الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم
كلية العلوم الاجتماعية
شعبة الفلسفة

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر2 في الفلسفة تخصص: فلسفة عامة

الموسومة بـ:

الأنثروبولوجيا الفلسفية: دراسة في الأسس والموضوعات

من إعداد الطالبة:
حميتي سعاد

إشراف الأستاذ:
أ.د.قواسمي مراد

السنة الجامعية: 2018 – 2019

الإهداء

أولاً وخير كلمة تقال الحمد لله رب العالمين إله الأوليين والآخرين الذي أمدنا بالقوة والعافية وكان لنا عونا نشكره إنه وهبنا التوفيق والسداد ومنحنا الرشد والثبات لإعداد هذا العمل.

أهدي ثمرة جهدي المتواضع إلى والداي الكريمين تقديراً لهما لما بذلاه من جهد وعطاء

إلى إخوتي وأخواتي... إلى عدنان، بتول، ريان

إلى كل الأحباء والأصدقاء.

شكـــــر وتقديـــــــر

بكل تعابير الشكر والعرفان والامتنان أتوجه بالشكر الجزيل إلى الأستاذ الدكتور قواسمي مراد لإشرافه على هذا العمل وعلى توجيهاته ونصائحه وعلى تشجيعاته من أجل إتمامه وتمامه فكان خير موجه وناصح ومرشد ومعين.

كما لا أنسى أن أشكر أساتذة قسم فلسفة وطلبة قسم فلسفة وإلى كل من قدم لي يد العون وساعدني في إنجاز هذا العمل.

وشكر كل الشكر لأعضاء لجنة المناقشة لقبولهم مناقشة هذه المذكرة.

مقدمـــــة

مقدمـــــــــــــــة:

لقد شكل مفهوم الإنسان إحدى الزوايا الأساسية التي جُسد فيها خطاباً فلسفياً، خطاب يسمح بالفهم الشامل له ولمختلف فعالياته في هذا الكون، فالإنسان كمفهوم أنثروبولوجي فرض نفسه كلغز يستدعي الحل في وسط الإشكاليات الفلسفية المتفرعة منذ القدم فكما أن فلاسفة العصور الماضية كانوا يوجهون أنظارهم نحو آفاق المستقبل كذلك فإن المفكرين المعاصرين يحاولون أن يضعوا تصوراتهم وتنبؤاتهم عن مصير الإنسان والحضارة البشرية وهذا لتيقنهم بأنه المعنى الحقيقي للعالم والحياة التي يتشكل داخلها.

إن الماضي والراهن وكذا المستقبل يدفعنا إلى إعادة طرح سؤال ماهية الإنسان ومكانته في هذا الكون خصوصاً وأننا نعيش في ظل ازدواجيات المفاهيم حوله، هذا الكائن الذي نسج عنه صراع تأويلات وتحديدات تزيد من حدة التشابك بدل من الاحتواء مما جعله دائما محل استفهام، ففي كل مرة يضبط فيها مفهوم الإنسان يقودنا هذا المفهوم إلى العديد من التساؤلات الأخرى.

هذه المشكلة لفتت انتباه جملة من العلوم المرتبطة بدراسة الإنسان في أواخر القرن التاسع عشر مما أدى إلى الانعطاف نحو مبحث الإنسان مجدداً في الدراسات الفلسفية. وفي إطار الاتجاه الأنثروبولوجي العام تشكل تيار خاص هو **الأنثروبولوجيا الفلسفية** هدفه دراسة الثلاثي " الإنسان، العالم، الواقع" للخروج من الأزمة الفرد والمجتمع التي عرفتها الإنسانية مع تنامي الحروب العالمية و التي جعلت منه كائناً فاقدا للذات والإرادة.

ظهرت الأنثروبولوجيا الفلسفية وتأصلت خلال العشرينيات من هذا القرن ببداية ألمانية وأصبحت فرعاً قائماً وأحد أهم المباحث الفلسفية، فاهتماماتها كانت موجهة حول تحديد مكانة الإنسان وتعزيز قيمته في هذا العالم، حول هويته الكلية وإلى ما يريد وما يستطيع فعله في واقعه ومستقبله، قاصدة وجوده العام بتجاربه ومخاوفه وانجازاته، بالمصير الإنساني كله.

تأثرا بكل من كانط، هيغل وفيورباخ، كيركيغارد ونيتشه وبخلفيتهم الفلسفية حول طبيعة الفرد وعلاقته بمختلف فعالياته ووظائفه كاللغة والسياسة والدين.

ومن هنا فإن الإشكالية التي تنطلق منها هذه المذكرة هي التي تؤكد على العلاقة بين الخطاب الفلسفي والمواضيع الأنثروبولوجية. والإشكال المطروح هنا هو: ما هي الأسس الفلسفية للأنثروبولوجيا؟ وما أهم بنياتها؟.

وقد قادني هذا البحث ومادته إلى إتباع الخطوات التالية في بنائه، حيث قسمته إلى مقدمة وفصلين وتجاوز وخاتمة.

أولا: مقدمة وتهدف إلى إعطاء نظرة عامة حول ما نود معالجته في هذا البحث إذ تعتبر الأساس في فهم ما سوف يليها فهي تصور عام حول الأنثروبولوجيا الفلسفية التي تتناول وتضبط مسألة الإنسان في وسط الإشكاليات الفلسفية المتفرعة.

ثانياً: الفصل الأول والموسوم بـ: دراسة فلسفية للأسس المعقولة في الأنثروبولوجيا ويهدف هذا الجزء إلى طرح الخطابات الفلسفية حول المواضيع الأنثروبولوجية المعقولة إضافة إلى المرحلة التأسيسية والتي سمحت بظهور الأنثروبولوحيا الفلسفية. وينقسم إلى ثلاث مباحث الأول وتناولت فيه مكانة الإنسان في الكون وهذا بالاستناد على بعض الدراسات الفلسفية وخطابات الفلاسفة حول الإنسان.

بينما المبحث الثاني فكان حول اللغة كماهية إنسانية وفيها تناولت بدايات التنظير الفلسفي حول اللغة وما مدي أهميتها في ظل الوساطة التي تجمع بين الإنسان والعالم في الماضي والحاضر والمستقبل.

أما المبحث الثالث فكان بعنوان أنثروبولوجيا السياسات وتم التركيز فيه على مفهوم السياسة والخطاب السياسي وعلى مختلف المفاهيم الناتجة عنها كالحرية، الفعل، الشر، الطغيان ...

ثالثا: الفصل الثاني، والموسوم بـــ: أنثروبولوجيا اللامعقول بين التأسيس الفلسفي والإنجاز فكان قراءة حول بعض الفعاليات الإنسانية اللامعقولة والخطابات الفلسفية التي جعلت منها أساس انطلاق لدراسة الإنسان وفهمه ويتكون هذا الفصل من مبحثين، المبحث الأول كان حول أنثروبولوجيا الدين ويتمحور حول الدين وأساسه الإنساني بينما يتناول المبحث الثاني الأسطورة والعودة الفلسفية إليها وفكرة هذا المبحث كانت حول الميثولوجيا كإنجاز إنساني وكيف تم الأخذ بالأسطورة كمغامرة أولى لفهم آفاق الإنسان الحديث.

والخاتمة فكانت عبارة عن النتائج المستخلصة من هذا العمل.

ومن أجل إنجاز هذه المذكرة تم الاعتماد على مجموعة من الدراسات والبحوث المباشرة منها وغير المباشرة ولعل من أهم هذه الدراسات هي أعمال بول ريكور كالأنثروبولوجيا الفلسفية وكتاب الإنسان الخطاء إضافة إلى أعمال أرنست كاسيرر من اللغة والأسطورة، الأسطورة والسياسة وكتاب مقال في الإنسان والتي تناولت مجملها وضعية الإنسان داخل الخطاب الفلسفي ومع كل الفعاليات الصادرة منها العقلانية واللاعقلانية في إطار دراسته لفلسفة الأشكال الرمزية. إضافة إلى العديد من الدراسات الأخرى فتحت الطريق أمام الفهم مثل دراسة الأستاذ عبد الوهاب مطاري التي كانت بعنوان مدخل إلى الأنثروبولوجيا الفلسفية.

واعتمدت في هذا العمل على المنهج التحليلي، المنهج الذي يستدعى الوقوف والتعامل مع البحث بطريقة تحليل الأفكار وإيضاحها، فهو من بين المناهج المناسبة لمثل هذه الدراسة الفلسفية والتي تحتوي على فهم الإنسان وفعالياته داخل الوجود والتاريخ.

غير أن عملية البحث في مجال الأنثروبولوجيا الفلسفية لم يكن بالأمر السهل وذلك من باب الدراسات والقراءات القليلة التي تتناول هذا الموضوع . لكنه يبقى السبب الأول الذي من أجله تم اختيار هذا الموضوع ، فأردت منذ البداية الاشتغال على موضوع يكون جديد في الساحة الفلسفية ويكون له علاقة بفلسفة الحياة وهذا ما تعكسه الأنثروبولوجيا الفلسفية.

الفصـــــــــــــــــل الأول

دراسة فلسفية للأسس المعقولة للأنثروبولوجيا

_المبحث الأول: مكانة الإنسان في الخطاب الفلسفي

_المبحث الثاني : اللغة كماهية إنسانية

_المبحث الثالث: أنثروبولوجيا السياسات

المبحث الأول : مكانة الإنسان في الخطاب الفلسفي

لقد ظهرت دراسات جديدة تبين كيف تفطن الأوائل لفلسفة الذات، وكيف أن الاهتمام بالذات أصبح جزء لا يتجزأ من وجدانهم وبالتالي فالوعي الإنساني الأول يعبر عن يقظته أمام ما يحيط به فهو وحده الذي يحاول أن يفهم ويعي ويفسر ما يحيّط به في هذا الكون وتحت مقولة " **معرفة الذات أول مقدمة لتحقيقها** "[1] نستطيع أن نقول بأن معظم الفلاسفة الذين جعلوا الإنسان محور الدراسة قد أكدوا على هذا النوع من المعرفة والتي ليست فقط **موضوعاً مرتبطاً بالتأمل وحب الاستطلاع فحسب بل هو وبدرجة كبيرة الواجب الجوهري للإنسان**[2].

فضلاً عن شعار "**أعرف نفسك**" الذي بنيت عليه الفلسفة الإنسانية السقراطية وما بعدها وجعلته الفلسفة هدفاً لها ومعياراً لمختلف صور الحياة وفي خضم هذا الانتقال الذي حققته الفلسفة من البحث في الطبيعة إلى البحث في الإنسان لم يبقى إلا سؤالاً واحداً مطروحاً **وهو ما الإنسان؟** هذا السؤال الذي يعتبر بمثابة الأساس في **الأنثروبولوجيا الفلسفية** .

ما الإنسان؟ السؤال الكانطي الذي أحيا مقولة سقراط "أعرف نفسك " من جديد سؤال الشق الرابع الذي انبثق من مجموع أسئلة الشرط البشري الأساسية التي طغت على المعرفة الإنسانية، ماذا يمكنني أن أعرف؟ ماذا يمكنني أن أفعل؟ ماذا يمكنني أن آمل؟

إن مسألة الإنسان كانت في صلب المعرفة الكانطية، فكانط من بين الفلاسفة الذين اهتموا بالإنسان، بمعرفته لذاته، بالحياة الإنسانية عامة بطبيعتها وعلاقتها بمن حولها يقول: "**شيء واحد يثير الإنسان بشكل غير محدود قبل كل المخلوقات الأخرى التي تعيش على الأرض هو أن يكون لديه فكرة عن نفسه، عن الأنا، وهذا بفضل وحدة الوعي**

1 _ أرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية ،تر: إحسان عباس، دار الأندلس، بيروت، مؤسسة فرانكلين نيويورك ، د ط، 1961، ص 29

2_المصدر نفسه ، ص 33

التي تستمر على الرغم من جميع التغيرات التي تخضع لها"[1] الوحدة المتمثلة في الوعي بجميع مظاهر الوجود أفعالاً وتجارب والتي يقوم بها الفرد، بحيث يتم توحيدها في إطار شامل ومركب وهذه الشمولية المتعالية أو التركيب المتعالي هي ما تدعوا إليه الأنتروبولوجيا الفلسفية.

إن محاولة كانط بهذا المنظور هي مرحلة تأسيس لأنثروبولوجيا فلسفية سمحت بإعادة طرح معرفة الذات على الساحة الفلسفية بطبيعتها العملية، فهو الذي عمل على تغير مسار البحث من صيغة عما يكون إلى صيغة عما يفعل، معرفة متعلقة بقدرة الإنسان وإرادته في الفعل والتطلع إلى المستقبل بالاعتماد على العقل. لكن بول ريكور لديه رأي أخر ونظرة أخرى في هذه المسألة فهو من جهة يعترف بأن أنثروبولوجيا كانط كانت بمثابة مرحلة أولى للتأسيس، إلا أنه يرفض أن تكون فلسفة كانط أنثروبولوجيا فلسفية محضة يقول ريكور" **فالمتعالي... يعطينا فقط المرحلة الأولى للأنتروبولوجيا الفلسفية ولكنه لا يمكن أن يواصل على تأسيسها بشكل كامل**"[2] ويقول أيضاً " **فالفلسفة المتعالية تسمح في بدأ تشكيل أنتروبولوجيا فلسفية لكنها لا تملك المعنى الحقيقي الجدير بهذا الإسم**"[3] إلا أنه ومع هذا تبقى فلسفة كانط عنوان للأنثروبولوجيا و النزعة الإنسانية التي توجه الفكر الفلسفي منه إلى زمننا هذا، ويبقى كانط أول من ربط بين الأنثروبولوجيا والفلسفة كمذهب أو اتجاه يتناول الإنسان من الناحية الفيسيولوجية والبراغماتية.

1_Emmanuel kant, Anthropologie d'un point de vue pragmatique, traduction par joseph tissot, Libarairie ladrange,1863, p 9

2_ Poul Riceur, Anthropologie philosophique, Ecrits et conférences3 édition du Seuil,paris, 2003 ; p34

3_ Ibid, p34

لقد اعترفت الأنثروبولوجيا الفلسفية بالطبيعة الجوهرية للإنسان وقدرته على إثراء الحياة الإنسانية وانبثق عن هذا الاهتمام الأصيل خطاب فلسفي موجه للإنسان[1] باعتباره أهم جزء في جميع الميادين الحياتية وكذلك بحكم مكانته الممتازة في الكون،هذا الخطاب الذي أصبح يؤكد على أهمية الذات الفاعلة ومن بين الإنجازات في هذا الميدان ما نلاحظه في الفلسفة الحديثة بتأثرها بما قبلها وتأثيرها فيما سوف يليها، وباعتبارها نتيجة بعد ظهور النزعة الإنسانية في حركة الإصلاح وعصر النهضة، النزعة التي مجدت الإنسان وجعلت منه المنطلق في كل بحث فلسفي، فأعيد الاعتبار لقدراته "**وأصبحت هناك ثقة أكبر بقدرة الإنسان و سعة حيلته، بحيث أصبح يحتل المكانة الرئيسية على المسرح**" [2].

إذن في الحداثة تبلورت بدايات الأنثروبولوجيا الفلسفية الذي كان جل اهتمامها متمحور حول المواضيع الأنثروبولوجية بتحليلات فلسفية، فكل ما قامت عليه الفلسفة يعود إلى أساس أنثروبولوجي .

1)_الأنثروبولوجيا الفلسفية: أنطولوجيا النهائي

لقد اتجهت الفلسفة الحديثة مع **روني ديكارت (1650/1596م)** وبشكل خاص نحو البحث عن الذات، وما هدف الفلسفة الديكارتية إلا إثبات عقلانيتها، ولقد شكل خطاب "**المقال في المنهج** " الأرضية الأساسية التي شملت صرحه الفلسفي خاصة في ما توصل إليه من نتيجة وما يسمى بالكوجيتو الديكارتي "**أنا أفكر إذن أنا موجود** "والذي

1_ عبد الوهاب مطاري ،مقدمة في الأنتروبولوجيا الفلسفية ، ديوان المطبوعات الجامعية ، د ط ، 2011 ، ص 17

2_ براترند راسل ، حكمة الغرب ، تر : فؤاد زكريا ، الجزء الثاني ، عالم المعرفة ، الكويت ، 1983 ، ص 20

يعتبره " **المبدأ الأول للفلسفة**"[1] والذي استطاع ديكارت بفعله أن يؤكد على قيمة التأملات الذهنية، هذه التأملات التي يستمدها الإنسان من ذاته، ويمكن أن نعرف الإنسان حسب إطار الفلسفة الديكارتية بأنه شيء يفكر وقولنا أنا أفكر يقتصر بالضرورة على حضور الذات الإنسانية وهي بدورها تقتصر على وجود جوهرين في الإنسان، بحيث يتحدد وجوده من جهة الجسم ومن جهة النفس، الجسم يمثل الجوهر الممتد فيه وهو مجرد شيء يمثل حيزاً مكانياً له أبعاد هندسية فأما النفس هي جوهر المفكر وبها ما يكون الإنسان إنساناً بحيث تخضع للديمومة والاستمرارية، وبهذا المعنى فالأولوية عند ديكارت هي للآنية التي تعتبر الجوهر المفكر ومعرفتها سابقة لمعرفة البدن يقول : "**إن الآنية أي النفس التي أنابها هي متمايزة تمام التمايز عن الجسم بل وهي أيسر أن تعرف**"[2] وإن استمرار الوجود يكون دائما مرتبطاً باستمرار التفكير ومن الممكن أن ينقطع الوجود إذا انقطع التفكير " **فالفكر وحده لا يمكن أن ينقطع عن الآنية من غير انقطاع عن الوجود**"[3] ومن هنا فإن وضعية الإنسان وبالمعنى الأنتروبولوجي الفلسفي لبول ريكور **هي وضعية وساطة بين الوجود و العدم بين النهائي و اللانهائي بين القيمة و الحضور**[4].

ومن جهة أخرى يعتبر ديكارت بأن الإنسان هو ذلك الكائن المتناهي غير الكامل الذي هو بحاجة دائمة إلى ما هو أكمل منه واللامتناهي عنه وهو **الله**، وهذا ما عبر عنه **بول ريكور** حيث قال " **إن ديكارت بعد طرحه أنطولوجيا المتناهي واللامتناهي استمر بتسمية الإنسان الكائن المخلوق بالمتناهي بالنسبة إلى اللانهائية الإلهية** "[5] وهذه العلاقة

1_ روني ديكارت ، المقال في المنهج ، تر : محمود محمد الخضيري ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ط2 ، 1968 ، ص 214

2_ روني ديكارت ، المقال في المنهج ، مصدر سابق ، ص 218

3_ جنيفياف روديس لويس ، ديكارت و العقلانية ، تر: عبدو الحلو ، دار المنشورات ، بيروت ، ط2، 1977 ، ص 40

4 – Poul Ricoeur ,Anthropologie philosophique, p 47

5_بول ريكور ، الإنسان الخطاء ، تر : عدنان نجيب الدين ، المركز الثقافي العربي ، سوريا ، ط 2 ، ص28

الموجودة بين الكائن المتناهي واللامتناهي يربط بينهما ما يسميه ديكارت بالتأمل المتمثل في الدليل الأنطولوجي الذي صاغه من القاعدة الديكارتية، ومن هنا فإن مفهوم الذات عند ديكارت يتفرع عنها ثلاث مفاهيم أساسية تلخص فلسفة الأنا عنده وهي الأنا المفكرة المتمثلة في الكوجيتو، التأمل في الكائن المتناهي المتمثل في الدليل الأنطولوجي، إضافة إلى فعل التواصل الموجود بين الجوهرين الأساسيين في الإنسان (النفس والبدن) .

فبهذا المعنى تكون أطروحة ديكارت في فلسفة الذات أساس الأنثروبولوجيا الفلسفية وهذا ما أكد عليه هايدغر في ما بعد حيث صرح بأن الفلسفة الديكارتية عبدت الطريق للنزعة الإنسانية والفلسفة الأنتروبولوجية. إذن ففي تاريخ الفلسفة "**ومع هذا الفيلسوف تكتمل الفلسفة الغربية وتصير المعرفة موضوعاً للتمثل أو وضع الشيء أمام الذات وانطلاقاً منها وبذلك خرجت الميتافيزيقا الديكارتية عن الميتافيزيقا التقليدية، لتصبح ميتافيزيقا ذاتية :سيصبح الأنا منذ ديكارت الموضوع المتميز والمفضل للميتافيزيقا** "[1] .

إن ديكارت أحدث ذلك الانقلاب من اللاهوتي إلى الأنثروبولوجيا الميتافيزيقية وما يميز هذه الميتافيزيقا في لحظتها الديكارتية هو اعتبارها للذات أساس كل حقيقة والإنسان مركز الكون، وما نجده عند ديكارت كان مدار اهتمام الفلسفة الحديثة عامة، إذ أن البحث الفلسفي الحديث جعل من الذات ذلك السياج الذي أحاط العصر الحداثة بوصفها تحتوي على إمكانيات تقربنا مما هو حقيقي، وكل فيلسوف ينتمي زمانياً إلى هذا العصر لم يخرج عن جوهر الذات كمحور للفلسفة من ديكارت إلى كانط ثم هيغل وحتى هوسرل، فرغم الاختلافات الموجودة في الطرح إلا أنهم لم يغادروا **الميتافيزيقا الذاتية والانثروبولوجيا التقليدية**.

1_ عبد الوهاب سالم يافوت ، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر ، دار الطليعة ، بيروت ، ط 1 ، 1999 ، ص 10

2)_ في العودة إلى الأنثروبوس.

ومع بلوغ القرن العشرين تطورت النظرة إلى هذا الكائن وازداد الالتفات حول "**مبحث الإنسان**" خاصة وأن هذه الفترة كانت ملازمة للحرب العالمية الأولى، والتالي تنامت فيها أزمة الفرد والمجتمع والحل كان في العودة إلى الإنسان، هذا الإنسان الذي تلاشى مع الأحداث التاريخية والنزعات العلمية، ومحاولة لإيجاد نظرة موحدة له تساعده على فهم ذاته وعلاقتها بالوجود مختلفة عن سائر الدراسات السابقة التي كانت أقل بلوغاً لحل الإشكالية، وهذا المسعى كان من طرف الاتجاه الأنثروبولوجي الفلسفي الذي يعتبر كتيار قائم وليد هذا العصر(القرن العشرين) متجاوزا الأنثروبولوجيا التقليدية.

إن الأنثروبولوجيا بنظرتها الفلسفية هي وحدها الاتجاه القادر على كشف آفاق الإنسانية.

ويعد **ماكس شيلر(1928/1874م)*** من بين المؤسسين الفعليين للاتجاه الفلسفي الأنثروبولوجي، يرجع شيلر إلى سؤال الأنواري الكانطي **ما هو الإنسان؟** إذ أصبحت هذه المسألة الأولى في الفلسفة وأهم موضوع سوف ينجز حوله الخطاب الفلسفي المعاصر عامة " **ومن ذلك جعل مهمة الفلسفة بل الفلسفة ذاتها مجرد انثروبولوجيا فلسفية** "[1].

