فلسفة الدين في الفكر البراجماتي

م: نبراس زكي جليل[1]

تعتبر الفلسفة البراجماتية (Pragmatism) واحدة من الفلسفات التي رفضت الدعائم التي ترتكز عليها الفلسفة التقليدية، وكان منشؤها مطلع القرن العشرين في أمريكا على أيدي مجموعة من الفلاسفة كان من أشهرهم، تشارلس ساندرس بيرس، وليم جيمس، جون ديوي. هذا ولم يتوقف المذهب على هؤلاء الفلاسفة بل مثلها من بلدان أخرى فلاسفة أمثال الفيلسوف البريطاني فرديناند شيلر، والفرنسي لروا، والايطاليين بابيني وبرتيسيوني، الا انه لم تكن لها جذور عميقة خارج الولايات المتحدة الامريكية[2].

والبراجماتية اسم مشتق من اللفظ اليوناني براجما (Pragma) أي العمل، ولب المذهب هو ان العقل لا يبلغ غايته الا إذا قاد صاحبه إلى العمل الناجح، فالفكرة الصحيحة هي الفكرة الناجحة، أي الفكرة التي تحققها التجربة، فكل ما يتحقق بالفعل هو حق، ولا يقاس صدق القضية الا بنتائجها العملية[3]، فوظيفة العقل هنا مرهونة بما يصنعه من نجاح، وهذا يتم عن طريق تحقق الفكرة في أرض الواقع، واذا لم يتسن لها التحقق، فهي فكرة لا اساس لها من الصحة.

إن الفلسفة البراجماتية في نظر الكثيرين لا يمكن ان تكون فلسفة ذات مذهب ثابت كباقي المذاهب الفلسفية الأخرى. لذلك كانت البراجماتية منهجاً علمياً قبل ان

---

(1) باحث وأكاديمي من جامعة البصرة – العراق.

(2) The Encyclopedia of philosophy, Paul Edwards (ed.), Vol. 5, Macmillan publishing co, New York, 1967, p. 430.

كذلك ينظر: الطويل، توفيق، أسس الفلسفة، ط5، دار النهضة العربية، القاهرة، 1967، ص 65.

كذلك ينظر: كورنفورث، موريس، البراغماتية والفلسفة العلمية، ت: ابراهيم كبة، منشورات الثقافة الجديدة، بغداد 1960، ص 79.

كذلك ينظر: حسن، محمد سليمان، دراسات في الفلسفة الاوربية، ط1، دار علاء الدين، دمشق، 1998، ص 50.

(3) صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج 1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1978، ص 203.

تكون فلسفة ميتافيزيقية، وهي طريقة للعمل والممارسة وليست نسقاً عقلياً مجرداً[1]. فالبراجماتية إذا لا تعبر عن نظام معين بل هي مصطلح يستخدم للدلالة عن شرط وظرف للفكر الفلسفي المعاصر، وهكذا فقد ظهر في دراسة عميقة بأنها التطور المباشر للفلسفة التي انتشرت في أواخر القرن التاسع عشر[2].

وقد صاغ الفلاسفة البراجماتيين فلسفتهم بأشكال مختلفة، منها البراجماتيكية (Pragmaticism) والبراجماتية (Pragmatism)، والمذهب الأداتي (Instrumentalism) والمذهب الإنساني (Humanism). لقد استخدم بيرس مصطلح البراجماتيكية في الفلسفة البراجماتية حين رأى توسع البراجماتيين الاخرين وخاصة جيمس في استخدام مصطلح البراجماتية[3]، وقد أوضح بيرس سبب استخدامه لمصطلح البراجماتيكية بدل البراجماتية بقوله "واذن، فيما على الكاتب – وقد وجد براجماتيته الوليدة وقد بلغت أشدها – الا ان يشعر بأن الوقت قد حان لكي يقبل وليده قبلة الوداع ويتركه لمصيره الصاعد، وهو في الوقت نفسه يخدم الغرض الدقيق للتعبير عن التفسير الأصلي، فأنه يتوسل ليعلن ميلاد كلمة البراجماتية- التي فيها من القبح الكافي ما يحميها من الخطافين"[4]، اما براجماتية جيمس والمذهب الاداتي عند ديوي فسوف يأتي تفصيلهما فيما بعد[5]. وأخيراً فأن المذهب الإنساني يرجع إلى الفيلسوف الانكليزي شيلر[6]،

(1) محمد، سماح رافع، تاريخ الفكر الفلسفي في العصور القديمة والحديثة، مؤسسة الفرحان، طرابلس 1971، ص 295.

(2) T. Driscoll, John, Pragmatism and the problem of the idea, Longmans, Green and Co., London, 1975, p. 5.

(3) عبد الهادي، علي، البراجماتية عند تشارلس ساندرس بيرس، اطروحة ماجستير تقدم بها لجامعة بغداد، تحت اشراف أ. م. فاتنة جميل حمدي، 1997، ص 166.

(4) بيري، رالف بارتون، افكار وشخصية وليام جيمس، ت: محمد علي العريان، دار النهضة العربية، بيروت، 1965، ص 388.

(5) ينظر المبحثين الثاني والثالث من هذا الفصل.

(6) شيلر، فرديناند (Ferdinand Schiller): فيلسوف انكليزي براجماتي عاش بين عامي (1937–1864)، كان استاذ باكسفورد ولوس انجلوس، وقد سمى شيلر ذرائعيته الخاصة بـ ((النزعة الإنسانية)) وقد اعتبر الحقيقة من خلق الإنسان، واعلن ان المعرفة الإنسانية جميعها ذاتية. مؤلفه الرئيسي ((النزعة الإنسانية)). روزنتال، الموسوعة الفلسفية، ت: سمير كرم، ط1،دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1974، ص244.

حيث ترجع اصول هذا المذهب إلى بروتاغوراس[1]، فيقر ان الوظيفة الاساسية للحق هي خدمة البشرية، ومقياسه هو كل ما يحقق من نفع للإنسانية، ولا وجود للحق بعيداً عن الإنسان[2]، أي ان قوام المذهب الإنساني عند شيلر ان يكون الإنسان على بينة تامة ودراية واعية بالمشاكل الفلسفية التي تواجه كائنات بشرية تبذل غاية جهدها لتفهم عالم التجربة الإنسانية، وزادها في ذلك ادوات الفكر البشري وملكاته[3].

وتأسيساً على ما تقدم يتضح ان الفلسفة البراجماتية قد رفضت الحقائق المطلقة، واعتبرت المعرفة أداةً لحل أشكال أو خطة للتغلب على صعوبة، أو مشروعاً للتخلص من مأزق، فأن نجحت المعرفة كانت حقاً وان أخفقت كانت خطئاً[4]، لذلك فأن نظرية المعرفة عند الفلاسفة البراجماتيين تتمثل في نفي إمكانية المعرفة النظرية المحضة والمعرفة التأملية، وإرجاع كل ما هو حقيقي إلى ما هو مفيد، الا ان لكل فيلسوف براجماتي طريقته في تفسير الفلسفة البراجماتية[5]. وسوف نتناول في هذا الفصل ثلاث شخصيات رئيسة في الفلسفة البراجماتية وهم بيرس وجميس وديوي، والذين يشكلون أعمدة الفلسفة البراجماتية في الولايات المتحدة الامريكية.

تشارلس ساندرس بيرس (1839–1914)

أولاً: حياته الفكرية

يعد الفيلسوف الامريكي تشارلس ساندرس بيرس (Charles Sanders Pierce) مؤسس الفلسفة البراجماتية المعاصرة، كما يعد أول فيلسوف امريكي اعطى للفلسفة الامريكية أصالتها وتميزها، ولد بيرس في الولايات المتحدة الامريكية تحديداً بولاية

(1) بروتاغوراس: سفسطائي اغريقي ازدهر عام (440–450) ق.م، اشتهر بأنه معلم الخطابة، أي انه معلم التفوق في الشؤون العملية أو المهارة السياسية والبيانية، وتنسب له عدة كتب في المنطق والاصول والثقافة والسلوك البشري، وعبارته الشهيرة ((الإنسان مقياس كل شيء)) تفسر على انه يمكن اطلاق عبارات متناقضة على أي شيء وكل عبارة منها يمكن ان تكون صادقة. كامل، فؤاد وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، دار القلم، بيروت، 1983، ص120 .

(2) الطويل، توفيق، اسس الفلسفة، ص 405.

(3) أمين، عثمان، شيلر ((نوابغ الفكر الغربي))، دار المعارف، مصر، القاهرة، (د. ت)، ص48 .

(4) الطويل، توفيق، اسس الفلسفة، ص 79.

(5) بوخنسكي، تاريخ الفلسفة المعاصرة في اوربا، ت: محمد عبد الكريم الوافي، مكتبة الفرحان، طرابلس، (د.ت)، ص186 ، 187.

ماسا شوستي عام (1839)، وقد اتم دراسته الجامعية في هارفارد عام (1855) ثم حصل على درجة الماجستير من الجامعة نفسها عام (1862)، وعلى درجة البكلوريوس في الكيمياء عام (1863)، وقد انصب اهتمام بيرس بالدرجة الاولى على دراسة مناهج البحث العلمي والفلسفة والمنطق، فهو عالم منطق وفيلسوف علم[1]. فهو يرغب في جعل الفلسفة علماً، ويرى بأنه يجب ان تحاكي الفلسفة العلوم من خلال جعل مقدماتها المنطقية ومنهجياتها واضحة أكثر[2]، فهو لا يريد للفلسفة ان تكون معزولة عن باقي العلوم، بل تكون مشكلاتها من جنس مشكلات العلوم الأخرى.

اهتم بيرس بالعلم الطبيعي وهذا يتضح من دراسته الأولى، وكذلك في العمل الذي أشتغل فيه بين عامين (1869–1882) مساعداً ملكياً في مرصد جامعة هارفارد وقد عمل عدة ابحاث فلكية كان منها (ابحاث في القياس الضوئي) وغير ذلك، اما اهتمام بيرس بمناهج البحث العلمي فهو قائم على اساس الاستقراء الذي يبدأ من الواقع الخارجي منتهياً إلى القانون أو النظرية، وهو يمثل جزءاً هاماً من أجزاء نظريته المتعلقة بالبرهان، حيث وضع تخطيطاً لها منذ عام (1863) وجعلها متعلقة بطرق ثلاث للبرهنة هي: الاحتمال، الاستقراء، والاستدلال[3].

وفي مجال المنطق فقد كان له دورٌ فعالٌ في تطوير المنطق المعاصر، فتراه قد طور افكاراً ونقد بعضها، كذلك قد كشف عن مفاهيم جديدة لم تكن معروفة من قبل، فقد طور منطق جورج بول[4]، بالاضافة إلى انه قد نقد بعض المناطقة الاخرين مثل

(1) ينظر: إسلام، عزمي، بيرسذ(تشارلس ساندرس)، معجم اعلام الفكر الإنساني، تصدير: إبراهيم مدكور، م1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1984، ص1151.

(2) W. B, Gallie ,Peirce and Pragmatism, 1 st edition, Great britian for penguin books, Edinburgh, 1952, p. 40.

(3) ينظر: إسلام، عزمي، المنطق الصحيح لبيرس، مجلة: تراث الإنسانية، م7، ع2، دار الكاتب العربي، القاهرة، 1963، ص 146.

(4) جورج بول (G.Boole): عاش بين عامي (1864–1815) ويعتبر مؤسس المنطق الرمزي، لأنه وضع مبادئ أولى نظريته، وهي نظرية حساب الاصناف (calculus of classes)، كما يعتبر الرياضيات موضوع الدراسة الاصيل عند بول منذ حداثته، كتب بول عدة مقالات في الجبر والتحليل، من اهم مؤلفاته ((التحليل الرياضي للمنطق))، مقالة في حساب البرهنة الاستنباطية نشره عام (1847)، وكذلك كتابه المنطقي الكبير ((بحث في قوانين الفكر تقوم عليها النظريات الرياضية في المنطق والاحتمالات)) الذي نشره عام (1854). زيدان، محمود فهمي، المنطق الرمزي ((نشأته وتطوره))، دار الجامعة المصرية، الاسكندرية، 1972، ص 75،76.

دي مورجن[1]، وذلك لغرض التمهيد وتقديم نظرية جديدة، كذلك يكشف بيرس عن مفاهيم جديدة، ويقدم من الالفاظ والرموز والعلامات الجديدة ما يعبر به عن تلك المفاهيم، ويبتكر انساقاً جديدة لم يسبق إليها[2].

وفيما يتعلق باهتمامه بالفلسفة، فأن بيرس ينظر إلى الفلسفة من وجهة علمية تجريبية، وليست من وجهة ميتافيزيقية. فهو ينظر إليها من وجهة نظر الباحث العلمي في معمله، يبحث عن الجديد الذي لم يُعرف بعد، لا عن وجهة نظر الفيلسوف اللاهوتي الذي يتناول مادته وكأنها هي معصومة من الخطأ[3]، وفي كتاب البراجماتية يبين وليم جيمس بأن "بيرس اول من أدخل لفظ البراجماتية في الفلسفة عام 1878، ففي مقال بعنوان (كيف نجعل افكارنا واضحة) (How to Make our Ideas clear) بين بيرس معنى البرجماتية بقوله: اننا لكي ننشئ معنى فكرة، فكل ما نحتاج إليه فقط هو تحديد أي سلوك تصلح لانتاجه... واذن، فلكي نبلغ الوضوح التام في افكارنا عن موضوع ما، فانا لا نحتاج الا إلى اعتبار ما قد يترتب من آثار يمكن تصورها، ذات طابع عملي"[4]، اهم مؤلف لديه هو كتاب الاوراق المجموعة ((Collected Papers))، وهناك مشكلتين رئيسيتين في فلسفة بيرس، وهما مشكلة المعنى ومشكلة الاعتقاد، وفيما يأتي عرض بشيء من التفصيل والتحليل لهاتين المشكلتين.

ثانياً: مشكلة المعنى (Meaning)

يقصد بالمعنى هو ما تؤديه الفكرة من سلوك عملي، فأن أي عبارة أو كلمة تدل على معنى معين عند بيرس، هذا يعني أن هذه العبارة أو الكلمة قد اعطت سلوكاً، وبخلاف هذا سوف تكون الفكرة المتكونة من عبارة أو كلمة خالية من أي معنى،

(1) دي مورجن (De Morgan): عاش بين عامي (1871–1806)، ويعتبر أحد كبار الرياضيين والمناطقة الانكليز في القرن التاسع عشر، كان له الفضل في اصلاح المنطق التقليدي واقامته مبادئ نظرية جديدة هي نظرية العلاقات، اهم مؤلفاته ((المنطق الصوري))، بالاضافة إلى انه كتب مقالات عديدة في المنطق والرياضيات نشرت في ((منشورات جمعية كمبردج الفلسفية)). زيدان، محمود فهمي، المنطق الرمزي، ص 65.

(2) إسلام، عزمي، المنطق الصحيح لبيرس، مجلة: تراث الإنسانية، ص 145–144.

(3) محمود، زكي نجيب، نافذة على فلسفة العصر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1990، ص 128.

(4) جيمس، وليم، البراجماتية، ت: محمد علي العريان، دار النهضة العربية، القاهرة، 1965، ص65.

وبذلك فأن الفكرة التي لها معنى، هي عبارة عن خطة تؤدي إلى سلوك معين[1]. وعلى هذا الاساس فأن، مشكلة المعنى قد بدئها بيرس من وجهة النظر التجريبية، فيرى ان أية فكرة انما ترتبط دائماً بالانطباعات الحسية التي نتزود بها عن الأشياء التي هي موضوعات الادراك، واننا لو اكتفينا بالعقل وحده دون الحس والمعرفة الحسية لما استطعنا ان نتوصل إلى المعرفة الصحيحة[2]، فالحق لدى بيرس مرتبط بالواقع والفكرة التي تتمثل في كلمة واحدة أو مجموعة من الكلمات أي في عبارة، ليس لها من الصحة شيء، مالم تخرج إلى الواقع وتعبر عنه.

إن هنالك جملة من المشكلات التي تواجه حياة الإنسان، فمن هذه المشكلات ما يمكن حلها، ومنها ما لا يمكن حلها، فالمشكلات التي لا يمكن حلها هي المشكلات التي لا تؤدي إلى سلوك معين، فهي اذن مشكلات زائفة، ومن هذه المشكلات مشكلة الروح ومشكلة العقل والمادة، إذ تُطرح عنهما مجموعة من الاسئلة، من ضمنها هل ان العقل والمادة عنصران مختلفات؟ أم أن أحدهما يمكن رده إلى الاخر؟ ان هذه المشكلات غير حقيقية، فهي كلمات لا تحمل معنى لأنها لا ترسم سلوكاً معيناً، وهذه المشكلات لم تُحل في الماضي ولا حتى مستقبلاً، اما بالنسبة للمشكلات الحقيقية فهي ممكنة الحل، ان لم يكن اليوم فغداً أو بعد مئات السنين[3].

وموقف بيرس من المشكلات الزائفة شبيهاً لموقف الوضعية المنطقية[4]، لأن المشكلات الزائفة عندهم هي تلك التي تصاغ في عبارة زائفة أو خالية من المعنى، والعبارات الخالية من المعنى عندهم، هي تلك التي تحتوي على الفاظ زائفة، وهي التي لا تكون لها دلالة في عالم الأشياء والمحسوسات[5]، ومن هنا جاء اهتمام بيرس

(1) ينظر: محمود، زكي نجيب، حياة الفكر في العالم الجديد، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، (د.ت)،ص152.

كذلك ينظر: محمود، زكي نجيب، نظرية المعرفة، وزارة الارشاد القومي، القاهرة، 1956، ص30.

(2) إسلام، عزمي، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، وكالة المطبوعات، الكويت، 1980، ص66.

(3) ينظر: محمود، زكي نجيب، حياة الفكر في العالم الجديد، ص150.

(4) الوضعية المنطقية ((Logical positivism)): مذهب فلسفي نشأ في بداية القرن العشرين، كان ابرز زعمائه، رودولف كارناب، وآير، ورايشنباخ، وشيلك وغيرهم، ظهر على شكل حركة فلسفية صادرة عن جماعة فينا، وينطلق هذا المذهب من رفض جميع المسائل الميتافيزيقية، إذ يعتبرها مسائل خالية من المعنى. ينظر: فؤاد، كامل وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص 413.

(5) ينظر: إسلام، عزمي، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، ص 98.

الكبير بفلسفة اللغة والمنطق، وموقفه المؤيد لموقف الوضعية المنطقية من اللغة، فاللغة في نظره يجب ان تكون دقيقة ومعبرة عن الواقع بكل وضوح، لأنه ينطلق من الواقع.

إن عبارة من العبارات يكون لها معنى إذا كانت كل كلمة في العبارة يمكن تحويلها إلى سلوك وعمل، واذا كانت هنالك كلمة واحدة في العبارة لا تدل على سوك معين، فأن العبارة سوف تفسد بأكملها، ولا يصبح لها معنى، وأصبحت كلاماً خالياً من الدلالة، لا فرق في ذلك بين أي عبارة يقولها أي إنسان وبين العبارة التي يقولها عالم الطبيعة في معمله، وان هنالك بعض العبارات التي تكون متحدة في المعنى، على الرغم من اختلافهما لفظاً، والعكس صحيح، أي ان هنالك عبارات تتفق في اللفظ الا انه يترتب على كل منها عمل يختلف عن العمل الذي يترتب على الآخر[1].

