

الفصل الرابع

منطق العلم والعمل

١ - العلم يسود :

قد كان يستحيل أن يندفع التفكير الفلسفي الى حد التطرف في المثالية - كما رأيت عند جوزيا رويس - في بلد هياته الظروف للعمل ، وفي زمن غمره فيض من الانتاج العلمى ، دون أن يأخذ هذا التفكير فى العودة الى تطرف آخر يمعن فيما أخذت به العلوم من مبادئ التجارب العملية فلئن كانت الفلسفة قد لبثت خلال عصور طويلة خادمة للدين - كما قيل عنها - فقد آن لها أن تخدم سيدا آخر ، هو العلم ، الذى كتبت له السيادة فى عصرنا الحديث ، ولعل الفاصل بين مرحلتين متتابعتين من مراحل التفكير الفلسفى ، لم يبلغ قط من الاتساع والعمق ، ما بلغه الفاصل بين المرحلة الحديثة التى بدأت فى النصف الثانى من القرن الماضى ، وبين المراحل السابقة جميعا ^(١) ، وانما الفارق الجوهرى بين

Classic American Philosophers, ed. Max H. Fisch (١)

العهدين هو هذه النظرة العلمية التي شملت الحياة الانسانية
في شتى جوانبها .

وليس الأمر في ذلك مقتصرًا على أن طائفة من النتائج
العلمية قد انتهى اليها العلماء ، وما أدت اليه تلك النتائج
من تغير في أوضاع الحياة ، بل كان أهم من هذا وذلك ،
أن ازداد اعتماد الناس على العلم والعلماء في حل مشكلاتهم
على اختلاف ضروبها ، وازداد بالتالي اقبال الناس على
الدراسة العلمية ، ولا غرابة في هذا التحول السريع ، بعد
أن تحول وجه الحياة كلها نتيجة للانقلاب الصناعي ولواحقه ،
اذ أصبحت ملايين الناس صناعًا في المدن بعد أن كانوا
زراةا في الريف ، واشتد الاهتمام بموارد الطبيعة وطرائق
استغلالها واستخدامها ، فلم يكن بد من تغير أساسيٍّ شامل
لأنظار الناس ، ولم يكن بد كذلك من أن ينعكس هذا
التغير في مذاهب الفلسفة ومناهجها .

فاذا أردت فكرة واحدة رئيسية يجوز لك أن تتخذها
محورًا لما أصاب الفلسفة من تغير في العصر الحديث ، تغيرًا
هو الى الثورة أقرب منه الى التطور ، فقل انها الانتقال من
البحث عن « العنصر الثابت » الى البحث عن « مبدأ
السيروية » ، ذلك أن الكثرة الغالبة من الفلاسفة فيما مضى
كانوا يؤمنون بأن وراء هذا التغير البادى في ظواهر الطبيعة
عنصرًا أو عناصر ثابتة دائمة لا تتحول ولا تتبدل ، وجعلوا

همهم البحث عن ذلك العنصر الثابت أو العناصر الثابتة ،
فهذا الانسان — مثلا — ما ينفك متغيرا في أحواله وأطواره
فهو طفل وشاب وكهل وشيخ ، وهو آنا صحيح البدن وآنا
مريض ، لكنه مع ذلك يحتفظ بذاتية واحدة مستمرة رغم
ما ينتابه من تغير : واذن فعلينا أن نزيح هذا الغشاء المتبدل
لنكشف وراءه عن حقيقته الثابتة ، من روح أو نفس أو عقل
أو ما شئت من أسماء ، وقل هذا في كل شيء : في المنضدة
والشجرة والنهر والجبل ، بل قله عن الكون بأسره جملة
واحدة باعتباره كائنا واحدا . هكذا كانت الفلسفة فيما مضى
— الا استثناءات قليلة جدا — تبحث عن الثبات وراء التغير
أما اليوم فقد جاءها العلم بفكر جديد — وعلى رأسه فكرة
التطور — جعل هذا التغير نفسه هو طبيعة الأشياء وحقيقتها
ومن ثم أقلعت عن البحث عما ليس له وجود ، وطفقت تجارى
العلم في وجهته ، وتوازيه في منحاه ، فتجعل التغير والتطور
والسير والترقى مدار بحثها .

ولك أن تصف هذا الانتقال بالفلسفة من مجال البحث
عما هو ثابت الى مجال النظر فيما هو متغير بحكم طبيعته ،
لك أن تصف هذا الانتقال بعبارة أخرى ، فتقول انه انتقال
من اللاهوت وما يجرى مجراه الى العلم وما يدور مداره ،
فقد كان اللاهوت يفض النظر عن الظواهر المتغيرة لبحث
فيما هو ثابت وراء هذا التغير ، فوراء الكون المادى المتغير

اله ثابت ، ووراء جسم الانسان المتغير روح ثابت ، ووراء
أى شىء مادی متغير عنصر ثابت وهكذا ، وكانت هذه
« الثوابت » أعلى منزلة من ظواهرها المتغيرات ، بل كثيرا
ما انتهى الأمر بالفلاسفة الى انكار وجود هذه المتغيرات
انكارا يبطل وجودها ، حتى لا يتصف بالوجود الا ما هو
حق مطلق لا يتغير مع تغير المكان والزمان .

ذلك كان أمر اللاهوت وما اقتضاه من تفكير فلسفى
مثالى على مر العصور ، ثم جاء العلم الحديث ، وفى مقدمته
فكرة التطور ، فلم يعد هنالك ما هو « ثابت » لأن الطبيعة
كلها تغير دائم وتطور دائم ، لم تعد تستطيع — كما كنت
تستطيع فيما مضى — أن تصنف الكائنات أجناسا وأنواعا ،
بحيث يظل التقسيم الى الأبد قائما ، وذلك لأن الكون متطور
تتغير أجناسه وأنواعه ، فقد كان الانسان — مثلا — يعد
نوعا قائما بذاته لا صلة بينه وبين سائر الكائنات من حيث
التقسيم ، فاذا هو الآن حلقة من حلقات التطور فى عالم
الحيوان ، وكذلك كان الانسان نوعا قائما بذاته من حيث
اتصافه بالعقل والذكاء مما لا يتصف به كائن سواه ، واذا
هذا الانسان اليوم بعقله وذكائه ظاهرة طبيعية تنساب فى
مجرى الطبيعة بما فيها من شتى الظواهر ، فان كان للانسان
ذكاء عقلى يتميز به ، فما ذاك الا وسيلة بيولوجية يتصل عن
طريقها ببيئته ليحيا ، كما لكل كائن حى آخر وسيلته التى
يتصل بها مثل هذا الاتصال .