وهذه الانثروبولوجيا كرسها في كتابه "**مكانة الإنسان في الكون**" يتضمن هذا الكتاب مجموعة من إشكاليات، وهي ما هو الإنسان؟ وما هي مكانته في الوجود؟ وهذان السؤلان يعتبرهما شيلر أول ما لفت انتباهه منذ أن وجه وعيه للفلسفة، ويصرح بأن هذه المسألة لم تغفل عليها الفلسفات السابقة وإنما كانت المشكلة الرئيسية في كل عصر يقول: " **إن كافة**

(*)_فيلسوف ألماني أحد تلامذة هوسرل،اهتم بالبحث في مكانة الإنسان واتخذ من المنهج الفينومينولوجي كمنهج لتحليل العواطف في مجالين الديني والخلقي من بين مؤلفاته مكانة الإنسان في الكون، الصورية في الأخلاق و أشكال التعاطف

1_ ظريف حسين، مفهوم الروح عند ماكس شيلر، دار النهضة العربية، القاهرة، د ط، 1997، ص 38

المشكلات المركزية في الفلسفة تردُّ **بمعنى ما إلى مسألة ما هو الإنسان؟ وما هي المكانة الميتافيزيقية التي يشغلها داخل جملة الوجود والعالم والإله وليس من العبث أن سلسة كاملة من قدامى المفكرين قد درجت على اتخاذ مشكلة مكانة الإنسان في الكون منطلق لبحثها الفلسفي** "[1].

واتخذ شيلر في معالجته لهذه الإشكالية **المنهج الفينومينولوجي** لأستاذه **هوسرل** وذلك طبقا لما ينادي به هذا الفيلسوف من خلال منهجه الذي جاء ضد النزاعات الطبيعية المتمثلة في المنهج التجريبي الذي ظهر في القرن التاسع عشر، والتي كانت تحاول تكييف الذات الإنسانية مع متطلبات الدراسة العلمية وتحويل الإنسان إلى مجرد شيء قابل للدراسة العلمية (الإنسان المتشيء) " **وتحت تأثير هذا المنهج سيعاد البحث من جديد في مجال الأنثروبولوجيا الفلسفية** " مع ماكس شيلر خاصة في العلاقة بين الإنسان والعالم، هذه العلاقة التي حجبت في ما سبق فكان التأكيد على الأول مع إهمال الثاني ويؤكد بأن " **الأنثروبولوجيات الفلسفية السابقة بتصورها للإنسان على أنه جوهر عال على العالم وأن هذا الأخير يمثل القطيعة مع الأول، قد ساهمت بالحظ الأوفر في هذه المشكلة**"[2] فأخذ بالفينومينولوجيا للقضاء على هذه المسافة بين الطرفين والتي خلفتها الفلسفات السابقة واختزالها وجعل العالم عالماً إنسانياً.

---

1 _نقلا عن : موجز تاريخ الفلسفة ، جماعة من الأساتذة السوفيات ، تر: توفيق سلوم، دار الفارابي ، بيروت، ط1، 1989، ص 701

2_ ظريف حسين، مفهوم الروح عند ماكس شيلر، مرجع سابق، ص 40.

إن مهمة الإنسان حسب المنهج الفينومينولوجي بصبغته الجديدة هي الوعي بالعالم وقصده، فالعالم بالنسبة إليه ظاهرة وما على الوعي إلا الإمساك بها (الموضوع). ومن هنا فإن الفينومينولوجيا "**لعبت دور المصالحة بين الإنسان والعالم**"[1].

واستناداً إلى تاريخ الفلسفة فإن أول من قام بتغيير الفكر نحو مشكلة الإنسان هي الحركة السوفسطائية فهم أول من عملوا على زعزعت مسار الفكر الفلسفي المعتاد في الفلسفة القديمة بعدما كان موجه إلى الطبيعة الخارجية، بحيث أقروا أن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً، فقلبت موضوع الفلسفة وجعلته يتجه نحو الأنثروبوس وأصبحت هذه هي المسألة المركزية في الفكر الفلسفي، فلم نعد مع السوفسطائيون نتساءل عن أصل العالم وإنما الحديث كله كان حول الإنسان والذات الإنسانية " **فإذ كانت المشكلة المطروحة في المراحل الأولى من الفلسفة هي أصل العالم وتفسير الوجود والصيرورة الطبيعية فإن المرحلة الثانية للفلسفة تبدأ بالسوفسطائيون بطرح مشكلة وضع الإنسان في الكون** "[2] فأرائهم كانت تتضمن الإنسان داخل مجموع الممارسات اليومية المحددة كسياسة، قانون لغة إلى غيرها من الفعاليات، وهذه الآراء كان لها سند لا نستطيع التغافل عن وهو ما قدمه **هيراقليطس** حينما لم يكتفي بالبحث في الطبيعة وإنما لازم بحثه هذا بالبحث في الأنثروبولوجيا، **فكان من ناحية يتحدث حديث الفيلسوف الطبيعي ومن ناحية أخرى مقتنع بأنه لا يستطيع عليه أن يتغلغل في سر الطبيعة دون أن يدرس سر الإنسان ففلسفته كانت فلسفة البحث عن النفس** [3].

1_ المرجع السابق، ص 45

2_ولتر ستيس ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، تر : مجاهد عبد المنعم مجاهد ، دار الثقافة للنشر و التوزيع ،القاهرة،د ط 1984،ص 97

3_ أرنست كاسيرر، مقال في الإنسان، مصدر سابق، ص 23_24

هذا ما أشار إليه شيلر عندما أقر بأن البحث في وضع الإنسان ليس بالأمر الجديد فمعظم الفلاسفة القدماء تطرقوا إلى هذا النوع من البحوث لتيقنهم بأنه المفتاح لسائر البحوث الأخرى.

إن المعرفة الميتافيزيقية عند شيلر والتي تشغل فلسفته مرتبطة بالوجود الإنساني إذ أن "منبع هذه الميتافيزيقا هو الدراسة التحليلية الفلسفية للإنسان (الانتروبولوجيا الفلسفية) وهذا النوع من الدراسات حسب شيلر لا يستطيع العلم الاشتغال عليه لأنه مرتبط بالخلاص والنجاة وإنما هو مجال الأنتروبولوجيا، فالفلسفات الميتافيزيقية مرتبطة بالأسس الأنتروبولوجية (ميتاأنتروبولوجي) .

ولهذا أولى شيلر مكانة خاصة للشخص في فلسفته، بحيث مفهوم الشخص عنده هو الذي "**يتضمن الاستخدام الكامل للعقل والنضج والقدرة على الاختيار**"[1] القدرة على الاختيار من حيث الأفعال التي يقوم بها فهو وحده يمتلك الإرادة الحرة والاستقلال التام في التفرقة بين ما هو خير وما هو شر وهذا راجع كما يقول إلى العقل هذه الملكة التي تحتوي مجال الأفعال ومعرفة التصرف فيها (أنا أريد إذن أنا حر) فحرية الفرد مرتبطة بسيادته على أفعاله التي تخضع لإرادته وحدها، فشيلر بهذا المنظور لم يهتم بتحديد مكانة الإنسان في العالم فقط وإنما تجاوز ذلك إلى تقدير إرادة هذا الإنسان على تغيير هذا العالم وتوجيهه وخلق مستقبل جديد .

إضافة إلى أنا هذا الشخص مرتبط بالجسد ، هذا الجسد الذي أهملته الدراسات الفلسفية سابقا وبقي مُهمشاً لمدة زمنية طويلة من أفلاطون إلى ديكارت وصولاً إلى هوسرل بحيث كانت تجعل فلسفتهم ماهية الإنسان مركزاً سيكولوجيا إلا أنه و في القرن العشرين أصبح يشغل وبشكل كبير مركز الأناسة الفلسفية، وأعيد النظر في ثنائية الروح والجسد بحيث

1_إ.م بوشنسكي ، الفلسفة المعاصرة في اوروبا ، تر: عزت قرني ، عالم المعرفة ، الكويت ،د ط ، 1992، ص195

أنا هذا الأخير لا تكون الروح (النفس) بدونه فاعلة " **فالروح كماهية للإنسان وجسم الإنسان بوصفه وسطا لفعاليات الروح (...) معبرا عن أفعال الروح والإرادة**"[1]

1_ ظريف حسين، مفهوم الروح عند ماكس شيلر، مرجع سابق، ص 40

والهوة التي كانت بين النفس والجسم التي وضعها ديكارت واستمرت على طول العصر كانت من بين الأخطاء يقول شيلر التي وقع فيها الوعي الأوروبي الحديث وتم القضاء عليه في الفترة المعاصرة وأصبحت هناك ما يسمى **بوحدة الحياة** وبهذا أراد شيلر تفنيد الرأي الديكارتي والأراء التي تقول بأن المستوى السيكولوجي هو الذي يُكون ماهية الإنسان .

فهذا النوع من الفلسفات أعاد تشكيل رؤية جديدة حول الإنسان لتؤكد على أنه وحدة جامعة بين النفس والجسد، إذ النفس لا تكتمل إلا بعدما تحل في الجسد، فهذه الفلسفة هي فلسفة تأليف بين الفكر والعالم المعاش لأننا حاضرين في العالم بأجسادنا وليس عالماً المفكر فيه فقط.

وهنا ننتقل من الذاتية إلى الواقعية، من التقوقع الذاتي إلى الاندماج في العالم بواسطة هذا الجسد لهذا " **فإنني لست أمام جسدي، أنا داخل جسدي، أو بالأحرى أنا جسدي**"[1] فالجسد أصبح موضوع التأملات الفينومينولوجية التي تحولت مع ماكس شيلر وميرلوبونتي من البحث في الذات المتعالية إلى البحث في الوجود المتجسد **وبهذا تحول الجسد في فلسفة القرن العشرين إلى عماد الوجود ووسيلة لإدراك الأشياء وفهم الآخرين باعتباره جسداً ضمن أجساد آخرين، ولهذا فهو لا يعد موضوع معرفة ولا أداة معرفية وإنما قوام الوجود فالوعي بالذات والعالم يمر عبر الجسد**[2].

3)_ انطولوجيا الوجود الإنساني.

إن العالم أو الوجود الذي نعيش فيه لا نستطيع فهمه إلا انطلاقاً من الموجود المتمثل في وجودنا نحن وهذا ما اهتم به الفيلسوف **مارتن هايدغر(1889/ 1976)** باحثا فيه من وجهة نظر فينومينولوجية بعدما تخلص ورفع القوسين عن العالم ورجع إلى ذلك الوجود

1_ موريس ميرلوبونتي، ظواهرية الإدراك، تر: فؤاد شاهين، معهد الإنماء القومي، دط، 1998، ص 131

2_ سمية بيدوح ، فلسفة الجسد، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، تونس، دط، 2009، ص 21

المعلق سابقاً ليدرسه باعتباره تجربة حية يعيشها الإنسان، وإن استخدام هايدغر لهذا المنهج كان بهدف تفسير وتحليل الكينونة وتأويلها، فالفينومينولوجيا كانت بمثابة علم التأويل وهنا تظهر العلاقة الموجودة بين الفينومينولوجيا كعلم الظاهرة (العالم) وبين الهيرمينوطيقا كتأويل لهذه الظاهرة. فهذا هو السبب الذي جعل هايدغر ينتقل بالتأويل من تحليلات النصوص إلى تحليلات الوجود الإنساني يقول **بول ريكور**" **ان هيرمينوطيقا الهيدجرية وما بعدها هي وريثة الفينومينولوجيا الهوسرلية** " [1]

يعتبر هايدغر من بين الفلاسفة الذين أسسوا لأهم خطاب فلسفي حول الإنسان، هذا الإنسان الذي أصبح يطلق عليه بالمفهوم الاصطلاحي الهايدجري **الدزاين** ويعتبر كتاب "**الوجود والزمان**" دعوة صريحة تتأسس على أكثر من خمسمائة (500) صفحة لتحقيق الذات وللدخول في معترك الحياة مباشرة .

إن المهمة الأساسية التي يرتكز حولها هذا الكتاب هو فهم الوجود، وحتى يتسنى ذلك أخذ هايدغر من كينونة الوجود البشري الطريق لفهم هذا الوجود، لهذا يصرح " **بأننا لا نفهم الوجود إلا عن طريق وجودنا أو في صميم كينونتنا** " [2] والإنسان(الموجود هنا Da-Sein) هو المعبر للكون لأنه هو الوحيد الذي يتساءل حول كينونته التي ظلت منسية، وهنا تصبح العلاقة بين الذات والموضوع علاقة جوهرية أساسية، والإنسان ذلك الكائن الذي ينكشف من خلاله معنى الوجود.

يمضي هايدغر إلى دراسة البناء الأنطولوجي للموجود البشري، وذلك عن طريق العلاقة التي تربط الدزاين بما حوله.

1_ بول ريكور ، من النص إلى الفعل، (أبحاث التأويل)، تر: محمد براءة، حسان بورقبة، عين للدراسات والأبحاث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط1، 2001، ص 22.

2_ زكريا إبراهيم ، دراسة في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطباعة، دس ، دط، ص 400.

الوجود في العالم " **إن المنطلق السديد لتحليلية الدزاين إنما يكمن في تفسير هذه الهيئة هيئة الكينونة التي نسميها الكينونة في العالم ...وهي هيئة قبلية لازمة للدزاين**"[1] باعتبارها أول حقيقة للموجود البشري، هذا الأخير الذي يتصوره منذ البداية على أنه ذاتية منفتحة على العالم الخارجي، وحينما يقول هايدغر بأن الإنسان موجود في العالم بل وجزء منه فإنه لا يقصد الوجود المكاني وإنما الصلة التي تربط بين الموجود والوجود بحيث لا نستطيع تصور أحدهم دون الأخر وهذا الارتباط يترجمه هايدغر على أنه السبب الذي جعل الإنسان يشعر بالهم ويحمل عبئ وجوده، وذلك إزاء القلق الذي يعيشه الإنسان من وراء وضعيته المقذوفة ومصيره المجهول " **إذ القلق بهذا المعنى التجربة التي من خلالها تكشف الذات عن حقيقة وجودها في هذا العالم** "[2] وطبعاً هذا العالم عالماً مشتركاً يجد فيه الإنسان نفسه جنبا إلى جنب مع العديد من الموجودات البشرية الأخرى، إذ أن " **عالم الدزاين هو عالم معاً وإن الكينونة هي الكينونة معاً صحبة الآخرين** "[3] فذاتي لا توجد بعيدة عن الآخر، لأن منه أتعرف على أناي داخل هذا العالم، ولأنه كذلك دزاين مثلي وليس أشياء توجد في الطبيعة لأنني " **لست من ناحية واقعانية كائناً قائماً وحدي فقط** "[4]وبذلك ففلسفة هايدغر هي فلسفة تأسيس، تأسيساً لنسيجاً اجتماعياً الذي يضم "الأنا "و"الغير" وهذا هو معنى المعية عنده.

يتخذ هايدغر من جهة ثانية مسألة الزمن من بين أهم المسائل التي تبنى عليها فلسفته الأنطولوجية، وعلى الزمانية تتأسس **أنتروبولوجيا الدزاين** وتحيل هذه الفكرة عند هايدغر إلى فكرة التناهي، الفناء، الموت والتي بدورها تُحَدد الوجود الإنساني باعتباره "**وجوداً نحو الموت**". فالإنسان على هذه الهيئة مشروع يحده من الماضي حياة لم يختارها ويحده من

1_ مارتن هايدغر، الوجود و الزمان ، تر:فتحي المسكيني دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2012، ص 129، 130

2_زكريا إبراهيم ، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق ص 410

3_مارتن هايدغر ، الوجود و الزمان ، مصدر سابق ، ص 241

4_ المصدر نفسه ، ص 243

المستقبل مصير لابد أن يتقبله وهو الموت، بذلك فالدزاين ممتد بين تاريخين الميلاد والفناء "**وأن ينتهي ليس بالضرورة أن تكتمل نفسه** "[1] فالموت ليس حادثة تأتي في النهاية وإنما في أي وقت الإنسان معرض للعدم سواء حقق ذاته أو لم يحققها وبذلك يكون وجودي الذي طالما كان انشغالي الوحيد لأنه ملكي وحدي، لكن من جهة أخرى هو الشيء الوحيد الذي أنا معرض لفقدانه في أي لحظة لهذا فهو يتجه إلى الوجود الزائف (الوجود اليومي) الذي تحيل فيه الذات الاندماج مع الناس بهدف الهروب من الشعور الذي ينتابه طيلة حياته الشعور بالقلق اتجاه الموت، **مادام العدم بمثابة عنصر جوهري وأصيل في تركيبة الوجود الذي يعتبر حامل له**[2].

إن هذه التحليلات الفلسفية ما جعلت انطولوجيا هايدغر تحيل إلى الأنثروبولوجيا الفلسفية فكتاب "**الوجود والزمان**" لهايدغر في نظر الكثيرين فلسفة ممتازة في الانثروبولوجيا الفلسفية ذلك من خلال ما طرحه من مواضيع فلسفية للإنسان، وجوده ومصيره وعلاقته بالعالم وبمن فيه. **فهو الذي عمل على الانتقال من سؤال الانثروبولوجي الكانطي (ما هو الإنسان) الباحث عن الماهية إلى السؤال (من هو الإنسان) الحاوي للمعنى التأويلي**[3] والبعيد عن الميتافيزيقا فالماهية دائما مرتبطة بالميتافيزيقا، وهذا الانتقال هو انتقال من الانثروبولوجيا التقليدية إلى الانثروبولوجيا الفلسفية المعاصرة الباحثة في معنى الكائن للوصول إلى مفهوم الكون.

1_ مصدر سابق ، ص 443

2_ محمد بوحنبال ، الفلسفة السياسية للحداثة ومابعد الحداثة ، شرط فهم الألفية الثالثة ، التنوير للطباعة و النشر ، بيروت د ط ، 2010، ص 51

3_ فتحي المسكيني، انزياحات الهوية الحديثة أو تأويلية الإنسان الأخير(كانط، نيتشه، هايدغر)، مؤمنون بلا حدود، في 16 أفريل ،2016 ، ص3_4

إن الذات، العالم، الآخر ثلاثي في حاجة إلى وسيلة لضبط العلاقة القائمة بينهما في إطار الفهم، وسيلة تسمح للذات بالالتقاء والتعاطي مع الآخر وسط العالم ووسيطاً للتجربة الإنسانية، ابتداء بفهمه لنفسه، مروراً بعلاقته بالفرد والمجتمع وانتهاء بحضوره في العالم من خلال علاقته بالأزمنة الثلاث .

هذه الوسيلة التي تغمر التجربة الإنسانية ونفصح عن الأنا وتنكشف من خلالها للآخر داخل هذا الوجود هي **اللغة**، هذه الماهية الإنسانية التي تتدخل في تشكيل مصير الحياة وعلاقة المجتمع بتاريخه في تحديد قدرات البشر على الربط بين المعرفة والممارسة، وعنوان هذا الربط هو الكتابة والفهم والترجمة التي من خلالها تتجلى طبيعة الوجود والموجود من وراء البعد التأويلي الذي يتوقف عليه بناء المعرف الإنسانية. وذلك من خلال التواصل والتفاهم عبر الحوار الناتج عن إنشاء الفضاء اللغوي الذي يسمح بالمشاركة بين كل الذوات بهدف الجمع بين لحظتين تاريخيتين في زمن واحد في صيغتها الأنطولوجية التأويلية التاريخية بحضور **الأنثروبولوجيا الفلسفية**.

المبحث الثاني : ماهية اللغة

ما هي اللغة ؟ ما طبيعتها ؟ أو ما هي بنيتها ؟ ذلك هو السؤال الذي ظهر مع المعرفة الإنسانية ومازال من أبرز القضايا التي تشغل العديد من الدراسات الأنثروبولوجية والفلسفية على اعتبار أن اللغة هي الواسطة بين الإنسان والإنسان وبين الإنسان والعالم، وقد ظهر في أولى احتكاك البشر مع بعضهم البعض في نظام رمزي متكامل الذي هو في حاجة إلى تفكيك ومعاينة معانيه و مقاصده، وبهذا فإن **الإنسان حيواناً رمزي يتواصل عبر اللغة أي عبر علامات بوصفها بنيات رمزية معطاة للتداول والتبادل والتفاعل البشري انطلاقا من احتكاكه بالآخرين، فالوجود الإنساني هو وجود ثقافي قبل كل شيء**[1]، فاللغة هي تجربة حياة هي وسيلة لمعرف العالم الذي يحيط به، فوعي العالم مرتبط بوجود لغة وهذا ما عبر عنه **غادامير** حينما قال " **إننا دائما وأبداً محاطون بلغتنا لمعرفة أنفسنا ومعرفة العالم، إننا نكبر ونتعلم كيف نعرف العالم ونتعلم كيف نعرف الناس وأخيراً كيف نعرف أنفسنا عبر تعلمنا الكلام**"[2].

1) بداية التنظير الفلسفي للغة

لقد طرح على سقراط من قبل سؤال من أين نبدأ؟ فكانت الإجابة ابدأ من اللغة، هذه الخاصية التي تعتبر بداية ونهاية كل شيء، خاصية معقدة جعلت اهتمامات الفلاسفة وخطاباتهم تزداد من فترة إلى أخرى باختلاف التيارات " **حول فهم اللغة كشرط لكون**

1_محمد شوقي الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، منشورات الضفاف، بيروت منشورات الاختلاف الجزائر، دار الأمان، الرباط، ط 1، 2014، ص 521

2_ هانس جورج غادامير،الإنسان واللغة ، تر: عبد العالي اليزمي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد ط 4، 2009، ص 210

الإنسان إنساناً وكشرط لإنسانيته"[1] وحتى نحلل هذا المفهوم لابد أن نعود به ابستيمولوجيا إلى بدايات التنظير الفلسفي حوله ليشكل بذلك حديث فلسفي عن اللغة أو التفلسف حول اللغة .

يعتبر اليونان القدماء أول من فكر في اللغة والمشكلات التي تثيرها البحوث اللغوية مثلها مثل سائر الفروع الأخرى من رياضيات، فلك، ميتافيزيقا وأخلاق لذلك وحسب العالم اللغوي **روبرت هنري روينز** من المناسب أن نبدأ تاريخ الدراسات اللغوية بإنجازات اليونان، هذا الاهتمام جاء من الفلسفة حيث تركزت فيها أعمال الفلاسفة على اللغة بصفة عامة وبمواضيعها الخاصة مثلما فعل السوفسطائيون عند اهتمامهم بالبلاغة، إذ **درس هؤلاء السفسطائيين البلاغة دراسة احترافية ومن بينهم جورجياس الصقلي**[2] وليست البلاغة عندهم الفصاحة في القول فقط وإنما الاستخدام الصحيح للغة بوجه عام وتقدير قيمة الكلمة وأثرها لهذا أتقن السوفسطائيون صناعة الكلام، فالكلام كان الطريق إلى السياسة الناجحة والمعرفة والأخلاق، وكان كذلك الطريق إلى بلورت علم الخطابة "**فهم أول الوضعين الحقيقيين لعلم الخطابة** "[3] وهذا العلم في نظرهم هو العلم الصحيح والفن الحقيقي الذي نرتقي به في تفكيرنا.

إن اللغة عند السوفسطائيين أقوى سلاح في المعارك السياسية كما يقول **كاسيرر**، فهي تعلمنا كيف نتكلم في واقعنا الاجتماعي والسياسي والثقافي.