ويرى بيرس ان أي كلمة أو عبارة هي تهديناً لما يمكن عمله، وما لا يكون كذلك لا يجوز أن تكون جزءاً من لغة ذات معنى، ولا يمكن تعريف الكلمة بكلمات أخرى وهذه بأخرى بحيث نظل ندور في كلمات، ونوهم انفسنا بأننا قد عرفنا معنى الكلمة المراد تعريفها، فتعريفها على هذا الأساس هي الخطة السلوكية التي هي منطوية عليها[2]، ويسوق بيرس أمثلة عديدة يعرف بعض العناصر من خلالها تعريفاً براجماتياً. فمثلاً يعرف عنصر الليثيوم تعريفاً براجماتياً فيقول: فلز شفاف نوعاً ما، ينفذ منه الضوء، ذو شكل مادي أو أبيض، صلب، يلمع وله بريق، ولا يقبل الذوبان، تعطي القطعة منه لوناً قرمزياً لدخان غير مشتعل...الخ[3]، يتجلى من هذا التعريف بأن كل كلمة فيه لها دلالة في الواقع، لذلك فأن للشيء المعرف معنى في نظر بيرس.

كما أكد بيرس تحاشي أي خلط بين آرائه وبين مذهب الظواهر[4]، وهذا جاء رداً على ما فهمه كل من جيمس وديوي، ان الآراء اللفظية التي قدمها بيرس بمعنى ادراك

(1) ينظر: محمود، زكي نجيب، حياة الفكر في العالم الجديد، ص152، 154.

(2) ينظر: المصدر السابق، ص153.

(3) زيدان: محمود، وليم جيمس ((نوابغ الفكر الغربي))، دار المعارف، القاهرة، 1958، ص42.

(4) مذهب الظواهر ((Phenomenology)): مذهب فلسفي ظهر قبل الحرب العالمية الاولى، أبرز من مثله ادموند هوسرول، وموريس، والسكندر بفاندر، وماكس شيلر، واوسكاربيكر، ويرى هذا المذهب بأن الشيء يرد إلى ما يبدو منه للإحساس، أي ترده إلى الصفات الحسية كالشكل واللون والصوت. الحفني، عبد المنعم، الموسوعة الفلسفية، ط1، دار ابن زيدون، بيروت، (د.ت)، ص 292، 293.

الظواهـر، وقـد اصـر بيـرس على أن البراجماتيـة تذهب إلى ان الفكرة يكـون لها معنى من خلال أي سـلوك عملي ممكن، تسـتطيع الفكرة ان تنظمه أو تؤدي إليه لا أن تؤدي الفكرة بالضرورة إلى تحقيق هدف حسي مباشر، بل يكفي أن تعطي لسلوكنا معنى[1].

ثالثاً: مشكلة الاعتقاد (Belief)

هذه المشكلة احتلت بدورها مكانة مهمة في فلسفة بيرس العلمية، وهي لا تنفصل عن مشكلة المعنى وانما هي مكملة لها. ويقصد بيرس بالاعتقاد، هو إنشاء عادة سلوكية معينة، والاعتقادات المختلفة تمتاز باختلاف اساليب الفعل التي تؤدي إلى ظهورها[2]، ومثال ذلك الذي يبغيه بيرس لتحديد معنى الفكرة، إذا رأيت ثقلاً معيناً في غرفة، فسوف ينشـأ اعتقـاد تجـاه ذلـك الثقل الذي رأيته فـي الغرفة، أي أنه طائفة مـن القواعد تضبط بها سـلوكك إزاء ذلك الثقل، فعند مرورك عليه يجب أن تدور من حوله أو تخطو من اعلاه حتى لا تتعثر به، واذا اردت ان ترفعه فيجب ان تسـتعد اسـتعداداً عضلياً يتناسـب مع الثقل، فهذه النتائج العملية المترتبة على هذا الاعتقاد، هي نفسـها مغزى ومضمون ذلك الاعتقاد، وبذلك يكون الاعتقاد اعتقاداً حقيقياً إذا كان دالاً على انماط من السلوك العملـي حيـال الشـيء الـذي يتعلق به ذلك الاعتقـاد، اما الاعتقاد الـذي لا يترتب عليه سـلوك معين فهو اعتقاد ليس بذي معنى، ومثال ذلك اعتقادي حول شـيء لا يمكن ان أراه أو ألمسه أو احمله ولا ينعكس عليه الضوء الساقط[3].

وترتبط بمشكلة الاعتقاد مشكلة أخرى الا وهي مشكلة الشك (Doubt). والشك يحدث إذا كان هنالك خلاف بين السلوك الفعلي والسلوك المتوقع اما إذا جاء السلوك الذي توقعناه هو نفس السـلوك الذي ادیناه، ظل اعتقادنا الذي ادى إلى السـلوك قائماً، ولا يكون هناك ما يدعو للشك في صحة هذا الاعتقاد[4]، ان تمسكنا -في نظر بيرس- بكثير من المفاهيم والافكار واعتقادنا في صحتها غالباً ما يوقعنا بالاخطاء، وان التمسك

(1) أحمد، قيس هادي، دراسات في الفلسفة العلمية والإنسانية، مكتبة المنصور، العلمية، بغداد، 1999، ص87.

(2) وايت، مورتن، عصر التحليل ((فلاسـفة القرن العشـرين))، ت: اديب يوسـف شـيش، وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق، 1975، ص154.

(3) ينظر: محمود، زكي نجيب، حياة الفكر في العالم الجديد، ص 157.

(4) إسلام، عزمي، بيرس ((تشارلس ساندرس))، معجم اعلام الفكر الإنساني، ص1156.

بهذه المعتقدات، يجعلنا موقنين بصحتها، مما يترتب على ذلك نوع من الوثوقية[1] (Dogmatism)، والتي تعتبر حاجزاً يفصل الإنسان عن المعرفة الصحيحة، وتعيق تفكيره عن تصحيح ومراجعة كثير مما كان يعُتقد في صحته من قبل[2]، فبيرس على هذا النحو يدعو دائماً إلى البحث والتقصي عن الحقيقة، ولا يثبت الاعتقاد بصحة المفاهيم والافكار، ما لم تتجسد هذه الافكار والمفاهيم في الواقع، ويكون لها وجود موضوعي خارج وعي وفكر الإنسان.

هنالك فرق بين الشك والاعتقاد في نظر بيرس، من حيث الموضوع، فأن الشك والاعتقاد موضوعهما واحد، فالعبارة الواحدة قد يعتقد الإنسان فيها أو يشك بنفس الوقت، اما من حيث العمل، فالاعتقاد مرتبط بالعمل اما لاشك فلا يتبعه عمل، كذلك الاعتقاد يتبعه دائماً حالة اطمئنان وارتياح، اما الشك فيتبعه قلق أو عدم اطمئنان، وأخيراً فأن الشك وان كان لا يصاحبه عمل الا ان القلق المصاحب له يدفع إلى الوصول إلى اعتقاد جديد عكس الاعتقاد الذي لا يؤدي إلى تغيير السلوك الذي نسلكه[3]، فالشك حالة متغيرة وليست ثابتة، كما انها حالة مشوشة بالنسبة للإنسان وليست واضحة كما هو حال الاعتقاد، وعلى هذا الاساس فان الفرد يسعى دائماً إلى ترك الشك والاتيان ببديله وهو الاعتقاد.

وبناءً على ما تُقدم يلاحظ ان هنالك فرقاً بين مفهوم الشك عند بيرس ومفهومه عند بعض الفلاسفة مثل ديكارت[4]، فالشك عند بيرس يتعلق بالسلوك والتغير الذي

(1) الوثوقية ((الدوجماطية)): التي تسمى بالقطعية أو الاعتقادية، مذهب من يثق بالعقل، ويؤمن بقدرته على ادراك الحقيقة والوصول إلى اليقين. صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1979، ص554.

(2) ينظر: إسلام، عزمي، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، ص102.

(3) المصدر السابق، ص105،104.

(4) ديكارت، رينية ((Descartes, Rene)): فيلسوف عقلي فرنسي عاش بين عامي (1650-1596)، ولد بمدينة لاهاي باقليم التورين، ينتمي إلى اسر فرنسا البرجوازية، كان يرى ديكارت ان الحقيقة صادرة عن العقل لا عن الحواس، كما استخدم مبدأ الشك الذي عرف بالشك الديكارتي الذي حاول من خلاله ان يقيم اساس متين للمعرفة اليقينية، من اهم مؤلفاته كتاب ((مقال عن المنهج)) و((تأملات في الفلسفة الاولى)) و((مبادئ الفلسفة)) و((انفعالات النفس))، وقد افتتح ديكارت فلسفته بل الفلسفة الحديثة كلها بقوله المأثور ((أنا افكر اذن انا موجود)). ينظر: بلدي، نجيب، ديكارت ((نوابغ الفكر الغربي))، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1968، ص48-21، 49، 95-50.

يحدث عليه اثناء الشـك أو بعده، اما الحال عند ديكارت فيختلف عن بيرس. فسـلوكه بالنسـبة للأشـياء، قبل الشـك فيها هو سـلوكه بالنسـبة لهذه الأشـياء بعد شكه فيها، فهو شـك زائف وليس حقيقياً، فهو يشـك في وجود العالم الخارجي وفي العقل[1]، يشـك فـي العالـم الخارجـي لأنه يرى بأن الحـواس تخدع دائماً ولا يمكن الوثوق فيها مطلقاً، اما شكه في العقل فهو نابع من ان الكثير قد يخطئون في استدلالاتهم المنطقية، فمنهم من يخطأ بأبسط موضوعات الهندسة[2].

وأخيراً يتناول بيرس مسـألة مهمة وهي مسـألة البحث (Inquiry)، وهذه المسـألة فـي جوهرهـا هـي حالـة الانتقال من الشـك إلى الاعتقـاد، لأن كل إنسـان لا يمكن ان يعيش في حالة شك دائم، هذا ويعرض بيرس عدة وسائل لتثبيت الاعتقاد منها التمسك بالمعتقدات القديمة التي يشـترك فيها المجتمع بأسـره، والوسـيلة الأخرى هي الاسـتناد إلى سلطة، يثبت من خلالها المعتقدات الرئيسة التي تعمل على توفير المصلحة العامة والتي تصون المجتمع وتحميه، وأخيراً وسيلة المنهج العلمي والتي تعد أفضل الوسائل عنـد بيـرس لتثبيـت الاعتقاد، فهـي عملية اثبـات موضوعي لجميع النـاس، حتى يكون معناهـا واحـداً للجميـع، فمعناهـا ثابت فـي كل مكان وزمان، وهذه هـي طريقة العلماء في نظر بيرس[3].

وفي ختام التحدث عن بيرس يتضح بأن فلسـفته كانت فلسـفة علمية واقعية، وانه كان فيلسوفاً تجريبياً، لا يؤمن بأي فلسفة مثالية، تؤمن بالقضايا الميتافيزيقية، وموقفه هذا كان ينطبق مع موقف اصحاب الوضعية المنطقية التي كانت سـائدة آنذاك في بريطانيا، الذيـن رفضـوا كل فلسـفة مثالية، وعدوها ضرباً من الـكلام الميتافيزيقي الخالي من كل معنى[4].

---

(1) إسلام، عزمي، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، ص 103.

(2) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار العلم، بيروت، 1969، ص66.

(3) ينظر: إسلام، عزمي، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، ص106،105.

(4) للاطلاع بشكل تفصيلي عن كل ما يخص فلسفة بيرس، يمكن الرجوع إلى اطروحة علي عبد الهادي، البراجماتية عند تشارلس ساندرس بيرس، اطروحة ماجستير.

وليم جيمس (1842–1910)

أولاً: حياته الفكرية ومؤلفاته

يعد الفيلسوف الامريكي وليم جيمس (William James)، من أكبر دعات الفلسفة البرامجاتية، فاذا كان بيرس مؤسس الفلسفة البراجماتية وواضع اصولها وركائزها، فأن جيمس هو رسول بيرس في نشر افكار الفلسفة البراجماتية بين العامة والخاصة، ذلك بفضل اسلوبه الساحر، واستخدامه للكلمات والعبارات البسيطة التي يفهمها الجميع، عكس استاذه بيرس تماماً، الذي كان يستخدم الاسلوب الصعب في التفسير، ويستعمل العبارات والكلمات العسيرة الفهم التي يصعب ادراكها واستيعابها.

ولد جيمس في مدينة نيويورك عام (1842)، من عائلة دينية معروفة، صرفت وقتها للقراءة والاطلاع والسفر والرحلات، كما كان لجيمس اخ معروف اسمه هنري جيمس[1]، تنقل جيمس في العديد من المدن الاوربية الكبرى كان منها لندن وباريس وبرلين، تلقى بعض التعليم في معاهد فرنسا الخاصة ودخل الكلية في سويسرا، عاد جيمس إلى الولايات المتحدة عام (1861)، وفي هذا التاريخ بدأت حياة جيمس العلمية، حيث دخل مدرسة لورنس العلمية لجامعة هارفارد ومن دراسة المقررات في الكيمياء والتشريح، وفي عام (1864) درس الطب في كلية هارفارد الطبية، ونال شهادة الدكتوراه في الطب عام (1868) كما أصبح جيمس مدرساً للتاريخ الطبيعي ومدرساً لعلم التشريح عام (1874)[2].

---

(1) هنري جيمس (Henry James): (1916–1843)، هو أخو وليم جيمس الاصغر، اديب قصاص من اعلام القصة الحديثة لا في الولايات المتحدة وحدها بل في الادب الحديث كله، تلقى مبادئ الدراسة في جنيف ثم في بون على يد اساتذة مختارين، من اهم اثاره (رودريك هدسون) 1876، ورواية ((ديزي ميلر))، 1879 ورواية ((صورة سيدة)) 1881، اما اهم اقاصيصه قصة ((ما عرفته تيري)) 1897، وقصة ((ودورة البرغي)) 1898، وقصة ((الينبوع المقدس)) 1901. ينظر: جبر، جميل، الادب الامريكي في مختلف عصوره، دار الثقافة، بيروت، 1961، ص124،123. كذلك ينظر: محمود، زكي نجيب، فلسفة وفن، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1963، ص 412.

(2) Benton, William, Encyclopedia Britanica, Vol. 12, by a society of Gentlemen in Scotland, Inc. U.S.A. 1973, p. 864.

كذلك ينظر أمين، احمد وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، ج2، ط4، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1959، ص 621.

كذلك ينظر: زيدان، محمود، وليم جيمس، ص 13، 14.

بعد أن كانت حياة جيمس ذات طابع علمي، عمل على تغيير هذا الطابع في عام 1875 نحو علم النفس والفلسفة، الا ان طابعه العلمي لم يتلاشى لأن علم النفس الذي نحى منحاه لم يكن العلم العقلي التقليدي بل كان علم النفس الفسلجي التجريبي، وبذلك عمل جيمس على الربط بين الفسيولوجيا وعلم النفس[1].

كان لجيمس مجموعة من المؤلفات التي لها صدى واسع في الفكر الامريكي بشكل خاص والفكر العالمي عامة، وخاصة مؤلفاته في مجال الفلسفة، وذلك بعد ان أصبح استاذاً للفلسفة عام 1885، ففي عام 1892 كان مؤلفه الاول مبادئ علم النفس (Psychology)، وتبعه كتاب آخر في علم النفس كان عنوانه أحاديث سيكولوجية إلى المدرسين (Talks to teachers on Psychology) عام 1899، اما في مجال الفلسفة فقد بدأ بكتاب إرادة الاعتقاد، (The will to Believe) في عام 1897، ثم اعقبه كتابه الاشهر صنوف التجربة الدينية (Varieties of Religious Experience) 1902، بعد ان كان هذا المؤلف مجموعة من المحاضرات التي ألقيت في جامعة (أدنبرة)، ثم جاء بعد ذلك كتباه البراجماتية (Pragmatism) والذي كان بدوره مجموعة من المحاضرات التي القيت في معهد (لوول) وجامعة (كولومبيا)، ومن مؤلفاته ايضاً بعض مشكلات الفلسفة (Some Problems of Philosophy) وأعقبه كتاب آخر كان بعنوان مقالات في التجريبية الأصيلة (Essays in Radical Empiricism) وفي سنة 1908 ألقى جيمس مجموعة من المحاضرات في كلية مانشستر في أكسفورد، نشرت بعد ذلك تحت عنوان الكون المتعدد (Pluralistic universe)، وأخيراً كان له مؤلف تحت عنوان معنى الصدق (Meaning of truth)[2].

ومن خلال تتبع مؤلفات جيمس حسب تسلسلها التاريخي، سوف يتضح بأن هناك ثلاث مراحل رئيسة في تطوره الفكري، المرحلة الاولى هي انشغال جيمس بعلم النفس، اما المرحلة الثانية فقد انصب اهتمام جيمس بدفاعه عن البراجماتية بشكل رئيسي، وأخيراً مرحلة ما سماه جيمس بالواحدية المحايدة[3]، وسوف يتم عرض هذه المراحل كلاً على حدة.

(1) ينظر: بيري، رالف بارتون، افكار وشخصية وليم جيمس، ص 149، 198.
كذلك ينظر: Benton, William, Encyclopedia Britanica, vol. 12, p. 863.

(2) ينظر: زيدان، محمود، وليم جيمس، ص 15، 16.
كذلك ينظر: أمين، احمد وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، ص 622.

(3) كامل، فؤاد وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص 177.

ثانياً: اهتماماته ودراساته النظرية في علم النفس

تناول جيمس نظرياته السيكولوجية في كتابه مبادئ علم النفس، الذي يعد من اشهر الكتب التي كتبت في علم النفس. فهو يعرف علم النفس، بأنه وصف وشرح حالات الوعي من حيث كونها حالات وعي[1]. وقد استخدم جيمس في دراسته لعلم النفس منهج الملاحظة الاستبطانية[2]، ولم يكن للمنهج التجريبي دور فعال آنذاك، لأنه كان يعتقد بأن المجهود الجبار لتحديد كيفية قيام العقل بوظائفه في التجربة، لا يمكن ان يتم الا بالنظر إلى الباطن.

وتعد نظرية تيار الفكر أو الوعي اهم نظرية لجيمس في مجال علم النفس، فالوعي عنده يتكون من حالات مرتبطة مستقلة قائمة بذاتها، وكل حالة من حالات الوعي ترتبط بالكل وتتأثر به، وبناءاً على ذلك فأن كل حالة مثل العطف أو إحساس فكرة هي جميعها لشخص ما أو (انا) معين، وان كل حالة من هذه الحالات في حالة تغير مستمر، فالاحاسيس دائمة التغير في كل حادث نفسي، وان الوعي مستمر ومتواصل، وان اهتمامه باجزائه المتكون منها غير متكافئ وانما يختلف هذا الاهتمام من عنصر إلى آخر، فهو يهتم ببعضها ويهمل بعضها الاخر[3].

ووفقاً لهذه النظرة فأن جيمس قد خالف ما كان يذهب إليه علماء النفس في اوربا[4]، والذين يرون بأن العقل هو سلسلة من الافكار المنفصلة والتي ربطت حلقاتها ربطاً آلياً[5]، بل ان العقل في نظر جيمس، هو اداة ايجابية للنشاط الفعال الذي يقوم به

(1) زيعور، علي، مذاهب علم النفس، ط3، دار الاندلس، بيروت، 1980، ص120.

(2) فؤاد، كامل وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص 177.

(3) زيعور، علي، مذاهب علم النفس، ص 121.

(4) أمثال هؤلاء، جون لوك، وجورج بركلي، والذين يرون بأن موضوعات الادراك هي انطباعات أو إحساسات تقوم منفصلة ومستقلة، فحين ندرك شيء ما على طاولة فأن ما يجري هو ان الطاولة تترك انطباعات معينة على حواسنا، ثم تنقل هذه الانطباعات بواسطة الاعصاب إلى الدماغ، حيث تصبح حينئذ على وعي بتلك الانطباعات، التي غذت افكاراً كل منها مستقل ومنفصل، وتشكل بالتالي مادة معرفتنا باكملها. جود، س.ي، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، ت: محمد شفيق شيا، ط1،مؤسسة نوفل، بيروت، 1981، ص 86، 87.

