الفصل الخامس

غد بعد أمس

١ ـ « وليم جيمس » ومعيار النجاح :

الانتقال من الفلسفة التقليدية ـ واقعية كانت أو مثالية ـ الى الفلسفة البراجماتية هو انتقال من أمس الى الغد ، فبعد أن كان أساس الحكم على قول ما بالصدق أو بالبطلان هو الرجوع الى الأصل الذى بعث على تقرير ما يقرره القول ، أصبح الأساس هو النتائج التى تترتب عليه ، فالكلام صواب أو خطأ ، والنظرية من نظريات العلوم حق أو باطل ، بمقدار ما يعين ذلك الكلام أو هذه النظرية على ترسم طريقنا فى الحياة العملية ، لا بمقدار تطابقه مع الواقعة التى يصورها ، أو اتساقه مع غيره من الأفكار ، وفى بيان الفرق بين نظرة الفلسفة التقليدية من جهة ، ونظرة الفلسفة البراجماتية من جهة أخرى ، لا تمييز فى ذلك بين الشعبتين الرئيسيتين اللتين منهما تتكون الفلسفة التقليدية على اختلاف ألوانها ، وهما الواقعية أو التجريبية ثم المثالية ، فالقول صادق عند الأولى اذا طابق العالم الخارجى على نحو ما ، أى أنه نسخة من أصل موجود

خارج الانسان ، وسواء جاءت هذه النسخة طبق أصلها — كما تذهب الواقعية الساذجة — أو أصابها تحوير فى العقل — كما تذهب الواقعية النقدية — فأساس الحكم على كل حال هو علاقة بين الفكرة التى نشأت عند الشخص العارف وبين الشىء المعروف الذى هو حقيقة قائمة بذاتها مستقلة بوجودها — سواء صادفه العقل الذى يعرفه أو لم يصادفه — واذن فتحقيق القول انما يكون « بالرجوع » الى ذلك الأصل الخارجى ، وأما المثالية على اختلاف مذاهبها ، فهى وان خالفت الواقعية فى رأيها بوجود الشىء المعروف خارج الذات العارفة ، بأن جعلت وجود الشىء قائما فى العقل الذى يعرفه ، الا أنها — كالواقعية — تحقق صدق الفكرة المراد تحقيقها « بالرجوع » الى شىء سابق على وجودها ، وهو فى هذه الحالة مجموع الأفكار الأخرى ، لترى هل هنالك بينها وبين تلك الأفكار اتساق فنقبلها ، أو تناقض فنرفضها .

وجاءت البراجماتية لتغير وجهة النظر من أساسها ، فبدل الالتفات الى ما « كان » عند تحقيقنا لفكرة ما ، نلتفت الى ما « سيكون » ، بدل الالتفات الى الماضى السابق على نشأة الفكرة المراد تحقيقها ، نلتفت الى المستقبل الذى سيعقب وجود الفكرة ويتلوها ، فهى صواب ان كانت نتائجها مما يسعف ظروف حياتنا العملية ويفيدنا فى حل مشكلاتنا ،

وهى خطأ اذا لم يكن لها مثل هذا الأثر — هـذه اللفتة الجديدة عنصر مشترك بين البراجماتيين جميعا ، ثم يعودون فيختلفون فى تفصيلات أخرى تميز أحدهم من الآخر ، وقد أسلفنا لك القول — فى الفصل السابق — عن « پيرس » الذى شق للناس هذا الطريق الجديد فى منطق التفكير ، وسنحدثك فى هذا الفصل عن زعيمين آخرين سارا فى هذا الاتجاه مع تعديل هنا وتبديل هناك ، وهما « چيمس » و « ديوى » .

و « وليم چيمس » بين هؤلاء جميعا هو الذى ينظر اليه العالم على أنه نموذج الفيلسوف الأمريكى ، وعنوان الفلسفة الأمريكية ، فهو أكثر منهم شيوعا ، وأوسع منهم فى سائر أنحاء العالم سيرورة وذيوعا ، ترجمت كتبه — كلها أو بعضها — الى كل لغات العالم المتحضر ، ويرجع ذلك الى عوامل عدة ، فقد جاءت حياته (١٨٤٢ — ١٩١٠) فى الفترة التى استكملت فيها الولايات المتحدة استقلالها الفكرى ، ولم تعد تابعة من توابع الفكر الأوروبى ، أضف الى ذلك ما أتيح له من المام بكثير من اللغات الأوروبية ، ومن ثراء يمكنه من التجوال والسفر ، فلبث يتنقل فى ربوع أوروبا يحاضر ويخالط الناس فيجذبهم بحديثه وخفة روحه ، ولا شك أن شيوع الفكرة الجديدة مرهون الى حد كبير بشخصية قائلها فها هو ذا زميله « پيرس » يدعو الى الفكرة ذاتها ، فلا يكاد

يلتفت اليه أحد من أبناء وطنه أنفسهم ، لطريقة اختياره لألفاظه وعباراته التى كان يتعمد فيها ألا تجرى مع مألوف الناس فى حديثهم اليومى ، ولصرامة شخصيته التى لم تجعل طريق الاتصال بينه وبين غيره سهلا ميسرا ، فاذا أضفت الى ذلك فى « چيمس » أن فكرة « البراجماتية » التى كان يتحدث فيها ويكتب ويحاضر ، كانت فى ذاتها جديرة بالاهتمام لخطورتها ، أدركت كم صادف عند أصحاب الفكر فى العالم كله من نجاح وتوفيق .

وقد عرف « چيمس » أول ما عرف باشتغاله بعلم النفس وقد أخرج فيه كتابه العظيم « أصول علم النفس » من جزءين كبيرين ، فكان نقطة تحول وانتقال فى هذا العلم من عصر الى عصر ، فعلم النفس قبل كتابه كان محوره ترابط الاحساسات والأفكار ترابطا آليا ، قائما على أساس من فلسفة التجريبيين الانجليز ، وعلى رأسهم « لوك » و « هيوم » ، فالفكر عند هؤلاء مصدره الانطباعات الحسية وهذه الانطباعات تأتى أشتاتا فرادى ، ثم تتلاقى فى الداخل أفكارا ، لكن كيف تتلاقى ؟ تتلاقى بالتداعى بعضها مع بعض ، فهذه الفكرة أو هذا الانطباع الحسى يدعو زميله لما بينهما من شبه أو تضاد أو غير ذلك من قوانين الترابط التى فصلوا القول فيها ، والتداعى أو الترابط يحدث من تلقاء نفسه ، كما يحدث التجاذب بين الذرات المادية مثلا ،

فكأنما العقل قابل لا فاعلية فيه ، ساكن بغير حركة ، أو كأنه « لوحة بيضاء » — كما قال « لوك » — ترتسم عليه الانطباعات وتتجاذب ، ولا حيلة له فيما يتلقاه الا أن يسجله على صفحته تلك ، أما بعد كتاب « چيمس » فقد بدأ علم النفس عهدا جديدا ، لأنه جعل العقل أداة فعالة نشيطة ، ومهمته هى كمهمة أى عضو آخر من أعضاء الكائن العضوى الحى ، وهى أن يكون أداة للمواءمة بين الكائن وبيئته مواءمة تعين الكائن الحى على البقاء ، فهو اذن أداة بيولوجية تطورية ، لا تنفك تواجه الجديد من مواقف البيئة الخارجية وظروفها ، فترد عليها بما يحفظ لصاحبها حسن البقاء ودوامه وبهذا التفسير يكون « العقل » كلمة نسمى بها نمطا معينا من السلوك الحى النشيط المفيد ، لا مجرد مرآة قابلة تمر أمامها أشياء الطبيعة وحوادثها فترتسم على صفحتها كما ظن السابقون ، ولعلك تلاحظ أن هذا التفسير للعقل يزيل الحاجز التقليدى بين العقل والجسم ، لأنه اذا كان العقل ضربا من السلوك ، فهذا السلوك هو نفسه الجسم السالك الفاعل المتصرف ، وليس هنالك آمر ومأمور ، وحاكم ومحكوم ، بل هنالك كائن عضوى واحد يسلك فى بيئته على نحو معين ، واذا كان هذا هكذا فقد تحطمت الثنائية التى شقت الانسان — والكون بصفة عامة — جانبين : فعقل هنا وجسم هناك ، أو نفس هنا ومادة هناك ، تلك الثنائية التى سادت الفلسفة الحديثة كلها منذ « ديكارت » ، وها هنا بذرة المذهب

الفلسفى عند وليم چيمس ، فعلى الرغم من أنه حاول فى كتابه « أصول علم النفس » ألا يخلط العلم بالفلسفة ، الا أنه — بطبيعة الحال — لم يستطع تخليص ذلك العلم من وجهة نظره العامة التى كانت أساس علم النفس عنده ، وستكون أساس فلسفته أيضا .

والمحـور الرئيسى فى فلسفة « چيمس » هو رأيه فى « المعنى » — معنى اللفظة أو معنى العبارة — فماذا «نعنى» بهذه الكلمة أو تلك ، وبهذه العبارة أو تلك ؟ ان لكل كلمة معناها الخاص ، وكذلك لكل عبارة ، لكن ما هى الصفة المشتركة بين كل ذى معنى ، بحيث نستطيع أن نقول عن تلك الصفة المشتركة انها « المعنى » الذى يجعـل الكلمة المعينة أو العبارة المعينة ذات مدلول ، ونظريته فى « المعنى » لا تختلف فى جوهرها عن نظرية « پيرس » التى أسلفنا لك القول فيها — فى الفصل السابق — فهما معا يذهبان الى أن « معنى » فكرة من الأفكار ، المعنى الذى يجعل الفكرة مفهومة وذات دلالة ، هو النتائج العملية التى تترتب على الفكرة فى خبراتنا ، فاذا قلت — مثلا — « قد انطفأ غليونى » كان « معنى » ذلك أن « أتوقع » نتائج معينة فى خبرتى ، كأن أتوقع ألا أحس طعم التبغ اذا جذبت أنفاسى خلالها ، وألا يحترق اصبعى اذا وضعته فى وعائها ، وهكذا وهكذا ، فهذه كلها خبرات ستكون مختلفة فى حالة انطفاء الغليون عنها

فى حالة اشتعاله ، وقد لا يكون فى هذا الكلام جديد بالنسبة الى طريقة فهمنا لكثير من عباراتنا فى الحياة اليومية وفى معمل العلوم الطبيعية على السواء ، ففى هذين المجالين ننصرف — فى كثير من الحالات — الى النتائج المترتبة على القول لنفهم معناه ، لكن الجديد فيه هو القول بأنه لا معنى للعبارة الا هذه النتائج ، هذا جديد بل يستوقف النظر ويستثير الدهشة لو أمعنت فى مضمونه ، فأنت فى حياتك اليومية ، حتى ان فهمت العبارة على أساس نتائجها ، قد تظن أن للعبارة معنى غير هذه النتائج العملية كأنما النتائج العملية تأتى عرضا ، وقد لا تأتى ويظل للجملة معنى ، فكم ألف ألف عبارة نقولها ونتوهم أن قد فهمنا لها معنى ، فاذا سئلنا عن النتائج العملية التى تترتب عليها فى خبراتنا لم نجد شيئا ، ومع ذلك نصر على أنها ذات معنى مفهوم ، لكن هذه النظرية الجديدة فى المعنى ، نظرية « پيرس » و « چيمس » على السواء ، تذهب الى أنه لا معنى للعبارة الا نتائجها العملية فى خبراتنا البشرية ، واذا لم يكن ثمت فى خبراتنا من نتائج تترتب على جملة معينة ، لم يكن لتلك الجملة معنى ، بل كانت لغوا فارغا لا يدل على شىء وان خيل الينا غير ذلك .