إن اللغة هي من نتاج الإنسان هكذا تقول هذه الحركة، لذلك نجدهم ينكرون ما قال به **هيراقليطس (450/ 480 ق.م)** في أن الكلمة (اللوجس) هي أصل الأشياء ومبدأها الميتافيزيقي، فأرجع أصل اللغة إلى قوة إلهية وإلى إلهام إلهي هبط على الإنسان وعلمه

1_ كريستوف فولف، علم الأناسة ، التاريخ و الثقافة و الفلسفة ، تر : أبو يعرب المرزوقي، دار المتوسط للنشر، الإمارات ط 1، 2009 ص 321

2_ روبرت هنري روينز، موجز تاريخ اللغة في الغرب تر: أحمد عوض، عالم المعرفة، الكويت، د ط، 1997، ص 24

3_ المرجع نفسه، ص25

النطق وأسماء الأشياء، لكن السوفسطائيين أنكروا هذا التحليل بحجة أنّ نظرية اللغة **ترتكز على مبدأ انتروبولوجي وليس ميتافيزيقي**[1] وبهذا أصبح منحى الدراسات اللغوية كمنحى انتروبولوجي من أساسيات الفلسفة في أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد تحت اسم فن الخطابة.

2)في أصل اللغة .

تعتبر مشكلة اللغة عند أفلاطون من بين المشاكل الحية والحاضرة دائما في محاوراته إذ اشتغلت حيزاً كبيراً من تفكيره وفلسفته لأنه كان يؤمن بأن ما نمتلكه من أفكاره لا يمكن أن يتحقق من دون لغة من جهة، ومن جهة ثانية كان يعتقد أن فهم اللغة وسيلة لحل مشكلات الكون، وهذا ما يندرج في **محاورة كراتيل** والتي تعتبر البيان الأساسي للفكر الإغريقي عن اللغة كما يرى غادامير إضافة إلى محاورات أخرى .

إن مسألة أصل اللغة ونشأت الأسماء تعود كما ذكر في محاورة كراتيل إلى الوضع البشري، فالإنسان هو المسؤّول عن اللغة، فقصة اللغة بأكملها إنما هي اجتهاد والإنسان هو من سمى المسميات وفق لاستخداماتها ووظيفتها .

يقدم أفلاطون نظريتين أو احتمالين في أصل اللغة ونشأتها الأولى، الأول هو أن مصدر اللغة الآلهة، فالإله هو الذي يسمي الأشياء،أما الاحتمال الثاني أن اللغة تعود في نشأتها إلى الإنسان الأكثر حكمة، هذان هما الاحتمالان الذين تقوم عليهما التفسيرات حول أصل اللغة، لكن أفلاطون في بحثه أعرض عن الاحتمال الأول وأكد على أن اللغة هي من وضع الإنسان، لكن هذه المهمة محصورة في فئة معينة مسؤّولة على طرح الأسماء وهم المشرعين الحكماء " **فليس كل إنسان بقادر على أن يعطي**

1_أرنست كاسيرر، مقال في الإنسان مصدر سابق، ص205

اسماً إنما فقط صانع الأسماء وهو المشرع"[1] ويقصد أفلاطون بالمشرع، المشرع القانوني الذي يضع مختلف القوانين في المجتمع، استناداً إلى رأي الفيلسوف، لكن ماهي الطريقة التي يعتمد عليها هذا المشرع في تسميت الأشياء؟ يرى أفلاطون بأن اللغة هي لغة طبيعية فاسم الشيء مرتبط بطبيعته وماهيته وبوظيفته " **فإطلاق الأسماء، عمل مقصود لتحقيق غرض معين ووظيفة معينة والاسم هو تعبير بواسطة الحروف والمقاطع عن طبيعة الشيء**"[2] فالأسماء عند أفلاطون تلاءم الأشياء أو أن الأسماء ملائمة للأشياء بالطبيعة، يقول على لسان سقراط " **إن الأسماء ينبغي أن تنطلق وفق لعملية طبيعية وبآلة طبيعية وليس على هوانا، وبهذه الطريقة دون غيرها سنطلق على الأشياء أسماء الصحيحة** "[3] هذا كشرط أول للمشرع، أما الشرط الثاني حسب أفلاطون هو إطلاق الأسماء وفق الاسم المثالي وهنا تظهر نظرية المثل الأفلاطونية، فالاسم المكتمل هو محاكاة للاسم المثالي، ومن صفات هذا الاسم هو الذي تتحقق فيه كل صفات الاسم في صورته الكاملة، وهو الذي يحقق الغرض منه على أكمل وجه[4].

واللغة عند أفلاطون لها ما يربطها بالحقيقة وهذا ما نلتمسه في **محاورة الدفاع** حيت افتتح سقراط دفاعه عن نفسه مخاطباً الأثينين بقوله " **لست أدري أيها الأثينين كيف أثر متهمي في نفوسكم، أما أنا فقد أسست لكلماتهم الخلابة أثر قوي أنسيت معه نفسي وأنهم لم يقولوا من الحق شيء**"[5] ففي هذا النص يحذر أفلاطون من مسألة التلاعب اللغوي عن طريق استخدام كلمات مؤثرة البعيدة عن معيار الصدق، وهنا

1_ أفلاطون، محاورة كراتيل، تر: عزمي طه سيد أحمد، وزارة الثقافة، عملن، ط 1، 1990 ص 101

2_ عزمي طه سيد أحمد، فلسفة اللغة عند أفلاطون، عالم الكتب الحديث للطباعة والنشر، الأردن، ط 1، 2015، ص 47

3_ أفلاطون ، محاورة كراتيل ،مصدر سابق ص98

4_عزمي طه سيد أحمد، فلسفة اللغة عند أفلاطون، مرجع سابق، ص46

5_ أفلاطون، محاورة الدفاع، تر: زكي نجيب محمود، مكتبة الأسرة، مصر، د ط، 2001، ص 71

تظهر الرابطة بين اللغة والحقيقة، وبين الخطابة والإقناع التي كان يمارسها السوفسطائيون المغلفة بسحر الكلام المؤثر في النفوس والذي كان حسب أفلاطون هدفها تشويه الحقائق وتكلم عنها بدون معرفة، يقول أفلاطون على لسان سقراط مخاطباً **جورجياس** قائلا " **فأي إقناع ذلك الذي ينتجه البيان أمام المحاكم والجمعيات فيما يخص العدل والظلم ؟؟ أهو ذلك الذي ينتج العقيدة المجردة من العلم؟ أم ذلك الذي ينتج العلم" يجيب جورجياس قائلا " إنه ذلك الذي تنتج عنه العقيدة "**[1] هنا تظهر سخرية أفلاطون من جورجياس بحيث أن الإقناع الممارس من طرف السوفسطائيون لا يهمهم الحقيقة بقدر التأثير بالكلام وتلاعبهم باللغة، وهذه الممارسة عكس ما تدعوا إليه مهمة اللغة في نظر أفلاطون، فاللغة والكلام هي وسيلة لمعرفة الحقيقة لا تزيفها وتحريفها.

لقد ناقشت فلسفة اللغة عند أفلاطون جملة من المسائل الهامة لتأكد على أهمية اللغة والرؤية الفلسفية حولها التي لم تخرج عن إطار النظرية الأفلاطونية العامة.

لكن هذه النظرة التقليدية حول اللغة تغيرت مع الدراسات اللسانية الجديدة، فلم تعد اللغة مجرد كلمات نستعملها يومياً ولها ما يقابلها في الواقع، ولم تعد الدراسات الفلسفية تهتم بحقيقة الأسماء وما مدى ترابطها بالأشياء، وإنما أصبحت تعبر عن رؤية العالم وحقيقة الأجيال السابقة وكيفية فهمهم لواقعهم وفهمنا نحن لهم من خلال البعد اللغوي.

3)اللغة والتراث.

لقد احتلت مشكلة اللغة مكانة بارزة في التحليلات الفلسفية المعاصرة وذلك لارتباطها ارتباطاً مباشراً بالتفكير في الإنسان وعلاقته بالعالم فتوجهت الفلسفة في القرن العشرين نحو

1_ أفلاطون، محاورة جورجياس، تر: محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للنشر، القاهرة، د ط، 1970، ص 44

اللغة واتخذتها موضوعاً للنظر الفلسفي والذي شكل أحد أهم منعطفاتها الرئيسية (المنعطف اللغوي).

لاشك في أن الهيرمينوطيقا كفن تأويلي أصبح من بين متطلبات الفكر المعاصر، خاصة أن هذا العصر قد اهتم وبشكل كبير بالعلوم الإنسانية بما فيها من الماضي والحاضر والمستقبل، بماضي الحضارات، وصراع الحاضر بين الثقافات، ومستقبل الوجود الإنساني عامة من خلال البعد الأنطولوجي لعملية الفهم، ويعتبر **غادامير (1990/2002م)** من بين الفلاسفة القرن العشرين الذين أخذوا بالهيرمينوطيقا الفلسفية لفهم وتفسير الوجود البشري، هذا الوجود الذي هو في حاجة إلى كشف الحجاب عن حقيقته كما يقول هايدغر الذي اعتنى كثيراً باللغة وعلاقتها بالوجود والموجود.

إنّ الدائرة اللغوية عند غادامير هي دائرة تأويلية بامتياز، فاللغة هي ذلك الوسط الكلي الذي تجري فيه عملية الفهم بذاتها، والتأويل هو نمط اشتغال تلك العملية، **فالهيرمينوطيقا*** عند غادامير هي **هيرمينوطيقا لغوية تعطي الأولوية والصدارة لعامل اللغة كبعد كوني يشترط كل أبعاد الأنطولوجيا والأنتروبولوجيا للكائن**[1].

إنّ اللغة هي الوسيلة الأولى لفهم العالم، **فكل معرفة إنسانية للعالم تكون اللغة وسيطا وبعداً وموجه الأساسي لها**[2] فهي التي تختصر المسافة بين الآفاق لتنصهر وحقائق الماضي (التراث) والراهن من أخل قضية الفهم "**فانصهار الآفاق الذي يحدث في الفهم هو الإنجاز الفعلي للغة. فمن الثابت أن التساؤل عن ماهية اللغة هو واحد من أكثر الأسئلة التي**

(*)_يرجع الفضل إلى شلايماخر في أنه أول من عمل على توسيع دلالة هذا المصطلح فيما وراء اللاهوت أو المشكلات الجزئية في تفسير النصوص الدينية، ثم إلى دالتاي الذي حول توجه الاهتمام الهيرمينوطيقي من اللاهوت إلى العلوم الإنسانية، انظر: سعيد توفيق، ماهية اللغة وفلسفة التأويل، مجد للنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 2002

1_ هانز جورج غادمير، فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، والأهداف، تر: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف الجزائر مركز الثقافي العربي، المغرب، دار العربية للعلوم، لبنان، ط 2، 2006 ، ص 27

2_ المصدر نفسه، ص 90.

يتفكر فيها الإنسان غموضاً "[1] وعندما يتساءل عن اللغة فانه يتساءل عن نفسه ليفهمها وعن وجوده الذي تعتبر اللغة مسكنه حسب هايدغر، فهي التي تكشف لنا عالمنا من خلال عملية التواصل مع الآخر، فالعالم هو دائرة تحوي أشخاص يربط بينهما فهماً مشترك والحامل لهذا الفهم هو اللغة بوصفها مالكة لمجال التبادل والتفاعل في فضاء مفتوح، فبها يتم الانفتاح على الآخر وعلى التراث الإنساني من خلال الرجوع زمانيًا إلى ماضي الحضارات.

إن التفكير في فضاء الماضي يعتبر ضرورة فكرية يمارسها الوعي التاريخي" **فالحيز المكاني الذي يضمنا هو حيز إنساني منفتح على التراث**"[2] حسب غادامير. **واللغة بطبعها تتمتع بالشمول والإحاطة تسمح لنا أن نفهم مختلف العوامل التي تمثلت فيها مهما تباينت وتنوعت**[3] ها هنا ينشأ الحوار بين الحضارات والثقافات من خلال البعد اللغوي الحامل لها في هيئة نص منقول، فالهيرمينوطيقا مهمتها فك رموز الأقوال التي تتكون في أزمنة وأمكنة وبلغة أخرى.

إن التأويل التاريخي في رأي غادامير يوضح العلاقة التي تربط بين الإنسان المشتغل أو المؤول بالتراث المدروس، بحيث يلعب دور الوساطة بين الطرفين، بين غرابة النص التراثي وبين الموضوع الذي يتكلم فيه النص والذي يعد بعيداً عنا من جهة وانتماءنا له من جهة أخرى، بعيداً عنا بتقدير المسافة الزمانية التي لا تعتبر كعائق للمؤول بل الأساس الذي تقوم عليه الأحداث التاريخية " **بأي حال فإن علاقتنا العادية بالماضي لا تتميز بابتعادنا عن**

1_هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، تر: حسين ناظم ، حاكم صالح، دار أويا للنشر، ط 1، 2007، ص501

2_هانز جولرج غادامير، فلسفة التأويل، مصدر سابق، ص 103

3_ عادل مصطفى، مدخل إلى الهيرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة ط1، 2008، ص 30

التراث وتحررنا منه بل إننا بالأحرى متموقعون ضمن التراث(...) فالتراث دائما منا[1] ودائما في مواجهة مستمرة مع الماضي لأننا ننحدر منه ومن تراثه .

إن قراءة التراث تستدعي تشكل وعي تأويلي " **أساسه الحدس التاريخي والنقدي في معالجة موضوعاته باعتبار أن الشيء نفسه المسلم من طرف التراث باعتبار موضوع تساءل**"[2] فالعملية التي تربط بين التأويل والتراث هي عملية تسمح بأن يبقى هذا التراث على قيد الحياة في كل الأزمنة، وبذلك تصبح قراءة النص هي قراءة تأويلية، قراءة تربط بين النص والتاريخ والتأويل ليتشكل هناك الفهم .

إن المشروع الهيرمينوطيقي عند غادامير هو مشروع تأسيسي لعملية تأويلية عالمية تعتمد على الفهم كممارسة في إطار اللغة، لفهم الذات والعالم والتاريخ عبر الحوار.

ويشترك ريكور مع غادامير في جعل الهيرمينوطيقا كفن تأويلي مرتبط بالنصوص المكتوبة **فالنص هو الوسيط بين الذات والعالم برمزيته التي تعتبر – بداية وانطلاقة كل تفكير**[3].
وتكمن وظيفة الرمز في فتح النص أمام التعددية التأويلية التي تسمح بالوصول إلى فهم أفضل للنص "**فاللغة ليست بوصفها أداة تنحصر وظيفتها في وصف الأشياء والهيمنة عليها ولكن بوصفها كائناً خلاقاً يفسح المجال لتأويل الواقع والممكن في آن معاً**"[4] فالرمز عند ريكور يثير دائما فهما لا يتحقق إلا بطريق تأويلية .

1_ هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص 388

2_ هانز جورج غادامير، من فهم الوجود إلى فهم الفهم، تر: عبد العزيز بوالشهيد، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1 2011، ص 52_53

3_ بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، تر: منذر العياشي، جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة 1ط، 2005 ص 340

4_ المصدر نفسه، ص 28

ومن هنا فإن الأنثروبولوجيا الفلسفية ركزت على اللغة باعتبارها خاصية إنسانية تربط بين فعاليات الإنسان، بين الأنا والأخر ونحن في ظل العلاقة التي تشملهم داخل هذا الوجود. وكذلك فاللغة فتحت المجال أمام الإنسان لتعامل مع مجريات الواقع والأحداث التي تقع فيه في ظل التغيرات الاجتماعية و**السياسية** .

إن اللغة لازمت كل ما هو **سياسي،** بل أصبحت تمثل السلطة فيه وشكل من أشكال الممارسة السياسية في ظل الفعل السياسي الذي يتجلى في النقاش والحوار الذي تبنيه اللغة داخل الفضاء العمومي.

المبحث الثالث: انتروبولوجيا السياسات

إن الدراسة الفلسفية لن تكون ذات أهمية وقيمة إن لم تحاول أن تسلط الضوء على واقع الإنسان وتحاول معالج مشاكله بإقامة نوع من الغوص في أعماق هذه المشاكل لتصل إلى الأسباب وتقوم بحلها ومعالجتها، وهذا ليس بمعنى أن الفلسفة عليها أن تحل محل العلوم الباحثة على الإجابات وإنما المرشد والداعم لها. وعلم السياسة هو أحد أهم هذه العلوم.

إن ماضي والحاضر وكذا مستقبل الإنسان وباختلاف الأجناس والتصورات خاضعا إلى هيئة سياسية، ذلك لان السياسة تلعب دوراً مهماً في حياة الناس فهي بمثابة القمة على هرم المجالات الحياة .

دُرست السياسة كموضوع انتروبولوجي من طرف الفلاسفة على مدار التاريخ لتشكل بذلك أنثروبولوجيا فلسفية سياسية تتناول الإنسان ككائن سياسي، **فارضتا نفسها كطريقة اعتراف ومعرفة بالأمور والأشكال السياسية[1]**.

ومن مهام هذه الأنتروبولوجيا هي مسألة الواقع السياسي، الدولة ولادتها وتشكلاتها الأولى الأنظمة السياسية...إلخ، ويمكن أن نقول أن الفلسفة اليونانية لعبت دوراً هاماً في بلورت الحياة السياسية لأنهم هم أول من طرحوا قضايا تتعلق بالدولة والقانون والمواطن وبعدها تما التأكيد على أهمية هذه الدراسة في العصور اللاحقة كالحديثة والمعاصرة . يقول بول ريكور **أن الفلسفة السياسية وحدها المبرر وبقدر ما يكون الشأن السياسي هو ذاته من مجتمع إلى آخر بقدر ما تكون السياسة هدفاً وتكون غايتها عنوان الدولة[2]**.

1_ جورج بالانديه، الأنثروبولوجيا السياسية، تر: على المصري، مجد للدراسات والنشر، ط 2، 2007، ص 17

2_ نقلا عن: المرجع نفسه، ص 16

1) في أصل الدولة.

لاشك في أن الدراسات الفلسفية الأولى للسياسة لم تكن منفصلة عن أحداث واقعية، عن وضع عاشه الفيلسوف لذلك نجده يتفلسف سياسياً انطلاقاً من الواقع للبحث عن حلول للصراعات وأزمات مجتمعه وهذا ما فعله **أرسطو(322/374م)** في فلسفته عامة والفلسفة السياسية بالخصوص باحثاً في كل ما يخص الإنسان فتطرق إلى الدولة، العدالة، الأخلاق السياسية بهدف حدوث تناغم في المجتمع ورفع المستوى وتوجه نحو الأفضل، فاعتبر الكائن البشري كائناً سياسياً بطبيعته بمعنى أن السلوك الطبيعي والعام للإنسان هو سلوك سياسي من جهة ومن جهة ثانية فالفعل السياسي هو الذي يؤكد وجوده الاجتماعي والاقتصادي والثقافي.

جاء في معجم المصطلحات الفلسفية أن الدولة عند أرسطو هي "**لا يجتمع الناس من أجل وجودهم المادي فحسب وإنما يجتمعون من أجل حياة سعيدة وإلا كان تجمع العبيد أو الحيوانات عبارة عن دولة وهذا أمر محال لأنه هذه الكائنات لا تشارك قط لا في تحقيق السعادة ولا في تأسيس حياة تقوم على الإرادة الحرة** "[1] بمعنى أن الدولة هي ذلك الاجتماع الذي يضمن العيش والحياة السعيد للأفراد ويضمن لهم ممارسة حرة للإرادة.

وفي نشأة الدولة يقول أرسطو أن الأسرة هي أول خلية اجتماعية تدعوا إليها الطبيعة، وذلك باجتماع كائنين لا غنى لأحدهم عن الآخر من أجل التناسل وتكوين أسرة، **ومن مجموع الأسر تتكون القرية ومن اجتماع عدة قرى تؤلف دولة تامة**[2] وهي أكمل الوحدات الاجتماعية التي تضمن للأفراد الحياة السعيدة. والدولة حسب أرسطو من خلق الطبيعة وأن الإنسان كائن اجتماعي وسياسي بطبعه وأكثر كائن حي له القابلية في أن يعيش حياة الاجتماع حياة تعتبر طبيعية وضرورية للفرد "**فالطبع إذن يدفع الناس بغرائزهم إلى**

1_ جلال الدين السعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، د ط، د س، ص 194

2_أرسطو، السياسات، تر: لطفي أحمد السيد، مختارات الإذاعة والتلفزيون، د ط، د س، ص 95

الاجتماع السياسي وهذا الاجتماع يقوم على القانون والعدل الذي يعتبر ضرورة اجتماعية والحق هو قاعدة الاجتماع السياسي"[1] رافضا أن يكون تأسيس الدولة من وراء المواضعات الإنسانية كما كان يعتقد السوفسطائيون، ومهمة الدولة إذن ليست في توفير الحاجات الضرورية للإنسان وإنما كذلك هدفها توفير السعادة والفضيلة والخير في مقابل اللزوم بالطاعة من طرف الفرد أمام الدولة.

يقرر أرسطو في كتابه السياسة أن " **كل دولة هي بالبديهة اجتماع وكل اجتماع لا يتألف إلا لخير مادام الناس أيا كانوا لا يعملون أبداً شيئا إلا وهم يقصدون إلى ما يظهر لهم أنه خير، وهذا الذي يسمى بالضبط الدولة أو الاجتماع السياسي** "[2] بشكلها الطبيعي هو **التطور الحاصل من المرأة والرجل إلى العائلة إلى القرية إلى المدينة التي هي غاية الاجتماع الذي يدعوا إليه أرسطو**[3].

إن المدينة الفاضلة في نظر أرسطو هي المدينة السعيدة التي تستطيع أن تتمتع فيها جميع الناس من وراء القوانين بحياة سهلة تملئها السعادة زد على ذلك أن " **غاية المدينة هي الحياة الطيبة الصالحة التي يمكن للفرد في ظلها أن يبلغ كماله ويحقق فضائله ومن ثم يبلغ سعادته**" [4] وفي فلسفة أرسطو السياسية يركز على أهمية الفضيلة في حياة الناس وقد ربطها بفضيلة العدل، وذلك راجع إلى أهميتها في حياة الإنسانية على صعيد الفرد والمجتمع " **كل فضيلة توجد في طي العدل**"[5] ويقول أيضا " **الظالم هو غير القانوني والمضاد لقواعد**

1_ أرسطو، السياسات ، مصدر سابق، ص 97

2_المصدر نفسه، ص 93

3_ حاتم النقاطي ، مفهوم المدينة في كتاب السياسة عند أرسطو، دار الحوار للنشر والتوزيع ، اللاذيقية ، د ط 1995،ص 77

4_ أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسة ، من أفلاطون إلى ماركس ، دار المعارف ، ط 5، 1995، ص 29

5_أرسطو، الأخلاق النيقوماخية، ص 93

العدالة أي الجائر وعلى هذا يكون القانون هو العادل والمنصف"[1] فالعدل إذن هو إنصاف للمظلوم وسير وفق لقواعد وقوانين تكفل حق الفرد في الاستحقاقات والدولة هي التي تتولى هذه المهمة، بمعنى أن احترام القانون هو الذي يضمن الحكم العادل، وما الحكم العادل عند أرسطو إلا الذي يبحث عن المصلحة العامة لا المصلحة الخاصة مصرحاً ومؤكداً في كل مرة على الحكمة الجماعية فهي ضامنة وأفضل من حكمة الأفراد، منتقدا في ذلك اتجاهات أفلاطون المثالية التي تقر على أن الدولة يسيرها الفيلسوف بأراءه متجاهلا القانون، فالقانون هو السيد الأعلى للمجتمع حتى ولو كان الحاكم فيلسوفا، فالتزام الفيلسوف بالقانون هو التزام بمقتضيات الفلسفة ونداءات العقل.

