلى الرغم من ذلك نجدها عديمة القيمة بل إنها لا تخلو من الفائدة، على أساس أن خضوع الجميع لقواعد معينة حتى وإن كانت ساذجة تصبح سببا هاما في ترابط المجتمع فيكفي للمرء أن يسلم بهذه المبادئ حتى يحيا طبقا للعقل وإن لم يعقل سلوكه.⁽²⁾

من هذا المنظور فالمطالب الاجتماعية لها أهمية كبيرة عند "برغسون" حيث أن الإنسان يغلب الطبيعة حين يدخل الوحدة الاجتماعية في الأخوة الإنسانية كما يمكنه أيضا أن يخدعها، لأن تلك المجتمعات التي رسم تصميمها في المبنى الأساسي للنفس الإنسانية استدعت أن تكون الجماعة مرتبطة ترابطا وثيقا، فالإنسان حين سوته يد الطبيعة لأول مرة كان يتمتع بالذكاء، لكن هذا الأخير تطور فجأة لأنه امتد عن طريق

* برغسون هو فيلسوف فرنسي من أسرة يهودية، أظهر استعدادا نادرا للعلوم لكنه اختار الفلسفة بدأ حياته الفلسفية ماديا لكن التفكير في الحياة النفسية قاده إلى إنكار قول الماديين، تبنى الاتجاه الروحي، من مؤلفاته: التطور الأخلاقي، الطاقة الروحية.

(1) هنري برغسون، منبع الأخلاق والدين، ترجمة سامي الدروبي وعبد الله عبد الدائم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971، (د ط)، ص 29.

(2) المرجع نفسه، ص 29 . 30.

ما بذله من مجهودات وحرر الناس من التقييدات التي حكمت عليهم بها نواحي القصور في طبيعتهم.⁽¹⁾

يرى "برغسون" أن هناك نوعين من الأخلاق منغلقة ومنفتحة أما الأولى تنحصر في كونها نوعاً من الضغط الذي يمليه المجتمع والأفعال التي توافقها تتم بشكل تلقائي غريزي، فهي أخلاق غير شخصية تهدف إلى حفظ العادات الاجتماعية ولا يمكن أن تصلح للإنسانية بأسرها لأن هدفها تثبيت التلاحم الاجتماعي، وهذا الأخير لا يقوم في معظمه إلا على أساس من الضرورة القاضية التي تدافع عن الذات. أما الثانية فيجسدها الشخصيات البارزة والأبطال وهي أخلاقاً اجتماعية وشخصية ليست جامدة بل جوهرها التقدم والخلق تحيط بالحياة كلها في إطار الحب وتهب كذلك الشعور بالحرية.⁽²⁾

ومن جهة أخرى يذهب "أرنست كاسيرر" إلى أن علم الأخلاق لدى "برغسون" هو نتيجة لمبادئه الميتافيزيقية ومرتب عليها، حيث كانت المهمة التي وضعها لنفسه تفسير حياة الإنسان الأخلاقية بمصطلح من نظامه الميتافيزيقي، فوصف العالم العضوي في فلسفته الطبيعية بأنه نتيجة صراع بين قوتين متضادتين (آلية المادة والقوة الخالقة البناءة) والحياة الأخلاقية تعكس هذا الصراع الميتافيزيقي بين مبدأ حيوي وآخر

(1) أرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية "مقال في الإنسان"، مصدر سابق، ص166.

(2) إ. م. بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة: عزت قرني، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1992، (د ط)، ص ص 153 . 154.

هامد، كما تعيد الحياة الاجتماعية وتعكس العملية العامة التي نجدها في الحياة العضوية.⁽¹⁾

إضافة إلى ذلك فقد تحدث "أرنست كاسيرر" أثناء تحديده لمفهوم الأخلاق عن نظرية اللذة والألم ورأى أن اللذة حقيقة مباشرة من حقائق تجربتنا لكنها حين تعتبر مبدأ سيكولوجيا يصبح معناها غامضا مبهما، إذ يمتد المصطلح ليشمل ميدانا واسعا وينبسط على ظواهر مختلفة بحيث يجعلنا لا نستطيع التفرقة بين هذه الظواهر المميزة الهامة، واستدل على ذلك من خلال أن المرء الذي يسعى إلى الاستمتاع في الحياة لا يعنيه إذا كانت الأفكار التي تحقق له اللذة وليدة الفهم أم الحواس بل ما يهمه كم من المتعة تمنحه تلك الأفكار لأطول مدة، وبالتالي إذا كانت اللذة هي المقام المشترك فإنّ الذي يهم منها الدرجة لا النوع وكل اللذات مهما يكن نوعها تقف عند مستوى واحد.⁽²⁾

إن هذه النظرية التي أكد عليها "أرنست كاسيرر" وبالتحديد نظرية اللذة والألم قد أشار إليها فلاسفة قبله لاسيما الفيلسوف "أبيقور" * Epicure (341 ق.م . 270 ق.م) في العصر اليوناني، و"جرمي بنتام" ** Jeremy Bentham (1748-1832) في العصر الحديث.

وفي هذا الصدد فإن مقياس الخير حسب "أبيقور" هو اللذة ومفارقة الألم وهذا الشيء لا حاجة به إلى البرهنة، لأنه إذا كنا بحاجة إلى البرهنة عليه فيكفي مشاهدة سلوك

(1) أرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية "مقال في الإنسان"، مصدر سابق ص167.

(2) المصدر نفسه، ص ص 273 . 274.

* أبيقور فيلسوف يوناني قديم مؤسس المدرسة الأبيقورية.

** فيلسوف أخلاقي ومشرع قانوني انجليزي ولد سنة 1748م، أسس المذهب الفلسفي المعروف بمذهب المنفعة، من أهم كتبه: مقدمة لأصول الأخلاق والتشريع سنة 1789، توفي عام 1832.

الإنسان في كل أدوار حياته من ميلاده حتى الموت وهو يرمي إلى تحصيل اللذة والابتعاد عن الألم، وبالتالي اتفق مع أرسطيبوس في أن اللذة هي الخير الأسمى والألم هو الشر الأقصى، لكنه عدل مدلولها وجعله أرحب مما كان عند القورينائية فشمّل على يديه لذات الحس ولذات العقل والروح جميعاً، وأقر بالذات الحسية مصرحاً أن الإنسان كالحیوان ينشد اللذة منساقاً بفطرته دون تدخل من عقله وثقافته.⁽¹⁾

بالرغم من أن "أبيقور" قد أعطى أهمية كبيرة للذات وجعلها المعيار الوحيد للخير إلا أنه اختلف عن "كاسيرر" في أنه فاضل بين اللذات وفرّق بين أنواع ثلاثة منها ما هو ضروري وخير معاً وما ليس ضروري وخير، وما ليس ضروري وما ليس خير.

ومن هذا المنطلق قام "أبيقور" بتصنيف اللذات إلى ثلاث طوائف واعتبر اللذات الأولى مرتبطة بإشباع الرغبات الأولية للكائن الحي وتنقسم بدورها إلى لذات حركية تحدث أثناء إشباع الرغبة وأخرى سكونية تترتب عن الحاجة وقد أشبعت، فالظمان عندما يجد ماء يشربه يشعر بلذة أثناء شربه، وبعد أن ينتهي من الارتواء يشعر بلذة سكونية وهي الخلو من الحاجة، أما الثانية فتتصف بأنها غير ضرورية مثل التأنق في الملابس والمأكّل وكل هذا ليس بلذة ضرورية وإن كان خير لأنّه يحدث لذة ثانوية فقط في حين أنّ الثالثة من شأنها أن تحدث ألماً من ناحية الجسم وخلوها أن تحدث طمأنينة من ناحية النفس مثل الشهوة البهيمية فالأصل حركي باستمرار يعتريه الفناء في كل لحظة لأنه فيه القضاء على كل ما هو ساكن من أجل تحصيل ما ليس بعد.⁽²⁾

(1) توفيق الطويل، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية 1953، (ط 1)، ص 50.

(2) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2014، (د ط)، ص 263.

أما "جرمي بنتام" فقد قدم نظريته الأساسية في المنفعة ورأى أن هذا المذهب يقوم على أساس نفسي وثيق، وهو أن الإنسان بطبعه يسعى إلى طلب اللذة وتجنب الألم، على أساس أن الشيء الذي يشجعه دائماً على العمل رغبته في الحصول عليها والابتعاد عن الألم، وفي هذا يقول: "لقد وضعت الطبيعة البشرية تحت سيادة حاكمين هما: اللذة والألم، وهما يشيران إلى تحديد ما يجب علينا فعله (...). إنهم يحكموننا في كل ما نفعله وفي كل ما نقوله وفي كل ما نفكر فيه، وكل جهد يمكن أن نبذله من أجل التخلص من موضوعنا الفرعي، سيظهر إلا أن إظهاره وتأكيد بالالكلمات فقط، فقد يتظاهر الإنسان بالتخلي عن سلطانهما، لكنه في الواقع سيبقى خاضعا لهما دائماً".⁽¹⁾

معنى ذلك أن اللذة أساس حياة الأفراد وأنّ الناس بطبائعهم يسعون وراءها ويجتنبون الألم كالحيوانات تماماً مع تميزهم عن هذه الأخيرة بإتباعهم مبدأ المنفعة واستخدامهم للعقل، فالمشترك بين الإنسان والحيوان هو البحث عن اللذة والخاص بالفرد وحده هو العقل الذي يميز من خلاله بين الخير والشر، اللذة الدائمة والمؤقتة، فالعاقبة في الفعل الأخلاقي وأثره وما يحققه من منفعة، وهو المذهب نفسه الذي أكد عليه "أبيقور" لكن "بنتام" لا يميز بين الذات والآلام كما فعل "أبيقور" بل توسع في معنيهما وربطهما بالسعادة.

فصحيح أن "بنتام" ذهب إلى ذات المذهب الذي أكد عليه "كاسيرر" فيما يخص حديثه عن اللذة، لكنه اختلف عنه في أنه اعتبرها بمثابة مبدأ نفسي وثيق يقوم من خلاله مذهب المنفعة، وفي المقابل أكد "كاسيرر" أن قيام اللذة على أساس التفسير السيكولوجي النفسي من شأنه أن يؤدي إلى تعقيدها وإبهامها، وبالتالي جعلها غريبة من ناحية المعنى.

(1) Jeremy Bentham, an introduction to the principles of moral and legislation, batoche books, Kitchener, 2000, p14.

كذلك يوجد تباين بين كل من "بنتام" و"كاسيرر" فيما يتعلق بخصائص الذات وسماتها، ويظهر ذلك التمايز من خلال أن "كاسيرر" رأى أن الذات مهما تقاطعت واختلف نوعها فإن مكانتها تبقى هي نفسها، بينما ابتكر "بنتام" قبله فكرة حساب الذات ليميز ويفاضل بينها.

بناء على ذلك لاحظ "بنتام" أنّ اللذة هي كل ما يطلبه الإنسان والفعل الخير هو الفعل اللذيذ، كما أدرك أيضا أنّ الألم محل نفور الشخص والفعل الشرير هو الذي يؤدي إلى الألم وزيادته، فاستنتج أنّ الذات لها صفات خاصة وعمل على حسابها من حيث الشدة والقوة، دائمة، الثبات، قرب المنال، الخصوبة والمدة، الصفاء، وشمولها لأكبر عدد ممكن من الناس.⁽¹⁾

ووفقا لهذه القيم السبعة ينبغي تحديد قيم الذات بطريقة حسابية، فتكون الخاصيتان الأولى والثانية ذاتيتان في اللذة والألم الذي يعد بمثابة لذة سلبية، بينما الميزتان الثالثة والرابعة تتعلقان باحتمال الانطباع وعلاقته بالحاضر لأنّ التأكد من اللذة وقرب الحصول عليها يعتبر مقياس للتمييز بين الذات، في حين أنّ السمتان الخامسة والسادسة تشيران إلى استحالة النظر في أي انطباع للشعور ليس له أي علاقة بغيره من الانطباعات، أما بالنسبة للميزة السابعة فإنها تأتي في تقدير المنفعة العامة وتقرر بأنّ اللذة يمكن تفضيلها من خلال عدد الأشخاص الذين يشاركون فيها.⁽²⁾

يمكن القول إنه بالرغم من الاختلافات الموجودة بين "أرنست كاسيرر" والفلاسفة في تعريفهم للأخلاق، إلا أن هذا لا يمنع من توحيد هذه المفاهيم التي قدمها "كاسيرر" والفلاسفة لهذا المصطلح، ومن أجل ذلك تصبح الأخلاق لها مكانة هامة في حياة

(1) هنترميد، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة، دار نهضة مصر للطبع

والنشر، 1969، (ط 1)، ص 286.

(2) عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص 366.

الأفراد والمجتمعات، حيث تقوم بدراسة القيم والمعايير السلوكية التي يرتضيها المجتمع لنفسه ولأفراده بحثاً عن فضائل الخير وتوجه نحو الصواب، أي أنّ وظيفتها توجيه الأفراد وتنظيم أعمالهم إلى ما ينبغي عليهم القيام به والنهي عما يجب تجنبه من مواقف سلبية في حياتنا الإنسانية.

3. غاية الأخلاق عند كاسيرر

انطلق "كاسيرر" في تحديده لغاية الأخلاق من آراء "كانط" الأخلاقية فكان إمكان بلوغ الغاية الأخلاقية حسبه يستند إلى مبدأ أخلاقي كانطي يربط القدرة بالواجب، وهذا المبدأ القائل: "يجب عليك فأنت تستطيع"⁽¹⁾ يعتبر في نظر "كاسيرر" من أكثر المبادئ الذي يمتلك اليقين الأكثر علواً، ليس يقين معتقد (Dogme) ونظري، إنما يقين اعتقاد (Croyance) عملي عقلي يجب تبعاً له أن يكون بإمكان الإنسان تحقيق مصيره الأخلاقي⁽²⁾

إن الغاية الأخلاقية التي يسعى الإنسان إلى تحقيقها في نظر "كاسيرر" هو الوصول إلى السعادة وبالتالي تحقيق الخير الأسمى، وهذا ما ذهب إليه "كانط" من قبل حين رأى أن السعادة هي حال كائن عاقل في العالم يحدث كل شيء وفقاً لرغبته وإرادته طيلة وجوده، وهي تقوم أيضاً على توافق الطبيعة مع كامل غايته مثلما تتفق مع المبدأ الجوهري لإرادته، كما ذهب إلى أنه ينبغي أن نسعى وراء تحقيق الخير الأسمى وبمقتضى ذلك تتم مصادرة وجود علة للطبيعة بأسرها تحتوي مبدأ التوافق الدقيق بين السعادة والأخلاقية.⁽³⁾

(1) إيمانويل كانط، نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2008 (ط 1)، ص 190.

(2) فؤاد مخوخ، من نقد العقل إلى هرمينوطيقا الرموز "بحث في فلسفة الثقافة عند كاسيرر"، مرجع سابق، ص 211.

(3) إيمانويل كانط، نقد العقل العملي، مرجع سابق، ص 218.

ومن جهة أخرى يتفق "كاسيرر" في تحديده للغاية الأخلاقية مع "بنتام" الذي حدد هو أيضا الغاية من مجال الحياة الخلقية، واعتقد أنها تكمن في السعادة، وكل إنسان هدفه أن يحقق لنفسه أعظم مقدار من السعادة لأنه أقرب إلى نفسه منه إلى غيره من البشر وليس في وسع أحد أن يقدر له آلامه ولذاته، ففمنه لا بد أن تكون بالضرورة أول ما يعنيه ولا بد أن تكون مصلحته أول ما يشغل باله، ومن أجل هذا يحذرنا من أن نتوقع من الآخرين القيام بعمل غيري ليس لهم فيه منفعة.⁽¹⁾

لكن يمكن الإشارة إلى أن "كاسيرر" لم يربط السعادة بالمنفعة كما عمل "بنتام" على ادماجها واعتبرها خاصية الشيء التي تجعله ينتج فائدة ولذة وخير، أو خاصية الشيء التي تجعله يحمي السعادة من الشقاء والألم والشر والبؤس بالنسبة للشخص الذي تتعلق به المنفعة، لكنها تختلف عن اللذة في كونها تتعلق بالوسائل المؤدية لتحصيل اللذات، في حين أنّ هذه الأخيرة تنتج خيرا ويمكن اتخاذها دائما على أنها خير.⁽²⁾ وعليه فإن الغاية التي تسعى الأخلاق للوصول إليها في نظر "كاسيرر" هي غاية مثالية تهدف إلى النمو بالفرد وتحقيق الكمال الشخصي المطلق للإنسان، وهنا يظهر بوضوح مدى تأثر "كاسيرر" بأفكار "كانط" الأخلاقية واستناده إليها.

(1) توفيق الطويل، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، مرجع سابق، ص 100.

(2) إسماعيل مظهر، فلسفة اللذة والألم، القاهرة، كلمات عربية للترجمة والنشر، 2013، (د ط)،

استنتاج:

إنه بعد مناقشتنا لحقيقة السياسة والأخلاق التي تعد من أهم المشكلات الفلسفية التي سادت منذ القديم وحتى العصر المعاصر مع الفيلسوف الألماني "أرنست كاسيرر" توصلنا إلى الاستنتاج التالي:

يعد "أرنست كاسيرر" من أبرز ممثلي مدرسة ماربورغ الفلسفية الألمانية ذات النزعة الكانطية الجديدة، حيث انطلق من مبادئ فلسفة كانط النقدية وتبنى أفكار الكانطيين الجدد مثل "هرمان كوهن" و"ناثروب" وأعمالهم المتعلقة بوحدة الفلسفة، مؤكداً في الوقت ذاته على المنهج الترنسندنتالي باعتباره الطريقة اليقينية الوحيدة التي يمكنه من خلالها تطوير فلسفة النقد وتوسيع أفقها توسيعاً مرموقاً لتتطابق على كل انتاجات الإنسان الثقافية وتصبح أشكالاً رمزية مختلفة ومستقلة تمثل لب مشروعه الفلسفي كاللغة، الأسطورة، الفن، الدين، التاريخ والسياسة، هذه الأخيرة تمثل في نظره ذلك الجانب العملي الذي يجعل الإنسان يحتذي بطرق معينة مختلفة عن تلك القواعد الموجودة في أفعاله النظرية الصرفة، فهي من أكثر الميادين قدرة ونشاطاً، تهدف إلى الحفاظ على المجتمع وحمايته حماية إنسانية لأنه المنطقة الجغرافية الوحيدة التي يعيش فيها الأفراد والجماعات ويرتبطون ببعضهم البعض فتتأسس بينهم علاقات متبادلة داخل هذا المجتمع، غير أن "كاسيرر" لم يكن أول من وضع مفهوم السياسة لأنه كان سائداً من قبل عند فلاسفة كثيرين وكان أول من وضع معناها من فلاسفة اليونان "أفلاطون" في كتابه الجمهورية و"أرسطو" في كتابه السياسة، كما وضع معناها أيضاً فلاسفة العصر الوسيط خاصة في الفكر الإسلامي مع "الفارابي" في كتابه المدينة الفاضلة، إضافة إلى أن مفهومها كان قائماً في عصر النهضة مع الفيلسوف الإيطالي "ميكافيلي" الذي قام بتعريفها في كتابه الأمير.

ومن جهة أخرى اعتبر "كاسيرر" الأخلاق هي الأساس الذي بواسطته يمكن أن تكون أعمالنا وسلوكياتنا منظمة، بهدف بلوغ السعادة القصوى وتحقيق الخير الأسمى، وبالرغم من أن حديثه عن الأخلاق وإعطاء مفهوم لها ليس جديدا بل سبقه فلاسفة قبله، إلا أن تعريفات هؤلاء كانت مختلفة عن المفهوم الذي قدمه "كاسيرر"، فعلى سبيل المثال حاول "سقراط" في الفكر اليوناني تحديد معنى الأخلاق وأساسها من خلال تحديده لمعنى القيم والفضائل الأخلاقية فربطها بالعلم والمعرفة، أما أفلاطون فقد سار على نفس منوال سقراط لتحديد مفهوم الأخلاق وقام بربط الفضيلة بالعلم على عكس "كاسيرر" الذي ربطها بالعمل، لكن يمكن الإشارة إلى أن الغاية من كل عمل أخلاقي هي واحدة عندهم، حيث تكمن في بلوغ السعادة والكمال وتطهير النفس ومن ثمة تحقيق أعلى درجات الخير الأسمى.

الفصل الثاني:

أسس الفكر السياسي عند كاسيرر وعلاقته بفلسفة الأشكال الرمزية

تمهيد

المبحث الأول: نظرية الدولة عند كاسيرر وأنظمة الحكم

1 . معنى المصطلح

2 . طبيعة الدولة عند كاسيرر

3 . أشكال الحكم

المبحث الثاني: ماهية القانون عند كاسيرر

1 . مفهومه

2 . مصدر القانون ومبذؤه

3 . علاقة القانون بالعلم (الرياضيات أنموذجاً)

المبحث الثالث: سؤال الحرية كمفهوم سياسي وعلاقتها بحقوق الإنسان

1 . مفهوم الحرية

2 . طبيعة الحرية السياسية عند كاسيرر

3 . علاقة الحرية بحقوق الإنسان

المبحث الرابع: علاقة السياسة بفلسفة الأشكال الرمزية (الأسطورة

والتاريخ أنموذجين)

1 . الأسطورة والسياسة عند كاسيرر

2 . التاريخ والسياسة عند كاسيرر

استنتاج

تمهيد

إن السياسة باعتبارها ذلك النشاط الإنساني المرتبط بالممارسات الاجتماعية وبكل ما هو عملي تطبيقي بعيدا عن التفكير النظري، فإنها من أكثر المجالات حيوية بالنسبة للإنسان، ومن أعظم الأمور والموضوعات التي اهتم بها الفلاسفة، نظرا لدراستها تلك العلاقات التي توحد بين الأفراد والمجتمعات لتحقيق أهداف محددة، ووضعها قيود ومقاييس للسلوك الإنساني، فهي الشيء الذي يمكن بواسطته تملك السلطة وممارستها وتطبيقها من أجل تدبير شؤون الدولة بحيث يصبح بإمكانها تحقيق مقومات المساواة والعدالة بين جميع أفراد المجتمع.

وبناء على ذلك كانت السياسة ومازالت الشغل الشاغل لدى العديد من الفلاسفة لا سيما الفيلسوف الألماني "أرنست كاسيرر" الذي اهتم اهتماما كبيرا بالفكر السياسي، فحاول تأسيس المجتمع وأنظّمته الفكرية، وتكوينه بصورة كبيرة استنادا إلى مجموعة من التقنيات والآليات، ومن خلال مفاهيم ومتغيرات سياسية كانت بمثابة منطلقات أساسية افترضها لتحقيق الاستقرار في المجتمع، مؤكدا في الوقت ذاته أن هناك علاقة بين النظرية السياسية والأشكال الرمزية مثل الأسطورة والتاريخ (...). وعليه نتساءل: ما هو التصور الذي وضعه "كاسيرر" لبناء مجتمع سياسي وتوحيده؟ وهل يعتبر هذا التصور الذي قدّمه جديد أم كان متداولاً من قبل عند الفلاسفة السابقين له؟ كيف نظر إلى علاقة السياسة بالأسطورة والتاريخ؟

المبحث الأول: نظرية الدولة عند كاسيرر وأشكال الحكم

تمثل الدولة الوحدة الأساسية التي يمكن من خلالها تكوين المجتمع، كما تشكل مرحلة هامة من مراحل تطور الحضارة الإنسانية، حيث تحكمها جملة من القوانين والمبادئ الأساسية التي تقوم بتحديد هيكلها وتوضيح نظام الحكم فيها، وإبراز سلطاتها الشاملة وعلاقة الأفراد بها، لذلك تحتل منزلة مهمة منذ الإغريق وإلى أزمنة الحداثة المعاصرة خاصة مع الفيلسوف الألماني "كاسيرر"، الذي قدم تصورا حولها مبرزاً أشكال الحكم فيها، لكن قبل أن نتحدث عن فكرة الدولة عنده لابد أولاً أن نشير إلى مفهومها بصفة عامة، وكيف كانت عند بعض المفكرين الذين عملوا على دراستها واستجلاء حقيقتها؟

1. معنى المصطلح

تدل كلمة الدولة في اللغة العربية على معان كثيرة حيث نجد ابن منظور صاحب لسان العرب يصفها بأنها: "العقبة في المال والحرب سواء، وقيل الدولة بالضم في المال، والدولة بالفتح في الحرب، وقيل هما سواء فيهما يضمن ويفتحان، وقيل بالضم في الآخرة وبالفتح في الدنيا وقيل هما لغتان فيهما والجمع دول بالكسر ودول".⁽¹⁾ وتعرف الدولة في القاموس المحيط للفيروز أبادي بأنها "انقلاب الزمان والعقبة في المال ويضم أو الضم فيه، والفتح في الحرب، أو هما سواء، أو الضم في الآخرة والفتح في الدنيا، جمعها دول مثلثة وقد أداله وتداولوه: أخذوه بالدول، ودواليك أي مداولة على الأمر، أو تداول بعد تداول بالكسر، وقد تدخله أل فيجعل اسماً مع الكاف، يقال الدواليك، وأن يتحفز في مشيته إذا جال".⁽²⁾

(1) ابن منظور، لسان العرب، المجلد 11، بيروت، دار صادر، (د ت)، (د ط)، ص 251.

(2) الفيروز أبادي، قاموس المحيط، إشراف محمد نعيم العرسوقي، دمشق، مؤسسة الرسالة 1998، (ط 6)، ص 1000.

نلاحظ أن كلمة الدولة في القاموس المحيط تأخذ المعنى ذاته الذي أكده ابن منظور في لسان العرب، لكن هذا المعنى يبدو أكثر حدة من الأول خاصة حين يرى أنها مجرد انقلاب الزمان والدهر من حال إلى حال.

خلافًا لما ذهب إليه المعاجم العربية يعود مصطلح الدولة في المعاجم الغربية إلى الكلمة الفرنسية Etat والكلمة الإنجليزية state مشتقة من الأصل اللاتيني staat وتعني مجتمع منظم ذو حكومة مستقلة، ويضطلع بدور شخص معنوي اعتباري مميز تجاه المجتمعات المماثلة الأخرى التي يقيم معها علاقات، فهي مجموعة من الخدمات العامة لأمة من الأمم، وبهذا المعنى تقابل الدولة المقاطعة والمحافظه والولاية.⁽¹⁾

يشير مصطلح الدولة أيضا إلى موقف أو وضع، وبحسب المؤرخين فإن هذه الكلمة مازالت تحمل هذا المعنى في عبارات مثل حالة حصار أو حالة ذهنية، وفي العاميات تشير الدولة أو الحالة state إلى وضع يمتاز بأنه مزعج وغير اعتيادي.⁽²⁾

وقد تابع "كوينتن سكينر" quentin skinner (1940 . . .) انبثاق الاستعمال السياسي الأكثر تحديدا لمعنى الدولة خلال بواكير الحقبة الحديثة، وأظهر كيف انتقل المصطلح بالتدرج من الوضع إلى الجهاز الجوهري للحكومة المنفصل بوضوح عن شخص الحاكم، وهكذا توافق مظهر هذا المفهوم الجديد مع انبثاق ميدان جديد للحكم حتى صار يشير فيما بعد إلى عمل تنظيم سلوك جهاز الدولة نفسه، وكذلك السكان الذين تدعي أنها تحكمهم ومنذ ذلك الوقت صار الخطاب السياسي يضع الدولة في صميم اهتماماته.⁽³⁾

(1) أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص369.

(2) محمود حيدر، الدولة فلسفتها وتاريخها من الإغريق إلى ما بعد الحداثة، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، 2018، (ط 1)، ص16.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

واضح أن هناك فرق بين مفهوم الدولة في المعاجم العربية ومعناها عند الغرب، لكن ما يهمننا في هذا الاختلاف هي تلك المدلولات السياسية والفكرية البعيدة، والمغزى الكبير الذي يتجاوز الحدود اللغوية البحتة، فهذا التباين اللغوي يعكس في الواقع اختلافا في مفهوم الدولة وموقعها في الفكر العربي والغربي، لأنها تعبر أحسن تعبير عما كان يراه الشرقيون من التغيير في الدول والأحوال، لدرجة أنهم لم يروا في الحكم إلا أنه معرض للتبدل، في حين أن الغربيين لم يجدوا للدلالة على هذا الحكم تعبيراً أشد معنى من كلمة status في اللاتينية للإشارة إلى أن الأمر والحكم لا يتبدل بل هو دائم وقائم. (1)

أما من الناحية الفلسفية فنجد معظم فلاسفة السياسة يتفقون على أن الدولة هي الذروة التي تعمل على تنويع البناء الاجتماعي الحديث، وتكمن طبيعتها التي تنفرد بها في سيادتها على جميع أشكال التجمعات الأخرى، وبذلك تكون الدولة عبارة عن وسيلة لتنظيم السلوك البشري، حيث يبين لنا أي تحليل لطبيعتها أنها طريقة لفرض المبادئ السلوكية التي يجب أن ينظم الأفراد حياتهم على أساسها، فهي التي تقوم بوضع القوانين وتعاقب في ذات الوقت من يخرج عليها، كما تستخدم الإكراه لتضمن طاعتها أحياناً. (2)

فهي أداة سيطرة بعض الطبقات على الطبقات الأخرى وتستعملها الطبقات الأولى لتحقيق منافعها على حساب الطبقات الأخرى، وهي في الوقت ذاته أداة لإقرار نوع من النظام الاجتماعي وتأمين نوع من تكامل الأفراد في الجماعة لمصلحة المجموع، كما أنها محور الدراسات السياسية منذ أيام اليونان حتى اليوم، لذلك عني الفلاسفة اليونان

(1) محمود حيدر، الدولة فلسفتها وتاريخها من الإغريق إلى ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص22.

(2) معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد 01، بيروت، معهد الإنماء الوطني، 1986، (ط 1)، ص426.

بالدولة المثلى وانشغل المفكرون المسيحيون في مناقشة العلاقة بين الدولة والكنيسة، وتناول الفلاسفة المحدثون نشأة الدولة وسيادتها. (1)

يمكن القول إن الدولة بصفة عامة هي عبارة عن مصطلح يطلق على كل مجتمع منظم له اسم محدد وحدود جغرافية، وحكومة خاصة به ومستقلة تميزه عن غيره من المجتمعات المطابقة له، حيث تسيّر على مجموعة من القوانين قد تكون صادرة من الحاكم إلى الشعب وقد تصدر نتيجة تعاقد بينهما، فهي محور الدراسات الدستورية السياسية التي كانت سائدة منذ اليونان وحتى عصرنا هذا، ويعتبر "ميكيافيلي" هو أول من استعملها بمفهومها الحديث، لكن ما يهمننا هو كيف ينظر "أرنست كاسيرر" إليها؟

2. طبيعة الدولة عند كاسيرر

انطلق "كاسيرر" في حديثه عن الدولة من آراء كانط السياسية التي تؤكد أنها تلك العلاقة بين أفراد الشعب، وتسمى لديه بالشأن العام إذا نظر إلى شكلها من حيث أنها تمثل مصلحة مشتركة للجميع في إطار قانوني، كما تسمى بالقوة في حال علاقتها مع الشعوب الأخرى، فهي في نظره توحيد كثرة من الناس تحت قوانين شرعية وضرورية قبلية صادرة طبيعياً عن مفهومات القانون الخارجي، أي الحرية والمساواة والاستقلال القانوني. (2)

وفي هذا السياق يرى "كاسيرر" أن الدولة هي عبارة عن مجموعة من الإرادات الفردية، حيث تصل إلى وضع تبدو فيه وكأنها نتيجة اتحاد هذه الإرادات الفردية، فهي بمثابة جسم يمكن إخضاعه إلى المنهج نفسه الذي أتى أكله في اكتشاف القانون العام

(1) معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، مرجع سابق، ص 427.

(2) يسار أحمد، مفهوم الفلسفة السياسية عند إيمانويل كانط، مجلة مداد الآداب، مجلة علمية فصلية محكمة، العدد: 15، 2018، الجامعة العراقية، كلية الآداب، ص 253.

للعالم المادي، وبالتالي لا يمكن فهمها إلا بعد تحليلها إلى مكوناتها الأولية ثم إعادة تركيبها منها.⁽¹⁾

إن "كاسيرر" أراد أن يوضح أن الدولة هي تلك الرابطة التي تجمع الأفراد فيما بينهم وتوحدتهم، بل تجعلهم جسم واحد وفق قواعد قانونية متفق عليها، بهدف حماية المواطنين وضمان حقوقهم وحياتهم السياسية، حيث لا يمكن لأي كان انتهاك هذه الحقوق وفرض قيود عليها.

كما يمكن الإشارة إلى أن هذه الفكرة التي أكد عليها "كاسيرر" قد سبقه إليها "توماس هوبز" *thomas Hobbes (1558 . 1679م) في القرن الثامن عشر، وعلى هذا الأساس فإن مبدأ نظريته السياسية ومحورها يتمثلان في العقيدة التي تعتبر الدولة جسماً، فطريقة التفكير ذاتها التي قادت إلى نظرة دقيقة لطبيعة الجسم المادي، صالحة أيضاً من دون أي قيود للتطبيق على الدولة.⁽²⁾

إن الطبيعة في رأي "هوبز" جعلت الناس متساوين، وفي الواقع إذا كان يوجد اختلافات في القوة الجسدية والفكرية بين البشر، فإن هذا لا يبرر اللامساواة الدائمة، فالضعيف هو دائماً لديه القوة الكافية من أجل قتل القوي والاختلافات الجسدية يمكن أن تصبح لا قيمة لها، أما بالنسبة للاختلافات العقلية فهي وهمية لحد كبير، والمساواة نفسها تسمح لكل واحد بالاعتقاد أنه يستطيع هزيمة الآخر أو أن يكون مهزوماً من

(1) أرنست كاسيرر، فلسفة التنوير، مصدر سابق، ص55.

*توماس هوبز فيلسوف إنجليزي وأحد أكبر فلاسفة القرن الثامن عشر، يعتبر أول فيلسوف سياسي في العصر الحديث، ومن أبرز الفلاسفة الذين وظفوا مفهوم الحق الطبيعي في تفسيرهم لكثير من القضايا المطروحة في عصرهم، يقف في وجه التراث السياسي القديم ويرفضه رفضاً باتاً، وفي المقابل يقوم بإعادة إحياءه ونشره من جديد، يتحدث عن حكم مدني وله موقف من الدين ومن الحالة الإنسانية، ذو منهج واقعي، اشتهر اليوم بأعماله في الفلسفة السياسية فألف كتاب تحت اسم اللفايثان وأصدره عام 1651.

(2) أرنست كاسيرر، فلسفة التنوير، مصدر سابق، ص56.

قبله، فهي إذن لا تحدث الألفة أو الود بل تحدث الشك أو الريبة وبفعل هذه الريبة فإنه لتصرف عقلائي للإنسان ألا ينتظر أن يهاجمه الآخر بل يأخذ المبادرة ويجعله غير قادر على مضايقته المحتملة.(1)

أي أن الإنسان في رأي "هوبز" مساو للآخرين من حيث الوسائل العامة لأنه يملك القدرة على منافستهم، فعلى سبيل المثال إذا تعلق الأمر بالقوة الجسمية نلاحظ أنّ أضعف إنسان يمتلك من القوة ما يكفي من أجل قتل الأكثر قوة، سواء عن طريق الخديعة أو الاتحاد مع الغير الذين يهددهم نفس الخطر، وبذلك فهي مساواة في الكفاءة من شأنها أن تدفع بكل واحد إلى أن يكافح من أجل تحطيم الآخر وقهره.(2)

وهنا يظهر اختلاف "هوبز" عن "كاسيرر"، حيث يتجلى هذا التباين في أن الترابط القوي بين الأفراد لا يمكن أن يتحقق في نظر "هوبز" بطريقة تجريبية بحتة، وهذا العائق لم يجعله يكف عن تطبيق المبدأ العقلي العام حتى النهاية، فصحيح أنه ليس بإمكانه تغافل وتجاوز أن الإنسان أينما وجد سواء في الطبيعة أو في التاريخ فإن وجوده يكون أحيانا في شكل مجتمعات وليس فردا معزولا، إلا أنه يؤكد على حل وتمزيق الرابط الفعلي للأشكال الجماعية البدائية. وعليه فإذا كان من الممكن فهم الوجود الاجتماعي وإدراكه واشتقاقه من عناصره الأساسية، فينبغي قطع الرابط الذي يجمع الإرادات الفردية.(3)

(1) صلاح علي نيوف، مدخل إلى الفكر السياسي الغربي، (ج 1)، العراق . الدانمارك، مكتبة الأكاديمية العربية في الدانمارك، (د ت)، (د ط)، ص 75.

(2) إمام عبد الفتاح امام، الاخلاق والسياسة " دراسة في فلسفة الحكم"، القاهرة، المجلس الاعلى للثقافة، 2002، (د ط)، ص 270.

(3) أرنست كاسيرر، فلسفة التنوير، المصدر نفسه، ص 314.

ويستدل "هوبز" على ذلك من خلال أن الإنسان بطبيعته شرير فهو ذئب لأخيه الإنسان، وهذه الطبيعة الإنسانية الشريرة تعيق انسجامه مع الآخرين وتجعله في حرب دائمة معهم والجهاد حتى الموت، حيث يعم الفساد والشر ويصبح الإنسان يحب الفائدة لنفسه فقط حتى لو كان على حساب غيره، لذلك فإن القوة هي أمر أساسي لتفادي الطبيعة الإنسانية الشريرة. وتأكيذا لذلك يقول "إن الناس لا يستمتعون برفقة الآخرين ما لم تكن هناك قوة قادرة على ترهيبهم".⁽¹⁾

يرى "كاسيرر" أن كل تفكير وفقا لـ "هوبز" هو حساب وكل حساب هو جمع وطرح، وإن القدرة على هذا الطرح أي على التجريد النظري ينبغي أن تصل إلى مداها الأقصى إذا أردنا أن يتم الجمع، أي التركيب الفكري لكل بنجاح. وهكذا ينطلق "هوبز" أولا من عزل تحليلي للعناصر كي يكون قادرا على توظيف الإرادات الفردية للناس، وفقا لطريقته وقوة منهجه الخاص، وهنا أيضا يذوب "هوبز" الحالة المدنية في حالة الطبيعة ويلغي في التفكير جميع الروابط بين الإرادات الفردية كي يتبقى العداء الكامل بينهما، غير أن هذا النفي ينتج المحتوى الوضعي لقانون الدولة في حتميته وسلطته المطلقة.⁽²⁾

نلاحظ أن الحالة الطبيعية التي كان يعيشها الإنسان والمملوءة بالصراعات والحروب والفوضى والاضطراب، هي التي مهدت في نظر "هوبز" السبيل له لينتقل من الحالة الطبيعية إلى حياة مدنية أساسها قيام الدولة التي تنظم حياة الأفراد من خلال قوانينها، وبالتالي تجاوز حالة الصراع والتخلص من الفتن وتحقيق الاستقرار والسلام والهدوء، وسميت هذه النظرية بالعقد الاجتماعي.

(1) توماس هوبس، اللفيثان "الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة"، ترجمة ديانا حبيب حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم رضوان السيد، بيروت، دار الفارابي، 2011، (ط 1)، ص 133.

(2) أرنست كاسيرر، فلسفة التنوير، مصدر سابق، ص 56.

أكد "كاسيرر" أن نشأة إرادة الدولة عند "هوبز" قد وصفت بأنها شكل من أشكال العقد إذ لا يمكن تفسير هذه الإرادة إلا من خلال العقد، كما لا يمكن أن توجد إلا فيه، وهنا يكمن الرابط الذي استخدمه "هوبز" لجمع نظريته الطبيعية بنظريته عن الدولة، على أساس أن كلاهما تطبيقان مختلفان لفكرته المنطقية الأساسية التي مفادها أن المعرفة البشرية ليس بإمكانها فهم الأشياء إلا من خلال تركيب مكوناتها الأساسية.⁽¹⁾

اعتبر "هوبز" نظرية العقد الاجتماعي عنصر أساسي في تكوين العلاقات الاجتماعية داعياً الأفراد إلى التعاون والاجتماع لمصلحة الكل تحت قيادة وسلطة سياسية، وبالتالي تنازلهم عن حرياتهم الطبيعية لصالح رجل واحد أو مجلساً يطّلع بمهمة تدبير شؤونهم، وهذه السلطة العليا تتجاوز كونها مجرد موافقة أو إجماع بين الإرادات الفردية، بل اتحاد تذوب فيه الذوات الفردية في ذات شخصية واحدة معنوية، يتنازل لها الأفراد عن حقوقهم لتسوس شؤونهم وقت السلم والحرب.⁽²⁾

وهذا ما افترضه "هوبز" على النحو التالي: "إن كل فرد تنازل عن حقوقه الطبيعية المطلقة للحاكم، والتنازل عن حق مطلق لا يكون إلا تنازلاً كلياً ومطلقاً أيضاً، لأنه بغير هذا التنازل الكلي ستستمر الحروب والمصادمات بين الأفراد، إذا احتفظوا بأجزاء من حقوقهم وحرياتهم، وتكون نتيجة ذلك عدم تغير وضع الجماعة السابق على التعاقد ومن ثمة فإنّ العقد الاجتماعي يفقد قيمته لعدم تحقق الهدف المنشود من ورائه."⁽³⁾

(1) أرنت كاسيرر، فلسفة التنوير، مصدر سابق، ص 56.

(2) منتديات ملك روجي، الفكر الفلسفي السياسي عند توماس هوبز، قسم الفلسفة والعلوم النفسية الإنسانية، 29 / 05 / 2009م.

(3) محمد كامل ليلة، النظم السياسية "الدولة والحكومة"، بيروت، دار النهضة العربية، 1969، د (ط)، ص 479.

وبالتالي فإنّ الحل هنا لتفادي هذه الفتن يتمثل في تخلي متزامن وكلي في آن واحد بشرط أن يضمن كل واحد الوفاء بعهده، ويعهد كل الناس بكل سلطتهم إلى رجل أو جمعية مخضعين له حكمهم وإرادتهم، ومن المفترض أن يقول كل واحد أنّه تخلى عن حقه لهذا الرجل في حكم نفسه بنفسه، لأنّ تولّد الدولة يقوم على اتفاق يتنازل فيه كل مواطن عن حقه في الدفاع عن نفسه حيال السيد الأعلى، أمّا هذا الأخير فلا يعطي من جهته أي وعد، لكنه مع ذلك يضمن توحيد وضمان استقرار الأفراد والمحافظة على حقوقهم، حتى عن طريق القوة التي تعد أمر أساسي في الدولة.⁽¹⁾

وتأكيدا لذلك يقول "هوبز" "أن يتنازل المرء عن حقه في أي شيء هو أن يحرم نفسه من الحرية، في أن يعرقل استفاة الآخر من حقه في الشيء نفسه، لأن الذي يتخلى عن حقه أو يفوضه لا يعطي لأي إنسان آخر حقا لم يكن له من قبل، بل هو يتحى له جانبا، حتى يستمتع بحقه الأصلي دون أن يعرقله هو، ولكن ليس دون أن يعرقله آخر، وبالتالي فإن ما يحصل لإنسان نتيجة تخلي آخر عن حق ليس سوى تقليل من العقوبات في سبيل استعمال حقه الأصلي."⁽²⁾

يمكن القول أنّ نظرية العقد الاجتماعي لها منزلة كبيرة عند "هوبز"، فهي من أهم النظريات التي ساعدت على تخطي الطبيعة الإنسانية الشريرة، وما تحمله من شرور وفتن، وذلك من خلال اتفاق الأشخاص حول إنسان واحد يحكمهم ويتولى أمورهم فيتنازلون له عن حقوقهم في مقابل توحيدهم وضمان استقرارهم والمحافظة على هذه الحقوق ورعايتها، حتى لا يقع التمرد وتتحقق المساواة في ظل السيطرة والقوة التي

(1) بيير فرانسوا موروا، هوبس فلسفة علم دين، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1993، (ط 1)، ص 8 .9.

(2) توماس هوبز، اللفيان "الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة"، مرجع سابق، ص 141.

يفرضها الحاكم على الشعب، ضمن العقد الاجتماعي على أساس أنهم قصر لا يعرفون مصلحتهم الخاصة.

وفي موضع آخر يرى "كاسيرر" أن اعتماد الدولة على العقد الاجتماعي الذي يستند على السلطة والخضوع، من شأنه أن يؤدي إلى ظهور الراديكالية السياسية بعدما كانت راديكالية منطقية، فالفعل الذي يتخلى بموجبه الأفراد عن إرادتهم الخاصة، وينقلوها إلى الحاكم بشرط أن يفعل الآخرون الأمر نفسه، لم يحدث داخل مجتمع قائم بالفعل، لأن ذلك هو بداية الحياة الاجتماعية وهو ما يبشر بتكوين المجتمع أساساً. (1)

من خلال هذا الطرح يتبين بوضوح أن "كاسيرر" يرفض تصورات "هوبز" حول العقد الاجتماعي، ويعتبر أن هذا العقد هو بمثابة انعدام لحقوق الأفراد، على أساس أنه يقوم بمنحها لغيرهم بينما هي لهم فقط، لذلك يرى أن هذا العقد المبني على الخضوع هو عقد راديكالي، يقوم بتغيير البنى الاجتماعية من قواعد منطقية إلى أساليب سياسية ثورية، وبالتالي فإن تنازل الأفراد عن حقوقهم لشخص واحد يحافظ على هذه الحقوق ويوحدتهم ويضمن استقرارهم، من أجل خلق مجتمع وقيامه هو أمر لا أساس له من الصحة عند "كاسيرر"، لأن المجتمع الذي يتصوره هذا الأخير هو مجتمع قائم بذاته وليس بحاجة إلى عقد اجتماعي لكي ينهض.

يعتقد "كاسيرر" أن المجتمع هو عبارة عن اتحاد خالص للأفراد، لكن هذا التآلف بينهما لا يعني أنه قد وجد لتحقيق غاية ما، فالمجتمع لا يقوم إذن وفقاً لطبيعته على العقد ولم ينشأ أولاً من خلاله، إنما يقوم على غريزة أساسية في الطبيعة الإنسانية وبالتالي فإن العقد لم يكن ممكناً ومفهوماً، إلا بافتراض مخالطة اجتماعية أصلية لها أساس في العقل، ولا يمكن أن يحل محلها أي فعل تعسفي أو أي ميثاق مجرد. (2)

(1) أرنست كاسيرر، فلسفة التنوير، مصدر سابق، ص 315.

(2) المصدر نفسه، ص 316.

وهذه الرؤية حول المجتمع والتي قام بتوضيحها "كاسيرر" أشار إليها الفيلسوف الهولندي "هوغو غروتوريوس" * Hugo Grotius (1583 . 1608م) في القرن السابع عشر، عندما رفع من مستوى المجتمع المثالي للجمهورية الهولندية وأكد على ما يسمى بالشهية الاجتماعية appetitus societatis. (1)

إن كل فرد من منظور "غروتوريوس" له الحق في المحافظة على ذاته، كما يمنع على أي شخص ارتكاب الظلم بحق الآخرين، لأن التجمع المدني لن يكون ممكناً إذا تم انكار أحد هذه المبادئ، فقام بتحويل المبدأ الأخلاقي الذي يدور حول المحافظة على الذات إلى مبدأ من القانون الطبيعي، ورأى أنه من الضروري أن تأتي هنا بميزة أخرى، ونحرص على إزالة الغموض الذي يحيط بمصطلح القانون الدولي الذي حل محل عدم وجود اتفاق متبادل والتزام تجاه مختلف الشعوب. (2)

* هوغو غروتوريوس هو فيلسوف ورجل دولة هولندي لا تستند أهميته في تاريخ الفقه إلى أن له نظرية في الدولة أو إلى أي شيء قاله عن القانون الدستوري، لكنها تستند إلى فكرته عن قانون ينظم العلاقات بين دول ذات سيادة، واسهامه في الموضوع الخاص بالقانون الدولي يتجاوز حدود تاريخ النظرية السياسية، وتكمن أهميته بالنسبة لهذا الأخير في المبادئ الفلسفية التي سعى أن يقيم عليها موضوعه الخاص وعرضها في المقدمة التي مهد بها لمؤلفه الكبير، يرى أنه في إطار القانون الطبيعي هناك مجال واسع لاعتبارات تتعلق بالمنفعة وقد تتفاوت من شعب إلى آخر وتملي أيضاً أساليب تتطلع إلى مصلحة جميع الشعوب في معاملاتها الدولية، ألف العديد من الكتب من بينها قانون الحرب والسلام عام 1625: جورج سباين، تطور الفكر السياسي، (ج 3)، ترجمة راشد البروي، تقديم أحمد سويلم العمري، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د ت)، (د ط)، ص 138 . 141.

(1) Hans Blom, Sociability and Hugo Grotius, article in history of European idea, may 2014, p05.

(2) Hugo Grotius, le droit de la guerre et de la paix, traduit de latin en français par : monsieur de courtin, Tome troisième, Augmenté de cette Edition de la défloration de la liberte de la mer, p16.

ومن أجل ذلك يذهب "كاسيرر" إلى أن القدرة على امتلاك المعرفة النقية للحق والالتزام القانوني بها ووعيها، والتي هي متضمنة أصلا في الغريزة، أي في الدافع الطبيعي للجماعة هي امتياز الإنسان، وأساس لكل مجتمع إنساني محدد، وهذا ما كان مميزا لـ"غروتوس" لأنه لا ينظر إلى القانون بوصفه ابداعا عرضيا إنسانيا، إنما بصفته سمة إنسانية مقصودة أساسا، تكون أصلية بمقدار ما هي ضرورية، فهو المصدر الأصلي الذي تنبع منه الإنسانية وتتعكس فيه على أكمل وجه.⁽¹⁾

إضافة إلى ذلك فقد اعترض "كاسيرر" عن اعتقاد الفيلسوف الفرنسي "جون جاك روسو" * John jacques rousseau (1712 . 1778) بأن الأفراد ليسوا مخلوقات اجتماعية بطبيعتهم، معلنا أن من يعيشون منهم على الفطرة معزولين عن المجتمع فيكونون رقيق القلب وخالين من أية بواعث تدفعهم إلى إقامة الحروب والفوضى، ومن ثمة إيذاء بعضهم بعضا، لكنهم ما إن يعيشوا معا في مجتمع واحد يصيروا أشرارا

(1) أرنت كاسيرر، فلسفة التنوير، مصدر سابق، ص 316.

* جون جاك روسو فيلسوف ومنظر سياسي أوروبي ولد في جنيف وترعرع في ظل الأفكار الجمهورية والديمقراطية والبروتستانتية، في عام 1753م أخذ يفصح عن آرائه السياسية الثورية الحقيقية، أدرك أن العودة إلى البدائية والمساواة السعيدة حيث يسود الإنسان المتوحش النبيل مستحيلة، لكنه أخذ يبحث عن وسائل تخفف الظلم الناتج من عدم المساواة الاجتماعية، نشر أهم أعماله السياسية "العقد الاجتماعي" والتربوية "إيميل" حيث أدى نشر هذين المؤلفين إلى إدانته في باريس، فذهب إلى سويسرا وتلقى كراس بعنوان مشاعر مواطن كان مصدر ازعاج له، مما دفعه إلى كتابة مذكراته الشخصية "اعترافات" وحظيت باهتمام كبير فيما بعد: عبد الوهاب الكيالي موسوعة السياسة، (ج 2)، بيروت، دار الهدى للطباعة والنشر، (د ت)، (د ط)، ص 844 . 846.

وبالتالي فالمجتمع هو الذي يفسد الأفراد، من خلال إبراز ما لديهم من ميل إلى العدوان والأنانية. (1)

فالإنسان عند "روسو" هو عبارة عن "كائن يعيش في الغابات بين الحيوانات مع الدبية، ولديه في غريزته وحدها كل ما يلزمه من أجل العيش، وكان يخاف فقط من الألم والجوع، أما الخيرات التي يعرفها فهي الغذاء والراحة في وقت الفراغ، فيكتفي من الحب بجانبه الجسدي، وهمه الوحيد تقريبا هو أن يحفظ ذاته، ويكون قلبه في حالة سلام وجسده بصحة جيدة." (2)

فالناس حسب وجهة نظر "روسو" ليسوا متوحشون وأشرارا بالفطرة، بل يوجد في داخل كل شخص منهم صفات أخلاقية حسنة، تجعله ينعم بالحرية ويتصرف كما يشاء، دون أن يرتبط بأي رابطة سياسية مع الأفراد فتجعله يتنافس من أجلها ويتصارع، وبالتالي فالاجتماع الإنساني هو السبب الوحيد الذي يزرع الحقد والأنانية في قلوب الناس، ويجعلهم أشرار يسعون إلى تحقيق الخير لأنفسهم فقط، بأي وسيلة كانت حتى لو أدى بهم الأمر إلى النزاعات والحروب، " فالبشر في الحالة الطبيعية ليسوا لا صالحين ولا أشرار، إذ لا تجمع بينهم أية علاقة أخلاقية أو واجبات مشتركة، وهنا تظهر عدم موافقة "روسو" على القول بأن الإنسان البدائي هو بطبيعته شرير لأنه لا يملك أية فكرة عن الخير، وأنه فاسد وفاجر لأنه لا يعرف الفضيلة." (3)

(1) أحمد الشيوخات، الموسوعة العربية العالمية، المجلد 11، الرياض، المملكة العربية السعودية 1999، (ط 2)، ص 343.

(2) جان توشار وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة علي مقلد، بيروت، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، 1983، (ط 2)، ص 334.

(3) مهدي محفوظ، اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث، بيروت، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2007، (ط 3)، ص 145.

نلاحظ أن "كاسيرر" لا يتفق مع "روسو" في نظريته للطبيعة الإنسانية بأنها خيرة بالطبع وشريرة عند الاجتماع، حيث يرى أن "روسو" بالرغم من أنه لم يصف حالة الطبيعة بأنها حرب الجميع ضد الجميع، إلا أنه يرى فيها حالة كل فرد يعيش في عزلة تامة عن الآخرين وينظر إليهم بلا مبالاة، بل لا يرتبطون معا بروابط أخلاقية وعاطفية، فكل منهم يعيش لنفسه فحسب ويبحث عما يحتاج إليه فقط كي يحافظ على بقائه.⁽¹⁾

من خلال هذا الطرح يتبين أنه ليس هناك تناغم بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة عند "روسو"، بل إنه من المستحيل تطابق هاتين المصلحتين في نظره، لأنه في أغلب الأحيان يمكن أن تبطل إحدهما الأخرى، وفي المقابل يؤكد "كاسيرر" على وجود علاقة وثيقة تربط بين المصلحة الذاتية والمصلحة المشتركة للجميع في حيز قانوني، ففي اعتقاده إن الفرد منسجم ومتفق إلى حد كبير مع المجتمع، وهذا التآلف الموجود بينهما من شأنه أن يؤدي إلى قيام ما يسمى بالدولة وتحقيق الأمن والسلام وبالتالي فإن علاقة الفرد بالمجتمع عند "كاسيرر" هي علاقة الجسم بأعضائه، على أساس أن هذه الأعضاء جميعا متضامنة ومتصلة فيما بينها، حيث تتأثر كلها بما يصيب أحدها، ولتوضيح كيف أن المصلحة الفردية تدخل ضمن المصلحة العامة وتستند إليها، وكيف أن المجتمع يعتمد على الفرد نأخذ مجتمعا صغيرا كالأسرة مثلا فباعتبار أن هذه الأخيرة تتكون من الأب والأم والأبناء نجد أن الجزء يعتمد على الكل وهذا واضح عندما يقوم الأب بخدمة أبنائه وتوفير حاجياتهم، كما نجد الكل يعتمد على الجزء من خلال ما يقوم به الأبناء تجاه أباؤهم لأن هؤلاء بحاجة إلى أولادهم خاصة في الكبر.

(1) أرنست كاسيرر، فلسفة التنوير، مصدر سابق، ص 318.

ومن جهة أخرى يؤيد "كاسيرر" "روسو" في تصوره لفكرة العقد الاجتماعي الذي لا يأتي كتعهد من المحكومين بإطاعة الحاكم، كما جاء في كتاب "هوبز" اللفايثان والوحش، بل كاتفاق الأفراد على أن يخضعوا رأيهم وحقوقهم وسلطاتهم لحاجات ورأي مجتمعهم ككل، وكل شخص يدخل ضمنا في مثل هذا العقد بقبوله حماية القوانين العامة، والسلطة العليا في أي دولة لا تستقر في أي حاكم فردا كان أو جماعة، بل في الإرادة العامة للمجتمع وتلك السيادة لا يمكن التخلي عنها أبدا، وإن جاز تفويضها جزئيا إلى حين. (1)

وفي هذا السياق يقول "كاسيرر" "إن العقد الاجتماعي هو لا شيء في ذاته وهو مناف للعقل ومخالف له، إذا كان يرغم الإرادات الفردية على التوجه خارجيا فحسب، مستخدما التدابير القسرية المادية بدلا من توحيدها داخليا، إن مثل هذا الرابط لا يتسم في الحقيقة بالثبات ولا قيمة أخلاقية له، ومثل هذه القيمة لا تكون لها سلطة عندما يكون الفرد خاضعا لها (...)، وحيث يواصل الأطراف الذين دخلوا في عقد بينهم التصرف، بوصفهم إرادات فردية على الرغم من هذا الالتزام، وحيث يتعاقد واحد مع الآخر، أو يعين أفراد حاكما يخضعون أنفسهم له بصفته شخصا خاصا، فلن ينشأ من هذا الارتباط أي وحدة فعلية أو حقيقية، لأن هذه الوحدة لا يمكن التوصل إليها من خلال القسر إنما ينبغي أن تتأسس بصورة حرة." (2)

فبالرغم من أن "كاسيرر" لم يتحد في بداية الأمر مع "روسو" في فكرته الخاصة بالعلاقة بين المصلحة الفردية والمصلحة العامة، إلا أنه اقتنع بفكرة العقد الاجتماعي عنده، لكونها تمنح الحق للإرادة العامة أي إرادة الشعب الذي لا يمكن أن يضر بنفسه

(1) ول ديورانت، قصة الحضارة " روسو والثورة"، المجلد 10، (ج 1)، ترجمة فؤاد أندراوس، مراجعة

علي أدهم، بيروت، دار الجيل للطباعة والنشر والتوزيع، (د ت)، (د ط)، ص 283.

(2) أرنست كاسيرر، فلسفة التنوير، مصدر سابق، ص 319.

بينما الفرد حين يشرع لغيره قد يضر بهذا الغير، وبالتالي فإنّ الفرد في ظل العقد الاجتماعي قد يخسر بعض الشيء، لكنه في المقابل ينال أشياء أخرى أكثر قيمة، فإن كان قد خسر الحرية الطبيعية التي تتركز على قوته والحق اللامحدود فيما تراه العين فإنه يفوز بالحرية المدنية التي تمدها له الإرادة العامة.

يذهب "كاسيرر" إلى أن مثل هذه الحرية لا تستبعد الخضوع ولا تقبل التعسف في الفعل في أي حال، لكنها الضرورة القصوى لهذا الفعل، إلا أن هذا الخضوع مع ذلك لم يعد من جانب إرادة فردية أو من فرد من أفراد آخرين، أي أن الإرادة الخاصة ما عادت بالأحرى تريد وتطالب لنفسها إنما توجد ضمن الإرادة العامة، ومن هذا الارتباط تنشأ العلاقة الوثيقة، التي يرى "روسو" أنها تقوم بين المفهوم الحقيقي للحرية والمفهوم الحقيقي للقانون، ولا يتعلق الأمر هنا بتحرير الفرد وعتقه من شكل المجتمع كليا، بل بإيجاد شكل من أشكال المجتمع يتمتع فيه كل فرد في اتحاده بالآخرين بالقوة الكاملة للهيئة السياسية.⁽¹⁾

فخضوع الأفراد للقانون ينطوي في نظر "كاسيرر" على الإيمان بسلطة الدولة وسيادتها، علما أن هذه السيادة نابعة في أصلها وأساسها من الإرادة العامة نفسها ومن ثمة لا يكون هناك تعارض بين الإرادات العامة وسلطة الدولة، فتلك الإرادات هي التي عملت على السماح لتلك السلطة بالحكم، لأنه عندما يكون الفرد ليس مجبرا على مواجهة الفكرة الخالصة للدولة القانونية، فإنه لا يظل في حاجة إلى أن يكون محميا على أساس أن الحماية الحقيقية تتم في الدولة وبواسطتها بحيث يكون من العبث أن يحمي نفسه منها.⁽²⁾

(1) أرنست كاسيرر، فلسفة التنوير، مصدر سابق، ص 319 . 320.

(2) فؤاد مخوخ، التنوير من منظور كاسيرر، مجلة تبين، دورية محكمة، العدد: 29، 2019 قطر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ص 77.

لذلك فإن الدولة المنبثقة عن الإرادة العامة لا يمكن أن تكون تعسفية عند استعمال سلطتها، لأن هذه الإرادة التي تنتج عنها تميل دائما إلى الاستقامة وحسن التصرف وحيث أن الأفراد يميلون إلى تحقيق مصالحهم الخاصة فهي لا تعرف إلا بالصالح العام، ومن هنا فإن الفرد دونها لا يعني شيئا لأن كل الحق مع الجماعة . الإرادة العامة . التي تعبر عن ذاتها بواسطة القانون المدني الذي يحول الفرد إلى أن يكون ذاته، والقانون السياسي الذي يهدف إلى خلق المواطن الفرد إضافة إلى قانون ديني يفرض ذاته من خلال إيجاد الفرد المفكر، فالسيادة المطلقة تتمثل في الإرادة العامة من خلال القوانين التي يلتزم بها الفرد فتنشؤه وتربيته بوصفه إنسانا.(1)

وهذا ما عبر عنه "روسو" عندما أكد أنه في العقد الاجتماعي لا يستطيع الفرد أن يكون قويا بصفة كبيرة لدرجة تجعله سيدا في جميع الأوقات لأن "الأقوى لن يكون له أبدا القوة الكافية لكي يظل موجودا، إلا إذا حول قوته إلى حق وطاعة من يطيعه إلى واجب، من هنا يترتب حق الأقوى وهو حق يسخر منه في الظاهر بينما في الحقيقة متخذ كمبدأ، والرضوخ للقوة فعل إجباري لا اختياري، فكيف يمكنه أن يكون واجبا؟ إن هذا الافتراض لا ينتج سوى الاختلاط والتشويش لأنه حينما تكون القوة مصدر الحق تتبدل النتيجة مع تبدل السبب، فالقوة التي تتغلب على القوة السائدة تكتسب حقها أيضا، وبمأن الحق يكون دائما للأقوى يصبح كل من يريد أن يكون الحق له أن يكون الأقوى (...). لنسلم إذن بأن القوة ليست مصدر الحق ولسنا ملزمين بأن نطيع سوى السلطات الشرعية."(2)

(1) أحمد ظاهر، دراسات في الفلسفة السياسية، بيروت، دار الشروق، 1987، (د ط)، ص 122 . 123.

(2) أندريه كريسون، روسو "حياته فلسفته منتخبات"، ترجمة نبيل صقر، بيروت باريس، منشورات عويدات، 1988، (ط 4)، ص ص 108 . 110.

يمكن القول إن القوة لا تنتج أي حق لأنه عندما تكون هي من يصنع الحق، يحدث تغييرا جذريا في النتيجة والسبب، وتصبح كل قوة تغلبت على القوة السابقة عليها قامت مقام الحق الذي كان لها، فركيزة كل سلطة لها مصداقية هي التعاقدات، وتكمن إشكالية هذه الأخيرة في إيجاد شكل من أشكال الاجتماع لحماية الفرد وممتلكاته والدفاع عنه، ومن خلال امتلائه لهذا الكيان يكون مطيعا لذاته وأكثر تمتعا بالحرية.

فحين يتنازل الإنسان عن حريته فإنه يتنازل عن صفته كإنسان وعن حقوق وواجبات إنسانية، ومثل هذا التنازل لا يتفق مع طبيعته ويحرم أعماله وإرادته من كل أخلاقية وحرية، كما أن الاتفاق الذي يشترط من جهة سلطة مطلقة، ومن جهة ثانية خضوعا مطلقا، هو اتفاق باطل ومتناقض لأنه يوجد فرق كبير بين إخضاع جماعة وإرادة مجتمع، فحين يصير إخضاع أناس متفرقين مهما كان عددهم لشخص واحد لا يكون هناك سوى سيد وعبيد لا شعب ورئيس، ولا يكون هناك مصلحة عمومية، إنما يظل السيد فردا من الأفراد وتبقى مصلحته خاصة منفصلة عن مصلحة الآخرين، لكن كيف يتنازل الإنسان عن حريته ومقدرته دون إهماله للاعتناء بنفسه؟⁽¹⁾

قام "روسو" بصياغة هذه المشكلة وعبر عنها في قوله "إيجاد شكل لشركة تجير وتحمي بجميع القوة المشتركة شخص كل مشترك وأمواله، وإطاعة كل واحد نفسه فقط وبقاؤه حرا كما في الماضي مع اتحاده بالمجموع، وهذه هي المعضلة الأساسية التي تحل بالعقد الاجتماعي.⁽²⁾ يعني أن المشكلة الأساسية التي يحاول العقد الاجتماعي تسويتها هي العمل على إنشاء علاقة بين الأفراد تقوم على التعاون وتبادل المصالح

(1) أندريه كريسون، روسو "حياته فلسفته منتخبات"، مرجع سابق، ص 112 . 113.

(2) جون جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، نقله إلى العربية عادل زعيتر بيروت مؤسسة الأبحاث العربية، 1995، (ط 2)، ص 43 . 44.

في شتى المجالات، حيث ينخرط فيها كل فرد بمحض إرادته مع سائر الأفراد ويصبح الجميع متساوين ووحدة واحدة.

كما اعتقد أيضا أن لهذا العقد شروط ينبغي تعيينها دون التفكير في تبديلها مطلقا لأنه إذا حدث أي تغيير لها تصبح مزيفة وعديمة الفائدة، حيث تكون واحدة في كل مكان ومقبولة من طرف الجميع، يمكن اختزالها في شرط واحد يتضمن إعطاء كل عضو من أعضاء الجماعة سائر حقوقه بصفة كاملة لتنظيم اجتماعي معين من أجل تكافئهم واتحادهم داخل هذه المنظمة. يقول "روسو" "وشروط هذا العقد هي من التحديد بطبيعته ما يجعلها أقل تبديل باطلة غير ذات عمل وهي على ما يحتمل من أنه لم ينطق بها صراحة قط، واحدة في كل مكان مسلم معترف بها ضمنا في كل مكان (...). ويرد جميع هذه الشروط المفهومة حقا إلى شرط واحد وهو بيع كل مشترك مع جميع حقوقه من المجتمع بأسره بيعا شاملا، وذلك أولا أن الشرط متساو نحو الجميع ما وهب كل واحد نفسه بأسرها وأنه لا مصلحة لأحد في جعل الشرط ثقيلًا على الآخرين ما كان الشرط متساويا نحو الجميع.⁽¹⁾

لذلك يصبح الأفراد حسب "كاسيرر" أفرادا بالمعنى الأسمى وتابعين حقيقيين للإرادة في حين أنهم كانوا سابقا مجرد كيانات من الغرائز والمشاعر الحسية، فالشخصية المستقلة لا تنشأ إلا نتيجة للارتباط بالإرادة العامة، وعلى الرغم من أن دخول الإنسان في المجتمع كما يبين "روسو" يسلبه ميزات كثيرة كان يمتلكها عندما كان كائنا فرديا إلا أنه يكتسب من ناحية أخرى ذلك التطور في قدراته والتيقظ في أفكاره والتهديب في مشاعره، ويتحول من حيوان غبي جاهل إلى كائن نكي وإنسان.⁽²⁾

(1) جون جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، مرجع سابق، ص 44.

(2) أرنست كاسيرر، فلسفة التنوير، مصدر سابق، ص 320 . 321.

يبدو أن "روسو" قد أثر في "كاسيرر" من خلال مساهمته في تأسيس الدولة والنظام الديمقراطي الذي امتد فيما بعد إلى الكثير من الدول الأوروبية، فقام باستبعاد الطبيعة كمصدر للقانون، ورأى أنه ليس هناك سلطة لإنسان على مثيله الإنسان، معتبرا في الوقت ذاته إرادة الشعب الأصل الوحيد لتأسيس القانون، باعتبار أن كل مواطن هو في علاقة مزدوجة مع الدولة بوصفه مشرعا، انطلاقا من أنه عضو من أعضاء صاحب السيادة الذي له غاية واحدة هي الخير العام، وبوصفه فردا لا بد أن يطيع من حيث ضرورة خضوعه للقانون.

ووفقا لهذا يصرح "كاسيرر" بأن الدولة قد تم تأسيسها على أنها دولة ولا وجود فيها لأي مصدر قانوني أو فاعل سوى الإرادة العامة، وإذا كان الحال كذلك فلن يبدو كل تقييد للسيادة فائضا عن الحاجة بل متناقضا أيضا، لأن السؤال عن المقدار أو عن المدى المجرد للسلطة هو بلا معنى، فالأمر هنا يتعلق بمحتوى السلطة ومبدؤها وكلاهما لا يقيم أي اعتبار للمقياس، وبمأن الفرد لا يواجه القوة المادية إنما الفكرة النقية للدولة الدستورية، فلن يحتاج إلى أي حماية، ومن الآن فصاعدا تتحقق الحماية الحقيقية للفرد في الدولة ومن خلالها، وأي حماية خلاف الدولة تكون بلا معنى.⁽¹⁾

إن السلطة الحكومية حسب "كاسيرر" سواء كانت متجسدة في فرد أم تمارسها أغلبية ليست أكثر من سلطة مفوضة، لا تستطيع إلغاء وانتهاك سيادة الشعب الذي هو التعبير المكافئ للإرادة العامة والحامل الوحيد لها، فسلطة الحكومة تبقى شرعية فقط ما دامت مستمدة ومؤكدة من الشعب، وفي اللحظة التي يبطل فيها هذا المفوض الإرادة العامة، فإن هذه السلطة التي لا تملك وفقا لطبيعتها أي معنى آخر غير المعنى الإداري تفقد كل حق قانوني، فليس الفرد إنما المجموع أي الإرادة العامة هي من يملك

(1) أرنست كاسيرر، فلسفة التنوير، مصدر سابق، ص 321.

حقوقا أساسية معينة، لا يمكنها التنازل عنها أو تفويضها إلى الآخرين، لأنها في ذلك تدمر ذاتها بوصفها موضوع إرادة وتتخلى عن طبيعتها الحقيقية.⁽¹⁾

وقد أشار "كانط" في العصر الحديث إلى هذه الفكرة التي قام بتوضيحها "كاسيرر" فرأى أن صاحب الحق في التشريع هو إرادة الشعب، على أساس أن هذا الأخير ليس بإمكانه أذية نفسه وإلحاق الضرر بها، على عكس الفرد الذي إذا تولى أمور غيره فإنه قد يضر بهذا الغير ولا أحد يريد الأذى لنفسه.⁽²⁾

كما يمكن الإشارة أيضا إلى أن "كانط" ربط هذا المطلب بتأسيس الجماعة السياسية الأخلاقية، حيث قال: "ينبغي على كل الأفراد أن يكونوا خاضعين لتشريع عمومي وينبغي أن يكون من الممكن أن ينظر إلى كل القوانين التي تربط بينهم باعتبارهم أوامر ووصايا من مشرع عام للجماعة، فإذا كانت الجماعة التي يراد تأسيسها جماعة حقوقية، فإن الجمهور ذاته الذي اتحد في كل واحد هو الذي سوف ينبغي أن يكون المشرع لقوانين الدستور."⁽³⁾

يمكن القول إن "كاسيرر" في حديثه عن الدولة وتأكيده أن هناك اتصال وثيق بين الفرد والمجتمع في حدود القانون، وأن سلطة الحكومة مأخوذة من الإرادة العامة كان متأثرا بالتنوير، كون هذا الأخير كان زاخرا بتغيرات أساسية في العديد من المجالات من بينها ميدان السياسة، وبالتالي فقد أصبح "كاسيرر" أهم رائد لمفكري عصر التنوير وذلك من خلال أفكاره السياسية لا سيما أن الشعب له الحق في السيادة والحرية التامة أمام الحكومة، لأن التمتع بالاستقلالية هو الذي يضمن شرعية هذه الحكومة وبقائها.

(1) أرنتس كاسيرر، فلسفة التنوير، مصدر سابق، ص 323 . 324.

(2) علي عبود المحداوي، الفلسفة السياسية، الرباط، دار الأمان، 2015، (ط 1)، ص 161.

(3) إيمانويل كانط، الدين في حدود العقل، نقله إلى العربية فتحي المسكيني، بيروت، جداول للنشر والتوزيع، 2012، (ط 1)، ص 168.

3 . أشكال الحكم عند "كاسيرر"

قام "كاسيرر" بإبراز أشكال الحكم فأثبت أن هناك ثلاثة أنظمة في الدولة، سماها بالأنظمة الجمهورية الأرستقراطية، والملكية والاستبدادية، لكنه رأى أن هناك فرق بين هذه الأشكال، فهي مختلفة فيما بينها. وفي ذلك يقول "إن أشكال الحكم التي نطلق عليها جمهورية أرستقراطية، ملكية، استبدادية، ليست مجرد تجمعات من الخصائص الفردية التي قامت صدفة، بل إن كل شكل من هذه الأشكال مثلما تكون مسبقا هو تعبير عن تركيب معين، وهذا التركيب يظل خفيا علينا بطبيعة الحال ما دمنا واقفين عند رصد الظواهر السياسية والاجتماعية، فهنا لا يشبه أي شكل من هذه الأشكال غيره، وهنا نرى أمامنا تباينا تاما وتنوعا لا حدود له تقريبا." (1)

يرى "كاسيرر" أنه بإمكاننا أن نميز بين جميع أشكال الجمهوريات أنموذج الجمهورية، وبين ما لا يحصى من الملكيات أنموذج الملكية، فالجمهورية تقوم على مبدأ الفضيلة المدنية في حين تستند الملكية إلى مبدأ الشرف، بينما يقوم الاستبداد على الخوف، وهنا فإن الفارق الجوهرى بين أشكال الحكم، هو فارق في الدوافع وفي الخفقات الروحية والأخلاقية التي تشكل المجتمع وتحركه. (2)

وهذه الأنظمة الخاصة بالحكم في الدولة أشار إليها من قبل الفيلسوف الفرنسي "شارل دي مونتسكيو" * charle de Montesquieu (1689 . 1755)، حيث أقر

(1) أرنت كاسيرر، فلسفة التنوير، مصدر سابق، ص 265.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

* هو شارل لوي دي سكوندا المعروف بمونتسكيو، اسم حصن في جنوب شرقي فرنسا ورثه عن أحد أعمامه، ولد في مدينة بوردو وتوفي في باريس، يعد من أهم فلاسفة الأنوار الذين ساهمت أفكارهم في التمهيد للثورة الفرنسية، إذ عاش نهاية حكم لويس الرابع عشر التي تميزت بالتزمّت والاضطهاد الديني والانتكاسات السياسية والعسكرية وسخط النبلاء وتذمر الطبقات الشعبية، كان واسع الاطلاع متحرر الفكر متنوع التجربة يجمع بين نوق الأديب وعمق الباحث المدقق، وهي

هو أيضا أن للحكومات ثلاثة أنواع جمهورية، ملكية، مستبدة، مفترضا ثلاثة تعاريف منها أن الحكومة الجمهورية هي التي تكون فيها السلطة ذات السيادة للشعب ككل أو لفريق منه فقط، أما الحكومة الملكية فهي التي يحكم فيها واحد لكن وفق قوانين ثابتة مقررة، وذلك بدلا مما في الحكومة المستبدة من وجود واحد بلا قانون ولا نظام فيجر الجميع على حساب إرادته وأهوائه.⁽¹⁾

كما بين أيضا مثل "كاسيرر" أن هناك فرق بين هذه الحكومات الثلاث مؤكدا ذلك بقوله "يوجد بين طبيعة كل شكل من أشكال الحكومة ومبادئها فرق قائل إن طبيعتها هي التي تجعلها كما هي، وإن مبدؤها هو الذي يجعلها تسير، وأحد الأمرين هو كيانها الخاص، والأمر الآخر هو الميول البشرية التي تحركها."⁽²⁾

نلاحظ أن الفرق بين هذه الحكومات الثلاث مهم للغاية وهو فرق من حيث الطبيعة والمبدأ، فكل حكومة لها حقائق وقواعد تختلف عن الأخرى، مما يجعل طبيعتها تبقى كما هي، بينما مبدؤها الذي تقوم عليه يختلف ويعمل على تحديد سلوكها. وبالتالي فإن طبيعة الدولة تكمن في الشكل الاجتماعي لها، في حين أن مبدؤها يتمثل في الإحساس الذي يحركها.

صفات واضحة في كل مؤلفاته القصيرة والطويلة، الهزلية والجدية، الأدبية والفلسفية، في الرسائل الفارسية (1721)، في تاريخ الرومان أسباب النهوض والانهيال (1734)، في روح القوانين (1748)، وهو الكتاب الذي أثار إعجاب القراء خارج فرنسا وانتقادات كثيرة داخلها حيث دافع عن مؤلفه هذا خلال السنوات الأخيرة من حياته: مونتسكيو، تأملات في تاريخ الرومان "أسباب النهوض والانحطاط"، نقله من الفرنسية إلى العربية عبد الله العروي، الدار البيضاء . المغرب المركز الثقافي العربي، 2011، (ط 1)، ص ص 05 . 07.

(1) مونتسكيو، روح الشرائع، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012 (د ط)، ص 58.

(2) المرجع نفسه، ص 74.