حل العلم محل اللاهوت سيدا تخدمه الفلسفة وتتبعه ،
فأصبحت شارحة للعلم بعد أن كانت مؤيدة للدين ، وبات
« العمل » ومناهجه ونتائجه ميدان الفلسفة كما هو ميدان
العلوم : العلوم تجرى التجارب وتنتج النتائج ، والفلسفة
وراءها تحلل وتشرح وتستخرج المضمون وما يقتضيه
بالنسبة الى الحياة الانسانية ، بعد أن كان « الدين »
أو ما يشبهه من أبراج وصوامع ملاذ الفلسفة كما كان ملاذ
الدين : فالدين يستلهم الوحي والفلسفة من ورائه تسند
وتؤيده ، قد أصبح العمل هو ميدانها ، فلا غرابة أن يقول
« بيرس » — الذى سنحدثك عنه فى هذا الفصل بعد قليل
— ان الفكر فى عصرنا هذا العلمى العلمى لم يعد بحاجة الى
السكون والظلام اللذين كان يستعين بهما فيما مضى ، بل
أصبحت حياته مرتبطة بتجارب المعامل التى تقام فى وضوح
النهار (١) .

هذه الفلسفة العلمية العملية ، التى يطلق عليها اسم
الفلسفة البراجماتية، قد أصبحت طابعا يميز التفكير الأمريكى
حتى ليرتبط بها هذا التفكير على أقلام الكتّاب وألسنة
المتكلمين فى أرجاء العالم ارتباطا يجعل الواحد منهما دالا
على الآخر ، فان قيل « فكر أمريكى » وثب الى الأذهان
صفته البراجماتية ، وان قيل « فلسفة براجماتية » ورد على

(١) Peirce, Collected Papers : ج ٥ فقرة ٤٢٠ .

الخاطر معها الفكر الأمريكى ورودا مباشرا ، وساعد على هذا الارتباط بين الموصوف وصفته - فضلا عن أنها فلسفة نشأت فى الولايات المتحدة وتعهدها أعلام من أبناء تلك البلاد - أنها كذلك جاءت صورة تصور وجهة الثقافة الاجتماعية هناك ، فليس فى الولايات المتحدة بين الطبقات كل ما تراه فى غيرها من فوارق وفواصل ، اذ أن مكانة الفرد فى المجتمع لا يحددها ما قد يهبط اليه من أسلافه من ثروة أو جاد ، انما المقياس الذى يعلو به الفرد أو يهبط هو ما أنتجه اذن فالأساس هو العمل ، هذا الى أن العمل لم يعد هناك منفصلا عن القدرة العقلية كما كانت الحال فى شتى عصور التاريخ ، بحيث لا تستطيع وأنت فى أمريكا أن تقسم الناس قسمين ، فهذا مفكر وذلك عامل ، لأن المفكر هناك انما يفكر فى مجال عمله ، والعامل يطبق فى عمله نظرات فكره ، وبهذا اشتدت الصلة بين نشاط العقل من جهة وعمل اليدين من جهة أخرى ، ولم تعد التفرقة قائمة - كما كانت - بين الرأس واليدين ، ففريق من الناس يحيون برءوسهم وفريق آخر يعيشون على كدح أيديهم ، هذه التفرقة التقليدية التى برزت واضحة فى جمهورية أفلاطون ، والتى لا يزال أثرها واضحا فى كثير جدا من أقطار العالم ، وسأيرت المدارس فى أمريكا هذا الاتجاه ، فأصبح كل متعلم تقريبا يمزج الى حد كبير بين حياته العقلية ونشاطه البدنى ، ولم تعد الأبراج العاجية ملاذ الفلاسفة هناك ، بل نشأ فلاسفتهم من ميادين

العمل ، اذ نشأوا في مزرعة أو مصنع أو سوق للتجارة ، حتى اذا ما تحدث الواحد منهم عن هذه الأشياء ، جاء حديثه عن خبرة شخصية ، لا تقلا عن كتب قرأها في الزراعة أو في الصناعة أو في التجارة ^(١) ، فاذا جاز أن نعد اعتزال الفلاسفة في أبراجهم ضربا من الأرستقراطية العقلية ، وامتزاجهم مع سائر عباد الله في ميادين العمل نوعا من الديمقراطية ، فلا شك أن الفلسفة البراجماتية — على هذا الاعتبار — تصبح انعكاسا للديمقراطية السياسية في مجال التفكير النظري .

على أن هذه الفلسفة البراجماتية ليست في حقيقة الأمر نباتا جديدا منقطع الصلة بالماضي ، فها هو ذا أحد أعلامها « وليم جيمس » — وسنحدثك عنه في الفصل التالي — يقول عنها على غلاف العنوان نفسه الذي يصدر به كتابه فيها انها « اسم جديد لطريقة قديمة في التفكير » فماذا يعنى ؟ أكان التفكير فيما مضى مصطبغا بنفس الصبغة العلمية العملية التي تميز الفلسفة البراجماتية ؟ وان كان الأمر كذلك فأين الجديد ؟ أم هي جدة في الاسم وحده ، أما الطريقة فقديمية كما هو ظاهر المعنى في عبارة « وليم جيمس » ؟ الجواب على ذلك يردنا الى الفلسفة الانجليزية التي كانت بغير شك وثيقة الصلة بالاتجاهات الفكرية في الولايات

(١) Blau, Joseph, Men and Movements in American

Philosophy. ص ٢٢٩ .

المتحدة ، حتى لقد ظلت هذه الاتجاهات صدى لها قبل أن تتمخض عن لون أمريكي صريح وطابع متميز فريد .

فالوجهة السائدة بين فلاسفة الانجليز : يكن ولوك وباركلي وهيوم ومل ، هي الاعتماد على الخبرة الحسية ، أى على التجربة كما تأتى بها الحواس مما تشاهده وتتأثر به ، واذن فلا جديد من هذه الناحية ، أعنى أنه لا جديد فى انصراف المذهب البراجماتى الى عالم الواقع كما يتبدى فى خبراتنا الحسية ، لكن الجديد هو فى استبدال النظر الى المستقبل بالنظر الى الماضى ، التجريبية الانجليزية تلتفت الى الوراء ، الى الماضى ، والبراجماتية الأمريكية تنظر الى الأمام الى المستقبل ، ذلك أن الفيلسوف الانجليزى عندما أراد تحليل المعرفة الانسانية ، شغل نفسه بردها الى أصولها وبالنظر فى كيفية اتصالها بتلك الأصول ، اذ راح يحل العلاقة بين الأشياء الخارجية وما تطبعه على حواسنا من آثار وبين حصيلتنا من المعرفة التى تنشأ عن ذلك ، أما المذهب البراجماتى فيربط معارفنا بعالم التجربة ، لا من حيث النشأة بل من حيث النتائج ، فالفيلسوف الأمريكى اذ يقف أمام عبارة تعبر عن واحدة من أفكارنا ، لا يسأل — كما يسأل زميله الانجليزى — كيف نشأت وكيف جاءت ؟ بل يسأل نفسه : ما النتائج التى تترتب على هذه الفكرة فى عالم الواقع ؟ .