أما السلطات السياسية فان أرسطو يميز بين ثلاث سلطات في المدينة مؤكداً على أنه لا يصلح نظام الدولة إلا بها ومتى أحسن حال تلك العناصر أحسنت السياسة يقول " في كل دولة ثلاث أجزاء إذا كان الشارع حكيماً اشتغل بها فوق كل شيء ونظم شؤونها، ومتى أحسن تنظيم هذه الأجزاء الثلاث حسن نظام الدولة كلها بالضرورة، ولا تختلف الدولة في حقيقة الأمر إلى باختلاف هذه العناصر الثلاث الأول من هذه الأمور الثلاثة، **إنما هو الجمعية العمومية التي تتداول في شؤون العامة، والثاني إنما هو هيئة الحكام التي يلزم تنظيم طبيعتها واختصاصاتها وطريقة التعين فيها، وثالث هو الهيئة القضائية** "[2] ولقد حدد أرسطو لكل سلطة مهامها الخاصة موضحا صلاحياتها المكلفة بها، فالسلطة الاستشارية (مجلس الشورى) يقتصر مهامه في كل ما يخص السلم والحرب وعقد مهامه وحلها والمسؤولية عن إبرام القوانين والإعدام والنفي ومحاسبة الحكام[3] وغيرها من شؤون العامة .

1_ المصدر السابق، ص 95

2_ أرسطو، السياسات ، مصدر سابق، ص 248

3_المصدر نفسه، ص 249

وثاني سلطة هي السلطة التنفيذية وهي مكلفة بإدارة أمور الدولة اليومية ووظائفها المختلفة مثل وظائف الشرطة والرقابة على الأسواق، الرقابة على النساء والأطفال إضافة إلى مهام أجرى تخص الاقتصاد السياسي، وأقترح أن يتم تغير في أصحاب هذه الوظائف كل سنة أو ستة أشهر أو أقل.

وآخر هذه السلطات السلطة القضائية التي سماها أرسطو بسلطة المحاكم ومهامها هي مراقبة أداء السلطتين السابقتين، وقسم هذه المحاكم إلى ثمانية: 1) **محكمة لتصفية الحسابات العامة 2) محكم للفصل في أضرار التي تلحق بالدولة 3)محكمة للفصل في انتهاك الحرومات الدستورية 4) محاكم المدنية 5)المحاكم الحنائية 6)محاكم مختصة في قضايا الأجانب 7)محاكم مختصة بقضايا التعويضات بين الإفراد والحكام 8)محاكم خاصة بقضايا المالية الصغيرة**[1]

ولقد قام أرسطو بتقسيم الحكومات إلى ستة أنواع ثلاثة منها صالحة وثلاثة منها غير صالحة ومعيار التفرقة بينهما هو أن الأولى مهمتها صالح العام في حين المجموعة الثانية هدفها المصالح الفردية مخالفة لإرادة القانون، أما الأنظمة الصالحة فتتمثل في النظام الملكية وهو حكم الفرد الفاضل العادل، والنظام الارستقراطي وهو حكم الأقلية العادلة يقول أرسطو:" **إن الاسم الجميل للأرستقراطية لا ينطبق حقاً وبكل دقة إلا على الدولة المؤلفة من مواطنين فضلاء، هذه الدولة هي الوحيدة التي فيها رجل الخير والمواطن الطيب يندمجان في تماثل مطلق**"[2] فهذا النظام هو نظاماً موجهاً لخدمة المصالح العامة، باحثاً عن العدالة والفضيلة أما حينما تحكم الأكثرية ويكون غرضها هو الصالح العام فهذه الحكومة تأخذ تسمية خاصة وهي الجمهورية [3] تمتاز هذه الحكومة بالحرية والمساواة بين الفقراء

1_المصدر السابق، ص 360

2_ المصدر نفسه ، ص، ص 229 ، 230

3_المصدر نفسه، ص299

والأغنياء بحيث يسمح للكل بالمشاركة في السلطة، وهذا ما يفضله أرسطو لأن في رأيه الفساد يصيب الفرد أسرع مما يصيب الكثرة، **فرأي الأكثرية خير من رأي الأقلية لذلك انتهى إلى دستور وسط بين الارستقراطية والجمهورية وهو الذي يسمى بالبوليتيا**[1] ومن مميزات هذا النظام هو إرجاع الحكم للطبقة الوسطى الموجودة بين الفقراء والأغنياء والفضيلة هي سمة هذا النظام

أما الحكومات الفاسدة ، فيصنفها أرسطو كالتالي : الطغيانية، حكومة الفرد الواحد الفاسد المستبد، الأوليغارشية، حكومة الأقلية الغنية الباحثة عن الثروة ، الديماغوجية وهي التي تستهدف المصالح الشخصية.

وما هدف أرسطو من خلال هذه التصنيفات هو البحث عن نظام صالح يمكن تطبيقه على أرض الواقع يكون حامياً لمصالح المجتمع محترمًا للقانون كافياً لتطبيق العدالة والمساواة في المدينة.

ومن خلال هذا العرض يتضح أن السياسة عند أرسطو تهتم بفكرة الدولة كهيئة أخلاقية تسعى إلى الفضيلة والتي تسير وفق لقواعد وقوانين ضامنة للعدالة الاجتماعية.

2) _من الحالة الطبيعية إلى الإنسان السياسي.

إن الدولة انجازاً بشرياً خالصاً هذا ما أكدت عليه الفلسفة السياسية الحديثة، حيث قامت بالفصل النهائي بين السياسة واللاهوت نافياً أي يتدخل إلهي في كل ما يخص شؤون سياسة الدولة، وهذا ما تسبب في اندلاع حروب أهلية ودينية انتشرت في كافة أنحاء أروبا في القرن السابع عشر، فخلقت العديد من المشاكل السياسة والاقتصادية أنذرت بمستقبل وخيم يهدد نهضة دول أوروبا .

1_أميرة حلمي مطر ، الفلسفة السياسية، المرجع السابق، ص 32

هذه الخلفية السياسية أثرت وبشكل كبير في فلسفة **توماس هوبز(1679/1588)** الأنثروسياسية .

يبحث هوبز في وضع الإنسان قبل ظهور المجتمع السياسي وهي ما تسمى بالحالة الطبيعية، حيث يرى أن الناس في هذه الحالة يُظهرون رغبتهم في البقاء، فالإنسان فيها لا تحركه سوى اعتبارات ذاتية متعلقة بأمنه وقوته وهنا يخالف هوبز رأي أرسطو حينما اعتبر الإنسان كائن اجتماعي بطبعه مؤكداً على أنه ليس لديه القدرة على الاجتماع والتعاون مع بني جنسه، فهو دائماً باحثاً عن الإستلاء والسيطرة على الآخر وهذا لا يكون إلا عن طريق القوة التي يمارسها الإنسان على الإنسان، فالقوة هي محور فلسفة هوبز كما كانت محوراً وجوهراً لفلسفة **ميكيافيلى (1578/1469م)** من قبله ويعرفها هوبز بأنها "الوسائل التي يملكها حالياً للحصول على خير مستقبلي ظاهر" وهي الضامن الوحيد لتأمين حياته، فينشأ من هذا الوضع علاقة حرب بينهما " **وهي حرب الجميع ضد الجميع وفيها يكون كل واحد محكوماً بعقله الخاص، وكل شيء يمكن أن يستخدمه سوف يشكل له عاملاً مساعداً في حفظ حياته تجاه أعدائه فينتج عن ذلك أنه في حالة كهذه يملك كل إنسان الحق على كل شيء بما في ذلك الحق على جسد الآخرين** "[1] من أجل تحقيق الثروة والمجد، يحدث هذا في ظل غياب القوانين التي تضبط الكل، ويتم الحصول على ما يريد وفق قانون الغاب وكذلك من أجل الحفاظ على حياته يقول هوبز: " **إن الحق هو حرية كل إنسان في أن يستخدم قوته وفق ما يشاء هو نفسه من أجل الحفاظ على طبيعته وبعبارة أخرى من أجل الحفاظ على حياته** "[2]. فالحياة في هذا الزمن كانت تتطلب هذا النوع من السياسة، سياسة البحث عن كل ما يساعده في حفظ بقاءه والاستمرارية في العيش.

1_ توماس هوبز، اللفاياثان، أصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، تر: ديانا حرب، بشرى صعب، دار الفارابي، لبنان الكلمة للنشر والتوزيع، أبوظبي، ط 1، 2011، ص 140

2_المصدر نفسه، ص 138

غير أن الخوف من الدمار والرغبة في تحقيق حياة سعيدة في إطار قوانين، **تدفعه إلى تأسيس المجتمع السياسي والهرب من حياة الصراع**[1] وأولى هذه القوانين هو السعي نحو السلام وثاني هذه القوانين هو الاستعداد التخلي على الحق الطبيعي وذلك بالتساوي بين الناس وهذا ما ينتج عنه قانون آخر وهو **قانون التعاقد*** بحيث يتم الاتفاق بين الجميع على ميثاق يحتوي المستقبل وهو ما يسميه بالعقد الاجتماعي، الذي أصبح من القواعد المسلم بها في القرن السابع عشر، لكن ما هو المقابل إذا تخلى أحداً على إحدى هذه العقود؟ يقول هوبز فتنفيذ العقود لا يتوقع حدوثه إلا عندما توجد حكومة فعالة تعاقب من يخل بعهده والتزامه "**يجب أن توجد سلطة قصرية لترغم الناس بالمساواة على انجاز عهودهم خوفاً من عقاب يفوق الفائدة التي يتوقعونها من كسر العهد**" [2] فيجتمع الناس ويتفقون على انتقاء هيئة سياسية حاكمة أو حاكماً يكون لديه السلطة المطلقة في تسير شؤون رعاياه، ولقد سمى هوبز هذا الحاكم **بالفياثان** أو التنين الأرضي .

وبإنشاء الدولة يتم التخلي باتفاق جميع المواطنين عن حقوقهم الفردية ونقلها إلى سلطة عامة سلطة قادرة على الحفاظ على السلام الاجتماعي وضمان الأمن، " **فالدولة هي اتفاق وتعهد بين الناس بأن يتنازلوا عن حريتهم وحقهم في أن يحكموا أنفسهم وأن يقيلوا راضين أن يحكمهم شخص معين أو مجموعة أشخاص**"[3] وبهذا يؤسس هوبز لشرعية الحكم المطلق باسم الاتفاق أو العقد الاجتماعي وليس باسم الحق الإلهي، وبدلا من الحكم المطلق بالإرادة الإلهية يكون الحكم مطلق بالإرادة الإنسانية، **فالدولة إذن صناعة بشرية، صناعة ينفرد بها**

1_ المرجع السابق، ص 61

(*)_النظرية التعاقدية لم تكن وليدة العصر الحديث وإنما منشأها كان مع السوفسطائيين عندما أقروا بأن النظام السياسي هو اتفاق بين المواطنين.

2_ المصدر السابق، ص 15

3_إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز وفلسفته العقلانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، د ط، 1985، ص370

العقل الإنساني الذي أثبت ولأول مرة سلطانه وحقه في التحكم في الحياة الاجتماعية للإنسان، وأصبح قادراً على النهوض بقدميه[1].

وفيما يخص الحكومات يرى هوبز أن نظام الحكم قد يتخذ إحدى الصور الثلاث **الملكية**،عندما يكون الممثل شخص واحد، **الديمقراطية** عندما يكون الحكم للمجموعة وثالث هذه الأنظمة هو النظام **الأرستقراطي**، أما الحكومات الأخرى التي ظهرت عبر التاريخ والتي ذكرها أرسطو من قبل هي نفسها الحكومات السابقة لكن بوجهها الفاسد، أما هوبز يفضل الحكم المطلق، حكم الفرد عكس أرسطو الذي فضل الحكم الجماعي فهذا الأخير في نظر فيلسوف القوة هو بمثابة حكم الداعم للفوضى. وفي المطلقية تكون الملكية وراثية، فالحاكم هو الذي يختار من يخلفه، ولفظة الخليفة لا تعني من الأولاد والقرابة بل تعني من يريده الحاكم أن يكون وريثه، **فإذا صرح العاهل أن فلاناً هو وريثه إما بواسطة الألفاظ أو خطياً سيكون هذا الأخير مخولاً على الفور بعد وفاة سلفه أن يمسك بزمام الدولة**[2].

ولا تخلوا الفلسفة السياسية عند هوبز من جوانبها الأخلاقية، فالإلزام الأخلاقي ينشأ من السلطة السياسية باتجاه المواطن وهذا الأخير، **باستخداماته العقلية التي فرضت عليه السير نحو السلام والابتعاد عن التشتت والفوضى التي كان فيها هي نفسها تفرض عليه مواصلة الالتزام بالقواعد الخلقية**[3].

إن هدف هوبز من فلسفته السياسية هو إقامة دولة قوية تقف في وجه كل الاضطرابات والفوضى والفتن والحروب الأهلية لتحقيق السلام والأمن والحماية لرعاياها، لذلك شبه الدولة هذا الجسم الاصطناعي بالتنين هذا الكائن العجيب المالك لقوة خارقة والقادر على تغيير

1_أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، تر: أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د ط، 1975 ص225

2 _توماس هوبز، اللفياثان، ص 203

3 _المرجع السابق، ص 277

الأوضاع إلى الأحسن والذي وصفه هوبز بالإله الفاني والمشرف على كل متعال، على جميع السلطات بما فيها الدينية والدنيوية.

لكن هذه السلطة المطلقة تفقد الإنسان إحدى أهم الحقوق التي يجب أن يتمتع بها وهي الممارسة السياسية والفعل السياسي في ظل مفهوم الحرية وذلك لإثبات وجوده داخل فضاء الفعل، فعندما نقول أن الإنسان تحكمه سلطة مطلقة فذلك عنوان لغياب الذات والإرادة والحرية التي تظهر في الفعل الجماعي، في تجربة الوجود المشترك لأنه يستحيل ممارسة السلطة دون وجود آخر يكمل هذا الفعل.

3)_ الأنتروبولوجيا الفلسفية: الحرية والفعل السياسي.

لقد فرضت الأزمة التي وقع فيها الإنسان الحديث على الفلسفة والأنثروبولوجيا الاتجاه إلى التفكير في السياسة، التفكير في الإنسان الفاعل والسياسي في إطار الحرية، هذا المفهوم الذي تحول من مصدر للنقاش والحوار والمساواة بين الناس إلى مفهوم يعبر عن العنف والترهيب والتخويف. الوضع الذي جعل حنا أرندت تتجه نحو الاهتمام السياسي.

تظهر فلسفة **حنا أرندت** السياسية كتعبير عن وضع وتجربة شخصية عاشتها الفيلسوفة مما أسست عليها الإطار العام لفلسفتها والذي طغى فيه الأنثروبولوجي والفلسفي في طابعه السياسي والذي أخذ من الإنسان كموضوع ومبدأ له، فهي تفلسفت حول واقع إنساني وأزمات سياسية، كالحرب العالمية الأولى والثانية، التوتاليتارية، ومعاداة السامية .

لقد صرحت حنا أرندت* في الكثير من صفحات كتبها أنّ اهتمامها السياسي راجع إلى فقر النظري الأوروبي في مجال السياسة منذ أفلاطون إلى الفترة المعاصرة[1] والتي جعلت السياسة عبارة عن نظريات مجردة وليست فعلاً وممارسة، الفترة التي تعتبر أزمتها أزمة سياسية بالدرجة الأولى وقبل كل شيء، **أزمة إنسان أصبح مهيمن عليه من طرف الأنظمة الشمولية التي سلبت منه وجوده وحريته وإرادته في ظل أنّ الفعل السياسي ما هو إلا شرط من شروط الوجود بل الشرط الأساسي**[2] لهذا نجد أرندت تأخذ بالتعريف الأرسطي للإنسان بأنه" حيوان سياسي" .

أسست أرندت بفكرها السياسي فلسفة أنثروبولوجية سياسية تقف ضد كل الهوامش التي أرادت المساس بحرية الإنسان معارضة الأنظمة الاستبدادية والتوتاليتارية فالحرية بالنسبة للفيلسوفة مرتبطة بالسياسة بحيث لا نستطيع التطرق إلى مواضيع السياسية دون التعرض لمسألة الحرية تقول " **إن الحرية التي تصبح ما ندر – في أوقات الأزمات والثورات – الهدف المباشر للعمل السياسي هي في الواقع السبب الذي من أجله يعيش الناس في أي نظام سياسي على الإطلاق ومن دونها لا معنى للحياة السياسية كحياة سياسية، إن السبب المبرر للسياسة هو الحرية** "[3] فالسياسة إذن تعني الحرية وهذه الأخيرة غاية الفعل

(*)_ سياسية وفيلسوفة ألمانية من أصل يهودي ولدت في 14 أكتوبر 1906 بألمانيا، درست الفلسفة واللاهوت والفيلولوجيا في جامعات ماربورغ، فيربيوغ، هايدلبرغ، تتلمذت على يد الفيلسوف هوسرل وهايدغر وياسبرز، تحصلت على الدكتوراه التي كانت بعنوان" مفهوم الحب عند أوغسطينوس " تحت إشراف كارل ياسبرز، توفيت سنة 1975.

1_ حنا أرندت، بين الماضي والحاضر، تر: عبد الرحمن بوشناق، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط 3، 2014، ص 15

2_ حنا أرندت، الوضع البشري، تر: هادية العرقي، جداول، بيروت، د ط، د س ، ص 25

3_ حنا أرندت، بين الماضي والحاضر، مصدر سابق، ص 20

السياسي، فهي التي تمكن الناس من ربط علاقات سياسية أساسها المساواة واحترام الأخر المختلف، ومن هذا الباب تطرقت أرندت إلى نقد النظام التوتاليتاري الذي أفسد العلاقة بين السياسة والحرية. **وأصبح مفهوم الحرية معها يبدأ حيث تنتهي السياسة وأخضع هذا النظام جميع مجالات الحياة من اقتصاد، تعليم، فن... لمتطلبات سياسية، وأنكرت جميع الحقوق لاسيما حقوق الحية الشخصية وحق التحرر من السياسة** [1] ويفهم من النظام التوتاليتاري ذلك النظام السياسي الكلياني الشمولي الذي يعمل على السيطرة على كافة الجوانب العامة والتحكم فيها وأصبح بذلك الإنسان وخاصة الألماني مجرد آلة تتحكم فيها السلطة الحاكمة بجبروتها وطغيانها ودكتاتوريتها، وهذا النظام حسب أرندت قائم على الشر وهدفه الشر بحيث شبهته "**بالقنبلة الهيدروجينية المستخدمة ضد الجنس البشري** "[2] **عندما عمدت على استخدام العنف لتحقيق عقائدها الايديولوجية وإثبات مزاعمها التطبيقية** [3] فبممارستها الفظيعة التي مارستها ضد الإنسانية والتي تطرقت لها ووضحتها أرندت في كتابها "**أسس التوتاليتارية**" حيث قامت بوصف الأحداث التاريخية للفضائح الأنظمة الكليانية وجرائمها حول الإنسان والإنسانية ونشرها للرعب فبدون التوتاليتارية لم يكن بإمكان التعرف على الطبيعة الجوهرية للشر هكذا ترى أرندت، بمعنى أن هذا النظام ساعد على ظهور الشر في العالم من خلال الإنسان وعلى الإنسان وتحويله من فاعل إلى كادح وهنا تظهر الانثروبولوجيا الفلسفية بصيغتها الأنطولوجية .

ومن وراء حالة " ايخمان " تبدع أرندت مفهوماً جديد وهو **تفاهة الشر التفاهة من خلال استقالة العقل والضمير عن تحمل المسؤولية بعد قيام بمجازر بأمر من السلطة بعدما لا**

1_ المصدر السابق، ص 208

2_حنا أرندت، أسس التوتاليتارية، تر: أنطوان أبو جيد، دار الساقي للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 2016،ص 215

3_ المصدر نفسه، ص 79

تدع لهم أي مجال في أن يحسوا بإنسانيتهم[1] فغياب الإنسان كان من وراء الأنظمة الشمولية التي سيطرت علي جميع الميادين بقوانينها التي تقف ضد صفة الإنسانية.

إذن الأنثروبولوجيا السياسية التي أعلنت عنها أرندت هي فلسفة إنسانية بالدرجة الأولى إذ أن السياسة هي المجال الوحيد والأبرز الذي يحقق فيه الإنسان وجوده كموجود فاعل وحر داخل فضاء عمومي، فجوهر الإنسان هو الفعل، وعند التحام السياسة والحرية سوف يُكشف عن مرض الحداثة وأزماتها التي أصابتها من وراء العنف والهيمنة والشر الذي قضى على الإنسانية وهدد الوجود.

1_حنا أرندت، أيخمان في القدس، تقرير حول تفاهة الشر، تر: نادرة السنوسي، ابن نديم للنشر والتوزيع، الجزائر، دار الروافد للثقافة، لبنان، ط1، دس، ص18

الفصـــــــــــــــــل الثاني

أنثروبولوجيا اللامعقول بين التأسيس الفلسفي والإنجاز

_المبحث الأول: أنثروبولوجيا الدين

_المبحث الثاني: في العودة إلى الأسطورة

_ المبحث الثالث: التحليل النفسي للثقافة

المبحث الأول: أنتروبولوجيا الدين

شهد القرن الثامن عشر حركة جديدة وهي حركة التنوير* والتي استطاعت وبفعل سابقتها من الإصلاح وعصر النهضة أن تأسس لعصر جديد، لفكر جديد، لحياة جديدة، حياة رد الاعتبار للإنسان وللحضارات السابقة (اليونانية والرومانية) التي جعلت منه الشغل الشاغل لفكرها فكان من أهم مخططات هذه الحركة هو البحث عن صيغة جديدة للدين، دين لا يقف ضد إعمال العقل ولا يؤدي في الوقت نفسه إلى الفوضى، البحث عن فكر ديني خادماً للعديد من القضايا في الحياة اليومية وبهذا يكون التنوير عصر الإيمان بقدرة العقل على تغير أوضاع المجتمع وتحرير الفرد من القيود التي وضعتها العصور القروسطية وكرد فعل لها، هو عصر التحولات الجذرية في المفاهيم الدينية، ويعتبر **كانط (1804/1724م)** من بين الفلاسفة المنتمين إلى هذه الحركة حاملاً شعار الإنسان والإنسانية ومفكراً فيه انطلاقا من الدين جاعلاً منه موضوعاً للتفلسف في حدود مجرد العقل. تحت سؤال " **ماذا يحق لي أن آمل**" .

(*)_ في عام 1783 قامت صحيفة بريلينش موناتشرفت Beriliniche Monnatsschrift الألمانية يطرح سؤال على متتبعيها وكان ما هو التنوير؟وطلبت منهم الجواب عليه وإرساله إلى الجريدة وقام بالرد على هذا السؤال من طرف العديد من الشخصيات المتباينة مثل جوتولد ليسينج (1781/1729م) وموسى ميديلسون(1786/1729م) وايمانويل كانط إضافة إلى ردود أخرى كثيرة. واعتبرت مقالة كانط من أكثر المقالات التي تم الاستشهاد بها. وكانت العبارة الأكثر ترديداً عنده هي أن التنوير هو خلاص الإنسان من سذاجته التي جلبها لنفسه وذلك باستخدام عقله دون أن يشوهه التعصب ودون أن يوجهه الآخرين . انظر: دوريندا أوترام، التنوير، تر: موريس إبراهيم، دار الفارابي، لبنان، ط 1، 2008

1) الإحالة الأنثروبولوجية للأخلاق الفلسفية.