هذه النظرية فى « المعنى » تقضى على الخلافات اللفظية التى كثيرا ما تنشب بين المختلفين بغير داع يدعو اليها ، اما لأن ما يختلفان عليه ليس بذى معنى على الاطلاق ،

واما لأنهما يعنيان شيئا واحدا وهما لا يعلمان ، بحكم أن كلا منهما يقول كلاما غير الكلام الذى يقوله زميله ، فيتوهمان ان اختلاف اللفظ يستتبع حتما اختلاف المعنى ؛ مع أنه قد يكون المعنى واحدا فى القولين ، اذا كانت نتائج القولين واحدة ، فاذا قلت مثلا عن منضدة ان طولها مترات ؛ وقال زميلى عنها ان طولها ليس مترين على وجه الدقة ، لكنها تقرب من المترين قربا لا تستطيع أدوات القياس التى بين أيدينا أن تكشف عنه ، فهذان قولان ظاهرهما اختلاف ؛ لكن حقيقتهما اتفاق فى المعنى ، لأنه لا اختلاف من حيث النتائج العملية بين القول الأول والقول الثانى ، فأنا وزميلى على حد سواء سنستخدم أدوات القياس التى بين أيدينا ؛ وسيجد كلانا أن ما يعمله الأول هو نفسه ما يعمله الثانى ؛ وليس فى خبرة زميلى نتيجة واحدة سيختلف بها عن النتائج التى ستقع لى فى خبرتى بسبب اختلاف قوله عن قولى فى طول المنضدة ، فلو اشترى لها غطاء واشتريت لها غطاء ، فسيكون ما يعمله — من حيث طول الغطاء — مطابقا لما أعمله ، وهكذا ، واذن فقد انحسم الخلاف بينى وبينه فى النتائج العملية ، وبالتالى قد انحسم الخلاف بينى وبينه فى معنى ما قاله وما قلته ، على الرغم مما كان ظاهرا بين القولين من اختلاف .

وكذلك قد ينشأ الخلاف بين متنازعين على ما ليس له

معنى على الاطلاق ، حين يكون الحكم فى المعنى على النتائج العملية التى تقع فى خبراتنا ، فافرض — مثلا — أنى قلت لزميلى أن « أرواحا » تسكن هذه الغرفة ، ونفى زميلى هذا القول ، فما هى النتائج العملية التى تكون فى خبرتى ولا تكون فى خبرته بناء على اثباتى لشىء هو ينفيه ؟ لا شىء لن أمسك بيدى ما لا يستطيع هو أن يمسكه ، ولن أرى بعينى ما لا يستطيع هو أن يراه ، ولن أشم ولن أسمع ما لا يستطيع أن يشمه أو يسمعه ، لو اختلفنا على وجود خيط مشدود فوق أرض الغرفة بين الجدارين المتقابلين ، فأنا أزعم وجوده وهو ينفى ، لكان هنالك اختلاف فى السلوك المترتب على عقيدتى وعقيدته ، فقد أخطو فوق الخيط محاولا ألا أتعثر فيه لعلمى بوجوده ، وقد لا يحسب هو حسابا لذلك فيتعثر ويقع ، ها هنا اختلاف فى النتائج العملية ، وهو الذى يدل على أن كلامى وكلامه كان لهما « معنى » — وهكذا قل فى كل عبارة نقولها ، فهى بغير معنى ما لم يترتب عليها نتيجة أو نتائج فى خبراتنا البشرية العملية ، وهذه النتائج هى وحدها معنى العبارة الذى لا معنى لها سواه ، ومن التناقض أن تقول عن جملة — كائنة ما كانت — انك قد فهمت معناها ولو أنها لا تغير شيئا من خبرتك السلوكية بين حالتى نفيها واثباتها .

الى هنا يتفق « چيمس » مع « پيرس » ، لكن «چيمس»

يختلف عن « پيرس » فى المزاج وبالتالى فهو يستطرد فى النظرية استطرادا يختلف به عن « پيرس» — وحين أقول هنا ان اختلافهما فى « المزاج » قد أدى الى اختلافهما فى الرأى ، فانما استخدم نظرية لـ « چيمس » نفسه ، حين قال ان الناس نوعان ، ففريق ذو عقل « ناشف » أو « صلب » وفريق آخر ذو عقل « لين » أو « رخو » العقل الأول معاند والعقل الآخر مطاوع ، وبين الفلاسفة هذا الاختلاف نفسه ، فالفلاسفة أصحاب العقول اللينة أو المطاوعة هم العقليون المثاليون المتفائلون المتدينون الواحديون الاعتقاديون القائلون بالارادة الحرة ، وأما الفلاسفة أصحاب العقول الناشفة أو المعاندة فهم التجريبيون الماديون المتشائمون الآخذون بشهادة الحواس وحدها ، العازفون عن الدين ، المتشككون ، القائلون بأن العالم كثرة لا واحد ، وقد كان « پيرس » من أصحاب العقول الناشفة المعاندة ، أما «چيمس» فقد جمع الطرفين فى شخصه اذ كان فى طبيعته جانب العالم وجانب الفنان فى آن واحد ، ولذلك تراه فى بعض نواحيه من أصحاب العقول المعاندة ، ذلك حين يحتكم الى التجربة والحس وما الى ذلك ، لكنه فى نواحيه الأخرى ذو عقل لين مطاوع ، ومن هذه النواحى رأيه فى الدين وفى وجود الله ، وهنا أحد مواضع الاختلاف بينه وبين « پيرس » فى نظرية المعنى ، فبينما يتفق الاثنان على أن الجملة لا تكون ذات معنى الا بمقدار ما لها من نتائج عملية تقع فى خبراتنا

البشرية ، ترى « چيمس » يستطرد بالنظرية فيخرج بها عن حدودها ، اذ يجعل أن جملة مثل « الله موجود » ذات معنى ، وشرح ذلك عنده كما يأتى : ان وجود الله يستحيل بالطبع اثباته اذا احتكمنا الى خبراتنا العملية ، لأننا لا نراه ولا نسمعه ولا نمسه ، واذن فلا يجوز أن يكون ذلك طريق اثباته ، ومع ذلك فهنالك طريق غير مباشر الى اثبات المعنى لهذه الجملة اذا رجعنا فى ذلك لا الى النتائج الحسية المباشرة بل الى النتائج العامة التى تحدث فى وجهة نظر المؤمن بصدقها ، فالذى يؤمن بأن الله موجود يختلف شعوره فى حياته عمن لا يؤمن بذلك ، فتراه مثلا متفائلا قوى الرجاء ، وبالتالى فهو مستبشر بحياته فرح مطمئن ، على خلاف زميله المنكر ، اذ يغلب أن يكون هذا متشائما منقبض النفس معدوم الرجاء والأمل ، وهذا الاختلاف فى وجهة النظر كاف وحده أن يجعل للجملة معنى لما لها من نتائج .

ولا يسوق « چيمس » هذا المثل جزافا ، بل يجعله تطبيقا لمبدأ عام ، نلخصه فيما يلى : هنالك حالات تقطع فيها الشهادة بالصواب أو بالخطأ ، وعندئذ لا اشكال فى قبولها أو رفضها ، لكن هنالك أيضا حالات كثيرة جدا تمتنع فيها هذه الشهادة الحاسمة ، فماذا يكون موقفنا ازاءها ؟ يرى « چيمس » أنه فى مثل هذه الحالات نأخذ « بأنفع » الفروض ويكون النفع هنا هو هو بعينه صدق الفرض الذى أخذنا

به ، فانظر الى هذا السؤال مثلا : هل الحياة تستحق منا أن نحياها ؟ اننا لا نملك ما يعيننا على الاجابة الحاسمة عن مثل هذا السؤال ، فسواء أجبت بالايجاب أو بالنفى ، جاز لمعارضك أن يسألك لماذا كان الايجاب أو كان النفى ، دون أن تجد ما تقنعه به ، فليس محالا على انسان أن يرى لنفسه أن الحياة لا تستحق منه أن يحياها ، والعجيب أن مثل هذا المتشائم قد ينتهى به رأيه هذا فى حياته الى نوع من الحياة هو بالفعل لا يكون جديرا بالعناية أو الرعاية ، ومن جهة أخرى قد تجد من يقنع نفسه بأن الحياة تستحق أن يحياها ، وتراه بفضل قراره هذا يجعل حياته بالفعل حياة جديرة بالعيش ، وهكذا ترى أن الاعتقاد بالصواب فى مثل هذه الحالة قد خلق الصواب فعلا ، فيكفى أن تأخذ بوجهة نظر معينة — فى أمثال هذه الحالات التى يمتنع فيها القطع بصواب أو بخطأ — لتحدث لك هذه الوجهة من النظر نتائج عملية فى حياتك تجعل رأيك صوابا ، هذه هى النظرية التى يعرضها «چيمس» فى مقالته المشهورة التى عنوانها « ارادة الاعتقاد » وهو يقصد من العنوان نفسه ان الاعتقاد فى الحالات التى لا تحسم فيها الشواهد ، انما يتوقف على ارادة الانسان المعتقد ، فاعتقد — ان شئت — وسيكون لعقيدتك أثرها فى حياتك ، وبالتالى ستكون عقيدة ذات معنى ومغزى ودلالة حكما بمقياس البراجماتية نفسها .

وهذا ينتقل بنا الى نظرية « چيمس » فى الحق ، أو فى

الصدق ، صدق العبارة التى نقولها ، فمتى تكون العبارة صادقة ؟ يجيب « چيمس » بأنها تكون كذلك اذا تصرفت على أساسها فلم تجد ما يعترض غايتك ، فالصدق أو الحق هو هداية فى السلوك لا أكثر ولا أقل ، ألم نقل ان «المعنى» — مهما كانت الكلمة أو الجملة — هو ما ترتب على الكلمة أو الجملة من نتائج ؟ وكلمة « الحق » أو « الصدق » لا تشذ عن هذه القاعدة العامة ، معناها هو نتائجها ، فكل ما يؤدى الى النتائج المرجوة « حق » وكل ما لا يؤدى الى مثل هذه النتائج « باطل » ، الأمر فى ذلك شأنه شأن الفروض العلمية نفسها ، فكيف يقرر العالم فى معمله أن فرضا ما صحيح ؟ يقرر ذلك بعد أن يرى النتائج التى تنتج عن الفرض ، فاذا وجده مطابقا فى نتائجه تلك لكل وقائع الظاهرة التى جاء الفرض ليفسرها ، كان عنده فرضا صحيحا والا فهو باطل ، فهكذا الأمر فى كل عبارة نقولها ، هى بمثابة فرض علمى نفرضه ويكون تحقيقه مرهونا بانطباقه على الواقع ، وليس فى طبيعته شىء يجعله صوابا أو خطأ غير نجاحه أو فشله فى تفسير الواقع .