وفي هذا السياق يعتقد "كاسيرر" أن "مونتسكيو" أدرك إدراكا تاما الطبيعة المنطقية الغربية الموجودة على هذا النحو في هذه المفاهيم الأساسية، ففي نظره إن "مونتسكيو" لا يرى مطلقا في هذه المفاهيم مفهومات تجريدية محضة تمتلك انتظاما عاما، وتسعى فحسب إلى إظهار خصائص مشتركة تلتزم بها مثلما هو الحال في الظواهر الفعلية إنما يسعى إلى تجاوز هذه العمومية ويقوم بتأسيس عالمية المعنى، المعبر عنه في كل شكل من أشكال الدولة، أي أنه يسعى إلى استنباط القاعدة الداخلية التي تتحكم بهذه الأشكال وتقودها، وإذا كان يعين لكل شكل مبدأه الخاص فإنه لا يمكنه المزج بين هذه الطبيعة والوجود التجريبي الملموس لأنها تعبير عن مثال أكثر مما عي تعبير عن واقع.⁽¹⁾

يعتبر "مونتسكيو" في نظر "كاسيرر" من أهم الفلاسفة الذين توصلوا إلى مبدأ مثمر، حيث أسس منهج جديد للعلوم الاجتماعية أطلق عليه اسم "النموذج المثالي" وأسس عليه المذهب الذي يرى أن جميع المكونات التي تشكل مجتمعا معينا، ترتبط معا في علاقة تبادلية وثيقة، فهي عبارة عن قوى متعاشقة يعتمد تأثيرها المتبادل على شكل التكوين الكلي، وبذلك فإن أسلوب التربية والممارسة القانونية ونظام السياسة الداخلية والخارجية، يعتمد كله على الشكل الأساسي للدولة على نحو محدد، ولا يمكن أن يتغير دون أن يؤثر في الشكل الكلي إلى أن يفككه في نهاية الأمر، لأن فساد المجتمع لا يبدأ أولا في المؤسسات الفردية، إنما يبدأ بخراب مبادئه الداخلية.⁽²⁾ وهذا ما أكده "مونتسكيو" أيضا عندما قال "يبدأ فساد كل حكومة بفساد المبادئ في كل وقت تقريبا."⁽³⁾

(1) أرنست كاسيرر، فلسفة التنوير، مصدر سابق، ص ص 265 . 266.

(2) المصدر نفسه، ص: 266.

(3) مونتسكيو، روح الشرائع، مرجع سابق، ص 219.

وعلى هذا الأساس يذهب "كاسيرر" إلى أنه إذا استمر الحفاظ على مبدأ شكل من أشكال الدولة في ذاته، فإن هذه الدولة تظل سليمة ومعافاة ولن يكون هناك ما تخشاه بل حتى النقص في بعض المؤسسات لن يضرها أو يؤثر عليها، وفي المقابل يؤكد أن تبدد المبادئ وسقوطها وضعف القوة الداخلية المحركة، يؤدي إلى عجز القوانين عن تقديم أي حماية.⁽¹⁾

وهذا التصور الذي قام بإبرازه "كاسيرر" دعا إليه "مونتسكيو" فقال "إذا فسدت مبادئ الحكومة ذات مرة، أصبح أحسن القوانين سيئاً وتحول ضد الدولة، وإذا ما كانت سليمة المبادئ كان لأسوء القوانين نتائج حسنة، فقوة المبدأ تجتذب كل شيء معها (...). وإذا لم تخسر الدولة مبادئها كانت القوانين غير الصالحة قليلة، والأمر هو كما قال أبيقور في كلامه عن الثروات: << إن الشرب ليس هو الفاسد بل الإناء.>>⁽²⁾

لا شك أن مبادئ كل شكل من أشكال الحكومة لها دور كبير في المحافظة على الدولة وسلامتها، فهي تعتبر شرط ضروري لحماية هذه الأخيرة، ولا يمكن انكارها بأي حال من الأحوال، وإلا ستغدو أفضل القوانين سيئة وتنقلب ضد الدولة، وعلى العكس من ذلك فإذا كانت الدولة سليمة من ناحية المبادئ، فإنه يكون للقوانين الرديئة تأثير القوانين الجيدة وتصبح نسبتها قليلة جداً، وبالتالي فإن قوة مبادئ الحكومة هي التي تعلي من شأن القوانين، وتمنحها قيمة وفي ذات الوقت هي التي تنقص من قيمتها بفسادها.

ومن ناحية أخرى نجد "كانط" لا يختلف كثيراً عن "كاسيرر" في تحديده لأشكال الحكم، حيث يرى أن هناك ثلاثة أشكال من أنظمة الحكم وهي النظام الأوتوقراطي الذي تكون فيه السلطة لشخص واحد فقط، والنظام الأرستقراطي الذي تكون فيه

(1) أرنتس كاسيرر، فلسفة التنوير، مصدر سابق، ص 266.

(2) مونتسكيو، روح الشرائع، مرجع سابق، ص 233 . 234.

السلطة العليا عدد قليل من المواطنين، إضافة إلى النظام الديمقراطي وفيه يتولى السلطة العليا المواطنون جميعا، ومن ثمة فالسلطة الخاصة بالنظام الأول هي سلطة الأمير، أما الثانية فهي سلطة النبلاء في حين تسمى الثالثة بسلطة الشعب.(1)

نلاحظ أن "كانط" أثناء حديثه عن أنظمة الحكم كان قريبا نوعا ما من "كاسيرر" فبالرغم من أن كلاهما يعتقدان بوجود ثلاثة أنظمة في الدولة، إلا أن هذه الأنظمة مختلفة فيما بينها، نظرا لأن النظامين الأرستقراطي والديمقراطي الذين يؤكد عليهما "كانط"، يدمجها "كاسيرر" ضمن النظام الجمهوري مبرزاً بذلك نظامين آخرين هما النظام الملكي والنظام المستبد، ومقرا في الوقت نفسه بأن هناك تمايز بينهما يكمن من حيث الطبيعة والمبدأ.

لكن الأنظمة الثلاث التي أثبتها "كانط" إذا ما استدعت أن يكون الفرد أو القلة أو الكثرة أشخاصا معينين، ولهم الحق في تصور أنفسهم سادة على غيرهم فلا يمكن أن تكون أنظمة صالحة، لذلك فإن الحل حسبه هو النظام الجمهوري وهو الشكل العقلي للدولة والباقي وحده مهما تعاقب الأشخاص، ولا يتوقف على شخص بعينه بل يظل الغاية من كل قانون عام.(2)

وتأكيدا لذلك يقول "كانط": "نستطيع إذن أن نقرر أنه كلما قل عدد الأشخاص المتولين للسلطة السياسية، وكلما عظم تمثيلهم اقترب النظام السياسي من النظام الجمهوري، وأصبح هناك أمل في أن يسمو إليه أخيرا بإصلاحات متتابعة، فلهذا السبب كان الوصول إلى ذلك النظام التشريعي، وهو وحده التشريع الكامل أصعب في الأرستقراطية منه في الملكية، أما في الديمقراطية فلا سبيل إلى بلوغه إلا بثورة طاغية

(1) إيمانويل كانط، مشروع السلام الدائم، ترجمة عثمان أمين، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية 1952، (د ط)، ص 36.

(2) علي محمود المحمداوي، الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 163.

(...) ولكي يكون نظام الحكم مطابقا لفكرة الحق ينبغي أن يكون تمثيلا، لأن هذا النظام وحده هو الذي يتيسر أن تقوم في ظله حكومة جمهورية.⁽¹⁾

واضح أن تأكيد "كانط" على دور النظام الجمهوري وتفضيله له هو الذي جعله يتفق مع "كاسيرر" في تحديده لأشكال الحكم في الدولة، وبالتالي يمكن القول إن أنظمة الحكم عند "كاسيرر" ثلاثة وتتمثل في:

أنظمة جمهورية: تقوم على مبدأ الفضيلة ويكون فيها الحكم للشعب برمته أو جزء منه فقط، حيث تجمع بين ما هو ديمقراطي وفي هذه الحالة تكون السلطة لكل الشعب وبين ما هو أرسقراطي وفيه يتولى السلطة العليا طائفة من الأفراد فقط.

أنظمة ملكية: تقوم على مبدأ الشرف وتكون فيها السلطة لشخص واحد بقوانين سياسية.

أنظمة استبدادية: تستند على الخوف وتكون فيها السلطة مستبدة، حيث يحكمها شخص واحد فقط لكن دون تطبيق أي قوانين.

المبحث الثاني: ماهية القانون عند كاسيرر

بمأن الإنسان في المجتمع يميل بطبعه إلى الفوضى والتسلط وحب التملك والهيمنة على الآخرين، فإنه من الضروري إنشاء تنظيم اجتماعي يستطيع من خلاله الفرد النهوض بذاته وحماية حقوقه، وهذا لا يتحقق إلا بوجود قانون، هذا الأخير أشار إليه "كاسيرر" واعتبره من أبرز القواعد التي يمكن الاعتماد عليها لتحقيق الاستقرار وبالتالي ما هو مفهوم القانون عنده؟ على أي أساس يمكن إقامة المعرفة القانونية حسبه؟ كيف نظر إلى العلاقة بين القانون والرياضيات؟

(1) إيمانويل كانط، مشروع السلام الدائم، مرجع سابق، ص 165.

1 . مفهومه:

يشير "كاسيرر" إلى فكرة القانون ويثبت أنه نظام موجود في العقل، حيث يعترض عن كل تغيير من أي مطلب للقوة، ويرفض السقوط في جميع الأفعال الاستبدادية التي تعتمد على الظلم، فهو النظام الموجه من طرف الحكومة التي تقوم بتحديدته دون اللجوء إلى أي مرسوم، وهو أيضا بمثابة مفهوم مثالي يستدعي أوامر تكون خاضعة له ويجب تنفيذها ولها تأثير كبير على قدرة الإنسان الفرد.

وتأكيدا لذلك يقول "إن محتوى مفهوم القانون في ذاته لا يتأسس في القوة المجردة وفي نطاق الإرادة، إنما في مجال العقل المحض، إنما يدرك في هذا العقل بصفته موجودا وما هو معطى في جوهره الخالص، وغير قابل للتغيير أو الاشتراط من أي مطلب للقوة، إذ ليس في وسع أي مطلب للقوة تغييره والتحكم فيه، بل إنه في معناه الأصلي غير قابل للانحلال في مجرد مجموع من الأفعال التعسفية، فهو ليس تجسيدا مجردا للمنظم والمقنون، بل إنه النظام الموجه وليس النظام المرسوم، والمفهوم المثالي للقانون يفترض من دون شك وجود تعليمات تؤثر في الإرادة الفردية، إلا أن هذه التعليمات لا تخلق فكرة القانون والعدل بل هي خاضعة لهذه الفكرة، وهي التي تضعها قيد التطبيق." (1)

وهذا ما ذهب إليه "غروتويس" أيضا عندما أكد أن القانون الطبيعي يمليه العقل السليم الذي يبين أنه لا يوجد صفة من الانحطاط الأخلاقي أو الضرورة الأخلاقية مطابقة لما كان متمشيا مع الطبيعة العاقلة، فهو يظل محتفظا بصلاحيته حتى مع

(1) أرنست كاسيرر، فلسفة التنوير، مصدر سابق، ص 297.

افتراض عدم وجود إله، وفضلا عن هذا فإن إرادة الله لا تغيره، والسبب في ذلك لا تمتد بحيث تفرض صحة فرض هو بالفطرة مناقض لنفسه.(1)

أفصح "كاسيرر" عن قبوله لرؤية "غروتوريوس"، ورأى أنها لا تهدف إطلاقا إلى إحداث ثغرة بين الدين من جهة والقانون والأخلاق من جهة أخرى، ففي نظره ظل "غروتوريوس" في شخصيته بأكملها مفكرا متدينا بعمق، ولم يكن أقل اهتماما بالتجديد الأخلاقي والإصلاح الديني، من اهتمامه بالبرهان العقلي لفكرة القانون وتعميقها، وعلى هذا الأساس فإن التأكيد على إمكان وجود قانون حسب "كاسيرر" حتى في حالة عدم وجود إله، لا يمكن فهمها على أنها أطروحة إنما فرضية تعمل ضمن المجال الأخلاقي والديني الذي كان يراه "غروتوريوس" وحدة واحدة.(2)

يبين "كاسيرر" أن القانون ليس فاعلا لأن هناك إله لا يعتمد مطلقا على أي وجود سواء كان تجريبيا أم مطلقا، فهو يصدر من الفكرة الخالصة للخير، أي تلك الفكرة التي قال أفلاطون أنها تتفوق على غيرها في القوة والقدم. وفي هذا السياق استمر "غروتوريوس" في تأكيد هذا التعالي لفكرة القانون التي تعلي من شأن العدل والخير فوق كل وجود ولا تأذن لنا بتأسيس معناها على أي موجود.(3)

2. مصدر القانون ومبدؤه

يرى "كاسيرر" أن المعرفة القانونية ليست نابعة من الوحي الإلهي مثلما هو الحال في العصر الوسيط المسيحي، إنما تثبت نفسها عبر طبيعتها الخاصة، على أساس أن الطبيعة لم تكن تشير إلى دائرة الوجود المادي الذي ينبغي أن ينفصل عن الوجود الروحي العقلي، فهي لم تكن تعني المادي في مقابل الروحي، لأن التعبير لا يتعلق

(1) جورج سباين، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 141.

(2) أرنست كاسيرر، فلسفة التنوير، مصدر سابق، ص 298.

(3) المصدر نفسه، ص 298.

بوجود الأشياء إنما بأصل الحقائق وأساسها، فالى الطبيعة تنتمي جميع الحقائق، وهي مؤكدة في ذاتها مهما كان محتواها، وهذه الحقائق لم تكن الآن مطلوبة في العالم المادي فحسب، إنما في العالم العقلي الأخلاقي أيضا، فهما معا يشكلان عالما حقيقيا واحدا وكونا تاما يحتوي على مركزه في ذاته.(1)

يمكن القول إن مصدر القانون حسب "كاسيرر" آتى من الطبيعة وليس له أي علاقة بالتأثير الإلهي على الروح البشري كما هو سائد عند المسيحيين، ذلك أن الطبيعة عند "كاسيرر" لا يقصد بها الواقع المادي الحسي البعيد عن كل ما هو ذهني إنما تدل في نظره على أصل وحقيقة الأشياء الموجودة في كل من العالم الحسي والعقلي، وهنا يظهر أن هناك اتصال وثيق بين هذين العالمين، حيث يمكن دمجهما في عالم واحد له مكانته الذاتية.

إضافة إلى ذلك فقد ذهب "مونتسكيو" إلى ذات المذهب الذي أكد عليه "كاسيرر" حيث رأى هو أيضا أن مصدر القانون مستمد من الطبيعة، وهذا السبيل هو الذي أدى إلى شرح وتفسير المؤسسات القانونية والسياسية، ومن هذا المنطلق تمكن من وضع تعريف للقانون دون حصره في مجال معين، فقال: "القوانين في أوسع معناها هي العلاقات الضرورية المشتقة من طبيعة الأشياء، ولجميع الموجودات قوانينها من هذه الناحية، فلألوهية قوانينها وللعالم المادي قوانينه، وللحيوانات قوانينها وللإنسان قوانينه (...). فقوانين الطبيعة هي قبل جميع هذه القوانين وهي تدعى بهذا الاسم لاشتقاقها من نظام وجودنا، ويجب لمعرفة جيدا أن ينظر إلى إنسان قبل قيام المجتمعات فتكون قوانين الطبيعة ما نلقاه في مثل هذه الحال".(2)

(1) أرنست كاسيرر، فلسفة التنوير، مصدر سابق، ص300.

(2) مونتسكيو، روح الشرائع، مرجع سابق، ص50.

اعتبر "كاسيرر" أن طبيعة الأشياء التي أثبتها "مونتسكيو" موجودة في الإمكان مثلما هي موجودة في الواقع، وفيما هو فكر كما في ما هو موجود واقعا، وفي المادي كما في الأخلاقي، مقرا بأنه من الواجب أن يسمح لنا التباين الموجود من البحث عن التماثل الكامن، وأن لا يخدعنا العرضي في الضروري إطلاقا من النفاذ إلى معرفة الضروري.(1)

وانطلاقا من هذه الفكرة أقام "مونتسكيو" مبدأ القانون الطبيعي المتمثل في العدالة ورأى أنها علاقة محددة تبقى دائما مثلما هي بغض النظر عن موضوعها، وعمّا إذا كان الله أو ملاك أو إنسان هو من ينظر إليها، فالعدالة لا متناهية ولا يمكن أن تكون غير ذلك، فهي مطلقة ولا يمكن لأي كان انتهاكها بل ينبغي اعتمادها دائما حتى في حالة عدم وجود إله لأنها سامية جدا. وفي ذلك يقول "العدالة صلة توافق يرتبط بها في الواقع شيئا، وهذه الصلة ثابتة دائما عند كل كائن يقدرها، سواء كان إله أم ملكا أم إنسانا، وفي الحق إن الناس لا يراعون دائما تلك الصلات وكثيرا ما ينصرفون عنها إذا فطنوا إليها، لأنهم يؤثرون دائما مصلحتهم الذاتية، والعدالة ترفع صوتها لكنهم لا يكادون يسمعون صوتها وهم في غمار شهواتهم، وهذا يا رعي ما جعلني أفكر في أن العدالة أزلية ولا تتعلق مطلقا بما تواضع عليه الناس، لأنها لو اتبعت أهواءهم لكانت حقيقة مرة ينبغي لها أن تختفي من تلقاء نفسها (...). وأي رضا يحسه الإنسان إذا اختبر نفسه فوجد قلبا عادلا، وهذا السرور وإن تطلب منه مشقة فإنه يسعده لأنه يسمو بالمرء عن منازل هؤلاء الذين تجردوا منه وبنزّهه على أن ينحط إلى درك الوحش، نعم يا رعي لو أني على ثقة بأن أرى الإنصاف دائما لكنت خير الناس جميعا."(2)

(1) أرنست كاسيرر، فلسفة التنوير، مصدر سابق، ص301.

(2) مونتسكيو، رسائل فارسية، ترجمة أحمد كمال يونس، مراجعة عبد الحميد الدواخلي، الكويت دار سعاد الصباح، 1992، (ط 2)، ص 186 . 188.

وهذا ما كرره "كاسيرر" عندما أسس القانون الطبيعي على مبدأ العدالة حيث نظر إليها على أنها ليست في مستوى مماثل لسائر فضائل الإنسان، فهي ليست مجرد خاصة أو ملكة كما هو الحال في الشجاعة والعفة، إنما تدل على مبدأ عام يضم معاني الترتيب والانتظام والوحدة والاستقامة، حيث تظهر هذه الأخيرة عندما تتوافق كل القدرات المختلفة في النفس الإنسانية، وتظهر العدالة في الدولة في التناسب الهندسي بين الطبقات عندما يقوم كل قسم من المجتمع بمهمته، ويتعاون في توطيد النظام العام.⁽¹⁾ وقد سبقه في ذلك "أفلاطون" في العصر اليوناني عندما رأى أنه لتحقيق العدالة في الفرد والمجتمع لا بد من معرفة ما تتصف به النفس الإنسانية من قوى ثلاث تكمن في القوة العاقلة، الغضبية، والقوة الشهوانية، ولكل منها وظيفة معينة وفضيلة خاصة بها تتدرج تحت ثلاث طبقات، فالأولى تسمى طبقة الحكام والفلاسفة تقابلها النفس الناطقة فضيلتها الحكمة، مكانها الرأس ومهمتها إدارة شؤون البلاد وهي الطبقة الذهبية عند "أفلاطون". أما الثانية فتطلق على طبقة الجنود والمحاربين وتقابلها النفس الغضبية فضيلتها الشجاعة، مركزها الصدر كما تقوم بالدفاع عن المدينة داخليا وخارجيا وهي الطبقة الفضية بالنسبة له. في حين تدل الأخيرة على طبقة العمال التي تحكمها فضيلة العفة، مكانها البطن وتعمل على الإنتاج وتأمين الحياة الحيوانية والنباتية ويسميتها الطبقة النحاسية.⁽²⁾

فبالرغم من أن هذه الطبقات الثلاث التي قال بها "أفلاطون" في مدينته الفاضلة متفاوتة نسبيا في الدرجات، على أساس أن كل واحدة منها مختلفة عن الأخرى ومتباينة عنها، فطبقة الفلاسفة والحكماء هي الطبقة العليا والأكثر أهمية عنده، حيث

(1) أرنتس كاسيرر، الدولة والأسطورة، مصدر سابق، ص 100.

(2) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، (د ط)، 2012،

يفوض إليها كل شؤون الدولة وما يتعلق بأمر البلاد، كذلك نجد طبقة جنود الجيش لها دورها أيضا في الدفاع عن الدولة والعمل على حمايتها لكنها أقل أهمية بالنسبة للأولى، بينما طبقة العمال هي الأدنى في جميع الطبقات وتطلق على العبيد الذين يهتمون بكل الأعمال الشاقة ويسهرون على تأمين الحياة، إلا أنه بخضوع كل طبقة من هذه الطبقات للتي أعلى منها تتحقق العدالة والإنصاف والتوازن في الكون.

اعتبر "كاسيرر" العدالة أساس القانون في جميع الأمم التي نعرفها، وفي تفسيره له أثبت أن هناك آلاف الاختلافات، لكن الأساس يبقى دوما هو نفسه، باعتباره فكرة خالصة صالحة في ذاتها وثابتة بذاتها، مؤكدا أنه بغير مثل هذا المبدأ الموحد للفكر ستعرض كل محاولاتنا العملية للفشل.⁽¹⁾

وقد دافع الفيلسوف الفرنسي "دنييس ديدرو" * Denis Diderot (1713 . 1784) عن ثبات القانون وتصور فكرة الحق والعدالة على أنها الفكرة الصالحة والصالفة في حد ذاتها وغير قابلة للتغيير، لكن بتعميقه لمضمونها تدريجيا وسعيه إلى تدقيقها بكيفية أفضل ازداد إيمانا بأن هذا المحتوى لا يمكن العثور عليه إلا في أدائه المباشر والملموس للطبيعة، وهكذا توصل في النهاية إلى إثبات تفوق القانون الطبيعي والأخلاق الطبيعية على الأخلاق اللاهوتية جوهريا، لأن أثرها على المجتمع كان كارثيا دائما، كما أنها قاطعة لجميع الروابط الطبيعية بين الإنسان والإنسان، وناشرة للخلاف والكراهية بين الأصدقاء المقربين...⁽²⁾

يمكن القول إن العدالة هي من أبرز المبادئ التي اعتمد عليها "كاسيرر" في تأسيسه للقانون الطبيعي، نظرا لأنها ثابتة وغير قابلة للتغيير مطلقا كما أنها صالحة

(1) أرنت كاسيرر، فلسفة التنوير، مصدر سابق، ص303.

* ديدرو فيلسوف فرنسي يعتبر من أكثر الكتاب بروزا في حركة التنوير الفرنسي في القرن الثامن عشر، من أهم مؤلفاته: الراهبة.

(2) فؤاد مخوخ، التنوير من منظور أرنت كاسيرر، مرجع سابق، ص75.

في كل مكان وزمان، وتهدف إلى حماية المجتمع من أي جريمة قد يقوم بها بعض أفراد، وبالتالي فإن غياب العدالة والتنازل عنها يؤدي إلى دمار القانون وخراب الدولة.

3. علاقة القانون بالعلم (الرياضيات أنموذجاً)

استند "كاسيرر" في عملية توضيح العلاقة بين القانون والرياضيات إلى رأي "غروتوريوس" الذي ربط بين هذين المشكلتين انطلاقاً من مذهب "أفلاطون" عن القانون، وكان هذا التركيب نمطياً في الاتجاهات الأساسية في القرن السابع عشر، إذ كانت الرياضيات تمثل في كل مجال الوسيط والأداة العقلية لإعادة بناء الفكرة الأفلاطونية، وهذا الربط المنهجي تضمن نتائج فيما يتعلق بعلم القانون الذي يبدو متناقضاً جداً، ذلك أن ما يكسبه من وجهة النظر المثالية يخسره من جانب تطبيقه التجريبي، فالقانون في نظره يتحى عن جانبه الحقيقي إلى جانبه الممكن.⁽¹⁾

لكن حين أعلن "لايبنيز" أن القانون فرع من المعرفة لا يعتمد على التجارب إنما على التعريفات والبراهين المنطقية الصارمة، فإنه بذلك لا يتعدى وصوله إلى استنتاج واضح محدد من فكرة أساسية لـ "غروتوريوس" وهي أن القانون والعدالة في ذاتهما لا يمكن استخلاصهما من التجربة، وبالتالي فإن القانون والحساب البحت متماثلان في هذه النقطة، لأن ما يمكن تعلمه من الحساب عن طبيعة الأرقام والعلاقات القائمة بينهما يتضمن حقيقة أبدية وضرورية تظل محتفظة بحقيقتها حتى في حالة فناء العالم التجريبي بأسره.⁽²⁾

وعلى هذا الأساس يرى "كاسيرر" أنه ثمة ارتباطاً وثيقاً بين القانون والرياضيات مؤكداً في الوقت ذاته أنهما الدليل الأكثر أهمية لاستقلالية العقل وتلقائيته، ذلك أنه إذا كان هذا الأخير قادر على الخروج من ذاته ومن أفكاره الفطرية لبناء مجال الأحكام

(1) أرنست كاسيرر، فلسفة التنوير، مصدر سابق، ص 294.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

والأرقام أي الرياضيات، فإنه قادر بالمثل على البناء والتركيب بشكل مبدع في مجال القانون أيضا. (1)

فحسب وجهة نظر "كاسيرر" يحق للعقل أيضا في هذا المجال أي مجال القانون، بل ينبغي له أن يبدأ بمعايير أصلية ومقاييس يخلقها هو ذاته لينطلق منها إلى تشكيل المجالات التخصصية، وبهذه الطريقة وحدها يمكنه التغلب على الصدفة والتشتت وتأثير الطبيعة الخارجية، ويكون بإمكانه أن يحقق نظام قانوني يشكل كل شيء فيه كلا واحدا وفي ذات الوقت يتلقى فيه كل قرار فردي عقوبة. (2)

وكي يتيسر تطبيق فرضية القانون الطبيعي الأساسية حسب رأي "كاسيرر" ينبغي تجاوز عائقين والسيطرة عليهما، فمن جهة يجب على القانون أن يثبت أصالته واستقلالته في مقابل العقيدة اللاهوتية وأن يتحرر من احتضانها المخطر، ومن ناحية أخرى يستلزم تأكيد مجال القانون الخالص وتحديده بدقة وحماية الطبيعة والقيمة الخاصة له أمام استبداد الدولة، وفي كلتا الحالتين ينبغي زعزعة المبدأ القائل بالإرادة عوض العقل. (3)

المبحث الثالث: سؤال الحرية كمفهوم سياسي وعلاقتها بحقوق الإنسان

كثيرا ما يقوم الإنسان بجملة من الأفعال منها ما يكون صادرا عن اختيار حر ومنها ما يكون غير ذلك، كأن يكون مقيد فيها بقيود شتى منها ما هو اجتماعي، سياسي (...). فالأفعال الأولى هي ما نطلق عليها اسم الأفعال الحرة كونها صادرة عن إرادة وبالتالي فهي تتضمن تكليف ومسؤولية التي لا وجود لها إلا بالحرية، هذه الأخيرة تعتبر من أقدم المشكلات والقضايا الفلسفية التي يقوم بطرحها العديد من الفلاسفة على

(1) أرنست كاسيرر، فلسفة التنوير، مصدر سابق، ص: 295.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، ص: 295 . 296.

مر العصور، حيث تحتل مكانة كبيرة في الفلسفة المعاصرة، لدرجة أنه يمكن اعتبارها أداة هامة لحل جميع المعضلات الفلسفية، والواقع أن مشكلة الحرية بالذات هي من أكثر المسائل اتصالا بالسياسة، ولعل من أبرز الفلاسفة الذين يقرون بذلك "أرنست كاسيرر" الذي يتناول مسألة الحرية بالدراسة والتحليل مؤكداً أن هناك علاقة بينها وبين حقوق الإنسان.

1 . مفهوم الحرية

جاء في مقدمة كتاب "أفكار ضد الرصاص" لصاحبه الدكتور محمود عوض قوله: "إن أعطيتك طعامي (...) فإني سوف أصبح جائعاً، وإن أعطيتك ثروتي (...) سوف أصبح فقيراً، وإن أعطيتك عمري (...) فإني سوف أصبح نكراً، لكني أبداً لا أستطيع أن أعطيك حريتي، هي عقلي وتفكيري وبدونها سأصبح قطيحاً وحيواناً، كمية مهملة، شيء بلا قيمة." (1)

انطلاقاً من هذا القول يتبين أن قيمة الإنسان وأهمية وجوده تكمن في الحرية، ما هو مفهوم الحرية؟

1 . 1 . المدلول اللغوي للحرية:

إن الحرية من الحر والحر هو نقيض العبد، حر بين الحرورية والحرية والحرار والحرارة سحابة حرة من كثرة المطر، والمحرر في بني إسرائيل النذيرة كانوا يجمعون الولد لخدمة الكنيسة ما عاش لا يسعه تركه في دينهم، والحر فعل حسن، والحرية من الناس خيارهم، والحر من كل شيء أعتقه، والحررة من الوجه مابداً من الوجنة، والحر فرخ الحمام. (2)

(1) محمود عوض، أفكار ضد الرصاص، القاهرة، دار المعارف، 2005، (ط 5)، ص 10.

(2) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين مرتباً على حروف المعجم، ترتيب وتحقيق عبد الحميد هنداي، (ج 1)، بيروت، دار الكتب العلمية، 2003، (ط 1)، ص 303.

والحرية ضربان: الأول من لم يجر عليه حكم الشيء نحو الحر بالحر، والثاني من لم تتملكه الصفات الذميمة من الحرص والشه على المقتنيات الدنيوية، والتحرير جعل الإنسان حراً، فمن الأول يقول تعالى: "وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ (...)"⁽¹⁾ ومن الثاني يقول عز وجل: "إِذْ قَالَتْ امْرَأَةٌ عَمْرَأَنَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ."⁽²⁾ وحررت القوم أطلقتهم وأعتقتهم عن أسر الحبس وحر الوجه ما لم تسترقه الحاجة وحر الدار وسطها، وأحرار البقل معروف والحري من الثياب ما رق.⁽³⁾ إن كلمة الحرية بسائر تصاريفها اللغوية تحيل إلى معان متعددة ترجع كلها إلى معنى واحد وهو الخلوص والنقاء.⁽⁴⁾

أما في اللغة الأجنبية فقد جاءت كلمة الحرية كترجمة للكلمة الفرنسية *liberté* وللکلمة الإنجليزية *liberty* أو *Freedom* مشتقة من الأصل اللاتيني لـ *libertas*، وتعني غياب القيود والتحديدات حيث يكون الأفراد أحراراً حين لا يوقفهم أحد عن متابعة أو القيام بما يرغبون في القيام به، وتمثل الحرية نقيض للعبودية التي يكون فيها الفرد مملوكاً لشخص آخر ويفعل ما يأمره به الثاني، فالسجناء مثلاً الذين

(1) سورة النساء، الآية 92.

(2) سورة آل عمران، الآية 35.

(3) أبي القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق وضبط محمد سيد الكيلاني بيروت، دار المعرفة للنشر والتوزيع، (د ت)، (د ط)، ص 111.

(4) ناصر بن سعيد بن سيف السيف، أسس الحرية في الفكر الغربي، الرياض، المملكة العربية السعودية، 2017، (ط 1)، ص 10.

ييقون رهائن ويوثقون بالأغلال ويربطون بالقيود التي يفرضها الآخرون عليهم ليسوا أحرارا. (1)

وهذا ما يؤكد "اللانند" عندما يقول: "الإنسان الحر هو الإنسان الذي لا يكون عبدا أو سجيناً، والحرية هي حالة ذلك الذي يفعل ما يشاء وليس ما يريده شخص آخر سواه، إنها غياب إكراه خارجي (...). فهي حالة الكائن الذي لا يعاني إكراها والذي يتصرف طبقاً لمشيئته وطبيعته." (2)

يمكن القول إن العبودية والسجن هما السبب الوحيد في نهب الإنسان حريته وسلبها منه، ذلك أن العبودية تقوم باسترقاق الشخص وتملكه واستغلاله في الوقت ذاته، حيث لا تجعله يفعل ما يريد بل تفرض عليه القيام بأفعال أخرى مقيدة وخارجة عن إرادته والحال نفسه بالنسبة للسجن فهو أيضا يقف كعائق أمام حرية الفرد بل يتحكم في أفعاله وتصرفاته رغما عنه.

فالحرية هي خاصة الكائن الذي لا يخضع للجبر ويتصرف بدون قيود وفقا لما تمليه عليه إرادته وطبيعته. (3)

وبهذا المعنى تكون الحرية هي تلك الصفة التي يتمتع بها الإنسان بحيث تجعله قادر على فعل الشيء أو تركه وفق إرادته الخاصة، بعيدا عن سيطرة الآخرين ودون أن يمنعه أي قيد أو عائق، لكن يبدو أن مفهوم الحرية بهذا الشكل غير صحيح نوعا ما، على أساس أن الإنسان الذي يعمل ما يريد لإرضاء شهواته هو في حقيقة الأمر عبدا لها وضحية لدوافعه ونزواته، كما أن التسليم بهذا المفهوم تترتب عنه فوضى

(1) طوني بينيت وآخرون، مفاتيح اصطلاحية جديدة "معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع"، مرجع سابق، ص 291.

(2) أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص 727.

(3) جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، تونس، دار الجنوب للنشر، 2004، (د ط)، ص 156.

داخل المجتمع، والمقصود بذلك أن الحرية هي أن يكون الإنسان باستطاعته أن يتصرف في شؤون نفسه وكل ما يخصه دون إلحاق الضرر بالآخرين والتعدي على حقوقهم.

1. 2. المدلول الفلسفي للحرية

تعددت المذاهب في تعريف كلمة الحرية واختلفت الآراء وتباينت في تحديد مصطلح محكم لها، إلا أن ذلك لا يمنعنا من ذكر بعض المفاهيم التي لاقت قبولا واستحسانا لدى المفكرين خاصة الفيلسوف الألماني "أرنست كاسيرر".

يرى "كاسيرر" أن الحرية هي تلك الفكرة المقترنة بالذات الفردية المتناهية وقدرتها على تقرير مصيرها وفق حدود معينة ودون اللجوء إلى التأمل أو الفكر التأملي، لأن هذا الأخير هو نشاط نظري ومفهوم تجريدي يستند إلى كل ما هو ميتافيزيقي ومثالي ولا يتعلق بالجانب العملي، وفي هذا الصدد يختلف "كاسيرر" عن "هيردر" **Herder (1744 - 1803)*** لأنه يربط الحرية بالتأمل، فيؤكد أن هذا الفكر هو عبارة عن قدرة الإنسان على أن يقرر عناصر معينة ثابتة ينتزعها من كتلة صماء من تيار المظاهر

* يوهان جوتفريد هيردر فيلسوف ومؤرخ ألماني ولد سنة 1744 في موراغ (بولندا)، اهتم في البداية بدراسة الطب لكنه سرعان ما تحول إلى دراسة الفلسفة والدين، حيث تتلمذ على يد كانط ووجد منه تشجيعا متميزا، اهتم بفلسفة التاريخ والحضارة كما رأى أن موضوع العلوم التاريخية يكمن في حياة الجماعات وليس في حكام الأفراد من رجال دولة وجنود وملوك، كتب أول مؤلفاته مقتطفات عن الأدب الألماني الحديث (1767)، ثم كان كتابه الثاني غايات نقدية (1769)، وفي عام (1772) حصل على جائزة الأكاديمية الملكية في برلين عن رسالته في أصل اللغة وبعدها ظهر مؤلفه فلسفة أخرى للتاريخ (1776) وفي السنوات من سنة (1784) إلى (1791) أتم مؤلفه الشهير أفكار لفلسفة تاريخ الجنس البشري في أربعة أجزاء، ثم أصدر عدة مؤلفات وهي رسائل في تقدم الإنسانية في عشرة أجزاء، وكتابات مسيحية في خمسة أجزاء، وخلال السنوات الأخيرة من حياته كتب كتابين تناول فيها الفلسفة النقدية عند كانط بالهجوم والتعقيب: محمد مجدي الجزيري، نقد التنوير عند هيردر، طنطا، دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع، 1999، (د ط)، ص ص 28.

الحسية العائمة لكي يعزلها عما عداها ويركز فيها انتباهه ويكون على وعي بهذا الانتباه، وبالتالي فإن الفرد في رأيه يظهر التأمل حين تعمل قوة روحه بحرية.⁽¹⁾ ومن جهة أخرى يعتقد "كاسيرر" أن هذا الأنموذج من الفكر الذي سماه "هيردر" تأملياً ينبغي أن يعتمد على الفكر الرمزي لأنه بغير الرمز تكون حياة الإنسان كحياة السجناء في كهف "أفلاطون"، فتصبح إذن حياته محصورة في حدود حاجاته البيولوجية ورغباته العملية ولا تجد منفذاً يوصلها إلى العالم المثالي الذي فتحه الدين والفن والفلسفة والعلم أمامه من جهات مختلفة.⁽²⁾

لكن هذه الرؤية التي قدمها "كاسيرر" والمبنية على ربط فكرة الحرية بالذات الفردية المتناهية مختلفة عن نظرة الفيلسوف الألماني "هيجل" لأنه تصور فكرة الحرية غير مرتبطة بالذات الفردية المتناهية، إنما هي سيرورة لتحرر الذات المطلقة اللامتناهية التي يمكن من خلالها استعمال الذوات الفردية كوسائل لتحقيق غاياتها، وبذلك فإن الذات المتناهية في فلسفة "هيجل" تظل مكرهة تماماً، على أساس أنها ليست سوى نقطة عبور في مجرى العالم ووسيلة في خدمة روحه، فالذات المتناهية غير فاعلة لأفعالها إلا في الظاهر، وكل ما هي عليه وما تفعله تقوم به تحت سيادة الفكرة المطلقة، وفي هذا تكمن حيلة العقل حسب "هيجل"، حيث يقدم للأفراد استقلالية وهمية ويغويهم بها دون أن يعطيهم إياها في الواقع.⁽³⁾

(1) أرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية مقال في الإنسان، مصدر سابق، ص 90.

(2) المصدر نفسه، ص 91.

(3) فؤاد مخوخ، من نقد العقل إلى هرمينوطيقا الرموز "بحث في فلسفة الثقافة عند أرنست كاسيرر" مرجع سابق، ص 201.

أي أن الحرية عند "هيجل" هي جوهر وماهية الروح، وكل صفات الروح لا توجد إلا بواسطتها، فهي كلها ليست إلا وسيلة لبلوغ الحرية، وكلها تسعى إليها وتؤدي إليها هي وحده. (1)

وهي القوة المحركة الكامنة في أعماق الوجود، وعن أن عملية الوجود هذه نفسها في عالم غير حر إنما هي السلب المستمر لما يهدد بإنكار الحرية، وهذا ما يجعل مصير العالم الروحي هو وعي الروح بحريتها، الشيء الذي تضطلع به الروح ذاتها وعلى مجرى التاريخ البشري كله وبالتدرج تعمل على تحقيقها. (2) وفي ذلك يقول هيجل "إن تاريخ العالم ليس إلا تقدم الوعي بالحرية." (3)

ومن جهة أخرى يشير "كاسيرر" إلى أن الحرية هي الدعامة الأساسية التي يمكن من خلالها بناء فلسفة الثقافة وإقامتها كما أنها شرط ضروري لتحقيق استقلالية العقل فهي من أعظم الأهداف التي ترمي الحضارة الإنسانية منذ بدايتها إلى بلوغها وهي الغاية الحقيقية والأخيرة للتاريخ الإنساني، حيث تشمل مجال التاريخ وهو النطاق الذي لا يمكن وصفه بمصطلحات السببية التجريبية البسيطة، لأنه غير تابع لحوادث وقوى فيزيائية إنما هو مرتبط بنشاطات بشرية وإرادة الإنسان الحرة. (4)

وبالرغم من أن "كاسيرر" كان متفق مع "هيجل" في مسألة اعتبار الحرية هي الغاية الأساسية للتاريخ الذي يسير نحو التحرر والوعي، إلا أن الاختلاف بينهما يكمن في

(1) هيجل، العقل في التاريخ "من محاضرات فلسفة التاريخ"، ترجمة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام المجلد 01، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2007، (ط 3)، ص 86.

(2) منيرة محمد، جدل الحرية والتاريخ عند هيجل، مجلة جامعة دمشق، مجلة علمية محكمة متخصصة، العدد: 01 و 02، 2014، دمشق، جامعة دمشق، ص 514.

(3) هيجل، العقل في التاريخ "من محاضرات فلسفة التاريخ"، مرجع سابق، ص 88.

(4) فؤاد مخوخ، من نقد العقل إلى هرمينوطيقا الرموز "بحث في فلسفة الثقافة عند أرنست كاسيرر" مرجع سابق، ص 57.

قول "هيغل" بوجود قوة عظمى تتحكم في سير التاريخ والعالم بأسره لتحقيق الحرية والوعي، وهي قوة الروح المطلق التي ينكرها "كاسيرر" ويعترض عنها لأنها مرتبطة بالميتافيزيقا والمثالية.

لكن في القرن العشرين نجد الفيلسوف الفرنسي "جون بول سارتر" Jean Paul Sartre (1905 . 1980) يختلف عن "كاسيرر" في تحديده لمفهوم الحرية فيربطها بالوجود الإنساني، لأن ماهية الكائن البشري في نظره معلقة بحريته كما أن ما يمكن تسميته حرية لا يمكن تمييزه عن وجود الحقيقة الإنسانية، ومن ثمة فليس هناك فرق بين وجود الإنسان ووجوده حراً.⁽¹⁾

أي أن الحرية والوجود الإنساني شيء واحد وليست صفة مضافة إلى وجوده أو خاصية من خصائص طبيعته بل هي نسيج وجوده وعينه، فإذا وجد الإنسان فهو بالطبع حر والحرية عنده قدر لا سبيل إلى الهروب منه بل حكم على الإنسان أن يكون حراً.⁽²⁾

من خلال هذا الطرح يتبين أن الوجود الحقيقي عند "سارتر" هو ميزة يمتاز بها الإنسان فقط لأنه يتطلب الاختيار والحرية، فهو لا يوجد أولاً ليكون بعد ذلك حراً أي أن الوجود مرادف للحرية وليس ثمة فرق بينهما أبداً، وعليه فإن الإنسان في نظر "سارتر" حر حرية مطلقة لا تحدّها دوافع وحوافز ولا يخضع في سلوكه لعوامل معينة لكن مع ذلك تبقى الحرية في نظر "كاسيرر" ليست مطلقة بل متناهية لها حدود تتحكم

(1) حبيب الشاروني، فلسفة جون بول سارتر، الإسكندرية، منشأة المعارف، د ت، (د ط)، ص 133.

(2) محمد مهراڤ رشوان، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع 1984، (ط 2)، ص 107.

في أفعال البشر مثل الحدود السياسية والاجتماعية الأخلاقية (...)، لكن ما يهمنا في دراستنا هذه هو الحدود السياسية.

وفي هذا المستوى تعد الحرية ذلك الشيء الذي يجب أن يكون ولم يتحقق بعد حيث أن التفكير فيها هو تفكير في شروط تحقيقها في الحياة الإنسانية وفي التاريخ وعلى صعيد المؤسسات، ومن ثمة لا تعود مجرد مقالة فلسفية تقتصر على تصنيف الأفعال الحرة وتحديدها وتحليلها بل تصبح مهمتها تحديد طريق التحرير والإرشاد إليه وانطلاقاً من هذا يرتبط مفهومها وينساق في شبكة أخرى من المفاهيم مثل القانون والشريعة والقاعدة والمؤسسة (...)(1)

من هنا كانت الحرية السياسية محض اهتمام من قبل العديد من الفلاسفة ومنهم على وجه الخصوص "أرنست كاسيرر" الذي تناولها بالدراسة والتحليل، مما يقودنا ذلك إلى التساؤل التالي: ما هو جوهر الحرية في فلسفة "كاسيرر" وفيما تتجلى؟

2. طبيعة الحرية السياسية عند كاسيرر

يرى كاسيرر "أن الحرية في حياة الأفراد والحياة السياسية كثيرا ما ينظر إليها على أنها عبء أكثر منها امتياز حيث يحاول الإنسان في الظروف البالغة الشدة أن يتخفف من هذا العبء، وهنا تجد الأساطير السياسية والدولة الشمولية الفرصة سامحة للاعتماد على طقوس معينة، لأنه لما كانت الدولة الكليانية لا تعترف بوجود أي نشاط فردي مستقل في الحياة السياسية، دخلت حياة الإنسان في غمار الطقوس الجديدة التي تتميز برتابتها وصرامتها وتزمتها، مثل الطقوس التي يمكن التعرض لها في المجتمعات البدائية.(2)

(1) عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، (ج 2)، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (د ت)، (د ط)، ص 243.

(2) أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، مصدر سابق، ص 375.

فبنية الحياة الاجتماعية للمجتمعات البدائية تخضع حسب "كاسيرر" لتنظيمات ليست حرة إنما ذات سلطة قسرية، مرتبطة بطقوس محددة قائمة على معتقدات أسطورية تجعل الجميع يذعن لها من دون مقاومة أو مناقشة. وبالرغم من أن تلك التنظيمات لا تصل إلى مستوى المؤسسات المتطورة المحكومة بقوانين مدنية أو دساتير عصرية فإن ذلك لا يعني أن المجتمعات البدائية تعيش في حالة فوضى بل في وضعية منظمة تنظيمياً واضحاً ودقيقاً جداً، حيث يقدم كل فرد أعظم احترام للعادات والتقاليد القبلية وفق طقوس محددة ينبغي على الجميع احترامها وعدم خرقها، فكل الطقوس الموجودة في تلك المجتمعات مفروضة على الأفراد ليس بالقوة إنما بتصوراتهم الأسطورية التي تكون سلطتها الإلزامية غير قابلة للمقاومة والنقاش.⁽¹⁾

ووفقاً لذلك لا أحد يملك الحرية وباستطاعته السير في الطرقات أو تحية جاره أو صديقه دون القيام بأحد الطقوس السياسية، لأن إغفال أحد هذه الطقوس يعني التعرض للشقاء والموت، بل يمكن اعتباره جريمة ضد الدولة الشمولية والعواقب المترتبة عليها واضحة حيث أنه لا شيء يحتمل أن يخمد كل القوى الفعالة والقدرات على الحكم والادراك النقدي، والتحرر من الشعور بالشخصية والمسؤولية الفردية أفضل من الأداء التلقائي المطرد لنفس الطقوس، والواقع أن المسؤولية الفردية غير معروفة في كل المجتمعات البدائية الخاضعة لهذه الطقوس، فما نصادفه في هذه المجتمعات هو مجرد مسؤولية جماعية.⁽²⁾

وبالتالي فإن البدائي بعيد كل البعد عن صورة الكائن الحر المتحرر من كل قيد كما أنه يضعف تحت نير عادات شعبه ومقيد بسلاسل غير معروف أصلها، حيث يتقبلها

(1) فؤاد مخوخ، أفول العقلانية في زوبعة الأساطير السياسية، مجلة المستقبل العربي، العدد: 437، جويلية 2015، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ص 17.

(2) أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، مصدر سابق، ص 375 . 376.

كشيء مسلم به ولا يحاول إطلاقاً تحطيمها، وكثيراً ما تنطبق هذه الملاحظة على الإنسان الحديث فبالرغم من شعوره بالقلق إلا أنه غير قادر على التغلب على أحوال الحياة البدائية، حيث يتراجع بسهولة ويستسلم بصورة كاملة عندما يتعرض لنفس المؤثرات فيتوقف عن البحث عن أسرار بيئته ويقبلها كأمر مسلم به.⁽¹⁾

فضلاً عن ذلك فقد استندت الدولة الشمولية أيضاً على السحر وأعطت له دوراً لا غنى عنه ومكانة راسخة في الحياة الاجتماعية البدائية، والاقرار بأنه ما زال يتمتع بحقوقه وامتيازاته القديمة على أكمل وجه، والمشتغل بالسحر لا يقتصر عليه فقط بل يقوم بالتكهن، فعلى سبيل المثال لم يكن لروما الحرية في اتخاذ أي قرار سياسي أو الإقدام على أي مشروع أو خوض غمار أي معركة حربية بغير استشارة العرافة أو الكاهن، حتى أنه عند إرسال أي جيش روماني للزحف يذهب مصحوباً بالكهنة والعرافين، بل إنهم جزء لا يتجزأ من قوة الجيش.⁽²⁾

وهذا يدل في نظر "كاسيرر" على أن الحرية في العصور القديمة وخاصة الرومانية هي مجرد حلم قد نسب إلى الماضي، فالمثل الأعلى للفضيلة والحرية الذي نسب إلى الرومان ليس حقيقياً من الناحية التاريخية، حيث أنه لم يكن هناك مكان في العصور القديمة لفكرة الحرية.⁽³⁾

وقد أكد "كاسيرر" ذلك من خلال ما بينه المؤرخ الفرنسي "فوستيل دي كولانج" Faustel de colange (1830 . 1889) في جانب من رسالته الرئيسية أن القدماء لم يعرفوا الحرية في حياتهم الخاصة، كما أنهم لم يعرفوا الحرية في التعليم أو الحرية الدينية، وكانت شخصية الفرد ذات قيمة ضئيلة إذا قورنت بالسلطة الصارمة التي تكاد

(1) أرنت كاسيرر، الدولة والأسطورة، مصدر سابق، ص 377.

(2) المصدر نفسه، ص 380.

(3) أرنت كاسيرر، في المعرفة التاريخية، ترجمة حمدي محمود مراجعة علي أدهم، مصر المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، (د ت)، (د ط)، ص 132.

تكون مقدسة والتي تمتعت بها ما نسميه الدولة أو الوطن، وكان المعتقد هو أن الواجب يقضي على العدالة والحقوق أن يفسحوا الطريق لصالح الوطن، من هذا يتضح أنه من أغرب الأخطاء الظن بأن الإنسان قد تمتع بحرية في المجتمعات القديمة وهو لم يحصل حتى على فكرتها. (1)

فعلى سبيل المثال إن الفرد عند القدماء حسب وجهة نظر "كولانج" غير حر وليس باستطاعته تملك الأرض وإقامة صلة قوية بين شخصه وبين جزء من الأرض، بحيث يتمكن من القول بأن هذه الأرض تابعة له وجزء منه، وعند قدماء الجرمان وتبعاً لبعض المؤلفين لم تكن الأرض ملكاً لأحد ففي كل عام كانت تعين القبيلة لكل واحد من أعضائها نصيباً يزرعه ويبدلون الأنصبة في العام التالي فكان الجرمان مالكا للمحصول ولم يكن مالكا للأرض، ولا يزال الأمر كذلك لدى جزء من الجنس السامي ولدى بعض الشعوب الصقلبية. (2)

حاول "كاسيرر" تحليل كلمة الحرية فأدرك أنها من أشد الكلمات إبهاماً وغموضاً لا من الناحية الفلسفية فحسب بل من ناحية معناها السياسي أيضاً، مؤكداً في الآن نفسه أنه بمجرد اتجاهنا إلى التأمل في معنى حرية الإرادة، فإننا سنلقى أنفسنا تورطنا في متاهات معقدة من المشكلات والنقائض الميتافيزيقية، فقد أصبحت من الشعارات التي تتصف بالفجور والابتذال، وتمثلها كل المعسكرات السياسية لأنها هي الوحيدة القادرة على حمايتها، وإن كانت قد اتجهت إلى تعريفها بما يتوافق مع مقاصدها وسخرتها لمصالحها الخاصة. (3)

(1) أرنست كاسيرر، في المعرفة التاريخية، مصدر سابق، ص 133.

(2) فوستيل دي كولانج، المدينة العتيقة (دراسة لعبادة الإغريق والرومان وشرعهم وأنظمتهم)، ترجمة

عباس بيومي بك، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2007، ص 78.

(3) أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، مصدر سابق، ص 378.

من خلال هذا الطرح نلاحظ أن "كاسيرر" يرفض أن تكون الحرية قائمة على الإرادة فهذه الأخيرة في نظره ليست حرة وتؤدي بالإنسان إلى الوقوع في مشكلات متشابكة وغير قابلة للحل، لأنها متصلة بكل ما هو نظري وميتافيزيقي وليس لها أي علاقة بالدوافع التي تحكمها، ومن ثمة يعترض "كاسيرر" عن اعتبار الحرية دليل كاف على وجود ظاهرة الإرادة.

كما يمكن الإشارة أيضا إلى أن هذه الفكرة . الحرية . التي أقرها "كاسيرر" كانت واضحة من قبل في الفلسفة الفرنسية في القرن الثامن عشر مع الفيلسوف الفرنسي "فولتير" * (1778 . 1694) voltaire، حيث دافع هو أيضا عن مذهب الحرية عند الإنسان وحاول إثباته في وجه جميع الصعوبات، مبينا في الوقت ذاته أنها: "تلك القدرة الذاتية على أداء أفعال ما تقتضيه الإرادة من ضرورة مطلقة، فليست الحرية إذن سوى تلك القدرة على فعل ما أريد أن أفعله." (1)

المقصود بذلك أن "فولتير" أراد أن يوضح أن إرادة الحرية عند الإنسان مرتبطة ارتباطا وثيقا بالضرورة، على أساس أن كل ما يقوم به الفرد من أفعال تحكمه الضرورة وتفرض نفسها عليه وتسيطر على أفكاره، ولإثبات ذلك طرح "فولتير" المثال التالي كما ظهر في الموقف الذي حدث للفتى "كانديد" مع "البلغار" عندما "ساقوه إلى السجن وسألوه رسميا عما إذا كان يفضل أن يجلدته ستة وثلاثين جلدة أو أن يطلقوا عليه اثنتي عشر رصاصة في رأسه، يجب أن نقول أنه يملك الخيار وأنه لم يرد أيا من الخيارين

* فولتير فيلسوف فرنسي اسمه الكامل فرانسوا ماري أرويه قامت فلسفته على انتقاد المؤسسات السياسية والاجتماعية المعاصرة له، انتفض ضد نظام الملكية ونادى بضرورة أن يكون الحكم قائما على أساس قانون العقل والمنطق وليس على أساس أهواء شخص من الأشخاص حتى لو كان الملك نفسه، من أهم مؤلفاته: رواية كانديد، الرسائل الفلسفية: فولتير، كانديد أو التفاوض، ترجمة أنا ماري شقير، مراجعة وتقديم بسام بركة، بيروت، دار ومكتبة الهلال، 2005، (ط 1)، ص 06.

(1) فولتير، قاموس فولتير الفلسفي، ترجمة يوسف نبيل، مراجعة جلال الدين عزالدين علي، القاهرة مؤسسة هنداوي، 2017، (د ط)، ص 190.

لكن عليه أن يختار، فقرر بفضل الهبة التي منحها الله إياه والمسماة بالحرية أن يُضرب ستة وثلاثين مرة بمدك البندقية.⁽¹⁾

إن الخيار الذي اختاره "كانديد" بفضل الحرية الممنوحة له ناتج عن ضرورة وليس عن إرادة، فالحرية هي حرية الأفعال أي أنها تكمن في أن يفعل المرء ما يشاء وما يريد في إطار الأسباب والعلل. وهذا ما أكده "كاسيرر" عندما قال "فإن يكون المرء حرا بمعنى الوعي الذاتي المباشر لا يعني إطلاقا استطاعة إرادة ما يشاء، إنما استطاعة فعل ما يريد لأن أي إرادة من دون دافع كاف هي عبث فهي سوف تسقط خارج نظام الطبيعة وتحطمه."⁽²⁾

فعلى سبيل المثال سوف يكون أمرا لا مثيل له أن تخضع الطبيعة بأسرها وجميع الكواكب للقانون الأزلي، وطالما أن هناك حيوانا صغيرا تبلغ قامته خمسة أقدام يستطيع على الرغم من جميع القوانين أن يفعل دائما ما يرغب فيه مشبعا نزواته فحسب، فإنه سوف يتصرف وفقا للصدفة وهذه الأخيرة هي لا شيء بل مجرد كلمة للتعبير عن الأثر المعروف لسبب مجهول.⁽³⁾

وهنا يظهر مدى تأييد "كاسيرر" لـ "فولتير" في موقفه الذي ينفي حرية إرادة الإنسان، وفي المقابل يؤمن بأن أفعاله هي الحرة خاصة حينما تكون له القوة الكافية للقيام بهذه الأفعال.

كما يتفق "كاسيرر" مع "فولتير" بتحديد مفهوم الحرية انطلاقا من متابعة الأحداث السياسية وملاحظتها، والعمل على المقارنة بين مختلف أنظمة الحكم وأنواع الدساتير فهو لم يهتم في النقاش الدائر حول مفهوم الحرية بتحديد جوانبه النظرية، لأن الأمر

(1) فولتير، كانديد أو التناول، مرجع سابق، ص42.

(2) أرنست كاسيرر، فلسفة التنوير، مصدر سابق، ص309.

(3) المصدر نفسه، ص309.

بالنسبة إليه لا يتعلق بتحديد مفهوم مجرد، إنما بمسألة عملية جدا وبامتياز، ومن ثمة فإن المثال الفولتيري للحرية قد نشأ من ملاحظة الحياة السياسية ومن المقارنة بين أشكال الحكم المختلفة وتقييمها.⁽¹⁾ وفي هذا الصدد يقول "كاسيرر" "لكن ما يبديه فولتير هنا من عدم يقين وتردد داخلي إزاء المشكلة الميتافيزيقية الخالصة للحرية هو مجرد تعبير عن أن الجانب الميتافيزيقي لم يكن هو ما يستهويه ويستثير اهتمامه، فالأمر في نظره لا يتعلق بمعالجة نظرية بحتة أو تحديد مفهوم تجريدي، إنما بسؤال عملي جدا هو سؤال حاسم انطلاقا من الجانب العملي، ولقد نشأ تصوره المثالي للحرية من التجربة السياسية الملموسة ونتيجة الموازنة بين أشكال مختلفة للحكم، ووجد مثاله في أوروبا ذلك الوقت متحققا أقرب ما يكون في الدستور الإنجليزي."⁽²⁾

ويبرهن "فولتير" على وجود الحرية المثالية من خلال ما يقدمه في كتابه رواية كانديد، التي تصف كل ما شاهده كانديد وخادمه في بلاد "الالدورادو" * El Dorado من حسن الضيافة وغيرها، حيث يسأل كانديد ككامبو إذا كان بإمكانه أن يقوم بزيارة الأماكن المغلقة التي يقيد فيها الشخص ويحرم من ممارسة حريته، فأجابه بأن مثل هذه الأماكن غير موجودة في "الالدورادو".⁽³⁾

أي أن "فولتير" أراد أن يوضح أن بلاد "الالدورادو" هي المثال الأعلى للحرية، على أساس أنه لا يوجد فيها أي مكان لأسر الفرد وتكبيله، فجميع الشعوب في هذا البلد تتمتع بالحرية الكاملة في مختلف المجالات السياسية، وهذا يعني أنهم متساوون جميعا في الحقوق.

(1) فؤاد مخوخ، التنوير من منظور أرنست كاسيرر، مرجع سابق، ص 75.

(2) أرنست كاسيرر، فلسفة التنوير، المصدر السابق، ص 309.

* الالدورادو هو عبارة عن بلد خيالي اتخذ فولتير كرمز للحرية المثالية التي انبهر بها في أوروبا بصفة عامة وانجلترا بصفة خاصة.

(3) فولتير، كانديد أو التفاؤل، مرجع سابق، ص 160.

وهذا يقودنا إلى أن "كاسيرر" متفق مع "فولتير" في ربط الحرية بالجانب العملي والتطبيقي، ورفض اتصالها بالجانب الميتافيزيقي، لأن الأمر في نظره لا يتعلق بمعالجة نظرية بحتة أو بتحديد مفهوم تجريدي، إنما بمسألة عملية صارمة جدا، وهي مسألة السياسة التي ينطلق منها أثناء تصوره المثالي للحرية، الذي وجده ثابت في أوروبا بصفة عامة وإنجلترا بصفة خاصة.

3 . علاقة الحرية بحقوق الإنسان

أعجب "كاسيرر" مثل "فولتير" بالدستور الإنجليزي، لأنه في نظره هو وحده الذي يتضمن حماية فعالة لملكية كل مواطن وأمنه الشخصي، ذلك أن من يفهم مغزى هذه القيم وضرورتها العقلية، يجد بنفسه القوة لحمايتها وضمانها.⁽¹⁾

وفي الواقع مثلت حرية التعبير جوهر الحقوق الإنسانية برمتها، فيها يمكن للإنسان أن يضمن أساسا متينا لحرية تفكيره وأمنه والمساواة أمام القانون، ومن ثمة فإن الخطوة الأولى في التحرر حسب "كاسيرر" والأساس الفعلي لإنشاء نظام سياسي في نظره، لا يمكن أن يكون إلا في إعلان الحقوق الأساسية غير القابلة للتصرف، أي الحق في الأمن الفردي للشخص والتمتع الحر بالملكية والمساواة أمام القانون وحق كل مواطن في المشاركة في التشريع.⁽²⁾

وبهذا نرى أن "كاسيرر" يربط بين الحرية وحقوق الإنسان ويعتقد أن هناك اتصال وثيق بينهما، ذلك أن الحرية في نظره هي من أرقى هذه الحقوق وأعظمها، كما أنها راسخة في كرامة كل إنسان، حيث ينبغي عليه أن يحققها ويتمتع بها ويحافظ عليها لأنها حق لكل الناس وفي كل مكان في العالم، وليس بوسع أي أحد أن يتخلى عنها كرها، كما لا يمكن للآخرين انتهاكها وانتزاعها منه.

(1) أرنست كاسيرر، فلسفة التنوير، مصدر سابق، ص 310.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وفي إطار مناصرة "كاسيرر" لفكرة الحرية واعتبارها جزء من الحقوق الإنسانية التي لا يمكن بأي حال من الأحوال التصرف فيها من طرف الغير، دافع الفيلسوف الفرنسي "كوندرسيه" من قبل عن هذه الفكرة وأكد على وجود تلك العلاقة الوطيدة بينها وبين الحقوق الإنسانية، مبينا أن "غاية كل علم يدرس المجتمع الإنساني هو البحث عن أساس صلب لضمان حقوق الإنسان والمساواة، فانطلاقا من دراسته تطورات الروح البشرية صرح أنه لا يمكن أن يكون لذلك العلم من هدف سوى أن يضمن للبشر على أوسع مدى الاستعمال الحر لحقوقهم الأساسية في مساواة تامة." (1)

وعلى هذا الأساس تم في نظر "كاسيرر" إنشاء وإقامة الإعلان عن حقوق الإنسان والمواطن، باعتبارها حقوقا مبنية على الحق الطبيعي. وفي ذلك يقول "على الأسس التي هيأها منظرو الحق الطبيعي، شيد مذهب حقوق الإنسان والمواطن كما طورها القرن الثامن عشر، إنه يشكل نقطة الالتقاء الروحي للمجهودات المتعددة التي سعت إلى تجديد أخلاقي وإصلاح سياسي واجتماعي، وكان "روسو" على وجه الخصوص هو من يعزى إدراج فكرة حقوق الإنسان ضمن تلك الحقائق التي لا يمكن نسيانها أو محاربتها." (2)

المبحث الرابع: علاقة السياسة بفلسفة الأشكال الرمزية (الأسطورة والتاريخ أنموذجين)

تعتبر فلسفة الأشكال الرمزية عند "كاسيرر" من أكثر المحطات الضرورية التي تستهدف توسيع دائرة المعرفة المتعالية، حيث شملت العديد من المجالات الثقافية المختلفة مثل اللغة، الفن، الدين، الأسطورة والتاريخ، وهذه الميادين اتسمت في نظره بالرمزية، فكانت على علاقة بالمجال السياسي خاصة الأسطورة والتاريخ.

(1) فؤاد مخوخ، التنوير من منظور أرنست كاسيرر، مرجع سابق، ص 76.

(2) أرنست كاسيرر، فلسفة التنوير، مصدر سابق، ص 311.

1 . الأسطورة والسياسة عند كاسيرر

إن الأسطورة من أبرز الظواهر الفنية التي كان لها أثرها في الكثير من الدراسات عند الفلاسفة والمؤرخين، فعملوا على توضيحها وإدراكها وأصبحت مصدر كل مبدع وكل فنان، بإمكانها أن تمنح الإنسان فكر مستقبلي وتساعد على الإبداع والابتكار، كما ظهرت في العديد من الميادين من بينها ميدان السياسة الذي أصبح حقلًا خصبا لها ومن ثمة أطلق عليها اسم الأسطورة السياسية، هذه الأخيرة تناولها "أرنست كاسيرر" بالدراسة والتحليل، لكن قبل أن نتحدث عن موقفه منها لابد أولاً أن نشير إلى مفهوم الأسطورة، وبالتالي نطرح التساؤل التالي: ما هو مفهوم كل من الأسطورة والأسطورة السياسية عند "كاسيرر"؟ كيف تمكنت السياسة في العصر الحديث حسب "كاسيرر" من الاستفادة من الأساطير القديمة، وصناعة أساطير كاذبة لخدمة أيديولوجيتها وتحقيق منافعها؟

1 . 1 . مفهوم الأسطورة:

1 . 1 . 1 . المدلول اللغوي:

جاءت لفظة الأسطورة في اللغة العربية مشتقة من الفعل سَطَّرَ ووزن مفردها أفعولة جمعها أفاعيل أي أساطير وتعني الأباطيل، والأسطوري المنسوب إلى أسطورة وهو غير واقعي أو غير حقيقي فنقول حكايات أسطورية بطولة أسطورية شخصية أسطورية: قامت بأشياء تبدو خارقة للعادة لا وجود لها إلا في الأساطير.⁽¹⁾

والسَطَّرُ الصَّفُّ من الشيء يقال بَنَى سَطْرًا وغرس سَطْرًا، والسَطَّرُ الخط والكتابة

وهو في الأصل مصدرًا والسَطَّرُ كذلك له المعنى ذاته، قال جرير:

من شاء بايعته مالي وخلعته ما يُكْمِلُ التَّيْمَ في ديوانهم سَطْرًا.

(1) أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، المجلد 01، القاهرة، عالم الكتب، 2008،

(ط 1)، ص 94.

والجمع من كل ذلك أسطار مثل سبب وأسباب ثم يجمع على أساطير: الأباطيل الواحد أسطورة بالضم وإِسْطَارَةٌ بالكسر كما أن جمع السَطْرِ أَسْطُرٌ وَسُطُورٌ مثل أَفْلَسٍ وفُلُوسٍ وَسَطَرَ يَسْطُرُ سَطْرًا: كتب واستطر مثله والمُسَيْطِرُ المصيطر المسلط على الشيء ليشرف عليه ويتعهد أحواله ويكتب عمله، وأصله من السَطْر لأن الكتاب مسطر والذي يفعله مُسَطِّرٌ ومسيطر حيث يقال سَيْطَرَتْ علينا. (1) وفي ذلك يقول الله تعالى في سورة الغاشية: " لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ". (2)

عرفها أيضا بطرس البستاني في معجمه محيط المحيط بأنها مشتقة من الفعل سَطَرَ أي أَلَّفَ وسَطَّرَ فلان أي أتانا بالأسطر، ومنها السطر الذي يعني الخط والكتابة ومنها أسطر وسطور وهو الصف من الشيء. (3)

كما نجد الفيروز أبادي يعتقد أن السطر هو الصف من الشيء مثل الكتاب والشجر وغير ذلك، وجمع أسطر، سطور، أسطار، والأساطير تعبر عن الأحاديث التي لا نظام لها، إضافة إلى أنّ مصطلح السطر هو جمع لكلمة إسطار وإساطر بكسرهما وبالتالي فسَطَّرَ تسطيرا يعني أَلَّفَ وعلينا أتانا بالأساطير، والمسيطر: الرقيب الحافظ والمتسلط وأَسْطَرَ إسمي: تجاوز السطر الذي فيه إسمي وفلان أخطأ في قراءته. (4)

من خلال توضيحنا لمفهوم الأسطورة لغة في المعاجم العربية القديمة المعروفة نلاحظ أنّ أغلب هذه المعاجم مثل معجم الصحاح للإمام الجوهري، محيط المحيط

(1) الإمام الجوهري، الصحاح، (ج 3)، بيروت . لبنان، دار العلم للملايين، (د ت)، (د ط)، ص684.

(2) سورة الغاشية، الآية 22.

(3) بطرس البستاني، محيط المحيط، بيروت، مكتبة لبنان، 1977، (د ط)، ص410.

(4) الفيروز أبادي، قاموس المحيط، (ج 2)، إشراف محمد نعيم العرقسوسي، بيروت، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، 2005، (ط 8)، ص407.

لبطرس البستاني، وقاموس المحيط للفيروز أبادي، قد اتفقت فيما بينها على معنى واحد لتفسير لفظ الأسطورة واقتصر على تعريفه انطلاقاً من معنيين أولهما أن الأسطورة من السطر الذي يرمز إلى الصف من الشيء ويعبر على الخط والكتابة، أما المعنى الثاني فيطلق على الأساطير التي تدل على الترهات والكلام الفارغ الذي ليس له أي معنى بل يوجد فيه نوع من الاضطراب والفوضى، وهذين المعنيين التي عرفت بهما الأسطورة نجدهما تقريباً في كل المعاجم اللغوية، لكن هل يوجد ما يشير إلى هذا اللفظ في القرآن الكريم؟

أوماً القرآن الكريم إلى كلمة الأسطورة فكان موجودة في آيات كثيرة منه مستعملة بصيغة الجمع ومرتبطة بكلمة الأولين. وتأكيداً لذلك يقول الله تعالى في سورة الأنعام "وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ يَرَوْا كَلًّا آيَةً لَا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّى إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ". (1)

ويقول في سورة الأنفال "وَإِذَا تَنَلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ". (2)

كما يقول عز وجل في سورة النحل: "وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَآذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ". (3)

إضافة إلى أن الله يؤكد وجود كلمة الأسطورة في سورة الفرقان: "وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمَلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا"، (4)

(1) سورة الأنعام، الآية 25.

(2) سورة الأنفال، الآية 31.

(3) سورة النحل، الآية 24.

(4) سورة الفرقان، الآية 05.

من الملاحظ أنّ ورود لفظة الأساطير في كتاب الله تعالى وفي آياته الجمّة دليل على أنها ذات أصل عربي لأنّ القرآن الكريم نزل عربيا كله على سيّدنا محمد صلى الله عليه وسلم، أما بالنسبة لكلمة الأولين فقد جاءت مقترنة بمصطلح الأساطير لبيان موقف كفار قريش من دعوة النبي محمد صلى الله عليه وسلم إلى الإسلام وعبادة الله، وبالتالي إظهار دينه الذي تلقى الرفض من قبل قريش، فأروا أنه لا بد من مواجهة الدعوة الإسلامية التي جاءت بهدم أحلامهم وشتم آلهتهم والقضاء على زعامتها، كما حاولوا محاربة الدين الإسلامي والسخرية وتشويه تعاليمه وإثارة الشكوك والشبهات حوله، حتى لا يبقى هناك مجال للأخريين للتفكير في الدعوة فضلا عن قبولها.

لاشك أنّ الأسطورة بهذا المعنى هي عبارة عن حكايات وأقاويل لا أساس لها من الصحة وقد ظل هذا المفهوم مواكبا للأسطورة على مدى فترات زمنية طويلة، وما زال ثابتا في أذهان العديد من الناس الذين لا يميزون بين الأسطورة والخرافة والأحاديث الملفقة التي لا تملك أي أساس يجعلها على قدر محدود من الأهمية سواء على المستوى التاريخي أو المعرفي أو النفسي أو التقويمي.⁽¹⁾

ويستعمل مصطلح الأسطورة في اللغات الأجنبية كترجمة للكلمة الفرنسية والإنجليزية mythe والكلمة اللاتينية myth مشتقة من الأصل الإغريقي mythos، وتعني قصة شعرية وحكاية خرافية شعبية الأصل وغير متروية يمثل فيها الفاعلون اللاشخصيون وفي الأغلب تمثل فيها قوى الطبيعة في صور كائنات شخصية ويكون لأفعالها ومغامراتها معنى رمزي، كما تقال أيضا على الترهات التي تميل إلى تفسير ما هو معطى حاليا.⁽²⁾

(1) عبد الباسط سيّدا، ما هي الأسطورة " دراسة في المصطلح"، الحوار المتمدن، متاح على الرابط:

www.m.ahewar.org، 10 /05 /2009.

(2) أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص850.

إنّ المطلع على معنى الأسطورة لا يستطيع أن ينكر أنها كلمة يونانية على أساس أن معظم الأساطير التي بعثت إلينا كانت أجنبية، لذلك يعتقد بعض الباحثين أنها ليست عربية إنما مقتبسة من كلمة "أستوريا historia" اليونانية وتعني حكاية أو قصة، إلا أن كلمة أسطورة تعني حكاية غير حقيقية أو على عكس الحقيقة بينما الكلمة ذاتها historia تعني التاريخ وبذلك نجد أن هذه الكلمة تستخدم بمعنى history في الإنجليزية وhistoire في الفرنسية وhistoria في الروسية، وهي كلها مشتقة من الكلمة العربية أسطورة التي تعني بكتابة التاريخ وتدوينه. (1)

2.1.1. المدلول الفلسفي للأسطورة

نظرا لعدم اتفاق المفكرين وأصحاب الفكر الفلسفي على معنى مناسب للأسطورة فإنه ليس من السهل إيجاد مفهوم عام لها، وبذلك اختلفت المفاهيم الخاصة بهذا اللفظ عبر العصور.

الأسطورة في الفكر اليوناني القديم

تطلق كلمة الميثولوجيا اليونانية على مجموع الروايات المدهشة والأساطير المنوعة، التي تدل نصوصها وآثارها الباقية على أنها حدثت في البلدان الناطقة باليونانية، ووقعت في القرنين الثامن والتاسع قبل المسيح، كما تدخل فيها قوى وكائنات أقوى وأرفع من البشر، تدخل في نطاق الدين فتبدو عندها نظاما شبه متماسك لتفسير الكون، وعلى لسان كل من الأبطال الذين تروى رواياتهم يكون خالقا لها وسببا في

(1) قسم الدراسات والبحوث في جمعية التجديد الثقافية الاجتماعية، الأسطورة توثيق حضاري دمشق، دار كيوان للطباعة والنشر والتوزيع، 2009، (ط 1)، ص ص 21 . 23.

نتائج يهتز لها الكون كله، وبذلك فهي تنطبق على كل حكاية تروى سواء كانت موضوع تراجيديا أو عقدة كوميديا أو قصة خرافة.(1)

ولعل من أبرز الفلاسفة اليونان الذين قاموا بوضع مفهوم للأسطورة الفيلسوف "أفلاطون" الذي استخدمها، فكانت بالنسبة إليه عبارة عن "حكاية القصص التي توجد فيها شخصيات أسطورية، أما أشخاصها الرئيسيون فلم يكونوا آلهة دائما، لأنّ اليونانيين كان لديهم عدد لا يحصى من الأبطال، مثل هرقل وجيسون وثيوس وهم أشهر أبطالهم، وربما أخذ هرقل أعماله الاثني عشر بسبب عداة الآلهة هيرا، لكن مغامراته الإنسانية الخارقة لا ترقى إلى الألوهية، ويبقى النموذج للإنسان الذي لا يقهر."(2)

الأساطير الرومانية:

يعتقد الكثيرون أنّ الأساطير الرومانية صورة طبق الأصل من الأساطير اليونانية وذلك من خلال احتكاك الرومان باليونانيين في القرن الثامن قبل الميلاد، مع العلم أنّه كان للرومان قبل هذه الفترة أساطير خاصة بهم، والواقع أنّ أوجه التشابه الأساسية بينهما، ترجع إلى التراث الهندي والأوروبي المشترك لروما واليونان، ومن أجل ذلك حاول الرومان في أساطيرهم توضيح أصولهم وتاريخ شعبهم، فتوصلوا إلى اعتبار آلهتهم رجالا تاريخيين، وأفضل مثال على ذلك نجد قصة "رومولوس" و"ريموس"، وتعاقب على حكم روما سبعة ملوك أولهم "رومولوس" الذي قام بإنشائها، غير أنّ

(1) بيار غريمال، الميثولوجيا اليونانية، ترجمة هنري زغيب، بيروت . باريس، منشورات عويدات 1982، (ط 1)، ص ص 05 . 06.

(2) آرثر كورتل، قاموس أساطير العالم، ترجمة سهى الطريحي، دمشق، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، 2010، (د ط)، ص 07.

الدارسين يشكون في وجود هؤلاء وفي الحوادث المنسوبة إليهم، ويعتبرونهم مجرد رموز للآلهة تحولت إلى شخصيات تاريخية.⁽¹⁾

الأسطورة في الفكر العربي:

اهتم بعض الباحثين العرب بدراسة الأسطورة وبتوضيح معناها حيث جاء على لسان المفكر والباحث السوري "فراس السواح" Firas Al Sawwah 1941م أن الأسطورة عبارة عن "حكاية مقدسة يلعب أدوارها الآلهة وأنصاف الآلهة، أحداثها ليست مصنوعة أو متخيلة بل وقائع حصلت في الأزمنة الأولى المقدسة، إنها سجل أفعال الآلهة، تلك الأفعال التي أخرجت الكون من لجة العماء ووطدت نظام كل شيء قائم، ووضعت صيغة أولى لكل الأمور الجارية في عالم البشر، فهي معتقد راسخ، يؤدي الكفر به إلى فقدان الفرد لكل القيم التي تشده إلى جماعته وثقافته وفقدان المعنى في هذه الحياة والأسطورة حكاية تقليدية انتقلت من جيل إلى جيل بالرواية الشفهية مما يجعلها ذاكرة الجماعة التي تحفظ قيمها وعاداتها وطقوسها وحكمتها."⁽²⁾

نلاحظ أنّ في هذا التعريف تمجيد للأسطورة التي لها أهمية بالغة بالنسبة للمهتمين بهذا الحقل المعرفي، إذ تعد من أهم الوسائل التي ابتدعها الإنسان في نقل أفكار وتصرفات وأعمال، تداولها الناس وحافظوا على تكرارها، حتى أصبحت شيئاً مألوفاً وأصيلاً ينبغي على المرء الإيمان به واتباعه وعدم تجاوزه، كي لا تنهار مبادئه وأسسها التي يرقى بها في المجتمع، ويصبح بعيداً عنه ولا يكون له أي هدف يسعى إلى

(1) أحمد محمد الشويخات، الموسوعة العالمية العربية، المجلد 01، الرياض، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، 1999، (ط 2)، ص 606 . 607.

(2) فراس السواح، مغامرة العقل الأولى "دراسة في الأسطورة"، بيروت، دار الكلمة، 1996، (ط 11)، ص 19.

تحقيقه في هذه الحياة، كذلك فإنّ للأسطورة دور بارز في تعاقب الأجيال خاصة فيما يتعلق بالثقافة وبنمط العلاقات التي تشكل رابطة قوية بين الأفراد والجماعات.