يفكر كانط (1804/1724) في نظريته الفلسفية حول العلاقة التي تجمع بين الدين والأخلاق جاعلاً من العقل المشرع بينهما .

يربط كانط بين مفهومي الدين والأخلاق، ذلك لأن الأخلاق هي وحدها التي تقودنا بالضرورة إلى الدين، فالدين بالنسبة له فكرة منبعها الأخلاق والإنسان المتدين عنده ليس بالضرورة أن يكون متخلقاً، أي أنه لا يصبح الإنسان على خلق لأنه على دين وإنما الأسبقية دائماً للأخلاق فهي غاية وجودنا على الأرض. **إن"الأخلاق قائمة على مفهوم الإنسان بما هو كائن حر(...) لا يحتاج فكر كائن مختلف وأعلى منه لمعرفة واجبه ولا إلى محرك آخر غير القانون (الأخلاق) ذاته لكي يمارسه"**[1] وبهذا المعنى فإن كانط قد أعطى للإنسان السلطة في إقامة قانون أخلاقي خاص به وأنه وحده المكلف في صياغة ما يخصه من منطلق العقل.

إنّ الرؤية الكانطية هنا إلى الدين أو إلى أصل الحاجة إلى الدين لا تمكن في العبودية والتبعية بل في قدرتهم على إثبات حريتهم، الحرية في تقرير المصير، الحرية في تخطيط الغاية من الوجود، فالحرية بمفهومها الفلسفي هي ما يميز الوجود الإنساني كوجود إنساني وذلك عن طريق العقل الذي يدعو كانط للانفتاح به على الدين، فالهدف إذن من فلسفة الدين عنده هو إخراج الإنسانية برمتها من دين سلطوي لم يكن الإنسان فيه حراً في ما يفعل أم في ما يترك وإنما هو آلة مجبرة على السير في طريق رسمته له الشروط التاريخية، طريق مليء بكل مظاهر التسلط الديني من طرف الموكلين ورجال الدين إلى دين الحقيقي، دين إنساني الذي من أولوياته تحقيق الحرية باعتبارها حق جوهري وماهية كل إنسان.

1_ ايمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، تر: فتحى المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 2012، ص 21

ولعل أبرز ما يمكن تسجيله في فلسفة الدين الكانطية هو معالجته لمشكل الشر في إطار الأنثروبولوجيا الفلسفية الدينية جاعلاً منه إشكالية من إشكاليات العقل، الإرادة، الحرية مؤكداً على أن الشر موضوعاً للدين ولابد من التفكير فيه وفي مصدره انطلاقاً من رؤى فلسفية تمكن من تفكيك رموزه وإعطاء الحلول للتحكم فيه، لأن الإنسان سهل عليه "أن يفعل" لكن لا يستطيع أن يمحو ما فعل، فالحرية في السلوك هي التي تسمح بإقامة الخير والشر بالمعنى الانتروبولوجي لأن وحدها من تخلق في البشر الأفعال بنوعيها يقول كانط :" **نقر على الدوام بأن الطبيعة لا هي تتحمل الذنب عنه (حينا يكون شريراً) ولا هي لها الفضل فيه (حينا يكون خيراً) بل إن الإنسان ذاته صاحبه والمتسبب فيه**"[1] وبهذا فإن التصور الكانطي ينفي أن تكون الطبيعة هي المسؤولة عن سوء استخدام الحرية وإنما يرجعها إلى الإنسان فهو "فاعل" وتصدر عنه أفعال ترتبط بكيفية استعماله لذاته لكن الدافع الأساسي حسب كانط، يبقى مجهول وأساسه غير مكشوف[2] ومن هنا يؤسس لمفهوم **الشر الجذري**، الشر الموجود والكامن في الإنسان ومنه إلى العالم.

إلا أن النفس البشرية دائماً متطلعة في أن تكون أفضل، **وهذا الإصلاح يتطلب القيام بالتغير في طرق تفكيرنا لإصلاح أخلاقنا ولكن هذا لا يقتصر فقط على الأخلاق الخارجية لأنه كثيراً ما نجد الناس يحاربون الرذائل بطرق سطحية فقط ناسين وتاركين جذورها المشتركة سليما على حاله**[3] فالإنسان يمتلك وبقوة **الاسترداد الاستعداد الأولى للخير**، فمهما كان الشر جذري إلا أنه ليس أصلياً، فالجذري هو النزوع إلى الشر أما الأصلي فهو كل ما يميل إلى الخير[4] والنفس الإنسانية دائما تبحث على الأفضل.

1_المصدر السابق، ص 68 .69

2_ المصدر نفسه، ص 68

3_عبد الرحمان بدوي، فلسفة الدين والتربية عند كانط، المؤسسة العربية لدراسة والنشر، بيروت، ط 1، 1980، ص 81

4_بول ريكور، الذاكرة التاريخ النسيان، تر: جورج الزيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط 1، 2009، ص 710

ولقد لعبت الفلسفة دوراً هاما في دراسة طبيعة الدين الإنساني وذلك من خلال انجاز خطاب فلسفي يُثير مجموعة من الأسئلة كانت في ما سبق عبارة عن طابوهات يمنع الخوض فيها وأصبح بذلك فيلسوف الدين لا يتوقف عند حدود أو سقف معين وإنما كل ما يتعلق بالدين كان موضع الاختبار وتحت العقل، هذا العقل الذي ساعد الإنسان على الخروج من حدود الدين الأسطوري إلى حدود الدين الواقع المعاش، الدين الذي ينظر إلى الإنسان كغاية وأساس الوجود. فكيف تأسس هذا الخطاب الذي يدعوا إلى إقامة انتروبولوجيا الدين؟.

2) الأنثروبولوجيا الفلسفية: في طبيعة الدين

يعتبر **لودفيج فيورباخ(1872/1804م)** من بين المؤسسين الفعليين للأنثروبولوجيا الفلسفية من جانبها الديني، إذ كان من بين المهتمين بالأسس التي تربط بين الدين والفلسفة، فجل كتاباته كان الدين يمثل قمة الهرم فيها محاولاً بذلك تأسيس فلسفة إنسانية متميزة مقابل اللاهوت، فهو عمل على الانتقال من اللاهوتي إلى الأنثروبولوجي " **وهذا الانتقال ليس التقليل من شأن الأول بقدر ما هو الارتفاع والسمو بالثاني**"[1] فكان هدف الفيلسوف هو تغير النظرة حول الإنسان إضافة إلى طرح فلسفة جديدة للمستقبل منطلقاً من نقده للفلسفة الهيغلية بانياً عليها فلسفته.

لقد كانت البدايات الفلسفية لفيورباخ بدايات هيغلية بامتياز وهذا ما ثبت من خلال رسالة الدكتوراه التي أقامها تحت عنوان " العقل الواحد الكلي اللامتناهي " **إلا أنه بعد ذلك غير من أرائه وأعلن عن** " **رغبته في تحويل مثاليه هيغل المطلقة باتجاه أكثر جدية وواقعية** "[2] معبراً عن هذا النزوع في كتاب بعنوان " **مساهمة في نقد الفلسفة الهيغيلية**" سنة 1839

(*)_فيلسوف مادي ألماني ولد في 28 يوليو1804 وتوفي في 13 سبتمبر اشتهر بفلسفته الإنسانية المادية ، تأثر بهيغل وأثر في كل من ماركس وانجلز ، قدم الكثير من الكتابات الفلسفية التي تشمل التحليل النقدي للدين من بينها جوهر المسيحية وفلسفة المستقبل

1 _ أحمد عطية، الإنسان في فلسفة فيورباخ، دار التنوير للطباعة والنشر،بيروت، د ط، 2008، ص 113

2_حنا أوديب، هيغل وفيورباخ، أمواج للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 1994، ص 19

رافضا العلاقة التي أقامها بين الفلسفة والدين وطابعا المثالي، الفلسفة التي جعلت العقول متوجهة إلى كل ما هو بعيد عن الواقع، في ظل أن هدفها هو إنزال هذا الدين إلى مستوى المحسوسات وحمايته من كل ما هو منافي لقواعد العقل والطبيعة. ففلسفة هيغل بالمنظور الفيورباخي هي لاهوت مقنع بالفلسفة.

يصرح هنا **ماركس** بأن فيورباخ هو الوحيد الذي استطاع أن يعمل على إنزال هيقل من على عرش الفلسفة متجها نوعا ما إلى عكس طريق هيغل يقول ماركس: " **كان فيورباخ أول من أكمل هيغل ونقده(...) بحله الروح المطلقة ميتافيزيائيا إلى الإنسان الحقيقي على أساس الطبيعة**"[1] فالطبيعة على هذا الأساس ما يميز فلسفة فيورباخ المادية من جهة، والإنسان باعتباره أهم جزء في هذه الطبيعة من جهة أخرى، وهذا الأخير يعتمد على الطبيعة لأنها تمثل ذلك الكائن السابق عنه والأزلي عليه والمستقل منه من حيث النوعية والصفات، إذن فهذا الكائن الفيزيقي (الطبيعة) هو الموضوع الأول للدين؛ لماذا؟ " **لأن كل الانطباعات التي تنتجها الطبيعة على الإنسان بواسطة الحواس يمكن أن تعتبر بواعث عبادة دينية**"[2] فالدين بهذا المعنى هو ما يرجع إلى الطبيعة والتي بدورها ترجع إلى الجوهر الإنساني، وخارج الطبيعة والإنسان لا يوجد شيء لذا فإن " **قدسية الطبيعة هي أساس وقاعدة الدين عموماً والدين المسيحي خصوصاً وغايتها هي قدسية الإنسان**" [3] في حين نجد هيغل يقر في هذه النقطة بأن الطبيعة هي الأداة التي بواسطتها ترجع الروح إلى ذاتها وتعييها وهذا ما نلاحظه في الجدل الذي تتأسس عليه الفلسفة الهيغلية.

1_ كارل ماركس، فريديريك انجلز، العائلة المقدسة، تر: حنا عبود، دار دمشق للطباعة والنشر، سوريا، د ط، د س، ص 181

2_لودفيج فيورباخ ، أصل الدين، تر: أحمد عبد الحليم عطية، المؤسسة الجامعية للدراسة والنشر، ط 1، 1991، ص 29

3_ المصدر نفسه، ص 73

ومن بين المسائل التي نجدها في فلسفة الدين عند فيورباخ هي جوهر الله، هذا الجوهر الذي جعل التساؤل فيه هو التساؤل حول جوهر الإنسان، وبذلك فالله هو المرآة التي تعكس الوجود البشري كما يعتقده . والنظرة حول العلاقة بين الله والإنسان تغيرت مع هذا الفيلسوف إلى نظرة واقعية ترتكز إلى الأنثروبولوجيا " فالأنثروبولوجي هو سر اللاهوت" عنده، والمقصود من هذه فلسفته هو تحرير الإنسان من الإسقاطات والأوهام التي غلف بها وإرساء الدين في مكانه الصحيح، **حيث ينبغي أن يكون في قلب ووجدان الإنسان هذا الذي يحتل الصدارة في الدين لا الله المعنوي المجرد وإنما الإنسان الواقعي**[1] بينما كانت هذه النظرة في ما سبق ومع هيغل ذات نظرة مثالية ميتافيزيقية، على الرغم من أن هيغل يصرح في فلسفته الدينية بأن الطبيعة البشرية لا تكاد تختلف مع الطبيعة الإلهية وحسب **روجي جارودي** لا نستطيع أن نعتبر الرأيين متوافقين يقول لأن هيغل " **صحيح أنه يقرر مثل فيورباخ أن الإنسان إذ يعتقد أنه يتكلم عن الله إنما يتكلم عن نفسه ولكنه لا يعد الدين انتروبولوجيا كما يفعل فيورباخ بل ميتافيزيقا تأملية نظرية**"[2] وهنا تطغى المثالية الهيغلية التي رفضها فيورباخ.

فالأنتروبولوجيا الفلسفية حسب فيورباخ هي انتروبولوجيا الإنسان الديني الواقعي التاريخي الذي يعيش في عالم المحسوسات لا الإنسان المثالي الذي دعت إليه الفلسفات السابقة، لأن إذ تعالينا بالدين فإننا بهذه الطريقة ننفي واقعية الإنسان، فالدين هو ديناً إنسانيا. ويلخص **برديائيف** هذه الفكرة في كتابه "**العزلة والمجتمع**" فيقول: " **إن الإنسان صورة من الله وبالتالي فإن الله يحتوي في نفسه على صورة إنسانية وعلى ماهية إنسانية خالصة** "[3]

1_روبيرت تسمير، في صحبة الفلاسفة، تر: عبد الله محمد أبو هشة ، دار الحكمة، لندن ، ج 2، ط 1، 2012، ص 182

2_ نقلا عن: المصدر السابق، ص17

3_نيكولاى برديائيف، العزلة والمجتمع، تر: فؤاد كامل عبد العزيز، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د ط، 1960، ص 24

وهذه الفكرة هي التي تلخص فلسفة الدين الأنتروبولوجية عند فيورباخ بحيث أنه أرجع الدين كله إلى أساس انثروبولوجي واقعي محض.

إن الاعتقاد في الله ينبع منه نوعيين من الاعتقاد الأول يخص الطبيعة ويصبح بذلك الدين دين طبيعي، والاعتقاد الثاني يخص جوهر الإنسان ويصبح الدين ديناً إنسانياً، الأول يجعل الإنسان معتمد على الطبيعة ووجوده مرتبط بها، **في حين يجعل الثاني الطبيعة معتمدة على الإنسان، فإذ لم يوجد الإنسان فإن الطبيعة والعالم لن يوجدا**[1] فالدين هنا يرتكز على أساسين هما الطبيعة والإنسان التي تربطهما علاقة تبعية في صيغة الدين الحقيقي .

وفي الأنتروبولوجيا الدين عنده يتساءل فيورباخ عن ماهية الإنسان، عن ما هو الجوهر الذي به يحدد هذا الكائن؟ فيجيب العقل، الإرادة، القلب، هذه الكمالات الثلاث التي تميز الإنسان والهدف من وجوده، **فالإنسان يوجد ليفكر، ليريد، ليحب**[2] لكنه يصطدم بحقيقة أنه لا يستطيع بلوغ هذه الكمالات بقدرته الخاصة فيقوم بإسقاطها خارج ذاته ليوجهه إلى كائن أسمى منه وهو الله، **بهذه الطريقة وفي الدين يقول فيورباخ بأن الإنسان يغترب عن ذاته ليفهمها " وهذا الاغتراب الديني هو الاغتراب الحقيقي عند فيورباخ، إنه اغتراب الذات الإنسانية عن ذاتها لكنها في نفس الوقت التي تغربت فيه ستحاول استعادة ذاتها من جديد**"[3] والهدف من هذا الاغتراب هو إدراك ماهيته المتحجبة عنه والتي لا يبلغها إلا إذا تم إسقاطها على كائن أسمى منه وأكمل منه ليجدها فيه من جديد.

وفكرة الاغتراب (الاستلاب) هي فكرة هيقلية أخذها فيورباخ ليعزز بها فكره وأرائه في الدين وهذه الفكرة عند هيغل كانت مرتبطة بالمطلق، فاغتراب المطلق كان من أجل وعي الذات

1_فيورباخ، أصل الدين، مصدر سابق، ص 113

2_ حنا أوديب، مرجع سابق، ص 194

3_المرجع نفسه، الصفحة نفسها

هذه الأخيرة التي أسست لاستلابها في الطبيعة (الأخر) لتعود من جديد وتعي ذاتها وهذا هو العنصر المحرك للفلسفة الهيغلية.

إذن الفلسفة الأنتروبولوجية الفيورباخية هي فلسفة الإنسان الطبيعي، الإنسان السوي، إنسان المستقبل المتحرر من كل مثالية دينية.

3) مشكلة الشر في الخطاب الفلسفي .

إن موضوع الشر من بين المواضيع التي يتداخل الفلسفي والثيولوجي وهذا ما أكد عليه **بول ريكور*** متأثرا بفلسفة الدين الكانطية وكيفية معالجتها لمشكلة الشر، **فاعتبر إشكالية الشر تحديا قائما أمام الفلسفة والثيولوجيا في آن واحد**[1] تحدياً للفلسفة لأنه يفرض عليها إعادة البحث في مسألة عقلنة العالم وعلاقة الذات والآخر به(العالم) وتحدياً للثيولوجيا لأنه يجبرها على إعادة النظر في الحرية الإنسانية التي ضلت منسية ومقيدة لعدة قرون بفعل الدين. فالحرية الإنسانية من بين القضايا الأساسية لنزعة ريكور الفكرية لأنها الطريق الذي يرسم الشر في ظل العلاقة التبادلية بينهما.

يعتبر الشر في الأنتروبولوجيا الفلسفية عند ريكور مدخلاً أساسيا لهيرمينوطيقا الرموز وبذلك وضع الشر موضع التأويل والفهم باعتباره ظاهرة قائمة في الوجود الإنساني بل أن هذه البنية قد نسج حولها صراع تأويلات لما تحمله من الفائض في الدلالة والمعنى، ومع هذه الدراسة يرجع ريكور بالهيرمينوطيقا إلى أصلها الأول الذي انطلقت منه عندما ربط بين تأويلية الشر

(*) جون بول غوستاف ريكور فيلسوف فرنسي ينتمي إلى التيار الفينومينولوجي الوجودي، حصل على دكتوراه سنة 1950 عن فلسفة الإرادة، درّس في جامعات فرنسية وأمريكية شهيرة، من مؤلفاته التناهي والعقاب، فرويد والفلسفة، الذات عينها كأخر، إضافة إلى العديد من الأعمال الأخرى.

1_بول ريكور، الإنسان الخطأ، مصدر سابق، ص 11

والبعد الديني " **فرمزية الشر هي الوجه الأخر للرمزية الدينية**"[1] وهنا يلتقي الديني مع الفلسفي في فهم وتحليل هذه الصفة (الشر مؤولا).

إن الفضول الذي يدفعنا إلى معرفة أصل الشر وطبيعته الأنثروبولوجية والأخلاقية يجعلنا نبحث في الأفعال الإنسانية، في الوجود الإنساني، لأن الشر ليس حقيقة نظرية بقدر ما هو تجسيد للفعل الإنساني، فلا يمكن فهم الشر وبلوغ عمقه إلى بواسطة الفعل الذي يصدر عنه وهو قرار ناتج عن حرية الوعي والإرادة والقول بأن الإنسان خطاء يعني أن" **المحدودية الخاصة بالكائن الذي لا يتطابق مع نفسه هي الضعف الأصلي الذي ينبثق منه الشر ومع ذلك فإن الشر لا ينبثق من هذا الضعف إلا لأنه يتموضع** "[2] وبالتالي فوقوع **الإنسان في الخطأ كان نتيجة الضعف و المحدودية، فالإنسان بطبيعته كائن هش وله القابلية في الوقوع في الأخطاء**[3]. الضعف، المحدودية، الهشاشة يقول **ريكور** هي من تجعل الشر ممكنا في الإنسان فإمكانية الشر ترجع إلى الضعف في النفس الإنسانية وفي هشاشتها هناك القابلية للوقوع في الأخطاء، فالشر والخطأ حقيقة انطولوجية لا يمكن إنكارها والتغاضي عنها، لذلك عملت التفسيرات الميثولوجية والخطابات الفلسفية على محاولة عقلانيتها ومساعدة الإنسان على مجابهتها ومواجهتها وما هدف كانط وريكور وفلاسفة آخرون إلا بناء خطاب فلسفي من أجل الإمساك بمعنى الشر، فحضوره لا ينفصل عن حضور الإنسان في هذا العالم.

وهذا يجعلنا ننتقل إلى مفهوم أخر في فلسفة ريكور وهو مفهوم **اللاعصمة** كمبدأ للخطأ فالإنسان ضعيف وغير معصوم على الوقوع وارتكاب الأخطاء، **فاللاعصمة هي شرط وأساس الشر رغم أن الوقوع في الأخطاء هي التي تكشف اللاعصمة**[4] بمعنى أنها هي

1_بول ريكور، صراع التأويلات، مصدر سابق، ص 375

2_ بول ريكور، الإنسان الخطأ ، مصدر سابق، ص 217

3 _ P.Ricoeur , Antropologie philosophique, p 22

4_المصدر السابق، ص 215

البداية والنتيجة للشر، فمن خلال اللاعصمة فإن الانتروبولوجيا الفلسفية تلتقي بنظرية الشر الذي تسربت للواقع الإنساني بسبب هشاشته.

إن الإنسان بأفعاله حسب ريكور يتوسط الإرادي واللارادي، فعلى الرغم من أنه دائما كائن باحث على الخير إلا أن إرادة الشر تمنع ظهور الإرادة الحقيقية، فالإرادة الإنسانية هي إرادة خيرة لكن الإنسان قادر على القيام بالنقيض بما أنه لا يملك إرادته مطلقاً، فهو يجد نفسه بين الخير والشر، بين الصواب والخطأ، بين الطيبة والخبث " **بين ماله قيمة وما ليس له قيمة والإنسان قادر على الأمرين**"[1].

إن البحث في أنثروبولوجيا الشر عند ريكور يستدعي الأسطورة كحالة رمزية تتجاوز الواقع المحسوس والذي تمثله أسطورة السقوط، إذ يجعلها ريكور المرجع الأساسي في فهم مشكلة الشر، ويعني بأسطورة السقوط هو سقوط الإنسان الأول، إن الإنسان الخطاء كائن ساقط (...) ويدل السقوط على معنى الرذيلة والإثم فهو ساقط مقترف للشرور ومرتكب للمعاصي[2] ويؤكد ريكور على أن التفكير في فعل الشر كشر لا يكون إلا انطلاقاً مما ينتج عن السقوط[3] فالسقوط الناتج عن الإغواء هو المرحلة الأولى لارتكاب هذا الفعل لذلك يتم تعريف الإنسان انتروبولوجيا بأنه كائن ساقط وغير معصوم، هذا الأخير الناتج عن الحرية في السلوك.

إن التفكير في حقيقة الرمز انتروبولوجيا وابستمولوجيا من خلال الشر يجعل الأسطورة الأرض الخصبة لتأسيس الفهم وتحديدها كنقطة بداية لاستخراج معنى الشر من مستوى الجمود والخيال إلى مستوى الفهم والفعل، هذا الشر الذي يعتبر التفكير فيه التفكير في وضعية الإنسان وإنسانيته لذلك عمل كانط وريكور وفلاسفة آخرون على انجاز خطاب فلسفي الهدف منه الإمساك بمفهوم الشر الذي أصبح ملازماً لوجود ومصير الإنسان

1_بول ريكور، صراع التأويلات،مصدر سابق، ص 22

2_ إبراهيم مجيديلة، انتروبولوجيا الإنسان الخطاء، ضمن مجلة تباين للدراسات والأبحاث، العدد 19، 2017، ص 49

3_ بول ريكور، الإنسان الخطاء ، مصدر سابق، ص214_215

المبحث الثاني: الأسطورة والعودة الفلسفية

1)الأسطورة ودورها في حياة الإنسان.