وانه لما يلفت النظر أن التجريبية الانجليزية قد اتجهت
نحو « النتائج » في مجالين من مجالات التفكير : في مجال
العلوم وفي مجال الأخلاق ، لكنها لم تتجه هذه الوجهة في
بقية التفكير النظرى ، فجاءت البراجماتية الأمريكية لتكمل
هذا النقص ، وتجعل النظر الى النتائج مبدأ شاملاً لميادين
الفكر جميعاً ، نعم كان النظر الى « النتائج » العملية رائد
الباحث في العلوم ، فلم يكن مقياس « الفرض » العلمى
الذى يفرضه العالم فى محاولته تفسير ظاهرة طبيعية ،
الا ما يترتب على هذا « الفرض » من نتائج ، فان وجدت
النتائج المترتبة على الفرض مطابقة لما يحدث فى الواقع ،
أصبح « الفرض » نظرية علمية مأخوذاً بها ، وكذلك كان
النظر الى « النتائج » العملية رائد الفيلسوف الأخلاقى فى
انجلترا — بصفة عامة — كما هى الحال مثلاً فى مذهب
المنفعة الذى أخذ به « مل » ، ومؤداه أن الفعل يكون فضيلة
أو رذيلة حسب ما يترتب عليه من نتائج تسعد الناس
أو تشقيهم ، والفعل الذى ينشأ عنه أكبر مقدار من السعادة
لأكبر عدد من الناس هو الفعل الفاضل ، واذن فلا تستطيع
— وأنت ازاء فعل تريد الحكم عليه من الوجهة الخلقية —
لا تستطيع أن تطلق هذا الحكم على الفعل الا بعد النظر
الى نتائجها التى ستترتب فى عالم الواقع على أدائه ، فاذا كان
النظر الى « النتائج » العملية فى عالم الواقع هو مقياس
الحكم على الفروض العلمية ، ومقياس الحكم على الأفعال

حكما خلقيا ، فلماذا لا يكون هو نفسه مقياس الحكم على
الفكرة كائنة ما كانت ؟ لماذا وأنت ازاء فكرة ما ، تريد الحكم
عليها بصواب أو بخطأ ، لا تنظر اليها من حيث نتائجها ، فان
أنتجت عملا تصلح به حياة الانسان كانت فكرة صائبة
والا فهي فكرة خاطئة ، هذا هو أساس الفلسفة البراجماتية
— الفلسفة العلمية العملية — التي هي طابع الفكر الأمريكى
الحديث ، فاذا كانت « البراجماتية » اسما جديدا لطريقة
قديمة ، فذلك لأن الطريقة كانت متبعة — ولا تزال متبعة
— فى ميدان العلوم وفى ميدان الحياة اليومية ، ثم أمسك
الفلاسفة عن تطبيقها فى مجال تفكيرهم النظرى ، فالطريقة
قديمة كانت — ولا تزال — قائمة ، وأما الجديد فهو
تعميمها على كل ضروب الفكر ، والفضل فى هذا الجديد هو
أولا لـ « پيرس » الذى وضع الأساس ثم لـ « جيمس »
و « ديوى » اللذين سارا على نهجه بعد شئ من التعديل
عند كل منهما ، وسنكمل هذا الفصل بالأول ، لنقصر الفصل
التالى على الآخرين .

٢ — « تشاندلز سماندرز پيرس » (١) واصطناع المنهج العلمى :

هو مثل من الأمثلة الكثيرة التى يعترف فيها الناس
بالفضل بعد أن يمضى عن الحياة صاحب الفضل ، فما أكثر

Charles Sanders Peirce (١)

هؤلاء الذين يجزيهم معاصروهم اهمالا بنبوغ ، حتى اذا ما انقضت أعمارهم ، تنبه أبناء الجيل التالى أو الأجيال التالية لما كان المعاصرون قد أهملوه وغمروه ، فاعجب لهذا المفكر المبدع الفريد يتعذر عليه أن يجد منصبا علميا فى جامعة الا مرة واحدة بعد اخفاق تلاحق مرات عدة ، ولا علة لذلك الا أنه جدد وابتكر ولم يذهب مع سائر أصحاب الفكر فيما ذهبوا اليه ، ولد عام ١٨٣٩ لوالد كان نجما لامعا فى الرياضة والفلك فى أمريكا ، فكان هذا الوالد الرياضى أول عامل وأقوى عامل فى توجيه « پيرس » وجهة التفكير العلمى الدقيق ، حتى اذا ما شب درس فى جامعة هارفارد علوم الرياضة والطبيعة ، واشتغل معظم حياته باحثا علميا يتتبع الجديد ويشق لنفسه فى الفكر طريقا فريدا ، فكانت الثمرة هذا الانتاج الذى بدأ مدرسة فكرية جديدة ، أخذت تضرب بجذورها حتى أصبحت تنشر اليوم ظلها على الولايات المتحدة باسم الفلسفة البراجماتية ، بل أخذت تمتد بفروعها خارج بلادها فيؤيدها المؤيدون ، ويحترمها الناقدون ، وجمع انتاجه فى مجلدات ستة هى « مجموعة أبحاثه » (١) ينقصها البناء الذى يضمها فى نسق واحد ، وان لم تعوزها غزارة الفكر وأصالته .

لم يكن « پيرس » شعبيا فى كتابته ، ولذلك فهو يعسر

على القارئ من لم يأخذوا أنفسهم بفهم مصطلحاته التي خلقها لنفسه خلقا ليبعد بألفاظه عن استعمالها في الحياة اليومية ، انه يريد الدقة في تفكيره وتعبيره ، لكن الألفاظ السارية في الشؤون الجارية معيبة بالغموض ، فلو نقل هذه الألفاظ باستعمالاتها اليومية استحال عليه ما أراد لفكرته من دقة وتحديد ، لذلك اضطر الى صياغة ألفاظ خاصة به ، روعى فيها أن تكون « غليظة » حتى لا يستسيغها عامة الناس فتسرى بينهم فتعود الى الغموض من جديد ، وخير مثل يساق توضيحا لهذا الميل فيه ، هو استعماله لكلمة « البراجماتية » نفسها التي شاعت بعد ذلك اسما لمذهبه ، فقد كان السؤال الرئيسى الذى ألقاه على نفسه ليحاول الاجابة عنه هو هذا : ما هى « الفكرة » ؟ متى يجوز لك أن تسمى العبارة « فكرة » ومتى لا يجوز ؟ ولما انتهى الى أن « الفكرة » هى ما « عمله » ، أى هى فى نتائجها العملية المترتبة عليها ، خشى أن يستعمل اللفظة الجارية الدالة على هذا المعنى ، وهى لفظة practice ، فصاغ لنفسه كلمة قريبة منها لتدل على ما يريد ، ولتكون اصطلاحا خاصا من مجال بحثه الخاص ، وهى كلمة pragmatism ، ولكن هل أنجاه هذا الحرص كله مما خشى الوقوع فيه ؟ كلا ، بل جاءه البلاء من رجال الفكر قبل أن يجيئه من سواد الناس ، ذلك أنه حين ابتكر مذهبه هذا ابتكارا — وسنورد تفصيله فيما بعد — وابتكر له اسمه كذلك ، انما كان محوره الرئيسى