(5) توماس، هنري ودانيال توماس، المفكرون من سقراط إلى سارتر، ت: عثمان نويه، مكتبة الانجلو مصرية، القاهرة، 1970، ص 435.

الإنسان للتكيف مع بيئته، وأصبح العقل عنده مرتبطاً بالسلوك النافع[1]، وهكذا يتضح بأن جيمس قد انطلق في براجماتيته من علم النفس، والذي خالف فيه جميع من سبقه، الا ان براجماتيته هنا لم يكن لها ركائز قوية ومتينة الا بعد مجيء مؤلفه (البراجماتية).

وفي مجال علم النفس ايضاً تعد نظرية جميس في الانفعالات من النظريات التي لاقت شهرة كبيرة آنذاك، ومحتوى هذه النظرية، بأن الانفعالات هي صهر وامتزاج واتحاد من الاحاسيس العضوية تثار بالتعبير الجسماني، أي انها تعبر عن حالة جسدية، وهو يتبعها ولا يسبقها، ومثال ذلك، ان الشعور بالخوف ناتج عن الارتجاف، كما ان الشعور بالغضب ناتج عن الشعور الذي امارسه نتيجة لكوني في الحالة الجسدية التي يأتي ضربي لرجل اهانني[2].

بعد هذا العرض الموجز لأهم ما جاء به وليم جيمس في مجال علم النفس ننتقل إلى المرحلة الثانية من مراحل تطور جيمس الفكري، الا وهي مرحلة ظهور براجماتيته ودفاعه عنها، وهذه المرحلة مهمة بالنسبة للفلسفة البراجماتية، باعتبارها عامل مهم من عوامل اثبات ركائزها وازدهارها على مستوى واسع.

ثالثاً: دفاعه ونشره لمذهب البراجماتية

لقد دافع وامتدح وليم جيمس مذهبه كثيراً في كتابه (البراجماتية) مبيناً اهمية مذهبه، ودوره في بعث البراجماتية مرة أخرى، بعد ان اصابها الركود بما يقارب العشرين عاماً، قائلاً على لسانه: "ولقد ظل هذا المبدأ -أي مبدأ البراجماتية- مهملاً تماماً زهاء عشرين عاماً ولم يحفل به أحد، حتى قدر لي ان ابعثه من مرقده وأخرجه ثانياً إلى حيز الوجود"[3]، ومن هذه اللحظة انطلقت البراجماتية مرة أخرى على يد جيمس، بعد ان كان لها القليل من الشهرة على يد بيرس.

كذلك يرى جيمس ان البراجماتية كان لها دورٌ فعالٌ في القضاء على كثير من الخلافات الميتافيزيقية، التي كانت موجودة وشائعة آنذاك "ان الطريقة البراجماتية، هي في الاصل وبصفة أولية طريقة لحسم المنازعات الميتافيزيقية التي لولها وبدونها ما كان

(1) محمد، سماح رافع، تاريخ الفكر الفلسفي في العصور القديمة والحديثة، ص 298.
(2) ينظر: بيري، رالف بارتون، افكار وشخصية وليام جيمس، ص 269.
(3) جيمس، وليم، البراجماتية، ص 66.

يمكن لها أن تنتهي"[1]، ان هذا الرفض للقضايا الميتافيزيقية يجعل اتجاهها تجريبياً، على حد تعبير جيمس، "ان البراجماتية تمثل اتجاهاً مألوفاً تماماً في الفلسفة الا وهو الاتجاه التجريبي، ولكنها تمثل كما يخيل الي، في شكل أكثر تطرفاً... الخ"[2].

بما أن الفلسفة البراجماتية ترفض جميع صور التمذهب، وتهاجم كل فيلسوف يبنى لفلسفته صروح شامخة، لذلك فأن جيمس يرى ان الفلسفة البراجماتية تنسجم مع مجموعة من المذاهب الفلسفية القديمة، "فهي تتفق مثلاً مع مذهب الاسمية[3] في كونها تلجأ دائماً للاصطفائية في التفاصيل الجزئية، وتتفق مع مذهب النفعية[4] في توكيدها للنواحي العملية، وتتفق مع الفلسفة الوضعية[5] في ازدرائها للحلول الكلامية والاسئلة العديمة الجدوى والتجريدات الميتافيزيقية"[6]. وهكذا فقد اخذ جيمس من هذه المذاهب ما رأه ينسجم مع فلسفته، فهو لم يرد لمذهبه البراجماتي ان يكون جامداً بل اراد لمذهبه ان يكون مرناً يأخذ من المذاهب الأخرى ما يجده يوافق ويطور من فلسفته.

ويظهر مما سبق ذكره الهيكلية الخارجية لبراجماتية جيمس، اما الآن فيتم الانتقال إلى محتوى ومضمون براجماتية جيمس، الا وهي نظرية معنى الحقيقة ((The Meaning

(1) المصدر السابق، ص 63.

(2) المصدر السابق، ص 70.

(3) مذهب الاسمية ((Nominalism)): تيار في فلسفة العصور الوسطى، يعتبر المفاهيم الكلية مجرد اسماء للأشياء الجزئية، واصحاب المذهب الاسمي يؤكدون ان الأشياء الجزئية وحدها وبخصائصها الجزئية هي التي توجد حقاً، ومن اصحاب المذهب الاسمي، روسلين، وجون رونزسكوتس، ووليم الاوكامي. ينظر: روزنتال، الموسوعة الفلسفية، ص 429، 430.

(4) مذهب النفعية ((Utalitarianism)): نظرية اخلاقية برجوازية، تعتبر فائدة فعل ما معياراً، اسسها بنثام الذي صاغ مبدئها الاساسي القائل بأن ((السعادة الكبرى لأكبر عدد)) تتحقق بارضاء اهتماماته الفردية، وقد ادخل جون ستيورات مل على المذهب النفعي مبدأ التقدير الكيفي للذة، ومطلب اللذة العقلية على اللذة الجسمية. روزنتال، الموسوعة الفلسفية، ص 501.

(5) الوضعية ((Positivism)): يرى هذا المذهب ان المعرفة اليقينية هي معرفة الظواهر، ولا سيما تلك التي يتيحها العلم، وينطوي المذهب عادة على انكار امكان وجود معرفة نهائية –معرفة تتجاوز التجربة– ولا سيما فيما يتعلق بالعلل النهائية، وتدل الوضعية في معناها الواسع على تأكيد الوقائع العلمية، في مقابل التأملات النظرية الميتافيزيقية، مؤسس هذا المذهب الفيلسوف الفرنسي اوجست كونت (Auguste Comte) (1798–1857). ميد، هنتر، الفلسفة انواعها ومشكلاتها، ت: فؤاد زكريا، ط2، دار نهضة مصر، القاهرة، 1975، ص 432.

(6) جيمس، وليم، البراجماتية، ص 74.

of Truth)) على حد تعبير جيمس فان هذه النظرية "تعد الجزء المحوري الذي يدور عليه كتابي الموسوم بالبراجماتية"[1].

لقد اتفق وليم جيمس مع بيرس في ان السلوك العملي هو المعيار الوحيد لقياس الحقيقة، إلا أن جيمس قد اختلف عن بيرس في السلوك، بأنه يجب ان يكون نافعاً. إن معيار الحقيقة هو السلوك العملي النافع الذي يترتب عليها، ولهذا تكون الفكرة صحيحة والقضية صادقة إذا ادت إلى نتائج عملية نافعة تفيد الفرد في حياته، وتصبح الحقيقة كامنة فيما سوف تؤدي إليه من اعمال وليس في طبيعتها المجردة[2]. وقد أوضح جيمس كيف يمكن ايجاد معنى أي فكرة مهما كانت علمية أو دينية أو فلسفية أو سياسية أو اجتماعية أو شخصية، على نحو نهائي في الأشياء سوى تعاقب النتائج التجريبية التي تقود خلالها وإليها[3].

وبذلك فإن جيمس يرى ان الفكرة الصحيحة هي ما تحققه من نتائج ناجحة، تنصب في المصلحة الذاتية للفرد، والنجاح بدوره يتوقف على المنفعة، فكلما كانت النتائج انفع كانت انجح على حد تعبير جيمس "ان الحقيقي في اوجز عبارة ليس سوى النافع الموافق المطلوب في سبيل تفكيرنا، تماماً كما ان الصواب ليس سوى الموافق النافع المطلوب في سبيل مسلكنا"[4].

وأخيراً لقد أطلق جيمس تسمية القيمة الفورية (Cash Value) على الحقيقة، وهو بهذا قد غالى في مسألة النتائج النافعة، مستخدماً على هذا الاساس كلمة النقدي بالمعنى المالي، كما يتم التحدث عن مبلغ يصرف نقداً في مقابل صرفه بشيك[5]، فالافكار الصحيحة هي تلك التي نفحصها ونتعامل معها، وعلى العكس من ذلك فسوف تكون الافكار خاطئة، هذا ويوضح جيمس معنى الحقيقة عند البراجماتية بقوله "ان الافكار الصحيحة هي تلك الافكار التي نستطيع هضمها وتمثيلها ودمغها

(1) المصدر السابق، ص 351.

(2) محمد، سماح رافع، تاريخ الفكر الفلسفي في العصور القديمة والحديثة، ص 298.

(3) Benton, William, Encyclopedia, Britanica, Vol 12, p. 864.

(4) جيمس، وليم، البراجماتية، ص 352.

(5) رسل، برتراند، حكمة الغرب، ت: فؤاد زكريا، ج2، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب، الكويت، 1983، ص 248.

كذلك ينظر: The Encyclopedia of philosophy, Vol. 5, p. 433.

بالمشروعية وتعزيزها وتوثيقها، واقامة الدليل عليها، والافكار الخاطئة هي تلك التي لا نستطيع ذلك معها"[1]، وهذا اعتراف صريح من جيمس على رفض الافكار الميتافيزيقية جملة وتفصيلا، واعتبارها افكاراً خالية من كل صحة، لأنه لا يمكن اثباتها واقامة أي دليل عليها، وهي في الوقت نفسه أفكار محددة.

رابعاً: نظرية التجريبية الأصيلة (Radical Empiricism)

لا يمكن التغاضي عن نظرية جيمس المسماة بالتجريبية الاصيلة، باعتبارها تمثل المرحلة الاخيرة من مراحل تطور جيمس الفكري، كما كان لها تأثير واضح على من جاء بعده، خصوصاً جون ديوي[2]، هذا كما سمى البعض هذه النظرية بـ(الواحدية المحايدة)[3]، وان السبب الرئيسي في وضع هذه النظرية هو لعلاج مشكلة المعرفة البراجماتية، فهو في هذه النظرية رفض كل ثنائية تقليدية التي كانت منتشرة آنذاك. هذه الثنائية التي ترى، ان الشعور والعالم الخارجي متقابلان وكل واحد منهما جوهر مستقل عن الاخر، ووصفت الشعور بأنه شيء دقيق، مجرد، بسيط، يُعرف معرفة حدسية، ولا يدرك ادراكاً حسياً، وبذا أصبحت له الصبغة الروحية[4]. وان كلا المذهبين المادي والمثالي يفرق بين الشعور والعالم الخارجي، أو ما يطلق عليه بالذات والموضوع، الا ان المثالي يركز في مسألة الحقيقة على الشعور أو الذات بينما الواقعي على العالم الخارجي أو الموضوع، اما فلسفة جيمس فتحاول التوفيق بينهما[5].

جيمس يقرر بأن كل فصل بين الذات والموضوع هو فصل مصطنع لا داعي له، لأن الفكرة والمادة أو الذات والموضوع لهما طبيعة واحدة لا اختلاف فيها. وهذه الطبيعة التي تسبق كل من الفكرة والمادة تسمى بالهيولى المحايدة، وهي تعتبر المصدر

(1) جيمس، وليم، البراجماتية، ص 352.

(2) كما يتضح في المبحث الثالث من هذا الفصل.

(3) الواحدية المحايدة ((Neutral Monism)): وهي التسمية التي اطلقها بعض الذين اقتفوا اثر جيمس على نظريته، ليستعيضوا بها عن النظريات الثنائية القديمة، ويقرروا بان هناك مادة اساسية واحدة في العالم، ولا يمكن ان تكون ثنائية. ينظر: رسل، برتراند، حكمة الغرب، ج2، ص 247.

(4) زيدان، محمود، وليم جيمس، ص 96.

(5) برودبيك، ماي وآخرون، النشر غير القصصي في امريكا، ت: مروان الجابري: دار الثقافة للطباعة والنشر، بيروت، 1962، ص 75.

الذي نبعا منها الفكر والمادة، فالتجربة التي نراها امامنا في زمان ومكان ما وتؤثر وتتأثر بما حولها، نطلق على هذه التجربة نفسها تصوراً أو ذكرى أو تخيلاً أو انفعالاً، نطلق عليها جزءاً من العالم النفسي[1].

وقد وجد جيمس في نظريته هذه سنداً من بعض علماء المنطق وبالاخص برتراند رسل[2] إذ قال مادحاً جيمس على نظريته هذه "وانا من جانبي مقتنع بان جيمس كان على حق في هذا الامر، ويستحق على هذا الاساس وحده، منزلة عالية بين الفلاسفة وقد كنت أظن غير ذلك حتى اقنعني هو، وأولئك الذين يتفقون معه بصدق نظريته"[3]، لهذا كان لنظريته هذه صدى واسع وشهرة كبيرة، وقد اخذت حيزاً كبيراً من الاهتمام من قبل الفلاسفة.

وهكذا تتضح اهمية هذه النظرية في الفلسفة البراجماتية[4]، التي قال عنها جيمس نفسه "ان فلسفتي هي ما اسميها بالتجريبية الراديكالية، التعددية التقدمية، التي تمثل النظام على اعتبار كونه يكسب تدريجياً ودائماً في صيرورته، انها فلسفة تعتقد بالله ولكنها ليست بالضرورة والحتم كذلك، وهي ترفض كل مذاهب المطلق"[5].

---

(1) زيدان، محمود، وليم جيمس، ص 98.

(2) رسل، برتراند ((Bertrand Russell)): فيلسوف ومنطقي وسياسي معروف، عاش بين عامي (1872–1970)، ولد من عائلة ليبرالية اشتهرت بالسياسية، كما كان من اصحاب الوضعية المنطقية، من أهم مؤلفاته، (الديمقراطية الاجتماعية الالمانية) و(مدخل إلى الفلسفة الرياضية) و(تحليل العقل)، كانت الحقيقة عنده تماماً كما هي الحال عند جيمس، تتكون من ذرات من الوعي، ومن إحساسات، أو معطيات حسية، وان كلاهما يقولان بنظرية (الواحدية المحايدة). ينظر: لويس، جون، مدخل إلى الفلسفة، ت: انور عبد الملك، الدار المصرية للكتب، القاهرة، 1957، ص 241.

(3) رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية ((الفلسفة الحديثة)) ت: محمد فتحي الشنيطي، ج3، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1977، ص 466.

(4) للاطلاع بشكل تفصيلي عن كل ما يخص هذه النظرية، يمكن الرجوع إلى اطروحة، سبتي، محمد عودة، البراجماتية عند وليم جيمس، اطروحة ماجستير تقدم بها لجامعة بغداد، تحت اشراف أ.م. سهيلة علي جواد، 2000، ص94–60.

(5) بيري. رالف بارتون، افكار وشخصية وليم جيمس، ص 379.

جون ديوي (1859–1952)

أولاً: حياته الفكرية ومؤلفاته

لا يختلف اثنان على ما قدمه الفيلسوف الامريكي الاشهر جون ديوي (John Dewey) إلى الفكر الامريكي بشكل خاص ، والفكر الإنساني بشكل عام، فقد كان عطاؤه غزيرا في مجالات مختلفة في ميادين العلم والمعرفة كان ديوي مربيا وعالم نفس ومنطقيا وفيلسوفا وسياسيا بالاضافة إلى علمه فقد كان رجلا متواضعا صاحب اخلاق رفيعة وعلى هذا الاساس نجد برتراند رسل يصف ديوي فيقول "هو رجل على اسمى خلق، ليبرالي في نظرته، كريم وعطوف في علاقاته الشخصية،لا يتعب في العمل، وانا اكاد اتفق اتفاقا تاما في معظم آرائه ولما اكنه له من احترام واعجاب، فضلا عن خبرتي الشخصية برقه شمائله فكم اتوق إلى ان اوافقه موافقة تامة على آرائه"[1].

ولد ديوي في بيرلنكتون (Burlington) بالولايات المتحدة الامريكية في (20–10–1859)، ودرس في جامعات مختلفة مثل جامعة فيرمونت ، وجون هوبكنز، وجامعة منيسوتا التي درس فيها الفلسفة، بالاضافة إلى جامعة ميشيغان وشيكاغو التي أصبح فيها رئيساً لاقسام مشتركة للفلسفة وعلم النفس والتربية، ويعتبر ديوي الموجد لمدرسة شيكاغو البراجمانية، هذا وقد زار ديوي مجموعة من الدول التي كانت سببا من اسباب تطور وشيوع آرائه السياسة والاجتماعية حيث زار الدول الاوربية مثل فرنسا وايطاليا وبريطانيا، وكذلك دول شرق اسيا مثل اليابان والصين وكذلك تركيا والمكسيك، واخيراً زار روسيا، ويعتبر ديوي من الداعين إلى الحرية والمساواة كما يدعو إلى التعاون وتحسين المجتمع من خلال الاصلاح التربوي[2].

إن ما انتجه ديوي من مؤلفات كان كثيراً ومتنوعاً، كانت له مؤلفات في مختلف ميادين العلم والمعرفة، حيث كتب في مجالات عديدة اهمها التربية والتعليم والمنطق

(1) رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، ص 476.

(2) ينظر: Benton, William, Encyclopedia Britanica, Vol. 7, 1973, p.346.
كذلك ينظر: Rosenthal, M. and P. Yudin, A dictionary of philosophy, Trauslalated by: Richard R. Dixon and Murald Saifutin, First Printing, progress publishers, Moscow, 1967, p.p. 119, 120.

والفلسفة وعلم النفس والأخلاق والسياسية، بالاضافة إلى ما كتبه في الشؤون الاجتماعية والحضارية، ففي مجال التربية والتعليم كان له كتب اهمها، المدرسة والمجتمع (The School and Society)، الديمقراطية والتربية (Democracy and Education)، ومدارس المستقبل (School of tomorrow)، والخبرة والتربية (Experience and Education)، وعقيدتي التربوية (My pedagogic Greed)، والتربية في العصر الحاضر (Education on Today). أما في مجال علم النفس والاخلاق فقد مثلها في كل من كتاب علم النفس (Psychology)، وكتاب علم النفس والمنهج الفلسفي (Psychology and Philosophic Method)، وكتاب الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني (human Nature and conduct) وكتاب الأخلاق (Ethics) الذي ألفه مع تافتس، بالاضافة إلى كتاب دراسة في علم الأخلاق (The study of Ethics). وفي مجال المنطق كان له مؤلف معروف اسمه المنطق – نظرية البحث (Logic: The Theory of Inquiry). أما في مجال الفن والدين، كانت له مؤلفات مثل كتاب الفن خبرة (Art as Experience) والإيمان الشائع (A common Faith). وأخيراً فقد كانت له مجموعة من المؤلفات التي تعنى بمجال الفلسفة كان اهمها، كتاب البحث عن اليقين (The Quest for Certainty) وتجديد في الفلسفة (Reconstruction in Philosophy) وكتاب الخبرة والطبيعة (Experience and Nature)[1].