أكد المؤرخون في تأريخهم للأحداث على أن الإنسان ومنذ بداية الحياة سعى إلى فهم وجوده هذا الوجود الذي شكل وبقوة الجانب الغامض. وحتى يقوم بكشف هذه الأسرار اعتمد نمط معين ولغة خاصة في حياته وهي لغة **الأسطورة Mythologie** .

فما المقصود بالأسطورة فلسفياً؟ وما مركزيتها في حياة الإنسان؟ وهل يمكن اعتبارها نظرية من نظريات التفسير؟.

إن الأسطورة في استخدامها الأنتروبولوجي والفلسفي هي شكل من أشكال التاريخية للوعي البشري، هي ظاهرة أولى عملت على إقامة الجسر والعلاقة بين الإنسان والوجود، فالإنسان طيلة هذه الفترة كان يحاول فهم هذا الوجود الذي فجأة وجد نفسه ملزماً على فك شفرته لهذا اتخذ من الأسطورة كمنظومة لتفسير الظواهر والسيطرة عليها وإعطاء المعنى للوجود.

تعتبر الأسطورة ذلك الجحر المناسب الذي يضع فيه الإنسان مشكلاته الكبرى والدائمة كأصل الأشياء، صراع الآلهة، الخير والشر، الحياة، الموت ...إلخ، هي الأداة التي أخذ بها الإنسان لتعبير عن مجموع الحالات النفسية الداخلية التي يعيشها من جهة ولتفسير أسباب الظواهر الكونية ايتولوجيا(علم الأسباب) من جهة ثانية، وبهذا المعنى وكما يقال فالأسطورة هي المرشد في الحياة بمغزاها وليست مجرد تعبير عن غباء الإنسان الأول. إذن تمركزت الأسطورة في تاريخ الفكر الإنساني سابقةٌ بذلك ظهور الفلسفة حتى يقال بأن اللوجس ولد من رحم الميتوس.

لكن إذ ما أردنا تقديم تعريف محدد للأسطورة فذلك كما يرى العديد من الأنتروبولوجيين ودارسي الميثولوجيا فإنه من الصعب إدراجها ضمن تعريف شامل يوضحها بطريقة سليمة إذ مازالت الخلافات بين النظريات حول موقعها في الحضارة الإنسانية وبهذا فهي بالغة التعقيد

" **إنني أعرف جيداً ما هي شريطة ألا يسألني أحداً عنها ولكن إذ ما سئلت وأردت الجواب فسيعتريني التلكؤ معتمداً على الخداع في مقولة الزمن ومتنبئاً بتورط كل من تحدثه نفسه أن يقدم تعريف شامل وموجز للأسطورة**"[1] هذا ما كتبه القديس أوغسطين في الاعترافات، إذ يقر بهذا القول أنه من الصعب تقديم تعريف شامل يحتوي الأسطورة داخله ذلك لأنها كانت دائما معرضة للتغيير، هذا الوضع هو ما جعل الأسطورة دائمة الحضور في التفكير الفلسفي والأنتروبولوجي إذ مازالت تلقي بظلها في مختلف الدراسات حول العقل الإنساني، إلا أن هذه مجموعة من تعريفات حاولت جمع الأسطورة في نسق مفاهيمي لتوضيح المعنى، ذهب البعض إلى أن الأسطورة " **حكايات تولدت في المراحل الأولى من التاريخ لم تكن صورها الخيالية (الآلهة، الأبطال الأسطوريين، الأحداث...) إلا محاولات لتعميم وشرح الظواهر المختلفة للطبيعة والمجتمع**"[2] الأسطورة هي " **تعبير عن الحقيقة ا لمطلقة لأنها تحكي تاريخاً مقدساً وهي لهذا تعد واقعية ومقدسة ولأنها كذلك فهي نموذجية وقابلة للتكرار**"[3] وإذا أخذنا بهذا التعريف الأخير ورجعنا به إلى الدراسات القديمة السابقة التي أعطت تفسيرات للأسطورة نجد **اليوهيميروسية(Euhemerism)*** التي ترى بأن الشخصيات الأسطورية ما هي إلا في الأصل سوى شخصيات حقيقية إلا أن إعجاب الشعوب بها ورهبتهم منها وبطابعها الخارق والخاص هو الذي جعل الناس يتصورونها على أنها كائنات إلهية أسطورية من طراز فذ[4] وأن الآلهة الإغريق هم ملوك يتمتعون بشخصيات قوية

1_ نقلا عن : أمل مبروك، الأسطورة والايديولوجيا، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، د ط، 2011، ص 19

2_م- روزنتال، ي- يودن، الموسوعة الفلسفية، تر: سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 1981، ص 23

3_ مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار القباء الحديث، القاهرة، ط 5، 2007، ص 59

(*)_ نسبة إلى الفيلسوف القورينائي يوهيميروس (311/ 298ق.م) صاحب كتاب التاريخ المقدس المتضمن لنظرية انتروبولوجية عن آلهة الإغريق.

4_ فرانسوا شامو، الأسطورة والتاريخ، تر: محمد عبد الكريم الوافي، منشورات جامعة قارينوس، بنغازي، ط 1، 1990،ص 87

وعظيمة جعلت الناس بعد ذلك يؤلهونهم في مخيلتهم وبهذا وحسب يوهيميروس فإن الأسطورة إنما هي في الأصل نقلاً لوضع حدث في زمن معين وليست مجرد أحداث من نتاج الخيال، أحداث تعبر عن معانات عاشها الإنسان في بدايات تأسيس لتجربته في الحياة ودليل على ذلك هي تلك الأساطير المشتركة بين مختلف الشعوب والديانات **كأسطورة الطوفان*** مثلا .

ومن هنا ارتبطت الأسطورة بالدين وأصبحت هنا ما يسمى بالأساطير الدينية، أساطير ارتبطت بآلهة مختلفة نتجت بذلك طقوس تمجيدية يمارسها الإنسان في حياته اليومية **فالميثولوجيا جزءاً من البنية الثيولوجية وأصلاً لها، بحيث أن نتاج الأساطير كان يدور حول التراث المقدس في شكل قصص تدور حول الآلهة**[1] فالأساطير إذن ما هي إلا تفسيرات لشعائر دينية وقواعد متعلقة بشعب ما، تفسيراً لأعمال أعظم الآلهة لهذا فهي ذات أهمية كبيرة بالنسبة لعلم الأديان المقارن، وإذ وضعناها موضع العصر الحالي فهي إن صحة التعبير بمثابة الصحف المكتوبة حالياً.

ولقد أخذوا من الشعر وسيلة يتقربون بها من آلهتهم "**بحيث يتغنون بحياة الآلهة وما عرض لهم فيها من خير، فالأبطال والآلهة هم موضوع الإلياذة والأوديسة**"[2] وبما أن الشعر كان مرتبط بالأسطورة فإننا نجد اللغة كبعد أساسي فيها، وعلى هذا الاعتبار فقد ارتبطت اللغة ارتباطاً وثيقاً بالأسطورة [وهذا ما أكد عليه **كاسيرر** في ما بعد بحيث صرح بأن ميلاد الأسطورة هو ميلاد اللغة فكلاهما نابعان من نفس الجذر وهو ما يسميه بالاستعارة الجذرية يقول: " **ففي نمط التفكير الإستعاري توجد جذور التفكير الديني والأسطورة والشعري على**

(*)_ تروي هذه الأسطورة بأنه بعد فترة معينة من خلق العالم اكتشف الآلهة أن الإنسان قد عبث في الأرض ولم يحقق الغاية من خلقه فقررت غسل الأرض بالطوفان، واختارت هذه الآلهة رجل صالح وأمرته ببناء سفينة كبيرة يحمل فيها الجزء الصالح من البشر وأمرته بحمل زوجين من كل الحيوانات وبعد ذلك يقلع بها عند انديا الطوفان لتأسيس مدينة جديدة

1_ سيد القمني، الأسطورة والتراث، مركز المصري لبحوث الحضارة، القاهرة، ط 3، 1999، ص 31

2_أندريه جيد، أوديب تيسيوس، تر: طه حسين، دار العلم للملايين، بيروت، ط 4، 1980، ص 14

حد سواء"[1] فاللغة والأسطورة وحتى الدين جمعت بينهما وظيفتهم الرمزية في الحضارة الإنسانية وهكذا فإن " **الأشكال الرمزية ليست محاكاة للواقع بل هي الأعضاء المكونة له**" وإننا إذ أردنا أن نفهم الإنسان لابد أن نتجه إلى وظائفه وفعالياته بالتحليل والدراسة .

إنّ اللغة هي وحدها القابلة لفهم وتفسير الأسطورة باعتبارها أول مغامرة يقوم بها العقل البشري، فهي في حاجة إلى مساندة لغوية لفك الرموز.

يتطرق **كاسيرر*** إلى نظرية ماكس موللر في علاقة الأسطورة باللغة، فهذا الأخير يرى أن الأسطورة ما هي إلا مرض لغوي، فالإعجازات اللغوية هي التي تنتج الأساطير بطابعها المبهم إضافة إلى أن "الأسطورة ما هي إلا الظل المعتم الذي تلقيه اللغة على الفكر"[2] بحيث أن الأسطورة لها ما يربطها بالجانب السلبي من اللغة فإخفاقات اللغة هي التي تنتج الأساطير، فيقابل كاسيرر هذا الرأي بالنقد ويقول بأننا لسنا في حاجة إلى مثل هذه النظريات الغريبة التي تفصل بين فعاليتين تكمل واحدة الأخرى، فاللغة و الأسطورة بتشكلاتها الرمزية هي التي صنعت تاريخ الإنسان الأول، **فاللغة هي وجه التعبير عن خباياه وعواطفه وأفكاره والأسطورة هي وجه التعبير عن تصوراته للوجود في بداياته السرميدية وفي نهايته المبهمة يشتركان في الوظيفة، يتمايزان في التاريخ من حيث التنوع الثقافي، ويتماثلان في البنية**[3]. وهذا الطرح كذلك نجده عند **كلود ليفي ستراوس(2009/1909)** إذ يعتبر من بين الأنتروبولوجيين الذين أولوا أهمية للميثولوجيات ودورها الثقافي في فهم وتفسير أوضاع الإنسان البدائي، يرى ستراوس أن الأسطورة واللغة يتشابهان في كونهما بنيات لها وظائف

(*)_ أرنست كاسيرر (1874/ 1945) فيلسوف ومؤرخ فلسفة ينتمي إلى ما يسمى بمدرسة ماربورغ في الفلسفة الكانطية، اشتهر كأبرز شارح للفلسفة الكانطية في القرن العشرين، غادر ألمانيا في عام 1933 وتوفي حين كان مدرس في جامعة كولومبيا في نيويورك، من أشهر أعماله المشكلة والمعرفة ، فلسفة الأشكال الرمزية...

1_ أرنست كاسيرر، اللغة والأسطورة، تر: سعيد الغانمي، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، الإمارات، ط 1، 2009، ص 15

2_ المصدر نفسه، ص 31

3_محمد شوقي الزين، الثقاف في أزمنة العجاف، مرجع سابق، ص 530

ثقافية داخل المجتمع، فالأسطورة هي ما تجعل العالم قابلاً للعيش والفهم واللغة بهيكلها الرمزي هي التي تأسس هذا الفهم يقول:" **فالأسطورة تشكل جزء لا يتجزأ من اللغة نعرضها بالكلام وتتعلق بالكلام**").

لكن هذا التصور اللاعقلاني لم يستمر فقد قبل بالرفض من طرف الفلاسفة اليونان، **وكان العمل على التخلص من كل ما هو منافي للعقل ومن كل ما هو خرافي من المهام الأساسية والأولى التي اهتموا بها وحاولوا القضاء عليها**[1] ولقد تم الإعلان من هذه اللحظة على الانتقال من الميتوس إلى اللوجس، من اللاعقل إلى العقل باختلاف التصورات والنظريات* وأصبحت الأسطورة في هذا الزمن تتلقى ضربات قوية من الفلسفة الإغريقية.

إلا أن هذه الديميثولوجيا**لم تقف أمام الاستعمالات المتعددة للأسطورة التي شهدها العصر داخل التفكير العقلاني الفلسفي فكثيراً من الفلاسفة اليونان وحتى ما بعد ذلك قد أخذوا من الأسطورة كوسيلة للتفسير بحيث كان المنعطف الإغريقي في نظرته للأسطورة من الناحية الفلسفية ذو نظرة شمولية إذ " **تعتمد النظرة الفلسفية التفسير الشامل للكون والحياة وقضاياهما. ومن هنا فإن الأسطورة ينظر إليها باعتبارها تجسيداً لهذا البعد الكلياني والشمولي للكون والحياة**"[2] ومن بين الفلاسفة الذين أخذوا من الأسطورة كدعامة لمنظومتهم الفلسفية نجد **أفلاطون(347/429ق. م)** بحيث اشتملت فلسفته على مجموعة من الأساطير اليونانية الهامة التي أدرجها في محاوراته كوسيلة لتقريب الحقيقة والمعنى إلى المخاطب ومن

1_ أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، مصدر سابق، ص 79

(*)_ يركز كاسيرر في شرحه لهذه النقطة في العلاقة بين الفكر السوفسطائي والفكر السقراطي فعلى الرغم من الاختلاف بينهما إلا أنهما يتفقان في كونهما يحاربون من أجل قضية واحدة وهي محاربة التصورات التقليدية الأسطورية للدين اليوناني السائد أما الاختلاف بينهما فيكمن في طريقة المعالجة فالسوفسطائيون أخذوا الأسطورة وقاموا بتفسيرها تفسيرا عقلانيا ولكن سقراط قد رفض هذا انطلاقاً من أنه مازال لم يفرغ من التأمل في نفسه ومعرفتها كما تطلب الحكمة، لهذا فهو لم يولى الأهمية لهذا الجانب.

(**) نفي الأسطورة

2_ محمد مصطفوي، الدين والأسطورة، الانتشار العربي للدراسة والنشر، لبنان، ط1، 2014، ص 27.

النماذج الواضحة لدى أفلاطون **هي أسطورة الكهف*** إذ المغزى من هذه الأسطورة أن الوقائع الحقيقية هي خارج الكهف وترمز لعالم المثل أما الكهف فهو عالم المرئيات وعالم الوهم الذي نعيشه، انطلاقاً من نظرية المعرفة عنده، وبهذا المعنى يجعل أفلاطون من الأسطورة أداة لفهم الحقيقة بدلائلها الرمزية التي تمتلك القدرة على التأثير، فقد كان لها دوراً كبير في الكشف عن مثله القابعة وراء مجال اللغة الفلسفية فلقد " **اثبت أفلاطون هذه الحقيقة حينما انتقل من التصور إلى الأسطورة باعتبارها الوسيلة لبلوغ المعرفة الحقة**"[1] في ظل أن عصره كان عصر الانتقال من الأسطورة إلى الفلسفة إلى أنه اعترف بالقيمة الميثولوجية في بناء المعرفة الفلسفية، بحيث كان يقوم باستدعاء الأسطورة عندما يعجز الخطاب الفلسفي في التعبير عن مواضيعه، من وراء مدَها له للمفردات والجمل والمعاني التي تساعده في توضيح أفكاره وتمثلاته.

لكن ومع بلوغ القرن التاسع عشر كان هناك دعوة فلسفية جديدة إلى إعادة إحياء الأسطورة باعتبارها ماكثة في التاريخ الإنساني وإحدى مكوناته الأساسية, بحيث لا نستطيع دراسة التاريخ دون الإمساك ببداياته.

إن الأسطورة كمفهوم وفعل قد أصابه الاضمحلال والأفول جراء طغيان العقل، فأراد فلاسفة هذا العصر إرجاعها على ساحة الدراسة ليؤكدوا من جديد أنها لا تزال في الحاجة إلى التفسير لأنها مرتبطة بماضي لابد من العودة إليه، وأنها صحيح قد اشتملت على تصورات

وأخيلة لكنها أيضا قد احتوت حقائق لابد من اكتشافها بعدما يتم إرجاعها إلى سياقها التاريخي، ومن جهة ثانية لا يمكن قراءة التاريخ دون الأسطورة لأنها تمثل نقطة انطلاقه

(*)_ وبحسب هذه الأسطورة فإن هناك مجموعة من أناس يشبهون سجناء مقيدين داخل كهف ووجوههم عكس المدخل وهناك نار مشتعلة خلفهم يتأملون على الحائط المقابل ضلالاً لكائنات تغدو وتروح.

1_ نيكولاى برديائف، العزلة والمجتمع، مرجع سابق ، ص 09

وهذا ما عبر عنه **شلينغ(1854/1775م)* الذي قام بوضع تصور جديد لدور الأسطورة ومكانتها في الفكر الإنساني وكيف أنها تمثل كل من الفلسفة والتاريخ**[1] الفلسفة في قضاياها والتاريخ من حيث الكتابة والزمن ومن حيث الدور الذي تلعبه باعتبارها جزء من هذا التاريخ فالأسطورة بهيكلها الرمزي تعبر عن براديغماً فلسفياً كاملاً لعصر ما، لذلك يجب إرجاعها في السياق الزمني التاريخي ودراستها انطلاقاً من عصر نموها، العصر الذي تبلورت فيه لفك رموزها، وعلى الرغم من الاختلاف بين الزمن الأسطوري والزمن التاريخي إلا أن الأول سبب وعامل أساسي في ظهور الثاني.

ومن بين الفلاسفة الذين أعطوا القيمة للميثولوجيا اليونان بالتحديد وخصصوا لها مكان من أجل إعادة ظهورها على الساحة الفلسفية وأقاموا خطاباتهم بها وعليها نجد:

2) الأسطورة وفلسفة الحياة

يعتبر نيتشه(1900/1844) واحدا من الفلاسفة الكبار الذين أولوا أهمية كبيرة للميثولوجيا اليونان انطلاقاً من تخصصه في الفيلولوجيا الذي ساعده وبشكل كبير على الإطلاع على الأثر الإغريقي وانجازاتهم الأدبية خصوصاً عصر المأساة .

سعى نيتشه من خلال أعماله إلى إحياء الأسطورة وتأكيده على ضرورة العودة إلى الحياة ما قبل السقراطية، لأنه ومنذ أن أصبحت الفلسفة تنطلق ويؤرخ لها من سقراط خرج العالم عن مساره الصحيح لأنه تخلى عن عصر المأساة وأعلن عن موت تراجيديا يقول نيتشه: " **إن التراجيديا الإغريقية بموتها خلفت فراغاً كبير ملموس في كل مكان (...) لقد ماتت**

(*)_ فيلسوف ألماني يعد من بين الذين صاغوا النظرية الدياليكتيكية لتطور المجتمع ، اهتم بالفلسفة الطبيعية و من بين دعاة التفكير في فلسفة الأسطورة.

1_أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، مصدر سابق، ص 20

التراجيديا وبموتها مات الشعر أيضا"[1] لقد ماتت التراجيديا وما على حسب نيتشه إلا العودة **إلى إحيائها من جديد، لأن بها تبلغ الميثولوجيا أعلى دراجات الوضوح وتبلغ أبهى صورها ويتم إرجاعها من جديد**[2] وحتى يتسنى ذلك لابد من التوجه إلى الفن. فكيف يمكن أن تكون التراجيديا موضوعاً للفن؟.

يتخذ نيتشه من آلهة اليونان القدماء رمزاً لفلسفته الجمالية مما أدى إلى استعارته اسمين منها وهما **ديونيسوس وأبولون** وصاغ بهما منظوره لحركة الفن واستخدامهما كرمزين للظاهرة الجمالية "**هذان الإلهان اعتبرهما شخصيا أبرز وأرسخ مثاليين حيين لعالمي الفن ومختلفان كلياً عن كل ما عداهما من حيث عمق شخصيتهما ومثلهما العليا"**[3] فأبولون يمثل الرزانة والتأمل والهدوء في حين يمثل ديونيسوس أو باخوس كما يطلق عليه إله الخمر والموسيقى والحياة الصاخبة، الأول نحات والثاني موسيقار، **إلهان يتصارعان على ميدان الفن وميدان الألوهية معاً إنه صراع بين غريزتين استيطقيتين هما الحلم والنشوة أما الحلم فهو مجال أبولوني والنشوة مجال ديونيسوسي إنه إله الانفعالات والرغبات**[4] وهذا الأخير سوف يمثل فلسفة نيتشه .

إن السبب الذي جعل نيتشه يقتلع ديونيسوس من أعماق الأساطير اليونانية القديمة ومن بين كل آلهة أولمب ويجعله رمز للفلسفة النيتشاوية وتحدياً للفلسفة العقلانية الحديثة هي ازدواجية هذا الإله بين الفظاعة والتحدي، **الفظاعة من حيث مأساوية حياته والتحدي من أجل هذه الحياة، لأن ديونيسوس يعلمنا محبة الحياة وتبريرها وتحمل عبثيتها وفظاعتها** [5] هذه الفظاعة لا تعني الابتعاد عن الدنيا والتخلي عنها بل تحمل معاناتها وكل ما هو مأسوي

1_ فريديريك نيتشه، مولد تراجيديا، تر: شاهر حسين عبيد، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط 1، 2008، ص 152
2_ المصدر نفسه، ص 150
3_ المصدر نفسه، ص 152
4_ أم الزين بن شيخة المسكيني، الفن يخرج عن طوره، جداول للنشر والتوزيع ، لبنان، ط 1، 2011، ص 128
5_ المرجع نفسه، ص 106

وغامض فيها، لذلك يأخذ نيتشه من باخوس رمزاً ليؤكد على مسألة تشبث بالحياة رغم الأحداث المرعبة التي تحيط بها، فالتراجيديا فن وأسلوب حياة، حياة كانت بمثابة صرخة ضد الفكر السائد، الفكر المجرد الذي إجتاح فهم الإنسان.

إذن هذه العودة هي عودة رمزية فلسفية، هي محاولة من أجل استعادة نماذج جميلة عرفت كيف تتكيف مع ذاتها وكيف تتصالح مع الطبيعة ومع الآلهة في ملحمة تراجيدية هاهنا في هذه الأرض الخصبة للعصر التراجيدي اليوناني أينعت الفلسفة[1] وما هدف نيتشه إلا تطبيق هذا النموذج في بلاد الألمان من خلال الفن والموسيقى لأنها تمثل الحياة بأكملها، لذلك نجده يعِد بمجيء، **عصر تراجيدي عصر ينمو فيه الفن الأرقى للاستجابة الإثباتية للحياة أي التراجيديا من جديد**[2]. بهذا المعنى فإن فيلسوفنا أخذ من الفن الإغريقي وسيلة لتجاوز فن عصره، وسيلة لتعبير عن الحياة وإرادة الحياة من أجل رفع من قيمة الوجود الإنساني الذي ضاع في الأخلاق المسيحية.

فيلسوفاً اعترف بالقيمة الكبرى للميثولوجيا الإغريق لأنها ساهمت وبشكل كبير في بناء الإنسان في المراحل الأولى من التاريخ .

فيلسوفاً آمن بالأسطورة لأنها تمثل في نظره الحيز المنير والمشرق في الحضارات، فيلسوفاً وصف ما كانت من قبل منبوذة لأنها تعبر عن مرض إنساني، بأداة الحكمة الديونيزية[3] أداة تؤكد على كيفية التخلص من ما هو مأساوي من ما هو مناقض للحياة، فنيتشه هو فيلسوف الحياة .