هو أن يجعل كل تفكير يجرى على أساس ما يجرى في معامل العلوم الطبيعية ، ولما كانت « الفكرة » في العمل لا تقبل إلا اذا كان لها نتائج عملية يشاهدها كل من أراد أن يشاهد ، فقد جعل هذا نفسه هو مبدأ نظريته في المعرفة ، فالمعرفة — كائنة ما كانت — لا تستحق هذا الاسم إلا اذا كانت لها نتائج عملية يمكن لكل انسان أن يشاهدها اذا أراد ، لكن مذهبه هذا الجديد ، باسمه هذا الجديد ، لم يكد يتناوله سواء من أنصار المذهب أنفسهم ، مثل « جيمس » و « ديوى » حتى حوروه ، وجعلوا النتائج العملية التي تترتب على « المعرفة » لتكون « معرفة » جديرة بهذا الاسم مما يكون له أثر على الشخص ذاته صاحب المعرفة ، فيكفى أن يقول صاحب الفكرة عن فكرته ان لها أثرا نفسيا في حياته لتكون فكرته هذه مقبولة على أساس المذهب البراجماتى ، كأن يقول قائل مثلا ان عقيدته في الله ذات أثر عملى في حياته لأنها تجعله أكثر تفاؤلا وأشد اقبالا على صعاب الحياة ومشكلاتها ، فتكون عقيدته تلك مقبولة من الوجهة البراجماتية لأنها عقيدة ذات نتائج محسوسة في حياته العملية لكننا اذا أخذنا بهذا التعديل ، جعلنا المعرفة ذاتية فردية نسبية ، وهو ما لم يردده « بيرس » الذى أصر على أن يكون مقياس الفكرة — أى فكرة — هو نفسه مقياس العلم للفكرة العلمية ، وهو أن تكون عامة للناس لا ذاتية فردية ، وأن يشهد الجميع نتائجها لا أن يكتفى في ذلك على صاحبها

رأى « بيرس » أن حرصه الشديد في البعد عن الألفاظ الجارية في الحياة اليومية لم ينقذه من تحريف أغراضه ، اذ هكذا — كما رأيت — أخذ عنه أنصار مذهبه كلمته ، لكنهم استخدموها فيما لم يرد هو أن يستخدمها فيه ، فاجأ الى تعديل الكلمة باضافة حروف زائدة اليها ، بحيث أصبحت pragmaticism لعلها بذلك « أن يكون لها من القبح ما يصرف عنها الخاطفين (اللصوص) » (١) .

ويدور المذهب البراجماتى عند « بيرس » حول محورين أساسيين ، يلتقيان في النهاية عند نقطة واحدة ، وهما مشكلة « المعنى » ومشكلة « الاعتقاد » — أما الأولى فهي محاولة الاجابة عن هذا السؤال : متى يكون للكلمة أو للعبارة « معنى » ؟ وأما الثانية فهي تجيب عن هذا السؤال : إن كان لدى اعتقاد معين بأن هنالك فى العالم الخارجى شيئاً ما ذا صفة معينة ، فما التحليل الصحيح لمثل هذا الموقف ؟

«معنى» الكلمة أو العبارة هو مجموعة ما يمكن للانسان أن يؤديه من أعمال مسترشداً بالكلمة أو العبارة ، وما ليس يهدى الى عمل معين فلا معنى له ، فالأفكار — أى الكلمات والعبارات — اما أن تكون خططاً للسلوك العملى أو لا تكون شيئاً على الإطلاق ، فاذا وجدت فكرة — مهما يكن من أمرها — لا تدلك على أنواع السلوك الذى تسلكه فى عالم

(١) Peirce, Collected Papers : ج د ، فقرة ٤١٤ .

الواقع ، فاعلم أنها فكرة باطلة ، أو قل انها ليست شيئاً ، وانه لما يلفت النظر بالنسبة الى ما يصادف الانسان في حياته الفكرية من مشكلات ، أن بعض هذه المشكلات لا يجد سبيله الى الحل مهما تقدمت المعرفة البشرية ، على حين أن بعضها الآخر مصيره الى الحل اذا ما توافرت للانسان المعرفة الكافية لحلها ، فللنظر الى المشكلات التي من النوع الأول — وهي المشكلات الفلسفية التأملية — لعنا ندرك السر في تعذر حلها ، خذ مثلاً لذلك مشكلة كهذه : هل العقل والمادة عنصران مختلفان أم أن أحدهما يمكن رده الى الآخر؟ أو مشكلة كهذه : هل الروح خالدة أم فانية ؟ وسل نفسك لماذا استعصى أمثال هذه المشكلات على الحل بالرغم مما أنفق فيها الفلاسفة من جهود ؟ أكان ذلك لأن الانسان عاجز في علمه عن مواجهتها وحلها ، أم لأن المشكلات التي من هذا القبيل بحكم طبيعتها مستحيلة على الحل ، لا لأنها أصعب من أن يستطيع الانسان حلها ، بل لأنها ليست بمشكلات حقيقية ، لأنها ليست بذات أفكار ، وكل ما فيها كلمات لا تحمل معنى لأنها لا ترسم سلوكاً ؟ وأول ما ينبغي أن تنتبه اليه في هذا الصدد هو أن المشكلة الحقيقية هي ما يحتمل الحل يوماً ما ، ان لم يكن اليوم فغداً أو بعد مئات السنين ، أعني أنه لا بد أن يكون الحل ممكناً ، أما ان تكشف لنا ازاء مشكلة مزعومة أن حلها مستحيل بحكم طبيعتها ، فعندئذ لا يجوز أن نكتفى بالقول عنها انها مشكلة عسيرة ،

بل يجب اخراجها من عداد المشكلات الحقيقية لأنها ليست
منها وان تكن قد اتخذت صورة المشكلات الحقيقية بأن
وضعت على هيئة سؤال يتطلب الجواب ، فمتى نحكم على
مشكلة مزعومة بأنها « زائفة » ؟ نحكم عليها بالزيف اذا
لم يكن موضوعها مما يدخل في حدود الخبرة البشرية فعلا
أو امكانا ، ونضع هذا بعبارة أخرى فنقول ان المشكلة
الزائفة التي يجب اطلاقها هي التي تدور حول كلمات ليست
بذات معنى لأنها لا ترسم سلوكا ، فمعنى الكلمة هو السلوك
الذي يترتب عليها ولا معنى لها غير ذلك ، فماذا في وسعك
أن تعمله ازاء العقل والمادة لتعلم ان كانا عنصرين مختلفين
أو لم يكونا ؟ وماذا في وسعك أن تعمله لتعلم ان كانت
الروح خالدة أو فانية ؟ وعلى أى وجه يتغير السلوك اذا كان
العقل والمادة عنصرين مختلفين أو متفقين ؟ وماذا يكون
نوع الآثار العملية المشاهدة في عالم الواقع حين تكون الروح
خالدة ، ثم كيف تتغير تلك الآثار العملية المشاهدة حين
تكون الروح فانية ؟ واضح ألا سلوك يقابل أمثال هذه
المشكلات ، وبالتالي فلا معنى ، واذن فهي مشكلات زائفة .