وهذا القول نفسه يمكن التعبير عنه — كما عبر عنه چيمس — بعبارة أخرى ، فنقول ان الحق هو ما كان الاعتقاد فيه أفضل من انكاره ، أفضل بالنسبة الى طرائق سلوكنا فى الحياة العملية الواقعة ، « الحق » أو « الصدق » هو

ما تسلك على مقتضاه فلا تجد من الحوادث ما يعترض سبيلك أو يناقض اعتقادك ، « الحق » أو « الصدق » هو ما ينجح من حيث الثمرة العملية التى يثمرها العمل بمقتضاه ، ليس « الحق » صفة آسنة راكدة لاصقة بالعبارة التى نصفها بهذا الوصف ، بل هو قابلية العبارة لأن تكون أداة للسلوك وخطة للعمل ، فان كان فيها ما يهدينا الى العمل الناجح فهى « حق » والا فهى باطل ، ومن هنا قال « چيمس » ان « الحق » أو « الصدق » لا يكون فى الجملة قبل النزول بها الى معترك الحياة والعمل ، بل هو « يطرأ » عليها عندئذ « فتصبح » حقا أو صدقا حين ألمس أثرها الناجح فى ميدان السلوك ، فالحوادث العملية وحدها هى التى تجعلها صادقة أو باطلة (١) .

كلمة « الحق » وكلمة « النفع » مترادفتان ، فنقول عن فكرة انها نافعة لأنها حق ، أو انها حق لأنها نافعة ، والقولان فى المعنى سواء ، لأنهما فى النتائج العملية سواء ، أو قل ان شئت ان « الحق » و « النفع » طرفان لخيط واحد ، أحدهما داخل العقل والآخر خارجه ، فعندما تكون الفكرة فى أول سيرها نحو التحقيق ، نصفها بكلمة حق ، حتى اذا ما خرجت الى عالم الخبرة عملا ، وصفناها بأنها نافعة (٢) وفى هذا

(١) James, Pragmatism : ص ٢٠١ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٠٤ .

الصدد يقول « چيمس » تشبيهه المشهور الذى يوضح الفكرة بوضوحه ، لكنه فى الوقت نفسه كان موضعا سهلا للنقاد يهاجمونه منه ، اذ يقول ان الخبرة هى « القيمة الفورية »[1] لما نصفه بأنه حق ؛ تشبيها للعبارات الصادقة بالسلعة المطروحة فى السوق ، قيمتها ليست فى ذاتها ، بل فيما يدفع فيها من ثمن ، فأثار هذا التشبيه نقد المهاجمين ، فكيف ينزل « چيمس » — فى رأيهم — بالحق الى هذه الدرجة من المادية التى تجعله سلعة من السلع ؟ أما « چيمس » فقد فرح بتشبيهه هذا وعده توفيقا فى التعبير الأدبى ، وراح يستخدمه ويوسع من مدى تطبيقه ، فقال فى مناسبة أخرى ان الفكرة تظل صادقة ما دام لم يعترضها معترض ممن نعاملهم على أساسها ، فهى كالذى يعامل الناس معتمدا على حسابه فى البنك ، فالفكرة كورقة النقد تصلح للتعامل الى أن يعترضها معترض بحجة أنها باطلة[2] ، وما دامت الفكرة سارية نسلك على أساسها فنحقق بسلوكنا ما نبتغى من نتائج فهى فكرة صواب .

مقياس النجاح فى النتائج العملية ، الذى جعله «چيمس» مقياس « الحق » ، هو نفسه معيار الأخلاق ، فالذى يجعل الفعل فضيلة هو أنه فعل ناجح[3] ، فاذا استعرضت مختلف

(١) Cash value

(٢) James, Pragmatism : ص ٢٠٧ .

(٣) راجع مقالة «الفلسفة الخلقية والحياة الخلقية» The Moral Philosophy and the Moral Life وهى بين المنشور فى كتاب «چيمس»: The Will to Believe

المواقف التى يقول عنها الناس انها من الفضيلة أو من الرذيلة ألفيت فيها جميعا عاملا مشتركا ، هو وجود الانسان الذى يعى بشعوره ما فى الموقف المعين من قيمة خلقية ان خيرا وان شرا ، واذن فلأن يكون الفعل خيرا ، فذلك لأنه كذلك فى نظر واحد أو أكثر من الناس ، ولو خلا العالم من البشر لبقى العالم غير موصوف بخير أو شر ، ومعنى ذلك أن تقدير الانسان للفعل عنصر جوهرى فى اعتبار قيمته الخلقية ، وعلى أى أساس يكون هذا التقدير ان لم يكن على أساس اشباع الفعل لرغبات الانسان ، هذا معيار لا يقتصر تطبيقه على الفرد الواحد ، بل يمتد ليشمل البشر أجمعين ، وهو فى الوقت نفسه يجمع فى مضمونه أنظار الفلاسفة على اختلاف مذاهبهم فلنفرض أن فعلا معينا قد أشبع رغبة فرد دون سائر الأفراد ، فماذا يكون الحكم فيه ؟ يجيب « چيمس » قائلا : انه لا تفضيل لرغبة على رغبة ، فالرغبات — من حيث هى رغبات — سواء ، واذن فلا أساس للمفاضلة بين الأفعال الا بمقدار ما تحققه من رغبات ، فأكثر الأفعال تحقيقا لها أكبرها قسطا من الفضيلة ، وهـذه الحالة نفسها — حالة الصراع بين الرغبات المختلفة — قد تكون فى الفرد الواحد ، وعندئذ تكون القاعدة الخلقية الواجب اتباعها ، هى نفسها القاعدة التى تتبعها مجموعة الأفراد ، وهى تغليب الفعل الذى يشبع الرغبة الأقوى ، على أن نفهم « الأقوى » بمعنى الأمد الطويل وما قد يظهر فيه من نتائج للفعل الذى أديناه ،

الفضيلة بهذا المعنى هى اشباع الرغبات ، والفضيلة المثلى هى اشباع الرغبات جميعا ، ولما كان هذا محالا ، كان الأفضل دائما هو الأكثر اشباعا لأكبر قدر مستطاع من رغباتنا .

وليس بخاف على « چيمس » أن هذه النظرية فى الأخلاق من التعميم بحيث لا تصلح وحدها هاديا فى السلوك اذا ما نشأ موقف معين ، وكان على الانسان فيه أن يختار طريقا للعمل ، لكنه لا يجد وسيلة لتخصيص ما يعمل فى كل موقف على حدة ، فالأمر متروك للانسان الفرد عندئذ ، لأنه سيكون أدرى بالظروف التفصيلية المحيطة به ، وعلى كل حال فليس من شأن الفلسفة الخلقية أن « تعظ » ، فهى معنية بالمبادىء العامة وحدها ، وعلى غيرها تقع مهمة التطبيق .

حسبنا هذا المقدار من « براجماتية » چيمس — لكن البراجماتية منهج وليست فلسفة ايجابية ذات نتائج معينة ، فهل هو من فلاسفة المناهج وكفى ؟ — اذ قد يقتصر الفيلسوف على منهج التفكير دون أن يكون له هو نفسه تفكير خاص يقوم على أساس هذا المنهج — أم أن له فلسفة قائمة على منهجه ؟

لوليم چيمس فلسفته الخاصة التى يطلق عليها اسم « التجريبية المتطرفة » (١) عنها يقول فى مقدمته التى يقدم بها كتابه « معنى الحق » (٢) ما يأتى : « تتألف التجريبية

(١) Radical Empiricism (٢) The Meaning of Truth

المتطرفة أولا من مصادرة ، ثم من حقيقة أقررها ، وأخيرا من نتيجة عامة » [1] — أما المصادرة (والمقصود بكلمة « مصادرة » فرض يفرضه الباحث ويصدر به بحثه ويطالب القارىء بأن يسلم بصحته ، فهى فى ذلك شبيهة بالبديهية) فهى أن كل مناقشة فلسفية يجب أن تنحصر فى موضوعات مما يقع فى الخبرة البشرية ، قد يكون فى الكون ما لا يقع للناس فى خبراتهم ، لكن حديثنا عنه عندئذ يصبح بغير معنى ان « چيمس » لا يدعى أن وجود الشىء متوقف على خبرتنا به ، لكن الذى يدعيه هو أن الشىء لا يكون مفهوما لنا ، وذا دلالة فى حديثنا عنه ، الا اذا كان جزءا فعليا أو ممكنا من أجزاء الخبرة الانسانية .

تلك هى « المصادرة » التى لو وقف عندها لكان على اتفاق مع التجريبية الانجليزية ، لأن رجال هذه المدرسة — لوك وباوكلى وهيوم — هم أيضا يرون أن ما يستطاع معرفته هو وحده الذى يقع فى حدود خبرات الانسان ، وعبثا نتحدث اذا لم يكن حديثنا عن شىء خبرناه فعلا ، أو كان فى الامكان أن نخبره ، لكن « چيمس » لا يقف عند حدود هذه المصادرة وحدها ، بل يمضى فيقرر حقيقة

(١) يلاحظ أن أربع مقالات مما يكون كتاب « معنى الحق » قد نشرت مع « البراجماتية » فى كتاب واحد بالعنوان الأخير ، فاذا رجع إليه القارىء وجد العبارة المذكورة : صفحه ٣١٠ .

هى التى ميزت تجريبيته وجعلتها تجريبية « متطرفة » — كما أسماها — وهى أننا حين ندرك أشياء العالم بالخبرة المباشرة ، فانما ندرك الأشياء وما يربطها من علاقات ، فالعلاقات القائمة بين الأشياء هى — كالأشياء نفسها — مما ندركه فى عناصر الموقف الذى يتاح لنا أن ندركه ، وليست هى — كما كان الظن — من صناعة عقولنا [1] ، كلا ولا هى شىء خارج عن طبيعة الموقف جاءه من أعلى ، بل هى جزء منه لا ينجزأ ، يدركه الانسان اذ يدرك الموقف بكل ما فيه من عناصر : أشياء وعلاقات ، والقارىء الذى لم يألف مشكلة العلاقات فى الفلسفة قد لا يقدر خطورة هذه الحقيقة التى يقررها « چيمس » اذ يقرر أن « العلاقات » تدرك فى الخبرة المباشرة كالأشياء المرتبطة بتلك العلاقات سواء بسواء ، ولكى أعينه على تقدير هذه الحقيقة استطرد فأقول ان الفلاسفة ينقسمون قسمين رئيسيين : المثاليون من جهة والواقعيون من جهة أخرى ، أما المثاليون فهم الذين يجعلون حقائق الأشياء فى كونها أفكارا فى عقولنا ، أى أن الشىء المعين موجود اذا كان له فكرة فى رأسى ، والا فلا وجود له ، وان كان الأمر كذلك ، فمجموعة الأشياء — أى الكون كله — هى بالتالى مجموعة أفكار فى عقل الانسان أو فى عقل الله ، فكيف تكون العلاقات بين الأفكار ؟

(١) James, Pragmatism : ص ٣١٠ .