ومن هنا فإن الأسطورة تجاوزت ذلك المفهوم التقليدي الذي لازمها لمدة طويلة، إذ لم تبقى مجرد قصة تروى لأهداف أخلاقية من جيل إلى آخر وإنما أصبحت فاعلية من فعاليات

1_ المرجع نفسه، ص 133

2_ فريديريك نيتشه، هو ذا الإنسان ، تر: علي مصباح، منشورات الجمل، د ط، د س ، ص 84

3_ فريديريك نيتشه، مولد تراجيديا، مصدر سابق، ص 149

الإنسان مرتبطة بحياته، بتطوره الحضاري خصوصاً وإنها دخلت ميدان العلوم بصفتها ظاهرة لابد أن تخضع للدراسة العلمية والتحليلية لمعرفة طبيعتها وخصائصها لأنها تمثل أساس نفسي للحياة البشرية البدائية .

المبحث الثالث: التحليل النفسي للثقافة

1)_ سيكولوجيا الأسطورة كثقافة حيه.

يعد **سيغموند فرويد (1939/1856)**من أهم الدارسين الذين تناولوا الأسطورة بالتحليل والدراسة من زاوية علم النفس لاسيما في نظريته حول **الأحلام**، بحيث أصبح هناك علاقة بين الأنثروبولوجيا والميثولوجيا والسيكولوجيا بصور فلسفية محضة.إن اشتغال فرويد بالجانب السيكولوجي ساعده وبشكل كبير على إقامة نظرية للأسطورة تختلف عن النظريات السابقة انطلاقاً من، اقتناعه بوجوب البحث عن المفتاح الوحيد لعالم الأسطورة في الحياة الانفعالية للإنسان فقط[1] هذه الحياة التي تتعلق بكل الحركات والرغبات والظواهر النفسية، مع مراعاة عدم الخلط بين الحياة النفسية والحياة الواعية[2] لأن الوعي بالنسبة له هو جزء صغير يتولد عن الحياة النفسية وما دوره إلا إخفاءها مما يؤدي إلى إنتاج عالم اللاوعي الذي يعتبر أهم خطوة لدراسة الأسطورة.

اهتم فرويد بالنفس الإنسانية وأخضعها للدراسة العلمية، دراسة هدفها كشف وتحليل كل ماهو دفين في أعماق النفس، وقد اتخذ من الأحلام مادة هذا التحليل بعد أن رفعها إلى مستوى البحث العلمي شأنها في ذلك شأن الأسطورة لذلك يربط فرويد بين الجانبين وذلك انطلاقاً من آليات التشابه بينهما، فكلاهما نتاج لعمليات نفسية لاشعورية فأحداث الأسطورة كما أحداث الحلم تقع خارج حدود الزمان والمكان فالبطل في الأسطورة كما صاحب الحلم يقوم بمجموعة

1_أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، المصدر السابق، ص 50

2_ المصدر نفسه، ص 51

من الأفعال خارقة هي عبارة عن ميول ورغبات مكبوتة في نفس الإنسان[1] لهذا فإن العلاقة التي تجمع بين الحلم والأسطورة هي تلك الجوانب الرمزية، وبما أن الأفكار الكامنة في الحلم هي المادة اللاشعورية التي وجدت في النوم فرصة وصول إلى الشعور[2] فإن الأسطورة كحلم مكبوت إن صح التعبير يحاول الإنسان الوصول إليه وتحقيقه فيقوم بانجازه على هيئة مخطط المتمثل في القصة، إذن فإن الجوانب الرمزية هي كل ما يتعلق باللاشعور، لذلك يدرج فرويد الأسطورة إلى جانب الحلم في إنتاجات العملية النفسية اللاشعورية يقول " والواقع أن طريقة الرمز ليست أسلوباً خاصاً بالأحلام وإنما هي طريقة عامة في كل ما يتعلق باللاشعور(...) فكم في الأناشيد الشعبية والأساطير المأثورة والنوادر الدارجة على الألسن من رموز وكتابات تفوق ما يوجد في الأحلام"[3] وبتعبير آخر فإن الأسطورة على نحو ما هي أحلام اليقظة.

لقد أراد فرويد من وراء دراسة الأسطورة الوصول إلى اضطرابات نفسية التي كانت ملازمة للإنسان البدائي باعتبارها الوحيدة التي كانت تلبي حاجاته عكس ما نجده في المجتمعات الحديثة إذ حلت الثقافة باعتبارها " تلك القدرة الإنسانية الشاملة على تعلم ونقل المعارف واستخدامها في الحياة"[4] من وجهة نظر الأنثروبولوجيا محل الأسطورة إبتداءاً من منتصف

3_ فراس سواح، مغامرة العقل الأولى، دار علاء الدين، دمشق، ط 11، 1992، ص 16

1_ أمل مبروك، الأسطورة والإيديولوجيا، مرجع سابق، ص 80

2_ سيغموند فرويد، تفسير الأحلام، تر: نظمي لوقا، دار الهلال، د ط، 1962، ص 89

3_ كليفورد غريتز، تأويل الثقافات، تر: محمد بدوي، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2009، ص 07

(*)_ أوديب oedipous هو ابن لايوس ملك طيبة وزوجته يوكاستا . لما علما الملك من كاهن معبد دلفي ما أخبأه له القدر وأعلن إليه إن رزق بولد سوف يقتله ويتزوج أمه، وحين ولد هذا الصبي أمر الملك بقتل إبنه فكلف خادماً له بذلك، ولكن هذا الخادم تأخذه الشفقة على الولد فسلمه إلى راعي لملك كورنت، وسارع بدوره وأخذه إلى ملك كورنت" بوليب " الذي حرم هو وزوجته من الإنجاب فقام بتربيته ونشأته تحت اسم "أوديب" (أي صاحب القدم المتورمة) ولما بلغ أوديب مبلغ الرجال سمع من أحد أقرانه أنه ليس إبن الحقيقي لولديه فذهب إلى كائن المعبد ليبين له الأمر فينبئه بأنه سيقتل أباه ويتزوج

القرن التاسع عشر.ولعل أبرز ما وقع عليه فرويد طيلة مدة بحثه النفسي هي **أسطورة أوديب*** وتأويل رموزها بحيث أخذ منها الدعامة الأساسية في فهم الجوانب النفسية اللاشعورية الغامضة والرواسب المبهمة في اللاوعي .

يرى فرويد في هذه الأسطورة تمثيلا لظاهرة نفسية ارتبطت بالتراجيديا الخاصة بالقدر[1] فالأبطال القدماء هم موضوع المأساة اليوناني التي تصور حياتهم الصعبة ، بحيث استخدم فرويد أسطورة أوديب في تحليلاته النفسية باعتبارها مركزاً يوضح العلاقة بين الطفل ووالديه من وراء نزعاته الجنسية الأولى التي أصبحت تحت تأثير الكبت الشعوري لاشعوريةٌ، وتأخذ هذه الأسطورة في ترجمتها السيكولوجية لدى فرويد اسم **عقدة أوديب** وتطلق هذه العقدة على الذكر الذي يحب والدته ويغير عليها من أبيه ورأى فرويد في هذه الأسطورة بأنها تتفق مع الرغبة اللاشعورية الموجودة في نفس الإنسانية يقول" بدأ الولد الصغير في سن مبكر يشعر

أمه وسيقترف هاتين الخاطئتين المنكرتين، وعلى الفور بغادر أوديب المدينة هرباً من قضاءه وفي الطريق يلتقي بعربة فيها راكب وبعض أتباعه فيحدث النزاع حول حق الطريق وإذ بالفتى يقتل صاحب العربة (دون أن يدري أنه والده الحقيقي) واقترف أحد الإثمين وبعدها أكمل طريقه حتى اقترب من مدينة طيبة فسمع أن في باب هذه المدينة هناك كائن غريب مخيف يطرح على المارين سؤالا ثم يفتك بمن لا يأتيه بالجواب الصحيح، لكن أوديب يحل اللغز(وقد أعلن هذا الكائن أنه سينتحر إذا استطاع أي أحد أن يحل اللغز) ويدخل أوديب المدينة ويعين ملكاً ويتزوج من أرملة الملك الراحل (دون أن يدري أن من تزوجها هي أمه فعلاً) (وإذ به يقترف الإثم الثاني) وكانت ثمرة هذا الزواج صبيين وابنتين. وبعد سنوات طغى على المدينة طاعون وتوسل أهل المدينة لملكهم أن يجد الحل عن هذه اللعنة وبعد استشارة كاهن دالفي اخبره بأن الآلهة لا تكشف الضر إلا إذا ثأرت للايوس من قاتله، وبهذا يعمل أوديب عن اكتشاف القاتل، فتظاهرت له الحقيقة، فهو الذي قتله. فتشنق يوكاست نفسها ويفقأ أوديب عينيه ويغادر المدينة مع ابنته حتى يصل إلى كولونس إحدى ضواحي مدينة أثينا وينتهي الأمر بموته هناك. انظر: اندري جيد، أوديب تيسوس، تر: طه حسين، دار العلم للملايين، بيروت، ط 4، 1980

كذلك: أمل مبروك، الأسطورة والأيديولوجيا ، مرجع سابق، ص 85-86

1_ سيغموند فرويد، تفسير الأحلام، مصدر سابق، ص 96

بالحب نحو أمه وهو حب كان في الأصل متعلق بثدي الأم كما أنه أول حالة من حالات اختيار الموضوع فنشأ على صورة الاعتماد على الأم، أما في ما يتعلق بالأب فإن الولد يقوم بتقمص شخصيته ويبقى هاتان العلاقتان جنباً إلى جنب لفترة من الوقت حتى تأخذ الرغبات الجنسية المتجه نحو الأم تزداد بشدة ويصبح الأب كأنه يعوق تحقيق هذه الرغبات وعن ذلك نشأت عقدة أوديب "[1].

ربط فرويد بين عقدة أوديب وظاهرة غشيان المحارم التي كانت منتشرة عند البدائيين والذي اعتبره، حادث معادِ للمجتمع وجب على الحضارة التخلي عنه إذا أرادت أن توجد[2] وهذا الابتعاد والتخلي أدى إلى ظهور مكبوتات في النفس منذ ذلك الوقت، إذ أن ظهور رغبة قتل الأب ورغبة الزواج من الأم في طفولة الجنس البشري في ما قبل التاريخ هي نفسها ما تظهر في الوقت الحالي، فهاتان الرغبتان تظهران الآن في حياة كل طفل بعدما يتم تخفيها وكبتها[3] من طرف أنا الطفل الذي يقوم بتقديم المساعدة لتحقيق هذا الكبت.

ويأخذ كذلك فرويد من **أسطورة الطوطم** دعامة الأساسية في تفسير المنشأ التاريخي للحضارة وأنّ اختيار هاتان الأسطورتان [أسطورة أوديب والطوطم] لم يكن اعتباطيا وإنما هناك روابط رمزية عميقة بينهما، بحيث تكمن رمزيتهما في الخطيئة المتمثلة في مقتل الأب وفي انتهاك المحارم وفي الشعور بالذنب وهكذا اعتقد فرويد أنّ في دراسته للأسطورتين من خلال عقدة أوديب وعقدة الأب سيتوضح ما خفي له من أسرار العالم الأسطوري وكأنها افتح يا سمسم بتعبير كاسيرر و ما خفي في أعماق النفس الإنسانية.

1_ سيغموند فرويد، الأنا والهو ، تر: محمد عثمان النجاتي، دار الشروق، القاهرة، د ط، 1982، ص 53-54

2_ بول ريكور، محاولة في فرويد، تر: وجيه أسعد، أطلس للنشر والتوزيع، دمشق، ط 1، 2003، ص 164

3_أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، المصدر السابق، ص 58

2)_في فهم الحضارة.

إن معرفة وضع الإنسان يستوجب بالضرورة الالتفات إلى إطاره الاجتماعي وتوجهه الفكري وهو ما يقتضي العودة إلى نقطة البداية التي تتبلور فيها المنطلقات الفكرية، إلا أن الإنسان وفي جوانب عدة لا يضبط من خلال مورثه الثقافي المتراكم وإنما يضبط من خلال أعماله الذاتية وإرادته الحرة والتي من خلالها يتم إنتاج حيز ثقافي خاص به. وهذا الإنجاز يكون من خلال تجربته التاريخية وأفكاره العقلانية الذاتية.

وهذا ما ظهر في الفلسفة المعاصرة التي تُعتبر فلسفة تجديد وتجدد من خلال حركة العلم والتكنولوجيا التي سيطرت علي العصر والتي أحدثت تغيرات كثيرة من خلال إعادة التشكل الثقافي والسياسي والاقتصادي. هذا ما مثله الفيلسوف الأمريكي هاربرت ماركوز (1997/1898)* متأثراً بكل من هيغل، ماركس، فرويد.

لقد اهتم ماركوز اهتماماُ بالغاً بمسألة الحضارة وكيفية إعادة خلق واقع إنساني جديد مختلفاً جوهرياً عما كان في السابق دون إلغاءه، معتمداً في هذه المسألة على التحليل النفسي للحضارة وكيفية بناءها إذ يربط بين هذا التحليل والأطر الاجتماعية والفلسفية، متأثراً بأراء فرويد حينما جعل من عقدة الذنب السبب الرئيس في نمو الحضارة، مستعيناً في هذه المسألة بالجوانب الأسطورية فهو يأخذ من" **الإيروس** " إله الحب رمزاً ومفهوماً يدل على الاستمتاع بالحياة واستعادة الحب في مقابل مفهوم "**الثاناتوس**" الذي يعني الموت، **فالإيروس** هو العامل الأساسي في بناء مقومات كل حضارة" **بوصفه الطاقة التي تكمن في أصل كل حضارة ذلك لأن النمو الفرد، أي انتقاله من الأنانية إلى الغيرية وكذلك نمو الإنسانية يفترض مقدماً عامل الحب**"[1]

1_ فؤاد زكريا، هاربرت ماركوز، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2005، ص 43

فالإيروس إذن هو ما يساعد على تحقيق حضارة تتوفر فيها عوامل السعادة والحب والسلام كذلك جمع ماركوز بين ما فصل بينه فرويد بين الحب والحضارة " **جمع بينهما من أجل إقامة حياة إنسانية مكتملة العناصر، يتحقق فيها التوافق التام بين مختلف جوانب الطبيعة البشرية**"[1] في حين يؤكد فرويد أن الجمع بين الحب والحضارة هو الذي يعيق العملية الثقافية.

ومن جهة ثانية ينظر ماركوز مثله مثل فرويد من قبل بأننا لا نستطيع قيام حضارة دون القمع والكبت بحيث أن قمع الغرائز شرط أساسي لقيام الحضارة واستمرار الحياة الاجتماعية.إلا أن ماركوز يعيد النظر في هذه المسألة ويضع العلاقة بين الحضارة والقمع موضع التساؤل وجعل من هذا الأخير آلية دفاعية نفسية تعتمد عليها الأنا لصد كل ما هو مرفوض داخل المجتمع " **فكل حضارة ملزمة بأن تشيد نفسها على الإكراه وعلى نكران الغرائز**"[2] ولهذا يقال بأن القمع هو ثمن الحضارة.

فهذا التعارض من الذي يعتبر من متطلبات الغرائز البشرية والواقع إنما هو امتداد تاريخي" **فتاريخ الإنسان هو تاريخ قمعه، ذلك أن الحضارة لا تفرض أشكال القسر على وجوده الاجتماعي فحسب ولكن على وجوده الحيوي(البيولوجي) فهي لا تحد من بعض أجزاء في الوجود الإنساني فقط ولكنها تحد بنيته الغريزية ذاتها، ومع ذلك فإن هذا القسر هو وحده شرط التقدم الأولي**"[3] وهنا إشارة للحدث الأسطوري الذي يستند إليه فرويد في بناء الحضارة والتقدم والمتمثل في المجتمع الطوطمي.

وهذه الثنائية المتمثلة في القمع والحضارة تثير السؤال التالي لدى ماركوز: ألا يمكن تصور حضارة لا قمعية وأكثر إنسانية؟.

1_ المرجع السابق، ص 47

2_ سيغموند فرويد، مستقبل وهم، تر" جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط4، 1998، ص 10

3_ هاربرت ماركوز، الحب والحضارة، تر: مطاع الصفدي، دار الأدب ، بيروت، ط2، 2007، ص 19

من هنا يتجه ماركوز إلى المجتمع الصناعي الذي يعتبر عامل أساسي لتقليل من هذا القمع وذلك بإضفاء الطابع العقلي والمنطقي على الغرائز ويصبح هناك ما يسمي بالحضارة اللاقمعية التي يمكن بفعلها تحرير الإنسان من هذا القمع الذي حدده التاريخ والسياقات الاجتماعية.

إن استعانة ماركوز بعلم النفس وخاصة تحليلات فرويد كان بهدف فهم الآليات التي تقوم عليها الحضارة المتقدمة فأفكار فرويد ساعدت وبشكل كبير ماركوز على فهم أوضاع الإنسان المعاصر من الجانبين العلاجي والفلسفي.

خاتمـــــــــــة:

اشتهر القرن العشرين بدعمه للنزعة الإنسانية وتمجيد الإنسان هذا الكائن الذي شغل مختلف مجالات العلوم الإنسانية بتعدد نظرياتها وتوجيهاتها، إذ كان ينظر إليه بشيء من التقديس وكمفهوم بعيد عن الانتقادات.

إلا أن هذا الخطاب وبعد مرور فترة معينة من الزمن فقد بريقه والإعجاب الذي أحرزه في عصر الحداثة، فأُنشأ خطاب آخر جديد معارض ومزعزع لثوابت وأسس الحداثة كانتصار الذات، الإنسان وعي وإرادة، الحرية، التاريخ، الإمكانيات...إلخ لتعلن وبخط عريض عن فشل فلسفة العصر، هذه الفلسفة التي كانت تكذب على نفسها عندما آمنت بالإنسان وبقدرته على الإبداع والتجديد " فمفهوم الإنسان الواعي والعاقل والمسؤول أخلاقياً ما هو إلا وهم من أوهام الفلسفة "[1] فهو لا يزيد عن كونه يشغل منصب المفعول به من طرف العديد من الاتجاهات وكورقة رابحة لتوجهاتهم.

اشتهر هذا التيار باسم" **تيار فلسفة الموت**" فلسفة إلغاء الذات والإعلان عن قرب اختفاء الإنسان وأفوله، فلسفة تنحدر من الاتجاه البنيوي الفرنسي الذي بادر بالإعلان عن " تلاشي الأفق الثقافي الذي أسس فيه الإنسان الغربي دلالات وجوده"[2] أعلن عن رفع التحدي أمام النزعة الإنسانية التي أصبح من المفروض التخلي عنها، وإزاحة الإنسان من مجال المعرفة والإعلان عن وفاته في النهاية. فمع البنيوية ومع فلاسفتها **كميشال فوكو، دريدا ولوي ألتوسير** تراجعت مكانة الإنسان في الدراسات الفلسفية ولم يصبح الموضوع الذي كان من قبل أبرز عناوين المعرفة والسبيل الوحيد لتطرق إلى مختلف الفعاليات الثقافية، بل بالعكس أصبح الآن بمثابة الحاجز أمام الدراسات خاصة العلمية منها " فالبنيوية أسهمت بانتقاداتها

1_ عبد الرزاق دواي، موت الإنسان – في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 1992، ص 11

2_ المرجع نفسه، ص 14

الجذرية للإنسان الغربي وبنيته الحضارية إسهاماً كبيراً في إسقاط الصورة المثالية لهذا الكائن المتفوق، الإنسان الأعلى بتعبير نيتشه، الإنسان الذي بسط سلطته ونفوذه على أجزاء كبيرة من المعمورة بقوة الحديد والنار لفترات زمنية طويلة وظن أنه رسول الإنسانية غير المرسل"[1] وبهذا فإن نظرة البنيوية وأتباعها للإنسان كانت نظرة من نوع خاص وبعيدة كل البعد عن أراء الحداثة التي سلطت الأضواء على الذات كفاعلة والتاريخ كتطور وتقدم، هذا السمو الذي قُدم للإنسان هو الذي زاد من حدة المشاكل في العالم بدل من القضاء عليها مشاكل سياسية، ثقافية وحتى تاريخية لذلك أعلنت عن رفع التحدي أمام فلسفة الإنسان و" يظهر هذا التحدي بشكل خاص في تحويل إشكالية المعنى والدلالة من مجال النوايا والمقاصد واهتمامات الذات إلى مجال النسق اللغوي اللاشعوري(...) أصبحت اللغة تبدو من خلاله نسقاً مقفلاً ومكتفياً بذاته وسابقاً على الذات المتكلمة لا تنفتح على عالم تشير إليه ولا على إنسان يستعملها من أجل التعبير عن تفاعله مع ذلك العالم"[2] فالبنيوية بهذه الهيئة شكلت قطاعاً خاصاً بعيداً عن مسلمات النزعة الإنسانية والمفهوم المعتاد عن الإنسان، فدُرست اللغة كنسق مقفل بعيداً عنه.

ركزت فلسفة موت الإنسان على فلسفة كل من **نيتشه وهايدغر، نيتشه** الذي أعلن عن موت الإنسان وظهور الإنسان السوبرمان **وهايدغر** الذي اعتبر النزعة الإنسانية ميتافيزيقا والميتافيزيقا نسياناً للوجود، هذا الوجود الذي شغل فلسفة **هايدغر** وظل من حيت الأهمية الفلسفية سابقاً على الموجود يقول " إن خاصية كل ميتافيزيقا ستتجلى في كونها إنسانية وبنفس الكيفية تظل كل نزعة إنسانية ميتافيزيقية "[3] فهذا النوع من الميتافيزيقا يقف في وسط العلاقة بين الوجود والموجود، فيظل الأول منسياً مع بروز الثاني، لذلك وحسب **هايدغر**

1_ عمر مهيبل، من النسق إلى الذات، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار العربية للعلوم ، بيروت، ط 1، 2007 ص 32

2_ المرجع نفسه، ص 34

3_ مارتن هايدغر، رسالة في النزعة الإنسانية، تر: مينة جلال، مدارات، ص 51

علينا إقامة تقويض وتفكيك للنزعة الإنسانية كونها ميتافيزيقا ولمفهوم الإنسان المثالي بمختلف فعالياته داخل عالمه الثقافي.

ويعتبر كما ذكر سابقا **ميشال فوكو***(**1926/1984م**) من أبرز الفلاسفة البنيويين الذين أكدوا وساعدوا على رسم ملامح هذا التيار. أصر فوكو من خلال فلسفته البنيوية على ضرورة التخلي عن التفكير بالإنسان وقلبه إلى التفكير في موت هذا الإنسان[1] لأننا ومنذ أن وجه الفكر الحديث والمعاصر طريقه نحو الأنتروبولوجيا أصبحنا نعيش سبات فكري متمثل في هيئة دوغمائية لا تخرج عن إطار الأنتروبولوجيا الفلسفية التي صاغها الفكر الحداثي وحتى نتمكن من العودة من جديد يقول فوكو لابد من نهاية الإنسان لأن في نهايته هناك بداية جديدة للفلسفة[2] ويتبع ذلك بقوله " فلم يعد يمكن اليوم التفكير إلا داخل الفراغ الذي يتركه وراءه الإنسان المندثر ذلك أن هذا الفراغ لا يشكل نقصاً "[3] وبهذا يؤكد فوكو على أن جميع الدراسات الأنتروبولوجية لم تساهم قط في بناء نظام فلسفي جديد، وإنما بقيت تدور في حيز مغلق وما على الفكر حالياً إلى التخلص منه والإعلان عن بداية مختلفة.