ان الناس يتفقون على المعنى المفهوم من « صلابة »
الماس — مثلا — لأنهم يشتركون معا في مشاهدة السلوك
الذى تعنيه كلمة « صلابة » وهو أن الجسم « الصلب »
يخدش بقية الأجسام وهو لا ينخدش بها ، هذا سلوك

تستطيع أنت وتستطيع كل انسان أن يؤديه ، وهو أن يمسك بقطعة المادة الصلبة ثم يضغط بها على مادة ثانية فثالثة وهكذا ، ويكون هذا السلوك الظاهر هو نفسه « معنى » كلمة « صلب » حين نصف الماس بالصلابة ، ولك أن تسأل الآن : لماذا لا يتفق الناس على معنى كلمات مثل « حرية » و « ديمقراطية » وما الى ذلك من كلمات ، اتفقهم على معنى كلمة « صلابة » ؟ والجواب هو أن المعنى يتحدد حين يتحدد نوع السلوك المترتب على أمثال هذه الكلمات ، وما دمنا لم نحدد بعد مثل هذا السلوك ، بالنسبة لكلمة من الكلمات فستظل بغير معنى .

والعبارة تكون ذات معنى لو كانت كل كلمة فيها مما يمكن تحويله الى سلوك وعمل ، فاذا وقعنا من عبارة على كلمة لا ندرى ماذا يكون السلوك الذى هو معناها ، فسدت العبارة بأسرها وأصبحت كلاما خاليا من الدلالة ، لا فرق فى ذلك بين أى عبارة تقولها وبين العبارة التى يقولها عالم الطبيعة فى معمله ، فهذا العالم الطبيعى فى معمله اذا ما استخدم كلمة — وحدها أو فى عبارة — كان لابد أن يكون ثمة ما يقابلها من اجراءات عملية تؤدي ، فلو استخدم — مثلا — كلمة « ثقل » أو « سرعة » أو « انعكاس الضوء » أو ما شئت من كلمات ، عرف ماذا يعمل ازاء الشئ المتصف بالثقل أو بالسرعة أو بالانعكاس ، وهكذا الأمر فى كل كلمة

وكل عبارة يجوز النطق بها في أى موقف من مواقف الكلام الذى يراد به التفاهم بين الناس ، ونعود الآن الى سؤالنا الأول : متى تكون المشكلة التى يراد حلها مشكلة حقيقية ؟ والجواب هو : تكون كذلك لو أمكن أن يخضع حلها للتجارب العملية ، أعنى أن يكون جوابها سلوكاً يؤدي في عالم الواقع ، والا فهي مشكلة زائفة .

الكلمة من كلمات اللغة ، أو العبارة من عباراتها ، هي بمثابة ارشاد لما يمكن عمله ، وما لا تكون كذلك لا يجوز أن تكون جزءاً من اللغة ذات المعنى ، هكذا يجب أن نعرف الكلمات ، فلا يكون تعريف الكلمة بكلمات أخرى ، وهذه بأخرى ، بحيث نظل ندور في كلمات ونوهم أنفسنا بأننا قد « عرفنا » معنى الكلمة المراد تعريفها ، كلا ، إنما تعريفها هو الخطة السلوكية التى هي منطوية عليها ، « فحوى الكلمة أو العبارة إنما يقع بأسره في حدود دلالتها على ما يمكن أدائه في الحياة السلوكية » ^(١) وهى بغير معنى إذا لم يكن لها مثل هذه الدلالة العملية ، وهذا المقياس العملى بعينه هو الذى نقيس به العبارة — لا من حيث معناها فحسب — بل من حيث كونها صواباً أو خطأ ، فالعبارة من عبارات اللغة لا بد أن يكون شأنها شأن أى فرض علمى ، بحيث

Buchler, Justus, The Philosophy of Peirce : Selected (١)

Writings : ص ٣١ .

يمكنك ازاءها أن تقول : لو كانت هذه العبارة صادقة لترتب عليها كذا وكذا في دنيا العمل والسلوك والتجارب ، ثم تنطلق الى هذه الدنيا التجريبية لترى هل يترتب عليها ما توقعته فتكون صحيحة والافهى باطلة ، لكن هب أنك ازاء عبارة يطلب اليك وصفها بصواب أو بخطأ ، مع أنها لا تدلك على نتيجة واحدة عملية يمكنك الرجوع اليها لتفصل بها بين حالتى الصواب والخطأ ، فهل يسعك عندئذ الا أن تخرج مثل هذه العبارة من حدود الكلام المفهوم ؟

ولما كان معنى العبارة هو نفسه ما يترتب عليها من عمل ، نتج عن ذلك أن العبارتين اذا اختلفتا لفظا واتخذتا فى العمل الذى يترتب عليهما ، كائنا متحدتين فى المعنى على الرغم من اختلافهما فى اللفظ ، والعكس صحيح أيضا ، وهو أنه اذا اتفقت عبارتان فى اللفظ ثم ترتب على كل منهما عمل يختلف عن العمل الذى يترتب على الأخرى ، كائنا مختلفتين فى المعنى وان اتحدتا فى اللفظ ، ومن أنفع الأمثلة التطبيقية التى نسوقها لذلك ، هذه الاختلافات التى تقوم بين المذاهب الفلسفية ، والتى كثيرا ما تكون اختلافًا فى اللفظ فقط مع اتحادها فى الجانب السلوكى ، واذن فلا اختلاف ، وبالتالي فلا إشكال ، مثال ذلك هذه المشكلة القائمة بين الواقعيين والمثاليين حول طبائع الأشياء ، فهل للشئ الخارجى وجود مستقل عن الذات العارفة ، أم أن وجوده ليس الا ما تعرفه