انها ليست علاقات مكانية ، فالفكرة لا تكون على يمين الفكرة أو على يسارها — مثلا — لكن العلاقات بين الأفكار تكون فى تضمن بعضها لبعض ، والاستدلال على بعضها من بعضها الآخر وهكذا ، وبهذا تكون مجموعة الأفكار بمثابة نسق واحد أو بناء واحد ، تستطيع من كل فكرة أن تعلم فكرة أخرى لأنها نتيجة تلزم عنها ، أو لأنها مقدمة تقتضيها ، وهكذا تظل تنتقل من فكرة الى فكرة بالاستدلال وحده ، حتى يكتمل لك النسق كله ، اذن فمن فكرة واحدة — أى فكرة شئت — تستطيع أن تستدل على سائر الأفكار جميعا الأمر فى ذلك كالأمر فى نظريات الهندسة — مثلا — حيث تستطيع من أى نظرية شئت أن ترجع قافلا الى مقدماتها أو تتقدم سائرا الى نتائجها حتى يكتمل لك البناء كله ، فكأن كل نظرية واحدة تحمل فى جوفها مجموعة النظريات ، بعضها كامن فيها لأنه مقدماتها ، وبعضها الآخر كامن فيها أيضا لأنه نتائجها ، وفى مثل هذه الحالة لابد أن يكون النسق كله وحدة واحدة ، علاقة الكل بأجزائه هى علاقة الكائن العضوى بأجزائه .. وما شأن « العلاقات » بهذا كله ؟ شأنها هو أن المثاليين — بناء على رأيهم هذا — يجعلون العلاقات التى تربط الأشياء بعضها ببعض أجزاء من طبيعة الأشياء نفسها ، داخلية فيها وليست تأتيها من الخارج لتربط شيئا بشىء ، لأن علاقة الشىء الواحد بسائر الأشياء هى نفسها جزء متمم لطبيعة ذلك الشىء ، ولولاه لما عرفت حقيقته كلها ، فمثلا

اذا قيل لك عن « أ » انه والد « ب » فأين ترى علاقة « والد » هذه التى تربط الشخصين « أ » و « ب » ؟ عند المثاليين أن هذه العلاقة تراها بتحليل طبيعة « أ » وحقيقته ، وعندئذ ستجد أن جزءا من تلك الحقيقة أنه « والد » ، فالعلاقة اذن داخلية فيه ، وليست جزءا من المشاهدة التى تأتى عن طريق الحواس .

وأما الواقعيون فيرون رأيا غير هـذا ، اذ يرون أن الأشياء التى ندركها موجودة وجودا خارجيا مستقلا عن عقولنا وما فيها من أفكار ، فهى موجودة سواء صادفها العقل الذى يدركها أو لم يصادفها ، واذا كان الأمر كذلك ، فعلمى بها متوقف على ما أشاهده منها ، لا على استدلال عقلى ، فاذا رأيت شيئا يقع قبـل شىء ، قلت انه وقع قبله لأنى شاهدته هكذا ، لا لأنى وجدت الأول يستتبع بالضرورة حدوث الثانى كنتيجة له ، ولما كان العالم يأتى فى التجربة الحسية أشياء مختلفة كثيرة مرتبطة بعلاقات مختلفة كثيرة كذلك ، وجب أن أقول انه عالم « متعدد » وليس هو بالوحدة الواحدة كما يظن المثاليون ، وأن هـذا التعدد لا يكون الجزء منه دالا على الجزء الآخر دلالة حتمية كما يظن المثاليون أيضا ، بل الأمر موكول الى الخبرة ، فان وجدت جزءين متلازمين قلت انهما كذلك ، والا فلا أستدل على وجود الواحد من وجود الآخر .. وما شأن « العلاقات »

وادراكها بذلك ؟ شأنها هو أن الخبرة الحسية — كما يقول التجريبيون — تأتى فى الحقيقة مفككة الى الذهن ، والذى يربطها بعضها ببعض هو الانسان المدرك ، يربطها على مقتضى قوانين يسمونها قوانين تداعى الأفكار أو ترابطها .

فاذا ما جاء « چيمس » ليقول ان الانسان يدرك العلاقات ادراكا مباشرا مع الأشياء نفسها المرتبطة بتلك العلاقات ، يكون قد سار بتجريبيته خطوة أخرى بعد التجريبية الانجليزية التى قصرت المشاهدة على « الحالات » المنقطعة المتجزئة وحدها ، ثم جعلت العلاقات التى تربطها تتم فى الداخل ولا تأتى مع بقية المدركات من خارج — ومن ثم كانت تجريبية « چيمس » تجريبية « متطرفة » — وبعد هذه الحقيقة التى يقررها عن العلاقات ، تجىء النتيجة التى ينتزعها منها ، وهى أن العالم هو ما يجىء فى الخبرة ، وليس هنالك مايدعو الى اضافة شىء من عندى لبنائه أو تدعيمه ، يجيئنى العالم فى خبرتى قائما فى بنائه مدعما بروابطه ، اذ يجيئنى بعنصريه : الأشياء والعلاقات التى تربط تلك الأشياء فى وقائع ، فقد كانت مسألة العلاقات هى نقطة الضعف فى التجريبية الانجليزية التقليدية ، ولذلك كانت أيسر نقطة يهاجمها منها أنصار الفلسفة المثالية ، اذ كانت هذه الفلسفة تسأل المذهب التجريبى قائلة : اذا كان الادراك أمره أمر حالات تأتى منقطعة عن طريق الحواس المختلفة ، فما الذى

يوجد العلاقات بين أجزائه ؟ هذا مصباح على منضدة — مثلا — وهكذا أراه مرتبطا بالمنضدة بعلاقة « على » لكن العين لا ترى « على » بل ترى « مصباحا — منضدة » فكيف وبأى الوسائل أدرك « على » التى ليست بين المحسوسات ؟ أقول ان هذه كانت أيسر نقطة للهجوم على المذهب التجريبى من جماعة المثاليين الذين ينكرون الكثرة وينكرون خارجية الأشياء ، فجاء « جيمس » واعترف للمثاليين بوجاهة نقدهم وصوابه ، لكنه أعاد بناء المذهب التجريبى نفسه ليقابل هذا النقد ، بأن جعل العلاقات جزءا يدرك بالخبرة المباشرة كأى جزء آخر ، وبهذا أصبحت التجريبية مذهبا أوفى وأكمل وأقدر على مواجهة الهجوم[1].

لكن موضوع العلاقات ، وجعلها جزءا من الخبرة المباشرة ، ليس وحده يكون « التجريبية المتطرفة » بل يقوم الى جانبه موضوع آخر ، أبعد منه أثرا فى توجيه الفلسفة المعاصرة ، ألا وهو فكرة « العنصر المحايد » الذى لا هو بعقل ولا هو بمادة ، انما العقل والمادة كلاهما اشتقاقان من مصدر محايد ، ولشرح ذلك أقول ان هذه المنضدة التى أمامى تبعث موجات ضوئية فى كل مكان يمكن أن ينبعث الضوء منها اليه ، وفى أى نقطة من هذا المكان يمكن رؤية

(١) Paul Henle, Introduction to James (Classic American Philosophy) ed. Fisch, p. 121.

المنضدة ، واذن فلو سألت : أين المنضدة ؟ أجبت : هى فى كل هذه النقط المكانية على السواء ؛ فاجمع كل « الظواهر » الموجودة امكانا فى أرجاء هذا المكان ، تكن لك المنضدة ، فلو وقفت فى نقطة مكانية من هاتيك النقط التى تنبعث اليها ظواهر المنضدة ، تكون لديك منها صورة حسية ؛ ومن الظواهر الخارجية مضافة الى الصورة الحسية التى كونتها عنها تكون حقيقة المنضدة ، فليس الفرق بين الشىء الخارجى الذى جرى العرف بأن نسميه بالمنضدة ، وبين الصورة الحسية ، وهو فرق بين مادة فى الخارج وعقل فى الداخل ؛ بل كلا الجانبين — الخارج والداخل معا — متكون من مصدر واحد هو الظواهر المنبعثة فى نقاط المكان ، تنظر اليها من خارج فاذا هى الحقيقة الخارجية ، وتنظر اليها من داخل فاذا هى الفكرة الداخلية ، وخلاصة القول هى أن المادة لم تعد « مادية » ولا أصبح العقل « ذاتا روحانية » كما كان يقال ، بل انحلت المادة الى ظواهر متناثرة ففقدت صلابتها ، وانحل العقل الى حالات ادراكية ففقد ذاتيته ، والجانبان معا صادران عن عنصر محايد [1] .

وينفرع عن « التجريبية المتطرفة » نتيجة هى العقيدة

(١) وردت هذه النظرية فى مقالة لوليم جيمس عنوانها « هل للوعى وجود؟ » "Does Consciousness Exist ?" وهى من المقالات المنشورة فى كتاب : « مقالات فى التجريبية المتطرفة » Essays in Radical Empiricism ومما يجدر ذكره أن برنراند رسل أخذ هذه الفكرة الخصبة ونماها فى نظريته عن حقيقة العالم.