كما نجد "أحمد كمال زكي" يؤكد أنّ الأساطير هي علم قديم، وهو أقدم مصدر لجميع المعارف الإنسانية، ترتبط دائماً ببدائية الناس وبدائية البشر، قبل أن يمارسوا السحر كضرب من ضروب العلم والمعرفة، تبدو فرعا مهما مع الإنسانيات، يرتبط أساسا بعلم اللغة العام وبالدراسات الأدبية والنفسية، كما يعمل على إظهار السعي الفكري من أجل تفسير الكون وتعليل مشكلات الحياة وقضايا الإنسان. وعلى هذا الأساس تكون الأسطورة ضرب من الفلسفة وعملية تأمل للإجابة عن أسئلة سببها الاهتمام الروحي بموضوع ما.⁽¹⁾

لكن المفكر المصري "سيد القمني" يرى أنها جزء لا يتجزأ من تراثنا، حيث اعتبرها الباحثين نوعا من العقائد الباطلة، واليوم أصبح الاهتمام بها من أهم أعمدة التراث حتى أنه يمكن من دراستها استقراء التاريخ الأصدق لزمانها ومكانها، وأغلب الأحيان ما نجد في الأساطير مشاعر إنسانية جياشة وأحاسيس وتصورات تطلعنا على فلسفة الإنسان في الوجود وعلى محاولاته الفكرية الأولى التي تتضمن خلاصة تجاربه وماضيه وكيف كان يستنتج من هذه التجارب مفاهيمه وفق منطق خاص ومضامين أخلاقية مما يجعل الأسطورة للوعي الإنساني واللاوعي في آن واحد.⁽²⁾

(1) أحمد كمال زكي، الأساطير "دراسة حضارية مقارنة"، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة 2000، (ط 2)، ص 42.

(2) سيد القمني، الأسطورة والتراث، القاهرة، المركز المصري لبحوث الحضارة، 1999، (ط 3)، ص ص 23 . 25.

الأسطورة في الفكر الغربي:

هذا فيما يخص الثقافة العربية أما بالنسبة للثقافة الغربية، فإنّ هذا المصطلح لاقى عدة آراء قيلت حوله، من قبل فلاسفة وباحثين غربيين بذلوا جهودا كبيرة في الكشف عن معنى الأساطير والنظام الذي تخضع له، ومن بين هؤلاء الفلاسفة نجد على سبيل المثال "كاسيرر" الذي اهتم اهتماما كبيرا بالأسطورة واعتبرها واحدة من أبرز الفاعليات الإنسانية الكبرى التي تعمل على تسهيل الفلسفة الرمزية.

يرى "أرنست كاسيرر" أن الأسطورة ظاهرة بسيطة للغاية، وأنها لنا بحاجة في شأنها إلى أي تفسير سيكولوجي أو فلسفي معقد، فهي تمثل البساطة ذاتها، لأنها لا تزيد على مظهر من مظاهر بساطة الجنس البشري، وهي ليست من نتاج أي تأمل أو فكر، كما أن وصفها من نتاج الخيال الإنساني ليس أمرا كافيا، إذ لا يستطيع الخيال تفسير قصورها وجوانبها الخيالية والوهمية.⁽¹⁾

ومن هنا فإنّ الأسطورة هي قوة أساسية في تطور الحضارة الإنسانية، عبّر بواسطتها الإنسان عن اهتماماته وتطلعاته، فوجد أنها تكوّن مع اللغة والفن والدين صورا حضارية تبدها طاقة الإنسان الرمزية.⁽²⁾

فبالنسبة لـ "كاسيرر" إنّ الأسطورة تقع ضمن دائرة المعرفة النظرية والفن والأخلاق أي ضمن نظام أشكال التعبير الفكرية، وبعبارة أخرى ضمن منظومة الأشكال التي

(1) أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، مصدر سابق، ص ص 18 . 19.

(2) قسم الدراسات والبحوث في جمعية التجديد الثقافية الاجتماعية، الأسطورة توثيق حضاري، مرجع سابق، ص 24.

يعبر بها الفكر، بل إنّ أصل الأشكال النظرية من الثقافة لها جذور من الوعي الأسطوري.⁽¹⁾

وهذه الأشكال التي يعبر بها الفكر تمثل قطاعات متنوعة في دائرة الإنسانية، وعند "كاسيرر" فالأسطورة واللغة والفن والدين ليست في الحقيقة موجودات خلقت منعزلة إنما هي مرتبطة برباط مشترك، إلا أن هذه الرابطة ليست مادية جوهرية إنما هي رابطة وظيفية، على أساس أن الشيء الذي ينبغي التعمق في البحث عنه في نظر "كاسيرر" هو الوظيفة الأساسية التي يؤديها الكلام والأسطورة والفن والدين.⁽²⁾

والمثار للانتباه هنا أن "كاسيرر" عندما يقوم بدراسة تلك الفاعليات الإنسانية الكبرى ومنها الأسطورة، فإن مشكلة المعنى لديه تتطور على مشكلة التطور التاريخي وبالتالي فهو لا يقتصر على شرح وتحليل صور فردية جزئية للحضارة الإنسانية، إنما يبحث عن رؤية عامة تتركب بينهما، يقول: "على الفكر الفلسفي أن يستكشف وحدة العمل في ذلك التنوع والتكثّر غير المحصور في الصور الأسطورية، والعقائد الدينية والأشكال اللغوية والآثار الفنية، وهذه الوحدة هي التي تمسك هذه الموجودات معا واليوم تعد الأسطورة والدين والفن واللغة بل والعلم نفسه، صورا متنوعة وكثيرة لموضوع واحد، ومهمة الفلسفة أن تجعل هذا الموضوع مسموعا مفهوما."⁽³⁾

نلاحظ أن الأسطورة من منظور "أرنست كاسيرر" لها صلة وثيقة بالواقع، لكن هناك من يؤكد عكس ذلك، مثل الفيلسوف النمساوي "سيغموند فرويد" Sigmund

(1) محمد عجيبة، موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، (ج 1)، بيروت، دار الفارابي 1994، (ط 1)، ص 58.

(2) أرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية "مقال في الإنسان"، مصدر سابق، ص 135.

(3) المصدر نفسه، ص 139.

Freud (1856 . 1939)، الذي يربطها بالخيال واللاشعور الفردي وما فيه من رغبات مكبوتة، ويرى أن هناك تشابها في آلية العمل بين الحلم والأسطورة، فهما نتاج العمليات النفسية اللاشعورية، حيث أنه في كليهما نجد الأحداث تقع حرة خارج قيود الزمان والمكان، والبطل في الأسطورة هو نفسه في الحلم يخضع لتحويلات سحرية ويقوم بأفعال خارقة هي انعكاس لرغبات وأماني مكبوتة، تتطلق بعيدا عن رقابة العقل الواعي الذي يكون بمثابة حارس على بوابة اللاشعور.(1)

لذا فإن "فرويد" هو الذي جعل موضوع التقرب من الأم والأب من الأحلام النموذجية التي تدل على الانفعالات اللاشعورية المكبوتة في أعماق الفرد، كما أشار إلى وجود ما يوازيها من أساطير نموذجية في حياة الجماعة مستدلا على ذلك بما يمكن رده إلى عقدة أوديب وعقدة إكتر، وعلى هذا الأساس شابه "فرويد" لغة الأسطورة بلغة الحلم وظهور الرغبة المكبوتة عن طريق الحلم عند الفرد بظهور رغبة الجماعة المكبوتة عن طريق الأسطورة.(2)

واضح أن "فرويد" قد اعتبر أن هناك علاقة وثيقة بين الأسطورة والخيال على عكس "أرنست كاسيرر" الذي ربطها بالواقع، وبالتالي فإن الأسطورة في نظره هي من نتاج الخيال، بل الوسيلة الوحيدة التي يمكن من خلالها أن يعلو الخيال وينتظم، لأنها حين تجسده فإنه يحمل قدرا كبيرا من الحقيقة، على أساس أنه ليس مجرد عبث بالواقع وتغييره، لكنه تعويض نفسي لا يمكن للجماعة الإنسانية الاستغناء عنه في قبولها لحياتها مثل الفرد تماما، فهو أيضا ليس بإمكانه إزاحة الخيال في ممارسة حياته

(1) سيغmond فرويد، تفسير الأحلام، تبسيط وتلخيص نظمي لوقا، القاهرة، دار الهلال، 2001، (د ط)، ص184.

(2) شمس الدين الكيلاني، من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي "الأسطورة، الدين، الأيديولوجيا العلم"، بيروت . لبنان، دار الكنوز الأدبية، 1998، (ط 1)، ص ص 95 . 96.

والدليل على هذا في نظر "فرويد" اجتهاده في التوحيد بين الحلم الذي يعبر عن الرغبات المكبوتة في الفرد وبين الأسطورة التي تدل على الرغبات المكبوتة في الجماعة.

وفي المقابل عارض "أرنست كاسيرر" هذا الرأي الذي قدمه "فرويد" حول طبيعة الأسطورة وجوهرها، فلاحظ أن كل المحاولات التي بذلتها الميثولوجيا المقارنة لرد الأسطورة إلى نموذج موحد باءت بالفشل، رافضا بذلك المناهج السائدة للوصول إلى ما يشكل حقيقة الأسطورة مثل المنهج الذاتي كمنهج فرويد الذي تعامل مع كل صور الأسطورة وكأنها أقنعة لشيء واحد هو الجنس.⁽¹⁾ وفي هذا الصدد يقول "كاسيرر" "ونحن لا نستطيع أن نرد الأسطورة إلى عناصر معينة ثابتة، ولذلك فعلينا أن نحاول استجلاءها في حياتها الداخلية، في تنقلها وتنوعها، في مبدئها الدينامي."⁽²⁾

ومن جهة أخرى نجد الفيلسوف ومؤرخ الأديان الروماني "ميرسيا الياد" mercia Eliade (1907 . 1986) يخالف "أرنست كاسيرر" في نظرتة للأسطورة ويعتقد أنها مرتبطة بكل ما هو تاريخي ومقدس، حيث يقول في كتابه مظاهر الأسطورة "إن الأسطورة تروي تاريخا مقدسا، تروي حدثا جرى في الزمن البدائي، الزمن الخيالي وهو زمن البدايات، بعبارة أخرى تحكي لنا الأسطورة كيف جاءت حقيقة ما إلى الوجود بفضل مآثر اقترحتها الكائنات العليا، ولا فرق بين أن تكون هذه الحقيقة كلية كالكون مثلا أو جزئية كأن تكون جزيرة أو نوعا من نبات أو مسلكا يسلكه الإنسان أو مؤسسة

(1) شمس الدين الكيلاني، من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي "الأسطورة، الدين، الأيديولوجيا العلم"، مرجع سابق، ص 139 . 140.

(2) أرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية "مقال في الإنسان"، مصدر سابق، ص 147.

إنه هي دائما سرد لحكاية خلق تحكي لنا كيف كان انتاج شيء، كيف بدأ وجوده، لا تتحدث الأسطورة إلا عما قد حدث فعلا عما قد ظهر في كل امتلائه.(1)

إلا أن "كاسيرر" يتلاقى مع "ميرسيا الياذ" عندما يؤكد أن ما وراء بحث الإنسان الحثيث، وما وراء فاعليته المختلفة يرقد ذلك الاهتمام العظيم بالخلود، إذ لا يستطيع الانسان أن يحيا حياته دون جهود مستمرة للتعبير عنها، وطرق هذا التعبير لا تحصى عددا، لكنها جميعا شواهد لنزعة واحدة أساسية هي الرغبة في الخلود.(2)

يمكن القول إن الفلاسفة قد تباينت مواقفهم تجاه طبيعة ومفهوم الأسطورة حيث نجد "أرنست كاسيرر" مثلا يرى أنها مرتبطة بالواقع من خلال اندماجها ضمن حيز المعرفة والأخلاق والفن والدين (...)، أما "فرويد" فقد أنكر ذلك مؤكدا أنها من مبدعات الخيال ومتصلة اتصالا وثيقا بالحلم، في حين تناولها "ميرسيا الياذ" باعتبارها أحداثا تاريخية حدثت في الزمن السحيق، وهذا لا يمنعها من أن تكون ذا طبيعة أخلاقية معرفية، دينية (...)، وعليه فبالرغم من الاختلاف الموجود بين "أرنست كاسيرر" وهذا الفيلسوف الروماني في نظرة كل منهما لطبيعة الأسطورة، إلا أن هناك تشابه بينهما إلى حد كبير في ارجاع الأسطورة إلى المعرفة النظرية، الأخلاق، الدين (...)

1. 2 . وظيفة الأسطورة عند أرنست كاسيرر وخصائصها

إن "كاسيرر" بالرغم من ملاحظته بأن هناك فوضى الأشكال الأسطورية، فإنه يؤكد أن وظيفة خلق الأسطورة لا تقتصر إلى التجانس مثلها في ذلك مثل الدين، لأن الأشكال

(1) ميرسيا الياذ، مظاهر الأسطورة، ترجمة نهاد خياطة، دمشق، دار كنعان للدراسات والنشر 1991، (ط 1)، ص 10.

(2) شمس الدين الكيلاني، من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي "الأسطورة، الدين، الأيديولوجيا العلم"، مرجع سابق، ص 144 . 145.

الدينية عبارة عن طقوس وعبادات وأماكن عبادة تخضع للتغير، ومع ذلك فإن هذا كله لا يؤثر في شكل الشعور وفي الوحدة الداخلية للفكر الديني، وإذا كانت الرموز الدينية تتغير تغيراً مستمراً، فإن المبدأ الذي تقوم عليه تلك الرموز لا يدركه تغيير، وفي المقابل هناك معنى فلسفي يتوارى خلف وظيفة الأسطورة، حيث أنه إذا كانت هذه الأخيرة تخبيئاً هذا المعنى تحت كل أنواع الصور والرموز، فمهمة الفلسفة أن ترفع الحجب عن ذلك المعنى.⁽¹⁾

والأسطورة في نظر "كاسيرر" لها وجهين فمن ناحية تقوم بإظهار مبنى فكريا، ومن ناحية أخرى ترينا مبنى حسيا، لكنها بجميع الأحوال ليست جمعا من الأفكار المتقاعسة، إنما تعتمد على شكل محدد من الإدراك الحسي وتترك العالم بطريقة محددة.⁽²⁾

لذلك نجد "كاسيرر" يدعونا للنزول إلى هذه الطبقة العميقة من الإدراك الحسي من أجل فهم الفكر الأسطوري، كما يذكرنا أيضا بتجربتنا الحسية لتمييز العارض عن الجوهرى والثابت عن المتحول، فعالم الأسطورة عالم درامي وعالم أعمال وقدرات وقوى متصارعة، والإدراك الأسطوري مفعم دائما بالخصائص العاطفية حيث أن كل شيء: خير وشرير، صديق أو عدو، مألوف أو غريب، وإن كان في حالة هياج عاطفي تحقق لدينا هذا الإدراك الدرامي للأشياء،⁽³⁾ وهنا تظهر الخصائص العاطفية للإدراك الأسطوري.

(1) أرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية "مقال في الإنسان"، مصدر سابق، ص 142 . 143.

(2) شمس الدين الكيلاني، من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي "الأسطورة، الدين، الأيديولوجيا العلم"، مرجع سابق، ص 140.

(3) المرجع نفسه، ص 141.

لكن "أرنست كاسيرر" يعود ويؤكد أن ما نحن بحاجة إليه لفهم وتفسير السمات التي تميز الأسطورة هو إدراك الحياة الأسطورية دون اللجوء إلى شرح معتقداتها وأفكارها. وتأكيذا لذلك يقول " (...)" علينا أن نأخذ خصائص التجربة الأسطورية حسب مدلولها الخاصصي المباشر، لأن الذي نحتاجه في هذا المقام هو تفسير الحياة الأسطورية لا تفسير أفكار ومعتقدات، والأسطورة ليست نظاما من العقائد الجازمة إنما تتضمن عملا أكثر مما تتضمن صورا وتمثيلات، وقد أخذت هذه النظرة تتزايد شيئا فشيئا في الأنثروبولوجيا الحديثة والتاريخ الحديث للدين، وتلك علامة على تقدم جلي، فقد أصبح من القواعد المقبولة قبولا عاما اليوم أن الشعائر سابقة للعقيدة بالمعنى التاريخي والنفسي (...). والإنسان البدائي لا يعبر عن مشاعره وعواطفه برموز مجردة، إنما يعبر بطريقة محسوسة مباشرة ولا بد لنا من أن ندرس كل هذا التعبير من أجل أن نعي مبنى الأسطورة والدين البدائي. (1)

من خلال هذا الطرح يتبين بوضوح مدى انسجام وتوافق كل من الدين والأسطورة وهذا التآلف الموجود بينهما ينشأ أساسا عند "كاسيرر" بواسطة وحدة الشعور، الشيء الذي يؤيده العديد من الفلاسفة خاصة الفرنسي "إميل دوركايم" Émile Durkheim (1858 . 1917) الذي ينظر هو أيضا الفكر الديني على أنه نسيج من المعتقدات التي ترسمها الأساطير والطقوس والعبادات، لذلك يعيشها الإنسان مثل الوهم في بيئة يسكنها أشياء لها وجود لفظي، ومن هذا المنطلق تهتم الأساطير بالدين، ولا تفشل أبدا في أن تكون أحد العناصر الأساسية للحياة الدينية. (2)

(1) أرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية "مقال في الإنسان"، مصدر سابق، ص 151 . 152.

(2) Émile Durkheim, les formes élémentaires de la vie religieuse, le système totémique en Australie, livre première, collection bibliothèque de philosophie contemporaine, paris, les presses universitaires de France, cinquième édition, 1968, pp79 – 80.

فالتبيعة عند الشعور الأسطوري والديني تصبح مجتمعا كبيرا واحدا، وأجيال الناس لا تنقطع فتظهر روح الجد في طفل حديث الميلاد، ويمتزج الماضي بالحاضر وبالمستقبل، وتبلغ قوة الشعور بوحدة الحياة حدا، تصبح معه فكرة الموت غريبة على الفكر الأسطوري والديني، بل إن الفكر الأسطوري هو بمثابة فكر يقوم بإنكار فكرة الموت بصفة ثابتة وعنيدة، وبفضل هذا الاعتقاد بوحدة الحياة لا تنقطع وباستمرار تلك الحياة، حيث كان على الأسطورة أن تزيل ظاهرة الموت من الطريق وكان الدين البدائي أقوى وأشد تأكيدا على الحياة.⁽¹⁾

وقد صرح "كاسيرر" أن الأسطورة كانت سابقة للفلسفة بأمد طويل في القيام بدور المعلم والمربي الأول للبشر، إذ استطاعت وحدها في طفولة الجنس البشري إثارة مشكلة الموت وحلها في لغة كانت مفهومة لدى العقل البدائي، وذلك من خلال توضيحها أن الموت لا يعني فناء الإنسانية بل إن جل ما يعنيه هو تغييرها في صورة الحياة، أي حلول صورة من صور الوجود محل صورة أخرى ولا وجود لحد فاصل واضح بين الحياة والموت، وإن الحد الذي يفصل بينهما مبهم وغامض بل ويمكن إحلال كل من الكلمتين الحياة والموت محل الأخرى.⁽²⁾

3.1 . ظهور الأسطورة السياسية عند كاسيرر:

اتسم الفكر الساسي في بداية القرن العشرين بظهور الأساطير رغم التطورات التي عرفها الغرب في المجالات الاقتصادية والعلمية، حيث عمل السياسيون باستثمار العديد من الأساطير لتسهيل سيطرتهم على المجتمعات وتحقيق أهدافهم السياسية فبالرغم من الاجتهادات التي قام بها المفكرين الحداثيين لتقدم الحقل السياسي إلا أنه

(1) أرنت كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية "مقال في الإنسان"، مصدر سابق، ص159.

(2) أرنت كاسيرر، الدولة والأسطورة، مصدر سابق، ص ص74 . 75.

ظل عاجزا عن بلوغ الدرجة العلمية التي عرفتتها العلوم الطبيعية، فإذا كان ظهور الأساطير ميزة العصر الراهن فإن ذلك راجع إلى أن هذا المجال ليس بإمكانه التطور وفق العلوم الطبيعية وبتر التفكير الأسطوري. (1)

لتوضيح ذلك عاد "كاسيرر" إلى التطور الذي عرفه الفكر العلمي والصراع الذي خاضه من أجل إثبات ذاته في العصر الحديث، فأخذ "فرانسيس بيكون" * Bacon Francis (1561. 1626) كنموذج مؤكدا أن هذا الأخير إذا كان قد أشار في كتابه "الأورجانون الجديد" إلى مظاهر الأخطاء في ذهن الإنسان وأطلق عليها اسم "الأوهام" ** illusions التي تتعلق في نظره بالطبيعة البشرية والفردية وأيضا بالألفاظ ووسائل تداول الأفكار والمذاهب الباطلة في الفلسفة والعلم، من أجل تجاوزها وتطهير العقل منها وتنقيته وفتح المجال علم امبريقي حقيقي، (2) فإن السياسة لم تتمكن من تجاوز أصنامها. وفي هذا الإطار يقول "كاسيرر" "ونحن لم نهتد بعد في السياسة إلى

(1) فؤاد مخوخ، أفول العقلانية في زوبعة الأساطير السياسية، مرجع سابق، ص 14.

* مفكر انجليزي موسوعي يعتبر من أهم فلاسفة العصر الحديث الذين أرادوا توضيح منهج البحث في العلوم التجريبية فوضع خطة جديدة يسير عليها العقل الإنساني وبهذه الطريقة بشر بمنهج جديد للعلم، كان مدافعا عن الملكية القوية وعن حكومته لأنها السبيل الوحيد لترقي العلم، له عدة كتب في المجال العلمي (تقدم العلم، فكر وانظر، الأورجانون الجديد).

** ترجمة للكلمة الإنجليزية Idol، مشتقة من الأصل اللاتيني Idolum وقد استخدم بيكون كلمة Idola بمعناها الحرفي الذي كان يستخدمه اليونانيون للكلمة اليونانية المقابلة لها eidolon، والذي يشير إلى نوع من الوهم illusion أو المظهر الزائف، وليس بمعنى الصنم أو الوثن المعبود: فرانسيس بيكون، الأورجانون الجديد " إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة"، ترجمة عادل مصطفى، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، 2013، (ط 1)، ص 28.

(2) فؤاد زكريا، الأورجانون الجديد لفرانسيس بيكون، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1994، (د ط)، 1994، ص 45.

هذا الاتجاه، فمن بين الأوثان الإنسانية تعد الأوثان السياسية أو أوثان السوق illusions de marché أخطر هذه الأوثان وأبقاها.⁽¹⁾

كذلك اعتبر "كاسيرر" أنه على الرغم من الاجتهادات التي قدمها الفيلسوف الفرنسي "أوغست كونت" * August comte (1798. 1857) في القرن التاسع عشر لإنشاء علم وضعي يتطلب معرفة مسبقة بالفيزياء والكيمياء،⁽²⁾ إلا أن ذلك البناء العلمي الجديد غير قادر على جعل السياسة تحتل منزلة التطور العلمي الذي أدركته العلوم التجريبية، على أساس أن ما هو موجود في المجال السياسي هو بمثابة وثن جاء ضد كل تطور علمي. وتأكيدا لذلك يقول "كاسيرر" "ولقد بين لنا الظهور المفاجئ للأساطير السياسية في القرن العشرين أن آمال "كونت" وتلاميذه وأنصاره كانت سابقة لأوانها فالسياسة كانت بعيدة عن أن تصبح علما وضعيا، ناهيك بأن تكون علما حقا (...). إننا لم نهتد بعد في السياسة إلى أرض راسخة يمكن الاستناد إليها، والظاهر أنه لا وجود هنا إلى نظام كوني واضح المعالم، ونحن مهددون على الدوام بالتردي فجأة في حالة الفوضى القديمة، إننا نبني منشآت شامخة مجيدة لكننا ننسى أن نشيد لها أسسا راسخة وطيدة (...). فلا عجب إذن إذا استطاع السحر أن يظل متأسلا في أفعالنا السياسية وأفكارنا السياسية.⁽³⁾

(1) أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، مصدر سابق، ص 388.

* أوغست كونت فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي ولد سنة 1798 بمدينة مونبلييه، وهو الذي أعطى لعلم الاجتماع اسمه الشائع واعتبره علم دراسة المجتمع في ثباته وتغيره، كما أراد له أن يكون علما وضعيا محاكيا للعلوم الطبيعية، من أهم مؤلفاته دراسة في الفلسفة الوضعية. توفي سنة 1857: عبد الباسط عبد المعطي، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1998، (د ط)، ص 63.

(2) August comte, Cours de philosophie positive, Leçon première, Edition numérique, Pierre hidalgo, Paris, 2012, p138.

(3) أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، مصدر سابق، ص 388 . 389.

يبدو أن العصر الحديث من المنظور الكاسيرري جاء كرد فعل على العقلانية معتبرا أن الفلسفة التجريبية هي الفلسفة الوحيدة التي أمنت بأن مصدر المعرفة هو الخبرة الحسية، رافضة بذلك كل النتائج التي تستند على التفسير المجرد والسلطة السياسية وبالتالي فإن ما يميز هذا العصر هو أن الجوهر الثابت للسياسة الذي يصرح بإثبات العقل وتأكيدهِ ويتجاوز في الوقت ذاته الفكر الأسطوري السحري قد اختفى.

ومن أجل ذلك أشار "كاسيرر" إلى أن الأساطير السياسية الموجودة في المجال السياسي الراهن قديمة جديدة، فهي قديمة في أصلها لكنها جديدة في استعمالها، حيث تحولت إلى تقنيات جديدة وأدوات عمل حديثة للفعل البشري السياسي، وساهم في ذلك التحول هو أن الظروف التاريخية المعاصرة المتمثلة في الآثار الناجمة عن الحرب العالمية الأولى جعلت جميع الأمم تقتنع بأن الحرب لا تقدم حولا واقعية فعالة للصراعات بين البشر، فحاولوا حل تلك المشاكل بوسائل دبلوماسية للقضاء على الحروب، لكن لم يتمكنوا من حلها نهائيا خاصة وأن الأزمة الاقتصادية قد ازدادت إلى درجة كبيرة، الأمر الذي نتج عنه ظهور تلك الأساطير السياسية بل إن تلك الظروف كانت بمثابة عوامل رئيسية أدت إلى تنامي هذه الأساطير. (1)

وتأكيدا لذلك يقول "كاسيرر" "ففي هذا العهد واجهت جميع الشعوب التي اشتركت في الحرب نفس الصعاب الأساسية، وبدأت تدرك أن الحرب لم تستطع أن تجيء بأي حل حقيقي في أي ميدان، حتى بالنسبة للأمم المنتصرة، وظهرت مشكلات جديدة في كل جانب، فازدادت شدة التوتر في الصراعات الدولية والاجتماعية والإنسانية، وتم الشعور بهذا التوتر في كل الأنحاء (...). فلقد ازدادت المشكلة حدة وتعقيدا يوما بعد الآخر وبذل الزعماء قصارى جهدهم لمعالجة هذه المشكلات باتباع القانون وباللجوء

(1) ظاهر شوكت، الأسطورة السياسية ومخاطرها، الحوار المتمدن، متاح على الرابط:

www.m.ahewar.org، 19 / 11 / 2006.

إلى التسويات الدبلوماسية، لكن جهودهم قد باءت بالفشل فيما يبدو، فلقد تعرض نظام ألمانيا الاقتصادي والسياسي في فترات التضخم والبطالة إلى الانهيار التام، وبدأت الموارد الطبيعية وكأنها قد استنفذت، هذه هي التربة الطبيعية التي تساعد على نمو الأساطير السياسية.⁽¹⁾

وانطلاقاً من هذه الأزمة التي شهدتها ألمانيا سواء من الناحية الاقتصادية أو السياسية قام "كاسيرر" بتحليل أساطير المجتمعات البدائية، فرأى أنها تتحكم في مشاعر الناس الاجتماعية، ولا تحدث دائماً أثراً واحداً ولا تظهر في قوة واحدة كما أنها لا تبلغ أوجها من حيث القوة إلا عندما يضطر الإنسان إلى مواجهة موقف خطير غير عادي، ذلك أنه لا يلجأ إلى السحر والأسطورة في كل الحالات التي يمكنه معالجتها، ما عدا تلك الأزمات التي تواجهه وتتجاوز قدراته الطبيعية فيبقى عاجزاً عن إيجاد حل لها، لأنها لا تتطلب منه أي جهود استثنائية خاصة وشجاعة غير عادية أو قوة تحمل من نوع خاص، فالسحر لا يكون مقترناً دائماً بالأساطير إلا عندما تكون الغاية المنشودة خطيرة والمخرج منها غير مؤكد.⁽²⁾

إضافة إلى ذلك يذهب "كاسيرر" إلى أن وصف دور السحر في المجتمعات البدائية يتفق أيضاً مع الدرجات المتقدمة من الحياة السياسية الإنسانية، لأن الإنسان في مواقف اليأس يلجأ إلى سبل يائسة وأساطيره السياسية المعاصرة هي تلك الوسائل اليائسة، فلو خذله العقل مثلاً لن يبقى أمامه سوى اللجوء إلى قوة المعجزات والغيبيات.⁽³⁾

(1) أرنتس كاسيرر، الدولة والأسطورة، مصدر سابق، ص 367.

(2) المصدر نفسه، ص 367 . 368.

(3) المصدر نفسه، ص 368.

إن "كاسيرر" أراد أن يوضح أن هناك علاقة وطيدة بين حياة الإنسان البدائية وحياته المعاصرة، فهما يجتمعان في اعتماد كل منهما على السحر والأسطورة، ذلك أن الأول يستند إليهما في حياته الاجتماعية بينما نجد الثاني يلجأ إليهما في حياته السياسية وبالتالي فهما منسجمان يكمن القاسم المشترك بينهما في وضعيات اليأس وغياب العقل والعقلانية لأن الإنسان عندما يخيب في أمر ما ويحتاج إلى العقل فإنه يتخذ كل الطرق الفاشلة ويرتكز على كل ما هو مدهش ومجهول وغير معروف.

عمل "كاسيرر" على توضيح أن الإنسان غير قادر على إزالة الأسطورة وإخراجها بعيدا عن الحياة الاجتماعية والسياسية، فاستند إلى دراسة قام بها السوسولوجي الفرنسي "إدموند دوتي" * Edmond Douté (1867 . 1926) حول السحر والدين في شمال إفريقيا والذي أكد فيها أن الآلهة والشياطين السائدة في المجتمعات البدائية متجسدة تماما في الرغبات الجماعية. (1)

ومن خلال هذه الدراسة يرى "أرنست كاسيرر" أنها أفضل تعبير صائب وقويم عن الفكرة الجديدة للزعامة أو الدكتاتورية، على أساس أن الدعوى للزعامة لا تظهر إلا

* ادموند دوتي سوسولوجي من مدرسة الجزائر خاض باقتدار في السحر والدين في إفريقيا الشمالية وعلى هذا الأساس تم وصفه بالعالم الموسوعي، لأنه لامس الأنثروبولوجيا الطبيعية وعلم المعادن وعلم اللهجات والسوسولوجيا، إنه عصامي وموسوعي وبموهبة كبيرة، كما أن عمله قاوم بشكل لافت مرور الزمن، لكن رغم التخصصات التي تحدث فيها فإنه يبقى اختصاصي في المسائل الدينية بإفريقيا الشمالية، ألف العديد من الكتب المرتبطة بالظاهرة الدينية منها كتاب ملاحظات حول الإسلام المغربي: الأضرحة (1899)، الإسلام الجزائري (1900)، السحر والدين في شمال إفريقيا (1905): يونس الوكيل، ادموند دوتي رائد أنثروبولوجيا الدين الكولونيالية بالمغرب، الرباط، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، (د ت)، (د ط)، ص ص 06 . 08.

(1) Edmond Douté, magie et religion dans l'Afrique du nord, Alger, typographie Adolphe Jourdan, imprimeur libraire éditeur, 1909, pp113 – 119.

عندما تبلغ أي رغبة اجتماعية قوة ساحقة، وعندما تفشل من جهة أخرى كل الطرق المعتادة في تحقيق هذه الرغبة في صورة طبيعية، وفي هذه الحالة لا يكون الشعور بالرغبة شديدا بل يتم تشخيصها أيضا، حيث تتجسم في صورة مركزة في شخصية الزعيم، وتصبح الروابط الاجتماعية السالفة كالقانون والعدالة بل قيمة، وتبقى إرادة الزعيم وقوته الأسطورية هي القانون الأسمى.⁽¹⁾

لا شك إذن أن إمكانية إقصاء الفكر الأسطوري ومحوه تماما من الجانب السياسي هو أمر يكاد يكون مستحيلا في نظر "كاسيرر"، لأن الإنسان في العصر الحديث بالرغم من محاولاته العديدة للوصول إلى العلم إلا أنه لم يتمكن من عزل الفكر الأسطوري عن المجال السياسي، على أساس أن هذا الأخير قد أخفق في إدراك العلم الذي حققته العلوم الطبيعية، وارتبط ارتباطا وثيقا بالوسائل التي تقوم بتعيين الأساطير السياسية الغير عقلانية، وذلك بهدف السيطرة على الأفراد والتحكم في طريقة تفكيرهم.

1. 4 . مفهوم الأسطورة السياسية عند كاسيرر

أما بالنسبة لمفهوم الأسطورة السياسية فقد قام "أرنست كاسيرر" بتفسير معناها من خلال وصفه للفكر السياسي بأنه جزء من عملية الترشيد، التي بدأت في الفلسفة اليونانية للعصور القديمة واستمرت حتى الحداثة، وهذه العملية هي في جوهرها إلغاء تدريجي للتفسيرات التي تركز على التدخل الإلهي في النظام الطبيعي والإنساني للأشياء، وعلى هذا الأساس نجد السفستائيون أول من أكدوا أن الأساطير ليس لها معنى مباشر، إنما ينبغي فهمها بمعنى استعاري رمزي، وهذا الفهم لا يعطي أي تفسير فيما يتعلق بالطبيعة والإنسان، حيث أنه إذا كانت الأسطورة مجرد تعبيرات رمزية عن

(1) أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، مصدر سابق، ص 370.

بعض الحقائق فإنها تثير السؤال من أين لدينا هذه الحقائق وأي نوع من الوجود يدافع عنها؟⁽¹⁾

أما "سقراط" فلم يكن لديه أي مفهوم سياسي، لكنه قدم وجهة نظر لطريقة استجوابه النظري فيما يتعلق بالإنسان، أي أن الفكر الفلسفي موجه نحو الطبيعة الاجتماعية للإنسان، ويحدث هذا في فلسفة أفلاطون، حيث يعترف لأول مرة بالعلاقة غير قابلة للذوبان بين المجتمع والتنظيم الاجتماعي والروح الإنسانية الفردية، ويدرك أن التنظيم الخاطئ للمجتمع والفساد المهيم عليه، يؤديان إلى تحريف الروح الفردية التي تنتمي إلى هذا المجتمع، وهذا هو أيضا اتجاه نقد أفلاطون فيما يتعلق بالفكر الأسطوري من أجل بناء نوع من المجتمع قادر على أن يؤدي إلى روح متناغمة وبالتالي لم يعد فاسد أو شرير.⁽²⁾

إن "أفلاطون" كان من أخلص تلاميذ "سقراط" وأعظمهم تعلقا به، بل قبل كل من منهجه وأفكاره الأخلاقية الأساسية، لكنه مع ذلك كانت له رؤية سياسية، فبالرغم من أنه اعترف بالطبيعة الإنسانية مثل سقراط، لكنه رأى أنه لا يمكننا الإجابة عن السؤال السقراطي، المتمثل في ضرورة بدء الفلسفة بمشكلة الإنسان من دون توسيع مجال البحث الفلسفي وبعيدا عن ميدان السياسة.⁽³⁾

وللتوضيح أكثر يمكن القول أنه في حوارات "أفلاطون" تم صياغة فكرة وجود مجال سياسي لأول مرة، وفهم قوة السياسة وأهميتها في حياة الفرد، وهنا يلاحظ المرء تفعيل الفكرة المتعلقة بوجود واقع سياسي، وفتح آفاق جديدة تترك بصمتها على التطور

⁽¹⁾ Claudius Baciú, PH. D: the meaning of political myth in Ernst Cassirer, institute of philosophy and psychology, p14.

⁽²⁾ Ibid, p: 14.

⁽³⁾ أرست كاسيرر، الدولة والأسطورة، مصدر سابق، ص ص 90 . 91.

المستقبلي الكامل للفكر السياسي، لأن فتح مثل هذا الأفق لا يعني فقط تعيين مشكلات معينة، لكن أيضا إنشاء نظام بديهي محدد يتم فيه حل المشكلات المستقبلية ويفترض هذا المجال السياسي مسؤولية الإنسان كشرط مهم وهي مسؤولية كانت مستحيلة في عهد الفكر الأسطوري، في حين أن الفرد ليس له سيطرة على نفسه وفكره.(1)

أكد "كاسيرر" الأهمية السياسية للعقيدة الأفلاطونية، وحقيقة أن الفرد في سياق النظرة الأسطورية للعالم لا يكاد يكون سيد مصيره، لكنه أداة لقوى غامضة تعزز قوة المجموعة على الفرد، من خلال منح السلطة لقائد المجموعة الذي من المفترض أن يمارس النفوذ على القوى الخفية التي تقودها الآلهة الأسطورية.(2)

فحسب تحليل "كاسيرر" كان "أفلاطون" هو المفكر الذي اتخذ خطوة حاسمة في السيطرة على قوة الأساطير السياسية، التي نسبت مصير الدولة إلى عمل القوى الخفية، وأضفت الشرعية على استخدام القوة الظالمة من قبل صاحب السيادة، وهذا التحدي لسلطة الأسطورة السياسية وفقا لمذهب "كاسيرر" سمح بتطوير نوع جديد من المواقف تجاه السلطة السياسية، حيث تعتمد هذه الأخيرة على تنظيم عادل ومنصف للدولة قادر على تعزيز الرفاهية للمواطنين، وبهذه الطريقة قدم أفلاطون نظرية سياسية أصلية قادرة على تقليل الطابع التعسفي لسياسات القوة التي كانت تغذيها في السابق الأشكال القمعية للأسطورة السياسية القديمة.(3)

(1) Claudius Baci, PH. D: the meaning of political myth in Ernst Cassirer, op cit, p15.

(2) Jeffrey Andrew Barash, myth in history, philosophy of history as myth: on the ambivalence of Hans Blumberg's interpretation of Ernst Cassirer's theory of myth, article in history and theory, Wesleyan university, October: 2011, p04.

(3) Ibid, p05.

1. 5 . دواعي فهم الأسطورة السياسية:

عمل "كاسيرر" على تحليل وفهم الأساطير السياسية، من خلال دراسته لطبيعة فرد معين وتكثيف كل القوى فيه، باعتباره قادرا على تجسيد كل الرغبات الجماعية، فحاول أن يقارن بين اعتقاد الإنسان البدائي والإنسان المتحضر، فاستنتج أن الأول يعتقد بما يسمى السحر الطبيعي، لكن الثاني يحتاج إلى تبريرات معقولة وعقلانية مؤسسة على نوع من السحر الاجتماعي، مع العلم أن الإنسان في العصر الراهن لم يعد يؤمن بجدوى السحر الطبيعي وقوته، بل أصبح مولعا بالسحر الاجتماعي وغير قادر على التخلي عنه بأي حال من الأحوال.⁽¹⁾

وقد أشار "كاسيرر" في أوائل مؤلفاته إلى أن منطق الأسطورة لا يغطي كامل مسعى الإنسان البدائي، حيث لاحظ أن الحياة البدائية تحتوي على منطقة دنيوية خارج تأثير المنطقة المقدسة التي تسيطر عليها الأسطورة، ويوافق "مالينوفسكي" * malinowski (1884 . 1942) في اعتقاده أن السحر والشعائر الأسطورية لا تتقدم

⁽¹⁾ فؤاد مخوخ، أقول العقلانية في زوبعة الأساطير السياسية، مرجع سابق، ص18.

* مالينوفسكي فيلسوف وعالم أنثربولوجيا انجليزي دافع عن السمة النفسية والعضوية للوظيفية وحاول إثبات أن كل الثقافات بغض النظر عن تنوعها في الشكل تقوم بوظيفة اشباع حاجات عضوية ونفسية عالمية للأفراد، كان ثائرا ضد الافتراض الذي قرنه بالمدرسة الفرنسية لدوركايم والذي ينص على أن الفرد يطيع أوامر جماعته وتقاليدها ورأيها العام وقوانينها في نوع من الطاعة العبودية والسحرية والسلبية، ألف العديد من المؤلفات من أهمها: الأسطورة في علم النفس البدائي عام (1926)، الجنس والكبت في المجتمع البدائي (1927) ، النظرية العلمية للثقافة (1940) السحر والعلم والدين (1948): مجموعة من الكتاب، نظرية الثقافة، ترجمة علي السيد الصاوي مراجعة الفاروق زكي يونس، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1997، (د ط) ص267.

لمساعدة الإنسان إلا حين تفشل المعرفة، لكنها لا تعيق أبدا جهود الإنسان العملية وأن الدين له موضوعه الخاص وميدانه الخاص المشروع في التطور. (1)

قام "كاسيرر" بتفسير حاجة الإنسان المتحضر إلى تبريرات معقولة وعقلانية من خلال استناده على محاضرات "كارليل" في عبادة البطولة، على أساس أنها محاضرات عملت على تقديم حجج عقلانية لجملة من التصورات التي كانت غير عقلانية في أصلها، فحسب "كارليل" الأفراد دوما في حاجة إلى أبطال ومحافظين يتقون في قدراتهم على تثبيت النظام الاجتماعي والسياسي، وعبادة الأبطال هي أفضل ما يمكن الإرشاد به لإحداث مثل هذا التثبيت، إذ بدت في نظره من أكثر جوانب الحضارة الاجتماعية عراقة ورسوخا، حيث يمكن الاعتماد عليها إلى الأبد في رواية أحوال العالم، وبالتالي فهي باقية حتى لو قدر لكل التقاليد والنظم والعقائد أن تبلى. (2)

ومن جهة أخرى يوجد من يخالف "كاسيرر" في اعتقاده أن هناك تباين بين عقلية الإنسان البدائي وعقلية الإنسان المتحضر، ومن بين الفلاسفة الذين يؤكدون ذلك عالم الأنثروبولوجيا الاسكتلندي الكبير سير "جيمس جورج فريزر" * James George

(1) أرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية "مقال في الإنسان"، مصدر سابق، ص 153 . 154.

(2) أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، مصدر سابق، ص 253.

* سير جيمس فريزر مفكر وعالم أنثروبولوجيا أسكتلندي ولد في غلاسكو أسكتلندا درس القانون وبحث في العادات والأساطير، كما باشر ترجمة قصص وتعليقات الرحالة الإغريقي بايسانياس الذي عاش في القرن الثاني قبل الميلاد، ولضخامة العمل الذي بدأه لم يكن بإمكانه إنجاز سوى ست مجلدات حتى عام 1898، تأثر كثيرا بكتاب الثقافة البدائية لإدوارد تايلور، أصدر كتابه الأول بعنوان الطوطمية عام 1887 ثم نشر كتاب الغصن الذهبي عام 1890، والعمل الذي احتوى ثروة من الأساطير والأديان والمحرمات الاجتماعية والمعتقدات والعادات السائدة في عدد واسع من الثقافات مما كون رؤية جديدة لطبيعة المجتمع والبشرية: جيمس جورج فريزر، الغصن الذهبي "دراسة في السحر والدين"، ترجمة نايف الخوص، دمشق، دار الفرق، 2014، (ط 1)، ص 06.

Frazer (1854 . 1941م)، حيث يعتقد أن هناك تشابه إلى حد كبير بين العقلية البدائية والعقلية المتحضرة، باعتبار أن الإنسان البدائي الذي يعتمد على السحر الطبيعي ويقوم بطقوس سحرية معينة، منسجم مع الشخص العالم الذي يقوم بإجراء تجارب علمية في مخبره ومتجانس معه، وبالتالي فالإنسان العادي الذي يقوم بعملية السحر في نظر "جيمس فريزر" هو بمثابة ند للعالم الحديث. وفي ذلك يقول "إن المرونة والقدرة على التغير التي ننسبها إلى الطبيعة تتعارض بشكل صريح مع مبادئ السحر كما تتعارض مع مبادئ العلم، نظراً لأنهما يفترضان أن عمليات الطبيعة جامدة وثابتة ومنظمة، وأن من الصعب تحويلها من اتجاهها عن طريق الإقناع والرجاء أو حتى عن طريق الإرهاب، والتميز بين هاتين النظريتين المتعارضتين يقوم على الإجابة على السؤال التالي: هل القوى التي تحكم العالم قوى عاقلة ومدركة؟ (...). ومن هنا كان الدين الذي يفترض خضوع العالم لعوامل وقوى مدركة، يقف موقف العداء الصريح من السحر وكذلك من العلم، لأن الاثنين يسلمان بأن أحداث الطبيعة ليس تبعاً لرغبات ونزوات الكائنات الشخصية بل تبعاً للقوانين الثابتة الصارمة التي تعمل بطريقة آلية، وإن كان هذا المبدأ يوجد بطريقة ضمنية فقط في السحر فهو صريح وواضح في العلم." (1)

من خلال هذا القول يتبين أن هناك تماثل بين الإنسان البدائي والإنسان المتحضر عند "جيمس فريزر"، أي بين التصور السحري للعالم والتصور العلمي له، مؤكداً أن السحر سابق للدين الذي هو اشتقاق لممارسات سحرية أصلاً، ومن هنا فإن العالم في كلا التصورين . السحري والعلمي . يظهر في انتظام مؤكد في أطراد الأحداث وتتابعها

(1) سير جيمس فريزر، الغصن الذهبي "دراسة في السحر والدين"، ترجم بإشراف أحمد أبو زيد، (ج 1)، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971، (د ط)، ص ص 220 . 221.

حيث تبدو وكأنها خاضعة لقوانين ثابتة ومطلقة، تساعد على التنبؤ وتتفي كل الأسباب التي تحدث بصفة عشوائية وتدل على الصدفة.

غير أن سير "جيمس فريزر" لم ينفرد بهذه الرؤية لوحده بل اتبعه الأنثروبولوجي الإنجليزي سير "إدوارد بيرنت تايلور" * (Sir Edward Burnett Taylor 1832 . 1917م)، الذي أنكر في كتابه "عن الحضارة البدائية" وجود تباين بين عقلية الإنسان البدائي والمتحضر، فحسب رأيه لا وجود لاختلاف أساسي بينهما، وإن كان هناك فرق شاسع بين تفسير البدائي للعالم وتصورنا له، فإن هذا الفرق لا يعتمد على صور الفكر أو قواعد البرهان والاستدلال، إنما على المادة أو المعطيات التي تنطبق عليها القواعد وبمجرد فهمنا لطابع هذه المادة فإننا سنكون في موقف يساعدنا على وضع أنفسنا في موضع الهمجي ونفكر في أفكاره، وبالتالي فإن البدائي يتبع سلوكا مماثلا لأي فيلسوف حق كما أنه يفكر مثله، فهو يجمع مادة تجربته الحسية ويحاول أن ينظمها تنظيما نسقيا متماسكا. (1)

أثبت "إدوارد تايلور" أن هناك تشابه بين عقل البدائي وعقل المتحضر من خلال ظاهرة الموت التي تبدو مشتركة بينهما، ومصدرا دائم للذكر في نظر كل من الهمجي والفيلسوف على السواء، حيث يقول في كتابه "الثقافة البدائية" "في المقام الأول ما الذي يجعل الفرق بين الجسد الحي والجسد الميت، ما الذي يسبب اليقظة والنوم

* إدوارد تايلور أنثروبولوجي انجليزي يعتبر أول من اقترح تعريفا مفهوما للثقافة لكن ليس أول من استخدم هذا المصطلح في علم الأنسنة، ساهم في تدعيم العلاقة بين الثقافة والأنثروبولوجيا، حيث أصبح من غير الممكن النظر إليها دون العودة إلى الأنثروبولوجيا التي قدمت أجود تعريف لها أصدر كتاب الثقافة البدائية عام 1871، وقد أحدث دويا في الأوساط العلمية والأكاديمية بل مازال هو المرجع الأفضل في معرفة الثقافة: عزيز الخرزجي: محنة الفكر الإنساني، متاح على الرابط:

www.m.ahewar.org / 21 / 02 / 2017م، 07:08.

(1) أرزنت كاسيرر، الدولة والأسطورة، مصدر سابق، ص 24 . 25.

والغيبوبة والمرض والخوف؟ في المقام الثاني ما هي تلك الأشكال البشرية التي تظهر في الأحلام والرؤية؟ بالنظر إلى هاتين المجموعتين من الظواهر، ربما قام الفلاسفة الهمجيون القدماء بخطوتهم الأولى بالاستنتاج الواضح أن لكل شخص شيئين ينتميان إليه وهما: حياة وشبح، من الواضح أن هذين الإثنين مترابطان بشكل وثيق مع الجسد.⁽¹⁾

"فالحياة تمكنه من الشعور والتفكير والتصرف، والشبح هو صورته أو الذات الثانية، كلاهما أيضا ينظر إليهما على أنهما أشياء يمكن فصلها عن الجسد، فالحياة قادرة على الابتعاد وترك الجسد في صورة ميتة بغير حس، ويظهر الشبح للناس على مسافة منه، قد تبدو الخطوة الثانية أيضا سهلة على الهمجيين، كما قد تكون صعبة على الإنسان المتحضر وهي مجرد الجمع بين الحياة والخيال، لأن كلاهما ينتمي إلى الجسد، فلماذا لا ينتميان أيضا إلى بعضهما البعض وأن يكونا مظهرا لنفس واحدة؟ دعنا نعتبرهما متحدتين، والنتيجة هي هذا المفهوم المعروف الذي يمكن وصفه بالروح الظاهرية، هذا على أي حال يتوافق مع المفهوم الفعلي للروح أو الروح الشخصية."⁽²⁾

يبدو أن تصور كل من سير "جيمس فيرزر" وسير "إدوارد تايلور" لعقلية الإنسان البدائي والمتحضر متناقض تماما مع رؤية "أرنست كاسيرر" لها، على أساس أن هذا الأخير لاحظ أن هناك فرق بين إقرار الإنسان البدائي بالسحر الطبيعي الذي يقوم بأعمال غير عادية، وظن الإنسان المتحضر بالسحر الاجتماعي، على عكس "جيمس فيرزر" و"إدوارد تايلور" اللذان زعما أن هناك تشابه إلى حد كبير بينهما، بل إنهما متساويان ومن نوع واحد، لكن هناك من يؤيد "كاسيرر" في موقفه ويثبت عكس ما

(1) Edward B. Taylor, primitive culture "Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom, vol:01, London, John Murray, Albemarle Street, 1920, p428.

(2) Ibid, pp 428 -429.

ذهب إليه هؤلاء، ولعل من أبرز الفلاسفة الذين أكدوا ذلك الأنتولوجي الفرنسي "ليفى بريل" * Lévy Brühl (1857 . 1939م).

يعتقد "ليفى بريل" أنه من العبث البحث عن مقياس تشترك فيه العقلية البدائية مع عقليتنا، فهما لا تتبعان النوع نفسه، كما أن الاختلاف بينهما بعيد للغاية، ذلك أن القواعد التي تظهر عند المتحضر مسلما بها ومعصومة، تبدو في نظر البدائي غير معروفة، لأن صورته مضطربة وعاجز عن القيام بوظيفة الاستدلال والبرهنة التي نسبت إليه في نظريتي "فريزر" و"تايلور"، كما أن عقله ليس منطقيًا وغيبيًا يرفض حتى أكثر المبادئ الأولية في منطقتنا، ويحيا في عالم خاص به لا تستطيع تصوراتنا الفكرية الإحاطة به. (1)

فالرجل البدائي حسب وجهة نظر "ليفى بريل" عاجز عن التفكير المجرد وعن تكوين المفهومات والتصورات العامة والكلية، كما لا يمكنه التمييز بين الأشياء والكائنات المختلفة الموجودة في الطبيعة وفي الكون، بل ينظر إلى العالم على أنه كتلة واحدة من الأشياء، ولا يستطيع أن يميز بين ذاته والعالم الخارجي تمييزًا قاطعًا، إنما يميل إلى التوحيد بينها وبين الأشياء الخارجية مثلما يوحد الطفل بين ذاته واللعبة التي يلعب بها. (2)

فضلا عن ذلك فقد أقام "ليفى بريل" حاجزا بين طرق تفكير البدائيين وطرق تفكيرنا نحن فنسب إليهم طرقا في التفكير تغاير في طبيعتها جنس تفكير الشعوب المتمدينة فالحياة العقلية عند البدائيين مليئة بأوجه التناقض والاضطراب، وسلوكهم لا يستند إلى

* ليفى بريل فيلسوف وعالم أنثروبولوجي فرنسي من أهم مؤلفاته: العقلية البدائية.

(1) أرست كاسيرر، الدولة والأسطورة، مصدر سابق، ص 26 . 27.

(2) أحمد أبو زيد، نظرة البدائيين إلى الكون "دراسة في الأنثروبولوجيا المقارنة"، مجلة عالم الفكر دورية محكمة، المجلد 01، العدد: 03، 1971، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ص 58 . 59.

أي تفكير منطقي، وبالتالي فإن عقليتهم عقلية غير منطقية وسابقة على المنطق *mentalité prélogique* حيث تختلف عن عقلية الرجل الحديث لا في الدرجة فقط بل في النوع أيضا.⁽¹⁾

وعلى هذا الأساس يقول "إذا رأى العقل البدائي نفسه أمام شيء يهمله أو يقلقه أو يخيفه، فإنه لا يسلك تجاهه نفس المسلك الذي يسلكه عقلنا، بل يسير على الفور في طريق مختلف عن طريقنا، وذلك لأن حسنا الدائم بوجود الضمان العقلي قد بلغ درجة من الاستقرار لا تجعلنا نتوهم إمكان اختلاله، فإذا فرضنا ظاهرة لا نعرفها قد ظهرت أمامنا بصورة مفاجئة وأن أسبابها تخفى علينا خفاء تاما فإن ذلك لا يزلزل اقتناعنا بأن جهلنا بها أمر مؤقت، وأن هذه الأسباب موجودة بالفعل ويمكن اكتشافها عاجلا أم آجلا (...). أما مسلك العقلية البدائية فمختلف عن ذلك المسلك كل الاختلاف، لأن الطبيعة التي تعيش في أحضانها تمثل أمامها في مظهر مختلف، فجميع الأشياء التي تتضمنها مختلطة بأمور غيبية، ومن هذا التشابك يتكون نظامها، وهو الذي يبدأ بالظهور أمام انتباه البدائي ويستوقفه."⁽²⁾

يرى "ليني بريل" أن العقلية البدائية لا تعرف شيئا من المصادفة ولا تبحث عن الشروط التي تعمل على وقوع الحوادث وامتناعها، فهي تتلقى الأشياء المفاجئة وغير المتوقعة بالانفعال أكثر مما تتلقاها بالدهشة، لكن مع ذلك فإن فكرة غير المعتاد مألوفة جدا للعقلية البدائية، وحتى إن لم يكن لديها ذات التحديد الذي في ذهننا فهي عندها إحدى الأفكار العامة المشخصة على السواء، ولما كانت العقلية البدائية معرضة عن الأسباب الطبيعية فإنها تستعوض عنها بالتفاتها الدائم إلى الدلالة الغيبية

(1) محمد عبد الرحمان مرجبا، الفلسفة ما قبل عصر الفلسفة، بيروت، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، 1994، (ط 1)، ص 223.

(2) ليني بريل، العقلية البدائية، ترجمة محمد القصاص، مراجعة حسن الساعاتي، القاهرة، مكتبة مصر، (د ت)، (د ط)، ص 22.

التي يمكنها أن تخرجها من كل ما يصددها، وبالتالي فإن انعدام حب الاستطلاع العقلي مصحوب عنده بحساسية مرهفة نحو ظهور أي شيء يفاجئه. (1)

أهمل "ليني بريل" العقلية البدائية معتقدا أنها عقلية غيبية وغير منطقية، من الصعب إعطاء فكرة صادقة عنها، لأن عقلنا يعتبر مفرطا بالنسبة لعقول البدائيين، وإذا أردنا أن نخضع أنفسنا لسلوك مضاد للسلوك الذي يعد طبيعيا بالنسبة لنا، فينبغي التخلص من أشد العادات العقلية الأكثر وجودا في أذهاننا، لكن لا يمكننا التفكير بدون هذه العادات، زيادة على ذلك فقد اعتبر تجارب البدائيين من أكثر التجارب تعقيدا وأثرها مضمونا من تجارب عقليتنا، على أساس إذا قارنا فقر حياتهم بنشاط حياتنا فإننا نلاحظ أنهم يعفون أنفسهم من التفكير بل إن أبسط تفكير يعتبر بالنسبة إليهم كلا لا يطاق. (2)

إن الفرق بيننا وبين البدائيين في الواقع هو أنهم لا يخضعون لرقابة التجربة، كما أن مقدماتهم ليست قضايا محكمة وموثوقة في صحتها، لأنه قد تكون نتيجة ذلك كله خطأ في خطأ، أي أن عملية الاستنتاج صحيحة لديهم لكن النتيجة خاطئة، مثال ذلك أنهم كانوا يدينون بالقيام بأفعال سحرية فينسبوا موت أحد الرؤساء إلى فعل ساحر اقترف جريمته بالتعاون ثم يستنتجون من ذلك ضرورة معاقبته، إضافة إلى أنهم إذا كانوا يعتقدون بالحياة والآخرة ويؤمنون بأن الموتى يعيشون في عالم يشبه عالمنا، فمن المنطق الصحيح أن يقدموا بين يدي ملكهم وقد فارق الحياة جميع خدمه، وبالتالي فهم لا يقولون عنا إيماننا بمبدأ العلية لكنهم مع ذلك يطبقونه تطبيقا خاطئا وصناعة الأسلحة النامية أكبر دليل على ذلك إلا أن السحر الذي غرقوا فيه قد أفسد عليهم أمرهم. (3)

(1) ليني بريل، العقلية البدائية، مرجع سابق، ص 48 . 49.

(2) المرجع نفسه، ص 51 . 52.

(3) محمد عبد الرحمان مرحبا، الفلسفة ما قبل عصر الفلسفة، مرجع سابق، ص 223.

يمكن القول إن "ليفي بريل" قد وضع خطا فاصلا بين عقلية الإنسان البدائي وعقلية الإنسان المتحضر، معتقدا أن الأول كائن أضعف من الإنسان المتمدن والراقي، كما أنه كائن متقاعس لا يمكنه بأي حال من الأحوال تجاوز مستواه الأدنى من الثقافة، وقد شاركه في هذا الاعتقاد "أرنست كاسيرر" الذي فرق هو أيضا بينهما، مؤكدا أن كل منهما يتبع سحرا معيناً يختلف في حقيقته عن الآخر.

لكن مع ذلك فقد رأى "كاسيرر" أنه من الصعب الوصول إلى أي استدلال حقيقي لطابع الفكر الأسطوري دون الجمع بين اتجاهي الفكر المتعارضين ظاهريا، واللذين مثل الطرف الأول منهما "جيمس فريزر" و"إدوارد تايلور" كما مثل الطرف الآخر "ليفي بريل"، ومن جهة أخرى أكد أن نظرية هذا الأخير قد أخفقت، لأنه لو صحت لترتب عن ذلك استحالة أي تحليل للفكر الأسطوري، بل إن هذا العالم سيظل غامضا ومغلقا في وجهنا إلى الأبد، فإذا صح عدم مطابقة تصوراتنا المنطقية للصور الأسطورية للفكر، وعدم وجود اتصال وثيق بينهما على الإطلاق، وإن كل منهما يتجه في مستوى مختلف عن الآخر، فإنه في هذه الحالة ستبوء أي محاولة لفهم الأسطورة وإدراكها بالفشل. (1)

نلاحظ هنا أن "أرنست كاسيرر" قد وقع في تناقض فهو من ناحية يؤيد "ليفي بريل" بأن هناك فرق بين اعتقاد الإنسان البدائي والإنسان المتحضر، أي بين النظم الأسطورية القديمة وبين العقلانية العلمية الغربية، التي تدعي أنها توضح هذه الأنظمة وتوفر التوجه الرئيسي لصورة العالم الحديث، ومن جانب آخر يرى أن الاشتراك بين العقل البدائي والمتحضر والجمع بينهما يعتبر عاملا هاما في فهم الأسطورة، وبالتالي فالتعارض الموجود بينهما سيؤدي في نهاية المطاف إلى إخفاق أي إجراء يهدف للوصول إلى معرفة الأسطورة واستيعابها.

(1) أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، مصدر سابق، ص 29.

إضافة إلى ذلك يعتمد "كاسيرر" على تمييز المؤرخين بين المراحل التي تمر بها الحضارة الإنسانية، حيث يرى أن هناك مرحلتين رئيسيتين تتمثل الأولى في السحر والثانية في التقنية، هذه الأخيرة تعد في نظره بمثابة شكل رمزي في حد ذاته وطريقة لفهم العالم ومفتحة له بمفهوم معين، لذلك يشير إليها في عمله في المجلد الثاني من فلسفة الأشكال الرمزية الخاص بأسطورة الدولة وبشكل أساسي في مقال الشكل والتقنية لعام 1930.⁽¹⁾

ومن هذا المنظور يجد "كاسيرر" أن الأساطير السياسية السائدة في العصر الراهن تتميز بكونها تجمع بين السحر والتقنية، وهذا الجمع يحول السياسيين المعاصرين إلى رجال دين غير عقلانيين ومجهولين تماما، لكنهم عندما يدافعون عن هذا الدين وينشرونه يتصرفون بطريقة ممنهجة، إذ لا شيء يترك للصدفة وكل خطوة يتم تحضيرها بعناية وتأملها مسبقا، وفي هذا الإطار يناقش "كاسيرر" هؤلاء السياسيين الذين يتميزون بقدرتهم على التوحيد بين ما هو سحري وما هو صناعي، من خلال الكشف عن الجمع بين ما هو خيالي من جهة، لأن الأسطورة هي نتيجة فاعلية لا واعية وإنتاج للخيال، وبين ما هو حاذق في الصناعة الحديثة بالنظر إلى وجود صناع ماهرين وقادرين على صناعة أشياء اصطناعية تتوافق مع العصر الذي تستعمل فيه.⁽²⁾

إن تأكيد "كاسيرر" على دمج السياسيين بين ما هو أسطوري وما هو تقني كان محض اهتمام من قبل الفلاسفة الذين جاؤوا بعده، حيث تبعه في هذه الفكرة الكثير منهم وبصفة خاصة الفيلسوف الفرنسي "ريجيس دوبريه" Régis Debray (1940م).

⁽¹⁾ Edouard Jolly, mythe et technique, autour de Cassirer, STL, université Lille 3/ PHI, ULB, article publié en 2010 dans la revue META, (http://www.metajournal.org/article_détails.PHP?Id=55), p 01.

⁽²⁾ فؤاد مخوخ، أفول العقلانية في زوبعة الأساطير السياسية، مرجع سابق، ص 18 . 19.

(...) الذي يرى في كتابه نقد العقل السياسي أن هناك مصاهرة طبيعية بين رجل السياسة والرجل السحري، على أساس إذا كان الساحر يسيطر على الأشياء ويوجهها بقدرته على امتلاك الكلام، فإن السياسي يمتلك القدرة على تحريك الجماهير والسيطرة عليها من خلال امتلاكه للكلمة، وليس هناك في هذا الصدد انفصال بين السحر والدين، لأنه إذا لم يكن هذا الأخير قابلاً للتحويل إلى سحر، فلا يمكنه كذلك الاستغناء عن الطرق الإجرائية السحرية.⁽¹⁾

ففي الوقت الحالي كل شيء يخضع للتطور بما في ذلك الأسطورة ذاتها، حيث صارت تصنع مثلما تصنع الآلات الحديثة، بحسب المناهج السائدة في المجالات العصرية، وباعتبارها سلاحاً يخضع لعملية التصنيع نفسه. وتأكيداً لذلك يقول "كاسيرر" "فلقد كتب على القرن العشرين أي عصرنا التقني العظيم النهوض بفن أسطوري جديد ومنذ ذلك العهد أصبح من الميسور صنع الأساطير على نفس الوجه الذي يتبع عند صنع أي سلاح حديث آخر كالرشاشات والطائرات، إن هذا شيء جديد وله أهمية حاسمة، فلقد أحدث انقلاباً شاملاً في حياتنا الاجتماعية."⁽²⁾

والواقع أن التسليح الذي اشتهرت به ألمانيا في ثلاثينات القرن الماضي من منظور "كاسيرر" كان مرتبطاً بشكل أصلي بالأساطير السياسية، حيث أن التسليح العسكري ما هو إلا حصيلة لازمة للتسليح الذي قامت بإنشائه الأساطير السياسية لإثارة العقول والتحكم في طريقة تفكيرها، وفي ذلك يقول: "إن إعادة التسليح الحقيقية قد حدثت عندما أعيد إحياء الأساطير، وعندما استطاعت أن تزدهر، ولم يكن إعادة التسليح العسكري إلا عاملاً مساعداً بالإضافة إلى الحقيقة الأصلية، إن الحقيقة كانت أمراً واقعاً منذ أمد

(1) ريجيس دوبريه، نقد العقل السياسي، ترجمة عفيف دمشقية، بيروت، منشورات دار الآداب 1986، (ط 1)، ص 111 . 112.

(2) أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، مصدر سابق، ص 372.

بعيد، ولم يكن إعادة التسليح العسكري إلا نتيجة ضرورية لإعادة التسليح الذي أحدثته الأساطير السياسية.⁽¹⁾

إن "كاسيرر" لا يستهين أبداً بدور الأسطورة في عالمنا المعاصر بل يأخذها مأخذ الجد، لأن ألمانيا لم يعد تسليحها عسكرياً إلا بعد التأثير الذي خلقتة الأساطير في مخيلتها، وأول خطوة خطتها في هذا المجال هو إحداث تغيير في وظيفة اللغة، ذلك أن الكلمة تحقق مهمتين واحدة دلالية وأخرى سحرية، أما الأولى فهي موجودة فيما يدعي باللغات البدائية، لكن للكلمة السحرية الصدارة في المجتمعات البدائية، فهي لا تصف الأشياء ولا العلاقات بين الأشياء، بل تحاول إحداث تغيير اتجاه الطبيعة والساحر وحده هو الذي يستطيع استخدام الكلمة السحرية دون أن يتكرر ذلك في عالمنا الحديث، وهذا يدل على أن المفهوم السحري للكلمة يحتل الصدارة على المفهوم الدلالي.⁽²⁾

لكن الإنسان قد تجاوز الاستعمال السحري للغة في السيطرة على قوى الطبيعة وأشياءها، وانتقل إلى مرحلة استعمال الوظيفة الدلالية، حيث خاب أمله في إخضاع الطبيعة بواسطة الكلمة السحرية، ونتج عن ذلك بداية الإنسان في النظر إلى العلاقة بين اللغة والواقع بكيفية مختلفة، فاختمت الوظيفة السحرية للكلمة وحلت محلها الوظيفة الدلالية، إلا أن هذا الانتقال لا يعني وجود قطيعة تامة بين الوظيفتين السحرية والدلالية للكلمة واندثار الاستعمال السحري للكلمات.⁽³⁾

من هنا يتبين أن هناك ارتباط أصلي بين الوعي اللغوي والوعي الأسطوري السحري حسب وجهة نظر "كاسيرر"، على أساس أن جميع البنى اللفظية تبدو ككيانات

(1) أرنت كاسيرر، الدولة والأسطورة، مصدر سابق، ص 373.

(2) شمس الدين الكيلاني، من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي "الأسطورة، الدين، الأيديولوجيا العلم"، مرجع سابق، ص 152.

(3) فؤاد مخوخ، أفول العقلانية في زوبعة الأساطير السياسية، مرجع سابق، ص 19 - 20.

أسطورية أسبغت عليها قوى أسطورية معينة، والواقع أن الكلمة تصبح نوعا من القوة الأولية التي يتولد فيها الوجود بأسره والفعل برمته، كما أن إمكانية العثور على هذا الموقف السامي للكلمة موجود في جميع نشاطات الأسطورة بقدر إمكانية متابعتها والرجوع إلى بداياتها.(1)

إن المجال السياسي المعاصر في نظر "كاسيرر" لا ينفي أي استخدام سحري للغة بل يقوم بتحويل الكثير من مدلولات الأسماء التي يمكن استعمالها بأسلوب منطقي إلى معاني أسطورية سحرية تجعل الكلمات تحمل معاني جديدة مرتبطة بالعواطف والانفعالات، حيث يمكن من خلالها التحكم في المجتمع. وتأكيدا لذلك يقول "لو درسنا أساطيرنا السياسية الحديثة وعرفنا طرائق استعمالها سنرى أمرا مثيرا للدهشة، فهي لم تكتفي بإعادة تقويم كل قيمنا الأخلاقية، لكنها قامت بتحويل الكلام الإنساني (...). فلقد تم صك كلمات جديدة بل وأصبحت الكلمات القديمة تستخدم للدلالة على معاني جديدة، كما حدث تغيير كبير في معناها ويرجع هذا التغيير إلى أن هذه الكلمات بعد أن كانت تستعمل في أغراض دلالية ووصفية ومنطقية، قد أصبح للكلمة الآن دور سحري، لأنه قصد بها إحداث آثار محددة لتحريك انفعالات معينة، إن فحوى كلماتنا العادية هي المعاني أما هذه الكلمات التي أعيد صياغتها فمشحونة بمشاعر وأهواء عنيفة."(2)

إضافة إلى ذلك فإن هذه الكلمة تضاف إليها طقوس جديدة على أساس أن لكل عمل سياسي جانب طقوسي خاص به، ولما كانت الدولة الكليانية لا تعترف بوجود أي نشاط فردي مستقل في الحياة السياسية، دخلت حياة الإنسان في غمار الطقوس الجديدة التي تتميز برتابتها وصرامتها وتزمتها، مثل الطقوس التي يمكن التعرض لها

(1) أرنست كاسيرر، اللغة والأسطورة، مصدر سابق، ص 88.

(2) أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، مصدر سابق، ص 373 . 374.

في المجتمعات البدائية.⁽¹⁾ فكل طبقة وجيل من الأجيال طقوس خاصة به، ذلك أنه لم يعد بإمكان أي أحد السير في الشوارع أو إلقاء التحية على جاره أو صديق له دون القيام بأحد الطقوس السياسية، وإن إغفال أحد هذه الطقوس يعني التعرض للشقاء والموت، وبالتالي فلا ينظر لمثل هذا العمل حتى بالنسبة للأطفال على أنه مجرد سهو، إنما يمكن اعتباره جريمة ضد الدولة الشمولية.⁽²⁾

نلاحظ أن الطقوس السياسية من المنظور الكاسيرري لها تأثير كبير على الكلمات، على أساس أنها أمرا ضروريا في المجال السياسي المميز للدول الكلية الشاملة، حيث لا يمكن لكل سياسي الاستغناء عنها سواء في الحياة العامة أو الخاصة، لأن كل من يخالفها ويتعدى عليها يعتبر وكأنه اقترف جرما ما وينبغي معاقبته.

لكن العواقب المترتبة على هذه الطقوس واضحة في نظر "كاسيرر" لأنه لا شيء يحتمل تنويم كل قوانا الفعالة وقدراتنا على الحكم والادراك النقدي، ويحررنا من الشعور بالشخصية والمسؤولية الفردية، أفضل من الأداء التلقائي المطرد لنفس الطقوس والواقع أن المسؤولية الفردية غير معروفة في كل المجتمعات البدائية الخاضعة للطقوس، فما نصادفه في هذه المجتمعات هو مجرد مسؤولية جماعية، إن الذات الأخلاقية لا تتمثل في الأفراد، فالعشيرة أو العائلة أو القبيلة هي المسؤولة عن أفعال أبنائها.⁽³⁾

المقصود بذلك أنه إذا كان المجال السياسي على صلة وثيقة بهذه الطقوس الجديدة التي يستلزم القيام بها وإنجازها بكل رزانة واجلال، فإن إجراؤها وفق أسلوب مستمر وثابت لا ينقطع أبدا يؤثر سلبيا على قدرات الفرد، على أساس أنها تقوم بإعاقة

(1) شمس الدين الكيلاني، من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي "الأسطورة، الدين، الأيديولوجيا العلم"، مرجع سابق، ص152.

(2) أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، مصدر سابق، ص375.

(3) فؤاد مخوخ، أفول العقلانية في زوبعة الأساطير السياسية، مرجع سابق، ص24.

مجهوداته وإضعافه من الناحية النقدية، بل وفصله أيضا عن كل شعور بالمسؤولية، حيث يصبح عاجزا عن تحملها وتصير الجماعة هي المسؤولة.

يؤكد "أرنست كاسيرر" أن هناك تشابها إلى حد كبير بين المميزات التي تتسم بها المجتمعات البدائية، وما تعرفه المجتمعات المتحضرة حين تترسخ فيها تلك الطقوس فبالرغم من أن التصورات الحديثة تعتبر الحياة المتحضرة مختلفة عن المتوحشة وباعتبار الإنسان البدائي كان محاصرا بالعادات والتقاليد التي لا يمكنه خرقها والإنسان المتحضر كان يشعر بالقلق والرغبة في التغيير، إلا أنه مع ذلك لم يستطع التغلب بالفعل على أحوال الحياة الهمجية، إنه يردد بسهولة إذا تعرض لنفس المؤثرات إلى حالة الاستسلام الكاملة، ويتوقف عن البحث عن أسرار بيئته ويقبلها كأمر مسلم به.⁽¹⁾

وفي هذا الصدد قام "كاسيرر" بتفسير التقهقر الذي عرفه الإنسان المعاصر وتراجعته أمام ما يواجهه مثلما كان سلوك البدائي، حيث اعتمد على تجربة أوديسوس في جزيرة سيرس التي تحول فيها البشر المعاصرون إلى كائنات سلبية بسبب الطقوس التي جعلت طرق تفكيرهم نمطية وأفعالهم عنيفة، خاضعة لقوى خارجية متحكمة في ذواتهم، وهذه المسألة مهمة جدا عند "كاسيرر" لأن عملية التحكم المعاصرة التي تهيمن على المجال السياسي بواسطة استخدام الأساطير السياسية قد تجاوزت في نظر "كاسيرر" الطرق التي تم استعمالها من قبل الأنظمة الاستبدادية، فهي تعتمد على وسائل عنيفة وتستخدم طرق هدامة أخطر مما استخدمه غيرها من الأنظمة.⁽²⁾

يرى "كاسيرر" أنه عن طريق استخدام الأساطير السياسية يمكن السيطرة على الأفراد وإضعاف ملكة الحكم لديهم، حيث يصبحون غير قادرين على تنظيم أفعالهم

(1) أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، مصدر سابق، ص 377.

(2) فؤاد مخوخ، أفول العقلانية في زوبعة الأساطير السياسية، مرجع سابق، ص 24 . 25.

ومواجهتها، وفي ذلك يقول: "تتجه الأساطير السياسية الحديثة الآن اتجاهها مختلفا للغاية، فهي لا تبدأ بالمطالبة بتحريم أفعال معينة، إنما تهدف إلى تغيير الناس حتى تستطيع تنظيم أفعالهم والتحكم فيها، إن أثر الأساطير السياسية لشبيهه بالحية التي تحاول شل فريستها قبل أن تفترسها والناس يقعون في أسرها بغير أن يظهروا أية مقاومة جادة لها، فهم يتعرضون للهزيمة والخضوع قبل أن يدركوا بالفعل ما حدث.⁽¹⁾

إضافة إلى ذلك فقد قامت الأساطير السياسية الحديثة بهدم كل الأفكار والمثل التي تعمق أفكار الأفراد وتنشطها، وتثير فيهم إمكانية النقد من أجل الحصول على الحرية فرفضت حدوثها وصار باستطاعتها ألا تخشى أي معارضة من هذا الجانب، فعلى سبيل المثال نجد أسطورة الأجناس هي التي أحدثت أثرا قويا ونجحت في انحلال كل القيم وتفكيكها.⁽²⁾

1 . 6 . أرنست كاسيرر ومواجهة الأسطورة

إن سيطرة الأساطير على مجال السياسة لا يعني دوام بقاؤها وعدم إمكان تجاوزها بل على العكس من ذلك يمكن محوها وإقصاؤها نهائيا، لأن وجودها عرضي وليس أصيل، كما أن حضورها مقيد بقوانين البشر ومنطق ثقافتهم، مما يستلزم وجوب فهمها وتمييزها عن قوانين الطبيعة وهذا بدوره يؤدي إلى التغيير، فعندما تحاول الطوائف الصغيرة فرض رغباتها وأفكارها الوهمية على الشعوب الكبيرة وعالم السياسة، فإنها قد تنجح لفترة وجيزة وتحقق انتصارات عظيمة لكن هذا لا يمنع من أنها مجرد واقعة سريعة الزوال.⁽³⁾ من هنا قام "كاسيرر" بطرح السؤال التالي: ما هو الدور الذي يمكن أن تلعبه الفلسفة في عملية الصراع ضد الأساطير السياسية؟ وانطلاقا من هذا التساؤل

(1) أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، مصدر سابق، ص 378.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) فؤاد مخوخ، أفول العقلانية في زوبعة الأساطير السياسية، مرجع سابق، ص 27.

ذهب إلى أن الفلاسفة المحدثين قد فقدوا كل أمل في القدرة على التأثير على اتجاه الأحداث السياسية والاجتماعية، مقدا فلسفة "هيجل" كمثل على ذلك ومؤكدا أنه بالرغم منح هذا الأخير أهمية كبيرة للفلسفة واعتبارها هي أساس العقلانية والذكاء الحقيقي الحاضر، فإنه في الوقت ذاته هو الذي كشف أنها بطيئة ومتأخرة.⁽¹⁾

لذلك فإن إعطاء الفلسفة مكانة عظمى وتفضيلها عن عصرها حسب "كاسيرر" أمر دال على الحمق، وعلى هذا الأساس قام بنقد موقف "هيجل" من الفلسفة واعتبره سلبيًا لا يجدي أي فائدة، ولتأكيد ذلك يقول: "ولو صحت عبارة "هيجل" المأثورة لكان معنى هذا هو اتهام الفلسفة بالاتجاه في نظراتها إلى الحياة التاريخية للإنسان اتجاها غيبيا مطلقا أو اتجاها سلبيًا محضا، وأن كل ما هي مطالبة به تقبل الموقف التاريخي المعطى وتفسيره والانحناء أمامه، وفي هذه الحالة لا تزيد الفلسفة عن نوع من الاسترخاء التألمي، وأنا أعتقد أن هذا يناقض طابع الفلسفة العام وتاريخها."⁽²⁾

يبدو أن "كاسيرر" قد وقف موقفا نقديا إزاء نظرة "هيجل" إلى الفلسفة، مؤكدا أن حديثه حول قيمة هذه الأخيرة لا أساس له من الصحة، وإذا افترضنا أنه صحيح فإنه سينتج حكما عليها، بأنها عبارة عن رأي سلبي يتجه اتجاه حياة الإنسان التاريخية ويعمل على إثباتها وتوضيحها، وهذا من شأنه أن يؤدي إلى أن الفلسفة عنصر من عناصر التفاهة التألمية.