الذات عنه ؟ يقول الواقعي ان للشيء وجودا مستقلا خارج
الانسان سواء عرفه هذا الانسان أو لم يعرفه ، ويقول
المثالي ان الشيء موجود في ادراك الانسان له ، ولو لم يكن
هنالك العقل الذي يدرك الشيء لما كان لهذا الشيء وجود ،
وبعبارة أكثر تفصيلا وتحديدًا ، يفرق الواقعي بين نوعين
من صفات الأشياء الخارجية فمنها صفات توجد في الشيء
ذاته بغض النظر عن وجود الذات المدركة له ، كشكله
وحجمه ، وهذه هي ما تسمى بالصفات الأولية ، لكن هنالك
الى جانبها صفات ثانوية ، كاللون والطعم ، لا تكون في
الشيء ذاته ، بل تتكون عند من يدرك الشيء ، فالشيء
كما هو في الخارج لا لون له ولا طعم ، وانما اللون والطعم
من صنع حواسنا ، وأما المثالي فلا يفرق في ذلك بين صفات
أولية وثانوية ويجعلها جميعا من صنع العقل المدرك للشيء ..
هذان رأيان مختلفان عن طبيعة الشيء الخارجى . أهو قائم
بذاته فى الخارج مستقلا عن الانسان ، أم أن وجوده متوقف
على وجود العقل المدرك ؟ فكيف تفصل بين هذين الرأيين
من حيث الصواب والخطأ ؟ لو كان الأمر كلاما فى كلام
لما انتهينا الى نتيجة حاسمة ولو لبثنا نناقش الأمر الى يوم
الدين ، لكن طبق القاعدة البراجماتية فى المعنى ، وهى أن
تسأل عن نوع السلوك الذى يترتب على قول الواقعي ونوع
السلوك الذى يترتب على قول المثالي ازاء شيء معين ، فماذا
عسى أن أجد من النتائج العملية فى هذه المنضدة التى أمامى

إذا صح قول الواقعيين عنها ، ثم ماذا عسى أن أجد فيها إذا
صح قول المثاليين عنها ؟ ما هو الاختلاف في التجربة العملية
بين الرأيين ؟ انه لا اختلاف ، واذن فالرأيان — على اختلافهما
في اللفظ — متحدان في المعنى .

وننتقل الآن من مشكلة « المعنى » الى مشكلة
« الاعتقاد » ، والمشكلتان مرتبطتان على كل حال احدهما
بالأخرى ، وتؤديان الى نتيجة واحدة ، فما المقصود حين
تقول ان لديك فكرة أو اعتقادا بأن كذا وكذا صواب ؟
يجيب « بيرس » ان المقصود ها هنا هو أن لديك عادة
سلوكية معينة أنت شاعر بوجودها وتستطيع ممارستها ازاء
هذا الذي تقول عنه انه صواب « .. فالفكرة التي تظن بها
الصواب تأويلها هو ما أنت على استعداد للقيام به من عمل
ازاءها » ^(١) ولنضرب لذلك مثلا يوضح ما يريده « بيرس »
بهذا التحديد لمعنى الاعتقاد أو الفكرة ، هبك قد رأيت على
أرض الغرفة شيئا « اعتقدت » أنه ثقل من أثقال الحديد
التي يحملها الرياضيون ، فما معنى هذا « الاعتقاد » الذي
نشأ لديك ازاء الجسم المعين الذي رأيته ؟ معناه طائفة من
القواعد تضبط بها سلوكك ازاء ذلك الجسم ، فلو أردت
السير على أرض الغرفة مارا به ، وجب أن تدور حوله
أو تخطو من أعلاه حتى لا تعثر قدمك عليه فتقع ، وإذا أردت

(١) Peirce, Collected Papers : ج ٥ ، فقرة ٣٥ .

حملة فلا بد أن تستعد لذلك استعدادا عضليا يتناسب مع ثقله المنتظر ، وهكذا — هذه « النتائج العملية » التي تترتب على « اعتقادك » بأن ما أمامك ثقلا من حديد ، هي نفسها مغزى ذلك الاعتقاد ومضمونه ومعناه ، وقل هذا في كل « اعتقاد » لديك عن العالم الخارجى وما فيه من أشياء ، فلا يكون « الاعتقاد » جديرا باسمه الا اذا كان دالا على أنماط من السلوك العملى حيال الشيء الذى يتعلق به ذلك الاعتقاد ، لكن افرض أن قائلا زعم بأن على أرض الغرفة « شيطانا » لا تراه العيون ولا تمسه الأيدي ولا تعثر به قدم السائر ولا يمكن حملة من مكانه ولا زحزحته ولا ينعكس عليه الضوء الساقط ، فما هو السلوك الذى يقتضيه « اعتقاد » كهذا ممن يسير على أرض الغرفة ، انه لا سلوك ، وبالتالي فليس « الاعتقاد » بذى معنى .

ويرتبط « بالاعتقاد » الشعور « بالشك » لأنهما حالتان مصلة احدهما بالأخرى ، ذلك أنك لو « اعتقدت » فى أمر معين ، ثم سلكت ازاءه حسب اعتقادك فيه ، فوجدت ما يعطل هذا السلوك أو يغيره على أى وجه من الوجوه ، « شككت » فى اعتقادك الأول الذى كان باعث ذلك السلوك أو بعبارة أخرى ، يحدث الشك كلما وجدنا اختلافا بين السلوك الواقع والسلوك المتوقع ، أما اذا كان السلوك الذى توقعناه هو نفسه السلوك الذى أجريناه ، فيظل اعتقادنا

الذى بعثنا على السلوك قائما ، ونعود الى ثقل الحديد الذى سقناه مثلا ، فلو « اعتقدت » أو ضننت أن ما أمامك ثقلا ثقيلًا من حديد ، وأردت حمله ، تأهبت لذلك بما يتناسب مع ذلك الاعتقاد ، لكن افرض أنك حملته على هذا الظن فاذا هو أخف جدا مما توقعت ، فماذا يحدث لشعورك ازاءه ؟ ستأخذك الدهشة أولا ، ثم يأخذك « الشك » فى صواب ما اعتقدته حين اعتقدت أنك مقدم على حمل ثقل من حديد ، ومن ثم تغير من اعتقادك لتتخذ ازاء الشيء اعتقادا آخر يتناسب مع العادات السلوكية المطلوبة للتصرف حياله ، كأن تعتقد — مثلا — أنه جسم مصنوع من ورق أو من خشب أو نحو ذلك ، ويترتب على العقيدة الجديدة قواعد سلوكية جديدة ، فلا تضعه فى النار اذا لم ترد له احتراقا ، ولا تقذف به من النافذة اذا شئت ألا يصيبه كسر أو عطب وهكذا ، وها هنا نضع أيدينا على مبدأ منهجى خطير ، وهو أن الباعث على التفكير العلمى والبحث المجدى هو الشعور بالدهشة الذى ينتابنا حين تدلنا المشاهدة على أن ظاهرة معينة من ظواهر الطبيعة لم تجر معنا فى خبراتنا على النحو الذى توقعناه لها ، فعندئذ فقط نشك فيما كنا قد اعتقدناه حيالها ، ونحاول أن نعتقد فى أمرها اعتقادا جديدا ، يتضمن نمطا سلوكيا جديدا .