بأن العالم ليس وحدة ، بل هو متعدد المحتوى ، وقد عبر « چيمس » عن هـذا المذهب التعددى فى كتابه « عالم متكثر » [1] أى أن العالم قوامه كائنات كثيرة لا كائن واحد فكما أنه يرى أن المظهر الواحد من مظاهر الشىء المعين قد يكون جزءا من الشىء الذى اصطلحنا على أن نصفه بالمادية والموضوعية ، أو أن يكون جزءا من الادراك الحسى لشخص مدرك ، ومن ثم فهو حالة من مجموعة الحالات الشعورية لذلك الشخص ، وهى المجموعة التى اصطلحنا أيضا على أن نسميها عقلا ، فكذلك المدرك الحسى الواحد قد يكون حالة شعورية فى أكثر من عقل واحد ، اذ قد يكون المدرك الحسى لهذه المنضدة — مثلا — حلقة من حياتى الشعورية ، وحلقة من حياتك الشعورية ، ثم ما هو أكثر من هذا ، اذ قد يكون المدرك الحسى المعين جزءا من الحياة الشعورية لفرد من الناس ، ويكون فى الوقت نفسه جزءا من الحياة الشعورية لعقل أشمل من عقل ذلك الفرد ، بحيث يشمل كل هذا العقل الفردى بجميع حالاته ، مضافا اليه مدركات أخرى ، وعندئذ يكون المدرك — أو الفكرة — حالة من حالات عقل أصغر ، وحالة من حالات عقل أكبر ، فيكون لهـا بذلك وضعان مختلفان ، مع أنها هى هى الفكرة نفسها ، ومن هذا ينفسح أمامنا المجال لاحتمال أن يكون العالم كله محتوى فى عقل

---

(١) A Pluralisttic Universe

واحد كبير احتواء الأدنى فى الأعلى يشمل كل العقول الفردية ، بحيث يكون كل ادراك من ادراكات العقول الفردية ادراكا فى العقل « الالهى » الشامل ، وعندئذ تتكون لدينا فكرة عن « اله » يختلف عن الفكرة التى تكونت عنه فى الديانات التقليدية ، وكذلك تختلف عن الفكرة التى تكونت عنه فى الفلسفات الآخذة بمبدأ وحدة الوجود ، وذلك لأن هذا الاله الذى هو عقل يشمل سائر العقول ، ليس منفصلا عن الكون انفصال الخالق عن خلقه كما تصورت الديانات التقليدية ، كلا ولا هو حال فى الوجود كله كما تصورت فلسفة وحدة الوجود ، ولكنه اله بينه وبين سائر العقول الفردية قسط مشترك ، هو الاشتراك فى ادراكات بعينها ، لكنه فى الوقت نفسه يتميز بفردية مستقلة ، كما يتميز كل فرد من الأفراد الصغرى بفرديته المستقلة ، فالصورة — كما يتخيلها « چيمس » — هى أقرب الى سلم متدرج من عقول : فعقل أكبر من عقل لأنه يدرك ادراكاته ثم يزيد عليها ، ثم عقل ثالث أكبر من هذا العقل ، فرابع أكبر وهكذا دواليك صعودا ، دون أن يتحتم أن يكون هنالك عقل مطلق يسع كل شىء ، فالعقل الأعلى فيه كل ما فى الأدنى مع الاحتمال دائما بأن يكون هناك ما هو أعلى .

ولعل ما حدا بوليم چيمس الى مثل هذه الفكرة التى تجعل العقول متصاعدة ، دون أن تضيع فى ذلك شخصية

العقل الفردى ، هو أنه أراد أن يحتفظ لكل فرد انسانى بارادته المستقلة ، لتقع عليه مسئوليته الخلقية ، انه لو جعل فى الكون الها يشمل كل شىء وتنمحى فيه الأفراد ، لتورط فيما تورطت فيه الديانات التقليدية والفلسفات الموحدة للوجود ، وهو مشكلة الشر : فلو كان هنالك مثل هذا الاله الشامل ، للزم أن يكون مسئولا عن كل ما يقع ، والشر بعض ما يقع ، فاما أن نقول ان الله عندئذ مسئول عنه ، أو أنه عاجز عن درئه ، و « چيمس » يفضل البديل الثانى ، ويكون العجز هنا معناه أن الله لا يشمل كل شىء فى الوجود ، بل ان هنالك الى جانبه سائر العقول والارادات ، التى وان تكن أدنى منه وأصغر فى سعة الادراك ، الا أنها موجودة مسئولة عما تصنع ، فهذا الافتراض يجعل لكفاح الأفراد نحو الخير معنى ، لأنه يجعل فى مستطاع الأفراد تغيير ما هو كائن اذا كان شرا ليصبح أفضل مما هو وأكمل .. ولا تسل « چيمس » قائلا : ما برهانك ؟ لأنه لا برهان ، فهذه حالة من الحالات الكثيرة التى قال عنها انه حيث لا يكون برهان يثبت أو ينفى ، فعلينا بالاختيار اختيارا ارادیا متعمدا لعقيدة يكون من شأنها أن تفسح مجال الأمل فى حياة أفضل [1] .

(١) راجع له فى ذلك :

(ا) إرادة الإعتقاد The Will to Believe

(ب) صنوف من الخبرة الدينية Varieties of Religious Experience

٢ ـ « چون ديوى » [١] وتغيير القيم :

هو ثالث ثلاثة عمالقة خلقوا الفلسفة البراجماتية خلقا ، وأشاعوها فى أرجاء العالم طرا بحيث لم يعد فى وسع مثقف ألا يتابعهم فى نتائجهم متابعة القبـول أو متابعة الرفض والانكار ، وهؤلاء الثلاثة هم « پيرس » و « چيمس » و « ديوى » ، على أنهم وان ذهبوا جميعا مذهبا واحدا من حيث الأصول ، الا أن كلا منهم قد انشعب به فى اتجاه يميزه عن زميليه ، والصفة المميزة لـ «ديوى» هى محاولته استخدام منهج العلوم فى التفكير فى القيم — الأخلاقية والسياسية والجمـالية وغيرها — تفـكيرا قد ينتهى الى تغييرها تغييرا يناسب ظروف الحياة الحاضرة ، أو بعبارة أخرى ، هى اتخاذه من الفكر « ذريعة » [٢] للعمل على نحو يحقق للانسـان ما يبتغيه فى مجتمع صناعى ديمقراطى كالمجتمع الذى نعيش فيه اليوم ، أو على الأصـح ، كالمجتمع الذى تعيش فيه الولايات المتحدة فى عصرها الراهن .

ولم يكن « ديوى » براجماتيا منذ أول نشأته ، بل تأثر فى أولى مراحله بالفلسفة الهيجلية ، ولم يكن له بد من ذلك

(١) John Dewey

(٢) للبراجماتية عند « ديو ى » اسم خاص هو Instrumentalism ، سنجعل كلمة « مذهب الذرائع » مقابلة لهذا الاسم ، بحيث لا تنصرف إلا إلى « ديوى » وحده .

لأنه لم يجد حوله الا أساتذة يذهبون فى الفلسفة هـذا المذهب ، فأخذ عنهم ، ثم أخذت ظروفه تتطور حتى اتخذ لنفسه طريقة البراجماتى بقية حياته ، وقد كانت الأعوام التى شكلته من الوجهة الفلسفية تشكيلا حاسـما ، هى الأعوام العشرة الممتدة من ١٨٩٤ الى ١٩٠٤ (ولد ديوى عام ١٨٥٩ ومات عام ١٩٥١) وذلك حين كان رئيسا لقسم الفلسفة فى جامعه شيكاغو ، وحين قام بتجربة فى التربية على نطاق واسع ، أجراها على مدرسة ملحقة بالجامعة ، فعندئذ نفض يديه من الفلسفة الهيجلية ، وبدأ فى وضـع الأساس لوجهة نظره التى التزمها منذ ذلك الحين ، وهى التى يطلق عليها — كما قلنا — اسم « المذهب الذرائعى » ، وهو مذهب شديد الشبه بما كان يدعو اليه « وليم چيمس » فى ذلك الوقت نفسه باسم « الفلسفة البراجماتية » .

وانه لمما يعيننا على فهم وجهة النظر التى أخـذ بهـا « ديوى » أن نذكر لمحة من حياته تلقى ضوءا شديدا على أصول تفكيره ، ذلك أنه ولد ونشأ فى ولاية « ڤيرمونت » فى الشمال الشرقى ، فى منطقة ريفية هادئة يعيش أهلها على الزراعة ، ولهم كل ما تقتضيه الزراعة من أخلاق المحافظة على القديم وايثار السلامة والأمن والدعة على المخاطرة ، وما الى ذلك ، ثم انتقل فى رحولته الى ما يسمونه فى الولايات المتحدة « بالغرب الأوسط » ، وهو اقليم نزح اليه المغامرون

من أهل الشرق — أعنى شرقى الولايات المتحدة — الذى كان أول ما عمره الوافدون من أوروبا ، حتى ازدحم ، فماذا شهد « ديوى » فى الغرب الأوسط خلال ستة عشر عاما آقامها هناك ؟ شهد حياة اقتصادية تختلف اختلافا بعيدا عن حياة موطنه الزراعى الذى نشأ فيه ، اذ رأى الثراء الطائل يجمعه صاحبه فى مثل اللمح بالبصر وقد يفقده كذلك فى مثل اللمح بالبصر ، رأى الناس تغلب عليهم المغامرة والمخاطرة ، وأميل الى العمل الحر الجرىء منهم الى العمل المستقر الثابت الآمن ، لأن هذا الاستقرار وهذا الثبات وهذا الأمن يكلفهم الخضوع لقوانين الحكومة المطردة ويكلفهم بالتالى الحد من أصالة التفكير وقدرة الابتكار ، كانت الحياة هناك — كما شهدها «ديوى» — معرضة للخطر ، ولكن بلوغ النجاح فيها كان كبير الاحتمال ، فلم يكن الناس ينشدون اليقين فى حياتهم ، ومن هنا انعكس الأمر على تفكير « ديوى » حين أخرج فيما بعد كتابه « طلب اليقين » ليهزأ من طلب اليقين فى حياة الفكر وحياة العمل على السواء ، كان أهل الغرب الأوسط جميعا ممن نزحوا حديثا ، فقلما تجد أسرة هناك عندئذ امتدت اقامتها أكثر من جيل واحد أو جيلين ، وقد نزحوا من كل فج من فجاج الأرض ، فكأنما جاءوا جميعا لا يحملون بين جنوبهم الا شيئا واحدا ، وهو أن يخاطروا ويغامروا ، فمن ذا كان يعبأ عندئذ هناك بالتقاليد الموروثة

أو بأصول الثقافات القديمة ؟ نظر الجميع الى أمام لا الى وراء ، مؤمنين بأن النجاح أكبر احتمالا من الاخفاق .

ذلك هو طراز القوم الذين ذهب « ديوى » بينهم ليعلم أبناءهم فى جامعة شيكاغو ، فأى شباب تتوقع له أن يختلف الى الجامعة ؟ شباب كالآباء ، يريدون العلم الذى يعين على العمل ، يريدون الفكر الذى يرسم طريق النجاح ، انهم لم يكونوا كالشبان الذين ألفتهم جامعات أوروبا ، بل الذين ألفتهم جامعات الجهة الشرقية من الولايات المتحدة نفسها ، جاءوا وفى رءوسهم تقدير للثقافة فى ذاتها ، كلا ، فقد تغيرت معهم وجهة النظر ، وجاءوا ينشدون العلم الذى يكون قريب الصلة بما هم مقبلون عليه من حياة عملية سريعة الخطى ، لم يكونوا يريدون — بالطبع — دراسة اللاتينية أو الاغريقية أو غيرهما من الدراسات النظرية البحتة التى هى فى الحقيقة مخلفات الثقافة الأرستقراطية القديمة ، التى كانت تصلح لأهل الفراغ من أبناء الطبقات الثرية ، أمثال هذه الدراسات لم يعد بذى نفع فى مجتمع ديمقراطى كل أبنائه قد خلقوا للعمل ، وللعمل الجاد ، فان كان طلاب الجامعات القديمة ينشدون النظريات التى يدرسونها وهم جالسون على مقاعدهم ، فقد جاء هؤلاء الى الجامعة يريدون العمل بأيديهم ، فاذا ما كان الموضوع مما لايقتضى عملا مباشرا ، فليكن اذن شديد الصلة بما يعمل .