بعد هذا العرض لاهم ما انتجه ديوي من مؤلفات، نعرض لفلسفة ديوي بايجاز في ثلاثة محاور رئيسة وهي، فلسفة التربية والتعليم ومذهبه الاداتي والمنطق.

ثانياً: فلسفة التربية والتعليم

تعد الآثار التي خلفها جون ديوي في مجال التربية والتعليم من أكبر وأهم الآثار، لا في امريكا فحسب بل في سائر الأمم الناطقة بالانكليزية، فيُعد ديوي من أكبر رجال

(1) ينظر: الاهواني: احمد فؤاد، جون ديوي ((نوابغ الفكر الغربي))، دار المعارف، القاهرة، 1959، ص18،15.
كذلك ينظر: جعفر، نوري، جون ديوي، مطبعة الزهراء، بغداد، 1954، ص20–10.
كذلك ينظر: الاهواني، احمد فؤاد، البحث عن اليقين، مجلة تراث الإنسانية، م1، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1963، ص 175.
كذلك ينظر: ديوي، جون وايفيلين ديوي، مدارس المستقبل، ت: عبد الفتاح المنياوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1962، ص 33.

التربية والتعليم في الزمن المعاصر، ويقرن البعض ديوي بأفلاطون في مجال التربية. إذ يرى بعضهم ان خير ما كتب في التربية في العصور القديمة كان الجمهورية لافلاطون، وان خير ما كتب في التربية في العصور الحديثة كان الديمقراطية والتربية لديوي[1]، كما يرى البعض الآخر ان ديوي يشترك مع افلاطون، بأنه علمنا ان الفلاسفة هم تربويون معلمون بالمهنة، وان من واجبهم دراسة الإنسان وتعليمه[2]. فهذه شهادة على ان ديوي من خيرة الذين كتبوا في مجال التربية والتعليم.

عندما شغل ديوي وضيفة رئيس قسم الفلسفة والنفس والتربية في جامعة شيكاغو سنة 1894، عمل على إنشاء مدرسة تجريبية -تساعده في ذلك زوجته- لتحقيق الربط بين النظريات التربوية وتطبيقاتها العملية، فهنا استطاع ديوي ان يجرب طرائقه ومناهجه الدراسية ووسائله في التنظيم المدرسي بطرق فردية لم يسبق إليها أحد، وهنا استطاع ايضاً اسهام الآباء مع المعلمين في تعليم الاطفال[3]، وطريقته التجريبية هذه هي الاساس الجوهري والمرتكز لفلسفته عن التربية، والتي أطلق عليها العادة المختبرية للعقل والتي استعارها من بيرس[4].

كذلك عمل ديوي على الربط بين البيئة الاجتماعية والمدرسة، فهو يرى ان المدرسة يجب ان تكون بيئة اجتماعية، فالمدرسة ليست وسيلة لاعداد التلاميذ للحياة في المجتمع القادم فحسب، بل هي اداة لتغيير المجتمع، والمحافظة على قيمه ايضاً، فهذا من جهة، ومن جهة أخرى فلا بد للمجتمع من ان يفسح المجال للمدرسة لأن تربي الاجيال الجديدة، لأن هذا ينعكس بدوره على المجتمع فيحقق له الاستقرار والتطور[5]،

(1) ناصر، محمد، قراءات في الفكر التربوي، ج1، ط1، وكالة المطبوعات، الكويت، 1973، ص 449.

(2) Blanshard, Brand and others, Philosophy in American Education, 1 st Edition, American Book-Stratford press, Inc., N. Y., 1960, p. 270.

(3) ينظر: ديوي، جون، مدارس المستقبل، ص 28، 29.

(4) Park, Joe, Secected readings in the philosophy of Education, 2 nd Edition, the Macmilan company, London, 1963, p. 68.

(5) ينظر: الجيار، سيد ابراهيم، دراسات في تاريخ الفكر التربوي، ط1، وكالة المطبوعات، الكويت، 1974، ص232.

كذلك ينظر: ناصر، محمد، قراءات في الفكر التربوي، ص 449.

كذلك ينظر: صالح، هاني عبد الرحمن، فلسفة التربية، مطبعة الجيش العربي، عمان، 1967، ص102،101.

وان هذا الربط بين انجاز المجتمع والمدرسة يتجلى بوضوح عند ديوي، إذ يقول في هذا الصدد " فكل ما انجز المجتمع لنفسه قد وضع -برعاية المدرسة- رصيداً لاعضائه في المستقبل، والمجتمع يأمل ان يحقق أفضل الآراء عن نفسه خلال الامكانات الجديدة التي تتفتح في المستقبل حيث تتحدد الروح الفردية والاجتماعية، ولا يمكن للمجتمع ان يكون صادقاً مع نفسه بأي صورة من الصور، الا إذا كان صادقاً في تيسيره النحو التام لجميع الافراد الذي يؤلفون ذلك المجتمع"[1]، كذلك يقول ديوي في هذه العلاقة "اني اعتقد ان الطفل الذي نريد تربيته فرد اجتماعي، وان المجتمع وحده عضوية مؤلفه من أفراد، واذا نحن اغلقنا العامل الاجتماعي من حساب الطفل بقينا امام شيء مجرد واذا اسقطنا العامل الفردي من المجتمع لم يتبق الا جمهور بغير حركة أو حياة "[2] فالعلاقة بين الفرد والمجتمع في نظر ديوي، هي علاقة تفاعلية، لا يمكن الفصل بينهما، لأن الفصل بدوره يؤدي إلى خلل في التربية، وهذه العلاقة قائمة على اساس المنفعة المتبادلة بينهما، فكل طرف منهما له دور في تطور ونمو الطرف الاخر.

وقد ميز ديوي بين المدارس التقليدية والمدارس الحديثة، إذ يبين التناقض الجذري بين تلك المدرستين، بين التربية التقليدية والتربية الحديثة[3]. وهذا التميز يتجلى واضحاً في كتابه الخبرة والتربية، حيث كان يرى بأن هنالك تربية تقليدية وأخرى تقدمية، هذا وقد بين ديوي نقده للتربية التقليدية قائلاً "ان النظام التقليدي في روحه نظام مفروض من سلطة عليا خارجة عن التلاميذ انفسهم، وهو يفرض معايير البالغين ومادة دراستهم والطرق التي تلائمهم على اولئك الذين يسيرون سيراً بطيئاً نحو النضج ولما يبلغوه بعد -فهي على هذا الاساس- فقد تحتم فرضها عليهم قسراً... واذا كانت الهوة سحيقة بين نتاج الكبار الناضجين وبين خبرات الناشئين وكفاياتهم، فأن هذه الحالة في حد ذاتها

(1) ديوي، جون، المدرسة والمجتمع، ت: احمد حسن الرحيم، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، بغداد، 1964، ص31.

(2) ناصر، محمد، قراءات في الفكر التربوي، نقلاً عن كتاب ((عقيدتي التربوية)) لجون ديوي، ص 600.

(3) ينظر: الخوري، انطوان، اعلام التربية ((حياتهم -آثارهم))، دار الكتاب اللبناني، دار الكتاب المصري، بيروت، القاهرة، (د.ت)، ص 201.

تحول دون اشتراك التلاميذ اشتراكاً فعالاً في استيعاب ما يتعلمون"[1]، فهي بهذه النظرة لا يمكنها -أي التربية التقليدية- تحقيق التطور والرقي للمتعلم، ولا بامكانها ايضاً ان تنمي تفكيره وتفتح آفاقه. وعلى هذا الاساس فهي لا تعطي أهمية للطفل بل ينصب اهتمامها على التراث والمعرفة، التي تسبب جمود العملية التربوية، وكراهية التلاميذ للمادة الدراسية، فالتربية التقليدية هي تنظيم معرفي جامد[2].

اما بالنسبة للتربية التقدمية والتي جاءت كرد فعل على التربية الكلاسيكية كما يرى ديوي، فهدفها الرئيسي انصب على اصلاح المدارس الكلاسيكية لعدم قدرتها على التدريس بالشكل المطلوب، هذا وقد عملت التربية التقدمية على " التعبير عن الذات وتنمية الفردية بدلاً من القسر الخارجي الذي كان يسم التربية التقليدية، كما استبدلت النشاط الحر بقواعد النظام الخارجي، والتعلم عن طريق الخبرة... صار تعليمها على انها وسائل تحقيق اهداف يقبل عليها المعلم اقبالاً حيوياً مباشراً... كما استبولوا بالاهداف والمواد الجامدة التعرف على عالم التطور"[3].

ثالثاً: المذهب الأداتي (Instrumentalism):

وهو المذهب الذي مثل براجماتية ديوي، والذي يتضمن في نظريته الاداتية، التي جاءت رداً على النظريات التقليدية للحقيقة، التي كانت ترى ان هنالك حقائق ازلية، ثابتة، نهائية، كاملة وخالدة، وعلى هذا الاساس فقد تحددت الغاية، لأن معرفة هذه الحقائق هي الغاية النهائية[4]. لذلك يتضح بأن هذه النظريات قد فصلت بين الفكر والواقع أو بين النفس والبدن، بين العالم والإنسان بين النظر والعمل. وكما يرى بعض الباحثين ان السبب الرئيس الذي جعل ديوي يضع نظريته الذرائعية، هو رغبته في القضاء على ما جرى به العرف من اعتبار "العلوم والاخلاق" دراستين مستقلتين، لكل منهما

(1) ديوي، جون، الخبرة والتربية، ت: محمد رفعت رمضان ونجيب اسكندر، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، (د.ت)، ص 12.

(2) الجيار، سيد ابراهيم، دراسات في تاريخ الفكر التربوي، ص231.

(3) ديوي، جون، الخبرة والتربية، ص 13.

(4) ينظر: ديوي، جون، البحث عن اليقين، ت: احمد فؤاد الاهواني، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، 1960، ص 6،7.
كذلك ينظر: رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، ص 478.

منطق خاص به ومنهج بحث خاص"[1].

بهذا يتبين ان ديوي اراد ازالة كل ثنائية تقليدية مفتعلة على حد تعبيره، فقد قال في مسألة الفصل بين الذهن والعالم " فالذهن لم يعد متفرجاً ينظر إلى العالم من خارج، ويجد سعادته القصوى في بهجة التأمل في ذاته، وانما الذهن موجود داخل العالم كجزء من عملية جارية على الدوام"[2]، بل ان ديوي لم يفصل بين التفكير والخبرة الإنسانية، واعتبر جميع اوجه التفكير مثل التصور، الحكم، الاستدلال، والتأمل، تدل على بحث أو هي اداة من أدوات البحث، وهو في هذا التفكير ينتقل من خبرة إلى خبرة أخرى، انتقالاً متصلاً يستغرق زمناً[3]. لذلك اشرك ديوي الفكر في مجرى الحياة، واعتبره موجهاً للسلوك، وقد اطلق على الفكر أو العقل اسم الذكاء[4]، فهو لا يرى ان العقل كيان جامد مستقل عن الواقع، بل هو من صلب الواقع، وهو في تطور دائم ومستمر لكي تتحقق وظيفته الحقيقية.

وعندما رفض ديوي الثنائية في الفلسفات القديمة، وعمل على الربط بين الفكر والواقع، بذلك أصبحت وضيفة المعرفة عنده لا تطلب لذاتها، بل وضيفتها تحقيق الامن والسعادة، وقد جاءت تسمية كتاب ديوي (البحث عن اليقين) من هذا المنطلق، حيث إذا بلغ أحدنا اليقين اطمأن واستقر، وإذا لم يبلغه لم يستقر ولا يطمئن، وبهذا فإن الحقيقة عند ديوي ليست مكتملة، أي أن لها وجود سابق متكامل، بل الحقيقة مستقبلية في طور التكامل، أي ما يترتب من نتائج عملية، وبعبارة أخرى ان الحقيقة ليست التطابق بين الافكار والحقائق، بل ما يعني هذا التطابق من الناحية العملية؟ وكيف تعمل الافكار والحقائق في تنفيذ البحث؟[5].

وأخيراً يلتمس من اداتية ديوي، بأنها تتفق كثيراً مع التجريبية الاصيلة لوليم جيمس، فبعد ان رفض جيمس كل ثنائية تقليدية بين الذات والموضوع -كما اتضح مسبقاً- واعتبرها من طبيعة واحدة، اطلق عليها اسم التجريبية الاصيلة. فأن ديوي بدوره

(1) وولف، فلسفة المحدثين والمعاصرين، ت: ابو العلا عفيفي، ط2، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1944، ص 110.
(2) ديوي، جون، البحث عن اليقين، ص 319.
(3) الاهواني، احمد فؤاد، جون ديوي، ص 104، 105.
(4) ديوي، جون، البحث عن اليقين، ص 8.
(5) ينظر: المصدر السابق، ص 8، 9.

يـرى وجـوب اعتبـار الذات والموضوع متصلين، وان الانفصال بين الشـخص والمفكر وموضوعات الفكر انفصالاً تاماً، هو من نوع الثنائيات التي صنعها الفلاسـفة وليس لها وجود في الواقع[1].

رابعاً: المنطق في فلسفته

ما كتبه ديوي في مجال المنطق، فاق جميع الفلاسفة البراجماتيين، لقد خلف في هـذا المجـال -كما ذكر مسـبقاً - كتابه الضخم، المنطق -نظريـة البحث، بالاضافة إلى مصـدر آخـر وهـو مقالات في المنطق التجريبـي (Essays in Experimental Logic)، ومن هنا جاءت اهمية ديوي في مجال المنطق.

وجـه ديـوي انتقـاده إلى المنطق الرياضي أو المنطـق الرمزي[2]، حيث يبحث هذا المنطق في قوانين الفكر الضروري منعزلة عن الواقع، ان هذا المنطق فصل بين قوانين الفكر والعالم الواقعي، فاعتبر بعض المناطقة هذه القوانين متعالية ثابتة، وانها الاصل في العالم الواقعي، وعلى هذا الاساس اغفل المنطق عنصر الزمان، واعترض على الاحكام التقديرية، وهذا ما لا يوافق عليه جون ديوي، لأنه كان يرى ان الصلة بين قوانين الفكر والواقـع لا انفصـام فيها، وان الحيـاة العملية هي الاصل ويترتب عليها التفكير، ولذلك يبـرز عنصـر الزمـان لأن الامـور العمليـة غير يقينيـة، حادثة، متغيرة، متصـورة، تبدأ من الماضي وتسـتمر في الحاضر، ولها تطور محتمل في المسـتقبل[3]، إذ ان اهم ما يتميز بـه منطـق ديـوي هو اعتمـاده على اتصال الخبرة الإنسـانية، فتيار الخبـرة متصل، يؤدي كل جـزء منهمـا إلـى الجـزء الـذي يليـه، وكل حل لمشـكلة يعين على معالجة مشـكلة تليهـا، هكـذا فيسـتحيل الفصـل في حياة الإنسـان بين المرحلة الاولى التـي كان ادراكه فيها للمسـائل المختلفة إدراكاً فطرياً يسـتهدف به جانب المنفعة والمتعة، وبين المرحلة اللاحقة، وهي مرحلة البحث العلمي كما نعرفه اليوم، فهذه امتداد لتلك، والمنطق الذي

(1) الاهواني، احمد فؤاد، جون ديوي، ص 106.

(2) المنطق الرمزي ((Symbolic logic)): ويسمى ايضاً بالمنطق الرياضي، وهو يعبر عن قوانين المنطق بالرموز والاشـارات لا بالالفاظ والعبارات، وهو جزء من المنطق الصوري، الذي يعرف بأنه النظر فـي التصـورات والقضايـا والقياسـات مـن حيث صورتها لا من حيث مادتهـا. ينظر: صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج 2، ص 429.

(3) ينظر: الاهواني، احمد فؤاد، جون ديوي، ص 113، 114.

يفسر تلك هو نفسه المنطق الذي يفسر هذه[1].

كما رفض ديوي ما اعتقد به التجريبيون "وهو ان المعطيات الحسية هي نقطة البدء في المعرفة، أما ديوي فيدعو إلى القول بوجود عملية البحث[2] (Inquiry) وهذه العملية متصلة خلال الحياة بل خلال تاريخ الجماعة الثقافية، وعلى الرغم من ان كل مشكلة على حدة تكون ذات بداية، يسميها ديوي موقفاً (Situation)[3] والموقف بتعريف ديوي هو كل فذ، قائم في الوجود الخارجي، وذو صفة كيفية، ولو حللنا أي موقف الفيناه ذا نطاق مميز، ويشمل على تميزات وعلاقات مختلفة، لكنها تميزات وعلاقات-على اختلافها- تكون كلاً كيفياً موحداً[4].

وقد نقد برتراند رسل منطق ديوي بقوله "ان ديوي يجعل البحث أو (التحقق) - على حد تعبير رسل - ماهية المنطق، لا الصدق ولا المعرفة - وأن تعريف ديوي للتحقيق (البحث) هو تعريف غير ملائم في نظر رسل - فلا بد أن ثمة عنصراً في تصوره (للتحقيق) نسى ان ينوه به في تعريفه"[5]، هذا وقد رد جون ديوي على انتقاد رسل قائلاً "ان اغفالي للرمز مرجعه أولاً: إلى نقطة ذكرتها في موضوع ما من هذا الكتاب، وهي الحاجة إلى تهذيب نظرية عامة في اللغة لا تفصل بين الصورة والمادة، وثانياً: إلى ان قيام مجموعة وافية من الرموز يتوقف على ما يسبق ذلك اقامة افكار سليمة عن المدركات العقلية والعلاقات التي ترمز إليها تلك الرموز"[6].

وهكذا فأن ديوي يرفض المنطق القائم على الفصل بين الصورة والمادة لأن هذا

---

(1) ديوي، جون، المنطق -نظرية البحث، ت: زكي نجيب محمود، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1960، ص 38.

(2) البحث ((Inquiry)): لهذه الكلمة في منطق ديوي معنى خاص، وبها يسمي نظريته المنطقية كلها، إذ يسميها نظرية البحث تمييزاً لها عن سائر المذاهب المنطقية، وعلامتها المميزة هي ان يكون للافكار جانب اجرائي ينصب على دنيا الواقع، فالبحث دورة تبدأ بموقف مشكل، ثم بافتراض ما يمكن ايداؤه ثم بتجربة صدق هذا الافتراض بتطبيقه، حتى ينتهي الامر بازالة الاشكال عن الموقف، بحيث يصبح موقفاً موحداً لا تضارب بين عناصره، ديوي، جون، المنطق -نظرية البحث، ص 824.

(3) الموقف ((Situation)): وهذه الكلمة هامة في منطق ديوي، إذ ان البحث عنده لا يبدأ الا من موقف مشكل، ولا ينتهي الا بموقف محلول الاشكال، فالوحدة المنطقية البسيطة عنده ليست هي المعطى الحسي الواحد، بل هي موقف بأسره. ديوي، جون، المنطق -نظرية البحث، ص 837.

(4) ينظر: المصدر السابق، ص 43.

(5) رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، ص 482.

(6) ديوي، جون، المنطق-نظرية البحث، ص48، 49.

الفصل في نظره، إذا توافر له الصدق فانما يكون على حساب الجدة، واذا انسجم مع شروط العقل فإنما ذلك على حساب أمانته لشروط الواقع ومعطياته[1].

إن العائلة التي تربى فيها وليم جيمس كانت عائلة دينية، لذلك كان جيمس منذ صباه يميل إلى الدين والتدين، فللدين صدى واسع في حياة جيمس الشخصية، وان الطابع الذي غلب على فلسفته بشكل عام هو طابع ديني، وكانت دراسته في الدين دراسة سيكولوجية ولم تكن دراسة رجل دين أو كعالم في تاريخ الاديان[2]، كما حاول ان يطبق المنهج البراجماتي على الدين، إذ اقام الدين على اساس التجربة.