وفي المقابل يقدم "كاسيرر" تصورا آخر لمهمة الفلسفة وأهميتها في التأثير على بنية الحياة الثقافية ومجرى الأحداث السياسية، لأن تاريخها يكشف بوضوح عن أهم ميزة لديها، وتتمثل في الشجاعة الفكرية والأخلاقية التي لها دور كبير في الفلسفة، حيث أن

(1) Hegel, principes de la philosophie du droit, traduit de l'allemand par André KAAN et préfacé par Jean Hyppolite, Paris, Edition Gallimard, 1940, p 41.

(2) أرنتس كاسيرر، الدولة والأسطورة، مصدر سابق، ص 389.

هذه الأخيرة من دون تلك الشجاعة، لا يمكنها النهوض بمهمتها في حياة الإنسان الحضارية والاجتماعية. (1)

وفي هذا الإطار يعترف "كاسيرر" أن القضاء على الأساطير السياسية أمر يفوق الفلسفة، لأن الأسطورة بمعنى ما هي معصومة أمام البراهين العقلية، ولا يمكن دحضها بواسطة القياسات المنطقية، لكن الفلسفة تستطيع تقديم خدمة أخرى مهمة، فهي تجعلنا نفهم الخصم كي نحاربه لأن محاربتة تتطلب معرفته، ولا يعني ذلك معرفة أوجه نقصه وضعفه فقط إنما أسباب قوته أيضا، لذلك يجب دراسة أصل الأساطير السياسية وأساليبها وتقنياتها، كما يجب تعلم مواجهة العدو وجها لوجه حتى يمكن معرفة كيفية محاربتة. (2)

من خلال هذا الطرح نلاحظ أن "كاسيرر" أراد أن يوضح أنه ينبغي علينا القضاء على الأساطير السياسية من خلال معرفة حقيقتها وفهمها بصفة كاملة، لأن إدراكها هو الشيء الوحيد الذي يجعلنا قادرين على مقاومتها والتخلص منها.

إن "كاسيرر" عندما يواجه أساطير السياسة المتمثلة في الفاشية والنازية يعاينها كقوى رمزية فاعلة، لكن فاعليتها هنا تأخذ وجها سلبيا، لأنها تستبعد الإنسان عن التحكم في أقداره والإمساك بها في الوقت الذي هو قادر على مواجهتها، فهي تصبح وسيلة للهرب من الحرية والمسؤولية الأخلاقية، ويواجه "كاسيرر" حالا مثل هذا الحال فيدعو إلى التمسك بالعقلانية والنقدية ويستعد لتحمل أقصى المسؤوليات الأخلاقية. (3)

(1) فؤاد مخوخ، أفول العقلانية في زوبعة الأساطير السياسية، مرجع سابق، ص 28.

(2) أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، مصدر سابق، ص 390.

(3) شمس الدين الكيلاني، من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي "الأسطورة، الدين، الأيديولوجيا العلم"، مرجع سابق، ص 154.

2 . التاريخ والسياسة عند كاسيرر

إن الفلسفة باعتبارها أم العلوم شملت منذ ظهورها جملة من المعارف العامة والكلية، لكن مع تطور العلم في العصر الحديث وبلوغ بعض المعارف درجة من اليقين والدقة، انفصلت هذه المعارف عن الفلسفة وأصبحت علوم مستقلة بذاتها، إلا أنه مع ذلك مازال أثر الفلسفة ممتدا في هذه العلوم من بينها علم التاريخ، الذي رغم خصوصيته وانفراده ببحث الحوادث الماضية زمنياً، ارتبط في دراسته للتطور البشري بجملة من الميادين من بينها ميدان السياسة، ونشأ عن تلك العلاقة مجال جديد هو مجال التاريخ السياسي الذي تناوله "أرنست كاسيرر" وبين حقيقته، وعليه نتساءل: ما حقيقة التاريخ السياسي في فلسفة "كاسيرر"؟ كيف نظر إليه؟ وما هو الجديد الذي أضافه لفلسفة التاريخ السياسية؟

2 . 1 . مفهوم التاريخ:

إن أصل التاريخ العربي مشتق من لفظ arch الذي ينطق في اليونانية (أرخ) ومعناه القديم أو القدم، ومن هنا يسمى علم الأثرية القديمة بالآركيولوجية archeology ويستعمل اللفظ اليوناني بعد دخوله اللغات الأوروبية في معنى الأصل أو الأصيل فيقال archetype، أي النموذج الأولي أو الأول.⁽¹⁾

ولفظ history وما يقابله Storia في الإيطالية وhistoire في الفرنسية وhistoria في الإسبانية مشتق من لفظ ستوريا اليوناني ومعناه الحكاية ومنه لفظ story الإنجليزي.⁽²⁾

(1) حسين مؤنس، التاريخ والمؤرخين "دراسة في علم التاريخ"، القاهرة، دار المعارف، 1984، د (ط)، ص 07.

(2) المرجع نفسه، ص 07.

ويعود مصطلح *histoire* و *history* في موسوعة لالاند إلى اللفظ اليوناني الذي يعني بحث واستعلام في معناه العام، أما في معناه الخاص فهو معرفة مختلف الأحوال المتحققة بالتتالي في الماضي بواسطة أي موضوع معرفي سواء كان شعب أو مؤسسة أو جنس حي أو علم أو لغة... إلخ، حيث يتم التمييز في نظره بين ما هو تاريخي باعتباره سرد متتابع للوقائع باعتماد الوثائق، وبين ما قبل التاريخ الذي ينتمي إلى الماضي البعيد وفيه انقطاع بين حوادثه وقلة هي الوثائق التي تدعمه.(1)

بناء على ذلك يتضح أن كلمة التاريخ هي عبارة عن لفظ مرتبط بالوقت والإعلام به، والتاريخ لغة يعني التوقيت وهو كعلم يتناول التنقيب في الحوادث الماضية للأمم والحضارات لمعرفة ما كانت عليه مقارنة مع الحاضر، وبالتالي فهو سجل الأمة موضوعه الماضي بحوادثه ووقائعه، ووسيلته السرد والخبر، أدواته الوثائق والآثار.

أما من الناحية الفلسفية فإنه لا يفوتنا أن جميع فلاسفة أوروبا في القرنين الثامن والتاسع عشر لم يهملوا التاريخ أبداً، إنما قاموا بإدخاله في المواضيع التي أعملوا فيها رأيهم، وكان لكل منهم وجهته ومنهاجه، ف "كوندرسيه" على سبيل المثال له وجهته و"هيغل" و"تيتشه" لهما أيضاً وجهتا نظرهما في هذا التاريخ وأصله ومكوناته وكيف كان وكيف يجب أن يكون.(2)

كما ينبغي الإشارة أيضاً إلى أن أول استعمال له يرجع إلى المفكر الفرنسي "فولتير" الذي كان له الفضل في صياغته ووضع كعلم قائم بذاته، لكن هذا لا يعني أنه أول من ابتدأ بممارسته، إذ تمت جذوره إلى العلامة العربي "ابن خلدون" Ben Khaldoun (1332 . 1406).

(1) أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص 558 . 560.

(2) ألبان جي ويد جري، التاريخ وكيف يفسرونه من كونفوشيوس إلى توينبي، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، (ج 1)، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د ت)، (ط 2)، ص 13.

من هنا يرى "ابن خلدون" أن التاريخ عبارة عن "فن عزيز المذهب جم الفائدة شريف الغاية، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضيين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم والملوك في دولهم وسياستهم حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يروم في أحوال الدين والدنيا، فهو محتاج إلى مأخذ متعددة ومعارف متنوعة وحسن نظر وثبت يفيضان بصاحبهما إلى الحق وينكبان به عن الخطايا والمغالط، لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق...."(1)

أي أن التاريخ عند "ابن خلدون" يحتل مكانة هامة باعتباره فن وصناعة، وإبداع وابتكار، حيث يتجاوز السرد وحشد الأفكار إلى تحليلها والاستفادة منها، وبالتالي فهو عام وكلي.

فهو الكتاب الشامل الذي يقدم لنا ألوانا من الأحداث وفنونا من الأفكار وصنوبا من الأعمال والآثار، حيث يتخذ مجراه على يد الإنسان بطريق مباشر وفي ظروف معينة، لأن الإنسان هو ابن الماضي وهو ثمرة الخلق كله منذ أزمان بعيدة والعلاقة وطيدة بين حياة الفرد والحياة في العصور الماضية.(2)

وفي القرن الثامن عشر نجد على سبيل المثال "فولتير" يتأمل في الحيوية التاريخية ويعرف التاريخ بأنه "سرد الوقائع التي نعتبرها حقيقية بعكس الأسطورة التي هي سرد لوقائع نعتبرها زائفة."(3) أي أن التاريخ في نظره هو عبارة عن سرد لأحداث تاريخية مزعوم صدقها على عكس الخرافة التي تستند إلى أحداث كاذبة. وبالتالي فدراسته

(1) عبد الرحمان بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق أ. م. كاترمير، المجلد 01 بيروت، مكتبة لبنان، 1858، طبعة باريس، ص 09.

(2) رأفت غنمي الشيخ، فلسفة التاريخ، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1988، (د ط)، ص 09.

(3) فولتير، قاموس فولتير الفلسفي، مرجع سابق، ص 159.

دراسة عقلية ناقدة ترفض الخرافات وتتقحه من الأساطير والمبالغات، كما تخلصه من الخلط والغموض.

ومن جهة أخرى هناك من يذكر أن التاريخ هو وعاء الخبرة البشرية والمحاولة التي تستهدف الإجابة على الأسئلة التي تتعلق بجهود البشرية في الماضي، وتستشف منها جهود المستقبل، حيث يتناول الأمم بالتنقيب في طوايا فكرها ومدى ارتباط ذلك الفكر بالدنيا والآخرة ثم اتصاله بسيرة الإنسان في الأرض وجهوده المتصلة لرفع قيمته فكريا ومدى ارتباط ماضي الأمم بحاضرها وحاضرها بمستقبلها.⁽¹⁾

يمكن القول إن التاريخ بصفة عامة يشتمل على جملة من الوقائع والحوادث الماضية المتعاقبة في الزمان (...). حيث تتغير وتيرتها من عصر إلى آخر نتيجة عوامل معينة، فأحيانا يمكن وصف عصرا ما بالركود والجمود نتيجة غياب أي حدث تاريخي إبداعي فيه، كما يمكن وصف فترات أخرى من التاريخ بأنها عصور نهضة وازدهار نتيجة تعدد الإبداعات وتسارع الحوادث التاريخية، ذات الأثر البالغ في تنمية المجتمع، لكن في القرن العشرين يتخذ مصطلح التاريخ معنى آخر خاصة مع الفيلسوف الألماني "أرنست كاسيرر". وبالتالي ما هو مفهوم التاريخ عنده؟ وما الغاية منه؟

حاول "كاسيرر" توضيح مفهوم التاريخ، فرأى أنه عبارة عن نظام ثابت يتضمن عنصر جوهرى وغير قابل للتغيير، حيث يعتقد بوجود طبيعة مماثلة له تكون هي السبب في انشاء تاريخ لدى الإنسان. فيقول "وفي الحق إن عالم التاريخ نفسه لا يفهم أو يفسر من خلال التغيير، لأن هذا العالم يحتوي على عنصر جوهرى هو عنصر الوجود، وإن لم يكن هو عين الوجود الذي نلقاه في العالم المادي، وبدون هذا العنصر نكاد لا نستطيع أن نتحدث عن التاريخ من حيث هو نظام، لأن النظام دائما يفترض مبنى صنوا له على الأقل إن لم نقل طبيعة صنوا له، وهذا المبنى المطابق مما أكده

(1) ألبان جي ويد جري، التاريخ وكيف يفسرونه من كونفوشيوس إلى توينبي، مرجع سابق، ص 15.

المؤرخون العظام دائماً، فقد أخبرونا أن للإنسان تاريخ لأن له طبيعة (...) وقد أملو أن يستكشفوا الملامح الثابتة من الطبيعة الإنسانية خلف التغير الزمني ووراء الكثرة الكاثرة من ظواهر الحياة الإنسانية.⁽¹⁾

أثبت "كاسيرر" أن التاريخ ينبغي أن يبدأ بالحقائق وهي تختلف عن الحقائق المادية فإذا كانت هذه الأخيرة مرتبطة دائماً بقوانين عليية إلى ظواهر أخرى يمكن مشاهدتها وقياسها مباشرة، فإن الأولى تنتمي إلى الماضي الذي من الصعب إعادة بناءه وفق ما هو مادي وموضوعي، إنما يمكن تذكره فقط وإعطائه وجوداً مثالياً، وبالتالي فإن هذا البناء المثالي هو الخطوة الأولى في معرفتنا التاريخية.⁽²⁾

والمؤرخ لا يستطيع أن يواجه الأحداث نفسها وأن يدخل في أشكال حياة سابقة، فهو ليس لديه إلا سبيل غير مباشر يؤدي إلى مادته وهو الرجوع إلى مصادره، إلا أن هذه الأخيرة ليست أمورا مادية بالمعنى الحقيقي إنما تعني لحظة جديدة معينة، فصحيح أنه يعيش في عالم مادي لكن ما يجده عند بداية بحثه هو عالم من الرموز، وعليه فإن كل حقيقة تاريخية مهما تبدو بسيطة يستحيل إدراكها من دون تحليل أولي للرموز على أساس أن المواد الأولى المباشرة في المعرفة التاريخية هي عبارة عن وثائق وآثار لا أشياء وحوادث، حيث لا نستطيع العثور على معلوماتها إلا عن طريق تدخل منها.⁽³⁾

ولتوضيح معنى التاريخ أكثر يقدم "كاسيرر" المثال التالي فيقول "قبل خمسة وعشرين عاماً وجدت بمصر بردية مصرية تحت أنقاض أحد البيوت، وكانت تحتوي على كتابات عدة تبدو وكأنها ملاحظات محام أو كاتب عقود تدور حول عمله، وإلى هذا

(1) أرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية "مقال في الإنسان"، مصدر سابق، ص294.

(2) المصدر نفسه، ص298.

(3) أرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية "مقال في الإنسان"، مصدر سابق، ص298.

الحد كانت البردية هذه تنتمي إلى العالم المادي ولم تكن ذا أهمية تاريخية، ثم استكشف نص آخر تحت الأول، وبعد فحص دقيق تبين أنه بقايا من هزليات أربع كانت مجهولة حتى ذلك الحين من تأليف "ميناندر"، عندئذ تغيرت طبيعة ذلك النص وتغيرت قيمته تماما، إذ لم تعد البردية قطعة من مادة بل أصبحت وثيقة تاريخية ذات قيمة وأهمية عظيمة، إلا أن هذه الأهمية لم تكن واضحة على التو إذ كان من الضروري إخضاعها لكل ضروب الاختبارات النقدية، وبعد هذه العملية المعقدة لم يعد هذا النص شيئا بل أصبح رمزا.⁽¹⁾

يمكن القول إن الرمز هو شرط لازم لكي يكون للحقائق التاريخية معنى واضح، فهو السبيل الوحيد لفهمها، ومن هذا المنطلق فإن التاريخ عند "كاسيرر" هو تلك الظاهرة التي تضم وثائق وبقايا معينة من الماضي، حيث يمكن إدراكها والوصول إليها عن طريق العودة إلى هذه الأحداث الماضية، وجعلها خاضعة لجملة من التأويلات والرموز.

ومن جهة أخرى أكد "كاسيرر" أن فكرة التاريخ قد بلغت أوجها مع الفيلسوف الإيطالي "فيكو" * Vico (1668 . 1744)، وظهر ذلك من خلال ما قدمه من محاولات لتفسير هذه الفكرة، إذ ربط بين نظرية العناية الإلهية والتعاقب الدوري وتوصل في النهاية إلى أن الحركة الدائرية بين الحوادث لا تعني أن مسار التاريخ هو

(1) المصدر نفسه، ص 299.

* جيوفاني باتيستا فيكو مؤرخ وفيلسوف إيطالي ولد في نابولي ونشأ في أسرة فقيرة، يعتبر المنظر لفلسفة التاريخ، والواقع أن جميع دراساته سواء في الفلسفة والتاريخ هي بمثابة إرهابا لفلسفة المجتمع البشري، وأثناء إعداد نفسه لكرسي القانون المدني ألف مسودة لهذه الفلسفة تحت اسم القانون العالمي، وأصدر مؤلفه هذا في ثلاثة أجزاء فظهر الجزء الأول منه عام 1720 والثاني عام 1721 والثالث عام 1722، وكان من أهم مؤلفاته العلم الجديد في الطبيعة المشتركة للأمم: عطيات أبو السعود، فلسفة التاريخ عند فيكو، الإسكندرية، منشأة المعارف، 1997، (د ط) ص 24.

عبارة عن عجلة تدور حول ذاتها، إنها حركة حلزونية نظرا لأن التاريخ لا يعيد نفسه على ذات النمط، بل يأتي بصور جديدة في شكل مخالف لما مضى.⁽¹⁾ أي أن التاريخ يسير في شكل تعاقب دوري وحلزوني تتحكم فيه العناية الإلهية، إذ الحوادث والأدوار لا تتكرر كما هي، بل مع تجديد واختلاف نوعي رغم أنها متعاقبة.

كما يمكن الإشارة أيضا إلى أن "فيكو" بدأ بذكر النظريات التاريخية عن الطبائع الثلاث، التي تمر بمقتضاها كل أمة بثلاث مراحل متميزة من التطور، وهي مرحلة الآلهة والأبطال ودور البشر، وهذه الخطوات الثلاث هي عامل رئيسي في تطور الأمم، عن طريق تسلسل ثابت وموجود عند كل أمة، من خلال ثلاثة أنواع من الطبيعة البشرية وما يتبعها من عادات ثلاث، وبفضلها يمكن ملاحظة ثلاثة أنواع مختلفة من القانون الطبيعي للأمم وما يتبعه من تنظيم المراحل المدنية.⁽²⁾

معنى ذلك أن تقدم وازدهار كل حضارة حسب "فيكو" مرتبط بثلاثة أنواع معينة كمرحلة الآلهة التي لعبت دورا فعالا في تغيير حوادث التاريخ، حيث برزت سيطرتها وتحكمها في مساره إما كقوى خارقة أو أديان سماوية، ثم مرحلة الأبطال وفيها ظهر المصلحون والعظماء مثل رجال الفكر الذين حرروا الشعوب من الجهل وطغيان الفكر اللاهوتي الخرافي لرؤية النور والعالم على حقيقته، أما بالنسبة لمرحلة البشر فيتساوى فيها جميع الناس في ظل أنظمة ديمقراطية وينعمون بالحرية، إذ تتاح الفرصة هنا للشعب للتعبير عن إرادته ونيل حقوقه، لكنها مرحلة تتحول إلى الفوضى والهمجية والاعتداء بسبب سوء فهم الأنظمة الديمقراطية عند الشعوب، وفي ذلك ينبغي تدخل

(1) أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، الإسكندرية، مؤسسة الثقافة الجامعية، 1975، (د ط)، ص160.

(2) عطيات أبو السعود، فلسفة التاريخ عند فيكو، مرجع سابق، ص187.

المشيئة الإلهية ثم مرحلة الأبطال، وهكذا يكون هناك ترتيب محكم والاختلاف في الشكل والأحوال، وكأنه نوع من الحتمية والتكرار.

يمكن القول إنه على الرغم من تأكيد "كاسيرر" للدور الذي لعبه "فيكو" في النهوض بفكرة التاريخ وتطورها، إلا أنه يرفض دراسته للتاريخ ويعتبرها غير موضوعية، كما يثبت أن تفسيره للتاريخ تفسير عرقي متعصب يؤدي به إلى التحيز والحتمية واللاموضوعية، وبالتالي فهو لم يعترف في نظر "كاسيرر" بالحضارات الأخرى نتيجة تعصبه للدين المسيحي وتمجيده للحضارات الغربية، والدليل على ذلك أن المراحل والأطوار التي يؤكد عليها تنطبق كلها على الفكر اليوناني والروماني والغرب.

زيادة على ذلك فقد اعتبر "كاسيرر" الفيلسوف الألماني "يوهان جوتفريد هيردر" من أهم الفلاسفة الذين كان لهم الفضل في نضج فكرة التاريخ، فهو من بين المؤسسين المحدثين لفلسفة التاريخ ورائد مثال جديد للصدق التاريخي، وقد كانت لديه قوة شخصية على إحياء الماضي، ومنح كل القطع والبقايا المتصلة بالحياة الحضارية لدى الإنسان فصاحة وضياء، وكان هذا المظهر من عمل "هيردر" هو الذي أشعل الحماسة في نفس "يوهان جوتة" * **Johann Goethe (1749 - 1832)** وجعله يصبو إلى التاريخ مثلما يتطلع إلى العلم الطبيعي.⁽¹⁾

وفي هذا الصدد يقول "كاسيرر" على لسان "جوتة" عندما كتب رسالة لـ "هيردر":
"تلقيت كتبك وتمتعت بها، والله يعلم كيف استطعت أن تجعل الناس يشعرون بواقعية

* يوهان غوتة أديب ألماني يعتبر من أبرز الشخصيات الأدبية في تاريخ الأدب الألماني والأدب العالمي، ألف العديد من الكتب حيث تمت ترجمتها على النحو التالي: آلام فارتر، فاوست الأنساب المختارة، النور والفراشة، هرمن ودورتيه قصة (...)

(1) أرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية "مقال في الإنسان"، مصدر سابق، ص302.

هذا العالم، إنه خليط يعج بالحياة، ولذا فشكرا وشكرا مرة أخرى، وانني أشعر كذلك بماهية وجودك في الشخصيات التي قدمتها في المشاهد.(1)

إن هذه التجربة العظيمة التي شعر بها "جوتة" أثناء قراءته لـ "هيردر" لا زالت حتى اليوم وبإمكاننا الشعور بها بكل قوتها، فقد أصبح التاريخ حيا بفعل السحر الذي أسبغته عليه "هيردر"، ولم يعد في نظره مجرد سلسلة من الأحداث، بل صار دراما باطنية للعنصر الإنساني نفسه، فالإنسان لم يعد كائن تتحكم فيه النزعة العملية الخاصة بإنجاز الأفعال بل أصبح كائن ذو مشاعر.(2)

يرى "كاسيرر" أن هذه النظرة يترتب عليها تغير موضع بؤرة التاريخ، حيث تصبح الأحداث التاريخية هامة فقط، عندما يكون باستطاعتها الكشف عن الطبيعة الإنسانية وإزالة الحجب عنها، وإلا سيغدو التاريخ معقدا وخاليا من المعنى، ومنه يكون كل شيء يحدث في الماضي هو بمثابة رمز، على أساس أن هذا الأخير هو الوحيد الذي يمكن بواسطته فهم طبيعة الإنسان والتعبير عنها.(3)

وعليه يمكن القول إن التاريخ عند "كاسيرر" لا يتنبأ بالأحداث المقبلة وكل ما يمكنه فعله تفسير الماضي وإدراكه، لكن بمأن الحياة الإنسانية هي عبارة عن نظام عضوي تحتوي فيه كل العناصر بعضها بعضا، فإن فهم الماضي بطريقة جديدة يعطي في الوقت نفسه استشرافا جديدا بالمستقبل، وهذا بدوره حافظا في الحياة الفكرية

(1) أرنست كاسيرر، في المعرفة التاريخية، ترجمة أحمد حمدي محمود، مراجعة علي أدهم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997، (ط 2)، ص 09.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) أرنست كاسيرر، في المعرفة التاريخية، مصدر سابق، ص 10.

والاجتماعية، ومن أجل هذا كان على المؤرخ أن يختار نقطة انطلاقه حيث لا يجدها إلا في عصره، وبالتالي فهو لا يستطيع أن يتجاوز ظروف تجربته الراهنة.⁽¹⁾

2. 2 . خصائص التاريخ عند كاسيرر والغاية من دراسته

يشير "كاسيرر" إلى أن ما يميز الثقافة والظواهر التاريخية هو أن الإنسان يعيش في داخلها، وفي إطار حياة اجتماعية يبتكر من خلالها رموزا من أجل الفهم والتواصل، فهو حيوان اجتماعي ووجوده محدد بحياته داخل المجتمع، ولا يمكنه أن يعيش حياته الخاصة من دون التعبير عنها باستمرار في الأشكال الكبرى للحياة الاجتماعية، فهو يخلق رموزا لغوية ودينية وصورا فنية يستطيع من خلالها الحفاظ على حياته الاجتماعية، ويكون بمقدوره التواصل مع الكائنات البشرية الأخرى.⁽²⁾

فما يزيد عالم التاريخ بروزا هو أن رموزه تتميز بالتغير الدائم الذي يستلزم ضرورة إحيائها دوما عن طريق تأويلها كي تصبح قابلة للفهم، وبعبارة أخرى ينبغي على التاريخ أن يعيد إقامة هذه الرموز ويبعثها في حياة جديدة، ويجعلها مقروءة ومفهومة من جديد، وإلا ستضمحل الأعمال البشرية كلها وتفقد نشاطها، وتغدو من دون سمة أو دلالة، ومن ثمة فإن المؤرخ ليس راويا يسرد لنا تاريخ حوادث الماضي إنما هو مكتشف للحياة الإنسانية الماضية ومؤولها.⁽³⁾

(1) أرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية "مقال في الإنسان"، مصدر سابق، ص303.

(2) فؤاد مخوخ، إشكالية الحتمية والحرية في التاريخ من منظور أرنست كاسيرر، مجلة تبين للدراسات الفكرية والثقافية، دورية محكمة، العدد: 10، 2014، قطر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ص ص81 . 82.

(3) فؤاد مخوخ، إشكالية الحتمية والحرية في التاريخ من منظور أرنست كاسيرر، مرجع سابق، ص82.

ومن هنا فإن التأويل بالنسبة لـ "كاسيرر" ضروريا في التاريخ من أجل فهم الحياة الإنسانية، لأنه من دونه ستبقى مجرد حوادث جزئية لا يمكن إدراكها أبدا، فالتاريخ هو الميدان الرئيسي لتعبير الإنسانية عن نفسها حيث لا يمكن فهمها إلا بفهم التاريخ، على أساس الحضارة الإنسانية تبعد بالضرورة أشكالا ورموزا وأشياء مادية جديدة تجد فيها حياة الإنسان تعبيرها الخارجي، والتاريخ يتبع هذه التعبيرات كلها، بحيث يكون بعثا للحياة التي تختفي وتفقد قوتها من دون مجهوده المستمر.⁽¹⁾

ارتباطا بذلك فإن التاريخ عند "كاسيرر" ليس مجرد تسلسل للأحداث فحسب، إنما غايته معرفة كيفية فهم الحياة الماضية والسعي إلى المحافظة على شكلها، فما يتم حفظه من الماضي من ذكريات ومآثر تاريخية لا يصير تاريخا بالفعل، إلا حينما يمكن اعتباره رموزا لا تسمح بالتعرف إلى أشكال معينة للحياة فحسب، بل تسمح أيضا بإعادة تشكيلها، وعلى هذا الأساس يتميز التاريخ الحقيقي بالرمزية لأنه يعيد بناء الحوادث التاريخية، ويبعث الحياة فيما هو ميت من آثار الماضي، جاعلا إياها قابلة للفهم.⁽²⁾

وفي هذا المقام يمكن الإشارة إلى أن الغاية الأساسية من التاريخ حسب "كاسيرر" هي الكشف عن روح العصور السابقة، عن طريق دراسة الآثار الباقية منها، باعتبارها أشكالا معبرة تحتاج إلى تركيبها لجعلها حية، وقادرة على التعبير عن نفسها من جديد

(1) فؤاد مخوخ، من نقد العقل إلى هرمينوطيقا الرموز "بحث في فلسفة الثقافة عند أرنست كاسيرر" مرجع سابق، ص 218.

(2) فؤاد مخوخ، إشكالية الحتمية والحرية في التاريخ من منظور أرنست كاسيرر، مرجع سابق، ص 82.

في أشكال جديدة، وعليه فإن التاريخ يحاول دائما جمع عناصر الماضي المبعثرة والمتفرقة وتوحيدها في شكل جديد.⁽¹⁾

2. 3. فلسفة التاريخ السياسية عند كاسيرر

يرى "كاسيرر" أن التاريخ السياسي يحتاج تفسيراً وإعادة تفسير، حيث أن ما يصدق في نظره على تفسير شخصية مفكر عظيم وعلى مؤلفاته الفلسفية، يصدق أيضا على الأحكام المتصلة بشخصية سياسية عظيمة، وقد بين ذلك من خلال ما كتبه الشاعر الألماني والمتخصص في الأدب "فريدريك جوندولف" Friedrich Gundolf (1880 . 1931) عن تاريخ شهرة القيصر وليس عن القيصر نفسه، كما كتب أيضا عن التفسيرات المختلفة لشخصيته.⁽²⁾

وفي اعتقاد "كاسيرر" أيضا إن الحقائق المجردة ليست هي المهمة في التاريخ السياسي، لأننا حسب وجهة نظره نريد أن ندرك أصحاب الأعمال لا الأعمال وحدها كما يستند حكمنا على اتجاه الأحداث السياسية إلى فكرتنا عن الناس الذين يتعمقون فيها، ومن ثمة فإذا سمحت لنا الفرصة برؤية أولئك الأفراد في ضوء جديد لأصبح لزاما علينا تغيير أفكارنا عن تلك الأحداث، لكن النظر التاريخي الصحيح لا يأتي لنا دون استمرار إعادة النظر.⁽³⁾

واضح أن التاريخ السياسي في نظر "كاسيرر" لا يهتم بدراسة الجزئيات بل على العكس من ذلك يقوم بدراسة الكليات والشموليات، لأنها السبيل الوحيد للوصول إلى

(1) فؤاد مخوخ، من نقد العقل إلى هرمينوطيقا الرموز "بحث في فلسفة الثقافة عند أرنست كاسيرر" مرجع سابق، ص 219.

(2) أرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية "مقال في الإنسان"، مصدر سابق، ص 307.

(3) أرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية "مقال في الإنسان"، مصدر سابق، ص 308.

حكم صادق حول حدث معين ومعرفته بشكل عام، ومنه لا بد من الرجوع إلى الماضي وإعادة النظر فيه لتحقيق الهدف الأساسي الذي يسعى إليه المؤرخ السياسي، إلا إذا كانت غايته رواية الأحداث وسردها فقط.

ولإثبات هذا الطرح يقدم "كاسيرر" هذا المثال ويبين فيه مدى الاختلاف الموجود بين المفكرين في وصفهما لدولة إيطاليا، وبالتالي تكوين حكم حول الروماني شيشرون فيقول "وإذا شاء المرء أن يكون حكما عادلا حول شيشرون، لم يكفه فحسب أن يعرف كل الأحداث التي جرت أيام أن كان قنصلا، والدور الذي لعبه في فضح مؤامرة كاتالين، فكل هذه الأمور تظل محط شك وغموض ما دمت لا أعرف الرجل، أي ما دمت لا أفهم شخصيته وخلقه، ومن أجل هذه الغاية أحتاج تفسيراً رمزياً، عليّ أن أدرس رسائله لابنته وأصدقائه لا أن أكتفي بقراءة خطبه وكتاباتة الفلسفية، عليّ أن أحس بسحر أسلوبه الشخصي ونقائصه، وعندما آخذ هذه الشواهد والقرائن جميعاً عندئذ فحسب أستطيع أن أتوصل إلى صورة صحيحة لشيشرون ولدوره في الحياة السياسية بروما، وعلى المؤرخ أن يؤدي دائماً هذه المهمة الصعبة إلا إذا رضي لنفسه أن يسوق الحوادث حسب ترتيبها الزمني، على المؤرخ أن يستتبط الوحدة وراء الأقوال العديدة المتناقضة غالباً والتي تنسب إلى الأحداث التاريخية." (1)

إضافة إلى ذلك فقد استقى "كاسيرر" مثلاً آخر واستفاد منه مقراً أن هذا المثل له علاقة وثيقة بمعركة أكتيوم، التي كانت معركة حاسمة في التاريخ الروماني بين أوكتافيوس وأنطونيوس وكليوباترا، حيث دعاها أنطونيوس لمناقشة الحساب حول موقفها من الحرب الأهلية، فلبت الدعوة بعد رجاء كبير وأتت إلى طرسوس . جنوب بلاد تركيا .، وأصرت عليه أن يكون ضيفها في السفينة فلبى الدعوة، وبعدها عادت

(1) المصدر نفسه، ص 309.

إلى مصر تاركة قائدا كاد قلبه أن يطير وراءها، مما تسبب ذلك في خسارته للمعركة ومواجهته مشاكل الشرق الإدارية والسياسية الملحة.⁽¹⁾

ومن جهة أخرى يؤكد "كاسيرر" أن هناك من المفكرين أمثال "فريرو" من يقرأ النص التاريخي على نحو مختلف، ويصرح أن قصة الحب بين أنطونيوس وكليوباترا هي عبارة عن خزعبلات لا أساس لها من الصحة، فزواجه منها ليس لأنه مولعا بحبها بل بسبب خطة سياسية عظيمة، وهي أن أنطونيوس لم يكن يريد الملكة الجميلة إنما هدفه هو تأسيس منطقة نهر النيل وهي واقعة تحت حماية السلطة الرومانية، واعتقاده أيضا بأن زواجه من الأسرة المالكة، من شأنه أن يضمن له فوائد التملك المثمر دون أن يقع في الأخطاء الناشئة عن ضم مصر، وهو عمل سياسي حاسم أوحى بنقل عاصمة دولته إلى الشرق، ومنه فإن هرب أنطونيوس من المعركة لم يكن منبعثا عن الخوف ولا عملا من أعمال الحب العاطفي، بل كان عملا سياسيا أطال فيه التفكير بعناية قبل أن يقدم على فعله.⁽²⁾

كما يمكن الإشارة إلى أن تعبير "كاسيرر" عن هذا المثال لم يكن بهدف تأكيد وجوده والحكم عليه بأنه صائب أم خاطئ، إنما أراد أن يشرح السبيل العام الذي يمكن من خلاله تحليل الأحداث السياسية في التاريخ، لكن كيف يتم ذلك في نظر "كاسيرر"؟ قام "كاسيرر" بصياغة الطريقة العامة في التفسير التاريخي للأحداث السياسية فذهب إلى أنه إذا كان في الطبيعيات يمكن تفسير الحقائق في نظام متسلسل ثلاثي يكمن في نظام المسافة والزمن والعلة والمعلول، فإن الحقائق التاريخية تنتمي إلى نظام مختلف أعلى من هذا، حيث يمكن تعيين مكان الأحداث وزمانها، لكن عند بلوغ البحث

(1) إبراهيم أيوب، التاريخ الروماني، بيروت، الشركة العالمية للكتاب، 1996، (ط 1)، ص 240.

(2) أرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية "مقال في الإنسان"، مصدر سابق، ص 310 . 311.

عن عللها تكون المشكلة، وبالتالي إذا تم معرفة الحقائق حسب ترتيبها التاريخي، فإنه لا بد من خطة تاريخية عامة دون الحاجة إلى حياة التاريخ الواقعية، فإدراك الحياة البشرية هو الغاية الأسمى للمعرفة التاريخية، على أساس أنه في التاريخ تكون جميع منجزات البشر بقايا لحياته، والمطلوب هو إعادتها إلى حالها الأصلية وفهم الحياة التي حدثت منها تلك البقايا.⁽¹⁾

وانطلاقاً من هذا الطرح انتقد "كاسيرر" الكتاب الألمان للتاريخ لأنهم قاموا بإقصاء المثل الخاصة بالرومانتيكية، واستمروا في مناصبة العداء لها كما وضعوا أهدافاً سياسية أخرى، وأكدوا الحقيقة الخاصة بأن الشطحات الرومانتيكية غير ملائمة لهم وأنه بدلاً من فناء المؤرخ ذاته في الماضي والنظر إليه كجثة مفقودة، فإنه ينبغي عليه التأكيد على خدمة المستقبل السياسي، والمطلوب هو وضع أساس علم للتاريخ بدلاً من الأيديولوجية الرومانتيكية ونظريتها الخاصة بالروح القومية.⁽²⁾

فوفقاً لـ "كاسيرر" عندما بدأ المؤرخون في التخلي عن الرومانتيكية، والقول بأن المعركة ضدها هي المسألة الرئيسية في ذلك الوقت، كان تأثيرها ما زال حياً ولم يمت في ألمانيا، وفي الوقت الذي اشتعل فيه النزاع حول الأهداف السياسية الجديدة، لم يكن المثل الرومانتيكي الخاص بالمعرفة قد تم نبذه، لذلك فإنه ليس من الممكن التخلص منها بأي وسيلة من الوسائل، بل إنها ظلت قائمة بافتراضاتها بالرغم من إنكار أغلب نتائجها.⁽³⁾

يرى "كاسيرر" أنه إذا كان من الضروري وجود أي علم للتاريخ، فإن هذا لن يتم تحقيقه مطلقاً إلا إذا كان له موضوعه المحدد الخاص به، لذلك فإنه من الواجب إثبات

(1) أرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية "مقال في الإنسان"، مصدر سابق، ص312.

(2) أرنست كاسيرر، في المعرفة التاريخية، مصدر سابق، ص46.

(3) أرنست كاسيرر، في المعرفة التاريخية، مصدر سابق، ص: 47.

وجود هذا العالم المعين من المظاهر والذي يكون موضوع التاريخ، كذلك ينبغي تأكيد تعذر اتباع أي وسيلة من وسائل المعرفة الأخرى لإدراكه كالوسيلة اللاهوتية، الفلسفية الرياضية والطبيعية، لأنه في هذا المجال تثار أسئلة تعجز عن إجابتها هذه الوسائل كما أن العلم التجريبي الذي يدرك عالم الظواهر من الناحية الكمية فقط ليس بإمكانه الإجابة عليها إلا إجابة يسيرة فقط، وفي الوقت ذاته لا يملك الاستقراء والاستنباط أي دور في المساعدة على إجابتها، لأنها أسئلة لا يمكن استنادها إلى أي مبادئ عامة أو شرحها باستخدام اصطلاحات الطبيعة الرياضية إنما ينبغي فهمها عن طريق الحاجة إلى تنمية مناهجها. (1)

وفي هذا الصدد ينتقد "كاسيرر" "أوغست كونت" لأنه يؤكد أن تاريخ الفكر البشري يمر بثلاثة مراحل متتالية حيث قام بتلخيصها على النحو التالي: "إن كل واحدة من مفاهيمنا الأساسية وكل فرع من معارفنا يمكن له أن يعبر تبعاً لذلك بثلاث خطوات نظرية مختلفة وهي الحالة الثيولوجية أو ما يسمى بالصنمية والحالة الميتافيزيقية أو المجردة، ثم أخيراً الحالة الوضعية أو ما يعرف بالعلمية. (2)

فضلاً عن ذلك فقد قام "كاسيرر" بتوضيح أن "أوغست كونت" هو الذي عمل على إقصاء الفكرة القائلة بأن المنهج التاريخي لا يمكن أن يستمد منطقياً من مناهج العلم الطبيعي، لأن التاريخ ليس بالشيء الذي يمكن استنباطه، كما أقر أيضاً بأن "كونت" لم يكتف باستبعاد هذه الفكرة الرئيسية عند تقدم المنهج الوضعي والكتابة التاريخية فحسب، بل لأنها كانت معرضة في بعض الأحيان للمحو والتحوير إلى العكس وبالتالي لا يستطيع تحقيق هدفه تحقيقاً أفضل إلا بإزالة الحاجز الذي يفصل علم التاريخ عن علم الطبيعة. (3)

(1) المصدر نفسه، ص 48.

(2) August comte, cours de philosophie positive, op cit, p33.

(3) أرنست كاسيرر، في المعرفة التاريخية، مصدر سابق، ص 36.

ومن ناحية أخرى فقد أوضح "كاسيرر" أن "بكل" هو الذي حاول تنفيذ برنامج "كونت" وعارض كذلك الاعتقاد بوجود شيء في عالم الإنسان يمكن تركه للمصادفة، أو أن هناك شيئاً خالي تماماً من النظام الطبيعي وحتميته الصارمة، واستمد أدلته الخاصة بهذا الاطراد والضرورة من الإحصاء الذي أظهر أن الحرية المزعومة للإرادة الإنسانية عبارة عن وهم، فاستطاع بذلك أن يزيل جميع الفوارق بين العالم التاريخي وعالم الطبيعة، مؤكداً أن توطيد شروط هذا التحالف يعني تحديد الأساس الذي يعتمد عليه كل التاريخ، لكن النتيجة في رأي "كاسيرر" أسفرت عند "بكل" بكل بساطة عن ادماج التاريخ في علم الطبيعة، وهذان العلمان مختلفان وبصفة رئيسية من جهة تعقد ظواهرهما، وليس من جهة المنهجين المستخدمين.⁽¹⁾

وهذا ما استنتجه "هيبوليت تين" Hippolyte Taine 1828 . 1893 بصفة قاطعة في فرنسا، فهو الذي صاغ هذه الأفكار في إطار منهج صارم ومحدد بدقة وقدم من خلاله برنامج ثابت قام بإعداده لدراسة الثقافة وتاريخها، حيث لا يسمح بأي شيء سوى العلل الطبيعية التي لا تمتد إلى ما لا نهاية بل تتبع أثرها الذي ينتهي عند بعض مبادئ عامة، تتحكم في جميع الوقائع وتقررها، وأطلق "تين" على هذه العلل التي يمكن برهنة فاعليتها بثلاثية السلالة والوسط والزمن، وهي عبارة عن شروط أساسية متحكمة بجميع الظواهر ومفسرة لها.⁽²⁾

نلاحظ أن "كاسيرر" يرفض أن تكون الظواهر الاجتماعية والتاريخية خاضعة للقوانين الطبيعية المؤسسة على مبدأ الحتمية الذي ينص على أن توفر مجموعة من الأسباب يؤدي إلى وقوع مجموعة من النتائج، مؤكداً في الوقت ذاته أن هناك فرق بين

(1) أرنت كاسيرر، في المعرفة التاريخية، مصدر سابق، ص 37.

(2) فؤاد مخوخ، من نقد العقل إلى هرمينوطيقا الرموز "بحث في فلسفة الثقافة عند أرنت كاسيرر" مرجع سابق، ص 200.

الظواهر الطبيعية والظواهر الإنسانية، وتبعاً لذلك ينفي "كاسيرر" أن تكون الظواهر التاريخية قائمة على أساس الحتمية ويبرهن أنها مؤسسة على مفهوم الحرية. حيث يقول "إن الإنسان لا يخضع ببساطة لقوى الطبيعة، فهو يتعرف إلى هذه القوى ويتمكن من تحويلها بفضل هذه المعرفة إلى خدمة أهدافه الخاصة، وإلى تحقيق التوازن الذي يضمن الحفاظ على المجتمع (...). إن الإنسان لا يخضع ببساطة لضرورة الطبيعة بل هو قادر على صنع مصيره بشكل حر، وينبغي أن يفعل ذلك وعليه أن يكسب بنفسه المستقبل الذي خصص له." (1)

وهذه النظرة التي قدمها "كاسيرر" والمبنية على انشاء فلسفة للتاريخ عن طريق الحرية، دون اللجوء إلى القوانين العامة الطبيعية التي تخضع لها الوقائع الموجودة في العالم الإنساني، أشار إليها "هيغل" من قبل عندما تصور أنه بإمكاننا إقامة فلسفة التاريخ على فكرة الحرية، لكن هذه الأخيرة غير مرتبطة بالذات الفردية المتناهية، إنما هي سيرورة لتحرر الذات المطلقة اللامتناهية التي يمكن من خلالها استعمال الذوات الفردية كوسائل لتحقيق غاياتها.

وبذلك فإن الذات المتناهية في فلسفة "هيغل" عن التاريخ تظل مكرهة تماماً، على أساس أنها ليست سوى نقطة عبور في مجرى العالم ووسيلة في خدمة روح العالم فالذات المتناهية غير فاعلة لأفعالها إلا في الظاهر، وكل ما هي عليه وما تفعله تقوم به تحت سيادة الفكرة المطلقة، وفي هذا تكمن حيلة العقل حسب "هيغل"، حيث يقدم للأفراد استقلالية وهمية ويغويهم بها دون أن يعطيهم إياها في الواقع. (2)

(1) أرنست كاسيرر، فلسفة التنوير، مصدر سابق، ص ص 268 . 269.

(2) فؤاد مخوخ، إشكالية الحتمية والحرية في التاريخ من منظور أرنست كاسيرر، مرجع سابق، ص 72.

إن "هيجل" أراد اثبات أن الحرية هي صفة خاصة بما هو مطلق ولا علاقة للفرد بها، فهي الوسيلة الوحيدة التي يمكن من خلالها قراءة التاريخ حسب وجهة نظره وبالتالي فهي فكرة أساسية لإدراك السيرورات التاريخية وتفسيرها، وموضوعاً رئيسياً لتاريخ العالم باعتباره تقدم الوعي بالحرية.⁽¹⁾

من خلال هذا الطرح يتبين بوضوح أن الحرية هي الغاية الأساسية للتاريخ في الفلسفة الهيجلية، باعتبار أنه يسير نحو التحرر والوعي، فهو مسيرة كفاح للتحرر من الجهل والظلم والتعصب، لذلك فإن غايته إثبات الحرية الإنسانية وهي حرية الروح المطلق، وعن طريقها تبلغ الأمة الجرمانية أعلى درجاتها وتحتل الصدارة في مسرح الأحداث التاريخية.

إضافة إلى ذلك فإن "هيجل" يسعى في إطار تناوله إشكاليات التاريخ إلى تخليص فلسفة التاريخ من التأويلات اللاهوتية والتولوجية، ويعتمد في المقابل على تأويل منطقي لها، حيث لا يحاول إصدار أي نوع من التوافق بين التاريخ والعقل فقط، بل يقوم بالبرهنة على وجود تطابق منطقي بين الحياة التاريخية من جهة والحياة الروحية من ناحية أخرى.⁽²⁾

لاشك أن "هيجل" قام بإنكار دور اللاهوت في تفسير التاريخ بل اجتهد في انقاذ هذه الفلسفة من كل دراسة لاهوتية، وفي تصوره هذا اتفق مع "كاسيرر" لأن هذا الأخير أيضاً أعلن عن صعوبة تفسير التاريخ بواسطة اتباع أي وسيلة من وسائل المعرفة الأخرى كالوسيلة اللاهوتية مثلاً، وعلى هذا الأساس فقد اتحدا في نظرتهما إلى الأحداث التاريخية، حيث رفض كلاهما رؤية هذه الأحداث في شكلها الجزئي وتصورا

(1) هيجل، العقل في التاريخ "من محاضرات فلسفة التاريخ"، مرجع سابق، ص 88.

(2) فؤاد مخوخ، إشكالية الحتمية والحرية في التاريخ من منظور أرنست كاسيرر، مرجع سابق، ص 73.

التاريخ الإنساني في شكله الكلي في أحداثه وعلله وفي الزمان والمكان، وعليه فإذا كان هناك اتفاق بين "كاسيرر" و"هيجل" في مسألة تفسير التاريخ، فذلك لأن كل منهما موقف رافض للتأويلات اللاهوتية ومؤكد على كلية التاريخ.

لكن مع ذلك فإن هناك اختلاف بين "كاسيرر" و"هيجل" في قوله بوجود قوة عظمية تتحكم في سير التاريخ والعالم بأسره لتحقيق الحرية والوعي، وهي قوة الروح المطلق التي ينكرها "كاسيرر" ويعترض عنها لأنها ممزوجة بالميتافيزيقا والمثالية، حيث تتجاوز الطبيعة لتحقيق الكمال والتقدم، وبالتالي الوصول إلى الدولة العبقريّة التي أساسها فكرة القومية (الدولة الألمانية).

إن "كاسيرر" يرى في تصور "هيجل" موقفا فلسفيا جديدا من عالم السياسة والتاريخ لأنه يتخلى عن كل ادعاء بإصلاح هذا العالم وتشكيله في صورة جديدة، حيث يجب على الفيلسوف أن يخضع للواقع الحاضر بالضرورة فهو ابن زمانه ولا يمكنه تجاوز عصره، ويؤكد "كاسيرر" في تعليقه لهذا التصور الهيجلي للتاريخ أنه تصور يجعل الفردية تختفي ويستبعد الفرد وحقوقه، لأن هيجل يرى أن الذات المتناهية خاضعة لسيرورات تطور الروح المطلقة التي تتحكم بها وفق مبدأ الضرورة وليس مبدأ الحرية.⁽¹⁾

وعليه فبالرغم من إظهارهم جميعا لفكرة الحرية واتجاههم إلى تمجيدها، بل واعتبارها مفهوم أساسي في دراسة عالم التاريخ، إلا أنهما يختلفان في هذه الفكرة بالذات، ويكمن هذا الانفصال في أن "هيجل" يربط فكرة الحرية بالروح المطلق ويعتبر التاريخ وسيلة لإثباتها، مؤكدا أن بعض الناس قد تبدو لهم أفعالهم حرة في التاريخ والحقيقة أنها وهم وهناك مبدأ وراء تصرفاتهم يحركها نحو غاية وهي إرادة العالم وروحه، في حين يعتقد

(1) فؤاد مخوخ، إشكالية الحتمية والحرية في التاريخ من منظور أرنست كاسيرر، مرجع سابق، ص74.

"كاسيرر" أن هذه الفكرة عند اتصالها بإرادة الروح المطلق تصبح مجرد فكرة صورية ميتافيزيقية وتفقد اتصالها بالعالم الواقعي التاريخي.

2. 4 التاريخ السياسي والأسطورة:

إن التاريخ السياسي في نظر "كاسيرر" هو عبارة عن تاريخ أسطوري ويتجلى ذلك من خلال تأكيده أن أبرز الأساطير السائدة في الحياة السياسية، هي تلك التي تجعل الزعماء السياسيين في الدول الكليانية مسؤولون عن كل المهام التي كان يقوم بأدائها السحرة في المجتمعات البدائية، مثل معالجة الأمراض وشرور المجتمع والتكهن بالمستقبل، وبالرغم من أن أشكال العملية تختلف لديهم إلا أن جوهرها يبقى نفسه، فكما أن الساحر يزعم بأنه مداو لجميع الأمراض، فإن السياسي في الدول الكليانية يدعي أنه طبيب ومعالج لكل مرض.⁽¹⁾

يعتقد "كاسيرر" أن الساحر إذا كان بإمكانه التنبؤ وتوقع ما يمكن أن يحدث في المستقبل فإن الزعيم السياسي يدعي هو أيضا القدرة على التكهّنات، لكن ليس في شكلها البدائي والكلي بل وفق طرق وأساليب علمية وفلسفية، واستنادا على الخيال الذي يمكن من خلاله السيطرة على الجماهير وإعطاء وعود والتزامات زائفة وغير قابلة للتحقيق، على أساس أنها مبنية على تنبؤات وهمية وخيالية. وفي ذلك يقول "كاسيرر" "إن ساستنا المحدثين يعرفون كل المعرفة أن تحريك الجموع الكبيرة اعتمادا على قوة الخيال أسهل بكثير من تحريكها بواسطة القوى المادية الصرفة، وقد استفادوا أعظم فائدة من هذه المعرفة، وأصبح الساسة نوعا من العرافين في المسائل العامة، وأصبح التنبؤ عنصرا أساسيا في فن الحكم الجديد، وأصبحت الوعود تلقى بغير حساب بغض النظر عن استحالتها وعدم إمكانها."⁽²⁾

(1) فؤاد مخوخ، أفول العقلانية في زوبعة الأساطير السياسية، مرجع سابق، ص 21.

(2) أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، مصدر سابق، ص 381.

أشار "كاسيرر" إلى أن ذلك الفن التنبؤي ظهر في الفلسفة الألمانية بقوة، من خلال كتاب "أوزوالد شبنجلر" * Oswald Spengler (1880 . 1936) المعروف بأفول الغرب أو ما يسمى بتدهور الحضارة الغربية الذي بدأ كتابته، فصدر بجزئيه الأول والثاني في النصف الأول من القرن العشرين، حيث صرح "كاسيرر" أن هذا الكتاب احتل مكانة كبيرة في ذلك الوقت نظرا لما قدمه من أفكار عن التوتر الموجود أثناء نهاية الحرب العالمية الأولى بانهزام الثقافة الغربية وتحطمها.

وفي هذا الصدد يقول "كاسيرر" "لقد ظهر سنة 1919 كتاب "أوزوالد شبنجلر" أفول الغرب Der Untergang des Abendlandes، وربما لم يحدث من قبل على الإطلاق أن صادف كتاب فلسفي مثل هذا النجاح المنقطع النظير، فلقد ترجم إلى كل اللغات على وجه التقريب وقرأه قراء من كل الأنواع كالفلاسفة والعلماء والمؤرخين (...). فلقد كان عنوان الكتاب كالشرارة الكهربائية التي ألهمت خيال قراء "شبنجلر" ونشر الكتاب في يوليو عند نهاية الحرب العالمية الأولى، وأدرك الكثيرون في هذا العهد وجود شيء فاسد في حضارتنا الغربية التي طالما حدث إسراف في الثناء عليها، وعبر كتاب "شبنجلر" بطريقة لامعة نفاذة عن هذا القلق العام."⁽¹⁾

زيادة على ذلك فإن هذا الكتاب لم يكن علميا لأن "شبنجلر" يعلن بصراحة عن اعتراضه للأطروحات القائلة بأنه يمكن دراسة التاريخ بطريقة علمية، فذلك لا يمكن أن

* أوزوالد شبنجلر فيلسوف ومؤرخ ألماني ولد بمدينة بلاكنبورغ Blankenburg الألمانية، عاش فترة الحرب العالمية الأولى وما حدث بها من تدمير للحضارة الأوروبية المزدهرة على يد الإنسان الذي بناها، من أشهر مؤلفاته مايلي: اضمحلال الغرب صدر الجزء الأول منه عام 1920 و صدر الجزء الثاني عام 1922، كتاب الإنسان والصناعة الفنية وهو مساهمة في إيجاد فلسفة في الحياة صدر عام 1933، كتاب السنوات الحاسمة في ألمانيا وتطور التاريخ العالمي و صدر عام 1933: رأفت الشيخ، تفسير مسار التاريخ "نظريات في فلسفة التاريخ"، القاهرة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2000، طبعة عام، ص187.

(1) أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، مصدر سابق، ص381.

يتحقق في نظره إلا باستخدام أسلوب فني صوفي، وبالتالي فهو يقدم تصورا يتحدى من خلاله النماذج العلمية والتاريخية السائدة كلها، ويدافع عن منهج وأسلوب جديد لدراسة موضوعات التاريخ والثقافة، معتبرا أسلوبه النبوي هو الممر الوحيد الذي باستطاعته أن يقودنا إلى التاريخ.⁽¹⁾ يقول "كاسيرر" "يزعم "شبنجلر" بأنه اكتشف طريقة جديدة يمكن الاعتماد عليها في التنبؤ بالأحداث التاريخية والحضارية، وعلى نفس النحو الذي يتبعه عالم الفلك بالتنبؤ بخسوف الشمس أو القمر، مع الاعتماد على دقة مماثلة."⁽²⁾

ومن هنا يتبين أن "شبنجلر" لا يقوم بتفسير التاريخ والثقافة انطلاقا من عوامل طبيعية لأنها عاجزة عن إدراك مثل هذه الظواهر، إنما يعمل على فهمها وفق دوافع نفسية وروحانية لا علاقة للإنسان بها، فظهور الثقافة حسبه مرتبط بكل ما هو روحي ولا يركز على ما يسمى بقوانين الطبيعة بل ينقاد إلى قوة عظمى تسيطر عليه هي قوة المصير، وعلى هذا الأساس يعتبر "شبنجلر" أول من طرح فكرة المصير.

ولتأكيد هذا الطرح يقول "شبنجلر": "إن الحضارة تولد في اللحظة التي تستيقظ فيها روح كبيرة، وتتفصل هذه الروح عن الروح الأولية للطفولة الإنسانية الأبدية، كما تتفصل الصورة عما ليس له صورة، وكما ينبثق المحدود من اللامحدود، إن الحضارة تولد وتنمو في تربة بيئة يمكن تحديدها تحديدا دقيقا، إنها ككل كائن لها طفولتها وشبابها ونضوجها وشيخوختها، وإنها تموت عندما تحقق روحها جميع إمكاناتها الباطنية على هيئة شعوب ولغات وعقائد وفنون ودول وعلوم، إن الحضارة عندما تحقق

(1) فؤاد مخوخ، إشكالية الحتمية والحرية في التاريخ من منظور أرنست كاسيرر، مرجع سابق، ص76.

(2) أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، مصدر سابق، ص382.

هذه الأمور وتستنزف إمكانات روحها في تجسيد هذه الإنجازات تتخشب وتتحول إلى مدنية وأخيرا تتجاوز المدنية إلى الانحلال والفناء.⁽¹⁾

المقصود بذلك أن "شبنجلر" قد أحصى عدد من الحضارات واعتبر أن كل حضارة لها روح جسيمة، حيث تسير في حركتها وفق خطوات معينة تكون منظمة على النحو التالي مرحلة النمو ثم مرحلة الازدهار والتقدم، بعدها مرحلة الانهيار والسقوط وأخيرا مرحلة الموت، لتكرر ذاتها من جديد في مجتمع آخر، وكأن هذه الحضارة في نظره لها شتاء وربيع وصيف وخريف، فشتاؤها يكمن في تولدها وربيعها يتجلى في تطورها وانتعاشها وصيفها وخريفها يتمثل في اضمحلالها ومن ثمة فنائها، بعدها ترجع إلى شتائها وتعيد نفسها كنماذج حقيقية.

يستنتج "كاسيرر" أن تصور "شبنجلر" للثقافة يتضمن نوعا من الحتمية والجبرية تتعدم فيه كل إمكانية للتغيير، وبعبارة أدق إنها قدرية روحانية خاضعة للضرورة والحتمية، إذ لا يمكن الحديث معها عن أي إمكانية لإصلاح ما هو محدد سابقا، فما يتعلق حسب وجهة نظره بانبثاق كل ثقافة وذبولها فهو قرار في يد القدر ولا يمكن رفضه بأي وجه كان، وبالتالي يجب إخفاء كل دور يمكن القيام به في عملية تغيير القدر وتعديله.⁽²⁾

يرى "كاسيرر" أن هذه الأفكار التي أكد عليها "شبنجلر" هي كلها أفكار أسطورية لأنها تعتبر القدر هو المحرك الأساسي للتاريخ والصانع الوحيد للأحداث التاريخية مثله في ذلك مثل الفكر الأسطوري الذي يقوم بتفسير هذه الوقائع عن طريق قوى جبرية تتحكم فيها وتسيطر عليها. وفي ضوء هذا الطرح يقول "كاسيرر" "والجبرية وثيقة

(1) أوزوالد شبنجلر، تدهور الحضارة الغربية، ترجمة أحمد الشيباني، (ج 1)، بيروت، دار مكتبة الحياة، (د ت)، (د ط)، ص 16.

(2) فؤاد مخوخ، من نقد العقل إلى هرمينوطيقا الرموز "بحث في فلسفة الثقافة عند أرنست كاسيرر" مرجع سابق، ص 204.

الصلة بالفكر الأسطوري فيما يبدو، فقد كان الآلهة ذاتهم في أشعار هوميروس خاضعين للقدر (...) وكان أفلاطون يفرق دوماً بين الفكر الأسطوري والفكر الفلسفي، لكن يبدو أن هذا الاختلاف قد محي محواً تاماً عند فلاسفتنا المحدثين فلقد جاؤوا لنا بميتافيزيقا للتاريخ تمثلت فيها كل المظاهر التي تتميز بها الأسطورة، وعندما قرأت كتاب "شبنجلر" لأول مرة أدهشني حينئذ التشابه الوثيق بينه وبين بعض أبحاث المنجمين التي كنت قد قرأتها حديثاً، إن "شبنجلر" لم يحاول بالطبع قراءة مستقبل حضارتنا بعد استطلاع رأي النجوم، لكن تكهناته كانت بالضبط من نوع تكهنات المنجمين، فلم يقنع المنجمون باكتشاف مصير الأفراد بل طبقوا طريقتهم كذلك على الظواهر التاريخية والحضارية.⁽¹⁾

وعلى هذا الأساس يرفض "كاسيرر" أطروحة "شبنجلر" وينفي إمكان اعتبار "أفول الغرب" كتاباً عن التاريخ لأنه مليء بالأخطاء الكثيرة والظاهرة، بل يعد كتاب عن التنبؤ Divination بالنظر إلى أنه يمكن من خلاله اكتشاف طريقة تحديد مجرى الحضارة الإنسانية واتجاهها بكيفية قبلية، وهذه القدرة على التنبؤ تنتزع من الأفراد حريتهم وقدرتهم على الفعل وتغيير مسار تطور الثقافة وتخضعهم لحتمية التاريخ.⁽²⁾ لا شك أن "كاسيرر" أراد أن يوضح أن الظاهرة الثقافية بصفة عامة والظاهرة التاريخية بصفة خاصة ليس لها أي علاقة بالتنبؤ، بل لا ينبغي أن تقوم على أساسه بأي حال من الأحوال، لأنه خاضع لحتمية وقدرية من غير الممكن التخلص منها وعليه فهو يلغي فكرة الحرية ويعمل إبعادها وإزاحتها بحيث يصبح الأفراد مقيدين وعاجزين عن تحقيق مهاراتهم في المستقبل.

(1) أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، مصدر سابق، ص 283.

(2) فؤاد مخوخ، إشكالية الحتمية والحرية في التاريخ من منظور أرنست كاسيرر، مرجع سابق، ص 76.

يسعى "كاسيرر" إلى تأسيس موقف من الحرية في مجال التاريخ والثقافة على العموم، فينفي تحديد هذه الأخيرة بالاعتماد على مفهوم الضرورة، ويؤكد أنها صفة خاصة بمفهوم الحرية، إضافة إلى ذلك فإنه يثبت أن الإنسان هو صانع التاريخ ولا يمكن انكار استقلاليته وقدرته على الفعل، وإنتاج أشكال ثقافية في مراحل تاريخية معينة، فالخاصية المميزة لكل معرفة خاصة بالإنسان تتمثل في عدم ذوبانه، لأنه يتحكم بها عن طريق منحها شكلا محددا. (1)

بناء على ذلك فإنه لا يمكن إقامة تنبؤات دقيقة لمصير الثقافة حسب المنظور الكاسيرري، لأن الأمر يتعلق بنشاط الإنسان المؤسس على حريته وفاعليته الإبداعية وليس على الضرورة والحتمية المتحكمة بالظواهر الطبيعية، فليس من المحتمل التنبؤ بشكل الثقافة المستقبلي وتحديده بصفة تامة عن طريق المعرفة التجريبية بالحاضر والماضي، وبالتالي يرفض "كاسيرر" القول بالحتمية والقدرة على التنبؤ في مجال الثقافة والتاريخ ويؤكد دور الإنسان وفاعليته في تقرير مصير تاريخه ومستقبل ثقافته. (2)

(1) فؤاد مخوخ، إشكالية الحتمية والحرية في التاريخ من منظور أرنست كاسيرر، مرجع سابق، ص78.

(2) المرجع نفسه، ص79.

استنتاج:

وعليه يمكن أن نستنتج أن "كاسيرر" هو من أهم الفلاسفة الذين اهتموا اهتماما كبيرا بالفكر السياسي، فسعى إلى بناء مجتمع سياسي من خلال تصوره لسلطة الدولة بأنها الصلة التي تجمع الأفراد، وتدمجهم في جسم واحد وفق قواعد قانونية شرعية، حيث رفض بذلك اعتقاد "هوبز" بأن الإنسان بطبيعته شرير ولا يمكنه أن ينسجم مع الآخرين، وأن العقد الاجتماعي عنصر أساسي في تكوين العلاقات الاجتماعية، وأكد في المقابل أن هذا العقد هو بمثابة انعدام لحقوق الإنسان ولا يصلح في مجتمع قائم بذاته.

وهذه النظرة التي قدمها "كاسيرر" لم تكن جديدة عنده بل أشار إليها فلاسفة قبله ومنهم على وجه الخصوص "غروتوس" الذي أكد أن قيام المجتمع ليس مرتبط بالعقد وأن كل فرد له الحق في المحافظة على ذاته، إضافة إلى أن "كاسيرر" بالرغم من عدم اتقاؤه مع "روسو" في أنه ليس هناك تلاؤم بين المصلحة الفردية والجماعية، إلا أنه ائتمف معه في تصوره لفكرة العقد الاجتماعي نظرا لكونها تمنح الحق للإرادة العامة أي إرادة الشعب.

ومن هذا المنطلق يصرح "كاسيرر" بأن هناك ثلاثة أنظمة: جمهورية، ملكية استبدادية، مؤكدا أن النظام الجمهوري هو الأفضل لأن الحكم فيه يكون للشعب وحده وبذلك تتأسس فكرة القانون التي تعبر عن كل نظام عقلي يرفض كل ما يقوم بواسطة القوة والعنف، من أجل بلوغ النظام والاستقرار في الدولة وتحقيق العدل بين الأفراد بحيث لا يسيطر قوي على ضعيف ولا يتحكم فرد في الآخرين، وهذه العدالة في نظره ثابتة ولا متناهية وهي أساس القانون في جميع الأمم.

وعلى هذا الأساس يكون الأفراد أحرار في المجتمع وبإمكانهم أن يفعلوا ما يشاؤون فالحرية إذن عند "كاسيرر" هي من أرقى الحقوق الإنسانية وأعظمها، وهي موجودة في

كرامة كل شخص، حيث ينبغي عليه حمايتها والمحافظة عليها، لكنها مرتبطة حبه بدوافع تحكمها وتسيطر عليها.

إضافة إلى ذلك فقد كان الفكر السياسي الكاسيرري مرتبطا ببعض الأشكال الرمزية منها الأسطورة والتاريخ، حيث اعتبر "كاسيرر" الأسطورة من أكثر الأشكال الرمزية المسيطرة على المجال السياسي، كونها تجمع بين السحر والتقنية وهذا الجمع هو الذي جعل السياسيين المعاصرين رجال غير عقلانيين ومجهولين تماما، أي أنه عندما يكون السياسيين بحاجة إليها تكون سلاحا خطيرا يقوم بتدمير إنتاجات الإنسان العقلانية وتخريبها، وهذا واضح في الأساطير السياسية التي استخدمها النازيون في ألمانيا، لكن هذا لا يعني دوام بقاؤها وعدم تجاهلها بل على العكس يجب تقويضها والقضاء عليها عن طريق معرفتها وإدراكها.

ومن جهة أخرى يربط "كاسيرر" السياسة بالتاريخ ويؤكد أن التاريخ السياسي هو تاريخ شامل يهتم بدراسة الكليات والعودة إلى الماضي وإعادة النظر فيه، من أجل الوصول إلى حكم صادق حول حدث معين، رافضا بذلك فكرة التنبؤ التي تحول الزعماء السياسيين إلى سحرة، وتجعل التاريخ السياسي تاريخ أسطوري لأنه يعبر عن الحتمية التي هي المحرك الأساسي والصانع الوحيد له، كما هو الحال بالنسبة للفكر الأسطوري الذي يقوم بإنشاء تكهنات للوقائع والأحداث التاريخية.

الفصل الثالث:

تجليات الفكر الأخلاقي عند كاسيرر وعلاقته بفلسفة الأشكال الرمزية

تمهيد

المبحث الأول: دور الأخلاق في معرفة الإنسان عند كاسيرر

1 . مفهوم الإنسان في فلسفة كاسيرر

2 . أهمية القيمة الخلقية بالنسبة للإنسان

المبحث الثاني: سؤال الحرية كمفهوم أخلاقي عند أرنست كاسيرر

1 . طبيعة الحرية الأخلاقية عند كاسيرر

2 . أهمية الحرية الأخلاقية وعلاقتها بالواجب الأخلاقي

المبحث الثالث: علاقة الأخلاق بفلسفة الأشكال الرمزية (التاريخ، الدين

والفن أموججا)

1 . التاريخ والأخلاق عند كاسيرر

2 . الدين والأخلاق عند كاسيرر

3 . الفن والأخلاق عند كاسيرر

استنتاج

تمهيد:

اختلفت الأخلاق السائدة في العصر الحديث وما تلاه عما كان سائدا في العصور الوسطى، التي سيطرت عليها الكنيسة وتميزت بظلم وطغيان الحكام، وكذا تحجير الفكر وقتل الإبداع وتقييد الحرية، حيث أدى ذلك الظلم إلى ظهور بعض المتمردين والمصلحين في أوروبا، انتقدوا الكنيسة وممارسات الحكام ورفضوا فكرة تقديس الإمبراطور واعتباره إلها، أو مختارا وفق عناية إلهية تجد في حقه الطاعة العمياء وبدلا من ذلك دعوا إلى أفكار جديدة بعيدا عن تقديس الدين، واهتموا بالإنسان وجعلوا منه مركز الكون، فهو بالنسبة لهم غاية لا وسيلة ومن الضروري البحث عن سعادته وحقوقه وقيمه، فظهرت نظريات أخلاقية هامة لبعض المفكرين أهمها نظرية "أرنست كاسيرر" في القرن العشرين.

وبذلك يعتبر "كاسيرر" من أهم الفلاسفة المعاصرين الذين تناولوا قضايا الأخلاق وارتباطها بحياة الإنسان وسلوكه الذي يؤثر على طريقة تفكيره، فقام بإبراز أهمية القيمة الخلقية ودورها في دراسة مفهوم الإنسان، ثم عمل على توضيح حقيقة الحرية الأخلاقية، معتقدا في الوقت ذاته أن المجال الأخلاقي لا يمكن حصره في شكل واحد فقط من الأشكال الرمزية، فكانت هناك علاقة بين هذا الميدان وسائر الأشكال الرمزية خاصة التاريخ، الدين، الفن. ومن هنا نتساءل: فيما تتجلى أهمية القيمة الخلقية بالنسبة للإنسان في فلسفة "كاسيرر"؟ كيف نظر إلى الحرية الأخلاقية؟ ما هي العلاقة بين الأخلاق والأشكال الرمزية عنده؟ بعبارة أخرى هل هناك اتصال بينهما أم لا؟

المبحث الأول: دور الأخلاق في معرفة الإنسان عند كاسيرر

لقد كثر الحديث في هذا العصر عن فكرة الإنسان التي احتلت منزلة كبيرة وموقعا مركزيا في التفكير الفلسفي، حيث أصبحت محور اهتمام العديد من المفكرين والفلاسفة، لا سيما الفيلسوف الألماني "أرنست كاسيرر" الذي اتخذ من هذه المشكلة أساسا لبحثه، ووفقا لذلك سعى إلى تأسيس فلسفة للإنسان عن طريق مجموعة من الفعاليات من بينها الأخلاق، هذه الأخيرة بالنسبة إليه هي خطوة مهمة في تشكيل هوية الإنسان ككائن متفرد في هذا العالم، ومن هنا نتساءل: ما هو الدور الذي لعبته الأخلاق في تحديد مفهوم الإنسان عند "كاسيرر"؟

1 . مفهوم الإنسان في فلسفة كاسيرر:

تناول "كاسيرر" قضية المعرفة الإنسانية ورأى أنها مرتبطة بغاية عظيمة في البحث الفلسفي، وبـ "نقطة أرخميدية" *point archimédien* مركزية ثابتة بالنسبة إلى كل تفكير. حيث قال "معرفة النفس أو الذات أسمى غاية في البحث الفلسفي، تلك حقيقة تلقى اعترافا عاما فيما يبدو، وقد ظلت ثابتة لا تتغير خلال كل المعارك التي نشبت بين مختلف المذاهب الفلسفية، وقد برهنت تلك الحقيقة على أنها "النقطة الأرخميدية" في الفكر كله، أعني النقطة الثابتة المستقرة."⁽¹⁾

بدأ "كاسيرر" بعرض إشكالية معرفة الإنسان فأشار إلى كثير من الفلاسفة من بينهم "هيرقليطس"، الذي اتسم تفكيره في نظره بأنه جامع بين الطبيعة والإنسان، أي بين

(1) أرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية "مقال في الإنسان"، مصدر سابق،

الفكر الكوني والفكر الأنثروبولوجي، فتحدث حديث الفيلسوف الطبيعي، واقتنع بأنه من

المستحيل التغلغل في سر الطبيعة دون دراسة سر الإنسان.⁽¹⁾

إضافة إلى ذلك فقد أثبت "كاسيرر" أن ميل الفكر اليوناني إلى البحث عن حقيقة

الإنسان ومعرفته ازدهر بصفة كبيرة مع "سقراط"، لأن هذا الأخير نظر إلى هذه

المسألة من زاوية أخرى جديدة مقارنة بمن سبقوه، وهذا ما هو مؤكد في محاوره

فايدروس لـ "أفلاطون" أو عن الجمال، عندما كان منهما في التحدث مع تلميذه

فيدروس قائلاً: "لتكن سمحا معي يا عزيزي إنني أحب العلم، لكن الريف والأشجار لا

ترضى بتعليمي شيئاً بل رجال المدينة هم الذين يعلمونني (...)"⁽²⁾

يرى "كاسيرر" أن معرفة الإنسان عند "سقراط" تتم بواسطة تحليلاً مطولاً دقيقاً

للفضائل والخصائص الإنسانية، ساعياً إلى تأكيد طبيعة تلك الخصائص وتحديدها

مثل الخير، العدل، الاعتدال والشجاعة (...). عن طريق الحوار، وعليه فإنه لا يمكن

في نظره معرفة الإنسان بالطريقة التي تفهم بها الأشياء المادية من خلال وصف

خصائصها الموضوعية، فالإنسان كائن واعي وفهم حقيقته، يستوجب المواجهة المباشرة

بواسطة الحوار الجدلي، الذي يؤدي إلى الوصول للحقيقة، باعتبارها وليدة التعاون

المستمر بين الأفراد بتبادل السؤال والجواب.⁽³⁾

فالمعرفة الإنسانية تستلزم دائماً القيام بعملية التأمل التي تعطي للحياة قيمة معرفية

وأخلاقية، وحسب "سقراط" يعتبر الإنسان هو الكائن الدائم البحث عن نفسه، ومن

(1) أرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية "مقال في الإنسان"، مصدر سابق، ص

ص33 . 34.

(2) أفلاطون، محاوره فايدروس أو عن الجمال، ترجمة وتقديم أميرة حلمي مطر، القاهرة، دار غريب

للطباعة والنشر والتوزيع، 2000، (د ط)، ص39.

(3) أرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية "مقال في الإنسان"، مصدر سابق، ص

ص35 . 36.

واجبه تفحص وتأمل أحوال وجوده في كل لحظة من لحظات هذا الوجود، لأنه في هذا التأمل نحو الحياة الإنسانية توجد القيمة الحقة لهذه الأخيرة، ومن ثمة فإن الحياة التي لا يمكن أن توضع موضع التأمل لا تستحق الاستمرار.⁽¹⁾

يمكن القول إن الإنسان وفق المنظور السقراطي هو ذلك الكائن البشري الذي يقوم بمحاورة الآخرين حول الفضائل، فيجيبهم على أسئلتهم التي تدور في حيز عقلي يمنحه القدرة لكي يصبح فردا أخلاقيا، وبالتالي فإن سؤال معرفة الإنسان عند "سقراط" مرتبط بتحليل مختلف الفضائل الأخلاقية على غرار الخير، الشجاعة، العدالة وغيرها.

يؤكد "كاسيرر" أن هذه النظرة السقراطية حول معرفة الإنسان لها أثرها عند "أفلاطون" أيضا، لكن هذا الأخير نجده يفسرها بكيفية جديدة فيقوم بتوسيع نظريته لتشمل المجتمع برمته، وإلا فليس من الممكن في نظره الوصول إلى تعريف مناسب للطبيعة الإنسانية، لأنها لا تظهر في هذه الصورة الصغيرة. وتأكيدا لذلك يقول في كتابه الجمهورية "إن لهذا البحث صعوبته وخطورته وهو يتطلب حرصا وتبصرا عظيما، وما دمنا نفتقر لمثل هذا التبصر فأعتقد أنه يحسن بنا أن نسير في بحثنا على مثل هذا النهج، فهب أن شخصا قصير النظر طلب إليه أن يقرأ حروفا صغيرة عن بعد، ثم أنبأه شخص آخر بأن من الممكن الاهتداء إلى نفس الحروف في مكان آخر بحجم أكبر، فلا شك في أنها تكون فرصة رائعة له لكي يبدأ بقراءة الحروف الكبيرة وينتقل منها إلى الصغيرة ليرى إن كانت مماثلة للأولى أم لا."⁽²⁾

أي أن الطبيعة الإنسانية عند "أفلاطون" هي بمثابة نص صعب، وليس باستطاعة أي كان قراءته بحروف صغيرة لأنه يبدو مبهما وغامضا، ولإزالة هذا الالتباس لابد من

(1) فؤاد مخوخ، من نقد العقل إلى هرمينوطيقا الرموز "بحث في فلسفة الثقافة عند كاسيرر"، مرجع سابق، ص122.

(2) أفلاطون، جمهورية أفلاطون، دراسة وترجمة فؤاد زكريا، الإسكندرية، دار الوفاء للطباعة والنشر، 2004، (د ط)، ص ص224 . 225.

البحث عن طريقة معينة لتوضيحه، وهي العمل على تكبير هذه الحروف وتقويمها لبوغ الهدف المقصود وهو إدراك هذا النص وفهمه.

ومنذ ذلك الوقت تحولت مشكلة الإنسان بصفة كاملة وأصبحت السياسة هي المفتاح النفسي، فانتهدت مراحل الفكر اليوناني عند هذه النهاية بعد أن كانت في البداية متضمنة في الطبيعة، واتجهت بعد ذلك إلى البحث عن معايير عقلانية للحياة الأخلاقية، وتلك المحاولات قد وصلت إلى قمته عند هذه المسلمة الجديدة. (1)

وفي هذا المقام يرى "كاسيرر" أن كل النظريات السياسية والأخلاقية التي تم صياغتها بعد "أفلاطون" كانت على النحو ذاته من التفكير الأفلاطوني، لدرجة أن "توماس مور" لما كتب عن "اليوتوبيا" عبر عن نظرتة هذه بالعنوان الذي اختاره لكتابه، فالليوتوبيا ليست صورة للعالم الواقعي أو صورة النظام السياسي والاجتماعي الواقعيين، إنما هي موجودة في لا زمان ولا مكان، وهذه الفكرة نفسها أثبتت قوتها في تطور العالم الحديث، هذا وإن صميم طبيعة الفكر الأخلاقي وطابعه ليدلا على أن هذا الفكر لا يقبل إطلاقاً فكرة المعطى، لأن العالم الأخلاقي ليس عالماً جاهزاً إنما هو في التكوين إلى الأبد. (2)

لكن مع ذلك يقدم "كاسيرر" نقداً لاذعاً للنظرية الأفلاطونية كونها تهتم بالمجال السياسي فقط من حياة الإنسان، في حين أن هناك مجالات أخرى مهمة كالعالم الأخلاقي مثلاً وقد ربطته بعالم المثل، حيث يقول: "إن الحياة السياسية ليست هي الشكل الوحيد من الوجود الجماعي الإنساني، فالدولة في حياة الإنسانية نتاج متأخر من عملية التمدن، وقبل أن يستكشف الإنسان هذه الصورة من النظام الاجتماعي قام

(1) أرنتس كاسيرر، الدولة والأسطورة، مصدر سابق، ص 91.