فكيف يجيء تيار الفكر فى رأس فيلسوف حساس لما حوله من ظروف ، ان كانت هذه الظروف هى التى تحيط به ؟ هل يمكن أن يتجه بفكره الى غير العمل ؟ هل يمكن أن تدفعه هذه الرغبات الجامحة من حوله نحو النظر الى المستقبل ، ثم يلتفت رغم ذلك الى الماضى ؟ كلا ، وهكذا كان الأمر مع « ديوى » ، تشكك فى قيمة التقاليد كلها ، كالتقليد الذى جرى بين المفكرين الأمريكيين الأولين من أن للانسان حقوقا طبيعية كانت لهم قبل اجتماعهم فى مجتمع وكالعرف الذى يقضى بالرجوع الى السابقات فى أحكام المجتمع أو أحكام القضاء ، وكالاعتقادات الدينية فى صورها الجامدة ، بل والافتراضات العلمية التى قد تكون قائمة على غير أساس يبرر قيامها ، ان كل شىء فى حياة الانسان قابل للتغير ان دعت الضرورة الى تغييره ، ولا يجوز أن يقف شىء — كائنا ما كانت قيمته وقداسته — حائلا فى مجرى الاصلاح الاجتماعى وتوفير العيش الرغيد للانسان العامل ، لابد من تغيير قواعد الأخلاق ان اقتضى الاصلاح هذا التغيير ، ولابد من تغيير أسس السياسة والاقتصاد والتربية وكل شىء مما قد يظن به الدوام والثبات ، فى سبيل تغيير الحياة تغييرا يجعلها أكثر ملاءمة لظروف العصر الجديد .

وماذا تكون الفلسفة ان لم تكن — كما يصفها « ديوى » — تعبيرا عقليا عن الصراع الداخلى الذى يسرى

فى ثقافة العصر ؟ مهمة الفلسفة هى أن تتعقب خيوط هـذا الصراع الى أصولها لتضع أمام النظر مصادر القوى التى تتجاذب عقول الناس ، فيسهل بذلك تشخيص الداء ووصف الدواء ، والحق أنك اذا أمعنت النظر فى أى فلسفة شئت ، فمهما كانت هذه الفلسفة فى ظاهرها منعزلة عن تيارات الحياة العملية ، فستجدها فى الحقيقة معبرة عما تنطوى عليه تلك الحياة فى عصرها من مبادىء أساسية يسير الناس فى نشاطهم العملى على مقتضاها ، شعروا بذلك أو لم يشعروا — فهكذا كانت فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو — مثلا — دفاعا فى صميمها عن المثل العليا التى كانت هدف المدنية اليونانية يدافعون عنها ازاء هجمات الشكاك ، فلولا تلك الهجمات الانقلابية لكان من المحتمل ألا ينشأ سقراط مدافعا عن القيم الأخلاقية الثابتة ، أو ألا ينشأ أفلاطون ليقيم الحجة على وجود عالم فكرى ثابت رغم ما قد يبدو للعين من صيرورة وتغير ، أو ألا ينشأ أرسطو ليستهدف الغـاية نفسها فى الأخلاق وغيرها ، ثم انتقل الى العصور الوسطى الدينية وانظر ما مهمة الفيلسوف عندئذ ؟ كان همه الأول والأخير أن يدافع عن العقيدة الدينية السائدة بسند من الفلسفة .

لكن مهمة الفيلسوف وان تكن دائما تعبيرا عقليا عمـا تنطوى عليه حياة الناس من مبادىء ، الا أنها قد لا تكون دائما دفاعا عن النظام القائم ، كما كانت الحال فى أعـلام

الفلسفة اليونانية والفلسفة الوسيطة ، لأنه قد يحدث أن تأخذ حياة الناس فى التغير والانقلاب وأن تأخذ مبادىء حياتهم — بالتالى — فى التحول والتبدل ، وعندئذ يقوم الفيلسوف بمهمته نفسها ، مهمة التعبير العقلى عن المبادىء التى تنطوى عليها حياة الناس ، فاذا هى فلسفة تدعو الى وجوب الانقلاب والثورة ، لأنها فلسفة جاءت فى عهد انقلاب وثورة ، هكذا كانت فلسفة « ديكارت » مثلا عند خروج أوروبا من عصرها الوسيط الى عصرها الحديث ، حين دعا الناس الى تغيير منهج التفكير ، وهكذا أيضا « ديوى » الذى لم يسعه الا أن يكون بفلسفته داعيا الى تغيير القيم ، لأن الحياة التى أحاطت به كانت تسير بالفعل نحو هذا التغيير ، « فلو استطعنا أن نحدد الأهداف التى ارتسمت فى تصوره ، والوسائل التى رآها موصلة الى تلك الأهداف ، استطعنا فهم فلسفته ، وعندئذ نرى كيف تتكامل آراؤه التى أدلى بها فى ميادين مختلفة فيما بينها اختلافا بعيدا ، لكنها مع ذلك تتكامل فى نظرة واحدة شاملة لما عساه أن يحقق التقدم فى مجتمعنا .. وأول ما تعنى به فلسفة ديوى من أهداف هو مشكلات الديمقراطية الأمريكية »(١).

وليس من شك فى أن أول حجر يوضع فى بناء الديمقراطية

(١) Gail Kennedy, Introduction to Dewey, in Classic American Philosophers, ed. by Fisch : ص ٣٢٧ .

هو التربية التى تؤدى الى ذلك ، ومن ثم كانت التربية أحد ميادينه الأساسية التى خلق فيها وابتكر ، ففى عام ١٨٩٩ أخرج كتابه « المدرسة والمجتمع » يشرح فيه طرائقه التى كان يتبعها فى مدرسته التجريبية الملحقة بالجامعة ، وكان مبدؤه الأساسى هو أن يجعل من تلاميذ المدرسة مجتمعا صغيرا يشبه المجتمع الكبير فى حياته ونشاطه ، فيهىء للتلاميذ المواد الخامة المختلفة ليصنعوا منها أشياء تتناسب مع قدراتهم ، وخلال هذه الصناعة يتعلمون ما يتعلق بها من علوم ، ثم تلا ذلك كتاب آخر فى التربية أخرجه عام ١٩١٦ ، هو « الديمقراطية والتربية » يبين فيه أن التربية هى العملية التى تعين الجماعات الانسانية على استمرار وجودها ، لا بمجرد المحافظة على التقاليد القديمة مهما يكن نوعها ، بل بسرعة المواءمة بين نفسها وبين بيئتها ، فتغير من نفسها بما يقتضيه تغير البيئة .

فلو أردت عبارة واحدة قصيرة تلخص لك صميم فلسفة « ديوى » فهاك هذه العبارة : « ان التطبيق العام لمناهج العلم فى كل ميدان ممكن من ميادين البحث ، هو الوسيلة الوحيدة القادرة على حل مشكلات الديمقراطية الصناعية » [١] ، هذه هى النتيجة التى انتهى اليها «ديوى»

(١) Gail Kennedy, Introduction to Dewey, in Classic American Philosophers, ed. by Fisch. : ص ٣٢٩ .

بكل فلسفته على تنوع ميادينها ، وهى أن نصطنع المنهج العلمى فى كل موضوع نفكر فيه ، لا فرق فى ذلك بين اقتصاد أو تربية أو دين أو أخلاق أو سياسة ، ففلسفته اذن هى فى حقيقتها « منهج » ، لا يعنيه أن يقدم للناس حقائق بعينها بقدر ما يعنيه أن يقدم لهم منهجا يطبقونه فى كل موضوع ، وهو اذا ما بحث موضوعا معينا ، فانما يبحثه أولا وقبل كل شىء على أنه « مثل » يطبق عليه منهجه فى البحث ، فما عناصر هذا المنهج ؟

كان كتاب « وليم چيمس » فى أصول علم النفس (صدر ١٨٩٠) هو الضوء الذى اهتدى به « ديوى » أخيرا فى تشكيل منهجه وخطته فى التفكير والبحث ، فلم يكن ذلك الكتاب مجرد كتاب فى علم النفس كسائر الكتب ، بل كان فاصلا بين عهدين فى ذلك العلم ، اذ اعتبر « العقل » نمطا معينا من السلوك ، يعالج به الانسان بيئته على نحو يعينه على الحياة ، فالعلامة الدالة على وجود « العقل » فى أية ظاهرة سلوكية هى أن نلحظ فيها استهدافا لغايات مستقبلة ، واختيارا للوسائل المؤدية الى بلوغ تلك الغايات[١] واستخراج مكنون هذه العبارة — ومكنونها طويل عريض عميق غزير — هو الأساس الذى أقام عليه « ديوى » منهجه وبنى عليه تفكيره .

(١) James, Principles of Psychology. : ج ١ ، ص ٢ .

وأولى النتائج التى تترتب على هذه العبارة ، هى أن « العقل » سلوك ذو طابع معين ، وليس هو بالكائن الروحانى الغيبى الذى يختلف عن الجسم الحى الفعال ، كما هو الرأى عند الفلسفة المثالية ، وعند « ديوى » نفسه فى مرحلته الأولى ، لأنه كان ابان تلك المرحلة — كما أسلفنا — هيجلى الاتجاه فى فلسفته ، وثانية النتائج التى تنتج من العبارة نفسها هى أن القيم والغايات التى بمقتضاها يعمل الانسان ويسعى ، اما أن تكون جزءا لا يتجزأ من طبيعة العالم الخارجى نفسه ، بحيث يجىء الانسان فيدركها ثم يعمل على تحقيقها ، أو أن تكون من خلق الانسان ، يخلقها لتكون له وسائل يوائم بها بين نفسه وبين العالم الطبيعى أو المجتمع الذى يعيش فيه ، وهى على كلا الفرضين ليست شيئا سابقا بوجوده على وجود العالم الطبيعى أو المجتمع ، بل تنشأ نتيجة لازمة لاتصال الانسان بمحيطه اتصالا يظهر فيه كفاحه واختياره وأسلوبه فى معالجة المواقف الجزئية التى تعترضه أثناء الحياة الجارية ، وثالثة النتائج التى تستخلص من العبارة المذكورة ، وربما كانت أهم النتائج ، ان الانسان اذا ما نشط حيال بيئته من طبيعة ومجتمع ، فانما يكون المستقبل هو رائد نشاطه ، أى أن معنى نشاطه هذا لا يكون الا بالنظر الى ما يتولد عنه من نتائج من شأنها أن تغير أوضاع الأشياء تغييرا كبيرا أو صغيرا ، يكون سببا فى ازالة مشكلاته التى اعترضت سبيله ، وما دام الأمر كذلك

فالنتيجة الرابعة هى أن ليس هنالك قيم ثابتة على الزمن ، لا تتغير مهما تغيرت الظروف والمواقف ، انما القيم ملازمة للحياة فى تغيرها ، فكلما تغيرت هذه ، تغيرت تبعا لها تلك ، اذ ماذا عسى أن تكون هذه القيم — فى الأخلاق أو فى السياسة أو غيرهما — ان لم تكن أدوات يستخدمها الانسان فى سلوكه ؟