قيمة الاعتقاد الديني في نظر جيمس تتوقف على ما يحققه من نتائج عملية على سلوك الفرد. فالاعتقاد الديني يكمن في كونه تمثيل يطابق الواقع تقريباً، حاله حال النظريات العلمية، فصحة المعتقدات الدينية تتوقف في القدرة على التعامل مع انواع من الظروف[3]، الا ان مبدأ القيمة الفورية في نظر جيمس ليس بالضرورة ان يطبق على الدين، فالنتائج التي يحققها الدين لا تكون بالضرورة آنية، لكنها قد تكون مستقبلية، تعطي وتخلع على حياتنا صبغة من التفاؤل والطمأنينة ومثل ذلك فكرة الله التي تعطي الامل والتفاؤل مما يؤدي ذلك إلى تغيير في مجرى الحياة. كما اكد جيمس على مسألة الحرية الدينية، فهو يرى أنه لا يوجد حاجة للاصرار على الاتفاق الجماعي الديني، ضماناً لانفسنا بأن عقولنا مرتبطة بالعالم الذي نعيش فيه[4].

اما جون ديوي فقد كان خوضه في مجال الدين محدود جداً، إذ تأثر بفلسفة (سانتيانا)[5] الدينية، وكان السبب الرئيسي في تناول ديوي للدين هو الصراع القائم بين

---

(1) جود، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، ص 96.
كذلك للاطلاع بشكل تفصيلي على منطق ديوي يمكن الرجوع إلى اطروحة: الشمري: عبد الامير، نظرية المعرفة في فلسفة جون ديوي، اطروحة دكتوراه، تقدم بها لجامعة بغداد، تحت اشراف أ. د. حسام الالوسي، 1997، ص 87-41.

(2) ينظر: زيدان، محمود، وليم جيمس، ص 138.

(3) Robbins,J. Wesley, Pragmatism, Critical realism and the cognitive value of religion and science, P. 1.

(4) Robbins, J. Wesley, Pragmatism and religious freedom, The bishop Hurst lecture, American University, 1997, p. 6.

(5) جورج سانتيانا ((Gorge Santayana)): فيلسوف وكاتب امريكي عاش بين عامي (1952-1863)، ويعد من انصار الواقعية النقدية، كان يعترف بالوجود الموضوعي للعالم المادي، ويعتقد ان الجواهر وحدها هي التي يتم ادراكها، والتي تظهر في الادراك كعلامات للموضوعات، اهم مؤلفاته ((حيات العقل)). روزنتال، الموسوعة الفلسفية، ص 230.

الدين والعلم، فحاول ان يجعل التفكير الديني تفكيراً علمياً، يساير العلوم الأخرى التي تعمل على تطور الحياة الإنسانية.

إرادة الاعتقاد

أولاً: حق الاعتقاد:

إذا كان كل فيلسوف قد عُرف واشتهر من خلال نظرية معينة في فلسفته، فأن معرفة وشهرة جيمس جاءت من خلال نظريته المعروفة بـ((إرادة الاعتقاد))[1]، ورغم شيوع هذه النظرية بين صفوف العامة والخاصة، إلا أنها تعرضت في الوقت نفسه إلى نقد من قبل مجموعة من الفلاسفة والمفكرين[2]، فمنه ما كان مدحاً ومنه ما كان قدحاً، لهذا فقد كان لنظرية الاعتقاد صدى واسع في تاريخ الفكر الفلسفي المعاصر، كما أن مجيء هذه النظرية كان ليثبت أن كل فرد له حق الاعتقاد في شؤون الأخلاق والدين، مما دفع ذلك إلى اعتناق وتمسك كثير من عامة الناس بها.

ينطلق جيمس في هذه النظرية مبيناً ان كل شخص له الحق المطلق في الاعتقاد والإيمان، ذلك أن منطق العقل عاجز على أن يثبت صحة كل شيء، لهذا تكون رغباتنا ودوافعنا الذاتية هي الأساس في إثبات وتقرير صحة الأشياء التي لا يمكن للعقول إثباتها أو أن يبت بها، فهنالك إذاً طريقين للاعتقاد هما: طريق العقل، وطريق الوجدان، وهذا ما أوضحه جيمس بقوله "إن اعتقادنا في بعض المسائل التي آمنا بها أثر بفعل طبائعنا الوجدانية والاختيارية، وأن اعتقادنا في بعض آخر منها أثر لمجهوداتنا العقلية"[3]، فمعتقداتنا إذاً لا يمكن لها أن تقتصر على طريق واحد فقط وهو العقل، إنما هنالك طريق آخر تختلف طبيعته عن طبيعة العقل، وهذا الطريق قد أطلق عليه جيمس

(1) جاءت هذه النظرية من مؤلف جيمس إرادة الاعتقاد ((The Will to Believe))، والذي يعد اشهر مؤلف لدى جيمس، ويضم جزئين، إذ ترجمه إلى العربية الدكتور محمود حب الله، فابقى الجزء الاول على تسميته، إرادة الاعتقاد -كما مر سابقاً- اما الجزء الثاني فقد اطلق عليه تسمية العقل والدين.

(2) ينظر: رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، ص 470، 471.
كذلك ينظر: بيري، رالف بارتون، افكار وشخصية وليم جيمس، ص 296.
كذلك ينظر: ديوي، جون، نمو البراجماتية الامريكية، مقال منشور في كتاب فلسفة القرن العشرين، رونز، داجونبرت، ت: عثمان نوية، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1963، ص 240.

(3) جيمس، وليم، العقل والدين، ت: محمود حب الله، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، 1949، ص 6.

تسـميات مختلفة مثل الإرادة أو الوجدان أو الرغبة. ولهذا فنحن لسـنا موجدات عقلية محضـة تتولـد كل معتقداتهـا عن اقتناع عقلي وبداهة منطقيـة، بل إن عامل الاختيار هو الذي يحدد اعتقادنا إلى حد كبير، ومعنى هذا أن طبيعتنا غير العقلية تؤثر بشكل واضح في معظم آرائنا ومعتقداتنا[1].

وقـد أعطـى جيمـس أهمية وضرورة للايمـان الديني، والذي لا يسـتطيع العقل أن يثبتـه إنمـا الوجـدان فقط. إذ اعتبره نوع مـن الاعتقاد الذي يخضع ويدين به الفرد في حالة مشـكوك فيها، وقد يحمل إحساسـاً بالحرارة واسـتعداداً للنضال في سـبيله، وضربـاً مـن الآبـاء الحماسـي الحار الذي يرفـض الهزيمة، أو يدانيهـا، كما هي نفس الحالة عندما يطبق المرء على بعض الشؤون العملية الخاصة بك أو على عقيدة دينية سواء بسواء[2]، بذلك يرى البعض بأن جيمس قد شدد على مسألة الاعتقاد والايمان. معتبراً ان نظرية إرادة الاعتقاد أو حق الاعتقاد كانت يجب ان تسـمى (حق الإنسـان ان يؤمن)[3].

هاجـم جيمـس كل مـن فصـل الإرادة والعقـل عـن العاطفة، وانسـجاماً مع نظرية داروون[4] حول العواطف، طابق الشعور بالجهد مع المشاعر الحسية الحركية للإرادة، كمـا اختـار جيمس الفكرة الداروينية حول الارتقاء، الذي تمارسـه الاعصاب المصدرية الناقلـة علـى الاحاسـيس القادمة، للاختيار الـذي توجهه الحـركات أو الميول العاطفية الغريزيـة الانعكاسـية الأساسـية تلقائيـاً، وأن الإرادة والعمـل هما نفس الحركة النفسـية المنبثقة على نحو غير مقصور من تكويننا الحركي التلقائي[5].

(1) ابراهيم، زكريا، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص 43.

(2) بيري، رالف بارتون، افكار وشخصية وليم جيمس، ص 288.

(3) ينظر: داجوبرت، رونز، فلسفة القرن العشرين، ص 239.

(4) داروون، تشالس ((Charles Darwin)): مفكر وعالم طبيعة انكليزي عاش بين عامي (1882–1809) التحـق بجامعـة ادنبـرة وتخـرج طبيبـا منهـا، وبعدها انتقل إلـى جامعة كامبرج ليتخرج منها قسيسـاً، اشـتهر بنظرية التطور، التي ترجع تطور الكائنات الحية إلى تأثيرات التغيرات الحاصلة في المحيط على سلوك هذا الكائن وبالتالي شكله، من اهم مؤلفاته (اصل الانواع)، و(اصل الإنسان) و(التعبير العاطفي) و(النباتات التي تأكل الحشـرات). ينظر: موسـى، سـلامة، نظرية التطور واصل الإنسـان، ط6، سلامة موسى للنشر والتوزيع، القاهرة، 1963، ص255، 257.

(5) Wiener, Philip, Evolution and The Founder of Pragmatism, Harvard University press, Ghambrige, 1949, p.p. 119, 120.

اتفق جيمس مع بسكال[1] على مسألة قصور العقل في اثبات وجود الله، وان المسلك الوحيد في اثبات وجود الله هو الوجدان. وفي هذا الصدد يرى بسكال بأن الادلة العقلية على وجود الله لا يمكن الاعتماد عليها لأنها ناقصة، وليس لها أي فائدة في موضوع السعادة الإنسانية، فهي تصدر عن اجهاد العقل واتعاب الفكر، فهي لا تناسب عامة الناس، لذلك فأن المجال الوحيد للكلام عن الله ووجوده هو الايمان والدين[2]، وقد صاغ بسكال فكرته هذه في دليل اطلق عليه (المراهنة)، حاول فيه اثبات وجود الله بالاستغناء عن العقل أو البناء المنطقي، وهاك الحجة التي قدمها لنا بسكال فهو يقول " لا عجب في الايدلك العقل على شيء، فالمسألة ليست مسألة معرفة حياة أو موت، ففي أي الناحيتين مصلحتك ومنفعتك؟ الله موجود أو غير موجود، لنضع الفرض الاول: الله موجود، لو قبلت هذا الفرض واعترفت بوجود الله واتبعت وصايا الدين، كسبت الحياة الأبدية والسعادة اللامتناهية، أما إذا انكرت وجود الله، وعصيت أوامر الدين، فقد خسرت كل شيء واوقعت نفسك في العذاب الأبدي – لنضع الان الفرض الثاني: الله غير موجود، سواء قبلت الفرض أو رفضته، ما كسبت ولا خسرت شيئاً – وعلى ذلك فأن راهنت على أن الله موجود، كسبت كل شيء في الفرض الاول، ولم تخسر شيئاً في الفرض الثاني"[3].

وبناءً على ما تقدم، يتضح بأن جيمس يتفق مع بسكال في ان العقل ليس بامكانه التوصل إلى الله، مالم يتم الاعتماد على الوجدان ايضاً، الا ان لجيمس موقفاً آخر من رسالة بسكال، وهذا الموقف يمكن ان يكون سلبياً مقارنةً بالموقف الأول، تجاه فكرة اثبات وجود الله عن طريق الاعتقاد، إذ يرى جيمس في ان بسكال "يلزمنا باعتناق المسيحية بطريق من الجدل قد يشتم منه أنه ظن، أن اهتمامنا بما هو حق يشبه اهتمامنا بما نخاطر به في لعبة الفرض"[4]، بعد هذا بين جيمس بأن كلام بسكال في إثبات وجود

(1) بيلز بسكال ((Blaise Pascal)): فيلسوف فرنسي عاش بين عامي (1662–1624)، اهتم بالعلم والدين والرياضيات، وكان واحداً من أوائل كتاب النثر الفرنسي، فاهتمامه الكبير بالعلم واللاهوت، دفع البعض إلى عدم الاعتراف به كفيلسوف،من أهم مؤلفاته (الخواطر) أو ما يسمى بالافكار.

(2) بلدي، نجيب، بسكال ((نوابغ الفكر الغربي))، ط2، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1968، ص 145، 146.

(3) المصدر السابق، ص 148، 149.

(4) جيمس، وليم، العقل والدين، ص 7.

الله سوف يعمل على تقويض حريتنا، كما أنه لا يعطي أهمية ودعماً للاعتقاد، فالاعتقاد يجب ان يُدعم حتى تضفي الإرادة الصبغة الحية للاختيار، وقد أوضح جيمس ذلك بقوله "قد يشعر المرء بأن العقيدة الدينية، إذا عبرت عن نفسها هكذا بلغة المراهنين، فقد رمت بآخر سهم من سهامها، ولا شك في ان عقيدة بسكال في الماء المقدس وفي الصلوات اعتمدت على براهين أخرى غير هذه البراهين، وفي ان رسالته هذه لم تكن الا برهاناً يقصد به الزام الاخرين واقناعهم، ولم تكن الا حركة اليأس الاخيرة، ولكنا نشعر بأن كل اعتقاد ناشئ عن عملية حسابية ميكانيكية مثل هذه، يفقد المعنى الحقيقي للاعتقاد، واذا كان لنا ان نحكم على أمثال المعتقدين على هذا النحو فقد نجد سروراً نفسياً في حرمانهم من النعيم الأبدي، ومن البين أنه إذا لم يكن في مثل هذا الحال ميل سابق نحو الاعتقاد فأن ما قدمه بسكال للإرادة من تخيير لا يكون تخييراً حياً"[1].

من جهة أخرى قام جيمس بتوجيه نقد إلى أصحاب المذهب التجريبي، الذين يرون بأنه لا يمكن أن نؤمن بفكرة مالم نخضعها إلى التجربة، فالحقيقة هي ما تدركه الحواس، وكل شيء بعيد عن الحواس ومنطق العقل فهو في نظرهم لغط لا اساس ولا مبرر له، فالتجريبيون إذا لا يؤمنون بحقائق تأتي عن طريق الوجدان أو الذات، إذ يقول جيمس في هذا الصدد "فهل نعجب اذن، إذا رأينا هؤلاء الذين تربوا في خشونة المدارس العلمية الوعرة، يحتقرون مثل هذا النوع من الذاتية، ولا يعيرونها اهتماماً، وأن قواعد الاخلاص التي ترعرعت في مثل هذه المدارس كلها صفاً واحداً فهي وجهة هذه الذاتية، ولهذا كان من الطبيعي أن يذهب هؤلاء الذين أصابهم مس من حمى العلوم إلى الضد الآخر، ويكتبوا أحياناً، كأنهم يؤمنون بأن العلماء الحقيقيين الذين لم تفسد بصائرهم، ينبغي لهم ان يتجرعوا كأس عدم الوصول المريرة، وما يتبع ذلك من متاعب نفسية ويفضلونها على تلك الذاتية"[2].

ويعرض جيمس كلام أحد العلماء التجريبيين وهو كليفورد، الذي يرى بأنه لا يمكن ان تكون هنالك حقائق تعتمد على الوجدان ومن كلامه "ان الاعتقاد يتدنس، إذا كانت مسائلة غير مبحوثة وكانت غير مبرهن عليها، وكان لا يهدف إلى نحو تهدئة نفس

(1) المصدر السابق، ص 8.

(2) جيمس، وليم، العقل والدين، ص 9، 10.

المعتقد وادخال السرور عليه[1]". جيمس يرى انه على الرغم من ان المذهب التجريبي الـذي يمثلـه كليفـورد قد رفض أن تكون هنالك حقائق وجدانية ذاتية، إلا أن وجهة نظر كليفورد نفسها نابعة من موقف وجداني ذات أساس عاطفي. ان ما يقوله الشخص الذي يتخذ هو الموقف حقيقة هو أنه يفضل أن يخاطر بفقدان شيء طيب، إذ يرفض الايمان بما قد يكون صحيحاً، على ان يخاطر بالايمان بشيء قد لا يكون صحيحاً[2].

ثانياً: الإيمان فرض نافع:

قـام جيمـس بنقـد المذهبيـن التجريبي والعقلي في مسـألة الإيمـان، هذا لأن كلا المذهبين يرفضان، رفضاً قاطعاً الايمان بمسائل متعالية عن العالم، فالإيمان في نظرهما يجب أن يكون مبنياً على أساس الوجود الواقعي، اما جيمس فيرى ان الايمان بمسائل لا يمكـن التثبـت منهـا بالوقـت الحاضـر هـو إيمان مشـروع وان لكل إنسـان الحق في الاعتقـاد، واعتبـر ان الايمـان فرض نافع يمكن تحقيقه، إذا لم يكن تحقيقه الان فيمكن تحقيقه مستقبلاً، والايمان هو استعداد للعمل والسلوك، وان نظرة جيمس هذه للايمان هي نظرة دينية تفاؤلية، وهذا بدوره يرتبط بالتفاؤل الخلقي.

لقـد بيـن جيمـس موقف المذهب العقلي من الايمان، إذ إن المذهب العقلي يرى الإيمان "من حيث هو ترحيب طبيعتنا بكافتها بنوع من العالم المتصور على انه متوافق مع هذه الطبيعة، ايمان محرم، ما لم يكن هنالك بيئة عقلية على ان هذا بالفعل هو العالم الحالي وحتى إذا أحدث ان برهنت البينة على أن إيماناً ما صادق كما يقول (كليفورد) قد يكون صدقاً مسروقاً إذا كان صدقاً مزعوماً مأخوذاً به في عجلة... فرفض الاعتقاد بشـيء مـا لـم تعتـم البينة عليه، هو قاعدة المذهب العقلـي"[3] وبهذا يتضح ان المذهب العقلي قد رفض كل ايمان واعتبره زائفاً وليس مدعوماً ما لم يقوم دليل عقلي عليه.

لا يعمد المذهب العقلي إلى رفض الايمان ما لم يكن مدعوماً ببينة عقلية فحسب، بل انه يرفض النظرة التعددية للمستقبل، مقوضاً على هذا الاساس الامكانات المتعددة

(1) المصدر السابق، ص10.

(2) ميد، هنتر، الفلسفة انواعها ومشكلاتها، ص 391.

(3) جيمس، وليم، بعض مشـكلات الفلسـفة، ت: محمد فتحي الشـنيطي، ط1، دار المحامي للطباعة، القاهرة، 1965، ص 185، 186.

للعالـم، حاصـراً نظرته بتفاؤل مسـتقبلي تقيـد وتحدد العمل، وهذا مـا أوضحه جيمس بقولـه "ان المذهـب العقلـي، فكريـاً يتوسـل بمبدئـه المطلـق للوحدة كأسـاس لامكان الحقائـق والوقائـع المتعـددة، وعاطفيـاً ان الفحوى أو قصارى الامر سـتكون طيبة، فاذا اخـذ بهـذه الطريقـة فان المطلق يجعل كل الأشـياء الطيبة مؤكدة، وكل الأشـياء السـيئة مسـتحيلة"[1]، يتبيـن مـن ذلك ان المذهـب العقلي يرى بأن خـلاص العالم فرض على اعتقاد وايمان كل إنسان، فهو يقيد ويحد من حرية الاعتقاد.

وفي مقابل المذهب التفاؤلي، المذهب التشاؤمي، والذي مثله الفيلسوف الالماني (شوبنهور)[2]، وقد اطلق جيمس على هذا المذهب تسمية المذهب الصعب المراس أو المذهب التجريبي[3] -كما بين ذلك مسبقاً - والذي يذهب بأن هذا العالم زائل لا يمكن الإيمـان بعالـم آخر يختلف عـن طبيعة هذا العالم، فالاختلاف بين ما يؤمن به اصحاب المذهـب العقلـي، والمذهـب التجريبي هو تحقيق هذا الايمـان، يقول جيمس "فإن كل الصـدام بيـن ديـن المذهب العقلي وديـن المذهب التجريبي، ومخالفة حول مشـروعية الامكان، وبناءً على ذلك فمن اللازم ان نبدأ بالتركيز على تلك الكلمة"[4].