(2) أرنتس كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية "مقال في الإنسان"، مصدر سابق، ص 122.

بمحاولات أخرى لينظم مشاعره ورغباته وأفكاره، وتلك التنظيمات والترتيبات محتواه في اللغة والأسطورة والدين والفن والأخلاق، وإذا شئنا أن نطور نظرية في الإنسان وجب أن نتقبل هذه القاعدة الأوسع ولا نقصر النظر على الدولة، ومهما كانت الدولة هامة فإنها ليست كل ما هنالك ولا تستطيع أن تعبر عن ضروب الفعاليات لدى الإنسان أو أن تستوعبها.⁽¹⁾

ومن جهة أخرى يشير "كاسيرر" إلى أنه إذا كان "أفلاطون" يربط المعرفة الإنسانية الأخلاقية بعالم المثل، فإن "أرسطو" يؤكد أنها صادرة عن الطبيعة، وتعلن عن نفسها في أفعال الإنسان وردود فعله الأولية، فتبقى الحواس من البداية إلى النهاية مرتبطة بها، وعلى هذا الأساس تكون معرفة الجانب الحسي عند "أرسطو" مدخلا رئيسيا لمعرفة الجانب العقلي، ومن ثمة فإن هناك تكامل بين ما هو محسوس وما هو معقول، أي رباط مشترك يصل بين الإدراك الحسي والذاكرة والقوة المتخيلة والفكر.⁽²⁾

زيادة على ذلك فإن الجواب الذي قدمه الفلاسفة اليونان خاصة "سقراط" عن سؤال طبيعة الإنسان ظل موجودا حتى في الفلسفات التي جاءت بعده، لاسيما في الفلسفة الرواقية مع الفيلسوف والامبراطور الروماني "ماركوس أوريليوس" * Marcus

(1) أرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية "مقال في الإنسان"، مصدر سابق، ص 128.

(2) فؤاد مخوخ، من نقد العقل إلى هرمينوطيقا الرموز "بحث في فلسفة الثقافة عند كاسيرر" مرجع سابق، ص 124.

* ماركوس أوريليوس فيلسوف رواقى ورأس الإمبراطورية الرومانية، لقب بالفيلسوف على العرش تحققت فيه إلى حد كبير صورة الحاكم الفيلسوف التي تمثلها أفلاطون في جمهوريته، كان الحاكم المطلق على العالم المتحضر كله آنذاك، بلغ من الحكمة والأستاذية ما لم يبلغه أحد من معاصريه كان مثالا لرقة القلب وللعدالة التي لا يشوبها شيء، تأثر بكثير من الفلاسفة السابقين عليه وكان أكثرهم تأثيرا سقراط، وضع مؤلفا باللغة اليونانية من اثني عشر فصلا عرف بالتأملات، أمن بأن الحياة الخلقة السوية تفضي إلى السكينة والطمأنينة، رأى أن الفضيلة هي شيء علوي لا يصطدم

Aurelius (121م . 180م) الذي اتحد مع "سقراط" وصرح بإزالة كل الآثار الخارجية عن كيان الإنسان لمعرفة طبيعته الحقة وجوهره. فقال "لا شيء من هذه الأشياء ينبغي أن يسمى إنسانيا تلك التي لا تنتمي إلى الإنسان بما هو إنسان، إنها لا تلزمه كإنسان ولا تهيب بها طبيعة الإنسان، إنها ليست كمالات لهذه الطبيعة ومن ثمة فهي لا تشكل غاية الإنسان أيضا، ولا حتى أية وسيلة لهذه الغاية الإنسانية التي هي الخير، وفضلا عن ذلك إذا كانت أي من هذه الأشياء تنتمي إلى الإنسان لما حق لأي امرئ أن يزدريها أو يصدف عنها، ولما كنا نظري أي امرئ يبدي استغناؤه عنها لو صح أنها خيرات حقا، ولكن الحقيقة أنه كلما حرم المرء نفسه من هذه الأشياء وأشباهاها أو حرم من أي منها، كان أصبر عنها وأكثر احتمالا لفقدانها، وكان بنفس الدرجة أكثر إنسانية." (1)

ويتابع "أوريليوس" في نظر "كاسيرر" حديثه عن ماهية الإنسان فيوضح أن كل ما يحدث لهذا الأخير من الخارج هو عبارة عن عدم وفراغ، فجوهره لا يستند على الأمور الخارجية، إنما يعتمد كليا على القيمة التي يمنحها لنفسه، على أساس أن الثراء والمنزلة بل الصحة والمواهب العقلية كلها لا ترجح شيئا، أما الجوهر الذي يعتمد عليه كل شيء فهو ميل النفس ونزعتها الداخلية وتلك القوة راسخة لا تتزعزع. (2)

بمعنى أن حقيقة الإنسان حسب "أوريليوس" لا يمكن إظهارها من خلال الأمور الخارجية، إنما يمكن الكشف عنها عن طريق القيمة المعطاة من طرفه لذاته والموهوبة

بغثائنا الأرضي ولا يعرفه، شدد على فضائل الحكمة والعدالة والاعتدال: ماركوس أوريليوس التأملات، ترجمة عادل مصطفى، مراجعة وتصدير أحمد عثمان، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع 2010، (ط 1)، ص 19 . 21.

(1) المرجع نفسه، ص 101.

(2) أرست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية "مقال في الإنسان"، مصدر سابق، ص 37 . 38.

له، وبالتالي فإن النعيم والرخاء والمكانة والسلطة التي يتمتع بها المرء هي كلها أشياء عديمة الجدوى وباطلة ليس لها أي معنى، حيث ينبغي استبعادها وحذفها بشكل تام بخلاف تلك الأشياء الداخلية التي تنزع إليها النفس، فهي ثابتة ولا يمكن أن تضطرب بأي حال من الأحوال.

وفي هذا الصدد يقول "أوريليوس" "إن ما لا يجعل المرء أسوأ لا يمكن أن يجعل حياته أسوأ، فليس بوسعها أن يضيره لا من داخل ولا من خارج." (1)

كما يقر أيضا بأنه من الضروري البحث عن معرفة الإنسان والعمل على تأملها وتفحصها بشكل دقيق، لأنها حق وواجب أساسي في الوقت نفسه، مؤكدا أن هذا الأخير لم يعد له أساس أخلاقي فحسب كما هو الحال عند "سقراط"، إنما يتعدى ذلك ليتخذ مبدئا عاما وميتافيزيقيا، وعلى هذا الأساس فمن يعيش في انسجام مع ذاته يعيش في انسجام مع العالم، لأن النظام الكوني والنظام الفردي ليسا سوى تعبيرين مختلفين ومظهرين لمبدأ مشترك كامن فيهما، وهذا يشبه تماما الدائرة التي إذا تشكلت بقيت صحيحة محتفظة باستدارتها. (2)

لا ريب في أن هناك توافق بين الإنسان والعالم الخارجي عند "أوريليوس"، لأن المرء في نظره ينبغي أن يعمل على قوانين الطبيعة التي تخدم العالم، كما يجب أن يعمل حسب أهم شيء في طبيعته وهو الجزء العاقل، فيسير على حساب ما يرشد إليه العقل، خاضعا لقوانين العالم لتكون حياته حياة أخلاقية، وفي هذا الإطار يمكن التنبيه إلى وقوع "أوريليوس" في تناقض، ويتجلى ذلك من خلال تأكيده أنه لا يمكن الكشف عن طبيعة المعرفة الإنسانية بواسطة الرجوع إلى أشياء موجودة في العالم الخارجي،

(1) ماركوس أوريليوس، التأملات، مرجع سابق، ص 73.

(2) فؤاد مخوخ، من نقد العقل إلى هرمينوطيقا الرموز "بحث في فلسفة الثقافة عند كاسيرر" مرجع سابق، ص 125.

إنما ينبغي إبرازها عن طريق ما هو قائم في داخلها، ومن ناحية أخرى يؤكد أن هناك تآلف بين الإنسان والطبيعة المسيطرة عليه لتأسيس حياة أخلاقية.

لكن "كاسيرر" يعتبر أن هذا المبدأ الذي نادى به "أوريليوس" والذي يعطي للمرء إحساسا كبيرا بأنه متجانس مع العالم وفي الوقت ذاته منفصل عنه، يحتل مكانة هامة عند الرواقيين، حيث يؤكد ذلك بقوله "وأعظم ميزة في فكرة الرواقيين عن الإنسان هي أن هذا المبدأ الذي نادوا به يمنح الإنسان شعورا عميقا بالانسجام مع الطبيعة، وشعورا مثله باستقلاله عنها، وقد كان هذان معا واضحي التمايز في ذهن الفيلسوف الرواقي (...). والإنسان يجد نفسه على تعادل كامل مع الكون وهو يعلم أن عليه الاحتفاظ بهذا التعادل سالما لا يعتريه اضطراب ناجم عن أي قوة خارجية، وهذه هي ثنائية الثبات الرواقي".⁽¹⁾

يمكن القول إن تلاؤم الإنسان مع الطبيعة هو السبب الذي أدى إلى شعوره باستقلاله الأخلاقي، وهذا المبدأ هو الركيزة الأساسية التي أقيمت عليها العصور الكلاسيكية، حيث بقيت على هذا النحو إلى أن جاءت المسيحية فقامت بزعزعة هذا المعيار الذي أخضعته هذه العصور، مقدمة رؤية جديدة تختلف تماما عن سبقها.

اعتبرت المسيحية الاستقلال الذي أكدته الرواقية بمثابة خطيئة الإنسان ورنيلته الكبرى، فأثرت في طريقة تفكير العديد من الفلاسفة في إشكالية معرفة الإنسان، لا سيما القديس "أوغسطين" الذي اعتقد أن جميع الفلسفات التي كانت قبل المسيح أصيبت بمرض مشترك، كونها مجدت العقل واعتبرته أسمى قوة عند الإنسان في حين هو أكثر الأشياء غموضا، حيث لا يمكن إبعاد هذا اللبس إلا بمساعدة الوحي

(1) أرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية "مقال في الإنسان"، مصدر سابق، ص

المسيحي والعناية الإلهية، لأنه إذا ترك لوحده سيكون عاجزا عن إيجاد طريق الهداية. (1)

ومن أجل هذا فإن الله عند "أوغسطين" مصدر كل شيء ومصدر كل خير، كما أنه خلق الإنسان سيد نفسه، حر بإمكانه أن يرتبط بالخير الأعظم ويقبله أو يحد عنه ويرفضه، لأنه إذا فعل الخير فإنما يفعله مشتركا مع الله الذي خلق كل فعل على عكس الشر الذي مصدره غير موجود، فعلى سبيل المثال نرى أن الصمت هو غياب الصوت والظلام غياب النور، فيكون تفسير الخطيئة الأولى لآدم بأنها نقص محبة الله في الإرادة. (2)

ومن هنا كانت هناك علاقة بين إرادة الله وإرادة الإنسان وقد عجز "أوغسطين" عن التفسير وهو بصدد معالجة هذه العلاقة، فاكتمى بتقرير الحقائق الإيمانية والمسيحية وهو أن الله قادر على جعل كل إرادات البشر خيرة لكنه لا يفعل، وفي الوقت نفسه لا يجيبنا "أوغسطين" لماذا لا يفعل الله ذلك، إنما اكتفى بالقول أن الله عندما جعل إرادة البشر خيرة، فهو فعل ذلك بدافع الرحمة وعندما لا يفعل فذلك يكون بدافع حكم اتخذه. (3)

زيادة على ذلك فإننا نجد "توما الإكويني" يسير في السياق نفسه الذي يثبته "أوغسطين" مدعوما بمرجعياته المسيحية التي يستند إليها في تفسيره للمعرفة الإنسانية وبالرغم من عودته إلى مصادر الفلسفة الإغريقية، إلا أنه لم يجرأ على الخروج عن

(1) فؤاد مخوخ، من نقد العقل إلى هرمينوطيقا الرموز "بحث في فلسفة الثقافة عند كاسيرر" مرجع سابق، ص 126.

(2) علي زيغور، أوغسطينوس "مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية"، بيروت، دار اقرأ، 1983، (ط 1)، ص 175.

(3) زينب محمود الخضيرى، لاهوت التاريخ عند أوغسطين، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1998، (د ط)، ص 91.

العقيدة الأساسية، وإذا كان يعطي أهمية كبيرة لقوة العقل الإنساني، فهو مقتنع بأنه غير قادر على استغلال هذه القوى استغلالاً صحيحاً، إلا إذا أنارت طريقه عناية الله. (1)

أما في العصور الحديثة فيعتقد "كاسيرر" أن معرفة الإنسان تفرض علينا الإشارة إلى "بليز باسكال" الذي يقدم مفهوماً جديداً لمعرفة الذات، فيعتبر الدين هو السبيل الوحيد للوصول إلى سر الطبيعة الإنسانية، لكن هذا لا يعني أنه يقدم حلاً فطرياً لهذه المشكلة من منطلق الغموض الذي يكتنفه العقل، فهي تبقى على حالها رغم ظهور كتاب ديكارت مقال في المنهج، وفي تلك الأثناء ترسم معالم جديدة بناء على التطورات العلمية، حيث تدخل الروح العلمية بمعناها الحديث في نطاق الوسائل الفكرية، ويصبح البحث يتجه إلى إيجاد نظرية عامة عن الإنسان مبنية على الملاحظات التجريبية والمبادئ المنطقية العامة. (2)

وهذه الرؤية الجديدة تأسست وفق "كاسيرر" على أبعاد كل العوائق التي تفصل العالم الإنساني عن الطبيعة، وأن فهم خصوصيات الظواهر الإنسانية ونظامها مرتبط بالاطلاع على النظام الكوني تحت ما أكده "كوبرنيكوس" Nicolas Copernic (1473 . 1543)، في هذا المجال الخاص بمركزية الشمس، حيث أصبح نظامه من أقوى الأدوات في الشكية واللاأدرية التي أعيد إحيائها مع "مونتين" Montaigne (1533 . 1592) في القرن السادس عشر، الذي انتقد العقل البشري والتشكيك فيه. (3)

(1) أرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية "مقال في الإنسان"، مصدر سابق، ص43.

(2) قسول إبراهيم، أرنست كاسيرر ومعرفة النفس، مجلة الراصد العلمي، مجلة علمية محكمة دولية العدد: 01، 2019، جامعة أحمد بن بلة وهران، مخبر تحليل تنميط وتصميم المنتجات الإعلامية في الميادين الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، ص164.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

أي أن العقل هو عرضة للتشكيك وأمر صعب من المستحيل الاعتماد عليه في تأسيس مفهوم الإنسان.

وعلى هذا الأساس عملت الفلسفة الحديثة والعلم الحديث على إثبات قدرة العقل الإنساني على السير إلى الأمام واستشراف المستقبل، وكان لـ "جيوردانو برونو" Giordano Bruno (1548 . 1600) أهمية كبيرة في توسيع هذه النظرة من خلال الرجوع إلى مصطلح اللانهائي، الذي يعد بمثابة غنى للحقيقة وتنوعها إلى درجة غير محدودة ولا يمكن قياسها.⁽¹⁾

لكن هناك من يعتبر العقل الرياضي هو الوسيلة الوحيدة التي تسمح بترابط الإنسان والكون ومن ثمة بلوغ المعرفة الإنسانية، حيث نجد على سبيل المثال "باروخ سبينوزا" Baruch Spinoza (1632 . 1677) هو الذي يقوم بإدخال هذه النظرية للعقل الإنساني، ويؤكد أنه من الواجب دراسة الثقافة لمنطق التفكير الرياضي، فيعترض عن تصور الإنسان في الطبيعة كما لو كان دولة داخل دولة.⁽²⁾

ومن خلال نبوءة "ديدرو" التي كان لها نصيباً من الصدق تم اقصاء دور العقل الرياضي في إدراك المعرفة الإنسانية، وتغييره بالفكر البيولوجي الذي ينتزع الذروة من الفكر الرياضي، مدعوماً بأعمال "شارلز داروين" Charles Darwin (1809 . 1882) في أصل الأنواع، فتمكنه من تطبيق مبدئه على الحياة الإنسانية والحضارة الإنسانية كلها، ومن ثمة تبدو وكأنها تحدد الطابع الحق للفلسفة الأنثروبولوجية جملة وتفصيلاً.⁽³⁾

(1) قسول إبراهيم، أرست كاسيرر ومعرفة النفس، مرجع سابق، ص 165.

(2) باروخ سبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، مراجعة جورج كتورة، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2009، (ط 1)، ص 145.

(3) أرست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية "مقال في الإنسان"، مصدر سابق، ص 56.

وعليه فإن ما يمكن ملاحظته حسب "كاسيرر" من خلال تقديم هذه الآراء التي سعت إلى توضيح المعرفة الإنسانية، وتأكيدا عن طريق الميتافيزيقا بالنسبة إلى الفكر اليوناني، والوحي والعناية الإلهية كما هو الحال عند المسيحية وبواسطة الدين عند "باسكال"، ومن خلال الرياضيات والبيولوجيا عند كل من "سبينوزا" و"ديرو"، هو أن الاعتقاد بأن كل واحدة منها هي النظرية السليمة، أدى إلى عرقلتها وجعلها تقوم على افتراضات تعسفية. (1)

أي أنه إذا كثرت المواقف والنظريات في ميدان دراسة الإنسان فإن الطبيعة الإنسانية من المنظور الكاسيرري ستضيع وحدتها وتفقد مركزها، وتصبح مجالا للفوضى الفكرية حيث لا توجد أي طريقة لتوحيدها، ومن ثمة تصير حياة الإنسان الأخلاقية مهددة ومتوعدة بالخطر.

وللتعبير عن مدى صعوبة هذا التعدد في الآراء يشير "كاسيرر" إلى فكرة "ماكس شيلر" * max Scheler (1874 . 1928) التي تنص على "إن الإنسان ما كان في فترة من فترات المعرفة الإنسانية، كما هو اليوم في عصرنا هذا، مثار مشكلة لذاته، لقد أصبحت لدينا أنثروبولوجيا علمية وأخرى فلسفية وثالثة لاهوتية، وما من واحد من هذه

(1) قسول إبراهيم، أرست كاسيرر ومعرفة النفس، مرجع سابق، ص 166.

* فيلسوف ألماني درس في جامعة إينا lena، أشار إلى ضعف الترندنتالية الكانطية والسيكولوجية على السواء سنة 1900، وفي ذات العام تعرف على الفلسفة الفينمينولوجية لهوسرل من خلال كتابه الأخير بحوث منطقية الذي ترك تأثيرا عظيما على تطوره الفلسفي فيما بعد، أما شهرته كفنمينولوجي فقد عظمت بصدور كتابه "طبيعة وأشكال التعاطف" عام 1913، وكتابه الصورية في الأخلاق والأخلاق المادية للقيم (1913، 1916)، وأيضا من خلال أبحاثه ومقالاته التي جمعت في مجلدات وأعيد طبعها سنة 1919 تحت عنوان انقلاب القيم، وفي سنة 1921 كتابه الأبدي في الإنسان لموضوعات فلسفة الدين، وفي نهاية أبريل 1921 بدأ في تحرير مقدمة كتابه الأهم مكانة الإنسان في الكون وكان آخر عمل يعده للطباعة: ظريف حسين، مفهوم الروح عند ماكس شيلر، القاهرة، دار النهضة العربية، 1997، (د ط)، ص 06 . 08.

الفروع يعرف ما لدى الفرع الآخر، لذلك لم نعد نمتلك فكرة واضحة ثابتة عن الإنسان لأن ازدياد تكثر العلوم التي تنهمك في دراسة الإنسان قد زاد فكرتنا عن الإنسان فوضى وغموضا بدلا من أن يوضحها.(1)

لا شك أن تزايد المعارف وتنوع العلوم في نظر "كاسيرر" هو ظاهرة مرضية من شأنه أن يؤدي إلى أزمة معرفة الطبيعة الإنسانية الحديثة، وإلغاء وحدتها الفكرية بل تشتت أفكارها وتبددها، ووقوعها في حالة من اللبس والتعقيد عوض تيسيرها وكشفها وإبانتهها.

لكن هذا التعدد في المعارف لا يمنع "كاسيرر" من تصور مفهوم للإنسان، فهو ينطلق في تعريفه له من بحوثه فلسفة الأشكال الرمزية، فيعتبره كائن خالق للمعنى وليس جسم مادي منقطع الأوصال، بل كائن رامز ذو منتج ثقافي ترنسندنطالي يعبر عن تميزه بمعارف متعالية وجدانية، فيكون غير الإنسان الذي نتحدث عنه منذ قرون بل ذات تتكشف لنا من خلال المعلومات والمعارف اليومية والذاكرات الاجتماعية والثقافية مثل الدين واللغة والأسطورة والأخلاق(...)(2)

فالإنسان في تصور "كاسيرر" هو كائن رمزي لذلك فهو لا يعيش واقعا جديدا مختلفا عن ذلك الذي يحيا داخله الحيوان، فهو يختلف عن هذا الأخير نظرا لأنه يعيش داخل كون تؤثته الرموز، والبعد الرمزي هو الذي يفصل بين رد فعل عضوي يربط ربطا مباشرا بين مثير وسلوك مباشر وتلك حالة الحيوان، وبين مثير خارجي واستجابة

(1) محمود ميري، توجهات ومسار النظرية النقدية الأدبية العربية الحديثة، مجلة علامات، مجلة ثقافية محكمة، العدد: 03، 1995، مكناس. المغرب، كلية الآداب، ص01.

(2) عطار أحمد، الأشكال الرمزية للذات في الأنثروبولوجية الثقافية عند أرنست كاسيرر، مجلة أنثروبولوجيا الأديان، دورية علمية محكمة، العدد: 09، (د ت)، جامعة تلمسان، مخبر أنثروبولوجيا الأديان ومقارنتها، ص ص211 . 212.

مؤجلة لا تتم إلا من خلال استحضار سيرورة معقدة وبطيئة وهي التي يخلقها التعاطي الرمزي مع الوجود الإنساني.⁽¹⁾

وبناء على ذلك فإن الإنسان حسب "كاسيرر" لا يرى الواقع ولا يحيا تفاصيله ولا يتأمله إلا من خلال سلسلة من الوسائط الرمزية، منها اللغة والدين والأسطورة والفن وكل المنتجات الروحية الأخرى، فكلما ازداد النشاط الرمزي وتوسع تراجع الواقع المادي وحلت محله النماذج الثقافية المجردة التي ينتظم وفقها السلوك الإنساني ويفهم ويصنف بشكل صريح أو ضمني، لذلك فإن أحكامنا وتصنيفاتنا لا تحمل الحقيقة في ذاتها، بل تصاغ انطلاقاً من لغة لها منطقتها الخاص، باعتبار أن الطريقة التي يدرك بها الإنسان عالمه مبرمجة في هذه اللغة، وهي التي تتم بها صياغة الواقع صياغة ثقافية تتزع عنه أبعاده المادية لتكسوه بطبقة من الرموز، لأن الإنسان لم يتجاوز دائرة الإمساك اللحظي بالأشياء والظواهر، إلا عندما يبيلور فعالية جديدة يطلق عليها "كاسيرر" الوظيفة الرمزية.⁽²⁾

أي أنه يمكن فهم وإدراك المعرفة الإنسانية عند "كاسيرر" عن طريق فلسفة الثقافة التي تقوم برد الأسئلة التالية: ما الأسطورة؟ ما الدين؟ ما اللغة؟ ما الفن، ما التاريخ؟ ما الأخلاق؟ إلى سؤال مركزي واحد هو ما الإنسان، علماً أنه ينطلق من الواقع ويتساءل عن شروط إمكانه باعتبارها شروط ناتجة عن الالتقاء بين الذات المفكرة والعنصر الخارجي الذي تشتغل عليه الملكات.⁽³⁾

(1) سعيد بنكراد، مسالك المعنى "دراسة في بعض أنساق الثقافة العربية"، سوريا، دار الحوار للنشر والتوزيع، 2006م، (ط 1)، ص 147.

(2) المرجع نفسه، ص 148.

(3) فؤاد مخوخ، من نقد العقل إلى هرمينوطيقا الرموز "بحث في فلسفة الثقافة عند كاسيرر" مرجع سابق، ص 140.

2. أهمية القيمة الخلقية بالنسبة للإنسان

قام "كاسيرر" بتوضيح أهمية القيمة الخلقية بالنسبة للإنسان فرأى أنه إذا كانت المعرفة الإنسانية محدودة في إطار ما تحدد حسيا، وغير قادرة على حدس ما هو معقول، لأنها لا تملك حدسا عقليا ملائما ومؤهلا لمعرفته، فإن الأخلاق تفتح أمام الإنسان إمكانية الانتقال إلى ما هو معقول، وتتعدى الحدود المعقولة أمام العقل النظري.⁽¹⁾

أي أن الأخلاق لها دور كبير في تجاوز الإنسان كل تخمين حسي للانتقال إلى ما هو عقلي، وجعله قادرا على فهم حقائق الأشياء وإدراكها إدراكا تاما دون أي قيد، فهي التي تتيح له الفرصة لكي يطلع على كل ما هو معقول، ومن ثمة تتجاهل كل شيء يقوم بوضع حاجز يكبل العقل العملي، ويمنع استيعابه واستتباطه بشكل واع.

وفي هذا الصدد انتقد "كاسيرر" الفيلسوف الألماني "مارتن هايدجر" * Martin Heidegger (1889 . 1979) في معالجته للمسألة الأخلاقية، بالرغم من محاولاته العديدة في جعل التجربة الأخلاقية هي البنية الأساسية للوجود الإنساني.⁽²⁾

إضافة إلى ذلك فقد اعتقد "هايدجر" بوجود اتصال وثيق بين الأخلاق وقضية التناهي، وحاول فهم موقف كانط من العقل العملي بكيفية منسجمة مع مشروعه الأنطولوجي، فأكد في البداية أن العقل العملي مثل العقل النظري مرتبط في أصله

(1) فؤاد مخوخ، من نقد العقل إلى هرمينوطيقا الرموز "بحث في فلسفة الثقافة عند كاسيرر" مرجع سابق، ص 81.

* مارتن هايدجر فيلسوف ألماني معاصر ذو نزعة وجودية، كان تلميذ للفيلسوف الألماني إدموند هوسرل، حيث تأثر بمنهجه الفينمينولوجي، خلف تراثا ضخما وأصيلا أهمه: الوجود والزمان، في ماهية الحقيقة، ما الميتافيزيقا ...

(2) Didier moreau, Heidegger et la question de l'éthique : la construction d'un interdit, Horizons philosophique, volume : 14, numéro : 02, collège Edouard Montpetit, 2004, p08.

وبشكل عام بالخيال المتعالي أو ما يسمى بالخيال التجاوزي، كما توصل أيضا إلى أن هناك تشابها بين عناصرهما، وهذا التطابق لا يكون إلا بمجيء هذا الخيال الترنسندنتالي الذي يرجع إليه كل من العقل النظري والعملي.⁽¹⁾

إلا أن "كاسيرر" يرفض هذا التصور الهايدجري وينكر وجود أي تلق أصلي يعيق بنية الذات العملية ويجعلها محدودة، بل يحرمها من إمكانية تجاوز التناهي، وفي المقابل يقر بأن هناك اختلاف بين العقليين العملي والنظري، مؤكدا أن هذا الأخير هو المتناهي، لأنه مرتبط دوما بالحساسية والخيال الترنسندنتالي، على أساس أن العقل في الأخير ومن خلال المطلق الخاص بفكرة الحرية تكون له الشجاعة، ويقوم بالمرحلة الحاسمة نحو المعقول الخالص الذي يتعدى كل ما هو محسوس، وبالتالي فإنه من الصعب ضم صفة التناهي إلى العقل العملي وتصور وجود هذه الصفة في هذا العقل كما هي حاضرة في العقل النظري.⁽²⁾

وفي موضع آخر يمكن الإشارة إلى أنه إذا كان "هايدجر" قد اعتبر الشعور بالاحترام شرط ضروري لتناهي العقل العملي والحصول على قانون أخلاقي، فإن "كاسيرر" أكد أنه من المحتم الفصل بين ما هو أخلاقي وما هو نفسي والتفرقة بينهما وعدم الخلط بين القانون الأخلاقي والشعور به، على أساس أنه ليس بحاجة إلى الاحترام كي يتم تشييده، ففي نظره "لا يؤسس محتوى القانون الأخلاقي أبدا على الشعور بالاحترام، فهذا الأخير لا يشكل معناه، يشير هذا الشعور بشكل خالص وببساطة إلى الكيفية التي يتمثل بها القانون المطلق في ذاته وداخل الوعي الإمبريقي المتناهي، وبذلك فإنه بمقتضى التمييز بين القانون الأخلاقي والشعور به، المتمثل في

(1) فؤاد مخوخ، من نقد العقل إلى هرمينوطيقا الرموز "بحث في فلسفة الثقافة عند كاسيرر" مرجع سابق، ص 87.

(2) المرجع نفسه، ص 89 . 90.

الاحترام ينفلت العقل العملي من التناهي وينفتح أمامه أفق اللامتناهي، حيث لا يحتاج إلى تلقي الاحترام كي يشتغل لأنه تلقائية خاصة.⁽¹⁾

أي أن تناهي العقل العملي في نظر "كاسيرر" غير صادر عن الخيال الترنسندنتالي، ولا يمكن إنشاؤه بواسطة هذا الأخير كما هو الحال في العقل النظري بل يمكن بناؤه عن طريق تناهي أخلاقي مؤسس على التلقائية، ونتاجية القانون الأخلاقي من الذات التي تمتلك بنية مستقلة، حيث تضع كل ما تصورته في ما هو كائن وتستحضر المطلق باعتباره وضعيا ذاتيا، وعليه فإن سعي "هايدجر" إلى ربط كل قدرة على المعرفة بالخيال المتعالي واختزالها فيه، هو الذي جعله يصل إلى حد لم يتبق له فيه سوى مستوى مرجعي واحد هو الكينونة الزمانية دون تمسكه بثنائية العالم المحسوس والمعقول.⁽²⁾

يمكن القول إن القيم الأخلاقية وفق "كاسيرر" غير مستقلة عن الذات الإنسانية الرمزية التي تنتجها، فهي ذاتية وليست موضوعية لأنها نابعة من الذات الإنسانية ومرتبطة بالفهم الإنساني، حيث تقوم بنفي أي وجود موضوعي وإلغاؤه ولا تتغير إلا بتغير تجلياتها.

المبحث الثاني: سؤال الحرية كمفهوم أخلاقي عند أرنست كاسيرر

إنه لمن طبيعة الإنسان أنه كائن أخلاقي يحيا دائما حياة أخلاقية تبشر بوجود الحرية، هذه الأخيرة لها أهمية كبيرة عند "كاسيرر"، فهي بالنسبة له أساس الأخلاق لدرجة أنها تفرض علينا الأخذ بها، حتى لا يتقوض الأساس الذي يبنى عليه الواجب الأخلاقي، وبالتالي فإن هناك علاقة بين الحرية والواجب يؤكدها "كاسيرر" ويقوم

(1) فؤاد مخوخ، من نقد العقل إلى هرمينوطيقا الرموز "بحث في فلسفة الثقافة عند كاسيرر" مرجع سابق، ص 90.

(2) المرجع نفسه، ص 99.

بمعالجتها من خلال العودة إلى أفكار السابقين له، ومنه نتساءل: ما حقيقة الحرية الأخلاقية عنده؟ فيما تكمن أهميتها؟ ما علاقتها بالواجب الأخلاقي؟

1. طبيعة الحرية الأخلاقية عن كاسيرر

عمل "كاسيرر" على توضيح طبيعة الحرية الأخلاقية فذهب إلى أنها شيء بسيط جدا خالي من أي غموض وابهام، كان موجودا من قبل في السياسة، حيث أن ما جعل الناس يتصرفون ككائنات حرة ليس تمتعهم بالحرية التي لا تتقيد بأي قيد، وما جعل العقل يتصف بحرية ليس خلوه من الدافع بل طابع هذه الدوافع.⁽¹⁾

وفي هذا السياق يتحد "كاسيرر" مع "كانط" عندما يعترض عن اعتبار الحرية مبدأ تأملي ومعطى تجريبي، ويجعلها مصادرة من مصادرات العقل العملي، ومهمة أخلاقية تتطلب من الإنسان بذل جهد من خلال إرادته في صيرورة بناء مملكة الحرية، على أساس أنه عند الرجوع إلى الواقع لا يمكن إيجاد حرية متحققة أو معطاة، فهي المثال الأكثر سموا والمهمة النهائية بالنسبة للإنسان، لكن ذلك لم يتحقق أبدا في الواقع، لأن كل الأشكال التجريبية للحياة الاجتماعية قائمة على القوة الفيزيائية وليس على الحرية لذا يجب تبديل حالة الأمور البشرية وتحويل الضرورة إلى حرية عن طريق الإرادة الخاصة والمجهود الأخلاقي، وبهذا المعنى فإن تغيير أحوال البشر يفتح إمكانية التفكير في المستقبل الذي يتضمن احتمال تحقيق الحرية في الواقع.⁽²⁾

يمكن الإشارة إلى أن "كاسيرر" ينتقل في مجال الأخلاق واستنادا إلى فلسفة كانط النقدية من حالة الخضوع إلى حالة الإرادة والحرية، وما يستتبعه من ظهور مفهوم جديد في الأخلاق هو مفهوم الشخص الإنساني الذي يتم تحديده بالاستقلال الذاتي

(1) أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، مصدر سابق، ص 378.

(2) فؤاد مخوخ، إشكالية الحتمية والحرية في التاريخ من منظور أرنست كاسيرر، مرجع سابق، ص 78.

والكونية التي تدل على الطابع العقلي للإنسان وأن الكائنات العاقلة تسمى أشخاصاً لأن طبيعتهم تحددهم بوصفهم غايات في ذاتهم لا وسائل، وبالتالي يمكن الإقرار أن عماد التصور الأخلاقي يتحدد بطابعه العقلي العملي المعزز بمبادئه العامة التي تكمن في الكونية والإرادة المشرعة والغاية في ذاتها.⁽¹⁾

فالنظام الأخلاقي عند "كاسيرر" هو نظام إنساني لا يمكن أن يتحقق إلا بمعرفة حرة من الإنسان ومن ثمة فهو ليس موحى لنا من قوة خارقة بل يعتمد على أفعال البشر الحرة.⁽²⁾

والحقيقة الوحيدة في نظر "كاسيرر" والتي تعد واضحة يقينية ولا تسمح بأي شك هي حقيقة العالم الأخلاقي، على أساس أنها حقيقة عملية وليست نظرية فقط، وهنا يرى "كاسيرر" أنه بإمكاننا الوقوف على أرض ثابتة، ذلك أن يقين القانون الأخلاقي والأمر الجازم هو أول شيء يعطى لنا، وأنه شرط لكل معرفة أخرى وأساس لها، ونحن ليس بوسعنا إدراك الواقع إذا اعتمدنا على عقولنا، لكننا نستطيع تحقيق ذلك اعتماداً على إرادتنا الحرة.⁽³⁾

ومن هذا المنطلق يؤكد "كاسيرر" أن الذات الإنسانية تنتمي إلى عالم الغايات وعالم القيم وليس عالم الموجودات فتكون ذات أخلاقية، وهي أول حقيقة أساسية أو شرط سابق لأي شيء آخر يمكن تسميته حقيقياً، حيث أن الاهتداء إليها لا يكون بالاعتماد على عملية منطقية مثل التأمل والنظر إنما يتم الوصول إليها عن طريق فعل من أفعال الإرادة الحرة.⁽⁴⁾

(1) الزواوي بغورة، أخلاق الواجب والمؤتلف الإنساني في الفلسفة المعاصرة، مجلة التقاهم، العدد: 67، 2020، ص99.

(2) أرنتس كاسيرر، الدولة والأسطورة، مصدر السابق، ص159.

(3) المصدر نفسه، ص283.

(4) المصدر نفسه، ص285.

دافع "كاسيرر" عن الحرية الأخلاقية الإنسانية وعمل على إثباتها انطلاقاً من استلهامه لمبادئ الفلسفة الكانطية، عن فاعلية الإنسان في التحرر وتحقيق وعيه الذاتي، حيث استفاد منها كثيراً ثم قام بتأويلها تأويلاً لا يمكن إهماله، فانطلق مما أكده "كانط" في قوله: "التنوير خروج الإنسان من القصور الذي يرجع إليه هو، والقصور هو عدم قدرة المرء على استخدام فهمه من دون قيادة الغير، ويكون هذا القصور راجعاً إلى الذات إذا لم يكن سببه في غياب الفهم بل في غياب العزم والجرأة على استخدامه من دون قيادة الغير، تجرأ على استخدام فهمك الخاص، هذا هو إذن شعار التنوير.⁽¹⁾ من خلال هذا الطرح يتبين أن "كاسيرر" يتفق مع "كانط" في تأكيده لفكرة الحرية الأخلاقية، وبالتالي فإن هذه الأخيرة وفق المنظور الكاسيرري هي السبيل الوحيد الذي يمكن من خلاله أن يحقق الإنسان استقلاليتته، ويستخدم عقله في جميع المجالات دون أن يكون حبيس ميدان محدد أو مقيد من قبل شخص معين، فالإنسان حسب "كاسيرر" حر في أفعاله وتصرفاته كونه يملك القدرة على القيام بها أو الامتناع عنها.

2. أهمية الحرية الأخلاقية وعلاقتها بالواجب الأخلاقي

احتلت الحرية الأخلاقية مكانة كبيرة في فلسفة الثقافة عند "كاسيرر" حيث اعتبرها من أسمى الغايات التي تسعى الإنسانية إلى تحقيقها، لأن ما تعده الثقافة في نظره للناس ليس هو كسب السعادة، إنما استحقاق هذه السعادة، وهو الشيء الوحيد الذي يمكنها منحه، لكن ليس هدفها. الثقافة. تحقيق السعادة في الأرض، إنما تحقيق الحرية

(1) إيمانويل كانط، إجابة عن السؤال ما هو التنوير، ترجمه عن الألمانية: إسماعيل المصدق، مجلة برلين الشهرية، متاح على الرابط: aljabriabed.net/n04_13mousadak_tanwir.htm ديسمبر 1784.

والاستقلالية الحقيقية التي لا تدل على السيطرة التقنية على الطبيعة من طرف الإنسان بل تعني السيطرة الأخلاقية على الذات. (1)

فالحرية الأخلاقية حسب "كاسيرر" هي مطلب جوهرى عند الإنسان وثقافته، حيث يسعى هذا الأخير إلى بلوغها، عن طريق تجاوز الفكرة الضيقة حول تحقيق السعادة والوصول إليها، ويتم هذا بالعناية بالذات وليس بالسيطرة على الطبيعة بأدوات العقل ووسائل التقنية، التي تخفي ضرورة السيطرة الأخلاقية بتكوينها وتهذيبها، فتكون النتيجة من غير شك مروعة، وهي أن الذات لم تفلح في تشكيل دلالة روحية ووحدة ثقافية بسبب الاكتساح العاشم للتقنية. (2)

من هنا فإن أساس الثقافة عند "كاسيرر" وجوهرها هو الحرية الأخلاقية التي تقتضي بأن الأفراد الذين يشتركون في العالم، يستبقون ذهنيا وعمليا الأهداف التي يريدون تحقيقها، حيث يصبح كل ما يمكن إنجازه من صنائع وآثار هو عبارة عن فكر موضوعي مستقل عنهم، وراجع إلى الحرية التي يرجعون إليها كذوات، وبالتالي فإنها ليست شعورا بالاستقلال عن العالم، بل ممارسة تتخرط في العالم وتحاول تغييره وتعديل تركيبته الحضارية. (3)

لكن هذه الغاية الأخلاقية المتمثلة في الحرية لا يمكن ادراكها في نظر "كاسيرر" واستيعابها إلا بواسطة الواجب الأخلاقي* le devoir morale، حيث ربط هذا الأخير

(1) محمد شوقي الزين، الثقافة في الأزمنة العجاف "فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب"، الجزائر منشورات الاختلاف، 2013، (ط 1)، ص 296.

(2) المرجع نفسه، ص 296.

(3) المرجع نفسه، ص 309.

* الواجب الأخلاقي هو الإلزام الأخلاقي الذي يؤدي تركه إلى مفسدة، ويطلق على الأمر المطلق الذي يتقيد به المرء لذاته لا طمعا في شيء من الأشياء أو خشية منه، وهو العمل الذي يكون كل

بالحرية، واعتبره إلزام ذاتي يفرضه الإنسان على نفسه بإرادته، فقال: "يعد الإنسان حرا بالمعنى الأخلاقي إذا اعتمدت دوافعه على حكمه الخاص بما يعنيه الواجب الأخلاقي وعلى إيمانه بهذا المعنى." (1)

وحسب "كاسيرر" إن الحرية وفق المنظومة الفكرية الكانطية لا تعني فصل حدث معين أو فعل عن سلسلة الأسباب والآثار التي تربطها لأن المسألة لا تتعلق بالوجود إنما تتعلق بالواجب، وعليه فإن الأمر لا يتعلق بمدى كثافة العلاقة السببية إنما بالطابع الأصيل الذي منه تشتق القيمة، ومن ثمة لا يمكن اعتبار الحرية الفعل الذي يبدأ من نفسه إنما ذلك الفعل الذي يملك في ذاته غايته ومعياره، وهذا يعني أن الأمر لا يتعلق بالسبب الظاهر إنما بالغاية ومعايير الحكم المقررة. (2)

وطالما أن "كاسيرر" يقرر أن كل شيء في مملكة الغايات يكون له ثمن أو كرامة وأن ما له ثمن يمكن تعويضه بشيء آخر يكون مساويا أو معادلا له، وإن ما ليس له ثمن ويكون فوق كل ثمن ولا يملك معادلا له فإن له كرامة أيضا، فإن هذه الأخيرة هي الميزة الوحيدة التي يتميز بها الإنسان عن جميع الأشياء، فيتقوم بوصفه كائنا حرا ويعمل وفقا للواجب الذي هو ضرورة انجاز الفعل احتراما للقانون. (3)

من هنا يمكن القول إن الحرية عند "كاسيرر" هي شرط ضروري في جعل الواجب ممكنا، فهي الفكرة الوحيدة التي يحتاجها ويسعى إلى طلبها، لأن وجوده مرتبط بوجودها، حيث أن الإنسان من المنظور الكاسيرري لا يستطيع القيام بواجباته الأخلاقية إلا إذا كان حرا، ذلك أن الحرية هي شيء أساسي للقيام بالأفعال الأخلاقية.

امرى ملزما بالقيام به: جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، مرجع سابق ص54.

(1) أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، مصدر سابق، ص378.

(2) الزاوي بغورة، أخلاق الواجب والمؤتلف الإنساني في الفلسفة المعاصرة، مرجع السابق، ص99.

(3) المرجع نفسه، ص100.

وفي هذا الإطار يؤيد "كاسيرر" اعتقاد "كانط" بأن هناك ارتباط قوي بين الحرية والواجب الأخلاقي، على أساس أن هذا الأخير وإن كان ملزماً أخلاقياً فإنه يتفق مع بقاء الإنسان حراً، فصحیح أن الالتزام يقلل من مجال الاختيار وأحياناً يلغيه تماماً لكن الشعور بهذا الالتزام يصدر عن إرادة حرة هي التي تشرع لنفسها بنفسها، وتقرر أداء الواجب الذي يبدو كمثل أعلى يتجاوز مع مقتضيات العقل.⁽¹⁾

وبهذا المعنى يستند "كاسيرر" إلى مبدأ أخلاقي كانطي يربط القدرة بالواجب "يجب عليك فأنت تستطيع"، وهذا المبدأ يحظى بمنزلة عظيمة عنده، لدرجة أنه يعتبره من المبادئ المتعالية التي تمتلك يقين عملي عقلي، ويمكن من خلاله تحقيق حرية الإنسان الأخلاقية ومصيره الأخلاقي.⁽²⁾

إن سبب تأييد "كاسيرر" لفكرة "كانط" عن الحرية والأخذ بمبدئه الأخلاقي يظهر من خلال إثباته أن الواجب ليس ممكناً إلا بالحرية حيث يخاطبه فيقول: "أيها الواجب أين نجد جذر جذعك النبيل الذي ينبغي أن يشق منه الشرط الضروري لتلك القيمة التي يمكن للكائنات البشرية وحدها أن تعطيها من نفسها؟ إنه لا يمكن أن يكون شيء أقل من ذلك الذي يرفع الإنسان إلى أعلى من نفسه كجزء من العالم الحسي، ذلك الذي يربطه بنظام للأشياء لا يستطيع أن يفكر فيه إلا الفهم والذي يخضع لنفسه في الحين ذاته العالم الحسي بأكمله (...). وهذا ليس سوى الشخصية أي الحرية والاستقلالية عن آلية الطبيعة برمتها."⁽³⁾

(1) عبد الرحمان بدوي، الأخلاق النظرية، الكويت، وكالة المطبوعات، 1975، (ط 2)، ص 127 . 128.

(2) فؤاد مخوخ، من نقد العقل إلى هرمينوطيقا الرموز "بحث في فلسفة الثقافة عند كاسيرر" مرجع سابق، ص 211.

(3) إيمانويل كانط، نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008، (ط 1)، ص 163.

كما يتجلى أيضا الباعث الذي دفع "كاسيرر" إلى الاعتماد على "كانط"، في إعلان هذا الأخير بأنه ليس هناك مبدأ أخلاقي غير مبدأ الحكم الذاتي، الذي يطبقه الشخص على نفسه بنفسه عن طريق استقلالية الإرادة* Autonomie de la volonté⁽¹⁾. أي أن الحرية في اعتقاد "كانط" مساوية للاستقلال الذاتي وهي لا تعني الاحتمية Indéterminisme، إنما يقصد بها نوعا من الحتمية déterminisme، كما أنها تدل على عدم فرض القانون الذي نتبعه في أفعالنا من الخارج، بل إن الذات الأخلاقية هي التي تصنع القانون لذاتها. (2)

وهكذا نستنتج أن "كاسيرر" يستلهم فكرة "كانط" عن الحرية وعلاقتها بالالتزام الأخلاقي النابع منها، فيرى أن الحرية هي الالتزام بقانون صارم يقيمه كل فرد على نفسه، حيث لا يمكن مخالفته بأي حال من الأحوال، على أساس أن الشيء الذي يؤدي إلى بلوغ الحرية ومنحها شخصيتها الحقيقية، ليس الخروج عن القانون والتراجع عنه، بل على العكس من ذلك ينبغي الإقدام عليه والاعتراف الحر به. (3)

ومن هذا المنطلق فالحرية الأخلاقية هي عبارة عن واجب وهو أصعب واجب يستطيع الإنسان النظر إليه، فهو ليس من المعطيات إنما هو مطلب وأمر أخلاقي جازم تزداد صعوبة تحقيقه في أوقات الأزمات الاجتماعية العنيفة التي يتجه فيها الفرد إلى عدم الوثوق في قدراته، ومنه فإن الحرية ليست ملكة موروثه عند الإنسان، وإذا

* استقلالية الإرادة هو مميز الإرادة المحض بوصفها لا تقبل التحدد ولا التعيين إلا بمقتضى جوهرها الخاص بها، أي بمقتضى الشكل الكلي الوحيد للقانون الأخلاقي: أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص121.

(1) Emmanuel Kant, fondement pour la métaphysique de moeurs, traduction originale et analyse : Ole hansen, Edition numérique : pierre hidalgo, 2011, p147.

(2) أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، مصدر سابق، ص378.

(3) أرنست كاسيرر، فلسفة التنوير، مصدر سابق، ص320.

أراد التمتع بها كان من المفروض عليه تكوينها وإنشائها، أما إذا ترك لاتباع غرائزه فإنه لن يكافح من أجلها، بل يختار التبعية ويجعل الاستناد إلى الآخرين أهون من الاعتماد على نفسه. (1)

مما سبق ذكره يمكننا القول إن الحرية في القاموس الكاسيرري هي من المبادئ الأخلاقية السهلة التي تنفصل عن كل ما هو غير عقلي، حيث تحتل منزلة كبيرة عند "كاسيرر" باعتبارها من أرقى الغايات الإنسانية التي تحقق استقلالية الإنسان، وهي ذات صلة وثيقة بالواجب، نظرا لأن اختيار الأفعال التي تتلاءم مع هذا الواجب ثم القيام بها، ما دام الفعل الخلقي هو فعل فردي يقيمه كل فرد على نفسه يستلزم وجود الحرية.

المبحث الثالث: علاقة الأخلاق بفلسفة الأشكال الرمزية (التاريخ، الدين والفن أنموذجا)

لطالما كانت فلسفة الأشكال الرمزية عند "كاسيرر" أداة رئيسية يمكن بواسطتها معرفة الإنسان، فهي تعبير عن نشاط إنساني أصيل، وذلك من خلال ما ينتجه من رموز، فيعيش في عالمها ويتسم بقوة رمزية تشكل مختلف جوانب حياته البشرية، وليست اللغة والأسطورة، التاريخ، الدين، والفن، إلا عناصر من عالم الإنسان الرمزي، حيث ترتبط في مجملها بالعديد من الميادين وأهمها المجال الأخلاقي، لذلك سنحاول تحديد موقف "كاسيرر" من العلاقة بين هذا المجال والأشكال الرمزية خاصة التاريخ والدين والفن.

1. التاريخ والأخلاق عند كاسيرر

ينطلق "كاسيرر" في معالجة مسألة العلاقة بين التاريخ والأخلاق من نظرية "كانط" التي ترفض كل تصور بيولوجي ذي نزعة طبيعية، ويمكن أن يخفي ويزيح مفهوم

(1) أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، مصدر سابق، ص378.

الحرية عن التاريخ أو يدمج هذا المفهوم في الطبيعة، ففي نظره قد حان الوقت الذي يتوجب فيه على الشعوب أن تتخلص كالأفراد من حال الطبيعة وهمجيتها، وأن تتعاقد للمحافظة على السلام، لأن الشعوب لن تبلغ فعلا المدنية المطلوبة في تطورها من البدائية والهمجية، ما لم تحرر الجيوش الدائمة وتلغيها.⁽¹⁾

إضافة إلى ذلك فإن اعتقاد "كانط" للتاريخ لا يقوم على ادعائه القدرة على التنبؤ بالمستقبل، إنما على الأمل في فهم معناه وتأويله من وجهة نظر العقل وغاياته فحسب، وهذا الاعتقاد يحمل في جوهره طابعا غائيا ويتسم ببعد أخلاقي، مما يؤدي إلى القول بأن نظرية "كانط" في التاريخ تطبيقا لنظريته في الأخلاق.⁽²⁾

من هذا المنطلق يشير "كاسيرر" في إطار استناده إلى تصور "كانط" عن التاريخ إلى أن المبدأ الأساسي الذي تقوم عليه فلسفة التاريخ هو مبدأ أخلاقي يتميز بطابع إتيقي، فهي عنده مبنية على الأخلاق كما هو الحال عند "كانط"، نظرا لأن التاريخ مؤسس على مفهوم الحرية ومهمة تحقيقها الأخلاقية، وهذا ما يستوجب على فلسفة التاريخ أن يتم فهمها وتأويلها باعتبارها نتيجة طبيعية للتفكير الأخلاقي، وبالتالي فإن إبعاد القضايا التي تطرحها فلسفة التاريخ عن القضايا التي تعالجها الأخلاق، وعزلها عنها بصفة قاطعة يكاد يكون مستحيلا.⁽³⁾

وفي الوقت ذاته نجد "كانط" يعتبر أن فهم التاريخ في معناه الفلسفي يستدعي الإجابة عن السؤال الآتي: ما المقصود بالتاريخ، وليس العمل على تتبع حوادثه الجزئية ومجراها المتغير، مؤكدا أن القبض على هذه الإجابة يستلزم وضع المبادئ

(1) رأفت غنيمي الشيخ، فلسفة التاريخ، القاهرة، دار الثقافة والنشر والتوزيع، 1988، (د ط) ص126.

(2) فؤاد مخوخ، من نقد العقل إلى هرمينوطيقا الرموز "بحث في فلسفة الثقافة عند كاسيرر" مرجع سابق، ص55.

(3) المرجع نفسه، ص56.

العامة لما هو أخلاقي، ذلك أن المسلمات العامة لفلسفة كانط الأخلاقية هي التي يمكن من خلالها التوصل إلى تحديد مبادئ فلسفة التاريخ، باعتبار أن حل مشكلة غاية تاريخ البشرية موجود في الأخلاق، ولا يتطلب العثور عليه تتبع مجرى التاريخ البشري. (1)

أي أن فهم التاريخ عند "كانط" يقتضي اتصاله بالأخلاق، على أساس أنها لها دور كبير في تعيين الأسس التي تقوم عليها فلسفة التاريخ، وبالتالي فهي المنطلق الأساسي الذي يمكن من خلاله الوصول إلى الهدف الذي يسعى إلى تحقيقه التاريخ الإنساني. وهذا ما ينبه إليه "كاسيرر" أيضا حيث يتصور هو الآخر أن هناك ترابط قائم بين التاريخ والأخلاق، لأنهما على حد قوله يتمحوران حول النقطة نفسها، كما أنهما تجليان وتأويلان للموضوع الكوني نفسه، أي موضوع حرية العقل باعتباره الغاية الحقيقية والأخيرة للتاريخ الإنساني، وعلى هذا الأساس فإن مشكلات فلسفة الثقافة بصفة عامة وفلسفة التاريخ بصفة خاصة يتم بناؤها وإقامتها على فكرة الحرية الأخلاقية وتحقيق مطلب استقلالية العقل. (2)

أي أن هناك رابطة قوية تجمع بين التاريخ والأخلاق عند "كاسيرر"، وهذا الاقتران الموجود بينهما هو الذي يؤدي إلى توحيدهما ودمجهما في الآن نفسه، فيجعلهما صادرين من مصدر واحد، ويعبران عن الشيء ذاته وهو العيش في حرية، وهذه الأخيرة تعد من أعظم الأهداف التي ترمي الحضارة الإنسانية منذ بدايتها إلى بلوغها حيث يتمكن الإنسان عن طريقها من تحديد أي أمر واتخاذ أي قرار دون أن يكون مجبورا أو مقيدا من طرف شيء خارجي.

(1) فؤاد مخوخ، من نقد العقل إلى هرمينوطيقا الرموز "بحث في فلسفة الثقافة عند كاسيرر" مرجع سابق، ص 56.

(2) المرجع نفسه، ص 56 . 57.

وتبعاً لذلك يشير "كاسيرر" مثل "كانط" إلى أن هناك تباين بين مشكلات الطبيعة والتاريخ، ذلك أنه إذا كان موضوع المعرفة ينتمي إلى نظام امبريقي خاضع لقوانين كلية وضرورية، فإن موضوع التاريخ هو الإنسان المتميز بحرية إرادته، وبعبارة أخرى إن الطبيعة في نظر "كاسيرر" هي نطاق الضرورة في حين أن التاريخ هو مجال الحرية، ولا ينبغي وصف هذا المجال بمصطلحات السببية التجريبية البسيطة، لأنه غير تابع للتسلسل المنطقي ولقوى فيزيائية، إنما هو مرتبط باجتهادات الإنسان وإرادته الحرة.⁽¹⁾

وفي هذا الطرح يختلف "كاسيرر" عن "فولتير" لأنه ينظر إلى عمل المؤرخ مثلما ينظر إلى عمل الباحث الطبيعي، معتبراً أن هذا الأخير يقوم بالمهمة نفسها التي يقوم بها المؤرخ، فكلاهما لهما دور كبير في البحث عن القانون المضمّر في تحولات الظواهر وتشابكها، وهذا القانون ليس خطة إلهية تحدد لكل شيء خاص مكانه ضمن النظام الكلي، لأنه في المعرفة التاريخية كما هو الحال في المعرفة الطبيعية ينبغي إقصاء الغائية والتخلي عنها، وهنا يجب على الكتابة التاريخية منح التاريخ نفس الخدمة التي تقدمها الرياضيات للعلم الطبيعي، وعلى هذه الكتابة أيضاً تحرير التاريخ من سيطرة الغاية وإرجاعه إلى الأسباب التجريبية.⁽²⁾

وبالتالي فإن "فولتير" حسب "كاسيرر" لم يكن ميالاً إلى متابعة الدرب الهادئ للانفعال بالتاريخ حتى نهايته، والبقاء فيه بهدوء وصبر، فحين كان يلهي بالماضي لم يفعل ذلك بدافع الماضي نفسه بل من أجل الحاضر والمستقبل، لأن التاريخ بالنسبة له لم يكن هدفاً إنما وسيلة العقل البشري للتربية الذاتية والتعليم الذاتي، إضافة إلى أنه

(1) فؤاد مخوخ، من نقد العقل إلى هرمينوطيقا الرموز "بحث في فلسفة الثقافة عند كاسيرر" مرجع سابق، ص 57.

(2) أرنست كاسيرر، فلسفة التنوير، مصدر سابق، ص ص 274 . 275.

لم يرد أن يتأمل ويبحث فقط، بل يتنبأ ويتوقع بحماسة مضمون مطالبه مسبقا، وهذه الروح الشخصية تمتزج دائما في عرضه التاريخي الذي يزداد كمالا واتقانا عند اكتشاف مثاله الخاص في الماضي، لذلك يصل هذا العرض إلى حده الأقصى في كتابه عصر لويس الرابع عشر. (1)

فصحيح أن "فولتير" كان بإمكانه رؤية التاريخ ومعرفته بوضوح خارج هذا العصر لكن الأحكام والتحيزات المتعلقة بعصور أخرى كانت سريعة، الأمر الذي يجعل من غير الممكن الوصول إلى مفهوم محكم، كما أن اهتمام فولتير بالعقل أضعف عمله التاريخي، لأنه يؤدي به إلى أحكام مستعجلة، لذلك كان يعبر في عمله التاريخي عن الرأي القائل بأن العصر الكلاسيكي للعقل لم يكن العصر الوسيط فحسب، إنما العصور القديمة أيضا التي حازت على كثير من الثناء، وهنا يسقط في الغائية التي سبق أن رفضها ووقف ضدها بقوة كنظري خالص. (2)

ومن جهة أخرى يستلهم "كاسيرر" الأحكام الغائية عن "كانط" الذي يدرسها ويحللها ويعتبرها شرطا ضروريا لمعالجة المشكلات التاريخية بشكل نقدي، فيشير إلى أن القصد والغاية مفهومان لا يقومان بوصف طبيعة الأشياء، إنما هما عبارة عن طريقتان في تصور الأشياء، ومهمتهما لا تكمن في تحديد الماهية الميتافيزيقية للأشياء، إنما في تنظيم مجرى العقل الخاص بالتفكير في الطبيعة. (3)

لذلك فإن الأحكام الغائية هي بمثابة مفاهيم تأملية منظمة ولا علاقة لها بتلك المفاهيم المعرفية المحددة، حيث يعتبر تطبيقها في مجالي الميتافيزيقا والفيزياء تطبيق مجازي ليس له من الحقيقة في شيء، لأنه لا يتم ممارستها وتوضيح معناها، إلا في

(1) أرنست كاسيرر، فلسفة التنوير، مصدر سابق، ص 276.

(2) المصدر نفسه، ص 276.

(3) فؤاد مخوخ، من نقد العقل إلى هرمينوطيقا الرموز "بحث في فلسفة الثقافة عند كاسيرر" مرجع سابق، ص 58.

ميدان الأخلاق والاعتماد على مفهوم الحرية التي عن طريقها يمكن التعمق في الغايات.⁽¹⁾

وهنا يبدو بوضوح مدى التكامل الموجود بين التاريخ والأخلاق عند "كاسيرر" لأنهما يهدفان حسب وجهة نظره للوصول إلى إدراك الغاية ذاتها وهي تحقيق الحرية والاستقلال للعقل الإنساني، وذلك عكس "فولتير" الذي ينظر إلى هذه المسألة من زاوية أخرى تكون نظرية خالصة، حيث يرفض فيها فكرة الغائية ويتمسك بعدم قبولها. لكن هناك من يسير على نفس منوال "كاسيرر" ويمضي أبعد من "فولتير"، حيث نجد على سبيل المثال الفيلسوف الفرنسي "جان لو رون دالمبير" * jean le rond d'Alembert (1717 . 1783)، يصرح بأن التاريخ لم يستند في دراسته إلى قيمة نظرية فقط كما هو الحال عند "فولتير"، بل يعتمد أيضا على قيمة أخلاقية.

ارتباطا بذلك فإن "العلوم التاريخية في نظر "دالمبير" ترتبط بالفلسفة من ناحيتين مرة من خلال المبادئ التي تشكل أساس اليقين التاريخي، ومرة أخرى من خلال العون الذي يمكن استمداده من التاريخ (...). فليس التاريخ في نظر القارئ العادي سوى غذاء

(1) فؤاد مخوخ، من نقد العقل إلى هرمينوطيقا الرموز "بحث في فلسفة الثقافة عند كاسيرر" مرجع سابق، ص 59.

* جان لو رون دالمبير عالم رياضي وكاتب فرنسي وواحد من أبرز ممثلي الفكر الفلسفي في عصر الأنوار، كان صديق فولتير وديرو الذي دعاه للمشاركة في موسوعة ضخمة عني فيها بالجزء الرياضي، وقد دل خطابه فيها على سعة معارفه ورؤيته لمختلف المعارف الإنسانية والقضايا الفلسفية، فعبّر عن الحاجة الاجتماعية للأخلاق، إلا أن تجربته في هذه الموسوعة توقفت بسبب إصدار مجلس الدولة حكما يحظر على الموسوعيين الاستمرار في عملهم ويسحب من التداول الأجزاء الصادرة، من أهم أعماله: كتاب الديناميكا (1743)، مذكرة في العلة العامة للرياح (1746)، مباحث في مبادرة الاعتدالين الربيعي والخريفي (1749)، متفرقات في الفلسفة والتاريخ والأدب (1753 . 1783)، محاولة في عناصر الفلسفة وفي مبادئ المعارف البشرية (1759): جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص 280 . 281.

للفضول أو تسلية عابرة، فيما هو للفلاسفة مجموع تجارب فكرية أخلاقية *expérience morale* يمكن للمرء أن يجربها على الجنس البشري، وهو مجموع سيكون أكثر اختصارا واكتمالا إذا جمعه الحكماء فحسب، لكنه حتى في عدم كماله هذا مازال يتضمن في ذاته الدروس الكبرى أيضا.⁽¹⁾

لا شك أن فهم التاريخ من منظور "دالمبير" يتوقف على وجود الأخلاق، لأن هذه الأخيرة لها دور كبير في معرفة التاريخ وتفسيره، وهنا يظهر بجلاء أن هناك تشابه كبير بينه وبين "أرنست كاسيرر" في مسألة المزج بين كل من التاريخ والأخلاق بغض النظر عن تباعد الزمان واختلاف المكان وتباين الأصول والأقوام، فكلاهما ينظران إلى أن العلاقة بين التاريخ والأخلاق هي علاقة مركبة، وفي المقابل يرفضان أن يكون هناك انفصال تام وتقاطع حاد بينهما، مؤكدين في الوقت ذاته أن دراسة الماضي ومعرفته بشكل أفضل تقتضي الأخذ بمجموعة من القيم الأخلاقية.

2 . الدين والأخلاق عند كاسيرر

لقد كان للفلسفة دور كبير في العصور القديمة نظرا لاهتمامها بدراسة الإنسان والأشياء الطبيعية، لكنها اتخذت فيما بعد طابعا جديدا، وأصبحت في العصر الوسيط غير معترف بها وممنوعة منعا باتا، لأنها مناقضة للدين، هذا الأخير هو ظاهرة إنسانية له أهمية عظيمة في حياة الإنسان، استقامته وتغيير شخصيته كلها، لذلك فهو بحاجة ماسة إليه ولا يمكنه الاستغناء عنه للاهتمام إلى الطريق الصحيح، لكن سرعان ما ارتبط هذا الدين بالأخلاق فكانت هناك علاقة بينهما، وهذه المسألة موجودة من قبل وحتى القرن العشرين مع "كاسيرر" الذي تناولها وسعى إلى توضيح ما إذا كان هناك فرق بينهما أم لا، لكن قبل تقديم وجهة نظره لابد من الإشارة إلى مفهوم الدين.

(1) أرنست كاسيرر، فلسفة التنوير، مصدر سابق، ص 279 . 280.

2 . 1 مفهوم الدين:

إن الدين هو عبارة عن مصطلح يدل في المعاجم والقواميس اللغوية على معاني كثيرة ودلالات شتى، حيث نجد على سبيل المثال المعجم الوجيز يعرفه بأنه "اسم لجميع ما يتدين به وجمعه أديان".⁽¹⁾

أما في معناه الحرفي فيعرف على النحو التالي: "الدال والياء والنون أصل واحد إليه ترجع فروعها كلها وهو جنس من الانقياد والذل، فالدين الطاعة يقال دان له يدين ديناً إذا أصحب وانقاد وطاع، وقوم دين أي منقادون مطيعون، والمدينة كأنها مفعلة سميت بذلك لأنها تقام فيها طاعة ذوي الأمر، والمدينة: الأمة والعبد مدين كأنهما أذلهما العمل، فأما قوله جل ثناؤه في سورة يوسف: <<مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ>> فيقال في طاعته ويقال في حكمه، ومنه قوله تعالى: <<مَالِكُ يَوْمَ الدِّينِ>> أي يوم الحكم".⁽²⁾

والدين العادة والشأن كما في قول العرب: ما زال ذلك ديني وديني أي عادتي.⁽³⁾ وربما اعتبر الدين عادة لأن الناس لا تعيش غالباً بدون دين سواء كان سماوياً أو وضعياً، فهو عادة إنسانية كذلك هو شأن إنساني محض وحالة إنسانية بحتة.⁽⁴⁾

من خلال كل هذه التعريفات اللغوية يتضح أن الدين من الناحية اللغوية هو تلك العادة والحالة التي يكون عليها الإنسان مطيعاً وذليلاً أمام دائنه، وينتظر الجزاء منه

⁽¹⁾ مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، (د ت)، (د ط)، ص 241.

⁽²⁾ أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، (ج 2)، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1979، (د ط)، ص 319.

⁽³⁾ سعيد مراد، المدخل في تاريخ الأديان، القاهرة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية (د ت)، (د ط)، ص 10.

⁽⁴⁾ محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع 2001، (د ط)، ص 11 . 12.

حسب عمله، ولا شك أن هذا المعنى بكل اشتقاقاته يجعلنا أمام طرفين: أعلى وأدنى والدين هو حالة لهذا الأخير الذي هو بحاجة إلى الطرف الأول، ومنه يرتبط بالاستسلام والطاعة للمعبود.⁽¹⁾

أما في اللغات الأجنبية الإنجليزية والفرنسية فإن عبارة الدين religion مشتقة من اللغة اللاتينية religio التي تعني الإحساس المصحوب بخوف وتأنيب ضمير وبواجب ما اتجه الآلهة.⁽²⁾ ويستخدمها المسيحيون اللاتينيون السابقون لوصف عباداتهم وتركيزهم على التبجيل، ثم تستخدم في وقت لاحق للإشارة إلى وصف التقاليد الدينية المختلفة حول العالم، لكن قد يجد ممارسون آخرون للدين عبارات مشتقة من مصادر مختلفة تكون أكثر ملاءمة لوصف ممارساتهم وتجاربهم.⁽³⁾

يمكن القول إن الدين يعني الإيمان والاعتقاد المرتبط بكل ما هو مقدس وإلهي يتجاوز كون الزمان والمكان الطبيعي ويتخطى القوانين الطبيعية، للانتقال إلى الطاعة الكاملة، والخضوع المطلق لفكر ومذهب معين يلتزم به المرء ويتخذه كمبدأ له، ثم يترقب منه الجزاء سواء بالمكافأة أو العقاب جراء ما يقوم به من أعمال، فإذا كانت أفعاله خيرة وتتماشى مع القواعد الإلهية فإنه سيثاب عليها، أما إذا كانت شريرة وتخرج عن الأوامر الإلهية فإنه سيعاقب، وبالتالي فإن الدين يدل على كل ما هو راسخ وعظيم في النفس الإنسانية.

(1) مصطفى النشار، مدخل جديد إلى فلسفة الدين، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، 2015، (ط 1)، ص 18.

(2) أندري لاند، موسوعة لاند الفلسفية، مرجع سابق، ص 1204.

(3) روبرت ميلتون أندروود الابن، تعريف الدين "ثلاثة علماء اجتماع يقاربون المفهوم"، تعريب منار درويش، مراجعة كريم عبد الرحمان، مجلة الاستغراب، دورية فكرية، العدد: 03، 2016، بيروت المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ص 351.

أما من الناحية الفلسفية فنرى أن التعريفات الخاصة بالدين تتعدد حسب وجهة نظر الفلاسفة، فيكون لكل منهم مفهوم محدد له، حيث نجد على سبيل المثال الدين وفق المصلح الإنجليزي البروتستانتي "وليام تندال" (William tindal 1494 . 1538) يدل على معرفتنا لواجباتنا على أنها أوامر إلهية، وفيه ينطلق الإنسان من المعايير الأخلاقية الملزمة والمطبقة بصورة عامة، لينسبها إلى مؤلف إلهي.⁽¹⁾

وهذا المفهوم الذي قام بتوضيحه تبناه "كانط" فيما بعد في كتابه الدين في حدود العقل المجرد، حيث أكد أن الدين هو عبارة عن معرفة وإدراك لكل واجباتنا بوصفها أوامر إلهية.⁽²⁾

ومن جهة أخرى نجد الفيلسوف الألماني "فريدريك شلايرماخر" Friedrich Schleiermacher (1768 . 1834) يعطي للدين مكانة كبيرة، فيجعله الباعث الأساسي الذي يمكن من خلاله أن يكون الإنسان موجودا وقادرا على صياغة العديد من الأمور، فيقول: "لقد ثبت لدي أن للدين أهمية لا تتجلى على مستوى التفاعل العملي في معتك الحياة فحسب، إنما في مضمار التفاعل الفكري، لأنه تجربة منوطة بالوجود، ينفرد برؤى ونواميس قادرة على التعبير والإخبار عن كل شيء، الدين طاقة أبدية غير قابلة للنضوب دينامية وحراك تتخلل الحميمية طبيعتها، وهو أقوى من أن يضم تحت تأثير ما يجابه به من عنف أو تسطيح، لأنه لصيق فطرة الإنسان التي لا يعني احتجاجها، تحت أي ظرف كان وانعدامها، يمنحنا الدين قدرة على أن نرى الآخر كرؤيتنا لذواتنا.⁽³⁾

(1) أرنست كاسيرر، فلسفة التنوير، مصدر سابق، ص 225.

(2) إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، نقله إلى العربية، فتحى المسكيني، الكويت، جداول للنشر والتوزيع، 2012، (ط 1)، ص 243.

(3) فريدريك شلايرماخر، عن الدين "خطابات لمقترحيه من المثقفين، ترجمة أسامة الشحمانى مراجعة وتقديم عبد الجبار الرفاعي، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، 2017، (ط 1) ص 10.

أما بالنسبة لـ "هيجل" فيعتبر الدين سابق للفلسفة، حيث لا يمكن الاستغناء عنه حتى لو لحقت به هذه الأخيرة، فهو الذي يجذب خيال الجماهير ويفتتها ويعرض لهم حقائق عميقة عن الكون، ومكانهم فيه في صورة جذابة، كما أنه يخدم أغراض النظام الأخلاقي والسياسي الذي لا بد أن يكون في تناغم وانسجام معه، ما دام ما يصوره الإنسان من قوانين ليس له سوى تأثير ضئيل على الضمير الديني.⁽¹⁾

في حين يعرف الدين عند "فويرباخ" Feuerbach (1804 . 1872) بأنه نقل الإنسان آماله وأمانيه إلى كائن ذي درجة عليا يسمى الله، لذلك يعتبر عقبة في سبيل تقدم الإنسان ماديا ومعنويا واجتماعيا، حيث ينبغي عليه التحرر من سلطانه، وإلى قريب من هذا يذهب "كارل ماركس" Karl Marx (1818 . 1883)، فينظر إلى الدين على أنه أنين كائن أتعبه البؤس، وهو فؤاد عالم لا فؤاد له وروح عصر لا روح له، بل إنه أفيون الشعوب.⁽²⁾

وهكذا يمكننا القول إن نظرة الفلاسفة منذ عصر التنوير إلى العصر الحديث وتصورهم لمفهوم الدين وتحديد معناه، كانت مختلفة تماما حسب طبيعة كل مفكر ومذهبه الفلسفي ونسقه المعرفي، لكن في العصر المعاصر يعرفه "كاسيرر" بأنه عبارة عن مجال من المجالات التي تهتم بمجموع الأشكال والانتاجات الثقافية مثله في ذلك مثل الأسطورة والتاريخ والفن (...)⁽³⁾ فهو من أشد الظواهر الإنسانية استعصاء على التحليل المنطقي، لكنه ليس بالضرورة ضدا للفكر الفلسفي، على أساس أن الحقيقة

(1) ميخائيل أنوود، معجم مصطلحات هيجل، ترجمة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، الكويت، المجلس الأعلى للثقافة، (د ت)، (د ط)، ص 476.

(2) غيضان السيد علي، فلسفة الدين "المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن" بيروت، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، 2019، (ط 1)، ص 30.

(3) فؤاد مخوخ، إشكالية علوم الثقافة لدى أرنست كاسيرر. مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 12(العدد 2)، ديسمبر 2015، ص 48.

الدينية وإن كانت فوق الطبيعي المعقول إلا أنها ليست حقيقة لا عقلية، فبالعقل وحده لا يمكن التغلغل في خفايا العقيدة إلا أنها لا تعارضه بل تتمه وتكملة.⁽¹⁾

2. 2 ثنائية الدين والأخلاق عند كاسيرر

حاول "كاسيرر" تحليل مجال الدين وعمل على توضيح علاقته بالأخلاق فأشار إلى أن "كانط" عندما شرع في إنشاء الدين على الأخلاق، ولم يقبل أي ثيولوجيا سوى تلك التي أطلق عليها الإتيقا الثيولوجية، قد اتخذ طريقا جديدا وحرّم نفسه من تحليل فلسفي متكامل لما هو ديني، فحسب وجهة نظره لا يمكن تفسيره بواسطة مضامينه ومحركاته الأخلاقية فحسب، لأنه احتوى على لحظة مغايرة ومعارضة تماما، كما ارتبط في بدايته الأولى وتطوره التاريخي بعالم الفكر الأسطوري.⁽²⁾

نرى أنه بالرغم من تمجيد "كاسيرر" لآراء "كانط" الإتيقية، واعتباره القيمة الأخلاقية هي الأداة السامية التي تساعد الإنسان على بلوغ غايته العظمى، وهو تحقيق الحرية والاستقلال الذاتي، إلا أنه يختلف مع "كانط" في ربط الأخلاق بالدين، وجعلها مبدأ أساسي يقوم عليه الفكر الديني، مؤكدا أنه لا يمكن تأسيس هذا الفكر عن طريق مجال واحد فقط هو المجال الأخلاقي، لأن حصر مفهوم الدين ومعناه في جانب أحادي أخلاقي، من شأنه أن يمنع من الوصول إلى حقيقته بشكل تام، ومن هذا المنطلق فإن هناك جوانب أخرى في الدين حسب تصور "كاسيرر" ينبغي الاعتماد عليها وأخذها مأخذ الجد، ومن بينها الميدان الأسطوري الذي كان له الفضل في تطور الدين وازدهاره.

(1) أرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية "مقال في الإنسان"، مصدر سابق، ص140.

(2) فؤاد مخوخ، من نقد العقل إلى هرمينوطيقا الرموز "بحث في فلسفة الثقافة عند كاسيرر" مرجع سابق، ص144.

بناء على ذلك يرى "كاسيرر" أنه ليس هناك فرق جذري بين الفكر الأسطوري والديني، فكلاهما وجد أصلا في نفس الظواهر الأساسية من الحياة الإنسانية، حيث لا يمكن في تطور الحضارة الإنسانية تعيين نقطة تنتهي عندها الأسطورة ويبدأ الدين لأن هذا الأخير يبقى في كل اتجاه تاريخه مرتبطا بالعناصر الأسطورية ومتسقا بها على نحو لا ينقطع، ومن ناحية ثانية فإن الأسطورة في أسمى أشكالها تحتوي على بعض الدوافع تعد تباشيرا لمثل دينية عليا، ومن ثمة فهي منذ بدايتها دين بالقوة.⁽¹⁾

لا شك أن "كاسيرر" لا يفصل بين الأسطوري والديني بل يربط بينهما بشكل يجعلهما متداخلان، حيث يتضمن كل منهما الآخر، وبالرغم من أنهما يبدوان أكثر الأشياء تميزا بالتفكيك والتناقض، ونسيج من الخيوط المشوشة المتباينة إلى أبعد حد إلا أن ما يقوم به على المستوى الاجتماعي بتوثيق الروابط بين أفراد الزمرة الاجتماعية الواحدة هو السر في تحويل تلك الفوضى إلى نظام دقيق.⁽²⁾

وبناء على ذلك يعترف "كاسيرر" بقيمة ومكانة كل من الدين والأسطورة كشكل رمزي خاص، فهما غير قابلين للانصهار في أشكال ثقافية أخرى، ولا للإقصاء أو التهميش، لأنهما ليسا مجرد مجال ثانوي يمكن للفيلسوف الاستغناء عن التفكير فيهما بل مكونان أساسيان من مكونات الثقافة ويندرجان ضمن شكل رمزي مستقل تسعى الروح من خلاله إلى التعبير عن نفسها والوعي بذاتها، لكن هذا لا يعني انعزالهما عن

(1) أرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية "مقال في الإنسان"، مصدر سابق، ص 165.