وهنا نصل الى صميم فلسفته ، فلسفة « الذرائع » — وهو اسم أطلقه « ديوى » على اتجاهه البراجماتى الخاص ، الذى اختلف به عن زميليه « پيرس » و « چيمس » ، وان يكن فى اتجاهه ذاك أقرب الى « پيرس » منه الى « چيمس » فقد كان من رأى « پيرس » أن الأفكار الكلية ان هى الا عادات سلوكية اعتادها الانسان ليتصرف بها فى المواقف العملية التى تشير اليها تلك الكلمات، فكأنما الفكرة الواحدة من هذه الأفكار الكلية هى بمثابة خطة تضبط السلوك وتوجهه ، وهكذا ارتأى « ديوى » حين جعل الأفكار « ذرائع » نتذرع بها فى توجيه السلوك وضبطه توجيها وضبطا يحقق للانسان غاياته المنشودة ، فمهما تكن الفكرة ، فهى تتضمن خطة للعمل ، واذا لم تكن كذلك فهى ليست من الفكر فى شىء ، وكما أن هذا العمل المتضمن فى الفكرة هو معناها ، فهو نفسه كذلك طريقة تحقيقها التى نميز بها الفكرة الصائبة من الفكرة الخاطئة ، فأما الصائبة فهى التى

اذا ما سلكنا وفق الخطة العملية التى ترسمها ، انتهى بنا ذلك السلوك الى ما نبتغى ، وأما الخاطئة فهى التى لا تؤدى خطتها العملية الى الغاية المقصودة ، واذن فتحقيق صواب الفكرة لا يكون فى الخلاء ، انما يكون فى نسيج الواقع ، هذا الواقع الذى لا نراه دائما متفقا مع أهدافنا ، فنلجأ الى تغييره بما يتفق مع صوالحنا ، تغييره بماذا ؟ تغييره بأفكارنا ، فاذا لم تكن هذه « الأفكار » أدوات أو ذرائع تعين على ذلك فهى لغو باطل ، وخطأ فاحش أن نفرق بين ما هو نظرى وما هو عملى من جوانب حياتنا ، اذ يستحيل فصل « الأفكار النظرية » عن « تطبيقها العملى » ثم تظل مع ذلك أفكارا توصف بالصواب والحق ، فالفكر والعمل طرفان لخيط واحد ، أو جانبان من شىء واحد ، أحدهما مكمل للآخر ومتصل به اتصالا وثيقا ، ليست علاقة الفكر بمقصورة على زميلاتها من أفكار ، بحيث يبدأ الأمر وينتهى داخل الرأس بغض النظر عن الواقع الخارجى ، بل الفكرة خيط من نسيج خيوطه مزيج محتوم من أفكار فى الداخل وحوادث طبيعية فى الخارج .

ولا تفكير الا اذا اعترضت الانسان مشكلة تتطلب الحل ، أعنى أنه لا تفكير اذا لم نجد حقائق الواقع متعارضة مع تحقيق أغراضنا على وجه من الوجوه ، فعندئذ نقف حيال ذلك الواقع « لنفكر » كيف نغير من أوضاع عناصره

وأجزائه بحيث يتخذ الوضع الذى يخدم أغراضنا ، لا تفكير اذا ظل الانسان سابحا فى « فكره » بعيدا عن دنيا الحوادث الخارجية ، لأنه عندئذ يكون حالما أو كالحالم ، ويسوق « ديوى » لذلك مثلا مشـــهورا ، جاء فى كتابه « كيف نفكر » [1] — مثل من يمشى خلال الغابة قاصدا الى غاية معينة ليبلغها فى وقت معين ، ثم تعترضه قناة ، فان كان عبور القناة ممكنا بقفزة واحدة ، فلا تفكير لأنه لا اشكال ، لكن يبدأ التفكير حين تنهض أمامه المشكلة : كيف يعبر القناة ما دامت القفزة الواحدة لا تكفيها ؟ أيخوض بثيابه فى الماء ان كان الماء ضحلا ؟ أيبنى جسرا من فروع الشجر ؟ هل يترك غايته المنشودة ويقفل فى طريقه راجعا ؟ الى آخر هذه الأسئلة التى يظل يلقيها على نفسه وهو واقف أمام القناة « يفكر » ماذا عساه صانع للتغلب على هذه المشكلة التى اعترضت طريقه ، وواضح أن الفكرة التى تنشأ عندئذ لابد أن تكون ذات علاقة وثيقة بالموقف الراهن الماثل أمامه ، ولابد لها أن ترسم خطة واضحة التفصيلات لما ينبغى عمله ، فان لم تكن كذلك لم تكن شيئا ، وواضح كذلك أن الفكرة التى تطرأ لذلك السائر الذى يريد أن يعبر قناة معينة فى ظروف معينة ، انما يكون تحقيقها عملا وفعلا هو معناها وهو

---

(١) How We Think (١٩٠٩)

وسيلة اختبار صوابها فى آن واحد ، أى أنه لا تمييز بين أن يكون للفكرة « معنى » وأن تكون « صوابا » ، وبعبارة أخرى ، لا نحكم على الفكرة بأنها صواب على أساس معيار عقلى خالص ، منفصل عن دنيا العمل ، بل نحكم بصوابها بالاحتكام الى تنفيذها ، وهكذا ينشأ الفكر وينمو مصاحبا لنشأة مشكلة عملية أولا ، ثم لتتابع حلقات من أفعال مؤدية الى الغرض المقصود ، وبعبارة ثالثة ، الفكر لا يتم فكرا الا اذا ارتبط بما ليس فكرا ، لو ظل الفكر دائرا حول نفسه ، بأن ينتقل من فكرة فى الرأس الى فكرة فى الرأس ثم الى ثالثة فالى رابعة ، فلن يكون جديرا باسمه ، وانما يكون الفكر فكرا حين يمتد الى ما وراء حدوده النظرية الى حيث العمل والتنفيذ .

وما « المنهج العلمى » الا الطريقة التى يستخدمها الانسان فى خروجه من دائرة الفكر المحض الى دنيا العمل ، فكيف يتم هذا ؟ يتم بالاستنباط وبالاستقراء فى آن معا ، فأنت ازاء المشكلة تفرض فرضا معينا تظن أنه ممكن التنفيذ ، وأنه بتنفيذه سيزيل المشكلة التى اعترضت سبيلك ، وتنفيذه يقتضى بالطبع أن تستخلص منه النتائج التفصيلية التى تترتب عليه ، وذلك هو الاستنباط ، وعندئذ تخرج الى الدنيا الخارجية بغية التنفيذ وفق تلك التفصيلات التى تحددت بفضل الفرض الذى فرضته معينا لك فى موقفك ، وها هنا

ستصطدم بالوقائع ذاتها والحوادث ذاتهـا ، فتراها بالعين وتلمسها باليدين ، وعندئذ تدرك ادراكا عمليا قائما على المشاهدة وعلى التجربة ان كان فرضك الأول صـوابا ، بمعنى أنه مؤد الى الغاية المنشودة ، أو لم يكن ، وهذه هى مرحلة الاستقراء فى حل المشكلة ، ولا تتم عملية التفكير ازاء مشكلة من المشكلات الا اذا أجرينا التجربة العملية على الفرض الذى فرضناه حلا لها ، وتمت التجربة بالنجاح المطلوب .

ومرحلة « الفرض » — أى مرحلة « الحل المقترح » — هى التى يسميها « ديوى » فكرة ، واذن « فالفكرة » هى اقتراح قدمه الانسان لنفسه لحل مشكلة معينة من مشكلات حياته ، حين يكون ذلك الاقتراح لا يزال معلقا ينتظر التنفيذ وبالتالى ينتظر الاختبار ، وبديهى أن مثل هذه « الفكرة » لا توصف بأنها « حق » الا اذا كانت دليلا هاديا يسدد خطى صاحبها فى مرحلة السلوك ، أى فى مرحلة التنفيذ ، فصوابها هو فى هدايتها لصاحبها ، وليس صوابها صفة لاصقة بها بغض النظر عن أثرها فى مجرى السلوك والعمل ، « فالحق هو ما يهدينا هداية موفقة — القدرة المحققة فى مثل هذه الهداية الموفقة هى على وجه الدقة ما نعنيه بكلمة الحق »[1] وهنا نلاحظ الفرق البعيد بين هذا المعنى « للحق » وبين

(١) Dewey, Reconstruction in Philosophy : ص ١٥٦ .

ما جرى به التقليد عند الفلاسفة السابقين ، الواقعيين منهم والمثاليين على حد سواء ، فقد كان صدق الفكرة عند هؤلاء جميعا صفة تنعت بها « كائنا » ساكنا لا حركة فيه ولا فاعلية اذ تنعت بها شيئا قائما برءوسنا ، فنقول عن ذلك الشيء انه صادق أو انه حق اذا كان صورة صحيحة لأصل فى الخارج — وهؤلاء هم الواقعيون — أو اذا كان متسقا مع سائر ما يحتويه العقل من أفكار — وهؤلاء هم المثاليون — أما عند « ديوى » وزملائه البراجماتيين ، فالصدق أو الحق صفة تنعت بها « صيرورة » وحركة وسيرا وفعلا ، الحق صفة « سكونية » عند أولئك ، وهو صفة « حركية » عند هؤلاء ، ويقتضى هذا الرأى الجديد فى طبيعة « الحق » ألا يكون سابقا على الانسان وخبرته ، لم يكن هنالك قبل الانسان ومشكلاته ونشاطه فى حل تلك المشكلات « حق » أزلى ، اذ كيف يكون ولا انسان هناك ولا اشكال ولا نشاط لحل ذلك الاشكال ؟ ثم جاء الانسان ونشأت مشكلاته ، فنشأت مع ذلك حلوله لها ، فكان الحل الموفق منها « حقا » ومن مجموعة هذه الحلول الموفقة لمجموعة المشكلات العملية فى الحياة الانسانية يتألف « الحق » ، ولعلك تلاحظ أن هذا الاختلاف بين الرأى التقليدى فى « الحق » وبين الرأى الجديد ، يتضمن اختلافا فى الأساس الاجتماعى والأخلاقى على السواء ، فقد كان المجتمع قديما مؤلفا من سادة يأمرون ورعية تؤمر ، وبالتالى فهو مؤلف من فئة تفرض معيار الحق

فرضا ، وما على الناس الا أن يقيسوا أفكارهم الى ذلك المعيار المفروض ، فإن طابقته كانت صوابا والا فهى خطأ ، وهذه حالة من يريد أن يحافظ على النظام القائم لا يتناوله بالتعديل والتبديل ، وهى حالة تستتبع ألا تقع على السواد من أفراد الناس تبعة خلقية ، اذ التبعة كلها واقعة على السيد الآمر الذى سن القانون وشرع المعيار ، أما النظرة البراجماتية فتفترض عدم الثبات فى القيم والمعايير ، وتفترض — بل تستوجب — ضرورة تغييرها لتلائم الظروف القائمة ، واذن فكل فرد مسئول أمام المشكلة التى تعترضه ، مسئول عن حلها حلا موفقا ، فيكون هذا الحل الموفق هو الصواب والحق « فاعترافنا بأن الحق هو نجاح التنفيذ ، وليس يعنى الا هذا ، انما يضع على الناس تبعة ، هى أن ينفضوا أيديهم من الاعتقادات الجامدة فى السياسة والأخلاق ، وأن يخضعوا أعز معتقداتهم للاختبار العملى الذى يجعل النتائج مقياس الحق ، وان هذا التغيير فى وجهة النظر ليتضمن تغييرا فى مركز السلطة وفى وسائل اتخاذ القرارات فى حياة المجتمع » .