ويقدم جيمس نظرته البراجماتية حول هذه المسـألة، والتي يمكن تسـميتها بنظرية "التفاؤل الديني"، وهذه النظرية لا يمكن فصلها عن نظرية التفاؤل الخلقي "الميلورزوم"، إن نظريـة التفـاؤل الدينـي تذهـب إلـى أن الإيمـان فـرض نافع يمكـن ان يتحقق، يقول

(1) جيمس، وليم، البراجماتية، ص 328.

(2) شوبنهور، آرثر ((Arther Schopenhaer)): فيلسوف الماني مثالي عاش بين عامي (1860-1788)، درس في برلين وفرانكفورت، وكان يجيد الانكليزية والفرنسية، اشـتهر بمقالاته وكتاباته اللاذعة، ويعد اول فيلسوف اتخذ من الالحاد موضوعاً، ويعد اول فيلسوف متشائماً عرفه الناس، لأن جوهر العالـم عنـده هـو الإرادة العميـاء واللاعقلانيـة، ومثاليته الارادية هي شـكل من اشـكل اللاعقلانية، والإرادة التي تحكم العالم تسـتعبد قوانين الطبيعة والمجتمع. ينظر: روزنتال، الموسـوعة الفلسـفية، ص 244.

(3) لا يمثـل شـوبنهور المذهـب التجريبـي، وانمـا يمثـل المذهـب المثالي، الذي مثلـه كل من "هيجل" و"شـلنج" و"فخته" وغيرهم. فهو فيلسـوف تشـاؤمي على الرغم من كونه يمثل المذهب المثالي، وعرف بانه متشائم لأنه أكثر فيلسوف فَصّلَ وصف الالم، فهو يرى ان العالم في حقيقته إرادة، واذا كان كذلك، فلا بد ان يكون مليئاً بالالم والعذاب، ان الحياة شر لأن الالم دافعها الاساسي وحقيقتها، وليسـت اللذة سـوى مجرد امتناع سـلبي للالم. ينظر: ديورانت، ول، قصة الفلسـفة من افلاطون إلى جون ديوي، ت: فتح الله محمد المشعشع، ط4، مكتبة المعارف، بيروت، 1979، ص415، 416.

(4) جيمس، وليم، البراجماتية، ص 328.

جيمس "عندما تقول إن شيئاً ما ممكناً أفلا يحدث ذلك فرقاً أبعد وأعظم، وعلاوة على ذلك بالقياس إلى الحقيقة الفعلية الواقعة.. إنه على الأقل يحدث هذا الفرق السلبي، وهو انه إذا كانت العبارة صحيحة فيترتب على ذلك أنه لا يوجد شيء موجوداً أو كائن قادر على منع الشيء الممكن.. ومن ثم فإن غياب الاسس الحقيقية للتدخل، يمكن ان يقال انه يجعل الأشياء غير مستحيلة، وبناءً على ذلك ممكنة في المعنى العادي أو المجرد... ولكن معظم ضروب الممكن ليست عارية أو مجردة، وانما هي لها اساس وضعي ملموس، اولها اساس وطيد كما تقول"[1]. وهكذا فأن العلاقة وطيدة بين التفاؤل الخلقي والتفاؤل الديني، لانهما ينصبان على سلوك الإنسان، وإحداث التغيير فيه، إلا أن التفاؤل الديني يذهب أبعد من ذلك إذ يرتبط بالاعتقاد بوجود الله، فإذا كان الاعتقاد بوجود الله يحدث تغيراً إيجابياً في سلوك الإنسان فهو إيمان أو اعتقاد صادق في نظر جيمس.

كما يعرض جيمس مجموعة من الخطوات التي اطلق عليها تسمية (سلم الإيمان) هذا السلم هو طريق الإرادة الطيبة كما يسميها، ويتضمن ما يأتي[2]:

1. ليس ثمة تناقض في كون وجهة نظر خاصة بالعالم صادقة، فليس ثمة شيء متناقض في ذاته.
2. فقد تكون – وجهة النظر هذه – صادقة في كنف شروط معينة.
3. وقد تكون صادقة حتى الآن.
4. وهي صالحة لأن تكون صادقة.
5. وينبغي أن تكون صادقة.
6. ويجب أن تكون صادقة.
7. ستكون صادقة على أي حال بالنسبة لي.

ثالثاً: تحقق الإيمان:

إن فهم المذهب العقلي للعالم هو فهم خاطئ في نظر جيمس، لأن هذا المذهب يرى بأن العالم قد اكتملت صورته النهائية، وعلى اثر ذلك سوف تنتفي فكرة الإرادة

(1) المصدر السابق، ص 330.

(2) جيمس، وليم، بعض مشكلات الفلسفة، ص 188.

الطيبة نحو العالم، وهذا ما أوضحه جيمس بقوله "ان العالم في كل جانب من جوانبه -في نظر المذهب العقلي- يتم تكوينه قبل ان نتعامل معه، ومعرفتنا على ذلك بما يكون عليه العالم يحصل عليها ذهن سلبي مستقبل، ليس لديه حس اصيل بالاحتمال ولا إرادة طيبة نحو أي نتيجة خاصة"[1] فتأطير العقل لا يعطي للفرد أي فرصة للتفكير بعيداً، في المستقبل المفتوح.

وحتى تكون هنالك إرادة خيرة نحو العالم دعا جيمس إلى تعددية العالم واصفاً اياها بأنها "تتفق مع المزاج البراجماتي احسن اتفاق وتلائمه خير ملائمة، لأنها توصي مباشرة بعدد أكبر لا نهاية له من تفاصيل الخبرة المقبلة لعقلنا"[2]، فنظرة جيمس هذه تعطي دور ايجابي في العمل، كما تعطي احتمالات كثيرة مستقبلة، لا تقوض مساعينا كما يفعل المذهب العقلي، ويقول جيمس"فاذا كان العالم المتحسن قائماً هنا بالفعل، فأنه يستلزم الإرادة الطيبة الفعالة عند كل منا، في ايماننا كما في وجوه نشاطنا الأخرى، لكي نمضي به إلى طريق النجاح والازدهار"[3]، فالنظرة التعددية للعالم يتمخض عليها إرادة طيبة وحرة في نظر جيمس، وهذا ما يدفع إلى السعي نحو تحسين العالم الذي تدور عجلته دائماً.

وحرية الايمان الديني، التي هي مرادفة لحرية الاعتقاد، والتي تدفع إلى الاعتقاد والى ما يتخطى حدود ما هو معروف، والمعتقد الارادي يدخل في كافة شؤون الحياة، وفي مجال الاعتقاد الذي لا يستلزم برهاناً ولا دليلاً، إذ ان كل إنسان حر في صياغة آرائه الخاصة على مسؤوليته، فالايمان الديني ينتج عن رضى، هذا الرضى يحفز ويدفع إلى العمل والنشاط، رضى عن حقيقة واقعية لقوة الهية لها مثل اعلى اخلاقي مشابه لمثلنا الاعلى، وتحتاج هذه القوى الالهية إلى تعاوننا في العمل من اجل خلاص العالم[4].

فالعالم المتعدد الذي نؤمن به تتمخض عنه قوى متعددة ايضاً، تحتاج هذه القوى إلى تآزر وتعاون في سبيل السير قدماً نحو تحسين هذا العالم، ونجاح هذا العالم

(1) جيمس، وليم، بعض مشكلات الفلسفة، ص 186.
(2) جيمس، وليم، البراجماتية، ص 323.
(3) جميس، وليم، بعض مشكلات الفلسفة، ص 192.
(4) ينظر: الشنيطي،محمد فتحي، وليم جيمس، ص 170، 171.

يتوقف على جميع هذه القوى، ويقول جيمس في هذا الشأن "ويتصور العالم الماضي نحو التحسين، تصوراً اجتماعياً، كتعدد لقوى مستقلة، فأنه سينجح بقدر ما تعمل معظم هذه القوى على نجاحه، فاذا لم تعمل قوى منها، حق عليها الفشل، فاذا بذل كل منا اقصى ما يستطيع امتنع الفشل"[1]، هنا قد انسحب جيمس عن الذاتية الفردية، باعتبارها لا تستطيع ان تقدم لنا النجاح وحدها، ما لم يكن هنالك تعاون وانسجام بين جميع القوى الأخرى، التي تدخل في نجاح هذا العالم، وهذا ما أكده مرة أخرى بقوله "ونحن من حيث كوننا أفراد اعضاء في عالم متعدد، يجب ان نقر باننا، وان كنا نبذل خير ما لدينا، فللعوامل الأخرى ايضاً صوتها في النتيجة، فاذا ابت هذه العوامل ان تتعاون معنا باءت ارادتنا الطيبة بالفشل وذهب جهدنا هباء"[2]، وموقف جيمس هذا مطابق لموقف ديوي في الاخلاق، حينما اكد ديوي على مسألة التفاعل بين الفرد والمجتمع.

ويقدم جيمس فكرة يبين من خلالها بأن الايمان يمكن ان يحقق نفسه بنفسه، ثم بعد ذلك يسوق مثالاً موضحاً فكرته هذه، فهو يقول "ان الاعتقاد المقاس بإرادة الفعل، لا يسبق دائماً الادلة العملية فحسب، ولكن هناك ايضاً انواعاً خاصة من الحقيقة يكون الاعتقاد جزءً من ماهيتها وجوهرها، على الرغم من انها موضوع له، وليس الاعتقاد بالنسبة لهذا النوع مناسباً ومشروعاً فحسب، ولكنه جوهري ولا يمكن الاستغناء عنه، فلا يكون الصدق صدقاً حتى تجعله عقيدتنا صدقاً"[3]، فالإيمان شرط من شروط تحقق ما نؤمن به على شريطة أن يجلب هذا الإيمان منفعة عملية، حينئذ تكون الفكرة التي نؤمن بها حق، أما إذا جلبت لنا عكس ذلك فالفكرة حينئذ تصبح زائفة لا حقيقة لها.

ويسوق جيمس مثالاً موضحاً من خلاله فكرته السابقة، فهو يقول "فأفترض أنني متسلق جبلاً من جبال الألب، وأفترض أنني من سوء الطالع قد أجهدت نفسي في الحركة، ووصلت إلى مكان لا منجى منه إلا بقفزة هائلة، وليس لديّ من التجارب السابقة ما يبرهن على مقدرتي على أن أقفز تلك القفزة، ولكن الأمل والثقة وحدهما اللذان قد يجعلانني أعلم أنني سوف لا أخفق فيها، ويعطيان أعصاب قدمي قوة تجعلها تنفذان ما قد يكون من غير هذه الانفعالات النفسية أمراً محالاً، ولكن افتراض العكس،

(1) جيمس، وليم، بعض مشكلات الفلسفة، ص 192.
(2) المصدر السابق، ايضاً، ص 192.
(3) جيمس، وليم، العقل والدين، ص 66.

فأفترض أن انفعالات الخوف واليأس من الخطيئة والجرم أن يعتد المرء على فروض لم تدعمها التجارب السابقة فما الذي يكون إذن؟ سأتردد طويلاً متعباً مضطرباً، وفي ساعة من ساعات اليأس أرمي بنفسي فتزل قدماي وأسقط في الهوة"[1].

تؤدي بنا فكرة تحقق الإيمان إلى موضوع آخر وهو فكرة الإيمان بالله وكيفية تحققها، ذلك أن جيمس يرى بأن الإيمان بفكرة الله سوف تعمل عملها، إذ إنها ترسي في نفوسنا الطمأنينة والسكينة والراحة، وهذا ما يؤثر على سلوكنا وأفعالنا، فيعطينا نظرة تفاؤلية للعالم، ويجرنا تفكيرنا إلى أن حياتنا لا تقتصر على هذا العالم الفاني، انما هنالك حياة أخرى ابدية، يمكن أن ننعم فيها وتثاب على غيماننا. وعلى هذا الأساس فإن معتقدنا الديني سوف يحقق نفسه بنفسه، وهو بذلك يعتبر صادقاً، طالما ترتب عليه آثار ونتائج عملية في حياتنا... وهكذا أصبح صدق المعتقد مرهوناً بآثاره العملية[2].

يفهم مما تقدم بأن الايمان يمكن ان يحقق نفسه بنفسه، ولكن يجب ان تتوافر الشروط الآتية: أولاً: يجب ان يكون هذا الايمان راسخاً وحقيقياً، حتى يعطينا القوة والعزيمة، ثانياً: يجب أن يكون هناك حرية في العمل، واعتقاد راسخ بحرية أعمالنا وأفعالنا، ثالثاً: يجب أن يكون هنالك تعاون وانسجام بين قوانا والقوى الأخرى، حتى يتسنى لنا تحقيق إيماننا.

التجربة الدينية والتصوف

أولاً: صنوف التجربة الدينية:

لا يمكن التغاضي عن مؤلف جيمس الأشهر (صنوف التجربة الدينية) (Varieties of Religious Experience) الذي كان له الدور الفعال في إضفاء صبغة دينية على فلسفة جيمس بشكل عام، كما جعل هذا المؤلف كثيراً من أصحاب الدين واللاهوت يغيرون من نظرتهم عن الفلسفة البراجماتية على أنها فلسفة الحادية، وقد حاول جيمس نفسه أن يبرر فلسفته البراجماتية بقوله "ولكنني عدما أقول لكم إنني كتبت كتاباً عن خبرة الناس الدينية، أعتبره إجمالاً بمثابة توكيد لحقيقة وجود الله، فربما تبرئون براجماتيتي

(1) المصدر السابق، ص 66، 67.

(2) الطويل، توفيق، اسس الفلسفة، ص 404.

من تهمة كونها نظاماً إلحادياً"[1].

إن "صنوف التجربة الدينية" جاء مكملاً لكتاب "إرادة الاعتقاد". وجاعلاً من الاعتقاد الديني عامة التزاماً ازاء العنصر الإلهي – أو الفائق على الطبيعة – من عناصر الحقيقة الكونية[2]، كما يعد كتاب صنوف التجربة الدينية غوصاً إلى أعماق الحياة الباطنة وكشفاً لحجبها، وتخلصيها للناس من عبء العقائد الدينية المتحجرة، واطلاقاً لهم من أسر هذا النطاق الضيق المحصور إلى ميدان واسع فسيح فيه خلاصهم[3]، فهو بذلك لا يقتصر على الجانب الديني فقط، بل يذهب أبعد من ذلك، فهو يتناول الجانب النفسي (السيكولوجي)، ويعالج مشكلة الحرية أيضاً.

ركّز جيمس في كتابه هذا، على التجربة الفردية الخالصة، وأهمل دراسة الدين الذي يستند إلى المبادئ والأسس العقلية، فهو يضيق ذرعاً بالجدل اللفظي الذي تتضمنه الكتب الدينية. ويعتبر أن الدين هو المركز الداخلي واللب الجوهري للحياة الإنسانية، والزعم الذي يدعي أنه مترجم على نحو كاف واف إلى ألفاظ مفرودة تعبر عن أفكار مجردة، ضرباً من الخبرة تذوب فيها القريحة والشعور والإرادة[4]، وقد شدد جيمس على رفضه بأن هنالك فلسفة دينية يعبر عنها من خلال مفاهيم ومعاني وألفاظ تدل على نظرية دينية، يقول جيمس "إنني أومن بأن من المستحيل على ما يسمى فلسفة الدين أن يمكنها أن تبدأ ان تكون ترجمة وافية لما يجري في دخيلة الإنسان الفرد، حالة كونه يعبر عن نفسه –حياً يرزق– بأيمان وتصوف ديني"[5]، وبذلك فأن جيمس قد وقف موقفاً سلبياً من رجال اللاهوت والفلاسفة العقليين، الذين ارادوا ان يضفوا على الدين صبغة عقلية، لذلك فهو يرى ان كل محاولاتهم قد بائت بالفشل ولا أمل فيها على الإطلاق[6].

يعد موقف جيمس الرافض من تفسير المذهب العقلي للدين. هو إقرار على أن

(1) جيمس، وليم، البراجماتية،ص 348.
(2) كامل، فؤاد وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص 181.
(3) جيمس، وليم، بعض مشكلات الفلسفة، مقدمة المترجم، ص 9،10.
(4) بيري، رالف بارتون، افكار وشخصية وليم جيمس، ص 356.
(5) المصدر السابق،ايضاً، ص 356.
(6) ينظر: شنيدر، هربرت، تاريخ الفلسفة الامريكية، ت: محمد فتحي الشنيطي،مكتبة النهضة المصرية،القاهرة، 1964، ص 391، 392.
كذلك ينظر: الشنيطي، محمد فتحي، وليم جيمس، ص 191.

الدين في جوهره امر شخصي، والحق في ذلك ان هناك صور من التجربة الدينية بعدد المتدينين، فالدين يتصل بالحياة، وكل منا يعيش بحسب مزاجه الخاص وبمقتضى مواهبه الخاصة[1]، وعلى هذا النحو جاءت دراسة جيمس للدين دراسة سيكولوجية تعطي لكل فرد فهم خاص للدين، ورؤيا تختلف من شخص إلى آخر. كما جعل من أنواع الخبرة الدينية تشير إلى وجود خزانات محددة ومتنوعة للطاقات البشرية بالوعي التي مكننا قيام علاقة معها اثناء اوقات المشاكل والاضطرابات ولمس شيئاً ما اساس في اذهان الدينين ويزودهم بالاقل بمادة دفاعية لا تعيش في حالة صراع مع العلم والمنهج العلمي[2].

ويتضح من كل ما تقدم ان الدين الذي نادى به جيمس في كتابه "صنوف التجربة الدينية" هو دين فردي شخصي، يرفض كل عقلانية، ويسعى إلى سبر اغوار النفس الإنسانية وكل ما يعمل على صياغة الذات الفردية. الا انه على الرغم من الاشكال المختلفة للخبرات الدينية، فهي مجرد حجابات تلمع من خلال الوحدة الخفية، اهتداء النفس إلى الواحد، وشعورها بانجذابها له، وانها مخلوقة له وملزمة في خدمته[3].

ثانياً: مفهوم التصوف:

يعرض وليم جيمس في كتابه "البراجماتية" قصيدة لشاعر اسمه "والت هويتمان"[4] بعنوان "إليك"، يرى أنه يمكن تفسير هذه القصيدة، بالطريقة الاحدية الصوفية، وهنا يعطي لهذه الطريقة أهمية كبيرة، إذ يقول في هذا الصدد "ومع ذلك فالبراجماتية يتعين عليها ان تحترم هذه الطريقة، لأن نضالاً تاريخياً هائلاً يسوغها"[5]، وقصيدة أخرى

(1) بوترو، اميل، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ت: احمد فؤاد الاهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1973، ص 245.

(2) Benton, William, The Encyclopaedia of Britanica, Vol, 12, p. 864.

(3) Karrer, Otto, Religions of mankind, Sheed and Ward Inc., New York, 1936, p. 83.

(4) والت هويتمان: شاعر امريكي ولد سنة 1819، في لونغ ايلند من اب بريطاني وام هولندية، نشأ في بيئة قروية، لقد جسد شعره نزعة التحرر الفردي وتعشق الديمقراطية التي نادى بها (ابراهام لنكولن)،وكان اول من نظم الشعر الحر أو الشعر المنثور، الذي شاع بعد الحرب العالمية الثانية، من اهم مؤلفاته ديوانه "اوراق العشب". ينظر: جبر، جميل، الادب الامريكي في مختلف عصوره، دار الثقافة، بيروت، 1961، ص 86، 88.

(5) جيمس، وليم، البراجماتية، ص 322.