(2) جفال عبد الإله، المقدس وحدود العقل "حوار بين أرنست كاسيرر ورودولف أوتو"، مجلة الناصرية للدراسات الاجتماعية والتاريخية، مجلة مصنفة ج، العدد: 01، 2018، الجزائر، جامعة معسكر، ص 137 . 139.

الأشكال الرمزية الأخرى، إنما هناك صلات عديدة قائمة بين العالم الأسطوري والديني من جهة وعالم اللغة من جانب آخر، بالنظر إلى وجود أصل واحد يعودان إليه معا. (1) كما أن الدين برأي "كاسيرر" لا يقوم بتدمير التفسيرات الكونية والأنثروبولوجية التي تأتي بها الأسطورة، بل على العكس من ذلك يعمل على تنميتها وحفظها ومنحها شكلا وعمقا جديدا، ومن ثمة فإن العلاقة بين السحر والدين أو الأسطورة والدين هي من أكثر الموضوعات تعقيدا، و"كاسيرر" لا يوافق على الفصل بينهما لا من حيث الموضوع ولا من حيث الزمان، إذ ليس لدينا شواهد تجريبية كما يعتقد بأن هناك أولا عصر سحر يليه عصر دين. (2)

وفي هذه النقطة يخالف "كاسيرر" "فريزر" الذي يضع السحر والدين كمرحلتين متعاقبتين ويرى أنهما مختلفان في الأصل، ومن ثمة لا يمكن إدخالهما في عنوان مشترك، لأنهما يهدفان إلى غايات معاكسة تماما ومختلفة عن بعضها البعض. وتأكيدا لذلك يقول "فريزر" "إن الصراع الأساسي بين السحر والدين يفسر تفسيريا كافيا العداء العنيف الذي كان رجل الدين يبديه نحو الساحر ومطاردته له، فشعور الساحر بالاستعلاء والاستكفاء وموقفه الأحقq المتعجرف من القوى العليا، وادعاؤه الوقح بقدرته على السيطرة والتسلط، من شأنه أن يثير رجل الدين الذي يحس بالخشية وبالرهبة نحو الجلالة الإلهية ويشعر بالذلة أمامها، مما يجعله ينظر إلى دعاوى

(1) فؤاد مخوخ، هرمينوطيقا الرموز في الأسطورة والدين، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مجلة فكرية متخصصة تعنى بالهجوم الفكرية للمسلم المعاصر، العدد: 59 . 60، 2014، بغداد، مركز دراسات فلسفة الدين، ص ص 166 . 167.

(2) شمس الدين الكيلاني، من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي "الأسطورة الدين، الأيديولوجيا العلم"، مرجع سابق، ص 146.

الساحر وتصرفاته على أنها نوع من الجحود والكفر والتطاول على الحقوق والامتيازات الخاصة بالإله وحده.⁽¹⁾

ومن جهة أخرى يشير "كاسيرر" إلى أن الدين بالرغم من ارتباطه بالعديد من القيم الأخلاقية وانفصاله عن كل ما هو نظري، إلا أن وظيفته الأخلاقية غير موجودة في الدين البدائي، حيث يقول: "فمنذ البداية كان على الدين أن يؤدي وظيفة نظرية وعملية، لأنه يحتوي على نظرة كونية وأخرى أنثروبولوجية، فهو يجيب على سؤال عن أصل الكون وعن أصل المجتمع، ومن هذا الأصل يستمد الإنسان واجباته وفروضه وهذان المظهران الكوني والإنساني غير متميزين بقوة، إنما هما متضامنان مختلطان معا في ذلك الشعور الأساسي الذي حاولنا أن نسميه الشعور بوحدة الحياة، وها هنا نجد مصدرا مشتركا للسحر والدين، فالسحر ليس ضربا من العلم الزائف، بل إن محض الرغبة في المعرفة وفي تملك الطبيعة والسيطرة عليها لا يكفيان لتعليل حقائق السحر."⁽²⁾

والدليل على ذلك أن الإنسان في نظر "كاسيرر" لا يفكر في الاتصال بالطبيعة اتصالا سحريا، إن لم يكن يعتقد أن هناك رابطة مشتركة تصل بين جميع الأشياء، وأن الفصل بين ذاته وبين الطبيعة وبين مختلف أنواع المواد فيها، إنما هو أمر كاذب ولا أساس له من الصحة، فالناس الذين يقيمون الاحتفالات على سبيل المثال، لا ينزعلون عن بعضهم البعض إنما يندمجون فيما بينهم، وبكل الأشياء في الطبيعة التي تحس بسرورهم.⁽³⁾

(1) جيمس فريزر، الغصن الذهبي "دراسة في السحر والدين"، مرجع سابق، ص 222.

(2) أرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية "مقال في الإنسان"، مصدر سابق، ص 174 . 175.

(3) شمس الدين الكيلاني، من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي "الأسطورة الدين، الأيديولوجيا العلم"، مرجع سابق، ص 146.

يرى "كاسيرر" أن الاعتقاد بتعاطف الكل هو من أقوى الأسس في الدين ذاته، إلا أن التعاطف الديني هو نوع مختلف عن التعاطف السحري والأسطوري، لأنه يفسح المجال للشعور بالفردية، ومن ناحية أخرى يشير إلى أنه ليس هناك فرق بين تنامي الشعور بالفردية وعمومية الشعور الديني، لأن من أول واجبات الأديان الراقية هو استكشاف العناصر الشخصية في المقدس والإلهي، وفي سبيل وصول الفكر الديني لهذه الغاية كان عليه السير في طريق طويلة شائكة.⁽¹⁾

وفي هذا السياق تصور "كاسيرر" أن قسمة العمل هي التي أوصلت الفكر الديني إلى حقيقة الآلهة الوظيفية التي نموذجها الديانة الرومانية، التي تميزت بطابع وظيفي إذ كان عليها انجاز واجبات عملية محددة والسيطرة على فعاليات عملية، لأنها ليست خيال أو إلهام ديني إنما هي آلهة إدارية اقتسمت فيما بينها مختلف ولايات الحياة الإنسانية، كما أنه ليس لها ذوات محددة بل يمكن تمييزها انطلاقاً من وظيفتها التي ترفعها دينياً.⁽²⁾

وهذه الديانة الرومانية تختلف عن الدين الإغريقي الذي تسيطر عليه نزعة من الفكر والشعور، وهنا فقط يمكن إيجاد آثار محددة من عبادة الأسلاف، لكن هذه الملامح القديمة تبدأ بالانقراض عند تأثير القصاصد الهوميرية، ويغطي عليها اتجاه جديد للفكر الأسطوري والديني، على أساس أنه في هذه القصاصد لا يمكن إيجاد الحاجز الذي يفصل بين العالمين الإنساني والسماوي، فالإنسان يصور نفسه وبكل ما في ذاته من تنوع في آلهته، وبالتالي فإن الآلهة الهوميرية ليست وظيفية تهيمن على

(1) أرنت كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية "مقال في الإنسان"، مصدر سابق، ص 177 . 179.

(2) المصدر نفسه، ص 180.

إحدى الفعاليات الإنسانية كما هو الحال في الدين الروماني، إنما تهتم بالفرد وتوليه حبا. (1)

وفي المقابل يؤكد "كاسيرر" أن الآلهة السائدة في الأديان العظمى التي تدعو إلى الإيمان بوجود واحد للكون، دون اللجوء إلى العديد من الآلهة للتحكم فيه والسيطرة عليه، مختلفة تماما عن تلك الآلهة التي سبق ذكرها في الدين الروماني واليوناني الهومييري، ومعاكسة لها بصفة كاملة، لأنها تعتمد على الأخلاق، حيث يبرز على سبيل المثال الدين الزرادشتي، ويعتبره من أهم الأديان التي لا يمكن إنتاجها إلا عن طريق الفضائل الأخلاقية.

وفي ذلك يقول "كاسيرر": "لكن الإلهي الذي نلقاه في الأديان الكبرى القائمة على التوحيد ذو مظهر مختلف عن هذا كله، فهذه الأديان وليدة القوى الأخلاقية وتتركز على نقطة واحدة هي مشكلة الخير والشر، ولا يوجد في دين "زرادشت" إلا ذات عليا واحدة تسمى الرب الحكيم، ولا شيء يوجد دونه أو وراءه أو بعيدا عنه، هو الأول والأسمى والأكمل وهو الحاكم المطلق، وفي هذا لا توجد فردية ولا تكثير للآلهة التي تمثل قوى طبيعية مختلفة أو صفات عقلية مختلفة، وهكذا هوجمت الميثولوجيا البدائية وانحدرت أمام قوة أخلاقية خالصة." (2)

من خلال هذا الطرح يتبين لنا بوضوح أن أهمية الأخلاق تكمن فقط في الأديان الكبرى، لذلك يقوم "كاسيرر" بتقديس فكرة القيم الأخلاقية (الخير والشر) ويعتبرها من أعظم القضايا التي تستند عليها الأديان بصفة عامة، والأديان التوحيدية الزرادشتية

(1) شمس الدين الكيلاني، من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي "الأسطورة الدين، الأيديولوجيا العلم"، مرجع سابق، ص 146.

(2) أرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية "مقال في الإنسان"، مصدر سابق، ص 183.

بصفة خاصة في بنائها وتشبيدها، وهذه القوى الأخلاقية في نظره لها دور كبير في مقاومة الأساطير القديمة ومواجهتها، حيث تتقدم وتزدهر وفقا لها وبمقتضاها. ففي الأفكار البدائية عن المقدس تكون القوة الأخلاقية غامضة تماما وغير معروفة، حيث تستعمل فكرة "المانا" للدلالة على الأغراض الخيرة والشريرة معا، وفي ذات الوقت دون الفصل بين نطاقهما ومجال كل منهما، بينما نجد "كاسيرر" يلاحظ أنه حتى في بداية دين "زرادشت" هناك ما يعارض هذا الموقف الحيادي والأسطوري تجاه فكرة الخير والشر، كما يوجد أيضا ما يرفض الموقف الحيادي الجمالي الذي يتميز به شرك الإغريق. (1)

وتأكيدا لذلك يقول "كاسيرر": "فذلك الدين لم يكن وليد خيال أسطوري أو جمالي إنما كان تعبيراً عن إرادة أخلاقية شخصية عظيمة، وحتى الطبيعة تتخذ فيه شكلاً جديداً، لأنها كلها تنظر في مرآة الحياة الأخلاقية، ولا يستطيع دين أن يفكر في قطع الرباط بين الإنسان والطبيعة أو في حله، لكن هذا الرباط يعقد ويربط على نحو جديد في الأديان الأخلاقية العظمى، ولا تتحطم الرابطة التعاطفية التي وجدناها في السحر والميثولوجيا الأسطورية ولا تنكسر، إلا أن الاقتراب من الطبيعة يتم من الجانب العقلي لا من الجانب العاطفي (...). ولا تظل الطبيعة كما كانت في أديان الشرك." (2)

وإذا كان "كاسيرر" يعتقد أن الفكر الأسطوري هو خطوة حاسمة في جعل الطبيعة مرتبطة بقوى إلهية، وشيطانية سحرية لتحقيق الإنسان غاياته وكل ما يصبو إليه، فإنه في الوقت ذاته يزعم بأن هذه الفكرة موجودة أيضاً في الأديان التوحيدية لكن بمعنى مختلف.

(1) شمس الدين الكيلاني، من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي "الأسطورة الدين، الأيديولوجيا العلم"، مرجع سابق، ص 148.

(2) أرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية "مقال في الإنسان"، مصدر سابق، ص 184.

ارتباطا بذلك يحل المعنى الأخلاقي محل المعنى السحري، وتصير حياة الإنسان كلها كفاحا لا ينقطع من أجل الاستقامة، ويلعب مثلث (الأفكار الخيرة، الكلمات الخيرة الأعمال الخيرة) دورا هاما في هذا الكفاح، ولا يعود أحد يبحث عن الإلهي أو يقترب منه بقوى سحرية إنما بقوة الاستقامة والصلاح، ومن الآن فصاعدا لن تعد أي خطوة يخطوها الإنسان في حياته العملية شيئا تافها لا غاية له بالمعنى الديني والأخلاقي، ولا أحد يستطيع أن يقف محايدا في الصراع بين القوة الإلهية والقوة الشيطانية. (1)

فالإنسان بإمكانه اختيار أحد النجدين الخير والشر وتحمل مسؤولية خياره، لأن هذا الاختيار كما يقول "كاسيرر" "معلق بالفرد نفسه، وهو الحكم المطلق الذي يقرر مصير نفسه ولديه القوة والحرية ليختار بين الصدق والكذب، الخير والشر وهو مسؤول عن هذا الاختيار الأخلاقي، وبالتالي فهو مسؤول عن أعماله، فإذا قام بالاختيار الصحيح واعتق الصلاح جنى ثمار ذلك جزاء حسنا، وإن اختار الطلاح فالمسؤولية هي مسؤوليته، وستقوده مسؤوليته الذاتية إلى العقاب (...). أما الصالحاء الذين يعيشون في عصور مختلفة وفي أمكنة متباعدة، فإنهم أعضاء جماعة الصالحين بقدر ما يحفزهم دافع واحد ويعملون من أجل غاية مشتركة، وهذا هو الشكل الأخلاقي العام الذي اكتسب نصرا على الشعور البدائي بوحدة سحرية أو طبيعية للحياة." (2)

يمكن القول أن الفكر الأخلاقي عند "كاسيرر" يختلف تماما عن الفكر الأسطوري في نظرتهم للدين، بل إنه الشكل الوحيد الذي يسمو عليه، لأنه يستند إلى مبدأ الاستقامة والصلاح الذي يجعل العمل في الدين الأخلاقي له قيمته الأخلاقية المحددة، على عكس الثاني الذي يعتمد على قوى سحرية معينة، والإنسان في كلتا الحالتين هو حر

(1) شمس الدين الكيلاني، من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي "الأسطورة الدين، الأيديولوجيا العلم"، مرجع سابق، ص 148 . 149.

(2) أرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية "مقال في الإنسان"، مصدر سابق،

مختار، لكنه في الوقت ذاته مسؤول عن أفعاله وسلوكياته، حيث يتحمل جميع النتائج التي يجنيها عن هذه الأعمال، وبالتالي إذا كانت خيرة وتتماشى مع القواعد الأخلاقية وتلتزم بها فإنه سيجازى ويكافئ، أما إذا كانت مخالفة لهذه المبادئ فإنه سيعاقب. ومن جهة أخرى يمكن الإشارة إلى أنه من أعظم المعجزات التي حققتها الديانة التوحيدية في نظر "كاسيرر"، هو قيامها بتطوير طابعها الجديد الخلاق من الأفكار البدائية الجافية، مقدما في ذلك المثال التالي: كيف تحولت فكرة الحرام بين الفكر الأسطوري البدائي والفكر الديني التوحيدي الراقى، حيث يلاحظ أن الحرام بالنسبة للمجتمعات البدائية يتحدد تبعا لأساطيرها، فقد كان محاطا بجو من الخوف والخطر لكنه ليس خطأ أخلاقي، فلمسة من الآلهة خطرة مثل لمسة الأشياء غير الطاهرة جسديا، وبذلك يكون المقدس والمدنس على مستوى واحد.⁽¹⁾

كما يرى "كاسيرر" أن الأديان الراقية وجدت صعوبة كبيرة في السيطرة على هذا النظام من الحرمة البدائية، لكن بعد محاولات عديدة نجحت في تحقيق هذا الأمر فكانت أول خطوة لها إيجاد خط فاصل بين المنطقتين المقدسة والمدنسة، إذ كان الحرام البدائي المتمثل في الخرافات السحرية مؤسس على الخوف من قوة غاشمة فوق الطبيعة، بينما القوى الدينية التي تعمل على تنظيم المباح الإنساني مصدرها قوة معروفة صديقة مخالفة للإنسان، وتحتوي في ذاتها على مبادئ نامية من التقدم والنظام الأخلاقي.⁽²⁾

أما التمييز بين نوعي انتهاك الشرع الديني الذاتي والموضوعي مجهول لدى الوعي الأسطوري، فالذي يهم هنا هو العمل نفسه لا الدافع إليه، والنتائج نفسها سواء كان العمل إراديا أم غير إرادى، فعملية التحريم آلية دائما والنوايا لا أثر لها في عمل

(1) أرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية "مقال في الإنسان"، مصدر سابق، ص 190 . 191.

(2) المصدر نفسه، ص 192 . 193.

الحرام، وهي تفرض واجبات وفروض لا حصر لها وكلها سلبية ليس فيها أي مثال إيجابي، فالحرام يعرف كيف يمنع لكنه لا يعرف كيف يهدي، وهو ينبه إلى الخطر إلا أنه لا يستطيع أن يثير في الإنسان طاقة جديدة عملية أو أخلاقية، بينما الدين الأخلاقي يرفع عبء التحريم ويكشف عن معنى أعمق للواجب الديني، حيث يكون تعبيراً عن مثال إيجابي جديد للحرية الإنسانية.⁽¹⁾

يمكن القول إن ارتباط الدين بالأخلاق قائم في الأديان الكبرى التوحيدية فقط، وغير موجود في باقي الأديان الأخرى، وهذا ما جعل "كاسيرر" يتصور جوهر الدين بصورة جديدة مخالفة للأخلاق ومعارضة لها، لأنها ليست هي الوحيدة التي تحركه وتسيطر عليه.

وبالتالي فإن كل ما يخضع للاعتبار الأخلاقي في نظر "كاسيرر" هو مجرد إيمان أعمى يغلق نفسه عمداً عن البحث ويعارض كل اختبار، ومثل هذا الإيمان لا يعمل على تضيق حدود المعرفة فحسب، بل يلغي جوهرها وشكلها ومبدؤها أيضاً، لذلك فإن مبدأ حرية الإيمان هو تعبير عن قوة دينية أساسية جديدة، حيث يتجسد فيه نوع جديد من أشكال الوعي الديني يؤكد ذاته بوضوح وثقة، ولم يكن الوصول إلى مثل هذا الشكل ممكناً بالطبع، إلا من خلال تغيير تام في القناعات والأهداف الدينية.⁽²⁾

وهذا الرأي موجود كذلك عند الفيلسوف الفرنسي "بيير بايل" pierre bayle (1647 . 1706) في القرن السابع عشر، حيث دافع هو أيضاً عن حرية الدين في

(1) شمس الدين الكيلاني، من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي "الأسطورة الدين، الأيديولوجيا العلم"، مرجع سابق، ص 149 . 150.

(2) أرنست كاسيرر، فلسفة التنوير، مصدر سابق، ص 214 . 215.

جميع المعتقدات وليس في دين محدد، مصرحا أن أي تبرير لاستخدام العنف من أجل الدين هو بمثابة استدلال سخيّف ومستهجن أكثر من أي وقت مضى.⁽¹⁾ وهنا يظهر أنه ليس هناك علاقة ضرورية بين السلوك الأخلاقي والدين، وإلا سيكون هذا الأخير عامل رئيسي في جعل الفساد وسوء الأخلاق وكل العادات السيئة منتشرة، فالمعتقد الديني ليس له إلا تأثير بسيط على السلوك الإنساني الذي ينبع من الرغبات، ويعود في جوهره إلى العادات وليس إلى الدين، وإلا سيكون العديد من المذنبين والفاسقين مؤمنين بالله ولم ينهيهما هذا الإيمان عن اقتراف هذه الأفعال الشنيعة.

ومن منظور "بايل" ليس بالضرورة أن يكون المجتمع مؤمنا كي يصبح فاضلا في أخلاقه وسلوكياته، فهناك مجتمعا من الملحدّين قد يكون صالحا وأفضل خلقا من مجتمع من المؤمنين، فقد يتأمل الإنسان في المجتمعات ويلاحظ غالبا حسن الأخلاق عند الملحدّين، في حين لا يستبعد أن يكون المؤمنون مجرمين.⁽²⁾ أي أن أفعال الإنسان الأخلاقية برمتها غير مرتبطة بأي شكل بالدين أو بالإيمان بوجود إله محدد، لأن معظم السلوكيات القبيحة المستهجنة، والعيوب والمعاصي التي يقوم بها الأفراد، كانت صادرة عن مجتمعات مؤمنة بوجود معين، حيث لم تجعلهم يكفون عن القيام بهذه السلوكيات السلبية.

وفي هذا الصدد يوافق "بايل" الفيلسوف الإيطالي "بييترو بومبونتزي" Pietro pompontzi (1462 . 1524)، عندما يلاحظ أن عدد كبير من المحتالين والأتمين والفاسقين يعتقدون بخلود النفس، على عكس الكثير من القديسين والأبرار الذين لا

(1) أرنت كاسيرر، فلسفة التنوير، مصدر سابق، ص218.

(2) جعفر حسن الشكرجي، النزعة الشكية عند بيبير بيل "قراءة في فلسفته الدينية"، مجلة الاستغراب دورية فكرية، العدد: 03، 2016، بيروت، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية ص264.

يعتقدون به، ومن هذا المنطلق يوضح "بايل" أن الصدوقيين الذين ينكرون خلود النفس، هم أكثر استقامة من الفريسيين الذين كانوا يفتخرون بمراعاة شريعة الله.⁽¹⁾ وهكذا يظهر لنا أن هناك اتفاق نوعا ما بين "كاسيرر" و"بايل" في معالجتهم لقضية العلاقة بين الدين والأخلاق، وتصورهما بأنه ليس هناك اتصال بين هذين المجالين مؤكدين في الوقت ذاته على حرية الدين، وموضحين أنه لا ينبغي فهمه بشكل أخلاقي منفرد، بل انطلاقا من معايير أخرى مغايرة ومناقضة للأخلاق.

لكن مع ذلك نجد رؤية "فولتير" حول هذه المسألة متعارضة تماما مع رؤية "كاسيرر" لها، ففي نظره لا يوجد أي فرق جوهري بين الدين والأخلاق، لأن القيمة الحقيقية للدين لا يمكن إدراكها من خلال معايير نظرية خالصة، كما لا يمكن الحكم عليها بطريقة بعيدة عن تأثيره الأخلاقي، فالدين في النهاية لا يتحقق جوهره الفعلي إلا في الأخلاق، وفي هذا يكمن المحك الفعلي الذي ينبغي بواسطته اختبار صدقية كل دين.⁽²⁾

لذلك يدعو "فولتير" إلى التسامح الديني ويعتبره قانون إنساني لم يتسبب قط في إثارة الفتن والحروب الأهلية، والدليل على ذلك أن اليهودي والكاثوليكي الأرثوذكسي، اللوثري، الكالفيني، وداعي تجديد المعمودية، والسوسيني والمينوني* والمورافي**

(1) إميل برهيه، تاريخ الفلسفة "القرن السابع عشر"، ترجمة جورج طرابيشي، (ج 4)، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1983، (ط 1)، ص 359 . 360.

(2) أرنست كاسيرر، فلسفة التنوير، مصدر سابق، ص 220.

* السوسيني إسم يطلق على الهراطقة الذين اتبعوا تعاليم ليليو سوسيني وفاوستو سوسيني فأنكروا ألوهية المسيح وعارضوا كل عقيدة لاهوتية تنتافي ومبادئ العقل وقالوا بالتسامح والمحبة، أما المينوني هي فرقة دينية سويسرية الأصل تفرعت عن حركة الإصلاح البروتاستانتي وانتشرت في ألمانيا وهولندا حول شخص مرشدها مينو سيمونز، والكاهن الكاثوليكي الذي هجر الكنيسة الرومانية

وسواهم، أصبحوا يعيشون بتآخي في تلك الأقطار ويساهمون على قدم من المساواة في خدمة مجتمعهم. (1)

ومن هذا المنطلق يقوم "فولتير" بنبذ العنف والتعصب الديني ويرفضه، مبينا أنه حق عبثي وهمجي، كما أنه قانون النمر وهو رهيب حقا، باعتبار أن النمر لا تمزق فريستها إلا من أجل الأكل، ونحن نمزق بعضنا بعضا من أجل فقرات من نصوص دينية. (2)

3. الفن والأخلاق عند كاسيرر:

تميزت الفلسفة الغربية المعاصرة بحرصها الشديد على تأكيد أهمية الإنسان، ولطالما كان الفن مرتبطا بما يقوم به هذا الأخير في حياته اليومية، فإنه مع تطوره واختلاف حاجاته، ظهرت مشكلة علاقة الفن بالأخلاق، وكانت من أكثر القضايا التي حظيت بعناية متميزة في الفكر الفلسفي المعاصر، لأنها تمثل علاقة الإنسان بالواقع، حيث شغلت اهتمام الكثير من الفلاسفة والمفكرين في القرن العشرين، فتعددت النظريات حول هذا الموضوع العلائقي لا سيما نظرية "أرنست كاسيرر"، الذي قام بمعالجة هذه المشكلة مقدما وجهة نظره حول العلاقة بينهما، وبالتالي هل يمكن القول أن الفن عند "كاسيرر" يحظى ببعده أخلاقي أم لا؟ بعبارة أخرى هل يمكن فصل الفن عن الأخلاق عنده أم أن هناك اتصال بينهما؟

رافضا مذهبها اللاعقلاني في الأسرار ومسلكتها في الاضطهاد: فولتير، رسالة في التسامح، ترجمة هينريت عبودي، دمشق، دار بتر للنشر والتوزيع، 2009، (ط 1)، ص31.

** المورافيون هم فرقة بروتستانتية رأت النور في مورافيا حيث طالبت بحرية التبشير وعارضت غنى رجال الدين وتعصب الكنيسة، وطالبت بالعودة إلى تآخي مسيحي الأزمنة الأولى: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(1) فولتير، رسالة في التسامح، مرجع سابق، ص31.

(2) المرجع نفسه، ص48.

3 . 1 مفهوم الفن:

إن مصطلح الفن في اللغة العربية يدل على الحال وهو الضرب من الشيء والجمع أفنان وفنون، يقال: رعينا فنون النبات، وأصبنا فنون الأموال، كما يعني هذا المصطلح الطرد، وفن الإبل يفننها فنا إذا طردها، والفن هو العناء يقال فنّنت الرجل أفنه فنا إذا عنّيته، وفنّه يفننه فنا عنّاه. (1)

كما وردت هذه الكلمة في معجم الصحاح بمعنى الأنواع وهي الأساليب أي أجناس الكلام وطرقه، حيث أن الرجل المتفنن أي ذو فنون، وفنا أي أمرا عجبا، والتفنين التخليط يقال ثوب فيه تفنين إذا كانت فيه طرائق ليست جنسه، ورجل مفن يأتي بالعجائب. (2)

إضافة إلى ذلك فإنه يطلق أيضا في العربية على معنيين عام وخاص، أما في معناه العام فيعتبر جملة من القواعد المتبعة لتحصيل غاية معينة جمالا كانت أو خيرا أو منفعة، لأنه إذا كانت هذه الغاية تحقيق الجمال سمي بالفن الجميل، وإذا كانت تحقيق الخير سمي بفن الأخلاق، وإذا كانت غايته المنفعة سمي بفن الصناعة، أما في معناه الخاص فيدل على مجموع الوسائل التي يستعملها الإنسان لإثارة الشعور بالجمال كالصوير والنحت والتزيين والموسيقى وغيرها. (3)

والواقع أنه لو تم الرجوع إلى الأصل الاشتقاقي لكلمة الفن techné باليونانية وars باللاتينية، فإننا نجد أنها لا تعني سوى النشاط الصناعي النافع بصفة عامة، ولم تكن في الوقت ذاته قاصرة على الشعر والنحت والموسيقى والغناء وغيرها من الفنون الجميلة

(1) ابن منظور، لسان العرب، المجلد: 13، بيروت، دار صادر، (د ت)، (د ط)، ص326.

(2) الإمام الجوهري، معجم الصحاح، مرجع سابق، ص2178.

(3) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (ج 2)، بيروت، دار الكتاب العالمي، 1994، (د ط) ص164.

إنما كانت شاملة للكثير من الصناعات المهنية كالنجارة والحدادة والبناء، وإلى غير ذلك من مظاهر الإنتاج الصناعي.⁽¹⁾

لكن في اللغة الإنجليزية فقد ورد مصطلح الفن art، بمعنى الفكرة التي تقر بأنه ثمة أنشطة متنوعة مثل الرسم، النحت، الموسيقى، والشعر (...)⁽²⁾

أما من الناحية الفلسفية فقد عرف مفهوم الفن تطوراً عظيماً عبر العصور بدءاً من الفكر اليوناني، مروراً بالعصر الوسيط، ووصولاً إلى العصر الحديث والمعاصر، حيث أخذت معانيه تختلف من فيلسوف لآخر، كما ركزت بدرجة كبيرة على الهدف المرتبط به ومن ثم التماسه، لكن الذي يعيننا من دراسة الفلاسفة لمفهوم الفن إنما هو حديث "أرنست كاسيرر" وتحديده لهذا المفهوم، وبالتالي ما حقيقة الفن في الفلسفة الكاسيررية؟

3 . 2 طبيعة الفن عند "كاسيرر"

إن الفن عند "كاسيرر" هو عبارة عن شكل رمزي يندرج ضمن منظومة الأشكال الرمزية التي يمكن من خلالها تمييز الثقافة الإنسانية، لذلك فهو "مظهر من مظاهر الحضارة البشرية بما فيها الأسطورة، الدين، اللغة، التاريخ، العلم، وأن الإنسان ليس مجرد حيوان ناطق، بل هو أولاً وبالذات حيوان رامت أو حيوان صانع للرموز، وليست الرموز البشرية مجرد مجموعة من الدلالات والعلامات التي تشير إلى بعض المعاني أو الأفكار أو التصورات، بل هي شبكة معقدة من الأشكال والصور التي تعبر عن مشاعر الإنسان وانفعالاته وآماله ومعتقداته.⁽³⁾

أي أن الفن الكاسيرري على غرار باقي الأشكال الرمزية الأخرى، كالأسطورة والدين واللغة والعلم، هو عنصر هام من أهم عناصر الحضارة البشرية التي تعبر في صورة

(1) زكريا إبراهيم، مشكلة الفن، القاهرة، مكتبة مصر، (د ت)، (د ط)، ص 08.

(2) تدهوندرتش، دليل أكسفورد للفلسفة، مرجع سابق، ص 688.

(3) عادل مصطفى، دلالة الشكل "دراسة في الاستيعاب الشكلي وقراءة في كتاب الفن، المملكة المتحدة، مؤسسة هنداوي، 2018، (د ط)، ص 26.

عامة عن الإنسان، حيث لا يمكن وفق "كاسيرر" تجاهله، كونه يمثل أيضا الدعامة الأساسية التي يمكن الاستناد عليها في معرفة الإنسان وعالمه.

وتبعاً لذلك فإن مكانة الفن ومنزلته في ميدان الحضارة الإنسانية إنما يمكن إرجاعها عند "كاسيرر"، إلى كونه عبارة عن لغة من اللغات الرمزية العديدة التي يحاول الإنسان اصطناعها في فهمه للعالم. (1)

وحسب "كاسيرر" إن الأشكال الرمزية لا يمكن اعتبارها وسائل وتقنيات لإعادة إنتاج فكرة من الأفكار فقط، بل هي أيضا جزء أساسي من الإبداع الفني، حيث أن الذين يعترضون عن قدرة وقوة الخيال الفني ويرفضونه، إنما يقومون في الواقع بإنكار الطابع الرمزي للفن، في حين أنه من الواجب الإقرار بالطابع المحايد لرمزيته، ومن ثمة فإن ما ينبغي البحث عنه في الفن هو العناصر البنوية الأساسية المتجلية في الخطوط الرسم، الأشكال المعمارية والموسيقية، لأنها عناصر مرئية وملموسة وتتمتع بحضور دائم. (2)

من هذا المنطلق يعتبر الفن أحد الأشكال المهمة في فلسفة الأشكال الرمزية عند "كاسيرر"، حيث لم يتردد هذا الأخير في تقريبه من باقي الأشكال الرمزية الأخرى فيقرر أنه ليس مجرد نسخ لحقيقة جاهزة معدة من ذي قبل، بل هو واحد من بين الطرق التي يمكن بواسطتها تكوين نظرة موضوعية إلى الأشياء وإلى الحياة البشرية والتعبير عنها بلغة رمزية. (3)

(1) رمضان الصباغ، جماليات الفن الإطار الأخلاقي والاجتماعي، الإسكندرية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2003، (ط 1)، ص 21.

(2) يحي عيسى وجهاد، فلسفة الأشكال الرمزية وعلاقتها بالحكم الجمالي عند سوزان لانجر، مرجع سابق، ص 1340.

(3) زكريا إبراهيم، فلسفة الفن في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص 237.

إن التجربة الجمالية تستدعي دائما الدخول في الاتجاه الدينامي والحركي للأشكال الرمزية، حيث أنه عند الانتقال من الجمال الطبيعي إلى الفني، ننقل من عالم الأشياء الحية إلى عالم الأشكال الحية، فيرتبط المتلقي بالانسجام وتناسق الأشكال والألوان ومنه فإن الجميل في نظر "كاسيرر" ليس مباشرا للشيء، ولا يمكن تعيينه بالانطباع فقط بل عن طريق نشاط الفكر أيضا، وهذه العملية ليست ذاتية بصفة خالصة إنما عملية ضرورية لإدراك الواقع الموضوعي.⁽¹⁾

إضافة إلى ذلك فإنه يمكن الإشارة إلى أن "كاسيرر" لن يقوم بإلغاء أهمية الأشكال الفنية في كل ثقافة، حيث تظهر كل تجربة فنية بالنسبة إليه في شكل معين، ولتأكيد ذلك نجد أن الرسم على سبيل المثال يبين شكل الأشياء مرئيا، والفن الدرامي يعكس الأشكال العميقة لحياتنا النفسية أو الباطنية، كما أن منح شكل لعاطفة من عواطفنا أو شعور من مشاعرنا هو تحويلها إلى حالة حرة، وفي الأثر الفني تتحول قوة العاطفة ذاتها إلى قوة تشكيلية.⁽²⁾

لذلك يحتل الفن عند "كاسيرر" مكانة رئيسية في الثقافة حيث يتميز بمميزات عديدة ومختلفة، إلا أن ما يميزه على وجه التحديد والتخصيص تلك العلاقة الشائكة بين الثبات والتغير، المحافظة والتحرر، التقدم والتراجع، التقليد والتجديد، على أساس أنه يعبر بشكل واضح على نزعة المحافظة والتجديد دون القبول بعملية التكرار واسترجاع الأشكال الفنية القديمة وفي المقابل التأكيد دائما على الرغبة في التجديد والتغيير.⁽³⁾

(1) يحي عيسى وجهاد، فلسفة الأشكال الرمزية وعلاقتها بالحكم الجمالي عند سوزان لانجر، مرجع سابق، ص 1341.

(2) المرجع نفسه، ص 1341.

(3) الزواوي بغورة، التقليد والتجديد في الفن والثقافة وجهة نظر فلسفية، متاح على الرابط التالي:

aljabriabed.net/n82_02azaoui. (1).htm

فالفن قبل كل شيء هو بمثابة شكل والأثر الفني هو كذلك لأنه شكل كلي متسق مع نفسه وقابل للإدراك، كما أن العمل الفني ليس قرينة تذكرنا بأشياء أخرى قائمة في الواقع الخارجي، إنما هو عبارة عن رموز تحوي الكثير من المعاني وتتضمنها وليس مجرد علامات تدل على أشياء، وبالتالي فإن العمل الفني هو شكل رمزي يوسع من دائرة المعرفة الإنسانية ويمتد بها إلى مجال خبرة الإنسان الواقعية أو ما يسمى تجربته الحالية. (1)

وبذلك فإن العمل الترميزي الذي ينبغي ممارسته بصفة خاصة في الفن وكذلك في لغة الكلام والعلم والأسطورة، لا يرمي إلى تسمية عالم معروف من قبل بل يهدف إلى إنتاج شروط معرفته ذاتها، فهو ليس تغليفا عرضيا محضاً للفكر، بل عنصره الضروري والأساسي، وتبعاً لهذا الطرح فإن كل فكرة دقيقة وجادة لا تجد سندها الثابت إلا في الرمزية التي تعتمد عليها، وإلى جانب عالم الرموز اللغوية يوجد عالم آخر من الأشكال خلقه الفن، حيث أنه بالرغم من اعتراف "كاسيرر" بوجود فوارق ذات طبيعة تصويرية أو حدسية، إلا أنه يمكن جمعها تحت صنف مشترك وهو الصنف الرمزي. (2)

يمكن القول إن الفن عند "كاسيرر" هو عبارة عن ميدان من أهم الميادين القائمة على التشكيل الرمزي، حيث يحظى بمنزلة عظيمة في الحضارة الإنسانية وذلك من خلال مشاركته الرمزية الكبيرة في معرفة الإنسان وتجربته الخاصة به، مثله في ذلك مثل الأشكال الرمزية الأخرى كاللغة والأسطورة والدين والعلم (...)، لكن هل هذا يعني أنه منفصل عن بقية الميادين الأخرى مثل الأخلاق أم أن هناك علاقة وطيدة تجمع بينهما؟

(1) عادل مصطفى، دلالة الشكل "دراسة في الاستيطيقا الشكلية وقرءاءة في كتاب الفن، مرجع سابق، ص26.

(2) أمبرتو إيكو، السيميائية وفلسفة اللغة، ترجمة: أحمد الصمعي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2005، (ط 1)، ص326.

3. 3 العلاقة بين الفن والأخلاق عند كاسيرر

يعمل "كاسيرر" على إبراز العلاقة بين الفن والأخلاق من خلال استلزامه لآراء الفلسفة الكانطية التي تقوم بتأسيس استيطيقا جديدة، مؤكدة في الوقت ذاته أن الفن مستقل بشكل ذاتي ومتميز عن بقية الانتاجات المعرفية الأخرى، ففي نظر "كانط": "لا يمكن أن توجد قاعدة موضوعية للذوق تحدد ما هو جميل من خلال المفاهيم، لأن أي حكم من هذا المصدر هو جمالي، أي أن أساسه المحدد هو شعور الذات وليس مفهوما عن الموضوع، والبحث عن مبدأ للذوق يمكنه أن يوفر المعيار الكلي للجميل من خلال المفاهيم المحددة هو مسعى عقيم، لأن ما يراد البحث عنه شيء مستحيل ومتناقض مع ذاته.(1)

ارتباطا بذلك يؤكد "كاسيرر" أن ميدان الفن منفصل عن المجالات الأخرى مثل مجال الأخلاق، لأنه يملك استقلالية ذاتية بعيدة عنها، حيث يرى أن الفن عالم فكري مستقل، فيقول " إذا كانت الأخلاق تمنحنا تنظيما في الأفعال فإن الفن يعطينا تنظيما في تبين المظاهر المرئية والملموسة والمسموعة (...). إذ نكتشف فيه فجأة صور الأشياء وراء وجودها وطبيعتها وخصائصها التجريبية، وهذه الصور ليست ثابتة إنما تبرز نظاما متقللا يكشف لنا عن أفق جديد من آفاق الطبيعة.(2)

إن "كاسيرر" في تفسيره للفن كان متأثرا بـ "كانط"، حيث يعتبره واحد من أبرز المجالات المستقلة عن ميادين المعرفة الإنسانية وخصوصا المعرفة الأخلاقية.

واضح أن نطاق الفن غير قابل للاختزال إلى مجال الأخلاق، ولا يمكن تفسيره بالمبادئ نفسها التي كانت كافية في حقل الأبحاث الأخلاقية، على أساس أن الفن

(1) إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، ترجمة سعيد الغانمي، بيروت، منشورات جمل، 2009، (ط 1)، ص 155.

(2) أرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية "مقال في الإنسان"، مصدر سابق، ص 288 . 289.

يمكن أن يتم على دلالة خاصة وقيمة مستقلة، حيث لا يمكن قياسه تبعاً لمعايير الحقيقة الأخلاقية. (1)

وعليه فإن ارتباط الفن بمجال الأخلاق يجعله عاجز وغير قادر على تحقيق استقلالته الخاصة، مما يستلزم فصلها عنه.

ومن هنا يؤيد "كاسيرر" "كانط" في توضيحه أن الذوق لا يمكن اكتسابه عن طريق محاكاة الآخرين، لأنه ينبغي أن يكون ملكة خاصة بالمرء نفسه، فعلى سبيل المثال من يقلد نموذجاً معيناً فإنه سوف يظهره بالتأكيد ويصل إليه بمهارة، لكن ليس باستطاعته الكشف عن ذوقه إلا بقدر ما يحكم على النموذج نفسه بأنه المثل الأعلى للذوق وبالتالي فإن هذا الأخير هو مجرد فكرة لا بد أن ينتجها كل إنسان داخل نفسه، واستناداً لها ينبغي الحكم على كون أي شيء موضوعاً للذوق أو كونه مثلاً للحكم من خلال الذوق. (2)

ويذهب "كاسيرر" إلى المذهب نفسه الذي يؤكد عليه "كانط" فيرفض أيضاً نظرية المحاكاة واعتبارها غريزة أساسية في الإنسان، ويرى أنه لا يمكن أن يكون الفن مثل باقي الأشكال الرمزية الأخرى مجرد استتساخ للواقع، بل هو من بين الطرق التي يمكن من خلالها التوصل إلى رؤية موضوعية للأشياء والحياة الإنسانية، وبذلك فإن الفن ليس محاكاة للواقع بل هو بالأحرى اكتشاف لهذا الواقع. (3)

وقد جاء رفض "كاسيرر" للنظرة التقليدية التي ترى أن الفن صورة طبق الأصل عن الواقع الخارجي، باعتبار أنها تجعل النشاط الفني كله يميل إلى عملية وصف الطبيعة

(1) فؤاد مخوخ، من نقد العقل إلى هرمينوطيقا الرموز "بحث في فلسفة الثقافة عند كاسيرر" مرجع سابق، ص 143.

(2) إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، مرجع سابق، ص 156.

(3) أرنست كاسيرر، الفن والأشكال الرمزية، ترجمة وتقديم كمال بومنيير، متاح على الرابط التالي:

وتقليد العالم الخارجي، في حين أن الفن لا يقتصر على التقليد أو المحاكاة الواقعية التي تخلق من الإبداع، إنما يهدف إلى خلق أشكال يتجلى فيها الطابع الشخصي.⁽¹⁾ من هنا يظهر حرص "كاسيرر" على فهم الفن بوصفه نشاطا حضاريا لا يقتصر على نسخ الواقع أو محاكاة الطبيعة، بل يقوم على تمثيل الواقع في صورة مركزة، دون أن يكون صورة طبق الأصل من الواقع الخارجي، لأن عمل الفنان ليس هو محاكاة الطبيعة أو محاكاة الأشكال الواقعية، بل خلق بعض الأشكال الفنية وابداع مجموعة من النماذج الأصلية، بحيث يتجلى في العمل الفني طابع شخصي يأتي مميذا له عن كل ما عداه.⁽²⁾

وعلى هذا الأساس ينتقد "كاسيرر" "أرسطو" عندما يشير إلى أهمية المحاكاة في الشعر بصفة خاصة، فيقسم هذا الأخير إلى أنواع أساسها الشعر الملحمي، التراجيدي والكوميدي، معتقدا أن "هذه الأنواع مهما اختلفت ليست إلا طرائق محاكاة، بل إن المحاكاة عامل مشترك بين الشعر والفنون الجميلة الأخرى، ففي ذهن الشاعر تصور لشيء ما يسعى إلى استيلاده عملا ملموسا ليمتص نفسه ويمتص الآخرين، وعندما يمارس المصور تعبيره عن إنسان ما فإن النتيجة لن تكون إنسانا من لحم ودم، إنما محاكاة لهذا الإنسان."⁽³⁾

نلاحظ أن "أرسطو" يقوم بإرجاع الفنون بصفة عامة والشعر بصفة خاصة إلى أصل فلسفي واحد هو المحاكاة، فيثبت أنها المصدر الوحيد الذي ينبع منه الفن، بل

(1) يحي عيسى وجهاد، فلسفة الأشكال الرمزية وعلاقتها بالحكم الجمالي عند سوزان لانجر، مرجع سابق، ص 1339.

(2) رمضان الصباغ، جماليات الفن الإطار الأخلاقي والاجتماعي، مرجع سابق، ص 21.

(3) أرسطو، فن الشعر، ترجمة وتقديم وتعليق إبراهيم حمادة، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، (د ت)، (د ط)، ص 24.

إن هذا الأخير يعتمد في جوهره على محاكاة الطبيعة، الأمر الذي يجعل الفنان يجد لذة في تصوير الأشياء وتقليدها، لكن ليس بشكل حرفي ودقيق.

إن السبب الوحيد الذي يجعل "كاسيرر" يعارض "أرسطو" هو تأكيده على دور المحاكاة في الفن، حيث يقف موقفا نقديا إزاء مفهوم المحاكاة التي اتخذت في نظره معنى رديئا يحاكي العالم الواقعي الحسي.

ففي نظر "كاسيرر" إن هذه النظرية بقيت مسيطرة على الفن مدة طويلة بعد "أرسطو"، بل ظلت راسخة ثابتة تتحدى كل هجوم حتى النصف الأول من القرن الثامن عشر، فظهرت قوة جديدة ولمع اسم "روسو" الذي كان في ميدان الجماليات نقطة تحول حاسمة في التاريخ العام للأفكار، حيث رفض نظرية الفن التقليدية، مؤكدا أنه فيضا للعواطف والمشاعر وليس وصفا أو إعادة للعالم التجريبي. (1)

وفي هذا المقام يمكن تسجيل أن مهمة الفن عند "روسو" لا تنحصر في تقليد الجمال الطبيعي أو محاكاة الأشكال الواقعية، بل تتمثل في خلق بعض الأشكال أو إبداع مجموعة من النماذج الأصلية، لتجلي الطابع الشخصي المميز للعمل الفني عن كل ما عداه، وهذا ما يدافع عنه أيضا الشاعر الألماني "غوته"، فيوضح أن النشاط الفني هو نشاط تشكيلي إبداعي يتمثل في ابداع وحدات متماسكة وخلق صور متسقة تحمل شخصية متكاملة. (2)

ومن جهة أخرى نجد في القرن التاسع عشر "هيغل" يسير على خطى كل من "روسو" و"غوته"، فيرفض بدوره اعتبار المحاكاة مبدأ لفهم الفن وتفسيره، ويرى أن عملية التكرار مجرد عائق عديم النفع ولا طائل من ورائه، متسائلا: ما الحاجة إلى

(1) أرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية "مقال في الإنسان"، مصدر سابق، ص245.

(2) زكريا إبراهيم، فلسفة الفن في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص235.

رؤية الحيوانات والمناظر والأحداث الإنسانية في لوحات، أو على خشبة مسرح سبق وأن تم معرفتها أو رؤيتها في حداثق أو بيوت، ومن ثمة يمكن القول أن الفن المحدود في وسائل تعبيره، لا يمكن أن يعبر بل يعجز عن الإيحاء بواقع حي أو حياة طبيعية وكل ما في وسعه أن يعرضه لا يعدو أن يكون سوى صورة كاريكاتورية للحياة. (1)

وهكذا فالفن حسب "هيغل" لا يستطيع إعادة إنتاج الطبيعة حتى وإن يعتمد على أدق الطرق وأحذق الأساليب في تقليدها، لأن هذا التقليد مجرد لعبة عبثية لا يؤدي إلى إنتاج أعمال تستطيع أن ترتقي إلى معرفة ما يوجد سلفا في الطبيعة، وبهذا المعنى فإن الفن الحقيقي ليس هدفه إنتاج الصور تنسخ الطبيعة حرفيا، إنما يسعى إلى تجاوزها بكيفية حرة، على أساس أنه في المحاكاة لا وجود لإنتاجات صادرة عن الحرية ومعبرة عن الوجدان الإنساني، فكل ما هو موجود عديم القيمة الفنية. (2)

ومن جهة أخرى ينظر "كاسيرر" إلى محاكاة الطبيعة والتعبير عن المشاعر على أنهما لا يعبران عن الطابع الأساسي للفن، ولا يحققان معناه ولا قيمته، كما يرفض أيضا التصورات الفيزيائية والميتافيزيقية للجمال، ويؤكد أنها لا تستطيع مساعدتنا في فهم الأحكام الإستيطيقية وتحديدها، فهذه الأخيرة ليست صفة موضوعية لشيء ما امبريقي أو فيزيائي، ولا سمة لشيء ميتافيزيقي إنما صفة دالة على تشكيل رمزي. (3)

يشير "كاسيرر" إلى أن العمل الفني لا يمكن حصره في التقليد واختصاره فيه بشكل آلي، لأنه يعتمد على القوة الإبداعية المشكلة التي من شأنها أن تجعل الفنان يمتلك

(1) هيغل، المدخل إلى علم الجمال "فكرة الجمال"، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1978، (ط 1)، ص 37.

(2) فؤاد مخوخ، رمزية عالم الفن، مجلة أبوليوس، مجلة علمية نصف سنوية، العدد: 02، 2019 الجزائر، جامعة محمد الشريف مساعدي سوق أهراس، ص 85.

(3) المرجع نفسه، ص 86.

القدرة الكافية على التعبير بصورة فنية، وهذا يعني أن الفن في الحقيقة هو معبر، لكنه لا يستطيع أن يكون كذلك إلا إذا كان مشكلا حسيا. (1)

كما يدافع "كاسيرر" عن موضوعية الفن ويؤكد أنه فاعلية إنسانية لا علاقة لها بقاعدة المحاكاة وإعادة إنتاج الأشياء، فيرى أنه مثل سائر الأشكال الرمزية ليس نسخا حرفيا لحقيقة جاهزة معطاة، إنما هو إحدى الطرق المؤدية إلى نظرة موضوعية للأشياء والحياة الإنسانية، وليس هو حكاية للحقيقة الواقعية بل كشف لها. (2)

من هذا المنطلق يستنتج "كاسيرر" أن العمل الفني لا يستطيع تكرار الطبيعة كما هي موجودة في الواقع، إنما يستلزم وجود الظواهر الفنية وحياة الفنان معا، لأنه عندما يستغرق الفنان في حدس عمل فني عظيم لا يحس بالفصل بين العالمين الذاتي والموضوعي، فلا يعيش في الواقع العادي للأشياء المادية، ولا يعيش في منطقة فردية بل يقع على دنيا جديدة وراء هاتين المنطقتين، وبالتالي فما يخلقه الفنان يقوم على تجربته الذاتية والموضوعية، حيث يعيش في عالم الأشكال وليس في حزن مشاعره الشخصية فقط. (3)

يمكن القول إن الفن عند "كاسيرر" ليس مجرد إعادة إنتاج أو محاكاة لواقع معطى إنما هو عبارة عن وظيفة رمزية مستقلة عن كل ما هو تقليدي ومكرر، وطاقة إنسانية يمكن للفنان الوصول من خلالها إلى بناء مفاهيمه وبالتالي تحقيق هدفه.

ومن جهة أخرى يمكن الإشارة إلى أن الكثير من الفلاسفة في رأي "كاسيرر" وعلى وجه الخصوص "أفلاطون" و"تولستوي" يوجهان نقدا لاذعا للفن، فيتهمانه بأنه مرتبط باستثارة الانفعالات وتهيج العواطف، وإشاعة ضرب من الاضطراب في نظام الحياة

(1) أرنت كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية "مقال في الإنسان"، مصدر سابق، ص248.

(2) المصدر نفسه، ص250.

(3) فؤاد مخوخ، رمزية عالم الفن، مرجع سابق، ص87.

الأخلاقية، ومن ثمة فهو في نظر "أفلاطون" مكان خصيب لنمو الشهوة والغضب والرغبة والألم في النفس الإنسانية، بينما نجده عند "تولستوي" مصدرا للعدوى الوجدانية وانتقالها من نفس الفنان إلى نفوس الناس.⁽¹⁾

فالمعيار الأساسي لتمييز الأعمال الفنية بالنسبة لـ "تولستوي" هو قيمتها الأخلاقية والدينية وليس جودة المشاعر والانفعالات، واستنادا إلى هذا المعيار يكون الفن في نظره مصدرا خطيرا ومستمرا للعدوى، على أساس أن هذه الأخيرة لم تكن علامة الفن فحسب بل إن درجتها هي المقياس الوحيد لجودته وقيمه، وهو في هذا السياق مماثل لـ "أفلاطون".⁽²⁾

لكن "كاسيرر" يرفض هذه النظرية لقبولها بالحياة الأخلاقية حول الأعمال الفنية ويرى أن هناك خلل فيها وذلك لإغفالها للحظة مهمة وأساسية في الفن هي لحظة الصورة، فالتجربة الجمالية هي حالة عقلية مختلفة تماما عن برود أحكامنا النظرية ورزنة أحكامنا الأخلاقية، لأنها مفعمة بأشد طاقات العاطفة، وهذه الأخيرة قد تستحيل في طبيعتها وفي معناها، فعلى سبيل المثال حين يقوم الشاعر بصياغة انفعالاته، فإنه يقدم لنا صورة هذه الانفعالات والعواطف التي تسمح لنا بالنفاذ إلى أعماق الطبيعة البشرية.⁽³⁾

فالمرء لا يجد نفسه في دراما معينة تحت سيطرة بعض الانفعالات والعواطف، إنما يشعر بأنه يسيطر على مشاعره ويهيمن على حياته الوجدانية، حيث أنه إذا كانت الدراما تهدف إلى الكشف عن بعد جديد، فذلك لأنها تزيد من إحساس الإنسان بعمق الحياة وعظمتها، وكأن الشاعر الدرامي حين يعبر عن بعض العواطف البشرية أو يقوم

(1) زكريا إبراهيم، فلسفة الفن في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص 241.

(2) فؤاد مخوخ، رمزية عالم الفن، مرجع سابق، ص 90.

(3) أرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية "مقال في الإنسان"، مصدر سابق، ص 256.

بتصوير بعض المواقف الإنسانية، فإنه يسלט الضوء على الإمكانيات العديدة الراقدة في قلب الحياة، ويحاول لم تلك المعاني الشاردة في متاهات الوجود. (1)

من هنا يوضح "كاسيرر" دور الصورة في النظرية الجمالية باعتبارها الوحيدة التي تضمن الأمان للمتلقي كي لا يصاب بعدوى الفن. وتأكيدا لذلك يقول "لكن صورة العاطفة ليست هي العاطفة نفسها، فالشاعر الذي يمثل عاطفة لا يعدينا بتلك العاطفة وإذا شهدنا رواية شكسبير لم يعدنا طموح مكبث وظلم رتشارد الثالث وغيره عظيم، إننا لا نقع تحت رحمة هذه المشاعر، إنما ننظر خلالها وننفذ في لب طبيعتها وجوهرها." (2)

لا شك أن "كاسيرر" أراد أن يوضح أن المعيار الأساسي الذي يجعل الأعمال الفنية تحتل مكانة عظيمة وتتسم بطابع فني، لا يكمن في عملية انتقال درجة العدوى إليها بل يتمثل في ذلك الحد الذي تتطوي عليه هذه الأعمال ليكون باستطاعتها إظهار الأحاسيس وتعميق العواطف وتقوية الشعور بالحياة، وعليه فإن الأعمال الفنية لا يمكن حصرها في الانفعالات فقط، بل تتجاوز ذلك لتشمل الطاقة التصويرية التي لها دور كبير في نقل المشاعر إلى صور فنية.

وفي السياق نفسه ينتقد "كاسيرر" تصور "روبين جورج كولنجوود" * robin George collingwood (1889 . 1949) الذي يربط بين الفنان وعواطفه واعترافه

(1) زكريا إبراهيم، فلسفة الفن في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص 241.

(2) أرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية "مقال في الإنسان"، مصدر سابق، ص 256 . 257.

* روبين جورج كولنجوود فيلسوف ومؤرخ بريطاني ولد في كارتول فل، تلقى تعليمة في رجي وكنية الجامعة بأكسفورد، حيث كان شديد التأثر بكروتشه، أصدر ستة مؤلفات أثناء حياته، تبدأ من سنة 1924 بكتابه الرئيسي خريطة المعرفة وتنتهي بكتابه التين الجديد عام 1942، تضم مقالة في المنهج الفلسفي الذي تم نشره عام 1933، وأصول الفن عام 1938، وترجمة ذاتية عام

بمشاعره والتعبير عنها وإثارتها، فيرى أن هناك صلة بين الفنان الحق والانفعال، وليس هناك شيء مألوف للغاية أكثر من القول بأن ما يفعله الفنان هو التعبير عن هذه الانفعالات، وهذه الفكرة مألوفة لدى كل فنان، ولكل إنسان آخر له دراية بالفنون، ومن ثمة فإنه عندما يقال إن إنسانا ما يعبر عن انفعال، فإن ما قيل عنه يعني أنه على وعي بأن لديه انفعال.⁽¹⁾

وفي المقابل يشير "كاسيرر" إلى أن هذا التصور يغفل تماما عن العملية البنائية التي هي ضرورة لازمة لإنتاج العمل الفني وتأمله، مما يجعل عملية التجسيد والموضوعة خفية أيضا، في حين أن عملية بناء الأعمال الفنية في نظره لا تتطوي على ما هو ذاتي فقط بل تستدعي القطب الموضوعي أيضا.⁽²⁾

ومنه فإن العمل الفني حسب "كاسيرر" يستلزم دائما عملية بنائية تركيبية على عكس "كولينجود" الذي يعترض عنها، كما أن عنصر الغائية أو الرغبة في الوصول إلى بعض الأهداف هو جزء مهم وضروري في كل تعبير فني، والإبداع الفني ليس تعبيرا أو تمثيلا أو تأويلا، فهو واحد من السبل العديدة التي يمكن من خلالها تكوين نظرة موضوعية للأشياء.⁽³⁾

1939، ومقالة في الميتافيزيقا عام 1940، أما الكتابان الباقيان فكرة الطبيعة وفكرة التاريخ فقد ظهرا بعد وفاته: فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، بيروت، دار الجيل، 1993، (ط 1) ص 238.

(1) روبين جورج كولينجود، مبادئ الفن، ترجمة: أحمد حمدي محمود، تقديم ماهر شفيق فريد مراجعة: علي أدهم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2001، (د ط)، ص ص 195 . 196.

(2) فؤاد مخوخ، رمزية عالم الفن، مرجع سابق، ص 90.

(3) رمضان الصباغ، جماليات الفن الإطار الأخلاقي والاجتماعي، مرجع سابق، ص 22.

يرى "كاسيرر" أن الفن هو عبارة عن تحرر الفنان من الاضطرابات المتناقضة الموجودة في العواطف والانفعالات الشديدة، وتمتعه بالهدوء والسكينة من خلال تحكمه في مشاعره، حيث يقول "إن الحرية الجمالية ليست هي غيبة العواطف، إنما تعني أن عواطفنا تبلغ أغنى قوتها، وفي هذه القوة نفسها تتغير صورتها، وعندئذ لا نعيش في حقائق الأشياء الوقتية إنما في عالم من صور حسية خالصة، وفي هذا العالم يجري على عواطفنا كلها نوع من الاستحالة يصيب جوهرها وشخصيتها، فتتخلص العواطف نفسها من عبثها المادي ونحس بشكلها وحياتها ولا نحس بباهظ عبثها".⁽¹⁾

وهذا الفن في نظر "كاسيرر" متغير وليس ثابت على أساس أن ما يحس به الإنسان ليس صفة عاطفية بسيطة أو مفردة، فهو دائما في تأرجح بين قطبين متقابلين مثل الفرح والحزن، الرجاء والخوف، الأمل واليأس، ومن ثمة فمنح العواطف الإنسانية صورة جمالية، معناه تحويلها إلى حالة حرة نشيطة لأن قوة العاطفة هي قوة صورية وتشكيلية.⁽²⁾

كما تجدر الإشارة أيضا إلى أن دور الفن لا ينحصر عند "كاسيرر" في تحرير الفنان فقط، بل يتجاوز ذلك إلى تحرير المتلقي أيضا، حيث لا يلعب هذا الأخير دورا سلبيا، إنما يكون له اسهام كبير في التجربة الجمالية، وبالتالي لا يمكنه فهم عملا فنيا دون إعادة العملية الخالقة التي يتم بها إيجاد ذلك العمل وتركيبها من جديد، لأنه بطبيعة هذه العملية تتحول العواطف نفسها إلى أعمال، وتصبح وسيلة لتحرير الفكر الإنساني.⁽³⁾

(1) أرنت كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية "مقال في الإنسان"، مصدر سابق، ص258.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) فؤاد مخوخ، رمزية عالم الفن، مرجع سابق، ص90.

إضافة إلى ذلك يؤكد "كاسيرر" أنه من الصعب الوقوف في التجربة الجمالية عند ظاهرتي اللذة والألم، لأن جميع نظريات اللذة الجمالية تبدو صفاتها ناقصة، حيث تبدأ بتقرير حقيقة بسيطة لا يمكن انكارها، وبعد خطوات قليلة تعجز دون غرضها وتتوقف فجأة، فبالرغم من أنها حقيقة مباشرة من حقائق التجربة الفنية، إلا أنه عندما يتم الرجوعها إلى النظريات السيكلوجية تصير غامضة ومبهما حتى النهاية، إذ تمتد لتشمل ميدانا واسعا وتنسب على ظواهر مختلفة غير متجانسة، مما يجعلها عرضة دائما لإغفال الفروق المميزة الهامة.⁽¹⁾

من خلال هذا الطرح يتبين بوضوح أن هناك انفصال بين اللذة والفن عند "كاسيرر" بل إنه لا يمكن تحديد مفهوم الفن بواسطة اللذة بأي حال من الأحوال، لأنه في نظره من المستحيل أن توجد علاقة وثيقة توحد بينهما.

وعلى هذا الأساس يرفض "كاسيرر" العديد من النظريات ويعترض عنها، لا سيما نظرية الفيلسوف والروائي الإسباني "جورج سانتايانا" * George Santayana (1863 . 1952)، الذي يرى أن هناك اتصال وثيق بين الفن والسلوكيات الإنسانية أي بين الأحكام الجمالية والقيم الخلقية، مبينا في الوقت ذاته تماسك العلاقة بين

(1) أرنت كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية "مقال في الإنسان"، مصدر سابق، ص 273.

* ولد جورج سانتايانا في إسبانيا ونشأ وتربى في أمريكا، حيث حصل على أستاذية الفلسفة في جامعة هارفارد، وهو في الفلسفة واقعي، غير أنه التفقت بالواقعية لفترة خاصة تدل على ما يسمى الفلسفة الطبيعية، فهو كسائر الواقعيين في عصره يدير فكره حول نقطتين أساسيتين هما: أن الأشياء التي هي موضوعات المعرفة الإنسانية موجودة وجودا خارجيا عن تلك المعرفة، كما أن تلك الأشياء لا تستلزم أن تكون كائنات عينية بل قد يكون وجودها ضمنيا، ألف العديد من الكتب وكان أهمها كتاب الإحساس بالجمال (1896) الذي احتل مكانة هامة في الحياة، وأهم ثاني كتاب لديه هو حياة العقل (1905)، مضافا إليه كتاب الشك والإيمان الحيواني (1923) (...): زكي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، بيروت، دار الشروق، 1982، (ط 2)، ص 216.

الجمال والخير. وفي ذلك يقول "من الواضح أن الجمال هو نوع من القيمة، وما قلناه عن القيمة عامة ينطبق على هذه القيمة الخاصة، لذلك فإن أول خطوة في سبيل تعريف الجمال هي استبعاد جميع الأحكام العقلية، فمن علامات النقد الزائف أو المتظاهر بالعلم إحلال الواقع محل الأحكام القيمية (...). وهكذا يجب أن نضع الأحكام الجمالية والخلقية معا في معيار واحد مميزين بينها وبين الأحكام العقلية، لأن الأولى أحكام قيمية بينما الثانية أحكام واقعية." (1)

كما أن هذه النظرية في رأي "كاسيرر" من أسمى النظريات التي تربط بين اللذة والجمال بصفة عامة والفن بصفة خاصة، وتثبت أن هذا الأخير ذو مدلول أوسع حيث يشمل جميع أشكال اللذة التي تعد سمة مميزة للأشياء، ويتم تحقيقها تحقيقا موضوعيا وتأكيدا لذلك يقول "سانتيانا" "ومعظم الصفات التي نتصورها الآن أنها تنتمي إلى الموضوعات الحقيقية هي صور بصرية ولمسية، بينما كانت اللذات من أوائل الاحساسات التي اعتبرناها مجرد صفات ثانوية، وهذا طبيعي إذ أننا ما كنا ننجح في ميدان الفعل لو تصورنا اللذة من صفات الأشياء ذاتها، لكن الانفعال بطبيعته في مقدوره أن يتحول إلى وجود موضوعي مثله في ذلك مثل الانطباعات الحسية تماما ومن اليسير أن نفهم كيف أن الرجل البدائي ذا الوعي الفج والتجربة المحدودة ينزع إلى أن يملأ العالم بالأشباح التي تمثل عواطفه بدلا من تجسيد المفهومات الرياضية الواضحة التي لم يكن قد كونها في ذهنه بعد." (2)

لا شك أن اللذة من منظور "سانتيانا" هي عنصر هام من عناصر الظاهرة الجمالية كما أنها قيمة إيجابية خالصة، وتحققا موضوعيا محضا، الأمر الذي يؤدي به إلى

(1) جورج سانتنيانا، الإحساس بالجمال، ترجمة محمد مصطفى بدوي، مراجعة وتقديم زكي نجيب محمود، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2001، (د ط)، ص 58 . 61.

(2) المرجع نفسه، ص 89.

إنشاء أخلاق جمالية، على أساس أن الفضائل العليا مثل الشرف والصدق وغيرها هي فضائل جمالية يمكن إيجادها عن طريق نفور الضمير من القبح الذي يتضمنه كل سلوك أخلاقي لا يراعي مثل هذا المبدأ، وهو في هذا الصدد يجمع بين الخير والجمال في مفهوم واحد، ويقرر أن المطلب الجمالي الذي يقضي بالخير الأخلاقي هو أجمل ثمرة من ثمار الطبيعة الإنسانية. (1)

وهنا يظهر بجلاء الدور الذي لعبه "سانتيانا" في رد القيم الأخلاقية إلى الفضائل الجمالية، حيث يجعل فكرة اللذة المقترنة بالجمال هي الهدف الذي يمكن بواسطته تفسير الخبرة الجمالية، وإبراز الكمال الوجودي بوضوح، والذي يتضمن في جوهره القيمة الجمالية، وفي مظهره الإحساس باللذة، ومن ثمة يمكن حسب رأيه إقامة الحياة الأخلاقية على هذا المبدأ الموسوم بمبدأ الكمال، الذي يتحقق من خلال الفن. (2)

بهذا المعنى يدافع "سانتيانا" عن الأخلاق ويعبر عنها بأنها الاهتمام الحريص بالنتائج البعيدة، واللازمة لتجنب النتائج السيئة والبعد عنها، لذلك يبين أن محاولة المرء استبعاد الأخلاق والعمل على إقصائها من شأنه أن يؤدي إلى العقم، مشيراً في الوقت ذاته إلى عدم انكار الخير الكامن في التجربة الجمالية، بل على العكس من ذلك ينبغي اثباته، على الأساس أن الأخلاق الجمالية لها أهمية كبيرة في تقصي كل ما هو خير وجميل يحقق السعادة للإنسان. (3)

وفي هذا المقام نسجل أن هناك رابطة قوية تجمع بين مفهوم الجمال ومفهوم الخير الأخلاقي عند "سانتيانا"، وذلك من خلال الربط بين الإحساس بالجمال والخير باعتبار

(1) محمد عزيز نظمي سالم، قراءات في علم الجمال حول الاستيعاب النظرية والتطبيقية "القيمة الجمالية والالتزام"، (ج 2)، الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، 1996، (د ط)، ص 21.

(2) المرجع نفسه، ص 22.

(3) جبروم ستولنيتز، النقد الفني دراسة جمالية وفلسفية، ترجمة: فؤاد زكريا، الإسكندرية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2007، (ط 1)، ص 525.

أن أي إحساس بالجمال هو إحساس بوجود خير خالص وإيجابي، وأن المثل الأعلى لا بد أن يحقق التوافق بين الفضيلة والجمال.⁽¹⁾

أي أنه يوجد انسجام تام وتناسق حاد بين الأحكام الجمالية والقيم الأخلاقية عند "سانتايانا"، حيث يمكن في رأيه ملاحظة التطابق السائد بين كل من الخير والجمال على أساس أنه في دمجها تنتج الأخلاق الجمالية التي من شأنها أن تعلن عن الأمن والطمأنينة، وبالتالي فإن العلاقة بين الأخلاق الخاضعة لمذهب اللذة والفن الذي يعتبر جزء من الجمال هي علاقة تلاؤم وتبادل وثيق باعتبار أن كل منهما متآلف مع الآخر ومتساوي معه.

إضافة إلى ذلك فإنه يمكن الإشارة إلى أن عالم الفن والجمال حسب اعتقاد "سانتايانا" مختلف عن بقية الظواهر الأخرى مثل ظاهرة العلم، وذلك من خلال اقترانه بالحرية والمتعة وارتباطه باللعب واللهو، على أساس أن الغاية التي ينشدها تكمن في الاستجابة للرغبة في التسلية. وهذا ما يؤكد بقوله "إذا كان العلم هو استجابة لرغبتنا في المعرفة، وفيه نطالب بالصدق كله ولا شيء غير الصدق، فإن الفن هو استجابة لرغبتنا في التسلية وفي إثارة حواسنا وخيالنا، لذلك فالصدق يدخل فيه فقط بمقدار خدمته لهذه الغايات."⁽²⁾

لكن حسب "كاسيرر" إن هذا الرأي الذي قدمه "سانتايانا" والمتمثل في ربطه بين مفهوم الجمال والأخلاق، وتأكيديه أيضا على موضوعية اللذة وأن غاية الفن هي الحاجة إلى التسلية، هو ضرب من المغالطة، حيث استدل على ذلك من خلال تساؤله: كيف يتسنى للذة وهي أشد الحالات النفسية ذاتية أن تصبح موضوعية؟ ثم

(1) رمضان الصباغ، الأحكام التقويمية في الجمال والأخلاق، الإسكندرية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 1998، (ط 1)، ص 285.

(2) جورج سانتايانا، الإحساس بالجمال، مرجع سابق، ص 60.

كيف جاز لـ "سانتايانا" القول بأن الفن استجابة للربفة في التسلية؟ فلو كانت هذه هي غاية الفن، لكان هذا الأخير عاجز عن بلوغ غاياته الصحيحة، وخير مثال على ذلك ما بذله الرسام الإيطالي "مايكل أنجيلو" Michel Angelo (1475 . 1564) في بناء كاتدرائية cathédrale القديس بطرس، ودانتي في كتابه الكوميديا الإلهية لم يكن له أي صلة بالتسلية والترفيه عن الناس. (1)

ووفق هذا الطرح يعارض "كاسيرر" "سانتايانا" ويرفض نظريته التي تجمع بين اللذة والفن، وتعتبر هذا الأخير مجرد أداة لتسلية الأشخاص، مقدما في ذلك بديلا مختلفا تماما عن الرؤية السابقة، حيث يرى أن فصل العمل الفني عن بقية الأشياء التي بواسطتها يمكن تحقيق اللذة هو ضرورة لازمة وأساسية لا يمكن الاستغناء عنها، كما أن الفن هو استمتاع بالصور والأشكال وليس له أي علاقة باللذة والتسلية. وفي ذلك يقول "إذا كان الفن استمتعا فإنه ليس استمتعا بالأشياء، إنما هو استمتاع بالصور والأشكال، والمتعة بالصور مختلفة تماما عن المتعة بالأشياء أو بانطباعات الحس، ولا يمكن أن تتطبع الصور في أفكارنا فحسب، بل لابد من أن نستعيدها لنحس بجمالها وفي جميع النظريات الجمالية اللذية قديمها وحديثها نقص مشترك، وهو أنها عاجزة عجزا كاملا على أن تبين العلة في حقيقة الخلق الجمالي وهي حقيقة أساسية." (2)

علاوة على ذلك فإن الفن عند "كاسيرر" لا يتأسس على الوهم والخداع عن طريق الكلمات والصور، إنما يقودنا إلى العيش في مملكة الأشكال الخالصة، حيث أنه بواسطتها يمكن للفنان إعادة بناء العالم، ومن ثمة فإن الصور الفنية ليست فارغة إنما تؤدي واجبا محددًا في بناء التجربة الإنسانية وتنظيمها، باعتبار أن العيش فيها يمثل

(1) زكريا إبراهيم، فلسفة الفن في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص 247.

(2) أرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية "مقال في الإنسان"، مصدر سابق، ص 275.

التحقق من طاقة تعد أرفع من طاقات الحياة نفسها، والإنسان لا يستطيع تسمية الفن بما فوق إنساني دون اغفال مظهر من مظاهره أي قوته البنائية في تكوين العالم الإنساني.⁽¹⁾

واضح إذن أن هناك تمايز بين النشاط الفني ونشاط اللهو واللعب من المنظور الكاسيرري، لأنه في التسلية يكون المرء أمام صور كاذبة وأشكال وهمية ليس لها من الحقيقة في شيء، وتبدو كأنها حقائق ووقائع صادقة، في حين نلاحظ أن الفن لا علاقة له بهذه الصور الوهمية، فهو يحتل مكانة عظمى عند "كاسيرر"، حيث يمدنا بشكل جديد من الحقيقة مغاير تماما للشكل السابق لها، وهو شكل بناء ومثالي يمكن عن طريقه اكتشاف عالم انساني جديد.

من هنا يظهر أن الفن له دور كبير في حياة الإنسان حيث يقوم بفتح آفاق جديدة أمامه لفهم وإدراك الأشياء بطريقة غير مبتذلة أو معتادة، ويعرض أمامه الحياة بكيفية أصيلة دون أن تكون نقلا حرفيا لتفاصيلها، وبالتالي فإدراك المعنى الحقيقي للفن والوظيفة الحقة له لا يمكن أن يتحقق إلا عن طريق اتجاهه اتجاها خاصا وتوجيها جديدا لأفكارنا وأخيلتنا ومشاعرنا.⁽²⁾

وفي إطار إثبات "كاسيرر" لأهمية الفن ودوره في بناء العالم الإنساني يستند إلى أفكار الفيلسوف الألماني "فريديريك فون شيللر" * Friedrich von Schiller (1759 . 1805)، الذي يرى أن هناك علاقة وطيدة تجمع بين الجمال والراقي الإنساني، معتقدا أن مصدره هو الذات المؤتلفة الواعية بوحدتها، وهذا المعنى يتم

(1) أرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية "مقال في الإنسان"، مصدر سابق، ص 286 . 287.

(2) فؤاد مخوخ، رمزية عالم الفن، مرجع سابق، ص 91.

* فريديريك فون شيللر شاعر وفيلسوف ومؤرخ ألماني كان متأثرا كثيرا بأفكار كانط الفلسفية، له عدة مؤلفات من بينها: المؤامرة والحب، في التربية الجمالية للإنسان.

إثباته من خلال المصطلح الخاص باللعب، على أساس أنه إذا كان هذا الأخير يعتبر ملكة موضوعها الجمال، فإن الإنسان لا يستطيع العثور على الجمال إلا بواسطة اللعب، وبالتالي فإن الإنسان لا يلعب إلا عندما يكون إنسانا بكل ما في الكلمة من معنى.⁽¹⁾

من هذا المنطلق نلاحظ أن "شيللر" يولي أهمية عظمى للفن، حيث يؤكد على ضرورة فهمه باعتباره مسارا ضروريا لكي يصير الإنسان إنسانا، وبوصفه مرحلة خاصة في هذا السبيل، ومن ثمة فإن الإنسان في نظره باعتباره موجودا في الطبيعة وكائنا فيزيائيا عضويا ليس هو خالق الفن، بل على العكس من ذلك يظهر أن هذا الأخير هو الإنسانية، حيث أنه في غيابه يكاد يكون النمط الخاص بالوجود الإنساني مستحيلا وغير ممكنا.⁽²⁾

ولما كان الجمال ممارسة للكشف عن طبيعة وحقيقة وجود الذات الإنسانية، كانت الحرية عبارة عن وعي من هذه الذات بوجودها المستقل الغير المعتمد على غيرها لذلك فإن الحرية عند "شيللر" هي فعل وليست مجرد حالة، أي فعل الجمال الحق في النفس الإنسانية، لأن الإنسان الغير الحر هو الإنسان المتوتر الذي يعاني من قهر الإحساسات مثلما يعاني من قهر الأفكار، ومهمة الفن القويم هو العمل على خلاص الإنسان من القهر الحسي والفكري عن طريق التوازن والجمع بين الصورة الهادئة التي تؤدي إلى تلطيف الحياة الوحشية، والتمهيد للانتقال من الإحساسات إلى الأفكار.⁽³⁾

وفي هذا السياق يعتبر الجمال أو الفن في نظر "شيللر" وسيلة وواسطة يلعب للإنسان دورا مزدوجا، حيث أن الأساس فيه هو إكمال النقص وتحقيق التوازن، لأن

(1) فريدريك شيللر، في التربية الجمالية للإنسان، ترجمة وتقديم وفاء محمد إبراهيم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1991، (د ط)، ص 45.

(2) فؤاد مخوخ، رمزية عالم الفن، مرجع سابق، ص 92.

(3) فريدريك شيللر، في التربية الجمالية للإنسان، مرجع سابق، ص 67.

من تغلبه الحواس وتتمكن منه المادة يجذبه الجمال إلى عالم الصور والأفكار فيتوازن المادي فيه بالصوري، ومن يسيطر عليه الفكر وتتمكن منه الصور يجذبه الجمال إلى عالم المادة والحس فيتوازن الصوري فيه بالمادي، وهذا يؤدي إلى القول بأن الجمال هو طور مرحلي وسط ما بين المادة والصورة.⁽¹⁾

وهكذا تتجلى الوظيفة الأساسية للفن في فعل الحرية، حيث يمكن بواسطتها مماثلة كل من الحس والفكر ومعادلتها على السواء، أي أنه من خلال الصور والأفكار يعمل الفن على تحرير المرء من سيطرة الحس، والأمر نفسه بالنسبة للمادة فعن طريقها يتحرر الشخص من اجحاف الفكر وتعسفه، وبالتالي فإن الفن هو عبارة عن صورة متفاوتة لها دور كبير في تحرير الإنسان من سلطة الفكر والحس معا.

وفي ضوء ذلك يقوم خلق العمل الفني عند "كاسيرر" على أعظم طاقة روحية لدى الإنسان، لأنه منتج فاعلية حرة تجعل كل مشاعرنا وانفعالاتنا وعواطفنا تخضع لتغيير أساسي، حيث نجد على سبيل المثال السلبية تتحول إلى فاعلية، والتلقي البسيط يتحول إلى تلقائية، لذلك تكمن المهام الرئيسية للفن في تنظيم الحياة الإنسانية ومنحها أبعادا جديدة، وعلى هذا الأساس تظهر وظيفته وقيمه التربوية في الثقافة الإنسانية.⁽²⁾

فالفن من المنظور الكاسيرري هو عنصر ضروري في نسق تربية الإنسان الحرة وطريق نحو تحرره، حيث يملك القدرة على عرض الدينامية في صور الأشياء وتحويل حالات الإنسان المنفعلة إلى حالات فاعلة، وتحريره من سلبيته وانفعالاته ليصبح كائنا واعيا، فالتجربة الفنية لها دور كبير في تقديم عالم من الأشكال المتحركة والحية، وهذا

(1) فريدريك شيلر، في التربية الجمالية للإنسان، مرجع سابق، ص45.