ومؤدى هذا الذى أسلفناه من حيث حالة الشك ،

هو أن الشك لا يكون شكاً حقيقياً إلا إذا كنا ازاء موقف لم ينجح فيه السلوك الذى سلكناه على عقيدة معينة لدينا ، فتحتم أن نشك فى هذه العقيدة ، وأن نبحث لها عن بديل ، بحيث يقتضى هذا البديل سلوكاً يتفق مع الموقف الذى نحن بصدد التصرف حياله ، وها هنا مكان مناسب لمناقشة « ديكارت » فى شكه المشهور الذى عرفت به فلسفته ، أكان شكه ذلك قائماً على أساس حقيقى مشروع ، أم كان شكاً مفتعلاً زائفاً ، لقد بدأ « ديكارت » بزعمه أنه « يشك » فى وجود الأشياء الخارجية ، و « يشك » فى وجود عقول فيمن يشاهد من الناس ، وهكذا ، لكنه وهو فى حالة « شكه » فى وجود المقعد الذى أمامه — مثلاً — كيف تصرف ازاءه بحيث كان هذا التصرف مختلفاً عن تصرفه وهو فى حالة « اعتقاد » بوجود المقعد ؟ انه لم يحدث له أن سلك نحو المقعد بما توقع أن يكون سلوكاً ناجحاً على افتراض أن المقعد موجود وله صفات معينة ، ثم وجد شيئاً غير الذى توقعه ، كأن وقع على الأرض حين أراد الجلوس ، مما كان يبرر له بحق أن « يشك » فى صواب اعتقاده الأول ، انه لا اختلاف ، اطلاقاً فى عاداته السلوكية ازاء العالم الخارجى بين حالتي اعتقاده وشكه ، كان قبل شكه وأثناء شكه وبعد زوال الشك عنه يتصرف بمثل ما كان يتصرف أولاً ، واذن فلم يكن ديكارت يشك الا بالقول دون العمل ، فهو بهذا يكون شكاً مفتعلاً زائفاً .

الغاية التي قصد اليها « بيرس » من نظريته في « الاعتقاد » و « المعنى » هي أن سرى قواعد البحث العلمي على الفلسفة ، فلو أخذ عالم طبيعي بنظرية معينة ، واعتقد في صدقها كان معنى هذا الاعتقاد أن ما تتوقعه منها في السلوك العملي هو نفسه ما يصادفنا في خبراتنا ، ثم لو أراد متشكك أن يشك في صدق تلك النظرية ، كان أساس هذا الشك أنه يجد في التجارب العملية ما يختلف مع ما تتوقعه من تلك النظرية ، وعندئذ يقع عبء الإثبات على المتشكك ، فهو الذي نطالبه بأن يبين أين يجد الناحية العملية التجريبية التي تخالف ما تتوقعه على افتراض صدق النظرية ، فإذا كان هذا في ميدان العلم ، فلماذا لا يكون هو نفسه منهج التفكير كذلك في ميدان الفلسفة ؟ لماذا يسمح الفيلسوف لنفسه أن يقول قولاً لا يمكن أن تترتب عليه نتيجة عملية ، ومع ذلك يحسب أن لقوله معنى ؟ أين يكون المعنى إذن ؟ ثم كيف يتشكك الفيلسوف في اعتقاد معين حين لا يكون في الحياة العملية حالة تدعوه الى هذا الشك ؟ أين يكون موضع الشك إذن ؟ نعم ، انه لا « معنى » لقول ، ولا أساس « لاعتقاد » الا اذا كان ذلك المعنى أو هذا الاعتقاد هو نفسه خطة سلوكية يمكن أدائها ، وما ليس كذلك فلا هو بذى « معنى » ولا هو بالفكرة التي يجوز أن تكون منا موضع « اعتقاد » — هذا هو لباب المذهب البراجماتي عند « بيرس » .

ويفيىض « بيرس » القول فى الفرق بين حالتى « الشك » و « الاعتقاد » ، وفى الطرائق المختلفة التى يسلكها الناس فى تثبيت اعتقاداتهم ^(١) ، لأنه يستحيل عليهم أن يعيشوا فى حالة شك مستمر ، ولا بد لهم — لكى يضطربوا فى حياتهم العملية ونشاطها — من اعتقادات ثابتة عندهم ، ليتصرفوا على أساسها .

وأول ما يقال فى الموازنة بين حالتى « الشك » و « الاعتقاد » هو أن موضوعهما واحد ، ينتقل الانسان فى علاقته به من حالة الاعتقاد الى حالة الشك ، أو من حالة الشك الى حالة الاعتقاد ، حسب ما تقتضيه نتائج سلوكه ازاءه ، فالبارة الواحدة المعنية التى « أعتقد » فى صوابها ، هى نفسها التى « أشك » فى صوابها ، لو رأيت أن سلوكى على أساسها لا يضى فى طريقه كما توقعت له أن يضى ، وبين حالتى الشك والاعتقاد فرق عملى و فرق فى الشعور ، فأما الفرق العملى فهو أننا نربط حالة الاعتقاد بالعمل الذى يتضمنه ذلك الاعتقاد ، أما حالة الشك فلا يترتب عليها عمل ، وأما الفرق بينهما فى الشعور فهو أن الانسان قلق فى حالة الشك مطمئن فى حالة الاعتقاد ، فاذا ما أخذك الشك فى حقيقة شىء معين ، كان ذلك حافزا مشيرا لك أن تستقصى

(١) يراجع موضوع « تثبيت الإعتقاد » فى المجلد الخامس من « مجموعة الأبحاث » لپيرس ، أو فى « المختارات » من فلسفة پيرس التى نشرها Justus Buchler

الصواب في أمره ، حتى تصل فيه الى اعتقاد ما ، وعندئذ فقط يزول عنك القلق الذي اتابك مع الشك ، معنى ذلك بعبارة أخرى ، هو أننا ونحن في حالة من حالات الشك ، لا نحب أن تدوم بنا هذه الحالة ونسعى الى تغييرها ، وأما اذا كنا في حالة من حالات الاعتقاد ، فالعكس هو الصحيح ، أى أننا لا نحب لهذه الحالة أن تزول ونسعى نحو تثبيتها ودوامها ، ورغبة الانتقال من حالة الشك الى حالة الاعتقاد هي التي يطلق عليها « پيرس » اسم « البحث » ^(١) لأن الدافع الى البحث العلمى دائماً هو أن يصطدم أحد اعتقاداتنا بحقيقة الواقع ، فيزول اليقين عن ذلك الاعتقاد ، ونصبح ازاءه في حالة شك ، فنحاول أن نجد اعتقاداً آخر مكانه يصلح أساساً لسلوكنا حيال الواقع سلوكاً ناجحاً ، وعلى كل حال ففى رأى « پيرس » أن ما يهتم له الانسان أولاً وقبل كل شيء ، هو أن يرسو بفكره الى حالة اعتقاد ، بغض النظر عن صواب هذا الاعتقاد أو خطئه ، « وأحسن الحالات ، هي حالة نظن فيها أن اعتقادنا صواب » .