يعرضها في مؤلفه "بعض مشكلات الفلسفة" يبين من خلالها أهمية الواحدية الصوفية، حيث يقول جيمس في أهمية التصوف "وأنا ادعوا هذا الضرب من الواحدية، واحدية صوفية، فهي لا تنكشف فحسب في صيغ تتحدى الفهم، بل تعتمد أيضاً على ذاتها إذ تلجأ إلى حالات من الاشراق لا توهب للعاديين من الناس"[1].

هذا وشدد جيمس تشديداً قوياً على اهمية التصوف من خلال مقال كتبه بعنوان "صوفي متعدد"[2]، واصفاً من خلاله صوفية، صديق اليه، فيقول جيمس "اعترف ان وجود هذا الطراز الجديد من الصوفية شد قامتي وجعل حاله انحنائي تولى فراراً، انني اشعر الآن بأن تعدديتي ليس بلا ظهر وسند قبل التعزيز الصوفي، ان الواحدية لا تستطيع من الان فصاعداً ان تدعي انها المستحق الوحيد لايما حق قد تملكه الصوفية في اضفاء الاحترام والهيبة والمقام"[3].

وبالرغم من ان جيمس قد اعطى اهمية كبيرة للتصوف عن اصحاب المذهب الواحدي، إلا أن ذلك قد قاده إلى مذهبه التعددي، معتبراً أن الحالة الصوفية تبدأ من حالة التوافق والانسجام بيننا وبين الله، وهو لا يريد أن يكون الانسجام ذوبان بين الذات والله، إلى درجة الوحدة، فهو يرفض هذه الوحدة رفضاً قاطعاً، ويرى بأن الذات والله موضوعان متمايزان، كل واحد منهما له صفاته التي يختلف بها عن الاخر، فهو هنا يخالف المذهب الواحدي في مسألة التصوف الذي لا يضع فارقاً أثناء الشعور بالحقيقة الالهية، وقد قال جيمس في هذا المضمار "فقد يسمى ذلك الشعور بالانسجام مع الله الذي يميز اعلى مرحلة من مراحل الشعور به وحده واتحاد معه، وهكذا يمكن أن ينشأ مذهب اتحاد من أحشاء مذهب التأليه، ولكن ذلك الشعور بالاستسلام النفسي وبالاتحاد المطلق، من ناحية عملية، بين المرء وموضوع تدبره المقدس، يختلف كل الاختلاف عن أي نوع اخر من انواع الاتحاد في الجوهر، إذ لا يزال الموضوع هنا الذي هو الاله والذات المدركة الذي هو انا شخصيتين متمايزتين، فلا يزال هو موجداً خارجاً احس بوحدة خارجاً، وعلى درجة من الاتحاد معه تكون في نفس الوقت اعلى

(1) جيمس، وليم، بعض مشكلات الفلسفة، ص 104.

(2) صوفي متعدد: يعد هذا آخر مقال كتبه جيمس، إذ عرض من خلاله صوفية وفلسفة صديقه بلود، وكان يرى جيمس ان هنالك انطباقاً بين فلسفته وفلسفة صديقه. ينظر: بيري، رالف بارتون، افكار وشخصية وليم جيمس، ص 293.

(3) بيري، رالف بارتون، افكار وشخصية وليم جيمس، ص 293.

مرحلة من الشعور بأنني وانا حقيقة موجودة، اختلفت كل الاختلاف عن ذلك الموجود المقدس الذي يملأني روعة وجلال"[1].

ويتضح مما تقدم بأن صوفية جيمس تمثل ذروة مذهب التأليه[2]، الا ان هنالك بعض المسائل التي لا تعير إليها اهمية، مثل اختراق حجب اسرار النفس أو اسرار الفرد المعبود وعملية الاتحاد ما بين الذات والاله[3]، ويقول جيمس في هذا الصدد "وأما كيف لقوتي العاقلة وقوتي الإرادية، اللذين يغايران قوى الاله ان يدركاه ويقفز لمقابلته، وكيف تأتي لي أن أكون متمايزاً عنه، وكيف تهيأ للإله نفسه أن يوجد، فهذه مشاكل ليس لها من حل، وسوف لا نجد لها من حل عند المؤلهة"[4].

ثالثاً: قيمة التصوف:

للتصوف قيمة في نظر جيمس، الا ان هذه القيمة تنحصر عند المتصوفة أنفسهم، ولا يمكن أن تعمم قيمة التصوف على جميع الناس، وعلى هذا النحو تعتمد على مشاعر ذاتية يتذوقها الفرد بعيداً عن الآخرين، وهذه القيمة في نظر جيمس يمكن أن تكون نوعين قيمة عملية وأخرى نظرية. إذ تنحصر القيمة العملية في أن الصوفي يشعر بالسعادة والأمان، وهما آتيان من صلته بالكون الفسيح الفائق على الطبيعة[5]، إذ قال جيمس في هذا الخصوص "وفي الإيمان بتلك الحقائق التجريبية من غير تفلسف أو نظر في مباحث الوجود، ومن غير فيض ميتافيزيقي أو خلقي ليبررها أو ليجعلها مستساغة لدى العقل، وفي السعادة الناشئة عن مجرد الاعتراف لها موجود، توجد طمأنينة المرء وقوته التي يرغب فيها، وتتفتح له ابواب الحياة على مصراعيها، فتمر منها التيارات بقوة وبشدة"[6]، اما فيما يخص القيمة النظرية، فهي تساعد الصوفي على أن يلم بحقائق لا

(1) جيمس، وليم، العقل والدين، ص 102.

(2) مذهب التأليه ((Theism)): هو الاعتقاد بوجود اله أو آلهه، وهو نقيض الالحاد ((Atheism)) الذي ينكر هذا الوجود. وهو بمعنى ادق، المذهب القائل ان الله واحد مشخص لا متناه، يجمع بين العلو والحلول، وينطوي مفهوم هذا المذهب عادة على القول بالازلية، وكذلك يتضمن فكرة الله بوصفه خالق الكون ومركزه الاخلاقي. ميد، هنتر، الفلسفة انواعها ومشكلاتها، ص436.

(3) ينظر: سبتي، محمد عودة، البراجماتية عند وليم جيمس، رسالة ماجستير، ص 109.

(4) جيمس، وليم، العقل والدين، ص 102.

(5) زيدان، محمود، وليم جيمس، ص 170.

(6) جيمس، وليم، العقل والدين، ص 102، 103.

يتسنى لغيره الإلمام بها، يكسب الصوفي حقائق متصل بهذا العالم مثل معرفة أمور المستقبل، وفهم سريع دقيق للنصوص الدينية[1].

ويذهب جيمس إلى ان هنالك اربع خصائص للحالات الصوفية وهذه الحالات هي[2]:

1. الحالات الصوفية لا يمكن وصفها ولا التعبير عنها.
2. الحالات الصوفية حالات إدراكية.
3. الحالات الصوفية سريعة الزوال.
4. الحالات الصوفية حالات سالبة.

إن جيمس قد أكد التجربة الدينية، وبما أن براجماتيته ترى أن الحق في النتائج العملية النافعة، ولهذا فإن الدين الحقيقي عنده هو الذي يترك آثاراً حسنة تحقق السعادة والطمأنينة في حياة الفرد، وبهذه النتيجة يوضح جيمس في كتابه "صنوف التجربة الدينية". بأن المتدين لديه هو القديس (Saint)[3]، ومتى ما كانت هذه الانفعالات ذات آثار حسنة على الحياة، كان تدينه صحيحاً ومجزياً.

كما يذهب جيمس إلى أن القداسة لها مظاهر عديدة ومختلفة، ومن مظاهرها حب الله والوفاء إليه، وصفاء القلب، والإخلاص والطاعة، والفقر "الزهد"، وكذلك الشعور بوجود حياة أخرى أكثر سعة من هذه الحياة التي نعيشها، مما يترتب على ذلك بوجود قوة عليا والشعور بالخضوع لها[4].

الاعتقاد بوجود الله

أولاً: فكرة الإله:

ينطلق وليم جيمس من التجربة المعاشة ليدلي من خلالها على فكرة الله، معتبراً ان فكرة الله فكرة صحيحة إذا كان مفعولها يسري في سلوك الفرد، وإذا كانت تعمل

(1) زيدان، محمود، وليم جيمس، ص 171.
(2) المصدر السابق،ص 158،159.
(3) المصدر السابق، ايضاً، ص 159.
(4) ينظر: بوترو، أميل، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ص 247.
كذلك ينظر: زيدان، محمود، وليم جيمس، ص 159، 160، 161.

على إضفاء جانب إيجابي في هذا السلوك، لذلك يجوز للفرد أن يؤمن بفكرة الله وأن يعتبر فرض الله فرضاً صحيحاً، وقد قال جيمس في هذا الخصوص "اذا كان فرض الله يعمل إكفاء ورضا في أوسع معاني الكلمة، فهو فرض صحيح، ومهما تكن الصعوبات المختلفة منه، فالخبرة تومئ إلى أن الفرض يعمل إكفاء ورضا، ما في ذلك أدنى ريب، وان المشكلة هي بناؤه وتحديده وتصميمه وانجازه، بحيث يلتحم التحاماً يتسم بطابع الكفاية والارضاء، في مقومات الحقائق العامة الأخرى"[1]، ففكرة الله على هذا النحو لا تتجلى قيمتها بذاتها، أو بحثها معاني أو ألفاظ مجردة، أو دلائل منطقية، وإنما قيمتها بتأثيرها على السلوك، وقد اشار جيمس إلى ذلك بمكان آخر بقوله "وأيا ما كان، فهنالك تصورات خافتة معتمة الصورة بحيث ان قيمتها كلها تتمثل في وظيفتها، مثل "الله"، "العلة"، "الجوهر"، "النفس"، فهي لا تزودنا بصورة ما محددة، ويبدو ان معناها يتوقف على اتجاهها الذي تتجه، وعلى مدى تأثيرها في سلوكنا وتفكيرنا، فأننا لا يمكن ان ننصرف إلى تأمل أشكالها كما نفعل في "الدائرة" و"الإنسان"، بل ينبغي أن نتخطى إلى ما وراءها"[2].

لقد رفض جيمس فكرة الله تعالى، أو اعتباره حقيقة مفارقة عن الإنسان، لها وجودها الخاص المختلفة كل الاختلاف عن طبيعة الوجود الإنساني، بل اراد ان يكون مكانه في واقع الإنسان في صميم الإنسان نفسه نابعاً منه واليه جاعلاً آله الإنسان مغلق على ذاته، وانه يتوقف على الإنسان نفسه[3]، هذا وقد غالى جيمس في فكرته هذه عن الله عندما قال "ان البراجماتية لا تتحرج من اعتبار آله يعيش في صميم نجاسه الواقع الخاص أو الحقيقة المخصوصة، إذا كان ذلك يبد وانه المكان المرجح ان نجده فيه"[4].

فإله جيمس الذي آمن به يجب ان يكون ذا صلة وثيقة بتجربة الإنسان، له تأثير فعال على هذه التجربة. ويمكن ان ندافع عنه كعنصر ضروري للتجربة الدينية، وان كان لا يمكن ان يصلح كأساس للاهوت عقلي[5]، الذي يرى بأن الحقيقة الالهية يجب ان يكون لها استقلال خاص بعيد عن الواقع، فهي "تنشأ مستقلة اصلاً عن جميع الجزئيات

(1) جيمس، وليم، البراجماتية، ص 347، 348.
(2) جيمس، وليم، بعض مشكلات الفلسفة، ص 58.
(3) ينظر: ابراهيم، زكريا، مشكلة الإنسان، ص 182.
(4) جيمس، وليم، البراجماتية، ص 106، 107.
(5) شنيدر، هربرت، تاريخ الفلسفة الامريكية، ص 394.

المدركة إدراكاً حسياً، فتصورات من قبل: الله، والكمال، والسرمدية، واللانهائية، واللاتغير، والهوية، والجمال المطلق، والحق والعدل، والضرورة، والحرية، والواجب والقيمة... والدور الذي تؤديه في اذهاننا، يستحيل علينا فيما يقولون تفسيرها على انها ثمرات الخبرة العلمية"[1].

وبناءً على نظرة أصحاب المذهب العقلي واصحاب اللاهوت، التي تدرك الله على أنه حقيقة مطلقة مفارقة، مسيطرة وموجهة لهذا العالم، ولا دخل للإنسان فيه، أي إسقاط حريته، إن أصحاب المذهب العقلي واللاهوت "يقصدون أن لنا الحق دائماً وحالاً في ان نحظى بإجازة أخلاقية، وأن نترك العالم يتحرك ويتذبذب ويتراوح بطريقته الخاصة، شاعرين بأن مقاديره وقضاياه في أيد أحسن من أيدينا ولا شأن لنا بها"[2]، وهذا ما رفضه جيمس الذي يدعو دائماً إلى الحرية والمسؤولية، كما أن الإيمان بإله واحد مطلق يتمخض عنه مشكلة بالنسبة إلى جيمس ألا وهي مشكلة الشر. لأن لو كان هنالك مثل هذا الإله الشامل، للزم أن يكون مسؤولاً عن كل ما يقع، والشر بعض ما يقع، فإما أن نقول إن الله عندئذ مسؤول عنه، أو إنه عاجز عن رده[3]، وقد أوضح جيمس ذلك بقوله "يخلق ذلك مشكلة الشر، فالشر في نظر التعددية يمثل فقط مشكلة عملية هي كيفية التخلص منه، أما في الواحدية فاللغز نظري: كيف- إذا كان الكمال هو المصدر - يكون هنالك نقص؟ إذا كان العالم كما هو معروف للمطلق كاملاً، فلم يعرف على غير ذلك في الالف من الاضافات المتناهية الحقيرة ايضاً؟ فالاضافة الكاملة هي يقيناً كافية، كيف تطرق إليه التهدم والتوزع والجهل"[4].

ويقدم اصحاب المذهب العقلي واصحاب اللاهوت ادلة منطقية يدلون بها على وجود الله، وهذا ما رفضه جيمس، لأنه يرى ان هذه الادلة لا يمكن ان تقنع جميع الناس على اختلاف مستوياتهم. انما ينبغي على اللاهوت المؤسس على العقل الخالص ان يقنع الناس جميعاً، ولكن لما كان ذلك ابعد ما يكون عن الواقع الفعلي، كان على اللاهوت الطبيعي ان يسحب دعواه بأنه علم برهاني متميز، فهو ليس في الواقع أكثر من

(1) جيمس، وليم، بعض مشكلات الفلسفة، ص 55، 56.
(2) جيمس، وليم، البراجماتية، ص 98.
(3) محمود، زكي نجيب، حياة الفكر في العالم الجديد، ص 193.
(4) جيمس، وليم، بعض مشكلات الفلسفة، ص119.

نتاج جانبي للعاطفة الدينية، التي تقوم بالتعبير عن اقتناعاتها وتفسيرها، ولا تقنع حجج اللاهـوت الطبيعـي الا اولئـك الذي يملكون الايمان الديني فعلاً، ولكنها تترك الاخرين فاترين دون ادنى تأثير، ومن ثم لا وجود لمعيار نظري مستقل نستطيع ان نحكم به على الاعتقاد الطبيعي في إله متناه[1]، ان جيمس قد اعتبر الحقيقة العقلية هي جزء من الإرادة والعاطفـة الدينيـة، التـي اعتبرها هي المبدأ أو المنطلق الحقيقي لكل دين، ولا يمكن ان يكون هنالك بديل اخر غيرها، فالاله الحقيقي هو الذي ينبع من داخل الفرد، وليس ما تمليه عليه الادلة المنطقية والعقلية.

ميّـز جيمـس بين فكـرة الإله وفكرة المطلـق (absolutism) التي تـرى أن "العالم كلـه يجـب أن يكـون وحـدة متينـة، يحـدد الكل، كل عضـو فيه على ما هـو عليه... إذ تميل الواحدية إلى الاعتقاد بأن جميع الأشياء تنشأ عن ماهية الله"[2]، وهذه هي وجهة نظـر سـبينوزا[3] التـي تختلـف عـن نظريـة جيمس التعدديـة للعالم، لذلك هـو يرى بأن فكـرة المطلـق لا يمكـن ان تخوض فكرة الله. ان الواحديين واصحاب مذهب الالوهية هـم وحدهـم الذيـن يؤمنـون بالمطلق، اما الناس العاديون فلا يؤمنـون الا بفكرة الله أو مذهب الالوهية، وان المطلق لا يشـترك في شـيء مع اله مذهب الالوهية الا من حيث علـوه علـى مـا هو إنسـاني[4]، هذا وان موقف جيمس ينطبق انطباقـاً كلياً مع وجهة نظر البراجماتية بشكل عام التي ترفض الميتافيزيقا المطلقة والحقيقة المطلقة المعروفة لدى الإنسان، وجميعها تعتبر معرفة نسبية للإنسان، كما اتهم البراجماتيون الاقاويل التقليدية

(1) كولنز، جيمس، الله في الفلسـفة الحديثة، ت:فؤاد كامل، مطبعة دار العلم العربي، القاهرة، 1973، ص 431، 432.

(2) جيمس، وليم، بعض مشكلات الفلسفة، ص 118.

(3) سبينوزا، بندكت دو ((Benedict de Spinoza)): فيلسوف هولندي عاش بين عامي (1632–1677)، ولد في امسـتردام من ابوين يهوديين كانا قد فرا من الاضطهاد في البرتغال في نهاية القرن السـادس عشر، كان سبينوزا يتكلم الاسبانية والبرتغالية والعبرية، درس فلسفة ديكارت ثم وضع طريقة جديدة خاصة به ونشـر مذهب الحلول أو ما يسـمى بوحدة الوجود، كتب عدة مؤلفات فلسـفية وسياسـية اهمها كتاب ((رسالة موجزة في الله والإنسان وسعادته))، وفي عام 1661 كتب ((رسالة في اصلاح العقل)) وكتاب ((الاخلاق))، وكتاب ((الرسالة اللاهوتية السياسية)). ينظر: كامل، فؤاد وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص 284، 251.

(4) كولنز، جيمس، الله في الفلسفة الحديثة، ص 427.

عن الحقيقة، كونها ليست عقلائية بالكامل وهي وبصورة كلية مجردة من المعنى[1].

إلا أنه على الرغم من أن جيمس قد خالف أصحاب المذهب المطلق، ولكنه في نفس الوقت لا يمكن له أن يكون من أصحاب المذهب التجريبي الذين يبطلون الدين، لهذا قد اتخذ جيمس موقفاً وسطاً من المذهبين، فهو لا يوافقهما ولا يرفضهما رفضاً قاطعاً، إنما اعتبر المذهب البراجماتي وسطاً بين المذهبين التجريبي والعقلي، هذا ما أوضحه جيمس بقوله "اما البراجماتية فعلى استعداد لأن تتناول أي شيء، لأن تتبع اما المنطق واما الحواس، وان تعطي وزناً وحساباً لأكثر الخبرات تواضعاً وذلة، وأكثرها شخصية"[2].

وأخيراً في أحد المحاضرات التي ألقاها جيمس على مجموعة من اصحاب الدين المسيحيين عام (1881)، كان عنوانها (الأعمال العكسية[3] والإيمان بالله)، والتي أصبحت إحدى فصول مؤلفه ((إرادة الاعتقاد))، تحديداً في الجزء الثاني من هذا المؤلف، أراد جيمس من خلال هذه المحاضرة أن يثبت وجود الله بعملية سيكولوجية بعيدة عن الإيمان اللاهوتي الشائع لوجود الله، الذي ينطوي على معرفة عقلية. كما عمل على أن يثبت إمكانية وقوع الفروض الدينية من وجهة نظر براجماتية، وهو يعرضها من خلال دفاعه عن مذهب التألية[4].