(2) فؤاد مخوخ، رمزية عالم الفن، مرجع سابق، ص92

يستدعي بناء تلك الأشكال وإقامتها، من أجل الوعي بها ورؤيتها والشعور بها، وبذلك تصير كل الحالات السلبية طاقات فاعلة. (1)

(1) فؤاد مخرخ، رمزية عالم الفن، مرجع سابق، ص 92.

استنتاج

وعليه يمكننا أن نستنتج أن نظرية "كاسيرر" الأخلاقية هي من أكثر النظريات التي لها إسهام كبير في تحديد مفهوم الإنسان، ذلك أن الأخلاق في نظره هي من أهم الميادين التي تساعد على إقامة وتكوين الحضارة الإنسانية وضبطها، حيث يصبح الإنسان بواسطتها يمتلك القدرة الكافية التي تمكنه من معرفة ذاته، وبالتالي تفتح المجال أمامه للانتقال إلى ما هو عقلي دون أن يكون عاجز على فهم وتفسير الحقائق أو مقيد بقيود تمنعه من ادراكها.

وهنا يقوم "كاسيرر" بالدفاع عن الحرية ويحرص على اثباتها استنادا إلى مبادئ الفلسفة الكانطية، التي تجعلها مهمة أخلاقية ومصادرة من مصادرات العقل العملي لأنها السبيل الوحيد الذي يمكن من خلاله أن يحقق الإنسان استقلالته، ويستخدم عقله في جميع المجالات، لذلك تحظى الحرية الأخلاقية بمنزلة عظيمة عند "كاسيرر" باعتبارها من أسى الغايات التي تحاول الإنسانية تحقيقها ومطلب جوهرى عند الإنسان وثقافته، لكن بالرغم من ذلك لا يمكن بلوغ هذه الغاية إلا عن طريق الواجب الأخلاقي، على أساس أن هناك ارتباط قوي بينهما، حيث يظهر من خلال أن الحرية هي شرط ضروري في جعل الواجب ممكنا، وبالرغم من التزامه أخلاقيا إلا أنه يتفق مع بقاء الإنسان حرا.

وهذا الإنسان حسب "كاسيرر" يعيش في عالم رمزي يحتوي على جملة من الأشكال الرمزية منها: التاريخ، الدين، الفن، حيث ترتبط في جوهرها بالأخلاق، ومن ثمة تكون هناك علاقة بينهما، فعلى سبيل المثال نجد التاريخ في نظره مرتبط بشكل أساسي بمبدأ أخلاقي يتميز بطابع إيتيقي، وهذا الارتباط الموجود بينهما يؤدي إلى تمحورهما في النقطة نفسها وهي العيش في حرية باعتبارها الغاية الحقيقية للتاريخ الإنساني.

لكن عندما يتعلق الأمر بالدين تختلف رؤية "كاسيرر" تماما وتصبح العلاقة بين الفكر الديني والأخلاق منفصلة، على أساس أنه لا يمكن حصر مفهوم الدين في جانب واحد فقط هو الجانب الأخلاقي، فذلك سيعوقه ويجعله عاجز عن اكتشاف الحقيقة، بل يمكنه أن يستند أيضا على ميادين أخرى مثل الأسطورة التي لها فضل كبير في تقدمه، وبالتالي فإن الأديان المرتبطة بالأخلاق هي الأديان الكبرى التوحيدية فقط كالدين الزرادشتي. والأمر نفسه بالنسبة للفن فهو أيضا منفصل عن الأخلاق ولا يمكن اختصاره بأي حال من الأحوال في هذا المجال، لأنه يمتلك دلالة خاصة وقيمة مستقلة بعيدة عنها.

الفصل الرابع:

جدلية السياسة والأخلاق بين أرنست كاسيرر والنظريات الفلسفية الأخرى

تمهيد

المبحث الأول: العلاقة بين السياسة والأخلاق

1 . انفصال السياسة عن الأخلاق (نظرية مكيافيلي)

2 . اتصال السياسة بالأخلاق (نظرية أرنست كاسيرر)

المبحث الثاني: السياسة والأخلاق بعد كاسيرر (كارل مانهايم، ليو

شتراوس، يورغن هابرماس)

1 . نظرية كارل مانهايم

2 . نظرية ليو شتراوس

3 . نظرية يورغن هابرماس

استنتاج

تمهيد

إذا كانت الأخلاق تقوم بتوجيه الفرد إلى التمييز بين الخير والشر، الحق والباطل الخطأ والصواب، فإنّ مثل هذه المفاهيم الأخلاقية تلتقي مع السياسة في عدة جوانب خاصة وأنّ مصدر كل منها مرتبط ارتباطاً وثيقاً بأصل الدولة التي كانت منذ نشأتها تهدف إلى الحفاظ على حياة المجتمعات وحمايتها حماية إنسانية، وهذا من شأنه أن يؤدي إلى وجود علاقة بين هذين المجالين، مجال الأخلاق الذي يقوم بتنظيم سلوك الفرد، ومجال السياسة الذي يهتم بسلوك الجماعة، ولعل من أبرز الفلاسفة الذين يؤكدون هذه العلاقة "أرنست كاسيرر".

لكن بالرغم من المكانة العظيمة التي احتلتها فلسفة "كاسيرر" السياسية والأخلاقية وما تركته من صدى عالمي، إلا أن طروحاته حول هذه المسألة تباينت كثيراً مع العديد من الفلاسفة الذين جاؤوا بعده خاصة "كارل مانهايم" *Karl Mannheim (1893 . 1947)، "ليو شتراوس" **Leo Strauss (1899 . 1973) و"يورغن

* مانهايم فيلسوف مجري ألماني بريطاني مؤسس المعرفة السوسولوجية، كان عضواً في حلقة الأعداء التي كان يقودها جورج لوكاتش، والتي عارضت الكانتية والوضعية والرأسمالية الليبرالية الفردانية، كان يحن إلى العصور الوسطى ويتبنى رؤى أفلاطونية بشكل قوي في الحياة الروحية والفن، وبعد أن هاجر إلى ألمانيا حاول الشروع في تشكيل علم اجتماع نظري يمكن له أن يحل بدلاً من الفلسفة السياسية، إلا أنه عبر عن تفضيلاته السياسية الخاصة في صالح ديمقراطية يقودها مخططون عقلانيون وعلماء، من أبرز مؤلفاته: الأيديولوجيا واليوتوبيا (1929): تدهوندترتش: دليل أكسفورد للفلسفة، مرجع سابق، ص: 866.

** ليو شتراوس فيلسوف ألماني قدم العديد من الأعمال، لكنه مع ذلك لم ينل أي شهرة كبيرة لدى الرأي العام العريض، عاد إلى الواجهة من جديد بعد حوالي 30 سنة من وفاته، كان لأفكاره تأثيرات مباشرة على أشخاص كثيرين لهم دورهم بطريقة ما في صنع الأحداث، من أهم مؤلفاته: المدينة والإنسان: كاترين ومايكل زوكرت: الحقيقة حول ليو شتراوس الفلسفة السياسية والديمقراطية الأميركية، 31 أغسطس 2008، متاح على الرابط التالي:

albayan.ae/paths/books/2008-08-31-1.670796

هابرماس "Jürgen Habermas" * (1929 . . .). ومنه نتساءل: هل يمكن الفصل بين السياسة والأخلاق عند "كاسيرر" أم لا؟، فيما يتجلى الاختلاف بين "كاسيرر" وهؤلاء الفلاسفة حول هذه المسألة، وما هو البديل الذي جاؤوا به؟

المبحث الأول: العلاقة بين السياسة والأخلاق

لقد حظيت قضية العلاقة بين السياسة والأخلاق باهتمام متميز من قبل المفكرين والفلاسفة منذ القدم وعلى مر العصور، حيث شغلت تفكيرهم ولازالت محل اختلاف بينهم، فمنهم من اعتبرها ذات طبيعة انفصالية ومنهم من رأى أنها ذات طبيعة اتصالية تكاملية، ومن بين النظريات التي تناولت هذه المسألة نظرية "أرنست كاسيرر"، لكن قبل تحديد نظرتة لهذه العلاقة، ينبغي الإحاطة أولاً بالنظريات التي جاءت قبله لا سيما نظرية "نيكولا مكيافيلي".

1. انفصال السياسة عن الأخلاق (نظرية مكيافيلي)

تتفصل السياسة عن الأخلاق وتتميز عنها في جوانب عديدة، فيختلفان من حيث الغاية التي تسعى كل منهما للوصول إليها، وعلى هذا الأساس نجد الأخلاق مثالية تهدف إلى النمو بالفرد وتحقيق الكمال الشخصي المطلق للإنسان، في حين أن السياسة واقعية نفعية، تستهدف النظام والاستقرار في المجتمع وحماية مصالح الناس لذلك كانت قواعد الأخلاق منبثقة من الضمير ومنتجة نحو الفرد بقصد تطهير النفس

* ولد يورغن هابرماس في 18 أبريل 1929 في مدينة دوسلدورف، درس الفلسفة والتاريخ وعلم النفس والأدب الألماني والاقتصاد، وحصل عام 1954 على الدكتوراه في الفلسفة برسالة عنوانها المطلق في التاريخ دراسة لفلسفة عمر العالم لدى شيلنغ، عين بعدها أستاذا للفلسفة في جامعة هايدلبرغ وانتقل عام 1964 إلى جامعة فرانكفورت، نشر عددا وفيرا من المقالات والكتب أهمها: النظرية والممارسة (1963)، المعرفة والمصلحة (1968)، نظرية التصرف التواصلي (1981) خطاب الحداثة الفلسفي (1985): يورغن هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، ترجمة جورج تامر، مراجعة جورج كتورة، بيروت، دار النهار، 2002، (ط 1)، ص: 229.

محددة قيمة سلوك الشخص بالنسبة إلى ذاته من حيث الارتفاع بها إلى ما ينبغي لها من سمو لتحقيق أمنها الداخلي، وكانت قواعد التنظيم السياسي تتجه نحو تحقيق صالح الجماعة الذي يربط بين أفرادها ويقوم عليه السلام محددًا قيمة سلوك الشخص إلى المجتمع من حيث تحقيق صالحه.⁽¹⁾

كما أن السياسة تهدف إلى تحقيق التوازن بين الأفراد في علاقتهم ببعضهم البعض وليس من شأنها الدعوة إلى الأخلاق، إنما تقتصر على وضع نظام اجتماعي يهيئ للقيم الاجتماعية أن تزدهر، في حين أن الأخلاق تستهدف تحقيق الرحمة والخير ومن ثمة تبقى من عمل الضمير الشخصي، فالقانون مثلاً حين يحرم القتل فإنه يجرمه باعتباره حارس المجتمع من كل ما يخل بأمنه واستقراره، بينما الأخلاق تمنعه منعا باتاً من أجل حماية الفرد مما تحدثه به النفس من شرور، ومعنى ذلك أن سلوك الفرد هو الذي يوصف بأنه أخلاقي أو لا لأن مواصفات الفعل الخلقى لا تنطبق إلا عليه.⁽²⁾

فضلاً عن ذلك فإن الأسس الأخلاقية غير قابلة للتغيير والتبديل، على عكس السياسة فهي نسبية ومشروطة، لأن القوانين التي تضعها تكون صادرة عن الجماعة ومن ثمة لا بد أن تتطور بتطورها، فليس هناك نظام سياسي أو قانوني جامد وخالي من كل عيب، بل إن القانون يظل جملة من المبادئ يقوم بإنشائها البشر بصفة متغيرة، وفي ميدان الفكر السياسي لا توجد حقيقة مطلقة على أساس أن الفكر يختلف باختلاف العصر الذي زاد فيه، ويتكون من خلال صورة الظروف التي يقوم في ظلها

(1) إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة " دراسة في فلسفة الحكم "، مرجع سابق، ص 72 .

.73

(2) المرجع نفسه، ص 73 . 74 .

وهو بهذا الشكل يختلف من دولة إلى أخرى ومن زمن إلى آخر وهذا الخلاف هو الذي ينيمة ويخلق الاتجاهات السياسية المختلفة.⁽¹⁾

كما أن الأخلاق داخلية تنظر إلى حالة الشخص الباطنية ونواياه وتقدر أعماله في ضوء هذه الحالة، أما السياسة لا تنزل إلى الأعماق الداخلية للأفراد، ولا تهتم إلا بسلوكهم الخارجي الظاهر فحسب، لأنها كقاعدة لا تحفل بالنوايا الباطنية ما لم تخرج إلى حيز الوجود في قول أو فعل، على عكس مبادئ الأخلاق تعتمد على الباعث وتأمّر بالخير وتنتهي عن الشر وتخطب في المقام الأول النفس في داخلها.⁽²⁾

إضافة إلى ذلك فإن السياسة ضد الأخلاق تحمل طابعا تبادليا تفترض به علاقة بين طرفين وتنشأ حقوقا لأحد طرفي هذه العلاقة في حين تحدث على الطرف الآخر واجبات تقابل هذه الحقوق، حيث يمكن القول أن فكرة الحق وفكرة الواجب مرتبتين ارتباطا وثيقا إلى حد اعتبار هذه الأخيرة الثورة السلبية الأولى لفكرة الحق، أما بالنسبة للأخلاق فليس لها مثل هذا الطابع لأنه بالرغم من أنها تحت الغني على مساعدة الفقير، لكنها لا تنشأ حقا له في ذمة الغني يمكن اقتضاؤه بالقوة، ومن هنا فإن القاعدة القانونية ثنائية أمرة مانحة بينما القاعدة الأخلاقية أحادية أمرة فحسب.⁽³⁾

من خلال هذا الطرح يظهر بجلاء أن هناك تباين بين الأخلاق والسياسة من حيث الطابع التبادلي، لأن هذه الأخيرة تؤكد على مدى قابلية الأخذ والعطاء بين طرفين أو أكثر واجتماعهم وتبادل مشاعرهم، واحتكاكهم ببعضهم البعض من أجل تحقيق المنفعة لكليهما، وفي المقابل نجد الأخلاق لا ترتبط بأي نوع من التبادل، بل تقوم بتفسير سلوك الإنسان انطلاقا من عوامل نفسية تتبع من داخله، فعلى سبيل المثال إذا أراد

(1) ثروت بدوي، أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، القاهرة، دار النهضة العربية، 1967، (د ط)، ص 16.

(2) برهان رزيق، جدلية السياسة والأخلاق، دمشق، وزارة الإعلام السورية، 2016، (ط 1) ص 96.

(3) المرجع نفسه، ص 97.

شخص ما أن يفعل الخير ويتصدق بمبلغ مالي كل شهر لجمعية خيرية، فإنه ليس من واجبه فعل ذلك دائما وإلى الأبد، فقد يتوقف لظرف معين، وليس من حق أي واحد من أعضاء الجمعية أن يستدعيه لماذا امتنع عن القيام بهذا العمل الخير، وبالتالي فكل ما عليهم القيام به توجيه الناس إرشادهم إلى الإحسان والرحمة وجميع السلوكيات النبيلة. وقد يختلف القانون الأخلاقي عن القانون السياسي من زاوية هامة هي مصدر كل منهما، ذلك أن الأول يستمد وجوده من الأفكار المستقرة في شعور الأفراد وضمير الجماعة، سواء كانت آتية من الاعتقاد الديني أم صادرة عن مناهج الفلاسفة ومقاييسهم لضبط سلوك البشر، ولهذا نجد القاعدة الأخلاقية لا تتسم بالوضوح والتحديد نتيجة لاختلاف الجوانب الداخلية للأفراد والشعور العام للجماعة، أما القاعدة القانونية فهي واضحة المعالم لأن مصدرها السلطة التشريعية التي تصدر تشريعا دقيقا محكما ومن أجل ذلك يختار القانون من بين القواعد الأخلاقية ما يمكن ضبطه ويسهل إثباته فيكفل له قدرا من الالتزام يتناسب مع الوسائل المتاحة له.⁽¹⁾

وارتباطا بذلك فقد ساهمت العديد من النظريات في فصل السياسة عن الأخلاق، وأكدت على وجود تباين بينهما، ولعل من أبرزها نظرية "تيكولا مكيافيلي"، هذا الأخير هو من أهم فلاسفة عصر النهضة الذين تناولوا إشكالية العلاقة بين السياسة والأخلاق، فحدد القواعد العامة لكل سلوك ورأى أن السياسة ينبغي عليها أن تتعامل بكل أنواع الشر والخبث، وأن الحاكم من واجبه استعمال القوة والمكر لأنهما ضروريان لنجاح المشاريع السياسية، وكذلك بناء صرح حكومته بشرط أن يعرف كيف يتحاشى

(1) إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة " دراسة في فلسفة الحكم "، مرجع سابق، ص 90.

الغدر، لأن الإنسان يتصرف بالخوف على نحو أيسر من تصرفه بالحب وذلك كله بهدف إتاحة وضمان أكبر خير للرعايا.⁽¹⁾

لا شك أن "مكيافيلي" قد فصل الأخلاق عن السياسة، ورأى أنّ غاية هذه الأخيرة في كل الظروف، هي المحافظة على الدولة والعمل على ازدهارها، فاهتم في كتابه الأمير بالوسائل التي تحقق قوة الدولة داخليا وخارجيا، لكن هذه الوسائل التي قصدها لم تكن أخلاقية، لأنّ المهم بالنسبة إليه هو تحقيق الغاية المنشودة المتمثلة في الحفاظ على الدولة وقوتها وسيطرتها بأي وسيلة كانت.

لذلك يرى أنّ الأمير لا يخشى أن يتصف بالقسوة في سبيل توحيد شعبه، لأنّ قسوته تكون أشد رحمة من الأمراء الذين يتمادون في اللين ويسمحون بالقلقل التي تجلب القتلى والسلب وهذه تصيب الشعب كله، أمّا قسوة الأمير فلا تصيب إلا فردا من الأفراد. وتأكيدا لذلك يقول "لذا يجب على الأمير ألا يعبأ بأن يوصف بالشدة، ما دامت هذه الشدة من أجل الحفاظ على مواطنيه وولائهم له، وذلك لأنه حين يكون شديدا مع عدد قليل جدا من الناس، وهو بذلك أفضل من الأمراء الذين يفرطون في اللين، مما يسبب وقوع الاضطرابات وتسيل الدماء ويحدث النهب والسلب، وهذه أمور تضر الكثيرين بصفة عامة لكن تنفيذ حكم الإعدام في عدد قليل من الناس لن يؤدي أحد غيرهم."⁽²⁾

ويتصور "مكيافيلي" الشجاعة باعتبارها الصفة الرئيسية التي يحتاج الأمير رعايتها قبل سواها، إذا كان لابد له من الحفاظ على دولته، فهي أبهى ما في العالم كله أبهى من الشمس، لأن فاقد البصر يعجزون عن رؤية الشمس إلا أنهم يستطيعون رؤية الشجاعة بما يمكن من الوضوح، ورجل الشجاعة في نظره لا يمكن سحقه كليا، ولو

(1) برهان رزيق: جدلية السياسة والأخلاق، مرجع سابق، ص72.

(2) نيكولاي مكيافيلي، الأمير، مرجع سابق، ص85.

انقض عليه أشر الحظوظ، إنما يهدف إلى التغلب على الآلهة وإكراهها حتى تصبح خاضعة لإرادته. (1)

يذهب "مكيافيلي" إلى أنّ فساد السياسة يعود إلى تدخل الأخلاق والدين خاصة المسيحي، باعتبار أن الدولة التي تبني سياستها الداخلية والخارجية على أسس أخلاقية ستتهار بسرعة، وهكذا نرى أنّ نظرة "مكيافيلي" مستوحاة من نزعة الفردية التي تنتظر الإنسان نظرة سلبية لأنه ذو طبيعة شريرة، فهو حسبه ميّال لتحقيق مصالحه، طمّاع ناكر للجميل، وهذا لا ينفع معه الرئفة والأخلاق بل وحدها القوة والقسوة تفرض عليه الطاعة والخضوع. وفي هذا الصدد يقول "... لأنه من الممكن أن نقول عن عامة البشر إنهم ينكرون المعروف ويحبون المراوغة في الحديث، حريصون على تجنب الخطر، راغبون في الكسب، هم أعوانك طالما استفادوا منك، وهم يفدونك بالدم وما يملكون وبحياتهم وولدهم حين لا يكون هناك داع لذلك، ولكن حين تقترب الأخطار ينقلبون عليك، إن الأمير الذي يعتمد على وعود رعاياه يهلك إلا إذا تهيأ بالمعدات الكافية، وذلك لأن الصداقة التي يمكن شراءها غير مأمونة ولن تعمل لصالحك عند الضرورة، إن البشر يترددون في الإساءة إلى من يحبون أقل من ترددهم في إيذاء من يهابون، وذلك لأن الحب مرتبط بسلسلة من الارتباطات التي تتفكك عندما تؤدي غرضها بسبب أنانية الناس." (2)

من خلال هذا الطرح يتبين لنا أن البشر عند "مكيافيلي" مخادعين وماكرين وليس بوسعهم فعل الخير مطلقاً، إلا إذا دعتهم الضرورة وجبرتهم الظروف على ذلك، وهم يتغيرون حسبها، فإذا كانت الظروف لصالحهم فإنهم يفعلون الشر، أما إذا كانت ضدهم يفعلون الخير، وبالتالي فهم أشرار وخبثاء لا ينبغي أن نثق فيهم.

(1) كوينتن سكينر، أسس الفكر السياسي الحديث عصر النهضة، (ج 1)، ترجمة حاج إسماعيل بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2012، (ط 1)، ص 237.

(2) نيكولا ميكافيلي، الأمير، مرجع سابق، ص 86.

فضلا عن ذلك فإن المرء حسب "مكيافيلي" هو أكثر ميلا لرد السيئات منه إلى رد الحسنات، فعلى سبيل المثال عندما يتولى قائد عسكري قيادة حملة مهمة فيحقق انتصارا عظيما ويحصل على كثير من المجد، فإنه بدلا من مكافأته يقوم الأمير بالإساءة إليه، ذلك أنه لما كان الناس طموحين وكثيري الشكوك لا يعرفون كيف يستخدمون الاعتدال، فإنه من المستحيل كل الاستحالة ألا يتضاعف الشك الذي يتولد عند الأمير بعد انتصار أحد قادته من جراء حماقة تظهر في سلوك هذا الرجل وحديثه. (1)

ولما كان الحال هكذا فإن الأمير لا يستطيع إلا أن يبحث عن سلامته الشخصية ولتحقيق هذه الغاية فإنه قد يفكر في إعدامه أو حرمانه من مركزه الذي حصل عليه عند جيشه هو وعند شعبه، فيشير بطريقة مستمرة إلى أن النصر لم يكن ثمرة شجاعة القائد إنما ثمرة الحظ، وأن هذا النصر تحقق لديه لسببين هما جبن العدو أو حكمة الضباط الآخرين الذين اشتركوا معه في العملية السرية. (2)

وعليه فإن الربط بين السياسة والأخلاق حسب وجهة نظره ضرب من البله والعتة بل هو محاولة لتحقيق المستحيل، وقد وضح ذلك من خلال الأمثلة التالية: فعدم الوفاء بالوعد هو شر وعمل لا أخلاقي، لكن لا يكون شرا عند إلغاء اتفاق لم يعد مفيدا للدولة، بل قد ينتج عنه سلامة الوطن وسيادته، والشيء نفسه بالنسبة للقتل يعتبر سلوك سيء، لكن يصبح عكس ذلك عندما تقوم الدولة بتطبيقه على من اعتدوا عليها وطعنوها، كالخونة الذين قاموا ببيعها للأعداء، وإلا لم يكن في مقدور الحاكم السيطرة على شعبه وتأسيس دولة قوية. (3)

(1) نيكولا مكيافيلي، المطارحات، تعريب خيرى حماد، بيروت، منشورات دار الأفاق الجديدة 1962، (ط 1)، ص 316.

(2) نيكولا مكيافيلي، المطارحات، مرجع سابق، ص 317.

(3) إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة "دراسة في فلسفة الحكم"، مرجع سابق، ص 260.

لذلك نجده يعتقد أنّ هناك أربع طرق للوصول إلى الحكم منها: أن يصل الحاكم إلى السلطة بقدرته وقوته، وعن طريق مساعدة الحظ، أو عن طريق الإجرام، ومن خلال مساعدة المواطنين.

من خلال هذا الطرح نرى أنّ "مكيافيلي" يدعو إلى فصل الأخلاق عن السياسة والمحافظة على الدولة وحماتها والعمل على تدعيم وجودها وبقائها على أكمل وجه ممكن، حيث كان لأفكاره تأثيرها البالغ على العديد من القادة والسياسيين في القرن العشرين، كما ساهمت في نشوء أنظمة استبدادية دكتاتورية لدى كل من موسولوني وهتلر (...). لكن هذا الانفصال الكامل والنهائي قد ينتج عنه مجموعة من العواقب الوخيمة لا يمكن التغافل عنها وتعاضياها، وبالتالي ظهور نظريات أخرى تقوم بربط السياسة بالأخلاق، ولعل من بينها نظرية "أرنست كاسيرر".

2 . اتصال السياسة بالأخلاق (نظرية أرنست كاسيرر)

بالرغم من أن السياسة والأخلاق ماهيتان مختلفتان بطبيعتهما في جوانب كثيرة، ولا يمكن استيعاب أحدهما للأخرى، وهذا ما تم تأكيده من خلال نظرية "مكيافيلي"، إلا أنه مع ذلك يمكن توحيدهما ودمجهما في تفاعل متبادل، وعلى هذا الأساس كانت بينهما رابطة قوية.

لقد نشأت كل من السياسة والأخلاق من مصدر واحد هو العيش في جماعة، وكان القانون يتضمن قدر من القواعد الأخلاقية، كما أن القانون الأخلاقي مهما كان ضئيلا فقد أسبغت عليه الدولة وسائل القهر الخارجي وقامت بتحويله إلى مجرد قواعد قانونية فازداد تأثره وصارت الواجبات الأخلاقية ذات طابع قانوني، مثل واجب رب العمل في

تأمين العمال من حوادث العمل وأمراض المهنة، كان بمثابة واجب أخلاقي ثم تحول إلى حق يفرضه القانون، ومن هنا ظهر تأثر هذا الأخير بالأخلاق في شتى نواحيه.⁽¹⁾ وبالرغم من أن كل ما يشرعه القانون لا يكون متقفاً مع توجيه الأخلاق، إلا أنهما يتداخلان في علاقات كثيرة ويتفقان في شيء واحد، فتكون القاعدة القانونية هي في الوقت نفسه قاعدة أخلاقية، ويكون السبيل الذي يعتبر معارض للأخلاق ومناقض لها هو في الوقت ذاته منافياً للقانون، كما هو الحال بالنسبة للسرقة والقتل، فالأخلاق هي المذهب للشعور السياسي عند الجماعة، وتظل عامل أساسي في تكوين القانون الوضعي، عن طريق تهذيب ضمائر الأفراد الذين لا يجتهدون في استحياء ضمائرهم عندما تسلم إليهم إدارة القوانين وتطبيقها، بهدف تحقيق آمال العدل الطبيعي.⁽²⁾ ومن أجل ذلك قام المفكر الألماني "أرنست كاسيرر" بمعالجة قضية العلاقة بين السياسة والأخلاق فأثبت أن هناك اتصال قوي بينهما، باعتبار أن الدولة لها دور كبير في إعادة بناء قيم أخلاقية وإنشاء أفراد أخلاقيين، وبالتالي فإنّ هناك صلة وثيقة بين سلوك الفرد وسلوك الجماعة ويؤكد "كاسيرر" مدى هذا الارتباط فيقول: "تعرفنا الأخلاق كيف نتحكم في انفعالاتنا وكيف نهدئها اعتماداً على العقل والعفة، والسياسة فن خلق وحدة في الأفعال الإنسانية وتنظيمها وتوجيهها إلى غاية عامة، وهكذا لا تكون المشابهة بين نفس الفرد ونفس الدولة مجرد مجاز لغوي أو تشبيه فحسب، إنّما هي تعبير عن الاتجاه إلى إحداث وحدة في الكثرة وإحداث نظام وتوافق في فوضى عقولنا، ورغباتنا وأهوائنا في الحياة السياسية والاجتماعية."⁽³⁾

(1) إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة "دراسة في فلسفة الحكم"، مرجع سابق، ص 92.

(2) برهان رزيق، جدلية السياسة والأخلاق، مرجع سابق، ص 109 . 110.

(3) أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، مصدر سابق، ص 111.

ومن جهة أخرى يذهب الفيلسوف اليوناني "أفلاطون" إلى ذات المذهب الذي يؤكد عليه "أرنست كاسيرر" فيعتقد أنه ليس هناك فرق بين السياسة والأخلاق، على أساس أن هذه الأخيرة تعنى بتدبير سلوك الفرد من أجل الوصول إلى غاية معينة، وهي الفضيلة التي من جنس العقل والنفس ولا يجوز أن نذكرها إلا بالإضافة إليهما، أما السياسة فتهم بتدبير شؤون الدولة، بهدف الوصول إلى العدالة القائمة على الطبيعة لا على العرف، وبمأن الدولة عبارة عن مجموعة من الأفراد يخضعون لنظام سياسي معين، ويقومون بممارسة نشاطاتهم في منطقة جغرافية محددة، فإنه يمكن دمجها بالأخلاق، لذلك فإن الرجل العادل ينبغي أن يعمل لخير غيره وشقاء نفسه، وإلا فسدت ضمائرهم وأحوالهم.⁽¹⁾

من خلال هذا الطرح يتضح لنا أن الأخلاق مرتبطة عند أفلاطون بالسياسة وبالتالي فإن الدولة التي يبشر بها تقوم على أساس الحق والعدل، ومرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالفرد، حيث تعد بمثابة الجسم الأعظم له والقوة الناطقة فيه.

يعتقد "أرنست كاسيرر" أن الوظيفة الأولية والمهمة التي ينبغي على الدولة والقانون القيام بها هي حفظ الأفراد وحمايتهم في المجتمع حماية إنسانية، لأنّ الإنسان يحاول دائماً الوصول إلى الحق ومساندته، حتى وإن لم يرتبط بأي مصلحة، كما أن القدرة على امتلاك المعرفة النقية للحق والالتزام القانوني بها، هي من مهارة الإنسان وتميزه وأساس لكل مجتمع إنساني محدد، وفي هذا السياق يكون هناك تزاوج واتحاد بين الروح القانونية والروح الإنسانية.⁽²⁾

لا شك أن "أرنست كاسيرر" قد نظر إلى الدولة نظرة إنسانية لا مجال فيها للعبودية والاستغلال، ذاهبا إلى أنّ الغاية من وجودها هي أولاً وقبل كل شيء، مساعدة الفرد

(1) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 121 . 122.

(2) أرنست كاسيرر، فلسفة التنوير، مصدر سابق، ص 316.

وتحسين ظروفه وليس اعتباره وسيلة لتحقيق غاية، فاعتبر أن السياسة والأخلاق عبارة عن قوتان وحيدتان بإمكانهما تشكيل جسم واحد، والعمل على استمراره، وإلا ساد الظلم والاعتداء وسقط النظام السياسي وتعثر، وأدى إلى وجود فوضى عارمة في الدولة وبالتالي إنكارها والعمل على إبعادها وتجاوزها.

وقد أشار الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط في العصر الحديث إلى ذات الفكرة التي تحدث عنها "كاسيرر"، حتى أنه في معظم الأحيان يقال إن هذا الفيلسوف قدّم آراءه التي تدور حول قضية العلاقة بين السياسة والأخلاق، انطلاقاً من مبادئ الفلسفة الكانطية.

وعلى هذا الأساس أكد "كانط" على ربط السياسة بالأخلاق ربطاً محكماً فقال في كتابه مشروع السلام الدائم: "وإذن لا يمكن أن يقوم خلاف بين السياسة من حيث هي علم العمل في القانون، وبين الأخلاق من حيث هي علمه النظري، فلا نزاع هنالك بين النظر والعمل (...). ومن المحقق أنه إذا لم تكن هناك حرية ولا قانون أخلاقي يقوم عليها، وإذا كان كل ما يحدث ناتج عن آلية الطبيعة المحضة، فحينئذ تكون السياسة هي كل الحكمة العملية وتكون فكرة الحق لفظاً خالياً من المعنى، لكن إذا رأينا من الضروري إضافة هذه الفكرة إلى السياسة، فلا بد من التسليم بإمكان التآلف بينهما، إن في مقدوري أن أتصور سياسياً أخلاقياً أعني رجلاً لا يقبل من مبادئ السياسة إلا ما تقره الأخلاق."⁽¹⁾

إضافة إلى ذلك يرى "كانط" أنّ التحكم في الصراعات وتوجيهها هو أساس نشوء المجتمع المدني، لأن الأخلاق تفرض على الإنسان تجنب كل أنواع الصراع، كما أنّ التطور الصحيح للتاريخ، يقتضي تضيق دائرة العنف وتوسيع دائرة السلام والأمن.

(1) إيمانويل كانط، مشروع للسلام الدائم، ترجمة وتقديم عثمان أمين، القاهرة، مكتبة الأنجلو
مصرية، 1952، (د ط)، ص ص 87 . 91.

لهذا يعتقد أنه ينبغي على كل إنسان أن يحاط بالاحترام بوصفه غاية مطلقة في ذاته كما يجب أيضا الاحترام الخالص للقانون، سواء من الناحية الذاتية أو من الناحية الموضوعية، لأنّ الواجب في نظره يقتضي ضرورة القيام بفعل عن احترام القانون باعتبار أنّ هذا الأخير هو التمثل الذي يتم عند الكائن العاقل وحده، ومن أجل ذلك كان هذا التمثل هو الذي يؤلف الخير الأسمى الذي يمكن وصفه بأنه أخلاقي، والذي نجده بالفعل حاضرا وفقا له. (1)

أي أنّ الأمر الأخلاقي يتفق بشكل موضوعي مع القانون، وطاعته من الواجب وليس عن الميل التلقائي عند الإنسان، على أساس أنّ قانون الواجب يأمر ولا يترك لنا الاختيار لما يوافق ميولنا، من أجل تمثل الأخلاق التي تعلم وتتقف الروح بشكل أخلاقي، لأنّ مصدر القيمة الخلقية للفعل يكون عن طريق تحديد القانون الأخلاقي مباشرة للإرادة، أمّا إذا كان تحديد هذه الأخيرة يتم وفقا لوسائل الشعور فإنّ الفعل ليس أخلاقيا. (2)

فعلى سبيل المثال إذا قلنا أنّ حب الله فوق كل شيء فإنّ هذا الأمر يقتضي احترام القانون الذي يأمر بالحب، لكن إذا نظرنا إلى حب الله بأنه رغبة وميلا، فإنّ هذا يكون غرورا لأنّه حب مستحيل، فالحب يكون حسي والله ليس موضوعا للحس، كما لا يمكن الأمر به في نظر كانط، ذلك أنه ليس بإمكان أي شخص أن يحب شخص آخر بالغضب، وعليه فالحب الأخلاقي عنده هو حب عملي؛ يعني أن حب الله هو إطاعة كل فعل يأمر به بكل محبة وإخلاص وفي المقابل البعد عن كل ما نهى عنه، كذلك

(1) إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، مرجع سابق، ص ص 27 . 29.

(2) فريال حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، القاهرة، مصر العربية للنشر والتوزيع، 2001 (ط 1)، ص 73.

حب الأخ لأخية يستدعي دائما القيام بكل واجباته نحوه من تعاون وتسامح، إيثار ومحبة، وجميع الأمور الأخلاقية التي تتفق وسعادة ذلك الشخص⁽¹⁾. وبذلك كانت رؤية "كاسيرر" لعلاقة السياسة بالأخلاق مستوحاة من مذهب كانط العقلي ونظريته الفلسفية الأخلاقية، حيث ينادى بجعل المعيار الأخلاقي هو المبدأ الوحيد الذي ينبغي الاستناد عليه في النشاط السياسي، معتبرا أنه لا وجود لأي مبرر يدفع دولة ما إلى اعلان الحرب على دولة أخرى، أو جنس معين يكون تحت سيطرة جنس آخر، لأن الإنسان قبل أن يكون كائن براغماتي يحب دائما المصلحة لذاته هو كائن أخلاقي بالدرجة الأولى، لذلك نجده ينظر إلى سياسة أخلاقية تعتبر الإنسان مركزا لها، فيكون خال تماما من الفكر المكيافيلي الذي ينطلق من قاعدة " الغاية تبرر الوسيلة"، ومنزه من فكر "هوبز" الذي يقر بأن الإنسان ذئب لأخيه الإنسان.

فعلى سبيل المثال نرى أن واقعنا اليوم يغيب عنه الفكر الكاسيرري الذي يصرح بتماثل كل من السياسة والأخلاق واعتبار الفعل السياسي خاضع لجملة من القيم الأخلاقية، مما أدى ذلك إلى الوقوع في أزمات منها جائحة كورونا التي قطعت العالم برمته، وهتكت به فدمرته تدميرا وحولته إلى أسوأ حالاته ثم أدخلته في حالة من الركود الشديد، فدفعته إلى مواجهة خسائر بشرية عظيمة من خلال الأعداد المتزايدة من الوفيات والإصابة بالفيروس، وبعدها امتدت الخسائر لتشمل وجود تراجع كبير في الاقتصاد العالمي، وسواء كان كوفيد من انتاج الصين كما أقرت أمريكا بذلك، عندما ألفت اللوم عليها بخصوص الفيروس، واعترافها بأن الحكومة الصينية هي المسؤولة عن انتشاره في أنحاء العالم، أو كانت أمريكا هي السبب في تفشي الوباء أو كان نتيجة حرب بيولوجية، فإن كل الفرضيات تثبت أن هذا الفيروس صنع خصيصا لهدف اقتصادي وسياسي، ونتيجة طمع القوة الكبرى في العالم، وسعيها إلى تحقيق منفعتها

(1) فريال حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، مرجع سابق، ص74.

وتنافسها على السيطرة والربح الاقتصادي، مما جعل سلوكياتها مدمرة للغير وجالبة الشر للإنسانية بأي وسيلة كانت، فاستخدمت فيروس كورونا لإهلاك منافسيها وإبادتهم، ومن ثمة ينبغي العودة إلى فكر "كاسيرر" وربط السياسة بالأخلاق حتى يمكن القضاء على الصراعات والحروب والعيش في أمن وسلام.

المبحث الثاني: السياسة والأخلاق بعد كاسيرر (كارل مانهايم، ليو شتراوس، يورغن هابرماس)

استمرت النظريات السياسية والأخلاقية بعد "كاسيرر" واتسعت وتنوعت مواقفها حيث اختلفت فيما بينها عن نظرية هذا الفيلسوف في قضية العلاقة بين السياسة والأخلاق، مقدمة في الوقت ذاته بديلا عنها، وربما كان من أبرزها نظرية "كارل مانهايم"، "ليوشتراوس"، "يورغن هابرماس". وعليه نتساءل، كيف نظر هؤلاء الفلاسفة إلى العلاقة بين السياسة والأخلاق؟ ما الجديد الذي أضافوه في نظريتهم حتى اختلفت عن نظرية "كاسيرر"؟

1. نظرية كارل مانهايم

انطلق "مانهايم" في تحديده للعلاقة بين السياسية والأخلاق من المعرفة الاجتماعية التي تشير إلى إعادة بناء الفكر الاجتماعي، فحاول تقديم بعد معرفي متجاوزا به اختلاف النظريات الاجتماعية القديمة التي حددها في رؤيتين هما إعطاء الأولوية لعقل جمعي يكون فيه الفرد تابعا للمجتمع، وإعطاء الأولوية للفرد باعتباره المنتج والفاعل

داخل العملية الجماعية، إذ لا مناص في نظر "مانهايم" من إعادة مراجعة فكرة العقل الجمعي الذي كثيرا ما أسيء فهمه بإقصاء دور الفرد داخل المجتمع. (1)

إن "مانهايم" لا يريد إخفاء العوامل الاجتماعية داخل القدرات الفردية، بل على العكس من ذلك يسعى جاهدا إلى التركيب بينهما وجعلهما مندمجين، وبهذا المعنى نجده يربط بين السياسة التي تعبر عن أفعال الجماعة، وبين الأخلاق التي تعبر عن أفعال الفرد، وتأكيدا لذلك يقول: "صحيح أن الفرد فقط هو القادر على التفكير، إذ أنه لا يوجد كيان ميتافيزيقي كعقل الجماعة يتجاوز الأفراد ويفكر فوق رؤوسهم، بحيث لا يفعل الأفراد شيئا سوى تكرار أفكارهم، ومع ذلك فإننا نخطئ إذا استنتجنا من هذا أن أصل الأفكار والمشاعر التي تحرك الفرد موجود في الفرد وحده، وأنه يمكن شرح تلك الأفكار والمشاعر على أساس خبرته الخاصة بالحياة فقط." (2)

ومن جهة أخرى يؤكد "مانهايم" أن ما يمكن تسميته بالعقل الجمعي مرتبط بالتغير والنسبية، وليس له أي علاقة بالثبات والمطلعية، فهو دينامي يحافظ على نمو الفكر ومواكبته لمتطلبات العصر، وهو بذلك يقول: "إن بعض الناس بعد إدراكهم أن المعرفة السياسية مرتبطة بنمط من أنماط الوجود، وبمركز من المراكز الاجتماعية يميلون إلى انكار التوصل إلى الحقيقة والفهم، هذا هو جواب أولئك الذين يأخذون معاييرهم

(1) معارك ناصر، العقلانية المؤسساتية عند كارل مانهايم، إشراف: مذبح لخضر، مجلة دراسات للعلوم الإنسانية والاجتماعية، دورية علمية سداسية مصنفة، العدد: 03، الجزائر، منشورات جامعة قسنطينة 02، ص75.

(2) كارل مانهايم، الأيديولوجيا واليوتوبيا مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة، ترجمة محمد رجاء الديريني، الكويت، شركة المكتبات الكويتية، 1980، (ط 1)، ص84.

ونماذجهم الخاصة بالحقيقة من ميادين أخرى في المعرفة، ويعجزون عن إدراك أنه ربما كان لكل مستوى من مستويات الواقع شكله الخاص به في المعرفة.⁽¹⁾

أي أن هناك طائفة من الأشخاص في نظر "مانهايم" بعد إدراكهم بأن المعرفة لها صلة وثيقة بكل ما هو نسبي ومتغير، يصبح باستطاعتهم الوصول إلى حقيقة واضحة، عن طريق الاعتماد على نماذج خاصة من عدة جوانب متباينة، وفي ضوء تغيرات اجتماعية وسياسية وأخذها بعين الاعتبار.

كما يوحي "مانهايم" بأن كل معرفة هي وضعية نسبية مرتبطة بكوكبة معينة من الملبسات الاجتماعية والتاريخية والسياسية، فكل عصر يتطور ضمن نمط خاص من الفكر، والمقارنات بين هذه الأنماط مستحيلة نظرا لأنها نسبية مطلقة.⁽²⁾

بناء على ذلك يعترف "مانهايم" بفكرة النسبية التي تحتاج إلى منهج يثبت أن التفكير مرتبط بالواقع الاجتماعي للمفكر، رافضا بذلك المعرفة التي تعتمد على وجهة نظر ذاتية، والوضع الاجتماعي للشخص العارف، ومؤكدا أن النسبية لا يمكنها التعامل مع المعرفة كقوالب جامدة في كل مكان وزمان، بل تتغير بتغير الظروف الاجتماعية والتاريخية، إضافة إلى أنه يقر أيضا بفكرة العلائقية التي تفترض استحالة وجود أفكار يتم تصورها كحقيقة مطلقة، خارجة عن الذات ولا علاقة لها بالواقع الاجتماعي.⁽³⁾

(1) كارل مانهايم، الأيديولوجيا واليوتوبيا مقدمة في سوسولوجيا المعرفة، ص 239.

(2) محمد أمين بن جيلالي، الأيديولوجيا واليوتوبيا في فكر مانهايم تأصيلات نظرية في الممارسة السياسية، مجلة الاستغراب، دورية فكرية، العدد: 06، شتاء 2017، بيروت، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ص 236.

(3) بسام أبو عليان، محاضرات في علم اجتماع المعرفة، جامعة الأقصى، مكتبة الطالب الجامعي 2014 . 2015، ص 80.

ومن جهة أخرى انتقل "مانهايم" إلى تحديد قاعدة أخلاقية فرأى أن هناك فلسفة أخلاقية قائمة على مبدأ القضاء والقدر، وكان المبدأ الأساسي في هذه الفلسفة يقضي بالخضوع لقوى عليا لا يمكن فهمها، وقد حدث انتهاك هذه القدرية عند ظهور ما يسمى بالضمير الذي تتأسس بواسطته الفلسفة الأخلاقية، وتبعاً لهذه الفلسفة وضع الانسان نفسه في مواجهة المصير الكامن في مجرى الأحداث الاجتماعية، فاحتفظ بحريته الشخصية، وبقدرته على إطلاق سلسلة جديدة من التفاعلات السببية في هذا العالم بواسطة أعماله الخاصة.(1)

وبالرغم من ذلك يؤكد "مانهايم" أن الأفراد في المجتمع لم يعودوا غير قادرين على الفهم، كما أن علاقاتهم الاجتماعية لم تعد في بطن الغيب أو رهن مشيئة القدر، بل إن بعض العلاقات تبدو قابلة للتنبؤ بها، وعند هذه النقطة تبدأ القاعدة الأخلاقية بالظهور إلى حيز الوجود، فتستدعي مطلبان أساسيان حيث يكمن الأول في أن العمل الأخلاقي لا يكون متفقا مع الضمير فقط، إنما من واجبه أيضاً أن يأخذ في الحسبان النتائج المحتملة بقدر ما تكون قابلة للحساب والتقدير، زيادة على ذلك فإنه ينبغي خضوع هذا الضمير إلى التفحص والنقد.(2)

إن تأكيد "مانهايم" على التنبؤ والتحرر من الذاتية وكل ما يمليه الضمير من وجهات نظر وآراء، هو السبب الذي يجعله يختلف 05، عن "أرنست كاسيرر"، على أساس أن هذا الأخير لا يدعي القدرة على التنبؤ بالمستقبل، بل يشير إلى أن العلاقات الاجتماعية بين الأفراد لا ينبغي تأسيسها من خلاله، إنما يجب أن تقوم بواسطة الحرية التي تعبر عن الضمير (الواجب)، وبالتالي فإن القدرية والحتمية التي يسعى "مانهايم"

(1) كارل مانهايم، الأيديولوجيا واليوتوبيا مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة، مرجع سابق، ص 243.

(2) المرجع نفسه، ص 243.

إلى التخلص منها، هو في الحقيقة خاضع لها بتأكيده على التنبؤ الذي يلغي فكرة الحرية.

2. نظرية ليو شتراوس

يحتمل "ليوشتراوس" مكانة لا يكاد يشاركه فيها أحد من مؤرخي الفلسفة السياسية المعاصرة، وذلك بفضل دراساته العديدة التي تتسم بعمق الرؤية وشمول النظرة، والواقع أن دراساته ليست مجرد دراسات فردية منفصلة لفيلسوف معين، لكنها طرح لتاريخ الفلسفة السياسية بأسره من خلال رؤية نقدية واعية، حتى أنه إذا جاز لنا أن نتنبأ، فإنه يمكننا القول إن العقود القادمة من السنين سوف تشهد تأثيرا متزايدا لأعمال "ليوشتراوس" على الدراسات الفلسفية، بل لعل هذه الأعمال سوف تصبح الموجة الرئيسية لتلك الدراسات. (1)

وبالرغم من أن الجانب الأكبر من أعمال "ليوشتراوس" يتمثل في شرح عظماء الفلاسفة القدامى، إلا أن هذا لا يعني أنه مجرد شارح وأنه مدفوع إلى ذلك بعشقه للماضي أو رغبته في جمع المقتنيات الأثرية، فهو فيلسوف مبدع وأصيل وليس مجرد مؤرخ للفلسفة، وفي هذا السياق لا يختلف كثيرا عما يفعله فلاسفة كثيرون قبله من بينهم "أفلاطون"، الذي يختار المحاورات لتكون هي الشكل الملائم لتوصيل أفكاره غير أن أقرب الفلاسفة القدامى إلى النهج الذي ينتهجه هو "الفارابي". (2)

ومن هذا المنطلق يحاول "ليوشتراوس" ربط السياسة بالأخلاق عن طريق تأكيده لأهمية الفضيلة، وجعل المجتمع الفاضل شرط ضروري لقيام نظام سياسي صائب باعتبار أن القادة السياسيين في ممارساتهم العملية، إنما ينطلقون في حقيقة الأمر من

(1) أنطوني دي كرسبني وكينيث مينوج، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة ودراسة نصار عبد الله، الاسكندرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1996، (د ط)، ص 59.

(2) المرجع نفسه، ص 60.

خلال تصوراتهم للمجتمع الفاضل أو النظام الأمثل، والواقع أنه حينما يتم وضع هذه التصورات إزاء الفحص والتحليل والنقد، فإن البداية تكون الاقتراب من دائرة المعرفة والابتعاد في الآن نفسه عن دائرة الرأي الشخصي، وهكذا يتضح أن العمل السياسي مؤسس على ما هو متوافر في توجه ضمني، نحو التعرف على طبيعة المجتمع الصالح الذي هو الخير الأقصى في مجال السياسة.⁽¹⁾

استعاد "ليوشتراوس" فكرة النظام السياسي الأفضل عند أفلاطون في كتابه "المدينة والإنسان" مركزا على أولوية الخير والسلام، ومعدا أن شكل المدينة هو طبيعة الحياة السياسية، ولعله كتعبير يعني كل ما هو صوري ظاهري يخفي دواخل المدينة الباطنة وهو ما يعود مرة أخرى لاستعادته في كتابه "الفلسفة والقانون" فيما يمكن عده مفهوما ثقافيا مضادا للثقافة السائدة بكل معانيها، وعلى رأس ذلك المعنى الخفي فالمطلوب عدم استبدال مفهوم سلطة دولة المدينة، والعودة إلى النموذج الصوري الشكلي الذي يؤدي إلى نظام سياسي أفضل تحكمه الفضيلة السياسية التي لا يعرف كنهها إلا الفلاسفة.⁽²⁾

ولتوضيح مدى ترابط السياسة بالأخلاق سعى "ليو شتراوس" إلى تأسيس الهوية المشتركة التي تتجلى في فكرة الأخوة بين المواطنين، من حيث مولدهم من أصل

(1) عماد فوزي شعبي، ليو شتراوس وتأسيس الفلسفة الباطنية، مجلة جامعة دمشق للآداب والعلوم الإنسانية، مجلة علمية محكمة، العدد: 1 . 2، 2014، جامعة دمشق: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ص490.

(2) المرجع نفسه، ص491.

واحد، ثم تبرير فكرة التفاوت الطبقي، ورد علة هذا التفاوت إلى الإله وحده الذي خلقهم من معادن مختلفة، وبذلك يصبح التمايز بين الناس مسألة حتمية.⁽¹⁾

من خلال هذا الطرح يظهر لنا أن "ليو شتراوس" بالرغم من تأكيده على اتصال السياسة بالأخلاق مثل "أرنست كاسيرر"، إلا أنه يوجد تباين بينهما يتجلى في أن الأول يقر بأهمية التفاوت الطبقي بين الأفراد، وأن هؤلاء غير متساوين في المجتمع بل مختلفين ومتفرقين، وهذا راجع في رأيه إلى الإله وحده دون غيره، لأنه هو الوحيد الذي خلقهم من أصول منفردة ومتنوعة، بينما يوضح "كاسيرر" أن الأفراد في الدولة مرتبطين فيما بينهم برابطة قوية، تعمل على دمجهم وتوحيدهم وجعلهم جسم واحد وفق قواعد قانونية متفق عليها.

ارتباطا بذلك يشير "ليو شتراوس" إلى ما يسمى بالأكذوبة النبيلة وذلك من أجل التخفيف من حدة التوتر بين استحالة قيام المجتمع السياسي، الذي يرتبط فيه كل البشر بصلة الأخوة، وبين العيب الذي يتخلل المجتمعات السياسية ويتمثل في انتهاكها للأخوة الطبيعية بين البشر، وفصلها بطريقة أو بأخرى بشكل تعسفي بين الإنسان وأخيه الإنسان، من هنا يأتي هذا النوع من الكذب لحل ذلك التناقض عن طريق تحويل أذهان الناس من الأخوة مع كل البشر إلى الأخوة مع مواطني الدولة وحدهم.⁽²⁾

ويوضح "ليو شتراوس" مصداقية الأكذوبة النبيلة عن طريق قصة الزاهد الورع، ففي نظره كان هناك أحد الزاهدين لا يريد حياة الفسق والضجيج التي يعيش فيها أهل بلده و هذا الزاهد معروفا بصلاحه وتقانيه في تأدية الصلوات والعبادات، الأمر الذي أثار غضب الحاكم لأنه كان ظالما، وخوفا من بطش الحاكم أراد الزاهد الهرب من المدينة

(1) حمدي عبد الحميد الشريف: المشروع الفلسفية للكذب والخداع السياسي، حولية كلية الآداب مجموعة: 07، 2018، القاهرة، جامعة بني سويف، صص 226 . 227.

(2) المرجع نفسه، ص 227.

لحماية نفسه، لكن الحاكم أمر بالقبض عليه، ولم يجد ذلك الزاهد حيلة سوى ارتداء ملابس العريضة، والتظاهر بالمجون والزندقة لكيلا يتعرف عليه أحد، وبهذه الحيلة استطاع الهرب من المدينة بطريقة آمنة. (1)

نلاحظ أن "ليو شتراوس" يدعو إلى ممارسة هذا النوع من الكذب، ويعتبره سمة أساسية ينبغي الاستناد عليها لتحقيق الغاية المنشودة، وعلى هذا الأساس نجد أن الكذب بالرغم من كونه رذيلة ودناءة ينبغي تجنبها وعزلها، إلا أنه مع ذلك يعد في نظره باعث أساسي ووسيلة مهمة، يستخدمها المرء من أجل الوصول إلى أهداف فاضلة وأصيلة، وتحقيق غايات سامية تحث عليها الأخلاق.

وحسب "ليو شتراوس" ينبغي أن تكون في كل دولة ديمقراطية ليبرالية مجموعة من النخبة المثقفة التي تمتلك الحقائق السياسية، حيث يبرر استخدام هذه النخبة للأكاذيب على أساس أنها خداعا نبيلًا يستهدف تدعيم الديمقراطية الليبرالية بوصفها الخير السياسي الأعظم للمجتمعات الغربية، كما يبرر أيضا للنخبة المثقفة خداع الجماهير وعدم الإفصاح لها عن الحقائق المجردة، مؤكدا أنه من واجبها الكذب على الجماهير وإخفاء بعض الحقائق المهمة من أجل مصلحتها، ومن ثمة فإن اعتمادها على الكذب لا يستهدف سوى تحقيق العدالة والخير في المجتمع. (2)

والواقع أن فاشية "ليو شتراوس" في هذا الجانب تتضح من خلال تبريره لهذا النوع من الخداع في السياسة، وكذلك من خلال دعوته إلى استعمال الدين بوصفه أداة نافعة في العملية السياسية، وإقراره بمشروعية توظيف الأساطير الدينية لتحقيق الهدف السياسي الأسمى المتمثل في النظام الديمقراطي الليبرالي، وذلك من شأنه أن يخدم

(1) عماد فوزي شعبي، ليو شتراوس وتأسيس الفلسفة الباطنية، مرجع سابق، ص 498.

(2) حمدي عبد الحميد الشريف، المشروعية الفلسفية للكذب والخداع السياسي، مرجع سابق، ص 235 . 236.

السياسة بشكل أفضل، وعليه فإن مذهبه السياسي على حد تعبير "شادية دروري" يقوم بواسطة ربط السياسة بالمعايير الأخلاقية والدينية، على أساس أنه إذا كانت فكرة الإيمان الديني بالمصير الكوني للأمة محض خرافة، فإنها أسطورة مفيدة وأكاذوبة نبيلة واحتيال ضروري لإثارة حماس الجنود في قتالهم ضد العدو.⁽¹⁾

وفي هذا السياق أراد "ليو شتراوس" الاقتصار من الفلسفة الواقعية التي رسمها "مكيافيلي" بفصل السياسة عن الأخلاق، ورفض تصور الكلاسيكيين عندما طرحوا نمطا من اليوتوبيا واعتمدوا فيها على ما ينبغي أن يفعله الإنسان لا ما يقوم به في الواقع، وهكذا أصبح في نظره المحور الذي يدورون فيه هو محور الفضيلة لا محور الحقيقة الواقعية، الأمر الذي جعل تصوراتهم مجرد أحلام يتعذر تحويلها إلى خطة عملية قابلة للتنفيذ.⁽²⁾

فبالرغم من أن "مكيافيلي" له دور كبير في إنشاء الفلسفة السياسية الحديثة وتكرار التغير الجذري والتنوع الهائل داخل الحداثة، إلا أن "ليو شتراوس" أقام وحدة أساسية داخلها أنشأها "مكيافيلي"، حيث تبدو هذه الوحدة سلبية، وذلك لمحاولة هذا الفيلسوف جعل التحقق الفعلي للنظام الصحيح ملائما، وقهر الصدفة والتغلب على المعوقات التي وضعتها الطبيعة وبصفة خاصة الطبيعة البشرية، فوجد في الرغبة للمجد بديلا لا أخلاقيا للأخلاق.⁽³⁾

(1) حمدي عبد الحميد الشريف، المشروعية الفلسفية للكذب والخداع السياسي، مرجع سابق، ص237.

(2) أنطوني دي كرسبني وكينيث مينوج: أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص69.

(3) ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية من جون لوك إلى هاينجر، ترجمة محمود سيد أحمد، مراجعة: إمام عبد الفتاح إمام، (ج 2)، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005، (ط 1)، ص624.

لم ينظر "ليو شتراوس" إلى هذا المذهب الواقعي الحديث على أنه اكتشاف حقيقي أو توسيع للأفق، بل بوصفه في حقيقة الأمر تضيقاً للأفق، نظراً لإغفاله كل ما يجاوز أساساً كل واقع إنساني ممكن، وهو يعني بذلك الأزلية والكل والميول الطبيعية للنفس الإنسانية. (1)

ومنه سعى "ليو شتراوس" إلى إنهاء ما توصل إليه "مكيافيلي" بإحداث قطيعة جذرية بين السياسة والأخلاق، وبتر كل ما هو سياسي عندما هو أخلاقي، وذلك عن طريق أخلاق سياسية تستند إلى كل ما هو غير أخلاقي وباطني.

يمكن القول إن "ليو شتراوس" هو من أبرز الفلاسفة الذين يؤكدون اتصال السياسة بالأخلاق اتصالاً وثيقاً، وذلك من خلال الاعتماد على وسائل الكذب والخداع السياسي واعتبارها أداة مهمة لتحقيق المنفعة، وهو في هذا الطرح يخالف "أرنست كاسيرر" الذي يقوم بإثبات أن المحافظة على المجتمع الإنساني وحمانيته لا تحتاج إلى القيام بمثل هذه الأفعال، ولا ترتبط بأي مصلحة أو منفعة معينة تؤدي إلى الخداع والمكر لأن قيام السياسة على المنفعة سيؤدي بالأفراد إلى حافة الهاوية.

كما نلاحظ أيضاً أن "ليو شتراوس" متناقض مع نفسه فهو من ناحية يدعو إلى ضرورة ربط السياسة بالأخلاق، ومن ناحية أخرى يجعل الغدر والغش والخيانة أدوات ضرورية في نشوء السياسة، ويزعم بأن رجل الدولة عندما يستعملها فإنه له مبرره في ذلك، في حين ليس هناك أي مبرر لاستعمالها لأنها تتعارض والقيم الأخلاقية وتجعل هذه الأخيرة منفصلة عن الأخلاق، وهو في هذا الصدد يكون متفق مع "مكيافيلي" وليس مختلف عنه كما يعتقد.

(1) ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية من جون لوك إلى هايدجر، مرجع سابق، ص 625.

3. نظرية يورغن هابرماس

إن الحديث عن الديمقراطية ليس بالشيء الجديد فقد كان سائدا منذ القدم وعلى مر العصور لاسيما في العصر المعاصر، حيث تحتوي في ممارستها القانونية على نظامين أساسيين هما: النظام الليبرالي الذي يدعو إلى الحرية والمساواة وضمان حقوق الإنسان الطبيعية، والنظام الجمهوري الذي يعطي الحرية الكافية للشعب في اختيار الحاكم، لكن "هابرماس" ينتقد هذين النظامين ويقدم رؤية جديدة تكمن في الفلسفة السياسية والأخلاقية.

تعتبر قضية العلاقة بين السياسة والأخلاق من أكثر الموضوعات تعقيدا عند "هابرماس"، حيث يرجع سبب هذا التعقيد إلى السياق السياسي لألمانيا بعد الحرب ومن هذا المنطلق فإن الميل للاعتقاد بأن التنظير للعلاقة بين القانون والأخلاق عند هذا الفيلسوف، ليس مجرد تأمل فلسفي خالص، إذ تتدخل فيه ردة الفعل على النازية كنظام شمولي وصل إلى السلطة بالطرق الديمقراطية.⁽¹⁾

بناء على ذلك يميز "هابرماس" بين المفاهيم الأخلاقية والمعايير القانونية حيث يرفض أن يكون القانون ضمن الأخلاق، حتى لو أن كلاهما يسعى إلى تعديل الصراعات الموجودة بين الأشخاص، وفي المقابل ينادي بنظرية في التواصل تكون نظرية للتفاهم والتبادل والاجتماع، كما يذكر باستمرار بأنه لا ديمقراطية دون الاستماع للآخر والاعتراف به.⁽²⁾

(1) خلدون النبواني، علاقة القانون بالأخلاق عند يورغن هابرماس، ترجمة: حسان بن زايد، الرباط مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2019، ص 03.

(2) آلان تورين، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية 1998، (د ط)، ص 431.

تقوم إتيقا المناقشة عند "هابرماس" بشرح المضمون المعرفي الإدراكي لمنطوقتنا، دون الرجوع إلى انتظام أخلاقي بديهي مشكل من وقائع أخلاقية، يمكنها أن تكون في متناول الوصف، فهي تهتم بالمسألة الأخلاقية المتعلقة بالعدالة ولا تضيء إلا نوعاً من النزاهة والحيادية، كما تضمن المصلحة المشتركة للجميع ومن ثمة تحقيق الديمقراطية.⁽¹⁾

وتأكيداً لذلك يقول "هابرماس" "لا توفر الدولة الدستورية الديمقراطية الحرية السلبية فقط من أجل رفاهية مواطنيها، بل تجندهم عن طريق حرية التواصل للمشاركة في المناقشات العامة حول المواضيع التي تهم الكل."⁽²⁾

وهذه الديمقراطية لا يمكن الوصول إليها حسب "هابرماس" إلا عن طريق التشاور في ظل فضاء عمومي له دور كبير في معالجة المشكلات الاجتماعية، ومن ثمة فالعالم المعيش هو الوسط الذي يلتقي فيه التواصل كتنظير والديمقراطية كممارسة باعتباره "يشكل أفقا وفي الوقت ذاته يقدم ذخرا من البدايات الثقافية ينضج منها هؤلاء الذين يشتركون في التواصل، وعندما يترتب عليهم تقديم شرح للنماذج التفسيرية المقبولة من الجميع، أما فيما يتصل بأشكال تضامن الجماعات التي تشكلت حول بعض القيم وكفاءات الأفراد المندمجين اجتماعياً، تنتمي هي أيضاً على غرار الخلفية التي تصدر عن المادة الثقافية لمكونات العالم المعاش."⁽³⁾

(1) يورغن هابرماس، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة وتقديم عمر مهيل، الجزائر، منشورات الاختلاف، 2010، (ط 1)، ص 62.

(2) يورغن هابرماس وجوزيف راتسنغر، جدلية العلمنة العقل والدين، تعريب وتقديم حميد لشهب بيروت، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، 2013، (ط 1)، ص 51.

(3) يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحدث، ترجمة فاطمة الجيوشي، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 1995، (د ط)، ص 458.

أي أن العالم المعيش عند "هابرماس" له صلة وثيقة بنظرية التواصل، وبمأن الديمقراطية مرتبطة بالعالم المعيش، وهذا الأخير قائم على الفعل التواصلية، فإنه يمكن القول إن هناك علاقة وطيدة بين هذا الفعل والديمقراطية، وذلك من خلال استنادها إلى قوانينه ومبادئه.

إن الديمقراطية من منظور "هابرماس" مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بنظرية المناقشة والحوار، حيث لا تنفصل في حد ذاتها عن التواصل أو الفعل التواصلية، وهذه النظرية تربط الديمقراطية بمفاهيم معيارية أكثر قوة من ذلك النموذج الليبرالي، الذي تقوم نظريته على سلطة الدولة المنبثقة من الشعب، ولا تستطيع أن تمارس سلطتها إلا في ظل دولة القانون. (1)

بناء على ذلك يظهر أن هناك اتحاد بين الديمقراطية والفعل التواصلية حسب رؤية "هابرماس"، وأنه من واجب المشتركين في الحوار تنسيق برامجهم ونقاشاتهم من خلال التفاعلات المتواصلة، وبهذا يصبح أن النموذج المرغوب فيه للديمقراطية هو الذي يمكن كل المواطنين من التعبير عن أفكارهم، وانتماءاتهم الثقافية والعرفية، ويمكنهم من التفاهم على اقتراحات مقبولة من الجميع، وهذا النموذج لا يمكن تصوره إلا عندما يرتبط بالمناقشات العمومية. (2)

ويسترسل "هابرماس" في توضيحه للممارسة الديمقراطية واستنادها على أخلاقية المناقشة والتواصل، فيؤكد أن العلاقة التواصلية تقييمية تجريبية، فهي تقييمية لأنها

(1) أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2012، (د ط)، ص 189.

(2) شيرزاد النجار، الأخلاق التواصلية والديمقراطية لدى يورغن هابرماس، 03 / 07 / 2011
11:22:52، متاح على الرابط التالي: gulun-

تعتمد على قيم أخلاقية ثابتة يمكن الاتفاق عليها، وهي تجريبية لأنها مستمدة من تجارب يومية تعبر عن العالم المعيش. (1)

وعليه فإن التشاور من منظور "هابرماس" يمثل المبدأ الأساسي الذي تستند عليه الديمقراطية التداولية المبنية على أسس وقواعد تواصلية، ذلك أن هذه الديمقراطية لا يمكن تأسيسها إلا من خلال الإصغاء للغير والاعتراف به والتفاهم معه، دون وجود أي سلطة مهيمنة ومسيطرة سوى سلطة العقل التشاوري، لذلك نجده يفصل السياسة عن الأخلاق، ويعتبر أن النظام السياسي قوامه الحوار والمناقشة وليس القيم الأخلاقية القائمة على الخير والفضيلة، وبالتالي فإن تحقيق الديمقراطية حسبه يكمن في تطوير النقاش مع الأفراد وتبادل الآراء بينهم ومنحهم فرصة للكلام وتقديم الآراء وطرح الحجج، دون الرجوع إلى أي وسيلة أخلاقية أخرى.

(1) أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل، مرجع سابق، ص 190.

استنتاج

مما سبق نستنتج أن قضية العلاقة بين السياسة والأخلاق من أبرز القضايا التي كانت موضع اهتمام من قبل الفلاسفة، حيث ساهم في ازدهارها الكثير منهم، لا سيما الفيلسوف الألماني "كاسيرر"، لكن قبل تحديد نظرتة لهذه العلاقة، ينبغي أولاً إدراك النظريات التي جاءت قبله خاصة نظرية "مكيافيلي"، التي دعت إلى الفصل بين السياسة والأخلاق، مؤكدة على استخدام القوة والقسوة في السياسة والحكم، واستبعاد أخلاق الضعف كالرئفة والتسامح واللين (...). وممارسة السياسة دون الاعتماد على الأخلاق، وذلك من أجل استمرار دولة قوية تكون في أفضل حالها.

لكن هذا الظلم والطغيان الذي يعتمده الحكام للسيطرة على الرعية واخضاعهم لهم بموجب المحافظة على الدولة وحمائتها، من شأنه أن يؤدي إلى اضطراب الدول لا استمرارها، ومن ثمة لا بد من ظهور نظريات أخرى لها دور كبير في حماية الدولة وربط السياسة بالأخلاق، منها نظرية "كاسيرر" التي تثبت أن هناك صلة وثيقة بين هذين المجالين، كما أنه من غير الممكن أن تكون الرابطة بينهما عبارة عن كذب وخداع لا أساس له من الصحة، لأن هدفه تحقيق مبادئ سياسية قائمة على قواعد أخلاقية، لا على المنفعة والعنف الذي يفرض الانصياع والخضوع.

وهذا ما يشير إليه "كانط" في العصر الحديث عندما يصرح بأن الأخلاق معيار أساسي في الدولة، وأن الإنسان ليس وسيلة ينبغي اضطهاده من أجل استقرار الدولة بل غاية لا بد من تحقيق سعادته.

وبالرغم من أهمية هذه النظرية الكاسيررية وقيمتها في ربط السياسة بالأخلاق، إلا أنه قد تواصلت النظريات حول هذه المسألة بعد "كاسيرر" وتباينت معه، خاصة نظرية "كارل مانهايم" الذي نادى باتصال السياسة والأخلاق وسعى إلى التركيب بينهما، لكنه اختلف عنه بإقراره بمبدأ التنبؤ الذي يلغي الحرية، إضافة إلى نظرية "ليو شتراوس"

الذي حاول هو أيضا الربط بينهما عن طريق تأكيده لأهمية الفضيلة، وجعل المجتمع الفاضل شرط ضروري لقيام نظام سياسي صائب، إلا أنه تباين معه بإثباته لوسائل الكذب والخداع السياسي واعتبارها أداة مهمة لتحقيق المنفعة، ومن جهة أخرى ميز "يورغن هابرماس" بين كل من السياسة والأخلاق ورفض وجود القانون ضمن هذه الأخيرة، داعيا إلى نظرية التواصل كونها عامل مشترك بينهما، ويمكن من خلالها تحقيق الديمقراطية.

خاتمة

خاتمة:

انطلاقاً من دراستنا لمسألة السياسة والأخلاق التي تعد من أهم المشكلات الفلسفية التي سادت منذ القديم وحتى العصر المعاصر خاصة مع الفلاسفة الذين اهتموا بها مثل "أرنست كاسيرر" نستنتج أن هذا الفيلسوف هو من أهم الفلاسفة الألمان الذين تأثروا بكل من "هرمان كوهن" و"بول ناثورب" فقام بقراءة أعمالهم ومخطوطاتهم، كما حافظ على الإرث الكانطي وانطلق في تفكيره الفلسفي من ثورة كانط الكوبرنيكية للبحث في الإشكالات الفلسفية ومعالجتها دون تغيير شيء من مفاهيمها خاصة مفهوم الترنسندنتالي، لذلك اعتمد على المنهج النقدي الترنسندنتالي كما وضع أسسه "كانط" وطوره أعضاء مدرسة ماربورغ دون أن يكون دوغمائياً بصفة خالصة، وذلك من أجل فتح المجال للبحث الفلسفي وجعل المعرفة غير مقيدة بمجال واحد فقط هو مجال المعرفة العلمية، بل توسيع أفقها لتشمل جوانب أخرى من الحياة الثقافية والإنسانية وتصبح أشكالاً رمزية مختلفة ومستقلة كاللغة والفن والدين والتاريخ (...). أي نقل الفلسفة العلمية وتحويلها إلى فلسفة للثقافة يمكن الاعتماد عليها في إدراك العالم الإنساني، ومن هنا ظهر مشروعه الفلسفي النقدي المتمثل في فلسفة الأشكال الرمزية حيث اختلف عن مشروع كانط ومشروعات الفلاسفة الكانطيين الجدد، لأنه ركز على الوظيفة التي تؤديها تلك الأشكال، حيث أن ما يميزها عنده هو خلق ارتباطات معينة بين الإشارات الحسية والمعاني، لأن طبيعة عملية الرمز تكمن في خلق عالم يعلوه على الإشارات الحسية فيضفي الدلالة على حياة الإنسان، ومن ثمة تصبح المعرفة الإنسانية معرفة رمزية، وهكذا تجاوز "كاسيرر" المواقف التي اقتصر فقط على نقد المعرفة العلمية إلى نقد الحضارة الإنسانية في جميع أشكالها، وقد اعتمد في بنائها على العديد من النظريات الفلسفية لفلاسفة سبقوه وعاصروه، من أجل معرفة تلك الفلسفة والاطلاع على جذورها، ولعل من بين هذه الفلسفات التي أثرت فيها: الكانطية

الهيكلية، اللابينية، والإنسانية والهمبولدية (...). وبالتالي يمكن القول أن مشروع "كاسيرر" النقدي المتمثل في فلسفة الأشكال الرمزية هو مشروع عام وقدم لنا نظرية شاملة في المعرفة.

وقد ارتبط هذا المشروع بعدة ميادين من بينها السياسة، هذه الأخيرة تشير في نظر "كاسيرر" إلى ذلك الجانب العملي الذي يؤدي بالإنسان إلى اتباع أساليب مختلفة عن تلك التي كان يتبعها في كل أفعاله النظرية البحتة، فهي عبارة عن فن يبحث في أصول الحكم وتنظيم شؤون الأفراد وتنشئتهم في حياة جماعية يتفاعلون ويتعايشون ضمنها، لأن هناك علاقة وطيدة تربط المجتمع بالأفراد، وذلك من أجل الحفاظ على وجود مجتمع سياسي وحمائته حماية مناسبة مع العقل البشري، باعتبار أن الإنسان ليس معزولا فهو موجود دائما في شكل من أشكال المجتمعات القائمة على غريزة أساسية لا يمكن إلغاؤها حيث يغدو من خلالها الإنسان إنسانا، وهذا المفهوم تطرق إليه كثير من الفلاسفة قبله بدءا من العصر اليوناني مع "أفلاطون" و"أرسطو" مرورا بالعصر الوسيط مع "الفارابي" وصولا إلى عصر النهضة مع "ميكافيلي"، حيث أنه إذا كان هناك فرق بينهم فإنه راجع إلى البيئة التي عاش فيها كل واحد منهم وما تقتضيه من ظروف، ومجريات الأحداث ومدى تأثيرهم بفلسفتهم العامة وإدراكهم للحياة السياسية وما يوجد فيها من أزمات وحكم فاسد.

غير أن السياسة وحدها من منظور "كاسيرر" قاصرة عن تحقيق نجاح الدولة لذلك ينبغي الاستناد على مبادئ أخلاقية هي الأساس الذي يمكن بواسطته تنظيم أعمال وسلوكيات الأفراد، فهي مرتبطة بالعمل نظرا لدوره الكبير في حياة الإنسان الأخلاقية سواء كان مصبوغا بصبغة خيرة أو شريرة، كما أنه السبيل الوحيد الذي يمكن من خلاله تحقيق الصلاح والاستقامة وبالتالي التقرب من الإله، لكن يمكن الإشارة إلى أن هناك اختلاف بين هذا المفهوم ومفاهيم بعض الفلاسفة مثل "سقراط" الذي ربطها

بالعلم والمعرفة واعتبرها ذلك العلم الخاص بالإنسان الفرد من خلال علاقاته مع المجتمع، أما "أفلاطون" فقد ذهب إلى ذات المذهب الذي أكده "سقراط" فربط القيم الأخلاقية بالمعرفة عكس "كاسيرر" معتبرا أنّ الفضائل هي أعلى درجات الخير الأسمى، وهي العمل الحق على أن يكون صادرا عن معرفة صحيحة بقيمة الحق وهذا التباين لن يتوقف عند هذا الحد بل تجاوزه مع فلاسفة العصر الوسيط في الفكر الإسلامي خاصة أبو حامد الغزالي، لكن في الفكر المسيحي نلاحظ أنّ "توما الإكويني" في تحديده لمفهوم الأخلاق، أشار إلى نفس النقطة التي ذهب إليها "كاسيرر" وهي ربط الأخلاق بالعمل كما ذكرنا سابقا، واعتباره ميزة أساسية يستند عليها الإنسان للوصول إلى الكمال والحب الإلهي، أما في العصر الحديث فقد اختلف مفهومها حيث دلت على أنها علم يراد به المعرفة الصحيحة التي يقاس صدقها على معايير ثابتة ومحددة، وعليه فبالرغم من وجود هذه الاختلافات إلا أن هذا لا يمنع من توحيد المفاهيم التي قدمها "كاسيرر" والفلاسفة لهذا المصطلح، ومن أجل ذلك تصبح الأخلاق لها مكانة هامة في حياة الأفراد والمجتمعات، حيث تقوم بدراسة القيم والمعايير السلوكية التي يرتضيها المجتمع لنفسه ولأفراده بحثا عن فضائل الخير وتوجه نحو الصواب، بهدف الوصول إلى السعادة وتحقيق الخير الأسمى.