وفى هذه النقطة الأخيرة تتبين احدى أوجه الاختلاف بين « ديوى » و « چيمس » كما يتبين الاتفاق بينه وبين « پيرس » ، فهم جميعا متفقون على أن النتائج الناجحة الموفقة هى ما نعنيه بصفة « الحق » أو « الصدق » أو « الصواب » التى نصف بها فكرة معينة ، لكن « چيمس »

يجعل نجاح النتائج مرهونا بالفرد الواحد ، وان يكن يفضل أن يكون ما يرضى الفرد الواحد مرضيا فى الوقت نفسه للناس جميعا ، لكن الأساس هو أن تصادف الفكرة فى نفس صاحبها رضى من حيث تنائجها فى حياته العملية ، ومن ثم كان رأيه الخاص بصواب عبارة مثل « الله موجود » لأن الفرد المعتقد فى صوابها ستتغير وجهة نظره الى الحياة وطريقة سلوكه ، ومن هنا يكون صدقها له ، مهما يكن أمرها عند سائر الناس ، وأما « پيرس » و « ديوى » معا فيجعلان نجاح النتائج مرهونا « بالمجتمع » — أى مرهونا باتفاق الأفراد ، فلا فرق عندهما بين المنهج العلمى عند مجموعة العلماء فى المعمل ، وبينه عند مجموعة الأفراد فى المجتمع ، حتى لقد كان المثل الأعلى عند « پيرس » هو أن يتكون فى الحياة « مجتمع معملى » أى مجتمع كالذى ينشأ حين يجتمع العلماء على مشكلة معينة يتعاونون معا على حلها ، فهل ينفرد العالم فى معمله بالنتيجة التى ترضيه هو بغض النظر عن زملائه ، أم يتحتم عليه أن يعرض نتيجة تجاربه على الزملاء العلماء ليقروه على نجاحها فى حل المشكلة التى هى موضوع البحث ؟ النجاح المقصود اذن عند « پيرس » وعند « ديوى » هو نجاح بالنسبة لمجموعة الأفراد [1] .

وكما يختلف « ديوى » عن الفلسفات التقليدية فى معنى

(١) Dewey, Reconstruction in Philosophy : ص ١٦٠ .

« الحق » بأن جعله متغيرا مع تغير الظروف العملية بعد أن كانت تلك الفلسفات تجعله ثابتا رغم تغير الظواهر ، فكذلك يختلف عنها فى حقيقة الطبيعة ذاتها ، لأنها عنده متغيرة الحوادث ، وكانت عندهم — أو عند أغلبهم — حقيقة ثابتة [1] فالفيلسوف — فى رأى « ديوى » — اذا ما تنكر للحوادث فى تغيرها الدائب ، انتظارا منه للحق الثابت ، فانما يقطع الصلة بينه وبين الكون الذى يزعم أنه موضوع تفكيره وتحليل عملية التفكير على النحو الذى أسلفناه ، هو فى ذاته دليل على أن قوام الطبيعة حوادث تطرأ ويتغير مجراها ، اذ مادام التفكير لا يكون الا بتغيير عناصر الموقف الذى نفكر فيه ، فالعالم اذن طبيعته تسمح بهذا التغير ، ولا يقين هناك ولا ثبات ، لأننا فى كل موقف وعند كل مشكلة ننتظر نتائج الخطة التى ننفذها ، غير موقنين بنجاحها ، حتى اذا ما نجحت كانت صوابا أو أخفقت كانت خطأ .

خذ هذا المنظار وانظر به الى بعض المشكلات الانسانية الكبرى ، وكيف كان يتناولها الفلاسفة الأقدمون ، وأولها مشكلة الأخلاق: فمتى يكون الفعل فضيلة ؟ انك لو استثنيت المذهب المنفعى فى الأخلاق — وهو مذهب « بنثام » و« مل » فى انجلترا — الذى يقيس أخلاقية الفعل بنتائجه فى حياة

(١) راجع فى ذلك كتابيه : (ا) Experience and Nature
(ب) The Quest for Certainty

الانسان ، وجدت الكثرة الغالبة من سائر المذاهب الفلسفية تضع للفضيلة معيارا فرض على الحياة الانسانية من خارج ، فالمعيار آنا يكون دينيا هبط من السماء كالوصايا العشر مثلا ، فاذا كان الانسان لا ينبغى له أن يقتل أو أن يسرق ، فلأن امرا نزل اليه من السماء بألا يقترف اثما كهذا ، والمعيار آنا آخر يكون عقليا ، فيقول لك الفيلسوف الذى يسند الأخلاق الى حكم العقل — مثل « كانت » — ان الفعل يكون فضيلة لأن منطق العقل يقره ، بمعنى أنه لا يقتضى من النتائج ما ينقض بعضه بعضا ، فالقتل — مثلا — رذيلة واثم لأنه لو عم الناس جميعا لما بقى هناك من الناس قاتل ، واذن فسيفنى الفعل نفسه ، أى ينقض نفسه بنفسه ، وهكذا لكن هذه المذاهب فى الأخلاق تغض النظر عن حياة الانسان بتفصيلاتها ، كأنما الانسان حقيقة مجردة قائمة فى الفراغ ، وليس متصلا بأقوى الوشائج مع بيئته وظروفها ، كيف تنمو الشجرة الا باتصالها بتربة الأرض وضوء الشمس ؟ الشجرة النامية جزء من كل عضوى لا يمكن تصورها وحدها معزولة مفصولة عن سائر الظروف التى تحيط بها ، وكذلك الانسان حين يعمل ويسلك فى حياته ، واذن فيستحيل الحكم على أفعاله الا وهى منبعثة من ظروف معينة وفى محيط معين وازاء مشكلة معينة ، ولذلك لا يمكن أن تستقل « الأخلاق » علما قائما بذاته لا يتصل بسائر العلوم ، لأن الأفعال الانسانية التى هى موضوع البحث عند « الأخلاق » هى تعبير عن

الطبيعة البشرية التى تتعاون على دراستها وفهمها طائفة من علوم ، لا علم واحد بذاته ، ودراسة هذه الطبيعة البشرية واجبة ، لا لنعرف ما هى ثم نقف بعد ذلك بأيد مكتوفة على صدورنا ، بل ندرس الطبيعة البشرية — كما ندرس أية ظاهرة أخرى — لنمسك بزمامها ونعرف كيف نغيرها لتلائم بيئتها وظروفها ، واذا كان هذا هكذا ، فالأمر فى « الأخلاق » انما يتخذ موقفا وسطا بين طرفين : فلا هو يتنكر للحوادث الجزئية المتغيرة حبا منه لمثل أعلى يتصف بالثبات والدوام على مر الزمان واختلاف المكان — كما يفعل المثاليون — ولا هو يقبل الواقع كما هو ليخضع له دون أن يغير منه — كما يفعل الواقعيون ، ولكنه يتناول هذا الواقع نفسه بالتغيير ليسير به نحو قيم خلقها الانسان لنفسه بوحى من ظروفه ، وتلك هى « الأخلاق » التجريبية كما فهمها « ديوى » ، وهى — فى رأيه — الأخلاق التى تحقق للانسان حريته ، اذ لا معيار له فى أخلاقه الا حياته ومشكلاته هو وطريقته هو فى حل تلك المشكلات حلا موفقا ناجحا ، ثم هى الأخلاق التى تحقق للانسان ديمقراطيته بمعناها الصحيح ، لأن مبدأه الأول سيكون استعداده لتغيير ما يحتاج الى تعديل وتبديل فى حياته الاجتماعية ، وليس هو الطاعة العمياء لسابقة مر زمانها وانقضى ، وهبطت الينا فى ثوب من العرف أو التقليد[1].

(١) Dewey and Tufts, Ethics : ص ٣٦٦ .

المثل الأعلى للمجتمع الديمقراطى هو أن يتعاون الناس معا كما يتعاون العلماء فى المعمل ، فالقاعدة الأولى هى — اذن — « الاخاء » بمعنى التعاون ، ومن هذه القاعدة تتفرع « الحرية » و « المساواة » فليست هاتان حقين طبيعيين من حقوق الانسان كما زعم قادة الثـورة وحركة التنوير فى آخر القرن الثامن عشر ، أى أنهما لم ينشآ الا بعد تكوين المجتمع ، وبعد قيام التعاون بين أفراده ، فالانسان « حر » فى مجتمع ديمقراطى يتعاون أفراده على قدم « المساواة » . ولذلك وجب أن يكون الاعتماد الأول فى مثل هذا المجتمع الديمقراطى ، على الجمعيات التطوعية لا على الحكومة ، فلا ينبغى أن تجاوز الحكومة بنشاطها حدود تنظيم تلك الجمعيات بحيث لا تتضارب وسائلها وغاياتها ، أما فيما عدا ذلك فالجماعة تحدد أهدافها ووسائلها ، ثم يتعاون أفرادها فى سبيل تحقيق تلك الأهداف تعاونا يتبعه الحرية والمساواة بين هؤلاء الأفراد ، يتبادلون الخبرة بما يعين بعضهم بعضا ، كما يفعل العلماء فى المعمل ازاء مشكلة معينة .

وهذا التعاون هو الدين فى جوهره ، فالايمان الحق انما هو ايمان بالكشف عن الحقيقة التى تحل ما يعترض الانسان من صعاب ، الايمان الحق ايمان بمنهج يساير التفكير ويساير الحياة العملية مسايرة تعمل على ازدهار تلك

الحياة ورخائها ، لا ايمان بحقيقة ثابتة كمل تكوينها وعرفناها بالوحى معرفة لا تقبل التغير ولا النمو [1] ، و « الله » هو هذه العلاقة بين الانسان ومثله العليا ، يحاول تغيير أوضاع الحياة على مقتضاها [2] ، ليس للدين مثل عليا خاصة به ولا منهج للتفكير خاص به ، انما هو روح تسرى فى مواقف الانسان كلها ازاء خبراته ، هو الروح الذى يصطنعه اذ هو فرد متعاون مع اخوان له فى مجتمع واحد ، يريد أن يبلغ واياهم هدفا واحدا ، ليس الدين فى « الكنيسة » انما هو فى مواجهة المشكلات وحلها .

(١) Dewey, A Common Faith : ص ٢٦ .

(٢) المرجع السابق : ص ٥١ .