ثانياً: صفات اللّه:

عندما تعرض جيمس لمسألة صفات الله، تخلى عن تناول هذه الصفات تناولاً ميتافيزيقياً، وهو يذهب إلى ان هنالك كثير من المسائل التي تخص الله لا يمكن بحثها وبيانها. وبهذا فهو فرق بين صفات الله الميتافيزيقية والاخلاقية دون ان يبحث في

(1) Encyclopedia of Religion and Ethics, Vol. 10, p. 150.

(2) جيمس، وليم، البراجماتية، ص 151.

(3) إنها لا تعني أكثر من ان كل ما نقوم به من اعمال، لم ينشأ الا عن عمل المراكز العصبية حين نفرغ ما فيها من طاقة، وليس هذا التفريغ الخارجي الا اثراً لمؤثرات خارجية جاءت عن طريق اعصاب الحس. ولقد طبقت هذه النظرية اولاً على جزء يسير من اعمالنا، ولكنها عممت شيئاً فشيئاً حتى أصبح كثير من علماء الفسيولوجيا اليوم يرى ان الاعمال كلها، حتى الاختيارية منها، من ذلك النوع العكسي باعتبار شروطها العضوية. جيمس وليم، العقل والدين، ص82،83.

(4) شنيدر، هربرت، تاريخ الفلسفة الامريكية، ص 391.

الاصل الخاص لهذه التفرقة[1]، فالصفات الاخلاقية قد استمدها من طبيعة الإنسان لأنه اعتقد ان الله والإنسان من طبيعة واحدة، وأن الاختلاف في الدرجة فحسب[2]، فالإله الذي يعتقد به جيمس هو آله طبيعي وليس ميتافيزيقي.

لقد اعطى جيمس صفتين جوهريتين إلى الله، وهاتين الصفتين هما القوة والعلم، ومن خلالها وجد بأنه يمكن النظر إلى الله على انه شخصية مغايرة للإنسان، أو يمكن النظر إليه بصفته آله له كيانه الخاص الذي يختلف به عن الإنسان، وهذا يتم عن طريق إحساس الإنسان نفسه بالله، وقد اعرب جيمس عن ذلك بقوله "لا بد ان يتصور الاله، اولاً اعظم قوة في العالم، ولا بد ان يتصور ثانياً، شخصية عالمة مدركة... واذا ما صح لنا ان ننظر إليه كشيء خارجي، فأن الاله يعبر -ككل شخصية أخرى- موضوعاً خارجياً، مغاير لشخصيتنا، ويعرض لنا وجوده الخارجي، فنحس به وندركه، فيمكن ان نعرف الاله... بأنه قوة عالمة مدركة مغايرة لقوانا، ولا تتوجه نحو ما هو خير فحسب، بل الخير مأخوذ في مفهومه ايضاً"[3].

جيمس الذي وجد في الله قوة عالمة مدركة تمتاز عن قوانا، ميزة عن الإنسان الذي يتصف بالخير والشر، اما الله فيتصف بالخير فقط. لذا يجب على الإنسان ان يرقى إلى ما يتصف به الله واقترابه منه ويحاول بمعونة الله ان يتخلص من الشر ويحقق الخير[4].

يرى جيمس طبقاً لمذهبه التعددي ان الله شخصية محدودة، وليست مطلقة، وهذا ما يدخلنا في مسائل عديدة منها ان محدودية الله متناهية، تستدعي أن يوجد في زمان، وهو بهذا لا يمكن له ان يحيط بكل شيء لأنه قد حدد بزمان معين، أي ليس خالداً فهو لم يخلق الكون من الأزل[5].

كذلك من الصفات التي اطلقها جيمس على الله، هي صفة التعددية، فهنالك تعددية الهية وليس إله واحد. فهو يقول في ذلك ان فرض الشرك ليس اقل احتمالاً من

(1) كولنز، جيمس، الله في الفلسفة الحديثة، ص 437.
(2) زيدان، محمود، وليم جيمس، ص 178.
(3) جيمس، وليم، العقل والدين، ص 90.
(4) ينظر: زيدان، محمود، وليم جيمس، ص177.
(5) ينظر: ابراهيم، زكريا، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص 53.
كذلك ينظر: زيدان، محمود، وليم جيمس، ص179.

فـرض التوحيـد، فلماذا لا نقول بوجود قـوى متعددة تحكم الكون، اليس من المحتمل ان يكـون العالـم مؤلفـاً من مجموعـة القوى الفردية الالهية الفـرد، التي تتمتع بدرجات متفاوتة من الحكمة والفهم، دون ان يكون بين هذه القوى العديدة اية وحدة مطلقة[1].

مفهوم الدين عند جون ديوي

أولاً: نقد ديوي للدين:

رفض ديوي كل شكل من اشكال الاديان المطلقة والمتعالية فوق طبيعة الإنسان، والتي تتخذ صوراً متعددة في نظرة، فمنها من تحاول ان توجد علاقة بين الواقع والمثال المتعالـي، وأخـرى تتمسـك بجوهر ميتافيزيقي معتبراً دعامة هـذا العالم، كما ظهر على شـكل نظريـة ثابتـة منافسـة لـكل علم، وهذا ما أوضحـه ديوي بقوله "لقـد وقع الايمان الديني تحت تأثير الفلسفات، ان اجتهدت ان تبرهن على الصلة الثابتة بين الحق والواقع والمثـل الاعلـى فـي الموجود الاقصى، وكانت عنايتهـا في البحث على حياة من الولاء لما تقدر انه الخير مرتبطة بعقيدة خاصة لها صلة باصول تاريخية، واشتبك الدين كذلك بميتافيزيقا الجوهر والقى بنفسـه مع مصيرها مسـلماً بكونيات معينة، ورأى الدين نفسـه انه يحارب معركة خاسـرة مع العالم، كما لو كان الدين نظرية منافسـة تدور حول بناء العالم الطبيعي"[2].

بالاضافة إلى ما تقدم فان ديوي يعارض الاديان السماوية المنزلة ويرفضها رفضاً قاطعاً. معتبرها بقايا العصر ما قبل العلمي وما قبل التكنولوجي، التي ليس لها مكان في المجتمـع الحديـث، فهي متحجرات اجتماعية إذا جاز التعبير، مصنوعة من دوغمائيات بالية وتعليم اخلاقي غير علمي، وممارسـات اعتقادية، ولكن ديوي لم ينفق الكثير من الوقت حول الاديان المنظمة لأنه يعتقد بأنها مرفوضة منذ زمن طويل، وسـوف تختفي عما قريب من المشـهد الاجتماعي[3]، وكذلك لم ينفق الكثير من الوقت حولها، لأنها تصطـدم مـع فلسـفته الطبيعيـة، التي لا تعيـر أي اهتمام الا بما كان محسوسـاً، وخاضع للتجربـة العلميـة، ومـع ذلك فهو لغو لا طائل منه، ورفضه للدين ايضاً، كونه يبحث في

(1) ابراهيم،زكريا، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص 55.

(2) ديوي، جون، البحث عن اليقين، ص 331.

(3) Neill, Thomas, Makers of the Modern Mind, p. 375.

مسـائل ميتافيزيقيـة. وان التفكيـر الميتافيزيقـي لا يبـدي في واقع الأمـر أدنى اهتمام بما يتصل بسـيطرة الإنسـان سـيطرة عاقلة على الطبيعة، وهو كذلك يعوق البحث الفلسـفي ويصبغه بصبغة قطعية جامدة، ويعلق عقول الناس دون ما في العلم الطبيعي من امكانات كامنة[1].

هـذا فقـد لاقـت فكرة الله نقداً عند ديوي، إذ رفـض تصور الله بعيداً عن التجربة الإنسـانية أو الواقع الإنسـاني. فكان يرى ديوي بأن فكرة الله أو الالهي لا بد ان ترتبط بـكل لقـوى والظـروف الطبيعية – من ضمن ذلك الإنسـان والادراك الترابطي – اللذان يعـززان نمـو المثالية وتوسـيع مدى فهمها[2]، وهكذا يلاحـظ بأن ديوي لم يرفض فكرة الله رفضاً قاطعاً، بل أراد أن يجعلها ضمن إطار مذهبه.

ليس ثمة شك في موقف ديوي هذا من الدين، فهو قد انعطف انعطافاً شديداً عن سابقته. إنه لا يستطيع قبول الفكرة الدينية في نظامه، لأن الإيمان بالله أو المعرفة بنعم اللـه لا يمكـن أن تكـون جزءاً مـن التجربة كما يعتقد ديـوي[3]، وبهذا قد اختلف ديوي عـن جيمـس فـي المسـألة الدينية. فتجريبية ديوي في أمور الدين أقـل تطرفاً، فهو يعتقد مثله مثل جيمس، ان ثمة كيفية دينية في التجربة مسـتقلة اسـتقلالاً نسـبياً عن المعتقدات المصطلح عليها، وعن طقوس الاديان المنظمة، ولكنه يريد ان يحفظ القيم الدينية حرة من جميع انواع العلم الكوني ومذهب فوق الطبيعة، فهو إنساني[4].

إن هنالك سببين رئيسيين دفعا ديوي إلى رفض الدين والهجوم عليه، وهذان السببان همـا الاسـاس فـي رفض ديـوي للميتافيزيقا رفضاً باتـاً. اولهما ان التفكيـر الميتافيزيقي لا يقـدم ولا يؤخـر علـى الإطلاق فيما يتعلق بالتقدم الذي حققه الإنسـان في السـيطرة الذكية على الطبيعة، وثانيهما أن التفكير الميتافيزيقي سـيئ لأنه يقف عقبة أمام البحث والاستقصاء، ويسبب في جمود الفلسفة، فضلاً عن أنه يغلق عقول البشر امام الامكانات الكامنة في العلوم الطبيعية[5].

(1) كامل، فؤاد، وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص 205.

(2) Otto, Max, John Dewey: A common Faith (1859-1952). p.3.

(3) Neill, Thomas, Makers of the modern mind. p. 375.

(4) شنيدر، هربرت، تاريخ الفلسفة الامريكية، ص 394.

(5) عوض، رمسيس، ملحدون محدثون ومعاصرون، ط1، سينا للنشر، القاهرة، الانتشار العربي، بيروت، 1998، ص 73.

ثانياً: القيم الدينية وتعارضها مع الدين:

يفرق ديوي في كتابه الإيمان الشائع ((a common faith))، بين القيم الدينية والدين، إن الدين هو كل ما يختص بامور سماوية غيبية، والذي يخص الأديان السماوية. أما القيم الدينية أو ما هو ديني، فهو يدخل إلى تجربتنا حينما ندرك اتجاهاً اساسياً في حياتنا، فنبدأ بتنسيق مختلف الاهداف، التي ننشدها، في ذات منظمة وفي موقف يستمر صامداً بالرغم من التغيرات التي تطرأ على محيطنا... ان الموقف الديني هو متابعة المثل العليا الموجودة[1]، وهذه المثل التي تؤخذ من صميم التجربة المعاشة، وليست مثل خارجة عن نطاق الخبرة، لذلك يحدث تعارض بين القيم الدينية والاديان، وهذا التعارض في نظر ديوي، "لا يمكن تخطية، فيجب القضاء على ذلك التماثل بين هذه القيم وبين عقائد الأديان، وطقوسها، لسبب واحد فقط وهو أن تحرر هذه القيم أمر بالغ الأهمية"[2].

كما أن هنالك فرقاً آخر بين القيم الدينية أو كما عبر عنها ديوي بالاتجاه الديني وبين الدين، يقول ديوي "ان الاتجاه الديني باعتبار انه توجيه لامكانيات الوجود، واخلاص لقضية تلك الامكانيات، ومتميز عن التسليم بما يعطي في الوقت الحاضر، يخلص نفسه تدريجاً من هذه الالتزامات الفكرية الضرورية، ولكن ايضاً الدين قلما يقفون لملاحظة ما يقدم من اساس المنازعات الجارية مع كشوف العلم ليست هذه العقيدة الخاصة أو تلك، انما هو الانطواء تحت لواء نظم فلسفية تذهب إلى ان حقيقة كل شيء ممتاز وقوفه مما يكون جديراً باسمى اخلاص يعتمد على دليل وجوده السابق"[3]، فالدين يلتزم باعطاء ادلة مسبقة تكون هي الاساس التي تعتمد عليه حقيقة الأشياء، اما الاتجاه الديني فلا يعتمد على ادلة مسبقة تعكس حقيقية الأشياء.

أراد ديوي أن يكون الدين مرابطاً للطبيعة وليس متعالياً عليها، وهذا يتم من خلال رسم مثل أعلى لنا نحاول أن نسير وفقه بإرادتنا لا أن يفرض علينا فرضاً، وهذا هو الإيمان الذي عبر عنه ديوي بقوله "ويجب أن أصف هذا الإيمان بأنه توحيد النفس عبر

(1) راندال، جون هرمان، مدخل إلى الفلسفة، ت: ملحم قربان، دار العلم للملايين، بيروت، 1963، ص318.

(2) شنيدر، هربرت،تاريخ الفلسفة الامريكية، ص 394، نقلاً عن كتاب ديوي ((ايمان مشترك))، ص 28.

(3) ديوي، جون، البحث عن اليقين، ص 331، 332.

الإخلاص لأهداف مثالية متضمنة، تتقدم به إلينا المخيلة وتستجيب له الإرادة الإنسانية وكأنها جديرة بالسيطرة على رغباتنا واختياراتنا"[1]، وقد ربط ذلك بفكرة الله، إذ اعتبر الله هو العلاقة بين الإنسان ومثله العليا، يحاول تغيير اوضاع الحياة على مقتضاها[2]، هذا وقد اعطى ديوي لهذه العلاقة اهمية كبير. لأن فكرة الله في نظره بوسعها توحيد المصالح والطاقات المتناثرة الان، وبوسعها توجيه الفعل وتوليد نار العاطفة وضوء الذكاء، وانها مسألة قرار فردي، هل أن المرء يريد اعطاء اسم الله لهذه الوحدة العملية فكراً وعملاً؟[3]؛ ويتمخض عن ذلك أن ديوي قد فرق بين فكرتين رئيسيتين، وهما الرأي والمعرفة. ان الفرق بين الاعتقادات المحمولة من قبل والاعتقادات المحمولة بعد توسط السلوك التجريبي، فإن الرأي هو ما يعتقده الناس حول شيء قبل وقوعه، والمعرفة هي اعتقاد بهذا الشيء فيما بعد[4].

ويلاحظ مما تقدم وجود نزعة تفاؤلية في مفهوم ديوي للدين، هذه النزعة تقتضي السعي والتواصل في تحقيق امكانيات الطبيعة المتاحة الينا، وان يكون الموقف تجاهها موقفاً ايجابياً بناءً، يسعى إلى التطور والرقي في هذه الحياة، والايمان يجب ان يخلص لمثلاً اعلى وقد قال ديوي هنا "ان الايمان الديني الذي يتعلق بإمكانيات الطبيعة وما يرتبط بها من عيش، سيتجلى عنه – بإخلاص للمثل الأعلى – التقوى نحو الواقع، الذي لن يتنازع الإيمان الديني وإياه فيما يختص بنقائصه ومصاعبه، على العكس سيحضى كل ما كان وسيلة لتحقيق الإمكانيات بالاحترام والتقدير، كما سيظهر بذلك كل ما يتجسد فيه المثل الأعلى، إذا لقي تجسد"[5].

وهكذا يتضح بأن ديوي لم يرفض الدين بصورة نهائية، بل أراد تخليصه من النظرة الجامدة للعالم، وأراد أن يكون "إحلال الإيمان بنزعات العصر واتجاهاته النشيطة الفعالة، محل الفزع منها ومحل بغضها، وبتوجيه شجاعة الذكاء إلى المعني بنا، حيث توجيهنا التغيرات الاجتماعية والعملية"[6].

---

(1) راندال، جون هرمان،مدخل إلى الفلسفة، ص 320، نقلاً عن كتاب ديوي ((ايمان مشترك))، ص 33.

(2) محمود، زكي نجيب، حياة الفكر في العالم الجديد، ص 216.

(3) Otto, Max, John Dewey: A common Faith, p 3.

(4) Robbins, J. Wesley, Pragmatism and American Public Religion, p.2.

(5) ديوي، جون، البحث عن اليقين، ص 334.

(6) ديوي، جون، تجديد في الفلسفة، ص 339.

ثالثاً: الإيمان المشترك ((الشائع))

يخلص ديوي إلى حقيقة لا يمكن انكارها أو تغاضيها، الا وهي ان الدين الحقيقي يجب ان يكون دين الإنسانية جمعاء على اختلاف انماطها، وليس تعددية دينية، ذلك لأن تاريخ الإنسانية عبارة عن نسيج مترابط، عبارة عن تطور تراكمي لما حققته الإنسانية باجمعها، لا يمكن ان يكون كل فرد له تجربة خاصة به معزولة عن الواقع المعاش، هذا "ويتوقف نجاحنا على معونة الطبيعة، الإحساس بكرامة الطبيعة الإنسانية، ديني بقدر ما هو الإحساس بالرهبة والاحترام، عندما يستند إلى الإحساس بأن الطبيعة الإنسانية جزء متعاون في كل أكبر"[1]، ان ديوي ينطلق من الواقع لتحقيق المثل الاعلى بموقف ديني، الذي يهدف إلى النجاح والتطور والاستمرارية في هذه الحياة، وليس الانطلاق من مثل عليا نتقيد بها ونسير على ضوئها.

فالاعتقاد المشترك في نظر ديوي هو ممارسة عملية في الإبداع الثقافي، كما يعد نظرة شمولية للمجتمع من اجل النهوض والبناء في معترك الحياة، وعد الاعتقاد بوصفة مسألة ولاء للمثاليات المسقطة خيالياً في الخبرات المتمتع بها على نحو شائع، وتصبح الالوهية وظيفة توحيد المثاليات مع بعضها البعض ومع الظروف الواقعية[2].

هذا ويختتم ديوي قوله عن الايمان " ونحن الذين نعيش الان اجزاء من إنسانية تمتد جذورها إلى الماضي السحيق، إنسانية تفاعلت مع الطبيعة، والأشياء الاثمن في حضارتنا ليست من صنع ايدينا، ولكنها موجودة ثمرة العرق والدموع للجماعة الإنسانية المتصلة، والتي نكون حلقة من حلقاتها، اننا مسؤولون عن حماية تراث القيم الذي استلمناه، ونقله وتعديله ونشره، حتى يتسنى لخلفنا ان يتسلمه اصلب عوداً وأكثر أمناً وأيسر تناولاً واعظم انتشاراً مما تلقيناه، وفي هذا تقوم جميع العناصر لايمان ديني لن يقتصر على فرقه أو طبقة أو جنس، لقد كان مثل هذا الايمان في صميم القلوب الايمان المشترك لبني الإنسان، ويبقى اليوم ان ينتقل هذا الايمان المشترك من السر إلى العلن ويتخذ سبيله إلى التحقيق"[3].

---

(1) راندال، جون هرمان، مدخل إلى الفلسفة، ص 321 نقلاً عن كتاب ديوي ((ايمان مشترك)).

(2) Robbins, J. Weslcy, Acommon Faith Revisited, p.1.

كذلك ينظر: Robbins, J. Wesley, Religious naturalism ((Humanistic Versus Theistic)), p.1.

(3) ينظر: راندال، جون هرمان، مدخل إلى الفلسفة، ص 322، نقلاً عن ((الايمان المشترك)). كذلك ينظر: الاهواني، احمد فؤاد، جون ديوي، ص 145، ايضاً نقلاً عن كتاب جون ديوي ((الايمان مشترك)).