وباعتبار أن السياسة هي ذلك النشاط الإنساني المرتبط بالممارسات الاجتماعية وبكل ما هو عملي تطبيقي، فقد اهتم بها "كاسيرر" اهتماما كبيرا وحاول تأسيس المجتمع وأنظّمته الفكرية انطلاقا من تصوره للدولة على أنها تلك الرابطة التي تجمع الأفراد وتجعلهم جسم واحد في إطار قانوني محدد، وهو بذلك اعتمد على آراء كانط السياسية التي تؤكد أنها تلك العلاقة بين أفراد الشعب، حيث تمثل مصلحة مشتركة للجميع وفق قواعد قانونية، رافضا اعتقاد "هوبز" بأنه ينبغي حل وتمزيق الرابط الفعلي الذي يجمع الإرادات الفردية، لأن الإنسان بطبيعته شرير ولا يمكنه الانسجام مع

الآخرين، كما أن العقد الاجتماعي هو السبيل الوحيد لتقادي الفتن والحروب، معتقدا في الوقت ذاته أن اعتماد الدولة على هذا العقد من شأنه أن يؤدي إلى ظهور الراديكالية السياسية، لأن المجتمع هو عبارة عن اتحاد خالص للأفراد دون وجود أي ميثاق مجرد، وهو الرأي الذي أكده غروتوس بأنه لا ينبغي ارتكاب الظلم بحق الآخرين وأن كل شخص له الحق في المحافظة على ذاته، فضلا عن ذلك فإننا نلاحظ أيضا اعتراض "كاسيرر" عن رأي "روسو" بأن الأفراد بطبيعتهم ليسوا مخلوقات اجتماعية بل هناك اختلاف بينهم، إلا أنه يتفق معه في تصويره لفكرة العقد الاجتماعي الذي لا يأتي كتعهد من المحكومين بإطاعة الحاكم، بل كاتفاق الأفراد على اخضاع رأيهم وحقوقهم وسلطاتهم لحاجات ورأي مجتمعهم ككل. ومن هنا يقر "كاسيرر" بثلاثة أنظمة للحكم حيث يطلق عليها تسمية الأنظمة الجمهورية والاستبدادية والملكية ويؤكد أن الأنظمة الجمهورية هي الأفضل لأن السلطة فيها تكون للشعب وحده لحماية حقوقه، وهذا لا يتحقق إلا بوجود قانون يمكن الاستناد عليه كنظام يرفض السقوط في جميع الأفعال الاستبدادية التي تستند على القوة والعنف، بهدف تحقيق الاستقرار والعدالة التي هي أساس القانون في الدولة، ومن ثمة بلوغ الحرية باعتبارها الدعامة الأساسية لتحقيق استقلالية العقل الإنساني وأمنه، كما أنها من أرقى الحقوق الإنسانية وأعظمها، حيث لا يمكن بأي حال من الأحوال التصرف فيها أو انتهاكها من طرف الغير، وبالتالي يرفض "كاسيرر" كل تصور يقصي هذا المفهوم ويعوضه بفكرة الحتمية والجبرية، مؤكدا أن الحرية من أكثر الكلمات المعقدة والغامضة نظرا لاعتمادها على حرية الإرادة، وعليه ينفي أن تكون الحرية السياسية قائمة على الإرادة لأنها متصلة بكل ما هو نظري وميتافيزيقي وليس لها أي علاقة بالدوافع التي تحكمها.

علاوة على ذلك فقد ربط "كاسيرر" السياسة بفلسفة الأشكال الرمزية التي شملت العديد من المجالات الثقافية كالأسطورة والتاريخ فكانت متصلة بالمجال السياسي، ذلك

أن الأسطورة مثلا هي من أكثر الفاعليات الإنسانية الكبرى التي سيطرت عليه، وبالتالي فإن الأساطير السياسية هي عملية يمكن من خلالها إلغاء التفسيرات الراسخة في التدخل الإلهي في النظام الطبيعي والإنساني للأشياء، حيث عمل "كاسيرر" على تحليلها انطلاقا من دراسته لطبيعة فرد معين وتكثيف كل القوى فيه باعتباره قادرا على تجسيد كل الرغبات الجماعية، فحاول المقارنة بين اعتقاد الإنسان البدائي والإنسان المتحضر، واستنتج أن هناك اختلاف بينهما نظرا لأن الأول يعتقد بما يسمى السحر الطبيعي، لكن الثاني يحتاج إلى تبريرات معقولة وعقلانية مؤسسة على نوع من السحر الاجتماعي، وفي إطار تحليله للأساطير السياسية أكد على دمج السياسي المعاصرين بين السحر والتقنية واعتبر هذا الجمع هو الذي جعلهم رجال دين غير عقلانيين ومجهولين تماما، ومن ثمة فهي سلاح خطير يقوم بتدمير جميع انتاجات الانسان العقلانية وتخريبها، إلا أنه مع ذلك يمكن محاربتها وازالتها نهائيا لأنها موجودة بصفة ثانوية وليست جوهرية، وفي الوقت ذاته أثبت "كاسيرر" أن هناك اتصال بين السياسة والتاريخ وصرح بأن التاريخ السياسي بحاجة إلى تفسير وإعادة تفسير، ولا يهتم بدراسة الجزئيات إنما يقوم بتفحص كل ما هو شامل حول حدث معين بهدف معرفته بشكل عام، كما اعترض عن فكرة التنبؤ لأنها تجعل الزعيم السياسي يدعي القدرة على التكهّنات استنادا على الخيال الذي يمكن من خلاله السيطرة على الجماهير وإعطاء وعود والتزامات زائفة وغير قابلة للتحقيق، مما يؤدي إلى اعتبار التاريخ السياسي تاريخ أسطوري يتضمن نوعا من الحتمية والجبرية التي تتحكم فيه وتسيطر عليه.

ومن جهة أخرى تناول "كاسيرر" النظرية الأخلاقية واعتبرها من أهم النظريات التي تساهم في تحديد مفهوم الإنسان باعتباره كائن رمزي ذو منتج ثقافي ترسندنتالي يعبر عن تميزه بمعارف متعالية وجدانية، فيكون عبارة عن ذات تظهر لنا عن طريق الأخلاق، وبناء على ذلك كانت القيمة الخلقية لها أهمية كبيرة بالنسبة للإنسان، حيث أنه من خلالها يستطيع تجاوز كل اعتقاد حسي وتجاهله وإتاحة الفرصة أمامه للانتقال

إلى ما هو معقول، ومن ثمة جعله قادرا على فهم حقائق الأشياء وإدراكها إدراكا تاما بحرية دون أي قيد، وفي هذا السياق نسجل دفاع "كاسيرر" عن الحرية الأخلاقية وسعيه إلى توضيحها باعتبارها شيء بسيط جدا خالي من أي غموض وابهام كان موجودا من قبل في السياسة، ومن ثمة فالنظام الأخلاقي هو نظام انساني لا يتحقق إلا بمعرفة حرة، وهذه الحرية هي من أسمى الغايات التي تسعى الإنسانية إلى تحقيقها كما أنها مرتبطة ارتباطا وثيقا بالواجب الأخلاقي، لأن الفرد لا يمكنه القيام بواجباته وهو غير حر، وبالتالي فإن اختيار الأفعال التي تتلاءم مع هذا الواجب ثم القيام بها ما دام الفعل الخلقي هو فعل فردي يقيمه كل فرد على نفسه يستلزم وجود الحرية.

إضافة إلى ذلك فقد بين لنا "كاسيرر" أن هناك علاقة بين المجال الأخلاقي وسائر الأشكال الرمزية خاصة التاريخ والدين والفن، فجمع بين التاريخ والأخلاق وأكد أن هذه الأخيرة لها دور كبير في معرفة الأحداث التاريخية وتفسيرها وهكذا فإن الترابط الموجود بينهما من شأنه أن يؤدي إلى تمحورهما حول الموضوع ذاته وهو موضوع حرية العقل نظرا لأنه الغاية الحقيقية والأخيرة للتاريخ الإنساني.

أما بالنسبة لعلاقة الأخلاق بالدين فقد حاول تفسيرها من خلال انتقاده لآراء كانط التي تربط الدين بالأخلاق، معتقدا أنه لا يمكن تأسيس الفكر الديني عن طريق مجال واحد فقط هو المجال الأخلاقي، بل هناك جوانب أخرى يجب الاستناد عليها مثل الأسطورة، مؤكدا أن الاتصال بينهما لا يكون إلا في الأديان الكبرى التي تدعو إلى الإيمان بوجود واحد للكون، دون اللجوء إلى العديد من الآلهة للتحكم فيه مثل الدين الزرادشتي الذي يعتبر من أهم الأديان التي لا يمكن إنتاجها إلا عن طريق الفضائل الأخلاقية، وهذا ما جعل "كاسيرر" يتصور جوهر الدين بصورة جديدة مخالفة للأخلاق ومعارضة لها، لأنها ليست هي الوحيدة التي تحركه وتسيطر عليه، ومن جهة أخرى نلاحظ أيضا أن الفن من المنظور الكاسيرري منفصل عن المعرفة الأخلاقية ومستقل عنها بشكل ذاتي، ذلك أن نطاقه غير قابل للإختزال إلى مجال الأخلاق ولا يمكن تفسيره بالمبادئ نفسها التي كانت كافية في حقل الأبحاث الأخلاقية، وعليه فإن ارتباطه بهذا المجال يجعله عاجز عن تحقيق استقلاليته الخاصة، وارتباطا بذلك فإنه

لا توجد أي علاقة وثيقة توحد بين الفن واللذة لأن جميع نظرياتها تبدو صفاتها ناقصة حيث تبدأ بتقرير حقيقة بسيطة لا يمكن انكارها، وبعد خطوات قليلة تعجز دون غرضها وتتوقف فجأة، لذلك فإن فصل العمل الفني عن بقية الأشياء التي بواسطتها يمكن تحقيق اللذة هو ضرورة لازمة وأساسية لا يمكن الاستغناء عنها.

وعليه يمكن القول إن هناك علاقة وثيقة بين السياسة والأخلاق عند "كاسيرر" ولا يمكن الفصل بينهما بأي حال من الأحوال، فالأخلاق سابقة عن السياسة والدولة لها دور كبير في إعادة بناء قيم أخلاقية وانشاء أفراد أخلاقيين، وحفظهم وحمايتهم في المجتمع وتحسين ظروفهم وليس اعتبارهم وسيلة لتحقيق غاية، ومن ثمة فالنظام الأخلاقي هو المعيار الوحيد الذي يمكن الاستناد عليه في النشاط السياسي للوصول إلى نجاح الدولة واستقرارها.

لكن بالرغم من الدور الفعال الذي لعبته نظرية "كاسيرر" في ربط السياسة بالأخلاق إلا أنها اختلفت مع العديد من النظريات التي جاءت بعدها مثل نظرية "كارل مانهايم" الذي أثبت هو أيضا صلة السياسة بالأخلاق غير أن ما جعله يتميز عن "كاسيرر" تأكيده على التنبؤ بالمستقبل والتحرر من الذاتية وكل ما يمليه الضمير من وجهات نظر وآراء، أما "ليوشتراوس" فقد دعا كذلك إلى ضرورة ربط السياسة بالأخلاق انطلاقا من تأكيده لأهمية الفضيلة وسعيه إلى تأسيس الهوية المشتركة التي تتجلى في فكرة الأخوة بين المواطنين، من حيث مولدهم من أصل واحد، ثم تبرير فكرة التفاوت الطبقي، ورد علة هذا التفاوت إلى الإله وحده الذي خلقهم من معادن مختلفة، الأمر الذي أدى إلى اختلافه مع "كاسيرر" الذي بين أن الأفراد في الدولة مرتبطين فيما بينهم برابطة قوية، تعمل على دمجهم وتوحيدهم وجعلهم جسم واحد وفق قواعد قانونية متفق عليها، كما اختلف عنه أيضا بإثباته مصداقية الأكذوبة النبيلة والخداع السياسي كباعث أساسي يمكن استخدامه للوصول إلى أهداف فاضلة وأصيلة، وفي المقابل صرح "كاسيرر" بأن المحافظة على المجتمع الإنساني وحمايته لا تحتاج إلى القيام بمثل هذه

الأفعال، لأن ذلك سيؤدي بالأفراد إلى الحضيض، في حين نجد "هابرماس" فصل بين كل من السياسة والأخلاق ورفض وجود القانون ضمن المفاهيم الأخلاقية مؤكدا على نظرية التواصل كبديل للتفاهم والتبادل والاجتماع من أجل تحقيق الديمقراطية التي لا يمكن الوصول إليها إلا من خلال التشاور والاصغاء للغير والاعتراف به.

قائمة المصادر والمراجع

I - القرآن الكريم

II - قائمة المصادر

- 1 . كاسيرر أرنست، الدولة والأسطورة، ترجمة أحمد حمدي محمود، مراجعة أحمد خاكا القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985، (د ط).
- 2 . كاسيرر أرنست، اللغة والأسطورة، ترجمة سعيد الغانمي، الإمارات العربية المتحدة، دار الكتب الوطنية، 2009، (ط 1).
- 3 . كاسيرر أرنست، فلسفة التنوير، ترجمة إبراهيم أبو هشيش، مراجعة ياسر الصاروط قطر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018، (ط 1).
- 4 . كاسيرر أرنست، في المعرفة التاريخية، ترجمة حمدي محمود، مراجعة علي أدهم مصر، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، (د . ت).
- 5 . كاسيرر أرنست، في المعرفة التاريخية، ترجمة أحمد حمدي محمود، مراجعة علي أدهم القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997، (ط 2).
- 6 . كاسيرر أرنست، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية "مقال في الإنسان"، ترجمة إحسان عباس، محمد يوسف نجم، بيروت، دار الأندلس، 1961، (د ط).
- 7 . كاسيرر أرنست، الفن والأشكال الرمزية، ترجمة وتقديم كمال بومنيير، متاح على الرابط التالي: couua.com/2018/07/08

III - قائمة المراجع

• باللغة العربية:

- 8 . أبو السعود عطيات، فلسفة التاريخ عند فيكو، الإسكندرية، منشأة المعارف، 1997، (د ط).
- 9 . أبو عليان بسام، محاضرات في علم اجتماع المعرفة، جامعة الأقصى، مكتبة الطالب الجامعي، 2014 . 2015.
- 10 . أبو النور حسن أبو النور حمدي، يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2012، (د ط).

- 11 . أحمد بن فارس بن زكريا أبي الحسين، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، (ج 2)، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1979، (د ط).
- 12 . أرسطو: فن الشعر، ترجمة وتقديم وتعليق إبراهيم حمادة، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية (د ت)، (د ط).
- 13 . آرون ريمون، فلسفة التاريخ النقدية "بحث في النظرية الألمانية للتاريخ"، ترجمة حافظ الجمالي، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 1999، (د ط).
- 14 . أفلاطون، جمهورية أفلاطون، دراسة وترجمة فؤاد زكريا، الإسكندرية، دار الوفاء للطباعة والنشر، 2004، (د ط).
- 15 . أفلاطون، محاورة فايدروس أو عن الجمال، ترجمة وتقديم أميرة حلمي مطر، القاهرة، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، 2000، (د ط).
- 16 . الجزيري محمد مجدي، نقد التنوير عند هيردر، طنطا، دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع، 1999، (د ط).
- 17 . الخشت محمد عثمان، مدخل إلى فلسفة الدين، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 2001، (د ط).
- 18 . الزين محمد شوقي، الثقافة في الأزمنة العجاف "فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب" الجزائر، منشورات الاختلاف، 2013، (ط 1).
- 19 . السواح فراس، مغامرة العقل الأولى "دراسة في الأسطورة"، بيروت، دار الكلمة، 1996، (ط 11).
- 20 . السيد علي غيطان، فلسفة الدين "المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن"، بيروت، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، 2019، (ط 1).
- 21 . السيف ناصر بن سعيد بن سيف، أسس الحرية في الفكر الغربي، الرياض، المملكة العربية السعودية، 2017، (ط 1).
- 22 . الشاروني حبيب، فلسفة جون بول سارتر، الإسكندرية، منشأة المعارف، (د ت)، (د ط).
- 23 . الشيخ رأفت، تفسير مسار التاريخ "نظريات في فلسفة التاريخ"، القاهرة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2000، طبعة عام.
- 24 . الشيخ رأفت غنمي، فلسفة التاريخ، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1988، (د ط).
- 25 . الشيوخات أحمد، الموسوعة العالمية العربية، المجلد 01، الرياض، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، 1999، (ط 2).

- 26 . الشيوخات أحمد، الموسوعة العربية العالمية، المجلد 11، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1999، (ط 2).
- 27 . الصباغ رمضان، الأحكام التقويمية في الجمال والأخلاق، الإسكندرية، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، 1998، (ط 1).
- 28 . الصباغ رمضان، جماليات الفن الإطار الأخلاقي والاجتماعي، الإسكندرية، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، 2003، (ط 1).
- 29 . الطويل توفيق، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1953، (ط 1).
- 30 . الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، تحقيق أبي خوص سيف بن إبراهيم، القاهرة، دار الحديث، 1998، (د ط).
- 31 . الفارابي أبي نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، بيروت، دار المشرق، 1973 (ط 3).
- 32 . القاضي أحمد عرفات، التربية والسياسة عند أبي حامد الغزالي، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 2000، (د ط).
- 33 . القمني سيد، الأسطورة والتراث، القاهرة، المركز المصري لبحوث الحضارة، 1999، (ط 3).
- 34 . الكيلاني شمس الدين، من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي "الأسطورة، الدين، الأيديولوجيا، العلم"، بيروت. لبنان، دار الكنوز الأدبية، 1998، (ط 1).
- 35 . المحداوي علي عبود، الفلسفة السياسية، الرباط، دار الأمان، 2015، (ط 1).
- 36 . النبنواني خلدون، علاقة القانون بالأخلاق عند يورغن هابرماس، ترجمة حسان بن زايد الرباط، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2019.
- 37 . النشار مصطفى، مدخل جديد إلى فلسفة الدين، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، 2015 (ط 1).
- 38 . الوكيل يونس، ادموند دوتي رائد أنثروبولوجيا الدين الكولونيالية بالمغرب، الرباط، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، (د ت)، (د ط).

- 39 . أمين أحمد، كتاب الأخلاق، القاهرة، دار الكتب المصرية، 1931، (ط 3).
- 40 . أيوب إبراهيم، التاريخ الروماني، بيروت، الشركة العالمية للكتاب، 1996، (ط 1).
- 41 . أوريليوس ماركوس، التأملات، ترجمة عادل مصطفى، مراجعة وتصدير أحمد عثمان القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، 2010، (ط 1).
- 42 . أوغسطين القديس، مدينة الله، المجلد 03، نقله إلى العربية الخوار أسقف يوحنا الحلو بيروت، دار المشرق، 2007، (ط 2).
- 43 . إبراهيم زكريا، دراسات جمالية " فلسفة الفن في الفكر المعاصر "، بغداد، مكتبة مصر ودار المرتضى، 1988، (د ط).
- 44 . إبراهيم زكريا، مشكلة الفن، القاهرة، مكتبة مصر، (د ت)، (د ط).
- 45 . الياد ميرسيا، مظاهر الأسطورة، ترجمة نهاد خياطة، دمشق، دار كنعان للدراسات والنشر 1991، (ط 1).
- 46 . إمام عبد الفتاح امام، الاخلاق والسياسة "دراسة في فلسفة الحكم"، القاهرة، المجلس الاعلى للثقافة، 2002، (د ط).
- 47 . إيكو أمبرتو، السيميائية وفلسفة اللغة، ترجمة أحمد الصمعي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2005، (ط 1).
- 48 . بدوي ثروت، أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، القاهرة، دار النهضة العربية، 1967، (د ط).
- 49 . بدوي عبد الرحمان، الأخلاق النظرية، الكويت، وكالة المطبوعات، 1975، (ط 2).
- 50 . بدوي عبد الرحمان، أفلاطون، الكويت، وكالة المطبوعات، 1979، (د ط).
- 51 . بدوي عبد الرحمان، موسوعة الحضارة العربية الإسلامية "الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية" المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1987، (ط 1).
- 52 . برغسون هنري، منبع الأخلاق والدين، ترجمة سامي الدروبي وعبد الله عبد الدائم، القاهرة الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971، (د ط).
- 53 . برهيه إيميل، تاريخ الفلسفة "القرن السابع عشر"، ترجمة جورج طرابيشي، (ج 4)، بيروت دار الطليعة للطباعة والنشر، 1983، (ط 1).
- 54 . بريل ليفي، العقلية البدائية، ترجمة محمد القصاص، مراجعة حسن الساعاتي، القاهرة، مكتبة مصر، (د ت)، (د ط).

- 55 . بن خلدون عبد الرحمان بن محمد، مقدمة ابن خلدون، تحقيق أ . م . كاترمير، المجلد: 01، بيروت، مكتبة لبنان، 1858، طبعة باريس.
- 56 . بنكراد سعيد، مسالك المعنى "دراسة في بعض أنساق الثقافة العربية"، سوريا، دار الحوار للنشر والتوزيع، 2006، (ط 1).
- 57 . بوشنسكي إم، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة عزت قرني، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1992، (د ط).
- 58 . بيكون فرانسيس، الأورجانون الجديد " إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة "، ترجمة عادل مصطفى، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، 2013، (ط 1).
- 59 . تدهوندرتش، دليل أكسفورد للفلسفة، ترجمة نجيب الحصادي، غير منشور، 2003 (د ط).
- 60 . حسين الطعان عبد الرضا، موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، بيروت، دار الروافد الثقافية، 2015، (د ط).
- 61 . تورين آلان، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1998، (د ط).
- 62 . توشار جان وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة علي مقلد، بيروت، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، 1983، (ط 2).
- 63 . جورج كولنجوود روبين، مبادئ الفن، ترجمة أحمد حمدي محمود، تقديم ماهر شفيق فريد مراجعة علي أدهم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2001، (د ط).
- 64 . جي ألان ويد جري، التاريخ وكيف يفسرونه من كونفوشيوس إلى توينبي، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، (ج 1)، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د ت)، (ط 2).
- 65 . جورج فريزر جيمس، الغصن الذهبي "دراسة في السحر والدين"، ترجمة نايف الخوص دمشق، دار الفرق، 2014، (ط 1).
- 66 . جورج فريزر جيمس الغصن الذهبي "دراسة في السحر والدين"، ترجم بإشراف أحمد أبو زيد، (ج 1)، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971، (د ط).
- 67 . حسن خليفة فريال، الدين والسلام عند كانط، القاهرة، مصر العربية للنشر والتوزيع، 2001، (ط 1).
- 68 . حسين ظريف، مفهوم الروح عند ماكس شيلر، القاهرة، دار النهضة العربية، 1997، (د ط).

- 69 . حلمي مطر أميرة، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، القاهرة، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، 1998، طبعة جديدة.
- 70 . حلمي مطر أميرة، جمهورية أفلاطون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1994، (د ط).
- 71 . حيدر محمود، الدولة فلسفتها وتاريخها من الإغريق إلى ما بعد الحداثة، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، 2018، (ط 1).
- 72 . دني. ي، أصول الأخلاق، ترجمة ابراهيم رمزي، القاهرة، جمهورية مصر العربية، 2012، (د ط).
- 73 . دوبريه ريجيس، نقد العقل السياسي، ترجمة عفيف دمشقية، بيروت، منشورات دار الآداب، 1986، (ط 1).
- 74 . دي كرسبني أنطوني ومينوج كينيث، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة ودراسة نصار عبد الله، الاسكندرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1996.
- 75 . دي كولانج فوستيل، المدينة العتيقة (دراسة لعبادة الإغريق والرومان وشرعهم وأنظمتهم) ترجمة عباس بيومي بك، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2007.
- 76 . ديوران ول، قصة الحضارة " روسو والثورة"، المجلد 10، (ج 1)، ترجمة فؤاد أندراوس مراجعة علي أدهم، بيروت، دار الجيل للطباعة والنشر والتوزيع، (د ت)، (د ط).
- 77 . ديوران ول، قصة الفلسفة، بيروت، منشورات مكتبة المعارف، 1988، (ط 6).
- 78 . رشوان محمد مهران، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1998، (د ط).
- 79 . رشوان محمد مهران، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1984، (ط 2).
- 80 . رزيق برهان، جدلية السياسة والأخلاق، وزارة الإعلام السورية، دمشق، (ط 1)، 2016.
- 81 . روسو جون جاك، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، نقله إلى العربية عادل زعيتر، بيروت مؤسسة الأبحاث العربية، 1995، (ط 2).
- 82 . زكريا فؤاد، الأورجانون الجديد لفرانسيس بيكون، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1994، (د ط).

- 83 . زكي أحمد كمال، الأساطير " دراسة حضارية مقارنة"، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2000، (ط 2).
- 84 . زيغور علي، أوغستينوس "مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية"، بيروت دار اقرأ، 1983، (ط 1).
- 85 . سانتينا جورج، الإحساس بالجمال، ترجمة محمد مصطفى بدوي، مراجعة وتقديم زكي نجيب محمود، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2001، (د ط).
- 86 . سباين جورج، تطور الفكر السياسي، (ج 3)، ترجمة راشد البروي، تقديم أحمد سويلم العمري، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د ت)، (د ط).
- 87 . سبينوزا باروخ، علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، مراجعة جورج كتورة، بيروت المنظمة العربية للترجمة، 2009، (ط 1).
- 88 . ستولنيتز جيروم، النقد الفني دراسة جمالية وفلسفية، ترجمة فؤاد زكريا، الإسكندرية، دار الوفاء لندنيا الطباعة والنشر، 2007، (ط 1).
- 89 . ستيس وولتر، فلسفة هيغل "فلسفة الروح"، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، تقديم زكي نجيب محمود، (ج 2)، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2005، (ط 3).
- 90 . سعيد جلال الدين، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، تونس، دار الجنوب للنشر 2004، (د ط).
- 91 . سكينر كوينتن، أسس الفكر السياسي الحديث عصر النهضة، (ج 1)، ترجمة حاج إسماعيل، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2012، (ط 1).
- 92 . سليمان عصام، مدخل إلى علم السياسة، دار النضال للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت (ط 2)، 1979.
- 93 . شبنجلر أوزوالد، تدهور الحضارة الغربية، ترجمة أحمد الشيباني، (ج 1)، بيروت، دار مكتبة الحياة، (د ت)، (د ط).
- 94 . شلايرماخر فريديريك، عن الدين "خطابات لمقترحيه من المتقنين، ترجمة أسامة الشحمانى مراجعة وتقديم عبد الجبار الرفاعي، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، 2017، (ط 1).
- 95 . شنيدرس فرنر، الفلسفة الألمانية في القرن العشرين، ترجمة محسن الدمرداش، القاهرة المجلس الأعلى للثقافة، 2005، (ط 1).

- 96 . شيكوني أنجلو، أفلاطون والفضيلة، ترجمة منير سغبيني، بيروت، دار الجيل، 1984 (ط 1).
- 97 . شيللر فريدريك، في التربية الجمالية للإنسان، ترجمة وتقديم وفاء محمد إبراهيم، القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1991، (د ط).
- 98 . صبحي أحمد محمود، في فلسفة التاريخ، الإسكندرية، مؤسسة الثقافة الجامعية، 1975 (د ط).
- 99 . طاليس أرسطو، الأخلاق، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمان بدوي، الكويت وكالة المطبوعات، 1979، (ط 1).
- 100 . طاليس أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، (ج 1)، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، القاهرة، دار الكتب المصرية، 1924، (د ط).
- 101 . طاليس أرسطو، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1947، (د ط).
- 102 . ظاهر أحمد، دراسات في الفلسفة السياسية، بيروت، دار الشروق، 1987، (د ط).
- 103 . عبد الحميد الشريف حمدي، المشروعية الفلسفية للكذب والخداع السياسي، حولية كلية الآداب، مجموعة: 07، 2018، القاهرة، جامعة بني سويف.
- 104 . عبد المعطي عبد الباسط، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1998، (د ط).
- 105 . عجيبة محمد، موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، (ج 1)، بيروت، دار الفارابي، 1994، (ط 1).
- 106 . علي نيوف صلاح، مدخل إلى الفكر السياسي الغربي، (ج 1)، العراق . الدانمارك مكتبة الأكاديمية العربية في الدانمارك، (د ت)، (د ط).
- 107 . عوض محمود، أفكار ضد الرصاص، القاهرة، دار المعارف، 2005، (ط 5).
- 108 . غريمال بيار، الميثولوجيا اليونانية، ترجمة هنري زغيب، بيروت . باريس، منشورات عويدات، 1982، (ط 1).
- 109 . فالترز. ر، أفلاطون، ترجمة إبراهيم خورشيد وآخرون، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1982، (ط 1).

- 110 . فرانسوا موروا بيبير، هوبس فلسفة علم دين، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1993، (ط 1).
- 111 . فرويد سيغموند، تفسير الأحلام، تبسيط وتلخيص نظمي لوقا، القاهرة، دار الهلال 2001، (د ط).
- 112 . فولتير، رسالة في التسامح، ترجمة هينريت عبودي، دمشق، دار بترا للنشر والتوزيع 2009، (ط 1).
- 113 . فولتير، قاموس فولتير الفلسفي، ترجمة يوسف نبيل، مراجعة جلال الدين عزالدين علي القاهرة، مؤسسة هنداوي، 2017، (د ط).
- 114 . فولتير، كانديد أو التفاؤل، ترجمة آنا ماريا شقير، مراجعة وتقديم بسام بركة، بيروت، دار ومكتبة الهلال، 2005، (ط 1).
- 115 . قسم الدراسات والبحوث في جمعية التجديد الثقافية الاجتماعية، الأسطورة توثيق حضاري، دمشق، دار كيوان للطباعة والنشر والتوزيع، 2009، (ط 1).
- 116 . كامل فؤاد، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، بيروت، دار الجيل، 1993، (ط 1).
- 117 . كانط إيمانويل، الدين في حدود العقل، نقله إلى العربية فتحي المسكيني، بيروت، جداول للنشر والتوزيع، 2012، (ط 1).
- 118 . إيمانويل كانط، مشروع السلام الدائم، ترجمة عثمان أمين، القاهرة، مكتبة الأنجلو مصرية، 1952، (د ط).
- 119 . كانط إيمانويل، نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا، بيروت، المنظمة العربية للترجمة 2008، (ط 1).
- 120 . كانط إيمانويل، نقد ملكة الحكم، ترجمة سعيد الغانمي، بيروت، منشورات جمل، 2009 (ط 1).
- 121 . كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، القاهرة، كلمات عربية للترجمة والنشر، 2012، (د ط).
- 122 . كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2014، (د ط).
- 123 . كريسون أندريه، روسو "حياته فلسفته منتخبات"، ترجمة نبيل صقر، بيروت باريس منشورات عويدات، 1988، (ط 4).

- 124 . كورتل آرثر قاموس أساطير العالم، ترجمة سهى الطريحي، دمشق، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، 2010، (د ط).
- 125 . لشهب حميد، الكانطية الجديدة "رؤية تحليلية نقدية لمفهومها ومدارسها"، بيروت . لبنان دار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، 2019، (ط 1).
- 126 . ليلة محمد كامل، النظم السياسية "الدولة والحكومة"، بيروت، دار النهضة العربية 1969، (د ط).
- 127 . ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية من جون لوك إلى هايدجر ترجمة محمود سيد أحمد، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، (ج 2)، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة 2005، (ط 1).
- 128 . مؤنس حسين، التاريخ والمؤرخين "دراسة في علم التاريخ"، القاهرة، دار المعارف 1984، (د ط).
- 129 . مانهايم كارل، الأيديولوجيا واليوتوبيا مقدمة في سوسولوجيا المعرفة، ترجمة محمد رجاء الديريني، الكويت، شركة المكتبات الكويتية، 1980، (ط 1).
- 130 . مجموعة من الكتاب، نظرية الثقافة، ترجمة علي السيد الصاوي، مراجعة الفاروق زكي يونس، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1997، (د ط).
- 131 . مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية (د ت)، (د ط).
- 132 . محفوظ مهدي، اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2007، (ط 3).
- 133 . محمد ماهر عبد القادر وآخرون، دراسات في فلسفة العصور الوسطى، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 2000، (د ط).
- 134 . محمود الخضيرى زينب، لاهوت التاريخ عند أوغسطين، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1998، (د ط).
- 135 . مخوخ فؤاد، من نقد العقل إلى هرمينوطيقا الرموز "بحث في فلسفة الثقافة عند كاسيرر"، قطر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017، (ط 1).

- 136 . مراد سعيد، المدخل في تاريخ الأديان، القاهرة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، (د ت)، (د ط).
- 137 . مرحبا عبد الرحمان، المرجع في تاريخ الأخلاق، طرابلس . لبنان، جروس برس 1988، (ط 1).
- 138 . مرحبا محمد عبد الرحمان، الفلسفة ما قبل عصر الفلسفة، بيروت، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، 1994، (ط 1).
- 139 . مرحبا محمد عبد الرحمان، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 1983، (د ط).
- 140 . مصطفى بدر الدين، دروب ما بعد الحداثة، المملكة المتحدة، مؤسسة هنداوي 2017، (د ط).
- 141 . مصطفى عادل، دلالة الشكل "دراسة في الاستيعاب الشكلي وقراءة في كتاب الفن المملكة المتحدة، مؤسسة هنداوي، 2018، (د ط).
- 142 . مظهر إسماعيل، فلسفة اللذة والألم، القاهرة، كلمات عربية للترجمة والنشر، 2013 (د ط).
- 143 . مونتسكيو، تأملات في تاريخ الرومان "أسباب النهوض والانحطاط"، نقله من الفرنسية إلى العربية عبد الله العروي، الدار البيضاء . المغرب، المركز الثقافي العربي، 2011، (ط 1).
- 144 . مونتسكيو، رسائل فارسية، ترجمة أحمد كمال يونس، مراجعة عبد الحميد الدواخلي الكويت، دار سعاد الصباح، 1992، (ط 2).
- 145 . مونتسكيو، روح الشرائع، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة 2012، (د ط).
- 146 . مكيافيلي نيكولا، الأمير، ترجمة أكرم مؤمن، القاهرة، مكتبة ابن سينا للطبع والنشر والتوزيع، 2004، (د ط).
- 147 . مكيافيلي نيكولا، المطارحات، تعريب خيرى حماد، بيروت، منشورات دار الأفق الجديدة، 1962، (ط 1).
- 148 . نجيب محمود زكي، حياة الفكر في العالم الجديد، بيروت، دار الشروق، 1982 (ط 2).
- 149 . نجيب محمود زكي، من زاوية فلسفية، بيروت، دار الشروق، 1993، (ط 4).

- 150 . نظمي سالم محمد عزيز، قراءات في علم الجمال حول الاستيعاب النظرية والتطبيقية "القيمة الجمالية والالتزام"، (ج 2)، الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، 1996، (د ط).
- 151 . هابرماس يورغن، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة وتقديم عمر مهيب، الجزائر منشورات الاختلاف، 2010، (ط 1).
- 152 . هابرماس يورغن، الحداثة وخطابها السياسي، ترجمة جورج تامر، مراجعة جورج كتورة بيروت، دار النهار، 2002، (ط 1).
- 153 . هابرماس يورغن، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 1995، (د ط).
- 154 . هابرماس يورغن وراتسنغر جوزيف، جدلية العلمنة العقل والدين، تعريب وتقديم حميد لشهب، بيروت، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، 2013، (ط 1).
- 155 . هنترميد، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة، دار نهضة مصر للطبع والنشر، 1969، (ط 1).
- 156 . هوبس توماس، اللغياتان "الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة"، ترجمة ديانا حبيب حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم رضوان السيد، بيروت، دار الفارابي، 2011، (ط 1).
- 157 . هيغل غيورغ فلهلم فردريش، العقل في التاريخ "من محاضرات فلسفة التاريخ"، ترجمة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، المجلد 01، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2007، (ط 3).
- 158 . هيغل غيورغ فلهلم فردريش، فلسفة الروح "المجلد الثاني من فلسفة هيغل"، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، (ج 2)، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2005، (ط 3).
- 159 . هيغل غيورغ فلهلم فردريش، فينمينولوجيا الروح، ترجمة وتقديم ناجي العونلي، بيروت، لبنان، المنظمة العربية للترجمة، 2006، (ط 1).
- 160 . هيغل غيورغ فلهلم فردريش، المدخل إلى علم الجمال "فكرة الجمال"، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1978، (ط 1).
- باللغة الأجنبية:

161 - Baciú Claudius, PH. D, the meaning of political myth in Ernst Cassirer, institute of philosophy and psychology.

162 - Barash Jeffrey Andrew, myth in history, philosophy of history as myth: on the ambivalence of Hans Blumberg's interpretation of Ernst Cassirer's theory of myth, article in history and theory, Wesleyan

- university October, 2011.
- 163 - Bentham Jeremy, an introduction to the principles of moral and legislation, batoche books, Kitchener, 2000.
- 164 - Blom Hans, Sociability and Hugo Grotius, article in history of European idea, may 2014.
- 165 - comte August, Cours de philosophie positive, Leçon première, Edition numérique, Pierre hidalgo, Paris,2012.
- 166 - Douté Edmond , magie et religion dans l’Afrique du nord, Alger, typographie Adolphe Jourdan, imprimeur libraire éditeur, 1909.
- 167 - Durkheim Émile, les formes élémentaires de la vie religieuse, le système totémique en Australie, livre première, collection bibliothèque de philosophie contemporaine, paris, les presses universitaires de France, cinquième édition, 1968.
- 168 - Grotius Hugo, le droit de la guerre et de la paix, traduit de latin en français par : monsieur de courtin, Tome troisième, Augmenté de cette Edition de la défloration de la liberte de la mer.
- 169 – Hegel, principes de la philosophie du droit, traduit de l’allemand par André KAAAN et préfacé par jean Hyppolite, paris, Edition Gallimard, 1940.
- 170 - Jolly Edouard, mythe et technique, autour de Cassirer, STL, université Lille 3 / PHI, ULB, article publié en 2010 dans la revue META, (http://www.metajournal.org/article_d%C3%A9tails.PHP?Id=55), p : 01.
- 171 - Kant Emmanuel : critique de la faculté de juger, traduction et présentation par, Alain Renaut, paris, centre national du livre, 1995, Flammarion pour cette édition.
- 172 - Kant Immanuel, critique de la raison pure, Königsberg, le 29 mars 1781, préface de la première Édition.
- 173 - Kant Emmanuel, fondement pour la métaphysique de moeurs, traduction originale et analyse : Ole hansen, Edition numérique : pierre hidalgo, 2011.
- 174 - Ksouri Ben Hassine Khadîdja, Question de l’homme et théorie de la culture chez Ernst Cassirer, paris, librairieharmattan, 2007.
- 175 - Moreau Didier, Heidegger et la question de l’éthique : la construction d’un interdit, Horizons philosophique, volume : 14, numéro : 02, collège Edouard Montpetit, 2004.
- 176 - PUGLIESE MAUDE, la philosophie des formes symboliques dans le champ des sciences de la culture : principes de conceptualisation et

d'interpretation chez Ernst Cassirer, Montréal – Kanada, Université du Québec, Février : 2010.

177 - Schilpp Paul Arthur, "the philosophy of Ernst Cassirer", library of living philosophers, volume vi, Evanston, Illinois, USA, 1949

178 - Taylor Edward B, primitive culture "Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom, vol:01, London, John Murray, Albemarle Street, 1920.

179 - Van Vliet Muriel, introduction l'œuvre de Ernst Cassirer : de la théorie de la science à phénoménologie de la culture, presses universitaires de rennes, 2010, www.pur-edition.fr.

IV - المعاجم والموسوعات

180 . أبادي الفيروز، قاموس المحيط، (ج 2)، إشراف محمد نعيم العرقسوسي، بيروت، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، 2005، (ط 8).

181 . الحسين بن محمد أبي القاسم، المفردات في غريب القرآن، تحقيق وضبط محمد سيد الكيلاني، بيروت، دار المعرفة للنشر والتوزيع، (د ت)، (د ط).

182 . ألفا روني إيلي، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، قدم له الرئيس شادل حلو مراجعة جورج نخل، (ج 1)، بيروت . لبنان، دار الكتب العلمية، (د ت)، (د ط).

183 . أنوود ميخائيل، معجم مصطلحات هيجل، ترجمة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، الكويت المجلس الأعلى للثقافة، (د ت)، (د ط).

184 . ابن منظور، لسان العرب، المجلد 06، بيروت، دار صادر للطباعة والنشر والتوزيع (د ت)، (د ط).

185 . ابن منظور، لسان العرب، المجلد 11، بيروت، دار صادر، (د ت)، (د ط).

186 . ابن منظور، لسان العرب، المجلد 13، بيروت، دار صادر، (د ت)، (د ط).

187 . الإمام الجوهري، الصحاح، (ج 3)، بيروت . لبنان، دار العلم للملايين، (د ت)، (د ط).

188 . البستاني بطرس، محيط المحيط، بيروت، مكتبة لبنان، 1977، (د ط).

189 . الفراهيدي الخليل بن أحمد، كتاب العين مرتبا على حروف المعجم، ترتيب وتحقيق عبد الحميد هنداوي، (ج 1)، بيروت، دار الكتب العلمية، 2003، (ط 1).

190 . الكيالي عبد الوهاب: موسوعة السياسة، (ج 2)، بيروت، دار الهدى للطباعة والنشر (د ت)، (د ط).

- 191 . بدوي عبد الرحمان، موسوعة الفلسفة، (ج 1)، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، 1984، (ط 1).
- 192 . بينيت طوني وآخرون، مفاتيح اصطلاحية جديدة "معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع" ترجمة سعيد الغانمي، بيروت . لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، 2010، (ط 1).
- 193 . جعفر عبد الوهاب، مقالات الفكر الفلسفي المعاصر، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1988، (د ط).
- 194 . روزنتال يودين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، مراجعة صادق جلال العظم وجورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1974، (ط 1).
- 195 . زيادة معن، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد 01، بيروت، معهد الإنماء الوطني 1986، (ط 1).
- 196 . زيادة معن، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد 02، بيروت، معهد الإنماء الوطني 1988، (ط 1).
- 197 . سعيد جلال الدين، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، تونس، دار الجنوب للنشر 2004، (د ط).
- 198 . صليبا جميل، المعجم الفلسفي، (ج 1)، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، (د ط).
- 199 . صليبا جميل، المعجم الفلسفي، (ج 2)، بيروت، دار الكتاب العالمي، 1994، (د ط).
- 200 . طرابيشي جورج، معجم الفلاسفة، بيروت لبنان، دار الطليعة للطباعة والنشر، 2006 (ط 3).
- 201 . كامل فؤاد وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، مراجعة وإشراف: زكي نجيب محمود بيروت . لبنان، دار القلم، (د ت)، (د ط).
- 202 . عمر أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، المجلد: 01، القاهرة، عالم الكتب 2008، (ط 1).
- 203 . لالاند أندري، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، بيروت . باريس منشورات عويدات، 2001، (ط 2).
- 204 . مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مصر، مكتبة الشروق الدولية، 2004، (ط 4).

205 . هاشم جمال، قاموس الفلاسفة، البيضاء، دار الخطابى للطباعة والنشر، 1991
(ط 1).

206 . وهبة مراد، المعجم الفلسفى، القاهرة، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع
2007م، (ط 5).

V - المجلات والدوريات :

207 . أبو زيد أحمد، نظرة البدائين إلى الكون "دراسة في الأنثروبولوجيا المقارنة"، مجلة عالم
الفكر، دورية محكمة، الكويت، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، المجلد: 01، العدد: 03
1971.

208 . أحمد عطار، الأشكال الرمزية للذات فى الأنثروبولوجية الثقافية عند أرنست كاسيرر
مجلة أنثروبولوجيا الأديان، دورية علمية محكمة، العدد: 09، (د ت)، جامعة تلمسان، مخبر
أنثروبولوجيا الأديان ومقارنتها.

209 . أحمد يسار، مفهوم الفلسفة السياسية عند إيمانويل كانط، مجلة مداد الآداب، مجلة
علمية فصلية محكمة، العدد: 15، 2018م، الجامعة العراقية، كلية الآداب.

210 . الشكرجى جعفر حسن، النزعة الشكية عند بيبير بيل "قراءة فى فلسفته الدينية"، مجلة
الاستغراب، دورية فكرية، العدد: 03، 2016، بيروت، المركز الإسلامى للدراسات الاستراتيجية.

211 . أندروود الإبن روبرت ميلتون، تعريف الدين "ثلاثة علماء اجتماع يقاربون المفهوم"
تعريب: منار درويش، مراجعة كريم عبد الرحمان، مجلة الاستغراب، دورية فكرية، العدد: 03
2016، بيروت، المركز الإسلامى للدراسات الاستراتيجية.

212 . إبراهيم قسول، أرنست كاسيرر ومعرفة النفس، مجلة الراصد العلمى، مجلة علمية
محكمة دولية، العدد: 01، 2019، جامعة أحمد بن بلة وهران، مخبر تحليل تنميط وتصميم
المنتجات الإعلامية فى الميادين الاقتصادية الاجتماعية والسياسية.

313 . بغورة الزواوي، أخلاق الواجب والمؤتلف الإنسانى فى الفلسفة المعاصرة، مجلة
التفاهم، العدد: 67، 2020.

214 . بن جيلالى محمد أمين، الأيديولوجيا والبيوتوبيا فى فكر مانهايم تأصيلات نظرية فى
الممارسة السياسية، مجلة الاستغراب، دورية فكرية، العدد: 06، شتاء 2017، بيروت، المركز
الإسلامى للدراسات الاستراتيجية.

- 215 . شعبي عماد فوزي، ليو شتراوس وتأسيس الفلسفة الباطنية، مجلة جامعة دمشق للآداب والعلوم الإنسانية، مجلة علمية محكمة، العدد: 1 . 2، 2014، جامعة دمشق: كلية الآداب والعلوم الإنسانية.
- 216 . عبد الإله جفال، المقدس وحدود العقل "حوار بين أرنست كاسيرر وروودولف أوتو" مجلة الناصرية للدراسات الاجتماعية والتاريخية، مجلة مصنفة ج، العدد: 01، 2018، الجزائر جامعة معسكر.
- 217 . عيسى يحيى والعمري جهاد، فلسفة الأشكال الرمزية وعلاقتها بالحكم الجمالي عند سوزان لانجر، مجلة جامعة النجاح للأبحاث (العلوم الإنسانية)، مجلة علمية دولية محكمة المجلد: 30، العدد: 07، 2016، عمان . الأردن، الجامعة الأردنية.
- 218 . فهيم شيباني عبد القادر، السيميائيات العامة وفلسفة الأشكال الرمزية، مجلة فيلاديلفيا الثقافية، مجلة فصلية، العدد: 72، 2010، عمان . الأردن، جامعة فيلاديلفيا.
- 219 . محمد علي حامد عبد الحمزة، النظرية الأخلاقية في فلسفة القديس توما الإكويني مجلة العلوم الإنسانية، دولية محكمة، العدد: 03، 2016، جامعة بابل، كلية التربية والعلوم الإنسانية.
- 220 . محمد منيرة، جدل الحرية والتاريخ عند هيغل، مجلة جامعة دمشق، مجلة علمية محكمة متخصصة، العدد: 01 و02، 2014، دمشق، جامعة دمشق.
- 221 . مخوخ فؤاد، أفول العقلانية في زوبعة الأساطير السياسية، مجلة المستقبل العربي العدد: 437، جويلية 2015.
- 222 . مخوخ فؤاد، إشكالية الحتمية والحرية في التاريخ من منظور أرنست كاسيرر، مجلة تبين للدراسات الفكرية والثقافية، دورية محكمة، العدد: 10، 2014، قطر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
- 223 . مخوخ فؤاد، إشكالية علوم الثقافة لدى أرنست كاسيرر، المجلد: 12، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية، دورية علمية محكمة، العدد: 02، 2015، الإمارات العربية المتحدة.
- 224 . مخوخ فؤاد، التنوير من منظور كاسيرر، مجلة تبين، دورية محكمة، العدد: 29، 2019، قطر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

- 225 . مخوخ فؤاد، رمزية عالم الفن، مجلة أبوليوس، مجلة علمية نصف سنوية، العدد: 02
2019، الجزائر، جامعة محمد الشريف مساعدي سوق أهراس.
- 226 . مخوخ فؤاد، كانط والكانطيون الجدد، مجلة تبين للدراسات الفكرية والثقافية، دورية
محكمة، العدد: 13، 2015م، قطر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
- 227 . مخوخ فؤاد، هرمينوطيقا الرموز في الأسطورة والدين، مجلة قضايا إسلامية معاصرة
مجلة فكرية متخصصة تعنى بالهموم الفكرية للمسلم المعاصر، العدد: 59 . 60، 2014، بغداد
مركز دراسات فلسفة الدين.
- 228 . ناصر معارك، العقلانية المؤسسية عند كارل مانهايم، إشراف: مذبح لخضر، مجلة
دراسات للعلوم الإنسانية والاجتماعية، دورية علمية سداسية مصنفة، العدد: 03، الجزائر، منشورات
جامعة قسنطينة 02.
- 229 . هاشم رافد قاسم، المعرفة المفتوحة عند كاسيرر، مجلة العلوم الإنسانية، دولية
محكمة، المجلد: 26، العدد: 01، 2019م، جامعة بابل، كلية التربية للعلوم الإنسانية.
- 230 . محمود ميري، توجهات ومسار النظرية النقدية الأدبية العربية الحديثة، مجلة
علامات، مجلة ثقافية محكمة، العدد: 03، 1995، مكناس . المغرب، كلية الآداب.
- VI - أطروحات**
- 231 . بلبولة مصطفى، اللغة والأمة "مقاربة لفلسفة همبولدت"، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه
علوم في الفلسفة، جامعة وهران، غير منشورة، 2012 . 2013.
- VII - المواقع الإلكترونية**
- 232 . بغورة الزواوي، التقليد والتجديد في الفن والثقافة وجهة نظر فلسفية، متاح على الرابط
التالي: (1).htm. aljabriabed.net/n82_02azaoui.
- 233 . الخرزجي عزيز، محنة الفكر الإنساني، متاح على الرابط:
www.m.ahewar.org / 21 / 02 / 2017، 07:08.
- 234 . سيدا عبد الباسط، ما هي الأسطورة " دراسة في المصطلح"، الحوار المتمدن، متاح
على الرابط: www.m.ahewar.org / 10 / 05 / 2009م.
- 235 . شوكت ظاهر، الأسطورة السياسية ومخاطرها، الحوار المتمدن، متاح على الرابط:
www.m.ahewar.org / 19 / 11 / 2006.

- 236 . كاترين ومايكل زوكرت، الحقيقة حول ليو شتراوس الفلسفة السياسية والديمقراطية الأميركية، 31 أغسطس 2008، متاح على الرابط التالي: albayan.ae/paths/books/2008-08-31-1.670796
- 237 - منتديات ملك روجي، الفكر الفلسفي السياسي عند توماس هوبز، قسم الفلسفة والعلوم النفسية الإنسانية، 29 /05 /2009.
- 238 . النجار شيرزاد، الأخلاق التواصلية والديمقراطية لدى يورغن هابرماس، 03 / 07 /2011، 11:22:52، متاح على الرابط التالي: gulun-media.com/arabic/artices.php?eid=1&id=22

الفهارس

فهرس الأعلام

رقم الصفحة	باللغة الأءنبية	باللغة العربية
.71	Abu Hamid al Ghazali (1058-1111)	أبو ءامء الغزالي
.78 ، 77 ، 76	Epicure (341- 270)	أبيقور
،69 ، 62 ، 58 ، 54 ، 50 ، 24 ، 70 ، 71 ، 83 ، 215 ، 267 ، 268 ، 320 .	Aristot (384-322)	أرسطو
هـ ، و ، ز ، ء ، ط ، ي ، ك ، ل ، 17 ، 18 ، 19 ، 20 ، 21 ، 22 ، 23 ، 24 ، 25 ، 26 ، 27 ، 28 ، 29 ، 30 ، 31 ، 32 ، 33 ، 34 ، 35 ، 36 ، 37 ، 38 ، 39 ، 40 ، 41 ، 42 ، 43 ، 44 ، 45 ، 46 ، 47 ، 48 ، 49 ، 50 ، 51 ، 53 ، 54 ، 55 ، 56 ، 57 ، 58 ، 59 ، 61 ، 62 ، 63 ، 64 ، 66 ، 68 ، 71 ، 72 ، 73 ، 76 ، 77 ، 79 ، 80 ، 81 ، 82 ، 83 ، 84 ، 86 ، 87 ، 90 ، 91 ، 92 ، 93 ، 94 ، 96 ، 97 ، 98 ، 100 ، 101 ، 102 ، 105 ، 106 ، 107 ، 108 ، 109 ، 110 ، 111 ، 112 ، 113 ، 114 ، 115 ، 116 ، 117 ، 118 ، 120 ،	Ernest Cassirer (1874- 1945)	أرنست كاسيرر

،126	،125	،122	،121		
،133	،131	،129	،127		
،137	،136	،135	،134		
،148	،147	،146	،138		
،152	،151	،150	،149		
،156	،155	،154	،153		
،162	،161	،158	،157		
،171	،170	،166	،163		
،175	،174	،173	،172		
،179	،178	،177	،176		
،186	،185	،183	،180		
،190	،189	،188	،187		
،194	،193	،192	،191		
،198	،197	،196	،195		
،202	،201	،200	،199		
،206	،205	،204	،203		
،211	،210	،208	،207		
،215	،214	،213	،212		
،222	،220	،218	،217		
،226	،225	،224	،223		
،230	،229	،228	،227		
،234	،233	،232	،231		
،238	،237	،236	،235		
،242	،241	،240	،239		
،249	،248	،247	،246		

،253 ،252 ،251 ،250 ،257 ،256 ،255 ،254 ،263 ،262 ،261 ،259 ،267 ،266 ،265 ،264 ،271 ،270 ،269 ،268 ،275 ،274 ،273 ،272 ،280 ،279 ،278 ،276 ،289 ،288 ،287 ،284 ،298 ،297 ،296 ،295 ،307 ،305 ،301 ،300 ،320 ،319 ،316 ،310 ،323 ،322 ،321		
،69 ،62 ،57 ،56 ،55 ،54 ،120 ،119 ،118 ،83 ،71 ،212 ،161 ،160 ،143 ،270 ،215 ،214 ،213 ،320 ،306 ،297 ،271 ،321	Platon (427- 347)	أفلاطون
،306 ،83 ،60 ،59 ،54 ،320	el Fârâbî (870-950)	الفارابي
،219 ،218 ،58 ،57 ،56	San Augustine (354 – 430)	القديس أوغسطين
،205 ،204 ،203 ،202	Oswald Spengler (1880 – 1936)	أوزوالد شبنجلر
،196 ،155	August comte (1798 -1857)	أوغست كونت

.182	Ben Khaldoun (1332 -1406)	ابن خلدون
.158	Edmond Douté (1867 – 1926)	إدموند دوتي
.169 ، 166 ، 165 ، 164	Edward Burnett Taylor (1832 – 1917)	إدوارد بيرنت تايلور
.27	E. Zeller (1814 – 1908)	إدوارد زيلر
،29 ،28 ،27 ،24 ،23 ،20 ،30 ،31 ،32 ،33 ،34 ،35 ،36 ،37 ،38 ،39 ،42 ،45 ،46 ،63 ،80 ،81 ،82 ،107 ،112 ،113 ،230 ،233 ،234 ،236 ،237 ،238 ،266 ،298 ،299 ،319	Emanuel Kant (1724 – 1804)	إيمانويل كانط
.152	Émile Durkheim (1858 – 1917)	إيميل دوركايم
.222 ،221	Baruch Spinoza (1632 – 1677)	باروخ سبينوزا
.220 ،73	blaise pascal (1623 – 1662)	بليز باسكال
،35 ،34 ،32 ،31 ،27 ،21 ،36 ،38 ،83 ،319	Paul Natorp (1854 -1924)	بول ناثورب
.257 ،256	pierre bayle (1647 – 1706)	بيير بايل
.321 ،219 ،73 ،72	Thomas d'Aquin (1225 – 1274)	توما الاكوينى
،96 ،95 ،94 ،93 ،92 ،91 ،101 ،207 ،300 ،321	thomas Hobbes (1588-1679)	توماس هوبز

.240، 239	jean le rond d'Alembert (1717 – 1783)	جان لو رون دالمبير
.81، 79، 78، 77	Jeremy Bentham (1748 - 1832)	جرمي بنتام
.20	Georg Simmel (1858 -1918)	جورج زيمل
،278 ،277 ،276 ،275 .279	George Santayana (1863 - 1952)	جورج سانتيانا
.128	jean Paul Sartre (1905 - 1980)	جون بول سارتر
،102 ،101 ،100 ،99 ،98 ،106 ،105 ،104 ،103 .322 ،268 ،207	John jacques rousseau (1712 -1778)	جون جاك روسو
ك.	John locke (1632 -1704)	جون لوك
،165 ،164 ،163 ،162 .169	James George Frazer (1854 – 1941)	جيمس جورج فريزر
.221	Giordano Bruno (1548 - 1600)	جيوردانو برونو
.222 ،119	Denis Diderot (1713 -1784)	دنيس ديديرو
.273 ،272	robin George collingwood (1889 – 1943)	روبين جورج كولينجود
.170	Régis Debray (1940 - ...)	ريجيس دوبريه
،84 ،71 ،69 ،68 ،67 ،320 ،213 ،212 ،160 .321	Socrate (470 -399)	سقراط
.25	Susanne K. langer (1895 - 1985)	سوزان لانجر

.150 ،149 ،148 ،147	Sigmund Freud (1856 - 1939)	سءءموند فروءء
.221	Charles Darwin (1809 - 1882)	ءارلز ءاروءن
.154	Bacon Francis (1561 - 1626)	فرانسءس بءءون
.24	Friedrich Schelling (1775 - 1854)	فرءءءك شءنء
.243	Friedrich Schleiermacher (1768 -1834)	فرءءءءك شلاءءرءاءر
،282 ،281 ،280	Friedrich von Schiller (1759 -1805)	فرءءءءك فون شءءلر
.49 ،48 ،47	Wilhelm Von Humboldt (1769 -1859)	فللم فون همبوءءء
.24 ،22	Wilhelm Leibniz (1646 - 1716)	فللم لاءبءنءز
.132 ،131	Faustel de colange (1830 - 1889)	فوءءءءل ءء كوءانء
،136 ،135 ،134 ،133 ،240 ،239 ،238 ،183 ،258 ،241	voltaire (1694 – 1778)	فوءلءءءر
.244	Feuerbach (1804 -1872)	فوءءرءاءء
.187 ،186	Vico (1668 – 1744)	فءءكو
،301 ،300 ،299 ،285 ،ءء	Karl manhaim (1893 – 1947)	كارل مانهاءم

.322 ،302،313		
.244	Karl Marx (1818- 1883)	كارل ماركس
.181 ،137	Condorcet (1743-1794)	كوندرسيه
.169 ،168 ،167 ،166	Lévy Brühl (1857 -1939)	ليفى بريل
،304 ،303 ،299 ،285 ،ي، ،308 ،307 ،306 ،305 .323 ،313	Leo strauss (1899 -1973)	ليوشتراوس
.226 ،225 ،224	Martin Heidegger (1889 – 1976)	مارتن هايدجر
.218 ،217 ،216 ،215	Marcus Aurelius (121 – 180)	ماركوس أوريليوس
161	Malinowski (1884 -1942)	مالينوفسكي
.222	max Scheler (1874 -1928)	ماكس شيلر
،112 ،111 ،110 ،108 .117 ،116	Montesquieu (1689 -1755)	مونتسكيو
.150 ،149	mercia Eliade (1907-1986)	ميرسيا إلياد
.182	Nietzsche (1844- 1900)	نيتشه
،83 ،61 ،60 ،55 ،و، ه، ،293 ،292 ،289 ،90 ،309 ،296 ،295 ،294 .320 ،316 ،311 ،310	Nicola mechiavelli (1469 - 1527)	نيكولا ميكيافيلي

،310 ،309 ،299 ،285 ،ي، ،322 ،314 ،312 ،311 .323	Habermas (1929- ...)	هابرماس
،32 ،31 ،27 ،22 ،21 ،20 ،83 ،38 ،36 ،35 ،34 .319	Hermann Cohen (1842 - 1918)	هرمان كوهن
.76 ،75 ،74	Henri Bergson (1859 -1941)	هنري برغسون
،120 ،115 ،114 ،98 ،97 .207	Hugo Grotius (1583- 1645)	هوغو غروتوس
.197	Hippolyte Taine (1828- 1893)	هيبوليت تين
.189 ،188 ،126 ،125	Herder (1744 -1803)	هيردر
،48 ،46 ،45 ،34 ،18 ،ه، ،178 ،127 ،126 ،74 ،200 ،199 ،198 ،182 .269 ،268 ،245	Hegel (1770 -1831)	هيجل
.268 ،187	Johann goethe (1749 -1832)	يوهان غوته

فهرس المصطلحات

رقم الصفحة	باللغة الأجنبية	باللغة العربية
د، هـ، و، ز، ح، ط، ي، ك، ل، م، 17، 18، 33، 59، 63، 64، 65، 66، 67، 68، 69، 70، 71، 72، 73، 74، 75، 76، 80، 81، 82، 83، 115، 209، 210، 211، 215، 223، 224، 225، 226، 227، 228، 229، 234، 235، 236، 240، 245، 251، 252، 254، 255، 256، 257، 258، 263، 264، 276، 282، 284، 285، 286، 287، 288، 289، 290، 291، 292، 293، 294، 295، 296، 297، 298، 299، 300، 302، 304، 306، 307، 308، 309، 310، 311، 312، 313، 314، 316، 317، 318، 320، 321، 322، 323.	Morale	الأخلاق

،39 ،38 ،32 ،24 ،23 ،44 ،43 ،42 ،41 ،40 ،49 ،48 ،47 ،46 ،45 ،136 ،85 ،82 ،50 ،261 ،223 ،208 ،207 ،319 ،264 ،262	Formes symboliques	الأشكال الرمزية
،81 ،79 ،78 ،77 ،76	Douleur	الألم
ط ،23 ،26 ،30 ،36 ،45 ،42 ،41 ،39 ،38 ،138 ،137 ،84 ،49 ،47 ،142 ،141 ،140 ،139 ،146 ،145 ،144 ،143 ،150 ،149 ،148 ،147 ،158 ،153 ،152 ،151 ،170 ،162 ،161 ،160 ،176 ،173 ،172 ،171 ،319 ،248 ،206 ،199	Mythe	الأسطورة
،160 ،158 ،156 ،155 ،176 ،172 ،171 ،161 ،319 ،178	Mythe politique	الأسطورة السياسية
د ،100 ،95 ،94 ،89 ،104 ،103 ،102 ،101 ،131 ،114 ،106 ،105 ،226 ،205 ،133 ،132 ،293 ،252	Volonté	الإرادة

<p>أ، ج، 17، 26، 41، 42، 59، 60، 62، 63، 65، 67، 68، 71، 75، 76، 77، 78، 79، 82، 86، 92، 93، 99، 100، 104، 105، 105، 113، 117، 118، 120، 122، 124، 125، 126، 128، 129، 131، 132، 133، 134، 136، 137، 150، 157، 158، 159، 160، 161، 162، 163، 179، 182، 183، 189، 197، 207، 208، 210، 211، 212، 213، 214، 215، 216، 217، 218، 219، 220، 221، 222، 223، 224، 225، 227، 228، 230، 231، 232، 235، 238، 241، 247، 250، 251، 253، 254، 257، 261، 281، 282، 284، 289، 299، 300، 301، 306، 316، 319، 320.</p>	<p>Homme</p>	<p>الإنسان</p>
<p>161، 162، 163، 164،</p>	<p>Homme primitif</p>	<p>الإنسان البدائي</p>

،170 ،167 ،166 ،165 ،319 ،175		
،164 ،163 ،162 ،161 ،319 ،175 ،165	Homme civilisé	الإنسان المتحضر
،34 ،33 ،26 ،23 ح ،86 ،83 ،74 ،73 ،62 ،129 ،128 ،127 ،92 ،181 ،180 ،152 ،137 ،185 ،184 ،183 ،182 ،189 ،188 ،187 ،186 ،194 ،192 ،191 ،190 ،198 ،197 ،197 ،195 ،202 ،201 ،200 ،199 ،206 ،205 ،204 ،203 ،235 ،224 ،210 ،208 ،239 ،238 ،237 ،236 ،319 ،284 ،241 ،240 ،320 ،323 ،322	Histoire	التاريخ
،44 ،31 ،29 ،28 ،27 ،38 ،37 ،35 ،34 ،32 ،227 ،226 ،223 ،83 ،319	transcendantale	الترنسندنطالي
،38 ،34 ،31 ،28 ،27	La révolution copernicienne	الثورة الكوبرنيكية
،94 ،91 ب	Libertés	الحریات

،99 ،90 ،61 ،46 ،26 ،122 ،108 ،104 ،102 ،126 ،125 ،124 ،123 ،130 ،129 ،128 ،127 ،134 ،133 ،132 ،131 ،197 ،137 ،136 ،135 ،205 ،200 ،199 ،198 ،227 ،210 ،207 ،206 ،231 ،230 ،229 ،228 ،235 ،234 ،233 ،232 ،247 ،240 ،238 ،236 ،284 ،282 ،256 ،254 ،316 ،312 ،305 ،299 ،324 ،322	Liberté	الحرية
ح ،322	Liberté politique	الحرية السياسية
أ .87	Moderne	الحدائة
ب ،69 ،91 ،94 ،95 ،101 ،98 ،97 ،96 ،136 ،135 ،104 ،102 ،322 ،207 ،137	Droits	الحقوق
،107 ،106 ،88 ،52 ،114 ،113 ،111 ،108	Le gouvernement	الحكومة

<p>ج، د، 17، 66، 67، 68، 70، 71، 72، 77، 79، 80، 81، 114، 115، 211، 251، 284، 288، 289، 297.</p>	<p>Bienveillance</p>	<p>الخير</p>
<p>ب، هـ، ح، ظ، ك، 17، 26، 52، 53، 58، 61، 62، 74، 87، 88، 89، 90، 91، 93، 94، 96، 100، 101، 102، 103، 106، 107، 108، 110، 111، 112، 113، 119، 130، 207، 214، 215، 221، 287، 292، 295، 296، 297، 298، 307، 311، 313، 316، 320، 322.</p>	<p>État</p>	<p>الدولة</p>
<p>ط، 30، 33، 36، 38، 41، 45، 46، 47، 48، 83، 126، 137، 146، 147، 150، 151، 152، 158، 187، 210، 214، 220، 222، 223، 224، 235، 241، 242، 243، 244، 246، 247، 248،</p>	<p>Religion</p>	<p>الدين</p>

،254 ،253 ،250 ،249 ،258 ،257 ،256 ،255 ،319 ،293 ،285 ،284 .324		
.47	Dynamique	الدينامية
،158 ،157 ،155 ،131 ،171 ،166 ،164 ،162 ،248 ،189 ،173 ،172 .323 ،250 ،249	Magie	السحر
،96 ،95 ،93 ،85 ،و ،103 ،102 ،101 ،100 ،111 ،110 ،108 ،105 ،205 ،160 ،155 ،112 .217 ،215 ،207	Autorité	السلطة
أ، ج، هـ، و، ز، ح، ط، ي، ك، ل، م، ،17 ،18 ،33 ،54 ،53 ،52 ،51 ،50 ،60 ،59 ،58 ،56 ،55 ،88 ،85 ،63 ،62 ،61 ،135 ،107 ،106 ،89 ،154 ،153 ،137 ،136 ،160 ،158 ،156 ،155 ،179 ،178 ،176 ،172 ،285 ،284 ،228 ،206	Politique	السياسة

،289 ،288 ،287 ،286 ،293 ،292 ،291 ،290 ،298 ،297 ،295 ،294 ،305 ،304 ،302 ،299 ،311 ،308 ،307 ،306 ،316 ،315 ،313 ،312 ،320 ،319 ،318 ،317 ،322 ،321		
ج، د، 17، 66، 67، 68، 71، 72، 77، 79، 81، 251، 284، 288.	Diable	الشر
ج، 251.	Honnêteté	الصدق
،117 ،67 ،55 ،53 ،211 ،205 ،119 ،118 ،311 ،309	Justice	العدالة
،100 ،95 ،94 ،93 ،205 ،104 ،103 ،101 ،318	Le contrat social	العقد الاجتماعي
،61 ،60	Violence	العنف
ج، د، هـ، ز، ط، 63.	Idée morale	الفكر الأخلاقي
ب، ج، هـ، ز، ط، ح، ي، ك، 57، 85، 152، 158، ،206 ،160	Idées politiques	الفكر السياسي

ط، 33، 38، 40، 45، 46، 47، 48، 53، 66، 82، 83، 146، 256، 257، 258، 259، 260، 261، 262، 263، 264، 265، 266، 267، 268، 269، 270، 271، 272، 274، 275، 276، 277، 278، 279، 281، 282، 319، 321.	Art	الفن
73، 79، 89، 96، 100، 101، 103، 105، 106، 110، 113، 114، 115، 116، 117، 118، 119، 120، 133، 135، 155، 158، 296، 318.	Droit	القانون
67	Valeurs	القيم
26، 33.	Neo-kantian	الكانطية الجديدة
76، 77، 78، 79، 81، 275، 276، 321.	Dente	اللذة
56، 58، 60، 62، 63، 67، 74، 75، 80، 83، 85، 86، 87، 91، 95، 96، 97، 99، 100، 101، 104، 112، 119، 129، 152، 157، 205، 294، 298، 304، 307، 309،	Siciété	المجتمع

.318 ، 317		
،111 ،105 ،90 ،52 .321 ،310 ،303 ،160	Citoyens	المواطنين
.47 ،46 ،32	Objectivité	الموضوعية
.111 ،110 ،107	Système aristocratique	النظام الأرستقراطي
.318 ،205 ،112 ،107	Système autoritaire	النظام الاستبدادي
،205 ،112 ،111 ،107 .318 ،308	Système républicains	النظام الجمهوري
.111 ،105	Système démocratique	النظام الديمقراطي
،205 ،112 ،108 ،107 .318	Système monarchie	النظام الملكي
،228 ،227 ،80 ،74 ،د ،305 ،296 ،233 ،232 .320	Le devoir	الواجب
،233 ،232 ،230 ط .320 ،296 ،281	Le devoir morale	الواجب الأخلاقي
.136 ،135 ط	Droits humains	حقوق الإنسان
.ي	Axiologie	مبحث القيم
،205 ،63 ،62 ،17 ،أ .307	Société politique	مجتمع سياسي
،35 ،32 ،26 ،21 ،17 .319 ،83 ،36	École de marburg	مدرسة ماربورغ

.49	fonction d'Expression	وظيفة التعبير
.50 ، 49	conceptuel fonction	وظيفة التصوير
.49	intuition fonction	وظيفة الحدس

فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوعات
	الإهداء
	شكر وعرافان
أ. ن	مقدمة
82-17	الفصل الأول: حقيقة السياسة والأخلاق وأهميتهما في فكر أرنست كاسيرر
17	تمهيد
19	المبحث الأول: سيرة أرنست كاسيرر ومرجعياته الفكرية
19	1 . سيرته ومصادره
19	1 . 1 حياته
23	1 . 2 مصادره الفكرية
26	2 . مرجعيته الفكرية
34	3 . منهجه
38	4 . مشروع
39	4 . 1 مفهوم الشكل الرمزي عند كاسيرر
42	4 . 2 بناء فلسفة الأشكال الرمزية
49	4 . 3 وظيفة الأشكال الرمزية
49	4 . 3 . 1 الوظيفة التعبيرية expression fonction
49	4 . 3 . 2 وظيفة الحدس intuition function

50	4 . 3 . 3 الوظيفة التصويرية conceptuel fonction
50	المبحث الثاني: مفهوم السياسة
51	1 . المدلول اللغوي للسياسة
51	1 . 1 في اللسان العربي
52	1 . 2 في اللسان الأجنبي
53	2 . المدلول الاصطلاحي للسياسة
62	3 . غاية السياسة
63	المبحث الثالث: مفهوم الأخلاق
64	1 . المدلول اللغوي للأخلاق
64	1 . 1 في اللسان العربي
65	1 . 2 في اللسان الأجنبي
66	2 . المدلول الاصطلاحي للأخلاق
80	3 . غاية الأخلاق عند كاسيرر
82	استنتاج
85-205	الفصل الثاني: أسس الفكر السياسي عند كاسيرر وعلاقته بفلسفة الأشكال الرمزية
85	تمهيد
86	المبحث الأول: نظرية الدولة عند كاسيرر وأشكال الحكم
86	1 . معنى المصطلح
89	2 . طبيعة الدولة عند كاسيرر
107	3 . أشكال الحكم عند "كاسيرر"

112	المبحث الثاني: ماهية القانون عند كاسيرر
113	1 . مفهومه
114	2 . مصدر القانون ومبدؤه
119	3 . علاقة القانون بالعلم (الرياضيات أنموذجا)
120	المبحث الثالث: سؤال الحرية كمفهوم سياسي وعلاقتها بحقوق الإنسان
121	1 . مفهوم الحرية
121	1 . 1 . المدلول اللغوي للحرية
124	1 . 2 . المدلول الفلسفي للحرية
128	2 . طبيعة الحرية السياسية عند كاسيرر
135	3 . علاقة الحرية بحقوق الإنسان
136	المبحث الرابع: علاقة السياسة بفلسفة الأشكال الرمزية (الأسطورة والتاريخ أنموذجين)
137	1 . الأسطورة والسياسة عند كاسيرر
137	1 . 1 . مفهوم الأسطورة
137	1 . 1 . 1 . المدلول اللغوي للأسطورة
141	1 . 1 . 2 . المدلول الفلسفي للأسطورة
141	الأسطورة في الفكر اليوناني القديم
142	الأساطير الرومانية
143	الأسطورة في الفكر العربي
145	الأسطورة في الفكر الغربي
149	1 . 2 . وظيفة الأسطورة عند أرنست كاسيرر وخصائصها

152	1 . 3 . ظهور الأسطورة السياسية عند كاسيرر
158	1 . 4 . مفهوم الأسطورة السياسية عند كاسيرر
161	1 . 5 . دواعي فهم الأسطورة السياسية
176	1 . 6 . أرنتس كاسيرر ومواجهة الأسطورة
179	2 . التاريخ والسياسة عند كاسيرر
179	2 . 1 . مفهوم التاريخ
188	2 . 2 . خصائص التاريخ عند كاسيرر والغاية من دراسته
190	2 . 3 . فلسفة التاريخ السياسية عند كاسيرر
199	2 . 4 . التاريخ السياسي والأسطورة
205	استنتاج
-208 281	الفصل الثالث: تجليات الفكر الأخلاقي عند كاسيرر وعلاقته بفلسفة الأشكال الرمزية
208	تمهيد
209	المبحث الأول: دور الأخلاق في معرفة الإنسان عند كاسيرر
209	1 . مفهوم الإنسان في فلسفة كاسيرر
223	2 . أهمية القيمة الخلقية بالنسبة للإنسان
225	المبحث الثاني: سؤال الحرية كمفهوم أخلاقي عند أرنتس كاسيرر
226	1 . طبيعة الحرية الأخلاقية عن كاسيرر
228	2 . أهمية الحرية الأخلاقية وعلاقتها بالواجب الأخلاقي
233	المبحث الثالث: علاقة الأخلاق بفلسفة الأشكال الرمزية (التاريخ، الدين والفن أنموذجا)

233	1 . التاريخ والأخلاق عند كاسيرر
239	2 . الدين والأخلاق عند كاسيرر
240	1 . 2 مفهوم الدين
244	2 . 2 ثنائية الدين والأخلاق عند كاسيرر
256	3 . الفن والأخلاق عند كاسيرر
257	1 . 3 مفهوم الفن
258	2 . 3 طبيعة الفن عند "كاسيرر"
262	3 . 3 العلاقة بين الفن والأخلاق عند كاسيرر
281	استنتاج
-284 312	الفصل الرابع: جدلية السياسة والأخلاق بين أرنست كاسيرر والنظريات الفلسفية الأخرى
284	تمهيد
285	المبحث الأول: العلاقة بين السياسة والأخلاق
285	1 . انفصال السياسة عن الأخلاق (نظرية مكيافيلي)
292	2 . اتصال السياسة بالأخلاق (نظرية أرنست كاسيرر)
298	المبحث الثاني: السياسة والأخلاق بعد كاسيرر (كارل مانهايم، ليو شتراوس، يورغن هابرماس)
298	1 . نظرية كارل مانهايم
302	2 . نظرية ليو شتراوس
308	3 . نظرية يورغن هابرماس

312	استنتاج
315	خاتمة
324	قائمة المصادر والمراجع
345	فهرس الأعلام
354	فهرس المصطلحات
366	فهرس الموضوعات
373	ملخص الدراسة

ملخص الدراسة

باللغة العربية:

تعالج هذه الدراسة إشكالية السياسة والأخلاق في الفكر الفلسفي المعاصر عموماً وفي الفكر الكاسيرري على وجه الخصوص، حيث تعد هذه القضية من أهم المسائل التي لها مكانة متميزة ضمن أنماط التفكير البشري، لأن السياسة هي الجانب العملي الذي يجعل الفرد يتبع قواعد مختلفة عن تلك القواعد المعترف بها في جميع أفعاله النظرية وتهدف إلى الحفاظ على وجود مجتمع سياسي وحمایته حماية تتلاءم مع العقل الإنساني، بينما الأخلاق هي عامل رئيسي في صلاح الفرد، تدفعه إلى ممارسة الخير وتطبيقه وتدعوه إلى تحقيق السعادة.

وعليه فإن الهدف من دراستنا هو تحديد حقيقة السياسة والأخلاق عند "كاسيرر" وتبيان أسس الفكر السياسي وكذلك تجليات الفكر الأخلاقي في فلسفته، ثم توضيح طبيعة العلاقة بينهما عنده، بالاستعانة بمقاربة تحليلية من خلال تحليل أفكار "كاسيرر" حول هذه القضية باعتمادنا آليات مقارنة لمقارنة آراءه بمواقف غيره من الفلاسفة وإبراز العلاقة بين السياسة والأخلاق عنده، وتوضيح أوجه الفرق بين نظريته ونظريات الفلاسفة بعده.

ومن ثمة فالنظام الأخلاقي حسب "كاسيرر" هو المعيار الوحيد الذي يمكن الاستناد عليه للوصول إلى نجاح الدولة واستقرارها، لكن بالرغم من ذلك فإن نظريته مختلفة عن تلك النظريات التي جاءت بعده مثل نظرية "كارل مانهايم" "ليوشتراوس" "هابرماس".
الكلمات المفتاحية: أرنست كاسيرر، السياسة، الأخلاق، الدولة، القانون، الواجب الحرية.

باللغة الأجنبية:

This study addresses the problem of politics and ethics in contemporary philosophical thought in general and in Casserrey thought in particular, where this issue is one of the most important issues with a distinct place in human thinking patterns, because politics is the practical aspect that makes the individual follow different rules from those recognized in all his theoretical actions. Its aim is to preserve and protect a political society that is compatible with the human mind, Morality is a key factor in an individual's well-being, prompting him to practice and apply good and inviting him to achieve happiness.

Therefore, the aim of our study is to determine the reality of politics and ethics in caserer and to set out the foundations of political thought as well as the manifestations of moral thought in his philosophy, and then to clarify the nature of the relationship between them in him. Using an analytical approach by analyzing Cassirer's ideas on this issue by adopting comparative mechanisms to compare his views with the positions of other philosophers and highlighting the relationship between politics and ethics, and clarifying the differences between his theory and those of philosophers after him.

Thus, according to Casserer, the moral system is the only criterion on which the State's success and stability can be based, but nevertheless its theory is different from those that came after it, such as the Carl Mannheim theory of Leo Strauss and Habermas.

Keywords: Ernest Casserer, Politics, ethics, State, Law, Duty, Freedom