وأيسر الوسائل التي يلجأ اليها الناس في تثبيت اعتقاداتهم

(١) Inquiry - هذه الكلمة في استعمالها المؤلف ، معناها « البحث »

كالبحث العلمى مثلاً ، لكن لها هذا الاستعمال الخاص عند « پيرس » وهو رغبة الانتقال من حالة الشك الى حالة الإعتقاد ، وسنرى لها استعمالاً خاصاً أيضاً عند « ديوى » فهي عنده معناها الرغبة في تغير الواقع تغيراً يكون أكثر تحقيقاً لمصالح الإنسان .

ازاء مشكلة بعينها ، هي أن « يتشبثوا » باعتقادهم في كل مرة تثور فيها المشكلة ، حتى تتكون لديهم عادة الاجابة عن المشكلة على النحو الذي اعتقدوا فيه ، وفي مثل هذه الحالة ترى « المتشبث » يرفض الاستماع الى أى جواب آخر ؛ فليس الناس بطبيعتهم مدفوعين الى بلوغ الحق اندفاعهم الى الوصول الى حالة اعتقادية يريحون بها أنفسهم ، ولذلك فهم يصمّون آذانهم عن كل ما يخالف اعتقادهم حتى لا يعكروا صفو الطمأنينة العقلية التي استراحوا لها ؛ ولولا أن الناس في المجتمع الواحد لا ينفكون يتبادلون الرأي ويؤثر بعضهم في بعض ، لظل الفرد الواحد على اعتقاداته لا يغير منها شيئا الا عند الضرورة العملية القصوى ؛ لكن الناس — كما قلنا — يراجع بعضهم بعضا ، ويعدل بعضهم بعضا ، بحيث يستحيل على الفرد منهم أن يحتفظ باعتقاداته الخاصة أمدا طويلا ، ومن هنا كانت وسيلة « التثبيت » بالرأي وسيلة ناجحة بعض النجاح لا كل النجاح ، والى أمد معين لا الى غير نهاية ، ولذلك يتحتم أن يبحث الناس عن وسيلة أو وسائل أخرى لتثبيت اعتقاداتهم .

فلأن الانسان لا يعيش بمفرده ، بل يعيش عضوا في مجتمع يتبادل أفراداه الرأي ، كانت الحاجة أمس الى اعتقادات جماعية ثابتة ، منها الى اعتقادات فردية ثابتة ؛ وهنا تأتي الوسيلة الثانية من وسائل تثبيت الاعتقاد ، وهي الاستناد

الى سلطان معين ، كسلطان التقاليد أو سلطان الثقافات من
الأقدمين وغير ذلك ؛ والاستناد الى سلطان معين في تثبيت
الاعتقاد هو نفسه « التشبث » ، وغاية ما في الأمر أن الأول
خاص بتثبيت الاعتقاد الجماعى ، والثانى خاص بتثبيت
الاعتقاد الفردى ؛ ومهما يكن من أمر فلا حيلة أمام المجتمع
إذا أراد أن يجتمع أفراده على اعتقاد معين سوى أن يلجأ
الى سلطان رادع ، مهما أدى ذلك الى العنف بالأفراد ، وما
أكثر ما شهدته التاريخ من تعذيب وارهاب وقسوة ، بل من
قتل أولئك الذين سولت لهم نفوسهم الخروج على ما أرادت
الجماعة لأفرادها أن يعتقدوا فيه ، « هكذا كانت الوسيلة
منذ أقدم العصور للمحافظة على المذاهب الصحيحة من دين
وسياسية » ^(١) ولما كان من العسير على المجتمع أن يستخدم
سلطانه هذا في مراقبة كل اعتقاد تفصيلى مما عسى أن ينشأ
في رءوس الناس ، انصرف باهتمامه نحو العقائد الرئيسية
وحدها يصونها ويرعاها .

على أنه قلما يخلو مجتمع من فئة قليلة لا يرضيها أن
تثبت عقائدها باحدى الوسيلتين السابقتين ، فلا يرضيها
مجرد « التشبث » الأعمى ، ولا طاعة « السلطان » مهما
كان نوعه ، فأمثال هؤلاء اذا ما ساورتهم الشكوك في

Buchler, Justus, The Philosophy of Peirce : Selected (١)

Writings : ص ١٣ .

معتقداتهم . لجأوا الى مراجعة بعضهم بعضا لعل أحدهم يقيم البرهان الذى يقنع الآخر ، ومن أمثال هؤلاء تتألف — عادة — طائفة الفلاسفة التى يكفيتها أن ترضى من الوجهة النظرية العقلية عن صواب الاعتقاد المعين ، حتى وإن اضطرتهم ظروف الحياة الاجتماعية ألا يتصرفوا على أساس ما اعتقدوه صوابا .

لكن خير الوسائل جميعا فى تثبيت الاعتقاد ، هى الوسيلة العلمية التى تجعل صواب ما نعتقد فى صوابه أمرا يشاهده كل من أراد أن يشاهد ، فليس الأمر هنا حجاجا عقليا أو لفظيا بين جماعة من الناس فيما بينهم ، كما هى الحال حين يناقش الفلاسفة الميتافيزيقيون بعضهم بعضا ، بل الأمر هنا مرجعه التجارب العملية التى تجعل الفكر عملا كما ينبغى له أن يكون ، الطريقة العلمية وحدها هى التى تخرج بالفكرة من مجرد كونها اعتقادا ذاتيا عند أحد الأفراد ، لتجعلها حقا عاما للناس أجمعين ، كل الطرائق السالف ذكرها « التشبث » و « الاستناد الى السلطان » و « الحجاج النظرى » — كل هذه طرائق تحصر الحق فى مكان معين أو زمان معين أو جماعة معينة ، لكننا إذا أردنا له أن يجاوز هذه الحدود ليكون عاما شاملا ، لم يكن لنا الى ذلك وسيلة سوى اصطناع المنهج العلمى ، فلن تكون الفكرة واضحة الا اذا استطاع أكثر من فرد واحد تحويلها الى عمل بحيث

يأتى تطبيقها فى كل حالة على صورة واحدة ، فعندئذ يكون لها معنى واحد عند الجميع ، ولا يتغير معناها بتغير الأفراد أو الشعوب أو بتغير مكانها أو زمانها ، هكذا يتفاهم العلماء المشتغلون فى معمل واحد بعضهم مع بعض ، اذ يجتمعون جميعا فى فهم الفكرة على طريقة تطبيقها ، وهنا يقول « پيرس » : لو استطعنا أن ننشئ « مجتمعا معمليا » — أى مجتمعا يقوم فى التفاهم على نفس المنهج الذى يقوم عليه العلماء فى المعمل — لالتهمنا الى معنى « الحق » فى غير تنازع أو خلاف .