ففلسفة فوكو بهذا المنظور هي عبارة عن خطاب حول تعثر النزعة الإنسانية في قلب الفلسفة المعاصرة، هذه الفلسفة التي كان محور بحوثها ومجمل أسئلتها حول الإنسان وطبيعته، ففي كتاب الكلمات والأشياء يوجه فوكو رسالة إلى أولئك الذين أخذوا بيد الإنسان والذي أصبح في ما بعد عقبة من عقبة الفكر. يقول " فإلى أولئك الذين يريدون الاستمرار في الكلام عن الإنسان، عن نفوذه أو على تحريره إلى أولئك الذين يستمرون في تساؤل حول ماهية الإنسان وجوهره إلى كل من يرجع المعرفة إلى الحقائق الإنسان ذاته: إلى من يرفض

(*)_ فيلسوف فرنسي يعتبر من أهم فلاسفة النصف الأخير من القرن العشرين، تأثر بالبنيوية ودرس وحلل تاريخ الجنون في كتابة" تاريخ الجنون " وعالج مواضيع مثل الإجرام والعقوبات والممارسات الاجتماعية صاحب مصطلح أركيولوجيا المعرفة.

1_ ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، تر: مطاع الصفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي للنشر ، لبنان، د ط، ص 313

2_ المصدر نفسه، ص 281

التشكيل دون اللجوء إلى الأنتروبولوجيا ويرفض الأسطرة دون اللجوء إلى حل رموزها، ويرفض التفكير دون أن يفكر في حال أن الإنسان هو الذي يفكر، إلى أشكال الفكر هذه الخرقاء العاجزة لا يسعنا إلا الرد بضحكة فلسفية" [1] ففلسفة الإنسان قُبلت من طرف فوكو بالسخرية والاستهزاء عن طريق الفلسفة ذاتها لأن هذا النوع من الفلسفات هو عبارة عن وهم اتبعه الكثيرين من أجل السيطرة وإبراز النفوذ على العالم، لكن ومع مرور الوقت فنحن نشاهد ومع فلاسفة البنيوية أو فلسفة الستينيات كما يطلق عليها التصدع والاندثار الذي مسا الأنتروبولوجيا الفلسفية من كل نواحيها وكان التوجه نحو اللغة كنسق مقفل وبعيد عن مفهوم الإنسان.

لكن هل يحق لنا أن نطمئن إلى مثل هذه الآراء التي تلغي الإنسان وتدعوا إلى التخلي عن النزعة الإنسانية من منطلق أنها عثرة أمام الدراسات العلمية والفلسفية الجديدة في ظل أن الأوضاع لازالت بحاجة إلى الأنتروبولوجيا الفلسفية؟ أم أن هذه الدراسة قد ساعدت على الالتفات أكثر فأكثر حول مبحث الإنسان واستمرارية التفكير فيه وفي فعالياته الثقافية؟ وهل يمكن أن نعتبرها كنوع من الفلسفة الأنتروبولوجية؟.

1_ المصدر سابق، ص 282

ومن خلال الإشكالية التي تمت مناقشتها في هذا البحث يمكن استخلاص جملة من النتائج وهي كالتالي:

لقد فتحت الأنثروبولوجيا الفلسفية بوصفها فلسفة للإنسان الطريق أمام الدراسات الإنسانية دراسات تزيد من فهمنا للواقع البشري بمختلف موضوعاته العقلانية كاللغة والسياسة واللاعقلانية كالدين والأسطورة بوصفها فعاليات ووظائف انثروبولوجية في ظل المفهوم الشامل للإنسان.

تفرض علينا الأنثروبولوجيا الفلسفية إلى ضرورة العودة إلى الماضي لفهم آفاق وتجليات الإنسان في الدراسات الفلسفية السابقة، خاصة التراث اليوناني الذي عمل على تأسيس نظرة فلسفية إنسانية، العودة من أجل إحيائه والإقتداء به في الحاضر فالتقاء لحظتين تاريخيتين قادرة على تغيير الأوضاع التي شاهدتها الإنسانية إلى الأفضل، فالفلسفة بطابعها الأنثوبولوجي سمحت بالعودة إلى الأنثروبوس وذلك بالتساؤل حول هويته وقدراته وإرادته حول الهشاشة التي أصابته من وراء وضعه المتأزم في العالم. فانعطاف مسار الفكر الفلسفي نحو الإنسان كان من المهام الأساسية التي لابد من الاشتغال عليها بهدف كشف أسرار هذا الكائن وحياته المظلمة التي طغى عليها الجزع والخوف والقلق الذي يهدد مستقبله فطرح سؤال ما الإنسان؟ كيف نعرف أنفسنا؟ ما مكانة الإنسان في الكون؟ كانت كبدايات فلسفية لتجلى مبحث الأنثروبولوجيا الفلسفية الذي عمل على إعادة تصويب البحث الفلسفي والمعرفي مباشرة إلى الحياة، إلى الواقع الإنساني وذلك بمختلف توجهاته الفينومينولوجية والهيرمينوطيقية بهدف تحليل وتأويل وفهم الحياة، هذه الفلسفة ذات الطابع الإنساني تسمح للإنسان بالتعرف على ذاته ومنها إلى الآخر، فلسفة تصنع من الإنسان فيلسوفاً للحياة.

تركز الأنثروبولوجيا الفلسفية على الحرية الإنسانية بمختلف تجلياتها الثقافية، السياسية الدينية باعتبارها من القضايا الأساسية لنزعتها الفكرية، بحيث تسعى إلى الفهم الكامل لها وبكل ما يربطها من إرادة، وعي، شر، خطأ... فالحرية كموضوع فلسفي/ أنثروبولوجي لا يفهم إلا في ظل علاقته التبادلية مع هذه النشاطات.

إن الأنثروبولوجيا الفلسفية بوصفها فلسفة الإنسان والحياة وكل ما هو معاش فهي فلسفة ذات طابع عملي لا مجرد غايتها الأفعال الإنسانية وإنجازات الإنسان بمختلف صورها وأزمنتها كاللغة والسياسة والدين والأسطورة...إلخ.

إن الفلسفة كلما تعين عليها أن تذهب نحو ما هو سياسي فإنها تتجه بكل تأكيد نحو ما هو معاش إلى الواقع الإنساني، هذا ما وضحه الاتجاه الأنثروبولوجي/ الفلسفي فدراسة النظم السياسية والأحداث السياسية وكل ما هو معطى سياسي إنما من اختصاص الأنثروبولوجيا بتحليلات فلسفية.

إن لجوء الفلسفة الأنثروبولوجية إلى السياسة كان في ظل النكوص والإخفاقات التي حققتها الدراسات السياسية من قبل بوصفها " تنازع عام حول إدارة الحياة" هذا التنازع الذي جعل السياسة دائما محل تشكيك ونقص خاصة في ظل الظروف التي شهدها العالم.

إضافة إلى أن الأنثروبولوجيا الفلسفية لم تتغاضى عن الجوانب اللاعقلانية في الثقافة الإنسانية وإنما كان بحثها بحث في الإنسان الشامل بكل تجزأته العقلانية واللاعقلانية فالدين والأسطورة كذلك من بين الفعاليات الذات الإنسانية على مر التاريخ. لذلك عملت الأنثروبولوجيا الفلسفية على إنجاز خطابات فلسفية تسمح بفهم الخلفيات وراء هذه الفعاليات.

لقد اهتمت الأنثروبولوجيا الفلسفية بالطبيعة الجوهرية للدين، اهتمام يختلف عما سبق فهي تنظر إلى الدين في بعده الإنساني لا الدين السماوي التقليدي.جاعلاً من الإنسان المدخل الأساسي للدين، فالسؤال حول الدين هو سؤال أنثروبولوجي مما أدى إلى الانتقال من

المعطى الثيولوجي إلى المعطى الأنثروبولوجي في دائرة الفلسفة التي دعت إلى إنشاء إنسان جديد، إنسان الباحث عن الذات وكمالها.

إن ارتباط ظاهرة الأسطورة بالتراث الإنساني وبالتطورات الفكرية للمجتمعات ما قبل التاريخ جعلها مدار الاهتمام من طرف العديد من المجالات العلوم الإنسانية كالأنثروبولوجيا والفلسفة والتاريخ وعلم النفس، حيث اجتمعوا على أننا في حاجة ماسة إلى طرح إشكالية الأسطورة لأنها الكاشف الوحيد لثقافة وحياة الشعوب ما قبل التاريخ.

فالأنثروبولوجيا الفلسفية بمميزاتها الثقافية فتحت المجال حول تعدد الدراسات وذلك لفهم الوظيفة التي تقوم بها الأسطورة كثقافة حضرية حية، فاستخدام مفهوم الأسطورة وتحليلها تحليلاً أنثروبولوجيا وفلسفياً إنما ينطوي على معايير لا يمكن إنكارها أو التغاضي عنها لأنها نتاج لمخيلة إنسانية وتعبير عن فترة زمنية عاشها الإنسان.

ومن جهة العلم وعلاقته بالأسطورة فلابد أن نؤكد على أن الأسطورة كانت بمثابة الملهم أمام اكتشاف الاستنساخ الذي أثبته العلم في هذا العصر، فمسألة الاستنساخ احتضنتها الأسطورة أولا والآن هي من بين الاكتشافات العلمية.

إن ما يميز الأنثروبولوجيا الفلسفية عن غيرها من الفلسفات هي اهتمامها بالإنسان الكلي بإرادته وحريته ومصيره، بالنزعة الإنسانية عامة، فإنجاز خطابات فلسفية حول المواضيع الأنثروبولوجية والتي تدعو إلى الالتفات حول هذا الكائن وفهمه فهماً يسمح بأخذه إلى بر الأمان كان المسعى لهذا الاتجاه.

قائمة المصادر

1_ أفلاطون، محاورة كراتيل، ترجمة: عزمي طه سيد أحمد، وزارة الثقافة، عمان، ط1، 1990.

2_ أفلاطون، محاورة جورجياس، ترجمة:محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للنشر القاهرة، دط، 1970.

3_ أفلاطون، محاورة الدفاع، ترجمة: زكي نجيب محمود، مكتبة الأسرة، مصر، دط 2001.

4_ أرسطو، السياسات، ترجمة: أحمد لطفي السيد، مختارات الإذاعة والتلفيزيون، دط، دس.

5_ أرسطو، الأخلاق النيقوماخية، ج1، ترجمة: أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية للطباعة، القاهرة، دط، 1964.

6_ أرندت (ح)، بين الماضي والحاضر، ترجمة:عبد الرحمان بوشناق، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2014.

7_أرندت (ح)، الوضع البشري، ترجمة: هادية العرقي، جداول للنشروالتوزيع،بيروت، دط، دس.

8_أرندت (ح)، أسس التوتاليتارية، تلرجمة: أنطوان أبو جيد، دار الساقي للطباعة والنشر ط2، 2016.

9_أرندت (ح)، ايخمان في القدس(تقرير حول تفاهة الشر)، ترجمة: نادرة السنوسي، ابن نديم للنشر والتوزيع، الجزائر،الروافد للثقافة، لبنان، ط1، دس.

10_ ديكارت (ر)، مقال في المنهج، ترجمة: محمود محمد الخضيري، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر،القاهرة، ط2، 1968.

11_راسل (ب)، حكمة الغرب، ج2، ترجمة: فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت دط 1983.

12_ريكور(ب)، محاولة في فرويد، ترجمة: وجيه أسعد، أطلس للنشر والتوزيع، دمشق ط1، 2003.

13_ ريكور (ب)، الإنسان الخطاء، ترجمة: عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي سوريا، ط2، 2008

14_ ريكور (ب)، صراع التأويلات (دراسات هيرمينوطيقية)، ترجمة: منذر العياشي، جورج الزيناتي، دار الكتاب الجديد للمتحدة، ط1، 2009

15_ريكور (ب)، من النص إلى الفعل(أبحاث التأويل)، ترجمة: محمد براءة، حسن بورقبة عين الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط1، 2001.

16_ريكور(ب)، الذاكرة التاريخ النسيان، ترجمة: جورج الزيناتي، دار الكتاب المتحدة، بيروت ط1، 2009.

17_غادامير(ج،ه)، فلسفة التأويل(الأصول المبادئ الأهداف)، ترجمة: محمد شوقي الزين دار العربية للعلوم، لبنان، ط2، 2006.

18_ غادامير(ج،ه)، الحقيقة والمنهج، ترجمة: حسن ناظم وحاكم صالح، دار أويا للنشر دط، ليبيا،2007.

19_غادامير(ج،ه)، الإنسان واللغة، ترجمة: عبد العالي إليزمي، دار الشؤون اللثقافية عمان، ط1، 1990.

20_غادامير(ج،ه)، من فهم الوجود إلى فهم الفهم، ترجمة: عبد العزيز بو الشهيد، منشورات الإختلاف،

21_فيورباخ(ل)، أصل الدين، ترجمة: أحمد عبد الحليم عطية، المؤسسة الجامعية للدراسة والنشر، ط1، 1991.

22 _ فرويد(س)، تفسير الأحلام، ترجمة: نظمي لوقا، دار الهلال، سوريا، دط، 1962.

23 _ فرويد(س)، الأنا والهو، ترجمة: محمد عثمان النجاتي، دار الشروق، القاهرة، دط 1982.

24_فوكو(م)، الكلمات والأشياء، ترجمة: مطاع الصفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي للنشر، لبنان، دط، 1990.

25_ فولف(ك)، علم الأناسة (التاريخ، الثقافة، الفلسفة) ترجمة: أبو يعرب المرزوقي، دار المتوسط للنشر، الإمارات، ط1، 2009.

25_ كاسيرر(أ)، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية، مقال في الإنسان، ترجمة: احسان عباس، دار الأندلس، بيروت، مؤسسة فرانكلين، نيويورك، دط، 1961.

26_كاسيرر(أ)، الدولة والأسطورة، ترجمة: أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دط، 1975.

27_كاسيرر(أ)، اللغة والأسطورة، ترجمة: سعيد الغانمي، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث الإمارات، ط1، 2009.

28_ كانط(إ)، الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة: فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2012.

29_ ماركس(ك)، انجلز(ف)، العائلة المقدسة، ترجمة: حنا عبود، دار دمشق للطباعة والنشر، سوريا، دط، دس.

30_ نيتشه(ف)، مولد تراجيديا، ترجمة: شاهر حسين عبيد، دار الحوار للنشر والتوزيع سوريا، ط1، 2008.

31_ نيتشه(ف)، هو ذا الإنسان، ترجمة: علي مصباح، منشورات الجمل، دط، دس.

32_ هايدغر(م)، الوجود والزمان، ترجمة: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة بيروت، ط1، 2012.

33_ هايدغر(م)، رسالة في النزعة الإنسانية، ترجمة: مينة جلال، مدارات.

33_ Emmanuel kant, Anthropologie d'un point de vue pragmatique, Traduction par joseph Tissot, Librairie Ladrange, 1863.

34_Poul Ricour, Anthropologie philosophique, Ecrits et conferences editions du seuil,2013.

قائمة المراجع

1_ السواح(ف)، مغامرة العقل الأولى، دار علاء الدين، دمشق، ط 4، 1992.

2_النقاطي(ح)، مفهوم المدينة في كتاب السياسة عند أرسطو، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذيقية، دط، 1995.

3_ إبراهيم(ز)، دراسة في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطباعة، القاهرة، دط، دس.

4_ إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز والفلسفة العقلانية، دار الثقافة للنشر، والتوزيع دط 1985.

5_ أوترام(د)، التنوير، ترجمة: موريس ابراهيم، دار الفارابي، لبنان، ط1، 2008.

6_ أوديب(ح)، هيقل وفيورباخ، أمواج للطباعة والنشر، بيروت،ط1، 1994.

7_ برديائيف(ن)، العزلة والمجتمع، ترجمة: فؤاد كامل عبد العزيز، مكتبة النهضة المصرية القاهرة، دط، 1960.

8_ بدوي(ع)، فلسفة الدين والتربية عند كانط، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، بيروت، ط1، 1980.

9_ بالانديه(ج)، الأنتروبولوجيا السياسية، ترجمة: علي المصري، مجد للدراسة والنشر ط2، 2007.

10_ بوحنبال(م)، الفلسفة السياسية للحداثة وما بعد الحداثة(كشرط لفهم الألفية الثالثة) التنوير للطباعة والنشر، بيروت، دط، 2010.

11_ بوشنسكي(إ.م)، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة: عزت قرني، عالم المعرفة، الكويت، دط، 1992.

12_ توفيق(س)، ماهية اللغة وفلسفة التأويل، مجد للنشر والتوزيع، بيروت، ط1 2002.

13_ تسمير(ر)، في صحبة الفلاسفة، ج2، ترجمة: عبد الله محمد أبو هشة، دار الحكمة لندن، ط1، 2012.

14 _ جيد(أ)، أوديب تيسيوس، ترجمة: طه حسين، دار العلم للملايين، بيروت، ط4 1980.

15_ جماعة من أساتذة السوفيات، موجز تاريخ الفلسفة، ترجمة: توفيق السلوم، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1989.

16_ جينيفياف(ر.ل)، ديكارت والعقلانية، ترجمة: عبدو الحلو، دار المنشورات، بيروت ط1977،2.

17_ حلمي مطر(أ)، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، دار المعارف، ط5، 1995.

18_ حسين(ظ)، مفهوم الروح عند ماكس شيلر، دار النهضة العربية، القاهرة، دط، 1997.

19_ روينز(ر.هـ)،موجز تاريخ اللغة في الغرب، ترجمة: أحمد عوض، عالم المعرفة الكويت، دط، 1997.

20_ستيس(و)، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 1997.

21_سالم يافوت(ع)، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، ط1 1999.

22_سيد القمني، الأسطورة والتراث، مركز المصري لبحوث الحضارة، القاهرة، ط3، 1999.

23_شيخة المسكيني(أ)، الفن يخرج عن طوره، جداول للنشر والتوزيع، لبنان، ط1،2011.

24_ شاموا(ف)، الأسطورة والتاريخ، ترجمة:محمد عبد الكريم وافي، منشورات جامعة قارينوس، بنغازي، ط1، 1990.

25_عزمي طه(س)، فلسفة اللغة عند أفلاطون، عالم الكتب الحديث للطباعة والنشر،الأردن ط1، 2012

27_ مصطفى عادل، مدخل إلى الهيرمينوطيقا(نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير) رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2008.

28_ مبروك(أ)، الأسطورة والإيديولوجيا، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، دط، 2011.

29مطاري(ع)، مدخل إلى الأنتروبولوجيا الفلسفية،ديوان المطبوعات الجامعية، دط، 2011.

30_مصطفى محمد، الدين والأسطورة، الانتشار العربي للدراسة والنشر، لبنان، ط1، 2011.

قائمة الموسوعات والمعاجم

1_ م روزنتال– ي يودن، الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1981.

2_جلال الدين السعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس دط، دس.

3_ مراد وهبة، معجم الفلسفي، دار القباء للحديث، القاهرة، ط5، 2007.

المجلات:

1_ ابراهيم مجديلية، انتروبولوجيا الإنسان الخطاء، ضمن مجلة تباين للدراسات والأبحاث، العدد19، 2017.

2_ فتحي المسكيني، انزياحات الهوية الحديثة أو تأويلية الإنسان الأخير،(كانط، نيتشه، هايدغر) مؤمنون بلا حدود، 16 أفريل 2016.

أهم المصطلحات

عربية	فرنسية	ألمانية
	(أ)	
أخلاق	Ethique	Ethik
أنا	je/Ego	Ich/Ego
أسطورة	Légende	
انطولوجيا	Ontologie	Seinslehre
انتروبولوجيا		
ابستيمولوجيا		
انسان	Homme	Mensch
انسانية	Humanisme	Humanität
إرادة	Volonté	Wollen
اغتراب	Alienation	Entfernen
آنية	Etrela	Dasein
	(ت)	
تأمل	Meditation	Besinnung

تناهي	Finilude	Endlichkeit
تراث	Tradition	Tradition
تاريخ	Histoire	Histoire
تأريخ	Histoire	Geschichte
	(ث)	
ثقافة	Culture	Kultur
	(ج)	
جسد	corps	KŐRPER
جوهر	Substance	Substanz
	(ح)	
حرية	Liberté	Freiheit
حياة	Vie	Leben
حقيقة	Verite	Wahrheit das wassen
	(د)	
دين	Religion	Religion

(ر)

رغبة	Désir	Wunsch

(ز)

زمان	Temps	Zeit

(ش)

شمولية	Totalité	Allheit

(س)

سيكولوجيا	Psychologie	Psychologie
طبيعة	Nature	Natur
ظاهرة	Phénoméne	Ph änomen

(ف)

فكر	Penser	Denkench
فن	Art	Art
فينومينولوجيا	Phénoménoloogir	Phänamenologie

(ك)

كينونة	Etant	sein
كون	Univers	Universum
كوجيتو أنا أفكر	Cogito	

(ل)

لغة	Longue	Sprache
لهوت	Théologie	Théologie
لوغس	Logos	Logos
لاتناهي	Infinité	Uniendlichkeit

(م)

ميتافيزيقا	Métaphysique	Metaphysik
منهج	Méthode	
ماهية	Essence	Essenz
ملكية	Possession	Eigentum
مأساة	Tragédie	Tragädie

(ن) نزعة عقلية Rationalisme

Rationalismus

فهـــــرس البحث

شكر وتقدير

المقدمـــــــــــــــــة

الفصـــــــــــــل الأول: دراسة فلسفية للأسس المعقولة في الأنثروبولوجيا

المبحث الأول: مكانة الإنسان في الدراسة الفلسفية.....04

المطلب1: الأنثروبولوجيا الفلسفية: أنطولوجيا النهائي.....06

المطلب 2: في العودة إلى الأنثروبوس.....09

المطلب 3: أنطولوجيا الوجود الإنساني.....14

المبحث الثاني: اللغة كماهية إنسانية.....19

المطلب 1: بداية التنظير الفلسفي للغة 19

المطلب 2: في أصل اللغة.....21

المطلب 3: اللغة والتراث.....23

المبحث الثالث: أنثروبولوجيا السياسات.....28

المطلب1: في أصل الدولة.....29

المطلب2: من الحالة الطبيعية إلى الإنسان السياسي.....33

المطلب3: الأنثروبولوجيا الفلسفية: الحرية والفعل السياسي 37

الفصـــــــــــــل الثاني:أنثروبولوجيا اللامعقول بين التأسيس الفلسفي والإنجاز

المبحث الأول: أنثروبولوجيا الدين.....41

المطلب1: الإحالة الأنثروبولوجية للأخلاق الفلسفية.....42

المطلب2: الأنثروبولوجيا الفلسفية: في طبيعة الدين.....44

المطلب3: مشكلة الشر في الخطاب الفلسفي.....48

المبحث الثاني: الأسطورة والعودة الفلسفية.....51

المطلب1: الأسطورة ودورها في حياة الإنسان.....51

المطلب2: الأسطورة و فلسفة الحياة.....57

المبحث الثالث: في التحليل النفسي للثقافة.....60

المطلب1:سيكولوجيا الأسطورة كثقافة حيه.....60

المطلب2:في فهم الحضارة.....64

الخاتمـــــــــــــــــــة

قائمة المصادر والمراجع

ملـــــــــحق